



Bibliotheca Alexandrina



0137230

جمهورية مصر العربية
وزارة الأوقاف
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

الكامل في الاستقصاء

فِيمَا بَلَغْنَا مِنْ كَلَامِ الْقَدَمَاءِ

للشيخ العلامة
تقي الأئمة والدين مختار بن محمود العجالي المعتزلي
الشهير بـ تقي الدين النجراني
(توفي في القرن السابع الهجري)

دراسة وتحقيق
الدكتور / السيد محمد الشاهد

القاهرة
١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م

جمهورية مصر العربية
وزارة الأوقاف
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية
لجنة إحياء التراث

الكامل في الاستقصاء

فيما بلغنا من كلام القدماء

للشيخ العلامة
تقي الأئمة والدين مختار بن محمود العجالي المعتزلي
الشهير بـ تقي الدين النجراني
(توفي في القرن السابع الهجري)

دراسة وتحقيق
الدكتور / السيد محمد الشاهد

١ القاهرة
١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م



على سبيل التقديم

أ.د. عبد الصبور مرزوق

نائب رئيس المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

الكتاب الذى أقدم له « الكامل فى الاستقصاء » للأصولى المعتزلى تقي الدين النجرانى (ت ٦٥٦هـ) واحد من عيون التراث العقلى الرفيع لواحد من شوامخ مفكرى المعتزلة فى المرحلة التى هدأت عندها حدة الخلاف بينهم وبين أهل السنة، وأوشكت على شئ من الاقتراب والتلاقى خفت معه الحدة وهذا الصراع والخصومة.. بين اعتماد العقل وحده سبيل الاستدلال فى مواجهة الاعتداد بالنص وإخضاع منطق العقل له.

والكتاب فى جميع صفحاته يضم وفرة غنية من الترف الفكرى والعقل الذى يملك به صاحبه أن يكون من العقل أكثر من دليل على مالىس بحاجة إلى دليل، بل أن يتصور ما يمكن أن يجول فى خواطر مخالفه فيطرحه، ثم يقيم الأدلة عليه بحيث لا يملك المخالف فى نهاية الأمر غير التسليم والقبول.. وهذه ملكة فكرية وعقلية رفيعة اشتهر بها علماء المعتزلة فى حجاج مخالفهم وفى عرضهم لأرائهم واستدلّاهم عليها مما يجعل الكتاب خليقا بعنوانه «الكامل فى الاستقصاء» (استقصى فى وصف الدقائق والحقائق).

هذا ما اعتبره مؤلف الكتاب فى مقدمته التى يبين فيها الحاجة إلى تأليف هذا الكتاب بعد ما عرض لعجز معاصريه عن النهوض بمثله فيقول :

إنه إنما يتمكن من ذلك من أحاط علما بجميع تصانيفهم (أى المخالفين والخصوم) وكان عند كل مسألة مستحضرًا لكلمات جميع المسائل وتلك لعمري مرتبة رفيعة غير أنها منيعة لقصر باع أهل زماننا عنها وتضييق حظوظهم عن الانتهاء إليها.

ويحدد « النجرانى » مؤلف الكتاب منهجه فى التأليف فيقول : فرأيت عند ذلك أن أرتب عند كل مسألة مما جمعته من مسائل الأصول على الترتيب النظرى وأستقصى فيها جميع كلماتها كما فعل ذلك أئمة الإسلام من الفقهاء الحذاق فى صناعة النظر.

وأقدم فى كل مسألة ذكر التكلفة البديعة على أقصى ما يمكن من التنقيح والحفظ عن الزيادة والنقصان.

ثم أشرع فى الاعتراض عليها وأستوفى فى كل مقام من مقامات الاعتراض مقام الاستدلال والنقض والمطالبة والمعارضة ما يمكن أن يذكر فيه.

ثم أجيب عنها بما يعتمد عليه فى الجواب.

ثم أذكر ما يعتمد عليه الخصم من الشبهة.

ثم أورد مايعتمد من الاعتراض عليها على ذلك الترتيب حتى يكون من حصل من هذه المسائل فى الإحاطة بدقائق تفاصيلها كمن حصل الكتب المصنفة فى هذا الفن، بل فوقه. ولذلك سُميته «الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء».

ونحن بهذا أمام منهج فكرى حدد فيه صاحبه طريقة تناوله للمسائل والقضايا التى تختلف رؤيته مع رؤية مخالفه فى «ست عشرة مسألة. وقع الخلاف فى بعضها - فى حكم المسألة وفى بعضها الآخر لم يكن الخلاف فى الحكم ولكن فى طريقة إثبات الحكم، فيكون منهجه فيها.

أولا : إثبات صواب طريقته هو، وثانيا: تزييف طريقة مخالفه.

وأبواب الكتاب جميعها من أبواب علم الكلام الذى اشتد الخلاف فيه بين المعتزلة والأشاعرة وخاصة فى موضوع «الصفات» وغيرها مما كان له ذات يوم أثر خطير فى حال الأمة المسلمة وتعرض علمائها بسبب الاختلاف فى الراى إلى مثل محنة خلق القرآن.

والكتاب الذى بين أيدينا يشكل اتجاها جديدا فى الاعتزال لأنه كما يقول المحقق فى المقدمة ^(١) يحمل معالم واضحة لاعتزال جديد ظل محتفظا بمنهجه العرفى وهويته الاعتزالية فى الأصول الخمسة المعروفة (عند المعتزلة).

ومن خصائص هذا الاعتزال الجديد الاعتراف الصريح بعجز العقل الإنسانى عن الوصول إلى الحل النهائى فى كثير من مسائل علم الكلام وضرورة التوقف عن الحكم فيها والرجوع إلى النصوص الشرعية فى المسائل التى يصل العقل فيها إلى طريق مسدود.

ودليل ذلك هو الاقتراب من الأشعرية، بل الانتصار لمذهب السلف.

ويقول المحقق ^(٢) :

ولأول مرة نجد فى مؤلف اعتزالى ميلا واضحا لمواقف السلف الصالح الذين هم الصحابة والتابعون كما يؤيد السلف الصالح فى ذمهم للكلام والمتكلمين عندما يخرجون من المحاوراة إلى اللجاج والخصومة فيقول «النجرانى» :

فإذا انتهى الكلام فى الوضوح إلى هذه الغاية وكان الخصم (أى من المتكلمين) يزيد سفاهة ولجاجا فعلى العاقل الفطن الإعراض عنه وتذكر قوله تعالى : «وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما» ^(٣)

ويزيد فى وضوح هذا الاتجاه النجرانى استخدام عبارات التكريم فى مدح أهل السنة بمثل قوله فهم «السلف الصالح» أو استخدام عبارة «رضى الله عنهم» كقوله عن عمر بن الخطاب : أليس قد روى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه رأى وهو بالمدينة وسارية على مسيرة شهرين حتى قال ياسارية : الجبل الجبل، وروى عنه وعن غيره من أكابر الصحابة أمور عظيمة وقف عليها من تتبع الأحاديث .

ويقول محقق الكتاب على هذا بقوله : ويظهر فى هذا النص بوضوح صحة ماأدعيه فى هذه الدراسة من أن تقى الدين (النجرانى مؤلف الكتاب) قد اتجه بالاعتزال وجهة السلف الصالح التى لم تخضع كل شئ للعقل، بل تأخذ بظاهر النص الشرعى، بل بما يروى عن الصحابة من أمور خارقة للعادة.

والكتاب بهذا يعتبر رسالة «تقريب بين المعتزلة وبين أهل السنة جديرة بالدرس والمتابعة.

وفى تقديرى أن المتخصصين فى دراسة الفكر المعتزلى - ومن بينهم محقق هذا الكتاب أن يتابعوا مابدها تقى الدين النجرانى فى كتابه هذا فى اقتربه من أهل السنة ليروا ونرى معهم هل تحول عمل «النجرانى» إلى اتجاه تواصل معه التقارب بين الاعتزاليين وبين أهل السنة؟ أم كان عمل «النجرانى» مجرد ومضة وانطفأت بعد «النجرانى وكتابه» ؟

فالكشف عن ذلك يشكل مدداً وظهيراً لدعاة التقريب بين مذاهب الأمة وطوائفها، وإذا كان «النجرانى» قد صنع اقتراباً مع أهل السنة والاعتزال فالحاجة ماسة وقائمة إلى متابعة مقام به دعاة التقريب بين الشيعة والسنة فى محاولة منشودة وهامة لرأب الصدوع التى أحدثها فى جسد المسلمين والإسلام تعصب أصحاب كل اتجاه لأرائهم وإن كان الثمن الفادح هو تمزق المسلمين وافتراق كلمتهم وذهاب شوكتهم!!

وعلى طريقة «النجرانى» فى محاورته لمخالفيه «بالفناقل» أقول: «فإن قيل» إن «الاعتزال قد غابت شمسها وذهبت ريحه، على غير ما عليه الحال اليوم فى الخلاف بين الشيعة وأهل السنة حيث لكل دولة وسلطان.

قلنا : إن الفكر لايموت وخاصة مايتصل منه بالدين والمعتقد وإذا كان التشيع قد رسخت أقدامه لأن له دولة تقوم عليه فإن الفكر الاعتزالى يمكن أن تخرجه من ظلام التاريخ تلك القوى المعادية لوحدة الإسلام والمسلمين والتى تنبش قبور الماضى تبحث فيها عن أى خلاف أو شبهة تضرب بها وحدة الأمة وتشعل بين أبنائها نيران الفتنة. على نحو مايجرى الآن فى بعض فكر الخوارج وأهل الفرق الضالة من المتشددين والمتنطعين وشذاذ الفكر تصنع بها فى جدار الوحدة شروخاً وتصدعات.

ومن ثم يكون الاحتفاء باتجاه التقارب بين الاعتزاليين وأهل السنة والذى صنعه ومارسه «النجرانى» صاحب هذا الكتاب .. يكون الاحتفاء به وتنميته والدعوة إليه مطلوباً وضرورة فى زماننا الذى لن يستعيد فيه المسلمون وحدتهم فى الغايات وفى الوسائل فى السياسة والاقتصاد وغيرها إلا إذا تمكنا من رأب كل صدوع الفكر بين الشيعة والسنة وبين أهل السنة والاعتزاليين، وتلك غاية تهون دونها كل المصاعب والجهود.

هذا عن كتاب «الكامل فى الاستقصاء» لتقى الدين النجرانى يحرص المجلس على نشره - لأول مرة - فى طبعة محققة تبرز أهمية الكتاب ومكانته فى الفكر الاعتزالى - كما أشرنا.

وأما عن التحقيق والجهد الكبير والشاق الذى بذله فيه محققه الدكتور السيد الشاهد فالحق أقول : لقد كان جاداً الجِدْ كله معنياً نفسه فى استقصاء مايدور حول كل نقطة

يعرض لها أو مشكلة تواجهه.

ومتابعة الاستقصاء الشاق الذى بذله فى الفصل بين شخصيتين «تتفقان فى الاسم وفى عنوان الكتاب المنسوب إليهما وندعه يصف هذه المشكلة فى قوله^(١)»:

«نقف الآن أمام مشكلة مزدوجة تتمثل فى اتفاق شخصين فى الاسم وعنوان الكتاب (يعنى كتاب المجتبى) وهما :

نجم الدين أبو الرجاء مختار بن محمود الزاهدى الغزمينى مؤلف كتاب «المجتبى» وهو شرح لمختصر «القدورى» فى فروع الفقه الحنفى.

والشيخ مختار بن محمود العجلانى المعتزلى مؤلف «المجتبى» فى اصول الدين والمختلف بين هاتين الشخصيتين هو النسبة. فالأول ينسب إلى جماعة الزاهدى من غزمين بخوارزم. والثانى ينسب على أرجح الاحتمالات إلى (عجلة) وهى كما يقول ياقوت بلدة من زمار اليمن.

ولأن مجرد النسبة قد لا تكفى فى تحديد الأسماء نرى المحقق يقرر - وعلى حق - أن مؤلفات الاعتزال قد انتقل معظمها إلى اليمن عن طريق الزيديين وذلك بعد أن زال سلطان المعتزلة السياسى الذى كان لهم فى البصرة وبغداد. وبهذا يكون الشيخ «مختار» العجلانى المعتزلى أولى بنسبة الكتاب اليه، لكن هذا لا يكفى لإقناع المحقق فنراه يلحظ فى نسبة كلمة «النجرانى» نسبة إلى نجران، ونجران وعجلة من زمار اليمن.

وتشغله المشكلة صفحات طوالا فى المقدمة يستقصيها من جذورها حتى يحق الحق فيها مجادلاً صلباً لكل من خاض فيها من عرب ومن عجم.

ولا يفوت المحقق الفاضل بعد كل ما بذل فى عمله من جهد علمى موضوعى وشاق أن يضع فى ختام مقدمته الأدلة أو الرموز والمفاتيح التى تعين قارئه على أن يسلك بيسر وسهولة دروب الكتاب مصطحباً معالم الطريق التى أثبتتها له المحقق.

ثم أما بعد

فإنه ليسر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية أن يقدم للقراء الأعزاء هذه الدراسة البالغة الأهمية بما تدل عليه من إمكان التقارب بين الاعتزاليين وبين أهل السنة. وهو عندى محور الارتكاز فى إمكان راب الصدوع وإنهاء الخلاف والاختلاف بين المسلمين فى زمن لا مكان فيه إلا للكيانات المجمعّة والقوى الموحدة.

والله من وراء القصد وهو دائماً حسبنا ونعم الوكيل

أ.د عبد الصبور مرزوق

الأمين العام للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة التحقيق :

١ - المخطوطة :

الكتاب الذى بين أيدينا هو تحقيق ودراسة لمخطوطة من نسخة وحيدة ضمن ممتلكات مكتبة جامعة ليدن بهولندا^(١)، تحمل العنوان : (كتاب الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء) وقد ذكر تحت العنوان العبارة : (تصنيف الشيخ الأجل الأوحى العالم الزاهد تقي الدين النجراني - رضى الله عنه وارضاه) وهى مكتوبة بالخط اليمنى النسخي .

ناسخ هذه المخطوطة كتب فى نهايتها العبارة التالية : (تم والحمد لله رب العالمين . وافق الفراغ من نسخه فى مجالس آخرها يوم التاسع عشر من شهر رمضان فى سنة خمس وسبعين وستمائة . كتبه العبد الراجي رحمة ربه وغفرانه محمد بن حمزه بن مطهر^(٢) غفر الله له ولوالديه .) . ثم جاء فى الجانب الأيمن من الصفحة تحت النص مباشرة العبارة : (بلغ^(٣) مقابلته بالأصل المنقول منه وذلك فى مجالس كثيره آخرها بالثالث عشر من جمادى الآخرة من سنة تسع وسبعين وستمائة . كتبه أحمد بن محمد ابن مطهر وفى مقابل هذه العبارة إلى اليسار جاءت عبارة : (وصلى الله على محمد وآله وصحبه) . وتحتها عبارة غير مقروءة ثم عبارة : الحمد لله رب العالمين ، وتحتها عبارة : قيمته ٨٤١]

(١) لفت نظرى مشكوراً إلى أهمية هذه المخطوطة وضرورة تحقيقها الأستاذ الدكتور هانس دايرير الاستاذ بجامعة أمستردام (سابقاً) كما يسر لى الحصول على ميكروفيلم من المخطوطة من مكتبة ليدن التى تملك هذه المخطوطة فله جزيل شكرى .

(٢) غير واضحة وصورتها : (محاس) أو (مجلس) والقراءة المثبتة ممكنة ولها تعلق باسم ذكر فى نهاية الصفحة وهو على ما يبدو اسم ابن الناسخ الذى قابل هذه النسخة على الأصل الذى نقلت عنه وهو أحمد بن محمد بن مطهر .

(٣) هكذا فى الأصل وتعنى هنا : (تمت مقابلته) .

هذه المعلومات التي وردت في الصفحة الأخيرة من المخطوطة تدلنا، أولاً : على أن مخطوطتنا ليست الأصل الذي كتب بخط مؤلفه تقي الدين النجرائي . ثانياً : أن ناسخها هو محمد بن حمزة بن مطهر ، وليس ابنه أحمد ، كما ذكرت في مقدمة رسالتي للدكتوراه: (مشكلة الإدراك الحسى المتعالى في إطار نظرية المعرفة عند المعتزلة المتأخرين) (كلاوس شفارتز ، برلين ١٩٨٣ ، ص ٢٣) (باللغة الألمانية) . ثالثاً : أن هذه النسخة قد راجعها وقابلها على الأصل الذي نسخت عنه ابن الناسخ ^(١) « أحمد بن محمد بن مطهر » بعد نسخها بأربعة أعوام، أى في: عام ٦٧٩ وقد كان نسخها في عام ٦٧٥ . رابعاً : إنتقلت ملكية هذه المخطوطة الى شخص يدعى « فضل بن العربي ^(٢) الرازي من جماعة الأنصاري » ثم آلت الى ابن الناسخ « أحمد بن محمد بن مطهر » (سابق الذكر) ثم الى « أحمد بن أحمد بن محمد بن مطهر » حفيد الناسخ في غالب الظن . ثم إنتقلت بعد ذلك الى « محمد بن يوسف الشاذلي الحنفى » ، ثم الى « ليثيني ، فيرنري » ، من أصل المانى ، درس في ليدن ، وذهب الى اسطنبول لدراسة اللغة التركية فعينته هولندا قنصلاً فخرياً لدى الباب العالى ، وهو الذى أحضر هذه المخطوطة من تركيا ، على ما يبدو وأهداها الى مكتبة جامعة ليدن ^(٣) .

هذه المعلومات حول تاريخ المخطوطة منذ نسخها ومقابلتها أخذت مما ورد على صفحة العنوان . فقد جاء في أعلى الصفحة الى اليسار العبارة التالية : (ملكه من ^(٤) فضل بن العربي الرازي علم أنه من جماعة الأنصاري الواثق بالله والمتوكل عليه أحمد بن محمد بن مطهر - يفتح الله له . ، ثم ذكر تحتها بخط أدق عبارة : (يعتمد على الله

(١) ورد هذا الاسم هكذا في كل من صفحتي العنوان وآخر صفحة في المخطوطة وهذا يرجح بما يصل إلى درجه الإثبات أن أحمد بن محمد بن مطهر هو ابن الناسخ محمد بن مطهر، كما تلا ذكر أحمد بن أحمد بن محمد بن مطهر بعد ذكر أحمد بن محمد بن مطهر في صفحة العنوان ولا أحد ما نقدح في أن تكون هذه المخطوطة قد توارثتها الأجيال الثلاثة أحمد بن أحمد عن أبيه أحمد بن محمد عن أبيه محمد بن مطهر .

(٢) الاسم غير واضح .

(٣) زودنى بهذه المعلومات مشكوراً الأستاذ الدكتور / قاسم السامرائى الأستاذ بجامعة لندن .

(٤) هكذا في الأصل وأصلها « ابن فضل » .

تعالى أحمد بن أحمد بن مطهر . ثم أسفل العنوان الى اليسار عبارة : (ملكه محمد بن يوسف الشاذلي الحنفي غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين أجمعين آمين) .
وفى مقابل هذه العبارة الى اليمين فى وسط الصفحة الى أسفل وردت عبارة على شكل خاتم : (من كتب محمد حجي الفقي - سنة ٨٨٤) ، وفى أسفلها مباشرة بخط دقيق قيمته ٨٤٠ . ويبدو أن محمد حجي الفقي كان كتباً يبيع الكتب . وفى أسفل الصفحة عبارة ملصقة على الصفحة ، فى هيئة شريط لاصق جاء فيها اسم مالکها السابق « ليثي فيرنري » .

ورد كذلك أسفل اسم المؤلف مباشرة عبارة ملصقة على ما يبدو لى ، كتب عليها قيمته ٧٩١ . ثم أسفلها خاتم جامعة ليدن مثبت عليه باللاتينية رمز ورقم هذه المخطوطة بالمكتبة هكذا (ACAD : LVGD) (١) .

تقع هذه المخطوطة فى ١٦٩ ورقة من الحجم العادي وتحتوي كل صفحة على ٢١ سطراً بمتوسط ١٥ كلمة فى السطر مكتوبة بالخط النسخي . وهو بصفة عامة مقروء عدا بعض المواضع التى تركها الناسخ فارغة ، إما لأنه لم يسمعها جيداً ، إذا كان قد نسخها سماعاً عن الشيخ الذى قرأها فى مجالس ، أو انه لم يستطع قراءتها بدقة فى الأصل الذى نقل عنه ، وهذا هو الأرجح فى نظري لورود عبارة (تمت مقابلته على الأصل المنقول عنه . .) التى كتبها ابن الناسخ فى آخر المخطوطة . اضافة الى ذلك توجد بعض الكلمات غير الواضحة التى تصعب أو تستحيل قراءتها أحياناً ، إما بسبب خطأ فى التنقيط أو خلوها أصلاً منه . وقد حاولت إثبات أقرب قراءة ممكنة للسياق وأشارت الى ذلك فى الحاشية .

وتنفرد هذه المخطوطة برموز لم أعهد لها فى مخطوطات آخر ، ولم استطع فهم معناها الصحيح حتى بعد سؤال غيرى من أهل الاختصاص فى مثل هذه الأمور . وتتكون هذه الرموز من حرفين «ع، م» فتكتب أحياناً «ع م» وأحياناً «م ع» وأحياناً أخرى «مع»

(١) أكاديمي : ١٥١٦ .

أو « ع م » ، وفى آخر الكتاب « ع و م » . إلا أنه يلاحظ أن هذا الرمز يأتي فى معظم الأحيان قبل كلمة (بيانه) فلعلها إختصار لعبارة : (مسألة عليه) أو « مر علينا » وتكون « ع م » إختصاراً لعبارة « على ما مر » حسبما يرجح الدكتور حسن الشافعى مايقارب ذلك لكونها تأتي عادة بعد سؤال يبدأ بعبارة : (فلم قلت م .) أو (ولكن لم قلت م .) ثم تأتي عادة كلمة (بيانه) التى يذكرها تقي الدين عادة ليتبعها بإيضاح اعتراضه على حجة الخصم التى ذكرها فى بداية الحديث . وقد يتبع تقي الدين هذه الكلمة بحجة لغيره يستخدمها فى رده على خصمه فى مثل العبارة التى ذكرها ، أى أنه يستعين أحيانا كثيرة بحجج غيره فى الرد على خصومه .

وكثيراً مايورد تقي الدين حجة الخصم كما يتخيلها تحرزا واحتياطاً فيبدأ عرضها بعبارة : (لا يقال) ، ثم يأتي رده على الخصم مبدوءاً بعبارة : (لأننا نقول) أو (لأن لنا أن نقول) . وفى أحيان أخرى يورد تقي الدين حجة الخصم مسبوقه بعبارة : (فإن قيل (م .) ، وقد تكون هذه الحجة التى يوردها تقي الدين بعد هذه العبارة من تأليفه هو افتراضاً لرد للخصم أو تنبيهها على منفذ كان يمكن للخصم أن ينفذ منه ليثبت صحة حجته . أو الى نقطة ضعف فى حجة تقي الدين .

ولم ينفرد تقي الدين باستخدام هذه العبارات فى محاوراته مع خصومه بل نحن نجدها أيضاً عند سابقيه من المعتزلة وغيرهم من المتكلمين ، بل أيضاً نجد هذا الأسلوب عند بعض اللاحقين على تقي الدين مثل ابن تيمية وغيره ، وبصفة خاصة عند بعض علماء الزيدية الذين تأثروا الى حد بعيد بأسلوب المعتزلة فى الحوار مع الآخرين حتى أسماء بعض السابقين : « الفناقل » اختزالاً لعبارة : فإن قالوا قلنا . وبهذا الأسلوب أيضاً تتميز معظم كتابات العصور الوسطى المدرسية فى أوروبا وبصفة خاصة عند توماس الأكويني (ت ١٢٧٤م) فى رده على الرشديين . ولم يلتزم تقي الدين بهذه الطريقة فى كل المواضع بل كان أحياناً يخرج عن هذه القاعده (أنظر ص ٢٨ ب ٣٨٠ ب ، وغيرها على سبيل المثال) .

نجد على هامش النص فى بعض الصفحات كلمة (قوبل) التى كتبها على

الأرجح أحمد بن محمد بن مطهر الذي قابل هذا النسخة مع الأصل الذي نقلت عنه كما ذكر هو في نهاية المخطوطة . وهذه الكلمة تعني أن الصفحات السابقة على هذه الكلمة قد تمت مقابلتها مع الأصل في مجلس من المجالس المشار إليها في ختام النسخة . وقد قسم تقي الدين كتابه (الكامل) الى ثلاثة عشر فصلاً تناول فيها إثبات وجود الله ومشكلة الصفات ونسبتها الى الذات الإلهية ، وما يتصل بذلك من مشكلات كلامية معروفة في علم الكلام بوجه عام ، ومنها مشكلات الوجود والعدم ، القدم والحدوث ، الجواهر والأعراض ، ثم مسألة البعث أو الفناء والإعادة ، وكرامات الأولياء . . وماشابه ذلك .

ويعد هذا الكتاب موسوعة كلامية تضاهاى في أهميتها العلمية والتاريخية موسوعة (المغنى في أبواب التوحيد والعدل) للقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) مع الفارق في الحجم : وكذلك (كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين) لأبى رشيد سعيد النيسابوري (ت ٤٦٠ هـ) .

إلا أن الأهمية الخاصة لهذا الكتاب (الكامل في الاستقصاء) ترجع إلى أنه يمثل المرحلة النهائية في صياغة اتجاه اعتزالي جديد بدأ في مدرسة القاضي عبد الجبار^(١) على يدى أبى الحسين البصري^(٢) مروراً بأبى رشيد النيسابوري^(٣) بركن الدين محمود بن عبد الله بن الملاحمي الخوارزمي^(٤) (ت ٥٣٦ هـ) ، وانتهاءً بتقي الدين النجرائي مؤلف كتابنا (الكامل) . ويتسم هذا الاتجاه الجديد بموقفه النقدي الشديد للمعتزلة السابقين بشكل عام وللبصريين منهم بشكل خاص .

(١) هو : قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني الأسدي توفى ٤١٥ هـ / ١٠٢٥ م . (انظر معجم المؤلفين لكحالة ج ٥ ، ص ٧٨) .

(٢) هو : أبو الحسن محمد بن على بن الطيب المعتزلى تلميذ القاضى عبد الجبار توفى ٤٣٦ هـ / ١٠٤٤ م (انظر معجم المؤلفين ج ١١ ، ص ٢٠) .

(٣) هو : أبو رشيد سعيد بن محمد صاحب المسائل فى « الخلاف » توفى ٤٦٠ هـ / ١٠٧٢ م (انظر بروكلمان ج ١ ، ص ١٩٦ - ١٩٧) .

(٤) هو أحد شيوخ تقي الدين النجرائي الذين أشار إليهم فى المخطوطة (انظر مجلة مجمع اللغة العربية - بدمشق - مجلد ٥٧ ج ٣ - أغسطس ١٩٨٢ ص ٣٨٢) .

ويكاد هذا الاتجاه الاعتزالي الجديد أن يكون اعتزالاً سنياً لاقترابه الملحوظ من الكلام السننى ، وتوقفه فى كثير من المسائل ، ورفع من شأن السلف الصالح وإضفاء صفات التكريم عليهم . وتوجد علامات على وجود بذور هذا الاتجاه فى مؤلفات القاضي عبد الجبار نفسه ، كما توجد فى مؤلفات تلميذه أبى رشيد سعيد النيسابورى وبصفة خاصة فى كتابه المذكور آنفاً وفى كتابه (ديوان الأصول)^(١) . ويظهر بشكل واضح عند أبى الحسين البصري (ت ٤٣٦ هـ) .

ويذكر تقي الدين فى مقدمته لكتاب الكامل أنه يرد فى هذا الكتاب على أبى هاشم^(٢) الجبائى فى ست عشرة^(٣) مسألة ، وأنه يتبع فى ذلك الخط الذى بدأه شيخه أبو الحسين البصري وأكمّله شيخه ركن الدين محمود الخوارزمي ، وجاء هو ليتمه فى هذا الكتاب (الكامل) .

وقد أورد تقي الدين رده على هذه المسائل فى فصول هذا الكتاب التى ذكرها على الترتيب التالى فى الفهرس :

- ١ - باب فى حدوث الأجسام ، (بدأه بعد الفهرس مباشرة بدون ذكر العنوان الذى اشار اليه فى فهرسه) .
- ٢ - باب فى إثبات الأكوان .
- ٣ - باب فى إثبات الصانع .
- ٤ - باب فى أنه تعالى موجود على^(٤) طريقته .
- ٥ - باب فى أن المعدوم ، هل هو ذات ؟ .
- ٦ - باب فى إثبات صفة العالم (وتتمه وصفه)^(٥) .

(١) ديوان الأصول (فى التوحيد) تحقيق المرحوم د/ عبد الهادى ابو ريده . القاهرة . ١٩٦٩ م .

(٢) هو : أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائى - ابن وتلميذ أبى على محمد بن عبد الوهاب الجبائى (٣٠٤ هـ / ٩١٥ م) - توفى ٣٢١ هـ / ٩٣٣ م (انظر معجم المؤلفين لكحالة ج ٥ ، ص ٢٣٠) .

(٣) فى الأصل : « ستة عشر » .

(٤) مستدركة بالهامش الأيسر .

(٥) هاتان الكلمتان مستدركتان بالهامش الأيسر بخط صغير والكلمة الأولى غير واضحة .

- ٧ - باب فى اثبات صفة القادر (وهذا الباب غير موجود بصفة مستقلة داخل الكتاب) .
- ٨ - باب فى إثبات صفة الحي (وهذا الباب غير موجود بصفة مستقلة داخل الكتاب) .
- ٩ - باب فى إثبات صفة المدرك (صياغة العنوان مختلفة بداخل الكتاب هكذا « فصل فى كونه تعالى مريداً ») .
- ١٠ - باب فى إثبات صفة المريد (صياغة العنوان مختلفة بداخل الكتاب هكذا « فى فصل فى كونه تعالى مريداً ») .
- ١١ - باب فى أنه موصوف بصفة زائدة على الإجمال ^(١) (الصياغة داخل الكتاب هكذا « مسألة فى أنه هل يجوز أن يكون لله تعالى صفة غير ما أثبتوا من الصفات، أم لا ») .
- ١٢ - باب فى تحدد كونه عالماً (صياغة العنوان مختلفة داخل الكتاب) .
- ١٣ - باب فى أن مالا دليل عليه يجب نفيه (الباب التاسع داخل المخطوط وأنظر الفهرس الآخر) .
- ١٤ - باب فى الكرامات (مختلف الصياغة داخل الكتاب) .
- ١٥ - باب فى الفناء (مختلف الصياغة داخل الكتاب) .
- ١٦ - باب فى الإعادة (مختلف الصياغة داخل الكتاب) .

وقد ذكر تقي الدين هذه المسائل داخل الكتاب على النحو التالى :

- ١ - باب فى حدوث الأجسام (ص ٢ ب) .
- ٢ - مسألة فى الأكوان وصورها (ص ٢٨) .

(١) هكذا فى المخطوطة إلا أن ذلك عكس ما يقصده المؤلف فلا بد من إضافة كلمة « غير » بعد « أنه » لتنفي وصفه تعالى بصفة زائدة ، وبذلك يتفق العنوان مع مضمون عنوان هذا الباب كما ورد داخل المخطوطة . (انظر ص ١١٩ ب) .

- ٣ - مسألة فى إثبات الصانع للعالم (ص ٤٦ ب) .
- ٤ - مسألة فى إثبات أن صانع العالم موجود (ص ٥٣) .
- ٥ - مسألة فى أن المعدوم هل هو ذات فى حالة عدمه أو لا ؟ (ص ٦٠) .
- ٦ - مسألة فى الصفات للذات (ص ٧٤) .
- ٧ - فصل فى صفة كونه تعالى مدركاً (ص ٩٣) .
- ٨ - فصل فى كونه تعالى مريداً (ص ١٠٢) .
- ٩ - مسألة فى هل يجوز أن يكون لله تعالى صفة غير ما أثبتوا من الصفات أم لا ؟ (ص ١١٩ ب) .
- ١٠ - مسألة فى أن الله تعالى عالم فيما لم يزل بكل معلوم (ص ١٢٥) .
- ١١ - مسألة فى ذكر كرامات الأولياء (ص ١٣٤) .
- ١٢ - مسألة فى الفناء [والإعادة] (ص ١٤٥) .
- ١٣ - مسألة فى الإعادة (ص ١٦١ ب) .

ب - المؤلف : تقي الدين النجرائي :

ذكر بروكلمان هذه المخطوطة ومؤلفها فى كتابه تاريخ الأدب العربى (المجلد الأول من المجلدات الأساسية ص ٦٠٦ - GAL, I, 606) هكذا : « تقي الدين النجرائي ألف فيما بين عامي ٥٠٥هـ و ٦٧٥هـ كتاب الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء » . ولم يذكر بروكلمان أية تفصيلات أو معلومات أخرى لا عن الكتاب ولا عن المؤلف (١) .

أما فؤاد سزكين فلم يذكر أية معلومة عنه فى كتابه « تاريخ التراث العربى » واختصاره باللغة الألمانية : (GAS) ؛ والسبب فى ذلك أن التاريخ المفترض لحياة المؤلف يقع خارج الفترة الزمنية التى حددها سزكين للمرحلة الأولى من مشروعه العلمى " تاريخ

(١) هذه المعلومات هى التى اعتمدت فى مكتبته جامعة ليدن وفهرست هذه المخطوطة طبقاً لها أنظر :

(Codicus Manuscripti, VII, S.150. Z.13; S. 524, Z. 9)

التراث العربى " والتي تنتهى فى عام ٤٣٠هـ . وفى خطاب خاص^(١) رد به مشكوراً على سؤالي عما إذا كان يعرف أى شىء عن تقي الدين النجراني ، ذكر أنه يحتمل أن يكون تقي الدين النجراني هو عطية بن محمد بن احمد النجراني (ت ٦٦٥هـ / ١٢٦٧م) ، ذكره عمر رضا كحالة فى معجمه (ج ٦ ص ٢٨٧) نقلاً عن الجندارى من « تراجم الرجال » ذكر أنه زيدي وفقه ومفسر ؛ إلا أن البحث قد أثبت فى مرحلة الأخيرة عدم صحة هذا الافتراض ؛ وأثبت أن مؤلفنا معتزلي صرف . وقد كان هذا الاحتمال وارداً لتناسب الفترة الزمنية لمؤلفنا تقي الدين مع تاريخ الوفاة المذكور لعطية النجراني . إلا أن من يطلع على المخطوطة يقتنع بأن مؤلفنا ليس زيدياً بأية حال . وليس هناك أى إشارة الى قربه من الزيدية ، بينما نجد التأكيد على أنه معتزلي واضحاً فى كل حجة وردت فى هذه المخطوطة مثل عبارات : « شيوخنا » و « اصحابنا » نسبة الى المعتزلة الذين يرد عليهم ، أو يقتبس منهم ، أو يذكرهم بشكل عام فى كتابه " الكامل " مثل : أبى الهذيل العلاف (ت ٢٢٧هـ) ، والنظام (ت ٢٣٥هـ) ، والجاحظ (ت ٢٥٥هـ) ، الكعبي (ت ٣١٩هـ) ، وأبى على الجبائي (ت ٣٠٣هـ) ، وأبى هاشم الجبائي (ت ٣٢١هـ) ، والقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) ، وأبى الحسين البصري (ت ٤٣٦هـ) ، وأبى رشيد النيسابورى (ت ٤٦٠هـ) ، وركن الدين محمود ابن الملاحمي الخوارزمي (ت ٥٣٦هـ) ، وغيرهم . اضافة إلا أنه لم يرد فى تراجم عطية النجراني لا عند كحالة ، ولا فى « تراجم الرجال » للجندارى أى ذكر لكون عطية النجراني متكلماً أو فيلسوفاً أو معتزلياً^(٢) .

وقد حاولت قراءة نسبة النجراني بـ (البحراني) علّنى أجد طريقاً الى تحديد شخصيته أو العثور على ترجمة له فى أى من المراجع ؛ وقد سمح بذلك خلو هذه النسبة من التنقيط فى الأصل . إلا أننى لم أوفق فى الوصول الى هدفى بهذه الوسيلة أيضاً ، فعدت الى

(١) الخطاب مؤرخ فى ١٩٨١/١١/٢ - فرانكفورت .

(٢) انظر : تراجم الرجال للجندارى ، ص ٢٣ .

القراءة الأولى المثبتة في المخطوطة وهي نسبة النجراني التي أخذ بها أبعضا بره كلمان في
الموضع المذكور سابقاً . فالنسبة الى (نجران) لم تكن واضحة الدلالة تماماً والسبب في
ذلك وجود أكثر من مدينة تحمل هذا الاسم، فهناك نجران اليمن ونجران العراق التي
ذكرها أبو يوسف (ت ١٨٢هـ) في كتابه " الخراج " حيث ذكر أن عمر بن الخطاب كان
قد أخرج اليهود من نجران اليمن الى نجران العراق (١) .

في عام ١٩٨٥م نشر و . ف ماديلونج - مقالاً في مجلة الدراسات الشرقية والأفريقية
التي تصدر في لندن (٢) ، عقب فيه على رسالتي للدكتوراه التي نشرت في برلين عام
١٩٨٣م وضع قدمي على أول الطريق الى معرفة الكثير عن تقي الدين النجراني ؛ حيث
ذكر في هذا التعقيب أن ركن الدين الخوارزمي - شيخ تقي الدين ؛ هو ركن الدين محمود
بن عبد الله بن الملاحمي المتوفى عام ٥٣٦هـ ؛ وقد رثاه صاحب الكشاف الزمخشري (٣)
(ت ٥٣٨هـ) بمرثية نشرها في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق الدكتور عبد الكريم
اليافي (٤) . ضمن نص حققه أحد علماء المسلمين بليينجراد يدعى السبد / أنس خالد
وقد سبق نشره عام ١٩٧٩ في " الشواهد الكتابية الشرقية " لمعهد الإستشراق بأكاديمية
العلوم السوفياتية . وذكر ماديلونج في المقال المشار اليه لابن الملاحمي ما ذكره
الزمخشري من مؤلفات أهمها كتابا (المعتمد) ، (والفائق في أصول الدين) . وقد حقق
ماديلونج الجزء الذي وجدته من كتاب "المعتمد" بالمشاركة ؛ ونشرته دار الهدى بلندن عام
١٩٩١ .

جاء في مقدمة مرثية الزمخشري المشار اليها مانصه : « مات ركن الدين محسود
الأصولي ابن عبيد الله الملاحمي . . ليلة الأحد السابع عشر من شهر ربيع الأول سنة ست

(١) انظر كتاب الخراج لأبي يوسف ، المطبعة الأميرية ، بولاق ، ١٣٠٢ ، ص ٢٣ .

(٢) BSOAS, VOL. XLVIII, P.1. 1985. وهو مستشرق انجليزي معاصر كان يعمل رئيساً لمعهد الدراسات
الشرقية بجامعة لندن .

(٣) هو : محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري - صاحب الكشاف عن حقائق السائل ، غوامض
التنزيل - توفي ٥٣٨هـ / ١١٤٣م (انظر معجم المؤلفين لكماله ج ١٣ ، ١١٨٦) .

(٤) المجلد ٥٧ ، ج ٣ أغسطس ١٩٨٢م / شوال ١٤٠٣ ، صفحة ٣٨٢ .

وثلاثين وخمسمائة، وكان معروفاً بالكلام، فريد دهره فى هذه الصنعة، وله تصانيف كثيرة فى هذا الباب مثل "المعتمد فى أصول الدين" وهو أربع مجلدات ، والفائق فى الأصول ، وتحفة المتكلمين فى الرد على الفلاسفة ، من طالعها أو غيرها عرف (فضله) وكان ورعاً جداً . . . » (١) .

وقد أفادتنا هذه المعلومات أولاً : بأن ركن الدين الخوارزمي لم يكن من تلامذة القاضي عبد الجبار المباشرين ، كما ذكر هورتن فى كتابه « فلسفة أبي رشيد » (٢) .
ثانياً: بأن تقي الدين لا بد أن يكن لاحقاً على ركن الدين ابن الملاحمي ؛ أى أنه عاش بعد عام ٥٣٦ هـ . وأن كتاب "الكامل" يجوز ؛ أن يكون قد كتب فى النصف الثانى من القرن السادس الهجري على أقل تقدير إن لم يكن فى القرن السابع الهجرى كما سيأتى . كما أن النسخة التى بين أيدينا لا بد وأن تكون متأخرة عن ذلك لأنها منقولة عن أصل سبقها بفترة ما . ولا يوجد ما يقطع باستحالة أن يكون مؤلف (الكامل) كان حياً أثناء نسخ هذه المخطوطة . ولا ينبغي فهم عبارة رضى الله عنه وأرضاه التى كتبها الناسخ بعد ذكر اسم مؤلف (الكامل) تقي الدين تكريماً له على أنها دليل قاطع على وفاته قبل ذلك التاريخ (٦٧٥ هـ) ؛ لأن مثل هذه العبارة وردت أيضاً تكريماً لعلماء كانوا لا يزالون على قيد الحياة أثناء نسخ بعض أعمالهم مثال ذلك نجده فى كتاب «البحر المورود فى الموائيق والعهود» لعبد الوهاب أحمد الشعراني المتوفى عام ٩٧٣ هـ . وقد نسخها ياسين بن الحاج على محمود ، وانتهى من نسخها فى عام ٩٤٥ هـ ، أى قبل وفاة مؤلفها عبد الوهاب الشعراني بثمان وعشرين عاماً (٣) .

وقد ذكر ماديلونج اسم أحد الفقهاء الحنفية وهو نجم الدين مختار بن محمود الزاهدي الغزميني المتوفى عام ٦٥٨ هـ وذكر أنه اقتبس بعضاً من كتاب المجتبى لتقي

(١) انظر الصفحة السابقة حاشية رقم « ٤ » .

(٢) انظر : « فلسفة أبي رشيد » . ماكس هورتن - بون ١٩١٢ - ص ٤ ، حيث ذكر انه توفى عام ١٠٣٠ م (٤٢٠ هـ) وقد تبين خطأ هذه المعلومات الآن . والتاريخ الحقيقى لوفاته كما سبق ذكره ٤٦٠ هـ / ١٠٧٢ م (انظر ص ٥) .

(٣) أصل المخطوطة موجود بالمكتبة المركزية لجامعة الإمام محمود بن سعود بالرياض رقم ١١٤٤ .

الدين . هذا الكتاب (يقصد المجتبى) اقتبس منه محمد بن ابراهيم بن الوزير كثيرا فى كتابه "إيثار الحق على الخلق" (١) . ولم يذكر الغزمينى لقب تقى الدين فسمما اقتبس منه إلا أنه بالتأكيد اقتبس من كتاب الكامل . على ما ذهب اليه ماديلونج فى التعقيب المذكور . إلا أنه دعا المؤلف الذى اقتبس منه بأسماء التكريم (الشيخ تقى الأمة خاتمة أهل الأصول العجالي المعتزلي ؛ ويلاحظ قرب نسبه (تقى الأمة) لـ (تقى الدين) ، وقد ذكر هذه النسبة نفسها مبثم البحراني (ت ٦٩٩هـ / ١٣٠٠م) فى كتابه "قواعد المرام فى علم الكلام" (٢) هذا ما ذكره ماديلونج .

ونلاحظ على هذا التعقيب . على أهميته . عدة أمور أوجزها فيما بلى :
أولا : لم يرد فى كتاب "إيثار الحق على الخلق" لابن الوزير ما يفيد إضافة نسبتي الزاهدي الغزمنى الى مختار بن محمود العجالي المعتزلي . بل لم يرد اسم نجم الدين الزاهدي لغزمينى فى أى كتاب لابن الوزير على الإطلاق ، إنما ذكر ابن الوزير الشيخ مختار بن محمود العجالي المعتزلي ونسب اليه كتاباً اسمه «المجتبى» وهذا معنى أن كتاب المجتبى الذى اقتبس منه ابن الوزير غير كتاب «المجتبى» الذى ذكره ماديلونج ونسبه خطأ إلى الزاهدى الغزمينى بينما هما كتابان مختلفان بالفعل كما سستبين لنا خلال هذه الدراسة .

ثانيا : ظن ماديلونج خطأ أن مؤلف كتاب «المجتبى» الذى اقتبس منه ابن الوزير فى كتابه «إيثار الحق» ، هو نجم الدين مختار بن محمود الزاهدي الغزمنى الذى ورد ذكره فى كتب التراجم مثل "تراجم الرجال" للجنداري ، "وسير أعلام النبلاء" للذهبي ، "وهديّة العارفين" للبيهقي ، "والأعلام" للزركلي ، "ومعجم المؤلفين" لكحالة . وقد أوقع ماديلونج فى هذا الخطأ اتفاق الاسمين الأوّلين "مختار بن محمود" دون الألقاب ، إضافة

(١) (القاهرة - ١٣١٨هـ ص ١١١ - ١١٢) .

(٢) (قم ١٣٩٨هـ ، ص ٨٢)

إلى العبارة التي وردت في أحد اقتباسات ابن الوزير من كتاب المجتبى على لسان مؤلفه بأن : « أكثر ما أذكره في مسائل الثلث الأول من مسائل العدل من ملتقطات تصنيفه الكامل في الاستقصاء » .

ثالثا : لقد ثبت هذا الظن عند ماديلونج اتفاق إسمي كتابين لكل من الغزميني الفقيه والعجالي المعتزلي وهو كتاب المجتبى إلا أن كتاب المجتبى للغزميني الذي توجد نسخة كاملة منه في مكتبة البلدية بالأسكندرية تحت رقم (ن ١١٩٧ ب) في ثلاث مجلدات^(١) هو من أوله الى آخره في فروع الفقه الحنفي . وقد اطلعت عليه ولم أجد فيه أى أثر لعلم الكلام الذى هو موضوع « المجتبى » للعجالي المعتزلي الذى ذكره ابن الوزير فى كتبه وأهمها : "ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان" و كتاب «إيثار الحق على الخلق» الذى ذكره ماديلونج فى مقاله . والذي يخلو بدوره من أى أثر للفقه وفروعه . والكتاب الأخير « المجتبى » لا يزال غير معروف ولا توجد منه سوى الاقتباسات الكثيرة فى كتابي ابن الوزير المذكورين ، وغيرهما من كثير ، ومنها ما نشر حديثا بعنوان «العواصم والقواصم» .

رابعا : لم أجد فى ترجمات نجم الدين مختار بن محمود الغزميني الحنفي أو أسماء كتبه مما ذكر له ضمن تلك الترجمات ما يدل على أنه كان مشغولا بعلم الكلام أو الحكمة

(١) وتوجد منه نسخة أخرى فى مجلد بالمكتبة الأزهرية بالقاهرة كُتبت بقلم معتاد جلي بخط على بن مندور المصرى (ت ١١٢٧ هـ) . أولها : "الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين . . . " وهو شرح على القدورى فى ١٢٨ ورقة برقم (٣٨٧) ٧٥٨٩ . كما توجد نسخة من الجزء الثانى من هذا الكتاب فى دار الكتب المصرية تحت رقم ٢٣٥٢١ ب أوله بعد البسملة . كتاب الصلح - الأصل فى جواز الصلح - الكتاب والسنة - نسخه بقلم معتاد بخط يوسف بن أمير عام ٨٤٩ هـ - ٢١٧ ورقة .
وتوجد نسخة من المجلد الثالث من مجتبى الغزمينى بالمكتبة المركزية لجامعة الإمام بالرياض تحت رقم ٦١٣٩ - ص ١١ - ٢٧٩ وعنوانها : "المجتبى" للشيخ مختار بن محمود الغزميني - وهو شرح لمختصر القدوري أولها : "إذا حدث النوع الآخر عند المشتري أيا كان هذا الثاني غير ذلك النوع لا يثبت حق الرد . . " وآخره " فى أحكام الفرائض ص ٢٦٨ - ٢٧٩ " .

رغم كثرة الألقاب التكريمية التى ألحقت باسمه وأسماء الكتب التى اجتهد المترجمون فى تفصيلها والتعريف بها وبصفة خاصة كتاب «المجتبى» الذى ذكره ماديلونج على أنه هو الذى اقتبس منه ابن الوزير ؛ فقد أجمعت كتب التراجم على تعريفه بأنه شرح لمختصر القدورى فى فروع الفقه الحنفى ، إضافة الى أن هذا الكتاب موجود بالفعل ويمكن لأى باحث الإطلاع عليه فى المكتبات التى ذكرتها : (دار الكتب المصرية والمكتبة الأزهرية ، والبلدية بالأسكندرية ، والمركزية بجامعة الإمام بالرياض) . وفى مقابل ذلك لم يذكر ابن الوزير فى أى من كتبه المعروفة أى لقب لمؤلف «المجتبى» ، الذى اقتبس منه ، وهو مختار بن محمود العجالي المعتزلي أى لقب يدل على ضلوعه فى الفقه وفروعه ؛ وإن كان هذا لا يقطع بعدم وجود مؤلفات فقهية للعجالي المعتزلي أو مؤلفات كلامية للزاهدي الغزميني لا تزال غير معروفة الى الآن .

خامسا : ليس الزاهدي الغزميني هو الذى أضفى القاب التكريم على صاحب الكتاب الذى اقتبس هو منه . ويظن ماديلونج أنه كتاب «الكامل» . بل الذى فعل ذلك هو ابن الوزير فى كتابه «إيثار الحق» ، وكتابه الآخر الأهم فى هذا الموضوع أعنى : «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان» .

سادسا : الملابسات التى ذكرتها والتى وقع فيها ماديلونج جعلته يعتبر نجم الدين مختار بن محمود الزاهدي الغزميني ضمن تلامذة أبى الحسين البصري المتأخرين اعتماداً على ما ذكره ابن الوزير فى «إيثار الحق» منسوباً الى مؤلف «المجتبى» . وقد يكون هناك تأثير من جانب الغزميني بأبى الحسين البصري فى مجال الفقه عن طريق كتاب الأخير «المعتمد فى أصول الفقه»^(١) إلا أن التأثير المقصود هنا هو فى مجال علم الكلام الاعتزالي وليس فى الفقه وهذا ما لا يوجد له أثر فى كتب الغزميني المعروفة حتى الآن .

(١) حققه محمد حميد الله - دمشق ١٩٦٤ / ١٩٩٥ م - مع آخرين .

سابعاً : يظهر لى أن الذي ذكره ميثم بن ميثم البحراني في كتابه «قواعد المرام»^(١) حسب ما ذكره ماديلونج - وأضفى عليه لقب (تقي الأمة) هو في غالب الظن ليس تقي الدين النجرائي ، بل هو كمال الدين أبو جعفر أحمد بن علي بن سعيد بن سعادة البحراني ، الذي كان معاصراً لنصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ) وتوفي قبله^(٢) . ولم يكن الكتاب الذي اقتبس منه ميثم البحراني هو كتاب «الكامل» أو «المجتبى» . بل «رسالة في العلم المطلق» لكمال الدين البحراني حسبما ذكر محسن العاملي في كتابه «أعيان الشيعة» (ج ٩ ، فقرة ١٤١٧ ، ص ١٠٥ وما بعدها) . هذه الرسالة موجودة مخطوطة بمكتبة جامعة ليدين تحت رقم (Or.1048, MIKR. 1621, 105) . وقد حصلت على صورة منها^(٣) . ويشبه محتوى هذه الرسالة محتوى كتاب «الكامل» الى حد كبير ، ففيها أربع وعشرون مسألة في العلم الإلهي . وقد ذكر العاملي^(٤) أن أحد تلاميذ كمال الدين البحراني ؛ وهو علي بن سليمان البحراني ، قد أخذ هذه المخطوطة وأعطاهها الى نصير الدين الطوسي ليشرحها ، لكن ينقل العاملي عن صاحب أنوار البدرين قوله : «أما شرح رسالة العلم المذكور الذي ذكره جماعه ونسبوه للمحقق الطوسي فهو عندنا سقط من أول خطبته ؛ إلا أن أسلوب الخطبة يبين أنه للشيخ ميثم البحراني ، لا للخواجه ؛ ويحتمل أن يكون هذا شرحاً ثانياً للشيخ ميثم البحراني لكن لم يذكره أحد في مؤلفاته أ.هـ»^(٥) .

لكن الدراسات الحديثة - على كل حال - أظهرت أن «شرح رسالة العلم» صحيح النسبة إلى نصير الدين الطوسي ، وأن كمال الدين أحمد بن سعادة البحراني قد ألف «رسالة في

(١) حققه أحمد الحسيني - قم - ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م .

(٢) انظر أعيان الشيعة - لمحسن العاملي - ج ٩ - ص ١٦٠ - ١٦٥ ؛ بروكلمان - الملحق - ج ١ - ص ٨٢٧ ، معجم

المؤلفين - لكحالة - ج ٢ - ص ٨ .

(٣) أرسلها لى مشكوراً الدكتور إيكهارد نويور الباحث بمعهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بفرانكفورت .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٠٧ .

(٥) المصدر السابق ، ص ١٠٥ .

العلم الإلهي» تلبية لرغبة أحد تلاميذه جمال الدين البحراني، وتركها نافعة، فحملها ميثم البحراني - وهو تلميذ آخر لابن سعادة - هو كمال الدين على بن سليمان البحراني إلى نصير الدين الطوسي، وطلب إلى الطوسي أن يكملها ويشرح ما تحويه من صعوبات، فلبى الطوسي كلتا الرغبتين وكتب: «شرح مسألة العلم» التي طبعت بمدينة مشهد في إيران بتحقيق السيد نوراني عام ١٣٢٣ شمسية هجرية. وقد بين ذلك وكتبها عرضاً لمحتويات هذه الرسالة وأهم ما تضمنته من أفكار الطوسي في الإلهيات الدكتور حسن محمود عبد اللطيف الشافعي في رسالته للدكتوراه المحفوظة بمكتبة جامعة لندن تحت عنوان (نصير الدين الطوسي وكتابه تجريد الاعتقاد) ص ٢٣٧ - ٢٣٩.

ثامناً: ان اطول وأدق اقتباس من كتاب (المجتبى) لم يكن في كتاب «إيثار الحق على الخلق ص ١١١ - ١١٢» - كما ذكر ماديلونج - بل في كتاب «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان» في عدة مواضع^(١). وهذه النصوص المقتبسة من كتاب (المجتبى) عند ابن الوزير موجودة بتطابق شبه تام في كتاب «الكامل في الاستقصاء» كما سيتأتي تفصيله.

وقد وقع الدكتور محمد صالح في الخطأ نفسه الذي وقع فيه كل من مك ديجموت وديلفريد ماديلونج حيث ذكر في دراسة بعنوان «الملاحمى والرد على الدهرية» (نشرت في مجلة الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة المنيا - مجلد ١٤ - ج ٢ - أكتوبر ١٩٩٤ م ص ٥٦ - ٥٧) فنقل عنهما القول بأن الوزير قد اقتبس في كتبه: «إيثار الحق» و «ترجيح أساليب اليونان» و «العواصم من القواصم» من كتاب «المجتبى» لنجم الدين مختار بن محمود الزاهدي الغزميني (ت ٦٥٨ هـ). ويؤكد ذلك الخطأ أن أحداً من الثلاثة لم يطلع على كتاب «المجتبى» للغزميني رغم توفره في كثير من المكتبات العامة والجامعية في مصر، في الأزهر والاسكندرية ودار الكتب المصرية على سبيل المثال. لأن

(١) انظر ص ٩٩ - ١٠٢، ١١٧ - ١٣٠ من طبعة الجمعية العلمية الأزهرية بمصر.

هذا الكتاب هو كتاب فى فروع الفقه الحنفى من أوله إلى آخره ويقع فى ثلاثة مجلدات .
وهى شرح «لمختصر القدورى» فى الفقه الحنفى .

ولقد خدع الثلاثة بسبب تطابق الأسمين الأولين لمؤلف المجتبى الذى اقتبس منه ابن
الوزير «مختار بن محمود العجالي المعتزلي» وهو كتاب فى أصول الدين ، ومؤلف
كتاب المجتبى فى فروع الفقه الحنفى «مختار بن محمود الزاهدي الغزميني» . فاتفق
اسمى الكتاب واسمى المؤلفين جعلهم لا يشكون فى ان الكتاب المقتبس عن ابن الوزير
هو كتاب (المجتبى) الزاهدي الغزميني وأغنتهم هذه القناعة عن النظر فى الكتاب نفسه .
نحن نقف الآن امام مشكلة مزدوجة تتمثل فى اتفاق شخصين فى الإسم وعنوان
الكتاب وهما : نجم الدين ابو الرجا مختار بن محمود الزاهدي الغزميني مؤلف كتاب
«المجتبى» وهو شرح لمختصر القدورى فى فروع الفقه الحنفى . والشيوخ مختار بن
محمود العجالي المعتزلي ، مؤلف «المجتبى» فى أصول الدين . والمختلف بين هاتين
الشخصيتين هو النسبة ؛ فالأول ينسب الى جماعة الزاهدي من غزمين بخوارزم ، والثاني
ينسب على أرجح الاحتمالات الى (عَجَلَة) وهى حسبما ورد فى «معجم البلدان»
لياقوت الحموى^(١) بلدة من ذمار اليمن . ونلاحظ هنا نسبة (النجراني) فنجدها
تقترب من نسبة (العجالي) لكون (عجلة) و (نجران) ضمن ذمار اليمن .

ومن المعروف أن مولفات الاعتزال قد انتقل معظمها الى اليمن عن طريق الزيديين
الذين هم معتزلة فى الأصول وحنفية فى الفروع ؛ وذلك بعد أن زال سلطان المعتزلة
السياسى الذى كان يتركز فى البصرة وبغداد . وهذا مايفسر وجود كثير من مؤلفات
الاعتزال خاصة المتأخر منها فى اليمن ؛ وأشهر مثال على ذلك اكتشاف موسوعة "المغنى
فى أبواب التوحيد والعدل " للقاضي عبد الجبار فى الجامع الكبير بصنعاء حوالى
منتصف القرن الحالى ، وغيره من كتب المعتزلة التى حُققَت ونشرت مثل كتاب "المحيط
بالتكليف" بجمع الحسن بن متويه^(٢) وغيره من الكتب الكلامية .

(١) أنظر المجلد الرابع من طبعة بيروت ، ١٩٧٩ .

(٢) حققه عمر السيد عزمي - الدار القمية للتأليف والترجمة - القاهرة - د . ت .

بل يظهر ذلك أيضا في تأثر كثير من علماء الزيدية مثل ابن الوزير صاحب «إيثار الحق» ، و «الترجيح» ، و «البرهان القاطع» ، و «الروض الباسم» و «العواصم والقواصم» ، بالفكر الإعتزالي وإكبارهم لبعض مشائخ المعتزلة مثلما نجد عند صاحب هذه الكتب والذي كان مصدرنا الوحيد لمعرفة الكثير عن مؤلف كتاب «الكامل» ، تقي الدين النجرائي .

ونجد أن تقي الدين يعتبر نفسه الحلقة الخاتمة لسلسلة بدأت بأبي الحسين البصري وركن الدين الخوارزمي ، ومن المعروف أن كلاً من البصرة ، وخوارزم كانتا مركزين لنشاط علمي كبير ؛ وشهدت هذه المناطق ازدهار الاعتزال الأول المتقدم ، وكذا المتأخر وتدهورهما ، حتى عهد القاضي عبد الجبار وأبي رشيد سعيد النيسابوري . وكانت غزمين تتبع خوارزم فتلتقي بذلك خيوط كل من مختار بن محمود العجالي المعتزلي النجرائي مع مختار بن محمود الزاهدي الغزميني الخوارزمي .

ومما يقرب أيضاً بين هاتين الشخصيتين الفترة الزمنية التي عاشا فيها ؛ فالزاهدي الغزميني توفي عام ٦٥٨ هـ . والعجالي المعتزلي كان حياً بعد عام ٦٠٦ هـ وهذا ما يدل عليه بالقطع إirاده للفخر الرازي واعتباره إياه من رؤوس الأشعرية ، حسبما نقله ابن الوزير في كتابه «إيثار الحق» عن العجالي المعتزلي في كتابه «المجتبى» حيث أورد مانصه :

«وذكر الشيخ مختار في كتابه المجتبى عن الشيخ أبي الحسين البصري من رؤوس المعتزلة ، وعن الرازي من رؤوس الأشعرية ، أنهما معاً لم يكفراهما» (يقصد هنا : المشبهة والمجبرة) (١) .

أما الرازي الذي ذكره تقي الدين في مخطوطه الكامل (ص ١٣ ب سطر ٤) فهو أبو بكر الرازي الفيلسوف الطبيب المعروف (ت ٣١١ هـ / ٩٣٢ م) ؛ قال تقي الدين في الكامل : « فنقول تلك الهيولى القديمة إما أن تكون خالية عن الجسمية كما ذهب إليه

(١) إيثار الحق لابن الوزير ، ص ٣٧٧ (طبعة بيروت) .

الرازي أو لا تكون كما ذهب إليه غيره» . ثم يشير تقي الدين فيما بعد الى هذا الموضع (فى ص ٦٢ ، سطر ٧) بقوله : «ولهذا الوجه أبطلنا الهيولى الذى تذهب إليه الفلاسفة» .

وثمة دليل آخر يدل على أن تقي الدين النجراني كان حياً بعد عام ٦٤٠هـ وهو أنه ذكر فى صفحة ١٦٥ سطر ١٧ - ١٨ من مخطوطة الكامل ضمن من ذكرهم من المتكلمين أبا الحسين الحكيم ، وأبا القاسم الراغب وأبا زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المتكلمين . وأغلب ظنى أنه يقصد بأبى الحسين الحكيم الشيخ أبا الحسن الحكيم المتوفى عام ٦٤٠هـ ، الذى ذكره كحالة فى معجم المؤلفين فقال : «على بن قاسم بن العليف الحكيم الزبيدي الرافعي الشراحيلى ، تفقه ببلدة حرص ، وتوفى بزبيدة . من تصانيفه شرح المذهب لأبى اسحق الشيرازي فى فروع الفقه ، والدرر والفرائض»^(١) .

فإن كان هذا الفقيه هو المقصود هنا فإن تقي الدين يكون معاصراً للغزميني إن لم يكن هو الغزميني نفسه .

أما عبارة من قدماء المتكلمين التى وردت فى «الكامل» بعد معمّر فقد لا يقصد بها سوى معمّر بن عباد السلمي المتوفى فى عام ٢١٥هـ . أما باقى من ذكرهم فليس فيهم من تنطبق عليه هذه الصفة ؛ لأن أبا القاسم الراغب الأصفهاني قد توفى عام ٥٠٢هـ وأبا زيد الدبوسي قد توفى عام ٤٣٠هـ^(٢) . ولا يزول هذا الاحتمال الا بعد العثور على متكلم من المتقدمين كان يدعى أبا الحسين الحكيم .

وحتى لا نترك احتمالاً مهما بدا ضعيفاً للكشف عن شخصية تقي الدين مؤلف «الكامل» فلننظر فى سيرة أحد من ذكرهم فى كتاب «الكامل» (ص ١٠٧ ، سطر ١٩) ، وهو ابن أبى القاسم الأسترابادي الذى كان معاصراً لركن الدين الخوارزمي ودارت بينهما مراسلات ، حسبما وردت فى هذا الموضع من «الكامل» ، وهو مانصه : «ذكر

(١) ج ٧ ، ص ١٦٩ .

(٢) ابو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسى الحنفى (٤٣٠ هـ) له كتاب تأسيس النظر ، طبع بالمطبعة الأدبية بمصر - د . ت ؛ والأنوار فى الأصول (انظر معجم المؤلفين ج ٦ ، ص ٩٦) .

شيخنا ركن الدين رحمه الله أن الشيخ على بن أبي القاسم الأسترابادي أجاب فيما دار بيني وبينه من المكاتبة فقال : « . . . » ولم أعثر على ترجمة للأسترابادي المعاصر لركن الدين محمود بن الملاحمي الخوارزمي ؛ إلا أن يكون هو الذى ذكره صاحب « هدية العارفين » . وأورد له ترجمة نصها : « على بن القاسم بن على الطبري المعروف بالأسترابادي صنف « شرح النجديات للأبيورى فى النسب » فرغ منه فى شعبان سنة ٦٨٣ هـ ، فى مجلد موجود بدار الكتب العمومية ، و « حل المبهم والمعجم فى لامية العجم »^(١) . ويلاحظ أن تاريخ الانتهاء من نسخ « شرح النجديات » لاحق على تاريخ نسخ مخطوطة الكامل وعلى مقابلتها مع الأصل الذى نقلت عنه عام ٦٧٩ هـ . وهذا يعنى لو صح هذا الاحتمال الضعيف أن صاحبه كان معاصراً لتقى الدين ؛ إضافة إلى أن يكون نسخ مخطوطة « الكامل » ومقابلتها بأصلها قد تما فى حياة المؤلف تقى الدين . إلا أن هذا الاحتمال ضعيف لأسباب عدة ، منها أن الاسم الذى ورد فى « الكامل » هو (على بن أبى القاسم) وليس (على بن القاسم) ، وما لم يكن هذا الفارق ناتجاً عن خطأ النساخ - وهذا وارد - إلا أن النص المذكور فى « الكامل » واضح وسريع فى أن المراسلة كانت قد تمت بين ركن الدين الخوارزمي والأسترابادي ، وليس بين الأخير وتقى الدين . ويحتمل أن يكون المقصود هنا بمن راسل ركن الدين هو على بن أبى القاسم زيد بن محمد بن الحسين بن سليمان أبو الحسن البيهقي الأديب ، الذى ولد سنة ٤٩٩ هـ وتوفى عام ٥٦٥^(٢) . وإن لم ترد فى ترجمته نسبة الأسترابادي .

بقى سؤالان ينبغى البحث عن إجابة عليهما :

الأول : هل نجم الدين مختار بن محمود الزاهدي الغزميني الفقيه الحنفى صاحب

(١) انظر « هدية العارفين » لاسماعيل باشا البغدادي ، ج ٥ ، ص ٧١٣ .

(٢) انظر هدية العارفين ، ج ٥ ، ص ٦٩٩ ، معجم المؤلفين لكحالة ، ج ٧ ، ص ٩٦ - ٩٧ . ويذكر له صاحب هدية العارفين أن له ٦٥ مؤلفات شملت القرآن والفقه والأصول واللغة والأدب والطب والحساب والحكمة ، علم الكلام والتاريخ وغيرها .

كتاب «المجتبى فى فروع الفقه الحنفى» هو نفسه الشيخ مختار بن محمود العجالي المعتزلي صاحب كتاب المجتبى فى أصول الدين ، أم أنهما شخصيتان مختلفتان وحدث الصدفة بين اسميهما وعنواني كتابيهما ؟

الثاني : هل الشيخ محمود بن مختار العجالي المعتزلي صاحب «المجتبى فى أصول الدين» هو نفسه مؤلف كتاب «الكامل فى الاستقصاء» الذى هو بين أيدينا وموضوع دراستنا هذه وتحققنا ؟

وللإجابة عن السؤال الأول ينبغى أن ننظر فى الترجمات الموجودة لكل منهما ونحاول تلمس أى دليل يوحد أو يفرق بينهما . فلا نجد للعجالي المعتزلي أية ترجمة فى كتب التراجم ؛ فنحن لا نعرف عنه سوى ما أورده ابن الوزير فى كتبه المذكورة عن الشيخ مختار بن محمود العجالي المعتزلي ؛ ولا نجد فى هذه المعلومات المتواضعة ما يدلنا على الفترة الزمنية التى عاش فيها ، أو عما إذا كان له كتب فى الفقه أم لا . بينما نجد ترجمات عديدة فى كتب التراجم لنجم الدين مختار بن محمود الغزميني الفقيه الحنفى .

ومنها ما جاء فى هدية العارفين لاسماعيل باشا البغدادي : «نجم الدين أبو الرجا مختار بن محمود بن محمد الغزميني الخوارزمي الفقيه الحنفى» المعروف بالزاهدي المتوفى سنة ٦٥٨هـ ، له من الكتب : جامع فى الحيض ، حاوي مسائل الواقعات ، والمنية ، وماتركه من مسائل القنية وزاد فيه من الفتاوى لتتميم الغنية ، رسالة الناصرية ، وزاد الأئمة فى فضائل خصيصة الأمة ، وشرح مختصر القدوري (المجتبى ؟) والصفوة فى الأصول ، وفرائض الزاهدي ، وفضل التراويح ، وقنيه الفتاوى ، وقنية المنية لتتميم الغنية لأستاذه بديع ، وكتاب الفضائل ، ومجتبى فى الأصول^(١) . فهل «مجتبى الاصول» هو «المجتبى» فى أصول الدين الذى اقتبس منه ابن الوزير فى كتبه

(١) ج ٦ ، ص ٤٢٣ .

المذكورة ؟ فاحتمال الخطأ فى النسخ أو القراءة وارد ، أم هو كتاب آخر له فى أصول
الفقه غير كتاب الصفوة ؟ .

لكننا نلاحظ أن صاحب «هدية العارفين» لم يذكر «المجتبى» الذى ذكر فى كل التراجم
الأخرى وأشار فيها إلى أنه شرح مختصر القدوري . واكتفى هو بذكر «شرح مختصر
القدوري» ثم ذكر فى نهاية الترجمة المجتنى (بالنون) فى الأصول ، دون تحديد المقصود
بالأصول، هل هى أصول الدين أم أصول الفقه ؟ والاكتفاء بكلمة الأصول نجده فى حالات
أخرى ؛ ففي ترجمة الزمخشري لركن الدين بن الملاحمي ورد أيضاً : « . . وله المعتمد
فى أصول الدين . . . والفائق فى الأصول » ، وهذا الكتاب الأخير هو أيضاً فى أصول
الدين ، وهو مختصر لكتاب «المعتمد» الذى يقع فى ثلاثة مجلدات . وقد ذكرت
«المستشرق سابينه شميدتكه» أنه لا يزال مخطوطاً فى الجامع الكبير بصنعاء تحت رقم
٥٣ علم كلام^(١) .

ويبدو أن البغدادى قد اقتبس هذه الترجمة عن كتاب «تاج التراجم فى طبقات
الحنفية» لأبى الفدا زين العابدين قاسم بن قطلويغا (ت ٨٧٩ هـ)^(٢) الذى ورد فيه :
«وله من المؤلفات غير ما ذكر كتاب «زاد الأئمة» وكتاب «المجتبى فى الأصول»
ويضيف المحقق فى الحاشية رقم^(٣) عبارة : (شرح به مختصر القدوري) . ولعل المحقق
أخذ هذه المعلومة من التراجم اللاحقة على ابن قطلويغا مثل «كشف الظنون» لحاجي
خليفة ، حيث نقرأ : «شرح مختصر ، القدوري ، أبو الحسين احمد بن محمد القدوري
البغدادى الحنفى المتوفى فى ٤٢٨ هـ ، وشرحه الإمام نجم الدين مختار بن محمود الزاهدي
الحنفى المتوفى عام ٦٥٨ هـ وهو شرح نفيس فى ثلاثة مجلدات»^(٤) . وقد أخذ بهذه
المعلومات المترجمون اللاحقون على حاجي خليفة مثل الزركلي فى «الأعلام» ، حيث
وردت فيه الترجمة التالية : «هو فقيه من أكابر الحنفية من أهل غزمين . رحل الى

(١) انظر سابينه شميدتكه : العلامة الحلي - كلاوس شفارتز - برلين - ١٩٩١ م ، ص ٣ ، حاشه رقم ١٣ .
(٢) حققه محمد خير رمضان يوسف - الرياض - ١٤١٢ هـ - ص ٢٩٥ - ترجمة رقم ٢٨٦ .
(٣) فى الأصل : «ثلاث مجلدات» ج ٢ ، ص ١٦٣١ .

بغداد والروم ، من كتبة : الحاوي فى الفتاوى - خ - والمجتبى - خ - شرح به مختصر القدورى فى الفقه» (١) .

ونلاحظ أن الزركلى قد أضاف كتاب الحاوي فى الفتاوى ، وذكر أن (المجتبى) شرح لمختصر القدورى فى الفقه . ولم يشر الى المجتبى فى (الأصول) الذى ذكره صاحب «هدية العارفين» .

أما عمر رضا كحالة فقد ذكر فى معجم المؤلفين الترجمة التالية : «الزاهدي الغزميني - توفي ٦٥٨هـ / ١٢٦٠م . مختار بن محمد بن محمد الزاهدي الغزميني الحنفي (نجم الدين أبو الرجا) . فقيه . أصولي . فرضي . من آثاره : شرح مختصر القدوري فى فروع الفقه الحنفي فى ثلاث مجلدات ، الصفوة فى أصول الفقه ، كتاب الفرائض ، الجامع فى الحيض ، فضائل شهر رمضان» (٢) .

ونلاحظ أن كحالة لم يذكر كتاب (المجتبى) واكتفى بالإشارة اليه بقوله : «شرح مختصر القدوري» فى فروع الفقه الحنفي فى ثلاث مجلدات . والمجتبى المعروف هو كذلك بالفعل شكلاً وموضوعاً . وكذلك عرّف كتاب «الصفوة» بأنه فى أصول الفقه ، وهذا يضعف احتمال كونه فى أصول الدين . وقد استقي كحالة هذه الترجمة من «الوافي بالوفيات» للصفدي ، و «مفتاح السعادة» لطاش كبرى زاده ، و «كشف الظنون» لحاجي خليفة ، و «هدية العارفين» لإسماعيل باشا البغدادي .

هذا ، وقد رجعت أيضاً إلى متن القدوري نفسه ، وشرحه فى كتاب "الجوهرة النيرة" للأمام أبي بكر بن على بن محمد الحداد اليميني . وهو أيضاً شرح لمختصر القدورى فى جزئين ، فوجدت الأول : يبدأ بالطهارة . والثاني : يبدأ بأدلة الصلح . وهذا هو الترتيب الذى جاء فى متن القدوري ، ونجده تماماً فى كتاب المجتبى للغزميني . وبذلك يثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن "المجتبى" للغزميني فى فروع الفقه الحنفي وهو شرح لمختصر القدورى والذى ظن ماديلونج أنه فى علم الكلام - وهو بالقطع غير المجتبى الذى اقتبس

(١) ج ٧ ، ص ١٩٣ .

(٢) ج ١٢ ص ٢١١ .

منه ابن الوزير ونسبه للشيخ مختار بن محمود العجالي .

والخلاصة أن التراجم التي ذكرتُ بعضها هنا لا تورّد للزاهدي الغزميني لا في ألقابه ولا في أسماء كتبه التي نسبت إليه . ما يفيد أنه كان ضليعاً في علم الكلام ، فضلاً عن أن يكون معتزلياً . سوى ما ورد في مقدمة تحقيق كتاب المعتمد في أصول الفقه لابن الملاحمي للمتلقين لك ديريوت وويلفريد ماديلونج من أنه أخذ علم الكلام عن السكاكي (لندن - ١٩٩١) . وفي مقابل ذلك لم أجد في المصدر الوحيد - إلى الآن وهو مؤلفات ابن الوزير الكلامية - أي دليل أو إشارة إلى أن مختار بن محمود العجالي المعتزلي صاحب كتاب «المجتبى» كان ضليعاً في فروع الفقه ؛ إلا أن احتمال أن يكون للعجالي المعتزلي مؤلفات فقهية لم يطلع عليها ابن الوزير ، أو أنه ذكرها في مؤلفات له لم تعرف حتى الآن . وكذلك احتمال أن يكون للغزميني الفقيه مؤلفات كلامية اعتزالية لم يطلع عليها كتاب التراجم - مما يقوي احتمال أن يكون الزاهدي الغزميني الفقيه هو نفسه العجالي المعتزلي - سيظل قائماً إلى أن يعثر على مؤلفات أخرى لكل منهما تحسم الأمر وتظهر الحقيقة .

إن الاتفاق في الاسم لكل منهما ولوالديهما (مختار بن محمود) ؛ والاتفاق في اسم الكتاب «المجتبى» ، وكذلك الاتفاق في الفترة الزمنية التي عاش فيها كل منهما ، من شأنه أن يقوي احتمال كون الفقيه والمتكلم المعتزلي شخصاً واحداً اعتبر شخصين بسبب عدم اكتشاف كل مؤلفاته والنقص في المعلومات المتوافرة عن سيرة حياته .

أما السؤال الثاني فإجابته أقرب وأوضح وهي حاسمة وتدل على أن مؤلف «المجتبى» في أصول الدين ، الذي ذكره واقتبس منه ابن الوزير في مواضع عديدة من مؤلفاته المختلفة وخاصة في كتابيه «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان» ، وكذلك الكتاب الذي أشار إليه ماديلونج ، وقال أنه وجد فيه أطول اقتباس من كتاب «الكامل» وهو يقصد كتاب «إيثار الحق على الخلق» هو نفسه مؤلف كتاب الكامل الذي نقدم له بهذه الدراسة . ونحن نجد تطابقاً تاماً في المواقف والآراء والأمثلة ، وتطابقاً شبه تام في الصياغة والعرض أيضاً . ويرجع القدر الأكبر من الاختلاف في الصياغة بين ماورد

عند ابن الوزير وبين ما نجده فى كتاب «الكامل فى الاستقصاء» ، فى نظري ، إلى عدم الدقة فى النقل أو النسخ أو فيهما معاً من جانب ابن الوزير .

وسوف أورد هنا أهم الاقتباسات التى وجدتتها فى كتابي ابن الوزير المذكورين ليتسنى للمتخصصين مقارنة هذه النصوص مع النصوص المقابلة لها فى كتاب «الكامل» موضوع التحقيق . ولأهمية هذه النصوص فى إثبات أن مؤلف «المجتبى» الشيخ مختار بن محمود العجالي المعتزلي هو مؤلف كتاب «الكامل الإستقصاء» المعروف بتقي الدين النجراني ولئن أطلت فى ذكر النصوص المقتبسة الى حد قد لا يروق للبعض ، ويرجع ذلك إلى اقتناعي بأهميتها فى هذا الموضع مما جعلني أفضل إيرادها كاملة ، ولا أكتفى بالإحالة إليها فى مواضعها لأنه قد لا تيسر الكتب التى نقلت عنها لكل الباحثين المتخصصين .

وها هو ذا النص الذى أشار اليه ماديلونج فى تعقيبه سالف الذكر ، وقال إنه أطول اقتباس وهو فى الحقيقة ليس كذلك كما سنرى فى الصفحات التالية .

جاء فى كتاب «إيثار الحق على الخلق» (طبعة القاهرة ١٣١٨هـ ، ص ١١١ - ١١٢) ما يلى : «فقال الشيخ تقي الأمة خاتمة أهل الأصول العجالي المعتزلي فى آخر الرد على أصحاب المعتزلة حيث حكموا بثبوت العالم قبل خلقه فى العدم المحض والأزل الذى لا أول له ، مالفظه : «إن كل من سمع ذلك من العقلاء ، قبل أن يتلوث خاطره بالاعتقادات التقليدية فإنه يقطع ببطلان هذه المذاهب ويتعجب أن يكون فى الوجود عاقل تسمح نفسه بمثل هذه الأعتقادات ، ويلزمهم أن يجوزوا فيما نشاهده من هذه الأجسام والأعراض أن تكون كلها معدومة . لأن الوجود غير مدرك عندهم ، وإلا لزم أن يرى الله تعالى لوجوده ، بل إنما تناوله الإدراك للصفة المقتضاه عندهم ، وهي صفة التميز وهيئة السواد والبياض فيهما . غاية الأمر أن الجوهرية عند بعضهم تقتضي التميز بشرط الوجود ، لكن الترتيب فى الوجود لا يقتضي الترتيب فى العلم ، كما فى صفة الحياة والعلم ، فيلزمهم أن يشكوا بعد هذه المشاهدة فى وجودها . وكل مذهب يؤدي الى هذه التمحلات ، والخصم مع هذا يزداد سفاهة ولجاجاً ، فالواجب على العاقل الفطن الإعراض

عنه والتمسك بقوله تعالى : «واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً»^(١) . ومن ذم من السلف الكلام والمتكلمين إنما عنوا أمثال هؤلاء ظاهراً . والله الموفق أهـ . بحروفه ، ذكره علامة المعتزلة الشيخ مختار بن محمود فى كتابه المجتبى عاضداً له ومنتصراً به»^(٢) .

موضوع هذا النص نجدّه بتفصيل أكثر فى كتاب ابن الوزير «ترجيح اساليب القرآن على اساليب اليونان»^(٣) . حيث جاء فيه تحت عنوان (المسألة الثالثة فى إثبات أن صانع العالم موجود) نقلاً عن كتاب «المجتبى» ، وقد ورد معنى هذا النص فى كتاب «الكامل فى الاستقصاء» تحت عنوان : (مسألة فى إثبات أن صانع العالم موجود) مايلى : «الكلام فى هذه المسألة يختلف باختلاف الناس فى الوجود . فمن قال وجود الشئ ذاته وحقيقته . قال إذا دللنا على أنه لا بد للعالم من صانع علمنا أنه موجود لأن الشك فى عدمه بعد العلم بثبوته شك فى انتفائه بعد ثبوته ، وإنه خلف ؛ وإنما قلنا إنه شك فى انتفائه لأن أهل اللغة يستعملون فى لفظ العدم لفظ النفي بالترادف .

والنفي والثبوت يتقابلان ، فكذلك العدم والثبوت ، فكل ماكان ثابتاً لا يكون معدوماً . وإذا لم يكن البارى معدوماً كان موجوداً . فصح ما ادعيناه أنه إذا أثبت أنه لا بد من صانع للعالم ظهر وجوده . وإليه ذهب كثير من المشائخ كأبى الهذيل ، وهشام الفوطي ، هشام البرذعي وأبى الحسين البصري ، وشيخنا ركن الدين محمود الخوارزمي رحمهم الله تعالى . ومن السنية أبو بكر الباقلاني وأتباعه . ومن قال وجود الذات زائد على حقيقتها غير منفك عنها . وهذا قول أكثر الفلاسفة والأشعرية ومن تابعهم فيه ،

(١) سورة الفرقان (٢٥) / ٦٣ .

(٢) قارن هذا النص بما ورد فى مخطوطة (الكامل) ص ٥٤ ب سطر ٢٠ - ٥٥ ب سطر ٣ .

(٣) طبعة الجمعية العلمية الأزهرية بمصر ، صفحة ٩٩ - ١٠٢ .

قالوا أيضاً : الدليل على ثبوت حقيقته دليل على وجوده ، لأن وجوده عندهم لا ينفك عن حقيقته . وأما من قال وجود الذات زائد عليها ومنفك عنها زعم أن الحقائق متقررة مع انتفاء الوجود عنها ، وهم جمع من المشايخ كأبي يعقوب الشحام وأبي على الجبائي وأبي هاشم وأبي الحسين الخياط وأبي القاسم البلخي وأبي عبد الله البصري وقاضى القضاة وأبي رشيد وابن متوية واتباعهم . وزعموا أن المعدومات قبل وجودها ذاتٌ وأعيانٌ وحقائقٌ ، وأن تأثير الفاعل فى جعل تلك الذات على صفة الوجود لا على الذات . ثم اتفق هؤلاء على أن الذات لا تختلف إلا بالصفات . واختلفوا فى أنها هل هى موصوفة حال عدمها (؟) قال ابن عياش والكعبي انها غير موصوفة بشىء من الصفات . قال خاتمة أهل الأصول تقي الأئمة العجالي : وما نقل عن الكعبي أن المعدوم شىء يريد به أنه معلوم ، قال على ماذهب اليه أبو الحسين البصري وهو غير كونه دائماً ذاتاً . وقال غيرهما من هؤلاء المشايخ : أنها فى حال عدمها موصوفة ، فقال أبو على وأبو هاشم بالصفات^(١) . قاضى القضاة وتلامذته على أن للجواهر أربع صفات : الجوهرية وهى صفة ذات ، والتميز وهى صفة مقتضاة عن الجوهرية ، والوجود وهى الصفة التى بالفاعل ، والكائنية وهى الثابتة بالمعنى عندهم . وكذا سائر الذات موصوفة بأمثال هذه الصفات (أى المعدوم) ، إلا الكائنية فأنها لاتصح فى الأعراض والسواد له صفة السوادية ، وهى تقتضى هيئة السوادية عند الوجود . وبعضهم جعل صفة التميز والجوهرية واحدة . وقال أبو الحسين الخياط : أنه متميز ومحل للمعاني وجسم حال العدم ، وجوز أبو يعقوب (الشحام) رجلاً راكباً على فرس فى العدم . ثم إنهم بعد اختلافهم اتفقوا بأن للعالم صانعاً ، محدثاً قادراً ، عالماً ، حياً ، سميعاً ، بصيراً ، حكيماً ، محسناً ، باعثاً للرسل ، مقيماً للقيامة ، مثيباً ، معاقباً نشك أنه موجود أو معدوم ، وإنما يتبين وجوده بدلالة مستأنفة ، وكذلك اتفقوا على أن فى العدم أنواعاً

(١) غير موجودة بكتاب الكامل ، ووجودها يؤثر سلباً على السياق فى نظرى فلعلها خطأ فى النقل عند بن الوزير .

وأجناساً مختلفة بالصفات ، ويكون من كل جنس أعداد غير متناهية تمكن الإشارة العقلية الى كل منها ، وإلى مماثلها ومخالفها .

قال تقي الأئمة العجالي : (إن كل من سمع ذلك من العقلاء قبل أن يتلوث خاطره بالإعتقادات التقليدية فإنه يقطع ببطلان هذه المذاهب) .

ثم يورد ابن الوزير النص الذي سبق نقله من كتاب " إيشار الحق " الى أن يقول : « ومن ذم من السلف الصالح ^(١) الكلام والمتكلمين إنما عنى أمثال هؤلاء ظاهرياً والله الموفق » انتهى بحروفه . ^(٢)

أما الدليل القاطع على أن صاحب « المجتبى » فى أصول الدين هو صاحب « الكامل فى الاستقصاء » وأن معظم ما جاء فى « المجتبى » مقتطف عن « الكامل » أو موجود فيه أيضاً ، فهو النص التالى من كتاب « ترجيح أساليب القرآن » لأبن الوزير والذي نجده فى كتاب « الكامل » فى الفصل الثانى ضمن (مسألة فى الأكوان وصورها) جاء فى الترجيح ما يلى ^(٣) : « قال الشيخ العلامة مختار بن محمود فى خاتمة أبواب العدل والتوحيد المشتملة على أربعين مسألة مما اختلف فيه المعتزلة ، أولها مسألة الأكوان قال فيها رحمه الله (المسألة الأولى فى الأكوان) : « قال أكثر شيوخ المعتزلة من البصريين والبغداديين بانتفائها وهو اختيار ناصر الاسلام أبى الحسين . وقال أبو هاشم وأصحابه بشبوتها .

ولابد من بيان المراد بالكون فى المقال أولاً ، وتلخيص محل النزاع فنقول : كل من أراد تحريك الجسم ، أو تسكينه يفعل الاعتمادات من الجذب ، أو الدفع ، أو الإمساك فيحصل التحرك . وهل يُفعل شئ آخر حتى يحصل التحرك والسكون ، أم يحصل بتلك الاعتمادات (؟) . فذهب أبو هاشم وأصحابه الى انه يحصل التحرك والسكون به ،

(١) يلاحظ أن فى « الترجيح » وردت صفة « الصالح » للسلف بخلاف ما ورد فى الإيشار .

(٢) قارن النص المنقول عن (ترجيح أساليب القرآن) بما جاء فى مخطوطة الكامل من صفحة ٥٣ سطر ١١ إلى ص ٥٥ ب سطر ٣ نجد مطابقة شبه كاملة فى الموضوع والأسلوب .

(٣) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان - ص ١٣ - ١٢٩ نقلا عن المجتبى للعجالي المعتزلى .

وسمّوه الحركة والسكون ، وذهب سائر الشيوخ الى نفيه . والحاصل أنه ليس بين اعتماد القادر في محل قدرته ، والتحريك ، والسكون واسطة ، ومعنى زائد يحصل به التحريك والسكون ، عندنا خلافهم ، وكذلك من رمى حجراً ، أو سهماً تولد من هذه الاعتمادات الحاصلة في الجهة الأولى اعتمادات أخرى في الجهة التي تليها الى أن يصل المرمى . وعند البهشمية ، الاعتمادات الأولى تولد اعتمادات ومعنى حتى يتحرك من الجهة الأولى الى الثانية ، ثم تلك الاعتمادات المتولدة تولد اعتمادات وحركة ، وهكذا الى أن يصل الى المرمى ، أو تفنى الاعتمادات فيسقط . ولا بد للخائض في هذه المسألة من تحقيق ما ذكرناه فإن للبهشمية فيها خبطاً كثيراً ومغالطات وترددات لاتدفع إلا به . فالحجة لأصحابنا في ذلك من وجوه .

الحجة الأولى :

أنه لو ثبت هذا الزائد - وهو فعل القادر - وجب أن يعلمه فاعله جملة أو تفصيلاً . واللازم منتفٍ فينتفي الملزوم ، وإنما قلنا بأنه لو فعله لعلمه جملة ، أو تفصيلاً . لأن القادر هو المؤثر بحسب الداعي ، والداعي إلى المدعو إليه لا يتصور بدون علمه جملة أو تفصيلاً ، فثبت أنه لو كان فعل القادر لعلمه جملة أو تفصيلاً . وإنما قلنا إن اللازم منتفٍ؛ لأن هذا المعنى الزائد لا يخطر ببالنا عند تحريك الأشياء وتسكينها وجذبها ودفعها أصلاً ، فضلاً من أن يعلمها خصوصاً في حق العوام ، فإنهم لا يفهمونه بالتفهم البالغ فضلاً من أن يعلموه بالمشاهدة .

الحجة الثانية :

أنه لو ثبت هذا الأمر الزائد لزِم أحد أمور ممتنعة ، وهو إما تخلف اللازم عن الملزم أو مخالفة الاجماع أو التناقض ، لأنه لو ثبت هذا الأمر الزائد ففعله لا يخلو إما أن يتوقف على الداعي أو لا يتوقف ، فإن لم يتوقف يلزم تخلف اللازم عن الملزم ، لأن الداعي يلازم فعل القادر المختار . وإن توقف فلا يخلو إما أن يكون شاملاً للفعل المباشر

والمتولد ، أو لا يكون . فإن لم يكن يلزم مخالفة الإجماع ؛ لأن ثبوت هذا المعنى الزائد غير شامل منتف بالإجماع ، أما عندنا فلانتفائه أصلاً . وأما عند^(١) البهشمية فلتبوته شاملاً ؛ وإن كان شاملاً يلزم مباشرة هذا المعنى الزائد بالداعي ، فيكون معلوماً للمباشر إجمالاً أو تفصيلاً مع أنه غير معلوم له ، فيلزم التناقض وما يؤدي إلى الممتنع فهو ممتنع .

الحجة الثالثة :

أنه لو ثبت ذلك المعنى الزائد فيما أن لا يحصل في الجسم المتحرك ، ولا سبيل إليه بالإجماع ، أو يحصل فيه ولا سبيل إليه ؛ لأنه حينئذ لا يخلو ، إما أن يحصل فيه في الحيز الأول ، ويوجب كونه كائناً في الحيز الثاني ، أو يتوقف حصوله فيه على حصوله في الجهة التي توجب كونه كائناً فيها . لا سبيل إلى الأول بالإجماع ، ولا سبيل إلى الثاني ، لأنه إذا توقف حصوله فيها على حصوله في الجهة التي توجب كونه كائناً فيها لتوقف حصول ذلك المعنى على الكائنية توقف المشروط على الشرط ، وتوقفت الكائنية فيها على ذلك المعنى الموجب للكائنية فيها توقف المعلول على العلة ، فيلزم توقف وجود كل واحد منهما على وجود الآخر ، فيلزم الدور وأنه باطل على ما مر تقريره .

فإن قبل لانسلم بأن القادر هو المؤثر بحسب الداعي وهو مختلف فيه ؛ ولئن سلمناه ولكن لانسلم بأن الداعي يستدعي العلم بل الظن ؛ والتجويز يكفى داعياً كنصب الشبكة للصيد أو التجارة للريح . ولئن سلمناه ولكن لانسلم انتفاء العلم الإجمالي ، بل هو ثابت للعلماء والعوام ؛ لأنهم يعلمون عند التحريك والتسكين أنهم يفعلون أمراً من الأمور ، وأنه علم إجمالي ، كمن علم أن زيداً في العشرة وإن لم يعلمه على التفصيل . ولئن سلمناه ولكن الكون الذي يثبت بسبب الاعتماد والداعي إنما يحتاج إليه في المباشرة دون التسبب كمن رمى أذى من داره ، أو حجراً من طريقه ، لا يتوقف على الداعي إلى

(١) في الأصل : « عندنا » .

المرمي ، هذا على الحجة الأولى .

وأما على الحجة الثانية ^(١) ، لانسلم بأن الداعي لازم في فعل القادر المختار ، وليس كذلك . ألا ترى أن اختيار المضطر أحد الطريقتين المتساويين أو أحد البابين أو العطشان أحد القادحين المتساويين ^(٢) فعلُ القادر المختار وإن لم يوجد منه داعي الترجيح ، وكذلك فعل النائم والساهي فعلُ القادر المختار وإن تجرد عن الداعي ، ولئن سلمنا ولكن لانسلم بأنه يلزم مخالفة الإجماع بتقدير عدم الشمول . ولا نسلم بأن هذا الأجماع حجة ، هذا على الحجة الثانية .

وأما على الحجة الثالثة فلا نسلم بأن احتياج كل واحد منهما الى الآخر منتفٍ ، وجائز أن يحتاج كل واحد منهما الى الآخر في وجوده ، ثم يوجدان معاً ، كالعلة والمعلول ، فإنه لا توجد العلة بدون المعلول ، ولا المعلول بدون العلة ؛ فوجب التقارن كذلك ها هنا .
على أن عين ما ذكرتم لازم في القادر لأنه لا يجعله في الجهة الثانية إلا بعد إخراجه من الجهة الأولى ، ولا يخرج من الجهة الأولى إلا بتحصيله في الجهة الثانية ؛ فلو لم يزل بهذا التوقف انتفاء الموجب وهو الكون يلزم انتفاء القادر أيضاً . وكذلك ينتقد هذا بطريقتين :
أحد الضدين على محل الآخر ، فإن السواد انما يحل محل البياض لو زال البياض ، وإنما يزول البياض لو حل السواد محله ، وأنه لا يُمنع طريانه كذا هذا . ولئن سلمنا بأن ما ذكرتم من الجهة يدل على انتفاء الكون المختلف فيه ، فعندنا ما يدل على ثبوته . وقد ذكر أبو هاشم وأصحابه لإثباتها حججا كثيرة ، ولكن أقواها وأشهرها وأمتنها وأبهرها في زعمهم واعتقادهم أربعة ؛

أحدها : أن القادر لو قدر على أن يجعل الجسم كائنا متحركاً أو ساكناً من غير واسطة الكون لقدر على ذات الجسم .

وثانيها : أنه لو قدر على بعض صفاته من كونه متحركاً أو ساكناً لقدر على سائر صفاته بأن يجعله حياً قادراً عالماً مدركاً سميعاً بصيراً ؛ واللازم منتفٍ فينتفى الملزم ؛ وذكروا

(١) راجع الحجج الثلاث في الصفحتين السابقتين .

(٢) قارن المخطوطة ، ص ٢٨ ب ، سطر ١١ . حيث يمكن قراءتها (الملوثين) .

لهذه الملازمة وجهين أحدهما : أنه لو قدر على جعله كائناً لكان الجسم مُتَصَرِّفُهُ ومقدوره؛ فيقدر حينئذ على ذاته وسائر صفاته . والثاني: القياس على الكلام ، فإنه لما قدر على جعل الكلام خبراً أو امراً كقوله : تيامنوا ، وأمرو^(١) ، أو تهديداً ، لقوله تعالى : (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر^(٢)) قدر على ذات الكلام وسائر صفاته ، كذا هذا .

وثالثها : أنه لو كان التحريك بالقادر لما تعذر عليه تحريك الثقل دون الخفيف ؛ لأن المصحح لتحريكهما غيرهما ، وحال القادر معهما على السواء ، فلا بد من معان وأكوان تقل وتكثر ، فالقليل الذى يكفي لتحريك الخفيف لا يفي بتحريك الثقل فلهذا يتعذر عليه .

ورابعها : ما يكون بالفاعل زائداً على الوجود لا يتجدد فى حال البقاء ؛ والكائنية تتجدد فى حال البقاء ، فلا تكون بالفاعل . بيان الأول من وجوه ، أحدها : أن القبح والحسن لما كانا بالفاعل لم يتجددا فى حال البقاء . فكذا فى غيرهما من الصفات . الثاني : أن كون الكلام أمراً أو خبراً عن زيد أو خبراً عن عمرو لا يتجدد بعد الحدوث لكونه بالفاعل فكذا صفات الأجسام . الثالث : أنه لا يصح من زيد أن يجعل كلام عمرو خبراً أو أمراً لما أنه لم يحدث به . فكذا الجسم لما لم يحدث بالفاعل منا لم يصح منه أن يجعله كائناً .

قلت ويمكن أن يقال : وخامسها : لو كان التحرك والسكون بالفاعل لصح منه تركه بعد الاعتماد ؛ لأن القادر هو الذى يصح منه الترك والفعل ؛ ولما لم يصح منه الترك دل على أنه بالموجب ، وهو الكون الذى يصح منه الترك .

الجواب^(٣) : قوله : لانسلم بأن القادر هو المؤثر بحسب الداعي . قلنا : لما بيناه فى أول الكتاب فى أبواب التوحيد . والثاني أنا نعنى بـ «القادر هو المؤثر بحسب الداعي»

(١) كذا فى النص ولعلها : وأُيسرُوا ، مقابل التيامن .

(٢) سورة الكهف (١٨) / ٢٩ .

(٣) بدأ صاحب النص يرد هنا على الحجج الثلاث السابق عرضها .

إذا لم يمنع مانع ، وبالموجب خلافه ؛ فنقول بتحريك الجسم وسكونه بالقادر على هذا التفسير من غير واسطة الكون ، والخصم ينكره ، فصار ملزماً بهذه الحجة .

وقوله : لانسلم بأن الداعي يستدعي سابقة العلم بل الظن والتجوز يكفي .

قلنا : الجواب عنه من وجهين ، أحدهما : أن الظن والتجوز لمصلحة الفعل يستدعي تصور ذلك الفعل والمصلحة ، والظن لا يصور الحقائق . والثاني : أنا نحرك الأشياء ولا يكون لنا ظن ولا وهم ولا تجوز لشيء غير الاعتماد والتحرك ، بل نعتقد انتفاءه .

قوله : العلم الاجمالي بالكون ثابت لكل أحد ، لأنه يعلم أنه يفعل أمراً من الأمور .
قلنا : نعم وهو الاعتماد والتحرك ، ولا كلام فيهما ، ولكن لانسلم أنه يفعل أمراً سواهما ، وهو بين الانتفاء .

قوله : والكون المختلف فيه مُسَبَّبُ الاعتماد والتحرك ، ولا كلام فيهما ، ولكن لانسلم أنه يفعل أمراً سواهما . والداعي إنما يدعو الى المباشر دون المسبب .

قلنا : لا نسلم أنه ليس يدعو الى تحركه وسكونه . فإنه مسبب لا مباشر . وأما الجواب الثاني : أن جميع الأكوان لا تكون مسببة عند البهشية ، وإنما المسبب منها ما يوجد في غير محل القدرة ، أما الموجودة في محل القدرة فهي مباشرة عندهم ، فنحن نذكر النكتة فيها .

قوله : في الحجة الثانية لانسلم بأن الداعي لازم للقادر . **قلنا :** الجواب عنه من الوجهين ^(١) اللذين مر تقريرهما آنفاً . وأما اختيار المضطر أحد الطرفين أو أحد البابين أو احد القدحين . وفعل النائم والساهي فالجواب عنه من وجهين ، أحدهما : اننا نذكر النكتة في غير المضطر والمخير من القادر ، والثاني : أنا لانسلم انتفاء الداعي عند الاختيار ثمة بل لا يحتاج الا لمرجح لطيف حقيقي أو خيالي يثبت عنده ، ولكن لا يُذكر للطفه وضعف قوته .

قوله : لا نسلم مخالفة الإجماع . **قلنا :** لأن ثبوت الكون في بعض الحركات والسكنات دون البعض منتف بالإجماع ، أما عندنا فلعدم ثبوته شاملاً ، وأما عند

(١) الوجهان اللذان قررهما في الفقرة الثانية من ص ٣٣ .

الخصم فليثبتوه شاملاً ؛ فالإجماع منعقد على أحد الشمولين والشمول ينفي الاختصاص .
قوله : لم قلتكم كان هذا الاجماع حجة . قلنا : لأن المتكلمين ، المعتزلة والسنية ،
والفقهاء يستدلون به . وهذا آية كونه حجة . والثاني : انتفاء الاختصاص قضية ساعد
الخصم عليها ؛ وكل قضية ساعد الخصم عليها تغني عن إقامة الدليل عليها .
قوله : لم قلتكم إن احتياج كل واحد من الكون فيها والكائنية فى الجهة الثانية
منتف ؟

قلنا : لا نسلم بأن هذا الاحتياج ليس إلا التقارن بينهما فى الوجود كزوال البياض
عند حلول السواد ، بل هو أمر زائد عليه ، لأنه لما استحال عندهم أن يكون هذا الكون
بغير محل وفى الجهة الأولى ، فاشتراط فى وجوده الى كون محله كائناً فى الجهة الثانية ،
ويستحيل أن يكون كائناً فى الجهة الثانية بدون الموجب لكونه كائناً وهو الكون .
ويلزم احتياج الأول الى الثاني احتياج المشروط الى الشرط ، واحتياج الثانى الى
الأول^(١) احتياج المعلول الى العلة ، وأنه أمر زائد على نفس التقارن فى الوجود زماناً ،
وأنة ممتنع لما بينا وقررنا فى بطلان الدور أنه يلزم تقدم الشئ على نفسه وأنه محال .
بهذا ندفع صور النقض .

أما القادر فهو غير محتاج الى إزالته عن الجهة الأولى ، بل احتياجه الى تكوينه فى
الجهة الثانية ، فإذا كونه فيها يزول عن الأولى تبعاً وضرورة ، لا أن يحتاج إليه . وكذا
زوال أحد الضدين لا يتوقف على طريان الضد الثاني عليه بل قد يزول بالقادر أو بما قد
يكون ضداً له .

قوله : لو قدر على التحريك^(٢) لقدرة على ذات الجسم وسائر صفاته .
قلنا : لا نسلم .

قوله : الجسم حينئذ يكون مقدوره ومحل تصرفه .
قلنا : من جميع الوجوه ، أو من هذا الوجه فحسب ؟

(١) فى الأصل : «الأول والثانى» وهو لا يستقيم مع السياق .
(٢) فى الأصل : «التحرك» والمثبت هو الأنسب للسياق .

(الأول) ممنوع ولا يمكن دعواه . ألا ترى أن الجسم مقدوره بواسطة الكون وليس بمقدور له من جميع الوجوه حتى لا يقدر على ذات الجسم وسائر الصفات بواسطة الأكوان . ولأن إلحاقه بالكلام من غير قياس ، فلا يلزم من ثبوت حكم مافى ألف صورة ثبوته فى غيرها ، فكيف يلزم من ثبوته فى صورة واحدة ثبوته فى غيرها ؟ ألا ترى أن الحيوانات العنصرية ^(١) . تحرك فكها الأسفل فى مضغها ، والتمساح وحده يحرك فكها الأعلى فى مضغه ؟

ولئن تمسك بالقياس على الكلام وقال : إنما قدر على ذات الكلام وسائر صفاته لكونه قادراً على بعض صفاته ، وهو جعله «الكلام» ^(٢) خبراً - أو أمراً - أو جبراً ^(٣) عن زيد أو عمرو ، وهذا معنى وجوده فى الكائنية لو كان بالفاعل ، فيلزم قدرته على ذات الجسم وسائر صفاته لما ذكرنا من العلة الجامعة بينهما .

قلنا : الجواب عنه من وجوه ، أحدها : من حيث القدر فى صورة هذا القياس على أصولكم أو على العموم : ذكرتم أنه قدر على ذات الكلام لما قدر على بعض صفاته ، فلا نسلم أولاً أن الكلام ذات ، هذا لأن الذوات ثابتة عندكم فى الأزل دون المركبات ، والكلام على المركبات .

الثاني : أن القياس تعدية للحكم من أصل معلوم الى فرع معلوم ، والصفات بأسرها غير معلومة عندكم . ولا يقال : الدال على الصفة معلوم . لأننا نقول : الدال على الحكم : إما الذات وحدها ، ولا سبيل إليه لأنها وحدها ليست بدليل بالقطع والاجماع . أو الصفة وحدها ، ولا سبيل إليه ، لكونها غير معلومة عندكم : أو المجموع ولا سبيل إليه ، لكون بعضها غير معلوم أو لاشئ منها ، وحينئذ ينتفى الدليل أصلاً .

والثالث : لا نسلم بأنه يقدر على جعل الكلام خبراً بغير واسطة . بل إنما يصير خبراً بإرادته الخبر ، وأمراً بإرادته الأمر . وخبراً عن زيد بن عمر دون زيد بن خالد بواسطة

(١) كذا فى الأصل ولعل المقصود «الفقرية» .

(٢) أضيفت ، فى ضوء ما سبق فى ص ٣٢ ، ليستقيم السياق .

(٣) فى الأصل : أو خبراً . غيرناها فى ضوء ما سبق ، فى الهامش السابق . والتعديل هو أقرب القراءات الممكنة بالنسبة للسياق ورسم الكلمة فى الأصل .

الإرادة . فاختلف حكم الأصل والفرع وأنه يمنع المقايضة .

الرابع : إن سلمنا أنه يقدر على جعل الكلام ، لكن لمَ قلتم بأن القدرة على بعض الصفات علة للقدرة على الذات ؟ ، بل الأمر على القلب والعكس لأن الذات أصل والصفة تبع . فيجوز أن تكون القدرة على الأصل علة للقدرة على التبع ، لأنه موافق للعقل والشرع ، أما جعل القدرة على التبع علة للقدرة على الأصل فمما تستبعده العقول السليمة والطباع المستقيمة عند تظاهر الإشارات عليه فكيف إذا لم يكن عليه شبه إمارة ، وكان من وساوس النفس الأمارة ! .

وعلى هذا نقول على الوجه الثاني : لمَ قلتم بأن القدرة على بعض الصفات كالتجربة علة للقدرة على غيرها ؟ ولمَ لا يجوز الأمر على العكس ؟ . ولا يقال : بأن القدرة على الذات والقدرة على سائر الصفات تدور مع القدرة على البعض وجوداً وعدماً ، لأننا نقول: الجواب عنه من وجوه، أحدها : أن القدرة على سائر الصفات كما دارت مع القدرة على البعض دارت مع القدرة على الذات في الكلام ، فما كان جعل القدرة على الصفة علة أولى من جعل القدرة على الذات علة . وقد أشرنا إلى أولوية الثاني .

أو نقول : يكون المجموع علة وهو القدرة على الذات وعلى هذه الصفة .

والثاني : لا نسلم بالدوران دليل على المدار للأثر الدائر وليس كذلك . ألا ترى أن الحكم يدور مع الشرط ، والعلة المساوية تدور مع المعلول وجوداً وعدماً ، وأحد الحكمين المتلازمين يدور مع الآخر وجوداً وعدماً وإن لم يكن شيء من ذلك علة ؟ وكذلك التحرك بدور مع الاعتماد وإن لم يكن له علة عندكم .

والثالث : إن سلمنا دلالة الدوران لكن [هنا] في حيز التعارض ؛ لأن القدرة على الصفة تدور مع القدرة على سائر الصفات وجوداً وعدماً ، فتكون القدرة عليها علة فلا تكون معلولة .

ولا يقال : المدعى أن القدرة على بعض الصفات علة للقدرة على الباقي ، وحينئذ يثبت المدعى . لأننا نقول : لا نسلم بأن ذلك البعض من حيث إنه بعضه علة ، بل كون ذلك البعض علة لكونه قدرة على أعلى الصفات وأعسرهما ، كالقدرة على الإحياء ؛

والاقتدار^(١) ، والعقل ، والشهوة والنفار ، علة للقدرة على التحرك ، أما على العكس فلا .
والدليل الجازم على بطلان هذه القاعدة وماذكروه من القياس ، أن القادر منا يقدر
على تحريك الجسم وتسكينه بواسطة الكون أو بغير واسطة ، ولا يقدر على ذات الجسم
وسائر صفاته كالحياة والقدرة والعلم لا بواسطة ولا بغير واسطة ، وفيه مطاعن جملة ،
ومباحث كثيرة أعرضت عن ذكرها لوقوع الكفاية التامة بشيء مما ذكرته .

قوله : لو كان التحريك بالقادر لما تعذر عليه تحريك الثقل دون الخفيف .

قلنا : الجواب عنه من وجوه :

أحدها : لا نسلم بأن نسبة القادر إليهما على السواء ، وإنما يكون أن لو كانت
اعتماداته أو أكوانه كافية لتحريك الثقل كما تكفي لتحريك الخفيف وإلا استويا^(٢) ؛
على أن نسبة القادر إليهما بواسطة أو بغير واسطة ليست على السواء بالإجماع .

الثاني : أنا لانسلم بأن ذلك الأمر المحتاج إليه القابل للقلة أو الكثرة هو الأكوان ،
بل ذلك عندنا هي الاعتمادات التي يوجد بها^(٣) القادر في محل القدرة ، بدليل تفاوت
التحريك بتفاوت الاعتمادات .

والثالث : أن القول بثبوت ماذكرتم عن الأكوان الموجبة للزيادة في الكائنات يؤدي إلى
المحال ؛ لأنه يؤدي إلى التزايد في الكائنات ، والتزايد فيها محال ، وما يؤدي إلى
المحال فهو محال . وإنما قلنا : إن التزايد في الكائنية محال لأنها عبارة عن شغل الحيز
المحال .

ولا يقال : التزايد في الكائنية صحيح ، وما يكون بالفاعل لا يصبح فيه التزايد
كالوجود ، وإنما قلنا : إن التزايد فيه صحيح بدليل أن القوى إذا اعتمد على الجسم يعجز
عن جذبه الضعيف ، ولو لم يصح التزايد فيها لما عجز . وهذا من شبه البهشية أيضا .
لأننا نقول : استحالة التزايد فيها بديهي ضروري لما بينا أنه عبارة عن الشغل

(١) في الأصل : الإقتدار ، ولعل الصواب ما أثبتناه .

(٢) كذا في الأصل ؛ والصواب : «لاستويا» .

(٣) كذا في الأصل ؛ والصواب «يوجد» .

والمحاذاة بجسم آخر ويستحيل التزايد فيها . وإنما يعجز الضعيف عن جذبه لزيادة اعتمادات القوي لا لصحة التزايد فيها .

قوله : ما يكون بالفاعل زائداً عن الوجود لا يتجدد في حال البقاء ، والكائنية تتجدد في حال البقاء .

قلنا : لا نسلم بأن ما يكون بالفاعل لا يتجدد في حال البقاء . وأما ما ذكر من الوجوه الثلاثة فمآلها يرجع الى القياس وإثبات العلة الجامعة بالدوران وقد أجبنا عنه ، على أن الحُسن والقُبْح معلل بكيفية تقترن بأول الحدوث ، وهو أن ينوي إحداثه لمصلحة الاحسان أو الطاعة أو دفع المضرة في الحُسن وعكسها في القبيح ، وذلك يتعذر حال البقاء بخلاف الكائنية . وأما وقوعه خبراً عن زيد بن عمر فلأن الكلام والخبر وقت الحدوث لا يخلو عن طلب أو خبر عن شخص معين دون غيره ، فتجدد غيره بعد وتناقض ، فلا يصح . ولأن التجدد في حال البقاء في الكلام مستحيل ، لأن الصوت لابقاء له ، ولا كذلك الجسم . وبما ذكرنا خرج الجواب عن الثالث .

قوله : لو كان التحرك بالفاعل لصح منه الترك بعد الاعتمادات .

قلنا : هذا ينتقض بجميع المتولدات من الأفعال .

قال خاتمة أهل الأصول، علامة الدنيا ، أفضل المتكلمين من الآخرين والأولين، تقي الملة والدين ^(١) ناصر الاسلام والمسلمين ، العجالي - قدس الله روحه في الجنة ونور بقناديل العفو والغفران ضريحه ، الإمام الذي بلغ في تقرير قواعد العدل والتوحيد مبلغاً لم يبلغ اليه الأوائل والأواخر . وقد سمح خاطره بدقائق لم تسمح بمثلها الخواطر : أو أكثر ما أذكره في مسائل الثلث الأول في مسائل العدل من ملتقطات تصنيفه «الكامل في الاستقصاء» ^(٢) .

قال في آخر هذه المسألة : ولقد صدق الشيخ ابو الحسين رحمه الله تعالى في مقالته :

(١) لاحظ هذا اللقب الذي مر بنا من قبل .

(٢) قارن «ترجيح أساليب القرآن» ص ١٢٨ وما بعدها . ولاحظ أن عنوان المخطوطة موضوع التحقيق هو : «الكامل في الاستقصاء» .

إنى لو اقتضرت على ذكر أدلتهم وعللهم لكفى الناظر - فيها فى العلم بأنها لا تثمر ظناً فضلاً عن علم ، أترى قلوبهم تسكن ونفوسهم تطمئن عندها ؟!

ثم قال تقي الأئمة العجالي رحمه الله : فإن هذه الحجج التى قنعوا بها فى إثبات هذا الأصل العظيم ليس يصلح إيرادها عند ملاعب الصبيان فى ترويح الخيال ، فكيف بمثل أصل هو أساس الاسلام !

وأكثر مسائل مذهبهم تبنى على هذا الأصل ؛ فإنهم جعلوا المعاني المقدورة (لأن تعجب طريق إثباتها) ^(١) ، أربعة وعشرين جنساً ، عشرة منها مشتركة فى القدرة عليها بين قادر الذات وقادر القدرة ، خمسة منها أفعال الجوارح وهى : الأكل ، والاعتمادات ، والتأليف ، والآلام ، والأصوات . وخمسة منها أفعال القلوب ، وهى : الاعتقادات ، والظنون ، والأنظار ، والإرادات ، والكراهات . وأما بقيتها فيختص بالقدرة عليها الله تعالى وهى : الجواهر ، والألوان ، والطعوم ، والروائح ، والحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والقدرة ، والشهوة ، والنفرة ، والبقاء ، والموت عند أبي ^(٢) علي . فانظر الى هذا الأصل الذى لو أحيل فإنه يحيل أصلهم للإسلام ، ويحيل من مذهبهم هذه الأقسام الكثيرة . ثم صححوا هذا الأصل بهذه الإشارات الضعيفة التى لا تثمر ظناً ولا خيالاً ^(٣) . عصمنا الله من الضلال بحق محمد وآله خير آل ، والله الموفق . انتهى بحروفه وبتمامه يتم المقام الثانى والحمد لله رب العالمين ^(٤) .

نصل مما سبق ذكره الى أن مؤلف (المجتبى) الذى نقل عنه ابن الوزير هذه الاقتباسات الكثيرة هو بالقطع مؤلف كتابنا (الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء) وهو الشيخ مختار بن محمود العجالي المعتزلي الشهير بتقي الدين النجراني .

(١) كذا فى الأصل ؛ وهى عبارة غير مفهومة .

(٢) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي - والد أى هاشم عبد السلام الجبائي - توفى ٣٠٤ هـ / ٩١٥ م ، وهو رأس المدرسة الجبائية من المعتزلة . (انظر معجم المؤلفين لكحالة ج ١٠ ، ص ٢٦٩) .

(٣) قارن هذا النص بما جاء بخطوطه الكامل ص ٢٨ سطر ١٦ إلى ٤٥ سطر ٧ تجده موجوداً كاملاً يكاد يكون مطابقاً حرفياً عدا بعض مواضع التقديم والتأخير أو الاختصار أو التفصيل .

(٤) انظر ترجيح « أساليب القرآن » ، ص ١٢٩ .

كما نستطيع القطع بأن كتاب «المجتبى» الذى اقتبست منه النصوص لا بد أنه قد ألف بعد كتاب (الكامل فى الأستقصاء) لما ورد من ان أكثر ما ذكره تقي الدين فى «المجتبى» هو مقتطفات من كتاب الكامل والنصوص التى أوردتها منا تؤكد ذلك ويثبت ذلك بما لا يدع مجالاً للشك ما أورده ابن الوزير على لسان مؤلف كتاب «المجتبى» فى الصفحة السابقة ، وما نصته : «وأكثر ما أذكره فى مسائل الثلث الأول من مسائل العدل من ملتقطات تصنيفه الكامل فى الاستقصاء» . ولا يلتفت إلى ضمير الغائب الملحق بكلمة «تصنيفه» بدلاً من ياء المتكلم ، لأن هذا يمكن أن يكون تصحيحاً من الناسخ أو ورد على لسان ابن الوزير .

وقد ثبت أيضاً الآن بما لا يدع مجالاً للشك أن افتراض ماديلونج بأن الزاهدي الغزميني قد اقتبس من كتاب (الكامل) فى كتابه المجتبى غير صحيح . ويبدو أن ماديلونج لم ير كتاب المجتبى للزاهدي الغزميني ، لأنه لو كان رآه لقطع بأنه لا علاقة (لمجتبى) الغزميني الذى هو فى فروع الفقه الحنفي (بمجتبى) العجالي المعتزلي الذى هو فى أصول الدين أو علم الكلام ، وبالتالي لا علاقته (المجتبى) الغزميني الفقهي بكتاب (الكامل) لتقي الدين النجراني . ونصل من ذلك الى أنه إما أن يكون الزاهدي غير العجالي ولا علاقة بين (المجتبى) للزاهدي و (الكامل) للعجالي ، أو أن يكون الزاهدي الغزميني هو نفسه العجالي المعتزلي فلا يصح القول بأن الأول أخذ عن الثاني .

وأياً ما كان الأمر فإن عدة أمور قد اتضحت تماماً من خلال هذه الدراسة التى حاولت فيها الكشف عن شخصية مؤلف كتاب (الكامل فى الأستقصاء) الذى لم نكن نعرف عنه حتى الآن سوى لقبه (تقي الدين) وأنه مؤلف كتاب (الكامل) الذى بين أيدينا . وهذه الأمور تتلخص فى النقاط التالية :

أولاً : أن تقي الدين النجراني اسمه مختار بن محمود العجالي المعتزلي .

ثانياً : أنه بدون أدنى شك من كبار علماء المعتزلة المتأخرين فى القرن السابع الهجري، ولعله آخر كبار المعتزلة الذين نعرفهم حتى الآن ، ولا يوجد دليل واحد على كونه زيدياً أو غير ذلك .

ثالثا : إن لتقي الدين كتاباً آخر اسمه (المجتبى) شرح فيه مسائل التوحيد والعدل لاحق على (كتاب الكامل فى الاستقصاء) الذى ناقش فيه تقي الدين أبا هاشم الجبائي فى المحل الأول ، وإن كنا لا نعرف عدد مجلداته إن كان أكثر من مجلد واحد .

رابعا : إن كتاب تقي الدين المسمى (بالمجتبى) لا علاقه له بكتاب الزاهدي الغزميني مختار بن محمود الفقيه الحنفى الفرضي المسمى أيضا (بالمجتبى) . لأن الأول فى أصول الدين والثاني هو شرح لمختصر القدوري الشهير فى فروع الفقه الحنفى .

خامسا : لتقي الدين كتاب آخر شرح فيه مسائل أشار إليها فى كتابه (الكامل) على أنه سبق ذكرها ولا يمكن أن يكون موضعها فى كتاب (المجتبى) المذكور لأن (المجتبى) لاحق على (الكامل) . من هذه المسائل : الأطفال، وخلق الأفعال ، وإثبات النبوة ، والرد على دلالة نفي الدلالة ، والرد على نظرية الأحوال لأبى هاشم . وقد ذكر بعضها ابن الوزير وبعضها ذكره تقي الدين فى كتاب الكامل^(١) .

وقد يكون هذا الكتاب المجهول هو " الدرر " الذى ذكره تقي الدين فى كتابه «الكامل» ، حيث قال : " إن ظواهر النصوص لاتفيد اليقين إلا بعد استجماع ثلاثة عشر شرطا ذكرناها فى "الدرر" فلا بد من بيانها^(٢) " .

سادسا : ليس هناك أى دليل ينسب لتقي الدين النجراني تأليفه أى كتاب فى أصول الفقه أو فى فروعه .

سابعا : ليس هناك ما يمنع من أن تكون لتقي الدين مؤلفات أخرى قد تكون فى الفقه أو غيره لا نعرفها حتى الآن .

ثامنا : قد نكون بهذه الدراسة قد كشفنا عن جانب هام من جوانب شخصية تقي الدين العلمية ، وهى كونه فقيهاً ضليعا فى فروع الفقه الحنفى إذا ما ثبت فيما بعد أن مختار بن محمود العجالي المعتزلي الذى لانزال نجهل تاريخ وفاته حتى الآن هو مختار بن محمود الزاهدي الغزميني الفقيه الحنفى صاحب المؤلفات الفقهية المعروفة فى

(١) انظر النص المحقق التالى . ص ٨٠ ، ٨٥ ، ١٢٧ ، ١٦٦ وغيرها .

(٢) صفحة ١٦٢ سطر ١٧ .

كتب التراجم والمتوفى عام ٦٥٨ هـ / ١٢٦٠ م . وفى هذه الحال يمكن أن يكون كتابه (المجتبى) فى أصول الدين ليس غير (المجتنى) فى الأصول الذى ورد ذكره فى هدية العارفين . ويحتمل كذلك أن يكون ابن الوزير أو ناسخ كتبه قد اخطأ فى قراءة عنوان الكتاب فقرأه (بالباء) بدلاً من (النون) إذ لاشك فى أن عنوان الكتاب الفقهي هو المجتبى (بالباء) فيبقى احتمال الخطأ فى الكتاب الثاني الذى ذكره ابن الوزير فى مؤلفاته العديدة .

ويرجح هذا الافتراض تطابق الفترة الزمنية التي عاشا فيها . أما اختلاف النسبة ، الأول الى اليمن عجمي ونجراي ، والثاني الى غزمين بخوارزم فلا ينبغي أن يعطى الأهمية القصوى لأنه من المعروف فى كتب التراث اختلاف النسب الى البلدان بالنسبة للشخص الواحد . فالقاضي عبد الجبار مثلاً نسب الى همذان واستراباد . ونسبه السمعاني فى (الأنساب) الى الري حيث تولى فيها القضاء فأسماه ابو الحسن الرازى^(١) وغير ذلك كثير .

إلا أن افتراض أن الزاهدى الغزميني هو العجمي المعتزلي لا يزال يحتاج الى دلائل أكثر ، ومعلومات أوضح مما هو متوفر لدينا حتى الآن .

(١) انظر الأنساب للسمعاني ، تحقيق مارغليوث - لندن - ١٩١٢ ، رقم ٢٤٢ .

ج - الكتاب :

كتاب " الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء " لمختار بن محمود العجالي المعتزلي الشهير بتقي الدين النجراني موسوعة كلامية اعتزالية جديدة ، تمثل آخر ما نعرفه من الموسوعات الكلامية الاعتزالية التي تبدأ بموسوعة : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (للقاضي عبد الجبار الهمداني^(١) (ت ٤١٥ هـ / ١٠٢٥ م) . ثم (المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين) لأبي رشيد سعيد النيسابوري^(٢) (ت ٤٦٠ هـ / ١٠٧٠ م) . ثم (المعتمد فى أصول الدين) لركن الدين محمود بن عبد الله الخوارزمي (ت ٥٣٦ هـ / ١١٤٥ م)^(٣) . ثم يأتى كتابنا (الكامل) ليكون آخر الموسوعات الاعتزالية التى عرفت حتى الآن . ولعل كتابه هذا يمثل الحلقة الأخيرة فى اتجاه اعتزالي معتدل بدأ بأبي الحسين البصري (ت ٤٣٦ هـ / ١٠٤٥ م) مروراً بركن الدين الخوارزمي وإنهاءً به شخصياً ممثلاً فى كتابه هذا الذي أسماه (الكامل)^(٤) . وضمنه على نحو تفصيلى راءه فى التراث الاعتزالي الكلامي .

ويمكن القول - بصفة عامة - أن كتاب (المغني) للقاضي عبد الجبار كان دفاعاً عن البصريين وبصفة خاصة عن مدرسة أبي هاشم الجبائي شيخ القاضي عبد الجبار . أما المسائل لأبي رشيد النيسابوري فكان محاولة للفصل والتحكيم بين البصريين - كما تمثلوا فى الجبائية - والبغداديين ممثلين فى أبي القاسم الكعبي وكتابه « المقالات » و « عيون المسائل »^(٥) ، إلا أنه كان يميل لمدرسة شيخه القاضي عبد الجبار البصرية . ثم يأتى كتابنا « الكامل » ليحكم بين كل المعتزلة مع ميل لنقد أبي هاشم الجبائي ، ولكن ليس عن طريق الانتصار للبغداديين - برغم استعانتهم بحججهم للرد على حجج أبي هاشم - بل عن طريق تفنيد حجج البصريين وبيان ضعفها بجهد ذاتي فى كثير من الأحوال . ويشير

(١) جاءت فى عشرين مجلداً اكتشف منها الى الآن ١٤ حققها ابراهيم مذكور وآخرون ، القاهرة ١٩٦٠ - ١٩٦٥ .

(٢) حققه معن زيادة ورضوان السيد ، بيروت ، ١٩٧٩ .

(٣) حقق جزءاً منه و . ماديلونج ومك ديرموت - الهدا - لندن - ١٩٩١ م .

(٤) انظر مقدمة المخطوطة .

(٥) انظر المخطوطة ، ص ١٢٧ .

تقي الدين النجراني الى هذا الموقف من أبي هاشم فى مقدمة مخطوطتنا هذه بقوله :
« وقد تكلمنا في هذا الكتاب مع أبي هاشم وأصحابه فى ستة عشر مسألة ، فى بعضها
وقع الاختلاف فى حكم المسألة ، وفى بعضها ، وإن وقع الوفاق فى حكم المسألة لكن وقع
الاختلاف فى طريق إثبات ذلك الحكم . فنتكلم فيها أولاً فى تصحيح طريقتنا ، وثانياً
فى تزييف طريقتهم »^(١) .

وكانت أهم المسائل التى وقع فيها الاختلاف مع البصريين الأصل الذى بنوا عليه
موقفهم فى مسألة الصفات الإلهية ونسبتها الى الذات . وكذلك فى عدد من أصولهم
الأخرى . وهذه الطريقة التى وقع الخلاف فيها تسمى فى علم الكلام بدلالة نفي
الدلالة^(٢) . وتتلخص فى أن ما لا دليل عليه يجب نفيه . وهذا يعنى أن أية صفة
تنسب الى الله تعالى لا يوجد دليل واضح علي وجودها مستقلة ، يجب أن تنفي صفة
الاستقلالية عن وجودها . وقد استخدم البصريون هذه الطريقة بشكل خاص أثار أكثر
الجدل والخلاف فيما يخص صفة الإدراك وكونها مستقلة عن سائر الصفات . حيث أنهم
استخدموها بطريق العكس أو السلب ، بمعنى أنه طالما لا يوجد دليل على نفي وجود صفة
ما مستقلة ، فيجب اثباتها كذلك ، أى إثباتها مستقلة^(٣) . وهذا يعنى أن الإثبات
يأتى نتيجة عدم وجود دليل النفي ولا يتوقف الإثبات فى هذه الحال على وجود دليل
الإثبات بل يكفى عدم وجود دليل النفي بنص شرعي .

لكن البغداديين لا يأخذون بهذه الطريقة فى الإثبات أو النفي ، وهم لا ينفون ثبوت هذه
الصفة (الإدراك) لله تعالى ، بل ينفون وجودها مستقلة ، أى زائدة على صفاته تعالى
التى سبق ثبوتها ، وهم يجعلونها داخلة ضمن صفة العلم بالمدرک والمسموع والمبصر ، أى
انها - عندهم - تتبع صفة العلم وتوجد متضمنه فيها غير مستقلة عنها . فهذا هو فهم
البغداديين لكونه تعالى مدركاً سميعاً بصيراً^(٤) .

(١) المخطوطة ، ص ٤ ، سطر ١٠ - ١٤ .

(٢) انظر المخطوطة ، ص ١١٩ ب .

(٣) انظر المخطوطة ، ص ٩٣ وما بعدها .

(٤) انظر المخطوطة ، ص ٩٣ .

أما تقي الدين فيتفق مع البغداديين فى عدم الأخذ بطريقة (دلالة نفي الدلالة) ، إلا أنه يرى ضرورة التوقف عن الحكم فيما لا دليل على ثبوته أو نفيه . أى أنه يرفض الإثبات عن طريق عدم وجود دليل النفي ، كما يرفض النفي بناءً على غياب دليل الثبوت . وهو بذلك يخالف البغداديين فى إرجاع صفة الإدراك الى صفة العلم بالمدرَك والمسموع والمبصر ، ويتفق مع شيخه أبي الحسين البصري فى ضرورة التوقف عن الحكم فى هذه المسألة .

على ان مذكرته هنا هو مثال واحد من أمثلة عديدة لمسائل هامة وردت وشكَّلت الجزء الأساسي فى كتاب الكامل ، حيث يتبين موقف تقي الدين النجرائي الناقد لطريقة البصريين والمتحفظ أحياناً فى الوقت نفسه على طريقة البغداديين ، مبدياً استقلاليتَهُ عن كلتا المدرستين الاعتزاليّتين ، جارياً فى إتجاه اعتزالي جديد لعله بدأ بأبى الحسين البصري فى مدرسة القاضي عبد الجبار ، ثم تطور ليقترّب مع مرور السنين من موقف اهل السنه .

وقد يلاحظ الباحث المتخصص بؤادر هذا الاتجاه عند القاضي عبد الجبار ، خاصة فيما يتعلق بمباحث العلّية أو السببية التى رفض عبد الجبار صورتها الأرسطية ، وقال فى مقابل ذلك بما عرف (بمجرى العادة) ، التى رفضها أبو الحسين البصري ، وأخذ بها فيما بعد أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ / ١١١١م) ، ثم رفضها تقي الدين النجرائي ، ابن تيمية (٧٢٨هـ / ١٣٢٨م) فيما بعد . الا أن كتاب «الكامل فى الأستقصاء» يحمل معالم واضحة لاعتزال جديد ظل محتفظاً بمنهج المعرفي وهويته الاعتزالية فى الأصول الخمسة المعروفة . ومن خصائص هذا الاعتزال الجديد الاعتراف الصريح بعجز العقل الانساني عن الوصول الى الحل النهائي فى كثير من مسائل علم الكلام ، وضرورة التوقف عن الحكم فيها ، والرجوع الى النصوص الشرعية فى تلك المسائل التى يصل العقل الإنسانى فيها الى طريق مسدود .

ويؤكد هذا الاتجاه الجديد الروح التى لا تقف عند حد الاقتراب من الكلام السني المتمثل فى الأشعرية الأولى ، أو المتأخرة ، بل تصل أحياناً إلى حد الانتصار لموقف

السلف فنجد لأول مرة فى مؤلف اعتزالى ميلا وامتداحاً واضحاً لمواقف السلف الصالح الذين هم صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والتابعون ، وليس سلفه من المعتزلة . ومما يؤكد ذلك ويعتبر ذا مغزى خاص من مفكر اعتزالى تأييده أئمة السلف فى ذمهم للكلام والمتكلمين مثلما جاء فى النص التالى : « فإذا انتهى الكلام فى الوضوح الى هذه الغاية ، وكان الخصم مع ذلك يزيد سفاهة ولجاجاً ، فعلى العاقل الفطن الإعراض عنه وتذكر قوله تعالى : (وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً)^(١) . وكان السلف الصالح الذين ذموا الكلام والمتكلمين إنما عنوا أمثال هؤلاء »^(٢) .

وقد امتدح ابن الوزير فى كتابه (إشار الحق) تقي الدين النجراني فى كتابه (المجتبى) فقال مانصه : « وقد أجاد الشيخ مختار فى كتابه المجتبى » حيث أشار الى الفرق بين الجزاء العظيم وغيره ، فى تقبيح هذه الأمور وتحسينها ، ولو كان يقبل مثل ذلك الاعتراض على العلل السمعية والحكم الإلهية لورد على قوله تعالى . . . إلى أن يقول : ولو كان هذا من العلم المحمود لسبق إليه السلف الذين هم خير أمة أخرجت للناس رضى الله عنهم »^(٣) . وقد اقتبس ابن الوزير هذا النص من البحث السادس من « مسألة الإرادة » فى كتاب « المجتبى »^(٤) .

وفى موضع آخر من المخطوط يرد ذكر السلف الصالح فى سياق الحديث عن المعتزلة ، بما قد يوهم أن تقي الدين يشير بذلك الى سلفه من المعتزلة ، إلا أن السياق العام يؤكد أنه يقصد بذلك السلف بالمعنى المعروف فى علم الكلام ، وهذا هو النص : « وقلنا ان فى نفي تجدد علمه تعالى بوجوده مع صحة كونه معلوماً بذلك نسبة له تعالى إذ فى ذلك نفي لكونه تعالى عالماً بشئ يمكن أن يكون معلوماً . وهذا هو الطريق الذى سلكه القدماء من العلماء الراسخين ، كأبى علي وأبى القاسم الكعبي وأصحابه ، وغيرهم من

(١) سورة الفرقان (٢٥) / ٦٣ .

(٢) انظر المخطوطة ، ص ٥٥ ب سطر ٣ .

(٣) (إشار الحق على الخلق) لابن الوزير ص ٢١٣ - ٢١٤ (ط الشيخ منير الدمشقى بالقاهرة) .

(٤) انظر المرجع السابق ، ص ١٩٦ .

السلف الصالح ، وقد تبعه فى ذلك من الخلف شيخنا أبو الحسين البصري والشيخ ركن الدين بن عبد الله الخوارزمي»^(١) .

يلاحظ أن استخدامه لمصطلح (السلف الصالح) هنا لاحق على استخدامه له فى الموضع السابق (ص ٥٥ ب سطر ٣) مما يرجح اتفاق المعنى والمقصود فى الموضعين . إضافة الى أن تقي الدين كان يدعو المعتزلة السابقين عليه (بأصحابنا) أو (القدماء) أو (شيوخنا) أو بتحديد أكثر (بالبصريين) أو (البغداديين) ، عدا ذكر الأسماء أو الألقاب . أما الأشاعرة فقد سماهم تقي الدين (بأهل السنة) أو (السنة) فيقول على سبيل المثال : « الى هذا ذهب كثير من المشايخ كالشيخ أبي الهذيل ، وهشام الفوطي وهشام البرذعي وأبي الحسين البصري وشيخنا ركن الدين محمود الخوارزمي ، ومن السنة القاضي أبو بكر الباقلاني وغيرهم »^(٢) .

ويقول تقي الدين فى موضع لاحق : « والأول مذهب من أوجب اتصاف الجوهر بنوع من كل جنس من أجناس الأعراض إذا كان قابلاً له ، وهو مذهب إمام الحرمين (أبو المعالى الجويني ت ٤٧٨هـ / ١٠٨٨م) من أهل السنة »^(٣) .

كما نلاحظ ان عبارة التكريم (رضى الله عنهم) أو (رضى الله عنه) لم تذكر قط فى هذا الكتاب أو فى الاقتباسات التى ضمنها ابن الوزير كتبه نقلاً عن كتاب (المجتبى) لتقي الدين سوى للسلف الصالح ، ونجد تقي الدين يذكر ما روي عن عمر بن الخطاب بقوله : « أليس قد روي عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، أنه رأى وهو بالمدينة وسارية على مسيرة شهرين حتى قال لها^(٤) يا سارية ! الجبل الجبل . وروى عنه وعن غيره من أكابر الصحابة ، خصوصاً عن علي بن أبي طالب ، أمور عظيمة وقف عليها من تتبع الأحاديث »^(٥) .

(١) أنظر ص ١٣١ ب سطر ٥ .

(٢) المخطوطة ، ص ٥٣ ب سطر ١٤ - ١٧ .

(٣) المخطوطة ، ص ١٤٥ ب ، سطر ١٢ - ١٣ .

(٤) كذا فى الأصل ، وقد تكون هذه الكلمة مقحمة لانها لا تتناسب مع السياق .

(٥) المخطوطة ص ١٤٤ ب ، سطر ١٩ - ٢١ .

يظهر فى هذا النص بوضوح صحة ما أدعيه فى هذه الدراسة من أن تقي الدين اتجه بالاعتزال الى وجهة السلف الصالح ، التى لم تُخضع كل شىء للعقل ، بل تأخذ بظاهر النص الشرعي بل بما يروى عن الصحابة من أمور خارقة للعادة .
ونلاحظ عدا ذلك أنه لم يُتبع ذكر اسم على بن أبي طالب بعبارة (رضى الله عنه) التى أتبع بها ذكر عمر بن الخطاب ، ومع أن هذا قد يكون سهواً غير مقصود ، إلا أنه عندى ينفي كل شبهة تشييع بالنسبة لتقي الدين النجراني . ونلاحظ أيضا أن تقي الدين لم يعتبر الأشاعرة مجبرة ، مخالفاً بذلك غيره من المعتزلة السابقين عليه ، بل فرق بين من أسماهم مشايخ العدل (المعتزلة) ، وأهل السنة ، والأشعرية ، وأهل الجبر ، والفلاسفة (١) .

ويلاحظ هنا استخدام تقي الدين لمصطلح « أهل السنة » الذى هو أوسع دلالة من مصطلح « الأشعرية » التى عرفت بأنها تشير الى متكلمي أهل السنة . فالأرجح أنه يقصد به هنا - مع السلف - الماتريدية اتباع أبي منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ / ٩٤٤م) ، وهذا هو الموضع الوحيد الذى فرق فيه تقي الدين بين أهل السنة والأشاعرة ؛ فهو كثيراً ما يصفهم بالسنية .

ونستخلص مما سبق أيضاً أن مصطلح (السلف الصالح) ، الذى نجده يتردد كثيراً عند ابن تيمية ، كان قد عرف فى أوائل القرن السابع الهجرى وأخذ يتحدد مفهومه بالترقية بينه وبين مصطلح (أهل السنة) ، الذى كان يطلق بداية على السلف الصالح ، ثم أصبح يطلق على الكلائية أصحاب عبد الله بن كلاب القطان (بعد ٢٤٠هـ / ٨٤٩م) ثم على الأشاعرة بعد ظهور أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ / ٨٣٦م) فى القرن الرابع الهجرى ، ثم على الماتريدية فى القرن الرابع الهجرى أيضاً ، والقرون التى تلتها الى نهاية القرن السادس وبداية القرن السابع الهجرى ، حيث عاد مصطلح (السلف الصالح) ، إلى مدلوله الأصلي الذى نجده عند الأمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ / ٨٥٥م) الذى

(١) انظر المخطوطة ، ص ٧٦ ، سطر ١ ، ٥ .

كان معاصراً لأبن كلاب، إلا أنه لم يتكلم فى المسائل التى كانت دائرة آنذاك مثل مسألة (خلق القرآن وقدمه) أو مسألة الصفات ، التى كان لابن كلاب رأى فيها تبناه الأشاعرة والماتريدية الذين سُمّوا (متكلمي أهل السنة) .

هذا ، ويمكننا من ناحية أخرى - اعتماداً على مخطوطتنا هذه وغيرها - أن نؤكد أن المعتزلة لم تنصهر فى الزيدية بعد مدرسة القاضي عبد الجبار ، كما يظن بعض الباحثين . ولكن قلّ عدد المعتزلة ، وربما عدد ما يصدر عنهم من مؤلفات . وساعد على شيوع هذا الوهم الذى وقع فيه بعض مؤرخى الاعتزال ما تحمله مؤلفات الزيدية خاصة فى القرون السادس والسابع والثامن التاسع من الهجرة ، من أصول اعتزالية ظنها البعض اعتزالاً شيعياً زيدياً أو تشيعاً زيدياً اعتزالياً . واعتبروا هذا الأمر دليلاً على انتهاء الاعتزال الأصيل المستقل مع نهاية القرن الخامس الهجرى ، أى بعد انتهاء مدرسة القاضي عبد الجبار واعتبروا طبقات المعتزلة التى وصلت الى اثنتي عشرة طبقة ، كانت الاثنان الأخيرتان منها لتلامذة عبد الجبار ، كالحسن بن أحمد بن متويه ، وأبي الحسين البصري، وأبي رشيد سعيد النساورى ، وانتهاءً بالحاكم الجشمى (ت ٤٩٤هـ/ ١١٩٤م) الذى أرخ لهاتين الطبقتين الأخيرتين بعد القاضي عبد الجبار فى كتابه «شرح عيون المسائل»^(١) .

ومن المعروف أن بعض أئمة الزيدية ومشايخهم كانوا قد تتلمذوا على القاضي عبد الجبار ، ونقلوا عنه أصول الاعتزال ، ومن أشهرهم الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الأملى (ت ٤١١هـ / ١٠٢١م)^(٢) . وأبو القاسم اسماعيل البستي (ت ٤٢٠هـ/ ١٠٣٠م) الذى أخذ المذهب عن المؤيد بالله^(٣) . فصارت الزيدية مع الأيام معتزلية الأصول حنفية الفروع ؛ إلا فى مسائل معدودة كما يقول نصير الدين الطوسى (ت

(١) مصور بدار الكتب المصرية تحت رقم ب ٢٧٦٢٣ .

(٢) انظر تراجم الرجال للجندارى ٤ ، وقد نقل عن ابن الوزير كثيراً فى مؤلفاته المعروفه مثل إنبار الحق وترجيح اساليب القرآن .

(٣) انظر تراجم الرجال للجندارى ٧ .

٦٧٢هـ / ١٢٧٤م) فى كتابه تلخيص المحصل للفخر الرازى^(١) .

ولكن الاعتزال - بالرغم من ذلك - ظل حيا ومستقلاً إلى القرن السادس الهجرى بعد مدرسة القاضي عبد الجبار من خلال ركن الدين محمود بن عبد الله بن الملاحمي الخوارزمي (ت ٥٣٦هـ / ١١٤٢م) ، وأبى القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ / ١١٤٤م) ، ثم فى القرن السابع الهجرى من خلال ابن أبى الحديد المعتزلى (ت ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م)^(٢) . الذى ذكره ابن الوزير أيضا فى كتابيه «إيثار الحق على الخلق»^(٣) ، و «رجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان»^(٤) ونقل عن كتابه (شرح نهج البلاغة) ، شعراً يؤكد تراجع الاعتزال عن التماذي فى الكلام وجد له التقليدى ، والأتجاه شيئاً فشيئاً الى طريق الاتباع أو مزيد من الاعتداد بالدليل النقلى . كقول ابن أبى الحديد المعتزلى :

وأسائل الملل التى اختلفت فى الدين حتى عابد الوثن
وحسبت أنى بالغ أملى فيما طلبت ومبرىء شجنى
فإذا الذى اسكتشرت منه هو الـ جانى على عظام المحن
فظللت فى تيه بلا علم وغرقت فى يم بلا سفن^(٥)

وقد كان ابن أبى الحديد - على الأرجح - معاصراً لتقى الدين النجراني ، إلا أننا لانجد عند ابن الوزير أو عند الذهبى ، الذى ترجم لابن أبى الحديد ، أية إشارة الى تقى الدين الذى كان حياً فى الفترة نفسها ، كما سبق ذكره فى هذه الدراسة .
كما أننى لا أجد ما يقطع بعدم احتمال أن يكون تقى الدين النجراني هو الذى أُملى ،

(١) طبع طهران ١٣٥٩هـ ، ص ٤١٧ .

(٢) أنظر «سير أعلام النبلاء» للذهبي ، ج ٢٣ ، ص ٣٧٢ : (العلامة البارع موفق الدين قاسم بن هبة الله بن محمد بن محمد بن حسين بن أبى الحديد أبو المعالى المدائنى الأصولى الأديب الكاتب البليغ ، توفى ٦٥٦هـ) .

(٣) انظر ص ٨ ، ١٣ .

(٤) انظر ص ٢٥ ، ٢٦ ، ٧٩ ، ٨٦ ، ٩٦ .

(٥) انظر المصدرين السابقين .

أو قرأ كتاب الكامل فى الجلسات التى أشيرَ إليها فى نهاية المخطوطة . أو أن يكون تقي الدين معاصراً للفترة التى نُقلت أو نُسخَت فيها مخطوطة الكامل . كما يمكن إفتراض أن مؤلفات تقي الدين النجراني - التى لانعرف منها حتى الآن سوى كتابي «الكامل فى الإستقصاء» و «المجتبى» - كانت أحد المصادر الرئيسة لتقي الدين ابن تيمية التى اعتمد عليها فى نقده للإعتزال ، خاصة فى «درء التعارض بين العقل والنقل» ، و «الأستقامة» ، و «منهاج السنة النبوية» . ويرجح هذا الإفتراض التقارب الكبير بين موقفى كل من تقي الدين النجراني ، وتقي الدين ابن تيمية فيما يخص مسائل أساسية فى علم الكلام أهمها مسألة الصفات ، وقدم العالم ، وخلق الأفعال أى السببية والعلية ^(١) ، إضافة الى طرق البرهان التى يرفض فيها كل منهما طريقة (دلالة نفي الدلالة) ويؤيد (دلائل الأنفس والآفاق) المستقاه عن آيات القرآن الكريم .

ثم اتصل هذا الخط الفكرى بجهود العلامة ابن الوزير الذى استوعب مؤلفات تقي الدين البحرانى ، ككتاب «الكامل» الذى ينقل عنه فى أكثر من مؤلف نشر وكتاب «المجتبى» الذى ينقل عنه ابن الوزير فى كتابه «ترجيح أساليب القرآن» ما يلى : «وقد ذكر الشيخ العلامة مختار بن محمود المعتزلي المتكلم احد أئمة أصحاب الشيخ أبي الحسين البصري من الأدلة القاطعة على حدوث العالم ستة براهين غير دليل الأكوان . . . وسمى هذه الطريقة (الأحوال) . . . وهذه الأحوال والصفات منحصرة فى دلائل الأنفس والآفاق . أما دلائل الأنفس فكما يعرفه كل عاقل من أحوال نفسه أنه كان نطفة فتغيرت به الأحوال ، فعاد علقه ثم مضغة ثم لحماً وعصباً وعظاماً وآلات وحواس حية موافقة لمصلحة . . . ثم بعد الانفصال من قرار مكين تعاقب عليه الكبر والصغر والضعف والقوة والجهل والعقل والمرض والصحة والشهوة والنفار . . . فلا بد لهذه التغيرات من مغير قادر عالم مخالف لها .

وأما دلائل الآفاق فما يحدث ويتجدد فى العالم من طلوع القمرين والكواكب

(١) انظر المصدرين السابقين .

وغروبها ، ومن دوران الأفلاك الدائرات ، والسفن الجاريات ، والرياح الذاريات ، والشهب والصواعق في الهوى ، وتغير أحوال الماء وإنشاء الغيوم الثقيل ، وإنزال الأمطار على الوهاد ورؤوس الجبال لتسقي الزرع والأشجار ، وتزينها بالأزهار والثمار ، واختلاف الليل والنهار ، والفصول والأحوال . وقد جمعها الله تعالى في قوله : (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس . . . إلى أن قال : لآيات لقوم يعقلون (سورة البقرة ١٦٤/٢) وإذا عرف كل عاقل تجدد هذه الأمور وتغير هذه الأحوال، وعجز الأجسام عنها عرف ظاهراً أن لها محدثاً للأجسام والأعراض»^(١) .

وهكذا ينتهي ، الاعتزال المتأخر أو الجديد ، كما رأينا ، الى تراجع متنامٍ على مر القرون التي تلت القرن الخامس الهجري حين كانت مدرسة القاضي عبد الجبار مزدهرة هي المدرسة التي نبت فيها هذا الاتجاه خاصة في مؤلفات أبي الحسين البصري وأهمها «المعتمد في أصول الفقه»^(٢) . والذي نقل عنه وتأثر به تقي الدين النجرائي ، كما سبق ذكره ، ثم «المعتمد في أصول الدين» لأبن الملاحي ، ثم وصل الى ذروته عند تقي الدين النجرائي في كتابيه «الكامل» و «المجتبي» في القرن السابع .

وقد ساعدت جهود بعض مشاهير الأشاعرة المتأخرين مثل أبي المعالي الجويني ، وأبي حامد الغزالي ، ومن بعده إلى عضد الدين الإيجي على تقريب الأشعرية من الاعتزال ، مما يتناظر مع جهود متأخري الزيدية والإمامية إلى أمثال سديد الدين محمود بن علي بن الحسن التواترت هذه الجهود الزيدية والإمامية إلى أمثال سديد الدين محمود بن علي بن الحسن الحمصي الرازي (ت ٦٠٠هـ / ١٢٠٢م) ؛ ثم كمال الدين أبي جعفر أحمد بن علي بن سعيد البحراني (توفي قبل ٦٧٢هـ / ١٢٧٤م) ، ثم نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ / ١٢٧٤م) ، ثم ميثم بن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ / ١٢٩٨م) ، ثم الحسن بن يوسف بن مطهر الشهير بالعلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ / ١٣٢٥م) الذي كان معاصراً لأبن

(١) انظر الترجيح ، ص ١٠٩ ، ١١٠ .

(٢) حققه محمد حميد الله ، دمشق ، ١٩٦٤/١٩٦٥

تيمية وله معه محاورات . وتوفى ابن تيمية بعده بعامين (٧٢٨هـ)^(١) . هؤلاء الشيعة الإمامية يسميهم ماديلونج (المدرسة الإمامية المعتزلية) التى وصلت ، فى نظره ، الى مرحلة هامة عند نصير الدين الطوسي ، وكمال الدين ميثم بن ميثم البحراني ، وحسن بن يوسف بن مطهر الحلبي^(٢) .

وقد كانت أهم النقاط التى ظهر فيها هذا التراجع الاعتزالي بأجلى صورته القول بأن الله تعالى هو الخالق الحقيقي لأفعال العباد . وهذا مما يخالف ما أجمعت عليه الغالبية العظمى من المعتزلة المتقدمين ، ورتبوا عليه كثيراً من آرائهم فى مسائل مثل التحسين والتقبيح ، وكذلك ما ترتب عليه من القول بالاستطاعة فى مقابل الكسب عند الأشعرية الذى هو أقرب الى رأى تقي الدين^(٣) .

وقد لا يقل عن ذلك أهمية موقف ابن الملاحمي ، ثم تقي الدين النجرائي أيضاً ، من (حقيقة النظر) والذى نقله ابن الوزير فى كتابيه «إيثار الحق» و «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان» نقلاً عن كتاب «المجتبى» لتقي الدين النجرائي ، وهو مانصه : «وعلى هذا ما قاله الشيخ مختار بن محمود المعتزلي فى كتابه (المجتبى) فى (حد حقيقة النظر) : أنه تجريد القلب عن الغفلات ، وحكى عن شيخه محمود بن الملاحمي أنه لا يشترط فى العلم بالله أن ينبني على المقدمات المنطقية والأساليب النظرية»^(٤) ونجد ذات المعنى منقولاً عن المصدر نفسه فى كتاب «إيثار الحق» لأبن الوزير فيقول، فى حقيقة النظر : «انه تجريد القلب عن الغفلات لاترتيب المقدمات»^(٥)

هذا التعريف لحقيقة النظر لا يقف عند حد الابتعاد عن الاعتماد المبالغ فيه على النظر

(١) رد ابن تيمية فى كتابه "منهاج السنه النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية" ، طبع فى مصر ١٣٢٢هـ على بن المطهر الحلبي فى كتابه (منهاج الكرامة فى معرفة الإمامة) ، أو كما ورد فى كشف الظنون (منهاج الاستقامة

فى إثبات الإمامة) انظر كشف الظنون لحاجي خليفة ، ج٢ ، ص ١٨٧٠ .

(٢) انظر مقدمة تحقيق كتاب المعتمد فى أصول الدين لابن الملاحمي بقلم ماديلونج .

(٣) انظر المخطوطة ص ٤٩ - ٤٩ ب .

(٤) ترجيح أساليب القرآن لأبن الوزير ، ص ٤٩ .

(٥) إيثار الحق لأبن الوزير ، ص ١٥ .

العقلى والاعتداد بالمنطق ، بل يتخطى ذلك ليتجه الى روحانية تذكرنا بروحانية أبي حامد الغزالي ، بل ربما تتجه إلى تصوف شبيه بالتصوف السني ، يركز على وجهة خاصة فى نظرية المعرفة تقوم على الوحدة بين الروح ، السر الأعظم المجرد ، والقلب آلة التفكير المحسوسة ^(١) . ويزداد هذا الاتجاه وضوحاً إذا ما استحضرنما ما ذكره تقي الدين فى نهاية الفصل السابع من المخطوطة التى تقدم لها بهذه الدراسة ، حيث يقول : «والأولى عندي فى هذه المسألة أن نتمسك بالدلائل السمعية . وهذه مسألة لا يُحتاج فى معرفتها إلى معرفة الحكمة ، بل يمكن معرفة الحكم بدونها . فيعلم أنه - تعالى - صادق فيما يخبر عنه وقد أخبر فى عدة مواضع أنه سميع بصير ، وقال : (إِنِّى معكما أسمع وأرى) ^(٢) ، وقال : (قد ^(٣) سمع الله قول التى تجادلن فى زوجها) ^(٤) . فصح أنه سميع بصير . وقد قرر هذه الدلالة شيخنا ركن الدين فى «المعتمد» و «الفائق» ، والتمسكُ بها أسهل وأسلم . والله أعلم» ^(٥) .

ودون الدخول فى تفاصيل تخرجنا عن حدود هذه الدراسة المختصرة التى نقدم بها لتحقيق هذه الموسوعة الكلامية الجديدة «الكامل فى الاستقصاء» . فإن معالم تراجع الاعتزال التقليدي أصبحت واضحة ؛ وقد تزداد وضوحاً باكتشاف مؤلفات اعتزالية تالية لكتاب «الكامل» وصاحبه تقي الدين النجرائي . وقد تكتشف مؤلفات اعتزالية أخرى متأخرة تدل على خطأ هذه الرؤية التى عبرنا عنها ، فالعمدة فى كل حال هى النصوص المباشرة التى ينبغى أن تستند إليها أحكامنا .

ويكفى مخطوطتنا ؛ على كل حال ، أن تكون أحدث المؤلفات الاعتزالية التى تطلعننا على مراحل هامة فى تطور الاعتزال التقليدى فى عصوره المتأخرة فيما بين القرنين الخامس و السابع الهجريين أى آخر مراحل المعروفة إن لم تكن خاتمته على الإطلاق .

(١) انظر المخطوطة ص ٨٦ ب سطر ٢٠ - ٢١ ؛ ص ٨٧ سطر ١ - ٢ .

(٢) سورة طه (٢٠) / ٤٦ .

(٣) أضيفت «قد» لأنها ساقطة من الأصل المخطوط .

(٤) سورة المجادلة (٥٨) / ١ .

(٥) المخطوطة ص ١٠٢ وما بعدها .

ملحوظات فنية :

- فى ختام هذه المقدمة أوجز بعض الاعتبارات التى راعيتها فى تحقيق النص :
- ١ - أخذت فى التحقيق بطريقة الهجاء الحديثة وأهملت غيرها دون الإشارة الى ذلك لتكراره فمثلا : «هنى» كتبت «هنا» و «هكذى» كتبت «هكذا» ، و «يخلوا» كتبت «يخلو» .
 - ٢ - استخدمت تقي الدين لفظ (الذات) أحيانا فى حالة المذكر وأحيانا أخرى فى حالة المؤنث وقد تركتها دون تغيير .
 - ٣ - عندما كانت تأتى كلمة مؤنثة فى المخطوطة بينما هى لا تحتل إلا التذكير لغويا صححتها ومايتبعها من تغيير .
 - ٤ - استخدمت الأقواس الهلالية للإشارة إلى الكلمات والعبارات غير المقروءة أو غير السليمة أو المستدركة بالهامش فى المخطوطة أو كان محلها فراغا فى المتن .
 - ٥ - استخدمت علامة الأقواس المثلثة المتنافرة < . . . > لإضافة كلمة لا يكتمل المعنى بدونها . والأقواس المثلثة المتقابلة < . . . > لحذف كلمة زائدة أو مكررة .
 - ٦ - استخدمت الأقواس المعقوفة [] للعبارات الى عقبها فى الحاشية . والجمل الاعتراضية .
 - ٧ - أضفت علامات الترقيم المختلفة فى المواضع التى رأيت ضرورة لها ؛ لخلو المخطوطة من هذه العلامات تماما ولم أشر إلى ذلك فى الهامش .
 - ٨ - الاستدراكات الموجودة فى هامش المتن بخط الناسخ نفسه أضفتها الى المتن وأشارت الى ذلك فى الحاشية فى كل موضع .
 - ٩ - الكلمات غير الواضحة فى المخطوطة أثبت قراءتها الصحيحة فى المتن وأشارت فى الحاشية إلى أنها غير واضحة فى الأصل . أما الكلمات التى لم أتمكن من قراءتها بما يناسب السياق ويتفق مع رسم الكلمة فى المخطوطة فقد تركتها فى المتن كما هى ، وأشارت فى الحاشية إلى ذلك بعبارة : «وكذا فى الأصل» ، واقترحت بعض القراءات المحتملة .

١٠ - أرقام الصفحات المثبتة فى فهرس الأعلام وفهرس المصطلحات والأماكن التى وردت فى التحقيق أخذت عن المخطوطة ٠ أما التى وردت فى مقدمة التحقيق فهى تطابق الكتاب المطبوع وقد وضعت بين قوسين تمييزاً لها عن صفحات المخطوطة .

١١ - ورد على الجانب الأيسر أعلى كل وجه ورقة عبارة تدل على تقسيم لكتاب الكامل إلى كراسات كل منها يحتوى على عشر صفحات ويبدو أن الناسخ قد بدأ العد بالصفحة الأولى للمخطوطة (صفحة العنوان) إلا أنه لا يوجد عليها ما يشير إلى ذلك أو قد بدأ بالكراسة الثانية كما يلى :

- ثمانية الكامل (ص ١٠) - ثلاثة الكامل (ص ٢٠) -	- ثمانية الكامل (ص ١١٠) -
- أربعة الكامل (ص ٣٠) - خامسة الكامل (ص ٤٠) -	- ثلاثة عشر الكامل (ص ١٢٠) -
- سادسة الكامل (ص ٥٠) - سابعة الكامل (ص ٦٠) -	- أربعة عشر الكامل (ص ١٣٠) -
- ثامنة الكامل (ص ٧٠) - تاسعة الكامل (ص ٨٠) -	- خامسة عشر الكامل (ص ١٤٠) -
- عاشر الكامل (ص ٩٠) -	- سادسة عشر الكامل (ص ١٥٠) -
- حادية عشر الكامل (ص ١٠٠) -	- سابعة عشر الكامل (ص ١٦٠) -

وتنتهى الكراسة الأخيرة بآخر صفحات المخطوطة (١٦٩ ب) .
ولم أجد لهذا التقسيم أية دلالة على بدايات لفصول أو أبواب أو مسائل بالمخطوطة ولذلك لم آخذ به فى التحقيق .

وفى نهاية هذه الدراسة المتواضعة أود تسجيل شكري وتقديري وعرفاني لأستاذي الجليل الأستاذ الدكتور / حسن الشافعى لما أسداه لى من توجيهات وتصويبات كان لها أثر كبير فى إتمام هذا العمل وإخراجه بالمستوى اللائق وكذلك كل من ساعدونى فى المراجعة والمطابقة ، ولكل من قدم لى نصحاً أو مساعدة علمية مخلصمة مكنتنى من إنجاز هذا العمل المتواضع الذى لا يخلو من خطأ قد أكون عرفته ولكن قصر باعي عن تداركه ، أو لم أعرفه فأستميح القارئ الكريم عذراً فيه .

والله الموفق والهادى الى سبيل الرشاد ،،،

ب السيد محمد الشاهد

کتاب الکاف

الشيخ الاصل الاوسط العالم الميرزا محمد باقر
البحراني

491

Handwritten text on a tilted rectangular label, likely a library or archival stamp, containing several lines of script in Arabic or Persian.

ACAD:LVGD

111

Ex Legato Viri Amplius LEVINI WARNER.

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

أما بعد حمد الله والصلاة على رسول محمد المصطفى وآله فإن الذي دعا إلى
تصنيف هذا الكتاب مع حصول الكفاية في باب الهداية ما سنه
مشائنا الحائزون فضائل الشوق رحمهم الله ومحمد شيخنا
أبو الحسين رحمه الله وأكملهم هديا وشيخنا دهر الدين رحمه
الله حتى أرفع تلك إعلام الإسلام وبين في مداحض أقدام الأقدام
الذين استبدلوا بأواد الحق ظلام الضلالة وبعبدة العباد وشرف
ذل الجلال وأتم مع هذا الاستقصاء وصف الحقائق وكشف
الدقائق وكو الأحياء بحسب الخلف في صفة الترتيب المنطوق
في الأستوفاء في كل مسألة كلما هذا التي تعلق باستيفائها بالبحر
إلى غور تلك المسئلة والتهاء إلى غايتهما إلى لاسي الحصر فيها كالم
بعد من ذلك على كرها متفردة في شأل شي قد استوفى
ذلك غير أنهم لا قصدون حفظ الترتيب في التقديم والتأخير كما قصد
حفظها في المنظره مع الحضم إلى إعتلا من ههنا على أن من تلك
الهداية إلى رجع الوقوف فما ذكرنا تمكّن يتسم من أن ههنا
بهذه الطريق غيراته إلى ما يمكن من ذلك من إخطا علما بجميع
تصانيفهم فكان عند كل مسألة من حصر الكلمات جميع المبالا في
اسمها من كلمات تلك المسئلة التي هو فيها هذا المعنى مرتب
رفيع غير أنها ليست بقصر بلع أهل زمانها عنها وتبين خطوطهم
عن التهاء إليها وانت عند ذلك لا يتبع عند كل مسألة ما جمعت
شأل الأصول على الترتيب المنطوق استقصى بها جميع ذلك كما فعل

ذلك اهمه الاسلام من الملقب بالخذائفة في صنعه النظر واندم في كل
 مسئلة ذكر المصلحة البدعية على اقصى ما يمكن من المنقح والحفظ
 عن الزيادة والنقصان ما شرع في الاعتراض عليها واستوعب في كل مقام
 من مقامات الاعتراض تمام الاستدلال والنقص والمطالبة بالمعاد
 ما يمكن ان يذكر فيه ما يجيب عنها ما يقع عليه في الجواب ثم لا كرم
 ما يقع منه الحظ من الشبهة او رد ما يقع منه من الاعتراض عليها على
 ذلك السبب حتى يكون من حصل من هذه المسائل والاطراف جميع دوافع
 نفاصلها كمن حصل جميع النكت المصنوعة في هذا الفن بل قد
 فلذلك سميت الكمال والاستقصاء فبالغنا من كلام القدماء
 وقد يكلف في هذا الكتاب مع ايها اثر واحكامه في سنده
 عشرين مسئلة في بعضها وقع الاختلاف في حكم المسئلة
 وفي بعضها وان وقع الوفاق في حكم المسئلة كان وقع الخلاف
 في طريق اثبات ذلك احيى كمن شك في ثبوتها او لا فيصير
 طريق ثبوتها انما في توفيق طريقه هو هذا فخرست هذه

المسائل

باب في ايات الاكوال	باب في حدود الاجسام
باب في ايات الجود والمواد	باب في اثبات المصانع
باب في ايات صفات العالم	باب في ايات وجودهم
باب في ايات صفات الحي	باب في ايات صفات النار
باب في ايات صفات الملائكة	باب في ايات صفات الملائكة
باب في ايات كونه عالما	باب في ايات موصوفه وصفه
	والله اعلم بالاجمال

باب في الامور التي لا يمكن ان يكون لها وجود
 باب في القياسات في الامور وقد اجتمعت مع الاستقصاء
 في الاحكام حتى تكون على وجه لا يترك الاختصار الى مضيق الاختلاف
 ولا يفتقر المصطلح الى مسوغ الاطلاق على المسبب المحضون من الايجاب
 احسن الله حياطتهم وجمع في الدارين شعاعهم واما ان غلب على الله
 ان يوفقني لذلك فذلك من ان يعطيني بقطع العلق ويعظم النفع
 به في الدارين فاني لا اريد به عوضا شوي انتفاعا من ضائقة والكاه
 من اليم عقابه والفوز بالدم من حزن ثوبه وهو حسبي ونجيم
 الوكيل هـ فالح علما ان الله عز وجل
 الاجسام في حيز خلافا للفلا سفة واجبة لنا في المسئلة ان يكون
 كل جسم لا يخلو من الجواهر وكل الاموال من الجواهر
 فهو متحد في كل حيز متحد بيان ان كل جسم لا يخلو
 من الجواهر لانه لا يخلو من الاكوان ولا كان متحد شئان لانه
 لا يخلو من الاكوان فلذا نحن بالكون حصول الجسم على وجه
 لو كان في الجواهر غيرهم كان بالشئ بدليه اما متقابلة لا
 مباينة او مباشرة او غير من وجوده الا ان هذا الجسم مع غيره
 لا يترك عن هذه الحالة اما بان اهلها كثر انها لو كانت
 قديمة فلا بد ان يكون واجبه الوجود بدلتها لو جاز
 الوجود بدلتها اما القسم الاول فباطل الوجهين
 لانه فالح ما لها عدم فلو كان وجودها واجبا في شئها
 لما حال عليها العدم فالح لان الكون على قدر ما

لما

انما هو لا يخلو
 الجسم من الجواهر

لان ما وجد
 استحال عدمه

صفة الجبر والصفة الاستغناء في الجبر والوجود في الجبر فاستحال
ان يكون واجب الوجود ما بنفسها ولما الستم المباح فيطل
ايضا انها لو كانت جارية في الوجود لم يكن بد من وجودها من امر
ثم ذلك الامر لا يخفى لو انما يكون موجبا او قادرا او كلاهما
بحال لقال الموجب فلا خلا اما ان يكون واجبا او جازيا ولو
كان حايضا لا يحتاج في وجوده الى امر واما ان يستكمل الال
غايه وهو بحال او ان ينهي الى واجب الوجود بذاته وهو
ايضا بحال لوجهين احدهما ان ذلك لا يخلو
اما ان يكون واجبا بشرط او لا بشرط فان كان بشرط فلا يخلو
اما ان يكون واجبا او جازيا ولو كان جازيا فلا بد من امر يعود
المقسم الاول حتى ينهي الى شرط واجب في ذاته او بهله
لا بشرط ثم اما ان يكون موجبا لا بشرط او بشرط واجب
وجوده وتنوع زواله فيلزم من ذلك ان يستمر استمران موجبه ولا يترك
وقد بين بعضنا من ذلك البعض وان لم يكن بطل الحكم فالحكم
بطلان السكون والوجوب الهادي وهو ان ذلك الموجب
لكون الجبر على وضع مخصوص لا يحلوا اما ان شرط في اجابه ظهوره
ما يبر الاضاح او لا بشرط فلو شرط ظهوره عندها ولا يصح ذلك الا ان
يكون طامعا على هذا الوضع المعين لما يتشاكل الجبر لا يترك
من الكوان صار ذلك مصمما الكونه على هذا الوضع المعين
وذلك حكم الموجب فيصير احابا الموجب حكمه شرط
محصول حكمه وانه يحال ان لم يكن مشروطا بذلك

ح
عليه

مقتضى

ان يدليه القول فليس بان حذوت شي لا غير شي محال واذا كان
المحيز جازا فلا بد له من غير محيزه متقدم عليها ويستشبع
الكل هذا الوجه عندك كالمسا في مثله المتقدم
وليس لما ثبت الكاينيه ولكن لا يتم لها حركه قوله
لو كانت قدومه ولا تخلوا اما ان تكون واجبه الوجود بذاتها او
طوره الوجود بذاتها قلنا لم يجوز ان يكون واجبه بذاتها
قوله لو كانت كذلك لما صح ان تقدم فلما لا يتم اولها بانها
لم تكن متطهر وليس لما بانها تقدم ولكن لم يجوز ان يكون
واجبه الوجود بذاته قوله بان واجبه الوجود لا يصح عليه العدم
قلنا لا يقتضيه ما سبق له وجوده لجهته فاما ان يكون ليس لما
ان واجبه الوجود بذاته لا يصح ان تقدم ولكن متى اذ حصل العدم اما
اذا لم يحصل ع مر فلم يلزم انه يجوز ان يكون واجبه الوجود
بذاته للحاج في وجوده الى غير ما الى ان تقدمه مقدم واجبه
لا يجب كماله وان واجبه الوجود لا يصح ان يكون واجبه الوجود
وجود ذلك الغير ثم اذ علم انه متعارض مقدم فله تخرج من ان
يجب وجوده بذلك الغير وعلى الجملة فلم يجوز ان يكون شي يكون
الوجود به اولى بجهته لو لا ان تقدمه فانه من ذاته يتقبل
في وجوب وجوده وعند حصول العدم تقدم كالمصوت يكون العدم
به اولى ويجب عليه من ذاته لو لا ان وجد لو وجد كما ان يوجد الوجود
فعدم من ذاته من غير مقدم وليس لما ان لا يجوز ان يكون
واجبه الوجود بذاته ولكن لم يلزم انه لا يجوز ان يكون جازي الوجود

بحر

بذاته قول بآلة لا كان طائرا الجود كان يحتاج في وجوده الى امر
قلنا لا نسلم ولم قلتم بآلة الجوز ان يكون لا الامر وبما تسمونه
من وجهين احدهما بما انه لو وجب تعليل كل امر لزم تعليل
على تلك العلل بعلل اخرى فليزم التسلسل واتى بحاك والى
ان كل صفة صحت بعده بعد ان تكون صفة اخرى جذوة
الحاكة فاما ان يقال ان حصول هذه الصفة لا يلزم اذ لو
كانت لا يلزم التسلسل لا الى غاية واتى بحاك وليس كملنا
ان الله لا يبدى وجوده الا بغير امر ولا كفى اذ كان وجوده وعدله على
شواهد اذ كان مفسر حقا طرفه على الحد مع بيان
ان الحركات والصوت مع جواز وجودها وعدمها لما كان طرفا لعدمها
على طرف الوجود لم يحتاج الى عدمها الى امر في الجود ان يكون
موجودا جازيا الوجود والوجودية او في الاحتياج في وجوده الى امر
ثم وليس كملنا ان الاحتياج الى المتكلم في الطرفين كسائر
بان جازيا الوجود من حيث الاحتياج الى شئ اخر لم يمتدح مع
وبما من وجهين احدهما استغناء البناء للبناء
حالة البناء وكذلك لا يجوز المضي الى فوق بالمتن فان حركته
بعد مفارقة الراي والشك ان الشئ لا يحتاج الى المتكلم
بما انه لو كان ذلك المتكلم ان يكون له اثر او لا يكون فان لم يكن
له اثر كان ذلك الشئ في ذلك الوجود غنيا عن ذلك المتكلم وان كان
له اثر فاشره اما ان يكون هو الوجود الاول او وجودا اخر فلا بد
باطل لان الوجود الاول لا يحصل بسبب حال تحصيله لغيره اخرى

ذلك على الحس والبر والافتقار الى حياه تسوله وورد في كتاب الامم النبيا الله
 تعالى في ايهان المعدين وذلك على ما سبق انجوا
 والحيوه للنفوس التي تسوله خط البدن على الاعراض والاعراض على الاعمال فلما لم يبق
 ان لا يكون من غير طاعت سبب عظامه ورض فان لا يتسالي
 في ذلك الوقت او يتسالي في وقت ما ينعط في ذلك الوقت فان
 كثير من اطباء ادعوا الى ان يكون في النفس الدنا في وقت ما يكون ذلك الجار
 للذات فلا يعنى في اللغز الاخير فهو لازم للجميع وان يوفى هو اظهر
 للجهاب عند حله موقوف على الدليل في الاستدلال بكون لثال
 في الجوارح من محوره عند ما اختلفت عند و هو انما هو انما والله
 المستعان في الكمال في العلم والاعمال والاعمال في العلم والاعمال
 اقوالهم للامع غير مشهور في هذا العلم في حق الله كنهه للعلم والاعمال
 في هذا العلم في حق الله كنهه للعلم والاعمال في حق الله كنهه للعلم والاعمال

خا الله تعالى
 اكله في هذا العلم
 ٨٤١

في هذا العلم في حق الله كنهه للعلم والاعمال
 في هذا العلم في حق الله كنهه للعلم والاعمال
 في هذا العلم في حق الله كنهه للعلم والاعمال

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

أما بعد حمد الله والصلاة على رسوله محمد المصطفى وآله ؛ فإن الذي دعاني إلى ١ ب تصنيف هذا الكتاب ، مع حصول الكفاية في باب الهداية بما صنفه مشايخنا ، الحائزون على قصبات السبق - رحمهم الله - ولخصه شيخنا أبو الحسين - رحمه الله - وأكمّله تهذيباً وشرحاً شيخنا ركن الدين رحمه الله ، حتى ارتفعت بذلك أعلام الإسلام ؛ وتبين فيه مداحض أقدام الأقدام ، الذين استبدلوا بأنوار الحق ظلام الضلالة ، ويعزة العلوم وشرفها ذل الجهالة ، وأنهم - مع هذا الاستقصاء في وصف الحقائق وكشف الدقائق - تركوا لأصحابهم تجشيم الخلف في صنعة الترتيب النظري ، فربما لا يستوفون ^(١) في كل مسألة كلماتها التي تتعلق باستيفائها البلوغ إلى غور تلك المسألة ، والانتهاء إلى غايتها التي لا يبقى للخصم فيها كلام ، بل يعتمدون في ذلك على ذكرها متفرقة في مسائل شتى دون أن يستوفوا ذلك .

غير أنهم لا يقصدون حفظها ^(٢) لترتيب في التقديم والتأخير كما يقصدون حفظها في المناظرة مع الخصوم ، اعتماداً منهم على أن من بلغ تلك الهداية إلى درجة الوقوف فيما ذكروا يتمكن بنفسه من أن يهتدي بهذه الطريقة .

غير أنه إنما يتمكن من ذلك من أحاط علماً بجميع تصانيفهم ، وكان عند كل مسألة مستحضراً لكلمات جميع المسائل ، فيرى ^(٣) أيها ما من كلمات تلك المسألة التي هو فيها . فهذا لعمرى مرتبة رفيعة غير أنها منيعة لقصر باع أهل زماننا عنها وتضيُّق حظوظهم عن الانتهاء إليها .

فرايت عند ذلك أن أرتّب عند كل مسألة مما جمعته من مسائل الأصول على

(١) في الأصل : « يستوفوا » .

(٢) يمكن قراءتها : حفظ الترتيب .

(٣) في الأصل « حرى » .

الترتيب النظري وأستقصي فيها جميع كلماتها كما فعل / ذلك أئمة الإسلام من الفقهاء الحذاق في صنعة النظر ، وأقدم في كل مسألة ذكر النكتة البديعة على أقصى ما يمكن من التنقيح والحفظ عن الزيادة والنقصان ، ثم أشرع في الاعتراض عليها ، وأستوفي في كل مقام من مقامات الاعتراض مقام الاستدلال والنقض والمطالبة والمعارضة ما يمكن أن يذكر فيه ، ثم أجيب عنها بما يُعتمد عليه في الجواب ، ثم أذكر ما يعتمده الخصم من الشبهة ، ثم أورد ما يعتمد من الاعتراض عليها على ذلك الترتيب حتى يكون من حصل من هذه المسائل في الاحاطة بجميع دقائق تفاصيلها كمن حصل جميع النكت المصنفة في هذا الفن بل فوقه .

فلذلك سميته «الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء» . وقد تكلمنا في هذا الكتاب مع أبي هاشم وأصحابه في ست عشرة مسألة : في بعضها وقع الخلاف في حكم المسألة . وفي بعضها وإن وقع الوفاق في حكم المسألة لكن وقع الخلاف في طريق إثبات ذلك الحكم ؛ فنتكلم فيها أولاً في تصحيح طريقتنا ، وثانياً في تزييف طريقتهم.

وهذا فهرست هذه المسائل :

- | | |
|---|-------------------------------|
| باب في حدوث الأجسام . | باب في إثبات الأكوان . |
| باب في إثبات الصانع . | باب في أن المعدوم هل هو ذات . |
| باب في أنه تعالى موجود على طريقتهم . | باب في إثبات صفة العالم . |
| باب في إثبات صفة البقادر . | باب في اثبات صفة الحي . |
| باب في إثبات صفة المدرك . | باب في اثبات صفة المريد . |
| باب في أنه موصوف بصفة زائدة على الإجمال . | |
| باب في تحدد كونه عالماً . | |

/ باب في أن ما لدليل عليه يجب نفيه . باب في الكرامات .
باب في الفناء . باب في الاعادة .
وقد اجتهدت مع الاستقصاء في الإيجاز ، حتى يكون على وجه لا يردُّ الاختصارُ إلى

مضيق الاختلال ، ولا سمته ^(١) التطويل إلى متسع الإملال ، على ماالتمسه المخلصون من الأصحاب ، أحسن الله حياتهم وجمع في الدارين سعادتهم.
وأنا أرغب إلى الله أن يوفقني لذلك ويزيل العوائق ، ويقطع العلائق ، ويعظم النفع به في الدارين ، فيأني لأأريد به عوضا سوى ابتغاء مرضاته ، والنجاة من أليم عقابه ، والفوز بما لديه من جزيل ثوابه ، وهو حسبي ونعم الوكيل.

(١) في الأصل : « غير واضحة » .

< باب في حدوث الأجسام (*) >

قال علماؤنا رحمهم الله : الأجسام محدثة خلافاً للفلاسفة . والحجة لنا في المسألة أن نقول: كل جسم لا يخلو^(١) من الحوادث ، وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو محدث ، فكل جسم محدث.

بيان أن كل جسم لا يخلو من الحوادث : أنه لا يخلو من الأكوان ، والأكوان محدثة. أما^(٢) بيان أنه لا يخلو من الأكوان ، فلأننا نعني بالكون حصول الجسم على وجه ، لو كان في الوجود جسم غيره كان بالنسبة إليه إما مقابلاً أو مبايناً أو مباشراً أو غيره من وجوه (الآين) ، وظاهر أن الجسم مع تحيزه لا ينفك عن هذه الحال^(٣).

وأما بيان أنها حادثة : أنها لو كانت قديمة فلا يخلو إما أن تكون واجبة الوجود بذاتها أو جائزة الوجود بذاتها . أما القسم الأول فباطل لوجهين :

أحدهما : أنها تُعَدُّ فلو كان وجودها واجباً في نفسها لاستحال عليها العدم ؛ لأن ماوجب وجوده^(٤) استحال عدمه .

والثاني : أن الكون على ما فسرناه^(٥) / صفة الجسم ، والصفة لاتستقل بنفسها في الوجود بدون الجسم فاستحال أن يكون واجباً وجودها بنفسها .

وأما القسم الثاني فباطل أيضاً ؛ لأنها لو كانت جائزة الوجود لم يكن بد في وجودها من أمر ؛ ثم ذلك الأمر لا يخلو إما يكون موجباً ، أو قادراً ، وكلاهما محال. أما الموجب فلا يخلو إما أن يكون واجباً أو جائزاً ولو كان جائزاً لاحتاج في وجوده إلى أمر ، فإما أن يتسلسل لا إلى غاية وهو محال ، أو أن ينتهي إلى واجب الوجود

(*) هذا العنوان غير موجود في الأصل وأضفته للايضاح .

(١) في الأصل : « لا يخلوا » وقد صححتها في المتن دون الإشارة إليها بالهامش في باقي صفحات الكتاب كلما وردت منتهية بالألف .

(٢) مضافة في الهامش.

(٣) في الأصل : الحالة والمثبت هو الصحيح

(٤) مضافة في الهامش.

(٥) هنا إضافة من الناسخ أهملت لعدم أهميتها وصعوبة قراءتها.

بذاته ، وهو أيضاً محال لوجهين:

أحدهما : أن ذلك الموجب لا يخلو إما أن يكون إيجابه بشرط أو لا بشرط؛ فإن كان بشرط فلا يخلو إما أن يكون واجباً أو جازياً ؛ ولو كان جازياً فلا بد من أمر^(١) يعود التقسيم الأول ، حتى ينتهي إلى شرط واجب في ذاته ، أو بعلة موجبة لا بشرط ، ثم إما أن يكون موجباً لا بشرط أو بشرط واجب وجوده ويمتنع زواله ، فيلزم من ذلك أن يستمر لإستمرار موجبه ولا يزول . وقدمنّا أن بعضها يزول بالبعض وأن السكون يبطل بالحركة والحركة تبطل بالسكون.

والوجه الثاني : وهو أن ذلك الموجب لكون الجسم ، على وضع مخصوص لا يخلو ؛ إما أن يُشَرَطَ في إيجابه خلوه عن سائر الأوضاع ، أو لا يُشَرَطُ فلو شرط خلوه عنها ، ولا يصح ذلك إلا بأن يكون حاصلاً على هذا الوضع المعين لما بينا أن الجسم لا يَنفَكُ من الأكوان ، صار ذلك متضمناً لكونه على هذا الوضع المعين وذلك حكم الموجب ، فيصير إيجاب الموجب حكمه مشروطاً بحصول حكمه ، وإنه مُحال . وإن لم يكن مشروطاً بذلك / فيلزم ألا ينفك ولا يخرج من ذلك الوضع ، فإن خرج بالقهر وجب أن يعود إليه عند زوال القهر ، فلما رأينا أنه لا يعود علمنا <...>^(٢) أنه ليس كونه كذلك بالموجب.

ولا يجوز أن يكون قادراً لأن القادر يجب أن يكون سابقاً على فعله ، ويستحيل أن يسبق على القديم غيره ، فبطل أن تكون الأكوان قديمة ، وصح أنها حوادث ، والجسم لا يخلو عنها ؛ فَصَحَّ أن الجسم لا يخلو عن الحوادث.

وإنما قلنا : [إن ما]^(٣) لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ؛ لأن الحوادث تستحيل أن تكون بلا نهاية لأن كل حادث سبقه عدمه سبقاً أزلياً ، فعدم كل واحد من الحوادث أزلي ، فإذا حصل لأعدام هذه الحوادث تَقَارُنُ في الأزل ، فلو قدرنا وجود شيء من هذه الحوادث عندما تتقارن أعدامها ، لزم من ذلك كون الشيء الواحد موجوداً معدوماً معاً ،

(١) أضيفت حتى يستقيم المعنى .

(٢) حذفت كلمة « علمنا » لتكرارها .

(٣) في الأصل : « إنما » .

وهو ، محال ، فثبت أنها لم تكن بأسرها ثم ابتدأت في الوجود ، فصح أن لها نهاية ، وإذا كانت الحوادث التي لا يخلو الجسم منها متناهية في الوجود لزم أن يكون الجسم متناهياً في الوجود (أيضاً)^(١) ، وهو تفسير المحدث . فصح أن الجسم محدث .

فإن قيل : هذا التعليل مستدرك عليكم من وجوه أربعة :

أحدها : (فيما يرجع^(٢)) إلى كل واحدٍ من المقدمتين .

والثاني : فيما يرجع إلى مجموعهما .

والثالث : فيما يرجع إلى نظمها .

والرابع : فيما يرجع إلى قلب العلة .

أما الأول : فبيانه من وجهين :

١ - أحدهما : أن قولكم في المقدمة الأولى إن كل جسم لا يخلو من الحوادث ، إما

أن تعنوا بذلك أنه / لا يخلو من حوادث لا أول لها ، أو من حوادث محصورة لها

أول . إن عنيتم الأول لم يصح المطلوب لأنه إذا لم تكن الحوادث التي لا يخلو منها

لها أول ، كيف يلزم منه أن يكون للجسم أول ؟ وإن عنيتم الثاني صار الاستدلال

عليكم متوجهاً من وجهين :

أحدهما : أنها بعينها تصير عين المطلوب فيندرج حكم المسألة في العلة . بيانه وهو

أن قولكم الجسم لا يخلو من الحوادث المحصورة معناه أن الجسم لا يوجد متقدماً على

حوادث لها أول ، وهذا هو المعنى بكونه حادثاً وهو عين النتيجة .

والثاني : أنه إذا حصل حكم المسألة بهذه المقدمة صارت المقدمة الأخرى لغواً ضائعاً .

وثانيهما :^(٣) أن المقدمة الثانية ليست إلا إعادة الدعوى مع ضم دعاوٍ آخر إليها

فيتوجه الاستدراك . بيانه وهو أن قولكم : فكل ما لا يخلو من الحوادث حادث ، معناه

أن كل واحد ، مما يوصف بأنه لا يخلو من الحوادث حادث ، ومن جملة ما يوصف بذلك

(١) مضافة في الهامش .

(٢) في الأصل : « فالرجع » ، والمثبت أنسب للسياق ويتطابق مع ما ورد في بقية الوجوه .

(٣) في الأصل وثانيها ولعل الصواب ما أثبتناه .

الجسم فيصير معناه أن (الجسم)^(١) وما في معناه >...^(٢) مما يوصف بأنه لا يخلو من الحوادث حادث ، ولا فرق بين هذا الكلام وبين ما إذا قيل الجسم حادث ، فظاهر أنه ليس في ذكر المقدمة إلا إعادة الدعوى ، فيتوجه الاستدراك من الوجهين الذين ذكرناهما .

٢ - وأما ما يرجع إلى مجموعهما فهو أن نقول : كل واحدة من هاتين المقدمتين إما أن تكفي في إنتاج المطلوب أو لا بد من مجموعهما . والأول باطل بالضرورة ، لأنه لو كان المنتج إحداهما^(٣) كان ذكرها لغواً ضائعاً .

والثاني أيضاً باطل من وجهين :

أحدهما : هو أنه^(٤) لا يصح / وجودهما معاً ؛ لأن حصول علمين بمعلومات في الذهن دفعة واحدة ممتنع ، والعلم بهذا الامتناع ضروري ؛ ألا ترى أننا متى وجهنا ذهننا نحو العلم بمعلوم >...^(٥) يتعذر علينا توجيهه^(٦) نحو العلم بمعلوم آخر .

الثاني : أن كل واحدة من المقدمتين إذا لم تكن منتجة ، وجب ألا يكون المجموع منتجاً ، لأن كل واحدة منهما عند الانضمام إلى الأخرى إما أن تبقى على ما كانت عليه حالة الانفراد أو لا تبقى ؛ فإن بقينا على ما كانتا عليه حالة الانفراد وكانتا حالة الانفراد غير مؤثرتين فوجب ألا تؤثرا حالة الاجتماع ، وإن لم تبقىا على ما كانتا عليه فحينئذ قد^(٧) حصل عند اجتماعهما أمر زائد ، فينتقل الكلام إلى حصول ذلك الأمر الزائد ، وهو أن المؤثر فيه إما أن يكون كل واحد منهما وحده أو المجموع ، ويعود التقسيم ، فإن كان حصول ذلك الزائد لزائد آخر تسلسل إلى غير غاية .

وأما ما يرجع إلى نظمهما فنقول : هذا النظم وإن كان منتجاً في بعض المحال ، إلا

(١) مضافة في الهامش .

(٢) في الأصل : « أن الجسم » مكررة وقد شطبها الناسخ في المتن .

(٣) في الأصل : « أحدهما » .

(٤) في الأصل : « أنهما » .

(٥) حذف « لم » لأنها تعكس المطلوب . وأعتقد أنها إضافة خاطئة من الناسخ .

(٦) في الأصل : « توجهه » .

(٧) مضافة في الهامش .

أنه غير منتج في بعضها فلا يوثق به .

بيانه : >...^(١) هو أنه إذا قيل كل إنسان حيوان وكل حيوان جنس ، فلزم أن يكون كل إنسان جنساً . والمقدمتان صادقتان والنتيجة كاذبة^(٢) وما ذلك إلا لأن^(٣) هذا النظم غير منتج.

٤ - وأما ما يرجع إلى قلب العلة فنقول: هذه العلة إن كانت تقتضي الحدوث فهي بعينها مقتضية القدم ، وما يقتضي النقيضين يكون باطلاً .

بيانه : وهو أنه إن كانت استحالة انفكاكه عن كل الحوادث تقتضي حدوثه وجب أن تكون استحالة لا^(٤) انفكاكه عن الكل تقتضي القدم ، لأن استحالة الانفكاك عن الكل يقابلها^(٥) استحالة لا الانفكاك عن الكل . والشيء إذا اقتضى شيئاً / فمقابله يقتضي مقابل ذلك الشيء ، فلما كانت استحالة الانفكاك عن الكل تقتضي الحدوث ، فاستحالة لا الانفكاك عن الكل تقتضي القدم . لكن كما صدق عليه استحالة الانفكاك عن الكل صدق عليه استحالة لا الانفكاك عن الكل فلزم أن يكون الجسم قديماً وحادثاً معاً وهو محال.

ثم إن جاوزنا مقام الاستدراك فنقول في الاستفسار : ماتعون بالحدوث الذي تدعونه؟ حتى ننظر ، هل تقتضيه علتكم فإن الاشتغال بالدليل إنما يكون بعد تلخيص حكم المسألة.

فإن قلتم : هذا استفسار عن حكم وقع الخلاف فيه ، فنحن نثبتته وأنتم تنفونه، والحكم على الشيء بالنفي أو الإثبات لا يصح إلا بعد تصور ماهية ذلك الشيء وحقيقته ؛ وكان وقوع الخلاف مشعر بكون محل الخلاف معلوماً من الخصمين فنقول: وقوع الخلاف

(١) حذف حرف «الواو» لأنه لا محل له في السياق .

(٢) غير واضحة . وتقرأ « بحادثة » إلا أنها لاتستقيم مع السياق، كما أنها مصححة في الهامش بشكل غير واضح.

(٣) في الأصل: «أن»

(٤) في الأصل : « لأن » وهي لاتستقيم مع السياق ، ويبدو لى أنها تصحيف من الناسخ يدل عليه وضع حرف النون بين « لا » و « انفكاكه » .

(٥) في الأصل: « يقابله » .

مشعراً يكون محل الخلاف معلوماً جملة أو تفصيلاً^(١) ممنوع .

بيانه : وهو أن الذي يلزمنا معرفته أن نعرف مذهبنا وصحته وبطلان ماعداه ، وإن كان ماعداه يحتمل^(٢) تفاصيل كثيرة فلم يلزمنا معرفته . فإذا رمت إثبات ذلك ، وكان^(٣) الكلام في ذلك تعليلاً وسؤالاً يختلف بحسب اختلاف التفصيل حسن منا الاستفسار . ثم ولئن سلمنا أن وقوع الخلاف يشعر بكون محل الخلاف معلوماً جملة وتفصيلاً ، ولكن متى لا يصح الاستفسار ، إذا كان الغرض بالاستفسار مجرد فائدة تعريف الحكم من غير أن يتضمن زيادة فائدة أم إذا تضمن ؟ الأول^(٤) وهاهنا (تضمن)^(٥) زيادة فائدة وهي^(٦) بيان تعجيز الخصم في إيراد تفسير ، إلا وأن يتضمن ذلك بيان بطلان مذهبه على مانبيه عند تفسيركم لذلك .

فإن قالوا: نعني بالحدوث كونه / مسبقاً بالعدم أو كونه مسبقاً بغيره . والعبارات **هـ** وإن كثرت لكن <...>^(٧) (حاصلها لا يزيد على هذين الوجهين . والقدم لكونه مقابلاً للحدوث لا بد وأن يفسر إما بنفي المسبوقية بالعدم أو بنفي المسبوقية بالغير ، فنقول: أقسام التقدم التي عقلناها خمسة فيما أن تثبتوا غيرها أو تختاروا واحداً منها لننظم عليه .

أحدها : التقدم بالعلية ، فإن العقل يدرك ترتب^(٨) ضوء السراج على السراج ، وإن امتنع تأخر أحدهما على الآخر في الزمان . وثانيها: < التقدم >^(٩) بالطبع كتقدم^(١٠) الشرط على المشروط مثل تقدم الواحد على الإثنين . وثالثها: التقدم بالشرف

(١) رموز غير واضحة ، انظر مقدمة التحقيق .

(٢) هكذا في الأصل «محمل» .

(٣) في الأصل : " فكان " .

(٤) في الأصل رمز «م» ولعل معناه «ممنوع» .

(٥) مضافه بالهامش .

(٦) في الأصل « وهو »

(٧) حذفت « لكن » لتكرارها .

(٨) في الأصل : « ترتيب »

(٩) أضيفا لزيادة إيضاح السياق .

كتتقدم العالم على الجاهل. ورابعها: التقدم بالمكان كتتقدم الإمام على المأموم .
 وخامسها: التقدم بالزمان كتتقدم الشيخ على الشاب.
 والأقسام كلها سوى التقدم الزماني باطلة ، ومع بطلانها غير موصلة إلى المقصود
 الذي يرومونه من نفي أزلية العالم إلا التقدم الزماني. فنقول :إن التقدم الزماني ليس
 عبارة عن مجرد الوجود والعدم ، لأن العدم قد يحصل بعد الوجود ؛ والشيء بهذا
 الاعتبار لا يكون حادثاً بل إنما يكون حادثاً لأجل وجوده بعد العدم ، وعدمه قبل الوجود .
 وتلك القبلية أمر زائد على ذات العدم ولا محالة قبل كل قبلية قبلية أخرى . فإذاً هنا
 قبلات لانهاية لها ، ولا نعني بالزمان إلا ما تلحقه القبلية والبعدية لذاته : فإذاً لأول
 للزمان .

فإذاً تفسير حدوث العالم بتقدم عدمه عليه يقتضي قدم الزمان وكذلك بتقدم غيره
 عليه فإذاً يلزم / من تفسير حدوث العالم هذا التفسير قدمه .

ثم إن تجاوزنا مقام الإستفسار فتكلم على كل واحدة من مقدمات الدليل فنقول:
 لا نسلم أن الجسم لا يخلو من الحوادث . قولكم لا يخلو عن الأكوان ، قلنا: لا نسلم
 أن...^(٢) الكون زائد على ذات الجسم حتى تصح دعوى عدم خلو الجسم منه.
 لا يقال بأننا نجد بالضرورة أن المفهوم من كون الجسم جسماً غير المفهوم من كونه كائناً،
 ولا حاجة إلى الدليل.

(لأنقول: سلمنا ^(٣)) التغيرات في المفهوم لكن لا يلزم من التغيرات في المفهوم كونه أمراً
 وجودياً لاحتمال كونه إما قدراً ^(٤) عديمياً أو أمراً نسبياً لا وجود له في الخارج .
 وبيان صحة المنع من وجوه ثلاثة :

أحدها : أنا وجدنا المفهوم من كون الجسم جسماً مغايراً للمفهوم من كونه ممكن

(١) في الأصل : « كقدم » .

(٢) حذف حرف « إن » لتكراره .

(٣) كذا في الأصل ، وأرى أن تعدل إلى : « نقول : ولئن سلمنا » حتى يستقيم السياق.

(٤) غير واضحة ، والمثبت هو أقرب قراءة ممكنة وإن كان السياق يتطلب كتابتها « أمراً » .

الوجود، مع أن إمكان الوجود لا يمكن أن يكون وضعاً وجودياً زائداً وإلا لكان له إمكان آخر ويتسلسل.

والثاني : أن المفهوم من حقيقته الكائنية غير المفهوم من قيامها بالمحل ، ثم لا يلزم أن يكون قيامها بالمحل أمراً زائداً وإلا لزم التسلسل .

الثالث : هو أن الواحد نصف الإثنين وثلث الثلاثة وربيع الأربعة وهكذا إلى ما لانهاية له من مراتب الأعداد ، والمفهوم من كونه واحداً غير المفهوم من كونه منسوباً إلى تلك الأعداد غير^(١) المتناهية . ثم لا يلزم أن تكون تلك النسب غير^(٢) المتناهية أموراً وجودية ، وظهر أن ماعندنا من العلم بالتغاير لا يدل على كونه أمراً وجودياً .

لا يقال: إنا نثبت ذلك بالإستدلال ، فنقول : إنا ندرك الجسم متحركاً بعد أن لم يكن متحركاً فتبدل الحالين عليه مع بقاءه مدركاً بالحس / يدل على أنها أحوال^(٣) ٦ ب وجودية زائدة على كونه جسمًا .

قلنا : أولاً ، لانسلم أن الجسم الذي صار متحركاً هو الذي كان ساكناً ، ولم قلتم أنه لم يُعدَم الأول ولم يُوجد غيره وهو متحرك لذاته ؟ .

بيانه : وهو أن حدوث الشيء عائد إلى ذاته على ماسيأتي. ثم إنه في الزمان الثاني لا يبقى حدوثه ، فوجب ألا تبقى ذاته ، وإلا لكان حدوثه زائداً على ذاته.

لا يقال: بأنكم إذا سلمتم تجدد ذاته فقد سلمتم المطلوب . لأننا نقول : هب أنه مساعد على المطلوب ، ولكن لا على الوجه الذي حاولتم تصحيحه . ولئن^(٤) سلمتم بقاء ذات الجسم مع تبدل الساكنية والمتحركة عليه ، ولكن لم قلتم أن ذلك يدل على وجودهما ؟ وبيانه من وجوه ثلاثة :

أحدها : أنه كما أوجبتم حدوث العالم فقد حكمتكم بإستحالة وجوده فيما لم يزل مع أنه موجود الآن . فلا بد من تبدل تلك الإستحالة بالإمكان فيما لا يزال مع أنه لا يجوز أن

(١، ٢) في الأصل : « الغير »

(٣) في الأصل « أحول » .

(٤) في الأصل : « لأن »

تكون إحدى الحالين ، أعني الإمتناع والإمكان ، أمراً وجودياً . أما الإمتناع ، فلأنه لو كان أمراً وجودياً للزم أن يكون الموصوف به وجودياً ، فيكون الممتنع وجوده أمراً وجودياً وهذا محال . وأما الإمكان فلما سبق بيانه.

والثاني : أن الحادث إذا بقى فقد تبدل عليه البقاء بالحادث ، مع أن البقاء والحادث لا يمكن أن يكونا أمرين وجوديين . أما الحادث فلأنه لو كان صفة لكانت تلك الصفة حادثاً ، فيكون حدوثها زائداً عليها ويلزم التسلسل.

وأما البقاء ، فلأنه لو كان^(١) صفة لتوقف إمكان حصولها في الجوهر/ على حصول الجوهر في الزمان الثاني ، وحصوله في الزمان الثاني إما هو نفس البقاء أو معلول البقاء ، فيلزم إما توقف الشيء على نفسه ، أو على معلوله الذي يتوقف عليه وكلاهما محال.

والثالث : تبدل النسب على الأعداد من كونها ثلثاً وعُشراً إلى غير نهاية . لا يقال: إن^(٢) ما ذكرتم من الصحة والإمتناع والحادث والبقاء غير مدركة. فيجوز أن تكون <...>^(٣) . قضايا عقلية ، فلا يلزم من تطرق التبدل إليها <...>^(٤) كونها أموراً وجودية بخلاف المتحركة والساكنية^(٥) فإنها أمور مدركة بالحس.

لأننا نقول : أولاً : لانسلم أن المتحركة والساكنية أمور مدركة بالحس . بيانه أن الساكن في السفينة في وقت هبوب الريح السوى اللين ، بحيث لم يقع في الماء إختلاف في الارتفاع والانخفاض لا يدرك الحركة ولا يشعر بها . والثاني: لئن سلمنا ذلك فنقول : إذا جاز أن يكون في الأشياء المعلومة ما يعلم فيه التبدل ولم يقتض ذلك وجودها ، فلم لايجوز مثل ذلك فيما يدرك بالحس؟ ولئن سلمنا أن التبدل يقتضي الوجود لكنه <هل>^(١) يقتضي وجود كلي المتبدلين أو وجود أحدهما ؟ (ع م)^(٢) . بيانه وهو أن

بتقدير أن يكون الشيء خالياً عن وصفٍ ثبوتي ثم يوجد فيه أو بالعكس يكون التبديل أيضاً حاصلًا فلا يلزم أن يكونا وجودين^(٣) بل يكفي وجود أحدهما . ولئن سلمنا أن ماذكرتموه يدل على أن الكائنية زائدة على الجسم ، ولكننا معنا من الأدلة ما يعارض ماذكرتموه . بيانها من وجوه ثلاثة .

أحدها : ما يرجع إلى ذاتها . والثانية : يرجع إلى ما ينسب إليها وهي الجهة . والثالثة : يرجع إلى حكمها .

ب ٧ أما الأول : فنقول : الحركة يمتنع دخولها في الوجود / لأن الحركة إما أن يكون لها حضور في الحال أو لا يكون . فإن لم يكن لها حضور في الحال لم يكن شيء منها ماضياً ولا مستقبلاً ، لأن الماضي هو الذي كان له وجود في وقت كان هو فيه حاضراً ، والمستقبل هو الذي يتوقع ذلك فيه . فإن كان لها حضور في الحال فالذي يكون حاضراً منها في الحال إما أن يكون محتملاً للانقسام أو لا يكون ، فإن كان محتملاً للانقسام لم تكن الأجزاء المفروضة^(٤) فيه مادة بحيث تكون أجزاؤها موجودة معاً حقيقة ، لأن الحركة لاتعقل إلا مع التقضي والمرور . فإذا الأجزاء المفروضة في القدر الحاضر من الحركة غير موجودة معاً ، فلا يكون الحاضر منها حاضراً ، وهذا محال . فإما أن يكون^(٥) . الحاضر منها غير منقسم^(٦) ، وإما أن يقع ذلك الجزء الذي لا يتجزأ من الحركة على مسافة منقسمة أو غير منقسمة وكلاهما باطل^(٧) .

أما الأول فلأنه يلزم من إنقسام الحركة ، لأن الواقع منها في نصف تلك المسافة نصف تلك الحركة ، فتكون الحركة منقسمة وقد أبطلنا ذلك .

(١) أضيفت ليتضح المعنى .

(٢) انظر : المقدمة .

(٣) كذا في الأصل والأنسب للسياق قراءتها « موجودين » .

(٤) في الأصل : « المفرضه »

(٥) في الأصل : « كان »

(٦) في الأصل : « منقسمه »

(٧) في الأصل : « باطلان »

وأما الثاني فإنه يلزم منه القول بالجزء الذي لا يتجزأ ، ومع ما دلت البراهين على بطلانه يؤدي أيضاً إلى نفي الحركة .

وبيانه : إذا قدرنا جزئين متلاصقين وفرضنا ثالثاً تحرك من أحدهما إلى الآخر ، فإما أن تكون الحركة موجودة عندما يكون المتحرك ملاقياً لكلية الجزء الأول ، وإنه باطل ، لأنه حينئذ إذن لم يتحرك بعد ، أو عندما يصير ملاقياً لكلية ^(١) الجزء الثاني ، وهو أيضاً باطل ، لأنه حينئذ قد إنقضت الحركة ، أو عندما يكون متوسطاً بينهما ، وذلك يقتضي إنقسام الأجزاء وقد فرضناها غير منقسمة . فثبت أن القول بالحركة يؤدي إلى أقسام كلها باطلة . وإذا بطلت الحركة بطل السكون أيضاً . / لأنه لا فرق بينهما ^(٢) إلا بالدوام وعدم الدوام ، فالحصول في الحيز إن كان أكثر من زمان فهو سكون وإلا فهو حركة ، وإذا لم تكن الحركة أمراً ثبوتياً لم يكن السكون أمراً ثبوتياً .

وأما الثاني : فلأن كائنية الجسم لا تتحقق حقيقتها إلا منسوبة إلى الجهة ، والأمور النسبية تستدعي وجود أمرين لتتحقق بينهما النسبة والإضافة . فلو كان حصول الجسم في الجهة أمراً ثبوتياً لزم أن تكون الجهة المنسوب إليها الحصول أمراً ثبوتياً ، وذلك باطل ، لأنه لو كان كذلك فإما أن يكون حالاً ^(٣) في الجسم أو لا يكون ، فإن كان حالاً ^(٤) في الجسم تعدد حصول الجسم فيه لاستحالة التداخل في الأجسام . وإن لم يكن حالاً في الجسم فلا يخلو إما أن يكون ذا مقدارٍ أو لا يكون ^(٥) . فإن كان ذا مقدارٍ فقد احتاج هو أيضاً إلى جهة أخرى ويتسلسل لا إلى غاية ، فإن لم يكن ذا مقدار استحال حصول الجسم ذي المقدار فيه .

والثالث : إن الكائنية لو كانت أمراً وجودياً كانت حالة في الجسم وكانت منسوبة إلى

(١) في الأصل : « بكلية »

(٢) في الأصل : « بينها » .

(٣) في الأصل : « حالة » .

(٤) غير واضحة وأظنها مصححة من « حالة » إلى « حالاً » .

(٥) في الأصل : « لم يكن »

الجسم حسب إنتساب الجسم إلى الجهة ، فتكون تلك النسبة زائدة ، ويلزم التسلسل فيها^(١) ، فهذا ما يلزم المتمسكين بصفة الكائنية . فأما المتمسكون بالأكوان ، التي هي المعاني ، فيلزمهم ما ذكرناه وزيادات آخر نفرد لها كلاماً .

أما الدعوى الثانية في بيان أن الجسم لا ينفك من الكائنية ، فنقول : الدعوى لا بد وأن تكون بتصور^(٢) الطرفين ليصح التصديق . فقولكم أن الجسم لا ينفك عن^(٣) الكائنية <و>^(٤) الأكوان ، ماتعنون بتلك الأكوان؟ تعنون^(٥) جميع الأكوان أو بعضها ؟ وإن كان بعضها ، فذلك البعض إما معين وإما مبهم . والقسمان الأولان باطلان . وأما القسم الثالث/ وهو الكائنية المبهمة فهو أيضاً باطل . لأن تلك الكائنية إما أن تكون موجودة **أ** في الخارج أو تكون متصورة في الذهن من غير أن تكون متصورة في الخارج . فإن كانت موجودة لم تكن مبهمة بل كانت معينة ، فإن لم تكن موجودة استحال أن تكون ثابتة للجسم . لا يقال : بل الكائنية من حيث هي الكائنية لها مفهوم مشترك بين هذه الكائنيات المعينة . فذلك المفهوم المشترك هو اللازم للجسم ، لأننا نقول : ذلك المشترك من حيث هو هو لا يوجد إلا في الذهن ، وذلك يمتنع فيه أن يكون لازماً للجسم في الخارج . فثبت أنكم وإن كنتم تطلقون بألسنتكم أن^(٦) الكائنية لازمة للجسم أو لا ينفك عنها ، فعند^(٧) التحقيق لا يمكنكم التنصيص على شيء معقول ، وإذا لم يعقل لم يصح إدعائه . ولئن سلمنا أن ما ذكرتم من الدليل يدل على استحالة خلو الجسم عن الكائنية ولكن معناه^(٨) الدليل ما يدل على خلوه عنها .

بيانه: وهو أن الجسم وكائنيته إما أن يكون أحدهما علة الآخر أو لا تكون :

(١) في الأصل : « فما »

(٢) في الأصل : « متصور »

(٣) في الأصل : « من »

(٤) أضيفت « و » العطف ليستقيم السياق

(٥) في الأصل : « يعنون »

(٦) غير واضحة .

(٧) في الأصل : « معنًا » بتسكين حرف العين .

(٨) في الأصل : « فإذا » .

والأول باطل لأنه إن فرض الجسم علة لذلك يلزم من ذلك اشتراك جميع الأجسام في الحيز الواحد ، وأن فرض الكائنية علة الجسم فهو أظهر بطلاناً . فإذاً ^(١) بطل ذلك ، وكونها شرطاً للجسم محال لأن الجوهر شرط ^(٢) لها ، وهي لا تكون شرطاً له لامتناع الدور . فإذاً الكائنية ليست علة الجوهر ولا معلوله ، ولا شرطاً له ، فيلزم جواز خلو الجوهر عن الكائنية .

ثم ولئن سلمنا أنه أمر معقول ولكن ما ^(٣) الدليل على ثبوته؟ قولكم بأن التحيز لا يتصور مع تحيزه أن يكون خالياً عن الأكوان . قلنا : لمَ قلتم أن الجسم لا يتصور أن يكون موجوداً ^(٤) ولا يكون متحيزاً ويكون ^(٥) تحيزه زائداً على حقيقته ^(٦) .

كما ذهب/ إليه شيوخكم البصريون والدليل على ذلك وجوه منها : أن العالم بالأجسام عالم فيما لم يزل ؛ فلا بد من معلوم يتعلق به علمه ؛ إذ الإضافة تستدعي المضاف إليه ؛ فكما استحال أن يكون علم بلا عالم ، استحال أن يكون علم بلا معلوم . والثاني: أن هذه الأجسام الموجودة لا يخلو إما أن تكون قديمة ، وهذا قد أبطلتموه ، أو تكون حادثة فتستدعي مؤثراً ، وهذا المؤثر يجب أن يتعلق به مثل ما بيناه في العالم . الثالث : أن الأجسام إذا كانت حادثة كانت ممكنة الوجود ^(٧) . وإلا كان العائد إلى المقدور غير العائد إلى القادر ، لأن القادر قادر على إيجاد الممكنات وغير قادر على إيجاد المحالات ، فلولا إمتياز الممكن عن المحال بأمر عائد إليه وإلا لما حصلت هذه التفرقة . فثبت أن هذا الإمكان عائد إلى الممكنات ، وهو إما أن يكون أمراً وجودياً أو

(١) في الأصل : « فإذا » .

(٢) في الأصل : « شرطاً »

(٣) في الأصل : « لما »

(٤) في الأصل : « أو » .

(٥) في الأصل : « فيكون »

(٦) غير واضحة .

(٧) في الهامش « الحدث » .

لا يكون . والثاني باطل لأنه لا فرق بين نفي الإمكان وبين إثبات إمكان نفي علته^(١).

فإذن ذلك الإمكان أمر وجودي وهو غير مستقل بنفسه ، لأنه إمكان مضاف إلى الجسم؛ فيجب أن يكون الجسم محلاً له مع أنه لا يمكن أن يكون متحيزاً لامتناع قدم المتحيز بدليلكم . فهو إذن غير متحيز وذلك هو هيولي الأجسام .

الرابع : إذا نفينا الجزء الذي لا يتجزأ وأثبتنا الهيولي على طريقة الاتصال والانفصال قلنا إن تلك^(٢) الهيولي لا تلزم الصورة فإن الصورة محتاجة إليها . فلو احتاجت (هي إلى^(٣) هيولي) يلزم منه الدور وذلك محال . وإن لم تكن بالهيولي حاجة إلى الجسمية أمكن خلوها عنها فثبت أن المتحيزات هيولي غير متحيزة يمكن إنفكاكها عن التحيز .

٩ ب الخامس / أن بداية العقول قاضية بأن حدوث شيء لاعتن شيء محال . فإذا كان المتحيز حادثاً فلا بد له من مادة غير متحيزة متقدمة عليه^(٤) وسنتبع^(٥) الكلام في هذا الوجه عند كلامنا في مسألة المعدوم .

ولئن سلمنا ثبوت الكائنية ولكن لانسلم أنها حادثة .

قوله : لو كانت قديمة فلا يخلو إما أن تكون واجبة الوجود بذاتها ، أو جائزة الوجود بذاتها .

قلنا : لم لا يجوز أن تكون واجبة الوجود بذاتها .

قوله : لو كانت كذلك لما صح أن تعدم وقد^(٦) تعدم .

قلنا : لانسلم ، ولم قلتم بأنها لم تكن فتظهر^(٧) ؟ ولئن سلمنا بأنها تعدم ولكن لم لا يجوز أن تكون واجبة^(٨) الوجود بذاتها ؟

(١) غير واضحة ويمكن قراءتها « عند » إلا أنها لا تتسق مع المعنى

(٢) في الأصل : « ذلك »

(٣) كذا في الأصل وأفضل قراءتها « إليها الهيولي » .

(٤) « عليها » ومصححة في الهامش . على ما هو مثبت .

(٥) في الأصل : « ستشبع » .

(٦) مضافة في الهامش .

(٧) في الأصل : « وتظهر » .

قوله : بأن واجب الوجود لا يصح عليه العدم.

قلنا : هذا منقوض بإستحالة وجود الجسم فيما لم يزل ، ولئن سلمنا أن واجب الوجود بذاته لا يصح أن يعدم ، ولكن متى ، إذا حصل المُعْدَمُ^(٢) أم^(٣) إذا لم يحصل؟ (ع م)^(٤) فَلَمْ قَلْتُمْ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ وَاجِبُ الوجود بذاته لا يحتاج في وجوده إلى غيره إلى أَنْ يَعْدِمَهُ مُعْدَمٌ وَأَنَّهُ حِينَئِذٍ كَمَا لَوْ كَانَ وَاجِبًا وَجُوبُ^(٥) الشَّيْءِ لغيره فيجب وجوده عند وجود ذلك الغير . ثم إذا عارضه معارض يعدمه فإنه يخرج من أن يجب وجوده بذلك الغير . وعلى الجملة فلم لا يجوز أن يكون شيء يكون الوجود به أولى على وجه لولا معدوم يعدمه فإنه من ذاته يستقل في وجوب وجوده ، وعند حصول العدم يعدم كالصوت يكون العدم به أولى ، ويجب عدمه من ذاته لولا موجد له^(٦) يوجد . كما أنه يوجد بالموجد ، ويعدم من ذاته من غير معدوم .

ولئن سلمنا أنه لا يجوز أن يكون واجب الوجود بذاته ، ولكن لَمْ قَلْتُمْ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ جَائِزُ الوجود / بذاته ؟.

قوله : بأنه لو كان جائز لوجود لكان يحتاج في وجوده إلى أمر .

قلنا : لانسلم ، وَلَمْ قَلْتُمْ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لَا لِأَمْرٍ ؟ وبيانه من وجهين : أحدهما : أنه لو وجب تعليل كل أمر لعلة لزم تعليل علة تلك العلة بعلة أخرى فيلزم التسلسل وإنه محال.

والثاني: إن كل حادث صح حدوثه بعد أن لم^(٧) يكن صحيحًا ، إذ صحة حدوث الحادث فيما لم يزل محال؛ ثم إن حصول هذه الصحة لا لأمرٍ ، إذ لو كانت لأمرٍ لزم التسلسل لا إلى غاية ، وانه محال . ولئن سلمنا أنه لا بد في وجود الجائز^(٨) من أمرٍ ،

(١) في الأصل : « واجب الوجود بذاته » والمثبت هو الصواب .

(٢) في الأصل : « المعدم والمثبت هو الصواب » .

(٣) في الأصل : « أما » .

(٤) انظر المقدمة .

(٥) في الأصل : « وجود » والمثبت هو الصواب .

(٦) في الأصل : « لو » والمثبت هو الصواب .

(٧) مضافة في الهامش .

ولكن متى ، إذا كان وجوده وعدمه على سواء أم إذا كان مترجحاً أحد طرفيه على الآخر (م ع) ؟ (٢).

بيانه أن الحركة والصوت مع جواز وجودهما وعدمهما ، لما كان طرف العدم مترجحاً على طرف الوجود ، لم يحتاجا في عدمهما إلى أمرٍ . فلمَ لا يجوز أن يكون موجودٌ جائز الوجود ، والوجوديه أولى فلا يحتاج في وجوده إلى أمر . ثم ولئن سلمنا أنه لا يحتاج إلى المساواة في الطرفين ، ولكننا نقول بأن جائز الوجود متى يحتاج إلى سبب ، إذا حدث أم إذا لم يحدث؟ (م ع) (٣).

وبيانه من وجهين:

أحدهما : إستغناء البناء عن البناء حالة البقاء ، وكذلك الحجر المرمى إلى فوق بالقسر ، فإن حركته تبقى بعد مفارقة الرامي .

والثاني: إن الشيء لو احتاج إلى المؤثر حال بقائه لكان ذلك المؤثر إما أن يكون له أثر أو لا يكون . فإن لم يكن له أثر كان ذلك الشيء في ذلك الوجود غنياً عن ذلك المؤثر . فإن كان له أثر فأثره إما أن يكون هو الوجود الأول أو وجود آخر . والأول باطل ، لأن الوجود الأول لما حصل إستحال تحصيله بعينه مرة أخرى / والثاني أيضاً باطل: أما أولاً: فلاستحالة أن يكون الشيء موجوداً مرتين . وأما ثانياً : فلأنه بتقدير التسليم يكون المحتاج هو الوجود المتجدد لا الوجود الأول فلا يكون للباقي (٤) حاجة إلى المؤثر . فثبت أن جهة الحاجة إلى المؤثر هي الحدوث .

وإذا لم تثبتوا أن الذي صح عليه العدم يجب أن يكون حادثاً لا يمكنكم أن تثبتوا حاجته إلى المحدث . ولو أثبتتم ذلك إستغنيتم عما ذكرتموه من الحجة . ثم إن هاهنا وجوهاً يمكن إيرادها على وجه المعارضة ، كبيان إستحالة أن يكون الجواز علة الحاجة إلى

(١) في الأصل : « في »

(٢) انظر المقدمة .

(٣) انظر المقدمة .

(٤) مصححه بالهامش « للثاني » أما في المتن فهي « للباقي » وهو الصواب.

سبب . ثم ولئن سلمنا أن الجواز علة الحاجة إلى سبب ، ولكن لمَ لا يجوز أن يكون موجباً؟ .

قولكم بأنه يلزم من امتناع عدم ذلك الموجب إمتناع عدمه للوجهين اللذين ذكرناهما . قلنا على الوجه الأول : إذا جاز أن يتخلف الأثر عن القادر مع حصول جميع جهات مؤثرته فلمَ لا يجوز أيضاً أن يتخلف عن الموجب؟ . وعلى الوجه الثاني نقول: لمَ لا يجوز أن يكون مشروطاً بخلوه عن سائر الأوضاع، أعني كونه كائناً في جهة أخرى؟ .

قوله : بأنه يؤدي إلى شرط الشيء في نفسه . قلنا : متى ؟ إذا كان الخلو عن كونه كائناً في الجهات الأخيرة شرطاً لعينه أم لغيره؟ (ع م) (١) .

بيانه أنه يجوز أن يحدث عن خروجه عن هذه الجهة إلى جهة أخرى ما يكون مانعاً للأخرى الموجبة (٢) فيكون إنتفاؤه شرط الإيجاب . بيانه وهو أن مافيه من الثقل يوجب نزوله وإعتماده إلى أسفل على السمت المستوي >.. (٣) لما فيه من الطبيعة الأرضية التي تطلب مركزها وذلك بالانجذاب إلى وسط الأرض على السمت المستوي . فإذا خرج عن جهته وصار إلى جهة / أخرى اقتضى مافيه من الثقل نزوله وإعتماده إلى أسفل على السمت المستوي ، وذلك يمنع من الرجوع إلى جهته الأولى .

ولئن سلمنا أنه يؤدي إلى شرط الشيء في نفسه ؛ ولكن لمَ قلتم بأن ذلك لا يجوز؟ أستم تقولون بأن البياض لا ينتفي عن المحل إلا بحلول ضده في محله وهو السواد ، وشرط حلول السواد في المحل انتفاء البياض ، فكان إنتفاء البياض الذي هو حكم حلول السواد في المحل شرطاً لحلول السواد في المحل عندكم ؟ ولئن سلمنا أن خلوه عن سائر الأوضاع لا يجوز أن يكون شرطاً ، ولكن لمَ قلتم يجب ألا ينتقل (١) إلا ويعود إلى جهته

(١) انظر المقدمة .

(٢) في الأصل : « الموجب »

(٣) حذفت « إذ » ليستقيم السياق .

الأولى إذا ثقل؟^(٢).

قولكم : بأنه زال القهر.

قلنا : متى يلزم العود ؟ عند زوال القهر لم يلزم أن يعود إذا لم يحصل الشرط الآخر.
ولئن سلمنا أنه لا يمكن أن يكون موجباً ، ولكن لم لا يجوز أن يكون مختاراً ؟
قولكم : كلما كان فعل فاعل مختار لا بد وأن يكون حادثاً .

قلنا : أنا أولاً : بمنع^(٣) ماذكرتموه . وثانياً : نقيم الدلالة على بطلانه من وجوه أربعة :

الأول : وهو أن العدم السابق ينافي وجود الفعل وفاعلية الفاعل ، وما كان منافياً للشيء لا يكون شرطاً له . والعدم السابق لا يكون شرطاً لكون الفعل فعلاً ، ولا لكون الفاعل فاعلاً ؛ فإذا الفعلية والفاعلية قد يتحققان عند عدم العدم السابق . فإذاً لا يجب أن يكون فعل الفاعل المختار حادثاً .

الثاني : أن المحدث له وجود حاصل وله عدم سابق . > ^(٤) لذاته < أي > ^(٥) أنه مسبوق بالعدم . والمحتاج إلى الفاعل ليس هو العدم السابق لأنه نفي محض ، فلا حاجة له إلى المؤثر . وليس هو مسبوقية الوجود بالعدم لأنها كيفية واجبة الحصول / لذلك الوجود عند حصول ذلك الوجود . والواجب غني عن المؤثر ، فبقي أن المحتاج هو الوجود الحاصل . ثم جهة الحاجة إما كونه وجوداً وهو محال ، وإلا لزم إحتياج فاعله إلى فاعل آخر بل إلى نفسه لكونه موجوداً ، وأما كونه وجوداً ممكناً ، فثبت أن جهة الحاجة ليست هي الحدوث بل الإمكان . فإذاً المحتاج إلى القادر لا يجب أن يكون محدثاً .

الثالث : إن الممكن حال بقاءه ممكن الوجود وإلا لانقلب إما واجباً وإما ممتنعاً . والإمكان علة الحاجة ، فوجب^(١) أن يبقى محتاجاً إلى الفاعل . فإذاً الباقي يحتاج إلى

(١) في الأصل : « ينقل »

(٢) غير واضحة.

(٣) في الأصل : « يمنع »

(٤) حذفت حرف العطف « و » لتستقيم العبارة .

(٥) أضيف « أي » ليكتمل السياق.

الفاعل . فإذاً ليس من شرط الحاجة إلى المؤثر الحادث .

لا يقال: بأن الشيء حال بقاءه يصير أولى بالوجود ، وتلك الأولوية تغنى عن المؤثر .
لأننا نقول : تلك الأولوية إن كانت حاصلة حال الحادث فيجب الإستغناء عن المؤثر
حال^(٢) الحادث ، وإن كان حصولها لأمر آخر كان الباقي محتاجاً في بقاءه إلى تلك
الأولوية ، وإلى علة تلك الأولوية بواسطة حاجته إلى الأولوية ، وذلك قول بحاجة الباقي
إلى المؤثر.

الرابع : وهو أن الحادث عبارة عن مسبوقية الشيء بالعدم ، وهو كيفية زائدة على
وجود الحادث ، فهو متأخر عن وجود الحادث المتأخر عن تأثير القادر فيه المتأخر عن
إحتياج الحادث^(٣) إلى القادر المتأخر عن علة ذلك الإحتياج . فلو كانت علة الإحتياج
هي الحادث ، لزم تأخر الحادث عن نفسه بمراتب وهو محال . وإذا لم يكن للحادث دخل
في الإحتياج لم يلزم أن يكون المحتاج حادثاً .

وهذا الذي قررناه هنا هو مذهب القوم دون ماسبق قبله بخلافه.

ولئن سلمنا أن مذكروه يدل على امتناع العدم على القديم ولكن معنا ما يدل على
جواز ذلك ، وبيانه من وجوه / خمسة :

١٢

أحدها : أن حدوث العالم في الأزل ومحدثه الباري لو كانا ممتنعين عندكم فتلك
الإستحالة إن كانت لعينها مع أنها قد زالت ، لم لا يجوز زوال الواجب لذاته ؟ وإن كانت
لسبب فيعود فيه مذكركم من التقسيم مع أنها قد زالت .

الثاني : أن إمكان العالم فيما لا يزال (إما أن^(٤) يكون) لذاته أو لا لذاته . فإن كان
لذاته كان ثابتاً في الأزل ، وذلك ينافي قطعكم بوجوب حدوث العالم . وإن لم يكن
ثابتاً في الأزل مع أنه قد يحدث^(١) فإذا جاز أن يحدث الأمور^(٢) اللازمة لحقائق

(١) مضافة في الهامش .

(٢) في الأصل : « حالة »

(٣) مضافة بالهامش الأيسر

(٤) مضافة في الهامش.

الأشياء جاز أيضاً أن تزول بعد ثبوتها ؛ إذ لافرق في الفعل بين الطرفين . وإن كانت
لسبب كان ذلك الإمكان ممكناً في نفسه فيفضي إلى إمكانات غير متناهية وذلك محال .
ثم إنها بأسرها تستدعي سبباً ، وكل ما استدعى سبباً فهو ممكن لذاته ، فإذاً إن لم يكن
هناك إمكان غني عن الجعل امتنع جُعل كل تلك الإمكانات . وإن كان هناك إمكان غني
عن الجعل فهو حاصل لذاته ، ويعود الكلام الأول .

الثالث : صحة مؤثرية الباري في العالم إن كانت لذاته فيلزم دوامها بدوام ذاته أو
لأمر آخر ، فيعود التقسيم ، ولا ينقطع إلا عند الإنتهاء إلى واجب الوجود ، ومع ذلك
فلم يجب دوام صحة تلك المؤثرية .

الرابع : إن الحادث يصح لذاته أن يكون مقدوراً ، ثم إنه حال البقاء يمتنع أن يكون
مقدوراً ، فقد تبدل وجوب المقدورية بامتناعها . وإذا تبدل الواجب الذاتي بالامتناع فلم
لايجوز زوال القديم وإن كان من قبل واجباً ؟ أو نقول : صحة مقدورية الحادث قديم^(٣) ،
وقد زال ، فلم لايجوز هاهنا؟ .

الخامس : وهو أن تعلق علم الباري بأن العالم سيحدث يزول عند حدوثه مع / أنه كان
عالمًا > فيما < ^(٤) لم يزل بأنه سيحدث .

ولئن قلتم : فإن شرطه زال وهو عدم العالم فلذلك زال .
قلنا : إذا جوزتم زوال القديم لزوال شرطه نفى ذلك تسليم ما^(٥) تدعيه . أو نقول :
لو كان زوال القديم محالاً لاستحال تعلقه بشرط يمكن زواله ، فلما صح ذلك علمنا صحة
زوال كل قديم .

ثم ولئن سلمنا أن الجسم لا يخلو من الحوادث . ولكن متى يلزم من عدم خلوه عن
الحوادث حدوثه ، إذا كانت لها بداية ، أم إذا لم تكن ؟ م ع^(١) .

(١) في الأصل : « قد يحدد »

(٢) كذا في الأصل .

(٣) هكذا في الأصل ؛ ويمكن قراءتها « قد تم » .

(٤) أضيفت ليستقيم السياق .

(٥) في الأصل : « لا » .

قوله : بأن كل واحد من الحوادث سبقه عدمه سبقاً أزلياً .
قلنا : ماتعنون بالعدم؟ أتعنون به النفي، وهو^(٢) نفي الثبوت فحسب ، أو تعنون به أمراً زائداً؟ إن عنيتم به أمراً زائداً فممنوع . وإن عنيتم النفي ، فلم قلتم أن ذلك يحتمل الإتيان بصفة أزلية . وأنها متعددة أو متفاوتة ؟ فإن هذه الصفات ثبوتية ، فكيف يكون ثبوتها للنفي الصّرف؟ ثم ولئن سلمنا أنها تحتمل الصفات ولكن لم قلتم أن صفة التفاوت حاصلة^(٣) لها حتى يلزم من ذلك إنتهاؤها؟ ولئن سلمنا أن الحوادث الماضية لها بداية^(٤)، فلم قلتم بأن الأجسام إذا لم تنفك عنها وجب أن تكون لها بداية^(٥) فإنه لو وجب في المتلازمين تساويهما في الأحكام لزم أن يكون الجوهر عرضاً لإمتناع خلوه عن العرض ، وأن يكون العرض جوهرًا وذلك محال.

ولئن سلمنا أن ما ذكرتموه يدل على حدوث الأجسام فها هنا من الشبهة ما يعارض ذلك .
بيانه من وجوه : الأول : وهو أن العالم لو كان محدثاً لكان له محدث ، فما لأجله يكون ذلك المحدث محدثاً ، إما أن يكون حاصلاً بتمامه في الأزل أو لا يكون . فإن لم يكن بتمامه حاصلاً في الأزل لم يحصل من بعد إلا لمؤثر آخر والكلام فيه كالكلام في الأول فيتسلسل وذلك محال .

وإن كان / حاصلاً فمن المعلوم ببديهة العقل أن المؤثر إذا حصل مع جميع الأمور التي باعتبارها تتم مؤثرته فإنه يستحيل تخلف الأثر عنه . فإذاً يستحيل تخلف العالم عن الباري. فإذاً العالم قديم . لا يقال بأن المؤثر في العالم فاعل مختار فيجوز أن يتخلف أثره عنه.

لأنا نقول : هذا المختار إما أنه لا يمكنه إيجاد العالم في حال ما ويمكن ذلك في حال آخر فيلزم من ذلك أنه يحتاج إلى مؤثر فيتسلسل وإما ألا يكون حال إلا ويمكنه إيجاد

١٣

(١) انظر المقدمة .

(٢) في الأصل : «وهي»

(٣) في الأصل : «حاصل» وقد تكون بمعنى «نتيجة» وهي قراءة جائزة إلا أن التصحيح المثبت أنسب للسياق

(٤) في الأصل : «بذاته»

(٥) في الأصل : «بذاته»

> فيه^(١) ثم لا يخلو إما أن يكون الإمكان كافياً في وجوده وكان حاصلاً في الأزل فيلزم وجود العالم > فيما^(٢) لم يزل ، وإن كان لابد من مرجح فلا يخلو إما أن يكون حاصلاً في الأزل ، أو حصل بعد أن لم يكن حاصلاً . فإن كان حاصلاً وجب حصول العالم > فيما^(٣) لم يزل ، وإن كان لم يكن حاصلاً ثم حصل فلا بد له من مؤثر ويعود التقسيم الأول .

الثاني : العالم صحيح الوجود في الأزل ، وكل ما كان صحيح الوجود في الأزل كان واجب الوجود في الأزل . إنما قلنا إنه صحيح الوجود في الأزل لأنه لو لم يكن كذلك لكان ممتنع الوجود ويلزم إنقلاب الممتنع ممكناً . وقلب الحقائق محال . ولأن ذلك الحكم متجدد فيلزم أن يكون لسبب ، وكل ما يكون لسبب فهو مسبوق بإمكان ذاتي ، فيكون الإمكان الذاتي مسبوقاً بالإمكان الذاتي وإنه محال .

أما بيان أن ما كان صحيح الوجود في الأزل كان واجب الوجود في الأزل أنا لو قدرنا عدمه في الأزل إستحال أن يوجد في وقت من الأوقات بحيث يكون أزلياً ، لأن الذي يحدث في وقت معين لا يكون حدوثه في ذلك الوقت موجباً حصوله في الأوقات الماضية (لأن الشيء الحادث يستحيل أن يتحدد له وجود في الأوقات الماضية)^(٤) فإذاً لو لم يكن موجوداً في الأزل لم يصح/ أن يكون أزلياً لما بيناه فيجب أن يكون أزلياً.

١٣ ب

الثالث : إن كل محدث فهو ممكن الحدوث قبل الحدوث ، والإمكان يستدعي محلاً وهو الهيولي وذلك المحل لو كان محدثاً أيضاً إحتاج إلى محل آخر ولزم التسلسل . وإن كان قديماً ، فنقول : تلك الهيولي القديمة إما أن تكون خالية عن الجسمية كما ذهب إليه الرازي^(١) أو لا تكون كما ذهب إليه غيره . والأول محال لأن الجسمية إذا حصلت

(١) أضيفت ليستقيم السياق.

(٢) أضيفت ليستقيم السياق.

(٣) أضيفت ليستقيم السياق.

(٤) مضافة في الهامش.

«و»^(٢) الهيولى ليست في حيز معين فلا يخلو إما أن يحصل في حيز معين وهو باطل لأن نسبة الجسمية إلى كل الأحياء نسبة واحدة ، وإما أن لا يحصل في شيء منها أو تحصل في كليهما^(٣) ، وهما أظهر بطلاناً وإستحالة . فثبت أن الهيولي غير خالية عن الجسميه والهيولى قديمة والجسم قديم .

الرابع : وهو أن العالم لو كان محدثاً لكان المؤثر فيه قادراً ويستحيل أن يكون المؤثر فيه قادراً فيستحيل أن يكون العالم حادثاً . بيانه أنه لو كان العالم^(٤) حادثاً لكان المؤثر فيه قادراً ما ذكره في مسألة إثبات القادرية . وبيان أنه يستحيل أن يكون قادراً وجهان من الكلام :

أحدهما : أنه لو كان قادراً لكان لا يخلو إما أن يكون قادراً على الإيجاد في الأزل أو لا يكون . ومحال أن يكون قادراً على الإيجاد لأن المعنى من الإيجاد الإخراج من العدم إلى الوجود وذلك ينافي الأزلية . ومحال ألا يكون قادراً على الإيجاد في الأزل لأن علمه^(٥) يمكنه < وعدم >^(٦) قدرته على ذلك لا تخلو إما أن تكون لعدم المقتضى أو لوجود المانع . والأول إخراج له من القادرية أصلاً والثاني أيضاً كذلك ، لأن ذلك المانع إن كان واجباً لذاته إمتنع زواله . وإن كان ممكناً فلا بد له من مؤثر ، وذلك المؤثر وإن كان قادراً كان ذلك المانع حادثاً فلا يكون الإمتناع أزلياً ، وإن كان موجباً لزم من دوام ذلك الموجب دوام ذلك المانع فكان ينبغي ألا يصح وجود العالم / فثبت أن القول بكون المؤثر قادراً يفضي إلى أقسام كلها باطلة .

الثاني : لو كان قادراً لكان بعد إيجاده مقدوره لا يخلو إما أن تبقى قادريته على

(١) هو محمد بن زكريا الرازي (أبو بكر) طبيب وحكيم ، ولد في مدينة الري وتوفي في بغداد عام ٣١١ هـ / ٩٢٣ م

(انظر معجم المؤلفين ٦/١٠)

(٢) في الأصل في " للهيولي " ، أضيفت « و » ليستقيم السياق وهو

(٣) في الأصل « كلها »

(٤) مضافة بالهامش

(٥) كلمة غير واضحة مضافة في الهامش .

(٦) أضيفت ليستقيم السياق.

ذلك المقدور أو لا تبقى . والقسمان باطلان فبطل كونه قادراً . أما أنه يمتنع أن يبقى قادراً عليه لأن القادر كان قادراً على الإيجاد وإيجاد الموجود محال . وأكثر مافي الباب أنه يتجدد له وجود آخر لكنه لا يؤثر في وجوده الأول عليه . وبيان أنه يمتنع خروجه عن كونه قادراً عليه لأن القادر كان قادراً لم يزل وكونه قادراً عليه قديم والقديم يمتنع زواله .

لا يقال : إن كان يزول لكونه قادراً على المقدور المعين فلا يزول كونه قادراً أصلاً . والإضافة إلى المقدور المعين أمر فرضي لا ثبوت له في الخارج .
لأننا نقول : كون الباري تعالى بحيث يمكنه أن يوجد الفعل المعين إما أن يكون له نفسه ثبوت أولاً ثبوت له إلا في الفرض والعقل .
والثاني تصريح بنفي القادرية . والقول الأول لا يخلو إما أن يبقى ذلك الممكن بعد وجود المقدور في الوجود أو لا يبقى ، والقسمان باطلان على ما بينا .
قوله : إنه تبقى القادرية بعد الوجود .

فنقول : إن عنيت أن يبقى التمكن من إيجاد فعل آخر ، فلا كلام فيه . وإن عنيت إن يبقى التمكن من إيجاد ذلك الفعل بعينه فقد بينا بطلان ذلك .

الخامس : لو كان العالم محدثاً لكان محدثه قادراً عالمياً على ما بينتم ، فإذا كان عالمياً من قبل وجوده بأنه معدوم وبأنه سيوجد . ثم إذا أوجده فلا يخلو إما أن يزول علمه بأنه سيوجد أو لا يزول . فلو زال ، فهو باطل لما يذكره أبو هاشم ^(١) . ولئن لم يزل فهو باطل لما يذكره أبو الحسين ^(٢) ، ولئن بطل القسمان بطل كون العالم محدثاً .

السادس : لو كان العالم محدثاً لكان محدثه مختاراً ، لما ذكرتم ، ثم ذلك الاختيار إما أن يكون لغرض / أو لا لغرض . فإن كان لغرض هو أولى من عدمه . كان الباري **١٤ ب** مُستكماً بخلق العالم ، وأنه محال ، ولا يقال : بأن الغرض يعود إلى غيره لا إليه ، لأننا نقول : حصول ذلك الغرض ولا حصوله إن كان متساوياً بالنسبة إليه ، لم يكن غرضاً

(١) انظر المقدمة وملحق الأعلام .

(٢) انظر المقدمة وملحق الأعلام .

وإن كان حصوله أولى له من لاحصوله فقد عاد السؤال . وإن لم يكن لغرض كان ذلك ترجيحاً لأحد طرفي الممكن لا لمرجح ، وهو محال.

السابع : وهو أن علة فاعليته ، جوده : وأنه جواد لم^(١) يزل . فوجب حصول العالم لم^(٢) يزل .

الثامن : أن الباري لو لم يكن فاعلاً في الأزل ثم صار فاعلاً فيما لا يزال ، لكان ذلك تغيراً ، والتغير في ذات واجب الوجود محال .

التاسع : العالم لو كان محدثاً لكان الباري سابقاً على العالم بمدة غير متناهية فيكون حدوث العالم موقوفاً على إنقضاء تلك المدة . ومالانهاية له لا يتصور انقضاؤه ، فيتعلق وجوده بإنقضاء ما يستحيل إنقضاؤه وهو محال .

العاشر : لو كان العالم محدثاً لصار محدثه محدثاً له بعد أن لم يكن محدثاً لا لأمر بطلان الأمر المخصص لفاعليته بحال دون حال ، وأنه^(٣) محال.

والجواب <على>^(٤) قوله في الاستدراك أنه لا يخلو من الحوادث . إما أن تعنوا به أنه لا يخلو من حوادث لا أول لها أو من حوادث محصورة لها أول .

قلنا : لا بل نعني بذلك أنه لا يخلو من حوادث مطلقاً من غير أن يتعرض لوصف كونها محصورة أو غير محصورة . ثم نبين بالدليل من بعد أن الحوادث لا تكون إلا محصورة متناهية ، فعند ذلك يتبين أن الجسم لا يخلو من حوادث محصورة وهو المعني بالحدوث .

قوله : بأن عدم خلو الجسم من الحوادث على تقدير ألا يكون لها أول ، لا ينتج المطلوب.

قلنا : ولكن ذلك محال ، ولا يلزم من عدم صحة الكلام عند تقدير / باطل بطلان الكلام ، فإننا^(١) إذا قلنا : كل خمسة فردٌ فهذه مقدمة صحيحة مع أنا لو قدرنا

١٥

(١. ٢) يستحسن قراءتهما « فيما لم يزل » .

(٣) مضافة بالهامش.

(٤) أضيفت ليستقيم السياق.

أن الخمسة منقسمة بمتساويين ، لم تكن الخمسة فرداً . لكن لما كان ذلك التقدير باطلاً ، لم يكن ذلك قادحاً في صحة الكلام ، وكذلك هاهنا .

قوله : بأن المقدمة الثانية إعادة الدعوى مع ضم دعاوٍ آخر إليها .

قلنا : لانسلم . بيانه وهو أن المطلوب هاهنا ثبوت الحدوث للأجسام ومن الجائز أن يكون لشيء صفات بعضها بينة الثبوت وبعضها غير بينة الثبوت . وهذا للشيء بين الثبوت لما هو بين الثبوت له . فلا جرم < أن > ^(٢) يُكتسب اللازم المجهول بواسطة اللازم المعلوم ، والحدوث مجهول الثبوت < و > ^(٣) الجسم معلوم الثبوت لما ^(٤) لا يخلو من الحوادث . وعدم الخلو من الحوادث يكون معلوم الثبوت للجسم ، فتصير تلك النسبة المجهولة معلومة بواسطة النسبتين المعلومتين . فظهر أن المقدمة الثانية ليست إعادة الدعوى

قوله : المنتج إما أن يكون أحد المقدمتين أو مجموعهما .

قلنا : زعم أبو الحسين أن المنتج هو المقدمة الكلية بشرط حصول المقدمة الجزئية ، وزعم غيره أنهما منتجتان ^(٥) ، وعلى كل حال ، المنتج هو مجموعهما ، سواء كانتا ^(٦) مؤثرتين أو إحداهما ^(٧) بشرط الأخرى .

قوله : إحتياج النتيجة إليهما يستدعي وجودهما معاً وأنه محال .

قلنا : لا نسلم . بيانه أن العلم إما تصور وإما تصديق . فأما التصوران فبيان أنه يجوز إجتماعهما أنا ^(١) إذا حكمنا بشيء على شيء فلا بد أن يحضر في ذهننا حال ^(٢)

(١) مضافة فوق السطر وغير واضحة .

(٢) أضيفت ليستقيم السياق .

(٣) أضيفت ليستقيم السياق .

(٤) كذا في الأصل ويستحسن قراءتها « لأنه » .

(٥) في الأصل : « منتجان » .

(٦) في الأصل : « كانا » .

(٧) في الأصل : « أحدهما »

ثبوت ذلك الحكم تحقيق معنى الموصوف ومعنى الصفة ، وإلا لامتنع ذلك الحكم . وأم التصديقان فبيان أنه يجوز اجتماعهما أنه يمكننا أن نعقل تلازم القضايا وتعاندها/ فإنك إذا قلت إن كان المكلف مطيعاً كان مستحقاً للشواب ولم يكن مستحقاً للعقاب فلولاً أنا في الزمان الواحد نعلم أن المؤمن مطيع وأنه مستحق الشواب لامتنع حصول العلة بكون أحدهما لازماً للآخر، لأن الحكم بالأرجحية^(٣) والملزومية يستدعي العلم بكل واحد منهما.

قوله : إذا لم يكن واحد^(٤) منهما مؤثراً عند الإنفراد فالمجموع لا يكون مؤثراً . قلنا : لاشك أن المقدمتين عند اجتماعهما يحصل لهما وصف الاجتماع ، والطريق الذي عقل حصول وصف الاجتماع لهما وإن امتنع حصوله لأحدهما فليعقل أيضاً ذلك في النتيجة .

قوله : إذا قلنا كل إنسان حيوان وكل حيوان جنس فهما صادقتان منتجتان^(٥) لأن كل إنسان جنس وهو كاذب^(٦) فعلمنا فساد هذا النظم .

قلنا : لانسلم بأن هذه المقدمة وهو أن كل حيوان جنس مقدمة صادقة ، لأن المعنى بقولنا إن كل حيوان جنس أن كل واحد من الأفراد التي توصف بالحيوانية جنس وذلك باطل ، وأن كل شخص من الإنسان يوصف بالحيوانية مع أنه ليس بجنس وإنما الحيوان الموصوف بكونه جنساً هو المعنى الكلي المرتسم في الذهن.

قوله : إن دل امتناع خلو الجسم عن كل الكائنات على حدوثه فقد دل امتناع لخلوه عن كلها على ما قدمه^(١).

(١) في الأصل : «لأننا».

(٢) مضافة بالهامش.

(٣) غير واضحة والقراءة المثبتة هي الأقرب للمعنى .

(٤) في الأصل : واحداً .

(٥) في الأصل : «صادقان منتجان».

(٦) في الأصل : غير واضحة والقراءة المثبتة هي أقرب قراءة ممكنة ، وإن كان الأقرب إلى السياق قراءتها : « وهي كاذبة » أي المقدمة كما سيظهر في السطور التالية .

قلنا: لانسلم إن قولنا يمتنع خلو الجسم عن كل الكائنات نقيض لقولنا يمتنع لا خلوه
عن كل الكائنات^(٢)، فكيف وهما مجتمعان على الصدق؟ لأن الحق هو أن الجسم أبداً
موصوف

بمكانية واحدة ، فنقيض قولنا يستحيل خلوه عن الكل لأنه لا يستحيل خلوه عن الكل
لا أنه مستحيل لا خلوه عن الكل . ولئن سلمنا أن استحالة الخلو عن الكل يناقضها
استحالة اللا^(٣) خلو عن / الكل ، لكن لانسلم أن اللازم عن أحد النقيضين يكون
نقيضاً للآخر^(٤) عن النقيض الآخر . ألا ترى أن الضدين يتشاركان في الدخول تحت جنس
واحد فبطل ماقلوه ، وكذا السواد والبياض يتشاركان في المنافاة للحمرة ، وكذا العلم
والجهل يتشاركان في حكم الإحتياج إلى الحياة.

قوله : ماتعنون بالحدوث ؟ قلنا : نعني به أحد الوجهين اللذين ذكرتموهما .
قوله : أقسام التقدم الذي عقلناها خمسة ، فيما أن تعنوا واحداً منها أو غيرها .
قلنا : لانسلم أن ليس هاهنا قسم آخر ، والدليل على كونه معقولاً أن عقلنا تقدم
أجزاء الزمان بعضها على بعض ، مع أنه لا يمكن أن يكون التقدم فيها بأحد هذه الأقسام
التي ذكرتم . أما الأقسام التي هي غير قسم التقدم الزماني ، فلا إشكال فيه أنها
لاتنافي فيه^(٥) ، وأما التقدم الزماني فكذلك ، لأنه لو كان تقدم الأمس على اليوم
بالزمان لزم أن يكون الزمان زمانياً ويتسلسل إلى غير نهاية ، ولزم أيضاً أن يكون تقدم
الباري على الحادث المعين زمانياً وذلك باطل ، ولما كان معلوماً بالضرورة تقدم أجزاء
الزمان بعضها على بعض وتقدم الباري على الحادث المعين ، وثبت أن هذا التقدم ليس
لأحد الوجوه الخمسة ، ثبت أن هاهنا نوعاً سادساً من التقدم ، وإذا كان كذلك بطل
ماقلوه ، ولا حاجة إلى تسمية هذا التقدم باسم خاص من بعد أن عقلنا ذلك وأثبتناه

(١) أضيفت ليستقيم السياق.

(٢) مضافة بالهامش.

(٣) في الأصل : « ألا » .

(٤) في الأصل « لازم »

(٥) كذا في الأصل ، ويفضل قراءتها : « في أنها لاتنافيه » أو : « فيه لأنها لاتنافيه »

بالعقل ، ولأن إحتجنا سميناه بالتقدم الذهني . فإذا أجزاء الزمان تترتب بعضها على بعض ؛ ويترتب وجود الحادث على عدمه .

قوله : لانسلم^(١) بأن حصول الجسم في الحيز أمر زائد عليه .

قلنا : هذه مطالبة بما هو معلوم بالضرورة ، وما ذكرتم من الشبه جارية مجرى شبه السوفسطائية . فلا يشك العاقل لأجلها في العلوم الضرورية ، فإن العلوم النظرية متفرعة عن العلوم الضرورية / لما علم أنه لا بد في الآخر^(٢) من الانتهاء إلى العلوم الضرورية وإلا^(٣) يتسلسل إلى غير غاية . فلو كان ذلك قادحاً في العلوم الضرورية مع أنه يتفرع عليها كان ذلك قادحاً في نفسه ، ولا وجه أبلغ في فساد الحجة من كونه قادحاً في نفسه . ثم ولئن سلمنا أن ليس ذلك بضروري (بل يحتاج في إثباته إلى استدلال لكي نستدل عليه بما ذكرناه في تبدل المتحركة)^(٤) بالسكونية مع بقاء ذات الجسم في الحالين.

قوله : لانسلم أن الذات باقية في الحالين.

قلنا : إنا^(٥) نعلم بالضروره أن هذا الزيد هو^(٦) الذي شاهدناه أمس < و >^(٧) لا يشك أحدنا في نفسه وإبنه وأمثال ذلك من أقربائه ويعرفهم أنهم هم الذين كانوا من قبل.

لا يقال : بأن المسلمين وصفوا الله تعالى بالقدرة على أن يخلق مثل زيد في صورته . لأننا نقول: هذا جائز من حيث القدرة ولكن نعلم بالضرورة أن الله لم يفعل ذلك الجائز، وإن جاز أن أشك في غيري فلا أشك في نفسي ؛ فإنني أعلم من نفسي أنني أنا الذي^(٨)

(١) في الأصل : « لانسلم » .

(٢) في الأصل : « الآخرة »

(٣) يمكن قراءتها « وإلا » .

(٤) الجملة بين القوسين مضافة في الهامش وتصح قراءتها .

(٥) « نا » أضافها الذي طابق هذه النسخة على الأصل غير المعروف وهو الذي أضاف الإضافات الموجودة على هامش المخطوطة

(٦) مستدركة فوق السطر.

(٧) أضيفت ليستقيم السياق.

كنت موجوداً قبل ذلك .

قوله : بأن تبدل أحدهما بالآخر لا^(٢) يدل على وجود أحدهما ، كما أن تبدل الإمتناع ، بالصحة في الشيء الواحد لم يدل على ذلك .

قلنا : لانسلم بتبدل الإمتناع والصحة في الشيء الواحد ، فإن ذلك لو جُوز فإنه يرفع الثقة في جميع المحالات ، ولا يمكن أن ينقلب المحال صحيحاً في بعض الأوقات ، بل نقول المحال < هو >^(٣) وجود الفعل الأزلي وهذا المعنى مازالت الإستحالة عنه في شيء من الأوقات ، والممكن هو وجود الفعل فيما لا يزال وذلك ما كانت الصحة زائلة عنه في شيء من الأوقات .

قوله : الحدوث يتبدل بالبقاء من غير أن يكون واحد منهما أمراً ثبوتياً .

قلنا : الحدوث عبارة عن حصول الذات < في >^(٤) الزمان الأول ، والبقاء عبارة عن حصولها في الزمان الثاني ، فالحصول في كلتي^(٥) الحالين لم يتبدل وأما المتبدل هو النسبة إلى الأزمنة فقط ، وذلك لا يمكن أن يكون ثبوتياً وإلا لكان لذلك الأمر نسبة أيضاً إلى ذلك الزمان فيتسلسل / وأما الكائنية فهي وإن كانت^(٦) عبارة عن النسبة إلى الأحياز والأمكنة لكنها أحوال مدركة بالحس والمشاهدة فهي لامحالة تكون أموراً ثبوتية .

وقوله : المتحركة والساكنية غير مشاهدة .

قلنا : قد (بينا أنا)^(٧) نفرق بين الحالين بالحس كما نفرق بين الأسود والأبيض . فإنكاره مكابرة وعدم الإحساس بهما في الصورة التي ذكرتموها لا يدل على كونهما غير مدركين في ذاتهما ، فإن من الجائز أن يكون الشيء مدركاً في نفسه وإن لم ندركه في

(١) مضافة بالهامش .

(٢) مستدركة فوق السطر .

(٣) أضيفت ليستقيم المعنى

(٤) أضيفت ليستقيم المعنى .

(٥) في الأصل : « كلى »

(٦) في الأصل « كان »

(٧) مضافة بالهامش .

بعض الأحوال لجواز أن تكون بعض الشرائط مفقودة في ذلك الموضع .
 قوله : ولم لا يجوز أن يكون (المستدل به كون)^(١) أحدهما ثبوتياً دون الآخر .
 قلنا : الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في أحياز متباينة والسكون عبارة عن
 حصول واحد في حيز واحد . والتفاوت بين الحركة والسكون إنما هو بالدوام وعدم الدوام .
 وإذا كان كذلك فمتى ثبت في أحد الحصولين أنه أمر ثبوتي لزم في الآخر كذلك ضرورة
 موافقتهما في الحقيقة .

قوله : ما ذكرتموه معارض بأمور .
 قلنا : أولاً المعارضة لا تمتنع في^(٢) العقلية فإن المستدل مطالب بما يفيد القطع
 واليقين . ثم إن ما أتى به من الدليل لا يخلو إما أن يكون كافياً في إفادة ما طوب به من
 القطع واليقين بدون نفي المعارض (أو لا ينفع ذلك في نفي المعارض)^(٣) حتى يحصل
 القطع ، فإن كان لابد من ذلك بإذن ما أتى به من الدلالة لا يكفي في إفادة القطع فيلزمه
 نفي المعارض سواء أوردته المعارض أو لم يورده . ثم إذا أقام دلالة على نفي المعارض
 فيحتاج إلى إقامة دلالة أخرى لنفي معارض تلك الدلالة فيتسلسل < لا >^(٤) إلى غاية
 وإنه محال ، فحينئذ يتوقف حصول القطع على أمر محال فيفسد باب النظر والجدال .
 وإن كان ما أتى به المعلن كافياً في إفادة العلم فهو المطلوب ، وعند ذلك لا يحتاج إلى
 الاشتغال بالجواب عن المعارضة إذ لا يتخيل إفادة القطع بما ذكره المعلن وهذا
 جواب / يصلح^(٥) دفعاً عن المجادلة . وأما عند التحقيق فلا بد من الجواب عن كل واحد
 من أسئلة^(٦) المعارضة .

قوله : الحركة لو كانت موجودة لكانت إما أن تكون مركبة من أمور غير قابلة للقسم

(١) في الأصل : " المستدل بكون " وهي مضافة بالهامش .

(٢) مضافة بالهامش .

(٣) مضافة بالهامش .

(٤) أضيفت ليستقيم السابق .

(٥) مستدركه بالهامش .

(٦) في الأصل : أسئلة

أو لاتكون .

قلنا : لاتكون قابلة للقسمة .

قوله : فإنه يبطل بالدلالة التي^(١) تنفي الجزء الذي لاينجزأ .

قلنا : قد أجاب عنه القائلون بالجزء الذي لايتجزأ فذلك مذكور في موضعه .

قوله : بأن الجزء إذا حرك من جزء إلى جزء فمتى تكون الحركة موجودة.؟

قلنا : عندما يلاقي بكليته الجزء الثاني.

قوله : فإن ذلك تمام الحركة وانقطاعها.

قلنا : إذا حصل في الجزء الثاني عقيب حصوله كائنا في الجزء الأول فإنه في أول الأوقات يسمى حركة ، فإذا استمر ولم يخرج إلى حيز آخر فإنه يسمى في الوقت الآخر سكوناً . ولهذا قالوا بأن الحركة تصير سكوناً . فأما الجواب على قول من لا يرى الجزء الذي لايتجزأ أحداً فيغمض جداً ، وفيما ذكرناه كفاية .

قوله : الحصول في الحيز أمر نسبي فوجوده في الخارج يستدعى وجود الخير.

قلنا : لانسلم ، بيانه : وهو أن العلم إما نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم ، أو كيفية ذات نسبة ، ثم إنا نعلم المحالات ولا وجود لها البتة في نفسها ، مع أن النسبة التي هي العلم موجودة فصح أن وجود النسبة لا يستدعي وجود كلى المنتسبين.

قوله : فإن الكائنية لها نسبة إلى محلها .

قلنا : نحن إنما أثبتنا الكائنية أمراً وجودياً بهذا الدليل وهو أننا قلنا : إذا رأينا الجوهر الواحد تحرك بعد أن كان ساكناً . فعلمنا أن المستبدل غير المستمر . فلو كانت الكائنية الواحدة بهذه المثابة وهو أن تحلى تارة محلاً وتارة تخرج عنه وتحل محلاً آخر لكانت نقيضاً لما ذكرناه من الدليل /ولو لم^(٢) يكن كذلك لم يلزم .

١٨

قوله : فإن اللازم للجسم إما كل الكائنات أو كائنية واحدة سبئية أو كائنية مبهمه .

(١) في الأصل « الذي »

(٢) في المتن: « فلما لم » وهي مصححة في الهامش بالعبارة التي أثبتناها هنا وهي « رلر لم » النى يستقيم بها المعنى تماماً

قلنا : هاهنا قسم آخر وراء هذه الأقسام . بيان أن كل شيء له حقيقة ثم يعرض لتلك الحقيقة العموم تارة والخصوص أخرى ، والتعین مرة والإبهام أخرى ، وهى من جهة أنها كائنية مغايرة لتلك القيود فلا نقول الجسم يلزمه كل^(١) كائنية أو كائنية معينة أو مبهمة بل الجسم يلزمه الكائنية من حيث هى كائنية (وهى حقيقة)^(٢) معينه ولها وحده نوعية . فالجسم يقتضي تلك الحقيقة ولا يقال : أن تلك الحقيقة أمر لا يوجد إلا في الذهن فكيف يكون لازماً للجسم؟ لأننا نقول: إنا جعلنا الكائنية من حيث هى اللازمة للجسم من غير قيد زائد على هذه الحقيقة . والذي ذكرتموه من الكائنية الذهنية هى إما كائنية كلية أو كائنية مبهمة ، فهى تكون مقيدة بقيد الكلية أو بقيد الإبهام وليس كلامنا فيه بل في الكائنية من حيث هى كائنية فقط.

قوله : الكائنية ليست علة للجسم ولا معلولاً ولا شرطاً فوجب جواز خلو الجسم عنها . قلنا: الجسم من حيث كونه جسماً علة للكائنية من حيث هى كائنية ، فتلك الحقيقة لازمة للجسم معلولة له ، والعلة لا تنفك عن المعلول ولا يلزم فيه الدور .

(قوله : العلم بأن الجسم متى كان موجوداً كان حجماً حتى تلزمه الكائنية)^(٣) . قلنا : نحن لانعني بكون الجسم موجوداً إلا كونه جسماً . فإذا سلمتم حدوث كونه جسماً فقد سلمتم حكم المسألة . ونحن إنما نسعى لإثبات حدوث الجسم لأجل إثبات الصانع فإذا صح لنا حدوث الجسم بهذا التفسير أمكننا إثبات الصانع بذلك على ما بينه .

قوله : لانسلم بأن الكائنية حادثة.

قلنا : لأنها لو كانت قديمة فلا تخلو إما أن تكون واجبة الوجود بذاتها أو جائزة الوجود بذاتها . ولا يجوز أن تكون واجبة الوجود بذاتها لما ذكرناه من الوجهين . أحدهما : / أنها لا تستقل في وجودها بذاتها . والثاني: أنها تعدم فإن^(١) كل حجم

١٨ ب

(١) مضافة بالهامش

(٢) مضافة بالهامش.

(٣) مضافة بالهامش.

يصح خروجه عن حيزه لأنه لو وجب لكان لا يخلو إما أن يكون ذلك الوجود للجسم لكونه جسماً أو لأمر زائد على كونه جسماً. لا يجوز أن يكون لكونه جسماً لوجهين: أحدهما : أن كل جسم فإنه يصح كونه في أية^(٢) جهة كانت ، ولا يختص لكونه جسماً بإحدى الجهات فإنه ضروري. والثاني: أن الأجسام مشتركة في كونها أجساماً فلو لزم كون كل جسم في جهة للزم في غيره ، فيلزم حصول الأجسام كلها في تلك الجهة.

ولا يقال : الإشكال على هذا من وجوه : أحدها : أن قسمتكم هذه قاصرة غير حاصرة^(٣) ، لأن من الأقسام أن نثبت ذلك لا لأمر . وبيان هذا الإشكال من وجهين ، إجمالاً وتفصيلاً . أما إجمالاً فإنه لو وجب تعليل كل أمر بعلة لزم تعليل تلك العلة بعلة أخرى ولزم التسلسل . وأما تفصيلاً فبيانه من وجهين : أحدهما : أن الوجوب أمر عديم لا يقابل الإمكان والأمكان وجودي لأنه يقابل الإمتناع والأمتناع عديم والأمور العدمية لا تستدعي أمراً .

الثاني : لو سلمنا كونه أمراً وجودياً ولكن لا يمكن تعليله لأن كل ما احتاج إلى العلة كان ممكناً في ذاته فلو عللنا الوجوب لزم أن يكون الوجوب ممكناً لذاته فينقلب الوجوب إمكاناً وهو محال.

لأننا نقول : نحن إنما تكلمنا في مقام تعيين الأمر بعد الفراغ من معرفة الحاجة إلى مطلق الأمر ، وذلك أن الوجوب صفة الحصول ، فإذا لم يكن حصول الجسم في الحيز مستقلاً بنفسه فكيف يكون الوجوب المحتاج إليه مستقلاً بنفسه ؟

قوله : / لو كان كل حكم معللاً بعلة لكانت عليّة العلة معللة بعلة أخرى ولزم التسلسل.

قلنا: عليّة العلة معللة بذاتها فلا يلزم التسلسل .
قول : لو كان الوجوب معللاً لكان قولنا لذاته .

(١) مستدركة بالهامش .

(٢) في الأصل : أي.

(٣) في الأصل « حاضرة »

قلنا : إن عنيتم بكونه ممكناً أنه غير مستقل < في > ^(١) وجوده بل هو في وجوده وسعقوليته تبع للغير ، فلم قلتم أن الوجوب ليس كذلك ؟ بل صريح العقل يشهد بأن الوجود حكم تابع في الثبوت والتصور للغير . فإن عنيتم به أمراً آخر فاذكروه حتى نتكلم عليه . لا يقال : سلسنا أن القسمة حاصرة ، وأنه لا بد للوجوب من أمر . ولكن لم قلتم أن ذلك ليس لكونه جسماً ؟

قوله : أنه لكونه جسماً يصح كونه في أي جهة من الجهات . قلنا : بلى ، ولكن صحة كونه في الجهات حكم ، وحصول ماصح عليه حكم آخر ، فلم قلتم بأنه إذا كان أحد حكميه عاماً كان الآخر مثله ؟ . وأما قولكم في الوجه الثاني أن الجسمية أمر مشترك بين الأجسام ، والإشتراك في العلة ، يوجب الإشتراك في الحكم .

قلنا : أتعنون ^(٢) بكونه جسماً شاغلاً للحيز وكونه مانعاً للغير عن أن يحل بحيث هو ، أم الأمر الذي لأجله يكون كذلك ؟ إن عنيتم الثاني فلا نسلم ، وإن عنيتم الأول فنسلم ، ولكن ذلك الذي أثبتتم فيه الإشتراك إنما هو حكم من أحكامه ، فلا يلزم من الإشتراك في الحكم الإشتراك في العلة . والدليل على أن الجسم بالمعنى الثاني لا يمكن أن يكون مشتركاً بين أفراد الأجسام أنها لو كانت مشتركة لكان يعين كل واحد من الأجسام زائداً على جسمية لأن ما به الإشتراك غير ما به الامتياز ، وكون ذلك التعيين زائداً محال ، وأن بانضمام ذلك الزائد إلى الجسمية / في الخارج يتوقف ، على حصول الجسمية في الخارج وحصول الجسمية في الخارج يتوقف على الأمر الذي به تعين فيلزم الدور وهو محال . ولئن سلمنا كون الجسمية مشتركاً لكن لانسلم أنه يلزم من الإشتراك في المؤثر الإشتراك في الأثر . ويدل على ذلك أمور أحدها : أن الذات حال ^(٣) الحدوث يجب إفتقاره إلى المؤثر وحال البقاء يمتنع إفتقاره إليه مع أن الذات واحدة في الحالين ،

١٩

(١) أضيفت ليستقيم المعنى .

(٢) في الأصل : « تعنن » .

(٣) في الأصل : « حالة » .

ومعلوم أن التفاوت بين المثليين أكثر من التفاوت بين الذات الواحدة^(١) في الحالين ، وإذا جاز أن ينقلب حال الشيء الواحد من الوجوب الذاتي إلى الإمتناع الذاتي بحسب الزمانين فلأن يجوز ذلك في المثليين أو لا ، وأيضاً فلأن الجوهر الحادث مثل الباقي ثم لا يلزم من تماثلهما تساويهما في صحة المقدورية وامتناعها فكذلك هنا .

والتالث : وهو أن الممكن المعين محتاج إلى مؤثر معين وعلة تلك الحاجة هي الإمكان لأننا لو دفعنا الإمكان بقي إما الوجوب ، وإما الإمتناع وهما غنيان عن المؤثر ، ثم إن الإمكان مشترك بين الممكنات ، ولا يلزم من اشتراكها في الإمكان اشتراكها في الحاجة إلى ذلك المؤثر المعين أو إلى ذلك الشرط المعين ، فعلمنا أنه لا يلزم من الاشتراك في المقتضى الاشتراك في الحكم .

لأننا نقول : أما قوله على الوجه الأول أن حكم الصحة يكون عاماً دون حكم الثبوت. قلنا: إذا سلمتم أن الجسم لكونه جسماً كما يصح كونه في هذه الجهة يصح كونه في غيرها ، فصح لكونه جسماً ألا يكون في هذه الجهة بل في غيرها ، فمع صحة ألا يكون فيها يمتنع أن يجب كونه فيها ، لأن بين صحة ألا يكون فيها ووجوب كونه فيها تنافياً .
وأما قوله على الوجه الثاني لم قلتم بأن الأجسام مشتركة/ في كونها أجساماً على ٢٠
تفسير كونها مؤثرة في حكم الشغل للجهة .

قلنا : المرجع في قائل المتماثلات وإخلاف المختلفات إما إلى العقل أو إلى الحس وهما حكمان يتساوى الأجسام في الجسمية لأن المعقول من الجسمية الإمتداد في الجهات الثلاثة. فصريح العقل شاهد بأن هذا القدر غير مختلف في أفراد الاجسام .
وأما في الحس فلأن كل جسمين متساويان فيما عدا الجسمية من الصفات فإنه يلتبس أحدهما بالآخر حتى يظن أن أحدهما هو الآخر. فلو كان الاختلاف في الجسمية حاصلًا لما حصل هذا الالتباس .

قوله : لو كانت الجسمية أمراً مشتركاً لتوقف وجوده الخارجي على إنضمام المعين

(١) في الأصل : « الواحد » .

إليه وتوقف انضمام المعين إليه على دخوله في وجوده الخارجي.
قلنا: هذا إما يلزم إذا جعلنا الأمر المعين أمراً وجودياً زائداً على تلك الحقيقة . وأما
إذا لم نقل بذلك بل جعلناه عبارة عن قيد عدمي ، وهو أنه ليس هو غيره فاندفع هذا
الإشكال . والذي يدل على أن التعيين ليس يمكن أن يكون أمراً ثبوتياً هو أنه لو كان
كذلك لكان له تعيين آخر فيلزم التسلسل.

قوله : التفاوت بين المثليين أكثر من التفاوت بين الذات الواحدة في حالين .
وإذا عقل وجوب إتصاف الذات بالمقدورية في حالة وإمتناع إتصافها بها في حالة
أخرى فلم لا يجوز أن يكون أحد المثليين مقتضياً حكماً دون الآخر.

قلنا : هذا إما يلزم إذا جعلنا الحقيقة وحدها مقتضيه لصحة المقدور من حيث هي تلك
الحقيقة ، ثم إنها تقتضي تارة ولا تقتضي أخرى ، ونحن لانقول ذلك ، بل نقول الذات
بشرط الحدوث تقتضي المقدورية ، وفي زمان البقاء فقد الشرط فلا جرم يزول الحكم.

قوله : الباقي مثل / الحادث ثم لا يلزم من تماثلهما تساويهما في صحة المقدورية .
قلنا: إما يلزم ذلك لما ذكرناه أن صحة المقدورية ليست معللة بالذات وحدها بل بالذات
بشرط الحدوث فاندفع^(١) الإشكال . وعلى أن كثيراً من الناس زعموا أن الباقي يحتاج
إلى السبب كما كان محتاجاً إليه في حال حدوثه.

قوله : الممكن المعين إنما يحتاج إلى المؤثر المعين لإمكانه ، ثم إن الإمكان يتحقق في
سائر المواضع مع عدم الحاجة إلى ذلك المؤثر المعين^(٢) .

قلنا : لانسلم أن بإمكان الممكن^(٣) المعين علة لإحتياجه إلى المؤثر المعين بل هو علة
لاحتياجه إلى نطلق المؤثر . ثم إن ذلك المؤثر المعين علة لذاته المخصوصة لوجود ذلك
المعين ، فإمكان المعلول ممكن فخرج^(٤) إلى مؤثر مطلق ، فلا جرم متى تحقق الإمكان
تحققت الحاجة المطلقة. وأما تعيين المؤثر فإنما جاء من خصوصية ذات المؤثر ، وتلك

(١) في الأصل : « وتدفع »

(٢) مضافة بالهامش

(٣) مضافة بالهامش.

(٤) السياق فيه خلل.

الخصوصية غير مشتركة بينه وبين سائر المؤثرات فاندفع الإشكال. وأما بيان أنه لا يجوز أن نكون لأمرزائد على الجسم فلأن^(١) ذلك الزائد لا يخلو إما أن يكون قادراً أو موجباً ، فإن كان قادراً والقادر هو الذي يصح فيه أن يفعل وألا يفعل وكما يصح منه السكون في هذه الجهة ، صح منه بكونه فيها أو بكونه في جهة أخرى ، فيكون خروجه عن هذه الجهة ممكناً ، وإن كان موجباً لم يصح لما بيناه أن الأجسام متساوية ، ولم يصح أن يكون الموجب مع أحد الأجسام المتساوية من الاختصاص مالم يس له مع الآخر . فلئن قيل إن أحد الأجسام يكون^(٢) موصوفاً بصفة لأجلها يكون أولى بالاختصاص ، نقلنا الكلام إلى تلك الصفة أنها لم تختص به دون ماسواه فيما^(٣) يساويه ، فيلزم التسلسل لا إلى غاية وأنه محال .

قوله : سلمنا أن يصح خروجه عن الجهة ولكن لم قلت / بأنها تعدم ، ولم لا يجوز أن ٢١
تكن تارة وتظهر أخرى.

قلنا : نحن إنما نعني بالكائنية كون الجسم مختصاً بالجهة ، واختصاصه بجهة اليمين لا يمكن أن يبقى مع الاختصاص بجهة اليسار . أما إذا أريد بالكون المعنى الموجب للكائنية فالسؤال لازم له دوننا .

قوله : سلمنا أنه يعدم ولكن لم لا يجوز أن يعدم وإن كان واجب الوجود بذاته ؟
قلنا : لأن^(٤) تفسير واجب الوجود بذاته هو الذي يستحيل عليه العدم لذاته ، كما أن المحال لذاته هو الذي يستحيل عليه الوجود نحو الجمع بين الضدين ، وكما لا يتصور أن يوجد المحال لهذا التفسير إستحال أن يُعدم واجب الوجود بذاته.
قوله : بأن هذا ينتقض بإستحالة وجود العالم فيما لم يزل وأنه يزول.

(١) في الأصل : « فإن »

(٢) في الأصل « تكون »

(٣) في الأصل « فما »

(٤) في الأصل : « لا » .

قلنا : لانسلم بأنه أمر وجودي على ما نقرر .
 قوله : متى لا يعدم واجب الوجود إذا حصل المعدم أم إذا لم يحصل؟ .
 قلنا : إذا علم واجب الوجود على التفسير الذي بينا ، علم استحالة أن يوجد له معدم . لأن المعدم إنما يعدم ما يمكن عدمه وقد بينا أنه يستحيل عدمه في ذاته .
 قوله : هب أنه جائز الوجود لكن لم قلت بأنه يحتاج في وجوده إلى أمر؟ .
 قلنا : لأن مجاز أن يوجد وجاز ألا يوجد فإن وجد فإن بديهية العقل نحكم بأنه لا بد في وجوده من أمر .

قوله : لو وجب تعليل كل أمر بعلة لزم تعليل علوية العال ولزم التسلسل .
 قلنا : إذا عللت^(١) علية العلة بذاتها انقطع التسلسل لما ذكرناه .
 قوله : فإن كل حادث يصح حدوثه بعد أن لم يكن .
 قلنا : الجواب عنه من وجهين . أحدهما : أننا نمنع أن تكون الصحة أمراً وجودياً على ما ذكرناه .

والثاني : إن سلمنا ذلك فلا نسلم أنه أمر متجدد . ولم قلت/ أنه لا يجوز أن تكون صحة وجود الحادث في المستقبل أزلياً^(٢) على ما ذهب إليه بعض الشيوخ .
 قوله : متى^(٣) لن يحتاج في وجوده إلى أمر ، إذا كان وجوده وعدمه على سوا . أم إذا كان^(٤) الوجود^(٥) به أولى ؟ قلنا كونه بهذه الحال^(٦) التي سميت بها أو كونه الوجود إما أن يجوز معها الأثر ، بحيث لو لم يرتد بالعقل والعقل يأبى ذلك أو كان لا يجوز بل يستحيل . فإن إسناد حال أن لا^(٧) يوجد فهو الذي سميناه بواجب الوجود ،

(١) في الأصل : « علل »

(٢) كذا في الأصل ، والأفضل قراءتها أزلية .

(٣) مستدركة بالهامش .

(٤) مضافة بالهامش .

(٥) في الأصل : " الوجد "

(٦) في الأصل : الحالة

(٧) أضيفت ليستقيم السياق .

وهو القسم الثاني وإن كان يجوز ألا يوجد فقد ذكرنا أن بديهه العقل تقتضي فيما كان يجوز ألا يوجد ثم يوجد^(١) أنه لابد في وجوده من أمر . وأما ما ذكره من الحركة والصوت فالجواب عنه من وجهين .

أحدهما : أن هذا لا يردُّ لأننا إنما إدعينا أنه لابد في وجود الجائز من أمر ، ومن ضرورة توقف وجود الجائز على^(٢) وجود الأمر المؤثر أنه إذا لم يوجد ذلك الأمر المؤثر في وجوده ألا يوجد ذلك الجائز وإلا بطل توقف وجوده على وجود ذلك الأمر المؤثر، فعلى هذا يكفي في عدم الصوت وأمثاله أن لا يوجد ما يؤثر فيه^(٣) .

والثاني : أنا لانسلم أن الصوت يعدم من غير معدوم .

قوله : بأن جائز الوجود متى يحتاج في وجوده إلى سبب إذا حدث أم إذا لم يحدث ؟ . قلنا : مجرد الجواب يكفي على ما ذكرنا .

قوله : البناء يستغنى عن الباني حال بقاءه .

قلنا : المحتاج إلى الباني ليس^(٤) هو تماسك أجزاء البناء في مواضعها بل إنتقل تلك الأجزاء من موضع إلى موضع . وأما بقاؤها مستقرة في أماكنها فيما أن تكون لأن الله تعالى يخلق فيها الأكوان حالاً بعد حال على ما ذهب إليه بعض أهل الجبر ، أر ذن الله تعالى يحدد وجود الكون الأول على ما ذهب إليه النظام من / أصحابنا ، أو لأن^{٢٢} فيها قوى تقتضي تماسكها على تلك الهيئة وهو ثقل ما فوقها من السقف وصلابة ما تحت السقف من الجدار على ما ذهب إليه الفلاسفة . وهكذا القول في الحجر المرمي إلى فوق وهو القول باحتياج الأثر إلى المؤثر حال البقاء^(٥) كاحتياجه إليه حال الحدوث .

قوله : لو احتاج الأثر إلى المؤثر حال بقاءه فلا يخلو إما أن يكون للسبب فيه تأثيراً أو لا يكون . فإن كان فيما أن يكون تأثير المؤثر فيه هو ذلك الوجود الأول أو وجود آخر .

(١) في الأصل : « لوجود » والمثبت أنسب للسياق

(٢) في الأصل : « به » .

(٣) مستدركة بالهامس .

(٤) كذا في الأصل والأفضل فراءتها « وحد »

(٥) مضافة بالهامس

قلنا : إن عنيتم بقولكم <...>^(١) أن المؤثر هل له فيه تأثير جديد فليس الأمر كذلك، وإن عنيتم أن المؤثر هل^(٢) له تأثير بمعنى أن الأثر الذي وجد عنه أيستمر لأجل استمراره فالأمر كذلك . وأما المعارضات فقد سبق من الكلام ما يكفي في الجواب عنها.
قوله : لم لا يجوز أن يكون ذلك الأمر موجباً ؟

قلنا : لأنه يلزم من إمتناع عدم ذلك الموجب إمتناع عدمه للوجهين.
قوله : على الأول إذا جاز أن يتخلف الأثر عن القادر مع حصول جميع جهات مؤثرته فلم لا يجوز مثله في الموجب ؟

قلنا : الجواب عنه من وجهين .
أحدهما : أنه لا يجوز ذلك في القادر أيضاً ، بل نقول إذا تمت شروط مؤثرته فإنه يجب صدور الفعل عنه ويفرق بينه وبين الموجب ، فإن وجوب الفعل عن القادر بحسب الداعي ، ووجوبه من الموجب لا بحسب الداعي بل بشرط آخر .
والثاني : أنا نفرق بين القادر والموجب كما تقدم ذكره .

قوله : على الوجه الثاني لم لا يجوز أن يكون مشروطاً بخلوه عن سائر الأوضاع ؟
قلنا : لما ذكرنا أنه يؤدي إلى كون الشيء شرطاً في نفسه .

قوله : إذا كان الخلو عن كونه كائناً في الجهات الآخر شرطاً لعينه أو لغيره ؟
قلنا : كيفما^(٣) كان . أما إذا كان / لعينه فقد سلمتم وأما إذا كان لغيره فكذلك لأنه إذا توقف إيجاب ذلك الموجب على كون الجسم كائناً في الجهة المعينة بخلوه عن كونه كائناً في الجهات الآخر . وإن كان السبب في ذلك الإحتياج أمراً خارجاً عن حقيقته فلا يتصور خلوه عن كونه كائناً في الجهات الآخر إلا يكون كائناً في هذه الجهة . فيلزم من هذا حاجة الموجب إلى حكم المحتاج إليه كما لو كان له إحتياج^(٤) لعينه ولا لغيره .

٢٢ ب

(١) حذفت الكلمات « المؤثر هل تأثير فيه » لأنها زائدة ونتيجة لخطأ في النسخ على ما يبدو.

(٢) مستدركة فوق السطر.

(٣) في الأصل : « كيف ما ».

(٤) مضافة بالهامش.

فيلزم ذلك المحال الذي ذكرناه وهو حاجة الشيء إلى نفسه .
 قوله : قلت بأن حاجة الشيء إلى نفسه محال.
 قلنا : إذا تصورنا حاجة الشيء إلى نفسه ، علم استحالة بالضرورة . وأما هذه
 النقوض فقد أجبت عنها في مسألة الأكواف مع المشايخ المثبتين للمعاني .
 قوله : لم قلت بأنه يلزم من ذلك ألا ينتقل وإن إنتقل^(١) أن يعود ؟
 قلنا : لأن الموجب إذا كان موجوداً أياماً في مؤثرته على ما كان من قبل وجب أن
 يؤثر في حكمه كما كان مؤثراً من قبل .
 قوله : لم قلت بأن ليس هنا شرط آخر ؟ .
 قلنا : إذا نفينا أن^(٢) يكون خلوه عن كونه في سائر الجهات شرطاً إما لنفسه أو^(٣)
 لغيره فدخل في ذلك أن يكون يحدث عند ذلك أو ينتفي ، مالا بد من نفيه أو ثبوته
 للإيجاب . إذ لو كان كذلك لكان يحتاج إلى ألا يكون في غيره من الجهات حتى لا يزول
 شرط الإيجاب وقد نفينا كونه شرطاً وقد كان مؤثراً قبل ذلك ، فثبت أن يكون تاماً في
 مؤثرته ، فيلزم أن يكون موجباً فإذا لم يوجد ذلك بينا^(٤) إنتفاءه^(٥) .
 قوله : لم قلت بأنه لا يجوز أن يكون قادراً ؟ .
 قلنا : لأن حقيقة القادر هو الذي يدعوه الداعي إلى تحصيل ما ليس بحاصل ،
 فيقصد إلى تحصيله لداعيته التي له إلى ذلك الفعل من كونه إحساناً إلى الغير أو نافعاً
 لنفسه . وإذا لم يكن مقدوراً^(٦) تعذر القصد إلى إيجاده للداعي / الذي ذكرنا ولهذا^{٢٣}
 يتعذر الاقتدار على الباقي ، وأنه معلوم بالضرورة . وأما ما ذكره من الوجوه الأربعة
 في المعارضة فأما الأول : قوله : العدم السابق منافٍ لوجود الفعل والفاعلية فكيف^(١)

(١) في الأصل : « نقل »

(٢) مستدركة فوق السطر .

(٣) في الأصل « أن »

(٤) غير منقوطة

(٥) في الأصل : « انتفاؤه »

(٦) في الأصل : « مقدوماً » .

يكون شرطاً له ؟ .

قلنا : المنافاة إنما تتحقق بشرط المقارنة المقدمة ، فلم لا يجوز أن يكون الباقي عند المقارنه يكون تقدمه شرطاً لوجود الشيء ، ألم^(٢) تقولوا^(٣) أن كل جزء من أجزاء الحركة علة معدة للجزء الذي يتلوه مع أنه يستحيل تقارن تلك الأجزاء وكذا هاهنا .

قوله : المحتاج إلى المؤثر إما الوجود أو العدم أو المسبوقية بالعدم .

قلنا : المحتاج هو الوجود ولكن لامطلقاً ولكن بشرط كونه مما سيحدث والباقي ليس كذلك .

قوله : الباقي ممكن الوجود فيكون محتاجاً إلى السبب ، ولا تكون الحاجة مشروطة بالحدوث .

قلنا : هب أن مطلق الحاجة لا يتوقف على الحدوث ، ولكن لم قلت أن هذا ينفي أن يكون المحتاج إلى القادر مخصوصاً بقيد الحدوث ، وقد بينا أن العلم بذلك ضروري .
قوله : لو كان الحدوث علة الحاجة لزم الدور .

قلنا نحن لانجعل علة الحاجة هي^(٤) الحدوث بل علة الحاجة هي^(٥) الإمكان ولكن شرط كون الممكن مما سيحدث فلا يجعل حدوثه هو الشرط حتى لا يلزم الدور .

قوله : إن كان ما ذكرتم يدل على استحالة عدم القديم فمعنا ما يدل على جوازه .
قلنا : لانسلم .

قوله : إمتناع وجود العالم في الأزل^(٦) و إمتناع مؤثرية الباري فيه قد زالا ، وصحة وجود العالم وصحة موجودية الباري قد حصلا .

قلنا : قد بينا أن الصحة والامتناع ليسا أمرين وجوديين في الخارج بل لا وجود

(١) في الأصل : « وكيف »

(٢) في الأصل : « المغم »

(٣) في الأصل : « تقولون »

(٤) في الأصل : « هو » .

(٥) في الأصل : « منى »

(٦) في الأصل : « أو »

لهما إلا في الذهن ، وكذلك مؤثرية الباري ، إذ لو كانت كذلك لاحتاجت / إلى مؤثر ٢٣
ويلزم النسلسل . وقد خرج الجواب عن سائر كلماته بما ذكرنا . وهكذا القول في كون
الشيء بحيث يصح أن يكون مقدرًا . وأما ما ذكر من زوال علمه تعالى ، يكون العالم
معدومًا ، وأنه سيحدث فمن ذهب من العلماء إلى أن العلم بأن الشيء سيوجد علم
بوجوده إذا وجد ولا يرى زوال علم ولا يتجدد علم فالسؤال ساقط عنه وهو أبو هاشم
وأصحابه ومن ذهب إلى (١) إلى أنه يتجدد له علم بوجود الشيء لأنه (٢) لا يزول عنه
ما كان حاصلًا في الأزل وهو الشيخ أبو الحسين والسؤال ساقط عنه أيضًا . وأما من
ذهب إلى زوال العلم الأزلي وحصول علم آخر متجدد له وهو الشيخ ركن الدين
الحوارزمي . فالسؤال لازم على أحد الطريقتين اللتين ذكرناهما لبيان استحالة عدم
التقديم ، وساقط عنه على الطريقة الأخرى وهي ما ذكرنا أن كونه كائناً الأخرى وهي أن
ما ذكرنا أن كونه كائناً لو كان لمؤثر قديم لكان يجب ألا يخرج عن الجهة أو أن يخرج
عنها بالقهر > و (٣) أن يعود إليها إذا زال القهر ، كما أن الموجب لذلك قائم فها هنا
أيضاً . نقول بأن ذاته تعالى القديمة موجبة للمعلم بأن العالم معدوم ، فبإلزام من ذلك أحد
أمرين ، إما أن لا يزول هذا العلم أو إن زال بزوال شرطه الذي هو المطابقة للمعلوم ثم عاد
ذلك ، الشرط بتقدير أن يعود العلم عليه على ما كان إذ ذاته الموجبة لذلك . فإنه ونحن
نلتزم بذلك ، ها هنا ثبت استمرار الكلام ويستقيم في الموضوعين . ويمكن أن يجاب عن السؤال
على الطريقة الأخرى فيقال : الذي إدعيناه من استحالة عدم القديم هو على اعتبار عدم
القادر بأن يكون إما قديماً لذاته أو لموجب قديم ، ودلالتنا تدل على ذلك من الوجه الذي
بيناه . وأما ما لزم من زوال علم أزلي فإنما جاز ذلك بعد ثبوت القادر لأن بكونه قادراً
يتمكن / من تغيير شرط الإيجاب وهو عدم العالم ، وإخراجه . من عدم إلى الوجود ، ٢٤
ثم إذا تغير شرط إيجاب القديم بفعل القادر وخرج ذلك القديم من أن يكون موجباً لزوال

(١) في الأصل : « إليه »

(٢) مسدودة فوق الخط

(٣) أضيفت لتنظيم السياق.

شرط إيجابه فزال أثره ، وإن كان قديماً وعلى هذا الجواب يصير الكلام في المسألة على نمط آخر في هذا المقام ، وهو أن الأكوان إما حوادث فيلزم من حدوثها حدوث العالم ، وإن لم تكن حوادث فلا يتصور ذلك إلا على تقدير^(١) إثبات القادر على مبيئانه ، فثبت بما هو المقصود من حدوث العالم قبل معرفة حدوث العالم . فهذا أقصى ما يمكن من التمشية لهذه الطريقة في هذا المقام على حسب المذاهب .

وأما مشايخنا أبو هاشم وقاضي القضاة وأصحابهما فهم لم يتعرضوا لهذه الزوائد من الدقائق بل قنعوا في إبطال قدم الكون بجواز العدم عليه . وإذا قيل لهم لِمَ قلتم بأنه إذا جاز العدم عليه لم يجز أن يكون قديماً ؟ ولم قلتم بأنه لا يجوز أن يكون جائزاً لوجود والعدم ، أو يكون موجوداً في الأزل > لا^(٢) لأنه يجب وجوده في نفسه ولكن لأجل أن مؤثراً قديماً أثر في وجوده ، لأن مقارنه المعلول للعله جائزة بل واجبة فإذا كانت العلة قديمة كان معلولها قديماً مع كون ذلك القديم جائز الوجود والعدم . فعند هذا لم يزدوا على ما حكينا عنهم ، وأن ما قنعوا به لا يكفي لمعرفة^(٣) الحدوث أو ليس معلوماً بالضرورة أنه جائز الوجود . والعدم لا يتصور أن يكون معلولاً لعله قديمة بل هو جائز ويحتاج في إثبات ذلك إلى الاستدلال على ما ذكرناه .

قوله : متى يلزم من عدم خلوه من الحوادث حدوثه ، إذا كانت لها بداية أو إذا لم تكن ؟ .

قلنا : إذا كانت لها بداية ، ولكن لا يتصور في الحوادث إلا وأن تكون لها بداية لما ذكرنا من الدليل ...

قوله : إن عنيتم بالعدم النفي ، فلم قلتم إن ذلك يحتمل الإتصاف بصفة أزلية وأنها / متعددة متقارنه

٢٤ ب

قلنا : ولم قلتم أنه لا يجوز ذلك ؟ ألسنا نعلم من زيد أنه إذا لم يكن معنا من أول

(١) مستدركة بالهامش.

(٢) أضيفت ليستقيم المعنى .

(٣) في الأصل : « بمعرفة »

النهار إلى آخره أن عدم كونه معنا امتد من أول النهار إلى آخره؟ فما أجبت به > (١) فهو جوابنا هاهنا . وكذلك ألتزم أثبتت الزمان باحتماله الزيادة والنقصان مع أن أجزاء الزمان بمجموعها قط لا توجد في شيء من الأوقات ، ثم أثبتت لها مع عدم وصف الزيادة والنقصان ووصف الإمتداد لا إلى غاية ؟ فبالطريق الذي جوزتموه > (٢) > فجوزوه هاهنا .

قوله : لم قلت أن صفة التقارن حاصلة (٣) لها؟

قلنا : لما ذكرنا أن الحادث اليومي لما كان إنما حدث اليوم ولم يكن موجوداً من قبل كان إنتفاء وجوده لا إلى غايته ، وكذلك الحادث الأمسي ، وهكذا كل حادث ، وليس في شيء من الحوادث حادث إلا وانتفاء وجوده لا إلى غاية ، فلو قدرنا مكان عدم (٤) كل واحد منها قديماً كان الكل قدماً ، ولم يتصور في كل واحد من هؤلاء (٥) القدماء أن يُقْطَر وجوده عن وجود الآخر ، ولا أن يُفْصَلَ وجوده عن وجود الآخر ، بل يكون الكل مقارن (٦) في الوجود ، فصح ما إدعينا أن إعدامات (٧) هذه الحوادث قد تقارنت في الأزل : وإذا صح أنها تقارنت إستحال أن يكون حينئذ معها شيء من الحوادث ، لأنه لو كان شيء من الحوادث مع عدم ذلك الحادث كان الشيء الواحد في حالة واحدة موجوداً معدوماً ، وهذا معلوم بطلانه ببديهة العقول . فصح ما إدعينا أن الجسم لا يخلو من الحوادث وأن الحوادث متناهية .

قوله : لم يلزم من ذلك أن يكون الجسم حادثاً . أليس لا يلزم في الجسم أن يكون عرضاً وإن كان لا ينفك عن العرض .

(١) حذف « ثم » لزيادتها .

(٢) حذف « ثم » لزيادتها «

(٣) في الأصل « حاصل » .

(٤) مستدركه فوق السطر .

(٥) مضافة بالهامش .

(٦) في الأصل « مقاربة » وهي مضافة فوق السطر .

(٧) في الأصل : « إعدام » وصيغة الجمع المثبتة أنسب لما يليها

قلنا : الفرق بينهما ظاهر ، فإن الشيئين إذا تلازما وإمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر كانت^(١) مدة وجود أحدهما مساوية لمدة وجود الآخر . وإذا كانت مدة وجود أحدهما متناهية / كانت مدة الآخر متناهية ، ولكن لا يلزم من المتلازمين في الوجود أن يكونا متساويين في الحقيقة والماهية ، وأنه كما يمكن أن يكون في الوجود حقائق وماهيات متماثلة فكذلك يمكن أن يكون في الوجود حقائق وماهيات مختلفة بل متضادة فظهر الفرق.

قوله : في المعارضة أن جهات مؤثرية المؤثر في العالم إما أن تكون حاصلة أو لا تكون.

قلنا : إن مشايخنا سلكوا في الجواب عن هذه الشبهة طريقين . بعضهم قال بأن جهات مؤثرية كانت حاصلة في الأزل ولم يتجدد فيها شيء ، ولكن لانسلم أن كل ما كان كذلك فإنه يلزم من مقارنة الأثر له حتى لو كان المؤثر فيه قديماً كان الأثر الحاصل منه قديماً ، أليس السبب المؤثر في المؤثر^(٢) كالاكتفاء يؤثر في الكون ثم لا يلزم منه مقارنة المؤثر والأثر في الوجود ، حتى أن من رمى سهماً إلى رمية حصلت الإعتمادات والأكوان دفعه واحدة ، بل تتوالى وتتعاقب في الوجود ويستحيل وجودها إلا كذلك . فلم قلتم أنه لا يجوز أن يكون المؤثر في وجود العالم كذلك والدليل على صحة ذلك الحوادث اليومية وأنها حصلت لسبب هو ذات الباري بوسائط^(٣) عندهم ، فلو لزم من أزلية المؤثر أزلية التأثير ، لزم من ذلك دوام آثاره بالغة ما بلغت دفعة واحدة ، فيلزم ألا يكون في العالم شيء حادث وهو مكابرة . ولئن سلمنا أنه يلزم من المؤثر إذا تمت جهات مؤثرية أن يقارنه الأثر ، ولكن متى إذا كان المؤثر موجباً أم إذا كان قادراً م ع^(٤) ؟

(١) مضافة بالهامش.

(٢) كذا في الأصل : والأفضل قراءتها "الأثر" لتتفق مع السياق التالي لها .

(٣) غير واضحة.

(٤) انظر المقدمة.

وبيانه من وجهين : أحدهما أن حقيقة القادر هو الذي يدعوه الداعي إلى إيجاد شيء فيقصد إلى إيجاده بحسب ما يدعوه الداعي ، وهذا إنما يتصور في فعل هو معدوم حتى لو لم يتصور / تحقق الداعي فيما كان باقياً . وهذا معلوم بالضرورة . ولو قلنا بأنه يقارن **٢٥ ب** الفعل الفاعل لزم من ذلك أن يكون كل واحد منهما قديماً فيستحيل تحقق الداعي إليه . لا يقال : إن ما ^(١) ذكرتم إنما يقتضي تقدمه عليه وقتاً واحداً ، وأنتم لا تقولون به . فإن كان ذلك يقتضي حدوث الفاعل فإن المتقدم على الفاعل بمدة متناهية متناهٍ . لأننا نقول : إما أن تثبتوا هذا السؤال على إثبات مدة وزمان . أو لا على مدة وزمان ، فإن لم تثبتوه على المدة ولم تثبتوها لم يستقم هذا السؤال . لأن تقدير التقدم بوقت < أو > ^(٢) أوقات إنما يصح على تقدير تحقق الزمان وعلى هذا الوجه يكون حالة إيجاد العالم سابقاً عليه مقارناً لحالة كونه غير سابق عليه ، فيكون إيجاده على إحدى الحالتين ممكناً دون الأخرى من غير أن نتوجه عليه المطالبة بتقدير التقدم . وإن تثبتوه على المدة والزمان فإنه يتعدى .

لنا في الجواب عن السؤال طرق أحدهما : أن نقول : لم قلتم أنه لا يجوز أن يكون في المؤثرات ما يؤثر على وجه يسبق على تأثيره سبقاً لا أول له فلا يصير ذلك كونه تاماً في المؤثر وهو ما كان قديماً ، كما لم يتصور ذلك فيما كان سابقاً عليه وقتاً واحداً بعد تمام جهات مؤثرته ؟

ومنها وهو الطريق الثاني من الجواب ، أن نقول : لم قلتم أنه لا يجوز إيجاد العالم فيما لم يزل من غير أن يكون سابقاً سبقاً أعلى أزلياً ، ويكون صحيح الوجود إذا كان سابقاً عليه كذلك على ما ذهب إليه الشيخ أبو القاسم الكعبي ^(٣) وذلك لأن عند إثبات المدة والزمان تختلف الأحوال ، وطول المدة وقصرها وتناهيها وعدم تناهيها فيجوز / أن **٢٦**

(١) في الأصل : « إنما » .

(٢) أضيفت ليستقيم السياق .

(٣) هو عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي وأشهر متكلمي المعتزلة في بغداد . توفي ٣١٩ هـ / ٩٣٠ م (أنظر معجم

المؤلفين ٣١/٦)

يكون الفعل محالاً على أحد^(١) التقديرين دون الآخر .
ومنها أن نقول بأنه يجوز أن يعلم تعالى إيجاده مصلحة في الأزل ، لافي كل حال
ولكن في وقت معين ، ولهذا اختلفت^(٢) أفعاله اليوم بحسب اختلاف الزمان كما تختلف
المصالح بحسب اختلاف الزمان ، على ما ذهب إليه مشايخ العدل .
ومنها أن نقول : إن إرادته تعالى القديمة لذاتها وحقيقتها تقتضي التعلق بإيجاد
العالم في الوقت المعين دون ما قبله على ما ذهب إليه الأشعري^(٣) . وعلى الجملة فإنه إذا
اختلفت أحوال المدة والزمان جاز أن يكون في^(٤) بعض الأوقات أمر ما لأجله يختص
إيجاده في تلك الحالة دون غيرها وإن لم يعلم ذلك الأمر على التفصيل ولا يضرنا ذلك .
ألستم قد قلتم مثل ذلك في مواضع منها أنكم قد قلتم باختصاص الفلك بحركته
المخصوصة من جهته وسرعتها وبطنها^(٥) ، مع أنه يجوز أن يكون بخلاف ذلك لما سبق
من الدليل . وقول بعضكم إن ذلك لسبب أن لكل فلك مادة معينة مخالفة لمادة الفلك
الآخر باطل من وجهين :

أحدهما : أنا بينا أن الجسمية لا محل لها ولا هيولي . والثاني : وهو أن الفلك الواحد
الذي يدور كما يمكن دورانه إلى جانب اليمين يمكن دورانه إلى جانب آخر ، ثم إنه اختص
بالحركة إلى هذه الجهة دون غيرها . ومنها اختصاص النقطتين المعينتين بالقطبية دون
سائر النقط ، والدائرة المعينة بكونها منقطة دون سائر الدوائر . ومنها اختصاص موضع
من الفلك بالنقرة التي (...) ^(٦) فيها الكواكب دون غيرها مع مساواة ذلك الموضع لغيره
من المواضع . ومنها اختصاص جانب من متممات الأفلاك بالغلط دون غيره من الجوانب
مع تساويها في الماهية لكونه بسيطاً . ومنها / اختصاص الكواكب بمقاديرها في

٢٦ ب

(١) في الأصل : إحدى

(٢) في الأصل : اختلف

(٣) انظر ملحق الأعلام .

(٤) مضافة بالهامش .

(٥) في الأصل « وبطنها »

(٦) كلمة غير واضحة ولعلها : « تتحرك »

أنفسها ومقادير أبعادها إلى غير ذلك . وكما أنكم تقولون أنه لا بد من أمر ، وإن لم نعلم ذلك الأمر أجبنكم بمثله في تخصيص الله تعالى خلق العالم في حال دون حال كما ذهبت (إليه مشايخنا أن القادر^(١)) وإن تمت جهات مؤثرته من صحة النقل وحصول الدواعي وانتفاء الصوارف فإنه مع ذلك يجوز ألا يفعل كما يجوز أن يفعل . وقالوا : إن القادر إنما إمتاز عن الموجب بهذا الوجه وأن الموجب إذا تمت جهات إيجابه يجب الأثر عنه دون القادر . وضربوا لذلك أمثلة الهارب من السبع إذا تصدى له طريقان ، والجائع إذا قدم له طبقان . والعطشان إذا قدم إليه إناءان ، والمشتهي الفواكه إذا قدم إليه فواكه كلها . متماثله وأنه مع إستواء الدواعي يختار أحد^(٢) الأمرين بدون مرجح^(٣) لأحدهما^(٤) دون الآخر ثم إنا نعارض أصل هذه الشبهة بالحادث اليومي فنقول : إما أن يكون حدث لا^(٥) لمحدث وهو محال ويلزم تجويز ذلك في العالم ، وإن كان لمحدث فإما أن يكون أزلياً فيلزم منه ألا يكون الحادث حادثاً بل أزلياً وقد فرضناه حادثاً وإن كان لمحدث حادث^(٦) (...) لزوم من ذلك أن يكون هذا الحادث مع ذلك المحدث مقارناً ، وكذلك محدث المحدث حتى (...) (٧) لو كانت الحوادث غير متناهية كانت موجودة معاً ولا يكون شيء منها حادثاً وقد فرضناه حادثاً . لا يقال : بأن السبب في حدوث هذه الحوادث أن كل حادث سابق عليه إما الوجود الحادث المتأخر أو معدله .

لأننا نقول : سواء جعلته علّة مؤثرة أو معدّة فالكلام لازم لكم لأنكم على كل حال جوزتم تقدم المؤثر على الأثر ، وذلك يبطل أصل كلامكم ، وأي شيء ذكرتموه جواباً عن هذا الإلزام أمكن أن نجيبكم بمثله فيما ألزمتكموه أنتم ، وقلنا لكم إنه إذا جوزتم ذلك في الموجب فلان يجوز ذلك في القادر أولى ،

(١) مضافة بالهامش .

(٢) في الأصل « إحدى »

(٣) ضافة بالهامش

(٤) في الأصل « من أحدهما »

(٥) مضافة بالهامش

(٦) فراغ متروك في الأصل ولا يؤثر على السياق

(٧) فراغ متروك بالأصل .

قوله : العالم صحيح الوجود في الأزل فوجب أن / يكون^(١) واجب الوجود في الأزل .
قلنا : لانسلم ، فإن ماصح وجوده يدل على عدمه فلو لزم فيما صح أن يثبت لكان
الشيء ثابتاً منفيًا ، والدليل عليه الحادث اليومي إذا أخذ بشرط كونه حادثاً مسبق
العدم ، فإنه إما أن تكون صحته أزلية أو لا تكون ، فإن لم تكن لزم فيه ما ألزمه من
إمتناع وجوده فيما لا يزال . وإن كانت صحته أزلية ولم يلزم منصححة الأزلية وجوده
أولاً^(٢) ، فلم يلزم مثل ذلك أيضاً في العالم.

قوله : كل محدث فهو مسبق بإمكان ذاتي ، والإمكان يستدعي محلاً .
قلنا : قد بينا فيما قبل أن الإمكان ليس وصفاً ثبوتياً حتى يستدعي محلاً . ولئن
سلمنا ذلك على طريقة مشايخنا في كون المعدوم ذاتاً ، ولكننا نقول لانسلم بأنه يلزم فيه
أن يكون جسمًا .

قوله : بأنه لو حصلت له الجسمية بعد أن لم تكن فإما أن تكون في كل الجهات أو
<في>^(٣) بعضها .

قلنا : إن القادر إذا جعله جسمًا خصصه أيضاً بجهة من الجهات . فإن قالوا : كيف
يخصصه في بعضها مع المساواة كان ذلك رجوعاً إلى الشبهة الأولى ، وقد أجبنا عنها .
قوله : لو كان العالم محدثاً مسنداً إلى القادر لكان إما أن يصح منه الفعل أولاً^(٤)
أو لا يصح ، والقسمان باطلان .

قلنا : إن عنيتم بأنه يصح إيجاد الفعل في الأزل فهذا محال ، وهذا البتة لا ينقلب
ممكناً . فإن وجود الفعل الأزلي محال >..^(٥) في أي وقت كان . وإن عنيتم به أن
يصح منه في الأزل وفي جميع الأوقات إيجاد الفعل فيما لا يزال فهذه الصحة ثابتة أزلاً
وأبداً فلا تنقلب ولا تزول . ثم نقول : هذه الشبهة أيضاً معارضة بوجود الحادث بشرط

(١) مستدركة فوق السطر.

(٢) كذا في الأصل : والأنسب « أزلاً »

(٣) أضيفت ليستقيم السياق.

(٤) كذا في الأصل والأنسب « أزلاً »

(٥) حذف « لا » لتعارضها مع السياق.

كونه مسبوق بعدم ، وإنه إن كان صحيحاً لذاته ثم لا يلزم^(١) عن ذلك ثبوت الصحة في الأزل وكذلك في / كل العالم . وإن لم يكن صحيحاً فعدم تلك الصحة إما بعدم **٢٧ ب** <و>^(٢) إما لعدم المقتضى أو لوجود المانع ، ويعود التقسيم الذي ذكره .

قوله : لو كان العالم محدثاً للزم وقوع التغير في علم الله تعالى .
قلنا : إن إختلفنا في حدوث الأجسام ولكننا لم نختلف في حدوث الأعراض ، فما أجبتم به فهو جوابنا هاهنا ، وسيأتي الكلام في تفصيل ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى .

قوله : لو كان العالم محدثاً لكان إحداثه لغرض أو لا لغرض^(٣) ؟
قلنا : لغرض^(٤) .

قوله : إنه يكون مستكماً بخلق العالم
قلنا : متى إذا كان عائداً إليه أو إلى غيره ؟ . (م ع)^(٥)
قوله : عود الغرض إلى غيره وعدم عود الغرض إلى ذلك الغير إما أن يكون بالنسبة إليه بيان ، أو لا يكون كذلك ، والأول قول بالترجيح من غير مرجح ، والثاني يقتضي أن يكون الباري مستكماً بذلك الفعل .

قلنا : إن عنيتم بالإستكمال بيان ماهو أولى في العقل فإن مجرد إنتفاع الغير بالفعل يكفي في حصول الأولوية وفي كونه داعياً إلى الفعل ، فلم قلتم أن ذلك الإستكمال لا يجوز على الله تعالى ؟ .

قوله : علة وجود العالم جود^(٦) الباري وجوده أزلي^(٧) فوجود العالم أزلي .

(١) غير واضحة .

(٢) أضيفت ليستقيم السياق .

(٣) في الأصل : « لعرض أو لا لعرض » والمثبت هو الصحيح

(٤) في الأصل : « لعرض » ، والمثبت هو الصحيح

(٥) انظر المقدمة .

(٦) في الأصل : « وجود »

(٧) في الأصل : « أزلي »

قلنا : إن عنيتم بالوجود إيجاد العالم كما فسرهُ بعضكم من أن الوجود إفادة ما ينبغي^(١) لا لغرض^(٢) ، فكأنكم قلتم إفادة الباري لوجود العالم أزلي ، وهذا هو أول المسألة ، وتمسك به في مقام الدليل لمجرد الدعوى . وإن عنيتم معنى آخر فاذكروه لتكلم عليه .

قوله : لو لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً لوقع التغير في ذاته . قلنا : إن عنيتم بالتغير تجديداً في ذاته حتى تغير فاعلاً ، فهذه هي الشبهة الأولى ، وقد أجبنا عنها . وإن عنيتم به أن يصير فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً فهذا أول المسألة ، وقلنا لكم ولم لا يجوز ذلك ؟

قوله : لو كان العالم محدثاً لتوقف حدوثه على انقضاء ما/ لانهاية له من المدة .

قلنا : وأنتم لما أثبتتم قدم العالم فقد وقفت^(٣) حدوث كل حادث من الحوادث على انقضاء حوادث غير متناهية . فقد تساوت الأقدام بل هذا اللازم لكم دوننا ، لأننا لانثبت المدة والزمان فلا يمكن أن يقال بأن حدوث العالم يتوقف على مضي ذلك الزمان . وأما أنتم فقد أثبتتم الزمان والحوادث على الحقيقة فيلزمكم ماألزمتموه .

قوله : لو كان العالم محدثاً لصار محدثه محدثاً له بعد أن لم يكن محدثاً له لا لأمر .

قلنا : لم قلتم أنه لا يكون لأمر ؟ ولم لايجوز أن يكون إيجادُه فيما لم يزل محال ؟

ويكون صحيحاً فيما لايزال وتختص الصحة بوقت دون وقت كما سبق تقرير هذين الوجهين ؟ . إذ يخصص إيجادُه في بعض الأوقات لا لأمر زائد . فلم لايجوز مثل ذلك في القادر دون الموجب على ماذهب إليه أبو هاشم ؟ وقد سبق تقرير هذا الكلام ، ثم هذا معارض بالحدوث اليومي وأنه أحدثه اليوم . وجميع ماذكرونه من بيان عدم المخصص يمكن ذكره هاهنا ، فما أجبتم هنا فهو جوابنا في وجود العالم . والله أعلم بالصواب .

(١) كذا في الأصل .
(٢) في الأصل : «لغرض»
(٣) غير منقوطة .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مسألة في الأكوان وصورها

حينما ^(١) تروم تسكين الجسم أو تحريكه فتفعل إعمادات نحو [الجذب] ^(٢) والدفع فيحصل التحريك والسكون. هل يفعل شيئاً آخر حتى يحصل التحرك أم لا ؟ . فذهب أبو هاشم وأصحابه إلى أنه يفعل معنى زائداً يسميه حركة ، ذلك المعنى يوجب كون الجسم متحركاً ، وأنه أمر زائد على الإعتماد وعلى التحرك . وذهب سائر الشيوخ وهو اختيار الشيخ أبي الحسين رحمه الله إلى نفي هذا الأمر الزائد .
والحجة لنا في ذلك أن نقول:

٢٨ ب / لو كان القادر منا يفعل ذلك المعنى لوجب أن يعلمه إما جملة أو تفصيلاً ، ولما لم يعلم ذلك لم يكن فعلاً له . أما بيان الأول: فلأن حقيقة القادر هو الذي يستوي من حيث كونه قادراً أن يفعل وألا يفعل هذا الفعل أو ضده ، فلا بد من أن يترجح عنده إختيار أحدهما بالداعي وإذا دعاه الداعي وصار قاصداً له لابد أن يكون عالمًا به . أما بيان الثاني: فلأننا نعلم من أنفسنا أنه قط لا يخطر ببالنا ذلك خصوصاً ^(٣) في حق العوام الذين إذا تكلفنا إفهامهم ذلك لم يفهموا .

فإن قيل : لانسلم أن القادر من حيث كونه قادراً يستوي منه أن يفعل وألا يفعل ، بيانه : أن القادر مؤثر ^(٤) ولو استوى الأمران منه لما كان مؤثراً فيهما . ثم ^(٥) ولئن سلمنا أنه لابد وأن يستوي الأمران عنده لكونه قادراً ، ولكن لم زعمتم أنه لابد من مرجح ؟

(١) في الأصل : « حين ما »

(٢) في الأصل « الحدث » والصحيح المثبت عن ابن الوزير (انظر ترجيح اساليب القرآن ص ١١٧)

(٣) مضافة بالهامش

(٤) مضافة بالهامش.

(٥) مضافة بالهامش.

أليس أن المضطر إلى سلوك أحد الطريقين أو إلى الخروج من أحد البابين^(١) أو إلى تناول أحد القدحين أو المملوئين^(٢) أو العرضين وأمثال ذلك يختار أحدهما مع المساواة ، وأنه يستحيل مع هذه الضرورة أن يتوقف حتى يموت وهو كامل العقل؟ ثم ولئن سلمنا أنه لا بد من مرجح ولكن لمَ قلتم بأن ذلك المرجح هو الداعي؟ أليس أن الساهي والنائم يفعلان في حال السهو والنوم مع أنه لا داعي لهما؟ ولم يكن ذلك إلا لوجود مرجح آخر من غير الداعي؟ ولئن سلمنا أنه لا بد وأن يكون ذلك المرجح هو الداعي ، ولكن لمَ قلتم بأنه يلزم من ذلك أن يكون عالمًا؟ أليس أن الظن والتجوز أيضًا يصلح أن يكون داعيًا كالعلم؟ ولئن سلمنا أنه لا بد من العلم ، ولكن لمَ قلتم بأنه ليس عند من يفعل التحريك والتسكين من القادرين علم؟

قوله : بأنه لا يخطر ببال العوام ذلك. قلنا : لا يخطر ببالهم ذلك ولا يعلمونه، جملة أو تفصيلًا؟ (ع م)^(٣) بيانه هو أنهم وإن لم يعلموا / تفصيل ما يعلمون ولكنهم يعلمون على الجملة أنهم يفعلون أمرًا من الأمور وهذا علم إجمالي كمن علم أن زيدًا^(٤) في العشرة^(٥) فهو عالم به وإن كان يشك في عين زيد ألا يكون هو زيدًا. وبيان أن الأمر كذلك وأنهم علموا استحقاق المدح والذم ، والعلم باستحقاق ذلك فرع على العلم بالفعل ويستحيل أن نثبت الفرع بدون الأصل .

الجواب ، أما الأول فنقول : نحن نعني بالقادر من قد استوى الأمران عنده ، ولا يترجح أحدهما إلا لداعٍ حتى لو كان قد ترجح منه صدور الأثر إما لحقيقة ذاته أو لزائد غير الداعي ، وإنما نسميه الموجب ، ويحد القادر بأنه الذي يصح منه أن يؤثر بحسب الداعي إذا لم يكن له مانع ، وقد ثبت القادر بالضرورة في الشاهد على الوجه الذي

(١) غير واضحة ، والمثبت أقرب القراءات إلى السياق .

(٢) كذا في الأصل وهي غير واضحة ، وعند ابن الوزير : "القدحين المتساويين" ، والأقرب عندي "القدحين المملوئين بدون الحرف" أو "انظر : الترجيح لابن الوزير ص ١١٨ .

(٣) انظر المقدمة

(٤) في الأصل : زيد .

(٥) في الأصل : «العشرة»

ذكرناه ، فإننا علمنا في الواحد منا إذا قدر أن يتحرك يمينه^(١) فإنه يقدر أن يتحرك يسره على حسب ما يدعوه الداعي .

قوله : بأن القادر مؤثر .

قلنا : بلى ، ولكن بشرط الداعي على ما بينا .

قوله : لم قلت أنه إذا إستوى منه الأمران فإنه يحتاج إلى المرجح .

قلنا : لأنه لو وجد أحدهما مع المساواة كان ذلك ترجيحاً^(٢) لأحد المتساويين على الآخر لا لمرجح ، وأنه محال معلوم استحالتة بالضرورة . وأما ماضرب من أمثلة المضطر . فنقول: إن المضطر إذا تحير^(٣) توقف ، وتفسير التحير هو إستواء الداعي . ولو دام سبب التوقف لدام التوقف إلا أنه لا يدوم فإن أقل شيء يكفي مرجحاً ، فقد يحصل للمضطر ذلك الشيء اللطيف المرجح حتى يختار أحدهما إلا أنه للطفه وضعف قوته لا يتذكر ذلك . ثم قد يكون حقيقياً وقد يكون خيالياً^(٤) وقد يكون كيف ما كان فلا يحصل الفعل بدون المرجح.

قوله : لم لا يجوز أن يكون المرجح شيئاً غير الداعي . قلنا المؤثر الذي يترجح وجود

الأثر منه بأي شيء كان غير /...> (٥) الداعي < الذي > (٦) يكون موجباً ، وبهذا نفرق بين الموجب والقادر ، والذي يؤثر بحسب الطبع لا بالداعي وهو الموجب ، والذي يؤثر بحسب الداعي فهو القادر.

قوله : لم لا يجوز أن يكون الداعي هو الظن.

قلنا : الجواب عنه من وجهين : أحدهما : أن الظن للمصلحة في الفعل يستدعي

تصور حقيقة الفعل ، والمصلحة وتصور الحقائق لا يدخل فيها الظن بل إذا تصورت وعقل

(١) في الأصل : « منه »

(٢) في الأصل « ترجحاً » .

(٣) في الأصل « تحيز »

(٤) في الأصل « حالياً »

(٥) حذف « غير » لتكرارها .

(٦) أضيفت ليستقيم المعنى .

حقيقتها أمكن بعد ذلك أن يظن ثبوت أحدهما للآخر أو نفيه عنه .
والثاني : أنا قد نحرك الأشياء ولا يكون لنا علم ولا ظن ، بل ولا يجوز لشيء آخر
غير الاعتماد وغير التحريك ، ولكن نكون معتقدين لانتفائه فكيف نتصور أن يكون^(١)
لنا ظن أو تجويز .

قوله : ليس لنا بذلك علم إجمالي (أم تفصيلي ؟ قلنا لإجمالي^(٢) ولا تفصيلي
قوله : بأننا نعلم أنا فعلنا أمراً من الأمور .

قلنا : لانسلم أنا نعلم أنا فعلنا أمراً غير ما ذكرناه من الاعتماد والتحريك . والعلم
الإجمالي هو أن نعلم الشيء ونجهل حقيقته كأن^(٣) نعلم أن زيدا في العشرة ولا نعلم
صفته ، فنظير ذلك أن العلم أنا فعلنا غير الاعتماد وغير حصول تحريك الجسم أمراً لانعلم
تفصيله . وقد بينا أنا لانعلم ذلك .

قوله : بأننا نعلم إستحقاق المدح والذم ولا بد وأن نعلم فعلاً .
قلنا : بلى . وقد علمنا أنا نفعل^(٤) الاعتماد وتحريك الأجسام ، فلم قلت بأن ذلك
لا يكفي في تعليق المدح والذم ؟ .

قوله : بأن الكون مسبب الإعتماد فلا يحتاج إلى الداعي .
قلنا : جميع الأكوان لانتبثها متولدة عن الإعتماد إلا ماكان في غير محل القدرة ،
وأما ماكان في محل القدرة فإنه يكون مباشراً^(٥) عنده فيدعى وجوب الإحتياج إلى
الداعي في ذلك الكون المتأثر لو كان ، فإذا لم يكن لنا إليه داعٍ ثبت أن ذلك هاهنا /
لم يكن فعل القادر المختار ، والله أعلم .

دليل آخر لنفي المعاني على الوجه الذي ذهب إليه أبو هاشم من أن يستحيل أن يوجد

(١) مضافة بالهامش .

(٢) مضافة بالهامش .

(٣) في الأصل " كمن " .

(٤) مضافة بالهامش .

(٥) غير واضحة والمثبت أقرب إلى الصواب .

في الجسم إلا وهو في الجهة التي يوجب كونه كائناً فيها وهو أن يوقف حصول الكائنية في الحيز على المعنى الذي لا يوجد في الجسم إلا وهو في الجهة التي يوجب كونه كائناً فيها يؤدي إحتياج كل واحد منهما إلى نفسه وهو محال ،

أما بيان الأول : فإن المعنى الذي يوجب كون الجسم كائناً في الجهة إذا لم يتصور حصولها إلا في الجسم الموصوف بكونه كائناً في الجهة الثانية فقد إحتاج في وجوده إلى كون الجسم كائناً في الجهة الثانية حسب إحتياج المشروط^(١) إلى الشرط كما إحتاج العلم في حله في المخل إلى كون المحل موصوفاً بصفة الحياة ، فإذا كان كونه كائناً في الجهة الثانية معلول هذا الكون فقد إحتاج إلى هذا الكون حسب إحتياج المعلول إلى العلة كما إحتاج كون العالم عالماً . أما العلم الموجب للعالمية عندهم^(٢) فكان كل واحد منهما أعنى الكون والكائنية محتاجاً إلى الآخر ، فيلزم من ذلك حاجة الشيء إلى نفسه بواسطة .

أما بيان الثاني : فلأنه إذا توقف وجود الثاني (على وجود)^(٣) الأول وتوقف وجود الأول على وجود^(٤) الثاني فلا يحصل لأحدهما وجود إلا بعد تمام وجود الآخر ثم يتبعه وجود الآخر . فإذا لم يتم وجوده إلا بوجود مالمو تم وجوده لتبعه الوجود ، ولم يتم وجوده أبداً فلا يتبع وجوده الآخر أبداً .

فإن قيل : إنكم اقتصرتم في إبطال الكون معنى موجباً بإبطاله على أخذ قسميه وهذا لا يدل على بطلانه ، لأنه يجوز أن يحتمل الشيء في وجوده أقساماً ، وتكون كلها باطلة إلا واحد^(٥) فيصح باعتبار ذلك القسم / فلم لم تتعرضوا بإبطاله على وجه يوجد في الجسم وهو في الجهة الأولى كما يتعرض له غيركم ؟

(١) في الأصل : « الشرط » والمثبت أنسب للسياق

(٢) مضافة بالهامش

(٣) في الأصل : « بوجود »

(٤) في الأصل : « بوجود »

(٥) في الأصل : « واحدة »

ثم نقول : قولكم بأن توقف حصول الكائنية (على الكون)^(١) يؤدي إلى احتياج الشيء إلى نفسه . قلنا : تعنون بذلك أنهما يوجدان معاً في زمان واحد أم تعنون شيئاً آخر ؟ (إن عنيتم به شيئاً آخر فلا بد)^(٢) من بيانه ، وإن عنيتم الأول فلا نسلم أن ذلك محال بل هو شرط تحقق العلة ، وأن العلة التامة إذا وجدت قارنها معلولها ويستحيل تأخره عنها ، فلو كان احتياج أحدهما إلى الآخر بهذا التفسير دلالة^(٣) على البطلان لبطلت^(٤) جميع العلل والمعلولات بيانه أنا نعلم أن السواد إذا ظهر على محل البياض فإنه ينفي البياض مع أن طرآن^(٥) السواد على محل البياض وزوال البياض متقارنان . ولئن سلمنا أن إحتياج المشروط إلى الشرط معنى زائد على التقارن في الزمان ، وأنه يلزم من ذلك أن يحتاج أحدهما إلى الآخر حاجة الشرط ، ويحتاج الآخر إليه حاجة العلة ولكن لم قلتم بأن ذلك محال ؟ أليس أن الجسم يحتاج إلى الكون والكون يحتاج إلى الجسم واحتياج الكون إلى الجسم حاجة المعلول إلى العلة وإحتياج الجسم إلى الكون حاجة المشروط إلى الشرط ؟ ثم لم يلزم من ذلك بطلانه فكذلك هاهنا . ثم ولئن سلمنا أنه يلزم من ذلك حاجة الشيء إلى نفسه فإنه محال ، ولكن متى ، إذا كان يحتاج <...>^(٦) كل واحد منهما إلى الآخر على سبيل التعيين ، أم لا على سبيل التعيين ؟ . (م ع)^(٧) بيانه وهو أنه لا يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر على سبيل التعيين . فإن كونه كائناً في الجهة الثانية وإن إحتاج إلى الكونين ولكن / لا إلى الكون بعينه ولكن أي كون كان حتى لو لم يكن هذا الكون قام كون آخر مقامه بدلاً منه فلم يحتج إليه على التعيين ، فصار كالجسم ، فإنه وإن إحتاج في تحيزه إلى الكون لكن لما^(٨) لم يحتج إلى

٣١

(١) في الأصل : « بالكون » والمثبت هو الصواب .

(٢) مستدركة بالهامش

(٣) في الأصل " " ولا .

(٤) في الأصل : « لبطل »

(٥) في الأصل : « طرفان »

(٦) حذفت « إلى » ليستقيم السياق .

(٧) انظر المقدمة .

(٨) مضافة بالهامش .

كون بعينه بل إحتاج إلى كون ، أي كون كان ، فكذلك هاهنا . ثم نقول : إن ما ذكرتم في إبطال الموجب لزم عليكم في إبطال القادر . فإننا نقول : إن القادر لا يقدر على تحصيله في الجهة الثانية إلا (بشرط أن) ^(١) يخرج من الجهة الأولى ، ولا يخرج من الجهة الأولى إلا شرط أن يحصله في الجهة الثانية فإحتاج في فعل كل واحد منهما إلى الآخر . فلزم من ذلك إبطال القادر ، فما أجبت عنه فهو جوابنا هاهنا .

الجواب : قوله : في الإستدراك إقتصرتم في إبطال الكون معنى موجباً على أحد قسميه . قلنا : لأن هذا القسم هو المختلف فيه ، وما عدا ذلك فهو مجمع على بطلانه ، وعلى تقدير لو كان مختلفاً فيه فللمعلّل أن يغير التعليل في إحدى صور الخلاف فكيف إذا لم يكن مختلفاً فيه .

قوله : تعنون بذاتها يوجدان معاً في زمان واحد أم تعنون شيئاً آخر.

قلنا : بل نعني به أمراً آخر زائداً على مجرد التقارن في الزمان . فإننا لو قدرنا حصول الحياة والعلم وصفة العالمية التي هي موجبة العلم عندهم تقارنه في الزمان فإننا ^(٢) نعقل أمراً زائداً في حاجة العلم إلى الحياة ليست تلك الحاجة كحاجة ^(٣) العلم إلى معلوله الذي هو صفة العالمية وإن اشترك الكل في حصولها في زمان واحد ، حتى لو قدرنا هذه الكائنية معلولة بعلة أخرى غير هذا الكون فما دل من الدليل الدال على حاجة هذا الكون إليه يقتضي ألا يوجد الكون بدونها / فإن لم تكن معلولا لها ^(٤) على هذا التقدير وهو ٣١ ب الذي أردناه بقولنا إن الكون محتاج في وجوده إلى كون محله كائناً في الجهة الثانية لأنه كما استحال أن يوجد هذا الكون لافي محل ، لأنه لا يكون له إختصاص بجسم دون جسم ، إستحال أيضاً أن يوجد فيه وهو في الجهة الأولى ، لأنهم زعموا أنه حينئذٍ لا يكون له إختصاص بجهة دون جهة ، فيما أن يوجب حصوله في الجهات الست أو

(١) في الأصل : « بشرط أن »

(٢) في الأصل : « فيما » .

(٣) في الأصل : « إلى » وهي لاتناسب السياق والكلمة المضافة بدلا من حرف "إلى" تكمل السياق .

(٤) اضافة فوق السطر .

لا يوجب حصوله في جهة ما وإن استحال أن يوجب فيها^(١) إلا وهو في الجهة الثانية
صح مادعيناه أن الكون على هذا التقدير يحتاج إلى كون الجسم كائناً في الجهة الثانية
حسب إحتياج العلم إلى الحياة ولهذا أخرج صور الإلزامات نحو تقارن طرآن السواد على
محل^(٢) البياض وزوال البياض ، وأن ذلك مجرد تقارن في الزمان ، ونحن بينا أن
إحتياج الكون إلى الكائنية في الجهة الثانية ليس مجرد التقارن .

وأما قوله : هب أن إحتياج أحدهما إلى الآخر أمر زائد على مجرد التقارن ولكن لم
لا يجوز ذلك ؟ . قلنا : لما بينا . قوله : إن هذا يبطل حاجة الجسم إلى الكون وحاجة
الكون إلى الجسم .

قلنا : الجسم يقتضي وجوب كونه كائناً في جهة ما . والمقتضي إذا حصل وجب أن
يقارنه مقتضاه ، ولذلك لم يتصور وجود الجسم إلا مع الكون . إنا لا^(٣) نسلم بأن
الجسم يحتاج في وجوده إلى الكون < و >^(٤) إلى الكائنية . ولئن قال : بأن الجسم
يستحيل وجوده بدون كونه كائناً فيكون الجسم محتاجاً إلى الكون .

قلنا : نسلم أنه يستحيل وجوده بدون الكون كما يستحيل وجود العلة بدون المعلول ،
ولكن لم قلتم بأنه يحتاج إليه .

قوله : متى يستحيل ؟ إذا إحتاج إليه على التعيين (أم لا على التعيين)^(٥)

قلنا : سواء إحتاج إليه على / التعيين أو لا على التعيين ، لأنه إذا إحتاج في كونه
كائناً إلى كون ما لكن ذلك الكون إذا استحال حصوله إلا في الجسم الموصوف بكونه
كائناً في الجهة الثانية ، وكونه كائناً في الجهة الثانية هو معلول ذلك الكون ، فيلزم من
ذلك حاجة الشيء إلى نفسه على ما بيناه . وأما ما ذكر من إحتياج الجسم إلى كون ما ،
قد سبق الجواب عنه . وكذا هذا هو الجواب عن قوله بأن القادر يحتاج في تكوينه في

(١) في الأصل : « فيه »

(٢) مضافة في الهامش.

(٣) مضافة بالهامش الأيسر .

(٤) أضيفت ليستقيم السياق.

(٥) مضافة بالهامش.

الجهة الثانية إلى إزالة كونه في الجهة الأولى وكذا زواله عن الجهة الأولى يحتاج إلى تكوينه في الجهة الثانية، وزواله عن الجهة الأولى يحتاج إلى تكوينه في الجهة حسب إحتياج المعلول إلى العلة ، لما^(١) أنا لانسلم أن القادر في تكوينه في الجهة الثانية يحتاج إلى زوال كونه في الجهة الأولى . فلئن قال : فإنهما لا يجتمعان وأنه يستحيل حصول كونه كائناً في الجهة الثانية مع كونه كائناً في الجهة الأولى .

قلنا : بلى ، لأنه يستحيل مع وجود العلة ألا يوجد المعلول كما ذكرنا في التحيز فإنه يستحيل أن يكون متحيزاً إلا وأن يكون كائناً ، كما أن وجوب كونه كائناً في الجهة معلول كونه متحيزاً وكذلك هنا .

واحتج أبو هاشم لإثبات هذه المعاني بأشياء ونحن نحكي ماهو الأقوى والأظهر في زعمهم ، ثم نرتب الاعتراضات^(٢) عليها على وجه ننبه فيها على مواضع الغلط . فمناها قولهم : لو قدرنا على جعل الجسم كائناً من غير واسطة معنىً لقدرنا على ذات الجسم ولقدرنا على سائر الصفات نحو كونه حياً ، قادراً ، أسود ، أبيض إلى غير ذلك ، ثم لما لم نقدر على ذلك تبيننا أنه لا بد من معنى . أما بيان الأول فلهم في ذلك وجهان :

أحدهما : أن يقولوا القادر إذا قدر على أن يجعل / الذات على بعض الصفات ، فقد صارت الذات مقدورة له يتصرف فيها كيف يشاء .

الوجه الثاني : أن يثبتوا ذلك الكلام ، ثم من يتمسك بالكلام فقد يقول بعضهم بأن هذا ضرب مثال فحسب . وقد يقول بعضهم بل أجعل الكلام^(٣) أصلاً وأبين العلة في ذلك ، ثم أعدّي الحكم منه إلى^(٤) الفرع ، وأقول من قدر على أن يجعل الكلام على صفة الخبر^(٥) والأمر قدر^(٦) على ذاته فلما لم يقدر على كلام غيره لم يقدر على جعله

(١) كذا في الأصل والأفضل قراءتها « لأنا » بدلاً من « لما أنا » .

(٢) في الأصل : «الأعراض» ، والمثبت هو الصواب .

(٣) مضافة بالهامش الأيسر .

(٤) مضافة بالهامش .

(٥) في الأصل « الحيز » . والمثبت هو الصواب .

(٦) مضافة بالهامش .

على صفة الخبر^(١) > و <^(٢) لا علة^(٣) لذلك إلا كونه قادراً على بعض صفاته . وكذلك إذا قدرنا على جعل كلامنا خبراً^(٤) عن زيد بن عبد الله قدرنا على جعله خبراً^(٥) عن زيد بن بكر ، ولا علة في قدرتنا على جعل الكلام على جميع الصفات التي يكون عليها بالفاعلين إلا قدرنا على أن نجعلها على بعض الصفات .

والاعتراض على هذا أن يقال: قولكم : بأنه لو قدرنا القادر على أن يجعل الذات على بعض الصفات قدر على ذاته وعلى سائر صفاته.

قلنا: لا نسلم . قوله : بأن القادر إذا قدر على أن يجعل الذات على بعض الصفات صارت الذات مقدورة (له . قلنا . ماتعون بقولكم صارت مقدورة له ؟ إن عنيتم أنها صارت مقدورة صح^(٦)) من هذه الجهة كان ذلك لغواً وتكراراً^(٧) لصورة ما وقع فيه النزاع بعبارة أخرى ، كأنكم قلتم : من قدر على الشيء أن يجعله على بعض الصفات قدر على ذلك الشيء أن يجعله على بعض الصفات ومع ذلك لا يثبت له^(٨) حكم المسألة. وإن عنيتم أنها تصير مقدورة من جميع الجهات ثم ألزمتكم من ذلك أن يقدر على جميع الصفات كنتم قد عللتم الشيء بنفسه ، ثم إنا نطالبكم بالدلالة على ذلك فلا بد من الرجوع إما إلى دلالة الكلام أو غيرها ، وسنتكلم على دلالة الكلام . ولئن سلمنا أن من قدر على جعل الذات على صفة قدر على جعلها على سائر الصفات / ولكن لم قلتم أن كون الجسم كائناً صفة وليس بذات؟.

٣٣

لا يقال : إذا سلمتم كونه ذاتاً فقد سلمتم حكم المسألة ، لأننا لانعني بالكون إلا ذاتاً^(٩) ومقدوراً للقادر ويوجد بالفاعل .

(١) في الأصل : « الحيز » والمثبت هو الصواب .

(٢) اضيفت ليستقيم المعنى .

(٣) مضافة بالهامش .

(٤) ، (٥) في الأصل : « حيزاً » والمثبت هو الصواب .

(٦) مضافة بالهامش .

(٧) غير واضحة ، والمثبت هو أصوب القراءات الممكنة.

(٨) كذا في الأصل ، والأفضل قراءتها « لكم » لتناسب السياق.

(٩) غير منقوطة ، والمثبت هو الصواب.

لأننا نقول : لانسلم بأن هذا تسليم بحكم المسألة . فإنكم تثبتون الكون معنى موجباً لكن الجسم كائناً ، ونحن على هذا التقدير لانسلم لكم إلا كونه كائناً من غير أن يكون موجباً لشيء أو موجباً عن شيء . وهب أنا نساعدكم في إطلاق إسم الذات عليه ولكنه بهذا التقدير لا يثبت لكم ما رمت من إثبات المعنى الموجب لكون الجسم كائناً .

لا يقال : إنها لو كانت ذاتاً لقبلت الإلتصاف بالصفات.

لأننا نقول : أولاً : لانسلم أنها لا تقبل الصفات. أليس أنه يثبت له صفة الحسن

والقبح؟

أو ليس أنها تكون موصوفة بأنها ثابتة للجسم ؟ . والثاني : أن نقول : لم قلت أنه ليس في الذوات ما يكون حكمها حكم الصفات في أنها لا تقبل الصفات .

وأما قول من تمسك بالكلام واقتصر فيه على ضرب المثال وقال : بأن من قدر على جعل الكلام خبراً وقدر على ذات الكلام وكذا هاهنا ، فنقول : هذا الإستدلال على غاية الضعف ، فإنه لا يلزم من ثبوت الحكم في كثير من الصور ثبوته في غيرها^(١) . فكيف إذا ثبت ذلك في صورة واحدة فحسب وهو الخبر ؟ . ولو قلنا بصحة هذا الاستدلال للزم نفي الصانع المختار إذا وجد صورة يثبت فيها تجدد أمر بالموجب . وللزم إثبات التشبيه إذا وجد كثير من الفاعلين أجساماً ، بل لو علمنا ثبوت الحكم في جميع الصور إلا في واحدة فإننا نشك في تلك الواحدة بأن يكون الحكم فيها بخلافه . ألا ترى أننا وجدنا جميع حيوانات العالم تحرك فكها الأسفل في المضغ ثم وجدنا التمساح بخلافه ، وأنه يحرك فكها الأعلى . فثبت أن الإعتماد على مجرد ضرب المثال < لا يجوز >^(٢)

٣٣ ب

وإنما ذكرت/ هذين الوجهين مع ركاكتهما لأن قائلاً قالهما.

وأما قول من تمسك بالقياس على الكلام وزعم أن الحيز هو الأصل والجسم هو الفرع والحكم هو القدرة على نفس الذات وعلى سائر الصفات . وأن العلة الجامعة بين الأصل

(١) في الأصل « غيره » .

(٢) أضيفت ليستقيم المعنى ، لأن الجملة بدونها ، كما هي في الأصل ناقصة الخبر.

والفرع هي ^(١) القدرة على أن نجعل الذات على ^(٢) نقيض ^(٣) الصفات . فنقول: لم قلت
أولاً أن الكلام الذي هو الأصل ذات يصح أن تحدث على مازعمتم أن الذات إذا
حدثت ^(٤) ثبتت لها ^(٥) صفة الوجود بخلاف الصفة إذا تحدثت فإنه لا يثبت لها صفة
الوجود.

لا يقال : الجواب عن هذا من وجهين : أحدهما : أن الدليل لا يفتقر إلى أن يثبت
الصوت معنى وذاتاً لأن لنا أن نقول : إن كان الصوت صفة فإنه لا يقدر على جعله على
حكم الخبر إلا من قدر على تجديده ، والعلة في ذلك أنه قدر على تجديد الأصل فلذلك
قدر على تجديد فرعه. والثاني : إنا ندل على كونه ذاتاً بأنه لو كان صفة لكان لا يخلو
إما أن تكون للذات أو للفاعل ، ولو كانت صفة ذات لم تتجدد بحسب أحوال الفاعل ،
ولو وجب اشتراك الأجسام كلها فيها فتسمع جميعها ، ولو كان للفاعل لم يجز أن يتناول
الإدراك للذات عليها ، لأن الإدراك يتناول الشيء على أخص صفاته لأنه لا طريق إلى
تمييز الأجناس بعضها من بعض ، فلو تناول مالا تتميز الأجناس به لم يكن طريقاً إلى
تمييزها ^(٦)

لأننا نقول: أما الأول : فباطل لأن ^(٧) من شرط صحة القياس ورد الفرع إلى الأصل
في الحكم هو المساواة في إثبات الحكم . أما إذا كان الحكم المطلوب في الفرع عن غير
الحكم الثابت في الأصل فلا نسلم بأنه يمكن رد ^(٨) ذلك إليه ، ومن قدر أن يثبت
أحكاماً في حيز ^(٩) ، فلو قدر على نفس الحيز الذي هو صفة، لا يلزم فيمن قدر أن

(١) في الأصل : « هو » .

(٢) مضافة فوق السطر.

(٣) في الأصل : « نقض ».

(٤) في الأصل : « حدث ».

(٥) في الأصل : « له ».

(٦) في الأصل : « تميزها »

(٧) في الأصل : « لا » والمثبت هو الصحيح.

(٨) مصححة من الناسخ.

(٩) غير منقوطة وتقرأ « فيحير » والمثبت يلائم السياق.

يجعل الذات على صفة أن يقدر على إحداث الذات قياساً عليه ، فإن إثبات / الصفة ٣٤
غير إمكان إحداث الذات ، خصوصاً على قولكم أن القدرة لا تتعلق على تجدد الصفة .
فإن القادر لا يتعدى طريقة الإحداث وإنما يتعلق بالإحداث ، فإذا اختلف التعلق جاز أن
يختلف ما يتعلق به .

أما الثاني: أنه لو كانت صفة وكانت بالفاعل لم يصح أن يتعلق الإدراك به . قلنا :
لانسلم .

قولكم : بأن الإدراك يتعلق بأخص صفات الشيء حتى يكون طريقاً إلى تميزه .
قلنا : إن كان من شرط تميز الشيء بالإدراك أن يتعلق بأخص صفاته على هذا
التفسير ، فبينوا أولاً أنه ليس بالفاعل حتى يكون طريقاً إلى تميزه ، فلم قلتم بأنه
يلزم أن يكون الإدراك يتعلق بأخص صفاته حتى يكون طريقاً إلى تميزه ؟ ثم ولئن سلمنا
أن الصوت ذات ولكن قياسكم الفرع على الأصل لأجل أن تثبتوا في الفرع ما ثبت في
الأصل بالعلة الجامعة يقتضي أن يكون الحكم في الأصل معلوماً بالعلة التي لها ثبت
الحكم ، وأن نعلم العلة في الفرع حتى يمكن تعدية الحكم إليه وكل ذلك غير معلوم
عندكم ، فإن كل هذه صفات ، فإن كون الكلام خبراً أو^(١) حدوثه صفة وكون الجسم
كائناً صفة وما يلزم من ذلك وهو القدرة على إحداث الذات أو إثبات سائر الصفات كلها
صفات ، فإذا لم تكن الصفة معلومة عندكم لم يعلم الدليل فكيف يمكن معرفة المدلول ؟
لا يقال : بأن الصفة وإن لم تكن معلومة لكن الذات مع الصفة تكون معلومة .

لأننا نقول : قولكم الذات مع الصفة كلام مجمل فلا بد من تفسيره وهذا يظهر بهذا
التقسيم وهو أن الدليل الدال على الحكم إما أن يكون الذات وحدها^(٢) أو الصفة
وحدها ، أو مجموعهما أو لشيء منهما ولا المجموع . وأما القسم الأخير فهو
إعتراف بأن لادلالة في شيء مما ذكرتم . ثم بقيت الأقسام الثلاثة وأي قسم منها

(١) في الأصل : « حيز »

(٢) في الأصل : « وحده »

اخترتم^(١) لم يصح على قولكم أما الذات (وحدها فليست بدليل فإنها ليست هي التي تتجدد)^(٢) بالفاعل عندكم ، وأما الصفة وحدها فهي ليست / معلومة عندكم . وأشد من هذا بطلاناً قول بعضهم (أن الصفة ليست زائدة على الذات . وأما المجموع فلا يصح لأنه يلزم من أن تكون الصفة معلومة^(٣) لأنه^(٤) إذا كان المركب معلوماً كان <...^(٥) كل جزء منه معلوماً فيلزم أن تكون الصفة التي هي جزء المركب معلومة ، ولئن سلمنا سلامة النظم في الاستدلال ولكن نقول: الحكم في الأصل ممنوع ، فإننا لانسلم أن كون الكلام خبراً أو أمراً صفة راجعة إلى الكلام حتى يقال أن قدرتنا على أصل^(٦) صفة الكلام توجب قدرتنا على أصل الكلام ، والدليل عليه أن الخبرية^(٧) والأمرية لو كانتا صفتين فيما أن تكون ثابتة لكل واحد من آحاد الحروف فيلزم أن كل واحد من حروف الخبر والأمر خبر وأمر وهو محال ، وإما أن تكون ثابتة لمجموع الحروف وهو أيضاً باطل لوجهين .

أحدهما : أنه^(٨) يلزم إنقسام تلك الصفة . والثاني: أنه لا وجود لمجموع الحروف بل الموجود منه أبداً حرف واحد وما لا يكون موجوداً كيف يوجد له غيره ؟ . لا يقال: إنا نفرق بين الخبر عن زيد بن عمرو <...^(٩) والخبر عن زيد بن خلد مع أن الصيغة واحدة ، فدل ذلك على صفة راجعة إلى الخبر . وكذلك الخبر إذا كان صدقاً يتعلق به المدح وإن كان كذباً يتعلق به الذم مع أن الصفة^(١٠) واحدة فدل ذلك على أمر زائد للخبر .

(١) في الأصل : « اخترتم » .

(٢) في الأصل : « وحده فليس بدليل فإنه ليس هذا الذي يتجدد » ، والمثبت هو الصواب .

(٣) الجملة بين قوسين مضافة بالهامش .

(٤) في الأصل : « أن »

(٥) حذفت « كان » لتكرارها

(٦) مضافة فوق السطر .

(٧) غير منقوطة .

(٨) في الأصل : « أن »

(٩) حذفت « وعن » لعدم تناسبها مع السياق .

(١٠) يقصد المؤلف صفة الخبرية وليس صفة الصدق أو الكذب .

لأننا نقول: لمَ قلتم أنه لا يجوز أن يرجع ذلك إلى مجرد إيقاع الصفة ^(١) بغرض ^(٢) مخصوص ويكون لأجل اختلاف الغرض ^(٣) والدواعي تختلف الأحكام. ولئن سلمنا أن الخبرية وجه يقع عليه الخبر ولكن لم قلتم أن ذلك يثبت بالقادر لأن القادر لا يتعدى طريقة الإحداث ولا يثبت صفة أخرى غير الحدوث وصفة الخبر غير صفة الحدوث فلا تثبت بالقادر. ولئن سلمنا أنها ^(٤) تثبت بالقادر

ولكن إبتداءً أم بواسطة (ع م) ^(٥). بيانه: وهو أن كونه خبراً وإن كان يثبت بالقادر ولكن بواسطة كونه مريداً ومن قدر على بعض الإرادات قدر على الجميع، فلذلك وجب فيمن قدر أن يحصل الكلام على صفة كونه خبراً عن زيد أن يقدر/ على أن يجعله خبراً عن غيره لأن ذلك يحصل بإفتراق الإرادة، وأي إرادة قرننها به صار على صفة أخرى بخلاف ما تنازعنا فيه من كون الجسم كائناً، فكونه على سائر الصفات فإن ذلك لا يثبت بالإرادة حتى إذا رام كونه على تلك الصفة لا يحصل ذلك بإرادته، ولو لزم فيمن يثبت للذات صفة بواسطة أن يقدر على تلك ^(٦) الذات للزم إذا تجددت ^(٧) له صفة كونه مدرگاً أو كونه مريداً بأي صفة كان أن تصير ذاته تعالى مقدورة. ثم ولئن سلمنا أن يقدر على ذلك بدون واسطة، ولكن لم قلتم بأنه يمكن أن يجعل القدرة على أحد الأمرين علة القدرة على الآخر؟. بيانه: وهو أنه لا يخلو إما أن تكون القدرة على جعله خبراً ^(٨) هي القدرة على الذات وعلى سائر الصفات أو القدرة على أحدهما غير القدرة على الآخر. فإن كان الأول: وهو الأقرب لمذهبهم أن القدرة تتعلق بالضدين فنقول: كيف يمكن أن نجعل تعلق القدرة على أحدهما علة للتعلق على الآخر، إذ ليس ذلك أولى من العكس،

(١) في الأصل: «الصنعة»

(٢) في الأصل: «تعرض»

(٣) في الأصل: «العرض»

(٤) في الأصل: «أنه».

(٥) انظر المقدمة.

(٦) في الأصل: «ذلك».

(٧) في الأصل: «تجدد».

(٨) غير منقوطة والقراءة المثبتة هي أقرب إلى السياق من غيرها مثل قراءتها «حيزاً». ويلاحظ أن الناسخ قد كرر هذا الخطأ في كل المواضع التي وردت فيها هذه الكلمة فكتبها دائماً «حيزاً» أو «حيز» بدلاً من «خبراً» أو «خبر» وهو الصواب

وكذلك إن كان الثاني : فلأنه كيف يمكن أن نجعل إحدى القدرتين علة لوجود الثانية (١)
لا يقال : بأن هذا تعليل الدلالة والكشف.

لأنا نقول : فإذا تركتم القياس والجمع بين الأصل والفرع بالعلة الجامعة ، فنقول لكم: إذا كان كذلك في الخبر لزم أن يكون كذلك في غيره من المواضع ، ولا يمكنكم بيان ذلك إلا أن تجمعوا بينهما بالعلة ، وقد تركتم تلك الطريقة . ولئن سلمنا أنه يمكن أن نجعل أحدهما علة الآخر ، ولكن لم قلت أن صحة إقتدارنا على صفة الكلام علة إقتدارنا على ذات الكلام ؟ ولم لا يجوز أن يكون الأمر بالعكس حتى تكون صحة إقتدارنا على ذات الكلام علة لصحة إقتدارنا على صفة الكلام وهذا أقرب إلى العقل فإن الذات لما كانت أصلاً للصفات وجب أن نجعل الإقتدار على الأصل علة الإقتدار على الفرع/ فإذا ثبت ذلك فلا يلزم من الإقتدار على الصفة الإقتدار على الذات ، لأنه لا يلزم من حصول المعلول حصول العلة . ألا ترى أن الظلم قبح لكونه ظلماً ثم لا يلزم من حصول القبح حصول الظلم أبداً وكذلك هنا . ولئن سلمنا أن الإقتدار على الصفة أولى أن يجعل علة في الإقتدار على الذات ولكن ما الدليل على ثبوت هذه العلة ؟

قوله : بأنه دار الحكم معه وجوداً وعدمًا ، ألا ترى أننا متى قدرنا على جعله خبراً قدرنا على ذاته وإذا لم نقدر على جعله خبراً لم نقدر على ذاته والدوران دلالة العلية. قلنا : لانسلم بأن الدوران دلالة العلية . بيانه : وهو أنه يجوز أن يكون إذا وجد الشيء ووجد معه الحكم أن يكون شيء آخر يقارن ذلك الشيء فيكون ذلك المقارن هو العلة لذلك الشيء حتى أنه لو وجد ذلك الشيء في محل آخر بدون ذلك المقارن فإنه لا يثبت ذلك الحكم. وللمتمسكين بهذه الطريقة على الجواب عن هذا السؤال طرق أربعة. أحدها: أنه لا طريق إلى ذلك المقارن فوجب نفيه. والثاني: أنا متى علمنا هذا الشيء علمنا هذا الحكم وإن لم نعلم شيئاً آخر . وإن لم نعلم هذا الشيء لم نعلم الحكم وإن علمنا شيئاً (٢) آخر . والثالث: أنه إذا جاز ذلك جاز إسناد المتحركة إلى غير الحركة وإن

(١) غير واضحة وقد تقرأ « التأثير »، إلا أن المثبت هو الصواب .

(٢) في الأصل : « شيء » .

كانت تدور معها وجوداً وعدمًا . وذلك يفتح باب الشركات في العلل والمعلولات .
والرابع : أن ذلك المقارن إن أمكن انفكاكه عن هذا الشيء أو أمكن انفكاك هذا^(١)
الشيء عن ذلك المقارن لم يكن الحكم دائراً معه وجوداً وعدمًا . وإن لم يمكن انفكاك ذلك
المقارن عن هذا الشيء ولا انفكاك هذا الشيء عن ذلك المقارن فحيث حصل ذلك الشيء
حصل ذلك المقارن علة لذلك الحكم وذلك يفيد ما هو المطلوب. / والاعتراض على هذا من ٣٦
وجهين ، من حيث الإجمال ومن حيث التفصيل .

أما من حيث الإجمال فبيان من وجوه ثلاثة : أحدها : أن نقول: تعليل الحكم الواحد
بعلتين مختلفتين إما أن يكون جائزاً^(٢) أو لا يكون ، فإن لم يكن جائزاً لكان الإنعكاس
في العلل واجباً وإذا كان كذلك وكما أن المعلول يدور مع العلة وجوداً وعدمًا فالعلة تدور
مع المعلول وجوداً وعدمًا ، وحينئذٍ لم يكن بأن يجعل أحدهما علة للآخر أولى من
العكس ، وإن كان تعليل الحكم الواحد بعلتين جائزاً لم يكن الإنعكاس في العلل واجباً
فحينئذٍ لا يمكن توقيف معرفه علية العلة بالطرد والعكس . الثاني: أن الحكم كما يدور
مع العلة وكذلك يدور مع الشرط مع أنه ليس بعلة . الثالث: يجوز أن يكون حكمان
لعلة واحدة فيتلازمان وجوداً وعدمًا فلا يكون أحدهما علة للآخر وتكون علة أخرى توجب
أحدهما دون الآخر.

وأما من حيث التفصيل فإننا نتكلم على كل واحد من هذه الوجوه التي ذكرها في
إبطال أن يكون المؤثر أمراً مقارناً له . أما قوله : بأنه لا دليل عليه . قلنا: سنتكلم
على هذه الطريقة وأما قوله : متى علمنا هذه الوجوه علمنا هذا الحكم وإن لم نعلم شيئاً
آخر ، ومتى لم نعلم هذه الوجوه لم نعلم الحكم وإن علمنا سائر الأشياء . قلنا : هذا يبطل
بالأمور العادية فإن كثيراً من الأشياء العادية نعلمها عندما نعلم شيئاً آخر ، وإذا لم
نعلمه لم نعلم ذلك ، كما إذا علمنا تغير الفصول من الصيف والشتاء فإننا نعلم تغير
الهواء عند ذلك وكذا إذا علمنا تناول الطعام والشراب فإننا نعلم حصول الشبع والري ،

(١) مضافة بالهامش.

(٢) في الأصل : « جائز » .

وجميع ما يحصل عند اختلاف أوضاع الكواكب من الآثار ، مع أنكم قلتم بأنها ليست أحكاماً لهذه الأشياء وكذا هذا يبطل بجميع الإضافات نحو الأبوة والبنوة / فإنها إذا علمت الأبوة علمت معها البنوة وكذا (غيرها مع أن) ^(١) الأمور الإضافية ليس بعضها علة للبعض .

وقولكم : بأننا إذا علمنا أشياء أخر لم نعلم الحكم .
قلنا : لم لا يجوز أن يكون الإنسان عالماً بما هو العلة ولا يكون عالماً بكونه علة فلا نعلم الحكم . وهذا هو الاعتراض على قول الفلاسفة أنه إذا علم العلة علم معلولها .
وأما قوله : لو جاز فيما يدور مع الشيء وجوداً وعدمًا إسناده إلى غيره لجاز إسناد المتحركة إلى غير الحركة.

قلنا : نحن لانقول بالمعاني فلا يلزمنا ، ولو سلمنا ذلك ، فنقول الفرق ظاهر. فلأننا نعني الحركة للشيء الذي تلزمه المتحركة ، فلئن قلتم بأنه تحصل المتحركة بدون الحركة. فكأنكم قلتم إنه يكون المؤثر في المتحركة غير المؤثر في المتحركة فإنه باطل .
قوله : بأن ذلك المقارن مع ذلك الشيء إما أن يتلازما أو لا يتلازما.

قلنا : لم لا يجوز أن يكون تلازمهما بحكم العادة كما في جميع الأشياء العادية التي ذكرناها ^(٢) فيكون غالباً لما لا يكون مقطوعاً به ^(٣) وإن كان تلازمهما حقيقياً لكنه يقتصر على محل الأصل دون سائر المحال لوجهين ، أحدهما : أن يكون ذلك المقارن الذي هو العلة هو مابه إمتاز الأصل عن الفرع أو يكون موجوداً ^(٤) في المقتضي وإن لم يكن تمام المقتضي فيكون إما جزء العلة أو شرط العلة ، وعلى جميع الاعتبارات يقصر الحكم على محل الأصل ولا يتعداه . والثاني: أن يكون ذلك المقارن مع ذلك الشيء معلولي علة واحدة فإنهما متلازمان إذا صدرا عن تلك العلة ، فإذا كانت علة أخرى

(١) مضافة فوق السطر.

(٢) في الأصل : « ذكرنا »

(٣) في الأصل : « أو »

(٤) في الأصل « ماخوذاً »

فيجوز أن يصدر عنها أحدهما دون الآخر فيوجد ذلك الوصف الذي هو العلة بدون ذلك الشيء فيثبت^(١) ذلك الحكم ويوجد هذا الشيء بدون ذلك الوصف فلا يميز ذلك الحكم. وقد ضرب شيخنا أبو الحسين مثلاً في التصفح^(٢) فقال : إن قائلاً قال: لم كانت السفن أسرع إنحداراً من / بغداد إلى البصرة مع جرية الماء في أواخر الربيع منها في أواخر الخريف. قيل له : لأن النهار في أواخر الربيع أطول منه في أواخر الخريف ، والدليل على أن ذلك هو العلة لأنه متى طال النهار كان هذا الحكم ثابتاً ومتى قصر كان هذا الحكم زائلاً فعلمنا أنه علته ، لأنه لو لم يكن علته لم يكن التعليل صحيحاً ، لأنه لم يأت المعلل بعلة مؤثرة ، ولا يبين أنه بين الموضعين فرق إلا ما ذكر أنه يجعل مع طول^(٣) النهار وصفاً آخر وهو المؤثر والعلة المؤثرة في ذلك هو أن التأثير في هذا الزمان لتحلل الثلوج المتوفرة في الشتاء بحر الشمس وكثرة الأمطار ، فإذا زاد الماء مع أن السفن تسير في جريته فقد زاد التدافع ، وإذا عظم دفع الشيء لغيره كان لذلك إندفاع المدفوع أسرع ولو إقتصر على العلة الأولى لزم أن تكون السفن السائرة في جرية الماء بالنيل أسرع جرية في زمن الربيع لأن النهار يطول وليس كذلك بل هي أبطأ جرية في هذا الزمان منها في الخريف لأن السبب المؤثر ليس بحاصل وهو زيادة الماء بالنيل في الربيع. وكذلك القول فيما حكيناه من العلل .

وقد قال أصحابنا في علل الفروع أن طريق صحتها أن يوجد الحكم بوجودها وينتفي بإنتفائها أو لا يكون في الأصل وصف وهو أولى منها بتعلق الحكم به فهلا إعتبروا ذلك في هذه الطرق ، ولئن سلمنا صحة هذه الطريقة وهو أنه إذا علم دوران الحكم مع شيء ولم يعلم شيء آخر فإنه يجعل علة ، ولكن لم قلتم بأنها حاصلة هاهنا ؟ قولكم : بأنه إذا لم يقدر على جعل كلام غيره خبراً لم يقدر على إيجادها .

(١) في الأصل « فثبت » .

(٢) كتاب لأبي الحسين البصري ذكره الفخر الرازي في المطالب العالية - تحقيق أحمد حجازي السقا ، بيروت - دار

الكتاب العربي - ١٤٠٧ / ١٩٨٧ م .

(٣) مستكملة بالهامش .

قلنا : لم قلتُم أنه لا يحدث شيء آخر يحال الحكم إليه ؟ بيانه من وجهين:
أحدهما : وهو أن كلام غيرنا <...> مقدور غيرنا^(١) ومقدور غيرنا يستحيل أن
يكون مقدوراً لنا ، كما أن مقدوراً بين قادرين لا يجوز عندكم.

الثاني: أنا لا نقدر على الكلام ابتداءً بل بواسطة الآلات التي هي اللهوات
واللسان وغيره/ فإنما نقدر على أن نفعل الكلام بهذه الآلات إذا كانت لنا ومتصلة بنا .
أما إذا قلنا بأننا نفعل الكلام في غيرنا ما كان ذلك إختراعاً للفعل وأنه غير مقدور
للإنسان. وكذا هذا يلزمهم على قولهم بأنه إذا لم نقدر على كلام غيره لم نقدر على أن
نجدله على سائر صفات الخبر.

لأننا نقول : إن من شرط سيورة الكلام^(٢) خبراً . إقتران^(٣) الإرادة به ، وإنما تؤثر
الإرادة في صفة الخبر إذا اختصت بفعل الكلام ، واختصاصها مفقود في كلام الغير:
فلذلك لم نقدر على أن نجدله على سائر صفات الخبر. ولئن سلمنا أنه ليس هاهنا معنى
سوى ما ذكرتم فإن العلة في وجود إقتداره على ذات الكلام إقتداره على جعله على صفة
الخبر، ولكن لم قلتُم بأنه يلزم مثله في الجسم إذا قدر على كونه كائناً ؟.
قوله : لأن العلة تجمعهما .

قلنا : لانسلم ، بيانه وهو أن ذات الكلام وصفات الكلام غير ذات الجسم وغير
صفاته التي هي كونه حياً ، قادراً ، أسود ، أبيض ، ومن الجائز أن تكون بعض
الصفات مقدورة للقديم وبعضها لا يكون . أُلستم قلتُم بأن القدرة إذا تعلقت على الذات
يلزم أن تتعلق بسائر الذوات ولكن بشرط أن تكون تلك الذوات من مقدورات القدر حتى
قلتُم بأنه لا يقدر على الأكوان وإن قدر على الأكوان ، بل قلتُم بأن المقدورات من جنس
واحد بعضها يتعلق بها ، فإذا الذات وبعضها تتعلق به القدرة ، فإذا شرطتم في تعلق
القدرة على المقدورات أن يصح أن يتعلق بها ثم يتعلق به ، فلو لم تشرطوا ذلك في

(١) مستدركة بالهامش.

(٢) مضافة بالهامش

(٣) في الأصل : « الاقتران »

الصفات ، ولهذا لم يلزم من ذلك أن يقدر على صفات الأجناس لما لم تتعلق بها القدرة وكذلك هاهنا ، ولئن سلمنا أنه يلزم من ذلك أن يقدر على سائر الصفات ولكنه يلزم أن يقدر على سائر الصفات التي هي فعل تلك الصفة التي قدر عليها أم إذا لم تكن؟ (م ع)^(١) / وإذا كان كذلك من أين يلزم إذا قدر على كونه كائناً أن يقدر على كونه حياً ٢٨ وقادراً ، وهي لا تتماثل بل تتغاير ، فإن صفة كونه كائناً ترجع^(٢) إلى الأجزاء وما ألزمتموه من سائر الصفات وهو كونه حياً قادراً عالمًا مشتتياً^(٣) ترجع إلى الجهل عندكم ، فلم قلتم بأن من قدر على أن يجعل الجسم على صفة ترجع إلى الأجزاء فإنه يلزم من ذلك أن يقدر على أن يجعله على صفات ترجع إلى الجملة لا إلى الأجزاء ؟. ثم ولئن سلمنا أنه يلزم من ذلك أن يقدر على جميع الصفات وعلى نفس الذات ، ولكن متى ، إذا قدر على أن يجعل الذات على صفة تكون تلك الصفة وجهاً تقع الذات عليه أو مطلقاً؟ (م ع)^(٤) .

بيانه وهو أن صفة كون الكلام خبراً وجه يقع الكلام عليه حال حدوثه ، فلا جرم من قدر على إيقاعه على ذلك الوجه قدر على إحداثه . أما الكائنية فليست وجهاً ، لا يقع الجوهر عليه إلا حال حدوثه ، فلم قلتم بأنه يلزم من الإقتدار عليها الاقتدار على أصل الجوهر ، ولولا ذلك لصح أن يثبت لكلام غيرنا صفة الخبرية بواسطة المعاني لأنكم جوزتم أن يثبت لقادر^(٥) الذات الذي لا يقدر عليها صفات بواسطة ، ثم نقلب عليكم العلة فنقول: إن صحت دلالتكم هذه فهي دلالتنا عليكم في إبطال المعاني بأن يقال: من لم يقدر على إحداث الذات لم يقدر على جعلها صفة بواسطة ، والعلة في ذلك ألا يقدر على إحداثها كخبر غيري > و <^(٦) لما لم يقدر^(٧) على إحداثه لم يقدر على جعله خبراً ،

(١) انظر المقدمة .

(٢) في الأصل : « يرجع » .

(٣) غير منقوطة .

(٤) انظر المقدمة .

(٥) كذا في الأصل .

(٦) أضيفت ليستقيم الساق .

(٧) في الأصل : « أقدر » .

لأن كونه خبراً يحصل بقدرة القادر بواسطة وهو أن يفعل الإرادة فتوجب حال المرید فيجب عن الحال كون الخبر خبراً ، وكذلك الجوهر لو كان حاصلاً في المحاذاة بالقادر بواسطة لكان لا يقدر على ذلك إلا من قدر على إيجاده ، ولما قدرنا عليه من غير القدرة على الإيجاد دل ذلك على إنتفاء المعاني . والسؤال الأخير ، القول بموجب العلة ، سلمنا أنه لا بد من واسطة معاني ولكنكم أثبتتم/ للاعتماد معنى ، فلم قلتم بأن هذا المعنى لا يكفي ، وقيل لكم : لو صح لا يقتضي إلا بواسطة معنى وقد حصل بالاعتماد فلا حاجة إلى معانٍ آخر وهي التي تثبتونها في الحركات والسكنات وغيرها. حجة أخرى لهم ، قالوا: إن الثقيل والخفيف سواء في صحة تحريكهما ، لأن المصحح لذلك يجهزهما وقد إشتراكا فيه ، وحال القادر معها على السواء ، فإن كان المقدور^(١) هو التحريك فقط لما (قدر على)^(٢) تحريك الثقيل دون الخفيف ، ولما شق عليه أحدهما دون الآخر لولا أنه يقدر على معانٍ تثقل، وتكثر . والثقيل يحتاج في تحريكه إلى معانٍ كثيرة لا يفي قدر الضعيف بها ويحتاج إلى استفراغها ، والخفيف لا يحتاج إلى ذلك.

والاعتراض عليه أن نقول: الخفيف والثقيل يستويان في صحة تحريكهما ، والقادر معهما على السواء ، فلا بد في ثقل الثقيل من أمر زائد في إيجاد^(٣) القادر ، ولكن لم قلتم بأن ذلك هو المعنى الذي ذهبت إليه ؟.

لا يقال : إن ذلك الأمر الزائد إما أن يكون ذاتاً أو صفة ، فإن كان ذاتاً ، فهو قولنا. وإن كان صفة لم يصح فيه التزايد إلا بواسطة المعاني ، كما في كوننا عالمين إذا تزايد نحو العلوم الضرورية ، وكذلك الأسود إذا زاد سواده فإنه لا بد من كثرة السواد.

لأننا نقول: لم لا يجوز أن يكون التزايد واقعاً في الصفات .

قوله : بأن التزايد في الصفات لا يعقل إلا بتزايد المعاني.

قلنا : الزائد في الصفات إما أن يكون مستحيلاً في نفسه أو لا يكون . فلو كان

(١) في الأصل : « مقدور »

(٢) مضافة بالهامش هكذا « يقدر عليه »

(٣) غير منقوطة .

مستحيلاً في نفسه لا يجوز أن يثبت لسبب من الأسباب وإن لم يكن مستحيلاً في نفسه فحينئذٍ وقع الشك في أن التزايد في الصفات أو في المعاني ، فلا بد عند ذلك من دليل زائد على أن ذلك معنى . ثم ولئن سلمنا أنه لا بد من معنى ، ولكن لم قلتم بأن ذلك هو الكون الذي ذهبتم إليه ، ولم قلتم إن ذلك ليس هو الإعتمادات ؟ . وأن دفع الثقل يحتاج إلى مدافعات أكثر مما يحتاج / إليه الخفيف حتى يزيد على مدافعات الثقل ٣٩ إلى أسفل ، وبالاتفاق الثقل ليس ينتقل إلى العلو بالأكوان بل بالمجاذبات^(١) .

وقولكم : في القادر أنه لا بد فيه من زيادة القدرة .

قلنا : بلى ، ولكن^(٢) لم قلتم بأن ذلك هو المعنى الذي ذهبتم إليه ؟ ولم قلتم بأن ذلك ليس زيادة حصافة^(٣) البنية وذلك مما يتزايد ، وأنه قد يكون من القوى الحصى^(٤) الصلب الكثير الذي إذا جذب^(٥) ، الثقل قويت أعضاؤه^(٦) وأوصاله ولم يسترخ^(٧) ، وقد يكون من الضعيف المسترخي فلا يقوى على جذبه ، ولهذا إذا جذبنا ثقبلاً بحبل لزم أن يكون في الحبل من الحصافة^(٨) ما ذكرنا ، وإن لم يكن ذلك قدراً على ما يزعمون . لا يقال : بأنه لو كان السبب في ذلك هو الحصافة والصلابة^(٩) لكان ينبغي إذا زاد ذلك حتى في صلابة الحجر أن تزداد القوة على الثقل .

وليس كذلك لأننا نقول : إنما قلنا حصافة البنية وأنها تكون بنية إذا كان المزاج حاصلًا من الأخلاط الأربعة فالحصافة فيه هو بالإعتدال ، فكلما قرب من الاعتدال ازداد حصافة^(١٠) وأما إذا تصلب فصار حجراً فإنه يكون خارجاً عن الاعتدال ، فلا يكون

(١) غير منقوطة والقراءة المثبتة تناسب السياق .

(٢) مضافة بالهامش .

(٣) في الأصل : « حصانة »

(٤) في الأصل : « الحصى » .

(٥) في الأصل : « حدث »

(٦) في الأصل : « أعضائه » .

(٧) في الأصل : « يسترخ » .

(٨) في الأصل : « حصافة »

(٩) في الأصل : « حصافة » .

(١٠) في الأصل : « حصافة » .

حقيقاً^(١) . وإنما ذكرت هذا لأن قائلًا قاله .

ثم إنا نقلب عليكم هذا الكلام فنقول: قولكم بالأكوان الكثيرة يؤدي إلى المحال وما يؤدي إلى المحال فهو محال. بيان أنه يؤدي إلى المحال لأن الأكوان الكثيرة توجب كائنات كثيرة ، فيلزم من ذلك أن يزداد كون الجسم كائنًا في الجهة وأنه محال ، لأن معنى كونه كائنًا في الجهة هو كونه شاغلًا لها ، والشغل مالا يتزايد بذاته في الظهور أبلغ من إستحالة تزايد الوجود ، فصح أنه يؤدي إلى المحال فيكون محالاً .
وأما الذى ذكروه في العالم منا بعلم كونه عالمًا بعلوم وأضداد بني ذلك على كثرة العلوم

فنقول : إنا نثبت هذه المعاني فلا يلزمنا الكلام فيه . وأما ما ذكروه من أنا
نفصل بين الأسودين الحالك وغير الحالك .

فنقول : / لم قلت بأنّه ليس كذلك لانضمام مجال^(٢) السواد من غير أن يتحلل بينهما بلون يكون في أحدهما دون الآخر؟ . ولئن سلمنا ظهور المعاني في هاتين الصورتين فنقول: لم قلت بأنّه لا يمكن أن نعلم تزايد صفات العالم بالشيء الواحد قبلها بأن نعلم بأن امتناع إخراجنا أنفسنا عن كوننا^(٣) عالمين لما علمناه ضرورة ، لم تكن إلا لكثرة في صفات كوننا عالمين ، أو في المعاني وأيهما ثبت ، فقد ثبت التزايد في الصفات ؟ وكذا نقول في الأسودين أنه لا يجوز أن يكون الفصل بينهما راجعا إلى الصفات خصوصاً على قولكم أن المدرك يدرك على صفته الذاتية .

حجة أخرى لهم قالوا: إن صفة الكائنية يصح فيها التزايد فلا تكون^(٤) بالفاعل.
أما أن يصح فيها التزايد فبوجهين : أحدهما : أن القوى إذا رفع يده على جسم

(١) في الأصل : « حقيقاً » .

ويلاحظ أن الناسخ هنا يكرر خطأً شبيهاً بما فعله في كلمة « خبر » التي كتبها دائماً « حيز » (ص ٣٢ ب وما بعدها) وهو هنا يكتب دائماً « خصافة » بدلا من « خصافة » والخصافة لا تتناسب مع السياق أبداً . وهذا مما يوحى بأن الناسخ قد نسخ هذه المخطوطة عن مخطوطة أخرى ولم يدونها في جلسات سماع من أحد المشايخ

(٢) في الأصل « محال » .

(٣) في الأصل « كونها »

(٤) في الأصل : « تحركه »

واستفرغ جهده في تسكينه لم يقدر الضعيف على^(١) تحريكه ، ومتى لم يستفرغ جهده في تسكينه أمكنه تحريكه ، فعلمنا أنه رام في الأول أزيد مما رامه في الثاني. الثاني: أن الجزء الواحد إذا التصق بكفي قادرين فدفعه أحدهما حال ما جذب به الآخر تحرك ذلك الجزء بهما .

فليس يجوز أن يكون ما فعله أحدهما هو الذي فعله الآخر لاستحالة مقدور بين قادرين، فعلم أن تحركه قد تزايد . وأما أن ما يصح فيه التزايد لا يجوز أن يكون بالفاعل لوجهين : أحدهما : أن الفاعل كالعلة ، وكما أن العلة لا تؤثر في أزيد من صفة واحدة فكذلك الفاعل . والثاني ، أن الوجود لما كان بالفاعل إمتنع التزايد فيه وكذلك هنا . والاعتراض عليها أن نقول: قولكم : إن صفة الكائنية يصح فيها التزايد .

قلنا : هذا التعليل في معارضة الضرورة فلا يسمع ، لأن الكائنية عبارة عن الحصول في الحيز/ وقد يعبر عنه بكونه محاذياً لجسم آخر ، ومن المعلوم ببديهية العقل أن كون الجسم محاذياً لجسم آخر وحاصلاً في الحيز مما لا يصح فيه التزايد ، وهذا كما نقول في الشيء أنه واحد، فكما أنه يستحيل أن يتزايد في كونه واحداً لما أن كونه متزايداً يقتضي أن تحصل زيادة في ذلك المعنى ، ولا نتصور الزيادة في كونه حاصلاً في الحيز وكونه محاذياً لجسم آخر . وأما ما ذكر من إمتناع نقل الضعيف ما يسكنه القوي ، فلا نسلم أنه إنما كان لزيادة صفة في الكائنية ولم يكن ذلك لمعنى آخر . بيان أن القوي إذا استفرغ جهده تزايد كونه مدافعاً ، وتزايد ذلك معقول، فيمتنع لأجل تزايد ذلك على الضعيف كما يمتنع عليه نقل الحجر لما فيه من الإعتماد لا لأجل الأكوان عندهم ، لأن الأكوان الباقية لاحظاً لها في المنع .

وثقل الحجر لا يولد أكوانا عندهم ، ولهذا كان التمانع بينها^(٢) موقوفاً عليه لأن عند تزايديه يعلم حدوث المنع لا عند تزايد الأكوان . وأما ما ذكر من حصول الجوهر في المحاذاة بالقادرين في حالة واحدة فنقول : أولاً لم لا يجوز أن يكون ذلك حاصلاً لهما ؟ قوله :

(١) في الأصل : « تحرك » .

(٢) في الأصل : « بيننا » .

لأن مقدوراً بين قادرين محال . قلنا : لانسلم وسنتكلم فيه . ولئن سلمنا عدم جواز ذلك ، ولكن لمَ قلتم بأن كل واحد من القادرين يصح أن يفعل من الإعتماد ما يكون كافياً من التأثير فيهما ؟. بيانه وهو أنا لو فرضنا مثل هذين الاعتمادين من قادر واحد فلا يخلو إما أن يصح ذلك أو لا يصح . فإن صح فنقول : إن جاز أن يحصل أثران من مؤثر واحد مع أن أحدهما كافٍ في التأثير فلمَ لا يجوز مثله في القادرين ؟ ولئن لم يصح مع قدرته عليهما فلمَ لا يجوز ألا يصح منهما أيضاً ؟. ولئن سلمنا / وقوع التزايد في صفة الكائنية ، فلم قلتم أن ذلك لا يجوز أن يكون بالفاعل ؟
وأما قياسهم ذلك بالعلة . فنقول : إنما نشبت الغرض الذي هو علة إذا صحت لكم هذه الدلالة بالعلة .

لا يقال : إنما نبني ذلك على التقدير فنقول : لو كان في الوجود عرض هو علة موجبة لصفة لما جاز أن يوجب أكثر من صفة واحدة لأنها لو أوجبت أكثر من صفة واحدة لم يكن للحصر مقتض . فيلزم أن يوجب ما لانهاية له من الصفات لأن العلة موجبة وليس بأن توجب البعض أولى من البعض .

قلنا : فإذا الذي أدى إلى حصول صفات بلا نهاية هو كون العلة موجبة لأكثر من صفة واحدة ، مع أنه لا يقتضي الحصر^(١) . وهذا غير قائم في القادر لأنه غير موجب . فلو صحت لكم هذه الطريقة كانت مفارقة بين العلة والقادر . وإن لم تصح توقفنا في العلة أنها هل أوجبت؟ ، ومنعنا الحكم فيها كما منعناه في القادر . أَلستم قلتم في العلة أنها لو أوجبت وجود ذوات للزم أن توجب منها ما لانهاية له ، ولو تعلقت بمعلومات بلا نهاية وصح أن يوجب لها حكمها لأوجبت ذلك بجميعها معاً ، ولم يلزم على ذلك إذا كان القادر يتعلق بما لانهاية له أن يوجد كله ، فإذا إفترقا في هذا الوجه فلم لا يجوز أن يفترقا فيما تنازعنا فيه أيضاً ؟ والعلة لا تخلو إما أن يصح أن توجب لذات واحدة أكثر من صفواحدة أو لا يصح . فإن لم يصح كان ذلك فارقاً بين العلة التي لا يصح فيها

(١) في الأصل : «للحصر»

أن توجب أكثر من ذلك وبين القادر الذي يصح منه ذلك ، فإن صح فما يؤمنكم أن يوجب ذلك ؟ .

وأما الوجه الثاني : وهو أن الوجود لا تزايد فيه والعلة في ذلك أنه صفة بالفاعل .
قلنا : لانسلم بأن الوجود صفة وأنها زائدة على الذات على ما يذهبون إليه فإن/ عندنا وجود الشيء هو ذات الشيء ، وتزايد الشيء الواحد مع أنه واحد محال ٤١ متناقض سواء كان بالفاعل أو بالعلة إلا إذا كان أزيد بتزايد الذات أن تصير معها في الوجود ذات أخرى فذلك جائز وهو بالفاعل . ثم ولئن سلمنا أن الوجود زائد على الذات ولكن لم قلتم بأنه هنا موجود ؟ أيمن أن يقال بأنه لا يتزايد وجوده ؟

ولا يقال : بأننا نشاهد الأجسام والأعراض فكيف يمكن أن نشك في وجودها ؟
لأننا نقول: الذي نشاهده ويتعلق به الإدراك ليس هو الوجود عندكم بل التحيز في الجسم الذي هو مقتضى صفة الجوهرية وهكذا السواد والبياض اللذان^(١) هما مقتضى صفتيهما ، والذي علمنا بالضرورة هو ما يتعلق به الإدراك . أما ما زعمتموه فإن الوجود (الزائد على الحقائق الذي يحتاج في تعلقه إلى زمان طويل ، كيف يمكن أن يدعى^(٢) فيه العلم الضروري بحصوله ؟ وهذا السؤال كما يلزمهم في الشاهد يلزمهم في الغائب بأن يقال : لم قلتم بأن الذات الذي زعمتموه خالقاً للعالم قادراً عالمًا حيًا هو موجود ؟ وكذا يلزمهم في الشاهد بل أشد ، فإنهم إذا راموا إقامة الدلالة على إثبات الوجود في الغائب قاسوه على الإرادة في الشاهد ، فإذا منعناهم الوجود في الشاهد إنسدت^(٣) عليهم جميع المسالك .

وبيان الاعتراض عليهم في الشاهد من وجهين : أحدهما : فيما ذكرناه أن المعلوم فيما بيننا هو حقائق الأشياء ، أما الوجود الذي يذهبون إليه فلا نسلم .
والثاني : إنكم إنما تثبتون الوجود في الغائب قياساً على الإرادة في الشاهد ، والإرادة

(١) في الأصل : « الذين » .

(٢) هذه العبارة مضافة بالهامش .

(٣) في الأصل : « إنسد » .

معنى يوجب الصفة ، وأنتم في هذا المقام تطالبون بإثبات المعاني ، فكيف يستقيم لكم إثبات المعاني إستدلالاً بالمعاني؟. ثم ولئن سلمنا وجود أشياء في الشاهد ، ولكن لم قلتم إن صفة الوجود فيها لاتتزايد ؟. واستدلوا لعدم جواز ذلك بوجهين ، أحدهما : أنه لو تزايد الوجود لصح أن يحصل صفتا وجود بقادرين وفي ذلك كون مقدور بقادرين/ والثاني : لو صح تزايد الوجود لصح من القادر أن يجدد للفعل في حال البقاء صفة وجود. أما الوجه الأول : فنقول : أنتم إنما تعلمون إستحالة كون مقدور بين قادرين بعد أن تعلموا أنه لاتتزايد في صفة الوجود. فإن جعلتم الطريق إلى نفي التزايد إستحالة كون مقدور واحد بقادرين كنتم قد جعلتم كل واحد من الأمرين طريقاً إلى الآخر.

وإن قالوا : نحن نذكر في هذا المقام طريقة أخرى تبين لهم^(١) إستحالة مقدور بين قادرين من غير أن نبني ذلك على نفي التزايد في الوجود. فنقول : لو تعلق قادران بمقدور واحد فإن تجددت^(٢) له صفة الوجود صح من أحدهما أن يوجد دون الآخر ، وفي ذلك كون الشيء ، الواحد موجوداً معدوماً معاً وإنما إن اردتم بكونه معدوماً موجوداً معاً أن تحصل له صفة وجود فلا يحصل له مازاد عليها فذلك صحيح ملتزم ، وإن اردتم بكونه معدوماً بأن لاتكون له صفة وجود أصلاً فكيف يلزم ذلك وقد فرضتم له وجود؟ أو لزمكم اذا كان الجوهر بكونه في المكان صفة وجود؟ ، أو لزمكم اذا كان الجوهر بكونه في المكان صفة واحدة فقط أن يكون حاصلاً في المكان وغير حاصل فيه أصلاً لفقد صفة ثابتة ، ولئن سلمنا صحة هذه الطريقة ولكن هذا يلزم منه إستحاله تعلق قادرين بمقدور واحد فأحيلوا بهذه العلة وأجيزوا التزايد في الوجود بقادر واحد .

وأما الوجه الثاني فنقول : لم لا يجوز أن يجدد له في حال بقائه لصح منا .
والثاني : أن يكون باقياً ممتداً وهذا محال . أما الأول ، فنقول : لم قلتم إن الواحد منا في الشاهد يوجد ذاتاً^(٣) .

(١) في الأصل : « لهما » .

(٢) في الأصل : « تجددوا » .

(٣) غير واضحة . وقد تقرأ « دائماً » إلا أن المثبت أنسب للسياق .

وهل ينازعون في ذلك فإننا نقول : / إنها^(١) أفعالنا في الشاهد، أما الأكوان فإنها صفات ، وأنتم لا تثبتون للصفات صفة وجود ، وأما ماعدا الأكوان نحو أفعال القلوب والإعتمادات والتأليف والاصوات فإنها أيضا صفات ومع ذلك فإنها غير باقية ، فكيف يمكن أن نثبت لها صفة ؟ .. < (٢) البقاء ؟ ولئن سلمنا أن الواحد منا يوجد ذاتا ، ولكن لم قلتم بأنه لا يتجدد له صفات الوجود ؟ ، ولم^(٣) قلتم أن القوي إذا استفرغ جهده لإمساك الجسم في المحاذاة أنه لا يجدد للكون فيه صفات الوجود بدلا من قولكم أنه يجدد فيه ذوات الأكوان ؟ .

وأما الوجه الثاني فنقول : إن عنيتم بقولكم يكون باقيا ممتداً أنه لم يكن له وجود من قبل مع الفرض بأنه كان موجوداً من قبل فهو متناقض . وإن أردتم أنه يتجدد له صفة بعد ثبوت صفة أخرى من قبل فهو عين المسألة ، فلم لا يجوز ذلك ؟ ألسنتم قد جوزتم فيما كان مستمر الحصول في الجهة أن يتجدد له حصول فيكون مستمراً متجدداً فلم لا يجوز مثله هاهنا ؟

ثم ولئن سلمنا أنه يستحيل التزايد في الوجود ولكن لم قلتم بأنه إنما استحال لكونه بالفاعل .

قالوا : إنا لو قدرنا التزايد بالفاعل كان مستحيلا . فدار حكم الاستحالة مع وصف كونه بالفاعل وجوداً وعدماً ، وقد بينا من قبل أن هذه الطريقة طريقة معرفة العلية . قلنا : لانسلم ، قالوا : إنه لو اجتمع وجب أن يوجب كل واحد منهما صفة . قلنا : لم قلتم بأنه لا يصح اجتماعهما على الذات الواحدة ؟ ولم قلتم بأنه يستحيل ذلك كما استحال تعلق القادرين به ؟ .

قالوا : إنا وإن نعلم صحة اجتماعهما ولكن نقول على تقدير لو صح اجتماعهما

(١) في الأصل : « إن » .

(٢) حذف « في » ليستقيم السياق .

(٣) في الأصل : « فلم » .

لأوجبتنا^(١) صفتين .

٤٢ ب قلنا : ولو صح أيضاً تعلق القادرين تحصيلاً^(٢) له صفة وجود إن كان يلزم إمكان تزايد ود من أحد التقديرين وجد أن يلزم التقدير / بل ذلك أولى فى حق القادرين لأنه إذا جاز ذلك فى العلتين ظهر أن تزايد الوجود على الذات الواحد ليس يسحيل فى نفسه، وإذا لم يكن مستحيلًا فإذا أثر^(٣) القادر فى إحدى^(٤) الصفتين المثليين وجب أن يصح أن يؤثر فى الأخرى ، فيكون ذلك من أقوى الدلالة على جواز تزايد الوجود بالفاعل ، ولو قلنا بأنه لا يصح ذلك كان ذلك حكماً يمنع الصفتين من الصفة الأخرى التي هى مثل لها ، فجرى مجرى قول القائل :

إذا كان هذا الجوهر موجوداً بالفاعل (أو كان جوهرًا بالفاعل^(٥)) كان ذلك علة مانعة من أن يكون له مثل ، فلا يخفى على عاقل أن هذا من التعديلات التي لا تثمر ظناً فضلاً عن علم ، ولئن سلمنا حصول الدوران ، ولكن لم قلتم بأن الدوران دلالة العلية؟ وقد مر تقرير ذلك فى الطريقة الأولى ونريد تقريره^(٦) هنا نقول : لو قلتم بأن ما أمتاز به الاصل فى الفرع ليس معدوداً فى المقتضى بأن يكون تمام العلة أو شطر أو شرط العلة فيكون امتناع التزايد فى الوجود من حيث أنه^(٧) صفة الوجود داخلاً فما هو العلة؟

لا يقال : بأن هذا يبطل بصفات الأجناس فإنها ليست بصفة وجود ، ولا يصح فيه التزايد ، لأننا نقول : هذا عكس العلة ولا يبطل بالعكس، وهو مبطل لتعليكم أيضاً ، لأن صفات الأجناس لا يصح فيها التزايد وليست عندكم بالفاعل .

(١) فى الأصل : " لأوجبتنا "

(٢) كذا فى الاصل وهى غير مناسبة للسياق

(٣) فى الأصل : " امر " .

(٤) فى الأصل : " أحد " .

(٥) مضافة بالهامش .

(٦) فى الأصل : " ونريده تقرير "

(٧) فى الأصل : " أنها " .

لا يقال : بأننا نغير العبارة في التعليل فيزول هذا الاشكال، وهو أن نقول : صفة الوجود إنما لم تتزايد^(١) لأنها ليست العلة . ألا ترى أنها لو كانت لعلّة لتزايدت كما بيناه؟ وهذا تسقط المطالبة بأن نقول : العلة هي^(٢) كونه صفة وجود، لأن صفة الاجناس لا تتزايد وليست بصفات وجود ، لأننا نقول : بأن هذا عكس وإن كانت^(٣) تبطل ما قلنا^(٤) به فتبطل عليكم ايضا لأن صفة القادرة منا بكونه قادرا على الشئ الواحد لا تتزايد وهي مستحقة لعلّة .

لا يقال : بأن تعليلنا هو كون صفة الوجود / لا لعلّة أولى من تعليلكم لصفة الوجود لأن^{٤٣} تعليلكم لا ينظم^(٥) جميع ما لا يصح فيه التزايد وتعليلنا ينظم^(٦) ذلك .
لأننا نقول : لانسلم بأن التعليل إذا كان أشمل كان أولى ، ألا ترى أن تعليل صحة كون السواد مرثياً بكونه موجوداً يشمل جميع ما يصح أن يرى ، وليس هو أولى من تعليلنا ذلك بكونه سواداً .

لا يقال : بأن تعليل الحكم في الشئ بما ينظمه^(٧) وينعكس إذا أمكن كان أولى من التعليل بما لا ينظم^(٨) . وأما تعليل صحة رؤية السواد بكونه موجوداً فلم يمكن، لأن من الموجودات ما لا يصح أن يرى ، لأننا نقول : أنتم في حال ما تستدلون بهذه الدلالة شاكون في كون المتحرك متحركاً لمعنى ، فما يؤمنكم أن يكون متحركاً بالفاعل؟ ولا يمكنكم كون المتحرك متحركاً بالفاعل لا لعلّة مع حصول التزايد فيه . فإن قلتم بأننا نعلم أن المتحرك متحرك لعلّة . قلنا لكم علمتم ذلك بهذه الدلالة أم بغير هذه الدلالة؟ إن كان بغير هذه الدلالة فإعدلوا عن هذه وأذكروا تلك الدلالة . وإن قلتم بهذه الدلالة

(١) في الأصل : « تزايد » .

(٢) في الأصل : « هو » .

(٣) في الأصل : « كان » .

(٤) غير واضحة .

(٥ ، ٦) كذا في الأصل ، ويفضل قراءتها « يضم » .

(٧ ، ٨) كذا في الأصل .

قلنا : إنما تصح هذه الدلالة اذا صح أن تعليلكم أولى من تعليلنا ، وإنما تعلمون أنه أولى اذا كان ينظم^(١) الصور ولم ينتقض وإنما تعلمون ذلك اذا أمنت أن يكون المتحرك متحركاً لا لعله ، وإنما ذلك اذا صح التعليل وقد وقفت^(٢) صحة التعليل ، وفي ذلك يتعلق كل واحد منهما بصاحبه .

حجة أخرى : قالوا إنما يكون بالفاعل مما هو زائد على الوجود لا يتجدد في حال البقاء ، والكائنية تتجدد في حال البقاء فيلزم ألا يكون بالفاعل ، أما بيان الأولى فبوجوه ثلاثة . أحدهما : أن القبح والحسن لما كانا بالفاعل لم يتجددا بالفاعل في حال البقاء . قالوا : ولا علة لذلك إلا أنها بالفاعل ، فكل ماهو بالفاعل لم يتجدد في حال البقاء . الثاني : أن الصوت وغيره اذا عدم لم يصح/ أن يجعل على وجهه ، ولا علة لذلك وفي حالة عدمه وهذا قائم في حال البقاء . الثالث : أن الواحد منا لا يصح أن يجعل كلام غيره خبراً ، ويصح أن يجعل كلام نفسه ، ولا فرق بينهما إلا أن كلام غيره لم يحدث به ، وكلامه حدث من جهته ، فيجب أن تكون الصفات الزائدة على الحدوث اذا كانت بالفاعل تختص حالة الحدوث .

يقال لهم : ما تعنون بالقبح والحسن ؟ تعنون به الوجه الذي لأجله يثبت الاستحقاق ، أم تعنون به نفس الاستحقاق للذم ؟ إن عنيتم الثاني فلا نسلم أن ذلك بالفاعل . بيانه أن كل ما كان بالفاعل يمكنه الا يفعله ، فكان يلزم أن يقدر القادر على فعل القبح وإن لم يفعل كونه مستحقاً للذم ، وذلك باطل . وإن عنيتم به وجه القبح فذلك على ضربين أحدهما : أن يكون كذلك لما يرجع اليه . وهو ايضاً على ضربين .

أحدهما : ألا يعتبر فيه إلا ما يرجع اليه ، نحو كون الجهل جهلاً ، فإن ذلك عندهم ليس بالفاعل وأن ذلك من صفات جنسه ، وعندنا أن ذات الجهل تكون ذاتاً بالفاعل فمتى تحدد كونها ذاتاً وجهلاً فقد تحدد حدوثها ، فليس تحدد كونها جهلاً سوى حدوثها .

(١) كذا في الأصل .

(٢) في الأصل : « وقف » .

والثانى : أن يعنى فيه لأمر عدمية نحو كون الألم من غير جنائية سابقة أو منفعة لاحقة. فأما كون الألم ألماً فذلك صفة جنسه ، ، أما عدم الجنائية والعوض فتلك^(١) أمور عدمية ، وذلك لا يمكن أن يكون بالفاعل .

وأما القسم الثانى : وهو الذي يقبح لا لما يعود الى الفعل بل لما يرجع إلى أعراض الفاعل في السجود لصنم فإن معنى جهة القبح في ذلك أن هذا السجود أوجده الفاعل لأجل الصنم ، ومعناه أن الفاعل غرضه في ذلك تعظيم الصنم ، ولا يفعل غير ذلك . فإن إدعيتم أمراً وراء هذا لم نسلم لكم ذلك ، وذلك غير معلل بالفاعل / فثبت أن وجه ٤٤ القبح غير معلل بالفاعل فلا يمكن قياس الكائنه عليه ، ثم ولئن سلمنا أن وجه القبح صفة للفعل . ولكن لم قلتم أنها بالفاعل وأن ذلك ليس بكونه مريداً؟ فإذا كان كذلك لم يمكن تشبيهه^(٢) بالكائنية التى هى بالفاعل ، ولا قياسها عليه .

لا يقال : إنه إذا حصل بالفاعل وإن كان لكونه مريداً صح القياس عليه .
لأننا نقول : لانسلم بأنه وإن كان يحصل بكون الفاعل مريداً فإنه يصح قياس الكائنيه عليه ، وبين الفرق بينهما من وجهين ، أحدهما : أن الإدارة إنما تتعلق بالفعل حال الحدوث دون حال البقاء ، وإنما امتنع إثبات صفة القبح للفعل حال البقاء لامتناع المؤثر ، وهو تتعلق إدارة الأحداث ٠٠ > (٣) على وجه القبح فأشبه تأثيره تأثير العلل ، فوجد أن يختص به نهاية ما يمكن من الاختصاص ، وللفاعل بالفاعل في حال حدوثه من الاختصاص ما ليس له في حال البقاء ، ألا ترى أن هذا التعلق والاختصاص يختص بالمنع بحال الحدوث دون حال البقاء ، وإذا كان للفعل فى حال الحدوث هذه الزيادة من الاختصاص فجاز أن يكون ذلك شرطاً لتعلق الإدارة وإيجابها لوجه القبح وليس كذلك فى حال البقاء ، الا ترى أنه قد انقطع عن الفاعل بخلاف صفة الكائنيه .

فإنها ليست موجبة عن صفة من صفات القادر بل هي حاصلة بالفاعل لكونه واحداً ،

(١) فى الأصل : " فذلك " .

(٢) فى الأصل : « تشبيه » .

(٣) حذفت « ثم » .

ثم ولئن سلمنا أن صفة القبح بالفاعل من حيث كونه قادراً ولكن لم قلتُم بأنه إنما اختص إحداثها له بحال الحدوث من حيث أنها كانت بالفاعل؟

لا يقال: ^(١) إن هذا الحكم دار معه وجوداً وعدمياً ، وإن هذا لما كان بالفاعل إختص بحال الحدوث ، ولما يكن بالفاعل بل بالمعنى لم يختص به .

لأننا نقول : الإشكال على هذا من وجهين ، أحدهما : أن نقول . لم قلتُم بأنه قد تثبت صفة/ بالمعنى حتى يقال بأنها لما كانت بالمعنى صح ثبوتها في حال البقاء وإن كان الكلام فيه .

والثاني : تثبت أنه قد حصل الدوران ، ولكن قد وجهنا الاعتراض على هذه الطريقة . من ذلك أن نقول : لم قلتُم أنه ليس هاهنا معنى آخر يكون ذلك هو العلة . وبيانه : وهو أن كون القبح كيفية في الحدوث فإنه وجه يقع عليه الحدوث ، ألا ترى أن المستحق للذم يستحق الذم لأنه أحدث القبح على ذلك الوجه ، ومعلوم أن الحدوث وابتداء الوجود متعذر في حال البقاء ، ولهذا يقدر على تحديد وجه القبح ، ولو قدرنا إثبات الوجه بالعلة فإنه يتعذر ذلك كما يتعذر بالفاعل ، وهذا الوجه أحسن واليق مما ذكر . وبخلاف الكائنية فإنها ليست كيفية في الحدوث فصح إثباتها للجسم بالفاعل في حالة البقاء كما صح إثباتها له عندكم بالمعنى .

قال الشيخ أبو الحسين - رحمه الله - بعدما أورد كلماتهم على الاستقصاء وتكلم عليها : هذا هو الكلام ^(٢) على شبههم وأنا أعتذر من إيراد كثير من الاسئلة على نفسي ، فإنما أوردتها لأن بعضها أوردوها على حسب مناظرتهم ، ويجري بعضها مجرى ما أورده في شبههم أو يناسب ما يعتمدون من التعليقات ، واشفقت إن لم أوردتها أن يوردها بعضهم فيظن أنه أجاب عما ذكرته وصحح قولهم ، وأنا أعتقد أنني وإن اقتصر على حكاية أدلتهم وعللهم لكفى الناظر فيها ^(٣) العلم بأنها لا تثمر ظناً فضلاً عن

(١) ناقصة ومكانها خال وإضافتها يتطلبها السياق

(٢) في الأصل : « كلام » ، وهى وإن كانت سائغة إلا أن المثبت أدق في التعبير وأنسب للسياق .

(٣) حذفت « في » لأنها زائدة .

علم ، ولو اقتضت على حكايتها في تعنيفهم على إجتهادهم أن يعلقوا^(١) حدوث^(٢) العالم والتوحيد بها ظنا منهم أن في ذلك ذباً عن الدين ونصراً له ، لكفى في أن يعلم العاقل أن مثل هذه الاصل العظيم لايجوز أن يكون طريقه ماذكروه سيما والطريقة الصحيحة معروضة^(٣) لهم . فأننا^(٤) أومئ إلى ذلك وأقول أنهم / اذا قيل لهم : ٤٥ ما طريقكم الى التوحيد الذى يبنى عليه العدل والنبوات^(٥) . قالوا : حدوث العالم وطريقنا اليه اثبات المعانى التى بها كان المتحرك متحركاً . واذا قيل لهم : هلا كان متحركاً بالفاعل ؟ قالوا : لو كان متحركاً بالفاعل لما صح فيه تزايد ، كصفة الوجود لا يصح فيها التزايد .

فإذا قيل لهم : ولم إذا لم يصح التزايد في الوجود لم يصح التزايد في صفة الحركة ؟ قالوا : لأن العلة التى لها لم يصح التزايد في الوجود هي أنها صفة بالفاعل . فتصير هذه الأصول العظيمة مبنية على أن العلة في المنع من تزايد الوجود أنه بالفاعل . وكذا قولهم : لو كان المتحرك متحركاً بالفاعل لكان ذلك الفاعل يقدر على جعله أسود ولاختص حال الحدوث كما يختص حكم القبح بحال الحدوث ، والعلة في ذلك أنه حكم بالفاعل ، وكل من قدر على أن يجعل الخبر خبراً عن زيد قدر على جعله خبراً عن غيره ، والعلة في ذلك أنه قدر على صفة من الصفات . كذلك قولهم : لو قدر القاعل على جعل الجوهر متحركاً لقدر على إيجاد ذاته ، كالخبر لما قدرنا على جعله خبراً قدرنا على إيجاد ذاته^(٦) . والعلة في قدرتنا على إيجاد ذاته كوننا قادرين على جعله على صفة . فليت شعري أترى قلوبهم تسكن ونفوسهم تطمئن عند هذا الكلام ؟ وما أعنف بهذا جميع شيوخنا - رحمهم الله - إذ

(١) غير واضحة .

(٢) في الأصل : « حدث » .

(٣) في الأصل : « يعرضه »

(٤) مضافه بالهامش ومكرره وغير واضحة

(٥) غير واضحة .

(٦) يقصد ذات الجوهر .

كنت قد حكيت عن شيوينا الماضين أنهم لم يذهبوا الى هذه المذاهب . وقد صدق الشيخ أبو الحسين - رحمه الله - فى ذلك وأن هذه الحجج التى قنعوا بها فى إثبات هذا الاصل العظيم ليس يصلح إيرادها عند ملاعب الصبيان فى مقام [ترويح الجبال]^(١) فكيف تمثل أساس أصل هو أساس الإسلام . وأكثر مسائل مذهبهم يبنى على هذا الأصل وأنهم جعلوا المعانى المقدرة إلى طريق إثباتها هذه أربعة وعشرين جنسا . فجعلوا عشرة منها مشتركة فى القدرة عليها بين القادر للذات وبين القادرين^(٢) بالقدرة . خمسة منها أفعال بالجوارح وخمسة منها أفعال القلوب ، والقسم الأول / هى الاكوان والإعتمادات والتأليفات والاربع^(٣) والاصوات . والقسم الثانى : هى الاعتقادات والظنون والانظار والإرادات والكراهات . وأما الثانى فإنه يختص بالقدرة عليها الله تعالى وهى^(٤) الجواهر والألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والشهوة والنفرة والفناء والموت عند أبى علي - رحمه الله تعالى - فأنظر إلى مثل هذا الأصل لو أختل فإنه يختل أصل الإسلام وتختل من مذهبهم هذه الأقسام الكثيرة ، ثم إنهم صححوا هذا الاصل بهذه الامارات الضعيفة التى لا تثمر ظنا وخيالا فكيف علما قطعياً لا يخالغ الإنسان فيه ريب .

وأكد مقدمات طرقهم دعوى الضرورة فى أول المسألة . نحو قولهم : الكائنية تتزايد ، ومن المعلوم بالضرورة أن كون الجسم شاغلا للجهة أو محاذيا لغيره^(٥) أو مماسا له لا يتصور فيه تزايد ، ولو إعتدنا عليه يزداد الاعتماد فيه ويشق نقله كما يشق نقل الثقل ، أما أن يزداد كونه حاصلا فى الجهة فلا يكون تحكما وإقتراحا^(٦) بغير دلالة تدل على صحتها نحو ما يفرقون به بين صفة الكائنية وبين صفة الوجود . فيقولون : صفة

(١) كذا فى الاصل . ولعلها « ترويح الجبال »

(٢) مضافة بالهامش .

(٣) كذا فى الاصل بلا معنى ولعلها « التفريق »

(٤) أضيفت ليستقيم السياق .

(٥) مضافة بالهامش

(٦) كذا فى الاصل : ولعلها : « إفتراء » .

الكائنية تتزايد وصفة الوجود لا تتزايد ، فإذا طالبناهم بالدلالة على أنها لا تتزايد ، قالوا : لو ثبت للذات صفتا وجود أو أمكن ذلك فإذا حصلت إحداها دون الأخرى كان الذات موجوداً معدوماً . فإذا قلنا لهم : إن المراد بكونه موجوداً أن له صفة وجود وبكونه معدوماً إنتفاء تلك الصفة الأخرى وهو غير موقوف فيه النزاع ، وبهذا يطالبون ، فلم لا تجوزون ذلك كما جوزتموه في الكائنية التي تقبل التزايد عندهم إذا ثبت للجسم إحداها دون الأخرى فإنه يكون كائناً باعتبار ما يثبت له من الصفات وغير كائن باعتبار ما لم يثبت له ، فعند ذلك تصرون على دعوى الفرق من غير دلالة فارقة . ونحو ما إذا طالبناهم بدلالة الجمع بين صفة الكائنية وصفة الخبر : وقلنا لهم :

٤٦ ب / إنا لانسلم لكم أن الكلام بكونه خبراً بصفة راجعة إلى الكلام كصفة الكائنية للجسم وأنا لانعقل من كونه خبراً إلا أن الموجد للكلام التي وفقت المواصفة^(١) على جعل إمارة الإعلام كان داعيه أو إرادته بإعلام الغير خبراً . إذ لو كان ذلك صفة كالكائنية . لاشارك فيها المعلوم من الحروف والموجود . فعند ذلك يزيدون في التشعب والتوسع^(٢) ولا يزيدون في البيان .

ونحو قولهم : إن صفة الكائنية لو كانت بالفاعل لا تختص بحال الحدوث إعتباراً بالحسن والقبح . فإذا قلنا لهم : لم لا يجوز أن يكون إختصاص صفة الحسن والقبح بحال الحدوث من أجل أنها كصفات تختص بحال الحدوث حتى لو أمكن إثباتها بالمعاني^(٣) لَمَا أمكن إثباتها إلا في حال الحدوث بخلاف الكائنية فإنها لا تختص بحال الحدوث ولهذا يمكن إثباتها عندهم في حال البقاء بالمعاني ، ولا تكون العلة في ذلك ما ذكرتم من كونها بالفاعل ؟ أصروا عند ذلك على إعادة الدعوى من غير بيان بالدليل ، ثم على تقدير لو سلمنا صحة هذه الطرق وصحة القول بالمعاني ولكننا نقول : هذه الصفات التي هي الكائنات إما أن يمكن أن يعلم أنها أمور متجددة لا ينفك عنها الجسم أو لا يمكن

(١) كذا في الأصل : والأفضل « وقعت المواصفة » .

(٢) في الأصل : « التسمع » .

(٣) في الأصل : « والمعاني » .

أن يعلم ذلك . فإن أمكن معرفة ذلك أمكن الإستدلال بها على حدوث الأجسام ، لأنها إذا كانت أموراً متجددة ومتناهية وكان الجسم لا ينفك عنها ولا يسبقها عرف بأن الجسم أيضاً حادث كما تقولون أنتم مثله إذا علمتم حدوث المعاني وأن الجسم لا ينفك منها ، فإن لم يمكن أن يعرف أنها أمور متجددة لم يمكن أن يستدل بها على إثبات هذه المعاني فتتسد عليكم الطرق إلى إثبات^(١) المعاني وإلى إثبات حدوث الأجسام ولا عجب من هذا يرجح قاضي القضاة^(٢) طريقة المعاني على طريقة الأحوال في^(٣) إثبات حدوث الأجسام .

فيقال له : يرد على طريقة الأحوال شبه لا يمكن حلها إلا بإثبات المعاني منها أن السائل إذا قال : لم لا يجوز أن يكون الجسم مختصاً في جهة لذاته ثم يخرج عنها من بعد ويختص / بغيرها وتكون ذات الجسم توجب حكمها في حالة دون حالة فلا بد في الجواب من إثبات المعاني ، ثم قياس كل موجب لذاته عليها ، وهذا لا يصح لأن للسائل أن يطالبنا بذلك في المعاني فلا بد في الجواب أن نقول : إن الموجب للحكم لذاته من غير شرط لابد من أن يوجبه في كل حال ، لأن ذاته كما كانت من^(٤) قبل . وهذا الجواب كما يمكن ذكره في المعاني يمكن ذكره في الجسم لأنه شامل لكل موجب جسماً كان أو غيره . وأيضاً فالمعاني لا تنسب إلا إذا بطل أن يكون الجسم في الجهة لذاته ، ثم يقال : ولا بد من غيره فكيف تعلق بإبطال ثبوت المعاني ؟ إذ يلزم الدور وأنه محال باطل .

ومنها أن للسائل أن يقول : فإن أنكرتم أن يكون الجوهر موجوداً لم يزل غير حجم ، ثم يتحيز من بعد فلا يكون محدثاً . قال^(٥) : فلا بد في الجواب أن يقال : إن صفات الأجناس لا يجوز أن تكون بالفاعل وإلا جاز أن يجعل الجوهر حجماً سواداً ثم إذا طرأ عليه البياض الذي ليس نقياً إنتفى من وجه دون وجه ، وفي ذلك كونه موجوداً

(١) مضافة بالهامش .

(٢) انظر ملحق الأعلام .

(٣) مضافة بالهامش .

(٤) مضافة بالهامش .

(٥) كذا في الأصل . ولعل الناسخ يقصد « قال تقي الدين » .

معدوماً في حالة واحدة وهذا يقتضي إثبات السواد والبياض معنيين ، وطريقة اثباتهما إثبات المعاني .

وهذا الجواب الذي ذكره مبنى على أصول إختص هو بالقول بها . ومنها أن الوجود زائد على حقيقة الشيء ، ومنها أن المعدوم هو الذي إنتفى عنه الوجود وهو في نفسه ذات وحقيقة

وعلى صفة ذاتية وأن تلك الصفة^(١) تقتضي التحيز بشرط الوجود . وكلها أصول غير مسلمة سنتكلم عليها .

وعندنا إن الوجود هو حقيقة الوجود ، وليس بزائد عليه ، وكون الجسم حجماً هو وجوده ، فإذا سلم الخصم لنا حدوثه وتحده فقد ثبت المطلوب ، وبهذا نتوصل إلى إثبات الصانع . ومعاذ الله أن تتعلق معرفة حدوث الأجسام بهذه الأصول الواهية المبنية على شبهات ركيكة لا تثبت ظناً فضلاً عن علم . والله أعلم .

(١) مصححة بالهامش وفي المتن « الصفات » .

مسألة إثبات الصانع للعالم

هذه المسألة مع وقوع الاتفاق على أنه لا بد / من صانع للعالم إختلفوا في طريقه . ٤٧
فذهب أبو هاشم إلى طريقة القياس على مانفصله وذهب سائر الشيوخ ، وهو إختيار أبي
الحسين رحمه الله ، إلى إثباته لهذا ابتداءً من غير قياس .

وتقرير ذلك من وجوه ، أحدها : وهو ما ذكره الكعبي رحمه الله^(١)، وهو أن نقول: لما
علمنا أن العالم محدث ، وعلمنا بالضرورة أن كل محدث يحتاج إلى محدث ، علمنا أنه
لا بد من محدث . وأما أن العلم بأن كل محدث فلا بد له من محدث علم ضروري فلا
إشكال فيه ، لأن كل إنسان إذا رأى بناءً^(٢) لم يكن شاهده ، أو رأى خطأ مكتوباً
بعد أن لم يكن ، فإنه يقطع على أنه لا بد من بان وكاتب . وهذا حاصل عند المراهقين
فكيف عند كاملي العقول ، وكذلك لو كنا في بيت وسمعنا دق الباب فإننا نقطع في
الحال من غير نظر أنه حدث أمراً ما ، إنسان يدق الباب أو ريح أو شيء من الأشياء ،
ولولا أن احتياج المحدث إلى المحدث معلوم بالضرورة وإلا لما حصل العقل في هذه الصور
قبل النظر.

فإن قيل : إنكم دخلتم فيما عبتم على مشايخكم من القياس فإنكم أيضاً استدللتم
بصورة البناء والكتابة وأمثالها كما أنهم إستدلوا بتصرفاتنا ومع ذلك زدتم في
العيب^(٣) حتى إدعيتموه ضرورة مع تمسككم بالإستدلال فكنتم أسوء حالاً من
مشايخكم.

الجواب : العلوم الضرورية بعضها بديهية نحو العلم بكون الواحد نصف الإثنين ،
فهذا يكفي الجزم بالتصديق تصور طريقه من الحكم والمحكوم عليه . وبعضها تجريبية ،
نحو العلم بأن الزجاج ينكسر بالحديد ، والقطن يحترق بالنار . وهذه العلوم التجريبية
وإن كانت ضرورية بعد استقراء بعض الصور^(٤) كما فيما ضربنا من المثال ، فإذا رأى

(١) انظر ملحق الأعلام .

(٢) غير واضحة.

(٣) غير واضحة.

(٤) في الأصل : «الصوت» والمثبت هو الصواب .

الإنسان حادثاً في صورة وصورة أخرى يحتاج إلى محدث تنبه عند ذلك فتحصل له <.. > قضية كلية بالضرورة أن كل محدث لابد له من ^(١) محدث . فنحن إذا ذكرنا هذه الصور لاندكرها / لأجل القياس كما ذهب إليه المشايخ ولكن لأجل التنبيه ، حتى يتنبه العاقل فيعلم بالضرورة أن كل حادث ^(٢) له محدث ، فإذا علم ذلك وعلم حدوث العالم علم أنه لابد من محدث

وأما طريقة أبي هاشم وأصحابه ، قالوا : طريقه ذلك هو القياس . وأصله الشاهد وفرعه الغائب وعليه الحدوث وحكمه المتعدي من الأصل إلى الفرع هو الحاجة إلى المحدث . وأما بيان الأصل في الشاهد ، فلأن تصرفاتنا المحدثة محتاجة إلينا بدليل أنها تحدث بحسب دواعينا وتنتفي بحسب كراهتنا . وأما أن الحدوث هو العلة فلوجهين . أحدهما : أنه هو الذي يتوقف على حسب دواعينا دون سائر صفات الفعل ^(٣) . والثاني : أن نقسم الأحوال ونسيرها فنقول : إما أن يحتاج إلى المحدث لعدمه أو لبقائه أو لحدوثه ، فإذا لم يكن الإحتياج من الوجهين ثبت أنه الثالث وهو الحدوث .

يقال لهم في بيان الأصل أن تصرفاتنا تحتاج إلينا : فما تعنون بهذه التصرفات؟ تعنون بها الأحوال من كون الأجسام متحركة وساكنة ونحوها ؟ أم تعنون به الذوات وهى المعاني التي تثبتونها ؟ إن عنيتم الأول لم يصح لمذاهب لكم منها أن الصفة لا تحدث ، ومنها أنها غير مقدورة ، ومنها أنها غير معلومة . وإن عنيتم الثاني فالإشكال عليه من وجوه :

أحدها : أنا فمنع هذه المعاني ، وقد مر الكلام في [مسألة إثبات المعاني] ^(٤) .
والثاني : أنا نقول : إنا وإن سلمنا بثبوت هذه المعاني ولكن دليلكم في مسألة إثبات

(١) مضافة بالهامش.

(٢) فوق هذه الكلمة علامة تشبه علامات الإحالة وكتبت في مقابلها على الهامش الأيمن كلمة « محدث » . والكلمة المثبتة في المتن أصواب .

(٣) فى الأصل : « العقل » .

(٤) لعل المؤلف يقصد هنا كتاباً آخر له لأنه لم يمر في هذا الكتاب حديث مستقل في اثبات المعاني ، ولعله يقصد كتاب « الدرر » الذى سبق الإشارة اليه في مقدمة هذا التحقيق .

المعاني يبنى على معرفة كون الواحد منا محدثاً قبل ذلك نحو قولكم : القادر لا يتعدى طريقة الأحداث .

وقولكم : لو قدر على أن يجعل ذات الجسم على صفة كونه كائناً لقدر على إحداث ذاته قياساً على الكلام . وقولهم : لو كانت ^(١) صفة الكائنية بالفاعل لما صح فيها التزايد كصفة الوجود لما كانت بالفاعل لم يصح فيها ^(٢) التزايد . وهذه الأدلة إنما يمكن أن تصح وتثبت لها المعاني / إذا ثبت كون الواحد منا محدثاً موجداً ^(٣) . فلو توقف ثبوت كونه محدثاً على هذه المعاني للزم الدور .

الثالث : وإن سلمنا أنه يمكن إثباتها بدون أن يلزم الدور، ولكن لانسلم أنه ثبت لها صفة الحدوث . و ^(٤) أكثر ما في الباب أنه تتجدد لهما صفة لم تكن ولكن ليس من الواجب عندكم إذا تجددت الذات على الصفة أن تكون حادثة ، فإن الجسم يتحرك ويسكن وتتجدد له صفات أخر من كونه حياً عالمًا قادراً ولا يكون حادثاً باعتبار تجدد تلك الصفات . ثم لنا في تقرير هذا السؤال طريقتان ؟

أحدهما : أن نقول لم قلت إن هذه المعاني ليست قديمة إلا أنها لم تكن على الصفة التي لأجلها توجب أحكامها فتتجدد لها تلك الصفة دون صفة الوجود .
والثاني : أن نقول ^(٥) : لم قلت إنها ليست معدومة قبل ^(٦) إلا أنه تحدد لها في العدم صفة غير صفة الوجود إذا كان المعدوم عندكم ذاتاً في العدم كما هو ذات في حال الوجود .

وليس مفارقة الوجود للمعدوم عندكم إلا كمفارقة الجسم المباين ^(٧) للمباشر ، أو الساكن للمتحرك فإذا جاز أن ثبت لكل واحد منهما صفة فلم لا يجوز مثله في هذه

(١) في الأصل : « كان »

(٢) في الأصل : « منها »

(٣) غير واضحة

(٤) أضيفت ليستقيم السياق .

(٥) مضافة بالهامش .

(٦) في الأصل : قيل .

(٧) غير واضحة ويمكن قراءتها « المنافي »

المعاني وإن كانت معدومة؟.

الرابع : سلمنا أن ثبت لها صفة الوجود ، ولكن متى يمكن أن يجعل أصلاً لقياس الفرع عليه؟ وإذا أمكن أن يعلم أو إذا لم يمكن؟ (م ع)^(١) . والصفات عندكم لاتعلم . وإذا لم يمكن أن تعلم لم يمكن أن تجعل أصلاً للقياس . ثم ولئن سلمنا أنه يمكن أن تعلم، ولكن ما الدليل على ثبوته؟.

قوله : بأنه يجب وقوعه بحسب دواعينا ، ويجب إنتفاؤه بحسب كراهتنا وصوارفنا . قلنا : الإشكال على هذه الدلالة من وجهين : من حيث الإستدراك ، ومن حيث التحقيق. أما الإستدراك^(٢) فإن قوله بأنه يجب وقوعه بحسب دواعينا فيجب عند وجود الداعي ، وينتفى عند انتفائه . أما لو صحت هذه الدلالة تكون كافية في إثبات حكم المسألة . وقوله بأنه يجب إنتفاؤه بحسب صوارفنا / زيادة مستغنى عنها فيكون مستدرجاً عليه . وأما من حيث التحقيق فنقول : حاصل هذه الدلالة تمسك^(٣) بالدوران لاثبات المؤثر . وقد بينا ضعف هذه الدلالة في مسألة المعاني ، والذي نخصه^(٤) بالأشكال هنا قولكم بأنه يجب وقوعه بحسب دواعينا لا يستقيم على مذهبكم ، وذلك لأنكم قلتم بأن القادر هو الذي يصح أن يفعل وألا يفعل على سواء ، ولو وجب الوقوع لأنتفت الصحة ، لأن الصحة مع الوجوب لاتتصور ، ولهذا أنكرتم على مخالفيكم^(٥) وجوب وقوع الفعل عند خلوص الداعي ، وقلتم إن ذلك إلحاق القادر بالموجب ، ثم إنكم دخلتم فيما عبتم على غيركم ، فلم يصح إدعاء الوجوب على مذهبكم ولئن سلمنا أنه يصح ادعاء الوجوب على مذهبكم ، ولكن ما الدليل على ثبوت هذه الدعوى . قوله : إذا أراد الواحد أكل الطعام ولا مانع له فإنه يقع .

(١) انظر المقدمة .

(٢) في الأصل : « الاستدراك »

(٣) غير واضحة .

(٤) في الأصل : « نخصها »

(٥) في الأصل : « مخالفتكم »

قلنا : بلى ، ولكن لم قلتم بأن ذلك يدل على الوجوب؟ أستم تعلمون أن الشيع والري عند الأكل والشرب وكذلك جميع العاديات وإن كانت تقع عند مباشرة أمور فإنها ليست واجبة ، فصح أن استمرار وجود شيء عند شيء آخر لا يدل على وجوب وجوده عنده . ثم ولئن سلمنا وجوب وقوع تصرفاتنا عند دواعينا ، ولكن لم قلتم بأن ذلك يدل < على > ^(١) وقوعها بنا ؟

قوله : لو لم يكن وقوعها بنا لجاز أن تقع وإن كرهناها ، وألا تقع وإن ^(٢) أردناها . قلنا : لم لا يجوز أن يجب وقوع الفعل عند إرادتنا ويكون وقوعه مع ذلك لا لمؤثر أصلاً؟ بيانه من وجهين ، أحدهما : أن وقوع الحادث في وقت معين أو حالة معينة لا لمؤثر أصلاً إما أن يكون معلوم البطلان بالضرورة أو لا يكون بل يحتاج في ذلك إلى دليل . إن كان الأول لم يكن إلى هذا الدليل الطويل حاجة ، بل كما علمتم حدوث العالم علمتم إحتياجه إلى مؤثر بضرورة الفعل على ما ذهب إليه أبو القاسم الكعبي أن العلم باحتياج الحادث إلى المؤثر / ضروري لا حاجة في ذلك إلى دليل وإن كان الثاني لم يكن ^{٤٩} ممتنعاً في بديهية قبل الإستدلال ^(٣) أن يحدث الشيء لا لمؤثر أصلاً . وإذا لم يمتنع ذلك ، فأى إمتناع في أن يقال بأن وقوع تصرفاتنا وإن كانت بحسب دواعينا إلا أن ذلك الوقوع في هذه الحالة دون ماعداها لا لأمر . والثاني : أنكم جوزتم أموراً متجددة يتفق حصولها عند أمر آخر ولا يكون ذلك لمؤثر ، وقلتم أنها أحكام غير معللة ، من ذلك اختصاص العرض بمحله ، واختصاص غير ^(٤) المنافي ^(٥) لوقته ، واختصاص أحد مقدوري القادر بالوجود من القادر دون الآخر . والعرض كما يوجد القادر يحل محلاً ملازماً لإيجاد القادر ذلك العرض ، ثم لم يدل ذلك عندكم أنه لمؤثر . وكذلك الصوت يختص بإمكان وجوده بوقت معين ويمتنع وجوده فيما قبله وفيما بعده . واختصاص

(١) اضيفت ليستقيم السياق .

(٢) في الأصل : «بأن»

(٣) في الأصل : « الإستدلال » .

(٤) مضافه بالهامش .

(٥) في الأصل : « المعاني » ، والمثبت هو الصواب كما سيتبين من السياق .

إمكانه بذلك الوقت ليس لمؤثر أصلاً ، فلم قلتُم أنه غير معلل ؟ ، ثم إنا متى أردنا فعل الصوت لازم إرادتنا فعل الصوت حضور ذلك الوقت المعين وإرادتنا للصوت وحضور الوقت يختص فيه بإمكان وجود ذلك الصوت يتلازمان نفيًا وإثباتًا مع أنه ليس لنا من أثر في ذلك الإمكان وفي ذلك الوقت بل ذلك التلازم والتنافي^(١) . ثم إذا جاز ذلك في بعض الصور فلم لايجوز في سائرهما؟.

ولئن سلمنا أنه لابد من أمر مؤثر ولكن لم قلتُم أنه لايجوز أن يكون ذلك المؤثر غيرنا؟

قوله بأنه يجب وقوعه بحسب أحوالنا ودواعينا . قلنا : لم قلتُم بأنه لايجوز أن يكون هذا التلازم لوجه آخر غير ماذهبتم إليه من كونه فعلاً لنا .
بيانه وهو أنه يجوز أن يكون شيء آخر هو المؤثر لكنه يلازم وجوده هذه الأحوال ، أو يكون ذلك المؤثر إنما يؤثر بشرط الأحوال ، أو يكون بعض هذه الأحوال مؤثراً وبعضها شرطاً .

وإذا تكاملت فقد تكامل المؤثر بشروطه ، فلذلك يحصل الفعل ، فإذا خلق الله تعالى تلك الأحوال كان ذلك هو المؤثر / دوننا ، وكذلك لو كانت هذه الأحوال شرطاً لإيجاب ذلك المؤثر على ماذهب إليه الفلاسفة من المبدأ الفياض وهو العقل الفعال إلا أن فيضه مشروط بقدرتنا وإرادتنا فمتى حصلت^(٢) هذه الشروط فاض الأثر عن العقل الفعال. وكذلك لو كانت هذه الأحوال والفعل متلازمين تلازم الجوهر والعرض بأنه تعالى إذا خلق أحدهما خلق معه الآخر ، لم يكن الخالق لأحدهما غيره تعالى . وكذلك إن كان بعض هذه الأحوال مؤثراً وبعضها شرطاً كما ذهب إليه أهل الجبر من أن القدرة هي المؤثرة في الفعل على سبيل الوجوب بشرط الداعي ، وفاعل السبب فاعل المسبب فكان^(٣) الله تعالى هو الفاعل للفعل دون العبد. ثم ولئن سلمنا أن ماوقع بحسب دواعينا فإنه

٤٩ ب

(١) « المتنافي » مصححة بالهامش ، أخذ بالأصل وأضيفت « و » ليستقيم السياق .

(٢) في الأصل : « حصل »

(٣) في الأصل : « وكان »

يجب أن يكون فعلنا ولكن متى ، إذا كانت تلك الدواعي من قبلنا أو من قبل غيرنا ؟
الأول (م ع)^(١) فلم قلتم بأن الدواعي التي وقعت التصرفات بحسبها منا ؟ إذ لو كانت
منا لتوقفت على دواعٍ آخر ، والدليل أن ما كان فعلنا فإنه يتوقف بحسب دواعينا ،
وهكذا يتداعى إلى ما لا غاية له وهو محال ، وإن كانت من قبل غيرنا فحينئذ يكون
الدوران نفيًا وإثباتًا مع ما لا يكون لنا فيه أثر وكيف يتصور أن يكون ذلك فعلنا ؟ وهذا
لا يلزمنا لأننا لا نثبت كون هذه^(٢) التصرفات فعلنا بالدليل بل نقول إنا نعلم ذلك
بالضرورة فلا يلزمنا ما ألزمناه . ولو أثبتنا ذلك بالدليل أثبتناه بدليل آخر لابهذا الدليل
فلا يلزمنا ما لزم هذا الدليل . ولئن سلمنا احتياج أفعالنا إلينا ، ولكن لانعلم احتياجها
إلينا بحدوثها .

قوله : إما أن تحتاج إلينا لعدمها أو حدوثها أو بقائها ، وقد بطل كلا الوجهين
فتعين الثالث.

قلنا : هذه قسمة مبنية^(٣) غير حاصره ، فلم تكن مفيدة^(٤) للظن فكيف للعلم ؟
وهذا على مثال قول القائل . زيد إما أن يكون في الدار أو في السكة أو في السوق ،
وإذا لم / يكن فيهما وجب أن يكون في الثالث ، وهذا لا يصح لأنه يمكن أن يكون في
الحانوت أو في الصحراء أو في غيره فهذا أيضًا يمكن غيره . والأقسام بعضها يرجع إلى
حقائق أجناس التصرفات وبعضها إلى صفاتها ، ويثبت أنكم تسبرون^(٥) كل ما^(٦)
علمتموه ، وللأسئلة أن يطالبكم بتجويز غيره إلى أن تعتمدوا على دلالة أن ما لا دليل
عليه يجب نفيه ، وسنتكلم على هذه الطريقة .
ولئن سلمنا الانحصار ولكن هذا تعليل في غير محل النزاع لأن الكلام وقع في علة

(١) انظر المقدمة .

(٢) مضافة بالهامش.

(٣) غير واضحة

(٤) في الأصل : « مفيداً » .

(٥) كذا في الأصل.

(٦) في الأصل : « كلما » .

الحاجة لا في بيان المحتاج ، و فرق بين ما فيه الحاجة وبين ما هو علة الحاجة .
والذي ذكرتموه بيان أن الحادث بحدوثه محتاج ، فكان الحدث محل الحاجة بمعنى أن
الحاجة إلى الفاعل لأجل أن يحدثه لا لأجل أن يعدمه^(١) أو ينفيه^(٢) ولكن هذا لا يدل
على أن المؤثر في تحقق هذه الحاجة هو الحدث ، لاحتمال أن يكون المؤثر في الحاجة هو
الإمكان وحده ، أو الإمكان بشرط الحدث ، أو الإمكان مع الحدث ، أو أمر خارج
عنهما ، وذلك الأمر هو المؤثر في حكم حاجة الحدث إلى المحدث .
ثم إنا ندعي استحالة ما ادعيتموه في المقامين ، فندعي أنه يستحيل أن يكون الواقع
بالفاعل هو الحدث على تفسيركم ، وهو الوجود المسبوق بالعدم ، وندعي أيضاً أنه
يستحيل أن تكون علة الحاجة هو الحدث .

أما الأول : فيدل عليه أن الحدث ، على قولكم ، عبارة عن كون الوجود مسبوقاً
بالعدم وكون الوجود الحادث مسبوقاً بالعدم أمر واجب له لذاته ، وأنه يستحيل عقلاً
تحقق وجوده لامع كونه مسبوقاً بالعدم . وإذا كانت هذه الصفة واجبة له لذاته استحالة أن
يكون بالفاعل لأن الذي^(٣) بالفاعل لولاه لما وقع ، وأما نحن فلا يلزمنا ذلك لأن
الحادث لذاته كان معدوماً ولذاته الآن موجوداً ولأن وجود مسبوق بالعدم ، و فرق بين
وجوده وبين كون وجوده مسبوقاً بالعدم ، فوجوده ، جائز ولكن كون وجوده/
موصوفاً بتلك الصفة واجب فعندما يكون^(٤) الحدث هو وجود الجائز وهو المسند إلى
الفاعل لا يوصف كونه (...) ^(٥) مسبوقاً بالعدم وإن أطلقنا لفظ الحدث على ما كان
مسبوقاً^(٦) للعدم وأسندناه إلى الفاعل كان المسند منه هو وجوده ، لا وصف كونه
مسبوقاً بالعدم .

٥٠ ب

(١) في الأصل : « تعدمه »

(٢) في الأصل : « تنفيه »

(٣) مضافة بالهامش .

(٤) كلمة غير واضحة وقد كتب الناسخ تحتها جزءاً من كلمة لعله توضيح أو تكملة للكلمة الأولى وكلاهما غير واضح والكلمة المثبتة تكمل السياق .

(٥) مكان خال في الأصل وبه علامة الحاق جزء من كلمة فوق السطر بالكلمة التي فوقها وكلاهما غير مقروء .

(٦) في الأصل : « مسبوق »

وأما الثاني : وهو بيان الحدوث لايجوز أن يكون علة الحاجة إلى [الحدث]^(١) فمن وجوه ، أحدها : وهو أن الحدوث لما كان عبارة عن كونه مسبوقاً بالعدم ، وكونه مسبوقاً بالعدم كيفية واجبة له في وجوده وكيفية وجوده متأخرة عن وجوده المتأخر عن تأثير المؤثر فيه المتأخر عن إحتياجه إلى المؤثر المتأخر عن علة حاجته إلى المؤثر . فلو كان الحدوث علة الحاجة إلى المؤثر^(٢) لزم تأخره عن نفسه بمراتب وهو محال . ومنها أن عندكم إنما يحتاج إلى الفاعل حالة العدم لاحالة الوجود فإن حالة الوجود حالة استغنائه عن المؤثر ، وحالة الحدوث حالة الوجود ، فلو كان الحدوث علة الحاجة لزم تقدم الحكم على العلة وأنه محال . ومنها : أن الحاصل في الخارج دون التقدير الذهني هو الوجود والعدم ، وشيء منهما لا يصلح أن يكون علة نفي وصف كون الوجود بعد العدم .

فنقول : هذه البعدية لا تحقق لها في الخارج ، إذ لو كان لها تحقق في الخارج لكان إما أن يكون مسبوقاً بالعدم أو لا يكون ، فإن كان مسبوقاً بالعدم لزم التسلسل وأنه محال ، وإن لم يكن مسبوقاً بالعدم لزم قدم الصفة النسبية مع حدوث الموصوف وإنه محال ، وإذا بطل أن يكون أمراً حاصلاً إستحال أن يكون علة .

ومنها : أن الحدوث لا ينفك عن الإمكان ، والإمكان مستقل بالحاجة . وإذا كان كذلك إمتنع أن يكون للحدوث^(٣) دخل في التأثير ، فكيف / وأن يكون هو المؤثر .

٥١

وإنما قلنا إن الحدوث لا ينفك عن الإمكان لأن كل محدث فقد وجد بعد أن لم يكن ، وكانت ماهيته قابلة للوجود والعدم ، ولا معنى للإمكان إلا ذلك . فثبت أنه أينما حصل الحدوث كان الإمكان ثابتاً . وإنما قلنا أن الإمكان مستقل^(٤) بالحاجة ، فلأنه لما كانت الماهية قابلة لهما كانت نسبته إليهما بالتسوية^(٥) إذ قد بطل أن يكون أحدهما

(١) كذا في الأصل ولكن السياق يتطلب أن تكون « المؤثر » كما سيأتي.

(٢) مشطوبة خطأ من الناسخ الذي أراد شطب الجملة التي تلي تلك الكلمة ، لأن الجملة التالية مكررة وهي : « فلو كان الحدوث علة الحاجة » والتي وردت في السطر السابق مباشرة .

(٣) في الأصل : « الحدوث » .

(٤) بالهامش « استقل » ولم يشطب الناسخ كلمة « مستقل » المثبتة في المتن .

(٥) في الأصل : « بالسوية »

أولى ، ومتى كانت النسبة إليهما بالتسوية قضى العقل بأنه لا بد من مؤثر يكون مرجحاً لأحدهما . وإنما قلنا أنه إذا كان الإمكان مستقلاً بالحاجة لم يكن للحدوث دخل في المؤثرية ، لأنه لو كان له دخل فسواء كان مستقلاً بنفسه أو كان مؤثراً مع غيره مع أن الإمكان مؤثر فيه ، فإنه يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وإنه باطل ، خصوصاً على قولكم في استحالة مقدورين لقادر^(١) .

ثم ولئن سلمنا أن علة احتياج أفعالنا إلى المؤثر حدوثها ، ولكن لم يلزم من ذلك أن يكون العالم محتاجاً إلى المؤثر؟.

قوله : لأنه محدث فحصلت فيه علة الحاجة .

قلنا : لم قلتم أن حدوث العالم مساوٍ لحدوث أفعالنا ؟ ولم قلتم بأن صفة الوجود لا تختلف بحسب اختلاف ماهيات الحقائق ؟ ثم ولئن سلمنا أن الحدوث متحد ولكن مع هذا لم قلتم أنه يلزم من ذلك احتياج العالم إلى المحدث ؟ بيانه وهو أنكم قلتم بأن أفعالنا أصل والعالم فرع ، فتزدون الفرع إلى^(٢) الأصل بالعلة الجامعة ، ولولا امتياز الفرع عن الأصل مع المشاركة في العلة لكان الكل واحداً ولم يكن هذا أصلاً وذلك فرعاً . ومابه^(٣) المغايرة مغاير لما به المشاركة . وإذا كان كذلك جاز أن يكون المقتضى للحكم في الأصل ليس هو القدر الذي وقعت فيه المشاركة بين الأصل والفرع ، بل المجموع الحاصل مما به المشاركة ومما به المغايرة ، فلا يكون المجموع إلى المؤثر هو الحدوث مطلقاً بل حدوث أفعالنا فيكون هذا القدر وهو / كونه من أفعالنا معدوداً في المؤثر إما أن يكون شرط العلة أو شرط العلة ، وهذا القدر غير حاصل في العالم فلا يمكن قياسه عليه .

٥١ ب

ولئن قلتم : نعلم بالضرورة أن هذا القدر لا أثر له بل الحدوث وحده هو المؤثر في

(١) في الأصل : « قادرين »

(٢) مضافة بالهامش

(٣) غير واضحة .

الاحتياج فإنني إذا إستحضرت في ذهني ماهو مسمى الحدوث قضى العقل باحتياجه إلى المؤثر ، فعلمنا أن منشأ الحاجة هو مجرد الحدوث .

قلنا : إذا قضى عقلكم عند معرفة الحدوث باحتياجه إلى المحدث فإذا عرفت حدوث العالم عرفت احتياجه إلى المحدث على ماهو طريقة الكعبي وأحد طريقتي الشيخ أبي الحسين ، وبهذا استغنيتم عن التطويلات الباطلة.

ولئن سلمنا أن الحدوث وحده علة الحاجة في الأصل ولكن لم يلزم أن يكون الحدوث علة الحاجة في الفرع .

فإن قلتم : فإذا كان معنى الحدوث الذي هو في الأصل حاصلاً بتمامه في الفرع فيما أن يكون تاماً في العلة أو لابد من ضمنية أخرى فإن احتيج إلى ضمنية شيء لم يكن الحدوث وحده تاماً^(١) في العلية ، وقد سلمتموها ، وإن لم يحتج كأسمي الحدوث حاصلاً في أحد الموضعين مع العلية وحاصلاً في الموضع الثاني بدون العلية ، وإختصاصه بالعلية في أحد الموضعين دون الثاني يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهذا محال .

قلنا : الكلام على هذا من وجهين أحدهما أن نقول : إن هذا التقرير ظهر أنه لا يمكن تمشيته بهذه الطريقة إلا بعد التعويل على طريقة الإمكان ، وإذا كان كذلك كان التعويل على طريقة الإمكان ابتداءً والإعراض عن هذه التطويلات أولى .

والثاني : أن هذا الجواب لا يتمشى على أصولكم ، فإنكم قلتم : إن الأوقات مع تساويها يختص بعضها بصفة واجبة الثبوت ممتنعة الزوال دون الأخرى ، والأعراض غير^(٢) النافية تختص بأوقاتها لا لأمر ، والأعراض كلها تختص بمحالتها لا لأمر ، والقادر يختص بأحد مقدوريه لا لأمر ، وهذه الأصول / وأمثالها تهدم عليكم طريقة^{٥٢} القياس ، وتمنع من أن نعلم أن حدوثها لما كان علة الحاجة في موضع كان كل حدوث

(١) غير واضحة.

(٢) في الأصل: « الغير »

كذلك . ولئن سلمنا أنه يحتاج إلى المؤثر ولكن - لم قلتم بأنه قادر؟
قوله : بأنه إذا احتاج إلى القادر في الشاهد وجب أن يحتاج إلى القادر في الغائب.
قلنا : لم قلتم بأنه يحتاج إلى القادر في الشاهد؟ أستم إنما أثبتتم كون الواحد منا
مؤثراً في واحد الفعل بوجوب وقوعه بحسب دواعينا ، فإذا كان صدور الأمر منه على
سبيل الوجوب ، والقادر عندكم هو من يصح منه أن يفعل وألا يفعل ، والصحة على
هذا التفسير تنافي الوجوب . فكيف نتصور أن يكون قادراً ؟ .

ولئن سلمنا أنه يمكن إثبات كونه قادراً ، ولكن ما الدليل عليه؟ .

قالوا: الفعل يدل على الصحة ، والصحة تدل على أنه قادر.

قلنا : إنكم إلى الآن كنتم تجعلون الدلالة على كون الواحد منا مؤثراً في الفعل
صدوره منه على وجه الوجوب عند تحقق الداعي . فإذا أثبتتم هذه الصحة لا لهذا الوجه
كنتم قد إستغنيتكم عن هذه الدلالة . فإن أثبتموه بهذه الدلالة لم يصح لأنكم إنما توصلتم
إلى إثبات كون الواحد منا مؤثراً بالوجوب لا بالصحة^(١) ، فلم يمكن أن تدل هذه الدلالة
على الصحة . ولئن سلمنا كون الواحد منا قادراً ولكن لم قلتم بأن فعلنا إذا احتاج إلى
القادر في الشاهد لزم أن يحتاج في الغائب؟ . أستم إنما أثبتتم كون الواحد منا مؤثراً في
الفعل بوجوب وقوعه . بحسب دواعينا . وإذا كان صدور الأثر منه على سبيل الوجوب .
والقادر عندكم هو من يصحُّ منه أن يفعل وألا يفعل ، والصحة على هذا التفسير^(٢)
تنافي الوجوب ، فكيف يتصور أن يكون قادراً ؟ ولئن سلمنا أن يكون الواحد منا
قادراً ، ولكن لم قلتم بأن فعلنا إذا احتاج إلى القادر في الشاهد لا لكونه قادراً بل لأن
الجنس يحتاج إلى القادر في الغائب ، وذلك لأنه يجوز أن يكون احتياج فعلنا إلى
القادر في الشاهد لكونه قادراً بل لأن الفعل يحتاج إلى المؤثر سواء كان المؤثر موجباً
أو قادراً / فثبتوا أن الفعل في الشاهد يحتاج إلى القادر لا لمطلق كونه مؤثراً بل

٥٢ ب

(١) في الأصل : « للصحة » .

(٢) في الأصل : « الغير » .

لخصوص وصف كونه قادراً حتى يصح القياس عليه . هذا كما أن المعلول يحتاج إلى العلة لكونها مؤثرة في الحكم لا لخصوص كونها تلك العلة حتى جاز عند مشايخ العدل ثبوت الحكم الواحد بعلة مختلفه كصحة لرؤية وأنها ثبتت بعلة تارة وبعلة اللونية أخرى. ولهذا قالوا بأن العكس في العلل ليس بواجب كالطرد. أكدنا في الباب أنه اتفق في الشاهد إن كان المؤثر في الفعل قادراً كما اتفق إن كان جسماً ، ثم إذا لم يجب في الغائب أن يكون المؤثر جسماً وإن كان كذلك في الشاهد ، فلم لا يجوز أن يكون كذلك في وصف كونه قادراً فيكون المؤثر في الفعل في الشاهد قادراً ولا يكون كذلك في الغائب ؟ .

ولئن فرقتم في الشاهد بين وصف كونه جسماً وبين وصف كونه قادراً ، فإن الجسمية غير مؤثرة في الفعل ، ووصف القادرية له أثر فيه .

قلنا : إنا نطالبكم بدلالة أن يكون بخصوص وصف كونه قادراً أثر في الفعل .

قلنا لكم : لم قلتم أنه ليس مثل كونه جسماً في أنه لا أثر له ؟ .

فإذا قلتم : بأن له أثراً دون الجسمية كنتم قد أثبتم المدلول قبل الدلالة . والدليل على صحة ماقلناه أن الفعل في الشاهد كما احتاج إلى قدرة زيد كذلك احتاج إلى قدرة عمرو^(١) مع أن القدرة عندكم أجناس مختلفة . ولم تجوزوا أن تكون في الوجود قدرتان متمثلتان ، وقلتم بأنه لو كان كذلك لجاز أن تكون إحداهما^(٢) في زيد والأخرى في عمرو ، ولأجل تماثلهما يتعلقان بمقدور واحد فيؤدي ذلك إلى مقدور من قادرين وإنه محال. ثم إذا جاز أن يحتاج الفعل إلى قدرة لحدوثه ويحتاج الفعل الآخر لحدوثه^(٣) إلى قدرة أخرى مخالفة للأولى ، فلم لا يجوز أن يحتاج الفعل في الشاهد إلى القادر ويحتاج في الغائب إلى مؤثر مخالف للقادر .

ثم ولئن سلمنا أن^(٤) لخصوص كونه قادراً أثر في الفعل / فإن الفعل يحتاج إليه ٥٣

(١) في الأصل : « عمرو »

(٢) في الأصل : « أحدهما »

(٣) مضافة بالهامش .

(٤) مضافة بالهامش .

لحدوثه ، ولكن مع هذا^(١) لَمْ قَلْتُمْ بأنه لايجوز أن يكون مؤثران مختلفان .
أحدهما قادر والآخر موجب فيكون الفعل جائزاً صدوره عن كل واحد منهما ، كالحكم
الواحد عن علتين المختلفتين ، والفعل الواحد عن القدرتين المختلفتين ؟ ولو جاز ذلك
لأفسد عليكم طريق القياس . ولئن سلمنا أنه لايجوز أن يحتاج الفعل إلا إلى ما احتاج
إليه في الشاهد ، ولكن إنما يصح القياس إذا أمكن أن يكون معنى القادر في الشاهد
والغائب واحداً^(٢) فلمَ قَلْتُمْ إنه يمكن بيان تعذر الإمكان أن القادر في الشاهد هو اعتدال
المزاج ، وهذا لايمكن إثباته في الغائب. كما أنه تعالى برىء عن الجسمية ، فإذا تعذر
ذلك لم يصح القياس عليه . والله أعلم بالصواب .

(١) مضافة بالهامش .

(٢) في الأصل : « واحد » .

مسألة في إثبات أن صانع العالم موجود

الكلام في هذه المسألة يختلف بحسب اختلاف الناس في أن الموجود زائد عليه^(١) حقيقة، أم ليس بزائد عليه . فمن قال ليس بزائد عليه يقول: إني إذا دلت على أنه لابد من صانع للعالم فهذا هو الدليل على أن وجوده هو حقيقة . فوقوع الشك بعد ذلك إما أن يكون في أن حقيقة الصانع التي تثبت بدليل حدوث^(٢) العالم . هل يمكن مع ثبوته وألا يكون ثابتاً ؟ وهذا غير ممكن لأن^(٣) أظهر العلوم البديهية أن ما كان ثابتاً لا يمكن مع ثبوته أن يكون منتفياً ، وإما أن يقع في أن هذا الباب ، هل له صفة ثابتة على حقيقته ؟ وهذا ممكن ، فليكن^(٤) الكلام في أن تلك الحقيقة تسمى موجوداً بامتياز حقيقتها في نفسها أم باعتبار تلك الصفة الزائدة كلاماً في عبارة ، ونحن نجد أهل اللغة متى عرفوا ثبوت الحقيقة مع شكهم في صفتها^(٥) الزائدة / يسموها موجودة ، بل وإن قطعوا على إثبات جميع الصفات الزائدة عن^(٦) حقيقة الذات إذ كانوا معتقدين لثبوت الذات في نفسها ، فإنهم يسمونها موجودة ، وكذلك يستعملون لفظ النفي مع لفظة العدم بالمترادف ، ولا يستجيزون الإثبات في مقابلة النفي . والعقلاء أيضاً يعلمون مقابلة النفي والإثبات وأنه إذا ثبت أحدهما زال الآخر وإذا زال أحدهما ثبت الآخر ، ثم العدم لا يخلو^(٧) إما أن يكون أعم من النفي أو أخص من النفي أو مساوياً له ، لا يجوز^(٨) أن يكون أعم منه لأن العام يكون مفارقاً عن الخاص بوجه ما ، فيلزم أن يكون للعدم ثبوت حتى يكون مفارقاً عن النفي . ثم إذا بينا أن النفي داخل

(١) في الأصل : « على »

(٢) في الأصل : « بحدوث »

(٣) في الأصل : « لأنه »

(٤) في الأصل : « فليكن »

(٥) في الأصل : « صفة »

(٦) في الأصل : « من »

(٧) في الأصل : « لا يخلو »

(٨) في الأصل : « جاز » . والمثبت يناسب السياق

فيه، لما بينا أنه حيث يستعمل < في > ^(١) أحدهما يستعمل في ^(٢) الآخر، وإذا صدق لفظ العدم على مافيه الثبوت يلزم أن يصدق فيه لفظة النفي، فحينئذ يكون ماوقع عليه لفظ النفي ثابتاً، وإذا كان كذلك بطل التقابل، وهذا يبطل أن يكون أخص منه، وظهر أن أحدهما مساوٍ للآخر وإن كان معدوماً كان منفيًا وما لم يكن منفيًا لم يكن معدوماً، وإذا ظهر بدلالة الحدوث أنه لا بد من صانع فقد ^(٣) ظهر وجوده.

وإلى هذا ذهب كثير من المشايخ كالشيخ أبي الهذيل ^(٤) وهشام الفوطي ^(٥) وهشام البردعي ^(٦) وأبي الحسين البصري وشيخنا ركن الدين محمود الخوارزمي، ومن السنه القاضي أبو بكر الباقلاني ^(٧) وغيرهم رحمهم الله.

وأما الذين ذهبوا إلى أن الوجود زائد على حقيقة الذات وهم فريقان، أحدهما: قالوا: إن وجود الحقيقة زائد عليها ولكن لا ينفصل عنها فيستحيل تحقق حقيقة السواد إلا وأن تكون موجودة وهؤلاء جميع الفلاسفة، واتفقوا مع ^(٨) الفريق الثاني في كون الوجود زائداً وخالفوهم في أن يكون المعدوم ذاتاً، والفريق الثاني / زعموا أن وجود الذات زائد عليه ومنفك عنه فيجوزون كون الحقائق مقررة مع انتفاء الوجود عنها وهم جمع من المشايخ كأبي يعقوب الشحام وأبي علي الجبائي وأبي هاشم ^(٩) وأبي الحسين

٥٤

(١) أضيفت ليستقيم السياق.

(٢) مضافة بالهامش

(٣) في الأصل: «وقد»

(٤) هو: محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العيدي المعروف بالعلاف - متكلم من شيوخ معتزلة البصرة. ولد في عام ١٣٤ هـ أو ١٣٥ هـ وتوفي ٢٣٥ أو ٢٢٧ هـ. (انظر معجم المؤلفين ٩١/١٢).

(٥) هو: هشام بن عمرو القوطي أحد تلاميذ أبي الهذيل العلاف بالبصرة. توفي عام ٢٤٦ هـ (انظر طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٦١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٢٥.

(٦) لعله هشام بن عبد الله الرازي المازني السني الحنفي المتوفى سنة ٢٠١ هـ، له رسالة الأثر: نوادر مختلفة في الفقه (انظر: هدية العارفين للبغدادي ج ٦ ص ٥٠٨).

(٧) هو: أبو بكر محمد بن الطيب بن جعفر بن القاسم البصري ثم البغدادي - متكلم على مذهب الأشعرية توفي ٤٠٣ هـ / ١٠١٣ م (انظر معجم المؤلفين ١٠٩/١٠).

(٨) أضيفت ليستقيم السياق.

(٩) في الأصل: «أبي هشام»

الخياط^(١) وأبي القاسم البلخي وأبي عبد الله البصري وأبي إسحق بن عياش^(٢) وقاضي القضاة وأبي رشيد وابن متويه^(٣) وغيرهم، وزعم^(٤) هؤلاء أن المعدومات قبل حصولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق، وأن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات على صفة الوجود. ثم هؤلاء اتفقوا على أن الذوات لا تختلف إلا بالصفات ثم اختلفوا في أنها هل هي موصوفة بالصفات في حال عدمها أم لا؟ فذهب أبو إسحاق بن عياش وأبو القاسم الكعبي إلى أنها ليست موصوفة بشيء من الصفات. والذي نقل عن الكعبي أن المعدوم شيء، فمن الجائز أن يكون مراده أنه معلوم على مذهب إليه أبو الحسين البصري، وهو غير^(٥) كونه ذاتاً، وكذلك هم يستدلون بكونه معلوماً على كونه ذاتاً، وذهب غيرهم إلى أنها موصوفة بالصفات، ثم اختلفوا في تلك الصفات، فذهب أبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة وتلامذتهم إلى أن للجواهر أربع صفات. إحداها: الجوهرية، وهي صفة ذات وجنس له وهو موصوف بها فيما لم يزل ولا يزال أو عدم. وثانيها: صفة التحيز وهي صفة مقتضاه عن صفة الجوهرية. وثالثها: صفة الوجود وهي الصفة التي بالفاعل. ورابعها: صفة الكائنية وهي الصفة التي تثبت عندهم بالمعنى. وأما سائر الذوات فهي أيضاً موصوفة بمثل هذه الصفات إلا الكائنية فإنها لا تصح في الأعراض. فالسواد^(٦) له في العدم صفة السواد وهي تقتضي هيئة السواد عندما يحصل لها الوجود. وذهب غير هؤلاء أن صفة الجوهرية ليست غير صفة / التحيز بل هما^(٧) صفة واحدة. ثم ذهب بعضهم إلى نفيها

٥٤ ب

(١) هو: عبد الرحيم بن محمد بن عثمان بن الخياط من شيوخ المعتزلة البغداديين، توفي نحو سنة ٢٩٨ أو ٣٠٠ هـ.

/ ٩١٢ م (انظر معجم المؤلفين ٢١٣/٥).

(٢) هو: أبو إسحق إبراهيم بن عياش البصري - شيخ القاضي عبد الجبار الهمداني - من الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة. (انظر المحيط بالتكليف ص ٤٣٤).

(٣) هو: الحسين بن أحمد بن مثوبة - تلميذ القاضي عبد الجبار وصاحب كتاب التذكرة في الجواهر والأعراض وكتاب أصول الدين وكتاب المجموع في المحيط بالتكليف (انظر كتاب المجموع ص ٧ - ٨).

(٤) في الأصل: « زعموا »

(٥) مضافة بالهامش.

(٦) في الأصل: « والسواد ».

(٧) في الأصل: « هي ».

عن المعدوم على ما حكيناه عن ابن عياش أنه ينفي الذوات عن المعدوم . وذهب بعضهم إلى إثباتها ثم اختلفوا فذهب أبو يعقوب الشحام^(١) وأبو الحسين الخياط إلى أنه متحيز ومحل للمعاني وحاصل في الجهة حتى قال أبو الحسين هذا إنه جسم ، وحكى^(٢) أن أبا يعقوب هذا التزم أن يكون في العدم رجل راكب على فرس معدوم وألزمه^(٣) . وذهب أبو عبد الله البصري أستاذ قاضي القضاة إلى أنه متحيز لكن غير حاصل في الجهة ، وأن كونه كائناً في الجهة مشروط بصفة الوجود التي تحصل له بالفاعل . وأثبت للمعدوم صفة أخرى بكونه معدوماً . ثم قال هؤلاء إنا بعد العلم بأن للعالم صانعاً محدثاً قادراً عالماً حياً سميعاً بصيراً باعثاً للرسل . مثيباً معاقباً ، مقيماً للقيامة نشك في هل هو موجود أو معدوم وإنما نبين أنه موجود بدلالة أخرى مستأنفة تدلنا^(٤) على أن الموجد للعالم موجود وليس بمعدوم .

وقد اتفقوا في أن في العدم أجناساً وأنواعاً مختلفة في الصفات وتكون من كل جنس أعداداً^(٥) غير متناهية يمكن الإشارة العقلية إلى كل واحد منها^(٦) ، وأن هذا يماثل هذا ، وهذا يخالف هذا ، وإنما تماثله لأنه قد شاركه في الصفة الثانية التي هي الجوهرية والسوداوية والبياضية . والجوهر كما أنه جوهر في الوجود فكذلك هو جوهر في العدم ، وكذا السواد والبياض والحرارة والبرودة ، وإنما ليس يدرك بهيئة السواد والبياض وكذا في الحرارة والبرودة ، كما أن تلك صفات مقتضاة عن صفة ذواتها ، وأن اقتضاء تلك الصفات لهذه الصفات المشروطة بالوجود الذي هو صفة أخرى غيرها ، وكذا هذا في سائر الحقائق . فإن كل عاقل سمع ذلك قبل أن يتلوث خاطره بالاعتقادات التقليدية

(١) هو : أبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن اسحق الشحام من أصحاب أبي الهذيل العلاف (٢٢٧ هـ) ، وعند أخذ أبو علي الحلياني (٢٠٣ هـ) . (انظر المجموع في المحيط بالكتليف لابن مثنوية ص ٤٣٦) .

(٢) في الأصل « حتى » .

(٣) غير واضحة .

(٤) في الأصل : « فدلنا »

(٥) في الأصل : « أعداد »

(٦) في الأصل : « منهما »

فإنه يقطع ببطلان امثال هذه المذاهب ونتعجب من أن يكون في الوجود عاقل / تسمح ٥٥
نفسه بمثل هذه الإعتقادات ويعلم أن من احتراً^(١) على هذه الإعتقادات لزم أن يجوز
فيما شاهده من الأجسام والأعراض أن تكون كلها معدومة ، لأن ما يتناوله الإدراك ليس
هو الوجود عندهم وإلا لزم أن يرى الله لوجوده ، بل إنما يتناوله الإدراك للصفة المقتضاة
عندهم عن صفة الذات وهو التحيز في الجوهر وهيئة السواد والبياض منهما . وإذا جاز
أن تكون الذوات موصوفة بصفة الذات في العدم جاز أيضاً أن تتصف بمقتضاه في العدم
حتى رام بعضهم دفع هذا الإشكال فقال أن المتحيز مرتب على الوجود وأنه شرط
فيستحيل أن نعلمه متحيزاً ولا نعلمه موجوداً. فيقال أنه يجوز أن تترتب الأشياء في
الوجود ولا يلزم أن تترتب كذلك في العلم كما في صفة الحياة والعلم وكما في وجود الله
تعالى مع وجود العالم ، ونظائره كثيرة ، وإن كان كذلك لكنه إستدلال فيلزم الشك في
ذلك قبل إستكمال الإستدلال . وذكر قاضي القضاة المقتضى عن هذا الكلام مانقول من
ذلك فقال: إنا إذا شاهدناه متحيزاً في جهة فإننا نعلم وجوده لأنه يستحيل عدمه مع
كونه في جهة ، والإشكال عليه ماسبق أن الترتيب في الوجود لا يوجب الترتيب كذلك
في العلم .

والثاني : أن هذا الإستدلال فيه إلزام في ذلك قبل الإستدلال .

والثالث : أن هذا الإستدلال فاسد ، لأن كونه في جهة لا يستدعي إلا تحيزه ، لأنه إنما
احتاج إلى الجهة لتحيزه لا لوجوده .

ثم نقول : لا يجوز أن يكون متحيزاً في حال عدمه كما كان جوهرأ مع عدمه على
مذاهب إليه أبو عبد الله البصري ، وظهر أن قولهم في أن المعدوم ذات وأن الوجود زائد
عليه فوردتهم موارد السفسطة وحقيق على العاقل أن يتفطن^(٢) عند ذلك بخطأه في
الأصل الذي أدأه إلى هذا الباطل . وإذا إنتهى / الكلام في الوضوح إلى هذه الغاية ٥٥ ب

(١) غير واضحة.

(٢) غير واضحة.

وكان الخصم مع ذلك يريد سفاهةً ولجأً فعلى العاقل الفطن الاعراض عنه ، ويذكر قوله تعالى : (وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً)^(١)

وكان السلف الصالح الذين ذموا الكلام والمتكلمين إنما عنوا أمثال هؤلاء . فإن من سعى لتعلم ما لا يعلمه كان محموداً ، وإذا سعى في أن يجهل ما علمه كان مذموماً .

ونحن من بعد هذا الإجمال نورد على التفصيل استدلالهم لإثبات وجود الله تعالى على أتم ما ذكره ، ثم نذكر الإعتراض على كل واحد من مقدمات دليلهم على وجه يبين بطلانها وأنها لا تثمر ظناً فضلاً عن علم كما استدلوا .

فقالوا: إنه تعالى قادر ، والقادر له تعلق بالمقدور ، ونعني بالتعلق أمراً لأجله يختص بمقدور دون مقدور ، ولولا ذلك لم يصح منه مقدور أولى من مقدور ، والمعدوم مستحيل تعلقه بغيره ، فالقادر إذن غير معدوم ، فهو إذن موجود .

بيان أن المعدوم لا يتعلق بغيره للقياس^(٢) على الإرادة ، وإنها عند الوجود تتعلق بالمراد وعند العدم تخرج من التعلق ولا علة لذلك إلا عدمها ، فلزم أن يستحيل تعلق كل معدوم ويحتاج في تصحيح هذه الدلالة إلى مقدمات عشرة :

منها أنه تعالى يصح منه مقدور دون مقدور ولا يقدر على أعيان مقدور العباد . ومنها أن له تعلقاً لأجله يختص كونه قادراً بمقدور دون مقدور . ومنها أنه لا بد من إثبات صفة المرید الزائدة على الداعي الخالص^(٣) أو المرجح . ومنها أنه لا بد في تلك الصفة من معنى يوجب ذلك على ماحكيانه عنهم في مسألة الأكوان . ومنها أن هذه الإرادة موجودة . ومنها أنها إنما تتعلق في حال وجودها . ومنها أنها تعدم وجودها . ومنها أنها تخرج عن التعلق عند العدم ، ومنها أنه لا علة لذلك إلا عدمها . ومنها التعدية من الأصل إلى الفرع بالعلة الجامعة ، وهاهنا نحتاج إلى بيان أن هذا هو العلة ، وأن ما كان شرطاً أو نفي مانع في الأصل فهو حاصل هنا . ثم كل واحد من هذه / الأصول تحت^(٤) العشرة

٥٦

(١) سورة الفرقان (٢٥) آية ٦٣ .

(٢) في الأصل : « القياس »

(٣) غير واضحة .

(٤) غير واضحة .

تحتاج في تصحيحها إلى أصول آخر أشكل منها ، حتى أنه يحتاج في معرفة وجود الصانع المحدث للعالم إلى تحريك أقطار جميع الأصول ، وتصحيح أكثرها بعلة فاسدة على ما يأتي عليه البيان .

والإعتراض عليه أن يقال : أما الأول قولكم أنه يختص كونه قادراً بمقدور دون مقدور ، وستكلم على طرقهم في جواز مقدور بين قادرين . ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم أنه لا بد من أمر آخر سوى كونه قادراً حتى يوجب ذلك الأمر إختصاص كونه قادراً بمقدور دون مقدور . وبيانه وهو أنه لو وجب لكل ما يختص أن يكون لأمر آخر يوجب إختصاصه للزم فيما سميتموه تعلقاً إذا اختص في إيجابه الإختصاص بمقدور دون مقدور أن يكون له أمر آخر يوجب له ذلك ولو وجب ذلك للزم التسلسل إلى غير نهاية . ثم إذا جاز في الأمر أن يكون له إختصاص بنفسه دون الأمر الزائد فلم لا يجوز نفس صفة القادر في أن يكون لها^(١) هذا الإختصاص فلا تحتاج إلى أمر زائد؟

ولئن سلمنا أنه لا بد من هذا التعلق ، ولكن لم قلتم بأن ذلك لا يثبت مع العدم ؟ وأما قياسكم على الإرادة الموجبة لصفة المريدية^(٢) فلا نسلم كلي الأمرين ، الصفة التي تثبتونها والمعنى الذي يوجب ذلك ، وقد تكلمنا على ذلك في موضعه.

ثم ولئن سلمنا هذه الإرادة ولكن لانسلم أنها توجد حتى يمكن إدعاء عدمها بعد الوجود . وينتقل الكلام معكم إلى هذه الإرادة ، ونطالبكم ببيان وجودها ، (ثم أنتم بين أمرين إما أن تثبتوا وجودها^(٣)) بمثل هذه الدلالة أو بدلالة أخرى . فإن بينتم ذلك بدلالة أخرى فاذكروها حتى نتكلم عليها . وإن بينتم ذلك بمثل هذه الدلالة فلا بد من شيء آخر تثبتون وجودها بالقياس عليه . ثم إننا نطالبكم في كل ما تجعلونه أصلاً فإما أن تذكروا في كل مقام من مقامات المطالبة أصلاً آخر فيلزم التسلسل إلى غير نهاية ، أو تعودون إلى أحد الأقسام فتجعلون الفرع أصلاً فيلزم الدور وكلاهما باطل^(٤) . ثم ولئن سلمنا

(١) مصححة بالهامش.. وفي المتن « له » .

(٢) في الأصل : « المريدية » .

(٣) العبارة بين القوسين مضافة بالهامش.

(٤) في الأصل " بأطلاق " .

وجودها ولكن لانسلم أنها تتعلق .
 ثم أقوى مالهم في ذلك وجهان: أحدهما : أنها^(١) لو لم تتعلق لم تنحصر المرادات .
 والثاني : أنها لو لم تتعلق / لم توجب صفة متعلقة .
 أما الوجه الأول فالإشكال عليه ماسبق في إثباتهم التعلق للقادر (في هذه الطريقة^(٢)) .

وأما الوجه الثاني . فنقول : لانسلم أن من شرط إيجاب الموجب صفة متعلقة أن يكون هو في نفسه متعلقاً ، فلمَ قلتم أن كون الحي حياً إنما لم يتعلق ، كما أنها لاتتعلق بنفسها لا لأمر يوجبها ليس له تعلق حتى لو كان في نفسه مما يتعلق بمتعلق^(٣) وإن لم يكن ما يوجبه متعلقاً كالعلم مع النظر الموجب له ؟ .

لا يقال : الصفة لاتقتضي الإنحصار كما في كونه تعالى عالماً .
 لأننا نقول : لمَ لايجوز أن يكون في الصفات ما يقتضي الانحصار ؟ ، ولئن جاز أن تحكموا بأن جميع الصفات لاتقتضي الإنحصار وفيها ما لا يقتضي كما أنكم وجدتم صفة لاتقتضي الإنحصار لزمكم أن تحكموا بأن جميع المعاني لاتقتضي الانحصار لأنكم وجدتم معاني لاتقتضي الانحصار .

فإن القدرة تتعلق بما لايتناهى من المختلف في الوقت ومن التماثل في الأوقات . وكذا الشهوة تتعلق بالانهاية له من الجنس الواحد ، والدليل عليه أنكم إنما تثبتون العلة حكماً للصفة المقتضاة عن صفة الإرادة ، فلو كانت الصفة يمتنع فيها أن تقتضي الانحصار ولزم من أن تقتضي هذه الصفة هذا التعلق لأنه يختص ببعض دون البعض ولزم في هذا التعلق ألا يقتضي الانحصار كما في حكم الصفة لأنه لافرق في العقل بين أن يقتضي الانحصار بلا واسطة وبين أن يقتضي ذلك بواسطة ، ثم إذا جوز أن توجب هذه الصفة حكماً له اختصاص في تصحيح بعض المقدور دون بعض وهو التعلق الذي

(١) في الأصل : « أنه »

(٢) مضافة بالهامش .

(٣) في الأصل : « تعلق »

تذكرونه فلمَ لايجوز أن توجب الصفة بنفسها ذلك الاختصاص من غير إيجابها هذه
الواسطة ؟

ولئن سلمنا هذا التعلق فلم قلتم أن هذه الإرادة تعدم بعد وجودها ؟ .
ولهم في بيان أنها تعدم وجهان ، أحدهما : أنها لو لم تعدم لوجد الإنسان نفسه مريدةً
مادام حياً . والثاني : أنه كان يلزم أن يكون مريداً مع علمه بمقتضى المراد .
فنقول على الوجه الأول : متى يجب أن يجد نفسه مريدةً / إذا استمر على ماكان ٥٧
عليه من أحواله في الداعي له ، أم إذا لم يستمر ؟ .

فإن قلتم : إذا استمر . فنقول : لم قلتم بأنه حينئذ لايجد نفسه مريدةً ؟
وإن قلتم : إذا لم يستمر ، فنقول : لم قلتم بأن المخرج له عن كونه مريداً ليس ذلك
التغير وإن لم تعدم الإرادة ؟ وهو الاعتراض عليهم في الوجه الثاني وهو ماإذا علم
يقتضي المراد . فإننا نقول : لم قلتم أنه يقتضي^(١) المراد ، وعلمه بمقتضى المراد ليس هو
المخرج عن الإيجاب فحسب و لهذا اكتفيتم أنتم في الإرادة على خروجها .
ولئن سلمنا أن ماذكرناه لا يصلح مُخرجاً لها عن الوجود الذي يتبعه^(٢) ايجابها صفة
المريد ، ولكن لم قلتم بأنه ليس هنا أمر آخر يكون مُخرجاً^(٣) لها عن ذلك سوى خروجها
عن الوجود . ولمَ لايجوز أن تتجدد للإرادة^(٤) بصفة أخرى ، أو يكون لها صفه
فتزول^(٥) عنها : نحو أن يزول عنها ما أثبتتم لها من التعلق فيكون ثبوت تلك الصفة أو
زوال تلك مُخرجاً لها عن ذلك ؟ .

فإن قلتم بأنه لا دليل على تلك الصفة ، قلنا : التمسك بدلالة نفي الدلالة ضعيف
وسنتكلم عليه . ولئن سلمنا أنها تعدم ، ولكن لم قلتم أنها تخرج عن التعلق ؟

(١) في الأصل : « أن يقضي »

(٢) غير واضحة

(٣) في الأصل : « مُخرجاً » .

(٤) في الأصل : « الارادة »

(٥) في الأصل : « فيزول »

قالوا : لو بقيت متعلقه فلا يخلو إما أن تبقى متعلقة بمرادها^(١) أو بغيره .
لايجوز^(٢) أن تبقى متعلقة بمرادها^(٣) لأنه يلزم أن تتعلق به وأن تقضى ، وإنه محال
ولا يجوز^(٤) أن تتعلق بغيره لأن في ذلك قلب جنسها .

قلنا : لم لايجوز أن تبقى متعلقة بمرادها ؟

قوله : إنه يلزم أن تتعلق به وأن تقتضي .

قلنا : هذا لايدل على خروجها عن التعلق قبل المقتضي . وأما إذا اقتضى ، فلم قلتم
بأنه يستحيل أن تبقى متعلقة؟ بيانه وهو أنكم كما فسرتم التعلق بالأمر الذي يؤثر في
تخصيص المرادات ، فهو وإن استحال هذا الأمر ولكن لم يلزم من ذلك زوال مايوثر فيه.
ولئن سلمنا أنها لا تبقى متعلقة بمرادها^(٥) فلم قلتم أنها لا تتعلق بغيره ؟

قوله : بأن في ذلك قلب جنسها . قلنا : لانسلم ، بيانه وهو أن الإرادة لما بني

عليها من الصفة الجنسية يجوز أن تؤثر في التعلق بالمراد بشرط ، ويقتضي هذا التعلق

بمراد آخر بشرط آخر / فلا تتغير صفته الذاتية وإن تغير حكمها بحسب تغير الشرط . ثم **٥٧ ب**

ولئن سلمنا أنها تخرج عن التعلق ولكن لم قلتم بأن العدم هو العلة ؟ ولم لايجوز أن

يكون ذلك لا لأمر كما جوزتم في كثير من الأجسام أنها لا تعلل في اختصاص العرض

بمحله اختصاص غير النافي بمؤثر^(٦) فيه واختصاص أحد مقدوري القادر؟ . ولئن سلمنا

أنه لا بد من أمر ولكن ينتفى بجعل العدم علة ، إذا أمكن أم إذا لم يمكن؟ (م ع)^(٧) .

بيانه أن العدم نفي ، والنفي لا يمكن أن يجعل علة في شيء ، لأن العلة شيء ممتاز

عن سائر الأجناس تختص بكونها مؤثرة دون غيرها ، ولكونها في حكم دون حكم ،

(١) في الأصل : « بمرادها »

(٢) في الأصل : « جائز »

(٣) في الأصل : « بمرادها »

(٤) في الأصل : « جائز »

(٥) في الأصل : « بمرادها »

(٦) غير واضحة .

(٧) انظر المقدمة .

والنفي لامتنياز فيه فلا يصلح أن يُجعل علة .

وقد أجاب بعضهم عن هذا فقال: إن التعليل بالنفي سائغ إذا كان على طريق الدلالة .
فنقول : هذا إنتقال عن طريق القياس التي حاولتم فيها تعدية الحكم من الأصل إلى
الفرع بالعلة الجامعة إلى طريقة أخرى وهى طريقة جعل العدم دلالة على حكم في محل
معين لم يلزم أن يكون دلالة في محل آخر. ثم إذا رمتم الجمع بينهما في معنى كونه
عدمًا فهو رجوع إلى الطريقة الأولى وقد وجهنا الاعتراض عليها . ثم ولئن سلمنا أنه
يمكن أن ^(١) يُجعل علة ولكن ما الدليل على كونه علة ؟

قالوا : الدليل على كونه علة أن الحكم يدور معه وجوداً وعدمًا مع أنه لصفة أحق
منه في أن يجعل علة ، لأنه لا يمكن أن يُذكر في ذلك ألا يقتضى ^(٢) المراد منه خروجها
من أن توجب صفة المريد ، أو خروجها عن الصفة المقتضاة . والأول باطل لأنه يقتضي أن
تتعلق في حال عدمها إذا لم ينقض مرادها ، إذ لاعلة في زوال التعلق إلا هذا . وهذا
يؤدي إلى أن يكون القديم مريدًا لها وهى معدومة ، ولو جاز ^(٣) ذلك ، يؤدي إلى أن
يكون مريدًا كارهاً لأنه يصح أن يكون في العدم ^(٤) كراهة هى ضد ^(٥) لها ، وهذا ^(٦)
أيضاً يدل على أنه لا يجوز أن تتعلق في حال عدمها . وأما الثاني فلا يجوز لأنهما
حكما يشبتان معاً ، وليس بأن يجعل أحدها علةً للآخر أولى من العكس. / وأما القول ٥٨
أنها إنما لم تتعلق بالمراد لخروجها عن الصفة المقتضاة عند الوجود فهو رجوع إلى ما قلناه
لأنه ، حينئذ يكون العدم مانعاً من التعلق بواسطة العدم بزوال الصفة المقتضاة التي هى
موجبة التعلق فيزول التعلق . وعلى هذا يسقط كثير من الأسئلة ، نحو ما وجهتم أن
العدم نفي فلا يمكن أن يجعل علة . لأننا نقول : الصفة إذا كانت موقوفة على الصفة

(١) في الأصل : « أنه »

(٢) في الأصل : « يقضى »

(٣) غير واضحة .

(٤) في الأصل : « القدم » .

(٥) غير منقوطة .

(٦) مضافة بالهامش.

كان نفيها محيلاً لها وإلا انتقض كونها موقوفة عليها ، ولما كانت صحة الفعل موقوفة على كون القادر قادراً كانت الاستحالة والتعذر معللة بنفي صفة القادر .

ونحو قولهم : لو كان العدم علة للحكم الاستحالة لأجل دوران الحكم معه وجوداً وعدمًا ، يلزم أن يكون الوجود أيضاً علة في ثبوت صحة الحكم ، فيلزم أن يكون أول موجود له حكم صحة التعلق . لأننا لا نجعل العدم علة في حكم الاستحالة بنفسه بل بواسطة ، ويجوز ألا توجد هذه الوسطة في محل آخر .

فنقول : أما التمسك بطريقة الدوران فقد بينا ضعفه فإن هذه الطريقة وإن صلحت في المطالبة^(١) الظنية لكنها لا تصلح في المطالبة^(٢) اليقينية .

وقولهم : بأنه لصفة أحق بأن تجعل علة منه قلنا : لانسلم .
وأما الصفات التي ذكرتم أنها^(٣) لا تصلح مؤثرة ، فلم قلتم بأنه ليس هنا صفة أخرى؟ وما الدليل على الحصر؟

فقالوا : إن الصفات الأخر لا تعلم بنفسها ، ولا دليل عليها فوجب نفيها .
قلنا : فمنع دعواكم في كلا المقامين ، في أنه لا دليل عليه ، وفي أن ما لا دليل عليه يجب نفيه . ولئن سلمنا الحصر فيما ذكرتم من الصفات ولكن لانسلم أنها لا تصلح مؤثرة في هذا الحكم فإن تقضي المراد لو كان علة لكان ينبغي إذا لم ينقض المراد أن تبقى متعلقة ، ولزم أن تكون مؤثرة في صفة المريد القديم حتى يلزم أن يكون مريداً كارهاً .

قلنا : أنه يحتاج في تصحيح دلالتكم هذه إلى أصول . منها : إثبات أحد أمرين : إما وجوب العكس في العلل حتى يصح لكم أن تقتضي المراد «و»^(٤) لو كان هو العلة في الحكم لكان ينبغي إذا انتفى المقتضي^(٥) أن ينتفي الحكم ولا يصح أن تخلفه علة أخرى ، وأنه باطل خصوصاً / على أصول أهل العدل ، وإما إثبات أن لاهنا شيء سوى ذلك

٥٨ ب

(١ ، ٢) كذا في الأصل ويفضل قراءتها «المطالب» .

(٣) في الأصل : « بأنها » .

(٤) أضيفت ليتضح السياق .

(٥) في الأصل : « التقتضي » ، والمثبت هو الصواب .

يجعل علة ولا دليل عليه ، وهذا أيضاً باطل لما مر ذكره .

والثاني : أنه يحتاج إلى إثبات صفة المريدية لله.

والثالث : أنه يحتاج إلى إثبات أنها لا تثبت إلا^(١) بمعنى هي (إرادة)^(٢) . والرابع : أن تلك الإرادة التي هي عرض من الأعراض توجد لاعلى وجه يوجد في محل ، مع أن مثل تلك الإرادة لا يتصور وجودها إلا في محل . فيلزم من ذلك مفارقة الحكمين في الحكم الذاتي لا لأمر وأنه باطل .

والخامس : أنه يحتاج في بيان أن الإرادة والكراهة إذا اجتمعا في العدم لزم أن يؤثر كل واحد منهما في المنافاة كما في حال الوجود ولا يمكن أن يكون (لهما أو يكون لأحدهما ما يمنع من ذلك)^(٣) في العدم وإنما يتبين انتفاء ذلك بدلالة نفي الدلالة وأنه باطل . ثم ولئن سلمنا هذه الأصول مع فسادهما فإن تقضي المراد لو كان هو العلة لكانت متعلقة إذا لم ينقض المراد . ولكن لم قلتم إن كونها متعلقة يكفي في كونها مؤثرة في صفة المريدية ؟ ولم قلتم ، بأن عدمها لا يمنع من ذلك أو لم يكن لها صفة أخرى غير التعلق زالت تلك الصفة بزوال الوجود وكانت تلك الصفة^(٤) شرطاً في اقتضاءها صفة المريدية إلا أن تقولوا : لا دليل عليه فيعود الإشكال.

ولئن سلمنا أن مقتضي^(٥) المراد لا يصلح محلاً ، ولكن لم قلتم أن خروجها عن أن توجب إثبات^(٦) معاً وليس بأن يجعل أحدهما علة الآخر بأولى من العكس؟.

قلنا : ليس أحدهما أولى بالعلية ، عندكم ، أم ليس بأولى في نفس الأمر؟ إن أردتم الأول فنسلم ، ولكن لم قلتم بأن ما لم يكن عندنا معلوماً بالأولية لم يجز أن يكون في

(١) في الأصل : « في لا » .

(٢) كذا في الأصل ، والصواب « هو إرادته » .

(٣) كذا في الأصل مضافة في الهامش وي بعدها تأتي عبارة « وهذا سطر أو ينظر » وهي غير واضحة ومكررة في المتن وقد استبدلت أداة النفي « لا » بـ « ما » تمشياً مع السياق .

(٤) مضافة بالهامش .

(٥) في الأصل : « يقضي » وهي غير منقوطة .

(٦) في الأصل : « يثبتان »

نفسه أولى ؟ وعلى هذا يصير رجوعاً إلى دلالة نفي الدلالة . وإن أردتم الثاني فلا نسلم بأن السببين إذا حصلاً معاً في زمان واحد فإنه لا يجوز أن يكون أحدهما أولى بالعلية من الآخر فإن جميع العلل معلولاتها تثبت معاً في الوجود ولم يمنع ذلك من كون العلة / علة والمعلول معلولاً .

ثم ولئن سلمنا أنه لا بد وأن تكون أولى عندنا ، ولكن لم قلتم بأنهما إذا ثبتا معاً ، ولم يتقدم أحدهما على الآخر في الزمان فإنه لا يمكن أن يكون هنا وجه آخر به يعلم أثر أولية كون أحدهما علة في الآخر كما في سائر العلل والمعلولات مع تقارنها في الثبوت؟ وبيان أن هنا وجه آخر وذلك لأننا نعلم أن استحالة تعلقها بالمراد تتبع استحالة تعلقها بالمريد ، وإيجابها له صفة المريدية . لأننا إذا علمنا في الإرادة أنه يستحيل فيها أن يوجب المرید صفة متعلقة بالمراد ، فإننا نعلم استحالة تعلقها بالمراد ، وعلمنا أن استحالة تعلقها بالمرید تتبع عدمها ، لأن عدم يزيل اختصاصها بالمرید ، ولا يتبع عدم تعلق الإرادة بالمرید^(١) . فإذا ثبت أن خروج الإرادة عن التعلق بالمراد^(٢) يتبع خروجها عن التعلق بالمرید علة في خروج الإرادة عن التعلق ولا يعكس التعليل؛ ولئن سلمنا أن خروجها عن هذه الصفة ليس هو العلة.

قوله : إن هذا رجوع إلى قولنا ، لأن المحيل لهذه الصفة هو العدم . فقد بان العدم هو المحل للتعلق.

قلنا : هذا ترك لما عولتم عليه من طريقة القياس [...] ^(٣) إلى طريقة أخرى ، لأنكم إلى الآن كنتم تجعلون عدم الإرادة وحده محلاً للتعلق ، ثم للحدث^(٤) الحكم فيه إلى الفرع بهذه العلة من غير شرط آخر. وفي هذه الطريقة الأخرى تزعمون أن عدم

(١) مصححة بالهامش إلى « بالمراد » .

(٢) مضافة بالهامش ولكن الإشارة إليها في النص ليست في مكانها الصحيح فهي تأتي بعد كلمة المرید السابقة .

(٣) فراغ متروك في نهاية السطر وبداية السطر الذي يليه ، وظني أن كلمة ما بمعنى « وعدلتم » قد سقطت من هذه النسخة.

(٤) كذا في الأصل ، ولا معنى لها في هذا السياق .

الإرادة وحده ليس هو العلة في زوال التعلق بل لأجل هذا التعلق حكم [...] ^(١) ،
والإرادة التي هي مقتضاة عن صفة ذات الإرادة، وتلك الصفة مشروطة بالوجود ولذلك
أحتيج إلى الوجود وكان العدم محلاً للتعلق حتى أنه لو كان لا يحتاج إلى تلك الصفة
المقتضاة في ثبوت التعلق كما كان عدم الإرادة محلاً للتعلق . وفي هذه الطريقة /
الطريقة الثانية لا يحتاج إلى إثبات التعلق للقادر ، ولا إلى صفة المريدية ، ولا إلى الإرادة ، ولا
إلى وجودها ، ولا إلى عدمها ، ولا إلى تعلقها ، ولا إلى ^(٢) خروجها عن التعلق . وهذه
الطريقة الثانية أعم من الأولى ، لأن كل ذات فلها صفة مقتضاة عندهم .
أما (قوله) ^(٣) : كل ذات له تعلق ولكن يحتاج إلى أصول سبعة حتى تتم هذه
الطريقة .

أحدها : أن ذوات المحدثات ذوات في عدمها . وأن لها صفة ذات في عدمها . وأنها
تقتضي صفة أخرى . وأن إقتضاءها ^(٤) مشروط ^(٥) بالوجود . وأنه تعالى مختص
بصفة ذات . وأنها تقتضي صفات أخرى . وأن إقتضاءها مشروط بالوجود قياساً على
ذوات المحدثات . ودون بلوغ ذلك خطر القتل وسرد الحداد . ^(٦) وسنفرد لكل واحد
كلاماً ، ونخص الكلام معهم هاهنا في أصل واحد وهو أنا نقول لهم في مقام التعديّة :
ولم إذا وجب في ذوات المحدثات أن يحتاج في إقتضاءها الصفة إلى شرط هو الوجود لزم
من ذلك أن يحتاج إلى مثل ذلك الشرط ما خالفها من الذوات ، حتى تحتاج ذات الله
تعالى في إقتضاءه لمقتضاه إلى مثل ذلك الشرط ؛ وذلك لأنه يجوز إذا اختلفت الذوات
أو الصفات أن تختلف أحكامها وشروطها . ألا ترى أن العلم والقدرة وغير ذلك يحتاج

(١) فراغ متروك يتسع لكلمة واحدة .

(٢) غير واضح .

(٣) أضيفت ليستقيم السياق

(٤) في الأصل : « إقتضاءها »

(٥) في الأصل : « مشروطة » .

(٦) كذا في الأصل .

٦٠ في وجودها إلى شرط وهو الحياة وتنبيه^(١) القلب ؟ ثم إن لم يلزم من ذلك أن يحتاج إلى مثل ذلك الشرط جميع الذوات ، ولذلك قلتم أن ذاته تقتضي الوجود ، ولم يشترط في إقتضائها هذه الصفة صفة وجود آخر حتى يتسلسل ذلك إلى غير غاية . ومثل هذا الإشكال يمكن توجيهه عليكم في الطريقة الأولى من كلى الطرفين من طرق العلة ومن طرق المعلول . أما من طرق العلة فبأن يقال : إن^(٢) معلول العلة في الاستحالة ليس هو مطلق العدم بل عدم خاص وهو عدم الإرادة . وإلا لزم أن يكون عدم الذوات^(٣) مستحيلاً^(٤) ، وإذا كان كذلك فلم قلتم بأن عدم ذات الله مثل عدم ذات / الإرادة حتى يحصل الاشتراك في العلة؟.

وأما عن طرق الحكم فنقول : تعلق الإرادة ليس مثل تعلق القادر ، وتسمية كل واحد منهما تعلقاً مشتركاً في اللفظ ، وإذا اختلف الحكمان لم يلزم فيما أحدهما أن يحيل الآخر . ثم ولئن سلمنا أن ماذكرتم يقتضي ثبوت مارتم من المدلول ولكن لم قلتم بأنه^(٥) ليس هاهنا ما ينفيه؟

لا يقال : هذا محال لأنه يلزم منه اجتماع النقيضين .
لأننا نقول : لم لا يجوز أن يمتنع عند ذلك عن القول بالنفي والإثبات؟ كما جوزتم مثل ذلك في جوابكم للنظام في سؤاله في مسألة كونه تعالى قادراً على القبيح .
فإننا لا نقول بأنه يدل على الجهل والحاجة ، ولا نقول بأنه لا يدل . وبمثله^(٦) الأشعري فيما إذ قدر الإيمان فمن المعلوم أنه لا يؤمن ، فقلتم بأننا لا نقول بأنه ينقلب علمه تعالى جهلاً ، ولا نقول بأنه لا ينقلب فجوزتم الامتناع عن القول بالنقيضين فجوزوه هاهنا . والله أعلم .

(١) غير منقوطة في الأصل.

(٢) في الأصل : « فبان » .

(٣) في الأصل : « ذوات » .

(٤) في الأصل : « محيلاً » ولعلها « محالاً » .

(٥) مصححه بالهامش وهي في المتن « بأن »

(٦) غير واضحة .

مسألة في أن المعدوم هل هو ذات

في حال عدمه أو لا

قد ذكرنا في إثبات الله تعالى موجوداً ، إختلف العلماء في المعدوم هل هو ذات ، والذي ذكره شيخنا أبو الحسين رحمه الله وشيخنا ركن الدين الخوارزمي أنه ليس بذات ، وأن وجود الشيء ليس بزائد على كونه ذاتاً ، وإذا تحقق كونه ذاتاً فهو حدوثه وإذا انتفى كونه ذاتاً هو عدمه ، ولو كان ذاتاً وانتفت^(١) عنه صفة من الصفات نحو الصفة التي يزعم الخصم أنها صفة الوجود فعلى الحقيقة يكون الدائر بين الموجود والمعدوم هي الصفة لأنها حينئذ تكون هي المنتفية دون الذات .

قلنا : في ذلك وجوه : منها أن وجود الجوهر هو كونه جوهرًا و فلو كان (الجوهر جوهرًا)^(٢) في الأزل لزمه أن يكون موجودًا في الأزل ، وهو قول بقدم العالم ، وقد بينا بطلانه . وإنما قلنا : إن كونه جوهرًا ثابتًا في نفسه هو وجوده ، وكذلك كل ذات من الذات. إننا^(٣) إذا شاهدنا جسمًا أو عرضًا فإننا نعلم/ بالضرورة وجوده ، والذي نعلم بالضرورة هو ما نشاهده^(٤) من كونه جسمًا أو عرضًا . أما الزائد على ذلك وهو الذي يسمى الوجود > .^(٥) لا نتصوره فضلاً عن أن نعلمه بالضرورة . فصح ما ادعينا أن وجوده هو كونه ذاتاً . فإن قيل : " قولكم بأن وجود الجوهر هو < كونه جوهرًا > وكذلك كل ذات فلا نسلم . قولكم بأننا إذا شاهدنا جسمًا أو عرضًا قلنا : تدعون العلم في بعض الأحوال أم^(٦) في جميع الأحوال (م ع)^(٧) . ولكن إذا كان ذلك في بعض الأحوال فلا يلزم منه إعادة المعلومات ، وإنه قد يعلم شيء مع شيء آخر .

(١) في الأصل : « انتفى »

(٢) مضافة بالهامش .

(٣) غير واضحة .

(٤) في الأصل : « يشاهده »

(٥) حذف حرف « و » ويمكن استبدالها بالفاء وإلحاقها بأداة النفي فتكون « فلا نتصوره .. »

(٦) : « أضيفت » ليتضح المعنى .

(٧) في الأصل : « أمر »

(٨) انظر المقدمة .

وأما إذا قلتم بأنه يلزم ذلك في جميع الأحوال فلا نسلم . أليس أنه يمكننا أن نتصور حقائق الأشياء مع الذهول عن وجودها كما نتصور حقيقة الجواز^(١) والسواد وأنهما يختلفان ، وأنه يمكنه ذلك وإن لم يخطر ببالنا أنه موجود أو معدوم ؟ ولئن سلمنا أنه يلزم من ذلك في كل الأحوال ، ولكن لم قلتم بأن ذلك يدل على إيجاد المعلوماتية ؟ أليس أن معرفة المتضايقين^(٢) تستحيل معرفة أحدهما بدون الآخر ، وأن من عرف علة المعلول ، أو معلول العلة ، أو مقابلة أحد الشئيين للآخر ، أو أخوة أحد الشخصين للآخر ، فإنه يعرف الآخر لامحالة ، ويستحيل ألا يعرفه ولم يلزم من ذلك إيجاد المعلوماتين ؟ ولئن سلمنا ذلك ولكن متى ، إذا لم يعلم تغايرهما مع ذلك أم إذا علم ؟ (م ع)^(٣) ؟ وهاهنا علم تغايرهما ، وبيان من وجهين :

أحدهما : أن الوجود أمر مشترك بين الماهيات المختلفة ، فإننا نعلم أن الجسم موجود والعرض موجود فنعلم الاشتراك بينهما في الوجود مع معرفة مخالفتيهما ، وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف .

والثاني : أنا نقسم الشيء إلى الوجود والعدمقسمة حاصرة^(٤) . وإنما تكون حاصرة لو كان المقابل للعدم أمراً واحداً ، فأما إذا كان أموراً كثيرةً فحينئذٍ يبطل أن^(٥) يحصل بين النقيضين ، وتصير القسمة منتشرة لا منحصرة . ولما كانت منحصرة بالضرورة علمنا أن الوجود أمر واحد مع اختلاف الحقائق / فكان الوجود زائداً .

٦١

ثم ولئن سلمنا أن ما ذكرتم يدل على أن الوجود ليس بذاته ولكن معنا من الأدلة ما يعارض ما ذكرتم ، ثم إن^(٦) وجوده ، غيره ، وسنذكرها عندما نذكر حججهم ونذكر الاعتراض عليها .

(١) هكذا ، وربما يقصد بها « البياض »

(٢) في الأصل : « المتضايقين »

(٣) انظر المقدمة .

(٤) في الأصل : « حاضرة »

(٥) في الأصل « ألا »

(٦) غير واضحة .

الجواب : قوله : لانسلم بأن وجود الجوهر وكل ذات كونه ذاتاً .
قلنا : لما ذكرنا أنا^(١) إذا شاهدنا حقيقة من الحقائق نحو الجسم والعرض فإننا نعلم وجوده بالضرورة مع أنا لا نعلم بالضرورة إلا ما شاهدناه . وأما الزائد عليه فإننا نشك في أنه حاصل له أم لا . فلو كان وجوده عبارة عن تلك الصفة التي تثبتونها لكانت^(٢) معرفة وجود الأشياء نظرياً لا ضرورة . وهذا دخول في السفسطة ، وقول بتجويز ما نشاهده من الأجسام والحيوانات معدومة .

قوله : تدعون العلم بوجوده في جميع الأحوال أم في بعض الأحوال ؟
قلنا : لا حاجة إلى بيان ذلك . فإننا إذا بينا أنه في الحالة التي نشاهد الجسم «فيها»^(٣) نعلم وجوده بالضرورة ، وإن لم نعلم أمراً زائداً عليه إقتضى ذلك أن يكون وجوده هو كونه ذاتاً ، سواء كان ذلك في جميع الأحوال أو في بعض الأحوال .
قوله : بأننا إذا تصورنا حقيقةً، جسمًا كانت^(٤) أو عرضاً ، يمكننا ذلك مع الذهول عن وجودها .

قلنا: نحن إنما ادعينا فيما كان مشاهداً ثابتاً في الأعيان أن وجوده هو ثبوته وتحصيله في الأعيان، وما ادعينا ذلك فيما كان ثابتاً متصوراً في الأذهان . ويجوز أن يتصور الشيء ونشك في ثبوته ، وذلك لا يدل على أن ثبوته زائد على حقيقته، ألستم تتصورون حقيقة الجوهر ثم تحكمون بعد ذلك بثبوتها في حال العدم ، ولا يدل ذلك على أن ثبوته عندكم في العدم زائد على حقيقته حتى يكون العدم موجوداً ؟
قوله: لم لا يجوز أن نعلم الوجود مع الحقيقة كما في المتضايقين؟^(٥)
قلنا : هذا لا يلزم على طريقتنا ، لأننا قلنا بأننا إذا شاهدنا جسمًا وعلمنا كونه جسمًا

(١) مضافه بالهامش.

(٢) في الأصل : « لكان »

(٣) أضيفت ليستقيم السياق

(٤) في الأصل : « كان »

(٥) في الأصل : « المتضايقين » .

بالضرورة فقط ، فإننا نعلمه موجوداً مع أنا لم نعلم إلا أن الجسم بخلاف ما لزم من المتضايقين فإننا نعلم مع أحد المتضايقين شيئاً آخر وهو التضايق .

٦٦ ب

الثاني قوله : إذا لم نعلم تغييرهما مع ذلك / أم إذا علمنا ؟

قلنا : هذه معارضة فلا بد لكم من بيانها وأنا ذكرنا نفينا^(١) لامغاير على ما بينا .

قوله : في بيان أحد الوجهين إن الوجود أمر مشترك بين الماهيات المختلفة .

قلنا : الوجود^(٢) أمر مشترك بينهما اشتراك لفظي أم اشتراك معني ؟ (م ع)^(٣) . فلم

قلتم أن الاشتراك اللفظي يدل على اشتراكهما في أنفسهما ؟ ثم ولئن سلمنا أن ذلك اشتراك معني لكننا لنسلم لكم من الاشتراك بينهما إلا القدر الذي تثبتونه أنتم فيما بينهما في حال العدم ، فإنها عندكم مشتركة في الثبوت مع خلافها في الحقيقة ، فكما أن عندكم لا يدل ذلك على أن لها صفة زائدة على حقيقتها حتى تكون لها صفة وجود في حال العدم وكذا هاهنا .

قوله : بأن نقسم^(٤) الشيء إلى العدم والوجودقسمة منحصرة ولو كان الوجود يختلف بحسب اختلاف الأجناس لكان متعددًا لا منحصرًا .

قلنا : الشيء إما أن يكون معدومًا أو موجودًا ، فإنما نعني بذلك أن كل واحد من مختلفات الحقائق إما أن يكون حقيقة أو لا يكون ، فترجع القسمة إلى كل واحد منهما لا إلى المجموع ، كما أنكم إذا قلتم الشيء إما أن يكون على الصفة أو لا يكون عليها ، فإنها قسمة حاصرة^(٥) مع أن نقيض إنتفاء الصفة^(٦) التي تقابلها ليس صفة واحدة ، ولكن كما كان المراد أن كل واحد من الذوات إما أن يكون على الصفة أو لا يكون عليها وإنها قسمة حاصرة^(٧) وكذلك هاهنا .

(١) كذا في الأصل وهي لاتتوافق مع السياق .

(٢) في الأصل : « الوجد »

(٣) انظر المقدمة .

(٤) في الأصل : « نقيم »

(٥) في الأصل : « حاضرة »

(٦) في الأصل : « للصفة »

(٧) في الأصل : « حاضره »

قوله : بأن ما ذكرتم يتعارض .

قلنا : سنجيب عن المعارضات التي أوردنا الاعتراض عليها كما [.....] ^(١).

طريقة أخرى أن نقول : لو كان الجوهر جوهرًا في حال العدم لكان متحيزًا في العدم وأنه باطل لما ذكرنا من دلالة حدوث الأجسام . بيان الأول : أنه لو كان جوهرًا في العدم ولم يكن متحيزًا لكان التحيز صفة متغايرة زائدة عليه ثبت له بعد أن لم تكن ثابتة له مع أن صفة التحيز يستحيل ثبوتها إلا مختصة بالجهة ، وذات ^(٢) الجوهر بدون صفة التحيز يستحيل إختصاصه / بالجهة وحصول ما يجب إختصاصه بالجهة لما يستحيل إختصاصه بالجهة محال بضرورة العقل . إذ لو جوزنا ذلك لجوزنا أن يكون مثل ذلك في ذات القديم وغيره فيكون العالم حالاً في ذاته ، أو تكون ذات القديم مختصة بصفة التحيز ، وكذلك كل عرض من الأعراض يقتضي لذاته ^(٣) صفة التحيز ، وإقتضاء ذلك مشروط بشرط يتعلق باختيار القادر ، فيجوز أن يوجد في بعض الأوقات فيصير ذات القديم أو ذات العرض متحيزًا ، ولما كانت ^(٤) معرفة استحالة ذلك ضروريًا لانظرًا ، لما ذكرنا أن حصول ما يختص بالجهة لما لا يختص بالجهة محال ، وذلك حاصل هاهنا . فيجب أن يستحيل ذلك ، ولهذا الوجه أبطلنا الهيولى الذي تذهب إليه الفلاسفة .

طريقة ثالثة : أنا نقول : الضد إذا طرأ على الضد ، كالسواد على البياض ، حتى نافاه فإما أن تكون المنافاة بالحقائق التي يكون لها التضاد أو بما هو زائد عليها وهو الوجود الذي ذهب إليه الخصم فلا جائز ^(٥) أن تكون بالوجود) لأنه لا منافاة بينهما ، ولذلك يصح اجتماع كثير من الأعراض في محل واحد . وإذا بطل أن تكون المنافاة التي بها يثبت التضاد بالوجود ، والذي يثبت به التضاد هو الحقائق ، فإذا طرأ السواد

(١) مكان فارغ أزيلت منه عبارة ولعلها « كما سيأتي في موضع آخر » ويمكن أنهاء الجملة دون خلل في المعنى عند كلمة « عليها » وشطب كلمة « كما » .

(٢) في الأصل : « وذوات »

(٣) في الأصل : « لذاتها »

(٤) في الأصل : « كان »

(٥) كذا في الأصل والأفضل : فلا يجوز .

على البياض فقد نافاه ولم يكن حينئذٍ حقيقة ، وكان إفناؤه إفناء للحقيقة .
فإن قيل : عندنا المنافاة بين مقتضاهما إلا أن ذلك مشروط بالوجود فيكون
ارتفاعهما بارتفاع الوجود ولذلك بطل الوجود .

الجواب : إنا بينا أنه لامنافاة بين الوجودين ، فيستحيل أن ينفي أحدهما الآخر . فلو
كانت المنافاة بالصفات لزم أن تنتفي تلك الصفات لما بها من التضاد والمنافاة دون
الوجود . وإذا استحال ذلك مع وجودها لما أن الصفة الذاتية تقتضي ذلك بشرط الوجود
لزم ألا تنتفي الصفة المقتضاه أو تنتفي تلك الصفة المقتضية لما أن المحيل للحكم بأن
يكون محيلاً لما هو شرط اقتضائه^(١) . وبهذه الطريقة يبطل قولهم في إثبات الفناء الذي
هو ضد الجسم ، منافٍ لوجوده على زعمهم .

طريقة أخرى : لما ذهب إليه أبو هاشم من إثبات / الذوات المعدومة^(٢) من كل جنس
مالانهاية له أن نقول: لو كان في العدم أجناس مختلفة لانهاية لها في العدد ، فإذا خلق
الله تعالى بعضاً من أحد الجنسين فلا يخلو^(٣) إما أن يصير الجنس الذي هو منه أنقص
من الجنس الذي لم يخلق منه أو لم يصير^(٤) أنقص . لاجئز ألا يصير^(٥) أنقص ، لأن
الجنسين إذا كانا متساويين من قبل إن كل واحد منهما غير متناه ، فلم يكن عدد من
أحد الجهتين إلا ويقابله مثله من الجهة الأخرى ، وكانا على السواء . ثم إذا أنقصنا من
أحدهما بعضاً ولم يقل بأنه صار أنقص من الآخر^(٦) فإنه يلزم أن يكون الشيء مع ضم
آخر إليه كهو هو من غير ضم تلك الأجزاء إليه . فبطل ما عندنا من العلم الضروري أن
الكل أعظم من الجزء . وإذا بطل ذلك صح أنه إذا لم يكن غير متناه استحال أن يظهر

(١) كذا في الأصل ، والسياق يتطلب إضافة كلمة « أولى » في آخر الجملة .

(٢) في الأصل : « المعدومية » .

(٣) في الأصل : « فلا يخلو »

(٤) في الأصل : « يصير » .

(٥) في الأصل : « يصير »

(٦) في الأصل : « الأخرى »

فيه^(١) النقصان ، لأنه حينئذ لا يكون عدد من الجملة الأخرى إلا ويقابله مثله من هذه الجهة إلى مايتناهى^(٢) فلا يظهر النقصان ، وإذا ثبت النقصان ثبت أنها متناهية .
 فإن قيل : إنكم بينتم هذا التعليل على وقوع الزيادة والنقص > في^(٣) الذوات المعدومة ، والزيادة والنقصان من خواص الموجود [...] ^(٤) فإنه يستحيل ذلك فيه ، فكان التعليل باطلاً ، ثم ولئن سلمنا [...] ^(٥) التعليل من الاستدلال فالاعتراض عليه من وجهين ، أحدهما : في المطالبة ، والثاني في المعارضة ، فنقول : قولك بأنه إذا وجد من أحد الجنسين بعض فيما أن يصير أنقص أو لا يصير ، قلنا : تعنون بقولكم أنه يصير أنقص أنه ينتهي ويفضل عليه الزائد ، أم تعنون به أنه وجد في جانب الزائد ما لم يوجد في جانب الناقص ؟. إن عنيتم الأول فقد أدرجتم حكم المسألة في أوله مع أنه غير معقول فيما لانهاية له . وإن عنيتم الثاني فهو مسلم ، ولكن لم قلت أنه يوجب التناهي ؟.

وأما الوجه / الثاني في المعارضة فبيانها^(٦) من وجوه ، أحدها : أنا اتفقنا على أن
 الحوادث المستقبلية غير متناهية مع أن جميع ما ذكرتم يمكن إيرادها فيها فإننا نقابل بين جنس وحوادثه في زمان الطوفان وبين^(٧) جنس آخر مقدارها^(٨) من زماننا ، لو فرضنا جنسين ، ثم نقصنا من أحدهما فنقول : إما أن ينقص أو لا ينقص كما ذكرتم فيلزمه أن تنتهي الحوادث وينتهي بانتهاؤها جزاء^(٩) الثواب والعقاب . الثاني : أنا نورد هذا الكلام في صحة وجود العالم فيما لم يزل إذا أخذناها من مبدأ خلق العالم ، أو قابلناها

(١) مضافة بالهامش .

(٢) كذا في الأصل : والصحيح إضافة أداة النفي لتصبح « ملايتناهى »

(٣) أضيفت ليستقيم السياق .

(٤) مكان فارغ ، ولعله كان لكلمة زائدة غير موجودة في الأصل المنسوخ عنه .

(٥) مكان فارغ والسياق مستقيم هكذا ، ويتضح أكثر إذا أضيفت كلمة « صحة » في المكان الفارغ .

(٦) كذا في الأصل والأفضل « بيانه » لأنها تعود على الوجه .

(٧) في الأصل : « ومن »

(٨) هكذا في الأصل .

(٩) غير واضحة .

بما أخذناها من منتهى العالم فامتدادها في الأزل لا يخلو^(١) إما أن يتساويا أو يظهر النقصان في أحدهما . فإن تساويا لزم منه المحال الذي ذكرتموه ، وإن انتهى لزم فيه إنقلاب المستحيل صحيحاً وهذا يلزم منه محذوران^(٢) ، أحدهما :

ارتفاع الثقة بالمستحيلات ذاتها فإنه يجوز منها أن تنقلب صحيحة . والثاني : أنه يلزم أن يكون الوقت الذي هو^(٣) أول وقت الصحة لو وجدت العالم قبله بلحظة واحدة يكون مستحيلاً ، مع أن تقدمه بتلك اللحظة لا يبطل حدوثه ، ولا يبطل سبق التقدمية عليه سبقاً لا أول له ، فما الذي يقلبه^(٤) من الاستحالة إلى الصحة . الثالث : الحوادث المقدرة من الطوفان إلى الأزل أقل مما نقدره من الآن إلى الأزل ، فيجب أن تكون متناهية ويلزم من تنهايتها تناهي سبق القديم على الحوادث .

الرابع : تضعيف الألف مراراً لانهاية لها أقل من تضعيف عشرة آلاف مراراً لانهاية لها ، ولا يلزم منه التناهي . الخامس : معلومات الله أكثر من مقدراته مع أن لانهاية لها . السادس : أن لله تعالى تعلقات بحسب المقدرات وتعلقات المعلومات بحسبها ثم إذا كانت المعلومات أكثر كانت التعلقات أكثر مع أنها غير متناهية . السابع : أنه تعالى كان عالماً بجميع المعلومات / ومن جملة المعلومات علمه بالمعلومات وعلى هذا تترتب العالميات لا إلى نهاية ، فيكون عالمياته^(٥) بالنسبة إلى معلوماته أكثر من قاداته بالنسبة إلى مقدراته مع أن كل واحد منها^(٦) بلا نهاية .

الثامن : وهو على قول أبي الحسين بأنه تعالى تتجدد له عالميات بحسب تجدد المعلوماتية ، وأنه^(٧) الآن معدوم أو موجود . وهذه العالميات يلزم أن تتجدد له كذلك في

(١) في الأصل : « لا يخلو »

(٢) غير واضحة .

(٣) غير واضحة .

(٤) في الأصل : « يقلبه »

(٥) في الأصل : « عالمياته »

(٦) مضافة بالهامش

(٧) يقصد موضوع العلم الإلهي .

الأزل لا إلى غاية ، وتكون غير متناهية بالنسبة إلى الزمان ، وغير متناهية بالنسبة إلى المعلومات فيكون مجموعها أكثر بالنسبة إلى معلوماته بالمقدورات التي لا تنتهي بإحدى النسبتين دون الأخرى.

الجواب: قوله : الزيادة والنقصان من خواص الموجود فأما المعدوم فإنه لا يختلف قلنا^(١) : ذلك^(٢) إذا كانت ثابتة متميزة وصح عليها الزيادة والنقصان في نفسها من غير أن يكون لها صفة زائدة كافية في جميع أحكام الموجود بل كان هو الموجود لا بد منه في صحة أحكام الوجود^(٣) في أن لم يكن لها صفة زائدة على الوجود عندهم . قوله: ماتعون بقولكم أنه يصير أنقص . قلنا : نعني أنه لا يبقى عدد هذا الجنس على ما كان عليه من كونه مساوياً للجملة الأخرى حتى يكون كل فرد من أعدداه مقابلاً لكل فرد من الجملة الأخرى كما كان بل تفصل من الجملة الأخرى أعداد لا يقابلها^(٤) شيء من أعداد هذه الجملة .

قوله : لم قلت بأن هذا يدل على التناهي ؟. قلنا : لما بينا أنه إذا فصل من هذه الجملة أعداد لم يقابلها شيء من أعداد هذه الجملة فلو كانت الجملة الناقص منها لا تنتهي استحالة أن تفضل عليها الجملة الأخرى إذا كانت هذه الجملة لا تنتهي ، وكذلك تمتد الأخرى ولا تنتهي ، فيستحيل أن يظهر الفضل في أحدهما والنقصان في الأخرى. قوله : لا بداية للصحة الماضية مع احتمالها الزيادة والنقصان . قلنا : / لانسلم أن ٦٤ صحة وجود العالم أمر ثابت إذ هذه الصحة مضافة إلى وجود العالم ، وإنا وإن^(٥) اختلفنا في <...>^(٦) وجود ثبوت ذوات العالم إنا ما اختلفنا في انتفاء وجودها ، فلو كانت صحة وجودها أمراً ثابتاً للزم ثبوت ما يضاف

(١) مضافة بالهامش.

(٢) في الأصل تقع قبل علامة الاحالة إلى الهامش ورأيت وضعها بعد « قلنا » ليستقيم السياق .

(٣) كذا في الأصل ، ويفضل قراءتها « و » ليتضح المعنى .

(٤) في الأصل : « يقابله »

(٥) في الأصل : « فان »

(٦) كلمة « وجود » مشطوبة من الناسخ أو ممن قابل هذه النسخة على الأصل . والعبرة تستقيم بدونها .

إليه^(١) وهو الوجود ، فيلزم قدم العالم . بل هذا أمر فرضي وإعتباري في الذهن . وهذا هو الجواب عن الزمان المقدر وأنه أمر تقديري في الذهن ، لا أن يكون أمراً ثابتاً في نفسه . وكذا هو الجواب في صحة الحوادث المستقبلية وتضعيف الألف مراراً لانهائية لها . وأن كل ذلك أمر فرضي واعتباري في الذهن . ثم ولئن سلمنا في صحة حدوث الحوادث المستقبلية أنه أمر وجودي ، ولكن لم قلتم بأن الحوادث المستقبلية غير متناهية على معنى أن يدخل في الوجود أعداد لانهائية لها . بيانه > أنا نقول : إن >^(٢) كل ما يدخل في الوجود يكون له^(٣) أول وآخر ، فكيف يكون غير متناه . > ثم ولئن^(٤) سلمنا > أنها غير متناهية فإنما نعني بذلك أنه لا ينتهي إلى حد إلا وتصح الزيادة عليه ، وإن كان المزيد عليه مع الزيادة أبداً متناهية .

قوله : معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته مع أنه لانهائية لهما جميعاً ، قلنا : لانسلم أن في المعلومات أعداداً^(٥) وفي المقدورات أعداداً^(٦) أخرى وجودية ، ثم إن أحد المجموعتين يكون أقل من الآخر يلزم الإشكال . وهذا هو عين ماتنازعنا فيه . وإنما قلنا فيه تعالى أنه قادر على مالا يتناهى وإنما نعني بذلك أنه لا ينتهي بالفاعلية إلى حد لا يصح منه الإيجاد ، وكان المراد بذلك دوام صحة موجديته لا أن هناك أعداداً^(٧) ثابتة محتملة الزيادة والنقصان كما ذهبوا إليه في الذوات . >^(٨) المعدومة . وقوله : تعلقاته بالمعلومات أكثر من تعلقاته بالمقدورات ، قلنا ، إنا بينا الجواب في المقدورات وإنا لانعني بذلك أعداداً غير متناهية فقد خرج الجواب عن السؤال في تعلقاته بالمقدورات ، فإن المقدورات إن لم تكن أعداداً غير متناهية / لم تكن التعلقات أيضاً غير متناهية . وإنا نعني بتعلق القادر صحة إيجاده .

٦٤ ب

(١) كذا في الأصل ، والصواب « إليها » لأنها تعود على ذوات العالم .

(٢) مكان خال يتسع لكلمتين تقريبا والإضافة تكملة يتطلبها السياق .

(٣) في الأصل : « لها »

(٤) مكان خال يتسع لثلاث كلمات تقريبا والإضافة يتطلبها السياق .

(٥) (٦) (٧) في الأصل : « أعداد » .

(٨) شطب حرف « و » من المراجع أو الناسخ الأول .

وقد بينا أن الصحة ليست^(١) أمراً وجودياً . وإن عنيتم أنتم بالتعلق أمراً وراء هذا فعليكم بيانه ، وأما تعلقاته تعالى بحسب المعلومات . الجواب عنه من وجهين : أحدهما : ما ذكره الشيخ أبو الحسين أن أجناس المعلومات وأنواعهم متناهية ، وأنه تعالى يعلم الجنس الفلاني والنوع الفلاني يتكرر ، وتكرر معلوم واحد لاشك^(٢) فيه فلم تكن تعلقاته غير متناهية .

الثاني : إن سلمنا أن تعلقاته غير متناهية ، ولكن لانسلم بطرق النقصان فيه . لا يقال : أليس أنه إذا أوجد شيء فإنه يزول تعلقه بكونه معدوماً ؟ لأننا نقول : منع من ذلك أبو الحسين رحمه الله . أما صاحب المعتمد^(٣) فالجواب على قوله ما سبق . أولاً : بأنه تعالى يعلم المعلوم ويعلم علمه وهكذا لا إلى غاية . قلنا : هذا إشكال يعم كل من يثبت الله تعالى عالماً بجميع المعلومات من المتكلمين . فيه طريقتان في الجواب . أحدهما : أن علمه بالمعلوم هو نفس علمه بعلمه ، وإنما يحتاج إلى علم زائد بالمعلوم إذا كان المعلوم غير العلم ، أما إذا كان العلم هو المعلوم فيكفيه^(٤) نفسه ، وثبتوا ذلك بوجوب^(٥) كون أحدنا عالماً بعالمية نفسه إذا علم شيئاً ، ولو كان علمه بكونه عالماً أمراً زائداً لجاز مع كون أحدنا عالماً بالشيء أن يكون شاكاً في كونه^(٦) عالماً .

والطريقة الثانية : أنهم التزموا حصول عالميات لانهاية لها ، وقالوا بأن غير المتناهي ما استحال لكونه غير متناهٍ حتى يستحيل ذلك في كل موضع ، وإنما أحلناه نحن هنا لدلالة زائدة غير كونه غير متناهٍ ، وهو ما ذكرناه من تطرق الزيادة والنقصان فيه .

(١) في الأصل : « ليس »

(٢) غير واضحة وتقرأ « لا ينكر فيه »

(٣) يقصد هنا كتاب « المعتمد في أصول الدين » لركن الدين محمود بن الملاحمي الخوارزمي (ت ٥٣٦هـ) انظر مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق . مجلد ٥٧ - ج ٣ - ١٩٨٢ ص ٣٨٢

(٤) كلمة غير واضحة

(٥) مضافة بالهامش .

(٦) مضافة بالهامش .

قوله : بأن العالميات لانهاية لها .

قلنا : نحن لانمنع أن تكون أجناس وأنواع كل واحد منها لانهاية لها ، وإن كان مجموع النوعين . بالنسبة إلى النوع الواحد أكثر ، فإنما يمتنع أن يكون النوعان بعد تساويهما في أن كل واحد منهما غير متناه يتطرق في أحدهما نقصان كما ذكرنا .

قوله : بأنه تتجدد له تعالى عالميات / في الأزل بأنه الآن معدوم .

٦٥

قلنا : الجواب عنه من وجهين ، أحدهما : أن ذلك إنما يلزم لو ثبت أن في الأزل زمان يتجدد حتى يمكن أن يتجدد في كل جزء منه عالمية لله تعالى بأنه الآن معدوم ، أما إذا نفينا ذلك لايلزم الثاني إن سلمنا عدم التناهي في ذلك ، ولكن ما أحلنا غير المتناهي لكونه غير متناهٍ حتى يلزم ذلك لما بينا .

قوله : بأن عدم التناهي في العالميات يتضاعف وأن عالميته غير متناهية بالنسبة إلى معلومات غير متناهية له بالنسبة إلى كل واحد من المعلومات عالميات تتجدد له في الأزل ، فتكون المعلومات أنقص بالنسبة إلى العالميات .

قلنا : قد بينا أنه يجوز أن تكون أنواع كل واحد غير متناهٍ ، وإنما الذي أحلناه أن يكون النوعان المتساويان في عدم التناهي يتطرق في أحدهما النقصان كما بيناه ، وبهذه الطريقة ثبت تناهي الحوادث وثبت تناهي الأجسام في المساحة وإذا حكمت^(١) هذه الطريقة في بعضها سهل تقريرها فيما عداها . والله أعلم بالصواب .

طريقة أخرى : وهي^(٢) أن تعرض الكلام في نوع واحد من الأنواع كالجوهر مثلاً فنقول : لايجوز أن يكون في العدم جواهر متماثلة سواء كانت متناهية أو غير متناهية ، وذلك لأن ذلك إثبات العدد في الذوات من غير فصل ، (وإثبات العدد في الذوات من غير فصل محال ، أما أنه إثبات العدد من غير فصل^(٣)) . فلأنا فرضنا الكلام في نوع

(١) ملحقة بالهامش وغير واضحة .

(٢) في الأصل : « وهو »

(٣) العبارة التي بين قوسين معقوفين ملحقة بالهامش .

واحد لا يميز أحد الذاتين عن الآخر كالجوهرين والسوادين . وأما بيان أن إثبات ذلك من غير فصل وتميز محال فتقديره من وجهين ، أحدهما : إدعاء الضرورة فيه . والثاني : بيان الاستدلال في ذلك .

أما بيان الضرورة فلأننا نعلم في كل شخص بالضرورة أنه واحد، ولو جاز إثبات شيئين لا يتميز أحدهما عن الآخر بفضل لجوزنا أن يكون له ثان لكنه لا يفضل عنه بفضل . وأما بيان الاستدلال، فلأننا إذا علمنا حقيقة الجوهر مطلقاً ثم علمنا جوهرًا معينًا فلا شك أنه دخل في العلم الثاني معلوم العلم الأول، وإلا لم يكن علمًا بحقيقة جوهر ، ثم إذا لم يدخل فيه أمر زائد مما دخل في العلم الأول/ ثم العلم الأول لم يكن علمًا بشيء **٦٥ ب** معين، وجب أن يكون الثاني كذلك . وقد فرضناه علمًا بحقيقة جوهر معين ، فثبت أنه دخل فيه أمر زائد لم يدخل في العلم الأول وهكذا في كل فرد معين من أفراد ذلك النوع فصح أنه لا بد في الاثنينية^(١) من أمر زائد لولا ذلك لم يتصور الاثنينية^(٢)، ولهذا الطريق نثبت الوجدانية .

فإن قيل : إدعاءكم الضرورة من إحتياجكم إلى بيانه متناقض وأما الاستدلال فممنقوض بالمثلين الموجودين . ثم نقول: الجوهران إن تعذر أن يكون بينهما فضل^(٣) فيما يرجع إلى حقيقتيهما أليس إن الجوهرين الموجودين مثلان ، وإن كان فضلهما خارجا من حقيقتيهما ؟ ثم ولئن سلمنا أن لا فضل^(٤) بينهما ، ولكن لم قلتم إن ذلك لا يجوز ؟ وأما إدعاء الضرورة فنقول: من شرط الضرورة أن^(٥) يسبق إلى معرفته فهم كل واحد وهذا يغمض فهمه عند المحققين فكيف عند سائر العقلاء . وأما ما ذكرتم في الاستدلال فأكثر ما فيه أن العلم بالحقيقة المطلقة مخالف للعلم بالحقيقة المعينة .

(١) غير واضحة .

(٢) غير واضحة.

(٣) في الأصل : « فصل » ، والمثبت أنسب للسياق .

(٤) في الأصل : « فصل » ، والمثبت أنسب للسياق .

(٥) في الأصل : « إلى »

ولكن لم قلتُم بأنه لا يوجد في اختلاف العلمين إلا ما ذكرتم من دخول الأمر الزائد في أحدهما؟. أليس أن بعض مشايخكم قالوا بأن من المعلوم الحاصل بالذات الواحدة على صفات مختلفة مع قولهم : إن الصفة ليست بزايدة ؟ وكذلك لم قلتُم بأن العلم بأن الشيء سيوجد يخالف العلم بوجوده إذا وجد مع أن المعلوم واحد؟ ثم ولئن سلمنا أنه لا بد من مغايرة الحقيقة المعينة عن الحقيقة المطلقة من أمر ولكن الخلاف ما وقع فيهما بل إنما وقع في حقيقتين معينتين ، فلم لا يجوز فيهما أن يكونا ثابتين وإن لم يدخل في (أحدهما لم يدخل في^(١)) الآخر؟

الجواب . قوله : إدعاء الضرورة مع الحاجة إلى نهاية متناقض . قلنا : نعني بالضرورة فإذا تصور طرفي المقدمة لم يمتنع العاقل من / الجزم بأن أحدهما الآخر، أو ليس من الجائز أن يتوقف العاقل في تصور طريقه وإن لم يتوقف في الحكم كما في كميات^(٢) مجموع الأعداد فإن الحساب قد يتوقف إلى أن نتصور ذلك ، ثم إنه يجزم عند توقعه^(٣) كمية أو كونه أكبر أو أقل من غيره أو كونه شفعاً أو وترأ ، وكذلك فيما نحن فيه يحتاج إلى استحضار تصور المثليين ثم عند ذلك يحصل الجزم باستحالة حصولهما من غير فصل . وكذلك لو شاهدنا شخصاً آخر يساويه في جميع الصفات ، ولا يفارقه في شيء من ذلك حتى أيضاً في جهته فإن العقل يحكم باستحالة ذلك ، وكذلك قطرات ماء الحوض إذا اشتركت في جميع الصفات حتى لم يبق بين مافي طرف الحوض وبين مافي وسطه إلا اختلاف الجهة ، فلو قدرنا مع هذا الفعل وجوزنا مع ذلك وجوده لجوزنا مكان القطرة قطرة أخرى حتى جميع مياه البحر ، فعندما يتصور العاقل معنى إرتفاع الفضول عن المثليين . يجزم صريح العقل بالضرورة على إستحالة ذلك .

قوله : بأن إستدلالكم منقوض بالمثليين الموجودين . قلنا : إنهما وإن تماثلا بحقيقة

(١) العبارة بين القوسين مضافة بالهامش.

(٢) غير واضحة ، ورسمها « كمات » والمثبت هو الصواب كما سيتبين من السياق .

(٣) غير واضحة .

ذاتيها ولكنهما انفصلا بفضل خارج عن حقيقتهما ، لولا ذلك لامتنع حصولهما . وكذلك مثل إختلاف الجهة وإختلاف المحل .

قوله : لمَ لا يجوز أن يكون انفصاليهما هذا بفضل خارج عن حقيقتهما .

قلنا : الجواب عنه من وجهين . أحدهما : أنا فرضنا الكلام في الذاتين اللذين^(١) لأفضل بينهما بوجه من الوجوه ، ونصبنا التعليل لنفي ذلك على مذهب الخصم . والثاني : أنا نبين أنه لا يجوز أن يكون لذات المعدوم أمر به فيفضل عما يمثله . فنقول : ذلك الأمر لا يخلو إما أن يكون ثبوته لحقيقة الجوهر على طريقة الوجوب أو لا على طريق الوجوب . فإن كان على طريق الوجوب فيلزم أن يكون ذلك الأمر ثابتاً / لجميع تلك الأفراد ، لأن ما تقتضيه حقيقة الشيء يلزم فيه الاشتراك بين تلك الحقائق وحينئذ لا يكون سبباً لامتنياز بعضها من البعض . وإن لم يكن ثبوته على طريق الوجوب يستدعي مخصصاً يخص كل واحد من الذوات بذلك الأمر ، لكن ذلك باطل لوجهين . أحدهما : أنه لا يمكن تخصيص واحد منهما بذلك الوصف دون غيره إلا بعد تميزه عن غيره ، فإن كان تميزه عن غيره لأجل ذلك الوصف لزم الدور وأنه محال .

والثاني : أنه يلزم أن تكون الذوات المعدومة مورد الصفات المتعاقبة وذلك بالاتفاق محال .

لا يقال : عندكم كيف تُميز الذوات الموجودة ؟ وما التزمتموه من المعدوم لازم عليكم في الموجود .

لأننا نقول : عندنا أنه تعالى يوجد الذات المعينة مع فصله وتعيينه دفعة واحدة ، ولا نقول أن يوجد لها ثم يخصصها بصفة تميزها عن غيرها حتى يلزمنا ما ألزمناكم

قوله : لمَ قلتم إن ثبوت مثلين من كل وجه لا يجوز

قلنا : لما ذكرنا من الوجهين .

(١) في الأصل : « اللذين » .

قوله على الوجه الأول : بأن من الضروري أن يسبق إلى معرفته [....] ^(١) .
قلنا : قد سبق الجواب عنه .

قوله : على الوجه الثاني ، لم قلت إن اختلاف العلمين يدل على أمر زائد .
قلنا : لما ذكرنا أنه إذا كان المعلوم بالعلم الثاني هو ما علم بالعلم الأول من غير زيادة ولا نقصان ، ثم المعلوم الأول لم يكن هذا المعين لزم ألا يكون المعلوم الثاني هو المعلوم الأول ، وهكذا إذا علمنا معنى آخر فإن الداخل في العلم الثاني لو كان هو الداخل في العلم الأول حين قلنا في المعلوم الأول إذا عينا وقلنا هذا ثم عينا المعلوم الثاني وقلنا هذا ولم نشر بقولنا الثاني هذا إلا إلى ما أشرنا إليه بقولنا الأول هذا / صار هو الأول بعينه فصح أن يجب أن يدخل في معنى ^(٢) كل واحد < من > ^(٣) المعنيين أمر لم يدخل في الآخر حتى يصح أن يكون غيره لاعينه .
قوله : بأن المعلوم بالذات الواحدة الموصوفة بالصفات ^(٤) تختلف مع أن الصفات ليست بزائدة .

قلنا : هذا باطل وأحد من السلف لم يذهب إليه .
قوله : العلم بأن الشيء سيوجد لا يكون علماً بوجوده مع أن المعلوم واحد .
قلنا : من ذهب إلى ذلك فإنما ذهب إليه لأجل أن معلوميته تتغير ، فنقول : إذا كان معلوماً أنه سيوجد يستحيل أن يكون معلوماً أنه وجده . ، وإن صح ذلك ثبت الفرق ، وإن لم يصح لم نقل باختلاف قوله : بأن الخلاف وقع في الحقيقتين المعينتين . قلنا : < . > ^(٥) قد بينا استحالة ذلك .

طريقه أخرى لبيان أن مانفعله نحن ليست بذوات في العدم ، فنقول : أنها لو كانت

(١) مكان خال لعله لكلمة لم يستطع الناسخ قراءتها ، والسياق يستقيم بدونها .

(٢) غير واضحة .

(٣) أضيفت ليستقيم السياق .

(٤) في الأصل : « للصفات » .

(٥) حذف « و » لأنها زائدة

ذواتاً متساوية من كل وجه لاستحالة منا أن نفعل بعضها دون البعض ترجيحاً لأحد المتساويين من غير مرجح وهذا محال ، والثاني : أنا نجد من أنفسنا بالضرورة أننا لانقصد عند الإيجاد إلى شيء معين في العدم نختاره من بين سائر الأمثال، ولو وقع منا ذلك يكون وقوعاً من غير قصد ، وهذا محال. وقد سبق تقرير مثل هذه الطريقة في مسألة الأكوان .

طريقة أخرى في المسألة لبيان أن مانقدر على إيجادها ليست ذوات في العدم ، وذلك أن مانقدر عليه لا يخلو إما أن يكون الذات التي هي ثابتة في العدم أو أمراً زائداً عليها ، فإن كان في الذات الثانية لم نتصور القدرة على إثباتها ، فإن إثبات الثابت محال ، وإن كان غيرها فلا يخلو إما أن يكون ذلك الأمر ثابتاً في العدم أو لم يكن ، فإن كان ثابتاً صح ما إدعيناه / أن مانقدر على إثباته بإيجاده ليس بذوات وثابت في العدم ، ولا ينفعهم في الجواب عن ذلك في العدم إبهامهم^(١) وإجمالهم بتلفيق^(٢) العبارات ، نحو قولهم : الفاعل فعل الذات على صفة، لأننا نقسم الكلام فنقول : إما أن نفعل الذات أو أمراً غيره أو مجموعهما أو لم نفعل لا الذات ولا غيره وهنا القسم الأخير تصريح بنفي الفاعلية والفعل أصلاً .

والقسم الأول قول بإثبات الثابت ، والقول بأنه فعل مجموعهما قول بإثبات الثابت مع التزام أنه فعل مع ذلك غيره ، وأنه فعل غيره تسليم للقول بأن مافعله لم يكن ثابتاً في العدم وهو المطلوب .

وأما حجج المثبتين للمعدوم ذاتاً قياساً مبهماً . قولهم : القادر يقدر على إيجاد الجوهر وغيره . والقادر لا بد له من تعلق بالمقدور حتى يصح منه إيجاده ، فيجب أن يكون الجوهر ذاتاً في حال عدمه حتى يكون متعلقاً .

يقال لهم : قولكم القادر يقدر على إيجاد المعدوم إما أن تعنوا به أنه يقدر على إثبات

(١) غير واضحة .

(٢) غير واضحة .

ما هو ثابت في نفسه وهو الذات عندكم ، أو تعنوا به أنه يقدر على إثبات ما ليس بثابت. وإن عنيتم الأول كان محالاً لأنه إذا كان ثابتاً في نفسه لم يكن له حاجة في ثبوته إلى القادر وكانت^(١) قدرة القادر عليه في الاستحالة كونه قادراً على إيجاد الموجود . وإن عنيتم الثاني بطل دليلكم المعدوم^(٢) ذاتاً ثابتاً في العدم .

قال : إنا لانقول : بأن لا يقدر على الذات فإن القدرة على إثبات الثابت محال . ولا نقول: بأنه يقدر على أمر وراء الذات لأن ما وراء الذات هي صفة الوجود ، والصفة لا تكون مقدورة ولا معلومه أصلاً ولا تبعاً. بل نقول : المقدور هو الذات على صفة الوجود ، وهذا كلام ليس فيه الإبهام والتعمية في اللفظ ، أما في التحقيق فلا محيص لهم عن الإشكال لأنه ليس في العقل وراء^(٣) الذات أ و الوجود أو مجموعهما قسم رابع يفهم من قولهم الذات / على الوجود وإذا لم يكن ذلك معقولاً لم يستحق أن يسمع^(٤) .

ثم ولئن سلمنا كون هذا معقولاً وأنه قسم رابع غير تلك الأقسام الثلاثة ، ولكننا نقول : إذا كان متعلق القادر هو الذات على الوجود وكون المقدور^(٥) متعلقاً يقتضي ثبوته فيلزم أن تكون الذات على صفة الوجود حتى يكون عندكم متعلقاً بالقادر ، وعلى أي وجه غيروا العبارات فنحن نوجه عليهم هذا الالتزام فنقول: متعلق القادر هو إما أن يكون هو ما كان ثابتاً في العدم (أو مالم « يكن » ثابتاً في العدم فقط)^(٦) أو مجموع القسمين .

والأول باطل لأن ما كان ثابتاً في العدم إستحال أن يكون للقادر فيه أثر فيستحيل تعلقه. وأما القسمان الباقيان فكل واحد منهما إعتراف بأن متعلق القادر لا يجب أن يكون ثابتاً « في »^(٧) العدم ، وفيه إبطال لما قالوه . ثم ولئن سلمنا صحة التعلق^(٨)

(١) في الأصل : « وكان » .

(٢) مصححة بالهامش ومثبتة بالنص « المقدم » .

(٣) غير واضحة .

(٤) مصححة بالهامش إلى « يستحب » .

(٥) غير واضحة .

(٦) مستدركه بالهامش وأضيفت فيها كلمة « يكن » ليكمل السياق .

(٧) أضيفت ليستقيم السياق .

(٨) غير واضحة .

ولكن لانسلم أن^(١) للقادر هذا التعلق الذي ذكرتموه.

لا يقال : إذا صح منه بعض المقدور دون البعض فلا بد له من أمر يقتضي اختصاصه
بالبعض وهذا هو التعلق .

لأننا نقول : قد سبق الإعتراض على هذا الكلام في مسألة إثبات وجود الله تعالى
على طريقتهم . ولئن سلمنا أن للقادر تعلقاً بالمقدور ولكن متى لزم من ذلك أن يكون
للمقدور أمراً ثابتاً ؟ إذا كان هذا التعلق أمراً ثبوتياً في الخارج أم إذا كان أمراً فرضياً
أو اعتبارياً في الذهن؟ (م ع)^(٢)

ويجب ألا يكون أمراً ثبوتياً في الخارج لأنه لو احتاج اختصاص القادر بالمقدور إلى
أمر يقتضي الإختصاص وهو التعلق الذي هو أمر ثابت لاحتاج تخصص ذلك التعلق إلى
تعلق آخر ويتسلسل لا إلى غاية وهو محال .

ومنها قولهم : القادر يريد إيجاد الشيء ويريد جنساً دون جنس ويريد بعضاً من
الجنس دون البعض فلا بد من شيء متميز عن غيره في نفسه حتى تصبح إرادته والقصد
إليه ، والقصد والإرادة إنما تكون حال العدم فصح أن المعدوم ذات .

يقال لهم : ماتعونون بالإرادة والقصد؟ إن أردتم به أمراً زائداً على الداعيتين فلا نسلم
أن للقادر تلك الإرادة . وإن أردتم به الداعي كان ذلك رجوعاً إلى دلالة العلم وهي دلالة
لكم أخرى / وسنتكلم عليها . ولئن سلمنا حصول الإرادة على زعمكم ولكن لم قلتم
أنها تدل على أن لها متعلقاً في العدم ؟ بيانه أنكم إنما تعتمدون في تصحيح هذه
الدلالة على مانجده في الشاهد من أنفسنا أو على غير ذلك . فإن اعتمدتم على غير
ذلك منعنا دلالته^(٣) على ذلك .

وإن اعتمدتم مانجده في الشاهد وهو القصد إلى جملة^(٤) مركبة من الأفعال وذلك

(١) مستدركه بالهامش .

(٢) انظر المقدمة .

(٣) في الأصل : «دالالتها» .

(٤) غير واضحة .

يستحيل كونها في العدم على ما يريده . كما أن الخطاط يريد تحصيل الخط وأنه مجموع حروف مركبة ، وكذلك الصانع وكل صانع ، وإذا استحال أن يكون ما يتعلق به القصد والإرادة حاصلاً في العدم لم يكن للإرادة والقصد في تعلقهما دلالة على ثبوت ما يتعلق بها بل هذه الإرادة حجة لنا عليكم ، وذلك أن متعلق^(١) القصد والإرادة إن كان هو الذي كان هو ثابتاً في العدم فذلك إقرار بأن متعلق القصد لا يجب أن يكون ثابتاً في العدم ، بل يجب أن يكون منفيًا ولذلك قلتم أن الإرادة والقصد يستحيل تعلقهما بالذات ، وقلتم تتعلق بالذات لتجعلها على صفة الوجود ، والإرادة إذا ماتعلقت بالذات عندكم للأمر الذي لم يكن ثابتاً .

ومنها قولهم إنا نعلم المعدوم والعلم لا بد له من تعلق بالمعلوم ولا يعقل التعلق إلا وأن يكون له متعلق . فإذا المعدوم ذات يتعلق به العلم . أما بيان أنا نعلم المعدوم فلأننا نعلم الفعل قبل أن يوجد^(٢) فلو لم يتعلق به العلم لم يتصور تميزه عن غيره . وقد أجاب عن هذا الكلام بعض الأصحاب بجوابين ، أحدهما : أن قالوا بأننا إذا علمنا المعدوم كان لذلك المعدوم وجود في الذهن وإن لم يكن له وجود في الخارج . والثاني : أن قالوا : إنا إذا عقلنا السواد والبياض المعدومين فلا نقول إن حقيقة السواد والبياض حصلت في الذهن ، ولكن نقول : إن حصلت في الذهن أمثالها على حسب ما يحصل في المرآة من صور المرئيات . ولقائل أن يقول : الوجود الذهني غير معقول ، فإننا إذا عقلنا السواد والبياض والاستدارة والاستقامة فإن كان المحصل في الذهن هذه الحقائق وجب أن يصير الذهن أسود أبيض مستديراً مستقيماً وذلك محال ، فإن لم توجد هذه الحقائق في الذهن بطل القول بالوجود الذهني . أما الثاني : فالصور والأشباح لهذه الأسماء إن كانت ماهيتها^(٣) السواد والبياض لزم ما قدمنا التزامه فيسودُ الذهن ، إذ لا فرق بين أن

٦٩

(١) في الأصل : « يتعلق » .

(٢) في الأصل : « يوجد » .

(٣) في الأصل : « ماهيته » .

يقال : وجود السواد في الذهن وبين أن يقال: أسودٌ ، وإن لم تكن حقيقته حقيقة السواد لم تكن حقيقة السواد موجودة في الذهن بل يلزم فيه شيء آخر وذلك لا يضرنا . وثبت أن المعدومات المعلومة لا يمكن أن يقال إن العلم بها لأجل حصولها في الذهن فتلزم أن تكون حاصلة في الخارج وهو القول بالذوات المعدومة .

الاعتراض الصحيح على ذلك أن نقول: الذي تدعونه من العلم بالمعدومات هو القدر المشترك بينها وبين هذه الأشياء الثلاثة ، أحدها : المستحيلات كالجمع بين الضدين ، وثاني^(١) القديم ونحوه . والثاني : من الممكنات مالا وجود لها وهو ما يتصور من صورة زيد الذي كان أو يتصوره من بحر مملوءٍ زُبْقًا إلى غير ذلك مما نتخيله . والثالث: ما يعلم وجوده من المعلومات في وقته أم تدعون أزيد من ذلك ؟ فإن ادعيتم أزيد من ذلك منعنا ذلك فلا بد لكم من إثبات تلك الزيادة من العلم . وإن إدعيتم ذلك القدر المشترك فهو مسلّم لكنه لم يقتض ذلك عندنا ، وعندكم أن يكون الذي علمناه ذاتاً ثابتاً . أما في المستحيل فإنه لو كان ثابتاً لكان المستحيل ثبوته ثابتاً وهو متناقض . أما ما يتصور من الصور التي لا وجود لها فليست كما علمناها ثابتة في العدم .

ولا يقال : بأن جواهرها ثابتة عندنا لأننا نقول: إنا لو سلمنا ذلك لكن الذي نتصوره ليست مجرد ذوات معدومة بل صوراً وأشكالاً من الدور والأشخاص والبحار والأنهار ، وهذا إنما يكون كذلك إذا كانت موجودة متميزة ومحللاً للأعراض . وأما الذي علمناه أنه سيوجد (لو كان موجوداً في الحال لم يكن علمنا بأنه سيوجد)^(٢) علماً بل جهلاً فصح أن هذا القدر من العلم لا يقتضي متعلقاً هو ذات في العدم .

٦٩ ب لا يقال بأن العلم / بالمستحيل علم بما لا يصح وجوده ، والمعدوم يصح وجوده . لأننا نقول: هذه زيادة في العلة وانتقال عما عولتم عليه من التمسك بالعلم . ثم نقول: ولم يجب لأجل العلم من صحة الوجود أن يكون ذاتاً ثم إن ما ذكرتموه في الجواب <و>^(٣)

(١) غير واضحة ، والمثبت أقرب القراءات وأنسبها للسياق

(٢) مضافة بالهامش.

(٣) أضيفت ليستقيم السياق

ماذكرتموه في كل واحد منهما فقد وجهنا الاعتراض عليها ، وإن ذكرتم لاجل اجتماعهما علة أخرى فلا بد من بيانها حتى نوجه الاعتراض عليها .

ولا يقال : بأننا نجعل متعلق علمنا بأن لاثاني^(١) لله من الجواهر والأعراض وعلى معنى أن هذه لاتشبهه أو تجعل متعلقة بذاته تعالى على معنى أن الله ليس له ثان.

لأننا نقول : هذا الدفع لا يستقيم في غيره من المستحيلات . ثم نقول : بأنه لابد بعد معرفة الجواهر والأعراض أنها لاتشبهه إذ ليس في الوجود قديم ثان غير هذه فهو علم بنفي شيء هو^(٢) غير هذه الأشياء ، وكذلك هو نفي غير ذات الله تعالى : ولو أمكن مع هذا أن يكون متعلقه إما بذات الله تعالى أو بذات الجوهر والأعراض ، فلم لايجوز إذا علمنا المعدومات أن يكون متعلق علمنا هو ذات الله على معنى أن الله تعالى هو الذي يصح منه هذه المعدومات بشبه هذه الموجودات؟ وعلى الجملة فإذا جوزتم أن نعلم شيئاً ثم يكون متعلق ذلك العلم شيئاً آخر فلم لايجوز هاهنا؟ ونحن لانسلم لكم من العلم (من في^(٣)) المعدومات أكثر مما سلمنا أن العلم بالمعدومات زيادة ليست فيما ذكرنا ، ولكن لم قلتم بأنه لابد للعلم من التعلق ؟

قوله : فإنه يحصل هذا التمييز .

قلنا : معنى التمييز هو العلم فكان ماقلتموه بغير^(٤) عبارة لا ذكر دلالة . وإذا منعنا أن يكون للعلم تعلق يمنع أيضاً أن يكون للتمييز تعلق ، وذلك تمييز بين ماذكرناه من الأشياء الثلاثة التي ألزمناها وبين غيرها وتميز بعضها عن البعض وكذلك تميز بين المستحيل وغيره نحو قديم ثان قادر لنفسه وقديم ثان عاجز لنفسه وغيره من المستحيلات ولم يقتض/ ذلك تعلقاً .

٧٠

ولئن سلمنا أنه لابد للعلم من التعلق ولكن لم قلتم أن ذلك يقتضي أن يكون المعلوم ذاتاً ؟

(١) في الأصل : « لا يائي » هكذا .

(٢) مضافة بالهامش .

(٣) كذا في الأصل .

(٤) كذا في الأصل ، ويفضل قراءتها « مجرد » .

قوله : لأن التعلق لا يعقل بدون المتعلق والمتعلق هو الذات .

قلت : إن كان هذا التعلق الذي يدعون للعلم لا يعقل بدون متعلق هو أمر ثابت فإذا ن لا يثبت التعلق إلا بعد إثبات الذات ، ولا بد من بيانه أولاً حتى يثبت التعلق بهذا التفسير . فإذا تبينتم ذلك استغنيتم عن هذه الدلالة . ثم إنا نقلب عليكم هذه الدلالة ونجعلها حجة عليكم كما قررناه من قبل أن الذي نعلمه من أفعالنا المعدومة ليس إلا صور حروف مركبة منه أجسام منضمة بعضها إلى بعض . وكونه بالذات من السواد والحمرة . وكذا الصانع إنما يعلم صورة السوار والخلخال ولا يعلم غير ذلك ، وأنه لا يخطر ببالهم هذه الذوات المعروفة التي بعضها متماثل وبعضها مخالف وبعضها أضداد ، ثم إن تمديده إلى هذا دون ذلك [...] ^(١) الإيجاد ، فلو قررنا عليهم ذلك حتى فهموه بعد التكليف لعجبوا من ذلك واستطرفوه ^(٢) ، وإذا كان كذلك دل أن الذي نعلمه ليست ذوات في العدم .

حجة لهم أخرى : وهي نهايتهم في التحقيق وهو قولهم : التحيز صفة تقتضيها صفة الذات في العدم ، ولا بد من إثبات الذات الموصوفة بالصفة الذاتية في العدم، وإنما قلنا ذلك لأن تحيز الجوهر أمر متجدد فيما أن يتجدد ذلك لأمر أو لا لأمر . والثاني باطل فصح أنه لأمر ، ثم ذلك الأمر لا يخلو إما أن يكون مجرد ذات الجوهر أو صفة ذاتية له ، والأقسام كلها باطلة إلا قولنا المقتضي له هو الذات على صفة الجوهرية بشرط الوجود . أما بيان أنه لا يجوز أن يكون ذاته أو وجوده أو / حدوثه ، لأنه لو كان كذلك للزم أن يكون كل ذات موجوداً واحداً متحيزاً .

وأما بيان أنه لا يجوز ^(٣) أن يكون معنى فيه لأنه لا بد من اختصاص ذلك المعنى، واختصاصه فرع على تحيزه لأنه لا معنى ^(٤) للحال ^(٥) إلا الحصول في الحيز تبعاً للحصول

(١) كلمة غير واضحة ورسمها « فنحان » إلا أنها غير منقوطة .

(٢) في الأصل : « استطرفوا » .

(٣) غير واضحة . وقد تقرأ « يجب » والقراءة المثبتة أقرب إلى السياق العام .

(٤) غير واضحة ورسمها « مضى » .

(٥) غير واضحة وقد تقرأ « للحادث » .

محله فيه فلا يجوز أن يكون تحيزه فرعاً على المعنى لاستحالة الدور .
وأما بيان أنه لا يجوز أن يكون لعدم فلا^(١) المعدوم لاختصاص له . وأما بيان أنه لا يجوز أن يكون بالفاعل ، فلا^(٢) أنه لو كان كذلك لتأتى^(٣) من الفاعل أن يجعل الذات على صفات أجناس غير متناهية ، نحو أن يجعل للذات الواحدة حركة ، سواداً ، متحيزاً إلى غير ذلك من صفات الأجناس . ثم لو طرأ بياض ليس بسكون ولا فناء^(٤) فيلزم أن ينفيه من حيث هو حركة فيكون معدوماً موجوداً وهو محال . فإذا بطلت الأقسام كلها سوى أن يكون المقتضي للتحيز هو الذات على الصفة للذات ، ولا بد من أن يكون كذلك قبل الوجود حتى يقتضي^(٥) التحيز حال الوجود ، فصح أنه ذات وأنه على صفة وهو معدوم .

يقال لهم : هذا التعليل مع ما فيه من التعميق في التدقيق والتحقيق مبني على أصول فاسدة تقدم بيان فسادها ، وهو أن الوجود زايد على حقيقة الذات ، وأن تحيز الجوهر غير كونه جوهرًا وموجوداً ، وأن للذات صفات أجناس ، وأن التنافي بها دون حقائق الذوات ، وأنه إذا تناقت الصفات تزول عن الذات صفة أخرى تسمونها الوجود ، لما أن الوجود يشترط اقتضاء المقتضي للصفة المقتضاة . والصفتان اللتان بهما التضاد لايتنافيان إلا باعتبار إزالة الوجود الذي هو الشرط مع عدم منافاة الصفة الذاتية لصفة الوجود . وهذه أصول مبنية على حجج في غاية الضعف وتضمحل / عن البحث والمطالبة بالتصحيح ، وأول ما يقال لهم : لانسلم أن الوجود والتحيز صفتان زائدتان على الذات . فمن قولهم أن المعدوم لما كان ذاتاً في عدمه ، ولم تكن له صفتي^(٦) الوجود والتحيز

٢١

(١) في الأصل : « لأن » .

(٢) في الأصل : « لأنه » .

(٣) غير واضحة .

(٤) غير واضحة .

(٥) في الأصل : « يقضي » .

(٦) في الأصل : « صفة » ، والمثبت هو الصواب .

كانتا^(١) زائدتين على الذات ، فنقول: فإذا توقف كون معرفة هاتين الصفتين زائدتين على الذات ، وعلى ثبوت كون المعدوم ذاتاً ، وتوقف كون المعدوم ذاتاً على كونها زائدتين ، فهذا^(٢) دور والدور باطل ، ولئن سلمنا مذكرتم من أن التحيز والوجود صفتان زائدتان على الذات ، ولكن لمَ قلتم بأن التحيز إذا تجدد فلا بد له من أمر؟ أليس أن جميع الأعراض تتجدد لها صفة الحلول في المحال ثم قلتم إن ذلك يثبت لها لا لأمر . وكذلك الأعراض غير النافية^(٣) لها صفة صحة الوجود في أوقاتها ، ثم قلتم إن ذلك لا لأمر ، فلم قلتم بأن تجدد صفة التحيز ليس كذلك ؟ ثم ولئن سلمنا أن ثبوت الصفة للذات يستدعي أمراً ولكن متى إذا ثبتت لها (تلك الصفة مع جواز أن تثبت لها أم مع وجوب أن تثبت لها؟)^(٤) م ع^(٥) .

بيانه ، وهو أنكم لمَ قلتم بأن صفة الجوهر تختص بذات الجوهر عندكم من حيث هو ذات لا يخالف ذات العرض ولا ذات القديم ثم إن هذه الذوات مع تساويها في الذاتية اختصت صفات أجناسها ثم اختلفت لا لأمر ، فلمَ لا يجوز أن تختص ذات الجوهر عند شرط الوجود بصفة التحيز لا لأمر ؟

ولئن سلمنا أنه لا بد في تجدد صفة التحيز من أمر، ولكن لمَ قلتم بأن ذلك ليس إلا للذات على صفة ذات .

قولكم : بأنه إما أن يكون لكذا أو لكذا.

قلنا : هذه قسمة قاصرة غير حاصرة ولا يمكن تصحيحها إلا بدلالة نفي الدلالة وقد بينا بطلان هذه الأقسام .

قوله : بأنه لو كان للذات أو الوجود أو الحدوث لاشتراك في ذلك الذوات ،

(١) في الأصل : « كانا » ، والمثبت هو الصواب .

(٢) في الأصل : « وهذا »

(٣) في الأصل : « الغيرنافية »

(٤) (.....) مضافة بالهامش.

(٥) انظر المقدمة .

قلنا : الإشكال على هذا من وجهين ، أحدهما : أن نقول : لمَ قلتم أن الذات لا تختلف وأن الوجود والحدوث لا يختلف ، ويكون إطلاق اسم الذات على الكل إما باعتبار التواطؤ لاشتراكهما في حكم من الأحكام أو باعتبار الاشتراك اللفظي كقولنا عين وقرى^(١) ، وإذا كانت مختلفة جاز أن يختلف حكم احتياجها فيحتاج بعضها إلى شيء ولا يحتاج بعضها . والثاني : إن قلنا إنها لا تختلف ، ولكن لمَ قلتم بأنها تتماثل وذلك لأن الاختلاف كما هو شيء مبني^(٢) على الصفات فكذلك التماثل ، فإذا فقد ثبوت الصفة فقد الإختلاف والتماثل ، وإذا لم تتماثل لم يجب التماثل في الأحكام ، وصار هذا كما في الصفات عندكم فإنها لما لم تتماثل لاستحالة إتصافها بالصفات لم يجب التماثل في أحكامها إلا أن تثبتوا أنها صفة بدلالة أخرى ، لكن إذا بينتم ذلك استغنيتم عن هذه الدلالة .

وأما قولكم : في إبطال المعنى ، فإنه لابد من حلوله فيه ولا بد في حلوله من تحيزه . قلنا : لمَ لا يجوز ذلك إذا تقارب في الوجود ؟ أليس الكون عندكم يوجب كون الجسم في الجهة مع أن من شرط إيجابه حلوله فيه وهو في الجهة التي توجب كونه فيها ؟ وأما قولكم : في إبطال عدم المعنى أنه لا اختصاص له به .

قلنا : لا نسلم بأنه غير حال فيه > و <^(٣) قلنا : لا نسلم بأن اختصاص الجهات منحصراً^(٤) في الحلول ، ولمَ لا يجوز أن يكون هاهنا وجه اختصاص آخر . وبيانه من وجهين ، أحدهما : أن هذا المعنى عند الوجود يختص بالحلول في هذا الجسم دون غيره من الأجسام لا لأمر ، فلمَ قلتم لا يجوز أن يختص به وهو معدوم ؟ والثاني : أن نقول : لمَ لا يجوز أن يكون في العدم معان مختلفة كل واحد منها يختص بعدم لا يختص به الآخر

(١) غير واضحة.

(٢) مضافة بالهامش

(٣) أضيفت ليستقيم السياق.

(٤) في الأصل : « منحصرة » .

/ ويكون ذلك معللاً بذاتهما وحقيقتهما التي لا يشاركها غيرها ؟

وأما قولكم : في إبطال أنه يلزم أن يتأتى منه أن يجعل الذات على صفات أجناس . قلنا : هذا بناء على أن للذات صفات بها تصوير جنساً ونحن نمنع ذلك ونقول : إن الذات تخالف غيرها بنفسها لابصفة زائدة عليها .

فإذا قلتم : يلزمه أن نجعل الذات الواحدة متحركة سواداً فكان يلزم أن نجعل للذات الواحدة ذاتين ، وهذا محال . ولئن سلمنا صفات من الأجناس للذوات ، ولكن لم لا يجوز أن يكون بالفاعل ؟ قولكم بأنها لو كانت بالفاعل لصح منه أن نجعل الذات الواحدة حركة سواداً متحيزاً وأنه يلزم من ذلك المحال الذي ذكره .

قلنا : لانسلم أن يلزم منه المحال .

قوله : إذا طرأ عليه بياض ليس بسكون وأنه يلزم أن ينفيه من وجه دون وجه ، وفي ذلك كون الشيء الواحد موجوداً معدوماً .

قلنا : إن عنيتم بذلك أن ينفي كونه سواداً ولا ينفي كونه حركة ، فلم لا يجوز ذلك ؟ وإن عنيتم به شيئاً آخر فلا بد من بيانه .

قالوا : نعى بذلك أن الذات تخرج عن صفة الوجود التي هي زائدة على الذات ولا تخرج عنها .

قلنا : لانسلم أن للذات وجوداً هو^(١) صفة زائدة عليها . ثم إن^(٢) طريقكم إلى إثبات ذلك نحو أن المعدوم لما كان ذاتاً في عدمه كان الوجود زائداً عليه . وإذا احتج في كون المعدوم ذاتاً إلى كون الوجود زائداً عليه لزم الدور . ثم ولئن سلمنا أنه لا يلزم الدور ولكن لم قلتم بأنه يجب أن يخرج عن صفة الوجود ؟

قالوا : لأن صفة الذات تقتضي هيئة^(٣) السواد والتحيز بشرط الوجود ، فإذا لم ينتف الوجود يلزم أيضاً ألا ينقضي التحيز ، وإذا لزم أن ينتفي التحيز لزم أن ينتفي الوجود .

(١) في الأصل : « هي »

(٢) مضافة بالهامش .

(٣) كذا في الأصل ويعتقد أنها « ماهيه »

قلنا : الإشكال عليه من وجهين أحدهما أن / نقول : لانسلم أن التحيز وهيئة السواد مُقتضى عن صفة الذات وأنه إنما ثبت^(١) لكم ذلك أن يكون ذلك بالفاعل وإذا احتيج في إبطال أن يكون بالفاعل إلى كونه مقتضيا عن صفة الذات لزم الدور . والثاني : إن سلمنا أن التحيز مقتضى عن صفة الذات^(٢) وأن الوجود شرط اقتضائه ولكن لم^(٣) لايجوز أن يزول ؟

قولكم : إن المقتضي قائم والشرط حاصل .

قلنا : المقتضي مع حصول الشرط متى يقتضيه ؟ إذا عارضه ماينافيه أو إذا لم يعارضه الأول ؟ (ع م)^(٤) . وهاهنا قد عارضه فلمَ قلتم بأنه لاينفيه وإن كان الشروط والمقتضي حاصلين ؟

ولئن سلمنا أنه يلزم أن ينتفي الوجود ، ولكن لمَ قلتم أنه يلزم مع ذلك ألا ينتفي الوجود ؟

قوله : بأنه لاينافيه من حيث هو حركة فلا يزول لكونه حركة وإذا لم يزل يجب أن يبقى الوجود .

قلنا : لمَ قلتم إن زوال الصفة يقتضي حصول ماينافيه . بيانه وهو أنه كما يمكن أن ينتفي بحصول ماينافيه فكذلك يمكن أن ينتفي بانتفاء ما يحتاج إليه ، فإن العلم كما ينتفي بالجهل فكذلك ينتفي بانتفاء الحياة لما أنه يحتاج إليها فهاهنا . إذا حصل ماينافيه من جهة فلا ينتفي ذلك إلا بانتفاء الوجود وكان الوجود مما يحتاج إليه لزم من ذلك إنتفاء التحيز لانتفاء ما يحتاج إليه . . ولئن سلمنا أن على تقدير الجمع بين الصفتين المختلفتين للذات الواحدة ، يلزم منه المحال ، ولكن لمَ قلتم بأن ذلك يدل على أن صفات الأجناس ليست بالفاعل ؟

(١) مضافة بالهامش وفيها ثغرات.

(٢) مضافة بالهامش.

(٣) مضافة بالهامش .

(٤) انظر المقدمة.

قوله : لو كانت صفات الأجناس بالفاعل لصح منه أن يجمع بين الصفتين للذات الواحدة وقد بينا أن ذلك يؤدي إلى محال .

قلنا : متى يلزم أن يصح منه الجمع بينهما ؟ إذا كان الجمع بينهما محالاً أم ^(١) إذا كان صحيحاً للأول ؟ (ع م) ^(٢) . وهاهنا الجمع بينهما محال لما ذكرتم أنه يؤدي إلى المحال ، وما يؤدي إلى المحال محال ، فلمَ قلتم بأنه إذا كان قادراً على أن يثبت صفات الأجناس للذوات على وجه يصح ذلك وهو أن تختص كل ذات بصفة جنس ، أن يصح منه أن يجمع بينهما للذات الواحدة مع أن ذلك محال ؟ أليس أن القادر يصح منه الضدان في المحل على وجه يصح أن يفعلهما على البديل ، ولم يلزم من ذلك أن يصح منه الجمع بينهما ؟ فكما أن ذلك يستحيل فكذلك هنا . ولئن سلمنا أن ما ذكرتموه يدل على (أن صفات الأجناس ليست بالفاعل ، ولكن لمَ قلتم بأن ذلك يدل) ^(٣) > على أن < ^(٤) كون المعدوم ذاتاً أن تكون متحيزة وحركة / وسوادة ، فسقط ما رمت من كونها ذاتاً في ^{٧٣} العدم ، وأن الوجود صفة زائدة على ذات الشيء .

لا يقال : فلمَ يجب كونها متحيزة ولم يجب كونها سوادة أو غيره ؟ .
لأننا نقول : لمَ لا يجوز أن يكون ذلك من الأحكام التي لا تبطل بعلة ^(٥) كما أن اختصاص الجوهر عندكم بكونه جوهرًا لا يعلل لما ^(٦) أن تعليل ذلك عندكم يؤدي إلى مالا نهاية له ، فإذا صححت هذا القدر في اختصاص صفة الجوهر فصحيحه في اختصاص صفة التحيز ، وكذلك فإنكم قد جوزتم في كثير من الأحكام أنها لا تعلل مع مشابهة تلك لأحكام لمحل النزاع في استدعاء التعليل في نفسه فجوزوه هاهنا .

(١) مستدركة بالهامش .

(٢) انظر المقدمة .

(٣) مستدركة بالهامش .

(٤) أضيفت ليكتمل السياق .

(٥) مستدركة بالهامش .

(٦) توجد إشارة إلى استدراك غير موجود بالهامش ولا يتطلبه السياق .

حجة أخرى لهم : وهو أن العدم ^(١) متميز عن المحال ، وأنه يصح أن يكون مقدوراً ، والمحال لا يصح أن يكون مقدوراً وما كان كذلك كان ثابتاً . ويمكن تقرير هذه الحجة على وجوه من العبارات ، ويقرب بعضها من بعض في المعنى ، وهو أن نقول : المعدوم متميز عن الموجود وذلك يقتضي ثبوته لما مر تقريره . أو نقول : المحدث مسبوق بإمكان وجوده ، فإن القادر إنما يصح منه ما يمكن وجوده في نفسه دون ما لا يمكن ، فيجب أن يكون المعدوم أمراً متحققاً حتى يكون موصوفاً بصفة الإمكان . أو نقول : المقدور يحتاج إلى الموجد فلا بد من أمر متصف بالحاجة ، وليس المتصف بالحاجة هو الموجود لأن الحاجة إلى القادر لأجل أن يجعل الشيء موجوداً ، والموجود يستحيل إيجاد فكيه يمكن أن يحتاج إلى القادر ليجعله موجوداً . وأيضاً فلو أمكن أن يحتاج الشيء حال وجوده إلى القادر ^(٢) لأمكن أن يحتاج إليه حال بقائه لأن وجوده في الحالين واحد ، ومقتضى الحقيقة لا يختلف ، فثبت أن المتصف بالحاجة هو المعدوم ، وكل ما اتصف بصفة لا بد وأن يكون ثابتاً فيلزم أن يكون المعدوم ثابتاً . أو نقول : المحوج إلى السبب هو الإمكان كما مر ، والإمكان حالة إضافية ، والأحوال الإضافية لا تتحقق إلا بين الشئين ، فأما الشيء الواحد فإنه يستحيل إتصافه بالإضافات فإذا ^(٣) الحقائق المنفردة يستحيل اتصافها بالإمكان فيستحيل أن تكون مجعولة ^(٤) فهي إذن ^(٥) ثابتة في أنفسها ، لكن وجودها بالفاعل فهي إذن ثابتة في العدم / يقال لهم : قولكم بأن الممكن المعدوم متميز عن المحال ، وتميز عن الموجود فيلزم أن يكون ثابتاً . قلنا : لانسلم لكم من التميز إلا القدر الذي نعقله في تميز المحال من الممكن أو تميز النفي من الإثبات ، وإن لم يلزم

٢٣ ب

(١) مصوِّبة بالهامش هكذا : « صوابه : الممكن المعدوم » فتكون الجملة بعد التصويب : « وهو أن الممكن المعدوم متميز عن المحال » ، والتصويب أنسب للسياق .

(٢) مصححة بالهامش إلى « الفاعل » ، وكلاهما يناسب السياق .

(٣) في الأصل : « فإذا » .

(٤) كذا في الأصل ، وربما يقصد بها « مجهولة » . وقد يقصد بالكلمة المثبتة استحالة أن تكون موجودة بالفعل .

(٥) في الأصل : « إذا » .

من هذا التمييز في^(١) المحال أو في النفي أن يكون ثابتاً فلم يلزم منه هاهنا؟.

قوله : المعدوم متصف بالإمكان فيقتضي ثبوته .

قلنا : إذا كان الذات ثابتاً في عدمه وواجباً كونه ذاتاً استحال أن يكون ممكناً . فإننا لانعنى بالإمكان الذي نسلّمه إلا جواز أن يثبت ماهو منفي وإنتفاء ماهو ثابت . أما إذا قلتم بأنه تثبت له صفة الوجود ، فكان الإمكان راجعاً إلى تلك الصفة لا إلى الذات ثم إذا لم يقتض الإمكان الراجع إلى الصفة ثبوت تلك الصفة فلم يقتضيه في الذات؟.

لا يقال : محل صحة الوجود هو الذات .

لأننا نقول : إن صحة وجود الشيء لازم من لوازمه . ولازم الشيء لا يفعل حصوله في غيره . وهذا هو الإشكال عليهم في قولهم إن المقدور يحتاج إلى القادر ، وبيانه أن يقتضي حاجة الشيء أن القادر هو أنه إنما يحصل ويثبت تحصيله ولولا تحصيله لم يحصل، . وهذا يمتنع فيما كان ثابتاً أن يكون محتاجاً إليه لأنه حينئذ يكون مستغنياً عن أي مؤثر كان ، اللهم إلا أن تقولوا بأنه يثبت له أمر زائد على ذاته ، وهو صفة الوجود فيكون حينئذ المحتاج هو تلك الصفة ، ليست الذات .

قوله : بأن الحقيقة الموجودة^(٢) لا يمكن وقوعها بالفاعل .

قلنا : يلزمكم لذلك ألا يكون الوجود بالفاعل بل يلزم ألا يكون شيء ما بالفاعل، فإن ذلك الشيء لا يخلو إما أن يكون مفرداً أو مركباً ، فإن كان مفرداً لم يكن بالفاعل على زعمكم ، وإن كان مركباً فكل مركب فلا بد وأن يكون تركيبه عن أجزاء منفردة بالحقيقة مبرأة عن التركيب . ثم كل واحدة^(٣) من تلك / المفردات إن كانت غنية ٧٤ عن الفاعل لزم ألا يكون المركب محتاجاً إلى الفاعل أصلاً . لأن المركب شيء متى

(١) غير واضحة .

(٢) غير واضحة .

(٣) في الأصل : « واحد » .

حصلت جملة أجزائه إستحال ألا يوجد ، وإذا كان وجود أجزائه^(١) واجباً بنفسه^(٢) بدون الفاعل ، وكان وجود المركب واجباً بوجود أجزائه^(٣) فلم يكن محتاجاً إلى الفاعل . وإن احتاج شيء من المفردات إلى الفاعل المؤثر فقد بطل قولهم أن المفرد يستحيل حاجته إلى المؤثر .

حجة أخرى لهم من جهة السمع : قوله تعالى : (إن زلزلة الساعة شيء عظيم)^(٤) سماه^(٥) شيئاً الآن وهو^(٦) معدوم^(٧) .

قلنا لهم : التمسك بأمثال هذه النصوص غير مستقيم لأنها ليست بدلالة في محل النزاع ، لأنكم لاتقولون في المعدوم الذي تثبتونه ذاتاً أنه في حال عدمه يكون محلاً للأعراض ، ولو قلتم بذلك كان ذلك قولاً بالعدم في ذات سميتموه بالعدم لأنه تعالى سمى بالشيئية^(٨) ما كان فزلزله ، فالزلزلة لا بد فيها من أعراض نحو شدة الحركة وارتفاع الصوت العظيم وإن أمكن كونه بهذا الوصف في حال العدم موصوفاً أمكن أن يكون سبباً للحال ، وإن لم يكن كان ذلك عبارة عن صيرورته شيئاً عندما يصير بهذا الوصف: نحو ما إذا قلنا بأن نار^(٩) جهنم تحرق أو نعيم الجنة طيب ، وهذا لا يقتضي كونه محرقاً وطيباً للحال ، بل إنما يقتضيه عندما يصير ناراً أو نعيماً ، وكذلك هاهنا .

وهذا طريق الجواب في أمثلة ما يوردونه من هذا الجنس ، ثم هذا معارض مما هو أقوى منه في الممسك^(١٠) نحو قوله تعالى : (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً)^(١١) وأمثال هذه النصوص . والله أعلم بالصواب .

(١) في الأصل : « أجزائها » .

(٢) في الأصل : « بنفسها » عائدة على الأجزاء ، والصواب المثبت لأنها تعود على الوجود .

(٣) في الأصل : « أجزائها » .

(٤) سورة الحج (٢٢) / ١

(٥) الأفضل « سماها » عائدة على زلزلة الساعة .

(٦) كذا في الأصل ، والصواب : « وهى » عائدة على الزلزلة .

(٧) كذا في الأصل والصواب : « معدومة » عائدة على الزلزلة .

(٨) مستدركة بالهامش

(٩) مستدركة بالهامش .

(١٠) غير واضحة .

(١١) سورة مريم (١٩) / ٩ .

مسألة في الصفات للذات

اعلم أن شيوخ المتكلمين رحمهم الله إلى زمن الشيخ أبي هاشم لم ينصوا على إثبات الصفات والأحوال ولا على نفيها إلى^(١) أن صرح بإثباتها أبو هاشم وصرح / بنفيها أبو القاسم البلخي وأبو علي (الجبائي) وأبو بكر بن الإخشاد^(٢) والشيخ أبو الحسين (البصري) ، رحمهم الله ، نفى^(٣) الأحوال التي يثبتها أبو هاشم في كونه مخالفاً وموجوداً وحيّاً وقادراً ومدركاً ومريداً وكارهاً ، وقال في كونه (علماً أن له)^(٤) مثل هذا الظهور الذي لنا وأنه زائد على ذاته وإن شئت سميته حالاً ، وإن شئت سميته حكماً أو صفة وينبغي أن نبين أولاً ما يعنيه المتكلمون بقولهم ذات وصفة وذلك يظهر بتقسيم نذكره فنقول: إذا علم أمر^(٥) من الأمور فذلك الأمر لا يخلو إما أن يكون لا يضاف إلى غيره أو يضاف ، فإن كان لا يضاف إلى غيره فهو الذات ، ونحده بأنه الثابت الذي يُعلم غير مضاف إلى غيره . ولم يلزم على هذا المعدوم وإن كان معلوماً لأنه ليس بثابت ولم تلزم عليه الصفة فإنها تعلم مضافة إلى غيرها . وإن كان يضاف إلى غيره فلا يخلو إما أن يكون مقصوراً على ما يضاف إليه نظير كون المحل أو يكون منفصلاً عنه نظير الفعل بالنسبة إلى الفاعل ، فإن كان مقصوراً عليه فهو الحال ونحده بأنه الذي يثبت للذات مقصوراً عليه . وبقولنا يثبت خرج النفي ، وبقولنا الذات خرج نفس الذات ، فإنه لا يثبت بغيره ، وبقولنا مقصوراً عليه خرجت الأشياء المنفصلة التي تضاف إلى غيرها كالأفعال والآثار الصادرة عن العلة في غير محالها فإنها لا تكون أحوالاً لمحل العلة . والحال يفارق الصفة بالعموم والخصوص^(٦) ، فإن الصفة كل أمر يضاف إلى غيره سواء

(١) في الأصل: «إلا» .

(٢) يقصد «الإخشيد» ، وهو أحمد بن علي بن معجور ، من شيوخ المعتزلة البغداديين ، توفي سنة ٣٢٦ هـ / ٩٣٨ م (انظر سير أعلام النبلاء ٥٣/١٠)

(٣) «نفى» تعود على أبي الحسين البصري.

(٤) مضافة بالهامش.

(٥) في الأصل: «أمر» .

(٦) في الأصل: «فالخصوص» .

كان إثباتاً أو نفيّاً أو مقصوراً عليه أو غير مقصور عليه ، فكل حال صفة وليس كل صفة حالاً . وأما الحكم فهو ما كان صادراً عن غيره سواء كان ذاتاً أو صفة ، أما الشيء فقد يستعمل إستعمال الذات وقد يستعمل على طريقة اللغة فيغمر^(١) الذات والصفة . والكلام في هذه المسألة مع أبي هاشم يقع في مقامين ، أحدهما : إقامة الدلالة على إبطال الحالة الخامسة التي يزعم أن بها تقع المخالفة وكذا غيره من الذوات . والثاني : في إبطال ما يثبتون من سائر الصفات ، فإنهم بعد اثبات صفة الذات التي بها يقع فيها^(٢) الخلاف عندهم يثبتون صفات / أخر نحو التحيز للجوهر وصفة الوجود ، وكذا هذا في سائر الذوات ويزعمون أن ذات الله تعالى بعد إتصافه بالصفة التي بها يخالف غيره من الذوات له أربع صفات أخر وهو كونه قديماً وحياً وعالمًا وقادراً ، وزعموا أنها مقتضاة عن الصفة الذاتية كالتحيز في الجوهر ، ثم لما اتصف بهذه الصفات وجب لكونه على صفة القادرية أن يصح منه الفعل ، ولكونه على صفة العالم أن يصح منه الإحكام ويكون له تعلق بالمعلوم ، ولكونه حياً أن يصح منه الإدراك ، ويجب عند وجود المدرك ، حتى أن قاضي القضاة قسم صفاته تعالى إلى خمسة أقسام . فالأول : الصفة الذاتية التي بها يخالف ، والثانيو : ما هو مقتضى نفسها وهي الأربع من الصفات التي ذكرناها . والثالث : ما يكون حكماً للصفة المقتضاة وهو صفة الإدراك التي تجب لكونه حياً . والرابع : ما يثبت له بالمعنى وهو كونه مريداً وكارهاً . والخامس : صفات الأفعال .

ونحن نقول بأن الذوات المختلفة تختلف بحقائقها وأنفسها ولا تحتاج إلى أمر زائد على حقيقة ذاتها ، والجوهر يخالف العرض لكونه جوهرًا وليس هو صفة زائدة على حقيقة ذاته وهو وجوده وهو غيره ، وكذا في سائر الحقائق . ونقول في ذاته تعالى : أنه يخالف بنفسه ولا يحتاج إلى أمر زائد عليه أما كونه قديماً فهو عبارة عن استمرار وجوده فيما لم يزل ووجوده ليس بزائد على حقيقته ، وأما كونه حياً فهو عبارة عن أن حقيقته

(١) غير واضحة .

(٢) غير واضحة .

لاستحيل عليها أن يكون قادراً عالمًا . وأما كونه قادراً فهو عبارة عن حقيقته المتميزة التي لأجل تميزها تؤثر بحسب الداعي وأما كونه عالمًا فهو عبارة عن حقيقته المتميزة التي يجب أن تظهر له المعلومات ولا يحتاج إلى أمر زائد على حقيقته حتى تكون له .
فهذه الأحكام على ماذهب إليه غيرنا من مثبتي المعاني أو مثبتي الأحوال .

٢٥ ب أما الكلام معهم في المقام الأول وهو أن الذات / المختلفة تختلف بأنفسها لابصفة زائدة عليها فنقول : الذاتان إذا اختصت^(١) كل واحد منهما بصفة فإما أن يكونا^(٢) بدون إعتبار الصفة مختلفين أو لامتختلفين . فإن كانا مختلفين فقد ثبت الاختلاف في أنفسهما بدون الصفة الزائدة، وإن لم يكونا مختلفين^(٣) استحال أن يختص أحدهما بأمر ليس كذلك الآخر لأنه يكون ترجحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لأمر فإنه محال بضرورة العقل . فإن قيل دعوى الضرورة في هذا المقام باطلة لوجهين :

أحدهما : أن سائر القضايا الضرورية أجلى وأظهر من هذه ، بيانه وهو إنا إذا عرضنا على العقل أن الواحد نصف الإثنين أو الكل أعظم من الجزء أو كون الشيء الواحد ثابتاً منفياً في حال واحد محال وعرضنا عليه وقوع الممكن لا لأمر فإننا نجد الأول أجلى وأظهر من الثاني ، ولا تزيد إحدى القضيتين على الأخرى في الجلاء إلا وأن تفيض عنها الأخرى في الجلاء فيحصل فيها خفاء ولا يتصور ذلك إلا بنقصان في القطع ، وإذا انتقص القطع أمكن الجواب فخرج من أن يكون علماً فضلاً عن^(٤) أن يكون ضرورياً .
والوجه الثاني : أن ذوا^(٥) العقل أنكروا ذلك في كثير من الصور ويستحيل في جمع عظيم من العقلاء أن يجمعوا على دفع الضروري كما لايجوز أن يجتمعوا على إنكار أن الواحد نصف الاثنين ، فمنها^(٦) قول مشايخ العدل فيمن تعدى له طريقان في القرب

(١) غير واضحة .

(٢) في الأصل : « يكون » .

(٣) في الأصل : « مختلفتين »

(٤) في الأصل : « من » .

(٥) غير واضحة .

(٦) في الأصل : « فيها » .

من السبع وهما متساويان ، أو قدم إلى الجائع رغيفان ، أو إلى العطشان قدحان من ماء ، وما يجري هذا المجرى لأنه يختار أحدهما دون الآخر وإدعوا في ذلك الضرورة . ومنها قول بعضهم : أنه قد حصل الفعل من القادر لكونه قادراً من دون الداعي كما في الساهي والنائم . ومنها / قول أهل السنة والأشعرية وأهل الجبر أنه تعالى يفعل لا لغرض وداع ، وأنكروا اتصاف الأفعال بالحسن والقبح ، وقالوا في الوقائع المعينة أنه يحكم في بعضها بالوجوب وفي بعضها بالندب وفي بعضها بالحرمة وفي بعضها بالإباحة مع استواء الكل وتميز بعضها عن البعض .

ومنها قول الفلاسفة : كل كوكب معين يختص بموضع من الفلك مع كون ذلك الموضع مساوياً لسائر المواضع في الحقيقة والماهية وكون الفلك عندهم بسيطاً . ومنها قولهم : إن حركات الأفلاك لأجل التشبيه^(١) . ثم إنها لو وقعت في الجهة المضادة مما يتحرك إليها أو كانت أسرع أو^(٢) أبطأ مما وجدت لكان التشبيه حاصلاً ، وكل ذلك حاصل مع الإستواء في الأمرين من غير مرجح

ومنها قولهم : إن بعض أجزاء الفلك تتعين للقلبية وبعضها للدوائر وبعضها للمنطقية مع تساويها من كل وجه .

ومنها قوله : جميع المسلمين العالمين بحدوث العالم < يعلمون >^(٣) أنه تعالى أحدث العالم في وقت معين دون سائر الأوقات لا لأمر يختص بذلك الوقت ، ومن قال منهم باختصاص ذلك الوقت لمصلحة خفية قال باختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة دون سائر الأوقات مع تساويها فيكون ذلك قولاً باختصاص الحكم بأحد المتساويين لا لأمر . ثم ولئن سلمنا أن ما ذكرتم من الدليل يدل على إحتياج أحد المتساويين^(٤) في تخصصه

(١) غير واضحة ، والمثبت هو الصواب .

(٢) في الأصل : « و » .

(٣) أضيفت ليستقيم المعنى .

(٤) في الأصل : « المتساويين » .

بالصفة إلى أمر مخصص (فها هنا الدلالة ماتنح من ذلك وبيانها من وجوه ، الأول :
لواحتاج إلى مخصص^(١) فذلك لا يخلو إما أن يكون ثبوتياً أو لا يكون ، لا جائز أن
يكون ثبوتياً لوجوه . أحدها : أنه لو كان أمراً ثابتاً في نفسه فلا يخلو إما أن يكون
واجب الثبوت أو ممكن الثبوت . ومحال أن يكون واجب الثبوت لأنها وصف إضافي ،
وإذا كان ممكناً فلا يخلو إما أن يحتاج في ثبوته إلى أمر أو لا يحتاج ، / فإن احتاج لزم
التسلسل لا إلى غاية وأنه محال ، وإن^(٢) لم يحتج كان تخصيص الممكن بأحد طرفيه
المتساويين لا لأمر ، فبطل ماسميتموه .

٧٦ ب

والثاني : إن الحاجة لو كانت^(٣) أمراً ثبوتياً وكان معللاً بالإمكان مع أنه أمر عديمي
لزم من ذلك تعليل الأمر^(٤) الوجودي بالأمر العدمي وأنه محال .
الثالث : إن احتياج أحد^(٥) المتساويين إلى^(٦) أمر سابق على اختصاصه لها فلو
كانت الحاجة أمراً ثبوتياً لزم أن يكون ثبوت الوصف للشيء سابقاً على ثبوته ، وأنه
محال . فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن هذه الحاجة ليس لها ثبوت وحصول في الخارج فلم
يكن إختصاص أحد المتساويين بالصفة محتاجاً إلى أمر .

لا يقال : إن الحاجة وإن لم يكن لها ثبوت في الخارج لكن لها حصول في الذهن
وحصول الخارج بحسب العرض والإعتبار .

لأننا نقول : إذا سلمتم أن الأمرين المتساويين في الخارج ليس لهما في اختصاص
أحدهما بالصفة حاجة إلى أمر فقد ساعدتم^(٧) المطلوب وعلى فساد مادعيتموه .
ومنها : لو احتاج الذات في إتصافه بالصفة إلى أمر ، فالمحتاج لا يخلو إما أن يكون

(١) مضافة بالهامش وبدايتها ركيكة ، ولعلها بمعنى : « فها هي الدلالة التي تمنع.... » .

(٢) في الأصل : « فإن » .

(٣) في الأصل : « كان » .

(٤) غير واضحة .

(٥) في الأصل : « إحدى » .

(٦) غير واضحة .

(٧) غير واضحة .

للذات أو للصفة أو إثبات الصفة إلى الذات . ويستحيل أن يكون المحتاج هو حقيقة الذات لأنه يقتضي أن تكون الذات بالغير ، وما بالغير فإنه يرتفع بارتفاع ذلك الغير ، فلو كان السواد مثلاً سواداً بالغير للزم أن يكون السواد غير كونه سواداً عند فرض ارتفاع ذلك الغير فإنه محال ، وكذا الصفة أو إثبات الصفة إلى الذات بمثل ما ذكرنا من الدلالة ، فإذا لم يصح أن يحتاج واحد منهم لم يصح أن يحتاج مجموعهما .

ومنها : أن الممكن إذا حدث أو اتصف بصفة فإنه في حال بقائه ممكن الإتيان بتلك الصفة كما كان في حال الحدوث وثبوت الصفة وإلا فقد إنقلب ما كان ممكناً واجباً لذاته وهو محال / ثم مع ذلك لا يحتاج إلى أمر مخصص في حال بقائه .

ومنها : أن القادر فيما بينا إذا استوت أحواله بالنسبة إلى كل واحد من الضدين نفياً وإثباتاً فإنه يختار أيهما شاء لا لأمر على ما قررناه ، وكذا جميع الصور من المذاهب التي عددناها يمكن إيرادها إلزاماً من كل واحد منهم نقرره بوجوهها .

ومنها : أن القادر يوجد في الشاهد على معنى أنه يصح منه أن يفعل وألا يفعل على سواء من غير أن يترجح فيه أحدهما على الآخر بدلالة أنه يستحق المدح والذم بفعله ولا يجوز أن يصدر منه أحد الأمرين لترجحه بالداعي له حينئذٍ يجب وقوعه فيزول المدح والذم . فصح أن حصول أحد الممكنين دون الآخر لا مرجح جازم . ولئن سلمنا أنه لا بد في^(١) ترجح أحد المتساويين من أمر وليس هاهنا ما يمنع من ذلك ، ولكن لم قلتم أن هذا ينبغي أن يكون مخالفاً لذات أخرى بالصفة ؟ ولم لا يجوز أن تكون الذات لها تحقق ذاتاً بصفة ؟ ثم ولئن سلمنا أن ما ذكرتم يدل على إنتفاء الصفة ، ولكن معنا من الدليل ما يدل على وجوب إختصاص الذات بالصفات على ما يرد بيانه . إنما ذكرنا احتجاجاتهم لإثبات الصفات . الجواب : الكلام على ما بينا أن الذاتين لو لم يكونا مختلفين بأنفسهما لم تجز لأحدهما صفة لم تحصل تلك الصفة للأخرى^(٢) ، لأن ذلك يكون ترجح أحد

(١) في الأصل : « من » .

(٢) في الأصل : « الأخرى » .

المتساويين على الآخر لا لأمر مرجح وأنه محال في ضرورة العقل ، ولذلك لو عرضنا على إنسان سليم العقل لم <...> ^(١) المحالات ولم يعرض له سابقة تعصب أو تقليد أن هاتين الكفتين من الميزان على السواء ثم نرجح أحدهما ^(٢) على الأخرى لا لأمر فإنه يحيل ذلك بصريح عقله ويمنع منه .

قوله : بأن لنا علوماً أجلى من هذا .

قلنا : الجواب عنه من وجهين ، أحدهما أن نقول: لانسلم ذلك لكن إنما يقع التفاوت/ في تصور طرفي القضية فقد يكون ذلك في حق أحدهما أبطأ ^(٣) ولكن بعد تصور طرفي القضية فقلد ^(٤) كما جزم في أحدهما يجزم في الآخر ^(٥) .

والثاني : إن سلمنا ذلك ولكن لم قلتم أنه لا يجوز أن تكون العلوم الضرورية بعضها أجلى من البعض ^(٦) كما أن العلوم النظرية بعضها أجلى من البعض ؟ ثم لم يخرجها ذلك عن كونها نظرية حتى تصير ضرورة فكذلك هنا ؟ .

قوله : بأنه إذا كان في أحدهما زيادة جلاء كان في الآخر زيادة خفاء ، فيكون ذلك نقصاً في القطع .

قلنا : إن أردتم بالنقصان في القطع فوات الزيادة في القطع فمسلم ، لكن لم قلتم بأن ذلك يقتضي الاختلاف في أصل القطع الذي يكفي لكونه ضرورياً ؟ .

بيانه أنه يجوز أن يشترك محسوسان في حصول العلم بهما بواسطة حس البصر ، ثم ينضم إلى أحدهما حس اللمس فإنه لا شك أنه يحصل فيه زيادة من القطع لم تحصل تلك الزيادة في الجانب الآخر ثم لم يقتض ذلك خروجه عن كونه معلوماً بالضرورة وكذلك هنا .

(١) سقط كلمه من الأصل ربما تكون « يُجْزَى » .

(٢) في الأصل : « أحدهما »

(٣) غير واضح، والمثبت هو أقرب قراءة لرسم الكلمة .

(٤) غير واضح، والمثبت هو أقرب قراءة لرسم الكلمة ..

(٥) في الأصل : « الأخرى »

(٦) مستدركة بالهامش .

قوله : بأن جمعاً من الفلاسفة العقلاء^(١) التزموا وقوع الممكن لا عن سبب .
قلنا : لانسلم أنهم ألزموا ذلك لما أن مذهبهم يؤدي إليه ، فجعلوا يحتالون لدفع ذلك .
وإن كانت أجوبتهم ضعيفة ، لكن ذلك يدل منهم أنهم^(٢) يساعدون على استحالة ذلك
حتى اشتغلوا في الجواب بدفعه . ولا نرى أحداً من أرباب المذاهب قبل أن يضطروا في
الالزام إلى ذلك يبتدئ في مذهبه بترجيح^(٣) إحدى المتساويتين لا لأمر . ولئن سلمنا
وقوع ذلك من بعضهم ولكن لانسلم أنهم جمع عظيم لا يجوز عليهم الإطباق على العناد
فإن حكماءهم الذين يبحثون عن هذه الطريقة قليلون^(٤) وإن (كانت)^(٥) العلوم كثيرة .
قوله : من الدلائل ما يمنع من ذلك . قلنا : لانسلم .

قوله : بأن الحاجة إما أن تكون ثبوتية أو لاتكون .
قلنا : هذا الإشكال لفظي يندفع / بتغير العبارة أو تذكر العناية ، فإننا لانريد هاهنا
أكثر من أنا إذا علمنا ذاتين على سواء فإن العقل يمنع من أن نشبت لأحدهما أمراً
خلاف^(٦) ذلك الأمر الآخر . وعلى هذا اللفظ لا يتوجه شيء ما قالوه .

قوله : بأن الذات لا يمكن وصفه بالحاجة . وكذا الصفة والنسبة . قلنا : لانسلم .
قوله : بأن ما بالغير يرتفع بارتفاع ذلك الغير ، فلو فرضنا ارتفاع ذلك الغير فلا
تبقى الذات ذاتاً والسواد سواداً .

قلنا : لما فرضتم تحقق كونه ذاتاً وسواداً إمتنع نفيه لما أن الشيء لا يجوز أن يكون
ثابتاً منفيّاً ولكننا نقول : إذا رفعنا مايؤثر في كونه ذاتاً وسواداً فإنه لا يبقى ذات ولا
سواد ، والذي ذكره قدح في أن يكون الموجود ذاتاً إلا^(٧) وهو واجب الوجود وليس

(١) مضافة بالهامش .

(٢) مستدركه بالهامش .

(٣) في المتن « بتجوز » و مصححة بالهامش إلى « ترجح » والمثبت هو الصواب .

(٤) في الأصل : « قليل » .

(٥) في الأصل : « كان في » .

(٦) غير واضحة ، والمثبت أقرب الاحتمالات للقراءة والسياق .

(٧) في الأصل : « وإلا »

الأمر كذلك . فإننا نرى تجدد الذوات^(١) ، وكان في الموجودات ماهو واجب الوجود ويمكن محتاج إلى مؤثر . فالطريق الذي عقلتم ، ثم إحتياجه ماعقلوه هاهنا . قوله : بأن الباقي مستغن في بقائه عن السبب .

قلنا : لانسلم وقد مر تقريره .

قوله : إن القادر إذا استوى لديه^(٢) الأمران فإنه يختار أحدهما لا لأمر . قلنا الجواب عنه من وجهين . أحدهما : أنا نمنع ذلك ، وقد مر تقريره في مسألة الأكوان .

والثاني : إن سلمنا ذلك فإنه إدعى الفرق بين القادر وبين^(٣) سائر الممكنات . وأما قول أهل السنة ، في إيجادته تعالى البعض من الأفعال دون البعض مع مساواة الكل ، فهو ممنوع عندنا^(٤) .

وأما < ما >^(٥) ذكره الفلاسفة : من الأشياء التي يلزم فيها أن يكون قد حصل أحد المتساويين لا لأمر وليس ذلك بصحيح عندنا ، فإننا نقول: بأن الله تعالى يفعل جميع ذلك باختياره لمصلحة تختص ذلك دون غيره . وأما ما ذكره المسلمون^(٦) ، من تخصص وجود العالم بوقت دون وقت فقد ذكرنا الجواب عنه في مسألة الحدوث .

قوله : / بأن القادر في الشاهد موجود وهو الذي يوجد منه أحد الأمرين مع كونهما ٢٨ ب متساويين . قلنا : لانسلم ، فإن عندنا لا يصح^(٧) أن يحصل منه أحدهما إلا لداعٍ يخصه

لا لأمر ، وليس ذلك بصحيح عندنا .

(١) في الفصل « الجواب » وهي مصححة فوق السطر .

(٢) غير واضحة ، وأقرب قراءة لرسم الكلمة « فيه » والمثبت هنا أنسب للسياق .

(٣) في الأصل : « فإن »

(٤) لأن المعتزلة تعتبر الفعل الخالي عن الغرض « عبثاً » ، وهم ينزهون الله تعالى عن فعل « العبث » .

(٥) أضيفت . لأن السياق يتطلبها .

(٦) عندما يذكر المؤلف كلمة « المسلمون » فهو يقصد أن هذا الأمر قد أجمع عليه كل المسلمين .

(٧) مستدركة بالهامش .

قوله : بأن توقف الفعل لداع يلزم منه وجوب وجوده فينتفى المدح والذم .
قلنا : قد أجبنا عن هذا السؤال في مسألة خلق الأفعال^(١) . ثم ولئن سلمنا أن ذلك
لازم في القادر ولكن بينا أن الفرق معلوم بين القادر وبين سائر الممكنات .
قوله : لم قلت بأن هذا ينفي مخالفته تعالى بالصفة .

قلنا : إذا صح أنه يستحيل في المتساويين أن يصح أن يختص أحدهما بصفة^(٢)
ليست للآخر ، فلو حصل لأحد الذاتين المتساويين في الذاتية أمر ما من الصفة أو غيره
لزم أن يحصل ذلك لما يساويه في الذاتية ، فتكون تلك الصفة حاصلة أيضاً للذات
الأخرى . ثم إذا كانا قد اشتركا في كونهما ذاتين في اختصاصهما بالصفتين كانا مثليين
ولم يتصور أن يكونا مخالفين . وأما إذا قلنا بأن الذاتين غير متساويتين في الذاتية
فحينئذ يكون الخلاف واقعاً في أنفسهما بالصفتين . فصح ما ادعينا أن الذاتين
المخالفين^(٣) إذن يخالفان أنفسهما لابزائد من صفة أو غيره ، فيبطل قول من أثبت
المخالفة بالصفات .

قوله : بأن معنا من الأدلة ما يدل على الصفات .
قلنا : سنجيب إذا حكيما عنهم حججهم واعترضنا^(٤) عليهم .
وأما الكلام معهم في سائر الصفات على العموم على ما ذهب إليه أبو هاشم من أن
ذات الله (تعالى) وغيره من الذوات موصوفة بصفات غير معلومة ، فنقول : تخصص
الصفات بالحكم عليها بأنها غير معلومة يستدعى كونها معلومه ، لأن معرفة كون
المحكوم عليه مخصصا^(٥) بذلك الحكم دون غيره من الحقائق والذوات فرع على كون ذلك

(١) لعله يقصد هنا الإحالة إلى ما كتبه المؤلف في كتاب آخر هو كتاب « المجتبى » في أصول الدين الذي ذكره واقتبس
منه كثيراً ابن الوزير في مؤلفاته ، خاصة « إيثار الحق » ، « ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان » لأن
كتاب المجتبى ألف بعد كتاب الكامل كما ذكر ذلك تقي الدين في كتاب المجتبى حسب ماورد في كتاب ترجيح
أساليب القرآن لأبن الوزير ص ١٢٨ (انظر مقدمة التحقيق) .

(٢) في الأصل : « لصفة » .

(٣) في الأصل : إذا .

(٤) في الأصل : « وأعرضنا » .

(٥) في الأصل : « تخصصا » .

المحكوم متميزاً عند الحاكم . والقول بأنها غير معلومة مناقضة^(١) فيكون باطلاً .
فإن قيل : إنا لا نحكم على صفات بحكم ، وكيف نحكم عليها وأنها / غير معلومة ٧٩
ولكننا نحكم على الذات وعلى صفةٍ فعلى هذا يكون المحكوم عليه هو الذات بأنه معلوم ،
فسقط ما قلتموه .

الجواب : إنكم إذا قلتم بأن الصفات غير معلومة ، فإذا عنيتم بذلك الذات على
الصفات صار الكلام حكماً على الذات بأنها غير معلومة ، وهذا مع أنه أشنع من الأول
وترك للمذهب ، وإنكار لجميع المعلومات لايحيكم عما ألزمنكم بأن تخصيص المحكوم
عليه بالحكم يستدعي كونه معلوماً . فالقول مع ذلك بأنه غير معلوم مناقضة .

وهذا الالتزام^(٢) يوجد في سائر الأمور التي يحكمون فيها على الصفات نحو قولهم
في إثبات الصفة لتحقيق المخالفة إن الذاتين يشتركان في كونهما ذاتين فلا يجوز أن
يختلفا من الوجه الذي اشتركا فلا بد من أمر زائد وهو الصفة^(٣) . فنقول : أما^(٤) إن
علمت^(٥) بهذه الدلالة أنه لا بد من أمر زائد أو لم تعلم ؟ ، فإن^(٦) لم تعلم لم يحصل
بعد العلم بما به تُعلم المخالفة ، وإن علمت فقد حكمت بكون ذلك الزائد معلوماً .

وأما ما قنعوا به في مثل هذا المقام من الظاهر من المدافعة بالملافة أني^(٧) لأقول
بأنني أعلم الصفة الزائدة ، وإنما أقول بأنني أعلم الذات على الصفة فظاهر البطلان . لأننا
نقول لهم : قولنا ذات على صفة إما أن يكون المفهوم منه هو عين المفهوم من قولنا ذات
أو ليس . فإن كان هو عين ذلك المفهوم ، وقد قلتم بأن معرفة ذلك لا تكفي في معرفة
المخالفة وإن علمتم الذات على صفة . وإن لم يكن هو عين ذلك المفهوم بل غيره فقد

(١) غير واضحة .

(٢) في الأصل : « الالتزام » .

(٣) في الأصل : « للصفة »

(٤) كذا في الأصل : وإن كان الأفضل للسياق أن تكون « متى » .

(٥) في الأصل : « علمت » .

(٦) في الأصل : « بأن » .

(٧) مستدركة بالهامش .

صح أنكم علمتم أمراً زائداً فتوجه الإشكال . وكذا هو التوجه في صفة القادر والعالم والحي وغيره ، وسنشبع بيان ذلك^(١) إذا ذكرنا الاعتراض على كلامهم .
وأحتج مثبتو الأحوال والصفات الزائدة لذاته تعالى في كونه مخالفاً وقادراً وعالمًا وحيًا وقديماً ومدرَكًا ومريدًا وكارهاً بطريقين .

٢٩ ب أحدهما : يختص كل واحدة من هذه الصفات / والأخرى : طريقة مختلفة مشتملة^(٢) على الكل .

أما الطريقة الأولى : فقد احتج أبو هاشم وأصحابه لاثبات الحالة الخامسة التي^(٣) زعم أنه تعالى مخالف بها ، وأنها هي الصفة الدليلة^(٤) له تعالى والصفات الأربع التي هي كونه قادراً عالمًا قديماً حيًا مقتضاه عنها ، فقال: قد وجبت له هذه الصفات دون غيره من الذوات ولا بد من أن يكون مخالفاً لغيره من الذوات ، ثم لا يخلو إما أن يخالفها بهذه الصفات . فلا بد^(٥) أن يخالفها بصفة أخرى ، فصح ما ادعينا من ثبوت صفته الأخرى غير هذه الصفات ، ولولاها لم تجب له هذه الصفات ، وهو الذي نعنيه بقولنا مقتضية لهذه الصفات ، وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يخالفها بهذه الصفات ، لأنه لو خالفها بها فلا يخلو إما أن يخالفها بنفسها أو بوجوبها . أما الأول : فلا يجوز أن يقع بها لأنه وقعت المشاركة فيها . وأما الوجوب فهو راجع إلى استحالة إنتفائها أو إلى استمرارها ، وذلك لا يؤثر في الخلاف . ألا ترى أنا لو قدرنا سواداً لايجوز إنتفائه ، أو ثابتاً لم يزل وقدرنا سواداً متجدداً ثم أدركناها لأدركناها مثلين غير مخالفين فلا بد من حالة أخرى ذاتيه تختص بها حتى يقع الخلاف .

(١) مستدركه بالهامش.

(٢) في الأصل : « مشتمل » ويستخدم المؤلف لفظ « الطريق » مذكراً ومؤنثاً في الجملة نفسها . والأفضل توحيد الاستخدام بصيغة المذكر أو المؤنث لأن كلاهما جائز في اللغة .

(٣) غير واضحة.

(٤) كذا في الأصل .

(٥) كذا في الأصل والأنسب للسياق « أو » بدلاً من « لا بد » ، ولعلها من تصحيف الناسخ .

يقال لهم : قبل أن نشرع في الاعتراض على كلامكم لإثبات الصفات لابد من تلخيص محل النزاع ، فإن إقامة الدلالة على إثبات أمر ونفيه لا يمكن إلا بعد تصور ذلك المثبت وتميزه عما لا يثبتته وتصور ذلك المنفى وتميزه عما لا ينفيه^(١).

فهذا الذي يثبتونه في هذا المقام إما أن يكون هو الذات أو لا هو الذات ، فإن لم يكن هو الذات فإما أن يكون أمراً وراء الذات لا تدخل فيه الذات أو تدخل فيه ، وانحصار هذه الأقسام معلوم بالضرورة فلا بد من إختيار أحدها .

فإن كان الأول وهو الذات وحده كان في ذلك مساعدة مع الخصم في الإقتصار على الذات ونفي ما دعيناه ، وإن كان الثاني أو^(٢) الثالث كان في ذلك هدم / أصل المذهب ، وهو أن الصفات لا تعلم ، إذ لو علمت لكان لابد من الحكم عليها بالخلاف أو التماثل ، وذلك لا يكون عندكم إلا بالصفات فيتسلسل وإنه محال . ولا محيص لهم عن لزوم وجوب اختيار أحد ما ذكرناه من الأقسام ولا يجديهم نفعاً ما يستعملونه من المدافعة والملافة ، وتغير العبارة نحو قولهم : أنا أثبت الصفات فلا أقول لله صفة وإنما أقول إن الله على صفة ، أو ذاته موصوفة ، أو ما جرى هذا المجرى من العبارات السارحة^(٣) المبهمة التي لا يقصد بها إلا التستر من التعمية .

لأننا نقول لهم : قولكم ذات على صفة أو ذات موصوفة إما أن يكون المفهوم منه هو المفهوم من قولنا ذات فيعود^(٤) الإشكال الذي وجهناه ولو اقتصرنا في هذه المسألة على هذا البحث لكفى ذلك في بطلان ما يذهبون إليه من القول بالصفات ، ولا يكون بنا حاجة إلى النظر في أدلتهم وبيان فسادها على التفصيل . ثم نقول في الاعتراض على كلامهم قولكم بأنه وجبت له هذه الصفة دون غيره^(٥) من الذوات ، فلا بد من أن يختص بحالة

(١) في الأصل : « لا ينتفيه » .

(٢) في الأصل : « و » .

(٣) هكذا في الأصل .

(٤) في الأصل : « ويعود » .

(٥) في الأصل : « غيرها » .

حتى تلزم له هذه الصفات . قلنا : لانسلم ، أليس قد اختصت^(١) بهذه الحالة دون غيرها من الذوات ، ولم يحتج أن يختص بحالة أخرى لأجلها يجب أن يختص بهذه الحالة ؟ إذ لو كان كذلك لتسلسل إلى غير نهاية ، ولذلك لا يجب لأحد السوادين أن يختص بمحله دون ما يماثله من السواد الآخر وكذلك أحد منفيي النافي^(٢) يختص بوقته دون الآخر ، وكذلك أحد المقدورين يختص بالوجود من القادرمع استوائهما بالنسبة إلى القادر . وإذا جوزتم اختصاص أحد المتماثلين بأمرٍ دون الآخر فلم لايجوز هاهنا ؟ ثم ولئن سلمنا أنه لا بد من المخالفة بين الذاتين حتى يوجب أحدهما ما لا يوجب الآخر ، ولكن لمَ قلتم بأنه لا بد في المخالفة من هذه الحالة التي ذهبت إليها ؟

قولكم : بأنه لا يخلو إما أن يخالف بهذه الصفات أو بوجوبها .

قلنا : هذه قسمة منتشرة^(٣) غير حاصرة^(٤) فإن من الأقسام أن تخالف بنفسها ومن الأقسام أن تكون هذه الصفات تتعلق بما لا يتعلق به غيرها / أو تكون لهذه الصفات كفيات آخر لانعرفها .

٨٠ ب

وأما بيان الأول . وهو أن يكون الاختلاف بنفس الذوات ، عين مذهب الخصم ، فإن عنده^(٥) إنما تختلف الذوات بأنفسها لا بزائد عليها . إذ لو كان بزائد^(٦) عليها فذلك التزايد لا يخلو إما أن يكون مخالفاً لما عليه الآخر من الزائد أو لا يكون ، فإن لم يكن لم تقع به المخالفة ، فإن الذاتين تماثلا من حيث هما ذاتان تماثلا فيما هو زائد عليهما^(٧) ، فأما في المثال كالجسمين الأسودين متماثلان في الجسمية وتماثلا^(٨) في الزائد على

(١) في الأصل : « اختص » ، هنا يتضح البلبلة في السياق الناتجة عن عدم ثبات المؤلف على صيغة واحدة للذات إما التذكير أو التأنيث . ففي الجملة الواحدة تُذكر مرة وتؤنث أخرى ، كما هي الحال هنا .

(٢) غير واضحة .

(٣) كذا في الأصل ولعلها « مبتسرة » أي غير ناضجة أو لاتنضج (انظر المعجم الوسيط : بسر) .

(٤) في الأصل : « حاضرة » .

(٥) غير واضحة .

(٦) في الأصل : « تزايد » .

(٧) في الأصل : « عليها » .

(٨) في الأصل : « تماثلان » .

الجسمية وهو السواد ، وإن لم يتماثلا بل اختلفا فلا يخلو إما أن يختلفا بأنفسهما أو بأمر زائد عليهما ، فإن كان بأنفسهما صح أنه يمكن وقوع الخلاف بين الأمرين بأنفسهما ، وإن كان بأمر زائد نقلنا : الكلام إليه فيتسلسل لا إلى غايه وهو محال .

وأما بيان التجويز^(١) الثاني : فلأن القادر للذات يتعلق بإحساس من المقدورات لايجوز أن يتعلق بها القادر الآخر وقد أظهرتم الإختلاف بين القدرتين في الشاهد بكون إحدى^(٢) القدرتين تتعلق^(٣) بغير ما يتعلق به الأخرى ، وإن كان ذلك من جنس واحد فكيف إذا كان في جنسين ؟ فلم قلتم بأن ذلك لا يكفي في الإختلاف ؟

وأما بيان التجويز الثالث : فإنه يمكن أن تكون الصفة كيفية ولهذا قلتم بأن حدوث الكلام قد يقع على وجه الخبر تارة وعلى وجه الأمر أو النهي أو غيره من أنواع الكلام أخرى^(٤) ، وكذلك يحدث الفعل على وجه القبح تارة وعلى وجه الحسن أخرى ، وسميتم ذلك كصفات لصفة الحدوث ، وإذا أمكن عندكم أن تكون الصفة كيفية فلم لايجوز أن تكون لهذه الصفات الأربع كصفات لها فيقع^(٥) الخلاف فلا يحتاج إلى ماذهبتم إليه ؟ فإن قالوا : إن تلك الصفات^(٦) لا دليل عليها .

قلنا : قد بينا ضعف هذه الطريقة . ثم ولئن سلمنا أن قسمتكم منحصرة فيما ذكرتم ولكن لم قلتم بأن هذه الصفات لا تكفي في وقوع الإختلاف ؟

قوله : لو خالفتم^(٧) فلا يخلو إما أن تخالفها بنفسها أو بوجوبها . قلنا : لم لايجوز أن تخالفها بنفسها .

(١) غير واضحة .

(٢) في الأصل « أحد » .

(٣) في الأصل : « يتعلق » .

(٤) المقصود هنا تارة أخرى .

(٥) في الأصل : يقع .

(٦) غير واضحة .

(٧) في الأصل : « خالفها » .

/قوله : لأنها^(١) شاركتها^(٢) فيه . قلنا : شاركتها^(٣) في الإسم أم في الحقيقة ؟
(م ع)^(٤) ألا ترى أن للقدرة^(٥) عندكم أجناساً^(٦) مختلفة مع اشتراك جميعها في إسم
القدرة ؟

أكثر ما في الباب أنها اشتركت في إيجابها صحة الفعل . ولكن لم لا يجوز أن يشترك
المختلفان في حكم واحد؟ ولئن سلمنا أنه لا يجوز أن تخالفها بنفسها ، ولكن لم قلتم بأنه
لا يجوز أن تخالفها بوجوبها؟.

قوله بأن ذلك يرجع إما إلى استحالة انتفائها أو إلى استمرارها ، وذلك لا يكفي في
المخالفة بدلالة السوادين أحدهما واجب والآخر متجدد ، فإنه يتعلق الإدراك بهما على
سواءٍ .

قلنا : متى إذا فرض تعلق الإدراك بهما بمطلق كونهما سوادين أم إذا فرض مع
خصوص كون هذا واجباً وهذا جائزاً؟ (م ع)^(٧) وإذا كان يفرض إدراك كون أحدهما
سواداً^(٨) مطلقاً بدون خصوص كونه واجباً ولم يفترقا في ذلك ، فلم قلتم بأن ذلك يدل
على أنهما لم يختلفا إذا فرض كل واحد منهما مع قيد^(٩) الخصوص ؟ ثم ولئن سلمنا
أن ما ذكرتم يدل على ما ذهبت إليه من الحالة ، ولكن معنا من الأدلة ما يدل على نفيها
(....)^(١٠) تقريره في أول المسألة مما سبق .

حجة أخرى لهم تقرب من^(١١) الأولى بعبارات أسرح قالوا : إن ذاته (تعالى)

(١) في الأصل : «لأنه» .

(٢) في الأصل : «شاركتها» .

(٣) في الأصل : «شاركتها» .

(٤) انظر المقدمة .

(٥) في الأصل : «للقدرة»، وقد تكون : « للقدَرِ » أي جمع « قدرة » على غير قياس .

(٦) في الأصل : «أجناس» .

(٧) انظر المقدمة .

(٨) في الأصل : «سوادين» .

(٩) غير واضحة .

(١٠) كلمة أو أكثر غير واضحة وربما كانت هكذا : « وذلك في ... » .

(١١) بين « من » و « الأولى » بعض الحروف المطموسة غير المقروءة . إلا أن السياق يستقيم بدونها .

مخالفة لسائر الذوات ، وكل ذات تخالف غيرها فإنها لاتخالفها إلا بحالة ذاتية فإذن يجب أن تختص ذاته تعالى بحالة ذاتية ، ثم بينوا^(١) مخالفته^(٢) تعالى بما سبق تقريره في الطريقة الأولى التي اعترضنا عليها ، وبينوا أن المختلفين لا يختلفان إلا بحالة ذاتية. فقالوا : ليس يخلو^(٣) إما أن يختلفا للوجه أو لوجهٍ . لا جائز أن يختلفا للوجه ، لأنه لم يكن بأن يتماثلا للوجه أولى من أن يختلفا للوجه ، وإن اختلفا لوجهٍ فلا يخلو إما أن يكون هو نفس ذاتيهما أو أمراً زائداً على ذاتيهما . أما الأول : فلا يجوز لأنهما قد اشتركا في كونهما ذاتين فكيف يجوز أن يختلفا لأمر قد اشتركا فيه . وإن كان لأمر زائد فذلك لا يخلو إما أن يكون / راجعاً إلى النفي أو إلى الإثبات . لا يجوز أن يكون راجعاً إلى النفي لأن المختلفين قد يشتركان في أمور ترجع إلى النفي والذي يقع به الخلاف لا يجوز أن يكون أمراً^(٤) يصح فيه الاشتراك . وأما الراجع إلى الإثبات فلا يخلو إما أن يكون راجعاً إلى ذات المخالف أو يكون منفصلاً عنه إما فاعل أو علة ، أما الفاعل فلا يخلو إما أن يثبت للذات أمراً أو لا يثبت ، ولئن لم يثبت لم يصح لأننا بينا أن الذاتين مختلفان في أنفسهما فلا بد من أن يستبد أحدهما بأمرٍ ليس للآخر . وإن أثبت للذات أمراً صح ما يرومه أن الذات في نفسه لا بد من أن يكون موصوفاً بأمرٍ ، وهكذا الكلام أيضاً في العلة ، وتزيد في العلة بطلائاً ، وهو أن العلة لا بد وأن تخالف ، فإن كان الاختلاف بالعلة لتسلسل إلى غير نهاية ثم إذا ثبت أنه لا بد للمختلفين من صفات لها يختلفا ، فلا يخلو إما أن تتجدد كالصفات الثابتة بالفعل كالحادث ، أو بالعلة ككون^(٥) المحل متحركاً أو كون الحي مريداً أو كالصفات الثابتة بالذات لكون الحي مدركاً وليس بين الشئيين ، وللقسم^(٦) قسم سوى ما ذكرنا لما أن

(١) في الأصل : « يثبتوا » ، وهي غير منقوطة . والمثبت في النص أقرب إلى السياق .

(٢) في الأصل : « مخالفة » .

(٣) كلمة غير واضحة .

(٤) غير واضحة .

(٥) في الأصل : « لكون » .

(٦) في الأصل : « القسم » .

لادليل عليه يوجب نفيه ووقوع الخلاف بهذه باطل لوجهين ، أحدهما : أن الخلاف سابق عليها . والثاني : أن المختلفين قد يشتركان في صفات متجددة فلهذا يشترك في الحدوث المختلفات والمتضادات فلم يبق بعد بطلان هذه الأقسام إلا أنه تعالى يخالف غيره من الذوات بحالة ذاتية ليست إلا له ، ثم تلك الصفة والحالة إما أن تكون إحدى^(١) هذه الصفات الأربع أو كيفية ثبوتها على ماذهب إليه أبو علي وقد أبطلنا ذلك على ماسبق فلا بد من أن يختص بحالة خامسة على ماذهب إليه أبو هاشم . والإعتراض على هذه الكلمات ماسبق في الطريقة الأولى ، وهو أن نمنع كونه مخالفاً .

وأما مذكروا من التعلق بوجوب الصفات الأربع فنقول : الكلام عليه مذكروا ، وهو أنكم أبطلتم هذه / الطريقة على أنفسكم حيث جوزتم مفارقة المتماثلين في أمورٍ لا لأمرٍ على ماقررناه ، وهو الاعتراض على قولكم إنهما إنما يختلفان ، لوجه أو لا لوجه بأن نقول: لمَ لايجوز أن يختلفا للوجه كما جوزتم في كثير من المواضع ؟ وبعد التسليم نقول على قولكم بأن ذلك الوجه إنما نفس الذات أو أمر زائد عليه ؟ فنقول : لمَ نجوز أن يكون نفس الذات كما قررناه . وبعد التسليم نقول على قولكم إن ذلك الزائد إما أن يكون راجعاً إلى النفي أو إلى الإثبات ، لمَ لايجوز أن يكون راجعاً إلى النفي؟ (وقولك: إن المختلفين قد يشتركان في نفي أمور . قلنا : إنما يشتركان فيه من النفي)^(٢) إن لم يصح وقوع الخلاف به ، ولمَ لايجوز وقوع الخلاف بالنفي الذي يختص به وهو أن ينتفي عن ذاته تعلق ماثبت المخالفة^(٣)؟ وهذا فيان إقتضى ثبوت الصفة المخالفة^(٤) . ولكن لم لايقضي ثبوت الصفة له تعالى ؟ فلم يحصل غرضكم .

وهذا إشكال الشيخ أبي الحسين رحمه الله . ثم بعد التسليم لابد أن يكون راجعاً إلى الإثبات بقولكم بأنه إما راجع إلى الذات أو منفصل عنه ثم نطالبكم ببيان الفصل بين

(١) في الأصل : « أحد » .

(٢) مستدركة بالهامش .

(٣) في الأصل : « لمخالفة » .

(٤) مصححة بالهامش ، وهي بالمتن « لمخالفة » .

القسمين ، وأنكم إذا بينتم أنه لا بد من أمر ، وذلك الأمر راجع إلى الإثبات ، وليس ذلك الأمر إلا الثاني لما يصح عليه الكون في الجهة حتى يحتمل الانفصال على بعد في الجهة ، فما الفرق > بينه و< ^(١) بين ماسميتموه منفصلاً كالفاعل والعلة ؟

ولهذا نقول بأنكم في إثباتكم للصفات ، والأشعرية في إثبات المعاني على سواء في المعنى ولا اختلاف بينكم إلا في العبارة . وبعد تسليم تصور الفرق ، فقولكم في المنفصل بأنه الفاعل أو العلة قسمة قاصرة فإنهم يجعلون المقتضي كالجواهر مع التحيز وحكم المقتضي كالإدراك مع الحياة من الأقسام المؤثرة ، وهى غير الفاعل ^(٢) أو العلة . ثم بعد الانحصار نقول على قولكم بأن الاختلاف لا يجوز أن يكون لصفات هى بالفاعل أو بالعلة إنها إذا كانت متجددة لم يقع بها الخلاف لما ذكرتم من الوجهين أحدهما أن الاختلاف سابق عليها .

٨٢ ب قلنا : لانسلم ، فلمَ قلتم بأن عند حصولها لا يحصل الاختلاف / وهذا بناءً؟ على مسألة المعدم . وأما الوجه الثاني : وهو أن المختلفين قد يشتركان في نفي الصفات المتجددة ، قلنا : لمَ قلتم بأن ذلك يمنع من وقوع الخلاف بها إذا كان قد استبد أحد الذاتين بما ليس للآخر ؟ .

وأما قولكم : بأن هذه الصفات التي عددناها لا يمكن وقوع الخلاف بها لأننا وجدنا المختلفات قد إشتكرت فيها .

فإننا ^(٣) نقول : لمَ قلتم : إنه ليس هاهنا صفات أخرى غير ما ذكرتم ؟ .

لا يقال : بأن ما وراء هذه الصفات منفية بدلالة نفي الدلالة .

لأننا نقول : سنتكلم على هذه الطريقة ونبين ضعفها . ثم ولئن سلمنا أنه لا بد من صفات ثابتة له تعالى في الأزل : فلمَ قلتم بأنه لا يكفي في ذلك مما له تعالى من الصفات الأربع ؟ ثم ماذكروا من الكلام في ذلك فالكلام عليه ما سبق توجيهه من

(١) أضيفت ليكمل السياق .

(٢) في الأصل : « فاعل » .

(٣) في الأصل : « لأننا »

الاعتراض ، والله أعلم.

وقد أورد بعضهم هذه الدلالة بعبارات طَوَّلَ فيها من غير زيادة طائل مما يذكر ماهو خلاصة كلامه ، قال : إنه تعالى مخالف لسائر الذوات بالإجماع ، وإعتقادنا^(١) فيه بأنه مخالفه لابد وأن يكون له صلة^(٢) بمُعتَقَد ، ومعتقده^(٣) إما ذاته تعالى أو غيره أو ذاته مع غيره والقسمان باطلان فتعين الثالث . أن يكون ذاته تعالى مخالفاً ؛ وأن يكون العالم بالغيرين عالماً^(٤) بكونهما مختلفين ، وفي ذلك إنكار المثليين وإذا بطل ذلك صحَّ أن متعلق هذا العلم ذاته تعالى ، ثم لا يخلو أن يكون التعلق هو أنه ذات أو مختص بحالة . والأول باطل لأنه لو كان كذلك لكان ينبغي أن يكون كل علم بأنه ذات علماً بالمخالفة ، وليس كذلك . وإذا بطل ذلك صح أنه تعالى مختص بحالة .

يقال : هذا الكلام غير ما قاله أصحاب أبي هاشم : وما فيه من الزيادة لا ينفع في تعليل الاشكال بل (يضره بكثرتها)^(٥) ، وما وجهنا من الاعتراض فهو متوجه هنا وزيادة .

إنما قوله : في التقسيم بأن متعلقه إما ذاته أو غيره .

قلنا : لمَ قلتم أنه ليس هنا قسم آخر؟

ولئن قلتم : بأن انحصار هذه الأقسام معلوم^(٦) / بالضرورة .

قلنا : إنكم دفعتم هذه الضرورة حيث قلتم بأنه كونه تعالى على صفة أخرى غير هذه الأقسام الثلاثة ، فأبطلتم هذا الإنحصار ، وإذا بطل الإنحصار فللخصم أن يقول : لمَ لا يجوز هاهنا ألف ألف من الأقسام غير ما ذكرتم ؟ ثم ولئن سلمنا الإنحصار ولكن ما الدليل على بطلان هذه الأقسام ؟

(١) في الأصل : «اعتقدنا»

(٢) في الأصل : «صفة» وبها شطب بالوسط وقد أثبتُّها «صلة» لتناسبها مع السياق وجواز قراءتها هكذا .

(٣) في الأصل : «معقده» هكذا .

(٤) في الأصل : «علماً» .

(٥) في الأصل : «يصر في بكثرتها» .

(٦) في الأصل : «معلومه» .

قوله : بأن العلم بالمخالفة لو كان علماً بغيره . وأنه مع غيره لكان كل علم بالغير علماً بالمخالفة ،

وفي ذلك إنكار المثليين وهذه هي الزيادة في تقرير هذه الحجة ، إلا أنها ركيكة ، كما أنه يمكن للمعترض أن يقول: لم قلتُم بأنه لا يجوز أن يكون العلم بالغير أعم من العلم بالمخالفة ، فيكون كل علم بالمخالفة علماً بالغير ولا ينعكس ، كما إذا قلنا : لكل عرض لا يلزم أن يكون كل علم بالذات بجهة الحالة علماً بالمخالفة ، إذ لو كان كذلك لكان في هذا إنكار المثليين على ما التزمه ، وكذلك ما يفرق بين الأبيض والأسود إن كان ذلك علماً به مع غيره ، وقلتُم بأن من صحَّ منه الفعل ، حين قلتُم بأن لأجل هذه المفارقة ، <لا بد>^(١) من اختصاصه إلى غير ذلك من الصور ولم يلزم من ذلك أن يكون كل علم بالغير علماً بالمخالفة .

ثم ولئن سلمنا بطلان هذه الأقسام وأنه يلزم من ذلك أن يكون متعلق هذا العلم هو ذاته ولكن لم دَلَّ ذلك على الحالة ؟.

قوله : بأن جهة التعلق إما أن يكون^(٢) راجعاً إلى أنه ذات أو إلى أنه مختص بحالة، فإذا بطل الأول ثبت الثاني .

قلنا : اختصاصه بالحالة إما أن يكون هو الذات أو قسمًا من الأقسام التي ادعيتُم الانحصار فيها أو قسمًا آخر . فإن كان هو الذات لم تثبت الحالة ، وإن كان قسمًا من الأقسام التي أبطلتُم لم يصح ما ذكرتم من وجوه الإبطال ، فإن كان قسمًا آخر فقد ناقضتُم حيث إدعيتُم الحصر ثم ذكرتم قسمة أخرى . ثم ولئن سلمنا إمكان هذه القسمة ، ولكن لم قلتُم بأنه لا يجوز أن تكون^(٣) جهة تعلق العلم بالمخالفة هي^(٤) الذات ؟ . وقوله : بأنهما إشتراكا في ذلك .

(١) أضيفت ليكمل السياق.

(٢) عائدة على التعلق.

(٣) مستدركه بالهامش .

(٤) في الأصل : « هو » .

قلنا: إنهما اشتركا أيضاً في كل واحد منهما ، موصوف أو على حالةٍ أو كيف
ما عبرتم .

٨٣ ب فلئن قلتم : بأن هذا الاشتراك في اللفظ ، أو اشتراك / في الحكم وهو كونهما
معلومين ، أو اشتراك في النفي وهو أن كل واحد منهما ليس ينتفي . قلنا : مثله
ها هنا .

لا يقال : بأن نفي النفي إثبات . وقولكم : ليس ينتفي نفي النفي فيعود إلى القسم
الأول .

لأننا نقول : ليس نفي النفي إثبات . بل يلزم منه إثبات ، ومن الجائز أن يكون اللازم
من الإثبات في أحد المحلين غير اللازم من الإثبات في المحل الآخر ، كما إذا قلنا في
المحلين إن كل واحد منهما ليس يماثل فإنهما يشتركان في نفي النفي ، ثم يجوز أن يكون
الإثبات اللازم في أحدهما سواداً <وفي> ^(١) الآخر بياضاً .

وجميع ما وجهناه من الاعتراض في الطريقة الأولى بتوجه ها هنا . وأما حجتهم لاثبات
حالة القادر على الخصوص قالوا: فقد دلت ^(٢) صحة الفعل عليها في الشاهد فيجب أن
تدل على مثلها في الغائب ، لأن مدلول الدلالة لا يختلف . وإنما قلنا أن يدل عليها في
الشاهد لأننا نجدهما في الشاهد يشتركان في سائر الصفات ، ثم يصح من أحدهما الفعل
دون الآخر . فلولا أمر إختص به ^(٣) أحدهما لم يكن بأن يصح منهما أولى من أن لا يصح
من الأخرى ، وذلك الأمر لابد وأن يكون راجعاً إلى الجملة ، لأن الفعل صح من الجملة ،
ولابد أن يكون المؤثر أمراً راجعاً إلى الجملة ، وهو مضاف إلى غير تلك الجملة ولذلك
قلنا بأن القدرة لا تكفي بأن توجب حالة للجملة لأنها موجودة في بعض الجملة ، وكذلك
البنية ^(٤) فإن ذلك أيضاً راجع إلى بعض الجملة ، وإذا صح ذلك في الشاهد عديناه في

(١) أضيفت ليكمل السياق .

(٢) في الأصل : «دل» .

(٣) مستدركة بالهامش .

(٤) غير واضحة .

الغائب بعلة الصحة .

يقال لهم : قولكم بأن صحة الفعل تدل^(١) على الحال في الشاهد فلا نسلم .
قولكم بأنه لما صح الفعل من إحدى^(٢) الجملتين دون الأخرى ، فلا بد من أمر تخصص بإحدهما^(٣) . قلنا : قد ذكرنا فيما تقدم الإعتراض على مثل هذا الكلام ، ووجهنا عليه عدة^(٤) النقوض على مذهبهم . ولئن سلمنا أنه لا بد من أمر ، ولكن قولكم بأن ذلك يجب أن يكون راجعاً إلى الجملة فلا بد من تصور معناه ثم الإشتغال بإقامة الدليل عليه ، فاعقلوا معنى كونه راجعاً إلى الجملة ، فأما أن نعنى بذلك أمراً واحداً ، أو مع^(٥) وحدته ، حاصلاً في جميع أبعاد الجملة ، فهو مدفوع بضرورة العقل ولو كان ذلك لجاز حلول^(٦) عرض واحد في محال كثيرة ، وحصول حجم واحد في جهات كثيرة وإن عنيتم بذلك توزع أجزاء / ذلك الأمر بأجزاء البنية وأبعادها لم يكن ذلك حالة واحدة راجعة^{٨٤} إلى الجملة ولم يمكن إثبات ذلك لذاته^(٧) تعالى . وإن عنيتم أمراً ثابتاً فاذكروه حتى نعترض عليه . ثم ولئن سلمنا أن ثبوت الصفة للجملة معقول^(٨) ، ولكن ما الدليل على ثبوتها ؟

قوله " فإن صحة الفعل تدل عليها ، وانها لا يجوز أن تثبت للصحة لأمر راجع إلى المحل كالقدرة والبنية والتأليف أو غير ذلك . ثم إنهم عند هذه المطالبة إستدلوا لإبطال أن يكون المؤثر فيها أمراً راجعاً إلى المحل بوجوه^(٩) : منها : ما ذكرنا وهو أن الصحة راجعة إلى الجملة ، فيجب أن يكون المؤثر فيها أيضاً راجعاً^(١٠) إلى الجملة .

(١) في الأصل : «دل» .

(٢) في الأصل : «أحد» .

(٣) في الأصل : «أحدهما» .

(٤) كذا في الأصل وهي غير منقوطة .

(٥) في المتن « أو » وهي مصححة بالهامش .

(٦) في المتن « حصول » وهي مصححة بالهامش .

(٧) غير واضحة .

(٨) في الأصل : « معقولة » .

(٩) لوجوه .

(١٠) مستدركة بالهامش

ومنها أن القدرة أو البنية أو نحوهما لو كانت موجبة للصحة لكان يستحيل أن يشترط إيجابها بشرط زائد على وجودها^(١) ، كالحركة لم تظهر إلا بإيجابها كون المتحرك متحركاً . ومعلوم أن القدرة لا تقتضي صحة الفعل إلا بشرط ارتفاع^(٢) الموانع فبطل أن يكون ذلك حكماً .

ومنها أن البنية ترجع إلى أمور كثيرة نحو رطوبة ويبوسة وغير ذلك ، فلا يجوز أن يثبت حكم واحد بأشياء كثيرة . ولو قلنا بأنه يكون الموجب منها واحداً والباقي شرط في إيجابه ، فليس بأن يقال يكون هو المؤثر وغيره الشرط أولى من العكس .

ومنها أنه لو صح الفعل باليد لاختصاصها^(٣) بالبنية لا بالصفة الراجعة إلى الجملة . لصح أن يفعل بها وإن بان^(٤) من الإنسان لأنها على تلك البنية .

ومنها أن المريض المدنف قد لا يصح منه أن يفعل بيده شيئاً مع أنه حي ، وبنيته على ما كانت عليه ، فعلم أن المؤثر أمر زائد .

ومنها أن البنية موجودة في الجماد ولا يصح منه الفعل .

ومنها أن الصحة للفعل لو دلت^(٥) على البنية واعتدال المزاج لدلت على مثلها في الغائب لأن مدلول الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً .

وهذه هي الوجوه التي يثبتون بها أنه لا بد من أمر زائد على القدرة والبنية وكل أمر راجع إلى المحل ، ثم بعد ذلك يقسمون ذلك الأمر إلى نفي ، وإثبات ، ثم يبطلون أن يكون ذلك راجعاً إلى النفي بوجوه : منها :

أن صحة الفعل إثبات فيجب أن تستند إلى إثبات . وإن استناد الأمر الثبوتي إلى الأمر العدمي محال .

(١) في الأصل : « وجوبها » وهي مصححة فوق السطر .

(٢) غير واضحة .

(٣) في الأصل : « باختصاصها » .

(٤) أي : انفصلت عنه .

(٥) في الأصل : « أو ذات » .

ومنها / أن النفي حاصل في المحال وفي العدم وفي الجماد وفي الجزء المنفرد ولم يصح ٨٤ ب منه الفعل لذلك ، وإذا ثبت أنه راجع إلى الإثبات فلا يخلو إما أن يكون راجعاً إلى المحل أو إلى الجملة ، فأما إن كان راجعاً إلى المحل فقد أبطلناه، فصح أنه راجع إلى الجملة ، وهذه هي الصفة التي نريدها . ثم هذه الصفة لا تخلو إما أن تكون إحدى هذه الصفات المعقولة نحو كونه حياً أو عالمًا أو مريداً أو ما أشبه ذلك ، ثم تقولون : فإذا بطل ذلك ثبت أنه لا بد من صفة أخرى غيرها وهي التي نعيها^(١) بحالة القادر، وأبطلوا أن يكون المؤثر هو كونه حياً لأن ذلك يقتضي أن يصح الفعل من كل من صح أن يدرك ، ومعلوم أن المريض المدنف يصح منه الإدراك ، ولا يصح ، منه الفعل ، وكذا هو الطريق في إتصال أن يكون المؤثر سائر الصفات من كونه مريداً مشتتياً ، ناظراً ، عالمًا ، فإن كل ذلك يصح ولا يصح الفعل ، وينتفي ويصح الفعل .

ولهم حجة أخرى في إبطال كون الحياة مؤثراً فيها ، أنه كان يلزم أن يكون الحيان مختلفين ومتفقين ، وأما كونهما متفقين فلاقتضائهما صحة الإدراك ، وأنه حكم واحد، وأما أنهما مختلفان فلأن «صفة»^(٢) كل واحدة منهما صححت من الفعل غير ماصححته الأخرى .

ثم إذا صححوا أن صحة الفعل تدل على حالة القادر في الشاهد فعند ذلك يختلفون في طريق إثبات هذه الصفة في الغائب . فبعضهم يذهب إلى أن هذه الطريقة واحدة في الشاهد والغائب ، ويمكن الإبتداء بها في الغائب . وبعضهم قالوا : بل ينبغي أن يبتدأ بها في الشاهد ، ثم نبني عليه الغائب بطريقة القياس كما سبق في غيرها من المسائل، وهذا هو الذي ذهب إليه أبو هاشم وقاضي القضاة . وكان أبو عبد الله^(٣) يذهب إلى القول الآخر ثم رجع أخيراً إلى قول أبي هاشم . قال قاضي القضاة متى لم نعلم صفة

(١) في الأصل : « نعيه » .

(٢) أضيفت ليستقيم السياق .

(٣) المقصود هو أبو عبد الله البصري ، أستاذ قاضي القضاة (ت ٣٩٩هـ)

القادر في الشاهد>..^(١) لم يمكن طلبها في الغالب . فهذا نهاية تلخيص كلامهم في هذه المسألة على هذه الطريقة .

ونحن نعترض على كل واحد من هذه الوجوه التي / ذكروها . أما قولهم بأن الفعل صح من الجملة .

قلنا : ماتعون باضافة الصحة إلى الجملة ؟ تعنون به صحة وقوع الفعل باعتبار^(٢) كل الجملة أم تعنون به صحة وقوع الفعل باعتبار أحوال راجعة إلى الجملة ، وهو الداعي والإرادة ، أم تعنون أمراً ثالثاً ؟ وإن عنيتم أمراً ثالثاً فاذكروه ، وإن عنيتم الأول فلا نسلم ، فإن (المعائن أن لا بطش)^(٣) يقع باليد في الكتابة والمشيء بالرجل إلى غير ذلك من الأعضاء المختلفة التي يزداد إختلاف بنيتها لإختلاف وقوع الأفعال . وإن عنيتم الثاني فالإشكال عليه من وجهين ، أحدهما : أنا نمنع أن يكون للجملة حالة ما وهو عين ماتنازعنا فيه .

والثاني : إن سلمنا لكم أن للجملة^(٤) باعتبار كونه مريداً أو عالماً حالة ، فباعتبار تلك الحالة يصح منه الفعل بحسبها ، ولكن لم يلزم من صحة وقوع الفعل بحسب تلك الحالة أن تكون الصحة راجعة إلى الجملة ، ليست^(٥) لا بد من إعمال محل القدرة بحسب الداعي ، وهذه الأحوال التي زعمتم ، ولم يلزم منه أن تكون تلك البنية مختصة بالجملة ، ثم ولئن سلمنا أن هذه الصحة^(٦) ترجع إلى الجملة ولكن لم يلزم أن يكون ما يؤثر فيها^(٧) راجعاً إلى الجملة ، أليس قد صح في إحدى^(٨) الجملتين أن تحنى^(٩) دون الأخرى ، وما

(١) حذفت « ثم » لزيادتها .

(٢) غير واضحة .

(٣) عبارة غير واضحة . والقراءة المثبتة هي أقرب ما يمكن لرسم الكلمات والسياق .

(٤) في الأصل : « الجملة »

(٥) كذا في الأصل .

(٦) مستدركة بالهامش .

(٧) بالهامش « فيه » والمثبت في المتن أنسب إلى السياق .

(٨) في الأصل : « أحد » .

(٩) غير واضحة ولعلها المقصود تنحني وإن كانت أيضاً غريبة على السياق .

كان ذلك لأمر راجع إلى الجملة وإلا كان يتسلسل إلى غير نهاية ، إنما كان ذلك لأمر راجع إلى المحل وهو اعتدال المزاج ، وكذا القدرة عندكم تختص المحل ، ثم إنها توجب حالاً راجعة إلى الجملة وهو حالة القادر ، فلم لايجوز أن تكون هذه القدرة تؤثر في الصحة الراجعة إلى الجملة دون حالة القادر ؟

وأما قولهم : لو كان المؤثر في الصحة هي القدرة أو البنية أو شيء مما يختص المحل كان ينبغي ألا يشترط إيجابهما بغير الوجود كالحركة .

قلنا : لانسلم ، فأما الحركة فذاتها وصفة اقتضائها وكونها مشروطة بالوجود وإمتناع إشتراط إقتضائها بشرط زائد من الوجود كله ممنوع . وقد سبق تقرير ذلك . قوله : بأنه لو اشترط في اقتضائها شرط أزيد من الوجود لما ظهرت ولما فارقت الحركة الموجودة المعدومة .

٨٥ ب / قلنا : تعنون بذلك مفارقتها في نفسها أو عندكم ؟ أما الأول فليس كذلك لأن الوجود يكون مفارقاً للمعدوم بالوجود . وإن عنيتم الثاني فنسلم ، ولكن لم قلتم بأنها إذا لم تظهر ، وعندكم وجب أن يحكم بانتفائها ؟ وإن قلتم : إستدلالاً بدلالة نفي الدلالة قلنا : هذه طريقة ضعيفة وسنتكلم عليها . والدليل على بطلان هذه الطريقة هنا أنكم جعلتم صحة الفعل طريقاً إلى صفة القادر ، وقلتم أنه لايعلم القادر إلا بالصحة ، ثم شرطتم هذه بزوال المنع ، وأيضاً فإن عدد الموانع إذا لم تحصل منها الصحة لم يكن لها في معرفة القادر طريق ، لأن ظهور القدرة وثبوتها بظهور الصفة التي هي حكمها كما أجبتكم به < ثم > ^(١) فهو جوابنا هنا . وأما قولهم : إن البنية ترجع إلى أمور كثيرة ، وما كان كذلك لايجوز أن يكون لها حكم واحد .

قلنا : الإشكال على هذا من وجهين ، أحدهما أن نقول لم قلتم أنه لايجوز عند

(١) زائدة ويفضل حذفها .

امتزاج الحار والبارد والرطب واليابس > في <^(١) شيء واحد متوسط بين الحار والبارد والرطب واليابس على ما عليه كلام الأطباء ؟

والثاني : إن سلمنا أنه ليس شيء واحد ولكن لمَ لا يجوز أن يحصل حكم واحد عن أشياء كثيرة بأحد^(٢) الإعتبارين إما بأن <يكون>^(٣) المجموع مؤثراً وواحدًا ، كما أن صحة كون الأجزاء حية يؤثر فيها مجموع الأجزاء الرطبة واليابسة ، وصحة حلول التأليف عندكم يؤثر فيه الجزء الفرد بكون العضو مبنياً بنية مخصوصة تؤثر في صحة وقوع الفعل على وجه دون وجه ، وصلابته تؤثر في صحة وجود الصوت . مع أن الجسم الصلب عندكم عبارة عن مجموع أجزاء رطبة ويابسة واجتماع الرطوبة واليبوسة يؤثر في صعوبة التفكك إلى غير ذلك من الصور ، أو بأن يكون المؤثر من هذا المجموع شيئاً واحداً^(٤) والباقي شرطاً^(٥) في التأثير .

قوله : بأن جعل أحدهما في المؤثرية والآخر في الشرطية ليس أولى من العكس كلام ركيك .

٨٦

/ فإننا نقول له : إنه ليس أولى من نفس الأمر أو ليس أولى عندكم ؟
إن عنيتم الأول فلا نسلم . وإن عنيتم الثاني فلم قلت بأنكم إذا لم تعلموا أنه^(٦) هو والمؤثر^(٧) ، وأنه هو الأولى بأن يكون هو المؤثر ينفي أن يكون هو المؤثر . وحاصل هذا الكلام يرجع إلى الإستدلال بدلالة نفي الدلالة .
وأما قوله : بأن اليد بعد القطع بقيت كما كانت ، والبنية التي كان يصح أن يفعل بها الفعل .

(١) أضيفت ليستقيم السياق.

(٢) في الأصل : « فاحدى » .

(٣) أضيفت ليكمل السياق. ويدل على سقوطها سهواً نصب « مؤثراً » .

(٤) في الأصل : « شيء واحد ».

(٥) في الأصل : « شرط » .

(٦) في الأصل : « أنها » .

(٧) في الأصل : « المؤثرة » .

قلنا : لانسلم ، وعلى الخصم عند هذه المطالبة حصر الوجه التي تتكامل بها البنية ، وبيان بقائها بعد القطع لم يتأتى له ذلك ، فإن ما يحتاج إليه صحة الأعصاب ، واعتدالها ، فلا يكون إفراط في الصلابة واللين و الرطوبة و اليبوسة ، ومتى انحرف عن هذا الاعتدال بالفج^(١) (؟) أو الاسترخاء أو لفراط الرطوبة البلغمية (حتى أخذت سدداً في مبدئها^(٢) حتى أن يعود ما يحتاج أن ينفذ فيه)^(٣) . مثل ما يذكره الأطباء من الروح النفساني وأنه متى وصل إلى العضو حصل به الإدراك ، ومتى لم يصل إما بسبب الأمراض^(٤) أو بسبب الضعف كمن يعتمد على فخذه ساعة فإنه يخدر^(٥) الرجل بحيث يبطل عنه الإدراك ، وهو السبب في بطلان الحس ، وإنما يكون طرف العصب تتعلق صحته بصحة الطرف الآخر ، وكذلك عند^(٦) الأطباء يمتنع الفعل بأطراف الأصابع لمرض يعرض في الفقار دون الأصابع حتى يقصد لمداواة^(٧) الفقار دون طرف الأصابع . وقد يكون إنما يمكن أن يفعل فعلاً بطرف عصب إذا حرك طرفه الآخر ، وأن الأعصاب تجري مجرى الأفقار الممدودة ، فإذا قطعت تشحب وبطل أن يحدث لها الطرف الآخر . فهذا ما يحتاج إليه في الأعصاب ، فكيف في سائر أبعاد اللحم والعروق ؟ فلم قلتم أن اليد إذا قطعت بقيت البنية بشروطها وأوصافها كما كانت؟ وهذا هو الإشكال عليهم في سائر ما احتجوا به من المريض المدنف ، واليد الشلاء ، والجماذ وأمثال ذلك .

وأما قوله : لو كانت صحة الفعل تدل على اعتدالٍ لدلت عليه في الغائب .

قلنا لكم : إنكم / استدللتم بصحة الفعل في الشاهد لتثبتوا مدلولنا ثم تبنوا عليه ٨٦ ب

(١) في الأصل : « الفسح » .

(٢) في الأصل : « مبدأها » .

(٣) هذه الجملة غير مفهومه . وبعض كلماتها غير واضحة ، والقراءة المثبتة هي أقرب القراءات إلى رسم الكلمات .

(٤) في الأصل : « أنه مراد » والقراءة المثبتة هي الأنسب للسياق .

(٥) غير واضحة .

(٦) في الأصل : « من » .

(٧) غير واضحة .

الغائب . ثم إنكم رمت إثبات مدلولها في الغائب ببناء ^(١) الشاهد عليه . فإذا
يتعلق كل واحد منهما بالآخر ويلزم منه الدور ، وإنه باطل . ثم الاعتراض عليه أن
نقول : متى يلزم إيجاد المدلول في الشاهد والغائب ، إذا كانت الصحة تدل على اعتدال
المزاج ابتداءً أم إذا كانت تدل بواسطة الحالة أخرى ؟ (م ع) ^(٢) .

بيانه وهو أن صحة الفعل إنما تدل على تميز من صح منه ، فأما ماهية ذلك التميز
فليس تدل عليه الصحة وإنما تدل عليه القسمة ، وإبطال جميع الأقسام إلا قسمًا واحدًا ،
ثم قد يكون ذلك القسم هو اعتدال المزاج في الشاهد وقد يكون نفس الذات كما في
الغائب . كما أنكم تقولون بأن صحة الفعل دلت على معنى هو القدرة في الشاهد ، ولم
تدل عليه في الغائب ، لأن صحة الفعل ما دلت عليه القدرة ابتداءً بل دلت على ذات
موصوفة لأجل تلك الصفة ، فصحة الفعل ما دلت عليه القدرة إنما علمت من تلك الصفة
بواسطة القسمة . وإبطال سائر الأقسام إلا قسمًا واحدًا ، ثم ذلك القسم يختلف على
الشاهد والغائب . ثم ولئن سلمنا أنه لا يجوز أن نقدر صحة الفعل من أبعاد الجملة فإن
لا بد وأن يصدر عن الجملة ، وأن تكون الجملة كالشيء الواحد مع كثرة أبعادها ، ولكن
لم قلتم أنه لا بد من ضرورتها كالشيء الواحد بالصفة ؟ ولم لا يجوز أن تكون كالشيء
الواحد باعتبار اتصال بعض أجزائها بالبيض حتى يكون شرط صلاح بعضها هو صلاح
الآخر وأن تكون الأعصاب والعروق تمتد من الفرق إلى القدم ، ويكون ذلك الامتداد
والإتصال صلاح كل الجملة حتى يفقد ^(٣) أن تحدث مرة وتدفع أخرى ، وأن يصل إلى
الأعضاء غذاؤها بواسطة امتداد العروق إليها ، وتكون الأوردة والشرابين تمتد من القلب
الذي هو سكن الروح ، واليد تصل إلى اللد من الهواء الذي يتنفسه الإنسان / وتجذبه إلى
الرئة ، ثم منه يمتد طريق إلى القلب فيسمل النسيم منه إلى الروح الذي في القلب ، ثم

٨٧

(١) غير واضحة .

(٢) انظر المقدمة .

(٣) غير واضحة . ولعل المقصود بهذه الكلمة « العنق »

ينبعث منه إلى [...] ^(١) حتى يصعد بعضه إلى الرأس ، ويزول بعضه إلى سائر الأعضاء فيكون به الحس حتى لو إختل شيء من ذلك بأن وقعت سدة في بعض تلك المنافذ فإنه يبطل الحس ، وتحدث العلل العظيمة بالسكتة والصرع والفالج والجدر ونحو ذلك نعوذ بالله من مثل هذه الأشياء ، وكذلك الأعضاء المرئية . فصار البدن كله بجميع أعضائه جملة واحدة كالشيء الواحد ، فلمَ قلتم بأن كون الجملة كالشيء الواحد على الوجه الذي ذكرناه لا يكفي في صحة وقوع الفعل بها ، ولذا ^(٢) يحتاج إلى أمر زائد عن ^(٣) ذلك كالصفة والحالة التي تذهبون إليها ؟

ثم ولئن سلمنا أنه لا بد من صفة ، ولكن لمَ قلتم أنها صفة أخرى غير صفة كونه حياً ؟ قوله : بأن المريض المدنف حي وأنه يصح منه الإدراك ولا يصح منه الفعل . قلنا : لمَ لا يجوز أن يكون للصفة حكم وتختلف شروطها فيختلف أحدهما لفقد شرطه ويحصل الآخر بحصول شرطه ؟

وأما قوله : يلزم أن يكون الحيان متفقين لاتفاق حكمهما وهو صحة الإدراك ، ومختلفين لاختلاف ما يصح في كل واحد منهما من الفعل .

قلنا : لمَ لا يجوز أن يكونا مختلفين وإن اتفقا في إيجاب الحكم الواحد ، كصحة الإدراك للون والجزء ؟ ولئن سلمنا ثبوت هذه الصفة وحالة القادر في الشاهد ، ولكن لمَ قلتم بأن ذلك يدل على ثبوتها في الغائب ؟

قوله : بأن الصحة إذا دلت عليه في الشاهد وجب أن تدل عليها في الغائب ، فإن مدلول الدلالة لا يختلف .

قلنا : لانسلم بأن الصحة دلت على هذه الحالة في الشاهد ، ولكن إذا سلمنا أنها تدل على تميز من صح منه الفعل ، ثم الذي دل على أن ذلك التميز هي الحالة دلالة القسمة

(١) غير واضحة .

(٢) في الأصل : « ولا » .

(٣) في الأصل : « من »

٨٧ ب وهى ما ذكرتم / أنه إما أن تكون هذه الصفة لكذا أو لكذا ، وكان في جملة ذلك أن تكون الصفة لذاته ، ثم أبطلتم ذلك ، فقولكم: إنا وجدنا ذاتين متماثلتين صح من أحدهما الفعل ولم يصح من الآخر فعلمنا أن كونه ذاتاً وجسماً لا يكفي . وقلتم فلا بد من صفة أخرى مثل ذاته تعالى ، ولم يصح الفعل وقد صح من هذه فلا بد لها من صفة زائدة على ذاتها .

أما إذا لم تقدروا على ذلك ، لم تستقم الدلالة لإثبات الصفة في حقه تعالى . ثم ولئن سلمنا أن صحة الفعل زائدة^(١) في الشاهد على حالة القادر ، ولكن لم قلتم أن ذلك يدل على ثبوتها في الغائب ؟

بيانه وهو أن الدال على الصفة في الشاهد إما أن يكون مطلق الصفة من غير قيد إعتبار الشاهد أو لا بد فيها من هذا القيد . فإن أجزتم الأول كان ذلك تركاً لطريقة القياس ، ورجوعاً إلى المذهب الذي لم يعترف به القياس ، وإن أجزتم الثاني ، وهو الذي ذهب إليه أبو هاشم وقاضي القضاة ، فقد سبق توجه الإشكال على هذه الطريقة في مسألة إثبات الصانع ، وبيننا أن هذه الطريقة لا تثمر ظناً فضلاً عن علم .

وأما حجتهم لإثبات حالة العالمين له تعالى على الخصوص . وهو الذي زعموا أنه تعالى يختص بهذه الحالة الزائدة ، ثم يلزم بذلك أن يكون له تعلق بالمعلوم ، ونحن نقول بأنه تعالى لأجل حقيقته المستمرة يلزم له هذا التعلق وهو الذي نسميه سناً^(٢) وظهوراً وعلماً وصفة إلى غير ذلك من العبارات ، ولا يدل ذلك على مزيد مما ذكرناه . وكلامهم في هذه الصفة يقرب من كلامهم فيما سبق من صفة القادر وذلك أنهم يشبتون هذه الطريقة أولاً في الشاهد بوجوه تقرب مما بينا في صفة القادر ، ثم يشبتون عليه الغائب .

منها قولهم : لو لم تكن لجملة الواحد منا حال بكونه عالماً لم يكن إلا وجود العلم في

(١) في الأصل : « ذات » .

(٢) كذا في الأصل ، وهى غير منقوطة .

قلبه >»^(١) لصح أن يوجد في جزء من قلبه علم / بالشيء في حال وجود ضده من ٨٨
الجهل في جزء آخر من القلب وذلك يستحيل فمما أدى إليه فمستحيل^(٢).

وإنما قلنا : إن ذلك يؤدي إلى الاستحالة ، فإنه لو لم يكن إلا وجود العلم والجهل لم
يثبت بينهما تنافٍ إلا على المحل فلا يتنافيان مع تغاير المحل ، وإذا جعلنا لهما صفتين
ترجعان إلى جملة واحدة تتنافى الصفتان على الجملة وما فيهما يوجب تنافي العلم
والجهل . وإن تغاير محلّهما لاستحالة وجودهما غير موجبين .

ومنها قولهم : لو لم يكن إلا ما في القلب من العلم ، ولم يكن إلا ما في البدن من
القدرة أو صحة البنية لما وجب أن يفعل الفعل بداع^(٣) يختص بالقلب ، لأن أحد المحلّين
غير الآخر ، لأنه لو كان مع تغايرهما لم يحصل الفعل لأحدهما لداعٍ يختص الآخر لجاز
أن يختص الفعل بيد زيد لداعٍ^(٤) يختص قلب عمرو ، فإن فرقتم بينهما بأن زيداً أو
عمراً منفصلين^(٥) قيل لكم : فيجب لو ألف الله بينهما تأليف التراق^(٦) أن يقع الفعل
بيد عمر إذا وجد الداعي في قلب زيد ، فلما لم يجر كذلك علمنا أنه لا يكفي في وجوب
وقوع الفعل باليد بأن^(٧) تكون اليد متصلة بالقلب الذي فيه الداعي بل لابد من حالة
واحدة للجملة .

يقال لهم : أنه لابد من تصور الداعي ثم نسمع إقامة التنبيه^(٨) عليه . وقد بينا أن
ثبوت صفة واحدة للجملة المركبة من الأجزاء الكثيرة غير معقول ، وقد مر تقريره .

(١) أضيفت ليستقيم السياق.

(٢) حرفي الكلمة الأولين غير واضحين .

(٣) في الأصل : « بالداع » .

(٤) في الأصل : « لدع » .

(٥) في الأصل : « متصلين » .

(٦) كذا في الأصل وهي غير منقوطة والمثبت هو جمع « تَرْقُوة » وهي عظمة مشرفة بين ثغرة النحر
والعائق وجمعها « تراق » كما ورد في الآية الكريمة : (كلا إذا بلغت التراقي) سورة القيامة (٧٥/٢٦) . وانظر
المعجم الوسيط).

(٧) في الأصل : « أن » .

(٨) يمكن قراءتها « البنية » .

ثم ولئن سلمنا تصور الداعي فما الدليل على ثبوته ؟
قوله : لو لم يكن للجملة الواحدة منا حال بكونه عالمًا ، ولم يكن إلا وجود العلم لصح
أن يوجد علم في جزء من القلب وجهل في جزء آخر .

قلنا : لمَ قلتم أنه ليس في القلب جزء واحد هو محل العلم والجهل على البديل،
فيكون إمتياز هذا الجزء عن سائر الأجزاء بالمحلية كإمتياز أجزاء القلب عن سائر البنية؟
ثم ولئن سلمنا أنه لا يجوز أن يكون جزء واحد محلاً لهما . فلمَ قلتم أنه لا يجوز أن
يكون القلب بجميع أجزائه محلاً للعلم والجهل ؟ فكذلك يتنافيان .
لا يقال : بأن ذلك لا يجوز لأن العلم يصير مثلاً للتأليف .

ب ٨٨
لأننا نقول الإشكال على هذا من وجوه/ ثلاثة ، أحدهما : أنا نمنع وجود هذا التأليف.
والثاني : أنا نمنع كونه مثلاً على تقدير الثبوت . بيانه وهو أن التأليف عندهم
لا يصح إلا في محلين وأما ^(١) العلم فإنه يكون في جملة القلب .
الثالث : إنا نلتزم كونه مثلاً للتأليف من هذه الجهة ويكون مخالفاً من الجهة الأخرى .
لا يقال : هذا لا يجوز لأنه يلزم إنقسام العلم بحسب إنقسام القلب .
لأننا نقول : كما أنه يلزم في الحال عندهم وفي التأليف ، فلم قلتم أن هذا ليس كذلك.
وأما قوله : لو لم يكن إلا مافي القلب ولم يختص الجملة بحال ماصح الفعل المحكم
من الجملة .

قلنا . إن الصفة قد تضاف إلى الجملة وإن كانت حاصلة لبعضها كما في الأفطس
والأعور والأحول ، فما تعنون بعدم صحة إضافة الفعل المحكم إلى الجملة ، تعنون به
الإضافة إلى كلها على الحقيقة أم تعنون به المعنى ؟ (ع م) ^(٢).

لا يقال : بأننا نجد فرقاً في الفعل بين إضافة الفطوسة إليه وبين صحة <إضافة> ^(٣)

(١) غير واضحة .

(٢) مصححة فوق السطر إلى « بعدم » وفي المتن « بصحة » والصواب « بعدم صحة » .

(٣) انظر المقدمة .

(٣) أضيفت ليكمل السياق .

الفعل المحكم إليه ، ففي الأول نجد مختصاً بعضو الأنف دون الثاني .
لأننا نقول : إنا قد بينا أن البنية كالشيء الواحد ، فيما^(١) يرجع إلى إتصال بعض
الأجزاء ببعض كما شرحنا ، فإن أردتم بدعوى الفرق هذا القدر فمسلم ، ولكن هذا
لا يجديكم نفعاً في إثبات الصفة والحالة وإن عنيتم أكثر من هذا فلا نسلم .
ثم ولئن سلمنا أن صحة الفعل المحكم مضافة إلى كل الجملة على الحقيقة ، ولكن لم
لا يجوز أن يكون العلم الذي في القلب هو الذي يقتضي ذلك ولا يحتاج إلى الصفة ؟
ألسنتم قلتم بأن العلم مع أنه في القلب يقتضي حال الجملة ؟ فإذا جوزتموه في اقتضائه
الحالة فلم لا يجوز اقتضاؤه للصحة .
وأما قوله : لو لم يكن إلا مافي القلب من العلم وإلا مافي اليد من القدرة لما وجب أن
يقع الفعل باليد لداع يختص القلب .
قلنا : متى إذا كان بين اليد والقلب إتصال بحيث يصير القلب مع اليد ومع الدماغ
ومع سائر الأعضاء كالشيء الواحد على ما شرحناه أم^(٢) إذا لم يكن ؟ (ع م)^(٣) .
وعلى هذا لا يلزم أن يُفَعَلَ^(٤) فعلاً بيد زيد لداع في قلب عمرو ولأنه ليس في هذا / ٨٩
الاتصال الذي ذكرناه .
قوله : إنه لو ألف تأليف التزاق كان يجب ذلك فيه .
قلنا : مجرد تأليف الظهرين مثلاً لا^(٥) يحصل فيه^(٦) هذا الاتصال الذي بين^(٧)
أعضاء الجملة الواحدة ، فلا يلزم ذلك . ثم نقول : لم قلتم بأنه تعالى لو ألف بينهما
تأليف التزاق فإنه لا يصح أن يُفَعَلَ بيد أحدهما لداع في قلب الآخر ؟

(١) في الأصل: « فما » .

(٢) في الأصل: « وأما » .

(٣) انظر المقدمة .

(٤) التمسح « يُفَعَلَ فِعْلٌ » .

(٥) مستدركة فوق السطر .

(٦) مستدركة بالهامش .

(٧) في الأصل: « من » .

فإن قالوا : إن مع هذا الإلتزاق لاتصير الجملتان جملة واحدة ، وإن كان بالإلتزاق
تصير أبعاض الجملة جملة واحدة ، لأن حياة زيد لاتكون حياة لعمرو ، ولا مافي قلب
أحدهما من العلم يوجب حالاً للعالم الآخر .

قلنا : إذا افترق الحال بين أبعاض الجملة وبين الجملتين مع حصول الإتصال بينهما^(١) ،
فلمَ قلتم أن ذلك الوجه الذي وقعت المفارقة > به <^(٢) ليس شرطاً في الفعل كداع في
القلب عند^(٣) أبعاض الجملة الواحدة ولم يحصل في الجملتين ؟ ثم نقول : ولمَ قلتم بأنه
إذا التزقت^(٤) الجملتان فإنه لاتصير حياة أحدهما موجبة لحالة كون الآخر حياً ؟ وكذلك
العلم . ثم إنا نقلب عليكم دليلكم هذا فنقول : لو كان مافي القلب موجباً^(٥) حال^(٦)
لما^(٧) يتصل به من الآخر لوجب إذا اتصل^(٨) بجملة زيد جملة عمرو أن توجب له علله
حتى يفعل بيد أحدهما لداع في قلب الآخر وليس كذلك لما ذكرتم ، فوجب بطلان
اقتضاء العلم لهذه الحالة . ثم ولئن سلمنا ثبوت هذه الحالة للعالم في الشاهد ، ولكن
لم قلتم بأنه يلزم أن يكون كذلك في الغائب ؟

وكلامهم هنا مثل كلامهم في صفة القادر ، والاعتراض عليهم بمثل ماذكرناه ،
وزيادة الاعتراض هنا .

وأما حجتهم لإثبات حالة الحي لله تعالى على ماذهب إليه أبو هاشم أخيراً وتبعه
قاضي القضاة وأصحابهما على ماذهب إليه سائر الشيوخ منهم الشيخ أبو القاسم
الكعبي وجميع شيوخ بغداد ، وشيخنا أبو الحسين وركن الدين الخوارزمي رحمهم الله ،

(١) في الأصل : «فيهما» .

(٢) أضيفت ليكتمل السياق .

(٣) كلمة من ثلاثة حروف وهى غير واضحة والمثبت هو أقرب القراءات إلي الرسم والسياق .

(٤) في الأصل : «الترق» .

(٥) في الأصل : «موجب» .

(٦) في الأصل : «حالاً» .

(٧) مضافة فوق السطر .

(٨) مضافة فوق السطر .

وأنهم ذهبوا إلى أن المعني بكونه تعالى حياً هو أنه يتميز تميزاً لأجله يصح أن يعلم ويقدر > لا> (١) على معنى التردد ولكن على معنى نفى الإستحالة . ولم يشبتوا هذه الحالة التي يشبتها أبو هاشم وأصحابه . وطريقتهم في ذلك مثل الطريقة (٢) التي / حكينا ٨٩ ب عنهم في كونه تعالى قادراً وكونه عالماً . فثبتوه أولاً في الشاهد ثم يشبتون عليه الغائب قياساً عليه ، فيقولون إن الحيّ منا قد صح عليه أن يعلم ويقدر ، ففارق (٣) من لا يصح عليه وهو الجماد ، فلا بد لهذه المفارقة من أمر لولاه لم يكن بأن يصح ذلك من أحدهما دون الآخر بأولى من العكس ، ثم ذلك لا يخلو إما أن يرجع إلى النفي (٤) أو إلى الإثبات ، ولا يجوز أن يرجع إلى النفي لمثل ما قالوه في القادر والعالم .

ثم الراجع إلى الإثبات لا يخلو إما أن يرجع إلى المحل أو إلى الجملة ، والراجع إلى المحل هو نحو البنية والحياة ونحوه ، ولا يجوز أن يكون المؤثر فيه أمراً راجعاً إلى المحل لوجهين ، أحدهما : أن الجملة هي التي صح عليها أن تعلم وتقدر فيجب أن يكون ما يصح عليه (٥) ذلك أمراً راجعاً إلى الجملة .

والثاني : أنه لو كانت (٦) صحة ذلك لأجل معنى يختص المحل نحو البنية والحياة فقط لما جاز أن يقف حكمه على شرط زائد على الوجود كما بينا في الحركة ، ومعلوم أنه يقف على شرط زائد نحو صحة القلب وسلامته ، فإذا ثبت أنه يجب أن يكون أمراً راجعاً إلى الجملة فلا يخلو (٧) . إما أن يكون (٨) صفة أو يكون معنى ، لا يجوز أن يكون معنى لأنه يكون حينئذٍ مثلاً للتأليف .

(١) أضيفت ليستقيم السياق .

(٢) في الأصل : « الطريق » .

(٣) في الأصل : « فارق » .

(٤) في الأصل : « المنفى » .

(٥) في الأصل : « عليها » .

(٦) في الأصل : « كان » .

(٧) في الأصل : « يجوز » .

(٨) في الأصل : « تكون » .

وإذا بطل أن يكون معنى صح أنه صفة . وإذا صح أن الواحد منا إنما صح أن يعلم ويقدر للحالة التي ذكرنا فوجب إذا ثبت في حقه تعالى أنه صح عليه أن يقدر ويعلم أن تكون قد ثبتت له مثل هذه الحالة لأن مدلول الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً .

يقال لهم : أكثر الاعتراضات على مثل هذه الطريقة قد مرت في مسألة القادر والعالم فلا نعيد ذلك وإنما نذكر المختص هنا في هذه المسألة . قوله : بأن الواحد منا قد فارق الجماد في صحة أن يعلم ويقدر فلا بد في ذكر ذلك من أمرٍ . قلنا : قد سبق تقرير النصوص على هذه القاعدة . ثم و لئن سلمنا أنه لا بد في مثل هذه الصورة من أمرٍ ولكنكم ماتعونون بقولكم : صح أن يعلم ويقدر؟ تعنون به صحة / اليمين و صدور الفعل بحسب الداعي، أم تعنون به صحة اختصاصه بحالة القادر والعالم؟ فإن عنيتم الأول لم يصح قياس الغائب عليه في إثبات الحال . وإن عنيتم الثاني فقد منعنا ثبوت هذه الأحوال للقادر والعالم شاهداً وغائباً ، وقد مر تقرير ذلك .

ولئن سلمنا القادرية والعالمية ، ولكن لم قلتم بأنه يلزم من صحتها على الذات أن يكون مختصاً بحالة راجعة إلى الجملة ؟ أليس أن الأجسام فارقت الأعراض ، وكذلك الجسم المبني بنية امتزاج من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فارقه ما ليس مبني كذلك في صحة أن يحيا ؟ ، ثم لم يلزم أن يكون لأجل هذه المفارقة مختصاً بحالٍ راجعة إلى الجملة ، ولو لزم ألا تختص به ذات بحالة راجعة إلى الجملة ، ولا يصح عليها ذلك حتى تكون مختصة^(١) بحالة راجعة إلى الجملة ، وكذلك القول في تلك الصفة حتى يؤدي إلى ما لانهاية له . وقد أجاب مثبتو^(٢) الأحوال عن السؤال الأول فقالوا : إن كون الجسم جسماً معلوم فيما بينا بالإدراك لا لكونه حياً ، وليس كذلك كونه حياً ، فأنها^(٣) غير معلومة بالإدراك بل بالاستدلال .

(١) في الأصل : « يكون مختصاً » .

(٢) في الأصل : « مثبتوا » .

(٣) عائدة على صفة الحياة .

قلنا : وتصحيح هذا الفرق مبني على أصولٍ فاسدة ، أحدها : أن الشيء إذا لم يكن معلوماً بالإدراك ولا^(١) بالاستدلال يجب نفيه بناءً على ما للدليل عليه يجب نفيه ، وهذا ضعيف . والثاني : وهو قوله : إنا لانثبت حكم الشيء حتى نثبت ذلك الشيء وهذا الحكم بإثبات الدليل ليثبت المدلول . والثالث : إخراج العلة من أن تكون مؤثرة في الحكم باعتبار كون العلة معلومة بدون ذلك الحكم ، وأنه باطل . وأن الجسمية إذا كانت مصححة للحياة وكان لا يتحقق تصحيح الصفة إلا به^(٢) باعتبار كون ذلك القابل^(٣) موصوفاً بالصفة لزم أن يكون موصوفاً به على كل حال ولم يؤثر في تغير ذلك بأننا علمنا ذلك أو لم نعلم . وكم من أشياء كانت مؤثرة في أحكامها ومصححة لأمرٍ ولم يجر أن تخرج عن تلك الحالة بكونها معلومة باضطرارٍ ، فإن الوجود يصح ما يصححه ، وإن كان معلوماً بالضرورة ، وكذلك الجسمية يصحح^(٤) كونها مرئية ومحللاً^(٥) للاعراض / إلى غير ذلك مع كونها معلومة بالضرورة وقد أجاب بعضهم بأن صفة الحي ٩٠ ب إنما^(٦) احتاجت إلى الجسمية لأنها لا تحصل لنا إلا لمعنى وهو الحياة والحياة لا تحل إلا في الجسم المبني ، وهذا الوجه منتفٍ عن الغائب ، فلم يجب كونه جسماً .

قلنا : هذا إعتراف بجواز إفتراق الذاتين في صحة الصفة بدون وجوب كونها مختصة بصفة مصححة لذلك . وعند هذا نقول : إن جاز ذلك فلم لا يجوز أن يصح كونه قادراً عالمًا بدون إحتياجهما إلى صفة مصححة لهما ؟ ولهذا يفسد طريق إثبات الحالة بكونه حياً بالطريق الذي ذكرتم من صحة كونه قادراً عالمًا .

وأما سؤال التسلسل فقد أجاب عليه بعضهم بأن فرقوا بين الصفتين فقالوا : صفة

(١) مضافة فوق السطر.

(٢) عائدة على الحكم .

(٣) غير واضحة .

(٤) كذا في الأصل ، والأقرب إلى المعنى « يصح » .

(٥) في الأصل : « محل » .

(٦) في الأصل : « فإنما » .

كونه قادراً وعالمًا ترجعان إلى الجملة ، وحيًا إلى صفة أخرى وهي صفة الحياة فإنها غير راجعة إلى الجملة بل هي راجعة إلى الأجزاء التي ليست هي جملة . وهذا كلام في غاية الركافة لأنه إذا كان من شرط دلالة صحة الصفة على الذات بأن تكون تلك الذات جملة بصفة أخرى لزمهم إثبات كون^(١) الذات جملة حتى تدل صحة صفتها^(٢) القادر والعالم على كونهما راجعتين إلى الجملة ، وهذا يقتضي إثبات المدلول قبل إثبات الدليل . وقد أجاب قاضي القضاة عن هذا السؤال بجواب أضعف من هذا فقال : إن الواحد منا يصح أن يعلم وأن يجهل ، وهاتان صفتان ضدان ، فإقتضت صحتهما أن (تكونا راجعتين)^(٣) إلى الجملة ، وليس كذلك صحة كون الأجزاء حية ، ولأنه^(٤) ليس لهذه الصفة صفة تضادها فتدل صحتها على صفة أخرى .

قلنا : إذا عرفتم بأن مطلق إفتراق الذاتين في صحة الصفة لا يستدعي اختصاص ماصح عليه بصفة أخرى ، ثم إذا إدعيتهم استدعاءه^(٥) عند إنضمام وصف آخر إليه فقد تغيرت^(٦) الدعوى عن الوجه الذي ذكرتموه أولاً ، ولا بد لها من دلالة زيادة على ما ذكرتم ولو إقتصرت على مجرد / الدعوى جاز لعاكس أن يعكس عليكم فيقول : بل الشرط في استدعائه الصفة أن لا يكون لها ضد كما في صفة كونه حيًا ، ولا تستدعيه إذا كان له ضد كما في صفة العالم ، وعلى أن هذا العذر لا يمكن ذكره في صفة القادر . وأما ما اعتمدوا عليه من الوجهين ، أحدهما أن صفة القادر والعالم لما كانت راجعة إلى الجملة وجب أن يكون ما يصححها راجعًا إلى الجملة ، فالاعتراض^(٧) عليه من وجهين ، أحدهما أن نقول : لانسلم أن يكون ما يرجع إلى المحل لا يصح ما يرجع إلى

٩١

(١) مضافة بالهامش وهي موجودة ومشطوبة قبل « إثبات » .

(٢) في الأصل : « صفة » .

(٣) في الأصل : « بكونا راجعين »

(٤) مستدركة بالهامش .

(٥) في الأصل : « استدعاءه »

(٦) في الأصل : « تغير » .

(٧) في الأصل : « والاعتراض » .

الجملة .

قوله : إنهما في حكم الغيرين . قلنا : لم قلتُم أن الغيرية مانعة من ذلك ؟
أليس أن حلول الحياة في أحد الجزئين يصح بحلول الحياة في الجزء الآخر مع أنهما
غيران^(١) ؟ وكذلك الأجسام المتجاورة المتضادة الكيفيات يؤثر بعضها في بعض ،
ويصح بعضها في البعض أحكاماً ، وكذلك بعض الأجسام إذا تقابلت أثرت في
الأخرى^(٢) كما فيما نشاهده من التنوير والتسخين عندها ، بل الأشياء المنيرة
كالكواكب ، والمسخنة كالنار أو حصول إنطباع الصور في الماء ، على ماذهب إليه
البغداديون ، أو ما يحصل من الإضاءة والإحترق عند تقابل بعض الأجرام كما فيما يؤثر
المشعبد^(٣) بالبلور^(٤) وبالمرايا المقعرة ، وفيما يحصل عند قرب بعض الأجسام كجذب
المغناطيس الحديد . [....]^(٥) الزمرد عند تقريبه من عين الأفعى ، وما تؤثره السمكة
إلى عادة من الرعشة في يد الصائد ، وفيما يزعمه المنجمون من تأثير الأجرام السماوية
في الأجرام السفلية ، وفيما يزعمه الأطباء من تأثير الأدوية في أبدان الحيوانات ،
وفيما يشاهد من حصول الملاذ والآلام عند حصول الإحساس^(٦) الملائم والمنافر ، إلى غير
ذلك ما لا يُعدُّ^(٧) ولا يُحصى .

الوجه الثانى : إن سلمنا أنه لا بد من الإيجاد وضرورة جملة واحدة حتى يكون
مصححاً لها بين الصفتين ولكن لم قلتُم بأن الإيجاد بالامتزاج / لا يكفي ؟ أليس قد كفى
هذا الإيجاد في تصحيح صفة الحياة مع أنها صفة راجعة عندكم إلى الجملة كصفة القادر
والعالم ؟ ولو وجب في كل صفة راجعة إلى الذات ألا يصح على الذات متى يكون من

(١) في الأصل : «غيرات» .

(٢) في الأصل : «الآخر» .

(٣) غير واضحة .

(٤) في الأصل : «البلور» .

(٥) أربع كلمات غير واضحة ، وأعتقد أن معناها يصف ما يحدث عند تقريب الزمرد من عين الأفعى .

(٦) في الأصل : «أساس» .

(٧) في الأصل : يعيد .

قبل موصوفاً بصفة أخرى لتسلسل إلى غير غاية ؟

أما ما فرقوا به بين الموضعين فقد أبطلناه . وأما ما ذكره من الوجه الثاني وهو أن المؤثر في صحة الصفة لو كان معنى لما جاز أن يكون مؤثراً إلا عند الوجود كالحركة . وهذا الإستدلال في غاية >..> ^(١) السقوط وقد بينا ضعفه إما بفهم ذلك الأمر المصحح أنه إما أن يكون راجعاً إلى النفي أو إلى الإثبات فنقول : هذا التقسيم إنما ينقسم إذا كانت الصفة معلومة الثبوت ، أما إذا قلتم بأنها غير معلومة فهي والنفي سواء . وأما إبطالكم أن يكون الراجع إلى الثبوت معنى حتى يتعين بأن يكون الراجع إلى الثبوت صفة فهذا يستدعي أن تثبتوا فرقاً بين هذين الأمرين الثابتين ، أحدهما هو الذي سميتموه صفة وحالة ، والذي سميتموه معنى ، فإن تثبتوا انحصار القسمة في هذين القسمين حتى يتعين ثبوت الصفة عند بيان بطلان المعنى ، وإذا بينتم أن الأمر الثابت الذي هو صفة معلومة مفارقة ^(٢) للأمر الثابت الذي هو معنى ، ثم قلتم إن الصفة غير معلومة فقد انهدم جميع ما بنيتم عليه .

أما إبطالهم أن يكون ذلك ^(٣) الأمر الراجع إلى الثبوت معنى حالاً في جميع الجملة أنه يصير مثلاً للتأليف فهذا أيضاً في غاية الضعف . فإن جميع الأعراض المختلفة اشتركت في أن كل واحد منها حال في محل واحد ، ثم لم يلزم من ذلك بطلان المخالفة وثبوت الماثلة ، فلم لا يجوز أيضاً أن يشترك مختلفان في حلولهما في أكثر من محل واحد؟ وإنا ^(٤) على هذه المغالطة نبين للمنصف ركافة كلامهم، ونهاية بعده عن الصواب . وللتنبية ^(٥) على خطئه ^(٦) العظيم في أصل هذه المسألة حيث بنى أساس / كلامه على

٩٢

(١) حذف « إلى » .

(٢) كذا في المتن ، وهذه الكلمة عدلت في الهامش إلى « مفارق » ، والمثبت في المتن هو عندي الأصوب ، لذا لم أأخذ بما ورد بها من المخطوطة .

(٣) مستدرك بالهامش .

(٤) في الأصل : « وأما » .

(٥) غير واضحة .

(٦) في الأصل : « خطايه » .

المنافضة ، فإنه زعم أن الذوات لا تختلف في أنفسها بل لأمر زائد عليها ثم هذا يقتضي ألا يُعلم اختلاف في الذوات ولا اختصاص لأحدهما دون الآخر بحكم من الأحكام حتى نعلم اختصاصه بالزائد . ثم إذا قال بأن ذلك الزائد لا يُعلم فقد نقض ما كان قد أثبتته إذا ألحق بالمستحيل الذي لا يعلم عنده . ومن عجب أمره أنه يبالي في تشبث^(١) هذا الزائد بمبالغة يكفرنا فيها ، ثم يبالي في قلع ما أسسه بإخراجه < ذلك الأمر >^(٢) من المعلومات وإلحاقه بالمستحيل الذي هو كالجمع بين الضدين ، حتى أنه أيضاً يكفر فيه من خالفه ، فيلقب كلا بلقب منفّر ، فيلقب من ينفي الأحوال الزائدة على الذات بالدهري . والفيلسوف الذي ينفي العلم وينفي القدرة والحياة ويلقب من يثبتها معلومةً بالنصراني صاحب الأتانيم . ويجعل الحق عنده أن يعتقد العاقل واسطة بين النفي والإثبات ، ونعوذ بالله من مثل هذا الخزي والضلال .

ولئن سلمنا هذه الحالة في الشاهد ، ولكننا نقول : لم يلزم من ذلك ثبوتها في الغائب؟ والأسئلة على طريقتهم في مثل هذا القياس قد مرت فلا حاجة إلى الإعادة . قولهم : بأن الصحة إذا دلت على الحالة في الشاهد وجب أن تدل^(٣) عليها في الغائب ، كلام باطل وذلك لأن الصحة إنما دلت على أنه لا بد من أمر راجع إلى الجملة لأجله صح إما بعينه فبدلالة القسمة وحصر^(٤) الأقسام وإبطال الكل حتى يتعين الحال ، فعليكم أن تثبتوا ذلك هاهنا ، أو نقول : الصحة دلت عليه بشرط تعذر أن يكون المصحح لذلك ذات الجسم ، كما أنا وجدنا كثيراً من الأجسام لم يصح عليها ذلك ، وهذا الشرط مفقود هاهنا لأننا لم نجد ذاتاً مثل ذاته تعذر عليه فلم يحصل الشرط . أو نقول : إنكم إن زعمتم أن الله تعالى يختص بحالة ذاتية ، تلك الحالة مقتضية لسائر صفاته ، فلم قلتم أن تلك الحالة لا يجوز أن تكون مصححة لصفة القادر والعالم

(١) في الأصل « تثبت » .

(٢) أضيفت ليكمل المعنى .

(٣) في الأصل : « يدل » .

(٤) في الأصل : « وحصل » .

وتكون أيضاً مؤثرة فلا يحتاج إلى صفة أخرى مصححة ؟

أو نقول : على الإجمال إما أن يباين محل الأصل محل الفرع / أو لم يباين . فإن لم يباين كان الكل على السواء ، فلم يكن في ذلك قياس الفرع على الأصل . وإن باين فنقول : لم قلت إن الذي باين ليس معدوداً في المقتضى إما أن يكون هو المقتضى أو يكون شرط^(١) المقتضى وإما أن يكون شرط المقتضى . وعلى أي وجه كان من هذه الاعتبار ، فإنه ينسب طريق القياس ولم يمكن التعدية ، وعند ذلك يتعذر في المطالب الظنية^(٢) تحصيل الظن به إلا بشرط أن ينضم إليه أمانة تدل على كون أحد الأوصاف بأن^(٣) يكون هو المؤثر دون غيره أولى ، فكيف في المطالب اليقينية القطعية التي من شرطها ألا يشوبها شائبة شك وتجويز وهم في مثل هذا المقام قنعوا بمثل هذه الطريقة الضعيفة الواهية التي هي أوهى من بيت العنكبوت . ثم العجب من نقص جهالهم أن مع هذه الحالة يكفرون من يخالفهم ولا يستحيون من أنفسهم ، فما أشد وقاحة هؤلاء ونعوذ بالله من مثله .

وقد استدلل بعضهم في المسألة بقريب من الأول فقال : إن الواحد منا أجزاء كثيرة وقد صار كالشيء الواحد فلا بد من أن تكون قد اختصت بما جعلها كالشيء الواحد فلا بد من إثباتها .

يقال لهم : مامعنى قولكم صارت كالشيء الواحد ؟ تعنون به صيرورتها كالشيء من حيث البنية والإمتزاج ؟ أم تعنون به شيئاً آخر ؟ إن عنيتم به شيئاً آخر فممنوع ، وإن عنيتم به الأول فلم قلت أنه لا يكفي في ذلك إمتزاج الأخطا وإتصال بعض البنية ببعض .

بيانه : وأنكم إذا إوجبتم ألا تصير البنية كالشيء الواحد إلا وأن تتصف بالصفة

(١) في الأصل : «سطر» .

(٢) في الأصل : «الطبية»

(٣) في الأصل « أن »

الراجعة إلى الجملة ، ولا تتصف بتلك الصفة إلا بعد أن تصير كالشيء الواحد بالصفة لاحتياج في اتصافها بصفة الحياة إلى صفة أخرى قبل ذلك ، وهكذا في تلك الصفة حتى تؤدي إلى مالانهاية له .

ثم ولئن سلمنا أنه لا بد من الصفة في صيرورة^(١) الأجزاء الكثيرة شيئاً واحداً ، ولكن لم يلزم من هذا بناء الغائب عليه ، وذلك أنه إذا كان الوجه في الإحتياج إلى الصفة هو صيرورية^(٢) الأجزاء الكثيرة شيئاً واحداً ، وهذا الوجه منتفٍ عن الله عز وجل فلم تلزمه الصفة .

واستدل بعضهم لذلك فقالوا : كون الواحد منا مدرّكاً صفة واحدة راجعة/ إلى كل ٩٣ الجملة ، فيجب أن يكون المقتضي لها صفة راجعة إلى الجملة ، ولا يجوز أن تكون تلك الصفة هي كونه تعالى عالماً ومريداً وناظراً وقادراً أو غيره لما سبق فتعين كونه حياً . ثم يقال لهم : لانسلم أن للواحد منا صفة واحدة راجعة إلى الجملة بكونه مدرّكاً . بيانه : أنا إذا أدركنا الحرارة بأكفنا فإننا نجد لأكفنا من الحكم مالا نجد لسائر أبعاضنا وربما اتصل الألم إلى القلب لما بينه وبين الأبعاض من الإتصال ، وللطيف حسه وإنقباض الأخلاط [...] (٣) .

ولئن سلمنا أن كون الواحد منا مدرّكاً صفة واحدة فإن ذلك يقتضي أن يكون ما يصححها أمراً واحداً ، ولكن لم قلتم بأن كون البنية أمراً واحداً لا يكفي لما سبق تقريره ، ولهذا كان كونها حية أمراً واحداً راجعاً إلى الجملة وقد كفي في تصحيحها^(٤) هذه البنية ، ولو لزم أن يكون المصحح راجعاً إلى الجملة لاحتياج في تصحيح تلك الصفة إلى صفة أخرى ، فتسلل إلى غير نهاية .

(١) في الأصل : « ضرورية » غير واضحة .

(٢) في الأصل : « صيرورية »

(٣) مكان خالٍ لعله مسافة تركها الناسخ عمداً ليفصل بين هذه الجملة والتي تليها علي غير عادته .

(٤) في الأصل : « تصحيحها »

ولئن سلمنا صحة هذه الطريقة في الشاهد ولكن لانسلم أنه يمكن بناء الغائب عليه .
والفرق بينهما أن في الشاهد نعلم كون الواحد منا مدرّكاً فيستدل بذلك على كونه حياً
بخلاف الغائب ، فإنه لا يمكن < معرفة > ^(١) كونه مدرّكاً عندكم إلا بعد معرفة كونه حياً
على التفسير الذي ذكرتم ، فلم يمكن معرفة كونه تعالى حياً بهذا الطريق . هـ .

(١) اضيفت ليستقيم السياق .

فصل في صفة كونه تعالى مدركا

اختلف الشيوخ في ذلك ، فذهب البصريون - أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما - إلى إثبات ذلك وأنه زائد على ما سبق ذكره من سائر الصفات . وذهب البغداديون كأبي القاسم الكعبي إلى نفي ذلك وزعم أن المرجع بكونه تعالى مدركا سميعاً بصيراً إلى العلم بالمدرك والمسموع والمبصر . ثم إن البصريين سلكوا في إثبات هذه الصفة طريقة القياس على الوجه الذي حكيناه^(١) عنهم في سائر الصفات . ويحتاج في تصحيح / ٩٢ ب طريقهم في هذه المسألة^(٢) إلى أصول منها : بيان أن الواحد منا في الشاهد مدرك على الإجمال ، ثم بيان أن ذلك زائد على سائر صفاته من كونه حيا عالما قادراً أو غيره من الصفات . ومنها أن المقتضي لهذه الصفة في الشاهد هو كونه حيا . ومنها أن هذه الصفة ممكن ثبوتها لغير الجسم . ومنها أن الله تعالى مثل صفة الواحد منا في كونه حيا . ومنها أن الشروط التي تُشترط في اقتضائه هو الحي في الشاهد من الحواس يُقتضى شرطها في الشاهد ولا يُشترط ذلك في حقه تعالى . ومنها أنه لا يمكن أن يتوقف إيجابه كذلك على شروط أخرى.

أما بيان الأول فظاهر ، لأننا نجد من أنفسنا عندما نرى ونسمع حالة زائدة متجددة. وأما بيان الثاني وهو أن هذه الحالة زائدة على سائر صفاته من كونه حيا عالما ، فلأن الواحد منا يكون حيا ولا يجد من نفسه ما يجد عند فتح العين ووجود الصوت ، وكذا هذا في كونه حيا قادراً عالماً فلاناً عند القدرة بدون فتح العين لانجد ذلك ، وكذا الأعمى شارك المبصر في العلم بالشيء ويفارقه في أمر خاص يجده عند فتح العين .

لا يقال : بأن عند فتح العين نعلم من تفاصيل المرئي ما لا يعلمه الأعمى والمغمض العين ، لأننا نقول : إذا أدركنا الشيء الصغير ثم غمضنا العين فإنه لا تتفاوت الحال في المعرفة به ولو كان مابه أمراً يسيراً^(٣) لا يشعر به وما ذكرناه من الفصل بين الحالين أمر

(١) في الأصل : « حكينا » .

(٢) في الأصل : « المسله » .

(٣) في الأصل : « أمر يسير » .

ظاهر . وقد ذكر بعضهم لبيان أنه أمرٌ زائدٌ على العلم وجهين آخرين ، أحدهما أن قالوا : إن الإنسان يدرك ما لا يعلمه ، بيانه من وجهين : أحدهما : أن النائم يدرك^(١) الصوت ولا يعلمه ، ولا^(٢) يعلم قرص البراغيت ولهذا ينتبه له ، وكذلك إذا تحدث الإنسان عند النائم فإنه يرى أنه يسمع ذلك ويشاهده .

والثاني أن الإنسان قد يدرك الشيء البعيد ويدرك لونه ولا يعلمه . والوجه الثاني / أن الإدراك طريق إلى العلم ويقوى به العلم ، ولهذا لايسهو في حال الإدراك . والشيء لا يكون طريقاً إلى نفسه ولا يقوى نفسه .

وأما بيان كون الواحد منا حياً في الشاهد هو المقتضي لهذه الصفة فلوجهين : أحدهما : أن اليد يصح وقوع الإدراك بها مادامت من جملة الحي . ومتى خرجت من جملة الحي بالشلل أو غيره فإنه لا يصح الإدراك بها ، فعلمنا أن المقتضي لذلك هو كونها من جملة الحي .

الثاني : أن الواحد منا إذا كان حياً قادراً فلا يخلو إما أن يكون المقتضي لذلك هو كونه حياً بشرط انتفاء الآفات والموانع أو يكون المقتضي لذلك انتفاء الآفات والموانع ، أو يكون المقتضي وجود المدرك ، أو يكون المقتضي الحواس . فإذا أبطلنا جميع ذلك إلا كونه حياً تبين أنه المقتضي .

أما بيان الأول فلوجوه ثلاثة :

أحدهما أن النفي لا يقتضي الثبوت . والثاني : أن النفي الاختصاص له بالحي دون الميت ولا بمن به آفة دون من لا آفة به . فيجب أن يرى الكل . والثالث : أن هذه أمور كثيرة فلا يجوز أن تكون جميعها مؤثرة ، ولا يجوز أن يكون بعضها مؤثراً بشرط الباقي لأن ذلك ليس بأولى من العكس . ولا يجوز أن يكون المقتضي هو المدرك لأنه يلزم امتناع كوننا مدركين للسواد والبياض لأنهما ضدان فيقتضيان صفتين ضدتين . وأما الحواس فلا يجوز أن تكون المقتضية لوجهين :

(١) يدرك بمعنى يسمع .

(٢) كذا في الأصل ، والسياق يتطلب حذفها .

أحدهما : أنها تختص المحل وكذلك ما يصححها من التأليف والرطوبة واليبوسة والصقالة . وصفة المدرك راجعة إلى الجملة وصارت الجملة كالمحل الواحد ، وإنما يجب أن يكون محل الشيء مختص بما يقتضي ذلك الحكم .

والثاني : أن صحة الحاسة ترجع إلى أشياء كثيرة فلا يجوز أن توجب بأجمعها ولا أن يكون بعضها مؤثرا والباقي شرطا لما مر أن ذلك ليس بأولى من العكس .

وأما اتصافه تعالى بصفة الإدراك ممكن لأن ذلك / صفة مثل صفاته وكما جاز ٩٤ ب اتصافه بسائر الصفات جاز أيضا اتصافه بهذه . فأما ^(١) أن الله تعالى على مثل صفة الحي منا فلأن الدليل الدال على صفة الحي متحد في الشاهد والغائب وهو صفة القادر والعالم .

وأما اشتراط الخواس فمقصود على الشاهد وإنما احتيج إليها في الشاهد لأجل الحياة المستغني عنها من كان حيا لذاته ، وسائر الموانع المعقولة من الحجاب والقرب والبعد منفية عنه تعالى لما أنه ليس بجسم . وأما أنه ليس هاهنا شرط آخر فلأنه لا دليل عليه فوجب نفيه .

وإذا صحت هذه الأصول يخلص تجريد الدلالة على هذه الوجوه . وهو أن المقتضي لكونه تعالى مدركا حاصل من غير مانع وهو كونه حيا لذاته ، فوجب أن يثبت الحكم . وإنما قلنا أن المقتضي لذلك حاصل لأنه حي ، وإنما قلنا أن كونه حيا مقتض لذلك لأننا وجدنا هذه الصفة مقتضية لهذا الحكم في الشاهد على ما قررناه ، فوجب أن نعدى الحكم إليه على ما سبق تقرير هذه الدلالة . يقال لهم : لانسلم أن المقتضي لصفة الإدراك في حقه تعالى حاصل ، ولا نسلم أن الواحد منا صفة كونه مدركا غير صفة كونه عالما .

قوله : بأنا نفصل بين حالتي فتح العين وطبقها مع استمرار العلم بالمدرك . قلنا : لما لا يجوز أن يكون الفصل <إما> ^(٢) راجعا إلى قوة العلم وإما إلى معرفة زيادة ونقصان فيه . لا يقال : بأنكم إذا سلمتم حصول زيادة القوة في العلم عند فتح

(١) غير واضحة .

(٢) أضيفت ليستقيم السياق .

العين يشبت أنه لابد من أمر لأجله جعلت تلك القوة . لأنا نقول : هذا لا يصح على مذهبكم لأنكم لا تجعلون الإدراك موجبا للعلم بل تقولون أن الله تعالى يفعل ذلك بمجرى العادة ، فلما لا يجوز أن^(١) يفعل ذلك عند فتح العين ؟ قوله : بأنا نرى الشيء الصغير ثم نغمض العين فنعلمه بعد التغميض كما نعلمه عند / المشاهدة .

قلنا : إذا كان صغيراً مثل الجواهر أو الجوهريين فإنه لا يرى ، وأما إذا كان جواهر أمكن أن يكون لها تفاصيل كثيرة في العظم والمقدار والشكل والكون في الجهة لكثرتها يختلف الحال فقد يجتمع الكل في حالة واحدة . قوله : بأن ذلك يسير وما نجد من الفصل ظاهر .

قلنا : إذا اختلف الحالان في حصول العلم بتفصيله وعدم ذلك العلم كان ذلك التفصيل أظهر مما تدعونه من صفة كونه مدركا ، فإن ذلك أبلغ في الخفاء . وأما^(٢) الاعتراض على قوله أنا ندرك ما لا نعلمه كالنائم يدرك الصوت ولا يعلمه ، فإننا نقول : لانسلم بأن ذلك ليس بعلم ولئن سلمنا أنه يشبت^(٣) للحي عند فتح العين أمر زائد على كونه عالما أو على سائر صفاته التي ذكرها . ولكن لم قلتم : إن ذلك الأمر الزائد ممكن الحصول بغير الحس ؟

بيانه : وهو أنه يجوز أن يكون ذلك الأمر الزائد أمرا يحل في الحاسة كما ذهب إليه البغداديون وبعض الفلاسفة من أن المدرك يؤثر في حاسة المدرك وتنطبع فيها^(٤) صورة المدرك . وزعموا أن هذا الانطباع يحصل عندما يقابل الشيء الصقيل شيء آخر كالمرأة والماء ، والحدقة أيضا كذلك ، فينطبع بها صورة تقابلها وكذلك نرى في المرأة وفي الماء وفي كل شيء صقيل صورة كل شيء يقابله . فإنه لا يقال : بأن هذا الانطباع باطل عند

(١) في المتن « ألا » وصححها الناسخ في الهامش كما هو مثبت .

(٢) في الأصل : « وهو » والتصحيح يتطلبه السياق .

(٣) في الأصل : « يشبه » .

(٤) في الأصل : « فيه » .

المحققين من الطبيعيين وعند كثير من المتكلمين لوجوه منها : إذا انطبع شيء في شيء ، فإذا لم يتحرك القابل ولا الفاعل استحال أن يتعين موضع تلك الصورة بتعيين شيء ثالث مثل أن الإنسان إذا رأى صورة الشجرة في موضع معين في الماء وإذا انتقل من مكانه فإنه يرى صورة تلك الشجرة في مكان آخر في الماء ، فلما تغيرت تلك الصورة باختلاف مقامات الناظر علمنا أنه ليس / هناك صورة منطبعة في موضع معين .

٩٥ ب

ومنها أنه متى^(١) انطبعت صورة المدرك في الشيء الصقيل فلا يخلو إما أن تنطبع في ظاهره أو في عمقه ، . والأول باطل لأن الناظر يرى ما يراه^(٢) غائراً فيه ، وكلما بعد عنه ازداد غوراً فإذا قرب منه ازداد قرباً إلى الظاهر . والثاني باطل لوجهين : أحدهما أن عمق المرأة أسود غير صقيل ، والثاني أنا نراه غائراً بمقدار أعظم من مقدار المرأة . ومنها أنا نرى نصف كرة العالم ويستحيل أن ينطبع المقدار العظيم في المقدار الصغير .

ومنها أن ثلث الصورة المنطبعة إما أن يكون لها مقدار أو لا يكون ، فإن لم يكن لها مقدار مع أنا نرى المقدار لم يكن إدراك تلك الصورة إدراكاً للمقدار ، وإن كان لها مقدار وللحدقة مقدار فقد تداخل المقداران^(٣) وأنه محال .

ومنها أنه لو انطبع السواد والبياض والحمرة في العين فكان ينبغي أن تسود العين أو تبيض أو تحمر بحصول صورة هي مثل لتلك التي انطبعت صورتها^(٤) .

ومنها وهذا الوجه خاص على الفلاسفة ، أن المدرك إن كان هو الذي انطبعت فيه صورة المدرك للزم أن يكون محل الصور العقلية أيضاً جسماً ، وهذا باطل عندهم . أما بيان الأول فأننا إذا أبصرنا زيدا أمكننا أن نحكم عليه بأنه إنسان ، وبأنه ليس بفرس . والإنسان والفرس ماهيتان كليتان ، ومن حكم بشيء على شيء فإن ذلك الحكم يجب أن

(١) غير واضحة .

(٢) في الأصل : « ما يراه » .

(٣) في الأصل : « المقدرات » .

(٤) في الأصل : « صورها » .

يكون مقصوراً لكلى الطرفين ، لأن ذلك تصديق وأنه لابد فيه من سابقة تصورين فلا بد وأن يكون الرائي للشخص المعين هو نفسه مدركا الإنسان^(١) الكلبي والفرس الكلبي ، فلو كان محلها واحدا لكان محل الصور العقلية جسما وذلك باطل عندهم .

ولئن سلمنا حصول انطباع صور المدركات في الحواس ، ولكن لم قلتم بأن / هذا يمنع^(٢) من أن يحصل للرائي^(٣) صفة أخرى وتكون تلك^(٤) صفة كونه مدركا وهو إن لم يجز الانطباع من غير الجسم ، ولكن لم لا يجوز أن تكون تلك الصفة لغير الجسم ؟

بيان ذلك من وجوه : أحدهما وهو خاصة على أبي علي ابن سينا^(٥) وأنه ذكر في الشفاء أن انطباع الأشباح لا يكون إلا في الجليديين مع أن الإبصار لا يحصل هناك بل عند ملتقى العصبين ، لأن المنطبع في كل واحد من الجليديين شبح آخر ، وكان يلزم لو كان ذلك ابصاراً^(٦) أن يصير الشيء الواحد شيئين ، فثبت أن الإبصار غير انطباع الصورة والشبح . ومنها أنه لو كان الإدراك عبارة عن حصول حقيقة الشيء في الشيء لكان ينبغي في الجماد إذا حل فيه السواد أن يكون مدركاً له .

لا يقال : بأن انطباع صورة السواد غير حقيقة السواد .

لأننا نقول : إما أن يكون الإدراك هو انطباع صورة هي مثل الحقيقة المنطبعة أو ليس . والثاني يقتضي أن نجعل في العين شيئاً يخالف المدرك فلا يكون^(٧) ذلك ادراكاً له ، وهذا لم يذهب إليه ذاهب . والأول يقتضي لزوم ما ألزمناه .

(١) في الأصل : « الاعتبار » ، والمثبت هو الصواب .

(٢) في الأصل : « يمتنع » ، والمثبت هو الصواب .

(٣) في الأصل : « للرأي » .

(٤) في الأصل : « ويكون ذلك » .

(٥) هو : أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن علي الملقب بالشيخ الرئيس ، فيلسوف وطبيب ، صاحب « القانون » في الطب ، و « الشفاء » في الفلسفة . توفي عام ٤٢٨ هـ / ١٠٣٨ م (انظر معجم المؤلفين ٤ / ٢٠) .

(٦) في الأصل : « أي » ، والمثبت هو الصواب .

(٧) في الأصل : « فيكون » ، والمثبت أنسب للسياق .

لا يقال : إنا لم نجعل مطلق حصول الشيء للشيء إدراكًا ، لكننا نقول : أن إدراك السواد عبارة عن حصوله للقوة المدركة وإذا لم يكن للجماذ ذلك لم يكن مدركا .
ثم يقال^(١) : ماتعنون بقوة الإدراك ؟ إن عنيتم به الحلول لزم الجماذ وإن عنيتم به شيئا غير الحلول حصل المقصود .

لا يقال : إنا لانجعل مطلق حلول الشيء في الشيء إدراكًا ، بل نقول الحلول في النفس والحلول في الجسم ، ولا إشكال أن النفس على قول من يذهب إليه مخالفة^(٢) للجسم ، والجسم الحي^(٣) أيضاً مغاير للجماذ . ثم إذا كان حلول الشيء في النفس أو في الجسم إدراكا لم يلزم منه أن يكون الحلول في الجماذ إدراكا .

ب ٩٦ لأننا نقول : إما أن يكون / الإدراك عبارة عن مجرد الحلول أو لا بد من أمر زائد عليه ، فإن كان مجرد الحلول كافياً فذلك لا يختلف بين أن يكون في النفس وبين أن يكون في الجسم أو في الجماذ فقد توجه الإشكال . وإن كان لا بد من أمر زائد فذلك الزائد إنما يحصل عندما يحصل في النفس أو في الجسم أو في الجسم الحي ، وهو المطلوب .
لا يقال : هب أنه عبارة عن الحصول والحلول في أي محل كان ولكن بشرط أن يكون واقعاً على وجه مخصوص وهو المتجرد عن المادة ، وهذا المعنى غير حاصل في حصول السواد في الجسم ، فلا^(٤) يلزم من حصول السواد في الجسم أن يكون الجسم مدركا .
لأننا نقول : إن ما ذكرتموه في التجرد سواء كان ذلك هو الإدراك أو شرط الإدراك فلا يخلو إما أن يكون هو انطباع صورة هي مثل الحقيقة المنطبعة أو ليس . فإن كان الأول لزم الإشكال ، ولم تنفعكم^(٥) التسمية بالمتجرد . وإن كان الثاني فهو المطلوب .

(١) في الأصل : « لا يقال » . والتصحيح يتطلبه السياق .

(٢) في الأصل : « مخالف » .

(٣) مستدركة بالهامش .

(٤) في الأصل : « ولا » .

(٥) في الأصل : « ينفعكم » .

ومنها أنا إذا رأينا المرئيات^(١) فإننا نجد فصلا جليا^(٢) بين أن نعلم ذلك المرئي من دون رؤيتنا من أن نعلمه في حال رؤيتنا له . ولا يجوز أن نرجع هذا الفصل إلى ما ذكرتم من التأثير . فإن ذلك لو كان فإنه أمر خفي وما ذكرناه فصل جلي ، وقد سبق مثل هذا الكلام . ومنها أنا^(٣) نجد عند رؤية المرئي أمر غير العلم لما ذكرنا ، ونجد ذلك الأمر راجعاً منا إلى المرئي كما نجد العلم راجعاً منا إلى المعلوم . ولا يجوز أن يرجع ذلك إلى تأثير المدرك في الحاسة لأن التأثير صادر من المدرك إلى^(٤) الحي ، وما ذكرنا صادر من تأثيره إليه ، فيجب أن يكون غير ذلك . ومنها أن الإدراك لو لم يكن غير ما ذكرتم من التأثير لوجب أن يكون الفاعل للسمع هو فاعل الصوت ، فيلزم أن يرجع المدح والذم إلى فاعل المدركات دون المدرك . وهذان الوجهان الآخران ذكرهما الشيخ ركن الدين الخوارزمي رحمه الله .

٩٧

إلا أنا^(٥) / نقول : إنه وإن كان على كل واحد من هذه الوجوه كلام ولكننا نوجه ما ذكرنا من الأشكال على وجه لا يحتاج إلى الجواب عن هذه الوجوه ، وهو أن نقول : أن هذه الصفة التي أثبتموها في الشاهد عند إدراك المدركات ، لم لا يجوز أن تكون ممتنعة^(٦) الثبوت لغير الجسم وسواء كان < ذلك >^(٧) حكماً للمدرك على ما ذهب إليه البغداديون أو حكماً للحي على ما ذهبتم إليه ؟

وما ذكرتموه من الوجوه لم يدل على نفي كونه حكماً للمدرك ، إنما دل على كونه انقطاع صورة مساوية للمدرك حتى لو كان حكماً له لأعلى هذا الوصف ، فلم قلت بأن

(١) غير واضحة .

(٢) غير منقوطة .

(٣) مستدركة بالهامش .

(٤) مستدركة بالهامش .

(٥) في الأصل : لأنا .

(٦) في الأصل : ممنوع .

(٧) أضيفت ليستقيم السياق .

ذلك لا يجوز ، وهب أن ذلك حكم كونه حيا ، ولكن مع هذا لم قلت بأن ذلك لا يصح على غير الجسم ؟

لا يقال : بأننا نبين أن كون الواحد منا حيا يقتضي هذه الصفة ، ونبين أن الله تعالى مختص بهذه الصفة ، فيلزم أن تقتضيها له وإن لم يكن جسماً . لأننا نقول : لانسلم أنه يمكن أن نعلم بأن كونه حيا يقتضيها قبل أن نعلم صحتها عليه . أليس أن كون الواحد منا حيا يقتضي صحة أن يشتهي وينفر^(١) ويفرح ويغتم ؟ ثم أن كونه تعالى حيا^(٢) لم يقتض ذلك لما كان ذلك مستحيلا على غير الجسم . ثم ولئن سلمنا صحة ثبوتها لغير الجسم ولكن ما الدليل على صحة ثبوتها له ؟

وقوله : بأن كون الواحد منا حيا في الشاهد يقتضي ذلك .

قلنا : لانسلم . وأما ما ذكر من الوجهين ، أما الوجه الأول ، قوله : بأن اليد يصح وقوع الفعل بها متى كانت من جملة الحي ، ومتى خرجت من جملة الحي بالشلل أو القطع ونحوه فإنه لا يصح وقوع الفعل بها .

قلنا : هذه الطريقة - بعد صحتها - تشكك بالدوران وقد بينا فسادها . ومما يختص هاهنا أن نقول : قولكم : متى خرجت من جملة الحي ، ما تريدون بخروجها من جملة الحي ؟ تريدون خروجها من أن يقتضي صحة الإدراك بها ؟

أم تعنون بها خروجها من أن تقتضي / صحة كون الجملة قادراً عالماً ؟ أم تعنون شيئاً ثالثاً ؟ فبينوه .

فإن عنيتم الأول كنتم قد عللتم الشيء بنفسه ، لأنكم قلتم : إنما لم يصح الإدراك بها لأنه لم يصح الإدراك بها . وإن عنيتم الثاني وهو خروجها من أن توجب صحة القادرة والعالمية ؟

قلنا : لانسلم بأنها خرجت من جملة الحي بهذا التفسير .

(١) في الأصل : « وينفي » وهي لاتناسب السياق .

(٢) في الأصل : « تمسك » . والقراءة المثبتة أنسب للسياق .

فإن قلتم : لو لم تخرج عن ذلك لكان العلم الذي في القلب قد أوجب دخولها في حكم^(١) القادر العالم .

قلنا : ولم قلتم بأن ذلك لا يجوز؟

فإن قلتم : أكان ينبغي أن يصح الفعل بها ؟

قلنا : لم قلتم أنه إنما لم يصح ابتداء الفعل بها لغياب^(٢) الشرط وهو القدرة مع الإتصال . ثم ولئن سلمنا أنها خرجت من جملة الحي ، ولكنها خرجت أيضا من أن تكون متصلة به ، فلم^(٣) كان بأن يحصل ما ذكرتم عليه^(٤) أولى ؟
لا يقال : بأننا نبطل وصف الإتصال بالسفر والظفر .

لأننا نقول : لم قلتم بأن الاتصال مع الحياة ليس هو الشرط ؟

لا يقال : بأننا نبطل الاتصال بما ذكرناه ، ونبطل الحياة لأن ذلك يقتضي صحة الإدراك لزيد بيد عمرو إذا كان فيها حياة .

لأننا نقول : لم قلتم بأن مجموعها ليس هو الشرط؟ ألا ترى أنكم لاتجعلون دخول اليد في جملة الحي على الإطلاق كافيا لزمكم ما ألزمتهم من أن يصح أن يفعل زيد بيد عمرو لأنها من جملة الحي ، بل قلتم من شرطه أن يكون من جملة كونه حيا وكذلك ها هنا .
وأما ما ذكرتم من الطريقة الأخرى وهو أن المقتضى للإدراك لا يخلو إما كونه حيا ، أو المدرك ، أو الحواس ، أو انتفاء الموانع . قلنا :

هذه قسمة قاصرة لاحاصرة^(٥) ، فإنه يمكن أن يكون المؤثر أحد هذه الأقسام مع أحد هذه الأقسام ، بأن يكون شرط العلة ، أو تكون شرطه ، أو يكون^(٦) خارجا عن

(١) في الأصل : « حكمه » .

(٢) غير واضحة ، والمثبت يناسب السياق .

(٣) في الأصل : « قلتم » .

(٤) في الأصل : « عله » .

(٥) في الأصل : « حاضرة » .

(٦) في الأصل : « ناقصة » .

المجموع . اللهم إلا أن تقتنعوا بدلالة نفي الدلالة وأنها ممنوعة ولئن سلمنا الانحصار ،
ولكن مالدليل على بطلانه^(١) .

قوله : في إبطال زوال الموانع أنها لا تختص بالحي دون الميت ولا من به آفة فكان يجب
أن يروا بأجمعهم المراثيات قلنا : لم قلت أن الحياة ونفي الآفة ليس شرطاً/ في ذلك كما ٩٨
أنكم تجعلون الحياة مؤثرة بهذا الشرط ؟

وقولكم : بأن النفي لا يؤثر في النفي . قلنا : (انكم أبطلتم ذلك حيث جعلتم العدم
محلاً للتعلق في مسألة الوجود ، وقولكم : بأن الموانع كثيرة فلا يمكن أن نجعل
مجموعها علة قلنا :)^(٢) لانسلم . وهذا مذهب قولكم بأن ما لا يكون أفرادها علة لا يكون
مجموعه علة . ثم نقول : فلم لا يجوز أن يكون بعضه علة والباقي شرطاً ؟
قوله : بأن ذلك لا يكون أولى من العكس .

قلنا : لا يكون أولى في نفسه أم عندكم إن عنيتم الأول فلا نسلم ، وإن عنيتم
الثاني نسلم . ولكن لم قلت أنكم إذا لم تعلموا ذلك فيجب ألا يكون ؟
وهذا هو الاعتراض على قولهم في إبطال أن تكون الحواس هي المقتضية للإدراك بأنها
أمر كثيرة ، فلا يمكن أن يكون مجموعها علة ولا يمكن أن < يكون >^(٣) بعضها
علة بشرط الباقي ، لأن ذلك ليس بأولى من العكس .

وقولهم : أن الحاسة وما يرجع إليها (من التأليف والصفالة وغيره أمور راجعة إلى
المحل ولا يجوز أن تحتاج [...])^(٤) يرجع إلى الجملة فقد سبق الاعتراض عليه .
وقولهم : في إبطال أن الموجب هو المدرك أن ذلك يقتضي امتناع كوننا مدركين للسواد
والبياض في حالة واحدة .

(١) في الأصل : «بطلانهما» .

(٢) العبارة المحصورة بين القوسين الهلاليين مضافة بالهامش الأيسر للمخطوطة .

(٣) أضيفت ليستقيم السياق .

(٤) العبارة بين القوسين الهلاليين مستدركة بالهامش الأيسر للمخطوطة وفي نهايتها كلمات غير واضحة لعلها «إلى
ما» ثم كلمة لعلها «يرجع» وهي مكررة في المتن .

قلنا : لانسلم .

قوله : إن ذلك ضدان فلا يوجبان إلا صفتين ضدين .

قلنا : لم قلت أنه لا يجوز أن يكون للضدين حكمان^(١) غير ضدين ؟ فيكونا إما مختلفين أو مثليين ، أليس أن السواد والبياض قد أوجبا حكم صحة الرؤية وصحة المعلوماتية مع تماثل ذلك ؟

ثم ولئن سلمنا أن كون الواحد منا حيا يقتضي كونه مدركا ، ولكن لم يلزم أن يكون الباري تعالى مدركا ؟

فإن قال : لأن المشاركة في العلة تقتضي المشاركة في الحكم .

قلنا : هذا اثبات الحكم بالقياس ، وقد أبطلنا هذه الطريقة ، فانها تصلح في المطالب الظنية دون المطالب اليقينية ، والذي يخصه من الاشكال هو أن نقول : لم قلت أن كون الواحد منا حيا يشارك كونه تعالى حيا ؟ .

قوله : بأن صحة القادرية والعالمية حاصل في الموضوعين .

قلنا : لم قلت أنه يجوز أن يتحد الحكم ويختلف الموجب ، كما سبق تقرير ذلك غير مرة ؟

٩٨ ب ثم ولئن سلمنا أن صفة الحياة متحدة في الشاهد والغائب / ولكن متى يصح قياس الغائب على الشاهد ؟ إذا وجد المقتضى للحكم مع كمال الشروط في الغائب كما كان في الشاهد ، أم إذا لم يوجد ؟ (م ع)^(٢) فبينوا أن جميع ما كان يحتاج إليه المقتضى وهو كون الواحد منا حيا من الشروط وانتفاء الموانع نحو الخواص والقرب والبعد وزوال الحجاب حصلت في الغائب ، فإن هذه لا بد منها في الشاهد ، حتى لو حصلت آفة في حاسته فكيف إذا فقدت الحاسة فإنه يحصل الإدراك ؟

لا يقال : بأن ذلك وإن كان شرطاً في الإدراك ولكننا نبين أن شرطهما يقتصر على الشاهد ، وهو من كان حيا بحياة دون من كان حيا لذاته .

(١) في الأصل : « حكما » .

(٢) انظر المقدمة .

لأننا نقول : فعلى هذا لا يكون إثبات الحكم بطريق قياس الغائب على الشاهد بل يكون ابتداء كلام في بيان أن استغنائه عن الحواس وزوال الآفات وحصول سائر الشروط. ثم نقول : فإنه إذا كان حيا لذاته < لم > ^(١) لم يجب أن يحتاج في حصول كونه مدركا إلى ذلك ؟

قالوا : لأن الحياة هي المحتاجة إلى ذلك دون وصف كونه حيا ، لأن الحياة لها تأثير في وقوع الإدراك بها وبمحلها ^(٢). فلهذا لم يصح أن يدرك نائم منا حرارة ما في مما تلنا ^(٣) وإذا وجب أن يحتاج إلى محل الحياة في الإدراك وكانت المدركات مختلفة لم يمتنع أن نحتاج إلى شيء مختلف كما أنه لما قدرنا بقدرة ^(٤) وكانت القدرة لها تأثير في أعمالنا وأعمال محلها في الفعل لم يمتنع إذا اختلفت ^(٥) الأفعال أن تختلف أشكاف الأعضاء الواقعة بها . ولما كان الله عز وجل قادرا لذاته استغنى عن الحواس في الإدراك.

قلنا : ماتعنون بقولكم أن الحياة لها تأثير في وقوع الإدراك بها ؟ إن عنيتم أنه يحصل بها الإدراك امتنع عليكم التوصل إلى معرفة أن الإدراك يحصل بغير الحياة للذي ^(٦) هو صفة كونه حيا . وهذا يمنع أن يكون الله مدركا ، لاستحالة الحياة عليه ، ولزم منه أن تكون الصفة الراجعة إلى الجملة ، وهو كونه مدركا ، حاصلة بالحياة التي هي راجعة إلى المحل ، وبهذا انعدم أصلهم في هذه المسألة . وإن عنيتم / ٩٩
أن كونه حيا بحياة لأجل ذلك احتاج إلى الحواس .
قلنا : كونه حيا لأجل كونه موجبا عن الحياة ، أما أن يقتضي تغيرا عن كون الحي

(١) أضيفت ليستقيم السياق .

(٢) في الأصل : « غير واضحة » .

(٣) في الأصل : « غير واضحة » .

(٤) غير واضحة .

(٥) في الأصل : « اختلف » .

(٦) في الأصل : « الذي » .

حيا لو لم يكن عن الحياة ، أو لا يقتضي . فإن^(١) اقتضى تغيرا امتنع القياس ، لأنه حينئذ يكون الواحد منا حيا ، مخالفا لكونه تعالى حيا . وإن لم يقتض^(٢) فكانا على سواء لزم إذا احتاج أحدهما في الإيجاب إلى شرط أن يحتاج إليه الآخر . وأن عنيتم أمرا وراء هذا فاذكروه لتكلم عليه .

قولكم : بأنه لا يصح أن يدرك نائم^(٣) منا حارة في مماثلنا .

قلنا : بلى . ولكن لما قلتم أن ذلك ليس لإحتياج صفة المدرك أو صفة الحي ، أولا يكون لإحتياج الحياة ، أو يكون كل واحد من الصفة والحياة أو حاجة أحدهما محتاجاً إليه لحاجة الآخر . وأكثر ما في الباب أنا نسلم لكم ما ادعيتموه من أنه لا يمنع من أن يكون الحاجة لأجل الحياة ، ولكن أيضا إذا جاز أن يكون لأجل الصفة لم يكن القطع على أحدهما ، فجاز أن يحتاج إلى ذلك من^(٤) كان حيا لذاته .

وقوله : بأنه لم يحتج كونه^(٥) قادرا لذاته إلى الأعضاء ، وكذلك لا يحتاج في كونه حيا لذاته إلى الحواس .

قلنا : إنما قطعنا على ذات القديم تعالى لكونه قادرا لذاته استغنى عن الآلات والأعضاء ، لأن علمنا بكونه فاعلا سبق علمنا بكونه غير جسم ، فقطعنا على أنه فعل من غير آلة . وإنما احتجنا إلى الآلات لما ذكرتموه . ولو سبق علمنا بأنه مدرك علمنا بأنه غير جسم ، لقطعنا أيضا بأنه لا يحتاج إلى الحواس . ونحن أيضا إنما احتجنا إليها لما ذكرتم .

ثم ولئن سلمنا أنه لا يحتاج إلى الحواس ، ولكن لما قلتم أنه ليست له تعالى صفة تمنع من (حصول صفة المدركة له تعالى ، ولو حصلت له صفة تمنع^(٦) من) ثبوت هذه الصفة

(١) حذف « فان » لأنها مكررة .

(٢) في الأصل : « تقتضى » .

(٣) غير واضحة .

(٤) في الأصل : « ما » .

(٥) في الأصل : « لكونه »

(٦) مضافة في الهامش .

استحالت عليه وإن كان حيا ، كما أن الحياة مقتضية لصفة الجهل ، ثم أنه تعالى لما كان عالما لذاته منع ذلك من أن يقتضي كونه حيا صحة الجهل عليه تعالى ، فكذلك هنا^(١) ، ثم هذا يعارض بما ذكره نفاة^(٢) هذه الصفة على الله تعالى . وقد ذكر من يذهب إلى اثبات صفة المدرك له تعالى أدلة أخرى ولكنها أضعف مما حكيناها فيهم فأعرضنا عن الاعتراض عليها .

واعلم أن شيخنا / أبا الحسين رحمه الله اعترض على مثبتي هذه الصفة ونفاها ولم يجوز^(٣) فيها قولاً فكأنه كالموقوف فيها . وأما شيخنا ركن الدين فقد وافق مثبتي هذه الصفة ، لكنه خالفهم في طريق اثباتها فقال :

وهذا محصول كلامه ، إن كون الحي حيا مؤثر في صفة الإدراك عند وجود الشروط ، وقد حصل ذلك في حقه تعالى ، فلزم أن يكون مدركاً أما بيان الأول : فلأن عند العلم يكون الحي حيا نعلم نفي استحالة صدور^(٤) الإدراك . وإذا وقف العلم بصحة ثبوت الإدراك على ثبوت صفة الحياة فيجب أن يكون المؤثر في^(٥) ذلك هو لوجهين :

أحدهما : أنا نعلم أنه لا يجوز أن يقف العلم بصحة صدور الحكم على العلم بما ليس مؤثراً فيه ولا يقف على المؤثر فيه . كما أنه لا تقف صحة صدور الفعل على صفة القادر > إلا إذا^(٦) كانت صفة القادر هي المؤثر فيه دون غيرها ، وإن كان مع ذلك يحتاج إلى شروط .

والثاني : لو جوزنا أن يكون المؤثر فيه ليس كون الحي حيا بل أمراً^(٧) آخر لجوزنا فيمن أسمع غيره صوتاً أن يكون هو الفاعل لسماع صوته فيه ، حتى يتبع ذلك أحكام الفعل المتولد من المدح والذم .

(١) في الأصل « استحالة » .

(٢) في الأصل : « هنى » .

(٣) غير واضحة .

(٤) يمكن قراءتها « ثبوت » .

(٥) في الأصل : « فيه » .

(٦) أضيفت ليستقيم السياق .

(٧) في الأصل : « أمر » .

وأما بيان وجوه الشروط : فما كان من الشروط عاما في جميع الأحياء وهو وجود المدرك وذلك حاصل فيه . وما كان شرطا في حق بعض الأحياء دون بعض كالحواس وتأثر المدرك ونحوه . فان ذلك إنما يكون شرطا في الحي الذي هو جسم ولا يكون شرطا فيمن ليس بجسم ، لأن ذلك فيه محال ، وما كان محالاً لم يكن أن يجعل شرطا . فان الشرط هو ما وقف عليه^(١) تأثير المؤثر . ولا يجوز أن يقف حصول الشروط على شيء إلا يتصور حصوله .

فإذا صح أن جميع ما شرط من الشروط في الشاهد لإيجاب الحياة صفة الإدراك كلها لا تشترط في حق الحي الذي ليس بجسم إلا وجود المدرك فإن الإدراك لا يعقل > .^(٢) بدون المدرك ، وكان الله حيا وقدرنا على وجود المدرك ، لزم أن يكون مدركا . لأنه إذا وجد الموجب ولم يكن مانع من إيجابه ، يجب أن يكون موجبا لحكمه .

يقال : هذا الذي / ذكره شيخنا ركن الدين رحمه الله وإن^(٣) كان أحسن وأضبط مما ذكره من تقدمه من الشيوخ ، إلا أنه يلوح لنا عليه شيء من الاشكال نذكره لننظر فيه . فنقول : إن أصل هذا الكلام مبني على طريقة الدوران ، وقد مر الكلام عليها . والذي يخصه من الاشكال هي أن نقول : ماتعون بهذا الإدراك الذي تدعون كون الحي حيا موجبا^(٤) له وتزعمون أن العلم الضروري حاصل بكون الحي مرجح^(٥) له . تعنون به أمراً ما لا نعلم تفصيله أم تعنون به أمراً مفصلاً ؟ .

إن عنيتم الأول لم ينتج المطلوب الذي تنازعنا فيه من الصفة المعينة ، وإن عنيتم به أمراً مفصلاً فالاشكال عليه من وجهين : أحدهما أنكم أثتم ذلك الأمر التفصيلي باستدلال غامض^(٦) وقلتم : بأنا نجد عند فتح العين أمراً زائداً على العلم ومفارقاً عن

(١) اضيفت ليستقيم السياق .

(٢) حذفت أداة الاستثناء « الا » .

(٣) في الأصل : « وإذا » .

(٤) في الأصل : « موجبا » .

(٥) في الأصل : « مرجحاً » .

(٦) غير واضحة .

تأثير المدرك في الحاسة . إذ ذلك راجع من المدرك إلى الحي ، وهذا الذي نجده راجع من الحي^(١) إلى المدرك رجوع العلم منه إليه . وإذا كان تفصيل ذلك مستدركاً بالاستدلال فكيف يمكن أن يدعي العلم الضروري بكون الحياة موجبة أو مرجحة لهذا الأمر المفصل المعلوم بالاستدلال ؟.

والثاني : بأننا ننازعكم في تفصيل ذلك كما نازعنا الشيوخ ، وبعد التسليم نطالبكم ببيان صحته على من ليس بجسم على ماسبق تقريره على طريقة الشيوخ . ولئن سلمنا صحة هذه الطريقة على غير الجسم ، ولكن ما الدليل على ثبوتها له ؟ قوله : أن^(٢) الحياة موجبه لها لأننا نعلم صحة^(٣) صدور الإدراك من الحياة . قلنا : لانسلم . بيانه : وهو أنا نعرف وقوف صحة الإدراك على مجموع أمور منها الحياة ، ومنها وجود المدرك ، ومنها الحواس ، ومنها قرب المرئيات^(٤) ، والمقابلة ، وزوال الحجاب ، والقرب المتوسط ، والضياء^(٥) المناسب .

حتى لو فقدنا أحد هذه الأمور فإننا نعلم / استحالة ثبوت صفة الإدراك ، فكيف وأن^{١٠٠} ندعي > أن <^(٦) العلم الضروري يوجب^(٧) حصوله عند وجود واحد منها مع عدم الباقي ؟ فإما^(٨) أن نجعل المجموع علة لها ، أو أن نجعل واحداً^(٩) من غير التعيين عليه دون الباقي ، وللعاكس أن يعكس ذلك ، ولا بد من دليل زائد على تعيين واحد منها بالعلية دون الأخرى .

(١) مضافة في الهامش .

(٢) في الأصل : « قال » .

(٣) مضافة في الهامش .

(٤) في الأصل غير واضحة .

(٥) غير واضحة .

(٦) اضيفت ليستقيم السياق .

(٧) غير واضحة .

(٨) هكذا في الهامش « واما وان » .

(٩) في الأصل « واحد » .

قوله : بأننا إذا^(١) علمنا أنه حي ، فإننا نعلم أنه يصح منه الإدراك على بعض الوجوه. قلنا : إن كان المراد ، على بعض الوجوه ، هو أن يحصل فيه ما ذكرنا من الأمور التي^(٢) يحتاج إليها فذلك أيضاً حاصل في كل واحد منا ، فإن <...>^(٣) كل ما حصلت^(٤) له الحواس فإنه يصح منه الإدراك على بعض الوجوه ، وهو أن يحصل فيه باقى الأمور كالحياة وغيرها .

قوله : بأن الجماد وإن حصلت فيه الحواس لا يصح منه الإدراك . قلنا : لأنه لا بد من مجموع ما ذكرنا من الأمور كالحياة وغيرها . ولئن سلمنا أن الحياة هي المقتضية للإدراك وحدها ، ولكن أى الحياة يقتضيه^(٥) ؟ حياة بمعنى المزاج أم حياة بمعنى غيره ومخالف للمزاج ؟^(٦) ، وذلك لأن الحياة عندكم تختلف في الشاهد بالمزاج^(٧) بتمييزها^(٨) الذي لأجله صح أن نعلم ونقدر وقوع اسم الحياة عليها باشتراك اللفظ بالالتواطؤ .

وإذا كانت^(٩) الحياة بمعنى المزاج (هي المقتضية له^(١٠)) ، لم يلزم من ذلك أن تكون حياته تعالى معنى (مقتضياً له^(١١)) .

لا يقال : بأن المقتضى لها الحياة على الإطلاق ، وهو كل ما يقتضى أن يصح أن نعلم سواء كان ذلك مزاجاً أو تميزاً مثل تميزه تعالى . لأننا نقول : نحن إنما سلمنا ثبوت صفة الإدراك للحى وكون الحى مقتضياً لها لما ذكرتم من الدلالة التي تخص الشاهد وهو أن

(١) مضافة في الهامش .

(٢) في الأصل : « الذي » .

(٣) حذفت « كان » .

(٤) في الأصل : « حصل »

(٥) في الأصل : « يقتضيه »

(٦) حذفت الرمز « م ع »

(٧) غير منقوطة .

(٨) في الأصل : « تميزه » .

(٩) في الأصل : « كان »

(١٠) هو المقتضى لها

(١١) مقتضيه لها .

الواحد منا إذا كان بحضرته المرئي^(١) يفتح عينه ثم يغمضها^(٢) فإنه لا يختلف به الحال فيما يرجع إلى العلم ، مع أنا نجد عند فتح العين أمراً لانجده عند التغميض ، فلا بد من أمرٍ . وأنكم / أبطلتم أن يكون إثبات ذلك بحياة مخصوصة هي^(٣) مزاج ، فكيف يمكن ١٠١ أن نعلم منها حقيقة أخرى مخالفة لهذه تقتضي ذلك الأثر لما في الباب أنها شاركت هذه في تسميتها باسم الحياة . ولكن الاشتراك في الحقائق لا يثبت بالاشتراك في مجرد الاسم ، وماهيتها أيضاً تشتركان في اقتضائهما الحكم الواحد وهو صحة أن نعلم ونقدر . ولكن إذا كانت الحقيقتان مختلفتين فيجوز أن تكون إحداهما^(٤) مقتضية لحكم واحد والأخرى تكون مقتضية لحكمين فيشتركان في اقتضائهما الحكم الواحد وتفارقها الأخرى في اقتضائهما لحكم الآخر .

لا يقال : بأننا نعرض عن هذه الدلالة وندعي أن كل ما اقتضى حكم صحة أن نعلم ونقدر يجب أن يكون أيضاً مقتضياً للحكم الآخر وهو الإدراك .

لأننا نقول : لانسلم أنه يمكن أن يكون للحي على معنى التميز صفة إدراك على معنى أن تكون صفة زائدة على سائر صفاته من كونه عالمًا وغيره . ، ولا يمكن ادعاء الضرورة فيه ، وأن الحياة على معنى المزاج الذي في الشاهد وبكونها مقتضية لهذه الصفة أظهر لما أن الحياة معلومة بالاضطرار . وقد حصل طريق معرفة كونها مقتضية لهذا الإدراك الزائد على العلم وهو طريق الاختبار حيث بينتم أنا نفتح العين فنرى المرئي ثم نغمضها^(٥) فنعلمه في الحالين على سواء ، ثم نفرق بين الحالين ، فإننا نجد عند فتح العين أمراً زائداً لانجده عند التغميض . ثم أبطلتم أن يكون ذلك الزائد أمراً غير الإدراك حتى صححتكم به لهذه الحياة إثبات هذه / الصفة . ولم تدعو فيها العلم ١٠١ ب الضروري فكيف يمكن ادعاؤه^(٦) ها هنا ؟

(١) مضافة في الهامش.

(٢) في الأصل : « غمضه » .

(٣) في الأصل : « هو » .

(٤) في الأصل : « أحدهما » .

(٥) في الأصل : « نغمضه » .

(٦) في الأصل : « ادعاؤها » .

ثم إذا ادعيتم فيها الضرورة فطالبناكم بكون الحياة موجبه لها ، (فادعيتم فيها الضرورة كنتم قد ادعيتم الضرورة في المتنازع فيه في أول المسألة وأرحتم أنفسكم من الاستدلال .

ثم ولئن سلمنا دعواكم في المقامين ، في أن الإدراك صفة زائدة على سائر الصفات ، وفي أن كونه حياً مقتض لها ولكن متى نعلم ثبوتها له تعالى ؟ إذا كان قد حصل شرط اقتضاها أم لم يحصل ؟

(م ع) فلم قلت : أن اقتضاء كونه حياً لصفة كونه مدركاً ليس مشروطاً بشرط وقد استحال فيه تعالى فيستحيل فيه الشرط ، كما قلنا أن من شرط رؤية المرئي هو المقابلة وقد استحالت فيه تعالى فتستحيل رؤيته .

بيانه : وهو أنه يجوز أن تكون الحياة مقتضية لها^(١) على الإطلاق على ما ادعيتم ، ولكن بشرط الحواس ، فحيث ما حصلت^(٢) الحياة مع الحواس ..^(٣) فقد وجد مقتضى مع الشرط ، وحيث لم توجد الحواس بل استحالت فيه كما في الحي الذي ليس بجسم فقد فات الشرط فيستحيل المشروط ..

لا يقال : بأن من شرط كون الشيء شرطاً لاقتضائه المقتضى أن يكون ذلك صحيح الوجود ، فإذا استحال ، خرج من أن يكون شرطاً فيه ، فيعمل المقتضى عمله بدونه .
لأننا نقول : لانسلم ذلك ، وهذا عكس ما علم من كونه شرطاً ، لأن معنى ذلك أن هذا أمر لا بد منه حتى يعمل المقتضى عمله ، ويستحيل أن يقتضى بدونه مقتضيه . ذلك أنه^(٤) إذا انضم وجوده إلى المقتضى حتى تم المقتضى مع الشرط > لا بد^(٥) أن يوجد الحكم ، وإذا صح وجوده صح أن يؤثر المقتضى ، وإذا استحال وجوده وكان أمراً لا بد عنه أن يستحيل صدور الأمر من المقتضى . كما أن علمنا أن الداعي شرط القادر

(١) في الأصل : « أما » .

(٢) في الأصل : « حصل » .

(٣) حذفت كلمة غير واضحة مضافة فوق السطر .

(٤) في الأصل : « أم » .

(٥) أضيفت ليستقيم السياق .

في ايجاد الفعل ، ثم استحال الداعي في حقه تعالى إلى القبيح وهو/ الجهل والحاجة ١٠٢ فلم نقل أنه يخرج عن كونه شرطاً فيكون تعالى فاعلاً للقبيح بدونه ، بل قلنا: لما استحال في حقه تعالى ما هو شرط فعله^(١) للقبيح وهو الجهل والحاجة استحال منه فعل القبيح . وكذا الحياة لما كانت مؤثرة^(٢) في الالتذاذ والألم وصحتهما بشرط الشهوة والنفرة ثم لما استحال ذلك عليه تعالى استحال عليه اللذة والألم ، ولا يصح عليه ذلك بدونهما .

وفي الأمثلة كثرة . وكان^(٣) هذا الأصل مهما^(٤) . ثم صار أساسا ثم في مسائل . أما إذا عرفنا أن شيئا كذا لا بد منه في ثبوت الحكم ثم عرفنا استحالة وجوده فإننا نستدل على استحالة وجود ذلك الشيء لاستحالة وجود ما لا بد منه في وجوده .

والأولى عندي في هذه المسألة أن نتمسك بالدلائل السمعية ، وهذه مسألة لا يحتاج في معرفتها إلى معرفة الحكمة بل يمكن معرفة الحكم بدونها . فيعلم أنه تعالى صادق فيما يخبر عنه ، وهو^(٥) أخبر في عدة مواضع أنه سميع بصير ، وقال . «اني معكما أسمع وأرى»^(٦) وقال < قد > : « سمع الله قول التي تجادل في زوجها »^(٧) إلى غير ذلك . فصح أنه سميع بصير . وقد قرر هذه الدلالة شيخنا ركن الدين في المعتمد والفائق . والتمسك بها أسهل وأسلم .

والله أعلم .

(١) في الأصل غير واضحة .

(٢) في الأصل : « كان مؤثرا » .

(٣) في الأصل ناقصة .

(٤) في الأصل : « مهمل » .

(٥) في الأصل : « وهذا » .

(٦) سورة ٤٦/٢٠ .

(٧) سورة ١/٥٨ (اضيفت « قد » لأنها ساقطة من الأصل) .

فصل في كونه تعالى مريداً

اتفق المسلمون في وصفه تعالى بأنه مريد ولكن اختلفوا في فائدته . فذهب أبو الهذيل والنظام والجاحظ وأبو القاسم البلخي وشيخنا ركن الدين رحمهم الله إلى أنه لا للإرادة والكراهه^(١) شاهداً وغائباً ، إلا الداعي أو الصارف ، وذلك في الشاهد هو العلم أو الاعتقاد أو الظن لاشتغال الفعل على مصلحة أو مفسدة إما راجعة إلى الفاعل أو إلى غيره ، ولما استحال في حق الله تعالى الاعتقاد والظن / لم يكن الداعي في حقه والصارف إلا العلم باشتغال الفعل على المصلحة أو^(٢) المفسدة إلى غيره .

وأما شيخنا أبو الحسين رحمه الله فإنه سلم كون الإرادة زائدة على الداعي في الشاهد دون الغائب ، وذهب أبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة وجمهور أهل السنة إلى إثبات صفة له تعالى زائدة على الداعي والصارف ، وقالوا : هي التي لأجلها تتخصص الأفعال بوقت دون وقت ، ومقدار دون مقدار ، وبوجه دون وجه ، وأنه لما أراد إيجاد العالم في الوقت الذي أوجده فيه ، وبذلك المقدار ، وبكونه إحساناً إلى العباد كان ذلك ، ولو لم يكن أرادها ذلك لم يكن ، وكذا هذا في حق الواحد منا إذا سجد وأراد السجود أن يكون لله تعالى كان لله ، ولو أراد أن يكون للصنم كان للصنم ولو أخبر أن زيداً في الدار فالخبرية إرادة كون خبره خبراً عنه ، وكذا^(٣) هذا في سائر أفعاله .

ثم إنهم بعد اتفاقهم في هذا الأمر الزائد اختلفوا في كيفيته ، فذهب بعضهم إلى أنه تعالى مريداً لذاته وهو النجار^(٤) ، وذهب بعضهم إلى أنه مريد بإرادة قديمة وهو الأشعري ، وذهب أبو هاشم وقاضي القضاة إلى أنه تتجدد له صفة « مريدية » لم تكن له من قبل . ثم إن لهم أصلاً آخر وهو أن الصفة المتجددة لا تثبت إلا لمعنى ، كما سبق تقريره في مسألة الأكوان ، وبيننا في تلك المسألة بطلانه ، فيقولون لأجل ذلك : إن هذه

(١) مستدرکه بالهامش.

(٢) في الأصل : « و »

(٣) مستدرکه بالهامش .

(٤) الحسين بن محمد بن عبد الله البغدادي ، المعروف بالنجار من متكلمي المجبرة . توفي حوالي عام ٢٢٠هـ / ٨٣٥م (انظر : البغدادي هدية العارفين ١/ ٣٠٣-٣٠٤ ، الفهرست لابن النديم ١/ ٧٩) .

الصفة لا تثبت إلا لمعنى ويسمون <هذا> ^(١) المعنى إرادة ، ويقولون بأن تلك الإرادة توجد فينا ، ثم إنهما مع تماثلهما ^(٢) يستحيل في أحدهما أن توجد في محل ويستحيل في أحدهما أن توجد إلا في محل . ويقولون أنها عرض كسائر الأعراض ، ويحيلون في جميع الأعراض أن يوجد <...> ^(٣) شيء منها إلا في محل ، ويحيلون في هذا العرض أن يوجد في محل . ولهم وجوه ضعيفة في الفرق بين هذه الإرادة وبين سائر الإرادات التي تماثلها وبينها وبين سائر الأعراض / التي نشير إليها من بعد . ثم ١٠٣ إنا ندل على بطلان ما ذهب إليه أبو هاشم من الإرادة ، وهو ما زعم أن الله تعالى يحدث أمراً يتعلق بالفعل في وقت مخصوص على وجه مخصوص ، فيصير ذلك الفعل لأجل ذلك أخص من غيره من الأفعال في ذلك الوقت دون غيره من الأوقات ، وعلى ذلك الوجه دون غيره من الوجوه ويسمي ذلك إرادة .

فنقول : إما أن تكون تلك الإرادة تابعة للداعي أو لا تكون ، والقسمان باطلان . والقول بالإرادة باطل ، ونعني بكون الإرادة تابعة للداعي ألا تتعلق بالفعل إلا والداعي أيضاً يتعلق به . أما بيان أنه لا يجوز أن تكون تابعة للداعي فلوجهين : أحدهما : أن الفعل الذي يتعلق به الإرادة يتعلق به القادر على وجه يصح منه أن يوجد ويصح منه ألا يوجد ، ويصح منه أن يوجد ضده أو غيره من الأفعال بدلاً منه . وإذا استوى الأمران منه على السواء فلا بد في وجود أحدهما <...> ^(٤) دون الآخر من أمر كما بيناه ، ثم ذلك الأمر المرجح لابد أن يكون إما الداعي أو يكون معه الداعي . لأنه لو لم يكن له داعٍ ، وصار مؤثراً في الفعل بدون الداعي لم يكن قادراً ، بل كان موجباً ، وأن الفرق بين القادر والموجب أن من ^(٥) كان مؤثراً في الفعل مع الشعور بوجه

(١) أضيفت ليستقيم السياق .

(٢) عائدة على الصفة والمعنى .

(٣) حذف حرف « في » .

(٤) حذف « منه » .

(٥) مستدركة بالهامش .

المصلحة ، وماله فيه من المصلحة كان هو القادر ، ومن كان مؤثراً فيه لمرجح آخر من غير شعور بصدور ذلك الأثر وكونه مصلحة ونافعاً كان موجباً . وقد قامت الدلالة على كونه تعالى قادراً بهذا التفسير فصح أنه لا بد من الداعي .

والوجه الثاني : أنه تعالى إذا أحدث الإرادة مع صحة أن يحدث إرادة أخرى متعلقة بضد ما تتعلق به الإرادة الأخرى ولا بد لذلك أيضاً من مرجح ، ولو كان المرجح إرادة أخرى لتسلسل إلى غير غاية ، وأنه محال ، ولا بد أن يكون المرجح هو علمه بكون الإرادة المتعلقة بهذا الفعل أولى لبطلان مرجح ثالث بالاتفاق ، وهذا هو الداعي .
١٠٣ ب وعلمه بأولوية إرادة الفعل الفلاني تتضمن العلم / بكون ذلك الفعل مصلحة وأولى ، فصح بهذين^(١) الوجهين أنه لا بد من الداعي .

وأما القسم الثاني : وهو أن تكون الإرادة تابعة للداعي فهو أيضاً باطل ، لأنه إذا كان الداعي كافياً في الترجيح كما أن الإرادة عندكم كافية في الترجيح ، فلو جمعنا بينهما كان في ذلك اجتماع المؤثرين المستقلين في إفادة أثر واحد ، وأنه باطل خصوصاً على أصل المشايخ في إمتناع مقدور (بين قادرين^(٢))

وأما بيان أنه على تقدير الصحة فالمقصود حاصل بذلك ، لأن الغرض أن نبين أن الإرادة التي يذهبون إليها ليس يمكن أن تكون تابعة للداعي أو لا تكون . والقسمان باطلان فلا نسلم .

قوله : في إبطال ألا تكون تابعة للداعي أن الفعل الذي تتعلق به الإرادة يتعلق به القادر ولا بد للقادر في إختيار أحد مقدوريه من داعٍ ، فلا نسلم ، أليس أن الساهي والنائم يصح منه ذلك من غير فعل ولا مرجح أصلاً ؟

ولئن سلمنا أنه لا بد من أمرٍ مرجحٍ ، ولكن لم قلتم بأنه لا يجوز أن يكون المرجح غير الداعي .

(١) في الأصل : « بهذا » .

(٢) كذا في الأصل ويفضل قراءتها « لقادرين » .

قوله : بأن الفرق بين القادر والموجب إنما يتحقق بكون الداعي مرجحاً للقادر .
قلنا : لانسلم . ولمَ لا يجوز أن تكون الإرادة هي المرجحة فيكون الموجب هو الذي
يرجح حصول أثره من غير إرادة والقادر هو الذي يرجح منه حصول الفعل بالإرادة .
وقولكم في الوجه الثاني : أنه لا بد من الداعي إلى إرادة أحد الفعلين .
قلنا : إنما يحتاج إلى داعي الإرادة لو لم يكن الداعي إلى الفعل كافياً في < أن ^(١) >
تحصل إرادة هذا الفعل الذي يتعلق به الداعي ، ونحن لانثبت الإرادة إلا تبعاً / ١٠٤
للداعي . ثم ولئن سلمنا حصول الذي يتعلق به الداعي (ونحن لانثبت الإرادة إلا تبعاً
للداعي ، ولئن ^(٢) سلمنا حصول الداعي ^(٣) إلى الفعل ولكن ^(٤) لم قلت بأن لا يجوز
أن يكون مريداً لما يتعلق به الداعي ؟
قوله بأنه يؤدي إلى اجتماع مؤثرين مستقلين في إفادة أثر واحد .
قلنا : الإشكال على هذا من وجهين ، أحدهما : أن نقول: لم لا يجوز أن يجتمع
مؤثران على مؤثر واحد ؟ ألسنتم أنتم جوزتم < ذلك ^(٥) > في القادرين ؟ ونحن وإن منعنا
منه في القادرين ولكننا جوزناه في المؤثرين . أليس إنا لو قدرنا اعتمادين ، كل واحد
منهما مؤثر في حصول الحركة ، فإن عند ذلك إذا حصل لم تكن إحالة وجوده إلى
أحدهما أولى من الآخر ؟ فيلزم من ذلك أن يكون كل منهما مؤثراً فيه ^(٦) ؟
وكذلك ذكر شيخنا أبو الحسين رحمه الله في بيان جواز ذلك أنا لو قدرنا حجراً في
كف قادر ^(٧) اعتمد على ظاهر كفه قادر آخر ، ودفعاه . أو قدرنا جوهرًا ملتصقًا بكف
قادرين دفعه أحدهما حال ماجذبه الآخر وحصل لكل واحد منهما من الاعتماد ما ينبغي

(١) أضيفت ليكمل المعنى .

(٢) في الأصل : « لأن » .

(٣) مستدركة بالهامش .

(٤) غير واضحة .

(٥) أضيفت ليكمل المعنى .

(٦) لا يفهم من ذلك أن كلاهما مؤثر في الفعل ولكن أحدهما دون تعيين (٤)

(٧) في الأصل : « قادراً »

في حصول الحركة فحصلت الحركة ، فإما أن يقال أن المؤثر أحدهما ، وهذا باطل لعدم الأولية ، أو مؤثر في نصف أحدهما والآخر في نصف ، وذلك باطل لعدم التجزء ولفقد الأولية ، فلزم أن يكون كل واحد منهما مؤثراً فيه . وكذلك الداعيان إذا حصلا في الفعل كل واحد منهما مستقل في الترجيح . وكذلك إذا قهقه المتيمم في صلاته حال مارأى الماء وأحدث فإنقضى باقي مسحه ، وسقطت عنه الخبابة (١) (٢) للبئر (٣) (٤) ووطئ النجاسة . فإن حكم إنتقاض الطهارة يكون مضافاً إلى كل واحد منهما . والإشكال الثاني : أنا إن سلمنا امتناع ذلك في أثر المؤثرين أليس أنا لو قدرنا داعيين (٣) في حصول الفعل ، وكل واحد منهما مستقل في الترجيح فإنه يحصل الرجحان بهما ، فإذا لم يمتنع ، لم قلتم يمتنع هاهنا ؟ .

ثم هذا يعارض بما ذكرناه من الأدلة المقتضية للإرادة على مانفصله من بعد . والجواب / الكلام على ما ذكرناه أنه تعالى لو حصلت له إرادة زائدة على الداعي فلا يخلو إما أن تكون تابعة للداعي أو لا تكون . وكونها غير تابعة للداعي باطل لما ذكرناه وكذلك كونها تابعة (و) (٤) على تقدير الصحة والمقصود حاصل .

قوله : لانسلم بأن القادر إذا استوى منه الأمران فإنه يحتاج إلى مرجح . قلنا : لما سبق تقريره غير مرة ، وإن وقوع الممكن لا لأمر محال . وأما الساهي والنائم فلا نسلم أنهما يعقلان (٥) لا لداعٍ . ولئن سلمنا أن ما حصل منهما فإنما يحصل باعتبار القدرة لا باعتبار طبع المحل كما (٦) في سائر ما يحصل في البنية من العوارض الطبيعية . قوله : لم قلتم بأن ذلك المرجح هو الداعي ؟ ولم لا يجوز أن يكون هو (٧) الإرادة ؟

(١) غير واضحة ، وقد تكون من « الحُبِّ » وهي قطعة من القماش تعصب بها اليد (انظر المعجم الوسيط) .

(٢) غير واضحة .

(٣) في الأصل : « داعين » .

(٤) كذا في الأصل ، ويفضل حذفها .

(٥) مستدركة بالهامش .

(٦) مستدركة بالهامش .

(٧) في الأصل : « هي » .

قلنا : لما ذكرنا من الفرق بين الموجب والقادر . فإن من كان مؤثراً باعتبار ما عنده من الأولوية لاختياره سواء كان ذلك^(١) ظناً أو اعتقاداً أو علماً فهو القادر ، وما حصل منه الأثر من غير شعور له به الأمر يقتضى حصوله فإنه يكون موجباً ، وقد دلت الدلالة على وجود قادرٍ حاله ما ذكرناه ، وقد بطل^(٢) في حقه أن يكون الداعي ظناً أو اعتقاداً ، فصَحَّ أن داعيه هو العلم بكونه مصلحة ونافعاً .
وأما الإرادة فإن عني بها الداعي الخالص أو المترجح^(٣) فصحيح ، وهو الذي نذهب إليه .

وإن عني بالإرادة أمراً ليس فيه شعور بالفعل وبكونه مصلحة فقد بينا أن ذلك لا يصلح مرجحاً للقادر .

وأما قوله على الوجه الثاني : لم لا يجوز أن يكون داعيه إلى الفعل الذي تتعلق به الإرادة كافٍ^(٤) في ترجيح إيجاد تلك الإرادة .

قلنا : إن الغرض أن لا يتحقق وجود إرادة من القادر إلا وللقادر داعٍ إلى الفعل الذي تتعلق به الإرادة ، وقد سلمتموه بهذا الطريق فقد حصل المطلوب .

وهذا كلام قد ساعد عليه فرق أهل العدل أنه لا يجوز أن يريد الله تعالى فعلاً إلا وأن يكون / قد علم أن إرادة هذا الفعل أصلح وأنفع من غيره ، فصَحَّ ما ادعينا أنه لا بد من ١٠٥ الداعي له تعالى في ذلك الفعل الذي يدعون فيه الإرادة .

قوله : لمَ قلتم بأنه لا يجوز أن تجتمع الإرادة مع الداعي ؟

قلنا : إنا نبين إمتناع ذلك ، ونبين مع تسليم صحته أن المطلوب حاصل أما بيان إمتناعه فلأن أحد المؤثرين المستقلين في التأثير لكونه مؤثراً يحتاج إليه التأثير ، ولأن الممكن يحتاج إلى مؤثر ، ولكونه مستقلاً وكافياً يستغنى به عن غيره .

(١) مستدركه فوق السطر .

(٢) غير واضحة .

(٣) كذا في الأصل ، وقراءتها «المرجح» أنسب للسياق .

(٤) كذا في الأصل : كافيه .

وإذا كان المؤثر الآخر^(١) كذلك يلزم أن يكون محتاجاً إلى كل واحد منهما مع استغنائه عن كل واحد منهما وأنه محال . وعلى^(٢) هذا التشبيه نقول في المقدور بين القادرين أنه يصح ذلك منهما على البديل لا على الجمع ويمنع وجود إعتمادين مستقلين في التأثير ، وأن الموجود من كل واحد من القادرين في تحريك الجوهر جزء من الاعتماد مجموعهما تمام المؤثر لا كل واحد منهما ، ولهذا يخف^(٣) حمل الثقل على القادرين ويشقل على القادر إذا انفرد به ، ولو كان كل واحد منهما فاعلاً (لتمام مابه)^(٤) يتحرك لما افترق^(٥) الحال .

وأما بيان أن المقصود مع تسليم الصحة حاصل فلأنه لما ثبت الداعي إلى الفعل وأنه مستقل في الترجيح . ولهذا لو امتنع عندكم عن الإرادة فإن الداعي الذي به^(٦) يكون كافياً في الترجيح كان كافياً في تحصيل الإرادة عندكم ، بل لو اجتمعا وكانت الإرادة بخلاف الداعي نحو ما إذا وقف على شفير جهنم وعلى ماله من المضرة فيه ، وخلقت فيه إرادة الدخول فإنه لأجل علمه بالمضرة لا يدخلها ، وإذا ثبت أن الداعي أمر مستقل في الترجيح تبين في أن ما وراءه^(٧) غير محتاج إليه في الترجيح ، وهذا هو المطلوب، وقد حل بهم العرض^(٨) .

وأما أصحابنا البغداديون فقد احتجوا لإبطال صفة المريد له تعالى بوجوه أقواها قولهم: لو كان تعالى مريداً لكان إما أن يكون مريداً لذاته أو بإرادة قديمة أو بإرادة حادثة . والأقسام الثلاثة باطلة فبطل القول بكونه مريداً .

ب ١٠٥ وإنما قلنا أنه يستحيل كونه مريداً لذاته لأنه / لو كان كذلك لوجب أن يريد كل

(١) مستدركة بالهامش .

(٢) مستدركة بالهامش .

(٣) في الأصل : « يحلف » .

(٤) كلمتان غير واضحتان والمثبت هو أقرب القراءات للرسم والسياق .

(٥) غير واضحة .

(٦) مصححة بالهامش ، وفي المتن « له » .

(٧) كلمة غير واضحة ، والمثبت هو أقرب قراءة للرسم وإن كان المعنى غير مستقيم .

(٨) كذا في الأصل ، وهي عبارة زائدة وغير واضحة المعنى .

مايصح لله بمثل ماذكرناه في شيوخ كونه تعالى عالماً لذاته ، وذلك لأن المرادات كما كانت مشتركة في صحة أن يريد كل مريد ، وإذا اقتضت الذات مريدية بعضها وجب أن تقتضي مريدية الباقي .

وأما بيان استحالة كونه مريداً لكل المرادات فأمر ثلاثة :

أحدهما : أن زيدا إذا أراد حياة إنسان، وعمراً يريد موته فلو كان الله تعالى مريداً لكل المرادات لزم أن يكون مريداً لموته وحياته معاً وأنه محال .

الثاني : أن الأشياء التي يصح أن تراد لانهاية لها لأنه لاوقت يفرض ثبوت العالم فيه إلا ويصح أن يراد حدوثه قبل ذلك الوقت ، ولا حد يصح حدوث العالم عليه إلا ويصح أن يراد ما هو أزيد من ذلك فيلزم منه ألا يكون للعالم أول ونهايه، وذلك محال .

الثالث : أنه يلزم أن يحصل لنا كل مانريده ونتمناه ، وأنه باطل . فثبت أنه لايمكن أن يكون الله تعالى مريداً لذاته ، ولهذا الدليل أيضاً^(١) يبطل كونه مريداً بإرادة قديمة، لأنه ليس تعلق الإرادة القديمة ببعض المرادات أولى من البعض ، وحينئذ يلزم المحالات المذكورة .

وأما أنه يستحيل أن يكون مريداً بإرادة حادثة ، فلوجهين :

أحدهما : أن تلك الإرادة الحادثة يكون حدوثها مختصاً بوقت مع جواز حدوثها قبل ذلك الوقت أو بعده ، فيلزم من إختصاصها بذلك الوقت إحتياجها إلى إرادة أخرى ويلزم التسلسل لا يقال هذا التسلسل غير لازم لوجهين :

أحدهما : أن الواحد منا لا يريد فعله إلا بإرادة حادثة ، ولا يجب^(٢) أن يريد إرادته وإلا أدى إلى التسلسل لا إلى نهاية ، وإذا ثبت ذلك فقولنا فيه تعالى مثل قولنا في الشاهد .

والثاني : أن القادر/ إنما وجب أن يريد فعل الحادث لا لكونه حادثاً كيف كان حتى ١٠٦

(١) مستدركه بالهامش.

(٢) هكذا في النص والأفضل « ولا يجوز » .

يلزم احتياج كل حادث إلى إرادة بل لأنه مقصود بالداعي وليس كذلك الإرادة .
لأننا نقول : أما الأول فباطل لأننا نمنع الإرادة التي تذهبون إليها شاهداً وغائباً على
ماسبق بيانه . ولو سلمنا على قول أبي الحسين رحمه الله فرقنا بين الموضعين على
ماسياتي بيانه عند الاعتراض عليهم على طريقة القياس .
وأما الثاني : فباطل أيضاً < لوجهين ، الأول > ^(١) لما ذكرتم من الداعي الذي يدعو
إلى الإرادة معاً إما أن يكون كافياً في ترجيح الفعل أو لا يكون كافياً . فإن كان كافياً
إنسد عليكم طريق إثبات الإرادة ، وإن لم يكن كافياً فلا بد من مرجح آخر لما بينا ويلزم
التسلسل .

والثاني : أن تلك الإرادة لو حدثت فيما أن تحدث في محل أو لا في محل ، فإن
حدثت في محل فذلك المحل لا يخلو إما أن يكون ذاته تعالى أو غيره ، وإن كان غيره
فلا يخلو إما أن يكون حياً أو لا يكون ، والأقسام كلها باطلة ، فبطل القول بالإرادة .
وأما أنه لا يجوز أن يحدث في ذات الله تعالى ، فإن كونه تعالى محلاً للحوادث
باطل بالاتفاق في الدلائل التي تذكر في مواضعها . وأما أنه لا يجوز أن يكون حياً
غيره لأنه يكون اختص به فيكون ذلك الحي مريداً بها دون غيره . وأما أنه لا يجوز أن
يكون غير حي فلأن ^(٢) الجماد لا يكون محلاً للإدارة كما لا يكون محلاً للعلم ، بل
لو كان حياً ولم يكن مبنياً بنية مخصوصة كالقلبيه فإنه لا يكون محلاً فكيف إذا لم
يكن حياً أصلاً . وأما أنه لا يجوز أن يحدث لافي محل فلوجه ثلاثة :

أحدها : أنه لو كانت إرادته حادثة لله تعالى ، وهو تعالى متصفاً بها صار ذاته
محلاً ، للحوادث ، إذ لا يتقرر في العقل مفهوم لكون ذاته المستغنية عن المحل والجهة
محلاً للحوادث / إلا كونه متصفاً بالحوادث . فالدليل الذي منع من ^(٣) كونه محلاً
للكوادر يمنع من كونه متصفاً بها .

(١) أضيف هاتان الكلمتان لأن السياق يتطلبهما ، ولعلهما سقطتا من النسخ .

(٢) في الأصل : « لأن » .

(٣) مستدركة فوق السطر .

الثاني : أن اقتضاء هذه الإرادة صفة المريدية للحي إما أن يتوقف على اختصاصها لذلك الحي أو لا يتوقف ، فإن توقف وجب أن لا يقتضي صفة المريدية لذاته تعالى لعدم الإختصاص ، وإن لم يتوقف وجب أن أحد الأمرين إما أن لا يقتضي صفة ما لأحد من الأحياء أو يقتضي ذلك للجميع^(١) ، إذ ليس لها من الإختصاص بأحد من الأحياء ما ليس مع الآخر ، فلما لم يقتض^(٢) ذلك لأحد من الأحياء وجب ألا يقتضى ذلك له تعالى .

الثالث : إن وجود الإرادة لافي محل محال ، ولو جاز ذلك فيها لجاز في سائر الأعراض . وخصوصاً إذا كانت إرادته مثلاً لما في قلبنا من الإرادة لتعلق كل واحد منهما بمراد واحد من وجه واحد لأن المثليين يجب إتفاقهما في أحكامهما الذاتية . وأجابوا عن سؤال الإختصاص بوجهين ، أحدهما : أن الإرادة موجودة حسب وجوده تعالى ، وأن كل واحد منهما لافي محل ولا في جهة بخلاف غيره من الأحياء وكانت مختصة . الثاني : أن هذه^(٣) الإرادة لا يصح أن توجب حكمها لغيره من الأحياء ، لأن الإرادة الموجبة حكمها لغيره من الأحياء هي الموجودة في أعضائهم ، وما ليس في أعضائهم مستحيل أن يوجب حكمها لهم ، ولما إنقطع حكم هذه الإرادة عن غيره تعالى فقد اختصت به تعالى ، وذلك أن الاختصاص إنما يراد لتوجب العلة حكمها لمحل دون محل أو حي دون حي ، فإذا إستحال ثبوت تلك العلة (إلالمحل^(٤)) أوحى واحد فقد ثبت لها منه الإختصاص به ما ليس من الإختصاصات أبلغ منه فصح أن هذه الإرادة مختصة به تعالى فلذلك صح أن توجب حكمها له تعالى دون غيره .

قلنا : أما الأول : فنقول : إن الإرادة إما أن / >..^(٥) تحتاج لإقتضاءها صفة المريد ١٠٧

(١) في الأصل : « فذلك الجميع »

(٢) في الأصل : « يقتضي »

(٣) مستدركة بالهامش .

(٤) في الأصل : « لا محل » والتصحيح المثبت يتطلبه السياق .

(٥) حذفت « أن » لأنها مكرره ..

إلى الحي إلى الحلول في بعض منه أو لا تحتاج فإن كانت تحتاج وقد إستحال ذلك في ذات الله تعالى وجب أن يستحيل إقتضاؤها صفة المريد له . وإن لم تحتج كانت الإرادة في ذاتها وفي اقتضاها صفة المريد غنية عن المحل ، وكان الأحياء كلهم قابلين لصفة المريد ، كانت نسبة الإرادة إلى كل الأحياء نسبة واحدة . وأما كون بعض المريدين في المحل أو الجهة ، والبعض لافي محل ولا في جهة. فلما لم يكن ذلك معتبراً في ذات المؤثر، ولا في مؤثرته ، ولا في ذات القابل ، ولا في قابليته ، إستحال أن يختلف بسبب ذلك الحكم اقتضاء الإرادة .

وأما عذرهم الثاني : وهو أن الإرادة لا يصح أن توجب حكمها لغيره من الأحياء فاختصت به . قلنا : إن وجه الإختصاص بالعلل لا بد من أن يكون أمراً زائداً على ثبوت حكم تلك العلة للمعلل^(١) المخصوص لأنه متى لم يكن كذلك لم يندفع سؤال السائل بأنه لم أوجب حكمها لذلك المخصوص دون غيره ؟ فهل يشبتون الإرادة الموجودة لافي محل وجهاً مع القديم تعالى لا يجعل لها مع غيره من الأحياء حتى يقولوا بأنها في إقتضاء حكمها له تعالى كانت أولى لذلك الوجه من غيره من الأحياء أم لا ؟

ولئن قلتم لا ألزمكم سؤال السائل ، وإن قلتم نعم ، فبينوا ذلك الوجه . وقولهم بأن الوجه في ذلك هو أن هذه الإرادة لا يصح أن توجب حكماً للحي (منا قلنا إنما لم يصح أن توجب حكمها للحي منا)^(٢) لعدم اختصاصها بنا ، فإذا لم يذكروا لها وجهاً لأجله تختص بالقديم لم يصح أن توجب حكمها للقديم أيضاً كما لا توجب للحي منا .

ونقول : إذا لم يختص (به)^(٣) بالقديم تعالى ولم يختص بالحي^(٤) ، منا فإما أن

(١) كذا في الأصل : والصواب « للمعلل » .

(٢) مستدركة بالهامش .

(٣) زائدة وحذفها لا يضر بالمعنى .

(٤) مستدركة بالهامش .

لاتوجب حكمها لحي من الأحياء أو توجبها^(١) لكل وإلا فلم يوجب ذلك لبعض دون البعض مع عدم الإختصاص .

وذكر شيخنا ركن الدين رحمه الله أن الشيخ علي بن أبي القاسم الأسترابادي^(٢) أجاب فيما دار بيني وبينه من المكاتبه ، فقال : أنه لا يحتاج في اختصاص العلة بالمعلل لتوجب الحكم له لأن الصفة المقتضاه كافية في الإيجاب، وإنما يحتاج إلى اختصاص العلة بالمعلل لثلا توجب/ أحكام^(٣) كثيرة لمعللات كثيرة . فالإرادة الموجودة لافي محل ١٠٧ ب وإن لم تكن مختصة به تعالى إلا أنها توجب كونه مريداً لصفته المقتضاه ، وذلك كاف في الإيجاب .

قال : قلت له في الاعتراض على كلامه أفتصح^(٤) أن توجب العلة الواحدة معلولات كثيرة أم يستحيل ذلك ؟ . إن قلت يستحيل ذلك فيها ، قيل لك فإذا^(٥) لا حاجة إلى إختصاص العلة بالمعلل لما ذكرته ، وتوجه إليك السؤال بأنه لم أوجب هذه الإرادة حكمها للقديم تعالى دون الحي منا ، (لأنها لا اختصاص لها به تعالى دون الحي منا^(٦)) فإن قلت : يصح أن توجب العلة للإرادة الواحدة معلولات كثيرة لعلات كثيرة عند فقد الاختصاص بعضها دون بعض . قيل لك : وهذه الإرادة لا اختصاص لها بالقديم دون الأحياء منا ، فلزمك أن توجب حكمها للجميع لأن الاختصاص مفقود ، فاعتذر وقال : إنما لم توجب حكمها للجميع لتعذرها من جهة الحكم . فقلت له : في الاعتراض على كلامه بأن التعذر عن جهة^(٧) الحكم هاهنا هو أنه يستحيل أن يتفق حيّان في إرادة شيء

(١) كذا في الأصل : والصواب : « توجب » لأنها تعود على الحكم.

(٢) لم أعثر في كتب التراجم على هذا الاسم الذي لابد أن يكون صاحبة كان معاصراً لركن الدين محمود بن الملاحي (ت ٥٣٦هـ) . وأقرب ترجمة وجدتها لصاحب هذا الاسم في كتاب هدية العارفين ج ٥ ص ٦٩٩ وفيها أنه توفي عام ٥٦٥هـ فقد يكون بذلك معاصراً لركن الدين . (انظر أيضا المقدمة وثبت الأعلام بنهاية الكتاب) .
(٣) كذا في المتن ، وقد استدركها الناسخ بعلامة النصب فوق السطر (إحكاماً) وهو خطأ ، لأن الجملة مبنية للمجهول.

(٤) كذا في الأصل : والصواب : « أفصح »

(٥) في الأصل : « فإذا » .

(٦) مضافة بالهامش.

(٧) هكذا في الأصل : والصواب « بجهة... » .

واحد على جهة الوجوب وهذا التعدد^(١) مفقود . فإذا أوجبت هذه الإرادة للحي الواحد منا فالسؤال^(٢) متوجه بأنها لم أوجبت حكمها للقديم دون الحي منا ؟ وأيضاً إذا استحال ثبوت حكمها (للحي إستحال أن توجب حكمها للقديم دون الحي منا لفقد الاختصاص بأحدهما > و < ^(٣) استحال وجودها) ^(٤) لافي محل ، لأن استحالة حكم العلة يقتضي إستحالة وجود العلة عند شيوخوا . فصح أنه إذا لم يمكن ذكر وجه^(٥) اختصاص هذه الإرادة بالقديم تعالى بطل إثباتها لافي محل . وأجابوا عن لزوم جواز سائر الأعراض لافي محل لو جاز وجود إرادة لافي محل . فقالوا : قولكم بأن وجود عرض لافي محل محال . أما أن يدعوا أن ذلك معلوم بالضرورة فهو باطل لأن الأعراض تعلم باستدلال فكيف نعلم أحكامها بالضرورة ؟ .

وأما أن يدعوا ذلك باستدلال فما الدليل عليه ؟ فإن إدعيتم توافق المتكلمين في حد العرض بأنه هو الذي يوجد في المحل ، منعنا ذلك وذكرنا له حداً آخر كما بينا في مسألة الحدوث ، فإن قسمتم^(٦) قسم الإرادة على سائر الأعراض في استحالة وجودها لافي محل / طالبناكم بالعلة الجامعة . فإن قلتم بأن ذلك هو كونه عرضاً وما أشبه ذلك من الصفات التي تعم الكل ، منعنا ذلك ، ثم بينا الفرق بين الإرادة وبين سائر الأعراض . وذلك أن الأعراض غير الإرادة إما أن تختص بالحي أو بالمحل ، والذي يختص بالحي هو العلم والقدرة والنظر . وأما الذي يختص بالمحل فكالألوان والطعوم والأصوات وغيرها .

فأما العلم من القسم الأول فالوجه الذي لأجله قلنا بأنه لا يصح وجوده لا في محل وأنه

١٠٨

(١) هكذا ويمكن قراءتها « التعذر » إلا أن المثبت هو الأنسب إلى السياق.

(٢) غير واضحة.

(٣) أضيفت لأن السياق يتطلبها.

(٤) مضافة بالهامش.

(٥) في الأصل : « وحد » .

(٦) في الأصل : « قسمتم » .

لو صح وجوده لافي محل لصح وجود ضده وهو الجهل لافي محل ، ثم كان يؤدي ذلك إلى أقسام كلها فاسدة . وذلك لأنه إذا كان ضدًا في الجنس له كان يلزم أن يكون ضدًا له في التحقيق ، إذ لو جاز ألا يكون ضدًا له في التحقيق لجاز ذلك في الكون ، فلو جاز ذلك فيه لجاز ألا يوجد ضد الكون الذي في الحجم فلا يجوز انتقاله عن الجهة وإنه محال. ثم إذا وجد لافي محل فيما أن يتنافيا ، وفي ذلك خروج عالم الذات عن كونه عالمًا وإنه محال ، وإما أن لا يتنافيا > و < ^(١) في ذلك قلب حقيقتها وإنه ^(٢) أيضًا محال وليس كذلك الإرادة ، لأن وجود ضدها وهو الكراهة وإيجابها كونه تعالى كارهاً للفعل لا يؤدي إلى المحال . وأما القدرة والحياة فقد بينا أيضًا فيما تقدم أن من شرط الفعل بالقدرة وشرط الإدراك بالحياة إستعمال محلها في ذلك ، وذلك لا يصح فيهما من دون محل ، فلو (وجد لا) ^(٣) في محل إستعمال الفعل بتلك القدرة ، والإدراك بتلك الحياة ، وذلك يبطل كونهما قدرة وحياة . وليس كذلك الإرادة لأنه ليس من شرط تأثيرها في الفعل إستعمال محلها فيه .

وأما النظر لو وجد لافي محل لم يخلُ إما أن يوجب كونه تعالى ناظرًا أو لا يوجب ، فإن أوجب لزم أن يكون تعالى ناظرًا بما ^(٤) يعلمه وذلك محال ، وإن لم يوجب إنقلب جنسه .

١٠٨ ب وأما القسم الثاني فالعلة في / أن السواد لا يصح وجوده لافي محل لأنه لو صح ذلك لصح وجود ضده وهو البياض لافي محل ثم كان لا يخلوان إذا وجد لافي محل ، إما أن يتنافيا أو لا يتنافيا . فإن لم يتنافيا لزم وجود سواد لا ضد له ، وفي ذلك قلب جنسه ، (وأما لزوم ذلك فيه فلأنه) ^(٥) كان لا يصح وجود ذلك السواد في محل حتى تنافيه بعض

(١) أضيفت لأن السياق يتطلبها.

(٢) مستدركة بالهامش.

(٣) في الأصل : « وجد إلا » .

(٤) غير واضحة .

(٥) في الأصل : « وأما لزم ذلك فيه لأنه » وهي لا تناسب السياق .

الألوان ، لأنه لو صح ذلك لم يكن بأن يوجد لافي محل أو في محل إلا لمعنى ، ووجود المعنى في العرض لا يصح فصح أنه لا يكون لذلك السواد ضدان . وإن تنافيا لا في محل لزم أن يكون تنافيهما لمجرد الوجود ، ولو كان كذلك لزم أن تتنافى الألوان الموجودة في الحال ، لأن الوجود ثابت فيها ، فلا يلزم مثل ذلك في الإرادة . وضدها بأن يقال : لو وجدت لا في محل لنافاها ضدها لافي محل ، لمجرد الوجود ، فكان يلزم أن لا تتنافى الإرادات والكراهات الموجودة في المحال . لأننا نقول : إن الإرادة الموجودة لافي محل وضدها تتنافيان على الحي الواحد ، وذلك أمر زائد على الوجود ولا يلزم من ذلك أن تتنافى الإرادات والكراهات في الشاهد على حي واحد ، وذلك صحيح فيلزم من سائر الأعراض غير الأكوان كالطعوم والروائح والأصوات والألوان والتأليفات والاعتمادات والحرارة والبرودة وغيرها ، فإن كان لها ضد فإننا نرتب الأدلة فيها كما رتبناها في الأكوان ، وإن لم تكن لها ضد فإننا نقدر لها^(١) ضدًا ونرتب الأدلة فيه كما في السواد . قلنا إن الذي يدعى الضرورة فيه أن كل مثليين من كل جنس كان جوهرًا^(٢) أو عرضا لا يجوز أن يصح على أحدهما ما يستحيل على الآخر .

فإن قلتم بأن مافي قلبنا من الإرادة يماثل الإرادة التي لافي محل ويصح على أحدهما من الحلول في المحل ما يستحيل على الآخر فقد فرقتم بين^(٣) المسألتين لا لأمر وهذا مدفوع بضرورة العقل . وأما عذرکم^(٤) عن ذلك بأن هذا / حكم غير معلل كما في السوادين الحالين في محلين فإنه يستحيل في أحدهما أن يحل في محل آخر كما سبق في مسألة الأكوان وهذا باطل لأننا نقول لهم : ماتعنون بقولكم أنها أحكام غير معللة؟ إن عنيتم أن العقل لا يقضي فيها بأنه لا بد من أمر لأجله إفترقا ، وليس كذلك وإنما بينا أن الحقيقتين إذا كانتا متساويتين من كل واحد^(٥) فإنه يستحيل أن يصح أو يستحيل

١٠٩

(١) في الأصل : « له » .

(٢) المقصود : جوهرًا كان أم عرضًا .

(٣) في الأصل : « من »

(٤) غير واضحة .

(٥) هكذا في الأصل ولعل المقصود « وجه » .

على إحداهما^(١) أمر دون الأخرى ، بل لا بد من أمر يختص بتلك الحقيقة التي حصل لها ذلك الحكم ، وهذا معلوم بالضرورة . وإن عنيتم أن ليس له علة مفرقة ، وأن العقل يقتضي ذلك كان ذلك إعتراضاً بكونه مخالفاً لما يقتضيه العقل ، وكان إقراراً بطلانه . والإقرار ببطالان الجواب عن السؤال لا يكون جواباً عن السؤال .

وأما ماذكروه من الفرق بين الإرادة وبين سائر الأعراض وأن العلة التي لأجلها استحالة وجود شيء من ذلك لافي محل لم يحصل في الإرادة . فقالوا : في العلم بأنه لو صح وجوده لافي محل لصح وجود ضده ، وهو الجهل ، لافي محل ، لأن كل ماله ضد في الجنس يجب أن يكون له ضد في التحقيق كالكون ، ثم كان ذلك يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة .

قال لهم الشيخ أبو الحسين البصري ، نور الله قبره ، : لم قلت أن كل ما كان له ضد في الجنس يجب أن يكون له ضد في التحقيق . وأما ما استدللتم به من الكون فنقول : لم قلت بأنه وإن استحالة ذلك في الكون فإنه لا يجوز أن يكون العلم بخلافه؟ ألستم قد فرقتم بين الإرادة والعلم؟ فجوزتم وجود أحدهما لافي محل وأحلتم وجود الثاني بأن^(٢) قلتم بجواز وجود إحدى الإرادتين المثليتين لافي محل مع استحالة وجود الأخرى لافي محل ، وقلتم بأن أصل العرضين المثليتين يختص أحدهما لمحل ويستحيل اختصاص الآخر به؟ أفيذا جاز / افتراق المثليتين في هذه الأحكام فلم لا يجوز افتراق المخالفين في الأحكام؟
ثم ولئن سلمنا ما كان له ضد في الجنس كان له ضد في التحقيق ، وأن القادر على إيجاد العلم لافي محل يجب أن يكون قادراً على إيجاد الجهل لافي محل ، وعلى تقدير وجود الجهل تلزم الأقسام الباطلة . ولكن لم قلت بأنه لو كان قادراً على الجهل لصح منه وجود الجهل ، وكان يلزم من صحة ذلك صحة الأقسام الباطلة ، وذلك لأنه وإن كان قادراً عليه فإنه لا يصح منه لما أن كونه عالمًا يمنع منه . قالوا : لأن القادر هو الذي يصح منه

(١) في الأصل : « أحدهما » .

(٢) غير واضحة . ويمكن قراءتها في الأصل : « بل » .

الفعل على بعض الوجوه وما ذكرتم من المانع يدور^(١) ولا يمكن زواله ، فبعض ذلك كون قادريته مصححة للفعل .

قلنا ليس كون الحي حياً يصحح^(٢) صفة المشتبه في الجهل له ، وذلك حاصل في حقه تعالى مع فقد تصحيح هاتين الصفتين على سبيل الدوام ، ولم يقتضي ذلك كون الحي مصححاً لذلك على الجملة . فلم لايجوز مثل ذلك هاهنا؟

الثالث : لم قلتم أنه تعالى إذا أوجد الجهل فإنه لايجوز أن يمتنع من القول بأنه ينافي العلم ؟ وفي القول بأنه لاينافي إفساد كلى القولين كما أجبتكم بمثل هذا الجواب في سؤال النظام في مسألة القدرة على القبيح ، وفي سؤال الأشعري في مسألة العلم .

وأما ما ذكر^(٣) في القدرة والحياة أنه لا بد من استعمال محلها في الفعل وفي الإدراك . قلنا : أنا سلمنا أنه لا بد من استعمال محل ما كان في المحل منهما ، ولكن لم يجب استعمال محل ما كان لافي محل وجهنا عليه أسئلة^(٤) القياس كما قررت . وأما ما ذكر في النظر أنه إما أن يوجب كونه تعالى ناظراً أو لا يوجب . قلنا : لم لايجوز ألا يوجب ؟

قوله بأن في ذلك قلب جنسه . قلنا : لم قلتم بأن امتناع إيجابه الحكم إذا كان لمانع/ وهو كونه تعالى عالماً فإنه يقتضي قلب جنسه .

وأما ما ذكر في القسم الثاني من السواد والبياض الموجودين لافي محل أنهما لو تنافيا كان التنافي لمجرد الوجود ، ولزم تنافي ما كان في المحلين لأن الوجود ثابت لهما . قلنا إذا كان السواد والبياض لافي محل فلم قلتم بأن يكون^(٥) كل واحد منهما موجوداً حسب وجود الآخر في كونه لافي محل ليس لوجه اختصاص كما ذكرتموه في إرادة الله تعالى وذاته ؟

(١) غير واضحة .

(٢) في الأصل : « يصح » .

(٣) مستدركة بالهامش .

(٤) في الأصل : « أسئلة » .

(٥) هكذا في الأصل ، ولعل الأصوب « كون » .

أما قولهم بأن ما ليس له ضد فإننا نقدره ونرتب الدلالة فيه كما رتبناه في السواد والبياض . قلنا : إذا لم يكن له ضد على التحقيق كان تقديره تقدير المحال ، فهو وإن كان على ذلك التقدير يؤدي أقسام باطلة ، ولكن إذا تعلقت بأمر مستحيل ولم يلزمه من تعلقها بالمستحيل صحتها حتى تلزم من ذلك صحة الأقسام الباطلة فهذا ما يتمسك به النافون^(١) لهذا الأمر الزائد .

هذا ما دار بينهم وبين مثبتيها^(٢) من الكلام في هذه الدلالة . وأما المثبتون لها فلهم في ذلك مسلكان : أحدهما طريقة قياس الغائب على الشاهد على الوجه الذي حكينا عنهم هذه الطريقة فيما تقدم من المسائل .

والمسلك الثاني إثباتهم ذلك من غير طريقة القياس على ما سيرد^(٣) عليه البيان . وأما طريقة القياس لهم فهي قولهم : أن الواحد منا إذا كان عالماً بما يفعله فإنه لا يفعل إلا لداع . ولا يفعل الشيء لداع يخصه إلا وهو يريد له إذا لم يكن ممنوعاً من إرادته . ألا ترى أنه لا يكتب كتاباً ولا يبني داراً ولا يصنع غير ذلك من الأشياء^(٤) إلا وهو يريد له ، والعلة في كونه مريداً أنه فعله لداع يخصه وليس ممنوع من الإرادة . وهذه العلة حاصلة إذا فعل الله تعالى فعلاً / لداع يخصه فوجب كونه مريداً .

١١٠ ب

يقال لهم : الأسئلة على مثل هذه الطريقة مرت فلا نعيدها ، وأما الذي يخصها أن نقول : لانسلم أن للواحد منا إرادة هي أزيد من الداعي ، قال قاضي القضاة أن الواحد منا يجد الحالة المريد من نفسه باضطرار ، ويعلمها من غيره باضطرار . قلنا : إن هذه الحالة ، التي يثبتها المريد هي حالة راجعة إلى حالة راجعة إلى جملة الحي ، فإن عنيت أنا نجد من أنفسنا حال بكوننا مريدين تشترك^(٥) فيه جميع

(١) في الأصل : «الباقون» .

(٢) غير منقوطة .

(٣) في الأصل : «ما سيرد» .

(٤) غير واضحة .

(٥) غير واضحة .

أبعاضنا ، أيدينا وأرجلنا فالأمر^(١) بخلاف ذلك . فإننا نعلم أن ذلك قط لا يخطر ببال العقلاء ، ومتى ذكر ذلك لمن لم يتمرس على مذاهبكم فإنه يستبعده ويستنكره ، فكيف يدعى عليه أنه يجده من نفسه . وقال أيضا بأن الواحد منا يعلم أنه له في الفعل نفعاً أوقاتاً كبيرة ويختاره مع ذلك في حال دون حال ، ويتساوى الفعلان عنده في الداعي ويختار أحدهما دون الآخر ، ويجد لنفسه مع الذي اختاره ما لا يجده مع غيره . فنقول :^(٢) إما أن يكون قد إستوى الداعي إلى كل واحد من الفعلين ، أو الفعل في الوقتين ، أو لم يستويا ، فإن استوى فلم يختار إرادة أحدهما دون الآخر ؟ فإن قلتم لا لأمر : قلنا : فقولوا أنه يختار أحد الفعلين للداعي مع استواء الداعي إليهما لا لأمر . وقد أفسد الطريق إلى إثبات الأمر الزائد .

وإن قلتم أنه لا بد في اختيار أحدهما من أمر ، إما ترجح الداعي في أحدهما ، أو انتفاء الصارف عن أحدهما ، فقد سقط ما قلتم أنه يختار أحد الأمرين مع الاستواء . وذكر أيضاً في المعنى أن حاله في الداعي يختلف فيكون داعيه مرة ظناً ، ومرة اعتقاداً ، ومرة علماً . وكونه مريداً لا يختلف وقد تتقابل^(٣) الدواعي وقد تتفق ، وكونه مريداً لا يختلف ، وقد يلزم أنه يريد ما ينتفع به آجلاً دون ما^(٤) ينتفع به عاجلاً ، وقد يعلم من حال نفسه / ما يعلمه^(٥) من حال غيره ويريد من نفسه ما لا يريد من غيره . قلنا : إن الظن والاعتقاد والعلم مع اختلافها تتفق في أنها تدعو^(٦) إلى الفعل فلذلك الوجه سميت إرادة إذا خلصت من^(٧) الصارف وترجحت عليه ، فإن أثبتتم أمراً زائداً على ذلك فلا نسلم .

١١٠

(١) في الأصل : « والأمر » .

(٢) في الأصل : « فتقول » .

(٣) في الأصل : مقابل » .

(٤) في الأصل (مما) .

(٥) في الأصل : ما يعلمه » .

(٦) في الأصل : تدعوا » .

(٧) في الأصل : « عن » .

وقوله : إن الدواعي قد تتقابل ، قلنا : بلى ولكن لم قلتُم بأن عند التقابل على المسؤول^(١) يكون مريداً ، ولئن جاز أن يصير مريداً لأحد الفعلين مع تقابل الدواعي على السواء ، فلم لا يجوز أن يكون مختاراً لأحد الفعلين لأجل أحد الداعيين مع الإستواء ويكون الداعي الذي لأجله يختار الفعل هو الإرادة ، وتبطل الطريق إلى إثبات الأمر الزائد ؟ .

قوله بأنه يلزم أن يريد ما ينتفع به آجلاً دون ما ينتفع به عاجلاً .
قلنا : لم قلتُم بأن ذلك الذي يلزمه من الإرادة أمر زائد على ترجيح دواعي الدين على ترجيح دواعي الدنيا بأن يستحضرهما ، كما قلتُم بأنه يلزم ترجيح الداعي إرادة ترجيح الأمور الدينية ولا نحتاج إلى إرادة زائدة على هذا الترجيح .

وقوله الإنسان يعلم من غيره ما يعلم من نفسه ويريد من نفسه ما لا يريد من غيره .
قلنا : لأن مطلق العلم ليس هو الإرادة بل ما كان^(٢) داعياً له إلى الفعل وإنما يكون داعياً لذلك إذا علم أن له في^(٣) أن يفعل الفعل منفعة راجعة إليه أو إلى غيره . وأما علمه بأن العبد ليس في قوله منفعة وليس ذلك داعياً فإذا لم يكن له داعٍ لم يكن إرادة ، ولئن سلمنا الإرادة ولكن لم قلتُم بأن العلة في ذلك ما ذكرتم فحسب من كونه فاعلاً دون داعٍ يختص الفعل ؟ ولم قلتُم أن كونه جسماً ليس معدوداً في المقتضى ؟ بيانه وهو أن من فعل في الشاهد فعلاً على الوجه الذي ذكرتم فإن ما يحصل له من الأمر الزائد على الداعي هو ما نجد من ميلان قلبه إليه وكل من فعل / ما كان قلبه إليه مائلاً^(٤) فإنه يسر بذلك ويجد به لذة . وهذا إنما يصح على الأجسام . ولئن سلمنا أن كما ذكرتم قد

١١١ ب

(١) غير واضحة .

(٢) مستدركة بالهامش .

(٣) غير واضحة ، والمثبت هو الأنسب للسياق .

(٤) في الأصل : «فمائلاً» .

أمثل^(١) القلب ولكن متى يلزم الحكم في الغائب^(٢) . إذا لم يكن ثم مانع أو حاجة إلى شرط يستحيل وجوده أو إذا لم يمكنه ؟ ع م^(٣) .

بيانه أن يجوز أنه يكون الشرط في إقتضاء هذه العلة بحكم المريديه كونه جسمًا مخصوصًا ، كما أن كون الحي حيًا يقتضي صحة كونه مشتهيًا ، وليس بشرط كونه جسمًا حتى أنه^(٤) متى لم يكن جسمًا حيًا ، كذلك الله تعالى ، لم يلزم أن يقتضي كونه حيًا صحة كونه مشتهيًا وكذلك هاهنا يجوز أن يكون شرط إقتضائه ذلك كون الحي جسمًا . ولهذا قال أصحابنا أنه لايجوز على الله العزم^(٥) وهي الإرادة المتقدمة على الفعل لأن ذلك يستدعى تعجيل المسرة ، فإذا صار ذلك في الإرادة المتقدمة صار ذلك في الإرادة المقارنة ، ثم لما كانت المسرة إنما تصح على من كان مزاجًا ومبنيًا بنية مخصوصة ، وكان إنما يصح ذلك على الأجسام ، جاز أن يكون من صحة شرط هذه الإرادة كونه جسمًا ، فإذا لم يكن تعالى جسمًا لم تصح فيه هذه الإرادة وإذا لم تصح إمتنع القياس .

فأما الطريقة الأخرى لهم وهي^(٦) إثبات الإرادة ابتداء من غير قياس فذلك نوره على وجهين أحدهما : أن يتمسكوا فيه بما يتعلق بأفعاله من الصفات . أما الأول فهو تمسكهم بكونه تعالى مخيرًا أو أمرًا أو ناهيًا ، ووجه إستدلالهم بذلك على وجهين : «الأول»^(٧) : أن يثبتوا أن المخير والأمر صفة راجعة إليه ثم يعللون ذلك بالإرادة . والثاني / أن لا يثبتوا ذلك ولكن يجعلون الخبر هو الصيغة^(٨) مع الإرادة وحد الخبر ، لأن كونه خبرًا حكم لها والأول أشهر في كلامهم .

١١٢

(١) غير واضحة.

(٢) غير واضحة .

(٣) انظر المقدمة .

(٤) في الأصل : « أن » .

(٥) في الأصل : « عدم » .

(٦) في الأصل : « وهو » .

(٧) اضيفت ليستقيم المعنى .

(٨) كذا في الأصل، ولعل المقصود « للصفة » .

فإن قيل كيف يستقيم لهم أن يستدلوا بالخبر لإثبات الإرادة إذا كانت الإرادة داخلة عندهم في الخبر ، وفي ذلك إدراج حكم المسألة في العلة .

قال شيخنا أبو الحسين رحمه الله : والخبر على التفصيل هو علم بالصيغة والإرادة ، فأما العلم به على الجملة فهو علم بالصيغة متميزة عن^(١) غيرها من أقسام الكلام وبما ليس بقسم من أقسام الكلام تميزاً مجملاً لا يعلم ما هو . فأما إذا علمنا أن كلام الله عز وجل إن لم يكن خبراً ولا أمراً ولا نهياً دخل في كونه عبثاً علمنا غيره بأمرٍ ما وإن لم يعلم أن ذلك الأمر هو الإرادة . فإذا أفسدنا أن يكون داخل ذلك الأمر شيئاً سوى الإرادة علمنا أن ذلك التميز بالإرادة ، وحينئذ كما قد علمنا الخبر مفصلاً يصح أنه يمكن أن يعلم الله تعالى مخبراً قبل العلم بالإرادة .

وأما شيخنا ركن الدين فقال : : إنا لانستدل بكونه مخبراً بل بكونه متكلماً بصيغة الخبر مع نفي الإرادة على أنه استعمل^(٢) في غير ماوضع له فنقول : فلا بد من أن يكون مستعملاً له فيما وضع له في الأصل ، ولن يتم ذلك إلا مع إرادة الإخبار أو الفعل المأمور به على ما بينا .

قالوا : فأما بيان هذا الوجه فهو أن يقال : قد ثبت أنه تعالى أخبر وأمر ، وكل مخبر وأمر لابد من^(٣) أن يكون مريداً . وإن قلنا أنه أخبر وأمر لأنه تعالى تكلم بما هو موضوع ، في حقيقة اللغة ، للخبر والأمر لم يدلنا على أنه يستعمل ذلك في غيره من أقسام الكلام .

لابد من أن يكون مخبراً أو أمراً وإلا كان معمياً^(٤) أو عبثاً . وإنما قلنا أن المخبر والأمر لابد أن يكون مريداً ، لأن الخبر والأمر إما أن يكون هو الصيغة فقط ، أو لابد من أمر زائد على الصيغة حتى يكون خبراً ، / أو أمراً وذلك الأمر إما أن يرجع إلى المخبر أو

١١٢ ب

(١) في الأصل : « من » .

(٢) غير واضحة ، ورسمها « استعمل » بدون تنقيط .

(٣) مستدركة بالهامش .

(٤) غير واضحة .

المخبر عنه أو إلى المخبر^(١) ، ولا يجوز أن تكون الصيغة هي الخبر والأمر ، ولا الصيغة مع ما يرجع إليها مع حدوثها وحلولها وجنسها ، لأن كل ذلك يحصل ولا يكون خبراً ولا أمراً بل يكون تهديداً ، ويكون خبراً عن زيد عن عبد الله دون غير من الزيديين ، فلا بد من أمر زائد عليهما^(٢) وعلى صفتيهما ؛ ولا يجوز أن تكون الصيغة خبراً لما يرجع إلى المخبر أو المخبر عنه ولما يرجع إلى المأمور والمأمور به ، لأنه مامن صفة من صفات ذلك يقدر ثبوتها^(٣) في حال وجود الصيغة إلا ويجوز مع ذلك أن تكون غير أمر وتكون تهديداً ويجوز أن تكون خبراً عن واحد دون^(٤) غيره ولا بد أن يكون خبراً أو أمراً لما يرجع إلى المخبر ، والأمر ولا يجوز أن تكون خبراً أو أمراً لقدرته ، ولا لعلمه أي علم كان ، ولا لنظره ، لأن كل ذلك يحصل والصيغة ليست بخبر ولا أمر بل هي تهديد^(٥) وإما كونه كارهاً للإخبار ، أو كارهاً للفعل ولا مدخل له في ذلك ، لأن كراهة الإخبار تمنع من الإخبار ، وكراهة الفعل تمنع من الحث^(٦) عليه إلا أن يقصد به التهديد . فلم يبق إلا أنه يكون مخبراً أو أمراً لكونه فاعلاً لصيغة الخبر والأمر مع كونه مريداً ، وأما كونه كارهاً فالاستدلال عليه بصيغة النهي كالاستدلال بصيغة الأمر على كونه مريداً .

قال البغداديون : لم قلت أن صيغة الخبر ليست^(٧) خبراً لعينه ، وكذلك الأمر ومعنى ذلك هو أن ما يكون خبراً لا يجوز أن يكون غير خبر . وما يكون خبراً عن زيد بعينه لا يجوز أن يكون خبراً عن غيره من الزيديين . وكذا هذا بصيغة الأمر وإن كان يجوز أن يوجد من تلك /الصيغة ولا يكون خبراً ولا أمراً . أجاب البصريون قالوا :

١١٣

(١) كذا في الأصل ، وهي في الغالب مكررة ويستحسن حذفها .

(٢) يوجد تعليق أو تصحيح في الهامش غير واضح ، نصه تقريباً « عليها ويحد من صفاتها » . والمثبت في المتن يتفق مع السياق .

(٣) في الأصل : « ثبوته » .

(٤) مستدركه بالهامش .

(٥) في الأصل : « تهديداً » .

(٦) في الأصل : « البعث » .

(٧) في الأصل : « ليس » .

لا يجوز أن تكون مجرد الصيغة خبراً^(١) وأمرأ لوجوه^(٢) ، منها أنه لو كانت صيغة قولنا « زيد في الدار » خبراً لعينه لكان كذلك قبل المواضعه ؛ ومنها أنه كان يجب أن يكون خبراً وأمرأ في حال السهو ؛ ومنها أن القائل إذا قال زيد في الدار ، وفي الدار زيد بن [...] ^(٣) ، وخارج الدار زيد بن عمر فهو خبر إن عني الكائن فيها أن يجوز كونه كاذباً أن يتفق إيجاد الخبر المتعلق بالخارج وأن يكون صادقاً ، وإن عني به الخارج بأن يتفق منه إيجاد الخبر المتعلق بزيد الكائن فيها لأن أحدهما غير متميز عن الآخر سيما قبل الوجود . ومنها أنه كان يلزم منه أن يمتنع التجرد في الكلام ؛ ومنها أنه كان يجب ألا يقدر الإنسان أن يخبر إلا عن أشخاص بعدد قدره فلو كانت قدره عشرة فكان يلزم ألا يقدر إلا على عشرة أخبار عن عشر من الزيديين في وقت واحد لأن القادر بالقدرة لا يصح أن يفعل بالقدرة الواحدة من الجنس الواحد في المحل الواحد في الوقت الواحد (إلا جزءاً^(٤) واحداً وأنه^(٥)) كان يلزم فيما زاد على تلك^(٦) الأشخاص ألا يقدر على الإخبار عنهم لو كان لا يقدر على الحروف التي ينتظم منها الإخبار عنهم . قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله ونور قبره : للبغداديين أن يعترضوا في ذلك على البصريين فيقولوا : أمّا أنكرتم ألا يصح وجود الخبر في حال السهو^(٧) وفيما قبل المواضع وإن كان يصح أن يوجد في صيغته ما ليس بخبر ، وألا يصح أن توجد الصيغة المختصة بزيد بن خالد إذا قصد المتكلم زيد^(٨) بن عمرو ؟ وإن لم تتميز هذه الصيغة قبل الوجود كان هذا جائز عندكم لمذاهب لكم منها أنكم تقولون أن من قصد إلى تحريك / الجسم فإنه يوجد

١١٣ ب

(١) في الأصل : « كان » .

(٢) في الأصل : « للوجود » .

(٣) فراغ ويرجح أن يكون قد سقط من النسخ اسم علم لعله « خالد » كما سيأتى .

(٤) غير واضحة .

(٥) في الأصل « به » .

(٦) مستدركة بالهامش .

(٧) في الأصل : « الهو » ، والمثبت هو الصواب .

(٨) في الأصل : « بزيد » .

فيه من الحركة ما يختص بذلك الجسم لا ما يختص بجسم آخر ، وإن لم تتميز قبل الوجود . ومنها أنكم أحلتم وجود العرض في غير محله مع أنه من جنس ما في محله ونحن إنما أحلنا وجود الخبر عن زيد بن عمرو مع إرادة الإخبار عن زيد بن خالد ، وهذه الإرادة ليست من جنس الإخبار عن زيد بن عمرو . ومنها قولكم في اختصاص غير النافي^(١) بوقته مع قولكم باستوائهما ، واستواء الوقتين . وقولهم بأنه كان يمتنع التجوز^(٢) في الكلام . قلنا : لانسلم وهذا لأنه يجوز وجود مثل ذلك الخبر فلا يكون خبراً وأن نعتبر^(٣) ما في ذلك مع المماثلة كما افترق العَرَضان المتماثلان في جواز اختصاص أحدهما بهذا المحل دون الآخر .

وأما قولهم بأنه يلزم ممن له عشرٌ قُدِّرَ ألا يقدر على الإخبار عما زاد على العشرة . قلنا : لم قلتُم أن القادر بقدر محصورة لا يقدر على ما لانهاية له من الصيغ المتماثلة على البديل ومالككم من الدليل إنما يمنع من الجمع بين ما يتناهى من الأفعال المتماثلة بقدر محصورة ، أما إذا كانت على البديل فلا نسلم .

ولئن سلمنا أنه لا يجوز أن تكون الصيغة بمجرد خبراً ، ولكن لم قلتُم بأنه يلزم من ذلك كونه مريداً على ما زعمتم ؟ وأما ما أبطلتم من الأقسام فنقول أنكم حللتُم بقسم لم تذكره ، وهو أن الخبر عن زيد من خالد إنما كان خبراً عنه لأنه على صيغة الخبر مع أن فاعله فعله لداعٍ الإخبار عن زيد بن خالد دون غيره كما أنه يريد عندكم الإخبار عنه دون غيره لأن الداعي يدعو إلى هذه الإرادة دون إرادة الإخبار عن غيره . فإن قالوا وإذا استوى داعيه إلى الإخبار عن الزيدين جميعاً كيف يكون خبراً عن أحدهما ؟ قلنا : عند استواء الداعي إلى الفعلين إما أن يصح أن يختار / أحدهما أو لا يصح ، فإن لم يصح سقط السؤال ، وإن صح فنقول : لم قلتُم أن هذا القدر وهو كونه فاعلاً لصيغة

١١٤

(١) غير واضحة .

(٢) غير واضحة .

(٣) غير واضحة .

الإخبار عن أحد الزيديين لداع له إلى الإخبار عنه، لا يكفي في كونه خبراً عنه
«و»^(١) قلنا : معنى^(٢) ذلك أنه فعلها لعلمه بحسن إعلامه أو وجوبه أو كونه نافعاً
منفعة راجعة إلى المخبر أو المخبر . فإن قال كيف يتخصص الخبر بالمخبر عنه ؟ قلنا : إن
عنيتم تخصصه عند المخبر علماً يعلم من نفسه من الداعي إلى الإخبار عنه وإن عنيتم
تخصصه عند المخاطب فنقول : إن ذلك لا يعلم إلا لقربة إما لفظية أو عقلية ولذلك
لا يسوغ عند أحد من أهل العدل أن يخلى الله عز وجل المكلف عند الخطاب المشترك عن
قربة مع أن مصلحته أن يعلم كون زيد بن عمرو في الدار ، وأنه إنما فعل هذه الصيغة
لداعيه إلى تعريف كونه في الدار لعلمه بما فيه من المصلحة . وإن ألزموا بما فيه استواء
الداعي لهما فقد سبق الجواب عنه . وكذا هذا في صيغة الأمر فإن الأمر إذا علم أن
المأمور به واجب أو على صفة ندب أو أن له فيه فائدة قبيحاً كان الفعل أو حسناً
فيدعو^(٣) ذلك إلى فعل ما قدر وضع لطلب الفعل والحث عليه ، وإذا علمنا أن فاعل
الصيغة حكيم^(٤) تستحيل عليه المنافع والمضار ، وعلمنا أنه فعل الصيغة لأنه علم أن
الفعل صفة واحدة زائدة على حسنه فإن قرن^(٥) إلى الصيغة ما يدل على قبح الفعل علمنا
أنه هدد بها ، ومعنى كونه مهدداً هو أنه فعلها لعلم قبح الفعل فأوجب ألا يفعل ، وإنما
نعلم ذلك لعلمنا أنه لا يجوز أن يأتي الحكم بخطاب قد وضع البحث على الفعل وليس
الفعل ، إنما ينبغي أن يفعل إلا أن يدل بذلك على أنه لا ينبغي أن يدخل بقربة فيكون
الخطاب زجراً أو يكون إباحة واقترن إلى ما يدل على إباحته ، هذا التقدير كائن في العلم
بوجوب المأمور به وكونه / ندباً وكونه قبيحاً سواء علمنا الإرادة أو لم نعلم . وكذلك
القول في النهي إذا تجرد فإنه يكون نهياً لأن فاعله فعله لعلمه بقبح النهي عنه ، وإذا
لم يتجرد وكان تهديداً علمنا أنه فعله لعلمه بوجوب الفعل ، وإنما نعلم عنده قبح الفعل

١١٤ ب

(١) أضيفت « واو » العطف ليستقيم المعنى ، أو أن تكون هناك حجة معارضة سقطت من الناسخ .

(٢) مستدركة بالهامش .

(٣) في الأصل : « فيدعوا » .

(٤) في الأصل : « حكم » .

(٥) غير واضحة .

لعلنا أن الحكيم لا يفعل ما هو منع من الفعل وحث^(١) على تركه إلا وقد قبحه . ولا يعلم قبحه إلا وهو قبيح في نفسه . وهذا هو الكلام في هذه الطريقة وأما الاستدلال بالطريقة الأخرى فهكذا الباري ، عز وجل مخبر وأمر وناه وكذلك فكل^(٢) من هذا سبيله فهو مريد^(٣) .

أما الدلالة على أن الله تعالى مخبر وأمر وناه فلأنه قد فعل هذا الصنع فلو لم يكن قسماً من أقسام الكلام كان عبثاً سواء كان كون الخبر صفة ترجع إليه أو هو الصيغة مع الإرادة أو غيرها وأما الدلالة على أن من كان مخبراً فهو مريد وهو أن صيغة الخبر يصح حصولها وليست بخبر فلا بد من وجه له كانت خبراً . ثم لا يخلو إما أن يكون خبراً لجنسها أو وجودها فنذكر الأقسام التي ذكرناها وتبطل بما أبطنا ثم يقول^(٤) فلا بد من إرادة ، فالإعتراض عليها مثل ما ذكرناه في الطريقة الأولى مع زيادة ما ذكرناه في باب إبطال الأكوان حيث زعموا أن الخبر صفة زائدة . فهذا هو الكلام فيما يختص كونه تعالى متكلاً .

وأما طريقتهم الأخرى فهي التي تقسم الأفعال ، فهم يوردون ذلك أيضاً على وجوه منها قولهم : أن الله تعالى خلق في الإنسان الفعل والشهوة بالقبيح ولهو النفس عن الواجب ولم يلجئه ولم يفته فلو لم يرد بذلك تعريضه للشواب بتكليفه لكان إما ظالماً أو عابثاً .

ومنها أنه تعالى فعل الآلام بالصبيان والبهائم فلو لم يرد به المصلحة للمكلفين وللتعريض للعوض لهؤلاء لكان إما ظالماً أو عابثاً .

ومنها أنه يفعل الآلام في الآخرة بالكفار^(٥) فلو لم يرد به معاقبتهم لكان ظالماً ، وهذه الطريقة يمكن ذكرها في كل فعل يوجد فيكون حسناً إذا كان لفاعله فيه غرض

(١) في الأصل : « بعث » .

(٢) مستدركة بالهامش .

(٣) في الأصل : « مريداً » .

(٤) في الأصل : « فيقول » .

(٥) غير واضحة .

مخصوص وقبيح إذا كان / فيه غير ذلك الغرض كالسجود >...^(١) يحسن إذا ١١٥
كان الغرض فيه وجه الله تعالى ويقبح إذا كان الغرض فيه الصنم إلى غير ذلك ؛ وكذا
جمعنا هذه الوجوه وإن كانوا يجعلون كل واحد منها حجة على حدة لأن وجه الدلالة
يتحقق فيها . والاعتراض على جميعها واحد وهو أن نقول : ماتريدون بقولكم
خلقنا وخلق الشهوات فينا لغرض ؟ فإن قالوا : نريد بذلك أنه فعل ذلك وأراد بها
الإيصال إلى الثواب . قلنا : هذا ليس من مذهبكم لأنكم لا تجيزون تقدم الإرادة على
المراد . فإن قالوا : نريد : بذلك أنه فعل ذلك وأراد إستحقاق الثواب . قلنا : هذا
أيضا ليس من مذهبكم لأنكم تقولون الفعل هو الذي يراد ، وما ليس بفعل لا يراد ،
والإستحقاق ليس بفعل فلا يصح على مذهبكم أن يراد . وإن قالوا نريد بذلك أنه خلقنا
وأراد بخلقنا فعل الطاعة . قلنا : هذا أيضا لا يصح على مذهبكم لأن عندكم إن أرادة
فعل للغير لا تقع وجهاً لفعل المرید^(٢) الثاني إن عندكم إنما أراد فعل الطاعة عند نصب
الدلالة لا عند خلق الشهوات ، وشروط التكليف فإن نصب الدلالة لا يتقدم فعل الشهوات
فلو كان حينئذ مریداً لطاعة لتقدمت الإرادة على وقت نصب الدلالة والأمر بالطاعة وهذا
غير جائز عندكم ؟ وكذا نقول : لكم في الوجه الثاني ماتريدون بقولكم قصد بإيلاهم^(٣)
مما يستحق به ؟ فإن قلتم نعني به إرادة الإستحقاق لم يصح فإنه ليس بفعل فيراد .
فإن قلتم نعني بذلك يريد أن^(٤) قولهم لأجل الإستحقاق ، قلنا إن أردتم بقولكم
لأجل الإستحقاق إرادة الإستحقاق كنتم قد أثبتتم للإستحقاق الإرادة وكنتم قد جمعتم بين
الإرادتين وليس ذلك من قولكم . وإن قلتم : نعني بذلك أنه يريد إيلاهم^(٥) لداعي
الإستحقاق ، قلنا : قد جعلتم التخصيص هو كون الإستحقاق داعياً إلى الإرادة .
وهذا هو الإعتراض على كلامهم / أن نقول : إننا نسلم أن هذه الأفعال إنما تحسن بغرض

١١٥ ب

(١) حذف «و» لأنها زائدة .

(٢) غير واضحة .

(٣) غير واضحة .

(٤) غير واضحة .

(٥) غير واضحة والسياق يتم بالكلمة المثبتة .

الفاعل ولكن لم قلت أن ذلك ليس هو داعيه إلى فعلها فيكون إنما خلق الشهوة في العاقل إلى غير ذلك من شروط التكليف ليكلفه ويعرضه لذلك الثواب ؟ ومعنى ذلك هو أن علمه تعالى بكون الثواب المستحق إحساناً إلى الفاعل دعاه إلى فعل شروط التكليف التي عندها يحصل مكلفاً ، وعند عمل مشاق التكليف يصير مستحقاً للثواب الذي فيه فلا وجه . وكذلك علمه بأن يكون^(١) إيلاء الصبيان أصلح للمكلفين وأنفع للصبيان دعاه <...>^(٢) ذلك إلى فعله وعلمه باستحقاق الكفار للآلام فالاستحقاق بهم دعاه ذلك إلى فعلها ولا بد من هذه الدواعي عندنا وعندهم في جميع هذه الأفعال ووقوع هذه الأفعال لأجل هذه الدواعي يكفي في خروج الأفعال عن كونها^(٣) عبثاً وظلماً . والدليل عليه أنا لو فرضنا أن الله عز وجل خلقنا على صفة المكلفين ، وكان الداعي إلى ذلك ما ذكرناه من غير إرادة لما كان خلقه إيانا عبثاً . ولو فرضنا أنه أراد جميع ذلك كما ذكره من الوجوه على ما زعموه من الإرادة التي هي غير الداعي ، وأراد أيضاً إيلائهم للإستحقاق كما ذكره ، ولم يكن فعل هذه الإرادة لأجل أنه عالم بحسنها ، ويحسن الإيلاء لما حسنت الإرادة ، والإرادة على ما ذهبتم إليه^(٤) لو انفردت عن الداعي لا تكفي^(٥) في تميز الفعل عن كونه ظمناً وعبثاً ولو انفردت الدواعي عن^(٦) هذه الإرادة فإنه يكفي في ذلك فيصح أن الداعي هو الذي يقع به تميز الأفعال عن العبث والظلم . فلم قلت بأن الغرض الذي لأجله يحسن ما ذكرتم من الأفعال ليس هو الداعي حتى يحتاج إلى أمر زائد عليه ؟

لا يقال : بأنكم إذا سلمتم بأنه تعالى فعل هذه الأفعال لهذه الوجوه كنتم قد سلمتم

(١) حذف حرف «إلى» لزيادته ووجود علامة شطب عليه في المتن .

(٢) مستدركة بالهامش .

(٣) في الأصل : «كونه» .

(٤) في الأصل «إليها» .

(٥) في الأصل «يكفي» .

(٦) في الأصل «من» .

الإرادة لأنه لا يقال فعل فلان فعل كذبي لكذي إلا^(١) إذا أريد به الإرادة، والدليل عليه أن القائل إذا قال دخلت / على فلان لأسلم عليه ، معناه قصدت وأردت التسليم عليه. ١١٦
لأننا نقول : لانسلم أنه أراد بقوله^(٢) فعل كذا لكذا أنه يراد به غير الداعي. وفي قوله دخلت على فلان لأسلم عليه ، لانسلم أنه يريد به غير الداعي فإن معناه أن سلام زيد هو الذي دعاه إلى ذلك إما بأن اعتقد حسنه وأن فيه منفعة أو دفع مضرة . والدليل عليه أنا لو تصورنا أن لنا في السلام على زيد فائدة ، ودعانا ذلك إلى دخول الدار وإلى السلام على زيد فدخلنا الدار وسلمنا على زيد ، ونحن ممنوعون من الإرادة التي تذهبون إليها لكنا قد دخلنا للسلام على زيد .

وقولكم التسليم إنما نذكره للإرادة ممنوع ، ولذلك إنكم تقولون لم نرد إنتفاعهم لأن ذلك مباح والله تعالى لا يريد المباح . وأيضاً فإنكم تقولون إنما يؤلم الأطفال للمصلحة والعوض مع أنه لا يريد العوض في ذلك الوقت ، إذ لو أراد كان ذلك إرادة متقدمة على الفعل وأنتم لم تجزوه . وكذا^(٣) في قولكم للمصلحة فإنه لا يجب أن يريد في ذلك الوقت من المكلف فعلاً ما لأن مصلحته فيه وإنما أراد ذلك عند نصب الأدلة العقلية أو السمعية ، فيصح أنه ليس لهم متمسك في إثبات هذا الأمر الزائد من حيث المعنى ولا من حيث اللفظ .

طريقة أخرى لهم وكما يستدل^(٤) إلى^(٥) هذه الطريقة أصحابنا فيستدل غير أصحابنا من أهل السنة فيقولون : أفعال الله تعالى مختصة بأوقات وصفات ومع جواز حصولها في غير تلك الأوقات وفي غير تلك الصفات لوجهين ، أحدهما : أنه ما يقدم منها فقد يكون من جنس ما تأخر، فإن ما تقدم قد يكون حركة إلى مكان معين وكذلك ما تأخر.

(١) مستدركة بالهامش .

(٢) في الأصل : « بقولهم »

(٣) غير واضحة .

(٤) غير واضحة .

(٥) غير واضحة .

والثاني : أن الأوقات والمحال^(١) متساوية فما يصح على بعضها وجب أن يصح على الكل ، فاختصاصها بتلك الأمور الجائزة يستدعي مخصصاً ، وذلك المخصص ليس هو قدرة الله تعالى لأن القدرة شأنها الإيجاد وذلك لا يقتضي الاختصاص بوقت دون وقت لأنها مع / الكل على السواء وليس ذلك هو العلم أيضاً لأن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه ، فيكون تابعاً للمعلوم . والصفة المخصصة مستتبعة الاختصاص ، والتابع لا يكون مستتبعاً . وأما سائر الصفات المتعلقة نحو العلم والسمع والبصر والكلام فظاهر عدم صلاحيتها لهذا التخصيص ، فلا بد من صفة أخرى من أجلها تختص أفعال الله تعالى . فهذه الأمور الجائزة وتلك الصفة هي كونه تعالى مريداً . يقال لهم : أما إذا تمسك بهذه الحجة أصحابنا ، فنقول لهم : إنكم علمتم المتقدم والمتأخر بإرادة المتقدم والمتأخر . والكلام في الإرادة كلام في هذه الأفعال ، فما أجبتكم به في إرادة التقدم والتأخر فهو جوابنا في نفس التقدم والمتأخر^(٢) ، إن قلتم بأن الداعي كان التقدم دون التأخر ، قلنا مثله في الجواب ، وأن قلتم (كانا متساويين)^(٣) ومع^(٤) هذا أراد أحدهما دون الآخر لا لأمر ، قلنا لكم : تجوزوا مثل ذلك في التقديم والتأخير من الأفعال وإن كان الداعي إليهما على السواء .

فأما ما ذكرتم من الوجهين لبيان التسوية «بين»^(٥) المتقدم والمتأخر أن المتقدم قد يكون حركة إلى جهة ، وكذلك المتأخر وإن كانت الأوقات والمحال متساوية . قلنا لم لا يجوز أن تكون الحركتان الموجبتان للتحرك إلى جهة واحدة مختلفتين ؟ ولم قلتم أن من ضرورة الإيجاد في الحكم الإيجاد في حقيقة الواجب ؟ ولئن سلمنا إستواءهما^(٦) من هذه الجهة

(١) في الأصل : « المحال » .

(٢) هكذا في الأصل ، ولعلها التأخر .

(٣) في الأصل : « كان متساويين » .

(٤) في الأصل : « وقع » .

(٥) أضيفت ليكمل السياق .

(٦) بمعنى تساويهما .

لم لا يجوز أن يختلفا في جهة أخرى ؟ . وهذا إلزام الأشعرية حيث جوزوا في حياة الله تعالى وحياة الإنسان أن تشتركا في إيجابهما صفة الحي ، ثم تختلفا في جهة أخرى فتكون إحدهما ^(١) قديمة دون الأخرى . وأما ما ذكر من تساوي الأوقات والمحال فنقول لمشايخنا : خاصة أنكم - مع تساوي الأوقات جوزتم اختصاص وجود النافي ببعضها دون /...> ^(٢) بعض مع المساواة لا لأمر فلم لا يجوز هنا ؟

١١٧

ويقال للأشعرية ^(٣) خاصة إنكم جوزتم اختصاص بعض الأوقات ^(٤) دون البعض بقوله <تعالى> ^(٥) " فلم لا يكفى ، ولا يحتاج إلى الإرادة ؟ وكذلك أنكم أثبتتم لله صفات أخرى من الكلام والسمع والبصر والوجه واليدين . ونحو ذلك فلم قلتم أنه ليس فيها ما يقتضي هذا الاختصاص ولا يحتاج إلى الإرادة في التخصيص . هذا ما استدلوا به لإثبات الصفات الزائدة على ذاته التي لأجلها تلزم له الأحكام على الجملة على وجه تعم دلالتها في كل نوع من أنواع صفاته تعالى . إن قالوا : إذا علمنا ذاته بدلالة حددت أفعاله ، ثم علمنا أن هذه الذات قادرة عالمة ، حية ، فلا يخلو إما أن علمنا في الثاني (أمر زائد لم نعلمه في الأول أو لم يعلم ، والثاني) ^(٦) باطل فصح الأول .

بيان بطلان الأول وجوه ثلاثة ، أحدها : أنه ^(٧) كان ينبغي أن يقع الاستغناء بالعلم للأول ، والثاني : أننا إذا قلنا أنه ليس بقادر أن يكون ذلك نفياً لذاته وليس كذلك . والثالث : أنه كان ينبغي ألا تختلف العلوم ، وإنها مختلفة لوجهين ، أحدهما : أن أحد ^(٨) العلمين لا ينوب عن الآخر . والثاني : أنها لا تنتفي ^(٩) عند واحد .

(١) في الأصل : « أحدهما » .

(٢) حذفت « دون » لتكرارها .

(٣) في الأصل : « الأشعرية » .

(٤) في الأصل : « الأوقات » .

(٥) أضيفت لبيان المقصود وهو لفظ الجلالة .

(٦) جملة مستدركة بالهامش .

(٧) في الأصل « أن » .

(٨) في الأصل : « إحدى » .

(٩) غير واضحة .

وعبارات القوم وإن اختلفت فإن محصول معناها لا يخرج عما^(١) حكيناه عنهم، فيقال لهم قبل أن نشرع في الاعتراض نقول : محصوا^(٢) لنا مطلوبكم أن^(٣) ننظر هل يخالف ذلك مذهب الخصم أم لا يخالف ؟ فإن خالف فهل تقتضيه دلالتكم هذه أم لا تقتضيه ؟ فإنكم إما أن تروموا بهذه الدلالة إثبات أمر زائد على ذاته أو لا تروموا ذلك ؛ فإن كان الثاني كان ذلك مساعدة مع الخصم ولم يكن الخلاف إلا مجرد العبارة .

بيانه أن الخصم يقول بأن ذاته تعالى ذات تميزه^(٤) بنفسها تميزاً ، لأجل ذلك يصح منه الفعل وتصح منه الأحكام ، وأن حقيقة ذاته حقيقة واحدة مخالفة لسائر الحقائق وليست مشاركة/لسائر الذوات في ذاتها حتى تحتاج إلى أمر زائد في اختصاصها بحكم ليس ذلك الحكم لسائر الذوات . فإذا لم تثبتوا أنتم أيضاً أمراً زائداً وأثبتتموه متأثراً بنفسها ، مؤثراً في أحكامها من غير أن يحتاج لذلك إلى أمر زائد كان قولهم بأنه يحتاج إلى صفة ، أو هو على صفة ، أو هو موصوف كيفما^(٥) تغيرت العبارات خلافاً في مجرد العبارة مع الاتفاق في المعنى ومثل ذلك لانخاصم فيه أرباب العقول ، وأن كان ماترومونه بهذه الدلالة إثبات زائد ، فقد ادعيتم أنا نعلم بهذه الدلالة أمراً زائداً ، وعند ذلك يلزمكم مالا قبل لكم به ، أحدها أن مدلول الدليل معلوم ، فإذا قلتم غير معلوم لزمكم المناقضة .

ومنها أنكم في إثباتكم هذا الزائد تشاركون أرباب الأقانيم > .^(٦) النصارى وأرباب المعاني من الكلائية^(٧) والأشعرية على أفحش وجه لأنكم تشاركون هؤلاء في إثبات

(١) في الأصل : « ما » .

(٢) غير واضحة .

(٣) كذا في الأصل ، والأفضل للسياق إضافة كلمة « قبل » لتصبح « قبل أن » .

(٤) كذا في الأصل ، والصواب « متميزة » .

(٥) في الأصل : « كيف ما » .

(٦) حذف واو العطف لأن المقصود بأرباب القانيم هم النصارى ، ويمكن استبداله بحرف « من » .

(٧) في الأصل : « الكلامية » . وأما الكلائية فهم أتباع عبد الله بن سعيد القطان الشهير بابن كلاب توفي ٢٤٠ هـ/٨٥٩ م ويقال أن أبا الحسن الأشعري قد تأثر به . (انظر طبقات السبكي ٥١/٢ ، سير أعلام النبلاء ١٧٤/١١ - ١٧٦) .

الزائد الذي يلزم منه المحال الذي يلزم أرباب الأقيانيم وأرباب المعاني ثم أنكم تباينون^(١) غيركم في أن تناقضوا بوصف ما أثبتتموه غير معلوم لهم ، وأنتم زدتم عليه في البطلان حيث ناقضتم بقولكم أن ما أثبتناه من الزائد ليس بمعلوم...^(٢) لا أصلاً ولا تبعاً ، ومثل هذا الكلام ينبغي أن^(٣) يتبرأ منه العاقل ، ولا نظن بالسلف الصالح أن يذهبوا إلى مثل هذه الدلالة . والأولى عند إحسان الظن بهم أن نقول لكم إنما عنوا بقولهم أن الصفات غير معلومة أنها غير مستقلة^(٤) في المعلوماتية ، وإن كانت معلومة تبعاً للذات فإن صفة^(٥) القادرية والعالمية لا يمكن أن تكون معلومة من غير أن تكون مضافة إلى ذات القادر والعالم ، فإن الخطأ إنما وقع في تغيير^(٦) بعض الخلف لكلامهم . وقد رأيت لبعض ضعفة النظرة^(٧) في نصرة كلامهم شرحاً^(٨) ، محصول كلامه / أنه ما ينبغي أن ١١٨ يقنع بمجرد ذاته إذ ذاك موافقة مع الفلاسفة المنكرين لكونه قادراً عالمًا . وما ينبغي أن تثبت أمراً زائداً إذ ذاك موافقة مع أصحاب الأقيانيم وأرباب المعاني ، بل يقال أنه ليس بمجرد ذات وليس له أمر زائد على ذاته بل هو ذات موصوفة ، فظن أنه يمكن في القسمة الدائرة بين النفي والإثبات قسمة ثالثة ، وعلى تقديره لو بطل النظر فإن من مذهب الفلاسفة ومذهب النصارى ألا يكون بطلانه معلوماً بالضرورة . وما ذهب إليه من جواز خلق الشيء من^(٩) النفي والإثبات معلوم بطلانه بالضرورة . ومن عجب صنيعهم أنهم ينسبون من يذهب « إلى »^(١٠) أحد الطرفين إلى درجة الكفر ، ويجعلون الخلاص عن الكفر في اعتقاده هذه المناقضة المعلوم بطلانها بالضرورة للعقل .

(١) غير واضحة .

(٢) حذفت « و » لأنها زائدة .

(٣) أضيفت ليستقيم السياق .

(٤) غير واضحة .

(٥) في الأصل : « وصف »

(٦) غير منقوطة والمثبت أرجح .

(٧) غير واضحة والمثبت أرجح .

(٨) غير واضحة والمثبت هو أقرب القراءات إلى السياق .

(٩) في الأصل : « عن » .

(١٠) أضيف لينتظم السياق .

ثم إننا بعد هذا البحث الكافي في الكشف عن غوار مذهبهم في هذه المسألة نعترض على ماذكروه على التفصيل ، فنقول: قولكم : أنا إذا علمنا ذاتاً^(١) ثم علمنا قادراً فلو لم نعلم منه أمراً زائداً لاستغنى^(٢) بالعلم الأول ولما خالف العلم الثاني العلم الأول . قلنا : متى ؟ إذا وقع الإجمال في الذوات أم في كيفية الذات بعد تعيين الذات (ع م) ؟ . بيانه وهو أنه يجوز أن يدل العقل الحادث على أنه لا بد من إثبات محدث له وكان في الوجود أكثر من ذات واحدة إذا كان ذلك تجويزاً في العقل فكل واحد من تلك الذوات حقيقة مفردة مخالفة لغيرها . أما بعد العلم بأنه لا بد من واحد منها كشكك^(٣) في واحد منها ، ويجوز أن يكون هذا أو هذا ثم إذا علمنا بدلالة أخرى أن ذلك المحدث هذا دون ذلك ، فإن هذا العلم يكون مخالفاً للأول ولا يكون مستغنياً عنه بالأول ، مع أنه ذلك الذي علمناه حقيقة مفردة . ثم ولئن سلمنا أن ماذكرتم أنه يقتضي أنه لا بد من أمر زائد ولكن لم يتعين الزائد الذي ذكرتموه/ من الحال الذي تختص به الذات ولأجل اختصاصه به يصح منه الفعل .

بيانه وهو أنه يجوز أن يكون ذلك الزائد هو صحة الفعل وذلك لأننا علمنا بدلالة حدوث الفعل لأنه^(٤) لا بد من مؤثر ، وجوزوا أن يكون ذلك المؤثر موجباً ، وجوزوا أن يكون قادراً وإن كان موجباً كان صدور الأثر منه على الوجوب لا على الصحة وإن كان قادراً ، وإن كان صدور الأثر منه على الصحة دون الوجوب ، والصحة والوجوب أمران زائدان على مطلق المؤثر ولهذا ينقسم المؤثر إلى موجب وقادر فمادام لم يعرف المؤثر أنه موجب أو قادر ، لم يكن يدخل في علمنا بالذات هذا الأمر الزائد وهو على الوجوب أو الصحة . ثم إذا عرفناه قادراً فقد دخل في ضمن علمنا هذه الصحة ، فلم قلتم أن ذلك لا يكفي في اختلاف العلمين وأن لا يقع الاستغناء بأحدهما عن الآخر؟ وأكثر مايلزم

(١) مستدركة بالهامش.

(٢) في الأصل : « لا يستغنى »

(٣) غير واضحة .

(٤) كذا في الأصل والصواب « أنه »

من الأسئلة على هذه الطريقة قد مرّ^(١) فيما سبق ذكره لانهيده^(٢) خوفاً من التطويل . وأعلم أن هذه الحجة يوردها أيضاً من يثبت المعاني لله تعالى كالقدرة والعلم والحياة وغير ذلك ، وطريقة إيرادهم مثل ما حكيناه عن مثبتي الأحوال ، والإشكال عليهم مثل ما سبق ذكره على مثبتي الأحوال أجاب عن هذه الحجة بعض الشيوخ من الذين^(٣) يثبتون الأحوال كأبي علي وأبي القاسم وأبي بكر بن الإخشاد . وكل واحد منهم أجاب بغير ما أجاب به الآخر .

فقال أبو علي: إنما خالف العلم بأنه قادر العلم بأنه عالم ، لأن العلم بأنه قادر هو العلم بأن له مقدوراً والعلم بأنه عالم هو العلم بأن له معلوماً . فاعترض < علي >^(٤) ذلك أصحاب أبي هاشم بأن هذا يبطل بالعلم بأنه حي وبالعلم بأنه موجود ، فإن ليس لهاتين الصفتين متعلق ومع ذلك يختلف العلم بكل واحد منهما فلا بد من الحال الذي أثبتنا له ، فقال لهم أصحاب أبي علي أن العلم بأنه تعالى غني يخالف العلم بأنه واحد/ وليس له تعالى عندكم بأنه (غني وواحد)^(٥) حال ، لأن هذا راجع إلى النفي ١١٩ والحال يجب أن يكون راجعاً إلى الثبوت . والأشبه أن يكون أبو علي إنما عني بكلامه ما ذكرناه من أنه يدخل في ضمن علمه بأنه قادر صحة المقدور < و >^(٦) في علمه بأنه عالم ظهور المعلوم أو صحة الأحكام للمعلوم ولا يحتاج إلى الحالة التي يثبتها أبو هاشم ، فإن عني ذلك^(٧) فهو صحيح على ما قررناه .

وأما الشيخ أبو القاسم الكعبي فقال : إن العلمين إنما اختلفا لاختلاف طرفيهما ، فإن دليل كونه قادراً غير دليل كونه عالماً . وقد اعترض على^(٨) ذلك بأن العلمين إذا تعلقا

(١) في الأصل : « مرت »

(٢) في الأصل : « نعيدها »

(٣) في الأصل : « الذي » .

(٤) أضيفت ليستقيم السياق .

(٥) في الأصل : « غنيا وواحد » ، والمثبت هو الصواب .

(٦) أضيفت « و » ليستقيم المعنى .

(٧) في الأصل : « بذلك » .

(٨) أضيفت ليستقيم السياق .

بمعلوم احد على وجه واحد كان القول بأنهما مختلفان لأجل اختلاف طرفيهما . والقول بأن السوادين يختلفان لأجل اختلاف محلّهما ، وهذا لا يصح ، وهذا لو قدرنا عالمين بكون زيد في الدار ، وعلمه أحدهما بخبر صادق ، وعلمه الآخر بالمشاهدة فإن علميهما مثالان وإن^(١) اختلف طريقاهما .

وأما أبو بكر بن الإخشاد فقد قال: إن العلمين يختلفان لذاتهما وإن تعلقا بمعلوم واحد ، وقد اعترض ذلك بمثل ما اعترض به كلام أبي القاسم . وقد وقع في زماننا من ذكر وجهاً لاختلاف العلمين أضعف مما حكيناه عن ابن الإخشاد فقال : إن هذه العلوم التي تعلق بذاته تعالى من كونه عالماً قادراً حياً قديماً مخالفاً سميعاً بصيراً كلها قد تعلق بذاته تعالى ولم يدخل في ضمن أحدها مالم يدخل في ضمن الآخر لانفياً ولا إثباتاً (...)^(٢) ولا صفة ولا حكماً بل في العلوم في التقدير كمن يعتقد في الجوهر أنه جوهر مرتب^(٣) فيكون هذان إعتقادان قد تعلقا بالجوهر من غير زيادة في أحدهما ولا نقصان ، ثم يكون هذان الإعتقادان مع ذلك مختلفين . ثم لم يقتصر على باطله الشنيع ، بل زعم في إفتراءه على السلف أن هذا تأويل كلام أبي هاشم وأن ما طول فيه أبو هاشم وعرض من تقسيم للصفات إلى صفة ذات وإلى مقتض عنه وإلى مقتضى وإلى صفات معاني معلولة عن العلل فإن بعضها ملازمة للذات وبعضها متجددة / وأن ما يتجدد منها فبعضها بالفاعل وبعضها بالمقتضي وبعضها بالعلل وبعضها غير معللة أصلاً لا بالذات ولا بالفاعل ولا بالعلة ، وأن ما بالفاعل ففيها ما يمكن حصوله من أي فاعل كان جسماً^(٤) أو غير جسم ، وفيها ما يستحيل حصولها^(٥) إلا من فاعل ليس بجسم إلى

ب ١١٩

(١) في الأصل : « فان » .

(٢) مكان خال والسياق متصل .

(٣) غير واضحة .

(٤) في الأصل : « جسم » .

(٥) في الأصل : « حصولهما » .

نير ذلك وأن طرقها تختلف ، فما دل على أحدها لا يختلف^(١) على الآخر . وإن لم يرد حقيقة هذه الألفاظ ونسب أذكىاء العلماء الذين حملوا كلامه على الحقيقة إلى^(٢) لجهالة.

ولعمري لو جاز أن يكون إنسان يثبت أمراً في جميع عمره ويتعصب له ويصنف فيه مجلدات ثم يقال فيه بأنه كان يعني بإثباته النفي وكل ذلك مجاز فجاز فيه وفي كل أحد مثل ذلك وعند ذلك ينسد باب الخطاب بالكلية وهذا كلام إن وجد^(٣) مكتوباً فحقه أن يحك عن الكتاب فكيف أن يكتب ويكون العذر (لي كتابته وقوع التسلية به)^(٤) من أهل الزمان .

وقد فعل في مثل ذلك السلف بمثل هذا العذر ويزداد الفاعل شكراً فيما يرزقه^(٥) من نعمة التوفيق في سلوك طريقة الصواب دون الضلال والله المستعان هـ.

(١) كذا في الأصل ولعلها مشطوبة والصواب إستبدالها بـ « لا يدل » .

(٢) في الأصل « لا » والمثبت هو الصواب .

(٣) العبارة بين القوسين مستدركة بالهامش .

(٤) عبارة غير واضحة، والمثبت هو اقرب قراءة ممكنة كما ورد في الاصل .

(٥) هكذا في الأصل وتعني هذه العبارة : « لما يرزقه تعالى » .

مسألة

في أنه هل يجوز أن يكون لله تعالى صفة

غير ما أثبتوا من الصفات أم لا؟^(١)

ذهب أبو هاشم وقاضي القضاة إلى نفي ذلك عنه تعالى واعتمداً^(٢) في ذلك على دلالة نفي الدلالة . وقد استعملوا^(٣) هذه الطريقة في كثير من المسائل حتى ملأ^(٤) كتباً من الأصول والتعارض^(٥) مع مثبتيه على هذه الطريقة «فمنهم من^(٦) حصر الحقائق في أربعة وعشرين جنساً ، وأن المقدور المشترك منها بين القادر بالذات وبين القادر بالقدرة عشرة . خمسة منها أفعال الجوارح ، وخمسة منها أفعال القلوب . والأولى : الأكوان والاعتمادات والتأليفات والآلام والأصوات . والثانية^(٧) : الاعتقادات والظنون والأنظار والإرادات والكراهات . وما عدا ذلك يختص بالقدرة عليها القادر للذات وهي : الجواهر والألوان والطعوم والروائح / والحرارة والبرودة واليبوسة والحياة والقدرة والشهوة والنفار والفناء والموت عند أبي علي خاصة .

١٢٠

ومنهم من^(٨) حصر موانع الرؤية في ثمانية وهي : الحجاب وخلاف جهة المحاذاة والرقعة واللطافة والبعد المفرط والقرب المفرط وفقد الضياء المناسب للعين فيكون المرئي في محل هو يأخذ هذه الأوصاف .

ومنهم حصر الأكوان في ثلاثة عند البعض وهي^(٩) : البياض والسواد والحمرة . وعند

(١) في فهرس المؤلف هكذا : «في أن مالا دليل عليه يجب نفيه» .

(٢) في الأصل : «اعتمدوا» .

(٣) في الأصل : «استعملوا» .

(٤) في الأصل : «ملأوا» .

(٥) في الأصل ناقصة حرف «ض» وهي غير منقوطة، والمثبت هو أقرب قراءة للرسم والسياق .

(٦) هذه العبارة ناقصة في الأصل ومكانها فارغ فأضفتها لأن السياق يتطلبها .

(٧) في الأصل : «والثاني» .

(٨) في الأصل : «ما» .

(٩) في الأصل : «وهو» .

بعضهم في اثنين وهما،^(١) البياض والسواد . وأما الحمرة فهو لون سالك من السواد إلى البياض كسائر الألوان من الصفرة والخضرة والكمته^(٢) وغير ذلك . ومنها حصر صفات كل ذات وأحكامها ، وأنه باب واسع يتعذر فيه الاحصاء . ومنها نفى الإله الثاني . ومنها حصر دواعي الحاجة فيما يلائم الطبع وينافره . ومنها نفى كونه تعالى في جهة ، أو نفى حلول شيء في ذاته . ومنها نفى المائية^(٣) الذي ذهب إليها ضرار . ومنها نفى صفات زائدة على ما ذكر من الصفات مما ذهب إليه المخالفون من الأشعرية وغيرهم وما لم يذهب إليه ذاهب من أرباب المذاهب .

وأما الذين يخالفون هؤلاء في صحة هذه الطريقة فيقولون : كل ما لا^(٤) يوجد دليل قاطع على ثبوته أو نفيه ، فذلك قدح إلى أقصى^(٥) الامكان والواجب على العاقل التوقف فيه ، والكف عن اعتقاد ثبوته أو نفيه . وقد أوردوا هذه الطريقة على عبارات ووجوه مختلفة ، ونحن نحررها على الحصر^(٦) مما يمكن تحريرها على وجه يجمع جميع الوجوه . ثم نعرضها على وجه من أن الذين أثبتوا الصفات الزائدة على ما حكيناها أو نفوا ما زاد عليها ، كما لم يفلحوا في الإثبات لم يفلحوا في النفي .

فنقول : قالوا : الشيء الفلاني أعنى الذات أو الصفة ليس معلوم في نفسه ولا دليل عليه وكل ما كان كذلك يجب نفيه . أما بيان المقدمة الأولى فلوجهين :

أحدهما : أنهم ينفون كونه معلوما بنفسه ثم يذكرون/ أدلة المثبتين ، ثم يعترضونها ويجعلون الاعتراض على أدلتهم دلالة على ألا عليه . والثاني : أنهم يقولون نحن بحثنا فلم نظفر بدليل على ثبوته فصح ما إدعينا أنه ليس بمعلوم في نفسه ولا دليل عليه .

(١) في الأصل : « وهو » .

(٢) « اللون البني القاتم » .

(٣) غير واضحة .

(٤) أداة النفي ناقصة .

(٥) في الأصل : « قصا »

(٦) غير واضحة .

وأما بيان أن مالادليل عليه يجب نفيه فهم يثبتونه أيضا على وجهين : أحدهما : أن تجويز ثبوته يؤدي إلى القدح في العلوم الضرورية والنظرية . ^(١) «أما» بيان أنه يؤدي إلى القدح في العلوم الضرورية أنا ^(٢) إذا جوزنا ثبوت مالا دليل عليه يلزمنا تجويز أن يكون بحضرتنا جبال شامخة وأصوات هائلة وأن ^(٣) لكل واحد منا ألف رأس إلا أنه قام بالعين ما يمنع من إدراك ذلك ، وذلك المانع غير ملموم بنفسه ولا دليل على ثبوته .

أما بيان أدائه إلى القدح في العلوم النظرية فبوجهين : أحدهما : أنا استدللنا بدليل على شيء فإذا جوزنا ثبوت مالا دليل عليه ، جوزنا في مقدمات ذلك الدليل غلطاً أو شبهة ^(٤) لم يقف عليها لانحن ولا غيرنا ، ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين . فإذا لم يلد من دفع هذا التجويز ، ودفعه لو كان بقليل آخر كان الكلام فيه كالكلام في الأول ، فيلزم حاجة دليل إلى دليل آخر لا إلى نهاية ، وأنه محال . إذ لو لم نقطع بنفي مالادليل على ثبوته لم يمكن أن نجزم بصحة الدليل . والوجه الثاني : ما ذكره قاضي القضاة في شرح (الجمل والعقود) ^(٥) أن تجويز ما هذا حاله يلزم منه تجويز معاني في المحل لا طريق إلى العلم بها ، ومتى جوزنا ذلك لم نعلم إثبات علة لمعلوم ولا ضد لمتضاد ولا فعل لقادر ، وكان يبطل ما علمناه من إستحقاق المدح والذم بالأفعال ، وإنا قلنا ذلك لأننا كنا نجوز ألا يكون المؤثر في ذلك الحكم هي هذه العلة ، بل المؤثر فيه شيء آخر طريق إلى العلم به ، وأن المنافي للضد ليس ما علمناه ضدا له بل هو شيء لا طريق إليه ، وكذلك المؤثر في مقدور القادر ليس هو / ... ^(٦)

١٢١

(١) أضيفت لأن السياق يتطلبها .

(٢) في الأصل : «أما» .

(٣) غير واضحة .

(٤) في الأصل : «شبهها» .

(٥) غير واضحة ، وللقاضي كتاب اسمه «شرح العقود» ذكره الحاكم (٣٧٦) وله أيضاً «العقود» ذكره الحاكم (في ص ٧٥) ولعله الكتاب السابق «شرح العقود» (انظر مقدمة «شرح الأصول الخمسة» للدكتور عبد الكريم عثمان ص ٢٢) .

(٦) حذفت كلمة «هو» لأنها مكررة .

القادر بل مايجوزه مما لا طريق إلى العلم به . فيثبت أن تجويز ثبوت مالم يعلم بنفسه ، ولم يدل دليل على ثبوته يؤدي إلى القدرح في العلم الضرورية والنظرية .
(والوجه الثالث)^(١) : أن الأمور التي لم يدل دليل على ثبوتها غير متناهية ، فلو جوزنا إثبات ما هذا شأنه لزم تجويز إثبات أمور لانهاية لها وذلك محال ، فهذا تمام تقرير هذه الحجة .

يقال لهم : الاعتراض على هذه الطريقة من وجوه ثلاثة :
أحدهما : في النقوض الواردة عليها . والثاني : في المطالبة بتصحيح كل واحدة من المقدمتين . والثالث : في قلب العلة وبيان لزوم النقوض منها .
أما الأول : فنقول : هذا نقيض لجواز كون المالك عندنا ولجواز صفات الثواب والعقاب وجميع المصالح الشرعية قبل ورود السمع ، ولجواز وجود الإله قبل وجود الدليل عليه ، إلى غير ذلك من أمثال هذه المجوزات .

قالوا : هذه لاتلزم كلها لأننا عنيينا بقولنا : «لا يعلم بنفسه» أنه لا يمكن أن يعلم بنفسه؛ والملك وصفات الثواب والعقاب لما كانت^(٢) من جنس المدركات من قبل ما يُعلم بنفسه فلم يلزم . وكذلك عنيينا^(٣) بقولنا : «لادليل عليه» أنه لا يمكن أن يكون عليه دليل . وما ألزمتموه من وجود الإله مما لم يلزم^(٤) والمصالح الشرعية مما يمكن أن يقوم عليه دليل فلم يلزم .

فنقول : فإذاً لزمكم النقوض في المقدمة الثانية ، وهو أن مالا دليل عليه وجب نفيه لأن «في»^(٥) تجويز ثبوته تجويز مانع من إدراك المدركات . وذلك أنكم إذا جوزتم ثبوت ما^(٦) لا يعلم بنفسه في الحال فإن كان من جنس ما يمكن أن يعلم بنفسه وجوزتم ثبوت

(١) بمعنى الحجة الثالثة .

(٢) في الأصل : «كان» .

(٣) في الأصل : «علمنا» .

(٤) في الأصل : «يزل» .

(٥) اضيفت ليستقيم السياق .

(٦) مضافة فوق السطر .

ب ١٣١
مالادليل عليه في الحال وإن كان يمكن أن يقوم عليه دلالة من بعد ، اقتضى هذا
<..> (١) تجويز مانع من إدراك المدركات من جنس ما يمكن أن يعلم بنفسه وإن كان في
الحال غير معلوم بنفسه واقتضى أيضا تجويز مانع من إدراك ما لادليل / على ثبوته في
الحال وإن كان يمكن أن تقوم عليه دلالة من بعد . ثم لم يؤد ذلك إلى ما ذكرتم من
الفساد .

وعلى الجملة النقض وارد على كل حال . لأنكم إذا عنيتم انتفاء العلم والدلالة مطلقا
لزمكم النقوض كما بينا . فإن عنيتم استحالة انتفائه مع حصول ذلك في جميع الأحوال
للزمكم النقوض في المقدمة الثانية من الوجه الذي بينا أخيرا .

ثم إن تجاوزنا مقام النقض فنقول في معانيه المطالبة بتصحيح المقدمة الأولى ، وهو
قولهم في المتنازع فيه أن هذا الشيء لا دليل على ثبوته .

قلنا : فماتعنون بقولكم « لا دليل عليه » ، تعنون به أنه ليس عليه دليل عندنا أم
تعنون به أنه ليس ليس عليه دليل في نفس الأمر ؟

إن عنيتم الأول فهو مسلم ، ولكن لم يدل عدم العلم عندكم على ثبوته على انتفائه
في نفسه . بيانه : أنه لو لزم في عدم العلم بدلالة ثبوت الشيء ، العلم بعدمه للزم أن
يكون العوام الجهال بالأدلة علمين بانتفاء تلك الأمور . فكلما كان الإنسان أجهل
بالدلالة كان أعلم ، وللزم أن يكون كل منكر لله وصفاته ورسله والحشر والجزء عالما
بانتفائهما لكونهم غير عالمين بأدلتها . وإن عنيتم أنه ليس عليه في نفس الأمر دليل ،
قلنا : لا نسلم . ثم إن لهم لبيان ذلك وجهين :

أحدهما : أنهم يذكرون أدلة المثبت ثم يعترضونها . والثاني : أنهم يقولون بحثنا فلم
نجد عليه دليلا .

أما الأول فنقول : لم قلت أنه يلزم عن عدم إيراد المثبت دلالة على ثبوته ، عدم
الدلالة عليه في نفسه ؟ ولم قلت أنه لا يجوز أن يكون عليه دليل ولم يظفر به المثبت ؟ .

(١) حذفت « من » لأنها زائدة .

لأنه لا يجب أن يكون كل إنسان عالمًا بجميع الأدلة ، وهو الإشكال عليهم في الوجه الثاني وهو قولهم : أنا لم نجد عليه دليلًا . ثم ولئن سلمنا / بأن ماذكرتم يدل على ١٢٢ انتفاء الدليل على ثبوته ولكن في الحال أم في جميع الأحوال ؟ (م ع) (١)

بيانه : وهو أنه إذا لم يكن عليه دليل في الحال لم يمكن أن يوجد عليه دليل ولو اشتد البحث ، ولكن لما قلتم أن هذا يدل على أنه لا يمكن أن يوجد عليه دليل فيما بعد ؟ لوجود الله فيما لم يزل فإنه لم يكن عليه دليل ثم حدث بعد ذلك . ثم ولئن سلمنا أن ماذكرتم يدل على إنتفاء الدليل في الحال وفي الماضي (٢) ، ولكن من جنس الأدلة العقلية فحسب أم من جنس الأدلة العقلية والسمعية ؟ (م ع) (٣)

بيانه : وهو أن (٤) ماذكرتم من عدم الظفر بالدليل بعد البحث الشديد في الأدلة العقلية إنما يدل على إنتفائه من هذا الجنس دون غيره من الأدلة السمعية ، والدليل السمعي يدل على ثبوت الشيء كما يدل عليه الدليل العقلي إذا (٥) لم تتوقف دلالاته على دليل العقل . ولولا صحة هذا الطريق للزمن (٦) القطع بعدم جملة الممكنات التي تحصل مما يعرف بأخبار الرسل فيما مضى وفي الاستقبال .

أجابوا عن هذا السؤال فقالوا : أنه يكفي إنتفاء الدلالة العقلية فيما طريقه العقل وإنتفاء الدلالة السمعية فيما طريقه السمع . بين هذا أنا لو لم نقطع على إنتفائها لا يصح أن يكون إلى العلم به طريق من جهة العقل فيما طريقه العقل ، ولو توقفنا (٧) في ثبوته لجواز ثبوت دليل سمعي عليه أدى تجويز ذلك إلى فساد العلوم الضرورية

(١) انظر المقدمة .

(٢) مضافة في الهامش .

(٣) انظر المقدمة .

(٤) مضافة بالهامش .

(٥) في الأصل : « إذ » والمثبت هو الصواب على مذهب المعتزلة .

(٦) في الأصل : « لزمننا » .

(٧) في الأصل : « وتوقفنا » .

والمكتسبة من الوجه الذي بينا ، وهو أن يجوز أن يكون بحضرتنا جبل لانراه لمانع لانعلمه بالعقل لجواز أن تدل عليه دلالة سمعية .

قلنا : لو صح ما ذكرتم للزم ألا نتوقف لأجل جواز الدلالة العقلية أيضا . بل يلزم أن نجزم على نفي ذلك الشيء وإن كان يجوز أن يدل على ثبوته دلالة عقلية . وذلك أنا لو توقفنا (في نفيه)^(١) قبل النظر فيما يجوز من الدلالة العقلية لزم أن يكون ، لما ذكرتم ، أن يكون بحضرتنا جبل لانراه لمانع في العين يجوز أن تدل عليه دلالة عقلية وإن^(٢) لم يضر التوقف في الآخر .

١٢٢ ب / فأما قولكم : بأن انتفاء الدلالة العقلية يكفي لنفيه فيما طريقه العقل ، وانتفاء الدلالة السمعية إنما يكفي أيضا فيما^(٣) طريقه السمع .

قلنا : أن الذي نقول فيه بأن هذا مما طريقه العقل هو المدلول بالدلالة العقلية التي يتوقف معرفة صدق الشارع عليها وما كان مدلول بالدلالة العقلية من غير أن تتوقف عليه معرفة صدق الشارع ، قلنا فيه : بأن هذا مما طريقه العقل والسمع . وإذا لم يكن عليه دلالة عقلية ولم تتوقف على معرفته معرفة صدق الشارع ، قلنا فيه : بأنه مما طريقه السمع . وأن ما تنازعنا فيه ليس من قبل المتوقف على معرفته معرفة صدق الشارع ، وقد قلتم بأنه ليس عليه دليل عقلي فكان من قبيل ما طريقه السمع ، فلزم أن نتوقف فيه حتى يتبين إنتفاء الدلالة السمعية كما في سائر السمعيات . فإذا لم يثبت^(٤) ذلك لم يثبت ما ادعيتم بأنه لادليل عليه .

فهذا تمام الكلام عليهم في المقدمة الأولى ، وأما الكلام في المقدمة الثانية وهو قولهم أن ما لادليل عليه يجب نفيه ، قلنا : لانسلم .

(١) في الأصل : « لنفيه »

(٢) في الأصل : « فان »

(٣) في الأصل : « فيها »

(٤) في الأصل : « يثبتوا »

قولهم : لو جوزنا ثبوت^(١) مالادليل عليه يلزم منه القدح في العلوم الضرورية وهو أن أجوز أن يكون بحضرتي جبل لأراه لمانع لادليل عليه .

قلنا : العلم بعدم الجبل بحضرتي وبعدم الرؤوس الكثيرة للشخص الواحد إما أن يكون متوقفا على أن مالادليل عليه يجب نفيه أو لا يكون متوقفا عليه . فإن كان يتوقف عليه لم يمكن حصول العلم بأن (لا جبل بحضرتي إلا بعد العلم)^(٢) بأن مالادليل عليه يجب نفيه وحينئذ يلزم في دوران أحدهما أنه إذا كان العلم بعدم كون الجبل بحضرتي موقوفاً على العلم بأن مالادليل عليه يجب نفيه والمستدل به إنما بنى قوله بأن مالادليل عليه يجب نفيه على أن القدح فيه يقضي إلى تجويز كون الجبل بحضرتي موقوفاً على العلم بأن مالادليل عليه يجب نفيه ، فحينئذ يكون العلم بعدم الجبل بحضرتي علماً نظرياً مستفاداً من دليل ، فلا يلزم من القدح فيه القدح في العلوم الضرورية .

وأما إن لم يكن العلم بعدم الجبل بحضرتي موقوفاً على العلم بأن مالادليل عليه يجب / نفيه لم يلزم من عدم العلم بأن مالادليل عليه يجب نفيه زوال العلم بأنه لا جبل بحضرتي . لأن مالادليل عليه حصوله على حصول غيره لم يلزم عدمه من عدم ذلك الغير .

وأما قوله : يلزم من تجويز ثبوت مالادليل عليه القدح في العلوم النظرية للوجهين الذين ذكرهما ، أنه يلزم أن يكون في الاستدلال غلط أو^(٣) معارض غير معلوم .

قلنا : متى ؟ إذا توقف لزوم النتيجة من مقدمات لا استدلال بدفع وقوع الغلط والتعارض بدلالة نفي الدلالة أم إذا لم يتوقف ؟ (م ع)^(٤)

بيانه : لو توقف دفع ذلك لهذه الدلالة ومن الجائز أن يكون أيضاً في هذه الدلالة غلط

(١) مضافة في الهامش

(٢) مضافة في الهامش .

(*) في الهامش الأيسر من هذه الصفحة توجد إضافة من الناسخ . هكذا « حينئذ يلزم الدور . وثانيها أنه إذا كان العلم بعدم كون الجبل بحضرتي » إما أنها استدراك لم أعثر على المكان المناسب له في المتن ، أو أنه محاولة من المصحح شرح ما ورد في المتن في هذا المعنى .

(٣) في الأصل : « و » .

(٤) انظر المقدمة .

ومعارض فنحتاج إلى دلالة أخرى ، وهذا الكلام في تلك الدلالة فيتسلسل لا إلى غاية ، وفي هذا إنسداد باب الإستدلال ، وهو باطل ولا يجوز أن يقوله من يقول بصحة النظر والإستدلال . ولكننا نقول بأن الدليل لذا يفيد العلم إذا كانت مقدماته بديهية ابتداءً وتكون بديهية اللزوم عن البديهي ابتداءً . فعلى هذا إنما يحكم بصحة النتيجة عند العلم بصحة المقدمات لا عند العلم بعدم مايقدم في المقدمات ، فأغنى^(١) أحدهما عن الآخر .
وأما قول القاضي : بأنه يلزم تجويز معاني في المحل لدليل عليها وعند ذلك لا يمكن العلم بتعيين العلة للمعلول أو الضد لمنافاة ضده أو القادر لفعله .

قلنا : إما أن تتوقف معرفة انتفاء المعنى الآخر وال ضد الآخر على دلالة^(٢) نفي الدلالة أولاً^(٣) تتوقف . ولئن توقفت^(٤) عليها ثم احتيج في تصحيحها إلى معرفة إنتفاء المعاني عن المحل لزم الدور . وإن لم تتوقف أمكن حصول العلم بانتفاء ماذكرتم بدون هذه الدلالة . وهذا هو الكلام عليه في العالم ، فكيف^(٥) وأن القادر والفاعل معلوم بالضرورة في الشاهد ولا حاجة إلى هذه الدلالة .

وأما الوجه الثاني : وهو أن ماالدليل على ثبوته لانهاية له ، فلو جاز إثبات ما هذا شأنه لزم إثبات ما لانهاية له .

قلنا : إن قام دليل قاطع على إستحالة وجود ما لانهاية له لم^(٦) يلزم من الجزم بعدمه الجزم / بعدم ما لم يقم الدليل على إمتناع وجوده لظهور الفارق . وإن لم يقم دليل على إمتناع حصوله لم يمكننا القطع بعدم حصوله . والحاصل أنهم قاسوا عدم حصول الشيء على عدم ما لانهاية له ، ونحن نقدم في هذا القياس إما بإظهار الفارق إن صح وأمكن وإما بمنع^(٧) الحكم في الأصل إن تعذر الفارق.

(١) غير واضحة .

(٢) في الأصل : « بدلالة » .

(٣) في الأصل : « لم » .

(٤) في الأصل : « توقف » .

(٥) في الأصل : « كيف » .

(٦) مضافة في الهامش .

(٧) في الأصل : « منع »

وأما الكلام عليهم في المقام الثالث فنقول : لو لزم من نفي الدليل على ثبوت الشيء الجزم بعدمه ، لزم منه أيضا الجزم بوجوده ، وذلك متناقض ، وانتاج المتناقض يكون باطلاً . فإذاً هذه الطريقة باطلة .

بيان أن لو لزم من نفي الدليل على ثبوت الشيء الجزم بعدمه للزم منه الجزم أيضا بوجوده من وجهين^(١) . :

أحدهما : أن جزم النافي بالنفي أمر ثبوتي ، أعني إعتقاده على وصف كونه علما مطابقا للمعلوم ، إما أن يلزم من عدم الجزم بالنفي الجزم بالثبوت أو لا يلزم . فإن لزم فنقول : إنه كما لم يوجد ما يقتضي ثبوت المطلوب لم يوجد ما يقتضي ثبوت الجزم بعدمه ، وليس الاستدلال بعدم دليل^(٢) ثبوت الشيء على ثبوت الجزم بانتفائه بأولى من الاستدلال بعدم دليل ثبوت الجزم بالنفي على ثبوت المطلوب . فإما أن تحصل الدالتان معا فحينئذ يلزم منه الجزم بالثبوت وبالعدم ، وإما أن لا^(٣) يحصل واحد منهما فيكون ذلك اعترافا بأن عدم دليل الثبوت لا يقتضي الجزم بالنفي (وأما إن كان لا يلزم من عدم الجزم بالنفي)^(٤) الجزم بالثبوت فذلك إنما يمكن إذا كان بينهما واسطة . وإذا كان كذلك لم^(٥) يلزم من عدم ما يقتضي الجزم بالثبوت الجزم بالنفي لإحتمال القسم الثالث وهو عدم الجزم أصلا في كلا طرفي الثبوت والعدم وحصول التوقف .

والثاني : إن جاز أن يستدل بعدم دليل الثبوت على النفي جاز أن يستدل بعدم دليل النفي على الثبوت ، فيلزم منه الجزم بالإثبات والنفي معا وهو محال .

لا يقال : الفرق بينهما من وجوه خمسة / أحدهما : أن نقول : إنا مانفينا ثبوت مالا^{١٢٤} دليل عليه لمجرد كونه لادليل عليه حتى يلزمنا ما قلته بل لما ذكرنا وهو أن تجوز

(١) في الأصل : « وجهان »

(٢) مضافة في الهامش .

(٣) مضافة في الهامش .

(٤) مضافة في الهامش .

(٥) في الأصل : « لا » .

يؤدي إلى الجهالات وإلى فساد العلوم الضرورية على ما بيننا ، وليس كذلك تجويز نفي مالدلالة عليه ، لأن تجويز انتفاء ما هذا حاله لا يؤدي إلى فساد شيء من العلوم بل يقرر المعلوم . فلم يجب أن نحكم بثبوته لإنتفاء الدليل على نفيه .

والثاني: وهو أن دليل النفي، إما أن نعني به عدم دليل الثبوت أو نعني به ما يقتضي دليل وجود النفي . وإن عني به الأول كان <...^(١) دليل النفي عبارة عن عدم وجود دليل الثبوت ، وهو نفس دليل الثبوت ، فيكون حاصله الحكم بالإثبات لوجود دليل الثبوت ، وذلك لانزاع فيه ، وإن عني به الثاني لم يلزم من عدم ما ينفي وجود الشيء حصول ذلك الشيء لإحتمال حصول عدمه بالطريق الأول وهو عدم حصول المثبت .

وثالثها : دليل كل شيء على حسب ما يليق به ، فدليل الثبوت يجب أن يكون ثبوتيا ، ودليل النفي يجب أن يكون عدما .

ورابعها^(٢) : أنا إذا لم نجد دليل على نبوة إنسان فإننا نقطع بانتفاء نبوته، وليس إذا لم نجد ما يقدح في نبوته نقطع بكونه نبيا .

وخامسها : أنا لو نفينا مالم يوجد دليل على ثبوته لزمنا نفي أمور غير متناهية . وهذا غير مستحيل بخلاف مالم أثبتنا مالم يوجد دليل على نفيه فإنه يلزم اثبات مالانهاية له وأنه محال . فظهر الفرق بينها لهذه الوجوه الخمسة .

لأننا نقول : أما الأول : فإن ما ذكرتم من كون تجويز <ثبوت>^(٣) مالدليل <على ثبوته>^(٤) مؤديا إلى الجهالات لا يفرق بين كلى طرفي الثبوت والنفي ، لأنكم قلتم : إذا جوزنا ثبوت مالدليل على ثبوته يلزم من ذلك تجويز معارض ، وذلك لأن الإدراك كما يتوقف على زوال أمر ثابت يكون عند ثبوته مانعا من الإدراك ، فكذلك يتوقف

(١) حذف كلمة «عدم» ليستقيم المعنى

(٢) في الأصل : «واربعها»

(٣) أضيف ليتضح المعنى .

(٤) أضيف ليتضح المعنى .

على حصول أمر يكون حصوله شرطاً وعند عدمه يمتنع الإدراك . / ثم إنه ^(١) ١٢٤ ب
كما أنه ^(٢) لادليل على ثبوت الإدراك لادليل على عدم الثاني .
ولئن كان تجويز ثبوت الأول يقضي إلى الجهالات فكذلك تجويز عدم الثاني يقضي
إلى الجهالات ، فاستوى الإستدلال في كل طرفي الثبوت والعدم ، فإن صح في
أحدهما صح في الآخر .

وأما الثاني : فهو معارض بمثله ، لأن من قال في الشيء >.. < ^(٣) المعين أنه لادليل
على ثبوته ، فيقال له : إن دليل الثبوت قد يراد به عدم دليل العدم ، وقد يراد به
ما يقتضي نقض الثبوت . فإن عني الأول كان معنى قولكم : لم يوجد دليل الثبوت
أنه عدم دليل العدم وذلك هو نفس وجود دليل العدم ، فيكون حاصلة الحكم
بالنفي لوجود ما يقتضي ذلك بالنفي ، وذلك طريقة أخرى مسلمة . وإن عني
الثاني لم يلزم من عدم ما يقتضي الثبوت ألا يكون الثبوت حاصلاً لإحتمال أن
يحصل بواسطة الطريق الثاني وهو عدم دليل العدم .

وأما قوله : ^(٤) دليل كل شيء على حسب ما يليق به .

قلنا : هذا ليس هو بتحقيق بل هو كلام إقناعي ومع ذلك فهو باطل ، لأننا توافقنا
على أنه يجوز الاستدلال بوجود شيء على عدم شيء آخر ، كوجود السواد فلم
لايجوز أيضاً الاستدلال بعدم شيء على وجود شيء آخر . أليس أنه يلزم ارتفاع
أحد النقيضين للقطع بحصول النقيض الآخر ؟

قوله ^(٥) : بأنا إذا لم نجد ما يدل على نبوة إنسان نقطع أنه ليس بنبي .

(١) مضافة في الهامش

(٢) مشطوبة في الأصل ومصححة بالاضافة رقم « ٥ » ، ولكن رأيت إثباتها لأنها لا تؤثر سلباً على السياق .

(٣) حذف حرف الجر « في » .

(٤) يقصد الحجة الثالثة .

(٥) يقصد الحجة الرابعة .

قلنا : لانسلم . بل إنما نقطع بذلك لقيام الدلالة على أنه ليس بنبي . إذ لو كان نبيا لوجب على الحكيم تعريف نبوته بالمعجزات ، والحكيم لا يجوز أن يخل بالواجب . وإذا لم يظهر بيننا أنه ليس بنبي وإذا كان قد أخبر النبي أنه لا يكون بعدي نبي كما قد أخبر عن ذلك نبينا كان ذلك دلالة أخرى .

قوله : لو نفينا ما لم يوجد دليل ثبوته لزمنا نفي مالانهاية له ، ولو أثبتنا وجود ما لا دليل على نفيه لزمنا اثبات / مالانهاية له .

١٢٥

قلنا : نحن لاندعي أن الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت مستقيم ، بل نقول لو صح الاستدلال بعدم المثبت على النفي لصح الاستدلال^(١) بعدم^(٢) النافي على الثبوت . ولكن ذلك محال لوجوه منها ما ذكرتموه من أنه يلزم منه اثبات ما لا نهاية له . فيكون ما ذكرتموه باطلا . والله أعلم بالصواب .

(١) مضافة في الهامش .

(٢) في الأصل : « لعدم » .

مسألة

في أن الله تعالى عالم فيما لم يزل بكل معلوم

الذي نذهب إليه في هذا الباب أنه تعالى عالم في كل وقت بكل ما يمكن أن يعلم وأنه يمكن أن يعلم في كل وقت جميع الحقائق المفردة مثل حقيقة الجوهر والسواد والبياض وما أشبه ذلك ، ويمكن أن يعلم من ذلك الموجود والمعدوم ويمكن أن يعلم فيما يوجد منها أنها متى توجد وأين توجد وكيف توجد ، ويمكن أن يعلم جميع ما يعاقب عليها من الصفات والأحكام راجعة كانت إلى الثبوت أو إلى النفي ويعلم ما يستحق لها وعليها ، ويعلم ما يصل إليها من ذلك وما لا يصل ، وأنه تعالى عالم بذلك أولاً وأبداً لا تخفى عليه خافية ، ولا يغرب عنه مثقال ذرة ويستحيل أن يتجدد في الوجود ذات أو صفة لذات إلا ويكون معلوماً له قبل ذلك فيما لم يزل ، وهو مذهب شیوخنا أبي علي وأبي هاشم وقاضي القضاة والشيخ أبي الحسين البصري ، والشيخ ركن الدين محمود الخوارزمي . وقد قرر ذلك شيخنا أبو الحسين ، نور الله قبره ، استدلالاً ووصفاً كأنه قطب بذلك على العالمين ، فقال : إنه تعالى عالم بما كان وبما يكون وبما سيكون وبما كان لو لم يكن ، كيف كان يكون ، وبما يكون لو لم يكن كيف كان يكون ، وبما سيكون لو لم يكن كيف كان يكون . والذي ذكر مثل ذلك فيما لم يكن الحال وفيما لا يكون الحال^(١) / وفيما لا يكون^{١٢٥ ب} للإستقبال . وحكى شيخنا أبو الحسين عن شيخنا أبي القاسم البلخي أن جهماً يحيل العلم بالمعدوم ، فقال لذلك أن الله لا يعلم الشيء إلا في حال حدوثه . وعن هشام بن الحكم أنه قال : لو كان تعالى عالماً فيما لم يزل لكان عالماً بأن الجسم يتحرك وأن السماء موجودة . وأما هشام بن عمرو فإنه أحال أن يسمى الله عالماً بالأشياء فيما لم يزل ذلك يقتضي كون المعدوم شيئاً والمعدوم

(١) في الأصل : « المحال » .

عنده^(١) ليس بشيء ولم يمنع من كون الباري عز وجل عالماً فيما لم يزل وإنما منع^(٢) من أن يوصف معلومة بأنه شيء . إستدل الشيخ أبو الحسين لكونه تعالى عالماً بالأشياء قبل وجودها وفيما لم يزل بعد أن أثبت كونه تعالى عالماً على الجملة إستدلالاً بتخصيص بعض الأفعال واستدلالاً بأحكام الأفعال فقال : قد ثبت أنه كونه تعالى عالم هو ذاته وذاته حاصلة فيما لم يزل ، واقتضاؤه العلم إما أن لا يتوقف على شرط أو يتوقف وإن كان الأول لزم الدوام لدوام موجبته من غير حاجة له في اقتضائه ذلك إلى شرط . والثاني بأن كان له شرط بذلك إما قديم أو حادث . فإن كان الأول فقد حصل المقصود ، وإن كان الثاني فهو باطل . لأن ذلك الحادث لو كان محدثاً فإنما يحدث باحداث الله تعالى إياه وإحداثه إياه يتوقف على كونه عالماً ولو توقفت عالميته على حدوث ذلك الحادث لزم منه الدور وذلك محال . - فإن قيل إن المقتضي العلم بالأشياء كان حاصلاً فيما لم يزل قبل وجود الأشياء ولكن المقتضى للعلم بالشيء إنما يقتضيه لو صح والكلام وقع في صحة المعلوماتية ، فلم قلت أن المعدوم يصح أن يعلم من غير أن يشترط في العلم به الوجود كما في الإحساس به .

- الجواب عن السؤال من وجهين ، أحدهما إجمال والآخر تفصيل ، أما الإجمال فما ذكرنا أن المقتضى لذلك لما كان حاصلاً في الأزل فيما أن يتوقف إقتضاؤه على شرط أو / >...^(٣) لم يتوقف فإن لم يتوقف يلزم العلم بها لوجود المقتضي الذي يقتضي العلم بالأشياء من غير شرط ، وإن توقف إقتضاؤه على شرط سواء كان ذلك صحة المعلوماتية أو غيره فذلك الشرط إما حادث أو قديم وقد أبطلنا الحادث على ما قررنا فيلزم أن يكون قديماً ، وإذا كان المقتضى حاصلاً في الأول مع شراطة وجب ثبوت

١٢٦

(١) مستدركة بالهامش .

(٢) في الأصل : « امتنع » .

(٣) حذفت « أو » للتكرار .

الحكم في الأزل . وأما تفصيلاً فبيانه من وجوه ثلاثة .

أحدهما : أنا نعلم كثيراً من المعدومات نحو أن الشمس تطلع أو تغيب أو أنا نموت أو أن الساعة تقوم فإن هذا كلام مع من يقول بذلك إلى غير ذلك ولو استحال أن نعلم المعدوم لاستحال في حق كل عالم .

الثاني : أنا نعلم المعدومات كما ذكرنا والله يعلم علمنا بذلك لأنه من الأمور الحاضرة وإذا علم علمنا بالمعدوم فقد تضمن ذلك علمه تعالى بالمعدوم

والثالث : أنه تعالى خلق^(١) الأفعال والإحكام^(٢) في الأفعال دليل على تحكم^(٣) محكمها قبل إحكامها وإيجادها ، فصح لهذه الوجوه صحة أن يعلم المعدوم ، وإذا صح العلم بالمعدومات ، والمقتضى^(٤) لذلك حاصل فيما لم يزل وجب أن يكون تعالى عالماً بها فيما لم يزل . وقد استدل قاضي القضاة في هذه المسألة فقال : لو علم بعد أن لم يعلم لكان قد علم مع جواز ألا يعلم (ولكان قد علم بعلم محدث وذلك محال ، للخصم أن يعترض هذه الدلالة فيقول : لا نسلم أنه إذا علم بعد أن لم يعلم فإنه قد علم)^(٥) أليس قد صار عندكم مدرّكاً بعد أن لم يكن مدرّكاً ولم يكن أدرك مع جواز أن يدرك بعد أن كان مستحيل أن يدرك لأن إدراك المعدوم مستحيل ، وإذا وجد الشيء كانت^(٦) ذاته المقتضية للإدراك حاصلة^(٧) وشرط الإدراك قد حصل وهو وجود المدرك وجب إدراكه لذلك ولم يحتج إلى إدراك هو معنى ، فلم قلت أن الوجود ليس بشرط العلم كما هو شرط الإدراك ولا بد من الرجوع في بيان ذلك إلى ما ذكرناه ، وقد استدل لذلك

(١) غير واضحة ، ورسمها أقرب إلى «أحق» ، والمثبت هو الصواب .

(٢) غير واضحة ، ورسمها أقرب إلى «الاحكام» والمثبت هو الصواب .

(٣) غير واضحة ، والأنسب للسياق قراءتها «حكمة» وإن كان المثبت يفيد المعنى .

(٤) في الأصل : «فالمقتضى»

(٥) مستدركة بالهامش .

(٦) في الأصل : «كان» .

(٧) في الأصل : «حاصلاً» .

(٨) في الأصل : «العلم» .

١٢٦ ب أبو بكر بن / الأخشاد بقريب من ذلك ، فقال : لو لم يعلم فيما لم يزل لعلمه^(١) بعلم محدث ، ولاستحال أن يفعل لنفسه علماً ، لأن العلم المطابق^(٢) للمعلوم^(٣) في غاية الإحكام فيستحيل أن يفعل بدون تقدم علمه .

وللمعترض أن يعترض ذلك بمثل ماتقدم فنقول : لم قلت أنه يحتاج إلى علمه ؟ ولم لا يجوز أن يقال : إن علمه بالمعدوم كان مستحيلاً ؛ ثم إذا أوجده^(٤) وجب كونه عالمًا بما كان في الإدراك فلم يحتج إلى علم . ثم ولئن سلمنا أنه يحتاج^(٥) إلى علم ولكن لم يلزم أن يكون عالمًا من قبل ؟

قوله بأن فعل العلم مطابق للمعلوم (فعل محكم . قلنا : لم قلت أن ذات العلم يصح وقوعه غير مطابق للمعلوم)^(٦) حتى يجب فيمن فعله مطابقًا أن يكون عالمًا وقد استدلل لذلك بعض الشيوخ فقالوا^(٧) لو علم بعد أن لم يعلم لكان قبل أن علم موصوفًا بعدم^(٨) العلم كالجهل أو الشك ، ويستحق ذلك لذاته فكان يستحيل خروجه عنه لاستحالة خروج الموصوف عن صفته الذاتية وفي ذلك استحالة كونه عالمًا بعد ذلك .

ولمعترض أن يعترض ذلك فيقول : أنه إذا لم يكن عالمًا فإنه يجب أن يكون موصوفًا بصفة مضادة للعلم أليس أنا إذا لم نعلم عدد (...) ^(٩) قطر البحار وذرات الرمال فإنه لا يلزم أن نكون جاهلين بذلك ، أعني معتقدين لا على خلاف ما هو بها بل نشك في ذلك ، ولا نسلم أن الشك معنى أو صفة وإنما هو نفي اعتقاد

(١) في الأصل : « العلم » .

(٢) في الأصل : « لمطابقة » .

(٣) في الأصل : « المعلوم » .

(٤) في الأصل : « أوجدها » .

(٥) في الأصل : « يحتج » .

(٦) مستدركة بالهامش .

(٧) مستدركة بالهامش .

(٨) في الأصل : « بعد » .

(٩) فراغ يتسع لكلمة ؛ والسياق تام بدونها .

ثبوت الشيء أو إنتفائه بعد خطوره بالبال ، وليس يجب إذا لم يكن الذات موصوفاً
بصفة ألا يتصف بها بعد ذلك أليس لم يتصف تعالى فيما لم يزل بصفات للأفعال
ثم اتصف بها من بعد ؟

ثم ولئن سلمنا أنه لا بد من صفة مضادة ولكن لم قلت بأن لا يجوز أن تتغير عليه
الصفات بحسب تغير الشرط كما قررناه في الإدراك ؟ ولا بد من الرجوع إلى
ما ذكرناه . وهذه المسألة لا يستغني عن معرفتها المكلف ، ومن منع منها بدلالة
معتضة كان من المقلدين / فيها وللمخالف في هذه المسألة^(١) شبه منها : أنه تعالى
لو علم الأشياء قبل وجودها لما بقى فرق بين الحيوانات والجمادات في عدم الإقتدار
على شيء من الأفعال واللازم ظاهر الفساد والمزوم مثله ، بيان الملازمة أنه تعالى لو
علم جميع ما سيحدث لعلم من كل واحد ما يفعل وما لا يفعله ، والذي علم منه أنه
يفعله يستحيل ألا يفعله ، وما يعلم منه أنه لا يفعله يستحيل أن يفعله ، لأنه يلزم من
ذلك تغير علم الله تعالى في الماضي وأنه محال ، وما يلزم منه المحال فهو محال .
وإذا كان كذلك صار بعض الأشياء واجب الوقوع وبعضها ممتنع الوقوع ، وإذا
كان كذلك كان قول الرجل لغيره إسقني الماء نازلاً منزلة قوله للكوز والجدار إسقني ، فإذا
كان ذلك باطلاً كان ما أدى إليه مثله . ومنها : أنه لو علم الأمور المستقبلية لعلم أنه
سيكلف من لا يؤمنون فيموتون كفاراً فيخلدهم في النار ، ولو علم ذلك لم يحسن أن
يكلفهم ، إذا لم يحسن ذلك لما كلفهم وقد علمنا أنه قد كلفهم فلزم ألا يكون عالماً بحالهم
من قبل .

ومنها أنه لو كان عالماً بأن الشيء سيحدث لكان إذا حدث ذلك الشيء ثم يقتضي إما
أن يكون عالماً بأنه سيحدث في حال حدوثه وفي حال تقضيه أو لا يعلم أنه سيحدث وفي
هاتين^(٢) الحالين ، فإن علم ذلك كان العلم جهلاً وإن لم يعلم كان قد خرج مما عليه لذاته

(١) مستدركة بالهامش .

(٢) في الأصل : « هذين » .

لأنه قد ثبت أن كل^(١) ما يعلمه يعلمه لذاته ، وكل <من>^(٢) القسمين فاسد ، فما أدى إليه فهو فاسد .

والجواب : أما الشبهة الأولى فقد أجبنا عنها في مسألة خلق الأفعال ، وأما الشبهة الثانية فقد أجبنا <عنها>^(٣) في مسألة تكليف من <من>^(٤) المعلوم أنه^(٥) يكفر أو يفسق . وأما الشبهة الثالثة : فهذا مقام الجواب عنها فنقول : إن الناس في الجواب عن هذا السؤال تفرقوا فرقتين ، فذهب أبو هاشم وأصحابه وقاضي القضاة إلى أن علمه بأن الشيء سيوجد / وعلمه بوجوده .

إذا وجد علم واحد لا تغير فيه إلا في العبارة . وذهب الشيخ أبو علي وأبو القاسم الكعبي والشيخ أبو الحسين البصري في الجواب عنها إلى التزام جواز وقوع التغيير في ذلك . وحكى قاضي القضاة في المعني عن أناس أنهم حكوا عن أبي علي أنه قال ، وهذا لفظه : إنه وإن كان عالمًا لنفسه وأنه إنما يوصف بأنه عالم بوجود زيد عند وجوده من حيث تعلق علمه بوجوده ، كما أنه وإن كان مدركًا لنفسه ، وإنه كما يدرك المدركات عند وجودها يتعلق كونه مدركًا بوجودها . ثم إن قاضي القضاة لم ينكر هذه الحكاية عن أبي علي ، وهذا الكلام من أبي علي يقتضي أنه جعل تعلق العلم بوجود الشيء متجددًا عند وجوده ، وأما الشيخ^(٦) فإنه ذكر في عيون المسائل بأن قالوا : هذا قولكم بأنه قبل أن يوجد لم يكن عالمًا بأنه قد وجد فلما وجد علم أنه قد وجد . قلنا : ذلك لأنه قبل أن يوجد لم يكن موجوداً وكان مستحيلًا أن يعلم أنه موجود ولأنه قد علم أنه سيوجد وتأول قوله تعالى (ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم)^(٧) فقال : حتى يعلم الجهاد منكم

(١) في الأصل : «كلما» .

(٢) أضيفت ليستقيم السياق .

(٣) أضيفت ليكمل السياق .

(٤) أضيفت ليكمل السياق .

(٥) في الأصل : «أن»

(٦) يقصد الكعبي . وإن لم يذكر اسمه وبدل على ذلك كتاب «عيون المسائل»

(٧) الآية : ٣١ ، سورة محمد ٤٧ .

موجوداً. وظاهر هذا الكلام يقتضي أنه لا يعلم الشيء موجوداً قبل وجوده وأن^(١) يعلمه كذا إذا وجد .

وأما جواب أبي هاشم فقد قرره بأشياء منها أنه قال : إن العلم بأن زيدا سيموت لو لم يكن عالماً بموته ، وإذا كان الخبر عن زيد أنه سيموت غداً لا يكون خبراً عن موته إذا جاء الغد ولو كان كذلك لكان إذا أخبر بذلك الصادق لما أمكننا الاستدلال بموته إذا جاء الغد ، لما صح الاستدلال به على موته دل الخبر على أنه سيموت غداً هو خبر عند موته والدلالة عليه دلالة على موته إذا مات فكذلك هذا في العلم . وقد قرر هذا الكلام بعبارة أخرى يقال : إن خبر الأنبياء عن أنه سيُبعث محمد عليه السلام / دلالة على بعثه إذا بعث ، ١٢٨ لهذا أمكن الاستدلال على بعثته ، وكذلك هذا في العلم .

ووجه ثالث هو أن النظر في خبرهم بذلك يولد العلم ببعثته ، فإن كان العلم بأنه سيُبعث ليس بعلم أنه بعث بل كان عالماً مخالفاً له لكان النظر الواحد قد ولد علمين مختلفين وذلك باطل .

يقال لهم أول ما يقال : إن هذا تعليل في معارضة ما علم خلافه بالضرورة أن بين اعتقاد أن^(٢) الشيء إنه سيكون وبين اعتقاد أنه كان من المغايرة ما هو في حد لنافي^(٣) فكيف يمكن أن يدعي فيهما أن أحدهما هو الآخر ؟ مثل هذا التعليل لا يستحق أن يسمع . ثم ولئن سلمنا إمكان إقامة الدلالة على ذلك لكن تعليلكم هذا مستدرِك عليكم لأنكم عللتم لبيان أن العلم بأن الشيء سيوجد والعلم بأنه موجود علم لا تجد ولا تتجدد وعللتم كونه عالماً بوجوده بوقت وجوده ، فقلتم هو علم بوجوده في وقت وجوده ، وما كان متعلقاً بشرط متجدد كان متجدداً عند تجدّد ذلك الشرط ومنفياً قبل تجدّد وجود ذلك الشرط فادعى إيجاد هذين العلمين في كونه ضرورته علماً بوجوده مشروطاً بوقت وجوده المتجدد مناقضة . ثم ولئن سلمنا سلامة التعليل عن

(١) في الأصل : « أما »

(٢) مستدرِكاً بالهامش .

(٣) في الأصل : « النافي » .

الإستدراك . والإعتراض عليه أن نقول : إنكم قستم العلم بالخبر والدلالة ، والحكم ممنوع في الأصل .

قوله بأن الصادق إذا أخبر بأن زيداً سيموت غداً فإنه يكون خبراً عن موته في الغد ، ولهذا نقول بأن هذا الحي يخبر خبره ، وأما بيان أنه يكون دلالة عليه فإننا نعلم حصوله موته إذا جاء الغد ، فلو لم يكن دلالة عليه لصح أن يشك في موته ، فإن جاء الغد قلنا : إن الموت الحاصل بخبر الخبر السابق أنه سيحدث أم بخبره^(١) أنه حدث ؟ الأول مسلم ، والثاني ممنوع .

١٢٨ ب قولكم : إنا نستدل بخبر الصادق عن / موت زيد في الغد ، أنه مات إذا جاء الغد . قلنا : لا نسلم بأنه يمكن الإستدلال على ذلك بمجرد خبره .

بيانه : وهو أنا لو علمنا بخبر موت زيد في الغد ولم يعلم مجيء الغد فإننا لا نعلم موته ، وأما إذا علمنا مجيء الغد صار علمنا بمجيء الغد مع علمنا بخبر الصادق دلالة أخرى غير علمنا بمجرد خبر الصادق عن موته ووجب الإستدلال .

فكل واحد من هذين الدليلين مغاير للآخر ، ومدلول كل واحد منهما مغاير لمدلول الآخر ، أما إذا علمنا أن الصادق أخبر بموت زيد في الغد فإننا لا نعلم من الإستدلال بهذا الخبر إلا أنه سيموت زيد في الغد ولا يمكن أن يستدل على أنه مات وإن كان الغد قد جاء وصار زيد فيه إذا لم يكن علمنا بمجيء الغد بأن كنا في موضع لا تميز فيه بين مجيء الغد وبين عدم مجيئه إن كنا مثلاً في بيت مسدود الكوى حتى إذا شككنا في مجيء الغد شككنا في مدلول الخبر بأنه سيموت بجواز أن يكون الغد قد جاء ومات (زيد مثلاً ولا نعلم نصاً)^(٢) لمجرد هذا الخبر موته ، وإن كان قد جاء الغد ومات^(٣) فيه^(٤) لتجويز أن يكون الغد ما جاء بعد .

(١) في الأصل : « محبره » .

(٢) كذا في الأصل : وهي لا تناسب سياق العبارة .

(٣) مستدركة بالهامش .

(٤) غير واضحة .

أما إذا علمنا مجيء الغد مع علمنا بخبر الصادق فإننا نستأنف دلالة أخرى نعلم بذلك موت زيد ، ووجه الإستدلال في ذلك أن الصادق لما أخبر (في) ^(١) أن موت زيد بالغد صار وجود موت زيد ملازماً لوجود الغد ومهما وجد الملزوم يجب أن يتبعه اللازم وقد وجد الملزوم وهو الغد فوجب أن يتبعه اللازم وهو الموت وهذه دلالة أخرى غير الأولى موصولة إلى مدلول آخر ، وهذا هو الاعتراض على تمسكهم ببشارة الأنبياء أنه سيبعث في صفته كذا ، فإن صفات المبشر به قامت مقام الغد في صورة إخباره بموت زيد في الغد ، فأما إذا جعلنا ما ذكره من صفات المبشر به فإننا لا نقدر أن نستدل بخبرهم أنه هو النبي المبشر به ، وأنا إذا علمنا ذلك إستدللنا بذلك العلم مع تساويهم على ثبوته على الوجه الذي ذكرناه ، وهو الاعتراض على قولهم بأن النظر الواحد في الدليل الواحد لا يوجب علمين مختلفين / فإننا بينا أنهما نظران مختلفان في دليلين مختلفين كما ^{١٢٩} قررناه ، وهذا أظهر على أصول أبي هاشم فإنه ذكر أنا إذا علمنا أن كل ظلم قبيح فإن هذا العلم لا يكفي لمعرفة ظلم بعينه . ثم إذا علمنا في فعل معين أنه ظلم فإنه يتجدد لعلمنا بأن كل ظلم قبيح تعلق زائد على ذلك الظلم المعين بأنه ^(٢) قبيح . ثم إنا نقلب عليهم هذه الدلالة فنقول : لو كان المخبر به والمدلول واحداً لقام أحد المخبرين مقام الآخر فكذا الدلالة . فإن قالوا كونه خبراً أو دليلاً مشروط بوجوده قلنا : قد اعترضتم بتجدد كونه مخبراً ومدلولاً إذ قد علمتم ذلك بشرط متجدد بعد ذلك كما قررناه . ومنها قول القاضي أن العلم بأن الشيء سيوجد لو لم يكن علماً بوجوده وكان علماً بصفة أخرى غير وجوده لجاز أن يجهل وجوده مع هذا العلم ، فلما لم يجز أن يجهل مع هذا العلم وإن جهلنا سائر صفاته علمنا أن هذا علم بوجوده لا غير .

يقال لهم : ليس في هذه الدلالة إلا بيان أن العلم بالشيء سيوجد ليس بعلم بأمر آخر غير الوجود على هذا الوجه ، وهو أنه يستحيل > . ^(٣) العلم به على هذا الوجه وهو أنه

(١) كذا بالمتن ، وهي مستدركة فوق السطر ، ويفضل حذفها لان وجودها يخل بالمعنى .

(٢) في الأصل : « فإنه » .

(٣) حذفت « و » لأنها زائدة .

حاصل مع أن كل واحد منهما غير الآخر أم عينه . ثم هو لم يعترض قط لمحل النزاع ، وقد بين الخصم التغاير بينهما والبعد إلى حد التنافي ، حتى أنه مهما كان أحدهما علماً كان الآخر جهلاً ، ومتى كان الشيء معلوماً فإنه سيوجد فيستحيل أن يكون معلوماً بأنه وجد وعلى العكس .

ومنها قوله : أن العلم بأن الشيء سيوجد لو لم يكن علماً بوجوده إذا وجد لم يحل إذا نفى هذا العلم إلى وقت وجوده ، إما أن يكون علماً بوجوده أو يكون علماً بأنه سيوجد ، ولو كان علماً بأنه سيوجد لكان قد إنقلب جنسه ، والشيء لا ينقلب جنسه لبقائه فصيح أن يكون علماً بوجوده وثبت أنه يكون علماً بوجوده قبل أن يوجد .

يقال له : أن ما ذكرت من التردد على تقدير بقاء العلم بالشيء بأنه سيوجد أنه إما أن ننفي علماً بأنه سيوجد أو يكون علماً بوجوده ، وإبطال أحد القسمين إنما يصح على / **١٢٩ ب** تقدير المغايرة بين العلمين أما إذا كان العلم بأنه سيوجد هو بعينه العلم بأنه وجد كان التقسيم^(١) فيه والترديد ، وإبطال أحد قسميه تقسيماً للشيء وإبطاله له وكان هذا التعليل باطلاً على هذا التقدير . وإن إدعيت المغايرة كنتم قد ناقضتم حيث ادعيتم أن العلم بأنه وجد إذا وجد ثم نصبتم تعليلكم (لتصحيح ذلك)^(٢) على وجه لا يستقيم إلا على تقدير المغايرة بينهما ثم نقول : قولكم بأنه لو نفى العلم بأنه سيوجد إلى وقت وجوده وكان وقت وجود الشيء علمنا أنه سيوجد الشيء فإنه ينقلب جنسه وأنه محال لما ذكر فيجب أن يكون علماً بوجوده .

قلنا : إنه عند وجوده يكون علماً بوجوده مع بقاءه علماً بأنه سيوجد أو لا بد وأن يخرج عن كونه علماً بأنه سيوجد ، وقد قلتم بأنه على ذلك التقدير فيقلب جنسه وأنه محال .

وإن قلتم يخرج عن كونه علماً بأنه سيوجد فقد سلمتم للخصم حكم المسألة من أن العلم بأنه سيوجد يبطل فيزول عند وجوده ويحدث علم آخر بوجوده .

(١) غير واضحة .

(٢) مستدركة بالهامش .

ولئن سلمنا سلامة التعليل عن المناقضة لكن قولكم بأن العلم بأن الشيء سيوجد إذا^(١) بقي إلى وقت وجوده فلو لم يكن علماً بوجوده بل كان علماً بأنه سيوجد لكان قد انقلب جنسه . قلنا : ما تعنون بقولكم ينقلب جنسه ؟ تعنون به خروجه من كونه على ما كان عليه متعلقاً فسيوجد أم تعنون به خروجه من كونه مطابقاً للمعقب ؟ إن عنيتم الثاني فنسلم ، وإن عنيتم الأول فلا نسلم .

بيانه وهو أن الواحد منا إذا اعتقد في زيد أنه سيدخل الدار ثم قدرنا^(٢) بقاءه^(٣) على هذا الاعتقاد وهو قد دخل فإنه لا يخرج عن ذلك الاعتقاد ، وكونه اعتقاداً بأن زيداً يدخل كما لو أخبر مخبر أن زيداً سيقدم وقدرنا^(٤) بقاءه^(٥) هذا الخبر / مسموعاً وقد قدم زيد فإنه لا يتغير عما كان مسموعاً عليه بأنه سيقدم حتى يصير مسموعاً بأنه قدم . وإن كان قد يغنى عن كونه صدقاً إلى كونه كذباً ولكن ما كان ذلك لتغير في ذاته بل لتغير فيما يتعلق به وذلك لأن مطابقته لما يتعلق به لما كان شرطاً في كونه صدقاً يفيد تغير ذلك المتعلق تغير على هذا الخبر وصف كونه صدقاً وكذباً وكذلك العلم لما كان الشرط في كونه علماً هو مطابقته للمعلوم وعندنا تغير هذا الشرط فيصير غير مطابق ويكون جهلاً ، فعند تقدير المطابقة وعدم المطابقة يتغير وصفه كونه علماً وجهلاً وإن لم يتغير في ذاته .

ثم ولئن سلمنا أن تقدير بقاء العلم بأن سيوجد إلى وقت وجوده لو لم يكن علماً بوجوده .

لا يقال : لو لم يكن علماً بوجوده يلزم من صحة إنقلاب جنسه على تقدير بقاءه .

(١) في الأصل : « إلى » .

(٢) في الأصل : « قدرنا » .

(٣) في الأصل : « بقاء » .

(٤) مستدركة بالهامش .

(٥) في الأصل : « بقا » .

قلنا : متى لزم ؟ إذا كان بقاء العلم بأن الشيء سيوجد إلى وقت وجوده ممكناً أم لا يكون ممكناً ؟ (م ع) (١).

بيانه : هو أنه إذا لم يكن ممكناً بل كان مستحيلًا بانقلابه عن جنسه . فإن كان مستحيلًا لكنه يكون قد توقف على شرط مستحيل وهو بقاءه إلى وقت وجوده ، فإذا كان الشرط مستحيلًا كان المشروط مستحيلًا فلم يلزم من ذلك صحة إنقلابه عن جنسه . هذا كما لو قدرنا الجهل أو الجهة على الله تعالى يلزم منه صحة الحاجة عليه تعالى ، لكن لما كان ذلك تقديرًا لأمرٍ مستحيل لم يلزم من ذلك صحة الحاجة عليه تعالى . وبيان أن بقاء هذا العلم إلى وقت وجوده يستحيل ذلك لأن ذاته تعالى توجب العلم بالمعلوم بشرط كونه معلومًا كما يوجب الإدراك (بشرط كونه مدرّكًا ، وإذا إنتفى شرط الإدراك) (٢) إستحال إيجابه لذلك ، وكذلك إذا انتفى شرط كونه معلومًا استحال / **ب ١٣٠** إيجابه ولما كان يوجبه من قبل .

وبيان تغير المعلوماتية (أن الشيء) (٣) إنما يكون معلومًا بأنه سيوجد مادام يكون مما سيوجد ، أما إذا خرج من أن يكون مما سيوجد وصار موجودًا خرج من أن يكون معلومًا بأنه سيوجد وصار معلومًا بأنه وجد ، ولهذا لو قدرنا معتقدين اعتقد فيه أحدهما بأنه سيوجد واعتقد فيه الآخر بأنه وجد فيما نقطع على جهل أحدهما بالضرورة ، ولو صح أن يبقى معلومًا سيوجد بعد وجوده لجوزنا كونهما عالمين .

فهذه هي الوجوه التي تمسك بها أبو هاشم وقاضي القضاة والجواب عن شبههم ، وأنها لما كانت ضعيفة ومعتضة لم يصلح جواباً عن شبهة ولا بد من جواب آخر أصلح وأقوى من ذلك حتى يكون محافظة في ذلك على ما قرره من كونه تعالى عالمًا بالأشياء قبل وجودها ، وهو أن لا يلزم بقاء علمه تعالى بأنه سيوجد بعد وجوده حتى لا يلزم المحال

(١) انظر المقدمة .

(٢) مستدركة بالهامش .

(٣) مستدركة بالهامش .

الذي لزم عن نسبة الجهل إلى الله تعالى فنقول : ألا يجوز أن يزول عند الوجود علمه بأنه سيوجد ويتجدد له علم بأنه وجد ؟

وقوله : بأن كونه تعالى عالماً صفة ذاتية والصفات الذاتية لا يجوز فيها أن تزول وتتجدد ، ولو جاز ذلك فيها لجاز ذلك في ذاته تعالى .

قلنا : قولكم بأن الصفات الذاتية لا يجوز فيها التغير بالزوال والتجدد ، متى إذا كانت^(١) مشروطة بشرط يمكن فيه التغير <أم>^(٢) إذا لم تكن ؟ (ع م) .^(٣)

بيانه وهو أن اقتضاء ذاته للصفة إذا كان مشروطاً بشرط ولكن ذلك الشرط مما يمكن فيه أن يتغير جاز في المشروط مثله ، أليس أن صفة كونه تعالى قادراً ومدرّكاً من الصفات الذاتية ، ثم لما كانت مشروطة بشرط يمكن فيه أن يتغير جاز التغير أيضاً فيها ، ولهذا قلنا بأنه تعالى كان قادراً على إيجاد / العالم فيما لم يزل وكانت هذه الصفة ذاتية له تعالى لما كان شرطها حاصلًا وهو عدم المقدور فلما أوجده استحال إيجاد الموجود بغير شرط كونه مقدوراً فخرج من أن يكون قادراً على إيجاده في حال وجوده ، وكذلك كونه مدرّكاً لما كان مشروطاً بوجود المدرك تغيرت الصفة بحسب تغير هذا الشرط بخلاف ذاته تعالى فإنه واجب الوجود بذاته ، لا يحتاج في وجوده إلى مؤثر حتى يمكن فيه أن يكون اقتضاؤه لذلك موقوفاً على شرط يمكن فيه التغير فيتغير هو أيضاً .

إذا صح هذا نقول : كما أن من شرط كون القادر قادراً على الشيء كونه مقدوراً ، وصحة وجوده في نفسه كذلك من شرط كون العالم عالماً بالشيء صحة كونه معلوماً على ذلك الوجه إذا وجد ما كان عالماً به من قبل أن يوجد^(٤) ، فإما^(٥) إن يبقى صحيح المعلوماتية سيوجد بعد وجوده أو يتغير^(٦) .

(١) في الأصل : « كان » .

(٢) أضيفت ليكمل السياق .

(٣) :نظر المقدمة .

(٤) في الأصل : « سيوجد » .

(٥) في الأصل : « وإما » .

(٦) في الأصل : « يغير » .

فإن قلتم بأنه بقى إندفع الإلزام على الذي ألزمتموه من تجهيل^(١) الله تعالى لفوات المطابقة بين المعلوم وعلمه ، وصح جواب أبي هاشم فاقبلوا مثله .
ولئن قلتم بأنه خرج من أن يكون معلوماً ببيوجد بعد الوجود وإنما يمكن الآن أن يعلم بأنه موجود فقد اعترضتم بتغير الشرط (فلم منعتم من تغير المشروط بحسب تغير الشرط) ؟^(٢) ؛ ولم تقولون بأنه تعالى عالم بجميع المعلومات على كل وجه يمكن أن يعلم عليه^(٣) في كل وقت ؟ . وهذا هو الطريق الذي قررنا به كونه تعالى عالماً فيما لم يزل بجميع المعلومات وسلكنا طريقنا في الجواب عن شبهة هشام^(٤) ولم يستجز فيه تعالى ما استجاز أبو هاشم من أن يبقى تعالى عالماً بأنه سيوجد^(٥) أنه موجود ولا يتجدد به علمه بأنه موجود مع أنه يمكن المعلوماتية بأنه موجود ، وقلنا بأن في تبقية^(٦) تلك العالمية بأن سيوجد بعد / الوجود نسبة له تعالى إلى الجهل لما في ذلك من تركه للمطابقة كما ذهب إليه هشام .

وقلنا بأن في^(٧) نفي يحدد علمه تعالى بوجوده مع صحة كونه معلوماً بذلك نسبة له تعالى إفى قصور في عالميته إذ في ذلك نفي لكونه تعالى عالماً بشيء يمكن أن يكون معلوماً ، وهذا هو الطريق الذي^(٨) سلكه القدماء من العلماء الراسخين كأبي علي وأبي القاسم الكعبي وأصحابه وغيرهم من السلف الصالح ، وقد تبعهم في ذلك من الخلف شيخنا أبو الحسين البصري والشيخ ركن الدين بن عبد الله الخوارزمي ، وإن كان شيخنا أبو الحسين منع (من زوال علمه بأن سيوجد والتزم تحدد^(٩) علمه بأنه وجد ، وشيخنا

(١) غير واضحة وتقرأ «تحصل» والمثبت هو الصواب .

(٢) مستدركة بالهامش .

(٣) في الأصل : «عليها» .

(٤) هو هشام بن الحكم الشيباني المتكلم توفي بالكوفة سنة ١٩٩ هـ / ٨١٥ م . (انظر معجم المؤلفين ١٣/١٤٨) .

(٥) غير واضحة والقراءة المثبتة هي أقرب القراءات المتفقة مع السياق .

(٦) غير واضحة .

(٧) مستدركة بالهامش .

(٨) مستدركة بالهامش .

(٩) في النص غير منقوطة ولعلها «تحدد» .

ركن <الدين>^(١) التزم الأمرين معاً^(٢) ، وقال : علمه بأنه سيوجد والتزم تجدد علمه بأنه وجد ، وشيخنا ركن الدين التزم الأمرين^(٣) جميعاً ، وهو الأصح ويجوز لذلك ثلاثة أوجه ، فنقول : العلم بأن الشيء سيوجد هو لو كان علماً بوجوده إذا وجد كان علماً بوجوده قبل أن يوجد ، وليس علماً بوجوده قبل أن يوجد فلا يكون علماً بوجوده إذا وجد. أما بيان الأول فهو أن العلم بأن الشيء سيوجد إما أن يتغير حال وجود الشيء أو لا يتغير ، فإن تغير فهو المطلوب ، وإن لم يتغير فالعلم به موجوداً^(٤) حال الوجود هو^(٥) بعينه العلم بأنه سيوجد من غير تغير ، فصح أنه يلزم أن يكون العلم بأنه سيوجد علماً مع ذلك بأنه موجود .

وأما بيان الثاني فلأن^(٦) من شرط كون العلم علماً وهو مطابقة للمعلوم ، على معنى أن يكون متعلقاً به على ما هو به ، حتى أنه لو لم يكن كذلك كان جهلاً ، ومهما كان الشيء فيما ، سيوجد فلو قدرنا علماً بوجوده لم تكن المطابقة حاصلة فلم يكن علماً ، وإذا صحت المقدمتان صح أن العلم بأن الشيء سيوجد ليس علماً بوجوده إذا وجد .

١٣٢ فإن قيل : قولكم بأن العلم بأن / الشيء سيوجد لو كان علماً بوجوده إذا وجد كان علماً به قبل أن يوجد . قلنا : لا نسلم ، ولمَ قلتم بأن وجود الشيء ليس شرطاً في ذلك؟ ولهذا لم نقل بأن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده مطلقاً ، بل شرطناه فقلنا : علم بوجوده إذا وجد ، ثم ولئن سلمنا أنه لو كان علماً بوجوده عند وجوده كان علماً به قبل وجوده ، ولكن لمَ قلتم بأنه ليس كذلك ؟

قوله : بأن الشيء إذا كان معلوماً بأنه سيوجد لا يكون معلوماً بأنه وجد ، وإذا كان معلوماً بأنه وجد لا يكون معلوماً بأنه سيوجد قلنا : لم قلتم بأن هذا الاختلاف ليس

(١) ساقطة من النص وأضيفت لإيضاح المقصود .

(٢) العبارة مضافة بالهامش وعليها خط شطب ، وهي مكررة في المتن ولم أهملها التزاماً بالنص المخطوط .

(٣) في النص : « الأمر » .

(٤) في الأصل : « موجود » والمثبت هو الصحيح لغة .

(٥) في الأصل : « وهو » حذفت الواو ليستقيم المعنى .

(٦) مستدركة بالهامش .

راجعاً إلى العبارة ، وإن كان العلم واحداً أليس أن هذا اليوم الذي نحن فيه كنا^(١) نسميه بالغد والآن بأنه اليوم ، وإذا مضى بأنه أمس ، واليوم واحد وإن اختلفت العبارات باختلاف الأزمنة^(٢) الثلاثة من الاستقبال والحال والماضي .

ثم ما ذكرتم لئن كان يدل على زوال العلم بأن الشيء سيوجد وتجدد علم آخر ، فمعنا من الأدلة ما يبطل ذلك ، وذلك لأن^(٣) هذا التزايد من العلم فلا يخلو إما أن يكون قديماً أو حادثاً ، فإن كان قديماً لزم عدم القديم وأنه باطل لما ذكرتم في مسألة حدوث الأجسام ، ولما أنه لا يجوز زوال الصفة الذاتية ، ولما أنه لو جاز ذلك لجاز زوال ذاته تعالى . وإذا كان حادثاً فلا يخلو إما أن يكون مسبوقاً بعلم حادث أو لا يكون ، فإن كان لزم التسلسل وأنه باطل بما أبطلتم به حدوث حوادث لأول لها ، وإذا لم يكن يلزم أن يكون الباري قبل حدوث ذلك غير^(٤) عالم بشيء أصلاً على ما هو مذهب هشام ، وقد أبطلتم ذلك ، وباقي الأدلة ما حكيناها عنهم من قبل الجواب : الكلام على ما بينا أن العلم بسبب^(٥) لو كان علماً بوجوده لكان علماً قبل وجوده . قوله بأن ذلك مشروط / بوجوده قلنا : لكان كونه عالماً بوجوده مشروطاً بوجوده ، لكان^(٦) كونه عالماً بوجوده متجدداً لأن ما كان وجوده موقوفاً على شرط متجدد كان متجدداً وحينئذ يحصل المطلوب .

قوله : ولم قلتم بأنه لا يجوز أن يكون العلم بوجوده حاصلاً قبل وجوده ؟ قلنا : لما ذكرنا أن المطابقة معتقدة بين العلم والمعلوم ، حتى لو اعتقد معتقد في إنسان أنه يدخل الدار وهو حاصل فيها بل هو مما سيدخل فإنه يكون جاهلاً ، ولو اعتقد اثنين في شخص أحدهما أنه داخل في الدار والثاني أنه سيدخلها فإننا نقطع بالضرورة أن

(١) في الأصل : « كما » .

(٢) غير واضحة ، والمثبت هو الصواب .

(٣) في الأصل : « لن » .

(٤) في الأصل : « خير » .

(٥) في الأصل : « سيوجد » .

(٦) غير واضحة .

أحدهما على خطأ ، كل ذلك لما بينا أن العلم بالشيء يستدعي مطابقة المعلوم وهو أن يتعلق به على ما هو به .

قلنا : نعني بقولنا على ما هو به أن يكون ثابتاً محصلاً في الوجود ، بل يكون على ما علمه واعتقده ، ثم قد يكون ذلك نفيًا ، فإننا إذا علمنا في شيء أنه منتف وأنه إذا كان ثابتاً لم يكن العلم مطابقاً للمعلوم ، بل لا بد من أن يكون منتفياً ، وكذلك إذا علمنا أنه سيوجد فإنه ينبغي أن يكون مما سيوجد ولا يكون موجوداً حتى يكون مطابقاً له ، فإذا علمنا أنه موجود ينبغي أن يكون موجوداً ولا يكون مما سيوجد حتى يكون مطابقاً له ، وهذه المطابقة لا تحصل إذا قدرنا العلم بأنه موجود وكان مما سيوجد أو قدرنا العلم بأنه سيوجد وكان موجوداً على ما قررناه .

قوله بأن ذلك اختلاف عبارة كما فيما ضربناه من المثال ، قلنا بأن هذا اختلاف في حقيقة العلم والإعتقاد ، ولهذا نعلم فيمن اعتقد في شيء أنه سيكون نحو أن يعتقد في زيد أنه في الدار داخلاً فيها ، أو على العكس فإننا نعلم بالضرورة أنه مخطئ في اعتقاده من غير التفات في ذلك إلى عبارة ، ولهذا لا يختلف الحال فيما ذكرنا بين الساكت / والناطق بل (لو^(١) كان) أبكم أصم لم يسمع اللسان ولم ينطق به فإنه محدث^(٢) في نفسه ، إذا كان كامل العقل ، ما ذكرنا من التقارب يصح أن هذا اختلاف واقع في حقيقة العلم لا مجرد عبارة ، وأما ما ضرب المثال باليوم فنقول : إذا استعملنا هذه العبارات الثلاثة بحسب الأزمنة الثلاثة من الغد واليوم والأمس ، ولا يخلو إما أن يكون المفهوم من كل واحد من هذه الأشياء متحداً أو مختلفاً . فإن كان متحداً كانت هذه الأشياء مترادفة ، هذا كترادف أسم اليوم والنهار فيه ، وكما أنه يجوز استعمال أحدهما مقام الآخر وجب أيضاً أن يجوزها هنا وقد علمنا أنه لا يجوز ذلك ، ولو أستعمله مستعمل على هذا الوجه فإنه ينسب إلى الخطأ في اللغة ولئن كان المفهوم متغايراً اندفع

(١) في الأصل : « لو لم » .

(٢) كذا في الأصل والأفضل « محدث » .

الإلزام^(١) وصار حجة عليكم فأما إذا ثبت التغير في مفهوم هذه العبارات فذلك بحسب تغير الأزمنة الثلاثة ، ومهما كان معلوماً بمفهوم كونه غداً لم يكن معلوماً بمفهوم كونه اليوم ، وكذا هذا في مفهوم كونه أمس ، إذ لو صح أن يكون معلوماً بمعنى كونه غداً يكون مع ذلك معلوماً بمعنى كونه اليوم وأمس لصح استعمال كل واحد من هذه الأسماء مقام الآخر لجميع الأسماء المترادفة من الليث والأسد ونحو ذلك .

قلنا : لم يصح ذلك ، بينا أن الشيء إذا كان معلوماً على أنه مستحيل كالغد لا يكون معلوماً على أنه حاصل ، فيكون على صحة إطلاق اسم الغد عليه صالحاً لاصلاق أسم اليوم والأمس عليه .

وأما «ما ذكر»^(٢) من المعارضة أن كونه تعالى كان عالمًا بأنه سيحدث إما أو حادثا ، قلنا : يكون أزليا .

قوله بأن ذلك باطل لما ذكرتم في مسألة حدوث الأجسام . قلنا : إن^(٣) ما أبطلنا به ١٣٣ ب أزلية الأكوان لا يبطل صحة / زوال هذه العالمية .

بيانه : وهو إنما قلنا لو كان كون الجسم في جهة معينة أزليا لكان كذلك إما واجبا لذاته أو ممكنا ، ثم أبطلنا كونه واجبا لذاته فتعين كونه ممكنا . ثم قلنا أنه لو كان ممكنا فلا بد له من أمر لأجله كان ثابتا ، ثم ذلك الأمر لا يخلو إما أن يكون قادرا أو موجبا ، ثم أبطلناه على القسمين ، وأبطلنا قسمة القادر ثم أبطلنا بوجوب تقدمه على فعله مع استحالة ذلك في القديم .

وقلنا : إبطال الموجب بأنه إما أن يكون واجبا في نفسه أو جائزا ، ثم أبطلنا الجائزة بكونه مؤديا إلى التسلسل لا إلى غاية وهو محال ، فبيننا بإبطال جميع هذه الأقسام تعين هذا القسم وهو أن يكون وجوده بموجب^(٤) واجب في ذاته ، وهذه الأقسام أيضا باطلة في

(١) في الأصل : «الآلام» .

(٢) في الأصل : «الآلام» .

(٣) أضيفت ليستقيم المعنى .

(٤) في الأصل : «إنما» .

حق هذه العالمية ، لكننا نقول في ابطال هذا القسم في كون الجسم في الجهة المعينة أن (هذا الموجب إما أن يشترط إيجابه في الجهات لكون الجسم في هذه الجهة المعينة)^(١) أو ما يشترط ، فقلنا بأنه لا يجوز أن يشترط ، لأن انتفاء كونه في سائر^(٢) الجهات غير هذه الجهة يتضمن كونه في هذه الجهة ، فيصير حكم الموجب شرطاً في إيجابه حكمه ، وهذا محال ، وإن لم يشترط ذلك يلزم منه أن يوجب كونه في تلك الجهة ، وإن خرج عنه بالقهر فيلزم إذا زال القهر أن يعود إليه ، فلما رأيناه لا يعود بينا أن ليس^(٣) كذلك الموجب الذي فرضناه فجواب^(٤) ذلك في مسألتنا أن نبين للخصم^(٥) أن هذه العالمية لا تعود بحسب عود شرطها وهو صحة المعلوماتية حتى نبين ذلك بقدر كونها لموجب كما بيناه في الأكوان ، فبطل هذا القسم مع بطلان سائر الأقسام حتى يلزم من ذلك بطلانها أصلاً كما لزم ذلك في كون الجسم في هذه الجهة المعينة ، وإنما لم يكن كذلك وقد ظهر الفرق .

وأما قوله بأن الزوال لا يجوز على الصفة الذاتية . قلنا : لا نسلم ، وبيانه وهو أنه يجوز أن يكون ثبوتها / يتوقف على شرط ممكن التغير ، فيمكن التغير فيها بحسب ١٣٤ إمكان التغير في شرطها على ما سبق بيانه في كونه قادراً أو مدركاً .

وأما قوله بأنه يلزم من ذلك عدم القديم ، قلنا : لا نسلم قوله بأنه إذا جاز العدم على صفته مع أنها أزلية جاز مثل ذلك في ذاته ، قلنا : إنما جاز ذلك في العالمية لما أنها ليست بواجبة الوجود بذاتها بل هي ممكنة الوجود بذاتها واجبة الوجود بغيرها ، وذلك الغير يتغير إيجابه لها بحسب تغير شرطها فجاز^(٦) عند تغير شرطها زوالها بخلاف ذاته تعالى وأنه واجب الوجود بذاته فيستحيل عليه زواله ، فلم يصح قياس واجب الوجود بذاته^(٧) على جائز الوجود الذي وجوده موجب بتوقف إيجابه على شرط يتغير على ما بيناه ، والله أعلم .

(١) مضافة في الهامش .

(٢) مضافة بالهامش .

(٣) مضافة بالهامش .

(٤) غير مقروءة والمثبت أقرب القراءات للسياق .

(٥) في الأصل : « الخصم » .

(٦) مضافة بالهامش .

(٧) مضافة بالهامش .

مسألة في ذكر كرامات الأولياء

اختلف الناس في هل يجوز ظهور خوارق العادات في غير الأنبياء .
اتفق المسلمون وأكثر أهل الأديان أنه يجوز ظهور خوارق العادات من الله تعالى في
غير الأنبياء تصديقاً لهم في دعواهم النبوة واختلفوا في جواز ظهورها إرهاباً لهم وهي
المعجزات التي تظهر على من يدعي من ^(١) بعد النبوة قبل أن يدعى ، واختلفوا في
ظهورها على عكس من دعواهم زيادة في التكذيب ، وكذا اختلفوا في جواز ظهورها
على الأولياء من دون الدعوى إكراماً لهم ، فذهب أبو هاشم ، وقاضي القضاء إلى المنع
من جواز ظهورها عليهم في هذه المقامات الثلاث ، وذهب سائر الشيوخ إلى جواز ذلك
من أهل العدل . وأما سائر الفرق من غير أهل العدل ذهب الأكثر منهم إلى جواز ذلك
كأهل السنة والمرجئة والكرامية ، والشيعة ، وأهل الحديث وغيرهم إلى جواز ذلك ،
وذهب أبو بكر بن الإخشاد من أصحابنا إلى جواز ذلك عقلاً وزعم أن دلالة سمعية منعت
ذلك في / ديننا ، وذهب شيخنا أبو الحسين البصري وركن الدين محمود الخوارزمي إلى
جواز ذلك عقلاً وأنه لا مانع يمنع من ذلك لا عقلاً ولا سمعاً ، وهو الذي نختاره نحن في
هذه المسألة والحجة لنا في ذلك ما نطق به الكتاب من ظهور الخوارق على مريم عليها
السلام مع أنها ما كانت نبية ، وكذلك على أصحاب لاكهف مع أنه ما كانوا أنبياء .
فإن قيل لا نسلم ظهورها على من ذكرتم : قولكم بأنه نطق به الكتاب ، قلنا : لا يجوز
أن يكون ذلك منا ولا على خلاف ظاهره ، ويجب أن يكون كذلك ، فإن أكثر النصارى
منعوا من ذلك ، وهم بذلك أعرف ، ثم ولئن سلمنا ظهور ذلك ، ولكن لم قلتم أن ذلك
(معجز لمن ظهر عليه ، قولكم بأن مريم لم تكن نبية ، قلنا : لا نسلم ولم قلتم ذلك) ^(١)
لا يجوز ، ثم ولئن سلمنا أنه لا يجوز أن تكون نبية مرسلّة إلى الرجال الأجانب ، فلم
لايجوز أن تكون مرسلّة إلى النساء ^(٢) وإلى محارمها من الرجال ، ثم ولئن سلمنا ذلك

(١) مضافة في الهامش .

(٢) في الأصل «النسوان» .

ولكن لم قلت أن ذلك لم يكن معجزة لنبي في ذلك الزمان وهو الاشكال على ما ذكرتم من قصة أصحاب الكهف ، فنقول : لم لا يجوز أن يكون واحد منهم نبياً ويكون الباقيون أمته ، أو يكون في زمانهم نبي يكون ذلك معجزة له ، ثم ولئن سلمنا أنه لا يجوز أن يكون معجزة...^(١) في ذلك الزمان إرهاباً لبني شعيب من بعد ، ولا يكون إكراماً لأحد في زمان ظهوره ، ثم ولئن سلمنا أن ما ذكرتم من الدليل يدل على جواز ظهورها إكراماً للأولياء ولكن معنا من الأدلة ما يعارض ما ذكرتم ، وبيانها من عشرين وجهاً ، أحدها ما ذكر أبو هاشم ، فقال إن المعجز يدل على النبوة على سبيل الإبانة والتخصيص وذلك يقتضي ألا تظهر على غير النبي ثم يختلف متابعوه تغير هذه الجملة ، فذهب بعضهم إلى أن المراد به <...>^(٢) / أن المعجز مهما حسن ظهوره وحصل^(٣) مدلوله ، وهو النبوة ١٣٥ وجب ظهوره فباين سائر الأدلة ، فإن سائر الأدلة لا يجب ظهورها عند وجود مدلولها [.....]^(٤) كالحديث الدال على القادرية ، والإحكام الدال على العالمية ، وما شاكل ذلك ، وأنه لا يجوز أن يكون القادر قادراً^(٥) لا يظهر عنه فعل ، فكذلك^(٦) العالم يجوز أن يكون عالمًا وإن لم يظهر في الإحكام . وفسروا التخصيص على أنه متى كثر خرج من أن يكون دليلاً ، وهذا المعنى للمعجز على الخصوص ، فإنه حينئذ يخرج من أن يكون ناقضاً للعادة بخلاف سائر الأدلة ، فإن حدوث الفعل أو حصول الإحكام ، وإن كثر لا تتغير دلالتة على القادر والعالم .

قالوا : وإذا ثبت أنه يدل بطريق الإبانة على هذا التعبير ، وهو أنه يجب ظهور المعجز على النبي . فنقول واجب ألا يجوز ظهوره على الصالحين ، لأنه لو جاز ظهوره عليهم ،

(١) غير واضحة .

(٢) حذفت «إلى» ليستقيم المعنى .

(٣) في الأصل : «يحصل» وهي لا تناسب السياق .

(٤) العبارة الأخيرة مكررة ومشطوبة من الناسخ .

(٥) في الأصل : «أو» .

(٦) كذا في الأصل والأنسب «وليس كذلك» .

(لوجب ظهوره عليهم^(١)) ، كما أنه لما جاز ظهوره على الأنبياء وجب ظهوره عليهم ، ولما لم يجب ظهوره عليهم علمنا أنه لا يجوز ظهوره عليهم ، هذا كما أن صحة احكام الفعل ، لما دل على أن من صح منه فهو عالم ، وأنه يجب فيها الملازمة فلا تحصل^(٢) صحة الإحكام إلا ممن كان عالماً ، ولا تحصل العالمية إلا ويحصل معها صحة الإحكام . وبعضهم يشترط الدلالة بطريق الإبانة أن معناه أن المدعي النبوة لو ظهر عليه المعجز ، فإنه يثبت صدقه ، وإن لم يظهر عليه ، فإنه يظهر ويثبت^(٣) كذبه . إذ لو لم يستدل بعدم ظهور ذلك على كذبه لم يمكننا أن نقطع بعدم نبوة شخص ما . فثبت أن دلالة المعجز على النبوة على سبيل الإبانة ، أي وجوده يدل على النبوة ، وعدمه يدل على عدمها ، فإذا^(٤) ثبت ذلك . ولو جعلنا مدلوله غير النبوة من الصدق والصلاح / لزمن عدم ظهوره عدم الصدق والصلاح ، حتى ان كل من أخبر عن شيء ولم يظهر المعجز وجب أن نقطع بكذبه ، وذلك باطل . فثبت أن مدلوله ليس إلا النبوة .

وقد فسر قاضي القضاة ذلك بكون المعجز مميزاً^(٥) للنبي من غير النبي ، فقال أن المدعي النبوة في حكم أن يقول له الناس ، بعد تساوينا في الإنسانية ، وغيرها فإنه بادعائك النبوة تتدعى^(٦) تميزاً ما في ذلك ، فبماذا تميزت ؟ فإذا قال : بالمعجز^(٧) تميزت ، كان مجيباً^(٨) بذلك عن مطالبة من طالبه بتصحيح دعواه التميز ، فعلمنا أن المعجز مميز له من غيره ، وجرى مجرى صحة الفعل الحكم الذي يميز العالم ممن^(٩) ليس

(١) مضافة في الهامش .

(٢) غير واضحة .

(٣) مضافة فوق السطر .

(٤) في الأصل : « فإذا » .

(٥) غير منقوطة في الأصل .

(٦) في الأصل : « تدعى » .

(٧) في الأصل : « المعجز » .

(٨) غير منقوطة .

(٩) في الأصل : « من » .

بعالم . ثم لا يخلو المعجز إما (أن يميز)^(١) من ظهر عليه في كونه صادقاً ، أو كونه نبياً ، فإن ميزه في كونه صادقاً وجب أن يظهر على كل صادق ، وذلك يقتضي كذب من أخبر بخبر فلم >..^(٢) يظهر عليه معجز وجرى المعجز مجرى صفة الفعل الدال على كون من اختص به عالمًا فلما لم يجز أن تدل صحة الفعل المحكم على غير صفة العلم ، كذلك لا يجوز أن يدل المعجز على غير النبوة فلم يجز ظهوره على غيره^(٣) .

قال الشيخ أبو الحسين (البصري) هذا الوجه هو الأشبه أن يكون مراد شيخنا أبو هاشم لقوله أن المعجز يدل بطريق الإبانة . فهذه وجوه ثلاثة من الأدلة ، ورابعها : أن ما دل على وجود شيء فلا بد أن يكون عن بينه وبين^(٤) المدلول علامة حاجة إما بالعلمية أو بالمعلومية ، وعلى التقديرين ، فإنه يستحيل انفكاك المدلول عن الدليل ، ولو كان المعجز دالاً على الصدق والصلاح لاستحال وجود الصلاح بدون المعجز ، فلما لم يكن كذلك علمنا أن المعجز لا يجوز إظهاره على الصالحين .

١٣٦ وخامسها : لو جاز ظهور المعجزات على الصالحين / لجاز ظهورها في السر لأن الغرض هو السرور والإكرام ، لا يختلف من أن يكون في السر ومن أن يكون في العلانية ، ولو جاز ذلك ، لما أمكن معرفة صدق الأنبياء عند ظهورها عليهم ، لأننا إذا جوزنا حصول ذلك في السر فهذا التقدير لم يكن حصوله خارقاً للعادة ، وذلك يقدر في دلالة المعجزات بالكلية .

وسادسها : لو جاز إظهارها على الصالحين لجاز من الله تعالى أن يكررها^(٥) إذ ليس عدد أولى بالجواز من عدد آخر . وفي ذلك إخراجها من أن تكون دلالة على النبوة . ليس عدد أولى بالجواز من عدد آخر . وفي ذلك إخراجها من أن تكون دلالة على النبوة . أو

(١) مضافة في الهامش .

(٢) حذفت « فلم » لأنها مكررة .

(٣) في الأصل : « غيري » .

(٤) غير واضحة .

(٥) في الأصل : « يكرها » .

نقول : لو جاز إظهارها على صالح إكراما له لجاز إظهارها على كل صالح إكراماً لهم حتى تخرج عن كونها ناقضة للعادات .

وسابعا : ظهورها على الصالحين يقتضي التنفير^(١) عن الأنبياء وذلك محال ، بيانه وهو أنه حينئذ يصيرون بحيث أنهم يشاركون فيها من لا تجب طاعته ، وذلك يهون موقعهم في النفوس ، كما أن الرئيس إذا قام لكل أحد هان قيامه لكل من يستحق القيام ولن لا يعتد به . وثامنها : أن يختص به النبي هو المعجز لأنه هو الدال على نوبته ، ولو شاركه فيه من ليس بنبي لهان موقعه في النفوس بحيث يشق ذلك عليه ، لأنه قد شاركه فيه غيره ، كما أن الملك إذا احتجب عن رعيته ثم أرسل إليهم وزيره بخاتمهم وأمرهم بطاعته ، فصار ذلك العبد لا يستدعي إلى طاعته إلا بخط من خاتمته ، فإنه يشق عليه إذا شاهد خط الملك مع عبد آخر وإن لم يأمرهم فيه بطاعته ، ولا أخبرهم فيه بأنه رسوله .

وتاسعا : أنه لو جاز ظهورها على الصالح لغرض آخر غير التصديق في دعوى النبوة ، أما غير معلوم لنا أو معلوم لنا بجواز أن يكون الغرض حصول السرور وإيصال الجزاء^(٢) إليه ، أو الدلالة على صدقه وصلاحه ، لجاز إظهاره على الصبي لغرض انقاذه من الغرق أو الحرق أو الجوع أو العطش ، ولو جاز ذلك لجاز أيضا إظهاره على الفاسق أو الكافر لبعض هذه الأغراض^(٣) / وذلك من أعظم مما ينفي عن الأنبياء إذا أمكن أن يظهر ما يدعى به الإختصاص والتميز على فاسق أو كافر بالله .

وعاشرها : لو حسن ظهورها لمجرد التصديق أو لمجرد الدلالة على الصلاح أو لمجرد حصول السرور لحسن إظهاره على الإنسان في تصديقه في إخباره عن أكله وشربه ووفائه^(٤) ، وفيمن فعل أدنى شيء من الحسنات إذ هو مستحق للجزاء وإن قتل^(٥) .

(١) غير واضحة .

(٢) غير واضحة .

(٣) في الأصل : « الإغراض » .

(٤) غير واضحة .

(٥) غير واضحة .

وحادي عشرها : لو حسن ظهور المعجز ليدل على صدق الصادق وإن لم يكن نبياً لحسن ظهوره ليدل على صدق خبره في بعض المخبرين ، وإن كان كاذباً في خبره ، ولجاز إظهاره على من يكون صادقاً في الحال وإن كان الله تعالى يعلم منه أنه يكذب^(١) من بعد ، بل يكفر غداً ، وذلك يبطل الثقة بالأنبياء .

وثاني عشرها : أن معنى وصفنا للإنسان بأنه رسول الله ليس^(٢) هو أن الله حمّله أداء الرسالة إلى الناس لأنه تعالى حمل الأنبياء أداء العبادات والشرائع إلى الناس وليسوا رسل الله تعالى ، وليس هو أن الله تعالى كلفه ذلك بلا واسطة لأن الملك واسطة ، وليس هو أيضاً أن الشرع لا يعرفه إلا من جهته لأن الملائكة رسل الله ، فشئت أن معنى^(٣) كون الإنسان رسولاً هو أن ظهر عليه معجز . وإذا كان كذلك كان ظهورها على من ليس بنبي مناقضة .

وثالث عشرها : لو جاز ظهورها على غير النبي لعرفنا أنه لا يجوز ظهوره لا لغرض التصديق في الرسالة ، ولو جوزنا ذلك لم يمكننا أن نقطع عند ظهوره على النبي أن الغرض منه تصديقه ، وذلك يسد طريق الاستدلال بالمعجز على الصدق .

ورابع عشرها : لو جاز ظهور الخوارق على الأولياء جاز ظهوره في كل وقت ، وذلك يقتضي ألا ينقطع / باستمرار شيء من العبارات لاحتمال إنقلابها على مجاريها^(٤) ١٣٧ لكرامة ولي من الأولياء ، فيلزم ألا يقطع باستمرار ثبوت الجبال في أمكنتها وبقاء المياه في الجياحين وتكون السماء باقية في جهة فوق مع كواكبها ، بل يلزم حين ما تغمض العين أن يكون قد إنقلب ماء جيحون وماء غيطا^(٥) تحوّل عند فتح العين ماء^(٦) وكذلك سائر ما ذكرناه لما استحال ما يؤدي إلى جوازه وهو الكرامات .

(١) غير واضحة .

(٢) مضافة في الهامش .

(٣) مضافة في الهامش .

(٤) غير واضحة .

(٥) كذا في الأصل .

(٦) في الأصل : « ما » .

وخامس عشرها : ما ذكره الشيخ أبو الحسين وقال : يمكن أن يحتج لهم بهذا ، وقد طول في ذلك سؤالاً وجواباً ، وخلاصة ذلك هو أن يقال : إما أن يكون المعجز لا يحسن إظهاره إلا على الأنبياء أو يحسن إظهاره على غيرهم . فإن حسن إظهاره على غيرهم . فيما أن يحسن إظهاره لغرض آخر مع غرض التصديق في النبوة أولاً مع غرض التصديق . وفي القسمين الأولين المطلوب وهو أنه لا يظهر إلا على الأنبياء .

أما ^(١) القسم الثالث فباطل لأنه لو جاز ظهور المعجز لغرض غير غرض التصديق في النبوة لم يكن غرض أولى من غرض ، فيلزم أن تجوز إظهاره لبعض الأغراض التي يحوز أن يفعل تعالى سائر الأفعال التي يتفضل الله تعالى بها على الفساق والكفار والبهائم والصبيان وعند ذلك >...^(٢) لزم جواز أن يكون ظهور ما يظهر على ما يزعمونه من الأولياء ظهوراً على الكفار والفساق . وإذا لزم ذلك لزم أن يبطل كونه إكراماً للأولياء ، لأن عند ذلك يمكن فيه جواز أن يكون قد فعله للغرض الذي قد فعله في حق الكفار والفساق .

وسادس عشرها : لو جاز ظهور ^(٣) المعجز على رجل غير نبي لجاز ظهوره على رجل كان مخطئاً خطأ هو صغير ، ويلزم من ذلك جواز ظهوره على رجل يعتقد أن المعجز لا يظهر إلا على رجل نصبه الله للنبوة ، فيكون هذا الاعتقاد صغيراً وفي ذلك جواز ظهور المعجز على من يدعي أنه نبي وإن كان مبطلاً في دعواه .

ب ١٣٧ وسابع عشرها : ما ذكره / ابن الإخشاد أن الشريعة منعت من ذلك وإن كان يجوز أن يظهر ذلك عقلاً . وقد بين ذلك بوجوه ثلاثة ، أحدها : لو جاز ذلك لوجب القطع بصدق شهادة من يشهد ، لأن ذلك يدل على سلامة باطنه . ثم إن شريعتنا منعت من ذلك القطع على ما دل عليه شهادات الشهود ، فوجب امتناع ظهور المعجز على الصالحين .

(١) مضافة في الهامش .

(٢) حذفت عبارة « عند ذلك » لأنها مكروية .

(٣) في الأصل : « ظهوره » .

والثاني : لو ظهر المعجز على صالح لوجب العمل بمقتضى شهادته وحده ، لكن الشريعة منعت من ذلك فبطل القول بجواز ما ذكرتموه .

والثالث : لو جاز ظهور المعجز على الصالح ينبغي إذا ادعى على إنسان شيئاً ثم قال إلهي ! إن كنت صادقاً فيما إدعيتَه إظهر على معجزة فأظهرها عليه أن يجب الحكم عليه بذلك من^(١) غير شاهد . فلما لم يجز الحكم في الشرع من غير الشهود علمنا إمتناع جواز ظهورها على ما ادعيتُموه ، فصارت الوجوه تسعة عشر ، والعشرون : منها ما لو ظهرت الكرامات على الأولياء الذين^(٢) هي في درجة الجنيد والفضل^(٣) وأبي يزيد البسطامي وأمثالهم من الصوفية والتابعين لكان ظهورها على أكابر الصحابة كالخلفاء الأربعة والمبشرين وغيرهم أولى ، لأننا نعلم بالضرورة من دين محمد ﷺ ، أن درجتهم ، خصوصاً وهم في القرن الأول أعلى من درجة من يليهم في القرن الثاني والثالث . وهؤلاء الصوفية لو ظهرت الكرامات عليهم لانتشر وظهر كما انتشرت سائر فضائلهم مما هو دون من ذلك فلما لم يقتض^(٤) علمنا عدم ظهورها عليهم وكما لم يظهر عليهم ، كان بأن لا يظهر على غيرهم من دونهم أولى وكذلك كان يظهر ذلك في زماننا على أمثال هؤلاء الجهال المدعين^(٥) لذلك الدين >...^(٦) إن جربناهم فيما يجب عليهم من العلوم وجدناهم في أصول الدين مقلدة ، وربما كان تقليدهم في اعتقاد الخبر النسبة وأمثال ذلك ، وعن علم الشرائع خالين^(٧) بل منكرين وناهجين لأنفسهم طريق تخالفة ما اجتمعت عليه الأمة . وكان ينبغي أن يكون ظهورها على العالم المحسن^(٨) / أولى ١٣٨ فلما لم يظهر علمنا امتناع ذلك عن أمثال هؤلاء أولى .

(١) مضافة في الهامش .

(٢) في الأصل : « الذي » .

(٣) غير واضحة .

(٤) غير واضحة .

(٥) غير واضحة .

(٦) حذفت كلمة « الدين » لأنها مكررة .

(٧) غير واضحة .

(٨) غير واضحة ومضافة بالهامش .

الجواب : الكلام على ما بينا من ظهور الخوارق للعادة في حق مريم (عليها السلام) ، وأصحاب الكهف ، ومنعه لذلك لا يستقيم فإن ذلك صريح وأجمع المفسرون وجميع الأمة على ذلك

قوله : يجوز أن يكون متأولاً^(١) . قلنا : الكلام يجب حمله على الحقيقة إلا أن يمنع منه مانع ، فمن ادعاه فعليه البيان ، كيف وقد ذكرنا إجماع الأمة في أن المراد ما ذكرنا فلم يصح تأويله على غير ذلك .

قوله : إن أكثر النصارى منعت من أكثر ما ذكرتم . قلنا : كتاب الله المعلوم ، والتواتر أحق أن يتبع من كلام المحرفين لكتاب الله .

قوله : لم لا يجوز أن تكون مريم نبية مرسله ؟ قلنا : اجتمعت الأمة على المنع من جواز ذلك سواء كان ذلك في الرجال أو في النساء . ولئن سلمنا أنه يجوز أن تكون المرأة نبية ولكن لا يجوز أن يكون هذا بالمعجزات لتصديق مريم في النبوة وذلك لأن ما كان للتصديق في النبوة يجب أن يستدل به على الخصم ، وهذه لم تكن كذلك وأن يميل جبريل لها يصبر ورمها حاملاً من غير الذكر ليس أمراً ظاهراً يستدل به على الخصم ، فلو علم أن ما يعلم أخبار النبي فلا بد من سابقة معجزة أخرى حتى نعلم كذلك ، وكذلك الرطل يجني من الشجرة اليابسة إذا كان هناك أحد يشاهد ذلك لقوله <تعالى>^(٢) : (وإما ترين من البشر أحداً فقولي إني نذرت (للرحمن)^(٣) وذلك يدل على أنه ما كان عندها أحد ، وهذا هو الجواب عن قوله : بأنه يجوز أن يكون معجزة لنبي آخر ، إما في زماننا أو إرهاباً لنبي سيبعث^(٤) من بعد . وثانيها : أن زكريا عليه السلام لم يكن عالماً بتلك الكرامات لقوله <تعالى>^(٥) : « كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها

(١) غير واضحة .

(٢) أضيفت تمييزاً له تعالى .

(٣) غير واضحة وهي الآية ٢٦ من سورة مريم (١٩) تكملتها (للرحمن صوماً ...) .

(٤) غير واضحة .

(٤) في الأصل « شعيب » وهي خطأ من الناسخ .

(٥) أضيفت تمييزاً له تعالى .

رزقاً قال يا مريم أئنّا لك هذا . قالت هو من عند الله»^(١) ، وهذا يدل على أنه ما كان عالماً وإذا كان كذلك استحال أن يجعل معجزة له عليه السلام ، إذ لو جوزنا أن يكون المعجز معجزاً لا لمن ظهر عليه بل كان معجزاً لإنسان آخر لم يكن عالماً بذلك لجاز أن نقول في جميع المعجزات / التي ظهرت على الأنبياء أنها ما كانت معجزات لهم بل كانت معجزات لأنبياء آخر كانوا غافلين عن ذلك .

وثالثها : أنه تعالى ذكر هذه الخوارق ولم يذكر نبياً أما زكريا أو غيره في أثناء القصة . ولو كانت معجزة لأحد من الأنبياء لذكره وذكر دلالتها على نبوته لأن ذلك دليل من غير بيان دلالة على المدلول غير مفيد .

وأما أصحاب الكهف فالأمر فيهم أظهر لأن بقاءهم على السلامة في المدة الطويلة من غير طعام وشراب خارق للعادة فلو كان ذلك معجزاً لنبي لكان إما أن يقال أن ذلك النبي هو واحد منهم أو إنسان آخر القسمان باطلان لقوله تعالى حكاية عنهم : (ولا يشعرون بكم^(٢) أحدا) ، ولو كان معجزاً دالاً على نبوته لأمته لوجب عليهم إظهار ذلك وإشاعته فيما بين الناس حتى تقوم به حجة الآية . وثانيها : أن ذلك مما لا يمكن الاستدلال به على نبوة أحد ، لأن أولئك الذين يستدلون ببقائهم نائمين^(٣) في تلك المدة الطويلة إما أن يكونوا قد بقوا في تلك المدة أو ما بقوا فيها ، فإن بقوا فيها لم يكن بقاء أصحاب الكهف في تلك المدة الطويلة خارقاً للعادة ، ولو كانوا ما بقوا في تلك المدة لم يمكنهم أن يعلموا صدق قول أصحاب الكهف في نومهم تلك المدة الطويلة إلا إذا عرفوا أولاً بدليل آخر صدقهم ، فثبت أنه لا يمكن الاستدلال بذلك على نبوة أحد ، وكذلك لو جعل ذلك واحد منهم دالاً على نبوة الباقيين من أصحاب الكهف إذ ذلك لا يمكن تعريفه إلا بدليل آخر فإنهم حين استيقظوا ما قدروا أن يعرفوا كم بقوا نائمين حتى أن الله تعالى ذكر

(١) سورة آل عمران ، آية : ٣٧ .

(٢) في الأصل : «فلا يشعرون» (الكهف ١٩) .

(٣) مضافة بالهامش هكذا «نائمون» .

حكاية عنهم : « قال قائل منهم كم لبثتم قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم »^(١) ، فصح أنه لا يمكن أن يجعل دليلاً على نبوة أحدٍ لا منهم ولا من غيرهم وكان من الكرامات لا من المعجزات الدالة على النبوة .

قوله : لم لا يجوز أن يكون إرهاباً لنبي / سيبعث . قلنا : الجواب عنه من وجهين ، أحدهما : ما ذكرناه من أن ذلك يمكن فيما شاع وظهر لا فيما خفى كما قررناه في قصة مريم وأصحاب الكهف . والثاني : أن الإرهاب هو أن يخص الرسول قبل رسالته بالكرامات .

وأما إكرام غيره لأجل أنه سيحيى من «بعد»^(٢) ذلك نبي ، فليس تلك الإبانة عنه من الكرامات . ولو جوزنا أن يظهر أمر خارق على إنسان ولا يكون متعلقاً به ، بل يكون تمام المقصود فيه أن يتعلق بغيره إرهاباً له لجوزنا فيما ظهر على الأنبياء من المعجزات ألا يتعلق بهم تصديقاً ، بل يكون ذلك لأجل تصديق نبي آخر وإرهاباً لنبي سيحيى من بعد ، وذلك يسد باب النبوة حيناً إلى الجواب عن حججهم .

أما حجتهم الأولى فالجواب عنها أن نقول : لم إذا جاز ظهوره على الأنبياء ثم لازم جوازه وحرمة أن يكون ذلك في حق الأولياء وهذا جمع بين الموضعين في غير جامع ، وإكتفاء بمجرد الدعوى ، والفرق بين الموضعين أنه إنما يجب ظهور ذلك في حق الأنبياء ، لأن الله تعالى كلفنا في حق الأنبياء أن نصدقهم ونأخذ منهم الشرائع التي هي مصالحنا ، ولا طريق لنا إلى ذلك إلا بالنظر في معجزاتهم ، وكذلك يجب ظهور المعجزات في حقهم بخلاف الأولياء فإنه لا يجب علينا معرفة كونهم أولياء ، ولا أخذ الشريعة من جهتهم ، فلم يحصل في حقهم وجه الوجوب الذي بيناه في حق الأنبياء حتى أنكم لو منعتم ما ذكرنا من وجه الوجوب في ظهور المعجزات فنحن أيضاً نمنع عنكم أصل الوجوب في ظهور ذلك ، أليس لو أرسل الرسول رسولاً إلى بعض المواضع وأدعى أنه رسول الرسول فإنه يلزم الرسول تصديق تصديق رسوله ، ولا يلزمه أن يصدق بكل صادق .

(١) سورة الكهف ، آية : ١٩ .

(٢) أضيفت ليتضح المعنى .

قوله بأن صحة احكام الفعل لما دل عليه العالميه وجب فيمن صح منه الاحكام أن يكون عالمًا . قلنا : / وإن كان كذلك في دلالة صحة الأحكام لم يجب أن يكون كذلك في سائر ١٣٩ ب لأدلة ، وما الجامع بينهما (؟) أليس أن وجود الفعل المحكم يدل على صحة الأحكام ثم لم تجب في كل من صح منه الفعل المحكم أن يؤخذ منه ، ثم بيان الفرق بين الموضعين أن بعض الأدلة بكون بينها وبين مدلولها تعلق إيجاب فقد يكون الدليل هو الموجب للمدلول كالحوية^(١) الدالة على صفة الإدراك ، وأنها أيضاً موجهة لها ، وقد يكون المدلول هو الموجب للدليل كالعالمية توجب صحة إحكام الفعل وهذه الصحة هي الدالة على صفة العالمية . ثم إذا حصلت صفة العالمية إستحال ألا يحصل عندها الصحة لا لأجل وجود الدليل عند وجود المدلول ، بل لأجب أن الموجب إذا حصل وجب أن يحصل حكمه ، وإلا انتقض كونه موجباً له . أما إذا لم يكن بينهما تعلق إيجاب أصلاً فإنه لا يلزم أن يوجد الدليل متى وجد المدلول عليه كما فيما ضربناه من التطير وهو التصديق بالقول ، فإنه يدل على صدق المصدق ، ثم لا يجب أن نقارن صدق كل صادق تصديق من حكيم . وربما اقتصر بعضهم في تشبيهه^(٢) هذه الطريقة على قوله إذا وجب وجود المعجز تصديقه للنبي كان لازماً للنبوة ، فلا يجوز أن يظهر على غيره . لكن هذا اقتصار منهم على مجرد الدعوى وللخصم أن يعكس ذلك عليهم فيقول : بأنه إذا وجب ذلك في النبي حسن في غير النبي ، وحينئذ لا يكون لهم من هذا العكس تخلص ، وذلك لأن لزوم الشيء للشيء <لزوم>^(٣) موجه له يقتضي أنه إذا لم يوجد ذلك اللازم لا يوجد ذلك الملزوم ، فهذا يقتضي أنه إذا لم توجد المعجزات لم توجد النبوة ، وأما لم قلتم بأنه يمنع من جواز وجود هذا اللازم في غير مقام الملزوم كما أن حدوث لزوم الحدوث للجسم يقتضي أن ما ليس بمحدث فليس بجسم ، ولا يقتضي أن ما ليس بجسم فليس بمحدث ، وكذلك لزوم استحقاق الثواب للنبي يقتضي أن من ليس بمستحق / للثواب فليس بنبي ، ولا يقتضي ١٤٠

(١) في الأصل : « كالحوية »

(٢) غير واضحة .

(٣) أضيفت ليستقيم السياق .

أن كل من يستحق الثواب فهو نبي حتى يمنع استحقاق من ليس بنبي للثواب . وأمثال ذلك أكثر من أن تحصى . وعلى هذا الأصل أوجبنا في الرسول إذا أرسل رسولاً إلى بعض أمتة وأوجب عليهم القبول منه والعلم بصدقه فإنه يجب عليه أن يدلهم على أنه رسول بأية^(١) دلالة أراد ، فلو قيل للرسول يانبي الله إن كنت رسولك فقل صدقت ، فقال صدقت كان ذلك تصديقاً له ، ولم يمنع وجود تصديقه له من حسن تصديق مخبر آخر لم يدع أنه رسوله وكذلك وجوب تصديق الله تعالى رسله لا يصح منه تصديق غيرهم وإكرامهم ، وكذلك فإنه يجب في الحكمة أن ينفع الله عز وجل البهائم إذا آلمهم ، ولا يمنع من ذلك حسن التفضل بالنافع على من يؤله ، فبان أن وجوب الشيء في موضع لا يمنع من حسنه في موضع آخر .

وأما حجتهم على التفسير الثاني فنقول : ولم إذا وجب في المعجز إذا دل وجوده على صدق المدعي للنبوة وانتفاءه على كذبه في دعواه أن يكون كذلك ظهر لغيره النبوة من الإكرام والصلاح والتصديق وقد بينا الفرق بين الوضعين ، وقلنا : أن الله تعالى إذا بعث رسولاً إلى الأمة وأوجب عليهم تصديقه واتباعه فيما يأتيهم وجب عليه تعالى أن يدلهم على صدقه بالمعجزة ، ثم إذا ادعى أنه رسول الله ولم يظهر عليه المعجز دلنا ذلك على أنه ليس بنبي لأنه لا يجوز الإخلال بالواجب على الحكيم ، بخلاف الولي فإنه لا يجب على الله تعالى إظهار ولايته حتى إذا لم يظهر عليه المعجز دل على إنتفاء^(٢) الولاية ، كيف وإن لنا دليلاً آخر في انتفاء نبوة من يدعى اليوم ذلك ، وهو ما ثبت بالتواتر عن نبينا عليه السلام أنه خاتم الأنبياء ، ولا نبي بعده ، بخلاف الأولياء فإنه يجوز أن يكون بعده ولي .

وأما قول قاضي القضاة أن المعجز متميز للثواب غني عن أنه يدل على تميزه بالنبوة ١٤٠ ب / ممن / ليس بنبي إذا ظهر عليه وإذا لم يظهر عليه فإنه يدل على كذبه فهو الكلام الذي

(١) غير واضحة ورسمها « يأتى » بدون تنقيط . المشتب أنسب للسياق .

(٢) في الأصل : « انتفائه » .

حكيمانه عن الشيوخ الأول وقد وجهنا عليه الاعتراض وبينما الفرق بين الموضعين ، وإنما كان كذلك في دلالة على النبوة للوجه الذي هو غير حاصل فيما إذا ظهر على الولي^(١) .

وأما ما تمسك به من فصل دلالة صحة الفعل المحكم فقد أجبننا عنه وبيننا أن ذلك إنما كان لأجل كون الصحة معلومة لصفة العالمية لا بفعل علم الدليل (يجر التسوية)^(٢) ، وإن كان يعني به شيئاً آخر فلا بد من بيانه لنعترض عليه .

وأما قولهم : فإن ما دل عليه^(٣) وجود الشيء فلا بد وأن يكون بينه وبين المدلول علاقة خاصة إما بالعلية أو بالمعلولية ، قلنا : لا نسلم أن جميع الأدلة كذلك أليس أن العلم يدل على الحياة أو على صحة وجود العلم وليس علة ولا معلولاً له ، وأيضاً فالمعجزات تدل على صدق الأنبياء مع أنها ليست عللاً ولا معلولاً ، والدليل على بطلان ما ذكرتم يمكن أن يعلم صدق النبي بدون المعجز بشهادة نبي آخر كما علم صدق هارون بشهادة موسى . وأما قولهم لو جاز ظهورها على الصالحين لجاز ظهورها على البشر حتى بكثرة^(٤) . قلنا : إنا وإن جوزنا ذلك على الأولياء لكننا لا نجوز انتهاء ذلك إلى حيث يجتمع عن كونها ناقضة للعادة ، وهذا الجواب لا بد منه في الكل في حق الأنبياء لأنكم تجوزون ظهورها على الأنبياء لكن إلى حد لا يصير مضاداً فكذلك ها هنا ، وهو الجواب عن حجتهم الثانية . وأما قولهم إن ذلك يقتضي التبعية فلا نسلم لكونه معترفاً بحق النبي في وجوب طاعته ولزوم متابعتة في كل قليل وكثير ، هذا كما أن الملك إذا أكرم خدماً الوزير لكونهم^(٥) خدماً له فإن ذلك يكون أبلغ / في تعظيم الوزير من أن يعظمهم الوزير . فثبت أن إكرام الأولياء لأصل كونهم تحت طاعة الأنبياء من أبلغ ما يكون في الإكرام للأنبياء فكيف يكون فيه تنفير^(٦) لهم .

(١) في الأصل : «المولى» .

(٢) كذا في الأصل ، وهي غير واضحة المعنى .

(٣) في الأصل «على» ومصححة إلى «عليه» .

(٤) كذا في الأصل ويمكن قراءتها «يكرم» إذا أضيف لها «م» .

(٥) أشير في الهامش إلى أنها في الأصل «لكمون» .

(٦) غير واضحة ويمكن أن تقرأ «مهيّن» .

وأما قولهم : أن الرئيس إذا قام لكل أحد هان قيامه . قلنا : إذا كان لا يقوم إلا للمستحق للتعظيم . قلنا فلا نسلم بأن ذلك مهون . ثم ولئن سلمنا ذلك ولكن صورة الكرامات مباينة لهذه الصورة لأننا ذكرنا أن تلك الكرامة التي يظهرها على الأولياء إنما يظهرها عليهم لكونهم متبعين الأنبياء فمثاله ألا يقوم الملك إلا للوزير أو لمن يكون من خدم الوزير لأجل الوزير فإن ذلك يقتضي الإكرام لا الهوان ، وهو الجواب عن قولهم بأن ذلك يشق على النبي^(١) لأنه تعالى إذا لم يظهر ذلك عليه إلا لكونه متبعاً للنبي بكونه^(٢) تحت طاعته فإنه يحتج بذلك فكيف يشق عليه ذلك ، فكيف وأن الأنبياء لا يشق ذلك عليهم إذا رأوا ذلك فيمن كان مساوياً لهم ، ولولا ذلك لما جاز بعثة نبي بعد نبي في زمان واحد ، فكيف يشق عليه إذا كان إنما يفعل ذلك لأجله لأننا بينا إنما يفعل في حق التابع من الأكرام لأجل كونه تابعاً له وأن ذلك يكون إكراماً له وإن كان يشق عليه فلم قلتم بأنه يجب على الله تعالى ألا يفعل بهم ما يشق عليهم أليس يساق الحد والعذر^(٣) وحاصله ومع ذلك لا يجب على الله تعالى دفع ما يلزم عندها وذلك فالملك جاز بعثة أنبياء^(٤) في زمان واحد .

وأما قولهم لو جاز ظهوره على الصالح لغير النبوة لجاز ظهوره على الصبي الكافر لبعض الأغراض . قلنا : المقدمتان ممنوعتان . الأول : أنه إذا جاز ذلك^(٥) وجب أن يجوز هذا . والثاني :^(٦) أن هذا محل النزاع ولا يدلكم من إقامة الدلالة على كل واحدة^(٧) من كل هاتين المقدمتين . ثم لا يخلوا إما أن تثبتوا معنى جامعاً في التسوية بين الصورتين أن تكتفوا بمجرد القول أن هذا ليس أولى من ذلك . فإن اقتصرتم على هذا

(١) كذا في الأصل ، ولعلها « الولي » لتناسب السياق .

(٢) في الأصل : « فكونه » .

(٣) في الأصل « العر » والعبارة غير واضحة .

(٤) كذا في الأصل .

(٥) مضافة بالهامش .

(٦) في الأصل : « والثانية » .

(٧) في الأصل : « واحد » .

كان باطلاً وقد قررنا في سائر / المسائل ضعف هذه الطريقة . وإن ذكرتم في ذلك معنى ١٤١ ب جامعاً فبينوه . قولكم بأنه إذا جاز إظهاره في صورة إكرام^(١) للصالحين لغرض المنفعة مطلقاً فإذا كان ظهوره في حق الصبي والبهيمة والكافر منفعة فقد حصل الاشتراك في علة الجواز . فلم يكن أحدهما أولى بالجواز دون الآخر . قلنا : نحن لم نقل أن مجرد حصول المنفعة كافية في الحسن بل نشط عزلته عن جهة القبح حتى لو كان فيه جهة من جهات القبح بأن كان فيه مفسدة له أو لأحد من المكلفين فإننا لم نجوز ظهورها عليهم في تلك الحالة كما في ظهور المعجزات على الأنبياء فإن مطلق غرض التصديق لا يكفي في حسنه حتى يعرى من وجوه القبح ، وكم من معجزات اقترحها المنكرون على الأنبياء كما في قوله <تعالى> (٢) : يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء) الآية (٣) وغيرها (٤) من الآيات ، لكن مما لم يكن عارياً عن وجه القبح لم يجز إظهار ذلك عليهم، فلو أنه ، مع منفعة الإكرام عري عن وجوه القبح جاز إظهار ذلك عليهم كما ذكرناه في قصة مريم وأصحاب الكهف . ثم هذه الصورة التي ألزمتونا من صورة الصبي البهيمية والكافر والفاسق إما أن تثبتوا أن فيها وجهاً من وجوه القبح أو لم (٥) تثبتوا ذلك ، فإن لم تثبتوا فيها (٦) وجهاً من وجوه القبح منعنا عنكم قبح إظهارها عليهم وسقط كلامكم، وإن أثبتتم فيها وجهاً من وجوه القبح قلنا إن ذلك الوجه الذي ثبتوه في تلك الصورة هل هو قائم في محل النزاع أم ليس بقائم ؟ فإن قلتم أن ذلك قائم قلنا لكم ثبتوا ذلك فإن ثبتتم أن فيها وجه قبح كهذا (٧) صارت هذه الحجة والحجة الأخرى التي بينتم فيها أن في

(١) في الأصل : « إكراماً » .

(٢) أضفتها لأن المقصود بها لفظ الجلالة .

(٣) سورة النساء / ١٥٣ .

(٤) في الأصل : « وغيره » .

(٥) كذا في الأصل ، والأصح « لا » .

(٦) مضافة في الهامش .

(٧) غير واضحة .

ذلك منفر^(١) وأنه وجه قبح واحد^(٢) ، وقد بطل القياس واستغنى عنه وقد سبق جواب هذه الحجة .

وإن قلتم أن ذلك الوجه غير قائم هنا فقد افترق محل الأصل ومحل الفرع فتعذر القياس عليه . وهذا هو الجواب عن قولهم لو حسن ظهورها على / الصالحين لمجرد التصديق لحسن إظهارها على من يدعي الأكل والشرب ونحوها .

وإنما نقول : إن لم يكن في ذلك وجه قبح فلم لا يجوز ذلك ، وإن كان فيه وجه قبح قلنا إنما منعنا عن ذلك دون هذا لما علمنا به^(٣) من وجوه القبح ، ويجوز أن يختص وجه القبح في بعض العادة لأجل تصديق ما لا يعتد به . ألا ترى أنه لا يحسن من^(٤) الملك العظيم الشأن إذا ادعى أحد عبیده أنني تغذيت أو اشتريت لحماً وطلب منه تصديقه في أن يخلع عليه خلعة ناقضة للعادة لأجل تصديق ما لا يعتد به وإن كان يحسن منه ذلك فيما يعتد به ، وهو الجواب عن قولهم : لو حسن ظهور المعجز ليدل على صدق الصادق لحسن في غيره وإن كان كاذباً أو يكذب من بعد أو يكفر ، وقد بينا تقرير ذلك في الجواب عن السؤالين المتقدمين .

وأما قولهم أن معنى كون الإنسان رسولا هو أنه ظهر عليه معجز . قلنا : إن معنى كونه رسولا مشتق من الرسالة فيجب أن يرجع إليه حتى لو فرضنا المعجز ظاهراً على شخص ولم يكلف أداء الرسالة لم يوصف بأنه رسول الله ، فإذا يقتضى الوضع إطلاق اسم الرسول على كل من حمّله الله أداء الرسالة ، لكنه اختص في العرف بمن كلفه الله أداء الرسالة بلا واسطة آدمي ، وقد دخل في ذلك أنبياء بني آدم والملائكة وخرج منهم سائر العلماء .

وهذا التفسير أولى مما ذكرتم فإن الناس اتفقوا على قولهم المعجز دليل الرسالة ، فلو

(١) في الأصل : « واحدة » .

(٢) غير واضحة .

(٣) في الأصل : « ثم » أو « ثم » والقراءتان لا تناسبان السياق ، والقراءة المثبتة تناسب السياق .

(٤) غير واضحة .

كان المرجع بالرسالة إليه لزم كون الشيء دليلاً على نفسه . وأما قولهم : لو جاز ظهور الخوارق على الأولياء لما ^(١) تمكنا أن نقطع عند ظهوره على النبي فيفسد طريق معرفة النبوة .

قلنا : لا نسلم ، بيانه وهو أنا إنما نجوز ظهور ذلك على الأولياء بدون دعوى النبوة (وإنما نجعله دليلاً على النبوة عند دعوى النبوة ، فلمَ قلتم بأن عدم دلالة على النبوة بدون دعوى النبوة) ^(٢) تمنع من دلالة على النبوة عند دعوى النبوة ؟

بيانه هو أن المعجز لا يدل ابتداءً على النبوة إنما يدل عليها بواسطة التصديق فيما يدعيه فإن التصديق / بالفعل كالتصديق بالقول ، ثم كونه تصديقاً يختلف بحسب اختلاف ما يدعيه ، كما أن الإنسان إذا قال أن الله لا يرى فقال له النبي صدقت دل على صدقه في ذلك ، وليس قول النبي عليه السلام لغيره صدقت يدل ابتداءً على أن الله تعالى لا يرى . ولو إدعى شيئاً آخر وقال النبي صدقت دل على صدقه في ذلك الآخر ، وكذلك المعجز لما جرى مجرى التصديق وجب أن يكون كذلك . فإذا تعقب المعجز الدعوى للنبوة دل على صدقه في ذلك إن كان مطابقاً للدعوى ، وإن كان على العكس دل على كونه كاذباً في الدعوى ، وإن لم يكن مدعياً بالقول كان بسيرته وأتباعه للنبي مدعياً كونه على الحق والصلاح كان المعجز تصديقاً له في صلاحه وحسن سيرته ويتضمن ذلك إكراماً أو تعظيماً له كما يتضمن المدح والثناء والتعظيم والإكرام .

لا يقال لو جاز ظهوره على الأولياء لجاز ظهوره على كذاب ، أو على من يكذب من من بعد ويدعي الرسالة بعد شهور المعجز عليه . وإنما نقول : إذا كان كاذباً كان مستحقاً للذم للاستحقاق بكذبه ، فكيف يظهر الله عليه ما يدل على تعظيمه وإكرامه . وأما إذا كان يدعي الرسالة من بعد فنقول : هذا أيضاً يلزم من كان يظهر عليه المعجز للنبوة أن تجوزوا أن يدعي شرعاً آخر غير ما كلفه إذا فإن عليهم إذا كان المعلوم منه ذلك فإن

(١) في الأصل : «لم»

(٢) الجملة بين قوسين مضافة بالهامش .

الله تعالى لا يظهر عليه المعجز محافظة للحق عن التضليل. قلنا مثله في الجواب عما أُلزمتهم .

وأما قولهم لو كان ظهور المعجزات على الأولياء لم يقطع باستمرار شيء من العبارات قلنا إن ذلك لازم للكل^(١) من وجوه ، أحدها : إنا وإن جوزنا الكرامات بعد الدليل فأنتم أيضا جوزتموهما قبل الدليل فيلزمكم أن تجوزوا نقض العبادات في تلك الحالة . ومنها : أنكم جوزتم ظهور المعجزات دلالة على النبوة فيلزمكم فيمن كان في زمان ظهور الأنبياء أن تجوزوا^(٢) تناقضها .

١٤٣

ومنها : أن من لم يعرف / صدق محمد صلى الله عليه وسلم في إخباره بأن لا نبي بعده إما بأن لم يبلغه الخبر عنه بذلك وإما بأن لم يستعمل بعدية^(٣) النظر والاستدلال في ثبوته وإما بأن كان منكراً لنبوته جاهلاً بصدقه ، فيلزم في هذه الصورة ألا يُقطع باستمرار شيء من العبادات ، مع أن الأمر ليس كذلك فيلزم أن هذا الإشكال^(٤) . مشترك ، ووجه التخلص عن ذلك أن يقال أنه يجوز أن يخلق الله تعالى (علماً فينا بحصول أحد الجائزين ، كما أننا نعلم أن الله تعالى)^(٥) قادر على خلق مثل زيد ، ثم إنا نعلم بالضرورة أن هذا هو زيد الذي كان أباً لي أو أخاً أو ولياً ، ولا شك فيه ، وكذلك هنا . وأما قوله : لو جاز ظهور المعجز لا لغرض التصديق في النبوة بل لغرض آخر يلزم من ذلك جواز ظهوره للغرض الذي يتفضل به تعالى من المنافع في حق الكفار والفساق ، وعند ذلك يبطل كونه إكراماً للأولياء .

قلنا : إن ظهور المعجز لا يخلو من أحوال ، إما أن يظهر عليه وهو على العكس من دعواه أو يظهر عليه (وهو مطابق لدعواه أو يظهر عليه)^(٦) وهو غير مدعٍ لشيء فإن

(١) مضافة بالهامش .

(٢) في الأصل « جوزوا » .

(٣) كذا في الأصل .

(٤) مصححة بالهامش وهي في المتن « الاشتراك » .

(٥) مضافة بالهامش .

(٦) مضافة بالهامش .

كان على العكس من دعواه كما كان تغور^(١) الماء في النهر في حق مسيلمة الكذب ،
لعنه الله ، كان ذلك تكذيباً له ومبالغة في الإهانة . وأما إن كان مطابقاً لدعواه كان
تصديقاً له في دعواه مع الاكرام . وإن لم يكن مدعياً للنبوّة^(٢) كان إكراماً له ، والإكرام
حاصل في الوجهين ، سواء إدعى أو لم يدع . وإذا كان كذلك منع من جواز ظهوره في
حق الكفار والفساق لأنهم يستحقون الاستخفاف والإهانة ، فكيف يجوز في حقهم ظهور
ما هو في غاية الإكرام . وعلى هذا فرح^(٣) الصبيان والبهائم لأنهم غير مستحقين
الإكرام والتعظيم فصح فيهم ذلك . وإذا ثبت ذلك إمتنع جواز أن يظهر في حق من ظهر
عليه لبعض الأغراض للنبي^(٤) ويفعل الله تعالى ما يتفضل به في حق الكفار والفساق ،
وفيما ذكر من البهائم والصبيان ، فهذا وجه قبح في ظهور ذلك فيهم . وقد ذكرتم أنتم
في ذلك وجه قبح آخر وهو كونه مؤدياً إلى التنفير عن الأنبياء ، وإذا كان ظهور المعجز
فيهما أعنى المستحق للعقاب كالكافر وغير المستحق للاكرام للصبي والبهيمة متصفاً
بوجه القبح ونحن إنما جوزنا ذلك في الولي^(٥) لغرض الاكرام بشرط عرائه عن وجه
القبح ، ثم إذا إمتنع ظهور المعجز في هذين النوعين لما فيهما من وجه القبح / لم يلزم أن
يمنتع أيضاً فيما ليس فيه وجه قبح ، قلنا : ولم يقبح ظهوره على الصالح وأن يؤدي
ظهوره عليه ظهوره فيهما مع أنكم أقررتم أن ليس في ظهورها عليه وجه قبح ومفسدة ؟
لا يقال : ظهوره على الصالح فيه وجه قبح لأن ظهوره عليه يؤدي إلى حسن ظهوره
على الكافر ويلزم أن يكون فيه تتغير عن الأنبياء بواسطة ، وذلك يكفي في القبح . لأننا
نقول : يلزم من ظهوره على الصالح ظهوره على الكافر إذا إشتراكا فيما لو حسن ظهوره
على الصالح وهو كونه مفعولاً لغرض صحيح مع عدائه عن وجوه القبح .

(١) في الأصل : «نعون» .

(٢) في الأصل : «للنبي» .

(٣) كذا في الأصل ، ولعلها في الأصل المنسوخ عنه «في حق» .

(٤) كذا في الأصل .

(٥) في الأصل : «المولى» .

ولو قُلتُم : أنهما لم^(١) يشتركا في ذلك . قلنا لكم : فلم يقبح ظهوره عليه ؟
فلو قُلتُم : لم يشتركا في ذلك فلم^(٢) يؤد^(٣) حسن ظهوره على الصالح إلى الكافر .
وهذا هو الجواب عن قولهم : لو جاز ظهور المعجز على غير نبي لجاز^(٤) بمخطيء خطأ
صغيراً ، فيلزم أن يجوز أن يظهر على من يدعي النبوة كاذباً ، وذلك لأننا نقول : فهل
في ظهوره على الكاذب وجه قبح أم ليس فيه ؟

فإن قُلتُم : ليس فيه وجه قبح فقد فارق ظهوره على الصالح . وبيان أن فيه وجه قبح
وذلك أنا بينا أن ظهور المعجز عقب دعوى المدعى يكون تصديقاً له في دعواه ، وتصديق
الكاذب قبيح بخلاف ظهوره على من ليس بمدعى^(٥) لشيء أصلاً بأنه يكون إكراماً ، ولا
يكون تصديقاً . ولئن كان تصديقاً فهو مما يدعيه لنفسه من كونه متبعاً للنبي^(٦)
الصادق ، فلم يقبح تصديقه بخلاف الكاذب .

وأما قول أبي بكر الإخشاد بأن الشريعة منعت من القطع على صدق شهادة الشهود .
قلنا : لا نسلم . فإن ادعى فيه / الاجتماع منعناه ، وقلنا بأن جماعة عظيمة من الشيعة
قالت بعصمة كثير من الناس . ولئن سلمنا ذلك ، ولكن هذا يقتضي ألا يظهر المعجز
عليهم أمر يقتضي ألا يظهر على أحد من أمثالهم (ع م)^(٧) .

بيانه وهو أن عدم ظهورها على أصحاب الكرامات يكفي لانتفاء القطع على ما
ظهوروا به ، فلم قلتم أنه إذا ظهر ذلك عليهم لزم أن يظهر غيرهم بهم ويخالفهم ولئن
سلمنا أنه يجوز أن يظهر غيرهم عليهم ، ولكن لم قلتم بأنهم ، مع سلامة باطنهم ، لا
يجوز عليهم السهو^(٨) والنسيان ؟ وإذا جاز ذلك عليهم مع عفتهم عن الكبائر أن

(١) في الأصل : « ليس »

(٢) في الأصل : « لم »

(٣) في الأصل : « يؤدي »

(٤) مضافة بالهامش .

(٥) في الأصل : « مدعى »

(٦) في الأصل : « للشيء »

(٧) انظر المقدمة .

(٨) في الأصل : « التهور » .

يشهدوا على خلاف الحقيقة بسهرٍ أو نسيان ، فذلك يكفي لانتفاء القطع بما شهدوا به ، فلم قلتُم : وأما قوله بأنه لا يجوز الحكم بشهادة الواحد ولو كان في الأمم من ظهر عليه المعجز لكفى شهادته^(١) وحده ؟ . قلنا : لم^(٢) لا يجوز أنه إنما امتنع ذلك لأننا لا نعلم مَنْ صاحب الكرامات ، والثاني : أنا وإن علمنا بذلك لكنه يجوز أن يكون قد سها في ذلك كما قررنا ، والثالث : أنه يجوز أن يكون كاذباً في شهادته ويكون ذلك منه صغيراً لا كبيراً . والرابع : لم لا يجوز أن يكون ذلك تعمداً^(٣) من الشارع لمصلحة اختص الله تعالى بها دوننا ؟

لا يقال بأن الشاهدين إذا كانا عدلين وجب الحكم بشهادتهما بحصول غلبة الظن بشهادتهما . وإن كان يحصل العلم بشهادة الواحد كان الحكم بأن يجب بشهادتهما أولى . لأننا نقول : الشاهدان إذا كانا عدلين وجب الحكم بشهادتهما بحصول غلبة الظن ، وإذا حصل العلم بشهادتهما كان أولى بأن يجب <أما>^(٤) إذا كان واحداً فهو وإن حصل العلم بشهادته ولكن من الجائز أن يكون في اشتراط الإثنية في الشاهدين وإن كان لا يحصل بشهادتهما العلم بل مجرد غلبة الظن أن تتعلق به مصلحة دينية لا تهتدي إليها^(٥) عقولنا / كما في كثير من صور الشرائع . ألا ترى أن الشرع يمنع من النظر إلى محاسن الحرة لما أن النظر^(٦) إليها داع إلى ما يحرم . وليس وثم ذلك المعنى أصل في النظر إلى الأمة ، ولا يمنع منه الشرع ، حتى أن الشرع يمنع من النظر إلى الحرة العجوز والشوهاء ، ولم يمنع النظر إلى الأمة الصبية الحسناء لمصلحة اختص الله تعالى بمعرفتها ونحن لا نهتدي إلى ذلك فيكون هذا الحكم من قبيل ذلك .

(١) في الأصل : « شهادة » .

(٢) مضافة بالهامش .

(٣) في الأصل : « تعبداً » .

(٤) أضيفت لأن السياق يتطلبها .

(٥) في الأصل « إليه » .

(٦) مضافة في الهامش .

وهو الجواب عن الوجه الثالث أنه لا يجوز الحكم بدون الشاهد أصلاً وإذاً لظهر المدعى
لكمال المعجز عند دعواه .

وأما قولهم لو جاز أن يظهر ذلك في زماننا على واحد من التابعين لكان ظهور ذلك
في الصحابة أولى فإنهم أفضل^(١) من سائر الناس . قلنا : لا ، وأما دعوى الأفضلية
ممنوع إذ من الجائز أن يكون أتباع من لم يشاهد النبي أعظم ممن شاهده ، وقد وردت في
ذلك الأخبار ، ومن أراد تفصيل هذا الفضل فعليه بمطالعة كتب شيخنا النظام رحمه الله .
ولئن سلمنا أنه أفضل ولكن لما لا يجوز أن يكون إظهار ذلك في التابعين أولى ليقوم
ذلك في زيادة التثبيت والترغيب مقام ما كان يقوله النبي عليه السلام في حق الصحابة
من أنواع الاكرام والترغيب .

ثم ولئن سلمنا أن ظهور ذلك في حقهم أولى ولكن لم قلتم بأنه لم يظهر ؟
وقوله بأنه لو ظهر لا ينشر حتى يصل إلينا ذلك ، قلنا : متى إذا كان في نشر ذلك
وروايته وإظهاره للناس من الداعي ما يوجب ذلك أم إذا لم يكن ؟

فلم قلتم بأنه كان في ذلك ما يوجب نقله وروايته ، ثم ولئن سلمنا أنه لو ظهر لنقل ،
ولكن لم قلتم بأنه لم ينقل ، أليس قد روى عن عمر رضى روى وهو بالمدينة وسارية عند
خبره على مسيرة شهرين حتى قال لها^(٢) ياسارية ! الجبل ، الجبل ، وروي عنه وعن
غيره أن أكابر الصحابة خصوصاً في علي بن أبي طالب / أمور عظيمة وقف عليها من
تتبع الأحاديث .

أما سؤال الآخر^(٣) فنقول : إنا لا ندعي جواز ظهور ذلك على أناس على التعيين
حتى يلزمنا الجواب عن ذلك ، وإنما ندعي جواز ظهور ذلك فيمن يستجمع وجوه
الاستحقاق لذلك علماً وعملاً . والله أعلم بالصواب .

١٤٥

(١) في الأصل « أضل »

(٢) كذا في الأصل ، ولعل هذه الكلمة مقحمة من الناسخ لأنها لا تناسب السياق .

(٣) في الأصل : « للآخر » .

مسألة في الفناء (والإعادة)^(١)

إن العقلاء كما اختلفوا في المبتدأ اختلفوا في الفناء والمعاد . والأحوال الممكنة فيه أن هذه الأجسام لا يخلو إما أن تكون باقية محتملة للوجود أكثر من وقت واحد ، أو تكون غير باقية كالأصوات لا تحتل الوجود إلا وقتاً واحداً . والأول قول الجمهور من العقلاء ، والثاني قول النظام من أصحابنا وأنه زعم أن الله سيحدث الجسم حالاً بعد حال ، ولولا ذلك لبقى معدوماً بعد الوجود كالصوت ، والأشبه أن يكون مراده ما ذهب إليه الفلاسفة من أن الأجسام محتاجة إلى المؤثر حال البقاء ، فظن الحاكبي أنه يذهب إلى تجدد حدوث الجسم حالاً بعد حال ، وأما إن كانت باقية فالأقوال فيه ثلاثة : إما أن ينكر صحة عدمها ، أو يعترف بعدمها ، أو يتوقف في الأمرين . أما المنكرون لصحة عدمها فإما أن يكون لأجل قولهم بقدمها أولاً لذلك ، فأما الذين قالوا بقدمها ، فبعضهم ذهب إلى كونها واجبة الوجود بنفسها خصوصاً في الأجسام السماوية وهى النصابية^(٢) ، وبعضهم ذهبوا إلى وجوب وجودها لا بنفسها ولكن بغيرها ، وهم الفلاسفة ، وإما أن لم يقولوا بأزلية العالم وقدم الأجسام ولكن بعد حصولها في الوجود صارت بحيث يستحيل عليها العدم . وهذا مذهب الجاحظ وجمع من الكرامية .

ب ١٤٥ وأما المعترفون بصحة فنائها فقد اختلفوا في مقامين / أحدهما : لأنه هل في العقل ما يدل على صحة ذلك ؟ فذهب أبو علي إلى صحة ذلك ومنع منه أبو هاشم وزعم أنه لا طريق إلى معرفة صحة ذلك إلا السمع . فإن السمع لما دل على عدم العالم عرفنا بذلك صحة عدمه .

والثاني كيفية حصول الفناء والأحوال الممكنة فيه هو إما أن يفنى لأمر أو لا لأمر ، أما الثاني فلم يذهب إليه ذاهب ، وأما الأول فذلك الأمر لا يخلو أن يكون راجعاً إلى العدم أو إلى الوجود ، وأما الراجع إلى العدم فهو أن يعدم عنه أمر كان شرطاً في بقائه ،

(١) هذا الفصل في الفناء فقط أما الإعادة فقد أفرد لها الفصل التالي والآخر .

(٢) كذا في الأصل .

فيعدم لعدم شرط بقائه . ثم ذلك الشرط لا يخلو إما أن «يكون»^(١) قائما به أو لا يكون، والثاني مذهب أبو شبيب^(٢) بأنه يزعم أن الجوهر يبقى موجوداً^(٣) لافي محل فإذا عدم ذلك البقاء وجب عدم الجوهر . والأول قول من يقول الجوهر إنما ينتفي لانتفاء الإعراض ، ثم ذلك على قسمين : بأنه إما أن يكون الجوهر ينتفي لانتفاء الأعراض أو لانتفاء بعضها عن البعض ، والأول مذهب من أوجب اتصاف الجوهر بنوع من كل جنس من أجناس الأعراض إذا كان قابلاً له ، وهو مذهب إمام الحرمين^(٤) من أهل السنة . أما الثاني ففيه مذهبان : أحدهما قول من يقول الجوهر إنما يبقى ببقاء قائم به وذلك البقاء غير باق والله تعالى يخلقه حالاً^(٥) بعد حال ، فإذا لم يخلق الله تعالى البقاء وجب انتفاء الجوهر ، وهذا مذهب أكثر أهل السنة والشيخ أبي القاسم الكعبي من أصحابنا . وثانيهما : قول من يقول شرط استمرار الجوهر حصول الأكوان فيه أو الأكوان غير باقية فمتى لم يخلق الله تعالى الأكوان في الجوهر لزم عدم الجوهر وهو أحد قولي القاضي^(٦) الباقلاني من أهل السنة .

وأما الراجع إلى الوجود إما أن يكون قادراً مختاراً أو لا قادراً بل ضدّاً منافياً كالسواد والبياض ، وأما الأول فهو أيضاً ينقسم قسمين فإنه^(٧) إما أن يكون / ذلك ابتداءً من القادر كالأكوان ، فإنه أحدثه ابتداءً بلا واسطة فعدمه أيضاً كذلك ، وهو مذهب أبي^(٨) الحسين الخياط من متقدمي أصحابنا ، وقد جوز ذلك شيخنا ركن الدين محمود الخوارزمي ، وهو القول الثاني للقاضي أبي بكر الباقلاني من أهل السنة ، وإما

١٤٦

(١) السياق يتطلبها .

(٢) أبو بكر بن محمد بن شبيب توفي في النصف الأول من القرن الثالث الهجري .

(٣) كلمتان غير واضحتين « ببقا ما جود » كذا .

(٤) هو أبو المعالي الجويني (ت ٤٧٨ هـ) من أكابر الاشاعرة وشيخ أبي حامد الغزالي .

(٥) في الأصل « حال » .

(٦) أبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) . سبقت الترجمة له .

(٧) مضافة بالهامش .

(٨) في الأصل : « أبو الحسين » توفي ٢٩٨ سبقت الترجمة له .

أن يكون ذلك بواسطة نحو ما ذهب إليه الشيخ أبو الهذيل^(١) من أنه تعالى يقول للأشياء إفنى فتفنى كما أنه تعالى قال لها كن فكانت على ما نص عليه القرآن .

وأما الثاني : وهو أن يكون ذلك هو الضد الثاني وهو الذي ذهب إليه أكثر من قال بالإعدام من أصحابنا ، ويسمون ذلك الضد فناءً . ثم الأحوال الممكنة فيه ثلاثة : فإما أن يكون حاصلاً^(٢) في الخبر أو في المحل ، أو حاصلاً فيهما . والأول مذهب ابن الإخشيد^(٣) من أصحابنا ؛ قال إن الفناء وإن لم يكن متحيزاً لأنه يكون حاصلاً في جهة معينة فإذا أحدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر بأسرها ، والثاني مذهب ابن شبيب^(٤) فإنه يزعم أن الله تعالى يحدث في كل جوهر فناءً ثم إن ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني . والثالث مذهب أبي علي وأبي هاشم فإنهما زعما أن الله يحدث الفناء في محل فتنتفي الجواهر كلها حال حدوث الفناء . ثم هذا القسم يحتمل أيضاً قسمين : فإنه إما أن يكون الفناء الواحد كافياً في عدم كل الجواهر وإما ألا يكون ، والأول مذهب أبي هاشم وقاضي القضاة ، والثاني مذهب أبي علي وأصحابه .

فهذا نهاية ما أمكن من ضبط المذاهب الواقعة في هذه المسألة . والذي نختاره نحن في هذه المسألة المنع من القول بالإعدام ، ثم لنا في بيان ذلك مسلكان السمع والعقل ، أما العقل فلنا فيه أيضاً مسلكان ، أن يدل على استحالة الإعدام ، والثاني : أن نسلم صحة الإعدام ونقدح في أدلتهم لاثبات الإعدام فيحصل من ذلك التوقيف والمنع من القطع على أحد الأمرين . فأما الأول ، فلنا في ذلك طريقان :

أحدهما أن نبين استحالة ذلك من حيث الحقيقة (والثاني أن نبين استحالة ذلك من حيث الحكمة)^(٥) . وأما الأول من الطرق في ذلك / أن نحصر أقسام طرق الإعدام على ما مر تفصيل ذلك في بيان شرح مذاهبهم ونبطل جميع الأقسام بما أبطل ذلك أبو علي

١٤٦ ب

(١) أبو الهذيل العلاف (ت ٢٢٧ هـ) سبقت الترجمة له .

(٢) في الأصل : « حاصلة »

(٣) أبو بكر بن الأخشيد (ت ٣٢٦ هـ) سبقت الترجمة له

(٤) هو أبو شبيب سابق الذكر .

(٥) مضافة ومصححة بالهامش .

وأبو هاشم وقاضي القضاة ثم نبين بطلان ما ذهبوا إليه أيضاً بالدليل فتبين استحالة الاعدام ، ولسبب اقتصار النكتة ابتدأت في بيان الدلالة لبطلان ما ذهب إليه هؤلاء الشيوخ من إعدام الله تعالى الجواهر بالفناء الموجود لا في محل . فقلت : الدلالة على بطلان ذلك وذلك لأن التضاد حاصل من الجانبين وكل واحد منهما قابل للعدم ، وليس إنتفاء الجوهر بذلك الضد أولى من انتفاء ذلك الضد بوجود الجوهر فاستحال أن ينتفى به .

فإن قيل لم قلت : أنه لا يجوز أن يكون عدم الجوهر بذلك الضد أولى ؟ وبيانه من وجوه ثلاثة :

أحدها وهو أن الجوهر باق وذلك الضد حادث والحادث أقوى من الباقي لأن الحادث يستحيل عدمه وهو حادث لأنه لو عدم لكان عدمه مقارناً لوجوده وهو محال بخلاف الباقي فإنه لا يستحيل عدمه ، وأنه بتقدير العدم لا يكون عدمه مقارناً لوجوده . والثاني : أن الحادث متعلق السبب ، والباقي منقطع عن السبب فكونه مع السبب يفيد زيادة قوة ووكادة . والثالث : أنه يمكن أن يخلق الله تعالى من ذلك الضد أعداداً أكثر من أعداد الجواهر وحينئذ يكون عدم الجوهر أولى ، والدليل على صحة ذلك وجهان ، أحدهما : أنا وإن اختلفنا في انعدام الجواهر بضعها ، فقد اتفقنا في أن الأعراض الباقية بعدم بعضها البعض فبالطريق التي عقلتم انتفاء بعض الأعراض فاعقلوها هنا . والثاني : وهو أن الاعتمادات التي يوجب بعضها ضد ما يوجبها الآخر فإن بعضها ينفي حكم الآخر فبالطريق الذي جوزتموه ثم^(١) فيجوزوه ها هنا .

الجواب : الكلام على ما ذكرتم من وجهين ، إجمالاً وتفصيلاً . أما إجمالاً فنقول : وجود الضد إما أن يكفى في منافاته لضعه أو لا بد معه من قرينة أخرى ، فإن كان مجرد وجوده كافياً وذلك غير مختلف / فيهما لزم ما ذكرنا من تعذر نفي أحدهما للآخر دون العكس لعدم الأولوية ، وإن كان لا بد من قرينة زائدة فاختيار انتفاء تلك الزيادة

١٤٧

(١) كذا في الأصل ، وهي زائدة .

يلزم أن يمكن أن يجامع ضده ولو جاز ذلك فيه بطلت^(١) دعوى المنافاة بالتضاد ، كيف وأن هذا غير مستقيم على أصولكم فإن عندكم لا يصح أن نتوقف المنافاة بشيء زائد على الضد لأن ما يتنافيان بالتضاد يتنافيان بأنفسهما وحدهما . فلذلك قالوا : إن التضاد يرجع إلى الآحاد دون الجمل ، ولهذا لم تفترق الحال في تعذر الجمع بين جزء واحد من البياض في محل فيه جزء واحد من السواد وبين أن يكون فيه ألف جزء .

أما تفصيلاً فنقول قولكم في الوجه الأول أن الحادث يستحيل عدمه لأنه لو عدم لكان عدمه مقارناً لوجوده . فنقول : والباقي أيضاً مع فرض كونه باقياً يستحيل عدمه لأنه يلزم من ذلك مقارنة عدمه لوجوده كما يصح على تقدير أنه منعدم في الزمان الثاني من وجوده ، وكذلك الحادث يصح أن يندفع وجوده وقوله الحادث متعلق بالسبب في حال بقاءه وذلك لأنه ممكن لذاته ، والوصف الذاتي لا يتبدل بين أن يكون بحالة الحدوث وبين أن يكون حاله البقاء . والثاني لئن سلمنا أنه غير متعلق بالسبب ولكن لم قلت أن أثر السبب أكثر من وجوده ثم الوجود الذي هو سبب السبب لا يختلف بين الحادث وبين الباقي فصار وجوداً لسبب كعدمه فيما يرجع إلى زيادة قوة في وجود الحادث .

وقوله بأنه تعالى يخلق أعداداً من ذلك الضد . قلنا : إنا نحن نتكلم في هذه المسألة مع أولئك الذين يقولون بأن الله يخلق فناً واحداً يعدم به جميع جواهر العالم كيف وأنا قد بينا أن ما كان ضداً منافياً بنفسه لا يختلف حاله في ذلك بين أن يكون واحداً وبين أن يكون أكثر من واحد . أما صور [...] ^(٢) فنقول : أولاً لم قلت بأن في الأعراض ما هو باق ولم لا يجوز أن يكون الله تعالى يحدد في الجسم أمثال تلك الأعراض بخلاف الجسم وإن كان واحد منا مع كونه جسماً / يعلم من نفسه أنه هو الذي كان بالأمس ، وكان كون الجسم باقياً معلوماً^(٣) بخلاف الأعراض .

ثم ولئن سلمنا أنها باقية ولكن قلت بأن انتفاءها كان بضد ولم يكن بفوات شرط فإن

(١) في الأصل : « بطل »

(٢) كلمة غير مفهومة ولعلها « الضدين » .

(٣) في الأصل : « معلوم » .

من الأعراض ما يحتاج في بقاءه إلى شرط كالعلم يحتاج إلى حياة والحياة تحتاج إلى اعتدال فيه فلم قلت بأن الوجوه التي ذكرت في ابطال كون وجود^(١) الجسم مشروطاً يمكن إرادتها في الأعراض . بيانه وهو أن الوجوه هي أن ذلك الشيء الذي يكون شرطاً في وجود الجسم لا يخلو إما أن يكون حالاً في الجسم أو لا يكون . فإن كان حالاً في الجوهر كان محتاجاً إلى الجوهر وإن كان كذلك استحال احتياج الجوهر إليه وإلا لزم الدور . وإن لم يكن حالاً في الجوهر كان شيئاً قائماً بنفسه والجوهر أيضاً كذلك فلم تكن حاجة أحدهما إلى الآخر أولى من العكس ، فإما أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر وهو محال ، أو أن ينقي كل واحد منهما عن الآخر فلا يلزم من عدم واحد منهما عدم الآخر . ومثل هذه الوجوه إنما يكون إيراده في الأجسام دون الأعراض . ثم ولئن سلمنا عدمهما لم يكن لعدم شرط ، ولكن لم قلت أنها لا تعدم لاعدام معدم فيكون تعالى معدماً لها ابتداءً كما أنه موجد لها ابتداءً ولذلك كان حد القادر هو الذي يصح^(٢) منه أن يفعل وألا يفعل ، فكان لا يفعل داخلاً في حد القادر كالفعل . ولهذا قلت إن الصحيح كما ذهب إليه أبو هاشم من أن الذم والمدح بترك الواجب وبترك القبيح يرجع إلى نفي الفعل دون ما ذهب إليه أبو علي إلى ترك الفعل بأن ذلك يرجع إلى فعل ضد دون نفي الفعل . ولهذا جعلتم مثل هذا الإعدام بتأثير الضد ، وإذا جاز عندكم أن يكون بتأثير الضد ، فلم لا يجوز أن يكون بتأثير القادر وهذا هو الوجه الذي ذهب إليه أبو الحسين الخياط في جواز عدم الأجسام . وهذا وإن لزم منه صحة الإعدام للأجسام بهذا الطريق ولكن لم يحصل به صحة اعدامها بما / ذهبوا إليه من الفناء ، وهذا هو المقصود في هذا المقام .

١٤٨

ولئن سلمنا أنها تزول بالضد ولكن لم قلت أنه إنما كان رزوال الزائد لا لضد أولى من أنه خلق ضدين في محل فيه ضد واحد وهذا القدر لا يستقيم على أصولكم لوجهين : أحدهما : أن التضاد عندكم يرجع إلى الأجساد .

(١) مضافة في الهامش .

(٢) مضافة بالهامش .

والثاني : أنا إنما تكلمنا في هذه المسألة مع من يقول بأن الفناء يفتى جميع الأجسام ولا يستقيم له هذا الجواب .

حجة أخرى هذه المسألة أن نقول شرط منافاة الشيء ضده أن يتعاقبا في محل واحد وهذا الشرط غير حاصل في الفناء مع الجسم فتستحيل فيه المنافاة .

أما بيان الأول فلأن السواد والبياض وكل نوع من أنواع الأضداد إذا وجد أحدهما في محل ووجد^(١) الآخر في محل آخر فإنه مستحيل فيهما المنافاة لفقد ما ذكرنا من الشرط، حتى لو قدرنا هذا الشرط حاصلًا فإنه تحصل المنافاة . وأما بيان الثاني فلأن الجسم ولئن جاز وجوده في الحيز لكن يستحيل حصوله في المحل فكذا الفناء الذي تذهبون إليه يستحيل حصوله في المحل^(٢) فإذا استحال حلول كل واحد منهما في المحل استحال فيهما ما هو الشرط في المنافاة فتستحيل المنافاة .

فإن قيل إن كل واحد منهما موجود على حسب وجود الآخر فإن الجسم ليس في محل وهذا الفناء ليس في محل فلم لا يكفي هذا في المنافاة . الجواب : إذا قدرنا سواداً في محل وبياضاً في محل آخر وقدرنا محلاً ثالثاً وكل واحد من السواد والبياض موجود على حساب موجود الآخر في أنه ليس في ذلك المحل الثالث ومع ذلك لا يكفي هذا في المنافاة بينهما لما أن شرط المنافاة بينهما مفقود وهو تعاقبهما على محل واحد فإن مما ذكرتموه تقريراً لبيان فوات الشرط إلا أن يكون تقرير الوجود .

حجة أخرى : وجود عرض لا في محل محال ونعني بالعرض الحادث الذي لا يكون في جهة وذلك لأن كلما يوجد القادر يجب أن يوجد على وجه يكون^(٣) مشاراً إليه وإلى جهته / وهذا أمر ضروري ولهذا يبطل جميع ما ادعوه من الأعراض التي توجد لا^(٤) في محل كالإرادة والكراهة والفناء ، ولا شك أن هذا العلم في الظهور فوق علمنا فإن

١٤٨ ب

(١) أضيفت واو العطف ليستقيم السياق .

(٢) مضافة في الهامش .

(٣) مضافة فوق السطر وهي غير واضحة ، وتقرأ «فى» .

(٤) مضافة فوق السطر .

الأكوان والطعوم وغيرها يحتاج إلى محل . ولئن أمكن منع هذا الظهور أمكن في الآخر المنع أيضاً ولظهور ذلك قالت الكرامية : هذه القضية عامة في جميع الموجودات قديماً كان أو حادثاً . وهذا أقوى ما لهم من الحجة في هذه المسألة التي بها يصلون على من خالفهم ، ويعدون منكر ذلك مكابراً ، ونحن قلنا بأن ذلك مقصور في الحوادث دون القديم تعالى ، وللکلام في ذلك مقام آخر سنفصل القول فيه إن شاء الله تعالى .

حجة أخرى : إن هذا الفناء لونا^(١) في الجسم لكان إما أن ينافيه من حيث وجوده أولاً من حيث وجوده بل من حيث حقيقته أو مقتضاه أو شيء آخر ، لا جائز أن ينافيه من حيث الوجود لأنه لو نافاه من حيث الوجود والوجود أمر عام مشترك بين جميع الموجودات فيجب أن ينفي القديم تعالى وينفي نفسه فإنه أيضاً موجود عندكم . فإن قالوا إنهما لا يتنافيان بالوجود ولا بالحقيقة ولكن يتنافيان بما هو يقتضي حقيقتهما فنقول فيجب أن ينتفي (يفتقر)^(٢) للانتفاء على ما وقع فيه المنافاة فيخرج كل واحد من الحقيقتين عن مقتضى صفتها الذاتية دون الوجود فلا يعدم الجسم .

فإن قالوا إنه وإن كان كذلك لكأنه يستحيل أن يخرج عن مقتضاه وهو موجود لأن المقتضى وهو الصفة الذاتية يقتضي مقتضاه نحو التحيز في الجسم بشرط الوجود وإذا وجد المقتضى مع الشرط استحال أن يتخلف عنه المقتضى . وهكذا أيضاً قولهم في العلة أنها إذا وجدت لا يجوز أن يتخلف عنها حكمها . فإذا قيل لهم لم لا يجوز أن يتخلف المقتضى عن المقتضى فكذلك الجسم عن العلة وإن وجد الشرط الذي هو الوجود لما أنه يحتاج إلى شرط آخر ولما أن مانعاً يمنع من الحكم فيحتاج إلى زواله كما قلتم في سائر الموترات . كالأسباب / فأنتم جوزتم (ثم)^(٣) أن توقف مسبباتها مشروط بزوال الموانع . فإن قالوا : إنا إذا جوزنا ذلك نبطل الفرق بين المقتضى المعدوم والموجود وكذلك هذا في

١٤٩

(١) كذا في الأصل والأصح « لو كان » .

(٢) كلمة مستدركة بالهامش تقرأ « يفتقر » والكلمة المثبتة في الأصل أقرب إلى السياق .

(٣) غير واضحة وهي زائدة تربك المعنى .

العلة لأنه لا يظهر المقتضى والعلة إلا بالمقتضى والحكم ، ثم إنه لم يكن تأثيره بالمقتضى والحكم في حالة العدم فلو لم يلزمه في حالة الوجود فقد استوى حال^(١) عدمه وحال^(٢) وجوده فيبطل الفرق الذي ذكرنا .

فنقول : لا نسلم بأنه يبطل الفرق يستوى حال^(٣) وجودهما وعدمهما ، وذلك لأنه حين كان معدوماً كان يتوقف مقتضاه وحكمه على أمرين : الوجود والشرط الثاني : زوال المانع . وبعد الوجود لا يتوقف إلا على شيء واحد وهو الشرط الثاني : زوال المانع . ثم نقول : وهب أنه يستحيل تخلف المقتضى مع الوجود ولكنه أيضاً يستحيل انتفاء الوجود من غير منافي . ثم هذا الفناء لا يخلو إما أن يصير منافياً للوجود فيلزم منه ماالزمناه من نفي القديم أو لا يصير منافياً فيلزم منه إنتفاء الوجود من غير وجود ما يقتضي ذلك . وهو أيضاً محال . فإذا القول بالانتفاء يؤدي إلى أحد^(٤) المحالين إما تخلف المقتضى عن المقتضى مع حصول شرط الإقتضاء وهو الوجود وأنه محال عندهم وإما انتفاء الوجود لا لأمر وأنه محال فصح أن القول بالفناء يؤدي إلى أقسام باطلة فيكون القول باطلاً :

لا يقال : هب أنه لا يتنافى الوجود ولكن ألا يجوز أن ينتفى بالفناء ما هو شرط الوجود فينتفى الوجود وهو المقتضى لأننا نقول : إن الوجود شرط المقتضى فلو كان <المقتضى>^(٥) شرط الوجود لزم منه الدور وأنه محال . ويقال لهم إن كان لا تنتفي حقيقة الجسم بالفناء بل ينتفي بالفناء أمر زائد على حقيقة كونه جسماً يسمون ذلك الزائد وجوداً فإذا المنتفي والزائد على الحقيقة أمر زائد على الجسم وكان تسمية الجسم معدوماً بعدم أمر زائد عليه تسمية له بذلك على سبيل المجاز . أما في الحقيقة فالجسم وحقيقته لما كان لم يعدم بعدم ولا يجوز عليه العدم فأنتم في الحقيقة أشد الناس قولاً

(١) ١ ، ٢ ، ٣ في الأصل : « حاله » .

(٤) في الأصل : « إحدى » .

(٥) أضيف ليتضح السياق .

ب ١٤٩ باستحالة عدم الجواهر والأجسام . وأما بيان استحالة الإعدام من حيث الحكمه فمن وجوهٍ، أحدها : أن بالإعدام يمتنع القطع على إيصال الجزاء الذي وعده وتوعد للمطيع والعاصي إلى / مستحقه وأنه محال في الحكم على إيصال الجزاء إلى مستحقه وكان الإعدام محالاً في الحكمة أما بيان الأول : فإن العدم يبطل الفصول^(١) الذي به ينفصل أحد المثليين عن الآخر ، ولا بد في تعيين أحد المثليين دون الآخر من فصل وإذا بطل التمييز لم يكن الجزاء بالقطع واصلًا إلى زيد بعينه بل إلى مثله .

وأما بيان الثاني : فظاهر فإن زيدا إذا أطاع أو عصى ثم إن الله تعالى لو خلق مثل زيد فإنه يكون ظلماً وقبحاً . والله تعالى منزّه عن الظلم فصح ما ادعينا أن القول بالإعدام يؤدي إلى ما يستحيل في الحكمة فيقبح .

فإن قيل : لا نسلم بالإعدام يمتنع عليه إيصال الجزاء إلى مستحقه قول بأن بالمعدم تبطل الفصول ولا بد في النص من فصل . قلنا : لا نسلم ولم قلتم بأنه لا يجوز أن يكون سيان مثلاً من كل وجه لا يتميز أحدهما عن الآخر بفصل من الفصول ويكون تعيين كل واحد منهما حاصلًا من غير فصل أليس أن أحد المتلونين من الأسود والأبيض والأحمر يكون أشد تلوناً وما ذاك إلا أنه وجد سوادان في محل وسواد واحد في محل حتى كان أحدهما حالكا في سواده^(٢) ، وكذا يكون أحد^(٣) الأبيضين أبيض بقى^(٤) . وإذا جاز أن يكون سوادان أو بياضان في محل مع انتفاء وجود الفصول فصح أنه يمكن الإثنييه والغيريه والتعين من غير فصل . وكذا جاز قبل الدليل أن يكون في الوجود إله ثان مع أنه لا يكون بينه وبين الله نوع^(٥) من أنواع الفصل . وكذا فإن أصحاب أبي هاشم وقاضي القضاة جوزوا أن يكون في العدم فيما لم يزل جواهر متماثلة لا فصل بينهما إلى

(١) كذا في الأصل ويستحسن قراءتها « الفصل » .

(٢) في الأصل : « سواد » .

(٣) في الأصل : « إحدى » .

(٤) كلمة غير واضحة .

(٥) مضافة بالهامش .

غير ذلك من الصور . ولئن سلمنا أنه لا بد من فصل ولكن لم قلتم أنه ليس بين زيد الذى خلق فأطاع ، أو عصى وبين زيد مثله بخلقه ابتداء نوع من أنواع الفعل .
بيانه : وهو أن هذا الزيد يكون مستحقاً للثواب أو العقاب بما سبق له من أفعاله أو لا يكون وصف هذا الاستحقاق للمبتدأ من زيد . ثم ولئن سلمنا أنه لا يكفى / فى ١٥٠ انفصاله ما سبق له من كونه مخلوقاً باقياً مدة حياً قادراً فاعلاً مطيعاً عاصياً ، وذلك لأن الشخص كما يعرف بما يكون حاصلًا له للحال ، فكذلك يعرف بما يكون حاصلًا له من قبل ، ولئن سلمنا أن ذلك لا يصلح فصلاً متميزاً ولكن هذا الفصول يحتاج إليها فى حقنا حتى تتميز لنا بعض الأفعال عن البعض . ولكن لم قلتم بأن ذلك يحتاج إليها فى حق الله تعالى الذى هو عالم بكل شيء من غير توصل إلى ذلك بطريق أو سبيل أليس (١) أن الله تعالى قادر اليوم بالاتفاق على أن يخلق مثل زيد بجميع صفاته كما فعل ذلك فى الخطاطيف والعصافير وغير ذلك بحيث يتعذر علينا تمييز أحدهما عن الآخر ثم ذلك لا يقدح فى تغايرهما ولا يخلّ بعلم الله تعالى على أن هذا غير ذلك فلم لا يجوز مثل ذلك فى دار الآخرة ؟

ثم أنه تعالى يخلق لنا العلم الضرورى بأنه هو زيد الفلانى الذى أطاع أو عصى . ثم ولئن سلمنا أن بطلان الفصول كلها يمنع من تغايرهما فى الحقيقة وفى علم الله تعالى ولكن لم قلتم أن الله تعالى قادر على أن يخلق مثل زيد الذى خلق على وجه يكون مماثلاً له فى جميع الوجوه ، فإذا لم يكن تعالى قادراً على ذلك زال الاشتباه ومتى أعاده لم يشتبه أن يكون غيره حتى يصل الجزء إلى غيره بل يكون القطع حاصلًا والأمر واقعاً على أن الحق وصل إلى من يستحقه .

السؤال الآخر المعارضه بما ذهبتم إليه من الفناء على معنى التفرق ، بيانه وهو أن أجزاء زيد إذا ذهبت عنه (٢) الحياة والقدرة والتركيب والإعتدال حتى لم يبق إلا الجواهر

(١) مستدركة بالهامش

(٢) فى الأصل : « عند » .

الخالية من جميع الأوصاف التي بها كان يقع الفصل والتمييز حتى لم يبق فرق بينها وبين الجواهر المعدومة التي تذهب إليها نحن وما لها من زيادة الوجود ، فما ذهبتم إليه ليس يقع بها الفصل فإن الاشتراك واقع فيها ، ثم إن الله تعالى قادر على أن يخلق مثل هذه الأجزاء التي كانت أجزاء زيد لعينه زيدا آخر مشابهاً للأول في شكله وهيئته وتخطيطه حتى لا يكون تميز بينه وبين الأول فيلزمكم إذا لم ينفصل عن الأول أن يكون / الجزء ١٥٠ ب غير معلوم الوصول إلى مستحقه كما أجبتم به عن^(١) هذه المعارضة فهو جوابنا فيما الزمتموه على القول بالإعدام .

الجواب : الكلام على ما بينا أن القول بالإعدام^(٢) يؤدي إلى محال في الحكم فلا يجوز المصير إليه وذلك أن بالإعدام تنتفي الفصول التي بها يحصل التعيين ، وذلك لأن تعيين كل واحد من الشيئين لا يكون إلا بفصل إما <...>^(٣) راجع إلى ذاتهما وذلك محال في المثليين ، وإما راجع إلى ما يختص به أحدهما دون الآخر ، وقد بينا أنه يزول جميع ذلك عند العدم .

قوله : لم لا يجوز أن يكون مثلاً من كل وجه ويكون تعيين كل واحد منهما حاصلًا من غير فصل ؟ قلنا : إن للناس في الجواب عن هذا السؤال طريقين ، أحدهما : إدعاء الضرورة والثاني الاستدلال . أما الأول : فقالوا : إنه إنما يمكننا تجويز مثل الشيء عند فرض نوع من الفصول ، وعند فرض بطلان جميعها يتعذر علينا التجويز . والثاني بيانه وهو أن قطرات الحوض التي في الوسط والجوانب اتحدت في أوصاف الرطوبة واللون والاعتماد وغيره حتى لا يبقى^(٤) إلا الفصل بالمكان والجهة ، فلو جاز مع بطلان جميعها أن يكون اثنين ويتعين كل واحد منهما من غير فصل لجوزنا أن نقدر زوال الفصل المكاني^(٥) في هذه الصورة مع تجويز الاثنينية وحصول التغير . فلو جاز ذلك لجاز أن

(١) مصححة فوق السطر وشطبت «في» من النص .

(٢) مضافة بالهامش .

(٣) حذف حرف الجر «إلى» لأنه لا يناسب السياق .

(٤) في الأصل مجزومة «يبق» وهو خطأ .

(٥) غير واضحة وهي في الأصل «المكا» والمثبت يناسب السياق .

يكون مكان القطرة الواحدة قطرة أخرى حتى يجوز أن يكون بحر من الماء فيه ، [وكان شخص واحد ورأس لشخص عنده من الأشخاص والرؤوس] ^(١) . ثم إنهم فرعوا على ذلك دعوى الصيرورة في استحالة إعادة المعدوم ، وقالوا إن ما عدم ثم وجد بعد ذلك فإما أن نعلم بالضرورة أيضا أنه يستحيل أن يكون غير للأول ، حتى إذا حركنا جسماً ثم حركناه بعد السكون مرة أخرى أن يجوز أن تكون هذه الحركة غير الحركة الأولى بل هي غير تلك الحركة . ولو جوزنا ذلك لجوزنا في / حركات الكواكب ودوران الشمس والقمر ^{١٥١} مع كرها أن تكون حركة واحدة وأن يكون الألف من خطوات الإنسان خطوة أخرى وعند ذلك يبطل الفرق بين الواحد والاثنين وبين القليل والكثير وتبطل علتها بأن الكل أعظم من الجزء إلى غير ^(٢) ذلك من وجوه التضاد .

لا يقال أن ذوات الحركات هي التي تقبل الاعادة فيجوز أن يكون ذات الحركة الواحدة تعاد مراراً فتقع الكثرة في الایجاد دون الحركة لأننا نقول ^(٣) الإشكال على هذا من وجهين :

أحدهما أن فيما ذكرتم تسليمًا لما ترونه وهو أن ما انتفى من وجوده لا يصح فيه الإعادة وأن وجوده الأول غير وجوده الثاني . فإن كان الذات التي يقع له الوجود واحداً بالذات عندكم لا يتزايد إذ هو ذات في عدمه فإذا لم يُزل ما يصح فيه الإعادة . وأما الذي ادعيتم فيه الزوال من صفة وجوده فقد سلمتم فيه (امتناع الاعادة فصح أن ^(٤) امتناع) إعادة المعدوم محال بالضرورة كيف وأن هذا هذا القدر لا يستقيم على أصولكم فإنكم تدعون إعادة غير الصفة الأولى من وجوده ، وقلتم بأن إعادة المعدوم ليست عبارة عن حصول وجود آخر بل هي عبارة عن حصول ذلك الوجود الذي زال عنه مرة أخرى ، واحتجوا عليه بأن الحاصل عند الإعادة لو كان وجوداً آخر لكانت الذات منفيه ^(٥) في

(١) كذا في الأصل : وهي غير مفهومة .

(٢) مستدركة بالهامش .

(٣) مستدركة بالهامش .

(٤) مستدركة بالهامش .

(٥) غير واضحة كذ : منقفة .

هذين الوجهين ولو جاز ذلك لجاز حصول ذينك الوجودين فيها دفعة واحدة فيقع التزايد في الوجود وأنه محال . وإذا ثبت ذلك في مذهبهم صح أن ما ذكرتموه من العذر غير مستقيم على أصولهم .

والإشكال الثاني أنا نقول : إن^(١) ما ذكرتم إنما يصح لو ثبت أن وجود الشيء زائد على حقيقته . أما إذا بينا إن وجوده غير حقيقته فإذا ثبت استحالة الوجود الأول ثبت لاستحالة إعادة المعدوم من الذوات .

أما الوجه الثاني وهو بيان الاستدلال فهو أنا إذا علمنا حقيقة من الحقائق يجوز أن نعلم حقيقة السواد ما هي ثم علمنا سواداً بعينه ولا شك أن معلوم العلم / الأول دخل في العلم الثاني .

لأن في العلم بالسواد المعين بحقيقة السواد ، ثم لا يخلوا إما أن دخل فيه أمر زائد أو لم يدخل . فإن لم يدخل كان معلوم العلمين واحداً ولم يكن يدخل في العلم الأول تعيين السواد . فوجب ألا يدخل في الثاني . ولئن دخل ووجب دخول ذلك فيه صح أنه لا يحصل العلم بتعيين شيء إلا بأن يدخل فيه ما لم يدخل فيما لم يحصل فيه هذا التعيين ، حتى أنا لو علمنا سواداً آخر بعينه فلا شك أنه قد دخل في كل واحد من العلمين ما هو حقيقة السواد وزيادة وهو تعيين كل واحد منهما . ثم لا يخلو أما أن يكون الذي دخل في أحدهما هو الزائد أو هو ما دخل في الآخر أو غيره . ولئن كان هو الذي دخل في الأول ، وكان إنما علم بالعلم الأول هذا المعين الواحد دون الثاني . وجب ألا تعلم أبداً إلا الأول ، فإن دخل فيه أمر زائد صح ما ادعيناه أنه لا بد في تعيين كل واحد من الذاتين من فصل زائد تميز به أحدهما عن الآخر حتى يكون غيره لا عينه .

وأما ما أئزمه من الصور ، وهو أن المشايخ جوزوا لونين مثلين في محل ، وجواهر معدومة في الأول وإلها ثانياً مثله قبل الدليل ، فنقول : أما تجويزهم المثلين في محل ، وقولهم بالجواهر المعدومة واحدة ما يبطل به مذهبهم في ذلك هذا الدليل .

(١) في الأصل : « إنما » .

وأما قولهم بأن أحد الجسمين يكون أشد بياضاً أو سواداً قلنا : لم لا يجوز أن يكون ذلك التفاوت لأجل تخلل جواهر على غير لونها في أحدهما دون الآخر ؟ .

وأما الاله الثاني ، فإنما جوزناه قبل الدليل وأبطلنا بعده الدليل . وأحد تلك الأدلة التي تدل على بطلان هذا الدليل ذاته متعين يتمشى في كثير من الصور . وقد أوردنا في مسألة المعدوم قوله لم قلت أن بالعدم تنتفي الفصول التي بها يحصل التعين ، قلنا : لأنكم إذا قلتم بأنه إذا عُدما لم يتبق لأحدهما صفة ليست^(١) للآخر . وما لأحدهما من كونه جوهرًا وذاتًا فهو حاصل للآخر حتى قلتم بأنها تكون موصوفة في حال العدم بصفات مختلفة / يتميز بها بعضها من بعض . فهي في الحقيقة جواهر موجودة فإننا ١٥٢ لانعني بوجودها ألا تحقق حقائقها المتميزة بعضها عن بعض بصفات وفصول ، فإذا سميتوها معدومة كان ذلك كلاماً^(٢) في عبارة قوله بأنه يكون لأحد الجوهريين صفة استحقاق العقاب أو الثواب دون الآخر .

قلنا : أن إثبات الاستحقاق لأحدهما دون الآخر فرع على تعيينه وحصوله في نفسه ، فإن زيداً إذا كان هو المستحق ثم إذا بطلت زديته بطل ثبوت الاستحقاق له ، وهو الجواب عن سؤاله الثاني أنه يتميز ما كان له من الوجود والحياة وغير ذلك ، لأن جميع ذلك فرع على تعيينه في نفسه ، فإذا بينا بطلان ذلك بطل إضافة ما كان له من قبل وما يكون له من بعد .

قوله هذه الفصول التي يحتاج إليها في نفس تعين زيد وعمرو ، إذا بينا بطلان تعيينه في نفسه ، كان بطلانه بالنسبة إلينا وإليه تعالى على سواء . وهذا كما أننا إذا علمنا الواحد واحداً وجب مثل ذلك فيه تعالى ، واستحال أن نعلم الواحد اثنين لما أنه مع كونه واحداً لاثنين مستحيل فكذلك هنا .

قوله : لم قلتم بأن الله تعالى قادر^(٣) على أن يخلق مثل زيد . قلنا : لأن زيداً نفسه

(١) في الأصل : « ليس » .

(٢) غير واضحة ويمكن قراءتها « خلافاً » .

(٣) في الأصل منصوبة « قادراً » .

وحقيقته عندنا وعندكم جسم والأجسام متماثلة ، والله تعالى قادر على ما لا يتناهى من الأجسام وإذا كان قادراً على جسم بأن كان قادراً على مثل زيد . ولئن كان يحتاج في كونه زيدا إلى شكله وصورته وتخطيطه كما ذهب إليه بعض المشائخ فذلك^(١) أكوان وأوضاع للأجسام ، والأكوان مخصوصة ، والله تعالى قادر أيضاً على أن يخلق في جسم مثلما خلق في الجسم الآخر من اللون والشكل والتخطيط .

لا يقال : أليس أن مقدورات العباد أمثال لمقدوراته ومع ذلك لا نقدر عليها .

لأنا نقول : إن ذلك المذهب باطل لمثل هذا الدليل الذي ذكرناه . أما السؤال الآخر وهو **١٥٢ ب** سؤال المعارضة ، وهو أن بالتفريق أيضاً تزول الفصول كلها . قلنا : فرق / بين ما ذهبنا إليه وما ذهبتم إليه من الإعدام . أبطلتم جميع الفصول وذلك لأنه وإن ذهب بالتفريق صفات ولكنه نفي صفات يتعذر زوالها وهو اتصالها بجهاتها . فإنه يستحيل في الجوهرين أن يتداخلا حتى يحصل في جهة واحدة ، بخلاف الجواهر المعدومة ، وأنها مابقيت في جهاتها حتى يختص أحدها بجهة غير جهة الآخر ، فأنتفت الفصول كلها بالعدم دون التفرق .

لا يقال : أن أحد الجوهرين^(٢) يمكن أن يقوم مقام الآخر فلا يصح الفصل ، ولهذا لو غبنا عنهما^(٣) ثم حضرنا وقد^(٤) غيرت^(٥) جهتهما فإنه لا يفصل بينهما . لأنا نقول : إما لا يزيد بالفصل ما يكون طريقا لنا إلى الفصل والتمييز حتى يلزم ما قلتم ، وإما يزيد ما يكون به انفصاله وبعينه في نفسه حتى أن عالم الذات التي لا تحتاج إلى طريق يتوصل به إلى فصله يعلم ذلك ، ولو أراد تصريفه للغير أخبره بذلك أو خلق له العلم الضروري بذلك ، وهذا حاصل لكل أمر يختص أحدهما دون الآخر .

(١) كذا في الأصل والصواب « فتلك » .

(٢) في الأصل : « إحدى الجوهر » .

(٣) في الأصل : « عنها » .

(٤) مستدركة فوق السطر .

(٥) في الأصل : « غير » .

ومتى حصل لأحدهما ما كان حاصلًا للآخر حصل لهذا ما ليس حاصلًا للآخر . فعلى كل حال لا يزول الفصل فلا يبطل التعيين . فلا يفوت إمكان إيصال^(١) الجزء إلى مستحقه بخلاف ما ذهبتم إليه .

كما بينا يتضح أن الإعدام على ما ذهبتم إليه يستحيل من حيث الحكمة والله أعلم . ويمكن أن نجوز^(٢) نكتة على وجه آخر يقرب^(٣) من الأولى فنقول : لا يجوز أن يعدم الله تعالى من المكلفين من له حق عليه تعالى لأن الإعدام يصير مفوتاً^(٤) للواجب عليه تعالى وهو إيصال الجزء إلى مستحقه وأنه غير جائز ، فبان أن الأمر كذلك لأنه إذا أعدمهم يمكن إعادتهم بأعيانهم ، لأن إعادة ما كان موجوداً من قبل بعد العدم بعينه محال (فبان أنه محال)^(٥) . وذلك لأنه لو جاز إعادة عين ما كان موجوداً لجوزنا في جميع الحوادث نحو ما يفعله من الحركات وغيرها ألا تكون حركات كثيرة بل تكون حركة واحدة تعاد ، وإذا جاز ذلك لزم أن نجوز أن يكون الإثنين واحداً بل الألف والأكثر ، ولزم ألا تكون العشرة أكثر من / الخمسة على كل حال وذلك محال فما أدى إليه يكون محالاً.

فإن قيل : لا يعلم أن إعادة المعدوم بعينه محال . قوله بأنه يلزم أن يجوز ألا تكون الحوادث الكثيرة كالحركات^(٦) ونحوها كثيرة على كل حال بأن تكون حركة واحدة تعاد بعينها .

قلنا : لم لا يجوز أن تكون الحركة واحدة وتحصل الكثرة باعتبار الإعادة مراراً ، والكثرة في الإعادة لا في الحركة ؟ ثم ولئن سلمنا أنه لا بد عند التكثير^(٧) من أمر زائد

(١) في الأصل : « اتصال » .

(٢) غير واضحة .

(٣) غير واضحة .

(٤) غير واضحة .

(٥) مضافة في الهامش .

(٦) في الأصل : « كالحرات » .

(٧) غير واضحة .

ولكن لمَ لا يجوز أن يكون ذلك في الإيجاد دون الذات التي يقع له^(١) فيكون الوجود ابتداءً غير الوجود الثاني فيقع التغير في الوجود لا في الموجودات .

الجواب : أن إعادة ما عدم بعينه محال لما ذكرنا أن إعادة المعدوم لا تتصور . وأنه يلزم منه بطلان الفرق بين الواحد والإثنين ، فإن إعادة لا تتصور إلا وأن يوجد مرة أخرى، إذ لو لم يوجد مرة ثانية بقي على العدم إذا كان لا بد من إيجاده مرة ثانية . والشيء لا يتصور أن يكون ثانياً للشئ إلا وأن يكون مجبراً^(٢) لذلك الشئ إذ لو كان عينه لزم أن يكون الشئ هو عين ذلك الواحد ثانياً لذلك الواحد فيلزم منه ما ذكرناه وأنه محال بالضرورة .

قوله بأن الكثرة إنما تحصل^(٣) باعتبار الإعادة مع وحدة ذات المعاد^(٤) . قلنا : هذه الإعادة إما أن تكون هي^(٥) وجوده المبتدأ بعينه أو لا يكون بعينه . فإن كان بعينه كان الوجود مع كونه مبتدئاً معاداً ومع كونه واحداً اثنين ، وأنه محال كما بينا وإن كان غيره فهو المطلوب .

قوله بأن التغير في الوجود لا في الموجود . قلنا : هذا بناء على أن الوجود زائد على حقيقة الذات . وقد أبطلنا ذلك في موضعه . وعلى تقدير التسليم فالمقصود حاصل لأن ما وقع فيه العدم على معنى الإنتفاء استحالة فيه الإعادة وهو الموجود بل كان المعاد هو وجود آخر مثل الوجود الأول . أما الذات فلم ينتف ولم يخرج عن كونه ذاتاً بل هو كما كان فلم يعد معدوماً حتى يصح فيه إدعاء الإعادة .

ولئن قال بأنني أسمى الذات التي إنتفي عنها^(٦) صفة الوجود معدوماً وعند عودة

(١) كذا في الأصل والأصح : لها .

(٢) كذا في الأصل ، والصحيح : «مغايراً» .

(٣) في الأصل : «حصل» .

(٤) في الأصل : «العباد» ، غير منقوطة .

(٥) في الأصل : «هو» .

(٦) في الأصل : «عنه» .

صفة الوجود إليها^(١) أسميها^(٢) موجوداً . قلنا : الشيء إذا كان لم ينتف بنفسه بل انتفت عنه صفة من صفاته زائدة على حقيقته كالجسم تنتفي عنه الأكوان والألوان ويتبدل ذلك / عليه ويعود تارة عليه فيسميه معدوماً باعتبار انتفاء أمر عنه تسمية له بذلك ١٥٣ ب على سبيل المجاز ونحن إنما ندعى استحالة الإعادة ، فما كان معدوماً حقيقة ، وهو فيما انتفى لا فيما هو ثابت في نفسه ، وإن كان يسمى معدوماً على سبيل المجاز فما أثبتتم فيه العدم سلمتم فيه باستحالة الإعادة بعينها . وما ادعيتم فيه الإعادة لم تثبتوا فيه الإعدام على الحقيقة فكان ذلك مساعدة في الحقيقة على ما ادعينا من استحالة إعادة المعدم بعينه وهو المطلوب ، كيف وأن من مذهبكم أن المعاد ليس هو ما ثبتت^(٣) له صفة وجود أخرى غير ما كان له من الصفة الأولى من الوجود المبتدأ . فإذا بينا استحالة ذلك على ما اضطررتم إليه في التسليم ثبت حكم المسألة واستحالة الإعدام في الحكمة .

حجة أخرى

على سبيل الالتزام على أصولهم وهو أن هذا الفناء الذي يذهبون إليه لا يجوز أن يقارنه منفعة لأحد من الأحياء ولا إيصال حق لمستحق وما كان كذلك كان عبثاً قبيحاً والله يتعالى عن فعل العبث فيجب في الحكمة ألا يفعل هذا الفناء .

أما بيان الأول فلأن المنفعة إما عاجلة وهي التي نسميها بالدنياوية ، وإما آجلة فهي التي نسميها بالدينية ، ولا بد فيهما من العقل والحياة ، وذلك إنما يتصور في الجسم إذا كان موجوداً ، وهذا الفناء الذي يدعونه لا يقارنه عدم الجسم ، وعدم الجسم لا تقارنه الحياة . فلا تقارنه المنفعة ، وهو البيان لنفي إمكان اتصال الحق إلى المستحق ، فثبت أن الفناء الذي يدعونه لا تقارنه منفعة ولا إيصال ولا إيصال حق إلى مستحق وما لا تقارنه المنفعة ولا إيصال^(٤) حق إلى المستحق فهو عيب قبيح على أصولهم فيجب أن يقبح في

(١) في الأصل : « إليه » .

(٢) في الأصل : « أسميه » .

(٣) في الأصل : « ما ثبت » .

(٤) مضافة بالهامش .

الحكمة هذا الفناء . فإن قيل هذا يبطل بعذاب القبر ، ومسائله منكر ونكير وأهوال يوم القيامة وعذاب أهل النار وأنه لا تكون ثم منفعة لا عاجلة ولا آجلة ومع ذلك حسن فلم لا يجوز مثله ها هنا ؟؟ ثم نقول : لا نسلم أن ليس ها هنا منفعة .

وأما قولكم بأن الفناء الذي يقارنه العدم لا تقارنه الحياة فلا تقارنه المنفعة . قلنا : إذا جاز أن يقارن وجود الفناء عدم الأجسام فلم لا يجوز أن يقارن وجود المنفعة عدم الحياة . ثم ولئن سلمنا^(١) أنه لا يجوز أن يقارنه لكن لم لا يجوز أن تتقدمه أو تتأخر عنه فإن / الإنسان قد يعد غيره أو يتوعده ثم يعى^(٢) ذلك من بعد لما سبق له من المنفعة بالوعيد والوعد . وكذا يلقي البذر في الأرض مع ما فيه من النقصان لما يتوقعه من بعد من الحصاد وكذلك ها هنا لم لا يجوز أن يخبر تعالى عن الفناء لما لهم من منفعة المصلحة ، ثم إنه تعالى يفعل ذلك من بعد وفاء بما أخبر .

ونقول : إنه لما أخبر وكان لا^(٣) يجوز أن ينتفع بالخبر عنه مع توقع الكذب فيجب فصله^(٤) فيكون الخبر عن المخبر كالشيء الواحد حتى يكون الموجود من المصلحة في الخير كالموجود في المخبر . السؤال الأخير : المعارضة بالفناء على ما ذهبتم إليه من الموت والهلاك خصوصاً موت آخر الأحياء فإنه لا يكون حينئذ معتبر ولا منتفع ومع ذلك جاز فلم لا يجوز فيما ذهبنا إليه ؟ . الجواب : أما المنقوص فغير وارده لأننا قلنا : ولا إيصال حق إلى مستحق وفيما يكون من عذاب القبر والعقاب في الآخرة يكون مستحقاً . وأما قوله لم لا يجوز أن يقارن المنفعة وجود الفناء . قلنا : لما ذكرنا أنه يقارنه عدم الجسم وعدم الجسم يقارنه عدم الحياة ويستحيل وجود اللذة بالحي مع عدم الحياة بخلاف وجود الفناء فإنه لا يحتاج إلى وجود شيء يزول بزوال الجسم .

أما قوله : لم لا يجوز أن يتقدمه أو يقارنه^(٥) أو يتأخر عنه . قلنا : الجواب عن هذا

(١) في الأصل «سلمناه» .

(٢) في الأصل : غير منقوطة .

(٣) مضافة بالهامش .

(٤) مصححة فوق السطر بدلا من كلمة «كذبه» .

(٥) مضافة بالهامش .

من وجهين ، أحدهما : أن القادر الذي قد استوى منه لقدرته أن يفعل وألا يفعل لا يجوز أن يفعل إلا إذا ترجح منه أن يفعل بالداعي وهو أن يعلم أو يظن أنه يتعلق بإيجاد فعله منفعة إن فعله حصلت^(١) وإن لم يفعله فانت^(٢) « وإن لم يكن له داع على هذا التفسير فإما أن يقول بأنه لا يصح منه وجود الفعل ، على ما نصره أبو الحسين في جوابه عن شيخه النظام في مسألة قدرة الله تعالى على القبيح . أو نقول أنه وإن صح منه لكن لا يفعله لقبحه على ما ذهب إليه سائر الشيوخ . وما قد أخبر الله عن إيجاده فهو وإن تعلقت المنفعة بالخبر ، لكن إذا لم يتعلق بنفس المخبر يكن ذلك المخبر مما قد دعاه إليه الداعي على ما فسرنا به الداعي إلا أن تقولوا بأن الله ينتفع بفعل المخبر لما فيه من صيانة قوله عن الكذب ، ويتعالى الله عن الإنتفاع ، فلم يجز أن يخبر عن مخبر هذا حاله . وأما من يفعل ما وعد به فإنه ينتفع بذلك لما يحصل له من السرور بصفة الكمال بالوفاء والاحتراز عن صفة / النقصان^(٣) بقول الكذب . لا يقال : لم لا يجوز أن يكون القبيح في الكذب لو لم يف بما احترز به صارفاً عن^(٤) الترك ، داعياً إلى فعل المخبر به كالانتفاع ، ولهذا يفعل الله تعالى الأفعال الحسنة ويترك القبائح لمجرد الحسن والقبح ، وإن لم يكن في ذلك منفعة له تعالى على تفسير السرور واللذة خصوصاً على مذهبكم في مسألة التحسين والتقبيح فإنكم قلتم بأن في الفعل واجبات ومقبحات لا على سبيل المنفعة والمضرة بل على تفسير أن العقل يمنع من فعله له ومن الإخلال بأن نفعله .

لأنا نقول : أنا بينا في مسألة التحسين والتقبيح أن الكذب الذي يدعى منه القبح ليس هو الخبر الذي يخبره بخلافه حتى إذا أخبر عن أنه سيفعل في الغد كذا أن يتوقف كونه كذباً على ألا يفعل وكونه صدقاً على^(٥) أن يفعل . بل إذا أخبر عن مخبر وعنده

(١) في الأصل : « حصل »

(٢) في الأصل : « فات » .

(٣) غير واضحة .

(٤) في المتن « إلى » ومصححة بالهامش كما هو مثبت هنا .

(٥) مستدركة في الهامش .

أن الخبر بخلافه فهو الكذب ، وكذلك عند المنافقين كاذبون^(١) مع وجود المخبر لما لم يكن عندهم أن المخبر على ما أخبروا به ، فقال : « والله يشهد^(٢) إن المنافقين لكاذبون^(٣) » . إذا صح ذلك علم أن المخبر به لا يتوقف عليه كونه صدقاً غير كذب حتى يصلح داعياً إلى فعل^(٤) كل المخبر به .

لا يقال : يفعل ليحصل الانتفاع بالخبر . لأننا نقول : إذا كان تتوقف المنفعة بالخبر على الفعل فكذا الفعل يتوقف على الخبر ، فحينئذ يتوقف أحدهما على الآخر فيلزم منه الدور ، وأنه محال . وأما من يلقي البذر في الأرض ليتوقع الحصاد من بعد ، وأنه يتوقع بفعله إلقاء البذر منفعة تحصل له بذلك لولاه لما حصل ، وعلى هذا التخريج نسلم جواز خلق الله تعالى العالم بما فيه من قبل خلق العالم ، وإذا صح هذا الجواب صارت الطريق متمشية مع أصولنا .

والجواب : إنا وإن سلمنا جواز أن يفعل الله تعالى لمنفعة سابقة ولاحقة ولكن ذلك لا يستقيم على أصولهم . فإن هؤلاء المشائخ الذين قالوا بالفناء منعوا من جواز أن يفعل الله تعالى فعلاً لا لمنفعة مقارنة . وقالوا بأن الخبر عن إيجاد الشيء لا يجوز إلا وأن يكون ذلك المخبر يقارن <.....>^(٥) وجود منفعة ولولا ذلك لم يحسن الخبر عنه . وإذا تعلق حسن الخبر / بحسن المخبر وكونه نافعاً ، يلزم منه الدور ، ولذلك منعوا صحة ما روى أن الله تعالى يقول عند إفناء الخلق : « لمن الملك اليوم^(٦) » إلا أنه لا تقارنه منفعة وإن كان يجوز أن تقدمه مخبره عنه ، ومنعوا اللزومات^(٧) التي فيها أنه تعالى خلق شيئاً قبل أن يخلق عالماً ملكاً^(٨) أو نحوه وإن كان يمكن أن يحصل به المنفعة من بعد لم

١٥٥

(١) في الأصل : « كاذبين »

(٢) في الأصل : « يعلم » .

(٣) سورة المنافقون (٦٣) آية ١ . « الآية » والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون » .

(٤) كذا في الأصل ، والأنسب « كل » .

(٥) حذفت عبارة « ولو تعلق حسن الخبر بحسن المخبر كونه نافعاً » لأنها مكررة .

(٦) سورة غافر (٤٠) ، آية : ١٦ .

(٧) غير واضحة في الأصل : ولا بد أنها كلمة بمعنى « المقولات » .

(٨) كذا في الأصل .

أنها لم تقارنه . فإذا صح ذلك من أصولهم لم يصح قولهم بخلق الفناد مع استحالة مقارنة المنفعة به .

وأما المعارضة بما ذهبنا إليه من الفناء فالجواب عنه من وجهين أحدهما : أنه يمكن فيما ذهبنا إليه أن يحصل به إما منفعة الاعتبار أو منفعة اللذة . فإن تفريق أجزاء الحي إذا كانت مع الشهوة كان لذيذاً فيجوز أن يكون موت أجزاء الأحياء كذلك ، ويجوز أيضاً أن يكون ألماً فيكون عقاباً دنيوياً . والثاني : إنما يمنع وجوب مقارنة المنفعة على ما اشترطتموه أنتم فيكون هذا الكلام لازماً لكم . فهذا هو الكلام من حيث العقل ، وأما من حيث السمع فنصوص في القرآن كثيرة منها قوله تعالى في قصة إبراهيم : رب أرني كيف تحيي الموتى^(١) » فأبراهيم عليه السلام سأله عن كيفية إحياء الموتى . ثم أنه تعالى أراه الجمع بعد التفريق والإحياء بعده ، وإذا أراه ذلك جواباً لسؤاله صح أنه يكون التفريق دون الفناء لوجهين ، أحدهما : أنه لو أفني لما صح فيه الجمع إلا على تقدير أن يخلق أجزاءهم متفرقة ثم يجمعها ، وذلك باطل ، ولما ثبت الجمع في كيفية الإحياء ثبت أنه لا يفني على معنى الإعدام . والثاني : أنه عليه السلام سأله عن جميع مقدمات الإحياء فلو كان الله تعالى يعدمها ثم يخلقها أحياء لأراه ذلك . وفي القرآن آيات كثيرة تدل على ما ذهبنا إليه^(٢) ، منها أنه تعالى بعد أن بيّن أن بدأ الخلق جمع بعد التفريق كما في قوله : « خلقكم^(٣) من تراب^(٤) » وقوله : « وبدأ خلق الإنسان من طين^(٥) » . وقوله : « أو لم يروا^(٦) كيف يبدىء الله الخلق^(٧) » . وقوله : « قل^(٨) سيروا في الأرض

(١) سورة البقرة (٢) آية : ٢٦٠ .

(٢) مضافة بالهامش .

(٣) في الأصل : « خلقتكم » .

(٤) سورة فاطر (٣٥) آية : ١١ .

(٥) سورة السجدة (٣٢) ، آية : ٧ .

(٦) في الأصل : « تروا »

(٧) سورة العنكبوت (٢٩) ، آية : ١٩ .

(٨) في الأصل : « أو لم تسيروا » .

فانظروا^(١) كيف بدأ الخلق»^(٢) بدأ الخلق الذي يمكننا أن نراه أو ننظر إليه هو الجمع دون
ب ١٥٥ الإيجاد / من عدم كما يشاهد ذلك في فصل الربيع والأشجار >...^(٣) ثم لما قرر البدء
بأنه^(٤) الجمع قال كما بدأكم تعودون^(٥) فنص بدأكم كما كان جمعاً لكل التفريق كذلك
عودكم فتجمعون بعد التفريق ، وقد قرر الله تعالى ذلك في آيات كثيرة في عبارات
مختلفة فشرح تعالى كيفية جمعه فيما يخرج من النبات والزرع والأشجار ، ثم شبه يوم
البعث به فقال : « كذلك النشور »^(٦) وقال : « وكذلك تخرجون »^(٧) ، إلى غير ذلك .
فإن قيل أما ما ذكرتم من قصة إبراهيم في قوله تعالى : « رب أرني كيف تحيي
الموتى » فلا نسلم أنه يجوز أن يخلق أجزاءهم متفرقة ثم يجمعها . ولئن سلمنا ذلك
ولكن لم قلتم بأنه لا يجوز أن يكون سأل عن بعض مقدمات الإحياء لا عن جمعها . ثم
ولئن سلمنا أنه سأل عن جميعها ولكن لم قلتم أنه لا يجوز أن يجبه في بعضها دون
البعض . ثم ولئن سلمنا أنه يجب أن يجبه عن الكل ولكن إذا أمكن أم إذا لم يمكن م ع .
بيانه وهو أنه لو أجابه فأراه الإعدام ، ولا يتصور إعدام الطيور إلا بالفناء الموجود
لافي محل . وذلك يقتضي فناء جميع الجواهر ، وكان يحصل به فناء إبراهيم ، وكان
يتعذر « أن » يريه^(٨) كيفية الإحياء حينئذ إياه . وإذا كان محالاً لم يلزم أن يجيبه ، كما
لم يلزم أن يجيب موسى حين سأل الرؤية لما كان محالاً . ثم ولئن سلمنا أن ما ذكرتم من
النص يقتضي بظاهرة التفريق ولكن في الأحياء فقط دون غيرهم من الأجسام ، ثم ولئن
سلمنا أنه يقتضيه في الكل أو أن اقتضاه في البعض لزم من ذلك مثله في الكل إذ

(١) في الأصل : « فتنظروا »

(٢) العنكبوت (٤٩) آية ٢٠ .

(٣) « والربيع » مكررة فحذفت

(٤) في الأصل : « فإنه »

(٥) سورة الأعراف آية ٢٩ .

(٦) سورة فاطر آية ٩ ، وهي غير واضحة في الأصل

(٧) سورة الروم آية ١٩ .

(٨) في الأصل : « أراه » وأضيف حرف « أن » ليستقيم المعنى .

لاقائل بالفصل بينهما ، ولكن متى يحمل على ظاهره إذا عارضه ما يمنع من الحمل على ظاهره أم إذا لم يمنع ؟ ع . م .

بيانه من وجهين : من حيث العقل ، ومن حيث السمع . أما من حيث العقل فبيانه من ثلاثة أوجه ، أحدهما : أن كل جزء من أجزاء المركب حاصل في جهة ونعني بذلك أمراً يمكن الإشارة إليه ، وكل ما كان من أمراً كذلك أعنى أمراً يمكن الإشارة إليه يكون^(١) موجوداً في الجانب الذي إليه وقعت الإشارة فإذا كانت الجهة كذلك يجب أن تكون موجودة .

١٥٦ وهاتان المقدمتان أوليتان ثم هذه / الجهة إما أن تكون منقسمة إلى غاية أو لا تكون. والأول باطل (...) ^(٢) فأمّا إذا فرضنا وصول المتحرك إلى أحد نصفي ذلك المستقيم ^(٣) وهو بعد متحرك . فإما أن يقال أنه يتحرك عن الجهة فحينئذ تكون الجهة ذلك الحد ^(٤) . وإما أن يقال زنه يتحرك إلى الجهة ولا يكون ذلك الحد من الجهة بل الجهة وراءه ^(٥) ، فصح أن الجهة حد غير منقسم ، ثم لا يخلو إما أن يشترط جسم محدد به يقع الاختلاف أو لا يشترط ذلك ويكون وقوعه فيما يتشابه من خلاء أو ملاء . والثاني باطل لأنه ليس بعض الحدود المفترضة في ذلك الخلاء والملاء المتساوية أن تكون جهة أولى من العكس . الأول لا يخلو إما أن يكون ذلك المحدد جسماً واحداً أو جسمين . والثاني باطل لأن اختصاص أحدهما بمقدار معين من القرب والآخر دون ما هو أقل منه أو أكثر لا بد وأن يكون لامتياز ذلك الحيز ^(٦) عن سائر الأحياز ^(٧) بخاصية أو يعود الكلام في طلب علة تلك الخاصية . وأما إن كان جسماً واحداً فلا ^(٨) يخلو إما أن يكون افتضاؤه لتحديد

(١) في الأصل : « يمكن موجود » .

(٢) أعتقد سقوط عبارة ممهدة لما يليها بالمخطوط الذي يبدو منقطع الصلة عن السياق .

(٣) غير واضحة .

(٤) في الأصل : « بحد » .

(٥) كذا في الأصل .

(٦) في الأصل : « الحيز » .

(٧) في الأصل : « الأخبار » .

(٨) في الأصل : (ولا) .

الجهات الجهات لأنه جسم واحد وهو محال لأن الجسم الواحد من حيث هو واحد لا يتحدد به إلا جهة واحدة وهى القرب منه ، أما البعد عنه^(١) فلا يتحدد^(٢) له لأنه^(٣) يقتضي حالين متقابلين ، وذلك بأن نعتبر كونه محيطاً بمركز حتى يحصل بسببه جهتا الفرق والبحث^(٤) أحدهما بسبب غاية القرب منه والآخر بسبب غاية البعد منه . وذلك هو المطلوب . فثبت بهذه الحجة أنه لا بد فى محدد الجهات من جسم محيط كما ذكرنا ، إذا ثبت ذلك فنقول : هذا الجسم يستحيل عليه الحركة المستقيمة لأن كل متحرك على الاستقامة فهو ينتقل من جهة إلى جهة والجهتان حاصلتان قبله لأنه لا يكون هو محدد الجهات وقد فرضناه محدداً^(٥) فصح أن الحركة المستقيمة على هذا الجسم المحدد محال ، وإذا ثبت أن الحركة المستقيمة تستحيل عليه ثبت امتناع الخرق والالتئام والكون والفساد . أما الخرق والالتئام فإنهما لا يعقلان إلا عند الحركة المستقيمة ، وأما الكون والفساد فلأن كل كائن فاسد فإنه تصح الحركة المستقيمة عليه لأنه بكونه <كذلك>^(٦) إما أن يكون في حيز غريب أو ملائم^(٧) فإن كان الأول لزم / عوده إلى الحيز الملائم له بالحركة المستقيمة . وإن كان الثاني فقبل^(٨) حصول هذه الصورة له كان موصوفاً بصورة أخرى ، وهو في ذلك الوقت ما كان ملائماً لذلك الحيز لاستحالة أن يكون المكان الواحد مكاناً^(٩) طبيعياً لجسمين مختلفين وهو خير ما لم يكن ملائماً لذلك المكان لفقد ما كان أخرج الجسم الملائم له عنه ، وذلك الجسم الملائم يكون طالبا بطبعه العود إليه بالحركة المستقيمة . فإذا <هو>^(١٠) جوهر متمكن ذلك المكان قابل للحركة المستقيمة فثبت أن

(١) في الأصل : « منه » .

(٢) في الأصل : « يتحدد » .

(٣) في الأصل : « ولأنه » .

(٤) كذا فى الأصل ، الصحيح .. القرب والبعد وأخطأ فيها الناسخ .

(٥) في الأصل « مجددا » .

(٦) أضيفت ليستقيم السياق .

(٧) مصححة فوق السطر .

(٨) غير واضحة .

(٩) مضافة بالهامش .

(١٠) أضيفت ليتضح السياق .

كل كائن فاسد فإن الحركة المستقيمة تصح عليه ، وإذا كانت الحركة المستقيمة تستحيل^(١) على الجسم المحدد وجب ألا يصح عليه الكون والفساد .
والوجه الثاني أن الرصد^(٢) قد دل على أن السماوات متحركة على الاستدارة فيستحيل أن يكون منها مبدأ ميل^(٣) مستقيم لأن الميل المستقيم يقتضي التوجه إلى جهة ، والميل المستدير يقتضي الصرف عنها ، وهذان الأمران لا يجتمعان ، فإذا ثبت أنه ليس في الفلك مبدأ ميل مستقيم وجب ألا يكون قابلاً للحركة المستقيمة لأن كل متحرك لابد وأن يكون فيه مبدأ ميل إلى تلك الحركة بدليل أنا نرى أنه كلما كان الميل الطبيعي أشد كان الميل القسري أضعف فالعكس بيّن . ولو قدرنا جسماً خالياً من الميل وقدرنا أن محركاً حركه فإما أن تقع تلك الحركة في زمان أو لا تقع في زمان وهما محالان فيكون ذلك محالاً .

وإنما قلنا أنه يستحيل وقوعها في زمان لأنها لو وقعت في زمان لحال^(٤) ذلك الزمان إلى زمان الحركة الواقعة مع قدر من المعاوق^(٥) نسبه ولنفرض معاوقاً آخر في الأول بحيث تكون نسبتها نسبة زمان عدم الأثر إلى زمان ذي الميل القوي فيلزم أن يكون زمان حركة ذي الميل الضعيف مساوياً لزمان عدم الميل فيكون الشيء مع المفارق كما هو^(٦) ولا مع المعاوق وذلك محال ، وإنما قلنا أنه امتنع وقوعها لافي زمان لأن كل حركة تعلق بمسافة منقسمة فتكون زمان قطع نصفها مثل^(٧) زمان قطع^(٨) كلها فيثبت أنه يستحيل وقوع هذه الحركة لافي زمان ، وإذا بطل ذلك صح أنه لا تجوز عليها الحركة المستقيمة ولا يجوز عليها الفساد .

(١) مصححه بالهامش .

(٢) مضافة بالهامش .

(٣) كذا في الأصل .

(٤) كذا في الأصل .

(٥) كذا في الأصل « المفارق » والصحيح « المعاوق » كما سبق وسيأتى .

(٦) غير واضحة .

(٧) في الأصل : « قبل » .

(٨) في الأصل : « يقطع » .

الوجه / الثالث من تقريره في كلام الفلاسفة من بيان وجوب أزلية^(١) الزمان وأبديته في مشكلة الحدوث . وأن الزمان من لواحق^(٢) الحركة فيلزم من^(٣) هاتين المقدمتين وجود حركة أزلية وأبدية^(٤) ، ثم يبين أن تلك الحركة يمتنع أن تكون مستقيمة وذلك لأن كل حركة مستقيمة وذلك لأن كل حركة مستقيمة يجب انتهاءها إلى سكون بدليل أن كل^(٥) متحرك إنما^(٦) يتحرك بواسطة ميل على ما مر تقريره في الوجه الثاني ، وذلك الميل علة الوصول إلى الجهة المطلوبة .

والعلة لا بد من حصولها عند حصول المعلوم فلا بد من وجود الميل عند حصول الجسم في الحد الذي حركه ذلك الميل إليه ثم إن الذي يقتضي إنصرافه عنه لا بد وأن يكون ميلاً آخر لأن الميل الواحد لا يقتضي التوجيه والصرف ، ثم هذان لا يوجدان في آن واحد لاستحالة ما يقتضي الحصول في الحد الواحد وما يقتضي الخروج عنه بل في آنين وبين كل آن^(٧) في زمان لأن تلاحق الآنين يقتضي^(٨) إلى انقسام الجوهر الفرد . وقد بينا بطلان ذلك . وإذا كان حركة مستقيمة فلا بد وأن ينتهي إلى سكون يقع في الزمان المتخلل بين الآن الذي هو نهاية الميل الأول وبداية الميل الثاني ، فإذا لم يكن شيء من الحركات المستقيمة محافظاً للزمان ، وإذا كانت الحركة الحافظة للزمان هي الحركة المستديرة . والحركة لا بد لها من حامل وهو محلها فيلزم من ذلك ألا يصح عليه الخرق والالتئام ، والكون والإفساد وإلا فتقطع الحركة المستديرة وينقطع الزمان عنده . وأما من حيث السمع فبيان من وجوه ستة أولها : ما ذكره قاضي القضاة في قوله تعالى : (هو الأول و^(٩) الآخر » . فإن الله تعالى كما حكم بكونه أولاً حكم بكونه آخراً . ثم إنه لما كان

(١) في الأصل : «أزليته» .

(٢) غير واضحة .

(٣) مضافة بالهامش .

(٤) غير واضحة .

(٥ - ٦) غير واضحة .

(٧) في الأصل : «آنين» والمثبت أنسب للسياق .

(٨) في الأصل : «يقتضي»

(٩) سورة الحديد (٥٧) ، آية : ٣ .

ولاً في الوجود يجب أن يكون آخراً^(١) في الوجود ، ولا يكون كذلك إلا بعد عدم الموجودات ، ثم إنها لا تعدم بعد يوم القيامة فيجب أن يكون ذلك قبل يوم^(٢) القيامة .
وثانيها : قوله تعالى : « وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده »^(٣) ، ثم لما كان مبدأ الخلق هو الاحداث عن عدم فيجب أن تكون الإعادة كذلك ، ولا نتصور الإعادة إلى الوجود إلا بعد العدم .

وثالثها : قوله تعالى : « كما بدأنا أول خلق نعيده »^(٤) ، ووجه الاستدراك كالعدم وذلك قوله تعالى : « كما بدأكم تعودون »^(٥) .

ورابعها قوله تعالى : « كل من عليها فان »^(٦) والفناء هو / العدم ثم إذا كان فناء ١٥٧ ب من في الأرض بعد موجود^(٧) لافي محل فكما^(٨) يفتنى به البعض يفتنى به الكل .
 وخامسها : قوله تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه »^(٩) فالهلاك هو العدم أو يستعمل في خروج الشيء عن كونه منتفعاً به ، لكنه لا يمكن أن يكون مراداً هاهنا لأنه مادام موجوداً لا يخرج عن كونه منتفعاً به ، فإنه وإن انتفت جميع وجوه الانتفاع لكنه لا يمكن أن ينتفي كونه منتفعاً به فيما يرجع إلى كونه دليلاً على الصانع . ثم إذا انتفى أن يكون غير العدم مراداً تعيّن أن يكون العدم مراداً .

وسادسها : دعوى الإجماع في ذلك . الجواب ، الكلام على ما بينا أن إبراهيم سألته تعالى عن كيفية إحياء الموتى فأمره بتفريق الطير ثم أراه جمعها وإحياءها بعد الجمع

(١) في الأصل : « أخيراً »

(٢) غير واضحة .

(٣) سورة الروم (٣٠) آية : ٢٧

(٤) سورة الأنبياء (٢١) آية ١٠٤ .

(٥) سورة الأعراف (٧) آية ٢٩ .

(٦) سورة الرحمن (٥٥) آية : ٢٦ .

(٧) غير واضحة والأنسب للسياق كلمة تدل على الواسطة .

(٨) في الأصل : « وكما » .

(٩) القصص (٢٨) ، آية : ٨٨ .

جواباً لسؤاله عن كيفية إحياء الموتى ، والجمع ينافي الإعدام لأن الجواهر المعدومة يستحيل فيها التفرق حتى يصح فيها الجمع .

قوله : لم لا يجوز أن يعدمها ثم يخلقها متفرقة ثم يجمعها أو يحييها فيرينا^(١) كذلك .

قلنا : لأن خلقها متفرقة ثم جمعها بعد ذلك ثم إحياءها مع إمكان أن يخلقها أحياء غير جائز لما سبق في الطريقة الأولى .

قوله : لم قلت أنه عليه السلام سأل عن جمع المعدومات ؟ قلنا : في هذه التسمية^(٢) لا يحتاج إلى بيان ذلك . وأما إذا بينا أنه تعالى يريد الجمع بعد التفريق على ما هو المنصوص عليه والمقصود في إرائه^(٣) كيفية الإحياء فيجب أن يكون ذلك حاصلًا في إحيائه تعالى الأشخاص . وإذا بينا أن الإعدام ينافيها فلا يجمعه ثبت أن النص يدل على نفي الإعدام وهو الجواب عن قوله تعالى بأنه ما أجابه عن بعض الكيفيات ، وكذا هو الجواب عن السؤال الأخير بأنه سواء أمكن الإعدام أو لم يمكن فإذن^(٤) تبين أنه تعالى أخبر عن الجمع داخلًا في كيفية إحيائه .

الثاني : أنه عليه السلام سأل أن يريه كيفية إحياء الموتى وكأن ذلك هو الخلق إياهم إحياء عن عدم فإن كان / ممكنًا أراه ذلك وإن لم يكن ممكنًا لم يجز أن يريه شيئًا آخر قوام ماسألته في أنه يصير إخباراً بأن الأمر هكذا يكون مع أنه لا يكون فيكون ذلك كالكذب^(٥) في القبح بل أما [ألا يجيبه أصلاً أو يجيبه]^(٦) فإن ذلك غير ممكن كما أنك لو سألت إنساناً أن يريك ابنه ولم يكن له ابن فأراك ابن جاره فأن ذلك لا يجوز لهذا

١٥٨

(١) غير واضحة .

(٢) في المتن « التمشية » ومصححة في الهامش . « التسمية » .

(٣) في الأصل « أراه »

(٤) في الأصل : « إذا » .

(٥) في الأصل : « كالكذب » .

(٦) غير واضحة .

المعنى وكذلك هاهنا^(١) . ألا ترى أن موسى عليه السلام لما سأل الله تعالى الرؤية ولم يكن ممكناً لم يجز أن يريه [مكان^(٢) ذاته دار الملك أو الحي^(٣)] بل أخبره أن ذلك لا يمكن ، « فقال لن تراني »^(٤) ، كيف وأنه يمكن أن يعدم الكل ثم [يخلق إبراهيم يريه^(٥)] إعادة الطيور أحياء فلما لم يفعل ذلك بل أراه الجمع بعد التفريق . فثبت أن الفناء لا يكون إلا كذلك . والوجه الثاني عن أصل السؤال على ماقرره شيخنا ركن الدين في « المعتمد » أن قوله : ربي أرني كيف تحيي الموتى سؤال عن جميع ماتهم^(٦) به الأحياء كما قلت لإنسان كيف الخياطة فأراك الإبرة بدون الخيط ، أو الخيط بدونها مع أن الخياطة لاتتم إلا بهما ، وأنه لا يكون جواباً للسؤال .

وقوله : لم قلت بأنه يجب أن يجيبه عن جميع ماسأل ؟ قلنا : نحن لا ندعي أنه يجب عليه الجواب عن الكل أو البعض ، ولكننا نقول : إذا شرع في الجواب من غير بيان (...)^(٧) البعض فإنه لا يكون دليلاً عن أنه الكمال في الجواب كما لو قلت أرني كيف الخياطة فقال فخذ إبرة واغرزها في الثوب فلا يكون في الإبرة خيط ، فإنه يكون مستدركاً عليه لما أن الشروع يتضمن الضمان لكمال الجواب فلم يجز التقصير فيه بترك مقدمات ما وقع عنه السؤال .

فإذا كان إبراهيم عليه السلام سأل عن جميع مقدمات إحيائه تعالى ثم شرع الله تعالى في جوابه وجعله قرآناً يتلى على الأمم بياناً لهم كما بين لإبراهيم ، فلو كان من مقدماته الإعدام ثم الإيجاد عن عدم إحياء لمن أعدمهم^(٨) لأراه ذلك إن كان ممكناً ،

(١) مضافة بالهامش .

(٢) غير واضحة .

(٣) كذا في النص وهي غير مفهومة في هذا السياق .

(٤) الأعراف (٧) ، آية : ١٤٣ .

(٥) كذا في الأصل وهي غير مفهومة والأنسب « يسأله إبراهيم أن يريه »

(٦) غير واضحة .

(٧) كلمة غير واضحة .

(٨) في الأصل : « لأعدمهم » والمثبت أقرب القراءات الممكنة للسياق .

والأراه الممكن وأخبره عن عدم امكان الباقي قلنا : لم يفعل ذلك تبسيعاً أن الأعدام والإيجاد من عدم ليس من مقدماته فصح التمسك بالنص من الوجهين جميعاً .
قوله : بأن ما ذكرتم من النص يقتضي التفرق في الإحياء فقط . قلنا : بلى ، ولكنه
١٥٨ ب من صور النزاع بل هو الأصل في الفناء / والإعادة فإن هؤلاء الذين يجب لهم الحق على
الله تعالى فتجب إعادتهم بخلاف الجمادات ، كيف وإنه إذا صح في شيء من الجواهر
دون البعض لا يصح عندكم ، والثاني أنه لا قابل^(١) بالفصل .

قوله : متى يدل ، إذا عارضه ما يمنع من الحمل على ظاهره أم إذا لم يعارض ؟
قلنا : هذه معارضة فعلى الخصم بيانها . قوله بأن العقل والسمع يمنع عن ذلك قلنا :
لا نسلم بقوله في بيان الوجه الأول بأن تجدد الجهات لا يجوز أن يكون لجسمين متباينين .
قلنا : لا نسلم قوله لأن الاختصاص أحدهما بمقدار معين من القرب والبعد دون ما هو
أكثر أو أقل لا بد وأن يكون بخاصية في ذلك الحد . قلنا : لا نسلم ، فلم لا يجوز ذلك
التخصيص للقادر المختار مع تساوي الجهات على ما ذهب إليه البصريون . أو نقول : لم
لا يجوز ألا يحسن من الحكيم خلقهما إلا وهما حيّان عاقلان مكلفان فيكون صلاح كل
واحد منهما في مقدار معين من القرب والبعد . ولا يمكنهم إبطال هذا الإمكان بإبطال
القادر^(٢) الحكيم ، وقد بينا صحة ذلك .

وأما الوجه الثاني : فيقول : هب أن الفلك^(٣) يتحرك بالاستدارة ، ولكن لم قلت بأنه
لا يجوز أن يوجد فيها مبدأ ميل مستقيم ؟ وقوله : لأن الميل المستقيم يقتضي التوجه
والميل المستدير يقتضي الصرف عنه والجمع بينهما محال . قلنا : لم لا يجوز أن يقال
الطبيعة تقتضي حصول الميل المستقيم بشرط أن يكون في مكانه الطبيعي ، كما قلتم
أنها تقتضي الحركة بشرط كون الجسم في مكانه القريب ، والسكون بشرط كونه في

(١) في الأصل : « الاقابل » .

(٢) في الأصل : « القادر » .

(٣) في الأصل « الفلاك » .

مكانه الطبيعي . ثم ولئن سلمنا أنه ليس في الأفلاك^(١) مبدأ ميل مستقيم فلم لا يجوز أن تحصل فيها حركات مستقيمة ؟

وأما ما ذكرنا بأن ذلك يؤدي إما إلى وقوع الحركة لافي زمان أو تكون حركته مع المعاق كما^(٢) هؤلاء مع المعاق . قلنا : الجواب عنه من وجهين ، أحدهما : أن نقول : لم قلتم أن الحركة من حيث أنها حركة تستدعي قدراً من الزمان . وأيضا السبب المعاق يستدعي قدراً آخر من الزمان ، والحركة الخالية من المعاق لا يحصل لها من الزمان إلا القدر الذي تستحقه بسبب كونها^(٣) حركة ، والحركة المقرونة بالمعاق الضعيف يحصل لها / ذلك الزمان وجزء صغير يستند^(٤) إلى الزمان الذي استحقته^(٥) المعاقوة القوية ١٥٩ بسبب المعاقين . وحينئذ لا يلزم المحدود .

والوجه الثاني أن نقول : هب أن مالا ميل فيه لا يتحرك بالطبع ، ولكن لم قلتم بأنه لا يتحرك بتحريك المختار ؟

وأما قوله : في الوجه الثالث بأن الزمان قديم ، فلا نسلم . وأما الشبهة التي ذكروها في ذلك فقد أجبنا عنها في مسألة الحدوث . ثم ولئن ساعدناه مساعدة في حد باب^(٦) ، فلم قلتم أن الزمان من لواحق الحركة ؟ ولم لا يجوز أن يكون الأمر على قدمائكم من الفلاسفة من كون الزمان جوهرأ قائماً بذاته . وذلك لأنكم إنما أثبتتم قدم الزمان بما ذكرتم أنه لا يتصور حدوث شيء إلا ونفرض له القبلية والبعدية ، فيقال حدث بعد أن لم يكن ، وكان معدوماً قبل الحدوث . وهذا المعنى قائم في تفسير الزمان . وبيانه أنا لو فرضنا عدم الزمان فإنه يلزم منه لذاته محال ، ولما كان كذلك لم يتوقف

(١) في الأصل : « الإخلال » .

(٢) في الأصل : « كا » .

(٣) في الأصل : « كونه » .

(٤) غير واضحة .

(٥) في الأصل « استحقه » .

(٦) غير واضحة وقد تقرأ « حدائاه » مقابلة للكلمة اللاحقة « قدمائكم » .

ثبوتها على وجود الحركة . بيان الأول : أنه متى فرض عدمه^(١) ، كان عدمه بعد وجوده وتلك البعدية^(٢) ثابتة فيلزم من فرض عدم الزمان فرض وجوده ، وذلك محال ، فثبت أن فرض عدمه يؤدي إلى المحال فيكون محالاً .

ثم ولئن سلمنا كونه من لواحق الحركة ، فلم لا يجوز أن يكون من لواحق الحركة المستقيمة ؟

قوله : لأن كل حركة مستقيمة فهي منتهية إلى سكون . قلنا : لا نسلم .

قوله : لو لم تكن كذلك لزم تلاصق الاثنين . قلنا : ولم لا يجوز ذلك ؟ والقول بامتناع ذلك من فروع القول بفساد الجزء الذي لا يتجزأ^(٣) . فلا نسلم فساد ذلك . والكلام في هذه المسألة سؤالاً وجواباً يذكر في موضعه . فهذا هو الكلام عليه فيما ذكره^(٤) من الشبه العقلية . وأما الوجوه السمعية فمن ذلك قوله < تعالى >^(٥) « هو الأول والآخر » نقول^(٦) لكم بأن الآية اقتضت كونه تعالى أولاً في الوجود فيجب أن يقتضي كونه آخراً فيه . قلنا ألا يقتضي كونه أولاً في الوجود^(٧) على معنى يتحقق كونه ذاتاً وحقيقة أم على معنى اختصاص ذاته بصفة زائدة على ذاته ؟

إن عنيت الأول لم يصح على قولكم أن ذلك يقتضي ابتداء كون غيره ذاتاً فيلزم منه أن المعدوم ليس بذات . وكونه أخيراً يقتضي أن تخرج الجواهر والأعراض عن كونها ذاتاً ، ولزم انتفاء الحقائق بعد تحقيقها ، وهذا لا يستقيم على قولكم .

١٥٩ ب فإن عنيت الثاني فلا نسلم بأن الآية تقتضي ذلك وإنما يصح أن تقتضيه لو ثبت / وجوداً على هذا التفسير ، وهو أن تثبت لها صفة زائدة على كونها ذاتاً ، وقد مر تقرير ذلك في موضعه .

(١) في الأصل : « عدمها » والصحيح « عدمه » لانسحابها على الزمان .

(٢) في الأصل : « إلا بعدية » .

(٣) في الأصل : « التي »

(٤) في الأصل : « ذكره »

(٥) زبدت لبيان نسبة القول لله تعالى .

(٦) في الأصل : « نقولكم »

(٧) مضافة بالهامش .

ثم ولئن سلمنا أن للحقائق وجوداً على ما زعمتم ، ولكن لم قلتم بأن الاية تقتضي كونه أولاً فيه ؟ . قوله : فإذا علمنا بأنه أولاً في الوجود بدلالة حدوث غيره .

قلنا : هذا بزيادة وصف عقلي ، واعتراف بأن الفعل وحده لا يكفي ، ثم نقول : على هذا أنه كما يمكن أن يكون أولاً في الوجود لكون وجوده غير متجدد^(١) كان يمكن كونه أولاً في سائر صفاته من القدرة والعلم والحياة ، فلم كان حملته على ما ذكرتم أولى من حملته على غيره ؟

لا يقال بأنه يحمل على الكل فيندرج كونه أولاً في الوجود ، لأننا نقول : لم قلتم بأن في الفعل ما يقتضي العموم حتى يحمل على الكل ، وأن أدنى درجات العام أن يكون مذكوراً ، وإنه ليس بمذكور فإن النص الذي^(٢) تمسك به لا ينافي كونه أولاً في وصف ما على التعيين . ثم ولئن سلمنا أن النص يقتضي بظاهره كونه أولاً في الوجود . ولكن لم قلتم بأنه يقتضي كونه أخيراً في الوجود ؟ بيانه وهو أن الآخر في وصف من الأوصاف إنما^(٣) يتحقق كونه آخراً فيه إذا لم يتوقع حصول مثله في ذلك الوصف بعده ، والدليل عليه ما ذكره محمد بن الحسين رحمه الله^(٤) ، في الجامع الكبير « وهو أنه إذا قال آخر عبدٍ اشتريته فهو حر ثم اشترى عبداً ثم عبداً فإن العبد الأخير لا يعتق ، وكذلك لو اشترى غيره إلى مائة وأكثر لأنه مادام حياً فإنه يتوقع أن يشتري آخر بعد هذا ، ثم إذا مات توقع الناس غيره حينئذ يعتق ما كان^(٥) اشتراه أخيراً . ثم هذا (على تحقيقه)^(٦) هاهنا فإنه لا بد وأن تكون الجنة والنار موجودتين^(٧) أبداً فكيف يتحقق كونه أخيراً إلى الوجود .

(١) في الأصل : « متحدده » .

(٢) في الأصل : « أنه التمسك به » وهي لاتناسب السياق .

(٣) في الأصل : « إن ما » .

(٤) يقصد محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني « الفقيه الأصولي الحنفي » توفي ١٨٧ هـ (عند حاجي خليفة) ، ١٨٩ هـ (عند الزركلي) . صاحب « الجامع الكبير » .

(٥) كذا في الأصل والأصح « من كان » .

(٦) مستدركة ومصححة بالهامش وقد شطب الناسخ عبارة « الذي عتقه » .

(٧) في الأصل : « موجودين » .

ثم ولئن سلمنا أنه يمكن كونه أخيراً إذا أعدمهما ولو ساعة ولكن [.....] (١) الأولية والأخيرية يستفاد من هاتين اللفظتين (٢) إذا استعمل كل [واحدة منهما مفردة] (٣) أم إذا استعملها في ذات واحدة على الجمع ؟ (م ع) (٤) .

بيانه وهوانه إذا قيل في الشيء إنه الأول والآخر فإنه يستفاد منه وجود يوجد (٥) ذلك الشيء كما لو كان قد جاءك (٦) إنسان واحد ثم سألك إنسان عنه أنه الأول أم الآخر / فقلت هو الأول والآخر فإنه يراد بذلك بيان بواحد (٧) وأنه ما جاء إلا هو . وكذلك هذه الآية وردت محاجة على المشركين على تقرير الوجدانية في الألوهية (٨) . فقال : هو الأول والآخر . وقد روي عن النبي عليه السلام في تقرير هذه الآية ما يؤكد ذلك ، وهو أنه عليه السلام قال : لو دليتم أحداً إلى الأرض السفلى لهبط على الله تعالى (٩) ثم تلا قوله <تعالى> (١٠) هو الأول والآخر . أنه تعالى هو الإله في السماء وفي الأرض وفيما تحت الثرى . أو يكون المراد ما ذهب إليه بعض المفسرين أن الأول خالقاً والآخر رازقاً . قال (تعالى) (١١) «خلقكم ثم رزقكم» (١٢) .

وأما قوله <تعالى> «هو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده» (١٣) فنقول : لا نسلم أن المراد

(١) فراغ فيه خيطان متوازيان .

(٢) في الأصل : «اللفصتين» .

(٣) في الأصل : «واحد ... مفرداً» .

(٤) انظر المقدمة .

(٥) مستدركة بالهامش

(٦) في الأصل : «خال» .

(٧) في الأصل : «بوحده» .

(٨) في الأصل : «الأهمية» .

(٩) رواه الترمذى في تفسير الآية ٣ من سورة الحديد (٥٧) وقال هذا حديث غريب ، رواه الإمام أحمد في مسنده ج٢ ، ص ٣٧٠ وقال حديث غريب ، ورواه البزاز في مسنده والبيهقي في كتاب الاسماء والصفات ولكن في اسناده نظر وفي متنه غرابه . (انظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير ج٤ ص ٣٠٣ ، طبعة دار المعرفة - بيروت - لبنان)

(١٠) (١١) اضيفت للتمييز في غير موضع .

(١٢) الروم ، آية : ٤٠ .

(١٣) الروم ، آية : ٢٧ .

بدء الخلق هو الایجاد . بیانه وهو أن الخلق يستعمل في التركيب فوجب ألا يستعمل في غيره دفعاً للاشتراك الدلیل علیه قوله تعالى لعيسى علیه السلام : وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير»^(١) وأراد به التركيب وقال تعالى : «خلقكم»^(٢) من تراب» أي ركبكم . ويقال خلق الأول أي افتراه^(٣) وضم بعضها إلى بعض . قال تعالى : «وتخلقون»^(٤) إفكاً» . ثم ولئن سلمنا أنه يستعمل فيما ذكرتم (ولكنه أيضاً للحمل فيما ذكرنا)^(٥) فكان مشتركاً فيهما فلا بد من دلیل زائد على أن المراد به هذا دون ذلك ، والدلیل معنا أنه تعالى ما ذكر في القرآن بدء الخلق إلا وأراد به الجمع والتركيب ، كما في قوله «تعالى» : «وبدأ خلق الإنسان من طين»^(٦) . وقوله «تعالى» : أو لم يروا كيف يبدىء الله الخلق»^(٧) وبدأ الخلق الذي نراه هو الجمع والتركيب على مانشاهده في الزرع والأشجار دون ایجاد الجواهر عن عدم . لا يقال بالجملة على معنى الإيجاد مطلقاً حتى يكون وقوعه على الكل على التواطؤ دون الاشتراك الذي هو بخلاف الأصل . لأننا نقول: الإشكال على هذا من وجهين ؟

أحدهما : أنا بينا وضع التركيب من حيث هو تركيب ، فإذا استعمل في الإيجاد الذي التركيب فيه / كان ذلك استعمال في غير ما وضع له من التركيب .

١٦٠ ب

والثاني : إن سلمنا أنه لمطلق الإيجاد ، ولكن لم يحمل على جميع أنواع الإيجاد لا يقال بأنه أدخل فيه الألف واللام وأنه للاستغراق . قلنا : متى كان...^(٨) معهوداً^(٩) أم إذا لم يكن ؟ ع م .

(١) المائدة ، آية : ١١٠ .

(٢) الروم ٢٠ ، فاطر : ١١ .

(٣) كذا في الأصل ، وهو لفظ غريب عن السياق .

(٤) العنكبوت ، آية ١٧ .

(٥) مستدركة بالهامش .

(٦) السجدة ، آية : ٧ .

(٧) في الأصل : «أو لم تروا كيف يبدىء الخلق» .

(٨) في الأصل : «مر» . وهي مشطوبة من الناسخ .

(٩) في الأصل : «معهود» .

وهاهنا معهود وهو ما ذكرنا أنه تعالى ما^(١) ذكر في القرآن بدأ الخلق الا وقد أراد به التركيب من الجواهر الموجودة ، وقوله تعالى : «خلقكم من تراب»^(٢) وقوله (تعالى) «وبدأ خلق الإنسان من طين»^(٣) وقوله <تعالى> : «قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق»^(٤) وقوله <تعالى> : أو لم يروا كيف يبدىء الله الخلق»^(٥) إلى غير ذلك . وبدأ الخلق الذي نرى وننظر إليه هو ما نشاهد من التركيب دون الإيجاد عن عدم وعلى هذا تصوير الآية حجة عليكم لقوله تعالى : «كما بدأكم تعودون»^(٦) فيجب أن يكون العود هو الجمع دون الإيجاد عن عدم ثم ولئن سلمنا أنه ليس ها هنا معهود ينصرف إليه ولكن متى يحمل على الإيجاد دون الجمع ، إذا أمكن أو لم يمكن ؟ . م ع بيان التعدد أنه تعالى ذكر بدء الخلق بلفظ المضارع فتعذر أن يحمل على الإيجاد . فإن الجواهر موجودة . ولو حملناه على الإيجاد اقتضى إعادة الوجود وأنه محال ، فتعين أن يحمل على الجمع بعد التفريق . ومما ذكر من الإشكال على تمسكهم بهذه الآية فهو لازم عليهم في جميع ما يتمسكون به مما فيه بدء الخلق والعودة . وأما قوله تعالى : «كل من عليها فان»^(٧) فنقول لا نسلم أن المراد به ما ذكرتم وذلك لأنه مستعمل في الموت . يقال أفناهم الجرب ، وأفناهم الزمان ، وتفانوا جميعاً ، وحكى الشيخ أبو القاسم الكعبي في بعض كتبه أن الفناء عند أهل اللغة هو الموت ، واستشهد لذلك بقول الشاعر :

فقوموا إذا ما انسل روحي تهيباً إلى السدر والأكفان عند فنائيا
وكذلك يستعمل في نفاد الشيء وتفرقه حتى يخرج عن كونه منتفعاً به فيقال : فنى

(١) مستدركة بالهامش .

(٢) العنكبوت ، آية : ١٩ .

(٣) السجدة ، آية : ٧ .

(٤) العنكبوت ٢٠ ، في الأصل «أو لم يسيروا ... فينظروا» وهو خطأ الناسخ .

(٥) العنكبوت ١٩ (في الأصل بدون لفظ الجلالة) .

(٦) الأعراف ، آية : ٢٩ .

(٧) الرحمن ، آية ٢٦

زاد القوم ، وفنى الطعام أو الشراب إلى غير ذلك من الاستعمال . فلم قلتُم أنه ليس المراد به / أحد هذين المعنيين ؟ بل حملة عليهما أولى من حملة على ما ذكرتم لوجهين : ١٦١ أحدهما : أنه خص الفناء بمن في الأرض . وتخصيص الحكم بالشيء دلالة قصر الحكم عليه عند البعض وإمارة قصره عند الكل . الثاني : أن ما ادعيتُموه من الفناء يعني الإعدام يكون دفعة واحدة ويستحيل أن يكون فيه شيئاً فشيئاً لما أن الفناء الذي هو ضد الأجسام يوجد لا في محل فيفنى الكل دفعة واحدة . وقد ذكرنا أن الفناء يقتضي حصول مفهومه شيئاً فشيئاً وذلك ممكن فيما ذكرنا .

وأما قوله تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه »^(١) فنقول : لا نسلم أن المراد به العدم الذي ذهبتُم إليه ، وذلك لا يستعمل في الموت قال الله تعالى : « إن امرء هلك »^(٢) أي مات فقال : « وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها »^(٣) . ويستعمل أيضاً في خروج الشيء عن كونه منتفعاً به الانتفاع المقصود ، ولذلك يقال^(٤) فيما تغير عن حاله وأنتن حتى أن خرج من أن يكون منتفعاً به^(٥) الانتفاع الذي يقصد منه ، وهو للأكل في الطعام والشرب في الشرب ، أنه هلك . وكذلك إذا بلى الثوب حتى خرج عن أن يكون منتفعاً به الانتفاع الذي يقصد فيه وهو اللبس فيقال أنه هلك . وفي التفسير كل عمل ما أريد به وجه الله فهو هالك ، وخرج على هذا ما يقال أنه يبقى^(٦) فيه بعد التفريق نوع من أنواع الانتفاع فإنه لا يمكن أن يزول عنه كونه دليلاً على الصانع لأن ذلك منفعة عامة في كل الجواهر .

ثم بعد ذلك لكل نوع من الخصوص منفعة يقصد إليها ، وإذا خرج عن تلك المنفعة المقصودة بذلك النوع فإنه يقال فيه هلك كالثمرة أو البطيخة إذا يبست وإن كان يمكن أن يجعل في صنجة الميزان ويرمى بها وجه العدو . وحمل النص على أحد ما ذكرنا من

(١) القصص ، آية : ٨٨ .

(٢) النساء ، آية : ١٧٦ .

(٣) القصص ، آية : ٥٨ .

(٤) في الأصل : « تعالى » .

(٥) أضيفت ليستقيم السياق .

(٦) في الأصل : « يفنى » .

المعنيين^(١) أولى من حمله على ما ذكرتم لأننا لو حملناه على العدم وقد أضيف الهلاك إلى الشيء فإما أن يكون الشيء هو^(٢) الذي يعدم حتى يخرج عن كونه شيئاً فيلزم من ذلك أن يخرج الشيء عن كونه شيئاً يعني لا يكون المعدوم شيئاً . وهذا خلاف مذهبكم ، وإما أن لا يعدم الشيء قبل أن يعدم عنه أمر زائد نحو ما يذكرونه من الوجود الذي هو **١٦١ ب** صفة زائدة على الشيء فيكون / ذلك حملاً على النص على المجاز ، وحمله على الحقيقة أولى من حمله على المجاز . ثم ولئن سلمنا أن المراد به العدم . ولكن المراد به قبول العدم أو حصول^(٣) العدم م ع .

فلم^(٤) قلتم بأن ذلك حمل له على المجاز . قلنا : وفيما ذهبتم إليه حمل أيضاً على المجاز من وجهين ، أحدهما : قول «تعالى» أن كل شيء هالك يقتضي حصول الهلاك للحال ، كما إذا قلنا كل مسلم مهتد ، وكل كافر ضال ، فإنه يقتضي كونه موصوفاً بتلك الحال والثاني أن الشيء لا يعدم عندكم وأنه باق على كونه شيئاً وإن كتن معدوماً ، لكن الذي يعدم ويزول هو أمر زائد على ما أضيف إليه الهلاك وهو نفس الشيء . وأما ما تمسكوا به أخيراً من دعوى الإجماع ، فنقول : إن ادعيتم الإجماع على أنه تعالى يفنى بعد فناء الخلق وهلاكهم من غير التعرض لتفصيل ذلك أنه الموت والتفرق أم عدم الجواهر فهذا مسلم . وإن عنيتم أنه هو العدم منعنا ذلك ، ولمخالفكم أن يعكس ذلك عليكم فإن من افترى على السلف شيئاً لترويج مذهبه قدر على مثل ذلك مخالفه ، والأغلب في الظن أن العصر الأول قل ما كانوا يخوضون في أمثال^(٥) هذه الدقائق . وحكي عن كثير من السلف كالجاحظ وأصحابه الذين هم كانوا أعرف بكلام الصحابة لقربهم منهم^(٦) أنهم كانوا يذهبون إلى أن فناء الأجسام هو تفرقها لاعدمها فكيف يدعى هذا الإجماع ؟ ه .

(١) مستدركة بالهامش .

(٢) مستدركة بالهامش .

(٣) كذا في الأصل رلا أن الصواب : « فإذا » أو « فلو » .

(٤) كذا في الأصل ، والأنسب « فلما » .

(٥) مستدركة بالهامش .

(٦) في الأصل : « بهم » .

مسألة في الإعادة

إن الناس كما اختلفوا في كيفية الفناء اختلفوا في كيفية الإعادة ، فمن ذهب إلى أن الفناء هو الموت والتفرق قال بأن الإعادة هي ^(١) الجمع أو الإحياء . ومن ذهب إلى أن الفناء هو الإعدام ذهب إلى أن الإعادة هي ^(٢) الإيجاد من عدم بعد سابقة الوجود حتى أنهم حددوا الإعادة بأنها إيجاد الجواهر بعد الإعدام . ثم أنهم بعد قولهم / بصحة ^{١٦٢} الإعدام للجواهر ^(٣) اختلفوا في صحة إعادة الأعراض فذهب بعضهم إلى استحالة ذلك على الاصلاح وبعضهم فصلوا . ثم أنهم اختلفوا في شروط صحة الإعادة . قال قاضي القضاة : كان الشيخ أبو هاشم يشترط في ^(٤) صحة الإعادة أمرين ، أحدهما : أن يكون المقدور مما يحتمل البقاء ، والثاني : أن يكون القادر عليه قادراً لنفسه .

والشيخ أبو علي يشترط أمراً ثالثاً ، وهو أن لا يكون المقدور من جنس ما يقدر عليه العباد ، وكان لا يجيز الإعادة على التأليف وإن كان يحتمل البقاء . قال قاضي القضاة : قد ذكرت في كتاب المغني شرطاً رابعاً ، وهو أن لا يكون المقدور متولداً عن سبب لا يحتمل البقاء كالعلم المتولد عن النظر . ثم رأيت بعد ذلك أن الشرط لا يكون متولداً وإن كان سببه >...^(٥) يحتمل البقاء ومن الناس من أحال إعادة المعدوم أصلاً . ونحن ندل على وجوب الإعادة عقلاً وسمعاً فيتضمن ذلك صحة الإعادة على الإجمال . أما الدلالة العقلية فهي ^(٦) أنه قد وجب على الله تعالى حق الثواب والأعواض للمطيعين في التكاليف ولمن نزلت بهم المشاق . فلو لم يُعدهم إلى الحياة لإيصال الحق كان ظلماً ، وتعالى الله عن ذلك . وأما الدلالة السمعية فهي ^(٧) أن الأنبياء أخبروا بذلك فلو لم

(١ . ٢) في الأصل : « هو » .

(٣) في الأصل : « جواهر » .

(٤) مستدركة في الهامش .

(٥) في الأصل « لا » مشطوبة ، وهو الصواب .

(٦ . ٧) في الأصل : « فهو » .

يكن كذلك كان كذباً والكذب على الأنبياء لا يجوز . فإن قيل أما الدلالة العقلية فهي
تبنى على مسألة التحسين والتقبيح وقد ذكرنا الكلام فيها . وأما السمعية فلانسلم أن
الأنبياء أخبروا بذلك وأما ظواهر النصوص فإنه لايجوز التعويل عليها من وجهين ،
أحدهما : أن ظواهر النصوص لا تنفيذ اليقين إلا بعد إستجماع ثلاثة عشر شرطاً
ذكرناها^(١) في الدرر^(٢) فلا بد من بيانها حتى يصح التمسك بها لاثبات اليقين ،
والثاني : أن المتشابهات الواردة في القرآن الدالة على التشبيه والقدر ليست أقل ولا
أضعف دلالة من الآيات الدالة على إثبات المعاد الجسماني . ثم إنكم تجوزون تأويل تلك
فلك لايجوز تأويل مثلها هاهنا ؟ بل هاهنا أولى . وذلك أن الرسول عليه السلام لما كان
مبعوثاً إلى كافة الخلق . ولابد وأن / يخاطبهم بخطاب يمكن الوقوف على مثله . والمعاد
الروحاني مما لايمكن الوقوف عليه إلا خواص الناس وأذكياؤهم . فلو أنه عليه السلام كان
يصرح معهم بالمعاد الروحاني فيما أن يصرح بذلك مع الأذكيا أو مع العوام أما الأول
فباطل لوجهين ، أحدهما : أن الأذكيا الذين^(٣) يبصرون حقيقة النفس وكيفية سعادتها
وشقاوتها ربما لا يوجد في الأمصار في كثير من الأعصار إلا الواحد بعد الواحد . فلو
لم يكن النبي مبعوثاً إلى أمثال هؤلاء لسقطت فائدة البعثة .

والثاني : أن الذي بلغ في التحقيق إلى هذا الحد لم يكن حاجته ماسه إلى البعثة كما
كانت حاجة غيره ، فكيف يليق بحكمة الحكيم أن يبعث الرسول إلى من لا تشتد حاجته
إليه . ولا يبعثه إلى من تشتد حاجته إليه ؟ وأما إن صرح بذلك مع العوام فهبط أيضاً
باطل لأنه عليه السلام لابد وأن يدعهم^(٤) إلى ما يعلم أنهم يرغبون إليه . ويتوعددهم
بالأمور التي يعلم أنهم ينفرون عنها . والعوام إذا لم يخطر ببالهم شيء من اللذات
النفسانية والآلام النفسانية استحال من الرسول أن يأمرهم بالطاعات تطمיעاً وترغيباً في

(١) في الأصل : « ذكرنا » .

(٢) كذا في الأصل ، ولعلها اسماً لكتاب للمؤلف « تقي الدين النجرائي » ، غير معروف حتى الآن (انظر المقدمة) .

(٣) في الأصل : « الذي » .

(٤) كذا في الأصل ، والأصوب « يعدمهم » .

أمثالها . فثبت بهذا أن الرسول لا يمكنه أن يخاطب العوام بالمعاد النفساني . ثم لما كان مع ذلك لابد من مخاطبتهم بأمر المعاد لأجل أمره وقصار^(١) الغرض في بعثته الإعداد والإمداد^(٢) . فلم يبق هاهنا طريق^(٣) إلا أن يخاطبهم بالمعاد البدني ليكون ذلك مثلاً للمعاد الروحاني . والدليل على صحة ما ذكرناه أمران ، أحدهما : مجيء التشابهات في التشبيه والتحيز وغير ذلك حتى قال علي رضي الله عنه لابن العباس حين أمره أن ينظر الخوارج فقال لا تناظرهم بالقرآن فإنه خصم ذو وجهين على ماقررنا من قبل ، ولولا هذا السبب ما جاز مجيئها^(٤) فإن طباع الناس لما كان بينو^(٥) عن اعتقاد قادر عالم ثم ليس هو في جهة احتياج في مخاطبتهم عند تقرير الدلالة إلى ما ذكرناه بقوله من أمر الملك فقال < تعالى > : « الرحمن على العرش استوى »^(٦) .

الثاني : أن لو قدرنا استحالة المعاد البدني فإنه لا تكون للرسول طريق إلى تفهم الخلق من المعاد النفساني^(٧) إلا بهذه^(٨) الطريق . وإذا تبينا أن بتقرير عدم حقيقة المعاد البدني كان يجب أن يخاطب الخلق بالمعاد البدني علمنا أن / التمسك بمخاطبة الأنبياء ١٦٣ الخلق بالمعاد البدني ليس بدليل على صحة المعاد البدني .

ثم ولئن سلمنا أن ما ذكرتموه من دليل السمع يدل على ما قلتم ، ولكن يعارض ما ذكرتم شبه عقلية ، فلا بد من الجواب عنها . أولها : ماقررناه في مسألة الفناء أن الإعادة تستدعي البيئة في الإيجاد وكونه غير المبتدأ الذي يقتضي التوحيد فيه ، وهذا يلزم منه كون الواحد اثنين وهذا محال . وثانيها أنه لو صحت إعادة المعدوم كان المعدوم محكوماً عليه في حال عدمه بصحة الإعادة وذلك محال فالملزوم مثله بيان المقدمة الشرطية أنه

(١) كذا في الأصل .

(٢) كذا في الأصل : ويمكن قراءتها « الإنذار » .

(٣) في الأصل : « إلى » .

(٤) في الأصل : « محيها » .

(٥) كذا في الأصل وهي لا تتفق مع السياق وأظنها كلمة بمعنى « يمتنعوا » أو ما شابه ذلك .

(٦) طه (٢٠) ، آية : ٥ .

(٧) في الأصل : « النساني » .

(٨) في الأصل : « هذا » .

عند العدم إما أن يكون محكوماً عليه بأنه يمتنع إعادته أو يحكم عليه بأنه لا يمتنع إعادته^(١) . والأول هو المطلوب ، والثاني هو القول بأنه حال العدم يكون محكوماً عليه بصحة الإعادة بيان امتناع اللازم أن الحكم بالشيء على الشيء معناه اعتقاد ثبوت الصفة للموصوف وذلك يتوقف على ثبوت الموصوف . فإن ما لا يكون ثابتاً في نفسه ولا يكون متميزاً عن غيره بوجه ما أصلاً استحال أن تكون الصفة الثبوتية حاصلة له . ثم إذا لم يكن المعدوم ذاتاً ولا شيئاً استحال اتصافه بصفة الإعادة .

لا يقال بأن هذا يلزم أصحاب أبي الحسين فإنهم يرون المعدوم ذاتاً . أما ما^(٢) يلزم أصحاب أبي هاشم فإن عندهم المعدوم ذات ، لأننا نقول بل هذا عليهم ألزم ، فإن إعادة المعدوم عندهم ليس عبارة عن إعادة نفس الذات ، ولا عن إعادة وجود آخر غير ما كان له من قبل بل هو عبارة عن إعادة عين الصفة الأولى من الوجود ، ويحيلون أن تثبت للذات عند الإعادة مثل ما كان له من صفة الوجود ويحتجون لذلك بأن الحاصل عند الإعادة لو كان وجوداً آخر لكانت الذات في هذين الوقتين متصفة بوجودين ، ولو جاز ذلك لجاز حصول دينك الوجودين في الذات دفعة واحدة فيقع التزايد في الوجود ، وذلك محال . وإذا ثبت ذلك من مذهبهم فنقول : هب أن المعدوم ذات في حال العدم لكن الوجود غير ثابت في حال العدم ولا هو معلوم . / وإن كان ثابتاً للذات فإذا أوجبوا إعادة ذلك الوجود بعينه مع أن ذلك الوجود غير ثابت بعينه لزمهم في ذلك الوجود ما لزم غيرهم في الذات . لا يقال بأن ما ذكرتم من استحالة إعادة المعدوم إنما يلزم أصحاب أبي هاشم فإنهم يقولون بأن الجواهر تعدم . أما ما^(٣) يلزم أصحاب أبي الحسين فإنهم يقولون بأنها لا تعدم ويجعلون الفناء عبارة عن الموت والتفرق فحسب مع بقائها موجودة كما كانت . (لأنقول هذا أيضاً من مشكل)^(٤) من وجوه : أحدها : هو أن الإنسان المعين

(١) في الأصل : «إعادة» .

(٢) في الأصل : «لا» .

(٣) في الأصل : «لا» .

(٤) كذا في الأصل والصواب : «لأننا نقول : هذا أيضاً مشكل» .

مشارك لسائر الناس في مجرد الجسمية ويمتاز عنهم في نفسه ، فإن زيدا ليس مشاركا
لعمرو في هويته ومائيته^(١) ، وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف ، فتعين أن كل واحد
من الأشخاص يجب أن يكون زائداً على ما له من الجسمية وذلك الزائد لا بد وأن يكون
وصفاً قائماً بذلك الجسم ، وعند تفرق آخر البدن لا بد وأن تزول وتعدم تلك الصفات . فلو
قدرنا أن الله تعالى يعيد ذلك البدن فإما أن يعيد تلك الصفات التي باعتبارها يتشخص
ذلك الشخص أو لا يعيدها فإن إعادتها مع أنها قد عدمت كان ذلك قولاً بإعادة المعدوم
وأنه محال ، وإن لم يعد تلك الصفات لم يكن الله تعالى معيداً ذلك الشخص بما به
حصلت شخصيته وبعينه . فلم يكن معيداً لعين ذلك الشخص بل غاية ما في الذات أنه
يكون معيداً لبعض أجزاء ذلك الشخص ، وذلك يبطل القول بالإعادة .

لا يقال : فلم لا يجوز أن يقال الذي نشير إليه من زيد بأنه زيد هو أجزاؤه التي تألف
منها بدنه أو أجزاؤه الأصلية ، ثم إن مات أو تفرق فتلك الأجزاء باقية بعد ، وإذا أعادها
إلى التأليف والحياة فقد عاد زيد كما كان .

لأننا نقول : إذا بطل من هذه الأجزاء جميع الأوصاف من التأليف والحياة وغير ذلك
حتى لم يبق من أجزاء زيد إلا الجواهر التي تشاركها في الجوهرية جواهر عمرو بل الذات
التي^(٢) لم يبق لها حياة فقد بطل عنها ما كان زيدا بعينه ، هذا كحيوان ذبح وأحرق حتى
لم يبق منه إلا رماد فإنه لا يبقى ذلك الحيوان بعينه . وثانيها^(٣) ، وهذا يعم الكل في
اللزوم أن إنساناً ما حل^(٤) إنساناً فيصير أجزاء هذا من أجزاء ذلك ، فعند الإعادة لم
يكن بأن يحصل ذلك لأحدهما / أولى من الآخر وعند ذلك تتعذر الإعادة . وثالثها :
أنه تعالى إما أن يعيد جميع الأجزاء البدنية التي حصلت له من أول عمره إلى آخره أو
يعيد <.....>^(٥) القدر الحاصل له عند موته . والأول محال .

(١) غير واضحة .

(٢) في الأصل : « الذي » .

(٣) لم يرد ترتيب « أولها » ولعل أولها هو ما ورد بعد عبارة « لأننا نقول » .

(٤) بمعنى : « فرق أجزاءه » .

(٥) حذف عبارة « أو يعيد » لتكرارها .

أما أولاً : فلما ذكرنا أن من صار جزء إنسان آخر استحال إعادة جميع ما كان لكل واحد منهما من الأجزاء إليهما . وأما ثانياً فلأنه من المحتمل أن يتحلل جزء من بدن إنسان ثم يصير جزءاً لجسم حيواني^(١) ثم يأكله ذلك الإنسان حتى يصير ذلك الجزء جزءاً لعضو آخر ، فلو كان الله تعالى أعاد لكل^(٢) جزء ما كان له من الأجزاء لزم أن يجعل ذلك الجزء جزءاً لعضوين معاً ، وذلك محال .

وأما الثالث^(٣) : وهو ألا^(٤) يعيد الله تعالى إلا القدر الحاصل عند الموت فإنه يلزم أن يعيد الناقصين في أعيانهم على ذلك النقصان ، حتى يعيد الأعمى على عماه والمجذوم والأبرص والأشل على ذلك الشكل والهيئة وهذا لم يجوزه أحد من المسلمين .

ورابعها : لو صحت إعادة معدوم لصحت إعادة كل معدوم ، والألزم وقوع التميز في المعدومات وإنه محال . ثم إذا صحت إعادة كل معدوم صحت إعادة الزمان الذي وقع فيه الشيء ابتداءً . وإذا أعاد الله تعالى في ذلك الزمان كانت الإعادة واقعة في زمان ابتداء وجوده ، فيكون الشيء من حيث هو معاد مبتدئاً وإنه محال .

وخامسها : أنه تعالى إذا أعاد معدوماً وخلق مثله ابتداءً لم يكن بأن يكون أحدهما هو المعاد والآخر هو المبتدأ بأولى من العكس لتمامتهما وذلك يقتضي ألا يتميز الشيء عن غيره وأنه محال .

لا يقال بأنه يتميز عنه بشكله وتخطيطه . لأننا نقول : هذا باطل طرداً وعكساً . أما طرداً فلأنه تعالى قادر على أن يجعل مثل ذلك الشكل والهيئة والتخطيط ويكون مع^(٥) ذلك غيره لا عينه . وأما عكساً فلأن الإنسان يتغير شكله من الطفولية إلى الشيخوخية^(٦) ، وكذلك^(٧) بالمشخ ، فمن مسخهم الله قردة وخنازير ثم لم يخرج كل واحد منهم بما كان عليه مما له قوام بعينه وأنه هو .

(١) في الأصل : « غير أنى » والمثبت هو أنسب للسياق .

(٢) في الأصل : « كل » .

(٣) في الأصل : « الثاني » .

(٤) في الأصل : « أن » .

(٥) هكذا في الأصل .

(٦) في الأصل : « وذلك »

وسادسها : أن الذوات الماضية غير متناهية ، والأشخاص الماضية غير متناهية أيضاً
لو أعادها جميعاً لزم دخول أجسام لا نهاية لها في الوجود ، وذلك محال .
وسابعها : لو أعاد فيما أن يكون موضع الإعادة هذا العالم أو عالماً آخر ، فإن كان
أول كان ذلك قول التناسخ وإبطال لما يريدون تصحيحه من قول الأنبياء عليهم السلام .
, فإن كان الثاني لزم وجود عالم آخر غير هذا العالم ، وأنه محال . لأن القول بوجود
المالين محال لما سبق ذكره في مسألة الفناء .
وثامنها : أنه قد دلت الدلائل على أن القوة الجسمانية لا تقوى على أفعال غير
تناهية والأبدان التي يعيدها الله تعالى لشقاوة^(١) النار أو لسعادة الجنة لا بد وأن تبقى
خر الأمر على ما أخبر به الأنبياء وذلك مستحيل .
وتاسعها : وهو أن الأبدان الحيوانية متألّفة من هذه العناصر وإن^(٢) لم يكن كذلك
عاده لما كان من البدن بل يكون إحداثاً آخر ابتداءً ، وإن كان كذلك فلا بد وأن يحصل
بينهما فعل وانفعال حتى يكون البدن الإنساني ، فإذا كان كذلك وجب^(٣) حصول الموت
: محالة لليلة التي ذكرها الأطباء في كتبهم ، وهو أن الحرارة دائماً تعمل في تقليل
لرطوبة ، وقلّة الرطوبة تؤدي إلى نقصان الحرارة ، فلا يزال كل واحد منهما عاملاً في
تنقيص الآخر حتى تؤدي إلى انطفاء الحرارة وذلك يؤدي إلى الموت .
وعاشرها : وهو أن تميز أجزاء كل واحد من الحيوانات يستدعي علماً بالجزئيات^(٤)
ذلك باطل .
وحادي عشرها : أن المعاد البدني كما^(٥) جاءت به الأنبياء غير معقول^(٦) من وجوه
ستة :

(١) في الأصل : « كشقاوة » .

(٢) في الأصل : « إلا » وهي لاتناسب السياق .

(٣) غير واضحة .

(٤) غير واضحة .

(٥) في الأصل : « لما » .

(٦) يعرض تقي الدين هنا قول منكري إعادة الأجسام ويرد على ذلك لاحقاً (انظر ص ١٦٥ - المخطوطة) .

أولها : أن انحرأق الأفلاك وانتشار الكواكب محال على ما مر ذكره .
وثانيها : أنكم تقولون الجنة فوق السماوات السبع ، وأن النار تحت الأرضين السبع .
وذلك يقدر في تكونة^(١) العالم .

وثالثها : أن الخلق إذا حصلوا في الجنة وهى فوق السماوات لزم حصول الأجسام
الفانية^(٢) الفاسدة في حيز الإبداعيات^(٣) وذلك محال .

ورابعها : أن يقال الحياة مع دوام الاحراق غير معقول ، وخامسها : أن الذي جاء به
الإفناء يحطم^(٤) أبدان المعذنين وذلك ظلم . وسادسها : أن الأكل والشرب من غير
حصول الأعراض البدنية من الاحتقان والإستفراغ وغيره من أنواع الأعراض والأمراض
غير معقول .

وثاني عشرها : لو جاز كون^(٥) الإنسان لا من أب وأم لكننا نجوز في كل إنسان نراه
أن يكون >...< ^(٦) لا من أب وأم ، وذلك سفسطة ، وإذا لم يجز ذلك بطل القول
بالإعادة . وربما يقولون لا بد وأن يكون الإنسان >إما< ^(٧) من المنى ودم الطمث ، وإما
من الأجزاء الترايية اليابسة وذلك محال معلوم امتناعه بالبدئية^(٨) وإذا كان كذلك بطل
القول بالإعادة .

والجواب / قوله أن ظواهر النصوص لا تفيد اليقين إلا بشرط . قلنا : نحن لا نتمسك
في إثبات المعاد بنص معين بل ادعينا أن ذلك علم من دين الأنبياء ضرورة ، وبهذا خرج
الجواب عن المعارضة بالنصوص الواردة في التشبيه والقدر وأن ذلك تمسك بظواهر

١٦٥

(١) كذا في الأصل .

(٢) غير واضحة .

(٣) كذا في الأصل وهى غير واضحة .

(٤) غير واضحة وتقرأ «يعظم» ، ولعل هذا أنسب .

(٥) في الأصل : «يكون» .

(٦) حذف عبارة «قد تكون» لزيادتها وتكرارها .

(٧) أضيفت حتى يستقيم السياق .

(٨) كذا في الأصل والصواب : «بالبدئية» .

النصوص لا بما علم ضرورة من دينهم عليهم السلام ، وهذا لا يعدل^(١) بما علم ضرورة من دينهم فظهر الفرق .

قوله : إنما ذكروا المعاد لأجل المصلحة . قلنا : حاصل هذا السؤال أنهم كانوا يكذبون ويلقنون الناس الكذب والأشياء الباطلة ويتعصبون للباطل لأجل مصلحة أخرى ، وأنه من أعظم القوادح فيهم ونحن قد دللنا في مسألة إثبات النبوة^(٢) على صدق محجتهم فسقط هذا الاحتمال ، كيف وأن القصد الأقصى من بعثة الرسول إرشاد الخلق إلى المنهج المستقيم وهدايتهم إلى الحق الذي ينفعهم في الدارين ، فإذا أتوا بالباطل وتصدوا^(٣) لتقريره كان ذلك عكساً للمصلحة التي لأجلها بعثوا ، وذلك غير جائز .

قوله : أن الكلمات المشعرة بالتشبيه إنما وردت لهذا الغرض . قلنا : هم مبرءون عن ذلك ، وقد ذكر الغرض في ذلك في موضعه . وقد برأهم^(٤) الله عن مثل هذه الأعراض في قوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي^(٥) يوحى » [...]^(٦) إلى معارضات .

قوله : إعادة المعدوم محال ، قد ذكر لذلك وجهاً وقرر لزومها^(٧) على المذهبين . بالناس في الجواب عن هذا السؤال تفرقوا فرقاً ثلاثة . فطائفة أثبتت النفس التي ليست بجسم ولا عرض ، وطائفة أثبتت جسماً لطيفاً منساباً في البدن ، وطائفة أثبتت أجزاءً أصلية في هذا البدن .

فأما الذين أثبتوا النفس الناطقة وزعموا أنها هي الإنسان بالحقيقة وهو المكلف بالمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب ، وأن البدن يجري مجرى الآلة لها زعموا أنها باقية

(١) كذا في الأصل .

(٢) في الأصل : « وتصبو » .

(٣) يحيل تقي الدين على مولف آخر له غير « الكامل وغير » المجتبى » ولعله في كتاب « الدرر » الذي سبق ذكره هنا في صفحة ١٦٢ سطر ١٧

(٤) في الأصل : « برهم » .

(٥) النجم (٥٣) ، آية : ٣ .

(٦) كلمة أو عبارة ساقطة في الأصل ومكانها فراغ ولعلها : « فيؤدي ذلك » .

(٧) غير واضحة .

بعد فساد البدن فإذا أراد الله حشر الخلائق خلق لكل واحد من هذه الأرواح بدنًا ورده إليه ، وهذا مذهب جمهور النصارى والتناسخية وكثير من علماء الإسلام مثل أبي القاسم الكعبي من أصحابنا والغزالي من أهل السنة ، وأبي الحسين الحكمي وأبي القاسم الراغب ، وأبي زيد الدبوسي ، ومعمار من قدماء المتكلمين وابن الهيثم من الكرامية وكثير من الصوفية ، وجمهور من الرافضة ، إلا أن الفرق بين قول أهل الإسلام في ذلك وبين قول التناسخية من وجهين ، أحدهما أن المسلمين يقولون أن الله إنما يرد الأرواح إلى الأبدان لا في هذا العالم >..<^(١) بل في الدار الآخرة ، والتناسخية يقولون : أن الله تعالى يردها إلى الأبدان في هذه الدار وينكرون الدار الآخرة / والجنة والنار ، وثانيهما : أن المسلمين يثبتون حدوث هذه الأرواح ، والتناسخية تثبت قدمها . وإنما نبهنا على هذا الفرق لأنه يغلب على طباع المقلدة من العوام لما كان هذا المذهب مما ذهبت إليه التناسخية والنصارى وجب أن يكون باطلاً وكفرًا ، ولا يعلمون أنه ليس كل ما ذهب إليه كافر فهو كفر ، والنصراني إنما كفر بقوله التثليث لا بقوله بهذا المذهب . والتناسخي إنما كفر لانكاره القيامة والجنة والنار لا لقوله أن الحشر عبارة عن رد النفوس إلى الأبدان . فإن القول باثبات هذه النفوس لا يلزم منه دفع أصل من أصول الدين ولا إبطال قاعدة من قواعد الشريعة ، بل هو مما يؤيد الدين وينصره . ألا ترى أنه لو صح القول بها لكان ذلك طريقاً آخر في تقرير إمكان ما جاءت به الأنبياء . ومعلوم أن ما يلزمه تقرير قول الأنبياء فإنه يكون نصرة الدين لا قدحة فيه .

أما القول الثاني وهو إثبات الجسم اللطيف المناسب في البدن حسب أنسياب النار في الفحم والزبد في اللبن والدهن في الشحم وماء الورد في الورد وأشباه ذلك فإنه جسم لطيف متآلف فهو الروح الذي يقبضه الملك ولا يفرقه ولا يغيره ، ويبقى هو وإن فنى الخلق وسائر الأجسام ، وأن رده إلى البدن كرد النار إلى الفحم ، وهو قول شيخ من قدماء الشيوخ وهو النظام ، وهو قول <أحد>^(٢) تلاميذه وهو الجاحظ وكثير من المتكلمين .

(١) توجد (لا) مشطوبة وهو الصواب .

(٢) أضيفت ليستقيم السياق .

وزعموا أن ذلك هو الإنسان الذي نشير إليه بقولنا أنا وأنت وأنه يبقى ولا يفنى ولا يعدم ولا يتغير .

وأما القول الثالث وهو القول بالأجزاء الأصلية التي بتفريقها يحصل الموت فهو قول أبي علي وأبي هاشم وقاضي القضاة ، وزعموا أنه هو الإنسان الذي نشير إليه بأنا وأنت وهو المثاب والمعاقب والممدوح والمذموم ، والذي تجب إعادته والذي يجب أن يحفظ حتى لا يصير جزء حيوان آخر أعني جزءاً من أجزائه الأصلية ، ثم زعم هؤلاء أن هذه الجواهر تعدم ومعنى عدمها عندهم أنها / تخرج من صفة الوجود ويبقى ما هو حقيقة الذات كما ١٦٦ كان موصوفاً بصفاتها الذاتية ، ثم تعاد إلى الوجود ويكون الوجود الذي يعاد هو غير ما كان له من قبل ، ثم يصل إليه ما كان قد استحقه من ^(١) الجزء .

ثم إن ما ذكرنا من الأسئلة لبيان استحالة الإعدام والإعادة متوجه على هذا القول دون القولين الآخرين ، فإن صاحبيهما أحالا إلى الإعدام والتفرق على ما هو المستحق . ثم كل واحد من أرباب هذه المذاهب جعل ينصر قوله ويجيب عما يعترضه ، والأولى في ذلك أن يتمسك بالطريقة الزيدية ^(٢) وهي أن يقول : الصادقون أخبروا عن القيامة ^(٣) والحشر والنشر وإن كان الحشر البدني وحده معقولاً ممكناً فهو المطلوب وإلا طريق إثبات النفس (٤) أو الجسم اللطيف المتألف تآلفاً لا ينفصل ونفي ^(٥) ذلك بعد هلاك البدن وعوده بعد ذلك إلى الأبدان إذ ما لا طريق إلى تصحيح قول الصادق إلا بصحته وجب القطع بكونه صحيحاً .

وعلى هذه الطريقة ، وإن لم يجب علينا أن ندفع ما يعترضه ، ويمنع صحته لأن على تقدير بطلان هذه الطرق يمتنع القول بصحة الحشر على جميع المذاهب . وللناس على كل واحدة من هذه الطرق أسئلة فلا بد من ذكرها .

(١) في الأصل : « على » .

(٢) يمكن قراءتها « المريدية » إلا أن المثبت هو أنسب لرسم الكلمة والسياق معاً .

(٣) في الأصل « القهر » .

(٤) مستدركة بالهامش .

(٥) في الأصل : « وفقاً » .

والجواب عنها : أما الطريقة في إثبات النفوس فالفلاسفة وإن اعترفوا بصحتها وقالوا بوجود الأنفس <و>^(١) بقائها ، لكن أحال بعضهم عودها إلى الأبدان لأمر ، أحدها : أن قالوا : قد دلت الدلالة على حدوث النفس وعلى أن علة وجودها عقل مجرد أولي ، والعلة إذا كانت قديمة لم يكن المعلول محدثاً إلا إذا توقف حدوثه على شرط ، وذلك الشرط إنما هو حدوث المزاج المستعد لقبول تلك النفس الناطقة ، فمتى حدث بدن وجب أن تحدث نفس ناطقة عن ذلك العقل الغازي متعلقة بذلك المزاج . فلو تعلقت نفس أخرى به على سبيل التناسخ لزم تعلق نفسين ببدن واحد وهو محال ، لأن كل إنسان يجد نفسه نفساً واحدة لا نفسين فثبت / أن التناسخ محال .

وثانيها : أن النفس إذا فارقت البدن فلو أمكن بعد ذلك تعلقها ببدن آخر لبعثت في زمان الفترة^(٢) معطلة ولا تعطيل في زمان الطبيعة .

وثالثها : أن الدورات الماضية غير متناهية بالأبدان المضافة^(٣) غير المتناهية والنفوس التي حدثت فيما مضى غير متناهية ، والنفوس يمتنع عديمها ، والنفوس الناطقة الموجودة الآن غير متناهية ، فلو ردها الله تعالى إلى الأبدان لزم أن يخلق أبدانا غير متناهية فيحصل هنالك أجسام غير متناهية وأنه محال .

ورابعها : أن الغرض من تعلق النفس بالبدن أن يكون آلة لها في اكتسابها الكمالات ، وإذا حصلت تلك الكمالات كان وجود الآلة بعد ذلك وبالا^(٤) كما أن الغرض في الركوب الوصول إلى المحبوب فعند الوصول يكون وبالا^(٥) على صاحبه ، ويكون منقصاً^(٥) لكمال اللذة ومنقصاً^(٦) للبهجة والسعادة . والإعادة غير لازمة لحكمة الحكيم .

وخامسها : أن النفس بعد خروجها من البدن تكون خارجة من ظلمة البدن وخفته

(١) أضيفت واو العطف ليستقيم السياق .

(٢) في الأصل غير واضحة .

(٣) غير واضحة ومستدركة بالهامش .

(٤) كذا في الأصل .

(٥) (٦) يمكن قراءتها « منقصاً » واللفظ المثبت أصح .

وكشافته وأنواع عوارضه المؤلمة^(١) لها إلى ضياء الفسحة والبراءة عن العوارض المؤلمة فيكون التذاذها بهذا الخلاص أشد من التذاذ الإنسان بالخروج من الحبس الضيق ، كما أن من خرج من الحبس الضيق لا يريد العودة إليه وكذلك هاهنا .

وأما ماذهب إليه النظام من أن الإنسان هو الجسم اللطيف المنساب في كتف البدن فالإشكال عليه أن الأجسام مشتركة في الجسمية ، فلا يجوز أن يلزم لبعضها من اللطافة في الحياة والاتصال والبقاء ما لم يلزم الآخر .

وبيان <...>^(٢) الأول بوجوه ثلاثة ، أحدها : أن حد الجسم هو الطويل العريض العميق ، وقد اتحدت^(٣) كل الأجسام في هذه الصفات الثاني : أننا إذا قدرنا جسمين خاليين عن الأعراض واختلاف الأشكال فإننا ندركهما^(٤) مثليين . الثالث : أنا نقسم الجسم إلى لطيف <و>^(٥) كثيف ومورد التقسيم مشترك .

وأما ماذهب إليه / أبو علي وأبو هاشم أن الإنسان هو الجواهر الأصلية في البدن ١٦٧ فالاعتراض عليهما قد سبق ذكره .

الجواب : أما قوله بأن المحدث للنفس جوهر عقلي موجب لها^(٦) بشرط حدوث المزاج فلا نسلم بل الحدوث لها للقادر والمختار ، وقد سبق تقرير ذلك . ثم ولئن سلمنا أن المؤثر فيها يوجب بشرط حدوث المزاج ، ولكن لم قلت أنه لا يجوز أن يتعلق به نفسان ؟ قوله : كل إنسان يجد نفسه نفساً واحدة . قلنا : الذي يدرك لنفسه جوهر النفس ، وكل واحدة من النفسين نفس واحدة فلا جرم كل واحدة منهما يجد نفسه شيئاً واحداً . أما قوله : لا تعطيل في الطبيعة فهذا كلام مجمل ، فإن أردتم به أنه لا يجوز أن

(١) غير واضحة .

(٢) حذفت كلمة «الأول» لأنها مكررة .

(٣) في النص : «اتحد» .

(٤) في الأصل : «ندركها» .

(٥) أضيفت الواو «ليستقيم السياق» .

(٦) في النص : «له» .

تبقى النفس في زمان الفترة غير متعلقة^(١) بالبدن فهو محل النزاع ، وإن أردتم به شيئاً آخر فبينوه لنتكلم عليه .

وأما قوله : بأن الدورات غير متناهية فلا نسلم ، وجميع ما ذكر من المقدمات ممنوعة ، وقد مر بيان ذلك في مسألة حدوث الأجسام .

قوله : بأن البدن يصير بعد حصول المقصود منه وبالأ ، قلنا : لانسلم بأن البدن السليم عن الآفات من كل الوجوه على الوجه الذي أخبرت به الأنبياء يكون سبباً لزيادة الالتذاذ وكمال الابتهاج ، إذا كانت الأبدان كذلك لم يكن بالنفوس حاجة إلى تدبرهما ، فيمكنها الانغماس في لذاتها العقلية تارة والاستيفاء من اللذات الجسمية أخرى ، ومعلوم أن الجمع بين السعادتين أقوى من الاختصاص على إحدايهما ، وهذا هو الجواب عن الجواب^(٢) الأخير .

وأما الاعتراض على كلام النظام فالجواب عنه من وجهين ، أحدهما : أن نقول لانسلم بأن الأجسام مشتركة في الجسمية ، قوله : بأنها مشتركة في الطول والعرض والعمق ، قلنا : هذه الأوصاف حقيقة الجسم أم أحكام الجسم ؟ ع و م^(٣) ولم لا يجوز أن تختلف الأجسام وإن اتحدت في الأحكام ؟ فإن إيجاد الحكم لا يقتضي إيجاد العلة . وأما قوله : بأننا لو قدرنا جسمين خاليين عن الأعراض فإننا ندركهما مثلين . قلنا : لانسلم أن الجسم يدركه ، وعلى هذا تعويل كثير من الناس . / ثم ولئن سلمنا أنه يُدرك فلا نسلم بأن الذي قررتم من <أن>^(٤) الجسمين لو أدركناهما ، فإننا ندركهما متماثلين ، وهذا شيء لم يقع حتى يجربهما الإنسان ، فإن ادعيتموه قبل التجربة طالبناكم بالدليل .

وأما قوله : بأننا نقسم الجسم ومورد التقسيم مشترك . قلنا : لم قلتم أن مورد التقسيم ليس مما اتفقت فيه الأجسام في الأحكام كما يقسم الموجود من يرى الوجود هو الحقيقة مع أن الحقائق مختلفة . وأما ما ذكر من الأسئلة في بيان تعذر إعادة المعدوم .

(١) في النص : « متعلق » .

(٢) غير واضحة

(٣) استخدم تقي الدين الرموز ع و م لأول مرة ، فيما سبق كان ع م ، م ع بخطوط مختلفة

(٤) اضيفت ليستقيم السياق .

قلنا : الجن^(١) لا تذهب مذهب أبي هاشم في عدم الأجسام فلا يلزمنا مالزمه .

قوله : بأن ما ذهبتم إليه من القول بالموت والتفرق ثم إعادة عين ما كان قبل من زيد وعمرو أسئلة تلزمكم ويلزم الجواب عنها على الاشتراك في ذلك أي فيما ذهبتم إليه . وإن لم يقولوا بعدم الذوات ولكنكم قلتم بعدم جميع الصفات التي بها كان يقع تعيين زيد وعمرو .

قلنا : الجواب عن هذا من وجهين ، أحدهما : أن نمنع أن يكون التعيين لكل واحد منهما >..>^(٢) بما عدم لا بهذه الجواهر النافية . قوله : بأنه إذا صار زيد وعمرو تراباً كسائر تراب الأرض لم يبق تعيينه في نفسه أم عندنا ؟ (ع و م)^(٣) ولم لا يجوز أن يكون متعينا ويعلمه عالم الغيب الذي لا يحتاج إلى استعمال طريق العلم ، وإنما نحن فنحتاج إلى طريقه ، فإذا فقدناه لم نقدر على معرفته بعينه ، وهذه هي الأجزاء الأصلية النافية^(٤) من أول تكونه إلى آخر موته . وهذا هو الجواب لأبي هاشم فيما ذهب إليه . والثاني : أن نقول : بأن التفرق وزوال الصفات إنما وقع في التواصل بين الأجزاء ، ولكن لم قلتم بأنه وقع في الأجزاء [...] ^(٥) الأصلية ، ونحن في تمشية هذه الطريقة لاحتياج / إلى تصحيح جميع الطرق بل يكفيننا أن تصح واحدة منها ، وأنه يحصل الغرض من تصحيح ما جاءت به الأنبياء من الحشر والنشر والجزاء .

١٦٨

قوله : بأن الإنسان قد يأكل^(٦) إنساناً فيصير أحدهما جزءاً للآخر . قلنا : أما ما ذهب إليه أبو هاشم فالواجب على الحكيم أن يحفظ أجزاء كل واحد منهما الأصلية حتى لا يصير جزء من أجزاء هذه الأصلية جزءاً من أجزاء الآخر الأصلية . وأما على القولين فلا يرد هذا السؤال ، وهو الجواب عن قوله بأنه إما أن يعيد جميع أجزائه التي حصلت له من أول عمره .

(١) كذا في النص .

(٢) توجد « لا » النافية مشطوبة وهو الصواب .

(٣) انظر المقدمة .

(٤) المقطع الأخير « فيه » مستدركة بالهامش ولعل الكلمة « الباقية » « وليس » النافية

(٥) عبارة مكررة وملغاة في النص : ولكن لم قلتم بأنه وقع في الأجزاء » .

(٦) كلمة غير واضحة . والقراءة المثبتة تتوافق مع السياق .

وأما قوله بأنه لو صح أن يعيد بعض المعدومات صح أن يعيد الزمان دون الأول فيكون معاداً^(١) مبتدأ . قلنا : نحن لم نقل بالإعدام فلا يلزمنا ذلك ، وأما لو ألزمه على عدم الصفات فالجواب عنه قائم من الوجهين كيف وأن الشيء مبتدأ ليس يكفي في ذلك كونه موجوداً في هذا الزمان بل من شرطه ألا يكون مسبوقاً بوجود قبل ذلك أصلاً وأنه فائت هاهنا فلا يكون مبتدأ .

قوله : لو أعاد هذا وخلق مثله ابتداءً وأنه لا يتميز عن مثله . قلنا : ما يعنون بذلك ؟ يعنون به عدم التمييز في نفسه أم عدم التمييز في حقنا ؟ إن عنيتم الأخير فلم قلتم أن ذلك لا يجوز ؟ وإن عنيتم الأول فلا نسلم أنه يكون متميزاً في نفسه خصوصاً على قول من لم يقل بالإعدام ، وأن جواهر كل إنسان متميزة . وإنه وإن بطل جميع ما كان لها من الصفات والفصول^(٢) لم يبطل عنها انفصال كل واحد منهما عن الآخر بتكوينها في جهاتها . ولهذا قلتم أنتم بأن عوده بعينه محال ، وعود مثله غير محال ، وأعتقدتم وجوب اتصافه بامتناع العودة ووجوب اتصاف مثله بصحة العود . وإذا جوزتم مع تماثلهما^(٣) اختلافهما في هذا الحكم فلم لا يجوز أن يختص أحدهما بكونه معاداً دون الآخر . ولئن قلتم أنا لانحكم عليه بحكم أصلاً ، لا بالامتناع ولا بالصحة ، فنقول : **١٦٨ ب** والإشكال بعد قائم فإنكم تخصونه بامتناع الحكم عليه / وإذا جاز اختصاصه بعينه دون مثله بامتناع الحكم عليه فلم لا يجوز اختصاصه بعينه بكونه^(٤) معاداً دون مثله ؟ قوله : الدورات الماضية غير متناهية قلنا : لا نسلم ، وقد مر ابطال ذلك في مسألة الحدوث .

ثم ولئن سلمنا لكم ذلك فلم لا يجوز أن نعيد بعضها بالقادر المختار ؟
قوله : موضع الإعادة^(٥) إما هذا العالم أو عالم آخر . قلنا : ولم لا يجوز أن يكون

(١) في النص : « معاد » .

(٢) في الأصل « إما » وأفضل حذفها ليستقيم السياق .

(٣) في النص : « تماثلها » .

(٤) في النص : « كونه » .

(٥) في النص : « الإعادة » .

عالمًا آخر ؟ فالقادر على ما لا ينتهي قادر على^(١) ذلك .

قوله : القوة الجسمانية لا تقوي على أفعال غير متناهية . قلنا : هذا منقوض بالنفوس الفلكية مع كونها فاعلة لتحريكات غير متناهية ، كيف وأن القادر الذي يقدر على الانتفاء يقدر على المنفية .

قوله : بأن الإنسان مركب من العناصر الأربعة التي يحصل منها منفعل^(٢) وانفعال حتى يؤدي^(٣) ذلك إلى الموت .

قلنا : لا نسلم أن <...>^(٤) تأثير الحرارة في الرطوبة لا بد وأن يتأدى إلى الموت <...>^(٥) لاحتمال أن يقال أن القوة العادمة تورد من الرطوبات ما يقوم مقام ما يتحلل إذا القادر يريد ذلك .

لا يقال : أن القوة العادمة إنما تقوى على إبراد البدن عند قوة الحرارة . ثم إن قوة الحرارة تؤدي^(٦) إلى قلة الرطوبة ، وقلة الرطوبة تؤدي^(٧) إلى قلة الحرارة لأن الرطوبة الغريزية عند الحرارة الغريزية . وإذا قلت الرطوبة مثل عند الحرارة ، ويلزم من قلتها^(٨) عند الحرارة قلة <...>^(٩) الحرارة ويلزم من قلة الحرارة ضعف العادمة^(١٠) وكثرة الرطوبات الغريزية . ولا يزال يستمر هذا النقصان والضعف واردة للبرطوبات الغريزية^(١١) إلى أن ينتهي إلى الموت .

(١) في النص : «الإعاده» .

(٢) مصححة في الهامش .

(٣) غير واضحة ويمكن قراءتها «فعل» .

(٤) في النص : «مادي» وقد تقرأ «يتأدى» .

(٥) شطبت جملة كاملة في النص لتكرارها .

(٦) في النص : «تنادى» .

(٧) في النص : «تنادى» .

(٨) في الأصل : «قلته» .

(٩) توجد كلمة «عند» مشطوبة .

(١٠) كلمة غير واضحة ، ومكررة في عدة مواضع تالية ، والقراءة المثبتة هي أفضل القراءات الممكنة تناسباً مع السياق . أما رسمها في الأصل فهو «العادية» .

(١١) في النص : «الغريزة» .

لأننا نقول : ما ذكرتموه يقتضي أن يتوقف ضعف العادمة^(١) على إيراد المثل على ضعف الحرارة ، وضعف الحرارة يتوقف على ألا يحصل من الرطوبات ما يساوي التحلل منها ، وعدم حصول مثل تحلل^(٢) يتوقف على ضعف العادمة^(٣) فيلزم توقف الشيء على نفسه أو على ما هو متوقف عليه فإنه باطل ، كيف وأن القادر يفعل ما يشاء ويختار / ما يريد .

قوله : بأن تميز جواهر كل إنسان يستدعي علماً^(٤) بالجهات قلنا : وقد بينا أنه تعالى عالم بجميع المعلومات .

قوله : بأن المعاد على ما جاءت به الأنبياء غير معقول . قلنا : لانسلم . قوله : بأنهم أخبروا عن انخراق السماوات ، وانتشار الكواكب وذلك يستدعي حركة مستقيمة . قلنا : وقد بينا صحة ذلك والله تعالى كما قدر على إنشائها قدر على خرقها وتفريقها .

قوله : بأن كون الجنة فوق السماوات والنار تحت الأرض يقدر في كروية^(٥) العالم . قلنا : إذا أمكننا أن نغير كروية^(٦) الأرض . فنجعل بعضاً منها مستويّاً فلم لا يجوز أن يقدر الله تعالى على ذلك ؟

قوله : بأن حصول الناس فوق السماوات يقتضي حصول الأجسام الكائنة الفاسدة في حيز الإبداعات . قلنا : وأي استحالة في ذلك خصوصاً في حق قادر الذات ؟ قوله : بأن بقاء الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول : قلنا : لا نسلم ، وبيان إمكانية من وجهين ، أحدهما : أن يصلب^(٧) تأليف أجزاء البدن فلا يحترق احتراقاً يتفرق . والثاني : أن يحترق ويتفرق شيئاً فشيئاً ويولفها شيئاً فشيئاً . كما قال (تعالى) « كلما

(١) غير واضحة والمثبت قد يتناسب السياق .

(٢) مضافة بالهامش .

(٣) انظر رقم (١) ، ويمكن أن تقرأ «العادية»

(٤) في النص : «علم» .

(٥) في النص «كروية»

(٦) في النص : «كروية»

(٧) كذا في الأصل .

نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها»^(١) . حكى عن أبى إسحاق الإسفرائيني^(٢) أن واحداً من منكري الحشر أورد عليه هذا الشك فأجابه أن حل ذلك موجود فيما بيننا ، وذلك بأن الأطعمة الغليظة تنطبخ بحرارة المعدة وتنهري فيها بحيث لا يحصل مثل «هذا»^(٣) الإنطباخ إذا طبخ في القدر ، والطبخ إنما يكون بالحرارة ، فدل ذلك على أن حرارة المعدة أقوى من حرارة القدر التي تغلي فإذا جاز أن تكون حرارة المعدة إلى هذه الغاية في القوة ولا تكون مؤلمة فلأن يجوز بقاء الحياة معها أولى . وأيضاً فجاليينوس حكى أنه شق بطن حيوان مغافصة^(٤) وأدخل اليد فيه وجعل إصبعه في قلبه فما قدر على إمساك الإصبع فيه من شدة حرارة القلب . وأيضاً فالنعامة تبلع الحديد^(٥) المحمي والسمنند^(٦) يعيش في النار . وقد تتولد الدودة العظيمة في مواضع الثلوج فدل / ذلك ١٦٩ ب على أن الحر^(٧) والبرد لا يتنافيان^(٨) في الحياة .

قوله : ورد في كلام الأنبياء أنه تعالى يمد^(٩) في أبدان المعذبين ، وذلك ظلم . فلما سبق الجواب في الوجوه الثلاثة التي بدأ بها قوله خلو البدن عن الأعراض والأمراض محال . قلنا : لم قلتم أنه لا يجوز أن يكون كلما حدث سبب عرضاً ومرض ، فإن الله تعالى يزمل^(١٠) ذلك السبب^(١١) ، أو يفعل تعالى فيه ما يمنع حدوث ذلك السبب فإن كثيراً^(١٢) من الأطباء ادعوا إمكان ذلك من أنفسهم في الدنيا ، فكيف لا يمكن ذلك للقادر للذات في العقبى^(١٣) .

(١) النساء (٤) ، آية ٥٦ .

(٢) هو : اسحق بن زبى عمران النيسابوري - فقيه ومحدث شافعى (ت ٢٨٣ هـ / ٨٩٧ م)

(٣) أضيفت ليستقيم السياق .

(٤) أى مفاجأة .

(٥) مضافة بالهامش .

(٦) هكذا في الأصل .

(٧) كذا في الأصل «البحر»

(٨) في النص : «لا يتنافيا»

(٩) غير واضحة .

(١٠) وردت قبل ذلك برسم «يحطم» أو «يعظم» والمثبت هنا هو الصواب

(١١) غير واضحة .

(١٢) في النص : «كثير»

(١٣) غير واضحة .

وأما السؤال الأخير فهو لازم للجميع ، وأن معرفة جواز ظهور المعجزات وعدم جوازه موقوف على الدليل ، فقليل الاستدلال تكون أمثال هذه الخوارق مجوزة عندكم فما أجبتكم به عنه ، وهو جوابنا هاهنا . والله المستعان وعليه التكلان .

تم والحمد لله رب العالمين . وافق الفراغ من نسخة^(١) في مجالس آخرها يوم التاسع عشر من شهر رمضان في سنة خمس وسبعين وستمائة .

كتبه العبد الراجي رحمة ربه وغفرانه محمد بن حمزة بن مطهر^(٢) غفر الله له ولوالديه [...] (٣)

وصلّى (الله)^(٤) على سيدنا محمد وآله وسلم .

وصلّى الله على محمد وآله وصحبه^(٥) الحمد لله رب العالمين

بلغ مقابله^(٦) بالأصل المنقول منه في مجالس كثيرة [...] (٧) آخرها ثالث عشر جمادي الأخرى من سنة تسع وسبعون وستمائة وكتبه أحمد بن محمد بن مطهر .

(١) غير واضحة والقراءة المثبتة ممكنة وتتعلق باسم ورد على الجانب الأيمن أسفل الصفحة الأخيرة وهو على ما يبدو اسم ابن الناسخ والذي قابل هذه النسخة من الأصل الذي نقلت عنه ، الاسم المثبت هو أحمد بن محمد بن مطهر كما ورد في المرجع المذكور

(٢) كلمة أو كلمتان غير واضحتان .

(٣) كلمة غير واضحة

(٤) ساقطة من النص واضيفت ليستقيم السياق .

(٥) ثلاث كلمات غير مقروءة ولعلها علامات حمد الله ، أو اسم علم .

(٦) كذا في الأصل ولعلها « تمت » .

(٧) في الأصل : « أولها » طمسها من قام بالمقابلة

الفارس

فهرس المراجع

أولا : المراجع العربية :

- الأربعين فى أصول الدين : أبو حامد الغزالي ، حيدر آباد ، ١٣٥٣ هـ / ١٩٣٤ م .
- الإستقامة : تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيميه ، تحقيق محمد رشاد سالم ، الرياض ، ١٤٠٢ هـ .
- الأعلام : خير الدين الزركلي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٤ م .
- أعيان الشيعة : محسن العاملي ، دمشق ، ١٣٥٤ هـ / ١٩٣٥ م .
- إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي : على عبد الفتاح المغربى ، مصر ، ١٤٠٥ هـ .
- الأنساب : السمعاني (أبو سعد عبد الكريم بن محمد) ، تحقيق مارغليوث ، لندن ، ١٩١٢ م .
- إشار الحق على الخلق ، محمد بن إبراهيم المرتضى ابن الوزير ، طبعتي : مصر ١٣١٨ هـ ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- البحر المورود فى الموائيق والعهود : عبد الوهاب أحمد الشعرانى ، مخطوط بالمكتبة المركزية لجامعة الامام محمد بن سعود بالرياض ، رقم ١١٤٤ .
- البرهان القاطع فى اثبات الصانع : محمد بن ابراهيم المرتضى ابن الوزير ، مصر ١٣٤٩ هـ .
- تاج التراجم فى طبقات الحنفية : أبو الفدا زين العابدين بن قاسم بن قطلوبغا ، تحقيق محمد خير رمضان يوسف ، الرياض ، ١٤١٢ م .
- تأسيس النظر : أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسى الحنفى ، المطبعة الأدبية ، مصر .
- تاريخ اليمن السياسى ، حسن سليمان محمود ، بغداد ، ١٩٦٩ م .

- تراجم الرجال المذكورة فى شرح الأزهار : الجنداري ، مصر ١٣٣٢ هـ .
- ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان : محمد بن ابراهيم المرتضى ابن الوزير ، الجمعية العلمية الأزهرية ، مصر ١٣٤٩ هـ .
- تفسير القرآن العظيم : أبو الفدا اسماعيل بن كثير ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .
- تلخيص المحصل : نصير الدين الطوسي ، طهران ، ١٣٥٩ هـ .
- الجوهرة النيرة : (شرح مختصر القدورى) أبو بكر بن على بن محمود الحداد اليمنى ، المطبعة الخيرية ، مصر ١٣٢٢ .
- الخراج : أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم بن حبيب الأنصارى ، المطبعة الأميرية ببولاق ، ١٣٠٢ هـ .
- درء التعارض بن العقل والنقل : تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيميه ، تحقيق محمد رشاد سالم ، الرياض ، ١٣٩٨ هـ .
- ديوان الأصول (فى التوحيد) : أبو رشيد سعيد النيسابورى ، تحقيق (المرحوم) عبد الهادى أبو ريده ، دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٦٩ م .
- الذريعة إلى تصانيف الشيعة : أغا بزرك الطهرانى ، طهران ، ١٣٥٥ هـ .
- رسائل فلسفية : أبو بكر الرازي ، تحقيق باول كراوس ، القاهرة ، ١٩٣٩ م .
- رسالة فى العلم المطلق ، كمال الدين على بن سعيد البحراني ، مخطوط بمكتبة ليدن ، هولندا ، رمزها (Or. 1048. Mikr. 1621) .
- الروض الباسم فى الذب عن سنة أبي القاسم : ابن الوزير محمد بن ابراهيم المرتضى ، إدارة الطباعة المنبرية ، القاهرة ، د . ت .
- سير اعلام النبلاء ، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي ، جامعة الامام بالرياض ، ١٤٠٥ هـ .
- شرح الأحوال الخمسة للقاضى عبد الجبار - تحقيق عبد الكريم عثمان - القاهرة ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م .

- شرح عيون المسائل : الحاكم أبو السعد المحسن بن كرامة الجشمي البيهقي ، مصور بدار الكتب المصرية ، ب ٢٧٦٢٣ .
- شرح نهج البلاغة : كمال الدين مثير بن مثير البحراني ، فاس ، ١٢٣٤ ، (طبعة حجر) .
- شرح نهج البلاغة : ابن أبي الحديد ، قاسم بن هبة الدين محمد بن الحسين ، تحقيق حسن تميم ، بيروت ، ١٩٦٨ .
- طبقات الشافعية : لتاج الدين السبكي ، القاهرة ، ١٣٢٤ هـ / ١٩٠١ م .
- طبقات المعتزلة لابن المرتضى ، أحمد بن يحيى ، تحقيق - س فيلنزر - بيروت - ١٩٦١ م .
- العلم الشامخ فى تفضيل العلماء على المشايخ : صالح المقبل اليمني ، القاهرة ، ١٩١٢ م .
- غاية الأمانى فى أخبار القطر اليماني ، يحيى بن الحسين بن القاسم ، تحقيق سعيد عبد الفاح عاشور ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
- الفائق فى أصول الدين : ركن الدين محمود بن عبد الله الملاحمي الخوارزمي ، مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء ، علم كلام رقم ٥٣ .
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : القاضي عبد الجبار الهمداني الأسدابادي ، تحقيق فؤاد سيد ، تونس ، ١٩٧٤ م .
- فهرس المكتبة الأزهرية بالقاهرة .
- فهرس مكتبة البلدية بالأسكندرية .
- فهرس دار الكتب المصرية بالقاهرة .
- فهرس المكتبة المركزية لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض .
- قواعد المرام فى علم الكلام : كمال الدين مثير بن مثير البحراني ، تحقيق أحمد الحسيني ، قم ، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م .
- الكشف عن حقائق التنزيل : محمود بن عمر الزمخشري ، دار الكتاب العربى بيروت ، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م .

- كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون : حاجي خليفة ، دار العلوم الحديثة ، بيروت ، د . ت .
- الكنى والألقاب : عباس القمى ، نجف ، ١٣٧٦ هـ / ١٩٦٩ م .
- المجتبى ، تقي الدين مختار بن محمود العجالي المعتزلي (ضمن كتابي ترجيح أساليب القرآن ، وإيثار الحق على الخلق لابن الوزير) .
- المجتبى : (شرح لمختصر القدورى) : نجم الدين أبو الرجا مختار بن محمود الزاهدي الغزميني الحنفي ، مخطوط موجود فى مكتبة البلدية بالأسكندرية ، ن ١١٩٧ ب ، دار الكتب المصرية ، ٢٣٥٢١ ب ، المكتبة الأزهرية بالقاهرة [٣٨٧ - ٧٥٨٩ ، المكتبة المركزية بجامعة الإمام بالرياض ، رقم ٦١٣٩ .
- مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق : مجلد ٥٧ ، ج ٣ ، اغسطس ١٩٨٢ / شوال ١٤٠٣ هـ .
- مجلة الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة المنيا - مجلد ١٤ ، ج ٢ ، ١٩٩٤ م .
- محصل افكار المتقدمين والمتأخرين : الفخر الرازى ، القاهرة ، ١٣٢٣ / ١٩٠٥ م .
- المحيط بالتكليف ، القاضي عبد الجبار الهمداني ، جمع الحسن بن متوية ، تحقيق عمر السيد عزمى ، القاهرة ، د . ت .
- مختصر القدورى : أحمد بن محمد بن أحمد البغدادي الحنفي الشهير بالقدوري ، (أنظر الجوهرة النيرة لأبى بكر الخوارزمي) .
- المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين : أبو رشيد سعيد النيسابوري ، تحقيق معن زيادة ورضوان السيد ، بيروت ، ١٩٧٩ م .
- المعتمد فى أصول الدين : ركن الدين محمود بن عبد الله بن الملاحمي الخوارزمي ، تحقيق و . ف . ماديلونج ، ميك ديمر موت ، لندن ، ١٩٩١ م .
- المعتمد فى أصول الفقه : أبو الحسين البصري ، تحقيق محمد حميدو الله ، دمشق ، ١٩٦٤ م .

- معجم البلدان : ياقوت الحموي ، بيروت ، ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٨ م .
- معجم المؤلفين : عمر رضا كحالة ، دار احياء التراث ، دمشق ، ١٣٧٦ / ١٩٥٧ م .
- المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني ، تحقيق إبراهيم مدكور وآخرين (١٤ جزءاً) ، القاهرة ، ١٣٧٠ هـ / ١٩٦٠ م .
- ١٣٧٥ هـ / ١٩٦٥ م .
- مفهوم السببية عند الغزالي ، أبو يعرب المرزوقي ، تونس . د . ت .
- منهاج السنة النبوية فى الرد على الشيعة والقدرية : تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ، تحقيق محمد رشاد سالم ، بيروت ، ١٩٦٢ م .
- هدية العارفين : اسماعيل باشا البغدادي ، دار العلوم الحديثة ، بيروت ، ١٩٨١ م .
- اليمن عبر التاريخ ، أحمد حسين شرف الدين ، القاهرة ، ١٩٦٤ م .

ثانيا : المراجع الأجنبية :

- Bulletin of the School of Orient and African Studies (BSOAS), London, Voll XL VIII, Part 1, 1985.
- Cudicus Manuscripti, Leiden, Univ. Bilbliothek.
- Geschichte der arab. Literatur (GAL), C. Brockelmann. Leiden, 1937#1949.
- Geschichte des arab. Schrifttum (GAS), F. Sezgin, Leiden - 1967.
- Die Philosophie des Abú Raschíds, M. Horten, Bonn - 1912.
- Das P roblem der transz. Sinnl. Wahrnehmung, E. Elshahed, Berlin, 1983.
- Theology of al - Allàma al-Hillí, S. Schmidtke, Berlin - 1991.
- Zeitschrift für Deutsch - Morgenländische Gesellschaft (ZDMG), Bd 134, Heft 2, 1984.

فهرس الامام

(١)

- الآملى ، المؤيد بالله أبو الحسن (٤١١هـ / ١٠٢١م) : (٥١) : (٥٤) .
- الإخشيد ، أبو بكر : (٣٢٦ هـ) : ١١٨ ب : ١١٩ : ١٣٤ : ١٣٧ ب : ١٤٣ ب : ١٤٦ .
- أرسطو : (٤٥) .
- الأسترابادى : ابن أبى القاسم (٦٨٣ هـ) : (٢١) ، (٢٢) ، ١٠٧ .
- الأسدابادى ، (أنظر قاضى القضاة)
- الاسفرائينى : إسحق بن أبى عمران النيسابورى (٢٨٣ هـ / ٨٩٧ م) : ١٦٩ .
- الأشعري ، أبو الحسن على بن اسماعيل (٣٢٤ هـ / ٩٣٦ م) : (٥٠) : ٢٦ : ١٠٢ ب : ١٠٩ ب : ١١٦ ب : ١١٧ ب : ١٢٠ .
- الأصفهاني ، الراغب ، أبو القاسم الحسين بن محمد (٥٠٢ هـ / ١١٠٨ م) : (٢٢) ، ١٦٥ .
- أنس خالد ، (١٢) .
- الإيجي : عضد الدين القاضى عبد الرحمن بن أحمد (٧٥٦ هـ / ١٣٥٥ م) : (٥٤)
- ابن أبى الحديد ، قاسم بن هبه الله الحديد (٦٥٦ هـ / ١٢٢٧ م) : (٥٢) ،
- ابن تيمية ، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (٧٢٨ هـ / ١٣٢٨ م) : (٦) ، (٥٣) ، (٥٤) ، (٥٥)
- ابن الحكم ، هشام : (٢٧٩ هـ / ٨١٥ م) : ١٢٥ ب ، ١٢٧ ب ، ١٢٩ ب ، ١٣١ ، ١٣٢ ب .
- ابن حنبل ، الامام أحمد بن محمد (٢٤١ هـ / ٨٦٠ م) : (٥١) .

- ابن سينا ، الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله (٤٣٨ هـ / ١٠٣٧ م) :
٩٥ ب .

- ابن عمر ، هشام الفوطى (٢١٨ هـ / ٨٣٣ م) : (٢٨) ، (٤٩) : ٥٣ ب .

- ابن عياش ، إسحق (القرن ٤ هـ / ١٠ م) : (٢٩) : ٥٣ ، ٥٤ ب .

- ابن القاسم ، يحيى بن الحسين (١٠٣٥ هـ / ١٦٦٩ م) : (انظر فهرس من المراجع)

- ابن قطلوبغا ، قاسم بن قطلوبغا بن عبد الله المصري : (٨٧٩ هـ / ١٤٧٤ م) :
(٢٤)

- ابن كلاب ، عبد الله بن سعيد القطان (٢٤٠ هـ / ٨٥٩ م) : (٥٠)

- ابن متوية ، الحسن بن على : (٤٤٦ هـ / ١٠٧٦ م) : (١٩) ، (٢٩) ، (٥٥) :
٥٤

- ابن مطهر أحمد بن أحمد (بعد ٦٧٩ هـ / ١٢٥٠ م) : (٤) ، (٥) .

- ابن مطهر : أحمد بن محمد (بعد ٦٧٩ هـ / ١٢٥٠ م) : (٣) ، (٤) ، (٧) .

- ابن المطهر ، العلامة الحلبي حسن بن يوسف (٧٢٦ هـ / ٣٢٦ م) : (٤) ، (٧) ،
(٥٥) .

- ابن مطهر : محمد بن حمزة (؟) (بعد ٦٧٥ هـ / ١٢٤٦ م) : (٣) ، (٤) .

- ابن الملاحمي ، ركن الدين محمود بن عبد الله ، (٥٣٦ هـ / ١١٤٢ م) : (٧) ، (٨) ،
(١١) ، (١٢) ، (١٣) ، (١٩) ، (٢١) ، (٢٢) ، (٢٨) ، (٤٥) ، (٤٩) ، (٥٢) ،

(٥٤) ، (٥٥) ، (٥٦) ، ١ ب ، ٢٣ ب ، ٥٣ ب .

- ابن الهيثم ، عبد الله بن يحيى (٥٥١ هـ / ١١٥٦ م) : ١٦٥ .

- ابن الوزير ، محمد بن ابراهيم بن المرتضى الزيدى اليمنى (٨٤٠ هـ / ١٤٣٦ م) :
(١٤) ، (١٥) ، (١٦) ، (٢٣) ، (٢٦) ، (٢٧) ، (٢٨) ، (٣٠) ، (٤١) ، (٤٢) ،

(٤٤) ، (٥١) ، (٥٢) ، (٥٥) .

- أبو ريدة : عبد الهادي (١٩٨٧ م) : (٨) .

- أبو شبيب ، أبو بكر محمد بن شبيب (النصف الأول من القرن الثالث الهجري) :
١٤٦ .

(ب)

- الباقلاني ، محمد بن الطيب محمد بن القاسم البصري (٤٠٣ هـ / ١٠١٣ م) :
(٢٨) ، (٤٩) ؛ ٥٣ ب ؛ ١٤٥ ب ؛ ١٤٦ .

- البحراني ، أحمد بن علي كمال الدين (قبل ٦٧٢ هـ / ١٢٤٣ م) : (١٧) ، (٥٥) .

- البحراني ، علي بن سليمان كمال الدين (بعد ٦٧٢ هـ / ١٢٤٣ م) : (١٨) .

- البحراني ، ميثم بن ميثم (٦٩٩ هـ / ١٢٧٠ م) : (١٤) ، (١٧) ، (١٨) ، (٤٩) ،
(٤٨) ، (٥٥) .

- البرذعي ، (هشام) محمد بن عبد الله أبو بكر (بعد ٣٤٠ هـ / ٩٥١ م) : (٢٨) ،
(٤٩) ؛ ٥٣ ب .

- بروكلمان ، كارل (١٩٥٦ م) : (١٠) ، (١٢) .

- البستي ، أبو القاسم اسماعيل بن علي بن أحمد الزيدي (٤٢٠ هـ / ١٠٣٠ م) : (٥١)

- البسطامي ، أبو يزيد (٤٢٠ هـ / ١٠٣٠ م) : (٥٥) .

- البصري ، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب المعتزلي (٤٣٦ هـ / ١٠٤٤ م) :

(٧) ، (٨) ، (١١) ، (١٦) ، (١٧) ، (١٩) ، (٢٠) ، (٢٨) ، (٢٩) ، (٣١) ، (٤٠) ،

(٤٥) ، (٤٧) ، (٤٩) ، (٥١) ، (٥٤) ؛ ١ ب ؛ ١٥ ؛ ٢٨ ؛ ٤٥ ؛ ٤٧ ؛ ٥١ ب ؛

٦٠ ؛ ٦٤ ب ؛ ٧٤ ب ؛ ٨٢ ؛ ٨٩ ؛ ٩٩ ب ؛ ١٠٢ ب ؛ ١٠٣ ب ؛ ١٠٦ ؛ ١٠٩ ؛

١١٢ ؛ ١١٣ ؛ ١٢٥ ؛ ١٢٥ ب ؛ ١٢٧ ب ؛ ١٣١ ب ؛ ١٣٤ ب ؛ ١٣٥ ب ؛ ١٣٧ .

- البصري ، أبو عبد الله الحسين بن عبد الله (٣٦٧ هـ / ٩٧٨ م) : ٥٤ ب ؛ ٥٥ ؛
٨٤ ب .

- البغدادي ، إسماعيل باشا (١٣٣٩ هـ / ١٩٢٠ م) : (١٤) ، (٢١) ، (٢٢) ، (٢٥) .

- البيهقي ، علي بن أبي القاسم زيد (٥٦٥ هـ / ١١٧١ م) : (٢٢) .

(٥)

- الجاحظ ، عمرو بن بحر (٢٥٥ هـ / ٨٦٩ م) : (١١) : ١٠٢ ، ١٤٥ .

- جالينوس : الطبيب اليوناني (٢٠١ م) : ١٦٩ .

- الجبائي ، أبو هاشم ، عبد السلام بن محمد (٣٢١ هـ / ٩٣٣ م) : (١١) ، (٢٩) ،

(٣٠) ، (٣١) ، (٤٣) ، (٤٦) ، (٥٤) : ٢ : ٢٣ ب : ٣٠ : ٣٢ : ٤٧ : ٦٢ :

٧٤ : ٧٨ ب : ٧٩ ب : ٨٢ ب : ٨٤ ب : ٨٩ : ٩٣ : ١٠٢ ب : ١٠٣ ، ١١٩ ب :

١٢٥ : ١٢٧ : ١٣٠ ب : ١٣١ : ١٣٤ ب : ١٤٥ ب

- الجبائي ، أبو علي محمد بن عبد الوهاب (٣٠٤ هـ / ٩١٥ م) : (١١) ، (٢٩) : ٥٤ ،

٧٤ ب : ٩٣ ، ١٠٢ ب : ١١٨ ب : ١٢٠ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ب : ١٤٥ ب .

- الجشمي ، الحاكم أبو السعد المحسن بن كرامة (٤٩٤ هـ / ١١٠٣ م) : (٥١) .

- الجنداري ، صاحب تراجم الرجال : (١١) ، (١٣) ، (١٤) .

- الجنيد ، أبو القاسم الجنيد بن محمد البغدادي (٢٠٧ هـ / ٨٢٧ م) : ١٣٧ ب .

- الجويني ، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (إمام الحرمين) (٤٧٨ هـ / ١٠٨٨ م) :

(٥٠) ، (٥٤) : ١٤٥ ب .

(٥)

- حاجي خليفة ، كاتب جلبي مصطفى بن عبد الله القسطنطيني (١٠٦٧ هـ / ١٦٥٧ م) :

(٥) ، (٢٤) .

- الحداد اليميني ، أبو بكر بن علي سيد محمد (٨٠٠ هـ / ١٣٩٨ م) (٢٤) .

- الحسيني ، أحمد : (١٦) .

- الحكمي ، أبو الحسن علي بن قاسم (٦٤٠ هـ / ١٢٣٦ م) : (٢٠) ، ١٦٥ .

الحمصي ، الرازي سديد الدين محمود بن على بن الحسن (بعد ٦٠٠ هـ / ١١٩٨ م) :
(٥٤)

(٥)

الخياط ، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد (٢٩٠ هـ / ٩١٠ م) : (٢٩) : ٥٤ ،
٥٤ ب ، ١٤٦ .

(٥)

دايير ، هانس : (٣) .
الدبوسي ، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى (٤٣٠ هـ / ١٠٤٠ م) : (٢٠) ، (٢١) :
١٦٥ .

(٥)

- الذهبي ، الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (٧٤٨ هـ / ١٣٧٤ م) :
(١٤) ، (٥٢) .

(٥)

- الرازي أبو بكر محمد بن زكريا (٣١١ هـ / ٩٢٣ م) : (٢٠) : ١٣ ب .
- الرازي ، فخر الدين محمد بن الحسن (٦٠٦ هـ / ١٢١٠ م) : (٢٠) ، (٥٢) .
- الرازي ، فضل ابن العربى (?) : (٤) .

(٥)

- الزاهدي الغزميني ، أبو الرجا نجم الدين مختار بن محمود (٦٥٨ هـ / ١٢٦٠ م) :
(١٣) ، (١٤) ، (١٥) ، (١٦) ، (١٨) ، (١٩) ، (٢١) ، (٢٢) ، (٢٣) ، (٢٤) ،
(٢٥) ، (٢٦) ، (٤٢) ، (٤٣) ، (٤٠) .
- الزركلي ، خير الدين : (١٤) ، (٢٤) .
- الزمخشري ، محمود بن عمر (٥٣٨ هـ / ١١٤٣ م) : (٣) ، (٢٤) ، (٥٢) .

- زيادة ، معن : (٤٢) .

(س)

- سارية بن زعيم بن عبد الله بن جابر الكناني القائد المسلم المعروف فى خلافة عمر
بن الخطاب (نحو ٣٠ هـ / ٦٥٠ م) : (٤٩) : ١٤٤ ب .

- السامرائي ، قاسم : (٤) .

- السبكي ، تاج الدين عبد الوهاب بن على بن عبد الكافي الشافعى
(٧٧١ هـ / ١٣٧٠ م) : (٤٨) .

- سزكين ، فؤاد : (١٠) .

- السلمي ، معمر بن عباد المعزلي ، (٢١٥ هـ / ٨٣٠ م) : (٢١) : ١٦٥ .

- السمعاني ، أبو سعد عبد الكريم بن محمد ، (٥٦٢ هـ / ١١٦٦ م) : (٤٤) .

- سيد ، رضوان : (٤٢) .

- سيد ، فؤاد (أنظر فهرس المراجع) .

(ش)

- الشاذلي الحنفي ، محمد بن يوسف (؟) : (٤) ، (٥) .

- الشافعي ، حسن محمود عبد اللطيف : (٦) ، (٥٨) .

- الشحام ، أبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن اسحق (٢٣٠ هـ / ٨٤٥ م) : (٢٨) ،
(٢٩) : ٥٤ .

- الشراحيلى ، على بن قاسم : (٢١) .

- الشعراني ، عبد الوهاب بن أحمد (٩٧٣ هـ / ١٥٦٦ م) : (١٣) .

- شعيب ، نبى الله عليه وعلى نبينا السلام : ١٣٨ .

- شميدتكه ، سابينه : (٢٤) .

- الشيباني ، محمد بن الحسن بن فرقد (١٨٧ هـ / ٨٠٣ م) : ١٥٩ ب .

- الشيرازي ، أبو اسحق : (٢٠) .

(ص)

- صالح ، محمد : (١٨) ، (١٩) .
- الصفدي ، عبد الله بن محمد اليماني : (٢٥) .

(ط)

- طاش كبرى زادة ، أحمد بن مصطفى بن خليل الرومي (٩٦٨ هـ / ١٥٦١ م) : (٢٥)
- الطهراني ، أغا بزرك محمد محسن (١٣٤٦ هـ / ١٩٢٧ م) : (١٧) .
- الطوسي ، نصير الدين محمد بن محمد (٦٧٢ هـ / ١٢٨٠ م) : (١٧) ، (١٨) ، (٥١) ، (٥٤) .

(ع)

- العاملي ، محسن بن عبد الكريم بن علي الأمين (١٣٧١ هـ / ١٩٥٢ م) : (١٧) ، (١٨)
- عزمي ، عمر السيد : (١٧) .
- العلاف ، أبو الهذيل محمد بن الهذيل المعتزلي (٢٢٧ هـ / ٨٤٢ م) : (١١) ، (٢٨) ، (٤٩) ، ٥٣ ب ، ١٠٢ ، ١٤٦ .
- علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) (٤٠ هـ / ٦٦١ م) : (٥٠) : ١٤٢ ب .
- عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) (١٤ هـ / ٦٣٦ م) : (١٢) ، - (٥٠) ، ١٤٤ ب .

(غ)

- الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد حجة الإسلام (٥٠٥ هـ / ١١١١ م) : (٣٠) ، (٤٧) .

(ف)

- الفضيل ، أبو علي الفضيل بن عياض التميمي (١٨٧ هـ / ٨٠٥ م) : ١٣٧ ب
- الفقهي ، محمد حجي : (٥) .
- فيرنري ، ليفي : (٤) .

(ق)

- قاضي القضاة ، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني الأسدابادي (٤١٥ هـ / ١٠٢٥ م) :
(٧) ، (٨) ، (١١) ، (١٩) ، (٢٩) ، (٤٥) ، (٤٧) ، (٥٠) ، (٥١) ، (٥٢) ،
(٥٤) : ٢٤ ، ٤٦ ، ٥٤ ، ٨٤ ب ، ٨٧ ب ، ٨٨ ب ، ١٠٢ ب ، ١١٠ ب ، ١١٩ ب ،
١٢٠ ب ، ١٢٣ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٤٠ .
- القدوري ، أبو الحسين أحمد بن محمد (٤٢٨ هـ / ١٠٣٨ م) : (٢٤) ، (٤٣) .
- القمي ، عباس : (انظر فهرس المراجع) .

(ك)

- كحالة ، عمر رضا : (١١) ، (١٤) ، (٢٠) ، (٢٥) .
- كراوس ، باول : (انظر فهرس المراجع) .
- الكعبي ، أبو القاسم البلخي ، (٣٠٩ هـ) .
- الكعبي ، أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي (٣١٩ هـ / ٩٣٠ م) : (١١) ،
(٢٩) ، (٤٤) ، (٤٩) ، ٤٧ ، ٤٨ ب ، ٥١ ، ٥٤ ب .

(ل)

- ليفي ، فيرنري : (٤) ، (٥) .
- الماتريدي ، أبو منصور محمد بن محمد (٣٣٣ هـ / ٩٤٤ م) : (٥١) .
- ماديلونج ، و . ف : [(١٧ - ١٢)] ، (٢٧) ، (٤٢) ، (٥٥) .
- مدكور ، إبراهيم : (٤٢) .
- مسيلمة الكذاب : ١٤٣ .
- المقبل ، الشيخ صالح بن المهدي (١١٠٨ هـ / ١٦٩٦ م) : (انظر فهرس المراجع) .
- ميك ديرموت : (٤٢) .

(ن)

- النجار ، أبو حامد الحسين بن محمد (٢٣٠ هـ / ٨٤٥ م) : ١٠٣ .

- النجراني ، تقي الدين مختار بن محمود العجالي المعتزلي (لعله ٦٥٨ هـ /
١٢٦٦م) : (٣) (٤) ، (٦) ، (٧) ، (٨) ، (١٠) ، (١٢) ، (١٤) ، (١٦) ،
[(٢٣) - (١٩)] ، [(٣٠ - ٢٦)] ، (٤١) ، [(٤٣ - ٤٩)] ، (٥١) ، (٥٣) ،
(٥٧) .

النجراني ، عطية بن محمد (٦٦٥ هـ / ١٢٦٧ م) : (١٠) ، (١١) .
النظام ، ابراهيم بن سيار المعتزلي (٢٣٥ هـ / ٨٥٠ م) : (١١) .

- نوبور ، إيكهارد : (١٦) .

النيسابوري ، أبو رشيد سعيد بن محمد (٤٦٠ هـ / ١٠٦٠ م) : (٧) ، (٨) ، (١١) ،
(١٩) ، (٢٩) ، (٤٥) .

(هـ)

- هورتن ، ماكس : (٣) .

(ي)

- الباقي ، عبد الكريم : (١٢) .

- ياسين بن الحاج على محمود : (١٣) .

- يوسف ، محمد خير رمضان : (٢٢) .

فهرس المصطلحات

(١)

- الآلات : ٣٧ ، ٣٧ ب
- الآلام : (٤١) : ٩١ ، ١٦٢ ب
- ابتداء : ١٦٤ .
- إثبات النبوة (٤٣) ، ١٣٤ ، ١٣٤ ب ، ١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ومابعدھا .
- الأثر (المؤثر) : (٣٨) : ٢٠ ب ، ٢٢ ب ، ٤٨ ب ، ٥١ ، ٨٥ ، ١٠٤ ، ١٠٥ .
- أجزاء : ١٦٤ .
- الإجماع : (٤٠) ، (٣٥) ، (٣٧) ، (٣٩) .
- الإحسان : (٤٠) : ١١٥ ب .
- الأحوال : (٤٣) ، (٥٨) ، (٥٤) : ٦ ب ، ١٧ ، ٣٣ ب ، ٤٧ ب ، ٤٩ ، ٧٤ ، ٧٤ ب ، ١١٨ ب .
- الأخلاط : ٣٩ ، ٩٢ ب ، ٩٣ .
- الإدراك (المدرک) : (٤) ، (٩) ، (٤٦) ، (٤٧) : ٦ ب ، ٥٥ ، ٧٥ ، ٧٥ ، ٨٧ ، ٩٠ ، ٩٣ ، ٩٤ ب ، ٩٦ ، ٩٦ ب ، ١٠٠ ، ١٠٠ ب ، ١٠٢ .
- الإرادة (الإرادات) : (٩) ، (٣٧) ، (٤١) ، (٥١) : ٢٦ ، ٣٥ ، ٣٧ ب ، ٤٥ ب ، ٥٥ ب ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ب ، ٥٩ ب ، ١٠٢ ، ١٠٢ ب ، ١٠٣ ، ١٠٦ .
- الأزل : ١٢ ب ، ١٣ ، ٢١ ، ٢١ ب ، ٢٣ ، ٢٣ ب ، ٢٦ ب ، ٦٥ - ١٣٤ .
- الزمان : ١٦٤ .
- الاستحقاق : ٤٣ ب .
- الاستطاعة : (٥٥) .

- الاستقامة : (٥٣) : ٦٩ .
- الإسلام : (٤١) : ١ ب ، ١٦٥ .
- الأشعرية (الاشاعرة) (٢٠) ، (٢٨) ، (٤٧) ، (٤٩) ، (٥٠) ، (٥١) ، (٥٤) ، (٥٥) : ٧٦ ، ١١٧ ، ١١٧ ب .
- الأصلح : ١٠٥ .
- الأصوات : (٤١) ، ٤٥ ب .
- أصول الدين : [(٢٢) - (٢٦)] ، (٤٢) ، (٤٣) ، (٥٤) : ١٣٧ ب .
- أصول الفقة : (٢٣) ، (٢٥) ، (٤٥) ، (٥٩) .
- الأطفال : (٤٣) .
- الاعادة (المعاد) : (٧) ، (٩) ، (١٠) : ١٦١ ب ، ١٦٢ ب ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ب ، ١٦٨ ب .
- الاعتزال : (٧) ، (١٧) ، (١٩) ، (٤٣) ، (٥٢) ، (٥٣) ، (٥٤) ، (٥٩) .
- الاعتقادات (٢٧) ، (٣٠) ، (٤١) ، ٤٥ ب ، ١١١ .
- الإعتمادات : (٣١) ، (٣٥) ، (٣٦) ، (٣٩) : ٢٩ ب ، ٣٣ ب ، ٤٢ ، ٤٥ ب ، ٥٨ .
- الأغراض : (٧) ، (٢٧) ، (٢٩) ، (٥٢) ، (٥٤) .
- الأعلام : (١٤) ، (٢٤) .
- أعيان الشيعة : (١٧) .
- أفعال القلوب : (٦) : ٤٥ ب .
- الأكوان (الكون) : (٨) ، (٣٠) ، (٣١) ، (٣٤) ، [(٣٦) - (٤٠)] ، (٤١) ، (٤٧) ، (٥٣) : ٢ ب ، ٦ ، ٨ ، ٨ ب ، ١٨ ب ، ٢١ ب ، ٢٢ ب ، ٢٤ ب ، ٣٠ ب ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ١٢٠ .
- الألوان : (٤١) : ٤٥ ب ، ١٠٨ ب ، ١١٩ ب .

- الإمامية : (٥٤) ، (٥٥) .
- أمر : (٣٤) : (٦ب) ، ١٢ب ، ٢٠ ، ٣٤ب ، ٥٨ب ، ٦٦ب ، ٦٧ ، ٧٩ ، ٨٢ ، ٩٣ب ، ١٠٠ب ، ١١١ ، ١١٦ .
- الأنبياء : ١٣٤ ، ١٣٤ب ، ١٣٧ ، ١٦٣ ، ١٦٧ ، ١٦٧ب ، ١٦٩ب .
- الانساب : (٤٤) .
- الأنفس والآفاق : (٥٣) ، ١٦٢ب .
- أنوار البدرين : (١٨) .
- أهل العدل : ٥٨ب ، ١١٤ .
- إشار الحق على الخلق : [(١٤) - (٢٠)] ، (٢٦) ، (٢٧) ، (٣٠) ، (٤٨) ، (٥٢) ، (٥٥) ، (٥٦) .

(ب)

- البحر المورّد : (١٣)
- البدن : ١٦٥ ، ١٦٦ب ، ١٦٧ ، ١٦٨ .
- البرهان القاطع : (١٩) .
- البرودة : (٤١) : ٤٥ب ، ١٦٩ب .
- البصريون : (٣٧) ، (٤٥) ، (٤٦) ، (٤٧) ، (٥٠) : ٩٣ ، ١١٣ .
- بصير : (٢٩) ، (٣٤) ، (٤٩) : ١١٦ب .
- البغداديون : (٣٠) ، (٤٥) ، (٤٦) ، (٥٠) : ٩٣ ، ٩٣ .
- البقاء : (٣٤) ، (٤٠) ، (٤٢) ، (٤١) : ٥٧ ، ١٩ب ، ٢٠ب ، ٤١ب ، ٤٣ب ، ٤٤ ، ١٦٦ب ، ١٦٢ب .
- البهشمية : (٥) ، (٤٥) ، (٤٦) .
- البياض : (٣٤) ، (٣٦) ، ١١ ، ٥٥ ، ٩٥ب ، ٩٨ ، ١٠٨ب .

(ت)

- تاريخ التراث (١٠) .
- التأليف (٤١) : ٤٥ ب ، ٨٥ ب ، ٨٨ ب ، ٩١ .
- التبعية : (٣٨) .
- التحسين (التقبيح) : (٤٠) ، (٥١) ، (٥٥) ، ٤٣ ب .
- تحفة المتكلمين : (١٣) .
- تراجم الرجال (التراجم) : (١١) ، (١٤) ، (٢٣) ، (٤٣) .
- ترجيح (أساليب القرآن) : (١٤) ، (١٥) ، (١٦) ، (١٨) ، (١٩) ، (٢٦) ، (٢٨) ، (٣٠) ، (٥٣) ، (٥٦) : ١٠٥ .
- التزايد : (٤٠) .
- التشبيه : ١٦٢ ، ١٦٥ .
- التضايف : ٦١ .
- التناسخ : ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٥ ب .
- التناقض : (٣٢) .
- تهافت : (٥٤) .
- التوحيد (والعدل) : (١٧) ، (٣٥) ، (٤١) ، (٤٢) ، (٤٣) ، (٥١) : ٤٤ ب ، ٤٥ .
- التوليد (المتولدات) : (٣١) ، (٣٢) ، (٣٨) .

(ث)

- الثبوت : ١٢ ب ، ١٥ ، ٤٩ ب ، ٥٣ ب ، ٧٦ ، ٧٨ ، ٩٤ ، ١١٩ .
- الثقل (الخفيف) : (٣٤) ، (٣٩) : ٣٨ ب ، ٣٩ .
- الثواب (العقاب) : ١٥ ب ، ٦٣ ، ١١٥ ب .

(ج)

- جائز : ٣

- الجامع فى الحيض : (٢٣) ، (٢٥) .
- جامعة : (٣) ، (١٦) .
- الجبر : (٥٠) .
- الجذب (الدفع) : (٣١) : ٢٨ ، ٣٩ ، ١٠٤ .
- الجزء : ٧ ب ، ١٧ ب ، ٦٢ ب ، ١٦٤ .
- الجسم (الاجسام - الجسيمة) : (٢٠) ، (٢٧) ، (٢٩) ، (٣١) ، (٣٣) ، (٣٦) ، (٣٧) ، (٥٤) : ٢ ، ٣ ، ٣ ب ، ٦ ، ٨ ب ، ٩ ، ١٢ ب ، ١٣ ، ١٣ ب ، ١٥ ب ، ١٧ ب ، ١٩ ، ٢٧ ، ٤١ ، ٤٦ ب ، ٦١ ، ٦٥ ، ٧١ ب ، ٨٠ ، ٨٧ ب ، ٩١ ، ٩٦ ب ، ٩٧ ، ١١٩ ب ، ١٦٣ ب ، ١٦٣ ب ، ١٦٦ ، ١٦٧ .
- الجمع (التفريق) ١٥٥ ، ١٥٥ ب .
- جملة (تفصيلاً) : (٣١) : ٨٥ ، ٨٨ ب ، ٨٩ ، ٨٩ ب ، ٩٠ ب ، ٩٨ .
- الجنة : ١٦٤ ب .
- جنس (أجناس) : (٣١) ، (٥٠) : ١٥ ب ، ٤٢ ب ، ٥٧ ، ٦١ ب ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٧٢ ب .
- الجهل : ٦٠ ، ٦٨ ، ٧٢ ، ٨٨ ، ١٠٨ ب ، ١٠٩ ، ١١٩ ب .
- الجهة (الجهات) : (٣٢) ، (٣٣) ، (٣٤) .
- الجوهر (الجواهر) : (٧) ، (٢٧) ، (٢٩) ، (٣٠) : ٨ ب ، ١٢ ب ، ١٧ ب ، ٤٢ ب ، ٤٥ ب ، ٤٩ ب ، ٦٠ ب ، ٦١ ، ٦٥ ، ٧٠ ، ٧٥ ، ٨٢ ، ٩٥ ، ١٠٥ ، ١٦٣ ب ، ١٦٧ ، ١٦٨ .
- الجوهرة - النيرة : (٢٥) .

(٥)

- الحاجة : ٦٠ .
- الحاسة (الحواس) : ١٠٠ .

- حاوى (مسائل الوقعات) : ٢١ ، (٢٤) .
- الحدوث (محدث) : (٧) ، (٩) ، (٢٩) ، (٥٤) ؛ ٣ ب ، ٤ ب ، ٥ ب ، ٥ ب ، ٦ ب ، ١١ ب ، ١٣ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٣٤ ، ٤٠ ، ٤٥ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٣ ، ٥٣ ب ، ٧١ ب ، ٧٦ ب ، ٨٠ ب ، ٨١ ب ، ١٠٥ ب ، ١٠٦ ب ، ١٥٧ ، ١٦٨ ب .
- الحرارة : (٢٢) ؛ ٤٥ ب ، ٩٣ ب ، ١٦٨ ب .
- الحركة (والسكون) : (٣١) ، (٣٤) ، (٣٥) ، (٣٦) ، (٣٧) ، (٤٠) ؛ ٦ ب ، ٧ ب ، ١٠ ب ، ١٦ ب ، ١٧ ب ، ١٧ ب ، ٢٨ ب ، ٤٤ ب ، ٧٢ ب ، ٧٢ ب ، ١٠٤ ب ، ١٥٧ ب ، ١٦٨ ب ، ١٦٩ ب .
- الحشر : ١٦٥ ، ١٦٦ .
- الحصيف : (١٧) ، (٥٥) ، ٢٠ .
- الحكم (الاحكام) : (٤٦) ، (٤٧) ؛ ٥ ب ، ٣٧ ب ، ٧١ ب ، ٧٣ ب .
- الحكمة : (١٦) ، (٥٦) .
- حكيم : (٢٩) .
- هل (المبهم) : (٢١) .
- الحلول : ١٠٧ .
- حي : (٩) ، (٢٩) ؛ ٣٨ ، ٨٩ ، ٩٧ ب ، ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٦ ب ، ١٠٧ ب .
- الحياة : (٢٧) ، (٣٨) ؛ ٣١ ، ٤٥ ب ، ٥٩ ب ، ٩٨ ب ، ٩٩ ، ١٠٠ ب ، ١٦٨ ب .
- الحيز : (٣٨) .

(خ)

- الخاطر (الخواطر) : (٤٢)
- خبر : (٣٨) ، (٣٩) ، (٤١) ؛ ٣٢ ب ، ٣٤ ب ، ٣٧ ب ، ٣٨ ، ٤٥ ، ١٠٢ ، ١١٢ ، ١١٤ .
- الخراج : (١٣) .

- الخريف : ٣٧

- خلق : (٤٥) ، (٥٣) ، (٥٥) : ٦٣ ، ٧٨ ب .

- خلق القرآن : (٥٤) .

(هـ)

- دار الكتب : (١٦) ، (٢١)

- الداعي : (٣١) ، (٣٣) ، (٣٥) ، (٣٦) : ٢٢ ب ، ٢٦ ب ، ٢٩ ، ٨٥ ، ١٠٣ .

- ١٠٣ ب ، ١٠٤ ب .

- درء التعارض : (٥٣) .

- الدرر : (٤٥) : ١٦٢ .

- دفع الضرر : (٤٠) .

- دلالة نفي الدلالة : (٩) ، (٤٥) ، (٤٨) : ٢ ب ، ٤٥ ب ، ٥٥ ب ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ .

- ٥٨ ب ، ٨٢ ب ، ١٠١ ، ١٠٣ ، ١١٠ ، ١١٥ ، ١١٩ ب ، ١٢٠ ب ، ١٦٢ .

- دليل (استدلال) : (٢٩) ، (٣٠) ، (٣٨) ، (٤٠) ، (٥٣) ، (٥٤) : ٣٣ ب ،

- ٤٢ ب ، ٧٩ ب ، ١٠٠ ، ١٠١ ب ، ١١٤ ب ، ١٢٠ ب ، ١٣٥ .

- الدوران (دوران العله مع المعلول) : (٣٩) ، (٥٨) ، ٣٥ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٧٢ .

- ديوان الأصول : (٨) .

(و)

- الذات : (٧) ، (٨) ، (٢٨) ، (٢٩) ، (٣٨) ، (٣٩) ، (٤٣) : ٣٨ ، ٣٥ .

- ٥٣ ، ٤١ ب ، ٥٤ ، ٥٩ ب ، ٦١ ، ٦١ ب ، ٦٢ ب ، ٦٦ ب ، ٧٠ ، ٧٣ ب ، ٧٤ ،

- ٧٤ ب ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٨٣ ، ٨٧ ، ١١٩ ب ، ١٦٣ .

(ز)

- رسالة في العلم المطلق : (١٧) ، (١٨)

- رسائل الناصرية : (٢٣)

- الرشدين : (٧) .

- الرطوبة : (٤٢) : ٤٥ ب ، ٨٤ ، ٨٦ ، ١٦٤ ب ، ١٦٨ ب .

- الروائح : (٤٢) : ٤٥ ب .

- الروح : ١٦٥ .

- الروض الباسم : (١٩) .

(ز)

- زاد الأئمة : (٢٣) .

- الزمان : ١٦ ب .

- الزيدية : (٦) ، (١١) ، (١٩) ، (٤١) ، (٥٢) ، (٥٣) ، (٥٤) .

(س)

- السببية (العلية) : (٥٧)

- السلف (السلفيون) : (٧) ، (٢٨) ، (٣٠) ، (٤٧) ، (٤٨) ، (٥١) ، (٥٣) :

٥٥ ب ، ١١٩ ب ، ١٦١ ب .

- سميع : (٢٩) ، (٣٤) ، ١١٦ ب .

- السنة : (٣٦) ، (٤٨) ، (٤٩) : ٧٦ ، ١٠٢ ب .

- السواد (السوادية) : (٢٧) ، (٢٩) ، (٣٦) : ١١ ، ١١ ، ٣٩ ب ، ٥٤ ، ٥٥ ،

٦٢ ، ٦٨ ب ، ٧٦ ب ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٩٥ ب ، ٩٨ ، ١٠٨ ب ، ١١٠ .

- سير أعلام النبلاء : (١٤) ، (٥٦) .

(ش)

- الشاهد (الغائب) : ٤٢ ، ٥٢ ، ٥٢ ب ، ٥٣ ، ٦٨ ب ، ٧٧ ، ٨٣ ب ، ٨٦ ب ،

٨٩ ب ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٧ ب .

- شبهة (شبهات) : ٢

- شرح مختصر القدروي : (١٦) ، (١٨) ، (٢٣) ، (٢٤) ، (٢٥) ، (٤٤) ، (٥٥) .

- شرح عيون المسائل : (٥٥) .
- شرح المذهب : (٢٠) .
- شرح النجديات : (٢١) .
- شرح نهج البلاغة : (٥٦) .
- الشرط (المشروط) : (٣٢) ؛ ٥ ب ، ٥٧ ب ، ٩٧ ب ، ١٣٣ ب ، ١٣٤ .
- الشرع : (٣٩) .
- الشفع : ٦٦ .
- المشمول (الاختصاص) : (٣٦) .
- الشهوة (والنفرة) : (٣٩) ، (٤١) ، (٥٣) ؛ ٤٥ ب ، ٩٧ ب ، ١٠٩ ب .
- الشواهد : (١٣) .
- الشيعة : (٥١) ، (٥٥) ؛ ١٣٤ .

(ص)

- الصانع : (٦) ، (٢٦) ، (٣٧) ؛ ٤٦ ب ، ٥٣ ، ٥٤ ب ، ٦٠ .
- الصحابة : (٥١) .
- الصحة ٥٢ ، ٥٢ ب ، ٨٤ ، ٨٦ ب ، ٨٧ ، ١٠٣ ب ، ١١٨ ب .
- الصفات : (٧) ، (٢٧) ، (٢٩) ، (٤٠) ، (٤١) ، (٤٦) ، (٥٠) ، (٥٣) ؛ ١٢ ب ، ٣٤ ، ٣٤ ب ، ٤٠ ب ، ٥٣ ، ٥٦ ب ، ٥٧ ، ٦٢ ، ٧٨ ب ، ٧٩ ب ، ٩٤ ب ، ١٠١ ، ١١٧ ، ١٦٧ ، ١٦٨ .
- الصفوة : (٢٣) ، (٢٥) .
- الصلح : (٢٤) .
- الصوت : (٣٨) ؛ ٢١ ب ، ٤٩ .

(ض)

- الضد : (٣٧) ؛ ٦٢ ، ٩٢ ، ١٠٩ ب ، ١٢٠ ب

- الضرورة (الضرورية) : ١٦ ب، ٣٨ ب، ٣٩ ب، ٤٧ ، ٦١ ، ٦٢ ب ، ٨٣ ، ١٠٩ ، ١١٨ ، ١٢٠ ب .

(ط)

- الطاعة : (٤٠) .
- الطبع (٣٨) ، (٣٩) .
- الطعوم : (٤٢) : ٤٥ .
- الطهارة : (٢٥) .

(ظ)

- الظلم : ١١٥ ، ١١٥ ب .
- الظن (الظنون) : (٣٥) ، (٤٠) ، (٤١) : ٢٩ ب ، ٤٥ ب ، ١١١ .

(ع)

- العبث : ١١٤ ب ، ١١٥ ب
- عدد (اعداد) : (٢٩) .
- العدم (المعدوم ، المعدومات) : (٧) ، (٨) ، (٢٦) ، (٢٧) ، (٢٨) ، (٢٩) ، (٣٦) : ٢ ب ، ٣ ب ، ٥ ب ، ١١ ب ، ١٢ ب ، ١٨ ب ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٤٥ ب ، ٥٠ ، ٥٠ ب ، ٥٣ ب ، ٥٤ ب ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٧٠ ، ٧٤ ، ٨٢ ب ، ٨٤ ب ، ١٦٣ .
- العرض (الأعراض) : (٧) : ١٢ ب ، ١٧ ، ٤١ ، ٥٧ ب ، ٦١ ، ٦٢ ، ٧٤ ، ٧٦ ب ، ١٠٨ ب .
- العصور الوسطى : (٤) .
- العلم (المعلوم) : (٢٧) ، (٣١) ، (٣٣) ، (٣٥) ، (٤٠) : ٢٩ ب ، ٣١ ، ٤١ ، ٤٦ ب ، ٥٥ ، ٦٠ ب ، ٦٥ ، ٦٧ ، ٧٧ ، ٨٨ ، ٨٨ ب ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٤ ، ٩٦ ب ، ١٠٠ ب ، ١٠٣ ، ١٠٨ ، ١١٦ ب - ١٣٤ ب .

- علم الكلام (المتكلمون) : (٧) ، (١٢) ، (١٥) ، (١٦) ، (١٧) ، (٢٤) ، (٢٦) ، (٢٨) ، (٣٠) ، (٣٤) ، (٣٥) ، (٣٨) ، (٤١) ، (٤٣) ، (٤٨) ، (٥٠) ، (٥١) ، (٥٣) : ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ ب .
- العلة (المعلول) : (٣٣) ، (٣٩) ، (٤١) ، (٤٣) : ٣ ، ٤ ، ٨ ، ١١ ب ، ١٧ ، ١٨ ، ٣١ ب ، ٣٢ ، ٣٢ ب ، ٣٣ ب ، ٣٥ ، ٤٠ ب ، ٤٢ ب ، ٤٣ ، ٤٦ ، ٥٨ ب ، ٥٩ ، ٨٢ ، ٩٨ ، ١٠٧ ب ، ١٠٨ ، ١٦٦
- عناصر : ١٦٤ ، ١٦٤ ب ، ١٦٨ .
- عيون المسائل : (٤٣) .

(غ)

- الغرض : ٣٤ ب .

(ف)

- الفائق : (١٢) ، (١٣) ، (٢٤) ، (٥٦) .
- فرائض الزاهدي : (٢٣) ، (٢٥) .
- فرس : (٢٩) : ٥٤ ب .
- فضل (فضائل) : (٢٣) ، (٢٥) .
- الفقه (الفقهاء) : (١٣) ، (١٤) ، (١٥) ، (١٦) ، (٢٠) ، (٢٢) ، (٢٥) ، (٣٦) ، (٤١) ، (٤٢) : ١ ب ، ٢
- الفلاسفة (الفلسفة) : (٣) ، (٢٠) ، (٢٨) ، (٥٦) ، ٢ ب ، ٥٣ ب ، ٩٥ ب ، ١١٨ ، ١٥٦ ب ، ١٥٧ .
- الفناء (والإعادة) : (٧) ، (٩) : ٢ ب ، ٤٥ ب ، ١٤٥ ب ، ١٦٩ .

(ق)

- القادر : (٨) ، (٣٠) ، (٣١) ، (٣٢) ، (٣٣) ، (٣٤) ، (٣٦) ، (٤١) : ٢٦ ب ، ٢٨ ، ٣٢ ب ، ٣٤ ب ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤٤ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٥ ب ، ٥٦ ، ٥٩ ب ، ٦٢ ، ٦٧ ، ٧٣ ، ٧٥ ب ، ٨٠ ، ٩١ ، ٩٩ ب ، ١٠٣ ، ١١٩ .

- القبح : (٣٥) ، (٤٠) ؛ ٤٣ ب ، ٤٤ ، ٤٤ ب ، ٦٠ ، ١٠١ ب ، ١٠٢ ، ١١٤ ب
- القدرة : (٣٦) ، (٣٨) ، (٣٩) ، (٤٠) ، (٤١) ؛ ٣٥ ، ٣٨ ب ، ٤٥ ب ، ٥٢ ب ، ٨١ ، ٨٣ ب ، ٨٤ ، ٨٦ ب ، ٨٨ ، ٩٠ ، ١٠٨ ، ١٦٥ .
- القدم (القديم) (٧) ، (٤١) ؛ ٥ ب ، ١٢ ب ، ٦٩ ب ، ٧٥ ، ١٠٧ .
- القلب (القلوب) : (٣٨) ، (٤١) ؛ ٨٨ ب ، ٨٩ ، ١٠٦ ، ١٠٦ ب ، ١١١ ب .
- القلة (الكثرة) : (٤٠)
- قواعد المرام : (١٤) ، (١٧) .
- القياس (قياس) : (٣٨) ، (٤٠) ، (٤١) ، (٥٤) ؛ ٣٤ ، ٤٤ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٢ ب ، ٥٥ ب ، ٩٣ .
- القيامة : (٤٠) ؛ ١٥٧ .

(ك)

- الكائنية : (٢٩) ، (٣٢) ، (٣٣) ، (٣٤) ، (٣٨) ، (٤٠) ، (٤١) .
- الكامل : (٣) ، (٦) ، (٧) ، (٨) ، (١٠) ، (١٣) ، [(١٦) - (٢٢)] ، (٢٦) ، (٢٧) ، (٢٨) ، [(٤١) - (٤٣)] ، (٥٥) ، (٥٦) ؛
- كتاب الفضائل : (٢١) .
- كرامات : (٧) ، (٩) ، (١٠) ؛ ١٣٤ ، ١٣٤ ب ، ١٣٦ ب ، ١٤٥ ب .
- الكرامية : ١٣٤ ، ١٤٨ ب ، ١٦٥ .
- الكراهات (كارها) : (٤١) ؛ ٤٥ ب ، ٥٧ ب ، ٥٨ ، ١٠٢ .
- الكسب : (٥٥) .
- كشف الظنون : (٢٤) ، (٢٥) .
- الكلائية : (٥١) ؛ ١١٧ ب .

(ل)

- اللازم (الملزم) : (٣١) ، (٣٢) ، (٣٤) .

- اللطيف (اللطافة) : ١٦٥ ب ، ١٦٦ ، ١٦٧ .
- (٨)
- الماتريديّة : (٥٤) .
- الماهية (الماهيات) : ٦٠ ب ، ٦١ ب ، ٦٩ .
- مثير : (٢٩) .
- المجتبى : [(١٣) - (١٨)] ، [(٢٤) - (٢٨)] ، (٣٠) ، (٤٣) ، (٤٤) ، (٤٦) ، (٥١) ، (٥٣) ، (٥٤) ، (٥٦) .
- المجتنى : (٢٣) ، (٢٥) ، (٢٦) .
- مجرى العادة : (٥٠) .
- مجلة : (١٢) .
- مجمع اللغة العربية بدمشق : ١٠ .
- محال (استحالة) : ٣ ، ٣ ب ، ١٧ ب ، ٢٣ ، ٢٣ ب ، ٣٩ ، ٤١ ب ، ٤٢ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٣ ، ٦٦ ، ٦٧ ب ، ٦٨ ، ٨٤ ب ، ٨٨ ، ١٠٧ ب .
- محسن : (٢٩) .
- المدح (والذم) : ٧٧ ، ٧٨ ب .
- مدرسة : (٥٣) .
- مرجح - ترجيح : (٣٣) ، (٣٦) : ١٣ ، ٢٩ ، ١٠٤ ب .
- المركبات : (٣٨) .
- المزاج : ١٦٦ ، ١٦٧ .
- المسائل فى الخلاف : (٧) ، (٤٣) .
- المسبب : (٣٢) ، (٣٣) .
- المشاركة : ٥١ .
- المشاهدة : (٣١) .

- المشبهة : (٢٠) ، (٥١) .
- مشكلة الادراك الحسى : (٤) .
- المصلحة : (٣٥) .
- المضطر : (٣٦) .
- مفتاح السعادة : (٢٦) .
- المعتزلة : (٤) ، (٦) ، (١١) ، (١٧) ، (١٩) ، (٢٧) ، (٢٨) ، (٣٦) ، (٤٨) ، (٤٩) ، (٥٥) ، (٦٠) : ٧٨ .
- المعتمد : (١٢) ، (١٣) ، (١٦) ، (٢٤) ، (٤٣) ، (٥٤) ، (٥٦) .
- المعجز : ١٣٤ ب ، ١٣٥ ، ١٣٥ ب ، ١٣٦ ب ، ١٣٧ ، ١٣٧ ب
- معجم المؤلفين : (١١) ، (١٣) ، (١٨) ، (٢٠) ، (٢٥) .
- المعرفة : (٤) .
- المعنى (المعاني) : (٢٩) ، (٣١) ، (٣٢) ، (٣٣) ، (٣٨) - : ٨ ب ، ٣٠ ، ٣٩ ، ٤٢ ، ٤٦ ب ، ٤٨ ، ٥٦ ب ، ٧٠ ، ١١٠ ب .
- المغنى : (٧) ، (١٩) ، (٤٣) .
- مفتاح السعادة : (٢٥) .
- المقالات : (٤٧) .
- مكتبة البلدية : (١٥) ، (١٦) .
- المكتبة الازهرية : ٢٠ ب .
- منهاج السنة النبوية : (٥٣) .
- المنية : (٢٣) .
- الموت : (٤١) : ٤٥ ب ، ١٦٤ ، ١٦٨ ب .
- المؤثر : (٣١) ، (٣٥) .
- الموجب : (٣٤) : ٣ ، ٢٠ ب ، ٢٢ ، ١٠٣ .

(ن)

- النائم (والساهي) : (٣٣) ، (٣٦) : ٢٨ ، ٧٥ ب ، ١٠٤ ب ، ١١٣ .
- النصارى : ١٣٤ ب ، ١٦٥ ، ١٦٥ ب .
- نص شرعى : (٥٠) ، (٥٣) .
- النفرة : (٤٢) ، ٤٥ ب .
- النفس : (٣٩) : ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٧ .
- النفي (الاثبات) : (٢٨) ، (٣٣) ، (٣٨) ، (٤٣) ، (٤٥) ، (٤٦) ، ٤١ ب ، ٥٣ ب ، ٦٠ ، ٨٢ ، ٨٣ ب ، ٩١ ب ، ٩٨ ، ١١٣ ب ، ١١٩ ب ، ١٢٠ .
- النيل : ٣٧ .

(هـ)

- هدية العارفين : (١٤) ، (٢٣) ، (٢٥) ، (٤٦) .
- الهيولي : (٢٠) : ٩ ، ١٣ ب ، ٢٦ ، ٦٢ .

(و)

- الوافي : (٢٤) .
- الوجود : (٧) ، [(٢٨) - (٣٠)] ، (٣٩) : ٣ ب ، ٦ ، ٦ ب ، ٧ ، ٧ ب ، ٩ ب ، ١٠ ، ١٢ ب ، ١٣ ، ١٣ ب ، ١٨ ب ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٤ ب ، ٥٣ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٤ ، ٦٧ ب ، ٦٨ ، ٨٠ ، ١٦٤ ، ١٦٧ ب .

(ى)

- اليبوسة : (٤١) .
- اليقين : (٤٢) : ١٧ .
- اليهود : (١٢) .

فهرس الآيات والأحاديث الشريفة

رتبت حسب ورودها فى كتاب الكامل

الآية	رقمها	السورة ورقمها	رقم الصفحة بالكتاب
﴿وإذا خاطبهم الجاهلون﴾	٦٣	الفرقان (٢٥)	(المقدمة/٣١، (٤٨)؛ ٥٥ ب
﴿فمن شاء فليؤمن﴾	٩	الكهف (١٨)	(المقدمة/ ٣٢)
﴿إن زلزلة الساعة﴾	١	الحج (٢٢)	٧٤
﴿وقد خلقتك من قبل﴾	٩	مريم (١٩)	٧٤
﴿كلا إذا بلغت التراقي﴾	٢٦	القيامة (٧٥)	٨٨ حاشية التحقيق رقم ٤
﴿إنى معكما أسمع وأرى﴾	٤٦	طه (٢٠)	١٠٢
﴿قد سمع الله قول التى تجادل﴾	١	المجادلة (٥٨)	١٠٢
﴿ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين﴾	٣١	محمد (٤٧)	١٢٧ ب
﴿وإما ترين من البشر أحدا﴾	٢٦	مريم (١٩)	١٣٨
﴿كلما دخل عليها زكريا المحراب﴾	٣٧	آل عمران (٣)	١٣٨
﴿... ولا يشعرن بكم أحدا﴾	١٩	الكهف (١٨)	١٣٨ ب ، ١٣٩
﴿يسألك أهل الكتاب﴾	١٥٣	النساء (٤)	١٤١ ب
﴿والله يشهد إن المنافقين لكاذبون﴾	١	المنافقون (٦٣)	١٤١ ب
﴿لمن الملك اليوم﴾	١٦	غافر (٤٠)	١٥٥
﴿ربى أرني كيف تحي الموتى﴾	٢٦	البقرة (٢)	١٥٥ ، ١٥٥ ب
﴿خلقكم من تراب﴾	١١	فاطر (٣٥)	١٥٥ ، ١٦٠
﴿وبدأ خلق الإنسان من طين﴾	٧	السجدة (٣٢)	١٥٥ ، ١٦٠ ، ١٦٠ ب
﴿أو لم يروا كيف يبدىء الله الخلق﴾	١٩	العنكبوت (٢٩)	١٥٥ ، ١٦٠ ب
﴿قل سيروا فى الأرض فانظروا﴾	٢٠	العنكبوت (٢٩)	١٥٥ ، ١٦٠ ب

الآية	رقمها	السورة ورقمها	رقم الصفحة بالكتاب
﴿كما بدأكم تعودون﴾	٢٩	الأعراف (٧)	١٥٥ ، ١٥٧ ، ١٦٠ ب
﴿... كذلك النشور﴾	٩	فاطر (٣٥)	١٥٥ ب
﴿... وكذلك تخرجون﴾	١٩	الروم (٣٠)	١٥٥ ب
﴿هو الأول والآخر﴾	٣	الحديد (٥٧)	٥٧
﴿هو الذى بدأ الخلق﴾	٢٧	الروم (٢١)	١٥٧ ، ١٦٠
﴿كما بدأنا أول خلق نعيده﴾	١٠٤	الأنبياء (٢١)	١٥٧
﴿كل من عليها فان﴾	٢٦	الرحمن (٥٥)	١٥٧
﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾	٨٨	القصص (٢٨)	١٥٧ ، ١٦١
﴿... قال لن ترانى﴾	١٤٣	الأعراف (٧)	١٥٨
﴿خلقكم ثم رزقكم﴾	٤٠	الروم (٣٠)	١٦٠
﴿وإذ تخلق من الطين﴾	١١٠	المائدة (٥)	١٦٠
﴿خلقكم من تراب﴾	٢٠	الروم (٣٠)	١٦٠
﴿وتخلقون إفكاً﴾	١٧	العنكبوت (٢٩)	١٦٠
﴿وكم أهلكنا من قرية﴾	٥٨	القصص (٢٨)	١٦١
﴿إن امروا هلك﴾	١٧٦	النساء (٤)	١٦١
﴿الرحمن على العرش استوى﴾	٥	طه (٢٠)	١٦٢ ب
﴿وما ينطق عن الهوى﴾	٣	النجم (٥٣)	١٦٥
﴿كلما نضجت جلودهم﴾	٥٦	النساء (٤)	١٦٩

الحديث الشريف

«لو دليتم أحداً إلى الأرض السفلى ...» ١٦٠

فهرس الاماكن

(أ)

- استراباد : (٣٦)

- اسطانبول : (٤) .

- الاسكندرية : (١٦) .

- أوروبا : (٦)

(ب)

- برلين : (٤) ، (١٢) .

- البصرة : (١٩) .

- بغداد : (١٩) .

- بيروت : (١٨)

(ت)

- تركيا : (٤) .

(ث)

- حرص : (٢٠) .

(ج)

- خوارزم : (١٨) ، (١٩) ، (٤١) .

(د)

- دمشق : (١٢) ، (١٧) .

(ذ)

- الري : (٤٣) .

- الرياض : (١٢) ، (١٦) .

(ز)

- زبيدة : (٢٠)

(ص)

- صنعاء : (١٩) ، (٢٤) .

(ع)

- عجلة : (١٨) ، (١٩) .

- العراق : (١٢)

(غ)

- غزمين : (١٨) ، (١٩) ، (٤٤) .

(ف)

- فرنكفورات : (١٧) .

(ق)

- القاهرة : (١٥) ، (٢٧) .

- قمم : (١٤) ، (١٧) .

(ل)

- لندن : (١٢) ، (٤٤) .

- ليون : (٣) ، (٤) ، (٥) ، (١٠) ، (١٧)

- ليننجراد : (١٢)

(م)

- المدينة : (٥١)

- مصر : (١٨) ، (٢٨) .

(ن)

- نجران : (١١) ، (١٢) ، (١٩)

(هـ)

- همذان : (٤٤) .

- هولندا : (٣) ، (٤)

(ي)

- اليمن .

فهرس الموضوعات

الموضوع	
التقديم	أ
مقدمة التحقيق	
أ - المخطوطة .	١
ب - المؤلف .	٨
ج - الكتاب .	٤٣
ملحوظات فنية	٥٥
مقدمة عن كتاب الكامل فى الاستقصاء .	٥٧
باب فى حدوث الأجسام	٦٠
مسألة فى الأكوان وصورها	١١٥
مسألة فى أثبات الصانع	١٥٥
مسألة فى اثبات أن صانع العالم موجود	١٦٩
مسألة فى أن المعدوم هل هو ذات فى حال عدمه أم لا	١٨٥
مسألة فى الصفات للذات	٢١٧
فصل فى صفة كونه تعالى مدركاً .	٢٦٣
فصل فى كونه تعالى مريداً .	٢٨٤
مسألة فى أنه هل يجوز أن يكون لله تعالى صفة غير ما اثبتوا من الصفات أم لا	٣٢٢
مسألة فى أن الله تعالى عالم فيما لم يزل بكل معلوم	٣٣٥
مسألة فى ذكر كرامات الأولياء	٣٥٤
مسألة فى الفناء والإعادة .	٣٧٧
مسألة فى الإعادة	٤١٧
فهرس المراجع العربية	٤٣٧
فهرس المراجع الأجنبية	٤٤٢
فهرس الاعلام	٤٤٣
فهرس المصطلحات	٤٥٢
فهرس الآيات والأحاديث	٤٦٧
فهرس الأماكن .	٤٦٨
فهرس الموضوعات	٤٦٩
	٤٧٠

رقم الايداع ٨٦٤٤ / ١٩٩٩

الترقيم الدولي 7 - 108 - 205 - 977 I.S.B.N

