الكتاب: قواعد المرام في علم الكلام
المؤلف: ابن ميثم البحراني
الجزء:
الوفاة: ٦٨٩
المجموعة: من مصادر العقائد عند الشيعة الإمامية
تحقيق: تحقيق : السيد أحمد الحسيني / بإهتمام : السيد محمود المرعشي
الطبعة: الثانية
سنة الطبع: ١٤٠٦
المطبعة: مطبعة الصدر
الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي
ردمك:
ملاحظات:

من مخطوطات
مكتبة آية الله المرعشي العامة
(٣)
قواعد المرام
في علم الكلام
تصنيف
الفيلسوف الماهر كمال الدين
ميثم بن علي بن ميثم البحراني
٦٣٦ - ٦٩٩
تحقيق السيد أحمد الحسيني
باهتمام السيد محمود المرعشي

كتاب: قواعد المرام في علم الكلام
تأليف: ابن ميثم البحراني
نشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي
طبع: مطبعة الصدر
التاريخ: ١٤٠٦ - الطبعة الثانية
العدد: ١٥٠٠ نسخة

بسم الله الرحمن الرحيم
اتفق علماء الإسلام على وجوب كسب المعارف الاعتقادية على كل مسلم مكلف بالتكاليف الشرعية، ويجب أن تكون العقائد مستدل عليها عن طريق العقل والدراية لا عن طريق التقليد واتباع الآباء وغيرهم، كل على حسب ادراكاته العقلية وثقافته وما بإمكانه أن يتوصل به إلى معرفة الحق والحقيقة وتثبيت أركان عقيدته الإسلامية.

وأساس عقيدة المسلم هو التوحيد وصفات الله تعالى وما يتفرع عليها مما يتعلق باثبات الصانع، ثم يلي ذلك ما يتعلق بالنبوة والإمامة والمعاد وغيرها من المسائل الاعتقادية الأخرى التي يعبر عنها ب (أصول الدين) أو (الأصول الاعتقادية).

وقد ألمعت آيات كثيرة وأحاديث جمة إلى ما يمس بعقيدة المسلم وير شده إلى توجيه عقله وفكره إلى التدبر في الله تعالى وآياته الدالة على وجوده وقدرته

وعلمه و.. وتوجيه العقل فيها إلى هذه النقاط من أحسن الأدلة على ما ذهب إليه العلماء من وجوب الكسب لا التقليد – كما ذكرنا.

وقد عني جماعة من المحدثين بجمع الأحاديث الواردة في الاعتقادات في مؤلفات مفردة أو بضمن كتبهم الحديثية المفصلة، كما أن بعضهم جمع آيات العقائد مع شرح وتفسير لها في كتب خاصة. هذا بالإضافة إلى ما ورد في التفاسير العامة من البحوث الهامة حول الموضوع ضمن تفسير هم للآيات الكريمة التي فيها إلماع إلى ذلك.

ولكن توجهت العناية الأكثر إلى البحث في أصول الدين من الجانب العقلي في كتب فلسفية وكلامية مطولة ومختصرة، واستوعبت هذه الكتب جانبا كبيرا من جهد مفكري المسلمين في مختلف العصور على مختلف المستويات العلمية، وكونت جهودهم المتوالية مكتبة كبرى لها ميزاتها وطوابعها الخاصة تخدم المدارس العقائدية التي أوجدها رجالات شتى المذاهب الإسلامية ونحلهم التي ظهرت بعد رحلة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

ولا علام الشيعة الإمامية في هذا المضمار خطوات موفقة أنتجت كتبا مختصرة تشبه أن تكون كتب دراسية وضعت لتنشئة طلاب الكلام والفلسفة في مدارسهم العلمية، وكتب مفصلة وضعت للمناقشات العلمية الدقيقة الموسعة في كل مسألة مسألة.

وقد اختلف منحاهم في استقاء ما يمكن أن ترتكز عليها بحوثهم العقائدية، فبعضهم اتجهت همته إلى الحديث ليكون المصدر الأول لذلك كالشيخ الصدوق محمد بن علي ابن بابويه القمي، وبعضهم اهتم على الأكثر بالفلسفة والأدلة العقلية البحتة كأستاذ البشر نصير الدين الطوسي، وبعضهم جمع بين المبادئ

الفلسفية والكلامية وعرض المسائل على أساسهما معا كالشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان البغدادي والعلامة الحلي الحسن بن يوسف ابن المطهر وأضرابهما.

ومن الكتب الكلامية المختصرة التي يليق الاهتمام بها وتداولها في الأوساط العلمية هذا الكتاب القيم النافع، ألا وهو كتاب " قواعد المرام في علم الكلام " للفيلسوف المتكلم كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني – قدس الله نفسه الزكية.

وهو مع اختصاره يمتاز بالشمول لكل مباحث أصول الدين وما يلحق بها من المسائل الاعتقادية، بالإضافة إلى وضوحه وقوة عباراته وإشراق أسلوبه وخلوه عن التعقيد الذي يرى في كثير من الكتب المشابهة له. كتبه المؤلف بإشارة عز الدنيا والحق والدين غياث الإسلام والمسلمين أبي المظفر عبد العزيز ابن جعفر، وهو الأمير عز الدين عبد العزيز النيسابوري المتوفى ببغداد سنة ٦٧٢، ويظهر أن العلائق كانت بينهما وثيقة حيث ألف المؤلف باسمه كتابا آخر أيضا هو " نجاة القيامة في أمر الإمامة ".

طبع هذا الكتاب على نسخة ثمينة بمكتبة آية الله المرعشي العامة في مجموعة برقم (٤) كتبها أبو الفتح أحمد بن أبي عبد الله بلكو بن أبي طالب الآوي من تلامذة العلامة الحلي وابنه فخر الدين، وأتم كتابتها ظهر يوم عشرين من شهر رجب سنة ٧١٧، والمجموعة تحتوي على ثلاثة كتب هي:

١ – قواعد المرام في علم الكلام، لابن ميثم.

٢ – مبادئ الوصول إلى علم الأصول، للعلامة الحلي.

٣ - نهج المسترشدين في أصول الدين، للعلامة الحلي.
وقرأ الناسخ الكتابين الأخيرين على العلامة وابنه وأجازاه في النسخة، ولكن نسخة القواعد لا تخلو من أخطاء وتحريفات قومنا كثيرا منها وبقيت هنات أو كلت إلى فهم القارئ الكريم.
وبعد، فإني أبارك إدارة مكتبة الإمام المرعشي على اهتمامها في إحياء آثار أعلامنا المتقدمين، وأسأل الله تعالى أن يديم ظل سماحته المديد لرعاية هذه الحركة المباركة، وأطلب إليه عز وجل أن يزيد في توفيق ولده البار الأخ العلامة السيد محمود المرعشي.. إنه جل شأنه هو الموفق لما فيه رضاه.
قم ١ رجب ١٣٩٧ ه السيد أحمد الحسيني

ترجمة المؤلف (١
الفيلسوف المحقق والمتكلم البارع والفقيه المحدث العالم الرباني، كمال الدين (٢ ميثم (٣ بن علي بن ميثم البحراني.
ولد قدس الله سره سنة ٦٣٦ كما نقل عن رسالة الشيخ سليمان بن عبد الله

---

١) بعض مصادر ترجمته: السلافة البهية في الترجمة الميثمية (في كشكول البحراني ١ / ٤١ - ٥٣، أمل الآمل ٢ / ٣٣٢، أنوار البدرين ص ٦٢ - ٦٩، روضات الجنات ٧ / ٢١٦، أعيان الشيعة ٤٩ / ٩٨، الكنى والألقاب ١ / ٤٣٣، لؤلؤة البحرين ص ٢٥٣ - ٢٦١، معجم المؤلفين ١٣ / ٥٥، الأنوار الساطعة للشيخ آغا بزرك ص ١٨٧.
٢) وقيل في لقبه أيضا " مفيد الدين "
٣) قال الشيخ سليمان البحراني في السلافة: ميثم بفتح الميم والياء المثناة من تحت الساكنة والثاء المثلثة المفتوحة وبالميم أخيرا كما ذكره بعض المحققين في حواشي خلاصة الأقوال في ترجمة أحمد بن الحسن الميثمي ما نصه: هو منسوب إلى ميثم التمار، وميثم بكسر الميم ولم يأت مفتوحا إلا اسم ميثم البحراني من المتأخرين.

البحراني في تراجم علماء البحرين.
كان على جانب كبير من العلم والدراية، مشبعا بفنون المعارف المتداولة في عصره، مبجلا عند أساطين العلم والمعرفة، ينقلون آراءه وأقواله مع إجلال وتعظيم، وينظرون إلى تحقيقاته الرشيقة بإكبار وتكريم.
وقد نهل العلم من أساتذة أفذاذ وشب في حوزاتهم الدراسية مكبا على الطلب والتحصيل، وذهب إلى العراق سعيا وراء الثقافة، وكان من أبرز أساتذته المولى نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي والشيخ جمال الدين علي بن سليمان البحراني، وناهيك بهما أسطوانتين من أساطين ذلك العصر.
وإذا كان التلامذة مرآة لشخصية الأستاذ، فقد نرى فيمن تتلمذ على ابن ميثم أو روى عنه جماعة هم غرة جبين الدهر في الشهرة العلمية في الأوساط الشيعية آنذاك، ومنهم:
الشيخ محمد بن جهم الأسدي الحلي.
المولى نصير الدين الطوسي، قرأ عليه في الفقه.
العلامة الحلي الحسن بن يوسف ابن المطهر.
السيد عبد الكريم بن أحمد ابن طاوس الحلي.
الشيخ عبد الله بن صالح البحراني.
وقد رافقت ترجمته كلمات اطراء من قبل مترجميه تنم عن نظرتهم فيه وعظيم احترامهم له، ونحن إذ نذكر بعضها هنا نريد إعطاء صورة عن مكانته في نفوس أولئك العلماء:

فقد قال الشيخ سليمان البحراني في رسالته السلافة البهية:
" ضم إلى الإحاطة بالعلوم الشرعية وإحراز قصبات السبق في العلوم الحكمية والفنون العقلية، ذوقا جيدا في العلوم الحقيقية والأسرار العرفانية، كان ذا كرامات باهرة ومآثر زاهرة، ويكفيك دليلا على جلالة شأنه وسطوع برهانه اتفاق كلمة أئمة الأعصار وأساطين الفضلاء في جميع الأعصار على تسميته بالعالم الرباني، وشهادتهم له بأنه لم يوجد مثله في تحقيق الحقائق وتنقيح المباني ".
وقال الشيخ علي بن الحسن البلادي البحراني في كتابه أنوار البدرين:
" العالم الرباني والعارف الصمداني.. وهو المشهور في لسان الأصحاب بالعالم الرباني والمشار إليه في تحقيق الحقائق وتشييد المباني.. وكتبه مشبوعة بالتحقيق والتدقيق وحسن التحبير والتعبير ".
وقال الحر العاملي في كتابه أمل الآمل:
" الشيخ كمال الدين.. كان من العلماء الفضلاء المحققين المدققين متكلما ماهرا، له كتب منها كتاب شرح نهج البلاغة كبير ومتوسط وصغير.. ".
ونقل عنه أصحاب السير القصة الطريفة التالية في سبب عزلته عن الناس وانصرافه إلى العلم مكتفيا بمصاحبة الكتاب ومجانبا مخالطة الأصحاب:
" إنه عطر الله مرقده في أوائل الحال كان معتكفا في زاوية العزلة والخمول، مشتغلا بتحقيق حقائق الفروع والأصول، فكتب إليه فضلاء الحلة والعراق صحيفة تحتوي على عذله وملامته على هذه الأخلاق، وقالوا العجب منك أنك مع شدة مهارتك في جميع العلوم والمعارف وحذاقتك في تحقيق الحقائق وإبداع اللطائف، قاطن في ظلال الاعتزال ومخيم في زاوية الخمول الموجب لخمود

نار الكمال. فكتب في جوابهم هذه الأبيات:
طلبت فنون العلم أبغي بها العلى فقصر بي عما سوت به القل
تبين لي أن المحاسن كلها فروع وأن المال فيها هو الأصل
فلما وصلت هذه الأبيات إليهم كتبوا إليه: أخطأت في ذلك خطأ ظاهرا، وحكمك بأصالة المال عجيب، بل اقلب تصب. فكتب في جوابهم هذه الأبيات وهي لبعض الشعراء المتقدمين:
قد قال قوم بغير علم ما المرء إلا بأكبريه
فقلت قول امرئ حكيم ما المرء إلا بدرهميه
من لم يكن درهم لديه لم تلتفت عرسه إليه
ثم إنه – عطر الله مرقده – لما علم أن مجرد المراسلات والمكاتبات لا تنفع الغليل ولا تشفي العليل، توجه إلى العراق لزيارة الأئمة المعصومين عليهم السلام وإقامة الحجة على الطاعنين.
ثم إنه بعد الوصول إلى تلك المشاهد العلية لبس ثيابا خشنة عتيقة، وتزيا بهيئة رثة بالاطراح والاحتقار خليقة، ودخل بعض مدارس العراق المشحونة بالعلماء والحذاق فسلم عليهم، فرد بعضهم عليه السلام بالاستثقال والامتناع التام، فجلس في صف النعال ولم يلتفت إليه أحد منهم ولم يقضوا واجب حقه.
وفي أثناء المباحثة وقعت بينهم مسألة مشكلة دقيقة كلت فيها أفهامهم وزلت فيها أقدامهم، فأجاب بتسعة أجوبة في غاية الجودة والدقة، فقال له بعضهم بطريق السخرية والتهكم: أخالك طالب علم.
ثم بعد ذلك حضر الطعام فلم يؤاكلوه بل أفردوه بشئ قليل على حدة واجتمعوا هم على المائدة. فلما انقضى ذلك المجلس قام وعاد في اليوم الثاني

إليهم وقد لبس ملابس فاخرة بهيئة ذات أكمام واسعة وعمامة كبيرة وهيئة رائعة، فلما قرب وسلم عليهم قاموا تعظيما له واستقبلوه تكريما وبالغوا في ملاطفته ومطايبته واجتهدوا في تكريمه وتوقيره، وأجلسوه في صدر ذلك المجلس المشحون بالأفاضل المحققين والأكابر المدققين.

ولما شرعوا في المباحثة والمذاكرة تكلم معهم بكلمات عليلة لا وجه لها عقلا ولا شرعا، فقابلوا كلماته العليلة بالتحسين والتسليم والاذعان على وجه التعظيم، فلما حضرت مائدة الطعام بادروا معه بأنواع الأدب، فألقى الشيخ كمه في ذلك الطعام مستعتبا على أولئك الأعلام وقال " كلي يا كمي ". فلما شاهدوا تلك الحال العجيبة أخذوا في التعجب والاستغراب واستفسروه عن معنى هذا الخطاب.

فأجاب عطر الله مرقده: إنكم إنما أتيتم بهذه الأطعمة النفيسة لأجل أكمامي الواسعة لا للنفس القدسية اللامعة، وإلا فأنا صاحبكم بالأمس وما رأيت تكريما ولا تعظيما مع أني جئتكم بالأمس بهيئة الفقراء وسجية العلماء، واليوم جئتكم بلباس الجبارين وتكلمت بكلام الجاهلين، فقد رجحتم الجهالة على العلم والغنى على الفقر، وأنا صاحب الأبيات التي هي في أصالة المال وفرعية صفة الكمال التي أرسلتها إليكم وعرضتها عليكم، وقابلتموها بالتخطئة وزعمتم انعكاس القضية.

فاعترف الجماعة بالخطأ في تخطئتهم واعتذروا عما صدر منهم من التقصير في شأنه قدس سره.

وقد خلف كتبا جليلة مشحونة بالموضوعات العلمية الراقية والتحقيقات الدقيقة السامية، هي مثال رائع للجلد العلمي والصبر على البحث والتنقيب.

وإليك أسماء ما اطلعنا على اسمه من مؤلفاته:

١ – آداب البحث.
٢ – اختيار مصباح السالكين، وهو شرحه الثاني على نهج البلاغة، تم الاختصار سنة ٦٨١.
٣ – استقصاء النظر في إمامة الأئمة الاثني عشر.
٤ – البحر الخضم، في الإلهيات.
٥ – تجريد البلاغة، في المعاني والبيان، ويسمى أيضا " أصول البلاغة ".
٦ – شرح الإشارات، والأصل للشيخ علي بن سليمان البحراني.
٧ – شرح حديث المنزلة.
٨ – شرح رسالة العلم، والأصل للشيخ أحمد بن سعادة البحراني.
٩ – شرح نهج البلاغة، وهو غير شرحيه مصباح السالكين واختصاره، قيل هو شرح ثالث ولم يثبت ذلك.
١٠ – غاية النظر، في علم الكلام.
١١ – قواعد المرام في علم الكلام، تم تأليفه سنة ٦٧٦
١٢ – مصباح السالكين لنهج البلاغة من كلام أمير المؤمنين، وهو شرحه الكبير، تم تأليفه سنة ٦٧٧.
١٣ – المعراج السماوي.
١٤ – منهاج العارفين في شرح كلام أمير المؤمنين، وهو شرح مائة كلمة من كلماته عليه السلام.
١٥ – نجاة القيامة في تحقيق أمر الإمامة.
١٦ – الوحي والإلهام.

والمعروف في سنة وفاته أنها كانت ٦٧٩ كما عن الشيخ سليمان الماحوزي وغيره.
ولكن الشيخ آغا بزرك الطهراني في كتابه " الأنوار الساطعة " ص ١٨٧ يخطئ هذا التاريخ ويرى أن الصحيح هو ٦٩٩ حيث قال:
" لكن التاريخ مخدوش، لأن فراغ ابن ميثم من الشرح الصغير لنهج البلاغة كان في ٦٨١ وفرغ من الشرح الكبير للنهج في ٦٧٧، فالصحيح من تاريخ وفاته هو ما ذكره صاحب كشف الحجب وهو ٦٩٩ ظاهرا ".
وأما قبره فقد قال في أنوار البدرين: وقبره متردد بين بقعتين كلتاهما مشهورة بأنها مشهده، أحدهما في جبانة الدونج، وأخرى في هلتا من الماحوز، وأنا أزوره فيهما احتياطا وإن كان الغالب أنه في هلتا لوفور القرائن على ذلك.
ونقل عن رسالة " وفيات العلماء " للكفعمي: أنه مات في دار السلام بغداد.

(الصفحة الأولى من النسخة المخطوطة)

(الصفحة الأخيرة من النسخة المخطوطة

قواعد المرام
في علم الكلام
تصنيف
المولى الأعظم العلامة كمال الملة والدين
ميثم بن علي بن ميثم البحراني
تغمده الله بغفرانه

بسم الله الرحمن الرحيم
(عونك يا قيوم)
الحمد لله الولي الحميد، ذي العرش المجيد، الفعال لما يريد، عالم الغيب والشهادة، المتفرد باستحقاق العبادة، أحمده والحمد من نعمه، وأستزيده من فضله وكرمه.
وأشهد أن لا إله إلا هو مخلصا له الدين، مسلما لأمره في كل حين.
وأشهد أن محمدا رسوله الأمين، المبعوث بلسان عربي مبين. صلى الله عليه وآله الطيبين وأصحابه الأكرمين وسلم عليهم أجمعين.
وبعد:
فلما كان شرف العلم بشرف المعلوم، وكلما كان المعلوم أجل وأعلى كان العلم به بالرعاية أولى، وكانت ذات الباري سبحانه أشرف المعلومات فكانت معرفته أتم المهمات، إذ كان المتوجه إليها هو المتوجه إلى أعلى الكمالات

والفائز بها هو الفائز بأقصى مراتب السعادات.
وإذا كان المتكفل ببيانها هو العلم المسمى في عرف المتكلمين ب (أصول الدين) وكنت ممن وسم فيه بالتحصيل وإن لم أحصل منه إلا على القليل، أشار إلي، من إشارته غنم وتلقى أوامره العالية حتم، وهو المولى المكرم الملك المعظم العالم العادل الفاضل الكامل الذي فاق ملوك الآفاق باستجماع مكارم الأخلاق، وفاق في حلبة السباق أهل الفضائل بالإطلاق الذي ملأ الأسماع بأوصافه الجميلة وأفاض أوعية الأطماع بألطافه الجزيلة حتى أنسى بضروب النعم من سلف من أهل الكرم وأمت كعبة جوده وجوه الهمم من سائر طوائف الأمم، عز الدنيا والحق والدين غياث الإسلام المسلمين أبو المظفر عبد العزيز ابن جعفر خلد الله إقباله وضاعف جلاله وأبد فضله وأفضاله وحرس عزه وكماله إذ كانت همته العلية مقصورة على تحصيل السعادة الأبدية، أن اكتب له مختصرا في هذا العلم يجمع بين تحقيق المسائل وإبطال مذهب الخصم بأوضح الدلائل المميزة للحق من الباطل.
فلم استجز مخالفة الواجب من الأمر مع قلة البضاعة وظهور العذر، فشرعت في ذلك معتصما بواهب العقل وملهم العدل.
ورتبت تلك المقاصد على عدة قواعد:

القاعدة الأولى
(في المقدمات)
وفيها أركان:
الركن الأول
وفيه أبحاث:
البحث الأول:
حصول صورة الشئ في العقل إما أن يتجرد عن الحكم ويسمى ذلك الحصول معرفة وتصورا، وإما أن يكون مع الحكم عليه ويسمى ذلك الحكم سواء كان بنفي أو إثبات تصديقا أو علما. فمن شرائطه إذن تعقل محكوم عليه ومحكوم به ونسبة بينهما.

البحث الثاني:
كل واحد من التصور والتصديق: إما أن يكون بديهيا مطلقا وهو باطل، وإلا لعلم كل عاقل كل العلوم. أو كسبيا مطلقا هو باطل، وإلا لزم الدور أو التسلسل أو يكون بعضه بديهيا وبعضه كسبيا وهو الحق.
وحينئذ فالبديهي من التصورات هو الذي لا يكون حصوله في العقل موقوفا على تجشم كسب، كتصور معنى الوجود والوحدة. والكسبي منه ما يقابل ذلك كتصور معنى الملك والجن.
والبديهي من التصديقات هو الذي يكون تصور طرفيه – أعني المحكوم عليه والمحكوم به – كافيا في الجزم باثبات أحدهما للآخر، كقولنا " الكل أعظم من الجزء " أو بنفي أحدهما عن الآخر كقولنا " النفي ليس باثبات ". والكسبي منها ما لم يكن كذلك، بل نحتاج في إثبات أحدهما للآخر أو نفيه عنه إلى وسط كقولنا " العالم حادث " و " الإله ليس بحادث ".
البحث الثالث:
التصديق إما أن يكون جازما أو لا يكون، والجازم إما أن يكون مطابقا أو فلا يكون، والمطابق إما أن يكون جزم العقل به لسبب أو لا يكون.
فالذي يكون لسبب فسببه إما الحس وحده وهي الأحكام الحاصلة عن الحواس الخمس، أو العقل وحده، فأما بأوليته، وهي البديهيات أو بنظره وهي النظريات، أو العقل والحس معا فإما إلى الحس الباطن وهي الوجدانيات كاللذة والألم أو الحس الظاهر، فأما الحس الظاهر فإما حس السمع وهي

المتواترات أو سائر الحواس وهي المجربات ونحوها.
وأما الجازم المطابق الذي لا لموجب فهو التقليد، وأما الجازم الغير المطابق فهو الجهل المركب.
وأما الذي لا يكون جازما فإما أن يتساوى طرف الاثبات والنفي منه عند الذهن وهو الشك، أو يرجح أحدهما فالراجح ظن والمرجوح وهم.
البحث الرابع:
لما بينا أن من التصورات والتصديقات ما هو مكتسب فلا بد له من طريق، فوجب أن نشير إلى الطرق الموصلة إلى كل منهما إشارة مجملة.
وقد جرت العادة بأن تسمى الطرق الموصلة إلى التصور المكتسب قولا شارحا، فمنه ما يسمى حدا ومنه ما يسمى رسما. وأن تسمى الطرق الموصلة إلى التصديق حجة، فمنها ما يسمى قياسا ومنها وما يسمى استقراء ومنها ما يسمى تمثيلا، ويخصه الفقهاء والمتكلمون باسم القياس.
وهذه الطرق إنما وضعت ليأمن السالك بها في العلوم من الغلط في فكره إذا راعى الشرائط التي يجب أن يكون عليها.
ويجب أن نقدم الكلام في الفكر والنظر لأنه كالآلة في وجودها.

الركن الثاني
(في النظر وأحكامه)
وفيه أبحاث:
البحث الأول:
قال بعض العلماء: النظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن آخر. مثاله: إن من أراد أن يعلم أن العالم له مؤثر قال: " العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر " فترتيب الحدود الثلاثة على الوجه المخصوص يسمى نظرا وفكرا.
والحق أن النظر عبارة عن انتقال الذهن من المطلوب إلى مبادئه التي يحصل منها طالبا لها ثم منها إلى المطلوب.
وتحقيقه في المثال المذكور: إن من كان مطلوبه العلم بأن العالم ممكن فنظره لتحصيله هو انتقال ذهنه منه إلى مقدمات دليله المذكور بأجزائها وترتيبها المستلزم لانتقال ذهنه إلى النتيجة التي نسميها قبل النظر مطلوبا، فمجموع تلك الانتقالات هو المسمى فكرا ونظرا، وحينئذ يتبين أن الترتيب المذكور من لوازم النظر لا حقيقته.
البحث الثاني:
النظر المفيد للعلم موجود.

وأنكره السمنية ١) مطلقا واعترف به جماعة من المهندسين في علمي الحساب والهندسة وأنكروه في الإلهيات. وزعموا أن الغاية في المسائل الإلهية الأخذ بالأولى والأخلق دون الجزم، فإنه لا سبيل إليه.

لنا إن النظر في المثال المذكور استلزم العلم، فالنظر المفيد للعلم موجود.

احتج المنكرون مطلقا بوجوه:

(الأول) إن العلم بكون النتيجة الحاصلة عن النظر علما غير ضروري، لأن كثيرا ما ينكشف الأمر بخلافه، ولا نظري وإلا لدار أو تسلسل.

(الثاني) إن المطلوب إن كان معلوما استحال طلبه، لأن تحصيل الحاصل محال. وإن كان مجهولا فكيف يعلم إذا وجده أنه هو الذي كان مطلوبه.

(الثالث) إن الإنسان قد يجزم بصحة دليل زمانا مديدا ثم يظهر له بعد حين فساده بدليل آخر، والاحتمال في الثاني قائم وكذا في الثالث والرابع، ومع قيام الاحتمال لا يحصل اليقين.

واحتج المنكرون للنظر في الإلهيات بوجهين:

(أحدهما) أن الحقائق الإلهية غير متصورة، فاستحال الحكم عليها، فامتنع طلبها.

(الثاني) إن أظهر الأشياء وأقربها من الإنسان هويته، وللناس فيها اختلافات لا يمكن الجزم بواحد منها، وإذا كان حاله في معرفة أقرب الأمور إليه كذلك فما ظنك بأبعدها عنه مناسبة.

(والجواب عن الأول) أنه ضروري، وكل من رتب مقدمات تعينية ترتيبا منتجا علم بالضرورة كون الحاصل عنها علما ولم ينكشف الأمر بخلافه البتة.

---

١) طائفة من الهند.

(وعن الثاني) أنه مجهول التصديق معلوم التصور، فإذا وجده ميزه عن غيره بالتصور المعلوم.
(وعن الثالث) أن غلط العقل في بعض الأدلة لا يوجب رد أحكامه مطلقا، واحتمال غلطه فيما يجزم به لا يبقى مع جزمه.
وأيضا فهو معارض بغلط الحس مع اعترافكم بصحة حكمه.
(وعن الرابع) أن التصديق يكفي فيه التصور بحسب العوارض، وتلك الحقائق متصورة بحسب عوارضها المشتركة بينها وبين المحدثات، فأمكن الحكم عليها.
(وعن الخامس) أنه يدل على صعوبة هذا العلم لا على امتناعه.
البحث الثالث:
الدليل إن طابق ما عليه الأمر في نفسه من صدق المقدمات العلمية أو الظنية وصحة ترتيبها المستلزم للمطلوب، كان ذلك النظر نظرا صحيحا وإلا كان فاسدا.
ثم الفساد إن كان من جهة المقدمات مع صحة الترتيب على الوجه المنتج كما سنذكره كان ذلك النظر مستلزما للجهل المركب، وإن كان الفساد من جهتيهما أو من جهة الترتيب فقط لم يستلزم الجهل، وإن كان قد يعرض بسببه جهل لكن لا على وجه اللزوم لجواز انفكاكه عنه وقتا آخر وفي ذهن آخر.
وحينئذ يعلم أن الخلاف الجاري بين المتكلمين في أن النظر الفاسد هل يولد الجهل أم لا، خلاف من غير تحقيق محل النزاع.
البحث الرابع:
حصول العلم عقيب النظر الصحيح المجرى العادة عند الأشعرية.

ويجوز خرقها فلا بوجد العلم عنه، وعلى سبيل التولد عند المعتزلة كتولد الألم عن الضرب.

والحق أنه مستلزم للعلم بالضرورة كما سبق، فإن من علم أن العالم حادث وإن كان حادث مفتقر إلى المؤثر لزم بالضرورة عن هذين العلمين على الترتيب المذكور العلم بأن العالم مفتقر إلى المؤثر.

البحث الخامس:

قال أصحابنا: شرط حصول العلم عن النظر أن يكون الناظر عالما بالدليل من الوجه الذي يدل، ولا يستلزم المطلوب مع الشك أو الظن أو الجهل به من ذلك الوجه، وكان العلم به من ذلك الوجه هو التفطن، لاندراج الحد الأصغر تحت الأوسط والأوسط تحت الأكبر، كما سنبين معنى هذا المفهومات. فإن الإنسان قد يعلم أن هذا الحيوان بغلة وأن كل بغلة عاقر وربما رأى بغلة منتفخة البطن فظنها حبلى، فلا يكفي حصول المقدمتين في الذهن بدون التفطن المذكور في حصول المطلوب.

البحث السادس:

شرط وجود النظر أن لا يكون الناظر عالما بالمطلوب، لأن لك يكون تحصيلا للحاصل. وأن لا يكون جاهلا به جهلا بسيطا مطلقا. لأن نفسه تكون إذن غافلة عنه من كل وجه فيمتنع طلبه. وأن لا يكون جاهلا به جهلا مركبا، لأن ذلك يمنعه عن الطلب. بل يكون عالما به باعتبار ما، فيتنبه من ذلك الاعتبار لطلب القدر المجهول منه.

البحث السابع:
النظر في معرفة الله تعالى واجب عقلا، خلافا للأشعرية.
لنا: إن النظر شرط لحصول أمر واجب، وما كان شرطا للواجب كان واجبا:
أما المقدمة الأولى: فلأنه شرط لمعرفة الله تعالى وهي واجبة: أما إنه شرط للمعرفة فلأنها من الأمور الكسبية، والضرورة قاضية بأنه ما لم يحصل في الذهن وسط جامع بين حدي المطلوب لم يحصل العلم به. وقد عرفت أن تحصيل الوسط لا يمكن إلا بالنظر، فإذن المعرفة لا تحصل إلا به فكان شرطا لها.
وأما أنها واجبة فمن وجهين:
(الأول) إن دفع الضرر المظنون الذي يلحق بسبب الجهل بمعرفة الله واجب عقلا، ووجوب دفع ذلك الضرر مستلزم لوجوب المعرفة.
بيان الأول: إن المكلف الجاهل بالله يجوز أن يكون له صانع أراد منه معرفته وكلفه بها، وأنه إذا لم يعرفه عاقبه، سواء كان ذلك التجويز بخاطر خطر له أو بحسب سماعه اختلاف الناس في الديانات وإثبات الصانع، فإنه يجد من نفسه خوف عقاب مظنون لعله يلحقه على ترك المعرفة وذلك ضرر واجب الدفع عن النفس.
بيان الثاني: إن دفع ذلك الضرر لا يحصل إلا بالمعرفة، فكان وجوبه مستلزما لوجوبها.
(الثاني) لو لم يجب معرفة الله تعالى عقلا لما وجب شكر نعمه عقلا، واللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: إن بتقدير عدم معرفة المنعم لا يمكن شكره، وما لا يمكن أولى بأن لا يجب. بيان بطلان اللازم: إن العاقل إذا فكر في خلقه وجد آثار النعمة عليه ظاهرة، وقد تقرر في عقله وجوب شكر المنعم فيجب عليه شكره فيجب إذن معرفته.

بيان الثاني: إنه لو لم يجب الشرط لوجوب مشروطه لكان التكليف به تكليفا بما لا يطاق وأنه قبيح عقلا، وسيأتي الكلام فيه في مسألة الحسن والقبح إن شاء الله.

فإن قيل: لا نسلم وجوب المعرفة، ولم لا يكفي التقليد أو الظن الغالب، فإن من اعتقد المنعم وإن لم يعلمه صح منه أن يشكره، وكذلك إذا خاف يندفع خوفه بالفرع إلى الاعتقاد الجازم وإن لم يكن يقينا. سلمناه لكن لم قلتم إنه لا طريق إلى المعرفة سوى النظر. ثم إنا نتبرع بذكر طرق أخر: منها قول المعصوم. ومنها الإلهام. ومنها تصفية الخاطر كما يقوله بعض المتصوفة. وإنما يجب لو لم يكن غيره طريقا. سلمناه لكن لم قلتم إن ما كان شرطا للواجب كان واجب. قوله: يلزم تكليف ما لا يطاق. قلنا: ولم لا يجوز أن تكون التكاليف بأسرها كذلك.

والجواب عن الأول:

قوله " لا نسلم وجوب المعرفة " قلنا: بينا ذلك.

قوله " ولم لا يكفي التقليد أو الظن الغالب " قلنا: لأن الاعتقاد الحاصل بالتقليد غير كاف في دفع خوف الضرر المظنون في ترك المعرفة، لا المقلد لا يأمن خطأ من قلده ويستوي عنده الصادق والكاذب، ومتى ميز بينهما لم يكن مقلدا. وأما الظن فممكن الزوال، وفي زواله خطر عظيم، فلا يندفع به خوف

الضرر المظنون في ترك معرفة الله. ولا يكفيان أيضا في صحة شكره، لجواز أن يأتي المكلف بالشكر على الوجه غير اللائق فيقع في الضرر، كشكر المجسمة ونحوهم.

وعن الثاني:

قوله " لم قلتم إنه لا طريق إلى المعرفة سوى النظر " قلنا: بينا ذلك فأما قول المعصوم فلا يمكن أن يستفاد معرفة الله تعالى منه، لتوقف العلم بكونه حجة على المعرفة، فلو استفيدت المعرفة من قوله لزم الدور.

وأما الإلهام فلو ثبت وقوعه لم يأمن صاحبه أن تكون من غير الله إلا بالنظر وإن لم يتمكن من العبارة عنه.

وأما تصفية الباطن فهي عبارة عن حذف الموانع الداخلة والخارجة عن القلب، وغايتها أن تقبل النفس معا السوانح الإلهية على طريق الإفاضة والإلهام ولن يعلم إن تلك الإفاضة والخواطر من الله أو من غيره إلا بالنظر.

وعن الثالث: إنا سنبين إنشاء الله تعالى في مسألة الأفعال أن القول بتكليف ما لا يطاق محال.

الركن الثالث

(في الطرق الموصلة إلى التصور)

وهي الأقوال الشارحة، وفيه أبحاث:

البحث الأول:

الحقائق منها بسيطة وهي ما لا يلتئم عند العقل من عدة أمور، ومنها مركبة

وهي ما كان كذلك.
ثم لما كان المعرف للشئ هو الذي يلزم من تصوره تصور ذلك الشئ وامتيازه عن غيره لم يجز أن يعرف الشئ بنفسه، لعدم إفادته تميز نفسه، ولأن المعرف يجب كونه معلوما قبل المعرف، فلو عرفنا الشئ بنفسه لزم تقدم العلم به على العلم به، فلزم تقدمه على نفسه، ولا بما هو أعم منه لأن تصور العام لا يستلزم تصور الخاص، ولا بما هو أخص لكونه أخفى، بل وجب أن يكون التعريف بما يساويه في العموم والخصوص. فذلك المساوي إما أن يكون مجموع أجزاء الشئ ويسمى حدا تاما كالحيوان الناطق للانسان، أو بعض أجزائه ويسمى حدا ناقصا كالجسم الناطق له، أو بعض أجزائه المشتركة مع أمر خارج عنه مساو له ويسمى رسما تاما كالحيوان الضاحك له. وكذلك مجموع أمور خارجة عن ماهيته مساو لها إذا ميزها عن كل ما عداها، أو مجموع أمور يميزها عن بعض ما عداها ويسمى رسما ناقصا كالحيوان البادي البشرة له.
البحث الثاني:
ظهر مما قررنا أن البسائط لا تعرف بحد، إذ لا أجزاء لها، بل تعرف بالأمور الخارجة عنها الخاصة بها البينة لها إن كانت.
ثم إن كانت أجزاء لغيرها أخذت في حده وإلا فلا يعرف بها أيضا تعريفا حديا.
وأما المركبات فتعرف بحدودها، إذ لها أجزاء لغيرها أخذت في حده أو عرضية له جاز أن تؤخذ في رسومها.

البحث الثالث:
الترتيب في الأقوال الشارحة أن يقدم الأعم ثم يقيد بالأخص، لأن الأعم أعرف في الذهن وأكثر وقوعا فيه من الأخص، وتقديم الأعرف هو الترتيب الطبيعي، فكان أولى كما قرر ذلك في موضع أليق به.
البحث الرابع:
الاحتراز عن تعريف الشئ بما يساويه في المعرفة والخفاء وعن تعريفه بالأخفى منه ربما لا يعرف إلا به في مرتبة أو مراتب.
الركن الرابع
(في الطرق الموصلة إلى التصديق)
وفيه أبحاث:
البحث الأول: في الخبر
وأنواعه ثلاثة:
لأن الخبر إما أن يكون تركيبه تركيبا أولا من محكوم عليه ومحكوم به ويسمى تصديقا وقضية حملية، كقولنا " العالم حادث ".
وإما تركيبا ثانيا يقع من مركبات أولى، وحينئذ لا بد بين المركبين من نسبة فهي إما لزوم أحدهما للآخر ويسمى ذلك المركب شرطيا متصلا وأدواته

حروف الشرط والجزاء كقولنا " إن كان العالم حادثا فليس بقديم "، ويسمى الجزء الأول من هذا المركب ملزوما ومقدما والثاني لازما وتاليا.
وإما أن تكون عناد أحدهما للآخر ومنافاته ويسمى ذلك المركب شرطيا منفصلا، وأدواته إما وما في حكمها، كقولنا " المعلوم إما موجود وإما معدوم ".
البحث الثاني: في تعريف الحجة وأقسامها
الحجة قول مؤلف من أقوال يقصد بها تحصيل مطلوب مجهول، وأقسامها ثلاثة:
(الأول) ما يسمى قياسا، وحده أنه قول مؤلف من أقوال إذا سلمت لزم عنها بالذات قول آخر ضرورة، وهو إما أن لا يكون اللازم عنه ولا مقابله مذكورا فيه بالفعل، ويسمى قياسا اقترانيا، كقولنا " كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث " فإنه يلزم بالضرورة من تسليم هذين القولين الحكم بأن كل جسم محدث.
فهذا قياس، وكل واحد من القولين المركب منهما يسمى مقدمة، وأجزاؤها تسمى حدودا.
ولا بد من مشترك بين المقدمتين يذكر فيهما، فما اختص بالمقدمة الأولى سمي حدا أصغر كالجسم في مثالنا، وسميت المقدمة صغرى لاشتمالها عليه، وما اختص بالثانية سمي أكبر كالمحدث فيه، وسميت الكبرى لاشتمالها عليه، وما كان مشتركا بينهما سمي أوسط كالمؤلف.
وهذا القياس يقع على وجوه أربعة من التركيب: لأن الأوسط إما أن يكون محكوما به على الأصغر محكوما عليه بالأكبر ويسمى الشكل الأول، أو بالعكس ويسمى الشكل الرابع، أو محكوما به عليهما ويسمى الشكل الثاني، أو بهما عليه ويسمى الشكل الثالث. وأجلى الأربعة وأكثرها استعمالا في تحصيل المطالب

هو الأول كما في مثالنا المذكور هذا.
وإما أن يكون اللازم عنه أو مقابله مذكورا فيه بالفعل ويسمى قياسا استثنائيا وهو مركب من شرط واستثناء، فأما من شرط يقتضي اللزوم ويلزم من استثناء عين الملزوم فيه عين اللازم، كقولنا " إن كان العالم حادثا فله صانع لكن العالم حادث " فيلزم أن له صانعا، ومن استثناء نقيض اللازم نقيض الملزوم، كقولنا " إن كان العالم قديما فهو غني عن المؤثر لكنه ليس بغني عنه " فيلزم أنه ليس بقديم.
وإما أن يكون التركيب من شرطي يقتضي العناد الحقيقي ويلزم من استثناء عين كل جزء منه نقيض الآخر، كقولنا " هذا العدد إما زوج وإما فرد لكنه زوج فليس بفرد " أو " لكنه فرد ليس بزوج "، ومن استثناء نقيض كل جزء منه عين الآخر، كقولنا في المثال " لكنه ليس بزوج فهو فرد " أو " لكنه ليس بفرد فهو زوج ".
(القسم الثاني) من أقسام الحجة ما يسمى استقراء، وهو حكم على كلي بما وجد في جزئياته، كقولنا " كل واحد واحد من الحيوانات التي رأيناها يحرك فكه الأسفل عند المضغ "، فوجب أن يكون كل حيوان كذلك. وهو غير مفيد لليقين لاحتمال أن يكون حال من لم نشاهد من الحيوان خلاف ما شاهدناه كما نقل في التمساح.
(القسم الثالث) منها ما يسمى تمثيلا ويسميه الفقهاء والمتكلمون قياسا، وهو إلحاق جزئي بما يشبهه في إثبات مثل حكمه له، ويسمى المشبه به أصلا والمشبه فرعا وما فيه المشابهة علة وجامعا، وهو يفيد ظنا يتفاوت بالشدة والضعف بحسب جودة التمثيل، وأقواه ما اشتمل على علة وجودية. وعلى كل حال لا يفيد القطع لجواز اختصاص العلة بالأصل.

ثم إن صح التعليل بها مطلقا كان ذلك برهانا لا حاجة به إلى أصل وفرع.
البحث الثالث:
القياس إن كانت مقدماته يقينية يسمى برهانا، ورسمه أنه قياس من يقينيات ينتج يقينا بالذات اضطرارا، وأصول المقدمات اليقينية البديهيات كالعلم بأن النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان.
ثم المحسوسات إما بالحس الظاهر كالعلم بأن الشمس مضيئة، أو الباطن كالعلم بأن لنا لذة وألما، وما عداها كالمجربات والمتواترات ونحوها ففرع عليها كما علمته.
ثم قد يكون أوسطه مع كونه علة لوجود الأكبر في الأصغر في الذهن علة لوجوده له في نفس الأمر، كقولنا " هذه الخشبة مستها النار وكل خشبة مستها النار فهي محترقة فهذه الخشبة محترقة "، ويسمى هذا برهان لم. وقد لا يكون كذلك ويسمى برهان ان، ويخص منه ما كان أوسطه معلولا لوجود الأكبر في الأصغر في نفس الأمر باسم الدليل كقولنا " هذه الخشبة محترقة وكل محترق مستها النار فهذه الخشبة مستها النار ".
البحث الرابع:
الدليل في عرف المتكلمين هو الذي يلزم من العلم به العلم بالمدلول، والأمارة هي التي يلزم من العلم بها ظن المدلول، وتتركب عن المقدمات الظنية وعنها مع العلمية، وإنما لزمها الظني مطلقا لأن الحكم بثبوت الأكبر للأصغر أو نفيه عنه موقوف على حكم ظني، والموقوف على الحكم الظني لا يمكن الجزم به.

ثم كل منهما إما أن يكون عقليا محضا وهو ما يتركب عن مقدمات كلها عقلية وهو ظاهر، أو سمعيا محضا كقولنا " شرب الخمر حرام وكل حرام متوعد بالعقاب على فعله " أو مركب منهما كقولنا " الباري سميع بصير وكل سميع بصير حي ".

ومنع الإمام فخر الدين وجود الدليل السمعي المحض، مفسرا له بأنه ما لم يستند صدق قائله إلى العقل أصلا وحينئذ لا يفيد علما ولا ظنا، فلا يصدق عليه اسم الدليل ولا الأمارة.

ومنعه صحيح على تفسيره، والخلاف لفظي.

البحث الخامس:

قال الإمام فخر الدين رحمه الله: الدليل اللفظي لا يفيد اليقين، واحتج بأن إفادته له يتوقف على تيقن أمور عشرة: عدم خطأ رواة الألفاظ في نقل جواهرها وإعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والنسخ والاضمار والتقديم والتأخير والمعارض العقلي الذي لو كان لرجح على النقل. وظاهر أن حصول هذه الأمور في الدليل اللفظي مظنون، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنونا، فكانت نتيجة ظنية.

والحق إنه قد يفيد اليقين، والشرط في إفادته اليقين لا كون الأمور المذكورة حاصلة في ذهن المستفيد ومتيقنة له كما زعم الإمام بل كونها حاصلة في نفس الأمر فإنا قد نتيقن المراد من اللفظ المنقول وإن لم يسبق إلى ذهننا شئ من هذه الشرائط، كقوله تعالى " لم يلد ولم يولد " فإنا نتيقن أن المراد منه نفي كونه والدا أو مولودا. لكن إذا حصل في ذهننا هذا التيقن استدللنا به على أن تلك الشرائط كانت حاصلة في نفس الأمر. والله أعلم.

البحث السادس:
المطلوب إما أن يستقل العقل بدركه أو لا يستقل، والأول فإما أن يتوقف العلم بصدق النقل على العلم به كالعلم بوجود الصانع، ومثل هذا لا يمكن معرفته بالنقل والا لزم الدور، أو لا يتوقف كالعلم بوحدانية الصانع ويمكن معرفته بالعقل والنقل معا.
وأما الثاني فكل ما كان أمرا ممكنا في نفسه محتملا في أذهاننا ولا يتمكن العقل من الحكم فيه، وهو إما عام كالعاديات أو خاص كالإخبار عن القيامة وأحوال أهل الجنة والنار. والطريق إلى ذلك ليس إلا السمع فقط.

القاعدة الثانية
في أحكام كلية للمعلومات)
وفيها أركان:
الركن الأول
وفيه أبحاث:
البحث الأول:
المعلوم إما أن يكون موجودا أو لا يكون، وهو مرادنا بالمعدوم.
ثم تصور الوجود والعدم بديهي، ويكفي في بطلان التعريفات التي قيلت فيهما كونها أخفى أو مساوية لهما.
البحث الثاني:
مسمى الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات، خلافا للأشعري وجماعة

من متأخري المعتزلة. لنا وجوه:
(الأول) إن مفهوم العدم واحد، فمفهوم الوجود واحد، وإلا لبطل الحصر العقلي في قسمين.
(الثاني) إنه يمكن تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن، ومورد التقسيم مفهوم واحد مشترك بين القسمين.
(الثالث) لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا " السواد موجود " بمنزلة قولنا " السواد سواد " أو " الموجود موجود "، والتالي باطل، لأن الثاني غير مفيد والأول مفيد، فالمقدم باطل.
فإن قيل: على الأول لا نسلم أن المفهوم من العدم واحد، بل عدم كل ماهية نفيها ويقابله وجودها وينحصر التقسيم فيهما، وهذا لا يدل على ثبوت قدر مشترك.
وعلى الثاني أن مورد التقسيم بالوجوب والامكان هو الماهية، على معنى أن بقاء الماهية إما أن يكون واجبا أو لا يكون.
وعلى الثالث أن الوجود لو كان مغايرا للماهية لكان الوجود قائما بما ليس بموجود، وهو يستلزم الشك في وجود الأجسام.
قلت:
الجواب عن الأول: أنه غير وارد، لأن عدم كل ماهية وإن قابل وجودها الخاص إلا أن العدم المطلق المقول عليها وعلى غيرها أمر مشترك، فيستدعي وجودا مشتركا يقابله ويصح أن يحكم به على كل محقق خاص، وهو المراد بقولنا " الوجود وصف عام ".
وعن الثاني أن ما فسرت به مورد التقسيم وهو بقاء الماهية يعود إلى استمرار

الوجود، فكأنكم قلتم استمرار الوجود إما أن يكون واجبا أو لا يكون.
وعن الثالث أن محل الوجود هو الماهية لا باعتبار كونها موجودة أو غير موجودة، فلم يلزم منه قيام الموجود بالمعدوم.
البحث الثالث:
وجود الممكنات زائد على ماهياتها بوجهين:
(الأول) إنا بينا أنه قدر مشترك بينها، وظاهر أن ما به الاشتراك زائد على خصوصيات الماهيات المشتركة.
(الثاني) إنا ندرك التفرقة بين قولنا " السواد سواد " وبين قولنا " السواد موجود " في أن الأول تصور فقط والثاني تصور معه تصديق، وذلك يدل على أن مفهوم الوجود زائد على مفهوم الماهية.
البحث الرابع:
قول الوجود على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي من وجه والمعنوي على سبيل التشكيك من وجه:
(أما الأول) فلأن الوجود الخارجي لك موجود هو نفس حقيقته الخارجية ومسميات الوجود بهذا الاعتبار مختلفة، فكان مشتركا.
(وأما الثاني) فلأن المعنى العام المقول من الوجود صادق على الواجب بالأول والأولى من الممكن، وكذلك على الممكنات أنفسها، فإن وجود الجوهر أول وأولى من وجود العرض، وهو المراد بالتشكيك.

البحث الخامس:
في قسمة الموجودات على رأي المتكلمين:
الموجود إما أن يكون قديما، وهو ما لا أول لوجوده، أو ما لا يسبقه عدم، أو محدثا وهو ما له أول أو ما سبقه عدم.
والمحدث إما أن يكون متحيزا أو قائما به أوليس بأحدهما، وأما المتحيز فإما أن لا يقبل القسمة بوجه وهو الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى، أو يقبلها طولا فقط وهو الخط، أو طولا وعرضا وهو السطح، أو طولا وعرضا وعمقا وهو الجسم.
وعند الأشعري: إن الجسم هو المؤلف، فلا متحيز عنده إلا الجوهر والجسم.
وأما القائم بالمتحيز فإما أن لا يكون مشروطا بالحي أو يكون، والأول إما أن يفتقر إلى أكثر من جوهر واحد وهو التأليف عند أبي هاشم، وهو ما يقتضي صعوبة التفكيك، أو لا يفتقر وهو الأكوان.
والكون عند مثبتي الأحوال عبارة عن معنى يقتضي الحصول في الحيز، وعند نفاتها نفس الحصول فيه، فإما أن يكون حصولا حادثا أو باقيا: والأول فإما أن يكون أول حصول له في الحيز ويسمى كونا فقط، أو حصولا في حيز عقيب حصوله في غيره ويسمى حركة، أو حصولا في حيز وقتين فصاعدا ويسمى سكونا، أو حصول جوهرين في حيزين بحيث لا يتخللهما ثالث ويسمى اجتماعا أو بحيث يتخللهما ثالث ويسمى افتراقا.
ثم المحسوسات بإحدى الحواس الخمس: فبحس البصر الألوان والأضواء

وبحس السمع الأصوات والحروف، وبحس الذوق الطعوم، وبحس الشم الروائح، وبحس اللمس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والصلابة واللين والاعتمادات. وفي بعض هذه خلاف بينهم.
أما المشروط بالحي فقيل عشرة: الحياة وهي الصفة التي لأجلها يصح على الذات أن يعلم ويقدر، والقدرة وهي صفة للحي باعتبارها يصح منه أن يفعل وأن لا يفعل، ثم الاعتقاد والنظر والإرادة والكراهة والشهوة والنفرة والألم واللذة.
وأكثرها ضروري التصور، وما عداها فداخل تحتها أو فرع عليها كالعزم والقصد والمحبة والبغض والسخط والغضب والرحمة، فإنها تعود إلى الإرادة والكراهة وكذلك الفرح والسرور والغم والحزن فإنها تعود إلى الاعتقاد، وفي الموضعين خلاف بينهم.
وأما الذي لا يكون متحيزا ولا قائما به فالفناء وإرادة الله تعالى والنفس الناطقة عند من أثبت هذه الثلاثة منهم.
(تفريع) العلم والظن نوعان تحت الاعتقاد. واختلف في حقيقة العلم:
فذهب أبو الحسين وفخر الدين الرازي ومن تابعهما إلى أنه بديهي التصور، واتفق الباقون من المتكلمين والحكماء على كونه كسبيا.
واحتج الأولون على دعواهم بأمرين: أحدهما أن ما عدا العلم لا ينكشف إلا به، فلو كشف عنه غيره لزم الدور. ولأنه جزء من البديهي كعلمي بوجودي.
وجواب الأول: أن المطلوب من حد العلم هو تصور ماهيته، وما عدا العلم إنما ينكشف بوجود العلم في العقل لا بماهية العلم، فجاز كشف غيره به وإن لم يكن معلوم الحقيقة بالكنه.
وعن الثاني لا نسلم أن البديهي حقيقة علمي بوجودي، بل وجود علمي به.

فأما تحقيق حد العلم وما قيل فيه فمما لا يحتمله هذا المختصر.
وأما الظن فرسم بأنه الاعتقاد الراجح بأحد النقيضين. وبالله التوفيق.
البحث السادس:
في قسمة الموجودات على رأي الحكماء:
الموجود إما أن يكون واجبا وهو ما يمتنع عدمه لذاته، أو ممكنا وهو جائز الوجود والعدم.
والممكن إما أن يفتقر في وجوده إلى موضوع - أي إلى محل لا يتقوم بما يحل فيه - وهو العرض - أو لا يكون وهو الجوهر.
والجوهر إما أن يكون حالا مقوما لمحله في الوجود وهو الصورة، أو محلا لذلك وهو المادة، أو مركبا منهما وهو الجسم الطبيعي، أوليس بأحد هذه الثلاثة وهو إما أن يتعلق بالجسم وهو النفس أو لا يتعلق وهو العقل.
وأما العرض فإما أن يقتضي قسمة أو نسبة أو لا يقتضي أحدهما، والأول فإما أن يكون بين أجزائه المفترضة حد مشترك ويسمى الكم المتصل وهو المقدار أو لا يكون ويسمى الكم المنفصل، والأول إما أن يكون أجزاؤه المفترضة بحيث يمكن اجتماعهما في الوجود أو لا يكون، والأول المتصل القار الذات إما يفترض بعدا واحدا وهو الخط أو ذا بعدين وهو السطح أو ذا أبعاد ثلاثة ويسمى الجسم التعليمي. والثاني هو المتصل الغير القار الذات، وهو الزمان.
وأما الكم المنفصل فهو العدد، وأما المقتضي للنسبة: فالأين وهو الحصول في المكان، ومتى وهو الحصول في الزمان، والملك وهو كون الشئ محاطا بغير ينتقل بانتقاله كالتسلح والتقمص، والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم

بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض وإلى الأمور الخارجة عنها كالتربيع والانبطاح وأن يفعل وهو التأثير حال وجوده كالتقطيع والتسخين، وأن ينفعل وهو التأثر حال وجوده كالتقطع والتسخن.

فهذه المقولات الست تقتضي نسبة وليست مجرد نسب عندهم.

وأما ما لا يقتضي قسمة ولا نسبة فإما أن يكون مجرد نسبة وهو الإضافة فإن حقيقتها نسبة الشئ إلى غيره نسبة متكررة من الطرفين، وإما أن لا يكون وهو الكيف، وهو كل هيئة قارة للشئ لا يقتضي تصورها تصور أمر خارج عنها وعن حاملها.

ولا قسمة وهي إما أن تتعلق بوجود النفس أو بغيره، والأول كالاعتقادات والإرادات، فإن كانت راسخة سميت ملكات أو سريعة الزوال سميت حالات، والثاني إما أن يتعلق بالكميات فإما بالكم المتصل كالاستقامة والانحناء أو بالمنفصل كالزوجية والفردية، أو لا يتعلق بها وهي: إما أن يكون مجرد استعداد لأن يفعل كالمصحاحية والصلابة ويسمى قوة، أو استعدادا لأن ينفعل الممراضية واللين ويسمى لا قوة. وإما أن لا يكون وهي المحسوسات بإحدى الحواس الخمس: فما كان منها بطئ الزوال كحمرة الدم سمي انفعاليات، أو سريعة كحمرة الخجل سمي انفعالات.

فأقسام الممكنات الموجودة محصورة عندهم في هذه العشرة: وهي الجوهر، والكم، والكيف، والأين، ومتى، والإضافة، والوضع، والملك وأن يفعل، وأن ينفعل. وتسمى عندهم المقولات العشر.

البحث السابع:
أنكر المتكلمون وجود أكثر هذه المقولات:
أما الجوهر والكم فما كان من أقسامهما مبنيا على نفي الجوهر الفرد كالمادة والصورة والجسم المركب عنهما والكم المتصل فبطلان القول به لازم لثبوت الجوهر الفرد كما سنبين ثبوته.
وأما إثبات العقل فمبني على القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وسيجئ الكلام فيه.
وأما الأعراض النسبية فمنعوا من كونها أمورا زائدة على النسبة، ثم منعوا من كون النسب أمورا موجودة في الأعيان، إذ لو كانت كذلك لكان نسبها إلى محالها أيضا كذلك، فكان الكلام فيها كالكلام في الأول، ويلزم التسلسل.
البحث الثامن: في خواص الواجب لذاته
الواجب لذاته لا يكون واجبا بغيره، وإلا لجاز عدمه بفرض عدم ذلك الغير فلا يكون واجبا لذاته. هذا خلف.
الثانية: الواجب بالذات لا يتركب عن غيره، وإلا لافتقر إلى ذلك الغير، فكان ممكنا بذاته هذا خلف، ولا يتركب عنه غيره بحيث يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال كما في الممتزجات وإلا لكان انفعاله عن الغير مستلزما لا مكانه أيضا.
الثالثة: الواجب لذاته وجوده نفس ماهيته، إذ لو كان زائدا عليها لكان إما غنيا لذاته عن المؤثر فلا يكون صفة لها. هذا خلف. وإما مفتقرا إليه فالمؤثر فيه إذن أما غير تلك الماهية فوجود واجب الوجود معلول الغير. هذا خلف.

أو تلك الماهية فأما من حيث هي موجودة فيلزم تقدمها بوجودها على وجودها، والكلام في الثاني كما في الأول ويلزم التسلسل، أو من حيث هي معدومة وهو باطل بالضرورة.

فإن قلت: لم لا يجوز أن تكون الماهية من حيث هي هي مستلزمة للوجود من غير اعتبار وجود أو عدم لها كما يستلزم ماهية الثلاثة الفردية، وأيضا فهو معارض بماهية الممكن فإنها قابلة للوجود لا من حيث هي موجودة وإلا لتقدمت بوجودها على وجودها، ولا من حيث هي معدومة والا لزم اجتماع العدم والوجود.

قلت: من شرط كون المؤثر موجدا أثرا خارجيا كونه موجودا، والعلم به بديهي. وحينئذ لا يرد النقض باقتضاء الثلاثة الفردية ونحوه، لأن من ذلك اقتضاء أمر اعتباري لأمر اعتباري ولا المعارضة تقابل الوجود، فإن حاجة الفاعل في فعله إلى كونه موجودا ضرورية، ولا كذلك قابل الوجود وإلا لكان قبوله للوجود تحصيلا للحاصل.

احتج الخصم على كونه زائدا عليها بوجهين:

(أحدهما) أن ماهيته غير معلومة للبشر ووجوده معلوم، فماهيته غير وجوده.

(الثاني) أن الوجود معنى واحد، فإما أن يلزمه التجرد فوجود الممكنات مجرد غير عارض لها. هذا خلف. أو يلزمه العروض لماهية فيكون كل وجود عارضا، إذ لازم الطبيعة الواحدة لا يختلف، فوجود واجب الوجود لذاته عارض لماهيته وهو المطلوب، أو لا يلزمه واحد منهما وحينئذ لا يتصف بأحدهما إلا لسبب منفصل، فتجرد واجب الوجود محتاج إلى غيره هذا خلف.

(والجواب عن الأول) أن وجوده المعلوم هو المشترك المعقول، وهو مقول

عليه وعلى غيره بالتشكيك. والذي هو نفس ماهيته هو وجوده الخارجي الخاص به، وهو غير معلوم.
(وعن الثاني) أن ههنا قسما رابعا، وهو أن يلزمه التجرد باعتبار ويلزمه العروض باعتبار، وذلك أنه وإن كان معنى واحدا إلا أنه لما كان مقولا على الموجودات بالتشكيك مختلف النسبة إليها بالأول والأولى جاز أن تختلف لوازمه بحسب اختلاف اعتباراته، وإنما يجب اتحاد لوازمه لو كان متواطيا.
الرابعة: الوجوب كيفية لانتساب أمر إلى آخر، وهي أمر معقول مشترك بين الواجب بالذات وبالغير بالتشكيك على نحو اشتراك الوجود، فإن الوجوب للواجب بالذات أول وأولى من الواجب بالغير، وإذ ليس الوجوب معنى خارجيا فمعنى كون الشئ واجبا في الخارج بحيث إذا جرده العقل مع ما ينسب إليه واعتبرهما وجد أحدهما واجبا للآخر إما لذاته أو لغيره.
الخامسة: الواجب لذاته واجب من جميع جهاته، إذ لو فرضنا إمكانه من بعض الجهات لكان في ذاته جهتا وجوب وإمكان، فلزمتها الكثرة والتركيب، وقد بينا أنها غير مركب.
البحث التاسع: في خواص الممكن لذاته
(الأولى) الممكن لذاته يستوي نسبة الوجود والعدم إليه، خلافا لكثير من المتكلمين، فإنهم قالوا بأولية العدم للجائز واستغنائه حال عدمه عن الفاعل.
لنا: لو كان أحدهما أولى وأرجح لكانت تلك الأولوية إما أن لا تكفي في رجحان الأولى أو تكفي، فإن لم تكف فلا رجحان بالنسبة إلى ذات الممكن وإن كفت فإن منعت النقيض فأحد الطرفين ممتنع والآخر واجب، فلم يكن

الممكن ممكنا. هذا خلف. وإن لم تمنع فلنفرض وقوعه، فإن وقع لا لسبب مع كونه مرجوحا فأولى أن يقع المساوي لا السبب وهو باطل بالضرورة، أو لا لسبب فلا تكون الأولوية كافية في رجحان أحد الطرفين، بل لا بد معها من عدم سبب الطرف المرجوح، وقد فرضت كافية. هذا خلف.

(الثانية) الممكن لما استوى طرفاه بالنسبة إليه امتنع بالضرورة أن يترجح أحدهما على الآخر إلا لمرجح من خارج ذاته.

(الثالثة) علة حاجة الممكن إلى المؤثر هي إمكانه، وعند أبي هاشم هي الحدوث، وعند أبي الحسين البصري هي المركب منهما، وعند الأشعري الامكان بشرط الحدوث.

لنا وجهان:

أحدهما - إنا متى تصورنا تساوي طرفي الممكن قضى العقل من تلك الجهة بحاجة الممكن في رجحان أحد طرفيه على الآخر إلى المرجح من غير التفات إلى أمر آخر، وذلك يدل على أن الإمكان بواسطة التساوي كاف في اقتضاء الحاجة إلى المؤثر.

الثاني - إن الحدوث كيفية في الوجود متأخرة عنه، والوجود متأخر عن الايجاد المتأخر عن الحاجة إلى الإيجاد المتأخرة عن علتها وعن جزء علتها وعن شرطها، فلو كان الحدوث نفس العلة أو جزءها أو شرطها لزم تأخر الشئ عن نفسه بمراتب وأنه محال.

(الرابعة) الممكن حال بقائه محتاج إلى المؤثر، للزوم علة الحاجة له مطلقا.

فإن قلت: هذا باطل، إن المؤثر إما أن يكون له فيه حال البقاء أثر أوليس

فإن كان فإما في وجوده الحادث وهو تحصيل الحاصل أو في أمر جديد فالتأثير في الأمر الجديد لا في الباقي، وأما إن لم يكن له فيه أثر البتة لم يكن محتاجا إليه.
قلت: تأثيره في أمر جديد هو البقاء، وهو أمر غير الإحداث.
(الخامسة) الممكن مسبوق بوجوب، على معنى أنه متى تمت شرائط التأثير فيه فلا بد وأن يوجد عن فاعله، وملحوق بوجوب على معنى أنه حال وجوده يمتنع عدمه، وإلا لصح اجتماع الوجود والعدم.
البحث العاشر: في المعدوم
المعدوم إما أن يكون ممتنع الوجود واتفق الناس على كونه نفيا محضا، أو ممكن الوجود واتفق المحصلون من المتكلمين وغيرهم على أنه نفي محض أيضا، خلافا لأبي هاشم واتباعه من المعتزلة، فإنهم زعموا أنه ثابت حال عدمه وفرقوا بين المعدوم والمنفي، وخصصوا المنفى بالممتنع وجعلوا في مقابله الثابت، وخصصوا المعدوم بالممكن وجعلوه قسما من الثابت وقسيما للموجود.
لنا: إن الثابت إما في الذهن أو في الخارج أو أعم منهما، والأول والثالث لا تحقق لهما إلا في الذهن وليس مرادا لهم، والثاني بالضرورة هو الموجود.
احتجوا: بأن المعدوم متميز، وكل متميز ثابت، فكل معدوم ثابت.
بيان الصغرى من وجوه:
(الأول) إنا نميز بين طلوع الشمس غدا من مشرقها وبين طلوعها من مغربها مع عدم هذين الطلوعين.
(الثاني) إنا نقدر على الحركة يمنة ويسرة ولا نقدر على الطيران إلى السماء والمقدور متميز عن غيره في حال عدمه.

(الثالث) إنا نحب حصول اللذات ونكره حصول الآلام، فالتميز حاصل فيها مع عدمها.

بيان الكبرى: إنا لا نعني ثبوت الذوات إلا كونها متحققة في أنفسها، ومن المعلوم أن تميز الذوات عن أغيارها فرع على تحققها في أنفسها، فكانت المعدومات ثابتة في عدمها.

والجواب: لا نسلم أن التميز المذكور في المعدومات حاصل في غير العقل والتميز العقلي بينها لا يقتضي ثبوتها في غير العقل.

ثم ما ذكروه معارض بالتميز بين الممتنعات والمركبات الخيالية كجبل من ياقوت وبحر من زئبق، مع أن ذلك التميز لا يقتضي ثبوتها في العدم عندهم.

القاعدة الثالثة
(في حدوث العالم)
وفيها ركنان:
الركن الأول
(في أصلين يبنى عليهما هذا المطلوب)
الأصل الأول
(في إثبات الجوهر الفرد)
وفيه أبحاث:
البحث الأول:
إعلم أن هذا أصل كبير في إبطال مذهب الخصم مفسد لكثير من قواعده، فإن إثبات المادة والصورة والكم المتصل لا يمكن مع القول به، وكذلك أشكال الأفلاك وحركاتها المستديرة، وعدم جواز الخرق والالتيام عليها مبنية على نفيه،

وعلى صحة الشكل المستدير وصحة الزاوية يبنى أكثر العلوم الرياضية، فلا يتم إذن شئ منها مع القول به.
وبيان المذاهب في هذه المسألة أن نقول: لا شك أن الجسم المحسوس قابل للانقسام، فتلك الانقسامات الممكنة إما أن تكون حاصلة فيه بالفعل أو بالقوة، وعلى التقديرين فإما أن تكون متناهية أو غير متناهية.
فالأول أن تكون الانقسامات فيه بالفعل متناهية إلى أجزاء لا تقبل القسمة بوجه ما، وهو قول جمهور المتكلمين.
والثاني أن تكون فيه بالفعل غير متناهية، وهو قول النظام.
والثالث أن يكون في نفسه واحدا لكنه قابل لانقسامات غير متناهية، بمعنى أن الجسم لا ينتهي في قبول القسمة إلى حد إلا ويقبل القسمة، وهو قول جمهور الفلاسفة.
والرابع أن يكون واحدا في نفسه قابلا لانقسامات بالقوة متناهية.
البحث الثاني:
الجسم مركب من أجزاء بالفعل لا تتجزى خلافا للفلاسفة.
لنا وجوه:
(الأول) إن الحركة والزمان كل منهما مركب من أجزاء لا تتجزى، فالجسم كذلك. بيان الأول: إن الآن الحاضر من الزمان يستحيل أن يكون عين الماضي أو المستقبل، وإلا لم يكن الحاضر حاضرا هذا خلف. وحينئذ فإما أن يقبل القسمة وهو باطل، لأنه إن قبلها مع أن طبيعته على التقضى والسيلان لزم أن يكون أحد جزئيه سابقا على الآخر، فالسابق ماض واللاحق مستقبل، فلا حاضر

إذن هذا خلف. أو لا يقبلها، وحينئذ يكون عدمه دفعة وحدوث الآن الذي يعقبه دفعة، فيلزم كون الزمان من آنات متتالية كل منها لا تقبل القسمة، وهو مرادنا بالجوهر الفرد.

ثم نقول: القدر من الحركة الواقع في ذلك الآن المطابق له لا يقبل القسمة أيضا، وإلا لا نقسم بحسبه الآن الذي لا ينقسم. هذا خلف.

وأما بيان أن الجسم كذلك فلأن المقدار الذي يتحرك عليه المتحرك من المسافة بالجزء الذي لا يتجزى من الحركة في الآن الذي لا يتجزى إن انقسم كانت الحركة إلى نصفه نصف الحركة إلى كله، فلزم انقسام ما لا ينقسم من الحركة هذا خلف. وإن لم ينقسم فهو الجوهر الفرد.

(الثاني) إنا إذا فرضنا كرة حقيقية على سطح حقيقي فموضع الملاقاة إن كان منقسما فهو باطل، لأن ذلك الموضع من الكرة منطبق على السطح المستقيم والمنطبق على السطح المستقيم مستقيم، فذلك الموضع من الكرة مستقيم هذا خلف. وإن لم يكن منقسما فإذا دحرجت تلك الكرة فالموضع الثاني من الملاقاة يكون أيضا غير منقسم لما مر، وكذا الثالث والرابع إلى أن يتم دائرة تلك الكرة، فتكون تلك الدائرة مركبة من أجزاء لا تقبل القسمة.

(الثالث) النقطة عند الخصم شئ ذو وضع لا ينقسم، وهي نهاية الخط الموجود بالفعل، فكانت موجودة بالفعل، فمحلها إن كان منقسما لزم انقسامها بانقسامه هذا خلف، وإن كان غير منقسم فهو الجوهر الفرد.

احتج الخصم بوجوه:

(الأول) إذا وضعنا جزءا بين جزئين فالمتوسط إما أن يحجب الطرفين عن التماس أو لا يحجب، فإن كان الأول فقد لقي كل واحد منهما بغير ما لقي الآخر

فكان منقسما، وإن كان الثاني لم يكن ازدياد التأليف مفيدا لزيادة الحجم، وهو ظاهر البطلان.

(الثاني) إذا ركبنا خطا من ثلاثة أجزاء ووضعنا على طرفيه جزئين، فإما أن يصح الحركة على كل واحد من ذينك الجزئين إلى الأجزاء أو لا يصح، والثاني ظاهر البطلان فتعين الأول. فلنفرض حركتهما معا، وحينئذ يلزم التقاؤهما على الجزء الأوسط، فيماس كل منهما بنصفه نصف الوسط وبنصفيهما الآخرين النصفين من الجزئين الباقيين من الخط، فيلزم قبول القسمة في الكل.

(الثالث) إذ ركبنا خطا من أربعة أجزاء ووضعنا فوق أحد طرفيه جزءا وتحت الطرف الآخر جزءا ثم فرضنا حركتهما معا فلا بد وأن يلتقيا على متصل الثاني والثالث، وذلك يستلزم انقسام الجزئين وما ماساه من الجزئين المتوسطين من الخط.

والجواب عن الأول: أن الوسط يحجب الطرفين عن التماس ويلقي كلا منهما بنهايته من ذلك الجانب، ونهايتاه عرضان قائمان، ولا يلزم من تعدد الأعراض تعدد محالها. سلمناه لكن ما ذكرتموه من قبول الانقسام بسبب الوضع المذكور أمر يقدره الوهم ويحكم به كما يحكم في الأجسام المنقسمة، فإن العقل إذا حكم بصحة الجوهر الفرد كانت ملاقاة الجواهر له نسبا وإضافات لا توجب تكثرها وتعددها تكثرا في ذاته ولا قسمة. وهذا كما لا يتوهم من محاذاة النقطة المفروضة في محيط دائرة لنقطة مركزها، فإن تكثر تلك النسب لا يوجب تكثر تلك النقطة.

وعن الثاني: إنما نمنع صحة الحركة على الجزئين لاستلزامها المحال، فإن حركة الجزء الذي لا يتجزى دفعية آنية، لو تحركا معا لزم اجتماعهما

في حيز واحد – أعني الوسط الذي لا يتسع إلا لأحدهما – لكن هذا اللازم محال فالملزوم مثله. وإنما تصح حركتهما معا إن لو جاز الانقسام عليه وهو أول المسألة.

وعن الثالث: أنه إذا ثبت أن حركة كل من الجزئين عن الثاني من أجزاء الخط إلى الثالث حركة دفعية لم تكن تحاذيهما على متصل الثاني والثالث موجبا فيهما ولا في غيرهما قسمة، بل كانت محاذاتهما أمرا اعتباريا، والحكم بقبول الانقسام هناك حكم وهمي كما سبق، وفي هذه المسألة أدلة كثيرة من الطرفين وفيما ذكرناه كفاية ههنا.

البحث الثالث:

الجسم مركب من أجزاء بالفعل متناهية، خلافا للنظام.

لنا وجهان:

(الأول) لو كان في الجسم أقسام بالفعل غير متناهية لما كان مقداره متناهيا، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله.

أما الملازمة: فلأن زيادة المقادير ونقصانها تابعان لزيادة الأقسام الموجودة في الأجسام، فإذا كانت الأقسام في جسم بالفعل غير واقفة عند حد فبالضرورة المقدار كذلك. وأما بطلان اللازم فظاهر.

(الثاني) لو كانت الأجزاء في الجسم بالفعل غير متناهية لاستحال قطع مقداره إلا في زمان غير متناه، لأنه يستحيل قطعه إلا بعد قطع نصفه وقطع نصفه إلا بعد قطع ربعه وهلم جرا، فإذا كان فيه أجزاء بالفعل غير متناهية استحال أن يقطع أجزاؤها إلا في مدة غير متناهية، لكن اللازم ظاهر البطلان فالملزوم مثله.

ولهذه الحجة ارتكب النظام القول بالطفرة، أي إن النملة مثلا التي تقطع مسافة ما تطفر بعض مقدارها إلى بعض.
وهو قول مع شناعته غير نافع له، فإن النملة لو طفرت من الجسم بعضه، فالذي قطعت بحركتها منه إن كان متناهيا كانت نسبته إلى ما طفرته نسبة متناهي العدد إلى متناهي العدد، إذ تمكننا أن نقطع من القدر الذي طفرته بمقدار ما قطعته إلى أن تفني الجسم، فكان الكل متناهيا مع فرضه غير متناه، وإن لم يكن متناهيا عاد الالزام بعينه فيه.
الأصل الثاني
(في أن الحوادث متناهية ولها بداية خلافا للفلاسفة)
لنا وجوه:
(الأول) إن مجموع الحوادث في طرف الماضي إلى زماننا صدق دخوله في الوجود، فنقول: وجود ذلك المجموع موقوف على وجود كل واحد واحد من الحوادث، والموقوف على أمر حادث يجب أن يكون حادثا، ينتج أن وجود ذلك المجموع حادث. أما المقدمة الأولى فلأن الحوادث أجزاء مجموعها، وتحقق المجموع بدون جزئه محال. وأما الثانية فبينة بنفسها.
(الثاني) إن كان كل واحد واحد من الحوادث يلزمه الحدوث وجب أن يكون مجموعها كذلك، لكن الملزوم حق فاللازم مثله. أما الملازمة فلأن لازم الجزء لازم الكل، وأما حقيقة الملزوم فظاهرة.
فإن قلت: اللازم لكل واحد من آحاد الحوادث هو حدوثه الخاص، وسلم أن مجموعها يلزمه حدوث أجزائه، إنما النزاع في لزوم مطلق الحدوث له.

قلت: مطلق الحدوث جزء من الحدوث الخاص، فمستلزم الحدوث الخاص مستلزم لمطلق الحدوث، فكان المجموع مستلزما لمطلق الحدوث.
(الثالث) لو كان الماضي من الحوادث غير متناه لما وجد اليوم، لتوقفه على انقضاء ما قبله من الحوادث الغير المتناهية وامتناع انقضاء ما لا نهاية له، لكن اللازم باطل فالملزوم باطل.
واعلم أن الخصم تارة يقول ما لا أول له من الحوادث هو مجموعها وتارة يقول هو نوعها. أما المجموع فقد عرفت حدوثه، وأما النوع فلأنه لا يقع في الوجود ما لم يقترن به العوارض المشخصة التي كل واحد منها حادث. وما توقف وجوده على وجود الأمر الحادثة كان حادثا، فالنوع إذن حادث.
وهذا الأصل الثاني أتم في إثبات المطلوب وإن كان الأول نافعا. فلنشرع بعدهما في بيان المطلوب.
الركن الثاني
وفيه بحثان:
البحث الأول: في تقدير البرهان على حدوث العالم
وهو من وجهين:
(الأول) الأجسام لا تخلو عن الحوادث المتناهية، وكل ما لا يخلو عن الحوادث المتناهية فهو حادث، فالأجسام حادثة.
أما المقدمة الأولى فيتوقف على أمور أربعة: الأول إن ههنا أمورا زائدة

على الجسم، الثاني إن تلك الأمور محدثة، الثالث إنها متناهية، الرابع إن الجسم لا ينفك عنها.

أما الأول فلأن الحصول في الحيز وأنواعه من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق أكوان للمتحيز، ويستحيل أن يكون نفس المتحيز أو الحيز لوجهين:

أحدهما: أنها تتبدل وتتعاقب على ذات المتحيز والحيز عند حصوله فيه مرة بعد أخرى، ولا شئ من المتحيز والحيز بمتبدل في ذاته مع شئ منها فكانت زائدة عليه.

الثاني: أنها مشتركة في كونها حصولات للمتحيز في الحيز، وحصوله في الحيز نسبة بينه وبين الحيز، والنسبة متغايرة للمنتسبين، أما الثاني والثالث فلأنها مستلزمة للكون في الزمان، وكل واحد واحد من أجزاء الزمان ومجموعه مستلزم للحدوث، لما عرفت من وجوب تناهي الحوادث، ولازم اللازم لازم، فكان الحدوث والتناهي لازمين لهذه الحوادث. وأما الرابع فلأن المتحيز واجب الحصول في حيز ما، فإن كان واجب الحصول غير مسبوق بغيره، فهو أول كون له في الوجود. وذلك أن الحدوث وإن كان مسبوقا بحصول فإما في ذلك الحيز وهو السكون أو في غيره وهو الحركة بناء على الجوهر الفرد، فإذن المتحيز لا ينفك عن كون حادث، وأما الثانية فغنية عن البيان.

(البرهان الثاني) لو كان شئ من الأجسام لا أول لوجوده لكان من حيث هو كذلك إما متحركا أو ساكنا، والقسمان باطلان فالقول بأن شيئا منها لا أول لوجوده باطل.

بيان الحصر: إن الجسم واجب الحصول في حيز ما، فذلك الحصول إما أن يكون أول حصوله في الحيز وذلك ينافي عدم أولية وجوده أو حصولا

ثانيا، فإما في ذلك الحيز وهو السكون أو في غيره وهو الحركة، وأما بطلان القسمين فلأن السكون والحركة يستلزمان الزمان، وقد علمت أنه بأجزائه ومجموعها حادث متناه، وملزوم الحادث حادث متناه، فالحركة والسكون أمران حادثان، وذلك ينافي عدم أولية الجسم. وتلخيص هذا البرهان على هذا الوجه غير محتاج إلى التطويل الذي ذكره الإمام فخر الدين في سائر كتبه.

(البرهان الثالث) كل العالم بأجزائه موجود ممكن، وكل موجود ممكن فهو حادث، فالعالم بأجزائه حادث.

أما المقدمة الأولى فلأن مرادنا من العالم كل موجود سرى واجب الوجود لذاته، وسنبين أن الواجب لذاته ليس إلا الواجد، وحينئذ يتبين أن كل ما عداه من الموجودات فهو ممكن لذاته، إذ العقل يقول كل موجود فإما أن يكون من حيث ماهيته غير قابل للعدم وهو الواجب لذاته، أو قابلا له وهو الممكن لذاته ولا واسطة.

وأما الثانية فلأنا بينا أن كل ممكن مفتقر في رجحان أحد طرفيه على الآخر إلى مؤثر، فنقول: إفادة المؤثر لوجود الأثر إما أن تحصل حال وجود الأثر أو حال عدمه، فإن حصلت حال الوجود فإما حال البقاء أو حال الحدوث، والأول باطل لأنه تحصيل للحاصل، فبقي أن يفيده الوجود حال العدم أو حال الحدوث، وعلى التقديرين فالأثر حادث، فإذن كل موجود ممكن فهو حادث وهو المطلوب.

البحث الثاني: في شبه الخصم وحلها

الشبهة الأولى) وهي العمدة الكبرى لهم، قالوا كل ما لا بد منه في مؤثرية

الله في وجود العالم إما أن يكون حاصلا في الأزل أو لا يكون، فإن كان حاصلا في الأزل لزم أن لا يتخلف العالم عن الله، إذ لو تخلف لكان وجوده بعد ذلك إما أن يكون لأمر فلا يكون تمام ما به التأثير حاصلا في الأزل وقد فرض كذلك هذا خلف، وإن كان لا لأمر لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال. وأما إن لم يكن كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلا في الأزل ثم حصل بعد ذلك فحصوله إن كان لا لأمر لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال، أو لأمر فيكون الكلام فيه كما في الأول ويلزم التسلسل أو الدور، وهما محالان.

(الشبهة الثانية) قالوا: مؤثرية الله تعالى في وجود العالم أمر مغاير لهما، لامكان تعقل كل منهما مع الجهل بكون الله مؤثرا في العالم، ولأنها نسبة بينهما والنسبة مغايرة للمنتسبين.

ثم ليست عبارة عن أمر سلبي، لأن قولنا " كذا مؤثر في كذا " نقيض قولنا " ليس بمؤثر فيه " الذي هو أمر سلبي، ونقيض السلبي ثبوتي، فكانت المؤثرية أمرا ثبوتيا زائدا على ذات المؤثر، فإما أن يكون محدثا فيفتقر إلى مؤثرية أخرى، والكلام فيها كالكلام في الأول ويلزم التسلسل وهو محال، أو قديما مع أنه صفة إضافية يستدعي ثبوت المضافين، فيلزم من قدمها قدم العالم وهو المطلوب.

(الشبهة الثالثة) كل محدث فلا بد وأن يكون عدمه قبل وجوده، ولا يجوز أن تكون تلك القبلية نفس العدم، لأن العدم قبل كالعدم بعد، وليس القبل بعد، فإذن هي مفهوم زائد على العدم حاصل بعد أن لم يكن فله قبل. والكلام فيه كالكلام في الأول، فهناك قبليات لا أول لها تلحق موصوفا لذاته، وذلك هو الزمان، فإذن الزمان لا أول له، وهو من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم

فثبت قدم الحركة لذلك العلم، فيصير إذن تقدير المطالبة بلمية تأخره عن علة تأخره لم تأخر تأخره وحدوثه الحاصل عما اقتضى تأخره وحدوثه وقد علمت أن المطالبة إنما هي بلمية تأخره، وقد قلنا أنه لذلك العلم لا بلمية تأخر تأخره.

وعن الثالث: أن الترك بالنظر إلى ذاته وإلى القدرة أمر ممكن، وإنما يجب من جهة الداعي، وذلك لا ينافي الاختيار كما سنبينه إنشاء الله.

(والجواب عن الشبهة الثانية) أن المؤثرية أمر إضافي ثبت في العقل عند تعقل صدور الأثر عن المؤثر، ولا نسلم أنها أمر ثابت في الخارج، وتقسيمها بالمحدث والقديم من عوارض وجودها في الخارج، ودليلكم إن دل فإنما يدل على كون مفهومها مفهوما ثبوتيا، وهو أعم من الثبوتي في الخارج لا على كونها ثابتة في الخارج.

فإن قلت: المعقول من المؤثرية إن لم يكن يطابق الخارج كان جهلا، وإن طابق صدق التقسيم بالمحدث والقديم. وأيضا فإن المؤثرية صفة للمؤثر حاصلة قبل الأذهان، وصفة الشئ يستحيل قيامها بغيره.

فجواب الأول: إن عدم مطابقته للخارج لا يقتضي كونه جهلا، وإنما يقتضي ذلك لو حكم بثبوته في الخارج، مع أنه ليس كذلك بل إذا حكم بثبوته في العقل فمطابقته بثبوته في العقل دون الخارج.

وجواب الثاني: إن الحاصل قبل الأذهان هو الشئ الذي بحيث لو عقله عاقل حصل في عقله إضافة لذلك الشئ إلى غيره، لا الذي يحصل في العقل، فإن ذلك يستحيل أن يوجد قبل وجود العقل.

(وعن الشبهة الثالثة) إن القبلية إنما تستلزم وجود الزمان إذا ثبت أنها أمر

موجود في الخارج. وبيان هذا المنع من وجوه:
(الأول) إنها نسبة، والنسب لا وجود لها في الأعيان كما بيناه.
(الثاني) إنها صفة للعدم في قولنا " عدم المحدث قبل وجوده "، وصفة العدم يستحيل أن تكون موجودة في الخارج.
(الثالث) إن الزمان ممكن لذاته، فيمكن اعتبار العدم لذاته بعد وجوده، فلو كان اعتبار القبلية والبعدية مستلزما لاعتبار وجوده لما أمكن اعتبار العدم لذاته بعد وجوده، لكن التالي باطل فالمقدم كذلك. بيان الملازمة: إن اعتبار بعدية عدمه لوجوده يستلزم اعتبار وجوده، فوجب أن لا يصدق اعتبار عدمه. وأما بطلان التالي فلأنه ممكن لذاته.
(وعن الشبهة الرابعة) متى لا يجوز ترك الاحسان إذا تمت شرائط وجوده أو إذا لم يتم الأول مسلم والثاني ممنوع، فلعل شرطا من شرائطه كان مفقودا في الأزل، فتخلف لتخلفه كما ذكرناه في الحكمة التي اشتمل عليها حدوث العالم.
(وعن الشبهة الخامسة) لا نسلم أن الإمكان صفة وجودية، والفرق بين عدم الإمكان وكون الإمكان معنى عدميا ظاهر. سلمناه لكنه معارض بما أنه لو كان ثابتا لاستلزم وجود الهيولى المستلزم لنفى الجوهر الفرد. لكن الجوهر الفرد ثابت كما بيناه، فالقول بالهيولي باطل، فالقول بكون الإمكان أمرا وجوديا باطل وبالله التوفيق.

القاعدة الرابعة
(في إثبات العلم بالصانع وصفاته)
وفيها أركان:
الركن الأول
في إثبات العلم بوجوده
إنه إما أن يستدل على ذلك بالإمكان أو بالحدوث، فههنا طريقان:
الطريق الأول: الاستدلال بالإمكان
وتقريره: إن صانع العالم إن كان واجبا لذاته فهو المطلوب، وإن كان ممكنا لذاته افتقر إلى مؤثر، فمؤثره إما نفسه وهو باطل لوجوب تقدم المؤثر باعتبار ما على أثره بالضرورة، وامتناع تقدم الشئ بوجه على نفسه أو غيره، فإما على سبيل الدور وهو باطل وجوب تقدم كل منهما على أثره، فيلزم تقدمه على نفسه

أو على سبيل التسلسل وهو أيضا باطل، لأن مجموع تلك الأمور الممكنة يمكن لافتقاره إلى كل واحد من أجزائه الممكنة، فيفتقر إذن إلى مؤثر، فمؤثره التام إما نفسه أو أمر داخل فيه أو أمر خارج عنه أو ما يتركب عن الأخيرين، والأول لا مدخل له في التأثير فيه لوجوب تقدم العلة أو جزئها بوجه ما على المعلول وامتناع تقدم الشئ على نفسه. والثاني باطل لأن المؤثر التام في المجموع لا بد وأن يكون مؤثرا في كل واحد من آحاده وإلا لكان مؤثرا إما في بعضها فقط فلا يكون مؤثرا تاما في المجموع وقد فرض كذلك هذا خلف، أو لا في شئ منها فلا يكون له فيه تأثير أصلا. وإذا كان كذلك فلو كان المؤثر في المجموع أمرا داخلا فيه لزم أن يكون ذلك المؤثر علة لنفسه، وهو باطل لما مر.

والثالث والرابع يستلزمان المطلوب، لأن الخارج عن كل الممكنات سواء كان تمام المؤثر لإيجاد مجموعها أو جزء المؤثر لا يكون إلا واجب الوجود لذاته، فهذا هو التقدير التام لهذا الطريق.

واعلم أن هذه الحجة مع تلخيصنا لها لا تتم، وذلك أنا لا نسلم أن العلة للمركب لا بد أن تكون علة أولا لأجزائه، أما العلة الناقصة فظاهر أنها لا تستلزم المركب فضلا أن تكون علة لأجزائه، وأما العلة التامة له فلا نسلم أنها علة تامة لأجزائه.

قوله " لأنها إن لم تكن مؤثرة في جميع أجزائه بل في بعضها لا يكون مؤثرا تاما في المجموع " قلنا: لا نسلم، فإن ذلك مبني على كون المؤثر التام في المجموع مؤثرا تاما في كل واحد من أجزائه، وهو أول المسألة.

سلمناه، لكن قوله " إذا لم يكن مؤثرا في شئ من أجزاء المجموع لا يكون

له فيه تأثير أصلا ". قلنا لا نسلم، وإنما يلزم ذلك أن لو كان المجموع عبارة عن كل واحد من آحاده، وهو ظاهر الفساد، بل نقول من رأس لا يجوز أن تكون العلة التامة للمجموع علة تامة لشئ من أجزائه، وذلك أن العلة التامة للشئ هي جملة الأمور التي يتوقف عليها تحقق ذلك الشئ، ومن جملة ما يتوقف عليه الشئ كل واحد واحد من أجزائه، فكان تحقق علته التامة موقوفا على تحقق كل واحد واحد من أجزائه، ولا شئ من علل أجزائه بمتوقف على كل واحد من أجزائه وإلا لتوقف على معلولها الذي هو أحد أجزائه لكنه متوقف عليها، فيلزم الدور.

فقد ظهر بهذا التقرير فساد هذه المقدمة، وهي أن علة المركب لا بد وأن تكون علة أولا لأجزائه مع كونها مشهورة بين جمهور العلماء، والبرهان المذكور على فسادها مما خطر للضعيف مؤلف هذا المختصر.

والمعتمد في هذه المسألة ما رتبه أيضا من البرهان فقال: لو لم يكن في الوجود موجود واجب الوجود لذاته تنتهي به سلسلة الممكنات الموجودة لكانت الموجودات بآحادها ومجموعها ممكنا، لكن التالي باطل فالمقدم كذلك أما الملازمة فظاهرة، وأما بطلان التالي فلأنه لو كان كذلك لكان لمجموعها علة تامة، وكل علة تامة يجب أن يعتبر في تحققها جميع الأمور المعتبرة في تحقق ماهية معلولها على ما سبق مجموع الممكنات الموجودة أجزاء من علته التامة أو شرائط في وجودها. لكن تلك العلة ممكنة لتركبها وموجودة، فلها علة تامة موجودة شأنها كذلك، لكن ذلك محال لأن تلك العلة لما كانت ممكنة كانت من جملة آحاد الممكنات، فكانت معتبرة في تحقق معلولها – أعني العلة التامة لمجموع الممكنات.

وقد بينا أن كل واحد من أجزاء المعلول معتبر في تحقق علته التامة، فيلزم أن يكون تلك العامة التامة معتبرة في تحقق نفسها لكونها جزءا من معلولها، فيكون إما جزءا لنفسها وأنه محال.

واعترض الإمام نجم الدين القزويني أدام الله سعادته على هذا البرهان، فقال:

أما من طريق الجدل فنقول: لو صح ما ذكرتم لزم أن يكون الواجب لذاته موجودا، وإلا لكان المجموع الحاصل منه ومن جميع الممكنات ممكنا لافتقاره إلى أجزائه، فله علة تامة موجودة مركبة إلى آخر ما ذكرتم.

وأما من طريق الحل فنقول: لا نسلم أن كل جزء من أجزاء المعلول جزء من علته التامة، وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن ذلك الجزء هو الجزء الذي إنما صارت العلة علة تامة للمعلول لكونها علة لذلك فقط، وأما إذا كان ذلك الجزء الذي شأنه ذلك فلا، وإذا جاز ذلك فيجوز أن تكون العلة التامة لمجموع الممكنات علة للهيئة الاجتماعية فقط التي هي الجزء الصوري. فتلك الهيئة تكون متأخرة عن تحقق العلة التامة للمجموع تأخر المعلول عن علته التامة، واستحال أن تكون جزءا منها وإلا لتقدمت علتها وتأخرت عنها معا، وأنه محال بالضرورة.

أجاب ملخص البرهان عن المعارضة: بأنا لا نسلم الملازمة، فإن حاصل ما ذكرتموه من المتصلة أنه لو كان واجب الوجود موجودا لكان المجموع الحاصل منه ومن غيره ممكنا. ومعلوم أنه ليس ذلك الإمكان ولا المجموع الملزوم له بلازم لوجود واجب الوجود، والا لزم من وجود الجزء وجود الكل، أو كون واجب الوجود ممكنا، وكلاهما محال، وذلك بخلاف ما ذكرناه من

المتصلة في البرهان، فإن حاصلها يعود إلى استلزام عدم واجب الوجود، لكون الموجودات بأسرها ممكنة وهو ضروري وظهر الفرق.

وعن المدعي حلا أن نقول: قوله " لا نسلم أن كل جزء من أجزاء المعلول جزء من علته التامة " قلنا: قد دللنا عليه.

قوله " وإنما يلزم ذلك " إلى آخره. قلنا: هذا مبني على أن العلة التامة لوجود المركب يجوز أن يكون نفسها علة تامة لوجود جزء من أجزائه، وقد برهنا على أنه لا يجوز ذلك، فليس إنما تصير العلة علة تامة له إذا كانت علة تامة لبعض أجزائه، بل لا يجوز أن تكون علة تامة لبعض أجزائه من حيث هي علة تامة لوجوده كما بينا. وبالله التوفيق.

واعلم أن هذا الإمام لما وقف على هذين الجوابين اعترف بصحتهما وسقوط الاعتراض على البرهان المذكور.

الطريق الثاني: الاستدلال بحدوث الذوات

وتقريره: أن العالم محدث، وكل محدث فله محدث.

أما المقدمة الأولى فقد تقدم بيانها، وأما الثانية فلأن كل محدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر.

بيان الأولى: إن المحدث هو الذي وجد بعد العدم، فكانت ماهيته قابلة للوجود والعدم، وهو المراد بالممكن. وأما الثانية فقد سيق تقريرها، وأما بيان أن ذلك المؤثر المحدث يجب أن يكون واجب الوجود لذاته فيعود إلى الطريق الأول.

وزعم بعض المتكلمين أن المقدمة الثانية من هذا الدليل – وهي قولنا كل

محدث مفتقر إلى المؤثر – بديهية من غير نظر إلى كون المحدث ممكنا.
وهو باطل، لأنه بناء منهم على كون الحدوث هو العلة المحوجة إلى المؤثر، وقد سبق منا بيان أن الحدوث لا يصلح أن يكون علة الحاجة ولا جزء منها ولا شرطا لها، فإذن إنما تكون بديهية باعتبار الإمكان للحادث. وبالله التوفيق.

الركن الثاني

(في صفاته السلبية)

وفيه أبحاث:

البحث الأول:

ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات لعين ذاتها المخصوصة، خلافا لأبي هاشم وأتباعه، فإنه زعم أن الذوات كلها متساوية في الذاتية ومتخالفة بأحوال هي عليها.

لنا وجهان:

(الأول) إن ماهيته تعالى نفس وجوده، ولا شئ من ماهيات الممكنات كذلك، فماهية الله تعالى غير مشاركة لشئ من ماهيات الممكنات في حقيقتها. ومقدمتا هذا الدليل قد سبق تقريرهما.

(الثاني) لو كانت ماهيته مساوية لشئ من ماهيات الممكنات لكان اختصاصها بما لأجله صار مؤثرا في وجود العالم إن كان لأمر فإما لذاته أو للازمها، فيلزم اتصاف سائر الماهيات بصفات الإلهية، لوجوب اشتراك متماثلي الذات في جميع مقتضياتها ضرورة، وأما لغيره فيكون واجب الوجود محتاجا في تحقق

صفات الإلهية إلى غير خارجي عنه، فكان في صفاته ممكنا معلولا للغير، هذا خلف. وإن كان لا لأمر لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال.

البحث الثاني: في كونه تعالى ليس بمتحيز

ويدل عليه وجوه:

(الأول) لو كان متحيزا لم ينفك عن الأكوان الحادثة فيلزم كونه محدثا على ما مر، وكل محدث ممكن فالواجب ممكن. هذا خلف.

(الثاني) لو كان متحيزا لكان مفتقرا إلى حيز، واللازم باطل فالملزوم كذلك. أما الملازمة: فلأن المتحيز متعلق الإشارة الحسية بأنه هنا أو هناك، فكان مستلزما للحاجة إلى الجهة والحيز ضرورة. وأما بطلان اللازم: فلأنه لو كان كذلك لكان قيامه في الوجود موقوفا على وجود الحيز الممكن الحادث، والموقوف على وجود الممكن ممكن بذاته، فالواجب لذاته ممكن لذاته. هذا خلف.

(الثالث) لو كان جسما لكان مركبا، واللازم باطل فالملزوم مثله. أما الملازمة فظاهرة، وأما بطلان اللازم فلأنه لو كان مركبا لكان ممكنا على عامر في خواص الواجب لذاته. هذا خلف.

(الرابع) لو كان جسما لكان مساويا لسائر الأجسام في الحقيقة، وحينئذ فاختصاص ذاته بصفات الإلهية إن كان لذاته أو لشئ من لوازمها وجب أن يكون كل جسم موصوفا بها وهو محال، وإن كان لأمر خارج عن ذاته عارض لها كان مفتقرا في تحقيق صفاته إلى غير خارجي، فكان ممكنا بالذات على عامر. هذا خلف.

البحث الثالث: في كونه تعالى ليس بجوهر
الجوهر يقال في عرف العلماء بالاشتراك اللفظي على معان:
أحدها حقيقة الشئ وذاته.
الثاني الموجود الغني عن المحل.
الثالث الشئ الذي إذا وجد في الأعيان كان لا في موضوع.
الرابع القابل للصفة.
الخامس ما يكون موردا للصفات المتعاقبة.
والجوهر بالمعنى الأول والثاني صادق على الله تعالى، إذ له حقيقة غنية في الوجود عن المحل، وغير صادق عليه بالمعنى الثالث، إذ وجوده نفس حقيقته لا غيرها، ولا بالمعنى الرابع والخامس لما سنبين أنه ليس له صفة تزيد على ذاته فيقبلها ذاته وتكون معروضة لها.
لكن لما كانت أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد إذن من الشارع في إطلاق هذا اللفظ عليه، لم يكن إطلاقه في حقه مطلقا: أما بالاعتبارين الأولين فمن جهة اللفظ فقط، وأما بالاعتبارات الباقية فمن جهة اللفظ والمعنى معا.
البحث الرابع:
أنه تعالى ليس في مكان ولا جهة ولا حيز، خلافا للكرامية، فإنهم اتفقوا على أنه تعالى في جهة: ثم زعمت الهيصمية أنه فوق العرش في جهة لا نهاية لها وبينه وبين العرش بعد غير متناه، وزعمت العابدية أن بينهما بعدا متناهيا، وقال بعض الهيصمية أنه على العرش كما ذهب إليه سائر المجسمة.

لنا وجوه:
(الأول) إنه لو كان في مكان لم يخل عن الأكوان الحادثة، واللازم باطل فالملزوم كذلك.
أما الملازمة: فلأن كونه في المكان إن كان أول كون له فهو كون الحدوث أو كونا ثانيا إما في ذلك المكان وهو السكون أو في غيره وهو الحركة. وعلى التقديرات فهي حادثة ولا خلو للكائن عنها لما مر.
وأما بطلان اللازم، فلأنه لو لم يخل عن الأكوان الحادثة لكان حادثا على ما مر أيضا، وكل حادث ممكن فالواجب ممكن. هذا خلف.
(الثاني) لو كان في مكان أو جهة أو حيز لاستحال قيامه في الوجود بدونه، واللازم باطل فالملزوم كذلك.
بيان الملازمة: إن كل ما كان في الحيز أو المكان فإنه لا ينفك عن مقدار وشكل، وكل ما كان كذلك استحال استغناؤه في الوجود عن الحيز والمكان، والمقدمتان جليتان.
بيان بطلان اللازم: أنه لو كان كذلك لكان قيامه في الوجود موقوفا على وجود الغير وكان مفتقرا في وجوده إلى الغير. هذا خلف.
(الثالث) أنه ثبت في علم الهيئة والمجسطى أن السماوات والأرض كرية، وإذا كانت كذلك كانت الجهة التي فوق رأس من كان ببلاد المشرق بعينها أسفل لمن كان ببلاد المغرب وبالعكس، فلو كان سبحانه في جهة فوق لكان كونه فوقا لقوم مستلزما لكونه أسفل لقوم آخرين، وذلك مما يأباه الخصم وينكره.
احتج الخصم بالمعقول والمنقول:
أما المعقول فهو أنه تعالى لا بد وأن يكون في حيز وجهة، وكل حيز وجهة

له فهي جهة فوق.
أما المقدمة الأولى فلأنه تعالى موجود، وكل موجود فإما أن يكون ساريا في غيره كالعرض في الجوهر أو مباينا له بالجهة. والعلم بهذا الحصر ضروري، فالباري تعالى إما سار في غيره كالعرض في الجوهر أو مباين لغيره بالجهة، والأول ظاهر البطلان فتعين الثاني، فكان ذا جهة.
وأما الثانية فلوجهين: أحدهما أن جهة فوق أشرف الجهات والباري تعالى أشرف الموجودات فيختص بها للمناسبة العقلية. الثاني إن الخلق بمجرد طباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون أيديهم إلى جهة فوق عند الدعاء والتضرع، وذلك يدل على شهادة فطرتهم بأن معبودهم في جهة فوق.
وأما المنقول فهو الآيات الموهمة لإثبات الجهة كقوله تعالى " الرحمن على العرش استوى " (١) وقوله " هو القاهر فوق عباده " (٢) وقوله " يخافون ربهم من فوقهم " (٣).
(وجواب الشبهة الأولى) منع الحصر في قوله " كل موجود فإما أن يكون ساريا في غيره كالعرض في الجوهر أو مباينا له بالجهة "، وظاهر أن ههنا قسما ثالثا في العقل، وهو ما لا يكون ساريا في غيره ولا مباينا له بالجهة، فلم لا يجوز أن يكون الباري تعالى من هذا القسم. ودعوى الضرورة في الحصر في القسمين مقابل بمثله في عدم الحصر فيهما.
وقوله في المقدمة الثانية " أشرف الجهات جهة فوق " ساقط من وجهين:

---

(١) سورة طه: ٥.
(٢) سورة الأنعام: ١٨.
(٣) سورة النحل: ٥٠.

أحدهما أن هذه مقدمة خطابية لا تكفي في إثبات المطالب العلمية. الثاني إنا بينا أن فوقية الجهة إضافية، فإنها وإن كانت فوقا للبعض فهي تحت بالنسبة إلى بعض آخرين، فلا تكون مستلزمة للشرف المطلق.

وأما الاستدلال برفع الأيدي في الدعاء، فإن دل على كون المعبود في جهة فوق فليدل وضع الجبهة على الأرض على كونه في جهة تحت، واللازم باطل فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة.

وأما الجواب عن الظواهر النقلية فهو أن العقل والنقل إذا تعارضا فإما أن نعمل بهما معا وهو جمع بين النقيضين، أو نطرحهما معا وهو خلو عن النقيضين، أو نرجح النقل على العقل وهو باطل، لأن النقل فرع على العقل، فلو كذبنا العقل لتصحيح النقل لزم تكذيب العقل والنقل معا، فتعين ترجيح العقل على النقل ثم تأويل النقل أو تفويض علمه إلى الله تعالى.

إذا عرفت ذلك فنقول: الدليل العقلي قد دل على امتناع الجسمية والجهة على الله تعالى والظواهر النقلية المذكورة ونحوها مشعرة بثبوتها له، فيجب تأويلها أو تفويضها. ومن أراد الاستقصاء في تأويلها وضبطها فعليه بكتاب تأسيس التقديس للإمام فخر الدين الرازي رحمه الله.

البحث الخامس:

في أنه تعالى لا يحل في شئ، خلافا للنصارى وبعض المتصوفة.

لنا: إن المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بحيث لا يتعين الحال إلا بتوسط تعيين محله، فإن أريد بحلوله تعالى في غيره هذا المعنى فهو باطل، لأن واجب الوجود لو كان تعينه بواسطة غيره لكان معلولا لذلك الغير فكان ممكنا هذا خلف، وإن أريد به معنى آخر فلا بد من بيانه

لننظر هل يصح إثباته لله تعالى أم لا.
البحث السادس:
في أنه تعالى لا يتحد بغيره، خلافا للنصارى وبعض الحكماء السابقين وبعض المتصوفة.
لنا: إن المراد من الاتحاد إن كان هو صيرورة الشيئين شيئا واحدا كما هو المفهوم من لفظه فهو باطل، لأن المتحدين إن بقيا موجودين فلا اتحاد، وإن عدما معا فالموجود غيرهما فلا اتحاد أيضا، وإن عدم أحدهما دون الآخر فلا اتحاد، إذ المعدوم لا يتحد بالموجود. وإن كان المراد به معنى آخر فلا بد من إفادة تصوره لننظر فيه.
البحث السابع:
لا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى، خلافا للكرامية.
لنا: لو حل في ذاته شئ من الحوادث لا نفعلت ذاته عن ذلك الشئ، واللازم باطل فالملزوم مثله.
أما الملازمة: فلأن حلول الشئ في الشئ مشروط بقبوله له وإمكان قبوله المستلزمين لانفعاله وتأثره عنه.
وأما بطلان اللازم: فلأن الانفعال مستلزم للغير المستلزم للامكان، فلو انفعلت ذاته عن شئ لكان ممكنا.

البحث الثامن: في امتناع الألم واللذة على الله تعالى
اتفق المسلمون على عدم إطلاق هذين اللفظين عليه تعالى:
أما أولا: فلامتناع معناهما عليه، إذ كان المرجع عندهم بالألم إلى الحالة الحاصلة عن تغير المزاج إلى الفساد، وباللذة إلى الحالة الحاصلة عن تغير المزاج إلى الاعتدال، سواء كانت الحالتان غنيتين عن التعريف كما عليه بعض المتكلمين أو أنهما عبارتان عن إدراك متعلق الشهوة كما عليه جمهور المعتزلة. وإذ الباري تعالى تنزه عن المزاج فهو منزه عن توابعه وعوارضه.
وأما ثانيا: فلعدم الإذن الشرعي في إطلاق أحد هذين اللفظين عليه.
وأما الفلاسفة فإنهم لما فسروا اللام بأنه إدراك المنافي ولم يكن لذاته مناف لم يصدق إدراك المنافي عليه فلم يصدق عليه الألم، ولما فسروا اللذة بأنها إدراك الملائم أطلقوا عليه لفظ اللذة وعنوا بها علمه بكمال ذاته.
فلا نزاع معهم إذن في المعنى، إذ لكل أحد أن يفسر لفظه بما شاء، لكنا ننازع في إطلاق هذا اللفظ عليه لعدم الإذن الشرعي.
البحث التاسع:
حقيقة الله تعالى غير معلومة لغيره بالكنه، خلافا لجمهور المعتزلة والأشعري.
لنا: إنها غير معلومة بالبديهة وهو بديهي ولا بالنظر، لأن تعريف الشئ إما أن يكون بنفسه وهو باطل مطلقا كما علمت، أو بما يكون داخلا فيه، أو بما يكون خارجا عنه، أو بما يتركب عنهما.

والأول والثالث في حق الواجب لذاته محال، إذ لا جزء له، والثاني هو التعريف بالاسم أو بالرسم الناقص، وقد علمت أن التعريف بالاسم أو الصفة إنما يفيد تصور أمر ما له ذلك الاسم أو تلك الصفة، فأما حقيقة ذلك الشئ مما لا يفيد الاسم أو الصفة، فإذن شئ من أسماء الله تعالى وصفاته التي تعتبرها أذهاننا له لا يوجب تصور حقيقته بالكنه.

احتج الخصم: بأن حقيقة الله تعالى عين وجوده، ووجوده معلوم، فحقيقته معلومة. والمقدمتان قد سبق بيانهما.

جوابه: إن الأوسط في هذه الحجة غير متحد في المقدمتين، فإن وجوده الذي هو عين حقيقته هو وجوده الخارجي الخاص ووجوده المعلوم هو المحمول عليه وعلى غيره بالتشكيك كما سبق بيانه، وحينئذ لا تتم الحجة.

البحث العاشر:

أنه تعالى ليس بمرئي بحاسة البصر، خلافا للأشعرية.

لنا: المعقول والمنقول:

أما المعقول: فمن وجهين:

(أحدهما) أن المراد بلفظ الرؤية: إما حقيقتها - أعني الادراك بحس البصر - وهو غير صادق عليه تعالى، لأن ذلك الادراك مستلزم لإثبات الجهة له تعالى بالضرورة، سواء كان بحصول الشبح في العين المسمى بالانطباع أو بخروج خارج منها يتصل بسطح المرئي كما يقال من خروج الشعاع أو على وجه آخر إن أمكن، لكن إثبات الجهة له تعالى محال، فالقول برؤيته على الحقيقة محال وأما مجازها - كما يقال مثلا أنه الكشف التام للعقل أو نحوه مما لا يكون بآلة

حس البصر – فذلك غير محل النزاع.
(الثاني) إن الباري تعالى ليس بمقابل المرائي ولا في حكم المقابل له، وكل مرئي بحس البصر فإنه يجب أن يكون مقابلا للرائي أو في حكم المقابل ينتج أن الباري تعالى ليس بمرئى بحس البصر: أما المقدمة الأولى فلأن المقابلة أو ما في حكمها كالوجه في المرآة ونحوها إنما تصح من الجسم ذي الجهة أو ما يقوم به، وقد علمت تنزهه تعالى عن الجسمية والجهة ولواحقهما. وأما الثانية فضرورية.
وأما المنقول فمن وجهين:
أحدهما قوله تعالى " لا تدركه الأبصار " (١) وجه الاستدلال إن سلب الادراك البصري من صفات الجلال والتنزيه لله تعالى، وكل ما كان سلبه من صفات الجلال والتنزيه لله كان ثبوته لشخص ما في وقت ما نقصا في حق الله تعالى، ينتج أن ثبوت الادراك البصري نقص في حق الله تعالى.
أما المقدمة الأولى: فلأن مقتضى الآية التمدح بسلب الادراك البصري عنه، لأنها في معرض المدح، وأما الثانية فبينة بنفسها، وحينئذ تبين أن القضية سالبة كلية دائمة.
الثاني قوله تعالى لموسى عليه السلام " لن تراني " (٢) وجه الاستدلال أن كلمة " لن " تفيد نفي الأبد بإجماع أهل اللغة، فلو كان الله تعالى ممكن الرؤية بحاسة البصر لكانت الأنبياء عليهم السلام أولى الناس برؤيته، لكن موسى عليه السلام لا يراه فغيره كذلك لعدم الفرق، فليس تعالى مرئيا بحس البصر.

---

(١) سورة الأنعام: ١٠٣.
(٢) سورة الأعراف: ١٤٣.

لا يقال كلمة " لن " تفيد التأبيد، بدليل قوله تعالى في حق أهل الكتاب " ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم " (١) مع انقطاع ذلك بقولهم في النار " يا مالك ليقض علينا ربك " (٢).

لأنا نقول: إنه مجاز، بدليل سبق الذهن عند إطلاق هذه اللفظة إلى التأبيد دون عدمه، والمجاز وإن كان خلاف الأصل إلا أنه خير من الاشتراك، كما علم ذلك في أصول الفقه.

أما الخصم فربما فسر مراده بالرؤية أولا ثم استدل على ثبوتها في حقه ثانيا.

أما الأول فقال فخر الدين الرازي رحمه الله: مرادنا بأنه تعالى هل يصح أن يرى أنه هل يصح أن يحصل لنا حالة من المكاشفة يكون نسبتها إلى ذاته تعالى نسبة الأبصار والرؤية إلى هذه المرئيات أم لا. ثم نبه على تلك الحالة فقال: لا شك إنا إذا علمنا شيئا ثم رأيناه فإنا ندرك تفرقة بين الحالتين، فالحالة الحاصلة المفيدة للتفرقة غير عائدة إلى ارتسام الشبح في العين وإلا إلى خروج الشعاع منها، فهي عائدة إلى حالة أخرى نحن نسميها بالرؤية وندعي تعلقها بذات الله تعالى.

وأما الثاني فقد احتجوا بالمعقول والمنقول:

أما المعقول هو أن الجوهر والعرش اشتركا في صحة الرؤية، ولا بد لتلك الصحة من علة مشتركة، ولا مشترك بينهما إلا الوجود والحدوث، لكن الحدوث لا يصلح للعلية لأنه عبارة عن وجود حاصل وعدم سابق والعدم يمتنع أن يكون

---

(١) سورة البقرة: ٩٥.

(٢) سورة الزخرف: ٧٧.

علة أو جزءا من العلة فبقي الوجود، والباري تعالى موجود فوجب أن تصح رؤيته.
وأما المنقول فمن وجوه:
(الأول) قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام " رب أرني أنظر إليك " (١)
وجه الاستدلال: لو كانت الرؤية ممتنعة عليه تعالى لما سألها موسى، لكنه سألها فلا تمتنع.
بيان الملازمة: إنه لو سألها على تقدير كونها ممتنعة على الله تعالى لكان بعض حثالة المعتزلة أعلم من موسى عليه السلام بما يجوز على الله وما لا يجوز وهو ظاهر البطلان. وأما إنه سألها فلأنه سأل النظر إليه، وليس المراد من النظر ههنا تقليب الحدقة، لأن ذلك إنما يكون نحو ذي الجهة، فلو سأله موسى لكان قد أثبت لله جهة، تعالى الله عن ذلك. فكان جاهلا به فوجب حمله على الرؤية إطلاقا لاسم السبب على المسبب.
(الثاني) قوله تعالى " انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني " (٢)
وجه الاستدلال: أنه علق الرؤية على أمر ممكن، وكل معلق الوجود على أمر ممكن فهو ممكن، فالرؤية ممكنة.
بيان الأول أنه علقها على استقرار الجبل وهو أمر ممكن، وأما الثانية فظاهرة.
(الثالث) قوله تعالى " وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة " (٣) وجه الاستدلال

---

(١) سورة الأعراف: ١٤٣.
(٢) سورة الأعراف: ١٤٣.
(٣) سورة القيامة: ٢٢ - ٢٣.

أن النظر إما أن يحمل على حقيقته وهو توجيه القوة الباصرة نحو المرئي، أو على مجازه وهو إما الانتظار أو الرؤية، والأول باطل لأن ذلك إنما يصح في حق ذي الجهة والله تعالى منزه عنها، والثاني أيضا باطل لأن النظر هنا مقرون بحرف إلى وبالوجوه، لأن الانتظار يكون سببا للغم والآية مسوقة لبيان النعمة، وذلك مانع من حمله على الانتظار، فتعين حمله على الرؤية إطلاقا لاسم السبب على المسبب.

والجواب إما عن تفسيرهم فنقول: إن سلمنا أن الحالة المفيدة للتفرقة غير عائدة إلى الانطباع أو إلى خروج الشعاع لكن لم لا يجوز أن تكون عبارة عما حصل للنفس من زيادة اليقين على العلم الأول، وذلك أن العلم مقول بالتشكيك لكن ذلك مشروط بالانطباع أو اتصال الشعاع بسطح المرئي الممتنعين في حق الله تعالى.

وعن معقولهم: لا نسلم أن صحة الرؤية تستدعي علة مشتركة، ولم لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين. سلماه لكن لم قلتم أنه لا مشترك بين الجوهر والعرض إلا الحدوث أو الوجود.

ثم إنا نتبرع بذكر مشترك آخر وهو الإمكان، وهو وإن كان أمرا اعتباريا إلا أن صحة الرؤية أيضا اعتبارية، وتعليل بعض الاعتبارات ببعضها جائز. سلمناه لكن لم قلتم أن الحدوث لا يصلح للعلية.

قوله " لأن العدم لا يكون جزء العلة " قلنا ليس جزء مفهوم الحدوث هو العدم بل كون الوجود مسبوقا به، وهو أمر اعتباري، فلا يمتنع أن يكون جزءا من علة صحة الرؤية. سلمناه، لكن لم قلتم أنه إذا كان الوجود في الجوهر والعرض علة لصحة الرؤية وجب في الباري كذلك. وبيانه: أن وجود الباري

نفس حقيقته ووجود الممكنات زائد على ماهياتها كما علمت فتخالفا، والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الأحكام.

وعن منقولهم:

(أما عن الأول) فلا نسلم أن موسى عليه السلام سأل الرؤية لنفسه، ولم لا يجوز أن يكون سؤالها عن لسان قومه حيث قالوا " أرنا الله جهرة " (١) " لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة " (٢).

ومما يؤيد هذا الاحتمال ما روي أنهم لما سألوا الرؤية أخبرهم بأن الله لا يرى، فلم يقبلوا فأجابهم وسأل ليقيم عذره عندهم.

فإن قلت: أضافة السؤال إلى نفسه ومطابقة الجواب بمنعه مما يشهد أن السؤال كان لنفسه.

قلت: يحتمل تلك الإضافة وجهين: أحدهما ما روي أنه عليه السلام لما أجابهم إلى سؤالهم قالوا لا تسأله لنا بل لنفسك ليكون أقرب إلى الإجابة، فإذا رأيته رأيناه نحن. الثاني لعل اضافته إلى نفسه لغرض أنه إذا منع هو من الإجابة كان ذلك أحسم لمادة سؤالهم للرؤية.

(وعن الثاني) لا نسلم أنه علق الرؤية على أمر ممكن، قوله " علقها على استقرار الجبل وهو ممكن " قلنا: متى هو ممكن حال النظر إلى ذاته أو حال النظر إليه وتجلى الرب له، الأول مسلم لكن لا نسلم أن الرؤية معلقة عليه بذلك الاعتبار، والثاني: لا ينفعكم إذ الجبل في تلك الحال متحرك وإلا لما صار دكا والاستقرار في حال الحركة ممتنع لامتناع اجتماع الحركة والسكون، فكانت

---

(١) سورة النساء: ١٥٣.

(٢) سورة البقرة: ٥٥.

الرؤية معلقة على أمر ممتنع، فكانت ممتنعة.
(وعن الثالث) لم لا يجوز أن يحمل النظر هنا على حقيقته ويكون " إلى " لا حرف جر بل اسما لواحد الآلاء وهو النعمة أي ناظرة نعمة ربها.
سلمناه لكن لم لا يجوز أن يكون إلى واحد الآلاء ويكون النظر هنا بمعنى الانتظار، وقرينة الوجوه لا يمنع من ذلك. قوله " لأن الانتظار يكون سببا للغم " قلنا: لا نسلم أن كل انتظار كذلك، بل انتظار الخير سبب الفرح والسرور وههنا كذلك.
سلمناه، لكن لم لا يجوز أن يحمل النظر على حقيقته، ويكون في الآية اضمار تقديره إلى ثواب ربها وجزائه ناظرة، والاضمار وإن كان خلاف الأصل إلا أن المجاز خلاف الأصل أيضا، وقد ثبت في أصول الفقه أنهما في درجة واحدة وعليكم الترجيح. وبالله التوفيق والعصمة.
الركن الثالث
(في صفاته الثبوتية)
وفيه أبحاث:
البحث الأول: في كونه تعالى قادرا مختارا
اختلف الناس في معنى كونه تعالى قادرا، فذهب الأقدمون من مشائخ المعتزلة إلى أن ذلك عبارة عن كونه على صفة لأجلها يصح منه الفعل، وذهب بعض متأخريهم ومنهم العجالي إلى أن ذلك عبارة عن حقيقته المتميزة التي تفعل بحسب الدواعي المختلفة، وقال آخرون أنه عبارة عن كونه بحيث إذا شاء فعل

وإذا شاء لم يفعل.
والأصح أنه عبارة عن كونه بحيث إذا شاء فعل وإذا شاء لم يفعل، وبين هذا المفهوم والذي قبله فرق يدق فليتنبه له، فربما لا يحتمل شرحه هذا المختصر.
والفرق بينه وبين الموجب كالشمس في الإشراق والنار في الاحراق أمران:
أحدهما أن القادر عالم بأثره والموجب ليس كذلك، الثاني أنه يصح منه مع وجوده أن لا يفعل باعتبار ذاته ولا كذلك الموجب فإنه يمتنع منه أن لا يفعل.
إذا عرفت ذلك فنقول: مذهبنا أنه تعالى قادر. برهانه: أنه يصح منه أن لا يفعل إذا لم يشأ ويصح منه أن يفعل إذا شاء، وكل من كان كذلك كان قادرا مختارا.
أما المقدمة الأولى: فلأنا لما بينا أن العالم محدث فقبل وجود العالم لم يدعه الداعي إلى إيجاده فلم يوجده، ودعاه الداعي إلى إيجاده فيما لا يزال فأوجده، فوقوع الترك منه أزلا لعدم الداعي إلى إيجاده. ثم وقوع الفعل عنه لتعلق الداعي به مستلزم لصحتها عنه تعالى.
وأما الثانية: فلأنا لا نعني بالمختار إلا من صح منه الفعل وعدمه بحسب المشية وعدمها.
فإن قيل: لا نسلم أن الفعل والترك ممكنان بالنسبة اليه. وبيانه من وجوه:
(الأول) أنه إن استجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية وجب عنه الفعل، وإن لم يستجمع امتنع منه، والوجوب والامتناع في الفعل ينافيان صحته.
(الثاني) أن الممكنة من الطرفين إما أن تحصل حال حصول أحدهما أو قبل ذلك، والأول باطل، لأن الحاصل منهما حال حصوله واجب ونقيضه محال، والثاني أيضا باطل، لأن شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال الممتنع

الحصول في الحال، والموقوف على المحال محال، فحصوله يفيد كونه في الاستقبال ممتنع الحصول في الحال ممتنع والممتنع لا يمكن.

(الثالث) أن الترك عبارة عن البقاء على العدم الأصلي، والعدم الأصلي غير مقدور: أما أولا فلأن القدرة صفة مؤثرة والعدم نفي محض فلا يعقل فيه التأثير. وأما ثانيا فلأنه باق مستمر، والباقي غني عن المؤثر.

(والجواب عن الأول) إن الفعل وإن وجب عن الفاعل عند تمام مؤثريته إلا أن ذلك الوجوب بالنظر إلى الداعي لا بالنظر إلى القدرة التي يستوي الطرفان بالنسبة إليها في الصحة، وحينئذ لا يكون ذلك الايجاب منافيا للاختيار كما علمت معناهما.

(وعن الثاني) أن الممكنة من الطرفين حاصلة حال حصول أحدهما وقبله بالنظر إلى القدرة وإمكان الطرفين في ذاتيهما، سواء كان أحد الطرفين واجب الوقوع عن الداعي في الحال أو ممتنع الوقوع في الحال لعدم الداعي واجب الوقوع في الاستقبال، فإن شيئا من ذلك لا ينافي المكنة الحاصلة في الحال بالنظر إلى القدرة وإمكان الأثر في نفسه.

(وعن الثالث) هب أن مطلق العدم غير مقدور، فلم قلت أن العدم المقيد – أعني عدم الفعل المسمى بالترك – غير مقدور، لا نسلم أنه نفي محض بل هو عبارة عن عدم الفعل عما من شأنه أن يفعل.

قوله " ثانيا أنه باق كما كان والباقي غني عن المؤثر " قلنا: لا نسلم أن الباقي غني عن المؤثر، وقد سبق تقريره.

(تنبيه) واعلم أن الفلاسفة ربما ساعدونا على أن الشرطيتين المذكورتين في الحد صادقتان على الله تعالى، لكنهم يقولون أنه لا يلزم من صدق الشرطية

صدق كل من جزئيها، فلا يلزم من صدق قولنا " أنه إذا لم يشأ يصح منه أن لا يفعل " صدق أنه لم يشأ حتى يلزم صحة أن لا يفعل، وحينئذ لا يمكن إثبات الممكنة من الطرفين.

إلا أنا لما بينا أن العالم حادث ثبت وقوع أن لا يفعل لعدم الداعي، فلزمت صحة أن لا يفعل كما أشرنا إليه. وحينئذ صدقت الشرطيتان بأجزائهما على الله تعالى، وتحقق الخلاف معهم. وبالله التوفيق.

البحث الثاني: في كونه تعالى عالما

اتفق جمهور العقلاء من المتكلمين وغيرهم على أنه تعالى عالم، إلا قوما من الفلاسفة، فإن منهم من نفى عنه العلم أصلا.

لنا: إن أفعاله تعالى محكمة متقنة، وكل من كان كذلك فهو عالم، والمقدمة الأولى حسية والثانية بديهية.

لا يقال: إن عنيت بالفعل المحكم ما يشتمل على المصلحة من كل وجه فلا نسلم أن شيئا من مخلوقات الله تعالى كذلك، وهو ظاهر، لكثرة ما نشاهده في العالم من الشرور. وإن عنيت به ما يشتمل عليها من بعض الوجوه، فلا نسلم أن ذلك يدل على علم الفاعل. ثم هو منقوض بأفعال النائم والساهي، فإنها قد تشتمل على المصلحة من بعض الوجوه مع عدم شعور فاعله به. سلمناه، لكن لا نسلم أن الأحكام تدل على علم الفاعل.

ومستند المنع وجوه:

(أحدها) أن الجاهل قد تتفق منه الأحكام مرة، وجواز المرة منه مستلزم لجواز المرار، لأن حكم الشئ حكم مثله، مع أن تلك الأحكام لا تدل على علمه.

(وثانيها) أن النحل تبني البيت البيت المسدس المشتمل على الحكم التي لا يهتدي إليها إلا المهندسون، وكذا بيت العنكبوت المشتمل على الترتيب العجيب والغاية منه، وكذلك باقي الحيوانات تأتي بالأفعال العجيبة التي يعجز عنها كثير من الأذكياء، مع أنه ليس لشئ منها علم.

سلمناه، لكنه معارض بما أن العلم إن لم يكن صفة كمال وجب تنزيه الله تعالى عنه، وإن كان تعالى بدون تلك الصفة ناقصا بذاته مستفيدا للكمال من غيره.

هذا محال، لأنا نجيب عن الأول بأنا نعني به الترتيب العجيب كترتيب الأجرام العلوية ونضدها والتأليف اللطيف كأجزاء بدن الإنسان موافقة لمنافعه، والعلم باستلزام ذلك العلم الفاعل بديهي.

قوله " هو منقوض بأفعال نائم والساهي " قلنا: لا نسلم كونهما غير شاعرين بما يصدر عنهما. نعم لا يكونان شاعرين بشعورهما بذلك.

(وعن الثاني) أنه بديهي، ولا نسلم أن الجاهل بالشئ يصدر عنه على وجه الأحكام، بل يكون عالما به من جهة ما هو محكم، وكذلك النحل والعنكبوت وسائر الحيوان لا نسلم أنها غير شاعرة بآثارها، بل كل منها شاعر بما يصدر عنه.

(وعن الثالث) إن العلم بصفة كمال وسنبين في واجب الوجود أنها نفس ذاته، وحينئذ لا يكون مستفيدا للكمال من غيره.

وأما المنكرون لكونه تعالى عالما فإنهم لما فسروا العلم بأنه حصول صورة مساوية للمعلوم في ذات العالم قالوا: لو كان تعالى عالما بغيره للزم أن يحصل له في ذاته صورة غيره، فتلك الصورة إن كانت منه كانت ذاته قابلة فاعلة لها،

فكانت في ذاته جهتا وجوب وإمكان، وقد ثبت أنه تعالى واجب من جميع جهاته هذا خلف. وإن كانت من غيره كان ناقصا بذاته مستفيدا للكمال من الغير، ولو كان عالما بذاته، مع أن العلم يقتضي إضافة ما بين العالم والمعلوم لم تعقل تلك الإضافة له إلا أن يكون فيه اعتباران متغايران فيكون فيه الكثرة وقد بينا أنه منزه عن الكثرة والتركيب. هذا خلف، فلهذه الشبهة نفوا عنه العلم مطلقا.

(وجوابهم) إنا سنبين أن علمه تعالى نفس ذاته لا بحصول صورة مساوية للمعلوم في ذاته، وحينئذ لا يلزم كونه قابلا وفاعلا ولا كونه مستكملا بغيره، وكذلك لا يلزمه الكثرة لوجود الإضافة، إذ الإضافة أمر تحدثها عقولنا عند الاعتبار. وبالله التوفيق.

البحث الثالث: في كونه تعالى حيا

اتفق العلماء على أنه تعالى حي، إلا أنهم اختلفوا في معناه، فمن جوز أن يكون له صفة زائدة على ذاته قال الحياة صفة ثبوتية، وهم جمهور المعتزلة والأشعرية الأقدمين، ومن منع من ذلك – وهو أبو الحسين البصري ومن تابعه من متأخري المعتزلة – جعل ذلك اعتبارا سلبيا يلزم ذاته في العقل، وفسره بكونه لا يستحيل أن يعلم ويقدر، وهو سلب ضرورة العدم الصادق على الواجب والممكن، ويقرب منه اعتبار الفلاسفة بهذه الصفة في حقه تعالى.

والحق ما ذهب إليه أبو الحسين، لما سنبين أنه تعالى ليس له صفة تزيد على ذاته.

حجة الأشعري: إنه لولا اختصاص ذاته تعالى بصفة لأجلها يصح أن يعلم

ويقدر لم يكن حصول هذه الصفة أولى من لا حصولها.
الجواب: إنا سنبين أن علمه تعالى وقدرته نفس ذاته، وحينئذ جاز أن يكون مجرد اعتبار ذاته المخصوصة المخالفة لما عداها كافيا في استلزام اعتبار هذه الصفة، فلم قلتم أنه ليس كذلك.
البحث الرابع: في كونه تعالى مريدا وكارها
اتفق المسلمون على وصفه تعالى بكونه مريدا وكارها، لكن اختلفوا في معناهما، فالأشعرية وجمهور المعتزلة أثبتوا الإرادة والكراهة زائدتين على العلم في الشاهد والغائب، وأثبتهما أبو الحسين ومن تابعه زائدتين عليه في الشاهد دون الباري تعالى. وهو المختار.
وتحقيق الكلام في شرح الإرادة والكراهة: إن الإنسان إذا علم أو ظن أو توهم مصلحة له في بعض الأفعال فإنه قد يجد من نفسه شوقا ينبعث له إلى تحصيله لما يتخيل أو يعقل فيه من الملائمة له، وكذلك إن علم أو ظن فيه مفسدة فإنه قد يجد من نفسه انصرافا وانقباضا عنه بحسب ما يعقل فيه من المنافاة، فذلك العلم أو الظن بالمصلحة هو مرادنا بالداعي وبالمفسدة هو مرادنا بالصارف، وذلك الشوق والميل الحاصل عنه هو المسمى بالإرادة، وذلك الانصراف والنفرة عنه هو المسمى بالكراهة.
أما في حق الباري تعالى فلما امتنع عليه الظن والوهم لم يكن دواعيه وصوارفه إلا علوما، ولما كان الشوق والنفرة من توابع القوى الحيوانية لم تصدق الإرادة والكراهة بالمعنى المذكور في حقه تعالى، فمعنى كونه إذن مريدا هو علمه باشتمال الفعل على المصلحة الداعية إلى إيجاده، ومعنى كونه كارها

هو علمه باشتماله على المفسدة الصارفة عن إيجاده. وهذان العلمان أخص من مطلق العلم.
إذا عرفت ذلك فنقول: كل واحد من هذين العلمين يصلح لتخصيص الفعل الممكن بحال دون حال، وكل ما يصلح لهذا التخصيص فهو المعني بالإرادة والكراهة.
أما الصغرى: فلأن العلم بالفعل المعين المشتمل على المصلحة أو المفسدة المعينة مخصص ومميز له من بين سائر الأفعال، وهو ظاهر.
وأما الكبرى: فلأن الحاجة إلى إثبات الإرادة والكراهة لتميز بعض الأفعال عن بعض ليخصها الفاعل بحال دون حال، وإذا كان العلم المخصوص صالحا لذلك فلا حاجة إلى إثبات أن الإرادة أمر زائد.
فإن قلت: هذا مبني على تعليل أفعال الله برعاية المصالح، ولا نسلم أنه تعالى يفعل لغرض.
قلت: سنبين أنه تعالى لا يفعل إلا لغرض.
احتج الخصم بأنه لا بد للفعل من مخصص، وليس هو القدرة لاستواء الطرفين بالنسبة إليها، ولا العلم إذ قد يعلم ما لا تتعلق الإرادة والكراهة به كالممتنع ولأن العلم تابع للمعلوم والإرادة والكراهة متبوعتان للمراد والمكروه. وظاهر أن السمع والبصر وغيرهما لا يصلح لذلك التخصيص، فلا بد من أمر آخر هو المسمى بالإرادة والكراهة.
وجوابه: لم لا يجوز أن يكون المخصص هو العلم المخصوص بما في الفعل من المصلحة أو المفسدة.
قوله " قد يعلم ما لا يتعلق الإرادة والكراهة به " قلنا: بالعلم المطلق لا بالعلم

المخصوص الذي بيناه.
قوله " العلم تابع للمعلوم " قلنا: لا نسلم ذلك مطلقا، بل إذا كان العلم مستفادا من المعلوم في ذاته أو في هيئته المقتضية لكونه مطابقا له، أما إذا لم يكن كذلك فلا.
البحث الخامس: في كونه تعالى سميعا بصيرا
اتفق المسلمون على وصفه تعالى بهما، لكن اختلفوا في معناهما فذهب أبو الحسين البصري والكعبي إلى أنهما عبارتان عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات، وهو مذهب فلاسفة الإسلام. وذهب الجمهور من الأشعري والمعتزلة والكرامية إلى أنهما صفتان زائدتان على العلم، والأول هو الحق.
لنا: إن وصفه تعالى بالسميع والبصير إما أن يراد به حقيقته اللغوية أو مجازه والأول باطل لأن حقيقة هذين الوصفين مشروطة بآلتي السمع والبصر الممتنعتين عليه تعالى، فتعين الحمل على المجاز، فنحن نحملهما على العلم المخصوص إطلاقا لاسم السبب على المسبب، وهو أقوى وجوه المجاز.
فإن قلت: ليس حمله على العلم أولى من حمله على مجاز آخر.
قلت: هذا المجاز إنما صرنا إليه لمكان المناسبة، والأصل عدم مجاز آخر ولأن سببية السماع والأبصار لحصول العلم مع العلم بخروج حقيقتهما عن الإرادة استلزمت ظن إرادة العلم مجازا، فلا يدفع ذلك الظن باحتمال إرادة مجاز آخر.
احتج الخصم بالمعقول والمنقول:
أما المعقول فمن وجهين:

(أحدهما) إنه تعالى حي، والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر، وكل من صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها لا تصف بضدها، فلو لم يكن الله تعالى سمعيا بصيرا لاتصف بضدهما، وهو نقص محال عليه تعالى.
(الثاني) لو لم يكن تعالى سميعا بصيرا لكان الواحد منا أكمل منه، واللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمة: إن السميع والبصير أكمل ممن ليس كذلك وأما بطلان اللازم فظاهر.
وأما المنقول فقوله تعالى " إنني معكما أسمع وأرى " (١) وقوله " إنه هو السميع البصير " (٢) ونحوه.
(والجواب عن الأول) لا نسلم أن حياته تعالى مصححة للسمع والبصر، وبيانه أن حياته تعالى مخالفة لحياتنا في الحقيقة، والمختلفتان لا يجب إشراكهما في الأحكام. سلمناه، لكن متى يقتضي حياته هذه الصحة، وإذا لم يكن هناك مانع أو إذا كان الأول مسلم والثاني ممنوع، إذ يجوز أن يكون صحة اتصافه بالسمع والبصر مشروطا بحصول آلتيهما الممتنعين في حقه تعالى. سلمناه، لكن لا يلزم من صحة الاتصاف بهما وجود الاتصاف.
قوله " لو لم يكن يتصف بهما لا تصف بضدهما " قلنا: لا نسلم، لجواز خلو المحل عن الشئ وضده كالهواء فإنه لكونه جسما يصح اتصافه بالسواد والبياض مع خلوه عنهما. نعم لا يخلو عن الشئ وعدمه، لكن لم قلتم إن عدم السمع والبصر في حقه تعالى نقص.
(وعن الثاني) منع الملازمة. قوله " السميع والبصير أكمل ممن ليس

---

(١) سورة طه: ٤٦.
(٢) سورة الإسراء: ١.

كذلك " قلنا: هو أكمل ممن يكون من شأنه أن يكونان له، أما من غيره فممنوع ولا نسلم أنهما بالمعنى الذي ثبته الخصم كما لأن لله تعالى. ثم هو معارض بما أن حسن الوجه أكمل من قبيحة، فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان أحدنا أكمل منه، وهو محال.

فإن قلت: هذا من صفات الأجسام، والله تعالى منزه عنها.

قلت: لم لا يجوز أن يكون السميع والبصير كذلك.

وعن أدلة السمع: أن العقل منع من إجرائها على ظواهرها، فوجب تأويلها بالعلم كما سبق أو تفويض علمها إلى الله تعالى كسائر الآيات المشعرة بالتجسيم.

البحث السادس: في كونه تعالى متكلما

اتفق المسلمون على إطلاق لفظ المتكلم عليه تعالى، لكن اختلفوا في معناه. فقالت المعتزلة معناه كونه تعالى خالقا لأصوات مخصوصة دالة على معان مخصوصة في محال مخصوصة عند إرادته أمرا ليعبر بها عنه، وظاهر أن كلامه تعالى بهذا التفسير حادث.

وقالت الأشعرية: أنه متكلم بمعنى قائم بذاته قديم دلت عليه هذه العبارات الحادثة.

والكلام عند بعضهم لفظ مشترك بين ذلك المعنى والعبارة الدالة عليه، وعند بعضهم حقيقة في المعنى مجاز في العبارة، وعند بعضهم بالعكس. وقالت الحنابلة أنه عبارة عن الحروف والأصوات المسموعة مع أن كلامه قديم.

والحق أنه حقيقة في العبارة دون المعنى المدلول.

لنا: أنه المتبادر إلى الفهم عند إطلاق لفظ الكلام دونه، وإذا كان كذلك

لم يمكن إطلاق لفظ المتكلم عليه بذلك الاعتبار، لتنزهه عن اللفظ المستلزم لإثبات الجوارح له، فوجب إطلاقه عليه باعتبار خلقه للكلام في بعض الأجسام إما حقيقة أو مجازا إطلاقا لاسم المسبب على السبب، ولأنا سنبين أنه تعالى ليس له صفة تزيد على ذاته، فلا يكون الكلام معنى قائما به كما هو مذهب الأشعرية.

أما الأشعري فإنه بين مراده من الكلام النفساني أولا ثم استدل على إثباته لله تعالى ثانيا ثم بين أنه قديم ثالثا ثم بين كونه واحدا مع أنه أمر ونهي وخبر واستخبار وغيرها.

أما الأول: فقد ثبت أن الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية، فإذا نطق أحدنا بخبر فالحكم المدلول عليه بذلك اللفظ ليس نفس الاعتقاد، لجواز أن يكون الاعتقاد بخلافه، ولا نفس الإرادة لأن الخبر يتعلق بالواجب والممكن، ولا شئ من الإرادة كذلك، فهناك أمر آخر هو مرادنا بكلام النفس، ودليل تسميته كلاما قول الشاعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقول القائل في نفسي كلام.

وأما الثاني: فلقوله تعالى " وكلم الله موسى تكليما " (١) وقوله " إن الله يأمر بالعدل والاحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء " (٢) ونحوه. ووجه الاستدلال: إن التكليم والأمر والنهي إما أن يكون من باب الحقائق والمعنى أو من باب العبارات. والأول هو المطلوب، وأما الثاني فتلك العبارات لا بد وأن

---

(١) سورة النساء: ١٦٤.

(٢) سورة النحل: ٩٠.

تكون دالة على معان، وليست نفس الاعتقادات والإرادات لما سبق، فهي إذن صفة أخرى لله تعالى.
وأما الثالث: فلأن ذلك المعنى لو كان محدثا لكان إما قائما بذاته تعالى فيكون محلا للحوادث وهو محال، وإما بغيره من المحال أن يقوم صفة الشئ بغيره أولا في محل فيقوم العرض في الوجود بلا محل. هذا محال، فثبت أنه صفة قديمة.
وأما الرابع: فلأن المرجع بالأمر إلى الأخبار عن لحوق العقاب على الترك، وبالنهي إلى الأخبار عن لحوق العقاب على الفعل، وكذا في سائر أصناف الكلام.
وأما الحنابلة فاستدلوا على أن كلامه هو الحروف والأصوات بأن كلامه مسموع ولا مسموع إلا الحرف والصوت فكلامه ليس إلا الحرف والصوت: أما الصغرى فلقوله تعالى " وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله " (١) وأما الكبرى فظاهرة.
ثم أثبتوا كونه قديما بأنه لو كان حادثا لكان إما قائما بذاته أو بغيره أو لا في محل، والأقسام الثلاثة باطلة لما مر.
والجواب عن المقالة الأولى للأشعرية: لم لا يجوز أن يكون ذلك المعنى من قبيل العلوم، فإن الصور الذهنية إما تصورات أو كيفيات تلحقها كالتصديق ونحوه، وهي من أقسام العلم عندنا، فلا نسلم إطلاق لفظ الكلام عليها حقيقة. اللهم إلا بوضع عرفي أشعري، وليس كلامنا فيه.
وأما البيت فلا نسلم صحة نقله عن الأخطل، وإن سلمناه فلا نسلم قوله صحة،

---

(١) سورة التوبة: ٦.

ولأنه يقتضي أن يسمي الأخرس متكلما لحصول ذلك المعنى في نفسه.
وعن الثاني: أنها من باب العبارات، وهي دالة على معان هي عندنا من قبيل العلوم كما مر.
وعن الثالث: إنا سنبين أنه تعالى ليس له صفة زائدة على ذاته في الخارج حتى توصف بالقدم أو الحدوث، ولأن التقسيم مبني على وجود صفة تغاير العلم، والخصم لم يثبت ذلك.
وعن الرابع: إن الأمر والنهي والخبر مفهومات مختلفة الحقائق بالضرورة فدعوى إيجادها مكابرة. نعم قد يشترك الأمر والنهي في استلزام الخبر، وذلك لا يوجب اتحادها في الحقيقة.
وجواب الحنابلة أن كونه حرفا وصوتا يستلزم حدوثه بالضرورة. ثم على تقدير كونه حرفا وصوتا لم لا يجوز أن يقوم بغيره وإن اشتق له منه صفة، ولا امتناع في ذلك.
البحث السابع: في كونه تعالى مدركا
هل هو زائد على اعتبار العلم له أم لا، اختلف العلماء في ذلك: فذهب الجبائيان والمرتضى والأشعري إلى كونه زائدا عليه، وأباه أبو الحسين البصري.
والحق أنه زائد على العلم في الاعتبار العقلي غير زائد عليه في الخارج:
أما الأول فلأن الادراك قدر مشترك بين إدراك الحس والعقل كالجنس لهما، فكان أعم من العلم في الاعتبار العقلي وزائد عليه. وأما الثاني فلأنا سنبين أنه تعالى لا صفة له تزيد على ذاته في الخارج.
احتج المثبتون: بأنا نعلم ما لا ندرك كالمعدومات، وندرك ما لا نعلم كإدراك

النائم قرص البراغيث مع أنه لا يعلمه.
واحتج النفاة: بأن كونه مدركا إن كان هو كونه عالما فهو المطلوب، وإن كان غيره فإما أن يكون عبارة عن الاحساس وهو باطل لاستحالة الحواس عليه تعالى، أو عن أمر آخر وهو غير معقول.
وجواب الأول: لا نسلم أن المعدومات غير مدركة لنا، فإن المفهوم المتعارف من الادراك هو لحوق العقل أو الحس للمعقول أو المحسوس، وهو بهذا الاعتبار صادق على المعدومات، ولا نسلم أنا ندرك ما لا نعلم، ولا نسلم أن النائم لا يعلم قرص البراغيث. نعم قد لا يعلم علمه بذلك، وليس كلا منافيه.
وعن الثاني: إنا بينا أن الادراك أعم من العقلي والحسي، فكان معقولا زائدا عليهما.
البحث الثامن: في أنه تعالى قادر على كل مقدور
خلافا للجبائيين والبلخي والنظام وعباد الضميري.
لنا وجهان:
(أحدهما) إن صح أن يكون تعالى قادرا على كل مقدور وجب أن يكون كونه قادرا كذلك، والملزوم حق فاللازم حق. بيان الملازمة: أنه تعالى واجب الوجود من جميع جهاته، فكل ما يصح له فواجب أن يجب له، ويكفي في تحققه ذاته. وأما حقيقة الملزوم فلأن المصحح لذلك هو الإمكان، وهو قائم في كل مقدور.
(الثاني) أنه تعالى إن كان قادرا على بعض المقدورات وجب أن يكون قادرا على كلها، لكن الملزوم حق فاللازم حق. بيان الملازمة: أن ما لأجله صح أن

يكون البعض مقدورا وهو الإمكان قائم في الكل على سواء، ونسبة قدرته إلى الكل على سواء، فلو اختصت قادريته بالبعض دون البعض لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وهو محال. وأما بيان حقيقة الملزوم فقد سبق.

أما المشائخ فقد منعوا من كونه تعالى قادرا على أعيان افعال العباد، وحجتهم أنه لو قدر على ذلك لصح مقدور بين قادرين، واللازم باطل فالملزوم مثله. أما الملازمة فظاهرة. وأما بطلان اللازم فلأن أحدهما إذا أراد الفعل وكرهه الآخر فليس وقوعه بإرادة المريد أولى من عدم وقوعه بكراهة إنكاره، فإما أن يقع أو لا يقع فيكون ترجيحا بلا مرجح أو يقع ولا يقع فيجتمع النقيضان.

وأما البلخي فإنه منع من كونه قادرا على مثل فعل العبد، وحجته أن فعل العبد إما طاعة أو سفه وعبث، وهي ممتنعة على الله تعالى.

وأما النظام فزعم أنه تعالى لا يقدر على فعل القبيح، وحجته أنه لو قدر على ذلك لقدر وقوعه منه، إذ كل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال، لكن وقوعه منه يستلزم الجهل والحاجة المحالين عليه، والمستلزم للمحال محال فوقوعه منه محال، فهو غير مقدور له.

وأما عباد فزعم أن ما علم الله تعالى وجوده وجب وما علم عدمه امتنع، والواجب والممتنع غير مقدورين.

وجواب الأولين: لا نسلم امتناع مقدور بين قادرين. قوله " إذا أراد أحدهما الفعل " إلى آخره. قلنا: يقع بإرادة المريد، والكراهة إنما تعارض الإرادة في القادر الواحد، إما أنها تعارض إرادة قادر آخر فممنوع.

وجواب البلخي: أن كون الفعل طاعة وسفها وعبثا صفات تعرض للفعل بالنسبة إلى العبد، فلم قلت أن ذلك يمنع من كون ذات الفعل مقدورة.

وجواب النظام أنه إنما لا يلزم من فرض وقوع الممكن محال بالنظر إلى ذاته، ولكن لم قلت أنه كذلك مطلقا، فإنا نقول أنه ممتنع الوقوع منه نظرا إلى عدم الداعي، وذلك لا يمنع من كونه مقدورا.

وهذا هو الجواب عن حجة عباد، إذ الفعل وإن وجب أو امتنع نظرا إلى العلم فلا يمنع ذلك كونه ممكنا مقدورا لذاته. وبالله التوفيق.

البحث التاسع: في كونه تعالى عالما بكل معلوم

خلافا للفلاسفة وبعض المتكلمين.

لنا: إنه تعالى إن صح أن يكون عالما بكل معلوم وجب كونه كذلك، لكن المقدم حق فالتالي مثله. بيان الملازمة ما سبق في كونه قادرا على كل مقدور بيان حقية الملزوم أن المصحح لذلك هو الحياة، وقد ثبت أنه تعالى حي، فصح كونه عالما بكل المعلومات لاستواء نسبة هذه الصحة إليها.

أما الفلاسفة فقد علمت أن منهم من أنكر كونه عالما بذاته، ومنهم من أنكر كونه عالما بغيره، وقد سبق تقرير شبههم والجواب عنها.

ومنهم من أنكر كونه عالما بالجزئيات على الوجه الجزئي المتغير، وإنما يعلمها من حيث هي ماهيات معقولة. وحجتهم: أنه لو علم كون زيد جالسا في هذه الدار فبعد خروجه منها إن بقي علمه الأول كان جهلا وإن زال لزم التغير، ولأن واجب الوجود ليس بزماني ولا بمكاني وليس إدراكه بالآلة وكل مدرك بجزئي زماني من حيث هو متغير يجب أن يكون كذلك، فواجب الوجود لا يدرك الجزئي من حيث هو متغير.

وجواب الأول: أنه علمه تعالى نفس ذاته كما سنبين، والتغير إنما يقع في

الإضافات والاعتبارات التي يحدثها عقولنا له بحسب كل معلوم متغير، فلم قلتم أن ذلك يوجب التغير في ذاته.

وجواب الثاني: بمنع الكبرى

وأما المتكلمون فمنهم من زعم أنه لا يعلم الجزئيات إلا بعد وقوعها، وإنما يعلم قبل ذلك ماهياتها، وهو المنقول عن هشام بن الحكم. وحجته أنه لا شئ من الجزئيات قبل وجوده بمتميز عن غيره لكون المعدوم نفيا محضا، وكل معلوم متميز عن غيره فلا شئ من الجزئيات بمعلوم.

وجواب منع الصغرى، فإنا نميز بين الجزئيات المشخصة قبل وجودها، كتميز الكاتب لجزئيات كلمات يريد كتبها. نعم لا تكون متميزة في الخارج، لكن إذا كان مراده ذلك التميز لم يتحد الأوسط.

ومنهم من أنكر كونه عالما بما لا نهاية له. وحجتهم أن المعلوم متميز عن غيره، وكل متميز عن غيره متناه، فالمعلوم متناه، ولأنه لو لم يتناه المعلومات لم يتناه المعلوم، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمة: فلأن العلم بكل معلوم يغاير العلم بالآخر. وأما بطلان الثاني فلأنه يلزم أن يكون في ذاته علوم موجودة غير متناهية. هذا محال.

والجواب عن الأول: منع الكبرى، فإن غير المتناهي متميز عن المتناهي مع أنه لا يلزم تناهيه.

وعن الثاني: نمنع الملازمة. قوله " كان العلم بكل معلوم يغاير العلم بالآخر " قلنا سنبين أن علمه تعالى ذاته، فلا تعدد فيه إذن، وإنما يقع التعدد والتغاير في نسب أذهاننا له إلى كل معلوم، وتلك النسب غير متناهية عند انقطاع الاعتبار، فلا يلزم إذن تعدد علوم موجودة لذاته.

ومنهم من أنكر كونه تعالى عالما بكل معلوم. وحجتهم: إنه لو علم كل معلوم لعلم كونه عالما به وكونه عالما بكونه عالما به وهلم جرا، فيترتب هناك مراتب من العلوم غير متناهية.
وجوابه ما مر قبله.
البحث العاشر: في أنه تعالى واحد
وبرهانه المعقول والمنقول:
أما المعقول فمن وجهين:
(أحدهما) تعين واجب الوجود إن كان لأنه واجب الوجود، فأين صدق واجب الوجود صدق ذلك التعين. فواجب الوجود ليس إلا ذلك الواحد المتعين وإن كان لغيره كان معلولا لذلك الغير في وجوده فكان ممكنا. هذا خلف.
(الثاني) لو كان في الوجود واجبا وجود لاشتركا في واجب الوجود، فذلك المشترك إما أن يكون تمام ماهية كل منهما أو جزءا منهما أو خارجا عنهما. والأول باطل لأنه لا بد أن ينفصل كل واحد منهما عن الآخر بعرضي، فذلك العرضي إن لزم عن واجب الوجود فقد اختلف اللازم للمعنى الواحد. هذا محال. وإن لزم عن غيره فكل منهما مفتقر في وجوده إلى غير خارجي، فكان ممكنا. هذا خلف.
والثاني أيضا باطل، لأنه لا بد وأن ينفصل كل منهما بفصل ذاتي، فكان كل منهما مركبا فكان ممكنا. هذا خلف.
والثالث يستلزم أن يكون واجب الوجود معلولا إما لهما أو لغيرهما.
وهو باطل.

وأما المنقول: فاعلم أن هذه المسألة لا يتوقف إثبات السمع عليها، فجاز إثباتها بالسمع، والكتاب العزيز مشحون بدلائل التوحيد، كقوله تعالى " قل هو الله أحد " وقوله تعالى " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا " (١) وقوله " إلهكم إله واحد لا إله إلا هو " (٢).

البحث الحادي عشر:

في أنه لا شئ من الصفات المعتبرة له تعالى زائدة على ذاته إلا بحسب اعتبار عقولنا عند مقايسته إلى الغير. وبرهانه من وجهين:

(أحدهما) لو كان شئ منها زائدا على ذاته في الخارج لكان إما واجبا أو ممكنا، واللازم بقسميه باطل فالملزوم كذلك. أما الملازمة: فلأن كل موجود فإما واجب أو ممكن. وأما بطلان اللازم فلأنها إن كانت واجبة الوجود لذاتها فواجب الوجود لذاته أكثر من واحد وقد علمت فساده، وإن كانت ممكنة الوجود افتقرت إلى مؤثر، فمؤثرها إما تلك الذات وهو باطل، لأنه إما أن يعتبر في مؤثرية الله تعالى في وجود الممكنات جميع الصفات التي تنبغي له أو لا يعتبر، فإن اعتبر لزم تقدم ذاته بجميع صفاته على جميع صفاته وهو محال. وإن لم يعتبر كانت تلك الصفات فضلا مستغنيا في تحقق صفاته إلى غيره. هذا خلف.

(الثاني) إله العالم ومبدعه إما أن يكون عبارة عن الذات فقط مع قطع النظر عن صفاته المعدودة، أو عنها مع تلك الصفات. والأول باطل، لأن الذات الخالية عن هذه الصفات لا تصلح للإلهية. والثاني أيضا باطل، لأن واجب

---

(١) سورة الأنبياء: ٢٢.

(٢) سورة البقرة: ١٦٣.

الوجود يصير إذن عبارة عن كثرة مجتمعة من أمور موجودة، فكان مركبا فكان ممكنا كما سبق. هذا خلف.
ولما بطل كون هذه الصفات أمورا زائدة على الذات بطل ما يفرع الخصم على ذلك، كحكم الأشعري بكونها قديمة، وكحكم أبي هاشم في الإرادة أنها حادثة موجودة لا في محل، وكذلك حكمه بتلك الأحوال، وارتكابه الشناعة في قوله أنها ليست بموجودة ولا ولا مختلفة ولا مختلفة ولا متماثلة ونحوه.
وبالله التوفيق.

القاعدة الخامسة
(في الأفعال وأقسامها وأحكامها)
وفيها أركان:
الركن الأول
وفيه أبحاث:
البحث الأول: في الفعل وأقسامه
أما حقيقته فغنية عن التعريف، وأما أقسامه فمنه ما لا صفة له تزيد على حدوثه كحركة النائم والساهي، ومنه ما له ذلك.
وهو إما حسن أو قبيح، أما الحسن فإما أن لا يكون له صفة تزيد على حسنه أو تكون، والأول هو المباح، ويرسم بأنه ما لا مدح ولا ذم في أحد طرفيه،

والثاني إما أن يستحق المدح بفعله والذم بتركه مع العلم بحاله والتمكن منه وهو الواجب، أو يستحق المدح بفعله دون الذم بتركه إذا علم فاعله أو دل عليه وهو المندوب، ويقابلهما المحضور والمكروه.

البحث الثاني:

الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته، وقد يراد بهما صفة كمال أو نقصان، وهما بهذا المعنى مما يحكم العقل بهما عند الكل، وقد يراد بهما كون الفعل على وجه يكون متعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا، وهما بهذا المعنى شرعيان عند الأشعرية نظريان عند الفلاسفة، إذ عليهما بناء مصالح هذا العالم ونظام أموره.

أما عند أهل العدل فمنهما ما يستقل العقل بدركه ومنهما ما ليس كذلك، والأول فمنه ما يعلم بالضرورة كشكر المنعم ورد الوديعة والصدق النافع وقبح الكذب الضار والظلم وتكليف ما لا يطاق، ومنه ما يعلم بالنظر كالعلم بحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع، وما لا يستقل العقل بدركه فكحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اليوم الذي بعده، فإنه لا طريق للعقل إلى العلم بذلك لولا ورود الشرع.

أما الأمور الضرورية فقد نبهوا عليها بصورتين:

(إحداهما) إن العقلاء متفقون على حسن الأمور المذكورة وقبحها، وليس ذلك من جهة الشرع فقط، فإن الكفار كالبراهمة وغيرهم مع إنكارهم للشرائع يحكمون بذلك، ولا لملائمة الطبع ومنافرته، فإن الطباع في الخلق مختلفة،

فكثير من الأمور تنفر عنها طبع إنسان ويميل إليها طبع آخر مع اتفاقهم على الحكم بهذه القضايا. فظهر أنها قضايا عقلية كلية وليست نظرية وإلا لما حصلت لمن لا يتأهل للنظر كالعوام، فهي إذن قضايا تضطر العقول إلى الحكم بها.
(الثانية) إن العاقل إذا قيل " إن صدقت فلك دينار وإن كذبت فلك دينار " واستوى الصدق والكذب بالنسبة إليه بحيث لا يتصور وراء كونهما صدقا وكذبا مرجحا آخر لأحدهما، فإنا نعلم بالضرورة أنه يختار الصدق على الكذب. وذلك لاضطرار عقله إلى الحكم بحسنه وقبح الكذب لذاته.
لا يقال: لو كان العلم بحسن هذه وقبحها ضروريا لما حصل التفاوت بينه وبين العلم بسائر القضايا البديهية، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمة أن مقتضى البديهة لا تفاوت فيه. بيان بطلان اللازم: إنا لما عرضنا هذا العلم على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا التفاوت حاصلا بينهما بالضرورة الثاني لو كان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه وقد اختلفوا فليس بضروري.
والملازمة وبطلان اللازم بينان.
لأنا نجيب عن الأول بمنع الملازمة، ولا نسلم أن الأوليات غير قابلة للأشد وإلا ضعف، فإن العلم بأن الواحد نصف الاثنين أجلى بكثير من العلم بكونه نصف عشر العشرين مع كونهما ضروريين.
وعن الثاني: بمنع الملازمة أيضا، والاختلاف إنما كان لقبول القضايا الضرورية التفاوت كما بيناه، وإما القضايا النظرية فبرهانها أنه إن كان مطلق الصدق والكذب يلزمهما الحسن والقبح لكونهما صدقا وكذبا فالصدق الضار والكذب النافع كذلك، لكن الملزوم حق فاللازم حق. بيان الملازمة أن مطلق الصدق والكذب جز آن من الصدق الضار والكذب النافع، وقد لزمهما الحسن والقبح

لذاتيهما فلزم ما تركب عنهما، إذ لازم الجزء لازم للكل. وأما حقية الملزوم فقد سبق بيانها.

وأما ما يحتاج العقل في الحكم بحسنه وقبحه إلى الشرع فقالوا: لولا اختصاص كل من الحسن والقبيح بما لأجله حسن وقبيح لكان تخصيص الشارع أحدهما بالحسن والآخر بالقبح ترجيحا بلا مرجح.

احتج الخصم بأمور:

(أحدها) إن من صور النزاع تكليف ما لا يطاق، فنقول: لو كان قبيحا لما فعله الله تعالى، لكنه فعله كما في تكليف الكافر بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن وعلمه بأنه متى كان كذلك كان الإيمان منه محالا، فأنتج أنه غير قبيح.

(الثاني) لو قبح شئ فإما من الله وهو باطل بالاتفاق، أو من العبد وهو أيضا باطل، لأن ما يصدر منه يكون على سبيل الاضطرار، لما ثبت أنه يستحيل صدور الفعل عنه بدون الداعي، ومع وجود الداعي يجب الفعل، فلا يقبح من المضطر شئ.

(الثالث) إن الكذب قد يحسن إذا تضمن خلاص نبي من ظالم يريد قتله.

والجواب عن الأول: لا نسلم أنه فعله، وأما تكليف الكافر بالإيمان فلا نسلم أنه مما لا يطاق. وبيانه: إن الإيمان ممكن في نفسه والكافر عالم بقدرته عليه، فكان إذن تكليفا بما يطاق. فأما علم الله تعالى فلا نسلم أنه موجب لعدم الإيمان، بل يطابق بقبح الفعل منه، على معنى أنه لو فعله لذم عليه، والخصم ينكر وجود القبيح العقلي أصلا ويقول فيما هو قبيح عندنا لو فعله الله تعالى لما قبح منه، فالاتفاق منه إذن لفظي. سلمناه لكن لم لا يقبح من العبد.

فأما وجوب الفعل عن الداعي فقد بينا أن ذلك لا ينافي الاختيار.

وعن الثالث من وجوه:
(أحدها) أن عندنا إذا تعارض قبيحان حكم العقل بوجوب العمل بأضعفهما قبحا مع الشعور بقبح الأقوى، وهناك كذلك فإن الكذب وإن كان قبيحا إلا أن ترك إنجاء النبي مع القدرة عليه أقبح، فجاز القبيح للخلاص مما هو أقبح منه.
(الثاني) لا نسلم حسن الكذب، وإنما يحسن هناك التعريض، وإن في المعاريض لمندوحة عن الكذب.
(الثالث) إن القبح وإن لزم عن الكذب لكن قد يختلف الأثر عن المؤثر لمانع.
فإن قلت: على تقدير التعريض لا يقطع بكذب في العالم، إذ لا كذب إلا ويمكن الاضمار فيه بحيث يصير صدقا، وكذلك على تقدير القول بتخلف الأثر، لاحتمال أن يتخلف الحكم هناك لمانع لا نطلع عليه.
قلت: على الأول أن العقل هو الحاكم بالقطع بالكذب، ولا يندفع ذلك باحتمال الاضمار، وكذلك لا يندفع جزمه بقبح الكذب باحتمال التخلف للمانع كما في سائر الأحكام العقلية الضرورية التي لا ينثلم بالاحتمالات السوفسطائية.
البحث الثالث:
اتفق أهل العدل على أن العبد فاعل بالاختيار خلافا للأشعرية، وإن اختلفوا في العلم بذلك، فالجمهور منهم على أنه نظري وأبو الحسين البصري على أنه ضروري، وهو المختار.
ثم الذي ينبه على كونه ضروريا المعقول والمنقول:
أما المعقول فمن وجوه:

(الأول) إن كل عاقل يعلم بالضرورة حسن المدح على الاحسان والذم على الإساءة، وذلك فرع كون المحسن والمسئ فاعلين.
(الثاني) إنا نجد أفعالنا تابعة لقصودنا ودواعينا ومنتفية عند صوارفنا، ولا معنى للمختار إلا من كان كذلك.
(الثالث) إن أحدنا يزجر غيره ويعده ويلومه، وذلك يستلزم العلم بكونه فاعلا بالضرورة.
(الرابع) إن العلم بذلك حاصل للأطفال والمجانين، فإن أحدهم إذا رماه إنسان بآجرة يذم الرامي دون الآجرة، بل للبهائم فإن الحمار يفر من الإنسان إذا قصد آذاه دون الحائط والنخلة، وذلك لأنه قد تقرر في فهمه قدرة الإنسان على آذاه دون الجماد.
وأما المنقول: فالقرآن والسنة مشحونان بنسبة الفعل إلى العبد وذمه على المعصية ومدحه على الطاعة، وذلك أشهر من أن يذكر.
أما أبو الحسن الأشعري فإنه زعم أن قدرة العبد ومقدوره واقعان بقدرة الله تعالى وأنه لا تأثير لقدرته في مقدوره أصلا، إلا أن الله تعالى أجرى عادته بأنه متى اختار الطاعة أو المعصية خلقها فيه وخلق فيه القدرة عليها، والعبد متمكن من الاختيارين، وسمي تلك المكنة كسبا. وكذلك لأصحابه مذاهب في ذلك لا يحتمل ذكرها هذا المختصر لكنها مشترك في منع اختيار العبد.
حجتهم من وجوه:
(الأول) إن العبد حال الفعل إما أن يمكنه الترك أوليس، فإن لم يمكنه فلا اختيار، وإن أمكنه فإما أن لا يتوقف وجود الفعل على مرجح وهو محال، أو يتوقف عليه فذلك المرجح إن كان من فعله عاد التقسيم فلا بد أن ينتهي إلى

مرجح لا يكون من فعله دفعا للدور أو التسلسل.
ثم ذلك المرجح إما أن لا يجب معه الفعل، فيكون الطرفان ممكنين، فيفتقر رجحان أحدهما على الآخر إلى مرجح آخر، فلا يكون المرجح الأول كافيا، وقد فرض كذلك هذا خلف. وإما أن يجب معه، وذلك مناف للتمكن من الطرفين الذي هو معنى الاختيار.
(الثاني) لو كان العبد فاعلا لكان عالما بتفاصيل أفعاله، واللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمة: إن تخصيص الشئ بالإيجاد والقصد إليه يستدعي تصوره وتميزه عن غيره، ولا يكفي في حصول الجزئي قصد كلي، لأن نسبة الكلي إلى الجزئيات واحدة، فلا تخصيص لأحدهما إذن بالإيجاد، فلا بد من قصد جزئي، وهو مشروط بالعلم الجزئي. وأما بطلان اللازم: فإن الإنسان يتحرك حركات جزئية كثيرة لا شعور له بها كحركات أجفانه وجزئيات حركاته في طريقه الطويلة وحركات النائم والساهي.
(الثالث) لو كان العبد فاعلا مختارا أمكن أن يخالف مراده مراد الله تعالى فبتقدير أن يريد الكفر ويريد الله منه الإيمان فإما أن لا يقع وهو محال، لأنه إخلاء عن النقيضين، أو يقعا معا وهو جمع بين النقيضين، أو يقع مراد أحدهما دون الآخر وهو باطل، لأن قدرة كل من القادرين مستقلة بالتأثير في مراده، فليس وقوع أحدهما أولى من الآخر، وإذا بطلت هذه الأقسام على ذلك التقدير بطل ذلك التقدير اللازم لكونه مختارا.
والجواب عن الأول: إنا لا نسلم أن الفعل يتوقف على مرجح يجب معه الفعل، وهي إرادة تتبع تصور أن في ذلك الفعل مصلحة هو الداعي، وذلك الداعي قد يكون ضروريا فيكون من الله وقد يكون نظريا فيستند إلى علوم ضرورية

دفعا للدور أو التسلسل، لكن لا نسلم أن استناد ذلك المرجح بالآخرة إلى الله.
ووجوب الفعل عنه ينافي الاختيار، فإن استواء الطرفين بالنسبة إلى القدرة وإلى الممكن نفسه وتصور العبد لا مكانهما أمور لا تنافي الوجوب المذكور عن الإرادة.
وعن الثاني: لا نسلم بطلان اللازم، ولا نسلم أن شيئا من حركات العبد في نومه أو يقظته غير شاعر بها. نعم قد لا يكون شاعرا بشعوره بها، وليس كلا منا فيه.
وعن الثالث: لم لا يجوز أن يقع مراد أحدهما دون الآخر، فيقع مراد الله تعالى. ولا نسلم تساوي القدرتين بل تتفاوتان بالقوة والضعف، والضعيف ينازع القوي. أو يقع من العبد، لأن الله تعالى لما خلقه وهيأه للفعل وخلق القدرة والعلوم التي تنتهي إليها إرادته فيه فوض إليه فعله ليستحق بطاعته الثواب ومعصيته العقاب اللذين لا يحسن في العقل إيصال أحدهما إليه بإجباره عليه.
فإن قلت: فيلزم أن يتخلف مراد الله تعالى عن مجموع قدرته وإرادته مع تحققهما.
قلت: فرق بين إرادة الله تعالى لما يفعله وبين إرادته لما يفعله العبد، والإرادة الأولى هي التي يجب معها الفعل، فلم قلت أن الثانية كذلك، فأما حديث الكسب فهو اسم بلا مسمى، لأن تلك الممكنة وذلك الاختيار إن كان من فعل العبد فهو فاعل أو من فعل الله تعالى فهو كسائر الأفعال المخلوقة فيه.
البحث الرابع:
الباري تعالى لا يفعل فعلا إلا لأمر لا يخلو في فعله عن غرض هو الداعي إلى ذلك الفعل، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، وهو محال.

احتج الخصم بوجهين:
(أحدهما) إن كل من فعل فعلا لأمر كان حصول ذلك الأمر أولى به من لا حصوله كان ناقصا بذاته مستكملا بتلك الأولوية، وذلك على الله تعالى محال، وإن لم يكن أولى به بل كانا على سواء امتنع الترجيح.
(الثاني) إن كل غرض يفرض فإن الله تعالى قادر على إيجاده ابتداء، فيكون توسط ذلك الفعل عبثا.
والجواب عن الأول: إن عنيت بكون ذلك الأمر أولى به كونه أليق بحكمة وجوده، فلم قلت إن ذلك يستلزم نقصان ذاته واستكماله بغيره، وإن عنيت به كونه مستفيدا للكمال لو لم يكن حاصلا له لكان ناقصا بذاته، فلا نسلم أن الأولوية بهذا الاعتبار صادقة في حقه تعالى.
سلمناه، لكنه معارض بما أن الخصم أثبت لله تعالى معاني كالعلم والقدرة وغيرهما، فحصول تلك المعاني لذاته إن كان أولى به كان ناقصا بذاته مستكملا بغيره وهو محال، وإن كان مساويا بلا حصولها فلا ترجيح.
سلمناه، لكن هذه الحجة تستلزم أن لا يقع من الله تعالى فعل أصلا أو يقع بلا مرجح، وكلاهما محال.
وعن الثاني: إن الغرض هو الغاية من الفعل، وإيجاد الغاية من دون ما هي غاية له وهو شرط فيها محال. والله الموفق.
البحث الخامس: الباري تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب
وبرهانه: أنه تعالى لا داعي له إلى فعل القبيح، وكل من كان كذلك امتنع وقوع القبيح منه. بيان الصغرى: إن علمه تعالى بقبح القبيح وغناه عنه صارف

له عن فعله، والعلم به ضروري، ومع تحقق الصارف يمتنع الداعي لامتناع اجتماع الضدين. بيان الكبرى: إن الفعل يعتمد الداعي لامتناع الترجيح بلا مرجح، وأما إنه تعالى لا يخل بواجب فلأن الإخلال به قبيح وقد علمت امتناع صدور القبيح منه.

البحث السادس:

الباري تعالى مريد لجميع الطاعات غير مريد لشئ من المعاصي، خلافا للأشعرية.

لنا: المعقول والمنقول:

أما المعقول فوجهان:

(أحدهما) أنه تعالى عالم بكل معلوم، وكل من كان كذلك كان مريدا للطاعة وكارها للمعصية: أما الصغرى فقد سبق، وأما الكبرى فلأنه عالم بحسن الطاعات وما يشمل عليه من المصالح، وعلمه بذلك هو الداعي إليها والإرادة لها وعالم بقبح المعاصي وما يشتمل عليه من المفاسد، وعلمه بذلك هو الصارف عنها والكراهة لها، ومع تحقق الكراهة لها يمتنع تحقق الإرادة لها، لامتناع الجمع بين الضدين.

(الثاني) لو كان مريدا للمعاصي لكان على صفة نقص، واللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمة: إنه على ذلك التقدير يكون مذموما عند العقلاء العالمين بحاله، وذمهم له مستلزم النقصان والعلم به ضروري. وأما بطلان اللازم فبالاتفاق.

وأما المنقول: فمنه ما يدل على إرادة الطاعة كقوله تعالى " وما خلقت الجن

والإنس إلا ليعبدون " (١) " وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء " (٢) الآية. وجه الاستدلال أن اللام هنا للغرض الداعي إلى الخلق والأمر بالعبادة وهو المعني بإرادة الطاعات.

ومنه ما يدل على كراهة المعصية كقوله تعالى " ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق " إلى قوله " كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها " (٣) ونحوه.

احتج الخصم بالمعقول والمنقول:

وأما المعقول فوجهان:

(أحدهما) أنه تعالى خالق أفعال العباد بالقدرة والاختيار، وكل من فعل فعلا كذلك فهو مريد له.

(الثاني) أنه كلف أبا لهب بالإيمان مع علمه بامتناعه منه، والعالم بامتناع الشئ يستحيل أن يريده، فامتنع أن يريد الإيمان منه.

وأما المنقول: فقوله تعالى " ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها " (٤) وقوله " ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا " (٥) وقوله " فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا " (٦) دلت هذه الآيات على عدم إرادته للهدى والإيمان وعلى إرادته للإضلال.

والجواب عن الأول: بمنع الصغرى، فإنا بينا أن العبد فاعل حقيقة، فلا

---

(١) سورة الذاريات: ٥٦.
(٢) سورة البينة: ٥.
(٣) سورة الإسراء: ٣٨.
(٤) سورة السجدة: ١٣.
(٥) سورة يونس: ٩٩.
(٦) سورة الأنعام: ١٢٥.

تكون أفعاله مخلوقة لله تعالى.
وعن الثاني: إن وجود الإيمان وإن كان محالا نظرا إلى عدم إرادة أبي لهب وعلم الله بذلك، لكنه ليس بمحال نظرا إلى ذاته وقدرة القادر عليه، فلم لا يجوز أن يتعلق إرادة الله تعالى به من حيث هو ممكن غير محال.
وعن الآيتين الأوليين: لم لا يجوز أن يكون المراد لآتينا كل نفس هداها ولا من في الأرض على سبيل الالجاء والجبر، وحينئذ لا يدل الاستثناء نقيضي لازمي الشرطيين على عدم إرادة مطلق الهدى والإيمان من المكلفين.
وعن الثالث: أنه لا يلزم من صدق الشرطية صدق كل من جزئيها حتى يلزم أن يريد الاضلال فيجعل الصدور كذلك. وبالله التوفيق.

الركن الثاني
(في التكليف)
وفيه أبحاث:
البحث الأول: في حقيقته
أسد ما قيل في تعريفه أنه بعث من يجب طاعته ابتداء على ما فيه مشقة ما من فعل أو ترك بشرط إرادة الباعث وإعلام المبعوث بها ومن يجب طاعته كالخالق والنبي والوالد لولده والمالك.
وقلنا " ابتداء " لأن بعث الوالد لولده على الصلاة مثلا لا يسمى تكليفا لسبق بعث الله له وإن سمي به مجازا.
وشرطنا المشقة لأن ما لا شقة فيه كالأكل بالطبع لا يسمى تكليفا.

وشرطنا الإرادة والإعلام بها لأن ما لا يعلم المكلف أن مكلفه أراد منه لا يكون تكليفا.
البحث الثاني: في حسنه ووجه حسنه
أما الأول: فلأنه من فعل الله، وقد مر أنه تعالى لا يفعل القبيح.
وأما الثاني: فهو أنه تعالى لما خلق العباد وهيأهم للثواب والعقاب لم يكن إيصالهما إليهم من غير تقديم التكليف بالطاعة، لكون الثواب مشتملا على التعظيم والاجلال والعقاب مشتملا على الإهانة والاحتقار، وذلك في حق غير المستحق بامتثال التكليف وعدم امتثاله محال لعدم الشرط وهو الاستحقاق وقبيح عقلا من الحكيم.
البحث الثالث:
التكليف واجب من الحكيم تعالى خلافا للأشعرية.
لنا: لو لم يكلف من أكمل شرائط التكليف فيه لكان مغريا له بالقبيح، واللازم باطل فالملزوم مثله.
بيان الملازمة: أنه إذا أكمل شخص وخلق فيه الشهوة للقبيح والنفرة عن الحسن مع أن عقله لا يستقل بمعرفة كثير منهما، فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب ليمتثله وحرمة الحرام ليجتنبه لكان بخلقه فيه الشهوة للقبيح مغريا له به.
وأما بطلان اللازم: فلأن الإغراء بالقبيح قبيح بالضرورة، ولذلك كان العقلاء كما يذمون فاعل القبيح يذمون المغرى به، فلو فعله الله تعالى لكان فاعلا للقبيح، لكن القبيح منه محال فالاغراء منه محال.

فإن قلت: الملازمة ممنوعة. بيانه: إن العاقل وإن وجد الشهوة للقبيح والنفرة عن الحسن إلا أنه يعلم بالضرورة أن العقلاء يمدحونه على فعل الحسن ويذمونه على فعل القبيح، وكفى بالمدح والذم داعيا إلى فعل الحسن وصارفا عن القبيح وحينئذ لا يتحقق الاغراء.

قلت: المدح والذم إنما يكون من العقلاء فيما يستقل عقولهم بحسنه وقبحه دون ما ليس كذلك وهو أكثر التكاليف، فلا يكفي المدح والذم في الدعاء إلى كل واجب والانصراف عن كل قبيح، وحينئذ يتحقق الاغراء. سلمناه، ولكن كثيرا من الخلق لا يعبأ بهما وتترجح شهواتهم وميولهم الطبيعية على احتفالهم بالمدح والذم، فلا يفارقانها، وحينئذ يتحقق الاغراء. وبالله التوفيق.

البحث الرابع: في شرائطه

وهو إما أن يرجع إلى المكلف أو المكلف به: أما الأول فثلاثة:

(الأول) كونه تعالى عالما بصفات الأفعال وإلا لجاز التكليف بما لا يستحق عليه ثواب وهو قبيح، وبمقدار الثواب المستحق وإلا لجاز إيصال بعض الاستحقاق فيكون ظلما، وهو محال عليه تعالى.

(الثاني) كونه قادرا على ما يستحق من الثواب للعلة المذكورة.

(الثالث) أن يكون منزها عن فعل القبيح وإلا لجاز الإخلال ببعض المستحق فيقبح التكليف.

وأما الراجع إلى المكلف فثلاثة:

(أحدها) قدرته على ما كلف به.

(الثاني) التمييز بينه وبين غيره.

(الثالث) تمكنه من الشرائط الخارجة من ذاته كالآلات، إذ التكليف بدون كل من هذه الأمور تكليف بالمحال.
أما ما يرجع إلى المكلف به فأمران: أحدهما كونه ممكنا، والثاني كونه حسنا.
البحث الخامس: في أقسامه
وهي اعتقاد وعمل:
أما الاعتقاد فقد يكون علما وقد يكون ظنا، وكلاهما إما أن يستفادا من العقل أو السمع أو منهما، وقد مرت الإشارة إلى ذلك.
وأما العمل فعقلي وسمعي: فالعقلي كرد الوديعة وشكر المنعم والصدق والانصاف وترك الظلم والكذب من الواجبات والفضل وحسن السيرة ونحوهما من المندوبات، فأما السمعي فكالعبادات الخمس ونحوهما مما لا يستقل العقل بدرك وجوبه ولا ندبيته من الأعمال الشرعية.
الركن الثاني
(في اللطف)
وفيه بحثان:
البحث الأول: في حقيقته ووجوبه في الحكمة
مرادنا باللطف هو ما كان المكلف معه أقرب إلى الطاعة وأبعد من فعل المعصية ولم يبلغ حد الالجاء.
وأما وجوبه فبرهانه أنه لو جاز الإخلال به في الحكمة فبتقدير أن لا يفعله

الحكيم كان مناقضا لغرضه، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله.
بيان الملازمة: أنه تعالى أراد من المكلف الطاعة، فإذا علم أنه لا يختار الطاعة أو لا يكون أقرب إليها إلا عند فعل يفعله به لا مشقة عليه فيه ولا غضاضة وجب
في الحكمة أن يفعله، إذ لو أخل به لكشف ذلك عن عدم إرادته له، وجرى ذلك مجرى من أراد من غيره حضور طعامه وعلم أو غلب ظنه إنه لا يحضر بدون رسول، فمتى لم يرسل عد مناقضا لغرضه.
بيان بطلان اللازم: إن العقلاء يعدون المناقضة للغرض سفها، وهو ضد الحكمة ونقص، والنقص عليه تعالى محال.
البحث الثاني: في أقسامه
اللطف أما من فعل الله تعالى ويجب في حكمته فعله كالبعثة وإلا عد تركه نقضا لغرضه كما مر، أو من فعل المكلف فإما أن يكون لطفا في تكليف نفسه ويجب في حكمته تعالى أن يعرفه إياه ويوجبه عليه لما مر أيضا، فإن قصر المكلف في فعله فقد أتى من قبل نفسه، وذلك كمتابعة الرسل والاقتداء بهم أو في تكليف غيره، ولا يجوز في الحكمة أن يكلف ذلك الغير إلا مع علمه تعالى بأن ذلك اللطف لا بد أن يقع ثم كلفه بما ذلك لطف فيه لكان مناقضا لغرضه، وكذلك يجب في الحكمة إيجابه على فاعله كما مر، وذلك كتبليغ الرسل للوحي.
ثم لا بد وأن يشتمل على مصلحة تعود إلى فاعله، إذ إيجابه عليه لمصلحة غيره مع خلوه عن مصلحة تعود إليه ظلم، وهو عليه محال.

الركن الرابع
(في الألم والعوض)
وفيه أبحاث:
البحث الأول: في تعريفهما
أما الألم فقد سبق، وأما العوض فهو النفع المستحق الخالي عن تعظيم وتبجيل. وفصلناه بالمستحق عن التفضل، وبالخالي عن التعظيم عن الثواب، فإنه مستحق يقارنه التعظيم والاجلال.
البحث الثاني: في أقسام الايلام
إنه إما حسن أو قبيح، والثاني مختص بفعلنا والعوض فيه علينا، والأول فأما من فعلنا وهو إما من المباح كذبح الحيوان للأكل أو من المندوب كذبحه للأضحية أو الواجب كدم النذر والكفارة، والعوض في هذه الثلاثة على الله تعالى.
وأما من فعل الله، فإما على جهة الاستحقاق كالعقاب أو الابتداء كالايلام الواصل في الدنيا من غير استحقاق وهو حسن، ووجه حسنه أمران:
(أحدهما) كونه مقابلا بعوض يزيد عليه أضعافا، بحيث لو مثل العوض والألم للمؤلم وخير بين الألم مع عوضه أو العافية لاختار الأول.
(الثاني) أن يكون فيه مصلحة لا تحصل من دونه، وهي اللطف إما للمؤلم أو لغيره، أما الأول فلأن الإيلام بدون العوض ظلم، وأما الثاني فلأن الإيلام مع العوض من دون غرض عبث، وهما محالان على الله تعالى.

البحث الثالث: في أقسام العوض
إنه إما أن يكون مساويا للألم وهو كل ما يستحق علينا، أو أزيد وهو كل ما يستحق عليه تعالى إما بفعله أو إباحته أو أمره أو تمكينه لغير العاقل من الحيوان بخلق الشهوة للإيلام ونحوه فيه وخلقه غير عاقل بقبح وحسن فيفعل.
وقال قوم من العدلية: إن العوض على الحيوان المؤذي. وقال بعضهم: إنه لا عوض في جنايتها أصلا.
وادعى من أوجب العوض في حكمة الله تعالى الضرورة، وحجة من أوجب العوض على المؤلم نفسه قوله صلى الله عليه وآله " يوم يقتص للجماء من القرناء " والقصاص يومئذ بأخذ العوض، وحجة من لم يوجب عليهما عوضا قوله صلى الله عليه وآله " جرح العجماء جبار ".
والجواب عن الأولى: لم لا يجوز أن يريد بالجماء المظلوم وبالقرناء الظالم على وجه الاستعارة، ووجه المشابهة مشاركة المظلوم للجماء في عدم القوة على دفع العدو وظلمه ومشاركة الظالم للقرناء في القوة على ذلك.
وعن الثانية: لم لا يجوز أن يريد بالجبار أنه لا يستحق به قصاص في الدنيا، وذلك لا ينافي وجوب العوض في حكمة الله تعالى، أما في أفعاله فقد مر الكلام فيه، وأما الأعواض في أفعالنا فلأن السلطان إذا لم ينتصف للمظلوم من الظالم ذمه العقلاء وعدوه جائرا، وذلك على الله محال، فوجب في حكمته الانتصاف وأخذ الأعواض. وبالله التوفيق.

القاعدة السادسة
(في النبوات)
وفيه مقدمة وأركان:
أما المقدمة
فاعلم أن الكلام في النبوة مبني على خمس مسائل يسأل عن كل منها بكلمة مفردة، وتلك الكلمات: ما، وهل، ولم، وكيف، ومن.
فأولها قولنا " ما النبي " والبحث فيها عن مفهوم هذه الكلمة في الاصطلاح العلمي.
الثانية قولنا " هل النبي " أي هل يجب وجوده في الحكمة أم لا.
الثالثة قولنا " لم يجب وجود النبي " ويبحث فيها عن العلة الغائية لوجوده ووجه الحكمة فيه.

الرابعة قولنا " كيف النبي " ويبحث فيها عما ينبغي أن يكون عليه من الصفات التي بها يتم النبوة.
الخامسة قولنا " من النبي " ويبحث فيها عن تعيينه.
وسنذكر الأركان على هذا الترتيب إنشاء الله تعالى.
الركن الأول
(في ماهيته ووجوده وعلته الغائية)
وفيه أبحاث:
البحث الأول: في تعريفه
إنه الإنسان المأمور من السماء بإصلاح أحوال الناس في معاشهم ومعادهم العالم بكيفية ذلك، المستغني في علومه، وأمره من السماء لاعن واسطة البشر، المقترنة دعواه للنبوة بأمور خارقة للعادة.
واحترزنا بقولنا " المستغني " مع تمام القيد عن الإمام، فإنه وإن كان عالما ومأمورا من السماء بإصلاح الخلق لكن بواسطة النبي.
وقيد الأمر من السماء هو العمدة في خواص النبوة.
البحث الثاني: في وجوده وغايته
وجود النبي ضروري في بقاء نوع الإنسان وإصلاح أحواله في معاشه ومعاده، وكل ما كان ضروريا في ذلك فهو واجب في الحكمة الإلهية، فوجود النبي واجب في الحكمة الإلهية.

بيان الصغرى: إنه لما كان الإنسان يفارق سائر الحيوان في أنه لو انفرد لا يستقل وحده شخصا بتحصيل معاشه وبتولي تدبيره أمره من غير مشاركة ومعاونة على ضروريات حاجته، بل لا بد له من شخص وأشخاص أخر من أبناء نوعه يكون كل منهم مكفيا بصاحبه. ونظيره كأن يخبز هذا لذاك ويخيط ذاك لهذا إلى غير ذلك، استلزمت هذه الضرورات وجود الاجتماع بين أشخاص الإنسان والتشارك بينهم، واستلزم التشارك وجود المعاملة في العناية والحكمة الإلهية وجود سنة عادلة يرجع إليها فيها، إذ لو ترك الناس وأراؤهم في ذلك لاختلفوا إذ كان كل منهم يرى ماله عدلا وما لغيره عليه ظلما، وذلك مستلزم للتنازع والتقاتل وفناء النوع.

ثم لا بد لتلك السنة من سان عادل بشرى ليتمكن من مخاطبة الناس بتلك السنة والزامهم بها، ولا بد أن تكون تلك السنة بوحي من السماء مقرونة دعواه الرسالة بها بشواهد خارقة للعادة يتميز بها عنهم، وإلا لكان في قدرة غيره الاتيان بمثلها، فكانت مظنة المعارضة والمخالفة فلم يقبل.

ولما كان من مقتضى حكمة الحكيم وعنايته بالانسان إنبات الشعر على أشفار عينيه مثلا وحاجبيه وغير ذلك من الأمور التي ليست ضرورية في بقائه وصلاح حاله، فبالأولى أن يقتضي وجود مثل هذا الإنسان الموصوف، فإذن وجوده ضروري في بقاء نوع الإنسان.

وأما الكبرى: فلأن بقاء نوع الإنسان لغاية تكليفه وبلوغه كماله لما كان واجبا في الحكمة الإلهية أن يكون، وكان من ضرورة ذلك وشرائطه وجود النبي كان وجوده واجبا أن لا يكون، لأن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به كان واجبا.

وبعبارة أخرى: وجود النبي شرط في وجود التكليف بالسمعيات، وكل ما كان كذلك كان واجبا، فوجود النبي واجب. أما الصغرى فظاهرة، وأما الكبرى فلأن التكليف واجب في الحكمة على ما مر فلو لم يجب شرطه لجاز الاخلال به، فجاز الاخلال بالمشروط الواجب من الحكيم تعالى، وقد بينا أنه لا يجوز عليه الاخلال بالواجب، وقد بان مما ذكرناه الغاية من وجوده.

البحث الثالث:

أنكرت البراهمة بعثة الأنبياء، وزعموا أنه لا فائدة فيها، لأن النبي إما أن يأتي بما يوافق العقل أو بما يخالفه، فإن كان الأول ففي العقل به غنية عنه، وإن كان الثاني قبح اتباعه، لأن اتباع ما يخالف العقل قبيح في العقل.

الجواب: لا نسلم أنه إذا أتى بما يوافق العقل كان فيه غنية عنه، إذ ليس كل ما يوافق العقل يجب أن يكون عالما أو مستقلا بإدراكه، بل جاز أن يكون عالما به على الجملة، ويجب البعثة لتعريفنا ذلك مفصلا. وهذا كما يعلم المريض على سبيل الجملة أن كل ما ينفعه يجب تناوله وكل ما يضره يجب اجتنابه وإن لم يعلم تفصيل الضار والنافع، فإذا عرفه الطبيب أن شيئا معينا ينفعه أو يضره لم يكن ذلك مخالفا لعلمه الجملي بل موافقا بتفصيله، مع أنه ليس في عقله غنية عنه.

الركن الثاني
(فيما ينبغي له من الصفات)
وفيه أبحاث:
البحث الأول: العصمة
صفة للانسان يمتنع بسببها من فعل المعاصي ولا يمتنع منه بدونها.
وعندنا: أن النبي معصوم عن الكبائر والصغائر عمدا وسهوا من حين الطفولية إلى آخر العمر.
وجوز بعض الخوارج صدور جميع الذنوب عن الأنبياء.
وجوزت المعتزلة والزيدية وقوع الصغائر عنهم فيما يتعلق بالفتوى دون الكبائر.
ثم منهم من جوزها سهوا فقط وهو مذهب الأشعرية.
فأما ما يتعلق بأداء الشريعة فأجمعوا على أنه لا يجوز عليهم فيه التحريف والخيانة لا عمدا ولا سهوا، وكذلك أجمعوا على أن وقت العصمة هو وقت النبوة دون ما قبله.
لنا وجوه:
(أحدها) إن غرض الحكيم من البعثة هداية الخلق إلى مصالحهم وحثهم بالبشارة والنذارة وإقامة الحجة عليهم بذلك لقوله تعالى " رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل " (١) فلو لم يجب في حكمته عصمة

---

(١) سورة النساء: ١٦٥.

النبي لناقض غرضه من بعثه وإرساله، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله. فعصمة النبي واجبة في الحكمة.

أما الملازمة: فلأن بتقدير وقوع المعصية منه جاز أن يأمرهم بما هو مفسدة لهم وينهاهم عما هو مصلحة لهم، وذلك مستلزم لإغوائهم وإخلالهم، فكان في بعثه غير معصوم مناقضة للغرض من بعثه.

وأما بطلان اللازم: فلأن مناقضة الغرض يستلزم السفه والعبث، وهما محالان على الحكيم كما تقدم في باب اللطف.

(الثاني) لو جاز صدور المعصية عن النبي لوجب علينا فعل المفسدة أو ترك المصلحة الواجبة، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أنه يجب علينا فعل ما أمرنا به والانتهاء عما نهانا عنه لقوله تعالى " ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا " (١)، فبتقدير أن يجوز المعصية عليه جاز أن يوجب علينا ما هو محرم ويحرم علينا ما هو واجب، ويجب علينا اتباعه في ذلك.

وأما بطلان اللازم: فلأن أمر الحكيم لنا باتباعه مطلقا يستلزم أمره لنا بفعل القبيح إذن، لكن الأمر بالقبيح قبيح ممتنع عليه تعالى.

(الثالث) لو جاز صدور المعصية عنهم لكان بتقدير وقوعها منهم لا تقبل شهاداتهم، لقوله تعالى " إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا " (٢) لكن اللازم باطل لأنها إذا لم تقبل في محقرات الأمور فكان أولى أن لا تقبل في الأديان الباقية إلى يوم القيامة.

---

(١) سورة الحشر: ٧.

(٢) سورة الحجرات: ٦.

واعلم أن الوجه الأول كما يدل على عصمة النبي فهو أيضا يدل على عصمة الرسل من الملائكة.

البحث الثاني:

ينبغي أن يكون منزها عن كل أمر تنفر عن قبوله، إما في خلقه كالرذائل النفسانية من الحقد والبخل والحسد والحرص ونحوها، أو في خلقه كالجذام والبرص، أو في نسبه كالزنا ودناءة الآباء، لأن جميع هذه الأمور صارف عن قبول قوله والنظر في معجزته، فكانت طهارته عنها من الألطاف التي فيها تقريب الخلق إلى طاعته واستمالة قلوبهم إليه.

البحث الثالث:

قد بينا أنه يجب أن يكون له شواهد بدعواه لغرض تصديقه، وتسمى معجزات.

والمعجز هو الأمر الخارق للعادة المطابق لدعوى النبوة المتعذر في جنسه أو صفته.

وقلنا " الخارق " لأن المعتاد وإن كان قد يكون متعذرا كطلوع الشمس من المشرق إلا أنه ليس بدليل على النبوة.

واحترزنا " بالمطابق للدعوى " عما لا يطابق، كما إذا ادعى من المعجز أنه يثير ماء بئر فغاض ماؤها، فإن ذلك خارق للعادة متعذر لكنه ليس بدليل لعدم مطابقته للدعوى.

وقلنا " المتعذر في جنسه أو صفته " لأن المعجز من فعل الله تعالى ولا يقطع

بكونه من فعله إلا إذا كان متعذرا من غيره، إما في جنسه كخلق الحياة أو في صفته كالحركة إلى السماء.

الركن الثالث

(في تعيين الرسول عليه السلام)

وفيه أبحاث:

البحث الأول:

محمد رسول الله حقا، وبرهانه أنه ادعى النبوة وظهر المعجز على يده موافقا لدعواه، وكل من كان كذلك كان نبيا حقا، فمحمد نبي حق.

أما الصغرى فادعاء النبوة منه معلوم بالتواتر، وأما ظهور المعجز على يده موافقا لدعواه فمن وجوه:

(أحدها) أنه ظهر عليه القرآن كذلك، والقرآن معجز.

أما ظهور القرآن عليه فبالتواتر، وأما إن القرآن معجز فلأنه تحدى به العرب الذين هم أهل الفصاحة والبلاغة فعجزوا عن الاتيان بمثله فكان معجزا.

أما إنه تحداهم بالقرآن فلأنه بلغ أمر ربه في قوله تعالى " قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات " (١) فلما لم يأتوا بذلك قال " قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين " (٢) فلما لم يأتوا قال " قل لئن اجتمعت

---

(١) سورة هود: ١٣.

(٢) سورة يونس: ٣٨.

الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله " (١) الآية. وهو معلوم بالتواتر أيضا.
وأما إنهم عجزوا عن معارضته فلأنهم لو كانوا قادرين على ذلك لما عدلوا عنه إلى قتل أنفسهم وإتلاف أموالهم في محاربته وإطفاء مقالته، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك. بيان الملازمة: إن غرضهم الأكثر من محاربته ليس إلا دفع مقالته، وقد كان الاتيان بمثل القرآن لو أمكن مع سهولة الكلام عليهم وعلو درجاتهم في الفصاحة والبلاغة كافيا في دفعه وإسكاته، فلو كانوا قادرين على دفعه من تلك الجهة مع سهولتها عليهم لما عدلوا عنها إلى الأشق الذي هو قتل النفوس في الحرب، والعلم به ضروري.
وأما بطلان اللازم: فظاهر.
وأما إنهم لما عجزوا عن معارضته كان معجزا فلصدق حد المعجز حينئذ عليه، وأما موافقته لدعواه فمعلوم بالتواتر أيضا.
(الثاني) لو سلمنا أن القرآن لم يبلغ إلى حد الإعجاز إلا أنه لا نزاع في كونه كتابا شريفا بالغا في الفصاحة والاشتمال على العلوم الكثيرة الشريفة من المباحث الإلهية وعلوم الأخلاق وعلم السلوك إلى الله تعالى وعلم أحوال القرون الماضية.
ثم إن محمدا عليه السلام نشأ في مكة، وهي خالية عن العلماء والكتب والمباحث الحقيقية، ولم يسافر إلا مرتين في مدة قليلة، وعلم من حاله في سفره وحضره أنه لم يواظب على القراءة والاستفادة من أحد، وانقضى من عمره أربعون سنة على هذه الصفة، ثم بعدها ظهر مثل هذا الكتاب الشريف على لسانه

---

(١) سورة الإسراء: ٨٨.

وذلك معجزة قاهرة ظاهرة، إذ ظهور مثل هذا الكتاب على مثل ذلك الإنسان الخالي عن البحث والطلب والمطالعة والتعلم لا يمكن إلا بوحي من الله وإلهام والعلم به ضروري.

(الثالث) إنه عليه السلام نقلت عنه معجزات كثيرة: كنبوع الماء من بين أصابعه، وتسبيح الحصى في كفه، وحنين الجذع إليه، وانشقاق القمر، وإقبال الشجر، وإطعام الخلق الكثير من الطعام القليل شبعا في مواضع، ونحو ذلك مما دونه العلماء ورووا أنه ألف معجزة. فهذه المعجزات وإن كان كل واحد منها مرويا بطريق الآحاد إلا أنا نعلم بالضرورة أنها ليست بأسرها كذبا، بل لا بد أن يصدق بعضها، وأيها صدق ثبت به ظهور المعجز على يده موافقا لدعواه. وهذا هو المسمى بالتواتر المعنوي كشجاعة علي عليه السلام وسخاوة حاتم.

وأما بيان كبرى القياس الأول فمن وجوه:

(الأول) إن ظهور المعجز على يد مدعي النبوة مقارنا لدعواه وموافقا لها لما كان من خواص النبي كان كل من اتصف به نبيا، فلما اتصف به محمد عليه السلام علمنا كونه كذلك.

(الثاني) إنه لو كان كاذبا فيما ادعاه من النبوة لما جاز أن يخلق الله تعالى المعجز على يديه مقارنا لدعواه، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: إن العقل يضطر عنده مشاهدة المعجز مقرونا بدعوى المدعي إلى تصديقه، فلو كان كاذبا لكان تعالى قد صدق الكاذب، لكن تصديق الكاذب مستلزم لتجهيل الخلق وإغرائهم بالقبيح، وهو غير جائز على الله، فثبت أنه لو كان كاذبا لما جاز إظهار المعجز على يده.

وأما بطلان اللازم: فلما مر.

(الثالث) دعوى الضرورة، ونبؤا على ذلك بأن قالوا أن الملك العظيم إذا حضر في المحفل العظيم فقام واحد وقال أيها الناس إني رسول هذا الملك إليكم ثم قال يا أيها الملك إن كنت صادقا في كلامي فخالف عادتك وقم عن سريرك، فإذا قام الملك عند سماع هذا الكلام علم الحاضرون بالضرورة كون ذلك المدعي صادقا في دعواه، فكذلك حال محمد عليه السلام في دعواه النبوة وإظهار الله تعالى الأمر الخارق للعادة على يديه عقيب دعواه.

لا يقال: لا نسلم أن شيئا مما ذكرتموه معجز، ولا نسلم أنه من فعل الله، ولم لا يجوز أن يكون لنفس هذا الإنسان أو لبدنه خاصية لأجلها قدر على ما لم يقدر عليه أحد غيره.

سلمناه، لكن لم لا يجوز أن يكون اعانه عليه بعض الجن والشياطين، كما يقال أن الجن يدخل في بدن المصروع، وحينئذ يكون كلام الذئب والبعير وغيرهما من ذلك القبيل.

سلمناه، لكن لم لا يجوز أن ينسب ذلك إلى بعض الكواكب أو الملائكة المجردة أو إبليس إما بالاستقلال أو بالإعداد له والمعونة على فعل ذلك.

سلمنا أن فاعلها هو الله تعالى، لكن لم قلتم أنه فعلها لغرض التصديق، ولم لا يجوز أن يكون ابتداء عادة أو تكرير عادة متطاولة متباعدة.

سلمناه، لكنه لعله خلقها معجزة لنبي آخر في بعض أطراف العالم أو لملك أو كرامة لواحد من جن البر أو البحر.

سلمناه، لكن لعله خلقها على يده مع كونه كاذبا حتى تشتد البلية وتقوى الشبهة، فيستحق بسببها الثواب العظيم.

لأنا نجيب عن الاحتمالات الأولى أنه عليه السلام ادعى كون هذه المعجزات

قد فعلها الله تعالى على يديه تصديقا لدعواه الرسالة من عنده، فلو كان شئ منها من فعل غيره لا لغرض تصديقه لكان كاذبا فيما ادعاه. وكان الله تعالى قد مكنه مما يروج به كذبه ومكن غيره من مساعدته على ذلك، فيكون مصدقا للكاذب لكن تصديق الكاذب مستلزم لأضلال الخلق وإفسادهم وهو قبيح عقلا، فيمتنع عليه.
وعن الاحتمالات العائدة إلى الله تعالى أنه تعالى لما خلقها على يديه عقيب دعواه مطابقة لها علمنا بالضرورة كون الغرض بها تصديقه دون سائر الاحتمالات المذكورة.
وإذا ثبت أنه صلى الله عليه وآله نبي حق وجب أن يكون موصوفا بسائر خواص النبوة ولوازمها من العصمة والبراءة عن وجوه النقائص المنفرة عنه.
البحث الثاني:
اختلف المتكلمون في سبب إعجاز القرآن:
فذهب أكثر المعتزلة إلى أن سببه فصاحته البالغة.
وذهب الجويني إلى أنه الفصاحة والأسلوب، ولذلك كان في شعر العرب وخطبهم ما فصاحته كفصاحة القرآن دون إسلوبه، وكان في كلامهم ما إسلوبه كأسلوبه دون فصاحته ككلام مسيلمة.
وذهب المرتضى رحمه الله إلى أن الله تعالى صرف العرب عن معارضته، وهذا الصرف يحتمل أن يكون لسلب قدرهم، ويحتمل أن يكون لسلب دواعيهم ويحتمل أن يكون لسلب العوام التي يتمكنون بها من المعارضة. ونقل عنه أنه اختار هذا الاحتمال الأخير.
والحق أن وجه الاعجاز هو مجموع الأمور الثلاثة، وهي الفصاحة البالغة

والأسلوب والاشتمال على العلوم الشريفة. فأما كلام العرب فيوجد في بعضه الفصاحة البالغة، وأما الأسلوب فنادر وممكن عند التكلف، وقلما يمكن اجتماعهما لأن تكلف الأسلوب يذهب بالفصاحة.

وأما العلوم الشريفة الموجودة في القرآن فتعود إلى علم التوحيد وعلم الأخلاق والسياسات وكيفية السلوك إلى الله وعلم أحوال القرون الماضية، فربما وجد في كلام بعض حكمائهم كقيس بن ساعدة ونحوه ممن قرأ الكتب الإلهية السابقة شئ من تلك العلوم، فيكون ذلك منه على سبيل النقل، ومع ذلك فلا يوجد معه أسلوب القرآن وفصاحته.

والحاصل: أن كلامهم قد يوجد فيه ما يناسب بعض القرآن في الفصاحة، وهو في مناسبته له في الأسلوب أبعد. وأما في العلوم والمقاصد التي اشتملت عليها فأشد بعدا، فإن للقرآن باطنا وظاهرا كما قال صلى الله عليه وآله " إن للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا فيأخذ كل منه بحسب فهمه واستعداده ".

وفيه آيات كثيرة بشرت وأنذرت بحوادث مستقبلة، وذلك مما لا يفي به القوة البشرية إلا بتأييد ووحي إلهي، فتكون تلك ممتنعة في كلامهم فضلا أن يعبروا عنها بما يناسب لفظ القرآن في فصاحته وأسلوبه. وبالله التوفيق.

البحث الثالث:

نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله مبنية على جواز النسخ، ومن اليهود من منع منه عقلا وسمعا، ومنهم من أجازه عقلا وسمعا، ومنهم من أجازه عقلا ومنع منه سمعا.

لنا في جوازه عقلا وسمعا وجوه:

(أحدها) أنه عبارة عن رفع مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم بنص آخر متراخ عنه على وجه لولاه لاستمر ذلك الحكم ودام.
ثم إن التكليف بذلك الحكم تابع للمصلحة على ما مر، ولا يمتنع أن يصير ما هو مصلحة في وقت مفسدة في وقت آخر، وجواز صيرورته كذلك يستلزم جواز نسخه، وإلا لكان التكليف به على تقدير صيرورته مفسدة تكليفا بالقبيح الممتنع على الله تعالى.
(الثاني) إنا قد دللنا على صحة نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله، ولا شك أن شريعته مستلزمة لنسخ كثير من أحكام الشرائع السابقة، فقد ثبت وجود النسخ، وهو مستلزم لجوازه.
(الثالث) إنه كان من شريعة آدم عليه السلام جواز تزويج الأخ بالأخت، ثم رفع ذلك الحكم.
وحجة من منع منه عقلا أنه يستلزم البداء المستلزم للجهل الممتنع على الله تعالى.
وحجة المانعين منه سمعا ما روي عن موسى عليه السلام أنه قال: تمسكوا بالسبت أبدا. وقوله: شريعتي لا تنسخ.
وجواب الأول: لا نسلم أنه مستلزم للبداء، لأن البداء يستلزم اتحاد الوقت والفعل والمكلف ووجه التكليف، وظاهر أن النسخ ليس كذلك، لعدم بعض الشرائط.
وعن الثاني: لا نسلم صحة الخبر.
سلمناه، لكن لا يفيد اليقين، لجواز أن يريد بقوله " أبدا " المدة الطويلة أو الممكنة لوجود مخصص.

سلمناه، لكن لعل فيه إضمارا، وهو قوله " ما لم يأت صاحب شريعة يرفعه " لكن استغنى عن إظهاره للعلم به، أو نطق به ولم ينقل إلينا.
سلمناه، لكن قد علمت أن الدليل النقلي لا يفيد اليقين إلا إذا لم يقم الدليل العقلي في معارضته، وههنا قد قام الدليل العقلي الدال على نبوة محمد عليه السلام معارضا لما ذكرتم، فيسقط الاستدلال به على العموم. وبالله التوفيق.
البحث الرابع:
محمد عليه السلام أفضل الأنبياء، ويدل عليه المعقول والمنقول:
أما المعقول فهو أنه صلى الله عليه وآله أكثر فيضانا للعلوم وأعم نورا من سائر الأنبياء، فوجب أن يكون أفضل.
أما الأول: فلأن شريعته بلغت أكثر بلاد العالم وانتشرت في أطراف الأرض، بخلاف سائر الأنبياء، فإن دعوة موسى عليه السلام كانت مقصورة على بني إسرائيل وهم بالنسبة إلى أمة محمد عليه السلام في غاية القلة. وأما عيسى عليه السلام فالدعوة الحقة التي جاء بها لم تبق البتة، وأما ما في أيدي النصارى مما يدعونه شريعة له فهو جهل محض وكفر صريح والاستقراء يحققه، فوجب أن لا يكون شريعة له.
وأما المنقول: فالقرآن والخبر:
أما القرآن فقوله تعالى بعد ذكر النبيين " أولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده " (١) أمره أن يقتدي بهم بأسرهم، فوجب أن يأتي بكل ما أتوا به، فوجب أن يحصل على مثل كمالات جميعهم، فيكون أفضل من كل واحد منهم.

---

(١) سورة الأنعام: ٩٠.

وأما الخبر فقوله عليه السلام: آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيامة.
فكان عليه السلام مقدم ولده عند الله تعالى وأفضلهم، وهو المطلوب.
البحث الخامس:
إن محمدا عليه السلام لم يكن قبل نزول الوحي على شريعة تختص بأحد من الأنبياء السابقين، لأن الشرائع التي كانت قبل عيسى عليه السلام كانت منسوخة بشريعة عيسى، وأما شريعة عيسى فأكثر الناقلين لها كانوا كفارا بطريق القول بالتثليث والحلول والاتحاد، والسالمون من هذه الاعتقادات لو وجدوا كانوا على غاية من القلة، فلا يجوز الاعتماد على نقلهم والوثوق بقولهم.
فأما الأمور الكلية والقواعد الحقيقية التي اتفقت الأنبياء على القول بها وشهدت البراهين العقلية بصحتها كالعلم بوجود الصانع ووحدانيته وما ينبغي له من الصفات والأفعال والقول بالمعاد واستكمال النفوس بالعلوم ومكارم الأخلاق فقد كان عليه السلام متعبدا بها، وإليه الإشارة بقوله تعالى " قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم * دينا قيما ملة إبراهيم حنيفا " (١) الآية، ونحوها من الآيات.
إلا أن تعبده بتلك لا من حيث أنهم كانوا متعبدين بها، بل لأنها في أنفسها كمالات واجب اعتقادها والاستكمال بها.
البحث السادس:
إنه عليه السلام مبعوث إلى جميع الخلق، خلافا لبعض اليهود فإنهم زعموا أنه مبعوث إلى العرب خاصة.
لنا: إنهم سلموا كونه نبيا فوجب كونه معصوما، وقد أخبرنا بالتواتر أنه

---

(١) سورة الأنعام: ١٦١.

ادعى الرسالة إلى جميع الخلق، فلو كان كاذبا لم يكن معصوما. هذا خلف.
وإن كان صادقا لزم بطلان قولهم.
البحث السابع:
لما ثبت كونه نبيا حقا وجب أن يكون كل ما أخبر به صادقا من القول بالإسراء والقول بثواب القبر وعذابه والحساب والميزان وسائر ما أخبر عنه من أحوال القيامة، لأنها بأسرها ممكنة والله تعالى قادر على جميع الممكنات وقد أخبر الصادق عنها، فوجب القول بصحتها.
فإن وقع فيها تشكك لبعض الأذهان فسببه الجهل بكيفية وقوع تلك الأمور المخبر عنها وكونها على أي وجه هي. وبالله التوفيق.
البحث الثامن:
في الطريق إلى معرفة شرعه لمن بعده صلى الله عليه وآله. أما عندنا فالطريق إلى ذلك قول الإمام المعصوم الذي لا يخلو زمان التكليف منه في حق من يحضره. وأما في حق من نأى عنه فأصول الشريعة معلومة له بالتواتر عن النبي والأئمة عليهم السلام، وأما الفروع فمعلومة بالطرق المظنونة من النقل والاجماع والاجتهاد في بعضها.
وأما عند من لم يقل بعصمة الإمام فالطريق له هو ما عدا قول المعصوم من الطرق التي ذكرناها. وبالله التوفيق.

القاعدة السابعة
(في المعاد)
وفيها مقدمة وأركان:
أما المقدمة
فنقول: الذي يشير إليه كل إنسان بقوله " أنا " إما أن يكون جسما أو جسمانيا أو لا جسما ولا جسمانيا أو مركبا من هذه الأقسام، وإلى كل واحد منها ذهبت فرقة من الناس:
أما القائلون بأنه جسم فهو مذهب طوائف، ولهم في تعيين ذلك الجسم مذاهب كثيرة، واشهر مذاهب المتكلمين في ذلك مذهبان:
(أحدهما) قول المشائخ كأبي علي وأبي هاشم، وهو أنه عبارة عن هذا الهيكل المحسوس.

(والثاني) قول أكثر المحققين من المتكلمين واختيار أبي الحسين البصري وهو أنه في هذا البدن أجزاء أصلية باقية من أول العمر إلى آخره من غير أن يتطرق إليها شئ من التغيرات بالزيادة والنقصان، وفيه أجزاء عارضة تبعية تزيد وتنقص، فالانسان المشار إليه بقوله " أنا " هو عبارة عن تلك الأجزاء الأصلية دون الفاضلة.

وأما القائلون بأنه جسماني: فمنهم من قال هو عبارة عن الحياة، ومنهم من قال عبارة عن التخطيط والشكل، إلى غير ذلك.

وأما القائلون بأنه ليس بجسم ولا بجسماني فهم جمهور الفلاسفة، ومن قدماء المعتزلة معمر بن عباد والمفيد من الإمامية، ومن المتأخرين الغزالي وأبو القاسم الراغب.

والمختار أنه عبارة عن أجزاء أصلية باقية من أول العمر إلى آخره.

لنا: إنه إما أن يكون جسما غير ما ذكرنا أو عرضا أو لا جسما ولا عرضا أو مركبا من هذه الأقسام، والأقسام الثلاثة الأخيرة باطلة، فتعين الأول.

إنما قلنا أنه يستحيل أن يكون عرضا لأنه إما أن لا يكون عبارة عن نفس الحياة أو ما هو مشروط بها أو يكون، والأول باطل الضرورة والاتفاق، وأما الثاني فلأنه لو كان عبارة عن أحدهما لزم من عدم الحياة أن لا يصل إلى مستحق ثواب ولا عقاب، لكن اللازم قبيح غير جائز في الحكمة فيمتنع ملزومه. وأما الملازمة: فلما سنبين من امتناع إعادة المعدوم.

وإنما قلنا أنه يستحيل أن يكون لا جسما ولا عرضا لأنه يكون حادثا، لما دللنا على أن كل ممكن محدث، وقد ثبت في أصول الفلاسفة أن كل حادث فهو مشروط بمادة أو ما يقوم مقامها، وثبت أن هذا الجوهر عندهم مشروط

الحدوث بحدوث البدن، وثبت أن هذا البدن يعدم، فوجب أن يعدم ذلك الجوهر لعدم شرطه. وسنبين أن المعدوم لا يعاد، فلو كان الإنسان عبارة عن هذا الجوهر لوجب أن يمتنع عوده على تقدير عدمه، فوجب أن لا يصل الثواب والعقاب إلى مستحقهما، وهو غير جائز من الحكيم. وسنؤكد ذلك بالكلام على أدلتهم في إثباته وبقائه.

وبمثل هذا البيان بطل أن يكون الإنسان عبارة عما تركب من هذه الأقسام لعدم المركب لعدم جزء وامتناع إعادة المعدوم.

وإذا بطلت الأقسام الثلاثة بقي أن يكون جسما، ومحال أن يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس بما فيه أيضا، لأن كل عاقل يعلم بالبديهة أن بدنه زمان الشيخوخة غيره زمان الصغر، وذلك لأن البدن ينتقل من الهزال إلى السمن ويتحلل بسائر أنواع التحللات، فلو كان الإنسان عبارة عن هذا الهيكل لزم في كل يوم أن يخرج الإنسان عن كونه انسانا ويحدث مثله، وذلك جهالة.

وإذا بطل ذلك بقي أن يكون عبارة عن أجزاء فيه أصلية باقية من أول العمر إلى آخره لا يجوز عليها التبدل والتغير والعدم، لما بيناه وهو المطلوب.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن أكثر العالم متفقون على القول بالمعاد، وهو إما أن يكون جسمانيا فقط وهو قول أكثر المتكلمين، أو روحانيا فقط وهو قول كثير من الفلاسفة الإلهيين، أو جسمانيا وروحانيا وهو قول كثير من المحققين. وأنكره الطبيعيون من قدماء الفلاسفة. ونقل عن جالينوس التوقف، فإنه قال لم يظهر لي أن النفس غير المزاج، فبتقدير أن يكون الإنسان عبارة عن المزاج – وهو مما يعدم بالموت – فيمتنع إعادته، وبتقدير أن يكون أمرا وراء المزاج يجوز بقاؤه بعد فناء المزاج كان المعاد ممكنا، فلذلك توقف.

الركن الأول
(في المعاد الجسماني)
وفيه أبحاث:
البحث الأول: إنه جائز عقلا
وجوازه مبني على مقدمات:
(أحدها) إثبات الجوهر الفرد، لأن الإنسان عبارة عن أجزاء أصلية في البدن يكون إعادتها بجمعها بعد تشذبها وتفرقها، وقد دللنا على وجوده.
(الثانية) إثبات الخلاء، لأن أحياز أجسام العالم لو كانت ملاء لما صحت حركة بعض الأجزاء إلى بعض عند التأليف والإعادة بعد تشذبها وتفرقها، وبرهان ذلك أن نقول: إن كان الجوهر الفرد حقا فالخلاء حق، لكن الملزوم حق فاللازم مثله.
بيان الملازمة: إنه لو كان العالم ملاء على ذلك التقدير لكان الجوهر الفرد

إذا انتقل من حيزه إلى حيز جوهر آخر فذلك الآخر إما أن ينتقل إلى حيز الأول أو إلى حيز جوهر ثالث، والأول باطل لأن انتقال كل منهما إلى حيز الآخر يصير مشروطا بانتقال الآخر إلى حيزه، فيكون حركة كل منهما مشروطة بما هو مشروط بها، فيكون شرطا في نفسها هذا محال. والثاني أيضا باطل، لأن الكلام في انتقال الثالث كالكلام في الثاني، فأما أن يلزم كون الشئ شرطا في نفسه أو أن يدافع الجواهر بعضها بعضا إلى نهاية أجسام العالم، فيلزم من حركة البقة في الهواء والسمكة في عمق الماء أن تتحرك كرة العالم بأسرها، وهو باطل بالبديهة. وأما حقية الملزوم فقد سبق بيانها.

حجة الخصم في نفي الخلاء: لو كان الخلاء موجودا لكانت الحركة فيه إما أن تقع في زمان أو لا تقع، والقسمان باطلان، فوجود الخلاء باطل.

أما الملازمة فظاهرة، وأما بطلان القسم الأول فلأنا نعلم بالضرورة أن المتحرك فيه كلما كان أدق كانت الحركة فيه أسرع، وبالعكس. ونسبة الرقة إلى الغلظ كنسبة السرعة إلى البطء، فلو فرضنا ملاء ارق من الماء بحيث يكون نسبة رقته إلى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمان الحركة في الماء لكانت الحركة مع العائق كهي لا مع العائق. هذا محال. وأما بطلان الثاني: فلأن كل حركة فعلى مسافة، فتكون الحركة إلى نصفها سابقة على الحركة إلى كلها، والسبق والتأخر من لواحق الزمان، وكل حركة واقعة في زمان.

والجواب: لا نسلم وجود ملاء نسبة رقته إلى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمانها في الماء حتى تكون الحركة مع العائق فيه كهي لا مع العائق. وبيانه: أن الحركة تستدعي لذاتها قدرا معينا من الزمان بناء على القول بالجوهر الفرد. ثم لا بد لها من قدر آخر بسبب المعاوق في الملاء الرقيق،

فيستحيل أن تتساوى نسبتها مع ذلك القدر إلى الماء نسبة الحركة في الخلاء إلى الحركة في الماء. وبالله التوفيق.
(الثالثة) إثبات كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات.
(الرابعة) كونه تعالى عالما بجميع المعلومات الكلية والجزئية ليميز بين الأجزاء الأصلية لزيد ولعمرو والفاضلة فيهما ويرد كل أصل إلى بدن صاحبه، وهاتان المقدمتان قد بينا صحتهما.
وإذا ثبتت هذه المقدمات ظهر أن تلك الأجزاء التي تفرقت يمكن تركيبها بعينها كما كانت، وهو مرادنا بجواز المعاد الجسماني، وإلى هذا أشار القرآن الكريم بقوله " وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده " إلى قوله " العزيز الحكيم " (١) استلزم ذلك كمال قدرته تعالى وكون الإعادة ممكنة وإلا لما تعلقت بها القدرة ودل قوله " وهو العزيز الحكيم " على كمال علمه تعالى وقدرته.
أما المنكرون للمعاد الجسماني من الفلاسفة فقد احتجوا بوجوه:
(أحدها) لو صح حشر الأجسام لصحت إعادة المعدوم بعينه، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك. بيان الملازمة: إن الإنسان ليس عبارة عن تلك الأجزاء الأصلية فقط، لأنها إذا تفرقت وصارت ترابا من غير حياة ولا مزاج فإن كل أحد يعلم أن ذلك التراب ليس عبارة عن زيد بل إنما تكون تلك الأجزاء هي زيد إذا تألفت على وجه مخصوص وقامت بها حياة وعلم وقدرة، وإذا كان كذلك فعند تفرق تلك الأجزاء تزول تلك الصفات وتفنى، وحينئذ تبطل ماهية زيد من حيث أنه ذلك الشخص المعين، فحينئذ لا تصح إعادته من حيث هو كذلك إلا بإعادة أعراضه التي زالت وفنيت، وذلك يستلزم صحة إعادة المعدوم. وأما بطلان

---

(١) سورة الروم: ٢٧.

اللازم فلما سيأتي إنشاء الله تعالى.
(الثاني) إنه إذا اغتذى إنسان بانسان آخر حتى صارت أجزاء المأكول أجزاء من المغتذي فيوم القيامة لا بد أن ترد تلك الأجزاء إلى بدن أحد الشخصين فيضيع الآخر، فعلمنا بطلان حشر الأجساد.
(الثالث) أنه تعالى إذا أعاد بدن شخص فإما أن يعيد الأجزاء التي كانت موجودة وقت الموت أو جملة الأجزاء التي كانت في مدة الحياة، والأول يقتضي أن يعاد الأعمى والمجذوم والأقطع على تلك الصور وهو باطل بالاتفاق، والثاني باطل لأن المسلم إذا كان سمينا ثم كفر فهزل يلزم أن تعذب الأجزاء التي كانت موصوفة بصفة الإسلام، وكذلك لو كان كافرا سمينا ثم أسلم وهزل يلزم إيصال الثواب إلى الأجزاء الكافرة، وذلك ظلم وهو غير جائز من الحكيم.
والجواب عن الأول: لم لا يجوز أن يكون الإنسان عبارة عن أجزاء أصلية في هذا البدن باقية من أول العمر إلى آخره لا يجوز عليها التبدل والتغير، وهي التي ينسب إليها الطاعة والمعصية، ثم عند الموت تنفصل تلك الأجزاء وتبقى على حالها وعند الإعادة تؤلف وتضم معها أجزاء أخر زائدة ويوصل إليها ثواب والعقاب. وعلى هذا يكون المثاب والمعاقب في القيامة عين من كان مطيعا وعاصيا في الدنيا.
وعن الثاني: إنا بينا أن المعتبر في الحشر والنشر إعادة الأجزاء الأصلية دون الفاضلة، فالأجزاء الأصلية لكل بدن تكون فاضلة في غيره.
وبهذا الحرف يظهر الجواب عن الثالث، لأن المطيع والعاصي والمثاب والمعاقب ليس إلا تلك الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره، فأما الأجزاء الزائدة المتبدلة بالسمن والهزال فلا عبرة بها.

البحث الثاني: في الطريق إلى القطع بوقوع المعاد الجسماني
ويدل عليه المنقول والمعقول:
أما المنقول فاعلم أنه قد ثبت بالنقل المتواتر عن الأنبياء عليهم السلام العلم بوقوعه، فوجب القطع بذلك، لأن الصادق إذا أخبر عن وقوع أمر ممكن الوقوع وجب القطع به.
فإن قلت: لم لا يجوز أن يقال أن الأنبياء عليهم السلام إنما أثبتوا المعاد الجسماني ليحصل به نظام العالم، لأن معرفة المعاد الروحاني موقوفة على معرفة النفس المجردة وأحوالها المعقولة، وذلك أمر لا يتصوره العوام والنساء، فلو خوطبوا به لم يتصوروه ولم يصدقوا به، فلم ينتفعوا ولم يحصل ما هو مقصود الشارع من جمع الخلق على نظام واحد ومعتقد واحد، فأنى لهم بالمعاد الجسماني الظاهر لأنه المتصور لهم، كما فعل ذلك في تفهيمهم للصانع حيث أتي بالظواهر المشعرة بالجسمية والجهة للمبدأ. ثم إن من كان قوى العقل عرف أنه لا بد من تأويل هذه الظواهر، كما أنه لا بد من تأويل تلك.
والجواب: إن التأويل إنما يصار إليه إذا لم يكن الحمل على الظاهر جائزا كما في الظواهر المشعرة لجسمية الصانع، وأما عند جوازه كما في المعاد فالظاهر أولى.
وأيضا فإنما يصار إلى التأويل أن لو كان احتماله قائما، ولما علمنا بالنقل المتواتر من دين محمد صلى الله عليه وآله أنه كان مثبتا للمعاد الجسماني مكفرا لمن أنكره لا جرم لم يبق للتأويل فيه مجال.
وأما المعقول فمن وجهين:

(أحدهما) لو لم يكن الحشر والنشر حقا لبطل الثواب والعقاب المستحقان بالطاعة والمعصية والاحسان والإساءة، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك.
بيان الملازمة: إنا نرى المطيع والعاصي يدركهما الموت من غير أن يصل إلى أحد منهما ما يستحقه من ثواب أو عقاب، فإن لم يحشرا ليوصل إليهما ذلك المستحق لزم بطلانه أصلا.
وأما بطلان اللازم: فلأن ذلك ظلم وتبعة لا يجوز أن على الصانع الحكيم، وقد أكد الله تعالى هذه الحجة بآيات من القرآن، كقوله تعالى " إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى " (١) وقوله تعالى " وما خلقنا السماء والأرض
وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا " إلى قوله " كالفجار " (٢).
(الثاني) أن يقال: إنه تعالى خلق الخلق إما للراحة أو للتعب والألم أو لا لواحد منهما، والثاني باطل لقبحه وامتناعه من الغني الحكيم الرحيم، والثالث باطل لكونه سفها وعبثا يمتنع من الحكيم أيضا، فبقي أن يقال إنما خلقهم للراحة وهي إما أن تصل إليهم في الدنيا، وهو باطل لأن كل ما يعتقد في الدنيا لذة فإنما هو دفع للألم، كالذي يظن من لذة الأكل فإنما هو دفع ألم الجوع، فلذلك فإنما ألذ لقمة تؤكل هي الأولى لشدة ألم الجوع هناك، وكل لقمة تأخرت فهي أقل لذة لضعف ألم الجوع هناك، وكذلك سائر اللذات الحاصلة في هذا العالم. وبتقدير أن يحصل في هذا العالم لذة فإنها قليلة والغالب إما الآلام أو دفعها، وليس من الحكمة تعذيب الحيوان بنيران الآلام والمكروهات لأجل الفوز بذرة من اللذات، فإذن ليس المقصود من خلق الإنسان إيصال الراحة إليه في

---

(١) سورة طه: ١٥.
(٢) سورة ص: ٢٨.

الدنيا، فلا بد من القطع بوجود لذة أخرى وعالم آخر تحصل فيه الراحة التامة التي تستحقر في الوصول إليها هذه الآلام، وتلك هي الدار الآخرة في المعاد الجسماني.

البحث الثالث: في أن إعادة المعدوم بعينه محال

اختلف العقلاء في أن الشئ إذا فني وعدم هل يمكن إعادته بعينه أم لا، واتفقت جملة مشائخ المعتزلة على أن إعادته ممكنة، وهو تفريع على مذهبهم أن المعدوم شئ في عدمه، فإذا عدم لم يبطل ذاته المخصوصة وإنما زالت عنه صفة الوجود، ولما كانت ذاته المخصوصة باقية في الحالين كانت إعادته ممكنة.

واتفقت الفلاسفة على أن إعادته غير ممكن، وهو قول أبي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي، ولذلك ذهب أبو الحسين البصري إلى أن الشئ إذا عدم فمعنى عدمه تفرق أجزائه وخروجها عن حد الانتفاع لافناؤه بالكلية كما أشرنا إليه، وهو المختار.

وأما الأشعرية فإنهم يقولون إن الشئ إذا عدم فقد بطلت ذاته وصار نفيا محضا. ثم إنهم قالوا إنه يعود بعينه.

لنا: لو كانت إعادة المعدوم جائزة لكانت إعادة الوقت الذي حدث فيه أولا جائزة، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك. بيان الملازمة: إن الوقت الأول من شرائط وجود ذلك الشخص المعين ومشخصاته، فيستحيل وجوده ثانيا بعينه من دون ذلك الشرط. بيان بطلان اللازم: إنه لو أعيد ذلك الوقت بعينه لكان ذلك الايجاد إحداثا له في وقته الأول، فيكون من حيث هو معاد مبتدأ. هذا خلف.

احتجت الأشعرية على جواز إعادة المعدوم بعد فنائه: بأن ماهيته بعد العدم باقية على الجواز العقلي كما كانت، وإلا لخرج الشئ من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، وأنه محالي. وإذا كان ممكنا والله تعالى قادر على جميع الممكنات كانت إعادة المعدوم مقدورة لله تعالى.

والجواب: إن إمكان الماهية لا نزاع فيه، إنما النزاع في إعادة الشخص الذي عدم من حيث هو ذلك الشخص، ولا نسلم أنه ممكن، وإلا فبتقدير وقوعه يلزم أن يكون معادا من حيث هو مبتدأ كما سبق.

البحث الرابع: في أن الخرق والالتيام جائزان على الأفلاك خلافا للفلاسفة

لنا: إن الأجسام حادثة ومركبة من الأجزاء التي لا تتجزى على ما سبق بيانه، فكل ما يلاقيه كل واحد من تلك الأجزاء بأحد طرفيه فإنه يصح أن يلاقيه بطرفه الآخر، لاستواء طرفيه في تمام الماهية ووجوب اشتراك المتساويين في اللوازم، ومتى لقي بأحد طرفيه الشئ الذي كان يلقاه بطرفه الآخر فقد وقع الانحلال والانخراق.

(الثاني) إن تأليفها من تلك الأجزاء لما كان حاصلا بعد العدم كانت ماهيته قابلة للوجود والعدم، ولا معنى لجواز الخرق على الأفلاك إلا جواز عدم التأليف بين الأجزاء المركبة منها.

(الثالث) أن تركب الفلك من الجواهر الفرد يستلزم عدم صحة الشكل المستدير عليه، وذلك يستلزم كون حركته مستقيمة، وكل ما كانت حركته مستقيمة فالخرق جائز عليه عندهم، فإذن الخرق جائز على الأفلاك.

البحث الخامس: في أنه تعالى يخرب أجسام العالم أم لا
الطريق إلى الحكم بذلك ليس إلا من جهة السمع، لأن العقل ليس له إلا الحكم بجواز ذلك، لكن ليس كل ما جاز وقع.
واحتج من قطع بالوقوع بآيات:
(أحدها) قوله تعالى " كل شئ هالك إلا وجهه " (١) دلت الآية على أن كل ما سوى الله فهو هالك. ولا يمكن حمل الهلاك على الفناء المحض، لما ثبت من وجوب الحشر والنشر وامتناع إعادة المعدوم بعينه، فوجب حمله على تفرق الأجزاء وتشذبها وخروج المركب عنها عن حد الانتفاع به، وصدق الهلاك على ذلك ظاهر.
(الثانية) قوله تعالى " إذا السماء انفطرت * وإذا الكواكب انتثرت " (٢) وقوله تعالى " إذا السماء انشقت " (٣) وانفطار الأفلاك وانشقاقها وانتثار الكواكب منها تخريب لها.
(الثالثة) قوله تعالى " يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب " (٤) الآية، وظاهر أن طي السماء تخريب لها.
(الرابعة) قوله تعالى " يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات " (٥) والتبديل تغيير وإهلاك.

---

(١) سورة القصص: ٨٨.
(٢) سورة الانفطار: ١ - ٢.
(٣) سورة الانشقاق: ١.
(٤) سورة الأنبياء: ١٠٤.
(٥) سورة إبراهيم: ٤٨.

والآيات الدالة على هذا المطلوب كثيرة. وبالله التوفيق.
الركن الثاني
(في المعاد الروحاني)
وفيه أبحاث:
البحث الأول:
إعلم أنه مبني على أن النفس جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسماني، واحتج القائلون بذلك بالمعقول والمنقول:
أما المعقول: فهو أن العلم بالله تعالى غير منقسم، إذ لو انقسم لكان كل واحد من أجزائه - إن كان - علما بالله وإن كان الجزء هو الكل هذا محال، وإن لم يكن فعند اجتماع الأجزاء إن لم يحدث هيئة زائدة لم يحصل العلم به تعالى وهو محال، وإن حدثت فإن انقسمت عاد التقسيم وإن لم تنقسم فهو المطلوب.
وعند ذلك نقول: وجب أن لا يكون محله منقسما، وكل متحيز وكل قائم به منقسم، فمحله ليس بمتحيز ولا قائم به. أما الأولى فلأن الحال في المنقسم منقسم، وأما الثانية فلما مر من نفي الجوهر الفرد.
وأما المنقول فمن وجهين:
(أحدهما) قوله تعالى " ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء " (١) الآية. وجه الدليل: أنه لا شئ من الإنسان المقتول في سبيل الله بميت،

---

(١) سورة آل عمران: ١٦٩.

وكل بدن وما يقوم به ميت. أما الصغرى فلقوله تعالى " ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء " الآية، وأما الكبرى فبالضرورة، فإذن هو جوهر مجرد.

(الثاني) قوله عليه السلام في بعض خطبه " حتى إذا حمل الميت على نعشه رفرفت روحه فوق النعش وتقول يا أهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي ".

وجه الدليل: إن الروح باقية بعد الموت بصفة الرفرفة، ولا شئ من البدن وما يقوم به بعد موته بباق، فلا شئ من الروح ببدن وزنا تقوم به.

الجواب عن المعقول: لا نسلم أن الهيئة الزائدة إذا لم تنقسم حصل المطلوب وإنما يكون كذلك لو كان العلم عبارة عن تلك الهيئة فقط، وذلك ممنوع، بل هي أحد أجزائه، وهو منقسم.

سلمناه، لكن لم قلتم أنه إذا لم ينقسم العلم لا ينقسم محله، وإنما يلزم ذلك أن لو كان من الأعراض السارية، وهو ممنوع.

سلمناه، لكن الكبرى ممنوعة، لما بينا من صحة الجوهر الفرد.

وعن المنقول: أن الدليلين إنما يدلان على أن هناك أمرا آخر وراء البدن وما يقوم به من الأعراض الفانية، لكن لا يدلان على أنه جوهر مجرد، بل صريح الآية والخبر يدلان على أنه جسم، لأن صفة القتل والرفرفة تستلزم ذلك.

البحث الثاني:

مذهب محققي الفلاسفة أن النفوس البشرية متحدة بالنوع. وحجتهم: إنما يشملها حد واحد، وكل ما كان كذلك فنوعه واحد.

ومنهم من زعم أنها مختلفة بالحقيقة. وحجتهم: أنها مختلفة بالعفة والفجور والذكاء والبلادة، وليس ذلك بسبب حرارة المزاج، لأن بارد المزاج قد يكون في غاية الذكاء وقد يكون بضده حار المزاج، وقد يتبدل المزاج والصفة النفسانية باقية، ولا من أسباب خارجية لأنها قد تكون بحيث تقتضي خلقا والحاصل ضده فكان ذلك من لوازم النفس، واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات.

والجواب: لم لا يجوز أن يكون ذلك بسبب المزاج، ولا نسلم أن علة الذكاء هي حرارة المزاج فقط، بل اعتدال القوى النفسانية كما ينبغي. وكذلك لا نسلم تبدل مزاج تلك القوى مع بقاء تلك الصفات، بل إذا صارت ملكات لكن ذلك لا ينافي كونها عوارض مستفادة من المزاج.

البحث الثالث:

مذهب محققيهم أنها حادثة. وحجتهم أنها لو كانت قديمة فإما أن تكون واحدة أو كثيرة، والأول باطل لأنها بعد تعلقها بالأبدان إن بقيت واحدة فكل ما علمه زيد علمه عمرو وبالعكس، وهو ظاهر البطلان، وإن تكثرت فتلك الكثرة إن كانت حاصلة قبل ذلك لم تكن واحدة وقد فرضت كذلك. هذا خلف. وإن لم تكن كانت كل واحدة منها حادثة والنفس التي كانت واحدة قد عدمت، وأما إن كانت كثيرة فهو باطل أيضا، إذ لا بد للمتكثرات من مميز، ولا تمييز لها قبل بالذاتيات لاتحادها في النوع، ولا بالعوارض لأن ذلك من توابع الأبدان الجارية مجرى المواد وقبل الأبدان فلا أبدان، فلا اختلاف بالعوارض، فثبت أنها لو كانت قديمة لكانت إما واحدة أو كثيرة، وثبت فساد القسمين، فبطل كونها قديمة، وذلك يستلزم كونها حادثة.

والاعتراض لم لا يجوز أن يكون الاختلاف بالعوارض. قوله " لأن ذلك من توابع الأبدان وقبل الأبدان فلا أبدان " قلنا لا نسلم، ولم لا يجوز أن يكون قبل هذه الأبدان أبدان أخرى لا إلى أول، والنفوس انتقلت مما قبل إلى بعد على سبيل التناسخ.

البحث الرابع:

اتفق القائلون بحدوث النفس على فساد التناسخ، لأن النفس حادثة فيكون حدوثها عن المبدأ القديم موقوفا على حدوث شرط، وإلا لم يكن حدوثها الآن أولى من حدوثها قبل ذلك، وذلك الشرط ليس إلا حدوث البدن، فأذن حدوث الاستعداد البدني علة لفيضان النفس عن المبدأ القديم، فالبدن الذي يقبل النفس المستنسخة لا بد أن يستعد لقبول نفس أخرى ابتداء، فيجتمع النفسان على بدن واحد. وهو محال، لأن كل عاقل يعلم بالضرورة نفسه شيئا واحدا لا شيئين، ولأنه لو قامت به نفسان للزم اختلاف أحواله، بأن يحصل التقابلان معا كالنوم واليقظة والحركة والسكون. وهو محال بالبديهة.

واعترض الإمام بأن قال: هذه الحجة مبنية على حدوث النفس، ودليلهم في حدوث النفس مبني على فساد التناسخ، فيلزم الدور.

البحث الخامس:

اتفقت الفلاسفة على بقاء النفوس. وحجتهم: أنها لو صح العدم لكان لامكان عدمها محل متقدم عليه، وهو أمر ثبوتي، فيستدعي محلا ثابتا مغايرا للنفس، لأن القابل واجب البقاء مع وجود المقبول، ولا شئ يبقى عند عدمه، فإذن

كل ما يصح عليه العدم فله محل هو مادته.
لكن ذلك باطل، لما بينا أنها ليست بجسم ولا بجسماني، ولأن ما فرض مادة يجب أن لا يقبل العدم وإلا لافتقر إلى مادة أخرى، ولا محالة ينتهي إلى مادة لا مادة لها، فذلك الشئ غير قابل للفساد.
واعترض الإمام: بأنا لا نسلم أن الإمكان أمر ثبوتي، وحينئذ لا يستدعي محلا ثابتا. سلمنا، لكن النفس مسبوقة الحدوث بالإمكان وإلا لم تحدث، ولما لم يوجب الإمكان السابق كونها مادية فكذلك إمكان عدمها.
سلمناه، لكن لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاء النفس، لأن المركب لا يبقى ببقاء واحد من أجزائه، وحينئذ لا يمكن القطع بحصول السعادة والشقاوة للنفس وبقاء كمالاتها لكونه مشروطا ببقاء صورتها الفانية.
وأجابوا عن الأول: بأنا نعني بالإمكان الاستعداد التام، وظاهر كونه ثبوتيا.
وبه ظهر الجواب عن الثاني أيضا، لأن الإمكان السابق هو الإمكان الخاص اللازم للماهيات في العقل، وإمكان عدمها المستدعى مادة هو الاستعداد التام، وفرق بينهما وإن اشتركا في لفظ الإمكان.
وعن الثالث: أنهم إنما يكتفون ببقاء المادة لأن المادة إذن تكون جوهرا مجردا غنيا عن المادة باقيا مع فناء ما يحل فيه، ويلزم بالدليل الذي ذكروه في وجوب كون النفس المجردة مدركة لذاتها ولمبدأها كونه كذلك، فيكون هو النفس، والصورة التي فرضت كانت عرضا زائلا وكمالاتها علمها بمبادئها وذلك من لوازمها.

البحث السادس:
النفس عندهم تدرك الجزئيات، لأن ههنا شيئا يحمل الكلي على الجزئي وذلك الشئ مدرك لهما، لأن التصديق مسبوق بالتصور، والمدرك للكلي هو النفس فالمدرك للجزئي هو النفس، لكن إدراكها للكليات والجزئيات المفارقة بذاتها وإدراكها للجزئيات المحسوسة بواسطة القوى البدنية، لأنا إذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين وميزنا بين الجناحين فهذا الامتياز ليس في الخارج فهو في الذهن، فمحل أحد الجناحين إن كان محل الثاني استحال حصول الامتياز، لأن امتياز أحدهما عن الآخر ليس بالماهية ولا بلوازمها المشتركة بين الأفراد، لكن الامتياز حاصل فمحل أحدهما غير الآخر. وذلك لا يعقل لا في الجسم والجسماني، فتلك الصورة منطبعة في آلة جسمانية وهي الخيال، والنفس تدركها بواسطة تلك الآلة.
البحث السابع:
اتفقوا على سعادة النفوس الكاملة في قوتيها النظرية والعملية، وكمال القوة النظرية بالعلوم، وأهمها في تحصيل السعادة الباقية معرفة الله، لأن اللذة هي إدراك الملائم، ولا مدرك أكمل منه تعالى، فإدراكه أتم اللذات. وكلما كان استغراق الإنسان في معرفته أتم وأوفى كانت سعادته بعد الموت أكمل وأعلى وذلك أمر يحققه العارفون به.
وأما ٠ كمال القوة العملية فحصول الملكات الخلقية الفاضلة، وليست من أسباب السعادة الباقية بالذات، بل غرضها أن لا تصير النفس أميل إلى التعلق بالبدن،

فيشتد تعلقها به فيحصل بذلك العذاب، فكانت مستلزمة لنفي التعذيب عن النفس، وذلك من الأمور العرضية في تحصيل السعادة.

البحث الثامن:

اتفقوا على شقاوة النفوس الجاهلة لأنها عادمة للكمالات، فإذا انقطعت عن تعلق الأبدان بقيت على ذلك الجهل دائما وأدركت فوات كمالاتها التي كانت الشواغل البدنية عائقة عنها، فصارت معذبة بتلك الحسرة كما قال تعالى " أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله " إلى قوله " فأكون من المحسنين " (١) ونحوه.

وأما عادمة الكمالات الثانية الحاصلة على إحدى رذيلتي التفريط والإفراط فربما تزول فيزول عذابها بها.

أما نفوس البله والصبيان الخالية عن العقائد والأخلاق فربما قالوا إنها تتعلق بضرب من الأجرام السماوية وتستكمل بها، إذ لا معطلة في الطبيعة عندهم.

واعلم أن حاصل المعاد الروحاني على رأي من ينكر المعاد الجسماني هو عود النفوس عن هذه الأبدان ومفارقتها لها إلى مبادئها وحصولها على ما تحصل عليه من سعادة أو شقاوة، وتقرير هذه الأبحاث مستقصى في كتبهم.

البحث التاسع:

إعلم أن جماعة من المحققين أوجبوا المعاد الروحاني والجسماني معا، وذلك أنهم حاولوا الجمع بين الحكمة والشريعة، فقالوا: دل العقل على أن

---

(١) سورة الزمر: ٥٦.

سعادة النفوس ومعرفة الله تعالى ومحبته، وعلى أن سعادة الأجساد في إدراك المحسوسات، ودل الاستقراء على أن الجمع بين هاتين السعادتين في الحياة الدنيوية غير ممكن، وذلك لأن الإنسان حال كونه مستغرقا في تجلى أنوار عالم الغيب لا يمكنها الالتفات إلى شئ من اللذات الجسمانية، وحال كونه مشغولا باستيفاء اللذات الجسمانية لا يمكنه الالتفات إلى اللذات الروحانية، لكن هذا الجمع إنما يتعذر لضعف النفوس البشرية في هذا العالم، فإذا فارقت أبدانها واستمدت من عالم النفوس النفوس والطهارة قويت وشرفت، فإذا أعيدت إلى الأبدان مرة أخرى لم يبعد أن تصير هناك قوية قادرة على الجمع بين الأمرين.

وظاهر أن تلك الحالة هي الغاية القصوى في مراتب السعادات، ولم يقم على امتناع هذا المعنى دليل، وهو جمع بين الحكمة النبوية والقوانين الحكمية فوجب المصير إليه.

ومن الناس من ينكرهما معا، وهو قول من قال إن النفس هو المزاج فقط فإذا مات الإنسان فقد عدمت نفسه. ثم إنه ينكر إعادة المعدوم، فحينئذ يلزمه إنكار المعاد مطلقا، إلا أن المقدمة الأولى قد علمت فسادها. وبالله التوفيق.

الركن الثالث

(في الوعد والوعيد وأحكام الثواب والعقاب وسائر الحوال القيامة)

وفيه أبحاث:

البحث الأول:

الوعد هو الإخبار بوصول نفع إلى الغير أو دفع مضرة عنه في المستقبل

من جهة المخبر، والوعيد هو الإخبار بوصول ضرر إلى الغير أو فوت نفع كذلك.
ثم المستحق بالافعال الاختيارية ستة: مدح، وشكر، وذم، وثواب، وعقاب، وعوض:
فالمدح هو القول المنبئ عن عظم حال الغير مع القصد إلى ذلك.
والشكر هو الاعتراف بالنعمة مع نوع من تعظيم المنعم بقول أو فعل.
والذم هو القول المنبئ عن اتضاع حال الغير مع القصد إلى ذلك.
والثواب هو النفع الخالص المستحق المقارن للتعظيم والتبجيل.
والعقاب هو الضرر المحض المستحق المقارن للاستخفاف والإهانة.
والعوض هو النفع المستحق الخالي من تعظيم وتبجيل.
ويستحق المدح والثواب بفعل الواجب والمندوب وترك القبيح، وأما الذم والعقاب فيستحقان بفعل القبيح والاخلال بالواجب، وأما الشكر فيستحق بالنعم والاحسان، وأما العوض فيستحق بالمشقة الواصلة من الغير لا على جهة الاستحقاق.
البحث الثاني:
المكلف إما أن يكون مطيعا أو عاصيا، فإن كان مطيعا فإنه يستحق بطاعته الثواب، خلافا للأشعرية وأبي القاسم البلخي من المعتزلة.
لنا: العقل والنقل:
أما العقل فمن وجهين:
(أحدهما) أن التكليف إما لفائدة أوليس، والثاني عبث لا يجوز من الحكيم

تعالى، والأول فتلك الفائدة إما أن تعود إلى الله أو إلى العبد أو إليهما، والأول والثالث باطلان لتنزهه تعالى عن فائدة تعود إليه، فتعين الثاني. هي إما أن تعود إلى العبد في العاجل، وهو باطل لأن اشتغال العبد بالعبادة الشاقة محض الضرر أو راجح الضرر، فتعين أن تعود إليه في الأجل، وهو نفس الثواب المستحق بالطاعة التي يقبح بدونها الابتداء به.

(الثاني) إن التكليف إلزام مشقة، وإلزام المشقة من غير عوض قبيح عقلا فالتكليف من غير عوض قبيح عقلا. والمقدمتان ضروريتان.

وأما المنقول: فقوله تعالى " جزاء بما كانوا يعملون " وأمثاله (١).

ثم الثواب إما أن يكون مما يجوز الابتداء بمثله أو لا يجوز، والأول باطل وإلا لكان توسط التكليف لأجله عبثا. وهو محال من الحكيم.

احتج الخصم بوجهين:

(أحدهما) أن الإنعام يوجب على المنعم الشكر والخدعة، ونعم الله على العبد لا تحصى كما قال تعالى " وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها " (٢) فكانت موجبة لأداء شكره، وأداء الواجب لا يكون علة لاستحقاق شئ آخر عليه تعالى.

(الثاني) إنا بينا أن صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي، وأن مجموع القدرة والداعي يوجب الفعل، وأن الجميع من فعل الله تعالى، وما كان فعله لا يوجب عليه ثوابا.

وجواب الأول: لا نسلم أن أداء الواجبات لا يكون علة لاستحقاق شئ آخر لما بينا أنه لا بد فيه من فائدة تعود إلى المكلف في الأجل، وهي الثواب.

---

(١) سورة السجدة: ١٧.

(٢) سورة إبراهيم: ٣٤.

وعن الثاني: إنا بينا أن العبد مستقل بفعله، ففعله لا يكون فعل الله تعالى، فجاز أن يستحق به الثواب منه.

البحث الثالث:

المكلف العاصي إما أن يكون كافرا أوليس، أما الكافر فأكثر الأمة على أنه مخلد في النار، وأما من ليس بكافر فإن كانت معصيته كبيرة فمن الأمة من قطع بعدم عقابه وهم المرجئة الخالصة، ومنهم من قطع بعقابه وهم المعتزلة والخوارج، ومنهم من لم يقطع بعقابه إما لأن معصيته لم يستحق بها العقاب وهو قول الأشعرية، وإما لأنه يستحق بها عقابا إلا أن الله تعالى يجوز أن يعفو عنه، وهذا هو المختار.

حجة من قطع بعدم عقاب صاحب الكبيرة: إن كل من يدخل النار مخزي يوم القيامة، وكل من أخزي فهو كافر. بيان الصغرى: قوله تعالى: ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته " (١) وصيغة من تقتضي العموم. وبيان الكبرى: قوله تعالى " إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين " (٢) دلت الآية على اختصاص الخزي بالكافرين، فكل مخزى يومئد كافر، فمن ليس بكافر لا يكون مخزى فلا يدخل النار.

وأما حجة المعتزلة على القطع بالعقاب فالقرآن والخبر: أما القرآن فآيات:

(أحدها) قوله تعالى " ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا

---

(١) سورة آل عمران: ١٩٢.

(٢) سورة النحل: ٢٧.

خالدا فيها " (١) ومعلوم أن من ترك شيئا من الواجبات وارتكب شيئا من المنهيات فقد تعدى حدود الله، فوجب أن يدخل النار.
(الثانية) قوله تعالى " ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره " (٢).
(الثالثة) قوله تعالى " إنه من يأت ربه مجرما فإن له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى " (٣) وأمثال هذه الآيات كثيرة.
وأما الأخبار فكثيرة:
(أحدها) قوله عليه السلام: من كان ذا لسانين وذا وجهين كان في النار.
(الثاني) قوله عليه السلام: من غصب شبرا من أرض طوقه الله يوم القيامة من سبع أرضين.
(الثالث) قوله عليه السلام: من شرب الخمر في الدنيا ولم ينتبه لم يشربها في الآخرة.
لا شك أن هذه العمومات متناولة للكفار ولمن عصى من أهل القبلة.
والجواب الإجمالي عن هذه العمومات: إنه إنما يمكن التمسك بها عند عدم المخصص، لكن لا نسلم أنه لا مخصص، أقصى ما في الباب أنه لا مخصص في وجدانكم، لكن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود.
سلمناه، لكنها معارضة بالآيات والأخبار الواردة في الوعد، كقوله تعالى

---

(١) سورة النساء: ١٤.
(٢) سورة الزلزلة: ٨.
(٣) سورة طه: ٧٤.

" فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره " (١) وقوله تعالى " إن الله يغفر الذنوب جميعا " (٢) وقوله " وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم " (٣) كما سيأتي تقريره.
ثم إن الترجيح في جانب الوعد لوجوه:
(أحدها) إن آيات الوعد أكثر، والكثرة مستلزمة للرجحان.
(والثاني) إن صرف التأويل إلى جانب الوعيد أحسن من صرفه إلى جانب الوعد، لأن إهمال الوعيد كرم وإهمال الوعد لؤم.
(الثالث) إن العاصي أتى بأتم الطاعات وأكبرها وهو الإيمان، ولم يأت بما هو أكبر المعاصي وهو الكفر، فوجب أن نرجح جانب وعده على جانب وعيده.
وبيان ذلك: إن المالك إذا أتى عبده بأعظم طاعاته وارتكب بعض معاصيه التي دون الغاية، فلو رجح تلك المعصية الحقيرة على تلك الطاعة العظيمة لعد لئيما مؤذيا بعيدا عن الكرم، وذلك على أكرم الأكرمين وارحم الراحمين محال، فعلمنا أن الرجحان في جانب الوعد. وبالله التوفيق.
البحث الرابع: في دلائل العفو
وهي من وجوه:
(أحدها) قوله تعالى " وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات " (٤)

---

(١) سورة الزلزلة: ٧.
(٢) سورة الزمر: ٥٣.
(٣) سورة الرعد: ٦.
(٤) سورة الشورى: ٢٥.

وقوله " ويعفو عن كثير " (١) فنقول: هذا العفو إما أن يكون عبارة عن إسقاط العقاب عمن يحسن عقابه، أو عمن لا يحسن عقابه. والقسم الثاني باطل، لأن عقاب من يقبح عقابه قبيح، ومن ترك مثل هذا القبيح لا يقال إنه عفا. وأما إذا كان له أن يعذبه فترك تعذيبه يقال إنه عفا، فتعين الأول.

(الثاني) إنه لو كان العفو عبارة عن إسقاط العقاب عن التائب لكان قوله " يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات " تكرارا من غير فائدة، فعلمنا أن العفو عبارة عن إسقاط العقاب عمن يحسن عقابه.

(الثالث) قوله تعالى " إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء " (٢) وجه الدليل: أن قوله " ويغفر ما دون ذلك " يفيد القطع بأنه تعالى يغفر كل ما سوى الشرك، ويندرج في ذلك الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبلها ثم قوله بعد ذلك " لمن يشاء " يدل على أنه يغفر كل ذلك، لكن لا للكل بل للبعض، فكان غفران الكبيرة والصغيرة منه صادقا.

(الرابع) قوله تعالى " يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم " (٣).

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون المراد أنه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة، وهذا أولى لأن حملها عليه يقتضي بقاء الآية على ظاهرها، وعلى ما ذكرتم يلزم أن يكون الكفر مغفورا قبل التوبة، وأنتم لا تقولون به.

قلت: ما ذكرته يستلزم الاضمار، وما ذكرناه وإن استلزم التخصيص بالكفر

---

(١) سورة المائدة: ١٥.

(٢) سورة النساء: ٤٨.

(٣) سورة الزمر: ٥٣.

لكن التخصيص خير من الاضمار على ما علم في أصول الفقه.
(الخامس) قوله تعالى " وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم " (١) وكلمة " على " تفيد الحال، أي ذو مغفرة لهم حال كونهم ظالمين.
(السادس) إنا سنقيم الدلالة إنشاء الله تعالى على تأثير شفاعة محمد عليه السلام في إسقاط العقاب عن عصاة أمته.
البحث الخامس:
اتفقت المعتزلة على أنه لا يجوز أن يجتمع للمكلف استحقاق الثواب والعقاب معا، ثم اختلفوا فيه إذا فعل طاعة ومعصية.
فذهب أبو علي الجبائي إلى القول بالاحباط والتكفير، ومعناه أن الطاعة إذا تعقبت المعصية - سواء كان أزيد أو أنقص - كفرت بها، وإن كان المتعقب هو المعصية أحبطت الطاعة.
وذهب أبو هاشم إلى القول بالموازنة، ومعناها أن المكلف إذا فعل طاعة ومعصية فأيهما كانت أكثر أسقطت الأخرى.
وعندنا أنه يجوز أن يجتمع له المستحقان الثواب والعقاب معا.
لنا وجهان:
(أحدهما) إن بقاء العلة التامة يستلزم بقاء المعلول، وقد كان الإيمان قبل المعصية علة تامة لاستحقاق الثواب، وهو بعينه باق بعدها، فوجب بقاء معلوله بعدها. وهذه الحجة مبنية على أن الإيمان عبارة عن التصديق القبلي، وسنبين ذلك.
وبهذه الحجة يظهر بطلان القول بالموازنة والقول بالاحباط.

---

(١) سورة الرعد: ٦.

(الثاني) إن استحقاق الثواب واستحقاق العقاب إما أن يتنافيا أو لا، والأول باطل، لأن تنافيهما إما لذاتيهما وهو باطل، لأن ماهية الاستحقاق ماهية واحدة أو باللوازم، وهو أيضا باطل، لأن الماهية الواحدة لا يختلف لوازمها، أو بالعوارض لكن العارض لما جاز زواله جاز زوال ما به تنافى الاستحقاقين فجاز اجتماعهما، فوجب أن يصلا إلى المكلف العاصي بمقتضى قوله تعالى " فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره * ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ".

البحث السادس:

عندنا أن العاصي من أهل الإيمان لا يخلو من ثلاثة أحوال: إما أن يعفو الله عنه ابتداء، أو بالشفاعة، أو يعذبه منقطعا.

لنا في انقطاع عقابه: أنه لما ثبت جواز اجتماع استحقاقي الثواب والعقاب فبتقدير حصولهما فإن عفي عنه فلا عقاب عليه، وإن لم يعف وجب وصول الاستحقاقين إليه، فإما أن يثاب أولا في الجنة ثم ينقل إلى عذاب النار وهو باطل لإجماعنا على دوام الثواب ولقوله تعالى " أكلها دائم وظلها " (١) أو يعاقب أولا ثم ينقل إلى الجنة وينقطع عقابه وهو المطلوب.

احتج الخصم بالمعقول والمنقول:

أما المعقول: فهو أنه لما كان الفاسق يستحق نفسه العقاب وجب أن يكون ذلك الاستحقاق مزيلا لاستحقاق الثواب، لأن العقاب مضرة خالصة دائمة والثواب منفعة خالصة دائمة والجمع بينهما محال، فكان الجمع بين استحقاقيهما محالا، فوجب أن ينفي استحقاق العقاب ما سبق من استحقاق الثواب.

وأما المنقول فهم أنهم استدلوا بالآيات الدالة على تخليد الفاسق كقوله

---

(١) سورة الرعد: ٣٥.

تعالى " ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها " (١) وأمثاله. ثم قالوا: الخلود هو الدوام لقوله تعالى " وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد " (٢)، فلو كان الخلود هو المكث الطويل وقد سبق قبله من عمر زمانا طويلا لما كان هذا النفي صادقا.

وجواب الأول: لا نسلم العقاب خالص المضرة دائمها.

فإن قلت: أن الموجب له وللمدح والذم واحد، وهما دائمان، فكان هو أيضا دائما، لمشاركته لهما في المقتضى وهو الفعل.

قلت: لا نسلم أن الفعل موجب للمدح والذم دائما، ولذلك فإن العبد إذا أتى بجرم واحد فأخذ مولاه يلومه دائما نسبه جميع العقلاء إلى السفه والجنون. سلمناه، لكن لا نسلم استلزام دوام المعلولين دوام الآخر.

وعن الثاني: إن الخلود كما يصدق على المكث الدائم كذلك يصدق على المكث الطويل المنقطع، والاشتراك والمجاز خلاف الأصل، فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك، وهو مطلق المكث الطويل، لأنه أعم من الدائم والمنقطع.

وإذا كان كذلك فنقول: إنه إن دل في الآية المذكورة على الدوام بقرينة فلا نسلم أنه يدل في آيات وعيد الفساق على الدوام.

البحث السابع:

اتفقت الأمة على أن شفاعة الرسول صلى الله عليه وآله حق، لكن المعتزلة

---

(١) سورة النساء: ٩٣.

(٢) سورة الأنبياء: ٣٤.

قالوا إنما يؤثر في زيادة النعيم لأهل الجنة، والأشعرية قالوا بذلك لكن من جملة تأثيرها إسقاط العقاب عن العصاة، وهو المختار.
لنا: القرآن والخبر، أما القرآن فقوله تعالى " واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات " (١) والفاسق من هذه الأمة مؤمن بإيمانه على ما سيأتي، فوجب أن يدخل فيمن يستغفر له الرسول.
ثم هذا الأمر إما أن يكون واجبا أو ندبا، وعلى التقديرين فالرسول عليه السلام يفعله وطلبه عليه المغفرة من الله لمؤمني أمته لا يرد، لقوله تعالى " ولسوف يعطيك ربك فترضى " (٢)، فوجب أن تتحقق شفاعته في حق فاسقى أمته، وبها يسقط العقاب في حقهم.
وأما الخبر فقوله صلى الله عليه وآله " أعددت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي ".
البحث الثامن:
الجنة والنار مخلوقتان: أما الجنة فلقوله تعالى " أعدت للمتقين " (٣) وكل معدود موجود فالجنة موجودة، وأما النار فلقوله تعالى في صفتها " أعدت للكافرين " (٤).
احتج من منع من ذلك بأنها لو كانت موجودة لوجب أن لا ينقطع نعيمها لكنه ينقطع فليست موجودة. أما الملازمة فلقوله تعالى " أكلها دائم وظلها " (٥) وأما

---

(١) سورة غافر: ٥٥.
(٢) سورة الضحى: ٥.
(٣) سورة آل عمران: ١٣٣.
(٤) سورة آل عمران: ١٣١.
(٥) سورة الرعد: ٣٣.

بطلان اللازم فلقوله تعالى " كل شئ هالك إلا وجهه " (١).
الجواب: منع الملازمة، وحمل دوام أكلها وظلها على دوامها بعد وجودها ودخول المكلفين لها. وبالله التوفيق.
البحث التاسع: في حقيقة التوبة
التوبة مركبة من ثلاثة أمور: أحدها الندم على الماضي من قول أو فعل، والثاني الترك في الحال، والثالث العزم على الترك في الاستقبال.
والباعث عليها هو اعتقاد كون فعل المعصية مستلزما للضرر العظيم في الآخرة ثم تحصل عن ذلك الاعتقاد نفرة عنها تستلزم تلك الأمور الثلاثة.
البحث العاشر:
التوبة واجبة على العبد لقوله تعالى " وتوبوا إلى الله توبة نصوحا " (٢)
وهي مقبولة قطعا لقوله تعالى " وهو الذي يقبل التوبة عن عباده " (٣).
ويسقط العقاب بها عندنا تفضلا من الله تعالى، وأوجبت المعتزلة والفلاسفة قبولها وسقوط العقاب بها عقلا.
أما المعتزلة فقالوا: لو لم يجب سقوط العقاب بها لما حسن تكليف العاصي واللازم باطل فالملزوم كذلك. بيان الملازمة: أنها لو لم يسقط عقاب العاصي لم يبق له طريق إلى الخروج من العقاب المستحق دائما، فلم يكن له طريق

---

(١) سورة القصص: ٨٨.
(٢) سورة التحريم: ٨.
(٣) سورة الشورى: ٢٥.

إلى حصول الثواب، لاستحالة اجتماع استحقاقيهما على ما سبق. وأما بطلان اللازم فبالضرورة من دين محمد عليه السلام.
الجواب: منع الملازمة، فإنا بينا أن له طريقا آخر وهو العفو.
وأما الفلاسفة فقالوا: المعصية إنما تستلزم العذاب من حيث أن حب الدنيا وقنياتها إنما بقي في جوهر النفس بعد المفارقة للبدن ولم يتمكن من الوصول إلى محبوبها، فحينئذ يعظم بلاؤها. فإذا اطلعت في بدنها على قبح هذه الأمور الفانية وحصل لها الاعتقاد الجازم بذلك زالت تلك المحبة، فبعد المفارقة لا يكون هناك عذاب بسببها.
البحث الحادي عشر:
أكثر الأمة على أن التوبة تصح عن بعض المعاصي دون البعض، خلافا لأبي هاشم.
حجتهم: إن اليهودي إذا غصب حبة ثم تاب عن اليهودية مع إصراره على غصب تلك الحبة يقبل توبته، والعلم به ضروري من الدين.
حجة أبي هاشم: إن التوبة عن القبيح إن كانت لا من حيث هو قبيح فليس بتوبة، لأنا بينا أن سبب التوبة عن القبيح هو العلم بقبحه، وما لم يتحقق السبب لا يتحقق المسبب. وإن كانت عن القبيح لما هو قبيح فالتوبة عن قبيح دون قبيح يكشف عن كون التائب تائبا عن القبيح لا لكونه قبيحا، وقد قلنا أن ذلك يمنع من كونها توبة.
والجواب: إن القبيح مقبول بحسب الأشد والأضعف، فلم لا يجوز أن يتوب الإنسان عن فعل القبيح لكونه ذلك القبيح، ولا يلزم من ذلك وجوب توبته عن كل قبيح. وبالله التوفيق.

الركن الرابع
(في الأسماء والأحكام)
وفيه بحثان:
البحث الأول: الإيمان
إما أن يكون الإيمان والكفر من أعمال القلوب أو من أعمال الجوارح أو من أعمالهما. والأول هو التصديق القلبي.
وأما الثاني: فإما أن يكون عبارة عن التلفظ بالشهادتين، وهو منقول عن الكرامية، أو من جميع افعال الجوارح من الطاعات، وهو قول قدماء المعتزلة والقاضي عبد الجبار، أو عن جميع الطاعات من الأفعال والتروك، وهو قول أبي علي وأبي هاشم.
وأما الثالث فهو قول أكثر السلف، فإنهم قالوا الإيمان تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان.
والمختار أن الإيمان عبارة عن التصديق القلبي بالله تعالى وبما جاء به رسوله من قول أو فعل، والقول اللساني سبب ظهوره، وسائر الطاعات ثمرات مؤكدة له.
لنا: إن الإيمان حقيقة في التصديق القلبي، فوجب أن لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك: أما الأول فلقوله تعالى " كتب في قلوبهم الإيمان " (١) وقوله

---

(١) سورة المجادلة: ٢٢.

" ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم " (١) وأمثاله، والمكتوب في القلب والداخل فيه لا يجوز أن يكون هو القول اللساني، ولا شئ من أعمال سائر الجوارح.

وأما الثاني: فلما ثبت في أصول الفقه أن الاشتراك خلاف الأصل، وقد تبين أيضا أن شيئا من أعمال الجوارح لا يجوز أن يكون جزءا من الإيمان، لوجوب اجتماع الجزء والكل في محل واحد، وامتناع كون القلب محلا لشئ من أعمال سائر الجوارح.

البحث الثاني:

الكفر هو إنكار صدق الرسول عليه السلام وإنكار شئ مما علم مجيئه به بالضرورة.

والنفاق هو إظهار الإيمان والإسلام وإسرار الكفر.

وأما الفسق فهو الخروج عن طاعة الله ورسوله في بعض الأوامر والنواهي الشرعية التي يجب امتثالها مع اعتقاد ذلك الوجوب، وهو عند المعتزلة منزلة بين الكفر وبين الإيمان، ولا يصدق عندهم على الفاسق أنه مؤمن ولا كافر، وعند الحسن البصري أنه منافق.

وعند جماعة من الزيدية والخوارج أنه كافر.

وعندنا أنه مؤمن بإيمانه فاسق بفسقه.

لنا: إن الفاسق من أهل الصلاة مصدق بالله ورسوله ودينه، فكان مؤمنا.

---

(١) سورة الحجرات: ١٤.

وأما المعتزلة فلما أدخلوا سائر الطاعات في مسمى الإيمان لزم على أصولهم أن يخرج الفاسق عن الإيمان لتركه بعضها، وأما أنه لا يدخل في الكفر فلأنه يقام عليه الحدود ويقاد به ويدفن مع المسلمين ويغسل ويكفن ويصلى عليه. ولا واحد من الكفار كذلك، فإذن ليس هو بكافر. والله أعلم بالصواب.

القاعدة الثامنة
(في الإمامة)
وفيه مقدمة وأركان:
أما المقدمة
فاعلم أن الكلام في هذه القاعدة أيضا كالكلام في قاعدة النبوة في ترتيبها على خمس مسائل، يسأل عن كل واحدة منها بكلمة مفردة، وهي: ما، وهل، ولم، وكيف، ومن.
فأولها قولنا " مالامام "، والبحث في هذه المسألة عن مفهوم هذه الكلمة في الاصطلاح العلمي.
الثانية قولنا " هل الإمام " أي هل يكون الإمام مما يجب في الحكمة وجوده أم لا، وهل يجب دائما بحيث لا يجوز خلو زمان التكليف عنه أو في

بعض الأوقات.
الثالثة قولنا " لم يجب وجود الإمام "، ويبحث فيها عن العلة الغائبة لوجوده ووجه الحكمة فيه.
الرابعة قولنا " كيف الإمام "، ويبحث فيها عما ينبغي أن يكون عليه من الصفات التي بها يكون إماما.
الخامسة قولنا " من الإمام "، ويبحث فيها عن تعيينه في سائر زمان الإسلام.
ونحن نذكر الفصول على هذا الترتب إنشاء الله تعالى.
الركن الأول
(في ماهية الإمام ووجوده وغايته)
وفيه أبحاث:
البحث الأول: في ماهيته
هو إنسان له الإمامة، وهي رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا بالأصالة.
فقولنا " رئاسة " كالجنس لها والباقي من قبيل الخواص.
واحترزنا ب " العامة في أمور الدين والدنيا " عن الخاصة ببعضها.
وبقولنا ب " الأصالة " احتراز عن رئاسة النواب والولاة من قبله.
ومفهوم كونه إماما وإن كان أعم من كونه انسانا لكن يعلم كونه انسانا بحسب العرف.

البحث الثاني: في أنه هل يجب نصبه أم لا
لأنه إما أن يجب ذلك على العباد أو على الله أو لا يجب أصلا.
والأول إما أن يجب عقلا أو سمعا، والأول مذهب أبي الحسين البصري والجاحظ، والثاني مذهب الأشعرية وأكثر المعتزلة والزيدية.
والثاني قول الشيعة فمنهم من قال يجب على الله نصبه ليعلمنا معرفته ويرشدنا إلى وجوه الأدلة والمطالب، وهو قول الإسماعيلية، ومنهم من قال يجب على الله نصبه ليكون لطفا لنا لأداء الواجبات العقلية والاجتناب عن المقبحات ويكون حافظا للشريعة مبينا لها، وهو قول الاثني عشرية.
والثالث قول من قال لا يجب نصبه، فمنهم من قال لا يجب في وقت الحرب والاضطراب، لأنه ربما كان نصبه سببا لزيادة البشر، ومنهم من عكس، ومنهم من قال لا يجب أصلا. والمختار أنه يجب نصبه في حكمته تعالى.
لنا: إن نصب الإمام لطف من فعل الله تعالى في أداء الواجبات الشرعية التكليفية، وكل لطف بالصفة المذكورة فواجب في حكمة الله تعالى أن يفعله ما دام التكليف بالمطلوب فيه قائما، فنصب الإمام المذكور واجب من الله في كل زمان التكليف.
أما الصغرى: فإن مجموعها مركب من كون نصب الإمام لطفا في الواجبات الشرعية، ومن كونه من فعل الله. أما الأول فلأن المكلفين إذا كان لهم رئيس تام الرئاسة عادل ممكن كانوا أقرب إلى القيام بالواجبات واجتناب المقبحات، وإذا لم يكن كذلك كان الأمر بالعكس، والعلم بهذا الحكم ضروري لكل عاقل بالتجربة لا يمكنه دفعه عن نفسه بشبهة، ولا معنى للطف إلا ما كان مقربا إلى الطاعة

ومبعدا عن المعصية، فثبت أن نصب الإمام لطف في أداء الواجبات. وأما كونه من فعل الله فلما سنبين أن هذا الإمام لا يجوز عليه الاخلال بالواجب ولا فعل القبيح، فحينئذ لا يمكن أن يكون نصبه إلا من فعل الله، لأنه القادر على تمييز من يجوز وقوع المعصية منه عن غيره لاطلاعه على السرائر دون غيره.

وأما الكبرى فلأنا لو لم يجب منه تعالى وجود ذلك اللطف في مدة زمان التكليف بالملطوف فيه لقبح التكليف به وانتقض الغرض منه، وأما تمكين هذا الإمام فهو من افعال المكلفين، إذ المدح عليه والذم على عدمه راجعان إليهم.

لا يقال: لم لا يجز أن يقوم غير هذا الإمام مقامه من فعل الله أو من فعل غيره، فلا يكون نصبه بعينه واجبا. سلمناه، لكن متى يجب هذا النصب إذا كان خاليا عن وجود المفاسد أو إذا لم يكن. والثاني ممنوع، فلم لا يجوز أن يكون فيه مفسدة خفية لا نعرفها وبسببها لا يجب. سلمناه، لكن إنما يجب نصبه لكونه لطفا، لكنكم شرطتم في كونه لطفا تمكينه، فعند عدم تمكينه لا يكون نصبه لطفا فلا يجب.

لأنا نجيب:

عن الأول: إن قيام الغير مقامه لا يتصور إلا في حال عدمه، وقد قلنا أنا نعلم بالضرورة أن عدم نصبه وتمكينه مستلزم لبعد الخلق عن الصلاح وقربهم من الفساد، فيستحيل أن يكون له بدل.

وعن الثاني: إن قرب المكلفين من الطاعة وبعدهم عن المعصية مطابق لغرض الحكيم من التكليف ومقرب لحصوله، فيكون مرادا له، فلو كان فيه مفسدة لكان تعالى مريدا للمفسدة، وقد سبق بطلان ذلك.

وعن الثالث: إنا لا نجعل التمكين شرطا في كون نصبه لطفا، بل من تمام

اللطف وكماله، إذ مجرد نصب الإمام لطف لأوليائه والمعتقدين بصحة إمامته في قربهم من الواجبات وبعدهم من المقبحات، إذ لا يأمنون في كل وقت من تمكينه وظهوره عليهم. وبالله التوفيق.

البحث الثالث: في علة وجوده

وهي أمران:

(أحدهما) أن يكون المكلفون مع وجوده أقرب إلى الطاعات وأبعد عن المعاصي، لجواز وقوعها منهم، وذلك بردعه لهم عنها وحمله إياهم على أضدادها.

(الثاني) أن يكون الشرع محفوظا بوجوده، لما سنبين من وجوب عصمته وبالله التوفيق.

الركن الثاني

(في الصفات التي ينبغي أن يكون الإمام عليها)

وفيه أبحاث:

البحث الأول:

إنه يجب أن يكون الإمام معصوما، ويدل عليه وجهان:

(أحدهما) لو لم يكن معصوما للزم وجوب إثبات أئمة لا نهاية لها، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك. بيان الملازمة: إنه لو لم يكن معصوما فبتقدير

صدور المعصية عنه نفتقر إلى إمام آخر يؤديه عليها ويثقفه عند الاعوجاج عن سبيل الله، وإلا لم يكن ملطوفا له، وهو باطل على ما مر، ويكون الكلام في ذلك الإمام كالكلام فيه، ويلزم التسلسل. وأما بطلان اللازم فظاهر.

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون انتهاؤه في الاحتياج إلى النبي أو القرآن والسنة، فلا يلزم التسلسل. سلمناه، ولكن لم لا يجوز أن يكون هو لطفا لكل واحد من الأمة، ويكون مجموع الأمة لطفا له، فينقطع التسلسل. ولا يلزم الدور لاختلاف جهة اللطف.

لأنا نجيب عن الأول: أن نسبة المكلفين إلى النبي والقرآن نسبة واحدة، فلو كان النبي أو القرآن مغنيا لواحد من المكلفين مع جواز الخطأ عليه لكان مغنيا للجميع، وحينئذ لا يجب احتياجهم جميعا إلى إمام، لكن هذا اللازم باطل لما سبق فالملزوم كذلك.

وعن الثاني من وجهين:

أحدهما - أن الإمام واحد من الأمة، فإن جاز أن يكون مجموع الأمة لطفا له فليجز في كل واحد منهم ذلك، وحينئذ لا حاجة بهم إلى إمام كما سبق.

الثاني - إن مجموع الأمة سوى الإمام لا يكون معصوما بالاتفاق، أما عندنا فظاهر وأما عند الخصم فلخروج الإمام عن ذلك المجموع، وحينئذ يكون ذلك المجموع جائز الخطأ، فلا يصلح أن يكون لطفا في حق الإمام.

(الوجه الثاني) في أن الشريعة التي جاء بها الرسول صلى الله عليه وآله واجبة على جميع المكلفين إلى يوم القيامة، فلا بد لها من حافظ ينقلها إليهم من غير تغيير ولا تحريف، وإلا لكان التكليف بها تكليفا بما لا يطاق، فذلك الناقل يجب أن يكون معصوما وإلا لجاز فيها التغيير والتحريف وقد أبطلنا، فذلك الحافظ

المعصوم إما مجموع الأمة أو آحاد بعض منها، والأول باطل لأن عصمة مجموع الأمة إنما تعلم بالنقل، فهي مشروطة بصحته، فلو جعلنا النقل مشروطا بصحة عصمتهم لزم الدور وأنه محال، فتعين الثاني وهو مرادنا بالأئمة المعصومين.

لا يقال: لم لا يجوز أن تبقى محفوظة بنقل أهل التواتر. سلمناه، لكن إنما تكون محفوظة بنقل الناقل المعصوم أن لو كان ذلك الناقل بحيث يرى ويستفاد الشريعة منه، أما إذا لم يكن كذلك فلا.

لأنا نجيب عن الأول: إن نقل أهل التواتر إنما يحفظ ما نقلوه ويدل على صحته فأما لا يدل على أن الذي لم ينقلوه لم يوجد فأين أحد البابين من الآخر.

وعن الثاني: لا نسلم أنها لا تكون محفوظة بالناقل المعصوم إلا إذا كان بحيث يرى، فإن عندنا أن الشريعة محفوظة في زمان غيبته، وهي التي في أيدينا لم يفت منها شئ، فإذا اختلت وجب ظهوره لبيانها. وبالله التوفيق.

البحث الثاني:

إنا لما بينا أنه يجب أن يكون معصوما وجب أن يكون مستجمعا لأصول الكمالات النفسانية، وهي: العلم، والعفة، والشجاعة، والعدالة.

فأما العلم فلا بد وأن يكون عالما بما يحتاج إليه في الإمامة من العلوم الدينية والدنياوية كالشرعيات والسياسات والآداب وفصل الحكومات والخصومات، إذ لو جاز أن يكون جاهلا بشئ منها مع حاجة إمامته إلى ذلك لكان مخلا ببعض ما يجب عليه تعلمه، والاخلال بالواجب ينافي العصمة.

وأما العفة فلأن عدمها يستلزم إما طرف التفريط، وهو خمود الشهوة وذلك تقصير عما ينبغي، وإما طرف الإفراط، وهو الفجور وذلك أيضا مناف للعصمة.

وأما الشجاعة فإن عدمها مستلزم لأحد طرفي الافراط والتفريط، والأول رذيلة التهور وفيها القاء النفس إلى التهلكة وذلك معصية تنافي العصمة، والثاني رذيلة الجبن المستلزم للفرار من الزحف والقعود عما يجب عليه من قمع الأعداء من أهل الفساد في الدين وهو ينافي العصمة.

وأما العدالة فلأن عدمها مستلزم إما للانظلام وهى رذيلة منهي عنها منافية للعصمة أيضا، وإما للظلم وهو من كبائر المعاصي المنافية للعصمة.

فثبت أن الإمام يجب أن يكون مستجمعا لأصول الفضائل النفسانية. وبالله التوفيق.

البحث الثالث:

يجب أن يكون أفضل الأمة في كل ما يعد كمالا نفسانيا، لأنه مقدم عليهم والمقدم يجب أن يكون أفضل، لأن تقديم الناقص على من هو أكمل منه قبيح عقلا.

البحث الرابع:

يجب أن يكون متبرأ من جميع العيوب المنفرة في خلقته من الأمراض كالجذام والبرص ونحوهما، وفي نسبه وأصله كالزنا والدناءة والصناعات الركيكة والأعمال المهينة كالحياكة والحجامة، لأن الطهارة عن ذلك تجري مجرى الألطاف المقربة للخلق إلى قبول قوله وتمكنه، فيجب كونه كذلك.

البحث الخامس:
يجب كونه منصوصا عليه، ولا طريق إلى تعيينه إلا بالنص، خلافا لسائر الفرق.
لنا: إنه واجب العصمة، وكل من كان كذلك فيجب النص عليه. أما الصغرى فقد سبق بيانها، وأما الكبرى فلأن العصمة أمر باطن لا يطلع عليه إلا الله تعالى، وإذا كان كذلك وجب أن يكون تعيينه بالنص عليه، بل وجب أن لا طريق إلى ذلك سواه.
لا يقال: لا نسلم وجوب النص عليه، ولم لا يجوز أن يفترض الله اختيار الإمام إلى الأمة إذا علم أنهم لا يختارون إلا المعصوم. سلمناه، لكن لو وجب النص عليه لكان الله تعالى مخلا بالواجب لأنه لم ينص عليه، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك.
لأنا نجيب عن الأول: بأن الأمة على تقدير علمهم بأن الإمام واجب العصمة إما أن يعلمهم الله بأن الذي اختاروه هو الإمام أو لا يعلمهم، والأول يستلزم كون الطريق إلى العلم به النص، والثاني يستلزم جهلهم، لكن ذلك المعين واجب العصمة مع علمهم بأن الإمام يجب أن يكون واجب العصمة، فيلزم من ذلك شكهم في كون ذلك المعين هو الإمام، وذلك يستلزم توقفهم عن امتثال أمره، وهو قادح في غرض الإمامة من كونه لطفا لهم.
وعن الثاني: منع الملازمة، فإنا سنبين أنه وجد النص عليه.

البحث السادس:
يجب أن يكون مخصوصا بآيات وكرامات من الله، لأن الحاجة قد تمس إليها في تصديق بعض الخلق له، فإذا ظهرت مقارنة لدعواه الإمامة علم بها صدقه.
ثم الفرق بينها وبين المعجزات النبوية أن المعجزات مشروطة بدعوى النبوة وأما الكرامات فليست كذلك، بل جاز أن تقارن دعوى الإمامة وقد تحصل بدونها. وبالله التوفيق.
الركن الثالث
(في تعيين الإمام)
وفيه أبحاث:
البحث الأول:
الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله بلا فصل أمير المؤمنين علي عليه السلام لوجوه:
(الأول) إنه كان أفضل الخلق بعده صلى الله عليه وآله، وكل من كان كذلك فهو أولى بخلافته وأحق بأمره من غيره.
بيان الصغرى: إنه عليه السلام كان مستجمعا للفضائل الخلقية، وكان أكمل فيها من سائر الصحابة، وكل من كان كذلك كان أفضل منهم. بيان الصغرى:

إن أصول الفضائل كما علمت أربعة وهو العلم والعفة والشجاعة والعدالة، وقد كانت ثابتة له عليه السلام. أما العلم فقد كان عليه السلام أعلم الأمة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، وبيانه بالاجمال والتفصيل:

أما الإجمال فهو أنه لا نزاع في أنه كان في غاية الذكاء والاستعداد للعلم، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله أفضل الفضلاء، ثم إنه بقي من أول صغره إلى حين وفاة الرسول في خدمته يلازمه ليلا ونهارا ويدخل عليه في كل وقت، ولم يتفق ذلك لأحد من الصحابة. ومعلوم أن التلميذ إذا كان بتلك الصفة من الفطنة والحرص على العلم وكان الأستاذ في غاية الفضل والحرص على إرشاده وتعليمه وكان الاتصال بينهما حاصلا في كل الأوقات فإنه يبلغ ذلك التلميذ مبلغا عظيما في العلم.

وأما التفصيل فمن وجوه:

أحدها - قوله عليه السلام " أقضاكم علي " والقضاء محتاج إلى جميع أنواع العلوم، فلما رجحه في القضاء على الكل يلزم ترجيحه عليهم في كل العلوم، وأما سائر الصحابة فإنما رجح بعضهم في علم واحد، كقوله عليه السلام " أفرضكم زيد " و " أقرأكم أبي ".

الثاني - إن أكثر المفسرين سلموا أن قوله تعالى " وتعيها أذن واعية " (١) نزلت في حق علي عليه السلام، واختصاصه بزيادة الفهم يستلزم اختصاصه بمزيد العلم.

الثالث - نقل عنه عليه السلام أنه قال " لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا "، وذلك يدل على أنه قد بلغ في كمال العلم إلى أقصى ما يبلغ إليه القوة البشرية

---

(١) سورة الحاقة: ١٢.

ولم يدع أحد ممن عداه هذه المرتبة.
الرابع – إنه قال " لقد اندمجت على مكنون علم لو بحت به لاضطربتم اضطراب الأرشية في الطوى البعيدة "، وذلك يدل على اختصاصه بعلوم ليس في قوة غيره من الصحابة الوصول إليها.
الخامس – أنه قال " لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم، والله ما من آية نزلت في بر أو بحر أو سهل أو جبل ولا سماء ولا أرض ولا ليل ولا نهار إلا وأنا أعلم فيمن نزلت وفي أي شئ نزلت ".
ولئن قلت: التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها.
قلت: المراد أنه متمكن من تفصيل أحكامها كما أنزلت وبيانها لمن له العمل بها من أهلها بعد أداء حق الجزية.
السادس – ما اشتهر وتواتر من رجوع أكابر الصحابة إليه في كثير من الأحكام كرجوع عمر في قصة المجهضة وقصة المرأة التي ولدت لستة أشهر فأمر عمر برجمها والتي أقرت بالزنا وهي حامل فأمر برجمها، وقول عمر بعد رده عليه السلام له وبيان ما أشكل عليه " لولا علي لهلك عمر " وقوله " لا عشت لمشكلة لا تكون لها يا أبا الحسن "، فإن كل ذلك يدل على كمال علمه ومزيده فيه على غيره.
السابع – إن أعظم العلوم وأهمها أصول الدين، وقد ورد في خطبه عليه السلام من أسرار التوحيد والعدل والقضاء والقدر والنبوة وأحوال المعاد ما لم يأت في كلام أحد من الأولياء وأكابر الحكماء، حتى إن جميع فرق العلماء من المتكلمين والفقهاء وعلماء الأخلاق والسياسات وعلماء التفسير والنحو والفصاحة

ينتهون إليه عليه السلام كما بين ذلك في مظانه، كما تجده عند استقراء كلامه عليه السلام وكلام من بعده من العلماء، وذلك مستلزم لأفضليته على سائر الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله.

وأما العفة فقد كان له عليه السلام فيها الآية، ويكفيك في التنبيه على حاله فيها مطالعة كلامه في نهج البلاغة، نحو كتابه إلى عثمان بن حنيف الأنصاري عامله بالبصرة وقد بلغه أنه دعي إلى وليمة قوم فأجاب إليها، وقوله فيه " ألا وإن إمامكم قد اكتفى من دنياه بطمريه ومن طعمه بقرصيه، ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك ولكن أعينوني بورع واجتهاد وعفة وسداد " وقوله فيه " وأيم الله يمينا استثنى فيها بمشية الله تعالى لأروضن نفسي رياضة تهش معها إلى القرص إذا قدرت عليه مطعوما وتقنع بالملح مأدوما ولأدعن مقلتي كعين ماء نضب معينها مستفرغة دموعها أتمتلئ السائمة من رعيها فتبرك وتشبع الربيضة من عشبها فتربض ويأكل علي من زاده فيهجع، قرت إذن عينه إذا اقتدى بعد السنين المتطاولة بالبهيمة الهاملة والسائمة المرعية " إلى غير ذلك من كلامه عليه السلام. والتواتر شاهد بأنه كان على حالة تشهد بأنه ازهد الناس بعد الرسول صلى الله عليه وآله.

وأما الشجاعة: فالخوض في إثباتها له يجري مجرى إيضاح الواضحات.

وأما العدالة: فهي ملكة تنشأ عن هذه الملكات الثلاث وتلزمها، ويكفي في التنبيه عليها قوله عليه السلام " والله لو أعطيت الأقاليم السبعة بما فيها على أن أسلب نملة جلب شعرة ما فعلته "، وذلك أبلغ ما يوصف من ترك الظلم والحصول على وسط العدل وفضيلته.

فثبت بهذا أنه عليه السلام كان مستجمعا لأصول الفضائل وأنه فيها أكمل من غيره وأما أن كل من كان كذلك فهو أفضل فلأنه لا معنى للأفضل إلا الأكثر فضلا.

(الثاني) من التفضيل أن الرسول الله صلى الله عليه وآله لما آخى بين الصحابة آخى بينه وبين نفسه، وذلك يستلزم أفضليته على سائر الصحابة، إذ المؤاخاة مظنة المواساة في المنصب وقيام كل من الأخوين مقام الآخر، فلما كان محمد عليه السلام أفضل الخلق كان القائم مقامه كذلك.

(الثالث) قوله صلى الله عليه وآله في ذي الثدية " شر الخلق والخليقة يقتله خير الخلق والخليقة "، وفي رواية " يقتله خير هذه الأمة " وكان قاتله عليا عليه السلام.

(الرابع) قوله صلى الله عليه وآله لفاطمة " إن الله اطلع على أهل الدنيا فاختار منهم أباك فاتخذه نبيا، ثم اطلع ثانيا فاختار منهم بعلك ".

(الخامس) روى عن عائشة أنها قالت: كنت عند النبي إذ أقبل علي. فقال: هذا سيد العرب. فقلت: بأبي أنت وأمي ألست سيد العرب؟ فقال: أنا سيد العالمين وهو سيد العرب.

فهذه الوجوه وأمثالها مما يدل على إنه أفضل الخلق بعد محمد عليه السلام.

وأما أن كل من كان أفضل فهو أولى بالخلافة وأحق بالتقديم فهي مقدمة جليه غنية عن البيان، إذ كان قبح تقديم المفضول على الفاضل فيما يحتاج إليه في التقديم مركوزا في بداية العقول.

(الوجه الثاني) أن نقول: الإمام يجب أن يكون واجب العصمة، ولا واحد من الصحابة سوى علي عليه السلام بواجب العصمة، فلم يجز أن يكون الإمام من الصحابة غير علي. أما الصغرى: فقد مر بيانها، وأما الكبرى فلأن الناس بعد الرسول اختلفوا، فمنهم من قال بأن الإمام علي، ومنهم من قال بأنه العباس، ومنهم من قال بأنه أبو بكر، وإجماع الناس على تعيين أحد هؤلاء الثلاثة مما يدل على أن غيرهم ليس في مرتبتهم، لكن العباس وأبو بكر

لم يكونا واجبي العصمة بالاتفاق وأما من دونهما فبالأولى، وحينئذ يتعين أن يكون الإمام هو علي، وإلا لخرج الحق عن الأمة وخلا الزمان عن الإمام المعصوم، وقد سبق بطلانه.

(الوجه الثالث) النص الجلي من رسول الله صلى الله عليه وآله في حقه بحيث لا يقبل التأويل، كقوله " سلموا عليه بأمرة المؤمنين واسمعوا له وأطيعوا " وقوله " أنت الخليفة من بعدي "، وذلك مما تواترت ونقلته خلفا عن سلف وهم يملأون وجه الأرض، فيجب أن يكون هو الإمام الحق بعده بلا فصل.

لا يقال: لا نسلم أصل هذا النص. سلمناه، لكن لا نسلم أنه متواتر، لأن من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة، وذلك غير معلوم في الإمامية.

سلمناه، لكن لا نسلم أنه تواتر إليهم، وإلا لعلمناه كما علموا، لاشتراكنا وإياهم في سببه وهو السماع.

لأنا نجيب عن الأول والثاني: بأن شرط التواتر عند المحققين إنما هو حصول اليقين من الخبر، ولا عبرة بالعدد كما تحقق ذلك في المطولات، وهذا النص مما حصل العلم اليقين به للإمامية.

وعن الثالث: أن الإمامية جاز أن يختصوا بعلم هذا النص، لأنه لم يسبق إلى أذهانهم نفي مقتضاه بشبهة، وذلك من شروط العلم التواتري، والخصم لما سبق إلى ذهنه ذلك لا جرم لم يحصل له العلم به.

ولنا على هذا المطلوب دلائل كثيرة، وفيما ذكرناه مقنع ههنا.

البحث الثاني: في حجة الخصم

وهي من وجوه:

(الأول) قوله تعالى " وسيجنبها الأتقى * الذي يؤتي ماله يتزكى * وما لأحد عنده من نعمة تجزى " (١) الآية، فنقول: هذا الأتقى يجب أن يكون أفضل، لقوله تعالى " إن أكرمكم عند الله أتقيكم " (٢)، وأجمعت الأمة على أن الأتقى إما علي وإما أبو بكر، ولا يمكن حمله على علي، لأنه قد كان للنبي عليه السلام عليه نعم كثيرة، فأما أبو بكر فإنما كانت له عليه نعمة الارشاد إلى الدين، وتلك النعمة لا تجزى البتة، فتعين أن المراد به أبو بكر، فكان أفضل الخلق بعد النبي عليه السلام، لو كان مبطلا في إمامته لكان ظالما، فلم يكن أفضل لكنه أفضل فهو محق في الإمامة.

(الثاني) قوله عليه السلام " اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر " أوجب الاقتداء بهما في الفتوى، فوجب أن لا يكونا غاصبين للإمامة وإلا لكانا فاسقين، فلم يجز الاقتداء بهما.

(الثالث) قوله عليه السلام في حقهما " أبو بكر وعمر سيدا كهول أهل الجنة " ولو كانا غاصبين للإمامة لكانا ظالمين فلم يكونا من أهل الجنة لذلك.

وجواب الأول: لا نسلم أن نعمة الارشاد إلى الدين لا تجزى. نعم قد لا يكون جزاؤها مساويا لها في الفضل، وذلك لا يدفع أصل الجزاء.

سلمناه، لكن لا نسلم أن الأتقى الموصوف في الآية هو المشار إليه بالأتقى في الآية الأخرى أو صادقا عليه، بل جاز أن يكون مباينا له، وحينئذ لا يلزم ما ذكرتموه.

سلمناه، لكن قوله " إن أكرمكم عند الله أتقيكم " إنما يدل على أن كل من

---

(١) سورة الليل: ١٧ - ١٩.

(٢) سورة الحجرات: ١٣.

كان أكرم عند الله فصفة الأتقى ثابتة له، لا على أن كل من كان أتقى هو أكرم، لأن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها، وحينئذ لا يلزم من كونه أتقى كونه أكرم عند الله وأفضل.

وعن الثاني: لا نسلم صحة الخبر. سلمناه، لكن الأمر بالاقتداء بهما أمر مطلق محتمل للاقتداء بهما في الرأي والمشورة أو في الفتوى، وذلك محتمل للمرة الواحدة والمرات، فأين ذلك من الدلالة على صحه إمامتهما. ولا منافاة بين الاقتداء بهما في شئ يغلب على الظن حقيقته منهما وبين غصبهما للإمامة.

وعن الثالث: إنا نمنع صحة الخبر ونعارضه بوجهين: أحدهما أنه بظاهره يقتضي أن يكونا سيدي كهول أهل الجنة حتى الأنبياء، وهو ظاهر البطلان.

الثاني أنه ورد في صفة أهل الجنة أنهم يحشرون يوم القيامة جردا مردا مبرئين من النقصانات موصوفين بالكمالات، وذلك ينافي أن يكونوا كهولا.

البحث الثالث:

إذا ثبت كونه عليه السلام إماما حقا معصوما وجب أن يحمل سكوته على الطلب للخلافة وسائر حقوقه على التقية وعدم الناصر والاشفاق على الدين كما صرح عليه السلام بذلك في مواضع من كلامه، كقوله " لولا قرب عهد الناس بالكفر لجاهدتهم " وقوله لابن الحسن عليه السلام " ما زلت مدفوعا عن حقي مستأثرا علي منذ قبض الله نبيه صلى الله عليه وآله حتى يوم الناس هذا " ونحو ذلك.

ومن يتبع كلامه وجد فيه أمثال ذلك مما يدل على أنه كان يرى أن الإمامة

حق له دون غيره، وعلى ذلك يحمل دخوله في الشورى وتحكيم الحكمين وغيرهما.
وبالجملة إذا ثبت عصمته وجب أن يكون كل ما فعله أو قاله صوابا وإن جهلنا وجه الحكمة فيه.
البحث الرابع: في تعيين باقي الأئمة عليهم السلام
الحق أن الأئمة بعده عليه السلام أحد عشر نقيبا من ولده، وأسماؤهم مشهورة، ولنا في ذلك طريقان:
(أحدهما) نص كل منهم على من بعده، وذلك مما تواترت به أخبار الإمامية الاثني عشرية خلفا عن سلف.
(الثاني) ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال لابنه الحسين عليه السلام: إن ابني هذا إمام ابن إمام أخو إمام أبو أئمة تسعة تاسعهم قائمهم حجة ابن حجة أخو حجة أبو حجج تسع. وهذا نص صريح في عددهم.
فأما معرفة عين كل واحد منهم في زمانه فبآيات وبكرامات تظهر على يديه وتواترت به أخبار خواصهم وشيعتهم، وهي مسطورة في كتب الآثار عن الأئمة الأطهار من رامها طالعها من مظانها.
البحث الخامس: في غيبة الإمام الثاني عشر
والكلام في سبب غيبته واستتاره وطول عمره:
(أما الأول) فنقول: إنه لما وجب كون الإمام معصوما علمنا أن غيبته طاعة وإلا لكان عاصيا، ولم يجب علينا ذكر السبب، غير أنا نقول: لا يجوز أن يكون

ذلك السبب من الله تعالى لكونه مناقضا لغرض التكليف، ولا من الإمام نفسه لكونه معصوما، فوجب أن يكون من الأمة، وهو الخوف الغالب وعدم التمكين ولا إثم في ذلك وما يستلزمه من تعطيل الحدود والأحكام عليهم، والظهور واجب عند عدم سبب الغيبة.

لا يقال: فهلا ظهر لأعدائه وإن أدى ذلك إلى قتله كما فعل ذلك كثير من الأنبياء عليهم السلام. سلمناه، لكن لم لا يجوز أن يكون معدوما إلى حين إمكان انبساط يده ثم يوجده الله تعالى.

لأنا نجيب عن الأول: بأنه لما ثبت كونه معصوما علمنا أن تكليفه ليس هو الظهور لأعدائه وإلا لظهر.

وعن الثاني: إنا نجوز أن يظهر لأوليائه ولا نقطع بعدم ذلك، على أن اللطف حاصل لهم في غيبته أيضا، إذ لا يأمن أحدهم إذا هم بفعل المعصية أن يظهر الإمام عليه فيوقع به الحد، وهذا القدر كاف في باب اللطف.

وعن الثالث: إن الفرق بين عدمه وغيبته ظاهر، لوجود اللطف في غيبته دون عدمه.

فأما طول عمره فغاية الخصم فيه الاستبعاد، وهو مدفوع بوجوه:

(الأول) إن من نظر في أخبار المعمرين وسيرهم علم أن مقدار عمره وأزيد معتاد، فإنه نقل عن لقمان أنه عاش سبعة آلاف سنة وهو صاحب السنور، وروي أن عمرو بن حممة الدوسي عاش أربعمائة سنة، وكذلك غيرهما من المعمرين.

(الثاني) قوله تعالى إخبارا عن نوح عليه السلام " فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما " (١).

---

(١) سورة العنكبوت: ١٤.

(الثالث) الاتفاق بيننا وبين الخصم على حياة الخضر وإلياس عليهما السلام من الأنبياء والسامري والدجال من الأشقياء، وإذا جاز ذلك في الطرفين فلم لا يجوز مثله في الواسطة – أعني طبقة الأولياء.
وبالله التوفيق والعصمة، وبه الحول والقوة، والحمد لله رب العالمين.