

المواقيف

عليقاري

في
علم الكائنات

تأليف
عُضُدُ اللَّهِ وَالدِّينِ الْقَاضِي
عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَحْمَدَ الْأَيْمَنِيِّ

عالم الكتب

بيروت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله العلى شأنه ، الجلى برهانه ، القوى سلطانه ، الكامل حوله ، الشامل طوله ، الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلن بكمال قدرته ، وجعل الامر يتنزل بينهن ببالغ حكمته ، وكرم بنى آدم بالعقل الغريزى . والعلم الضرورى ، وأهلهم للنظر والاستدلال ، والارتقاء فى مدارج الكمال ، ثم أمرهم بالتفكر فى مخلوقاته ، والتدبر لمصنوعاته ، ليؤدبهم الى العلم بوجود صانع قديم قيوم حكيم . واحد . أحد . فرد . صمد . منزّه عن الاشباه والأمثال ، متصف بصفات الجلال ، مبرأ عن شوائب النقص . جامع لجهات الكمال ، غنى عما سواه فلا يحتاج إلى شىء من الأشياء ، عالم بجميع المعلومات . فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ، قادر على جميع الممكنات على سبيل الاختراع والانشاء ، يريد لجميع الكائنات تفرد بمتقنات الافعال وأحسن الأسماء ، أزلى أبدي توحيد بالقدم والبقاء ، وقضى على ما عداه بالعدم والفناء ، له الملك يحى ويميت ، ويبدى ويعيد ، وينقص من خلقه . يزيد ، لا يجب عليه شىء له الخلق والامر يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، لا تعمل أفعاله بالاغراض والعلل ، قدر الارزاق والآجال فى الازل ثم أنه بعث اليهم الأنبياء والرسل ، مصداقهم بالمعجزات الظاهرة . والآيات الباهرة ، ليدعوهم إلى تنزيهه وتوحيده ، ويأمرهم بمعرفته وتعظيمه وتمجيده ، ويبلغوا أحكامه اليهم ، بشرين ومنذرين بوعدده ووعيده فأقام بهم الحججة ، وأوضح المحجة

ثم ختمهم بأجلهم قدرا ، وأنعمهم بدرا ، وأشرفهم نسبا ، وأزكاهم مغرسا ، وأطيبهم منبئا ، وأكرمهم محتدا ، وأقومهم ديناً ، وأعدلهم ملة ، وأوسطهم أمة ، وأشدّهم قبلة ، وأشدّهم عصمة ، وأكثّرهم حكمة . وأعزّهم نصرة . سيد البشر ، المبعوث إلى الاسود والاحمر ، الشافع المشفع يوم المحشر ، حبيب الله أبى القاسم ،

محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم ،
وأُنزل معه كتابا عربيا مبينا ، فأكمل لعباده دينهم ، وأتم عليهم نعمته ، ورضى
لهم الاسلام ديناً ، كتابا كريما . وقرأنا قديما . ذا غايات ومواقف ، محفوظا في
القلوب . مقروءا بالالسن . مكتوبا في المصاحف ، لا يأتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه ، ولا يتطرق اليه نسخ ولا تحريف في أصله أو وصفه ،
ولما توافاه وفق أصحابه لنصب أكرمهم وأتقاهم ، وأحقهم بخلافته وأولاهم ،
فأبرم قواعد الدين ومهد ، ورفع مبانيه وشيد ، وأقام الأود ، ورتق الفتق .
ولم الشعث . وسد الثلثة . وقام قيام الأبد بامر دينهم ودنياهم ، وجلب المصالح .
ودرأ المفاسد . لا ولاهم وأخراهم ، وتبع من بعده سيرته . واقتفى أثره . والتزم وتيرته ،
فجبروا عتاة الجبابرة ، وكسروا أعناق الأكاسرة ، حتى أضاعوا بدينه الآفاق .
وأشرقت كل الاشراق ، وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف ومحاسن الافعال
ومكارم الاخلاق ، وطهروا الظواهر من القسوق والبطالة ، والبواطن من الزيف
والجهالة ، والحيرة والضلالة ، صلى الله عليه صلاة تكفى سابق بلائه ، وتضاهي
حسن غنائه . ما طلع نجم وهوى ، وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى ،
وعلى جميع أصحابه ممن هاجر اليه أو نصر وآوى ، وسلم تسليما كثيرا .
وبعد . فان كمال كل نوع بمحصل صفاته الخاصة به . وصدور آثاره
المقصودة منه ، وبحسب زيادة ذلك وتقصانه ، يفضل بعض أفراده بعضا ، إلى
أن يعد واحدهم بألف ، بل يعد أحدهم مائة والآخر أرضا ، والإنسان
مشارك لسائر الاجسام في الحصول في الحيز والفضاء ، وللنباتات في الاغذاء ،
والنشو والنماء ، وللحيوانات العجم في حياته بأنفاسه ، وحركته بالارادة
واحساسه ، وإنما يتميز بما أعطى من القوة النطقية ، وما يتبعها من العقل والعلوم
الضرورية ، وأهليته للنظر والاستدلال ، وعلمه بما أمكن واستحال ، فاذا كماله
بتعقل المعقولات ، واكتساب المجهولات والعلوم متشعبة متكررة ، والاحاطة

بجملتها متعمرة أو متعذرة ، فلذلك افترق أهل العلم زمرا ، وتقطعوا أمرهم
بينهم ذبرا . بين منقول ومعقول ، وفروع وأصول ، وتفاوت حالهم ، وتفاضل
رجالهم ، الى أن قال ابن عباس في درجاتهم : انها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين
مسير خمسمائة عام ، وقال بعض أكابر الأئمة وأحبار الأمة ، في معنى الخبر
المشهور ، والحديث المأثور . اختلاف أمتي رحمة ، يعني اختلاف همهم في
العلوم ، فهمة واحد في الفقه وهمة آخر في الكلام ، كما اختلف هم أصحاب
الحرف ليقوم كل واحد بحرفة فيتم النظام ، فاذا الواجب على العاقل الاشتغال
بالأهم ، وما الفائدة فيه أتم ، هذا . . وان أرفع العلوم وأعلاها . وأنفعها
وأجداها . وأحراها بعقد المهمة بها . وإلقاء الشرائع عليها ، وادآب النفس
فيها ، وصرف الزمان اليها ، علم الكلام ، المتكفل بآيات الصانع وتوحيده
وتنزيهه عن مشابهة الاجسام ، واتصافه بصفات الجلال والاكرام ، وإثبات
النبوة التي هي أساس الاسلام ، وعليه مبني الشرائع والاحكام ، وبه يترقى
في الايمان ، باليوم الآخر من درجة التقليد إلى درجة الايقان ، وذلك هو
السبب للهدى والنجاح ، والفوز والفلاح ، وانه في زماننا هذا قد اتخذ ظهريا
وصار طلبه عند الاكثرين سيئاً فرياً ، لم يبق منه بين الناس إلا قليل ،
ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة قال وقيل ، فوجب علينا أن نرغب طلبه
زماننا في طلب التدقيق ، ونسلك بهم في ذلك العلم مسالك التحقيق ، وانى
قد طالعت ما وقع إلى من الكتب المصنفة في هذا الفن ، فلم أرفيها ما فيه
شفاء لعليل ، أو رواء لغليل ، سيما والهمم قاصرة ، والرغبات قاترة ، والدواعي
قليلة ، والصوارف مكاثرة ، فختصراتها قاصرة عن افادة المرام ، ومطلولاتها
مع الاسآم مدهشة للافهام ، فمنهم من كشف عن مقاصده القناع وقنع من دلائله
بالاقناع ، ومنهم من سلك المسلك السديد ، لكن يلحظ المقاصد من مكان بعيد ،
ومنهم من غرضه نقل المذاهب والأقوال ، والنصرف في وجوه الاستدلال ، وتكثير

السؤال والجواب . ولا يبالي إلام المآل ، ومنهم من يلفق مغالط لثرويح رأيه ولا يدري أن النقد من ورائه ، ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة ويختار منها ما يؤدي إليه بادية رأيه ، وربما يكر بعضها على بعض بالابطال ، ويتطرق إلى المقاصد بسببه الاختلال ، ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط والتكرار ، ليظن به أنه بحر زخار ، ومنهم من هو كحاطب ليل ، وجالب رجل وخيل ، يجمع ما يجده من كلام القوم ينقله نقلا ، ولا يستعمل عقلا ، ليعرف أغث ما أخذه أم ثمين ، وضعيف ما ألفاه أم متين ، فخداني الحذب . على أهل الطلب . ومن له في تحقيق الحق أرب ، إلى أن كتبت هذا كتابا مقتصدا لا مطولا مملا ، ولا مختصرا مخلا ، أودعته لب الألباب ، وميزت فيه القشر من اللباب ، ولم آل جهداً في تحرير المطالب . وتقرير المذهب ، وتركت الحجج تتبختر اتضاحا والشبه تتضاءل افتضاحا ، ونهيت في النقد والتزييف ، والهدم والترصيف ، على نكت هي يناهض التحقيق ، وفقر تهدي إلى مظان التدقيق ، وأنا أنظر من الموارد إلى المصادر ، وأتأمل في الخارج قبل أن أضع قدمي في المداخل ، ثم أرجع القهقري ، أتأمل فيما قدمت هل فيه من قصور ؟ وأرجع البصر كرة بعد أخرى هل أرى من فتور ؟ حافظا للأوضاع ، رامزا مشبعا في مقام الرمز والاشباع ، حتى جاء كما أردت . ووفق الله وسدد في إتمام ما قصدت . جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ، ولا الجلبة ولا اضطراب ، متناسبا بصدوره ورواده ، متعائنا سوابقه ولو احقه ، بكرا من أبكار الجنان ، لم يطمثها من قبل ألس ولا جان ، وكنت برهة من الزمان ، أجيل رأيي . وأردد قداحي . وأؤامر نفسي وأشاور ذوي النهى من أصدقائي . مع تعدد مخاطبيها ، وكثرة الراغبين فيها ، في كفؤ أزفها إليه . يعرف قدرها ، ويغلي مهرها ، موفق له مواقف . يعز الدين فيها بالسيف والسنان ، وهو متطلع إلى مواقف ينصره فيها بالحجة والبرهان ، فإن السيف القاضب ، إذا لم تمض الحجة حده كما قيل مخراق

لاعب ، حتى وقع الاختيار على من لا يوازن ولا يوازي ، وهو غني عن أن يباهى وأجل من أن يباهى ، وهو أعظم من ملك البلاد وساس العباد شأنا ، وأعلام منزلا ومكانا . وأندهم راحة وبنانا ، وأشجعهم جأشا وجنانا ، وأقواهم ديننا وإيماننا ، وأروعهم سيفنا وسنانا ، وأبسطهم ملكا وسلطانا ، وأتململم عدلا وإحسانا ، وأعزهم أنصارا وأعوانا ، وأجمعهم للفضائل النفسية ، وأولاهم بالرياسة الأنسية ، من شيد قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم ، واستبقى حشاسة الكرم حين أرادت أن تنعدم ، ورفع رايات المآلى أوان ناهزت الانتكاس ، وجدد مكارم الشريعة وقد آذنت بالاندراس ، محرز ممالك الاكاسرة بالارث والاستحقاق ، جمال الدنيا والدين أبو اسحاق ، لازالت الافلاك متابعة لهواه ، والافدار متحرية لرضاه ، وإلى الله أبتهل بأطلق لسان وأرق جنان ، ان يديم أيام دولته ، ويمتعه بما خوله دهر طويلا ، ويوفقه لأن يكتب به الابقين ذكرا جيلا ، وأجرا جزيلا ، انه على ذلك قدير ، وبالا جابة جدير . والكتاب مرتب على ستة مواقف .



الموقف الأول

في المقدمات . وفيه مرصدا

المرصد الأول فيما يجب تقديمه في كل علم

وفيه مقاصدا

المقصد الأول تعريفه : ليكون طالبا على بصيرة ، فان من ركب متن صميا أو شك أن يخطئ يخطئ عشواء ، والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بأيراد الحجج ودفع الشبه ، والمراد بالعقائد ما يقصد به نقص الاعتقاد دون العمل ، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، فان الخضم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام

المقصد الثاني موضوعه : إذ به تمايز العلوم ، وهو المعلوم من حيث يتعاق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا

وقيل : هو ذات الله تعالى ، إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم ، وفي الآخرة كالخسر ، وأحكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الإمام ، والثواب والعقاب ، وفيه نظر من وجهين :

الأول : أنه قد يبحث فيه عن غيرها كالجواهر والاعراض . لا من حيث هي مستندة اليه تعالى - لا يقال ذلك على سبيل المبدئية ، لأننا نقول ليس ذلك من الأمور البينة بذاتها فلا بد من بيانه في علم ، فان بين في هذا العلم فهو من مسائله أو في علم آخر كان ثمة علم أعلى منه شرعى ، وأنه باطل اتفاقا .

الثاني : أن موضوع العلم لا يبين فيه وجوده فيلزم إما كون إثبات الصانع بينا بذاته أو كونه مبينا في علم أعلى . والقسمان باطلان .

وقيل : هو الموجود بما هو موجود . ويمتاز عن الآلهى باعتبار . وهو أن البحث هنا على قانون الاسلام . وفيه أيضا نظر من وجهين .

الاول : أنه قد يبحث فيه عن المعدوم والحال ، وعن أمور لا باعتبار أنها موجودة في الخارج كالنظر والدليل ، وأما الوجود في الذهن فهم لا يقولون به .
الثاني : قانون الاسلام ماهو الحق من هذه المسائل . وبهذا القدر لا يتميز العلم . كيف وكل يدعى ذلك مع أن الخطيء من أرباب علم الكلام وإن كفر أو بدع

المقصد الثالث فائدته : دفعا للعبث ولizardاد رغبة فيه إذا كان مهيا . وهي أمور :-
الاول . الترقى من حضض التقليد إلى ذروة الايمان ، ويرفع الله الدين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات
الثاني . إرشاد المسترشدين بأيضاح المحجة ، والزام المعاندين بأقامة المحجة
الثالث . حفظ قواعد الدين عن أن تزولها شبه المبطلين
الرابع . أن يبني عليه العلوم الشرعية فانه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها
الخامس . صحة النية والاعتقاد . إذ بها يرجى قبول العمل ، وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين .

المقصد الرابع مرتبته : ليعرف قدره فيوفى حقه من الجدة ، قد علمت أن موضوعه أعم الامور وأعلاها ، وغايته أشرف الغايات وأجداها ، ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل ، وقد تأيدت بالنقل وهي الغاية في الوثاقة . وهذه هي جهات شرف العلم لا تعدوها ، فهو إذا أشرف العلوم

المقصد الخامس مسائله . التي هي المقاصد ، وهي كل حكم نظرى لمعلوم هو من العقائد الدينية . أو يتوقف عليه إثبات شيء منها ، وهو العلم الاعلى . فليست له مباد تبين في علم آخر ، بل مباديه إما بينة بنفسها أو مبينة فيه ، فهي مسائل له . ومباد لمسائل آخر منه لا تتوقف عليها . لثلا يلزم الدور ، فنه تستمد العلوم وهو لا يستمد من غيره ، فهو رئيس العلوم على الإطلاق

المقصد السادس تسميته : إنما سمي كلاما إمالا نه بأزاء المنطق للفلاسفة ، وأولان

أبوابه عنونت أولا بالكلام في كذا ، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى
كثر فيه التناحر والسفك فغلب عليه ، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في
الشرعيات . ومع الخضم .

المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم وفيه ثلاثة مذاهب

المذهب الأول : أنه ضروري واختاره الامام الرازي لوجهين .

الأول : إن علم كل أحد بوجوده ضروري ، وهذا علم خاص ، والعلم
المطلق جزء منه ، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل ، والسابق على الضروري
أولى أن يكون ضروريا ، فالعلم المطلق ضروري - والجواب : أن الضروري
حصول علم متعلق بوجوده وهو غير تصوره وغير مستلزم له فلا يلزم تصور
العلم المطلق فضلا عن أن يكون ضروريا ، - لا يقال ويعلم أنه عالم . والعلم
أحد تصوري هذا التصديق - فان قلت لا يلزم من بدهة التصديق بدهة تصوريه ،
فان البدهى مالا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر ، قلت . المدعى حصول
هذا التصديق بلا نظر إذ لا تخلو عنه البله والصبيان . والنزاع في التسمية
لا يجدى طائلا ، لانا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما ، كما تحكم
على جسم معين بأنه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته ؛ بل نحكم بأن الواجب
إما تقص أولا ، وان لم نعلم حقيقتهما ، بل باعتبار أمر عام .

الثاني غير العلم إنما يعلم بالعلم . فلو علم العلم بغيره لزم الدور ، وهذا حجة
على من يقول إنه معلوم لا بالضرورة - والجواب : أن غير العلم إنما يعلم بحصول
علم جزئي لا بتصور حقيقة العلم ، والذي نحاول أن نعلمه بغير العلم تصور حقيقة
العلم فلا دور ، وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم وتصوره .

المذهب الثاني : وبه قال إمام الحرمين والغزالي : أنه ليس ضروريا ويعسر

تحديده ، وربما نصرنا بالدليل الثاني ، قال : وطريق معرفته القسمة والمثال . وهذا
بعيد . فانهما إن أقادا تميزا صلحا عرفا ، وإلا لم يحصل بهما معرفة .

المذهب الثالث : أنه نظري وذكر له تعريفات :

الأول . لبعض المعتزلة : أنه اعتقاد الشيء على ماهو به ، وهو غير مانع لدخول التقليد فيه إذا طابق ، فزيد عن ضرورة أو دليل ، لكن بقي الاعتقاد الراجح ، إلا أن يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحاً ، ويرد عليهم خروج العلم بالمستحيل عنه فإنه ليس شيئاً اتفاقاً ، ومن أنكر تعليق العلم بالمستحيل فهو مكابر ومناقض ، لأن هذا حكم فيستدعي العلم به ، نعم قديعتذر بأن المستحيل يسمى شيئاً لغة . وكونه ليس بشيء بمعنى أنه غير ثابت في نفسه لا ينعم ذلك .

الثاني للقاضي أبي بكر : أنه معرفة المعلوم على ماهو به . فيخرج علم الله سبحانه ، إذ لا يسمى معرفة ، وأيضاً : ففيه دور . إذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف إلا بعد معرفته ، وعلى ماهو به زائد ، إذ المعرفة لا تكون إلا كذلك .

الثالث للشيخ : فقال تارة : هو الذي يوجب كون من قام به عالماً ، أو لمن قام به اسم العالم ، وفيه دور ظاهر ، وأخرى : إدراك المعلوم على ماهو به . وفيه الدور ، وأن الإدراك مجاز عن العلم ، وفيه الزيادة المذكورة .

الرابع لابن فورك : ما يصح من قام به اتقان الفعل ، فتدخل القدرة ويخرج علمنا . إذ لا مدخل له في الاتقان على رأينا ، وقد أورد عليه علم أحدنا بنفسه وبالباري ، وإنما يرد أن لو أراد ما يصح به اتقان مسلقه ، وأما لو أراد ما يصح به في الجملة فلا ، ولهم عبارات قريبة من هذه نحو تبين المعلوم . أو أثباته . أو الثقة بأنه على ماهو به .

الخامس للأمام الرازي : اعتقاد جازم مطابق لموجب ، ولا غبار عليه ، غير أنه يخرج عنه التصور مع أنه علم ، يقال علمت معنى المثلث . وحقيقة الإنسان السادس للحكماء : حصول صورة الشيء في العقل ، ويقال : هو تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك ، وهو مبني على الوجود الذهني وسد بحث عنه ، وهذا يتناول الظن والجهل والتقليد ؛ بل الشك والوهم ، وتسميتها علماً يخالف

استعمال اللغة والعرف والشرع. ولا مشاحة في الاصطلاح .

الصابع وهو المختار : أنه صفة توجب لحملها تميزا بين المعاني لا يشمل النقيض ، وأورد العلوم العادية فأنها تحتل النقيض - والجواب ، احتمال العاديات للنقيض بمعنى لو فرض تقيضها لم يلزم منه غير احتمال التميز الواقع فيه للنقيض ، وهذا هو المراد . وأنه ممنوع ، والمعاني خصت بالأمور العقلية . فيخرج إدراك الحواس ، ومن يرى أنه من قبيل العلم يطرح هذا القيد - ومنهم من يزيد قيда ويقول بين المعاني الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنها تحمل بالطرد ، إذ يخرج العلم بالجزئيات ، وهذا عند من يقول : العلم صفة ذات تعلق ومن قال : إنه نفس التعلق حده بأنه تمييز معنى عند النفس تميزا لا يحتل النقيض المرصد الثالث في أقسام العلم وفيه مقاصد

المقصد الأول : إنه إن خلا عن الحكم فتصور وإلا فتصديق . وهما نوطان متمايزان بالذات ، وباعتبار اللازم المشهور ، وهو احتمال الصدق والكذب وعدمه .

المقصد الثاني : العلم الحادث ينقسم الى ضرورى ومكتسب ،

فالضرورى قال القاضى : هو الذى يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجهد إلى الانفكاك عنه سبيلا ، وأورد عليه جواز زواله بأضداده كالنوم والغفلة ، وأنه قد يفقد قبل الحس والوجدان ، ولا يرد . إذ عبارته مشعرة بالقدره - فان قيل . فكذا النظرى بعد حصوله ، قلنا : لا يلزم من عدم القدرة بعد حصوله عدم القدرة مطلقا ، ونقول : هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق ،

والبدهى ما يثبتته مجرد العقل . فهو أخص ، والكسبى يقابل الضرورى وأما النظرى فهو ما يتضمنه النظر الصحيح ولم تقل ما يوجبه إذ ليس مذهبا ، وما يحصل عقبيه إذ يدخل فى الحد بعض الضروريات ، فن يرى أن الكسب لا يمكن إلا بالنظر ، فهو عنده الكسبى وتعريفها متلازمان ، ومن يرى جواز الكسب بغيره جعله أخص من الكسبى لكنه يلزمه مادة بالاتفاق .

المقصد الثالث . أن كلا من التصور والتصديق بعضه ضرورى بالوجدان . وإذ لولاه لزم الدور أو التسلسل وهما يمنعان الاكتساب ، لا يقال فهذا أيضا نظرى يمتنع إثباته ، لأننا نقول نظرى على ذلك التقدير لافى نفس الامر فيبطل ذلك التقدير ، والحق أن هذا حجة على من اعترف بالمعلومات وزعم أنها كسبية لاعلى من إيجادها مطلقا ، وبعضه نظرى بالضرورة .

المقصد الرابع : فى نقض مذاهب ضعيفة فى هذه المسألة وهى أربع :
الأول أن الكل ضرورى : وبه قال ناس . وهو قول الامام الرازى . وهؤلاء فرقتان . فرقة تسلم توقفه على النظر فيكون النزاع معهم فى مجرد التسمية ، وفرقة تمنع ذلك ، وهؤلاء إن أرادوا أنه لا يتوقف على النظر وجوبا بل عادة أو أن العلم بعده غير واقع به ، أو بقدرتنا بل بخلق الله تعالى فهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة ، وإن أرادوا أنه لا يتوقف عليه أصلا فهو مكابرة .

الثانى : أن التصور لا يكتسب . وبه قال الامام الرازى لوجهين .
أحدهما : أن المطلوب إما مشعور به فلا يطلب . أو لا فلا يطلب أيضا ، لأن المخفول عنه لا يمكن توجه النفس نحوه . وأجيب بأن الحصر ممنوع لجواز أن يكون معلوما من وجه دون وجه ، فعاد وقال : الوجه المعلوم معلوم مطلقا . والوجه المجهول مجهول مطلقا . فلا يمكن طاب شئ منهما . والجواب . لانسام أن الوجه المجهول مجهول مطلقا ، فإن المجهول مطلقا مالم يتصور ذاته ولا شئ مما يصدق عليه ، وهذا قد تصور شئ يصدق عليه وهو الوجه المعلوم ، فإن المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له كما يعلم الروح بأنها شئ به الحياة والحس والحركة . وأن لها حقيقة هذه صفاته فتطلب تلك الحقيقة بعينها ،

ومنهم من أثبت وراء الوجهين أمرا ثالثا يقومان به ولا حاجة اليه ، وقال بعض المتأخرين : قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه . وكل غير مشعور

به يمتنع طلبه . لا يجتمعان على الصدق . إذ العكس المستوى لعكس نقيض كل
ينافي الآخر ، فأجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض
تارة ، وبتقييد الموضوع فيهما بالتصور أخري ،

الوجه الثاني : الماهية إن عرفت فاما بنفسها أو بجزئها أو بالخارج
والاقسام باطلة ، أما الأول فلا أنه يستلزم معرفتها قبل معرفتها ، وأما الثاني
فلا أن جميع الاجزاء نفسها ، والبعض إن عرفها وأنها لاتعرف إلا بمعرفة جميع
الاجزاء عرف نفسه وقد أبطل ، والخارج وسيبطل ؛ وأما الثالث فلا أن الخارج
لا يعرف إلا إذا كان شاملا لأفرادها دون شيء مما عداها والعلم بذلك يتوقف
على تصورها وأنه دور وتصور ما عداها مفصلا وأنه محال ،

وأجاب عنه بعض المتأخرين بأن جميع اجزاء الماهية ليس نفسها إذ كل واحد
مقدم فكذا الكل . قلنا الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فأما معها فلا تكون
جميعا أو دونها فلا تكون أجزاء ولا يلزم من تقدم كل تقدم الكل عليها وإلا تقدم
الكل على نفسه وإن اراد الأجزاء المادية لم يكن جميعا ولا كافية في معرفة كنه الماهية
وقال : غيره بجميع تصورات الأجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء ؛
والحق . أن الأجزاء إذا استحضرت مرتبة حتى حصلت فهي الماهية لا أن
ثمة مجموعا يوجب حصول شيء آخر هو الماهية فالمعرف مجموع أمور كل واحد
منها متقدم وهذا كالأجزاء الخارجية وتقويمها الماهية فأما متقومة بجميع الاجزاء
بمعنى أنه مامن جزء إلا وله مدخل في التقويم . والكل هو الماهية لا أنها
تترتب عليه . وستره بطرد هذا الخلطة في نفى التركيب الخارجي عن بعض الاشياء
بتغيير ما ، هذا أو نختار أنه ببعض الاجزاء وقد يكون غنيا عن التعريف أو
معرفا بغيره ، أو أنه بالخارج ويجب الاختصاص لا العلم به ، وإن سلم فالعلم
بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما فلا دور ، وعلى تصور ما عداها
باعتبار شامل له لا مفصلا وأنه ممكن ، كاختصاص الجسم بجزء دون ما عداه

من الاحياز ، فان قيل : الأمور الداخلة أو الخارجة ان كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة للعلم بالماهية فالمـاهية معلومة فلا تعرف وإلا امتنع التعريف بها ، قلنا : المستلزم حضورها معا مرتبة وانه بالكسب .

الثالث : أن ما اعتقده لازم نحو إثبات الصانع وصفاته والنبوات ضرورى ويبطله أن معرفة الله تعالى واجبة اجماعا مـاشـرعا أو عقلا ولا شىء من غير المقدور كذلك احتج بأنه لو لم يكن حاصـلا كان العبد مكلفا بتحصيله وأنه تكليف الغافل لأن من لا يعلم هذه الأمور لا يعلم التكليف قطعا - والجواب أن الغافل من لا يفهم الخطاب . أو لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم أنه مكلف وإلا لم يكن الكفار مكلفين ، ولأن العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه فلو توقف وقوعه على العلم به لزم الدور .

الرابع : أن الكل نظرى وهو مذهب بعض الجهميه ويبطله مامر ، واحتجوا بأن الضرورى يمتنع خلو النفس عنه وما من علم إلا والنفس خالية عنه فى مبدأ القطرة ثم يحصل بالتدرج بحسب ما يتفق من الشروط ، والجواب . ان الضرورى قد تخلو عنه النفس ، أما عند من يوقعه على شرط أو استعداد فلفقده ، وأما عندنا فاذ قد لا يخلقه الله تعالى حينئذ ثم يخلقه فيه بلا قدرة أو نظر .

المرصد الرابع فى اثبات العلوم الضرورية

إذ اليها المنتهى ، وأنها تنقسم إلى الوجدانيات . وأنها قليلة النفع فى العلوم لأنها غير مشتركة فلا تقوم حجة على الغير ، وإلى الحسيات والبدهييات ، والناس فيهما فرق أربع - حسب الاحتمالات :

الفرقة الأولى : - المعترفون بهما وهم الأكثرون ،

الفرقة الثانية - النادحون فى الحسيات فقط - وهذا ينسب الى افلاطون

وأرسطو وبطليموس وجالينوس . ولعلمهم أرادوا أن جزم العقل ليس بمجرد الحس . بل مع أمور تنظم إليه فتضطره الى الجزم . لانعلم ماهى ومتى حصلت . وكيف حصلت ؟ وألا فاليها تنتهى علومهم ، قالوا : لو اعتبر حكم الحس فاما فى الكليات أو فى الجزئيات وكلاهما باطل ،

أما الأول فظاهر سيما وقد ذهب المحققون الى أن الحكم فى قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة فى الخارج فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة أيضا ولاشك أنه لا تعلق للحس بها البتة ،

وأما الثانى فلأن حكم الحس فى الجزئيات يغلط كثيرا لوجوه

الأول: أنا نرى الصغير كبيرا كالدار البعيدة فى الظلمة وكالعنبة فى الماء ترى كالأجاسة والخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة . وبالعكس كالأشياء البعيدة ، والواحد كثير كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمر واحد العينين أو الى الماء عند طلوعه فانا نراه قرين وكالأحول فانه يرى الواحد اثنين . وبالعكس كالرحى اذا أخرج من مركزها الى محيطها خطوط متقاربة بألوان مختلفة فأنها إذا دارت رؤيت كاللون الواحد الممزج منها . والمعدوم موجودا كالسراب وما يريه صاحب خفة اليد والشعبذة . وكالخط لنزول القطرة . والدائرة لأدارة الشعلة بسرعة . والمتحرك ساكنا وبالعكس . كالظل يرى ساكنا وهو متحرك . وكراكب السفينة يراها ساكنة والشط متحركا والمتحرك الى جهة متحركا الى خلافها كالقمر سائرا الى الغيم حين يسير الغيم إليه واذا تحركنا الى جهة رأيناه متحركا إليها وإن تحرك الى خلافها . والشجر على الشط متنكسا والوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرأة ، الثانى أن الحس لا يميز بين الأمثال فربما جزم بالاستمرار عند تواردها . كما

تقول أهل السنة فى الألوان . والنظام فى الاجسام . فقام الاحتمال فى الكل

الثالث: النائم يرى فى نومه ما يجزم به جزمه بما يراه فى يقظته . وكذا المبرمم فجازى غيرهما مثله . لا يقال ذلك بسبب لا يوجد فى حال اليقظة والصحة . لآنا نقول

انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لابد من حصر الأسباب وبيان انتفائها ووجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من الثلاثة مما لو ثبت فبالنظر الدقيق وأنه ينفي البدهة ، والعجب ممن سمع هذا ثم أشتغل ببيان أسباب الغلط . وأعجب منه منع كون الحس حاكما بل العقل بواسطة الحس ،

الرابع : أنا نرى الثلج في غاية البياض مع أنه ليس بأبيض قانا إذا تأملناه علمنا أنه مركب من أجزاء شفاقة وقولهم سببه مداخله الهواء للأجزاء الشفاقة وتعاكس الأضواء من سطوحها الصغيرة . من النمط الأول . وأظهر منه الزجاج المدقوق ولم يحدث له مزاج يحدث البياض فإن أجزاءه صلبة يابسة لا تتفاعل بينها . وأظهر منهما موضع الشق من الزجاج التخين الشفاف إذ ليس ثمة إلا الزجاج والهواء المحتقن وشيء منهما غير ملون .. والجواب أن مقتضاه أن لا يجزم العقل بمجردة وتقول به لا أن لا يوثق بحزمه بما جزم به وكونه محتملا .

الفرقة الثالثة القادحون في البديهيات فقط : قالوا هي أضعف من الحسيات لأنها فرعها ، ولذلك من فقد حسا فقد فقد علما كالأكل والعنين فلا يلزمنا القدح في الحسيات ، ولهم في ذلك شبه ،

الأولى : أجلى البديهيات الشيء إما أن يكون أولا يكون وأنه غير يقيني ، أما الأولى : فلأن المعترفين بها يمثلون لها بهذا وثلاثة أخرى تتوقف عليه ، الأولى : الكل أعظم من الجزء والا فالجزء الآخر معتبر وليس بمعتبر ، الثاني : الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية وإلا فحقيقتها واحدة وليست واحدة الثالث : الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والالم يتميز عن جسمين كذا فكذلك الجسم الآخر معتبر وليس بمعتبر . وهذه الاستدلالات ملحوظة وإن عجز البعض عن تلخيصها ،

وأما الثاني فلو جوه

الأول أنه يتوقف على تعينه المسمى به لا كل متصور متميز

وكل متميز ثابت فيكون المعدوم ثابتاً هذا خلف، لا يقال إنه ثابت في الذهن. وأيضاً فالحكم عليه بأنه غير متصور يستدعى تصوره، لأننا نقول الكلام في المعدوم مطلقاً ويمتنع أن يكون له ثبوت بوجه من الوجوه. الآخر معارضة لاحتلال وإنها تحقق تعارض القواطع وهو إحدى حججنا القوادح

الثاني: أنه يقتضى تميز المعدوم عن الوجود ولو كان متميزاً لكان له حقيقة وللعقل سلبها وإلا انتفى الوجود. وسأبها عدم خاص فقسم من العدم قسمين لهذا خلف الثالث: المردد فيه ثبوت الشيء وعدمه أما في نفسه كقولنا السواد اما موجود أولاً، وأما لغيره كقولنا الجسم اما أسود أولاً، وكلاهما باطل

فالأول لأنه لا يعقل شيء من طرفيه، أما الثبوت فلأن وجود الشيء اما نفسه فلا يفيد حمله عليه كقولك السواد سواد والموجود موجود، وأما غيره فهو في نفسه معدوم وإلا عاد الكلام، ولوجد مرتين هذا خلف، والوجود موجود وإلا اجتمع التقيضان أو وجد الواسطة وفيها المطلوب فيلزم قيام الموجود بالمعدوم فيلزم جواز مثله في الحركات والألوان ويحصل المراد، وأيضاً فإنه حكم بوحدة الاثنين وأنه باطل، لا يقال المراد ان السواد موصوف بالوجود، لأننا ننقل الكلام إلى الموصوفية ويلزم التسلسل، فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية، قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة فتقوم بهما لا بغيرهما وهو الذهن، مع أن حكم الذهن اما مطابق للخارج ويعود الالتزام، أولاً فلا عبرة به. وأما النفي فلأن وجوده اما نفسه فنفيه عنه تناقض أو غيره فيتوقف نفيه عنه على تصوره وهو يستدعى تميزه وثبوته وليس في الذهن لما مر، وأيضاً فإنه يقتضى خلو الماهية عن الوجود وسنبطله

والثاني: باطل لأن الجزء الثبوتى منه لا يعقل. لانه حكم بوحدة الاثنين. لان الموصوفية ليست عدمية. لانه تقيض اللاموصفيه وهى عدمية لصدقها على المعدوم،

فالموصوفية ثبوتية وإلا ارتفع النقيضان ولا وجودية وإلا قاما بنفسهما فلا يعقلان
دونها أو غيرها فلهما موصوفية بها فتسلسل فاذن الحق السلب أبدأ وأنتم لا تقولون به
الرابع: الوسطة ثابتة بينهما لما سيأتى واذ أثبتتها قوم بلغوا فى الكثرة إلى
حد تقوم الحجة بقولهم فأحد الفريقين اشتبه عليه البديهي وغيره فلا ثقة به ،
والجواب ان المتصور مفهوم الممدوم وهو ذات ما ثبت له العدم لا أن ثمة
ذاتاً ثبت له العدم فى نفس الأمر وهو المتميز والثابت ، والحل للتغاير مفهومهما
والاتحاد هوية ، والموصوفية ونحوها من الامور الاعتبارية لا وجود لها ولا
لنقيضها فى الخارج كالاتناع ، وستفاد أنت زيادة تحقيق تتسلى به إلى الجواب
التفصيلي .

الثانية: انا نجزم بالعاديات كجزمنا بالاوليات سواء لافرق بينهما فيما يعود
إلى الجزم .

قنها: أن هذا الشيخ لم يتولد دفعة بلا أب وأم بل بالتدريج فكان وليدا
ثم طفلا ثم متعزعا إلى أن شاخ
ومنها أن أوانى البيت لم تنقلب بعد خروجي عنه أنا سا فضلاء محققين فى
العلوم الالهية والهندسية . ولا احجاره جواهر . والبحر دهن او عملا . وليس تحت
وجلى يا قوته من ألف من

ومنها أن المجيب عن خطابى بما يطابقه حتى قائم عالم قادر ثم إذا تأملنا هذه
القضايا لم نجد لها مما يجوز الجزم بها فكان الاحتمال قائما فى الكل باتفاق العقلاء
أما عند المتكلمين: فلا ستناد الكل عندهم إلى القادر المختار؛ فلعله أوجب شيئا
من ذلك للأمكن وعموم القدرة

وأما عند الحكماء: فلا ستناد الحوادث الارضية إلى الاوضاع الفلكية، فلعله
حدث شكل غريب فلكي لم يقع مثله أو وقع لكنه لا يتكرر إلا فى الوف من السنين
لا ينفى بضبطها التواريخ فاقتضى ذلك الأمر العجيب . وأيضا فانا نجزم بأن ابني

هذا ليس جبريل . وكذا الذبابة وأنتم تجوزونه إذ تقلتم أنه كان يظهر في صورة
دحية الكلبي - والجواب أن الأمكان لا ينافي الجزم بالوقوع كافي لبعض المحسوسات
الثالثة : للأمزجة والعادات تأثير في الاعتقادات ، فقوى القلب يستحسن
الأيلام وضعيف القلب يستقبحه ، ومن مارس مذهباً من المذاهب برهه من
الزمان ونشأ عليه فإنه يجزم بصحته وبطلان ما يخالفه . فجاز أن يكون الجزم في
الكل لمزاج أو عادة عامين لا يقال نحن نفرض أنفسنا خالية عن جميع
الأمزجة والعادات ومع ذلك نجد من أنفسنا الجزم بهذه الأمور - لانا نقول
لانسلم امكان فرض الخلو إذ قد لانشعر ببعض ، ولئن سلم فلا يلزم من فرض
الخلو الخلو في نفس الأمر ولعل عادة مستمرة ، صارت ملكة مستقرة ، لا تزول
بتهديب النفس مدة العمر فضلاً عن مجرد فرض . والجواب : أنه لا يدل على
جواز كون الكل كذلك .

الرابعة : مزاولة العلوم العقلية دلت على أنه يتعارض قاطعان نزع عن
القدح فيهما وما هو إلا للجزم بمقدماتهما مع أن إحداها خطأ قطعاً ولا اجتماع
التقيضان - فان قيل لانسلم العجز عن القدح فيهما فان ذلك لا يدوم ويحق الحق
ويبطل الباطل عن كذب - قلنا فحين العجز ولو أننا نجزم بما لا يجوز الجزم به
وأنه كاف في رفع الثقة - والجواب : أن البديهي ما يجزم به بتصور الطرفين
فيتموقف على تجريدهما فعمل فيه خلا .

الخامسة : أننا نجزم بصحة دليل اونة وبما يلزم من النتيجة ثم يظهر خطأه
ولذلك تنقل المذاهب فجاز مثله في الكل .

السادسة : إن في كل مذهب قضايًا يدعى صاحبه فيها البدهاة ومخالفوه
ينكرونها وهو يوجب الاشتباه ورفع الأمان - فلنعد عدة منها ..
الأولى للمعتزلة : الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح وأنكره
الأشاعرة والحكماء .

الثانية لهم : العبد موجد لأفعاله ، وهما منعه وطارضاه بضرورة أخرى في أنه لا بد له من مرجح فهو من خارج وإلا تسلسل .
الثالثة للحكماء : يمتنع رؤية أعمى الصين بقعة اندلس ورؤية مالا يكون مقابلا أو في حكمه وجوزه الأشعرية .

الرابعة للكل : الأعراض باقية وأنكره الأشعرية وكثير من المعتزلة .
الخامسة للمجسمة : كل موجود إما مقارن للعالم أو مباين له . وأنكره الموحدون عن آخرهم .

السادسة للمتكلمين : يجب انتهاء الاجسام إلى ملاء أو خلاء وينكره الحكماء
السابعة للحكماء : لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه إلا زمان والقائلون بالحدوث يكذبونهم .

الثامنة للحكماء : لا حدوث إلا عن شيء . والمسلمون ينكرونه .
التاسعة لهم : الممكن لا يترجح إلا بمرجح ويجوزه المسلمون من القادر
العاشرة للمتسككين : الألمان محل لآله ولذته . والحكماء بل هو الجسم وهو آلة له .

الحادية عشر للأشعرية : يمتنع الفعل عن نائم أو معدوم . وجوزه المعتزلة توليدا ، وجوابهما يعلم من جواب الرابعة . وقد أجيب عنها بأن الجازم بها بديهية الوهم وهي كاذبة إذ نحكم بما ينتج نقائضها . قلنا فيتوقف الجزم بها على هذا الدليل فيدور . وأيضا فلا يحصل الجزم ما لم يتيقن أنه لا ينتج نقيضه ولا يتيقن بل غايته عدم الوجدان

ثم إنهم بعد تقرير الشبه قالوا : إن أجبت عنها فقد التزمت أن البديهيات لاتصفو عن الشوائب ألا بالجواب عنها وإنه بالنظر الدقيق فلا تبقى ضرورية وهو المراد . وأيضا فيلزم الدور . وإن لم تحيبيوا عنها تمت وقتت الجزم
الفرقة الرابعة المنكرون لها جميعا وهم السوفسطائية : قالوا دليل التريقين

يطلبها والنظر فرعها ولا طريق غيرهما، وأمثلهم اللادرية . قالوا: كلامنا لا يفيدنا قطعا فيتناقض ؛ بل شكنا فأنا شك وشاك في أنى شك وهلم جرا . والمناظرة معهم قد منعها المحققون لأنها لا فائدة المجهول بالمعلوم، ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة. والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول، فلا اشتغال به الزام لمذهبهم، بل الطريق معهم أن تعد عليهم أمور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها حتى يظهر عنادهم، مثل أنك هل تميز بين الألم واللذة أو بين دخول النار والماء أو بين مذهبك وما ينقضه، فإن أبوا إلا الأصرار أو جعوا ضربا وأصلوا نارا، أو يعترفوا بالألم وهو من الحسيات. وبالفارق بينه وبين اللذة وهو من البدييات .

المرصد الخامس في النظر إذ به يحصل المطلوب وفيه مقاصد

المقصد الأول . في تعريفه . قال القاضى هو الفكر الذى يطلب به علم أو

غلبة ظن ، وأورد عليه أسئلة

الأول: الظن الغير المطابق جهل ولا يطلبه عاقل فاذا كان المطلوب ما تعلم مطابقته فيكون علما — قلنا بل يطلب من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة وعدمها، ولا يلزم من طلب الأعم طلب الأخص .

الثانى : غلبة الظن غير أصل الظن فيخرج عنه ما يطلب به أصل الظن — قلنا: الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لأن الرجحان مأخوذ فى حقيقةه فان ماهينه هو الاعتقاد الراجح — وقد أجاب عنه الآمدى بأن له خاصتين افادة الظن وافادة غلبته وقد اكتفى بذكر احدهما ولا يجب ذكر الكل وفيه نظر إذ يوجب جواز القناعة بقوله يطلب به علم ولائذ هذه الخاصة غير شاملة لأفراده فلا يكون جامعا .

الثالث : التحديد إنما يكون للماهية من حيث هى هى وهذا تعديد لأقسامه — قلنا الانقسام اليهما خاصة له مميزة، وقد يقرر هذا السؤال فى هذا الموضوع وغيره من الحدود المشتملة على الترديد بعبارة أخرى فيقال : أول الترديد

وهو للأنباء فيناقى التحديد الذى يقصد به البيان - والجواب منع كونه للترديد بل للتقسيم أى أياما كان من القسمين فهو من المحدود .
 الرابع : لفظ الفكر زائد إذ باقى الحد مغن عنه - والجواب أن المراد بالفكر الحركات التخيلية كيف كانت فهو جنس للنظر والباقى فصل ولا يقال ان الفصل كاف فى التميز والجنس مستغن عنه .
 قال الآمدى لم يذكره جزءاً من التعريف بل قال النظر هو الفكر وما بعده هو الحد لهما وفيه محل لا يخفى . فهذا تعريفه الشامل .

وله تعريفات بحسب المذاهب
 فن يرى أنه اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة وهم أرباب التعاليم قالوا:
 ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدى الى آخر وعليه إشكالان
 أحدهما: أنه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما وكونه
 نورا خداجا كما قاله بن سينا لا يشفى غليلا

وثانيهما: أنه تعريف لمطلق النظر لا للصحيح منه وإلا وجب تقييد الظن بالمطابقة وأن يوضع مكان قوله للتأدى بحيث يؤدي فتقدماته قد لا تكون معلومة بل مجهولة، ونقول: هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره وأما من يراه مجرد التوجه، فمنهم من جعله عدميا فقال: هو تجريد الذهن عن الغفلات ، ومنهم من جعله وجوديا فقال: هو تحديق العقل نحو المعقولات، وشبهوه بتحديق النظر نحو المبصرات .

المقصد الثانى: أنه يتقسم الى صحيح يؤدي الى المطلوب وفاسد يقابله .
 ولما كان المختار أنه ترتيب العلوم والكل ترتيب مادة وصورة فتكون صحته بصحة المادة والصورة معا . وفساده بفسادها أو فساد أحدها ، ومنهم من قسمه الى الجلى والخفى . وتحقيقه أن الدليل قد يعرض له الكيفيتان بوجهين .
 أحدهما بحسب الصورة فان الاشكال متفاوتة فى الجلاء والخفاء .

وثانيهما: بحسب المادة فالمطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة وأكثـر .
وقليلة وأقل، مع تفاوتها باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين . فإن أريد ذلك فهو
لا يعرض للنظر والتجاوز لا يمنعه وإن أريد غيره فلا ثبت له .

المقصد الثالث : النظر الصحيح يفيد العلم عند الجمهور ولا بد من تحرير

محل النزاع .

فقال الامام الرازى : قد يفيد العلم، وهو وإن سهل بيانه قل جدواه إذ
الجزئى لا يثبت إلا بالكلى

وقال الآمـدى: كل نظر صحيح فى القطعيات لا يعقبه ضد للعلم كالموت

والنوم مفيد له

ثم قال المنكرون: هذا إن كان معلوما كان ضروريا أو نظريا وهما باطلان .

أما الأول . فلأن الضرورى لا يختلف فيه العقلاء وهذا يختلف فيه
ولأننا نجد بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتاً ضرورياً ونجزم بأنه
دون ذلك فى القوة ولا يتصور ذلك إلا باحتماله للنقيض ولو أبعد وجه وأنه
ينفى بدهاته .

وأما الثانى : فلأنه إثبات للنظر بالنظر وأنه تناقض .

فاختار طائفة منهم الامام الرازى أنه ضرورى - قولكم : لو كانت ضروريا لم
يختلف فيه - قلنا، لا نسلم بل قد يختلف فيه قوم قليل ، وكيف وقد أنكر قوم
البديهيـات رأسا وذلك خلفاء فى تصور الطرفين ولعسر فى تجريدهما كما مر .
قولكم : التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لاحتماله للنقيض، قلنا:

ممنوع بل إما للألف أو لتفاوت فى تجريد الطرفين

وقال طائفة منهم أـمام الحرمـين : انه نظرى ولا تناقض فى إثبات النظر
بالنظر، وأنكر عليه الامام الرازى فقال : إن إثبات الشئ نفسه يقتضى أن يعلم
به قبل نفسه ، وذلك يستلزم أن يعلم حين مـالاً يعلم وهو تناقض - والجواب

أنه إنما يمنع كون اثبات النظر بالنظر إثباتا للشيء بنفسه لا أنه يعلم ذلك ويمنع كونه تناقضاً

وتحقيقه: إنا أثبت القضية الكلية أو المهمة على اختلاف التحريرين بمشخصة وقد تكون المشخصة ضرورية دون الكلية أو المهمة لاختلاف العنوان فإن البديهي مشروط بتصور الطرفين وتصور الشيء بكونه نظراً ما، غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة

ثم عورض هذه الشبهة فقيل: قولكم لا شيء من النظر بمفيد للعلم إن كان ضرورياً لم يختلف فيه أكثر العقلاء وهذا لا يمنع، وإن كان نظرياً لزم اثباته بنظر خاص يفيد العلم به وأنه تناقض صريح - والمنكرون طوائف : -
الأولى: من أنكر افادته للعلم مطلقاً وهم السمنية ولهم شبهة :-

الأولى: العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم إن كان ضرورياً لم يظهر خطأه والتالى باطل ولذلك تنقل المذاهب . وإن كان نظرياً احتاج الى نظر آخر ويتسلسل ، قلنا الذى يظهر خطأه لا يكون نظراً صحيحاً والنزاع إنما وقع فيه الثانية : المقدمتان لا يجتمعان فى الذهن معاً لأننا متى توجهنا إلى حكم مقصود امتنع منا فى تلك الحالة التوجه الى آخر بالوجدان قلنا لا نسلم أنه لا يجتمع مقدمتان وذلك كطرفى الشرطية ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم والعناد، والتوجه غير العلم بل هو النظر ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين عدم اجتماع العلمين .

الثالثة : النظر لو أفاد العلم فمع العلم بعدم المعارض إذ معه يحصل التوقف وعدمه ليس ضرورياً وإلا لم يقع فهو نظرى ويحتاج الى نظر آخر. وهو أيضاً محتمل لقيام المعارض ويتسلسل . قلنا النظر الصحيح فى المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض ، فعدم المعارض فى نفس الأمر ضرورى .

الرابعة : النظر اما أن يستلزم العلم أولا ، والاول ينافي كون عدم العلم شرطا له ، والثاني هو المطلوب . قلنا يستلزمه بمعنى أنه يستعقبه عادة لا بمعنى أنه علة موجبة له . وذلك لا ينافي كون عدم العلم شرطا له .

الخامسة : المطلوب اما معلوم فلا يطلب ، أولا فاذا حصل لم يعرف أنه المطلوب ، قلنا معلوم تصورا غير معلوم تصديقا فيتميز بتصوير طرفيه .

السادسة : أن دلالة الدليل ان توقفت على العلم ، بدلالته عليه لزم الدور وإلا لزم كون الدليل دليلا وان لم يعتبر وجه دلالة وأنه باطل . قلنا لا تتوقف ووجه الدلالة غير كونه دليلا فانه الامر الذي بحسبه يفتقل الدهن من الدليل الى المدلول وهو متحقق في الدليل نظر فيه ناظر أم لا وكونه دالا أمر إضافي يعرض له بعد النظر فيه وإفادته للعلم .

السابعة : العلم بعده اما واجب فيقبح التكليف به لكونه غير مقدور وانه خلاف الاجماع ، أولا فيجوز انفكاكه عنه وهو المطلوب . قلنا والتكليف بالنظر . وأيضا فهذا انما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل .

الثامنة : لو أفاد العلم فاما معه أو بعده والاول باطل إذ لا يجتمعان وكذا الثاني لجواز طرو ضد للعلم بعده كنوم أو موت . قلنا يفيد به بعده بشرط عدم طرو الضد كما أو مانا اليه عند تحرير المبحث .

التاسعة : اذا استدللنا بدليل على وجود الصانع فوجبه إما ثبوت الصانع أو العلم وكلاهما باطل ؛

أما الاول : فلا أنه يلزم حينئذ من عدم ذلك الدليل أن لا يثبت الصانع في الواقع وأما الثاني : فلا أنه يلزم أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وإفادته للعلم دليلا . قلنا انه يوجب وجود الصانع ، أي يستلزمه ولا يلزم من نقي المزوم نقي اللازم ، أو يوجب العلم به . أي متى علم ، وهذه الحيثية لانفراق الدليل على حال نظر فيه أم لا

العاشرة : الاعتقاد الجازم قد يكون علما وقد يكون جهلا ولا يمكن

التمييز بينهما سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم، فاذن ماذا يؤمننا أن يكون الحاصل عقيب النظر جهلا لا علما؟ قلنا هذا إنما يلزم المعتزلة ولا يمكنهم التخلص بتمييز العلم بكون النفس اليه . فان ذلك مع التماثل مشكل . وأيضا فيلزمهم الكفرة المصرون .

الثانية المهندسون : قالوا إنه يفيد العلم في الهندسيات دون الالهيات والغاية فيها الظن والأخذ بالآخرى والاخلق . واحتجوا بوجهين .

الأول . الحقائق الالهية لا تتصور والتصديق بها فرع التصور، قلنا: لانعلم أنها لا تتصور بحقائقها قطعا . وإن سلم فيكفى تصورها بعارض مأمم هذا يلزمكم في الظن فما هو جوابكم فهو جوابنا

الثاني : أقرب الأشياء إلى الانسان هويته وأنها غير معلومة ، إذ قد كثرت الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها الجزم بشيء من الأقوال المختلفة التي ذكرت فيها كما ستقف عليها . وإذا كان أقرب الأشياء اليه كذلك فما ظنك بأبعدها ؟ قلنا : لانسلم أن هوية الانسان غير معلومة له وكثرة الخلاف فيها لا تدل إلا على العسر . وأما الامتناع فلا .

الثالثة الملاحدة : قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم . وقد رد عليهم بوجهين .

الأول : صدق المعلم إن علم بقوله لزم الدور . وإن علم بالعقل ففيه كناية وأجيب بأنه قد يشارك العقل قوله بأن يضع مقدمات يعلم منها صدقه الثاني : لو لم يكف العقل لاحتاج المعلم الى معلم آخر ويتسلسل ... وأجيب بأنه قد يكفى عقله دون عقل غيره أو ينتهي الى الوحي .

والمعتمد دعوى الضرورة، فان من علم المقدمات الصحيحة المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة استلزاما ضروريا حصل له المعرفة قطعا، وهذا إنما يصير حجة على من قال: النظر لا يفيد العلم . وأما من قال : العلم الحاصل بالنظر

وحده لا يفيد النجاة كالمأخوذ من غير النبي فإنه لا يتم به الإيمان لم يرد عليه ذلك . وطريق الرد عليه إجماع من قبلهم على النجاة والآيات الآمرة بالنظر متكررة متكررة في معرض الهداية إلى سبيل النجاة من غير إيجاب التعلم ، لهم وجهان :

الأول . أنه كثر الخلاف في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان الفعل كافيا لما كان كذلك . قلنا الخلاف لكون بعض تلك الأنظار فاسدة فإن المفيد للعلم إنما هو النظر الصحيح .

الثاني : نرى الناس محتاجين في العلوم الضعيفة كالنحو والصرف لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف في العلوم العويصة التي هي أبعد العلوم عن الحس والطبع ؟ قلنا : الاحتياج بمعنى العسر مسلم ، وأما بمعنى الامتناع فلا .

المقصد الرابع في كيفية أفادة النظر للعلم والمذاهب التي يعتد بها ثلاثة مبنية على أصول مختلفة .

الأول مذهب الشيخ : أنه بالعادة بناء على أن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداء ، وأنه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث إلا بأجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض ، كالأحراق عقيب مماسة النار . والرى بعد شرب الماء الثاني مذهب المعتزلة : أنه بالتوليد . ومعنى التوليد عندهم كما سيأتي . أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر ، كحركة اليد والمفتاح ، والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته يتولد منه فعل آخر هو العلم

واعلم أن تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فقام أصحاب ابتداء النظر بالتذكر إلزاما لهم إذ لا فرق بينهما فيما يعود إلى استلزام العلم - وأجابوا بأننا إنما قلنا بعدم توليد التذكر لعل فارفة هي عدم مقدورية التذكر ، فإن صح بطل القياس وإلا منعنا الحكم والزمنا التوليد ثمة

والحاصل : أنه قياس مركب والمخصص فيه بين منع الجامع ومنع الحكم . وأيضا التذكر

بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله .

الثالث مذهب الحكماء : انه بسبيل الاعداد فان المبدأ عام الفيض ويتوقف حصول الفيض على استعداد خاص يستدعيه ، والاختلاف بحسب اختلاف استعدادات القوابل ، فالنظر بعد الذهن والنتيجة تفيض عليه وجوبا وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي . وهو أنه واجب غير متولد منه . أما وجوبه فلأننا نعلم ضرورة أن من علم أن العالم متغير وكل متغير حادث امتنع ان لا يعلم أن العالم حادث . وإما أنه غير متولد فلاستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء وهذا لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله ، وكونه قادرا مختارا وأنه لا يجب على الله شيء أذلا وجوب عن الله ولا عليه .

المقصد الخامس شرط النظر : اما مطلقا فبعد الحياة أمران :

الأول: وجود العقل وسيأتي تفسيره .

الثاني: عدم ضده ، فنه عام . وهو كل ماهو ضد للأدراك ، ومنه خاص . وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب به إذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه . فان قلت . فاذا تقول فيمن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر . قلت : النظر ههنا في وجه دلالة الدليل الثاني وهو غير معلوم . واما للنظر الصحيح فأمران .

الأول: أن يكون في الدليل دون الشبهة .

الثاني: أن يكون من جهة دلالة فأن النظر في الدليل لامن جهة دلالة لا ينفع .

المقصد السادس : النظر في معرفة الله تعالى واجب اجماعا ، واختلف في

طريق ثبوته ، فهو عند أصحابنا السمع ، وعند المعتزلة العقل

أما أصحابنا فلهم مملكان : -

الأول: الاستدلال بالظواهر نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات

والأرض ، وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحى الأرض بعد موتها .
والأمر للوجوب ، ولما نزل : إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل
والنهار لآيات لأولى الأبصار . قال عليه الصلاة والسلام ، ويل لمن لا كها بين
لحييه ولم يتفكر فيها فهو واجب ، وهذا لا يخرج عن كونه ظنيا
والثانى : وهو المعتمد أن معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وهى لا تتم الا بالنظر
وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . وعليه اشكالات . -

الاول : امكان معرفة الله تعالى فرع افادة النظر العلم مطلقا وفي الالهيات
وفيها بلا معلم وقد مر الاشكال عليه - قلنا وقد مر الجواب عنه
الثانى : ايجاب المعرفة اما للعارف وهو تحصيل الحاصل . أو لغيره وهو
تكليف الغافل . قلنا الثانية ممنوعة إذ شرط التكليف فهمه لا العلم به كما مر
الثالث : قولكم اجمعت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع عادة كعلمى أكل
طعام وكلمة فى آن - قلنا يجوز فيما يوجد أمر جامع عليه من توفر الدواعى
وقيام الدليل وما ذكرتم لاجماع عليه

الرابع : الاجماع ان ثبت امتنع نقله لا انتشار المجتهدين وجواز خفاء واحد
وكذبه ورجوعه قبل فتوى الآخر . قلنا منقوض بما علم الاجماع عليه كالاركان
وتقديم الدليل القاطع على الظنى

الخامس . وان سلم نقله فليس بحجة لجواز الخطأ على كل فكذا على الكل
ولأن انضمام الخطأ الى الخطأ لا يوجب الصواب . قلنا معلوم بالضرورة من
الدين ولا يلزم من جواز الخطأ على كل واحد جواز الخطأ على الكل لتغايرهما
وتغاير حكميهما

السادس : منع الاجماع عليه بل الاجماع على خلافه لتقرير النبي صلى الله
عليه وسلم والمصحابة وأهل سائر الاعصار العوام وهم الاكثرون مع عدم
الاستقصار عن الدلائل بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعا . قلنا كانوا يعلمون

أنهم يعلمون الأدلة إجمالاً كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير وأثر الاقدام على المسير أفساء ذات أبراج وأرض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير ؟ غايته : أنهم قصروا عن التحرير والتقرير وذلك لا يضر، أو ندعى أنه فرض كفاية فإن الوجوب أعم من ذلك .

السابع : لا نسلم أنها لا تتم إلا بالنظر بل قد يحصل بالالهام أو التعليم أو التصفية، قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر، والمراد لا مقدور لنا إلا النظر أو نخصه بمن لا طريق له إلا النظر، إذ من عرف الله بغيره لم يجب عليه .

الثامن : الدليل منقوض بعدم المعرفة والشك - قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقاً والمقدمة مقدورة والوجوب ههنا مقيد بعدم المعرفة أو الشك .

التاسع : لا نسلم أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات بل بإيجاد السبب فايجابها إيجاب لسببها كمن يؤمر بالقتل فإنه أمر بمقدوره وهو ضرب السيف قطعاً، وقد يجاب عنه بأنه لو كان مأموراً بالشئ دون ما يتوقف عليه لزم تكليف المحال وهو ضعيف إذ المحال أن يجب الشئ مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها .

العاشر : : المعارضة بوجوه :

أحدها : أنه بدعة إذ لم ينقل عن النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به وكل بدعة رداً قال عليه الصلاة والسلام من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو رد قلنا بل تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوسيد والنبوه ويقررونها مع المنكرين والقرآن مملوء منه، وهل ما يذكر في كتب الكلام إلا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب، نعم إنهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب . ولم يبالغوا في تطويل الديول والاذناب وذلك لاختصاصهم بصفاء النفوس ومشاهدة

الوحى والتمكن من مراجعة من يفيدهم كل حين مع قلة المعاندين ولم تكثر الشبهات كثرتها فى زماننا بما حدث فى كل حين فاجتمع لنا بالتدريج وذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا أقسامه أرباعا وأبوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتحريره وبالجملة فمن البدعة ما هى حسنة .

وثانيها: أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدل كما فى مسألة القدر . قلنا ذلك حيث كان تعنتا ولجأجا كما قال تعالى: وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى: بل هم قوم خصمون ، ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم . وأما الجدل بالحق فأمور به قال الله تعالى: وجادلهم بالتي هى أحسن . وقال تعالى ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هى أحسن . ومجادلة الرسول صلى الله عليه وسلم لابن الزبعرى وعلى للقدرى مشهورة . هذا والنظر غير الجدل وقدمدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون فى خلق السموات والأرض . ربنا ما خلقت هذا باطلا وثالثها: قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدين العجائز قلنا ان صح الحديث فالمراد به التفويض والالتقياد ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع

وأما المعتزلة: فهذه طريقتهم الا أنهم يقولون المعرفة واجبة عقلا لأنها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره وهو ضرر ودفع الضرر عن النفس واجب عقلا، وبعد تسليم حكم العقل نمنع حصول الخوف لعدم الشعور ودعوى ضرورة الشعور ممنوعة لعدم الخطور فى الاكثر، وان سلم فلا نسلم أنه يدفعه إذ قد يخطئ، لا يقال الناظر فيه أحسن حالا قطعا من المعرض . لأننا نقول ممنوع ، والبلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بترأ

ثم لنافى أنه لا يجب عقلا بل ممعا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا لنفى التعذيب قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب عندهم فينتفى الوجوب قبل البعثة وهو ينفى كونه بالعقل لا يقال المراد بالرسول العقل، أو المراد ما كنا معذبين بترك الواجبات

الشرعية. لأننا نقول خلاف الوضع لا يجوز صرف الكلام اليه الا لدليل. احتج
المعتزلة بأنه لو لم يجب الا بالشرع لزم اخام الانبياء اذ يقول المكلف لا أنظر
مالم يجب. ولا يجب مالم يثبت الشرع. ولا يثبت الشرع مالم أنظر. وأجيب عنه بوجهين
الاول: إنه مشترك إذ لو وجب بالعقل فبالنظر اتفاقا فيقول لا أنظر مالم
يجب ولا يجب مالم أنظر، لا يقال قد يكون فطري القياس فيضع له مقدمات
تقيده العلم بذلك ضرورة. لأننا نقول: له ان لا يستمع اليه ولا يأثم بتركه فلا
تمكن الدعوة وهو المراد بالاخام

الثاني. إن قولك لا يجب على مالم يثبت الشرع . قلنا هذا إنما يصح لو كان
الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب لكنه لا يتوقف. إذ العلم بالوجوب
موقوف على الوجوب . فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور .
المقصد السابع . قد اختلف في أول واجب على المكلف فالأكثر على أنه
معرفة الله تعالى أذ هو أصل المعارف الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب،
وقيل هو النظر فيها لأنه واجب وهو قبلها ، وقيل أول جزء من النظر .
وقال القاضي واختاره ابن فورك المقصد الى النظر
والنزاع لفظي . إذ لو أريد الواجب بالمقصد الأول فهو المعرفة وإلا فالمقصد
إلى النظر وإلا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر ، وإلا فالمقصد الى النظر
وقال أبو هاشم هو الشك ، ورد بوجهين .

الأول : إن الشك غير مقدور وفيه نظر إذ لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم
مقدورا لأن القدرة نسبتها الى الضدين سواء-والحق أن دوامه مقدور إذ له
أن يترك النظر فيدوم أو أن ينظر فيزول .

الثاني : وهو الصواب إن وجوب المعرفة مقيد بالشك فلا يكون ايجابا
ايجابا له كإيجاب الزكاة لما كان مشروطا بحصول النصاب لم يكن ايجابا لتحصيل
النصاب

فرع: إن قلنا الواجب النظر ، فمن أمكنه زمان يسهل النظر التام ولم ينظر فهو
عاص ومن لم يمكنه أصلا فهو كالصبي، ومن أمكنه ما يسهل بعض النظر دون
تمامه ففيه احتمال، والأظهر عصيانه، كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض فأنها
عاصية وإن ظهر أنها لم يمكنها إتمام الصوم .

المقصد الثامن : الذين قالوا بالنظر الصحيح يستلزم العلم فقد اختلفوا في
الفاسد هل يستلزم الجهل ؟.... على مذاهب

أحدها: واختاره الامام الرازي: أنه يفيد مطلقا لأن من اعتقد أن العالم
قديم وكل قديم غني عن العلة امتنع أن لا يعتقد أن العالم غني عن العلة ضرورة.
وثانيها : أنه لا يفيد مطلقا، وقد احتج عليه بأنه لو أفاده لكان نظر الحق
في شبهة المبطل يفيد الجهل . والجواب . لو صح هذا لم يكن الصحيح مفيدا
للعلم وإلا لكان نظر المبطل في حجة الحق يفيد العلم . فان قلت شرط إفادة
العلم اعتقاد المقدمات والمبطل لا يعتقد، قلنا: هو مشترك إذ شرط إفادته للجهل
أعتقادها. وأثبتته المحققون بأن النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل وإن كان
قد يجلبه ، بيانه: أن النظر الصحيح إنما هو في مقدمات لها في نفس الأمر الى
المطلوب نسبة بسببها يستلزم العلم بالمطلوب وليس للفاسد ذلك، فالنظر الصحيح
يوقف على وجه دلالة الدليل لرابطة بينهما في نفس الأمر بخلاف الفاسد مع
الجهل ولا حفاء به بعد التحرير . وقول الامام من اعتقد اعتقد . قلنا حق
ولكن ليس من أتى بالنظر الفاسد فيه اعتقده كذلك .

وثالثها : أن الفساد إن كان من المادة استلزمه لما مر وإلا فلا، إذ الضروب
الغير المنتجة لا تستلزم اعتقادا أصلا .

المقصد التاسع : قال ابن سينا: شرط إفادة النظر للعلم التفتن الكيفية
الاندراج. فان من يعلم أن هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها منتفخة البطن

فيظن أنها حامل، وما هو إلا لدهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي تحت ذلك الكلي، ومنعه الآسام الرازي لأن العلم بأن هذا مندرج في ذلك تصديق آخر، فلو وجب العلم به كانت مقدمة أخرى منضمة إليها . ويجب ملاحظة الترتيب مرة أخرى ويلزم التسلسل : والجواب لانسلم أن ذلك مقدمة أخرى . بل ذلك هو ملاحظة لنسبة المقدمتين إلى النتيجة . وقد احتج البعض على رأي ابن سينا باختلاف الأشكال في الجلاء والخفاء . وفيه نظر باختلاف اللوازم ، فقد يكون انتاجها لبعض أظهر ، والحق أنه إن أراد اجتماع المقدمتين معا في الدهن فسلم . وإن أراد أمرا وراه فممنوع ، وما ذكره من المثال إنما يصح عند الدهول عن إحدى المقدمتين وأما عند ملاحظتهما فلا المقصد العاشر : قد اختلف في أن العلم بدلالة الدليل هل يغير العلم بالمدلول؟ قال الآمام الرازي : هناك دليل مستلزم ومدلول لازم ودلالة هي نسبة بينهما متأخرة عنهما ، ولا شك أنها متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة ، ثم قال قوم : وجه الدلالة غير الدليل ؛ كما تقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه فالدليل هو العالم ووجه دلالة الحدوث وهو مغاير له عارض ، وقال آخرون : لا يجب ذلك بل قد يدل الشيء على غيره نظرا إلى ذاته وإلا لزم التسلسل والحدوث ليس غير العالم إذ لا واسطة بين العالم والصانع فليس ثم أمر ثالث هو غير الدليل والمدلول ، وهذا قريب مما قال مشايخنا صفة الشيء لا هو ولا غيره بل يشبه أن يكون فرما لذلك ، فان وجه الدلالة صفة للدليل وستقف عليه .

المرصد السادس في الطريق

وهو الموصل الى المقصود . وفيه مقاصد

المقصد الأول : هو ما يمكن التوصل به صحيح النظر فيه إلى المطلوب . ولما كان الإدراك إما تصورا أو تصديقا فكذا المطلوب ، فان كان تصورا سمى طريقه

معرفاً. وإن كان تصديقا سمي دليلاً، وهو يشمل الظنى والقطعى، وقد يخص بالقطعى. ويسمى الظنى إمارة. وقد يخص بما يكون من المعلول على العلة، ويسمى عكسه تعليلًا.

المقصد الثانى : - المعرف نجب معرفته قبل المعرف؛ فيكون غيره واجلي منه، فلا يعرف بما لا يعرف إلا به بمرتبة أو أكثر، ولا بد أن يساويه في العموم والخصوص ليحصل التميز، إذ لولاد لدخل فيه غير المعرف فلم يكن مالمعاً ومطرذاً، أو خرج عنه بعض أفرادها فلم يكن جامعاً ومنعكساً، ولا بد فيه من مميز فإن كان ذاتياً سمي حداً وإلا سمي رسماً. وعلى التقديرين فإن ذكر فيه تمام الذاتى المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام. وإلا فناقص، والمركب يحددون البسيط فإن تركب عنهما غيرهما حد بهما وإلا فلا، وكل كسبي له خاصة بينة يرسم وإلا فلا. فإن كان مركباً أمكن رسمه التام وإلا فالناقص. وههنا نوعان آخران من التعريف.

الأول : بالمثال وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة، فإن كانت مفيدة للتمييز فهى خاصة فيكون رسماً ناقصاً. وإلا لم تصلح للتعريف.

والثانى : التعريف اللفظى، وهو ألا يكون اللفظ واضح الدلالة فيفسر بلفظ أوضح دلالة، ثم أنه يقدم فى التعريف الأعم، ويحترز عن الالتقاط الغريبة الوحشية، وعن المشترك والمجاز بلا قرينة، وبالجمله فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود.

المقصد الثالث : الاستدلال إما بالكلى على الجزئى وهو القياس، وعرف بأنه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزوم عنه لذاته قول آخر. وأما بالجزئى على الكلّى وهو الاستقراء، وهو اثبات الحكم لكلّى لثبوتة فى جزئياته، إما كلها فيفيد اليقين. أو بعضها ولا يفيد إلا الظن لجواز أن يكون مالم يستقرأ على خلاف ما استقرىء، كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكذلك الأسفل

لأن الألمان والفرس وغيرهما مما نشاهده كذلك مع أن التمساح بخلافه . وإما
بجزئي على جزئي وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا ، وهو مشاركة أمر لأمر
في علة الحكم، فإن قلت ههنا قسم آخر وهو الاستدلال بكلي على كلي، قلنا: إن
دخلا تحت ثالث مشترك يقتضي الحكم فهما جزئيان له ، لأن المراد بالجزئي ههنا
المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافي، لا ما يمنع نفس تصوره الشركة فيه
المسمى بالحقيقي، وإلا فلا تعاق بينهما فلا يتعدى حكم إحداهما إلى الآخر أصلا
فإن قيل: إذا قلت كل إنسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد أستدللت بأحد
المتساويين على الآخر لا بالكلي على الجزئي، قلت: المقصود إننا أثبتنا لكل واحد
واحد من أفراد الألمان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق، فإن ملاحظة مفهوم
الناطق هو الذي يفيدنا الحكم بها .

المقصد الرابع :- القياس وهو العمدة صوره خمس .

- الأولى : أن يعلم حكم إيجابى أو سلبى لكل أفراد شيء ثم يعلم ثبوته
لآخر كله أو بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم للآخر كذلك قطعا .
- الثانية : أن يعلم حكم لكل أفراد شيء ومقابله لآخر كله أو بعضه
فيعلم سلب ذلك الشيء عن الآخر .
- الثالثة : أن يعلم ثبوت أمرين لثالث فيعلم التقاؤهما فيه ولا يعلم فيما
عداه لاجرم كان اللازم جزئيا .
- الرابعة : أن تثبت ملازمة بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم وجود
اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم وإلا فلا لزوم من غير عكس لجواز أن
يكون اللازم أعم .
- الخامسة : أن تثبت المناقاة بين أمرين فيلزم من ثبوت أيهما عدم الآخر
قطعا وهذه تفاصيل أفراد لها فن .

المقصد الخامس : وههنا طريقان ضعيفان :

الأول : قالوا لادليل عليه فيجب نفيه ، أما الأول فيثبت تارة بنقل أدلة المثبتين وبيان ضعفها ، وأخرى بحصر وجوه الأدلة ثم نفيها بالاستقراء ، وهو حائد إلى الأول مع مزيد مؤنة ، وأما الثاني فأذ لولاه انتفت الضروريات لجواز أن تكون جبال بحضرتنا لانراها لعدم الدال على وجودها ، والنظريات لجواز معارض للدليل لانعلمه أو غلط لادليل عليه ، وأيضا : فإن مالا دال عليه غير متناه واثباته محال : والجواب . عدم الدليل في نفس الأمر ممنوع . وعندكم لايفيد . والا لزم علم العوام والكفار . وأن يكون الأجهل بالدلائل أكثر علما مع أنه قد يحدث ، والعلم بعدم الجبل لايتوقف على هذه المقدمة والا لكان نظريا ، وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضروري ، ووجود مالا نهاية له ان امتنع لقاطع امتنع القياس عليه والامنع الحكم فيه ، وأيضا : فيلزم من عدم دليل الطرفين الجزم بهما ، لايقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعا بخلاف عدم دليل عدمها ، وأيضا : يلزم هنا اثبات مالا يتناها وثمة نفيه ، ولا يمتنع لانا نقول الجزم بعدم نبوته ليس لذلك المدرك بل للدليل القاطع على أن لاني بعد محمد صلى الله عليه وسلم ، وأما الثاني ، فالغرض أنه لافرق بينهما في العقل . وأنما يتمشى لو أثبت الملازمة

الثاني : قياس الغائب على الشاهد ، ولا بد من اثبات علة مشتركة وهو مشكل لجواز كون خصوصية الأصل شرطا أو الفرع مانعا ، ولهم فيه طرق أشهرها أمور .

أحدها : الطرد والعكس ، ولو صح دل على علية المعلول ، وأيضا فيجوز أن يكون المؤثر أمرا مقارنا ، وقد ينفي هذا الاحتمال بوجوه

الأول : الرجوع إلى أنه لادليل عليه فيجب نفيه

الثاني : أنهما متلازمان علما . قلنا فينتقض بالمضافين ، كيف ولا كل ما يعلم

به غيره علة له ، ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
الثالث : الدوران لو لم يقد لجاز استناد المتحركة إلى غير الحركة ، قلنا :
ان سلم التغير فلا نريد بالحركة الا ما يوجب المتحركة
الرابع : المقارن إن لازم المدار حصل المطلوب وإلا لم يكن هذا مدارا ،
قلنا : لعل المدار لازم أعم فيوجد دونه في صورة النزاع
وثانيها : السبر وهو قسمة غير منحصرة ، فاذا قيل قد تكون العلة أمرا
آخر قيل لادليل فيفتي

وثالثها : الالتزامات وهو القياس على ما يقول به الخصم لعل فارقة ، وهو
لا يفيد اليقين ولا الالتزام ، لأن الخصم بين منع علة الأصل وحكمه
المقصد السادس في المقدمات : فالقطعية سبع :

الأولى : الأوليات ، مالا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين
الثانية : قضايا قياساتها معها ، نحو الأربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج
الثالثة : المشاهدات ، ما يحكم به العقل بمجرد الحس
الرابعة : التجربات ، ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار
الخامسة : الحدسيات ، كعلم الصانع لا تقان فعله
السادسة : المتواترات ، ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب
السابعة : الوهميات في المحسوسات ، نحو كل جسم في جهة
والظنية أربع : —

الأولى : مسلمات تقبل على أنها مبرهنة في موضع آخر
الثانية : مشهورات اتفق عليها الجم الغفير
الثالثة : مقبولات تؤخذ ممن حسن الظن فيه أنه لا يكذب
الرابعة : المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب
ولنتكلم الآن في مقدمات مشهورة بين القوم ذوات فروع : —

الأولى : ليس عدد أولى من عدد فيفتنى العدد، كنهى مسألة الوحده .
وتعلق علم بمعلومين ، وقدرة بمقدورين ، قالوا: إما أن لا يثبت عدد أو يثبت
عدد غير متناه، نحو كون الله طالما بكل معلوم وقادرا على كل ممكن . فنقول :
عدم الأولوية في نفس الأمر ممنوع. وفي ذهنك لا يبعد ، فان قال: حكم الشيء
حكم مثله لزمه تقي الواحد، وإذا: يلزمهم صحة قدم العالم ، ويخص جانب النفي
بسؤال. وهو أن مالا يتناهى ان امتنع للدليل لم يقس عليه مالا يمتنع. والا لم
يمكن نفيه

الثانية : انهم يحكمون على المتشاركين في صفة بالمساواة ؛ كنهى المعترلة
قدم الصفات. والا ساوت الذات ، وكونه تعالى طالما بعلم والا فهو مساو لعلمنا ،
والمبتكلمين المجردات والا فثل الله ، وضعفه ظاهر

الثالثة : هذه صفة كمال فتثبت لله تعالى، وهذه صفة نقص فتنتفى عنه، وقد
تعتبر في الأفعال. وهو الحسن والقبح . وفي الذات والصفات ، وإنما تثبت لو
قبلها الذات. وحصل معنى الكمال. وكانت كمالا لها. ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان
المنقصد السابع : الدليل إما عقلي بجميع مقدماته . أو نقلي بجميعها . أو
مركب منهما ، والأول العقلي والثاني لا يتصور ، إذ صدق المخبر لا بد منه وأنه
لا يثبت الا بالعقل ، والثالث هو الذي نسميه بالنقلي ، ثم مقدماته القريبة قد
تكون عقلية محضة ، وقد تكون عقلية محضة ، وقد يكون بعضها مأخوذة من
العقل وبعضها من النقل فلا بأس أن يسمى هذا القسم بالمركب ، والمطالب
ثلاثة أقسام : -

أحدها : ما يمكن - أى مالا يمتنع - عقلا اثباته ولا نفيه نحو جلوس غراب
الآن على منارة الاسكندرية، فهذا لا يمكن اثباته الا بالنقل
الثاني : ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع ونبوة محمد، فهذا لا يثبت
الا بالعقل إذ لو أثبت بالنقل لزم الدور

الثالث : ماعداها نحو الحدوث، إذ يمكن اثبات الصانع دونه. والوحدة، فهذا يمكن اثباته بالعقل، إذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل الدال عليه. وبالنقل لعدم توقفه عليه

المقصد الثامن : الدلائل النقلية هل تفيد اليقين ؟ قيل لا . لتوقفه على العلم بالوضع والارادة ، والأول إنما يثبت بنقل الامة والنحو والصرف، وأصولها تثبت برواية الآحاد ، وفروعها بالأقيسة، وكلاهما ظنيان ، والثاني يتوقف على عدم النقل والاشتراك ، والمجاز ، والاضمار ، والتخصيص ، والتقديم والتأخير والكل لجوازه لا يحزم بانتفائه ، بل غايته الظن

ثم بعد الامرين لابد من العلم بعدم المعارض العقلي . إذ لو وجد تقدم على الدليل النقلى قطعا إذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ، وتقديم النقل على العقل ابطال للأصل بالفرع. وفيه ابطال للفرع ، وإذا أدى اثبات الشيء الى ابطاله كان مناقضا لنفسه فكان باطلا ، لكن عدم المعارض العقلي غير يقينى . إذ الغاية عدم الوجدان وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود. فقد تحقق أن دلائلها تتوقف على أمور ظنية فتكون ظنية. لأن الفرع لا يزيد على الأصل

في القوة

والحق أنها قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات، فانا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوها في زمن الرسول في مساكنها التي تراد منها الآن. والتشكيك فيه منفسطة ، نعم: في إفاذتها اليقين في العقليات نظر. لأنه مبنى على أنه هل يحصل بمجرد الجزم بعدم المعارض العقلي؟ وهل للقرينة ومدخل في ذلك؟ وهما عما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه .



الموقف الثاني

في الأمور العامة

أى ما لا يختص بقسم من أقسام الوجود ، التى هى الواجب والجوهر والعرض. إذ قد أوردنا كلا من ذلك فى بابه ، وفيه مقدمة ومراسد : —

المقدمة فى قسمة المعلومات

إما أن يقال بأن المعدوم ثابت أولا ، وعلى التقديرين إما أن تثبت بواسطة بين الوجود والمعدوم وهو الحال أولا ، فهذه أربعة احتمالات : —

الأول : المعدوم ليس بثابت ولا واسطة ، وهو مذهب أهل الحق فالمعلوم إما أن لا يكون له تحقيق فى الخارج أو يكون . والأول المعدوم والثانى الموجود

الثانى : المعدوم ليس بثابت والواسطة حق ، وقال به القاضى وإمام الحرمين منا أولا ، فالمعلوم إما لا تحقق له وهو المعدوم أولا تحقق إما باعتبار ذاته وهو الموجود . أو باعتبار غيره أى تبعاً له وهو الحال ، وعرفوه بأنه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة . فقولنا : صفة لأن الثوات إما موجودة أو معدومة لا غير ، ولموجود لأن صفة المعدوم معدومة ، ولا موجودة لتخرج الأعراض ، ولا معدومة لتخرج السلوب .

الثالث : المعدوم ثابت ولا واسطة . وهو مذهب أكثر المعتزلة ، فالمعلوم إما لا تحقق له فى نفسه وهو المنفى . أولا تحقق وهو الثابت ، وأيضاً : فاما أن لا كون له فى الأعيان وهو المعدوم ، أولا كون وهو الموجود . والمنفى أخص من المعدوم لاختصاصه بالمتنع منه ، وأنت تعلم أن تقيض الأخص أعم من تقيض الأعم ، فيكون الثابت أعم من الموجود اصدق عليه وعلى المعدوم الممكن .

الرابع : المعدوم ثابت والحال حق ، وهو قول بعض المعتزلة فيقول .
الكائن في الأعيان إما بالاستقلال وهو الموجود أو بالتبعية وهو الحال . فيكون
أيضا قسما من الثابت وغيره المعدوم . فان كان له تحقق في نفسه فنثبت وإلا فنفي ،
وأما الحكماء فقالوا : ما يمكن أن يعلم إما لا تحقق له بوجه وهو المعدوم ،
وإما له تحقق ما وهو الموجود ، ولا بد من انخيازه بحقيقة ، فان انحاز مع ذلك
بهوية شخصية فهو الموجود الخارجى . وإلا فهو الموجود الذهنى . والموجود
فى الخارج إما أن لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته . أو يقبله وهو الممكن
لذاته . وهو إما أن يوجد فى موضوع أى فى محل يقوم ما حل فيه وهو العرض
أولا وهو الجوهر ، فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها فى
محل وهو المادة . لكنه غير مقوم لما حل فيه فان المادة هى المتقومة بالصورة
عندهم فالصورة جوهر . فالمحل أعم من المادة ، والحال أعم من الصورة .

وقال المتكلمون : الموجود - أى فى الخارج اذلا يثبتون الذهنى - إما
أن لا يكون له أول ، أى لا يقف وجوده عند حد يكون قبله العدم وهو القديم .
أو يكون له أول وهو الحادث ، والحادث إما متحيز أو حال فى المتحيز أو
لامتحيز ولا حال فيه ، فالمتحيز هو الجوهر ، ونعنى به المشار اليه بالذات إشارة
حسية بأنه هنا أو هناك ، والحال فى المتحيز هو العرض ، ونعنى بالحلول فيه أن
يختص به بحيث تكون الإشارة اليهما واحدة كاللون مع المتلون دون الماء
مع الكوز ، وماليس متحيزا ولا حالا فيه لم يثبت وجوده عندنا ، فمنهم من قنع
بهذا ، ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين : -

الأول : أنه لو وجد لشاركه البارى فى هذا الوصف . ولا بد أن
يمايزه بغيره فيلزم التركيب وأنه محال .

الثانى : أن هذا أخص صفات البارى فان من سأل عنه لا يجاب إلا به
فلو شاركه فيه غيره لشاركه فى الحقيقة ، فيلزم حينئذ إما قدم الحادث أو حدوث القديم .

وجواب الأول : أنه لا يلزم من الاشتراك في وصف شيئا وهو سلبى-
التركيب . لجواز اشتراك البسيطين في عارض ثبوتى كالوجود . أو سلبى كنفى ماعداهما .
والثانى : أنا لانسلم أنه أخص صفاته ؛ بل إما الوجوب الذاتى وإما كونه موجدا
لسكل ماعداه أو القدم ، وهذه الدعوى لا تخلو عن مصادرة .

المرصد الاول فى الوجود والعدم . وفيه مقاصد

المقصد الأول فى تعريفه : فقل إنه بديهى لوجوه :-

الأول : أنه جزء وجودى وهو متصور بالبديهية ، وجزء المتصور بالبديهية
بديهى ، وعلى التنزل فلا بد من الانتهاء إلى دليل يلزم من وجوده وجوده
ويكون وجوده ضروريا دفعا للتسلل ، وبه يتم الدليل ، أو نقول : ولا دليل عن سالتين
فلا بد من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع وأنه يستدعى
تصور الوجود المطلق ... وجوابه : أنا لانسلم أن وجودى حقيقته متصورة
بالبديهية . نعم أنا موجود تصديق بديهى وأنه لا يستدعى تصور وجودى
بالكنه بل باعتبار ما . كما أن أحد طرفيه أنا والمشار إليه بأنا حقيقته غير
بديهية ، قوله لا بد من الانتهاء إلى دليل وجوده ضرورى . قلنا ممنوع ، نعم
لا بد من دليل هو ضرورى . وأما وجوده فلا . إذ قد لا يكون له وجود فانا
نستدل بصدق المقدمتين لا بوجودهما فى الخارج ، قوله الموجبة ما حكم فيه
بوجود المحمول للموضوع . ممنوع . بل ما حكم فيه بأن ما صدق عليه الموضوع
صدق عليه المحمول . وقد لا يوجدان .

الثانى : قولنا الشئ إما موجود أو معدوم بديهى . وأنه يتوقف على تصور
الموجود والمعدوم فيكون بديهيا ، فان قيل إن زعمت أنه بديهى مطلقا
فمصادرة ، أو أن الحكم بعد تصور الطرفين بديهى لم ينفع ، قلنا : بديهى
مطلقا ولا مصادرة لأن بدايته تتوقف على بدايته أجزاءه ، ولا يتوقف العلم

ببدايته على العلم ببداية أجزائه بل يستتبعه ، وجوابه : أنه يكفى تصورهما بوجه ما .

الثالث : أنه لو كان مكتسبا فاما بالحد أو بالرسم والقسمان باطلان ، أما تعريفه بالحد فلائن الحد إنما يكون بالأجزاء والوجود بسيط ، والا فأجزاؤه إما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية . أولا ، فعند الاجتماع لا بد أن يحصل أمر هو الوجود والا فلا وجود ، ويكون عارضا لها مسببا من اجتماعها فتكون هي علل الوجود ومعرضاته لأجزاءه ، وقد يقال الأجزاء تتصف بالوجود فيكون الكل صفة للجزء أو بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين . وقد يقال إما أن تتصف بوجود مع أو بعد فليس الجزء متقدما . أو قبل فيتقدم الشيء على نفسه . أو لا تتصف به فالوجود محض ما ليس له وجود

وأما تعريفه بالرسم فلوجهين : —

أحدهما : أن الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه

الثاني : أن الرسم يجب أن يكون بالاعرف ولا أعرف من الوجود بالاستقراء ، وأيضا : فهو أعم المفهومات ، والأعم جزء الأخص والجزء أعرف وأيضا : فالقيض عام والأعم أقل شرطا ومعاندا لأن شرط العام ومعانده شرط للأخص ومعانده له من غير عكس ، فيكون وقوعه في النفس أكبر ، وجوابه أنا نختار أن أجزائه وجودات ، قولك فالجزء مساو للكل في الماهية . قلنا ممنوع فان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته وهي متخالفة . قوله يحصل عند الاجتماع أمر آخر ، قلنا نعم وهو المجموع ، ثم ما ذكرته منقوض بسائر المركبات إذ نطرده بعينه في الممكنين مثلا ، قوله الأجزاء تتصف بالوجود أو العدم ، قلنا كسائر المركبات إذ جزؤها لا يخلوا عنها أو عن نقضها

والحق عند الحكماء اتصاف الوجود وتقيضه بالعدم وأنه من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج ومالا وجود له فهو مبدوم إذ لا واسطة ،

وعند الشيخ اتصافه بالوجود لأنه نفس الحقيقة وأنها موجودة، وقد يقال لا تنصف
لا بهذا ولا بذلك وهو تصریح بأثبات الواسطة ، قوله تنصف بوجود مع أو بعد
أو قبل قلنا مبنى على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما فيه ، وهو ممنوع
بل التمايز في الذهن كما سيأتي ، أو نختار أنه يتصف بالمعدوم ولا يكون الوجود محض
العدمات بل محض معدومات. وكذا كل مركب ، فالعشرة محض أمور لاشيء
منها بعشرة، قوله الرسم لا يعرف الكنه . قلنا لا يجب تعريفه الكنه ، وأما أنه
لا يفيد شيء من الرسوم فلا. لجواز أن يكون من الخواص ما تصور بموجب لتصور
كنه الحقيقة ، قوله لا أعرف من الوجود مصادرة ، فإن من لا يسلم كونه بديهيًا
كيف يسلم أنه لا أعرف منه ، قوله الأعم جزء الأخص . ممنوع ، بل قد
يكون عرضا عاما ، قوله الفيض عام . قلنا مبنى على الموجب بالذات ، وقوله
شروط العام ومبادئه أقل ، قلنا ذلك بالنسبة إلى تحققهما في الهويات ، إذ العموم
والخصوص إنما يعرض للشيء باعتبار ذلك لا إلى تحققهما في الذهن. إذ لا علاقة
بين الصورتين الذهنيتين .

والمنكر له فرقتان : -

الأولى : من يدعى أنه كسبي لوجهين :-

الأول : أنه إما نفس الماهية فلا يكون بديهيًا كالماهيات ، وإما زائد
فيكون من عوارضها فيعقل تبعًا لها فلا يكون بديهيًا أيضًا ، والجواب. لا نسلم
أنه إذا كان عارضًا للماهية عقل تبعًا لها. إذ قد يتصور مفهوم العارض دون
ملاحظة معروضه ، سلمناه. لكن يكفي تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية،
وقد يجاب عنه بأنه يعقل تبعًا للماهية المطلقة وأنها بديهية وفيه نظر . لأن
الماهية من حيث هي ماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها.
الثاني : لا تشغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا تبرهن على
القضايا البديهية فلو كان ضروريًا لم يعرفوه . والجواب .. أن تعريفه ليس لأفادة

تصوره بل لتمييز ماهو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات، ولتلفت النفس إليه بخصوصه ، وقد أجيب بأن أحدا لم يشتغل بتعريف الكون في الأعيان ، لكن لما تصوروا أنه شيء يوجب الكون في الأعيان ولم يكن ذلك ضروريا اشتغلوا بتعريفه .

الثانية : من يدعى أنه لا يتصور واحتجوا بأمرين :-

الأول : أن تصورهما إما يكون بتميزه عن غيره ، ومعنى التميز أنه ليس غيره، وليس غيره عدم لا يعقل إلا بعد الوجود فيلزم الدور ، والجواب .. أن تصورهما بتميزه عن غيره لا بالعالم بتميزه حتى يجب تعقل السلب ، سلمناه ، لكن السلب والأيجاب غير العدم والوجود كما عرفت .

الثاني : التصور حصول الماهية في النفس فتحصل ماهية الوجود في النفس وللنفس وجود آخر فيجتمع المثلان ، والجواب : لانسلم الوجود الذهني ولئن سلم فيكفي في تصور حصوله للنفس كما نتصور ذاتنا بذاتنا ، أو نمنع مماثلة الصورة الكلية للوجود الجزئي الثابت للنفس .

ثم من قال بأنه يعرف ذكر فيه عبارات :-

الأولى : أنه الثابت العين.

الثانية : أنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل ، أو إلى حادث وقديم .

الثالثة : أنه ما يعلم ويخبر عنه. وكله تعريف بالأخفى كما لا يخفى .

المقصد الثاني : في أنه مشترك واليه ذهب الحكماء والمعتزلة لوجوه :-

الأول : لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات ضرورة أنه إما نفس الخصوصيات أو مختص بها فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها والتالي باطل

الثاني : أنا نقسمه الى الواجب. والممكن. والجوهر. والعرض. ومورد القسمة مشترك بين أقسامه ، لا يقال للاشتراك اللفظي كما تقسم العين إلى القوارة

والباصرة ، لآنا نقول هذه قسمة عقلية لاتتوقف على وضع ، ولذلك لآتختلف
باللغات ، ويمكن الحصر العقلى بخلاف ذلك ، وقد ينقض هذان بالماهية
والتشخص، والتحقيق أنه ان أريد مجرد الاشتراك فهما أيضا عارضان مشتركان
وان أريد التماثل فى الوجود فلا يلزم والنقض بهما وارد

الثالث : ان العدم مفهوم واحد إذ لا تمايز فيه بالذات. فكذا مقابله والا
بطل الحصر العقلى فيهما. ضرورة أنه لا حصر فى العدم المطلق والوجود الخاص
والجواب . أنا لانسلم أن العدم واحد بل هو رفع الحقيقة ولكل حقيقة
رفع يقابلها

الرابع : قال بعض الفضلاء هذه القضية ضرورية اذ نعلم بالضرورة أن بين
الموجود والموجود من الشركة فى الكون فى الأعيان ما ليس بين الموجود
والمعدوم. وهذا لا يمنعه الا المعاند ، وتعود قضية الماهية والنشخص

الخامس : قال من زعم أنه غير مشترك فقد أعترف بأنه مشترك من حيث
لا يدري. إذ لولا أنه تصور مفهوم واحد يحكم عليه بأنه غير مشترك للرمه
البرهان فى كل وجود وجود أنه كذلك، واذا لم تكن الدعوى عامة لم يمكن
اثباتها بدليل عام ، والجواب .. أنا نأخذها سائلة فنقول: لا يوجد معنى مشترك
فيه بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضى وجودا مشتركا. كما يقال لا يوجد شخص
مشترك فيه بين اثنين ، وتحقيقه أن السالبة لا تقتضى وجود الموضوع

السادس : لو لم يكن الوجود مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن ، فانا اذا
قلنا الشئ اما أن يجب وجوده أولا، فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى
آخر ، والجواب : كون الشئ له وجودان ، وان كان نفس الحقيقة معلوم
الانتفاء بالضرورة ، وأما من قال ليس بمشترك فهم القائلون بأنه نفس الحقيقة

وستجىء حجبتهم

المقصد الثالث : في أن الوجود نفس الماهية أوجزؤها أو زائد عليها وفيه مذاهب : -

أحدها: للشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري ، أنه نفس الحقيقة في الكل لوجوه :-

الأول : لو كان زائدا كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة فكانت معدومة فيلزم اتصاف المعدوم بالوجود وأنه تناقض ، والجواب من وجهين ؛ النقض بسائر الأعراض الزائدة . والحل وهو أن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتي ، وكل منهما أمر ينضم إليها .

الثاني : قيام الصفة الثبوتية بالشئ فرع وجوده في نفسه ضرورة ، فلو كان الوجود صفة قائمة بالماهية لم أن يكون قبل الوجود لها وجود . ويلزم تقدم الشئ على نفسه . ويعود الكلام في ذلك الوجود ويتسلسل . ومع امتناعه فلا بد من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعاً ، والجواب . . أن الضرورة في صفة وجودية هي غير الوجود ، وأما الوجود فالضرورة تقضي بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم .

الثالث : لو كان زائدا لكان له وجود ويتسلسل . والجواب المنع . إذ قد يكون من المعقولات الثانية ، وإن سلم . فقد يكون وجود الوجود نفسه وكذلك قدم القدم وحدوث الحدوث وأمثاله . فإن كس و صف يلحق الغير فهو زائد عليه ؛ لكن ثبوته لنفسه ليس أمراً زائداً

وثانيها: مذهب الحكماء أنه نفس ماهية الواجب وإن زاد في الممكن ؛ إذ لو قام وجوده بماهيته لكان محتاجاً إليها أو أنها غيره ، والمحتاج إلى الغير ممكن ، فله علة وهي ليست غير الماهية ، وإلا لكان وجود الواجب معلولاً لغيره فهي الماهية . والعلة متقدمة على المعلول بالوجود فتمت تقدم الماهية على الوجود بالوجود وأنه محال لما مر من الوجوه ، أجيب عنه بأن العلة متقدمة ، وأما بالوجود فممنوع فإن التقدم قد يكون بغير الوجود

كستقدم الماهية الممكنة، فإنها قابلة للوجود عندهم ، والقابل متقدم، وليس ذلك بالوجود، لما ذكرتم بعينه ، وأيضاً : فالأجزاء مقومة للماهية ؛ والمقوم متقدم ضرورة، وليس ذلك بالوجود ، لأننا نجزم بذلك . وإن قطعنا النظر عن الوجود، لا يقال: هو تقدمه بالوجود على تقدير الوجود ، لأننا نقول: فهذه الحيثية هي التقدم؛ وأنها تلحقه لا باعتبار الوجود، وهو كاف في المنع ، أجاب الحكماء : بأن المفيد للوجود لا بد وأن يلحظ العقل له وجوداً أولاً، والمحتفيد للوجود لا بد وأن يلحظ له الخلو عن الوجود ، والمقوم للماهية يجب أن يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه ، فالمنع مندفع ، والفرق بين صورة النزاع وما جعلتموه مستنداً للمنع بين ، فلا يستلزم جوازه جوازه

وثالثها : أنه زائد على الحقيقة في الواجب والممكن؛ فهنا بحثان : -

البحث الأول : أنه زائد في الممكن لوجوه : -

الأول : أن الماهية من حيث هي هي تقبل العدم ، وإلا ارتفع الامكان ، ومع الوجود تأباه . ولو كان نفس الماهية أو جزءها لم تكن كذلك ، بل كانت تأبى العدم من حيث هي هي ، وأجيب : بأنك ان أردت بقبول العدم أنها تثبت خالية عن الوجود فمنوع ، وإن أردت ارتقاها فلا نسلم أنها لو كانت نفس الوجود لما قبلته، لأن الوجود نفسه يرتفع، لأنه اذا ارتفع الماهية فقد ارتفع وجودها قطعاً

الثاني : أننا نعقل الماهية كالمثلث مع الشك في وجودها ، لا يقال: الشك إنما يتصور في وجودها الخارجي دون الذهني، فانه نفس التعقل ، والكلام في الوجود المطلق ، لأننا نقول : تحقق الوجود الذهني لا يمنع الشك فيه، ولذلك اختلف فيه . ومن أثبته أثبته ببرهان ، وأيضاً : فالماهية الخارجية خالية عن الوجود الذهني فيحايها

وقد قال بعض الفضلاء : حاصل الدليل أنا نعلمه تصورا ولا نعلمه تصديقا، فلا ينتج، إذ الوسط غير مكرر، وليس له ورود، إذ الاستدلال بأنا نشك في ثبوته للماهية، ولا شيء من الماهية وجزئها مما يشك في ثبوته للماهية .

الثالث : لو كان الوجود نفس الماهية لما أفاد حمله عليها، وكان قولنا السواد موجود، كقولنا السواد سواد، والموجود موجود .

الرابع : أنه لو لم يكن زائدا لكان إما نفسها أو جزءها . والأول باطل؛ لأنه مشترك دونها، وكذا الثاني، إذ لو كان جزء لكان أعم الذاتيات، فكان جنسا، لها وتمايزا أنواعه بفصول، هي أيضا موجودة، فيكون جنسا لها. فلها فصول كذلك، ويلزم التملسل، وأنه محال؛ إذ المركب لا بد له من الانتهاء إلى البسيط، والكثرة ولو غير متناهية لا بد فيها من الواحد، وأيضا: فالوجود إما جوهر فلا يكون جزءا للعرض، أو عرض فلا يكون جزءا للجوهر .

والجواب - أنه قد يكون جنسا للأشياء، عرضا عاما للفصول كالجوهر . قوله أما جوهر أو عرض . قلنا: لا جوهر ولا عرض فأنهما من أقسام الموجود، والتحقيق أن هذه الوجوه إنما تفيد تغاير المفهومين دون الذاتين، والنزاع إنما وقع فيه، فإن ما قلنا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود، بل ما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود، وليس لهما هويتان متميزتان تقوم إحداها بالآخرى، كالسواد بالجسم، وهو الحق وإلا لكان للماهية هوية مع قطع النظر عن الوجود، فكان لها قبل الوجود وجود، وهو معنى كلام الشيخ وخفى دليله، نعم: لما أثبت الحكماء الوجود الذهني، فإنهم وإن وافقوه في ذلك قالوا: بأنه يغاير الحقيقة ذهنا، فصرح ابن سينا في الشفاء أنه من المعقولات الثانية، فليس في الأعيان شيء هو وجود أو شيء، إنما الموجود سواد أو إنسان، وذلك كالحقيقة. والتشخيص. والذاتي. والعرضي، فإذا: النزاع راجع إلى النزاع في الوجود الذهني .

البحث الثاني : أن الوجود زائد على الماهية في الواجب لوجوه : -

الأول : لو لم يكن مقارنا لماهيته ، فتجرده إما لذاته ، فيكون كل وجود مجردا ، فيكون وجود الممكن مجردا ، وقد أبطلناه ، وأما لغيره ، فيكون تجرد واجب الوجود لعله منفصلة ، فلا يكون واجبا ، هذا خلف .

الثاني : أن الوجوب مبدأ الممكنات ، فلو كان هو الوجود المجرد ، فالمبدأ إما الوجوب ، أو مع قيد التجرد . والأول يقتضى أن يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له ، فيكون كل شئ مبدأ لكل شئ ، حتى لنفسه وعمله ، وبطلانه أظهر من أن يخفى . والثاني يقتضى أن يكون التجرد - وهو عدم العروض - جزءا من مبدأ الوجود ، وأنه محال . لا يقال : لم لا يجوز أن يكون التجرد شرطا لتأثيره ؟ لأننا نقول : فإذا كل وجود مبدأ ، إلا أنه تخلف عنه الأثر لفقد شرطه ، ويعود المحال . وقد أجاب عنهما بعض الفضلاء بأن النزاع ليس في الوجود المشترك ، بل في وجوده الخاص ، فإن ما صدق عليه أنه وجود ليس في الواجب أمرا زائدا ، وهو المجرد والمبدأ ، وأما حصته من مفهوم الكون في الأعيان فزائدة ، وهذا لا يشغى عيلا ، فانه اعتراف بأن حصة الكون عارضة لماهيته تعالى ، كما أنها عارضة لماهيته الممكنات ، فلا فرق إلا أن يثبت أن للممكنات أمرا ثالثا وراء الماهية ، وحصة الكون هو ما صدق عليه أنه وجود ، وأنه معروض للحصة عارض للماهية ولم يقم عليه دليل ، بل ولا قال به أحد ، فإن التزم ملتزم التزمنا عدمه في الواجب ، وطالبناه باثباته في الممكن .

نعم : هاهنا اعتراضان على الوجهين ، فإن الوجود مقول بالتشكيك ، فانه في الواجب أولى وأقدم وأقوى ، فيكون عارضا لما يصدق عليه ، فالأشياء التي يصدق عليها أنه وجود لا موجود ، مختلفة بالحقيقة . فقد يكون هو في الواجب المتقضى للتجرد وللعمدية ، ولا يلزم مشاركة الممكن له في ذلك ، لاختلاف الوجودين بالحقيقة ، وأيضا : فلنا أن نطرح مؤنة بيان التشكيك ، ونقنع بمجرد المنع ، ونقول : وإن سلمنا أن الوجود أمر مشترك معنى ، فلم لا يجوز أن يكون حقائق

الوجودات متخالفة؟ فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجوده، الممكن كالماهية والتشخص، فانه يجب لبعض ما صدق عليه أحدهما ما يمتنع لبعض آخر، لاختلاف ما صدق عليه مع الاشتراك فيهما .

دليل آخر . الوجوب اضافة تقتضى طرفين . قلنا ممنوع ، بل هو نفس الماهية، إلزام للحكماء، الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف لوازمه، وبه أثبت الحكماء الهيولى للفلسكيات . وأبطلوا المثل المجردة . والجواب . منم كونه طبيعة نوعية .

المقصد الرابع : في الوجود الذهني : احتج مثبتوه وهم الحكماء بأمور : —

الاول : انا نتصور مالا وجوده في الخارج ، كالممتنع واجتماع التقيضين والعدم المقابل للوجود المطلق، ونحكم عليه باحكام ثبوتية . وأنه يستدعى ثبوتها . إذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه، وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن . فان قلت : لو صح هذا ، الصدق المعدوم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه، وأنه تناقض ، قلنا: يصدق سالبة بمعنى أنه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه ، لا أن ثمة أمرا يصدق عليه في نفس الامر أنه بمعدوم مطلق، وصفته أنه لا يعلم ولا يخبر عنه ، أجاب عنه الامام الرازي، بمنع أنا نتصور مالا وجوده، بل كل ما نتصوره فله وجود فائب عنا، قائم بنفسه كما يقوله إفلاطون ، أو بغيره كما يقوله الحكماء ، فان الصور مرتسمة عندهم في العقل الفعال ، والجواب . . أن المازتسم فيها إن كانت الهويات، ثم تحقق هوية الممتنع في الخارج، وأنه سفسطة ، وإن كان الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني . إذ غرضنا إثبات نوع من التميز للمعقولات هو غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجى، سواء اخترعها الذهن أو لاحظها من موضع آخر .

الثاني : من المفهومات ما هو كلى . وكل موجود في الخارج فهو مشخص .

الثالث : لولا الوجود الذهني لم يمكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع،

والتالى باطل . فانا إذا قلنا: الممتنع معدوم، فلانريد به أن الممتنع في الخارج معدوم فيه قطعاً، بل أن الأفراد المعقولة للممتنع من الأفراد المعقولة للمعدوم . وهذا بالحقيقة عائد إلى الأول ، واحتج نافية وهم جمهور المتكلمين بوجهين : —
أحدهما . لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا، لزم كون الذهن

حاراً بارداً، مستقيماً معوجاً

وثانيهما . أن حصول حقيقة الجبل والسماء في ذهننا مما لا يعقل . وأجاب عنه الحكماء : بأن الحاصل في الذهن صورة وماهية، لا هوية عينية ، والخارج ما يقوم به هوية الحرارة، والذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء . وأما مفهوماتها السكائية فلا . لا يقال: الحاصل في الذهن ان كان مساوياً لها عاد الا لزام، وإلا لم تكن هي حاصلة، لأننا نقول : الحاصل نفس الماهية ، وأنه ليس مساوياً للهوية في الحقيقة والاحكام، نعم: ماهيتها، ولا معنى للماهية إلا ذلك . فقولك هل يساويها أولاً، خال عن التحصيل . وبالجملـة: فالصور الذهنية مخالفة للخارجية في اللوازم ، وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجى . فلم قلتم إن الذهني كذلك؟
المقصد الخامس : المعدومات هل تمايز أم لا ؟ منهم من أثبتته ، فإن عدم

الشرط يوجب عدم المشروط، وعدم الضد يصح وجود الضد، دون غيرهما، ولولا التمايز لم تختلف مقتضياتها، ومنهم من نفاه، لأن المعدومات نفى صرف لا إشارة إليها أصلاً وكل ما هو متميز فله وجود، أما في الذهن وإما في الخارج

والحق فيه أنه فرع الخلاف في الوجود الذهني، ولا تمايز إلا في العقل ،

فان كان ذلك لوجودها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقاً، وإلا تصور .

المقصد السادس : في أن المعدوم شيء أم لا، وأنها من أمهات المسائل . فقال غير ابى الحسين البصرى وأبى الهذيل العلاف من المعتزلة: إن المعدوم الممكن شيء . فان الماهية عندهم غير الوجود، معروضة له، وقد تخلوعنه، ومنعه الاشاعرة مطلقاً، لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة، فرفعه رفعها وبه

قال الحكماء ، فإن الماهية لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجى أو النهى ،
نعم : المعدوم فى الخارج يكون شيئاً فى الذهن ، وأما إن المعدوم فى الخارج شئ فى
الخارج أو المعدوم المطلق شئ مطلقاً ، أو المعدوم فى الذهن شئ فى الذهن ،
فكلا فالشيئية عندهم تساوق الوجود وإن غايته لأن قولنا السواد موجود
يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شئ : وللنافى وجوه : —

الأول : الثبوت أمر زائد على الذات لا شترأ كه دونها ، ولا فائدة الحمل
ولا معنى للوجود إلا هو . قلنا : بل هو أهم من الوجود ، فإن فسر به فلفظى .
الثانى : الذوات عندهم غير متناهية ، مم أنها إذا أخذت بدون ما قد خرج
منها إلى الوجود كانت أقل من الكل بمتناه ، والأكثر من غيره بمتناه متناه ،
فالكل متناه ، ونقض بمراتب الأعداد .

الثالث : الذوات إما واجبة التقرر ، فتكون واجبة ، ويلزم تعدد الواجب
أولاً ، فتكون محدثة مسبقة بالنفى . فقليل : الواجب ما يجب وجوده
لا ما يجب تقررده .

الرابع : إن العدم صفة نفى ، والموصوف بصفة النفى نفى ، كما أن الموصوف
بصفة الاثبات إثبات ، قال الآمدى . وهو فى غاية الأحكام والحسن ، وأنه فى
غاية الضعف ، إذ لا نسلم أن المتصف بصفة النفى نفى ، لجواز اتصاف الموجود
بالسلب ، وأما قوله كما أن الموصوف بصفة الاثبات إثبات ، فقياس من غير جامع
مع ظهور الفرق .

الخامس : لو تباينت لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات ، وإلا فاف
اتحدت لذواتها لم تتكرر فى الوجود وإلا فالمعدوم مورد للمترايلات ، ويلزم
السفسطة ، قلنا : قولك لذواتها إن أردت لماهياتها ، آخراً أنها لا تتباين لذواتها
ولا تتحد ، ولا يلزم كونها مورداً للمترايلات ، إذ التميز إنما يعرض للهويات . وإن
أردت لهوياتها ، فنختار تباينها لذواتها . قولك فكل شيئين مختلفان بالذات ، قلنا

نعم، فإن الهوية لا يعرض لها كثرة، وبالجملة: فهو وارد عليكم في الوجود .
والمعتمد وجهان :

الأول : أن القول بثبوت المعدم ينفي المقدورية ، لأن الدوات أزلية والوجود حال ، أو تقول : الدوات أزلية ، والأحوال لا تتعلق بها القدرة .
الثاني : لو كان ثابتا كان المعدم أعم من النفي ، فيكون متميزا عنه ، وإلا لكان العام عين الخاص ، فيكون ثابتا ، لأن كل متميز ثابت عندكم، وأنه صادق على المنفي ، وما يصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت ، فالمنفي ثابت هذا خلف ، وما يقال أن المعدم الممكن ثابت ، لاكل معدوم ، فيصدق بعض المعدم ثابت ، فلا يلزم من صدقه على المنفي ثبوته ، إذ يصير هكذا : المنفي معدوم ، وبعض المعدم ثابت ، وأنه لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الأولى جزئية ، فانه بمعزل مما قدمناه من التحرير . وإنما جرلهم ذلك القول أنهم لم يحوموا على المراد ، ولم يتفطنوا ، لأن قصدهم الالتزام .

للمثبت وجهان : —

الأول : المعدم متميز ، وكل متميز ثابت ، أما الأول فلا أنه متصور ، ولا يمكن تصور الشيء الا بتميزه عن غيره . وأيضا: فإن بعضه مراد ومقدور دون بعض ، ولولا التميز لما عقل ذلك . وأما الثاني فلا أن كل متميز له هوية يشير إليها العقل ، وذلك لا يتصور الا ببعينه ، والنفي الصرف لا تعين له ، ولا إشارة اليه . والجواب: النقص بما وافقونا على أنه منفي كالممتنعات والخياليات ونفس الوجود ، والتركيب ، والأحوال . هذا وبيننا أن ثبوته ينافي كونه مقدورا ومرادا ، فلا يمكن إثباته به ، وبالجملة : فالتميز إن أردتم به القدر الثابت في المنفي ، فظاهر أنه لا يوجب الثبوت ، وإن أردتم به غيره منعناه ، وعليكم تصويره وتقريره ، وبيان كونه مقتضيا للثبوت .

الثاني : المعدم متصف بالامكان ، وأنه صفة ثبوتية — كإسقاطي تقريره —

فكان المتصف به ثبوتيا ، وجوابه : منع كون الامكان ثبوتيا - كما سيأتي -
ولهم شبه غيرهما ، منها ما يعود إليهما ، نحو أنه في الأزل ليس الله ، فهو غيره ،
والغيران شيئان : ونحو أن القصد إلى إيجاد غير المعين ممتنع ، وأن الإدراك
علم ، فليجزم ذلك ليس بشيء . ومنها ما سنوردها في مسألة أن الماهيات مجعولة أم لا

خاتمة : وفيها بحثان : —

البحث الاول : الشيء عندنا الموجود ، وقال الجاحظ والبصرية : هو المعلوم .
ويلزمهم المستحيل . والناشئ أبو العياش : هو القديم ، وللحدث مجاز . والجهمية :
هو الحادث ، وهشام : هو الجسم . وأبو الحسين والنصيبيني : هو حقيقة في
الموجود ، ومجاز في المعدوم . والنزاع لفظي

والحق ما ساعد عليه اللغة ، والظاهر معنا . ونحو (خلقتك من قبل
ولم تك شيئا) ينفي إطلاقه على المعدوم ، (والله على كل شيء قدير) ينفي
اختصاصه بالقديم . و (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك) اختصاصه بالجسم .
و (ألا كل شيء ما خلا الله باطل) اختصاصه بالحادث .

البحث الثاني : في تفريعات المعتزلة على القول بأن المعدوم شيء ، قالوا :
المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات . وأعيان . وحقائق . ثم اختلفوا : فقال
أبو اسحق بن عياش : الذوات في العدم معراة عن جميع الصفات . وقال غير
ابن عياش : أنها في حال العدم متصفة بصفات الأجناس ، ككون العواد
سوادا ، والبياض بياضا ، والجوهر جوهر ، والعرض عرضا . وهي إما عائدة الى
الجملة ، أو الى التفصيل ، والاول هو الحياة وما يتبعها . والثاني إما للجواهر
وإما للأعراض . فللجواهر أربعة : —

الاول : الصفة الحاصلة حالي الوجود والعدم ، وهي الجوهرية .

الثاني : الصفة الحاصلة من الفاعل ، وهو الوجود .

الثالث : ما يتبع الوجود وهو التحيز .

الرابع : المعادلة بالتحيز بشرط الوجود، وهو الحصول في الحيز
وللأعراض الثلاثة الأول ، أعنى الحاصل حالتي الوجود والعدم وهو العرضية،
ومما للفاعل وهو الوجود، والتابعة له وهو الحصول في المحل. ومنهم من قال : الجوهرية
نفس التحيز . وابن عياش ينفيهما حال العدم . والشحام يثبتهما فيه مع الحصول
في الحيز . والبصري يثبتهما دون الحصول في الحيز، وأنه يختص بإثبات العدم صفة
والكل اتفقوا على أنه بعد العلم بأن للعالم صانعا قادرا عالما حيا يحتاج
إلى إثباته بالدليل : قال الامام الرازي، إنه جهالة، ولعلمهم أرادوا أنا بعد أن نعلم
أن صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات، نحتاج إلى أن نبين أن للعالم صانعا،
أي ذاتا تتصف بها ، كما نعلم أن الواجب يمتنع عدمه ، ومع ذلك نحتاج إلى
إثباته بالبرهان ، وهذا قول صحيح ، إذ معناه أنه لا يصلح صانعا للعالم إلا من
هذه صفاته ، وبهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج، وماذا تقول فيمن يقول :
شريك الباري يجب اتصافه بهذه الصفات، والا لم يكن شريكه، وأنه ممتنع .

المقصد السابع : الحال وهو الوسطة بين الموجود والمعدوم . وقد أثبتته
إمام الحرمين أولا ، والقاضى مناه وأبو هاشم من المعتزلة . وبطلانه ضرورى
لما عرفت أن الموجود ماله تحقق ، والمعدوم مالم ليس كذلك ، ولا واسطة
بين النفي والاثبات ، ضرورة واتفاقا ، فإن أريد نفي ذلك فهو منسطة ، وإن
أريد معنى آخر لم يكن النفي والاثبات متوجهين إلى معنى واحد . فيكون
النزاع لغظيا . والذي أحسبهم أرادوه حسبنا يتأخم اليقين ، أنهم وجدوا مفهومات
يتصور عروض الوجود لها ، فسموا تحققها وجودا ، وارتقاها عدما ، ومفهومات
ليس من شأنها ذلك ، فجعلوها لا موجودة ولا معدومة ، فنحن نجعل العدم
للوجود سلب إيجاب ، وهم عدم مأكدة ، ولا ننازعهم في المعنى ولا في التسمية.
حجة المثبتين وجهان .

الأول : الوجود ليس موجودا، وإلا زاد وجوده وتسلل، ولا معدوما،

والا اتصف الشيء بنقيضه ، قلنا موجود ، ووجوده نفسه ، فلا يتسلسل . أو معدوم ، وإنما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو ، بأن يقال : الوجود عدم ، أو الوجود معدوم . أما بالنسبة فلا ، فان كل صفة قائمة بشيء فرد من أفراد تقيضه .

الثاني : السواد مركب من اللونية وفصل يمتاز به ، وهو قابضية البصر فرضا فنقول : الجزء ان إن وجدا وهما معنيان أى عرضان ، لزوم قيام المعنى بالمعنى وسنبطله . وإن عدما أو أحدهما ، لزوم تقرر السواد مع وجوده بالمعدوم ، وإنه محال ، قلنا : المختار أنهما موجودان . قولك يلزم قيام المعنى بالمعنى ، قلنا نعم ولم قلتم إنه محال؟ وحجتكم عليه سنبطلها أو نمنع الملازمة ، لأن التمايز بينهما ذهني ، فليس في الخارج شيء هولوز ، وآخر هو القابض للبصر يقوم به ، بل هولون ذلك اللون بعينه قابض للبصر . وسنزيد هذا شرحا في مكانه . فان قيل : يلزم أن يكون للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان ، وأنه محال بالضرورة ، قلنا : لانسلم استحالاته ، وإنما جزمك بذلك لأنك بالصور الخيالية ، كالمنقوش على الجدار ، والمنتخيل في المرأة ، ولو علمت أن هذه الصور عقلية ، ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس ، وشروط مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات أقل أو أكثر ، والتعبه لمشاركات ومباينات بحسبها ، لم تستبعد أن تعقل النفس صورة مطابقة لشخص ، وأخرى تطابقه وبني نوعه ، وأخرى يشاركها فيها المشاركون له في جنسه .

خاتمة : في تقريرات القائلين بالحال

الاول : أنهم قسموه الى معلل ، أى بصفة موجودة ، كما تعمل المتحركة بالحركة ، والقادرية بالقدر ، والى غير معلل ، نحو اللونية للسواد ، والعرضية للعلم . الثاني : تناولوا القدرات متساوية وإنما تمايز بالأحوال . ويبطله أن الذوات

المتساوية لا بد وأن يختص كل منها بحال، فأما لا لأمر، وأنه ترجيح بلامرجح، وأما لأمر، وذلك إما ذات، فالكلام في اختصاصه بالمرجعية، أو صفة، فالكلام في اختصاص الذات بها. وبالجملة، فالاشتراك في الذوات، يوجب الاشتراك في اللوازم ضرورة، وأما على رأينا فالذوات متخالفة، وانها تشترك في اللوازم، وذلك غير ممتنع، بخلاف العكس. وربما قال النافون للأحوال، بأن الأحوال تشترك في الحالية، وما به الاشتراك غير مابه الاختلاف؛ فالحالية زائدة على الخصوصيات، وانها حال فيتسلسل. وأجيب عنه بوجهين:

الأول: التزام التسلسل ورده الامام الرازي بأنه يسد باب إثبات الصانع وفيه نظر، لجواز أن يمتنع التسلسل في الموجودات، ولا يمتنع في الأحوال، كما لا يمتنع في الإضافات والسلوب.

والثاني: أن الأحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف. وأجاب عنه بأن ذلك جهالة. وفيه نظر، لأنهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة أو حالا، وعلى كلا التقديرين لا يقوم إلا بالموجود، فاطلاقهما على الأحوال يكون بمعنى آخر. أجاب بأن الحال ليس حالا، بل هو سلب، إذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما.

المرصد الثاني* في الماهية وفيه مقاصد

المقصد الأول: في تميز الماهية عما عداها، لكل شيء حقيقة هو بها هو، وهي مغايرة لما عداها، سواء كان لازما لها أو مفارقا، فالانسانية من حيث هي انسانية ليست إلا الانسانية، فليست موجودة ولا معدومة، ولا واحدة ولا كثيرة، ولا شيئا من المتقابلات، بل هذه أمور تنضم إلى الانسانية فتكون مع الوحدة واحدة، ومع الكثرة كثيرة، وعلى هذا فقس، فاذا سئلنا بطرفي النقيض، وقيل: الانسانية من حيث هي إنسانية (١) أوليست (١)؟ كان الجواب

* تنبيه هذا المرصد غير مقرر حسب منهج سنة ٩٣٦ لقانون رقم ٢٦

الصحيح أنها ليست من حيث هي هي (١) لا أنها من حيث هي ليست (١) فإن تقديم السلب على الحيثية معناه أنها لا تقتضى (١) وهو حق . ومعنى تقديم الحيثية على السلب أنها تقتضى لا (١) وهذا باطل ولو سلمنا عن المعدولتين فقول: أهى (١) أولا (١)؟ لم يلزمنا الجواب . وإن قلنا قلنا لا هذا ولا ذاك فإن قيل الانسانية التى لزيد، إن كانت هى التى لعمر، كان شخص واحد فى آن واحد فى مكانين ، وإن كانت غيرها لم تكن الانسانية أمرا واحدا مشتركا ، قلنا هى من حيث هى ليست التى فى زيد ولا غيرها، بل هما قيدان خارجان يلحقاها بعد النسبة اليهما .

المقصد الثانى : الماهية إذا أخذت مع قيد زائد تسمى مخلوطة، وبشرط شىء، ووجودها مما لا مرية فيه . وإذا أخذت بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا شىء وأنها لا توجد فى الخارج وإلا لحقها الوجود والتعين فلم تكن مجردة ، وهل توجد فى الذهن ؟ قيل لا ، لأن وجودها فى الذهن من العوارض ، وقيل توجد ، لأن الذهن يمكنه تصور كل شىء حتى عدم نفسه ، ولا حرج فى التصورات ، فلا يمتنع أن يعقل الماهية المجردة . وقيل إن شرط تجردها عن الأمور الخارجية وجدت ، وإن شرط تجردها مطلقا فلا ، وفيه نظر ، فإن كونه موجودا فى الذهن ليس من العوارض الذهنية، إذ هى ما جعله الذهن قيدها فيه ، وهذا عرض له فى نفس الأمر كونه فى الذهن وبعد وضوح الحق ، فلا نمنعك أن تسميها باللواحق الذهنية . وإذا أخذت الماهية من حيث هى هى مع قطع النظر عن المقارنة والتجرد ، سميت مطلقة، وبلا شرط ، وهذه أعم من الأولين وقد وجدت إحدى قسميها وهى المخلوطة ، ووجود الأخص مستلزم لوجود الأعم، فتكون هى أيضا موجودة .

المقصد الثالث : قال أفلاطون : يوجد من كل نوع فرد مجرد ازل أبدي قابل للمقابلات . واحتج عليه، بأن الانسان قابل للمقابلات، وإلا لم يعرض له فيكون مجردا عن الشكل ، وأنت قد علمت أن المجرد لا وجود له وإن القابل

للمتقابلات الماهية من حيث هي هي ، وأما وجود فرد يكون قابلا لزيد وعمر و ضروري البطلان ، ولا يوجد في الخارج الا الهويات الجزئية . هذا ان حمل كلامه على ما هو ظاهر المقول عنه ، وان عني به معنى آخر ، مثل ما أوله به بعض المتأخرين ، من أن لكل نوع أمرا مجردا يدبره ، وهو الذي يسميه رب النوع ، فذلك بحث آخر .

المقصد الرابع : الماهية اما بسيطة لا تلتئم من عدة أمور تجتمع ، أو مركبة تقابلها ، وينتهي المركب الى البسيط ، لأن العدد ولو غير متناه فيه الواحد ضرورة ، وكلاهما يعتبر الى العقل تارة والى الخارج أخرى ، والمركب العقلي لو لم ينته الى البسيط لزم محال آخر ، وهو تعقل ما لا يتناهى ، وإنه محال ، فلا تكون الماهية المعقولة معقولة

المقصد الخامس : في تقسيم الأجزاء وهو من وجهين :

الأول : أنها إن صدق بعضها على بعض فتداخلة ، والا فتباينة ، أما المتداخلة فان صدق كل منهما على كل أفراد الآخر فهما متساويان ، نحو الحساس والمتحرك بالارادة ، وإلا فببניהما عموم وخصوص إما مطلقا ، وحينئذ : إما أن يقوم العام الخاص ، نحو الجسم الأبيض ، أو لا ، نحو الحيوان الناطق ، فان الناطق هو المقوم للحيوان ، واما من وجه ، نحو الحيوان الأبيض ، وأما المتباينة فاما أن يعتبر الشيء مع علة أو معلول ، أو ما ليس علة ولا معلولا ، والأول إما مع الفاعل نحو العطاء ، أو القابل نحو القطوسة ، أو الصورة نحو الأفطس ، أو الغاية نحو الخاتم ، فانه حلقة يتزين بها ، والثاني نحو الخالق ، والثالث إما متشابهة نحو أجزاء العشرة ، أو متخالفة ، اما عقلا ، كالجسم المركب من الهوى والصورة ، أو خارجا ، نحو الانسان المركب من النفس والبدن ، والحلقة المركبة من اللون والشكل .

الثاني : أنها إما وجودية أولا ، والأول إما حقيقية كما مر ، أو

اضافية نحو الاقرب ، أو ممتزجة نحو السرير ، والثاني نحو القديم ، فانه موجود لا أول له . واعلم أن هذه الاقسام فى الماهية أعم من أن تكون حقيقية أو اعتبارية . وأما اذا اعتبرنا الحقيقية فلا يكون أجزاؤها إلا موجودة والنسبة بينها قد تمتنع على بعض الوجوه

المقصد السادس : الماهيات هل هى مجعولة أم لا ؟ ففيه مذاهب ثلاثة : -

الأول : أنها غير مجعولة مطلقا . اذ لو كانت الانسانية بجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم الجاعل انسانية . وسلب الشئ عن نفسه محال . والجواب : أنا لا نسلم استحالة . فان المعدوم دائما مسلوب عن نفسه دائما ، إنما المحال المعدول ، وحاصله : أن عند عدمه ترتفع الماهية رأسا ، لا أنها تنقر مع اللا إنسانيه ، والمحال هو هذا الثانى ، والأول مما نقول به .

الثانى . أنها مجعولة مطلقا ، اذ لو لم تكن الماهية مجعولة ارتفع المجعولية مطلقا ، لأن ما فرض كونه مجعولا من وجود أو موصوفية الماهية به فهو ماهية فى نفسه ، والجواب : أن المجعول هو الوجود الخاص ، لا ماهية الوجود .

الثالث : المركبة مجعولة بخلاف البسيطة ، لأن شرط المجعولية الامكان ، وأنه لا يعرض للبسيط ، فانه نسبة لا تتصور إلا بين شيئين . والبسيط لا شيئين فيه . وقد اعترض بأنه لو صح لم تكن المركبات مجعولة . اذ ليس المركب إلا مجموع البسائط كما مر ، وأنه يفضى إلى نفي المجعولية بالكلية ، لا يقال : المجعول انضمامها أو وجودها ، لانا نقول ذلك أيضا له ماهية ، فهى إما بسيطة فلا تكون مجعولة ، أو مركبة فيعود الكلام ، والحل أن البسيط له ماهية ووجود ، فلعل الامكان يعرض للماهية بالنسبة الى الوجود ،

واعلم أن هذه المسألة من المداخض . وأنا نريد أن نثبت أقدامك بأشارة خفيفة الى تحرير محل النزاع ، ومنشأ المذاهب ، والحق لا يحتجب عن طالبيه بعد ذلك ، فنقول : الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهنى وخارجى ، وجعلوا الماهية قابلة لهما ولرفعهما ، رأوا

العوارض ثلاثة أقسام : قسم يلحق الماهية من حيث هي هي ، أى مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية ، وذلك كالزوجية للأربعة ، فلو فرض أربعة غير زوج لم تكن أربعة ، وقسم آخر يلحق الوجود، أى الهويات الخارجية ، نحو التناهي والحدوث للجسم ، فانه لا يلزم ماهيته بل وجوده . فان من تصور جسما قديما أو غير متناه لم يكن متناقضا في نفسه ، ولا متصورا لجسم غير جسم ، وقسم يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن ، نحو الذاتية والعرضية والسكينة والجزئية ، فنبهوا على أن المجمولية إنما تلحق الهوية لا الماهية ، فلو تصور إنسان غير معمول لم يكن لا إنسانا ، وأرادوا بالمجمولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم : وقد أرادوا بالمجمولية الاحتياج الى الغير، أنها تلحق الماهية المركبة ، فان الاحتياج الى جزئها يلحقها لنفس مفهومها قطعاً .

وقال بعضهم : الماهية مجمولة مطلقا ، وقد أرادوا عروض المجمولية لها في الجملة ، وأن عاقلا لم يقل بأن الماهية الممكنة مستغنية في تقريرها في الخارج عن الفاعل ، إلا ما يذنب الى المعتزلة .

المقصد السابع : المركب إما ذات وإما صفة ، والاول يقوم بعض أجزائه ببعض آخر ، وإلا استغنى كل عن الآخر ، فلم يحصل منهما ماهية متحدة . والثاني يقوم بثالث ، فاما أن يقوم أجزاؤه بذلك الثالث ، أو يقوم جزء منه بذلك الثالث ، ويقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به ، فيكون قيامه بالثالث بالواسطة .

المقصد الثامن : إنما يحكم بكون الماهية مركبة من أجزاء إذا علم أنها مشاركة لغيرها في ذاتي ومخالفة في ذاتي لا بأن يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض أو سلب لجواز كونه تمام ما هيتهما ، كأفراد البسيط يختلف بالتعينات ، ولا بأن يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض أو سلب . إذ البسيطان قد يستلزه ان صفة ثبوتية أو سلبية ، واعلم أن المشتركين في ذاتي إذا اختلفا في لوازم الماهية دل على

التركيب، لأن اللازم لا يستند الى ما به الاشتراك، وإلا كان مشتركا .

المقصد التاسع : لا بد من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض، إذ لو استغنى كل عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة، كالخجر الموضوع بجانب الانسان وأورد العسكر من الأحاد، والمعجون من المفردات ، وأجيب : بأن الجزء الصورى فيهما محتاج الى المادى، والاولى أن يقال: اما المعجون فلا بد فيه من مزاج يستعقب كفيات، وأنه محتاج الى الأجزاء ، وأما العسكر فانه ماهية اعتبارية، والكلام فى الماهية الحقيقية . ثم انه يجب أن تكون الحاجة بحيث لا تستلزم الدور . بان يحتاج كل جزء الى الآخر من جهة واحدة ، وأما من جهتين فحائز، كما يحتاج الميولى من وجه، والصورة من آخر، وسيأتى :-

المقصد العاشر : قال الحكماء: قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض فأحدهما علة للآخر، وليس الجنس علة للفصل، وإلا استلزمه ، فالفصل علة للجنس ، وأجيب عنه : بأن المحتاج اليه العلة الناقصة ، وأنها غير مستلزمة ، فان أردت بالعلة التامة منعنا كون أحدهما علة ، والحاجة لا تستلزمه ، وأن أردت الناقصة ، فلعل الجنس علة للفصل، ولا يجب استلزامها ، انما المستلزم هى العلة التامة . قال الحكماء الجنس مبهم ، وإنما نحصله بالفصل . فهو علة له بحصله فى العقل ، لا أنه علة خارجية، وهذا بين ، فانه ليس المقدار أمرا معيناً يقتزن به تارة كونه خطأ وتارة سطحا ، بل ثمة مقدار هو الخط ليس إلا ومقدار هو السطح ليس إلا ، نعم : المقدار مبهم فى العقل ، بل يحتاج فى تحصيله الى أن يكون أحدهما . فإلم يقتزن به لم تحصل له الصورة الخطية والسطحية .

وتقرر لك من هذا، أنه ليس بين الجنس والفصل تمايز فى الخارج ، كيف والأمر أن المتمايزان فى الخارج لا يمكن حمل أحدهما على الآخر بهو هو،

وإن كان بينهما أى اتصال فرضت ، ولنزده زيادة تحقيق فنقول :
العام له مفهوم غير الخاص ، ويتحصل بالخاص فيكون له صورة . وهو يتهما
فى الخارج واحدة ، فزيد هو الانسان . وهو الحيوان . وهو الناطق . ولا
تعدد فى الخارج ، فاذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث أنه هو الناطق كان
هو الانسان ، وإذا أخذناه من حيث هو مفهوم غيره منضم إليه حصلت منهما
ماهية مركبة كان كل واحد منهما جزءا لها ، وإذا أخذناه من حيث هو هو
من غير اعتبار أنه ناطق بوجه أو غيره بوجه فهو المحمول ، ومعنى حمله عليه
أن هذين المفهومين المتغايرين فى العقل هو يتهما الخارجية أو الوهمية واحدة
فلا تلزم وحدة الاثنين ، ولا حمل الشيء على نفسه ، وفرعوا على عالية الفصل
فروعا أربعة : —

الأول : لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين ، وإلا كان
كل منهما علة للآخر ، وأورد عليهم الحيوان والناطق ، فانه جنس للانسان .
والناطق فصل له يميزه عن الفرس ، والناطق جنس له ، والحيوان فصل له يميزه عن
المملك ، وأجابوا عنه : بأن المراد بالناطق إن كان هو الجوهر الذى له النطق فانه
ليس مشتركا بل مختلفا بالماهية فيهما ، وإن كان هو هذا العارض لم يكن فصلا .
الثانى : الفصل القريب لا يعتمد ؛ فلا يكون لشيء واحد فصلان قريبان ،
والا اجتمع على المعلول الواحد مملتان مستقلتان ، ويكفيينا فى ذلك أن الفصل
القريب هو تمام الجزء المميز ، ولو أردنا المميز عن جميع ماعداه لم يمتنع
الثالث : لا يقوم فصل إلا نوتا واحدا وإلا فللبسيط أثران .

الرابع : وهو فرع الثالث المتقدم . أنه لا يقارن إلا جنسا واحدا ، وإلا
فللبسيط أثران ، وكل ذلك ضعفه ظاهر ، ويظهر حقيقته مما تضمناه .

المقصد الحادى عشر : الماهية تقبل الشركة دون التعين فهو غيرها ،

وقد اختلف في التعين هل هو وجودى أم لا ؟ فذهب المحققون إلى أنه وجودى ، لأنه جزء المعين الموجود وجزء الموجود موجود ، وقد قال بعضهم : إن أردت بالمعين معروض التعين ، فلا نسلم أن التعين جزؤه بل هو عارضه ، أو المجموع فلا نسلم أنه موجود ، والجواب : أن المراد بالمعين هو الشخص مثل زيد ، ولا ريبه في وجوده ، وليس مفهومه مفهوم الانسان قطعاً ، وإلا لصدق على عمرو أنه زيد ، فإذا هو الانسان مع شيء آخر نسميه التعين ، فيكون ذلك الآخر جزء زيد فيوجد ،

واعلم أن نسبة الماهية إلى الشخصيات كنسبة الجنس إلى الفصول ، بيد أنه لا يحصل من كل شخص صورة في العقل مغايرة للصورة الأخرى ، والأشخاص تمايزها في الوجود الخارجى بهوياتها ، وقد احتج الامام الرازى بأنه لو كان عدمياً لكان إما عدماً مطلقاً وإنه ظاهر البطلان . وإما عدماً لتعين آخر ، فذلك الآخر إن كان عدماً فهذا عدم العدم فهو وجود ، وإن كان وجوداً وهذا مثله فهو وجود ، والجواب : لا نسلم أنه لو كان عدمياً لكان عدماً . بل المراد بالوجودى ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له نحو السواد ، لا أن يكون ذلك باعتبار وجودهما في العقل واتصافه به فيه . وهو أعم من الموجود ، لجواز وجودى لا يمرض له الوجود أبداً ، ويقرب من هذا ما قيل إنه عرض من شأنه الوجود ، وبالجملة فلو كان العدمى هو العدم لكان الوجودى هو الوجود فلا حصر ، أو ما ليس بعدم فيكون جميع الأمور الاعتبارية وجودية ولا قائل به ،

وأما المتكلمون فقالوا : التعين أمر عدمى لوجهين : —

الأول : لو كان وجودياً لتوقف انضمامه إلى الماهية على تميزها ، وتميزها موقوف على انضمامه إليها فيدور ، وأجيب عنه : بأن الماهية متميزة بذاتها لا بانضمام التعين

إليها ، وفيه نظر . . إذ مرادهم امتياز حصة من الماهية عن حصة أخرى ، وذلك إنما يكون بالتعين .

الثاني : لو كان موجودا لكان معيناً ، فهو مشارك للتعينات في كونها تعيناً ، وتمتاز عنها بتعين فيتسلسل ، وأجيب عنه : بأن كونه تعيناً عارض للتعينات ، والمحجوج إلى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك في الماهية ، وفيه نظر . . لأن كل تعين فله ماهية كلية في العقل ضرورة ، سواء كان له ما يشاركه في نوعه أم لا ، وتعيينه غير ماهيته . لأنه لا يلة بل الشراكة ويتم الدليل ،

والحق أن الدليلين مبنيان على كون التعين أمراً منضماً إلى الماهية في الخارج ممتازاً عنها ، وقد علمت أنه نفس الهوية . وهذا هو الذي حاول المتكلمون تهيه ، فاذا النزاع لفظي .

المقصد الثاني عشر : قال الحكماء : التعين إن علل بالماهية إما بالذات أو بواسطة ما يلزمها إنحصرت نوعها في الشخص ، وإلا فلا يعمل بما يحمل فيها ، لأنه فرع تعيينها ، ولا بما ليس حالاً ولا محلاً لها ، إذ نسبته إلى الكل سواء ، بل يحملها فيجوز تعددها بتعدد القوابل ، إما بالذات وإما بسبب إعراض تكتنفها ، وبنوا على هذا أن ما ليس بمادى ويسمى مجرداً ومفارقاً فنوعه منحصر في الشخص ، والنفوس الانسانية إنما تعددت وإن لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف .

قال بعض الفضلاء : فالقابل إن كان تشخصه بماهيته انحصرت نوعه في شخصه ولم يقولوا به ، بل تعيينه عندهم بصورته ، وإن كان بما حل فيه لزم الدور . وإن كان بقابل آخر لزم التسلسل . والجواب : بأن تعيينه بأعراض ملحقه لاستعدادات متعاقبة إلى غير النهاية لا يجدى نقماً ، لأنهم لما جوزوا تعيينه بما حل فيه ، فلم لا يجوز تعيين الماهيات بصفات العارضة لها كذلك ، ومنهم من

جعل هذا دليلا على أن التعيين ليس وجوديا ، وقد يقال : التعيين معناه أنه ليس غيره وهو سلب ، ومنع بأن هذا لازم .

المرصد الثالث في الوجوب والأمكان والامتناع . وفيه مقاصد

المقصد الأول : تصوراتها ضرورية ، ومن رام تعريفها لم يزد على أن يقول الواجب ما يمتنع عدمه . أو مالا يمكن عدمه ، فاذا قيل له وما الممتنع ؟ قال : ما يجب عدمه . أو مالا يمكن وجوده ، وإذا قيل له ما الممكن ؟ قال : مالا يجب وجوده ولا عدمه . أو مالا يمتنع وجوده ولا عدمه ، فيأخذ كلا من الثلاثة في تعريف الآخر ، وإنه دور ظاهر ، لكن أظهرها الوجوب ، لأنه أقرب إلى الوجود ، واعلم أن الوجوب يقال على الواجب باعتبار ماله من الخواص . وهي ثلاث ، فالأولى استغناؤه عن الغير ، الثانية كونه مقتضية لوجوده ، الثالثة الشيء الذي يمتاز به الذات عن الغير ، وهي أمور متلازمة لكنها متغايرة في المفهومية ، فافهم هذا ، وليكن هذا على ذكر منك فيما يرد عليك من أحكامه ، وكذا الأمكان .

المقصد الثاني : أن هذه الأمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج ، وأما الوجوب فلوجهين : —

الأول : أنه لو وجد فإن كان ممكنا والواجب إنما يجب به ، فالأولى أن يكون ممكنا ، وإن كان واجبا كان له وجوب وتلسل ، وجوابه : قد يكون وجوب الوجوب نفسه ، ويحجب عنه : بأنه قد يكون ممكنا ، ولا يلزم من إمكانه إمكان الواجب ، وقولك به يجب الواجب . قلنا : ممنوع . لعدم التغاير ، فإن الواجبية والوجوب واحدة . فليس ثمة علة ولا معلول .

الثاني : وهو الأقوى . أنه لو كان موجودا فاما نفس الماهية ، ويبطله أنه نسبة ، وإما زائد وسبطله ، ومن منع كونه نسبة ، فلعله أراد ما تتميز به

الذات ، فإنه تعالى متميز بذاته لا بصفة تسمى الوجوب ، وأما الأمكان فلهذا الوجه بعينه ، ووجه آخر وهو أنه سابق على الوجود ، والصفة الثبوتية متأخرة عنه ، وربما يستعمل هذا في الوجوب ، لأن إيجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا ، ويكفينا امتناع تأخره .

ضابط : إن كل ما تكرر نوعه ، أى يتصف أى شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتبارى ، وإلا لزم التسلسل ، نحو القدم فإنه لو وجد لقدم ، والحدث ، فإنه لو وجد لحدث ، والبقاء ، فإنه لو وجد لبقى ، والموصوفية ، فإنها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها ، والوحدة ، فإنها لو وجدت لكانت واحدة ، والتميز ، فإنه لو وجد لكان له تعيين ، وعلى هذا . والمنع ما ذكرنا ، وكذا كل ما لا يجب تأخره عن الوجود ؛ كالوجود والحدث . والذاتية . والعرضية . وأمثالها ، فهذا ضابط أعطيناكه هنا حذف المئوية التكرار عننا فاحتفظ به . واعلم أن هذه غير الوجوب والأمكان والامتناع التى هى جهات القضايا وموادها ، وإلا لكانت لوازم الماهيات واجبة لدواتها ، فاذا قلنا : الزوجية واجبة للأربعة فنغنى به وجوب الحمل . وامتناع الانفساك ، وهذا غير الوجوب الذاتى ، وقد زعم بعض المجادلين : أنها أمور وجودية لوجوه .

الأول : الوجوب لو كان أمرا عدميا لم يتحقق إلا باعتبار العقل له ، والتالى باطل ، فإن الواجب واجب فى نفسه سواء وجد فرد أم لا ، بل ولو فرض عدم العقول كلها ولم يخرج الواجب عن كونه واجبا ، والجواب النقض بالامتناع والعدم .

الثانى : أن تقيضه اللاوجوب وهو عدمى ، لصدقه على الممتنع فهو وجودى وإلا لزم ارتفاع النقيضين . والجواب النقض بالامتناع ، لأن تقيضه عدمى لصدقه على الممدوم الممكن ، وتحقيقه أن ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما محال . وأما بمعنى خلوها عن الوجود فلا .

الثالث : - وهو لابن سينا - أن إمكاه لا ، ولا إمكان له واحد ، فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا ، وهو قريب من الأول ، والنقض هو النقض ، بل لك طردها في كل ما حاولت إثبات كونه وجوديا . ولو شئت نقي شيء فقل هو إما وجودي أو عدمي وكلاهما باطل : أما كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا ، أو لأنه لو وجد لكان إما زائدا أولا ، ويبطل كل بدليل نافي ، وأما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا ، وكذلك كل مشترك يمكنك تقي به بنى قسميه ، أو مذهبين متقابلين فيه ، وكثير من شبه القوم من هذا القبيل فنتركها ، لأنه عندك بعد الوقوف على المأخذ العام إرادا وإبطالا على طرف التمام .

المقصد الثالث : في ابحات الواجب لذاته وهى أربعة .

أحدها : أنه لا يكون واجبا بالغير ، وإلا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه ، فلم يكن واجبا لذاته .

وثانيها : أنه لا يكون مركبا لافى الخارج ولا فى الدهن وإلا احتاج إلى جزئه ، وجزء الشيء غيره ، والاحتاج إلى الغير ممكن . لا يقال : ممنوع ، بل المحتاج إلى العلة هو الممكن ، وجميع أجزائه هى ذاته ، فلا يخرج الاحتياج إليها عن كونه وجوده لذاته ، لأننا نقول كل واحد من أجزائه ليس ذاته ، فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير كافيا فى وجوده .

وثالثها : لو كان وجوديا لم يكن زائدا على ماهيته ، وإلا لكان محتاجا فيكون ممكنا ، ويعمل بها لا امتناع تعليله بغيرها ، ومالم يجب المعلول عن علته لا يوجد . ومالم تجب العلة لا يجب المعلول عنها ، فيلزم وجود الماهية قبل وجوبها . هذا خلف لا يقال هذا معارض بأنه نسبة ، والنسبة متأخرة عن المنتسبين قطعاً ، لأننا نقول : وكونه نسبة ينافى الفرض المذكور ، وهو كونه موجودا .

ورابعها : أنه لا يكون مشتركا بين اثنين ؛ لأنه نفس الماهية ، والمشتركان فى الماهية لا بد أن يتمايزا بتعين ، فيلزم تركيبهما وأنه محال . لا يقال لأنسلم : أنه نفس

الماهية، لانا نقول: المدعى أنه لا يكون وجوديا مشتركا، وقد بينا أنه لو كان وجوديا كان نفس الماهية :

المقصد الرابع : في أبحاث الممكن لذاته وهي أربعة :

أحدها : قال الحكماء الامكان محوج إلى السبب، وفي إثباته منهجان :

الأول: دعوى الضرورة. فان الممكن ما يتساوى طرفاه، ومضى كونه محوجا إلى السبب، أنه لا يترجح أحد طرفيه الا لامر يرجح أحدهما على الآخر، والحكم بعد تصورها ضرورى تجزم به العبيان ، بل مركز في طباع البهائم ، ولذلك تنفر من صوت الخشب . قلنا : ذلك لحدوثه لا لامكانه ، فان قيل : لو كان ضروريا لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق ، ولم تختلف فيه العقلاء . قلنا : قد مر جوابه . وإن قيل أ كثر العقلاء قالوا بخلافه، فالمسلمون في تخصيص الله العالم بوقته، والنافون للغرض في تخصيص كل فعل بحكم، والمعتزلة في تعلق القدرة بالشئ، مع أن نسبتها إلى الضدين سواء ، وفي اختلاف الدوات في الصفات مع تساويها . والحكماء في اختصاص الفلك بالحركة إلى جهة وعلى قطبين ، واختصاص الكواكب بمواضعها ، واختصاص طرفي المتمم بمقدارهما ، قلنا : يلزمهم ذلك ولا يلتزمونونه ، بل يحتالون للجواب؛ قوية كانت الاجوبة أو ضعيفة ، فركز في عقولهم بطلانه ، وسنفصلها .

الثاني: الاستدلال عليه وفيه طرق:

الطريق الأول الماهية مقتضية للتساوى، فلو وقع أحدهما لا لمرجح كان راجحا وهو خلاف المفروض . قلنا: إنما يناقضه اقتضاء الذات له، لا حصوله لالعلة .
الطريق الثاني—واختاره الامام الرازي — لا بد قبل الوجود أن يترجح طرف، والترجح صفة وجودية ، فله محل، وليس هو الأثر، وإلا كان موجودا قبله فهو المؤثر . قلنا: لانعلم، بل يترجح مع الوجود، وأيضا: فالترجح صفة الوجود فلا يقوم بغيره .

الطريق الثالث له ، قد بناء على قول الفلاسفة أنه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده أو بعده، والافيزمان، ويجتمع الوجود والعدم، فهو واجب، وأنه ممكن لذاته ، لتركبه من آتات منقضية ، فوجوبه بالغير، ولا يخفى أنه لا تثبت الدعوى السككية فالأم المبتاء هو الأول . وشبه المنكرين عدة :

الأولى : التأثير اما حال الوجود وهو محال، لأنه إيجاد الموجود . واما حال العدم وهو باطل، لأنه جمع للنقيضين، ولأنه نفى محض فلا يصلح آراء، ولأنه مستمر فلا يمتد إلى مؤثر الوجود . والجواب أن المحال إيجاد ما هو موجود بوجود قبل، والا فلا إيجاد للموجود، ولو صح ما ذكرتم لزم ألا يحدث صفة أصلاً؛ كهذه السخونة وهذا الصوت . والحل أن ذلك ضرورة بشرط المحمول، وهو لا ينافي الامكان الذاتي .

الثانية : التأثير اما في الماهية أو الوجود أو الموصوفية به ، وقد بطلت، والجواب : أنه في الوجود أى في الهويات كما مر . وأيضا فينفى الحدوث . الثالثة : الحاجة والمؤثرية لو وجدتا تسلسل . والجواب : أنه لا يلزم من كونهما اعتباريين اتفاؤهما، بمعنى ألا يكون الشيء محتاجاً ومؤثراً كالامتناع والعدم . فان قيل: لو ثبتتا فاما وجوديتان وإما عدميتان، ويبطل كل بما عرفت فقد عرفت الجواب، والنقض بحاله .

الرابعة : لو أحوج في الوجود لأحوج في العدم لاستواء نسبتتهما اليه ، لكن العدم نفى محض لا يصلح أثراً . والجواب: أن العدم ان يصلح أثراً بطل دليلكم، والا منعنا الملازمة للفرق البين؛ وهو أن الوجود يصلح أثراً دون العدم، وان سلمنا، فلا نعلم أن العدم لا يصلح أثراً لشيء ؛ فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة. لا يقال: لو جاز استناد العدم اليه لجاز استناد الوجود اليه، وأنه ينفى الحاجة الى وجود المؤثر ، لانا نقول : اذ الضرورة تحكم بجواز ذلك وامتناع هذا فلا تصح الملازمة .

الخامسة : لو كان المحوج هو الامكان، لأحوج حال البقاء لثبوته حيثئذ فانه لازم للماهية، والتالى باطل ؛ لأن الحاصل به إن كان نفس الوجود وأنه حاصل قبله لزم تحصيل الحاصل، وإن كان أمرا متجددا لم يكن موجبا للباقي بل لأمر آخر . لا يقل تأثيره في بقاءه لا في ذاته، لأننا نقول: الدات ممكنة حال البقاء فتبقى بلا مؤثر . والجواب: أنه ليس تحصيليا للحاصل، ولا لمتجدد؛ بل دوامه لدوامه . فان سمي الدوام متجددا صار تعظيما .

السادسة : لو كان للحوادث مؤثر فاما قديم فيلزم حدوثها بلا سبب؛ وإما حادث فيتسلسل، قلنا: مختار عندنا، والترجيح للداع غير الوقوع بلا سبب .
السابعة : جملة الحوادث لا علة لها، وإلا فاما حادثة فتكون داخلية في الجملة وهى خارجة عنها، وإما قديمة فصدهورها للمؤثر . والجواب: أنها ذهنية .
الثامنة : دعوى الضرورة في قدرة العبد، وفي قضية الهارب من السبع .
والجواب ما قد عرفت

خاتمة : قال المتكلمون: المحوج هو الحدوث، وقيل الامكان مع الحدوث، وقيل الامكان بشرط الحدوث، وقيل الكل ضعيف، لأن الحدوث صفة للوجود، فيتأخر عن الوجود، وهو متأخر عن تأثير العلة، المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن علة الحاجة، فيلزم تأخره عن نفسه بمراتب ، ولا يخفى أنه مغالطة ؛ لأنهم لم يريدوا إلا أن حكم العقل بالحاجة للملاحظة الحدوث، لا أن الحدوث علة في الخارج فيوجد، فتوجد الحاجة .

وثانيها: الممكن لا يكون أحد طرفيه أولى به لذاته . ومنهم من جوز ذلك، فقال طائفة: عدم أولى بالممكنات الحيالة كالحركة والزمان، وأنه باطل، لأن الطرف الآخر إن امتنع كان هذا واجبا، وإلا فاما أن يقع بلا علة وإنه محال، لأن المساوى لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح أولى . وإما بعلة، فهذا يتوقف على عدم تلك العلة ضرورة ، فلا تكون الأولوية لذاته، بل مع انضمام ذلك اليه ، والمفروض

خلافه . فلن قيل ، فيكفى في الوجود عدم سبب العدم ، وإنه يغنى عن وجود المؤثر . قلنا : سبب العدم عدم ، فعدمه وجود . ويحصل المطلوب .

ومثالها: أن الممكن لا يحتاجه إلى العلة، وكون الأولوية غير كافية، فما لم يجب لم يوجد، وهو وجوبه السابق . ثم أنه إذا وجد فبشرط الوجود يمتنع عدمه، وأنه وجوبه اللاحق ، فله وجوبان، وهما بالغير، فلا يناقيان الامكان الذاتي .

ورابعها : أن الامكان لازم للماهية، وإلا جاز خلؤ الماهية عنه ، فينقلب الممكن ممتنعا أو واجبا أو بالعكس، وإنه ينشئ الأمان عن الضروريات . وربما يحتاج عليه بأن حدوث الامكان إما لا أمر، وهو ممكن فيتسلسل، أولا فيلزم نفي الصانع . أو تقول: حدوثه إن توقف على حادث تسلسل، وإلا فاختصاصه بذلك الوقت بلا مرجح . والحق أن الدعوى أظهر من الدليلين ، وربما يشكل عليه بأن حدوث العالم غير ممكن في الأزل، ثم يصير ممكنا فيما لا يزال ، وكذا فاعلية البارئ تعالى، وأيضا فيحدث مع الوجود امتناع المقدورية بعد إمكانه . والجواب عن الأول: أن أزلية الامكان ثابتة، وهى غير إمكان الأزلية . وعن الثانى: أنه أمر اعتبارى، وغير الامتناع الذاتى، مع أن الباقي مقدور .

المقصد الخامس : في ابحاث القديم وهى أمران :-

أحدهما : أنه لا يستند إلى القادر المختار اتفاقا ، والحكماء إنما أسندوه إلى الفاعل لاعتقادهم أنه موجب بالذات . والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا لم يمنعوا استناده إليه . فالحاصل: جواز استناده إلى الموجد اتفاقا، بأن يدوم أثره بدوام ذاته، ويمتنع استناده إلى المختار اتفاقا، لأن فعل المختار مسبوق بالقصد إلى الابداء، وأنه مقارن لعدم ضرورة ، فنزاعهم حائد إلى كون الفاعل موجبا أو مختارا . ولقد عثرت في كلام القوم على منع الأثرين . أما استناده إلى المختار فخوزه الآمدى وقال: سبق الابداء قصدا كسبق الابداء إيجابا، فكما أن ذلك سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا ، ولا فرق بينها فيما يعود إلى

السبق واقتضاء القدم . وأما استناده إلى الموجب القديم ، فمنعه الامام الرازي لأن تأثيره فيه ، إما في حال بقاءه . وفيه إيجاد الموجود ، وإما في حال عدمه أو حدوثه ، وعلى التقديرين يكون حادثا . فإن قلت : قد يحتاج بالضرورة في البقاء كالمعلول إلى علته والمشروط إلى الشرط والعالية إلى العلم . وإذ قد يراد بقاء الشيء على وجوده وهو نفس وجوده في الزمان الثاني ، وإلا فلا بد أن يكون موجودا حاصلًا في ذلك الزمان وتسلسل ، وعلى عدمه . ثم إنه معارض بوجوه :

الأول : العدم يناقى الوجود والتفاعلية ، فلا يكون السابق منه شرطًا لهما .

الثاني : هو حال البقاء ممكن ، لأن الامكان لازم والمحوج إلى العلة هو الامكان

الثالث : أبطلنا كون الحدوث شرطًا للحاجة

الرابع : الواجب تعالى لو استجمع في الأزل شرائط المؤثرية ، قدم أثره ،

وإلا توقف على حادث وتسلسل .

الخامس : الامكان محوج في العدم لما مر ، وإنه لا أول له .

السادس : زوجية الأربعة معللة بذاتها دائمة معها . قلنا : دليلنا أقوى ؛ لأن

المؤثر حال البقاء إما لا أثر له ، أو هو تحصيل الحاصل كما مر ؛ وقد عرفت

ما فيه ، بل الجواب : أما عن دعوى الضرورة فالمنع ، وحكاية المعلول والشرط فرع

ثبوتهما ولا تقول به . والعالية نفس العلم ، وأرادتنا غير مؤثرة ، فالذلك جاز

تعلقها بالموجود ، وأما عن المعارضات :-

فمن الأولى : أن الشرط كونه مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السابق

وعن الثانية : أن الكلام في الباقي الذي لا أول له ، وما ذكرتم فيه مصادرة ،

وفي غيره لا يفيد .

وعن الثالثة : أن العقل يحكم بأن القديم لا يحتاج ، ولا يجب كون

الحدوث شرطًا .

وعن الرابعة : أنه مستجمع لشرائط الفاعلية ، لكنه مختار فلا يلزم قدم أثره .
وعن الخامسة : أن استناد العدم الى العدم وهمي لا حقيقة له في الخارج
وعن السادسة : مثله .

وثانيهما : أنه يوصف به ذات الله تعالى اتفاقا . وصفاته عند الاشاعرة .
وأما المعتزلة فأنكروه لفظا . لكن قالوا به معنى ، فانهم أثبتوا له احوالا
أربعة لا أول لها هي : الوجود . والحياة . والعلم . والقدرة ، وأبو هاشم
خامسة علة للأربعة ومميزة للذات هي الألوهية كذا قال الامام الرازي ، وفيه
نظر . . لأن القديم موجود لا أول له ، وهذه أحوال ، احتج المعتزلة بأن
القول بقدماء متعددة كفر اجماعا ، والنصاري إنما كفروا لما أثبتوا صفات
ثلاثة قديمة مموها أقانيم . وهي العلم والوجود والحياة ، فكيف من أثبت
سبعة أو أكثر ، والجواب . أنهم إنما كفروا لأنهم أثبتوها ذوات ، وان
تحاشوا عن التسمية بالذوات ، فانهم قالوا بانتقال أقنوم العلم إلى المسيح ، والمستقل
بالانتقال لا يكون إلا ذاتا ، وسيأتيك في بحث الصفات تنمة لهذا الكلام .
وأما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين ، وجوزه
الحكماء اذ قالوا : العالم قديم ، وأثبت الحرثانيون من المجوس قدماء خمسة ،
اثنان طامان حيان ، وهما الباري والنفس ، وثلاثة لا طامة ولا حية ، هي :
الهيولى والفضاء والدهر ، وستقف على مأخذهم في أثناء ما يرد عليك
المقصد السادس : في ابحاث الحدوث .

أحدها : أن الحادث هو المبوق بالعدم ، أي يكون عدمه قبل وجوده ،
فيكون له أول هو معدوم قبله ، وقيل هو المبوق بالغير ، فيكون أعم ،
إذ المعلول القديم إن ثبت كان حادثا بهذا المعنى ، قال الحكماء : الممكن لذاته
غير مقتض للوجود ، ولغيره مقتض له . وما بالذات مقدم على ما بالغير ، فإذا
لا وجوده متقدم على وجوده بالذات ، وهو الحدوث الذاتي ، ويرد عليه : أن

عدم اقتضاء الوجود لا يوجب اقتضاءه لذاته العدم ليكون عدمه سابقا ، نعم :
لا اقتضاء الوجود والعدم سابق على اقتضاء الوجود ، هذا إذا قلنا الوجود
غير الماهية

نكتة : الحدوث لا يعقل إلا بسبق أمر عليه ، فهو إما عدمه أو أمر
آخر ، وإنما اختلف تفسيره نظرا إليه .

وثانيها : أنه قال الحكماء : الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم يستدعي
مادة ومدة ،

أما المادة فلا أنه قبل وجوده ممكن ، والامكان وجودي يستدعي محلا
موجودا ، وليس نفسه إذ لا يوجد قبل وجوده ولا منفصلا ، كقدرة القادر
مثلا ، فإنها معللة بالامكان متأخرة عنه ، فهو متصل به ، وهو المادة ، فاف
قيل . الامكان امر اعتباري كما سبق وأنتم معترفون به ، قلنا : المراد بهذا الامكان
هو الامكان الاستعدادي ، وأنه غير الامكان الذاتي ، وتحقيقه : أن الممكن إن
كنى في صدوره عن الواجب تعالى امكانه دام بدوامه ، وإلا احتاج الى شرط ،
فإن كان قديما دام أيضا ، وإن كان حادثا احتاج الى آخر . وهلم جرا ، فيتوقف
كل حادث على حادث ، فهي اما موجودة معا ، وهو باطل لما سيأتي ، ولأن
ذلك المجموع يحتاج الى شرط آخر ، فيكون داخلا خارجا وإنه محال ، وإما
متعاقبة ولا بد له من محل يختص به ، والا كان اختصاصه بحادث دون حادث آخر
ترجيحا بلا مرجح ، فإذا له استعدادات متعاقبة ، كل واحد منها مسبوق
بآخر لا الى نهاية ، وكل سابق شرط لللاحق ، ومقرب للعلة الموجدة الى المعلول
بعد بعدها عنه ، وهو المسمى بالامكان الاستعدادي ، وإنه أمر موجود لثبوته
بالقرب والبعد ، فإن استعداد النطفة للانسان أقرب من استعداد العناصر له ،
ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصرف ، فإذا هو أمر
وجودي ، وعمله هو المادة ، وهذا مبني على أصلهم القاسد ، وهو نفي التقادر المختار .

وأما المدة فلوجهين : -

الأول : إن هذه الاستعدادات بعضها مقدم على بعض تقدما لا يجمع المتقدم فيه المتأخر، وهو التقدم الزماني .

الثاني : أن عدم الحادث .تقدم على وجوده ضرورة ، والتقدم ليس نفس وجوده لعروضه للعدم ، ولا نفس عدمه ، لأن عدمه قبل كعدمه بعد ، ويسر قبل كبعد ، فإذا هو أمر زائد وهو الزمان ، وجوابه . أنا نمنع كون التقدم أمرا وجوديا ، فانه يعرض للعدم كما اعترفت به ، والوجودى لا يعرض للعدم ، بل هو أمر اعتبارى ، والحاكم بثبوته الوهم ، وحكمه مردود كفاى تميز البارى ، وكون كل مرئى مقابلا أو فى حكمه .

المرصد الرابع* فى الوحدة والكثرة : وفيه مقاصد :-

المقصد الأول : الوحدة تساوق الوجود ، وكل وجود له وحدة حتى الكثير ، فان العشرة واحدة من العشرات ، وهو لا يمنع تقابلهما ، فانهما لم يعرضا لشيء واحد ، نعم . عرض الوحدة للكثرة لا للكثير ، ولا أجل ذلك ظن بعضهم أنها نفس الوجود . وببطله أنه لو كان الوجود نفس الوحدة لكان التفريق إعداما ، وإنه باطل ، إذ ليس شق البعوض بأبرته البحر الأخضر إعداما له ، وإيجادا لبحرين آخرين ضرورة ، والمجوز لذلك مكابر لا يخاطب ، وأيضا فالوجود يجمع الكثرة ، والوحدة لا تجمعا ، فالكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد وذلك دليل التغير ، وهى مغايرة للماهية ، لأنها من حيث هى تقبل الكثرة ، ومع الوحدة تأبأها ، والكثرة غير الماهية لمثل ذلك وغير الوجود ، وإلا يلزم كون الجمع إعداما .

المقصد الثانى : قد اختلف فى وجودها ، فأثبتته الحكماء وأنكره المتكلمون وقد طاعت على المأخذ ، ويخص الوحدة هنا أنه لو كانت عدما لكان عدم الكثرة ،

* تنبيه هذا المرصد غير مقرر حسب منهج سنة ٩٣٦ لقانون رقم ٢٦

فالكثرة اما وجوديه والوحدة جزؤها، فتكون موجودة ، وأما عدمية فتكون الوحدة عدما العدم ، فتكون ثبوتية ، والجواب ماسبق .

المقصد الثالث : مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية ، لأنها لا يعرضان لموضوع واحد بالشخص ، ولأن الوحدة متقدمة على الكثرة ؛ فلا تكون متضايقة ولا ضدا لها ، ومقومة فلا تكون عدما ولا ضدا ، بل بينهما مقابلة بالعرض ، وذلك لاضافة عرضت لهما ، وهى المكيالية ، والمكيلية ، فان الواحد مكيال للعدد ، وصاد له ، والعدد مكيل بالوحدة ومعدول بها ، والشئ من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس .

واعلم أنهم عرفوا الوحدة بكون الشئ لا ينقسم إلى أمور تشاركه في الحقيقة ، والكثرة بكون الشئ بحيث ينقسم إلى أمور تشاركه في الحقيقة ، ولا يخفى أن تقابلهما بالسلب والایجاب ، وأنه تقابل بالذات ، إلا أن تجعل الأمرين يتبعهما ذلك ولم يثبت ، ولا يبعد أنهم أرادوا العكس والواحد منه ، لا مفهوم الواحد والكثير .

المقصد الرابع : مراتب الاعداد أنواع متخالفة بالماهية لاختلافها بالوحدات ، كالصمم والمنطقية ، وتقوم كل عدد بوحداته لا الاعداد التي فيه ، فالعشرة بمجموع وحدات مبلغها ذلك ، وقال أرسطو : إنها ليست ثلاثة وسبعة ولا أربعة وستة ، لا مكان تصور العشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد ، بل هى عشرة مرة واحدة ،

المقصد الخامس : في أقسام الواحد ، وهو إما أن لا ينقسم وهو الواحد بالشخص .

أو ينقسم وهو غيره ، وإنه كثير وله جهة وحدة فهو واحد من وجه ، أما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة فهو الواحد الحقيقي ، وهو إن لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم فالوحدة ، وإن كان ، فاما ذو وضع وهو النقطة ، أولا ، وهو المفارق ، وإن قبل القسمة ، فاما إلى أجزاء متشابهة ، وهو

الواحد بالاتصال ؛ كالماء الى احد ، أو الى مختلفة وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد ، والواحد بالاتصال بعد القسمة واحد بالنوع ، وواحد بالموضوع عند من يقول بالمادة ، وإنه يقال لمقدارين يتلاقيان عند حد ، ولجسمين يلزم من حركة كل حركة الآخر .

وأما الواحد لا بالشخص فجهة الوحدة فيه إما ذاتية للكثرة ، فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع ، أو جزؤها ، فان كان تمام المشترك فهو الواحد بالجنس ، وإلا فالواحد بالفصل ، وإما عارض وهو الواحد بالعرض ، إما بالموضوع كما يقال الضاحك والكاتب واحد فالإنسانية ، أو بالمحول كما يقال : القطن والنلج واحد في البياض ، أولا كما يقال : نسبة النفس الى البدن ، هو نسبة الملك الى المدينة ، وقد يسمى الواحد بالنسبة ، وأنت تعلم أن قول الواحد على هذه الأقسام بالتشكيك ، وأياها أولى ، فتكون مختلفة بالحقيقة ، فلا يجب اشتراكها في الحكم ، فنها ما هو وجودي ، ومنها ما هو اعتباري ، ومنها ما هو زائد ، ومنها ما هو نفس الماهية ، ومنها ما هو جزؤها ، وكذلك سائر الاحكام . فتنبه له .

المقصد السادس : الوحدة تنوع بحسب ما فيه ، ولكل نوع اسم ، ففي النوع مماثلة . وفي الجنس مجانسة ، وفي السكيف مشابهة ، وفي السكم مساواة ، وفي الشكل مشاكلة ، وفي الوضع موازاة ومحاذاة ، وفي الاطراف مطابقة ، وفي النسبة مناسبة ،

المقصد السابع : الاثنان هما الغيران ، وقال مشايخنا : بل الغيران موجودان جاز اتفكاكهما في حيز أو عدم ، فخرج الاعدام ، إذ لا تمايز فيها ، والاحوال إذ لا تثبتها ، وما لا ينفك كالصفة مع الموصوف ، والجزء مع الكل فانه لا هو ولا غيره ، وفي حيز أو عدم ، ليشمل المتحيز وغيره ، وأورد عليهم المضافان ولا يلزمهم ؛ فانهما غير موجودين . ولكن يرد عليهم الباري مع العالم ،

لامتناع انفكاك العالم عن البارى . لا يقال : يجوز انفكاك البارى عن العالم فى الوجود ، والعالم عن البارى فى الحيز ، لآنا نقول : لو كفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن صفته ، والجزء عن الكل فى الوجود . فقيل : المراد جواز الانفكاك تمقلا ، ومنهم من صرح به ، ولا يمتنع تعقل العالم بدون البارى ، ولذلك يحتاج إلى الأثبات

واعلم أن قولهم لاهر ولاغيره مما استبعده الجمهور ، فانه إثبات للواسطة ، ومنهم من اعتذر بأنه نزاع لفظى ، ولا يمتنع التسمية

والحق : أن مرادهم لاهو بحسب المفهوم ، ولاغيره بحسب الهوية ، كما يجب أن يكون فى الحمل . ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهنى لم يصرحوا . بكون التغاير فى الذهن والاتحاد فى الخارج . نعم : المعلوم هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر ، وهذا كلام لا غبار عليه .

المقصد الثامن . الائتنان لا يتحدان . هذا حكم ضرورى . فان الاختلاف بين الماهيتين والهويتين اختلاف بالذات ، فلا يعقل زواله ، وهذا ربما يزداد توضيحه فيقال : إن عدم الهويتان فلا اتحاد ، بل وحدث ثاآ ، وإن عدم أحدهما فلا ، إذ لا يتحد المعدوم بالموجود ؛ وإن وجدافهما ائنان كما كانا ، والغرض هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد ؛ وظن بعض الناس أنهم حاولوا الاستدلال فنفع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما وإنما يكونان اثنين لو لم يتحدا . .

المقصد التاسع : الائتنان عند أهل الحق ثلاثة أقسام : -

أحدها المثالان : وهما الموجودان المشتركان فى الصفات النفسية ؛ ويلزمها المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ؛ ولذلك قد يعرف به ، وقد يقال : ما يمد أحدهما مسد الآخر ، ولأن الصفة النفسية ما يعود الى نفس الذات ، لا إلى معنى

زائد، فالتمائل أمر ذاتي ليس لمعنى زائد . وأما عند مثبتى الأحوال منازكالقاضى
ففيه تردد ؛ إذ قال تارة : انه زائد ويخلو عنه بتقدير عدم خلق الغير ؛ وأخرى :
غير زائد ويكفى تقدير الغير ؛ فان صفات الأجناس لا تعلل بالغير اتفاقا . ثم
من الناس من ينفى التماثل ؛ لأن الشيثيين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا
اثنية ؛ أو اختلفا من وجه فلا تماثل ؛ والجواب : منع الثانية ؛ إذ قد يختلفان
بغير الصفة النفسية ، قالت المعتزلة . هما المشتركان فى أخص وصف النفس ،
فان أرادوا انهما مشتركان فى الأخص دون الأعم فحال ، وإلا فما ذكرناه
أصرح ، مع أنه يلزمهم تعليل التماثل - وهو حكم واحد - بعلة مختلفة ؛ وأيضا :
فالتمائل للمثلين أما واجب فلا يعلل على رأيهم ؛ أولا ؛ فيجوز كون السوادين
مختلفين تارة وغير مختلفين أخرى ؛ وقال النجار : هما المشتركان فى صفة إثبات
وليس أحدهما بالثاني ؛ ويلزمه السواد والبياض ؛ وبمائلة الرب للربوب ؛
وثانيها الضدان : وهما معنيان يستحيل لثباتيهما اجتماعهما فى محل من جهة ؛
فمعنيان : يخرج للعدم والوجود والاعدام والجواهر والجوهر والعرض ، والقديم
والحدث ؛ ويمتنع اجتماعهما ، نحو المواد والحلاوة ؛ ولثباتيهما ؛ العلم بالحركة
والمكون معا ، والحركة الاختيارية مع العجز ؛ ومن جهة ، نحو الصغر والكبر
والقرب والبعد ؛ فلا يوجب العقل تضادا فى الأمور الاعتبارية ؛ وكالحسن
والقبح والحل والحرمة ؛ وأما اتحاد المحل فلم يشترطه المعتزلة ؛ فانهم قالوا :
العلم بالشئ اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل بجزء آخر ؛ والا انصف
الجملة بهما ؛ إذا التابة للحياة اذا قامت بجزء ثبت حكمها للجملة عندهم ؛ بل
زادوا عليه فلم يشترطوا المحل ؛ إذ قالوا : ارادة الله تضاد كراهيته ؛ وهما حادثان
لا فى محل ؛ ويرد عليهم الموت - الحياة ، فانهما ليعا ضددين عندهم مع لمتناع اجتماعهما
وثالثها المتخالفان : وهما غير الأولين ، فرمى : هما موجودان لا يشتركان فى
صفة النفس ؛ ولا يمتنع اجتماعهما لثباتيهما فى محل من جهة ؛ وقيل : غير المثلين ؛

فيكفي : موجودان لا يشتركان في صفة النفس ؛ ولا يضر الاشتراك في بعض صفة النفس ؛ كالوجود والقيام بالحل ؛ وهل يسميان مثلين باعتبار ما اشتركا فيه ؟ تردد ؛ ويرجع الى مجرد الاصطلاح ؛ وعليه يحمل قول النجاشي تعريف التماثل ؛ فانه مماثل عنده للحوادث في وجوده عقلا ؛ والنزاع في اطلاق ؛ ومأخذه السمع ؛ واعلم ان الخلاف في الغيرين حائد ههنا ؛ فهم من لا يصف الصفات بالتماثل والاختلاف ؛ ومنهم من يصفها بهما .

المقصد العاشر . كل متماثلين فانهما لا يجتمعان ، واليه ذهب الشيخ ؛ ومنعه المعتزلة الاثر ذمة قالوا : لا يجتمع حركتان .. لنا مسالك .

الاول : يجب عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض .

الثاني : الالتزام في العلمين النظريين : إذ يلزم النظر في المعلوم

الثالث : أنه لا يجب ؛ فيجوز اتصافه بضد المثل وانه ضد له .

الرابع : لوجاز لم يمكننا الجزم بأن القائم بالحل سواد واحد ، وفيها نظر .

فالاول .. اذ عدم التمايز في نفس الامر ممتنع ؛ وعندنا غير ممتنع .

والثاني .. لأنه لا يوجب السلب الكلي .

والثالث .. لأنه فرع جواز الخلو ؛ وان الحل لا يخلو عن الشيء وضده .

والرابع .. للالتزام ،

لهم : الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كبة ثم سواد ثم حلوكه ، وليس ذلك الا لتضاعف أفراد السواد عليه . والجواب : أن كل واحد منها لون مخالف للآخر ، وتتوارد على الجسم بدلا ، وبالثاني يزول الاول ولا يتصور اجتماعهما

المقصد الحادي عشر : قال الحكماء : المتقابلان أمران لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة ، فاما أن لا يكون احدهما سلبا للآخر أو يكون .

والاول : إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس الى الآخر فهما المتضايقان ،

وإلا فهما الضدان ، وقد يشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعيد؛ كالسواد والبياض دون الحمرة والصفرة ، قالوا: وقد يلزم أحدهما المحل إما بعينه كالبياض للثلج ، أو لا بعينه كالحرارة والسكون للجسم ؛ وقد يخلو المحل عنهما ، إما مع اتصافه بوسط ويعبر عنه باسم وجودى كالز ؛ أو بسلب الطرفين كما يقال لا مادل ولا جائر ، أو دونه فيخلو عن الوسط ؛ كالشفاف وأيضا: قد يمكن تعاقبهما على المحل كالسواد والبياض ؛ أولا كالحركتين الصاعدة والهابطة إن قلنا: بينهما سكون

واعلم أن التضاد لا يكون إلا بين أنواع جنس واحد ؛ ولا يكون إلا بين الأنواع الأخيرة ؛ وما يتوهم بخلاف ذلك نحو التفضيلة والذيلة ، ونحو الخير والشر ، فن العدم والمملكة ، أو التضاد فيه بالعرض ؛ وضد الواحد لا يكون إلا واحدا ، فارجع إلى ما ليس لها ضدان هما التهور والجبن ؛ بل لا تضاد إلا بين الأضراف كل ذلك ثبت بالاستقراء . والضدان عندهم أخص مما عند المتكلمين والثاني: إن اعتبر فيه نسبتهم إلى قابل للأمر الوجودى فعدم ومملكة ؛ فإن اعتبر قبوله له في ذلك الوقت كالكوسج ؛ فانه عدم اللحية عن من شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتصحا ؛ لا الأمر ؛ فهو العدم والمملكة المشهوريان ؛ وإن اعتبر قبوله له أعم من ذلك ، بل بحسب نوعه ، أو جنسه القريب أو البعيد ؛ كالعنى للعقب ، لا كعدم القيام بالغير للمفارق ، فهو العدم والمملكة الحقيقيان ؛ وإن لم يعتبر ذلك فسلب وإيجاب ؛ نحو الانسان واللا انسان .

خاتمة : التقابل بالذات إنما هو بين السلب والإيجاب ، وغيرهما من الأقسام إنما يثبت فيها التقابل ؛ لأن كل واحد منهما محتزم لسلب الآخر ؛ ولولاه لم يتقابلا ، فإن معنى التقابل ذلك ؛ فالخير: فيه أنه ليس بشر وهو عارض ، وفيه أنه خير وهو ذاتي ؛ وكونه شرا ينفي كونه عارضا ؛ وكونه ليس خيرا ينفي الذاتي ؛ والنافى للذاتي أقوى ؛ فهو أقوى التقابلات ، وقيل: بل التضاد ، إذ فيهما مع السلب أمر آخر زائد ، وهو غاية الخلاف .

المرصد الخامس في العلة والمعلول . وفيه مقاصد : —

المقصد الأول : — تصور احتياج الشيء إلى غيره ضروري ؛ فالاحتياج إليه يسمى علة، والاحتياج معلولا ، والعلة إما جزء الشيء، أو خارج عنه .
والأول : إن كان به الشيء بالفعل ؛ كالمهيئة للسرى ، فهو الصورة ؛ وإن كان بالقوة ؛ كالخشب له فهو المادة ، ولها أسماء باعتبارات مختلفة ؛ فعادة : إذ تتوارد عليها الصور المختلفة ، وقابل : من جهة استعدادها للصور ، وعنصر : إذ منها يبتدأ التركيب ؛ واسطقتص : إذ إليها ينتهى التحليل ؛ وهاتان علتان للماهية ، كما أنهما علتان للوجود ، فيخصان باسم علة الماهية .

والثاني : إما ما به الشيء ؛ كالنجار له وهو الفاعل ؛ وإما ما لأجله الشيء ، كالجلوس عليه له وهو الغاية ؛ وهاتان يخصان باسم علة الوجود ؛ والأوليان لا توجدان إلا للمركب ؛ والغاية لا تكون إلا لفاعل بالاختيار . وقد تسمى فائدة فعل الموجب غاية أيضا تشبيها ؛ والغاية معلولة في الخارج ، وإن كانت علة في الذهن ؛ فإها علاقة العلية والمعلولية . ويسمى جميع ما يحتاج إليه الشيء علة تامة ، وأنها قد تكون علة فاعلية ، أو مع الغاية كما في البسيط ، وقد تكون مجتمعة من الأربع كما في المركب . والعلة الناقصة متقدمة ؛ وأما العلة التامة فمجموع أمور كل واحد منها متقدم . وأما تقدم الكل من حيث هو كل فففيه نظر ، إذ مجموع الأجزاء هو الماهية ، ولا يتصور تقدمها على نفسها ، فضلا عنها مع انضمام أمرين آخرين إليها . فان قيل : قد تركت قسما وهو الشرط . قلنا : انه جزء للفاعل بالحقيقة ؛ لأن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية ؛ ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع . فان قلت : فعدم المانع جزء من علة الوجود ، وانه خلاف الضرورة . قلنا : عدم المانع لا يتحقق له في نفس الأمر ؛ ولا يتميز له ولا ثبوت ؛ فكيف يكون مبدأ لوجود الغير ؛ نعم :

انه قد يكون كاشفا عن شرط وجودى؛ كعدم الباب المانع للدخول؛ فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه؛ وكعدم العمود المانع لسقوط السقف؛ فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيه للسقوط،
الأنه ربما لا يعلم الا بلازم عدى، فيعبر عنه بذلك، فيسبق الى الاوهام أنه مؤثر
المقصد الثانى :- الواحد بالشخص لا يعمل بعلتين مستقلتين لوجهين .

الأول: لو علل بمستقلتين لكان محتاجا اليهما للعلية، مستغنيا عنهما؛ إذ بالنظر الى كل واحد منهما يوجد ولو لم يوجد الآخر وهو معنى الاستغناء .
الثانى: اما أن يكون لكل واحد منهما أثر، فكل جزء العلة التامة، أو لأحدهما، فهى العلة؛ أولا لشيء منهما، فلا شيء منهما بعلته؛ وجوزه بعض المعزلة؛ كجوهر فرد ملتصق بيد اثنين، يدفعه أحدهما حال ما يجذبه الآخر على سوية فى القوة والسرعة .

وأما المثلاث: فهما واحد بالنوع، فيجوز تعليله بمستقلتين كالمخالفة، فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد؛ ثم انه يعمل كل بحله عند من يقول بأن المخالفة أمر ثبوتى؛ وأيضا: فالحرارة نوع واحد، ثم يعمل فرد منها بالنار، وفرد بالشمس؛ وفرد بالحركة؛ وسننبه على عدم تماثل أفرادها فيما بعد .
فان قيل: الماهية ان اقتضت الحاجة الى أحدهما علل الأمران بها، والا استغنت عنهما فلا تعلل بشيء منهما . قلنا: هى تقتضى الاحتياج الى علة ماء، والتعيين من جانب العلة

واعلم أن هذا التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها؛ فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعلتين الى كل منهما؛ بل الى مفهوم أحدهما الذى لا ينافى الاجتماع
المقصد الثالث :- يجوز عندنا أستناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط، وكيف لا ونحن نقول: بأن جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى . ومنعه الحكماء الا بتمدد آلة أو شرط أو قابل . وأما البسيط الحقيقى الواحد من جميع

الجهات فلا.

لنا: الجوهرية علة للتحييز ولتقبول الاعراض، فهما أثران لبسيط، لا يقال: أحدهما باعتبار الحال، والآخر باعتبار الحيز؛ لأننا تقول: بل الكلام في قابليته لهما وهو من عوارض ذاته
والحق أنه لا يتم الا ببيان بساطة العلة، وكون الأمرين وجوديين، وانتفاء تعدد الآلة والشرط.

أحتج الحكماء بثلاثة أوجه :-

الأول: لو كان مصدرا لـ (ا) ولـ (ب) لكان مصدرية (ا) غير مصدرية (ب) فان دخل فيه هما أو أحدهما لزم التركيب؛ والا لكان مصدرا لمصدريتهما وعاد الكلام فيهما ولزم التسلسل.

الثاني: أنا لما رأينا الماء يوجب البرودة، والنار توجب المحوونة، قطعنا بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة، فلو لا أنه مركز في العقول أن اختلاف الأثر لا يكون الا باختلاف المؤثر، لما كان كذلك.

الثالث: أنه لو كان مصدرا لأثرين لكان مصدرا لـ (ا) ولـ (ب) والمليس (ا) وانه تناقض. والجواب:

عن الأول: أن المصدرية أمر اعتباري، فلا تكون الذات مصدرا لها، لأن المحتاج الى الموجد ماله وجود. وان سلمنا: فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير ممتنع

وعن الثاني: أن الاستدلال انما هو بالتخلف لا بالاختلاف، فانا لما رأينا نارا ولا برد، وماء ولا حر، علمنا أنهما مختلفان

وعن الثالث: لانسلم أن صدور (ا) ولا (ب) تناقض، فان نقيض صدور (ا) هو لا صدور (ا) وأما صدور لا (ا) فلا يناقضه

المقصد الرابع: قال الحكماء: البسيط لا يكون قابلا وفاعلا، والافهم مصدر لتقبول والفعل. وقد عرفت جوابه، وأيضاً: فذخيرة الفاعل إلى المفعول بالوجوب،

ونسبة القابل الى المقبول بالامكان . والجواب : أنه لا يمتنع أن يكون للشيء نسبتان مختلفتان من جهتين ، فتجب من جهة ، ولا تجب من جهة . ومنهم من أجاب بأن نسبة القابل بالامكان العام ، وهو لا يتنافى الوجوب . وأورد عليه أنه بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ، ولذلك يمكن عدم القبول من حيث انه مقبول ، ويتم الدليل ، إذ نقول : نسبة الفاعل يتعين أن تكون بالوجوب ، ونسبة القابل لا يتعين أن تكون كذلك ، إلا أن يعاد الى الجواب الأول فيكون الثاني لغوا

المقصد الخامس : قال الحكماء : القوة الجسمانية لا تميد أثرا غير متناه ، لافي المدة ولا في الشدة ولا في العدة . واحتجوا عاياه بأن قوة النصف في الطبيعي نصف قوة الكل ، لتساوي الصغير والكبير في القبول ، لأنه للجسمية المشتركة وتفاوتهما في القوة ، فانها تنقسم بانقسام المحل ، وقوة الضعف في القسري النصف ، لتساوي في الفاعل فرضا والتفاوت في القابل ، اذ المعاق في الضعف أعنى القوة الطبيعية أكثر ؛ فاذا فرضناها من مبدأ واحد فالأقل اما متناه والاكثر ضعفه ؛ وضعف المتناهى متناه ، وهو خلاف المقروض ؛ واما غير متناه ، فتقع الزيادة عليه في الجهة التي هو بها غير متناه ، فهو متناه ، وانه محال . وهذا الدليل مبنى على عدة أمور كلها ممنوعة

الاول : ان القوة الجسمانية مؤثرة

الثاني : ان النصف له قوة

الثالث : أنها نصف قوة الكل

الرابع : امكان فرضهما من مبدأ

الخامس : وجود الحركتين ليقبلا الزيادة والنقصان

ثم قد يوجدان غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطء ؛ كفلك القمر وزحل . ثم انه منقوض بالافلاك ؛ فان الحركات الجزئية لا تستند الى تعقل كلي بل الى قوى جسمية مع عدم تناهيها عندهم

المقصد السادس : الدور ممتنع، وهو أن يكون شيئان كل منهما علة للآخر، بواسطة أو دونها، لأن العلة متقدمة على المعلول ؛ فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على نفسه بمرتبتين، فإن قيل : معنى التقدم بالعلية أن كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم عليه الشيء لعلته ؛ فيمنع بطلانه ؛ لأنه عين المتنازع فيه . وإن أردت به أمرا وراء ذلك فلا بد من تصويره ثم تقريره ؛ فإنا من وراء المنع في المقامين . فالجواب : معنى تقدم العلة أن العقل يجزم بأنها ما لم يتم لها وجود لم توجد غيرها ، وهو المصحح لقولنا : كانت العلة فكان المعلول من غير عكس ، فإن أحدا لا يشك في أنه يصح أن يقال : تحركت اليد فتحرك الخاتم ، ولا يصح أن يقال : تحرك الخاتم فتحركت اليد ؛ والتقدم بهذا المعنى تصوره وثبوته ضروري . وقد يقال : كل واحد منهما مفتقر إلى الآخر المفتقر إليه ، فيلزم افتقاره إلى نفسه وأنه محال ، إذ الافتقار نسبة بين الشيئين ؛ والاقوي أن نسبة المفتقر إليه بالوجوب ؛ والمفتقر إلى المفتقر إليه بالامكان ، وهما متنافيان . ولا يرد المضافان لأنهما اعتباريان ، أو تلازمهما لوحدة السبب . ومع ما سبق فإن عني بالافتقار امتناع الالتهكاك فقد يتعاكس ؛ ولا امتناع . وإن أريد مع نعت التأخر ، جاء في التأخر مجاء في التقدم بعينه

المقصد السابع : العلة يجب أن تكون مع المعلول ؛ والا فقد افتراقا ؛ فليس وجوده لوجودها . فإن قيل : لعلها في الزمان الأول توجد في الزمان الثاني ، قلنا : الایجاد أن كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف عنه ؛ وإن كان غيره كان ذلك موجبا في الحال له في ثانی الحال ، فله إيجاب وتتسلسل ؛ وفيه نظر . لأنه ليس موجبا بل إيجابا ، والا لزم التسلسل معالقا ؛ ولأن الضرورة تنفي كون الإيجاب نفس المعلول . وقد يجب : بأنه لا معلول حال إيجاب العلة وبالعكس ؛ فليس حصوله لإيجابها له ، والاولى هو التعويل على الضرورة ، فإن معنى الإيجاب هو

أن يكون وجوده مستندا إلى وجودها ومتعلقا بها، لو ارتفعت ارتفع ؛ وبالجملة :
فليس وجوده عن علة غير إيجاد العلة وإيجابها إياه، فلا إيجاد حال العدم بالضرورة
المقصد الثامن : التسلسل محال، وهو أن يستند الممكن إلى علة، وتلك العلة
إلى علة، وهلم جرا، إلى غير النهاية. لوجوده :

الاول : جميع تلك السلسلة - أي بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها
شيء منها - ليس بعموم، والا فبعدم جزء، والمفروض عدم دخول غير الأجزاء
التي كل واحد منها موجود، فهو موجود، إذ لا واسطة، وليس بواجب لاحتياجه
إلى كل جزء ؛ فهو ممكن، فله علة خرجة ؛ إذ الموجد للشيء لا يكون نفسه ولا
شيئا من أجزائه ؛ ولا أوجد نفسه وأنها توجد جزءا ؛ فان جميع الأجزاء لو
وقع بغيرها كان المجموع واقعا بغيرها، فلم تكن علة، فلا يكون ذلك الجزء مستندا
إلى علة داخلية في السلسلة ؛ وهو خلاف المفروض

الثاني : أنا نفرض من معلول ما إلى غير النهاية جملة، ومما قبله بمقتناه إلى
غير النهاية جملة أخرى، ثم نطبق الجملتين من ذلك المبدأ، فالأول بالأول
والثاني بالثاني وهلم جرا، فان كان بأزاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة
كان الناقصة كالزائدة . هذا خلف، والا وجد في الزائدة جزء لا يوجد بأزائه
في الناقصة شيء، وعنده تنقطع الناقصة فتكون متناهية، والزائدة لا تزيد
عليها إلا بمتناه، والزائد على المتناهي بمتناه متناه، فيلزم انقطاعهما وتناهيهما
هذا خلف، وهذا الدليل هو العمدة، وقد نقض بمراتب الأعداد، لأن الدليل
قائم فيها مع عدم تناهيها، والجواب : أن المعلولات قد ضبطها وجود، فليس وهما
محضا حتى يكون انقطاعها بانقطاع الوهم وذهابها باعتباره، بخلاف مراتب الأعداد،
وتحقيقه : أن الأعداد ليس فيها جملتان في نفس الأمر تطبقان، فنختار أنهما
تنقطعان بانقطاع الوهم أو أنهما لا ينقطعان، ولا يلزم تساويهما في نفس الأمر،
بخلاف ماله وجود فانه يلزم إما انقطاعه في نفس الأمر أو علمه في نفس الأمر

وكلاهما محال . وانما قلنا قد ضبطها وجودا لئتناول كل ماله وجود إما معاً وإما على سبيل التعاقب ، فان ترتبهما ليس بمجرد اعتبار الوهم . وقال الحكماء : انما يمتنع التسلسل في أمور لها وجود بالفعل ، وترتب إما وضعاً وإما طبعاً ليسقط عنهم ذلك النقض . وأنت تعلم أن الدليل مأم لقيامه في كل ما ضبطه وجود فتخصيص المدلول اعتراف بالتخلف ، وانه يوجب بطلان الدليل

الثالث : ما بين هذا المعلول وكل علة متناه ، لأنه محصور بين حاصرين . فيكون الكل متناهياً ، لأنه لا يزيد على ذلك الا بواحد . فإنه اذا كان ما بين هذا الجزء من المسافة وكل جزء لا يزيد على فرسخ يكون المجموع لا يزيد على فرسخ الا بجزء ضرورة . ومالا يزيد على المتناهي الا بواحد . فهو متناه واعترف من احتج به بأنه حدثي

الرابع : لو تسلسل العلل لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل . والتالي باطل ، أما الشرطية : فلأننا اذا فرضنا سلسلة من معلول أخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها فهو معلول من غير عكس فان الاخير معلول وليس بعلة ، وأما الاستثنائية فلأن العلة والمعلول متضايقان ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود ، فلا بد أن يوجد بازاء كل واحد واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة

الخامس : أنا سنبين انتهاء الكل الى الواجب لذاته ، وعنده تنقطع السلسلة وهذا يختص بالتسلسل في العلل وأنما يتم اذ أثبتنا الواجب بطريق لا يحتاج فيه الى ابطال التسلسل والا لزم الدور

المقصد التاسع : الفرق بين جزء العلة وشرطها أن الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر كيبوسة الخطب للاحراق . والجزء ما يتوقف عليه ذاته . وعدم المانع قد علمت أنه كاشف عن شرط وجودي ، وعده من جملة الشروط نوع من التجوز

المقصد العاشر : في العلة والمعلول على اصطلاح منبثي الاحوال وأحكامهما عندهم . وفيه مسائل :

المسألة الاولى : في تعريفهما : وأقرب ما قيل فيه قول القاضي : العلة صفة توجب لمحلها حكما ، فيخرج الجواهر ويتناول الصفة انقديمة والمحدثه . ومعنى الإيجاب ما يصحح قولنا : وجد فوحد ، ولحلها يشعر بأن حكم الصفة لا يتعدى المحل فلا يوجد العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما . وعلى هذا فالمعلول الحكم الذي توجبه الصفة في محلها ، وأما نحو قولهم العلة ما توجب معلولها عقيبها بالاتصال أو ما كان المعتل به معللا وهو قوله كان كذا لأجل كذا . فدورى ؛ وما تغير حكم محلها . أو التي يتجدد بها الحكم يخرج الصفة القديمة

المسألة الثانية : قال أكثر أصحابنا : حكم العلة لا يتعدى محلها ، وأنكره الاستاذ تقريرا على القول بالحال وان انكره . والبصريون من المعتزلة حيث قالوا : الله يريد بارادة حادثه قائمة بذاتها . وقالت المعتزلة : توابع الحياة كالعلم والقدرة إذا قامت بجزء من الحى أوجبت للعجموع حكمها . فكان طالما قادرا . بخلاف غيرها كالألوان ، واختلفوا في الحياة فألحقها الخذاق منهم بالقسم الثانى فأنها ليست من توابع الحياة ، احتج أصحابنا بأن صفة العلم لم تقم بمحل الحكم ، لقامت أما بنفسها ويبطله أنها عرض وأن نسبتته الى المحال سواء . أو بمحل آخر فيكون زيد طالما بعلم قائم بعمره وهو باطل بالضرورة . فأن قيل : وجود الجوهر عندكم علة لرويته مع قيامه بنفسه ، وأنما نجوزه إذا كان جزءا لمحل الحكم وما ذكرتم ليس كذلك . ، وأيضا : فإنه تمثيل فلا يفيد الحكم الكلى ، وجوزتم كون البارى فاعلا واتفعل ليس قائما به . والعلم والقدرة بوجبان لمتعلقهما كونه معلوما مقدورا ونحوه . قلنا : من قال : يكون وجود الجوهر علة للرؤية يلتزم زيادته لأنه مشترك بين الجوهر والعرض ، وقيام العلة

بجزءه لو أوجب الحكم للكل لزم كون الكل عالما جاهلا إذا قام العلم بجزءه والجهل بآخره ، لا يقال . هذا تقدير محال لتضادهما باعتبار تضاد حكيهما ؛ لأننا نقول : أنه جائز لذاته وامتناعه لتضاد حكيهما باعتبار تعديتهما الى غير محله . فيكون هو المحال . وأيضا : فقد تقوم القدرة بيد والمعجز بأخرى . وأما الفعل فلا يوجب لمحله حكما . ولا العلم ونحوه لمتعلقه وإلا كان للمعدوم صفة ثبوتية .

المسألة الثالثة : العلة وجودية باتفاقهم ، لكن اختلفت طرقهم في بيانه فمنهم من ادعى الضرورة . فأن الكلام في الحكم الثبوتى والعدم المحض والنفى الصرف لا يكون موجبا له قطعا . ومنهم من احتج عليه بوجوه .

الأول : لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم . فإذا عدما عن محل كان عالما جاهلا . قلنا : - النزاع في ثبوت الصفة العدمية لا في سلب الصفة ، وأيضا . فلا نسلم اجتماع العدمين إذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم . وبينهما تضاد .

الثانى : شرط العلة قيامها بالمحل ولا يتصور في العدم . قلنا : أن أردت بالقيام وجوده له . ففيه النزاع . أو اتصافه به فقد يتصف بالعدمى .

الثالث : الإيجاب صفة ثبوتية لأن تقيضه عدمى . قلنا : قد عرفت ما فيه ، فأن قيل الموجب للعالمية أما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك ، أو العلم مع الوجود فتتركب العلة وهو باطل اتفاقا ، أو العلم وأنه حال فليس بوجوده ، قلنا : العلم الذى هو موجود وفرق بينه وبين العلم مع الوجود .

المسألة الرابعة : العلة العقلية مطردة أى كلما وجدت وجد الحكم . وهذا مما لا خلاف فيه أصلا ، ومنعكسة أى كلما انتفت العلة انتفى الحكم ، ولا خلاف فيه في الاحوال الحادثة وأوجه الاصحاب في القديمة ومنعه المعتزلة . ويلزمهم . إما تعليل العالمية بغير العلم أو ثبوتها من غير دلة . فجاز في المقارنة في العلم وسيأتى تمامه في بحث الصفات

وأعلم أن كل علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضافين. لا يقال فيما إذا تمتاز العلة عن غيرها ؟ لأننا نقول بضرورة العقل أو بدليل آخر .

المسألة الخامسة : ليجاب العلة لا يكون مشروطاً بشرط اتفاقاً فإنه لا يتصور علم بلا طالية سواء علمنا الشرط ووجوده أم لا. فإن قيل : اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالحل وبالحياة ، وانتفاء اضداده . قلنا هذه شروط وجوده والكلام في شروط تأثيره

المسألة السادسة : لا توجب العلة الواحدة حكيمين مختلفين وقد اختلف فيه . واعلم أنه . ان جار الانفكاك كالعالمية بالسواد وبالبياض امتنع . وإلازم عدم الانفكاك أو عدم الاطراد . قيل ههنا اشكالان .

الأول : لله علم واحد طالية ومتعددة أذ كونه عالماً بالسواد غير كونه عالماً بالبياض . قلنا : التزمه القاضى واثبت الصعلوكى علوماً غير متناهية وأما نحن فنمنع تعدد العالمية وأنما التعدد في تعلق العلم أو العالمية . وأما في الشاهد . فالعلم متعدد .

الثاني : الحياة توجب صحة العالمية والقادربة قلنا . شرط لاعلة . وأما ان امتنع الانفكاك كالعالمية بالسواد وبالعلم بها فقال أمام الحرمين يجوز الأمران والآمدى في الشاهد من جنس واحد ويمتنع في المختلفة والغائب

المسألة السابعة : لا يثبت حكم بعلمتين عكس الأول ، أما على الجمع فلا أنه استغنى بكل عن كل كما مر ، ولأن العلمتين إمام مثلاً أن أوضاعاً فلا يجتمعان ، أو مختلفان فيجوز افتراقهما فلا اطراد . وأما على البدل فضرورة أنه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة أخرى فان قيل : العالمية معللة بعلم الله وعلمنا وهي حكم واحد . قلنا : لا مخالفة بين العلمين إلا بعارض . وأما على سبيل التركيب فلا أن حقيقةهما

حال الانفراد والاجتماع واخذة، فادالم تؤثرا منفردتين لم تؤثرا مجتمعتين ، ولأن الصفات المختلفة لها أحكام مختلفة ضرورة .

المسألة الثامنة : فى الفرق بين العلة والشرط وهو من وجوه :-

الأول : العلة مطردة والشرط قد لا يطرد كالحياة للعلم

الثانى : العلة وجودية والشرط قد يكون عدميا كالتفاه الضد وهو مختار القاصى .

الثالث : قد يكون متعددأ أو مركبا .

الرابع . الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته :

الخامس : العلة لا تتعاكس بخلاف الشرط ، إذ قد يشترط وجود كل من الأمرين بالآخر ، قال به القاضى ومنعه بعض أصحابنا . والحق جوازه إن لم يوجب تقدم الشرط كقيام كل من البنيتين بالآخرى .

السادس : الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط كتملق القدرة للحدث .

السابع : الصفة لها شرط وليس لها علة .

الثامن : الواجب لم يتفق على عدم شرطه .

التاسع : العلة مصححة اتفاقا وفى الشرط خلاف قال به القاضى كالحياة

للعلم . ومنعه المحققون لجواز توقفه على شروط آخر .



الموقف الثالث

في الأعراض وفيه مقدمة ومراسد

المقدمة في تقسيم الصفات

الصفة الثبوتية عندنا تنقسم الى نفسية . وهى التى تدل على الذات دون معنى زائد، ككونها جوهرًا أو موجودًا أو ذاتًا ، ومعنوية . وهى التى تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز والحدوث وقبول الأعراض ، وقال بعض بناء على الحال : النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات ، والمعنوية تقابلها ، وأما عند المعتزلة فاربعة أقسام :-

الأول : النفسية فقال الجبائى : هى اخص وصف النفس التى بها يقع التماثل والتخالف ، ولم يجوزوا اجتماع صفتى النفس ، وقال الاكثرون . هى الصفة اللازمة ، فجوزوه واثبتوا انها يشترك فيها الموجود والمعدوم .
الثانى : المعنوية ، فقال بعضهم . الصفة المعللة ، وقيل الجائزة .

الثالث : الحاصلة بالفاعل وهى الحدوث ، وليست نفسية ، إذ لا تثبت حال العدم ، ولا معنوية لأنها لا تعلل بصفة .

الرابع : التابعة للحدوث ولا تأثير للفاعل فيها ، فنها واجبة كالتحيز وقبول الأعراض للجوهر ، ومنها ممكنة تابعة للأرادة ، ككون الفعل طاعة أو معصية ، وغيرها ككون العلم ضروريا ، وبينهم خلاف فى تبعية الاتقان للعلم ، وفى الحسن أهو مما يتبع الحدوث وجوبا ، أو بالأرادة ؟

المرصد الأول فى إبحاثه الكلية وفيه مقاصد

المقصد الأول : فى تعريف العرض . أما عندنا فوجود قائم بمتحيز ، وأما عند المعتزلة فما لو وجد لقام بالمتحيز لأنه ثابت فى العدم عندهم ، ويرد عليهم

الفناء فانه عرض عندهم . ولا ينعكس على أصل من أثبت عرضا لافى محل كأبى الهذيل للكلام ، واما عند الحكماء : فهاهية اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع أى فى محل مقوم . ومعنى وجوده فى كذا وان كان يطلق على معان مختلفة أن يكون وجوده هو وجوده فى الموضوع .

المقصد الثانى : فى أقسامه عند المتكلمين . وهو اما أن يختص بالحق وهو الحياة وما يتبعها من الإدراكات وغيرها كالعلم والقدرة ، وإما أن لا يختص به وهو الآكوان . والمحسوسات

واعلم أن انواع كل واحد من هذه الاقسام متناهية بحسب الوجود ، دل عليه الاستقراء ، وهل يمكن أن يوجد منه أنواع غير متناهية ؟ فمن منعه نظر الى أن كل عدد قابل للزيادة والنقصان فهو متناه ، ومن جوزة فلا أنه ليس عدداً أولى من عدد كما مر ، والحق هو التوقف ؛ لضعف المأخذين ، ووجه ظاهر .

المقصد الثالث : فى أقسامه عند الحكماء ، ذهب الحكماء إلى أنه منحصر فى المقولات

التسع . ولم يأتوا فى الحصر بما يصالح للاعتماد عليه ، وعمدتهم الاستقراء ، قالوا العرض إما أن يقبل لذاته القسمة أم لا ، والأول الكم ، وإنما قلنا لذاته ليخرج الكم بالعرض ، كالعلم بمعلومين ، والمراد بالقسمة هنا . ان يفرض فيه شىء غير شىء ، فيدخل فيه المتصل والمنفصل ، فلا يرد قول الإمام الرازى أنه يختص بالمتصل ، فيكون الحد غير جامع ، والثانى اما أن يقتضى النسبة لذاته ، أى يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير أولاً ، والثانى الكيف ، فرمحه عرض لا يقبل القسمة . والنسبة لذاته ، فلا يرد الوحدة لأنها عدمية ، والأول النسبة واقسامه سبعة : — الأول أين : وهو حصول الجسم فى المكان أى فى الحيز الذى يخصه ، وقد يقال لكونه فى مثل الدار أو البلد مجازا .

الثانى متى : وهو الحصول فى الزمان أو طرفه كالخروف الآنية .

الثالث الوضع : وهو هيئة تعرض للشىء بسبب نسبة اجزائه بعضها إلى

بعض ، وإلى الأمور الخارجة ، فالقيام والاستلقاء وضمان لاختلاف نسبة الأجزاء إلى الخارج .

الرابع الملك : وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به ، وينتقل بانتقاله وبهذا يمتاز عن المكان ، سواء كان طبيعياً كالأهاب ، أولاً ، ومحيطاً بالكل كالثوب ، أو ببعض كالثآثم

الخامس الأضافة : وهي النسبة المتكررة ، أى نسبة تعقل بالقياس إلى نسبة ، كالآبوة ، فأنها نسبة تعقل بالقياس إلى البنوة ، وأنها نسبة ، فإذا نسبنا المكان إلى ذات المتمكن حصل هيئة هي الآين ، وإذا نسبناه إلى كونه ذا مكان كان مضافاً . وبهذا : يمكنك الفرق بين النسبة والمضاف ، فاعقله وتحققه في سائر النسب ، فإنه مما قد طول فيه ، وحاصله ما قلنا

السادس أن يفعل : وهو التأثير ، كالمسخن ، مادام يسخن ، فهو إذاً غير ماهو مبدأً للسخونة ، لأنه يبقى بعد التسخين

السابع أن ينفع : وهو التأثير ، كالمسخن مادام يتسخن ، فهو إذاً غير اسسخونة لبقائها بعده ، وغير استعداده لها ، لثبوته قبله .

قيل : الوحدة والنقطة خارجة عنها فبطل الحصر ؛ فقالوا : لانسلم انهما عرضان ، اذلا وجودهما ؛ وإن سلمنا : فنحن لم نحصر الأعراض فيها ، بل المقولات وهي الاجناس العالية ، فلا تردان إلا اذا اثبت أن كلا منهما مقول على ماتحته قول الجنس وتحت أجناس ، ولا يندرج فيما ذكرنا ، ولم يثبت شيء منها .

واعلم أنه لم يثبت كون كل واحد من التمتع جنساً لما تحته : لجواز أن يكون ماتحته أموراً مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها ، ولا كونها أجناساً مالية لجواز أن يكون ماتحتها أنواعاً حقيقية ، فيكون جنساً مفرداً ، أو يكون اثنين منها أو أكثر داخل تحت جنس ، فيكون جنساً متوسطاً أو سافلاً . ولا الحصر ، لجواز مقولة أخرى . وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته :

أنه ينقسم الى كم وكيف ونسبة كما مر ، وغيرها الجوهر ، فالنسبة إما للأجزاء وهو الوضع ، أولا ، وهي إما الى كم ، فان كان قارا ، فان انتقل به فهو الملك وإلا فهو الآين ؛ وإن كان غير قار فهو متى ، وإما إلى نسبة فالمضاف . وإما الى كيف ولا تعقل إلا بان يكون منه غيره وهو أن يفعل ، أو هو من غيره وهو أن يفعل ، وإما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته ، بل لعارض . ولا يخرج مما ذكرنا .

والاعتراض : إنا لانسلم أن النسبة الى الكم تكون بالاحاطة ، حتى تنحصر في الآين والملك ، كالمهارة والمطابقة . وأيضا : فاعتبرت في الوضع نسبة الأجزاء الى الأجزاء وإلى الخارج ؛ فقد جاء التركيب وأنه يوجب تكثر الاقسام . وأيضا : فبقي النسبة الى العدد ، ولا برهان على انتقاله . وأيضا : فالنسبة إلى الزمان لا يتمين أن تكون متى ، فأن للحركة والجسم نسبة الى الزمان ، وليس لحصوله فيه . وأيضا : لانسلم أن النسبة الى الكيف لا تعقل الا بأنه من غيره ، أو منه غيره ، وما الدليل عليه ؟ وأيضا : فالنسبة الى الجوهر معقولة كالحصول فيه وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله في الحيز ، وبالجملة فليس ضروريا ، وأنتم مطالبون بالحجة ، ولو قيل أستقر أنا الوجود فما وجدنا غير ذلك كان هذا التقسيم ضائعا ووجب الرجوع أثر ذي اثر الى الاستقراء ، وطرح مؤنة هذه المقدمات ، وإن أراد الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس ، فأن فيه تقريبا إلى الضبط ، وتعبدا عن الخبط .

المقصد الرابع . في إثبات العرض : لم ينكر وجوده إلا ابن كيسان ، والقبائلون به اتفقوا على أنه لا يقوم بنفسه ، إلا شذمة كأبي الهذيل ، فانه جوز إرادة عرصية محدث لافي محل ، وجعل الباري تعالى مريدا بها ، والضرورة كافية لنا في المقامين .

المقصد الخامس . في أن العرض لا ينتقل من محل إلى محل .
فعند المتكلمين لأن الانتقال إنما يتصور في المتحيز ، وفيه نظر . . فإن ذلك هو
انتقال الجوهر وأما انتقال العرض : فهو أن يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر
وأما عند الحكماء فلا أن تشخصه ليس لذاته ، وإلا انحصر نوعه في شخصه ،
ولا لما يحمل فيه ، وإلا دار ، ولا لمنفصل ، لأن نسبته إلى الكل سواء ، فهو
لحله ، فالخاص في المحل الثاني هوية أخرى ، والانتقال لا يتصور إلا مع بقاء
الهوية ، وفيه نظر . . لجواز أن يكون تشخصه بهويته الخاصة ، ولا يلزم انحصار
النوع في الشخص ، وربما يقال العرض يحتاج إلى المحل . فاما أن يحتاج العرض
المعين إلى محل معين فلا يفارقه ، أو غير معين ولا وجود له ، فيلزم أن لا يوجد
العرض ، وفيه نظر . . إذ قد يحتاج إلى محل بلا شرط التعين ، وأنه أعم من
المعين ، فيوجد لا بشرط عدم التعين ، إذ لا يلزم من عدم اعتبار التعين اعتبار
عدم التعين فيه كما قد علمته . وأيضا : فهو وارد في الجسم بالنسبة إلى الحيز ،
فإن قيل : هذا انكار للحس فأن راحة التفاح تنتقل منه إلى ما يجاوره ، والحرارة
تنتقل من النار إلى ما يماسها . فالجواب . أن الخاص في المحل الثاني شخص
آخر يحدته الفاعل المختار ، أو يفيض من العقل الفعال لاستعداد يحصل له من
المجاورة .

المقصد السادس . لا يجوز قيام العرض بالعرض عند أكثر العقلاء خلافا
للفلاسفة : لنا وجوه : —

الوجه الأول . أن قيام الصفة معناه تحيز الصفة تبعاً لتحيز الموصوف ،
وهذا لا يتصور إلا في المتحيز ، والعرض ليس بمحيز ، فلا يقوم به غيره
الوجه الثاني . العرض المقوم به إن قام بعرض آخر عاد الكلام فيه
وتسلسل ، وإلا فجميع تلك الأعراض لا في محل . وقد عرفت بطلانه ، وإن
انتهت إلى الجوهر فالكل قائم به وهما ضعيفان .

أما الأول .. فلأننا لانسلم أن القيام هو التحيز تبعا ، بل هو الاختصاص
الناعت، ويحققه أمران : -

الأول : أن التحيز صفة للجوهر قائم به وليس تبعا لتحيزه ، وإلا كان
الشيء مشروطا بنفسه أو تسلسل .

الثاني : أوصاف الباري تعالى قائمة به كما سنبينه من غير شائبة تحيز .
وأما الثاني .. فلأنه لا ينبغي أن يقوم عرض بعرض ، وذلك بآخر مترتبة
الى أن ينتهى إلى الجوهر ، وهو محل النزاع

احتج الفلاسفة : بأن السرعة والبطء قائمان بالحركة ، فانها توصف بهما
دون الجسم ، والجواب . أنه لا يصح لاعلى مذهبنا ، فأنهما ليسا عرضين ، بل
للمسكنات المتخللة ، وقلتها وكثرتها . ولا على مذهبهم لجواز أن تكون طبقات
الحركات أنواعا مختلفة بالحقيقة ، وليس ثمة الا الحركة المخصوصة ، وأما السرعة
والبطء فمن الأمور النسبية ، ولذلك فأنها سريعة بالنسبة الى حركة ، وبطيئة
بالنسبة الى أخرى ، وأما الخشونة والملاسة ، فان سلم انهما كيفيتان ، فقيامهما
بالجسم لا بالمطح .

المقصد السابع : ذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه إلى أن العرض لا يبقى
زمانين ، فالأعراض جعلتها على التقضى والتجدد ، وتخصيص كل بوقته
للقادر المختار ، ووافقهم النظام والكعبى ، وقالت الفلاسفة ببقاء الأعراض ،
قالوا وما لا يبقى يختص امكانه بوقته لاقبل ولا بعد . احتج الاصحاب بوجوده :-
الأول : أنها لو بقيت لكنت باقية ، والبقاء عرض ، فيلزم قيام العرض
بالعرض ، قلنا : لانسلم أن البقاء عرض .

الثاني : يجوز خلق مثله في محله في الحالة الثانية اجماعا ، فلو بقى اجتمع
المثلان . قلنا : يخلقه فيه بأن يعدم الأول ، ويلزمكم في الجوهر
الثالث : وهو العمدة أنها لو بقيت امتنع زوالها ، واللازم باطل بالاجماع
وشهادة الحس ، بيان الملازمة .. أنه لو زال ، فاما بنفسه ، وإما بغيره ، والغير

إما أمر وجودى يوجب عدمه لذاته وهو طرؤ الضد ، أو لا يوجب له ذاته وهو المعدم بالاختيار ؛ وإما عدمى وهو زوال الشرط ، والاقسام باطلة ، أما زواله بنفسه : فلأن ذاته لو كانت مقتضية لعدمه ، لوجب أن لا يوجد ابتداء ، وأما زواله بطرؤ ضده : فلأن حدوث الضد مشروط بانتفائه ، فإن المحل مالم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد ، فلو كان انتفاؤه معالاً بطرياقه لزم الدور . أو نقول : لما كان التضاد من الطرفين ، فليس الطارى بأزالة الباقي أولى من العكس ، بل الدفع أهون من الرفع .

وأما زواله بمعدم مختار ، فلأن الفاعل بالاختيار لا بد له من أثر ، والعدم نفي محض لا يصلح أثراً . أو نقول : ما أثره عدم فلا أثر له ، فليس فاعلاً . وأما زواله بزال شرط : فلأن ذلك الشرط إن كان عرضاً تسلسل ، وإن كان جوهرًا والجوهر مشروط بالعرض لزم الدور ، والاعتراض عليه : أنه يزول بنفسه ، قولك فلا يوجد ، ممنوع ، لجواز أن يوجب العدم فى الزمان الثالث أو الرابع خاصة ، ثم هذا وارد عليكم فى الزمان الثانى بعينه ، فما هو جوابكم فهو جوابنا ، وأيضاً قد يزول بضد ، قولك حدوثه مشروط بزواله ، قلنا : إن أوجبنا فى الشرط تقدمه منحنى ، وإلا لم يمتنع التعاكس ، كما أن دخول كل جزء من الحلقة فى حيز الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس ، وبالجملۃ .. فهما معاً فى الزمان ، إذ العلية تقدم فى العقل ، فقد يكون طرياقه علة مع كونها معاً فى الزمان كالعلة والمعلول ، وأيضاً : فقد يزول لأن الفاعل الذى فعله لا يفعل ، لا لأنه يفعل عدمه ، وذلك لا يحتاج إلى أثر للفاعل ، وأيضاً : لانسلم أن العدم لا يصلح أثراً ، نعم ذلك فى العدم المستمر ، وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل ، وما الدليل على امتناعه ؟ وأيضاً : فقد يزول بزوال شرط ، قولك هو الجوهر ، قلنا : ممنوع ، ولم لا يجوز أن يكون أعراضاً لاتبقى على التبادل إلى أن تنتهى إلى ما لا بد له من عند يزول ؟

واعلم أن النظام طرده هذا الدليل الثالث الذي هو العمدة في الاجسام فقال:
والاجسام أيضا غير باقية ، بل تتجدد حالا خالا، ومنه يعلم أنه يرد الاجسام تقضا
عليه ، وقد يجاب عنه : بأنه قد يزول لعرض يقوم به كالفناء عند المعتزلة ،
أولا يخلقه الله فيه عندنا ، والجواب : إن جوزتم ذلك فليجز مثله في العرض، إلا
أن تعود إلى أن العرض لا يقوم به عرض ، والكرامية احتجوا به على أن العالم
لا يعدم، إذ قد يبا استلزام البقاء لامتناع الزوال ، وبقاء الأجسام ضرورى ،
وسياتيك زيادة بحث عن هذا الموضع . ثم للقائلين ببقاء الأعراض طرق : —
الأول : المشاهدة ، قلنا : لدلالة لها كالماء الدافق من الأنبوب يرى مستمرا
وهو أمثال تتوارد .

الثانى : فليجز مثله في الأجسام ، قلنا : تمثيل بلا جامع ، وليس حكمنا
ببقاء الأجسام بمشاهدة استمرارها ، بل بالضرورة ، وبأنه لولاه لم يتصور
الموت والحياة .

الثالث : العرض يجوز إعادته ، وهو وجوده في الوقت الثانى ، وإذا جاز
مع تحلل العدم فبدونه أولى، قلنا : الشيخ منع إعادة العرض، وإن سلم : فقياس بلا
جامع ، ودعوى الأولوية دعوى بلا دليل ، بل ذلك عندنا جائز وهذا ممتنع .
المقصد الثامن : العرض لا يقوم بمحلين ضرورة ، ولذلك نجزم بأن السواد
القائم بهذا المحل غير القائم بالمحل الآخر ، ولا فرق بينه وبين جزمنا بأن الجسم
لا يوجد في مكانين ، ويؤيده أن العرض إنما يتعين بمحله ، فان الشئ اذا علم
بليته اطمأن اليه النفس أكثر ولم نجد له مخالفا ، إلا أن قدماء المتكلمين جوزوا
قيام نحو الجوار والقرب من الإضافات المتشابهة بالطرفين ،

والحق أنهما مثلان ، فقرب هذا من ذاك يخالف بالشخص لقرب ذاك من
هذا وإن شاركه في الحقيقة ، ويوضحه المتخالفان ، ويلزمهم قيامه بأكثر من
أمرين . وقال أبو هاشم : التأليف عرض ، وأنه يقوم بجوهرين لأكثر، أما الأول

فلأن من الجسم ما يصعب انفكاكه، وليس ذلك إلا لتأليف يوجب ذلك، ولا يتصور في العدم المحض، فهو صفة ثبوتية، ولا يقوم بكل واحد من الجزئين ضرورة، فهو قائم بهما وهو المطلوب. وجوابه: منع أن عسر الانفكاك لتأليف بل للفاعل المختار. وأما الثاني.. فلأنه لو قام التأليف بثلاثة أجزاء مثلاً، لعدم التأليف بعدم جزء واحد من الثلاثة، والتالي باطل، لأن الجزئين الباقيين بينهما تأليف قطعاً. وجوابه.. أن التأليف الذي بين الجزئين غير الذي بين الثلاثة وإن ماثله، والمنفى هو الثاني.

المرصد الثاني في الكم وفيه مقاصد

المقصد الأول: الكم له خواص ثلاث :-

الأولى: أنه يقبل القسمة، والقسمة تطلق على الوهمية، وهي فرض شيء غير شيء، وعلى الفعلية، وهي الفصل والفك، والأول من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الأعراض بواسطة اقتران الكمية بها، والثاني لا يقبله الكم، فإن القابل يبقى مع المقبول، وعند الفك لا يبقى الكم الأول بعينه؛ بل يزول ويحصل كان آخران. نعم الكم يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية كما يعد الحركة إلى الحيز للسكون فيه وإن كان لا يمكن اجتماعهما. والمعد لا يجب اجتماعه مع الآخر

الثانية: وجود طاد فيه بعده؛ إما بالفعل كما في العدد، وإما بالتوهم كما في المقدار؛ كما يعد الأشل بالأذرع. ومعنى العد: أنك إذا أسقطت منه أمثاله فنى الثالثة: المساواة ومقابلاها أعنى الزيادة والنقصان؛ وهو فرع الخاصة الأولى لأنه إذا فرض أجزاء فاما أن يوجد بأزاء كل جزء جزء أو أكثر أو أقل قال الامام الرازي: لا يمكن تعريف الكم بالمساواة والمفاوطة، لأن المساواة اتحاد في الكم فيلزم الدور، ولا بقبول القسمة، لأنه يختص بالمتصل منه،

كأنه أخذ القسمة الانتكافية ، بل بوجود العاد

المقصد الثاني : في أقسامه ، فان كان بين أجزائه حد مشترك فهو المتصل فان أى جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء ، وبداية لجزء باعتبار ، ونهاية للجزئين باعتبار ، بحسب ما يبتدأ منه فرضا ، والا فالمنفصل كالعدد ، فانك ان أضرت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة ، وابتداء الاربعة الباقية من السابع لامنه ، فلم يكن ثمة أمر مشترك بينهما ، والمتصل إما غير قار وهو الزمان ، فالآن مشترك بين الماضى والمستقبل ، وإما قار الذات وهو المقدار ، فان انقسم في الجهات الثلاث فجزء ، أو في جهتين فسطح ، أو في جهة واحدة نخط . والمنفصل هو العدد لاغير ، لأنه لا بد أن ينتهى الى وحدات ، والوحدة ان كانت نفس ذاتها فهو الكثرة . وان كانت عارضة لها فهي كم بالعرض ، والكلام في الكم بالذات

المقصد الثالث : الأبعاد الثلاثة الجسمية تسمى الطول والعرض والعمق ، وأنها تطلق على معان أخر ، فلا بد من الاشارة اليها ليحصل الأمن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقائقها ، أما الطول فيقال للامتداد مطلقا ، وللامتداد المفروض أولا ، ولأطول الامتدادين المتقاطعين في السطح ، وأما العرض فيقال للسطح ، وللامتداد المفروض ثانيا ، وللامتداد الأقصر ، وأما العمق فيقال للامتداد الثالث ، وللثخن وهو حشو ما بين السطوح ، وللثخن النازل ، ويسمى حينئذ الثخن الصاعد سمكا ، وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة ، ولمعان آخر ، مثل ما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه ، ومن رأس الانسان الى قدمه ، ومن رأس ذوات الأربع الى مؤخرها ، والعرض للآخذ من يمين الانسان أو ذوات الأربع الى شماله ، والعمق للآخذ من صدر الانسان الى ظهره ، ومن ظهر ذوات الأربع الى الأرض . واعلم أن هذه المعاني منها ماهى كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد ،

ومنها ماهى كميات مع اضافة كالمفروض ثانيا ، وقد يعتبر معه اضافة ثالثة كالاطول ، أو رابعة كالأطول بالنسبة الى الغير

المقصد الرابع : الكم إما بالذات وهو ما ذكرناه ، وإما بالعرض وهو أقسام :

الأول : محل الكم كالجسم

الثاني : الحال فى الكم كالضوء القائم بالسطح

الثالث : الحال فى محل الكم كالسواد فانه مع الكم محلها الجسم

الرابع : متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية باعتبار

أثرها فما رصفناه بخواص الكم مما ليس كما بالذات فلا حد هذه الوجوه

واعلم أنه قد يجتمع فى بعض الأمور وجهان من هذه الأربعة كما فى الحركة

فأنها منطبقة على المسافة ؛ فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة ، ومنطبقة على

الزمان ؛ فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطء ، وتقوم بالجسم المتحرك فتتجزى

بتجزيه ، والكم المنفصل قد يعرض للمفصل ، كما اذا قسمنا الزمان بالساعات

أو الأشل بالأذرع ، وقد يكون الشيء كما بالذات وبالعرض كالزمان ، فانه كم

بالذات ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة

المقصد الخامس : إن المتكلمين أنكروا العدد خلافا للحكماء ، لم يمكن : —

أحدهما : أنه مركب من الوحدات ، والوحدة ليست وجودية ، وعدم

الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة ، بيان أن الوحدة لا توجد أمران : —

الأول : لو وجدت فلها وحدة ولزم التسلسل . قالوا : وحدة الوحدة نفس

الوحدة وقد مر .

الثانى : أن الواحد قد يقبل القسمة كالجسم ، وانقسام المحل يوجب انقسام

ماحل فيه ؛ لأنه إن كان فى جزء منه كان هو الواحد دون الكل ، وإن لم يكن

فى شىء من أجزائه لم يكن بالضرورة صفة له ، وإن كان فى كل جزء فاما بالتمام

فيقوم الواحد بالكثير ، أولا بالتمام ، فيكون جزء منه قائما بجزء وجزء بآخر وهو

المراد باللاتسام ، وقول من قال هذا إنما يصح فيما يكون الحلول حلول السريان لاطائل له ؛ لأننا برهنا على أن كل جزء من المحل متصف بجزء منها ، ولا معنى للسريان إلا ذلك ، فإذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها ، وأنه ضروري البطلان وثنائهما : أن يدل ابتداء على أن الكثرة عدمية ، وإلا فإن قامت بالكثير فاما من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد بالكثير ، أو من حيث عرض له أمر صار به واحدا فننقل الكلام إليه ، ويلزم التسلسل .

واعلم أن الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ، ووحدته أمر وجودي بالضرورة ، وكسكونه لا ينقسم ؛ إذ ليس له كم يفرض فيه شيء غير شيء ، وأنه اعتباري ، والكثرة ليست إلا مجموع الوحدات فهي تتبعها في الوجود ، وأما أن واحدا يقوم بالجمع ؛ فإن تخيل كان اعتباريا ؛ ضرورة أن الاثنين لا يقوم بهما أمر واحد بالهوية ، وإن شئت فاستبصر بوجود في الخارج ومعدوم فيه ، أو بشخص في المشرق وآخر في المغرب ، فأنهما اثنان ، وبعلم بالضرورة أنه لم يقم بهما معنى واحد ؛ بل ذلك مجرد فرض واعتبار .

المقصد السادس : أنهم أنكروا المقدار بناء على أن تركيب الجسم من الجزء الذي لا يتجزى ، فانه لا اتصال بين الأجزاء عندهم ؛ فكيف يسلم أن ثمة اتصال وأن الأجزاء بينها حد مشترك ، والتفاوت راجع إلى قلة الأجزاء وكثرتها ؛ والقسمة معناها فرض جوهر دون جوهر ، ولا عاد له غير الأجزاء ؛ اللهم إلا بالوهم ، وحكمه مردود ، واحتج الحكماء في إثباته بوجهين : —

الأول : أن الجسم الواحد تنوارد عليه مقادير مختلفة ؛ فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا ؛ وتارة بالعكس ، وتارة مدورا ، وتارة مكعبا . لا يقال لا يتغير المقدار ؛ إذ المساحة واحدة ؛ لأننا نقول . المساحة واحدة بالقوة ؛ أي مضروب إحدهما كمضروب الآخر ، وأما بالفعل فالاختلاف ظاهر ، وأيضا فالماآن إذا اتصلا فقد بطل السطح الذي كان لهما وحدث سطح آخر ، والشئ

إذا قطع حصل فيه سطحان بعد العدم ، وكل ذلك يعطى الوجود والتبدل ، وبه تبين أنه لا يكون نفس الأجزاء . والجواب : أنه فرع نقي الجزء الذي لا يتجزى ، وأما من قال به ؛ فإنه لا يسلم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان ؛ بل ما كان من الأجزاء في الطول انتقل إلى العرض وبالعكس .

· الثاني : الجسم يتخلخل ويتكاثف ، وجوهره بته باقية ، والمتغير القابل للصغر والكبر زائد ، ووجودى ضرورة . والجواب : منعه ؛ فإنه أيضا فرع الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة وإثباتها فرع نقي الجزء .

المقصد السابع : أنهم أنكروا الزمان لوجهين : -

الأول : أن الزمان أمسه مقدم على يومه ، وليس تقدما بالعلية والذات ، والشرف والرتبة ، فهو بالزمان لا ينحصاره عندكم ، فيكون للزمان زمان ، والكلام في ذلك الزمان ، ويلزم التسلسل وأنه محال ، ومع ذلك فمجموع الأزمنة يكون أمسا مقدما على يومها بالزمان ، فزمان المجموع ظرف له فيكون داخلا في المجموع ، وإلا لم يكن المجموع مجموعا ، وخارجا عن المجموع ؛ لأن ظرف الشيء لا يكون جزؤه وأنه محال . وأجيب بأن تقدم أجزاء الزمان ليس بزمان آخر ، فالتقدم عارض لها بالذات ولغيرها بواسطتها ، إذ لا يكون كل تقدم لتقدم آخر ؛ وإلا تسلسل ، فلا بد من الانتهاء الى ماتقدمه بالذات ، وهو الذي نسميه الزمان :

الثاني : الزمان الحاضر موجود ، وإلا لم يكن الزمان موجودا ؛ لأنه منحصر في الحاضر والماضى والمستقبل ، والماضى ما كان حاضرا ، والمستقبل ماسيها حاضرا ؛ وإذا كان لا حاضر فلا ماضى ولا مستقبل ، فلا وجود للزمان ، وهو خلاف المقروض ، وأنه غير منقسم ، وإلا فأجزاؤه إما معا فيلزم اجتماع أجزاء الزمان ، والضرورة قاضية ببطلانه ، وإما مترتبة فلا يكون الحاضر كاه حاضرا ، وإذا كان الزمان غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني والثالث ،

إذ مامن جزء إلا وهو حاضر حينما ، فيتركب من آفات متتالية ؛ والمفروض أنه موجود ، فتكون الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزى ، لأنه من عوارضها وينطبق عليها ، وكذلك الجسم لأنها من عوارضه ، وأنتم لا تقولون به ، أو نبطله بدليله . أجاب عنه ابن سينا : لم قلتم إنه لو وجد فاما في الآن أو في الماضي أو في المستقبل ، فان كلا منها أخص من الموجود المطلق ، ولا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم ، وهو مشكل ؛ لأن وجود الشيء مع أنه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل متعذر ، وقد ناقض نفسه حيث قال : جميع الحركات الماضية لا توجد ، وإلا ففي الماضي أو الحال أو المستقبل والكل باطل . قوله . لا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم : قلنا : إذا انحصر الأعم في عدة أمور كل منها أخص ولم يوجد شيء منها لم يوجد الأعم قطعاً ، فان العام لا وجود له إلا في ضمن الخاص . والامام الرازي نقضه بالحركة نفسها ، إذ الدليل قائم فيها ، ووجودها ضروري . والجواب : أن الحركة تطلق بمعنى القطع ولا وجود لها ، وبمعنى الحصول في الوسط مستمرة من أول المسافة إلى آخرها ، ولا يمكن أن يقال مثل ذلك في الزمان ، فان زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة .

احتج الحكماء بوجهين :-

الأول : أنا نفرض حركة في مسافة على مقدار من السرعة ، وأخرى مثلها في السرعة ، فان ابتدأتا . ما قطعنا المسافة معا ، وإن ابتدأت إحداها قبل وانقطعنا معا ، أو انقطعت إحداها قبل وابتدأتا معا قطعت أقل ؛ وإن اختلفتا في السرعة والبطء واتحدتا في الأخذ والقطع ، قطعت الحركة السريعة أكثر ، فاذا : هذه امكانات تقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزء لا مكان ، وما كان قابلاً للزيادة والنقصان فهو موجود .

وتلخيصه : أن الحركة باحتمال تفاوت ، ليس بالمسافة لحصوله مع اتحاد المسافة وانتفاءه مع تفاوت المسافة ، وليس طائداً إلى السرعة والبطء لاتحاده مع الاختلاف في السرعة

والبطء . ولاختلافه مع الاتحاد في السرعة والبطء ، ففي الحركة شيء يقبل التفارقت ، ولا يد من الانتهاء إلى ما قبله لذاته وهو الكم . والجواب : أن الحركة من أول المسافة إلى آخرها لا توجد اتفاقا إلا بحسب الوهم ؛ فهذه الامكانات وهمية ، ولأنها تنفرض في الاعدام ، فان ما بين يوم الطوفان ومحمد ﷺ أكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد عليهما السلام .

الثاني : ان الأب مقدم على الابن ضرورة ، وليس ذلك التقدم نفس الأب ، لأن التقدم أمر اضافي دون جوهر الأب ، ولأن جوهر الأب قد يكون معه ، وقبل لا يكون مع ، ولا هو باعتبار عدم الابن معه ، لأنه يعتبر مع العدم اللاحق ، ولا تقدم . وبالجمل : فالقبلية والبعدية مما يختلف به العدم المعتبر معه ، فلا تكون نفس العدم ، وقد يعبر عنه بأن العدم قبل كالعدم بعد ، وليس قبل كبعد .

وتلخيصه : أن ههنا شيء لا يمكن أن يصير قبله بعد ، ولا بعده قبل ، وأما هذه الأشياء فيمكن فيها ذلك ؛ لأننا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو جوهر لا يمتنع أن يوجد قبل ذلك ولا بعده ، فهذه إنما يلحقها التقدم والتأخر بسبب ذلك الأمر . فكان الاب متقدما لكونه في زمان متقدم ، والابن متأخرا لكونه في زمان متأخر ولولم يلاحظ ذلك . بل اعتبر الذاتان من حيث مفهومهما لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر ، فذلك الامر هو الذي نسميه بالزمان . والجواب عن الثاني : أن ذلك اعتبار عقلي ، فان عدم الحادث مقدم على وجوده قطعاً ، وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون أمراً موجوداً محققاً في الخارج

المقصد الثامن : في حقيقة الزمان وفيه مذاهب : —

أحدها : قال بعض قدماء الفلاسفة أنه جوهر مجرد لا يقبل العدم لذاته إذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدياً لا يجامع فيها البعد القبل ، وذلك هو البعدية بالزمان ، فمع عدم الزمان زمان ، هذا خلف . وجوابه من وجوه :

الاول : أن هذا ينفي انتفاء الزمان ولا ينفي عدمه ابتداء ، لانه لا يصدق لو عدم أصلا ورأسا لكان عدمه بعد وجوده ، والعدم بعد الوجود أخص من العدم ، فلا يوجب امتناعه امتناعه

الثاني : النقص يتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض ، فانه ليس بالزمان ملنا قلنا ، فجاز أن يكون تقدم وجوده على عدمه كذلك

الثالث : أن حكمكم بأن عدمه بعد وجوده بالزمان انما يصح أن لو كان للعدم معروضا للتأخر وأنه محال ، فانه أمر موجود ، إذ لولاه لم يمكن اثبات الزمان ، ومالا ثبت له بوجه ما ، فانه نفي محض وعدم صرف ، كيف يعرض له التقدم والتأخر ، اللهم الا بحسب الفرض الذهني

وثانيها : أنه الفلك الأعظم لانه محيط بالكل ، وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثاني

وثالثها : أنه حركة الفلك الأعظم لأنها غير قارة ، وهو من جنس ما قبله ورابعها : ما ذهب اليه أرسطو من أنه مقدار حركة الفلك الأعظم . واحتج بأنه متفاوت ؛ فهو كم ؛ وقد ثبت امتناع الجزء الذي لا يتجزى فلا يكون مركبا من آتات متتالية ؛ بل كما متصلا ؛ فهو مقدار ؛ وليس مقدارا لأمر قار ؛ والا كان قارا ؛ فهو لهيئة غير قارة وهي الحركة ، ويمتنع انقطاعها للدليل الذي أثبت به المذهب الاول بعينه ؛ فيكون الزمان مقدارا لحركة مستديرة ؛ لأن الحركة المستقيمة تنقطع لنهاى الأبعاد ؛ ووجوب سكون بين كل حركتين ؛ وهي الحركة الفلكية يقدر به كل الحركات فيكون مقدارا لأمر عا ؛ لأن الاكبر يقدر بالأصغر ولا يعكس ؛ فيقال هذا القوس كذا رحما ، وهذا الرمح كذا ذراعا وهذا النراع كذا أصبعان فان الأصغر يعد الأكبر ؛ والا كبر لا يعد الأصغر ؛ وقد علمت ان أصرع الحركات هي الحركة اليومية ؛ فالزمان مقدار الحركة اليومية وهو المطلوب ؛ والاعتراض عليه أنه مبنى على أمور كلها ممنوعة .

الأول .. كل قابل للتفاوت كم ؛ وإنما يصح أن لو بين أنه قابل للتفاوت لذاته

الثاني .. امتناع الجزء الذي لا يتجزى .

الثالث .. امتناع عدمه . والدليل قد عرفت ما فيه

الرابع .. أن بين كل حركتين سكونا

الخامس .. أن له محلا إما لوجوده أو لعرضيته ولم يثبتا ؛ ويبطله وجهان :

الأول : لو وجد لكان مقدارا للوجود المطلق ؛ والثاني باطل . أما الملازمة

فلأننا كما نعلم أن من الحركات ماهو موجود ؛ ومنها ما كان موجودا

ومنها ما سيوجد . نعلم أن الله تعالى موجود ؛ وكان موجودا ؛ وسيوجد ؛ ولو

جاز أنكار أحدهما جاز إنكار الآخر . وأما بطلان اللازم ، فلأنه أما غير قار

فلا ينطبق على القار ؛ أو قار فلا ينطبق على غير القار ؛ فان قيل .. نسبة المتغير

الى المتغير هو الزمان ؛ والى الثابت الدهر ، ونسبة الثابت الى الثابت السرمد .

قلنا .. فمقعة ما تحتها طائل .

الثاني : أن الحركة تقال للكون في الوسط . وهو أمر مستمر من المبدأ

إلى المنتهى ، ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا ، وللممتدة من المبدأ إلى المنتهى ،

ولا وجود لها في الخارج اتفاقا . فلو كان مقدارها لم يوجد

وخامسها : مذهب الأشاعرة أنه متجدد يقدر به متجدد ، وقد يتعاكس

بحسب ماهو متصور للمخاطب ، فاذا قيل : متى جاء زيد ؟ يقال : عند طلوع

الشمس ، إن كان مستحضرا لطلوع الشمس ، ثم إذا قل غيره : متى طلع الشمس ؟

يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لحيى زيد . ولذلك اختلف بالنسبة

إلى الأقوام . فيقول القارى : لا تينك قبل أن تقرأ أم الكتاب ، والحرة :

لبث فلان عندي قدر ما تغزل كبة ، والصبي : ينطبخ البيض إذا عدت ثلثمائة ،

والتركي : بقدر ما ينطبخ مرجل لحما ، وعلى هذا كل بحسب ماهو مقدر عنده

يقدر غيره .

المقصد التاسع في المكان : وهو موجود ضرورة أنه مشار إليه بهنا وهناك ، وأنه ينتقل منه الجسم وإليه ، وأنه مقدر له نصف وثلاث ، وأنه متفاوت فيه زيادة وتقصان ، ولا يتصور شيء منها للعدم المحض ، وشكك عليه : بأنه لو وجد فاما متحيز فله مكان وتتسلسل ، أو حال في المتحيز ، فاما الجسم الذي فيه فيكون المكان في الجسم لا الجسم في المكان ، وأيضا : فينتقل بانتقاله ، وأما جسم غيره ، إما بالمدخلة فيلزم تداخل الجسمين ، وإما بالمماس ، ولكل جسم مكان بالضرورة ، فيلزم التسلسل ، وعد تناهى الاجسام ، وسنبطله . وإما لامتحيز ولا حال فيه ، فلا إشارة إليه . وأنه باطل بالضرورة ، وأيضا : فلا يمكن حصول الجسم فيه . والجواب . أن وجوده ضروري ، وما ذكرتم تشكيك في البدهي ، وأنه مفسطة لا تستحق الجواب ، وسيعلم في جواب الشكوك الواردة على المذاهب حله . ثم أنه خارج عن الممكن ، وإلا انتقل بانتقاله ضرورة امتناع انفكاك الكل عن الجزء .

قال بعض قدماء الحكماء : انه هو الهيولى ، فانه يقبلي تعاقب الاجسام ولا يخفى أن حاصله : المكان يقبل تعاقب الاجسام ، والهيولى تقبل تعاقب الاجسام ، فهو هو ، وقد عرفت بطلانه ، وأنه لا ينتج الموجبتان في الشكل الثاني وهذا المذهب ينسب الى افلاطون . ولعله اطلق الهيولى عليه باشتراك اللفظ . وقال بعضهم : إنه الصورة ، لأن المكان هو المحدد للشيء الحاوي له بالذات والصورة كذلك ، وهو من النمط الاول ، إلا أن يزداد عليه ، والمحدد الحاوي بالذات لا يتعدد . ويبطل بأن الذاتين قد يشتركان في لازم . ثم الجسم منطبق على مكانه مالى له ، والمكان محيط به بملوء منه ، ولا يتصور ذلك إلا بالملاقة ، إما بالتمام ، وتسمى المدخلة ، فيكون هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم ، وإما لا بالتمام ، بل بالأضراف ، وتسمى المماس ، فيكون هو السطح الباطن للحاوي ، المماس

لظاهر من الحوى ، فاذا المكان إما البعد وإما سطح الحاوى ، فاذا بطل احدهما
تعين الثانى ، والبعد إما موجود أو مفروض . فهذه ثلاثة احتمالات .
الاحتمال الأول : أنه السطح الباطن من الحاوى ، المماس للسطح الظاهر من
الحوى ، وهو مذهب ارسطاطاليس ، وعليه المتأخرون من الحكماء ؛ كابن سينا
والتعاربى ؛ وإلا لكان هو البعد لما مر ؛ وأنه محال .. أما المفروض فلعمراً أنه
موجود ، وأما الموجود فلوجهين : —

الأول : أن البعد إما أن يقبل لذاته الحركة ، أولاً ، والقسمان باطلان .
أما الأول .. فلا أنه لو قبل الحركة فمن مكان إلى مكان ، فله مكان وتسلسل ؛ وأنه
محال . وكيف جميع الأمكنة من حيث هى جميع يمكن انتقاله ؟ فله مكان ، فذلك
المكان داخل فى الأمكنة لأنه أحدها ، وخارج عنها لأنه ظرف لها . هذا خلف
وأما الثانى .. فلأن البعد إذا لم يقبل الحركة فالجسم لا يقبلها ؛ لما فيه من
البعد ؛ فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد ، فامتناع حركة البعد مستلزم
لامتناع حركة الجسم ، واللازم باطل ، فكذا المزوم .

الثانى : لو كان المكان هو البعد ، وللجسم بعد حال فيه ، فاذا حصل الجسم
فى المكان نفذ بعد الجسم فى البعد الذى هو المكان ، فيجتمع فى الجسم بعد ان
وأنه محال بالضرورة . ولو جاز لجاز تداخل العالم فى حيز خردلة . وأيضا :
فانه حكم ثبت للتمحيض بذاته وهو البعد ، دون المادة . وأيضا : فانه يرفع الأمان
عن الوحدة الشخصية ، فانه يجوز كون هذا الزراع ذراعين . وأيضا : فانه يلزم
اجتماع المثليين وقد ابطالناه . والجواب :

عن الوجه الأول : أنا نختار أن البعد لا يقبل الحركة . قوله :
فلا يقبلها الجسم لما فيه من البعد . قلنا : ممنوع ؛ إذ البعد الذى فى الجسم
قائم بالمادة ، والذى فيه الجسم قائم بنفسه ؛ وأنها مختلفان بالحقيقة . وما يقال :

من أن البعد قد اقتضى القيام بالحل ، وإلا لاستغنى عنه فلا يحل فيه ، وأنه يقتضى أن يكون كل بعد كذلك بناء على تماثل الأبعاد .

وعن الثانى : أنا لانسلم اجتماع البعدين فى جسم ، بل بعد هو فى الجسم يلزمه ، وبعد فيه الجسم يفارقه ، وامتناع ذلك ممنوع ؛ للتخالف فى الحقيقة وان اشتراكا فى كونهما بعدا ، ومنه يعلم أنه لا يلزم جواز كون الذراع ذراعين ، فأنه عبارة عن البعد الحالى ، ولا يلزم اجتماع المثلين . وبالمجمل . . فالأدلة فرع تماثل البعدين ، ولا يقول به عاقل . فروع : -

الأول . المكان قد يكون سطحا واحدا ؛ كالطير فى الهواء ، أو أكثر ؛ كالحجر الموضوع على الأرض ؛ فانه أرض وهواء .

الثانى : أنه قد تتحرك السطوح كلها ؛ كالسمك فى الماء الجارى ، أو بعضها كالحجر الموضوع فيه أولا .

الثالث : أنه قد يتحرك الحاوى والمحاوى معا ، كالطير يطير والريح تهب ، أو الحاوى وحده ، كالطير يقف والريح تهب ، أو المحوى وحده ؛ كالطير يطير والريح تقف .

الاحتمال الثانى : أنه بعد موجود ينفذ فيه الجسم ، وهو مذهب افلاطون . أما أنه موجود ؛ فلا أنه يتقدر ، أى يقبل التقدر بالنصف والثالث والرابع . ويتفاوت ؛ فأن ما بين طرف الطاس أقل مما بين طرفى سور المدينة بالضرورة ، ولا شئ من المعدوم يتقدر ومتفاوت . وأما أنه هو البعد ؛ فلا أنه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر ، وهو باطل لوجوه :-

الأول : أن لكل جسم مكانا ؛ فيلزم عدم تناهى الأجسام وسنبطله . لا يقال لانسلم ؛ بل تنتهى إلى جسم لا مكان له ؛ فان المحدد عندنا ليس له مكان ، بل وضع فقط ؛ لانا نقول . كل جسم فهو متحيز مشار إليه بهنا وهناك ضرورة .

أليس الحكماء لما اثبتوا الحيز الطبيعي قالوا نعلم بالضرورة أن كل جسم لو خلى وطبعه لكان في حيز؟ فما بالهم نسو ذلك وأنكروا حين الزموا به؟ كيف وأن الحركة الوضعية انما تعرض لمجموع المحدد؟ وأما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الأرض أو تحتها يستبدلان المكان : ولهما نقلة ، ولو كان أجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة ؛ لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ، ولا لمكانها نقلة ، والضرورة تبطله .

الثاني : أنه لو كان المكان هو السطح ، لم تحرك الساكن ؛ وسكون المتحرك وأما بيان الملازمة : فهو أن الطير الواقف في الهوله ساكن ، ويلزم حركته ؛ إذ ليس الحركة إلا استبدال المكان . ولا شك أنه مستبدل للسطوح المتواردة عليه . وأن القمر متحرك ، ويلزم سكونه ؛ لأنه غير مستبدل للسطح . وقد يحجب عنه بمنع الملازمة ؛ فان الحركة تغير النسبة الى الامور الثابتة ، وهو غير حاصل في الطير ، حاصل في القمر . والجواب : أن تغير النسبة معلل بالحركة ، فعدمه بعدمها ، لأنه حقيقتها .

والحق : أن الحركة عندهم حالة مستمرة من أول المسافة الى آخرها تسمى التوجه ، واستبدال المكان من لوازمها فلا يتم الدليل

الثالث : أنه لو كان السطح ، لم أن لا يكون مساويا للمتمكن ، واللازم باطل . بيانه : أنا اذا أخذنا جسما فجعلناه مدورا ، كان مكانه مثلا ذراعا في ذراع ، فاذا جعلناه صفحة رقيقة طولها عشرة أذرع وعرضها كذلك . كان أضعاف ذلك ، والمتمكن بحاله لم يزد ، وزق الماء اذا صب منه كان مماسا للماء بجميع سطحه كما كان . فقد نقص المتمكن والمكان بحاله ، والجسم اذا حفرنا فيه حفرة فقد انتقص وازداد مكانه ، وهو السطح الحاوي به . واذا قلنا : ان المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلاثة ،

ومما يؤيد هذا المذهب : أن المكان الذي خرج عنه الحجر فلام الهواء لم سطا والسطح قد بطل ، وأن المكان مقصدا .

في اثبات الجهة بأنه موجود ، فالمكان الذي بقصده الثقيل - وهو أن ينطبق مركزه على مركز الأرض - موجود ولا سطح ، وكذا ما يقصده الخفيف ، وهو أن ينطبق محيطه بحيط المحدد . وأيضا: فن المعلوم أن المتمكن مالى لمكانه ، ولا يتصور ذلك إلا بأن يكون في كل جزء جزءا ، والسطح ليس كذلك وأيضا: فيكون الجسم في مكان محجبه لا بسطحه ، وربما ادعى الضرورة في أنا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء . كان بين أطرافه بعد قطعا ، فكذا عند ما فيه ماء أو هواء ، وأيضا: فما له مقعر ومحدب ، نسبة سطحية الى المحيط ، والمحاط واحد ، فيلزم أن يكون له مكانان . والتسمية لا كلام فيها ؛ انما الكلام في الحقيقة الاحتمال الثالث : أنه البعد المفروض وهو الخلاء ، وحقيقته : أن يكون الجسمان بحيث لا تماسان ؛ وليس بينهما ما يماسهما ، وجوزهما المتكلمون ، ومنعه الحكماء ؛ لما مر من التقدر ، وأما خارج العالم فتنفق عليه ، فالنزاع في التسمية بالبعد ، فإنه عند الحكماء عدم محض يثبت به الوهم ، وعند المتكلمين بعد ، لهم وجهان : -

الاول : أنه لا يتمتع وحوود صفحة ملاء ، وإلا لزم إما عدم اتصال الاجزاء ، أو ذهاب الزوايا الى غير النهاية ، ولا يتمتع بمماستها لمثلها ، وإلا لم يكن التماس إلا لأجزاء لا تتجزى ، وأنتم لا تقولون به ، ولا يتمتع رفع أحدهما عن الأخرى دفعة ، إذ لو أرتفع بعض أحدهما دون البعض لزم الانفكاك ، وأيضا : فأى جزء أرتفع دفعة لو لم تكن صفحة ؛ كان ذلك جزءا لا يتجزى ، وهو محال عندكم فاذا فرضنا ارتفاعها عنها وقع الخلاء ضرورة ، وأن الهواء إنما ينتقل اليه من الاطراف ، ويعبر بالأجزاء بالتدريج ، ويصل بالآخرة الى الوسط ، فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا ، وهذا الزامى ، فان عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه ، بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة ، ولا يتم هذا الا ببيان جواز الارتفاع دفعة ، أى في آن ، والحكيم يمنعه ، فأن الارتفاع حركة وكل حركة عنده

في زمان ، وأنه منقسم إلى غير النهاية ، ففى زمان أرتفاعها يملك الهواء من طرفها إلى الوسط .

الثانى : أنه لولا وجود الخلاء تصادمت أجسام العالم بحركة بقية ، واللازم باطل بالضرورة . بيان الشرطية : أن الجسم المتحرك ينتقل إلى مكان ، والفرض أنه مملوء بجسم آخر ، وهو ينتقل من مكانه ، اذ لا يتداخل جسمان ضرورة ، ولا ينتقل إلى مكان الاول ، لأن انتقاله إليه . شروط بانتقال الاول عنه ، وانتقاله عنه مشروط بانتقال هذا عن مكانه إليه ، فيدور ، فهو اذا ينتقل إلى مكان جسم آخر ، والكلام فيه كافي الاول ، ويتسلسل . وهذا أيضا الزامى ؛ فان عند المتكلمين قد يعدم الله الجسم الذى قدامه ، ويخلق جسما آخر فى مكانه ، ولا يتم هذا الا لزام إلا بابطال التخلخل والتكاثف ، والاجاز أن يتخلخل ما خلفه ، ويتكاثف ما قدامه ، إلى غاية ما يطيع لذلك بحسب قوة الحركة وضعفها . فان قيل : التخلخل والتكاثف لكثرة الخلاء وقلته ، قلنا : ممنوع : بل لأن الهيولى أمر قابل للمقدار الصغير والكبير ؛ اذ لا مقدار لها فى حد نفسها ، وسيأتى ذلك . ويمكن الجواب ، بمنع بطلان الدور فانه دور معية ؛ فان انتقال الجسم عن المكان ، وانتقال الآخر إليه يقع كلاهما معا ؛ كأجزاء الحلقة التى تدور على نفسها . وبالجملة . . فان أراد بالتوقف امتناع الانفكاك ، فقد يتعاكس وليس بمحال ، وإن أراد امتناع الانفكاك بنعت التقدم ، منعناه ههنا . احتج الحكماء بوجوه :-

الاول : لو وجد الخلاء ، فلنفرض حركة ما فى مسافة خالية . فهى فى زمان وليكن ساعة ، وأخرى مثلها فى ملء ، فتكون فى زمان أكثر ، ضرورة وجود المعاق ، ولتكن فى عشر ساعات ونفرض مثلها فى ملء آخر ، قوامه عشر قوام الاول ، فتكون فى ساعة أيضا . لأن تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاق ، وهو القوام ؛ فان كان المعاق عشرا كان الزمان عشرا ؛ واذا ثبت هذه المقدمات لم أن تكون الحركة فى الخلاء ، مع أنه لا معاق . والحركة

فى الملى الرقيق وهو معاوق، كلاما فى ساعة، فىكون وجود المعاوق وعدمه سواء، هذا خلف . والىواب : أنه مبنى على مقدمة واحدة ، وهى أن تفاوت زمانى الحركتين بحسب تفاوت المعاوقين ، وذلك إنما يصح لو لم تكن الحركة لذاتها تقتضى زمانا، والا كان الزائد على ذلك القدر هو الواقع بازاء المعاوق، فىكون تفاوت ذلك القدر بحسب تفاوت المعاوقين، لأصل الحركة، فى المثل المفروض: تكون ساعة لأصل الحركة، وتسع ساعات براء المعاوق ، وتكون حصّة القوام الرقيق عشرا منها، وهو عشر تسع ساعات، وهى تسعة أعشار ساعة، فىضاف الى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهى ساعة فتكون حركة فى ساعة وتسعة أعشارها، فلا يلزم المساواة ،

ومن المتأخرين من أشتغل ببيان أن الحركة لا تقتضى زمانا لذاتها، وإلا لكانت أسرع الحركات ؛ ولا يتصور ؛ لأنها واقعة فى زمان، والزمان منقسم الى غير النهاية، فىكون له نصف ، ولو فرض وقوعها فيه كان الحركة أسرع منها بالضرورة ، وهذا إنما يتم لو بين أن وقوع الحركة فى جزء من ذلك الزمان ممكن وأنى له الا بحسب التوهم ؟ وأيضا : فان الكلام فى تلك الحركة الخصوصة ، لا فى مطلق الحركة

الثانى : الجسم لو حصل فى الخلاء كان اختصاصه بجزء دون آخر ترجيحيا بلا مرجح، بتشابه اجزائه ، إذ اختلاف الأمثال بالمادة . والىواب : أن كل العالم لا اختصاص له بجزء، فأنه مالى للأحياء . فان قيل : الكلام فى كل جزء، قلنا : لعل الاختصاص لتلاؤم الأجسام وتنافرها .

الثالث : أنه إذا رمى حجر إلى فوق فلولاً معاوقة الملى لوصل الى السماء . والىواب : أنه إنما ينهى كون ما بين السماء والأرض كله خلاء ، ولا ينهى وجود الخلاء مطلقا، لجواز أن يكون الغالب فى هذه المسافة الهواء ، وفيما بينهما خلاء كثير ، وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حمية .

الأولى : السراقات . فأنه إذا ملئت وفتح المدخل خرج الماء ، وإذا سد

وقف، وليس ذلك إلا لأنه لو خرج لزم الخلاء .

الثانية : الزراتات . فانه بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء ، ولو وجد خلاء لسكان الماء ينتقل اليه بقدره، فلا يخرج عنها .

الثالثة : ارتفاع اللحم في المحجمة بالمص ، وما هو إلا لأنه ما يص من الهواء ويخرج منها يستتبع ما يعلوها قسرا ، ضرورة دفع الخلاء .
الرابعة : وكذلك الماء في الأنبوبة مع ثقله ، وما ذلك إلا لأن سطح الهواء ملازم لسطح الماء .

الخامسة : إنا إذا وضعنا أنبوبة في قارورة وسدناها راسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها . فإذا أدخلنا الأنبوبة فيها أنكسرت الى خارج ، وإذا أخرجناها عنكسرت الى داخل، ولولا أنها مملوءة . لم تكن كذلك . والجواب : أن شيئا منها لا يفيد القطع، لجواز أن يكون بسبب آخر لا نعرفه، فهي أمارات وأعلم أن الأمارات إذا كثرت واجتمعت ربما أقنعت النفس وأفادت بها يقينا حدسيا، لا يقع به للخصم إلزام . فروع :

الأول : من قال بالخلاء، منهم من جعله بعدا ، فإذا حل في مادة جسم، وإلا فخلاء ، ومنهم من جعله عدما صرقا كما مر .

الثاني : منهم من جوز أن لا يملأه جسم . ومنهم من لم يجوزه .

الثالث : قال ابن زكريا : في الخلاء قوة جاذبة ، ولذلك يحتبس الماء في السراقات ، وقال بعضهم : فيه قوة دافعة إلى فوق ، فان التخلخل يفيد خفة .

المرصد الثالث في الكيفية : وفيه مقدمة وفصول

المقدمة في تعريفه وأقسامه :

أما تعريفه : فانه عرض لا يقتضى القسمة واللاقسة اقتضاء أوليا ، ولا

يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير، وهذا رسم ناقص، وهو الغاية في الاجناس العالية ، ويجوز بالامور الوجودية والعدمية؛ بشرط أن تكون أجلى ، فلا يصح أن يقال : الجوهر ما ليس بعرض ، والكم . ما ليس بكيف ولا أين ، الى آخر المقولات واحترزنا بقولنا : لا يقتضى القسمة عن الكم . وبقولنا : اللاقسمة عن الوحدة والنقطة ، عند من قال انهما من الاعراض . واقتضاء أولياء عن العلم بعلوم واحد وبعلومين . وبالاخير عن النسب

وأما أقسامه : فهي أربعة : المحسوسة ، والنفسانية ، والمختصة بالكميات ، والاستعدادات . ومأخذ الحصر هو الاستقراء . ومنهم من أراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها :

الاول : انه اما أن يختص بالكم أولا ، وهذا اما محسوس أولا . وهذا إما استعداد نحو الكمال أو كمال . قلنا : ولم قلتم ان الكمال هو الكيفية النفسانية ولم يثبت لغير ذوات الانفس ؟ غايته أنا لم نجده فالماك هو الاستقراء ، فلنعول عليه أولا

الثاني : قال ابن سينا : ان فعل بالتشبيه في محسوس ، والا ، فان تعلق بالكم فذاك ، والا ، فلا جسم ، إما من حيث كونه جسما طبيعيا أو نفسانيا . قلنا : لم قلت : أن المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه ، وينتقض بالثقل والخفة ؟ ولم قلت ان غيرهما ليس كذلك ؟ وأيضا : فقد اعترف أنه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه

الثالث . إما أن يتعلق بوجود النفس أولا ، والثاني إما أن يتعلق بالكمية أولا ، والثاني إما استعداد أو فعل : قلنا : ولم قلت أن الأخير المحسوسة ؟
الرابع : إما أن يفعل بالتشبيه أولا ، والثاني إما أن لا يتعلق بالاجسام أو يتعلق ، والثاني إما من حيث الكمية أو الطبيعة ، ولا يخفى ما فيه ، مع أنه يضمم الكيفية المختصة بالاعداد

الفصل الاول* في الكيفيات المحسوسة

وهي ان كانت راسخة سميت انفعاليات ، والا فانفعالات ، وانما سميت الاولى بذلك لوجهين :

الاول : أنها محسوسة ، والاحساس انفعال للحاسة .

الثاني : أنها تابعة للمزاج ، إما بشخصها كخلاوة العسل ، أو بنوعها كحرارة النار ، فانها وان كانت ثابتة لبسيط فقد توجد في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعمل . ثم انهم انما سمو القسم الثاني انفعالات ، لأنها لسرعة زوالها اشبهت الانفعالات ، فسميت بها تمييزا لها ، وهو يشارك القسم الاول في سبب التسمية ، لكن حاولوا التفرقة ، فخرم اسم جنسه لما قلنا . وأنواعها خمسة بحسب الحواس الخمس : - النوع الاول الملموسات ، وفيه مقاصد :-

المقصد الاول : في الحرارة وفيها مباحث :-

أحدها : في حقيقتها . . قال ابن سينا : الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات ، والبرودة بالعكس . وذلك أن الحرارة فيها قوة مصعدة ، فاذا أثرت الحرارة في جسم مركب من أجزاء مختلفة باللطافة والكنافة ينفع اللطيف منه أمرع ، فيتبادر إلى الصعود اللطيف فاللطيف ، دون الكثيف ، فيلزم بسببه تفريق المختلفات ، ثم الأجزاء تجتمع بالطبع . فان الجنسية علة الضم ، والحرارة معدة للاجتماع ، فنسب إليها ، ومن جعل هذا تعريفا للحرارة فقد ركب شططا . لأن ماهيتها أوضح من ذلك . ولأن ذلك الحكم لا يعلم إلا باستقرار جزئياتها . فعرفت بها موقوفة على معرفة الحرارة .

واعلم أن هذا إنما ثبت إذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديدا . وأما إذا اشتد الالتئام وقوى التركيب فالنار لا تفرقها ، فان كانت الأجزاء اللطيفة والكثيفة

(*) تنبيه هذا الفصل غير مقرر حسب منهج ١٩٣٦ لقانون رقم ٢٦

مقاربة كما في الذهب، أفادته الحرارة سيلانا، وكما حاول الخفيف صعودا منعه الشئيل
حدث بينهما اتزان وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران، ولولا هذا العائق لفرقا
النار، وليس عدم الفعل لوجود العائق دليلا على أن النار ليس فيها قوة التفريق،
وإن غلب اللطيف جدا فيصعد ويستصحب الكيف لقلته. كالنوشادر، أولا
ففيه تليينا كما في الحديد، وإن غلب الكيف جدا لم ينأثر كالصلق.

تنبيه: الفعل الأول لها التصعيد، والجمع والتفريق لازمان له. ولذلك
قال ابن سينا في الحدود: أنها كيفية فعلية محركة لما تكون فيه إلى فوق
لأحداثها الخفة، فيحدث عنه أن تفرق المختلفات، وتجمع المتماثلات، وتحدث
تخلخلا من باب الكيف، وتكاثفا من باب الوضع لتحليله الكيف، وتصعيده
اللطيف، وربما يورد عليه أنه قد تفرق المتماثلات، كأجزاء الماء، وتصعد بها بالتبخير،
وقد تجمع المختلفات، كصفرة البيض وبياضه. وبجواب بأن فعلها في الماء إحالة له إلى
الهواء، لا تفريق، وفي البيض إحالة في القوام، لا جمع، وستفرقه عن قريب.

ثانيها: كما يقال الحار لما تحس حرارته بالفعل، يقال أيضا: لما لا تحس حرارته
بالفعل، ويحس بها بعد مماسة البدن والتأثر منه؛ كالأدوية الحارة، ويسمى حارا
بالقوة. ولهم في معرفته: التجربة. والقياس، فباللون وهو أضعفها، وبالطعم
والرائحة، وبسرعة الانفعال مع استواء القوام أو قوته.

ثالثها: الأشبه أن الحرارة الغريزية والكوكبية والنارية متخالفة بالماهية
لاختلاف آثارها، فيفعل حر الشمس في عين الأعش ما لا يفعله حر النار؛
والحرارة الغريزية أشد الأشياء مقاومة للحرارة النارية، ومنهم من جعلها من
جنس واحد. فالغريزية النارية، واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به
التئام، فإذا أرادت الحرارة أو البرودة تفريقها عسر عليها، والفرق أن أحدهما
جزء المركب والآخر خارج عنه.

رابعها: أن الحركة تحدث الحرارة، والتجربة تحققة، قيل: فيجب أن

تسخن الافلاك، ويتسخن مجاورتهم العناصر، فتصير كلها بالتدريج نارا . والجواب أن مواد الافلاك لا تقبل السخونة ، ولا بد مع المقتضى من وجود القابل ، فلا تسخن ، فلا تتسخن بالمجاورة ، والعناصر الملامسة مسطوحها لا تتحرك بحركة الافلاك فتسخن ، ولهم كلام مناقض لهذا ، فسيأتيك أنهم قالوا النار تتحرك بتبعية الفلك ، وليس التحريك يتعين أن يكون بالتشبث فيمنعها ملامسة السطوح خامسها : البرودة . قيل : عدم الحرارة عما من شأنه أن يكون حارا ، احترازا عن الفلك ، فالتقابل بينهما تقابل العدم والملازمة ، ويبطله أنها محسوسة والعدم لا يحس . لا يقال : المحسوس ذات الجسم ، لأن البرد يشتد ويضعف ويعدم ، وذات الجسم باقية ، بل الحق أنها كيفية مضادة للحرارة

المقصد الثاني : في الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث :

أحدها : الرطوبة سهولة الالتصاق والانفصال . قال ابن سينا فيجب أن يكون الاشد التصاقا أرطب ، وذلك يوجب أن يكون العسل أرطب من الماء ، فهي سهولة قبول الاشكال وتركها . قلنا : هو أدوم التصاقا لأسهل . ويرد ذلك في تفسيرها بسهولة قبول الاشكال . إذ الادوم شكلا أيسر . وأيضا : فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها ، والعسل وإن سهل اتصاله لكن يعسر انفصاله ، ثم يبطل تفسيره بسهولة التشكل وتركه أنه يوجب أن يكون الهواء رطبا ، واتفقوا على أن خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا ، فيجب ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد الاستمساك . وبطلانه بين ، وربما ألزموا أن النار يابسة عندكم . وهذا التعريف يوجب كونها أرطب من الماء ، لأنها أرق قواما . والجواب : منع ذلك في النار البسيطة ، وما عندنا مركب من الهواء

وثانيها : أن الرطوبة مغايرة للسيلان ، فانه عبارة عن تدافع الاجزاء ، وقد يوجد فيما ليس برطب كالرمل السيال

وثالثها : أن اليبوسة تقابل الرطوبة ، فهي إما عسر الالتصاق والانفصال

أو عسر التشكل وتركه . قال الامام الرازي : من الاجسام ما يسهل تفرقه ويصعب اتصالة ، إما لذاته وهو اليابس ، وإما لاجامات بين أجزائه الصلبة ، وهو الهش ، ومنها ما هو بالعكس ، فيسهل اتصالة ويصعب تفرقه وهو اللزج . قال : وهذا ما وجدته في مباحث ابن قرة الثابت

المقصد الثالث : في الاعتماد وفيه مباحث : —

أحدها : الاعتماد ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة إلى جهة ما . وقيل : هو نفس المدافعة . وقد اختلف فيه المتكلمون . فنقاه الاستاذ أبو إسحاق وأثبتته المعتزلة وكثير من أصحابنا كالقاضي بالضرورة ، ومنعه مكابرة للحس ؛ وهذا إنما يتم في نفس المدافعة . وأما إثبات أمر يوجبه فلا أنه لولاه لم يختلف الحيران المرميان من يد واحدة ، إذا اختلفا في الصغر والكبر ، إذ ليس فيهما مدافعة إلى خلاف جهة الحركة ولا مبدأها . وستقف في أثناء البحث على زيادات تفيدك .

ثانيها : أن المدافعة غير الحركة ، لأنها توجد عند السكون ؛ فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة ، وفي الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء قسرا مدافعة صاعدة .

ثالثها : له أنواع بحسب أنواع الحركة . فقد يكون إلى العلو والسفل ، وإلى سائر الجهات . وهل أنواعه متضادة بناء على أنه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد أم لا ؟ فهو نزاع لفظي .

وأعلم أن الجهات ست ، أخذها العامة من جهات الانسان ، التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت ، والخاصة من أطراف الأبعاد الثلاثة الجسمية . وأنه وهم .

أما الأول : فلا أنه اعتبار غير منوع . ولذلك قد تتبادل ، فيصير اليمين شمالا وبالعكس . ولو كان كذلك ، لوجدت جهات غير متناهية بحسب

وأما الثانى : فلأنه ليس فى الجسم بعد بالفعل ، والمفروضة لانهاية لها .
ففى المكعب ستة وعشرون بعدا بحسب سطوحه وخطوطه وزواياه ؛ بل الحق
أن الجهة الحقيقية فوق وتحت لاغير . وجعلها القاضى أمرا واحدا ، فقال :
الاختلاف فى التسمية ، وهى كيفية واحدة فتسمى بالنسبة إلى السفلى ثقلا ، وإلى
العلو خفة ، وقد يجتمع الاعتمادات العت فى جسم واحد . قال الآمدى :
وهو الأشبه بأصول أصحابنا ؛ إذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات لما اجتمعت ، وقد
تجتمع لوجهين : —

الاول : أن من جذب حجرا ثقيلا إلى فوق فأنه يجد فيه مدافعة هابطة
والمتعلق به من أسفل الجاذب له إليه يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة
الثانى : أن الحبل الذى يتجاذبه أثنان إلى جهتين . فانه يجد كل واحد
فيه مقاومة الى خلاف جهته . قال الآمدى : ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد ، لم
يكن أحد من القول بالاتحاد .

رابعها : قد علمت أن الجهة الحقيقية العلو والسفل . فتكون المدافعة الطبيعية
نحو أحدهما ، فالوجوب للمساعدة الخفة ، وللهابطة الثقل ، وكل منهما عرض زائد على
نفس الجوهر ، وبه قال القاضى والمعتزلة والفلاسفة : ومنعه طائفة ، منهم الأستاذ
أبو اسحاق قال : لا يتصور أن يكون جوهر ثقيلا وآخر خفيفا ؛ بل الثقل
طائد إلى كثرة أعداد الجواهر ، والخفة طائدة الى قلتها ، ويطلبه : أن الزق اذا
ملئ ماء ثم أفرغ الماء ، وملئ زبيقا فان وزن ما يملأؤه من الزبيق يكون أضعافا
مضاعفة لوزن ما يملأؤه من الماء ، مع تساوى الأجزاء ضرورة لتساوى الحاصر
لها . إلا أن يقال بأن فى الماء خلاء لايسيل الماء إليه طبعاً . فكان يجب أن
تكون زيادته على اجزاء الماء كزيادة وزن الزبيق عليها ، وهو ربما كان أكثر من
عشرين مثلاً ؛ فكان بأزاء كل جزء ماء عشرون جزءاً خلاء ، فالخرج بينها
عشرون مرة مثل الأجزاء ، وأنه ضرورى البطلان ، يكذبه الحس .

خامسها : الحكيم يسمى الاعتماد ميلا، ويقسمه إلى ثلاثة أقسام ، طبيعى ، وقسرى ، ونفسانى ؛ لأنه إما بسبب خارج عن المحل ، وهو القسرى ، أولا ، فاما مقرون بالشعور، وهو النفسانى ، أولا ، وهو الطبيعى ، وكذا الحركات . ويفتقض ذلك بحركة النبض ؛ لأنهم حصروا الطبيعية فى الصاعدة والهابطة ، وهى ليست شيئا منهما ، وكونها ليست احدى الأخرين ظاهر ، فان لم يحصروها فيهما كانت طبيعية .

أما الميل الطبيعى : فاثبتوا له حكيم : -

الأول . أن العادم له لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر ، ولا بالقسر والارادة ؛ إذ لو تحرك فى مسافة ما ، فى زمان ، وليكن ساعة ، ولذى الميل فى تلك المسافة فى أكثر من ذلك الزمان لوجود العائق ، وليكن عشر ساعات ، فلا آخر ميله عشر ميل الأول فى ساعة أيضا ؛ اذ نسبة الحركتين كنسبة الميلين فتكون الحركة مع المعاوق كهى لامعه ، وقد عرفت مثله بما فيه فى مسألة الخلاء فانقله إلى ههنا .

الثانى : أن الميل الطبيعى يعدم فى الحيز الطبيعى ، وألا فاما إلى ذلك الحيز ، وانه طلب للحاصل . أو إلى غيره ، فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع ، وهذا إنما يصح فى نفس المدافعة دون مبدئها .

وأما الميل القسرى : فاثبتوا له حكيم : -

الأول : قد يجامع الطبيعى إلى جهة ، فان الحجر الذى يرمى إلى أسفل يكون أصرع نزولا من الذى ينزل بنفسه .

الثانى : انهما هل يجتمعان إلى جهتين ؟ الحق أنه إن أريد المدافعة نفسها فلا ، لامتناع المدافعة إلى جهتين فى حالة واحدة بالضرورة . وإن أريد مبدأها فنعم . فان الحجرين المرميين بقوة واحدة إذا اختلفا فى الصغر والكبر تفاوتتا فى قبولهما للحركة ، وفيهما مبدا المدافعة القسرية قطعاً ، فلولا مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتتا .

وأما الميل النفسانى : فهو الإرادى ، وسيأتى فى أبحاث الإرادة ما تعطفه إليه

سادسها : في اختلاف المعترلة في الاعتمادات . فمنها : أنهم بعد الاتفاق على انقسامها الى لازم ، وهو النقل والخفة ، ومجتلب ، وهو ماعداها ، كاعتماد الثقيل الى العلو والخفيف الى السفلى ، أو هما الى سائر الجهات . قد اختلفوا في أنها هل فيها تضاد ؟ فقال الجبائي نعم : كالحركات التي تجب بها ، ويبطله : أنه تمثيل خال عن الجامع ، وأنى يلزم من تصاد الآثار تضاد أسبابها ؟ وأيضا : فانفرق قائم . فان اجتماع الحركتين يوجب للجوهر كونين ؛ فانه اذا تحرك الى جهتين أوجب له الحركة الى كل جهة الحصول في حيز غير الاول ، واجتماع الكونين محال ضرورة . فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين ، وهي مفقودة في الاعتمادين فيبطل القياس . وقال ابنه : لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة ، وهل يتضاد اللازمان أو المجتلبان ؟ تردد قوله فيه . أما الاول : فلما علمت أن الحجر الذي يرفع الى فوق ، فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع ، وصاعدة يجدها الرافع له . وأما الثاني : فللجبل المتجاذب . فتارة قال : فيه مدافعة للجاذبين يجدها بالضرورة ؛ إذ لولا جذبته له لتحرك ضرورة . وتارة قال : لا مدافعة فيه ، وإنما هو كالساكن الذي يمتنع عن التحريك . ومنها : أن الاعتمادات هل تبقى ؟ فنعه الجبائي ، ووافقه ابنه في المجتلبة ، دون اللازمة . للجبائي وجهان :-

الاول : لو بقي اللازم بقي المجتلب ؛ لانه يشاركه في أخص صفة النفس ؛ وهو كونه اعتمادا في جهة العقل مثلا ؛ وهو يوجب الاشتراك مطلقا عند أبي هاشم . قلنا : لانسلم كونه أخص صفة النفس ، بل ذلك هو كونه لازما

الثاني : لا فرق في الاعراض التي يمتنع بقاؤها بين المقدور وغيره . قلنا : تمثيل ، وأما أبو هاشم فيدعي الضرورة ، والمشاهدة حاكمة به كما في الانوان والطعوم . ومنها : أنه قال الجبائي : موجب الثقل الرطوبة ، وموجب الخفة اليابوسة ، فاننا إذا عرضنا الثقل على النار كالذهب ذاب وظهرت وطوبته ، وإذا عرضنا الخفيف عليها تكلس وقرمذ ؛ إذ زيده ييسا ، ومنعه أبو هاشم وقال :

بل هما كفتيتان حقيقتان لما ذكرنا في زقى الماء والزريق . والجواب : أن يقال :
الطوبى التى فى الذهب الذائب واليبوسة التى فى الكلس غير موجودتين فيهما
قبل مماسة النار . وإنما تحدث فيهما عندها وهما قبل سريان فى اليبس . وأما
أن يقال : بأن الأجزاء المائية موجودة فى الذهب مع صلابته ، وكذا فى
الأحجار التى تجعل مياها بالحيل كما يفعله أصحاب الآكامير قبل إذابتها ،
فخرج عن حيز العقل . ومنها أنه قال الجبائى : الجسم الذى يطفو على الماء إنما يطفو
للهواء المتشبث به . ويلزمه أن ينفصل عنه الهواء فيطفو وتبقى الأجزاء الأخرى
راسبة . وفيه نظر . لجواز أن يكون التركيب أو الوضع أقادها حالة موجبة
للتلازم مانعة عن الانفصال . وقال ابنه : أنه للثقل والخفة ، وهما أمران حقيقيان
عارضان للجسم كما مر ، ويلزمه أمران : -

الأول : أن الحديد يرسب ، فإذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا ، مع أن
الثقل فى الحالين واحد .

الثانى : أن حبة حديد ترسب ، وألف من خشب لا يرسب .

تفريم : قال الحكماء : الجسم إن كان أثقل من الماء رسب فيه إلى تحت ،
وإن كان مثله فى الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الأعلى السطح الأعلى من
الماء ، وإن كان أخف منه نزل فيه بعضه ، وذلك بقدر ماله ملى مكانه ماء كان
موازنا لذلك الجسم كله ، ومنها أنه قال : للهواء اعتماد صاعد لازم ، ويلزمه أن
لا يصعد ولا يطفو الخشبة ، بل ينفصل الهواء منها ويصعد كما ذكرنا ، وقد عرفت
ما فيه . كيف والهواء الذى فيه لم يبق على كفيته ؟ ومنعه ابنه . بل اعتماده
مجتاب ، ويرد عليه أن الزق المنفوخ المقصور تحت الماء إذا خلى وطبعه يصعد
بما يتعلق به من جسم ثقيل ، ولو حل وكأوه شق الماء وخرج ، فلولا اعتماده
الصاعد لم يكن كذلك . وفيه نظر . . لجواز أن يكون ذلك لضغط الماء له وإخراجه

من ذلك الموضع بثقل وطأته . ومنها أنه قال : لا يولد الاعتماد شيئاً لا حركة ولا سكونا ؛ بل المولد لهما هو الحركة كما نشاهده في حركة اليد بحركة المفتاح وفي حركة الحجر لسكونه في الموضع الذي يقصده ، إما طبعاً أو قسراً . وقال ابنه : المولد لهما هو الاعتماد لوجهين : —

الأول : أنه إذا أقيم عمود وأدعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك ، فان الدعامة تمنعه عن ذلك . ثم اذا أزيلت دعامة سقط الى جهة الدعامة ، وما هو إلا لليل الذي أحدثه فيه الاعتماد عليه .

الثاني : حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر ؛ إذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد إليه ؛ لامتناع التداخل ، والمتأخر لا يولد المتقدم . وقال ابن عياش : بتولدهما من الحركة تارة ، ومن الاعتماد أخرى ؛ لمتمسكيهما . ومنها أنه قال في الحجر المرمى إلى فرق إذا عاد ما وياً أن حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة . وقال ابنه : بل من الاعتماد الهابط ، وهذا فرع الخلاف الذي قبله . وعلى الرأيين فيه تحكم .

أما الأول .. فلا أنه إذا قيل : كل حركة ولدت حركة صاعدة إلا الأخيرة فإنها تولد هابطة فهو تحكم ، بل كان يجب أن يذهب الى غير النهاية . وأما الثاني .. فلا أن الاعتماد لا كان يوجب النزول فليوجبه أولاً ، هكذا قيل . وفيه نظر . لأن الحركة تضعف كلما بعدت عن المبدأ . فليست طبقاتها متماثلة ، فقد تنتهي إلى ما يوجب النازلة . والاعتماد اللازم مغلوب في الأول بالاجتلب ، ثم يضعف الاجتلب قليلاً قليلاً حتى يصير مغلوباً ؛ وحينئذ : يوجب النزول . ومنها أنه قال أكثر المعتزلة : ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون إذ لا يوجب الاعتماد لا اللازم ولا الاجتلب . وقال الجبائي : لا أستبعد ، وربما نصر مذهبه بأن الاعتماد الصاعد غالب فيصعد ، ثم يغلب النازل فينزل ، ولا بد بينهما من التعادل ، وعند يكون السكون ، وهو لا يوافق مذهبه ، إذ بحث

توليد الاعتماد لهما خلاف أصله؛ بل حقه أن يقول : الحركة الأخيرة توجب سكونا ثم حركة ، فان المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم . وبالجملة : فالمسألة فرع الاختلاف المتقدم .

المقصد الرابع : الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز ، واللين عدم الصلابة مما من شأنه ذلك ، احترازاً عن الفلك ؛ فهو عدم مدكة لها ، وقيل : بل كيفية بها يطبع الجسم للغامز فهو ضدها .

المقصد الخامس : الملاسة عند المتكلمين : استواء بعض الأجزاء ، والخشونة عدمه . وعند الحكماء : كقيمتان قائمتان بالجسم وقيل : بسطح الجسم .
النوع الثاني : المبصرات

وهي الألوان والأضواء . وأما ما عداها من الأشكال ، والصغر ، والكبر ، والقرب ، والبعد ، فعند الحكماء إنما تبصر بواسطتهما .
واعلم أنه لا يمكن تعريفهما لظهورهما . وما يقال : من أن الضوء كال أول للشفاف من حيث هو شفاف ، أو كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر ، ومن أن اللون بعكسه ؛ فتعريف بالأخفى ، ولنجعل مباحثهما قسمين :
القسم الأول في الألوان . وفيه مقاصد : -

المقصد الأول : قال بعض : لا وجود للون ، وإنما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للأجزاء الشفافة المتصغرة جداً ، كما في ربد الماء ، وفي الثلج ، وفي البلور والزجاج المسحوقين . وفي موضع الشق من الزجاج النخين ، والسواد يتخيل بضد ذلك . ومنهم من قال : الماء يوجب السواد لما يخرج الهواء ، فان الثياب اذا أبتلت مالت الى السواد . قيل : السواد لون حقيقي فانه لا ينسلخ بخلاف البياض . وقال ابن سينا في موضع من الشفاء : لا أعلم حدث البياض بطريق آخر . وفي موضع آخر : قد يحدث لوجوه : -
الأول : أن بياض البيض يصير أبيض بعد سلقه ، ولم تحدث النار فيه هوائية

لأنه بعد الطبخ أثقل :

الثاني : الدواء المسمى بلبن العذراء ، وهو خل طبخ فيه المر دارسنج حتى انحل فيه ثم يصفى الخلل ، ثم يخلط بماء طبخ فيه القلى ، فيبيض ثم يجف ، فليس لأن شفافا تفرق ودخل فى الهواء .

الثالث : الاتجاه من البياض إلى السواد يكون بطرق شتى ؛ فمن الغبرة فالعودية ، ومن الحمرة فالقتمة ، ومن الخضرة فالنيلية . ولولا اختلاف ماتركب عنها لأحد الطريق .

الرابع : الضوء لا ينقل السواد تجربة ، فلولا يكن إلا سواد وبياض ، وجب أن لا يصير المنعكس إليه أحمر وأخضر

الخامس : إن الطبخ يفعل فى الجسم والنورة ما لا يفعله السحق والتحويل ، وإذا قد تقرر ذلك . فإنه قد اعترف بأن لا بياض فيما ذكره من الأمثلة ، ويلزم السفسطة والحق : منعه ، والقول بأن ذلك أحد أسباب حدوث البياض . وليس ذلك أبعد مما يقوله الحكماء : فى كون الضوء شرطا لحدوث الألوان كلها .

ومن اعترف بوجودهما قال . هما الأصل والبواقي تحصل بالتركيب ، فانهما إذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة ، ومع ضوء كفى الغمام والدخان الحمرة ، فالقتمة ، ومع غلبة الضوء الصفرة ، وإن خالطها سواد فالخضرة ، ومع بياض الزنجارية ، ومع قليل حمرة النيلية .

وقال قوم : الأصل خمسة ، السواد ، والبياض ، والحمرة ، والصفرة ، والخضرة ، وتحصل البواقي بالتركيب ، بالمشاهدة

والحق : أن ذلك يحدث كيميائيات فى الحس . وأما أن كل كيميائية فهو من هذا القبيل ، فشىء لا سبيل إلى الجزم به .

المقصد الثانى : قال ابن سينا وكثير : الضوء شرط وجود اللون ، فاللون إنما يحدث فى الجسم بالفعل عند حصول الضوء ، وأنه غير موجود فى الظلمة ؛

الإنسجم مستعد لأن يحصل فيه عند الضوء اللون المعين ؛ فأنالانراه . مدلك .
إما لعدمه ، أو لوسود العائق ، وهو الهواء المظلم . والثانى باطل ؛ لأن لواء
غير مانع من الأبصار . فان الجالس فى غار مظلم يرى من فى الخارج ، والهواء
الذى بينهما لا يعوق عن رؤيته . والمشهور . وهو مختار الإمام الرازى ، أنه
شرط لرؤيته ، فان رؤيته زائدة على ذاته ، والمتحقق عدم رؤيته فى الظلمة ،
وأما عدمه فلا . والجالس فى الغار إنما لا يراه ، لخارج لعدم إحاطة الضوء به ،
فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان ؛ بل الضوء المحيط بالمرئى . قال ابن
الهيتم : إنا نرى الألوان تضعف بحسب ضعف الضوء . فكل طبقة من الضوء
شرط لطبقة من اللون ، فاذا اتت طبقات الأضواء انتفى طبقات الألوان ،
وهذا يوجب أن هذه الألوان تنفى فى الظلمة ، ويحسد منه انتفاء اللون مطلقا .
وأنت تعرف أن مذهب أهل الحق أن الرؤية أمر يخلقه الله الله فى الحى ،
ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرها . وإنما لا نتعرض لأمثاله للاعتماد على
معرفةك لها فى مواضعها .

المقصد الثالث . الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا ،
والدليل : على أنه أمر عدى . رؤية الجالس فى الغار الخارج ولا عكس . وما هو
إلا لأنه ليس أمرا حقيقيا قائما بالهواء ، مانعا من الأبصار ، ولو قيل ، كما أن
شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئى ، فقد يكون العائق ظلمة تحيط به ، لم يكن بعيدا .
فرب : منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية ، بعض الأشياء ؛ كالتى تلمع بالليل .
ورد : بأن ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لأن الحس غير منفعل بالليل
عن الضوء القوى ؛ كما فى النهار فينفعل عن الضعيف ، وذلك كالهباء الذى يرى
فى البيت ولا يرى فى الشمس ؛

القسم الثانى فى الأضواء وفيه مقاصد : —

المقصد الأول : زعم بعض الحكماء . أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضىء

وتتصل بالمستضيء ، ويبطله وجهان : -

الأول : أنها إما غير محسوسة ، والضرورة تكذبه ، أو محسوسة ، فتستر ماتحتها ، فتكون الأضواء أكثر استتارا ، والمشاهدة عكسه . وفيه نظر .. فان ذلك شأن الأجسام الملونة دون الشفافة ، فان صفيحة البلور تزيد ما خلفها ظهورا ، ولذلك يستعين بها الطاعنون في الحن على قراءة الخطوط الدقيقة .

الثاني : لو كان جسما لكان حركته بالطبع ، فكانت إلى جهة ، فلم يقع من كل جهة ، والتالى باطل ؛ ومما يقوى ذلك : أن النور إذا دخل من الكوة ثم سدناها فانه لا يخرج ولا تعدم ذاته ، بل كلفيته ، وهو مرادنا ، وأيضا . فالشمس اذا طلعت من الأفق استنارت الدنيا في اللحظة وحركته لا تعقل فيها .

احتج الخصم . بأن الضوء متحرك ، لأنه منحدر عن الماضي . ويتبعه في الحركة وينعكس عما يلقاه . وكل متحرك جسم ، قلنا . حركته وهم محض ، وذلك حدوثه في المقابل ، ولما كان من حال تخيل أنه ينحدر ، ولما كان حدوثه تابعا للوضع من الماضي ، ظن أنه يتبعه في الحركة ، ولما كان يحدث في مقابلة المستضيء ، والمتوسط شرط في حدوثه ، ظن أن ثمة اتقالا . ويرد عليهم : الظل مع الاتفاق على أنه ليس جمما .

فرع : من المعترفين بأنه كيفية . من قال : هو مراتب ظهور اللون ، ويبطله : أنه اعترف أن ثمة أمرا متجددا ، فلا يكون نفس اللون . ولأنه مشترك بين الألوان كلها . وفيهما نظر .. إذ ربما يقول : المتجدد لون يحدث ، وأنه يجوز اشتراك الألوان في كونها ذات مراتب فالمتحد أن البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه . دون لونه . احتج بأنه يزول الاضعف بالأقوى ، كاللامع بالليل ، ثم السراج ، ثم القمر ، ثم الشمس ، وما هو إلا لأن الحس لا يدرك الاضعف عند الأقوى ، ولا زوال ثمة . قلنا : هذا تمثيل ، غايته تجويز أن يكون ذلك أثر .

المقصد الثاني : في مراتبه . القائم بالمضى لذاته هو الضوء ؛ كما في الشمس وبالمضى لغيره نور ؛ كما في القمر ووجه الأرض . قال تعالى « هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا » والحاصل في الجسم من مقابلة المضى لغيره هو الظل . وله مراتب : كما في أفنية الجدران ، ثم الذي في البيوت ، ثم الذي في المخادع ، وكما نراه يختلف بصغر الكوة وكبرها . وينقسم الى غير النهاية انقسام الكوة في الصغر والكبر ، ولا يزال يضعف حتى ينعدم وهو الظلمة

المقصد الثالث : هل يتكيف الهواء بالضوء ؟ منهم من منعه ، وجعل شرطه اللون . فكل شرط للآخر ، والدور دور معية فلا امتناع . ويبطله : أنا نرى في الصبح الأفق مضيئا ، وما هو الا لواء تكيف بالضوء . وقد يجاب عنه بأن ذلك للأجزاء البخارية المختلطة به . والكلام في الهواء الصاف .
احتج المانع . بأنه لو تكيف لأحس به ؛ كما يحس بالجدار المتكيف به .
وجوابه : منع الملازمة ؛ لجواز أن يكون اللون شرطا في الأحساس به .
والهواء إما غير ملون ، وإما له لون ضعيف

المقصد الرابع : إن ثمة شيئا غير الضوء يترقق على الأجسام فكأنه شيء يفيض منها ، ويكاد يستقر لونها ، وهو له إما لذاته ويسمى شعاعا ، وإما من غيره ويسمى بريقا . ونسبة البريق إلى الشعاع نسبة النور إلى الضوء
النوع الثالث المسموعات : وهي الاصوات والحروف ومباحثه قسمان : -
القسم الأول : في الصوت وفيه مقاصد : -

المقصد الأول : قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه ، فقليل هو التموج ، وقليل هو القرع أو القلع .

والحق . أن ماهيته بديهية ، وشبهه القريب تموج الهواء ، وليس تموجه حركة ، بل هو صدم بعد صدم ، وسكون بعد سكون ، وسبب التموج المذكور : قلع عنيف أو قرع عنيف ؛ إذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم

الى الجانبين، وينقاد له ما يجاوره إلى أن تنتهى كالبحر المرمى في الماء
المقصد الثانى : الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها الى الصماخ، لا لتعلق
حاسة السمع به كالمركب، لوجوده :-

الاول : أن من وضع فيه في طرف أنبوبة وطرفها الآخر في صماخ انسان،
وتكلم فيه سمعه دون غيره، وما هو إلا لحصرها الهواء الحامل للصوت، ومنعها
أياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير

الثانى : أنه يميل مع الريح، كما هو الجرب في صوت المؤذن على المنارة
الثالث : أنه يتأخر عن سببه تأخرا زمانيا، فانا نشاهد ضرب القأس من
بعيد، ونسمع صوته بعد ذلك بزمان، يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعيد، وما هو
إلا لسلك الهواء الحامل له في تلك المسافة .

احتج بأننا نسمع الصوت من وراء جدار، ونفوذ الهواء فيه باقيا على شكله
مما لا يعقل . قلنا : شرطه بقاؤه على كيفية ، ولا يبعد أن ينفذ في المنافذ
متكيفا بها . واطلاق الشكل على الكيفية تجاوز

المقصد الثالث : الصوت موجود في الخارج . لأنه إنما يحصل في الصماخ
وإلا لم ندرك جهته ؛ كما أن اليد لما كانت تلمس الشيء حيث تلتقاه لا فى
المسافة بل يميز جهته ، ولذلك نميز بين القريب والبعيد . لا يقال . إنما دركها
للتوجه منها ، ولأن أثر القريب أقوى . لآنا نجيب :

عن الاول . أن من سد إحدى أذنيه وسمع بالآخرى ، عرف الجهة .
وعن الثانى . أنه يميز بين القوى البعيد والضعيف القريب .

المقصد الرابع : الهواء اذا صادم أملس كجبل أو جدار ، ورجع بهيئته
كالكرة المرمية إلى الحائط، رجع الهواء القهقري ، فيحدث صوت شبيه بالاول،
وهو الصدى . فرعان ..

الاول : الظاهر أن الصدى تموج هواء جديد، لا رجوع الهواء الاول

الثاني : قد ظن بعض أن لكل صوت صدى . لكن قد لا يحس ، إما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه ، فلا نميز بينهما ، وإما لأن العاكس لا يكون صلبا أملس . فيكون كالكرة ترمى إلى شيء لين ، فيكون رجوعه ضعيفا ، ولذلك كان صوت المغنى فى الصحراء أضعف منه فى المسقفات .

القسم الثانى فى الحرف . وفيه مقاصد : —

المقصد الأول : عرفه ابن سينا بأنه كيفية تعرض للصوت ، بها يمتاز عن مثله فى الحدة والثقل ، وتميزا فى المسموع . وقوله : تعرض للصوت . أراد ما يتناول عروضها له فى طرفه عروض الآن للزمان ، ليتناول الحروف الآتية . ومثله فى الحدة والثقل ، ليخرج الحدة والثقل ، وتميزا فى المسموع ، ليخرج الغنة والبجوحة ونحوهما . إذ قد تختلف المسموع واحد ، وقد تتحد المسموع مختلف . وبالجملـة : فهاهية الحرف أوضح من ذلك .

المقصد الثانى : الحروف تنقسم من وجوه :

الأول : إما مصوتة ، وهى التى تسمى فى العربية حروف المد واللين ، وإما صامتة ، وهى ماسواها .

الثانى : إما زمانية صرفة كالقاء والقاف ، وإما آتية صرفة كالذاء والطاء ، وإما آتية تشبه الزمانية وهى أن تتوارد أفراد آتية مرارا فيظن أنها فرد واحد زمانى كالراء والحاء والخاء .

الثالث : أنها إما متماثلة كالبائين الساكنين ، أو متخالفة بالذات كالباء والميم أو بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة .

المقصد الثالث : هل يمكن الابتداء بالساكن ؟ قد منعه قوم للتجربة . وجوزه آخرون ؛ لأن ذلك ربما يختص بلغة كالعربية ، ويجوز فى أخرى . فانا نرى فى الخارج اختلافا كثيرا .

المقصد الرابع : هل يمكن الجمع بين الساكنين ؟ أما صامت مدغم قبله

مصوت لجائز ألقافا ، وأما الصامتان فجوزه قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الأوسط ؛ بل ساكنين قبلهما مصوت . كما يقال في الفارسية كارد ، ومنهم من منعه وجعل ثمة حركة مختلصة .

النوع الرابع : المذوقات ، وهي الطعوم وفيها مقصدان :

المقصد الأول : أصولها تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة ، لأن التفاعل : إما حار أو بارد أو معتدل ، والقابل : إما لطيف أو كثيف أو معتدل ، فالخاريفعل كيفية غير ملائمة . إذ من شأنه التفريق ؛ ففي الكثيف في الغايه ، وهي المرارة لشدة المقاومة ، وكون التفريق عظيما ، وفي اللطيف دونه ، وهي الحرافة ، إذ تفرق تفريقا صغيرا ، لكنه يكون غائضا ، وفي المعتدل ملوحة وهي بينهما ولذلك تميل إلى المرارة مدة ، وإلى الحرافة أخرى ، وتحقيقه : أنه إذا أخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة ، والبارد يفعل كيفية غير ملائمة ، إذ من شأنه التكثيف . ففي الكثيف عفوصة لأنه يتضاعف التكثيف ، وفي اللطيف حموضة لأنه يكتف يبرده ويغوص بلطافته ، فيكون عدم ملائمته بين بين ، ولذلك فإن الثمر العفص كلما ازداد مائية ازداد حموضة وفي المعتدل قبضا وهو دون العفوصة ؛ إذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره ، والقابض يقبض ظاهره فقط ، والمعتدل يفعل فعلا ملائما ، وهو في الكثيف الحلاوة لشدة المقاومة ، وفي اللطيف الدسومة لقلّة المقاومة ؛ فيحصل بكيفية ضعيفة ملائمة ، وفي المعتدل التفاهة لعدم التأثير ؛ لا بمادته ولا بكيفيته ؛ فلا يحصل به احساس . ويقال التفاهة لعدم الطعم وتسمى حقيقه ، ولكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافة أجزائه فلا يتحلل منه ما يخالط الرطوبة العذبة ، التي هي آلة للأدراك بالقوة الدائقة كالصفر . فاذا احتيل في تحليله أحس منه كما يزجر وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية .

المقصد الثاني : هذه هي الطعوم البسيطة ، ويتركب منها طعوم لانهاية لها

إما بحسب التركيب ، وإما بحسب تركيب الاسباب ، وقد يفعل بعض بالعرض فيظن تقضا ، كما أن الأفيون مع مرارته يبرد تبريدا عظيما . فربما كان ذلك لأنه بمرارته يبسط الروح حتى يخلو مركزها فيحصل بالعرض منه تبريد . فمن المركبة ماله ادم نحو البشاعة من مرارة وقبض كما في الحنض ، والزعوق من ملوحة ومرارة كما في السبخة ، وربما ينضم اليها كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما فيصير كطعم واحد ، كاجتماع تفريق وحرارة فيظن حرارة، أو تكثيف وتجهيف فيظن عفوصة .

النوع الخامس في المشعومات ولا اسم لها إلا من وجوه :

الاول : الملائم طيب والمنافر متن .

الثاني : بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال : رائحة حلوة أو حامضة .

الثالث : بالاضافة إلى محلها كرائحة الورد والتفاح .

الفصل الثاني في الكيفيات النفسانية

فان كانت راسخة سميت ملكة، وإلا سميت حالا، والاختلاف بينهما بعارض

فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج وهي أيضا أنواع : —

النوع الاول الحياة وفيها مقاصد

المقصد الاول: الحياة قوة تتبع اعتدال النوع، ويفيض منها سائر القوى .

قال ابن سينا : أنها غير قوة الحس والحركة، وغير قوة التغذية، ويدل عليه أنها توجد للمفلوج، إذ هي الحافظة للأجزاء عن التفرق والبلل، وليس له قوة الحس والحركة، وتوجد في الذابل مع عدم قوة التغذية، وفي النبات قوة التغذية مع عدم الحياة . والجواب : أنا لانسلم أن القوة مفقودة في المفلوج والذابل؛ لجواز أن يكون الفعل قد تخلف عنها لما منع، ولانسلم أن ماهو قوة التغذية في الحي موجود في النبات؛ لجواز أن تكون قوة التغذية في النبات مخالفة

بالحقيقة لها في الحى ، إذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة في لازم واحد، من فعل أو غيره .

المقصد الثانى : الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة، وهو جسم له صورة مخصوصة، وكيفيات تتبعها من اعتدال خاص وغيره ، وكذا عند المعتزلة . وهى مبلغ من الأجزاء يقوم بها تأليف خاص لا يتصور قيام الحياة بدونها . ونحن لانشرطها . بل يجوز أن يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الأجزاء التى لا تتجزى ، والذى يبطل مذهبهم أنه إما أن يقوم بالجزئين معا حياة واحدة . فيلزم قيام الواحد بالكثير ، وأنه محال . وإما أن يقوم بكل جزء حياة على حدة ، وحينئذ : فإما أن يكون كل واحد مشروطا بالآخر، ويلزم الدور ، أو يكون أحدهما مشروطا بالآخر من غير عكس، ويلزم الترجيح بلا مرجح ، أولا يكون شئ منهما مشروطا بالآخر، وهو المطلوب . والجواب : أنك قد عرفت مرارا أن دور المعية ليس باطلا . وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمته في الأولوية، فإنه إن أريد فى نفس الأمر منع . أو عندنا لم يفد .

المقصد الثالث : الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا . وقيل : كيفية وجودية يخلقها الله تعالى فى الحى فهو ضدها لقوله تعالى « خلق الموت والحياة » والخلق لا يتصور إلا فيما له وجود . والجواب : أن الخلق التقدير . النوع الثانى : العلم وفيه مقاصد :-

المقصد الأول : العلم لا بد فيه من اضافة بين العالم والمعلوم . وهو الذى نسميه التعلق ولم يثبت غيره بدليل . وقيل : هو صفة ذات تعلق ، فشمة أمران . العلم والعالمية . وأثبت القاضى معهما تعلقا ، فاما للعلم فقط ، أو للعالمية فقط . فهنا ثلاثة أمور . وإما لهما معا فهنا أربعة أمور . وقال الحكماء : العلم هو الوجود الذهنى . إذ قد يعقل ما هو نفي محض وعدم صرف . والتعلق إنما يتصور بين شيئين . فاذا : لاحقيقة له إلا الأمر الموجود فى الذهن، وهو العلم والمعلوم.

ثم قد يطابقه أمر في الخارج، وقد لا يطابقه . وبهذا الاعتبار تلحقه الأحكام الخارجية وأما من حيث هو موجود فلا حكم له، إلا بأن يتصور مرة ثانية من حيث أنه في الذهن فيحكم عليه بأحكام آخر . ويسمى مثل ذلك معقولات ثمانية . قال المتكلمون : هو باطل لوجهين :-

الأول : لو كان التعقل بمحصول ماهية المعقول . فن عقل السواد والبياض يكون قد حصل في ذهبه السواد والبياض ، فيكون الذهن أسود وأبيض . وأيضا . يجتمع الضدان .

الثاني : حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة . وجواب الأول . أنه إنما يلزم كون الذهن أبيض وأسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض لماهيتيهما . إذ قد علمت أنه لا معنى للماهية إلا الصورة العقلية وأنها مخالفة للهويات الخارجية في الموازم كما تنبئت له من قبل .

والثاني . أن الممتنع حصول هوية الجبل والسماء لماهيتيهما ، وهذا غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ ، فإن الماهية تطلق على الأمر المعقول ، وعلى ما يطابقه ، فظنا أمرا واحدا . وربما جعلوه أمرا عديميا ، فقالوا . هو تجرد العالم والمعلوم من المادة .

المقصد الثاني : العلم الواحد الحادث هل يجوز تعلقه بمعلومين؟ فيه مذاهب:

الأول . لبعض أصحابنا : يجوز كعلم الله تعالى . قلنا تمثيل بلا جامع .

الثاني . وهو مذهب الشيخ وكثير من المعتزلة : لا يجوز ، إذ ليس عدد أولى من عدد، فيلزم تعلقه بأمور غير متناهية، وقد عرفته . وأيضا . فلا يمد أحدهما مسد الآخر . فإن التعلق داخل في حقيقته ، ونقض بعلم الله تعالى وبسائر الهويات .

الثالث . مذهب أبي الحسن الباهلي : لا يجوز تعلقه بنظرين . لأنه يستلزم اجتماع نظرين وهو محال ، ويجوز تعلقه بضروريين لما مر . قلنا : قد نعلمهما

بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد .

الرابع . وهو مختار القاضى وامام الحرمين : لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما ، وإلا جاز انفكاك الشئ عن نفسه . قلنا : قد نعلم ما ذكرتموه ، تارة بعلم واحد ، وتارة بعلمين ، ولا يلزم من ذلك الاستغناء عن تعدد الصفات ، فانه تمثيل أيضا ، وأما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشئ ، والعلم بالعلم به ، كالعلم بالتضاد وفى الاختلاف ، فقد يتعلق بهما علم واحد . إذ من علم شيئا علم علمه به بالضرورة ، وإلا جاز أن يكون أحدهما عالما بالجفر والجامعة ، وإن كان لا يعلم علمه به ، ثم يعلم علمه بعلمه به ، وهلم جرا ، فثم معلومات غير متناهية ، فلو استدعى كل معلوم علما ، لزم أن يكون لأحدنا علوم غير متناهية بالفعل ، وأنه محال والوجدان يحققه . والجواب : أنا قد نعلم الشئ ولا نعلم العلم به إلا إذا التفت الذهن إليه ، وينقطع بانقطاع الاعتبار . وأما قول من قال : والعلم لا يتعلق بنفسه لأن النسبة بين شيئين فظاهر البطلان . قال الامام الرازى : والمختار أن الخلاف متفرع على تفسير العلم . فان قلنا : أنه نفس التعلق فلا شك أن التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم بمعلومين ، وإن قلنا أنه صفة ذات تعلق ، جاز أن يكون صفة واحدة يتعدد تعلقاته ، وكثرة التعلقات لا تجعل الصفة متكررة .

واعلم أن الجواز الذهني لا نزاع فيه ، والخارجي مما يناقش فيه ...

المقصد الثالث : الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق ، وهو ضد العلم . لصدق لاحد الضدين عليهما . وقالت المعتزلة هو مماثل له لوجهين : —
الاول : أن التميز بينهما بالنسبة إلى المتعلق وهى مطابقتها أولا . مطابقتها والنسبة لا تدخل فى حقيقة المنتسب ، والامتياز بالأمور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات .

الثاني : أن من اعتقد من الصباح الى المساء أن زيدا فى الدار وكان

فيها إلى الظاهر ثم خرج كأن له اعتقاد واحد مستمر لا يختلف بحسب الذات ضرورة، ثم إنه كان أولا علما ثم انقلب جهلا ، والانقلاب لا يتصور إلا في أمر عارض مع اتحاد الذات . قال الأصحاب : المطابقة واللا مطابقة أخص صفاتهما، فيلزم من الاختلاف فيه الاختلاف في الذات .

المقصد الرابع : الجهل يقال للمركب وهو ما ذكرناه ، وللبسيط وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما، فلا يكون ضدا ، ويقرب منه السهو، وكأنه جهل سببه عدم استنبات التصور ، حتى اذا نبه تنبه ، وكذا الغفلة ، ويفهم منها عدم التصور . وكذلك الدهول . والجهل بعد العلم يسمى نسيانا .

المقصد الخامس : ادراكات الحواس الخمس عند الشيخ علم بمتعلقاتها ، فالسمع علم بالمسموعات ، والابصار علم بالمبصرات ، وخالفه فيه الجمهور . فانا إذا علمنا شيئا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا ، وله أن يجيب بأن ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مخالفا لسائر العلوم ، إما بالنوع أو بالهوية . وأيضا : فانا يصبح استدلاله لو أمكن العلم بمتعلقه بطريق آخر .

المقصد السادس : الحكماء قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية بوجود :-
الاول : أنها غير متجانسة في الحلول ، بل متفاوتة .

الثاني : تحمل الكبيرة في محل الصغيرة .

الثالث : لا ينمحي الضعيف بالقوى .

الرابع : لا يجب زوالها ، وإذا زالت سهل استرجاعها .

ثم ذكروا في معنى كون الانسانية أمرا كلياً أمرين :-

الاول : اسم الانسان لأفراده ليس باشتراك اللفظ ضرورة ، بل هو معنى مشترك . ولا يدخل فيه الشخصيات . وإلا لم يكن مشتركا . فالنفس إذا استحضرته صورة الانسانية مجردة عن الشخصيات كانت مطابقة لزيد وعمرو وبكر ، أي كل واحد إذا جرد عن شخصياته كانت هي بعينها الحاصل منه لا يختلف .

الثاني : أن المعلوم بها أمر كلي ؛ وهذا يليق بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية . وفيه نظر .. قد نبهتكم عليه إن كان على ذكر منك حيث قلت لك : الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم ، وإن كنت تحتاج إلى زيادة بيان فاستمع : أليس إذا كان العلوم أمرا وراء ما في الذهن كان حصوله في الخارج فيكون شخصا وهو ينافي السكينة . اللهم إلا أن يصار إلى أن الأمور المتصورة لها ارتسام في غير العقل وهو ينافي الوجود الذهني

المقصد السابع : العلم ينقسم إلى تفصيلي . وهو أن ينظر إلى أجزائه ومراتبه ، وإلى إجمال ، فمن يعلم مسألة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة وهو متصور للجواب عالم بأنه قادر عليه ، ثم يأخذ في تقريره فيلاحظ تفصيله ؛ ففي ذهنه أمر بسيط هو مبدأ التفاصيل والفرقة بين تلك الحالة وبين حالة الجهل وملاحظة التفصيل ضرورية ، وشبه ذلك بمن يرى نعمة تارة دفعة فانه يرى جميع أجزائه ضرورة ، وتارة بأن يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه قال الامام الرازي : يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة ، بل لكل واحد صورة ، ولا معنى للعلم التفصيلي إلا ذلك . نعم انه قد تحصل الصور تارة دفعة وتارة مترتبة في الزمان ، فان أرادوا ذلك فلا نزاع فيه : فرطان الأول : العلم الاجمالي هل يثبت لله تعالى أم لا ؟ جوزه القاضي والمعتزلة ، ومنعه كثير من أصحابنا وأبو هاشم . والحق أنه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى ، وإلا فلا . فان قيل : فينتفي حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق . قلنا نعم ، وهو العلم المقرون بالجهل . وبالجملة . فالمنفى عنه تعالى هو القيد ، أعني كونه مع الجهل وأنه لا يوجب في أصل العلم .

الثاني : المشهور أن الشيء قد يكون معلوما من وجه دون وجه . قال القاضي . المعلوم غير المجهول ضرورة ، فتعلق العلم والجهل شيئان ، وان كان أحدهما عارضا للآخر ، أو هما عارضان لثالث ، أو بينهما تعلق آخر أي تعلق كان ،

والتسمية مجاز ، ولا مشاحة فيه .

المقصد الثامن : قال بعض المتكلمين : الشيء قد يعلم بالفعل وقد يعلم بالقوة ، كما إذا كان في يد زيد اثنان فساءلنا أزواج هو أوفرد ؟ فانا نعلم أن كل اثنين زوج ، وهذا اثنان ، فنعلم أنه زوج بالقوة القريبة ، وإن لم نكن نعلم أنه بعينه زوج ، وكذلك جميع الجزئيات المندرجة تحت الكليات . قبل أن يقننه الاندراج فالنتيجة حاصلة في إحدى المقدمتين بالقوة .

المقصد التاسع : العلم إما فعلى ، كما نتصور أمرا ثم نوجده ، وإما تعالًى ، كما يوجد أمر ثم نتصوره . فالفعلى قبل الكثرة والاتعالى بعدها . قال الحكماء : علم الله تعالى فعلى ، لأنه السبب لوجود الممكنات .

المقصد العاشر : قالوا : مراتب العقل أربع : -

الأولى : العقل الهيولاني ، وهو الاستعداد المحض ، وهو قوة خالية عن الفعل كما للأطفال :

الثانية : العقل بالملكة ، وهو العلم بالضروريات ، وإنه حادث ، فله شرط حادث وما هو إلا الأحساس بالجزئيات ، ولا يزيد بذلك العلم بجميع الضروريات . فإن الضروريات قد تفقد لفقد شرط ، للتصور ، كحس ووجدان ، كالألم والعين لا يتصوران ماهية اللون ولذة الجماع ، أو للتصديق ، كأحدهما في القضايا الحسية أو الوجدانية ، وكتصور الطرفين والنسبة في البديهيات .

الثالثة : العقل بالفعل ، وهو ملكة استنباط النظريات من الصروريات ، بحيث متى شاء استحضر الضروريات ، واستنتج منها النظريات . وقيل : بل حصول النظريات ، بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية .

الرابعة : العقل المستفاد ، وهو أن يحضر عنده النظريات ، بحيث لا تغيب عنه وهل يمكن ذلك والانسان في جلباب من بدنه أم لا ؟ فيه تردد .

المقصد الحادى عشر : العقل مناط التكليف اجماعا، وإنه يطلق على معان، فقال الشيخ : هو العلم ببعض الضروريات، التى يمينها العقل بالملكة، واحتج عليه بأنه ليس غير العلم، والاجاز تصور انفسكاهما، وهو محال، إذ يمتنع عاقل لاعلم له أصلا، أو عالم لاعقل له . وليس العلم بالنظريات، لأنه مشروط بكمال العقل، فيكون متأخرا عن العقل بمرتين، فلا يكون تقسمه ، فهو العلم بالضروريات، وليس علما بكها، فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا، فهو العلم ببعضها، وهو المطلوب. وجوابه: أنا لانسلم أنه لو كان غير العلم جاز الانفسكك لجواز تلأزمهما .

قال الامام الرازى : والظاهر أنه غريزة يتبعها العلم بالضروريات ، عند سلامة الآلات. والنائم لم يزل عقله، وإن لم يكن عالما .

المقصد الثانى عشر : كل علمين تعلقا بعلومين فهما مختلفان ، تماثلا أو مختلفا ، والا لم يجتمعا . وأما المتعلقان بعلوم واحد فثلاثان عند الأصحاب . قال الآمدى : ان اتحد المعلوم ووقته . وأما إذا اختلف فقد يقال مثلان ، إذ اختلاف الوقت لا يؤثر كما فى الجوهر ، والفرق ظاهر، فان الوقت ههنا داخل فى متعلق العلم، وثمة عارض للجوهر ، وإنما نظير ذلك العلم فى وقتين ، لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين . وأما إذا اختلف محل العلم كزيد وعمر، فان قلنا: كل من العلمين يقتضى الاختصاص بمحله لذاته، فهما مختلفان، وإلا فثلاثان . وسيأتى لذلك زيادة بيان .

المقصد الثالث عشر : هل ينقلب العلم الضرورى والنظرى ؟
أما انقلاب الضرورى نظريا فقيه مذاهب :

الاول : قول القاضى وبعض المتكلمين، يجوز مطلقا، لأن العلوم متجانسة فيصح على كل ماصح على الآخر . قال الآمدى : ان سلم فلاشك فى الاختلاف بالنوع والشخص، فلمل التنوع والتشخص ينم ذلك، إذ لا يجب أن يصح على الانسان ما يصح على الفرس ، ولا على زيد ما يصح على عمرو

الثاني : وعليه آخرون . لا يجوز ، وإلا لجاز الغلو عن الضروري ، وأنه محال بالوجدان

الثالث : وهو قول آخر لا قاضى ، وعليه إمام الحرمين : لا يجوز فى ضرورى هو شرط لكمال العقل . إذ العقل شرط للنظر ، وهو شرط للنظرى ، فيكون النظرى شرطاً لنفسه ، ومتقدماً عليه بمراتب .

وأما انقلاب النظرى ضرورياً فجائز اتفاقاً ، بأن يخلق الله تعالى علماً ضرورياً متعلقاً به ، ومنع المعتزلة وقوعه فى العلم بالله تعالى وصفاته ، من حيث أن العبد مكلف به ، ولو لم يكن مقدوراً قبح التكليف به ، ومعتمد هم فى الجواز هو التجانس ، وقد مر بما فيه المقصد الرابع عشر : وهل يستند العلم الضرورى إلى النظرى ؟ منه بعض ، لاقتضائه توقف الضرورى على النظرى ، وجوز بعضهم ؛ لأن العلم امتناع اجتماع الضدين مبنى على وجودهما ، والعلم به ليس ضرورياً ، ولذلك يثبت بالدليل . ومن منع العلم به فهو مكابر ومناقض لقوله . بل الحق أنه لا يتوقف على وجودهما . وأما تصورهما فنعم ، فإن التصديق الضرورى هو مالا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر ، ثم إنه قد يكفى فيه تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك ضرورياً . فالخاصل : أن هذا نزاع لفظى ، مرجعه إلى تفسير الضرورى . وكذا توقفه على ضرورى آخر . فإن قلنا : هو مالا يتوقف على علم سابق ، لم يجوز . وإن قلنا : هو مالا يتوقف على نظر ، جاز .

المقصد الخامس عشر : أثبت أبو هاشم علماً لا معلوم له ، كالعلم بالمستحيل ؛ فإنه ليس بشئ . والمعلوم شئ . قال الامام الرازى : هو تناقض ، فإن المعلوم لا معنى له إلا ما يتعلق به العلم . قال الآمدى : له أن يصطلح على أن لا يسميه معلوماً . والانصاف أن لا تنظر بكلمة تخرج من فم أخيك السوء ، فتطلب له محملاً ما استطعت ، وهلا يحمل كلامه على ما صرح به ابن سينا فى الشفاء ، من أن المستحيل لا يحصل له صورة فى العقل ، فلا يمكن أن يتصور شئ هو اجتماع

النقيضين، فتصوره إما على سبيل التشبيه، بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع، ثم يقال: مثل هذا الأمر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض . وإما على سبيل النفي، بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وبالجملة: فلا يمكن تعقله بماهيته، بل باعتبار من الاعتبارات

المقصد السادس عشر: محل العلم الحادث غير متعين عقلاً عند أهل الحق، بل يجوز أن يخلقه الله تعالى في أي جوهر أراد، لكن السمع دل على أنه هو القلب . قال تعالى: إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب، وقال: فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها، وقال: أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها وقال الحكماء: محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها، ومحل الجزئيات المشاعر العشر الظاهرة والباطنة، وسنفصلها تفصيلاً . ومنهم من يرى أن المدرك للجزئيات أيضاً هو النفس الناطقة، ولكن بواسطة الآلة، فإنها تحكم بالكلية على الجزئي، فلا بد أن تكون عاقلة لهما، وسيأتي الكلام فيه .

النوع الثالث الإرادة . وفيها مقاصد : —

المقصد الأول: في تعريفها: قيل: إنها اعتقاد النفع أو ظنه . وقيل: ميل يتبع ذلك، فانا نجد من أنفسنا بعد اعتقاد أن الفعل القلاني فيه جلب نفع أو ضرر ميلاً إليه، وهو مغاير للعلم . وأما عند الأشاعرة: فصفة مخصصة لا حد طرفي المقدور بالوقوع، والميل الذي يقولونه فنحن لا ننكره، لكن ليس إرادة، فإن الإرادة بالاتفاق صفة مخصصة لأحد المقدورين، وسنبين أنها غير الميل، ثم حصول الميل في الشاهد لا يوجب حصوله في الغائب .

المقصد الثاني: الإرادة القديمة توجب المراد اتفاقاً، وأما الحادثة فلا توجبه اتفاقاً، وجوز النظام إيجابها للمراد إذا كانت قصداً إلى الفعل، وهو ما نجد من أنفسنا حال الإيجاد، لا عزماً عليه، فإنه قد يتقدم على الفعل، والعزم يقبل الشدة والضعف، حتى يبلغ إلى درجة الجزم، ومع ذلك فقد لا يكون مقارناً

ولا قصداء، بل جزماً بأنه سيقصد، وربما يزول لزوال شرط، أو حدوث مانع .

المقصد الثالث : الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه،
خلافا للمعتزلة . لنا: أن الهارب من الصبح إذا صرع له طريقان متساويان ، فإنه يختار أحدهما، ولا يتوقف على ترجيح أحدهما للنفع فيه، ولا على ميل يتبعه، بل يرجح أحدهما بمجرد الارادة . لا أقول: لا يكون للفعل مرجح، بل لا يكون اليه داع ، ومعلوم بالضرورة أنه من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح، وأنه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكراً حتى يفترسه الصبح ، وكذلك العطشان إذا كان عنده قدحان ماء وفرض استواءهما من جميع الوجوه ، فإنه يختار أحدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده . وكذلك جائع عنده رغيفان . والمعتزلة ادعوا الضرورة، بأن من استوى عنده الطرفان لا يرجح أحدهما إلا لمرجح . والجواب : منع الضرورة، والمعارضة بالضرورة في الأمثلة المذكورة .

المقصد الرابع : الارادة مغايرة للشهوة لوجهين :-

الأول : الارادة قد تتعلق بنفسها، ودون الشهوة، وفيه نظر . تعرفه بما اخترناه

من التعريف .

الثاني : أن الانسان قد يريد شرب دواء كرهه فيشربه ولا يشتهي به بل يتنفر عنه .

المقصد الخامس . إنها غير التمتنى، فإنها لا تتعلق إلا بمقدور مقارن ، والتمتنى

قد يتعلق بالمحال، وبالماضى . والميل الذى يسمونه إرادة، هو بالتمتنى أشبه منه بالارادة .

المقصد السادس : قال الشيخ: ارادة الشيء كراهة ضده بمينها، إذ لو كانت غيرها

فامثلها أو ضدها فلا تجامعها ، وإما يخالف لها فيجامع ضدها . إذا المخالف

لشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده ، ولكن ضد ارادة الشيء ارادة الضد ،

فيلزم كراهة الضد مع إرادته، وإنه محال . والجواب : لانسلم أن المخالف للشيء

يجامع ضده، لجواز تلازمهما، وكون الشيء ضدًا للمتخالفين كالنوم هو ضد

للعلم والقدرة ، ثم ما ذكرتم وإن دل على ما ادعيتم فعندنا ما ينفيه، وهو أن شرط

كراهة الضد الشعور به اتفاقا ، وقد لا يشعر به فتتفك الإرادة عن كراهة الضد فلا تكون نفسها ، وبالجملة . فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط . وإذا ظهر التغاير فهل الإرادة مستلزمة لكراهة الضد بشرط الشعور به ؟ يختلف فيه . قال القاضى والغزالي : مستلزمة ، والظاهر خلافه ، لجواز أن يريد الضدين كل واحد من وجه ، إرادة على السوية ، أو يترجح أحدهما بحسب ما فيه من نعم راجح المقصد السابع : قال القاضى وأبو عبدالله البصرى : الإرادة تفيد متعلقها صفة . فللفعل . كونه طاعة ومعصية ، وللقول . كونه أمرا أو تهديدا . فان أرادا أنها تفيد صفة ثبوتية ، منع ، وما ذكره اعتبارا . كيف والقول لا وجود لجملة ؟ فكيف تقوم به صفة ؟

النوع الرابع القدرة . وفيه مقاصد : -

المقصد الأول : فى تعريف القدرة وهى صفة تؤثر وفق الإرادة ، فخرج ما لا يؤثر كالعلم ، وما يؤثر لاعلى وفق الإرادة كالطبيعة ، وقيل .. ما هو مبدأ قريب للأفعال المختلفة . فالنفس الفلكية قدرة على الأول دون الثانى ، والنفس النباتية بالعكس ، وأما الحيوانية فقدرة على التفسيرين ، والقوى العنصرية ليست قدرة على التفسيرين . ويرد عليهما القدرة الحادثة على رأينا ، فانها لا تؤثر وليست بمبدأ لآثر ويسمى كسبا ، والدليل أنه لو كان فعل العبد بقدرته ، وأنه واقم بقدرة الله ؛ لما سنبهن على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات . فلو أراد الله شيئا وأراد العبد ضده ، لزم أما وقوعهما ، أو عدمهما ، أو كون أحدهما عاجزا . لا يقال . نختار أنه يقع مقدور الله تعالى ؛ لأن قدرته أتم . ألا ترى أنها أعم ؟ لآنا نقول عموم القدرة لا يؤثر ؛ فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا أثر له فى هذا المعين ضرورة . وبهذا الدليل بعينه نفى جهم الحادثة ، وإنه غلو فى الجبر ، وإنه مكابرة ، لأن الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضرورى . فالأول له اختيار دون الثانى ، ويندفع الأشكال بما ذكرناه ، من عدم تأثير قدرته .

فان قال : لا يزيد بالقدر إلا الصفة المؤثرة، وإذ لا تأثير فلا قدرة ، كان منازعا في التسمية .

المقصد الثاني : هل يجوز مقدور بين قادرين؟ جوزه أبو الحسين البصري مطلقا ، والأصحاب بناء على اثبات قدرة للعبد غير مؤثرة، مع شمول قدرة الله تعالى . ومنعه المعتزلة بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة، فيلزم التمايز، والمجوزون من أصحابنا اتفقوا على امتناع قدرتين مؤثرتين، للتمايز ؛ وقدرتين كاسبتين ، لأن الكسب هو أن يخلق الله للقدرة الحادثة، وأنها لا تتعلق بفعل خارج عن الفعل، فلا يقدر زيد على فعل عمرو، ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد .

المقصد الثالث : وقال بشر بن المعتمر : القدرة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات ، فمن أثبت صفة زائدة فعلية البرهان . وقال ضرار بن عمرو وهشام ابن سالم : إنها بعض القادر ، وقيل : بعض المقدور .

المقصد الرابع : اختلف في طريق اثباتها . والحق أنها تعرف بالوجدان، كما أشرنا إليه . وقال الهمداني من المعتزلة : هو تأتي الفعل من بعض الموجودين دون بعض . قلنا . الممنوع قادر عندك، ولا يتأتى منه الفعل . فان قال : يتأتى منه بتقدير ارتفاع المانع ، قلنا : فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع، وهو العجز . وقال الجبائي : هو العلم بصحة الشخص ، قلنا : قد توجد ولا قدرة بأضدادها اجماعا .

المقصد الخامس : قال الشيخ : القدرة مع الفعل، ولا توجد قبله ، إذ قبل الفعل لا يمكن الفعل ، وإلا فلنفرض، فهي حال الفعل هذا خلف . فان قيل : القدرة في الحال على ايقاع الفعل في ثاني الحال، وهو لا يستدعي إمكانه في الحال، بل في ثاني الحال . قلنا : الأيقاع إن كان نفس الفعل فحال في الحال، لما ذكرنا ، وإن كان غيره ماد الكلام فيه ولزم التسلسل . وفيه نظر . . يرجع إلى تحقيق معنى قوله : حصول الفعل قبل الفعل بحال، فانه قد يراد به بشرط كونه قبل الفعل، فلا كلام، إذ لا شك

أنه تناقض . وقد يراد به في زمان عدم الفعل ، بل بأن يفرض خلوه عن عدم الفعل ، ووقوع الفعل بدله ، وأنه غير محال . وذلك كقعود زيد ، فانه محال بشرط قيامه ، أي يمتنع كونه قائما قاعدا معا ، ولا يمتنع في زمان قيامه ، فانه لا يستحيل أن يعدم القيام ويوجد بدله القعود . وقالت المعتزلة : القدرة قبل الفعل . فنه من قال ببقائها حال الفعل ، وإن لم تكن قدرة عليه ، فانها شرط كالبنية ، ومنهم من تفاه ، ودليلهم وجوه :-

الاول : إن تعلق القدرة معناه الایجاد ، وإيجاد الموجود محال . قلنا : إيجاده بذلك الوجود جائز ، بمعنى أن يكون ذلك الوجود مستندا إلى الموجد . الثاني : يلزم القدرة على الباقي . قلنا : نلتزمه لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة أو تفرق باحتياج الموجود عن عدم إلى المقتضى دون غيره . أو ننتقض أولا بتأثير العلم في الاتقان ، وفي كون الفاعل فاعلا والإرادة إذ يوجبونها حال الحدوث دون البقاء .

الثالث : أنه يوجب حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره . أجيب : بأن الفعل في الأزل غير ممكن ، فلا تتعلق به . وفيه نظر .. إذ فيه التزام ، وما ذكره بيان للسبب ، وأيضا : فالتعلق قبله بزمان لا يمتنع ، فيرد الأشكال بحسبه .

الرابع : يلزم أن لا يكون الكافر مكلفا بالإيمان ، لأنه غير مقدور له ، ولو جوز فليجز تكليفه بخلق الجواهر والأعراض . قلنا : يجوز تكليف المحال عندنا ، والفرق أن ترك الإيمان بقدرته ، بخلاف عدم الجواهر والأعراض . وبالجمله : فكون الشيء مقدورا الذي هو شرط التكليف عندنا ، أن يكون هو متعلقا للقدرة أو ضده . فروع للمعتزلة .-

الأول : هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته ؟ جوزه أبو هاشم وأتباعه مطلقا ، وفصل الجبائي فجوزه عند المانم ومنعه عند عدمه في المباشر دون المولد .

الثاني : تنقسم الأفعال المقدورة إلى ما لا يحتاج إلى آلة، كالقائمة بالمحل، وإلى ما يحتاج، كالخارجة عنه .

الثالث : اتفقوا على أنها لا تبقى غير متعلقة . فقول : القدرة تتعلق بالفعل عقيبها ، وقيل : بما بعدها مطلقا . فالجوابي : الفاعل في الحالة الأولى يفعل ، وفي الثانية فعل ، وابنه : في الأولى سيفعل ، وفي الثانية يفعل ، وابن المعتز : يفعل مطلقا .

الرابع : قال العلاف : القدرة على أفعال القلوب معها ، وعلى أفعال الجوارح قبلها .

المقصد السادس : الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه ؟ منعه الأشاعرة إذ القدرة مع الفعل ، وقال به المعتزلة ، قالوا : العجز يضاد القدرة والمنع المقدور وجوديا مضادا للمقدور ؛ أو مولدا لخصه ، أو عديميا : وأدعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد ؛ وذلك لأنه لم يتبدل ذاته ولا صفته ؛ ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة ، وعندنا لا فرق إلا ما يعود إلى جريان العادة بخلق الفعل فيه وعدمه . ونمنع عدم تبدل صفاته فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة ، ولا حاجة إلى طرو ضد .

المقصد السابع : قال الشيخ بناء على كون القدرة مع الفعل . أنها لا تتعلق بالضدين بل بمقدورين مطلقا . وقالت المعتزلة : تتعلق بجميع مقدوراته ، وقول أبي هاشم متردد ، فقال مرة : القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها دون القائمة بالجوارح ، وتارة أخرى : كل واحدة منهما تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى ، وتارة : كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها جميعا ، غير أن كلا لا يؤثر في متعلقات الاخرى لعدم الآلة ، ومرة : القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتها دون العضوية . وقال ابن الراوندي . تتعلق القدرة بالضدين بدلا لامعا ، واجعت المعتزلة على أنها تتعلق بالمثائلات ، مع اتفاقهم على أنه لا يقع بها

مثلان في محل في وقت، وأنهم يدعون فيما ذهبوا اليه الضرورة، إذ لا معنى للقدرة إلا التمكن من الطرفين ، ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل فهو مضطرا لا قادر، وعليه بنيت الدعوة والثواب والعقاب . قال الامام الرازي : القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ للأفعال المختلفة ، ولا شك أن نسبتها الى الضدين سواء ، وهي قبل الفعل، وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ، ولا شك أنها لا تتعلق بالضدين ، بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر، لاختلاف الشرائط، وهي مع الفعل ، ولعل الشيخ اراد بالقدرة القوة المستجمعة والمعتزلة مجرد القوة، وفيه بحث .

المقصد الثامن : المعجز عرض مضاد للقدرة، خلافا لآبي هاشم في آخر أقواله حيث ذهب إلى أنه عدم القدرة ، وللأصم من حيث إنه تقي الاعراض . لنا : التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع ، ولآبي هاشم أن يجعلها حادثة إلى عدم القدرة . ثم قال الشيخ : المعجز إنما يتعلق بالموجود ، فالزمن عاجز عن القعود لاعن القيام ، فان التعلق بالمعدوم خيال محض ، وله قول ضعيف إنه إنما يتعلق بالمعدوم ، واليه ذهبت المعتزلة وكثير من أصحابنا، وجواز تعلقه بالضدين فرع ذلك : معتمد القول الاول : أنه ضد القدرة فتعلقهما واحد والقدرة متعلقة بالموجود .

والثاني : الأجماع على عجز الزمن عن القيام ، ولو قيل : يلزم عدم عجز المتحدى بمعارضة القرآن، وأنه خلاف الأجماع والمعقول ، لكان حسنا، ويمكن الجواب : بأن المعجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة ، ولصفة تستعقب الفعل لاعن قدره .

المقصد التاسع : المقدور هل هو تبع للعلم أولا لأرادة؟ للمعتزلة فيه خلاف، فن قال تبع للأرادة؛ فلا أنه حقيقة القدرة، ومن قال تبع للعلم؛ فلا أن صاحب الملكة يصدر عنها أفعال لا يقصدها ، فان الكاتب يراعي دقائق في حرف

واحد، ولو لاحظها لفاته كثير منها .

المقصد العاشر : هل النوم ضد القدرة؟ اتفقت المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الأفعال المتقنة الكثيرة من النائم، وجواز القليلة بالتجربة، فقيل: هي مقدورة له. وقال الاستاذ أبو اسحاق: هي غير مقدورة له . وتوقف القاضى . وأما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين ، أما عند المعتزلة . فلقد سرائط الإدراك من المقابلة ، وانبثاث الشعاع ، وتوسط الهواء ، والبنية المخصوصة ، وأما عند أصحابنا إذ لم يشترطوا شيئا من ذلك ، فلا أنه خلاف العادة ، والنوم ضد للأدراك ، وقال الاستاذ: إنه إدراك حق ، إذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه من ابصار وسمع ، وبين ما يجده اليقظان ، فلو جاز التشكيك فيه لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة ، ولم يخالف في كون النوم ضد ، ولكنه زعم أن الإدراك يقوم بحزه غير ما يقوم به النوم ، وقال الحكماء : المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك ، ويكون ذلك على وجهين .

الأول — أن يرد عليه من النفس وهي تأخذه من العقل الفعال ، فإن جميع صور الكائنات مرتسم فيه ، ثم يلجمه الخيال لما جبل عليه من الانتقال والتفصيل والتركيب صورا إما قريبة أو بعيدة ، فيحتاج الى التعبير ، وهو أن يرجع المعبر فقهري مجردا له عن تلك الصور ، حتى يحصل ما أخذته النفس ، فيكون هو الواقع وقد لا يتصرف فيه الخيال فيؤديه كما هو بعينه ، فيقع من غير حاجة الى التعبير

الثانى — أن يرد عليه ، إما من الخيال بما ارتسم فيه في اليقظة ، ولذلك فأن من دام فكره في شيء يراه في منامه ، وإما بما يوجبه مرض كثوران خلط أو بخار ، ولذلك فإن الدموى يرى في حلمه الأشياء الحمر ، والصفراوي النيران والأشعة ، والسوداوى الجبال والأدخنة ، والبلغمى المياه والألوان البيض ، وهذا بقسميه من قبيل أضغاث الأحلام ، لا يقيم هو ولا تعبيره

فروع للمعتزلة .

الأول : اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مائة من فقط ، ولا يتمكن من حمل مائة أخرى معها ، فقليل : عاجز عن حملها ، وقيل : لا يوصف بالعجز ولا بالقُدرة وقيل : قادر على حمل إحداها من غير تعيين ، والكل مناقض لأصلهم في تعلق القدرة بجميع المقدورات . فان قيل : مذهبنا أن لا تتعلق في وقت في محل من جنس بأكثر من واحد ، قلنا . المحل المحمول وهو مختلف .

الثاني . شخصان يقدر كل على حمل مائة من اذا اجتمعا عليه ، فمنهم من قال حملها واقع بقدرة كل واحد واحد ، ويلزمه اجتماع قادرين على مقدور واحد ، وربما التزم ، ومنهم من قال : هذا حامل للبعض ، وذلك للبعض ، ولا يخفى ما فيه من التحكم ، فان نسبة كل جزء الى كل واحد على السوية

الثالث : قالوا : القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات إلى جهات مختلفة ، وأما في محال مجتمعة فلا ، بل يجتمع على عشرة اجزاء مجتمعة عشرة اجزاء من القدرة ، فالقدرة على تحريك كل جزء غير القدرة على تحريك الآخر وإلا لكان قدرة على تحريك الأجزاء بالغة ما بلغت

الرابع : قال الجبائي : الاجتماع يمنع التحريك ، كالقيد ، وهو فرع أن المعدوم مقدور ، وبه منع كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل المائة الاخرى

المقصد الحادي عشر (*) : القدرة المحركة بمنة ويسرة هل تقدر على التصعيد ؟ منهم من جوزها ، ومنهم من منعه ، بالفرق بين الدرجة والرفع ضرورة ، وعليه البهشية ، واوجبوا زيادة قدرة واحدة ، ولا يخفى ما فيه من التحكم

المقصد الثاني عشر : القدرة مغايرة للمزاج من وجهين :

الأول : المزاج وأثره من جنس الكيفيات الخمسة ، دون القدرة

الثاني : المزاج قد يمانح القدرة ، كما عند اللغوب

المقصد الثالث عشر : القوة تقال للقدرة ، والمراد هنا جنسها ، وهو مبدأ

تليه هذا المقصد وما يبدء الى الموقف الرابع في الجوهر غير مقرر حسب منهج ٩٣٦ لقانون رقم ٢٦

التغير في آخر، من حيث هو آخر، وقولنا: من حيث هو آخر، ليدخل فيه المعالج لنفسه، فإنه يؤثر من حيث هو طالم بصناعة الطب، ويتأثر من حيث هو جسم يفعل عما يلاقه من الدواء، وتقال للامكان المقابل للفعل، لأنه سبب للقدرة عليه مجازا، وهذا غير الامكان الذاتي، فإنه قد يقارن الفعل، وينعكس من الطرفين دون هذا. وقد تقال في العرف للقدرة نفسها، ولما به القدرة على الأفعال الشاقة، ولعدم الانفعال

المقصد الثالث عشر: الخلق ملكة تصدر عنها الأفعال بلاروية، كمن يكتب شيئا من غير أن يروى في حرف حرف، أو يضرب الطنبور من غير أن يفكر في نغمة نغمة. وينقسم إلى فضيلة وريضة وغيرهما، فالفضيلة الوسط، والريضة الأطراف، وغيرهما ما ليس منهما.

فالعفة: هيئة للقوة الشهوية بين الفجور والخود.

والشجاعة: هيئة للقوة الغضبية بين التهور والجبن

والحكمة: هيئة للقوة العقلية بين الجريزة والبلاهة.

والخلق: مغاير للقدرة؛ سيما إن جعل نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء

خاتمة: في تفسير كيفيات تقسائية قريبة مما مر

الأول - المحبة. قيل هي الإرادة، فحبة الله لنا إرادته لكرامتنا، ومحبتنا

لله إرادتنا لطاعته

الثاني. عند المعتزلة أن الرضاء هو الإرادة، وعندنا ترك الاعتراض

الثالث: الترك عدم فعل المقدور، وقيل: إن كان قصدا، ولذلك يتعلق به

الذم، وقيل: إنه من أفعال القلوب، وقيل: هو فعل الضد لأنه مقدور والعدم

مستمر، فلا يصلح أثرا للقدرة

الرابع: العزم هو جزم الإرادة بعد التردد، وهذا كله إنما يصح إذا لم

تفسرها بالصفة المخصصة؛ بل بالميل

النوع الخامس : بقية الكيفيات الفسائية ، وفيه مقصدان

المقصد الأول : اللذة والألم بديهيان فلا يعرفان ، وقيل : اللذة إدراك
الملايم من حيث هو ملايم ، والملايم هو كمال الشيء الخاص به ، كالتكيف
بالحلاوة والدسومة للذائقة ، والجاء والتغلب للغضبية ، وقولنا من حيث هو
ملايم لأن الشيء قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء الكريه إذا علم أن فيه
نجاسة من العطب ، وذلك لم يثبت ؛ فلأنا ندرك حالة هي لذة ونعلم أن ثمة أدراكا
للملايم ، وأما أن اللذة هل هي نفس ذلك الإدراك أو غيره ، وأما ذلك سبب
لها ؟ وهل يمكن أن تحصل بسبب آخر أم لا ؟ فلم يتحقق ، فوجب التوقف
فيه . وقال ابن زكريا الطبيب الرازي : لالدة ، وما يتصور منها إنما هو دفع ألم ،
كالأكل لآلم الجوع ، والجماع لآلم دغدغة المنى لأوعيته ، ولا نمنع جواز أن
يكون ذلك أحد أسبابه ، إنما تنازعه في مقامين :

أحدهما : أنه دفع الألم ، وثانيهما أنه لا يمكن أن تحصل بطريق آخر .
ومما ينبه : أنه قد تحدث ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق إليه ، ولا أن يخطر
بالبال حتى يقال إنها دفع لآلم الشوق ، وذلك مثل النظر إلى وجه مليح ،
والعنور على مال بغتة . ثم قال الحكماء : الألم سببه تفرق الاتصال بالتجربة ،
وأنكره الإمام الرازي ، فأن من عقر بحكين شديد الحدة لم يحس بالألم ألا
بعد زمان ، ولو كان ذلك سببا لامتنع التخلف عنه ، بل تفرق الاتصال يعد
لسوء المزاج ، وحصوله يستدعى زمانا ما ، فريثا يبتدىء العضو بالاستحالة
إلى مزاج مسمى يحصل الألم ، وربما احتج : بأن التفرق عدم الاتصال وهو
عدمى ، وبأن التغذية مداخللة الغذاء لجميع الأجزاء ، ولا تنصور الا بتفريق
فيجب أن يؤلم . وزاد ابن سينا سببا آخر وهو سوء المزاج المختلف ، ولذلك
تؤلم لسعة العقرب مالا تؤلم الابرة ، بخلاف المتنق فإنه لا يؤلم . أما أنيته ،
فإن حرارة المدقوق أكثر من حرارة صاحب الغب بكثير ، والثاني مدرك دون

الأول ، وأما لميته : فان الاحساس شمرله مخالفة مالكيفية الحاس والمحسوس
إذ مع الاتفاق لا يحصل تأثير فلا يكون احساس ، فاذا تمكن الكيفية المنافرة
في العضو وأزال كيفية العضو الاصلية فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن
فعل واتفعال فلا يحس به ، ولذلك فان المحسوسات اذا استمرت يضعف الشعور
بها متدرجا حتى ربما لم يشعر بها ، وان شئت فقل من دخل الحمام يستسخن
الماء الحار بحيث يشمئز منه حتى اذا لبث فيه قاب ساعة أثر فيه هواء الحمام
فيسخن ، فتراه لا يدرك سخونته بل ربما استبرده

المقصد الثاني : الصحة ملكة أو حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها
سليمة ، وهذا يعم أنواعها ، وربما تخص بالحيوان أو بالانسان ، فيقال
كيفية لبدن الحيوان أو لبدن الانسان كما وقع الجميع في كلام ابن سينا ، وأورد
الامام الرازي على جعلها من الحالة والملكة أن مقابلها المرض وليس منها إذ
أجناسه سوء المزاج ، وسوء التركيب ، وتفرق الاتصال ، وهي : أمان المحسوسة ،
أو من الوضع ، أو عدم ، ولا شيء منها بكيفية نفسانية ، وأورد على هذا الحد
الذي ذكر شكوكا :-

الاول .. لم قدم الملكة ، وأنما تكون حالة ثم تصوير ملكة ؟ قلنا : الملكة
اتفق على كونها صفة ، أو لأن الملكة غاية الحالة
الثاني .. فيه اضطراب اذ أسند الفعل الى الموضوع والى الصحة ولا يكون
الا أحدهما . قلنا الموضوع فاعل والصحة آله

الثالث .. السليم هو الصحيح ، فالتعريف دوري . قلنا : والصحة في الافعال
محسوسة وفي البدن غير محسوسة ، فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه أجلى ،
واذا عرفت هذا فالمرض خلاف الصحة ، فهي حالة او ملكة يصدر بها الافعال عن
الموضوع لها غير سليمة فلا واسطة بينهما ، إذ لا خروج عن النفي والاثبات ،
وأثبت جالينوس فقال : الناقه ومن يبعث أعضائه آفة أو يمرض مدة ويصح

مدة، لا صحيح ولا مريض وأنت تعلم أن ذلك لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة، وأنه إذا روعي شروط التقابل فلا واسطة، وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فانما هو باعتبار شرائط التقابل

الفصل الثالث : في الكيفيات المختصة بالكليات وفيه مقصدان

المقصد الأول : أنها عارضة لكم أما وحدها فلمنفصلة كالزوجية والفردية وللمتصلة الثلاث والتربيع، وإما مع غيرها كالحلقة فأنها مجموع شكل وهو طارض لكم مع اعتبار لون، وكالزاوية فأنها هيئة أحاطة الضلعين بالسطح مثلا في ملتقاهما لاستقامة . ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت وأنها توصف بالأصغر والأكبر، وبكونها نصفًا وثلاثًا، والجواب: أنه أنما يتم أن لو كان عروض ذلك لها بالقدات، وأنه ممنوع، بل لأنه عارض لكم، ويبطله أنها تبطل بالتضعيف وتنعدم، بخلاف الكم فإنه يزيد

المقصد الثاني . قال المهندسون الخط المستقيم خط تقم النقط المقروضة فيه كلها متوازية، وأنه إذا أثبت أحد طرفيه وأدير حتى عاد الى وضعه الأول حصلت الدائرة، وهي شكل يحيط به خط في وسطه نقطة؛ جميع الخطوط الخارجة منها إليه سواء . ثم إذا أثبت قطر نصف الدائرة وأدير نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الأول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في وسطه نقطة؛ جميع الخطوط الخارجة منها إليه سواء، وإذا أثبت أحد ضلعي المربع المتوازي الأضلاع وأدير حصل الاسطوانة، وهو شكل يحيط به دائرتان من طرفيهما قاعدتاه يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه . وإذا أثبت الضلع المحيط بالقائمة من المثلث وأدير المثلث حصل المخروط، وهو جسم أحد طرفيه دائرة، والآخر نقطة ويصل بينهما سطح يمرض عليه الخطوط الواصلة بينهما مستقيمة . وهذا كله أمور وهمية لا يعلم وجودها خارجا، وعليها مبنى علمهم الذي يدعون فيه اليقين .

تفنيه . ولو اعتبر المركبات حصلت مقولات غير متناهية ، والخلقة إنما اعتبرت باعتبار وحدة بحسبها يتصف بالحسن والقبح ، وهما غير العارضين للشكل وحده أو للون وحده ، وهذا عذر غير واضح

الفصل الرابع : في الكيفيات الاستعدادية

إمانحو القبول ويسمى ضعفاً، وإمانحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفاً ، وأما قوة الفعل فليست منها ، فأن المصارعة مثلاً تتعلق بعلم ، وصلابة . والأعضاء بثلاثيات أثر بسرمة وبالقدرة شيء منها ليس من هذا الجنس .

المرصد الرابع في النسب وفيه مقدمة وفصلان

المقدمة : اثبت الحكماء المقولات النسبية وأنكرها المتكاملون ألا لا يوجوده :
الاول : لو وجدت لزوم التسلسل ، أما أولاً فلا أن محلها يتصف بها فله اليها نسبة موجودة ويعود الكلام فيها ، وأما ثانياً فلا أن لوجودها اليها نسبة ، وأما ثالثاً فلا أن لأجزاء الزمان بعضها إلى بعض نسبة

الثاني : لو وجدت لوجدت الاضافة ، وهي لا تتحقق إلا بوجود المنتسبين ،
فيرجد المتقدم والمتأخر معا

الثالث : لو وجدت لزوم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لأن له مع كل حادث اضافة بأنه موجود معه ، وقبله بأنه متقدم عليه ، وبعده بأنه متأخر عنه ، واثبتها ضرار والتزم التسلسل ، ومن ثم اثبت اعراضا غير متناهية ،

واحتج الحكماء بأن كون السماء فوق الأرض ومقابلة الشمس لوجه الأرض بما نعلمه ضرورة ، واجابوا عن أدلة الخصم بأنها إنما تنفي كون جميع النسب موجودة في الخارج ، ونحن نقول به فأن من الاضافات أموراً موجودة في الخارج حقيقتها أنها اضافة ، ومنها اضافات يخترعها العقل عند ملاحظة أمرين كال تقدم والتأخر ،
والاول ينتهي عند حد دون الثاني

الفصل الأول : في مباحث المتكلمين في الأكوان وفيه مقاصد

المقصد الأول : المتكلمون وإن انكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا

بالأين وسموه بالكون ، وزعم قوم منهم أن حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنية ، والصفة التي هي علة بالكون ؛ قال الإمام الرازي : حصول الصفة للشيء معناه تميزها تبعاً لتمييزه فيلزم الدور . والجواب : ما قد عرفته ، مع أنه قد تكون ذات الصفة دالة للحصول ويكون تمييزها معللاً به فلا دور ، وربما قال : قيام الصفة إن توقف على التمييز لزم الدور ، وإلا جاز انفكاك العلة عن المعلوم ، وقد يقال : إن التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لا يوجب دوراً ممتنعاً ، وهو غير وارد إذا تأملت

تنبيه : الأحياز الجزئية الممكنة للتمييز نسبتها إليه سواء ، وإنما يقتضى حصوله في حيز ما بحسب ما يقارنه من شرط يعينه ، والكون هو نسبته إلى الحيز المخصوص ، فالفرق ظاهر ، لكن الكلام في ثبوت ذلك المقتضى ، فإن الحصول في الحيز المخصوص عندنا بخلق الله تعالى

المقصد الثاني : أنواع الكون أربعة . لأن حصوله في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا ، والثاني إن كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز فسكون ، وإن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر فحركة ، فالسكون حصول ثان في حيز أول ، والحركة حصول أول في حيز ثان ، ويرد على الحصر الحصول في أول الحدوث ، فإنه غير مسبوق بكون آخر ، وقال أبوهائيم : إنه سكون ، ثم منهم من قال : الحركة مجموع سكنات ، فإن قيل : الحركة ضد السكون فكيف تكون مركبة منه ؟ قلنا : الحركة من الحيز ضد السكون فيه ، وأما الحركة إلى الحيز فلا تنافي السكون فيه ، فإنها تنافي الكون فيه ، وهو مماثل للكون الثاني فيه وانه سكون فكذا هذا ، ويلزمهم أن يكون الكون الثاني حركة لأنه مثل الكون الأول وهو حركة ، إلا أن يعتبر في الحركة ألا تكون مسبقة

بالحصول في ذلك الحيز ، لأن تكون مسبوقه بالحصول في حيز آخر ، وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سكنات ، والنزاع لفظي ، وأما الأول فأن كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر ثالث فهو الافتراق ، وإلا فهو الاجتماع ، وإنما قلنا : إمكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز أن يكون بينهما خلاه عند المتكلمين ، فالاجتماع واحد والافتراق مختلف ، فنه قرب وبعد متفاوت ، ومجاورة واعلم أن الاجتماع قائم بكل جزء بالنسبة إلى الآخر لأنه أمر قائم بهما ، أو وضع أحدهما إلى الآخر فأنهم لا يثبتونه ، فالجوهران كل له اجتماع بالآخر ، فاحفظ هذا فإنه مما يذهب على كثير من عطاء الصناعة

المقصد الثالث : الكون وجوده ضروري . وكذا أنواعه الأربعة ، أذ
حاصلها كما علمت عائد إلى الكون ، والمميزات أمور اعتبارية ، نحو كونه مسبوقا
بكون آخر ، أو غير مسبوق به ، وإمكان تخلل ثالث وعدمه ، وقال الحكماء
المكون عدم الحركة هما من شأنه أن يكون متحركا

تنبيه : إذا قلنا ليس في الخارج إلا الكون والفصول المميزة اعتبارية
كان تسميتها أنواما مجازا ، وإنما هو نوع واحد ، بل إذ الكون الواحد بالشخص
يعرض له أنه اجتماع بالنسبة إلى جزء ، وافتراق بالنسبة إلى جزء آخر ، ولو فرضنا
جوهرًا فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق ، وإذا خلق معه
غيره عرضا له والكون بحاله .

المقصد الرابع : فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين :-

الأولى : إذا تحرك جسم فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه ، واختلفوا
في المتوسط الباطن ، فقليل متحرك ، إذ لو سكن لزم الاتكاف ، ولأنه في الكل ،
والكل في حيز الكل ، فهو في حيز الكل ، وقد خرج عنه إلى آخر . وقبل غير
متحرك ، إذ حيزه الجواهر المحيطة به . والأولون جعلوه هو البعد المقروض الذي
يشغله ، وكذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة وأنه أولى بالحركة ،

إذ هو يفارق بعض السطح المحيطة به .

الحق أنه نزاع لفظي يعو الى تفسير الحيز كإيهتك عليه .

الثانية : إذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك عليه آخر بحيث تتبدل المحاذاة ، فالمستقر متحرك ، والزم ما إذا تحرك عليه جوهران كل الى جهة فيجب أن يكون متحركا الى جهتين في حالة واحدة ، فيقال : وذلك إنما يعتنع في حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه ، وشدد النكير عليه ولا معنى له لأنه نزاع في التسمية .

المقصد الخامس : يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر من جهاته الست ؛ إلا ما نقل عن بعض المتكلمين أنه منع ذلك حذرا من لزوم تجزيه ، وهو مكابرة للمحسوس ، ومانع من تأليف الأجسام من الجواهر . واتفقوا على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا :

فقال الشيخ والمعتزلة المجاورة غير الكون لحصوله حال الانفراد دونها ، والتأليف والمهاسة غير المجاورة بل هما أمران يتبعان المجاورة ، والمباينة أى الافتراق ضد للمجاورة ؛ فلذلك تنافى التأليف لا لأنه ضده

ثم قال الشيخ : المجاورة واحدة ، وأما المهاسة والتأليف فيتعدد . فهنا ست تأليفات ، وهى تغنيه عن كون سابع يخصه بميزه

وقالت المعتزلة المجاورة بين الرطب واليابس تولد تأليفاً ، وأما فهنا تأليف واحد ، وإذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين وأكثر ، وقيل ست تأليفات لاسبع حذرا من انفراد كل جزء بتأليف ، وابطلوا وحدة التأليف بأنه يزول بمباينة واحدة تأليف جوهر معه ، وتأليف الخمسة معه باق ؛ فظهر التغاير ، إذ ما بطل غير ما لم يبطل ضرورة .

وقال الاستاذ : المهاسة نفس المجاورة وأنها متعددة ثان ضرورة فالمباينة ضد لها حقيقة .

وقال القاضي : إذا خص جوهر بـ محيز ثم توارده عليه مماسات ومجاورات. آخر
ثم زالت فالكون قبل وبعد واحد لم يتغير، وإنما تعددت الأسماء بحسب اعتبارات،
وهذا أقرب إلى الحق بناء على عدم اشتراط البنية

فروع : الأول : الجوهر الفرد له ست مماسات معينة، وضدها ست مبيانات
غير معينة ، هذا قبل المماس ، وأما بعدها فقال في قول يضادها : ست مبيانات
غير معينة ، وفي قول : ست معينة هي الطائفة على المماسات ، هذا بناء على أن
المماس غير الكون .

الثاني : المتوسط بين الجوهريين كلما قرب من أحدهما بعد عن الآخر ،
فقال الأصحاب : قربه من أحدهما عين البعد من الآخر ، وقال الاستاذ : غيره
وهو الحق ؛ إذ قد يقرب من أحدهما ولا يبعد من الآخر بأن يتحرك الآخر معه
إلى جهة حركته ، اللهم إلا أن يراد أن الكون واحد كما هو مذهب الاستاذ ،
وليس ثمة أمر زائد هي المباينة والمجاورة ، فيكون النزاع لفظيا .

الثالث : الجوهر إذا ماس من جهة فهل يقال أنه مباين من الجهة الأخرى
لعدم المماس أم لا لأنه لا يمكن المجاورة من تلك الجهة حينئذ ؟ وهذا نزاع لفظي
الرابع : يجوز المباينة والافتراق في جملة جواهر العالم ، وقيل : لا ، إذ
لا تجوز المجاورة ، ويكفي جوازه بدلا . والذي حداني على إيراد هذه الأبحاث
أمران : معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ما ذهبوا إليه في حقيقة الأكوان تعاقا
إليها مما قالوا به من لوازمها ، وأن لا تنظر بكتابنا هذا إعوازه لها قصورا ،
والا فلا تجدى في المطالب المهمة زيادة طائل ، ولولا هاتان الغائتان لم نطول
الكتاب ، وليس من دأبى الأسهاب ؛ واذكر هذا العذر لدى ماعسى تعثر عليه
في غير هذا الموضع فتكف عني لأنتك

المقصد السادس : من لم يجعل المماس كونا أطلق القول بتضاد الأكوان ،
لأن الكونين إما أن يوجبا تخصيص الجوهر بمحيز واحد، أو بمحيزين ، والاول

اجتماع المثلين ، والثاني يوجب حصول الجوهر في آن واحد في حيزين ، ومن جعلها كونا كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها اضدادا ولا مماثلة بل مختلفة المقصد السابع : في اختلافات للمعتزلة بناء على أصولهم

أحدها : أنهم بعد اتفاقهم على بقاء الأعراض اختلفوا في بقاء الحركة ، فنفاها الجبائي وأكثر المعتزلة ، إذ لو بقيت كانت سكنوا والتالي باطل ، أما الملازمة : فأذ لا معنى للسكون إلا الكون المستمر في حيز واحد ، وأما بطلان التالي : فلتضاد الحركة والسكون ، وبالجملة . فالحاصل في الآن الثاني سكون ، فيجب أن يكون كونا آخر لا الكون الأول ، وإلا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه ، كيف والحركة توجب الخروج عن ذلك الحيز دون السكون ؟ ويمكن الجواب بما مر : من أن المنافي للسكون هو الحركة من الحيز لا إليه ، والحركة لا توجب الخروج عنه بل هو الخروج وأنه نفس الحصول في الحيز الثاني الذي هو السكون ، وبه قال أبو هاشم .

ثانيها : ذهب أبو هاشم وأكثر المعتزلة الى بقاء السكون ، واستثنى الجبائي صورتين : -

الأولى : ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات فأمسكه الله تعالى في الجو لأن من أصله أن الطارئ الحادث أقوى من الباقي ، فلو كان السكون باقيا لهوى الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات

الثانية : السكون المقدور للحي ؛ إذ لو بقي لم يكن مقدورا فيجب لو أمر بالحركة ولم يتحرك ان لا يأثم وهو خلاف الاجماع ، ولرب هذا بأبي هاشم والتزم العقاب بعدم الفعل ، فلقب بالدهني

ثالثها : قال الجبائي : الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس ، فان من نظر إلى الجوهر أو لمسه منغمضا لعينيه وهو ساكن أو متحرك أدرك التفرقة بين الحالتين . ومنعه أبو هاشم : بأن الكون لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصيته

اذ الادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك، واللازم باطل
فأن راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا مسكون الشط ، ومن تقل
في النوم الى غير حيزه فاذا استيقظ لم يدركه بخلاف مالو لون بغير لونه

رابعها : قال الجبائي : التأليف ملموس ومبصر، أذ تفرق بين الأشكال
المختلفة وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة . ومنعه ابنه في أحدقوله
فقال : ذلك قد يكون بالنظر الى الاكوان أو المحاذيات أو غيرها . واحتج بأنه
لو رؤى التأليف وهو قائم بالصفحتين من الجسم العليا وما تحتها رؤى الصفحتان
وأما يصح لو لم يقل أن المدرك جواهر الصفحة العليا وتأليف جواهرها بفضها
مع بعض لا تأليف الصفحتين

خامسها : قال الجبائي : التأليف مختلف باختلاف الأشكال لما مر ، ومنعه
ابنه : لأن التأليفين مشتركان في أخص صفة النفس وهو القيام بمحلين بناء على
أصله ، وأن سلم ففيه مصادرة

سادسها : قال الجبائي : التأليف قد يقع مباشرًا كمن يضم أصبعيه ، ومنعه
ابنه ، اذ يمتنع دون المجاورة المولدة له

سابعها : ذهب أكثر المعتزلة الى أن مجاورة الرطب واليابس وإن ولدت التأليف
فليست شرطًا له ، لأنها لو كانت شرطًا للابتداء لكانت شرطًا في الدوام كأصل
المجاورة وليس كذلك ؛ كاليواقيت الصم الصلاب ، وهو منقوض بالقدره عندهم .
ومنهم من قال إنها الدوران ، ومع ضعفه فلعل ذلك مائد الى اختلاف اجناس التأليف

الفصل الثاني في مباحث الأئمة على رأى الحكماء وفيه مقاصد

المقصد الأول : قال الحكماء الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة
وذلك أن كل ما هو بالقوة فإنه لا يكون بالقوة من كل وجه ، وإلا فعدم محض
بل بالفعل من وجه ، وبالقوة من وجه آخر . والمتحرك له حركة بالفعل ، وهو
أمر حصل له بعد أن لم يكن ، فهو كمال له ؛ إذ معنى الكمال ذلك وأنه يؤدي الى

حصول ممكن آخر له وهو الحصول في المنتهى ، فهذا كمال ثان وذلك كمال أول ، ثم إنه مادام متحركا فشيء منه بعد بالقوة فهو لما هو بالقوة ، وكونه بالقوة باعتبار عارض للمتحرك ، وإلا فهو كمال أيضا ، فلذلك اعتبرنا الحيثية ، وفي انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة نظر ؛ إذ لا منتهى لها إلا بالوهم ، فليس هناك كمالان أول وثان ، وهذا قريب مما قاله قدماءهم أنها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج ، لكن عدلوا عن ذلك لأن التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان ، فيقع في تعريفه الزمان وهو يعرف : بأنه مقدار الحركة ، فيلزم الدور ، ويقولهم بالتدريج ؛ وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فإنه دفعى .

المقصد الثاني : إن الحركة تقال لمعنيين :

الأول : التوجه وهو كيفية بها يكون الجسم أبدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز آئين وهو أمر مستمر من أول المسافة الى آخرها وهى بهذا المعنى تنافى الاستقرار فتكون ضدا للسكون في الحيز المنتقل عنه واليه ، بخلاف من جعلها الكون في الحيز الثانى .

واعلم ان مبناه اتصال الاحياز وعدم تفصلها أصلا بناء على تقى الجزء الذى لا يتجزى ، وسنكلم عليه ونمتوفى القول فيه

الثانى : الأمر الممتد من أول المسافة الى آخرها ولا وجود لها الا في التوهم ؛ اذ عند الحصول في الجزء الثانى من المسافة بطل نسبتها الى الجزء الأول منها ضرورة ، نعم لما ارتسم نسبتته الى الجزء الثانى في الخيال قبل أن تزول نسبتته الى الأول عنه يتخيل أمر ممتد كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة في الحس المشترك ، فيرى خطأ أو دائرة ، وأنت تعلم من هذا أن قبولها للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام لا يمنع أن يكون وهميا ، فلا يتم دليل اثبات الزمان

المقصد الثالث : فبما يقع فيه الحركة من المقولات عندهم وهى أربع :-

الاولى : الكم وهو على أربعة أوجه :

الاول التخلخل : وهو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم اليه جسم آخر ، ويثبت أنه الماء اذا انجمد صغر حجمه ، واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فبين أنه لم يكن انفصل عنه جزء ثم عاد . وأيضا فالتقارورة تكب على الماء فلا يدخلها ؛ فاذا مصت مصبا قويا ثم كبت عليه دخلها ، وما ذلك لخلاء حدث فيها لامتناعه ؛ بل لأن المص أحدث في الهواء تخلخلا فكبّر حجمه ثم أوجد فيه البرد تكاثفا فصغر حجمه فدخل فيه الماء ضرورة امتناع الخلاء ، فهذا يعطى أنيته ، وأما لميته فهو أن الهوى ليس لها في ذاتها مقدار ، فقد تكون في بعض الاشياء قابلة للمقادير المختلفة تتوارد عليها بحسب مايعدها لذلك ، ولا يلزم أن يكون الكل كذلك ؛ لجواز أن يختص البعض بمقدار معين لأسباب منفصلة ، أو لأن مادته لا تقبل الا ذلك كما هو رأيهم في الافلاك . وبالجملة فهذا مصحح ولا يلزم من تحققه تحقق الاثر

الثانى : التكاثف وهو ضد التخلخل .

واعلم أنهما غير الاتعشاش وهو أن تتباعد الاجزاء ويدخلها الهواء ، وغير الاندماج وهو ضده ، وان كان يطلق عليهما الاسم بالاشتراك اللفظى ، فان هذين من مقولة الوضع ، وقد يطلق على الرقة وعلى الشخانة وهو من باب الكيف الثالث : النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويدخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية ، بخلاف السمن والورم

الرابع : الذبول عكسه

الثانية : الكيف وتسمى الحركة فيه استحالة ، كما يتسود العنب ويتمهجن الماء . ومن الناس من أنكر ذلك ، وزعم أن ذلك كمن لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى ، وبرز لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى ، وهما موجودان فيه دائما الا أن ما يبرز منها يحس بها وما كمن لا يحس بها ، وهذا باطل ، وإلا

لكانت الاجزاء الحارة كامنة في الماء البارد؛ بل وفي الجمد وأنه ضرورى البطلان ومع ذلك فن أدخل يده فيه كأن يجب أن يحس بحره أو يقل برده ، وأيضا . فان شررا اذا صادف جبلا من كبريت صير كله نارا ، ونعلم بالضرورة ان ذلك كله لم يكن كامنا فيه

الثالثة : الوضع كحركة الفلك على نفسه فإنه لا يخرج عن مكان الى مكان ويتبدل بها وضعه ، وفي حركة كل جزء منه نظر . فمنهم من قال : لاجزاء له بالفعل فكيف يتحرك ؟ بل ذلك أمر موهوم . ومنهم من قال : بتبادل النصفين الأعلى والأسفل ، وتغير نسبة الاجزاء إلى الأمور الخارجة مع عدم حركتها غير معقول فعليك بالتأمل .

الرابعة : الأين وهو النقلة التي يسميها المتكلم حركة ، وباقي المقولات لا يقع فيها حركة . أما الجوهر فلا شك أنه تتبدل صورته ، ومنعه بعض المتكلمين وسلم الاستحالة ، وهو من قال العنصر واحد ، إما النار والباقية بالتكاثف ، أو الأرض والباقية بالتخلخل ، أو هو متوسط والبواقي بالتكاثف والتخلخل والطبيعة محفوظة في الأحوال كلها . وأبطله ابن سينا بوجهين .

الأول : مبرهن أن كل ما يصبح عليه الكون والفساد تصح عليه الحركة المستقيمة ، وتنعكس الى قولنا : بعض ما يصبح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد .

الثاني : اختصاص الجزء المعين من الجسم بميز طبعا لصورته ، وهذا أيضا : أن ما يتصور اذا كانت حادثة . وجواب

الأول : أن الأصل وإن أخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك ولا يلزم صدقه خارجيا ؛ لأنه أخص فلا يفيد الوجود .

والثاني : منع وجوب الحدوث بل المعتمد التجربة والتعويل على المشاهدة كما سيأتي ، ثم تقول : الصور لا تقبل الاشتداد ولا التنقص ؛ لأن في الوسط إن

بقى نوعه لم يكن التغير في الصودة ، وأيضا : فبدأ الحركة موجود والمادة وحدها لا وجود لها .

وأما المضاف : فطبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها ، فأن كان متبوعها قابلا للأشد والأضعف قبلهما وإلا فلا .

وأما متى : فقال في النجاة : أن وجوده للجسم يتبع الحركة فكيف تقع فيه الحركة ؟ وفي الشفاء : الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعة ، وهو كالأضافة لأنه نسبة تابعة لمعروضها وكذا الملك

وأما أن يفعل وأن يفعل : فأثبت بعضهم فيهما الحركة ، وأبطل بأن المنتقل من التسخن إلى التبرد لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه إلى الضدين معا ، فبينها زمان سكون . والحق أنهما تبع الحركة أما في القوة ارادة كانت أو طبيعة أو في الآلة ، وإما في القابل

المقصد الرابع : العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية وإلا دامت الحركة بدوامها ، وأيضا فالجسمية عامة للأجسام والحركة مختصة ، وأيضا فيلزم اتحادها في الجهة ، واللازم باطل . وأيضا فلائها إما لمطلوب فتقطع عندهم بقاء الجسمية فيلزم التخلف ، وإما للمطلوب فيتحرك أما إلى جميع الجهات وأنه محال ، وإما إلى بعضها وأنه ترجيح بلا مرجح ، وليست الطبيعة أيضا لأنها ثابتة ، فيلزم ثبات معلولها والحركة ليست ثابتة ؛ بل هي حالة غير ملائمة تترك طبيعا طالبا للملائم ، والملائم غاية ولا تتصور إلا في الحركة الإرادية ، وفيه إشكال ؛ إذ ليس الحركة إلى جهة حيثئذ أولى من الأخرى ، ويعلم من ذلك أن العلة للحركة الإرادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها ، ولا أيضا هي التصور السكلي لأن نسبته إلى الحركات الجزئية سواء ؛ بل انما هي تصورات جزئية ، فالماشي نحو بغداد له في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي

المقصد الخامس : الحركة تقتضى أموراً ستة

الأول : مابه أي سببها الفاعلى ،
الثانى : ماله أى محلها ،
الثالث : مافيه أى المقولة من المقولات ،
الرابع : مامنه أى المبدأ ،
الخامس : ماإليه أى المنتهى وذلك فى الحركة المستقيمة وأما فى الفلكية
فلا يكون إلا بالفرض ،

السادس : المقدار أى الزمان ؛ فان كل حركة فى زمان بالضرورة
المقصد السادس : قد علمت أن الحركة متعلقة بأمور ستة ، فوحدتها
متعلقة بوحدها ضرورة ، ووحدتها كما قد مر إما شخصية ، أو نوعية ، أو
جنسية ، ففيه ثلاثة أبحاث :-

أحدها : فى وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ماله ، فأن الواحد
بالشخص محله واحد بالشخص ضرورة أنه لايقوم العرض بمحلين ، ولا بد من
وحدة مافيه إذ الشئ قد يستحيل وينمو معا فيكون كل حركة وإن اتحد
المحل من حيث اختلاف مافيه ، بل قد يعرض له أنواع من الاستحالة كالتسخن
والتسود والترح وبتبعم ذلك وحدة مامنه ، وما إليه ، إذ لو اختلف المبدأ
والمنتهى لم يكن مافيه واحدا بالضرورة ولا يكتفى فى الوحدة وحدة مامنه وماإليه
دون اعتبار وحدة مافيه ، لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بأن تكون
الطرق مختلفة ، كما يتوجه الجسم تارة من البياض إلى الغبرة إلى العودية إلى السواد ،
ومنه إلى الصفرة إلى الخضرة إلى النيلية إلى السواد ، ومنه إلى الحمرة إلى اللتمة
إلى المواد ، ولا بد من وحدة الزمان ؛ إذ الحركة فى زمان غير الحركة فى زمان
آخر ضرورة ، وذلك بناء على أن المعدوم لا يعاد بعينه ، وأما وحدة المحرك
فلا عبرة به ، فأن المتحرك بمحرك ما قد يحرك محرك آخر قبل انقطاع حركته
والحركة واحدة متصلة ، ولا تميز يوجب الاثنية غير مايتوهم من استناد

بعضها إلى محرك والبعض إلى آخر ولا تجزي فيها بالفعل ولا فصل

ثانيها : في وحدتها النوعية ولا يخفى أن ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية وهي مافيه ومامنه وما إليه إذ لو اختلف مافيه كان كل نوعا من الحركة كالتسود والتسخن ؛ وكذلك مامنه وما إليه وإن اتحد مافيه كالصاعدة والهابطة والتسخن والتبرد ولا عبرة بوحدة المحرك لما مز ، وإذ لا يوجب اختلاف الشخص فالنوع أولى ، فحركة الحجر إلى العلو قسرا ، والنار إليه طبعاً لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك ، ولا بوحدة ماله فإن تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال ، فسواد الإنسان والحجر نوع واحد ، ولا بوحدة الزمان لأنه نوع واحد لا تختلف حقيقته ، وإن قدر تنوعه فهو عارض للحركة . واختلاف العوارض لا يوجب التنوع .

ثالثها : الجنسية وما يعتبر فيها بعض ما يعتبر في النوعية ، وإنما هو مافيه فقط ، فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة ، وترتب بحسب ترتب الأجناس التي تقع فيها .

المقصد السابع : الحركات منها ماهي متضادة ، وقد علمت أن لاتضاد إلا بين الأنواع الداخلة تحت جنس أخير ، فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضاده ، وإن امتنع اجتماعها حيناً فلا لماهياتها ، وإنما التضاد بين المتجانسة منها ، ففي الاستحالة كالتسود والتبييض ، وفي الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف ، وفي النقلة كالصاعدة والهابطة ؛ إذ لها في كل طرف حد محدود تتوجه إليه وبين الطرفين غاية الخلاف ، وأما الوضعية فلا تضاد فيها .

المقصد الثامن : تضاد الحركات ليس لتضاد مافيه ، فإن الصاعدة والهابطة ضدان وإن اتحد مافيه ، ولا لتضاد المحرك لتضاد الطبيعيتين والتفسيريتين ، ولا لتضاد المتحرك لأن حركة الحجر قسرا إلى فوق ، وطبعاً

الى تحت متضادتان ، ولا لتضاد الزمان فإنه لا تضاد فيه إذ لا تنوع ولا يمكن توارده على موضوع ولكونه طارضا ، وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات ، ولا للحصول في الاطراف لأنه معدوم عند الحركة يحصل قبلها وبعدها ؛ بل للتوجه بحسب مامنه واليه من حيث هما كذلك ، فأنهما قد يختلفان بالذات مع التضاد كالمواد والبياض ، أو دونه كالسواد والحمرة ، أو بالعرض كالمركز والمحيط ؛ لأنهما جزءان من جسم بسيط عرض لأحدهما أنه غاية القرب من الفلك والآخر أنه غاية البعد عنه مع تساويهما في الحقيقة ، وقد لا يختلفان أصلا بل يتفق أنصار أحدهما مبدأ والآخر منتهى وذلك قد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة وبمجرد الفرض كما في الحركة المستديرة فان أى جزء فرضت يكون مبدأ للدور ومنتهى له باعتبارين ، ولا تمايز فيه إلا بما يعرض من موازاة أو فرض أو غير ذلك

تنبيه : المبدأ والمنتهى اذا نسب أحدهما الى الآخر فتقابلهما تقابل التضاد واذا نسبنا الى ماله المبدأ والمنتهى وهى الحركة كانا متضايقين له ، فبين كل منهما وبينه تقابل التضاييف ، وليس بين المبدأ والمنتهى تضاييف ، فقد يعقل مبدأ لا منتهى له وبالعكس . فان قيل : قد يكون جسم مبدأ ومنتهى فكيف التضاد ؟ قلت : هما غير طارئين للجسم بل للأطراف ولا يكون طرف مبدأ ومنتهى إلا بالفرض وفي زمانين فرع : قالوا : المستقيمة لا تضاد المستديرة ، إذ كل مستقيمة وتر لقسمي غير متناهية بالقوة ، إذ ضد الواحد واحد ولا المستديرة المستديرة لنحو ذلك ؛ فان طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر غير متناهية ، وأما الحركة الى التوالى وإلى خلافه فكل يفعل مثل فعل الأخرى ولكن في النصفين على التبادل ، ولا يخفى ما فيه من أن الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة المقصد التاسع : الحركة ليست كما بالذات بل بالعرض ويعرض لها ثلاثة أنواع من الأقسام :

الأول : بحسب المسافة لانطباقها ، فالحركة الى نصفها نصف الحركة إلى كلها
الثاني : بحسب الزمان لأنه عارض لها ، فالحركة في نصف ساعة نصف
الحركة في ساعة ، وهذا غير الذي بحسب المسافة ؛ إذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة
الثالث : بحسب المتحرك فان الجسم إذا تحرك تحركت اجزأؤه المفروضة
فيه ، والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر ، فإذا عرض له انفصال حصل
لكل جزء حركة بالفعل

المقصد العاشر : ما يوصف بالحركة ، إما أن تكون الحركة فيه بالحقيقة أولاً ،
والثاني أنه متحرك بالعرض كراكب السفينة ، والأول : اما أن يكون مبدأ الحركة
في غيره وهي الحركة القسرية ، أو فيه امامع الشعور وهي الإرادية ، أولاً وهي
الطبيعية ، فالحركة النباتية طبيعية وكذا حركة النبض ، وقد اخطأ من جعل
الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة ، أو التي على وتيرة واحدة

المقصد الحادى عشر : الحركة اما سريعة ، وهي التي تقطع مسافة مساوية
في زمان أقل من زمانها ، ويلزمها أن تقطع الاكثر في المساوى ، وإما بطيئة
وهي التي بالعكس فتقطع المساوى في الاكثر الاقل في المساوى ، وليس
البطء لتخلل السكنات والا لم يحس بحركة القوس ، واللازم بطلانه ظاهر ، بيان
الملازمة : أن البطء لو لم يكن إلا لتخلل السكنات كان تفاوت السرعة والبطء
بحسب السكنات المتخللة ، فاذا عدا فرس أشد عدو كان حركته أبطأ من
حركة المحدد بنسبة غير قليلة ، ويكون زيادة سكناته على حركاته كزيادة حركة
المحدد على حركاته ، وأنه ألف ألف مرة فلا تظهر تلك الحركات القليلة في تلك
السكنات الكثيرة ، واعلم أن دلائل إبطال الجزء المبينة على تلازم الحركتين كما
ستنتهى النوبة اليه تدل على بطلان هذا ، وبالجمله : فهذا البحث مبنى على بحث
الجزء ، وفروع من فروعه يدور معه صحة وبطلانا

منها : انا إذا غررنا خشبة في الأرض فاذا كانت الشمس في افقها الشرقى

وقع الظل في الجانب الغربي ولا يزال يتناقص الى أن تبلغ الشمس غاية ارتفاعها، وكلما ارتفع الشمس انوقف الظل جاز في الثاني والثالث؛ فيجوز أن يتم الشمس الدورة والظل بحاله، وان تحرك جزء كان بازاء كل حركة للشمس حركة للظل أقل، فنبت أن السرعة والبطء بلا تخلل سكناات؛ ويمكن المضايقة في قولهم: لو جاز أن تتحرك الشمس جزء والظل بحاله لجاز في الكل، واذا كان كذلك جاز أن يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك جائز عندنا، والمادة هي القاضية بعدمها من غير استحالة عندنا وهي تستند إلى الفاعل المختار، ومنه يعلم جواب قولهم: علة الحركة مستمرة من أول المسافة إلى آخرها، فكذا الحركة.

تنبيه: الاختلاف بالسرعة والبطء ليس اختلافاً بالنوع، فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة إلى حركة وبطيئة إلى أخرى، ولأنها قابلان للاشتداد والتناقص المقصد الثاني عشر: قال الحكماء: علة البطء إما في الطبيعية فمانعة المخروق فكما كان قوامه أغلظ كان أشد ممانعة، كالماء مع الهواء، وإما في القسرية والأرادية فمانعة الطبيعة، وكلما كان الجسم أكبر والطبيعة أكثر كان أشد ممانعة وإن اتحد المخروق، أو مع ممانعة المخروق، وربما عاوق أحدهما أكثر والاخر أقل فتعادلا.

المقصد الثالث عشر: ذهب بعض الحكماء والجباي من المعتزلة: إلى أن بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكوناً، وأن كل حركة مستقيمة تفتي إلى سكون؛ لأنها لا تذهب إلى غير النهاية، ومنعه غيرهم وأما المذبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق

فقال الحكماء: الوصول إلى المنتهى آني، فكذلك الميل الموجب له؛ والرجوع آني، فكذلك الميل الموجب له آني، وآن الوصول غير آني الرجوع لامتناع اجتماعهما، فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآتات وأنه باطل فذلك الزمان لا حركة فيه فهو سكون.

والجواب : أن الوصول في آن هو طرف حركة ، والرجوع في آن هو طرف حركة ، فلم لا يجوز أن يكون حدا مشتركا بينهما ؟ وأما الآن بمعنى جزء زمان لا ينقسم فأنتم لا تقولون به . قولكم : أن الرجوع غير أن الوصول ، قلنا : نعم ، لكن باعتبار كونه منتهى لزمان الحركة الموصلة ، ومبدأ لزمان حركة الرجوع وقال الجبائي : لا شك أن الاعتماد المجتلب في الحجر يغلب اللازم فيصعد متدرجا في الضعف إلى أن يغلب اللازم المجتلب فينزل ، ولا شك أن غلبته إنما تكون بعد التعادل بينهما ، إذ لا ينقلب من المغلوبة إلى الغالبة دفعة ، وعند التعادل يجب السكون ؛ وإلا لزم الترجيح بلامرجح .

وأما المنكرون فقال الحكماء : فإذا صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا وجب وقوف الخردلة ، وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل ، واللازم ضروري البطلاق ، وقد يجاب : بأن الخردلة لاتصدم الجبل بل ترجع برميحه ، فذلك فرض محال ، ويجوز استلزامه للمحال .

وقالت المعتزلة : لا سكون إذ لا يوجب الاعتماد اللازم ، فإنه يقتضى الحركة النازلة ، ولا المجتلب ، فإنه يقتضى الصاعد ، ولا مولد للحركة والسكون إلا الاعتماد وقد يجيب الجبائي على أصله : لانسلم أنه لا مولد غيره بل هو الحركة ، فالحركة الصاعدة توجب السكون بشرط تعادل الاعتمادين ، وقد مر في الاعتماد المرصد الخامس في الاضافة . وفيه مقاصد

المقصد الأول : الأبوة هي المعقولة بالقياس إلى الغير ، ولا حقيقة لها الا ذلك ،

وهي الاضافة التي تعد من المقولات ، وتسمى مضافا حقيقيا ، ويقال لذات الاب المعروضة لهذا العارض اضافة ، وكذا للمعروض مع العارض ، وهذا ان يسمىان مضافا مشهوريا

تنبيه : قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس إلى الغير ، لا يراد به أنه يلزم

من تعقله تعقل الغير، فان اللوازم البينة كذلك ، بل أن يكون من حقيقته تعقل الغير ، فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير ، وهذا يتناول المضاف الحقيقي ، والقسم الثانى من المشهورى، أعنى المركب ، فلو أردنا تخصيصه بالحقيقى، قلنا : مالا مفهوم له ألا معقولا بالقياس الى الغير

المقصد الثانى : للمضاف خواص

الاولى : التكافؤ فى الوجود والعدم بحسب الدهن والخارج ، فكما وجد أحدهما فى الدهن أو فى الخارج وجد الآخر فيه ، وكما عدم عدم ، فان قيل : فما قولك فى المتقدم والمتأخر ؟ قلنا : لا وجود للحقيقى منهما ألافى الدهن، وهما معافيه ، وأما معروضاهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك والآب والابن الثانية : وجوب التكافؤ فى النسبة ؛ ويعبر عنه بالانعكاس ، وهو أن يحكم بإضافة كل الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه ، فكما أن الآب أبو الابن فالابن ابن الآب ، وانما اعتبرنا الحيثية لأنه لم يجب الانعكاس ؛ فانك اذا قلت هذا أب لانسان، لم يلزم أن هذا انسان لأب ، وقد تصعب رماية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له من الجانب الآخر اسم كالجنح ، فاعتبره من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذى الجناح

المقصد الثالث : الاضافة لا تستقل بوجودها، فيكون تحصلها تبعا لتحصل لحقوقها للغير ، ويفهم ذلك تارة بأن يؤخذ الملهوق والاضافة معا ، وليس ذلك هو المقولة ، وتارة بأن تؤخذ الاضافة مقرونا بها الملهوق الخاص كشىء واحد مقيد ، وهذا تنوع الاضافة وتحصلها ، فالمشابهة وهو الاتحاد فى الكيف غير الكيف ، فاذا اعتبرنا الاتحاد من حيث أنه فى الكيف كان نوما من الاضافة ، ثم الاضافة اذا كانت فى طرف محصلة كانت فى الطرف الآخر محصلة ، ويلزمه أنها اذا كانت فى طرف مطلقة فى الآخر مطلقة ، فالنصف فى مقابلة الضعف ، وهذا النصف فى مقابلة هذا الضعف ، هذا اذا حصلنا نفس الاضافة ، وأما اذا

حصلنا موضوعها لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له ، فتحصيل الرأس حتى يصير
هذا الرأس لا يوجب تعيين من له الرأس
المقصد الرابع : تلحق الاضافة تقسيمات :

الاول : إما أن تتوافق من الطرفين كالجوار ، وإما أن تتخالف كالابن
والاب ؛ والمتخالف إما محدود كالضعف والنصف ، وأولا كالأقل والأكثر
الثاني : أنه قد تكون لصفة في كل واحد من المضافين كالعشق فانه لا يدرك
العاشق وجمال المعشوق ، أو لصفة في أحدهما كالعالمية فانها لصفة في العالم وهو
العلم دون المعلوم ، وألا فللمعدوم بكونه معلوما صفة ، وقد لا تكون لصفة أصلا
كاليمين واليسار

الثالث : قال ابن سينا : تكاد الاضافة تنحصر في أقسام في المعادلة كالعالم
والقاهر والمانع ، وفي الفعل والانتقال كالقطع والكسر ، وفي المحاكاة كالعلم والخبر ،
وفي الاتحاد كالجاورة والمشابهة

الرابع : الاضافة قد تعرض للمقولات كلها ، فالجوهر : كالأب والابن ، والكم :
كالصغير والكبير والقليل والكثير ، والكيف : كالأحر والبارد ، والمضاف : كالقرب
والابعد ، والابن : كالأعلى والأسفل ، ومتى : كالأقدم واللاحق ، والوضع : كالأشد
انحناء وانتصابا ، والملك . كالأكسى والأعرى ، والفعل : كالأقطع ، والانتقال
كالأشد تمخضا

الخامس : قد يكون لها من الطرفين اسم ، أو من أحدهما ، أولا

السادس : قد يوضع لها ولموضوعها اسم ، فيدل عليها بالتضمن

المقصد الخامس : ومن أقسام المضاف التقدم والتأخر .

قال الحكماء : التقدم على خمسة أوجه

الاول : بالعلية كتقدم المضي على الضوء ، وحركة الاصبع على حركة

الخاتم ، فان العقل يحكم بأنه تحرك الاصبع فتتحرك الخاتم ، ولا عكس ، وليس ذلك

بالزمان، والا لزم التداخل ، ولا بالذات، فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم، بل لأن وجودها أتم في نفسه فأوجب وجودها

الثاني : التقدم بالذات ، كتقدم الواحد على الاثنين ، فانه لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد ، ولا يتم له ذات ألا بذاتهما سواء فرضنا لهما وجودا أم لا ، بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته، بخلاف الاول .
الثالث : التقدم بالزمان ، كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فانه، ليس لذات موسى ولا لشيء من عوارضه الا الزمان، فنعناه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان وجد فيه عيسى، ومغايرته للأولين بيينة

الرابع : التقدم بالشرف ، كما لأبي بكر على عمر رضى الله عنهما
الخامس : التقدم بالرتبة ، بأن يكون أقرب الى مبدأ معين ، والترتب إما عقلي كما في الاجناس، أو وضعي كما في صفوف المسجد ، ويختلف ذلك بما يجعله مبدأ، فقد تبدى من المحراب، وقد تبدى من الباب

وقال المتكلمون: ههنا نوع آخر من التقدم ، كما لأجزاء الزمان بعضها على بعض، فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الافتران ، ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر ولا بالزمان والا لزم التسلسل ، وقد بطلنا ذلك. وقد يجاب عنه: بأن ذلك هو التقدم بالزمان ، وأنه لا يعرض للزمان ، فاذا أطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض كما أن القسمة تعرض لكم فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم ، وذلك لا يوجب لكم كما آخر ، فكذلك ههنا إذا قلنا لغير الزمان أنه متقدم، أردنا أن زمانه متقدم ولا يوجب ذلك أن يكون للزمان زمان ، وهذا مبنى لأبحاث كثيرة بين الطائفتين فتأمل فيه .

وربما تكلف الحكماء للحصر وجهها فقالوا : التقدم أما أن يكون حقيقيا أو اعتباريا ، والاول لا بد فيه من توقف للتأخر على المتقدم من غير عكس ، فالتوقف أما بحسب الذات، وأما بحسب الوجود مع اشتراطه بالعدم

الطارىء عليه، أم لا ؟ والثانى : لا بد من مبدأ تعتبر اليه النسبة ، وذلك إما كمال أم لا تفصيلان :

الأول : الماضى مقدم على المستقبل عند الجمهور نظرا إلى ذاتهما ، ومنهم من عكس الامر نظرا إلى طارضيتهما ، فان كل زمان يكون أولا مستقبلا ، ثم يصير حالا ، ثم يصير ماضيا ، فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا

الثانى : جميع أنواع التقدم مشترك فى معنى واحد ، وهو أن للمتقدم أمرا زائدا ليس للمتأخر ، ففى الذاتى : كونه مقوما ، وفى العلى : كونه موجدا ، وفى الزمانى : كونه مضى له زمان أكثر لم يمض للمتأخر ، وفى الشرفى : زيادة كمال وفى الرتبى : وصول اليه من المبدأ أولا



الموقف الرابع

في الجواهر . وفيه مقدمة ومراسد

المقدمة

أما تعريفه: فقد علمته من التقسيم، ومن تعريف العرض، فلا نعيده. وأما تقسيمه: فقال الحكماء . الجوهر أن كان حالا فصورة ، وإن كان محلا لها فهيولى ، وإن كان مركبا منهما لجسم ، وإلا فأن كان متعلقا بالجسم تغلق التدبير والتصرف فنفس ، وإلا فعقل ، وهذا بناء على نفى الجوهر الفرد ، وإنما يتم بعد أن يبين أن الحال في الغير قد يكون جوهرًا ، وأن غير الجسم لا يتركب من جزأين أحدهما حال في الآخر ، ولم يثبت شيء منهما ، ولو أردنا إيراد على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال : قلنا . الجوهر إمالة الأبعاد الثلاثة لجسم ، أولا ، فأما جزؤه فأن كان به بالفعل فصورة وإلا فادة ، وإن لم يكن جزءاً فأن كان متصرفا فيه فنفس ، وإلا فعقل .

وقال المتكلمون : لا جوهر إلا المتحيز كما مر ، فأما أن يقبل القسمة وهو الجسم ، أولا يقبلها وهو الجوهر الفرد . تنبيهان .

الأول : الجسم عند الجمهور مجموع الجزأين ، وعند القاضى كل واحد من الجزأين لأنه الذى قام به التأليف . والتأليف عرض لا يقوم بجزأين على أصول أصحابنا لا ممتناع قيام الواحد بالكثير ، وليس ذلك بنزاع لفظى ، بل فى أنه هل يوجد ثمة أمر غير الأجزاء هو الاتصال والتأليف كما يثبتته المعتزلة ؟

الثانى : الجوهر الفرد لا شكل له لأنه هيئة أحاطة حد واحد وهو الكرة ، أو حدود وهو المضلع ، ولا يتصور ذلك إلا فيما له جزء ، فأن الحد هو النهاية ولا تعقل ألا بالنسبة إلى ذى نهاية . ثم قال القاضى : ولا يشبه شيئا من الأشكال لأن المشاكلة الاتحاد فى الشكل ، فما لا شكل له كيف يشاكل غيره ؟ وأما غيره فلم اختلاف فيما يشبهه من الكرة ، إذ لا يختلف جوانبه ، والمربع ، إذ يتركب

منه الجسم بلا خلو الفرج ، والمثلث ؛ لأنه أبسط الأشكال المضلعة .
قال الآمدى واتفق الكل على أن له خطا من المساحة ، فله نهاية قطعاً .
وفيه نظر : لأننا لا نسلم أن له نهاية ، وإن سلم فلا يلزم من كونه ذا نهاية
أن تحيط به النهاية وإلا انقضى محيط ومحاط فانقسم ، وأما قولهم له حظ
من المساحة فلعلهم أرادوا به أن له حجماً ، وإلا فهو القول بانقسامه وهما لا فعلاً .
المرصد الأول في الجسم . وفيه فصول

الفصل الأول : في حقيقته وأجزائه . وفيه مقاصد .

المقصد الأول : في حده ، ويطلق عند الحكماء بالاشتراك على معنيين

أحدهما . يسمى جسماً طبيعياً ؛ لأنه يبحث عنه في العلم الطبيعي ، منسوبة إلى الطبيعة
التي هي مبدأ الآثار ، وعرف بأنه : جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة
على زوايا قائمه ، وأنما قلنا : يمكن إذ لا يجب أن يوجد فيه أبعاد بالفعل ، أما
الخط . فلا وجود له سيما في الكرة ، وأما السطح . وأن كان لازماً لوجوده لوجوب
التناهي فليس لازماً لماهيته ، إذ يمكن فرض جسم غير متناه ولا يكون ذلك مخرجاً
له عن حقيقة الجسمية ، ولا تصوراً لجسم لا جسم . ومعنى الزاوية القائمة . أنه إذا
قام خط على خط عموداً عليه لا ميل له إلى أحد الطرفين أصلاً حتى حدثت من جنبتيه
زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمة | قائمة وإذا كان مائلاً
إلى أحد الطرفين كانت إحدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة ، والآخرى كبرى
وتسمى المنفرجة هكذا حاده / . منفرجه وتصوير فرض الأبعاد أن يفرض فيه
بعدا ما كيف اتفق وهو الطول ، ثم بعداً آخر في أي جهة شئنا مقاطعاً له بقائمة
وهو العرض ، ثم بعداً ثالثاً مقاطعاً لهما ، وهذا متعين لا يتصور غير واحد وهو
العمق ، وهذا القيد لم يذكر لتمييز الجسم بل لتحقيق ماهيته ، فأن الجوهر
القابل للأبعاد الثلاثة لا يكون ألا كذلك ، والذي يقبل أبعاداً لا على هذا الوجه

إنما هو السطح، والجوهر لا يتناول، وههنا شكوك : فعلى مطلق التعريف سكان الأول : الحد صادق على الهیولی ، قلنا : هى تقبل الجسمیة والجسمیة تقبل الأبعاد .

الثانى : یصدق على الوهم التخییلیة جسمًا تعلیمیًا ، قلنا : المراد قبوله فى الوجود الخارجی ، وعلى كونه حدا سكان .

الأول : لم تثبت جذبیة الجوهر كما عرفته فى المقولات ، وربما یقال : لیس جنسًا وألا لامتازت أنواعه بفصول جوهریة ، لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل فى الفصول كما مر فى الوجود ، وربما قیل : الجوهر هو الموجود لافى موضوع . ففیہ قیدان : الوجود وأنه مارض للموجودات ، بل من المعقولات الثانیة ، وكونه لافى موضوع ، وأنه عدم لا یصلح جزأ للموجودات الخارجیة ، وأجیب عنه بأن ذلك رسم للجوهر لاحد .

الثانى : مفهوم القابل للأبعاد أمر عدی ، وألا فعرض قائم بالذات فتكون قابلة له ، وینقل الكلام الى قابلیتها له ویتسلسل ، لا یقل : الممتنع هو التسلسل فى المؤثرات وهذا تسلسل فى الآثار ، لأنك قد علمت أن هذا النوع من التسلسل باطل عند الحكماء والمتكلمین . وقد یجاب عنه بأن القابلیة نسبة وهو غیر ماصدق علیه أنه قابل الذى هو ذات ، وهذا هو الجزء للجسم . والآن أو أن تتذكر لما قد علمناكه من كیفیة تركب الجنس والفصل وأنه لاتمايز بينهما الا فى الدهن ، وأن الجنس أمر مبهم ویتحصل بالفصل ، وتصور الفصل هو تحصیل صورة المیهم نوعًا ، والفصل لیس مبهمًا لیتحصل بفصل آخر ، فیکون للفصل فصل ولا هو نفس المفهوم الذى هو العرض ، لكن خصوصیة الأمر الذى هو قابل . وثانیهما : یسمى جسمًا تعلیمیًا ، إذ یبحث عنه فى العلوم التعلیمیة - أى الریاضیة - منسوبة الى التعلیم ، فأنهم كانوا یبتدئون بها فى تعلیمهم لأنها أسهل ودلائلها أیضا یقینیة ، فعبء النفس ملکہ أن لاتقنع دونه ، وعرفوه بأنه : كم قابل للأبعاد

الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة ، والقيد الأخير ههنا للتمييز . ولو أردنا أن نجمعهما في رسم واحد قلنا : هو القابل من غير ذكر الجوهر والسكن ، فهذا عند الحكماء . وأما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه ،

وقالت المعتزلة : هو الطويل العريض العميق .

قال الحكماء : هذا الحد فاسد ؛ لأن الجسم ليس جسما بما فيه من الأبعاد بالفعل لما مر ، وأيضا : فإذا أخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ، ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها أصبعين مثلاً ، فقد زال عنها ما كان فيها من الأبعاد ، وجسميتها باقية . وهذا بناء منهم على اثبات الكمية ، وأما على الجزء فلم يحدث ولم يزل شيء ، بل انتقلت الاجزاء من طول إلى عرض ، أو تقول : المراد أنه يمكن أن يفرض فيه طول وعرض وعمق ، كما يقال الجسم هو المنقسم ، والمراد قبوله للقسمة . ثم اختلفت المعتزلة في أقل ما يتركب منه الجسم .

فقال النظام : لا يتألف إلا من أجزاء غير متناهية وسيأتي .

وقال الجبائي : من ثمانية أجزاء بأن يوضع جزآن فيحصل الطول ، وجزآن على جنبيه فيحصل العرض ، وأربعة فوقها فيحصل العمق .

وقال العلاف : من ستة بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة

والحق أنه يمكن من أربعة أجزاء ، بأن يوضع جزآن ، وبجنب أحدهما جزء ، وفوقه آخر ، وعلى جميع التقادير فالمركب من جزأين أو ثلاثة ليس جوهرًا فردًا ولا جسمًا عندهم . جوزوا التأليف منها أم لا ، والنزاع لفظي ، فنعدوه إلى ما يجدي وما هو كقول الصالحية هو القائم بنفسه ، وبعض الكرامية هو الموجود ، وهشام هو الشيء ، باطل لأن هذه أقوال لا تساعد عليها اللغة فإنه يقال زيد أجسم من عمرو أي أكبر ضخامة ، وانبساط أبعاد ، وتأليف أجزاء

المقصد الثاني : ليس الجسم مجموع أعراض مجتمعة ، خلافا للنظام والنجار من المعتزلة ؛ لما علمت أن العرض لا يقوم بذاته بالغا ما بلغ ، فلا بد من انتهائه إلى جوهر يقوم به . وبالجمل : فبطلانه ضروري ، احتجا بوجهين

الأول : ان الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة ، والاجسام مختلفة فليست عبارة عن جواهر . قلنا : بل الجواهر مختلفة بذواتها ، ولذلك قلنا : إن الأعراض لا تبقى والجواهر باقية لما سيأتى
واعلم أنه لا محيص لمن اعترف بتجانس الجواهر عن جعل الأعراض داخلية في حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهرًا مع جملة من الأعراض .
الثاني : أنه اذا وجد الجسم وجد الأعراض ، واذا انتفى انتفت ، وبالعكس .
قلنا : التلازم لا يفيد الوحدة

المقصد الثالث : الجسم البسيط يقبل القسمة . فاما أن الأجزاء توجد بالفعل أولا ، وأيا ما كان فاما متناهية أو غير متناهية ، فلاحتمالات أربعة
الأول : الأجزاء بالفعل ومتناهية ، وهو مذهب المتكلمين ، وهو القول بتركيبه من الأجزاء التي لا تتجزأ ؛ إذ لو كانت الأجزاء متجزئة لم تكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل . وحاصله : أن قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل ، يلزمه كل ما ليس بحاصل بالفعل فليس بممكن
الثاني : الأجزاء بالفعل وغير متناهية ، وهو قول النظام
الثالث . الأجزاء بالقوة ومتناهية . وينسب إلى محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل

الرابع : بالقوة وغير متناهية . وهو مذهب الحكماء
المقصد الرابع : في حجة المتكلمين وهي نوطان
النوع الأول : أن نبين أولاً أن كل منقسم له أجزاء بالفعل : ثم نبين أنها متناهية
أما الأول فلوجوه

الأول : القابل للقسمة لو كان واحدا لزم انقسام الوحدة ، والتالى باطل ، فالشرطية : لأنه يلزم قيام الوحدة بما يقبل القسمة ، وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ، ضرورة أن الحال في أحد الجزأين غير الحال في الآخر ،

والاستثنائية بيّنة، إذ لا معنى للوحدة إلا كونها لا تنقسم

الثاني : لو كان القابل للتقسيم واحداً كان التفريق اعداما له ، والتالي باطل .
أما الملازمة : فلأن التفريق حيثئذ أعدام لهوية واحداث لهويتين ، فان من المحال أن الشيء المعين يكون تارة هوية وتارة هويتين . وأما بطلان اللازم .
فلأنه يوجب أن يكون شق البعوض بأبرته للبحر المحيط إعداما لذلك البحر وإيجاد البحرين آخرين ، وبديهية العقل تنفيه

الثالث : أن مقاطع الأجزاء متميزة بالفعل ، فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة ، وكذا الربع والخمس بالغاً ما بلغ ، وذلك يوجب التمايز بالفعل
وأما الثاني فلوجوه .

الأول: لو كانت المسافة مركبة من أجزاء غير متناهية لامتنع قطعها في زمان متناه ، ولم يلحق السريع البطيء ، وبطلان اللازم دليل بطلان المزموم ،
الثاني : أنه محصور بين الطرفين ، وانحصار ما يتناهى بين الحاصرين محال
الثالث . أن التأليف لابد أن يفيد زيادة حجم ، والا لكان حجم الاثنين كحجم الواحد ، وكذا الثلاثة والأربعة إلى غير النهاية ، فلا يحصل من تأليف الأجزاء حجم ، والمفروض خلافه ، واذا كان التأليف يفيد زيادة حجم فليجعل التأليف من أجزاء متناهية في جميع الجهات ، فيحصل حجم في الجهات وهو الجسم ، فليس كل جسم مركباً من أجزاء لا تتناهى . ثم نقول : وهذا الجسم له حجم متناه وأجزاء متناهية ، والجسم الذي فيه البحث ماله حجم متناه وأجزاء غير متناهية ، ولا شك أن بحسب ازدياد الأجزاء يزداد الحجم ، فتكون نسبة الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء ، لكن نسبة الحجم إلى الحجم نسبة متناه إلى متناه ، ونسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة متناه إلى غير متناه ، فتكون نسبة المتناهى إلى المتناهى كنسبة المتناهى إلى غير المتناهى . هذا خلف
النوع الثاني : أن نبين تركيب الجسم منها ابتداء ، وهو وجوه

الأول : النقطة موجودة ؛ اذ بها تماس الخطوط ، والخطوط بها تماس السطوح ، والسطوح بها تماس الاجسام ، وتماس الموجودين بالمعدوم ضرورى البطلان . وأيضا : فأنها طرف للخط ، وهو للسطح ، وهو للجسم ، وطرف الموجود موجود . ثم انها لا تنقسم . قلنا : فى الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهره فهو المطلوب ، وإلا لكان له محل لا ينقسم ، وإلا انقسم الحال فيه لما مر مرارا ، ولا يتسلسل ، بل ينتهى إلى جوهر كذلك ، وهو الجزء الذى لا يتجزأ

الثانى : الحركة موجودة ، وأنها تنقسم إلى حاضرة ، وماضية ، ومستقبلية ، فنقول : ان الحاضرة منها موجودة ، وإلا لم يوجد الماضى ولا المستقبل ؛ لأن الماضى ما كان حاضرا ، والمستقبل ما سيحضر ، وأنها لا تنقسم ، وإلا لكان بعض أجزائها قبل وبعضها بعد ، لأنها غير قار الذات ضرورة ، فلا يكون كلها حاضرا . هذا خلف . وكذا جميع أجزائها ؛ إذ ما من جزء إلا وكان حاضرا حينما ما فثبت أن الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ ، فكذا المسافة لانطباقها عليها . أو نقول : لانه لو انقسمت المسافة لانقسمت الحركة عليها ، فأن الحركة الى نصفها نصف الحركة اليها

الثالث : برهن اقليدس على وجود زاوية هى أصغر الزوايا ، وهى ما تحصل من مماسة خط مستقيم ، لا تنقسم ولا تتصور إلا بأثبتات الجزء .

الرابع : تفرض كرة تماس سطحها مستويا ، لا مكان الكرة والسطح وتماسهما ضرورة ، فإليه المماس لا ينقسم ، وإلا فاما فى جهة فهو خط ، أو أكثر فهو سطح ، ولا انطباقه على السطح المستوى فهو مستوى ، فلا تكون الكرة كرة . هذا خلف . ثم تفرض تدحرجها على السطح بحيث تماسه بجميع أجزائها فتكون جميع الأجزاء غير منقسمة ، وهو المطلوب .

الخامس : تفرض خطا قائما على خط ويمر عليه ، فأنه يماس فى مروره جميع

أجزاء ذلك ، والمماسة إنما تكون بنقطة ، فالخط الممرور عليه مركب من نقط ،
والسطح من خطوط ، والجسم من سطوح ، وهو المطلوب .

السادس : لولا انتهاء الأجسام الى أجزاء لا تتجزأ لكان الانتقام في
السماء والخردلة ذاهبا الى غير النهاية ، فتكون اجزائها الممكنة سواء ، وهوبهت
السابع : لولا الجزء لكان يمكن أن تقسم الخردلة الى صفائح غير متناهية ،
فتعمر وجه الأرض وتفضل عليها بما لا يتناهى ، وإنه ضرورى البطلان ،

وتقض ذلك ، وإن كان يمكن الجواب عنه جدلا ، ففيه للنصف إقناع .

المقصد الخامس : حجة الحكماء على أن الجسم واحد متصل قابل للقسمة إلى

غير النهاية ، لا أنه مركب من أجزاء لا تتجزى ، أنواع

النوع الأول . ما يتعلق بالمحاذاة ، وذلك وجهان .

الأول : كل متحيز يمينه غير يساره ضرورة .

الثاني : أنا إذا ركبنا صفحة من أجزاء لا تتجزى ثم قابلنا بها الشمس فأن

الوجه المضى ، أى الذى الى الشمس غير المظلم ، أى الذى إلينا ، وهذا أيضا ضرورى

النوع الثانى : ما يتعلق بالمماسة ، وهو وجهان .

الأول : لو تركب الجسم من أجزاء لا تتجزى فليست لا تتجزى ، هذا خلف

بيانه : أن الواقع في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن المماس ، فإبه يماس

أحد الطرفين غير مابه يماس الآخر ، فينقسم لا يقال : لانسلم ذلك لجواز

التداخل ، لأننا نقول : بطلانه ضرورى ، وإن سلم جدلا فيكون حيزهما

واحدا ، وكذا إذا انضم اليهما رابع وخامس بالغا مابلغ ، فلا يكون ثمة ترتيب

ولا وسط ولا طرف ، ولا يحصل من تأليفها حجم ، وذلك خلاف المفروض ،

ومع هذا فالمداخلة بعد المماسة ، فلا شك أن الملاقى عند المماسة غير الملاقى

عند المداخلة التامة ، فيلزم انقسام .

الثانى : لو جاز جزء على ملتي اثنين لم يكن لا يتجزى ، والملزوم حق

فلازم حق، والزم بين ، فإنه يكون مماسا لها لا بالكلية ، ولا معنى للانقسام
ألا ذلك ، وأما حقبة المزم فلو جوه .

الأول : لاشك أنه يتحرك من جزء الى آخر ، فأنصافه بالحركة إما عند كونه
بتمامه في الجزء الأول ، أو الثاني ، أو على الملتقى ، والأولان باطلان ، لأنه إما
قبل الحركة ، أو بعد الفراغ منها ، وفي الثالث المطلوب .

الثاني : نفرض خطا من أجزاء شفع كسمة ، ونفرض فوق أحد طرفيه
جزأ ، وتحت الآخر جزأ ، ثم تحركا على السوية ، فلا بد أن يتحاذيا قبل أن يتجاوزا
وذلك على المنتصف ، إذ فرضنا الحركتين سواء ، وهو ملتقى الثالث والرابع

الثالث : نفرض خطا من أجزاء وتر ، ونفرض ذينك الجزأين كليهما
من فوق كلا من طرف ثم يتحركان سواء فيلتقيان في الوسط وهو الجزء الثالث
فيكون هو على ملتقاهما ، وربما يمنع هذا بأنهما يقعان قبل الثالث ، إذ شرط
انتقالهما فراغ ما يسمع الجزأين

النوع الثالث : ما يتعلق بالسرعة والبطء . وحاصله : أحد الأمرين لازم ، إما
انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء ، وإما تجزى الأجزاء ، والأول منتف
فثبت الثاني . بيان لزوم أحد الأمرين من طريقين

أحدهما : أنه إذا قطع السريع جزءا فالبطيء لا يقف لما بينا أن البطء ليس
لتخلل السمكات ، فهو إذا يتحرك ، فاما أن يتحرك جزءا أيضا فالسريع كالبطيء
وهو الأول ، أو أقل من جزء فيتجزى وهو الثاني

وثانيهما : ان نبين أن ثمة حركة سريعة وبطيئة متلازمتين ، فيستغنى
عن الاستعانة بأن البطء ليس لتخلل السمكات ، بل يكون ذلك دليلا على ذلك
مستأنفا ، فعندما تقطع السريعة جزءا إن قطعت البطيئة مثلها لم تماوى السريعة
والبطيئة ، أو أقل لم التجزى وذلك في صور

الأولى : الدائرة الطوقية من الرحي مع الدائرة القطبية . منها ، أذلو تحركت

الطوقية ووقفت القطبية لزم التفكك وانقمام الرحي الى دوائر بحسب اجزائها ، ولو كانت من حديد او ماهو أشد منه ، ثم اتصافها عند الوقوف بحيث لا يمكن أن يتفكك منها جزء بأبلغ السحى ، وذلك وإن كان مما لا يمتنع فى قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كمائر العاديات ؛ ومعلوم ان الله تعالى لم يخلق فى الرحي كل هذه العجائب ليثبت مذهبكم !

الثانية : فرجار له شعب ثلاث ، فتثبت واحدة وتدور اثنتان حتى يرسمان دائرتين ، الداخلية صغيرة والخارجية كبيرة يتمان ، وهما متلازمتان ضرورة والاتفكك ههنا مع عدم التناثر أبعد .

الثالثة : من وضع عقبه على الأرض ويدور على عقبه فإنه يرسم دائرتين ، أحدهما بعقبه والأخرى بأطرافه ، وإن شئت فافرضه ماداً باعه ؛ فرأس أصبعه يرسم دائرة أكبر بكثير ، ونحن نعلم بالضرورة أنه لا ينقطع جزءاً جزءاً ، وإن شئت فافرضه فى الفلك فى كوكبين ، يدور أحدهما قريب القطب والآخر على المنطقة

الرابعة : الشمس مع ظل الخشبة المغروزة حذاءها ، فأن الظل يقطع من الصباح إلى الظهر قدراً من الأرض محدوداً ، والشمس تقطع ربع فلكها من غير وقوف الظل ، لأن الشعاع انما يقع بخط مستقيم ووقوف الظل يبطل الاستقامة

الخامسة : دلوعى رأس جبل مشدود طرفه الآخر فى وسط البئر مع كلاب يجعل فى ذلك الجبل ويمد به ، فالدلو والكلاب يصلان الى رأس البئر معا ، فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف ضرورة

السادسة : جزء يتحرك جزءاً على متحرك جزءاً آخر ، ولنفرض

١ - ح خطا ، ونفرض د ه خطا على ا و ز جزءاً على د فأذا تحرك د من ا إلى ب فقد تحرك ه بتلك الحركة من ب الى ح وفرضنا تحرك ز من د

وكان مقابلا لـ ا الى هـ وهو الآن مقابل لـ ح فقد تحرك ز جزأين حين تحرك
و جزأ ، فحين تحرك ز جزأ يكون و تحرك أقل من جزء وفيه المراد .

النوع الرابع : ما يتعلق بالاشكال الهندسية ، وهو وجوه

الأول : أنا نفرض مربعا من أربعة خطوط ، كل خط من أربعة أجزاء ،
فذلك ستة عشر جزأ ، فيكون كل ضلع من المربع أربعة أجزاء ، والقطر أيضا
أربعة أجزاء ، فالقطر كالضلع وأنه محال بشهادة الحس والبراهين الهندسية ،
لا يقال : لم لا يجوز أن يكون القطر أطول وبينها خلا ؟ لا ، أنا نقول : الخلاء
الذى بين كل جزأين أن وسع جزأ كان القطر مثل الضلعين لأنه سبعة أجزاء ،
وأن كان أقل لزم الانقسام

الثاني : مثلث قائم الزاوية ، كل من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة
أجزاء فنقول : قام البرهان على أن مربع وتره كمجموع مربعي الضلعين ، ولكن
مربع كل ضلع مائة ، فمجموعهما مائتان ، فالوتر جذر مائتين ، وأنه فوق أربعة
عشر وأقل من خمسة عشر ، فيلزم انقسام الجزء حينئذ

الثالث : هذا المثلث إذا طبقنا رأس وتره على ضلع ، ومددنا رجله من
الطرف الآخر . فلا شك أنه كلما ينحط من هذا الضلع شيء يخرج من ذلك
الضلع شيء ، فأن كان مثله لزم أن يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع والتفاضل
عليه وهو مثل الآخر ، فيكون كمجموع الضلعين ويكذبه الحس والبرهان ،
وهذا يليق بالنوع الثالث من وجه

الرابع : بينا وجود الدائرة ، فإذا فرضنا دائرة ، فلو كان محيطها من أجزاء
لا تتجزى ، فأن كان ظاهر الاجزاء أكبر من باطنها انقسم الجزء ، وإلا فبين كل
جزأين إما خلا ، فأن كان بقدر ما يسمع جزأ كان ظاهرها ضعف باطنها والحس
يكذبه ، وإن كان ذلك اخلاء أقل لزم الانقسام ، وأما لا خلا فيكون باطنها
كظاها وهو كظاها أخرى محاطة بها وظاها المحاطة أيضا كباطنها وهي كثلاثة
ورابعة بالغة ما بلغت ، فتكون أجزاء طوقية الرحي مثلا كالقطبية وبطلانه لا يخفى .

الخامس . برهن أقليدس أن الزاوية المستقيمة الخطين تنقسم إلى غير النهاية،
وأنه ينفي الجزء

السادس : برهن على أن كل خط قابل للتنصيف ، فإذا فرض من أجزاء وتر
لزم تجزئ الوسطاني

المقصد السادس : في تحرير مذهب الحكماء . قالوا : لما تقرر أن الجسم لا ينفصل
إلى أجزاء لا تتجزئ فقط ، فقد ثبت أنه متصل واحد في الحقيقة ، كما هو عند
الحس ، وقابل للقسمة إلى غير النهاية ؛ إما بالفك ، وإما باختلاف عرضين قارين
كالسواد والبياض ، أو غير قارين كهاستين ومحاذتين . نعم قد يمنع عن الانفكاكية
مانع ، كصورة نوعية ، أو صلابة ، أو فقد آلة ، أو صغر . وأما الترضية فلا
تقف أبدا

المقصد السابع : في دليلهم على اثبات الهيولى والصورة . قالوا : فالجسم
متصل وهو قابل للانفصال ، فثم اتصال نسميه الصورة الجسمية ، وندعى أنه
ليس تمام حقيقة الجسم ؛ بل ثمة أمر آخر يقوم به الاتصال . فان ثم أمرا قابلا
للاتصال تارة والانفصال أخرى ، والقابل لهما ليس نفس الاتصال ، ضرورة أن
النايات للشئيين غير كل واحد من المتزايلين ، أو نقول : قابل الاتصال باق مع
الانفصال ، والاتصال لا يبقى مع الانفصال ، فهو غيره ، فهذا الأمر هو الذى
نسميه بالهيولى

وتلخيصه : أنهم كما أثبتوا بتوارد المقادير مع بقاء صورة اتصالية قابلة للكليات
كون الكم غير الاتصال ، أثبتوا بتوارد اتصالات مختلفة بالشخص على أمر باق
بالضرورة كون الاتصال غير ما يقبله ، وسموا الاتصال صورة ، والقابل له مادة ،
وربما يقال فى المعارضة : الهيولى اذا كانت واحدة كانت متصلة ، واذا
كانت كثيرة كانت منفصلة ، فهى قابلة للاتصال والانفصال ، فلو اقتضى قبولها

اثبات هيولى، لزم أن يكون للهيولى هيولى ، ويلزم التسلسل ، وهو مندفع بما ذكرنا من التلخيص ، فانا أثبتنا كون الاتصال غير القابل ؛ فلا يلزم للهيولى هيولى، الا باثبات أمرين : أحدهما أن لها اتصالا مغايرا لهذا ، والثانى أنه يزول عنها ويعود اليها، وذلك مما لا ميبيل اليه ، فان وحدتها وكثرتها، بحسب ما يعرض لها من الاتصال ويقارنها من الصورة ، والا فهى لا واحدة ولا كثيرة، ولا متصلة ولا منفصلة ، انما هى استعداد محض لافعل لها الا بالصورة

واعلم ان هذا البرهان لا يتم الا بابطال قول من يقول : مبادئ الاجسام أجزاء متجزئة فى الوهم، غير قابلة للتجزئة بالفعل ، واتصال الجسم : عبارة عن اجتماع تلك الأجزاء، وانفصاله عن افتراقها، وكل جزء منها متصل بالحقيقة، وغير قابل للاتصال ، والجسم الذى يقبل الانفصال غير متصل بالحقيقة ، فليس ثمة أمر قابل للاتصال والاتصال .

وابطله ابن سينا بما حاصله : ان كل جزء منها تحدث فيه القسمة الوهمية أثنية، تكون طباع كل منهما طباع الآخر الخارج الموافق لها فى الماهية ، فيجوز على المتصلين ما يجوز على المنفصلين من الاتصال، وعلى المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال ؛ اللهم الا لما منع ، وذلك المانع لا يكون لازما لماهيته، والا انحصر نوعه فى شخصه فيمكن مفارقتة ، وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والاتصال، ويحصل المطلوب ، ومبناه كون الأجزاء متوافقة فى الماهية، وهو ممنوع ثم نقول : قد يكون تشخص أحدهما مانعا، أو الآخر شرطاً له ، وربما يقال : الاتصال الوحدة ، والاتصال الكثرة، وسما عارضان للجسم ، فعليكم ببيان كون الاتصال جزءاً من الجسم، فانا من وراء المنع ، وهذا فيه التزام لثبوت أمر غير الاتصال قابل له ، ويصير النزاع فى كون الجسم ذلك القابل، أو مع هذا الاتصال ، ولا شك أن الصورة الاتصالية أول ما يدرك من جوهرية الجسم ، والذى يحتاج الى الاثبات هو المادة ، فيصير النزاع لفظيا .

وهنا سؤال يستصعبه بعض وهو : أن الاتصال اذا كان جزءاً للجسم ،
فبزواله تعدم هوية الجسم ، فلا يكون الجسم قابلاً له ، واذا كان الجسم يبقى مع
زواله فليس هو جزءاً للجسم . وظن أن ذلك مغالطة ، وقعت من الاشتراك اللفظي ،
فان الاتصال يقال للصورة التي بها قبول الامتدادات الثلاث ، وهو أمر لا يزول
عن الجسم ، ولنفس الامتدادات ، وهو كم ، وليس جزءاً للجسم ؛ بل عارضا له .

وجوابه : أن قولنا : الجسم قابل للاتصال ، ليس معناه أن شخصا من الجسم
باقيا ، يتوارد عليه اتصال تارة ، واتصالان أخرى ، وكيف يكون الواحد
بالشخص واحدا تارة واثنين أخرى ؟ بل مرادنا أن ثمة أمرا يستحفظ
المادية الجسمية ، معلوم البقاء في الاحوال ، وتتوارد عليه الهويات ، فذلك
المستحفظ هو المقابل بالحقيقة ، ومغاير للهويات التي تتجدد بالاتصال والانفصال ،
فانا نعلم بالضرورة أن الماء الذي في الجرة اذا جعل في الكيزان فقد زالت هويته
الشخصية حتى صار شخص واحد أشخاصا متعددة ، وثمة أمر باق في الحالين
هو معروض تارة لاتصال ، وتارة لاتصالات متعددة ، وليس نسبة هذه
الاشخاص الى ذلك الشخص كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم تكن في تلك
الجرة ، ولو كان زوال الهوية لا يزوال جزء وبقاء جزء ؛ بل بانتفاء الاجزاء بالمرة ،
لما كان كذلك

تنبيه : وربما قالوا : الجسم له قوة وفعل ، والبسيط لا يكون كذلك ، وربما
استعانوا بالتخلخل والتكاثف ، والكون والفساد . والمعتمد في نفى الهويولي
أنها : إما لها حصول في الحيز أولا ، فان كان : فاما على سبيل الاستقلال لجسم ،
أولا ، فالهويولي صفة حالة في الجسمية ، وإلا فلا تختص الجسمية بها ؛ لأنه أمر
معقول محض ، وقد يقال : لو كان الجسم مركبا من جزأين لزم من تعقله
تعقلهما ، واللازم باطل . والجواب منم تعقل حقيقته

المقصد الثامن : في تفريعات لهم على الهويولي

أحدهما : اثبات الهيولى لكل جسم ؛ اذ تلك الحجة لاثبتتها الا لما يقبل الاتصال والاتصال بالفعل ، ولعل بعض الأجسام لا يقبلهما كالفلكيات . فقال ابن سينا : طبيعة الاتصال للجميع واحدة ، فاذا ثبت احتياجه الى المادة امتنع قيامه بنفسه ، والا كان فى حد ذاته غنيا عن المحل ، والغنى عن المحل لا يحل فيه ، وبالجمله : فالحقيقة الواحدة لا تختلف لوازمها ؛ فتكون قائمة بذاتها تارة ، وبالغير أخرى ، كما لا تكون جوهر مرة ، وعرضا أخرى . والجواب : من اتحاد الاتصال الجسمى ، وذلك مما لا سبيل الى اثباته ، وإن سلم : فقد لا يكون الشئ محتاجا لذاته ولا غنيا لذاته ، بل يعرض كل منهما له عن علة ، وأما النقص بالطبيعة الجنسية فقد عرفت جوابه

ثانيها : أن الهيولى لا تخلو عن الصورة ؛ لوجوه

الاول : الهيولى المجردة ، إما اليها اشارة فتكون جسما ، أو فى جسم لا منتهى الجوهر الفرد ، والا فاذا حصلت فيها الصورة فاما فى جميع الاحياز والمظاهر ، أو لافى شئ منها ، أو فى بعضها ، والثلاثة باطلة ، فالاولان ضرورة ، والاخير لعدم التخصيص . فان قيل : لعل صورة نوعية تخصصصها . وأيضا : ينتقض بالجزء المعين من الارض ، واختصاصه بحيزه بلا تخصيص . قلنا : الصورة النوعية نسبتها الى جميع أجزاء حيز الكل واحدة ، فالكلام فى تخصيصه بحيزه ، والجزء من الارض انما اختص بحيزه لكون مادته قبل تلك الصورة لها صورة مخصصة بذلك الحيز ، أو بحيز آخر انتقل منه بالاستقامة الى ذلك الحيز . والجواب : أنه فرع عدم القادر المختار ، وأنه لا يخصص الا الصورة

الثانى : أنه يلزم له فعل وقبول

الثالث : مادة الجزء والكل ان تجردتا ، فان كانتا واحدة فالشئ مع غيره كجو لا معه ، والا كان المجموع زائدا ، فثم مقدار وصورة كما مر . وقد عرفت ما فيهما ، فلا نكررها

ثالثها : أن الصورة لا تخلو عن الهيولى بل جوه

الأول : لو فرضنا صورة بلا هيولى ، فإن كانت مشارا إليها كان متناهيًا ومشكلاً ،
أما لنفس الجسمية : فكل جسم له ذلك الشكل ، فيتساوى حيثئذ
الكل والجزء ، أولاً ، فتكون قابلة لغيره ، وما هو إلا بالفصل والوصل ، فالصورة
بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل ، وقد أبطلناه ، وإن كانت غير مشار إليها
فليست صورة جسمية ؛ لأن الصورة الجسمية ليست عبارة إلا عن هذا الامتداد ،
ويعتبر أن يتصور بلا حيز ولا إشارة . وأيضاً : فتكون أمراً عقلياً محضاً ، فيمتنع
مقارنته للمادة . لا يقال : هذا ينتقض بالملك ؛ إذ شكله مقتضى ذاته ، وجزؤه
ككله ، ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل ؛ لأننا نقول : لولا مانع اقترن بجزء
الملك لكان شكل جزئه ككله ، لكن ثمة مانع ، وهو أن الكل حصل له ذلك
الشكل ، فامتنع أن يكون للجزء ذلك الشكل وألا لم يكن جزءاً ،

وأما في الصورة : فلو تجردت فلا تكون إلا الطبيعة المشتركة ، فلا يكون ثمة كل
ولا جزء ، فضلاً عن اختلافهما بالشكل ، ولكن : لما منع أن يمنع أن الشكل إنما
يكون بالاتصال والاتصال ، كما في الشمعة تشكل بأشكال مختلفة من غير فصل ،
ولا يجاب بأن ذلك يقتضى القسمة الوهمية ، وتفضى إلى الانفكاكية ، ويلزم المحال
المذكور ، لأننا نقول : لو كنتم ذلك لاستقل بالدلالة ، فكانت هذه المقدمات كلها
ضائعة ، ويمكن الجواب : بأنه لا ينفي حقيقة الكلام .

الثاني : الجسمية لو قامت بذاتها لاستغنت عن المحل ، فلا تحمل فيه

الثالث : نفرض الكل يفارقه صورته قبل التجزئة وبعدها ، فأن كان لا تميز
ثمة فالشيء مع غيره كمو لامعه ، وإن كان تميز — وقد عرفت أنه لا تميز بين الامثال
إلا بالمادة — فهي مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها ، هذا خلف ، وقد عرفت
ما فيه ، فلا نكرره .

رابعها : قد علمت أنه لا بد من احتياج أحد الجزأين إلى الآخر ، فاعلم

أن الهيولى ليست علة للصورة ، وإلا لم لها وجود قبل وجود الصورة ، ولاجتمع فيها القبول والفعل ، ولأنها تقبل صوراً لانهاية لها ، فلا تكون علة للمعينة ، ولا الصورة للهوى ؛ لأنها حالة فيها ، فتحتاج في وجودها اليها ، ولأنها لا توجد إلا مع التناهي والتشكل ، والهوى متقدمة عليهما ، وللزوم انتفاها عند عدم الصورة المعينة ، فحاجة الهوى الى الصورة في بقائها ، لأن الصورة تستحفظها بتواردها ، إذ لو فرضنا زوال صورة وعدم اقتران أخرى عدمت المادة ، فهي كالدعائم ، زال واحدة وتقام مقامها أخرى ، وحاجة الصورة في التشخيص ؛ إذ قد علمت ان تشخيصها لمادة ، وما يكتنفها من الأعراض .

خامسها : لكل جسم صورة نوعية ، لأنها مختلفة في اللوازم ، كقبول الانقسام بسهولة أو عسر ، أو عدمه ، وليس ذلك للجسمية المشتركة ؛ بل لأمريختص ، فإن كان مقوما للجسم فهو المطلوب ، وإلا عاد الكلام فيه ويتسلسل .

قال الامام الرازى : الظاهر أنها من الأعراض . وتقول : لما لم يمتنع تعاقب صور بلا نهاية ، فلم يمتنع تعاقب أعراض بلا نهاية ، وربما يستدل بأن الماء اذا سخن يعود بالطبع بارداً ، فثمة أمر هو مبدأ للكيفية باق . قلنا : ومن أين يلزم كونه من مقومات الجسم ؟ ولم قلتم إنه ليس بفعل الفاعل المختار ؟ . وهذا مع ضعفه أصل له فروع كثيرة ، فتحققه ولا تنس .

سادسها : كل جسم له حيز طبيعي ، ضرورة أنه لو خلى وطبعه لكان له مكان ضرورة . قلنا : ممنوع ، بل لو خلى لكان كالحدد ، لا مكان له ، أو تكون نسبته الى الاحياز سواء ، حتى يخصصه المختار ، ولو فرضت الاحياز خالية ثم خلق الارض كان نسبتها الى الاحياز كلها سواء ؛ إذ ليس ثمة مركز ولا محيط . كما قال ثابت بن قرة : وإذا رمينا مدرة فانما تعود الى مركز الارض ؛ لأن الجزء مائل الى كله ، وبالجملة : فلم لا يجوز أن يكون كل جسم لو خلى وطبعه لكان يقتضى حيزاً مبهماً ، ككل جزء من الارض ، ويكون المخصص أمراً من خارج ؟

فرطان

الأول : لا يكون لجسم حيزان طبيعيان؛ فإنه إذا كان في أحدهما فأن طلب الآخر فهذا ليس طبيعيا له، وإلا فالآخر ليس طبيعيا له، وإذا كان خارجا عنهما فاما أن يتوجه إليهما وهو محال، أولا إلى واحد منهما فليس شئ منهما طبيعيا، أو إلى أحدهما فالآخر ليس طبيعيا .

الثاني : مكان المركب مكان البسيط الغالب فيه وأن تساوت البسائط فيه فالمكان هو الذي اتفق وجوده فيه لعدم أولوية الغير - وفيه نظر : لأنه لو أخرج عنه لم يعد إليه طبعا لعدم المرجح ، والمتساويان في المقدار قد يختلفان في القوة ، فالمعتبر هو التساوى في القوة .

الفصل الثاني : في أقسامه . وأحكام كل جسم منها . وفيه مقدمة وأقسام

المقدمة : الجسم ينقسم إلى بسيط ومركب ، والبسيط له رسمان :

الأول : ما جزؤه مساو لكله في الاسم والحد . والمراد هو الجزء المقدر

وإلا ورد الهيولى والصورة .

الثاني : مالا يتركب من أجسام مختلفة الطبائع، وكل منهما قد يعتبر بحسب الحقيقة أو الحس ، فهذه أربعة اعتبارات ، فاعتبر ذلك في الأعضاء المتشابهة كاللحم والعظم، وفي الفلك يظهر لك الفرق، والمركب بخلافه، ولكل جسم شكل طبيعي لوجوب تناهيه ، فلو خلى الجسم وطبعه، يحيط به حداً وحدود، والشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة؛ لأن له قوة واحدة ، والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة إلا فعلا واحداً، وكل شكل سوى الكرة ففيه أفعال مختلفة .
وشكك بوجوه :-

الأول : الأرض بسيطة وليست كرية، وقولهم : تضاريس الأرض وخشوناتها ولا قدر لها، بالنسبة إليها، فهي كجاورسة على كرة كبيرة، فلا تخرجها عن كونها كرية بمجملتها، لا يغنى ، إذ الكرية لا تقبل الأشد والأضعف .

الثاني : الأفلاك المكوكة فيها نقر مختلفة بالقدر والموضع .

الثالث : التفاعل لأشكال الأعضاء قوة بسيطة مع اختلاف فعلها . وقد
يجاب بأن فعلها في مركب .

الرابع : الافلاك الخارجة المراكز كل من متممها يختلف جانباه بالرقعة والثخانة
فرع : فالأثناء كلما كان أقرب الى المركز كان أكثر احتمالاً للماء ، وذلك لأن
ظاهر سطحه قطعة من دائرة مركزها مركز العالم ، وكلما كانت الدائرة أصغر كان
التنعير فيها أكبر بالنسبة الى وتر واحد ، ثم الجسم البسيط : ينقسم الى فلكي
وعنصري ، فالفلكي : الافلاك والكواكب ، والعنصري : العناصر الاربعة ،
والمركب : ينقسم الى ماله مزاج ، وإلى مالا مزاج له ، فهذه خمسة أقسام .

القسم الأول في الافلاك * : وفيه مقاصد

المقصد الأول : زعموا أن الافلاك النابتة بالرصد تسعة ، تشتمل على أربعة
وعشرين فلكا ، فلك الافلاك : وهو المسمى بالفلك الاطلس ؛ لأنه غير مكوكب ،
وبالعرش المجيد في لسان الشرع ، وتحتته فلك الثوابت . ثم فلك زحل ، ثم فلك
المشتري . ثم فلك المريخ . ثم فلك الشمس . ثم فلك الزهرة . ثم فلك عطارد .
ثم فلك القمر . وهو السماء الدنيا . دل على وجودها الحركات المختلفة ، فإنه لا بد
لها من محال متعددة ، ودل على ترتيبها الحجب ، فما هو أسفل يحجب ما هو
أعلى ، وهو على ما ذكرنا من الترتيب . وقد زعم بعض المهندسين أن فلك الزهرة
فوق فلك الشمس ، وكذب ابن سينا فيما زعم أنه رأى الزهرة في وجه الشمس
كالشامة فهذه التسعة هي الافلاك الكلية ، ولكل من السيارة عدة أفلاك
يتركب منها فلكه الكلي ، ومنعدها عليك عدداً إن شاء الله تعالى ،

ومبناه أن الافلاك لا تنخرق ، وإلا جاز أن يكون الحركة للكوكب نفسه كالساح
في الماء ، وإن سلم ذلك ، فلم لا يجوز أن تكون الكواكب على نطاقات تتحرك ، إما بنفسها
أو باعتماد الكواكب عليها ؛ وليس ذلك أبعد من الخارج ومتمميه ، ثم لم لا يجوز
أن يكون لكل حركة غير حركة كل واحد وتكون هي الحركة اليومية ، فيغني

(١) نفيه : هذا القهيم وما بعده الى المرصد الثاني في عوارض الاجسام غير مقرر

عن اثبات التاسع ، ولم لا يجوز أن تكون الثوابت كل واحد منها على فلك؟ وبقاء نسبها لا يصلح للتعويل لجواز اتفاقها في الحركة ، ثم لم لا يجوز أن يكون بعضها تحت الأفلاك السيارة ؟ وحكاية الكسف ، إن سلم فقيما يقيم مداراتها ، فكيف السبيل الى الجزم في غيرها ؟

المقصد الثاني في المحدد : قالوا : الجهة منتهى الإشارة ، ومقصد المتحرك بالحصول فيه ، فهي موجودة لامتناع أن يكون العدم الخفض كذلك . لا يقال : الجسم يتحرك من البياض الموجود إلى السواد المعدوم ، لانا نقول : لا بالحصول فيه بل بتحصيله ، والضرورة تحكم بوجود ما يراد الحصول فيه ، وعدم ما يراد تحصيله ، ولا شك أنها شيء ذو وضع ؛ لأن المفارق تمتنع الإشارة إليه ، والحصول فيه ، وأنها لا تنقسم ، وإلا فالجهة أحد جزأيه ؛ فانا إذا فرضنا الإشارة أو الحركة أيقعت إلى جزئها الأقرب ، فأن انتهت فهو الجهة دون ما وراءه ، وإلا فالجهة ما وراءه دونه ، فهي نهايات وحدود ، وإلا لكنت متحيزا بالاستقلال فكان منقسما . وأيضاً : فللم تكن حدوداً ، فأما الخلاء وأنه محال ، أو الملاء المتشابه فلا يكون أحد جزأيه مطلوباً بالطبع ، والآخر متروكاً بالطبع ، وقد علمت أن الجهات على كثرتها اعتبارية ، ماعدا العلو والسفل ، فأنهما جهتان حقيقتان ، فأذا لا بد من جسم يحددهما ، ويكون كريا ليتحدد القرب بمحيطه وهو العلو ، والبعد بمركزه وهو السفل ؛ لأن غير الكرى لا يحدد إلا القرب منه ، وأما البعد منه فغير محدود ، ويكون واحداً ، وإلا فأما أن يحيط بعضها ببعض ، فيكون المحيط هو النهاية ، ويكون كافياً لتحديد الجهتين به ، أو لا يحيط ؛ بل يكون كل منهما في جهة من الآخر ، فتكون الجهة متحددة قبلهما لابهما ، والمفروض خلافه ، فقد ثبت وجود كرة بها تتحدد الجهات محيطة بالكل ، وهو المطلوب .

ثم له أحكام :

منها : أنه بسيط ، والا جاز انحلاله ، واللازم باطل ، أما اللزومية ، فلأن

البسيط يمكنه أن يلاقى بأحد طرفيه ما يلاقيه بالآخر ؛ لتساويهما ، وأما اطلاق
اللازم : فلان ذلك لا يكون إلا بالحركة المستقيمة ، وهى لا تكون إلا من
جهة إلى جهة ، فتكون الجهة متحددة قبله لانه ، هذا خلف .
ومنها : أنه شفاف ، وكذلك سائر الافلاك ؛ لأنها لا تحجب الا بصار عن
رؤية ما وراءها .

واعلم : أن هذا لا يتمشى فى المحدد ، إذ ليس له وراء ، إلا أن يقال : لو كان
ملونا لوجب رؤيته ، فنقول : ولم لا يجوز أن تكون هذه الزرقة المرئية لونه ؟
لا يقال : ذلك أمر يحس به فى الشفاف إذا بعد عمقه ، كما فى ماء البحر ، لانا نقول :
قد تكون لونا حقيقيا ، وما الدليل على أنه لا يحدث إلا بذلك الطريق التخليى ؟
ومنها : أنه لا ثقيل ولا خفيف ؛ لأنهما مبدأ الميل الصاعد والهابط ، وهما
بالاستقامة ، فيقتضى تحدد الجهة قبل ، ولا يعم الافلاك ، والحجة العامة : أنها
متحركة بالاستدارة ، بدلالة الارصاد ، ففيها مبدأ ميل مستدير ، فلا يكون فيها
مبدأ ميل مستقيم ؛ لتنافيهما . وقد يمنع التناقى ؛ إذ قد يجتمعان ويحصل
باجتماعهما حركة مركبة كالدحرجة وكما فى العجلة ، وليست حركة الاستدارة صارفة .
ومنها : أنه لا حار ولا بارد ، قال ابن سينا : لتلازم انثقل مع البرودة ، والخفة
مع الحرارة . ولما منع بأن يمنع التلازم مطلقا ، بل فى العناصر ، فأن قال : الحرارة
علة الخفة ، فيمتنع التخلف ، قلنا : قد يتخلف الاثر لعدم القابل كالحركة ، فأنها
توجب الحرارة ، والافلاك متحركة وغير حارة ، لأن مادتها غير قابلة ،

وقال الامام الرازى : لو كانت هى حارة لكانت فى غاية الحرارة لوجود الفاعل
والقابل من غير عائق ، والتالى باطل ، وإلا كان الاقرب أسخن ، كرهوس الجبال الشاخنة ،
ولاستحالة أن تسخن الشمس وحدها دون السموات ، مع أنها اضعاف اضعافها .
قلنا : مراتب السخونة مختلفة بالنوع ، فربما لا تقبل مادة الفلك إلا مرتبة
ما ضعيفة ، ثم أثر التسخين قد لا يصل اليها ، وهو منقوض بتسخين

الشمس ، والقياس عليها ضعيف ؛ لأنها لا تسخن بل أشعتها ، ولذلك اذا انعكست احترقت كما في المرايا المحرقة ، وما ذكره منقوض بكرة النار لثبوتها عندهم .
ومنها : أنه لا رطب ولا يابس ؛ لأن الرطوبة سهلة قبول التشكل وتركه ، واليبوسة عسرة ، ولا يتصور ذلك إلا بالحركة المستقيمة .

ومنها : أنه لا يقبل الكون والفساد ؛ لأن كل جسم له حيز طبيعي ، فللصورتين الكائنة والنافسة لكل حيز طبيعي ، فإن اتحد حيزها كان لجسمين حيز واحد طبيعي وأنه محال ؛ لأنهما لا يحصلان فيه لامتناع التداخل ، فلا بد من خروج الجسمين أو أحدهما عنه ، وهو بالحركة المستقيمة . والجواب : أن الصورتين قد تقتضيان حيزا واحدا ، إذ قولك لأنهما لا يحصلان فيه الى آخره فرع اجتماع الصورتين ، وأنه محال ، بل تعدم واحدة عندما توجد الأخرى . ومما يحققه : أن الصورتين مع اختلافهما لا يمتنع اشتراكهما في لازم واحد ، وهو اقتضاء ذلك الحيز

ومنها : أنه لا يتحرك في الكم ؛ أما محذبه : فأذ لو ازداد لكان ثمة مكان خال ينتقل اليه ، وقد علمت أن ما وراءه عدم محض ، ولو انتقص لزم خلو مكانه إذ ليس ثمة شيء ينتقل اليه بدله ، وأما مقعره : فلا أنه مثل المحذب للبساطة ، فيمتنع عليه ما يمتنع على المحذب ؛ لأن حكم الشيء حكم مثله ، فكذا محذب المحوى ؛ لعدم المكان وامتناع الخلاء ، فكذا مقعره الى أن يستوعب الأفلاك ، ولا يخفى عليك أن امتناع حركة المحذب ليس له لذاته ، فلا يجب مشاركة المقعره ، وأنه لا يتأتى في سائر الأفلاك ، وأما على رأينا فالمنع ظاهر ؛ لجواز الخلاء ، ولجواز خلق الله تعالى جسما في مكانه ،

ومنها : أن فيه مبدأ ميل مستدير ؛ لأن أجزائه متساوية للبساطة ، فلا يكون اختصاص البعض بمميزه دون الآخر أولى من عكسه ، فاما أن لا يحصل كل جزء في حيز ما وأنه محال ، أو يحصل الكل في الكل إما معا ، وأنه محال ،

وإما بدلا ، وذلك يقتضى كونه متحركا بالاستدارة ، والاشكال عليه ، أنه بناء على البساطة ولم تثبت لغير المحدد من الأفلاك ، وإن سلم فأما أن يتحرك الى جميع الجهات ، وأنه محال ، أو الى بعضها ، وأنه ترجيح بلا مرجح ، وأيضا : فلا بد من قطبين ساكنين ودوائر ترسمها الاجزاء حولها بحركات مختلفة بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط فيه وصلاحيته للقبطية ، وأنه ترجيح بلا مرجح ، ولا يمكن أسناد ذلك الى موجب بالذات ؛ لأنه لا تخصيص الا لمرجح معد للقابل ، ونسبته الى جميع الاجزاء سواء ، بل الى مختار ، واذا وجب الرجوع بالآخرة الى فعل المختار ، فليعتبروا به أولا ، فإنه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات ومنها : أنه ليس فيه مبدأ ميل مستقيم ؛ لمنافاته للميل المستدير ، وقد عرفت ما فيه .

ومنها : أنه قيل : هو المتحرك بالحركة اليومية ، وهو المحرك لجميع الأفلاك معه في اليوم بليته دورة تامة تقريبا ، وهو الفلك الاعظم ، وحركته تسمى الحركة الاولى وقطبها قطب العالم ، ومنطقته تسمى معدل النهار لسبب ستقف عليه وهي حيث لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب ، تكون ملازمة لسمت الرأس . بخلاف الشمس فإنها تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الرأس قليلا قليلا الى غاية ما ، ثم ترجع متقاربة إليه قليلا قليلا حتى تسامت ، ثم تميل الى الجنوب كذلك ، هكذا دائما ، فعلم أن مدار الشمس مائل عن معدل النهار ، ليس في سطحه ، والشمس إذ قارنت كوكبا مامن الثابتة خلفته الى المغرب ، فعلم أن لها حركة الى المشرق أسرع من حركة الثوابت بها تدرك الثوابت التي تكون في جهة المشرق منها . ثم تتجاوزها مخافة إياها الى المغرب ، وتفرض دائرة موازية لمدارها في الفلك الأعظم ، قاطعة لجميع ما تحتها ، كأنها مدار الشمس انبسطت ، وتسمى منطقة البروج ، وفلك البروج ، ومنطقة الحركة النانية . وأنها تقطع معدل النهار بنصفين ، وكذلك كل دأرتين عظيمتين تفرضان في كرة ، والتقاطع يكون على

نقطتين مشتركتين ، وتسميان نقطتي الاعتدال ، فما تتجاوزهُ الشمس الى الشمال هو الاعتدال الربيعي ، وما تتجاوزهُ الى الجنوب هو الاعتدال الخريفي ؛ ويفرض على منتصفها في كل جانب نقطة وهو حيث تكون غاية البعد بين المنطقتين تسميان نقطتي الانقلابين ، فالتى في طرف الشمال الانقلاب الصيفي ، والتى في طرف الجنوب الانقلاب الشتوي ، وبهذه النقط الأربع تنقسم منطقة البروج أربعة أقسام متساوية . ثم قسموا كل قسم ثلاثة أقسام متساوية ، فيكون المجموع اثني عشر قسما ، يفصل بين كل قسمين نصف دائرة ، فيحيط بها ست دوائر ، وتسمى كل قسم برجا ، ثم قسموا كل برج ثلاثين قسما سواء ، وتسمى هادرجا وقسموا كل درجة ستين قسما سواء ، وتسمى دقائق ، والدقائق ستين قسما وتسمى ثواني ، وهكذا ثوانث ودوابع فما زاد ، واخذوا أسماء البروج من صور تخيلوها من كواكب كانت موازية لها حين التسمية ، وأنها تزول بالحركة البطيئة التي للشوايت والأسماء بحالها ، فأن البروج أقسام للفلك التاسع ، وابتدءوا بما يلي الاعتدال الربيعي من جانب الشمال الى أن يتم الدور بما يليه من جانب الجنوب ، فصارت ثلاثة منها بين نقطتي الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي ، هي : الحمل والثور والجوزاء ، وتسمى بروجاً ربيعية ، لأن الربيع عبارة عن زمان كون الشمس فيها ، وثلاثة بين الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي : هي : السرطان والأسد والسنبلة ، وتسمى بروجاً صيفية ؛ لمثل مامر ، وثلاثة بين الاعتدال الخريفي والانقلاب الشتوي : هي : الميزان والمقرب والقوس ، وتسمى بروجاً خريفية ، وثلاثة بين الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي ، وهي : الجدي والدلو والحدوث ، وتسمى بروجاً شتوية . وهذا الترتيب يسمى التوالى ، وهو من المغرب الى المشرق ، وعكسه يسمى خلاف التوالى ، وهو من المشرق الى المغرب . ثم توهموا دائرة مارة بالأقطاب الأربعة ، أعنى قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج ومحوها ، بهذا الاسم . ولا بد أن تمر بغاية البعد بين المنطقتين ، فن

المعدل بالانقلابين ، ومن المنطقة بنظيريهما ، وقطبها هذه الدائرة الاعتدالان ؛ إذ يجب أن يقع في الدائرتين ، فإنها تقاطع لهما على قوائم ، وكل دائرة تقاطع أخرى على قوائم ، فيكون قطب كل نقطة من الأخرى ، والواقع فيهما هو موضع تقاطعهما ، وهما الاعتدالان . وتوهما دائرة أخرى تمر بقطبي معدل النهار وجزء ما من منطقة البروج ، أو بكوكب ، وسميت دائرة الميل ، والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء ، والواقعة بينه وبين الكوكب بعده ، وتوهما دائرة أخرى مارة بقطبي منطقة البروج وجزء ما من معدل النهار ، أو بكوكب ما ، وسموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء ، أو ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء أو الكوكب ، فهي خمس دوائر توهما ، لا بالنسبة إلى السفليات ، ثلاثة متحدة بالشخص ، هي معدل النهار ، والمنطقة ، والمارة بالأقطاب الأربعة ، وثلثان متحدتان بالنوع لا يتناهى أشخاصهما ، وهما دائرتا الميل والعرض ، وكل واحدة منهما قد تنطبق بالمارة بالأقطاب ، إذا كان الكوكب أو الجزء عليها ، وتوهما خمس دوائر أخر بالنسبة إلى السفليات ؛

أحداها : الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي من الفلك ، وتسمى دائرة الافق ، وتختلف بحسب البقاع ، وقطبها سمت الرأس والقدم ، وأربعة تمر بقطبيها ،

فالثانية : تمر بقطبي الأفق ، وبقطبي معدل النهار ، وهي دائرة وسط السماء ، وتفصل بين الصاعد والهابط من الفلك ، وبين النصف الشرقي والغربي منه ، وقطبها تقطعا المشرق والمغرب من الأفق

والثالثة : تمر بقطبي الأفق وبقطبي هذه ، أعني وسط السماء ، وتسمى دائرة أول السموت وتفصل بين النصف الشمالى والنصف الجنوبي من الفلك ، وقطبها تقطعا الشمال والجنوب من الأفق .

والرابعة: تمر بقطبي الافق، وبقطبي المنطقة، وتسمى دائرة السموت، وعرض اقليم الرؤية، ووسط سماء الرؤية؛ لأنها تفصل بين نصفى فلك الثوابت، وفيه كواكب مرئية.

والخامسة: تمر بقطبي الافق، وبكوكب ما، وتسمى دائرة الارتفاع، إذ قوس منها بين الافق وبين الكوكب، من جانب المشرق ارتفاعه، ومن جانب المغرب انحطاطه، وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء، إن لم يكن على دائرة أول السموت، وعليها إن كان عليها، وهذه الدوائر، ثلاث منها لا تتغير في كل بقعة وهي: دائرة الافق، ووسط السماء، وأول السموت، وثلثان منها تتغيران أنا فآنا، وهي: دائرة الارتفاع بحركة الكواكب، ودائرة وسط سماء الرؤية بحركة قطبي منطقة البروج بتحريك المعدل لها بالحركة اليومية،

فهذه أمور موهومة ولا وجود لها في الخارج، ولا حجر في مثلها، ولا تتعلق باعتقاد، ولا يتوجه نحوها إثبات وإبطال. إلا أنا أوردناها لتقف على مقصدهم، وإذا رأيت محض تخيلات أو هن من بيت العنكبوت، لم يهلك سماع هذه الألفاظ فوات القعاقع.

المقصد الثالث: في فلك الثوابت: قد زعموا أن لها حركة بطيئة، وأنها تتم الدورة في ثلاثين ألف سنة، وقيل: في ستة وثلاثين؛ إذ قد أحس منها بحركة بطيئة بالرصد، واعتقادهم أنها تتم الدورة، فقدروا بالحساب تمام الدور في هذه المدة. وإنما سميت بالثوابت: إما لبطء حركتها فلا تحس وإما لثبات أوضاعها بعضها من بعض، ولنختم هذا البحث بفائدتين تنفعانك فيما بعد الأولى: الفلك الموافق المركز: مامركزه مركز العالم، وهو مركز الأرض، ويكون له سطحان محيطان به من داخل وخارج، هما محده ومقره، والخارج المركز: فلك محيط بالأرض ليس مركزه مركزها؛ بل يقع إلى

جانب منها ، ويكون في ثخن فلك آخر ، ويسمى المائل ، وينقسم إلى قسمين ويسميان بالمتسمين، وهما آخذان من غلظ بقدر خروج مركزه عن مركز العالم يتدرج الى دقة حتى ينتهى بنقطة مماسة للخارج ، من أحدهما لمحدبه ، ومن الآخر لمقعره ، متبادلين في الغلظ والدقة ، فيكون غلظ كل في مقابلة الدقة من الآخر ، بحيث يكون حجم مجموع الداخل والخارج في جميع الأجزاء سواء ، ويكون في الوسط منهما حجمهما سواء ، ويكون مقعر الداخلاني موازيا لمحدب الخارجاني ، ومركزها واحدا هو مركز العالم .

والتدوير: عبارة عن كرة مركوزة في ثخن فلك، بحيث يماس محدبه بنقطة، ومقعرة بأخرى ، ويكون قطره بقدر ثخن الفلك ، ولا يتصور له مقعر ، ويتحرك مركزه بحركة الفلك دأرا حول مركز العالم ، ويرسم بمركزه دائرة مركزها مركز الحامل ان كان موافقا وان كان خارجا

الثانية : الموافق المركز: يقطع عند مركز الأرض في أزمنة متساوية قسما متساوية ، ويحدث زوايا متشابهة، ولا يختلف منه قريبا وبعدا ، فلا يحس فيه بمرعة وبطء ، وأما الخارج المركز : فإنه لا يختلف قريبا وبعدا ، وأنه يقطع حول مركز نفسه قسما وزوايا متشابهة ، لكنها تختلف بالنسبة الى مركز العالم؛ لأن أحد نصفيه وهو الذي فيه مركز العالم أقرب إلينا ، وغاية القرب عند نقطة في وسطه بها يماس مقعر المائل ، وتسمى الحضيض ، والنصف الآخر أبعد منه، وغاية البعد عند نقطة في وسطه بها يماس محدب المائل ، وتسمى الأوج، فيرسم وهو في النصف الأوجي قوسا وزاوية أصغر فيرى أبطأ ، وفي النصف الحضيضي قوسا وزاوية أكبر فيرى المتحرك أسرع ، وأما التدوير فتكون حركته في أجد نصفيه إلى التوالي من حامله ، فيكون المحسوس مجموع حركته وحركة حامله، فيرى أسرع ، وفي النصف الآخر الى خلاف التوالي، فيكون المحسوس فضل حركة حامله على حركته فيرى أبطأ ،

بل ربما ساواه في الحس فيرى واقفا ، وربما زاد عليه فيرى راجعا ، ولأنه يتدرج من سرعة الى بطء ، فتكون بينهما حركة وسطى ؛ ولأنه يرجع بعد الاستقامة ، ويستقيم بعد الرجوع ، فيكون كل منهما محفوظا بوقوفين . وأيضا فأحد نصفي التدوير أبعد منا، فيرى القوس المقطوع منه أسرع ، ومنتصفه هو البعد الأبعد ، ويسمى ذروة ، والنصف الآخر منه أقرب ، ومنتصفه هو البعد الأقرب ، ويسمى الحضيض

المقصد الرابع : في فلك الشمس : وهي اما على فلك مركزه خارج عن مركز العالم ، أو على تدوير يحمله فلك موافق المركز ، والا لم تختلف بعدا وقربا ، فلا تختلف سرعة وبطأ كما علمت ، والتالى باطل بالرصد ، وكيف كان فله فلكان ، إما خارج مركز ومائل ، وإما تدوير وحامل ، وله حركتان ، واختلاف واحد هو سرعته في نصف من فلكه ، وبطؤه في نصف بعينه لا يتغير ذلك ، فلنفرض التدوير بحيث يتم دوره مع دورة حامله ، وقطره بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم ، لتكون الدائرة التي يرسمها مجموع الحركتين بعينها كالتي يرسمها خارج المركز سواء

المقصد الخامس : في أفلاك القمر : وهو وجد لا كالشمس حيث تسرع في نصف بعينه ، وتبطئ في نصف ، بل يسرع ويبطئ في جميع الأجزاء ، فعلم أنه على تدوير يتم دوره قبل دورة حامله ، ثم اذا قيس سرعة الى سرعة ، وبطء الى بطء لم يكن مثله بل أسرع أو أبطأ . فعلم أن تدويره مركز في ثخن فلك خارج المركز ، ثم وجد غاية سرعته في تربيع الشمس ، فهو في حضيض الخارج والأوج يقابله ضرورة ، فله فلك آخر يخرج أوجه الى خلاف جهة حركته ، وهو الذي الخارج المركز في ثخنه وميميناه المائل ، فيجتمع القمر والأوج عند المقابلة ، ثم يتقابلان في التربيع الثاني ، ثم يجتمعان عند الاجتماع وفي غير م - ١٤ المواقف

الاجتماع والمقابلة تكون اشمس متوسطة بينهما يتباعداً عنها بعد الاجتماع الى المقابلة ، ثم يتقاربان منها بعد المقابلة الى أن يجتمعا ، وليس منطقة المائل في سطح فلك البروج ، والا كان القمر ملازماً له لا يتعداه الى الشمال ولا الى الجنوب ، فيكون ينخسف في كل مقابلة لتوسط الارض بينه وبين الشمس ، واللازم منتف ، بل تقاطعه وتقطعه بنصفين على نقطتين يسميان العقدتين والجوزهرين ،

أحدهما : هي التي اذا جاوزها حصل في الشمال وتسمى الرأس ، والاخرى : مقابلتها التي اذا جاوزها حصل في الجنوب وتسمى الذنب ، ثم اذا رصدنا كسوفاً في احدى العقدتين ، ثم كسوفاً آخر فيها بعد زمان طويل ، رأينا الثاني متأخراً عن الاول الى جهة المغرب ، فعلمنا أن للعقدتين حركة الى خلاف التوالي ، فله فلك آخر يحركهما ، ولظهر حركته في الجوزهرين ممينا فلك الجوزهر ، فالقمر اذا وصل الى الرأس كان على منطقة البروج ، فلم يكن له عرض ، ثم اذا جاوزه كان له عرض في الشمال يتزايد قليلاً قليلاً الى أن يصل الى منتصف ما بين العقدتين ، وعنده يكون غاية العرض ، ثم يتناقص قليلاً قليلاً الى أن يحصل في الذنب ، فيكون عديم العرض ، ثم يصير ذا عرض في الجنوب كما وصفناه . وغاية العرض في الجانبين سواء ، ثابت لا يزيد ولا ينقص ، والتزايد والتناقص بنسبة واحدة . فهي متساوية في الاجزاء المتقابلة ، فقد تلخص مما ذكرناه أن له أربعة أفلاك ، تدوير ، هو في حامل ، هو في ثخن مائل ، يحيط به موافق . وله أربع حركات ، فلتدوير الى التوالي في نصف ، والى خلافه في نصف ، وللخارج الى التوالي ، وللآخرين الى خلاف التوالي ، وله في الطول اختلافات ثلاثة ، الذي بسبب التدوير ، والذي بسبب الخارج ، والذي بسبب تفاوت قطر التدوير في قربه وبعده ، بسبب حامله الخارج ، وفي العرض واحد

تنبيه : هذه الاصول يلزمها أن يكون القمر تشابه حركته حول مركز الخارج محاذة قطر تدويره المار بالدروة والحضيض له ، وأن يكون تساوى قربه وبعده عند مركز الخارج دون مركز العالم ، ثم انهم وجدوه بخلافه ، فتشابه حركته حول مركز العالم والمحاذة لنقطة غير مركزها من جانب الأوج لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم ، وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم ، كيف وما ذكره استدلال بوجود اللازم على وجود الملزوم ؟ وإنما يصح اذا علم المساواة ، ولم تعلم ؛ إذ يجوز ان يكون ثمة وضع آخر يمتثل لهذه الحركات ؛ لجواز اشتراك الأمور المختلفة في اللوازم ، وليس انتفاؤه ضروريا ، ولا مبرهنا

المقصد السادس : في أفلاك الخمسة الباقية : انها تكون مريعة ، فتأخذ في بطيء يتزايد الى أن تقف أيا ما ، ثم تأخذ في الرجوع متدرجا في السرعة في رجوعها الى حد ما ، ثم تأخذ في البطء الى أن تقف ثانيا ، ثم تستقيم متدرجا في السرعة الى غاية ، ويعرض ذلك لها في جميع الأجزاء ، فعلم أنها في تدوير ، ثم انها تكون غربية من الثوابت ، فتلحقها مقارنة ، ثم تفارقها مخلفة لها الى المغرب ، فعلم أن حامل تدويرها متحرك الى المشرق ، والزهرة وعطارد يقارنان الشمس ، ثم يتفرقان فيطلعان بعدها متباعدين عنها الى حد ما ، ثم يرجعان متقاربين منها حتى يقارناها ثانية ، ثم يغربان ، فيغربان لبعدها ، ويطلعان قبلها متباعدين عنها الى حد ما ، ثم يرجعان حتى يقارباها ، فعلم أن مركز تدويرها خاصة ملازم لمركز الشمس ، والبواقي ليست كذلك ، فان رجوعها انما يكون وهى في مقابلة الشمس ، فهى في الحضيض حينئذ ؛ والخمسة يختلف بعدها الصباح والمساء عن الشمس ، ولا يتصور ذلك إلا بقرب تدويرها من الأرض تارة ، وبعده أخرى ، فاذا حامل تدويرها فلك خارج المركز ، والبعده المذكور يكون لعطارد في الجوزاء والبدى أعظم مما له في سواهما ، فهو أقرب

الى الأرض ، فهو في الحضيض ، والأوج مقابله ، فهو اذا متحرك الى المغرب ،
إذ لو كان ثابتا لم يصل الى الحضيض في الدورة الا مرة ، ولو تحرك الى المشرق
لزم أن يتحرك في نصف الدورة ثلاثة بروج ، وفي نصفها تسعة ، فيقابلة في الميزان
وفي الحمل ، فركز التدوير له محرك ، ويسمى المدير ، ثم هذا البعد في الميزان
أعظم منه في الحمل ، فهو أقرب الى الأرض ، فعلم أن المدير خارج مركز .
ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت ، وهي في الاعتدالين ؛ واذا رصدنا كسوفين
وهي فيهما ، يظهر ذلك في الدهور الطويلة ، فهي متحركة والأوجات توافقها ،
فهو اما لاتحاد المحرك ، وإما لتوافقها في الحركة جهة وكما ، ثم ان عرض الزهرة
وعطارد ليس ثابتا كما للقمر ، بل عرض زهرة شمالي أبدا ، وعرض عطارد
جنوبي أبدا ، كأن النصفين يتبادلان ، فاذا كانت الزهرة على الرأس كان مدارها
منطبقا على سطح منطقة البروج ، ثم إذا جاوزت وحصل في النصف صار ذلك
النصف شماليا ، ويتباعد عنها إلى غاية العرض ، ثم يقرب منها حتى ينطبق عليها
وهي في الذنب ، ثم تصير في النصف الآخر وقد صار هو شماليا ، والآخر
جنوبيا ، ويتباعد إلى غاية ما ثم يتقارب . وأما عطارد فبالعكس من ذلك ، فيكون
عند الانطباق في الذنب ، ويتجاوز الى النصف الجنوبي متباعدة ، ثم ينطبق
وهو يتجاوز الى النصف الآخر ، وقد صار جنوبيا ، ثم لها عرضان آخران ،
فان القطر المار بالدروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة ، وكذلك القطر
المار بالبعدين الأوسطين ، وكيفيته مسطورة في كتبهم

واعلم أنهم لما اعتقدوا أن حركة الافلاك يجب أن تكون دورية تحيروا في
مبدأ هذه الاختلافات ، ولم ينبسوا فيه بذات شفة ، والذي ينحى بالهدم على
قاعدتهم أفلاك عطارد بعد ما قدمناه ، أنها تستلزم تشابه حركة مركز التدوير
حول مركز الحامل ، والمدرك بالرصد خلافه ، فانها وجدت لنقطة تسمى
مركز معدل المسير ، وهي بين مركز العالم ومركز الخارج ، وفي الكل ان

حركات الافلاك إرادية ، فإذا بمنع أن تختلف بحسب ما يتعاقب عليها من إرادات جزئية ؟ إذ قد علمت أنها لا يكفي في الحركة الجزئية التعقل الكلى والحق إحالة ذلك كله إلى القادر المختار

القسم الثانى . فى الكواكب : وكلها شفافة مضيئة إلا القمر فانه كمد ، بل نوره من الشمس لاختلاف أشكاله ، بحسب قربه وبعده منها ، وفيه مقاصد :-

المقصد الأول : فى الهلال والبدر ، القمر لما كان يحتضىء من الشمس فنصفه المقابل لها أبدا مضيء ، ونصفه الآخر مظلم ، ولما كان تحت الشمس ، فإذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضيء اليها دوننا فلا نرى له ضوءاً ، وكانت دائرة الرؤية منطبقة على دائرة الضوء ، وهى الفاصلة بين المضيء والمظلم منه ، ونقرض دائرة الرؤية ثابتة ، ودائرة الضوء تزول بزواله عن المسامطة ، فبعد الانقراج بينهما نرى قوساً من الوجه المضيء ولا يزال ذلك يكبر حتى يصير الوجه المضيء الينا ، وينطبق الدائرتان مرة أخرى فنراه بدراً ، ثم يتقاربان فيتقاطع الدائرتان وينحرف عنا المضيء حتى يخفى بالكلية وهو المحاق ، وانما لا يرى يوماً وأكثر بعد المقارنة وقبلها لضعف ضوئه ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها فيمتنع من ابصاره .

المقصد الثانى : فى خسوف القمر ، وهو أنه قد يكون بقرب العقدتين ، فتكون الأرض بينه وبين الشمس فتتمنع ضوءها عنه فيرى كمداً كما هو لونه الأصلي ، ولأن جرم الأرض أصغر من جرم الشمس فيقع الظل مخروطاً ، فإن لم يكن للقمر عرض انخساف كله لأنه أصغر من الأرض ، وإن كان له عرض ، فإن كان بقدر نصف قطر القمر ونصف قطر الظل لم ينخسف ، وإن كان أقل انخسف بعضه ، وذلك بقدر تقاطع القطرين

المقصد الثالث : فى كسوف الشمس ، عند اجتماع القمر بالشمس ان لم يكن للقمر عرض حجب بيننا وبين الشمس فلم نر ضوء الشمس ، بل نرى لونه القمر الكمد

في وجه الشمس ، فنظن أن الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف . ويكون ذلك بقدر صفحة القمر ، فربما كسف الشمس كلها ، وان كان أصغر منها ؛ لأنه أقرب إلينا ، فيوتر قطره الزاوية التي توترها الشمس كمدا ، وربما تكون الشمس في حضيتها ، فلقرها تري أكبر ، والقمر في أوجه ، فلبعده يرى أصغر ، فلا يكسف جميع صفحاتها ؛ بل يبقى منها حلقة نور محيطة به ، وقد روى أنها رؤيت وان كان للقمر عرض فان كان بقدر مجموع نصف قطرها لم يكسفها ، وان كان أقل منهما كسفها بقدر ذلك

واعلم أن ابن الهيثم قال في اختلاف تشكيلات القمر : أنه يجوز أن يكون ذلك ؛ لأن القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف ، وأنها تدور على نفسها بحركة مساوية لحركة فللكها ، فاذا كان نصفه المضيء إلينا فبدر أو المظلم فحاق ، وفيما بينهما يختلف قدر ما نراه من المضيء ، ويبطل ما ذكرناه من أمر الخسوف والكسوف ؛ والاعتراض بعد تسليم الأصول أن نفى هذا الاحتمال لا ينفي جميع الاحتمالات ، فلعلمة سببا آخر ، ثم ماذكرتم يجوز أن يكون خلق القاعل المختار النور في الشمس والكواكب ، أو استضاءتها بكواكب آخر مستورة عنا ، كيف ولا يلزم كون تلك الكواكب نيرة ، بل ربما تكون مقابلتها توجب ذلك

المقصد الرابع : في محو القمر ، وفيه آراء :

الأول : قيل خيال . قلنا : فيختلف الناظرون فيه .

الثاني : قيل شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار . قلنا : فيختلف باختلاف القمر في قربه وبعده وانحرافه عما ينطبع فيه .

الثالث : السواد الكائن في الوجه الآخر . قلنا : فلا يرى متفرقا .

الرابع : تسخين النار . قلنا : لا هو مماس للنار ، ولا قابل للتسخن عندكم .

الخامس : جزء منه لا يقبل النور . قلنا : فاذا لا يضطرر القول ببساطة

الفلكيات ، ويبطل جميع قواعدكم .

السادس : وجه القمر فانه مصور بصورة أنسان . قلنا : فيتعطل فعل الطبيعة عندهم ؛ لأن لكل عضو طلب تقع أو دفع ضرر .

السابع : أجسام سماوية حافظة لوضعها معه ، وهذا أقرب ، لكن لا يصلح للتعويل المقصد الخامس : في المجرة ، قيل : احتراق حدث من الشمس في تلك الدائرة في بعض الأزمان ، وقيل : بخار دخاني ، وقيل : كواكب صغار لا تمايز حسا . والغرض من نقل هذه الاختلافات ، ابداء مذكروه من الخرافات ، ليهتدق للعاقل القطن أنه لا ثبت لهم فيما يقولونه ، ولا معول على ما ينقلونه ، وإنما هي خيالات فاسدة ، وتمويهات باردة ، يظهر ضعفها بأوائل النظر ، ثم البعض بالبعض يعتبر القسم الثالث في العناصر : وفيه مقاصد

المقصد الأول : المتأخرون على أنها أربعة أقسام ،

خفيف مطلق : يطلب المحيط في جميع الأحياز ، وهي النار ، وهي حارة بالحس ويابسة لأنها تنفي الرطوبات : فان قيل : ألحمت فسرت اليبوسة بعسر قبول الأشكال وتركها والنار بخلافه سهلة التشكل والترك ؟ قلنا : ذلك فيما عندنا من النيران وهي مغلوقة بالهواء ، فلم قلت أن النار البسيطة كذلك ؟

وخفيف مضاف : يقتضى أن يكون تحت النار وفوق الآخرين ، وهذا هو خفته المضافة وهو الهواء ، حار رطب بالطبع أى لو خلى وطبعه لأحس منه بالكيفيتين ، وكذلك في سائر العناصر ، وما يعرض له من البرد المجاورة الأرض وثقيل مطلق : يطلب المركز ، وهي الأرض ، باردة يابسة ويحققهما الحس .

وثقيل مضاف : يقتضى أن يكون فوق الأرض وتحت الآخرين ، وهذا ثقله المضاف ، وهو الماء ، بارد رطب بالطبع ، وطبيعته الجمود ، لأن طبيعته البرد وأنه يوجب جودة ، لكن الشمس تذيبها .

المنافضة : لم لا يجوز أن لا تكون أربعة ؟ بل الحق أحد الأقوال التي نذكرها ، إذ قيل واحدة ، على خمسة أقوال .

الأول : إنما هي النار لشدة بساطتها ، إذ الحرارة مدبرة للكائنات ، ولأنها
تحميل الغير الى طبعها ، وحصلت البواقي بالتكاثف .
الثاني : الهواء لطوبته ومطاوعته للاتفعالات ، ويحصل النار بالحرارة
الملطفة ، والباقيان بالبرودة المكثفة .

الثالث : الماء إذ قبوله التخلخل والتكاثف محسوس .

الرابع : الأرض وحصلت البواقي بالتلطيف .

الخامس : البخار لتوسطه بين الأربعة .

وقيل : لا بد من التعدد ، فائنان على ثلاثة أقوال .

الأول : النار ، لأنها في غاية الخفة والحرارة ، والأرض لأنها في غاية الثقل
والبرودة ، والهواء نار مفترية ، والماء أرض متخلخلة بالمزج .

الثاني : الماء والأرض ، لافتقار الكائنات الى الرطب للاتفعال ، واليابس للحفظ

الثالث : الأرض والهواء ، لمثل ذلك .

وقيل . ثلاثة هي : الأرض ، والماء ، والهواء ، لما مر ، والنار للحرارة

المدبرة ، وقيل : أجسام صلبة غير متجزئة لانهاية لها .

وقيل : السطوح ، ولا يكفي إبطال بعضها بالحجة ، بل لا بد من إبطال
الجميع وهو مما لا سبيل اليه ، سلمنا ، لكن لم قلّم أن الأجسام ليست متجانمة
ويكون الاختلاف في الصفات للفاعل المختار ؟ سلمنا أنها أربعة ، فلم لا يجوز
أن تكون خفيفة طالبة للمحيط ، أو ثقيلة طالبة للمركز ، ويكون ما فيها من
التفاوت لتفاوتها في الثقل والخفة ؟ ثم لم يقدّم دليل على وجود كرة النار عند
المحيط ، وإنما المشاهد استحالات تحدث لبعض الأجسام كما عند البراد والاحراق
وإن سلم ، فما الدليل على أن البسيط منها يصعب تشككه ؟ وهل الى ذلك طريق
الا التجربة ؟ وكيف التجربة فيها وافناؤها الرطوبات افناء للأجزاء المائية ولا
دليل فيه على اليبوسة ، فإن الهواء أيضا يعمل ذلك . فان قلت : ذلك لما فيه

من أجزاء نارية ، قلنا : فيجب أن لا يكون الهواء البارد فاعلا لذلك .
وبالجملة : فلا يمكن القطع به وعليكم الدليل ، وكيف وشعاع الشمس يفعل ذلك
مع أنه لا يوصف بحر ولا يبوسة . ولا غيرهما من الكيفيات ؟ ثم لانسلم أن الهواء
حار ، وإنما يستفيد الحر من أشعة الشمس ، فلذلك كلما كان أرفع كان أقل حرا ،
حتى يصير زمهريرا ، فلم قلتم إن ذلك ليس له بالطبع ؟ ولانسلم : أنه رطب ،
فأنكم اتفقتم على أن مخالطة الرطب باليابس تقيدها ستمساكا ، والهواء ليس كذلك .
ثم لانسلم : أن طبيعة الماء الجمود ، ولو كان كذلك كان باطن الماء بالانجمادا حرا
من ظاهره ، فظاهر أن جموده يبرد الهواء ، فالبارد بالطبع الهواء ، والماء بطبعه
لا بارد ولا حار ، وكيف تجمعون بين قولكم طبيعته الجمود مع القول برطوبته ؟
فأن قلتم لأنه سهل التشكل ، إذ يكفى في ذوبانه أدنى سبب . قلنا : فلم قلتم
أن سائر العناصر ليس كذلك ؟ غاية ما في الباب أن تلك الأسباب لما قل وقوعها
أولم تقع لم نقف عليها ، وعدم الوجدان لا يدل على العدم .

المقصد الثاني : زعموا أن الأرض كرية ، أما في الطول ، فلان البلاد كلها
كانت أقرب الى الغرب كان طلوع الشمس عليها متأخرا بنسبة واحدة ، ولا يعقل
ذلك إلا في الكرة ، وإنما قلنا بذلك ؛ لانا لما رصدنا خموصا بعينه في وقت من
الليل ، وجدناه في بلاد شرقية مثلا آخر الليل ، وفي بلاد غربية عنها مسافة
معينة قبله بساعة ، وفي بلاد غربية عنها بذلك المسافة بعينها قبل الأول بساعتين
وقبل الثاني بساعة ، وعلى هذا ، فعلمنا أن طلوعها على الغربية متأخر . وأما في
العرض : فلان السالك في الشمال كلما أوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه حتى
يصير بحيث يراه قريبا من سمت رأسه ، ولذلك تظهر له الكواكب الشمالية ، وتخفى
عنه الجنوبية ، والسالك في الجنوب بالعكس من ذلك ، وأما فيما بينهما ؛ فتركب
الأمرين ، وأورد عليهم الاختلاف الذي في سطحها ، فأجابوا بأنه كتضاريس
صغيرة على كرة كبيرة ، فلا يقدح في أصل الكرية ، فأن أعظم جبل على وجه الأرض

نسبته اليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع ،
والاعتراض : هب أن ما ذكرتم كذلك ، فما قولكم فيما هو مغمور بالماء ؟ فان
قيل : إذا كان الظاهر كرياً ، فالباقي كذلك ؛ لأنها طبيعة واحدة ، قلنا : فالمرجع الى
البساطة واقتضاها الكرة ، ويمنعها التضاريس وإن لم تظهر للحس .

المقصد الثالث : والماء كرى لوجوه .

الأول : أن المائر في البحر يرى رأس الجبل قبل أسفله ، وما هو إلا لستر
تقيب الماء له ، لا يقال الماء شفاف فلا يستره ، لانا نقول : ذلك في الماء
البسيط ، وهذا يخالطه من الأرضية ولذلك ملوحته .

الثاني : الماء المرقى الى فوق يعود كرياً ، وانما يتم ذلك إذا بين كونه كرة
حقيقية ، والحس لا يعتمد عليه في مثله ، وإن ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء ،
أو بد حرجة في الطريق ، أو بسبب آخر ، ثم إنهم يزعمون أن الماء إنما كان فهو
قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذي هو المركز الطبيعي للماء ، وعليه بنوا
حكاية الطاس في قلة الجبل وقعر البئر كما سبق ، وهذا لا يعطيه .

الثالث : مثل ما تقدم في الأرض ، من طلوع الكواكب ، وظهور القطب ،
والكوكب .

المقصد الرابع : الأرض في وسط الكل ؛ لأن الكواكب في جميع الجهات

ترى بقدر واحد لا تفاوت فيه ، ولولا أنه في الوسط لكان في بعض الجوانب
أقرب فترى أكبر ، وفي بعض الجوانب أبعد فترى أصغر . ونقول : لم لا يجوز
أن يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب له محسوسا
وهو مقدار غير قليل في نفسه .

المقصد الخامس : ليس للأرض عند الأفلاك قدر محسوس ، فخلط الخارج

من مركزها الى نقطة ما ، والخارج من الباصرة وإن كانا يتقاطعان ضرورة
بزواية حمادة لكنهما موقعهما لا يتفاوت في الحس ، ولذلك كان الظاهر والخفى

من الفلك متساويين ، يدل على ذلك طلوع كل جزء مع غروب نظيره لا قبل ولا بعد وهذا بالنسبة الى غير فلك القمر ، وأما فلك القمر فللاُرض عنده قدر محسوس ولذلك يختلف موضع الخططين المذكورين ، فيكون الموضع الحقيقي للقمر وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من مركز الأرض - غير الموضع المرئي - وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من الباصرة ؛ لأجل التقاطع المذكور ، وذلك الاختلاف بحسب زاوية التقاطع ، وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر ، ولا شك ان الخططين المتقاطعين ما كان مبدؤه فوق ، يقع منتهاه تحت ، فالخط الخارج من الباصرة أقرب الى الأفق دائماً ، فوضعه الحقيقي فوق المرئي ابداً ، فإذا اعتبرنا نزولاً كان المرئي زائداً على ما نزل بذلك القدر فيزداد على الحقيقي ، فيكون المرئي ، أو ينتقص من المرئي فيكون الحقيقي ، وإذا اعتبرنا صعوداً كان الأمر بالعكس ، وليس لشيء من الكواكب الباقية اختلاف منظر ، وربما يستخرج بالحساب شيء يسير للشمس

المقصد السادس : الأرض ساكنة ، وقيل هاوية إلى أسفل أبداً ، فلا تزال

تنزل في خلاء غير متناه لما في طبيعتها من الاعتماد الهابط ، ويبطله بيان تناهي الانبعاد ، سيما عند من يبطل الخلاء . وقيل : انها تدور على نفسها من المغرب إلى المشرق خلاف الحركة اليومية ، والحركة اليومية لا توجد ، وانما تتخيل بسبب حركة الأرض ، إذ يتبدل الوضع من الفلك دون اجزاء الأرض ، فيظن أن الأرض ساكنة والمتحرك هو الفلك ، بل ليس ثمة فلك أطلس ، وذلك كراكب السفينة ، يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع أجزائها منه ، والشط متحركاً مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن أنه ساكن ، وكذلك يرى القمر سائراً الى الغيم حين يسير الغيم اليه ، وغيره من أمور قد منهاها في غلط الحس . وابطلوا ذلك بوجوه

الاول : أن الأرض لو كانت متحركة في اليوم بليته دورة واحدة ؛ لكان ينبغي أن السهم إذا رمى الى جهة حركة الأرض أن لا يسبق موضعه الذي

رمى منه بل تسبقه الأرض ، وإذا رمى إلى خلاف حركتها ان يمر بقدر حركته وحركة الأرض جميعا ، واللازم باطل ؛ لاستواء المسافة من الجانبين بالتجربة

الثانى : الحجر يرمى إلى فوق ، فيعود إلى موضعه راجعا بخط مستقيم ، ولو كانت الأرض متحركة إلى المشرق لكان ينزل من مكانه إلى جانب المغرب بقدر حركة الأرض في ذلك الزمان ، والوجهان ضعيفان لجواز أن يشايهما الهواء في الحركة كما يقولون بمشايعة النار للفلك ، فلا يلزم شيء من ذلك . وصمدتهم في بيان ذلك : ان الأرض فيها مبدأ ميل مستقيم فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير ، والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيها ، وهو مبنى على أن مالا ميل له لا يتحرك قسرا وقد عرفت ضعفه ، ثم لانعلم تنافيهما ؛ لما بينا من اجتماعهما في العجلة والدرجة

المقصد السابع : ما يوازى من الأرض معدل النهار يسمى خط الاستواء ، والافق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية فيه بنصفين ، فيكون الليل والنهار في جميع العنة سواء ، وأما في غير ذلك الموضع فيقطع المعدل بنصفين ، فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون في أحد الاعتدالين في أول الليل أو النهار يتساوى الليل والنهار ويقطع مسار المدارات اليومية بنصفين مختلفين . أعظمهما الذى في جهة القطب الظاهر ، فالشمس في أى جانب كانت ، كان نهارهم أطول من ليلهم ، وفى الآخر بالعكس ، وفى خط الاستواء تكون الحركة اليومية دولا بية ، وتسامت الشمس رأس أهل البلاد التى هى عليه في السنة مرتين ، وهى عند كونها في الاعتدالين ، فلهم صيفان ، ويكون غاية بعده عند كونها على الانقلابين ، فلهم شتاءان ، وبين كل شتاء وصيف ربيع ، وبين كل صيف وشتاء خريف ، فلهم ثمانية فصول كل فصل شهر ونصف ، وكذلك في المواضع التى بين خط الاستواء ومدار الانقلابين ، إلا ان الفصول لا تكون متساوية ، وفى المواضع التى تحت الانقلابين تسامت رءوسهم مرة واحدة ، وفيما جاوز ذلك لا تسامت رءوسهم ، بل تقرب منها وتبعد ، وفى المواضع

التي المدار الصبغى أبدى الظهور فيها لا تغرب الشمس دورة يومية، فيكون النهار أربعاً وعشرين ساعة، وهي حيث ما تكون الشمس في الانقلاب الصبغى، وفي المواضع التي المدار الصبغى أبدى الخفاء فيها لا تطلع الشمس فيها دورة؛ فيكون الليل أربعاً وعشرين ساعة، وفي المواضع التي يمر قطب البروج على سمت رؤوسهم، فإذا كان على سمت الرأس تنطبق المنطقة على الأفق؛ إذ يتحدد قطبها وقطب الأفق فإذا مال القطب إلى الانحطاط ارتفع نصف المنطقة الشرقي وانحط النصف الغربي دفعة، وفي المواضع التي تجاوز هذه المواضع إلى قطب العالم يكون قوس من المنطقة أبدى الظهور، وقوس أبدى الخفاء، وبينهما قوسان أحدهما تطلع مستقيمة وتغرب معوجة أى تطلع أوائل البروج قبل أواخرها، وتغرب أواخرها قبل أوائلها، والآخرى بالعكس، وفي هذه المواضع الثلاثة تكون الحركة اليومية حمائليه، وخيث يكون قطب العالم على سمت الرأس، ينطبق المعدل على الأفق لاتحاد قطبيهما، ولكون محوره قائماً على الأفق تكون الحركة اليومية فيه رحويه، ويكون النصف من منطقة البروج فوق الأرض دائماً، والنصف تحته دائماً، فتكون العنة كلها يوماً وليلة؛ إلا أن الشمس تدور في أربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الأفق إلى أن تعود إلى مثلها، وتزداد ارتفاعاً في ثلاثة أشهر، وانحطاطاً في ثلاثة أشهر حتى تغرب وتكون تحت الأرض ستة أشهر كذلك

المقصد الثامن : سبب الصبح كره البخار تتكيف بالضوء؛ لأنها تقبل نور الشمس كما تقدم والشفق مثله، والحرمة التي توجد في أول الشفق وآخر الصبح تكاثف الأبخرة في الأفق وزيادة سمكها بالنسبة إلى الباصرة لأنها بقدر ربع دور الأرض، وتنقص في غيرها حتى يكون بقدر غلظ البخار، وقد ذكر أنه اعتبرها المهندسون، فوجدوها ستة عشر فرسخاً

المقصد التاسع : في الأرض تلال ووهاد لأسباب خارجية، ومعدات

متلاحقة لا بداية لها ، فسال الماء بالطبع إلى الوهاد ، فأنكشفت التلال معاشا للنبات والحيوان ، ولم يذكر له سبب الا عناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات ؛ إذ كان لا يمكن تكونها وبقاؤها إلا بذلك ، وهذا رجوع إلى القادر المختار ، فأن اختصاص جزء من البسيط باستعداد دون جزء مع استواء نسبة المعدات اليها مما لا سبيل للعقل اليه ، واذا كان كذلك فن طرح هذه الماثرات ووفق للاسترواح اليه ، واستناد الجميع الى قدرته واختياره ، فأولئك هم المقلحون

المقصد العاشر : قالوا : في سبب تكون الجبال : أن الحر الشديد يعقد الطين الزج حجرا وتحققه التجربة ، وما يرى من نمو ذار له في كير الخرافين ثم بتواتر السيول الحادثة من الأمطار ، والرياح العواصف تنحفر الأجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا حتى يصير جبلا شامخا . ولا يخفى أن اختصاص بعض بالصلابة وبعض بالرخاوة مع استواء النسبة الى الفلكيات قطعاً للمجاورة والملاصقة يستدعى سببا ، وعنده يقف العقل ، ويحيله على سبب من خارج فليت شعري ؛ لم لا تفعل ذلك أولا ؟ نعم لا يبعد أن يكون ذلك بأرادة الله تعالى عند من يقول بالوسائل لا عندنا

المقصد الحادى عشر : العناصر الأربعة تقبل الكون والفساد ، أى تخلع صورة ذلك العنصر ، وتلبس صورة عنصر آخر ، فينقلب كل إلى الآخر ، بعضها بلا وسط : وهو كل عنصر يشارك آخر في كيفية ويخالقه في كيفية ، فينقلب الأرض والماء كل الى الآخر ابتداءا لاشتراكهما في البرد ، وذلك كما يجعل بعض أهل الحيل الأحجار مياها سيالة : وينقلب في بعض المواضع الماء حجرا صلبا كعين سيهكوه ، وكذلك الماء والهواء ، لاشتراكهما في الرطوبة ، كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى النشف ، والهواء ماء بالتبريد ؛ كفى ظاهر كوز لا مسام له يوضع في الجمد حيث لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء ، وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقة ، وليس ذلك لأن الماء ينتقل

اليه لأنه لا يصعد بالطبع، وإذ لو كان كذلك كان باطن الطاس أولى به من ظاهره، وكذلك النار والهواء لاشتراكهما في الحرارة، كما يصير الهواء نارا في كير الحدادين ثم تنطفئ فتصير هواء. وبعضها بواسطة، وهو حيث يختلجان في الكيفيتين كالماء والنار والهواء والأرض، فإنه لا ينقلب الماء نارا ابتداء، نعم قد ينقلب هواء ثم نارا وعليه فقس.

وهذا كله يدل على أن هيولى العناصر مشتركة وقابلة لجميع الصور، وإنما يعدها للصور المختلفة والكيفيات الأربع المتنافية معارض لها من القرب والبعد بالنسبة إلى الفلك، وكل ما كان أقرب إليه كان أسخن وألطف، وكل ما كان أبعد كان أبرد وأكثف، وقد تكلمنا على مثله مرارا فلا نعيده.

المقصد الثاني عشر: زعموا أن هذه هي الأركان التي تتركب منها المركبات ويثبتونه بطريق التحليل تارة، والتركيب أخرى

فالأول: أنا إذا جعلنا مركبا في القرع والانبیق، انفصل عنه أجزاء مائية وأرضية، ولا شك أن ثمة أجزاء هوائية بها تخلخل الأجزاء، وإلا لكان في غاية الاندماج والرصانة، وكان ما يحصل بالتفريق حجمه كالذي عند التركيب، ولا شك أنها مختلفة بالطبع يطلب كل حيزه وذلك بوجوب التفرق، فلا بد من جامع يفيد طبعها ونضجا يوجب حصول مزاج يستقيم له صورة نوعية مانعة من التفرق، وما هو إلا الحرارة. قلنا: الحرارة لا تجمع المختلفات، بل تفرقها وتجمع المتماثلات ثم الحرارة القائمة بجزء لا تؤثر في الجزء الآخر إلا بمجاورة وله دوام، وذلك لا بد له من سبب، فلم لا يجوز أن يكون ذلك السبب سببا للاجتماع وما نأمن من التفرق ابتداء، ووجود الأجزاء الهوائية مما لم يتحقق، وكون تلك الأجزاء ماء وترايا بالحقيقة غير معلوم

والثاني: أنه يتكون من اجتماع الماء والأرض النبات، ولا بد من هواء يتخلل، وحرارة طابخة؛ إذ لو فقد أحدهما أو لم يكن على ما ينبغي فمعد

الزرع ، ومن النبات يحصل بعض الحيوان لأنه غذاؤه ، ومنهما يحصل الانسان وبعض الحيوان ، فالكل آيل الى حصولها من العناصر ، وأنت تعلم أن ذلك استدلال بالدوران ، وأنه لا يفيد العلية ، فلم لا يجوز أن يكون باجراء العادة المقصد الثالث عشر : طبقات العناصر سبع : أعلاها النارية الصرفة ، ومجدها محاسن لمقعر فلك القمر وتحتته نارية مخلوطة من الصرفة والهوائية ، ثم الزمهريرية وهى الهواء الصرف ، ثم البخارية وهى الهوائية المخلوطة مع المائية ، ثم التربة ، وهو ما فيه أرضية وهوائية ، ثم الطينية ، وهى أرضية مع مائية ، ثم الارضية الصرفة .

القسم الرابع : فى المركبات التى لها مزاج وهى الاكثر :
وهو ينقسم الى ماله نفس ، والى مالا نفس له ، وفيه ثلاثة فصول .

الفصل الاول . فى المزاج ، وفيه مقاصد

المقصد الاول : قالوا : الصورة الجسمية تفعل أولا فى مادتها ، ثم فى مادة ما يجاورها فالمجاورة شرط للتفاعل ، وأبلغ من ذلك ما كان بالمهاسة والمهاسة إنما تكون بالسطح ، وكلما كان المطوح أكثر ، كانت المهاسة أتم ، وذلك إنما هو بحسب تصغر الأجزاء والعناصر المختلفة الكيفية اذا تصغرت أجزاءها جدا ، واختلطت حتى حصل التماس بين اجزائها ، فعل صورة كل فى مادة الآخر ، فكثرت منه صورة كفيته حتى تنقص من حر الحار فتزول تلك الكيفية ويحصل كيفية حر أقل تحتبرد بالنسبة الى الحار وتحتجر بالنسبة الى البارد ، فأنها كيفية متوسطة بينهما ، وكذلك ينقص من برد البارد ، فيحصل برد أقل كما قررنا ، فاذا اشتد التأثير حتى حصل فى جميع الاجزاء كيفية متشابهة متوسطة هى فى درجة واحدة من الدرجات ، الغير المتناهية بالقوة التى هى ، بين غاية الحر وغاية البرد ، وحصل التشابه بينها فى نفس الامر ، لأنها للمجاورة ؛ يحس منها

تكيفية متوسطة ، وإن كان كل واحد منها باقيا على صرافته ، فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا ، وما قبل ذلك الاجتماع يسمى امزاجا
فقد المزاج : بأنه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الأجزاء بحيث تكثر صورة كل سورة كيفية الآخر . والاشكال عليه من وجوه :

الاول . لانسلم أن التفاعل لا يكون الا بالتماس كما تؤثر الشمس فيما يقابلها ولا تماس ، والمبصر ليس في الباصرة قطعا ، لا يقال : المدعى نفي التفاعل ، وفيما ذكرتم من صورة النقص الفعل من جانب واحد ؛ لانا نقول : الغرض أنه لا مانع في العقل من تفاعل من غير ملاقة كما نراه من جانب واحد ، وأنه يفيد هذا القدر ، وهو يكفيننا

الثاني : لم قلتم : ان ثمة صوراً غير الكيفيات هي الفاعلة ؟ ولم لا يجوز أن تكون الاجسام متجانسة ، والاختلاف بالأعراض دون الصور ؟ فان قلت : الكيفيات كالحرارة والبرودة ، تشتد وتضعف ، دون الصور ، فان كون الشيء ماء و ناراً لا يقبل ذلك : قلنا : مراتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز أن يقال ثمة مرتبة معينة هي النارية ومادون ذلك هوائية ؟
الثالث : الصورة إنما تفعل بواسطة الكيفية فتكون الكيفية شرطاً في التأثير ، فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة ، وأنه محال

الرابع : الماء الحار إذا اخلط بالماء البارد كسر من برده ، ومن المحال أن يقال للماء صورة توجب الحرارة ، فعلم أن الفاعل هي الكيفية ، فان قيل : نحن نطلق عليها الفاعل ، مجازاً ، وإنما ذلك أعداد والكيفية المتوسطة تفيض عن مفيض هو المبدأ الفياض ، والمعد قد ينافي الأثر ، كالحركة والحصول في الطرف ، قلنا : فالنزاع طائد إلى أن المبدأ فاعل مختار ، أو موجب بالذات ، وسنقيم الدلالة على أنه فاعل مختار

تلبية : على مذاهب في المزاج

الاول : أنه يخلع صورة ويلبس صورة متوسطة ، بل يلبس صورة نوعية
للمركب ، ويبطله ماحكيناؤه من حكايات القرع والانبيق ، لأن اختلاف ما يظهر
فيه من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها ، وهو دليل اختلاف الماهية
فان قيل : فليجز في النار الصرفة أن تحدث لها الكيفية المتوسطة فتصير لهما ،
قلنا : المزاج شرط فيه

الثاني : القول بالخليط ، وهو أن المركبات موجودة بالفعل ، وقد يجتمع
أجزاء منها فيحس لها قدر ، والا فلا يحس

المقصد الثاني : في أقسام المزاج : قد علمت أن الكيفيات التي يمكن بينها
الفعل والانفعال أربع - الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، فالمقادير
منها الحاصلة في المركب ان كانت متساوية متقاومة حتى يحصل منها كيفية عديدة
الميل الى الطرفين ، فتكون على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقي ، قالوا :
وأنه لا يوجد ، إذ أجزاءه متساوية ، فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع ،
وطبائعها داعية إلى الافتراق ، فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال
فأنه حادث يستدعي مدة فلا يحصل بينها مزاج ، والجواب : أنه ربما تقع
الاجزاء بحيث تكون المائلة إلى العلو في جهة السفلى وبالعكس ، فتتمانع فيحصل
المزاج ، نعم : ينذر ذلك ، وأما الامتناع فلا ، كيف وبقاء الاجتماع قد يكون
لنفصل كأصل الاجتماع ؟ إذ السبب غير منحصر في غلبة عنصر ، ثم قالوا :
وما ليس معتدلا حقيقيا إن غلب عليه من الاجزاء والكيفيات ما ينبغي له . فهو المعتدل
بحسب الطلب ، وإلا فغير المعتدل ، وكل من القسمين ينقسم إلى ثمانية أقسام ؛
فالمعتدل : لأنه قد يعتبر بالنسبة إلى النوع والصنف والشخص
والعضو ، وكل بالنسبة إلى الداخل والخارج ، فلكل نوع مزاج لا يمكن أن توجد
صورتها النوعية إلا معه ، بل له عرض ذو طرفين إذا خرج عنه لم يكن ذلك

النوع ، فهو اعتداله ، واليق أمزجته بالنسبة إلى الانواع الخارجة عنه ، وله أيضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض هو اليق الأمزجة الواقعة به ، وبه يكون حاله فيما خلق له أجود ، وذلك اعتداله بالنسبة إلى ما يدخل فيه من صنف أو شخص ، وعليه قس الثلاثة الباقية

وأما غير المعتدل : فلأنه إما أن يكون خارجا في كينية ، ويسمى البسيط وهو أربعة : حار وبارد ، ورطب ويابس ، أو في كينيتين غير متضادتين ، ويسمى المركب ، وهو أربعة : حار رطب ، وحار يابس ، وبارد رطب ، وبارد يابس ، وأما الحار البارد مثلا ، أو الرطب اليابس ، أو اجتماع ثلاث ، فلا يتصور . لا يقال : إذا كان يجب للمركب عشرة أجزاء حارة ، وخمسة باردة ، فوجد اثنا عشر حارة ، وستة باردة ، فهو أحر مما ينبغي ، وبارد منه ، لأننا نقول : الاعتبار بالكيفية المتوسطة ، وميلها إلى أحد الطرفين ، وذلك لا يكون إلا إلى طرف واحد ضرورة ، وأما الاجزاء ، فلا عبرة بعددها ومقدارها ، وإذا كانت الحارة ضعف الباردة ، أي عدد كان ، فالمزاج واحد

تنبية : اتفقوا على أن أعدل أنواع المركبات أي أقربها إلى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان ، واختلفوا في أعدل الاصناف

فقال ابن سينا : سكان خط الاستواء لتشابه أحوالهم في الحر والبرد ، وقال الامام الرازي : هم سكان الاقليم الرابع لأننا نرى أهله أحسن ألوانا ، وأطول قدودا ، وأجود أذهانا ، وأكرم أخلاقا ، وكل ذلك يتبع المزاج . قلنا : تابع للاعتدال بمعنى آخر ، ثم قال : إنا نرى بلادا عرضها بقدر الميل الكلى مرتين يكون صيفهم كشتاء خط الاستواء ، ثم صيفهم في غاية الحر ، فكذا شتاء خط الاستواء ، فما ظنك بصيفهم ؟ والجواب : أن ذلك قد يكون بواسطة أوضاع أرضية فأنها تؤثر بأنواع

الاول : المنخفض أحر ، لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح ، بخلاف المرتفع

الثاني : الجبل قد يعين الشعاع بعكسه وقد يمنعه ، وقد يعكس الريح وقد يمنعه
الثالث : البحر : فان مجاورته ترطب ، ثم قد يسخن بصقلاته وانعكاس
الاشعة ، وقد يبرد إذا كان شماليا ، إذ قد يكتسب الشمال منه بردا

الرابع : التربة والسبخة والكبريتية والزاجية تسخن ، والصخرية والرملية
تحفظ الحر والبرد

الخامس : الرياح ، فالشمال تبرد ، والجنوب تسخن ، والقبول والدبور بين

السادس : مجاورة الآجام والاشجار والمباقل وغيرها تؤثر

السابع : الاوضاع الواقعة في طالع البقعة ، والحادثة في كل وقت ، وإذا
كان ذلك محتملا بطل الاستدلال ، ثم لا مانع أن يوجب بعض هذه الامور
أما مفردة أو مركبة ، ماهو أعدل من الاثنين

وتعرف أن أعدل الاشخاص : أعدل شخص من أعدل صنف ، وأعدل
الاعضاء عندهم الجلد ، سيما للأعنة ، سيما للسبابة ، ولذلك حكم طبعا في الفرق
بين المعوسات ، والحكم ينبغي أن يكون متساوي الميل إلى الطرفين ، ولا يخفى
أن شيئا من ذلك غير يقيني

واعلم ان كلا من الثمانية قد يكون ماديا ، وقد يكون ساذجا ، وقد يكون
جبليا وعرضيا

الفصل الثاني : فيما لا تنفس له من المركبات وتسمى المعادن .

وتنقسم الى قسمين ، منطوقة وغير منطوقة .

القسم الأول : المنطوقة : وهي الأجساد السبعة المتكونة من اختلاط الزئبق
والكبريت المتكونين من الأبخرة والأدخنة ، وتختلف باختلاطهما على مزاج
معد لذلك الاختلاف ، فانهما إن كانا صافيين وتم الطبخ ، فإن كان الكبريت أبيض
فالحاصل الفضة ، وإن كان أحمر وفه قوة صباغة فهو الذهب ، وإن عقده البرد
قبل عام الطبخ فهو الخارصيني ، وكأ به ذهب فج ، وإن كان صافيا والكبريت

رديثا محرقا فهو النحاس ، وأن كانا غير جيدي المخالطة فالرصا ، وإن كانا رديثين فأن قوى التركيب بينهما والالتئام فهو الحديد ، وإلا فهو الأسرب . وأنت خبير بأن القسمة غير حاصرة ، وإن التكون على هذا الوجه لاسبيل فيه الى اليقين ، ولا يرجي فيه إلا الحدس والتخمين . وإن سلم فتكونها على غير هذا الوجه مما لم يقيم على امتناعه دليل ، كيف والمهوسون بالكيمياء لهم في الأجساد والأرواح تقني ؟ والسكل عندنا للفاعل المختار .

القسم الثاني : غير المنطوقة : وعدم انظراقها إمالين كالزيبق أولا ، وحينئذ إما أن تنحل بالطوبقات كالأملح والزاجات ، أولا كالطلق والزرنيخ
الفصل الثالث : في المركبات التي لها نفس . وفيه مقدمة وثلاثة أقسام
المقدمة في تعريف النفس وهي ثلاث :

الأولى : النباتية : وهي كمال أول لجسم طبيعي آلى من حيث يتغذى وينمو فالكمال جنس ، وأول : يخرج الكمالات الثانية كتوابع الأول من العلم والقدرة وبالجسم : يخرج كمال المجردات ، وبالطبيعي : يخرج الصناعات كالسرب والكرمي وبالألى : العناصر ، أذلا يصدر عنها أفعالها بواسطة الآلات ، ومنهم من رفع طبيعي صفة للكمال احترازا عن الكمال الصناعي ، وبالحيثية : كل كمال لا يلحق من هاتين الحثيتين .

الثانية : الحيوانية : وهي كمال أول لجسم طبيعي آلى من جهة ما ، يحس ويتحرك بالإرادة .

الثالثة : الانسانية : وهي كمال أول لجسم طبيعي آلى من حيث يعقل الكليات ويستنبط بالرأى . وإن اردنا تعريف النفس مطلقا ، قلنا :

كمال أول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يتغذى وينمو ، أو يحس ويتحرك بالإرادة ، أو يعقل الكليات ويستنبط بالرأى . وقد يعبر عنها بلازم واحد وهو من حيث أنه ذو حياة بالقوة (تزيهات) :

الأول : أنا شاهد أجساما يصدر عنها آثار لا على نهج واحد كما ذكرنا ، وليس ذلك للجسمية المشتركة للتخلف ، فهي لمباد غير جسميتها وتسمى نفسا ، فالنفس من حيث هي مبدأ الآثار قوة ، وبالقياص الى المادة التي تحملها صورة ، والى طبيعة الجنس التي بها يتحصل كمال ، وتعريفها بالكمال أولى من الصورة ، إذ هي المنطبعة في المادة ، والناطقة ليست كذلك لكنها كمال للبدن ، كما أن الملك كمال للمدينة ، ولأنه مقيس الى النوع وهو اقرب الى طبيعة الجنس من المادة التي يقاس إليها الصورة ، كيف والمادة يتضمنها النوع من غير عكس ؟ وكذا من القوة لأنها للانفعال ولقوة الفعل ليست بمعنى واحد ، ولأن القوة اسم لها من حيث هي مبدأ الآثار وهو بعض جهاته والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة فتعرفه من جميع جهاته .

الثاني : النفس في بعض الأشياء قد تتبرأ عن البدن ، لكن لا يتناولها اسم النفس الا باعتبار تعلقها به ، وقد يكون للشئ باعتبار ذاته اسم وباعتبار تعلقه اسم آخر ، فإذا أردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد أن نأخذ فيه المضاف اليه وهي وإن لم تكن ذاتية لها في جوهرها فهي ذاتية من جهة التسمية .

الثالث : هذا الحد لا يتناول النفوس الفلكية لما عرفت أنا أعطيناها اسم النفس من حيث تختلف أفعالها والفلكية ليست كذلك ، ولا نعلم رسما يتناولها ، فأنا لو قلنا مبدأ للافعال كان كل قوة كالطبيعة نفسا ، ولو شرطنا القصد خرجت النباتية القسم الأول في النفس النباتية : وقواها تسمى طبيعية . وهي أربع ،

منها اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص ، وهي الغذائية والنامية .

فالغاذية : تشبه الغذاء بالمتغذى أي تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذي تغذوه بدلا لما يتحلل عنه ، وقد يثبت وقوفها ضرورة الموت بأن القوى الجسمية متناهية كما تقدم .

والنامية :تدخل الغذاء بين الأجزاء فتضمه اليها فزيد في الإفطار الثلاثة بلحبة طبيعية الى غاية ماء ، ثم تقف لا كالورم والسمن ، وذلك أنه لما كان البدن متولدا من الدم والمني فهو في الأول رطب ثم يجف يصيرا يسيرا وتقوذا الغذاء لا يكون إلا بتمدد الأعضاء ، فإذا جفت لم تقبل ذلك فوقت ضرورة .

ومنها اثنتان يحتاج اليهما البقاء النوع ، وهما المولدة والمصورة فالمولدة : تفصل من الغذاء ما يصلح أن يكون مادة لعنل ، وهى فى كل البدن . والمصورة : وهى توجد فى الرحم خاصة تقيد تلك الأجزاء الصور والقوى التى بها تصوير مثلا بالفعل . وهذه الأربع تخدمها أربعة أخرى .

الأولى الجاذبة : وهى التى تجذب المحتاج اليه ، وتدلل على وجودها وجوه الأول : حركة الغذاء من النعم الى المعدة ليتمت طبيعيتها ؛ وإلا لامتنع الى جهة العلو ، والتالى باطل إذ قد يزدرد المنتكس ، ولا أرادية ، أما من الغذاء فأذ لاشعور له ، وإما من المعتدى فاذ قد ينفلت الغذاء من النعم الى المعدة عند شدة الحاجة اليه بلا إرادة ، بل قد يريد الانسان منعه فيغلبه .

الثانى : أنه متى تغذى الانسان بغذاء ثم تناول بعده حلوا واستعمل القىء وجد آخر ما يخرج بالقىء الحلو ، وليس إلا لجذب المعدة له الى قعرها ، وإذا تناول مراكريها فالمرىء والمعدة يرومان تقضه وتفظه ولا يزدرد انه إلا بعسر فربما اندفع بالقىء بلا اختياره .

الثالث : قد تصعد المعدة لجذب الغذاء فى بعض الحيوان كالتمساح حتى تخرج

الرابع : الرحم بعد الطمث اذا خلا عن الفضول يشتد شوقه الى المني حتى يحس كأنه يجذب الأليل الى داخل ، جذب المحجمة الدم .

الخامس : الدم يكون فى الكبد مخلوطا بالفضلات الثلاث ، ثم تمايز وينصب الى كل عضونوع من الرطوبة يليق به ، فلولا أن فى كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة لامتنع ذلك

الثانية الهاضمة . وهى تعد الغذاء لأن يصير جزءاً بالفعل ، فهى غير الغذائية أعنى صيرورتها جزءاً بالفعل ، وهى استحالات ما بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغذائية التى هى كون ما ، ويمكن أن يقال : المحرك الى مشابهة العضو هو القوة الموصلة اليه ، كيف والمراد بالقوة هنا المعدة ؟ والمفيض واهب الصور ، والهاضمة هى المفيدة للاستعدادات المختلفة بالقوة والضعف التى من جلتها ما يعد لفيضان الصورة العضوية ، وتلك مغنية عن قوة أخرى فى الاعضاء ولذلك لم يذكر جالينوس الغذائية ، وقال ابن سينا الغذائية أربع ، الاربع منها .

واعلم ان الهاضمة كما تعد الغذاء الصالح للجزئية تعد الفضل منه للدفع بترقيق الغليظ وتغليظ الرقيق وتقطيع اللزج ، اما بذاتها كما فى الجوارح ، أو بمخالطة رطوبة كما فى الآدمى وأكثر الحيوانات ، ثم للهضم مراتب أربع .

الاولى : فى المعدة بأن تجعل الغذاء كيوسا ، وهو جوهر كماء الكشك التخين فى بياضه وقوامه ، وهذه المرتبة تبتدىء فى الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة ، ولذلك تفعل الحنطة الممضوغة فى انضاج الدماميل مالا تفعله المطبوخة منها الثانية فى الكبد : فأن الغذاء إذا اندفع كثيفه إلى الأمعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة ومنها إلى الكبد بطريق ماسا ريقا وهى عروق صلبة ضيقة كالمصفاة فينطبخ فيها وتتميز الاخلات الأربعة ، وذلك لأن الأجزاء اللطيفة النارية منه تتجاوز نضجه ، ولحفته يعلوها كالرغوة وهى الصفراء فيها حرافة ، والكثيفة الأرضية اما لطبعها وإما لشدة احتراقها وصيرورتها إلى طبيعة الرماد يرسب فيها كالعكر ، وهى السوداء وفيها حموضة ، وما يبقى بينهما منه ما قد تم نضجه وهو الدم وهو حلو ، ومنه ما هو فحج يعد كأنه دم غير تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة ماء وكلما كان أقرب إلى النضج كان أحلى ، وكل واحد من هذه الأربعة إما طبيعى ، واما غير طبيعى ، وذلك اما لتغير مزاجه فى نفسه عن الاعتدال الواجب له الذى به يصلح لأن يصير جزءا ، واما لمخالطة مخالط

ولها أسماء يعرفها الأطباء لسنا لبيانها

الثالثة فى العروق : فان الأخلاط الأربعة تندفع فى العروق مختلطة وفيها

تميز ما يصاح غذاء لكل عضو فيصير مستعدا لأن تجذبه جاذبة العضو

الرابعة فى الاعضاء . فان الغذاء إذا سلك فى العروق الكبار إلى الجداول ثم

إلى السواقي ثم إلى الرواضع ثم إلى العروق النيفية ترشح من فوهاتها على

الأعضاء وحصل لها فى الأعضاء كل عضو التشبه به التصاقا ، وقد يخل به كفى ،

الدبول ولونا ، وقد يخل به كفى البرص والبهق وفى القوام ، وقد يخل به

تنبيهان :

كفى الاستسقاء اللحمى

الأول : أن لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا ، فلاولى النقل ، وللثانية

البرول والمرتان السوداء والصفراء ، وللثالثة الرطوبة المائية المندفعة بالبول

والأبخرة التى تصير عرقا ، وللرابعة المنى ، ولذلك يضعف استفراغ القليل منه

ما لا يضعف مثله استفراغ أضعافه من الدم

الثانى الغذاء : ما يقوم بدل ما يتحلل من الشئ بالاستحالة إلى نوعه ،

ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة ، والمشهور أن البسيط

لا يصير غذاء ، ولا برهان عليه

الثالثة الماسكة . وهى التى تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها ،

ويثبتها فى المعدة احتواءها على الغذاء من كل الجوانب وأن قل الغذاء بحيث

ليس بينهما فضاء ، وإذا ضعفت المعدة لم يحصل ، وإن كثر الغذاء حصلت

القراقر ، وبالتشريح نشاهده ، وفى الرحم احتواءها على الزرع بحيث لا ينزل ،

وكذلك فى الأعضاء ، وبالجملة : فلما رأينا الرقيق والثقيل الذى من شأنه

النزول لا ينزل ، وخلافه الذى ليس من شأنه النزول ينزل ، علمنا أن ثمة

قوة ماسكة .

الرابعة الدافعة : إما للغذاء المهيأ للعضو اليه وإما للفضل عنه ويحذه كل أحد

من نفسه عند التبرز كأن ممدته وأمعاه تنتزع، ويدل عليه التي من غير اختيار، ومازاه في المعدة من النزاع عن موضعها، وسأرا الاستفراغات البحرية وغيرها تنبيه. اثبات تعدد القوى وتغايرها، بناء على أصلهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد، والاجاز أن يستند الكل إلى قوة واحدة، وقد ثبت ضعفه. ثم شرطه عدم تعدد الآلات والقوايل وأنه غير معلوم، وما يقال: انا نرى العضو قويا في احداها وضعيفا في الأخرى، فهما متغايران ضعيف، لجواز أن يكون ذلك لضعف الآلة واختلاف فيها. ثم من تأمل في عجائب الأفعال الحادثة في عالم الطبيعة البالغة من الاتقان أقصى الغاية وكان راجعا إلى فطنة وانصاف باقيا على فطرة الله التي فطر الناس عليها لم يعم بصيرته التقليد ولم يكن أسيرا في مطمورة الوهم؛ علم بالضرورة أنها لا يمكن أن تستند إلى قوى بسيطة عديدة الشعور، سيما ما يحدث من الصور في الرحم، وما يقاض من الصور والقوى على تلك المادة المتشابهة الأجزاء وما يراعى فيها من مصالح قد تهيئت فيها الأوهام، وعجزت عن إدراكها الأفهام، قد بلغ المدون منها كما علم خمسة آلاف، وما لا يعلم أكثر، وعلم دلها ضروريا لا يشوبه ريبة ولا يحتمل النقبض بوجه أنها لا تصدر إلا عن عليم خبير حكيم قدير كما نطق به الكتاب في عدة مواضع في معرض الاستدلال، على أن في الاعتراف بالتفاعل المختار لمندوحة عن كثير من هذه التحولات التي يكذبها العقل الصريح، ويأبأها الدهن الصحيح. ولا يقبلها طبع سليم، ولا يذعن لها ذهن مستقيم ربنا لا نزغ قلوبنا بعد اذهديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب. تنبيهان: الأول قالوا: وهذه الأربع تخدمها الكيفيات الأربع، فأشد القوى حاجة إلى الحرارة الهاضمة، ثم الجاذبة، ثم الدافعة، ثم الماسكة وأشد القوى حاجة إلى اليبوسة الماسكة، ثم الجاذبة، ثم الدافعة، والهاضمة لا حاجة لها إلى اليبس بل إلى الرطوبة

الثاني : قد تتضاعف هذه القوى في بعض الأعضاء ، فالمعدة فيها جاذبة اليها ما يصلح لها ، وجاذبة لغذاء البدن من خارج . وبالجلة : فقد تعمل تارة للأعداد ، وتارة للاغتذاء ، وكذا كثير من الأعضاء

القسم الثاني في النفس الحيوانية وتسمى قواها نفسانية ،

وهي أممدركة وإماحركة ، والمدركة أما ظاهرة وأما باطنة

النوع الأول القوى المدركة الظاهرة . وهي المشاعر الخمس

المشعر الأول البصر ، وللحكمة فيه قولان :

القول الأول : وهو مذهب أرسطو ، أنه انما يحصل بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الى الرطوبة الجليدية وانطباعها في جزء منها ، وذلك الجزء زاوية مخروط قاعدته سطح المرئي ، ولذلك يرى القريب أعظم ، لأن الوتر الواحد كلما قرب كان أقصر ساقا ، فأوتر زاوية أعظم ، وكلما بعد ثلث أطول ساقا فأوتر زاوية أصغر ، والنفس انما تدرك الصغر والكبر باعتبار تلك الزاوية . ومن نظر الى الشمس نظرا طويلا ثم أعرض عنها فانها تبقى صورتها في العين مدة ما، وله أسوة بسائر الحواس ، اذ ليس ادراكها ، بأن يخرج منها شيء ويتصل بالمحموس ، بل لأن المحموس يأتيها ، ويمكن أن يقال على الأول : لعله لعبب آخر ، وعلى الثاني : أن الصورة انما تبقى في الخيال ، وعلى الثالث : أنه تمثيل بلا جامع . احتج النفاء بوجوه ، والعمدة ما ذكره جالينوس وهو : أن الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال الا ما يماويه ، فوجب ألا يبصر الا قدر نقطة الناظر مناه ، لكننا نبصر نصف كرة العالم ، والجواب : أنه لا يمتنع حصول الشبح الكبير في الصغير ، انما المحال حصول ذلك الشكل بعينه ، والحاصل أن هذا انما يرد على من يرى أن المبصر نفس الشبح ، وأما من يزعم أن حصول الشبح شرط للأبصار فلا يزد عليه . ذلك وهذا هو الحق

القول الثاني : أنه يخرج من العين جسم شعاعى على هيئة مخروط رأسه

بلى العين وقاعدته تلى المبصر ، والأدراك التام انما يحصل من الموضع الذى هو موضع سهم المخروط . ويبطله أنه اذا كان ريح أو اضطراب فى الهواء وجب أن تشوش تلك الشعاعات وتتصل بالأشياء الغير المقابلة للوجه ، فوجب أن يرى الإنسان مالا يقابله لاتصال شعاعه به ، كما أنه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التى يحملها الهواء المتموج لاجرم أنه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة إلى جهة ، وأيضا : فتعلم ضرورة أن النور الذى يخرج من عين العصفور يستحيل أن يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة ؛ بل نقول ذلك العصفور أو الإنسان أو الفيل أن كان كله نورا لما امتد ولاأحال من الهواء عشرة فراسخ ، وان لم يكن هذا جليا فى العقل فلا جلى عنده

« تنبيه » سواء قلنا الابصار بالانطباع أو بخروج الشعاع فإنه ينفذ فى الجسم الشفاف مستقيما وينفذ فى الشفاف الذى شقيقه مخالف لشفيف الهواء كالماء والبخار منعطفًا بزاوية أصغر من زاوية الرؤيا بكثير ؛ ومن تصور أنها مثل زاوية الرؤية فقد أخطأ ؛ وموضع بيانها غير هذا الموضع ، ولهذا لوازم من رؤية الشجر على الشط منتكسا والعنبة فى الماء كالأجاصة ونحوهما ، لسنا الآن بصدد بيانها فإنه خروج عن الصناعة

المشعر الثانى . السمع ، وإنما يحصل بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع إلى الصماخ لقوة حاصلة فى العصبية المقروشة فى مؤخره التى فيها هواء محقق كالطبل ، فإذا انحرفت تلك العصبية أو بطل حسها بطل السمع

المشعر الثالث : الشم ، وهو قوة مستودعة فى زائدتين فى مقدم الدماغ جللتى الثدي ، وزعم بعضهم أن الرائحة تتأدى اليه بتحليل أجزاء من الجسم من الرائحة وتبخيره ومخالطته له توسط ، وزعم آخرون أن الهواء تكييف بملك الكيفية من غير أن يخالفه شيء من أجزاء ذى الرائحة. وهذا هو الحق ، لأن المسك يعطر من انهم كثيرة ودوم ذلك مدة بقاءه ولا يقل وزنه ، ولو كان

ذلك يتحلل منه لامتنع ذلك ، احتج الأولون بوجهين :
الأول : أن الحرارة تهيج الروائح والبرد يكتنفها ، قلنا : بل تعدها لقبول
الرائحة لتأثيرها في الهواء أو في الآلة

الثاني : التفاحة تذبل من كثرة الشم ، قلنا : بل من وصول النفس إليها
وكثرة اللمس ، وأما مجرد الرائحة فلا ، وإلا لم يتفاوت الشم وعدمه

المشعر الرابع : الذوق ، وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم
اللسان ، وإنما تدرك بواسطة الرطوبة العذبة المخالطة للذوق ، فإذا كانت الرطوبة
عديمة الطعم أدت الطعوم بصحة ، وإن خالطها طعم لم تؤدها بصحة كما للمرضى
ولذلك كان الممرور يجرد الماء والسكر مرا ، ومن ثمة قال بعضهم : الطعوم
لا وجود لها في ذى الطعم وإنما توجد في القوة الدائقة وكذلك سائر الكيفيات ،
فالحرارة إنما يعلم وجودها بالחס عند مماسة النار ، وأما وجودها في النار
فوهم مستفاد من أنها لا تعمل إلا بالتشبيه ، ولو لم تكن النار حارة لما سخنت
وهو يضمحل بالتأمل في تسخين الحركة مع عدم حرارتها. والجواب : أنه انكار
للمحموسات ، وسفسطة لا تستحق الجواب

المشعر الخامس : اللمس ، وهو قوة مبثوثة في العصب المخالط لأكثر البدن
سيما الجلد ، ومن الأعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فأنها تمر الفضلات
الحادة فاقترضت الحكمة أن لا يكون لها حس لئلا تتأذى بمرورها عليها ، وكذلك
العظم لأنه أساس البدن وعليه ائقاله تنبيهان :

الأول : منهم من قال إن القوة اللامسة أربع - : الحامكة بين الحار والبارد ،
وبين الرطب واليابس ، وبين الصلب واللين ، وبين الأملس والخشن . ومنهم
من أثبت خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون الآلة واحدة كما أن
الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة ولا مسة ، وكله بناء على أن الواحد لا يصدر
عنه إلا الواحد ، وليت شعري لم لا يجعلون الدائقة أيضا منعددة لتعدد المذوقات ؟

الثانى : قوة الذوق مشروطة باللمس ، ولا شك أنها غيرها إذ لا يكتفى فيها باللمس بل يضاده لأن الذوق خلق للشعور بما يلايم ليجتنب ، واللمس خلق للشعور بما لا يلائم ليجتنب ، وههنا ابحاث نختم بها هذا النوع أحدها . أن الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف ، وتفاوتها بحسب القوة الممانعة وضعفها ، وذلك لغلط الآلة ورقتها ، واضعفها البصر إذ آلتها النور وهو الطف ، ثم السمع وآلتها الهواء ، ثم الشم وآلتها البخار ، ثم الذوق وآلتها الماء ، ثم اللمس وآلتها الأعضاء الصلبة الأرضية ثانيها : ههنا محسوسات مشتركة كالمقادير والأعداد والأوضاع ، والحركة والسكون ، والقرب والبعد والمماساة فلو وجب لكل نوع محسوس قوة لوجب اثبات قوى أخرى . وقد يجاب عنه : بأنها محسوسة بالعرض لا بالذات فأنها انما تمس بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوها . وقد يستعان فيه بالعقل ، ولذلك قد لا يدرك فى بعض الأوقات كراكب العفينة يراها ساكنة والشط متحركا ، وقد يقال : المحسوس بالعرض لما لا يحس به أصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كأبصارنا أبا عمرو فأن المحسوس ذلك الشخص وليس كونه أبا عمرو محموسا أصلا

النوع الثانى القوة المدركة الباطنة وهى أيضا خمس

الأولى الحس المشترك : وهى القوة التى ترسم فيها صور الجزئيات

المحموسة بالحواس الخمس فتطالعها النفس ثمة فتدركها ، ويثبتها ثلاثة أوجه الأول : لولا أن فينا قوة مدركة للمحموسات كلها لما أمكننا أن نحكم بأن هذا الملموس هو هذا الملمون ، فأن القاضى لابد أن يحضره الخصمان ، فأن قيل : الحاكم هو العقل ، قلنا : سنبين أن الجزئيات لا يدركها إلا قوى جسمانية ، ولتأمل أن يقول : فما قولك فى أن حكمتنا بأن زيدا انسان ان كان المدرك لها واحدا ، فالمدرك للجزئى هو المدرك للكل ، أعنى العقل ، والابطال أصل الدليل ؟

الثانى : القطرة النازلة نراها خطأ ، والشعلة التى تدار بسرعة نراها كالدائرة وليستا فى الخارج خطأ ودائرة، فهو فى الحس المشترك وليس فى الباصرة ؛ لأنها إنما تدرك الشئ حيث هو ، فهو لارتسامها فى قوة أخرى ، وليست هى النفس، فهي قوة جسمانية . ولقائل أن يقول : يجوز أن يكون ذلك لارتساما فى القوة الباصرة

الثالث ما يراه النائم والمبرمى والكاهن موجود وليس فى الخارج ، وإلا رآها كل سليم الحس فهو فى المدرك وهو جسمانى لما مر ، ولقائل أن يقول لعل المدرك لها النفس كما مر - واحتج الخصم بوجهين

الأول : أن حصول جبل من ياقوت وبحر من زبيق فى جزء من بدن النائم ضرورى البطلان ، قلنا : قد ينطمع شيخ الكبير فى الصغير كما مر
الثانى : كما نعلم أنا لا نشم ولا نذوق ولا نسمع ولا نبصر بالأيدى والأرجل نعلم أنا لا نذوق ولا نلمس بالدماع ومنكره مكابر ، قلنا : عدم توسط الدماغ فيه ممنوع ، وأما أنه ليس آلة جرمية فنعم

الثانية الخيال : وهو يحفظ الصور المرتسمة فى الحس المشترك كالخزاة له وبه يعرف من يرى ثم يغيب ثم يحضر ، ولولا هذه القوة لامتنع معرفته واختل النظام وأثبت بوجوه ثلاثة

الأول : قوة القبول غير قوة الحفظ ، قلنا : هو فرع قولكم الواحد لا لمصدر عنه الا واحد ، وان سلم فالحفظ مشروط بالقبول فكيف تقول القابل غير الحافظ ؟

الثانى : الحس المشترك حاكم دونها ، قلنا : قد تحكم تارة ولا تحكم أخرى
الثالث : الصور اذا كانت فى الحس المشترك فهي مشاهدة بخلاف ما اذا كانت فى الخيال ، قلنا : قد يعود الى ملاحظة النفس وعدمها

الثالث القوة الوهمية : وهى التى تدرك المعانى الجزئية كالعداوة التى تدركها

الشاة من الذئب ، والمحبة التي تدركها السخلة من أمها ، وهي التي تحكم بأن
هذا الأصغر هذا الحلو

الرابعة القوة الحافظة : وهي الحافظة للمعاني التي تدركها الوهمية كالخزاة
لها ونسبتها إلى الوهمية نسبة الخيال إلى الحس المشترك فاستغنى بما ذكرنا
ثم المتخيلة : وهي التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني بالتركيب
والتفصيل مثل انسان ذى رأسين ، وإنسان عديم الرأس ، وحيوان نصفه
إنسان ونصفه فرس ، وهذه القوة اذا استعملها العقل سميت مفكرة ، ولنختم
هذا النوع بأبحاث :

الأول : عرف وجود هذه القوى بتعدد الافعال لما اعتقدها أنه لم يصدر
عن الواحد الا الواحد - وقد عرفت ما فيه ، ثم لم لا يجوز أن تكون القوة واحدة
والآلات متعددة ، أو الشرائط .

الثاني : محل الحس المشترك والخيال البطن الأول موطن الدماغ ، فالحس
المشترك في مقدمه لتصادفه المحسوسات أولاً ، والخيال في مؤخره ، ومحل الوهمية
والحافظة البطن الاخير منه ، والوهمية في مقدمه ، والحافظة في مؤخره ، ومحل
المتخيلة الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوع بين البطنين لتأخذ من هذه
وهذه فتتصرف فيما فيهما ، وإنما عرف محالها بالآفة فإنه إذا تطرق آفة إلى
محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها ، ولولا اختصاص
كل بمحله لما كان كذلك .

خاتمة : أكثر الكلام في هذه القوى بعد نفى القادر المختار على أن النفس
ليست مدركة للجزئيات كما أشرنا اليه فلنتكلم في ذلك فنقول :
المدرك لجميع أصناف الإدراكات النفس لوجوه .

الأول : ما ذكرناه من الحكم بالكل على الجزئي ، وبكل جزئي على
أنه غير الآخر

الثاني وجداني : إني واجد أسمع وأبصر وأجوع وأشبع

الثالث : أن للنفس مديرة للبدن فهو فاعل للجزئيات ، ولا بد له فيه من إدراك الجزئيات إذ الرأى الكلى نعبته إلى الكل واحدة ، فلا يصلح لكونه مصدرا للبعض دون البعض ، وللخصم وجوه : —

الاول : نعلم ضرورة أن إدراك المبصرات حاصل للبصر ، والأصوات للسمع ، وعلى هذا ، وإنكار ذلك مكابرة
الثاني : آفة كل عضو توجب آفة فعله

الثالث : إذا أدركنا الكرة فلا بد له أن ترسم في المدرك صورتها ، ومن المحال ارتسام ماله وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له
الرابع : إذا تصورنا مربعا مجنحا بمرعين هكذا فانا نميز بين المربعات الثلاثة ونشير إلى وضع كل من الآخر على معنى أين هو من صاحبه ، فلو كان محله النفس لزم كونه منقسما انقساما في الكم وأنه باطل ، لأنها مجردة عن المادة .
والجواب : أن شيئا من ذلك لا ينفي كون الحواس آلات والنفس هي المدركة وهذا القدر كاف في اثبات القوى المذكورة ، إذ لولا اختصاص كل عضو بقوة لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون الآخر

النوع الثالث : القوى الفاعلة : وتنقسم الى باعثة ومحركة . أما الباعثة فاما لجلب النعم وتسمى شهوية ، وإما لدفع الضر وتسمى غضبية ، وأما المحركة فهي التي تمدد الأعصاب فتقرب الأعضاء الى مبادئها ، كما في قبض اليد وتركيبها ، فتبعد الأعضاء عن مبادئها كما في البسط ، وهذه القوة هي المبدأ القريب للحركة ، والمبدأ البعيد التصور ، وبينهما الشوق والارادة ، فان النفس تصور الحركة فتشتاق اليها فتريدها ارادة قصد وإيجاد فتحصل
القسم الثالث : في النفس الانسانية ، وقواها تسمى القوة العقلية ، فباعتبار

إدراكها للكميات والحكم بينها بالنسبة الايجابية أو السلبية تسمى القوة النظرية
وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للرأى والمشورة تسمى القوة
العملية ، ويحدث فيها من القوة هيئات انفعالية هى الضحك، والتجمل، والحياه
واخوانها :

القسم الخامس فى المركبات التى لا مزاح لها :

أعلم أن حر الشمس يصعد أجزاء إما هوائية ومائية وهو البخار، وإما
نارية وأرضية وهو الدخان ، ومنهما يتكون جميع الآثار العلوية ، أما البخار
فإن اشتد الحر حلل المائية وبقي الهواء الصرف ، والا فان وصل إلى الزمهريرية
عقده يبرده فصار سحابا وتقاطرت الأجزاء المائية إما بلا جمود وهو المطر ،
وإما مع جمود، فإن كان الجمود قبل الاجتماع فهو الثلج ، وإن كان بعده فهو
البرد ، وإنما يستدير بالحركة، وإن لم يصل إلى الزمهريرية فهو الضباب ، وقليله
قد يتكاثف يبرد الليل فينزل، أما بلا جمود وهو الطل ، أو معه وهو الصقيع ،
وأما الدخان فربما يخالط السحاب فيخرقه إما فى صعوده بالطبع ، أو عند
هبوطه للتكاثف بالبرد ، فيحدث من خرقه له ومصاصته إياه صوت هو الرعد ،
وقد يشتمل بقوة التسخين الحاصل من الحركة والمصاكة ، فلطيفه ينطفىء
سريعا وهو البرق ، وكثيفه لا ينطفىء حتى يصل إلى الأرض وهو الصاعقة ،
وأنه - أئنى الدخان - قد يصل إلى كرة النار فيحترق كالشمعة التى تطفأ
ويحاذى بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل الدخان وتتصل بالشمعة السفلانية
فتشتعل ، فما كان منه لطيفا صار مشتعلا وتقد فيه النار بسرعة فيرى ذلك
كأنه كوكب ينقض وهو الشهاب ، وما كان منه كثيفا تعلق به النار تعلقا تاما
من غير اشتعال ودام متملا لا ينطفىء وهو الذؤابات والأذئاب والنيازك
وذوات القرون وما كان غليظا تعلق به النار تعلقا ما ، فيحدث فى الجو علامات
سود أو حمير، وقد تقف الذؤابات ونحوها بجانب كوكب فيديرها الفلك معه

مشايعة إياه فترى كأن لذلك الكوكب ذؤابة أو ذنبا أو قرنا أو أكثر، وهذه
الأنعام إذا اتصلت بالأرض أحرقت ما عليها ويسمى الحريق ، وأيضا :
فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول إلى الكرة الزمهريرية فيرجع بطبعها ،
أو يصمد ويصدم الفلك فيرجع ، وعلى التقديرين فيتموج الهواء وهو الريح ،
ولذلك كان أكثر مبادئ الرياح فوقانية ، كما تشهد به التجربة ، والريح كما
يحدث بهذا الطريق فقد يحدث بأن يتخلخل الهواء فيندفع ، فيدفع ما يجاوره
فيطأوعه وتضعف المدافعة إلى غاية ما فيقف ، وقد يحدث رياح مختلفة الجهة
دفعه فتدافع الأجزاء الأرضية فتتضاغط بينها مرتفعة كأنها تلتوى على نفسها
وهي الزوابع والأعصار ، وأيضا : فقد يحدث في الجو أجزاء رشيّة صقيلة
كدائرة تحيط بنعيم رقيق لا يحجب ما وراءه فينعكس منها ضوء البصر لصعقتها
إلى القر فيرى ضوءه دون شكله ، فأن الصقيل إذا صغر جدا أدى الضوء واللون
دون الشكل والتخطيط كما في المرآة الصغيرة ، فيرى جميع تلك الدائرة كأنها
منورة بنور ضعيف وتسمى الهالة ، وقد يحدث مثل ذلك في خلاف جهة
الشمس وهي قوس قزح ، وتختلف ألوانها بحسب أجزاء السحاب ، وما وراءها
وما ينعكس منها الضوء من الأجرام الكثيفة ، ورأيت بعض فضلاء زماننا
ممن له في علم المناظر كعب حال يدعى بطلان ذلك ، لكنه رأى الجمهور قد ذكرناه
متابعة لهم ، وأيضا : فالبخار المحتقن في الأرض يخرج القليل من مسامها
وينقلب الكثير بمعونة البرد ماء ويشفها ، ومنه العيون إذا كان البخار كثيرا
فحصل المدد بعد المدد كأن الفاض يحدث الثاني ضرورة امتناع الخلاء ،
وأیضا : فالبخار والدخان اللذان في الأرض قد يكثران ويريدان الخروج منها
ومسامها متكاثفة فيزولانها بحركتهما ، ومنه تتكون الزلازل ، وقد يخرج
البخار والدخان وقد صارا نارا لشدة الحركة ، وأيضا : فيحدث في الأرض

فيفيد مزاجا فيصير دهننا وربما يشتعل بأنوار الكواكب وبغيرها ،
ملخص : مذكرناه كله آراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار ، فأحالوا
اختلاف الاجسام بالصور إلى استعداد ، واختلاف آثارها الى صورها المتباينة
وأمزجتها ، وكل ذلك الى حركات الافلاك وأوضاعها .

وأما المتكلمون فقولوا : الاجسام متجانسة بالذات لتركيبها من الجواهر الافراد
وانها متماثلة لاختلاف فيها ؛ وانما يعرض الاختلاف للاجسام لا في ذواتها ؛
بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار . هذا ما قد اجمعوا
عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض والاعراض مختلفة بالحقيقة
فتكون الاجسام كذلك

للمرصد الثاني : في عوارض الأجسام . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في أن الاجسام محدثة ، إنها إما ان تكون محدثة بذواتها
وصفاتها ، أو قديمة بذواتها وصفاتها ، أو قديمة بذواتها محدثة بصفاتها ، أو بالعكس
فهذه أربعة أقسام ، ثم إما ان تقول بواحد منها أو لا تقول فهذه خمسة احتمالات .
الأول : أنها محدثة بذواتها وصفاتها ، وهو الحق ، وبه قال المليون من
المسلمين واليهود والنصارى والمجوس .

الثاني : أنها قديمة بذواتها وصفاتها ، واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من
متأخري الفلاسفة وتفصيل مذهبهم أنهم قالوا : الاجسام تنقسم كما علمت الى
فلكيات وعنصريات ، أما الفلكيات : فأنها قديمة بموادها وصورها وأعراضها
الا الحركات والأوضاع المشخصة فأنها حادثة ، وأما العنصريات . فقديمة بموادها
وبصورها الجسمية بنوعها ، وبصورها النوعية بنفسها ؛ نعم : الصور المشخصة
فيهما ، والاعراض المختصة محدثة ، ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية .
الثالث : قديمة بذواتها محدثة بصفاتها : وهو قول من تقدم ارسطو من

الحكماء ، وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الدوات ،

فمنهم من قال : إنه جسم واختلف في ذلك الجسم أى الأجسام هو ؟ ففي التوراة : أن الله تعالى خلق جوهره ونظر اليها نظر الهيبة فذابت فحصل البخار ، ومن زبدها الأرض ومن دخانها السماء وقيل الأرض ، وحصلت البواقي بالتلطيف ، وقيل النار ، وحصلت البواقي بالتكثيف ، وقيل البخار ، وحصلت العناصر بالتلطيف والتكثيف ، وقيل الخليط من كل شيء لحم وخبز وغير ذلك ؛ فإذا اجتمع من جنس منها شيء له قدر محسوس ظن أنه قد حدث ولم يحدث ، أما تحدث الصورة التي أوجبها الاجتماع

ومنهم من قال : إنه ليس بجسم : واختلف فيه ما هو ؟ فقالت الشنوية : النور والظلمة ، والحرانايون ، النفس والهيولى ، عشقت النفس بالهيولى لتوقف كالاتها عليها فحصل من اختلاطهما أنواع المكنونات ، وقيل : هي الوحدة فأنها تجزأت فصارت نقاطا واجتمعت النقاط خطا ، والخطوط سطحا ، والسطوح جسما الرابع : أنها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها ، وهذا لم يقل به أحد لأنه ضرورى البطلان

الخامس :- التوقف في الكل ، وهو مذهب جالينوس -

لنا في حدوث الأجسام مسائل :-

المسألة الأولى : وهو المشهور ، الأجسام لا تخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو

عن الحوادث فهو حادث ، وأما المقدمة الأولى فلوجهين ،

الأول : أن الأجسام لا تخلو عن الأعراض لما مر ، وإذ لا توجد بدون التمايز ، وقد

بيننا أن التمايز بالأعراض ، ثم الأعراض حادثة لأنها لا تبقى زمانين ، وقدمر بينهما

الثاني : الجسم لا يخلو عن الحركة والمكون وهما حادثان ، إنما قلنا : ان

الجسم لا يخلو عنهما لأنه لا يخلو عن الكون في حيز ، فان كان مسبوقا بالكون

في ذلك الحيز فهو ساكن ، وإلا فهو متحرك ، لا يقال : منقوض بالجسم في أول

حدوثه ، لأننا نقول : الكلام في الجسم الباقي ، وإنما قلنا : إن الحركة حادثة لوجوه :—
الأول : ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير ، و ماهية الأزلية ، عدم
المسبوقية بالغير ، وبينهما منافاة بالذات ، فلا تكون الحركة أزلية ، وذلك معنى الحادث
الثاني : الماهية لا توجد إلا في ضمن الجزئيات ، ولا شك أن شيئاً من
جزئيات الحركة لا يوجد في الأزل ، فلا توجد ماهيتها فيه

الثالث : كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم ازلي ، فتجتمع
العدمات في الأزل ، وحينئذ : فلا يوجد في الأزل حركة ، وإلا جامعته عدمها
هذا خلف ، وقد يذكر ههنا وجوه آخر ، مآلها الى ما ذكرنا ، وإنما تختلف
العبارة فتركناها

الرابع : طريقة التطبيق وقد عرفت ، وتقريرها ههنا أن نفرض من حركة ما
الى ما لا بداية له جملة ، وحركة قبلها بمقدار متناه جملة أخرى ، ثم نطبق الجملتين
الجزء الأول بالأول ، والثاني بالثاني ، لا الى نهايته ، فأن كان بأزاء كل من أجزاء
الجملة الزائدة جزء من أجزاء الجملة الناقصة ، كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره .
هذا خلف ، والا وجد في أجزاء الزائدة ما لا يوجد بأزائه من الناقصة جزء
نمتقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية ، والزائدة إنما تزيد عليها بمتناه ، والزائد
على المتناهي بالمتناهي متناه ، فتكون الزائدة أيضاً متناهية ، فيلزم تناهيهما وهو
خلاف المفروض ، وقد عرفت الكلام عليه في ابطال التسلسل سؤالا وجوابا
فلا نعيده

الخامس : طريقة التضاييف ، وتقريرها هنا : أن الحركات تتألف من أجزاء
بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ، ولنجعلها أياما مثلاً ، فلو كانت تلك الأيام غير
متناهية أمكن لنا أن نجعل من يوم ما وهو اليوم الذي نحن فيه جزءاً أخيراً
فنقول : هذا الجزء في هذه الملسلة مسبوق وليس بسابق ، وكل جزء من أجزائها
الآخر سابق ومسبق بحسب الفرض ؛ فكل سابق مسبوق من غير عكس

كلّى كالأخير المذكور؛ فيكون عدد المسبوق أزيد من عدد السابق بواحد؛ وأنه محال لأنهما متضايقان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد ، وأن يكون بأزاء كل واحد واحد ، وإنما قلنا السكون حادث لأنه لو كان قديما لامتنع زواله ، واللازم باطل . أما الملازمة : فلأنه وجودى لما تقدم ، وكل وجودى قديم يمتنع زواله ؛ لأنه ان كان واجبا فظاهر ، وإن كان ممكنا كان مستندا إلى واجب لما سيأتى ، ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر أن القديم لا يستند إلى المختار بل موجبا ، فان لم يتوقف تأثيره على شرط إصلا لم من عدمه عدم الواجب ، وان توقف فلا يكون ذلك الشرط حادثا ، وإلا لكان القديم المشروط به أولى بالحدوث ؛ بل قديما ويعود الكلام فيه ، ويلزم الانتهاء إلى ما يجب صدوره عن الواجب بغير شرط دفعا للتسلسل ، فلو عدم عدم الواجب ، هذا خلف . وأما بطلان اللازم : فبالاتفاق ، والدليل ، أما الاتفاق : فلأن الأجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركاتها واجبة ، وفي العنصرية وحركاتها جائزة ؛ فلا شئ من الأجسام يمتنع عليه الحركة . وأما الدليل : فلأن الأجسام متساوية فيصيح على كل من الحيز ما صيح على الآخر ؛ وما ذلك إلا بخروجه عن حيزه ، أو تقول : الأجسام إما بسيطة ويجوز على كل جزء منه ما يصيح على الآخر ، فيصيح أن يماس يساره ما يماسه يمينه وبالعكس ، وما هو إلا بالحركة ، وإما مركبة من البسائط فيصيح على بسائطها أن يماسها الآخر وما هو إلا بالحركة . وبالجملة : فنعم بالضرورة أن مقولة الوضع غير واجبة للبسائط فكذلك المركبات ، وأنه ما من جسم الا ويمكن للتقادر المختار أن يغير وضعه فيجعل يمينه يساره وبالعكس وإنكاره مكابرة

المسلك الثانى : وهو لبعض المتأخرين كالاختصار للمسلك الأول . أنه لو وجد جسم قديم لم اما كون قديم وإما أن يكون قبل كل كون كون لا إلى نهاية ، والتالى باطل بتسميه . أما الملازمة : فلأنه لا بد للجسم من كون ، فان وجد

له كون غير مسبوق بآخر لزم القسم الأول ، وإلا لزم القسم الثاني ؛ اذ على ذلك التقدير لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون . وأما بطلان بالتالي : فأما القسم الأول فبمثل ما بينا به حدوث الكون ، وأما القسم الثاني فبالتطبيق وطريقة التضاييف وغيرهما ؛ ولا يخفى عليك أن في هذا المسلك طرحا لمؤنات كثيرة ، من بيان كون الكون وجوديا ، فان الكون لا شك في أنه وجودي ، ومن بيان أن الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون ؛ فان لقائل أن يقول هو في الازل لا متحرك ولا ساكن لأن كل منهما يقتضى المسبوقية بالغير ، ومن سقوط قولهم السابقة والمسبوقية في الحركة بالفرض ؛ اذ لا أجزاء لها الا بالوهم ، وفي الخارج هو كون واحد مستمر .

المسلك الثالث : للامام الرازي ، وهو أيضا مأخوذ من المسلك الأول والمؤنات بحالها . وتقريره : أنه لو وجد جسم قديم لكان في الازل اما متحركا أو ساكنا ، والتالي باطل بقسميه . وأنت بمعرفة بيانه بعد ما قررناه في المسلكين السابقين خبير .

المسلك الرابع له أيضا : كل جسم ممكن ؛ لأنه مركب وكثير ، وسيأتي أن الواجب واحد وغير مركب ، وكل ممكن هو موجود ، فله موجود ، ولا يتصور الا عن عدم ، وهو مبنى على مما ذكرنا في مباحث القدم ، من أنه لا يجوز استناد القديم إلى السبب الموجب ، ونبهناك على مأخذه فتذكره .

المسلك الخامس : الأجسام فعل التفاعل المختار لما سيأتي في الصفات ؛ فتكون حادثة لما بينا أن القديم لا يستند إلى المختار ، وهذان الوجهان يثبتان حدوث العالم من الأجسام والمجردات وصفاتهما ، بخلاف الأولين فانهما لا يعطيان الا حدوث الاجسام ، ويحتاج في تعميمها إلى نفى المجردات .

المسلك السادس . الجسم يقوم به الحادث ، وهو ضروري لما نشاهد من الحركات وتجدد الأعراض ، ولا شيء من القديم كذلك لما سنبرهن عليه في

الا لُهيّات . احتج الخصم بشبه : —

الأولى : المادة قديمة وإلا احتاجت إلى مادة أخرى وتسلسل ، وأنها لا تخلص عن الصورة لما تقدم ؛ فيلزم قدم الجسم ، والجواب : منع تركب الجسم من المادة والصورة ، ولا نعلم كون المادة قديمة فانه يثبت بوجود اختلاف الاستعداد ، وأنه فرع الإيجاب بالذات وسبب بطله ، ولا نعلم أنها لا تخلص عن الصورة ، وقد مر ضعف دليله .

الثانية : الزمان قديم ، والا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجمع فيها السابق المسبوق وهو الزماني ؛ فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما ، هذا خلف . والجواب : منع أن التقدم بالزمان ، وأن سلم فليس بالزمان ؛ بل هو كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض .

الثالثة : وهي العمدة . فاعلية التفاعل للعالم قديمة ، ويلزم منه قدم العالم بيانه : لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث ؛ والا لزم الترجيح بلامرجح ، والكلام في ذلك الشرط كما في الأول ويلزم التسلسل . وقد ذكر في الجواب عنه وجوه ، والذي يصلح للتمويل عليه وجهان : —

الأول . النقص بالحادث اليومي ، لا يقال إنه يستند إلى الحوادث الفلكية وكل منهما مسبوق بآخر لا إلى نهاية ؛ لأننا نقول ابداء الفارق لا بدفع النقص ، وأيضا فنقول : فلم لا يجوز أن يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا إلى نهاية ؟ فان قيل : ذلك انها يتصور فيما له مادة وما سوى العالم ليس له مادة ، قلنا : لا نعلم ذلك ؛ اذ قد تكون تصورات متعاقبة لأمر مجرد ، كل سابق منها شرط لللاحق الى أن تنتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الا أن يقال لكل حادث مادة ؛ فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الأولى وقد أجبنا عنها .

الثاني . أن ترجيح التفاعل المختار عندنا لأحد مقدوريه انها هو بمجرد

له كون غير مسبوق بآخر لزم القسم الأول ، وإلا لزم القسم الثاني ؛ اذ على ذلك التقدير لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون . وأما بطلان التالى : فأما القسم الأول فبمثل ما بينا به حدوث الكون ، وأما القسم الثانى فبالتطبيق وطريقة التضاييف وغيرهما ؛ ولا يخفى عليك أن فى هذا المسلك طرحا لمؤنات كثيرة ، من بيان كون الكون وجوديا ، فان الكون لاشك فى أنه وجودى ، ومن بيان أن الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون ؛ فان لقائل أن يقول هو فى الأزل لا متحرك ولا ساكن لأن كل منهما ؛ يقتضى المسبوقية بالغير ، ومن سقوط قولهم السابقة والمسبوقية فى الحركة بالفرض ؛ اذ لا أجزاء لها الا بالوهم ، وفى الخارج هو كون واحد مستمر .

المسلك الثالث : للامام الرازى ، وهو أيضا مأخوذ من المسلك الأول والمؤنات بحالها . وتقريره : أنه لو وجد جسم قديم لكان فى الأزل اما متحركا أو ساكنا ، والتالى باطل بقسميه . وأنت بمعرفة بيانه بعد ما قررناه فى المسلكين السابقين خبير .

المسلك الرابع له أيضا : كل جسم ممكن ؛ لأنه مركب وكثير ، وسيأتى أن الواجب واحد وغير مركب ، وكل ممكن هو موجود ، فله موجود ، ولا يتصور الا عن عدم ، وهو مبنى على مما ذكرنا فى مباحث القدم ، من أنه لا يجوز استناد القديم إلى السبب الموجب ، ونبهناك على مأخذه فتذكره .

المسلك الخامس : الأجسام فعل القاعل المختار لما سيأتى فى الصفات ؛ فتكون حادثة لما بينا أن القديم لا يستند إلى المختار ، وهذان الوجهان يثبتان حدوث العالم من الأجسام والمجردات وصفاتهما ، بخلاف الأولين فانهما لا يعطيان الاحداث الاجسام ، ويحتاج فى تعميمها إلى نفى المجردات .

المسلك السادس . الجسم يقوم به الحادث ، وهو ضرورى لما نشاهد من الحركات وتجدد الأعراض ، ولا شئ من القديم كذلك لما سنبرهن عليه فى

الانتهيات . احتج الخصم بشبهه : —

الأولى : المادة قديمة وإلا احتاجت إلى مادة أخرى وتسلسل ، وأنها لا تخلو عن الصورة لما تقدم ؛ فيلزم قدم الجسم ، والجواب : منع تركب الجسم من المادة والصورة ، ولا نسلم كون المادة قديمة فانه يثبت بوجود اختلاف الاستعداد ، وأنه فرع الايجاب بالذات وسببته ، ولا نسلم أنها لا تخلو عن الصورة ، وقد مر ضعف دليله .

الثانية : الزمان قديم ، والا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجمع فيها العابق المسبوق وهو الزمان ؛ فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما ، هذا خلف . والجواب : منع أن التقدم بالزمان ، وأن سلم فليس بالزمان ؛ بل هو كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض .

الثالثة : وهي العمدة . فاعلية التفاعل للعالم قديمة ، ويلزم منه قدم العالم بيبانه : لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث ؛ والا لزم الترجيح بلامرجح ، والكلام في ذلك الشرط كما في الأولى ويلزم التسلسل . وقد ذكر في الجواب عنه وجوه ، والذي يصلح للتمويل عليه وجهان : —

الأول . النقص بالحادث اليومي ، لا يقال إنه يحتند إلى الحوادث الفلكية وكل منهما مسبوق بآخر لا إلى نهاية ؛ لأننا نقول ابداء الفارق لا يدفع النقص ، وأيضا فنقول : فلم لا يجوز أن يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا إلى نهاية ؟ فان قيل : ذلك انها يتصور فيما له مادة وما سوى العالم ليس له مادة ، قلنا : لا نسلم ذلك ؛ اذ قد تكون تصورات متعاقبة لا أمر مجرد ، كل سابق منها شرط لللاحق الى أن تنتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الا أن يقال لكل حادث مادة ؛ فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الأولى وقد أجبنا عنها .

الثاني . أن ترجيح التفاعل المختار عندنا لأحد مقدوريه انها هو بمجرد

الارادة، ولا حاجة فيه الى مرجع ينضم اليه، كما تقدم تحميته في مثال طريق الهارب من السبع وقد حى العطشان .

الرابعة : صحة العالم لا أول لها، والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي، وأنه يرفع الأمان عن البديهيات ، وكذلك صحة تأثير البارئ فيه ، فيجب أن يحزم بامكان وجود العالم في الأزل ، وهو يبطل دلائلهم ، ثم نقول : ترك الجود زمانا غير متناه لا ييلق بالجواد المطلق . والجواب : أنه خطابي ، ثم أنه لا يلزم من أزلية الصحة صحة الأزلية ؛ كفى الحادث بشرط كونه حادثا .

المقصد الثاني : في صحة فناء العالم ، وهو فرع الحدوث ، فن قال : أنه قديم قال : لا يجوز عدمه لما تقدم ، وأما من قال : أنه حادث فقد قال : بجواز فناءه لكون ماهيته من حيث هي قابلة للعدم ، والعدم قبل كالعدم بعد ، لا تباين بينهما ، ولا اختلاف فيهما ، فما جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر . لم يخالف في ذلك أحد الا الكرامية ، فانهم مع اعترافهم بحدوث الأجسام قالوا : أنها أبدية ممتنع فناؤها ، ودليلهم ما أشرنا اليه في امتناع بقاء الأعراض ، والكرامية طردوه في الأجسام ، فالتفت اليه تجده مع جوابه محضرا عندك

المقصد الثالث : الأجسام باقية خلافا للنظام ، ومن أصحابنا من ادعى فيه الضرورة . لا يقال : ليس ذلك الالبقاء في الحس ولا يصلح للتعويل عليه ؛ إذ الأعراض كذلك ، وقد قلتم بأنها لا تبقى . قلنا : لانسلم أن ذلك ليس الالبقاء في الحس ؛ بل الضرورة العقلية حاصلة ، والضروري لا يطلب مستنده ؛ بل هو ما يحزم به مجرد الفطرة . ومنهم من استدل عليه بانه لو تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة ، والتسخن والتبرد ، والتسود والتبيض ، وكل ذلك باطل بالضرورة . حجة النظام : أنها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذي ذكرناه لبقاء الأعراض . واللازم باطل اتفاقا .

تنبيه : ذلك الدليل لما قام في الأعراض طرده النظام في الأجسام ، فقال :
لعدم بقائها أيضا ، ولما كان بقاءها ضروريا التزم الكرامية أنها لا تفنى ، و فرق
قوم : بأن الأعراض مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور ، وأما الجواهر
فيحفظها الله تعالى بأعراض متعاقبة يخلقه فيها ، فأذا أراد أن يفنى لم يخاق
فيها العرض ، أو خلق فيها عرضا منافيا لبقاء .

المقصد الرابع : الجواهر يمتنع عليها التداخل لذاتها بالضرورة ؛ إذ لو جاز
ذلك لجاز أن يكون هذا الجسم المعين أجساما ، والذراع الواحد من الكرباس
مثلا الف ذراع ؛ بل تداخل العالم كله في حيز خردلة ، وصرح العقل بأباه .
وأما النظام : فقل أنه جوزه ، والظاهر أنه لزمه ذلك فيما صار إليه ، وأما
أنه التزمه وقال به فلم يعلم ، وإن صح كان مكابرا .

المقصد الخامس : وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمان ، فكما لا يجوز
كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد ، فلا يجوز كون الجوهر الواحد
في آن واحد في حيزين ، وهذا ضروري .

وقال بعض الائمة في اثباته : لو جاز ذلك لم يمكن الجزم بأن الجسم الحاصل
في هذا الحيز غير الحاصل في الحيز الآخر ، وأيضا فلا يبقى فرق بين الجسم
الواحد والجسمين ، ولعل ذلك تنبيه على الضرورة بعبارات تصور المطلوب
في الدهن ، فإن شيئا من ذلك ليس بأوضح من المطلوب .

تنبيه : هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز ضدين ؟ كما
يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل ضدين ؟ فيه خلاف بين المتكلمين
وهو لفظي تأد الى مجرد الاصطلاح ، ولكل أن يصطلح في لفظ الضدين على ما يشاء
واعلم أن للحكماء خلافا قريبا منه في الصورة النوعية كالنارية والمائية
هل هما ضدان أم لا ؟ وهو أيضا لفظي مرجعه الى اشتراط توارد الضدين على
موضوع أو محل ؛ فان شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدين ، وإن اكتفى

بالحل فهما ضدان ، والاصطلاح المشهور على الاول .
المقصد السادس : الجسم هل يخلو عن العرض وضده ؟ اتفق المتكلمون
على منعه ، وجوزه بعض الدهرية في الأزل ، وهم بعض القائلين بأن الأجسام
قديمة بذواتها محدثة بصفاتها ، وجوزه الصالحية فيما لا يزال .
وللمعتزلة تفصيل : فالبصرية منهم يجوزونه في غير الألوان ، والبغدادية
يجوزونه في غير الألوان -

وأما المتكلمون . فمنهم منه بناء على أن الأجسام متجانسة وانما تتميز
بالأعراض ، فلو خلى عنها لم يكن شيئا من الأجسام المخصوصة ؛ بل جسما
مطلقا ، والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة ، وموافقة النظام في ذلك
لهم أمر ظاهر ،

ومنهم من احتج عليه بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو
ضعيف ؛ لأن الدعوى عامة وهذا لا تعميم فيه ؛ ورب عرض يخلو الجسم
عنه وعن ضده ، وأما قياس البعض على البعض وما قبل الاتصاف بها بعده
فأضعف . احتج المجوز بوجوه . -

الأول : لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى
مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجوهر ، وأنه ينفي الاختيار . والجواب
أن هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر ، والعلم دون الحياة ،
والعلم بالمنظور فيه دون النظر ؛ فما هو عذركم في صور الازام فهو عذرنا في
محل النزاع .

الثاني : مامن معلوم الا ويمكن أن يخاق الله تعالى في العبد علمابه ،
والمعلومات في نفسها غير متناهية ، والحاصل للعبد متناه ، فأن انتفى عنه علوم
غير متناهية فكان يجب أن يقوم به بأزاء كل علم منتف عنه ضد له ؛ فيلزم
قيام صفات غير متناهية ، وكذا في المقدورات ونحوها ، وأنه محال . والجواب :

أن المنتفى تعلق العلم وأنه ليس بعرض ، وهذا انما يلزم من يحوج كل معلوم الى علم، ونحن لا نقول به .

واجاب الاستاذ أبو اسحاق . بناء على أصله من تضاد العلوم المتعددة، أن ضد العلوم المنتفية هو العلم الحاصل ؛ وألزم امتناع اجتماع علمين فالترمه ، وزعم أن لكل علم محلا من القلب غير ما للآخر .

وأجاب ابن فورك : المعلومات وان كانت غير متناهية ؛ فالإنسان لا يقبل منها الا علوما متناهية لامتناع وجود مالا يتناهى مطلقا ، وانما يصح لو امتنع وجود مالا يتناهى بدلا كما يمتنع وجوده معا .

وأجاب القاضى : بأنه قد يكون انتفاء ما انتفى من العلوم بضد عام كالموت والنوم لجميع العلوم

الثالث : الهواء والماء خال عن اللون وضده . والجواب : منع عدم اللون ؛ بل لا يدرك لضعفه أو التزم أن الشفيف ضد اللون لاعدمه

تنبيه : منهم من قال : قبول الاعراض معلل بالتحيز للدوران ، وقيل للدوران كل مع الآخر فليس اسناد أحدهما إلى الآخر أولى من العكس ، والحق التوقف

المقصد السابع : الأبعاد متناهية سواء كانت فى ملاء أو خلاء ان جاز خلافا للهند لوجوه :

الاول : لو وجد بعد غير متناه ، فلنا أن نفرض خطا غير متناه وخطا آخر متناهما يوازيه ، ثم يميل من الموازاة مائلا إلى جهته فيسامته ضرورة ، والمساممة حادثة ، فلها أول وهى بنقطة ؛ فيكون فى الخط الغير المتناهى نقطة هى أول نقط المساممة ، وأنه محال ؛ إذ مامن نقطة تفرض إلا والمساممة مع ما قبلها قبل المساممة معها ؛ لأن المساممة انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين ، وأنها تقبل القسمة الى غير النهاية ، وكلما كانت الزاوية أصغر كانت المساممة مع النقطة الفوقانية

فيه فثمة جسم مانع؛ لجواز أن يكون ذلك لالوجود المانع؛ بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذى يمكن مد اليد فيه

الرابع : الجسم ماهية كلية فيمكن لها أفراد غير متناهية عقلا . والجواب : أن الكلية لا تقتضى الوجود ولا التعدد ولا عدم التناهى
المقصد الثامن : قال الحكماء . لا عالم غير هذا العالم ، أعنى ما يحيط به سطح محدود الجهات لثلاثة أوجه

الأول : لو وجد خارجه عالم آخر لكان فى جانب من المحدد ، والمحدد فى جهة منه ؛ فتكون الجهة قد تحددت قبله لابه ، هذا خلف . والجواب : ان الذى ثبت بالبرهان تحدد جهتي العلو والسفل بالمحدد ، وأما تحدد جميع الجهات به فلا ، ولم لا يجوز أن يكن ههنا جهات غير هاتين الجهتين تتحدد لابهذا المحدد؟ فان حصر الجهات فى هاتين لم يقم عليه دليل .

الثانى : لو وجد عالم آخر لكان بينهما خلاء سواء كانا كرتين أو لا . والجواب : لانسلم ذلك لجواز أن يملأها مائىء ، ولو أردنا ذكر مستند لمنع تبرأ ، قلنا . قد يكونان تدويرين فى ثخن كرة ، وربما تتضمن الوفا من الكرات كل واحدة أعظم من المحدد بما فيها ولا استبعاد ؛ فانهم قالوا : تدوير المريح أعظم من ممثل الشمس بما فيها ، واذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيما هو أعظم منه ؟ ومن أين لكم أنه ليس فى جوف تدوير المريح عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا أو مخالفة له .

الثالث : لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصر لها فيه أحياء طبيعية ، فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان . والجواب : منع تساوى عناصرهما وكائناتهما صورة . ولئن سلمنا فلا نسلم تماثلهما حقيقة . وان سلمنا فلم لا يجوز أن يكون وجوده فى أحدهما غير طبيعى ؟

المرصد الثالث : فى النفس . وفيه مقاصد

المقصد الأول : فى النفوس الفلكية وهى مجردة ؛ لأن حركات الأفلاك

ارادية ؛ فلها نفوس مجردة .

أما الأول : فلأنها إما طبيعية أو قسرية أو إرادية ، والأولان باطلان ،
أما كونها طبيعية . فلأن الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك ؛ فلو كان
ذلك مقتضى الطبيعة لكان الشئ الواحد مطلوباً بالطبع ومتروكاً بالطبع وأنه
محال . وأما كونها قسرية ، فلما تقدم أن القسر انما يكون على خلاف الطبع
وذلك أن عديم الميل الطبيعى لا يتحرك ، وههنا لا طبع فلا قسر ، وأيضا فلو
كان بالقسر لكان على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها

وأما الثانى : فلأن ارادتها ليست عن تخيل محض والا امتنع دوامها
على نظام واحد دهر الداهرين لا يختلف ولا يتغير ، فهى اذا ناشئة عن تعقل
كلى ، ومحل التعقل الكلى مجرد لما سيأتى فى النفوس الانسانية برهانه . والاعتراض :
لأنسلم أنها ليست طبيعية وأنه يلزم كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع ،
لجواز أن يكون المطلوب نفس الحركة ، سلمناه .. لكن لأنسلم أنها ليست
قسرية ، قوله القسر على خلاف الطبع ممنوع وقد مر ما فى دليله ، سلمناه ..
لكن لأنسلم أن التخيل لا يفتظم ، ولم لا يجوز أن يكون تخيله خلاف تخيلنا ؟
سلمناه .. لكن لأنسلم أن محل التعقل مجرد وسنتكلم عليه تفريعا :
تفريعا :

الأول : لها مع القوة العقلية قوى جسمانية هى مبدأ للحركات الجزئية ؛ فان
التعقل الكلى لا يصلح لذلك ؛ فان نسبته إلى جميع الجزئيات سواء ؛ فلا يصلح مبدأ
لتخصيص البعض دون البعض

الثانى : ليس للأفلاك حس ولا شهوة ولا غضب ؛ لأن الاحتياج إليها

لجلب النفع ودفع الضرر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد وصورها لا تقبل ذلك ، والمقدمات كلها ممنوعة

المقصد الثاني : في أن النفوس الانسانية مجردة ليست جسمانية ولا جسما ، وانما تعلّقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف ، هذا مذهب الفلاسفة ، ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب ، وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من نفي المجردات على الاطلاق احتجوا بوجوه : -

الاول : أنها تعقل البسيط فتكون مجردة ، أما الاول فلائها تعقل حقيقة ما ، فان كانت بسيطة فذاك وإلا كانت مركبة من البسائط ، وتعقل الكل بعد تعقل أجزائه ، وأما الثاني فلائ محل البسيط لو كان جسما أو جسمانيا لكان منقسما ، وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ؛ لأن الحال في أحد جزأيه غير الحال في الآخر وأنه ينافي البساطة . أجيب عنه بأنه مبنى على أن النفس محل المعقول وهو ممنوع ، فان العلم مجرد تعلق ، وان سلم .. فحل بصورة البسيط ولا يلزم المطابقة من جميع الوجوه ؛ فقد لا تكون بسيطة ، وان سلم .. فلانسلم ان كل ذى وضع منقسم فانه بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى ، وان سلم .. فلانسلم ان الحال في المنقسم منقسم كالسطح ، وان سلم أنه منقسم فبالقوة كالجسم لا بالفعل ، وأنه لا ينافي البساطة لجواز أن تكون جهة انقسامه غير جهة بساطته الثاني : أنها تعقل الوجود وأنه بسيط لما مر . والجواب ما تقدم .

الثالث : أنها تعقل المفهوم الكلى فتكون مجردة ، أما الاول فظاهر ، وأما الثاني فلائ الحال في ذى الوضع يختص بمقدار ووضع فلا يكون مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع ، بل لا يكون مطابقا إلا لما له ذلك المقدار والوضع . والجواب : يعرف مما مر ، ويرد ههنا مع عدم مطابقته لكثيرين ؛ إذ قد يخالف الشبح لما له الشبح في الصغر والكبر

الرابع : أنها تعقل الضدين ، فلو كان جسما أو جسمانيا لزم اجتماع السواد

والبياض مثلا في جسم واحد وأنه محال . والجواب : أن صورتي الضدين لاتضاد بينهما ؛ لأنهما يخالفان الحقيقة الخارجية ، ولولا ذلك لما جاز قيامهما بالمجردة ؛ وان سلمنا . فلم لا يجوز أن يقوم كل بجزء من الجسم ؟

الخامس : لو كان العاقل منها جسمانيا لعقل محله دائما أو لم يعقله دائما ، والتالى باطل ، أما الملازمة فلأن تعقله لمحله ان كفى فيه حضوره لذاته كان حاصلادأما وإلا احتاج إلى حصول صورة أخرى منه وأنه محال ؛ لأنه يقتضى اجتماع المثلين فلا يحصل ، وأما بطلان التالى فبالوجدان ؛ إذ ما من جسم فينا يتصور أنه محل للعلم كالقلب والدماغ وغيرهما إلا ونعقله تارة ونعقل عنه أخرى . والجواب : منع الملازمة لجواز أن لا يكفى حضوره ولا يحتاج إلى حصول صورة أخرى بل بتوقف على شرط غير ذلك ، سلمناه .. لكن لانسلم أن حصول صورة أخرى فيه اجتماع للمثلين ، وانما يلزم ذلك ان لو تماثل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع

خاتمة : فى رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة ، وهى نصية
الأول : لابن الراوندى : أنه جزء لا يتجزى فى القلب لدليل عدم الانقسام
مع نفي المجردات

الثانى : للنظام : أنه أجزاء لطيفة سارية فى البدن باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق اليها تخلل وتبدل ؛ انما المتخلل والمتبدل فضل ينضم اليه وينفصل عنه ؛ إذ كل أحد يعلم أنه باق

الثالث : انه قوة فى الدماغ وقيل فى القلب

الرابع : أنه ثلاث قوى ، أحداها فى القلب وهى الحيوانية ، والثانية فى الكبد وهى النباتية ، والثالثة فى الدماغ وهى النفسانية

الخامس : أنه الهيكل المخصوص

الحادس : أنه الأخلاط المعتدلة كما وكيفا

السابع : أنه اعتدال المزاج النوعى

الثامن : أنه الدم المعتدل إذ بكثرتة واعتداله تقوى الحياة وبالعكس

التاسع : أنه الهواء، إذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة

واعلم أن شيئاً من ذلك لم يقيم عليه دليل، وما ذكره لا يصلح للتمويل

المقصد الثالث : في أن النفس الناطقة حادثة انتفى عليه المليون، إذ لا قدیم

عندهم إلا الله وصفاته ، لكنهم اختلفوا في أنها هل تحدث مع البدن أو قبله؟

فقال بعضهم : تحدث معه لقوله تعالى - بعد تعداد أطوار البدن - ثم أنشأناه

خلقاً آخر . والمراد بإفاضة النفس ، وقال بعضهم : بل قبله لقوله عليه الصلاة

والسلام خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألّنى عام ، وغاية هذه الأدلة الظن

أما الآية فلجواز أن يريد بقوله ثم أنشأناه جعل النفس متعلقة به ، وانما يلزم

حدوث تعلقها لاحداث ذاتها ، وأما الحديث فلا أنه خبر واحد فتعارضه

الآية وهى مقطوعة المثنى مظنونة الدلالة ، والحديث بالعكس ، هذا والحكماء قد

اختلفوا في حدوثها، فقال به أرسطو ومن تبعه ، ومنعه من قبله وقالوا بقدمها

احتج أرسطو بأنها لو قدمت فاما أن تكون قبل التعلق بالبدن متميزة أو لا ،

فان كانت متميزة فميزها إما بذواتها ، أو لابذواتها، فان كان بذواتها فتكون كل

نفس نوحاً منحصراً في الشخص، فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وأنه باطل،

إذ لو لم نقل بأن كلها متماثلة فلا أقل من أن يوجد نفسان متماثلان، وان كان لابذواتها

كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم . ومادتها البدن فتكون متداخلة قبل هذا البدن

ببدن آخر ويلزم التناسخ ، وسنبطله . وان لم تكن متميزة فبعد التعلق ان

بقيت كما كانت كانت نفس زيد هى بعينها نفس عمرو ، فيلزم أن يشتركا في صفات

النفس من العلم والقدرة واللذة والألم، وان لم تبق كما كانت لم التجزى والاقسام ،

ولا يتصور هذا إلا فيما له مقدار . وأيضاً فقد عدمت تلك الهوية وحصلت

هويتان أخريان حادثتان ويلزم المطلوب احتج الخصم بوجوه :

الأول : ان كل حادث له مادة . قلنا : أهم من مادة يحمل فيها أو يتعلق بها
الثاني : لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية . والجواب : المنع
الثالث : يلزم عدم تنامي الأبدان . والجواب : شرط امتناعه الترتب كما مر
تنبيه : قال أرسطو : كل حادث لا بد له من شرط حادث ؛ دفعا للدور والتسلسل ،
فلحدوث النفس شرط وهو حدوث البدن ؛ فإذا حدث البدن فاض عليه نفس
من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد . وبه أبطل
التناسخ . فإذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخ وفاض عليه نفس أخرى لما
ذكرنا من حصول العلة بشرطها كلاً فتكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل
بالضرورة ، فإن كل أحد يجب أن نفسه واحدة .

واعلم أن هذا دور صريح ؛ فإنه بين حدوث النفس بلزوم التناسخ وإبطاله ؛ ثم
بين بطلان التناسخ بحدوث النفس ؛ وإنما يصح له ذلك لو بين أحدهما بطريق آخر
مثل ما يقال في إبطال التناسخ : أنه يلزم تذكرها لأحوالها في البدن الآخر ؛ وأن
استعداد الأبدان للنفوس وتكونها على وتيرة بخلاف مفارقة النفوس ؛ إذ قد
يتفق وباء أو جائحة أو قتل عام يهلك فيها من النفوس ما يعلم بالضرورة أنه لم
يحدث في ذلك الزمان ، بخلاف العادة ؛ ذلك المبلغ من الأبدان وليس شيء منها
يصلح للتعويل ، وعلى أصل الدليل اعتراضات تعرفها إن كان ما مهدنا لك من
الأصول على ذكر منك فلا نعيدها حذرا من الاطناب .

المقصد الرابع : تعلق النفس بالبدن ، تعلق العاشق بالمعشوق لتوقف كمالها
ولذاتها عليه ، وأولا بالروح القلبي المتكون في جوفه الأيسر من بخار الغذاء
ولطيفه ، وتقبذه قوة بها تسرى إلى جميع البدن فتقيد كل عضو قوة بها يتم
نفعه من القوى التي فصلها فيها قبل ، وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ،
ولاحاجة إلى إثبات القوى .

المرصد الرابع : فى العقل . وفيه مقاصد

المقصد الأول : فى اثباته : قال الحكماء : أول ما خلق الله تعالى العقل كما

ورد نص الحديث ، واحتجوا بوجهين : -

الأول : الله تعالى واحد ، فلا يصدر عنه ابتداء إلا واحد ، ويمتنع أن يكون ذلك جسما ، لتركبه ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة ، ولا أحد جزأيه ؛ إذ لا يستقل بالوجود دون الآخر ، ولا عرضا ؛ إذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر ، ولا نفسا ؛ إذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم ؛ فيمتنع أن يكون سببا لما بعده ، فتمين أن يكون هو العقل .

تلخيصه : أول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير . وغير العقل ليس كذلك ؛ لانتفاء القيد الأول فى الجسم ، والثانى فى الهيولى والصورة والعرض ، والثالث فى النفس الثانى الموجد للجسم . لا يجوز أن يكون هو الواجب لذاته ، وإلا لأوجد جزئيه ؛ فيكون مصدر الاثنين ، ولا جسما آخر ؛ إذ الجسم إنما يؤثر فيما له وضع بالقياس اليه بالتجربة ، فلو أفاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى اليه وضع قبل الصورة وأنه محال ، ولا نقضا لتوقف تأثيرها عليه ، ولا أحد جزئيه وإلا لكان علة للآخر ، وقد أبطلناه ؛ لعدم استقلاله بالوجود ، ولا عرضا ؛ لتأخره عنه فهو العقل .

الاعتراض : بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .

أما على الأول : فلم لا يجوز أن يكون أول صادر هو الجسم ؟ بأن يصدر أحد جزئيه ، وبواسطته يصدر الآخر . وإن سلم .. فلم لا يجوز أن يكون نفسا ؟ ولا يلزم من توقف تصرفها فى البدن على تعلقها به توقف إيجادها مطلقا . وإن سلم .. فلم لا يجوز أن يكون صفة قائمة بذات الله تعالى ؟ ودليلهم على عدم زيادة الصفات سبطله .

وأما على الثانى : فلم لا يجوز أن يكون الموجد للجسم جسماً ؟ قوله : إنما يؤثر فيما له وضع بالنسبة إليه ، ممنوع ، والاستقراء لا يفيد العموم ، سلمناه ... لكن قد يكون الموجد نفساً توجده أولاً ثم تتعلق به ، سلمناه .. لكن قد يكون هو الواجب كما مر .

المقصد الثانى : فى ترتيب الموجودات على رأيهم ، قالوا : اذا ثبت أن الصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلاثة : وجوده فى نفسه ، ووجوبه بالغير ، وإمكانه لذاته ؛ فيصدر عنه بكل اعتبار أمر فباعتبار وجوده عقل ، وباعتبار وجوبه بالغير نفس ، وباعتبار إمكانه جسم ؛ إسناداً للأشرف الى الجهة الأشرف ، والأخس الى الأخس ؛ فانه أحرى وأخلق ، وكذلك من الثانى عقل ونفس وفلك الى العاشر ، ويسمى العقل الفعال المفيض للصور والأعراض على العناصر والمركبات بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية وأوضاعها الاعتراض : هذه الاعتبارات إن كانت وجودية فلا بد لها من مصادر ، والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ؛ فيبطل أصل دليلكم ، وإن كانت اعتبارية امتنع أن تصير جزء مصدر الأمور الوجودية . وحديث إسناد الأشرف الى الأشرف خطائى ، وإسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة الى جهة واحدة مشكل ، وكذلك إسناد الصور والأعراض التى فى عالمنا هذا مع كثرتها الى العقل الفعال . وبالجمله فلا يخفى ضعف ما اعتمدوا عليه فى هذا المطلب العالى .

المقصد الثالث : فى أحكام العقول . وهى سبعة :

الاول : أنها ليست حادثة لما تقدم أن الحدوث يستدعى مادة .

الثانى : ليست كائنة ولا فاسدة ؛ إذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورية ولبسها

صورة أخرى ، وأما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل .

الثالث : نوع كل عقل منحصر فى شخصه ؛ إذ تشخصه بما هيته ، والا لكان

بالمادة ، وما يكتنفها كما تقدم.

الرابع : ذاتها جامعة لكالاتها ، أى ما يمكن لها فهو حاصل ، وما ليس حاصلًا لها فهو غير ممكن ، لما علمت أن الحدوث يستدعى مادة بتجدد استعدادها بحركة دورية مرمدية ، فلا يتصور إلا فى مادى هو تحت الزمان :

الخامس : أنها طاقلة لدواتها ؛ إذ التعقل حضور الماهية المجردة عند الشئ ، ولا شك أن ماهيتها حاضرة لدواتها ؛ فإن حضور الماهية أعم من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة ، وفيه نظر . لجواز أن يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما فى الحواس .

السادس : أنها تعقل السكيات ، وكذا كل مجرد ؛ إذ كل مجرد يمكن أن يعقل . وكل ما يمكن أن يعقل فيمكن أن يعقل مع غيره ؛ إذ لا تضاد فى التعقلات ؛ فيمكن أن يقارنه الماهية المجردة للغير فى العقل ، فيمكن أيضا . أن يقارنها مطلقا ؛ إذ كونها فى العقل ليس شرطا للمقارنة ، لأنه لو كان شرطا لكان مقارنته للعقل مشروطة بكونها فى العقل ، ويلزم الدور ، وإذا جاز مقارنته المجردة أياها أمكن تعقلها له ، وكل ما هو ممكن له فهو حاصل له بالفعل . فإذا هو عاقل لكل ما يباينه بالفعل وهو المطلوب . الجواب : لانهلم ان كل مجرد يمكن تعقله ، كالبارى وحقيقة العقول والنفوس . وان سلمنا . فلا نسلم أن كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير ، وما الدليل عليه ؟ والوجدان لا يعمم ؛ كيف والغير قد يكون مما لا يجوز تعقله : وان سلم . فلا نسلم أنه يقتضى مقارنته الماهية المجردة للعقل ، وإنما يصح لو كان العلم حصول الماهية المجردة فى العقل ؛ وقد تكلمنا فيه . وان سلمنا . فلا نسلم أنه يلزم من جواز المقارنة جواز مقارنته للغير مطلقا . قوله والا لكان مقارنته للعقل مشروطة بكونها فى العقل . قلنا : إنما يلزم ذلك أن لو كانت المقارنتان مثليين وهو ممنوع ؛ فان حصول الشئيين فى ثلث مخالف لحصول أحدهما فى الآخر . وإن سلم . فلا يلزم امكان تعقله ؛

وإنما يلزم هذا لو كان هو قابلا للتعقل ، لا يقال : التعقل نفس هذا المقارنة ؛ لأننا نمنعه ؛ لجواز أن يكون أمرا مغايرا مشروطا بها .

السابع : أنها لا تعقل الجزئيات ؛ لأنها تحتاج إلى آلات جسمانية . ولأنها تتغير ، والاعتراض عليه ستعرفه في بحث صفات الباري في مسألة العلم .
خاتمة : في الجن والشياطين : وهي عند المميز أجناس تتشكل بأى شكل شاءت . ومنعه الفلاسفة ؛ لأنها إما أن تكون لطيفة أولا ، وكلاهما باطل .

أما الأول : فلا أنه يلزم أن لا تقدر على الأفعال الشاقة وتلاشى بأدنى قوة وهو خلاف ما تعتقدونه ،

وأما الثاني : فلا أنه يوجب أن ترى ، ولو جوزنا أجساما كثيفة لانراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال وبلاد لانراها ، وبوقات وطبول لانسمعها وهو منسطة . والجواب : أن لفظها بمعنى الشفافية ، فلا يلزم أحد الأمرين لجواز أن يقوى الشفاف على الأفعال الشاقة ولا يفعل بسرعة ومع ذلك فلا نراها . وبالجملة : فان أردتم باللطافة الشفافية فنختار أنها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها ، وان أردتم سرعة الأتعمال والانقسام إلى أجزاء ورقة القوام ؛ فنختار أنها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسما . كيف وقد يفيض عليها القادر المختار مع لطافتها قوة عظيمة ؟ فان القوة لا تتعلق بالقوام . ألا ترى أن قوام الإنسان دون قوام الحديد والحجر ؟ وترى بعضهم يقتل الحديد ويكسر الحجر ويصدر منه ما لا يمكن أن يسند إلى غلظ القوام ؟ وترى الحيوانات مختلفة في القوة اختلاف ليس بحسب اختلاف القوام كما في الأسد مع الحمار ؟ قال قوم : هي النفوس الأرضية وهي مختلفة : فمنها الملائكة الأرضية ، ومنها الجن ، ومنها الشياطين وغير ذلك ، فهذه جنود ربك لا يعلمها إلا هو . وقال قوم هي النفوس الساطقة المفارقة ؛ فالخيرية تتعلق بالخيرية وتعاونها على الخير وهي الجن ، والشريرة تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر وهي الشياطين والله أعلم بحقائق الأمور .

الموقف الخامس

في الالهيّات وفيه سبعة مرصّد

المرصّد الأوّل : في الذات . وفيه مقاصد

المقصد الأوّل : في اثبات الصانع . وفيه مسائل .

المسألة الأولى للمتكلّمين : قد علمت أنّ العالم إما جوهر أو عرض ، وقد

يستدل بكل واحد منهما ، إما بإمكانه أو بمحدوثه ، فهذه وجوه أربعة :-

الأول الاستدلال بمحدوث الجواهر : وهو أنّ العالم حادث ، وكل حادث

فله محدث .

الثاني بإمكانها : وهو أنّ العالم ممكن ؛ لأنه مركّب وكثير ، وكل ممكن فله

علة مؤثّرة .

الثالث بمحدوث الاعراض : مثل ما شاهد من انقلاب النطقة علة ، ثم

مضغه ، ثم لحما ودما ، إذ لا بد من مؤرّصانع حكيم .

الرابع بإمكان الاعراض : وهو أنّ الاجسام متماثلة ، فاختصاص كل بماله

من الصفات جائز ، فلا بد في التخصيص من مخصص له . ثم بعد هذه الوجوه نقول :

مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب وإلا كان ممكنا فله مؤثر ،

ويعود الكلام فيه ، ويلزم إمّا الدور أو التسلسل ، وإما الانتهاء إلى مؤثر واجب

الوجود لذاته ، والأوّل بقسميه باطل لما مر ، فتعين الثاني وهو المطلوب .

المسألة الثانية للحكماء : وهو أنّ موجودا ، فإن كان واجبا فذاك ، وإن

كان ممكنا احتاج إلى مؤثر ، ولا بد من الانتهاء إلى الواجب ، وإلا لزم الدور

أو التسلسل . وفي هذا طرح لمؤنات كثيرة كما ترى .

المسألة الثالثة لبعض المتأخّرين : جميع الممكنات من حيث هو جميع ممكن ؛

لأحتياجه إلى أجزائه التي هي غيره ، فله علة ، وهي لا تكون نفس ذلك المجموع ؛

إذ العلة متقدمة على المعلول ، ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ، ولا تكون جزأه ؛
إذ علة الكل علة لكل جزء ، فيلزم أن يكون علة المجموع علة لنفسه ولعقله ،
فاذاً هو أمر خارج عنه ، والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته ، وهو
المطلوب . واعترض عليه بوجوه :

الاول : المجموع يشعر بالتناهي ، فاثباته به مصادرة على المطلوب . والجواب :
أن المراد به هو الممكنات ؛ بحيث لا يخرج عنها شيء منها . وذلك متصور في
غير المتناهي .

الثاني : إن أردت بالمجموع كل واحد ، فعلته ممكن آخر متسلسلا الى غير
النهاية ، وإن أردت به الكل المجموعي ؛ فلا نسلم أنه موجود ؛ إذ ليس نعمة هيئة
اجتماعية . والجواب : إنا نريد الكل من حيث هو كل ، ولا حاجة الى اعتبار
الهيئة الاجتماعية ؛ كما في مجموع العشرة

لثالث : إن أردت بالعلة التامة ، فلم لا يجوز أن تكون نفسه ؟ قولك : العلة
متقدمة . قلنا : لانسلم ذلك في التامة ، فانها مجموع أمور كل واحد منها مفتقر
اليه ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل ؛ كما أن كل واحد من الاجزاء متقدم
على الماهية ، ومجموعها هو نفس الماهية ، وإن أردت بها الفاعل فلم لا يجوز أن
يكون جزأه ؟ قولك لانه علة لكل جزء . قلنا : ممنوع ، ولم لا يجوز أن يكون
بعض الاجزاء بلا علة أو بعلة أخرى ؟ . والجواب : أن المراد الفاعل المستقل
بالفاعلية ، وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد أن يكون فاعلا لكل ، وإلا
وقع بعض اجزائه بفاعل آخر ، فاذا قطع النظر عنه لم تحصل الماهية ، فلم
يكن فاعلا مستقلا . فإن قيل : هذا منقوض بالمركب من الواجب
والممكن . وأيضا : لو كان فاعل الكل فاعلا لكل جزء ؛ لزم في مركب
في اجزائه ترتيب زمني ؛ إما تقدم المعلول على علته ، أو تخلف المعلول عن علته .
قلت : الجواب عن الأول : انا قيدناه بما كل جزء منه ممكن ، فاندفع النقض .

وعن الثانى : ان التخلف عن العلة التفاعلية لا يمتنع. كيف والمراد أن علته لا تكون خارجة عن علة الكل ؟ وبذلك يتم مقصودنا ، ولا يلزم ما ذكرتم ؛ إذ قد تكون علة كل جزء جزء علة الكل ؛ بحيث يكون الكل علة الكل .

المسلك الرابع وهو مما وفقنا لاستخراجه : ان الموجودات لو كانت بأمرها ممكنة ؛ لاحتاج الكل إلى موجد متقل ؛ يكون ارتفاع الكل مرة - بالا يوجد الكل ولا واحد من أجزائه أصلا - ممتنعا بالنظر إلى وجوده ؛ إذ ما لا يمنع جميع أنحاء العدم لا يكون موجبا للوجود ، والذي إذا فرض عدم جميع الأجزاء كان ممتنعا نظرا إلى وجوده يكون خارجا عن المجموع ؛ فيكون واجبا . وهو المطلوب

المسلك الخامس وهو قريب مما قبله : لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره ، فيلزم الا يوجد موجود . أما الأول : فلأن ارتفاع الجميع مرة لا يكون ممتنعا بالذات ولا بالغير ، وأما الثانى : فلأن ما لم يجب إيجابا بالذات وإما بالغير لا يوجد ؛ كما تقدم

وقد ذكر ههنا شبهات كثيرة ، حاصلها عائد إلى أمر واحد ، وهو : أن يوجد ههنا وفي كل مسألة تراد مذهبان متقابلان ، فيردد بينهما ترديدا مانعا من الخلو ، ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر ؛ ليلزم نفي القدر المشترك . وحلها اجمالا : هو القدح فى دليل الطرف الضعيف من المذهبين ، أو فى دليلهما إن أمكن ، إذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ، ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما ، ولنذكر منها عدة :-

الأولى : لو كان الواجب موجودا ؛ لكان وجوده إما نفس ماهيته ، أو زائدا عليها ، والأول باطل ، لأن الوجود مشترك ؛ كما مر ، والماهية غير مشتركة ، والثانى باطل ؛ إلا كان وجوده معلول ماهيته ؛ فتهتدم عليه بالوجود . والجواب : وجوده تفه ؛ ونمنع الاشتراك ؛ بل المشترك الوجودى بمعنى الكون فى الاعيان ، وأما ما صدق عليه الوجود فلا ، كالماهية والتشخص . أو وجوده غيره ، وتهتدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم

الثانية : لو كان موجودا لكان اما مختارا أو موجبا ، والأول باطل ، لأن العالم قديم بدليله ، والقديم لا يستند إلى المختار ، والثاني باطل ، وإلا لزم قدم الحادث اليومي أو التسلسل . والجواب : لانسلم ان العالم قديم ، وقد مر ضعف دلائله الثالثة : لو كان موجودا لكان إما عالما بالجزئيات أولا ، والأول باطل ، وإلا لزم التغيير فيه ؛ لتغير المعلوم فلا يكون واجبا ، والثاني باطل ، لانا نعلم أن هذه الافعال المتقنة لا تستند إلى عديم العلم . والجواب : نختار أنه عالم بالجزئيات ، والتغير في الاضافات لافى الذات ، وأنه جائز كما سيأتى .

ولنقتصر على هذا التقدير ، فان هذا منشأ للشبهات التى طول بها الكتب وعد ؛ ذلك تبجرا فى العلوم ، وعليك بعد الاهتداء اليه أن تقرر من أمثاله الابعار !! خاتمة : لما ثبت أن الصانع تعالى واجب ، فقد ثبت أنه أزلى أبدي ولا حاجة إلى جعله مسألة برأسها . والمتكلمون إنما احتجوا عليه قبل اثبات ذلك ؛ وعنه غنى ، فلا نطول به الكتاب

المقصد الثانى : فى أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الدوات ؛ فهو منزه عن المثل والنند تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

وقال قدماء المتكلمين : ذاته تعالى مماثلة لسائر الدوات وانما يمتاز عن سائر الدوات بأحوال أربعة : الوجوب والحياة والعالم التام والقدرة التامة وعند أبى هاشم يمتاز بحالة خامسة ، هى الموجبة لهذه الأربعة ؛ نسميها بالالهية لنا : لو شاركه غيره فى الذات ؛ لخالفه بالتعين ضرورة الاثنية ، ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز ؛ فيلزم التركيب ، وهو ينافى الوجوب الذاتى ؛ كما تقدم . احتجوا : على كون الذات مشتركة ؛ بما مر فى الوجود من الوجوه . وتقريرها هنا : أن الذات تنقسم إلى الواجب والممكن ، ومورد القسمة مشترك بين أقسامه . وأيضا . فنحن نجزم به مع التردد فى الخصوصيات . والجواب : ان المشترك مفهوم الذات ؛ وأنه عارض للذوات المخصوصة ، وهذا الغلط منشأه عدم الفرق بين مفهوم

الموضوع ، الذى يسمى عنوان الموضوع ، وبين ما صدق عليه المفهوم ؛ الذى يسمى ذات الموضوع . وهذه منشأ لكثير من الشبه ، فاذا انتبهت له وكنت ذا قلب شبحان ؛ انجلت عليك ؛ وقدرت أن تغالط ؛ وأمنت أن تغالط منها قولهم : الوجود مشترك ؛ إذ نجزم به ونتردد فى الخصوصيات . فنقول : المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود . والنزاع فيه ومنها قولهم : الوجود زائد ؛ إذ نعقل الوجود دون الماهية وبالعكس . قلنا : فيه ما تقدم

ومنها : الوحدة عدمية ؛ والاتساع . قلنا : مفهوم الوحدة ؛ ولا يلزم فيما صدق عليه ؛ فانه مختلف

ومنها : الصفات زائدة على الذات ، وإلا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة واحدا قلنا : يكون ما صدق عليه واحدا ، وأما المفهوم فلا ؛ وأمثال ذلك أكثر من أن نحصى

تنبية : نقل عن الحكماء أنهم قالوا : ذاته وجوده المشترك بين جميع الموجودات ؛ ويمتاز عن غيره بغيره سلبى ؛ وهو عدم عروضه للغير ، فان وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ، ووجوده ليس كذلك . وهذا بطلانه ظاهر ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم ؛ بل قد صرح الفارابى وابن سينا بخلافه ؛ فانهما قالا : الوجود المشترك الذى هو الكون فى الاعدان - زائد على ماهيته تعالى بالضرورة ، وانما هو مقارن لوجود خاص ؛ هو المبحث

المقصد الثالث : فى ان وجوده نفس ماهيته أو زائد ، وأنه مساو لوجود الممكنات أو مخالف . وقد تقدم فى الأمور العامة ما فيه كفاية

المرصد الثانى فى تنزيهه : وهى الصفات السلبية . وفيه مقاصد

المقصد الأول : أنه تعالى ليس فى جهة ولا فى مكان . وخالف فيه المشبهة

وخصصوه بجهة الفوق. ثم اختلفوا. فذهب محمد بن كرام إلى أن كونه في الجهة ككون الأجسام فيها، وهو مماس للصفحة العليا من العرش، ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات، وعليه اليهود، حتى قالوا: العرش يثبط من تحته اطييط الرجل الجديد؛ وأنه يفضل على العرش من كل جهة أربعة أصابع. وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس واحد الهجيمي: ان المخلصين يعاينونه في الدنيا والآخرة ومنهم من قال: محاذ للعرش غير مماس له فقيل: بمسافة متناهية. وقيل غير متناهية

ومنهم من قال: ليس ككون الأجسام في الجهة. لنا وجوه:-
الأول: لو كان في مكان لزم قدم المكان، وقد برهنا أن لا قدم سوى الله تعالى، وعليه الاتحاق

الثاني: المتمكن محتاج إلى مكانه، والمكان مستغن عن المتمكن
الثالث: لو كان في مكان فاما في بعض الأحياء أو في جميعها، وكلاهما باطل
أما الأول فلتساوى الأحياء ونسبته اليها، فيكون اختصاصه ببعضها ترجيحاً بلا مرجح، أو يلزم الاحتياج في تميزه الذي لا تنفك ذاته عنه إلى الغير. وأما الثاني. فلا أنه يلزم تداخل المتحيزين وأنه محال بالضرورة. وأيضا: فيلزم مخالطته لتأذورات العالم. تعالى عن ذلك علوا كبيرا

الرابع: لو كان جوهر فاما ألا ينقسم أو ينقسم. وكلاهما باطل. أما الأول فلا أنه يكون جزءاً لا يتجزأ، وهو أحقر الأشياء، تعالى عن ذلك. وأما الثاني فلا أنه يكون جسماً وكل جسم مركب، وقد مر أنه ينافي الوجوب الذاتي وأيضا: فقد بينا أن كل جسم محدث؛ فيلزم حدوث الواجب وربما يقال. لو كان جسماً لقام بكل جزء علم وقدرة؛ فيلزم تعدد الالهة. وهذا المستدل يلزم أن الانسان الواحد علماء قادرين أحياء وربما يقال. لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات، فيلزم اما قدم

الاجسام أو حدوثه ، وهو بناء على تماثل الاجسام
وربما يقال لو كان متحيزا لساوى الاجسام فى التحيز، ولا بد من أن يخالفها
بغيره فيلزم التركيب . وقد علمت ما فيه احتج الخصم بوجوه :
الأول : ضرورة العقل تجزم بأن كل موجود فهو متحيز، أو حال فيه
والجواب : منع الضرورة ، وإنما ذلك حكم الوهم ، وإنه غير مقبول ، وربما يستعان
فى تصويره بالإنسان السكى ؛ وعلمنا به .

الثانى : كل موجودين فاما أن يتصلا أو ينفصلا، فهو ان كان متصلا بالعالم
فمتحيز؛ وإن كان منفصلا عنه فكذلك والجواب : منع الحصر وهو من الطراز الأول
الثالث : إنه اما داخل العالم أو خارج العالم، أو لادخله ولا خارجه، والثالث
خروج عن المعقول، والأولان فيهما المطلوب والجواب . أنه لادخل ولا خارج
الرابع . الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره ، والقائم بنفسه هو
المتحيز بالذات ، والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو قائم بنفسه فيكون متحيزا
بذاته . والجواب . منع التفسيرين وقد يقال فى تقريره .

أجمعنا أن له تعالى صفات قائمة بذاته، ومعنى القيام للتحيز تبعا .
الخامس . الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسم من الآيات والأحاديث
نحو قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى . وجاء ربك والملك صفا صفا .
فان استكبروا فالذين عند ربك . اليه يصعد الكلم الطيب . تخرج الملائكة
والروح إليه . هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام . أأمنتم من
فى السماء أن يخسف بكم الأرض . ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى .)
وحديث النزول . وقوله عليه السلام للجارية الخرساء . ابن الله ؟ فأشارت الى السماء
فقرر ، فالسؤال والتقرير يشعان بالجهمة . والجواب . أنها ظواهر ظنية لا تعارض
اليقينات ، ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن ؛ فتؤول الظواهر
إما اجمالا ويفوض تفصيلها الى الله ؛ كما هو رأى من يقف على الا الله ؛ وعليه

أكثر السلف كما روى عن أحمد: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والبحث عنها بدعة. وأما تفصيلاً كما هو رأى طائفة فنقول: الاستواء الاستيلاء نحو. قد استوى عمرو على العراق. والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام، كما يقال: فلان قريب من الملك، وجاء ربك أى أمره. واليه يصعد الكلم الطيب أى يرتضيه. فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال. ومن فى السماء أى حكه أو سلطانه، أو ملك موكل بالعذاب. وعليه فقس

المقصد الثانى :- فى أنه تعالى ليس بجسم، وذهب بعض الجهال الى أنه جسم فالكرامية: قالوا هو جسم أى موجود، وقوم قالوا: هو جسم أى قائم بنفسه، فلانزاع معهم الا فى التسمية، ومأخذها التوقيف ولا توقيف، والمجسمة قالوا: هو جسم حقيقة، ف قيل من لحم ودم كما قال ابن سباج، وقيل نور يتلألا كالديكة البيضاء، وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه

ومنه من يقول: انه على صورة انسان؛ ف قيل شاب أمرد جعد ققط، وقيل شيخ أشمط الرأس واللحية، تعالى الله عن قول المبطلين

والمعتمد فى بطلانه: أنه لو كان جسماً لكان متحيزاً، واللازم قد ابطالناه، وأيضا يلزم تركبه وحدوئه. وأيضا: فان كان جسماً لا تصف بصفات الاجسام أما كلها فيجتمع الضدان، أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح. أو الاحتياج. وأيضا فيكون متناهما، فيتخصص بمقدار وشكل، واختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون التخصص، ويلزم الحاجة، وحجتهم ما تقدم. والجواب الجواب

المقصد الثالث :- أنه تعالى ليس جوهرًا ولا عرضاً أما الجوهر: أما عند المتكلم فلا أنه المتحيز وقد ابطالناه. وأما عند الحكيم فلا أنه ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لافى موضوع، وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته، ووجود الواجب نفس ماهيته. وأما العرض: فلا احتياجه إلى محله

المقصد الرابع : أنه تعالى ليس في زمان . هذا مما اتفق عليه أرباب الملل ولا نعرف فيه للعقلاء خلافاً. أما عند الحكماء : فلأن الزمان مقدار حركة المحدد فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة. وأما عندنا : فلا أنه متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور في اقديم ، فأى تفسير فسر به امتنع ثبوته لله تعالى

تنبيه : يعلم مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى أو الذاتى ؛ فتقدم البارى سبحانه عليه ليس تقدماً زمانياً ، وإن بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين ، ولا اقدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان زمان ، وأنه يبسط العذر في ورود ماورد من الكلام الازل ، بصيغة الماضى ولو في الامور المستقبلية . وههنا أمرار آخر لا ابوح بها ثقة بفطنتك

المقصد الخامس : في أنه تعالى لا يتحد بغيره ، لما علمت فيما تقدم من امتناع اتحاد الاثنين مطلقاً ، وأنه تعالى لا يجوز أن يحل في غيره ، لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية ، وأنه ينفي الوجوب ، وأيضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه ، وإلا احتاج اليه لذاته ولزم قدم المحل . وأيضا : فان المحل ان قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه الى أجزائه ، وإلا كان أحقر الاشياء ، وأيضا . فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول ، والاجسام متساوية في القبول ، وانما التخصيص للفاعل المختار ؛ فلا يمكن الجزم بعدم حوله في البقة والنواة ، وأنه ضرورى البطلان ، والخم معترف به . وربما يحتج عليه بان معنى حوله في الغير كون تحيزه تبعا لتحيز المحل ؛ فيلزم كونه متحيزا وفي جهة ، وقد ابطالناه ، وقد عرفت ضعفه ، كيف وأنه يفتقض بصفاته تعالى ؟

تنبيه : كما لا تحمل ذاته في غيره لا تحمل صفته في غيره ، لان الانتقال لا يتصور على الصفات ، وانما هو من خواص الذوات لا مطلقا ، بل الاجسام واعلم أن المخالف في هذين الاصلين طوائف :-

الأولى النصارى : وضبط مذهبهم . أنهم إما أن يقولوا باتحاد ذات الله

بالمسيح، أو حلول ذاته فيه، أو حلول صفته فيه، كل ذلك إما ببدنه أو بنفسه ، وإما الايقولوا بشيء من ذلك . وحينئذ : فاما أن يقولوا اعطاه الله قدرة على الخلق ، أولا ، ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات ، وسماه ابنا تشريفا ، كما سمي ابراهيم خليلا ، فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير ، فالسنة الاولى باطلة لما بينا ، والسابع لما سنبينه أن لا مؤثر إلا الله . وأما تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب !

الثانية : النصيرية والاسحاقية من الشيعة قالوا : ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر ، ففي طرف الشر كالشياطين ، وفي طرف الخير كالملائكة ، فلا يمتنع أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين ، وأولى الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم ؛ وهو العترة الطاهرة ؛ وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الأئمة ، ولم يتحاشوا عن اطلاق الالهة على أئمتهم

الثالثة : بعض المتصوفة : وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد . والضبط ما ذكرناه في قول النصارى . ورأيت من ينكره ويقول . إذ كل ذلك يشعر بالغيرية ، ونحن لا نقول بها . وهذا العذر أشد من الجزم

المقصد السادس : في أنه تعالى يمتنع أنه يقوم بذاته حادث ، ولا بد أولا من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والاثبات على شيء واحد فنقول :- الحوادث . الموجود بعد العدم ، وأما ما لا وجود له وتجدد . ويقال له متجدد ، ولا يقال له حادث . فنلانة :-

الأول الاحوال : ولم يجوز تجدها إلا أبو الحسين فانه قال يتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات . الثانى الاضافات : ويجوز تجدها اتفاقا . الثالث السلوب : فنانسب إلى ما يستحيل اتصاف البارى تعالى به امتنع تجده ، وإلا جاز . إذا عرفت هذا فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث ؛ فمنه الجمهور . وقال المجوس كل حادث قائم به . والكرامية . بل كل حادث يحتاج اليه فى الابدان .

فقليل هو الارادة، وقيل كى. وانفقوا أنه يسمى حادثا، وما لا يقوم بذاته محدثا
فرقا بينهما. لنا وجوه ثلاثة:—

الاول: لوجاز قيام الحادث لجاز ازلا، واللازم باطل. أما الملازمة فلأن
القابلية من لوازم الذات؛ وإلا لزم الانقلاب من الامتناع الدائى إلى الامكان
الدائى. وأيضا: فتكون القابلية طارئة على الذات؛ فتكون صفة زائدة ويلزم
التسلسل، وإذا كانت من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم بدوامها والذات
أزلية، فكذا القابلية وهى تقتضى جواز اتصاف الذات به أزلا؛ إذ لا معنى للقابلية
الا جواز الاتصاف به. وأما بطلان اللازم فلأن القابلية نسبة تقتضى قابلا
ومقبولا. وصحتها أزلا تستلزم صحة الطرفين أزلا. فيلزم صحة وجود الحادث
أزلا هذا خلف. الثانى: صفاته تعالى صفات كمال، وخلوه عنها نقص.

الثالث: أنه تعالى لا يتأثر عن غيره. ويمكن الجواب:

عن الاول. بأن اللازم أزلية الصحة والمحال صحة الازلية. فأين أحدهما من
الآخر، إذ لولم لزم فى وجود العالم وإيجاده. لا يقال: القابلية ذاتية دون
التفاعلية؛ لانا نقول: الكلام فى قابلية الفعل

وعن الثانى: لم لا يجوز أن يكون ثمة صفات كمال متلاحقة لا يمكن بقاءها،
وكل لاحق منها مشروط بالسابق، فلا يفتقل عن الكمال الممكن له الا إلى كمال
آخر ولا يلزم الخلو؟ وأما الخلو عن كل واحد منها، فاما لامتناع بقاءه، ولانسلم
امتناع الخلو عن مثله، وإما لأنه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره؛ فيلزم فقد
كمالات غير متناهية، فكان فقده لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة.

وعن الثالث: وهو أنك ان أردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد
ان لم يكن فهو أول المسألة، وإن أردت أن هذه الصفة تحصل فى ذاته من
فاعل غيره، فممنوع؛ لجواز أن يكون مقتضى لذاته؛ إما على سبيل الإيجاب لما
ذكرنا من الترتب، وإما على سبيل الاختيار، فكما أوجد سائر المحدثات يوجد

الحادث في ذاته ، وربما يقال . لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده ، وضد الحادث حادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث : وهذا يبتنى على أربع مقدمات .
الاولى : ان لكل صفة حادثة ضدا . الثانية : ضد الحادث حادث .

الثالثة : الذات لا تخلو عن الشيء وضده .

الرابعة : ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

والثلاث الأول مشكلة ، والرابعة اذا تمت تم الدليل الثانى . احتج الخصم بوجوه

الأول : الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ، ولا تتصور الا بوجود المخاطب

والمسموع والمبصر ، وهى حادثة . قلنا : تعلقه ، وإنه اضافة .

الثانى : المصحح للقيام به ، إما كونه صفة فيعم ، أو مع وصف القدم ،

وهو كونه غير مسبوق بالعدم ، وإنه سلب لا يصلح جزءا للمؤثر . قلنا : المصحح

هو حقيقة الصفة القديمة ، وهى مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها .

الثالث : إنه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن ، وطالما بانه وجد بعد أن كان

طالما بانه سيوجد . قلنا : التغير فى الاضافات . قالت الكرامية : أكثر العقلاء

يوافقوننا فيه وإن انكروه باللسان ، فان الجبائية قالوا بإرادة وكرهة حادثين لافى

محل ؛ لكن المريدية والكارهية حادثتان فى ذاته ، وكذا الساءعية والمبصرية تحدث

بحدوث المسموع والمبصر . وأبو الحسين يثبت علوما متجددة . والأشعرية

ينبتون النسخ وهو إمارفح الحكم أو انتهاؤه ، وهما عدم بعد الوجود . والفلاسفة

اثبتوا الاضافات مع عروض لمعية والقبلية . والجواب : أن التغير فى الاضافات

كما تقدم فى تحرير محل النزاع ، والحكماء لا يثبتون كل اضافة ، فلا يرد عليهم الا لزام .

تفنيه : الصفات حقيقية محضة كالسواد والبياض . وذات اضافة كالعلم

والقدرة ، وإضافية محضة كالمعية والقبلية . ولا يجوز التغير فى الاول مطلقا ،

ويجوز فى الثالث مطلقا ، والثانى لا يجوز التغير فيه ويجوز فى تعلقه .

المقصد السابع : اتفق العقلاء على أنه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض

المحسوسة ، كالطعم واللون والرائحة والألم ، وكذا اللذة الحسية . وأما اللذة العقلية فنفاها المليون ، وأثبتها الفلاسفة قالوا : اللذة ادراك الملائم ، فمن ادرك كمالا في ذاته التذبه وذلك ضروري ثم إن كماله تعالى أجل الكمالات ، وادراكه أقوى الادراكات ، فوجب أن تكون لذته أقوى اللذات . والجواب : لانعلم أن اللذة نفس الادراك كما مر ، واذا كان سببا للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة ، ووجود السبب لا يكفي دون وجود القابل ، وإن سلم فلم قلت إن ادراكنا مماثل لادراكه بالحقيقة ؟

المرصد الثالث في توحيدته تعالى

وهو مقصد واحد . وهو انه يتمتع وجود الهين

أما الحكماء : فقالوا يتمتع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته لوجهين : الأول : لو وجد واجبان - وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمييزا بتعين ؛ لامتناع الاثنينية بدون الامتياز بالتعين ؛ فيلزم تركيبهما وانه محال ، وهو مبني على أن الوجوب وجودي ، فان صح لهم ذلك ثم الدست ، ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية ، وكون التعين أمرا ثبوتيا ؛ إذ قد فرغنا عنهما .

الثاني : الوجوب هو المقتضى للتعين فيمتنع التعدد . أما الأول : فاذا لولاه ظما أن يستلزم التعين لوجوب ، فيلزم تأخره ويلزم الدور ، أولا يستلزم ؛ فيجوز الاتفكك بينهما ؛ فيجوز الوجوب بلا تعين . وانه محال . والتعين بلا وجوب فلا يكون واجبا لذاته . وهو أيضا بناء على كون الوجوب ثبوتيا . وأما الثاني : فلما علمت ان الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخص

وأما المتكلمون : فقالوا يتمتع وجود الهين مستجمعين لشرائط الألوهية لوجهين الأول : لو وجد الهان قادران لكان نسبة المقدورات إليهما سواء ؛ إذ المقتضى

للقدره ذاتهما ، وللمقدورية الامكان ، فتستوى النسبة فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين ، اما هما ، وانه باطل لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين ، واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح .

الثاني : اذا اراد احدهما شيئا فاما أن يمكن من الآخر ارادة ضده ، أو يمتنع ، وكلاهما محال . أما الأول : فلانا نقرض وقوع ارادته له ؛ لأن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال ؛ فيلزم إما وقوعهما معا ، فيلزم اجتماع الضدين ، واما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما ، فيلزم عجزهما ، وأيضا : فاذا فرض في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال : واما وقوع احدهما دون الآخر ، فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا . وأما الثاني : فلأن ذلك الشئ لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته به ، فالذي امتنع تعلق قدرته به فلما منع عنه هو تعلق قدرة الآخر ، فيكون هذا عاجزا ، هذا خلف .

واعلم انه لا يخالف في هذه المسألة الا الشنوية ، فانهم قالوا : نجد في العالم خير كثيرا وشرا كثيرا ، وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة ، فلكن فاعل . والجواب : منع قولهم : الواحد لا يكون خيرا شريرا . اللهم إلا ان يراد بالخير من يغلب خيره ، وبالشرير من يغلب شره ، كما ينبغي عنه ظاهر اللغة . لكنه غير ملازم ، فلا يفيد ابطاله ثم بعد يقال لهم الخير : ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير ، وإن لم يقدر عليه فهو عاجز ، فتعارض خطا بتهم بخطابة أحسن من ذلك مآلا وأكثر اقناطا .

المرصد الرابع : في الصفات الوجودية . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في اثبات الصفات على وجه عام

ذهب الاشاعرة : إلى أن له صفات زائدة ، فهو عالم بعلم ، قادر بقدرة ، يريد بإرادة ، وعلى هذا . وذهب الفلاسفة والشيعة الى نسبها مع خلاف للشيعة في اطلاق الاسماء المحسني عليه ، والمعتزلة لهم تفصيل يأتي في كل مسألة . احتج الاشاعرة بوجوه :

الأول : ما اعتمد عليه القدماء ، وهو قياس الغائب على الشاهد ، فان العلة والحد والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا ، وقد عرفت ضعفه . كيف والخصم قائل باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا ؟ وقد يمنع ثبوتها في الشاهد ، بل الثابت فيه العالمية والقادرية والمريدية

الثاني : لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يقد حملها على ذاته ، وكان قولنا الله الواحد بمثابة حمل الشيء على نفسه ، واللازم باطل . وفيه نظر : فانه لا يفيد إلا زيادة هذا المفهوم على مفهوم الذات ، وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا . نعم لو تصورنا بحقيقةتهما وأمكن حمل أحدهما دون الآخر حصل المطلوب ، ولكن أنى ذلك ؟

الثالث : لو كان العلم نفس الذات ، والقدرة نفس الذات ، لكن العلم نفس القدرة ؛ فكان المفهوم من العلم والقدرة واحدا ، وانه ضرورى البطلان . وهذا من النمط الأول . والایراد هو الايراد . احتج الحكماء بأنه لو كان له صفة زائدة لكان فاعلا لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلا لها ، وقد تقدم بطلانه . والجواب : لانسلم بطلانه ، وقد تقدم الكلام عليه . واحتج المعتزلة بوجوه : الأول : مامر أن اثبات القدماء كفر ، وبه كفرت النصارى . والجواب : مامر من أن الكفر اثبات ذوات قديمة لازات وصفات

الثاني : عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج إلى الغير . والجواب : أن العالمية عندنا ليست أمرا وراء قيام العلم به فيحكم عليها بأنها واجبة ، وان سلم . فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها ، فذلك لا يمنع استنادها إلى صفة أخرى واجبة ، فانه نفس المتنازع فيه ، وان اردتم انها واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر

الثالث : صفته صفة كمال ، فيلزم أن يكون ناقصا لذاته ، مستكملا بغيره ، وهو باطل انفاقا . والجواب : ان اردتم باستكمالها بالغير ثبوت صفة الكمال فهو جائز عندنا ، وهو المتنازع فيه ، وان اردتم غيره فصوروه ثم بينوا لزومه !

المقصد الثاني : في قدرته . وفيه بحثان :

البحث الأول : في أنه تعالى قادر ، والا لزم أحد الأمور الأربعة :
إما نفي الحادث ، أو عدم استناده إلى المؤثر ، أو التسلسل ، أو تختلف
الآثر عن المؤثر ، وبطلان اللوازم دليل بطلان الملزوم . بيان الملازمة : أنه
إما أن لا يوجد حادث أو يوجد ، فإن لم يوجد فهو الأمر الأول ، وإن وجد
فاما ألا يستند الى مؤثر أو يستند ، فإن لم يستند فهو الثاني ، وإن استند فاما
ألا ينتهي إلى قديم أو ينتهي ، فإن لم ينته فهو الثالث ، وإن انتهى فلا بد من
قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل فيلزم الرابع
وإن شئت قلت : لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث ، والتالي
باطل ، وبيان الملازمة . لو حدث لتوقف على شرط حادث وتسلسل .

واعلم ان هذا الاستدلال إنما يتم بأحد طريقين .

الأول : أن يبين حدوث ماسوى الله تعالى ، وأنه لا يجوز قيام حوادث

متعاقبة لانهاية لها بذاته

الثاني : أن يبين في الحادث اليومي أنه لا يستند الى حادث مسبق بآخر
لا إلى نهاية محفوظا بحركة دائمة . وأنت بعد احاطتك بما تقدم خليك بأن
يسهل عليك ذلك . احتج الحكماء بوجوه :-

الأول . تعلق القدرة بأحد الضدين ، إما لذاتها فيستغنى الممكن عن
المرجح ، وأنه يسد باب اثبات الصانع . وأيضا . يلزم قدم الأثر . وإمالاتها
فيحتاج إلى مرجح ، ويلزم التسلسل . والجواب . ان تعلقها انما هو بذاتها ، كما
بيننا في طريق الهارب وقد حى العطشان . قولكم : فيستغنى الممكن عن المرجح
قلنا . لا يلزم من ترجيح القادر لأحد مقدوريه بلا مرجح ترجح أحد طرفي
الممكن في حد ذاته من غير المرجح . وبالجملة . فالترجيح بلا مرجح أى بلا
داعية ؛ غير الترجيح بلا مرجح أى بلا مؤثر أصلا ؛ مغايرة ظاهرة . ولا

يلزم من صحته صحته وربما يقال . الفعل مع الداعي أولى بالوقوع ، ولا ينتهي الى الوجوب ، وقد عرفت ضعفه ، قولكم : يلزم قدم الاثر . قلنا : ممنوع ، وانما يلزم في الموجب الذي إذا اقتضى شيئاً لذاته اقتضاه دائماً ، إذ نسبتة الى الازمنة سواء ، وأما القادر فيجوز أن تتعلق قدرته بالاجاد في ذلك الوقت دون غيره . فان قيل : اذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل بفأى فرق بين الموجب والمختار ؟ قلت : انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوى اليه الطرفان ، ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعاق القدرة والارادة به ، لا وجوب ذاتي ، ولا يمتنع عقلاً تعلق قدرته بالفعل بدلاً من الترك وبالعكس . فان قيل : القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء ، والعدم غير مقدور ، لأنه لا يصلح أثراً . قلنا : لان لم أن العدم غير مقدور ، وانه لا يصلح أثراً ، وان سلمناه فالقادر من إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، لا ان شاء فعل العدم . فروع على اثبات القدرة عندنا : —

الأول : القدرة قديمة والاكات واقعة بالقدرة لما مر ولزم التسلسل .
الثاني : أنها صفة واحدة والا لاستندت الى الذات ، اما بالقدرة أو بالاجاب وكلاهما باطل . اما الأول : فلان القديم لا يستند الى القدرة . واما الثاني : فلأن نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء ، فليس صدور البعض عنه أولى من صدور البعض ، فلو تعددت لزمت ثبوت قدر غير متناهية وهذا مصير الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد .

الثالث : قدرته تعالى غير متناهية : اما ذاتاً فلأن التناهي من خواص الكم ولا كم ثمة ، واما تعلقاً فعناء أن تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره ، وإن كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهياً فتعلقها بمتناهية بالفعل غير متناهية بالقوة . وهذه الاحكام مضطردة في الصفات كلها فلا نكرها .

تنبيه : القدرة صفة زائدة لما بينا . وقد يحتج المعتزلة على نفيه بوجهين :

الأول : القدر في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام، والحكم المشترك يجب تعليله بالعلّة المشتركة ولا مشترك سوى كونها قدرة: فلو كان الله تعالى قدرة لم تصلح لخلق الاجسام . والجواب : أن التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد . ثم لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة؟ وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود .

الثاني : القدر في الشاهد مختلفة، ففي الغائب إن كانت مثلها لم تصلح لخلق الاجسام، وإلا لم يكن مخالفتها لها أشد من مخالفة بعضها البعض، فلم تصلح لذلك. والجواب : منع ان مخالفتها للقدر الحادثة ليست أشد من مخالفة بعضها البعض. البحث الثاني : في أن قدرته تعالى تعم سائر الممكنات، والدليل عليه: ان المقتضى للقدرة الذات ، والمصحح للمقدورية الامكان، ونسبة الذات إلا جميع الممكنات على السواء ، وهذا بناء على ما ذهب اليه أهل الحق ؛ من أن المعدوم ليس بشيء، وانما هو نفي محض لا امتياز فيه ولا تخصيص خلافا للمعتزلة، ولا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء، والالم يمتنع اختصاص البعض البعض بمقدوريته دون بعض كما يقوله الخصم .

واعلم أن المخالفين في هذا الاصل وهو أعظم الأصول فرق :-
الأولى الفلاسفة : قالوا إنه واحد حقيقى فلا يصدر عنه آثاران والصادر عنه العقل الأول، والبواقي صادرة عنه بالوسائط كما شرحناه، والجواب: منع قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد

الثانية المنجمون ومنهم الصابئية . قالوا: الكواكب هي المدبرات أمرا لدوران الحوادث السفلية مع مواضعها في البروج وأوضاعها بعضها إلى البعض، وإلى السفليات، وأظهرها ما شاهدته من اختلاف الفصول، وتأثير الطوالع والجواب : ان الدوران لا يفيد العلية، سيما إذا تحقق التخلف، وإذا قام البرهان

على تقيضه . كيف ونقول لهم : قد ادعيتم أن الافلاك بسيطة ، فاحزاءها متساوية فلا يمكن جعل درجة حارة أو نيرة أو نهارية ، وأخرى باردة أو مظلمة أوليلية الاتحكما بحتا : ثم نردد ونقول : الفلك ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام لما ذكرناه ، والابطال علم الهيئة ، اذ مبناه : ان الفلك بسيط ، فحركاته بسيطة ، والحركات المختلفة تقتضى محركات مختلفة كما عرفت ، واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام ، لانها مبنية على الهيئات المتخيلة لهم ، وإلا فلا أوج ولا جضيض ولا وقوف ولا رجوع ، فكيف ينبت لها أحكام ؟ لا يقال : الافلاك وان كانت بسيطة فالبروج مكوكبة والعبرة بقرب كواكبها الثابتة وبعدها ومسامتها وعدمها . لانا نقول : البروج كما علمت تعتبر من الفلك الاطلس الذى لا كوكب فيه على رأيهم ، ثم اختصاص كل كوكب بجزء يبطل بساطة الافلاك . فيعود الاشكال

الثالثة الشنوية : ومنهم المجوس . قالوا : انه تعالى لا يقدر على الشر ؛ وإلا لكان خيرا شريرا معا . والجواب : اما نلتزم التالى ، وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنزير لاحد أمرين . اما لانه يؤم أن يكون الشر غالبا فى فعله ، كما يقال فلان شرير ، أى ذلك مقتضى تميزته والغالب على هجيره ، وإما لعدم التوقيف ، وأسماء الله تعالى توقيفية

الرابعة النظام ومتبعوه : قالوا . لا يقدر على القبح ، لانه مع العلم بقبحه سفه ، ودونه جهل ، وكلاهما نقص . والجواب . انه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل ملكه ، وان سلم . فعلايته عدم الفعل لوجود الصارف ، وذلك لا ينفى القدرة

الخامسة الباخي ومتابعوه : قالوا . لا يقدر على مثل فعل العبد ؛ لانه اما طاعة أو معصية ، أو سفه . والجواب . أنها اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا ، وأما فعله تعالى فنزه عن هذه الاعتبارات ، وهو خال عن الغرض كسائر أفعاله ، ولا يلزم العيب

السادسة الحيائية : قالوا . لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع . وهو

انه لو أراد الله تعالى فعلا ، وأراد العبد عدمه ، لزم إما وقوعهما فيجتمع التقيضان ، أولا وقوعهما فيرتفع التقيضان ، أو وقوع أحدهما فلا قدرة للآخر . لا يقال . يقع مقدور الله ؛ لأن قدرته أعم . لانا نقول معنى كون قدرته أعم تعلقها بغير هذا المقدور ، ولا أثر له في هذا المقدور ، فهما في هذا المقدور سواء . والجواب . أنه مبني على تأثير القدرة الحادثة ، وقد بينا بطلانه . فراجع ما تقدم المقصد الثالث في علمه تعالى . وفيه بحثان :-

البحث الأول في اثباته . وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء ، وإنما نقاه شرذمة لا يعبأ بهم ، وسنذكره . لكن المسلك مختلف . أما المتكلمون فلم يمسكوا : الأول : ان فعله تعالى متقن ، وكل من فعله متقن فهو عالم ، أما الاول فظاهر لمن نظر في الافاق والانفس ، وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات ، سيما في الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها ، وأعطيت من الآلات المناسبة لها ، ويعين على ذلك علم التشريح ، ومنافع خلقه الانسان وأعضائه التي قد كسرت عليها المجلدات : وأما الثاني فضروري ، وينبئ عليه أن من رأى خطأ حسنا ، يتضمن ألفاظا عذبة رشيقة ، تدل على معان دقيقة مؤنقة ، علم بالضرورة أن كاتبها عالم ، وكذلك من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر الى أن يجزم بأنه عالم . فان قبل : المتقن ان أردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فمنوع ؛ اذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على مفسدة ما ، ويمكن تصوره على وجه أكمل . أو الموافق من بعض الوجوه ، فلا يدل على العلم . أو أمثالنا ، فبينه لنا ، وكيف وانه منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة بلا فرجار ومسطر ؟ واختيارها للسدس لانه أوسع من المربع ، ولا يقع بينهما فرج كما بين المدورات وماسواها ، وهذا لا يعرفه إلا الحذاق من أهل الهندسة . وكذلك العنكبوت ، تنسج تلك البيوت بلا آلة مع أنه لا علم لها . والجواب : عن الاول . أن المراد ما نشاهده من الصنيع

الغريب والترتيب العجيب ، وتوضيحه . ما ذكرنا في مثال الكتابة والخطاب ؛ إذ لا يشترط في الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل ، حتى لو أمكن أن يكتب أحسن منه أو يتكلم بأفصح منه لم يدل على علم . وعن الثاني : انا لانسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله ، لجواز أن يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما ، أو يلهمهما حالا فخالا مما هو مبدأ لذلك

الثاني : أنه تعالى قادر ؛ لما مر ، وكل قادر فهو عالم . لا يقال . قد يصدر عن النائم والغافل فعل قليل اتفاقا . وإذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه ؛ لأن حكم الشيء حكم مثله ، لانا نقول . لانسلم الملازمة إذ الضرورة فارقة وأما الحكماء فلهم أيضا مسلكتان :

الاول : انه مجرد ، وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات ، وقد برهننا على المقدمتين الثاني : انه تعالى يعقل ذاته ، وإذا عقل ذاته عقل ماعداه . أما الاول . فلأن التعقل حضور الماهية المجردة للشيء المجرد وهو حاصل في شأنه . وأما الثاني : فلا أنه مبدأ لما سواه ، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . ويرد على الاول . منع الكبرى ، وبرهانه قد مر ضعفه . وعلى الثاني . انا لانسلم ان التعقل ما ذكرتم وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بان حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان ؛ إذ غايته أنهم يعنون بالتعقل ذلك ولكن من أين لهم ان الحالة التي نجدها من أنفسنا ونسميه العلم حقيقته ذلك ؟ لا بد له من دليل ، سلطنا .. لكن لم لا يجوز أن يشترط فيه التباير ؟ سلطنا .. لكن لانسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، وإلا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة ، نعم يلزم ذلك اذا علم الشيء وعلم انه علة له ، وانه موجود ، وانه يلزم من وجود العلة وجود المعلول ، فلم قلتم ان ذلك حاصل له ؟

فتبينه : مسلكتا المتكلمين . يفيد ان العلم بالجزئيات ؛ لأن الجزئيات صادرة عنه على صفة الاتقان ، ومقدورة له . وأما مسلكتا الحكماء . فلا يوجبان

الا علما كليا ؛ لأن ما علم بماهيته أو بعلمته يعلم كليا ، فإن المعلوم ماهيته كذا إما وحدها ، أو مع كونها معللة بكذا ، والماهية كلية ، وكونها معللة بكذا كلى ، وتقييد الكلى بالكلى لا يفيد الجزئية .

البحث الثانى : ان علمه تعالى يعم المفهومات كلها ؛ الممكنة والواجبة والممتنعة ، فهو أعم من القدرة ؛ لأنها تختص بالممكنات ، دون الواجبات والممتنعات ؛ لمثل ما ر فى القدرة ، وهو ان الموجب للعلم ذاته ، والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ، ونسبة الذات الى الكل سواء . والمخالف فى هذا الأصل فرق .

الأولى : من قال : انه لا يعلم نفسه ، لان العلم نسبة ، والنسبة لا تكون الا بين شيئين ، ونسبة الشيء الى نفسه محال . والجواب : منع كون العلم نسبة ، بل هو صفة ذات نسبة ، ونسبه الصفة الى الذات ممكنة . سلمناه .. لكن لانعلم ان الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة علمية ، وكيف لا ، وأحدنا يعلم نفسه ؟ لا يقال ذلك لتكوين فى انفسنا بوجه من الوجوه ، وكلامنا فى الواحد الحقيقى . لانا نقول . أحدنا لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المطلوب ، والا فلا يعلم الا أحد جزئيه ، فيكون العالم غير المعلوم ، فلا يعلم نفسه .

الثانية : من قال إنه لا يعلم شيئا أصلا ، والا علم نفسه ؛ إذ يعلم على تقدير كونه طالما بشيء انه يعلمه ، وذلك يتضمن علمه بنفسه ، وقد بينا امتناعه . لا يقال . لانسلم أن من علم شيئا علم أنه عالم به ، والا لزم من العلم بشيء واحد العلم بأمور غير متناهية . لانا نقول . المدعى لزوم امكان علمه به ، فان من علم شيئا أمكنه أن يعلم أنه عالم به بالضرورة ، وإلا جاز أن يكون أحدنا عالما بالجسطى والخروطات ، ولكن لا يمكنه أن يعلم أنه عالم به ، وان التفت إلى ذلك وبالغ فى الاجتهاد ، وذلك سفسطة . والجواب . انه إن امتنع منه تعالى علمه بنفسه ، نعتنا بالملازمة . وقلنا . الضرورة فيمكنه العلم بنفسه ، وان

امكن له منعنا بطلان التالى وأيضاً فقد مر بطلان ماذكروه ؛ فى انه لا يعلم نفسه

الثالثة : من قال انه لا يعلم غيره ؛ لأن العلم بالشئ غير العلم بغيره ، والا فن علم شيئاً علم جميع الاشياء ، فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم ، فيكون فى ذاته كثرة غير متناهية ، والجواب : انه كثرة فى الاضافات والعلم واحد ، وذلك لا يمتنع

الرابعة : من قال انه لا يعقل غير المتناهى ؛ إذا المعقول متميز عن غيره وغير المتناهى غير متميز عن غيره ، والا لكان له حد به يتميز عن الغير ، فليس غير متناه . هذا خلف . والجواب : من وجهين :-

الاول : أنه معقول من حيث انه غير متناه . وفيه نظر ؛ لان ذلك امر واحد عارض لغير المتناهى ، وهو غير ما صدق عليه انه غير متناه ، والزاع انما وقع فيه وبالجمل . فالزاع فى غير المتناهى تفصيلاً اجمالاً

الثانى . المعقول كل واحد واحد ، وانه متميز عن غيره ، ولا يضر عدم تميز الكل . والحق أنا نقول . لانسلم أن إلمتيز له حد ونهاية ، وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه بالحد والنهاية ، وأنه ممنوع

الخامسة . من قل لا يعلم الجزئيات المتغيرة ، وإلا فاذا علم ان زيدا فى الدار الآن ثم خرج زيد ، فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس فى الدار ، أو يبقى ذلك العلم بمحاله ، والاول يوجب التغير والثانى الجهل . والجواب . منع لزوم التغير فيه ؛ بل فى الاضافات وقد أجاب عنه مشايخ المعتزلة بأن العلم بأنه وجد وسيوجد واحد ؛ فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غداً فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن ، وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر لطريان الغفلة عن الاول ، والبارى تعالى يمتنع عليه الغفلة ، فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد ، وهذا مأخوذ من قول الحكماء : علمه

تعالى ليس زمانيا ، فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل ؛ إذ الحال معناه زمان
حكى هذا ، والماضى زمان قبل زمان حكى هذا ، والمستقبل زمان بعد
زمان حكى هذا ، فمن كان علمه أزليا محيطا بالزمان لا يتصور فى حقه حال ولا
ماض ولا مستقبل . وقد أنكر أبو الحسين البصرى ذلك . واحتج عليه بوجوه :
الأول : حقيقة أنه سيقع غير حقيقة أنه وقع ، فالعلم به غير العلم به ؛
لأن اختلاف المتعلقين يستدعى اختلاف العلم بهما .

الثانى : ان شرط العلم بأنه وقع الوقوع ؛ وشرط العلم بأنه سيقع عدم
الوقوع ، فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما ، وقد يعبر عنه بأن من علم ان زيدا
سيدخل البلد غدا وجلس الى محبىء الغد فى بيت مظلم فلم يعلم دخول غدا
لم يعلم أنه دخل البلد . نعم لو انضم اليه العلم بدخول غدا علم ذلك .
الثالث : يمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع وبالعكس ؛ وغير المعلوم
غير المعلوم . وقد يعبر عن هذا بأن قبل الوقوع اعتقاد أنه سيقع علم ؛ واعتقاد
أنه وقع جهل ، وبعد الوقوع بالعكس ؛ فتغايرا .

السادسة : من قال لا يعلم الجميع ؛ بمعنى سلب الكل ؛ لا السلب الكلى ؛
إذ لو علم كل شيء ؛ فاذا علم شيئا علم علمه به ، وكذا علم علمه بعلمه ويلزم
التسلسل . والجواب : أنه تسلسل فى الإضافات ، وأنه غير ممنوع ، كيف وأنه
قد يكون بعلمه نفس علمه ؟ كما ذهب اليه الامام والقاضى
تفنيه : العلم صفة زائدة لما مر ، وانكره المعتزلة لوجوه :

الأول : لو كان له تعالى علم ، فاذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من
وجه واحد ، فيلزم تماثلهما ويلزم قدمهما أو حدوثهما . فان قيل : هذا لازم عليكم
فى العالمية ؛ فما هو جوابكم فهو جوابنا . قلنا : عالميته تعالى تعلق الذات ؛
وعالميتنا تعلق العلم ، فليس من وجه واحد . والجواب : انه لا يلزم من الاشتراك

في وجه التعلق التام ؛ إذ المختلفات تشترك في لازم واحد : فان قيل : فبم يعرف
تأمل العلوم ؟ قلنا : ان كان طريق آخر فذلك ، والا توقف . سلمنا التام ؛
يمكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث كما في الوجود .

الثاني : إنه تعالى عالم بما لانهاية له ؛ فيلزم علوم غير متناهية . والجواب :
ان التعدد في التعلقات ؛ وهي اضافية .

الثالث : يلزم علمه بعلمه ؛ وتتسلسل . والجواب : انه في الاضافات .
الرابع : لو كان إذا علم لكان فوقه عليم ؛ واللازم باطل اتفاقا . بيان الملازمة
قوله تعالى : وفوق كل ذي علم عليم . والجواب المعارضة بقوله . وما تحمل من
انتي ولا تضع الا بعلمه : ولا يحيطون بشئ من علمه ؛ إن الله عنده علم الساعة .
كيف وانه لفظي يقبل التخصيص ؟

المقصد الرابع : في أنه تعالى حي : هذا مما اتفق عليه الكل لأنه عالم قادر ؛
وقد اطلقوا أيضا عليه ؛ وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة ، لكن اختلفوا في
معنى حياته ؛ لأنها في حقنا ؛ إما اعتدال المزاج النوعي ؛ وإما قوة تتبع ذلك
الاعتدال ؛ ولا تتصور في حقه تعالى ؛ فقالوا : انما هي كونه يصبح أن يعلم
ويقدر ؛ وهو مذهب الحكماء وأبي الحسين البصري ؛ من المعتزلة . وقال الجمهور :
إنها صفة توجب صحة العلم ؛ إذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم لكان
اختصاصه بصحة العلم ترجيحاً بلا مرجح . واجابوا عنه بأنه منقوض باختصاصه
بتلك الصفة ؛ فانه لو كان بصفة أخرى لزم التسلسل ؛ فلا بد من الانتهاء الى
مالا يكون بصفة أخرى .

والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الدوات ؛ فقد يقتضي الاختصاص
بأمر ؛ وليس جعل ذلك علة صحة العلم أولى من جعلها نقص صحة العلم ؛ فمن
أراد اثبات زيادة فعلية بالدليل .

المقصد الخامس : في أنه تعالى مريد : وفيه بحثان .

البحث الاول: في اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها أولا ، ثم تقريرها
فقال الحكماء : ارادته نفس علمه بوجه النظام الا كمال . ويسمونه عناية .
وقال أبو الحسين : هو علمه ينفع في الفعل ، وذلك كما يجده كل عاقل من
نفسه أن ظنه أو اعتقاده بنفع الفعل يوجب الفعل ، ويسميه بالداعية .

وقال النجار : إنه أمر عديم ؛ وهو عدم كونه مكرها

وقال الكمي : هي في فعله العلم ، وفي فعل غيره الامر به .

وقال أصحابنا : إنها صفة ثلاثة مغايرة للعلم والقدرة ؛ توجب تخصيص
أحد المقدورين بالوقوع * واحتجوا عليه بأن الضدين نسبتهما إلى القدرة
سواء ؛ إذ كما يمكن أن يقع بها هذا يمكن أن يقع بها ذلك من غير فرق ؛ وكل
واحد منهما فرض فإن نسبته إلى الاوقات سواء ؛ فكما يمكن أن يقع في وقته
الذي وقع فيه يمكن أن يقع قبله وبعده ؛ فلا بد من تخصيص ؛ والا لزم ترجيح
أحد المتساويين لا بمرجح ؛ وليس القدرة لاستواء نسبتها اليهما ؛ ولا العلم
لانه تبع الوقوع ؛ فلا يكون الوقوع تبعاله ؛ والا لزم الدور ؛ فاذا : هو
أمر ثالث وهو المطلوب . فان قيل : الارادة من حيث هي ارادة نسبتها الى
الضدين سواء ؛ فيعود الكلام فيها ويلزم التسلسل . قلنا : لا نسلم ذلك
بل تعلقها باحدهما لذاتها . لا يقال : فيجب ذلك الجانب ويمتنع الآخر ؛ فيلزم
سلب الاختيار . قلنا : وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار . وربما قال
الحكماء : لا نسلم أن كل علم فهو تبع للوقوع ؛ وإنما ذلك في العلم الانفعالي .
والاصحاب يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة إلى الطرفين .

البحث الثاني : ارادته تعالى قديمة ؛ إذ لو كانت حادثة لا حثاجت الى ارادة
أخرى ولزم التسلسل . وقالت المعتزلة : إنها حادثة قائمة بذاتها ؛ فكانه مأخوذ
من قول الحكماء : انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض . وقالت الكرامية :
إنها حادثة قائمة بذاته تعالى ؛ ويعرف بطلانها بما ذكرنا .

خاتمة: قال الامام الرازي : كونه تعالى مريدا ، إما أن يكون نفس ذاته ؛ وهو قول ضرار ، وإما أمرا سلبيا ؛ وهو احد قولى النجار ؛ وإما ثبوتيا معللا بذاته ؛ وهو القول الآخر له ؛ وإما معللا بمعنى قديم ؛ وهو قول أصحابنا ؛ وإما بمعنى حادث . اما قائم بذاته تعالى ؛ وهو قول الكرامية ؛ أو موجود لافى محل ؛ وهو قول الجبائية من المعتزلة ؛ أو قائم بذات غير ذات الله تعالى ؛ ولم نر أحدا ذهب اليه . ويبطل الأول أنا فعله ونشك فى كونه مريدا : والثانى لزوم كون الجماد مريدا : والخامس والسادس لزوم التسلسل ؛ والخامس خاصة أنه لا يقوم الحادث بذاته تعالى . والسادس أنه يلزم عرض لافى محل ، وان نسبة ما لا محل له إلى جميع الذوات سواء ، وكونه ذاته تعالى لافى محل لا يوجب اختصاصه به .

المقصد السادس : فى أنه تعالى سميع بصير ، السمع دل عليه ، وهو مما علم بالضرورة من دين محمد ﷺ والقرآن والحديث مملوء به لا يمكن إنكاره ولا تأويله . وقد احتج عليه بعض الأصحاب بأنه تعالى حى ، وكل حى ، يصح اتصافه بالسمع والبصر ، ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى ، وأنهما من صفات النقص ، فامتنع اتصافه تعالى بهما ، فوجب بالسمع والبصر ، ويتوقف على مقدمات :

الاولى : أنه حى بحياة مثل حياتنا وأنه ممتنع ، إذ حياته مخالفة لحياة غيره ولهذا لا يصح عليه الجهل والظن والشهوة والنفرة
الثانية : أن الصمم والعمى ضدان لهما وهو ممنوع ؛ بل عدم ملكة لهما واتصافه بعدمهما ليس نقصا وهو أول المسألة

الثالثة : أن المحل لا يخلو عن الشئ وضده وهو دعوى بلا دليل وقد تقدم ضعفه
الرابعة : أنه تعالى منزّه عن النقائص ، والعمدة فى إثباته الإجماع فليعمل عليه فى هذه المسألة ابتداء ، ويكفون مؤنة سائر المقدمات . كيف وحجية

الاجماع ان اثبتناها بالظواهر فالظواهر الدالة على السمع والبصر أقوى منها ؛
وان اثبتناها بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم ثابت في المسألة سواء بمواء
تنبيهه : قد تقدم ان طائفة يزعمون أن الادراك نفس العلم ؛ فهؤلاء زعموا
أن السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين .
احتج بوجهين :-

الأول : أنهما تأثير الحاسة أو مشروطان به وأنه محال في حقه . والجواب :
منع ذلك ، ولا يلزم من حصولها مقارناً للتأثير فينا كونهما نفس التأثير ؛ أو
مشروطين به وان سلمنا أنه كذلك في الشاهد فلم قلتم إنه في الغائب كذلك
فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفائنا ، فجاز الا يكون معهما وبصره نفس
التأثير ولا مشروطاً به .

الثاني : إثبات السمع والبصر في الأزل ولا مسموع ولا مبصر ؛ خروج
عن المعقول . والجواب : ان انتفاء التعلق لا يستلزم انتفاء الصفة كما في معناه
وبصرنا . فان خلوها عن الادراك لا يوجب إنتفاءهما أصلاً .

المقصد السابع : في أنه تعالى متكلم : والدليل عليه : اجماع الانبياء عليهم
السلام : تواتر أنهم كانوا يثبتون له الكلام . فان قيل صدق الرسول موقوف
على تصديق الله إياه ، وانه اخباره عن كونه صادقاً ؛ وهو كلام خاص له تعالى ؛
فإثبات الكلام به دور . قلنا : لانسلم إن تصديقه له كلام بل هو إظهار المعجزة
على وفق دعواه ، فانه يدل على صدقه ثبت الكلام أم لم يثبت .

ثم قال الحنابلة : كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وإنه قديم ، وقد بالغوا
فيه حتى قال بعضهم جهلاً : الجلد والغلاف قديمان . وهذا باطل بالضرورة ؛ فان
حصول كل حرف مشروط بانقضاء الآخر فيكون له أول فلا يكون قديماً ؛
فكذا المجموع المركب منها .

وقالت المعتزلة : أصوات وحروف يخلقها الله في غيره ؛ كاللوح المحفوظ

أو جبريل ؛ أو النبي ؛ وهو حادث * وهذا لانكره ؛ لكننا ثبت أمرا وراء ذلك ؛ وهو المعنى القائم بالنفس ؛ ونزعم أنه غير العبارات ؛ إذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ؛ بل قد يدل عليه بالاشارة والكتابة ؛ كما يدل عليه بالعبارة ؛ والطلب واحد لا يتغير ؛ وغير المتغير غير المتغير . وانه غير العلم ؛ إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه ، بل يعلم خلافه أو يشك فيه . وغير الارادة ؛ لأنه قد يأمر بما لا يريد ؛ كالختبر لعبده هل يطيعه أم لا . وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه ؛ فانه قد يأمره وهو يريد الا يفعل الأمور به . فاذا : هو صفة ثالثة قائمة بالنفس . ثم نزعم أنه قديم ؛ لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ؛ ولو قالت المعتزلة إنه هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به ؛ أو ارادته لما أمر به لم يكن بعيدا . لكنى لم أجده في كلامهم . اذا عرفت هذا فاعلم أن ما يقوله المعتزلة وهو خاق الاصوات والحروف وكونها حادثة قائمة ؛ فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك ؛ وما نقوله من كلام النفس فهم ينكرون ثبوته ؛ ولو سلموه لم ينفوا قدمه ؛ فصار محل النزاع تقي المعنى واثباته . فاذا : الأدلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة ؛ وأما بالنسبة اليها فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع ؛ وأما ما دل على حدوث القرآن مطلقا فحيث يمكن حمله على حدوث الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدى عليهم الا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة . لكننا نذكر بعض أدلتهم تكميلا للصناعة وهو من المعقول والمنقول . أما المعقول فوجهان :-

الاول : الأمر والخبر ؛ ولا مأمور ولا سامع منه .

الثاني : لو كان قديما لاستوى نسبته الى المتعلقات كالعلم . والجواب :

عن الاول : ان ذلك في اللفظ ؛ وأما الكلام النفسى فلاسفه فيه كطلب التعلم

من ابن سيولد .

وعن الثانى : ان الشئ القديم الصالح للأُمور قديتعلق ببعض دون بعض كالقدرة القديمة . وأما المنقول فوجوه :

الاول : القرآن ذكر ، لقوله تعالى : وهذا ذكر مبارك ، وانه لذكر لك ولقومك ، مع قوله : ما يأتىهم من ذكر من ربهم محدث ، وما يأتىهم من ذكر من الرحمن محدث .

الثانى : انما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ، فيكون كن متأخراً عن الارادة ، وحاصلاً قبيل كون الشئ ، وكلاهما يوجب الحدوث .

الثالث : وإذ قال ربك للملائكة ، وإذ ظرف زمان ، والمختص زمان معين محدث الرابع : كتاب احكمت آياته ثم فصلت . إنا أنزلناه قرآناً عربياً .

الخامس : حتى يسمع كلام الله .

السادس : انه معجز ، ويجب مقارنته للدعوى ، والا فلا اختصاص له به السابع : انه منزل وتنزيل .

الثامن : يارب القرآن العظيم ، يارب طه ويس ، والمربوب محدث .

التاسع : انه تعالى أخبر بلفظ الماضى ، نحو انا أنزلناه ؛ انا ارسلنا . العاشر : النسخ رفع ؛ ومثبت قدمه امتنع عدمه .

والجواب : انها تدل على حدوث اللفظ ، وهو غير المتنازع فيه .

تذبيبه : كلامه واحد عندنا ؛ لما مر فى القدرة ، وانقسامه إلى الامر والنهى والاستفهام والخبر والنداء بحسب التعلق ؛ وقيل خمسة . وقال ابن سعيّد : وانما يصير أحدهما فيما لا يزال . وأورد عليه أنها أنواع ؛ فلا يوجد دونها . والجواب : منع ذلك فى أنواع تحصل بحسب التعلق .

تفريع على الكلام : يمتنع عليه الكذب اتفاقاً ؛ أما عند المعتزلة فلوجهين الاول : أنه قبيح وهو لا يفعل القبيح ؛ وهو بناء على أصلهم فى اثبات

حكم العقل

الثانى : انه مناف لمصلحة العالم والأصلح واجب عليه . والجواب : منع

وجوب الاصلح . وأما عندنا فثلاثة أوجه :-

الاول : انه نقص والنقص على الله تعالى محال ، وأيضا فيلزم أن نكون أكمل منه في بعض الاوقات .

واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي ؛ فان النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه ؛ وإنما تختلف العبارة !

الثاني : انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما ؛ اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى . فيلزم أن يمتنع عليه الصدق ؛ فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه . واللازم باطل ؛ فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا أمكن أن يخبر عنه على ما هو عليه ؛ وهذا انما يدل على كون الكلام النفسى صدقا وأما هذه العبارات فلا . الثالث : وعليه الاعتماد ؛ خبر النبي عليه السلام ؛ وذلك يعلم بالضرورة من الدين ، فان قيل : انما يدل تصديقه على الصدق ؛ اذا امتنع عليه الكذب ؛ فيلزم الدور . قلنا : التصديق بالمعجزة .

المقصد الثامن : في صفات اختلاف فيها ؛ وفيه مقدمة ومسائل

فالمقدمة : هل لله تعالى صفة غير ما ذكرناه ؟ فمنعه بعض اصحابنا مقتصرًا على أنه لا دليل عليه ؛ فيجب تقيده ؛ ولا يخفى ضعفه . ومنهم من قال : نحن مكلفون بكمال المعرفة ؛ فلو كان له صفة غيرها لعرفناها . والجواب : منع التكليف بكمال معرفته ؛ اذ هو بقدر وسعنا ؛ أو يعرفه بعض دون بعض ؛ ولا يمتنع كثرة المالكين . وأثبت بعض صفات آخر .

الاولى البقاء . أثبتته الشيخ صفة زائدة على الوجود ؛ إذ الوجود متحقق دونه ، كما في أول الحدوث . وأجيب عنه بانه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث ، فلو دل ذلك على كونه زائدا ، لكان الحدوث زائدا ولزم التسلسل ونقاه القاضي أبو بكر والامامان — امام الحرمين والامام الرازي — وقالوا . البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لوجهين .

الأول. لو كان زائدا لكان له بقاء، ويتسلسل. والجواب: أن بقاء البقاء نفس البقاء
الثاني: لو احتاج الى الذات لزم الدور، وإلا لكان الذات محتاجا اليه
وكان هو مستغنيا عن الذات، فكان هو الواجب دون الذات. والجواب: منع
احتياج الذات اليه وأن اتفق تحققهما معاً. تنبيه:

اثبات البقاء قد يفسر بأن الوجود في الزمان الثاني أمر زائد على الذات، وبأنه
معنى يعمل به الوجود في الزمان الثاني، وأول الوجهين ينفي الأول، والثاني الثاني
الثانية القدم: وأحاله الجمهور، متفقين على أنه قديم بنفسه لا بقدم زائد
وأثبتته ابن سعيد. ودليله مأمور في البقاء بإبطاله. ويحسمه أنه ان أراد به أنه لا أول
له فلسفي، أو أنه صفة لأجلها لا يختص بمحيز، كما فسرته الشيخ أبو اسحق
الاسفرائني فكذلك؛ أو غيرهما فالتصوير ثم التقرير. هذا منضم إلى ما سبق
من أنه اعتباري

الثالثة الاستواء: لما وصف تعالى بالاستواء في قوله: الرحمن على العرش
استوى؛ اختلف الأصحاب فيه. فقال الأكثرون: هو الاستيلاء؛ ويعود
إلى القدرة، قال الشاعر:-

قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق أي استولى
وقال الآخر.

فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وطار أي استولينا
لا يقال: الاستواء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة. وأيضا: لا فائدة
لتخصيص العرش. لانا نجيب: عن الأول بمنع الاشعار، وعن الثاني بأن
الفائدة الاشعار بالأعلى على الأدنى، إذ مقرر في الاوهام ان العرش أعظم
الخلق. وقيل: هو المقصد، نحو ثم استوى إلى السماء، وهو بعيد، إذ ذلك يعدى
بالي دون على. وذهب الشيخ - في أحد قوليهِ - إلى أنه صفة زائدة، ولم يقم
دليلا عليه، ولا يجوز التحويل على الظواهر مع قيام الاحتمال

الرابعة الوجه : قال تعالى : ويتق وجه ربك ، كل شيء هالك إلا وجهه .
أثبتته الشيخ - في أحد قوليه - وأبو اسحق الاسفرائني . والسلف : صفة زائدة .
وقال في قول آخر ، ووافقه القاضي : أنه الوجود ، وهو كما قبله في عدم القاطع
تنبيه : الوجه وضع للجراحة ، ولم يوضع لصفة أخرى ، بل لا يجوز وضعه
لما لا يعقله المخاطب ، فتعين المجاز ، والتجاوز به عما يعقل وثبت بالدليل متعين ،
الخامسة اليد : قال تعالى : يد الله فوق أيديهم . مامنعك أن تسجد لما
خلقت يدي . فثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين ، وعليه السلف ، واليه
سبل القاضي في بعض كتبه . وقال الأكثر : أنهما مجاز عن القدرة فانه شائع
وخلقته يدي ، أي بقدرة كاملة . وتخصيص خلق آدم بذلك تشریف ، كما
أضاف الكعبة إلى نفسه ، وخصص المؤمنين بالعبودية : وقالت المعتزلة : بل عن
القادرية بناء على أصلهم ، وبعضهم : عن النعمة ، وقيل : صفة زائدة . وتحقيقه
كما في الأول

السادسة العينان : قال تعالى . تجري باعيننا ، ولتصنع على عيني . وقال
الشيخ تارة . إنه صفة زائدة ، وتارة . إنه البصر . والكلام فيه ما مر آنفاً
السابعة الجنب . قال تعالى . يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله . وقيل .
صفة زائدة . وقيل : المراد في أمر الله ، كما قال الشاعر .

أما تتقين الله في جنب طاشق له كبد حرى وعين ترقرق
أو أراد الجنب . يقال . لاذ بجنبه أي بجنبابه

الثامنة القدم . قال عليه السلام . فيضع الجبار قدمه في النار
التاسعة الاصبع . قال عليه السلام . ان قلب المؤمن بين اصبعين من
أصابع الرحمن .

العاشرة اليمين . قال تعالى . والسموات مطويات بيمينه
الحادية عشرة : التكوين أثبتته الحنفية . قالوا : وانه غير القدرة ، لأن

القدرة أثرها الصحة ، والصحة لا تستلزم الكون . الجواب : ان الصحة هي الامكان ، وانه للممكن ذاتي ، فلا يصلح أثرا للقدرة ، بل به تعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لأنه ممكن ، وذلك غير مقدور لأنه واجب أو ممتنع .
فاذا : أثر القدرة هو الكون ، فاستغنى عن صفة كذلك : فان قيل : المراد صحة الفعل لصحة المفعول في نفسه ، فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصبح من الفاعل طرفا الفعل والتترك فلا يحصل بها أحدهما بعينه قلنا : كل منهما يصلح أثرا لها وانما يحتاج صدور أحدهما الى مخصص وهو الارادة ، ولا حاجة الى مبدأ للكون غير القدرة

المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى . وفيه مقصدان
المقصد الأول : في الرؤية ، والكلام في الصحة ، وفي الوقوع ، وفي شبه المنكرين . فهنا ثلاث مقامات .
المقام الاول في صحة الرؤية : وقد طال نزاع المنتمين الى الملة فيها ، فذهب الاشاعرة الى أنه تعالى يصبح أن يرى ، ومنعه الاكثرون ، ولا بد أولا من تحرير محل النزاع فنقول : اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما ، جلييا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة قالت الفلاسفة هي حادثة الى تأثر الحدقة لوجوه :
الاول : إن من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لا يتأتى له أن يدفعه عن نفسه أصلا .
الثاني : إن من نظر الى روضة خضراء زمانا ثم حول عينيه الى شيء ابيض يرى لونه ممزجا من البياض والخضرة .

الثالث : إن الضوء القوي يقهر الباصرة فلولا تأثيرها منه لما كان كذلك .
قلنا : كل ذلك يدل على تأثر الحدقة وأما عود الابصار اليه فلا ، فلا هي هو ولا مشروطة به عندنا وقد سبق ما فيه كفاية . ثم علمت أن الله تعالى ليس جسما ولا

في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر، ويحصل لهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية . وقد استدل عليه بالنقل والعقل فلنجمه مسلكين المسلك الاول النقل : والعمدة قوله تعال حكاية عن موسى عليه السلام: رب أرني أنظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ، والاحتجاج به من وجهين : -

الاول : إن موسى سأل الرؤية ، ولو امتنع لما سأل ؛ لأنه حينئذ : إما ان يعلم امتناعه أو يجمله . فان علمه فالعقل لا يطلب المحال ، فانه عبث ، وإن جمله ، فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع ، لا يكون نبيا كليما .

الثاني : إنه علق الرؤية على استقرار الجبل ، واستقرار الجبل أمر ممكن في نفسه ، وما علق على الممكن فهو ممكن . الاعتراض : اما على الاول فن وجوه . الاول . ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوزها عن العلم الضروري لأنه لازمها ، وإطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع ، وهذا تأويل العلاف وتبعه الجبائي وأكثر البصريين . والجواب . ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها إذا وصلت بالى فبعيد جدا ومخالفة الظاهر لا تجوز الا لدليل . ثم يمتنع حملها عليه ههنا . أما أولا . فلا أنه يلزم الا يكون موسى طالما بره ضرورة مع أنه يخاطبه وذلك لا يعقل . وأما ثانيا . فلا أن الجواب ينبغى أن يطابق السؤال : وقوله لن تراني تنهى للرؤية باجماع المعتزلة .

الثاني : أنه سأل أن يريه عما من أعلامه الدالة على الساعة ، فخذ المضاف وأقام المضاف اليه مقامه . نحو واسأل القرية ، وهذا تأويل الكعبي والبغداديين والجواب : انه خلاف الظاهر ولا يستقيم . أما أولا . فلقله لن تراني وأما ثانيا . فلا أن تدكدك الجبل من أعظم الاعلام ، فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنعم من رؤية الآية

الثالث : انما سألها بسبب قومه لئمنع ، فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الأولى . وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه . والجواب : أنه خلاف الظاهر ولا يستقيم . أما أولا : فلا أنه لو كان مصدقا بينهم لكفاه أن يقول : هذا ممنوع بل كان يجب عليه أن يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله ، كما قال إنكم قوم تجهلون عند قولهم : اجعل لنا الها كما لهم آلهة ، والا لم يصدقوه في الجواب وأما ثانيا : فلا أنهم لم يروا الا أن أخذتهم الصاعقة ، وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه ، بل ذلك لقصد إعجاز موسى تعنتا ، فأظهر الله ما يدل على صدقه معجزا

الرابع : أنه سألها وان علم استحالتها ليتأكد دليل العقل بدليل السمع فعل ابراهيم حين قال : أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي . والجواب . أن العلم لا يقبل التفاوت ولذلك يؤول قول الخليل بما يضعف وبما يقوى ، مع أنه كان يمكنه ذلك من غير ارتكاب سؤال مالا يمكن الختامس . أنه قد لا يعلم امتناع الرؤية ، ولا يضر مع العلم بالوحدانية ، أو السؤال صغيرة لا يمتنع على الانبياء . والجواب . التزام أن النبي المصطفى بالتكليم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ، ويمتنع دون آحاد المعتزلة ، ومن حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء . واحتجاجنا بلزوم العبث وهو مما نزه عنه من له أدنى تمييز فضلا عن الانبياء . كيف ومثل هذا التجاسر على الله تعالى لا يعد من الصغائر ، وفي جوازها من الانبياء ما سيأتى .
وأما على الثانى فن وجهين .

الاول . أنه علق الرؤية على استقرار الجبل ، إما حال سكونه أو حركته الاول ممنوع والثانى مسلم . بيانه أنه لو علقه عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية . فإذا قد علقه عليه حال حركته ، ولا خفاء أن الاستقرار حال الحركة محال . والجواب . أنه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وأنه

ممکن قطعاً؛ إذ لو فرض لم يلزم منه محال لذاته وأيضاً فاستقرار الجبل عند حركته ليس بمحال؛ إذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة، انما المحال الاستقرار مع الحركة.

الثاني . انه لم يقصد بيان امكان الرؤية أو امتناعها، بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به . والجواب . أنه قد لا يقصد الشيء ويلزم، وههنا كذلك فانه إذا فرض وقوع الشرط فأما أن يقع المشروط فيكون ممكناً، والا فلا معنى للتعليل به، والشرط والمشروط .

تذنيب . كل ما سنتلوه عليك مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها فلا نطول بذكرها الكتاب .

المسلك الثاني هو العقل : والعمدة مسلك الوجود ، وهو طريقة الشيخ والقاضي وأكثر أئمتنا . وتحريره . انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها وهذا ظاهر، ونرى الجوهر لأننا نرى الطول والعرض . فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض . وهذه الصحة لها علة لتحقيقها عند الوجود وانتفاءها عند العدم، ولولا تحقق أمر حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك ترجيحاً بلا مرجح . وهذه العلة لا بد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز لما مر . ثم نقول هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما، لكن الحدوث لا يصلح علة لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق، والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة، وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود، فإذا هي الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم . فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى، فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم أن هذا يوجب أن يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم . والشيخ يلتزمه ويقول : لا يلزم من صحة الرؤية تحقق

الرؤية له ، وانما لانرى لجريان العادة من الله بذلك ، ولا يمتنع ان يخلق فينارؤيتها
والخصم يشدد عليه التكير . وما هو الا استبعاد ، والحقائق لا تؤخذ من العادات
ثم الاعتراض عليه من وجوه :

الاول . لانعلم انا نرى العرض والجوهر ، بل المرئى الاعراض فقط . قولك
نرى الطول والعرض . قلنا . والمرجع بهما الى المقدار وأنه عرض قائم بالجسم
والجواب . انا قد ابطالنا ذلك بما فيه كفاية ، ونزيد ههنا انا لو فرضنا تألف
الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة وان لم يخطر ببالنا
شئ من الاعراض ، وايضا فالامتداد شرط لقيام العرض بها والقيام بها ، وان
كانت متناثرة فلا يكون عرضا .

الثانى . لانسلم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدى لما
تقدم فى باب الامكان . والجواب . جدلا المعارضة بما سبق فيه . وتحقيقا ان
المراد بعلّة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعاق به الرؤية ، ونعلم بالضرورة انه امر موجود
الثالث . لانسلم أن علة صحة الرؤية يجب أن تكون مشتركة . اما أولا
فلا أن صحة الرؤية ليست أمرا واحدا بل صحة رؤية الأعراض لا تماثل صحة
رؤية الجواهر ؛ إذ المتماثلان ما يسد كل مسد الآخر ، ورؤية الجسم لا تقوم
مقام رؤية العرض ولا بالعكس . واما ثانيا : فلجواز تعليل الواحد بالآخر
بالعلل المختلفة لما مر . والجواب . قد ذكرنا أن المراد بعلّة صحة الرؤية متعلقها
والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما ؛ فانا نرى الشبح من بعيد ولا
ندرك منه الا أنه هوية ما ، واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها
فلا . فضلا عن أنها أى جوهر أو عرض هى ؟ واذا رأينا زيدا فانا نراه رؤية
واحدة متعلقة بهويته ، ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما يقوله الفلاسفة
بل نرى هويته ؛ ثم ربما تفصله الى جواهر وأعراض تقوم بها ، وربما نفعل عن ذلك حتى
لوسئلنا عن كثير منها لم نعلمها ولم تكن قد أبصرناها ؛ إذ كنا أبصرنا الهوية ولو لم يكن
متعلق الرؤية هو الهوية التى بها الاشتراك ؛ بل الامر الذى به الافتراق لما كان كذلك

الرابع. لانسلم ان المشترك بينهما ليس الا الوجود أو الحدوث فان الامكان مشترك بينهما . والجواب . انا قد بينا ان متعلق الرؤية هو ما يختص بالموجود والا لصح رؤية المعدم، والامكان ليس كذلك ، ومالا يعلم لا يكون متعلق الرؤية، والذي نعلمه فيهما خصوصية كل وقد ابطنا تعلق الرؤية بها ، ولم يبق الا المشترك بينهما وهو الوجود ، إما مع خصوصية بها يمتاز عن القديم وانما هو مطلق الحدوث . واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود .

الخامس . لانسلم ان الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك . والجواب . ماسبق من أن المراد متعلق الرؤية . ولا يصلح العدم لذلك . فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق بل مسبوقية الوجود بالعدم. قلنا . وذلك أمر اعتباري لا يرى ضرورة، والا لم يحتج حدوث الاجسام الى دليل

السادس. لانسلم أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن . كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شيء نفس حقيقته ؟ وكيف تكون حقائق الاشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث، وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان ؟ والجواب . أن لا معنى للوجود الا كون الشيء له هوية وذلك أمر مشترك بالضرورة، وما ذكرتم مما به الافتراق والزمتم الاشتراك فيه فشيء الاشياء، وهي هيئات للهويات، وان عافلا لا يقول بالاشتراك فيها

واعلم ان هذا المقام، مزلة للاقدام ، مضلة للافهام . وهذا غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير، لم نأل فيه جهداً ، ولم ندر نصحاً . وعليك باعادة التفكير وامعان التدبر ، والثبات عند البوارق ، وعدم الركون الى أول عارض، والله العون والمنة

الحايم : لانسلم أن علة صحة الرؤية إذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه، لجواز أن تكون خصوصية الأصل شرطاً ، أو خصوصية التفرع مانعاً. والجواب . تعلمه مما قدمناه إليك

المقام الثانى فى وقوع الرؤية : ان المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة .
قال الامام الرازى . الامة فى هذه المسألة على قولين . يصح ويرى .
ولا يرى ولا يصح وقد اثبتنا أنه يصح ، فلو قلنا لا يرى ، لكان قولنا ثالثاً خارقاً
للاجماع ، وهو غير صحيح ؛ لان خرق الاجماع اثبات مانفاه ، أو نفي ما أثبتته .
وهذا القول الثالث إنما هو التفصيل ، وهو القول بالجواز ، والقول بعدم الوقوع ،
وشئ منهما لا يخالف الاجماع . بل كل واحد مما قال به طائفة . وذلك كما فى
مسألة قتل المسلم بالدمى والحرب العبد ، فان القاتل قاتلان ، مثبت لهما وناف لهما ،
والتفصيل لا يكون خارقاً للاجماع ولا ممنوعاً عنه بالاجماع . والمعتمد فيه مسلكان :
المسلك الاول : قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة »

وجه الاحتجاج : ان النظر فى اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة
قال تعالى : انظرونا نقتبس من نوركم . وبمعنى التفكير ويستعمل بغير صلة يقال
نظرت فى الامر الفلانى . وبمعنى الرأفة ويستعمل باللام يقال نظر الأمير
إفلان . وبمعنى الرؤية ويستعمل بالى . قال الشاعر :

نظرت الى من حسن الله وجهه فيانظرة كادت على وامق تقضى
والنظر فى الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية . واعترض عليه بوجهه :
الاول : لانسلم أن الى صلة بل واحد الآلاء ، فعنى الآية : نعمة ربها منتظرة

ومنه قول الشاعر

أبيض لا يرهب النزال ولا يقطع رحماً ولا يخون إلى
والجواب : ان انتظار النعمة غم ، ومن ثمة قيل الانتظار الموت الاجر ، فلا
يصح الاخبار به بشارة

الثانى . ان النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار . قال الشاعر

وشعث ينظرون إلى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام

وقال : وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتي بالفلاح
وقال : كل الخلائق ينظرون سجالة نظر الحجيح الى طلوع هلال
والجواب : لانسلم ان النظر ههنا للانتظار ،
ففى الاول : أى يرون بلالا كما يرى الظماء ماء . ولا يمتنع حمل النظر المطلق
على الرؤية ، انما الممتنع حمل الموصول بالى عى غيرها .
وفى الثانى : أى ناظرات الى جهة الله وهى العلو فى العرف ولذلك ترفع
اليه الايدى فى الدعاء . أو الى آثاره من الضرب والطعن .
وفى الثالث : أى يرون سجالة ، ويجوز المجرد للرؤية آتفاء وان سلم مجيئه مع
الى للانتظار فلا . إذ لا يصلح بشارة لما مر
الثالث . ان النظر مع الى لتقليب الحدة . يقال نظرت الى الهلال فرأيت
ولم أزل أنظر الى الهلال حتى رأيت . وانظر كيف ينظر فلان إلى . والرؤية
لا ينظر اليها ، وقال تعالى . وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون . ولأنه يوصف
بالشدة والشزر والازورار والرضا والتجبر والذل والخشوع ، وشئ منها لا يصلح
صفة للرؤية ؛ بل هى أحوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدة
هذا . وتقليب الحدة ليس هو الرؤية ولا ملزوما . ثم انه للرؤية مجاز ولا
يتمين ؛ لجواز أن يراد ناظرة الى نعم الله ، ولم يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز
والجواب : أن النظر مع الى للرؤية بالنقل . وقوله : نظرت الى الهلال فرأيت
لم يصح من العرب بل يقال : نظرت الى مطلع الهلال فلم أر الهلال . وربما يحذف
المضاف ويقام المضاف اليه مقامه ، وهو الجواب عن قولهم لم أزل أنظر الى
الهلال حتى رأيت ، والبواقي كلها مجازات ، مع أن الاشياء التى يمكن اضمارها
كثيرة ولا قرينة معينة ، فالتعيين تحكم لا يجوز لغة . ثم تقليب الحدة طلبا للرؤية
بدون الرؤية لا يكون نعمة ، ومع الرؤية يكفيه التجوز فلا يضم اليه الاضمار
تقليلا لما هو خلاف الاصل ، فان تقليب الحدة يكون سببا للرؤية ، واطلاق

مهم السبب للمسبب مجاز مشهور . وأنت لا ينبغي عليك أن أمثال هذه الظواهر لا تفيد الا ظنونا ضعيفة لا تصلح للتحويل عليها في المسائل العلمية

المسلك الثانى : قوله تعالى في الكفار : كلاً منهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون . ذكر ذلك تحقيراً لشأنهم ، فلزم كون المؤمنين مبرئين عنه ، والمعمد فيه اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر .

المقام الثالث فى شبه المنكرين وردها : وتنقسم الى عقلية وتقليدية :

أما العقلية فنلاث : —

الاولى شبهة الموانع : لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن والتالى باطل بيان الشرطية : لو جازت رؤيته تعالى لجازت فى الحالات كلها ، لانه حكم ثابت له إما لذاته أو لصفة لازمة لذاته . فجازت رؤيته الآن ، ولو جازت رؤيته لزم أن نراه ، لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية وجب حصول الرؤية والا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لانراها وإنه سفسطة ، وشرائط الرؤية : سلامة الحاسة . وكون الشئ جائز الرؤية مع حضوره للحاسة ، ومقابلته ، وعدم غاية الصغر ، وعدم غاية اللطافة ، وعدم غاية البعد ، والقرب ، وعدم الحجاب الحائل . ثم لا يعقل من هذه الشرائط فى حق رؤية الله تعالى الاسلامة الحاسة وصحة الرؤية ، لكون البواقى مختصة بالاجسام ، وهما حاصلان الآن . والجواب : إنا لانعلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية ؛ لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيراً . وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل فى حصول الشرائط . لا يقال : يتصل بطرفى المرئى من العين خطان شعاعيان كساقى مثلث قاعدته سطح المرئى ويخرج منها الى وسطه خط قائم عليه يقسم المثلث الى مثلثين قائمى الزوايا ، فيكون وتر لكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وتر زاوية قائمة ووتر القائمة أطول من وتر الحادة ، فلم تكن

أجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد . لآنا نقول . نفرض هذا التفاوت ذراعاً فلو بعد المرئي بقدر ذلك وجب الا يرى أصلاً ، وإذا يرى فهذا البعد لا أمر له في عدم الرؤية قال بعض الفضلاء : لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيراً ، فلعل رؤيته صغيراً وكبيراً تختلف بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخططين المتصلين منه لطرفي المرئي وسعتها . ولهذا اذا قرب المرئي في الغاية أو بعدصارت لسمعتها في الغاية أو لضيقها في الغاية كالمعدومة فانعدمت الرؤية . وضعفه ظاهر بناء على تركيب الاجزاء التي لا تتجزأ ؛ لأن رؤية كل أصغر مما هو عليه توجب الانقسام ، ورؤيته أكبر مما هو عليه بمثل توجب الا يرى الا ضعفاً ضعفاً ، وبأقل من مثل توجب الانقسام . قوله . يلزم تجويز جبال شاهقة لانراها . قلنا . هذا معارض بحملة العاليات . ثم ان كان مأخذ الجزم بعدم الجبل ماذكرتم لوجب الا نجزم به الا بعد العلم بهذا ، واللازم باطل ؛ لأنه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسألة ولأنه ينجر الى أن يكون نظرياً . سلمنا الوجوب في الشاهد ولم يجب في الغائب إذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد ، فجاز اختلافهما في اللوازم كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون الغائب .

الثانية شبهة المقابلة : وهي أن شرط الرؤية المقابلة أو ما في حكمها نحو المرئي في المرأة ، وإنها مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة . والجواب . منع الاشتراط مطلقاً كما مر . أو في الغائب

الثالثة شبهة الانطباع : وهي ان الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة وهو على الله تعالى محال . والجواب . مثل مامر . وأما السمعية فارب .

الاولى : قوله تعالى . لا تدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية ، أو هما متلازمان لا يصح تقي احدهما مع اثبات الآخر ، فالآية نفيت أن تراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار في جميع الاوقات ، ولأنه تعالى تمدح بكونه لا يرى : وما كان عدمه مدحاً كان وجوده نقصاً ، يجب تنزيه الله

عنه . والجواب . اما عن الوجه الاول في الاستدلال بالآية فمن وجوه .
الاول : ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئى اذ حقيقته
النيل والوصول . وانا ندركون أى ملحقون . ثم نقل إلى المحيطة والرؤية
المكيفة أخص من المطلقة فلا يلزم من نقيها نقيها . قوله : لا يصح نفي أحدها
مع إثبات الآخر، قلنا : ممنوع بل يصح أن يقال رأيت وما أدركه بصري، أى
لم يحيط به .

الثاني : ان تدركه الأبصار موجبة كلية ؛ وقد دخل عليها النفي فرفعها،
ورفع الموجبة كلية سالبة جزئية ، وبالجملة : فيحتمل اسناد النفي إلى الكل ، ونفي
الاسناد إلى الكل ، ومع احتمال الثاني لم يبق فيه حجة لكم، هذا لو ثبت ان
اللام في الجمع للعموم، وإلا عكسنا القضية

الثالث : انها وان عمت في الاشخاص فأنها لاتعم في الازمان . ونحن نقول
بموجبه حيث لا يرى في الدنيا

الرابع : ان الآية تدل على أن الأبصار لا تراه، ولا يلزم منه ان المبصرين
لا يرونه، لجواز أن يكون ذلك نقياً للرؤية بالجراحة مواجهة وانطباعاً
وأما عن الوجه الثاني : وهو قوله تمدح بانه لا يرى فنقول :-

هذا مدحاكم فأين الدليل عليه ؟ بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية ، لأنه لو
امتنعت رؤيته لما حصل المدح ، إذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يمكن له
ذلك، وإنما المدح فيه للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد

الثانية ؛ أنه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية إلا وقد استعظمه، وذلك في ثلاث آيات :-

الاولى : وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا
لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً . ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طلبها
طائياً مستكبراً بل كان ذلك نازلاً منزلة طلب سائر المعجزات

الثانية : وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم

الصاعقة وأنتم تنظرون

الثالثة : يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم . سمي ذلك ظلماً وجازاهم به في الحال ، ولو جاز لكان سؤالهم سؤالاً لمعجزة زائدة ، والجواب : ان الاستعظام إنما كان لطلبهم الرؤية تعنتاً وعناداً ، ولهذا استعظم انزال الملائكة واستكبر انزال الكتاب مع امكانهما ، ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك فعلة حين طلبوا وهو أن يجعل لهم الها إذ قال : انكم قوم تجهلون . ولم يقدم على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم وقد مر

الثالثة : قوله تعالى لموسى لن ترانى . ولن للتأييد ، واذا لم يره موسى لم يره غيره اجماعاً والجواب : منع كون لن للتأييد بل هو للنفي في المستقبل فقط كقوله تعالى : ولن يتمنوه أبداً ، ويتمنونه في الآخرة

الرابعة : قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من رواء حجاب . وإذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعاً، والجواب : ان التكليم وحياً قد يكون حال الرؤية . وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية؟ تذهيب : الكرامية وافقونا في الرؤية . وخالفونا في الكيفية . فعندنا ان الرؤية تكون من غير مواجهة؛ إذ يمتنع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة في أن مالا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلاً له ، أو في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة . والجواب : انا نمنع الضرورة وما ذلك منهم إلا كدعوى الضرورة في أن كل موجود فإنه في جهة وحيز وما ليس في حيز وجهة فإنه ليس بموجود، ولعل هذا فرعه .

المقصد الثاني : في العلم بحقيقة الله ، والكلام في الوتوع والجواز .

وفيه مقامات .

المقام الاول الوقوع : ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر، وعليه جمهور

المحققين ، وقد خالف فيه كثير من المتكلمين . لنا وجهان .

الاول . المعلوم منه أعراض عامة كالوجود، أو سلوب ككونه واجبا أزليا أبديا ليس بجوهر ولا في مكان، أو اضافات ككونه خالقا قادرا عالما . ولا شك أن العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة؛ بل على أن ثمة حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق ، وأما عين تلك الحقيقة فلا، كما لا يلزم من علما بصدور الأثر الخاص عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة ، بل بأن حقيقته مغايرة لسائر الحقائق .

الثاني . ان كل ما يعلم منه لا يمنع تصوره الشركة فيه ، ولذلك يحتاج في تقيده عن الغير - وهو التوحيد - إلى الدليل . وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشركة ، فليس المعلوم ذاته المخصوصة . وعكسه هو المطلوب احتج الخصم بأنه لو لم يكن متصورا لامتنع الحكم عليها بأنها غير متصوره وبالصفات . والجواب ظاهر

المقام الثاني الجواز : وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف . منعه الفلاسفة ؛ لأن المعقول إما بالبدئية وإما بالنظر . والنظر إما في الرسم ولا يفيد الحقيقة ، وإما في الحد ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر ، فلا يمكن العلم بها . الجواب . منع حصر المدرك في البدئية والحد ؛ لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا في شخص بلا سابقة نظر ، كما سبق أن النظر قد ينقلب ضروريا . وأيضا : فالرسم وإن لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمتنع أن يفيدها .

المرصد السادس في أفعاله تعالى . وفيه مقاصد

المقصد الاول : في أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وقالت المعتزلة : بقدرة العبد وحدها ، وقالت طائفة : بالقدرتين

فقال الاستاذ : بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعا بالفعل .
وقال القاضي : على أن تتعلق قدرة الله باصل الفعل ، وقدرة العبد بكونه
طاعة ومعصية ، كما في لطم اليتيم تأديبا أو ايداء .

وقالت الحكماء وامام الحرمين : بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد .
والضابط : أن المؤثر إما قدرة الله أو قدرة العبد أو هما مع اتحاد المتعلقين ،
أو دونه ، وحيثئذ فأما مع كون احدهما متعلقة للآخرى ، وليس قدرة الله
متعلقة لقدرة العبد ، وإما بدون ذلك . لنا وجه :

الأول : ان فعل العبد ممكن ، وكل ممكن مقدور لله تعالى ، لما مر من شمول
قدرته ، ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد ، لامتناع اجتماع قدرتين
مؤثرتين على مقدور واحد لما مر .

الثاني : لو كان العبد موجدا لافعاله لوجب أن يعلم تفاصيلها ، واللازم
باطل . أما الشرطية : فلان الازيد والآنقص مما أتى به ممكن ، فوقوع المعين منه
دونهما لأجل القصد والاختيار مشروط بالعلم به . وأما الاستثنائية : فلأن النائم قد
يفعل ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته ، ولأن أكثر المتكلمين يثبتون الجوهر
الفردي فيكون البطء لتخلل السكنات ، والمتحرك منا لا يشعر بالسكنات المتخللة
بن حركاته البطيئة بالضرورة ، ولان الواقع بقدرة العبد عند الجبائي الحركة ، وهي
صفة توجب المتحركة ، مع أن أكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة ، وهذا
لا يلزم أن أبا الحسين حيث يتوقف في الجوهر الفردي وينفي تلك الصفة ، ولأن
المحرك منا لأصبعه محرك لاجزائها ولا شعور له بها ، فكيف يعرف حركتها ؟

الثالث : ان العبد لو كان موجدا لفعله فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه
ويتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح ، وذلك المرجح لا يكون منه وإلا
لزم التسلسل ، ويكون الفعل عنده واجبا ، وإلا لم يكن الموجود تمام المرجح
فيكون اضطراريا . وأورد عليه ، أن هذا ينفي كون الله تعالى مختارا لا مكان إقامة

الدلالة بعينها فيه ، وأجيب بالفرق بأن ارادة العبد محدثة ، فافتقرت الى ارادة يخلقها الله فيه دفعا للتسلسل ، و ارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة أخرى. ورد هذا الجواب بأنه لا يدفع التقسيم المذكور، والفرق في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل ، وفيه نظر ، فان ما آله الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث ، ويتم الجواب ، وأما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه .

واعلم ان هذا الاستدلال انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري، والا فعلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفي المقدور، فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح كونه اتفاقيا، وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مرارا بما اغنانا عن اعادته ، والمعتزلة صاروا فريقين :

فأبو الحسين ومن تبعه يدعى في إيجاد العبد لفعله الضرورة، وذلك ان كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد الى المنارة والهاوى منها ، ويجعل انكاره مفسدة ، والجواب: ان الفرق حادثة الى وجود القدرة وعدمها لا الى تأثيرها وعدمه ، وذلك انه لا يلزم من دوران الشيء مع غيره وجوب الدوران، ولا يلزم من وجوب الدوران العلية، ولا من العلية الاستقلال بالعلية، ثم يبطل ما قاله امران :

الاول : ان من كان قبله بين منكرين لايجاد العبد فعله، ومعترفين به مثبتين له بالدليل، فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة، فكيف يسمع منه نعمة كل العقلاء الى انكار الضرورة ؟

الثاني : ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم أن ارادته للشيء لا تتوقف على ارادته لتلك الارادة، وانه مع الارادة الجازمة يحصل المراد، وبدونها لا يحصل ويلزم منها أنه لا إرادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعى الضرورة في خلافه ؟

قال الامام في نهاية القول: والعجب من أبي الحسين أنه خالف أصحابه في قولهم : القادر على الضدين لا يتوقف فعله لأحدهما دون الآخر على مرجح وزعم أن العلم بتوقف ذلك على الداعي ضروري ، وزعم أن حصول الفعل عقيب الداعي واجب ، ولزمه للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدًا لفعله ، ثم بالنم في كون العبد موجدًا وزاد على كل من تقدمه ، حتى ادعى العلم الضروري بذلك . قال : وعندي أن أبا الحسين ما كان ممن لا يعلم أن القول بتبينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال ، لكنه لما أبطل الأصول التي عليها مدار الاعتزال ، خاف من تنبيه أصحابه لرجوعه عن مذهبهم ، فلبس الأمر عليهم في ادعاء العلم الضروري بذلك ، والا فهذا التناقض أظهر من أن يخفى على المبتدئ فضلا ممن بلغ درجة أبي الحسين في التحقيق والتدقيق .

لا يقال: الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بأن القدرة الحادثة مؤثرة في حدوث الفعل ، وإنما ينافي استقلاله بالفاعلية ، وهو انما ادعى العلم الضروري في الأول لا في الثاني ، لأننا نقول : غرضنا سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ وأمام الحرمين ، فإن كان أبو الحسين ساعدنا عليه فرحبا بالوفاق . ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية ، إذ لا فرق في العقل بين أن يأمر الله بأن يفعله وبما يجب عند فعله ، ويمتنع عند عدمه ، فإن المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل وأما غيره فيستدل عليه بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد :

وهو أنه لو لا استقلال العبد بالفعل لبطل التكليف والتأديب وارتفع المدح والذم والثواب والعقاب ، ولم يبق للبعثة فائدة ، والجواب : أن المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته وطمهته . وأما الثواب والعقاب فكسائر العاديات ، وكما لا يصح عندنا أن يقال : لم خلق الله الاجتراق عقيب مسيس النار؟ ولم لم يحصل ابتداء؟ فكيف ههنا ، وأما

التكليف والتأديب، والبعثة والدعوة، فأنها قد تكون دواعى الى الفعل ، فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك يصير للفعل طاعة ومعصية، وعلامة للثواب والعقاب . ثم ان هذا ان لم فهو لازم لهم أيضا لوجوه:

الاول : ان ما علم الله عدمه فهو ممتنع الصدور عن العبد ، وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ولا يخرج عنهما . وأنه يبطل الاختيار الثاني : ما أراد الله وجوده وقم قطعاً ، وما أراد عدمه لم يقع قطعاً

الثالث : الفعل عند استواء الداعى الى الفعل والترك يمتنع ، وعند رجحان أحدهما يجب الرجحان ويمتنع الآخر

الرابع : ايمان أبى لهاب مأمور به وهو ممتنع . لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن ، والايمان تصديق الرسول فيما علم بحديثه به ، فيكون مأموراً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ، ويصدق بأنه لا يصدق ، وهو تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة ، وأنه محال

الخامس : التكليف واقع بمعرفة الله ، فأن كان ذلك في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه محال ، وإن كان في حال عدمها فغير العارف بالمكاف وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه غافل عن التكليف ، وتكليف الغافل تكليف بالمحال . وربما احتج الخصم بظواهر آيات تشعر بمقصوده وهى أنواع الاول : ما فيه اضافة الفعل الى العبد نحو : فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم

ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم

الثاني : ما فيه مدح وذم ووعد ووعيد وهو أكثر من أن يحصى

الثالث : الايات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزهة عما يتصف به فعل

العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم

الرابع : تعليق أفعال العباد بحشيتهم : نحو فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر

الخامس : الأمر بالاستعانة نحو : إياك نستعين ، استعينوا

المادس : اعتراف الأنبياء بذنوبهم

السابع : ما يوجد من الكفار والفسقة من التجسر وطلب الرجعة نحو ارجعوني لعلی أعمل صالحا . لو أن لی كرة فأكون من المحسنين ،الجواب : أن هذه الايات معارضة بالایات الدالة علی أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره نحو : والله خلقكم وما تعملون . خالق كل شيء . فعال لما يريد ، وهو يريد الايمان فيكون فعالا له وكذا الكفر ؛ إذلا قائل بالفصل ، وبالایات المصرحة بالهداية والاضلال والختم ، وأنت تعلم أن الظواهر إذا تعارضت لم تقبل شهادتها ووجب الرجوع الى غيرها

المقصد الثاني : في التوليد وفروعه

اعلم ان المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد اليهم ، ورأوا فيها ترتبا ، قالوا بالتوليد، وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد والمفتاح . والمعتمد في ابطاله ما بينا من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء ، وقد بمنح عليه بانه اذا التصق جسم بكف قادرين ، وجذبه احدهما ودفعه الاخر الى جهته فان قلنا : حركته تولدت من حركة اليد فاما بهما فيلزم مقدورين قادرين ، وإما باحدهما وهو تحكم محض معلوم بطلانه ، وهذا لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة . والمعتزلة ادعوا الضرورة تارة وجنحوا الى الاستدلال أخرى . أما الضرورة فقالوا : من رام دفع حجر في جهة اندفع اليها بحسب قصده وإرادته ، وليس الاندفاع مباشرا بالاتفاق ؛ فهو بواسطة ما بآشره من الدفع ويؤيده اختلاف الأفعال باختلاف القدر ، فلايد يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان واقعا بقدرة الله لجاز تحريك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحريك الخردلة باعتماد الايد القوي ، وأنه مكابرة .

وأما الاحتجاج فلهم فيه وجوه :-

الأول : وبرود الامر والنهي بها كما بالأفعال المباشرة ، وذلك كحمل الانتقال

في الحروب والمعارف والايلام .

الناني : المدح والذم .

الثالث : نسبة الفعل الى العبد دون الله ، والجواب : بعد ما تقدم في الافعال المباشرة انه لم لا يكفي اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك ، ولما أبطلنا أصل التوليد بطل ما هو متفرع عليه ، لكننا ذكرها تنبيها على ما وقع في آرائهم من الاضطراب

الأول : ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع مباشرة بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب ، وإلا لجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وهما مثلان ، واجتماع المثلين محال ، مع أنه يقضى الى جواز حمل الذرة للجبل العظيم بأن يحصل فيه أعداد من الحمل موازية لأعداد اجزائه فيرتفع بها وذلك محال ضرورة ، والجواب : أنه يناقض أصلكم في جواز اجتماع المثلين ، ثم إذ قد يكون تأثيره في عين ما وقع بالتوليد بشرط عدم السبب فلا يلزم اجتماع المثلين الثاني : قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع أفعاله بالمباشرة ، ووافقهم عليه أبو هاشم في أحد قوايه وإلا احتاج في فعله إلى سبب والجواب : ان ذلك بناء على امتناع وقوع الفعل بدون السبب ، مع أنه لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محالها ، وجوزة بعضهم ووافقهم أبو هاشم في القول الآخر لما يحكم به الحس من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة ، ولا شك أن حركة الرياح من فعل الله تعالى بالمباشرة ، والجواب ما سبق في فعل العبد

الثالث : قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ، ولا يتولد من تذكر النظر ، بل هو ضروري من فعل الله افلو وقعت المعرفة بالله به متذكرا لكنت ضرورية ، فامتنع التكليف بها ، ولانه حينئذ يولد العلم ولو عارضه الشبهة ، وجواب الاول ما مر . والثاني : لانسلم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح

ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر. فان قيل : الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم دفع فعل العبد لفعل الله . قلنا : يلزمكم مثله في امساك الايد القوي الشيء من أن تحركه الرياح سواء كان مباشرا للرب أو متولدا من فعله

الرابع : الاصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل الا بالتوليد. وزاد أبو هاشم التأليفات، ومنعه أبو علي في التأليف القائم بجسمين هما أو أحدهما محل القدرة ؛ كمن ضم أصبعه الى أصبعه أو الى جسم آخر بخلاف التأليف القائم بمحلين غير محل القدرة

الخامس : قسموا المولد الى ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه ، والى ما توليده حال حدوثه ودوامه . فالاول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهي المولد للآلم . والثاني كالاعتماد اللازم السفلي السادس : اختلفوا في الموت المتولد من الجرح، والثاني له مراغم لاصله والمنبت له مراغم للاجماع وللكتاب ، قال تعالى : هو يحيى ويميت . ربي الذي يحيى ويميت

السابع : قد اختلفوا في الطعوم والالوان التي تحصل بالضرب كلون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط . فثبتت قوم لحصوله بفعله، ومنعه آخرون والا لحصل ذلك بالضرب في كل جسم لان الاجسام متماثلة . فنقل لهم لم لا يستند الى اختلاف اعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه

الثامن : قد اختلفوا في الآلم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب أو قطع . فقيل انه يتولد من الاعتماد ، وقال أبو هاشم في المعتمد من قوله إنه يتولد من الوهي، والوهي من الاعتماد، لان الآلم بقدر الوهي قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد؛ ولذلك يؤلم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو أضعاف ما يؤلم القوى المكتنز وما هو الا لاختلاف ما يوجب فيهما من الوهي. والجواب : ان

اختلاف الالم المتفاوت من الاعتماد الواحد كاختلاف الوهى المتفاوت من الاعتماد الواحد، فلم لا يستند هو الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوهى وأيضا: فيبطله تفاوت الالم تفاوتنا لا يوجد فى الوهى كما يحصل برأس الابرة وما يحصل بذنابة العقرب، بل ربما كان ما يحصل بذنابة العقرب أقل مما يحصل برأس الابرة بكثير

التاسع : هل يمكن احداث الالم بلا وهى من الله تعالى أم لا ؟ هذا مبنى على ما تقدم فى انفرع الثانى

المقصد الثالث فى البحث عن أمور صرح بها القرآن وانعقد عليها الاجماع

وهم يؤولونها

الاول : الطبع والختم والاكنة ونحوها . أولوها بوجوده :-

الاول : ختم الله على قلوبهم أى مماها مختوما عليها . كما قال : وجعلوا

الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا

الثانى : ومما بسمات تعرفها الملائكة فتميز بها الكافر من المؤمن

الثالث : منم الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة لعلمه أنه لا ينفعهم، فلما لم

يوفقوا لذلك فكأنهم ختم على قلوبهم

الرابع : منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل، فكانوا كمن بمنم دخول

الايمان قلبه بالختم عليه، لان الفعل بلا اخلاص كلا فعل، وهو مع الابتناء على

أصلهم الفاسد يبطله ذكر الله تعالى هذه الاشياء فى معرض امتناع الايمان منهم

لاجل ذلك ، وشىء مما ذكرتم لا يصلح لذلك

الثانى : التوفيق والهداية ، أولوها بالدعوة إلى الايمان والطاعة . والذى

يبطله أمور :-

الاول : اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما، والدعوة طامه لا اختلاف فيها

الثانى : الدماء بهما نحو : اللهم اهدنا الصراط المستقيم . والدعوة حاصلة

واختلاف الناس في الانتفاع بها وعدمه . الثالث : كونه مهديا وموفقا من صفات المدح دون كونه مدعوا

الثالث : الاجل ، وهو الزمان الذي علم انه يموت فيه ، فالمقتول عند أهل الحق ميت باجله ، وموته بفعله تعالى . والمعتزلة قالوا بل تولد موته من فعل القاتل وانه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله ، وادعوا فيه الضرورة واستشهدوا عليه بذي القاتل ، ولو كان ميتا باجله لمات وان لم يقتله ، فهو لم يجلب بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا ، فكان لا يستحق الدم ، وبانه ربما قتل في الملحة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجرم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه ، ولذلك ذهب جماعة منهم الى أن مالا يخالف العادة واقع بالاجل منسرب الى القاتل والفرق غير بين في العقل . ولولا روم الحرب من الالتزام الشنيع لما قالوا به

الرابع : الرزق ، وهو عندنا كل ماساقه الله الى العبد فاكله فهو رزق له من الله ، حلالا كان أو حراما ، إذ لا يقبح من الله شيء . واما هم ففسروه بالحلال تارة فاورد عليهم : وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ، وبها لا يمنع من الانتفاع به ، فيلزمهم ان من أكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه ، وهو خلاف الاجماع . كل ذلك ناع عليهم فساد أصلهم في الحكم على الله بيجوز ولا يجوز .

الخامس : في الأسعار ، المسعر هو الله على أصلنا كما ورد في الحديث ، واما عندهم فختلف فيه : فقال بعضهم هو فعل مباشر من العبد ، اذ ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيع والشراء بشئ مخصوص . وقال آخرون : هو متولد من فعل الله ، وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هي من فعله تعالى

المقصد الرابع : أنه تعالى مرید لجميع الكائنات غير مرید لما لا يكون

هذا مذهب أهل الحق ، لكن منهم من لا يجوز أسناد الكائنات اليه مفصلا لايهامه الكفر ، وعند الالباس يجب التوقف الى التوقيف ، ولا توقيف ثمة . وذلك كما يصح أن يقال : الله خالق كل شيء ولا يصح أن يقال : أنه خالق القاذورات

وخالق القردة والخنازير ، وكما يقال : له كل ما فى السموات والارض ، ولا يقال : له الزوجات والاولاد ، لا يهامه اضافة غير الملك اليه .
وقالت المعتزلة : هو مريد للمأمور به كاره للمعصى والكفر .

لنا : أما انه مريد للكائنات فلا أنه خالق الأشياء كلها المأمور ، وخالق الشيء بلا اكراه مريد له . وأيضا فالصفة المرجحة لأحد المقدورين هو الارادة ولا بد منها .
وأما انه غير مريد لما لا يكون فلا أنه تعالى علم من الكافرانه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا . والله تعالى عالم باستحالة الشيء لا يريد به ، ولأنه لا يتصور منه صفة مرجحة لأحد طرفيه ، وبعض هذا اجماع السلف والخلف فى جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والاول دليل الثانى ، والثانى دليل الاول . احتجوا بوجوه :

الاول : لو كان تعالى مريدا لكفر الكافر وقد أمره بالايمان فالأمر بخلاف ما يريد به بعد سفيها ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . قلنا : لانسلم أن الأمر بخلاف ما يريد به يمد سفيها ، وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الأمر منحصر فى ايقاع المأمور به يوضحه وجوه ثلاثة :

الاول . ان الممتحن لعبده هل يطيعه أم لا ، قد يأمره ولا يريد منه الفعل ، ويحصل مقصوده أطاع أو عصى

الثانى . انه اذا طاب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانته ، والمملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانته ، فانه يأمره بفعل ويريد عصيانته فيه ، فان أحدا لا يريد ما يفضى الى قتله

الثالث . ان الملجأ الى الامر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به
الثانى : لو كان الكفر مراداً لله ، لكان فعله موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثاباً به وانه باطل ضرورة . قلنا : الطاعة موافقة الأمر ، والأمر غير

الارادة وغير مستلزم لها. وقد ضايق بعض أصحابنا في العبارة فقال : الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر. وهو لفظي

الثالث : لو كان الكفر مراداً الله تعالى لكان واقعا بقضائه ، والرضاء بالقضاء واجب ، فكان الرضاء بالكفر واجبا ، واللازم باطل ؛ لأن الرضاء بالكفر كفر . قلنا : الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى ، والكفر مقضى لا قضاء ، والحاصل ان الانكار بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية ، والرضاء بالعكس والفرق بينهما ظاهر ؛ إذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء

الرابع : لو أراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع كان الامر بالايان تكليفا بما لا يطاق . قلنا : الذي يمتنع التكليف به ما لا يكون متعلقا للقدرة عادة لا ما يكون مقدورا للعكف به ، والايان في نفسه مقدور وان لم يكن مقدورا للكافر ؛ لأن القدرة عندنا مع الفعل . فهذه دلائل العقل . وربما احتجوا بآيات : الاولى . سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم . قلنا . قالوا ذلك سخريه ، ولذلك ذمهم الله بالتكذيب دون الكذب ، وقال آخرا . قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين

الثانية . كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها . قلنا . مكروها للعقلاء منكرا لهم في مجاري عاداتهم لمخالفته المصلحة أو منهيها عنه مجازا توفيقا للأدلة الثالثة . وما الله يريد ظلما للعباد . مع أن الظلم كائن . قلنا ، أي ظلمه وتصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان لا يكون ظلما

الرابعة . والله لا يحب الفساد والفساد كائن ، والمحبة الارادة . قلنا . بل ارادة خاصة وهي مالا يتبعها تبعة ، ونفي الخصاص لا يستلزم نفي العام الخامسة . ولا يرضى لعباده الكفر . قلنا . الرضاء ترك الاعتراض ، والله يريد الكفر للكافر ، ويعترض عليه ويؤيده ان العبد لا يريد الآلام والامراض

وهو مأمور بترك الاعتراض . ثم هذه الآيات معارضة بآيات هي أدل على المقصود منها :

الاولى : ولو شاء الله لجمعهم على الهدى . الثانية : ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا
الثالثة : فلو شاء لهداكم أجمعين . الرابعة : أولئك الذين لم يرد الله أن يظهر قلوبهم
الخامسة : انما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزحق أنفسهم وهم كافرون
السادسة : ولقد ذرأنا لجنهم كثيرا من الجن والانس .

السابعة : إنما قولنا لشيء إذا أردناه ان نقول له كن فيكون . وذلك في القرآن كثير
خاتمة : في نقل رأى الفلاسفة في القضاء والقدر . قالوا : الموجود إما خير
محض كالعقول والافلاك . وإما الخير غالب عليه كما في هذا العالم . فان المرض
مثلا وإن كان كثيرا فالصحة أكثر منه . ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور
بالكلية ، فكان الخير واقعا بالقصد الأول ، والشر واقعا بالضرورة والعرض .
والتزم فعله لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير ، فليس من
الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة ، أولا يتألم
سائح في البر أو البحر .

المقصد الخامس : في الحسن والقبح . القبيح : ما نهى عنه شرطا . والحسن بخلافه ،
ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها ، وليس ذلك طائفا الى أمر حقيقي
في الفعل يكشف عنه الشرع ؛ بل الشرع هو المنبث له والمبين ، ولو عكس القضية
فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً ؛ واقلب الأمر .

وقالت المعتزلة : بل الحاكم بهما العقل ، والفعل حسن أو قبيح في نفسه ،
والشرع كاشف ومبين . وليس له أن يعكس القضية .

ولا بد أولا من تحرير محل النزاع فنقول : الحسن والقبح يقال للمعان ثلاثة :
الأول : صفة الكمال والنقص ، يقال : العلم حسن والجهل قبيح ، ولا نزاع

أن مدركه العقل .

الثاني : ملاءمة الغرض ومنافرته . وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ، وذلك أيضا عقلي ويختلف بالاعتبار ؛ فان قتل زيد مصلحة لأعدائه ومفسدة لأوليائه الثالث : تعاق المدح والثواب ، أو الذم والعقاب ، وهذا هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وعند المعتزلة عقلي . قلوا للفعل جهة محسنة أو مقبحة ، ثم إنها قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ، وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا . وقد لا تدرك بالعقل ، ولكن إذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان أو مقبحة كصوم أول يوم من شوال . ثم أنهم اختلفوا .

فذهب الأوائل منهم إلى اثبات صفة توجب ذلك مطلقا ، وأبو الحسين من متأخريهم إلى اثبات صفة في القبيح دون الحسن ، والجباي إلى نفيه فيهما مطلقا . وأحسن ما نقل عنهم في العبارات الحديثة : قول أبي الحسين : القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله أن يفعله ، ويتبعه أنه يستحق الذم فاعله ، وأنه على صفة تؤثر في استحقاق الذم ، والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبيء على اتضاع حال الغير . لنا وجهان :-

الأول : أن العبد مجبور في أفعاله ، وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقا .

بيانه : أن العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر ، وإن تمكن ولم يتوقف على مرجح ، بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب ، كان ذلك اتفاقيا ، وإن توقف على مرجح لم يكن ذلك من العبد ، وإلا تسلسل ، ووجب الفعل عنده ، والا جاز معه الفعل والترك فاحتاج إلى مرجح آخر وتسلسل فيكون اضطراريا ، وعلى التقادير فلا اختيار للعبد فيكون مجبورا .

فان قيل : هذا نصب للدليل في مقابلة الضرورة فلا يسمع ، وايضا فانه ينفي قدرة الله تعالى لأطراد الدليل في أفعاله ، والمقدمات المقدمات ، والتقرير التقرير ،

وأيضاً فإنه ينفي الحسن والقبح الشرعيين لأنه تكليف مالا يطاق ، وأنتم وإن جؤزتموه فلا تقولون بوقوعه ، ولا يكون كل التكليف كذلك ، وأيضاً فالمرجح دافع له يقتضى اختياره للفعل وذلك لا ينفي الاختيار . قلنا :

أما الأول : فإن الضرورى وجود القدرة لا وقوع الفعل بقدرته .

وأما الثانى : فالمقدمة القائلة بأن الفعل الواقع لا مرجح اتفاق إنهاى مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة ونحن لا نقول بها فإن الترجيح بمجرد الاختيار عندنا جائز ، ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختيارياً كما تقدم فى مسألة الهارب من السبع ، والعطشان الواحد للقدحين المتساويين . وأيضاً فرجح فاعليته تعالى قديم ولا يحتاج الى مرجح ، إذ الخوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان .

وأما الثالث : فلا يجب عندنا فى الواجب الشرعى تأثير قدرة الفاعل فيه ، بل يجب أن يكون الفعل مما هو مقدور عادة .

وأما الرابع : فمقصودنا ان العبد غير مستقل بإيجاد فعله من غير داع يحصل له بخلق الله تعالى إياه ، وقد بيناه ، وذلك كاف فى عدم الحكم عقلاً ، إذ لا فرق بين أن يوجد الله الفعل كما قاله الشيخ ، وبين أن يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض أصحابه ، وفى كونه مانعاً من حكم العقل عند الخصم .

الثانى : - لو كان قبح الكذب ذاتياً لما تخلف عنه ، لأن ما بالذات لا يزول واللازم باطل ، فإنه قد يحسن إذا كان فيه عصمة دم نبي ، بل يجب ويذم تاركه قطعاً ، وكذا إذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل

وللأصحاب محال لك ضبيعة نذكرها ونشير إلى وجه ضعفها : - .

أحدها : - من قال لا كذب غدا . فإذا جاء الغد فكذبه إما حسن فليس الكذب قبيحاً لذاته ، وإما قبيح فتركه حسن ، مع أنه يستلزم كذبه فيما قاله أمس ومستلزم القبيح قبيح . قلنا : - لا نسلم أن مستلزم القبيح قبيح لأن الحسن لذاته قد يستلزم القبيح ، فتتعد دجوة الحسن والقبح فيه ، وأنه غير ممتنع

أو نلتزم قبحه مطلقاً، لأنه قبيح إما لذاته وإما لاستلزامه القبيح، وتقول الحسن إنما يحسن إذا لم يستلزم القبيح

الثاني : — من قال زيد في الدار ولم يكن، فقبح هذا القول إما لذاته أو مع عدم كون زيد في الدار، والقسمان باطلان ؛ فالاول لاستلزامه قبحه وإن كان زيد في الدار ، والثاني لأنه يستلزم كون عدم جزء حلة الوجود . قلنا : — قد يكون قبحه مشروطاً بعدم كون زيد في الدار، والشرط لا يمنع أن يكون عدمياً الثالث : قبحه لكونه كذباً إن قام بكل حرف فكل حرف كذب فهو خبر وبطلانه ظاهر، وإن قام بالمجموع فلا وجود له لترتيبها وتقضى المتقدم عند حصول التأخر . قلنا : هو من صفاته النفسية فلا يستدعى صفة كاهو مذهب لبعضهم، أو يقوم بكل حرف بشرط انضمام الآخر إليه، فقبحه لكونه جزء خبر كاذب، أو بالمجموع لكونه كاذباً، فما هو جوابكم فيه فهو جواباً.

الرابع : كونه قبيحاً ليس نفس ذاته لتعلقها دونها، بل زائد وأنه موجود لأنه تقيض اللاقبيح القائم بالمعدوم فيلزم قيام المعنى بالمعنى . قلنا : قد سبق الكلام على مقدماته مع انتقاضه بالامكان والحدوث

الخامس : علة القبح حاصلة قبل الفعل ، ولذلك ليس أن يفعله ويلزم قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم . قلنا : يحكم العقل باتصافه بالقبح إذا حصل، وهذا هو المانع من فعله ثم المعتزلة في المسألة طريقتان حقيقيتان ، وطريقتان الزاميان : — أما الحقيقيتان : فاحدهما : أن الناس طراً يجهزون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء بغير حق ، وليس ذلك بالشرع إذ يقول به غير المتشرع ومن لا يتدين بدين أصلاً ، ولا العرف ؛ إذ العرف يختلف بالامم وهذا لا يختلف . والجواب : إن ذلك بمعنى الملاءمة والمنافرة ، أو صفة الكمال والنقص مسلم ، وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع

وثانيهما : إن من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه الصدق

والكذب فإنه يؤثر الصدق قطعاً ، وكذا من رأى شخصاً قد أشرف على الهلاك وهو قادر على انتقاذه مال إلى انتقاذه قطعاً ، وإن لم يرج منه ثواباً ولا شكوراً . كما أن كان المنتقذ طفلاً أو مجنوناً وليس ثمة من يراه ولا يتصور فيه غرضاً من جذب نفع أو دفع ضرر . الجواب : أما حديث اختيار الصدق فلا أنه قد تقرر في النفوس كونه ملائماً لمصلحة العالم والكذب منافراً ، ولا يلزم من فرض الاستواء تحقيقه وأما حديث الانتقاذ فذلك لرفقة الجنسية ، وذلك مجبول في الطبيعة ، وسببه أنه يتصور مثله في حق نفسه فيستحسن فعل المنتقذ له إذا قدره ، فيجرد ذلك إلى استحسانه من نفسه في حق الغير .

وأما الإلزاميان . - فأحدهما : لو حسن من الله كل شيء لحسن منه الكذب وفي ذلك إبطال للشرائع وبعثة الرسل بالكفاية ؛ لأنه قد يكون في تصديقه للنبي كاذباً فلا يمكن تمييز النبي عن المتنبى ، وأنه باطل اجماعاً ، ولحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور . الجواب : أن مدرك امتناع الكذب عندنا ليس هو قبجه ؛ إذ يجوز أن يكون له مدرك آخر وقد تقدم هذا ودلالة المعجزة عادية وسيأتي .

وثانيهما : الإجماع على تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد ، وفي منعه سد باب القياس وتعطل أكثر الوقائع من الأحكام وأنتم لا تقولون به . قلنا : اهتداء العقل إلى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء كما مر ، وقد يحتج بلزوم الختام الانبياء وقد مر في باب النظر .

تفريع : إذا ثبت أن الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع ثبت أن لا حكم للأفعال قبل الشرع وأما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه أو قبحه بالعقل ينقسم إلى الأقسام الخمسة لأنه : أن اشتمل تركه على مفسدة فواجب . أو فعله خرام وإلا فإن اشتمل فعله على مصلحة فنندوب أو تركه فكرو ، وإلّا فباح . وأما ما لا يدرك جهته بالعقل فلا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل ، وأما على سبيل

الاجمال فقيـل : بالحظر ، والاباحة ، والتوقف

دليل الحظر : أنه تصرف في ملك الغير بلاأذنه فيحرم كما في الشاهد. الجواب :

الفرق بتضرر الشاهد

دليل الاباحة وجهان : -

أحدهما : أنه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستغلال بمجدار الغير والاقْتِباس من ناره والنظر في مرآته . الجواب : أن الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع

ثانيهما : أنه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفع به بالحكمة تقتضى اباحته ، وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو إلا كمن يغترف غرفة من بحر لا ينزف ليدفع به عطشه المهلك ، أترى العقل يحكم بمنع أكرم الأكرمين منه وتكليفه التعرض للهلاك ؟ كلا الجواب : ربما خلقه ليصبر عنه فيتاب أو لغرض آخر لانهله

وأما التوقف : فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة إذ مالا منع منه فباح إلا أن يشترط الاذن فيرجع الى كونه شرعيا ، وتارة بعدم العلم وهذا أمثل لالتعارض الأدلة بل لعدم الدليل

المقصد السادس : أعلم أن الأمة قد أجمعت على ان الله لا يفعل القبيح لا ويترك الواجب . فالاشاعة من جهة أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه وأما المعنزة فن جهة أن ما هو قبيح منه يتركه ، وما يجب عليه يفعله ، وهذا فرع المسألة المتقدمة . إذ لا حاكم بقبح القبيح منه ، ووجوب الواجب عليه إلا العقل وقد أبطلنا حكمه وبيننا أنه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد . والمعنزة أوجبوا عليه على أصلهم أمورا :

الاول : اللطف ، وفسروه بأنه الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعنة الانبياء ، فاننا نعلم أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن

المعصية ، فيقال لهم هذا ينتقض بأمور لا تحصى ، فانا نعلم أنه لو كان في كل عصر نبي ، وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، وكان حكام الأطراف مجتهدين متقين لكان لطفاً وأنتم لا توجبونه بل نجزم بعدمه

الثاني : الثواب على الطاعة لأنه مستحق للعبد ، ولأن التكليف اما لا لغرض وهو عبث وأنه لجد قبيح ، وإما لغرض : إما عائداً إلى الله تعالى وهو منزه عنه ، أو إلى العبد ، إما في الدنيا وأنه مشقة بلا حظ ، وإما في الآخرة وهو إما اضرار وهو باطل اجماعاً وإما نفعه وهو المطلوب فيقال لهم : الطاعة لا تكافئ النعم السابقة لكثرتها وعظمتها ، وحقارة أفعال العبد وقتلتها بالنسبة إليها وما ذلك الا كمن يقابل نعمة الملك عليه بما لا يحصره بتجريك انما له ، فكيف يحكم العقل بإيجابه الثواب عليه . وأما التكليف فنختار أنه لا لغرض أو لضر قوم ونفع آخرين كما هو الواقع أو ليس ذلك على سبيل الوجوب

الثالث : العقاب على المعصية : زجراً عنها فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي ، وفيه اذن للعصاة في المعصية واغراء لهم بها ، فيقال لهم العقاب حقه والاستقاط فضل ، فكيف يدرك امتناعه بالعقل ، وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جداً

الرابع : الاصلاح للعبد في الدنيا . فيقال الاصلاح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة الا يخلق

حكاية : تنحى بالقاع على هذه القاعدة . قال الاشعري لاستاذه أبي على الجبائي ، مات قول في ثلاثة أخوة ، عاش أحدهم في الطاعة ، وأحد في المعصية ومات أحدهم صغيراً ؟ فقال يثاب الاول بالجنة ، ويعاقب الثاني بالنار ، والثالث لا يثاب ولا يعاقب . قال : فان قال الثالث . يارب لو عمرتني فاصليح فادخل الجنة ؟ قال : يقول الرب كنت أعلم انك لو عمرت لفسقت وأفسدت فدخلت النار قال : فيقول الثاني . يارب لم تمتني صغيراً لئلا أذنب فلا أدخل النار كما أمت أخي فبهت

فترك الاشعري مذهبه الى المذهب الحق ، وكان أول ماخالف فيه المعتزلة
الخامس : العوض على الآلام . قالوا : الالم ان وقع جزاء لما صدر عن
العبد من سيئة لم يجب على الله عوضه ، والا فان كان الالام من الله وجب العوض
وان كان من مكلف آخر فان كان له حسنات أخذ من حسناته واعطى المجنى
عليه عوضا لا يلامه له ، وان لم يكن له حسنات وجب على الله إما صرف المؤلم
عن ايلامه أو تعويضه من عنده بما يوازي ايلامه ، ولهم بناء على هذا الاصل
اختلافات شاهدة بفساده

الأول : قال طائفة جاز أن يكون العوض في الدنيا ، وقال آخرون بل يجب
أن يكون في الآخرة كالنواب

الثاني : هل تدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب أو تنقطع ؟

الثالث : هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب ؟

الرابع : هل يجوز ايصال ما يوصل عوضا للآلام ابتداء بلا سبق ألم أم لا ؟

الخامس على الجواز ، هل يؤلم ليعوض ؟ أو يكون ذلك مع امكان الابتداء به

مخالفا للحكمة ؟

السادس على المنع . هل يؤلم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفًا له ولغيره إذ

يصير ذلك عبرة له تزجره عن التمسح ؟

السابع البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها ؟ وتمتاز

بها عن أمثالها التي لا تقامى مثلها أو لا تعوض ؟ وان عوضت فهل ذلك في الجنة ؟

وان كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به أنه جزاء ؟ على أن منهم من

أنكر لحوق الالم البهائم والعبيان مكابرة وهربا من الزام دخولها الجنة ،

وخلق العقل فيها

المقصد السابع : تكليف مالا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آتقا من أنه

لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب

الحكمة ، ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا ، فإن من كلف الاعمى نقط المصاحف ،
والزمن المشى الى أقاصى البلاد ، وعبده الطيران الى السماء ، عد سفيها ، وقبح
ذلك فى بداية العقول ، وكان كأمر الجماد .

واعلم ان مالا يطاق على مراتب ،

ادناها أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو ارادته أو اخباره ، فإن
مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لأن القدرة مع الفعل ولا تتعلق بالضدين ،
والتكليف بهذا جائز بل واقع اجبا ، والالم يكن العاصى يكفره وفسقه مكلفا .
واقصاها : ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق ، وجواز
التكليف به فرع تصوره ، فمن قال لو لم يتصور لامتنع الحكم بامتناع تصوره
وطلبه ، ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا وهو منتف ههنا فانه
انما يتصور : اما منقيا بمعنى انه ليس لنا شئ موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين ،
أو بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ، ثم يحكم بان مثله
لا يكون بين الضدين وذلك غير تصور وقوعه ولا مستلزم له ، صرح ابن سينا به ، ولعله
معنى قول أى هاشم : العلم بالمستحيل علم لا معلوم له ومراد من قال ، المستحيل لا يعلم
المرتبة الوسطى : ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به
لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام أم لا كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا
نجموه وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى . لا يكلف الله نفسا الا وسعها ، وتمنعه
المعتزلة وبه يعلم أن كثيرا من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه فى ايمان أبى لهب نصب
للدليل فى غير محل النزاع .

المقصد الثامن . فى ان أفعال الله تعالى ليست معللة بالاعراض . اليه ذهب الاشاعرة
وخالفهم فيه المعتزلة . لنا بعد ما بينا من أنه لا يجب عليه شئ ولا يقبح منه
شئ وجهان . —

احدهما : لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصا لذاته محتكلا بتحصيل ذلك

الغرض؛ لأنه يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال، فإن قيل: لا نسلم المبالغة لأن الغرض لا يكون حائداً إلى غيره فليس كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه . قلنا : نعم غيره إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الاضام والالم يصلح أن يكون غرضاً له؛ كيف وأنا نعلم أن خلود أهل النار في النار من فعل الله ولا تقع فيه لهم ولا لغيرهم ضروره

وثانيهما : إن غرض الفعل خارج عنه يحصل تبعاً للفعل وبتوسطه إذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداءً كما بيناه، فلا يكون شيء من الكائنات الأفعلا لا غرضاً لفعل آخر لا يحصل إلا به ليصلح غرضاً لذلك الفعل وليس جعل البعض غرضاً أولى من البعض ، وأيضاً فلا بد من الانتهاء إلى ما هو الغرض ولا يكون ذلك لغرض آخر ، وإذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض .

احتجوا : بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث وأنه قبيح يجب تنزيه الله عنه . قلنا : إن أردتم بالعبث ما لا غرض فيه فهو أول المسألة ، وإن أردتم أمراً آخر فلا بد من تصويره ثم من تقريره ثم من الدلالة على امتناعه على الله سبحانه وتعالى تذييب : إذا قيل لهم فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا تقع فيها لله لتعالیه عنه ، ولا للعبد لأنها مشقة بلا حظ ؟ . قالوا : الغرض فيها تعريض العبد للثواب فأن الثواب تعظيم وهو بدون استحقاق سابق قبيح ، فيقال لهم : لأنهم أن التفضل بالثواب قبيح كما تفضل بما لا يحصى من النعم في الدنيا . وإن سلم قبحه فيمكن التعريض له بدون هذه المشاق إذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضاً ، ألا يرى أن في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة ؟ وكذا الكلمة المتضمنة لأنجاء نبي أو تمهيد قاعدة خير أو دفع شر طام وما يروى أن أفضل العبادات أحمرها فذلك عند التساوي في المصالح، ثم أنه معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب ومن أين لكم أن ذلك أكثر من هذا ؟

المرصد السابع في أسماء الله تعالى . وفيه مقاصد

المقصد الاول : الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه للشيء ولا شك أنه مغاير له والتسمية فعل الواضع ، وانه منقوض وليس الاسم كذلك وقد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ، ولا يشك حافل في أنه ليس النزاع في لفظة **ف ر س** أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره ، بل في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي أم باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينفي عنه ، فلذلك قال الشيخ قد يكون الاسم عين المسمى نحو الله ، فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه . وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولا شك أنها غيره ، وقد يكون لاهو ولا غيره كالعليم والتقدير مما يدل على صفة حقيقية . ومن مذهبه أنها لاهو ولا غيره كما مر

المقصد الثاني : في أقسام الاسم :

اعلم ان الاسم إما أن يؤخذ من الذات ، أو من جزئها ، أو من وصفها الخارجى أو من الفعل ، ثم ننظر أيها يمكن في حق الله تعالى ، أما المأخوذ من الذات ففرع تعقلها وقد تكلمنا فيه ، وأما المأخوذ من الجزء فبحال عليه لما بينا أن الوجوب الذاتى ينافى التركيب ، وأما المأخوذ من الوصف الخارجى فجائز . ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا وقد يكون اضافيا وقد يكون سلبيا ، وأما المأخوذ من الفعل فجائز . فهذه أقسامه البسيطة ، وقد تتركب ثنائيا أو كثر وستعلم أمثلةها فيما يتبعه من المقصد

المقصد الثالث تسميته تعالى بالأسماء توقيفية أى يتوقف إطلاقها على الاذن فيه وذلك للاحتياط ، احترازا مما يؤهم بإطلا لعظم الخطر في ذلك . والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما فلنحصرها احصاء

الله : اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره ، فقليل علم جامد وقيل : مشتق واصله الاله . حذفت الهمزة لنقلها وادغم اللام . وهو من اله اذا تعبد . وقيل من

الوله وهو الخيرة ومرجعها صفة اضافية ، وقيل هو القادر على الخلق ، وقيل من لا يصح التكليف الا منه فرجعه صفة سلبية .
الرحمن الرحيم : أى مريد الانعام على الخلق فرجعهما صفة الارادة .
الملك . أى يمزو يذل ولا يذل ، فرجعه صفة فعلية وسلبية . وقيل التام القدرة فصفة القدرة . القدوس : المبرأ عن المعاييب ، وقيل الذي لا يدركه الأوهام والابصار . فصفة سلبية . السلام : ذو السلامة عن النقائص ، فصفة سلبية . وقيل منه وبه السلامة ففعلية . وقيل يعلم على خلقه . قال تعالى (سلام قولاً من رب رحيم) فصفة كلامية .
المؤمن : المصدق لنفسه ورسله أما بالقول فصفة كلامية ، أو بخلق المعجز ففعلية . وقيل المؤمن لعباده من الفزع الاكبر ، أما بفعله الا من أو باخباره .
المهمين : الشاهد وفسر بالعلم وبالتصديق بالقول ، وقيل الامين أى الصادق فى قوله العزيز : قيل لا أب له ولا أم ، وقيل لا يحيط عن منزلته ، وقيل لا مثل له ، وقيل يعذب من أراد . وقيل عليه ثواب العاملين ، وقيل القادر ، والعزة القدرة . ومنه المثل (من عزيز) . الجبار : قيل من الجبر بمعنى الاصلاح ومنه جبر العظم ، وقيل بمعنى الاكراه ، أى يجبر خلقه على ما يريد . وقيل منيع لا ينال ، ومنه نخلة جبارة ، وقيل لا يبالي بما كان وبما لم يكن ، وقيل العظيم أى انتفت عنه صفات النقص ، وقيل وحصل له جميع الكمال . المتكبر : قيل فى معناه ما قيل فى العظيم . الخالق البارئ : معناها واحد . المختص باختراع الاشياء .
المصور : المختص باحداث الصور والتراكيب . الغفار : المريد لازالة العقوبة عن مستحقها . القهار . غالب لا يغلب الوهاب : كثير العطاء . الرزاق يرزق من يشاء الفتاح : ميسر العسير ، وقيل خالق الفتح أى النصر ، وقيل الحاكم ، وهو اما بالاخبار أو بالقضاء ومنه قوله تعالى (ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق) أى احكم . وقيل الحاكم المانم ومنه حكمة اللجام . العليم : العالم بجميع المعلومات القابض : المختص بالسلب . الباسط المختص بالتوسعة . الخافض : من الخفض

وهو الخط والوضع . الرفع : المعطى المنازل . المعز : معطى العزة . المذل : الموحب
 لخط المنزلة . السميع البصير : ظاهر . الحكم : الحاكم . وقيل هو الصحيح علمه وقوله
 وفعله . العدل : لا يقبح منه ما يفعله . اللطيف : خالق اللطف ، وقيل العالم بالخفيات
 الخبير : العليم . وقيل المخبر . الحليم : لا يعجل العقاب . العظيم : قد مر . الغفور :
 كالغفار . الشكور : المجازي على الهكر ، وقيل يشب على انقليل الكثير ،
 وقيل المثني على من أطاعه . العلي الكبير : كالمكبّر . الحفيظ . العليم . وقيل
 لا يشغله شيء عن شيء ، وقيل يبقى صور الأشياء . المقيت . خالق الأقوات .
 وقيل المقدر . وقيل الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر . الحسيب . الكافي
 يخلق ما يكفي العباد . وقيل المحاسب باخباره المكلفين بما فعلوا . الجليل : كالمكبّر
 الكريم : ذو الجود ، وقيل المقتدر على الجود . وقيل العلي الرتبة ، ومنه كرائم
 المواشي ، وقيل يغفر الذنوب الرقيب : كالحفيظ . المجيب : يجيب الادعية .
 الواسع ، الحكيم ، الودود : المودود ، كالحلوب والركوب ، وقيل الواد أي يود ثنائه
 على المطيع وثوابه له . المجيد : الجليل أفعاله . وقيل الكثير إفضاله : وقيل لا يشارك
 فيما له من أوصاف المدح . الباعث : المعيد للخلائق . الشهيد : العالم بالغائب
 والحاضر . الحق : العدل . وقيل الواجب لذاته . وقيل الحق أي الصادق . وقيل مظهر
 الحق . الوكيل : المتكفل بأمور الخلق ، وقيل الموكل اليه ذلك . التقوى . القادر
 على كل أمر . المتين . هي النهاية في القدرة . الولي الحافظ . للولاية . الحميد . المحمود
 الموصى . العالم ، وقيل المنبيء عن عدد كل معدود وقيل القادر ومنه علم أن لن
 تحصى . أي لن تطيقوه . المبدئ . المتفضل بابتداء النعم . المعيد . يعيد الخلق
 الحي . خالق الحياة . المميت . خالق الموت . الحي . ظاهر . القيوم . الباقي الدائم
 وقيل المدير . الواحد : الغني ، وقيل العالم . الماجد . العالي ، وقيل من له من الولاية
 والتولية . الاحد . قد مر تفسيره الصمد . السيد . وقيل الحليم . وقيل العالي
 الدرجة . وقيل المدعو المستول وقيل الصمد مالا جوف له . القادر . المقتدر .

ظاهر • المقدم المؤخر : يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء • الاول الآخر : لم
يزل ولا يزال • الظاهر . المعلوم بالادلة القاطعة . وقيل الغالب • الباطن : المحتجب عن
الحواس ، وقيل العالم بالخفيات • الوالى . المالك • المتعالى : كالى • البر . فاعل
البر • التواب : يرجع لفضله على عباده اذا تابوا اليه • المنتقم : المعاقب لمن
عصاه • العقو . الماحى • الرءوف : المرید للتخفيف • مالك الملك . يتصرف فيه
ذو الجلال والاكرام . كالجليل • المقسط . العادل . الجامع . أى للخصوم يوم
القضاء • الغنى . لا يفتقر الى شىء • المغنى . المحسن لأحوال الخلق • المانع : لما
يشاء من المنافع • الضار النافع . منه الضرر والنفع . النور . امدى . يخلق
المهدى • البديع • أى المبدع • الباقي . لا آخر له • الوارث . الباقي بعد فناء الخلق
الرشيد . العدل وقيل المرشد . الصبور . الحليم وفد مر .
فهذه هى الاسماء الحسنى نسأل الله ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير
ويغفر لنا ويرحمنا إنه هو الغفور الرحيم .



« الموقف السادس »

في السمعيات وفيه مرصد

المرصد الأول في النبوات . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في معنى النبي . وهو لفظ منقول في العرف عن سماء اللغوى . ف قيل : هو المنبيء من النبأ لا نبأته عن الله تعالى ، وقيل : من النبوة وهو الارتفاع لعلو شأنه ، وقيل : من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى ، وأما في العرف :

فهو عند أهل الحق من قال له الله أرسلتك ، أو بلغهم عنى ونحوه من الألفاظ ، ولا يشترط فيه شرط ولا استعداد ، بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده ، وهو أعلم حيث يجعل رسالاته ، وهذا بناء على القول بالقادر المختار وأما الفلاسفة ، فقالوا : هو من اجتمع فيه خواص ثلاث .

أحدها : أن يكون له اطلاع على المغيبات ، ولا يستنكر ، لان النفوس الانسانية مجردة ، ولها نسبة إلى المجردات المنتقشة بصور ما يحدث في هذا العالم لكونها مبادئ له فقد تتصل بها وتشاهد ما فيها فتحكيها ويؤيده : ما ترى النفوس وما عليها من التفاوت في طرفي الزيادة والنقصان ، متصاعدا الى النفوس القدسية ، ومتنازلا الى البليد الذي لا يكاد يفقه قولا ، وكيف وقد يوجد فيمن قلت شواغله لرياضة ، او مرض أو نوم . قلنا : مردود إذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا ، والبعض لا يختص به كما اقررتم به ، ثم إحالة ذلك على اختلاف النفوس وضعفها مع اتحادها بالنوع مشكل ، وباقي المقدمات خطافية وثانيها : ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة ، لتكون هيولى طالم العناصر مطيعة له ، منقادة لتصرفاته اتقياد بدنه لنفسه ، ولا يستنكر ، فان النفوس

الانسانية وهى بتصوراتها مؤثرة في المواد كما نشاهد من الاحرار والاصفرار والتسخن ، عند الخجل والوجل والغضب ، ومن السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط ، وان كان ممشاه في غيرها أقل عرضا ، فلا يبعد ان تقوى نفس النبي حتى تحدث بارادته في الارض رياح وزلازل ، وحرق وغرق . وهلاك أشخاص ظالمة . وخراب مدن فاسدة ، وكيف ونشاهد مثلها من أهل الرياضة والاخلاص . قلنا : هذا بناء على تأثير النفوس في الأجسام ، والمقارنة لا تعطيه ، مع انه لا يختص بالنبي

وثالثها : ان يرى الملائكة مصورة ، ويسمع كلامهم وحيا ، ولا يستنكر ان يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه ، لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه إلى عالم القدس ، وربما صار ملكة ويحصل بأدنى توجه . قلنا : هذا تلبيس وتستر بعبارة لا يقولون بمعناها ، لأنهم لا يقولون بملائكة يرون ، بل الملائكة عندهم نفوس مجردة ، ولا كلام لهم يسمع . لانه من خواص الأجسام ، وماآله الى تخيل مالا وجود له في الحقيقة ، كما للمرضى والمجانين على ما صرحوا به ، ولو كان أحدنا آمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة وبلائم العقل لم يكن نبيا باتفاق ، فكيف من قبل ما يرجع الى تخيلات لا أصل لها وربما خالف المعقول ؟

هذا : ثم أنهم قالوا : من اجتمعت فيه هذه الخواص انقادت له النفوس المختلفة ، مع ما جبلت عليه من الآباء ، وذلت له الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء ، فيصير سببا لقرار الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع الانسان ، من حيث انه لا يستقل بما يحتاج اليه في معاشه دون مشاركة من أبناء جنسه في المعاملات والمعاوضات ، ولولا شريعة ينقاد لها الخاص والعام لا شرأبت كل نفس إلى ما يريد غير ، وطمع عين كل الى ما عند الآخر ، فحصل التنازع ، وأدى الى التوائب والتشاجر ، والتقاتل والتناحر ،

وتعمل الهرج والمرج ، واختل أمور المعاش والمعاد . فوجب في الطبيعة ، لما علم من شمول العناية فيما أعطى كل حيوان من الآلات ، وهدى إلى ما فيه بقاءه وبه قوامه ، سيما الانسان وهو اشرف الانواع ، سخر له ما عداه ، وهذا من أعظم مصالحه أفترى الطبيعة تهمل ذلك ؟ كلا !!!

المقصد الثاني : في حقيقة المعجزة : وهى عندنا ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله ، والبحث عن شرائطها ، وكيفية حصولها ، ووجه دلالتها
البحث الأول في شرائطها : وهى سبع

الأول : أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه ، لأن التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله . وقولنا : أو ما يقوم مقامه ، ليتناول مثل ما اذا قال : معجزتى أن أضرم يدي على رأسي وأنتم لا تقدرُونَ عليه ، ففعل وعجزوا فانه معجز ، ولا فعل لله ثمة ، فان عدم خالق القدرة ليس فعلا ، ومن جعل الترك وجوديا حذفه

الثاني : أن يكون خارقا للعادة ، اذ لا اعجاز دونه ، وشرط قوم ألا يكون مقدورا للنبي ، وليس بشيء ، لأن قدرته مع عدم قدرة غيره مادة معجز
الثالث : أن يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز

الرابع : أن يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم أنه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدي ؟ الحق أنه لا ، بل يكفي قرائن الأحوال ، مثل ان يقال له : ان كنت نبيا فأظهر معجزا ، ففعل

الخامس : أن يكون موافقا للدعوى ، فلو قال : معجزتى أن أحبي ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه

السادس : الا يكون ما ادعاه وأظهره مكذبا له ، فلو قال : معجزتى أن ينطق هذا الضب ، فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه ، نعم لو قال معجزتى أن أحبي هذا الميت ، فأحياه فكذبه ففيه احتمال ، والصحيح

أنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا ، لأن المعجز احياءه وهو بعد ذلك مختار في تصديقه وتكذيبه ، ولم يتعلق به دعوى ، وقيل : هذا اذا ماش عدم زمانا ، ولو خرمينا في الحال بطل الاعجاز ، لانه كان آحيى للتكذيب ، والحق . أنه لا فرق لوجود الاختيار في الصورتين ، والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز .

الحام : ان لا يكون متقدما على الدعوى بل مقارنا لها ، لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل ، ذوو قال معجزتى ما قد ظهر على يدى قبل لم يدل على صدقه ويطلب به بعد ، فلو عجز كان كاذبا قطعاً ، فان قال هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين أيدينا من غلقه الى فتحه ، فان ظهر كما قال كان معجزا ، وان جاز خلقه فيه قبل التحدى ، لأن المعجز إخباره عن الغيب ، واحتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدى بناء على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسنيطه . فان قيل : فما تقولون في كلام عيسى في المهد ، وتساقط الرطب الجنى عليه من النخلة اليابسة ، وفي معجزات رسولكم من شق بطنه ، وعمل قلبه ، وظلال الغمامة ، وتعليم الحجر والمدر عليه . قلنا : إنها هي كرامات وظهورها على الاولياء جائز ، والانبيا قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء ،

وقد قال القاضى : ان عيسى كان نبيا في صباه لقوله وجعلنى نبيا ، ولا يمتنع من القادر المختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوه من كمال العقل وغيره ولا يخفى بعده ، مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة بينت شفة الى أوانه ، ولم يظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى ان تكامل فيه شرائطها . وقوله : وجعلنى نبيا كقول النبي عليه السلام « كنت نبيا وآدم بين الماء والطين » فهذا في المتقدم . وأما المتأخر : فاما زمان يسير يعتاد مثله فظاهر ، وإما زمان متطاوّل مثل أن يقول : معجزتى ان يحصل كذا بعد شهر فحصل ، فانفقوا على انه معجز ، فقيل :

إخباره عن الغيب فيكون مقارنا وانما انتفى التكليف بمتابعته حينئذ ، لأن شرطه العلم بكونه معجزا وقبل حصوله فيكون متأخرا . وقيل : يصير قوله معجزا عند حصوله فيكون متأخرا ، والحق : ان المتأخر علمنا بكونه معجزا البحث الثانى : فى كيفية حصولها : عندنا انه فعل الفاعل المختار ، يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته . وقال الفلاسفة : تنقسم الى ترك وقول وفعل ، أما الترك فنل ان يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة ، وسببه انجذاب النفس الى عالم القدس ، واشتغالها عن تحليل مادة البدن فلا تحتاج الى البدن ، كما نشاهده فى المرضى ، أن النفس لاشتغالها بمقاومتها لمرض تنكف عن التحليل فتتمسك عن القوت مالوأمسك فى صحته شطره هلك . وأما القول . فكلاخبار بالغيب ، وسببه ما مر . وأما الفعل : فبأن يفعل فعلا لا تنفى به مئة غيره ، من نتق جبل ، أو شق بحر . وقد تقدم

البحث الثالث : فى كيفية دلالاتها : وهى عندنا اجراء الله عاداته بخلق العلم بالصدق عقيبته ، فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا ، فعلوم انتفاؤه مادة كسائر العاديات لأن من قال أنا نبى ثم نتق الجبل وأوقعه على رؤوسهم وقال ان كذبتهمونى وقم عليكم وان صدقتهمونى انصرف عنكم ، فكما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة أنه صادق فى دعواه ، والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب .

وقد ضربوا لهذا مثلا : قالوا : إذا ادعى الرجل بمشهد الجهم الغفير انى رسول هذا الملك اليكم ، ثم قال للملك إن كنت صادقا فخالف مادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ، ففعل ؛ كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك أحد فى صدقه بقريئة الحال . وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد ، بل ندعى فى افادته العلم بالضرورة العادية . ونذكر هذا للتفهم وزيادة التقرير .

وقالت المعتزلة : خلق المعجز على يد الكاذب ممتنع ، لأن فيه إيهام صدقه وهو إضلال قبيح من الله

قال الشيخ وبعض أصحابنا : انه غير مقدور لأن لها دلالة على الصدق قطعاً فلا بد لها من وجه دلالة وإن لم نعلمه بعينه ، فإن دل على الصدق كان الكاذب صادقاً وإلا انفك عما يلزمه

وقال القاضي : اقتران ظهور المعجزة بالصدق هو أحد العاديات ، فإذا جوزنا انفراقها عن مجراها جاز إخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق . وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب ، وأما بدون ذلك فلا ، لأن العلم بصدق الكاذب محال .
تذنب : من الناس من انكر امكان المعجزة ومنهم من أنكر دلالتها ، ومنهم انكر العلم بها . وستأتيك شبههم بأجوبتها

المقصد الثالث : في امكان البعثة . وحجتنا فيه إثبات نبوة محمد ﷺ فإن الدال على الوقوع دال على الامكان

وقالت الفلاسفة : انها واجبة عقلاً ، لما مر . وقال بعض المعتزلة : يجب على الله . وبعضهم : إذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون والا حسن

وقال أبو هاشم : يمتنع خلوّه عن تعريف شرعية لا يستقل العقل بها وحوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية واتقرير الشريعة المتقدمة . وقيل إذا اندرست وهو بناء على أصلهم لا يخرنا فإنا ادعينا الامكان العام

وغرضنا هذا رد شبه المكرين وهم طوائف : الأولى من أحالها . الثانية من قال لا تخلو عن التكليف وانه ممتنع . الثالثة من قال في العقل كفاية . الرابعة من قال بامتناع المعجزة ولا تنصور دونها . الخامسة من منع دلالتها . السادسة من سلم ومنع امكان العلم بها بالتواتر . السابعة من منع وقوعها

الأولى من قال باستحالة البعثة أصح برحوه —

الأول : المعجزة لا بد ان يحال في شأنها في أساليب هو الله ولا بد ان

إلى العلم به إذ لعله من القاء الجن ، فانكم أجمعتم على وجوده .
الثاني : ان من يلقى اليه الوحي ان كان حسانا وجب ان يكون مرئيا
وإلا كان ذلك منه مستحسلا .

الثالث : التصديق بها يتوقف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه
وما لا يجوز وأنه لا يحصل إلا بغامض النظر وهو غير مقدر بزمان ؛ فللمكلف
الاستمهال ودعوى عدم العلم . ويلزم إتمام النبي وتبقى البعثة عبثا ، وإلا لزم
التكليف بما لا يطاق ، وأنه قبيح عقلا .

وجواب الأول والثاني : ان المرسل ينصب دليلا أو يخلق علما ضروريا فيه
والثالث : أما على أصلنا فلا يجب الامهال مع العلم العادي الحاصل عن
المعجز . وأما عند المعتزلة فاللائق بأصنامهم وان صرحوا بخلافه منع الامهال
لأن فيه تفويت صلاحتهم وما هو الا كمن يقول لولده : بين يديك سبع ضار
أو مهلك آخر ، فلا تسلك هذا الطريق فقال دعني أسلكه الى ان أشاهد
السبع أو المهلك : اليس ذلك مستقبحا في نظر العقلاء ؟ ولو هلك ألم يكن ملوما
مذموما ؟ ومن منعه ذلك أليس منسوباً إلى فعل ما توجبه الشفقة والخلو .
الثانية من قال : البعثة لا تخلو عن التكليف لأنه فائدتها باتفاق ثم ان التكليف
ممتنع لوجوه

الأول : ثبت الجبر وان فعل العبد واقع بقدرته الله ، وان الفعل إما معلوم الوقوع
أو معلوم اللا وقوع والتكليف حينئذ صبيح
الثاني : التكليف اضرا لما يلزمه من انتعاب بالفعل أو العقاب بالترك وهو
قبيح .

الثالث : التكليف إما لا لغرض رضى . وإما لا لغرض يعرذ . وإما لا لغرض رضى
أو الى العبد وهو اما اضرا وهو منتقم بالأشباع ، أو تنع وتكليف جلب النفع .
التمتع به رضى له بخلاف المعقول . فله معارض بما فيه من المضرة العظيمة

بالكفار والعصاة

الرابع : التكليف إما مع الفعل ولا فائدة فيه لوجوبه ، وإما قبل الفعل وأنه تكليف بما لا يطاق لأن الفعل قبل الفعل محال ، ومن جوزه لا يقول بوقوعه ولا ان كل تكليف كذلك

الخامس - وهو لبعض الصوفية - أن التكليف بالأفعال الشاقة يشغل عن التفكير في معرفة الله تعالى وما يجب له ويجوز ويمتنع عليه ، ولا شك أن المصلحة المتوقعة من هذا الفألت تربي على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعاً عقلاً .
وجواب الأول ما مر في مسألة خلق الأعمال .

والثاني ما في التكليف من المصالح الدنيوية والآخرية يربي كثيراً على المضرة فيها

والثالث أنه فرع حكم العقل ووجوب الغرض في أفعاله تعالى مع ما أجبنا به الثاني

والرابع : عندنا . أن القدرة مع الفعل . وعند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل ، في الحال بالابقاع في ثاني الحال وذلك كالأحداث وهو مما لا شك فيه ؛ فما هو جوابكم فهو جوابنا .

والخامس . ان ذلك أحد أغراض التكليف ؛ وسائر التكليف معينة عليه ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الأوقات عن المشوشات التي يربي شغلها على شغل التكليف .

الثالثة من قال في العقل مندوحة عن البعثة وهم البراهمة والصابئة والتناسخية غير ان من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط . ومنهم من قال بنبوة ابراهيم فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وأدريس فقط . واحتجوا بان ما حكم العقل بحسنه يفعل ؛ وما حكم بقبحه يترك . ومالم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة لأن الحاجة ناجزة ولا يعارضها مجرد الاحتمال . ويترك عند عدمها الاحتياط

والجواب : بعد تسليم حكم العقل أن الشرع فائده تفصيل ما أعطاه العقل
اجمالاً ، وبيان ما يقصر عنه العقل . فان القائلين بحكم العقل لا ينكرون أن
من الافعال ما لا يحكم فيه كوظائف العبادات وتعيين الحدود وتعليم ما ينفع
وما يضر من الأفعال ، وذلك كالطبيب يعرف الأدوية وطبائعها وخواصها مما
لو أمكن معرفتها للعامة بالتجربة ، ففي دهر طويل يحرمون فيه من فوائدها
ويقعون في المهالك قبل استكمالها مع ان اشتغالهم بذلك يوجب إتعاب النفس
وتعطل الصناعات والشغل عن مصالح المعاش ، فاذا تسلموه من الطبيب خفت
الموتة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار . ولا يقال في إمكان معرفته غنى
عن الطبيب . كيف والنبي يعلم ما لا يعلم إلا من جهة الله . وفيما تقدم من تقرير
مذهب الحكماء تنمة لهذا الكلام .

الرابعة : من قال بامتناع المعجزة لأن تجويز خرق العادة سفسطة ولوجوزناه
لجأز انقلاب الجبل ذهباً ، وماء البحر دماً ودهناً ، وأواني البيت رجلاً ،
وتولد هذا الشيخ دفعة بلا أب وأم ، وكون من ظهرت المعجزة على يده غير
من ادعى النبوة بأن يعدم المدعى ويوجد مثله ، ولا يخفى ما فيه من الخبط
والاخلال بالقواعد . والجواب : أن خرق العادات ليس أعجب من أول خلق
السموات والارض وما بينهما ، ومن انعدامها الذي نقول به ، والجزم بعدم
وقوع بعضها لا يناقئ إمكانها ، وذلك كما في المحسوسات ، فانا نجزم بأن حصول
الجسم المعين في الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به للحس ،
والعادة أحد طرق العلم كالحس . ثم إن خرق العادة اعجازاً وكرامة عادة مستمرة
الخامسة : من قال ظهور المعجزة لا يدل على الصدق لاحتمالات :

الاول : كونه من فعله لا من فعل الله ، إما لمخالفة نفسه لسائر النفوس ،
أو لمزاج خاص في بدنه . أو لكونه ساحراً ، وقد أجمعتم على حقيقته ،
أو لظلمم اختص بمعرفته ، أو لخاصية بعض المركبات ، كالمغناطيس والكهرباء

الثاني : استناده إلى بعض الملائكة أو الشياطين أو إلى الاتصالات الكوكبية وهو قد أحاط من صناعة النجامة بما لم يحيط به غيره ، فاحمد ما علم وقوعه من الغرائب معجزا لنفسه . انشئت أن يكون كرامة لا معصية .

الرابع : أن لا يقصد به التصديق ، اد لا عم ص ، واجبا ، ولا يبين ، اذ لعله غير التصديق ، كإيهامه ليحتز عنه بالاجتهاد فيثبت . كالزوال المناشآت أو لتصديق نبي آخر

الخامس : أنه لا يلزم من تصديق الله صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم اذ لا يقبح عندكم منه شيء .

السادس : لعل التحدى لم يبلغ من هو قادر على المعارضة أو لعله تركها موضوعة في اعلاء كلمته لينال من دولته حظا .

السابع : لعالمهم استهانوا به أولا وحافوه آخر نشد شد كنهه أو شغلهم ما يحتاجون اليه في تقويم ميشتهم عند .

الثامن : لعله عورض ولم يظهر لمازج . أو ظهر ثم أخفاه أصحابه عند استيلائهم وطمسوا آثاره . ومم قيام هذه الاحتمالات لا يبقى لها دلالة على الصدق . الجواب الاجمالي :-

ما قررناه غير مرة من أن التجويزات العقلية لا تنافي العلم العادي . والتفصيلي . عن الأول : أننا نأبى أن لا مؤثر في الوجود الا الله والسحر ونحوه الا ان لم يبلغ حد الاعجاز كنفق البحر وحياء الموتى كما هو مذهب جميع العقلاء وظاهر وانما فاما دون دعوى النبوة والتحدى فظاهر أيضا . أو معه فلا بد من ألا يخفقه الله عن يده . أو أن يقدر غيره على ما مرسته . والا كان تصديقا للكاذب وانه محال .

وعن الثاني : ان لا خالق الا الله .

وعن الثالث : أن من حوزها فقال به هم — منهم الاستاذ أبو اسحق — :

لا تبلغ درجة المعجزة . وقيل لا تقع على القصد .
وقال القاضى : تجوز اذا لم تقع على طريق التعظيم والخيلاء لأن ذلك
ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز بأنها مع دعوى الولاية دون النبوة .
وعلى التقدير فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر
وعن الرابع : أنا لا نقول بالغرض بل نقول ان خلقها يدل على تصديق
له قائم بذاته .

وعن الخامس : قد مر امتناع الكذب عليه .
وعن السادس : اذا أتى بما يعلم بالضرورة أنه خارق للعادة وعجز من في
قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه .
وعن السابع : بعلم عادة المبادرة الى معارضة من يدعى الاثراء بأمر
جليل فيه التفوق على أهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم فى أنفسهم ومالهم
وعدم الاعراض عنها بحيث لا ينتدب له أحد والقدح فيه سفطسة . وحيث
فدلالتهم من جهة الصرفة واضحة .

وعن الثامن . كما علم بالعادة وجوب معارضته علم وجوب اظهارها اذ به
يتم المقصود واحتمال المانع للبعض فى بعض الأوقات والأماكن لا يوجب احتمال
فى الجميع ، فلو وقعت معارضة لاستحال طاده احد مؤلفها مطلقا .

السادسة : من قال : العلم بمحصل المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده الا
بالتواتر ، وليسكنه لا يفيد العلم ، لوجوه :

الاول : أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل
اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد .

الثانى : أن حكم كل طبقة حكم ما قبلها بواحد فان من جوز إفادة المائة
للعلم أجاز إفادة التسعة والتسعين له قطعا ولم يحسره فى عدد وادعاء الفرق تحكم
فلنفرض طبقة لا تفيد ، ثم نزيد عليه واحدا واحدا فلا يفيد بالغا ما لم

لثالث : لو أوجب التواتر العلم لا وجبه خبر الواحد واللازم منتف .
بيان الملازمة : أن التواتر لا يشترط فيه اجتماع أهله اتفاقا ، بل يحصل بخبر
واحد بعد واحد ، فالوجوب له هو الخبر الأخير .

الرابع : شرطه استواء الطرفين والواسطة ، ولا سبيل الى العلم به
الخامس : ان التواتر غير مضبوط بعدد ، بل ضابطه عندكم حصول العلم
به ، فاثبات العلم به مصادرة .

وجواب الاول : منع مساواة حكم الكل لحكم كل واحد ، لما يرى من قوة
العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد .

والثاني : أن حصول العلم عنده عندنا بخلق الله تعالى إياه . وقد يخلقه
بعدد دون عدد ؛ وكيف وأنه يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين .

والثالث : أما عندنا فلا أنه بخاق الله . وأما عند الحكماء والمعتزلة فلان
الأخبار أسباب معدة وهي قد لا تجماع المسبب كالحركة للحصول في المنتهى
ثم انا نجد من أنفسنا ان الخبر الأول يفيد ظنا ويقوى بالثاني والثالث إلى
ما لا أقوى منه ؛ فيلزم أن الموجب له هو الخبر الأخير بشرط سبق أمثاله .

وعن الرابع والخامس : أنا ندعى العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع
على شرطه . لا أنا نستدل بالتواتر على ما ادعيناه والفرق بين الأمرين ظاهر .

السابعة : من اعترف بإمكان البعثة ومنع وقوعها قالوا : تتبعنا الشرائع
فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة ، فعلمنا أنها ليست من عند
الله وذلك كإباحة ذبح الحيوان وإيلامه وتحمل الجوع والعطش في أيام معينة ؛
والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن ؛ وتكليف الأفعال الشاقة . كطى القيافي
وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعى في بعض والطواف ببعض
مع تماثلها ومضاهاة المجانين والعبيان في التعري وكشف الرأس والرسى لا إلى مرمى .
وتقبيل حجر لامزية له على سائر الأحجار . وكتحريم النظر إلى الحرة الشوهاء

دوت الامة الحسنة وكعزمة أخذ الفضل في صفة وجوازه في صفتين مع استوائهما في المصالح والمفاسد . الجواب : بعد تسليم حكم العقل فغايتة عدم الوقوف على الحكمة ولا يلزم منه عدمها . ولعل مصلحة استأثر الله بالعلم بها ، على أن في التعبد بما لا تعلم حكمته تطويعا للنفس الالية وملسكة قهرها فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرض للنواب أو العقاب

المقصد الرابع : في اثبات نبوة محمد ﷺ وفيه مسالك :

المسلك الأول - وهو العمدة : ... أنه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده أما الأولى فتواترة تواتر الحق بالبيان وأما الثانية فمعجزة القرآن وغيره الكلام في القرآن : اما انه تحدى به فقد تواتر وآيات التحدي كثيرة . وأما أنه لم يعارض فلا أنه لو عورض لتواتر سيما والخصوم أكثر من حصي البطحاء وأحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه . وأما أنه حينئذ يكون معجزا فقد مر ؛ والكلام على هذه الطريقة سؤال وجوابا يعلم من الفصل المتقدم . ولنتكلم الآن في وجه إعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصلين :

الفصل الأول في وجه إعجازه . وقد اختلف فيه

فقل هو ما اشتمل عليه من النظم الغريب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه ومقاطعه وفواصله وعليه بعض المعتزلة . وقيل كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها ؛ وعليه الجاحظ . قالوا : البلاغة التعبير باللفظ الرائع عن المعنى الصحيح بلا زيادة ولا نقصان في البيان وهل رتب البلاغة متناهية ؟ والحق أن الموجود منها متناه دون الممكن ، ثم أصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام ؛ وأما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا يحصل الإعجاز ولا حاجة بنا إلى بيان أنه الغاية فيها ، فلان من تتبع القرآن وجد فيه فنونها من افادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل ؛ وضروب التأكيد ، وأنواع التشبيه ، والتمثيل والاستعارة وحسن

المطالع والمقاطع ، والفواصل والتقديم والتأخير . والفصل والوصل اللائق بالمتن ، وتعريبه عن اللفظ نهى والشارد ... الى غير ذلك بحيث لا يرى المتصفح له تمييز نوعا منها الا وجوده فيه أحسن ما يكون ، ولا يقدر أحد من البلغاء ان يستفرغ وسعه إلا على نوع أو نوعين منه وربما لو رام غيره لم يواته ، ومن كان أعرف بالعربية وفنون بلاغتها كان أعرف باعجاز القرآن . وقال القاضي : هو مجموع الأمرين . وقيل هو اخباره عن الغيب نحو : وهم من بعد غلبهم سيغلبون ، وذلك كثير . وقيل عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » وقيل بالصرفة ، فقال الاستاذ والنظام : صرفهم الله مع قدرتهم ، وقال المرتضى : بل سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة .

الفصل الثاني في شبه القادحين في اعجازه والتقصي عنها .

قالوا وجه الاعجاز يجب أن يكون بينا لمن يستدل به عليه . واختلافكم فيه دليل خفائه . ثم ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح نلاعجاز . أما النظم الغريب فلا أنه أمر سهل سيما بعد سماعه . وأيضا خفاقات مسيلة على وزنه . وأما البلاغة فلوجوه .

الاول . اذا نظرنا إلى أبلغ خطبة للخطباء وقصيدة للشعراء ، ثم قسناها إلى أقصر سورة من القرآن وتزعمون التحدى بها ويتناولها قوله تعالى « فأتوا بسورة من مثله » لم نجد الفرق بينا ، بل ربما زعم أن الإفصح معارضها . ولا بد في المعجز من ظهور التفاوت الى حد تفتنى معه الريبة .

الثاني . أن الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بأن الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع أنها أشهر سوره ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به فلم يختلفوا .

الثالث . أنهم عند جمع القرآن إذا أتى الواحد بالآية والآيتين لم يضعوها

في المصحف الا بيينة أو يعين ، والتقرير مامر .

الرابع : لكل صناعة مراتب وليس لها حد معين ، ولا بد في كل زمان من فائق أبنائها ، فلعل محمداً كان أفصح أهل عصره ، ولو كان ذلك معجزاً لكان كل من فاق أقرانه في صناعة معجزاً ، وهو ضروري البطلان .
وأما مذهب القاضي فلان ضم غير المعجز الى مثله لا يصيره معجزاً .

وأما الاخبار بالغيب فلوجوه .

الاول . أنه جائز كرامة الا أن يتكرر إلى أن يصير معجزاً ، ومراتبه غير مضبوطة ، فكيف يعلم بلوغ القرآن مرتبة الاعجاز؟

الثاني . أنه يقع من المنجمين والكهنة وليس بمعجز اتفاقاً .

الثالث : انه يلزم حينئذ الا يكون ما خلا عنه من القرآن معجزاً .

واما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه .

الاول . قال « وما علمناه الشعر » ، وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله « ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب » وقوله « ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين » سيما اذا تصرف فيه بأدنى تغيير فإنه يوجد فيه شيء كثير .

الثاني : أن فيه كذباً إذ قال « ما فرطنا في الكتاب من شيء » « ولا رطب ولا

يابس إلا في كتاب مبين » ولا شك أنه لا يشتمل على أكثر العلوم .

الثالث : أن فيه اختلافاً إذ فيه اللحن نحو « ان هذان لساحران » ، قال

عثمان إن فيه لحناً ، ومستقيمه العرب بالمنتهم .

الرابع . فيه تكرار بلا فائدة كما في سورة الرحمن ، وكهفة موسى وعيسى كذلك ، وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة وأي خلل أعظم من الكلام الغير المفيد؟

الخامس . انه نفي عنه الاختلاف حيث قال . « ولو كان من عند غير الله

لوجدوا فيه اختلافا كثيرا . « في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ، ثم نجد فيه اختلافا كثيرا . لأنه إما في اللفظ أو المعنى والأول إما بتبديل اللفظ أو التركيب أو الزيادة أو النقصان ، والكل موجود فيه : أما تبديل اللفظ فمثل كالعصف المنفوش بدل « كالعين » وفامضوا إلى ذكر الله بدل « فاسعوا » وفكانت كالحجارة بدل « فهي كالحجارة » والسارقون والمارقات بدل « والمارق والمارقة » .

وأما تبديل التركيب فنحو : « ضربت عليهم المسكنة والذلة » بدل « الذلة والمسكنة » ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل « الموت بالحق » .
وأما الزيادة والنقصان فنحو « النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم » « وله تسع وتسعون نعجة أنثى » .
وأما في المعنى : فنحو « ربنا باعد بين أسفارنا » و « ربنا باعد بين أسفارنا » والاول دعاء والثاني خبر ، و « هل يستطيع ربك » بالغيبة وضم الباء ، وهل يستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء .

السادس : أنه يوجد في كثير من الخطب والقصائد الطوال ، بحيث لو تتبعها أبلغ البلغاء لم يعثر فيها على سقطة ، فضلا عن التناقض والاختلاف ، ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار أقصر سورة تحدى بها .
وأما بالقول بالصرف فلو جوه :

الاول : الاحماع قبل هؤلاء على أن القرآن معجز ، ولو قال أنا أقوم وأنتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا ، بل عجزهم عن القيام الثاني : لو سلبوا القدرة لتناطقوا به عادة ولتواتر ذلك ، فإن قيل : انما يتذاكروه لئلا يصير حجة عليهم . قلنا . إن كان ذلك موجبا لتصديقه امتنم عادة تواطوا الخلق الكثير على مكابرتة وإن لم يكن موجبا بل احتمال السحر وغيره مثلا لتناطقوا به وحلوه عليه .

الثالث . كانوا يعارضونه بما اعتيد منهم قبل التحدى به فانهم لم يتحدوا بانشاء مثله بل بالاتيان به .

والجواب : قولهم اختلافكم في وجه اعجازه دليل الخفاء ، قلنا الاختلاف والخفاء وإن وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ، ولا خفاء في أنه بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علمه أو عملا معجز . وانما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الأنظار ومبلغ أصحابها من العلم وليس اذا لم يكن معجز بالنظر إلى أحد ما يئناه يلزم أن لا يكون معجزا بجملة منها ولا بجملة منها . وكأى من بليغ يقدر على النظم أو النثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على أحدهما القدرة على الجميع ، وليس كل ما ثبت لكل واحد ثبت لكل .

هذا : وانا نختار أنه معجز ببلاغته . وأما الشبه : فالجواب عن الأولى أن الفرق كان بينا لمن تحدى به ؛ ولذلك لم يعارض ، وغيرهم صمى عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتميز بين مراتبها . ثم قياس أقصر سورة الى أطول خطبة أو قصيدة جور عن سواء البهليل ؛ وأيضا فيكفينا كون القرآن بجملة أو بسوره الطوال معجزا . قال الوليد بن المغيرة بعد طول محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه : عرضت هذا الكلام على خطيب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده منها .

وعن الثانية : أن الآحاد لا تعارض القاطم ، ثم انهم لم يختلفوا في نزوله على محمد وبلوغه في البلاغة حد الاعجاز ، وأما البسمة فالخلاف في كونها آية من كل سورة لاني كونها من القرآن .

وعن الثالثة . أن اختلافهم في موضعه وفي التقديم والتأخير ؛ فان النبي كان يواظب على قراءته في صلاته . هذا وإن الخبر الخفوف بالقرآن قد يفيد

العلم وهو المدعى ولا علينا أن نثبت بالتواتر أو بالقرائن . ثم لا يضر عدم اعجاب الآية والآيتين .

وعن الرابعة : أن المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على أهله ويبلغون فيه للغاية القصوى فيقفون فيه على الحد المعتاد ؛ حتى اذا شاهدوا ما هو خارج عن حد الصناعة علموا أنه من عند الله ؛ وذلك كالسحر في زمن موسى ولما علم السحرة أن حد السحر تخييل وتوهم ثم رأوا عصاه انقلبت ثمباناً يتلقف سحرهم الذي كانوا يافكونه علموا أنه خارج عن السحر فأمنوا به ، وفرعون لقصوره يظن أنه كبيرهم الذي يعلمهم السحر ، وكذا الطب في زمن عيسى وبعلمهم علموا أن إحياء الموتى وإبراء الأكمه ليس حد الصناعة بل من عند الله ؛

هذا والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول عليه السلام إلى الدرجة العليا وكان بها نخار حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحدياً بمعارضتها ؛ وكتب السير تشهد بذلك ، فلما أتى بما عجز عن مثله جميع البلغاء مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وإنكار نبوته ، حتى أن منهم من مات على كفره ومنهم من أسلم لوضوح نبوة النبي عنده ، ومنهم من أسلم على نفرة منه للصغار ، ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقل ؛ ومنهم وهم الأكثرون - من عدل إلى المحاربة وتعريض النفس والمال المدمار فعلم أن ذلك من عند الله قطعاً . سلمنا لكن لم لا يكون معجزاً بالآخبار عن الغيب

وحد المعجز منه تقضى به العادة وقد بلغ في القرآن ذلك المبلغ ولعلنا الآن لتفصيله وبه خرج جواب الشبهتين : سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف . وأما الشبه : فالجواب .

عن الأولى : أن ما في القرآن ليس بوزن الشعر إنما يصير إليه بتغير ما : من إشباع أو زيادة أو نقصان ؛ ثم إن الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه واتحاد

رويه ؛ وما يقم من ذلك في نثر البلغاء اتفاقاً على الشذوذ لا يعد شعراً ولا قائله
شاعراً . ومن قال لغلّامه : أدخل السوق واشتر اللحم واطبخ ، لم يعد بهذا
القدر شاعراً ضرورة .

وعن الثانية : أن المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا إشكال أو بالعموم
الخصوص بما يحتاج إليه في أمر الدين .

وعن الثالثة : أن للتكرار فوائد : منها زيادة التقرير ؛ ومنها إظهار القدرة
على إيراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الإيجاز والاطناب ؛ وهو إحدى شعب
البلاغة ، وأما قوله إن هذا لساحر أن قبيل غلطن الكاتب ولم يقرأ به ، وقيل لغة نحو :
« إن أباه وأبا أباه » قد بلغا في المجد غايتها »

وقيل بخصوص بهذا زيد فيه النون فقط كما فعل في الدين . وقيل ضمير الشأن
مقدر ههنا واللام تدخل خبر المبتدأ .. إلى غير ذلك مما هو مذكور في كتب
العربية ؛ وقول عثمان إن فيه لحناً أي في الكتابة ؛ وأما قوله تلك عشرة كاملة فدفع
لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد مثل أن يظن أن المراد بالسبعة تمامها .

وعن الرابعة : أن ما نقل منه آحاداً فردود ، وما نقل متواتراً فهو مما قال
الرسول عليه السلام « أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف » .

وعن الخامسة : أن المراد الاختلاف في البلاغة ، فإن الكلام الطويل ولو
من أبلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين طادة ؛ أو المراد اختلاف
أهل الكتاب فيما أخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم ؛

وأما الصرفة فنقول : بأن الأعجاز ليس بها ولكن ندعيها أو كون القرآن
معجزاً وأياً ما كان يحصل المطلوب .

الكلام في سائر المعجزات ، وهي أنواع :

الأول : انشقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى : إقتربت الساعة والنشق

القمر .

الثانى : كلام الجمادات ، قال أنس : كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذ كفا من حصى فصبحن فى يده حتى سمعنا التصبيح ، وقال جعفر بن محمد الصادق هن آييه : أنه مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتاه جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فصبح ذلك العنب والرمان ؛ ولما دعا للعباس وأهله أمن له أسكفة الباب وحيطان البيت ؛ ولما طلب الأعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة وهى على شط الوادى فأقبلت تحمد الأرض خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت إلى منبتها ؛ وكلام الذراع المسمومة مشهور .

الثالث : كلام الحيوانات العجم : شهد له الذئب بالنبوة ، والظبية التى ربطها الأعرابي سألته الاطلاق لترضع خضعفها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سأل الأعرابي أن يطلقها فأطلقها فانطلقت وهى تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ؛ وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة ، ولكل قصة فى كتب السير .
الرابع : حركة الجمادات : منها قصة الشجرة ، وماروى ابن عباس أنه قال لأعرابي : أرأيت لو دعوت هذا العذق فدماه فجاءه ثم قال ارجع فرجع . وحنين الجذع اليه مشهور .

الخامس : إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل .

السادس : نبوع الماء من بين أصابعه ، رواه أنس

السابع : إخباره بالغيب : فنه ماورد به القرآن ومنه ما نطق به الأحاديث الصحيحة . ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيرا .

ثم نقول : كل واحدة من هذه وإن لم تتواتر فالقدر المشترك بينها متواتر كشجاعة على وسخاوة حاتم وهو كاف .

المسلك الثانى - وارتضاء الجاحظ والغزالي - . الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها ؛ وأخلاقه العظيمة ، وأحكامه الحكيمة ، وإقدامه

حيث يحجم الأبطال ؛ ولولا ثقته بعصمة الله إياه من الناس لامتنع ذلك عادة ؛ وأنه لم يتلون حاله وقد تلونت به الأحوال من أمور من تتبعها علم أن كل واحد منها - وإن كان لا يدل على نبوته لكن مجموعها - مما لا يحصل إلا للأنبياء ؛ فلا يرد ما يحكى عن أفاضل الحكماء من الأخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لأحوالهم في الدنيا والآخرة .

المملك الثالث : إخبار الأنبياء المتقدمين عليه عن نبوته - عليه السلام - في التوراة والإنجيل . فان قيل : إن زعمتم مجيء صفته مفصلاً أنه يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا أنه نبي فباطل ، لأننا نجد التوراة والإنجيل خاليين عن ذلك ؛ وأما ذكره مجملاً فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور إنسان كامل أو لعله شخص آخر لم يظهر بعد . قلنا : المعتمد ظهور المعجزة على يده وهذه الوجود الآخر للتكملة وزيادة التقرير .

المملك الرابع : - وارتضاه الامام الرازي - أنه عليه السلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم أنى بعث بالكتاب والحكمة لأتم مكارم الأخلاق وأكمل الناس في قوتهم العلمية والعملية وأنور العالم بالآيمان والعمل الصالح ؛ ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله ؛ ولا معنى للنبوة إلا ذلك وهذا قريب من مملك الحكماء .

واعلم أن المنكرين لبعثته عليه السلام خاصة قومان : -

أحدهما : القادحون في معجزته كالنصارى وقد مر ما فيه كفاية .

وثانيهما : اليهود إلا العيسوية فانهم سلموا ببعثته لكن إلى العرب خاصة

لا إلى الخلق كافة ، واحتجوا بوجهين :

الاول : أن نبوته تقتضى نسخ من قبله باتقان منكم ، لكن النسخ محال ،

لأنه يدل على الجهل أو البذاء ، وكلاهما محال على الله تعالى ، بيانه : أنه لو كان فيه

مصلحة لا يعلمها فالجهل ، وإن كان يعلمها فرأى ربايتها أولا ثم أهملها بلا سبب ثانيا فالبداء . والجواب : أنه لا يجب رعاية المصلحة عندنا ، وإن وجب فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات ، كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت ، فربما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم وفي آخر ارتفاعه ، وكيف والمحكوم عليه هنا ليس بمتحد .

الثاني : أن موسى نفي نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا ، بيانه : أنه تواتر عنه « تمسكوا بالسبب مادامت السموات والارض » وأيضا إما أن يكون قد صرح بدوام دينه أو بعدم دوامه أو سكت عنهما ، والآخران باطلان . أما الثاني فإنه لو قال ذلك لتواتر لكونه من الأمور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها سيما من الاعداء ومن يدعى نسخ دينه وذلك أقوى حجة له فيه . وأما الثالث فلا أنه يقتضى ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره وإنه معلوم الانتفاء لتقرره الى أوان النسخ ، والجواب : منع تواتر ذلك عن موسى ولو كان كذلك لاحتج به على محمد ولو احتج به لنقل متواترا . وأما الترديد فنختار أنه صرح بدوامه إلى ظهور النسخ وإنما لم ينقل تواترا إما لقلة الدواعي إلى نقله لما فيه من الحجة عليهم ؛ وإما لقلة الناقلين في بعض الطبقات لأن اليهود جرت لهم وقائم ردتهم إلى أقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله .

المقصد الخامس : في عصمة الأنبياء . أجمع أهل الملل والشرائع على عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله . وفي جواز صدوره عنهم على سبيل المهور والنسيان خلاف : فنعمه الأستاذ وكثير من الأئمة ، لدلالة المعجزة على صدقهم ؛ وجوزه القاضي مصيرامنه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة .

وأما سائر الذنوب فهي إما كفر أو غيره

أما الكفر : فأجمعت الأمة على عصمتهم منه ؛ غير أن الأزارقة - من

الخوارج - جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر . وجوز الشيعة إظهاره
تقية ، وذلك يفضى إلى إخفاء الدعوة إذ أولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف
وكثرة المخالفين

وأما غير الكفر : فلما كبائر أو صغائر ، كل منهما إما عمدا وإما سهوا
أما الكبائر عمدا فمنعه الجمهور ، والاكثر على امتناعه ممكنا . وقالت المعتزلة -
بناء على أصولهم - : يمتنع ذلك عقلا ، وأما سهوا فجوزوه الا كثرون .
وأما الصغائر عمدا : فجوزوه الجمهور إلا الجبائي ، وأما سهوا فهو جائز اتفاقا
إلا الصغائر الحسية كسرقة حبة أو لقمة ؛ وقال الجاحظ : بشرط أن يذهبوا
عليه فينتهبوا عنه ، وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين وبه تقول . هذا كله
بعد الوحي ،

وأما قبله فقال الجمهور : لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة إذ لا دلالة
للمعجزة عليه ولا حكم للعقل ؛ وقال أكثر المعتزلة : تمتنع الكبيرة وإن تاب منها
لأنه يوجب النفرة وهي تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة . ومنهم من
منع مما ينفر مطلقا كعهر الأمهات والفجور في الآباء ، والصغائر الحسية دون
غيرها . وقالت الروافض : لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة فكيف بعد
الوحي ١٩ . لنا وجوه : -

الأول : لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم ، وأنه واجب للاجماع ولقوله
تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » .
الثاني : لو أذنبوا لردت شهادتهم إذ لا شهادة لفاسق بالاجماع ، ولقوله
تعالى : « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » ، واللازم باطل بالاجماع ، ولأن من
لا تقبل شهادته في القليل من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم
إلى يوم القيامة .

الثالث : إن صدر عنهم وجب زجرهم ، لعموم وجوب الأمر بالمعروف .

والنهي عن المنكر ، وإبذاؤهم حرام إجماعاً ، ولقوله : « ان الذين يؤذون الله ورسوله . . » الآية ؛ ولدخلوا تحت : « ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم » ، وقوله « ألا لعنة الله على الظالمين » ، وقوله لوما ومذمة « لم تقولون مالا تفعلون » و« أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم »

الرابع : ولكانوا أسوأ حالا من عصاة الأمة ، إذ يضاعف لهم العذاب ، إذ الأعلى رتبة يستحق أشد العذاب لمقابلته أعظم النعم بالمعصية ، ولذلك ضوعف حد الحر ، وقيل لنساء النبي « لستن كأحد من النساء » ، « من يأت منكناً بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب . »

الخامس : ولم ينالوا عهده تعالى لقوله « لا ينال عهدي الظالمين » وأى عهد أعظم من النبوة .

السادس : ولكانوا غير مخلصين ، لأن الذنب باغواء الشيطان ، وهو لا يغوى المخلصين لقوله تعالى : « لاغوينهم أجمعين إلا عبادة منكم المخلصين » واللازم باطل لقوله تعالى في حق إبراهيم واسحق ويعقوب : « إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار » ، وفي يوسف : « إنه من عبادنا المخلصين » .

السابع : قوله تعالى : « ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقاً من المؤمنين » ، فالذين لم يتبعوه إن كانوا هم الأنبياء فذاك ، وإلا فالأنبياء بالطريق الأولى ، أو نقول لو كان ذلك الفريق غير الأنبياء لكانوا أفضل من الأنبياء ، لقوله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم »

الثامن : أنه تعالى قسم المكافين إلى حزب الله وحزب الشيطان ، فلو أذنبوا لكانوا من حزب الشيطان فيكونون خاسرين لقوله تعالى : « ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون » .

التاسع : قوله تعالى في حق إبراهيم وإسحق ويعقوب : « إنهم كانوا يسارعون في الخيرات » والجمع المحلي يالآلف واللام للعموم ، وقوله : « وإنهم

عندنا لمن المصطفين الأُخيار . وهما يتناولان جميع الأفعال والتدويع ، لصحة الاستثناء ، فهذه حجج العصمة ، وأنت تعلم أن دلالتها في محل النزاع - وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا - ليست بالقوية . واحتج المخالف بقصص الأنبياء تؤهم صدور الذنب عنهم .

والجواب إجمالا : أن ما كان منها منة ولا بالآحاد وجب ردها ، لأن نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصي إلى الأنبياء ، وما ثبت منها تواترا . فما دام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره ، للدلائل العصمة ، وما لم نجد له محيصا حملناه على أنه كان قبل البعثة : أو من قبيل ترك الأولى ، أو صفات صدرت عنهم سهوا ولا ينفيه تسميته دنبا ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم ، إذ لعل ذلك لعظمه عندهم أو أن قصدوا به هضمنا من أنفسهم . ومن جوز الصفات عمدا فله زيادة فسحة . ولنفصل ما أجملناه تفصيلا :

فمنه قصة آدم . عليه السلام . ونفيه قوا في التمسك بها من ستة أوجه :

الأول : قوله تعالى : « وعصى آدم ربه » مؤكدا بقوله : « فغوى »

الثاني : قوله تعالى : « فتاب عليه » ولن تكون التوبة إلا عن الذنب

الثالث : مخالفته النهى عن أكل الشجرة .

الرابع : قوله تعالى : « فتكونا من الظالمين »

الخامس : قوله تعالى : « ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن

من الخاسرين » .

السادس : قوله « فازلها الشيطان عنها فأخرجها مما كنا فيه » قلنا

كيف يدعى أنه في الجنة ولا أمة له كان نبيا ؟ وهل كان الاجتباء بالنبوة إلا

بعد تلك القصة ؟ ، وهل الواقعة في الأنبياء يمثل هذا الظاهر دفعه إلا

للعلم والجهل المفرط ؟ .

وقد يتمسك في ذنبه بقوله تعالى (هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل

منها زوجها ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملاً خفيفاً .. الآية) .
والجواب . أن أكثر المفسرين على أن الخطاب لقريش ، والنفس الواحدة قصي
وجعل منها زوجها . أي جعلها عريضة من جنسه ، واشتراكهما . تسميتهما
أبناءهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي ، فليس الضمير في
جعل آدم وحواء ، وإن صح أنه لا آدم ، فأين الدليل على الشرك في
الالوهية ؟ ولعله هو الميل إلى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه
إلى الله تعالى وذلك غير داخل تحت الاختيار ، أو لعله قبل النبوة .

ومنه قصة ابراهيم عليه السلام ، وأظهر ما يوهم الذنب أمران : —
الأول . قوله « هذا ربي » ، ولا يخفى أنه صدر عنه قبل تمام النظر في
معرفة الله وكَم بينه وبين النبوة ١٩

الثاني . قوله (رب أرني كيف تحيي الموتى) ، والشك في قدرة الله كفر
وفي الآية تصريح بأنه طلبه لأن في عين اليقين من الطمأنينة ما ليس في علم اليقين
فإن للوهم بأحداث الوسواس والدخاخ سلطاناً على القلب عند علم اليقين دون
عين اليقين . . هذا وتد قل ابن عباس . كان الله وعد أن يبعث نبياً يحيي
بدعائه الموتى ، فأراد أن يعلم أهو هو ؟ ، كيف والشك في قدرة الله تعالى
كفروا أنتم لا تقولون به ١٩

ومنه قصة موسى عليه السلام والتمسك بها من وجود
الأول . قوله . « فوكزه موسى فقضى عليه » ولم يكن قتله بحق ، لقوله .
« هذا من عمل الشيطان » وقوله . « رب إني ظلمت نفسي » وقوله « فعلتها إذا
وأنا من الضالين » . الجواب . أنه كان قبل النبوة .

الثاني . أنه إذن لهم في إظهار السحر ، لقوله . « ألقوا ما أنتم ملقون »
الجواب أنه لم يكن حراماً حينئذ ، أو علم أنهم يلقون إذن لهم أم لا ،
بدليل . ما أنتم ملقون . أو أراد إظهار معجزته ولا يتم إلا بذلك فكان واجباً
أو أراد إن كنتم محققين ، نحو . فأتوا بسورة من مثله . إلى قوله . إن كنتم صادقين .

الثالث . «وَأَلْقَى الْإِبْرَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ» ، وهارون كان نبياً فان كان له ذنب فذاك هو المطلوب ، والا فليذاؤه ذنب . الجواب . لم يكن ذلك على سبيل الايذاء ، بل كان يذنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال ؛ فخاف هارون أن يعتقد بنو امرائيل خلافه لسوء ظنهم بموسى .

الرابع . قوله للخضر . لقد جئت شيئاً امراً ، وشيئاً نكراً . قلنا من حيث الظاهر أو أراد عجباً وفعل الخضر لم يكن منكراً .

ومنه . قصة داود ، والقصة مختلفة للحشوية ، اذ لا يليق ادخال الدم الشنيع في أثناء المدائح العظام ، بل تسود قوم قصره للايقاع به ، فلما رأوه مستيقظاً اخترع أحد هم الخصومة ، ونسبة الكذب الى اللصوص أولى من نسبته الى الملائكة .
ومنه ، قصة سليمان من وجهين :

الاول ؛ اذ عرض عليه بالعشى الصافنات الجياد الآتية ، الجواب ؛ لا دالة فيه على فوت الصلاة مع أنه إذا كان فونها بالذسيان لم يكن ذنباً ؛ وقوله أحببت حب الخير مبالغة في الحب ؛ وعن ذكر ربي أى بسببه لا بالهوى ، لأن رباط الخيل بأمره ؛ ووظف مقسحاً ، معناه ؛ يمسح رؤوسها وأعناقها إكراماً لها ، وحمله على قطعها ضعيف ، اذ لا دالة للفظ عليه ، ورجوع ضمير (توارت) الى الشمس أبعد المحتملين

الثاني : ولقد فتننا سليمان ، الجواب : النبي عليه السلام قال سليمان : أطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة ولداً يقاتل في سبيل الله فلم تحمل إلا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فألقته على كرسية بين يديه ؛ ولو أنه قال : إن شاء الله ، كان كما قال ، فلا ابتلاء إنما كان لترك الاستثناء . وقيل . مرض حتى صار كجسد بلا روح . وقيل ولد له ولد فخاف الشياطين أن تهلكه فأمر المسحاب أن يحمله وأمر الريح أن تحمل اليه غذاءه ، فمات فألقى على كرسية الثالث . قوله . هب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي حمداً . الجواب .

معجز كل نبي من جنس ما يفتخر به أهل زمانه وكان هو الملك أو أراد أن ملك الدنيا موروث فطلب ملك الدين أو أراد الملك العظيم مع القناعة .

ومنه . قصة يونس . والجواب . لعل غضبه كان على قوم كفره فظن أن لن تقدر عليه . أى لن تضيق عليه . وإني كنت من الظالمين أي لنفسى بترك الأولى . ولا تكن كصاحب الحوت ، أى فى قلة الصبر .

ومنه . قصة نبينا ﷺ - والاحتجاج بها من وجوه .

الأول . ووجدك ضالاً فهدى . الجواب . أنه قبل النبوة ، أو ضالاً فى أمور الدنيا ، لقوله . « ماضى صاحبكم وماغوى » .

الثانى . ماروى أنه قرأ بعد قوله . « أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى » « تلك الغرانيق العلى . منها الشفاعة ترجى » فأتاه جبريل وقال . قلوب على الناس ما لم آتله عليك ، فنزل . « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته . الخ » . الجواب . أنه من إلقاء الشيطان ، وإلا كان ذلك كفراً . وأيضاً . ربما كان قرآناً وتكون الإشارة إلى الملائكة فنسخ تلاوته للإيهام . أو المراد ما يتمناه بوسوسة الشيطان . أو هو استفهام إنكار .

الثالث . قصة زيد وزينب . الجواب . أنه بأمر الله تعالى لنسخ ما كان فى الجاهلية من تحريم أزواج الأعداء ؛ وإنما أخفى فى نفسه ذلك ، خوفاً من طعن المنافقين فقبل له . « وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه » . وقيل ؛ كانت أبنه صمة النبي عليه السلام وطمعت أن يتزوجها النبي فنشزت على زيد فطلقها ؛ وما يقال إنه أحبها فما يجب صيانة النبي عن مثله ؛ وإن صح فيل القلب غير مقدور وفيه ابتلاء الزوج بتطليقها والنبي بالمبالغة فى حفظ النظر حذراً عن الخيانة فى الوحي أو التعرض للطعن .

الرابع ؛ ما كان لنبي أن يكون له أسرى - إلى قوله ؛ عذاب عظيم ، الجواب

- أنه عتاب على ترك الأولى فإن التحريم مستفاد من هذه الآية
- الخامس ؛ عفا الله عنك لم أذنت لهم ؟ والعفو ، إنما يكون عن الذنب .
- الجواب : أنه تليظف في الخطاب وإلا فلا عتاب بعد العفو ، وقلنا ذلك بترك الأولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية
- السادس : ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك ، الجواب ؛ قبل النبوة أو ترك الأولى أو للثقل الذي كان عليه من النعم لاصرار قومه
- السابع قوله . (ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) و (واستغفر لذنوبك) و (لقد تاب الله على النبي) . الجواب : أنه قيل النبوة ، وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه . أو ترك الأولى . أو نسب إليه ذنب قومه . وأما ما يقال أن المصدر مضاف الى المفعول ، فالمعنى ذنب قومك اليك فلا يخفى ضعفه ، فإن ذلك في المصادر المتعدية .
- الثامن : قوله (عبس وتولى أن جاءه الأعمى) . الجواب . أنه ترك الأولى مما يليق بخلقه العظيم
- التاسع : قوله (ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي) الجواب . النهي لا يدل على الوقوع .
- العاشر : يا أيها النبي اتق الله ؛ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك . الجواب مامر مع أن الامر والنهي من أقوى أسباب العصمة .
- الحادى عشر : لئن أشركت ليحبطن عملك ، الجواب . الشرطية لا تقتضى تحقق الطرفين ، أو المراد الشرك الخفى وهو الالتفات الى الناس ، أو المراد بالخطاب غيره ، قال ابن عباس رضى الله عنهما ، نزل القرآن على ،
- أيك اعنى فاسمى بإجارة .
- الثانى عشر : فإن كنت فى شك مما أنزلنا اليك فاسأل الذين يقرءون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين ، الجواب

شرطية ، والفائدة في الرجوع الى أهل الكتاب زيادة قوته وطمأنينته اولعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء

واعلم أنا انما طولنا في مثل هذا ليعلم ان مسألة نسيان الانبياء وتعمدهم الصغائر لا قاطم فيه نقياً او اثباتاً مع قيام الاحتمال العقلي ؛ اذ لو فرض تقيضه لم يلزم منه محال لذاته وظهور المعجزة على يده لادليل فيه على ذلك

المقصد السادس : في حقيقة العصمة . وهي عندنا أن لا يخلق الله فيهم ذنباً ، وعند الحكماء . ملكة تمنع عن التفجور وتحصل بالعلم بمثل المعاصي ومناقب الطاعات ، وتتأكد بتتابع الوحي بالامر والنواهي ، والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر . وترك الأولى ، فان الصفات النفسانية تكون أحوالاً ثم تصير ملكات بالتدريب .

وقال قوم . تكون خاصية في نفس الشخص ، أو في بدنه ، يمتنع بسببها صدور الذنب عنه . ويكذبه . أنه لو كان كذلك لما استحق المدح بذلك ، وأيضاً فالاجماع على أنهم مكلفون بترك الذنوب مثابون به ، ولو كان الذنب ممتنعاً عنهم لما كان كذلك ، وأيضاً فقوله « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى » ، يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع إلى البشرية ، والامتنياز بالوحي لا غير .

المقصد السابع : في عصمة الملائكة . وقد اختلف فيها فللنابي وجهان . الأول . ما حكى الله عنهم من قولهم . « أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك » . ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية ، إذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه ، وفيه العجب وتزكية النفس ، وفيه أنهم قالوا ما قالوه رجاء بالظن واتباع الظن في مثله غير جائز ، وفيه إنكار على الله فيما يفعله ، وهو من أعظم المعاصي

الثاني : إبليس عاص وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله « فسجد الملائكة كلهم أجمعون الا إبليس » وبدليل أن قوله تعالى « واذا قلنا للملائكة اسجدوا » قد تناوله والا لما استحق القم ، ولما قيل له ما منعك أن لا تسجد

اذ أمرتك ؟ والجواب :-

عن الأول: أنه استفسار عن الحكمة ، والغيبة اظهار مثالب المغتاب ، وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه ، وكذلك التذكية ، ولا رجم بالظن ، وقد علموا ذلك بتعليم الله أو بغيره

وعن الثانى: أن ابليس كان من الجن ، وصح الاستثناء وتناوله الأمر للغلبة وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن خلاف الظاهر مع أن ذكره فى معرض التعليل لاستكباره وعصيانه ياباه

وللمثبت الايات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) و (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) و (يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون) والجواب انما يتم ذلك اذا ثبت عمومها أعياننا وازمانا ، ومعاصى ، ولا قاطع فيه ؛ وان الظن لا يغنى فى مثله عن الحق شيئا .

المقصد الثامن فى تفضيل الانبياء على الملائكة؛ لانزاع فى أنهم افضل من الملائكة السفلية ، انما النزاع فى الملائكة العلوية ، فقال أكثر أصحابنا الانبياء أفضل ، وعليه الشيعة . وقالت المعتزلة والخليعة - منا - الملائكة أفضل ، وعليه الفلاسفة . احتج أصحابنا بوجوه أربعة :-

الاول: قوله تعالى « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » وأمر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم ، وعكسه على خلاف الحكمة . لا يقال السجود يقم على انحاء فلمعله لم يكن سجدود تعظيم . لأننا نقول « رأيتك هذا الذى كرمت على » ، و « أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين » يدل على أنه اسجداد تكرمة وينبئ سائر الاحتمالات

الثانى: قوله تعالى « وعلم آدم الاسماء كلها » والعالم أفضل من غيره لأن الآية سبقت لذلك ولقوله « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون »

الثالث : أن للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لأوقاته ، وليس للملائكة شيء من ذلك ، ولا شك أن العبادة مع هذه العوائق أدخل في الإخلاص وأحق ، فتكون أفضل ، لقوله عليه السلام « أفضل الأعمال أحجزها » أى أشقها .

الرابع : الإنسان ركب تركيبا بين الملك والبهيمة فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ، ثم أن من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى . أولئك كالأنعام بل هم أضل . وقوله . إن شر الدواب عند الله . الآية . وذلك يقتضى أن يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة . احتج الخصم . بوجوه عقلية ونقلية . أما العقلية فسته . الأول : الملائكة أرواح مجردة كالاتها بالفعل بخلاف السفليات والتام اكل من غيره .

الثاني : الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام . السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد

الثالث : الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبدأ للشروع كلها

الرابع : الروحانيات نورانية لطيفة والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة .

الخامس : الروحانيات قوية على أفعال شاقة كالزلازل والسحب لا يلحقها بذلك فتور . بخلاف الجسمانيات

السادس : الروحانيات أعلم لأحاطتها بما كان في الأعصر الأول وبما سيكون . في الازمنة الآتية وبالأموور الغائبة ، وعلومهم كلية فعلية فطرية آمنة من الغلط ، والجسمانيات بخلافه .

والجواب : ان ذلك كله مبنى على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها ولا نقول بها .

وأما النقلية فسبعة : —

الأول : قوله تعالى . ولا أقول لكم إني ملك . فإنه في معرض التواضع
والجواب : لانسلم أنه في معرض التواضع بل لما نزل ، والذين كذبوا
بآياتنا عذبهم العذاب بما كانوا يفسقون ، والمراد قريش استعجلوه بالعذاب
تهكما به فنزلت : لا أقول لكم عندى خزائن الله ، ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم
إني ملك . بيانا لأنه ليس له انزال العذاب من خزائن الله ، ولا يعلم متى ينزل
بهم العذاب ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب كما يحكى أن جبريل قلب
بأحد جناحيه المؤتفكات فقد دلت الآية على أن الملك أقدر وأقوى . فأين
حديث الأفضلية ؟

الثانى : قوله تعالى : ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين
اذ يفهم منه أنه حرضهما على الأكل من الشجرة لما منعا عنه بأن المقصود بالمنع
قصور كما عن درجة الملائكة فكلما ليحصل لكما ذلك الشرف
والجواب : انهما رأيا الملائكة أحسن صورة وأعظم خلقا وأكمل قوة فذاهما
مثل ذلك وخيل اليهما أنه الكمال والفضيلة

الثالث قوله تعالى : لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة
المقربون وهـ صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا أنا أقدر على
هذا ولا من هو فوقى فى القوة ولا يقال من هو دونى .

الجواب : أن النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على احياء الموتى
ولكونه بلا أب والملائكة فوقه فيهما فأنهم قادرون على ما لا يقدر عليه
ولكونهم بلا أب ولا أم فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصبر ذلك سببا
لادعائهم الألوهية . فالمسيح أولى بذلك . وليس ذلك من الأفضلية فى شيء .
الرابع قوله تعالى : ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته . والمراد بكونهم

عنده ليس القرب المسكن . بل قرب الشرف والرتبة . وأيضا: فجعله دليلا على أنهم اذا لم يستكبروا فغيرهم أولى أن لا يستكبروا فذلك دليل أفضليتهم
الجواب : المعارضة بقوله . في مقعد صدق عند مليك مقتدر ، وبقول الرسول حكاية عن الله . أنا عند المنكسرة قلوبهم . وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده . وأما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم أقوى لأفضل الخامس : ان الملائكة معلوما الانبياء قال تعالى : علمه شديد القوى . وقال: نزل به الروح الأمين . على قلبك . والمعلم أفضل

الجواب . أنهم المبلغون والمعلم هو الله
السادس : الملائكة رسل الله الى الانبياء . والرسول أقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى أمته فتكون أفضل
الجواب : فيجب أن يكون واحد من آحاد الناس اذا أرسله ملك الى ملك أفضل من الملك المرسل اليه

السابع : اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمقصود لا يقدم على سبيل الاطراد

الجواب : أن ذلك بحسب ترتيب الوجود أو الايمان فان وجود الملائكة أخفى فالإيمان به أقوى

المقصد التاسع : في كرامات الأولياء وأنها جائزة عندنا واقعة خلافا للاستاذ أبي اسحق والحليمي منا وغير أبي الحسين من المعتزلة . لنا : أما جوازها فظاهر على أصولنا ، وأما وقوعها فلقصة مريم ، وقصة آصف ، وقصة أصحاب الكهف ، وشيء منها لم يكن معجزة لفقد شرطه وهو مقارنة الدعوى والتحدى احتج من لم يجوز الخوارق بما مر بجوابه ، ومن جوزها وأنكر : احتج بأنها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة دالة على النبوة وينسد باب اثباتها .

والجواب : أنها تتميز بالتحدى مع ادعاء النبوة وعدمه

المرصد الثاني : في المعاد . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في اعادة المعدوم ، وهي جائزة عندنا ، خلافا للفلاسفة ،
والتناسخية ، وبعض الكرامية ، وأبي الحسين البصري ؛
لنا : أنه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه . والالم يوجد ابتداء ؛ فإن
قيل : العود أخص من الوجود . ولا يلزم من امكان الأعم إمكان الأخص .
ولا من امتناع الأخص امتناع الأعم . قلنا : الوجود أمر واحد لا يختلف
ابتداء واعادة وكذلك الایجاد فاذا يتلازمان . امكانا ، ووجوبا ، وامتناعا ،
ولو جوزنا كون الشيء ممكنا في زمان ممتنعا في زمان آخر معللا بأن الوجود
في الزمان الثاني أخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الأول
بحسب الاضافة لجاز الانقلاب من الامتناع الى الوجوب . وفيه مخالفة لبديهة
العقل ، واغناء للحوادث عن المحدث ، وسد لباب اثبات الصانع ؛
ويمكن أن يقال : الاعادة أهون من الابتداء . وله المثل الأعلى . لأنه استفاد
بالوجود الأول ملكة الاتصاف بالوجود .

والخصم يدعى الضرورة تارة . ويلتجىء الى الاستدلال أخرى .
أما الضرورة فقالوا : تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة فيكون
الوجود بعد العدم غير الوجود قبله . فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه ؛
وأما الاستدلال فهو من وجوه .

الأول : إنما يكون المعاد معادا بعينه إذا أعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت
فيلزم أن يعاد في وقته الأول ، وكل ما وقع في وقته الأول فهو مبتدأ . فيكون
حينئذ مبتدأ من حيث أنه معاد . هذا خلف .

الجواب : إنما اللازم إعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة
أن زيدا الموجود في هذه الساعة هو الموجود قبلها بحسب الأمر الخارجى
وما يقال : أنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير

الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان ، فأمر وهمي ، والتغاير إنما هو بحسب
الذهن دون الخارج ؛

ويمحى أنه وقع هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته وكان مصرا على
التغاير . فقال له : إن كان الامر على ما زعم فلا يلزم من الجواب لا في غير من كان
يباحثك فبهت وحاد الى الحق ، واعترف بعدم التغاير في الواقع ؛ ولئن سلمنا
أن الوقت داخل في العوارض وأنه معاد بوقته الأول فلم قلتم : إن الواقع في
وقته الأول يكون مبتدأ وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن وقته معادا معه .
الثاني : لو فرضنا إعادته بعينه والله قادر على إيجاد مثله مستأنفا فلنفرضه موجودا
وحيث لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنية بدون الامتياز وهو ضروري
البطلان .

الجواب : منع عدم التمايز . بل يتمايزان بالهوية كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ
مع التماثل . وكل اثنين متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدئين أو معادين أو أحدهما
مبتدأ والآخر معادا وأي اختصاص لهذا بالمبتدأ والمعاد .

الثالث : الحكم بأن هذا عين الأول يستدعي تميزه حال العدم وأنه محال .
الجواب : على أصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئا ظاهرا وعلى أصلنا
لا نأمنع استدعاءه للتمييز . بل التميز إنما يحصل حال الإعادة وهو أمر وهمي لا حقيقة له
المقصد الثاني : في حشر الأجساد .

أجمع أهل الملل عن آخرهم على جوازه ووقوعه . وأنكرها الفلاسفة .
أما الجواز : فلأن جمع الاجزاء على ما كانت عليه وإعادة التأليف الخاص
فيها أمر ممكن كما مر ؛ والله عالم بتلك الاجزاء ، قادر على جمعها وتأليفها لما
بيننا من عموم علمه وقدرته ؛ وصحة القبول والفعل توجب الصحة قطعا .
وأما الوقوع : فلأن الصادق أخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل
التأويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين ؛ وكل ما أخبر به الصادق

فهو حق . أحتج المنكر بوجهين :

الأول : لو أكل أنسان أنسانا بحيث صار المأكول جزءا منه . فتلك الأجزاء إما أن تعاد فيهما وهو محال . أو في أحدهما فلا يكون الآخر معادا بعينه .
الجواب : أن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية وهي الباقية من أول العمر إلى آخره لاجميع الأجزاء ، وهذه في الآكل فضل فأنا نعلم أن الانسان باق مدة عمره ، وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه .

الثاني : لو حشر . فأما لا لغرض وهو عبث ، وإما لغرض . إماما ئد إلى الله وهو منزله عنه ، أو إلى العبد ، وهو إما الأيلام وإنه منتف اجما وبيديه العقل لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة والعناية ؛ وإما الألداذ وهو أيضا باطل لأن اللذة إنما هو دفع الألم بالاستقراء وأنه لو ترك لم يكن له ألم ؛ والأيلام ليدفع فيلتذ . لا يصلح غرضا أذ لا معنى له

الجواب : نختار أنه لا لغرض . وحكاية العبث والتبجح العقلي قد مر جوابه .
ولا نسلم أن الغرض هو إما الأيلام ، أو الألداذ ولعل فيه غرضا آخر لا نعلمه ، سلمنا . لكن لا نسلم أن اللذة دفع الألم . غاية أن في دفع الألم لذة ، وأما أنها ليست إلا هو فلا ، ولم لا يجوز أن تكون أمرا آخر يحصل معه تارة ودونه أخرى ؟ . . سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية . فلم قلم إن اللذات الآخروية كذلك ؟ ولم لا يجوز أن تكون اللذات الآخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فتكون حقيقة هذه دفع الألم : وحقيقة تلك أمرا آخر ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها

تذنيب :- هل يعدم الله الأجزاء البدنية ثم يعيدها ويفرقها ويعيدها فيها التأليف؟
الحق أنه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل وما يحتج به : من قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) ضعيف ؛ فأن التفريق هلاك ؛ فأن هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف الذي به

تصلح الأجزاء لأفعالها وتم منافعها . والتفريق كذلك
المقصد الثالث : في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد في
أمر المعاد .

قالوا : النفس الناطقة لا تقبل الفناء لأنها بسيطة وهي موجودة بالفعل ،
فلو قبلت الفناء لكان للبسيط فعل وقوة وأنه محال ؛ لأن حصول أمرين متنافيين
لا يكون إلا في محلين متغايرين وهو ينافي البساطة ؛ ثم أنها إما جاهلة وإما مألومة
أما الجاهلة : فتتألم بعد المفارقة أبداً ، وذلك لشعورها بنقصانها نقصاناً
لامطمع لها في زواله ؛

وأما العالمة : فاما لها هيئات رديئة اكتسبتها بعلابسة البدن ومباشرة الرذائل
المقتضاة للطبيعة وميلها إلى الشهوات أولاً ؛ فأن كانت تألمت بها مادامت باقية
فيها لكنها تزول طاقبة الأمر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لأنها انما
حصلت لها لتركون الى البدن وجرتها محبتها له وذلك مما ينسى بطول العهد به
ويزول بالتدريج ؛ وإن لم تكن بل كانت كاملة بريئة عن الهيئات الرديئة التذت بها
أبداً مبتهجة بأدراك كما لها . هذا ما عليه جمهورهم ،

وقال قوم منهم : - وهم أهل التناسخ - إنما تبقى مجردة النفوس الكاملة التي
أخرجت قوتها إلى الفعل ؛ وأما الناقصة فانها تتردد في الأبدان الانسانية
ويسمى نسخاً ؛ وقيل ربما تنازلت الى الحيوانية ويسمى مسخاً ؛ وقيل : الى النباتية
ويسمى رسخاً ؛ وقيل الى الجمادية ويسمى فسخاً ؛ هذا في المتنازلة ، وأما
المتصاعدة فقد تتخلص من الأبدان لصيرورتها كاملة كما مر ، وقد تتعلق ببعض
الأجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال . ولا يخفى أن ذلك كله رجم بالظن
بناء على قدم النفوس وتجردها

المقصد الرابع : الجنة والنار هل هما مخلوقتان ؟

ذهب أصحابنا وأبو علي الجبائي وأبو الحسين البصري الى أنهما مخلوقتان ،

وأنكره أكثر المعتزلة وقالوا انهما يخلقان يوم الجزاء . لنا وجهان :
الاول : قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بازالة على ما نطق
به الكتاب ، وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار ؛ إذ لا قائل بالفصل
الثاني : قوله تعالى في صفتهم : « أعدت للمتقين » « أعدت للكافرين » بلفظ
الماضي ، وهو صريح في وجودهما .

وأما المنكرون : فتمسك عباد بدليل العقل ، وأبو هاشم بدليل السمع ،
قال عباد : لو وجدنا قاما في عالم الأفلاك أو العناصر أو في عالم آخر . والثلاثة بأملة .
أما الاول : فلأن الأفلاك لا تقبل الحرق والالتئام ، فلا يخالطها شيء ومن
الكائنات الفاسدات .

وأما الثاني : فلأنه قول بالتناسخ ولا تقولون به ، وقد أبطل بدليله
وأما الثالث : فلأن الفلك بسيط وشكله الكرة ، ولو وجد عالم آخر لكان كريا
أيضا فينغرض بينهما خلاء وانه محال .

الجواب : لانسلم امتناع الحرق على الأفلاك ، وقد تكلمنا على مأخذه ،
ولا نسلم انه في عالم العناصر قول بالتناسخ ، وإنما يكون كذلك لو قلنا باعادتها
في أبدان آخر ، ولا نسلم أن وجود عالم آخر محال ، وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده
احتج أبو هاشم بوجهين . -

الاول : قوله تعالى « أكلها دائم » مع قوله « كل شيء هالك الا وجهه »
فلو كانت مخلوقة وجب هلاك أكلها فلم يكن دائما -

الجواب : « أكلها دائم » بدلا أي كلما فنى منه شيء جيء ببديله فان دوام
أكل بعينه غير متصور وذلك لا ينافي هلاكه ، أو تقول : المراد انه هالك في
حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهلاك المعدم ، أو تقول : إنهم
تعدمان أنا ثم تعادان وذلك كاف في هلاكهما .

الثاني : قوله تعالى : « عرضها السموات والأرض » ولا يتصور ذلك الا

بعد فناء السموات والأرض لامتناع تداخل الأجسام -

الجواب : المراد أنها كعرض السموات والأرض لامتناع أن يكون عرضها عرضهما بعينه لاحال البقاء ولا بعد الفناء ، وللتصريح في آية أخرى بأن عرضها كعرض السموات والأرض ؛ فيحمل هذا على تلك كما يقال أبو يوسف أبو حنيفة المقصد الخامس : في فروع للمعتزلة على أصلهم في حكم العقل والایجاب على الله ، والنظر ههنا في الثواب والعقاب ،

أما الثواب . فأوجبه معتزلة البصرة لأن التكليف الشاقة ليست الا لنفعنا وهو بالثواب عليها . بيانه : أنها اما لا لغرض وهو عبث قبيح ، وإما لغرض طائد الى الله وهو منزله ، أو الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ ، واما في الآخرة وذلك اما تعذيبه وهو قبيح أو نفعه وهو المطلوب .

الجواب : منم وجوب الغرض وقدم مرارا ، وأما العقاب ففيه بحثان : -
البحث الأول : أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة لوجهين : -

الأول : انه أوعد بالعقاب وأخبره ، فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال . الجواب : غايته وقوع للعقاب فأين وجوبه ؟
الثاني : أنه إذا علم المذنب انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريراً له على ذنبه واغراء للغير عليه وانه قبيح مناف لمقصود الدعوة .

الجواب : منم تضمنه للتقرير والاغراء ؛ اذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع مالا يخفى ؛ واحتمال العفو عن البعض احتمالاً مرجوحاً لا ينافي ذلك .

البحث الثاني : قالت المعتزلة والخوارج : صاحب الكبيرة مغلد في النار ولا يخرج عنها أبداً ، ومحدثهم أن الفاسق يستحق العقاب واستحقاق العقاب مضره خالصة دائماً ، واستحقاق الثواب منفعة خالصة دائماً والجمع بينهما محال .

الجواب نمنع الاستحقاق ومنهم قيد الدوام؛ ثم إنه قد يتساقطان ويدخل
لجنة تفضلا كما قال تعالى : « الذي أحلنا دار المقامة من فضله » أو يترجح
جانب الثواب لأن السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشر أمثالها الى
سبعمائة ويضاعف الله لمن يشاء ، واستعانوا من النقل بوجهين:-

الاول : بايات تشعر بالخلود كقوله تعالى : « من كسب سيئة وأحاطت
به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » وقوله « ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها » وقوله « ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها » قالوا : والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى :
« وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد » مع انه تعالى قد جعل لكثير منهم الملك الطويل
والجواب : لانسلم أن من له حسنات من الايمان والطاعات فقد أحاطت
به خطيئة وأن من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل بعض حدوده، والمراد
من قتل مؤمنا لأنه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل الا كافرا. سلمنا : لكن
الخلود هو الملك الطويل وما ذكرتم معارض بما يقال : حبس مخلد ، ووقف مخلد
وخلد الله ملكه والآية حانها على الدوام لقرينة الحال .

الثاني : قوله « وإن الفجار لفي جحيم يصارعونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين »
ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها.

الجواب : عنها وصما قبلها في الوجه الاول: المعارضة بالآيات الدالة على الوعد
بالثواب نحو « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » و « ويجزى الذين احسنوا
بالحسنى » و « هل جزاء الا حسن الا الا حسن » وهو عندهم ينافى استحقاق
العقاب . وإن سلمنا : فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب
بالكفار نحو قوله تعالى : « إنا قد أوحى إلينا أن العذاب على من كذب وتولى »
وقوله : « إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين » وقوله « كلما التقى
فيها فوج .. » الى قوله « فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء » .

واعلم أن اختصاص العذاب بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان ، والمرجئة صلا بظاهر هذه الآيات لكننا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الأدلة الدالة على وعيد الفساق .

المقصد السادس : في تقرير مذهب أصحابنا وفيه مباحث :-

الاول : قالوا الثواب فضل وعد به فينفى به من غير وجوب ؛ لأن الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه والعقاب عدل فله أن يتصرف فيه وله العفو عنه لأنه فضل ولا يعد الخلف في الوعد نقصا عند العقلاء .

الثاني : أجمع المسلمون على أن الكفار مخلدون في النار أبدا لا ينقطع عذابهم وأفكره طائفة لوجوه .

الأول : أن القوة الجسمية كما تقدم متناهية فلا بد من فنائها .

الجواب : منعه تناهيها وقد مر

الثاني : دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل .

الجواب : هذا بناء على شرط البنية واعتدال المزاج ولا نقول به بل هي بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما أبداً ويخلق في الحى قوة لا يخرّب معها بنيته بالنار كما خلقها في السمندر وهو حيوان مأواه النار .

الثالث : النار يجب افنائها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فتنتهى بالآخرة إلى عدمها وتنفقت الاجزاء فلا تبقى الحياة .

الجواب : فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بأفناء الله تعالى ، أو ينفئها ويخلق بدلها مثلها .

قال الجاحظ والعنبري : هذا في الكافر المعاند ، وأما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للإسلام ولم تلح له دلائل الحق فعذور ، وكيف يكلف بما ليس في وسعه ؟ ويعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله ؟

واعلم : أن الكتاب والسنة والاجماع يبطل ذلك ؛ اذ يعلم قطعا أن كفار

عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ، ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسم لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للإسلام ، ولم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق .

الثالث : غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار لقوله « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » فأما أن يكون ذلك قبل دخول النار وهو باطل بالاجماع أو بعد خروجه عنها وفيه المطلوب

المقصد السابع : في الاحباط . بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب احباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا ،

فقال جمهور المعتزلة : بمعصية واحدة تحبط جميع الطاعات حتى أن من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبد الله ابدا ولا يخفى فساده : وقال الجبائي : يحبط من الطاعات بقدر المعاصي فإن بقي له زائد أثيب به والا فلا ولا يخفى أنه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي أولى من العكس بل العكس أولى لما مر .

وقال أبو هاشم : بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فأيهما رجح أحبط الآخر ولما أبطلنا الأصل بطل الفرع . ثم تقول لهم : كل واحد من الاستحقاقين لو أبطل الآخر فأما معاً فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما أولا بل ينعدم أحدهما فيبطل الآخر ، ثم يكره عليه فيغلبه وأنه باطل لأنه كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف اذا صار مغلوبا

تذنيب : قد اتفق المعتزلة على أنه لا يتساوى الثواب والعقاب والاتساقا فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وانه محال . فعند الجبائي عقلا ، وعند أبي هاشم للاجماع على أن لا خروج عنهما .

والجواب : لم لا يجوز أن يثاب لما مر من أن جانب الثواب أرجح ،

ولجواز التفضل ، ويجوز أن لا يناب ولا يعاقب ويكون من أهل الأعراف كما ورد به الحديث الصحيح ، ويجوز أن يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى أحدنا يدوم له غمحه وفرحه والمه ولذته كذلك لا يخلص له أحدهما .

المقصد الثامن : في أن الله يعفو عن الكبائر : الاجماع على أنه عفو
فقال المعتزلة : عفو عن الصغار قبل التوبة وعن الكبار بعدها - لنا وجهان :-
الأول : أن العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه ولا يقولون به في غير صورة النزاع .

الثاني : الآيات الدالة عليه نحو قوله « ويغفر مادون ذلك لمن يشاء » وإن الله يغفر الذنوب جميعا « و « وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم » .
المقصد التاسع : في شفاعة محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم -
أجمع الأمة على أصل الشفاعة ، وهي عندنا لأهل الكبار من الأمة لقوله عليه السلام :
« شفاعتي لأهل الكبار من أمتي » ولقوله تعالى : « واسئلكم لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات » أي ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة ؛ وطلب المغفرة شفاعة -
وقالت المعتزلة : إنما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى « واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة » وهو عام في شفاعة النبي وغيره

الجواب : أنه لا عموم له في الأعيان ؛ لأن الضمير لقوم معينين فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعة غيرهم ، ولا في الأزمان ؛ لأنه لو لم يخصص فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت .

المقصد العاشر : في التوبة : وفيه بحثان :

الأول : في حقيقتها ، وهي الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود إليها إذا قدر عليها ، فقولنا : من حيث هي معصية لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداق ونزف العقل والأخلال بالمال والعرض لم

يكن تائباً ، وقولنا: مع عزم أن لا يعود اليها: زيادة تقرير لأن النادم على الامر لا يكون الا كذلك ، ولذلك ورد في الحديث « الندم توبة » وقولنا: اذا قدر . لأن من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه .

الثاني . في أحكامها : —

الاول : الزاني المجبوب إذا ندم على الزنا وعزم أن لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة؟ منه أبو هاشم وقال به الآخرون . والمأخذ واضح الثاني : ان قلنا لا يقبل فن تاب لمرض خفيف فهل يقبل لوجود التوبة أم لا لأنه ليس باختياره كالإيمان عند اليأس

الثالث : شرط المعتزلة فيها أموراً ثلاثة ، رد المظالم . وان لا يعاود ذلك الذنب ، وأن يستديم الندم ، وهي عندنا غير واجبة فيها ،
أما رد المظالم: فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر ،
وأما أن لا يعاود : أصلاً : فلائف الشخص قد يندم على الامر زماناً ثم يبدو له ، والله مقاب القلوب

وأما استدامته للندم: فلائن الشارع أقام الحكمى مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الإيمان ولما في التكليف بها من الجرج المنفى عن الدين
الرابع : لهم في التوبة المؤقتة مثل أن لا يذنب سنة ، والمفصلة نحو أن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبنى على أن الندم إذا كان لكونه ذنباً عم الأوقات والذنوب .

الخامس : أنهم أوجبوا قبول التوبة على الله بناء على أصلهم الفاسد السادس : الظاهر أن التوبة طاعة فيثاب عليها لأنها مأمور بها ، قال الله تعالى « وتوبوا الى الله جميعاً أيها المؤمنون » والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وايداناً بقبولها ودفعاً للقنوط ، لقوله

تعالى « لا تقنطوا من رحمة الله » « لا تيأسوا من روح الله » « ان الله يغفر الذنوب جميعا »

المقصد الحادى عشر : احياء الموتى فى قبورهم ، ومسألة منكر ونكير لهم ، وعذاب القبر للكافر والفاسق ، كلها حق عندنا ، واتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ، والاكثر بعده . وأنكره ضرار بن عمرو ، وبشر المريسي ، وأكثر المتأخرين من المعتزلة . لنا وجهان :

الأول : قوله تعالى : « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب » عطف عذاب القيامة عليه فعلم أنه غيره وليس غير عذاب القبر اتفاقا فهو هو ، وبه ذهب أبو الهذيل العلاف ، وبشر ابن المعتز ، إلى أن الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضا ،

وأما ما ذهب اليه الصالحى من المعتزلة ، وابن جرير الطبرى ، وطائفة من الكرامية ، من تجوز ذلك على الموتى من غير احياء ، فنخرج عن المعقول .

الثانى : قوله تعالى : « ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين » . وما هو إلا الامانة ، ثم الاحياء فى القبر ، ثم الامانة فيه ، ثم الاحياء للحشر ، ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسألة والعذاب . هذا : والأحاديث الدالة عليه أكثر من أن تحصى بحيث تواتر القدر المشترك .

« لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى » ولو أحيوا فى القبر لذاقوا موتتين .

الجواب : أن ذلك وصف لأهل الجنة ، والضمير فى فيها للجنة أى لا يذوق أهل الجنة فى الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم . والا الموتة الأولى للجنس لا للوحدة نحو « ان الانسان لفى خسر » وليس فيها نفي تعدد الموت . فهذا معارضة ما احتججنا به من الآيتين ،

قالوا إنما يمكن العمل بالظواهر اذا لم تكن مخالفة للمعقول ، ودليل مخالفتها للمعقول أنا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا إلى أن تذهب أجزاؤه ولا نشاهد

فيه احياء ولا مسألة . والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ، وأبلغ منه ؛ من أكلته المباع والطيور وتفرقت أجزاءه في بطونها وحواصلها ، وأبلغ منه من أحرق وذرى أجزاءه في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا ، فانا نعلم عدم احيائه ومسألته ، وعذابه ضرورة .

وقد تمحير الاصحاب في التفصي عن هذا . فقالوا في صورة المصلوب : لا بعد في الاحياء والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب المكتة ، وكما في رؤية النبي جبريل عليهما السلام وهو بين أظهر أصحابه مع ستره عنهم ، وأما الصورة الأخرى فان ذلك مبنى على اشتراط البنية وهو ممنوع عندنا ، فلا بعد في أن تعاد الحياة الى الأجزاء أو بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعالى .

المقصد الثاني عشر : في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط ، والميزان ،

والحساب ، وقراءة الكتب ، والحوض المورد ، وشهادة الاعضاء ، حق ، والعمدة في اثباتها : امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها بحال لذاته مع اخبار الصادق عنها ، وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف . ونطق به الكتاب نحو قوله : « فاهدوهم الى صراط الجحيم ، وققوم انهم مسئولون » وقوله : « والوزن يومئذ الحق » وقوله : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة » وقوله : « فسوف يحاسب حسابا يسيرا » مع الاجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب ، وقوله : « فأما من أوتى كتابه يمينه » وقوله : « اقرأ كتابك » وقوله : « يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون » وقوله : « انا أعطيناك الكوثر » مع قوله لأصحابه وقد قالوا له أين نطلبك يوم المحشر ؟ فقال : على الصراط ، أو على الميزان ، أو على الحوض . وكتب الأحاديث طائفة بذلك بحيث تواتر القدر المشترك

واعلم أن الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه المؤمن وغير

المؤمن، وأنكره أكثر المعتزلة، وتردد قول الجبائي فيه نقيا واثباتا. قالوا. من أثبتته وصفه بأنه أدق من الشعر وأحد من غرار السيف كما ورد به الحديث ولا يمكن العبور عليه وإن أمكن ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة .
الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه، ويسهله على المؤمنين، كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه أن منهم من هو كالبرق الخاطف، ومنهم من هو كالريح الهابة، ومنهم من هو كالجواد، ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يدها ومنهم من يحجر على وجهه

وأما الميزان . فأنكره المعتزلة عن آخرهم ، لأن الأعمال أعراض وإن أمكن احادتها فلا يمكن وزنها إذ لا توصف بالثقل والنقل ، وأيضا فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله تعالى فلا فائدة فيه فيكون قبيحا . تنزه عنه الرب تعالى
والجواب : أنه ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن . وحديث الغرض من الوزن والتبجح العقلي قد مر مرارا

المرصد الثالث في الاسماء والأحكام وفيه مقاصد

المقصد الأول في حقيقة الإيمان . اعلم أن الإيمان في اللغة التصديق . قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف « وما أنت بمؤمن لنا » أي بمصدق ، وقال عليه السلام : الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله أي تصدق . وأما في الشرع وهو متعلق بما ذكرنا من الأحكام فهو عندنا وعليه أكثر الأئمة كالمقاضي والاسناد التصديق للرسول فيما علم بحجته به ضرورة ، فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا .

وقيل . هو المعرفة ، فقوم بالله ؟ وقوم بالله وبما جاءت به الرسل .
وقالت الكرامية . هو كلمتنا الشهادة .

وقالت طائفة . التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله .

وقال قوم : إنه أعمال الجوارح ، فذهب الجوارح والعلاف وعبد الجبار إلى أنه الطاعات فرضاً أو نقلاً . وذهب الجبائي وابنه وأكثر المعتزلة البصرية إلى أنه الطاعات المفترضة دون النوافل .

وقال السلف وأصحاب الآثار : إنه مجموع هذه الثلاثة فهو تصديق بالجنان وإقرار باللسان، وعمل بالأركان .

ووجه الضبط: أن الإيمان عن فعل القلب والجوارح فهو إما فعل القلب فقط وهو المعرفة أو التصديق ، وإما فعل الجوارح فقط وهو إما اللسان وهو الكلمتان أو غيره وهو العمل بالطاعات وإما فعل القلب والجوارح معاً والجارحة إما اللسان أو سائر الجوارح ، لنسأ وجوه .

الأول : الآيات الدالة على محمية القلب للإيمان نحو أوامرك كتب في قلوبهم الإيمان ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وقابه مطمئن بالإيمان، ومنه الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك ، وقوله لأسماء وقد قتل من قال لا إله إلا الله هلا شققت قلبه .!

الثاني : جاء الإيمان مقروناً بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير .

الثالث . أنه قرن بضد العمل الصالح بنحو « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » ومنه مفهوم قوله . (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم)

فإن قيل . فلم لا يجعلونه التصديق باللسان فإن أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا ذلك ؟ قلنا . لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به مصداقاً قطعاً ، فالتصديق إما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدلالاتها على معناها ، فيجب الجزم بعلم العقلاء ضرورة بالتصديق القلبي ، م - ٢٥ مواقف

ويؤيده قوله تعالى . (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) وقوله « قالت الأعراب آمنا . الآية »

احتج الكرامية : بأنه تواتر أن الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن أتى بهما لا يستفسرون عن علمه وعمله ، فيحكمون بإيمانه بمجرد الكلمتين .
الجواب : معارضته بالاجماع على أن المنافق كافر ، وبنحو قوله : « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » ولا نزاع في أنه يسمى إيمانا لغة ، وأنه يترتب عليه أحكام الإيمان ظاهرا ، وإنما النزاع فيما بينه وبين الله .

ثم نقول : يلزمكم أن من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فنعمه مانع من خرس وغيره أن يكون كافرا ، وهو خلاف الاجماع .

احتج المعتزلة بوجوه : منها ما يدل على إثبات مذهبهم ، ومنها ما يدل على ابطال مذهب الخصم ، القسم الأول أربعة :

الأول : فعل الواجبات هو الدين ، والدين هو الاسلام ، والاسلام هو الإيمان ، ففعل الواجبات هو الإيمان . أما أن فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة « وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وذلك دين القيمة » وأما أن الدين هو الاسلام فلقوله تعالى : (إن الدين عند الله الاسلام) وأما أن الاسلام هو الإيمان ، فلأن الإيمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى : (ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه) ولاستثناء المسلمين من المؤمنين في قوله : (فأخرجنا من كان فيها . . . الآية) قلنا : لفظ ذلك إشارة الى الاخلاص ، لأنه واحد مذكر فلا يصح إشارة الى الكثير والمؤنث ، وهو أولى من تقدير الذي ذكرتم : إذ فيه تقرير اللغة . هذا : والثالثة إنما تصح لو كان الإيمان ديناً غير الاسلام ، وفيه مصادرة لا تخفى .

الثاني : (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أي صلاتكم إلى بيت المقدس ، قلنا : بل التصديق بها .

الثالث . قاطع الطريق ليس بمؤمن ، لأنه يخزي لقوله تعالى فيهم . (ولهم في الآخرة عذاب النار) مع قوله تعالى . (ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته) والمؤمن لا يخزي لقوله تعالى . (يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه) قلنا . هو مخصوص بالصحابة ، ولا قاطع طريق فيهم .

الرابع . نحو قوله عليه السلام (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) (لا إيمان لمن لا أمانة له) قلنا . مبالغة . ثم إنها معارضة بالأحاديث الدالة على أنه مؤمن وأنه يدخل الجنة ، حتى قال لأبي ذر لما بالغ في السؤال عنه (وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر) .

القسم الثاني . الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم ، وهي ثلاثة . -
الاول . لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا ، كالتأثم حال نومه ، والغافل حين غفلاته ، وأنه خلاف الاجماع . قلنا . المؤمن من آمن في الحال أوفى الماضي ، لا لأنه حقيقة فيه ، بل لأن الشارع يعطى الحكمى حكم المحقق ، وإلا ورد عليهم مثله في الأعمال .

الثاني . من صدق وسجد للشمس ينبغي أن يكون مؤمنا ، والاجماع على خلافه . قلنا . هو دليل عدم التصديق ، حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية لم يحكم بكفره فيها بينه وبين الله

الثالث . (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجماع الشرك ، لأن التوحيد بما علم مجيئه به . قلنا . ذلك مشترك الاثام ، لأن الشرك مناف للايمان إيجابا ، ثم ان الايمان المعدى بالبلاء هو التصديق بالله لا ينافي الشرك ، إذ لعله بوجوده وصفاته لا بالتوحيد احتج الآخرون بقوله عليه السلام . (الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله ، وأدناها إمالة الأذى عن الطريق) .

الجواب . ان المراد شعب الايمان قطعا ، لا نفس الايمان ، فان إمالة الأذى

عن الطريق ليس داخلا في أصل الايمان ، حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع المقصد الثاني : في أن الايمان هل يزيد وينقص ؟ أثبتته طائفة ونفاه آخرون قال الامام الرازي وكثير من المتكلمين : هو فرع تفسير الايمان ، فان قلنا . هو التصديق فلا يقبلهما ، لأن الواجب هو اليقين ، وأنه لا يقبل التفاوت لأن التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض ، وهو ولو بأمدوجه يناهض اليقين . وان قلنا . هو الأعمال فيقبلهما وهو ظاهر . والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين الأول : القوة والضعف . قولكم . الواجب اليقين والتفاوت لاحتمال النقيض قلنا . لانسلم أن التفاوت لذلك ، ثم ذلك يقتضى أن يكون إيمان الذي وآحاد الأمة سواء وأنه باطل إجماعا ، ولقول ابراهيم « عليه السلام » : ولكن ليطمئن قلبي . والظاهر أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين .

الثاني : التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال ، والنصوص دالة على قبوله لهما .

المقصد الثالث : في الكفر وهو خلاف الايمان . فهو عندنا . عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة . فان قيل فشاد الزنار ولا بس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا ، قلنا . جعلنا الشيء علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك وهو عند كل طائفة مقابل ما فسر به الايمان ، فقالت الخوارج : كل معصية كفر وقد أبطلناه . وقالت المعتزلة المعاصي ثلاثة . إذ

منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته ، وما يجوز عليه وما لا يجوز ، ورسالة رسوله كالقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك فهو كفر . ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان : قسم يخرج إلى منزلة بين المنزلتين لا يحكم على صاحبها بالكفر لسائر أعماله ولا بالايمان لايهامه عدم التصديق ويعبر عنها بالكبائر .

ومنها ما لا يخرج ككشف العورة والسفه ويسمى بالصغائر . وسنزيده
بيانا في المقصد الذي يتلوه .

تذنيب . في تفصيل الكفار ، الانسان إما معترف بنبوته محمد « صلى الله
تعالى عليه وسلم » أولا ، والثاني إما معترف بالنبوته في الجملة وهم اليهود والنصارى
وغيرهم ، وإما غير معترف بها وهو إما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة ،
أولا ، وهم الدهرية . ثم إنكارهم لنبوته « صلى الله عليه وسلم » إما عن عناد وإما
عن اجتهاد . والمعترف بنبوته « عليه السلام » إما مخطيء في أصل وسنئين أنه
ليس بكافر ، أولا ، وهو إما عن برهان وهو ناج باتفاق ، أو عن تقليد وقد
اختلف فيه ، فمن قال إنه ناج فلأن النبي (صلى الله عليه وسلم) حكم بإسلام
من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال إنه غير ناج فلأن التصديق بالنبوته
يتضمن العلم بدلالة المعجزة ، وأنه يتضمن العلم بما يجب اعتقاده وإن لم يمكن
له تنقيح الأدلة وتحريرها .

المقصد الرابع : في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن ، وقد تقدم
بيانه في مسألة حقيقة الايمان ، وغرضنا س هنا ذكر مذهب المخالفين والجواب
عن شبهتهم .

ذهب الخوارج إلى أنه كافر ، والحسن البصري إلى أنه منافق ، والمعتزلة
إلى أنه لا مؤمن ولا كافر . حجة الخوارج وجوه .

الاول : قوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون »
قلنا . المراد من لم يحكم بشيء مما أنزل الله أصلا . أو هو التوراة بقريظة
ما قبله وهو « إنا أنزلنا التوراة » الآية وأمتنا غير متعبدين بالحكم بها
فيختص اليهود .

الثاني . « وهل يجازى إلا الكفور » . قلنا . متروك الظاهر إذ يجازى
غير الكفور وهو المثاب ، ولقوله تعالى . « اليوم تجزى كل نفس بما كسبت » .

الثالث . قوله تعالى بعد إيجاب الحج . « ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين » .
قلنا . المراد من جحد وجوبه

الرابع . « إن العذاب على من كذب وتولى » . قلنا . متروك الظاهر
للاقتلاق على عذاب شارب الخمر والزاني مع أنه غير مكذب لله تعالى ؛ بل اليهود
والنصارى ، وربما يلزمهم التكذيب ، لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب .
الخامس . قوله تعالى . « فأندرتكم نارا تطفى لا يصليها إلا الآشقى الذى
كذب وتولى » ، والفاسق يصلها . قلنا . لعل ذلك نار خاصة .

السادس . قوله تعالى فى حق من خفت موازينه . « ألم تكن آياتى تتلى
عليكم فكنتم بها تكذبون » ؟ . والفاسق ممن خفت موازينه . قلنا . بل
ثقلت بالايان .

السابع . « يوم تبيض وجوه وتسود وجوه » . والفاسق ممن وجهه
مسود . قلنا . لانسلم أن كل فاسق كذلك بل هى واردة فى بعض الكفار
لقوله . « أكفرتم بعد إيمانكم » .

الثامن . أنه من أصحاب المشأمة وقال تعالى . (والذين كفروا بآياتنا هم
أصحاب المشأمة) . قلنا . هو من باب إيهام العكس ، وينتقض بالزاني والمارق ،
مع عدم تكذيبهما

التاسع . (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) . وأنه يقتضى
حصص المبتدأ فى الخبر . قلنا . ممنوع لأن الكافر ابتداء كذلك .

العاشر . (إنه لا يئأس من روح الله إلا القوم الكافرون) . والفاسق آيس
من روح الله ، قلنا ممنوع للرجاء .

الحادى عشر : « إنك من تدخل النار فقد أخزيته » مع قوله : « إن
الخزى اليوم والسوء على الكافرين » . قلنا : المفرد المحلى باللام لاصحوم له ،
أو المراد به الخزى الكامل :

الثانى عشر : « وأما من أوتى كتابه بشماله » الى قوله « إنه كان لا يؤمن

بالله العظيم » . قلنا : ذكر قسمين لا يدل على عدم الثبات مع أن التخصيص ظاهر .
الثالث عشر : « ألا لعنة الله على الظالمين » . قلنا : يلزم تكفير الانبياء
حيث اعترفوا بظلمهم .

الرابع عشر : قوله تعالى : « وأما الذين فسقوا فإواهم النار » الآية .
قلنا : يقتضى أن كل فاسق مكذب بالقيامة وأنه باطل قطعاً .
الخامس عشر : قوله تعالى : « يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر » إلى
قوله : « وكنا نكذب بيوم الدين » قلنا : قد مر جوابه .

السادس عشر : قوله تعالى : « وسيق الذين كفروا » إلى قوله : « وسيق
الذين اتقوا » . وقد مر مثله .

السابع عشر : قوله عليه السلام : « من ترك صلاة متعمدا فقد كفر »
وقوله عليه السلام : (من مات ولم يحج فليمت أن شاء يهوديا وإن شاء
نصرانيا) . قلنا : الآحاد لا تعارض الاجماع .

الثامن عشر : ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما ولا ولاية الله إيمان
فعداوته كفر . قلنا : لأنسلم عدم الواسطة بين كل ضدين .
احتج من زعم أنه منافق بوجهين :-

الأول : قوله عليه الصلاة والسلام : (آية المنافق ثلاث : إذا وعد أخلف ،
وإذا حدث كذب ، وإذا إئتسن خان) . قلنا : هو وترك الظاهر لأن من
وعد غيره أن يخاف عليه خلعة تقيسة ثم أخلفه لم يخرج عن الإيمان إلى النفاق إجماعاً
الثاني : أن من اعتقد أن في هذا الجرحية لم يدخل يده فيه فإذا زعم ذلك
ثم أدخل يده فيه علم أنه قاله لاعتقاده . قلنا : مضرة الحية عاجلة محقة بخلاف
عقاب الذنب لأنها آجلة إذ يجوز التوبة والعفو ، فافترقا .

احتج المعتزلة بوجهين :-

الأول : أن الفاسق ليس مؤمناً مأمراً ، ولا كافراً بالاجماع لأنهم كانوا يقيمون

عليه الحد ولا يقتلونه ولا يحكمون برده ويدفنونه في مقابر المسلمين ،
وأيضا. فيلزم بينونة المرأة بمجرد رمي الزوج إياها بالزنى من غير لعان وقضاء
قاض ، لأنه إن صدق فهي كافرة ، وأن كذب فهو كافر . قلنا : هو مؤمن وقدمر
الكلام فيه .

الثاني : ما قاله واصل بن عطاء لعمر بن عبيد فرجم الى مذهبه وهو أن
فسقه معلوم ، وإيمانه مختلف فيه ، فنترك المختلف فيه ، ونأخذ بالمتفق عليه .
قلنا : قد مر أنه مؤمن قطعا ولا خلاف فيه ممن قبله بل قد أجم على أنه إما
مؤمن أو كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع فيكون باطلا .

المقصد الخامس : في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا ؟
جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة والمعتزلة الذين
قبل أبي الحسين تمامقوا فكفروا الأصحاب . فعارضه بعضنا بالمثل ، وقد كفر
المجسمة مخالفوهم . وقال الاستاذ : كل مخالف يكفرنا فنحن نكفروه ، وإلا فلا .
لنا : أن المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون الله تعالى عالما بعلم
أو موجدا لقول العبد أو غير متحيز ولا في جهة ونحوها لم يبحث النبي (صلى
الله عليه وسلم) عن اعتقاد من حكم بإسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون ،
فعلم أن الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام فان قيل : لعله (عليه السلام
عرف منهم ذلك فلم يبحث عنها كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب
اعتقادها . قلنا : مكابرة ، والعلم والقدرة مما يتوقف عليه ثبوت نبوته فكان الاعتراف
بها دليلا للعلم بهما .

ولنذكر الآن ما كفر به بعض أهل القبلة ونتفصل عنها وفيه أبحاث :

الأول : كفرت المعتزلة في أمور :

الأول : نفي الصفات لأن حقيقة الله ذات موصوفة بهذه الصفات فنكره
جاهل بالله ، والجاهل بالله كافر . قلنا : الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر ،

والإلزام تكفير المعتزلة والأشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه .

الثانى : إنكارهم إيجاب الله لفعل العبد ، وإنه كفر .

أما أولا : فلأنهم جعلوه غير قادر على فعل العبد وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى فهو إثبات للشريك كما هو مذهب المجوس ،

وأما ثانيا : فللإجماع على التضرع الى الله فى أن يرزقهم الايمان وهم ينكرونه لأنهم يقولون : قد فعل الله من اللطف ما أمكن لوجوبه عليه . قلنا المجوس كفروا بغيره ، وخرق الإجماع ليس بكفر ، ثم من يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم أنه كافر ؟

الثالث : قولهم بخلق القرآن وفى الحديث الصحيح : (من قال : القرآن مخلوق فهو كافر) . قلنا : آحاد ، أو المراد بالخلق المختلق أى المفترى .

الرابع : قد أجمع من قبلهم على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وهم ينكرونه . قلنا : ننعم الإجماع ، وننعم كون مخالفه كافرا .

الخامس : قولهم : المعدوم شئ وأنه تصريح بمذهب أهل الهيولى سبائقة الأحوال لأن ذاته عندهم وجوده . قلنا : والالزام غير الالتزام ، والالزام غير القول به .

السادس : إنكارهم الرؤية وقد قال تعالى : (لى هم باقواء ربهم كافرون) . قلنا : اللقاء مجاز فلعل المراد به لقاء ثواب الله ، فان المفسرين قالوا : المراد به الوصول إلى دار الثواب .

الثانى : تكفير المعتزلة الأصحاب بأمور :

الاول : إنكار كون العبد فاعلا لفعله لأنه سد باب أثبات الصانع إذ طريقه قياس الغائب على الشاهد . قلنا : قد تقدم لنا فى إثبات الصانع وجوه لا يحتاج فيها الى هذا القياس .

الثانى : نسبة فعل العبد الى الله تعالى يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز اظهار

المعجزة على يد الكاذب ، وجاز الكذب عليه ، وفيه ابطال الشرائع بالسكينة .
قلنا : قد أجبتنا عنه .

الثالث : إثبات الصفات قول بقدماء وقد كفر النصارى للقول بقدماء
ثلاثة فكيف الستة أو السبعة ؟ قلنا قد مر جوابه .
الرابع : قولهم : القرآن قديم فانه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا
لحدوثه قطعا . قلنا : مشترك الالتزام الا أن تقولوا : ما نسمعه حكاية كلام
الله فنقول مثله .

الثالث . قد كفر المجسمة بوجوه .

الاول : أن تجسيمه جهل به . وقد مر جوابه .

الثاني : أنه عابد لغير الله كما عبد الصنم . قلنا : بل معتقد في الله الخالق
الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله
بمخلاف عابد الصنم .

الثالث : « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم » وما ذلك
إلا لأنهم جعلوا غير الله إلها فلزم الشرك وهؤلاء كذلك . قلنا : ممنوع
والمستند ما تقدم .

الرابع : قد كفر الروافض والخوارج بوجوه :-

الاول . أن القدح في أكابر الصحابة تكذيب للرسول حيث أننى عليهم
وعظمهم . قلنا : لاثناء عليهم خاصة ولاهم داخلون فيه عندهم ، أو الثناء عليهم
لشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم .

الثاني : الاجماع على تكفير من كفر عظماء الصحابة . قلنا . هو لا يسلم
كونهم من أكابر الصحابة وعظمائهم

الثالث : قوله عليه السلام : (من قال لأخيه المسلم : يا كافر ، فقد باء به
أحدهما) . قلنا : آحاد والمراد مع اعتقاد أنه مسلم فان من ظن بمسلم أنه يهودي

أو نصراني فقال له : يا كافر ، لم يكن ذلك كفرا بالاجماع .
وسنزيد لهذا تحقيقا إذا فصلنا الفرق في ذيل هذا الكتاب .

المرصد الرابع في الإمامة ومباحثها

عندنا من الفروع ، وانما ذكرناها في علم الكلام تأسيسا بمن قبلنا وفيه مقاصد .
المقصد الأول : في وجوب نصب الامام ولا بد من تعريفها أولا ،
قال قوم : الإمامة رياسة عامة في أمور الدين والدنيا ؛ ونقض بالنبوة
والأولى أن يقال : هي خلافة الرسول في إقامة الدين بحيث يجب اتباعه على
كافة الأمة ، وبهذا القيد يخرج من ينصبه الامام في ناحية ، والمجتهد ، والأمر
بالمعروف ، وإذا عرفت هذا فنقول : نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا ، وقالت
المعتزلة والزيدية : بل عقلا ، وقال الجاحظ : بل عقلا وسمعا ، وقالت الامامية
والاسماعيلية : بل على الله ؛ الا أن الامامية أوجبوه لحفظ قوانين الشرع .
والاسماعيلية . ليكون معرفا لله . وقالت الخوارج : لا يجب أصلا : ومنهم من
فصل ؛ فقال بعضهم : يجب عند الأمن دون الفتنة ، وقال قوم . بالعكس .
لنا : أما عدم وجوبه على الله وعلينا عقلا فقد مر . وأما وجوبه علينا
سمعا فلو جهين :

الأول : أنه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي (ﷺ)
على امتناع خلو الوقت عن إمام ، حتى قال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته :
ألا إن محمدا قد مات ، ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به ، فبادر الكل الى قبوله ،
وتركوا له أهم الأشياء ، وهو دفن رسول الله ﷺ ، ولم يزل الناس على ذلك
في كل عصر الى زماننا هذا من نصب إمام متبع في كل عصر ، فان قيل : لا بد
للاجماع من مستند ولو كان لنقل ، لتوفر الدواعي . قلنا : استغنى عن نقله
بالاجماع أو كان من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها

إلا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام .

الثاني : أن فيه دفع ضرر مظنون وأنه واجب اجماعا .

بيانه . أنا نعلم علما يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات ، والمناكحات والجهاد ، والحدود ، والمقاصات ، واطهار شعائر الشرع في الأعياد والجمعات إنما هو مصالح طائفة الى الخلق معاشا ومعادا ، وذلك لا يتم الا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم ، فانهم - مع اختلاف الأهواء ، وتشتت الآراء ، وما بينهم من الشحناء - قلما ينتقاد بعضهم لبعض فيفضى ذلك الى التنازع والتوائب ، وربما أدى الى هلاكهم جديعا ، ويشهد له التجربة ، والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعاش ، وصار كل أحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ، فان قيل : وفيه اضرار ، وأنه منفي بقوله عليه السلام : « لا ضرر ولا ضرار في الاسلام » ، وبيانه من ثلاثة أوجه :

الاول : تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدى اليه وفيما لا يهتدى إضرار به لاحالة .

الثاني : قد يحتنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة ، فيفضى الى الفتنة .
الثالث : أنه لا يجب عصمته كما سيأتي ، فيتصور منه الكفر والفسوق ، فان لم يعزل أضر بالامة بكفره وفسقه ، وإن عزل أدى الى الفتنة . قلنا : الاضرار اللازم من تركه أكثر بكثير . ودفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب احتج المانع بوجوه :

الاول : توفر الناس على مصالحهم مما يحث عليه طباعهم وأديانهم فلا حاجة الى نصب من يتحكم عليهم فيما يستقلون به ، ويدل عليه انتظام أحوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان .

الثاني : الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعذر وصول

آحاد الرعية اليه في كل ما يعن لهم من الأمور الدنيوية عادة .
الثالث : للإمامة شروط قلما توجد في كل عصر ، فان أقاموا فاقدها لم
يأتوا بالواجب ، وإلا يقيمونه فقد تركوا الواجب . والجواب
عن الأول : أنه وإن كان ممكنا عقلا فممتنع عادة لما يرى من ثوران
الفتن والاختلافات عند موت الولاة . ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب
الشاردة والأسود الضارية لا يبقى بعضهم على بعض ، ولا يحافظ في الغالب على
سنة ولا فرض ، وليس تشوفهم الى العمل بموجب دينهم غالبا ، ولذلك قيل :
ما يزع السلطان أكثر مما يزع القرآن ، وقيل . السيف والسنان ، يفعلان ما لا يفعل
البرهان .

وعن الثاني : لانسلم أن الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول اليه ، بل
بوصول أحكامه وسياسته ، ونصبه من يرجعون اليه .
وعن الثالث : أن تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الامامة ليس تركا
للواجب ؛ إذ لا وجوب .

ثم قال الموجبون : إن أصل دفع المضرة واجب قطعاً . فكذلك المضرة
المظنونة ، وذلك مثل أن يعرف الانسان أن كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن
أن هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضى بوجوب اجتنابه ، وكذا
من علم أن الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته ، ثم ظن أن هذا الحائط
يسقط ، فالعقل الصريح يقضى بوجوب ألا يقف تحته . والجواب منع حكم العقل
احتيج الموجب على الله : بأنه لطف ، لكون العبد معه أقرب الى الطاعة
وأبعد عن المعصية ، واللفظ واجب عليه تعالى .

والجواب : - بعد منع وجوب اللطف - أن اللطف إنما يحصل بأمام
ظاهر قاهر ، وأنتم لا توجبونه ، فالذي توجبونه ليس بلطف ؛ والذي هو لطف
لا توجبونه .

حجة الخوارج : ان نصبه يشير الفتنة ، لأن الأهواء مختلفة ، فيدعى كل قوم إمامة شخص وصلاحه لها دون الآخر ، فيقيم القشاجر والتناجز ، والتجربة شاهدة بذلك . والجواب : أنه يجب عندنا تقديم العلم ، فان تساويا فالأورع ، وإن تساويا فالأسن ، وبذلك تندفع الفتنة .

وأما الفارقون منهم فقالوا تارة : هو حال الفتنة يزيدا ، وتارة : حال الأمن لا حاجة اليه .

المقصد الثاني : في شروط الامامة . الجمهور على أن أهل الامامة مجتهد في الأصول وانفروع ليقوم بأمور الدين ذو رأى ليقوم بأمور الملك شعجاع ليقوى على الذب عن الحوزة ، وقيل لا يشترط هذه الصفات لأنها لا توجد فيكون اشتراطها عبثا أو تكليفا بما لا يطاق ، ومستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها ، نعم يجب أن يكون عدلا لئلا يجور ، عاقلا ليصلح للتصرفات ، بالغنا لفصور عقل الصبي ، ذكرا إذ النساء ناقصات عقل ودين ، حرا لئلا يشغله خدمة السيد ولئلا يحتقر فيعصى ، فهذه الصفات شروط بالاجماع ، وههنا صفات في اشتراطها خلاف :

الأولى : أن يكون قرشيا ، ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة . لنا : قوله عليه السلام : « الأئمة من قريش » ثم إن الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث وأجمعوا عليه فصار قاطعا .

احتجوا بقوله عليه السلام . « السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا » قلنا : ذلك فيمن أمره الامام على مربة أو غيرها الثانية : أن يكون هاشميا ، شرطه الشيعة .

الثالثة : أن يكون طالما بجميع مسائل الدين ، وقد شرطه الامامية .

الرابعة . ظهور المعجزة على يده ، إذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والعصمة ، وبه قال الغلاة ، وببطل الثلاثة . أنا ندل على خلافة أبي بكر ولا

يجب له شيء مما ذكر .

الخامسة . أن يكون معصوما ، شرطها الإمامية والامماعيلية ويبطله . أن أبا بكر لا تجب عصمته اتفاقا . احتجوا بوجوبه .

الأول : أن الحاجة الى الامام إما للتعليم ولو جاز جهله لما صلح لذلك ، واما لجواز الخطأ على غيره في الأحكام ، فلو جاز عليه أيضا لم يحصل الغرض . الجواب . منع كون الحاجة اليه لاحدهما ، بل لما تقدم .

الثاني . قوله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة . الجواب . لانسلم أن الظالم من ليس بمعصوم ، بل من ارتكب معصية محققة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح .

المقصد الثالث . فيما يثبت به الأمامة وأنها تثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع ، وتثبت ببيعة أهل الحل والعقد خلافا للشيعة .

لنا . ثبوت امامة أبى بكر بالبيعة كما سيأتى ، احتجوا بوجوه .

الأول . الأمامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير ، قلنا . ذلك دليل لنيابة الله ورسوله نهباء علامة لحكمهما بها كعلامات سائر الاحكام . الثاني . لاتصرف لأهل البيعة فى غيرهم فلا يصير فعلهم حجة على من عداهم . قلنا . لما كان أمانة من جهة الله ورسوله يسقط هذا الكلام .

وأىضا . فينتقض بالشاهد والحاكم إذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله وإن كانا لاتصرف لهما فى المشهود عليه والمحكوم عليه .

الثالث . أن القضاء أمر جزئى ولا ينعقد بالبيعة فكيف الامامة العظمى ؟ قلنا لانسلم عدم انعقاد القضاء بالبيعة للخلاف فيه ، وإن سلم ، فذلك عند وجود الامام لا مكان الرجوع اليه فى هذا المهم ، وأما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تمحيلا للمصالح المنوطة به ودرءا للمفاسد المتوقعة دونه الرابع . إذ ربما تباع أقوام على أئمة فى بلد أو بلاد فيؤدى الى الفتنة ويعود

نفعه ضرا .

الخامس . - وهو عمدتهم - أن العصمة والعلم بجميع مسائل الدين وعدم الكفر شرط ولا يعلمها أهل البيعة ، وقد مر جوابهما .

وإذا ثبت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة فاعلم أن ذلك لا يفتقر إلى الاجماع إذ لم يقم عليه دليل من العقل أو السمع بل الواحد والاثنان من أهل الحل والعقد كاف لعلنا أن الصحابة مع صلابتهم في الدين اكتفوا بذلك ، كعقد عمر لابن بكر ، وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ، ولم يشترطوا اجتماع من في المدينة فضلا عن إجماع الأمة . هذا ولم ينكر عليه أحد وعليه انطوت الأُصهار إلى وقتنا هذا ، وقال بعض الأصحاب . يجب كون ذلك بعهد بيعة مائة كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الإمامة له سرا قبل من عقده جهرا ، وهذا من المسائل الاجتهادية ، ثم إذا اتفق التعدد تفحص عن المتقدم فأمضى ولو أصر الآخر فهو من البغاة ، ولا يجوز العقد لأمامين في صقع متضايق الاقطار أما في متسما بحيث لا يسع الواحد تديره فهو محل الاجتهاد

وللأمة خلق الإمام بسبب يوجب وإن أدى إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين تذييب : قال الجارودية من الزيدية : الإمامة شورى في أولاد الحسن والحسين ، فكل فاطمي خرج بالسيف داعيا إلى الحق وكان طالما شجاعا فهو إمام ؛ فلذلك جوزوا تعدد الأئمة وهو خلاف الاجماع .

المقصد الرابع : في الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ وهو عندنا أبو بكر ،

وعند الشيعة على رضى الله عنهما . لنا وجهان :

الأول : أن طريقه إما النص أو الاجماع ، أما النص فلم يوجد لما سياتى ، وأما الاجماع فلم يوجد على غير أبي بكر اتفاقا

الثاني . الاجماع على أحد الثلاثة أبي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم ينازما أبابكر ، ولولم يكن على الحق لنازما كما نازما على معاوية لأن العادة تقضى

بالمنازعة في مثل ذلك ، ولأن ترك المنازعة مع إيمانها مغل بالعصمة . وأنتم توجبونها ؛ لا يقال : لانعلم الامكان لانا نقول : علي في غاية الشجاعة ، وفاطمة مع علو منصبها زوجته ، والحسن والحسين ولداه ، والعباس مع علو منصبه معه روى أنه قال : أمدد يدك أبيامك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان ، والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل : إنه سل الحيف وقال : لا أرضى بخلافة أبي بكر . وقال أبو سفيان : أرضيتكم يا بني عبد مناف أن يلي عليكم تيمى والله لأملأن الوادي خيلا ورجلا . وكرهت الانصار خلافة أبي بكر فقالوا : منا أمير ومنكم أمير ؛ ولو كان علي أمانة على نص جلي لأظهره قطعا . وكيف !! وأبو بكر عندهم شيخ ضعيف جبان . لا مال له ولا رجال . ولا شوكة . وكلام الشيعة يدور على أمور : —

أحدها : أن الامام يجب أن يكون معصوما لما مر ، وأبو بكر لم يكن معصوما اتفاقا لما سنذكره . والجواب : منع وجوب العصمة ، وقد تقدم وثانيها : البيعة لاتصلح طريقا الى اثبات الامامة ، وإمامة أبي بكر إنما تستند اليها اتفاقا . الجواب : مامر

وثالثها : علي أفضل الخلائق ، ولا يجوز إمامة المفضول . وسيأتي تقريراً وجواباً .

ورابعها : نفي أهلية الامامة عن أبي بكر ، لوجوه :

الاول : أنه كان ظالما . وقال تعالى : « لا ينال عهدى الظالمين » بيان كونه ظالما : أنه كان كافرا قبل البعثة ، وقد قال تعالى : « والكافرون هم الظالمون » وأيضا فمنع فاطمة إرثها لذلك وقد كانت مستحقة لنصفها لأنه قال تعالى : « وإن كانت واحدة فلها النصف » وفاطمة معصومة لقوله تعالى : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت » في معرض الامتنان والتعظيم ، ولقوله

عليه السلام : « فاطمة بضعة مني » وانه عليه السلام معصوم فكذا بضعته ، فتكون صادقة في دعواها الارث . قلنا : شرائط الامامة ما تقدم وكان مستجمعا لها ، يدل عليه كتب السير والتواريخ ، ولا نسلم كونه ظالما . قولهم : كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه . قولهم : خالف الآية في منع الارث . قلنا : لمعارضتها بقوله عليه السلام : « نحن معاشر الانبياء لانورث ، ما تركناه صدقة » حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه ، لانه كان حاكما بما سمعه من رسول الله ، وعلم دلالاته على ما حمله عليه ، لانتفاء الاحتمالات بقرينة الحال . قولهم : فاطمة معصومة ، قلنا : ممنوع ، لان أهل البيت يتناول أزواجه وأقرباءه كما رواه الضحاك ، ولم يكونوا معصومين . وقوله عليه السلام : « بضعة مني » مجاز قطعا . وعصمة النبي قد تقدم ما فيها ولا يجب مساواة البعض الجلة . فان قيل : ادعت أنه نحلها وشهد على والحسن والحسين وأم كلثوم فرد أبو بكر شهادتهم . قلنا : أما الحسن والحسين فللفرعية . وأما علي وأم كلثوم فللقصورهما عن نصاب البيعة . ولعله لم ير الحكم بشاهد وبمين ، لأنه مذهب كثير من العلماء

الثاني : لم ير له النبي عليه السلام شيئا في حال حياته وحيث بعثه إلى مكة ليقرأ سورة براءة على أهلها عزله باتباعه عليا وقال : لا يبلغ عني الا رجل مني ولم يره أهلا لتبليغ ذلك ، فأني يكون أهلا للامامة العظمى ١٤ . قلنا : بل أمره على الحجيج سنة تسع ، وأمره بالصلاة بالناس في مرضه ، وانما اتبعه عليا ، لأن مادة العرب في أخذ العهود أن يتولاه الرجل بنفسه أو أحد من بني عمه ، ولم يعزله عما ولاه من أمر الحجيج . قولهم : عزله عن الصلاة ، كذب ، وما نقلوه فيه مختلف ، والروايات متعاضدة على ذلك

الثالث : شرط الامام أن يكون أعلم الأمة ، بل طالما بجميع الأحكام كما مر ؛ ولم يكن أبو بكر كذلك لأنه أخرج نجاة بالنار وكان يقول : أنا مسلم

وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع ، وقال لجدة سألته عن ميراثها: لا أجد لك في كتاب الله وسنة رسوله ، أرجع حتى أسأل الناس ، فأخبر أن رسول الله جعل لها السدس . قلنا : الأصل ممنوع ، وإنما الواجب الاجتهاد ، ولا يقتضى كون جميع الاحكام عتيدة عنده ، وأنه مجتهد : إذ مامن مسألة - في الغالب - إلا وله فيها قول مشهور عند أهل العلم . واحراق نجاة لاجتهاده وعدم قبول توبته ، لأنه زنديق ، ولا تقبل توبة الزنديق في الأصح . وأما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد ، أو رآه في الثالثة وهو رأى الأكثر . ووقوفه في مسألة الجدة ورجوعه الى الصحابة ، لأنه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام

الرابع : عمر - مع أنه حليمه وناصره ، وله العهد من قبله - قد ذمه حيث شفع اليه عبد الرحمن بن أبي بكر في الخطيئة ، فقال : دويبة سوء ، وهو خير من أبيه ، وأنكر عليه عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة وتزوج بزوجته وقال . لئن وليت الأمر لأقيدنك به . وقال : إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وفي الله شرها ، فن عاد إلى مثلها فاقتلوه . قلنا : نسبة الدم إليه من الأكاذيب الباردة ، فان عمر - مع كمال عقله وكانت إمامته بعهد أبي بكر إليه والقدح في أبي بكر قدح في إمامته - كيف يتصور منه ذلك ؟ وإنكاره قتل خالد من إنكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما أدى إليه اجتهادهم وأما قوله في بيعة أبي بكر فعناه أن الاقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه ، مظنة للفتنة ، فلا يقدمن عليه أحد . على أنى أقدمت عليه فحسنت وتيسر الأمر بلا تبعه ، ثم إنك خير بأن أمثال هذه لا تعارض الاجماع على إمامته المستلزم للاجماع على أهليته للإمامة .

وخامسها : ادعاء النص على إمامة على إجمالا وتفصيلا .

أما إجمالا فقالوا : نعلم وجود نص جلي وإن لم يبلغنا بعينه ، لوجهين : -

الأول : أن عادة الرسول تقضى باستخلافه على الأمة عند غيبته عنهم ؛ كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ، ولا يخل بذلك ألبتة ولا يترك أهل البلد فوضى ، فكيف يجوز أن يخلى الأمة بأجمعها عند الغيبة الكبرى التي لارجوع بعدها بلا إمام ١٢ . وأيضا شفقتة على الأمة معلومة ، وعلمهم في أمر خميس كقضاء الحاجة دقائق آدابه ، فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا .

الجواب : أنه لما علم أن الصحابة يقومون بذلك ، ولا يخلون به ، لم يفعل ذلك لعدم الحاجة إليه . ثم عدم النص معلوم قطعا ، لأنه لو وجد لتواتر ولم يمكن ستره عادة . وأيضا لو وجد نص جلى على إمامة على لمنع به غيره عن الامامة ، كما منع أبو بكر الانصار بقوله « عليه السلام » : « الأئمة من قريش » مع كونه خبر واحد فأطاعوه وتركوا الامامة لأجله ، فكيف يتصور أن يوجد نص جلى متواتر في على وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الامامة وشأنهم في الصلاة في الدين ما يشهد به بذلم الأموال والأنفس ومهاجرتهم الأهل والوطن ، وقتلهم الأولاد والآباء والأقارب في نصرته الدين ؛ ثم لا يحتاج عليهم بذلك بل ولاية قول أحد منهم عند طول النزاع في أمر الامامة ما بالكم تتنازعون والنص قد عين فلانا ؟ . ولو زعم زاعم أنه فعل ذلك فلم يقبلوه كان مباحثا منكرا للضرورة .

وأما تفصيلا فالكتاب والسنة ، أما الكتاب فمن وجهين : -

الأول : « وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله » والآية عامة في الأمور كلها لصحة الاستثناء ومنها الامامة ، وعلى من أولى الأرحام دون أبي بكر .

والجواب : منع العموم ، وصحة الاستثناء معارض بصحة التخصيص .
الثاني : « إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة

ويؤتون الزكاة وهم راكمون » والولى إما المتصرف ، وإما الناصر تقليلا للاشتراك ، والناصر غير مراد لعموم النصرة ، قال تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض » . فهو المتصرف ، والمتصرف فى الأمة هو الامام . وأجمع أئمة التفهيم أن المراد على وللأجماع على أن غيره غير مراد . والجواب : أن المراد هو الناصر والأدلة على أمامته حال حياة الرسول . ولأن ما تكرر رفته صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد ؟ . ولأن ذلك غير مناسب لما قبلها . وهو قوله : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض » . وما بعدها وهو قوله : « ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون »

وأما السنة فمن وجوه : —

الاول : خبر الغدير . وهو أنه عليه السلام أحضر القوم وقال لهم : أليس أولى بكم من أنفسكم ؟ قالوا : بلى ، قال : فمن كنت مولاه فعلى مولاه . اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه . وانصر من نصره وأخذل من خذله وجه الاستدلال . أن المراد بالمولى هو الأولى ليطابق مقدمة الحديث . ولأنه يقال للمعتق والمعتق ، وابن العم والجار ، والخليف والناصر ، والأولى بالتصرف والسته الأولى غير مرادة قطعا ولأنها تشترك فى الولاية فيجب الحمل عليها دفعا للاشتراك .

الجواب : منع صحة الحديث ودعوى الضرورة مكاررة . كيف ولم ينقله أكثر أصحاب الحديث !! ولأن عليا لم يكن يوم الغدير مع النبي . فإنه كان باليمن وإن سلم فرواته لم يرووا مقدمة الحديث . والمراد بالمولى : الناصر . بدليل آخر الحديث ، ولأن مفعول بمعنى أفعل لم يذكره أحد ولجواز هو أولى من كذا دون مولى من كذا ، وأولى الرجلين أو الرجال دون مولى . وإن سلم فآين الدليل على أن المراد الأولى بالتصرف والتدبير ، بل فى أمر من

الأمور كما قال الله تعالى: « أن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه » وتقول التلامذة : نحن أولى باستاذنا ، ويقول الاتباع : نحن أولى بسلطاننا ؛ ولصحة الاستفسار والتقسيم ..

الثاني : قوله عليه السلام : « أنت منى بمنزلة هرون من موسى » ومن المنازل النابتة لهرون . استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش إلا أن ذلك كان له بحكم المنزلة في النبوة وانتهى ههنا بدليل الاستثناء . الجواب : منع صحة الحديث . أو المراد استخلافه على قومه في قوله : أخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة ولا يلزم دوامه بعد وفاته ، ولا يكون عدم دوامه عزلا له ، ولا عزله إذا انتقل إلى مرتبة أعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا ، كيف والظاهر متروك الآن من منازل هرون كونه أخا ونبيا . هذا ، وتفاذ أمر هرون بعد وفاة موسى لنبوته لالخلافه وقد نفى النبوة فيلزم نفى مسيبيه .

الثالث : قوله عليه السلام : « سلموا على علي بأمر المؤمنين » الجواب : منع صحة الحديث للقاطم المتقدم وكذا قوله « أنت أخي ووصي وخليفتي من بعدى وقاضي ديني » وقوله : « إنه سيد المسلمين وأمام المتقين وقائد الغر المحجلين » وبعد الأجوبة المفصلة بهذه النصوص معارضة بالنصوص الدالة على أمامة أبي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه : —

الأول قوله تعالى : — (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض) وأقل الجمع ثلاثة ووعد الله حق . ولم يوجد إلا خلافة الخلفاء الأربعة فهي التي وعد الله بها

الثاني قوله تعالى : (قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون) وليس الداعي محمدا لقوله تعالى : سيقول المخلفون إلى قوله قل إن تتبعوننا . ولا علينا لأنه لم يتفق له قتال لطلب الإسلام . ولا من بعده لأنهم عندنا ظلمة وعندهم كفر . فلا يليق

بهم قوله: (فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا) فهو أحد الخلفاء الثلاثة .
ويلزم خلافة أبي بكر لعدم القائل بالفصل .

الثالث : لو كانت أمانة أبي بكر باطلة لما كان معظما عند الله ، لكنه معظم
وأفضل الخلق عنده وسنزيده شرحا

الرابع : كانت الصحابة وعلى يقولون له : يا خليفة رسول الله ، وقد قال
تعالى فيهم « أولئك هم الصادقون »

الخامس : لو كانت الامامة حق على ولم تعنه الامة عليه ، لكانوا شر الأمم ،
لكنهم خير أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر .

السادس : قوله عليه السلام : (اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر
وعمر) ، وأقل مراتب الأمر الجواز . قالت الشيعة : هذا خبر واحد . قلنا :
ليس أقل من خبر الطير والمنزلة ، وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر
وفيا يخالفه الآحاد تحكما .

السابع : قوله عليه السلام : (الخلافة بعدي ثلاثون سنة ، ثم تصير
ملكا عضوضا) .

الثامن : أنه ﷺ استخلف أبا بكر في الصلاة وما عزله فيبقى إماما فيها ،
فكذا في غيرها ، إذ لا قائل بالفصل ، ولذلك قال على رضى الله عنه : قدمك
رسول الله في أمر ديننا ، أفلا تقدمك في أمر دنيانا ؟

(تذييب) إمامة الأئمة الثلاثة تعلم ما ثبت منها ببعض الوجوه المذكورة ،
وطريقه في حق عمر نص أبي بكر ، وفي حق عثمان وعلى البيعة .

المقصد الخامس : في أفضل الناس بعد رسول الله ، هو عندنا وأكثر
قدما المعزلة أبو بكر رضى الله عنه ؛ وعند الشيعة وأكثر متأخرى المعزلة
على . لنا وجوه :—

الاول : قوله تعالى : « وسيجنبها الاتقى ، الذى يؤتى ماله يتزكى » ؛

قال أكثر المفسرين — واعتمد عليه العلماء — : إنها نزلت في أبي بكر ، فهو أكرم عند الله لقوله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » وهو الأفضل . وأيضا فقوله : « وما لأحد عنده من نعمة تجزى » يصرفه عن علي ، إذ عنده نعمة التربية وهي نعمة تجزى .

الثاني . قوله عليه السلام : (اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر) هم الأمر فبدخل في الخطاب علي وهو يشعر بالأفضلية ، إذ لا يؤمر الأفضل ولا المساوي بالاعتداء سيما عندهم .

الثالث . قوله عليه السلام لأبي الدرداء : (والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين علي رجل أفضل من أبي بكر) .

الرابع . قوله عليه السلام لأبي بكر وعمر : (هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين) .

الخامس . قوله عليه السلام : (ما ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره) .

السادس : تقديمه في الصلاة ، مع أنها أفضل العبادات ، وقوله : (يا أباي الله ورسوله إلا أبابكر)

السابع . قوله عليه السلام : (خير أمتي أبو بكر ثم عمر) .

الثامن . قوله عليه السلام : (لو كنت متخذ خليلا - دون ربي - ، لا اتخذت أبابكر خليلا ، ولكن هو شريكي في ديني ، وصاحي الذي أوجبت له صحبتي في الغار ، وخليفتي في أمتي) .

التاسع . قوله عليه السلام : (وأين مثل أبي بكر ؟ كذبتني الناس وصدقني وآمن بي ، وزوجني ابنته ، وجهزني بماله ، وواساني بنفسه ، وجاهد معي ساعة الخوف)

العاشر . قول علي رضي الله عنه : (خير الناس — بعد النبيين —

أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم . وقوله إذ قيل له ماتوصى ؟ ما أوصى رسول الله حتى أوصى ، ولكن إن أراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم — بعد نبيهم — على خيرهم . لهم فيه مسلكان .

المسلك الأول : ما يدل عليه إجمالا وهو وجوه .

الأول : آية المباهلة . وجه الاحتجاج : أن قوله : « وأنفسنا » لم يرد به نفس النبي ، بل المراد به علي ، دلت عليه الاخبار الصحيحة ، وليس نفس علي نفس محمد ، فالمراد المساواة ، فترك العمل به في فضيلة النبوة وبقي حجة في الباقي ، وقد يمنع أن المراد علي ، بل جميع قراباته ، وخدمه داخلون فيه ، يدل عليه صيغة الجمع .

الثاني : خبر الطير وهو قوله : اللهم ائتنى بأحب خلقك إليك يأكل معي هذا الطير ، فأتى علي . والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم . وأجيب بأنه لا يفيد كونه أحب إليه في كل شيء لصحة التقسيم ، وإدخال لفظ الكل والبعض . الثالث : قوله عليه السلام في ذى النديّة : (يقتله خير الخلق) ، وقد قتله علي ، وأجيب بأنه مباشر قتله ، فيكون من باشره من أصحابه خيرا منه ، وأيضا فمخصوص بالنبي ، ويضعف حينئذ عمومه للباقي .

الرابع : قوله عليه السلام : (أخي ووزيرى وخير من أتركه بعدى يقضى ديني ، وينجز وعدي ، علي بن أبي طالب) . وأجيب بأنه يدل على أنه خير من يتركه قاضيا ومنجزا ، فلا يتناول الكل .

الخامس : قوله عليه السلام لفاطمة : (أما ترضين أنى زوجتك من خير أمتي ؟) . وأجيب بأنه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه ، ولعل المراد خيرهم لها السادس : قوله عليه السلام : (خير من أتركه بعدى علي) ، وأجيب بما مر .

السابع : قوله عليه السلام : (أنا سيد العالمين ، وعلي سيد العرب) .

أجيب: بأن الحيادة الارتفاع لا الأفضلية ، وإن سلم فهو كالخبر لاصحوم له .
الثامن: قوله عليه السلام لفاطمة : (إن الله اطلع على أهل الأرض واختار
منهم أباك فاتخذة نبيا ؛ ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك) . وأجيب بأنه لاصحوم
فيه ، فلعله أختاره للجهاد ، أو لبعلية فاطمة .

التاسع: أنه عليه السلام لما آخى بين الصحابة ، اتخذ أخا لنفسه . قيل
لادلالة ، إذ لعل ذلك لزيادة شفقتة عليه للقرابة وزيادة الألفة والخدمة .

العاشر : قوله عليه السلام بعد ما بعث أبا بكر وصهر إلى خيبر فرجعا
منهزمين : « لا أعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ، ويحبه الله ورسوله
كرارا غير فرار » وأعطاهما عليا . وذلك يدل على أن ما وصفه به لم يوجد
في غيره . فقيل : نفى المجموع لا يجب أن يكون بنفى كل جزء منه ، بل يجوز
أن يكون بنفى كونه كرارا غير فرار ، ولا يلزم حينئذ الأفضلية مطلقا .

الحادى عشر : قوله تعالى في حق النبي : « فان الله هو مولاه وجبريل
وصالح المؤمنين » ، والمراد بصالح المؤمنين على ، كما نقله كثير من المفسرين .
فقيل : معارض بما عليه الأكثر من العموم ، وقوم : من أن المراد أبو بكر وصهر
الثانى عشر قوله عليه السلام : « من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه ،
وإلى نوح في تقواه ، وإلى إبراهيم في حلمه ، وإلى موسى في هيئته ، وإلى
عيسى في عبادته ، فليتنظر إلى ابن أبي طالب » ؛ فقد ساواه بالانبياء ، وهم
أفضل من سائر الصحابة إجمالا . وأجيب بأنه تشبيه ولا يدل على المساواة
وإلا كان على أفضل من الانبياء : لمشاركته لكل في فضيلته ، واختصاصه
بفضيلة الآخرين ؛ والاجماع على أن الانبياء أفضل من الأولياء .

المسلك الثانى : ما يدل عليه تفصيلا : وهو أن فضيلة المرء على غيره إنما
تكون بما له من السمكالات ، وقد اجتمع في على منها ما تفرق في الصحابة ،
وهى أمور :

الأول : العلم ، وعلى أعلم الصحابة ، لأنه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم ؛ وعجد صلى الله عليه وسلم أعلم الناس وأحرصهم على إرشاده ؛ وكان في صغره في حجره ، وفي كبره ختناً له ، يدخل عليه كل وقت ؛ وذلك يقتضى بلوغه في العلم كل مبلغ . وأما أبو بكر فأتصل بخدمته في كبره وكان يصل إليه في اليوم مرة أو مرتين ، ولقوله عليه السلام : « أقضاكم على » والقضاء يحتاج إلى جميع العلوم ، فلا يعارضه نحو : (أفرضكم زيد ، وأقرؤكم أبي) ؛ ولقوله تعالى : (وتعيها أذن واعية) ، وأكثر المفسرين على أنه على . ولأنه نهى عمر عن رجم من ولدت لستة أشهر ، وعن رجم الحاملة ، فقال عمر (لولا على لهلك عمر !!) ؛ ولقول على : (لو كسرت لى الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم ، وبين أهل الانجيل بأنجيلهم ، وبين أهل الزبور بزبورهم ، وبين أهل الفرقان بفرقانهم ؛ والله مامن آية نزلت في بر ، أو بحر ، أو سهل ، أو جبل ، أو سماء ، أو أرض ، أو ليل ، أو نهار ، إلا وأنا أعلم فيمن نزلت ، وفي أى شيء نزلت) ولأن علياً ذكر في خطبته من أسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام الصحابة ولأن جميع الفرق ينتمون إليه في الأصول والفروع ؛ وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن ، وابن عباس رئيس المفسرين لتليذه ، وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى ، وعلم النحو إنما ظهر منه ، وهو الذى أمر أبا الأسود الدؤلى بتدوينه ، وكذا علم الشجاعة وممارسة الأسلحة ، وكذا علم الفتوة والأخلاق

الثانى : الزهد ، اشتهر عنه أنه - مع اتساع أبواب الدنيا عليه - ترك التمتع وتمشيق فى المآكل والملابس ، حتى قال للدنيا : (طلقتك ثلاثاً !!)

الثالث : الكرم ، كان يؤثر المحاويع على نفسه وأهله ، حتى تصدق فى الصلاة بخاتمه ، ونزل ما نزل ، وتصدق فى ليالى صيامه المنذور بما كان فطوره ونزل فيه (ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً)

الرابع : الشجاعه ، نواتر مكاخته للحروب ولقاء الأبطال وقتل أكابر الجاهلية ، حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب : (لضربة على خير من عبادة الثقلين) ، وتواتر وقائعه في خير وغيره

الخامس : حسن خلقه ، حتى نسب الى الدابة

السادس : مزيد قوته ، حتى قلع باب خير بيده ، وقال : (ماقلت باب خير بقوة جسمانية ، لكن بقوة إلهية)

السابع : نسبه وقربه من الرسول نسباً ومصاهرة ، وهو غير خفي . وعباس وان كان عم النبي عليه السلام ، لكن كان أخا عبد الله من الأب ، وأبو طالب أخاه من الأب والأم

الثامن : اختصاصه بصاحبة كفاطمة ، وولدين كالحسن والحسين ، وهما سيدي شباب أهل الجنة ، ثم أولاد أولاده ، بمن اتفق الأئمة على فضلهم على العالمين حتى كان أبو يزيد سقاء في دار جعفر الصادق رضي الله عنه ، ومعروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا

والجواب عن الكل : أنه يدل على التفضيلة ، وأما الأفضلية فلا ، كيف ومرجعها الى كثرة الثواب !! وذلك يعود الى الاكتساب والاخلاص وما يعود الى نصرته الاسلام وما أثرهم في تقوية الدين

واعلم ان مسألة الأفضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين ، وليست مسألة يتعمق بها عمل فيكتفى فيها بالظن ؛ والنصوص المذكورة من الطرفين - بعد تعارضها - لا تفيد القطع على مالا يخفى على منصف ؛ لكننا وجدنا السلف قالوا بأن الأفضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ؛ وحسن ظننا بهم يقضى بأنهم لو لم يعرفوا ذلك ، لما أطبقوا عليه ، فوجب علينا اتباعهم في ذلك ، وتقويض ما هو الحق فيه الى الله

المقصد السادس : في أمامة المفضول مع وجود الفاضل ، منعه قوم لأنه

قبيح عقلا ، فان من أئزم الشافعى حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل
بفتواه ، عد سفيها قاضيا بغير قضية العقل . وجوزه الاكثرون ، إذ لعله أصالح
للإمامة من القاضل ، إذ المعتبر في ولاية كل أمر معرفة مصالحه ومفاسده
وقوة القيام بآوازمه ؛ ورب مفضول في علمه وعمله هو بالرحامة أعرف ، وبشرائطها
أقوم . وفصل قوم فقالوا : نصب الأفاضل إن أثار فتنة لم يجب ، وإلا وجب
المقصد السابع : أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم ،
لأن الله عظمهم وأثنى عليهم في غير موضع من كتابه ؛ والرسول قد أحبهم
وأثنى عليهم في أحاديث كثيرة .

ثم ان من تأمل سيرتهم ، ووقف على ما أقرهم ، وجدهم في الدين ، وبذلهم
أموالهم وأنفسهم في نصرة الله ورسوله ؛ لم يتخالجه شك في عظم شأنهم ،
وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ، ومنعه ذلك عن الطعن فيهم
ورأى ذلك مجانباً للإيمان . ونحن لاثوث كتابنا بأمثال ذلك ، وهى مذكورة
في المطولات مع التفصى عنها

وأما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة ، فلهشامية أنكروا وقوعها ،
ولا شك أنه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين . والمعترفون
بوقوعها منهم من سكت عن الكلام ، فان أرادوا أنه اشتغال بما لا يعنى ،
فلا بأس به ، إذ قال الشافعى : تلك دماء طهر الله عنها أيدينا ، فلنطهر عنها
آلسنتنا . وان أرادوا أنا لانعلم أوقعت أم لا ؟ فباطل لوقوعها قطعا . واتفق
العمرية (أصحاب عمرو بن عبيد) والواصلية (أصحاب واصل بن عطاء)
على رد شهادة الفريقين ، قالوا : لو شهد الجميع بباقة بقل لم نقبلها ، أما العمرية
فلا أنهم يرون فسق الجميع ، وأما الواصلية فلا أنهم يفسقون أحد الفريقين
لا بعينه ، فلا يعلم عدالة شىء منهما . والذي عليه الجمهور : أن المخطيء قتلة عثمان
ومحاربو على ؛ لأنهما إمامان ، فيحرم القتل والمخالفة قطعا

(خاتمة) في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أوجب قوم، ومنعه آخرون، والحق أنه تابع للأمر به والمنهى عنه، فيكون الأمر بالواجب واجبا، وبالمندوب مندوبا، والنهي عن الحرام واجبا، وعن المكروه مندوبا، ثم إنه فرض كفاية لا فرض عين، فإذا قام به قوم سقط عن الآخرين، لأن غرضه يحصل بذلك، وإذا ظن كل طائفة أنه لم يقيم به الآخر، أثم الكل بتركه. وهو عندنا من القروع، وعند المعتزلة من الأصول. ولوجوبه شرطان:—

أحدهما. أن يظن أنه لا يصير موجبا لثوران فتنة، والا لم يجب، وكذا إذا ظن أنه لا يفضي إلى المقصود، بل يستحب حينئذ، اظهاراً لشعار الاسلام وثانيهما. عدم التجسس، للكتاب والسنة. أما الكتاب فقوله تعالى: « ولا تجسسوا » وقوله: « ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا — الآية

وأما السنة فقوله عليه السلام: (من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته، ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤوس الاشهاد الأولين والآخرين)، وقوله عليه السلام: (من ابتلى بشيء من هذه القاذورات فليسترها). وعلم من سيرته عليه السلام أنه كان لا يتجسس عن المنكرات، بل يسترها، ويكره اظهارها. جعلنا الله ممن اتبع الهدى، واقتدى برسول الله وأصحابه والصالحين من عباده، إنه ولي الهداية والتوفيق. والحمد لله رب العالمين، والصلاة على نبيه محمد وآله وأصحابه أجمعين.

(تذييل) في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله: (ستفرق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة). وهي ما أنا عليه وأصحابي). وكان ذلك من معجزاته، حيث وقع ما أخبر به. اعلم أن كبار الفرق الاسلامية ثمانية: المعتزلة، والشيعة، والخواارج، والمرجئة، والنجارية، والجبرية، والمشبهة، والناجية.

الفرقة الأولى: المعتزلة ، أصحاب واصل بن عطاء العزال .

اعتزل عن مجلس الحسن البصري ؛ وأخذ يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ، ويثبت له المنزلة بين المنزلتين . فقال الحسن : قد اعتزل عنا واصل . ويلقبون بالقدرية ، لاسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم ، وأنهم قالوا : إن من يقول بالقدر خيره وشره من الله ، أولى باسم القدرية . ويرده قوله عليه السلام (القدرية مجوس هذه الأمة) ، وقوله عليه السلام . (هم خصماء الله في القدر) . ولقبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد ، لقولهم بوجوب الأصلح ونفى الصفات القديمة . وقالوا جميعا بأن القدم أخص وصف الله . وبنى الصفات ؛ وبأن كلامه مخلوق محدث ، وبأنه غير مرئي في الآخرة ، والحسن والقبح عقليان ، ويجب عليه رعاية الحكمة في أفعاله ، وثواب المطيع والتائب ، وعقاب صاحب الكبيرة ؛ ثم افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا ؛ منهم ١ - الواسطية : قالوا بنى الصفات والقدر ، وامتناع إضافة الشر إلى الله ، وبالمنزلة بين المنزلتين ، وذهبوا إلى الحكم بخطئة أحد الفريقين من عثمان وقائليه ، وجوزوا أن يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا ، وأن يخلد في النار . وكذا على ومقاتلوه ، وحكموا بأن عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقله لم تقبل كشهادة المتلاعنين .

٢ - الصمريه : مثلهم ، إلا أنهم فسقوا الفريقين .

٣ - الهزلية : (أصحاب أبي الهذيل العلاف) قالوا بفناء مقدرات الله ، وأن أهل الخلد ينصرون إلى خمود ، ولذلك سمى المعتزلة أبألهذيل جهمي الآخرة وإن الله عالم بعلم هو ذاته ، قادر بقدره هي ذاته ، ومريد بإرادة لافي محل ، وبعض كلامه لافي محل وهو كن ؛ وإرادته غير المراد ، والحجة فيما غاب لا تقوم إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة .

٤ - النظامية : (أصحاب إبراهيم بن سيار النظام) قالوا . لا يقدر الله أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ؛ ولا أن تزيد أو ينقص من ثواب وعقاب وكونه مريداً لفعله أنه خالقه ، ولفعل العبد أنه أمر به ؛ والإنسان هو الروح والبدن آتيا ؛ والأعراض أجسام ، والجواهر مؤلف من الأعراض ؛ والعلم مثل الجهل ، والإيمان مثل الكفر ، والله خلق الخلق دفعة ، والتقدم والتأخر في الكون والظهور ، ونظم القرآن ليس بمعجز ، والتواتر يحتمل الكذب ، والاجماع والقياس ليس بحجة ، وبالطرفة ، ومالوا إلى الرفض ووجوب النص على الأمام وثبوته ، لكن كتبه صر . وقالوا . من خان فيما دون نصاب الزكاة أو ظلم به لا يفسق .

٥ - الاسوارية : (أصحاب الاسوارى) زادوا أن الله تعالى لا يقدر على ما أخبر بعدمه أو علم عدمه ، والإنسان قادر عليه .

٦ - الوسطانية : (أصحاب أبي جعفر الاسكاف) قالوا : الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين .

٧ - الجعفرية : (أصحاب الجعفرين : ابن مبشر ، وابن حرب) زادوا : أن في فحاق الأمة من هو شر من الزنادقة والمجوس ، والاجماع على حد الشرب خطأ ، وسارق الحبة منخلم عن الأيمان .

٨ - البصرية (هو بشر بن المعتمر) قالوا : الأعراض من الألوان ، والطعوم والروائح وغيرها تقع متولدة . والقدرة : سلامة البنية ، والله قادر على تعذيب الطفل ظالماً ، ولو عذبه لكان طاقلاً طاصياً . وفيه تناقض .

٩ - المزدرية (هو أبو موسى عيسى بن صبيح المزدار ، وهو تلميذ بشر) قال : الله قادر على أن يكذب ويظلم ؛ ويجوز أن يقع فعل من فاعلين تولداً ، والناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظماً ، ومن لا بس السلطان كافر

لا يوارث وكذا من قال بخلق الأفعال ، وبطلوثة .

١٠- الرستمى (هو هشام بن عمرو الغوطى) قالوا . لا يطلق اسم الوكيل على الله . لاستدماثة موكله . ولا يقال : أَلَفَ الله بين القلوب ، والأعراض لا تدل على الله ولا رسوله ، ولا دلالة فى القرآن على حلال وحرام ، والامامة لا تنعقد مع الاختلاف ؛ والجنة والنار لم تخلقا بعد ، ولم يحاصر عثمان ولم يقتل ، ومن أفسد صلاة افتتحها أولا ، فأول صلواته معصية منهى عنه .

١١- الصالحية (أصحاب الصالحى) جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالبيت ؛ وخلوا الجوهر عن الأعراض .

١٢- الحابطية (هو أحمد بن حابط من أصحاب النظام) قالوا : للعالم إلهان . قديم هو الله تعالى ، ومحدث هو الذى يحاسب الناس فى الآخرة

١٣- المحريرية (هو فضل الحدي) زادوا التناسخ وأن كل حيوان مكلف

١٤- المعمرية (هو معمر بن عباد السلمى) قالوا : الله لم يخلق شيئا غير الأجسام ولا يوصف بالقدم ، ولا يعلم نفسه ، والانسان لا فعل له غير الارادة

١٥- الثمائية (هو ثمامة بن أشرس النخبرى) قالوا : الأفعال المتولدة لا فاعل لها ، والمعرفة متولدة من النظر وأنها واجبة قبل الشرع ، واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون ترابا ، لا يدخلون جنة ولا ناراً ، وكذا البهائم والأطفال ، والاستطاعة سلامة الآلة ، ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور ، والمعارف كلها ضرورية ، ولا فعل للانسان غير الارادة ، وماعداها حادث بلا محدث ، والعالم فعل الله بطبعه

١٦- الحباطية (أصحاب أبى الحسين بن أبى عمرو الحباط) قالوا : بالقدر وتسمية المعدوم شيئا وجوهرا وعرضا ، وأن أرادة الله كونه غير مكره ولا كاره ، وهى

في أفعال نفسه الخلق ، وفي أفعال عباده الامر ، وكونه مميما بصيرا أنه عالم بمتعلقهما . وكونه يرى ذاته أو غيره أنه يعلمه .

١٢ - الجاهلية (هو عمرو بن بحر الجاحظ) قالوا : المعارف كلها ضرورية ، ولا إرادة في الشاهد ، إنما هي عدم السهو ؛ ولتفعل الغير المبيل إليه ، وإن الأجسام ذوات طبائيم ، ويمتنع انعدام الجواهر ، والنار تجذب إليها أهلها ، لا أن الله يدخلها ، والخير والشر من فعل العبد ، والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة .

١٨ - الكيفية (هو أبو القاسم بن محمد الكعبي) قالوا : فعل الرب واقع بغير إرادته ، ولا يرى نفسه ولا غيره إلا بمعنى أنه يعلمه .

١٩ - الجبائية (هو أبو علي الجبائي) قالوا : إرادة الرب حادثة لافي محل ؛ والعالم يفتى بفناء لافي محل ، والله متكلم بكلام يخلقه في جسم ؛ ولا يرى في الآخرة والعبد خالق لفعله ، ومرتكب الكبيرة لامؤمن ولا كافر ، وإذا مات بلا توبة يخلد في النار ؛ ولا كرامات للأولياء ، ويجب لمن يكاف إكمال عقله وتهيئة أسباب التكليف له ؛ والأنبياء معصومون ، وشارك فيها أباهم ثم انقرض بأن الله عالم بلا صفة ولا حالة توجب العالمية ؛ وكونه مميما بصيرا أنه لا آفة به ، ويجوز الإيلام للمعوض

٢٠ - البرهانية إنقرض أبو هاشم عن أبيه بإمكان استحقاق الدم والعقاب بلا معصية ؛ وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الإصرار على غيرها طالما بقبحه ، ولا مع عدم القدرة ، ولا يتعلق علم بمعلومين على التفصيل ، والله أحوال لا معلومة ولا مجهولة ، ولا قديمة ولا حادثة .

الفرقة الثانية الشيعة : وهم اثنتان وعشرون فرقة ؛ يكفر بعضهم بعضا ، أصولهم ثلاث فرق : غلاة ، وزيدية ، وإمامية . أما الغلاة فثمانية عشر .

١ - السبائية : قال عبد الله بن سبأ لعلی . أنت الاله حقا ، قال . وأنه لم يمت ، وإما قتل ابن ملجم شيطانا ، وعلى في السحاب ، والرعد صوته ، والبرق سوطه ، وأنه ينزل إلى الأرض ويملؤها عدلا ؛ وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد . عليك السلام يا أمير المؤمنين .

٢ - الظالمية : قال أبو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي ، وبكفر علي بترك طلب الحق ، وبالتناسخ ، وأن الامامة نور يتناسخ ، وقد تصير في شخص نبوة .
٣ - البيانية : قال بيان بن سمعان التميمي . الله على صورة إنسان ، وبهلك كله إلا وجهه ، وروح الله حلت في علي ، ثم في ابنه محمد بن الحنفية ، ثم في ابنه أبي هاشم ، ثم في بيان .

٤ - المغيرة : قال مغيرة بن سعيد العجلي . الله جسم على صورة إنسان من نور على رأسه تاج ، وقلبه منبع الحكمة ، ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم الأعظم فطار فوق تاجا على رأسه ، ثم كتب على كفه أعمال العباد فغضب من المعاصي فغرق فحصل منه بحران . أحدهما ملح مظلم ، والآخر حلونير ، ثم اطلعت في البحر النير فأبصر فيه ظله فانزعج فجعل منه الشمس والقمر وأقوى الباقي نفيا للشريك ، ثم خلق الخلق من البحرين . فالكفر من المظلم ، والايمان من النير ، ثم أرسل محمدا والناس في ضلال ، وعرض الامانة - وهي منع على عن الامامة - على السموات والأرض والجبال ؛ فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان وهو أبو بكر ، حملها بأمر صر ، بشرط أن يجعل الخلافة بعده . وقوله تعالى : « كمثل الشيطان » الآية نزلت في أبي بكر وعمر . والامام المنتظر زكريا بن محمد بن علي بن الحسين وهو حي في جبل حاجر . وقيل المغيرة .

٥ - الجنامية : قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين : الارواح تناسخ ، وكان روح الله في آدم ثم في شيث ، ثم الانبياء والآئمة

حتى انتهت إلى علي وأولاده الثلاثة ، ثم إلى عبد الله هذا ، وهو حي بجبل بأصفهان ، وأنكروا القيامة ، واستحلوا المحرمات .

٦ - المنصورية : (هو أبو منصور العجلي) قالوا : الإمامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين ، عرج إلى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال . يا بني اذهب فبلغ عني . وهو الكسف . والرسل لا تنقطع . والجنة رجل أمرنا بموالاته وهو الامام ، والنار بالضد وهو ضده . وكذا الفرائض والمحرمات .

٧ - الخطابية : (هو أبو الخطاب الأسدي) قالوا : الأئمة أنبياء ، وأبو الخطاب نبي ففرضوا طاعته ، بل الأئمة آلهة ، والحسنان ابنا الله ، وجعفر إله لكن أبو الخطاب أفضل منه ومن علي ، ويستحلون شهادة الزور لموافقهم على مخالفتهم ، والامام بعد قتله معمر . والجنة نعيم الدنيا ، والنار آلامها : واستباحوا المحرمات وترك الفرائض . وقيل الامام بزيف . وأن كل مؤمن يوحى إليه ، وفيهم من هو خير من جبريل وميكائيل ، وهم لا يموتون ، بل يرفعون إلى الملكوت . وقيل هو عمرو بن بنان العجلي ، إلا أنهم يموتون .

٨ - الغرابية : قالوا : محمد بعلي أشبه من الغراب بالغراب ، فخلط جبريل من علي إلى محمد فيلعنون صاحب الريش ، يعنون به جبريل .

٩ - الزمية ، ذموا محمدا لأن عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس إليه فدعا إلى نفسه . وقيل بالهيتما ، ولهم في التقديم خلاف ، وقيل بالهية خمسة أشخاص : هما ، وفاطمة ، والحسنان . ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التأنيث

١٠ - الرضائية : (أصحاب الرضامين . ابن الحكم وابن سالم) قالوا : الله جسد ، فقال ابن الحكم : هو طويل عريض عميق متساو ، وهو كالسبيكة البيضاء ، يتلألا من كل جانب ، وله لون وطعم ورائحة ومجسة ، وليست هذه الصفات المذكورة غيره ويقوم ويقعد ، ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه إليه ،

وهو سببة أشبار بأشبار نفسه ، مماس لعرش بلا تفاوت بينهما . وإرادته حركة هي لا عينه ولا غيره ، وإنما يعلم الأشياء بعد كونها بعلم لا قديم ولا حادث وكلامه صفة له ، لا مخلوق ولا غيره ، والأعراض لا تدل على الباري ، والأئمة معصومون دون الأنبياء .

وقال ابن سالم : هو على صورة إنسان ، وله وفرة سوداء ، ونصفه الأعلى مجوف .

١١ - الزرارية : (هو زرارة بن أعين) قالوا بحدوث الصفات وقبلها لاهية

١٢ - البونسيه : هو يونس بن عبد الرحمن القمي ، قال : الله تعالى على العرش تحمله الملائكة ، وهو أقوى منها ، كالكركي يحمله رجلاه .

١٣ - الشيطانية : هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق ، قال : إنه نور غير جسماني ، على صورة إنسان ، وإنما يعلم الأشياء بعد كونها .

١٤ - الرزمية : قالوا . الامامة لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ، ثم علي ابن عبد الله بن عباس ، ثم أولاده إلى المنصور ، ثم حل الاله في أبي مسلم ، وإنه لم يقتل ، واستحلوا المحارم .

١٥ - المفوضية قالوا : الله فوض خلق الدنيا الى محمد ، وقيل الى علي

١٦ - البرانية : جوزوا البداء على الله

١٧ - النصيرية والرومائية قالوا : حل الله في علي

١٨ - الرومائية ولقبوا بحبة ألقاب :

بالباطنية : لقولهم يبطن الكتاب دون ظاهره .

وبالقرامطة : لأن أولهم حمدان قرمط ، وهي إحدى قرى واسط .

وبالحرمية : لباحثهم المحرمات والمحارم .

وبالسبعية : لأنهم زعموا أن النطقاء بالشرائع أى الرسل سبعة : آدم ،
ونوح ، وإبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد ، ومحمد المهدي بسابع النطقاء ،
وبين كل اثنين سبعة أئمة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم
يقتدى وبهم يهتدى : إمام يؤدي عن الله ، وحجة يؤدي عنه ، وذو مصبة يمص
العلم من الحجة ، وأبواب وهم الدعاة ، فأكبر يرفع درجات المؤمنين ، ومأذون
يأخذ للمعهود على الطالبين ، ومكاتبه يحتج ويرغب الى الداعي ككتاب الصائد ،
ومؤمن يتبعه . قالوا : ذلك كالسموات والأرضين وأيام الأسبوع والسيارة
وهي المدبرات أمرا ، كل منها سبعة .

وبالبابكية : اذا تبع طائفة منهم بابك الخزمي بأذربيجان .
وبالحميرة : للبسم الحميرة في أيام بابك ، أو تسميتهم المسلمين حميرا .
وبالاسماعيلية : لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر ، وقيل لانتساب
زعيمهم إلى محمد بن اسماعيل .

وأصل دعوتهم على ابطال الشرائع ، لأن الغيارية وهم طائفة من المجوس
راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد أسلافهم
ورأسهم حمدان قرمط ، وقيل عبد الله بن ميمون القداح
ولهم في الدعوة مراتب :

الدوق : وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا ؟ ولذلك
منعوا القاء البذر في السبخة ، والتسكلم في بيت فيه مراج
ثم التأنيس باستمالة كل أحد بما يميل اليه من زهد وخلاعة
ثم التشكيك في أركان الشريعة بمقطعات السور ، وقضاء صوم الحائض دون
قضاء صلاتها ، والغسل من المنى دون البول ، وعدد الركعات ؛ ليتعلق قلبهم
بمراجعتهم فيها
ثم الربط : أخذ الميثاق منه بحسب اعتقاده ألا يفشى لهم سرا ؛ وحوالته

على الامام في حل ما أشكل عليه

ثم التدليس : وهو دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم ، حتى يزاد ميله
ثم التأسيس : وهو تمهيد مقدمات يقبلها المدعو .
ثم الخلع : وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية
ثم السليخ عن الاعتقادات ، وحينئذ يأخذون في استعجال الذات
وتأويل الشرائع .

ومن مذهبهم : أن الله لا موجود ولا معدوم وربما خلطوا كلامهم بكلام
الفلاسفة . وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على أنه الحجة
وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم
وأما الزيدية فتلاث فرق :-

١- الجارورية أصحاب أبي الجارود ، قالوا بالنص على علي وصفا لائسمية ، والصحابة
كفروا بمخالفته . والامامة بعد الحسن والحسين شوري في أولادهما ، فن خرج
منهم بالسيف وهو طالم شجاع فهو امام . واختلفوا في الامام المنتظر . أهو محمد بن
صبيد الله ؟ وأنه لم يقتل ، أو محمد بن القاسم بن علي ؟ أو يحيى بن عمير صاحب
الكوفة ؟

٢ - السليمانية (هو سليمان بن جرير) قالوا . الامامة شوري ، وانما تنعقد
برجلين من خيار المسلمين ، وأبو بكر وعمر إمامان وان أخطا الأمة في البيعة
لها . وكفروا عثمان وطلحة والزبير وطائفة

٣ - البسيرية : (هو بدير الثومي) توقفوا في عثمان

وأما الامامية فقالوا بالنص الى علي إمامة علي ، وكفروا الصحابة ووقعوا
فيهم ، وساقوا الامامة الى جعفر الصادق ، واختلفوا في المنصوص عليه بعده ،
وتذهب متأخروهم الى معتزلة وإلى أخبارية ، وإلى مشبهة وسلفية وملتحنة
بالفرق الضالة .

الفرقة الثالثة : الخوارج . وهم سبع فرق :

١ - **المعتزلة** وهم الذين خرجوا على عليّ عند التحكيم وكفروه ، وهم اثنا عشر ألف رجل ، قالوا . من نصب من قريش وغيرهم وعدل فهو إمام ؛ ولم يوجبوا نصب الامام ، وكفروا عثمان وأكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة

٢ - **البيهسية** (هو بيهس بن الهيصم بن جابر) قالوا . الايمان : الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول ؛ فمن وقع فيما لا يعرف أحلال هو أم حرام ؟ فهو كافر لوجوب الفحص عليه . وقيل لا ، حتى يرفع الى الامام فيحده . وقيل . لا حرام إلا ما في قوله تعالى (قل لا أجد فيما أوحى الى محرما -) الآية وقيل : إذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا أو غائبا . والاطفال كأبائهم ايمانا وكفرا . والسكر من شراب حلال لا يؤخذ صاحبه بما قال وفعل . وقيل هو هم الكبيرة كفر . ووافقوا القدرية

٣ - **الزارية** : (هو نافع بن الأزرق) قالوا . كفر على بالتحكيم ، وابن ملجم بحق ، وكفرت الصحابة والقعدة عن القتال . وتحرم التقية . ويجوز قتل أولاد المخالفين ونساءهم . ولا رجم على الزاني . ولا حد للذف على النساء . وأطفال المشركين في النار مع آبائهم . ويجوز نهي كان كافرا ومرتكب الكبيرة كافر

٤ - **النجدات** : (هو نجدة بن عامر النجفي) منهم العاذرية عذروا بالجهالات في القروع ، وقالوا . لا حاجة إلى الامام ، ويجوز لهم نصبه ، وخالقوا الازارقة في غير التكفير .

٥ - **الاصفريّة** : (أصحاب زياد بن الأصفر) يخالفون الازارقة في تخيير القعدة وفي اسقاط الرجم ، وفي أطفال الكفار ، ومنهم التقية في القول ، وقالوا . المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها إلا بها ؛ وما لاحد فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر . وقيل تزوج المؤمنة من الكافر في دار التقية دون العلانية .

٦ - الرباضية : (هو عبد الله بن إباح) قالوا . مخالفونا كفر غير مشركين يجوز منا كحتهم وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكراعهم عند الحرب دون غيره ، ودارهم دار الاسلام إلا معسكر ساطنهم ، وتقبل شهادة مخالقيهم عليهم ، ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن ، والاستطاعة قبل الفعل ، وفعل العبد مخلوق لله تعالى ، ويفنى العالم كله بفناء أصل التكليف . ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لامة ، وتوقعوا في أولاد الكفار ، وفي النفاق أهو شرك ؟ ، وجواز بعثة رسول بلا دليل ، وتكليف أتباعه ؛ وكفروا عليا وأكثر الصحابة ، وافترقوا أربعا :-

الاولى : الحفصية (هو أبو حفص بن أبي المقدام) زادوا أن بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى ؛ فمن عرف الله وكفر بما سواه أو بارتكاب كبيرة فكافر لامشرك .

الثانية : اليزيدية (أصحاب يزيد بن أنيسة) قالوا . سيبحث نبي من المعجم بكتاب يكتب في السماء ويترك شريعة محمد إلى ملة الصابئة ؛ وأصحاب الحدود مشركون ، وكل ذنب شرك .

الثالثة : الحارثية (أصحاب أبي الحارث الاباضى) خالفوا الاباضية في القدر وفي الاستطاعة قبل الفعل .

الرابعة : القائلون بطاعة لابراد بها الله ،

٧ - العجاردة (هو عبد الرحمن بن عجرد) زادوا على النجيدات وجوب البراءة عن الطفل حتى يدعى الاسلام ؛ ويجب دماؤه إليه إذا بلغ ، وأطفال المشركين في النار ، وهم عشر فرق .

الاولى : الميمونية (هو ميمون بن عمران) قالوا بالقدر والاستطاعة قبل الفعل ، وأن الله يريد الخير دون الشر ، ولا يريد المعاصي ، وأطفال الكفار في الجنة ، ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين والبنات ، ولأولاد الاخوة

والأخوات ؛ وإنكار سورة يوسف .
الثانية : الحمزية (هو حمزة بن أدرك) وافقوهم إلا أنهم قالوا : أطفال
المكفر في النار .

الثالثة : الشعيبية (هو شعيب بن محمد) وهو كالميمونية إلا في القدر .
الرابعة : الحازمية (هو حازم بن حاصم) وافقوا الشعيبية .
الخامسة : الخلفية (أصحاب خلف) أضافوا القدر خيره وشره إلى الله ،
وحكموا بأن أطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك .

السادسة : الأطرافية ؛ عذروا أهل الأطراف فيما لم يعرفوه ، ووافقوا أهل
السنة في أصولهم ، وفي نفي القدر .
السابعة : المعلومية ، هم كالحازمية إلا أن المؤمن عندهم من عرف الله بجميع
أسمائه ؛ وفعل العبد مخلوق لله تعالى .
الثامنة : المجهولية ؛ قالوا : يكفي معرفته تعالى ببعض أسمائه ، وفعل العبد
مخلوق له .

التاسعة : الصلتية (هو عثمان بن أبي الصلت ، وقيل الصلت بن الصامت)
هم كالمجاردة لكن قالوا : من أسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من أطفاله ؛
وروى عن بعضهم أن الأطفال لا ولاية لهم ولا عداوة .
العاشرة : الثعالبية (هو ثعلب بن طامر) قالوا بولاية الأطفال ؛ وقد نقل
عنهم أن الأطفال لاحكم لهم ، ويرون أخذ الزكاة من العبيد إذا استغنوا ،
وإعطاءها لهم إذا افتقروا ، وتفرقوا أربع فرق .

الأولى : الأخنسية (أصحاب أخنس بن قيس) هم كالثعالبية إلا أنهم توقعوا
فيمن هو في دار التقية إلا من علم حاله ، وحرموا الاغتتيال بالقتل والسرقه ،
ونقل عنهم تزويج المسلمات من مشركي قومهم .

الثانية : المعبدية (هو معبد بن عبد الرحمن) خالفوهم في التزويج من

المشركين ، وخالقوا الثعالب في زكاة العبيد.

الثالثة : الشيبانية (هو شيبان بن سلمة) قالوا بالجبر ونفى القدرة الحادثة .
الرابعة : المكرمية (هو مكرم العجلي) قالوا : تارك الصلاة كافر لجهله بالله ،
وكذا كل كبيرة ، وموالاته الله ومعاداته لعباده ، باعتبار العاقبة ، فكذا نحن .
فاذن فرق الخوارج عشرون .

الفرقة الرابعة : المرجئة ، لقبوا به لأنهم يرجئون العمل عن النية ،
ولأنهم يقولون : لا يضر مع الايمان معصية ، فهم يعطون الرجاء ، وفرقهم خمس .
١- اليوسفية (هو يونس النيرى) قالوا . الايمان المعرفة بالله والخضوع له
والحجة بالقلب ؛ ولا يضر معها ترك الطاعات ، وإبليس كان طارفاً بالله ، وإنما
كفر باستكباره .

٢- العبيرية ، أصحاب عبيد المكذب ، زادوا أن علم الله لم يزل شيئاً غيره ،
وانه تعالى على صورة الانسان

٣- الغسانية : أصحاب غسان الكوفي ، قالوا . الايمان المعرفة بالله ورسوله
وبما جاء من عندهما إجمالاً ؛ وهو يزيد ولا ينقص ، وذلك مثل أن يقول .
قد فرض الله الحج ولا أدري أين الكعبة ؟ ولعلها بغير مكة ؛ وبعث محمداً
ولا أدري أهو الذي بالمدينة ؟ أم غيره ؟ وغسان كان يحكيه عن أبي حنيفة .
وهو افتراء .

٤- الثوبانية : أصحاب ثوبان المرجيء ، قالوا . الايمان هو المعرفة والاقرار
بالله وبرسوله وبكل ما لا يجوز في العقل أن يفعله ؛ واتفقوا على أنه تعالى لوعفا
عن طاص لعفان كل من هو مثله ؛ وكذا لو أخرج واحداً من النار ، ولم يجوزوا
بمخرج المؤمنين من النار ، واختص غيلان بالقدر والخروج من حيث إنه
قال يجوز أن لا يكون الامام قرشياً .

٥ - السُّوْنِيَّةُ : أصحاب أبي معاذ الشَّوْهَنِي ، قالوا . الإيمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار ؛ وترك كله أو بعضه كفر ، وليس بعضه إيمانا ولا بعضه ، وكل معصية لم يجمع على أنه كفر فصاحبه يقال فيه : إنه فسق وعصى ولا يقال إنه فاسق ، ومن ترك الصلاة مستحلا كفر ، وبنية القضاء لم يكفر ؛ ومن قتل نبيا أو لطمه كفر ، لأنه دليل لتكذيبه وبغضه ، وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسي وقالوا . المجدود للصنم علامة الكفر . فهذه هي المرجئة الخالصة ، ومنهم من جمع اليه القدر كالصالحى وأبى شمر ومحمد بن شبيب وغيلان .

الفرقة الخامسة : النجارية ، أصحاب محمد بن الحسين النجار ، هم موافقون لأهل السنة فى خلق الأفعال ، وأن الاستطاعة مع الفعل ، والعبد يكتب فعله ، وللمعتزلة فى نفي الصفات وحدوث الكلام . وفرقهم ثلاث .
الأولى : البرغوثية ، قالوا : كلام الله إذا قرئ عرض ، وإذا كتب فهو جسم
الثانية : الزعفرانية ، قالوا : كلام الله غيره ، وكل ما هو غيره مخلوق ، ومن قال : كلام الله غير مخلوق فهو كافر .

الثالثة : المستدركة ، استدركوا عليهم وقالوا إنه مخلوق مطلقا ، لكننا وافقنا السنة والاجماع فى تقيده وأولنا بما هذه حكايته ؛ وقالوا : أقوال مخالفينا كلها كذب ، حتى قولهم لا إله إلا الله

الفرقة السادسة : الجبرية ، والجبر اسناد فعل العبد إلى الله ، والجبرية متوسطة ، ثبتت للعبد كسبا كالأشعرية . وخالصة ، لا تثبته كالجهمية ، وهم أصحاب جهم بن صفوان ، قالوا . لا قدرة للعبد أصلا ، والله لا يعلم الشئ قبل وقوعه ، وعلمه حادث لافى محل ، ولا يتصف بما يوصف به غيره كالعلم والقدرة والجنة والنار نفيان ، ووافقوا المعتزلة فى نفي الرؤية وخلق الكلام وإيجاب المعرفة بالعقل

الفرقة السابعة: المشبهة ، شبهوا الله بال مخلوقات وان اختلفوا في طريقه ،

فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كما تقدم ؛

ومنهم مشبهة الحشوية كضر وكهمس والهجمي ، قالوا هو جسم من لحم ودم ، وله الاعضاء حتى قال بعضهم .اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما وراءه .

ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام وأقوالهم متعددة غير أنها لا تنتهي الى من يعبأ به فاقصرنا على ما قاله زعيمهم : وهو أن الله على العرش من جهة العلو ، ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا أيلاً العرش أم لا ؟ . وقال بعضهم : بل هو محاذ للعرش واختلف . أبعد متناه ؟ أو غيره ؟ ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم ، ثم هل هو متناه من الجهات ؟ أو من جهة تحت ، أولاً ؟ وتحمل الحوادث في ذاته ، وزعموا أنه إنما يقدر عليها دون الخارجة عن ذاته ؛ ويجب أن يكون أول خلقه حيا ، يصبح منه الاستدلال ؛ والنبوة والرسالة صفتان سوى الرحي والمعجزة والعصمة ؛ وصاحبها رسول ، ويجب على الله ارساله لا غير ، وهو حينئذ مرسل ، وكل مرسل رسول بلا عكس ، ويجوز عزله دون الرسول ، وليس من الحكمة رسول واحد ، وجوزوا إمامين كل على ومعاوية ، إلا أن إمامة على وفق السنة ، بخلاف معاوية ، لكن يجب طاعة رعيته له ، والايان قول الدر في الأزل : بلى ، وهو باق في الكل إلا المرتدين وايمان المنافق كايان الأنبياء ، والكلمتان ليستا بايمان الا بعد الردة

فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

كلهم في النار

وأما الفرقة الناجية المستثناة : الذين قال فيهم « هم الذين على ما أنا عليه

وأصحابي » فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة

ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء ، وقد أجمعوا على حدوث العالم ، ووجود
البارى تعالى ، وأنه لا خالق سواه ، وأنه قديم ، متصف بالعلم والقدرة وسائر
صفات الجلال ، لا شبيه له ولا ضد ولا ند ، ولا يحل في شيء ، ولا يقوم بذاته
حادث ، ليس في حيز ولا جهة ، ولا يصح عليه الحركة والانتقال ، ولا الجهل ولا
الكذب ، ولا شيء من صفات النقص ؛ مرئى للمؤمنين في الآخرة ، ما شاء الله كان
ومالم يشأ لم يكن ، غنى لا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه شيء ، ان أثاب فبفضله ،
وان عاقب فبعده ، لا غرض لفعله ، ولا حاكم سواه ، لا يوصف فيما يفعل أو
يحكم بجمور ولا ظلم ، وهو غير متبعض ، ولاله حن ولا نهاية ، وله الزيادة والانتصاف
في مخلوقاته ، والمعاد حق ، وكذا المجازاة والمحاسبة ، والصراط ، والميزان ، وخلق
الجنة والنار ، وخلود أهل الجنة فيها والكفار في النار ؛ ويجوز العفو ، والشفاعة
حق ، وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم إلى محمد ، وأهل بيعة الرضوان
وأهل بدر من أهل الجنة ؛ والامام يجب نصبه على المكلفين ، والامام الحق
بعد رسول الله أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي ، والافضلية بهذا الترتيب . ولا
نكفر أحدا من أهل القبلة إلا بما فيه نفي للصانع القادر العليم ، أو شرك أو
إنكار للنبوة ، أو ما علم بحبيته عليه السلام به ضرورة ، أو لجمع عليه كاستحلال
المحرمات ، وأما ما عدها فالقائل به مبتدع غير كافر . وللفقهاء في معاملتهم
خلاف هو خارج عن فننا هذا .

وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ؛ ونسأل الله تعالى أن يثبت
قلبنا على دينه ، ولا يزيغه بعد الهداية ، ويعصمنا عن الغواية ، ويوفقنا للاقتداء
برسول الله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان ، ويعفو عن طغيان القلم ، وما لا يخلو
عنه البشر من السهل والزلل ، وأن يعاملنا بفضله ورحمته ، إنه هو الغفور الرحيم .

الفارس

٤٠ - ٧	الموقف الأول في المقدمات وفيه مراصد
٩ - ٧	المرصد الأول فيما يجب تقديمه في كل علم وفيه مقاصد
٧	المقصد الأول في تعريف علم الكلام
٠	» الثاني في موضوع »
٨	» الثالث في فائدة »
٠	» الرابع في مرتبة »
٠	» الخامس في مسائل »
٠	» السادس في تسميته »
١١ - ٩	المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم وفيه ثلاثة مذاهب
١٤ - ١١	» الثالث في أقسام العلم وفيه مقاصد
١١	المقصد الأول في تقسيم العلم الى تصور وتصديق
٠٠	» الثاني في تقسيم العلم الحادث الى ضروري ومكتسب
١٢	» الثالث في تقسيم التصور والتصديق الى ضروري ونظري
٠٠	» الرابع في نقض مذاهب ضعيفة في هذه المسألة
٢١ - ١٤	المرصد الرابع في إثبات العلوم الضرورية وأنها تنقسم إلى الوجدانيات والحسيات والبدهييات والناس فيهما فرق أربع
١٤	الفرقة الأولى المعترفون بالحسيات والبدهييات
٠٠	» الثانية القادحون في الحسيات فقط
١٦	» الثالثة » » البديهييات
٢٠	» الرابعة المنكرون لها جميعا
٣٤ - ٢١	المرصد الخامس في النظر وفيه مقاصد
٢١	المقصد الأول في تعريفه
٢٢	» الثاني النظر ينقسم إلى صحيح وفاسد

- ٢٣ المقصد الثالث النظر الصحيح يفيد العلم عند الجمهور
- ٢٧ » الرابع في كيفية افادة النظر العلم
- ٢٨ » الخامس في شرط النظر
- ٠٠ » السادس في معرفة الله تعالى
- ٣٢ » السابع في الخلاف في أول واجب على المكلف
- ٣٣ » الثامن في النظر الفاسد هل يستلزم الجهل ؟
- ٠٠ » التاسع : في شرط افادة النظر العلم - عند ابن سينا
- ٣٤ » العاشر : الخلاف في ان العلم بدلالة الدليل يغير العلم بالمدلول ؟
- ٣٤ — ٤٠ المرصد السادس في الطريق وفيه مقاصد
- ٣٤ المقصد الأول في تحديده وتقسيمه
- ٣٥ » الثاني في معرفة المعرف قبل تعريفه . والتعريف بالمثال واللفظي
- ٠٠ » الثالث في الاستدلال بالقياس ، والاستقراء ، والتمثيل
- ٣٦ » الرابع في ان صور القياس خمس
- ٣٧ » الخامس في ذكر طريقين ضعيفين للقياس
- ٣٨ » السادس في المقدمات القطعية والظنية
- ٣٩ » السابع في تقسيم الدليل الى عقلي ونقل ومركب منهما
- ٤٠ » الثامن في افادة الدلائل النقلية اليقين .

الموقف الثاني في الأمور العامة وفيه مقدمة ومراسد ٤١ - ٩٥

- ٤١ المقدمة في تقسيم المعلومات
- ٥٩ - ٤٣ المرصد الأول في الوجود والعدم وفيه مقاصد
- ٤٣ المقصد الأول في تعريف الوجود
- ٤٦ » الثاني في أنه مشترك
- ٤٨ » الثالث في أنهزائد على الماهية أو نفسها أوجزؤها
- ٥٢ » الرابع في الوجود الذهني
- ٥٣ » الخامس في تمايز المعلومات
- ٥٥ » السادس في شيئية المعدوم
- ٥٧ » السابع في المذاهب في الحال
- ٥٩ - ٦٨ المرصد الثاني في الماهية وفيه مقاصد
- ٥٩ المقصد الأول في تميز الماهية عما عداها
- ٦٠ » الثاني في اعتبار الماهية بالقياس الى عوارضها
- ٥٥ » الثالث في رأى افلاطون في وجود مجرد أزلى (عالم المثل)
- ٦١ » الرابع في تقسيم الماهية الى بسيطة ومركبة
- ٥٥ » الخامس في تقسيم الاجزاء للماهية المركبة
- ٦٢ » السادس في أن الماهيات مجعولة أم لا
- ٦٣ » السابع المركب إما ذات وإما صفة
- ٥٥ » الثامن في تركيب الماهية
- ٦٤ » التاسع في احتياج أجزاء الماهية المركبة بعضها الى بعض
- ٥٥ » العاشر في تركيب الماهية من الجنس والفصل وكون الفصل علة
- ٦٥ » الحادى عشر في أن الماهية تقبل الشركة دون التعين
- ٦٧ » الثاني عشر في أن التعين إن علل بالماهية انحصر نوعها في الشخص

المرصد الثالث في الوجوب والإمكان والامتناع وفيه مقاصد ٦٨ — ٧٨

- ٦٨ المقصد الأول في أن تصوراتها ضرورية
- ٦٨ » الثاني في أن هذه الأمور اعتبارية
- ٧٠ » الثالث في أبحاث الواجب لذاته
- ٧١ » الرابع في أبحاث الممكن لذاته
- ٧٤ » الخامس في أبحاث القديم
- ٧٦ » السادس في أبحاث الحدوث

المرصد الرابع في الوحدة والكثرة وفيه مقاصد ٧٨ — ٨٤

- ٧٨ المقصد الأول في أن الوحدة تساقق الوجود
- ... » الثاني في الخلاف في وجودهما
- ٧٩ » الثالث في أن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية
- ... » الرابع في أن مراتب الأعداد أنواع متخالفة بالماهية
- ... » الخامس في أقسام الواحد
- ٨٠ » السادس في أنواع الوحدة
- ... » السابع الاثنان هما الغيران
- ٨١ » الثامن الاثنان لا يتحدان
- ... » التاسع الاثنان عند أهل الحق ثلاثة أقسام
- ٨٣ » العاشر المتماثلان لا يجتمعان
- ... » الحادى عشر المتقابلان عند الحكماء

المرصد الخامس في العلة والمعلول وفيه مقاصد ٨٥ — ٩٥

- ٨٥ المقصد الأول في أقسام العلة
- ٨٦ » الثاني الواحد بالشخص لا يعطل بعلمتين مستعملتين
- ... » الثالث في استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط

- المقصد الرابع البسيط لا يكون قابلاً وفاعلاً عند الحكماء ٨٧
- » الخامس القوة الجسمانية لا تنفد أثراً غير متناه عند الحكماء ٨٨
- » السادس الدور وكونه ممتنعاً ٨٩
- » السابع في وجوب وجود العلة مع المعلول ٩٠
- » الثامن في التسلسل وكونه محالاً ٩١
- » التاسع في الفرق بين جزء العلة وشرطها ٩٢
- » العاشر في بيان العلة والمعلول عند مثبتى الأحوال وفيه مسائل ٩٣
- المسألة الأولى : في تعريف العلة والمعلول ٩٤
- » الثانية : في أن حكم العلة لا يتعدى محلها ٩٥
- » الثالثة : في أن العلة وجودية باتفاقهم ٩٦
- » الرابعة : في إطراد العلة العقلية وانعكاسها ٩٧
- » الخامسة : في أن إيجاب العلة لمعلولها ليس بشرط اتفاقاً ٩٨
- » السادسة : هل يثبت حكمان مختلفان بعلة واحدة ٩٩
- » السابعة : هل يثبت حكم واحد بعلمتين ٩٩
- » الثامنة : في الفرق بين العلة والشرط ٩٥

- الموقف الثالث في الأعراض. وفيه مقدمة ومرصد ٩٦-١٨١
- ٩٦ المقدمة في تقسيم الصفات
- ١٠٤ — ٩٦ المرصد الأول في أبحاث العرض الكلية ، وفيه مقاصد
- ٩٦ المقصد الأول : في تعريف العرض
- ٩٧ » الثاني : في أقسام العرض عند المتكلمين
- » الثالث : في أقسام العرض عند الحكماء (الكلام على المقولات) ...
- » الرابع : في إثبات العرض ٩٩
- » الخامس : لا ينتقل العرض من محل إلى محل ١٠٠
- » السادس : لا يقوم العرض بالعرض ...
- » السابع : لا يبقى العرض زمانين عند الأشعرى ١٠١
- » الثامن : لا يقوم العرض بمحلين ١٠٣
- المرصد الثاني في الكم ، وفيه مقاصد ١٠٤ — ١٢٠
- المقصد الأول ، : في خواص الكم ١٠٤
- » الثاني : في أقسام الكم بالذات ١٠٥
- » الثالث : في بيان الأبعاد الثلاثة ...
- » الرابع : في أقسام الكم بالعرض ١٠٦
- » الخامس : في رأى المتكلمين والحكماء في العدد ...
- » السادس : في رأى المتكلمين والحكماء في المقدار ١٠٧
- » السابع : في رأى المتكلمين والحكماء في الزمان ١٠٨
- » الثامن : في حقيقة الزمان ، وفيه مذاهب : ١١٠
- » التاسع : في حقيقة المكان وفيه احتمالات وفروع ١١٣
- المرصد الثالث في الكيفيات وفيه مقدمة وفصول ١٢٠ — ١٦١
- ١٢٠ المقدمة في تعريف الكيف وأقسامه

- الفصل الأول في الكيفيات المحسوسة وأنواعها خمسة ١٢٢ — ١٣٩
- النوع الأول الملبوسات ، وفيه مقاصد ١٢٢ — ١٣١
- المقصد الأول : في الحرارة وفيها مباحث ١٢٢
- » الثاني : في الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث ١٢٤
- » الثالث : في الاعتماد ، وفيه مباحث ١٢٥
- » الرابع : في تعريف الصلابة واللين ١٣١
- » الخامس : في تعريف الملاسة والخشونة ...
- النوع الثاني المبصرات وهي الألوان والأضواء ١٣١ — ١٣٥
- القسم الأول : في الألوان وفيه مقاصد ١٣١ — ١٣٣
- المقصد الأول : في وجود اللون وسببه ١٣١
- » الثاني : الضوء شرط وجود اللون أو رؤيته ؟ ١٣٢
- » الثالث : في أن الظلمة عدم الضوء ١٣٣
- القسم الثاني : في الأضواء وفيه مقاصد ١٣٣ — ١٣٥
- المقصد الأول : في أن الضوء أجسام صغار ووجه بطلانه ١٣٣
- » الثاني : في مراتب الضوء ١٣٥
- » الثالث : هل يتكثف الهواء بالضوء ؟ ...
- » الرابع : في لازم الضوء (الشعاع والبريق) ...
- النوع الثالث : المسموعات وهي الأصوات والحروف ١٣٥ — ١٣٨
- القسم الأول : في الصوت وفيه مقاصد ١٣٥ — ١٣٧
- المقصد الأول : في الفرق بين ماهية الصوت وسببه ١٣٥
- » الثاني : في أن الصوت كيفية قائمة بالهراء ١٦٣
- » الثالث : الصوت موجود في الخارج ...
- » الرابع : في صدى الصوت ...

- القسم الثاني : فى الحروف وفيه مقاصد ١٣٧ — ١٣٩
- المقصد الاول : فى تعريف الحرف ١٣٧
- » الثاني : فى أقسام الحروف ...
- » الثالث : هل يمكن الإبتداء بالساكن ؟ ...
- » الرابع : هل يمكن الجمع بين الساكنين ؟ ...
- النوع الرابع المذوقات وهى الطعوم وفيها مقصدان ١٣٨ — ١٣٩
- المقصد الاول : فى أصول المذوقات (بسائطها) ١٣٨
- » الثاني : فى فروع المذوقات (مركباتها) ...
- النوع الخامس فى المشعومات وأسمائها ١٣٩
- الفصل الثانى فى الكيفيات النفسانية وهى أنواع ١٣٩ — ١٦٠
- النوع الاول : الحياة وفيها مقاصد ١٣٩ — ١٤٠
- المقصد الاول : فى تعريفها . ١٣٩
- » الثاني : فى شروطها . ١٤٠
- » الثالث فى تعريف الموت
- النوع الثانى : العلم وفيه مقاصد ١٤٠ — ١٤٨
- المقصد الاول : فى تعريف العلم . ١٤٠
- » الثاني : فى تعلق العلم الواحد الحادث بمعلومين وفيه مذاهب ١٤١
- » الثالث : فى الجهل المركب وحقيقته ١٤٢
- » الرابع : فى الجهل البسيط والسهر والغفلة والذهول والنسيان ١٤٣
- » الخامس : إدراكات الحواس علم أم لا ؟ ...
- » السادس : فى تمايز الصور العقلية عن الخارجية (عند الحكماء) ١٤٣
- » السابع : فى تقسيم العلم الى تفصيلي وإجمالى ١٤٤
- » الثامن : فى علم الشيء بالفعل والقوة (لبعض المتكلمين) ١٤٥

- المقصد التاسع : فى تقسيم العلم إلى فعلى وانفعالى ١٤٥
- » العاشر فى مراتب العقل عند الحكماء ...
- » الحادى عشر : فى تفسير العقل الذى هو مناط التكليف ١٤٦
- » الثانى عشر : فى نسبة العلين اذا تعلقا بمعلومين أو بمعلوم ...
- » الثالث عشر : فى انقلاب العلم الضرورى نظريا والعكس ...
- » الرابع عشر : فى استناد العلم الضرورى الى النظرى ١٤٧
- » الخامس عشر : فى إثبات علم بلا معلوم ونفيه ...
- » السادس عشر : فى بيان محل العلم الحادث ١٤٨
- النوع الثالث : الإرادة وفيه مقاصد ١٤٨ — ١٥٠
- المقصد الأول : فى تعريف الإرادة ١٤٨
- » الثانى : فى بيان إيجاب الإرادة المراد ..
- » الثالث : اعتقاد النفع أو ميل يتبعه شرط للإرادة أم لا ١٤٩
- » الرابع : مغايرة الإرادة للشهوة ...
- » الخامس : مغايرة الإرادة للتمنى ...
- » السادس : فى استلزام إرادة الشئ كراهة ضده وعدمه ...
- » السابع : فى إفادة الإرادة صفة لمتعلقها ١٥٠
- النوع الرابع : القدرة وفيه مقاصد ١٥٠ — ١٥٧
- المقصد الأول : فى تعريف القدرة ١٥٠
- » الثانى : هل يجوز مقدور بين قادرين ؟ ١٥١
- » الثالث : رأى بشر وضرار وهشام فى معنى القدرة ...
- » الرابع : فى طريق إثبات القدرة ١٥١
- » الخامس : القدرة حال الفعل أو قبله ...
- » السادس : الممنوع عن الفعل قادر عليه ؟ ١٥٣

- المقصد السابع : في مورد تعلق القدرة ١٥٣
- » الثامن : في معنى العجز ١٥٤
- » التاسع : المقدور تبع للعلم أو الإرادة؟ ...
- » العاشر : هل النوم ضد للقدرة؟ ١٥٥
- » الحادى عشر : القدرة المحركة يمتة ويسرة تقدر على التصعيد؟ ١٥٦
- » الثانى عشر : القدرة مغايرة للزاج ...
- » الثالث عشر : في تعريف الخلق وتقسيمه ١٥٧
- النوع الخامس : بقية الكيفيات النفسانية وفيه مقصدان ١٥٨ — ١٦٠
- المقصد الأول : في تعريف اللذة والألم ١٥٨
- » الثانى : في تعريف الصحة والمرض ١٥٩
- الفصل الثالث : في الكيفيات المختصة بالكليات وفيه مقصدان ١٦٠ — ١٦١
- المقصد الأول : في عروض الكيفيات للكم وحدها أو مع شئ آخر ١٦٠
- » الثانى في تعريف الاشكال الهندسية ...
- الفصل الرابع : في الكيفيات الاستعدادية ١٦١
- المرصد الرابع : في النسب وفيه مقدمة وفصلان ١٦١ — ١٧٧
- المقدمة في إثبات المقولات النسبية وانكارها ١٦١
- الفصل الاول : في مباحث المتكلمين فى الـ"كوان" وفيه مقاصد ١٦٢ — ١٦٧
- المقصد الأول : في اعتراف المتكلمين بالـ"اين" أو الكائنية ١٦٢
- » الثانى : فى أنواع الكون الأربعة ...
- » الثالث : فى وجود الكون وأنواعه ١٦٣
- » الرابع : فيما اختلف فى كونه متحركا ...
- » الخامس : فى وجود الجوهر الفرد ١٦٤
- » السادس : فى تضاد الـ"كوان" واختلافها ١٦٥

المقصد السابع : فى اختلافات للمعتزلة على أصولهم (فى أحكام الكون) ١٦٦

الفصل الثانى : فى مباحث الاثن عند الحكماء وفيه مقاصد ١٦٧ — ١٧٧

المقصد الاول : فى تعريف الحركة ١٦٧

» الثانى : الحركة تقال لمعنيين. ١٦٨

» الثالث : فيما يقع فيه الحركة من المقولات ...

» الرابع : فى علة الحركة الطبيعية ١٧١

» الخامس : فى أن الحركة تقتضى أموراً ستة ...

» السادس : فى وحدات الحركة ١٧٢

» السابع : فى تقسيم الحركات إلى متضادة وغير متضادة ١٧٣

» الثامن : فى سبب تضاد الحركات (المبدأ والمنتهى) ...

» التاسع : الحركة ليست كما بالذات بل بالعرض ١٧٤

» العاشر : فى ما يوصف بالحركة ١٧٥

» الحادى عشر : فى تقسيم الحركة إلى سريعة وبطيئة وسببهما ...

» الثانى عشر : علة البطء عند الحكماء. ١٧٦

» الثالث عشر : الخلاف فى حصول السكون بين حركتين مستقيمتين ...

المقصد الخامس فى الاضافة وفيه مقاصد ١٧٧ — ١٨١

المقصد الاول : فى تعريف الابوة ١٧٧

» الثانى : فى خواص المضاف ١٧٨

» الثالث : فى عدم استقلال الاضافة بالوجود ...

» الرابع : فى تقسيمات تلحق الاضافة ١٧٩

» الخامس : فى التقدم والتأخر وأوجه التقدم عند الحكماء والمتكلمين ١٧٩

- الموقف الرابع فى الجواهر وفيه مقدمة ومرصد ١٨٢ — ٢٦٥
- المقدمة فى تقسيم الجواهر ١٨٢
- المرصد الاول فى الجسم وفيه فصول ١٨٣ — ٢٤٤
- الفصل الاول فى حقيقة الجسم وأجزائه وفيه مقاصد ١٨٣ — ١٩٩
- المقصد الأول : فى حد الجسم ١٨٣
- د الثانى : ليس الجسم بمجموع أعراض مجتمعة ١٨٥
- د الثالث : فى قبول الجسم البسيط للقسمة ١٨٦
- د الرابع : فى حجة المتكلمين على تركيب الجسم من أجزاء بالفعل متناهية... ١٨٦
- د الخامس : فى حجة الحكماء على تركيب الجسم من أجزاء بالقوة غير متناهية ١٨٩
- د السادس : فى تحرير مذهب الحكماء ١٩٣
- د السابع : فى دليل الحكماء على إثبات الهيولى والصورة... ١٩٥
- د الثامن : فى تفريعات للحكماء على الهيولى ١٩٥
- الفصل الثانى فى أقسام الجسم وأحكام كل منها وفيه مقدمة وأقسام ١٩٩ — ٢٢٩
- المقدمة : فى تقسيم الجسم إلى مركب وبسيط ١٩٩
- القسم الأول : فى الأفلاك وفيه مقاصد ٢٠٠ — ٢١٣
- المقصد الأول : زعم الحكماء أن الأفلاك تسعة ٢٠٠
- د الثانى : فى المحدد وأحكامه ٢٠١
- د الثالث : فى فلك الثوابت ٢٠٧
- د الرابع : فى فلك الشمس ٢٠٩
- د الخامس : فى أفلاك القمر... ٢١١
- د السادس : فى أفلاك الخمسة الباقية ٢١١
- القسم الثانى فى الكواكب وفيه مقاصد ٢١٣ — ٢١٥
- المقصد الأول : فى الهلال والبدر ٢١٣

- المقصد الثانى : فى خسوف القمر ٢١٣
- » الثالث : فى كسوف الشمس ٠٠٠
- » الرابع : فى محو القمر وفيه آراء ٢١٤
- » الخامس : فى المجرة ٢١٥
- القسم الثالث فى العناصر وفيه مقاصد ٢١٥ — ٢٢٤
- المقصد الأول : المتأخرون على أن العناصر أربعة أقسام ٢١٥
- » الثانى : فى أن الأرض كرية ٢١٧
- » الثالث : فى أن الماء كرى ٢١٨
- » الرابع : الأرض فى وسط الكل ٠٠٠
- » الخامس : ليس للأرض عند الأفلاك قدر محسوس ٠٠٠
- » السادس : الأرض ساكنة أو هاوية إلى أسفل أبدا ٢١٩
- » السابع : فى الكلام على خط الاستواء وسبب اختلاف الملوان ٢٢٠
- » الثامن : سبب الصبح كره البخار تنكيف بالضوء ٢٢١
- » التاسع : فى الأرض تلال ووهاد لأسباب خارجية ٠٠٠
- » العاشر : فى سبب تكون الجبال ٢٢٢
- » الحادى عشر : أن العناصر الأربعة تقبل الكون والفساد ٠٠٠
- » الثانى عشر : العناصر الأربعة أركان للمركبات ٢٢٣
- » الثالث عشر : طبقات العناصر سبع ٢٢٤
- القسم الرابع فى المركبات التى لها مزاج . وفيه فصول ثلاثة ٢٢٤ — ٢٤٢
- الفصل الأول : فى المزاج ، وفيه مقاصد ٢٢٤ — ٢٢٨
- المقصد الأول : فى حد المزاج ٢٢٤
- » الثانى : فى أقسام المزاج ٢٢٦
- الفصل الثانى : فى المعادن وهوقسمان ٢٢٨

- الفصل الثالث فى المركبات التى لها نفس وفيه مقدمة وثلاثة أقسام ٢٢٩
- المقدمة : فى تعريف النفس ...
- القسم الأول : فى النفس النباتية ٢٣٠
- » الثانى : فى النفس الحيوانية وهو أنواع ٢٣٥
- » الثالث : فى النفس الإنسانية ١٤١
- » الخامس : فى المركبات التى لامزاج لها ٢٤٢ — ٢٤٤
- المرصد الثانى فى عوارض الأجسام وفيه مقاصد ٢٤٤ — ٢٥٦
- المقصد الأول : فى أن الأجسام محدثة ٢٤٤
- » الثانى : فى صحة فناء العالم ٢٥٠
- » الثالث : الأجسام باقية خلافاً للنظام ...
- » الرابع : الجواهر يمتنع عليها التداخل ٢٥١
- » الخامس : وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمان ...
- » السادس : الجسم هل يخلو عن العرض وضده ؟ ٢٥٢
- » السابع : الأبعاد متناهية سواء كانت فى ملاء أو خلاء ٢٥٣
- » الثامن : قال الحكماء لا عالم غير هذا العالم ٢٥٦
- المرصد الثالث فى النفس وفيه مقاصد ٢٥٧ — ٢٦١
- المقصد الأول : فى النفوس الفلكية ٢٥٧
- » الثانى : فى أن النفوس الإنسانية مجردة ليست جسمانية ولا جسماً ٢٥٨
- » الثالث : فى أن النفس الناطقة حادثة ٢٦٠
- » الرابع : تعلق النفس بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق ٢٦١
- المرصد الرابع فى العقل وفيه مقاصد ٢٦٢ — ٢٦٥
- المقصد الأول : فى إثبات العقل ٢٦٢
- » الثانى : فى ترتيب الموجودات على رأى الحكماء ٢٦٣
- » الثالث : فى أحكام العقول وهى سبعة ...

- الموقف الخامس في الالهيات وفيه سبعة مراصد ٢٣٦-٢٦٦
- المرصد الاول : في الذات وفيه مقاصد ٢٦٦ - ٢٧٠
- المقصد الاول : في إثبات الصانع وفيه مسالك ٢٦٦
- » الثاني : في أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ٢٦٩
- » الثالث : في أن وجوده نفس ماهيته أو زائد ٢٧٠
- المرصد الثاني : في تنزيهه وفيه مقاصد ٢٧٠ - ٢٧٨
- المقصد الاول : في أنه تعالى ليس في جهة ولا مكان ٢٧٠
- » الثاني : في أنه تعالى ليس بجسم ٢٧٣
- » الثالث : في أنه تعالى ليس جوهرأ ولا عرضا ...
- » الرابع : في أنه تعالى ليس في زمان ٢٧٤
- » الخامس : في أنه تعالى لا يتحد بغيره ...
- » السادس : في أنه تعالى يمتنع أن يقوم بذاته حادث ٢٧٥
- » السابع : في أنه تعالى لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة ٢٧٧
- المرصد الثالث : في توحيده تعالى وهو مقصد واحد ٢٧٨
- المرصد الرابع : في الصفات الوجودية وفيه مقاصد ٢٧٩-٢٩٩
- المقصد الاول : في إثبات الصفات على وجه عام ٢٧٩
- » الثاني : في قدرته تعالى وفيه بحثان الاول في اثبات القدرة ٢٨١
- الثاني في عموم القدرة ٢٨٣
- » الثالث : في علمه تعالى وفيه بحثان الاول في اثبات العلم ٢٨٥
- الثاني في عموم العلم ٢٨٧
- » الرابع : في أنه تعالى حي ٢٩٠
- » الخامس : في أنه تعالى مريد وفيه بحثان الاول في اثبات الارادة ٢٩١
- الثاني في قلم الارادة ...
- » السادس : في أنه تعالى سميع بصير ٢٩٢

- المقصد السابع : فى أنه تعالى متكلم ٢٩٣
- د الثامن : فى صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومساائل ٢٩٦
- المرصد الخامس : فيما يحوز عليه تعالى وفيه مقصدان ٢٩٩ — ٣١١
- المقصد الاول : فى الرؤية وفيه ثلاث مقامات ٢٩٩
- ... الاول فى صحتها
- الثانى فى وقوعها ٣٠٥
- الثالث فى شبه المنكرين وردھا ٣٠٧
- المقصد الثانى : فى العلم بحقيقة الله وفيه مقامان الاول الوقوع ٣١٠
- الثانى الجواز ٣١١
- المرصد السادس : فى أفعاله تعالى ، وفيه مقاصد ٣١١ — ٣٣٢
- المقصد الاول : فى أفعال العباد الاختيارية ٣١١
- د الثانى : فى التوليد وفروعه ٣١٦
- د الثالث : فى البحث عن أمور صرح بها القرآن وأولھا المعتزلة ٣١٩
- د الرابع : فى أنه تعالى مرید لجميع الكائنات غير مرید لما لا يكون ٣٢٠
- د الخامس : فى الحسن والقبح ٣٢٣
- د السادس : أجمعت الائمة على أن الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب ٣٢٨
- د السابع : فى التكليف بما لا يطاق ٣٣٠
- د الثامن : فى أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالاعراض ٣٣١
- المرصد السابع : فى أسماء الله تعالى وفيه مقاصد ٣٣٣ — ٣٣٦
- المقصد الاول : الإسم غير التسمية ٣٣٣
- د الثانى : فى أقسام الإسم ...
- د الثالث : تسميته تعالى بالأسماء توقيفية ...

- الموقف السادس فى السمعيات وفيه مراصد ٣٣٧ - ٤٣٠
- المرصد الأول : فى النبوات وفيه مقاصد ٣٣٧ - ٣٧٠
- المقصد الأول : فى معنى النبي ٣٣٧
- » الثانى : فى حقيقة المعجزة وفيه مباحث ٣٣٩
- » الثالث : فى إمكان البعثة ٣٤٢
- » الرابع : فى إثبات نبوة محمد ﷺ وفيه مسائل ٣٤٩
- » الخامس : فى عصمة الأنبياء ورد الشبه الواردة فى قمصهم ٣٥٨
- » السادس : فى حقيقة العصمة ٣٦٦
- » السابع : فى عصمة الملائكة ٣٦٧
- » الثامن : فى تفضيل الأنبياء على الملائكة ٣٦٧
- » التاسع : فى كرامات الأولياء ٣٧٠
- المرصد الثانى : فى المعاد وفيه مقاصد ٣٧١ - ٣٨٤
- المقصد الأول : فى إعادة المعلوم ٣٧١
- » الثانى : فى حشر الأجساد ٣٧٢
- » الثالث : فى حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد ٣٧٤
- » الرابع : الجنة والنار هل هما مخلوقتان ؟ ٣٧٤
- » الخامس : فى الكلام على الثواب والعقاب على أصل المعتزلة ٣٧٦
- » السادس : فى تقرير مذهب أصحابنا فى الثواب والعقاب ٣٧٨
- » السابع : فى الاحباط ٣٧٩
- » الثامن : فى أن الله يعفو عن الكبائر ٣٨٠
- » التاسع : فى شفاعة محمد ﷺ ٣٨٠
- » العاشر : فى التوبة ، وفيه بحثان ٣٨٠
- » الحادى عشر : فى إحياء الموتى فى قبورهم ومسألة منكر ونكير لهم ٣٨٢
- وعذاب القبر للكافر والفاسق

المقصد الثاني عشر : في الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب ٣٨٣

والحرض المورد وشهادة الأعضاء

المرصد الثالث : في الأسماء والأحكام وفيه مقاصد ٣٨٤ — ٣٩٥

المقصد الأول : في حقيقة الإيمان ٣٨٤

الـ الثاني : في أن الإيمان هل يزيد وينقص ؟ ٣٨٨

الـ الثالث : في الكفر ٣٨٨

الـ الرابع : في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن ٣٨٩

الـ الخامس : في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا ؟ ٣٩٢

المرصد الرابع : في الإمامة ومباحثها ٣٩٥ — ٤١٤

المقصد الأول : في وجوب نصب الامام ولا بد من تعريفها أولا ٣٩٥

الـ الثاني : في شروط الإمامة ٣٩٨

الـ الثالث : فيما يثبت به الإمامة ٣٩٩

الـ الرابع : في الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ ٤٠٠

الـ الخامس : في أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ ٤٠٧

الـ السادس : في إمامة المفضول مع وجود الفاضل ٤١٢

الـ السابع : في أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم ٤١٣

تذييل في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول ٤١٤

الفرقة الأولى : المعتزلة ، وهي عشرون فرقة ٤١٥

الـ الثانية : الشيعة ، وهي اثنتان وعشرون فرقة ٤١٨

الـ الثالثة : الخوارج ، وهم سبع فرق ٤٢٤

الـ الرابعة : المرجئة وهي خمس ٤٢٧

الـ الخامسة : النجارية ، وهي ثلاث فرق ٤٢٨

الـ السادسة : الجبرية ٤٢٨

الـ السابعة : المشبهة ٤٢٩

الـ الناجية (الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة) ٤٣٠

ترجمة المؤلف

اسمه ونسبه : هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الإيجي الشيرازي
ويذكر أنه من نسل أبي بكر الصديق رضي الله عنه
لقبه : عضد الدين ، وقاضى القضاة ، وشيخ العلماء ، وشيخ الشافعية ببلاده
مولده : ولد بإيج من نواحي شیراز سنة ثمانين وستمائة ، وقيل بعد السبعائة
عليه : كان إماما في المحقولات ، محققا مدققا ، عارفا بالأصلين -- الكلام
وأصول الفقه -- والمعاني ، والبيان . والنحو ، مشاركا في الفقه والفنون
شيوخه : أخذ عن مشايخ عصره ، ولازم الشيخ زين الدين ، - أو - تاج
الدين الهندكي^(١) تلميذ القاضي ناصر الدين اليبضاوى
تلامذته : أنجب تلامذة أخذوا شهرة عظيمة في الآفاق منهم : الشمس
الكرمانى ، والضياء العفيفى ، وسعد الدين التفتازانى
مؤلفاته : كتاب المواقف^(٢) فى علم الكلام مطبوع
الجواهر مختصر المواقف » » »
العقائد العضدية » » »
شرح مختصر ابن الحاجب أصول الفقه
كتاب الفوائد الغيائية المعاني والبيان
رسالة فى علم الوضع مطبوع
» » أدب البحث والمناظرة »
صفاته : كان كريم النفس ، نافذ الكلمة ، كثير المال ، أكثر من الانعام على
طلبة العلم ، وإكرام الوافدين عليه
إقامته ومنصبه : كان أكثر إقامته أولا بمدينة سلطانية وفى عهد أبي سعيد
ولى قضاء المالك ثم انتقل إلى إيج واتخذها مقره الدائم
محتته ووفاته : وقع بينه وبين الأهرى منازعات وماجريات كثيرة أدت
إلى غضب صاحب كرمان عليه ، فحبسه بقلعة دريَمان ، وبقي مسجوناً بها
إلى أن مات سنة ست وخمسين وسبعائة

(١) الخلاف فى التسمية والمسمى واحد (٢) ألفه لنبات الدين وزير خدابنده .

شرح على كتاب المواقف

- (١) شرح السيد الشريف على بن محمد الجرجاني^(١) .
- (٢) د شمس الدين محمد بن يوسف الكرماني^(٢) .
- (٣) د سيف الدين الأبهري .
- (٤) د المولى علاء الدين على الطوسي^(٣) .
- (٥) د المحقق المولى حيدر الهروي . يقال : أقول:

حواشى على شرح السيد

- (١) حاشية للمولى حسن جلبي بن محمد شاه الفناري^(٤) .
- (٢) د للمولى احمد بن سليمان بن كمال .
- (٣) د للقاضى شمس الدين محمد بن احمد البساطي .
- (٤) د للمولى احمد بن عبد الاول القزويني^(٥) .
- (٥) د لسنان الدين يوسف المعروف بعجم سنان التبريزي .
- (٦) د للمولى سنان باشا يوسف خضر .
- (٧) د للسيد محقق ميرزجان الشيرازي^(٦) .
- (٨) د لعبد الحكيم السيالكوتي اللاهوري^(٧) .

-
- (١) هو أدون شروحه ، وأحسنها إفادة ، وتعرض كثير لحل مغلفاته ، وكشف معضلاته .
 - (٢) هو تليذ المصنف وأول من شرح الكتاب فيما نعلم .
 - (٣) هو مختصر لكنه مشتمل على أبحاث كثيرة ..
 - (٤) هى لطيفة مفيدة وقال إنه أدرج فيها حواشى خواجه زاده وعليها تقرير لابن الحناثي .
 - (٥) هى على الامور العامة .
 - (٦) هى الى تمام الامور العامة ونبت في الاعراض .
 - (٧) هى إلى المقصد السادس — في سكون الارض — من القسم الثالث في العناصر من الموقف الرابع في الجواهر .

- ١ — على شرح السيد للمولى اسماعيل — قره كمال —
- ٢ — — — — مصطفى بن يوسف — خواجه زاده (١)
- ٣ — — — — لطف الله بن حسن التوقائي المقتول (٢)
- ٤ — — — — محمد شاه بن علي الفناري
- ٥ — — — — محمد بن أحمد حافظ عجم (٣)
- ٦ — — — — يحيى الدين محمد بن الخطيب (٤)
- ٧ — — — — سيد علي العجمي
- ٨ — — — — فتح الله الشرواني (٥)
- ٩ — — — — مصلح الدين محمد بن صلاح الدين اللاري
- ١٠ — — — — محمد بن صاري كرز (٦)
- ١١ — — — — حسن بن عبد الصمد السمسوني (٧)
- ١٢ — — — — صالح بن جلال
- ١٣ — — — — عبد الرحمن بن صاجلي أمير
- ١٤ — — — — يوسف بن حسين الكرملستي (٨)
- ١٥ — — — — لابن المؤيد (٩)

(١) هي إلى أثناء مباحث الوجود وآخرها كلمة : لا يتم المقصود والمطلوب وتوفى !

(٢) هي على أوائله وأورد فيها لطائف وتحقيقات تعجب منها النظار .

(٣) هي على بعض مواضع من شرح المواقف .

(٤) هي على أوائله .

(٥) كتب على الموقف الخامس في الالهيات .

(٦) » » أوائله .

(٧) » » الموقف الخامس في الالهيات .

(٨) » » السادس في النبوات .

(٩) » » أوائل شرح المواقف .

- ١٦ — على شرح السيد للمولى الشيخ غرس الدين أحمد بن إبراهيم^(١)
- ١٧ — » » » » لحسام الدين حسين بن عبد الرحمن^(٢)
- ١٨ — » » » » لمحمد بن مبارك — حكيم شاه القزوينى —
- ١٩ — » » » » لقوام الدين يوسف بن حسن^(٣)
- ٢٠ — » » » » لأبى العقل الكازرونى
- ٢١ — » » » » للفاضل مسعود الشروانى^(٤)
- ٢٢ — » » » » لجلال الدين محمد بن أسعد الدوانى^(٥)
- ٢٣ — » » » » لمولانا خضر شاه بن عبد اللطيف
- ٢٤ — » » » » لمحمد زاهد بن محمد أسلم العلوى — ميرزاهد^(٦)
- رسالة فى الجواب عند سبع إشكالات على شرح المواقف
للمولى مصلح الدين مصطفى القسطلانى .
- رسالة فى أسئلة عن مباحث الجواهر من شرح المواقف
للمولى سيدى الحميدى
- رسالة فى الاجوبة عن إشكالات الحميدى
لمولانا نور الدين يوسف — صارى كرز —
- وحاشية أولها أما بعد تقديم الحمد لمن اليه كل أرب الخ فهذه حواشى لا بد
منها لكل من له طلب وأنها سميت بتاريخها تكملات الأدب .
- وفى آخرها : الفناها بالحسن والنفع بين العالمين ثم أرخناها بالحمد لله
رب العالمين .

(١) كتب على الفلكيات

(٢) » » أوائله

(٣) » من مبحث الاغلاط الحسية حاشية مفيدة رتبها على مقدمة وفصلين وخاتمة

(٤) » على الموقف الخامس فى الالهيات حاشية مقبولة وخرج السيوطى أحاديثه

(٥) » على تعريف الكلام فقط

(٦) » على الموقف الثانى فى الامور العامة



To: www.al-mostafa.com