

الملخص في أصول الدين

پدیدا آور: علم الهدی، علی بن الحسین

تاریخ وفات پدیدا آور: ۴۳۶ ه. ق

محقق: انصاری قمی، محمدرضا

موضوع: اصول دین

زبان: عربی

تعداد جلد: ۱

ناشر: مرکز نشر دانشگاهی

مکان چاپ: تهران - ایران

سال چاپ: ۱۳۸۱ ه. ش

ص: ۳

فهرس الكتاب

عنوان صفحه

كلمة المكتبة هفت

پیشگفتار نه

مقدمه عربی پانزده

الشریف المرتضیٰ أضواء علی حیاتہ و آثارہ بقلم العلّامة الباحثة الشیخ ۱۱ محمّد رضا الجعفری

كلمة المحقق ۱۹

دراسة حول علاقة متکلمی الإمامیة بالمعتزلة ۱۹

وصف كتاب الملخص في اصول الدين ٢٧

نسبة الكتاب للمصنف ٣٠

فصول الكتاب و أبوابه ٣١

نسخة الكتاب ٣٢

عملنا في تحقيق هذا الكتاب ٣٤

الجزء الأول ٣٩

فصل: في الدلالة على إثبات المحدث ٦٢

باب الكلام في الصفات ٧٣

فصل: في الدلالة على أن محدث الأجسام قادر ٧٣

فصل: في الدلالة على أن صانع الأجسام حي ٨٢

ص: ٤

عنوان صفحه

فصل: في الدلالة على أن الله تعالى مدرك للمدركات، سميع بصير ٩١

فصل: في الدلالة على أن الله تعالى موجود ١٠١

فصل: في الدلالة على أن صانع العالم قديم ١٠٦

فصل: في الدلالة على أن مستحق الصفات التي ذكرناها يجب أن يستحقها ١٢٣

فصل: في أنه تعالى لا يختص في ذاته بصفة زائدة على ما ذكرناه، ... ١٣٠

فصل: في ترتيب العلم بهذه الأحوال ١٣٢

فصل: في أحكام هذه الأحوال و ما تقتضيه و تؤثره ١٣٣

فصل: في ذكر جملة من الاستدلال بالشاهد على الغائب ١٣٥

فصل: فى كىفئة استحقاقه تعالى ما تقدم ذكره من الصفات، ... ١٣٨

فصل: فى أنه [تعالى] لا يستحقها لمعان معدومة ١٣٨

فصل: فى أنه [تعالى] لا يستحقها لمعان لا توصف ١٤٠

فصل: فى أنه [تعالى] لا يستحقها لمعان محدثة ١٤٣

فصل: فى أنه [تعالى] لا يستحق هذه الأحوال لمعان قديمة ١٥٨

الجزء الثانى ١٦٧

فصل: الذى يدل على الاشتراك فى صفة من صفات النفس ١٦٩

فصل: فى الإشارة إلى قوى شبه أصحاب الذات [و] الصفات و الكلام عليها ١٨٣

فصل: فى بيان استحالة خروجه تعالى عن الصفات التى ذكرناها، ... ١٩٢

فصل: فى نفى الحاجة عنه تعالى و إثباته غنيا ١٩٥

فصل: فى أنه تعالى لا يشبه الأجسام و الجواهر ٢٠١

فصل: فى أن احتمال الأعراض و الكون فى الجهات و الحركة و السكون ... ٢٠٨

فصل: فى استحالة كونه تعالى فى جهة، من غير أن يكون شاغلا لها ٢١١

فصل: فى أنه تعالى لا يشبه شيئا من الأعراض ٢١٢

فصل: فى أنه تعالى لا يصح أن يحل غيره ٢١٤

فصل: فيما يتعلق بالعبارة فى هذا الباب ٢١٨

باب: الكلام فى نفى الرؤية و الإدراك عنه ٢٢٥

فصل: فى أنه تعالى يستحيل رؤيته ٢٢٧

ص: ٥

عنوان صفحه

فصل: فى أنه غير مرئى فى نفسه ٢٥٠

فصل: فى أن الإدراك بسائر الحواس لا يجوز عليه تعالى ٢٥٣

فصل: فى ذكر أقوى ما يتعلّق به المخالف بالرؤية و الكلام عليه ٢٥٤

فصل: فى الدلالة على أنه تعالى واحد لا ثانى له فى القدم ٢٦٩

فصل: فى الكلام على التثوية ٢٨٥

فصل: [فى] الكلام على المجوس ٢٨٩

فصل: فى الكلام على النصارى ٢٩١

فصل: فى الكلام على الصابئين ٢٩٩

فصل: فى الكلام على من عبد الأصنام من جاهليّة العرب و غيرهم ٣٠١

باب: الكلام فى العدل ٣٠٣

فصل: فى أقسام الأفعال ٣٠٦

فصل: فى الدلالة على أن فى الأفعال ما ليس بحسن و لا قبيح ٣٠٨

فصل: فى ذكر الطريق إلى معرفة القبائح، و بيان ما له يقبح ٣٠٩

فصل: فى ذكر أقسام الأفعال الحسنة و أحكامها و مراتبها ٣٢٢

فصل: فى بيان أنه تعالى قادر على ما لو وقع لكان قبيحا ٣٢٤

فصل: فى أنه تعالى يقدر على كلّ جنس من المقدورات ٣٣١

الجزء الثالث ٣٣٥

فصل: فى الدلالة على أنه [تعالى] لا يختار فعل القبيح ٣٣٧

فصل: فى الإرادة و الكراهة ٣٤٣

فصل: فى ذكر ما يصحّ أن يراد، أو يجب، أو يحسن، و ما لا يجب ذلك فيه، ٣٤٥

فصل: فيما يؤثر من الإرادات و لا يؤثر، و بيان كيفية تأثير ذلك ٣٤٧

باب: الكلام فى الإرادة و ما يتعلّق بها ٣٥٣

فصل: [فى معنى الإرادة و الكراهة] ٣٦٠

فصل: فى تقدّم الإرادة على المراد، و مقارنتها له ٣٦٣

فصل: فى أنّ الإرادة لا توجب الفعل ٣٦٤

ص: ٦

عنوان صفحه

فصل: فى أنّ البقاء لا يجوز على الإرادة ٣٦٧

فصل: فى بيان معانى الأسماء المختلفة التى تجرى على الإرادة و الكراهة، ... ٣٦٧

فصل: فى أنّه تعالى مرید بإرادة محدثة لا فى محلّ ٣٧٠

فصل: فأما الكلام فى أنّه تعالى لا يجوز أن يكون مریدا، لا لنفسه و لا لعلّة ٣٧٩

فصل: فى ذكر قوى ما يتعلّق به المخالف فى الإرادة، و الكلام عليه ٣٨٩

باب: الكلام فى الكلام و أحواله و أحكامه ٣٩٥

فصل: فى ذكر جملة من أحوال الكلام، و جنسه الذى هو الصوت و فحوى أحكامها ٤٠٣

فصل: فى بيان حقيقة كون المتكلم متكلمًا ٤٠٩

فصل: فى إثبات كونه تعالى متكلمًا و الطريق إلى ذلك ٤١٣

فصل: فى أنّه تعالى ليس بمتكلم لنفسه ٤١٤

فصل: فى أنّه تعالى لا يستحقّ كونه متكلمًا لا لنفسه و لا لعلّة ٤٢١

فصل: فى إبطال قدم كلامه تعالى ٤٢٢

فصل: فى ذكر شبههم فى قدم كلامه تعالى، و أنّه متكلم فيما لم يزل ٤٢٨

فصل: فى الحكاية و المحكى ٤٤٢

فصل: فى وصف القرآن بأنه مخلوق ٤٤٢

باب: الكلام فى المخلوق ٤٤٧

فصل: فى الدلالة على أن العباد، الفاعلون لما يظهر فيهم من التصرف ٤٥٠

فصل: فى أن الفعل الواحد لا يجوز أن يكون حادثا من وجهين، ٤٥٤

فصل: فى أن كون القادر قادرا لا يتعلّق إلّا بحدوث الفعل، دون سائر صفاته ٤٦٦

فصل: فى أن عدم لا يجوز أن يتعلّق بالقادر و لا بالقدرة ٤٦٨

فصل: فى الإشارة إلى ما يدخل فى مقدور العباد من الأجناس ٤٧٣

فصل: فى تمييز وجوه الأفعال الراجعة إليهما ٤٧٤

فصل: فى تمييز وجوه الأفعال الراجعة إلى فاعلها ٤٧٥

فصل: فى إفساد قولهم بالكسب ٤٧٦

فصل: فى ذكر ما يلزمهم على القول بالمخلوق ٤٧٧

ص: ٧

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المكتبة

تحتلّ المكتبات باعتبارها مراكز معلوماتية و علمية و ثقافية، مكانة مرموقة فى عملية النهوض المادى و المعنوى بالمجتمعات، و تعدّ بحقّ من أهمّ أسباب التنمية فى كلّ منها.

و فى هذا الإطار تحظى الخطوط بأهمية بالغة إذ أنّها رصيد ثقافى لكلّ أمة تتطلّع إلى تسنّم ذرى المجد، فهى مدعاه دوما لتباهى الشعوب و زهوهم بها.

تعدّ مكتبة مجلس الشورى الإسلامى من أكبر المكتبات فى العالم بما تحتويه من كنوز تراثية تتجاوز اثنين و عشرين ألف مخطوطة.

لم تنحصر نشاطات المكتبة منذ إنشائها وحتّى اليوم على توفير المخطوطات و الاحتفاظ بها فحسب، بل تعدّت ذلك إلى تحقيق هذه المخطوطات و إخراجها في ثوب قشيب إلى القراء الكرام.

و يسعدنا اليوم أن نعلن للعلماء و الباحثين عن تأسيس مركز الدراسات و التدريب في مكتبة مجلس الشورى الإسلامى الذى يحاول نشر أكبر عدد ممكن من هذه المخطوطات فى أقرب فرصة متاحة، حتّى يتسنى إرساء أسس متينة للنهوض الثقافى و تعريف شبابنا بثقافتهم الإسلاميه و الإيرانية و حضارتهم العريقة.

و نضع بين يدى القارى الكريم هذا الكتاب الذى يحمل عنوان الملخّص فى أصول الدين لمؤلفه السيّد الشريف أبو القاسم المرتضى علم الهدى و قد قام بتحقيقه الأستاذ الفاضل محمّد رضا الأنصارى القمى و هو خطوة أخرى لتأصيل تراثنا الثقافى القديم.

السيّد محمّد على أحمدى أبهرى

رئيس مكتبة و متحف و مركز الوثائق لمجلس الشورى الإسلامى

ص: ٩

پیشگفتار

سيّد مرتضى علم الهدى، دانشمند بلند آوازه شيعى، در سال ٣٥٥ هـ / ٩٦٦ م در بغداد به دنيا آمد. نسب وى با چهار واسطه به امام كاظم موسى بن جعفر عليه السلام مى‌رسد، او در خاندانى رفيع و بلند مرتبه، كه در آن شرافت و اصالت و رياست و نقابت و علم و دانش در هم آميخته بود زاده شد و پرورش يافت. سير زندگاني وى - و برادرش سيّد رضى - از هنگام تولّد و مراحل تحصيل، و مشايخ و اساتيد، مناصب سياسى و دينى، شاگردان، تأليفات او همگى، در كتابهاى شرح حال نگارى و تراجم به تفصيل آمده است. شهرت و آوازه او به گونه‌اى است كه ما را از تكرر گفته‌هاى آنان بى‌نياز مى‌كند.

مورخين و شرح‌حال‌نگاران جنبه‌هاى متنوع زندگى سيّد را مورد توجه قرار داده‌اند، ليكن آنچه كه در اين پيشگفتار بايد به آن اشاره گردد، همانا موقعيت و نقش و اثرگذاري شريف مرتضى در مذهب اماميه است. سيّد از جهات متعددى در توسعه و بالندگى و تبين و تثبيت عقائد اماميه تأثيرگذار بوده است، وى امام‌زاده‌اى صاحب نام است، كه خود و پدر و برادرش به تناوب عهده‌دار منصب نقابت طالبين و ديوان مظالم، و امارت حجّ بوده‌اند، مسؤليتى كه همواره آنان را در رأس مشهور ترين خاندان جهان اسلام (يعنى سادات علوى و هاشمى) قرار مى‌داد، و پيوسته آنان را با دربار خلافت عباسى و اميران و پادشاهان آل بويه مرتبط مى‌ساخت، مسؤليت دينى و اجتماعى و سياسى‌اى كه شهرت و احترام و موقعيت سياسى و اجتماعى، و ثروت و مكنت فراوان در پى خود داشت. و سيّد با كياست و ظرافت خاصّ خود، توانست از مجموعه اين امتيازات براى پيشبرد خواسته‌هاى خود سود جويد. وى نزد برجسته ترين عالم شيعى،

ص: ١٠

یعنی شیخ مفید (متوفای ۴۱۳ هـ) به تحصیل پرداخت، به نوشته مؤرخین سید به همراه برادرش از سالهای کودکی نزد شیخ مفید به آموختن پرداختند، و سید مرتضی از معدود شاگردان فراوان مفید بود که دقیقاً تمامی ویژگی‌های و اندیشه‌های استاد خود را دریافت نمود و نسخه‌ای از او گردید، و توانست میان فقه و کلام تلفیق نماید. و در حقیقت گرچه سید زندگانی علمی خود را با خواندن فقه آغاز نمود، و همواره نیز به عنوان فقیهی صاحب نظر و متبحر در مسائل فقهی شناخته می‌شد، و دو دهه پایانی عمر خود را در سالهای ۴۱۳ تا ۴۳۶ هـ به عنوان مرجع تقلید و مفتی اعظم و شیخ امامیه به پایان رساند، لیکن همواره و در تمام مراحل زندگی علمی خود از علم کلام و مباحث کلامی دور نگردید، بلکه با توجه و مقایسه میان نوشته‌ها و رساله‌های کلامی او با کتابهای فقهی می‌توان گفت که، همواره جنبه کلامی سید بر جنبه‌های فقهاتی او چیرگی داشته است. و به تعبیر دقیق می‌توان او را فقیهی متکلم یا متکلمی فقیه نامید. سید دنباله‌روی مبتکر از مکتب شیخ خود در کلام و فقه و اصول بود، از این رو به پروراندن مباحث عقلی که شیخ مفید بنیانگذار آن در مذهب امامیه - در مقابل روش اهل حدیث حوزه قم - بود پرداخت. کتابها و رساله‌های فراوان او شهادی بر این گفتار است. سید موقعیت اجتماعی و سیاسی و ثروت و مکنت فراوان خانوادگی و شخصی خود را در راه توسعه اندیشه‌های عقل‌گرایانه خود به کار بست. خانه خود را «دار العلم» نمود، و کتابخانه بزرگی را فراهم نمود. و نخبه‌گان شاگردان شیخ مفید، و جز آنان را در آن جمع نموده، و به تربیت نسلی از فقیهان متکلم و متکلمان قدرتمند در بحث و جدل پرداخت، و خود نیز با استفاده از وضعیت سیاسی و اجتماعی دار الخلافه بغداد، به مبارزه علمی وسیعی با مخالفان امامیه پرداخت. پاسخ‌نامه‌ها و رساله‌های ردیه او بر علیه اعتقادات و اندیشه‌های مذاهب و نحله‌های فعال در بغداد شهادی بر این حقیقت است. علاوه بر آنها سید دو کتاب مفصل در پاسخ گویی و رد اندیشه‌ها و گفته‌های قاضی عبد الجبار اسدآبادی همدانی معتزلی در کتابش «المغنی» نوشت:

نخست: کتاب «الشافی فی الإمامة» است، که به نقد اندیشه‌های قاضی در موضوع

ص: ۱۱

امامت پرداخته، و بعدها شیخ طوسی فشرده‌ای از بخشهای مهم آن را با نام «تلخیص الشافی» تدوین نمود.

دوم: کتاب «الصرفه فی اعجاز القرآن» است، که عمده به نقد نظر قاضی عبد الجبار و دیگران در موضوع معجزه بودن کلام وحی، و اثبات نظریه صرفه که سید بدان معتقد بود پرداخت.

سید پس از درگذشت شیخ مفید مدت دو دهه از سال ۴۱۳ تا ۴۳۶ هـ عهده دار منصب مرجعیت شیعه بود. و در این مدت با استقلال تمام توانست به ترویج و تثبیت اندیشه‌های خود در میان شاگردان «دار العلم» بپردازد. و توانست جمعی را پروراند که پس از او ادامه‌دهنده افکار و اندیشه‌های او گردند. سرآمد آنان در عراق شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ هـ) بود، که جانشینی او را در تدریس و زعامت امامیه به عهده گرفت، و بعدها به همت او یکی از حوزه‌های علمی کهن شیعه با رویکرد عقلی و اصولی تأسیس شد.

کتاب (الملخص فی اصول الدین)

همان‌گونه که پیشتر گذشت یکی از جنبه‌های ارزشمند زندگانی سید مرتضی، اندیشه‌های کلامی اوست. موضوع رابطه تنگاتنگ و تأثیر پذیری یا پیروی سید مرتضی - و پیش از او استادش شیخ مفید، و پس از او شاگردش شیخ طوسی - از مکتب کلامی معتزله، از دیر باز مورد توجه مستشرقین، و جز آنان از نویسندگان مسلمان قرار گرفته است. و تقریباً همگی با توجه به وجود اندیشه‌های عقل‌گرایانه - که از پایه‌های اساسی تفکر معتزله به شمار می‌رود - در نوشته‌های سید مرتضی، وی را پیرو آن مکتب دانسته‌اند، بلکه پا را از این فراتر نهاده و معتقدند که علم کلام امامیه پیرو و تابع علم کلام معتزله می‌باشد. و در دهه‌های اخیر سه تن از مستشرقین، یعنی و. مادلونگ، مارتین مکدرموت، خانم اشمیتکه، در تحقیقات و نوشته‌های خود بر این موضوع تأکید دارند. در پیشگفتار عربی این کتاب به تفصیل در این باره سخن رفته و به نقد جدی این

ص: ۱۲

نظریه پرداخته شده است.

اما کتاب (الملخص) یکی از میراث‌های ماندگار سید مرتضی است که به ما رسیده، این کتاب را می‌توان یکی از مهمترین مجموعه‌ها و نوشته‌های کلامی سید به شمار آورد، زیرا دیگر نوشته‌ها و کتابهای سید معمولاً عهده دار بررسی یک مسأله یا موضوع کلامی است، در حالی که کتاب (الملخص) دربرگیرنده باب توحید و صفات خداوند و باب عدل می‌باشد که این دو باب مهمترین بحثهای علم کلام به شمار آمده، و جایگاه معرکه آراء میان متکلمان و اندیشمندان مسلمان از اهل حدیث، معتزله، مجبّره، اشاعره، کرامیه، عدلیه، قدریه، مرجئه و جز اینها بوده است.

تردیدی در صحت انتساب این کتاب به سید مرتضی نیست، زیرا تمامی شرح‌حال‌نگاران سید، از نجاشی (متوفای ۴۵۰ هـ) تا شیخ آقا بزرگ تهرانی در «الذریعة» ۲۲ / ۲۱۰ به نوشته شدن کتابی به نام «الملخص» از سید خبر داده‌اند، و شیخ طوسی که خود شاگرد و همراه سید بوده است در «فهرست» خود از این کتاب نام برده، و به ناتمام ماندن آن اشاره دارد، علاوه بر اینها خود شریف مرتضی در برخی از نوشته‌های خود همچون کتاب «الشافی» و «الذخیره» و «نقض مقالة یحیی بن عدی النصرانی» به این کتاب اشاره نموده است.

آن‌گونه که از انجام کتاب «الملخص» بر می‌آید، سید مرتضی نخست به هدف تدوین کتابی جامع و مفصل درباره اندیشه‌های خود در اصول پنج‌گانه اقدام می‌کند، لیکن در هنگامه تدوین موانعی او را از انجام کار بازمی‌دارد، و تنها موفق به تدوین بحثهای متعلق به دو اصل توحید و عدل می‌گردد. و بحثهای متعلق به سه اصل نبوت و امامت و معاد را به کتاب دیگر خود یعنی «الذخیره» حواله می‌دهد. از این رو سید به فراهم آوردن کتاب مختصر دیگری به نام «الذخیره فی علم الکلام» در اصول پنجگانه می‌پردازد و آن را به انجام می‌رساند.

وی در آغاز کتاب «الذخیره» نیز به همین موضوع اشاره دارد، و خوانندگان کتابهای خود را به جمع میان دو کتاب فرا می‌خواند. همچنان که در پایان کتاب ناتمام

ص: ۱۳

«الملخص» می‌گوید:

(... فلماً وقف تمام املاء الملخص - لعوائق الزمان التي لا تملك - تغيرت النية في كتابنا هذا، و زدنا في بسطه و شرحه، و إذا جمع بين ما خرج من كتاب «الملخص» و جعل ما انتهى إليه كأنه لهذا الكتاب، وجد بذلك الكلام في جميع أبواب الأصول مستوفى مستقصى).

ساختار کتاب (الملخص في اصول الدين):

کتاب (الملخص) در ۴ جزء - بنا بر تقسیم نویسنده - دربرگیرنده ۵ باب و ۶۸ فصل می‌باشد که عبارتند از:

باب اول: الكلام في الصفات، در ۲۳ فصل.

باب دوم: الكلام في نفى الرؤية عنه و جميع ضروب الإدراك، در ۱۱ فصل.

باب سوم: الكلام في العدل، در ۱۰ فصل.

باب چهارم: الكلام في الإرادة و ما يتعلق بها، در ۷ فصل.

باب پنجم: الكلام في الكلام و أحواله و أحكامه، در ۱۶ فصل.

و بحث از صفات خداوند، مفصل‌ترین بخش کتاب می‌باشد، که تمامی جزء اول و بخشهای از جزء دوم کتاب را در بر گرفته است. در بابها و فصلهای کتاب نویسنده به تفصیل به بحثهای کلامی متعلق به توحید و عدل پرداخته، و اندیشه‌ها و نظریات تمامی متکلمین مسلمان معاصر و متقدم بر خود را نظیر: قاضی عبد الجبار، أبو علی و أبو هاشم جبائی، یحیی بن عدی، ضرار بن عمرو، ابن کلاب، سلیمان بن جریر، نظام، عبّاد بن سلیمان، ابو بکر ابن عیّاش، أبو عبد الله بصری، ابو الهذیل علف، جهم بن صفوان، نجّار، صالح بن عمر صالحی، و جز اینها را مطرح نموده است.

نسخه کتاب (الملخص في اصول الدين):

از این کتاب ارزشمند تا آنجایی که نگارنده جستجو کرده است، تنها یک نسخه در دسترس می‌باشد، که در سالهای آغازین قرن یازدهم هجری فراهم آمده است. این

ص: ۱۴

نسخه ارزشمند نخست در تملک کتابخانه مرحوم شیخ الاسلام زنجانی (۱۳۰۴ - ۱۳۷۳) بود، و بعدها به کتابخانه مجلس شورای اسلامی منتقل گردید.

شناسنامه این نسخه عبارت است از:

شماره ۹۶۳۲، خط نسخ، قطع رحلی، ۱۴۲ برگ، هر صفحه ۲۳ سطر.

این نسخه که با خط نسخ نازیبايي نوشته شده، دارای کمبودها و کاستی‌ها و افتادگی‌های فراوان است، به ویژه آنکه بخشهایی از آغاز آن افتاده است. از این رو تحقیق آن با مشکلات فراوان همراه بود. و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین.

ص: ۱۵

مقدمه عربی

الشَّرف المرتضى، علی بن الحسین بن محمد بن موسی بن ابراهیم ابن الإمام موسی بن جعفر علیهما السَّلام، السَّید الشریف، أبو القاسم المرتضى، علم الهدی، ذو المجدین الموسوی البغدادی (۳۵۵-۴۳۶ هـ)، علم خفّاق فی سماء العلم و المعرفة، منذ أن بزغ نوره فی سماء مدینة السَّلام، و ظلّ یشع مدی حیاته و بعد وفاته، تسابق المترجمون له فی وصفه بأجلّ النعوت و أجمل الصفات، فقد قیل عنه: «أنّه متوحّد فی علوم كثيرة؛ مجمع علی فضله، مقدّم فی العلوم، و أكثر أهل زمانه أدبا و فضلا». «حاز من العلوم ما لم یدانه فی أحد فی زمانه، عظیم المنزلة فی العلم و الدین و الدنیا»، «تقیب النقباء، الفقیه، النظّار، أوحد الفضلاء، یتوقد ذكاء»، «کان ذا محل عظیم فی العلم و الفضائل و الرئاسة»، «کثیر الاطلاع و الجدال»، «امام أئمة العراق، إلیه فزع علماؤها، و عنه أخذ عظامؤها، صاحب مدارسها، جماع شاردها و آنسها، ممّن سارت أخباره، و عرفت به أشعاره، و حمدت فی ذات الله آثاره»، «هو و أخوه فی دوح السیادة ثمران، و فی فلك الرئاسة قمران»، «کان إماما فی علم الکلام و الأدب و الشعر و البلاغة، کثیر التصانیف، متبحرا فی فنون العلوم»، «کان مجمعا علی فضله، متوحّدا فی علوم كثيرة». «و کان من الأذکیاء الأولیاء»، و غیرها من الصفات،

فالرجل أشهر من أن یعرف، و قد ملأت صیته الخافقین، و من أراد الاستزادة فعليه بمصادر ترجمته، و أهمّها:

الطوسی، الفهرست / ۹۹-۱۰۰، الرجال / ۴۸۴-۴۸۵، رجال النجاشی / ۲۷۰-۲۷۱ / ۷۰۸، معالم العلماء، / ۶۱-۶۳، مجمع الرجال / ۴ / ۱۸۹-۱۹۱، تنقیح المقال، ۲- / ۱-۲۸ / ۲۸۵، معجم رجال الحدیث، / ۱۱ / ۳۹۴-۳۹۸، أمل الآمل / ۲ / ۱۸۲-۱۸۵.

ص: ۱۶

مستدرک الوسائل، / ۳ / ۵۱۷-۵۱۵، روضات الجنّات، / ۴ / ۲۹۴-۳۱۲، الدرجات الرفیعة / ۴۵۸-۴۶۶، تاریخ بغداد، / ۱۱ / ۴۰۲-۴۰۳، الذخیره فی محاسن أهل الجزيرة ق ۴- مج ۲ / ۴۶۵-۴۷۵، دمیة القصر، / ۱ / ۲۹۹-۳۰۳، ابن خلّکان، / ۳ / ۳۱۳-۳۱۷، معجم الأدباء / ۵ / ۱۷۳-۱۷۹، إنباه الرواة، / ۲ / ۲۴۹-۲۵۰، الوافی بالوفیات، / ۲۱ / ۶-۱۱، تلخیص مجمع الآداب فی معجم الألقاب (علم الهدی) ۴- / ۱ / ۶۰۰-۶۰۲، (اللام و المیم) (المرتضى) / ۵ / ۴۸۷-۴۸۸، بغیة الوعاة / ۲ / ۱۶۲، المنتظم، / ۸ / ۱۲۰-۱۲۶، سیر أعلام النبلاء، / ۱۷ / ۵۸۸-۵۹۰، شذرات الذهب، / ۳ / ۲۵۶-۲۵۸، مرآة الجنان، / ۳ / ۵۵-۵۷، لسان المیزان، / ۴ / ۲۲۳-۲۲۴، الأعلام ط ۳- / ۵ / ۸۹، معجم المؤلّفين، / ۷ / ۸۱-۸۲، الدكتور عبد الرزاق محیی الدین، أدب المرتضى (مطبعة المعارف- بغداد- ۱۹۵۸)، هدیة العارفين، / ۱ / ۶۸۸، رجال بحر العلوم، / ۳ / ۸۷-۱۵۵، عمدة الطالب / ۱۹۳-۱۹۵، أعیان الشیعة (ط. دار التعارف) / ۸ / ۲۱۳-۲۱۹، الغدير، / ۴ / ۲۶۲-۲۹۹، محمد أبو الفضل إبراهیم، مقدّمة الأمالی، / ۱ / ۳-۲۶، الشیخ محمد رضا الشیبی، و الدكتور مصطفی جواد، و رشید الصفّار، مقدّمة

ديوان المرتضى في ١٤٤ صفحة، السيّد محمّد رضا الخرسان، مقدّمة الانتصار في ٦١ صفحة، والعلامة البحّثة السيّد عبد العزيز الطباطبائي رحمه الله، الغدير في التراث الإسلامي. العلامة البحّثة الخبير بعلم الكلام الإسلامي الشيخ محمّد رضا الجعفري، الشريف المرتضى أضواء على حياته وآثاره، في مجلّة تراثنا العددان ٣٠ و ٣١ / ١٤٤ - ٢٩٩.

ص: ١

الشريف المرتضى أضواء على حياته وآثاره

بقلم العلامة البحّثة الشيخ محمّد رضا الجعفري (١) على بن الحسين بن محمّد بن موسى بن إبراهيم ابن الإمام موسى بن جعفر عليهما السّلام، السيّد، الشريف أبو القاسم المرتضى، علم الهدى، ذو المجدين، الموسوي البغداديّ (٣٥٥ - ٩٦٦ - ١٠٤٤ / ٤٣٦).

ص: ٢

قال عنه تلميذه شيخ الطائفة الطوسيّ - وأخذ عنه عامّة المترجمين له - «... المرتضى متوحّد في علوم كثيرة، مجمع على فضله، مقدّم في العلوم، مثل علم الكلام، والفقه، وأصول الفقه، والأدب، والنحو، ومعاني الشعر، واللغة، وغير ذلك ... وإنّه أكثر أهل زمانه أدبا وفضلا، متكلم، فقيه، جامع العلوم كلّها»^٢.

وقال تلميذه الآخر النجاشي: «حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه، وسمع من الحديث فأكثر، وكان متكلمًا، شاعرا، أدبيا، عظيم المنزلة في العلم، والدين، والدنيا»^٣.

١. أهمّ مصادر ترجمة الشريف المرتضى:

الطوسي، الفهرست / ٩٩ - ١٠٠، الرجال / ٤٨٤ - ٤٨٥، النجاشي / ٢٧٠ - ٢٧١، معالم العلماء، / ٦١ - ٦٢، مجمع الرجال / ٤ - ١٨٩ - ١٩١، تنقيح المقال، ٢ - ٢٨ - ٢٨٥، معجم رجال الحديث، / ١١ - ٣٩٤ - ٣٩٨، أمل الآمل / ٢ - ١٨٢ - ١٨٥، مستدرک الوسائل، / ٣ - ٥١٧ - ٥١٧، روضات الجنّات، / ٤ - ٢٩٤ - ٣١٢، الدرجات الرفيعة / ٤٥٨ - ٤٦٦، تاريخ بغداد، / ١١ - ٤٠٢ - ٤٠٣، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ق ٤ - ٤ / ٢ - ٤٦٥ - ٤٧٥، الباخرزي، دمية القصر، / ١ - ٢٩٩ - ٣٠٣، ابن خلّكان، / ٣ - ٣١٣ - ٣١٧، معجم الأدباء / ٥ - ١٧٣ - ١٧٩، إنباه الرواة، / ٢ - ٢٤٩ - ٢٥٠، الوافي بالوفيات، / ٢١ - ٦ - ١١ - ٢، ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب (علم الهدى) ٤ - ١ - ٦٠٠ - ٦٠٢، (اللام والميم) (المرتضى) / ٥ - ٤٨٧ - ٤٨٨ - ٤٨٨ - ١٠٢٦، بغية الوعاة / ٢ - ١٦٢، المنتظم، / ٨ - ١٢٠ - ١٢٦، سير أعلام النبلاء، / ١٧ - ٥٨٨ - ٥٩٠ - ٣٩٤، شذرات الذهب، / ٣ - ٢٥٦ - ٢٥٨، مرآة الجنان، / ٣ - ٥٥ - ٥٧، لسان الميزان، / ٤ - ٢٢٣ - ٢٢٤، الأعلام ط ٣ - ٥ / ٨٩، معجم المؤلّفين، / ٧ - ٨١ - ٨٢، الدكتور عبد الرزّاق محيي الدين، أدب المرتضى (مطبعة المعارف - بغداد - ١٩٥٨)، هديّة العارفين، / ١ - ٦٨٨، رجال بحر العلوم، / ٣ - ٨٧ - ١٥٥، عمدة الطالب / ١٩٣ - ١٩٥، أعيان الشيعة (ط. دار التعارف) / ٨ - ٢١٣ - ٢١٩، الغدير، / ٤ - ٢٦٢ - ٢٩٩، محمّد أبو الفضل إبراهيم، مقدّمة الأمالي، / ١ - ٣ - ٢٦، الشيخ محمد رضا الشيباني، والدكتور مصطفى جواد، و رشيد الصّفّار، مقدّمة ديوان المرتضى في ١٤٤ صفحة، السيّد محمّد رضا الخرسان، مقدّمة الانتصار في ٦١ صفحة، و صديقي العلامة البحّثة السيّد عبد العزيز الطباطبائي رحمه الله، الغدير في التراث الإسلامي.

٢. كان أبوه أحمد الحسين (٣٠٤ - ١٠٠٩ / ٤٠٠) نقيب الطالبين وأمه و أمّ شقيقه الأصغر أبي الحسن محمّد (٣٥٩ - ٩٧٠ / ٤٠٦ - ١٠١٥) الرضى السيدة فاطمة (٣٨٥ / ٩٩٦) بنت أبي محمد الحسن الناصر الصغير (٣٦٨ / ٩٧٨ - ٩٧٩) بن أبي الحسين أحمد (٣١١ / ٩٢٣) بن الحسن الناصر الكبير الأطروش الحسيني (٢٢٥ / ٨٤٠ - ٣٠٤ / ٩١٧).

٣. الطوسي، الفهرست / ٩٩، الرجال / ٤٨٤ - ٤٨٥، العلامة / ٩٤ - ٩٥، مجمع الرجال، / ٤ - ١٨٩، ياقوت معجم الأدباء، / ٥ - ١٧٣.

٤. الفهرست / ٢٧٠، مجمع الرجال، / ٤ - ١٩٠.

وقال الشريف نجم الدين أبو الحسن عليّ بن أبي الغنائم محمّد، العلوى العمري، النسابة (٣٨٨ / ٩٩٨؟ - ٤٩٠ / ١٠٩٧؟) - وكان قد اجتمع به ببغداد سنة ٤٢٥ / ١٠٣٤ - «الشريف الأجلّ، المرتضى، علم الهدى، أبو القاسم، نقيب النقباء، الفقيه، النظّار، المصنّف، بقيّة العلماء، وأوحد الفضلاء. رأيتُه - رحمه الله - فصيح اللسان، يتوقّد ذكاء»^٥.

وقال شيخ الشرف أبو الحسن محمّد بن محمّد بن عليّ، الحسيني، العبيدلي، النسابة، البغدادي (٣٣٨ / ٩٥٠ - ٤٣٦ / ١٠٤٥)، زميله في التلمذ على الشيخ المفيد: «وكان ذا محلّ عظيم في العلم، والفضائل، والرئاسات. وإليه نقابة النقباء ببغداد وغيرها من البلاد، وإمارة الحجيج والمظالم. وله كتب مصنّفات في الكلام والآداب، وله أشعار وديوان معروف»^٦.

وصفه المترجمون له من غير الإماميّة، فقال معاصره أبو منصور عبد الملك ابن محمد الثعالبي (٣٥٠ / ٩٦١ - ٤٢٩ / ١٠٣٨) أحد أئمّة اللغة والأدب: «قد انتهت الرئاسة اليوم ببغداد إلى المرتضى في المجد والشرف، والعلم، والأدب، والفضل، والكرم، وله شعر في نهاية الحسن»^٧.

ص: ٣

ولكنّ معاصره الآخر الخطيب أبو بكر أحمد بن عليّ بن ثابت البغدادي الأشعري الشافعي (٣٩٢ / ١٠٠٢ - ٤٦٣ / ١٠٧١) قال عنه: «كان يلقّب المرتضى ذا المجدين، وكانت إليه نقابة الطالبيين، وكان شاعرا متكلمًا، له تصانيف على مذاهب [!؟] الشيعة، (...) كتبت عنه»^٨ ثمّ أخرج من طريقه حديثًا، وأرّخ ولادته ووفاته.

وقال الصفدي: «وكان رأسًا في الاعتزال، كثير الاطلاع والجدال»^٩!.

وقال أبو الحسن عليّ بن بسّام الأندلسي (٤٧٧ / ١٠٤٨ - ٥٤٢ / ١١٤٧) الوزير وأحد أئمّة الأدب، والشعر، والتاريخ: «كان هذا الشريف المرتضى إمام أئمّة العراق، بين الاختلاف والاتّفاق^{١٠} إليه فزع علماؤها، وعنه أخذ عظمائها، صاحب مدارسها، وجماع شاردها وآنسها ممّن سارت أخباره، وعرفت به أشعاره، وحمدت في ذات الله مآثره وآثاره، إلى تواليفه في الدين، وتصانيفه في أحكام المسلمين بما يشهد أنّه فرع تلك الأصول، ومن أهل ذلك البيت الجليل»^{١١}.

^٥ .المجدي / ١٢٥.

^٦ . تهذيب الأنساب / ١٥٤.

^٧ . تتمّة البيئمة، ١ / ٥٣.

^٨ . تاريخ بغداد، ١١ / ٤٠٢ - ٤٠٣ / ٦٢٨٨.

^٩ . الوافي بالوفيات، ٢١ / ٧.

^{١٠} . أي: الاختلاف إليه في طلب العلم والأدب، والاتّفاق على أنّه إمام فيهما.

^{١١} . الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تح: الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت ط ١، ١٣٩٩ / ١٩٧٩، ق ٤ - مج ٢ / ٤٦٥ - ٤٦٦، ابن خلكان، ٣ / ٣١٣ - ٣١٤، مرآة الجنان، ٣ / ٥٦، شذرات الذهب ٣ / ٢٥٧، الدرجات الرفيعة / ٤٥٩، الكنى والألقاب، ٢ / ٤٨١.

و قارن بينه و بين أخيه الرضى الباخرزى، فقال فى ترجمته: «هو و أخوه فى دوح السيادة ثمران، و فى فلك الرئاسة قمران، و أدب الرضى إذا قرن بعلم المرتضى كان كالفرند فى متن الصارم المنتضى»^{١٢}.

و عدّه مجد الدين ابن الأثير من مجدّدى الدين الإماميّة على رأس المائة الرابعة [بداية القرن الخامس / الحادى عشر] بعد ما عدّ شيخنا الكلينى، صاحب الكافى من المجدّدين على رأس الثالثة، عند ما شرح ما يروى عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم: «إنّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كلّ مائة سنة من يجدّد لها دينها»^{١٣}.

ص: ٤

«و كان المرتضى رئيس الإمامية»^{١٤} «فى زمانه»^{١٥}.

«كان إماما فى علم الكلام، و الأدب، و الشعر، و البلاغة، كثير التصانيف، متبحراً فى فنون العلم»^{١٦}.

«و كان مجمعا على فضله، متوحّدا فى علوم كثيرة»^{١٧}.

و قال الذهبي: «و كان من الأذكياء الأولياء، المتبحرين فى الكلام و الاعتزال [!؟] و الأدب، و الشعر، و لكنّه إماميّ جلد»^{١٨} [!؟].

«و له مشاركة قويّة فى العلوم»^{١٩}.

«و هو أوّل من جعل داره دار العلم و قدرها للمناظرة»^{٢٠}.

و لكن سبق المرتضى إلى ذلك شيخه المفيد، إلّا أن يكون تفسير الكلام أنّ المرتضى جعل داره مدرسة يجتمع فيها المتناظرون للبحث العلمى، و إن لم يكن بحضرتة.

^{١٢} . دمية القصر، ١ / ٢٩٩.

^{١٣} . ابن الأثير، جامع الأصول، ١١ / ٣٢٣ و حول الحديث نفسه راجع: أبا داود، السنن، ٤ / ١٠٩، تاريخ بغداد ٢ / ٦١ - ٦٢، المستدرک على الصحيحين، ٤ /

٥٢٢ - ٥٢٣، مناقب الشافعى، ١ / ٥٣ - ٥٧.

^{١٤} . ابن حزم، جمهرة أنساب العرب / ٦٣.

^{١٥} . ابن الفوطى، تلخيص مجمع الآداب، ٤ - ١ / ٦٠١.

^{١٦} . ابن خلّكان ٣ / ٣١٣.

و بما يقرب منه، أنظر: الذهبى، العبر، ابن عبد الحىّ، شذرات الذهب، ٣ / ٢٥٦، القفطى، إنباه الرواة، ٢ / ٢٤٩، الحرّضى، غربال الزمان فى وفيات الأعيان / ٣٥٦،

السيوطى، بغية الوعاة، ٢ / ١٦٢، ابن تغرى بردى، النجوم الزاهرة ٥ / ٣٩، الصفى، الوافى بالوفيات ٢١ / ٢٧، الزركلى، الأعلام، ٥ / ٨٩، كحالة، معجم المؤلفين،

٨١ / ٧.

^{١٧} . ابن الفوطى، تلخيص مجمع الآداب فى مجمع الألقاب (علم الهدى)، ٤ / ٦٠١.

^{١٨} . سير أعلام النبلاء، ١٧ / ٥٨٩.

^{١٩} . ميزان الاعتدال، ٣ / ١٢٤، لسان الميزان، ٤ / ٢٢٣.

^{٢٠} . لسان الميزان، ٤ / ٢٢٣.

«وكان يناظر عنده في كلِّ المذاهب، وكان هو يظهر مذهب الإمامية»^{٢١}.

«وكان قد حصل على رئاسة الدنيا^{٢٢} العلم مع العمل الكثير في السير، و المواظبة على تلاوة القرآن و قيام الليل، و إفادة العلم، و كان لا يؤثر على العلم شيئا، مع البلاغة و فصاحة اللهجة»^{٢٣}.

و حاله عند وفاته ما يحدثنا أبو القاسم بن برهان، عبد الواحد بن عليّ الأسدي العكبري، ثم البغدادي، الحنبلي، ثم الحنفي (ح ٣٧٥ / ٩٨٥ - ٤٥٦ / ١٠٦٤) قال:

«دخلت على الشريف المرتضى أبي القاسم العلوي في مرضه، و إذا قد حوّل وجهه إلى

ص: ٥

الجدار، فسمعتة يقول: (أبو بكر و عمر وليا فعديلا، و استرحما فرحما! أمّا أنا أقول: ارتدّا بعد ما أسلما) فقامت فما بلغت عتبة الباب حتّى سمعت الزعقة عليه»^{٢٤}.

(٢) تتلمذ الشريف المرتضى على الشيخ المفيد و هو أستاذه في الكلام، و الفقه، و أصوله، و الحديث، و غير ذلك، و عليه تخرّج و منه حمل ما حمل. و كان له شيوخا آخرين عدّ منهم عشرة^{٢٥} و أحصوا إلى ستّة عشر^{٢٦}.

تلمذ الشريف المرتضى و أخوه الشريف الرضى أبو الحسن محمد (٣٥٩ / ٩٧٠ - ٤٠٦ / ١٠١٥) على الشيخ المفيد و هما صغيران فاستمرّ التلمذ سنين طويلة^{٢٧}.

يقول ابن أبي الحديد: و حدّثني فخار بن معد [بن فخار بن أحمد] العلوي الموسوي^{٢٨} رحمه الله، قال:

رأى المفيد أبو عبد الله محمد بن [محمد بن] النعمان الفقيه الإمام في منامه، كأنّ فاطمة بنت رسول الله - صلّى الله عليه [و آله] و سلّم - دخلت عليه، و هو في مسجده بالكرخ، و معها ولداهما الحسن و الحسين - عليهما السلام - صغيرين، فسلمتهما إليه، قالت له:

عدّهما الفقه! فاتبه متعجّبا من ذلك. فلمّا تعالى النهار في صبيحة تلك الليلة التي رأى فيها الرؤيا، دخلت إليه المسجد فاطمة بنت الناصر و حولها جواربها، و بين يديها ابناها محمد الرضى، و عليّ المرتضى^{٢٩} صغيرين، فقام إليها و سلّم عليها،

^{٢١} . المنتظم، ٨ / ١٢٠، ابن كثير، ١٢ / ٥٣.

^{٢٢} . أي: بالإضافة إلى الرئاسة، كان قد حصل على العلم ...

^{٢٣} . لسان الميزان، ٤ / ٢٢٣.

^{٢٤} . المنتظم، ٨ / ١٢٦، ابن كثير، ١٢ / ٥، معجم الأدباء، ٥ / ١٧٦، الوافي بالوفيات ٢١ / ٧، ابن شاکر الكتبي، عيون التواريخ (خط) ١٣ / ٢٠٤ - ٢٠٨، ترجمته - روضات الجنّات، ٤ / ٣٠٩، لسان الميزان، ٤ / ٢٢٤، و قد أصاب النصّ بعض التغيير في المصادر عدا المنتظم و اللسان!

^{٢٥} . الغدير، ٤ / ٢٦٩ - ٢٧٠، مقدّمة البحار، ١ / ١٢٧.

^{٢٦} . مقدّمة الانتصار / ١٤ / ١٦.

^{٢٧} . شرح ابن أبي الحديد، ١ / ٤١، لسان الميزان، ٤ / ٢٢٣، الدرجات الرفيعة / ٤٥٩، تنقيح المقال ٢ - ١ / ٢٨٥، الكنى و الألقاب، ٢ / ٤٨٣.

^{٢٨} . هو السيّد شمس الدين الحازري (١٢٣٣ / ٦٣٠ -).

فقلت له: أيها الشيخ، هذان ولدای، قد أحضرتهما لتعلمهما الفقه! فبكى أبو عبد الله، و قصّ عليها المنام، و تولّى تعليمهما الفقه، و أنعم الله عليهما، و فتح لهما من أبواب العلوم و الفضائل ما اشتهر عنهما

ص: ٦

٣٠

في آفاق الدنيا، و هو باق ما بقى الدهر^{٢٩}.

و لا بدّ لنا من التعقيب بما يلي:

ألف: يبدو من هذا النصّ أنّ هذه الحادثة إنّما وقعت في زمن لم يكن فيه الشريف أبو أحمد والد الشريفين حاضرا في بغداد، إذ من البعيد جدّا أن تتولّى السيّدة الجليلة أمّ الشريفين أخذهما إلى مجلس الأستاذ و الوصاية بهما، و الأب حاضر متمكّن من ذلك، و هذا واضح لمن لاحظ القواعد الاجتماعية و آداب السلوك التي كانت قائمة يوم ذاك، خاصّة بالنسبة إلى بيوت الرفعة و الجلالة، و أسر الشرف و السيادة، و من أعلاها بيتا و أشرفها أسرة بيت الشريف أبي أحمد و أسرته.

و لا بدّ أيضا من أن تكون غيبة الشريف أبي أحمد عن بغداد غيبة طويلة، لا تسمح ضرورة البدء بالتعليم في السنّ المناسبة بالإرجاء و التأخير إلى أن يحضر و يتولّى الأمر بنفسه - و هو أولى الناس بهذا الأمر -.

و للشريف أبي أحمد غيبتان عن بغداد طال أمدهما، الأولى عند ما قبض عضد الدولة عليه و على أخيه أبي عبد الله و على قاضي القضاة أبي محمد بن معروف سنة ٣٦٩ / ٩٧٩ و سيّرهم إلى فارس، و لم يعد إلى بغداد إلّا سنة ٣٧٦ / ٩٨٦ - ٩٨٧.

و لكنّ هذه الغيبة لا يمكن أن تكون هي الفترة التي تولّت فيها السيّدة أمّ الشريفين أخذهما إلى الشيخ المفيد للتعليم، إذ أنّ الشريف المرتضى، و هو أكبر الأخوين، كان قد بلغ الخامسة عشر من عمره في بدء هذه الغيبة، و يكون قد تجاوزها كلّما امتدّ زمن الغيبة، و في مثلها لا يقال لمثله أنّه طفل صغير، كما تنصّ عليه الرواية، فلا بدّ و أن تكون هناك غيبة أخرى للشريف أبي أحمد عن بغداد تسبق هذه. و التي سبقتها هي التي وقعت في النصف الأخير من سنة ٣٦٦ / ٩٧٧، ففيها اضطرّ الشريف أبو أحمد إلى التوسّط بين عزّ

ص: ٧

^{٢٩} . هكذا في المطبوع، و في المحكيّ عنه في الدرجات، و اللؤلؤة، و المستدرک، و دار السلام، و الغدير: على المرتضى، و محمّد الرضى.

^{٣٠} علم الهدى، على بن الحسين، الملخص في أصول الدين، جلد ١، مركز نشر دانشگاهی - تهران - ايران، چاپ: ١، ١٣٨١ ه.ش.

^{٣١} . شرح نهج البلاغة، ١ / ٤١ - و عنه - رياض العلماء، ٤ / ٢٣ - ٢٤، دار السلام، ١ / ٣١٨ - ٣١٩، تنقيح المقال، ٢ - ١ / ٢٨٥، الدرجات الرفيعة / ٤٥٩ - و الظاهر أنّه أخذه عن ابن أبي الحديد، فإنّه حكاه بعين ألفاظه، و إن لم ينسبه إلى أحد - و عنه لؤلؤة البحرين / ٣١٦، الكشكول لصاحب اللؤلؤة، ١ / ٣٢٤ - ٣٢٥، و إن لم ينسبه - مستدرک الوسائل، ٣ / ٥١٥، روضات الجنّات، ٤ / ٢٩٥، الغدير، ٤ / ١٨٤ - و ما بين المعقوفتين إضافة متى إكمالا للنصّ أو للتعريف -

الدولة و عضد الدولة البويهيين، و كان الأوّل هو الذى يحكم العراق، و سار إليه عضد الدولة من فارس، و وقعت بينهما الحرب، فكانت الغلبة فيها لعضد الدولة فاستولى على الأهواز و البصرة، و لم تكن غيبة الشريف أبى أحمد للسفارة بينهما فى عقد الصلح بقدر ما كان من إصرار عزّ الدولة فى استرجاع غلام له كان قد أسره عضد الدولة فيمن أسر، و لم يكن لعزّ دولة ابن بويه فى العراق يوم ذاك سلوّ عنه - و هكذا تضعف الدول بمثل هذه النفسيات و الانحطاط الخلقى - ثم اتصلت به الأحداث التى أعقبت هذه الحرب، فكان الشريف ينتقل بين بغداد و البصرة و واسط، و استمرّ ذلك عدّة شهور^{٣٢}.

فعلّ الشريف أبى أحمد هو الذى أشار إلى السيّدة الجليلة أمّ الشريفين أن تتولّى ذلك، بعد أن كان يجهل يوم ذاك أن هذا الانشغال و هذه الغيبة متى ينتهيان.

خاصّة و أنّ الشريف المرتضى كان قد بلغ الحادية عشرة من عمره و على أعتاب البلوغ و الكبير، و لا يصحّ و الحال هذه إرجاء تعليمه إلى ما بعد.

ب: يبدو من النصّ أنّ شيخنا المفيد - رضى الله عنه و أرضاه - كان قد استقلّ بالتدريس و نشر العلم، فى ستينيات القرن الرابع، و فى الثلاثينات من عمره الشريف، و شيخه - الذى حمل منه ما حمل - ابن قولويه بعد لا يزال حيّاً. و أنّه كان له منذ تلك الأيام مجلس درس فى مسجده الشهير بدرج رباح فى الكرخ، و أنّه كان قد بلغ من الرفعة و الجلالة الدرجة التى ترى مثل هذه السيّدة الجليلة أمّ الشريفين أن تحضر بنفسها مجلسه آخذة معها ولديها الشريفين، إكراماً له و رعاية لعلمه و مقامه. و كان لها أن تستدعيه إلى بيتها، و هو ذلك البيت الرفيع الذى لا يأبى من الحضور فيه أحد و لو كان مثل الشيخ المفيد، و عذرهما فى ذلك خدرها، و أنعم به لمثلها من عذر! و فوق هذا كلّه الخلق العظيم النبوىّ و الروح العلوىّ اللذين ورثتهما هى و بيتها الطاهر، و بهذا هان عليها كلّ تواضع و تنازل، و المجتمع المسلم لو كان قد جعل من هذا النموذج المثل الذى يقتدى به فى سلوكه الفردى و الاجتماعى لكانت الدنيا غير هذه الدنيا، و الحياة غير هذه الحياة!

ص: ٨

(٣) ذكر الحاكم الجشمى، أبو سعد، المحسن بن محمد بن كرامة البيهقى، المعتزلى الزيدى (٤١٣/١٠٢٢ - ٤٩٤/١١٠١) و عنه أخذ الإمام المهديّ الزيدى المعتزلى ابن المرتضى، فقالا: «و من أصحاب قاضى القضاة»^{٣٣} الذى درس عليه ببغداد عند انصرافه من الحجّ: الشريف المرتضى أبو القاسم على بن الحسين الموسوى، و قرأ أيضاً على أبى إسحاق النصيبى^{٣٤} و أبى

^{٣٢} ابن مسكويه، تجارب الأمم، ٦/ ٣٧١ - ٣٧٦، الهمداني، تكملة تاريخ الطبرى - الطبرى، ١١/ ٤٥٥ - ٤٥٦، المنتظم، ٧/ ٨٣ - ٨٤، ابن الأثير، ٨/ ٦٧١ - ٦٧٣.

^{٣٣} هو: عبد الجبار بن أحمد الأسدآبادى المعتزلى (٣٢٠/٩٣٢ - ٤١٥/١٠٢٥).

^{٣٤} هو: إبراهيم بن على بن سعيد، المتكلّم المعتزلى، تلميذ أبى عبد الله البصرى، أحد أستاذى المفيد المعتزليين، و من أقران القاضى عبد الجبار.

راجع المقال عن المفيد/ تراثنا ٣٠ - ٣١/ ٢٨٣ - ٢٨٤ ٦٣.

عبد الله المرزباني^{٣٥} و علي ابن المعلم^{٣٦} و يميل إلى الإرجاء، و هو إمامي. و قرب عهده و شهره ذكره تغني عن الكثير من أخباره»^{٣٧}.

و لم أجد تتلمذه علي القاضي عبد الجبار و النصيبي إلّا عند هذين، كما أنّ اتّهامه بالميل إلى الإرجاء لم أجده إلّا عندهما!

نعم، قرأ علي القاضي عبد الجبار شقيقه الشريف الرضي^{٣٨}، يضاف إلى هذا أنّي لم أعثر و لا علي مورد واحد يذكر الشريف المرتضى أخذه عن القاضي عبد الجبار، لا بصورة مباشرة - بالدلالة المطابقة - و لا بصورة غير مباشرة - بالدلالة الالتزامية - لا في كتابه الشافي الذي هو ردّ علي القاضي في إمامة مغنيه، و لا في غيره من كتب الشريف و رسائله، بل و لا يعبر عنه إلّا بما لا صلة له بما تفرضه حقوق التعليم للأستاذ علي التلميذ، و هذا ما ياباه خلق الشريف المرتضى، كما صنع أخوه الشريف الرضي الذي صرح بتلمذه علي القاضي.

و أرى أنّ شهره ذكر الشريف المرتضى - كما قالوا - في العلم التي فاقت علي شهره أخيه هي التي أوقعتهما في هذا الخطأ، إن بقيت عندي بقيّة من حسن الظنّ بهما و بأمثالهما!

ص: ٩

و الشريف المرتضى و إن أخذ علم الكلام عن شيخنا المفيد، إلّا أنّه اختلف معه في مسائل، شأن العلماء يختلفون في آرائهم و يتفقون في الإخلاص للعلم و السير به إلى الكمال، يقول السيّد رضى الدين عليّ بن موسى، ابن طاوس الحسنى الحلّي (٥٨٩ / ١١٩٣ - ٦٦٤ / ١٢٦٦): «إنّني وجدت الشيخ العالم في علوم كثيرة قطب الدين الراوندى، و اسمه سعيد بن هبة الله [- / ٥٧٣ / ١١٨٧] و من أقدم شراح نهج البلاغة [قد صنّف كرّاسا، و هي عندي الآن، في الخلاف الذي تجدد بين الشيخ المفيد و المرتضى، و كانا من أعظم أهل زمانهما و خاصة الشيخ المفيد، فذكر في الكرّاس نحو خمس و تسعين مسألة قد وقع الاختلاف بينهما فيها من علم الأصول^{٣٩} و قال في آخرها: لو استوفيت ما اختلفا فيه لطال الكتاب^{٤٠}».

و أضاف ابن طاوس: «و من أعجبها إثبات الجوهر في العدم، فإنّ شيخه المفيد استعظم في العيون و المحاسن الاعتقاد بصحّتها، و المرتضى في كثير من كتبه عضدها و انتصر لها^{٤١}».

و أمّا مقام الشريف المرتضى في الكلام و الجدل و قوّة العارضة، و القدرة على المناظرة، فيكفي في ذلك شهادة الشيخ أبي إسحاق إبراهيم بن عليّ الشيرازي الشافعي الأشعري (٣٩٣ / ١٠٠٣ - ٤٧٦ / ١٠٨٣) أحد الأئمّة في الفقه، و الكلام، و

^{٣٥} . هو: محمّد بن عمران المعتزلي، الأديب و العالم (٢٩٧ / ٩١٠ - ٣٨٤ / ٩٩٤).

^{٣٦} . هو: الشيخ المفيد.

^{٣٧} . شرح العيون - فضل الاعتزال و ذكر المعتزلة - / ٣٨٣، المنية و الأمل / ١٩٨.

^{٣٨} . تلخيص البيان في مجاز القرآن / ٢٤٢، المجازات النبوية / ٤٨.

^{٣٩} . أي: أصول العقائد، أي: الكلام.

^{٤٠} . كشف المحجّة لثمره المهجّة / ٢٠، فرج المهموم في تاريخ علماء النجوم / ٤١ - ٤٢.

^{٤١} . أمل الآمل، ٢ / ١٢٣، رياض العلماء، ٢ / ٤٢١.

الجدل، و المناظرة، و الذى أدرك عصر الشريف، حيث يقول: «كان الشريف المرتضى ثابت الجأش ينطق بلسان المعرفة، و يردّد الكلمة المسدّدة فتمرق مروق السهم من الرميّة^{٢٢} ما أصاب أصمى^{٢٣} و ما أخطأ أشوى^{٢٤}

له جانب منه و للناس جانب^{٢٥}

إذا شرع الناس الكلام رأيت

ص: ١٠

(٤) ألف الشريف المرتضى كتباً كثيرة، قال العلامة الحلّي (١٢٥٠ / ٦٤٨ - ٧٢٦ / ١٣٢٥): «له مصنّفات كثيرة، و بكتبه استفادت الإماميّة منذ زمنه - رحمه الله - إلى زماننا هذا و هو سنة ٦٩٣ [١٢٩٤]، و هو ركنهم و معلّمهم»^{٢٦}.

و قد كتب تلميذه محمّد بن محمّد بن أحمد، أبو الحسن البصرى البغدادي (- ٤٤٣ / ١٠٥١) فهرستا لتأليفه.

و ما يرجع من كتب الشريف المرتضى إلى موضوع بحثنا، هو:

١. الملخّص فى أصول الدين.

قال فى الذريعة: (٢٢ / ٢١٠ - ٢١١): أنّه كبير فى أربعة أجزاء، و إن جاء عند الشيخ الطوسى و ابن شهر آشوب أنّه لم يتمّه، و هو هذا الكتاب.

٢. الذخيرة فى أصول الدين (الذخيرة فى علم الكلام - الذريعة ١٠ / ١١ - ١٢) و قال الشيخ الطوسى: تامّ (مطبوع).

٣. الأصول الاعتقادية.

طبع ضمن المجموعة الثانية من نفايس المخطوطات - بغداد - ١٩٥٤.

٤. جمل العلم و العمل (مطبوع).

٥. إنقاذ البشر من الجبر و القدر (مطبوع).

٦. المسائل الكلامية.

^{٢٢} . أى: كالسهم الذى ينفذ فى الرميّة، و هو الصيد، و يخرج منها و لم يفقد قوّته.

^{٢٣} . أى: قتله حالاً.

^{٢٤} . أى: أصاب الشوى، و يقصد أنّ كلمته إن أخطأت أصابت الهدف و إن لم تقتل، كالسهم الذى يخطئ و لكنّه يصيب غير مقتل من الأعضاء.

^{٢٥} . لسان الميزان، ٢٢٤ / ٤، مقدّمة ديوان المرتضى، ١ / ٢٤.

^{٢٦} . خلاصة الأقوال / ٩٥.

٧. مجموعة في فنون من علم الكلام.

طبعت ضمن المجموعة الخامسة من نفائس المخطوطات، بغداد ١٣٧٩ / ١٩٥٥.

ولعلها هي المسائل الكلامية.

٨. مسألة (رسالة) في الإرادة.

٩. مسألة (رسالة) أخرى في الإرادة.

١٠. كتاب الوعيد.

ص: ١١

١١. الحدود و الحقائق: قاموس معجمي، فلسفي، كلامي، فقهي، يذكر المصطلح ثم يشرحه شرحا موجزا، طبع ضمن منشورات الذكرى الألفية للشيخ الطوسي، نشرته جامعة مشهد- إيران، ١٥٠- ١٨١ / ٢ و في رسائل المرتضى ١٧٧ / ٢- ٢٤٧، و قد جاءت رسالة أخرى تحمل نفس الاسم، طبعت ضمن النشرة المذكورة، ٧٢٨- ٧٤١، ارتأى ناشرها أنها مأخوذة من كلام الشريف المرتضى.

١٢. تنمّة أنواع الأعراض: عن جمع أبي الرشيد النيسابوري، و طبعت في رسائل المرتضى، ٣٠٩- ٣١٥، و لكن بعنوان: «نقد النيسابوري في تقسيمه للأعراض».

١٣. تقريب الأصول.

١٤. نقض مقالة ابن عدى (فيما يتناهى - كما جاء في فهرست البصروي) (الردّ على يحيى بن عدى النصراني فيما يتناهى و ما لا يتناهى - الذريعة ١٠ / ٢٣٧).

و هو أبو زكريا يحيى بن عدى النصراني البغدادي (٢٨٠ / ٨٩٤ - ٣٦٣ / ٩٧٥) فيلسوف تتلمذ على الفارابي و انتهت إليه الرئاسة في المنطق و الفلسفة، ترجم عن السريانية كثيرا، و ألف كتبا كثيرة^{٤٧}.

١٥. طبيعة المسلمين (النجاشي) (طبيعة الإسلام - و هو كتاب الردّ على يحيى - تأسيس الشيعة / ٣٩٢) (الردّ على يحيى بن عدى في مسألة سمّاها: طبيعة المسلمين - الذريعة، ١٠ / ٢٣٧).

و جاء في فهرست البصروي: «الردّ على يحيى بن عدى في مسألة سمّاها: طبيعة الممكن» و أظنّ أنّ الأخير هو الصحيح.

١٦. الردّ على ابن عدى في حدوث الأجسام (الردّ على يحيى بن عدى في اعتراضه دليل الموحّدين في حدوث الأجسام - الذريعة، ١٠ / ٢٣٧، تأسيس الشيعة / ٣٩٢).

^{٤٧}. الأعلام، ط ٣- ٩ / ١٩٤- ١٩٥، معجم المؤلفين، ١٣ / ٢١١- ٢١٢.

١٧. الردّ على من أثبت حدوث الأجسام من الجواهر.

و طبع في (رسائل المرتضى، ٣ / ٣٣١ - ٣٣٤) و لكنّ العنوان: «مسألة في الاعتراض على من يثبت حدوث الأجسام من الجواهر».

ص: ١٢

١٨. جواب الملاحدة في قدم العالم.

١٩. الفصول المختارة من العيون و المحاسن (مطبوع).

٢٠. كتاب في أقوال المنجّمين (النجوم و المنجّمون - الغدير، ٤ / ٢٦٥، تأسيس الشيعة / ٣٩٢) (الردّ على المنجّمين - الذريعة، ١٠ / ٢٩٩، و قال: هو عندي). و طبع في رسائل المرتضى، ٢ / ٣٠١ - ٣١٢ بعنوان: «مسألة في الردّ على المنجّمين».

٢١. تنزيه الأنبياء و الأئمة - عليهم السلام - (مطبوع).

٢٢. معنى العصمة.

٢٣. رسالة في العصمة.

طبعت ملحقة بأمالى المرتضى، ط. مصر - ٢ / ٣٤٧ - ٣٤٨، و رسائل المرتضى، ٣ / ٣٢٥ - ٣٢٧.

٢٤. مسألة في تفضيل الأنبياء على الملائكة.

طبعت ملحقة بالأمالى، ٢ / ٣٣٣ - ٣٣٩؛ و رسائل المرتضى، ٢ / ١٥٥ - ١٦٦.

٢٥. المنع عن تفضيل الملائكة على الأنبياء.

طبع ضمن مجموعة أربع رسائل للشيخ المرتضى - النجف الأشرف - مطبعة الآداب - ١٣٨٦ / ١٩٦٦؛ و رسائل المرتضى، ٢ / ١٦٩ - ١٧٤.

٢٦. الشافي في الإمامة و إبطال حجج العامة (مطبوع).

و هو نقض لكتاب الإمامة، من أجزاء كتاب المغنى في مباحث التوحيد و العدل، الموسوعة الشهيرة تأليف القاضي عبد الجبار المعتزلي.

٢٧. جواب بعض المعتزلة في أنّ الإمامة لا تكون إلّا بالنصّ.

حيث إنهم ينكرون ذلك؛ قال في الذريعة، ١٧٩ / ٥: مبسوط في مائة صفحة.

٢٨. المسائل الباهرة في العترة الطاهرة.

طبع ضمن رسائل المرتضى، / ٢٥١٢ - ٢٥٧، و لكن العنوان: الرسالة الباهرة في ...

٢٩. المقنع في الغيبة. (مطبوع)

٣٠. الوجيز في الغيبة.

ص: ١٣

طبع في بغداد بأول المجموعة الرابعة من نفائس المخطوطات بعنوان: مسألة وجيزة في الغيبة. و طبع في قم ضمن المجموعة الثانية من رسائل المؤلف، و كان قد طبع ضمن مجموعة كلمات المحققين، طبع الحجر - إيران - سنة ١٣١٥ / ١٨٩٧ - ١٨٩٨، ص ١٩٥ - ١٩٧ بعنوان: «رسالة في غيبة الحجّة» ثم طبع طبعة حجرية أخرى في إيران - سنة ١٣١٩ / ١٩٠١.

٣١. الانتصار لما انفردت الإمامية به (في الفقه) (مطبوع).

٣٢. الموضح عن جهة إعجاز القرآن.

٣٣. النقض (الرد) على ابن جنّي في الحكاية و المحكى.

و هو أبو الفتح عثمان بن جنّي الموصلي ثمّ البغدادي (نحو ٣٢٧ / ٩٣٩ - ٣٩٢ / ١٠٠٢) من أئمة الأدب و النحو و اللغة.

٣٤. الغرر و الدرر الأمالي (مطبوع).

و هي مجالس أملاها الشريف المرتضى، فيها: التفسير، و الكلام، و اللغة، و الأدب، و النحو، قال ابن خلكان و القفطي و اليافعي: «كتاب ممتع، يدلّ على فضل كثير و توسّع في الاطلاع على العلوم»^{٤٨}.

٣٥. إبطال القياس.

قال الذهبي: «و كتاب في إبطال القياس»^{٤٩}.

٣٦. مسألة في التوبة.

^{٤٨}. وفيات الأعيان ٣ / ٣١٣، إنباه الرواة، ٢ / ٢٥٠، مرآة الجنان، ٣ / ٥٥، غربال الزمان / ٣٥٦. و راجع وصف محقق الأمالي محمد أبو الفضل إبراهيم للكتاب -

مقدمة الأمالي ١ / ١٨ - ١٩.

^{٤٩}. سير أعلام النبلاء، ١٧ / ٥٨٩.

(٥) و قد جاء ضمن المجموعات الأربع لرسائل الشريف المرتضى رسائل لم أجد عناوينها فيما ذكرت، أذكرها كملحق لهذه القائمة:

١. مسألة في المنامات.

رسائل المرتضى، ٢ / ٩ - ١٤.

ص: ١٤

٢. مسألة في وجه العلم بتناول الوعيد كافة الكفار.

رسائل المرتضى، ٢ / ٨٥ - ٨٦.

٣. مسألة في نفي الحكم بعدم الدليل عليه.

رسائل المرتضى، ٢ / ١٠١ - ١٠٤.

٤. مناظرة الخصوم و كيفية الاستدلال عليهم.

رسائل المرتضى، ٢ / ١١٧ - ١٣٠.

٥. مسألة في أحكام أهل الآخرة.

رسائل المرتضى، ٢ / ١٣٣ - ١٤٣.

٦. مسألة في توارد الأدلة.

رسائل المرتضى، ٢ / ١٤٧ - ١٥٢.

٧. أجوبة المسائل القرآنية.

رسائل المرتضى، ٣ / ٨ - ١٢٠.

٨. أجوبة مسائل متفرقة من الحديث وغيره.

رسائل المرتضى، ٣ / ١٢٣ - ١٥١.

٩. مسألة في من يتولى غسل الإمام.

رسائل المرتضى، ٣ / ١٥٥ - ١٥٧.

١٠. مسألة في الحسن و القبح العقلي.

رسائل المرتضى، ٣ / ١٧٧ - ١٨٠.

١١. مسألة في خلق الأفعال.

رسائل المرتضى، ٣ / ١٨٩ - ١٩٧.

١٢. مسألة في علّة خذلان أهل البيت - عليهم السلام - و عدم نصرتهم [من الله تعالى].

رسائل المرتضى، ٣ / ٢٠٩ - ٢٢٠.

١٣. مسألة في علّة مبايعة أمير المؤمنين عليه السلام أبا بكر.

ص: ١٥

رسائل المرتضى، ٣ / ٢٤٣ - ٢٤٧.

١٤. مسألة في الجواب عن الشبهات الواردة لخبر الغدير.

رسائل المرتضى، ٣ / ٢٥١ - ٢٥٤.

١٥. مسألة في نفى الرؤية [لله تعالى].

رسائل المرتضى، ٣ / ٢٨١ - ٢٨٤.

١٦. مسألة في علّة امتناع عليّ عليه السلام عن محاربة الغاصبين لحقه بعد الرسول.

رسائل المرتضى، ٣ / ٣١٧ - ٣٢١.

١٧. مسألة في معجزات الأنبياء عليهم السلام.

رسائل المرتضى، ٤ / ٢٧٩ - ٢٩٩. و هو تعقيب على كلام للقاضي عبد الجبار.

١٨. مسائل شتّى / ٢٢ مسألة.

رسائل المرتضى، ٤ / ٣١٩ - ٣٥٥.

١٩. إنكاح أمير المؤمنين عليه السلام ابنته من عمر.

طبع مستقلاً، و قد حكاه ابن الجوزى فى المنتظم، فى ترجمة الشريف المرتضى، ٨ / ١٢١. ١٢٥، و بينه و بين المطبوع بعض الاختلاف.

(٤) و للشريف المرتضى مجموعة كبيرة من أجوبة المسائل التى كانت ترد عليه.

١. المسائل الواسطية - و هى مائة مسألة.

و واسط من أشهر المدن الإسلامية فى العراق، و لا تزال أطلالها قائمة.

و طبعت فى رسائل المرتضى، ٤ / ٣٩ - ٤٤ بعنوان: «جوابات المسائل الواسطيات» و تبدأ من المسألة الخامسة إلى الثانية عشرة.

٢. المسائل البادرثيات - و هى ٢٤ مسألة.

و بادرايا: بلد من نواحي واسط، قرب بندنيجين - مندلى حاليًا فى العراق^{٥٠}.

٣ - ٥ المسائل الموصليات:

ص: ١٦

الأولى: ثلاث مسائل فى الاعتماد، و الوعيد، و القياس.

الثانية: ١١٠ مسألة فى الفقه.

الثالثة: ٩ مسائل فى الفقه.

و الموصل من أشهر المدن العراقية.

و طبعت الثانية و الثالثة فى رسائل المرتضى بعنوان: «جوابات المسائل الموصليات» الثانية، ١ / ١٦٩ - ١٩٦، الثالثة، ١ / ٢٠١ - ٢٦٦.

٦. المسائل الطوسية - خمس مسائل. و طوس من أشهر مدن خراسان.

٧. المسائل الجرجانية.

٨. المسائل الديلمية.

٩. المسائل الرازية / ١٤ مسألة فى مواضيع كلامية.

^{٥٠} معجم البلدان، ١ / ٣١٦ - ٣١٧، بلدان الخلافة الشرقية - بالإنجليزية - / ٦٣، ٨٠.

و طبعت في رسائل المرتضى، ١/ ٩٦-١٣٢، و لكنها ١٥ مسألة.

١٠. المسائل الدمشقيّة.

و هي المسائل الناصرية الثانية. و جاء ضمن: «أجوبة مسائل متفرقة من الحديث و غيره» في رسائل المرتضى، ٣/ ١٢٣-
١٥١: «مسألة في الرجعة من جملة الدمشقيات»، ٣/ ١٣٥.

١١. المسائل الصيداويّة.

و صيدا من أشهر مدن الشام - لبنان حالياً -

١٢-١٤. المسائل الحلبّيّة.

الأولى: و هي ثلاث مسائل أيضا.

الثانية: و هي ثلاث مسائل أيضا.

الثالثة: و هي ٣٣ مسألة.

و حلب من أشهر مدن الشام - سوريا حالياً -

١٥-١٨. المسائل الطرابلسيات:

الأولى: و هي ١٧ مسألة.

الثانية: و هي ١٢ مسألة.

ص: ١٧

الثالثة: و هي ٢٣ مسألة. وردت في شعبان ٤٢٧ ه^{٥١}.

الرابعة: ٢٥ مسألة و كلّها في مواضيع كلامية.

١٩. المسائل الميافارقيّة.

و هي إمّا ١٠٠ مسألة، أو ٦٦ مسألة، و جاء في رسائل المرتضى، ١/ ٢٧١-٣٠٦:

^{٥١}. و هذه المسائل الثلاث السائل فيها هو الشيخ أبو الفضل إبراهيم بن الحسن الأبانى الساكن بطرابلس (طبقات أعلام الشيعة، الخامس / ١-٢، الذريعة، ٥/

٢٢٦-٢٢٧ ١٠٧٩)، و لعلّ الرابعة أيضا له.

«جوابات المسائل الميافارقيّات» و فيها ٦٦ مسألة.

٢٠ - ٢٢. المسائل المصريات:

الأولى: و هي خمس مسائل.

الثانية: و هي ٩ مسائل.

الثالثة: و هي ٧ مسائل.

٢٣. المسائل الرمليّات.

و الرملة: مدينة بفسطين لا تزال قائمة. و هي سبع مسائل، و لكن جاء في رسائل المرتضى، ٤ / ٥٧ - ٥٠: «المسائل الرمليّة» و هما مسألان فقهيتان فحسب!

٢٤. المسائل المحمديّات.

و هي ثلاث مسائل، و لكن جاء في الذريعة، ٥ / ٢٣٢ ١١٧: «جوابات المسائل المحمديّة»، و أنّها خمس مسائل، و عدّها و ذكر المسؤل عنه فيها.

٢٥. المسائل السالريّة.

و هي التي سألتها تلميذه أبو علي سلار [سالار حمزة] بن عبد العزيز الديلمي (- / ٤٤٨ / ١٠٥٦).

٢٦ و ٢٧. المسائل الرسيّة.

و هي أجوبة المسائل التي سألتها السيّد الشريف الفاضل أبو الحسن المحسن بن محمد بن الناصر الحسيني الرسيّ.

الأولى: و هي ٢٨ مسألة طبعت في رسائل المرتضى، ٢ / ٣١٥ - ٣٧٩.

و الثانية: و هي خمس مسائل. طبعت في رسائل المرتضى، ٢ / ٣٨٣ - ٣٩١.

ص: ١٨

٥٢

٢٨. المسائل التَّبَانِيَّةُ و هي «جوابات المسائل التَّبَانِيَّات» و يحيل عليها الشريف المرتضى في الردِّ على أصحاب العدد: «في جواب مسائل أبي عبد الله التَّبَانِ، رحمه الله».

رسائل المرتضى، ١/ ١٩، ٣/ ٢٠٢: ٥٣.

ص: ١٩

كلمة المحقق

«دراسة حول علاقة متكلمي الإمامية بالمعتزلة»

خلافًا لما يعتقدُه كثير من المستشرقين و الباحثين في نسبة المرتضى إلى مدرسة الاعتزال، و إدراج اسمه في عداد أعلام المعتزلة و منتسبي مدرستها، و المتأثرين بآرائها، بل المستعيرين من أفكارها، فإنه قد أثبتت الدراسات الحديثة عند محققى الشيعة بطلان هذه النظرية، و كان الرأى السائد عند عامة المستشرقين و الباحثين فى الكلام الإسلامى أن المفيد و تلميذه المرتضى يمثلان مدرسة الاعتزال البغدادى و البصرى الإمامى^{٥٤}، لاحظ كلام آخر من كتب فى هذا المجال و هو صديقنا القسّ الأب مارتين مكدرموت فى كتابه

ص: ٢٠

نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد حيث يصرّح فى مواضع عديدة من كتابه متأثراً بآراء استاذِه .و. مادلونك بتبعية المرتضى لمدرسة الاعتزال البصرى أو تأثره بها، مثلاً يقول فى بداية الكتاب:

إنّ الهدف من هذا الكتاب هو دراسة أوجه الشبه و الخلاف بين نظريات الشيخ المفيد الكلامية و نظريات المعتزلة ... و لتكون الخطوة الأولى دراسة لكلامه مشفوعة بمقارنته مع كلام القاضى عبد الجبار المعتزلى البصرى ... و سيّضح عاجلاً أنّ نظريات الشيخ المفيد الكلامية أقرب إلى مدرسة الاعتزال فى بغداد منها إلى مدرسة عبد الجبار البصرى المتأخّرة ... و تبين المقارنة الأولى أنّ الشيخ المفيد يتفق مع المعتزلة فى التوحيد و العدل، كما تحكى تبعيته لمدرسة بغداد أكثر من مدرسة البصرة فى الجزئيات ... و سيّضح أيضاً أنّ التمسك بالحديث لدى الشيعة الذى انطلق منه الشيخ المفيد أقرب إلى آراء المعتزلة ممّا هو عليه أهل السنة، ... فتبين أنّ الشريف المرتضى قد خطا خطوة كبيرة تفوق خطوة أستاذه المفيد باتجاه

^{٥٣}. طبعت هذه الدراسة فى مجلّة تراثنا عدد ٣٢ و ٣٣ ص ٧٨ لغاية ١١٤، و التى تصدرها مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث بقم.

^{٥٤}. راجع مقالة «الإمامية و علم الكلام المعتزلى» للأكادemy الخبير بعلم الكلام الإمامى: و مادلونك (Imamism and Muḥaddithūn), W. Madlung.

tazilitutheology) و أيضاً:

" Religioseliteratur arabischer :Diesfa"

, Wiesbaden: Reichert, (Grundriss der arabischen Philologie) (1991), 2: 366-7.

و راجع أيضاً مقالة المستشرق د. سوردل:

, (Revue des études islamiques) (1972), 40: 217-296.

, (Revue des études islamiques) (1972), 40: 217-296.

الاعتزال؛ لأنه لم يبدأ نظامه كما بدأ استاذة في تأكيده على مبدأ تكليف الإنسان لمعرفة الله، بل فعل كما فعل معتزلة البصرة في تأكيدهم على تكليف الإنسان لمعرفة الله عن طريق العقل والاستدلال، و سئرى أن السيد المرتضى كان يحذو حذو البصريين في كل نقطة، في حين كان أستاذة ينحو منحى البغداديين.^{٥٥}

ثم يستمرّ مارتين مكرموت في المقارنة بين آراء المعتزلة و آراء المفيد و المرتضى في مسائل مثل التكليف و اللطف، و النعمة و النبوة و الوحي، و القرآن، و الإمامة، و صفات الله تعالى، و العدل، و قدرة الإنسان و اختياره، و الجوهر و الذات، و الوعد و الوعيد، و الشفاعة، و أصحاب الكبائر، و الثواب و العقاب، و التوبة و الألم و العوض، و البداء، و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، و غيرها من المسائل المثيرة للجدل فيرى تطابقا في أصل الفكرة و الاعتقاد، بل و حتى في طريقة الاستدلال فيهما، و إن اختلف المرتضى مع شيخه المفيد في بعض المسائل، و اختلفا مع المعتزلة فيما يتعلّق بمسائل الإمامة، و يستنتج

ص: ٢١

أخيرا و يقول:

إنّ تعداد الاختلافات الموجودة بين الشيخ المفيد و الشريف المرتضى ...

يجب أن لا يحجب عنا الاتفاق الجوهرى القائم فيهما، فكلاهما يحذو حذو المعتزلة فيما يخصّ التوحيد و العدل الإلهيين، و كلاهما يخالف المعتزلة بكلّ وضوح في المسائل المتعلقة بالإمامة، و وضع مرتكب الكبيرة في هذه الدنيا و مصيره في الآخرة.

إنّ دراسة الاختلافات بين هذين المتكلمين في كثير من التفاصيل التي تخصّ مسائل التوحيد و العدل تفيدنا بأنّ كلّا منهما يتفق مع إحدى مدرستي الاعتزال، فالشيخ المفيد مع المدرسة البغدادية، و الشريف المرتضى مع المدرسة البصرية^{٥٦}. مع هذا كلّه في داخل نطاق تأثير المعتزلة، فإنّ الطابع الاعتزالي المبتنى عموما في علم الكلام عند الإمامية بعد الشيخ المفيد، ظلّ على هذا النسق ليتبناه تلميذه و خليفته من بعده الشريف المرتضى، و ذلك لأنّ الشيخ المفيد و الشريف المرتضى استوحيا أفكارهما من المدارس الفكرية المتنوعة للمعتزلة^{٥٧}.

هذا، و أيدت المستشرقة الألمانية SabineSchmidtke و هي خريجة مدرسة المستشرق الذائع الصيت « W Madelung. » النتائج التي توصل إليها المستشرقان السابقان و. مادلونج و القس مارتين مكرموت، في وجود قرائن و شواهد قويّة على تبعية علم الكلام الإمامي لعلم الكلام المعتزلي، فتقول في دراستها « -TheTheologyofal allamaalhilli» (ص ١٦، من الترجمة الفارسية) عن الآراء الكلامية للعلامة الحلّي:

^{٥٥}. نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد: مارتين مكرموت، تعريب على هاشم، ص ٢٧ - ٢٩.

^{٥٦}. المصدر السابق: ٤٩٠.

^{٥٧}. المصدر السابق: ٤٩٢.

إنّه بالتأكيد يمكن القول بأنّ الدراسات [عن علم الكلام الإمامي] حتّى عصر الشريف المرتضى أثبتت تكامل الامتراج بين المعتزلة و الإمامية.

و أنّه بعد فترة قصيرة من عصر الشيخ الطوسي (المتوفى سنة ٤٦٠ هـ) و الذي كان تلميذ المرتضى في علم الكلام، و نحو نحوه في تبعيته

ص: ٢٢

للمعتزلة، حلّ العصر الذهبي للمذهب الاعتزالي الإمامي المتأخّر، و الذي كان إلى وقت قريب مجهولا لنا، و يعزو W Madelung. بروز هذه الظاهرة و سيادتها [عند الإمامية] إلى تأثيرات مذهب أبي الحسن البصري و أتباعه.

و نحن هنا في هذه العجالة لا يسعنا المجال لطرح آراء هؤلاء المستشرقين و أتباعهم من أبناء المشرق، إذ لهذا البحث مجال آخر غير هذه المقدمة، و قد كفانا مؤونة البحث عن هذا الموضوع و أجاد فيه المحقّق الخبير بتاريخ علم الكلام الإسلامي و الإمامي العلّامة الشيخ محمّد رضا الجعفرى، حيث تابع في دراسات عديدة ظاهرة تطابق آراء متكلّمي الإمامية الأوائل (آل نوبخت - المفيد - المرتضى - الطوسي) مع آراء المدرسة التقليديّة لمعتزلة بغداد عموماً - و أحيانا مدرسة الاعتزال البصري - و استعرض احتمالات تأثر الإمامية منهم أو تأثيرهم فيها، و يمكن تلخيص آرائه التي طرحها في مقاله، بعنوان (الكلام عند الإمامية: نشأته، تطوره، و موقع الشيخ المفيد منه) [ص ١٤٤ - ٢٩٩، مجلّة تراثنا العددان ٣٠ و ٣١، صدرت بمناسبة الذكرى الألفية لوفاء الشيخ المفيد رحمه الله سنة ١٤١٣ هـ] و التي تعبر عن الرأى السائد عند الإمامية - بما يلي:

١. إنّ علم الكلام الشيعي و اعتقادات المذهب الإمامي نابتان من أحاديث الأئمّة المعصومين عليهم السّلام، إذ أنّ الإمامية بعد أن دانت بالإمامة و التزمت بطاعة الأئمّة عليهم السّلام فإنّها قد أخذت عقائدها منهم، كما أخذت أحكامها في الفروع الدينية منهم أيضا، و بالنسبة إلى الأصول الاعتقاديّة فإنّ الدليل الواضح على هذه التبعيّة هو ملاحظة نصوص الكتابين اعتقادات الإمامية للشيخ الصدوق، و تصحيح الاعتقاد للشيخ المفيد، فإنّ نصوص الكتابين خاصّة الأوّل لا تتعدّى عن سرد مضامين الآيات و الأحاديث و بنفس الألفاظ و التعابير^{٥٨}.

٢. إنّ أعيان المعتزلة و منظريها الأوّل، كأبي الهذيل العلاف، و الكعبي البلخي، و القاضي عبد الجبار الهمداني، و لعلّ أغلب من دوّن عن سيرتهم و طبقات أعلامهم، كابن المرتضى و نشوان الحميري و غيرهما جميعا، يسندون مذهب المعتزلة في العدل و التوحيد إلى أمير

ص: ٢٣

^{٥٨}. تراثنا: العدد ٣٠ - ٣١، ص ١٤٤.

المؤمنين عليه السّلام^{٥٩}، قال ابن النديم في «أسماء من أخذ عنه العدل و التوحيد»: قرأت بخطّ أبي عبد الله بن عبدوس، قال: قال أبو الحسن أحمد بن يحيى بن علي بن يحيى المنجّم:

أخبرني أبي، و أخبرني عمّي أحمد، و عمّي هارون، قالوا: حدّثنا أبو يعلى زرقان، و اسمه محمّد بن شدّاد، صاحب أبي الهذيل، قال: حدّثنا أبو الهذيل العلاف، محمّد بن الهذيل، قال:

أخذت هذا الذي أنا عليه من العدل و التوحيد، عن عثمان الطويل- و كان معلّم أبي الهذيل- قال أبو الهذيل: و أخبرني عثمان أنّه أخذه عن واصل بن عطاء، و أنّ واصلًا أخذه عن أبي هاشم عبد الله بن محمّد بن الحنفية، و أنّ عبد الله أخذه من أبيه محمّد بن الحنفية، و أنّ محمّدًا أخبره أنّه أخذه عن عليّ عليه السّلام و أنّ أباه أخذه عن رسول الله صلّى الله عليه و آله، و أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله أخبره أنّ جبرئيل نزل به عن الله جلّ و تعاليّ.»

٣. إنّ خطب أمير المؤمنين عليه السّلام و الأحاديث المروية عنه هما المصدران الأساسيان في نشوء المذاهب الكلامية، إذ تدلّ البحوث و الدراسات التاريخية أنّ الإمام علي بن أبي طالب عليه السّلام هو أوّل من وضع أسس علم الكلام، فالروايات التاريخية تشير إلى أنّ الإمام كان يدافع عن حقّه في الإمامة و الخلافة منذ وفاة الرسول صلّى الله عليه و آله إلى أيام خلافته، فشكّك في أدلّة القوم على أفضلية الخليفة الأوّل، و في كيفية اختيار الخليفة الثاني، ثمّ سخر من القواعد العامّة و الأسس التي بنوا عليها الشورى، ثمّ حينما أجمع المسلمون على إرجاع الحقّ إليه و صار خليفة للمسلمين بالنصّ و الاختيار، شدّد نكيره على سيرة أسلافه في الخلافة، فخطب مرارا في الكوفة و في جمع المسلمين في البصرة و صفين و النهروان و غيرها من المواقع، و أظهر انحراف القوم عن سنّة الرسول صلّى الله عليه و آله و منهجه الذي أوصى به للإمامة و الخلافة، فضلا عن هذا فقد تعرّض أمير المؤمنين عليه السّلام في خطبه التي ألقاها خلال فترة خلافته إلى أمور هامّة تتعلّق بالكون و الحياة، لم يتعرّض لها قبله أحد و استقى منه الآخرون مبادئهم، و منهم المعتزلة و الإمامية، فقد تحدّث عليه السّلام عن الخالق و صفاته الجلالية، و علم الله تعالى، و رؤية الله، و عن التوحيد، و قدم الخالق، و صفة الملائكة، و أوصاف

ص: ٢٤

السماء و الأرض و كيفية خلقهما، و خلق العالم و الإنسان، و فناء الدنيا، و الموت، و البعث و الصراط، و أهوال يوم القيامة، و الإيمان و الكون، و الضلال و الفسق، و الأعمال الصالحة، و عن العصاة، و النبوة و صفات الأنبياء، و الوحي و القرآن، و جوهر الرسول، و علم الغيب، و صفات أئمّة المسلمين، و الجهاد، و التحكيم و الشورى، و الفرق بين الحقّ و الباطل، و الرجاء و كفيّته، و العصمة، و الثواب، و العقاب، و التوبة، و الشفاعة، و العدل و الظلم، ...

و غيرها، و هذه كلّها أمور شغلت أفكار الفلاسفة المسلمين و متكلميهم في القرون التي تلت القرن الأوّل للهجرة الشريفة.

٤. إنّ أسلاف متكلمي الإمامية كانوا خصوما للمعتزلة، خاصّة الجناح البصري منها لنعرتهم العثمانية الأموية، و تنقيصهم لأمر المؤمنين عليه السّلام- فقد خاصم هشام بن الحكم الكندي (١٠٥- ١٨٩) شيخ متكلمي الإمامية جماعة من أعلام

^{٥٩}. ذكر المعتزلة للبلخي: ٤٤، فضل الاعتزال و ذكر المعتزلة للقاضي عبد الجبار: ١٤٦، ١٤٧، ١٥٠، ١٤٣، ٢١٤، ٢١٥، المنية و الأمل لابن المرتضى: ٢٦، ٢٧.

١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، البحر الزخار: ١/ ٤٤، الحور العين لنشوان الحميري: ٢٠٦، سير أعلام النبلاء: ١٣/ ١٤٩.

المعتزلة و دعائها و منظريها و ذوى المكانة فيهم و قطعهم، فقد ناظر أبا عثمان عمرو بن عبيد التيمي البصرى (٨٠-١٤٤ هـ) نانى رائدى الاعتزال و داعيتها فى البصرة^{٦٠}، و ناظر أيضا عبد الرحمن بن كيسان أبو بكر الأصم البصرى (٢٠٠-... هـ)^{٦١}، و محمّد ابن الهذيل العبدى، أبا الهذيل العلاف البصرى^{٦٢} (١٣٥-٢٣٥) هـ، و إبراهيم بن سيار، أبا اسحاق النظام البصرى^{٦٣} (١٦٠-٢٣١) هـ و آخرين غيرهم و كانت الغلبة فى هذه المناظرات لهشام- كما صرّحت بذلك المصادر- و كان من نتائج هذه المناظرات أن أخذوا و تأثروا بأرائه، قال البغدادي و غيره:

«خالط [النظام] هشام ابن الحكم الرافضى فأخذ عنه بعض آرائه»^{٦٤} و الطريف أن خصوم الإمامية بدءا من المعتزلة (و هم الذين خاصمهم و ناظرهم هشام) و انتهاء بكتّاب الفرق و المقالات أمثال عبد القاهر البغدادي، و الملطى، و ابن حزم، و الأسفرايينى، و ابن تيميّة، و زميله الذهبى، و تلميذه ابن قيم الجوزية، و ابنى كثير و حجر، قد نسبوا إلى هشام [و لغيره

ص: ٢٥

من متكلمى الإمامية كهشام الجوالقى] ما صحّ- و ما أقلّ ذلك- و ما لم يصحّ- و هو الأكثر- بل و نسبوا إليه الآراء المتناقضة التى لا تصدر إلّا عن معنوه، و الأنكى أن الآراء و الاعتقادات المنسوبة إليه هى آراء خصومه العقائديين من معتزلة و جهميّة و قدريّة و غيرهم، و التى ناظرهم فيها و أثبت بطلانها، كالقول بالتجسيم و التشبيه، و أنّه جسم لا كالأجسام، و حدوث علم الله تعالى، و غيرها، و بهذه الفرية نسبوا إلى متقدّمى الإمامية أقوالا و آراء لم يأخذ بها متأخروهم، و موهوا للقارى بأنّ الجيل الثانى قد تأثر من المعتزلة و أخذ منهم، و خالف بذلك معتقدات أسلافه! و المتتبع يرى أن ما نسبوه إلى هشام بن الحكم أو إلى هشام الجوالقى قد حكوه عن آخرين سبقوهما أو كانوا معاصرين لهما، كأبى الحسن مقاتل ابن سليمان الأزدي البلخى، و كان ممّن يضرب به المثل فى القول بالتجسيم و التشبيه الصريحين^{٦٥}، و آخرين من أصحابه كأبى عصمة المروزي- قاضى مرو- (ح ١٠٠-١٧٣)، و نعيم بن حماد بن معاوية الأعور الخزاعى المروزي (ح ١٤٨-٢٢٨) [راجع النصّ على أنّه تبع مقاتلا فى التشبيه و التجسيم فى الملل و النحل: ١/ ١٨٧، تلبيس ابليس: ٨٦، شرح ابن أبى الحديد: ٣/ ٢٢٤].

و أيضا من المشبهه أبو المثنى معاذ بن معاذ العنبرى البصرى (١١٩-١٩٦) من أعلام المحدثين و قد أخرج أصحاب الصحاح الستة أحاديثه؛ و كذلك داود الجورابى، فقد عدّ الأشعري داود و أصحابه من فرق المرجئة، و عدّه الشهرستاني هو و نعيم بن حماد من مشبهه أصحاب الحديث الحشوية، الذين وافقوا مقاتل بن سليمان، و هكذا صنع عبد القاهر البغدادي و

^{٦٠} الكافى: ١/ ١٦٩، رجال الكشى: ٢٧١-٢٧٣، أمالى المرتضى: ١/ ١٧٦، مروج الذهب: (ط باريس) ٧/ ٢٣٤-٢٣٦) و مصادر أخرى كثيرة.

^{٦١} فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة: ٢٦٧، المنية و الأمل: ١٥٦.

^{٦٢} الملل و النحل: ١/ ٣٠، ١٨٤- مروج الذهب: ٧/ ٢٣٢ (ط باريس).

^{٦٣} فضل الاعتزال: ٢٥٤، المنية و الأمل: ١٤٩، مذاهب الإسلاميين: ١/ ١٢٧.

^{٦٤} الفرق بين الفرق: ٥٠، ١١٣، ١١٤، الملل و النحل: ١/ ٥٦، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام: ١/ ٤٨١-٤٨٢، مذاهب الإسلاميين: ١/ ٢٠١.

^{٦٥} راجع: كتاب المجروحين لابن حبان: ٣/ ١٤-١٦، تاريخ بغداد: ١٣/ ١٦٠-١٦٩، ميزان الاعتدال: ٤/ ١٧٢-١٧٥، تهذيب التهذيب: ١٠/ ٢٧٩-٢٨٥،

سير أعلام النبلاء: ٧/ ٢٠١-٢٠٢.

الأسفرايينى وغيرهما، فعدّوه من «المشبهة»^{٦٦} لا من «الرافضة» أو «الرافضة المشبهة»، لكن الطريف أن ابن حزم و الذهبى عدّوه من جملة الشيعة، قال الأوّل:

«و كان داود الجورابى من كبار متكلميهم»^{٦٧} و قال الثانى:- و أقرّه عليه ابن حجر العسقلانى:- «داود الجورابى رأس فى الرافضة و التجسيم»^{٦٨}!

ص: ٢٦

٥. كان لدى الإمامية منذ بدايات القرن الثانى للهجرة مدرستان، المدرسة الحديثية و المدرسة الكلامية. و كانتا متغايرتين فى الأسلوب و نوعية الاستدلال، إلّا أنّهما لم يكونا متضادّتين متخاصمتين- كما نجدها عند غير الإمامية- و النتائج الملموسة لهاتين المدرستين هما كتابا تصحيح الاعتقاد للمفيد و اعتقادات الإمامية للصدوق، و قياسهما لا يكشف لنا إلّا عمّا اشتركت فيه المدرستان و ما اختلفتا فيه، و أمّا الانتهاء بهذا القياس إلى تعليل الفرق الذى نجده فى جانب المفيد بأنّه يرجع إلى تأثره بالاعتزال، فهو استنتاج ينفسه الكثير من مقومات الاستنتاج الصحيح، المرتكز على دراسة صحيحة مستوعبة.

و خلاصة الكلام: القول بأنّ الإمامية أخذت عن المعتزلة و تأثرت بهم فيما اتفقت معهم فى العقيدة، لا أقول فيه سوى أنّه باطل لا أساس له من الصحة جملة و تفصيلا، و لا سند له من دراسة عقائد الإمامية و الأسس التى قامت عليها تلك العقائد^{٦٩}.

نعم يجب التفريق فى المسائل الكلامية بين المسائل التى تمسّ العقيدة مباشرة كالإمامة و العصمة و غيرها، و بين ما لا يكون كذلك، كالمسائل التى كانوا يعبرون عنها يوم ذاك ب (اللطف من الكلام)، الذى ذكر الشيخ المفيد كثيرا من عناوينها فى آخر كتابه أوائل المقالات^{٧٠}. أمّا القسم الأوّل فإنّ الأدلّة التى قدمناها أفادت أنّ الإمامية لم يأخذوا عقائدهم من المعتزلة، و لم يحكمهم التشبيه و الجبر يوما ما قبل أن يتصلوا بالمعتزلة، و أمّا التأثر فى مثل المسائل القسم الثانى، أو التأثر فى نوعية الاستدلال فى المسائل المتفق عليها فلا نمنعه، بل توجد شواهد كثيرة على وقوعه، و لكنّه تأثر و تأثير متقابل، و الذى يحزّ فى النفس إغفال تأثر النظم و أبى الطيّب المعتزليين و غيرهما بهشام بن الحكم مثلا، و الاهتمام- بل التضخيم- بتأثر المفيد بالمعتزلة، و لعلّ الآثار التى تركها متكلموا الإمامية و المعتزلة على حدّ سواء، إن كانت قد سلمت من الضياع و وصلت إلينا، لكان لنا رأى آخر، و لعلنا كنا نرجّح حينئذ أنّ التأثر فى جانب الاعتزال بالإمامية كان أقوى و أكثر من تأثر الإمامية بالمعتزلة^{٧١}.

^{٦٦} . مقالات الإسلاميين: ١/ ٢١٤، ٢٥٨ - ٢٥٩، الملل و النحل: ١/ ١٠٥، ١٨٧، البدء و التاريخ: ٥/ ١٤٠، الفرق بين الفرق:

٢١٦، ٣٢٠، أصول الدين: ٧٤، ٣٣٧، تلبيس إبليس: ٨٦، ٨٧.

^{٦٧} . الفصل: ٢/ ١١٢، ٩٣/ ٤.

^{٦٨} . ميزان الاعتدال: ٢/ ٢٢٣، لسان الميزان: ٢/ ٤٢٧.

^{٦٩} . تراثنا: العدد ٣٠ - ٣١، ص ١٦٤.

^{٧٠} . أوائل المقالات:، ص ٧٢ فما بعد.

^{٧١} . تراثنا: ص ٢٢٩.

وصف كتاب الملخص في أصول الدين

للشريف المرتضى رحمه الله كتب كثيرة و في مجالات متنوعة، لكنّه كان قبل كلّ شيء فقيها، حيث بدأ حياته العلميّة بقرأة الفقه على الشيخ المفيد، واستمرّ يمارس الفقه و يدرّسها طيلة حياته، و ختم مسيرته أيضا بالفقه، فقد توفاه الله تعالى حينما كان شيخا و مرجعا للفتيا للطائفة الإماميّة، إلّا أنّ شهرته في علم الكلام و تطلّعه في أصول الدين طغت على بقيّة مواهبه و ملكاته، فعّدّ فقيها متكلمًا أو متكلمًا فقيها، و لعلّ لهذه الشهرة نصيبا كبيرا من الحقيقة، إذ حينما نلاحظ قائمة مؤلّفات الشريف نجد أنّ علم الكلام و المناظرة و مباحث أصول الدين يمثّل حيزًا كبيرًا منها، فقد كتب و ألف كتبًا و رسائل عديدة حول مواضيع كلاميّة مهمّة كانت مطروحة عند المتكلمين و أصحاب المذاهب الكلاميّة و مناصريهم في تلك القرون، و مراجعة سريعة لتراث المرتضى الكلامي يبرز لنا نشاطه و قوّة اندفاعه في متابعة آراء خصوم الإماميّة، و الإجابة عنها بما يطابق و المذهب الكلامي الإمامي، و لعلّ جانبًا من هذا النشاط و قوّة الاندفاع و سرعة الإجابة، أو اتّخاذ الموقف يعود إلى موقعه و منصبه في المجتمع البغدادي و عند طائفته، حيث كان زعيم الشيعة بلا منازع منذ أن توفّي شيخه و سلفه في الزعامة الشيخ المفيد عام ٤١٣ هـ، و استمرّ في زعامته إلى حين وفاته عام ٤٣٦ هـ، أي مدّة تزيد على عقدين، فقد كان مطالبًا بإبداء رأيه في كثير من القضايا المثارة في تلك الأزمنة- و ما أكثرها- و كانت مدرسة بغداد في تلك العصور- و التي تضمّ جنبًا إلى جنب الخصوم الذين يكفّر أحدهما الآخر، و يتبرأ أحدهما من معتقدات الآخر- قبله لمدارس بقيّة البلدان المنتشرة في ربوع العالم الإسلامي- فالمسائل المثارة فيها، و الإجابات أو الحلول المطروحة من قبل أرباب المذاهب الكلاميّة كانت تنقل و بسرعة مذهشة إلى بقيّة البلدان، فترى صدى آراء المشبّهة و المجبرة و القدريّة و المعتزلة و الإماميّة و غيرهم ببغداد، في مدن ما وراء النهر و حواضر خراسان العلميّة كطوس و نيسابور، و مصر و الشام و الأندلس، و كان على زعيم كلّ طائفة، و المتبنّي للدفاع عن معتقداتها أن يتّخذ موقفا واضحا و صريحا يسكت بها الخصوم، و يرفع من شأن معتقده، و كان سرعة الإجابة- أو ما كان يعبر عنها في تلك الأزمنة بسرعة

البديهة- سلاحا مهمّا في دحر الخصوم، حيث كان دليلا على أصالة المعتقد، و نباهة المدافع، و تمكّنه من أدوات المناظرة و إفحام الخصم، و لذا يرى المتتبع في كتب المناظرة أنّ لإسكات الخصم بسرعة الإجابة و في مجلس المناظرة- و دون التروّي في قراءة أدلّة الخصم أو الاستمهال و التشاور مع الأصحاب- مقاما مهمّا، ممّا أثار حفيظة بعض كتّاب السير و التراجم، ممّن كانوا يجانبون الحقّ و يميلون إلى بعض المذاهب الكلاميّة أن ينسوا بدهاءه جواب متكلم إلى غيره، أو ينتحلوا له مناظرة و إجابة واهية تبرز تفوقه على الخصم في مجلس المناظرة. فسرعة الإجابة و الردّ على الخصوم كتابة أو مشافهة كانت دليلا على ديناميكيّة المذهب، و قدرته في المنافسة مع الخصوم. و من هنا نرى الشريف المرتضى لا يدع مجالًا لخصمه أن يستريح، فما أن تبدر منهم بادرة، أو يخطر في فكرهم فكرة، أو تسودّ لهم صحيفة، إلّا و انبرى بالدفاع مشافهة أو مكاتبة أو مراسلة أو مناظرة، فقد دافع عن معتقده أمام مجموعة كبيرة من الخصوم، و من مختلف الملل و النحل، بدءًا بأبي زكرياء يحيى بن عدى النصراني، و مرورا بالملاحدة و المنجمين و المتكلمين من أهل الإسلام أو ممّن انتسبوا إليه، كالوعيديّة و المجبرة و المشبّهة و الأشاعرة و المعتزلة و غيرهم. و ممّا يجدر الإشارة إليه أنّ جانبًا مهمّا من آراء المرتضى الكلاميّة برزت و انتشرت خلال ردوده و أجوبته على آراء المعتزلة، و بذلك خلّد لنا تراثا كلاميا ضخما.

و من تراثه الذى سلم قسما كبيرا منه من عوادى الدهر، كتاب الملخص فى أصول الدين، و يعدّ من عيون كتبه الكلامية، بل لا أغالى إذا قلت: إنّه مقدم على جميع كتبه الكلامية التى وصلتنا؛ لاحتوائه معظم أبحاث باب التوحيد و صفات البارى، و باب العدل، و هما من أهمّ أبواب علم الكلام، و موضع الأخذ و الردّ و البحث و الاستدلال، و بل النفسىق و التكفير و الاتّهامات المتبادلة بين أهل الحديث و المعتزلة و العدلية و الأشاعرة و القدرية و المرجئة و غيرهم من أصحاب النحل و أرباب المذاهب الكلامية، أمّا الشافى فى الإمامة فإنّه كتاب مبسوط، لكنّه يختصّ بموضوع خاصّ، و هو الردّ على فصل الإمامة من كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار الهمدانى، أمّا الذخيرة فى أصول الدين فبرغم شموله على جلّ الأبواب الكلامية من التوحيد و النبوة و الإمامة و المعاد و ما يتصل بها من سائر المسائل الكلامية،

ص: ٢٩

إلا أنّه شديد الاختصار فى أوائله تعويلا على ما جاء فى الملخص، و فيه بسط نسبي فى أواخره^{٧٢}. و يظهر من تصريح المرتضى رحمه الله فى آخر كتاب الذخيرة فى أصول الدين أنّه شرع أوّلا فى^{٧٣} جمع كتاب الملخص فبسط القول فى أبوابه لكنّ حالت العوائق دون إكماله فترك الملخص و شرع فى إملاء كتاب آخر و هو الذخيرة، لكنّه لم يبسط فى مباحثه أوّلا، بل اكتفى بأقلّ ما يجب ذكره تعويلا على التفصيل و البسط الموجودين فى الملخص، لكنّه بسط القول نسبيا من أواسط الكتاب بعد أن رأى أنّه عاجز عن إكمال الملخص، فاكتمى بمباحث الذخيرة و بسط القول فيه، يقول المرتضى رحمه الله فى آخر كتاب الذخيرة:

و بين أوائل الكتاب و أواخره تفاوت ظاهر، فإنّ أوّله على غاية الاختصار، و البسط و الشرح معتمدان فى أواخره، و العذر فى ذلك أنا بدأنا بإملائه و النية فيه الاختصار الشديد، تعويلا على أن الاستيفاء و الاستقصاء يكونان فى كتاب الملخص، فلمّا وقف تمام إملاء الملخص - لعوائق الزمان التى لا تملك - تعيّرّت النية فى كتابنا هذا، و زدنا فى بسطه و شرحه، و إذا جمع بين ما خرج من كتاب الملخص و جعل ما انتهى إليه كأنّه لهذا الكتاب، وجد بذلك الكلام فى جميع أبواب الأصول مستوفى مستقصى.

و بعبارة أخرى يريد أن يقول الشريف رحمه الله أنّ كتاب الذخيرة فى أصول الدين تكميل و تتميم لكتاب الملخص أو بالعكس، و معا يشكّلان مباحث جميع أبواب علم الكلام، و قد نبّه الشريف لهذا الأمر مرّة أخرى فى بداية الجزء الرابع من الملخص حيث قال:

نبدأ بعون الله و قوّته فى هذا الجزء بذكر أوّل الكلام المبسوط من

ص: ٣٠

^{٧٢}. الذخيرة فى علم الكلام: المقدّمة، ص ٥.

^{٧٣}. يبدو أنّ الشريف بدأ أوّلا بإملاء الملخص و قبل أن تمنعه العوائق شرع فى تأليف أو إملاء كتاب الذخيرة، فلم يبسط القول فى الثلث الأوّل من الكتاب اعتمادا على ما ذكره أو سيذكره فى الملخص، لكنّه بعد أن تبيّن عدم قدرته على إكمال الملخص عدل عن خطته و بسط القول فى الأبحاث المطروحة، لكن يرى الشيخ آقا بزرك الطهرانى فى (الذريعة: ٢٢/ ١٠) أنّ الشريف صنّف أوّلا الذخيرة ثمّ الملخص، يقول: (و لما أنّه صنّفه بعد انتهاء إملاء الذخيرة و كان وقع بعض المطالب فى أوّل الذخيرة على الإيجاز، ضبط القول فيها فى الجزء الرابع من الملخص، فكأنّه جعل الجزء الرابع منه، الذى به تمام الكتاب الملخص تكملة للذخيرة).

الكتاب الموسوم بالذخيرة، المخالف لما بنى عليه صدره من الإيجاز و الاختصار، ليكون تماما لكتاب الملخص، من حيث انتهى الإملاء منه حسب ما رآه مصنفهما و رسمه، و بالله عزّ و جلّ التوفيق.

نسبة الكتاب للمصنف

لا شكّ أنّ المرتضى ألف كتابا سماه الملخص في أصول الدين، و قد ذكر كلّ من ترجم له هذا الكتاب في فهرست مؤلفاته، و أقدم من ذكره تلميذه الشيخ الطوسي رحمه الله في فهرسته عن مصنفى كتب الشيعة و أصولهم^{٧٤}، ثمّ تبعه النجاشي (٣٧٢-٤٥٠) في رجاله^{٧٥}، و غيرهم ممّن ترجم للشيخ آقا بزرگ الطهراني في الذريعة (٢٢: ٢١٠) حيث قال:

الملخص في أصول الدين للسيد الشريف المرتضى علم الهدى، أبى القاسم على بن الحسين بن موسى الموسوى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ ذكره في تأسيس الشيعة و كشف الحجب و غيرهما نقلا عن كتاب النجاشي ...

هذا، و ذكر الطوسي أنّ الشريف لم يتمّ كتابه هذا، و تبعه على ذلك ابن شهر آشوب المازندراني، أمّا النجاشي فلم يشر إلى ذلك، و لا ترديد في قبول توضيح الشيخ الطوسي؛ لأنّه تربي في كنفه و ترعرع، و كان أقرب الناس إلى المرتضى لتلمذته عليه طيلة ثلاث و عشرين سنة، و أعرف ممّن سواه بمؤلفاته. هذا فضلا عن تطابق كلامه مع الواقع الخارجى الملموس، حيث أنّ الكتاب يمكن عدّه ناقص الآخر، برغم أنّ الشريف غطّى نقص كتابه بأنّ جعل آخره بداية لكتاب الذخيرة كما مرّ ذكره.

و من جهة أخرى فإنّ الشريف رحمه الله قد أشار في ثنايا كتاب الملخص إلى بعض كتبه منها الشافى في الإمامة، و الذخيرة في علم الكلام و رسالته في «نقض مقالة يحيى بن عدى النصراني البغدادي».

ص: ٣١

فصول الكتاب و أبوابه

ينبغي لنا قبل الحديث عن فصول الكتاب، الإشارة إلى أنّ النسخة الوحيدة الباقية من الكتاب ناقصة من بدايتها، لكن يبدو من سياق الفصول الباقية من الجزء الأوّل أنّ النقص قليل و لا يتعدى إلّا صفحات معدودة، و أظنّ أنّها تفقد بابا يحتوى على أبحاث تقليديّة يصدر بها المتكلمون عادة كتبهم و مصنفاتهم الكلامية، و باب يتضمّن أبحاثا تمهيدية تعدّ أصول ثابتة و مقبولة عند الجميع، يذكرونها في بدايات الكتب الكلامية تمهيدا و توطئة للأبحاث الكلامية الصرفة و استدالاتها، مثل البحث عن حدوث الجوهر و الأجسام، و إثبات الكون، و إثبات الجهة للأجسام و غيرهما.

و يبدأ كتاب الملخص في أصول الدين - اعتمادا على هذه النسخة - بفصل و هو: «في الدلالة على أنّ القديم لا يجوز عدمه»، و يليه فصل آخر: «في الدلالة على إثبات المحدث»، و بهما ختام هذا الباب، و هما فصلان يرتبطان بصفات البارى عزّ و جلّ، و يدخلان في الباب الذى يليهما و هو أوّل أبواب الكتاب المسمّى ب «الكلام في الصفات».

^{٧٤}. الفهرست: ص ٢٨٨ ط الطباطبائى.

^{٧٥}. رجال النجاشى: رقم ٧٠٨ ط جماعة المدرّسين.

بنى الشريف المرتضى كتابه من خمسة فصول و هي:

١. الكلام فى الصفات، و فيه ثلاثة و عشرون فصلا.

٢. الكلام فى نفى الرؤية عنه و جميع ضروب الإدراك، و يتضمّن أحد عشر فصلا.

٣. الكلام فى العدل، و يتضمّن عشرة فصول.

٤. الكلام فى الإرادة و ما يتعلّق بها، و فيه سبعة فصول.

٥. الكلام فى الكلام و أحواله و أحكامه، و يتضمّن ستة عشر فصلا.

و مجموع فصول هذه الأبواب الخمسة فى الأجزاء الثلاثة من الكتاب ثمانية و ستون فصلا، و قد يعدّ الباب الأوّل الذى يتحدّث عن صفات البارى عزّ و جلّ أوسع أبواب الكتاب، حيث يستوعب الجزء الأوّل و قسما من الجزء الثانى، ثمّ يليه الباب الأخير بفصوله الستة عشر.

يتحدّث المصنّف خلال أبواب الكتاب و فصوله بإسهاب و تفصيل عن جلّ المباحث الكلامية فى التوحيد و العدل، و لكنّه لم يتعرّض لمباحث النبوة و الإمامة و المعاد، بل

ص: ٣٢

أحالتها إلى الكتاب الذى أتمّ به الملخص، أى كتاب الذخيرة فى علم الكلام. و قد طرح المصنّف خلال أبحاثه معظم آراء المتكلّمين المتقدّمين عليه و المعاصرين له. حيث أورد بإسهاب و تفصيل معظم الأبحاث و المناقشات و الشكوك و الآراء و الأفكار التى كانت مطروحة فى حلقات البحث و النظر ببغداد، و دائرة على الألسن أو مكتوبة فى المدونات، بل تجاوز فى الباب الثانى الذى تحدّث فيه عن استحالة رؤية البارى عزّ و جلّ عن دائرة المسلمين، و تعرّض لآراء الثنوية و المجوس و النصارى و الصابئين و عبدة الأصنام.

أشار المصنّف فى كتابه لأسماء مجموعة من المتكلّمين من مختلف المذاهب و النحل الكلامية من معتزلة و أشاعرة، و هم:

القاضى عبد الجبّار الأسدآبادى، أبو على الجبائى، و ابنه أبو هاشم، يحيى بن عدى النصرانى، ضرار بن عمرو، ابن كلاب، سليمان بن جرير، النظام، عباد ابن سليمان، ابن عيّاش، أبو عبد الله البصرى المعروف ب (جعل)، أبو الهذيل العلاف، جهم، النجّار، صالح بن عمر الصالحى و غيرهم.

نسخة الكتاب

لا يتوفّر لهذا الكتاب القيّم، و التراث الغالى النفيس، إلّا نسخة قيّمة واحدة، يعود تاريخها إلى بدايات القرن الحادى عشر الهجرى^{٧٤} و كانت النسخة أوّلا فى خزّانة شيخ الإسلام الزنجانى^{٧٧} ثمّ انتقلت إلى مكتبة البرلمان الإيرانى (كتابخانه مجلس شورای إسلامى)، و إليك مواصفاتها:

رقم ٩٤٣٢، بخطّ نسخى سقيم، قطع رحلى، ١٤٢ ورق، و كلّ صفحة تحتوى على ٢٣ سطرا.

ص: ٣٣

و يبدو أنّ كاتب النسخة كان من النساخ الذين يستأجرون لكتابة نسخة ما، دون معرفتهم بأصول العلم و رموزه، فتكثر فى نسخهم الهفوات و الزلّات و السقطات، و أظنّ أنّ الناسخ شخص يملى عليه فيكتب ما يسمع، و لا يكتب ما يرى، و لذا واجهت حين استنساخ الكتاب و تصحيحه مصاعب عديدة، سأشير إليها مستقبلا.

و النسخة الموجودة من أربعة أجزاء:

الجزء الأوّل: ناقص الأوّل، حيث لم يبق من الباب الناقص إلّا فصلان، و بعدهما يأتى أوّل أبواب الكتاب من القسم الموجود، و هو (الكلام فى الصفات) و الذى يستوعب تمام الجزء الأوّل، و فيه ١٤ فصلا، و ينتهى الجزء الأوّل فى ورق ٣٩ ب، و ذكر المصنّف فى نهايته:

«تمّ الجزء الأوّل من الكتاب الملخّص فى أصول الدين، و يتلوه فى الجزء الثانى «و أمّا الذى يدلّ على الاشتراك ...».

الجزء الثانى: فيه تسعة فصول من الباب الأوّل، ثمّ الباب الثانى، و ستّة فصول فى الباب الثالث و ينهىه المصنّف بقوله:

يتلوه فصل فى الدلالة على أنّه تعالى لا يختار فعل القبيح فى الجزء الثالث. فرغ من نسخه فى رابع شهر ذى قعدة الحرام سنة ١٠٢٧ هجرية، و الحمد لله ربّ العالمين و العاقبة للمتّقين، و صلى الله على سيّدنا محمّد و آله الطاهرين، و حسبنا الله كافيا و معيننا و أمينا و هاديا و نصيرا، حسبنا الله و نعم الوكيل نعم المولى و نعم النصير.

الجزء الثالث: و فيه يكمل المصنّف خلال أربعة فصول الباب الثالث، و يشرع بذكر فصول الباب الرابع و الخامس، و ينهى الجزء فى ورق ١٢٩ ب بقوله:

هذا آخر ما خرج من هذا الكتاب، يتلوه بعون الله فى أوّل الجزء الرابع فصل فى إفساد قولهم فى الكسب، فالحمد لله ربّ العالمين و صلواته على نبيّه محمّد و عترته الطاهرين.

^{٧٤} . قال العلامة السيد عبد العزيز الطباطبائى رحمه الله إنّهُ و منذ ثلاثة عقود يبحث و يتقّب و يفتش عن نسخة أخرى لهذا الكتاب الجليل فى مكتبات البلاد الإسلامية و الأوروبية و غيرها، و لكن دون جدوى.

^{٧٧} . هو العلامة الشيخ فضل الله بن نصر الله الزنجانى الشهير بشيخ الإسلام (١٣٠٤-١٣٧٣ هـ) تلقّى العلوم الإسلامية فى مسقط رأسه و طهران، ثمّ هاجر إلى العراق سنة ١٣٣٠ هـ، و حضر أبحاث مشايخ الحوزة فى النجف الأشرف ثمّ عاد إلى وطنه و استقرّ به و صار مرجعا للناس. كان عالما، فاضلا، و له تأليفات قيّمة، و قد حوت مكتبته الشهيرة نفائس المخطوطات، تفرّقت بعد وفاته.

الجزء الرابع: ينبّه المصنّف في بدايته أنّه قد ختم بالجزء الثالث كتاب الملخّص، و يكون

ص: ٣٤

الجزء الرابع من الملخّص في الحقيقة هو بداية فصول كتاب الذخيرة في علم الكلام فيقول:

نبدأ بعون الله و قوّته في هذا الجزء بذكر أوّل الكلام المبسوط من الكتاب الموسوم ب الذخيرة، المخالف لما بنى عليه صدره من الإيجاز و الاختصار، ليكون تماما لكتاب الملخّص، من حيث انتهى الإملاء منه، حسبما رآه مصنّفهما و رسمه و بالله عزّ و جلّ التوفيق.

و يورد المصنّف في هذا الجزء أوّلا ثلاثة فصول متبقيّة من الباب السابق، ثمّ يشرع بذكر فصول باب جديد، و هو (باب الكلام في الاستطاعة) في ١٢ فصلا. ثمّ فصلين من باب يسمّيه (باب الكلام فيما يتعلّق بالمكلف)، و يلزمنا الإشارة إلى أنّ ما عدا الفصلين الأوّلين، فإنّ جميع أبواب هذا الجزء و فصوله قد جاءت في بداية كتاب الذخيرة في علم الكلام المطبوع سنة ١٤١١ هـ بقم.

عملنا في تحقيق هذا الكتاب

واجهنا في تحقيق هذا الكتاب، مصاعب عديدة، من نقص في بداية الكتاب و نهايته، و من رداءة الخطّ، و عدم تنقيط صحيح لأغلب الكلمات، و بياض و سقط في الكلمات و الأسطر بل حتّى الصفحات، و تقديم و تأخير، و تكرار للكلمة أو السطر، و غموض في الكلمة المكتوبة، و عجز عن قراءة بعض الكلمات، بل بعض المقاطع، و لا أبالغ إذا قلت أنّ بعض الكلمات و الأسطر كانت تستوقفني أيّام فأراجع ثمّ أراجع لأصل إلى حقيقتها، هذا فضلا عن عدم امتلاكنا لنسخة ثانية تعيننا على رفع الإبهام و الغموض عن الكلمة غير المقروءة في نسخة الأمّ، أو تكميل بعض السقطات منها، و جميع هذه الأمور ناشئة من كاتب النسخة، الذي يبدو أنّه كان مجردّ ناسخ مأجور بعيد عن معرفته بالعلم و رموزه، و رغم ذلك فنطلب له من الله سبحانه الرحمة و الغفران، إذ حفظ لنا كنزا ثمينًا، و تراثا علميًا لا يعوّض، و لمّا كانت النية معقودة - بحول الله و قوّته - على إخراج هذا التراث الثمين إلى المألّ العلمي، و إبرازه بما يناسب و مكاتته من تاريخ علم الكلام الإسلامي، فقد هانت لى الصعاب، و تجسّمت عناء تحقيقه، و حاولت قدر الإمكان أن أقدم للقارئ نصّا صحيحا

ص: ٣٥

مضبوطا، و هي محاولة صعبة - إن لم أقل مستحيلة - حيث لم أكن أمتلك إلّا نسخة واحدة، و بالمواصفات التي ذكرتها، فاضطرت أن أضيف كلمات لكي أربط الجملة بالأخرى، و المبتدأ بالخبر، و المضاف بالمضاف إليه، و الشرط بالمشروط، و برغم ذلك لا بدّ و أن يعثر القارئ النبيه على مواضع يصعب عليه فهمه، أو لا يستطيع أن يجد ربطا بينه و بين الجمل السابقة، أو لا يرى العبارة مستقيمة، أو يحسّ بوجود خلل في العبارة و المعنى، و غيرها من النواقص التي اعترف صراحة بوجودها في ثنايا الكتاب!

هذا، و أمل أن يمنّ الله علينا بنسخة كاملة و صحيحة من هذا السفر الجليل، لكي نرفع بها النقص، و نقيم بها العوج، و هو - جلّ اسمه - الهادي إلى سبيل الرشاد.

وكان عملنا في الكتاب كما يلي:

١. قمنا بتحقيق الأجزاء الثلاثة من الكتاب حسب تقسيم المصنّف، و حذفنا عن طبعتنا هذه الجزء الرابع إلّا الفصل الأوّل و الثاني منه؛ لأنّه لم يعد من كتاب الملخّص، بل يشكّل الثلث الأوّل من كتاب الذخيرة، و هو مطبوع متداول، فاستغينا عن ذلك، إلّا الفصل الأوّل و الثاني منه، فإنّهما تتمّة لآخر أبواب الجزء الثالث، و لم يندرج في أبواب كتاب الذخيرة، المطبوع فأدرجناهما في نهاية الجزء الثالث، و بذلك كمل فصول الباب الخامس.

٢. تقويم النصّ و تقطيعه بحسب ما هو المتعارف عند أهل الفنّ، و قد حاولنا أن نثبت النصّ على الصورة التي نعتقد أنّها الصواب، و أقرب إلى الصورة الأصليّة التي وضعها الشريف، و قد اضطررنا لزيادة حرف أو كلمة لربط العبارة و تسهيل النصّ، أو استمرار الكلام و عدم انقطاعه، و جعلتها في مستطيل الظلّ.

٣. تخريج ما أمكن تخريجه من الأحاديث و الأشعار، التي استشهد بهما المصنّف.

٤. صحّحت جميع الألفاظ الملحونة المنتشرة في النسخة، دون الإشارة إليها، لوضوح الأمر فيها.

٥. بالنسبة للرسم الإملائي، قمت بكتابة النصّ على الرسم المتعارف اليوم، لا على ما جرى عليه المؤلّف و الناسخ قبل عدّة قرون، و ذلك إيتارا للتسهيل على من يطالع الكتاب، و جريا على المتعارف عليه الآن.

ص: ٣٦

٦. حاولت قدر الإمكان تحريك المواضع المهمّة في الكلمات بالحركات الإعرابيّة، خاصّة في الموارد التي لا يتميّز فيها اسم الفاعل عن اسم المفعول، مثل المحدث و المحدث، و ذلك لأجل تسهيل القراءة، و فهم مضمون اللفظ و مراد المصنّف.

٧. تصدير الكتاب بمقدّميتين إحداهما عن حياة الشريف و آثاره بقلم العلّامة الشيخ محمّد رضا الجعفرى، و الثانية عن علاقة متكلمي الإمامية بالمعتزلة، ثمّ عن وصف الكتاب و النسخة المعتمدة في التحقيق.

و أخيرا لا يفوتني إلّا أن أنوه بجميل من آزرني في إنجاز هذا العمل، و أخصّ بالذكر منهم صديقنا المفضال سماحة حجة الإسلام و المسلمين السيّد محمّد على أحمدى أبهرى، رئيس المكتبة، و المتحف، و مركز الوثائق، التابعة لمجلس الشورى الإسلامي، في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، الذي يعود له الفضل في شروعه و إنجازه، و العلّامة الأستاذ عبد الحسين الحائري أمين المخطوطات في المكتبة، لإرشاداته القيّمة، و كان لتشجيعه أكبر الأثر في شحذ همّتي للقيام بهذا العمل، كما أشكر الاخوة العاملين في قسم التحقيق بمكتبة المجلس، لمتابعتهم الجادّة في إخراج هذا الكتاب.

و في الختام ابتهل إلى الله العليّ القدير لتوفيقه إيتاي أن أعيش في رحاب هذا الكتاب المبارك، و أسأله تعالى أن يتقبّل عملي، و يخلص نيتي، و يجعله ذخرا لي يوم لا ينفع مال و لا بنون. آمين. و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

غرّة ربيع الأوّل سنة ١٤٢١ هجرية محمّد رضا الأنصاري القميّ

ص: ٣٧

تصوير صورة الورقة الأولى من الاصل المخطوط

ص: ٣٨

تصوير الورقة الأخيرة من الاصل المخطوط

ص: ٣٩

الجزء الأول

ص: ٤١

[باب]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ^{٧٨} ... قدمها يرجع إلى ذاتها، و متى ادعى ذلك في بعض العلل فلا وجه له،^{٧٩} إلّا لأنّ وجودها واجب لها^{٨٠}، و يجب عليه^{٨١} إثبات القديم الأوّل قديما لنفسه و اطراح إثبات شيء من العلل؛ لأنّ الصفتين المستحقّتين على وجه واحد لا يجوز أن تختلفا في المقتضى لهما، و إذا بطل أن يكون قديما لعلّة أو فاعل، فلم يبق إلّا أنّه قديم لنفسه، و أنّه لا وجه يستحقّ منه الصّفات إلّا ما ذكرناه.

و الذى يدلّ أيضا على أنّ القديم قديم لنفسه، إنّنا نعلم أنّه بهذه الصّفة ما يخالف غيره من المحدثات. أ لا ترى أنّه قد وجب الوجود له فيما لم يزل من غير فاعل و لا علّة، و لا يجب لشيء من المحدثات الوجود إلّا بتوسّط فاعل؟ فلا بدّ من كون هذه الصّفة أو ما يستند إليه من أخصّ أو صافه، و المستفاد بقولنا إنّ الصّفة نفسية و ذاتية هو هذا المعنى بعينه، فوجب صحّة ما ذكرناه من كونه قديما لنفسه.

فأمّا الذى يدلّ على أنّ الصّفة النفسية لا يخرج عنها الموصوف، فهو أنّ المقتضى أو

ص: ٤٢

الموجب إذا كان حاصلًا مستمرًا في كلّ حال، فلا بدّ أن يكون ما اقتضاه أو أوجبه حاصلًا في كلّ حال، و إذا كان المرجع في صفة النفس إلى الذات التى لا تخرج من كونه نفسا و ذاتا في كلّ حال، فواجب أن لا يخرج عن الصّفة التى تستند إلى النفس في كلّ حال. يبيّن ما ذكرناه أنّ صفات العلل متى كان موجبها حاصلًا فلا بدّ من ثبوتها و أنّ ما ينتفى [يكون] بانتفاء موجبها، فكذلك القول في صفات النفس. أ لا ترى أنّ السّواد لمّا كان سوادا لنفسه، لم يخرج عن كونه سوادا في حال عدم

^{٧٨} . هنا بداية النسخة المخطوطة حيث يبدو أنّه سقط من بداية الجزء الأوّل مقارنة بالجزء الثانى و الثالث بمقدار خمسة.

^{٧٩} . فى هامش الأصل: أى لهذا الادعاء و هو رجوع العدم إلى ذات ذلك البعض.

^{٨٠} . فى هامش الأصل: أى وجود ذات تلك العلة واجب لتلك الذات.

^{٨١} . فى الأصل: عنه.

و لا وجود؟ و إن^{٨٢} خرج عن كونه موجودا، إلّا أنّه استحقّ كونه سوادا لنفسه و لم يستحقّ كونه موجودا لنفسه، و القديم يستحقّ كونه موجودا على الوجه الذى استحقّ السواد كونه سوادا.

فإن قيل: أليس القديم عندكم مدركا لنفسه و إن أخرج كونه مدركا و جاز وجوده و إن لم يكن مدركا، فكيف قضيتم بأنّ صفات النفس لا يخرج عنها الموصوف؟

قلنا: أمّا أبو هاشم^{٨٣} فلا يلزمه هذا الكلام؛ لأنّه لا يثبت القديم مدركا لنفسه، بل يقول إنّ مدركا لا لنفسه و لا لمعنى و إن كان حيّا يقتضى كونه مدركا متى وجد المدرك^{٨٤}.

و من قال من أصحابه: إنّ القديم مدرك لنفسه، يجيب عن هذا السؤال بأن يقول: إنّ صفات النفس إنّما تجب إذا صحّت و متى خرجت عن الصحّة لم تجب، بل استحالت^{٨٥}، فيكون القديم تعالى مدركا و إن كان النفس، فهو متى صحّ وجب؛ لأنّ المدرك إذا كان موجودا و صحّ كونه مدركا له و جبت الصفة له و متى لم يكن موجودا لم تجب الصفة؛ لأنّ المعدوم يستحيل أن يكون مدركا.

و إذا ثبت ما ذكرناه و كان وجود القديم صحيحا فى كلّ حال على وجه معقول يقتضى

ص: ٤٣

استحالة [عدمه] فى بعضها، و جب أن يكون وجوده حاصلًا فى كلّ حال؛ لأنّ الوجود [يقتضى] الصحّة فى صفات النفس.

و الذى يدلّ أيضا على أنّ القديم لا يجوز عدمه، أنّ كلّ ذات وجدت أكثر من وقت واحد لم يجز عدمها إلّا بضدّ أو ما يجرى مجرى الضدّ و هذا حكم جميع الذوات الباقيات، كالسواد و التأليف و ما أشبههما و أنّ ما يجوز عدم بعض الذوات بغير ضدّ متى اختصّت فى الوجود بوقت واحد، كالصوت و الإرادة و ما أشبههما، و / ١ / إذا كان حكم القديم حكم الذوات الباقيات، و جب أن^{٨٦} يستمرّ به الوجود و لا ينتفى فى حال من الأحوال؛ لأنّه لا ضدّ له.

فإن قيل: و لم حكمتم^{٨٧} أن يكون للقديم ضدّ؟

^{٨٢}. فى الأصل: فإن.

^{٨٣}. هو أبو هاشم عبد السلام بن أبى على محمد الجبائى (٣٢١-٢٧٧ هـ) من رؤساء المعتزلة و منظريها البصريين، ولد بالبصرة و درس بها ثمّ هاجر سنة ٣١٧ هـ إلى بغداد فسكنها إلى حين وفاته. أخذ علم النحو عن أبى العباس المبرد و علم الكلام عن أبيه، تتلمذ عليه جماعة كبيرة من أعيان المعتزلة مثل: أبو على بن خلّاد، أبو عبد الله الحسين بن على البصرى، و أبو إسحاق العياشى، و أبو القاسم السيرافى، و أبو الحسين الأزرق، و أبو محمد العبدكى و آخرون، و قد انتشرت آرائه حتى كانت لها السيادة فى مذهب الاعتزال خلال القرنين الرابع و الخامس الهجريين. و له تأليفات و رسائل ورد ذكرهما فى كتب التراجم.

^{٨٤}. هذا الرأى يندرج فى مسألة الأحوال الداخلة ضمن صفات الله تعالى و التى أبدعها أبو هاشم. راجع التعليقة رقم (١) صفحة ٤٥.

^{٨٥}. فى الأصل: استحالة.

^{٨٦}. فى الأصل: انه.

^{٨٧}. فى الأصل: احلتم.

قلنا: من حيث علم أن كلَّ ضدٍّ فمن حكمه الراجع إلى ذاته أن يمنع بوجوده من وجود ضده، وهذا أخصّ أوصاف التضادِّ، فلو كان له ضدٌّ لوجب أن يكون ضده محدثاً؛ لأنَّه لو كان قديماً لوجب منه اجتماع الضدِّين في الوجود، ولا يجوز أن يكون محدثاً وهو ضدٌّ للقديم؛ لأنَّه كان يجب أن يكون وجود القديم الذي هو ضده فيما لم يزل غير مانع من وجوده؛ لأنَّ وجوده وهو محدث مستحيل؛ لأنَّه يرجع إليه لا إلى ضده، وقد ثبت أن من حكم كلِّ ضدِّين أن يمنع وجود كلِّ واحد منهما من وجود الآخر.

فإن قيل: فهل انتفى بما يجرى مجرى الضدِّ، وقد أقررتم بأنَّه وجد في الثاني؟

قلنا: ما ينتفى بوجود ما يجرى مجرى الضدِّ، هو كالعلم الذي ينتفى بوجود الموت وإن لم يكن ضدّاً للعلم، بل هو ضدٌّ للحياة التي تحتاج إليها^{٨٨} العلم، و كانتفاء التأليف عند انتفاء المجاورة، لحاجة التأليف إليها، والقديم لا يحتاج في وجوده إلى غيره، فبطل فيه هذا الوجه أيضاً، فلم يبق وجه يقتضى بطلانه؛ فوجب أن يكون وجوده مستمراً وأن لا يعدم في حال من الأحوال.

فإن قيل: كيف يصحّ أن يستدلوا بذلك على من خالف في قدم الأعراض، ومن يخالف في ذلك يثبت العرض قديماً وإن احتج إلى غيره؟

ص: ٤٤

قلنا: من خالف في قدم الكون لا يمكنه أن يثبته محتاجاً إلّا إلى محلّه فقط؛ لأنَّه لا يحتاج إلى أكثر من ذلك، إذا كان محلّه موجوداً غير منتف، فيجب استمرار وجوده إلّا بضدٍّ يطرأ عليه؛ لأنَّ انتفائه بما يجرى مجرى الضدِّ إنّما يكون بأن ينتفى محلّه فينتفى لأجله، وإذا كان محلّه قديماً فوجوده مستمراً لا يخرج عنه إلّا بضدِّ.

و مما يدلّ أيضاً على أن القديم لا ضدّ له، إن من حقّ كلِّ ضدِّين أن يكون لكلّ واحد منهما صفة يرجع إلى ذاته، بالعكس من صفة ضده، وهذا أخصّ صفات التضادِّ، فلو كان للقديم ضدٌّ لوجب ذلك فيه، وهذا يقتضى أن يكون ذلك الضدّ معه و ما هو لما عليه في ذاته حتى يكون بعكس صفة القديم تعالى، وهذا حال ...^{٨٩} معدوماً؛ لأنَّه^{٩٠} فضلاً عن أن يقال إنه معدوم لما هو عليه في ذاته؛ ولأنَّه يجب ...^{٩١} الضدّ المعدوم ضده، وإن لم يخرج عن صفة العدم؛ لأنَّ خروجه عن صفة العدم يقتضى انتفاء^{٩٢} الصفة التي تضاد القديم بكونه عليها، وفي علمنا باستحالة نفي المعدوم لغيره دلالة على [صحّة] هذا القول.

الكلام على الدعوى الثالثة: وأمّا الذي يدلّ على أن الأجسام والجواهر لا تخلو من المعاني التي بها لا يكون في الجهات، أنّها لو خلت منها لخلت من أحكامها، وفي علمنا باستحالة خلوّها من الأحكام دليل على استحالة خلوّها من الذوات لأنّ ما أوجب أحد الأمرين موجب الآخر؛ لتعلّق كلِّ واحد منهما بصاحبه.

^{٨٨} . في الأصل: لأنها.

^{٨٩} . بياض في الأصل بمقدار عدّة كلمات.

^{٩٠} . في الأصل: لاله.

^{٩١} . بياض في الأصل بمقدار عدّة كلمات.

^{٩٢} . بياض في الأصل والكلمة المضافة تقتضيها العبارة.

فإن قيل: يَبِينُ أَنَّ الجِسْمَ و الجَوْهَرَ لَا يَخْلُوَانِ^{٩٣} فِي حَالِ وُجُودِهِ مِنْ أَحْكَامِ هَذِهِ الْمَعَانِي، لَيْتَمَّ مَا قَصَدْتُمُوهُ؟

قلت: لو جاز وجود الجسم أو الجوهر و هو غير كائن في جهة من الجهات لم يجز ذلك عليه إلّا و هو متحيّز؛ لأنّ تحييزه يوجب أن يكون في جهة ما، و لو خرج عن تحييزه و هو موجود لخرج عن كونه جوهرًا؛ لأنّ كونه جوهرًا يوجب تحييزه بشرط الوجود، [و] في خروجه من صفته الذاتية قلب جنسه، فوجب بما ذكرناه أن يكون وجود الجوهر خاليا من الأكوان، مؤدّ بالترتيب الذي رتبناه إلى قلب جنسه.

ص: ٤٥

فإن قيل: و لم زعمتم أنّه متى وجد وجب أن يكون متحيّزًا، و أنّ تحييزه يرجع إلى ذاته، ثمّ لم زعمتم أنّه إذا كان متحيّزًا وجب أن يكون في جهة؟

قلنا: أمّا الذي يدلّ على الأوّل، فهو لا يخلو من أن يكون تحييزه إنّما وجب لوجوده، أو لحدوثه، أو لحدوثه على وجه، أو لقدمه، أو لعدم معنى، أو لوجود معنى، أو بالفاعل، أو لنفسه، أو لما هو عليه في نفسه.

و ليس يجوز أن يكون متحيّزًا لوجوده؛ لأنّه يجب منه أن يكون متحيّزًا بوجوده؛ لأنّه يجب منه أن يكون كلّما شاركه في الوجود [كان] متحيّزًا، و هذا يقتضى أن يكون السواد و سائر الأعراض بهذه الصفة، على أن من قال بذلك فقد سلّم لنا^{٩٤} غرضنا في هذا الباب؛ لأنّه قد اعترف بأنّ الجوهر مع وجوده لا بدّ من تحييزه، و هذا الذي قصدناه في المعنى و إن كان مخالفًا لأنّه قصد إلى ما جعلناه شرطًا فجعله مقتضيا.

و لا يجوز أن يكون متحيّزًا لحدوثه لمثل ما ذكرناه في الوجود؛ و لأنّ في وجود ذلك أيضا اعترافًا^{٩٥} بالحدوث الذي هو المقصود.

و إن اريد بالحدوث حال حدوثه الذي تجدد له الوجود فيها، فيجب فيه^{٩٦} استحالة تحييزه في حال الحدوث و قد علمنا خلاف ذلك.

و لا يجوز أن يكون كذلك، لحدوثه على وجه يشار إليه من وجوه الحدوث، يقتضى كونه بهذه الصفة؛ و لأنّه أيضا كان لا يمتنع حدوثه على وجه آخر، فلا يكون متحيّزًا، و لا بدّ من اختصاصه في الوجود بصفة يتميّز بها، فيجب أن يكون على هذا متى وجد و ليس هو متحيّز بصفة جنس آخر، و لا يمتنع على هذا أن يحدث على الوجه الذي يقتضى كونه مثلًا؛ لأنّه لا تنافى بين صفة السواد و بين صفة التحييز، و نحن نبيّن فيما يأتي أنّه لا يجوز أن يكون بصفة جنسين، و لا يجوز أن يكون بصفة العدم^{٩٧}، لأنّ العدم محيل للتحيز، فكيف يجوز [أن] يكون موجبًا له؟ و لا يجوز أن يكون كذلك لعدم معنى، و

^{٩٣}. في الأصل: لا يخلو.

^{٩٤}. في الأصل: لها.

^{٩٥}. في الأصل: اعتراف.

^{٩٦}. في الأصل: منه.

^{٩٧}. بياض في الأصل، و الجملة المضافة يقتضيها السياق.

قد [يراد بالجواهر بأن] يكون في الجهة لوجود معنى فيه، و أن المعنى متى عدم منه لم يوجب كونه على الصفة، لعدم أن يكون كل معنى معدوم لا يوجب له شيئا من الصفات.

ص: ٤٦

على أنه لم نسلّم أنه متحيّز، لعدم وجود صفة^{٩٨} لنا ما نريده لمن استحالت وجوده من غير أن يكون متحيّزا، لأنه لا يدل^{٩٩} بعدم ذلك المعنى، فيجب أن يكون الجوهر مع وجوده أبدا متحيّزا، فهذا الذي نريده، و لا يجوز أن يكون متحيّزا لوجود معنى، لأن ذلك المعنى لا يوجب كونه بهذه الصفة إلّا بأن يختصّه غاية الاختصاص، فلا يخلو ذلك الاختصاص بينهما من أن يكون بالحلول أو بالمجاورة، و كلا الأمرين يوجب تقدم التحيّز، لأن ما لا حلّ^{١٠٠} غيره لا يكون إلّا متحيّزا، و كذلك ما جاوره، فكيف يجوز أن يكون التحيّز موجبا عن أمر يجب تقدّم التحيّز له!

و أيضا: فإنّه لو كان متحيّزا للمعنى لكان القول في ذلك المعنى كالقول فيه، لأنه لا بدّ من استحقاق ذلك المعنى صفة تقتضى إيجابه لتحيزّ الجوهر، فلا يخلو من أن يكون استحقّها لمعنى آخر، فيؤدّي ذلك إلى إثبات معان لا نهاية لها و إن كان استحقّها لنفسه، فيجب أن يكون التحيّز أيضا يستحقّها على هذا الوجه، لأنّ طريقة^{١٠١} / ٢ / الاستحقاق واحدة، و هذا الوجه يبطل أن يكون الجوهر متحيّزا للمعنى، سواء كان ذلك المعنى حالا فيه أو في غيرها و موجودة لا في محلّ.

و أيضا: فلو كان متحيّزا للمعنى لوجب أن يكون السواد سوادا لمعنى، لأنّ كميّة استحقاق الصفتين واحدة، و هذا يؤدّي إلى جواز كون الذات الواحدة جوهر^{١٠٢} سوادا، بأن يعقل المعنيان اللذان بهما يكون على هاتين الصفتين؛ لأنه لا تنافي بينهما و لا ما يجرى مجرى التنافي، و سنيين بعد هذا الموضع بطلان ذلك، فإن كانا واحدة لا يجوز أن يكون بهاتين الصفتين.

و أيضا: لو كان متحيّزا للمعنى لكان يمتنع أن يتزايد المعنى فيتزايد حكمه، و هذا يقتضى أن يتزايد حجم الجوهر و حيثيّته من غير انضمام جواهر إليه.

فأمّا ما يدل على أنه لا يكون متحيّزا بالفاعل، أنه لو كان كذلك بالفاعل لجاز أن يجعله الفاعل متحيّزا سوادا؛ لأنّ صفة التصرف تابعة كما يكون بالفاعل؛ و لأنه إن قيل إنّه متى وجد كان متحيّزا و لم يكن خلاف ذلك، كان القائل به مسلما للمعنى مخالفا في

ص: ٤٧

عبارة.

^{٩٨}. بياض في الأصل، و الجملة المضافة يقتضيها السياق.

^{٩٩}. في الأصل: أول.

^{١٠٠}. في الأصل: حد.

^{١٠١}. في الأصل: جوهر.

و فى جواز كونه متحيزاً سواداً ما يؤدى إلى كونه موجوداً معدوماً فى حالة واحدة، وإِنما قلنا ذلك، لأنّه إذا كان بهاتين الصفتين ثمّ وجد البياض الذى هو مناف للسواد، فيجب انتفاء هذه الذات من حيث كانت سواداً وبقائها من حيث كانت متحيزة، لأنّ البياض لا ينافى التحيز و هذا فاسد، فما أدى إليه من القول بأنّ التحيز مستند إلى الفاعل فاسد.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المتحيز سواداً^{١٠٢} ينتفى من الوجهين جميعاً؛ لأنّها إذا كانت متحيزة و كان سواداً^{١٠٣} إذا وجب انتفائها من وجه وجب انتفائها من الآخر على طريق التبع له...^{١٠٤} عند غيره التضاد؛ لأنّ العلم ينتفى عند وجود الموت و إن لم يكن ضدّاً له، و الكون ينتفى عند عدم الجوهر و إن لم يكن ضدّاً له^{١٠٥}.

قلنا: انتفاء الذات الباقية لا يجوز أن يكون إلّا بالتضاد^{١٠٦}، إمّا بواسطة^{١٠٧} أو بغير واسطة، و من لم يحرز^{١٠٨} هذا الأصل يقتضى كلامه^{١٠٩} ضرباً إلى الجهالات!

فأمّا انتفاء العلم عند ما ضادّ الحياة؛ و لأنّ العلم يحتاج إلى الحياة فى وجوده، فما نفاها يجب انتفاء العلم؛ لأنّه نفى ما يحتاج العلم فى وجوده إليه، و كذلك القول فى الكون أنّه يحتاج فى وجوده إلى الجوهر، فما نفى الجوهر يجب أن ينتفى عنده، و ليس هذه سبيل الذات الواحدة، و إذا كانت متحيزة سواداً؛ لأنّ كونها بإحدى هاتين الصفتين لا يحتاج إلى الأخرى. ألا ترى أنّ جواز كونها سواداً من غير أن تكون متحيزة، كجواز كونها متحيزة من غير أن يكون سواداً؟ و امتناع ذلك فى العلم و الحياة؛ لاستحالة كون العالم عالماً من غير أن يكون حيّاً.

فإن قيل: كونه متحيزة إن لم يحتج إلى كونه سواداً، كحاجة العلم إلى الحياة، فإنّ كونه متحيزاً و سواداً معا يحتاج إلى وجوده، فإذا طرأ ضدّ السواد و انتفى من حيث كان سواداً

ص: ٤٨

و خرج عن الوجود، خرج أيضاً عن التحيز، لانتفاء الوجود الذى تحتاج إليه كلّ واحدة من الصفتين.

قلنا: الذات إذا كانت بهاتين الصفتين، فهى من حيث كانت متحيزة يصحّ بقائها و يجب لها استمرار الوجود إلى أن يطرأ ما ينافى هذه الصفة، و كذلك هى من حيث كانت سواداً، فإذا طرأ^{١١٠} ما ينافى السواد و يختصّ مضادّته، فقد جعل فى هذه الذات وجهان: وجه يقتضى انتفائها و الآخر يقتضى استمرار وجودها، فيجب أن يكون موجودة معدومة على ما ألزمتنا؛

^{١٠٢} . بياض فى الأصل و الإضافة يقتضيهما السياق.

^{١٠٣} . بياض فى الأصل و الإضافة يقتضيهما السياق.

^{١٠٤} . بياض فى الأصل.

^{١٠٥} . بياض فى الأصل و الإضافة يقتضيهما السياق.

^{١٠٦} . فى الأصل: التضادّ.

^{١٠٧} . فى الأصل: بواسطة.

^{١٠٨} . فى الأصل: يحرس.

^{١٠٩} . بياض فى الأصل و الإضافة يقتضيهما السياق.

^{١١٠} . فى الأصل: ظنّ.

لأنها ليس هي بأن ينتفى لأجل الوجه الموجب للانتفاء^{١١١} بأولى من أن يثبت و يستمر لها الوجود؛ لأجل الوجه الذي يقتضى استمرار وجودها.

فإن قيل: ألا قلتم إنها بالانتفاء أولى، لأن الوجه المقتضى للانتفاء طارى و ما يقتضى الاستمرار باق، و الطارى أولى بالتأثير من الباقي، كما تقولون فى انتفاء الضدّ لصدّه، إن الطارى بالتأثير أولى من الباقي؟

قلنا: إنّما نقول بأنّ الطارى أولى بالتأثير من الباقي فى الموضع الذى يقابل فيه صفة كلّ واحد من الضدّين لصفة الآخر و يترجّح حكم الطارى، فيكون بالوجود أحقّ لطروّه، و هذا بخلاف ما تكلمنا عليه؛ لأنّ الذات إذا كانت متحيّزة سوادا ففيها وجهان، كلّ واحد منهما يقتضى استمرار وجودها، و الضدّ الطارى إنّما يقابل أحد هاتين الصفتين دون الأخرى، [و] إنّما كان يجب أن يترجّح وجوده لو لم يكن فى هذه الذات ممّا يقتضى استمرار وجودها، إلّا هذا الوجه الواحد الذى قابلته بصفته و يترجّح عليه بطروّه، ففارق ذلك ما يقوله فى الطارى.

فإن قيل: ما أنكرتم على من منع من كون الذات الواحدة جوهرًا سوادا، من أجل أنه يؤدّى إلى ما ذكرتموه من وجودها و انتفائها فى حالة واحدة؛ لأنّ ما يؤدّى إلى المحال يجب الامتناع منه؟

قلنا: ليس يجوز أن نمنع من القول؛ لأجل ما يؤدّى إليه من الفساد، إلى التمسك بالأصل المؤدّى إلى ذلك القول، بل الواجب إذا امتنعنا من الفساد أن نمتنع ممّا يؤدّى إليه

ص: ٤٩

و يقتضيه، و لو لا أن الأمر على ما ذكرناه لساغ لكلّ مبطل أن يتمسك بباطله و يمتنع ممّا يؤدّيه إليه من الفساد و يعتلّ بمثل ما ذكره السائل، حتى يقول قائل: إنّ قلوبنا تتعلّق بالأجسام، و إنّما لا يقع منا فعل الأجسام لما يؤدّى إليه من اجتماع جوهرين فى حيّز واحد، إن فعلناها على سبيل المباشرة، أو امتلأ بالظروف الفارغة متى اعتمدنا فيها اعتمادا منفصلا، إن فعلناها على سبيل التوليد، و يتمسك [ب] هذا بالقول المؤدّى إليه من اعتقاد أن القدرة معلّقة بالجسم، فلما كان هذا باطلا و جب على ما ذكرناه أن يطرد^{١١٢} القول بتعلّق القدرة بالأجسام، و لا يتمسك بذلك مع الامتناع ممّا يؤدّى إليه. [و] و جب أيضا على من ذهب إلى أن التحييز يكون بالفاعل - إذا امتنع ممّا يؤدّى إليه هذا القول من الفساد - أن يمتنع من أصل القول المؤدّى إلى الفساد، و هو إثباته للتحيز مستندا إلى الفاعل.

فإن قيل: أ لستم تمنعون من وجود الحياة فى موضع الاتّصال بين زيد و عمرو، فلما يؤدّى إليه من الفساد، بل لوجه ثابت صحيح، لا يكون العضو بعضا لحيين فى حكم المتنافى؛ لأنّ من شأن ما يكون بعضا لزيد ألا يكون بعضا لغيره، فإن أمكن أن يشار فى امتناع كون الجوهر سوادا إلى وجه ثابت يمنع من ذلك، من غير اعتماد على ما يؤدّى إليه من الفساد فليذكر.

^{١١١}. فى الأصل: الانتفاء.

^{١١٢}. فى الأصل: يطرح.

و مما يدل أيضا على [أن] التحيز لا يكون بالفاعل، أن كل صفة يكون عليها الذات بالفاعل لا يختص بها بعض القادرين دون بعض، فلو كان التحيز بالفاعل لتأتى من أن نجعل الذات عليه، كما يصح منا و يأتى فى كل ما يكون بالفاعل، و فى تعذر ذلك دليل على فساد قوله^{١١٣} بأن التحيز بالفاعل.

على أنه لو كان متحيزا بالفاعل لكان جاعله متحيزا موجدا لذاته؛ لأننا قد بيننا فيما مضى / ٣ / أن من جعل الذات على صفة الفاعل، لا بد من أن يكون هو المحدث لها، و إذا آل الأمر إلى حدوث الجوهر، فهى الذى أجرينا بحمله هذا الكلام إليه، و لم يبق بعد ما أفسدناه من الأقسام، إلا أن يكون متحيزا لنفسه بلا واسطة، لأن كونه متحيزا لما هو عليه

ص: ٥٠

فى نفسه هو الصحيح المطلوب.

و على هذين الوجهين كان تم ما قصدناه من أن الجوهر متى وجد وجب كونه متحيزا، و أنه مع الوجود لا يجوز فيه خلاف ذلك، و إنما يمكن أن يتبين أن التحيز لا يرجع الى النفس بغير واسطة متى ثبت حدوث الجوهر، و أن له حالتين: حالة عدم و حالة وجود، و أنه كان فى حال العدم غير متحيز ثم اختص مع الوجود بالتحيز، فيعلم بذلك أن التحيز لا يستند إلى النفس من غير واسطة، و ما تبين من الكلام على حدوث الجوهر لا يجوز أن يستعمله مع من يخالف فى قدمه، لا سيما و لم يثبت^{١١٤} لنا دلالة الحدوث، [و هكذا]^{١١٥} ثبت أن التحيز راجع إلى الذات، و أنه واجب مع الوجود.

و الذى يدل من بعد على أن المتحيز وجب أن يكون فى جهة من الجهات، هو أنه معلوم ضرورة أن ما هذه صفته من الذوات لا بد من أن يكون فى جهة ما، و لا إشكال فيما يجرى هذا المجرى من العلوم المستقرّة فى العقول، و قد بين الشيوخ هذا و قربوه بأن قالوا:

معلوم ضرورة فى كل جوهر يشار إليه، أنه لو وجد جوهر آخر معه لكان بعيدا منه أو قريبا و لا يمكن واسطة بين الأمرين، و هذا يدل على أن الاختصاص بالجهة مع التحيز واجب لا نجد له محيل.

فإن قيل: كيف تدعون علم الضرورة فى ذلك، و أصحاب الهيولى يدعون أن الجواهر لما كانت هيولى غير مصورة، كانت خالية من الأعراض و غير مختصة بجهة من الجهات؟

قلنا: لا شبهة أن يكون هؤلاء القوم إنما اعتقدوا ما ذكرتموه فى الجواهر؛ لأنهم جعلوها فى حكم المعدوم، و إن أطلقوا عليها اسم الموجود، فإن العبارة لا اعتبار لها فى هذا الباب، و الموجود عند القوم ينقسم أقساما كثيرة، و ربما أثبتوا المعدوم موجودا على بعض معانى الوجود عندهم، و ليس ننكر أن ينتفى قرب أحد الجوهرين من الآخر أو بعده منه من اعتقد فيهما أنهما معدومان، على أن الخلاف فى المعانى غير الخلاف فى الأحوال التى تجب عن المعانى، و أصحاب الهيولى إنما

^{١١٣} . فى الأصل: فساد قول.

^{١١٤} . فى الأصل: بياض.

^{١١٥} . فى الأصل: و إذا.

خالفوا في المعانى و نفوا- فى الحال التى ادّعوا للأجسام- عنها كل المعانى و الصور، و إن كانوا مع اعتقادهم وجودها، لا بدّ من أن

ص: ٥١

يعتقدوا أنّها فى جهة من الجهات، و إن لم يكن كذلك و تلك الحال، فقد بان أنّ تعميمهم للمعانى فى بعض الأحوال لا يقتضى دفع ما ذكرناه من اختصاص الأجسام بالجهات، و إذا كان الدليل قد دلّ على أنّ هذه الحال لا تحصل للأجسام فى وقت من الأوقات إلّا فى المعانى، ثبت أنّ الأجسام كما لم تخل من هذه الأحوال لم تخل من المعانى، و زال الخلاف على كلّ حال.

و قد قيل فى الجواب عن هذا السؤال: إنّ أصحاب الهيولى إنّما جاز أن يعتقدوا فى الأجسام فى تلك الحال أنّها لم تكن مجتمعة و لا متفرقة، من حيث اعتقدوا أنّها كالشئ الواحد و أنّه لا تأليف فيها، فيتبع اعتقادهم لنفى كونها مجتمعة أو متفرقة اعتقادهم الفاسد أنّها كالشئ الواحد، و إذا علم بالدليل إنّما هو بصفة الجسم لا يجوز أن يكون شيئاً واحداً، بطل ما ذهبوا إليه و هذا قريب.

و الذى يدلّ على أنّ الجوهر لا يخلو من الأكوان، إنّنا وجدنا ما يمنع من كون الجوهر أو الجسم، بحيث كونه من الخوارج التى يمنع من وجوده فيه. ألا ترى أنّ الفاعل للجوهر لا يوصف بالقدرة، على أن يفعل بفعله كونه هناك؟ و إذا زال الجوهر عن تلك الجهة، جاز إيجادها فيها من حيث صحّ إيجاد كونه فى تلك الجهة، فوضح بذلك أنّ الجوهر و الكون كالشئ الواحد و وجب أن لا يخلو الجواهر من الأكوان فى حال من الأحوال.

فإن قيل: كيف تدعون أنّهما كالشئ الواحد، و عندكم أنّه غير ممتنع أن يقصد الفاعل للجوهر إلى فعله فى جهة يعلم أنّ غيره يعتمد فى تلك الحال فيها^{١١٤} و لا يجب أن يقصد مع فعل الجوهر إلى فعل الكون؟

قلنا: هذا إذا رجعنا^{١١٧} إليه لا يخلّ بما ذكرناه من أنّ الجوهر و الكون كالشئ الواحد، و إن اختلف بين الأمرين.

فنقول: قد بينّا أنّ الجوهر يختصّ فى حال وروده بصفة من الصفات، و هى كونه فى جهة ما من الجهات، و إذا لم يكن فى الجهة لا^{١١٨} يكون قد وجب؛ لأنّه لا يخلو^{١١٩} إذا وجد من

ص: ٥٢

الأكوان، و ليس للجسم و لا للجوهر، فينتفى الصفات فيها؛ لأنّه^{١٢٠} لا يخلو من الكون، فوجب افتراق الأمرين.

^{١١٤} . فى هامش الأصل: أى و عندكم أنّه لا يجب أن يقصدها، و إن كان الجوهر و الكون كالشئ الواحد، لوجب أن يكون مؤدياً مع فعل الجوهر إلى فعل الكون.

^{١١٧} . فى الأصل: جعنا.

^{١١٨} . فى الأصل: الا.

^{١١٩} . فى الأصل: لا يخلوا.

فإن قيل: و لم زعمتم أنه لا صفة له يقتضى ما ذكرتموه؟

قلنا له: ليس يخلو^{١٢١} لو كان محتاجا إلى الكون، من أن يحتاج إليه في وجوده من الصفات التي يجب حصولها في حال وجوده، أو في بعض الأحكام التي يحصل في الوجود والصفات، مثل كونه متحيزا في جهة من الجهات، و كونه على الصفة التي ترجع إلى ذاته، و هي المستفاد بقولنا جوهر الأحكام، مثل قوله محتملا للأعراض، و كونه مدركا، أو يكون الجوهر موجبا لكون إيجاب السبب للمسبب أو العلة للمعلول، و ليس يجوز أن يحتاج إليه في وجوده؛ لأن الكون يحتاج إلى الجوهر في وجوده، و محال أن يحتاج الشيء إلى غيره في وجه يحتاج إلى ذلك الغير إليه من ذلك الوجه؛ لأنه يؤدي إلى حاجة الشيء إلى نفسه، و لا يجوز أن يحتاج إليه في كونه متحيزا؛ لأن الكون يحتاج إلى الجوهر من هذا الوجه. ألا ترى إنه لا يصح أن يحلّه إلّا بعد أن يكون متحيزا؟ و لأنه كان يجب أن يحتاج إلى جنس من الأكوان مخصوص؛ لأنه ليس لجملة الأكوان صفة مشتركة^{١٢٢} فيها يصح أن يحتاج الجوهر إلى ما كان بتلك الصفة، كما نقول في حاجة التأليف إلى الأكوان المجاورة، و أن الأكوان المختلفة تقوم في حاجة التألف مقاما واحدا، من حيث كان التأليف يحتاج إلى كون الجوهرين متجاورين، و اختلاف الأكوان لا يخل بهذه الصفة.

و هذا الوجه أيضا يبطل حاجته إليه في وجوده زائدا على ما تقدم.

و أيضا: فإن تحيز الجوهرين يوجب صفة جنسه شرط الوجوب، فمحال أن يكون لهذه الصفة مؤثرا آخر سوى ما ذكرناه.

و ليس يجوز أن يحتاج إليه في كونه جوهرًا؛ لأن هذه الصفة ترجع إلى ذاته و يجب حصوله عليها في حال العدم و محال أن يحتاج إلى الكون في الصفة الثابتة في حال العدم؛ لأن الكون لا يصح أن يختص به و هو معدوم.

و ليس يجوز أن يحتاج إلى الكون في كونه في بعض الجهات؛ لأنه قد ثبت حاجته إلى

ص: ٥٣

الكون في هذه الصفة و محال أن يحتاج إلى الكون و الكون معا في الصفة الواحدة؛ لأن الجنسين المختلفين لا يوجبان صفة واحدة من قبل أن اختلاف جنسيهما يقتضى اختلاف ما يجب عنهما، إذا كان الإيجاب يرجع إلى ما عليه و الذات.

و أيضا: فكان يجب أن يثبت من الأكوان بعدد الجهات، كما يجب مثله في الأكوان و قد علمنا اختلاف ذلك؛ / ٤ / لأن الأكوان منحصرة [و] الأجناس و الجهات لا انحصار لها.

و أيضا: فيجب على هذا القول استحالة تنقله في الجهات و هو ملون بلون واحد، و استحالة تعاقب الأكوان المختلفة عليه و هو في جهة واحدة، و في جواز ذلك، الدليل على أنه لا يحتاج إلى الكون في كونه في الجهة.

^{١٢٠} . في الأصل: انه.

^{١٢١} . في الأصل: لا يخلوا.

^{١٢٢} . في الأصل: مشترك.

فأما كونه محتملا للأعراض، فإن أريد به اختصاصه بالصفة التي معها يحتمل، فتلك الصفة هي التحيز، وقد دللنا على أنه لا يحتاج إلى الكون فيها.

وإن أريد أن الكون يجب وجوده لاحتماله له و متحيز وجوده فيه، فذلك يوجب وجود ما لا نهاية له من الجنس الواحد؛ لاحتماله لكل قدر زائد^{١٢٣} أشير إليه، ولأن السواد أيضا لا يكون بالوجود فيه أولى من البياض؛ لأن احتماله لهما على سواء، فأما كونه مدركا فإنما يدرك لتحيزه، وقد بينا أنه لا يحتاج إلى الكون في ذلك؛ ولأن يتحقق كونه مدركا يرجع إلى غيره لا إليه، فكيف يعلله لعله يرجع إليه؟

على أن إدراك الشيء يرجع إلى ما هو عليه في ذاته، و يدرك على أخص أوصافه، فأى تأثير للكون في إدراك الجوهر، و هو مستند إلى ما ذكرناه!

و بعد، فقد علمنا أن الجوهر يدرك لمسا كما يدرك بالبصر، و إن لم يتعلّق إدراكه لمسا بالكون، فكيف يكون الكون مقتضيا لإدراكه؟

فأما قولهم إنه لا يدركه إلا على هيئة ففيه وقع النزاع، و هو نفس الدعوى؛ لأننا قد ندرک ما لا هيئة له بأى^{١٢٤} نحو؛ و لأننا قد ندرک الجسم بحاسة اللمس على غير هيئته، على أن قولهم: «إنه لا يخلو من الكون لأنه ذو هيئة» تعليل الشيء بنفسه؛ لأن معنى الهيئة معنى الكون، و ليس ذلك يجرى مجرى قولنا: «إنه لا يخلو من الكون؛ لاختصاصه ببعض

ص: ٥٤

المحاذيات» لأن هذا ليس تعليلًا للشيء بنفسه؛ لأن كونه في الجهة حال معقولة يجب له على الكون، و كونه ذا هيئة لا يعقل منه إلا وجود الكون فيه، و لا يجوز أن يكون الجوهر مؤلدا للكون؛ لأنه لو ولده لم يكن بأن يولد السواد أولى من البياض، لأنه لا اختصاص له بأحدهما دون الآخر، و هذا يؤدى إلى توليده في حالة واحدة لأكوان متضادة!

و ليس لأحد أن يقول: و لو ولد الاعتماد الحركة، لم يكن بأن يولدها في جهة أولى من غيرها!

و ذلك أن الاعتماد يختص بالجهة فيولد ما يولده فيها، و ليس كذلك حكم الجوهر لو كان مؤلدا^{١٢٥} للكون.

و ليس يجوز أن يكون الكون موجبا عن الجوهر إيجاب العلة للمعلول؛ لأن العلة لا توجب وجود الذات، و إنما توجب الأحوال، و الكون ذات فكيف يجب عن علة؟ و إن ما وكل ما لا توجبه العلة لا تتعلّق بالفاعل، و قد علمنا تعلّق الكون بالفاعل، فكيف يكون موجبا عن علة؟

و أيضا: و لو وجب الكون عن الجوهر إيجاب العلة، لم يكن السواد بأن يجب عنه أولى من البياض، لنفى الاختصاص.

^{١٢٣} . فى الأصل: زاندا.

^{١٢٤} . كلمات غير مقروءة فى الأصل.

^{١٢٥} . فى الأصل: مؤلّد.

و أيضا: فإنَّ العلة لا توجب بالشيء وجوده، و قد علمنا حلول الأكوان المتضادة في الجوهر، فكيف يجب مع تضادها عنه؟

فإن قيل: لم اعتمدتم في حدوث الأجسام على الأكوان دون الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق، و قد اعتمد ذلك جماعة ممن^{١٢٦} تقدّم من الشيوخ، و هل يصحّ الاعتماد على الكل، أو فيه ما لا يصحّ اعتماده؟

قيل له: دليل الاعتبار فيما يدلّ على حدوث الأجسام من المعاني، [لا] بجنسه و لا باسمه، و إنّما الاعتبار بإثبات حدوثه مع أنّ الجسم لم يخل منه، و عدولنا إلى ذكر الأكوان هو لوجه صحيح، و ذلك أنّ الجسم و الجوهر لا يخلو [أن] في وقت من الأوقات من المعنى الذي يستحقّ هذه التسمية؛ لأنّها عبارة عمّا كان به في المكان و إذا

ص: ٥٥

كان ما لم يتقدّمه، و اعتقاد قدمها يقتضى علما بوجودها قبل وجود هذه الذات التي أشرنا إليها، فصار اعتقاد قدم ما لم يتقدّم المحدث يقتضى اعتقاد وجود الذات و عدمها في حالة واحدة، و كلّ هذا تيه^{١٢٨} لا استدلال؛ لأنّ الأمر في ذلك أوضح من أن يستدل^{١٢٩} عليه.

و لا فرق في القضيّة التي ذكرناها بين كون الجسم غير متقدّم في الوجود لذات واحدة محدثة أو لذوات كثيرة، و كذلك لا فرق بين أن يقارن شيئا منها قبل شيء أو لا يكون كذلك، في أنّ حدوثه واجب على سائر الوجود؛ لأنّ العلة الموجبة لذلك لا يختلف باختلاف هذه الوجوه، و إن كان متى قارن شيء قبل شيء، فإنّ الذي يدلّ على حدوثه هو الحادث الذي لم يتقدّمه إلى سواه دون ما تقدّمه و قارن غيره.

فأمّا الكلام في أنّ العلم في ذلك ضروري أو مكتسب، فالذي يجب أن يقال به: إنّ العلم بأنّ ما لم يتقدّم المحدث يجب أن يكون محدثا^{١٣٠}، علم ضروري يتناول جملتها، [و] يختصّ بهذه الصفة من غير تفصيل، فمتى علمنا في ذات بعينها بالتأمل أنّها لم تتقدّم الحوادث، فلا بدّ من أن نعقل - اعتقادا - بأنّها^{١٣١} محدثة، و يكون علم لتقدّم العلم بالجهة التي ذكرناها، و يجرى ذلك مجرى علم العاقل بأنّ الظلم قبيح في أنّ [ما] علم جملة يتناول قبح ما اختصّ من الأفعال بصفة الظلم، فإذا علم من بعد بالدليل في فعل بعينه أنّه بصفة الظلم فصلّ عليها لقبه، و ليس يجوز أن يكون العلم بأنّ الجسم محدث من حيث لم تتقدّم الحوادث علم استدلال؛ لأنّه لو كان كذلك لجاز أن لا يحصل بترك النظر في دليله، مع العلم بأنّه لم يتقدّم المعاني المحدثة، و قد علمنا أنّه لا بدّ من حصوله، و لا يجوز أن يكون ضروريا كما قلناه في العلم المتعلّق بالجملة؛ لأنّه كان يجب أن لا يفتقر إلى العلم بإثبات المعاني و حدوثها، و أنّ الجسم لم يتقدّمها، بل كان يجب حصوله في كلّ حال. ألا

^{١٢٦} . في الأصل: من.

^{١٢٧} . سقط و نقص بمقدار لا يقلّ عن صفحة واحدة من صفحات المخطوطة التي تحتوى على ٢٣ سطر.

^{١٢٨} . في الأصل: تنبيه.

^{١٢٩} . في الأصل: الاستدلال.

^{١٣٠} . في الأصل: محدث.

^{١٣١} . في الأصل: لأنّها.

تري أن العلم بأن ما لم يتقدّم المحدث محدث على سبيل الجملة كان ضروريا؟^{١٣٢} وقد علمنا أن حدوث الجسم لا يعلمه إلّا من علم ما ذكرناه من العلم بتقدّم المعاني المحدثّة،

ص: ٥٦

على أن أبا هاشم يقول: «.....^{١٣٣} يصير متعلّقا به بحدوث الجسم، بعد أن لم يكن متعلّقا به».

و هذا لا يجوز؛ لأنّه يؤدّي إلى قلب جنس من حيث^{١٣٤} بغيره^{١٣٥} إلى جنسه، و إذا بطل أن يكون ضروريا^{١٣٦} و مستدلّا عليه، ثبت ما قلناه من أنّه مكتسب، و معنى قولنا بذلك بمعنى أن العاقل يعقله لتقدّم علمه بما ذكرناه كما سمّيناه، كما يعقله المتنبّه من نومه من العلوم التي يعود بها، إلّا ما كان عليه مكتسبه من حيث فعلها؛ لكونه ذاكرا لأحواله، و صار ما يعقله [علما] من أن الاعتقاد علما لهذا الوجه، كما صار ما يعقله المعتقد للتفصيل من باب المحدث علما؛ لتقدّم علمه بالجملة التي ذكرناها.

فليس لأحد أن يقول: إذا لم يكن هذا العلم ضروريا و كان مكتسبا فالأ جاز ارتفاعه، و ألّا يختاره بعض العقلاء؟

و ذلك أن علم العاقل بأنّ الذات إذا لم يتقدّم المحدث فهي محدثة التي قلنا إنّ علم حمل داع قوى إلى فعل اعتقاد حدوث ما له هذه الصفة؛ ليطابق التفصيل الجملة المقرّرة في العقل، و لا يجوز أن لا يعقل ذلك إلّا بدخول شبهة علمية في صفة هذه الذات. ألا ترى أن القائل لمّا كان متقرّرا في عقله أنّ ما له صفة الظلم فهو قبيح، لا يجوز متى علم في بعض الأحوال / ٥ / أن له صفة الظلم، أن لا يعقل اعتقادا لقبه، و أنّه إنّما يصحّ أن لا يعقل بذلك دخول شبهة عليه في صفة العقل، حتى يخرج من مطابقة الجملة المتقرّرة في عقله؟ فإذا كان الأمر على ما ذكرناه، لم يزل إذا كان العلم الذي أشرنا إليه مكتسبا أن يجوز ارتفاعه على كلّ حال.

فإن قيل: كيف يكون العلم الذي ذكرتموه واجبا حصوله مع تقدّم العلوم الثلاثة التي ذكرتموها، [و] قد خالف بعض العقلاء في ذلك، و هو ابن الراوندي^{١٣٧} و اعتقد أن الجسم

^{١٣٢} . بياض في الأصل.

^{١٣٣} . بياض في الأصل.

^{١٣٤} . بياض في الأصل.

^{١٣٥} . بياض في الأصل.

^{١٣٦} . في الأصل: ضرورة يا.

^{١٣٧} . هو أحمد بن يحيى بن إسحاق أبو الحسين الراوندي (٢٩٨ هـ) أو ابن الراوندي، فيلسوف و متكلم، نسبتة إلى راوند من أعمال مدينة كاشان، سكن بغداد و اشتهرت بها مجالسه، قال ابن خلكان: «له مجالس و مناظرات مع جماعة من علماء الكلام و قد انفراد بمذاهب نقلوها عنه في كتبهم» و يقال: كان في غاية الذكاء و الفطنة، - و كان معتزليا في بداية أمره، ثمّ انقلب عليهم، و قد اتهمه جماعة من أصحاب السير و التراجم و وصفوه بأنّه «الفيلسوف المجاهر بالإلحاد» و «أحد مشاهير الزنادقة» و «المشهور بالإلحاد» و «أنّه معتمد الملاحدة و الزندقة» و «أنّه أحد الكفرة و لا يحسب من الكرام البررة» و غيرها من النعوت و الصفات المذمومة، و الظاهر أنّه كان غالبا في اعتزاله، مجاهرا بأرائه المطابقة أو الموافقة لأدلّته العقلية الفلسفية المخالفة لمذهب الأشاعرة و أهل الحديث و الحشوية، فناصبوه العدا و اتهموه بكلّ رذيلة و موبقة و نسبوا إليه كلّ كفر و زندقة حتّى قال في حقّه ابن الجوزي: «أبو الحسين الراوندي، الملحد الزنديق، و إنّما ذكرته ليعرف قدر كفره فإنّه معتمد الملاحدة و الزنادقة، و كنت أسمع عنه العظام حتّى رأيت ما لم يخطر على قلب أن يقوله عاقل» و نقل عن الجبائي أنّ

قديم، و إن لم يتقدّم المعانى المحدثه.

قلنا: خلاف ابن الراوندى فى التحقيق يرجع إلى أحد الدعوى المتقدمه؛^{١٣٨} لأنه يزعم أن الجسم لم يزل يقارن حادثا قبل حادث بلا أول، و هذا قول فى المعنى بتقدّم المعانى. أ لا ترى أنه قد صرح بأن فيها ما وجوده كوجود الجسم القديم عنده، و ما وجوده كوجود القديم لا بدّ أن يكون قديما، و لا اعتبار بإطلاقه بأنّها محدثه؛ لأنه قد سلب معنى ما أعطاه بالقول و الاعتبار بالمعانى دون العبارات.

فإن قيل: إذا جاز أن يقارن الجسم العرض فلا يكون عرضا، و إلّا جاز أن يقارن المحدث و لا يكون محدثا؟

قلنا: هذا سؤال من لم يتحقّق معنى كلامنا؛ لأننا لم نوجب أن يكون الجسم محدثا من حيث ما يتقدّم الحوادث؛ لأنّ من شأن كلّ شيء لم يتقدّم غيره أن يكون بمثل صفته، فيلزمنا هذا الكلام، و إنّما أوجينا ذلك، لأنّ وصفنا القديم بأنّه قديم [أى] نعتقد أنّه وجد بعد عدم، و الذاتين إذا لم يتقدّم إحدهما الأخرى فمحال أن يكون إحدهما قديمه و الأخرى محدثه، بل لا بدّ من كونهما معا إمّا قديمتين أو محدثتين، و ليس هذا سبيل ما سألتكم عنه؛ لأنّ واصف العرض بأنّه عرض ليس بمفيد [له] وصفه [با] لتأخر، كما ذكرناه فى وصف القديم و المحدث، و إنّما يفيد من حمل مخصوص، و الشيء إذا قارن غيره [فى] الحدوث] فإنه يجب أن يكون من قبيله و لا على سائر صفاته. ألا ترى أنّا إذا فرضنا

[زيدا] لم يتقدّم ميلاده ميلاد [عمرو] فوجب أن يكون مقدار عمرهما واحدا، و لا يجب ذلك قياسا على ذلك إذا كان أحدهما^{١٣٩} فى هذا الباب بكون الفاعل واحدا إذا وجب حصول الكون مع حصول الجوهر.

على أن أبا هاشم قد منع من ذلك و قال: لا يجوز أن يكون فاعل الجوهر غير فاعل الكون، و هذه المسألة مبنية على أصل، و هو أنه ليس من شرط توليد الاعتماد الكون فى المحلّ، [و] أن يكون محلّه مماسّا لمحلّ الكون، إلّا فى حال وجوده، فإن صحّ هذا الأصل جاز خلاف قول أبى هاشم؛ لأنّ كلّ معنى احتاج إلى غيره صحّ من القديم تعالى إيجاده إذا وجد المحتاج إليه، و إن كان من فعل غيره.

و إن لم يصحّ هذا الأصل [و] كان من شرط توليد الاعتماد أن يكون محلّه مماسّا لمحلّ الكون قبل حال وجوده، صحّ ما قاله أبو هاشم و سقط السؤال من أصله.

وضع كتابا فى قدم العالم و نفى الصانع و تصحيح مذهب الدهر و الردّ على مذهب أهل التوحيد، و كتابا فى الطعن على النبى صلى الله عليه و آله تناقل مترجموه أن له نحو ١١٤ كتابا، و فى المؤرخين من يجزم بأنه عاش ٣٦ سنة، و من فرق المعتزلة «الراونديّة» نسبة إليه، مات برحبة ابن مالك بين الرقة و بغداد، و قيل:

صلبه أحد السلاطين ببغداد.

^{١٣٨} . فى الأصل: المتقدّم.

^{١٣٩} . بياض بمقدار عدّة كلمات.

و في صحّة ذلك و فساده نظر ليس هذا موضع يقتضيه؛ لأننا قد بيّنا صحّة ما أوردناه على الوجهين معا.

فإن قيل: إذا كان الكون عندكم غير الجوهر، فهلّا^{١٤٠} صحّ من فاعل الجوهر أن يفعله و إن لم يعقل^{١٤١} معه الكون؛ لأنّ هذا حكم كلّ غيرين تعلقا بقدرة القادر؟

قلنا: من قصد إلى فعل الجوهر و كان منضمّا^{١٤٢} لغيره، و جب أن يقصد إلى فعل ذلك الغير؛ لحاجة ما قصد من الجوهر إليه، و هذا كمن قصد إلى فعل العرض المختصّ ببعض المحال في أنّه لا بدّ من أن يكون قاصدا إلى فعل ذلك المحلّ الذي يتمّ ما قصد به، و كذلك ما قصد إلى فعل مسبّب لا يوجد إلّا عن سبب مخصوص، لا بدّ من أن يكون قاصدا إلى فعل ذلك السبب، و إذا كنّا قد بيّنا حاجة الجوهر إلى الكون و أنّهما كالشيء الواحد، فلا بدّ من أن يكون القاصد إلى فعل الجوهر قاصدا إلى الكون.

فإن قيل: إذا احتاج الجوهر إلى الكون، و الكون محتاج إلى الجوهر بغير شبهة، فقد احتاج كلّ واحد منهما إلى الآخر، و هذا متناقض!

قلنا: ليس متعيّن ما يحتاج إليه الجوهر من الأكوان و يتخصّص كتعيّن ما يحتاج إليه

ص: ٥٩

الكون من الجوهر، لأنّ الجوهر لا يحتاج إلى الكون بعينه، و إنّما يحتاج إذا وجد في^{١٤٣} كون ما غير متعيّن، و الكون هو الذي يحتاج إلى جوهر متعيّن؛ و لهذا يجوز وجود الجوهر مع عدم الكون^{١٤٤} له الذي يحتاج إليه بعينه.

فإن قيل: أ ليس الكون المعيّن الموجود في الجوهر يحتاج إليه في هذه الحال، و الكون مع ذلك يحتاج إليه بعينه، فقد عاد الأمر إلى حاجة كلّ واحد منهما إلى الآخر؟

قلنا: الجوهر و إن احتاج إلى الكون المعيّن الموجود فيه، فإنّما احتاج إليه ليكون به في جهة مخصوصة لا لوجوده، و الكون إنّما يحتاج إلى الجوهر في وجوده، فاختلفت جهة الحاجة كما ترى، و إذا اختلفت الجهة صحّت الحاجة، و لم يجر في الفساد مجرى أن يحتاج كلّ واحد منهما إلى الآخر من وجه واحد.

فإن قيل: فهب و أنّه مسلّم لكم أنّ الجوهر لا يخلو - مع وجودها - من أن يكون في جهة من الجهات، لم زعمتم أنّ ذلك يقتضى أنّها لم يخل في حال من الأحوال من [كون من] الأكوان، و ما أنكرتم أن يكون الجوهر في حال حدوثة إنّما اختصّ بالجهة بالفاعل، و إن كان في حال بقائه و انتقاله إلى الأماكن يكون فيها لمعنى، فإنّ الذي أبطلتم به أن يكون في أحوال بقائه مختصّا بالجهات بالفاعل لا يتناول هذا الموضع؟

^{١٤٠} . في الأصل: فلما؛ و في الهامش: فهلا.

^{١٤١} . في الأصل: لم يفعل.

^{١٤٢} . في الأصل: مضمنا.

^{١٤٣} . في الأصل: الى.

^{١٤٤} . في الأصل: الجوهر؛ و في الهامش: الكون.

قلنا: أول ما نقول: إن هذا الكلام لا يكون شبهة لمن خالف في حدوث الأجسام؛ لأنّ اعتراضه مبني على تسليم حدوثها، و إنّما يصحّ أن يكون اعتراضاً من نفي الأعراض و وافق في حدوث الأجسام، و الذي يبطله من بعد أنّا قد علمنا أنّ الجوهر إذا تقلناه من هذه الجهة التي ذكرت، ثمّ أعدناه إليها، فإنّه لا يكون فيها إلّا بمعنى؛ لأنّ كونه في حال البقاء مستقلاً بالفاعل من غير توسّط معنى قد ظهر بطلانه، و سلّم أيضا في السؤال، و هو إذا انتقل إليها لم يحصل من الحال إلّا ما كان له في الابتداء بعينه، و الصفتان المتمثلتان المتفقتان في كيفية الاستحقاق لا يجوز أن يستحقّا من وجهين مختلفين، فلا بدّ أن يكون المقتضى لها واحداً، و قد علمنا أنّ الحال التي يحصل للجوهر في الجهة المخصوصة التي كان فيها في حال الحدوث، مماثلة للحال التي تحصل له فيها في حال البقاء، و بعينه

ص: ٦٠

الاستحقاق أيضا واحد؛^{١٤٥} لأنّه في حال الحدوث كان يجوز أن يحصل في غيرها بدلا منها، كما هو كذلك في حال البقاء، فيجب أن يكون الموجب للصفتين واحدا غير مختلف، فإذا بطل أن يكون في حال البقاء في الجهة بالفاعل، و هو كذلك في حال الحدوث.

و ما يدلّ أيضا على ذلك أنّ كون الجسم في المحاذاة يصحّ التزايد فيه؛ و لهذا يمنع الأقوى منه الأضعف، و ما صحّ التزايد فيه لا يكون بالفاعل كالحدوث، و هذا قد تقدّم.

و قد أجاب / ٦ / بعضهم عن هذه الشبهة بأن قال: لو فرضنا أنّ الجسم في أول أحوال وجوده يكون في المحاذاة بالفاعل، لم يقدح ذلك في إثبات حدوثه و نفي قدمه؛ لأنّه إذا كان في الحال الثانية لا يكون في المحاذاة إلّا بمعنى محدث، فحدوثه واجب هو؛ لأنّ ما يتقدّم المحدث بوقت واحد لا يكون إلّا محدثا غير قديم، و هذا لا يحتاج إليه؛ لأنّ السائل عن هذه المسألة قد سلّم حدوث الجسم لفظا و معنى، و مسألته مبنية على هذا الأصل، فأى معنى لاستخراجها فيما يلزمه و مسألته مبنية عليه، و هو يصرّح به أنّه لا يخلو من الكون، و إذا أجزتم خلوه من الأكوان فأجيزوا خلوه عن الألوان^{١٤٦}؟

قلنا: لو سوينا بين الأمرين و أحلنا خلوه من الكون و اللون معا، لكان ذلك غير قادح فيما نريد إثباته من حدوثه. ألا ترى أنّ السائل إذا طالبها بإجازة خلوه من اللون، فالواجب إن كان^{١٤٧} أسود [لوجب] أن يكون الآخر كذلك، و لا إذا كان أحدهما قرشيا^{١٤٨} أن يكون الآخر على صفتيه؟

و هذا الجواب [جواب] عن قولهم: «إذا لم يتقدّم الجسم ما لا يبقى و لم يكن ممّا لا يبقى، فكذلك لا يتقدّم المحدث و لا يكون محدثا» و عن سائر ما يسألون عنه على هذا الوجه.

فإن قيل: و لم أنكرتم أن تكون الحوادث غير متناهية، و لم زعمتم لها أوّلا؟

^{١٤٥} . في الأصل: واحدة.

^{١٤٦} . في الأصل: الأكوان.

^{١٤٧} . في الأصل: بين.

^{١٤٨} . في الأصل: قرشيا.

قلنا: وصفها بالحدوث يقتضى تنهاؤها؛ لأنّ المحدث لا بدّ من أن يكون فاعله غير [ه]، فرغ منه و لم يبق منه شيء ينتظر وجودها، و ما لا يتناهى حدوثة و انقطع، فلا بدّ^{١٤٩} من أن

ص: ٦١

يكون له أوّل و آخر، فمن وصفه بالحدوث و نفى تنهايه ظهرت مناقضته.

و لا يلزم على هذا تنهاى الحوادث المستقبله، و أن يكون نعيم أهل الجنه و عقاب أهل النار منقطعين على ما يزال يلزمونا إياه.

و ذلك أن الفرق بين الأمرين واضح؛ لأنّ المستقبل من الحوادث ما دخل حقيقته^{١٥٠} فى الوجود، و لا فرغ فاعله منه، و لا يلزم أن يكون متناهيا، و الماضى من الحوادث قد انقطع وجوده و فرغ فاعله منه، فلا بدّ من تنهايه.

على أنّا نقول فى المستقبل مثل ما قلناه فى الماضى، فنحكم بتناهى كلّ ما وجد منه، كما حكمنا بتناهى الماضى؛ لأنّ العلة فى تنهاى الجميع واحده، و معنى قولنا «إنّ النعيم و العقاب غير منقطعين» هو أنّ فاعلها يفعل منهم الشىء بعد الشىء، و لا يريد نفى النهايه عن الوجود فيهما؛ و لهذا جاز أن يكون لا آخر للأفعال، و لا يجوز قياسا على ذلك أن لا يكون لها أوّل من حيث كان فى الآخر، [اذ] لا يقتضى وجوده ما لا يتناهى، و نفى الأوّل يقتضى ذلك.

و ممّا يدلّ على أنّ الحوادث أوّل أوانها متناهيه، أنّه لو كان لا أوّل لها لوجب أن يكون فاعلها لم يفعل شيئا منها إلّا بعد أن فعل ما لا نهايه له، و هذا ممّا لا يصحّ؛ لأنّه لو صحّ ذلك ماضيا لصحّ مستقبلا، و فى علمنا باستحالة أن يبتدى بفعل ما لا نهايه له ثمّ يفعل بعد ذلك فعلا من الأفعال، دليل على تنهاى الحوادث.

فإن قيل: و لم جمعتم من الماضى و المستقبل فى هذا الباب؟

قلنا: لأنّ الماضى و الاستقبال من أوصاف الزمان، لا تأثير له فى استحالة ما يجرى هذا المجرى و لا فى صحته؛ و لأنّه لا ماضى إلّا و قد كان مستقبلا، كما أنّه لا مستقبل إلّا و سيصير ماضيا، فيجب أن يكون كلّ شرط استحالة معه إحداث الفعل فى المستقبل، يستحيل معه فى ذلك فيما مضى. ألا ترى أنّه لما استحال فى المستقبل وقوع الفعل من غير قادر، استحال مثله فى الماضى، و كذلك [لما] استحال أن يتعلّق وجود الفعل مستقبلا و وجود الضدين، استحال ذلك ماضيا، فلو جاز لأحد أن يفرّق فيما لا نهايه له من الماضى

ص: ٦٢

و المستقبل، لجاز لغيره أن يفرّق فى سائر ما ذكرناه.

فإن قيل: و ما الدليل على صحه استحالة ما ذكرتموه فى المستقبل، حتى يصحّ بناءكم الماضى عليه؟

^{١٤٩}. فى الأصل: فلما.

^{١٥٠}. فى الأصل: صفته.

قلنا: لو جاز من بعض القادرين أن يبتدئ فيفعل ما لا نهاية له، لصحّ من كلّ قادر مثل ذلك؛ لأنّه لا وجه معقول يمكن أن يذكر في اختلاف القادرين في هذا الباب، وهذا يوجب أن يصحّ من أحدنا أن يبتدئ فيدخل دارا بعد دخوله ما لا نهاية له من الدور، و يقتضى أن يصدّق من أخبرنا بذلك عن نفسه، أو يجوز صدقه كما يجوز تصديق المخبر عن كلّ أمر جائز وقوعه، فلمّا كان ذلك مستحيلا منّا و [إذا] أخبر به يقطع على كذبه، علمنا أنّه لم يجز ماضيا لمساواة الماضي للمستقبل في هذا الباب، على أنّ تعلّفهم في هذا المثال الذى ذكرناه أنّه مستقبل و ما أجازه ماض، لا يعنى شيئا مع ما بيّناه من تساوى حكم الماضى و المستقبل فى هذه القضية، و لو أبدلنا^{١٥١} لفظ المثال الذى أوردناه إلى لفظ الماضى [حتى] يدلّ لدلالته إذا كان بلفظ الاستقبال، لعلمنا بأنّ القائل إذا قال: «لم أدخل هذه الدار إلّا بعد أن دخلت ما لا نهاية له من الدور» أو قال^{١٥٢}: «لم أدخل دارا إلّا بعد أن دخلت دارا قبلها»، فإنّه متى دخل دارا كاذب فى قوله، [إذا] شرطه الذى عقده فى دخول الدار لم يقع، فبان وضوح الكلام من كلّ وجه، و قد استقصينا الكلام فى هذا المعنى و ذكرنا فيه وجوها كثيرة و زيادات يقتضيها الكلام فى مقالة ليحيى بن عدى النصرانى المنطقى و سمّيناها ب «الكلام فيما يتناهى و لا يتناهى» و فيما ذكرناها هنا كفاية.

فصل فى الدلالة على إثبات المحدث

الذى يدلّ على ذلك، أنّ التصرف الذى يظهر منّا كالقيام و القعود و غيرهما، قد ثبت حدوثه بما دللنا به على حدوث جميع الأعراض، فثبت تعلّق ذلك بنا و حاجته إلينا فى حدوثه دون سائر صفاته، و هذا يقتضى حاجة كلّ محدث إلى محدث للمشاركة فى علّة

ص: ٦٣

الحاجة.

فإن قيل: دلّوا على أنّ هذه الأفعال تتعلّق بعد أن تفسّروا معنى هذا التعلّق، و أنّها محتاجة إليكم فى حدوثها دون غيرها، و أنّ ما شاركها فى الحدوث يحتاج إلى محدث؟

قلنا: قد ثبت أنّ تصرفنا يجب وقوعه و انتفائه بحسب أحوالنا مع السلامة و ارتفاع الموانع. ألا ترى أنّ أحدنا متى أراد القيام و دعى الداعى إليه و كان قادرا عليه و غير ممنوع منه، فلا بدّ من وقوع القيام منه، و كذلك إذا كرهه و صرفه الصارف عنه، لا بدّ من انتفائه، و لهذا تقطع على وقوع الأكل من الجائع الذى يحضره الطعام و يمكن من تناوله، فإن عرض له عارض و صارف مثل أن يعتقد أنّ الطعام مسموم لم يقع الأكل، و اختلف الأمر فى وقوعه و انتفائه بحسب أحواله فى كونه عالما؛ لأنّ الكتابة لا تقع من الأمّى لأنّه لا يعلمها، و يقع ممّن يعلمه من^{١٥٣} و غير ذلك، و هذا هو التعلّق الذى نشير إليه، و هو معلوم ضرورة لسائر العقلاء.

^{١٥١}. فى الأصل: دخلنا.

^{١٥٢}. فى الأصل: ان.

^{١٥٣}. كلمتان غير مقروءتان.

و الذى يدلّ على أنّ التصرف محتاج إلينا، إنّه لو لم يكن بهذه الصفة، لم يجب له هذا التعلّق الذى ذكرناه، كما أنّ ألواننا و هيئاتنا لمّا لم تكن محتاجة إلينا، لم تقع بحسب أحوالنا، و لا كان لنا معها هذا التعلّق الذى يحصل مع تصرفنا، و كذلك أفعال غيرنا كقيامه و قعوده لمّا لم تكن محتاجة إلينا / ٧ لم تتعلّق بأحوالنا، و كلّ هذا يدلّ على ثبوت حاجة التصرف إلينا.

فإن قيل: أليس قد يريد الإنسان من أفعاله ممّا لا يقع، فكيف ادّعيتم وجوب ذلك؟

قلنا: ليس يجوز أن يريد ما لا يقع مع السلامة و ارتفاع الموانع، و إنّما لا يقع ما يريده بأن لا يكون قادرا عليه أو بأن يكون مع كونه قادرا ممنوعا، و قد سقط بما اشترطناه من ذكر الوجوب اعتراضهم؛ لوقوع تصرف العبد بحسب إرادة المولى و تصرف الرعيّة بحسب إرادة الملك و وقوع ما يريده أهل الجنّة من الله تعالى على حسب ما يريدونه، و ذلك أنّ سائر ما طعنوا به و إن حصلت فيه الواقعة فهو غير واجبة، و إنّما اعتبرنا فى وقوع أفعاله بحسب أحوالنا الوجوب الذى هو غير حاصل هاهنا. ألا ترى أنّ طاعة العبد المولى

ص: ٦٤

و الرعيّة الملك غير واجبة، و إنّما يحصل منهم الطاعة بحسب اعتقادهم فيها المنفعة و دفع المضرة، و لهذا لو اعتقد العبد - أو واحد من الرعيّة - أنّ طاعة المولى أو الملك تضرّه ضررا عظيما لا يتلافاه لعصاه، و كذلك لو ألزمه مولاه الكتابة و هو أمّى لم يطعه، فقد عاد الأمر إلى أنّ تصرفهم بحسب أحوالهم لا بحسب أحوال من يطيعونه، و يكفى فى هذا الموضع أن يجد من يخالف مولاه أو ملكه فى فعل واحد، من^{١٥٤} الفرق بين الأمرين؛ لأنّ المخالفة لا يمكنه أن توجد بإزاء ذلك، ممّن يريد شيئا من نفسه و لا يقع مع السلامة.

فأمّا وقوع ما يريد [ونه] أهل الجنّة، فمعلوم أنّه غير واجب الوجود الذى أردناه، و إنّما يفعل القديم بحسب ما وعدهم به، و الذى يبيّن أنّه غير واجب أنّهم لو أرادوا أن يفعل بهم من الثواب أكثر ممّا يستحقّونه لم يقع، و كذلك لو أراد أحدهم أن يسوّى^{١٥٥} بينه و بين النبيّ صلى الله عليه و آله فى الثواب لما وقع ما يريده، فبان ما ذكرناه.

فأمّا الاعتراض بوقوع أفعال الملجأ بحسب إرادة الملجئ، فغير صحيح أيضا؛ لأنّ فعل الملجأ لا يقع إلّا بحسب أحواله، و إنّما الإلجاء إلى الفعل يلجئ إلى إرادته، فالملجئ لا يفعل إلّا ما أراده و قوّى دواعيه إليه.

و ليس لهم أن يقولوا: إذا كان الملجئ تقع أفعاله بحسب إرادته و إرادة ملجئه، فلم حكمتم بتعلّق الفعل به دون ملجئه، و جهة التعلّق الذى اعتمدتموها حاصلة فيهما^{١٥٦} معا؟

^{١٥٤} . فى الأصل: من فى.

^{١٥٥} . فى الأصل: يرى؛ و فى الهامش: يسوى.

^{١٥٦} . فى الأصل: فهما.

و ذلك أنّ الأمر و إن كان على ما ذكره، فالاعتبار بأحوال الملجأ دون الملجئ، لأنّه لو كان الملجأ على هذا الحال من غير أن يكون الملجئ عليها، لم يخلّ ذلك بوقوع الفعل، و لو وجب وقوعه - لو كان الملجئ على هذا الحال، و ليس الملجأ عليها - لما وقع الفعل، فصار الاعتبار إنّما هو بحال الملجأ التي يخلّ اختلافها؛ لوقوع الفعل دون حال الملجأ.

و يوضّح أيضا ذلك ما ذكرناه من أنّه لو ألجأه و هو أمّى إلى الكتابة، لم يقع منه من حيث لم يكن عالما بها.

فإن قيل: أ ليس قد يقع بحسب قصودكم ما تقولون إنّّه ليس هو فعلا لكم، نحو الحمرة و الخضرة التي يحصل عند الضرب، و هذا يقتضى أحد الأمرين: إمّا فساد اعتباركم بما يقع

ص: ٦٥

عند القصد أو أن يكون الألوان من أفعالكم؟

قلنا: قد تضمّن كلامنا شرطين:

أحدهما: أن يكون الفعل حادثا.

و الآخر: أن يجب وقوعه بحسب قصودنا و أحوالنا، كالقيام و عند الضرب؛ لأنّه لم يثبت حدوثه، و إنّما يقولون الدم المنزّع^{١٥٧} من مكانه المجتمع إلى مكان آخر؛ و لهذا يختلف بحسب صلابة الموضوع و رخاوته، و كثرة الدم و قلته، و أيضا فلو كان حادثا لم يلزم على ما ذكرناه؛ لأنّه غير واجب وقوعه بحسب قصودنا. ألا ترى إنّ أحدنا لو ضرب العين و ما أشبهها من المواضع الدقيقة و قصد إلى أن لا يحصل هذا اللون، لما كان أيضا لقصدّه تأثير يعلم أنّه مفارق الأفعال الواقعة بحسب قصودنا.

فإن قيل: إذا جاز عندكم أن يفعل القديم تعالى فيكم هذا التصرف بحسب قصودكم و لم يمكنكم أن تمننوا من أحوال كونه قادرا على ذلك، فالأتمنعكم ذلك من القطع على تعلق قدر هذا التصرف بكم لهذا التجويز، و يشكّكم^{١٥٨} في وقوع ما جربتموه؟

قلنا: كلّ سؤال لا يصحّ إلّا بعد صحّة ما يقدر به فهو باطل؛ لأنّ صحّته يقتضى صحّة ما اعترض بالسؤال عليه و صحّة ذلك يقتضى بطلان السؤال، و تفسير هذه الجملة أنّ القديم تعالى لا يصحّ إثباته بصفاته إلّا بعد أن يثبت تعلق ما يظهر من التصرف بنا و حدوثه^{١٥٩} من جهته^{١٦٠} ليبتنى على ذلك حاجة كلّ محدث إلى محدث، ثمّ يثبت له من الصفات ما يقتضيه

^{١٥٧} . أزعجته عن موضعه أى أزالته.

^{١٥٨} . فى الأصل: شككتكم؛ و فى الهامش: يشككم.

^{١٥٩} . تعليقه فى هامش الأصل: فأتا لو جوزنا أن يكون ما يظهر فى التصرف منا، مع حدوثه بحسب قصودنا و دواعينا، لم يكن متعلقا بنا، و لم يكن يحق مع هذه العلاقة قادرين عليه، كيف يمكننا إثبات أنّه تعالى قادر، أو السبب فى ذلك هو حدوث العالم بحسب قصده و دواعيه، و المفروض أنّه لا يدل ذلك عليه؟ بل نقول: هذا التجويز سد لباب إثبات الصانع، فإنّه مع تجويز أن لا يكون ما يظهر من التصرف مع كونه حادثا بحسب قصدنا، متعلقا بنا و محتاجا إلينا، و لا يكون لنا فيه تأثير، لم يمكن الحكم بأنّ الحادث محتاج إلى محدث، فتأمل.

^{١٦٠} . أى من جهة ظهوره منا، و فى الأصل: جهة.

الأدلة، و لا طريق إلى إثبات محدث للأجسام إلا بذا دون غيره، و قد بين الشيوخ صحة هذا الطريق في غير موضع، و لعنا أن نشرحها من باقى الكتاب إن عرض ما يحتاج فيه إلى شرحها، و إذا ثبت أنه لا طريق إلى إثبات القديم تعالى بصفاته^{١٦١}

ص: ٦٦

١٦٢

إلا ما ذكرناه، فكيف يصح أن نعترض ممّا يتضمّن إثبات القديم، على ما لو لا ثبوته و صحته لما ثبت القديم تعالى، و هو تعلق التصرف بمن ظهر منه، و هذا واضح.

فإن قيل: فهبوا أن السؤال فسد من هذا الوجه إذا أورد هذا المورد، لكن إذا كنتم تجوزون قبل إثبات القديم تعالى لصفاته أن يكون محدث العالم بهذه الصفات؛ لأن التجويز لا يفتقر إلى الأدلة و إنما يفتقر إليها القطع، فالسؤال باق بحاله؛ لأنه يقال: جوزوا أن يكون هذا التصرف فيكم من فعل من جوزكم كونه قادرا على أن يفعل فيكم على هذا الوجه؟

قلنا: الجواب من ذلك إذا أورد هذا المورد، هو أنه قد ثبت تعلق هذا التصرف [به] و وقوعه بحسب أحوالنا، فلو كان له فاعل غيرنا لم يكن بينه و بين من تعلق أكثر من التعلق الذى له معنا؛ لأنه لا يمكن أن يشار فى تعلق الفعل بفاعله إذا أوكد ما ذكرناه، و إذا كنا لو أثبتنا له فاعلا، لكان تعلقه به على هذا الوجه، و جب القطع على كونه فعلا لمن علم تعلقه به دون غيره و دون من جوز ذلك فيه؛ لأنه ليس يمكن أن يثبت بهما، لاستحالة وقوع الفعل من فاعلين.

[فإن قيل فى هذا: إن حكم الفاعل لا بد أن يكون معقولا قبل إضافة الفعل إلى فاعل مخصوص، فمن قيل له جوز أن يكون التصرف الذى يظهر منك فعل غيرك فيك، لا بد أن يكون عنده كيفية إضافة الفعل إلى فاعله و أحكامه التى بها يكون فعلا له، و ليس يعقل أحد من ذلك إذا ما عقله^{١٦٣} إلا بتصرفه معه،

و هذا يرجع إلى ما ذكرناه و أوضحناه، إننا قد بيننا وجوب وقوع تصرفه بحسب أحواله، فلو كان فعلا لغيره فعله على هذا الوجه فيه اختيارا، لما وجب ما ذكرناه؛ لأن وجوبه مناف، و من أدخل شبهة فى وجوب ذلك و علقه باختيار مختار و كذلك سائر الواجبات، [ف] هذا يؤدى إلى التجاهل.

فإن قيل: لو كان وجوب وقوع التصرف بحسب قصدكم يقتضى / ٨ / كونه فعلا لكم، لوجب أن يكون ما ليس بهذه الصفة ليس بفعل لكم، و هذا يوجب أن يكون تصرف

ص: ٦٧

^{١٦١} . فى الأصل: بصفاتها.

^{١٦٢} علم الهدى، على بن الحسين، الملخص فى أصول الدين، ١ جلد، مركز نشر دانشگاهى - تهران - ايران، چاپ: ١، ١٣٨١ ه.ش.

^{١٦٣} . فى الهامش: الاط.

الساهى و النائم فعلا لغيرهما، بل لوجب أن يكون الإرادة خارجةً من أفعال العباد، فمثل ما ذكرناه من الاعتبار إنما هو دلالة لا حدّ، و الدلالة لا يجب فيها العكس، و إنما يجب ذلك فى الحدود، و ليس نمنع إثبات الحكيمين المتمثلين بدليلين مختلفين، و وجود مثل مدلول الدلالة مع فقدها لا يكون نقصا، و إنما النقص وجود الدلالة مع فقد مدلولها؛ لأن ذلك هو الذى يخرجها من كونها دلالة. أ لا ترى إنا نثبت حدوث الأجسام بدليل لا يتأتى فى حدوث الأعراض، و إنما نثبت حدوث الأعراض بدليل آخر، و لا يقتضى ذلك فسادا، لأن الدلالة كاشفة و ليست بعلة موجبة، و لا يمتنع أن يكشف عن الأشياء المتماثلة الأشياء المختلفة.

فإن قيل: فما الذى يدل على إثبات تصرف الساهى و النائم فعلا لهما، و على أن الإرادة فعل لكم، إذا كان ما ذكرتموه من الطريقة لا تتأتى فيه؟

قلنا: هذا ممّا لا يلزم فى هذا الموضوع، لا لأن قصدنا يتمّ من دونه. ألا ترى إنا إنما أجرينا فى هذا الكلام إلى إثبات حوادث تتعلّق بنا من حيث كانت محدثة، لنبنى على ذلك حاجة كلّ المحدثات إلى محدث، و هذا يتمّ و إن لم يدلّ على أن جميع تصرفنا فى جميع الأفعال فعل لنا، غير أنّا نتبرّع بذكره حتى لا يدخل من جهته شبهة.

فنقول: فعل الساهى أو النائم و إن لم يقع بحسب قصوده، فمعلوم أنه لو كان عالما بالفعل له و ممّن يقصد إليها، و هو غير ساه عنها، لوقع بحسب قصده، و يخالف فى هذه القضية فعل غيره الذى لا يجب ذلك فيه؛ و لهذا ربّما أخبروا من هذا السؤال فى أصل الاستدلال بأن يقال: إن تصرفاتنا يجب وقوعه بحسب قصودنا إمّا حقيقة أو تقديرا، فيتجوّز بذكر التقدير من تصرف الساهى و من جرى مجراه.

و أيضا: فإن الساهى و إن لم يقع تصرفه بحسب قصده، فإنّه بحسب حال له أخرى، و هو كونه قادرا. ألا ترى أن القوى إذا نام كأنه يقع منه من التصرف و الاعتماد على مقدار قوته و لا يقع ذلك من الضعيف و المريض النائمين، فعلم بذلك أن التصرف من فعله لوقوعه بحسب أحواله؛ لأن تصرف غيره لا يجب وقوعه بحسب كونه هو قادرا.

فإن قيل: و الأصحّ الاستدلال بهذه الطريقة فى أصل الاستدلال.

ص: ٦٨

قلت: لا؛ لأنه إذا لم يثبت كون أحدنا فاعلا، لم يصحّ إثباته قادرا؛ لأنّ التوصل إلى إثبات حال القادر إنما هو بصحة الفعل، فإذا لم نعلم فى أحدنا بمثل^{١٦٤} ذلك الاستدلال صحته، لا سبيل إلى إثباته قادرا، فضلا عن^{١٦٥} أن نعلم وقوع تصرفه بحسب هذه الحال، و إذا علمناه بالطريقة المتقدمة أنّه فاعل لما يقع بحسب قصوده و أثبتناه قادرا بقدره يجوز عليها، و علمنا أن النوم و السهر و ما جرى مجراهما لا ينفى القدر، صحّ لنا الاستدلال على أن تصرفه فى حال نومه واقع بحسب الحال التى علمنا حاله فى حال يقظته، و أن النوم لا يضادّها و لا يحرفه عنها، فصحّ بذلك الاستدلال بهذه الطريقة فى الثانى دون الأوّل.

^{١٦٤}. فى الأصل: مثل؛ و فى الهامش: بمثل.

^{١٦٥}. فى الأصل: على؛ و فى الهامش: عن.

و أمّا الإرادة نفسها، فالذى يدلّ على أنّها فعله، إنّها تقع تابعة لدواعيه. ألا ترى أنّ الداعى الذى يدعو إلى الأكل يدعو إلى فعل إرادة الأكل، و الصارف الذى يصرف عنه أو عن غيره من الأفعال، تصرفه عن فعل الإرادة و يدعو إلى فعل الكراهة؟! و هذا واضح.

و إذا ثبت حاجة التصرفّ الذى يظهر منّا إلينا و تعلّقه بنا، فالذى يدلّ على أنّه إنّما احتاج إلينا من ذلك دون غيره؛ لأنّ غير الحدوث ليس له هذا الحكم الذى ذكرناه. ألا ترى أنّ العالم منّا لمّا احتاج فى كونه عالماً إلى علم احتاج إليه فى الصفة التى تتجدّد له عند وجوده، و هى كونه عالماً دون سائر صفاته، و السواد لمّا احتاج فى انتفائه إلى البياض، احتاج إليه فيما يحصل عند وجوده و هو الانتفاء، فكذلك التصرفّ إذا كان محتاجاً إلينا، فيجب أن يكون وجه حاجته من الصفة المتجدّدة له عند قصودنا، و هى الحدوث.

فإن قيل: ألا أثبتتم حاجة التصرفّ إليه من حيث كان كسباً؟

قلنا: تعليق الحاجة لصفة من صفات الفعل، يقتضى كون تلك الصفة معقولة للعقل.

ألا ترى أنّنا لمّا علّقنا الحاجة بالحدوث لم نحل على أمر مجهول، بل على ما يعقله كلّ عاقل، و إن احتاج فى المعرفة بتعلّق الحاجة به إلى ضرب من الاستدلال، و ليس نعقل ما يدّعيه خصومنا من معنى الكسب، و على من اعترض بذلك أن يعقلنا أولاً هذه الصفة، ثمّ ينازع فى تعلّق الحاجة بها، و سنشبع الكلام فى الكسب و نوضحه فيما يأتى من الكتاب بعون الله و مشيئته، على أنّ الكسب لو كان معقولاً كما تدّعون و جاز تعلّق الحاجة به، لم

ص: ٦٩

يناف ذلك تعلّقها بالحدوث؛ لأنّ غاية حال الكسب أن يكون لها مع التصرفّ من العلاقة مثل ما ذكرناه من الحدوث، فالاعتراض بالكسب فى هذا الموضع على كلّ حال.

فإن قيل: إذا اعتبرتم فى حال إضافة التصرفّ إليكم ما يتجدّد له عند قصودكم، فقد يتجدّد له غير الحدوث صفات كثيرة، نحو كونه خيراً أو أمراً أو حسناً و قبحاً^{١٦٦} و حالاً فى المحلّ و غير ذلك، فألّا حكمتم بحاجته إلى الفاعل فى كلّ ذلك أو فرقتم بين ما ذكرتموه و بين الحدوث؟

قلنا: إذا ثبتت حاجته إلينا فى الحدوث، فما يتبع الحدوث و هو كالفرع عليه، لا بدّ من أن يكون محتاجاً إلينا فيه، إلّا أنّ الحدوث هو الأصل، و نحن نثبت الفعل محتاجاً إلى من ظهر منه فى كونه خيراً أو أمراً أو حسناً و قبحاً^{١٦٧}؛ لأنّ كلّ ذلك ممّا يتبع الحدوث، و الحاجة فى الحدوث يقتضيه.

فأمّا حلول الفعل فى المحلّ فليس بصفة زائدة، و ليس لأجل المحلّ من الأفعال صفة زائدة على الحدوث و يتعلّق الحاجة بها.

^{١٦٦} . فى الأصل: قبيحا.

^{١٦٧} . فى الأصل: قبيحا.

فإن قيل: فما الدليل على أن كلَّ محدث يحتاج إلى محدث، و ما تنكرون أن تكون الأجسام و إن شاركت أفعالكم في الحدوث، فإنها تخالفها في الحاجة إلى محدث؛ لمخالفتها لها في الجنس؟

قلنا: إذا ثبت أن أفعالنا إنما احتاجت إلى محدث لحدوثها لا لكونها من جنس مخصوص، و شاركتها الأجسام في علّة الحاجة، و جب أن يشاركها في الحاجة؛ لأنّ المشاركة في العلّة تقتضي المشاركة في الحكم الواجب عليها^{١٦٨}.

و بعد، فإنّ أفعالنا أجناس مختلفة، و هي مع اختلاف أجناسها تحتاج إلى المحدث، و ليس مخالفة الأجسام لأجناس أفعالنا بأكثر من خلاف بعضها لبعض، و إذا كان اختلاف أجناسها لا يمنع من حاجة^{١٦٩} الجميع إلى المحدث، و جب مثله في الأجسام.

فإن قيل: ما تنكرون أن تكون أفعالكم إنما احتاجت إلى المحدث؛ لأنّها حدث، [و]

ص: ٧٠

مع الجواز / ٩ / أن لا يحدث؛ لأنّ حدوثها لو و جب لاستغنت عن محدث؛ و لهذا يحتاجون في إثبات الحركة إلى الدلالة على أن الجسم تحرك، مع جواز أن لا يتحرك، و هذا يوجب عليكم أن تدلّوا على أن الأجسام لم يجب حدوثها و إلّا فكلامكم غير مستمرّ و لا منقطع؟

قلنا: قد أجيب عن هذا السؤال بأن قيل: ليس نحتاج في إثبات محدث لأفعالنا إلى ما نحتاج إليه من إثبات الحركة؛ لأنّ أفعالنا سبق العلم بتعلّقها بنا، النظر في أنّه حديث مع جواز ألا يحدث، فيستدلّ من بعد أنّها متعلّق بنا، على أن حدوثها جائز غير واجب، إذ لو كان واجبا لم يحصل هذا التعلّق المخصوص، فإذا استدللنا من بعد أنّها تعلّقت بنا من حيث كان محدث، قضينا على كلّ محدث بالحاجة إلى محدث قبل النظر في جواز حدوثه أو وجوده، و إذا علمنا حاجته إلى المحدث، علمنا أنّ حدوثه غير واجب.

و ليس هذه كسبيل^{١٧٠} الحركة؛ لأنّا نعلم تعلّق كون الجسم متحرّكا بالحركة، كما نعلم تعلّق الفعل بالواحد منّا، فلا بدّ من أن يستدلّ على جواز الصفة، و أنّها غير واجبة؛ لتعلم استنادها إلى فاعله، ففارق ذلك باب إثبات المحدث، و هذا و إن كان صحيحا، فيمكن أن يقال فيه ما تنكرون، بعد علمكم بتعلّق الأفعال بكم و حاجتها إليكم، و استدلالكم بذلك على أنّ حدوثها غير واجب أن يكون إنما احتاجت إليكم لحدوثها، مع جواز أن لا يحدث لا لمجرد حدوثها، و كيف تدفعون ذلك و أنتم تقولون: إنّ العالم منّا لم يحتج إلى العلم لمجرد كونه عالما، بل لأنّه علم مع جواز أن لا يعلم، و كذلك تقولون في القادر و الحقّ.

^{١٦٨} . في الأصل: عنها.

^{١٦٩} . في الأصل: حاجته.

^{١٧٠} . في الأصل: للسبيل.

و ليس لكم أن تقولوا: إنَّ الفعل لا يجوز أن يحتاج إلى الفاعل في صفة لا يتجدد عند قصده، و تقولون إنَّ الحدوث هو المتجدد عند القصد دون كونه لجاز الحدوث، و ممَّا يجوز أن لا يحدث، و ذلك أنَّ كلَّ هذا يلزمكم في العالم و القادر و من جرى مجراهما.

و يقال لكم: يجب أن يحتاج العالم ممَّا إلى العلم في الصفة المتجددة عند وجود العلم، هو كونه عالما دون كونه ممَّن يجوز أن يعلم و آلا يعلم، و كلَّ هذا يوجب الدلالة على أنَّ الأجسام لا يجب وجودها، و نحن ندلُّ على ذلك لتزول الشبهة فيه.

فنقول: لو وجب وجود الجسم لم يقصد من سائر الصفات الرجعة إلى ذاته، و لو رجع

ص: ٧١

وجوده إليها لوجب أن يكون موجودا فيما لم يزل، و ذلك يقتضى قدمه و قد ثبت حدوثه.

و ليس لأحد أن يجعل وجوده [مشروطا]، فإن رجع إلى ذاته مشروطا^{١٧١} كالتهيُّز، لأنَّ التهيُّز له شرط معقول و هو الوجود، فحصوله موقوف على شرط، فالوجود محال أن يشترط بالوجود.

على أنَّ من قدر أن يطعن بهذه الشبهة في إثبات الصانع فقد أخطأ؛ لأنَّ إثباته يصحَّ مع تجويز وجوب وجود الأجسام؛ لأنَّها لو وجب وجودها، لكان لا بدَّ من كونها في جهة من الجهات، و قد دللنا على أنَّ اختصاص الجوهر بالجهة لا يكون آلا موجبا عن الكون، فلا بدَّ من إثبات فاعل الكون في الجوهر الذي وجبت^{١٧٢} بالتقدير وجوده، و لا بدَّ أن يكون من غير قبيل الأجسام، فبان أنَّ ذلك لا يطعن في إثبات الصانع.

و من وجه آخر، و هو أنه قد يمكن إثبات الصانع بالأعراض التي لا تدخل تحت مقدورنا، كالألوان و الطعوم و ما شاكلها، و إذا ثبت ذلك أمكن أن يجاب عن الشبهة في وجوب وجود الأجسام ممَّا بينى عليه، فنقول: لو وجب وجود الأجسام، لوجب أن تكون مماثلة للقديم الذي قد ثبت وجوده بما يخرج^{١٧٣} عن مقدورنا من الاعراض، فيجعل ذلك طريقة يصحَّ الاعتماد، و كلَّ هذا واضح بحمد الله.

ص: ٧٣

باب الكلام في الصفات

فصل في الدلالة على أنَّ محدث الأجسام قادر^{١٧٤}

^{١٧١} . في الأصل: شروط.

^{١٧٢} . في الأصل: وجب.

^{١٧٣} . في الأصل: يجرى و نسخه بدل يخرج.

^{١٧٤} . في الهامش: في إثبات القدرة لمحدث الأجسام.

الذى يدلّ على ذلك، إنّنا وجدنا فى الشّاهد ذاتا يتأتّى منها الفعل، و ذاتا أخرى تشاركها فى جميع صفاتها المعقولة، كنعو كونها موجودة و حيّة و عالمة، و مع ذلك فيتعدّر منها الفعل، و لو لم يختصّ من تأتّى منه الفعل بحال أو صفة ليست لمن تعدّر عليه، لم يكن بالتأتّى أولى من التعدّر، و لا كان من تعدّر عليه بذلك أولى من غيره، فثبت الاختصاص بحال ليست حاصلة لمن تعدّر عليه الفعل، و وجدنا أهل اللغة يسمّون من كان على هذه الحال قادرا، فأثبتنا الحال بالدلالة التى ذكرناها و رجعنا فى التسمية إلى أهل اللغة.

و إذا ثبت أنّ محدث الأجسام قد تأتّى منه الفعل، فيجب أن يكون قادرا؛ لأنّ مدلول الدلالة لا يختلف.

فإن قيل: و من هذا الذى وجدتموه فى الشاهد يتعدّر عليه الفعل مع مشاركته فى الصفات التى ذكرتموها؟

ص: ٧٤

قلنا: قد علمنا أنّ المريض المدنف قد ينتهى به الحال فى المرض إلى أن يتعدّر عليه تحريك أعضائه، و تصريف يده و رجله مع احتمال يده للحركة بدلالة أنّ غيره لو حرّكها لتحركت، فلا يمكن أن يقال إنّ ذلك لخروج اليد عن احتمال الحركة، و إذا ثبت تعدّر الفعل تمّ ما أردنا.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ المريض إنّما لم يتأتّ منه تحريك يده لنقصان قدرة، و إنّما يحتاج فى تحريكها إلى زيادة قدر، فلهذا لم يتأتّ منه التحريك دون خروجه من كونه قادرا.

و ذلك أنّ تحريك الإنسان لعضو نفسه، لا يحتاج فيه إلى زيادة قدرة لا يجرى تحريكه لأعضائه مجرى تحريكه لغيره.

و الذى يبيّن ذلك، أنّه لا يثقل عليه على اختلاف أحواله تحريك يده متى لم يكن فيها ما يجرى مجرى المانع، على أنّ لو سلّمنا ذلك لثمّ معه أيضا ما نريد؛ لأنّ المريض إذا تعدّر عليه تحريك يده لنقصان أحواله فى كونه قادرا، فلا بدّ من أن يكون صحّة الفعل فى الأصل يقتضى حالا لها صحّ الفعل؛ لأنّه إذا كانت زيادة الفعل تقتضى زيادة القدر و أحوال القادر، فصحّة أصل الفعل تقتضى هذه الحال لا محالة، فإثبات المريض قادرا لا يضرّ فى هذا الموضوع. ألا ترى أنّا و إن لم نثبتته قادرا بما حلّ يده، فإنّما نثبتته قادرا بما يحلّ قلبه و إن لم يتأتّ منه، لكونه قادرا [عند] تعدّر قلبه تحريك أعضائه؟!

و قد يستدلّ بهذه الدلالة على وجه يطابق الكلام الذى ذكرناه فيقال: قد ثبت أنّ أحدنا يتأتّى منه حمل الخفيف من الأجسام دون الثقيل، فلا بدّ من أن يكون [ما] تعدّر عليه لنقصان عليه فيما صحّ الفعل عمّا يحتاج إليه حمل الثقيل، و إذا كان يحتاج فى زيادة الفعل إلى زيادة الصفة، احتيج فى الأصل إلى حصول الصفة.

و قد يستدلّ أيضا على وجه آخر فيقال: قد نجد أحدنا يتعدّر عليه فى بعض الأوقات بعض الأفعال، و يتأتّى منه فى وقت آخر ذلك الفعل بعينه، فيعلم أنّه فى حال التأتّى [يحصل على] ما لم يحصل له فى حال التعدّر.

ص: ٧٥

وكلّ هذه^{١٧٥} الأدلّة يتقرّب وجميع واضح.

فإن قيل: ما تنكرون أن تكون المفارقة بين من تأتّى منه الفعل و بين من تعذّر عليه / ١٠ / إنّما هي لطبع أو قوّة، لا لحال القادر التي تثبتونها.

قلنا: الفعل إذا صحّ من الجملة دون آحادها، فلا بدّ له من مصحّح يرجع إلى من تأتّى منه الفعل، و هي الجملة دون آحادها، فإنّ الطبع و القوّة التي تذكرنهما لا تخلو من أحد الأمرين، إمّا أن يكون معنى حكمه مقصورا على محلّه لا يتعدّاه إلى الجملة، [أو] تكون المشاركة^{١٧٦} للجملة حتى يرجع حكمه إلى الجملة، و يوجب لها حالا.

فإن كان الأوّل فهي باطل بما ذكرناه من اعتبار من تأتّى منه الفعل، فإنّه إذا كان الجملة دون أجزائها و جب أن يكون المصحّح راجعا إليها.

و إن كان الثاني، فهو خلاف في عبارة، و المعنى الذي أردناه قد صحّ و العبارة لا مضايقة فيها.

فإن قيل: أ ليس كون القديم قادرا يقتضى وجوده، مثل المقتضى بحال أن يحصل و لا يكون مقتضيا، فيجب على هذا أن [يكون] كون أحدنا قادرا يقتضى أيضا وجوده، و هذا يوجب أن يكون ما يرجع إلى الجملة، و هو كونه قادرا يقتضى أن يرجع إلى الآحاد و هو الوجود؟

قلنا: إنّما منعنا أن يقتضى الصفة الراجعة إلى الجملة ما يرجع إلى الأبعاض، فيما يقتضى اقتضاء التأثير لا اقتضاء الدلالة، و كون القادر قادرا إنّما يقتضى وجوده اقتضاء الدلالة له، لا اقتضاء التأثير، و الفعل إذا صحّ من الجملة فلا بدّ من مؤثر في صحّته يرجع إلى الجملة.

فإن قيل: إذا كان تأتّى الفعل يدلّ على أن فاعله قادر^{١٧٧} على اختصاصه بالحال التي ذكرتموها، فقولوا: إنّ تعذّره يدلّ على نفى ذلك؟

قلنا: ليس يجب في الأدلّة العكس، فليس يجب إذا دلّ الشيء على حكم من الأحكام أن يدلّ عكسه على عكس ذلك الحكم، على أنّنا نقول: إنّ تعذّر الفعل بشرط ارتفاع

ص: ٧٦

الموانع يدلّ على أن من تعذّر عليه ليس بقادر.

فإن قيل: و كيف الطريق إلى أن تعلموا ذلك من حاله؟

^{١٧٥} . في الأصل: هذا.

^{١٧٦} . بياض في الأصل.

^{١٧٧} . في الأصل: قادرون.

قلنا: بأن نعلم قوّة دواعي أحدنا إلى الفعل و دونها^{١٧٨} و ارتفاع الموانع المعقولة، فنحكم بالتعذر، ثم ننظر إن كان المتعذر هو جنس الفعل و مجرد وجوده، حكمنا بنفي كونه قادرا، و إن كان المتعذر وقوعه على بعض الوجوه، حكمنا بارتفاع ما به يقع على ذلك الوجه من علم أو غيره بأنه^{١٧٩} كان قادرا^{١٨٠}.

فإن قيل: فألا شرطتم في صحّة الفعل و وقوعه و دلالته على كونه قادرا ما اشترطتموه في تعذره من ارتفاع الموانع؟

قلنا: اشتراط ذلك فيما ذكرتموه لا معنى له؛ لأنّ وقوع الفعل ينفي حصول مانع منه، و ليس كذلك تعذره؛ لأنّه قد يتعذر لمانع مع كون^{١٨١} القادر قادرا، و ما يتعذر لغير مانع، فيدلّ على انتفاء حال القادر، و الموضوعان مختلفان على ما ترى.

فإن قيل: كيف تثبتون الممنوع قادرا، و مفارقة من صحّ الفعل له كمفارقته لغيره ممّن ينفون كونه قادرا؟

قلنا: قد علمنا أنّ الممنوع إذا ارتفع المنع فعل و هو على ما كان عليه من غير تجدد حال أخرى، و من ليس بقادر لا يقع منه الفعل مع ارتفاع الموانع إلاّ بتجدد حال أخرى، فبان الفرق بين الأمرين.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الحال إنّما تثبت من تعذر عليه الفعل، و يصحّ الفعل ممّن لم يكن علمها بالعكس، فما تقولونه لأنّكم تزعمون أنّ صحّة الفعل ترجع إلى إثبات حال و تعذره يرجع إلى نفيها، و تزعمون أنّه لا حال للعاجز بكونه عاجزا.

قلنا: لو كان الأمر على ما سألنا عنه، لكان المعدوم من الجواهر لا يخلو من أن يكون على هذا الحال، أو أن لا يكون عليها:

فإن لم يكن عليها، و جب أن يصحّ الفعل منه؛ لأنّ صحّته على هذا الفرض يقدر نفي

ص: ٧٧

هذا الحال.

و إن كان عليها، و لا بدّ من رجوعها إلى ذاته؛ لاستحالة أن يرجع فيه إلى معنى لا يوجب لغيره صفة، إلاّ بأن يختصّ به نهاية الاختصاص، فلا يصحّ أن يختصّ المعنى بالجواهر إلاّ بأن يحلّه، و الجواهر المعدوم لا يصحّ أن يكون محلاً لغيره، و لا يجوز أيضا أن ترجع الصفة فيه إلى الفاعل؛ لأنّها غير متجدّدة في رجوعها إلى ذاته، [و] ما يقتضى أن يكون [من] قبيل الجواهر، لا يصحّ منها الفعل و إن دخلت في الوجود، و قد علمنا خلاف ذلك على النفي و ما يجرى مجراه، [بأنّه] لا يرجع إلى الجملة و صحّة الفعل، [بل] يرجع إليها، فيجب أن يكون المقتضى لصحّة الفعل ما يرجع إلى من صحّ منه و هو الجملة.

و بعد، فإنّ النفي لا يختصّ به ذات دون غيرها، و هذا يوجب صحّة الفعل الواحد من فاعلين كثيرين و ذلك محال.

^{١٧٨} . في الأصل: دنودها.

^{١٧٩} . في الأصل: فان.

^{١٨٠} . كذا في الأصل.

^{١٨١} . في الأصل: كونه.

فإن قيل: خبرونا عن الفعل كيف يدلّ على أنّ من صحّ منه قادر، و في أيّ الأحوال يقتضى كونه قادرا؟

قلنا: الفعل إذا كان مبتدأ، فإنّما يدلّ على أنّ فاعله قادر قبيله بحال واحدة، و على ذلك يدلّ ما وقع من القديم تعالى من الأفعال؛ لأنّ مدلول الأدلّة لا يختلف، و إنّما يعلم أنّه تعالى قادر فيما لم يزل و لا يزال بدليل آخر، كما يعلم أنّه - جلّ و عزّ - يقدر على جميع الأجناس، و من كلّ جنس على ما لا يتناهى بأدلّة آخر، و سيجيء الكلام في ذلك مفصّلا بعون الله تعالى؛ لأنّه مبنيّ على استحقاقه تعالى هذه الصفات لنفسه.

فإن قيل: فهل يدلّ حدوث الفعل على أكثر من كون فاعله قادرا؟

قلنا: الذي يقوله أبو هاشم في ذلك إنّ الفعل يدلّ على كون فاعله قادرا و حيّا و موجودا، و ربّما مضى في كلامه ما يقتضى خلاف هذا.

فالصحيح أنّ مجرد حدوث الفعل لا يدلّ على أكثر من كون فاعله قادرا، و إنّما يعلم كونه حيّا و موجودا.

و الذي يدلّ على ما ذكرناه، أنّ الفعل إنّما يدلّ على الصفة التي يكون الفاعل عليها صحّ منه الفعل؛ لأنّه لا تعلق له إلّا بهذه الصفة، و ما صحّ الفعل هو كون القادر قادرا دون غيره،

ص: ٧٨

و لو جاز أن يدعى دلالة الفعل على كونه موجودا و حيّا - مع أنّه لا تعلق له بهاتين الصفتين - لجاز أن يدعى دلالة على صفات كثيرة، و إن لم يكن بينه و بينها تعلق.

و ليس لأحد أن يدعى أنّ صحّة الفعل يؤثّر فيها كونه موجودا و حيّا؛ لأنّه لو كان لهاتين الصفتين تأثير في صحّة الفعل مجتمعة مفترقة، لوجب أن يصحّ الفعل ممّن حصلت له الصفتان^{١٨٢} احدهما إذا ارتفعت الموانع، كما يجب صحّة الفعل ممّن كان قادرا، و قد علمنا خلاف ذلك.

و يدلّ على أنّ مجرد الفعل لا يدلّ على أكثر من كون فاعله قادرا، أنّ النظر إذا وقع في دليل واحد من وجه واحد، و إن كثر، لا يولّد علوما مختلفة. أ لا ترى أنّ النظر في أحكام الفعل و انسياقه^{١٨٣} من وجه واحد و إن كثر لا يولّد علوما مختلفة، من حيث كانت الدلالة واحدة و وجهها واحدا، [و] البحث على هذا أن يكون النظر إلى مجرد الفعل [و أنّه] لا يؤدّي إلى كون فاعله قادرا و حيّا و موجودا؛ لأنّ العلوم بهذه الصفات مختلفة.

و ليس لأحد أن يعترض على ما ذكرناه بالناظر في محكم من الفعل، و أنّه يستدلّ به على أنّ فاعله قادر و عالم في الخبر/ ١١، فالاستدلال^{١٨٤} على أنّ فاعله قادر و مرید؛ لأنّ الفعل المحكم لم يدلّ على الصفتين من وجه واحد، بل من وجهين.

^{١٨٢} . في الأصل: + و.

^{١٨٣} . في الأصل: و انتساقه.

^{١٨٤} . في الأصل: و الاستدلال.

ألا ترى أنه دلّ بمجرد وقوعه على أنه قادر، و يكون خبراً على أنه مرید؟ و قد احتزنا عن هذا السؤال في كلامنا بقولنا «و من وجه واحد».

و قد تعلق أبو هاشم في نصره قوله الذي حكيناه أشياء:

منها: إن الفعل كما لا يصحّ إلّا من قادر، كذلك لا يصحّ إلّا من حيّ موجود، فيجب أن يدلّ على الكلّ.

منها: إنه لا يصحّ أن يعلم أحد بالذات قادرة و هو لا يعلم صحّة كونها قادرة، و لا يجوز أن يعلم صحّة كونها قادرة و هو أن يجد أنها حيّة؛ لأنّ العلم بأنّ الحيّ حيّ هو العلم بأنّه يصحّ أن يقدر و يعلم.

و منها: إنه كما لا يجوز أن يعلم صحّة كونها بكون الذات قادرة غير موجودة و لا حيّة،

ص: ٧٩

كذلك لا يجوز أن يعلم قادرة من غير أن يعلم حيّة موجودة.

و الجواب عن أوّل ما تعلق به، أن المعتبر فيما يدلّ الفعل عليه هو ما يصحّ الفعل، و لو لا حصوله لما صحّ و لا اعتبار بما صحّ ما صحّ الفعل. ألا ترى إنه كما أن القادر لو لا كونه حيّاً موجوداً لما صحّ كونه قادراً، و كذلك لو لا وجود القدرة التي لو لا حصولها لما كان قادراً؟! و الفعل مع ذلك لا يدلّ على جميع ما ذكرناه و إن كان في حظّ^{١٨٥} في تصحيح ما صحّحه، و كذلك دليل حدوث الجسم لا يدلّ على أن له محدثاً، و إن كان لو لا محدثه لما حدث، فقد بان أن الذي تعلق به غير لازم، و أن الفعل إنّما يجب أن يدلّ على [أن] ما صحّحه بغير واسطة و لا حظّ له في الدلالة على ما سوى ذلك.

و يقال له فيما تعلق به ثانياً: إن العلم بأنّه حيّ ليس متعلّقه أنّه يصحّ، و إنّما هو علم بكونه على حال يصحّ^{١٨٦} كونه قادراً عالماً، كما أن العلم بأنّه قادر ليس هو علماً بصحّة الفعل، و إنّما هو علم بكونه على حال يصحّ معها المحكم، و ذلك أن الجاهل إنّما لم يتأتّ منه الفعل المحكم؛ لأنّه ليس بعالم، و إن كان في كونه غير عالم يصاحب كونه جاهلاً. ألا ترى أنه قد يتعذّر عليه مع انتفاء العلم و الجهل جميعاً؟!

فإن قيل: فبأيّ طريق يعلم في الغير أنه جاهل؟

قلنا: بأن يضطرّ إلى اعتقاد به يعلم بطلانه، و هذا مثل علمنا باعتقاد المجبرة و المشبهة لنا هاهنا إصراراً^{١٨٧}، و علمنا له بالدليل بطلان ذلك الاعتقاد.

فإن قيل: ألا جوّزتم أن يقوم الاعتقاد أو الظنّ مقام العلم في صحّة وقوع الفعل محكماً، فإذا كان يعذر الفعل على بعض القادرين دون بعض، يدلّ على مفارقة، و إلّا جاز أن يكون هذه المفارقة هي الاعتقاد و الظنّ؟

^{١٨٥} . في الأصل: حظ.

^{١٨٦} . في الأصل: تصحيح.

^{١٨٧} . أقرب الاحتمالات لقراءة الجملة المكتوبة في الأصل.

قلنا: الاعتقاد الذي ليس بعلم و الظن لا يقتضيان سكون الذي معه يقع التصرف في أحكام الفعل و أتساقه، فإذا كان الفعل هو المقتضى لذلك دون غيره، و جب أن ينوب غيره منابه.

يبين ما ذكرناه أن من جن أو سكر بعد أن كان عالما بترتيب المذاهب أو ببعض

ص: ٨٠

الصنائع، لا يجوز أن يقع منه بعد سكره أو جنونه من ترتيب المذاهب و الصنعة ما كان يقع قبل ذلك، و السكر و الجنون لا ينفيان الاعتقاد و إنما ينفيان العلم.

و أيضا: فمن ظن حروف الكتابة على التفصيل، و لم يعلّقها بتفاوت حاله في الكتابة، و كذلك إذا كان عارفا بالجملة الكتابة.

و يبين أيضا صحّة ما ذكرناه: أن الممارس^{١٨٨} الصانع لا يصحّ منه في أوّل وهلة و بأدنى ممارسة ما يصحّ منه بعد ذلك، و ليس يمتنع أن يحصل الظن بأدنى ممارسة، و إنما العلم هو الذي ممتنع في تلك الحال.

و أيضا: فإن الفعل المحكم يدلّ على اختصاص فاعله بصفة يجب إذا حصل الواحد منّا عليها أن يستمرّ مع كمال عقله، حتى إذا زالت أخلّ ذلك بكمال عقله، و لهذا لا يجوز في أحدنا أن يتأتّى منه الكتابة برهه من الزمان، ثمّ يتعدّر مع وفور قدره و كونه محلّا كامل العقل، و قد ثبت أن استمرار الاعتقاد أو الظن لا يجب لأمر يرجع إلى كمال العقل؛ لأنّ الاعتقاد إن كان واقفا على شبهة، فإنّ الانتقال عنه يجوز مع كمال العقل، و كذلك إن كان تقليدا أو تبخيّتا، و لا شبهة أيضا في أنّ الانتقال على الظنّ به مع كمال العقل سائغ، و إذا ثبت هذا و جب استمرار ما له صحّ الفعل المحكم، و كانت هذه القضية لا تصحّ إلّا في العلم دون^{١٨٩} الاعتقاد؛ لصحّة استمرار أخذنا عالما بأشياء كثيرة مع كمال عقله، فصحّ ما ذكرناه.

و إذا ثبت هذه الجملة التي ذكرناها في دلالة الفعل الذي أوضحناه على كون فاعله عالما، و وقع من القديم تعالى من الأفعال ما يزيد^{١٩٠} في الإحكام على كلّ ما يظهر منّا كالإنسان و ما فيه من بدائع الحكمة و غيره، و جب أن يكون عالما؛ لأنّ مدلول الدلالة لا يختلف.

فإن قيل: إن كان ما يظهر فيه الحكمة هو التأليف و الترتيب دون مجرد الذوات، فما أنكرتم أن يكون فاعل هذه التأليفات غير الله تعالى، فلا يدلّ خلق الإنسان و ما جرى مجراه على كونه عالما؟

قلنا: هذا السؤال سقط باعتبار أوّل حيّ مخلوق؛ لأنّه لا يمكن أن يدعى في تأليفه

ص: ٨١

^{١٨٨} . في الأصل: الممارين.

^{١٨٩} . في الأصل: + و.

^{١٩٠} . في الأصل: يريد.

و تركيبه ما ذكر من كونه فعلا لغير الله تعالى؛ لأننا فرضنا كونه أول الأحياء، و إذا كان تأليف أول حتى كتأليف جميع الأحياء في دلالة على علم فاعله، ثبت ما أردناه.

و أيضا: فإن التأليف لا يقع من^{١٩١} القديم تعالى إلا بآلات مخصوصة، من حيث كان القادر يقدر على بعضه لا يصح أن يفعل ذلك إلا على هذا الوجه، و هذه الآلات لا تحصل على الوجوه المخصوصة و التركيب حتى يصح استعمالها في ما ذكرناه، إلا من فعل عالم حكيم؛ لأن ظهور الحكمة فيها لظهورها فيما يستعمل فيها.

و إن كان فاعلها على هذا الوجه أحد القادرين منّا، كان الكلام في هذه الآلات كالكلام فيما تقدمها و اتصل ذلك ما لا نهاية، فلا بدّ من أن يكون الفاعل لها القديم الذي يقدر^{١٩٢} بقدره، و هذا يدلّ أيضا على أنه عالم.

و يدلّ على ذلك أيضا: - على أنه عالم - أنه لو لم يكن عالما، لما صحّ أن يخلق القدر من الأجزاء التي تحتاج إليها في تنبيه^{١٩٣} الحيّ و لا القدر المحتاج إليه من الحياة و الرطوبة و البيوسة، و خلق الأجزاء المحتاج إليه من الحياة و الرطوبة يدلّ على أنه عالم.

و يدلّ أيضا: خلق الثمار المخصوصة^{١٩٤}، و خلق الأشياء المخصوصة^{١٩٥}، و في أوان مخصوصة^{١٩٦}، و يجرى ذلك المجرى مؤذّن رأيناه يؤذّن في كلّ صلاة على التحديد، في أنه لا بدّ أن يكون عالما بأوقات الصلاة، لو لا ذلك لاختلف^{١٩٧} وقت أذانه و يجر على طريقة واحدة.

و يدلّ عليه: خلقه تعالى في الناس شهوات [و] غيرها، و استمرار ذلك على طريقة واحدة غير مختلفة، و مثل هذا لا يقع إلا من عالم؛ لأنه جار مجرى من أعلم منّا على بعض أجناس النبات بالسواد^{١٩٨} و على جنس آخر بالبياض^{١٩٩}، و استمرّ ذلك منه على طريقة واحدة، في أنه لا بدّ من أن يكون عالما حتى لا يختلف وقوع العلامة / ١٣ / فيه.

فإن قيل: ففي أيّ حال يدلّ الفعل على أن فاعله عالم؟

ص: ٨٢

قلنا: يدلّ على أنه عالم به في حال فعله و قبله بحالة واحدة^{٢٠٠}، إن كان مبتدأ، و إن كان مسببا قبيل إيجاد سببه.

^{١٩١} . في الأصل: + غير.

^{١٩٢} . في الأصل: لا يقدر.

^{١٩٣} . أقرب الاحتمالات لقراءة اللفظ المكتوب في الأصل.

^{١٩٤} . في الأصل: المخصوص.

^{١٩٥} . في الأصل: المخصوص.

^{١٩٦} . في الأصل: المخصوص.

^{١٩٧} . في الأصل: لاختلاف.

^{١٩٨} . في الأصل: سواد.

^{١٩٩} . في الأصل: بياض.

وإنما قلنا: إنه يجب أن يكون عالما به قبل وجوده؛ لأنه لو لم يكن كذلك لما صحّ منه التقصد إلى إيجاد المحكم و التعمد له دون غيره، و إنما قلنا: إنه يجب أن يكون عالما في الحال؛ لأنه لو لم يكن كذلك لم يقع الفعل المحكم في تلك الحال، مع صحّة وقوعه غير محكم، و إذا وقع على وجه مع جواز وقوعه على غيره، و لا بدّ من مقتض لذلك حاصل في الحال، فهذا ما يقتضيه دلالة الفعل المحكم.

و أمّا ما به يثبت كونه تعالى عالما فيما لم يزل و لا يزال و عالما بسائر المعلومات قادرا^{٢٠١}، [فسنذكرهما] فيما بعد.

فصل في الدلالة على أن صانع الأجسام حتى^{٢٠٢}

الذي يدلّ على ذلك، إننا وجدنا في الشاهد ذاتين يصحّ من إحدهما أن تكون عالمة قادرة و مستحيل على الأخرى ذلك، فلا بدّ من أن يكون من صحّت الصفات عليه مفارقا لمن استحالت فيه بصفة من الصفات على ما ذكرناه في باب القادر و العالم، و إذا كان لا بدّ من صفة، وجدنا أهل اللغة يسمّون من كان على هذه الصفة حيّا، ثبت ما قصدناه من المعنى و اللفظ جميعا.

فإن قيل: أشيروا إلى هاتين الذاتين اللتين أشرت أن إحدهما تصحّ أن تكون قادرة عالمة و الأخرى يستحيل ذلك عليها؟

قلنا: قد علمنا أن الجمادات و ما جرى مجراها لا يجوز أن يكون و هي على ما هي^{٢٠٣} عليه قادرة و لا عالمة، و من كمال العقل العلم بما ذكرناه، و بالتفرقة بين من يصحّ ذلك عليه و بين ما لا يصحّ، و الواحد منّا يصحّ أن يعلم ما ليس هو الآن عالما به، و يقدر على ما ليس هو الآن قادر عليه، فثبتت المفارقة التي ذكرناها.

ص: ٨٣

و ليس لأحد أن يقول: فلعلّ المفارقة بينكم و بين الجماد، هي راجعة إلى حصول هاتين الصفتين، ليس بقادر و لا عالم و الواحد منكم قادر و عالم!

و ذلك إنّه لو كان الأمر على هذا و كانت المفارقة هي بحصول الصفتين، لما كان بيننا و بين الجماد فرق في صحّتهما، كما أن القادر و العالم منّا لا يفارق من ليس بقادر منّا و لا عالم إلّا بحصول الصفتين دون صحّتهما، و قد علمنا في الجماد خلاف ذلك و أنّه مفارق لنا في الصحّة، و لو لا أنّه كذلك لجرى مجرى مفارقة من ليس بعالم منّا للعالم، على أن أحدنا قد يخرج عن كونه قادرا و عالما و لا يخرج من صحّة كونه مدركا، و أنّه كالشيء الواحد، و كذلك قد يفقد العلم و القدرة من بعضه فلا يخرج من صحّة الإدراك، و كلّ هذا يقتضى أنّه لم يكن كالشيء الواحد، و يفارق الجماد بكونه قادرا و عالما.

فإن قيل: أ ليس بعض الذوات يصحّ أن يكون حيّا دون بعض، فإن لم تتبنا بينهما مفارقة ترجع إلى صفة من الصفات، فقولوا بمثل ذلك فيمن^{٢٠٤} يصحّ أن يكون قادرا عالما؟

^{٢٠٠} . في الأصل: + و.

^{٢٠١} . في الأصل: قادر.

^{٢٠٢} . في الهامش: في إثبات الحياة.

^{٢٠٣} . في الأصل: نفى.

قلنا: أمّا الذات التي تصحّ أن تكون حيّة، فلا بدّ فيها من أمر مفقود فيما لا يصحّ عن ذلك الأمر، هو يصحّ ما يصحّ وجود الحياة معه من البيّنة، و ليس كلّ مفارقة بينهما يجب أن يكون حالا من الأحوال أو صفة من الصفات، و ليس يمكن أن يقال مثل ذلك فيمن^{٢٠٥} صحّ أن يكون قادرا عالما، لأنّ المصحّ لها من الصفتين الراجعتين إلى الجملة لا بدّ أن تكون صفة راجعة إليها، لما قدّمنا ذكره من أنّ المصحّ لصفة أو المقتضى لها لا بدّ أن يكون راجعا إلى الموصوف بتلك الصفة، و أنّ الصفة لا يصحّ أخرى إلّا إذا كان الموصوف بهما واحدا، ألا ترى أنّ الصفة التي يختصّ بها زيد، لا يجوز أن يقتضى و لا يصحّ صفة لعمرو، من حيث لم يكن الموصوف بها واحدا، و حكم المحلّ في^{٢٠٦} الجملة حكم زيد مع عمرو، و مثل هذا لا يلزم فيما صحّ كونه حيّا؛ لأنّ الذات لا تكون جملة قبل الحياة؛ لأنّ الحياة هي التي تدخلها في أن تكون جملة، و الحكيم الذي هو صحّة كون هذه الأجزاء حيّة ليس برابع إلى جملة، فبطلت في مقتضيان يكون راجعا إلى الجملة، فلم يجب أن يكون ما يصحّ كونها حيّة تجرى مجرى ما يصحّ كونها قادرة عالمة في رجوعها إلى الجملة كما

ص: ٨٤

ذكرناه.

فإن قيل: كيف يصحّ دعواكم أنّ ما يختصّ المحلّ لا يرجع حكمه إلى الجملة، و أنتم تعلمون أنّ العلم بوجه في بعض الجملة و يوجب الحال للجملة، و كذلك القدرة و الحياة؟

قلنا: بين ما ذكرته و بين ما ذكرناه فرق واضح؛ لأنّ العلم و ما جرى مجراه إنّما وجب فيه ذلك من حيث كان علّة في كون الجملة على الصفة التي يوجبها، و العلّة لا توجب معلولها لبعض الذوات إلّا بعد أن يختصّ بها غاية الاختصاص، و ذلك لا يكون إلّا بالحلول، و هذا بخلاف الذي أنكرناه؛ لأنّا إنّما أنكرنا أن يصحّ ما يرجع إلى الجملة ما حكمه مقصور على محلّه، و بيّنا أنّ حكم الجملة مع المحلّ حكم زيد مع عمرو، فكما لا يجوز أن لا يصحّ من زيد الفعل أو غيره من الأحكام الراجعة إليه لأمر عليه عمرو، من حيث احتاج في مثل ذلك إلى ما يرجع إليه دون عمرو، و كذلك لا يجوز أن يصحّ الجملة ما يرجع إلى المحلّ و لا يرجع إليها، و العلّة في إيجادها ما يوجبها بخلاف ذلك على ما ذكرناه.

فإن قيل: أ ليس أحدنا قادرا يقتضى كونه موجودا^{٢٠٧}، و كونه قادرا من الصفات الراجعة إلى جملته، و ليس كذلك كونه موجودا، لأنّه راجع إلى أبعاضه، و هذا بخلاف ما قلتم؟

قلنا: قد أجبنا عن هذا السؤال فيما تقدّم و ذكرنا أنّ المقتضى لغيره على سبيل التأثير، بخلاف ما يقتضى على سبيل الدلالة، و كون القادر قادرا إنّما يقتضى كونه موجودا على سبيل الدلالة لا على سبيل التأثير، و الذي أنكرناه أن يقتضى ما يرجع إلى المحلّ ما يرجع إلى الجملة اقتضاء التأثير، فبان الفرق بين الأمرين.

^{٢٠٤} . في الأصل: فمن.

^{٢٠٥} . في الأصل: فمن.

^{٢٠٦} . في الأصل: مع.

^{٢٠٧} . في الأصل: موجود.

على أن في أصحابنا من يجيب عن هذا السؤال بأن يقول: كون الواحد منقاداً لا يقتضى كونه موجوداً، ممّا قدّمناه من الأصل من رجوعهما إلى موصوفين / ١٣ / مختلفين، و يقول: إنّما وجب في أحدنا أن يكون موجوداً من حيث كان قادراً بقدرة، و كانت القدرة لا تختصّه، إلّا أن يحلّ بعضه، و المحل لا يكون إلّا موجوداً، و يقول: إنّ كون^{٢٠٨} القديم تعالى قادراً يقتضى كونه موجوداً؛ لأنّ الموصوف بالصفتين جميعاً واحد، و هذا أيضاً واضح.

ص: ٨٥

فإن قيل: جميع ما ذكرتموه في إيجاب كون القادر حيّاً، يقتضى [أن] لا يكون القديم جسماً و مركّباً من جوهر، و مثبتاً ضرباً من البيّنة؛ لأنّه كما أنّ من ليس يجب في الشاهد لا يصحّ أن يكون قادراً و لا عالماً، كذلك [من] ليس مركّباً من جوهر مثبتاً غيرنا من البيّنة لا يصحّ أن يكون حيّاً و لا قادراً و لا عالماً، فإمّا أن يثبتوا للقديم تعالى جميع هذه الصفات أو يمتنعوا من إثبات شيء منها.

قلنا: أوّل ما نقوله: إنّنا لم نقل^{٢٠٩} في إثبات كونه حيّاً و قادراً و عالماً و سائر صفاته على مجرد الوجود، ليلزمنا ما ذكرتموه، و إن ثبت له سائر ما وجدناه في الشاهد، و إنّما عوّلنا على طريقة من الاستدلال إذا تؤمّلت لم يلزم عليها شيء ممّا ألزمناه، و ذلك أنّ صحّة الفعل من الفاعل إذا اقتضت كونه على صفة يرجع إليه من حيث كانت الصحّة راجعة إليه، و كان أهل اللغة يسمّون من كان على هذه الصفة قادراً لما صحّ منه الفعل، و كلّ القول في صحّة الفعل المحكم و إيجابها كونه عالماً، و لمّا اقتضى صحّة كونه بهاتين الصفتين كونه حيّاً أثبتناه أيضاً له، فلم يثبت إلّا ما دلّ عليه الفعل، إمّا بنفسه أو بواسطة، و الفعل لا يدلّ على كون فاعله مبنياً و لا مركّباً و لا على شيء ممّا ذكرناه في السؤال؛ لأنّه لا صفة له يقتضى ذلك، و لا يقتضى بينه و بين شيء من هذه الأمور، على أنّ ما ذكرناه متقدّماً من أنّ المقتضى للصفة لا بدّ من أن يكون راجعاً إلى من ترجع إليه الصفة بيطل ذلك؛ لأنّ البيّنة و التأليف و سائر ما ذكر ممّا لا يتعدّى حكمه المحلّ، و كيف يقتضى صحّة الفعل أو صفة كون الفاعل قادراً، و ذلك في أحكام.

و ليس لأحد أن يقول: فإذا كان لا حظّ لكونه مبنياً أو مركّباً من جواهر إلى سائر ما ذكرناه من تصحيح كونه حيّاً و قادراً، فالأجلّ أن يكون حيّاً و قادراً و إن لم يكن مركّباً و لا مبنياً؟

و ذلك إنّ أحدنا لم يحتاج في كونه قادراً و حيّاً أن يكون مركّباً و مبنياً من جواهر لمجرد هاتين الصفتين، و إنّما احتج إلى ذلك لأنّه ممّن لا يقدر إلّا بقدرة، و لا حيّاً إلّا بحياء، و الحياة و القدرة لا توجب الصفة إلّا بعد أن تختصّه نهاية الاختصاص، و ذلك لا يكون إلّا بالحلول، فالبيّنة و التركيب يحتاج إليها لتحلّه هذه المعاني؛ لأنّه لا يحلّ

ص: ٨٦

إلّا ما اختصّ من المحال بينه على صفة، و لو كان أحدنا لا يحتاج إلى الحياة في كونه حيّاً و لا إلى القدرة في كونه قادراً لما احتج إلى البيّنة و لا إلى أن يكون من جواهر مركّب، فهذا لمّا استغنى القديم تعالى عن المعاني و العلل في كونه حيّاً و قادراً، استغنى عن جميع ذلك.

^{٢٠٨}. في الأصل: يكون.

^{٢٠٩}. في الأصل: نقول.

و ليس لأحد أن يقول: إذا جاز لكم أن تدعوا أن حاجة أحدنا إلى البنية لا يرجع [إلى] كونه حيا، و إنما يحتاج إلى ذلك لأجل الحياة التي تحلّه، فقولوا أيضا إنه لم يحتج في كونه حيا و إنما يحتاج القدرة إلى الحياة ممّن ليس بذي قدرة [و] لا يحتاج إلى أن يكون حيا، كما أن ممّن ليس بذي قدرة و لا حياة لا يحتاج إلى أن يكون مؤلفا.

و ذلك إننا قد بيّنا أن صحّة كون أحدنا قادرا يقتضى كونه على صفة يرجع إليه دون أبعاضه، و أنّه لو لا كونه عن هذه الصفة لم يصحّ كونه قادرا، فاستحال في ذوات اخر [ى] كونها قادرة، و هذا يقتضى فيه أن الصفة يحتاج إلى الصحّة دون المعنى الذى يوجبها، و كررنا^{٢١٠} ذلك فى هذا الباب، و فيه إسقاط لهذا السؤال.

على أن الذى يدلّ على بطلان [ما] يوهمه المعارض لنا بما حكمناه فى هذه المسألة، إننا وجدنا الإنسان من جملة العالم القادر، لما فى قلبه من العلم و القدرة، فإذا فصلت عنه قد خرجت من جملة العالم القادر، لخروجها من جملة الحى، و إن كانت العلم و القدرة باقيين فى مخالفتها فعلا لخروجها على هذا الوجه، حاجة كونه عالما، إلى كونه حيا، و بطل توهم من يقول إن المعنى^{٢١١} هو الذى يحتاج إلى المعنى.

فإن قيل: فما الدليل على أنها خرجت من جملة العالم الحى على ما ادّعينا؟^{٢١٢}

قلنا: قد علمنا أنّها مع الاتّصال يصحّ منها الإدراك، و هذا يقتضى تداخلها فى جملة الحى، و يصحّ وقوع الأفعال المبتدأه فيها، و هذا يقتضى كونها من جملة القادر، فإذا انفصلت عنه لم يصحّ الإدراك منها و لا الأفعال، فخرجت من جملة الحى القادر لبطلان الأحكام التى يجعلها من جملتها، و إذا كان خروجه من جملة الحى يتبعه خروجها من جملة القادر العالم، ثبت ما أردناه من حاجة هاتين الصفتين إلى صفة الحى.

ص: ٨٧

فإن قيل: العضو الواحد إذا خرج من أن يكون جسما، خرج من جملة العالم القادر، و لم يجب على هذا أن يكون الذى أدخله فى جملة العالم القادر كونه جسما، فالأ جاز أيضا أن يخرج من جملة العالم القادر، إذا خرج من كونه جسما؟

فلم يكن كذلك؛ إلّا لأنّه لما خرج من كونه جسما خرج من جملة الحى، فخرج من جملة العالم، فالتأثير إنّما هو للخروج من صفة الحى كون الجسميّة، و لو جاز أن يخرج من كونه جسما و لا يخرج من جملة الحى خروجه من جملة العالم، فصار التأثير لما ذكرناه.

و لأنّ بدخوله بالجسميّة لا يدخل فى جملة القادر، و بدخوله فى جملة العالم القادر إذا كان فى قلب الحى علم و قدرة، و يجرى مجرى خروج المتحرّك عن كونه متحرّكا لعدم الحركة و لعدم ذاته، و مع هذا فالتأثير فى كونه متحرّكا إنّما هو لوجود الحركة دون وجود ذاته، و إن كان عند عدم الأمرين معا يخرج من الصفة من حيث كان فى عدم الذات عدم الحركة التى هو المؤثر.

^{٢١٠} . هكذا يقرأ اللفظ المكتوب فى الأصل.

^{٢١١} . فى الأصل: معنى.

^{٢١٢} . فى الأصل: دعينا.

وإنما علمنا من^{٢١٣} أن التأثير لها دون جميع ما ارتفعت الصفة عند عدمه، بالطريق الذى ذكرناه، وهو أن بوجود الحركة لا بد من كونه متحركاً، ومع وجود ذاته لا يجب ذلك، و صرفنا خروجه عند عدم ذاته عن الصفة، إلا أنه لأجل عدم الحركة دون غيرها، على أننا قد بيننا أن الصفة لا تقتضى الأخرى إلا إذا كان الموصوف بهما واحداً، فليس يجوز أن يكون لكونه جسماً مدخلاً فى تصحيح كونه عالماً و لا قادراً؛ لأن ما / ١٤ / به يكون الجسم يرجع إلى المحل و لا يتعداه، و كون الحى حياً يرجع إلى الموصوف بأنه عالم قادر، فجاز أن يصح هاتين الصفتين على ما ذكرناه.

و يدل أيضاً على [أن] القادر العالم لا بد من كونه حياً، أنه قد ثبت أن أحدنا يجد نفسه مدركا، و العلم [ب] ذلك من حالة ضرورة، و لا بد لذلك من مقتضى، و ليس يجوز أن يكون المقتضى لذلك كونه قادراً؛ لأن كون القادر قادراً يتزايد و يتناقص، و كونه مدركا لا يتزايد، و لا بد من أن تكون الصفة التى يتعلّق بها التزايد غير الصفة التى لا تزايد فيها و لا تفاوت، و الذى ذكرناه من تزايد كون القادر قادراً بين فى الذات الواحد [ة] و الذوات الكثيرة؛ لأن

ص: ٨٨

أحدنا قد يتزايد أحواله فى هذه الصفة و يتناقص، و كذلك قد تزيد بعض أحوال القادرين فيها على بعض.

و أيضاً: فلو كان الإدراك يصح من الجهة لكونها قادرة، لوجب أن تكون القدر متماثلة من حيث وقع بها الإدراك و مختلفة لتغاير المتعلّق، و كان أيضاً يجب أن يصحّ الفعل بكلّ عضو صحّ به الإدراك؛ لأن ذلك واجب إذا، كان المرجع فى المقتضى إلى أمر واحد، و قد علمنا أن شحمة الأذن يصحّ بها الإدراك؛ لأننا نفرّق بين ما فيها من الحارّ و البارد، و لا يصحّ أن يبتدى الفعل بهما، فلو كان ما به يدرك هو الذى به يقدر، لكان ابتداء الفعل على هذا الوجه بها واجبا.

و ليس يجوز أن يكون المقتضى لكونه مدركا كونه عالماً؛ لأنه قد أدرك مع السهو و فى كثير من الأحوال فقد العلم، و لا يجوز أن يرجع كونه مدركا إلى كونه مريداً و كارهاً و معتقداً، أو نافراً و مشتتاً لما ذكرناه فى كونه قادراً، و كلّ ذلك ممّا فعل الشبهة فيه و إن حصلت فيما تقدّم.

و إذا ثبت أنه لا بدّ لهذه الصفة من مقتضى^{٢١٤} غير ما ذكرناه، فتلك الصفة الزائدة على ما عدّناه من الصفات هى التى سمى من كان عليها حياً.

و إذا ثبتت الصفة و عرفت، فالذى يدلّ على أن القديم تعالى يخصّ بها، كونه عالماً قادراً، و قد دللنا على أن كون الحى حياً هو المصحح لكونه عالماً قادراً بما ذكرناه من حالّ إليه، و أن بخروجها من جملة الحى يخرج من جملة العالم القادر.

فإن قيل: أ يصحّ الاستدلال على كون الذات حية، بكونه عاجزاً و جاهلاً، كما يصحّ أن يستدلوا على ذلك بكونها قادرة عالمة؟ فإن أثبتتم ذلك فما الفرق بين الأمرين فى صحّة الاستدلال، و أنتم تعلمون أن العاجز الجاهل لا بدّ أن يكون حياً،

^{٢١٣} . فى الأصل: ن.

^{٢١٤} . فى الأصل: مقتضى.

كما أن القادر العالم لا بد أن يكون حيًا، وإن أجبتم إلى صحّة الاستدلال في الجمع^{٢١٥}، فلم حدّتم الحيّ بأنه من يصحّ أن يقدر و يعلم، دون أن تقولوا من يصحّ أن يعجز و يسهل؟

قلنا: أوّل ما تقولوا إنّ الذي يدلّ على كون الموصوف بصفة من الصفات، لا بدّ من أن

ص: ٨٩

يجمع بين الأمرين:

أحدهما: أن يكون ممّن لولاه لم يحصل الموصوف على تلك الصفة.

و الآخر: أن يصحّ العلم به قبل العلم بتلك الصفة.

و قد علمنا أنّه لو لا كون أحدنا حيًا لم يصحّ أن يكون قادرا و لا عالما، و العلم بكونه على هاتين الصفتين يتقدّم على العلم بكونه حيًا، فصحّ الاستدلال به على ما ذكرناه.

و كذلك بعد أن يستدلّ بكونه مريدا و كارها و جاهلا و معتقدا و ظانًا و مدركا و مشتھيا و ناظرا و نافرا على كونه حيًا؛ لأنّ كلّ ذلك قد يعلمها الإنسان من نفسه أو من غيره، و يصحّ أن يجعله طريقا إلى الاستدلال على كونه حيًا من حيث لو لا كونه حيًا لم يصحّ جميع ذلك.

فأمّا كونه عاجزا، فبخلاف ما ذكرناه؛ لأنّه لا حال للعاجز بكونه عاجزا، و إنّما الاستفادة بهذا الوصف نفى كونه قادرا على وجه مخصوص، ففارق هذا الوجه جميع ما تقدّم.

فأمّا من أثبت من الشيوخ للعاجز بكونه عاجزا حالا، فلم تتوقّف على إثباتها، و لا قطع على نفسها كما فعل غيره، و لا يمكنه أيضا الاستدلال بهذه الصفة على كونه حيًا، إنّما ينظروا إلى إثبات صفة العاجز باعتبار خروج القادر عن كونه قادرا في^{٢١٦} حالة واحدة، فلا بدّ من أن يعلم كونه حيًا مع انتفاء كونه قادرا، [و ل] ذلك استغنى عن التطرّق إليه بكونه عاجزا، و هو إنّما يحصل بعد العلم أنّه حيّ.

و أمّا الكلام في الحدّ، فمخالف لما تقدّم؛ لأنّه ليس كلّ ما دلّ على أمر من الأمور ساغ أن يجعل حدًا له، و لا يلزم على هذا أن يحدّ الحيّ بكلّ ما يصحّ أن يستدلّ به على إثبات هذه الصفة له، و لا بدّ فيما يحدّ به الصفة من أن يكون حاصلًا لكلّ مختصّ بما يصحّ لأنّ انتفائه عن بعض المختصّين بالصفة يعنى الحدّ، و لا بدّ أيضا من أن يكون ما يحدّه به حاصلًا للمحدود و في كلّ حال، فلهذا اقتصرنا في حدّ الحيّ على أنّه من يصحّ أن يقدر و يعلم، أو ممّن لا يتعذّر فيه هاتان الصفتان؛ لأنّ ذلك حكم حاصل لكلّ حيّ قديم أو محدث ممّا لا يتغيّر و لا يختلف عليه مع ثبوت كونه حيًا، و لا يجوز أن يحدّ الحيّ من

^{٢١٥} . في الأصل: فالجمع.

^{٢١٦} . في الأصل: و.

يصحّ أن يجهل أو يشتهي أو يتفكّر أو يظنّ أو يعتقد؛ لأنّ كلّ ذلك ممّا قد علمنا بالدليل استحالته على بعض [الأحياء] و هو القديم تعالى.

فأمّا كونه مدركا و مريدا و كارها، فلا^{٢١٨} يجوز أيضا أن نجعله حدّا لأنّه^{٢١٩} قد ثبت كونه تعالى فيما لم يزل حيّا، و إن لم يكن على هذه الصفات، اللهمّ إلّا أن يقال حدّوا لصحّة هذه الصفات عليه كما فعلتم^{٢٢٠} في قادر و عالم.

فالجواب: عن ذلك ما ذكره بعض الشيوخ من أنّ فيمن نسبته حيّا من ينفي عنه صحّة كونه مريدا و كارها و مدركا و هم البغداديون^{٢٢١}.

فتقول: في الحدّ على الصفات التي لا نسبته حيّا إلّا من أثبتته عليها، و من تمكّن أن يحدّ الحيّ بأنّه يصحّ أن يريد و يكره و يدرك؛ لأنّه لا يكون حيّا إلّا و يصحّ ذلك فيه، لصحّة كونه قادرا و عالما، و لا يجعل خلاف من خالف من البغداديين مؤثرا في هذا الحدّ؛ لأنّ الحدود بالغّة - لما ثبت من المعاني - بالأدلة، و الخلاف فيها بالشبهة لا يؤثّر، غير أنّ التعويل على كونه قادرا و عالما كأنّه أوضح، إن كان المجموع في المعنى واحدا.

فان قيل: كيف كان حدّكم الحيّ، فإنّه الذي يصحّ أن^{٢٢٢} يقدر و أن يعلم مستقيما، و القديم تعالى حيّ، و لا يجوز أن يقال إنّه يصحّ أن يقدر و أن^{٢٢٣} يعلم مستقيما، و القديم تعالى حيّ^{٢٢٤} و لا يجوز أن يقال إنّه يصحّ أن يقدر و يعلم؟

قلنا: المعاني إذا فهمت لم يكن للتعليق^{٢٢٥} بالعبارات / ١٥ / معنى، و معنى قولنا يصحّ و هو إنّه ليس بمستحيل، و إنّه لا يتعدّر، و معلوم أنّ القديم تعالى يشبّهون كونه قادرا و عالما، قد حصلت الصحة التي أوردناها و انتفى للتعدّر و الاستحالة، و لهذا اختار بعضنا بدلا من قولنا يصحّ و لا يتعدّر له، أن يكون قادرا عالما.

^{٢١٧} علم الهدى، على بن الحسين، الملخص في أصول الدين، جلد، مركز نشر دانشگاهی - تهران - ایران، چاپ: ١، ١٣٨١ ه.ش.

^{٢١٨} . في الأصل: و لا.

^{٢١٩} . في الأصل: حدّ الأمر.

^{٢٢٠} . في الأصل: فعلهم.

^{٢٢١} . يقصد بهم معتزلة بغداد الذين يكونون أحد التيارات الرئيسيين في مذهب الاعتزال مقابل معتزلة البصرة، و من أعلام هذه المدرسة: بشر بن المعتمر، و ثمامة بن الأشرس، و أحمد بن أبي دؤاد، و أبو موسى المردار، و جعفر بن مبشر، و جعفر بن حرب، و أبو الحسين الخياط، و عيسى بن الهيثم الصوفي، و الإسكافي، و أبو القاسم البلخي الكلبي و غيرهم.

^{٢٢٢} . في الأصل: ن.

^{٢٢٣} . في الأصل: ن.

^{٢٢٤} . في الأصل: حيّا.

^{٢٢٥} . في الأصل: التعلّق.

فصل في الدلالة على أن الله تعالى مدرك للمدركات، سميع بصير^{٢٢٦}

اعلم^{٢٢٧} أن هذا الكتاب لا يتم العلم به إلّا بعد أمور:

منها: الدلالة على إثبات كون الزائد منّا مدركا، وأن له بكونه مدركا حالا مخالفة للحال التي يجب له بكونه قادرا و عالما، و سائر أحوال الحيّ.

و منها: إنّ المقتضى لهذا الحال كونه حيّا دون سائر الأحوال، و أنّه لا يدخل له في اقتضاء ذلك الحواسّ و صفاتها.

و منها: إثباته تعالى على هذه الحال، و بيان المراد بقولنا: إنّ سميع بصير، و الدلالة على

حصوله تعالى بهذه الصفة.

و الكلام في فعل السميع و البصير بكونه على هاتين الصفتين، حال زائدة على كونه حيّا لا آخر له^{٢٢٨}، أو لا حال له يزيد على ذلك؟

^{٢٢٦} . في الهامش: في إثبات الإدراك.

^{٢٢٧} . يطرح المصنّف في هذا الفصل مسألة مثيرة للجدل عند المتكلّمين و هي مسألة الأحوال الداخلة ضمن مسألة صفات الله تعالى و كيفيّة قيامها بها، و من أشهر المتكلّمين الذين تحدّثوا عن هذه المسألة أبو هاشم الجبائي، و معروف من مذهب الاعتزال أنّهم ينفون جميع الصفات الأزلية تحاشيا عن الوقوع في تعدّد القدماء، و يقولون بأنّ صفات الله تعالى عين ذاته، و أنّه تعالى عالم بعلم، إلّا أنّ علمه هو نفسه، و قادرة بقدره هي نفسه، أي أنّ نفس الباري - عزّ و جلّ - علّة لكونه عالما و قادرا و سميعا و بصيرا و ...، و قد صرح بهذا أبو الهذيل العلاف و أبو علي الجبائي، لكن خالفهما أبو هاشم، و زعم أنّ الله عالم لكونه على حال، و قادر لكونه على حال، و أنّ له تعالى في كلّ معلوم حالا مخصوصا، و في كلّ مقدور حالا مخصوصا، و زعم أنّ الأحوال لا موجودة و لا معلولة و لا أشياء. و قد شرح عبد الكريم الشهرستاني (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ) في كتابه الملل و النحل مذهب الأحوال فقال و هو يتحدّث عن اختلاف الجبائي الأب مع ابنه أبي هاشم: «أما في صفات الباري تعالى فقال الجبائي: عالم لذاته، قادر حيّ لذاته، و معنى قوله «لذاته» أي لا يقتضى كونه عالما صفة هي حال علم أو حال يوجب كونه عالما. و عند أبي هاشم «هو عالم لذاته» بمعنى أنّه «ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا» و إنّما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها. فأثبت أحوالا هي صفات لا معلومة و لا مجهولة، أي هي على حياها لا تعرف كذلك بل مع الذات. قال: و العقل يدرك فرقا ضروريّا بين معرفة الشيء مطلقا و بين معرفته على صفته، فليس من عرف الذات عرف كونه عالما، و لا من عرف الجوهر عرف كونه متحيّزا قابلا للعرض، و لا شك أنّ الإنسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية و افتراقها في قضية، و بالضرورة نعلم أنّ ما اشتركت فيه غير ما افرقت به، و هذه القضايا العقلية لا ينكرها عاقل و هي لا ترجع الى الذات و لا إلى أعراض وراء الذات، فإنّه يؤدّي إلى قيام العرض بالعرض، فتعيّن بالضرورة أنّه أحوال، فكون العالم عالما حال هي صفة وراء كونه ذاتا، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات، و كذلك كونه قادرا حيّا، ثم أثبت للباري تعالى حالة أخرى أوجبت تلك الأحوال.

و خالفه والده و سائر منكري الأحوال و ردّوا الاشتراك و الافتراق إلى الألفاظ و أسماء الأجناس (الملل و النحل):

ج ١ / ١٠١ - ١٠٤، نهاية الاقدام في علم الكلام: القاعدة السادسة ص: ١٣٠ - ١٤٩) أما الشريف المرتضى فهو يؤيد مذهب أبي هاشم الجبائي في إثبات الأحوال و يقول: «... فأما القديم فإنّه يوصف في كلّ حال بأنّه سميع، بصير من حيث كان في كلّ حال حيّا ...».

^{٢٢٨} . هكذا يقرأ اللفظ المكتوب في الأصل.

فأما الذى يدلّ على إثبات هذه الصفة فينا بأوضح^{٢٢٩} من يدلّ عليه لأحدنا [أن] يجد نفسه مدركا كما يجد^{٢٣٠} نفسه معتقدا و مريدا و كارها و مفكّرا، و لا شيء أظهر ممّا يجده الإنسان نفسه عليه، فإثبات هذه الحال لا شبهة فيه.

و أمّا الشبهة في غيرها من أحواله الباقية؛ لأنّ في الناس من يعتقد أنّ المرجع بهذه الصفة إلى كونه عالما، و نحن نبطل ذلك، و يبطل أيضا أن يكون المرجع بها إلى كونه حيّا و قادرا و مريدا و كارها و مشتتها و نافرا، و إن كان الشبهة نقل [ت] فيما عدا كونه عالما و حيّا من الصفات.

و الذى يدلّ على انفصال هذه الصفة [و] هى كونها عالما و زيادتها عليها، أنّه لا شيء أبلغ في العلم لتغاير الصفتين من ثبوت كلّ واحد منهما مع عدم الأخرى. ألا ترى أنّه لمّا جاز أن يكون قادرا، و إن لم يكن عالما و إن لم يكن قادرا، حكمنا بتغاير الصفتين؟ و قد علمنا أنّ أحدنا يكون عالما و إن لم يكن مدركا، بدلالة أنّنا نعلم الصوت بعد تقضيّه، و يستمرّ كوننا عالمين به و إن لم نكن مدركين له، و نعلم المعلوم و القديم و سائر الذوات التى لا يجوز عليها الإدراك و إن لم نكن مدركين لها، و هذا الوجه ممّا لا يشتبه.

و أمّا إثبات الإدراك مع فقد العلم بطريقه، أنّ النائم مدرك في حال نومه الأصوات و غيرها و إن لم تكن. ألا ترى أنّه قد ينتبه بالصوت الشديد؟ فلا يخلو من أن يكون أدركه في حال نومه أو بعد انتباهه، فلو أدركه بعد الانتباه لم يكن هو السبب، فثبت أنّه أدركه نائما، و لهذا ربّما تنغصّ نومه و اضطرب و تحرّك لعرض^{٢٣١} البراغيث و غير ذلك ممّا يؤلمه، و لو كان لا يدرك، ما ثبت لما ذكرناه فيه، و لهذا أيضا إذا تحدّث أو حدّث بحضرة النائم، يعتقد أنّ الحديث الذى يسمعه شيء يراه فى منامه، و لو لا أنّه مدرك لما وجب ذلك فيه، فليس يجوز أن يقال إنّ مدرك و يعلم؛ لأنّ النوم^{٢٣٢} من ثبوت العلم بالمدركات. ألا ترى

ص: ٩٣

أنّ النائم لو علم أنّ ما يدركه، لما تخيل له فى الصوت الذى يسمعه أنّه شيء يراه فى منامه؟ و لو وجب أن يكون النائم يعلم فى حال نومه جميع ما كان [لكان] يقظان، و قد علمنا خلاف ذلك.

و الذى يدلّ أيضا على ما ذكرناه، أنّ أحدنا قد يعلم الألم فى جسم غيره، فلا يألم به من كان فى جسمه من حيث أدركه، فلو كان الإدراك لا يزيد على العالم، لوجب أن يستوى حال من ذكرناه فى الحال أو بعده من حيث الاستواء^{٢٣٣} فى العلم.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ الذى يحلّ جسمه الألم عيلا مع نفور نفسه عنه، فلماذا ألمّ به، و ذلك أنّ النفور حاصل فى العالمين جميعا. ألا ترى أنّ أحدنا مع نفوره عن الألم لا يتألّم^{٢٣٤} بعلمه فى جسم غيره من الألم، و الاشتراك فى النفور كالاتّسار فى العلم، و حالتها مختلفة، فلو لا حصول موته بالإدراك لم يجب ذلك.

^{٢٢٩} . هكذا يقرأ اللفظ المكتوب فى الأصل.

^{٢٣٠} . فى الأصل: يجب.

^{٢٣١} . فى الأصل: العرض.

^{٢٣٢} . بياض فى الأصل.

^{٢٣٣} . فى الأصل: استواء.

و ليس لأحد أن يقول: إنَّ اختلاف الحال^{٢٣٥} بين المدرك للألم^{٢٣٦} في جسمه و العالم به و بين من يعلم ذلك في جسم غيره إنَّما هو لاختلال طريق العلم، لا لحال زائدة على العلم، كما أنَّ أحدنا يفرِّق بين كونه عالما بالشيء ضرورة و بين كونه عالما بالاستدلال.

و ذلك أنَّ اختلاف طرق العلم و جهات حصوله لا يؤثّر فيما^{٢٣٧} يجده العالم من نفسه، و لا يقتضى اختلاف حاله، و لو لم يكن لمن أدرك الألم في جسمه و علمه حالة زائدة على حاله إذا علمه حالاً في غيره، لما وجد هذا الفرق الذى أشرنا إليه؛ لأنَّ الحىّ إنَّما يجد نفسه على ما يختصّ به من الصفات و لغير أحواله، دون ما ليس له هذا الحظّ^{٢٣٨}، و اختلاف طريق العلم إذا كان لا يتعلّق بالحىّ و لا يوجب له صفة، فكيف يستدلّ الفرق الذى من نفسه إليه؟

اللهمَّ إلّا أن يدعى أن الحىّ بهذا الاختلاف قد حصلت له صفة ترجع إليه زائدة، فيكون وفاقا فى المعنى و خلافا فى العبارة.

على أنّه يمكن أن يقال فى كلّ صفتين مختلفتين من صفات الحىّ يجد نفسه عليهما شواهد، فيقال: إنَّ كونه مريدا يرجع فى المعنى إلى كونه معتقدا، و إنَّما يجد الفرق

ص: ٩٤

لاختلاف الجهات أو غير ذلك ممّا يقتضى اختلاف الصفتين فى نفوسهما، و لا مخلص من ذلك إلّا بما اعتبرناه.

فأمّا الفرق بين العلم الضرورى و المكتسب، و فله^{٢٣٩} وجه معقول لا يقتضى اختلاف الصفة، و إنَّما فرّق بينهما من حيث كان أحدهما - و هو الضرورى - لا يمكن العالم به إخراج نفسه عنه، و تمكّنه ذلك فى الآخر على بعض الوجوه، فمن هنا حصل الفرق لا من حيث اختلفت الصفة، و هذا لا يمكن أن يقال فى العلم بالألم الذى ذكرناه، بل لا وجه للفرق هناك إلّا اختلاف الصفة.

و يدلّ أيضا على ذلك: أن كونه المدرك مدركا يتعلّق ببعض ما يصحّ أن يعلم^{٢٤٠}، فيجب مخالفة كونه مدركا لكونه عالما، كما وجب ذلك فى كونه مريدا و عالما.

و أيضا: فإنَّ عدم المدرك يختلّ تعلّق الإدراك به، و لا يختل ذلك فى كونه تعلّق العلم.

و يمنع عن إدراك المدرك موانع كثيرة لا تمنع عن العلم به، و فساد الحاسّة يؤثّر فى الإدراك و لا يؤثّر فى العلم.

^{٢٣٤} . فى الأصل: + لا.

^{٢٣٥} . فى الأصل: + و.

^{٢٣٦} . فى الأصل: الألم.

^{٢٣٧} . فى الأصل: فيها.

^{٢٣٨} . كذا فى الأصل.

^{٢٣٩} . فى الأصل: و له.

^{٢٤٠} . فى الأصل: + دون.

و أيضا فبعض الأجناس يختصّ بصحّة أن يدرك، و بعض^{٢٤١} ما به يختصّ بذلك إنّما يصحّ أن يدرك على أخصّ أوصافه دون سائر صفاته، و إن كان الكلّ يصحّ أن يتعلّق العلم، فهذا كلّه يبيّن في الإدراك غير العلم.

فأمّا الذى يدلّ على كونه مدركا صفة زائدة على كونه حيّا، أنّا قد علمنا أنّ كونه / ١٦ / مدركا يتعلّق بغيره، فلا بدّ من أن يكون ما يجب له النظر غير ما لا يجب فيه ذلك.

و لأنّ كونه مدركا يتعلّق بغيره و كونه حيّا لا يتعلّق بغيره، فلا بدّ من أن يكون ما يجب له النظر غير ما لا يجب فيه ذلك.

و لأنّ كونه مدركا يتجدّد و كونه حيّا لا يتجدّد، و كونه حيّا مستمرّ غير متجدّد، و لا بدّ على هذا اختلافها.

و ليس لأحد يدعى أن كونه مدركا لا يتجدّد مع استمرار كونه حيّا بل يستمرّ استمرار هذه الصفة؛ لأنّه لو كانت هذه الصفة مستمرا- و هى ممّا يجد نفسه فيها- لوجب أن يجد

ص: ٩٥

نفسه فى سائر الأحوال على الحاجة التى يجدها عند إدراكه المدركات من الأصوات و الأشخاص و غيرها، و قد علمنا^{٢٤٢} خلاف ذلك.

و أيضا: فإنّه يكون حيّا يصير كالشئ الواحد، و هذه الصفة هى التى تجعل الجملة جملة، و كونه مدركا لا حظّ فى ذلك.

و أيضا: فإنّه يحتاج فى كونه مدركا لمدركات مختلفة كالسمع و البصر و غيرها، و لا يحتاج فى كونه حيّا إلى شئ من ذلك.

فأمّا الذى يدلّ على أنّ صفة المدرك مخالفة لصفة القادر، أنّه يقدر على ما لا يدرك كالاقتادات و الإدراكات و الأكوان و غيرها، و يدرك ما لا يقدر عليه كالألوان و الطعوم و الجواهر.

[و] أيضا: فإنّ القدرة لا تتعلّق إلّا بالمعدوم، و إذا وجد بطل تعلّقها به، و الإدراك لا يتعلّق إلّا بالموجود، و إذا عدم لم يتعلّق به.

و أيضا: فإنّ صفة القادر يقع فيها التفاوت و التزايد^{٢٤٣}، و الإدراك لا يتزايد فيه.

و أيضا: فإنّ القدرة يخرج بها الشئ من العدم إلى الوجود، و الإدراك يتعلّق بالشئ على ما هو به، و لا يجعله على شئ من صفاته.

^{٢٤١} . فى الأصل: بعض و.

^{٢٤٢} . فى الأصل: علم بنا.

^{٢٤٣} . فى الأصل: الزائد.

فأما إثبات الإدراك صفة زائدة على كون المرید مریدا، فهو أنه يريد ما لا يدرك و مدرک ما لا يريد، و كذلك القول في الإرادة و الشهوة و النفرة، فوضح بهذه الجملة أن كون المدرک مدرک صفة زائدة على جميع صفاته المعقولة.

و أما الذى يدلّ على أن المقتضى لهذه الصفة كونه حيًا، أنه قد ثبت أن أحدنا إذا كان حيًا و وجد المدرک و ارتفعت الموانع و الآفات و صحّت حواسّه، فلا بدّ من كونه مدرکا، فلا يخلو من أن المقتضى لكونه مدرکا هو وجود المدرک أو وجود معنى هو الإدراك و ارتفاع الآفات و الموانع، أو صحّة الحاسّة، أو كونه حيًا بشرط ما ذكرناه.

و لا يجوز أن يكون وجود مدرک^{٢٤٤} مقتضى لهذه الصفة؛ لأنّه كان يؤدّى إلى استحالة كونه مدرکا، كالتاتين المتضادّين في حالة واحدة، كالسواد و البياض و ما أشبههما، من

ص: ٩٦

حيث كان يجب على^{٢٤٥} هذا القول أن يكون على صفتين متضادّين؛ لأنّه كان يجب أيضا أن يكون مدرکا و إن لم يكن حيًا، [و] لا يجوز أن يكون كذلك لوجود معنى هو إدراك؛ لأنّ الدليل قد دلّ على أن المدرک لا يدرك بإدراك، و لأنّه كان يجب أن يصحّ كونه مدرکا للمحجوب و البعيد و الدقيق؛ لأنّ عينه محتملة لذلك المعنى، و لا يجوز أن يكون المقتضى لذلك ارتفاع الآفات و الموانع؛ لأنّه يرجع ذلك إلى النفي، و النفي لا اختصاص له بهذه الذات دون غيرها، و الصفة المختصة ببعض الذات لا بدّ من إثبات مقتضى لها يختصّ بتلك الذات، فأما صحّة الحاسّة بها إلى معان يختصّ المحلّ كالتأليف و ما يجرى مجراه ممّا لا يتعدّى حكمه محلّه، و قد بيّنا أن ما يرجع إلى الجملة من الصفات لا يجوز أن يقتضيه إلى ما يرجع إليها، دون ما يرجع إلى المحلّ الذى هو فى حكم الغير لها، و إذا بطل ذلك ثبت أن المقتضى لهذه الصفة كون الحىّ حيًا بالشروط التى ذكرنا.

و يدلّ على ذلك أنّا وجدنا كلّ ما يدخل الحىّ يصحّ الإدراك به، و ما يخرج من جملته لا يصحّ الإدراك به، و لا وجه لاستحالة الإدراك به، و الآخر وجه من جملة الحىّ، كما لا وجه لصحّة ذلك إلّا دخوله فى جملته [حتى] يصحّ الإدراك به.

فإن قيل: لم قلتم: إنّ العضو يصحّ الإدراك به لما ادّعيتهم؟

قلنا: لأنّنا قد علمنا أن الحىّ ممّا مدرک^{٢٤٦} لكلّ عضو فيه حياة متّصل، فلا يخلو من أن يكون إنّما صحّ إدراكه به من حيث كان متّصلا، أو لأنّ فيه حياة يرجع إليه، [ف] يرجع إلى معنى ما قلناه [من] أن المذكور دخلت من جملة الحىّ من غير أن يكون فيها حياة يصحّ إدراكه بها، و كذلك الآخر لو كان يصير فى حكم الجملة الواحدة بحياة واحدة يوجد فى بعضها لكان يدرك بسائر أبعاضه، و إن لم يكن فى كلّ جزء حياة.

^{٢٤٤} . فى الأصل: وجوده مدرک.

^{٢٤٥} . فى الأصل: على.

^{٢٤٦} . فى الأصل: يدرك.

فإن قيل: إذا كان كونه حيًا هو المقتضى لكونه مدركا، فلم افتقر أحدنا إلى صحّة الحواس في الإدراك، و لم إذا فسدت حواسه أخلّ فسادها بإدراكه؟

[أما] الأول: على أن لصحّة الحواس تأثيرا في اقتضاء هذه الصفة.

قلنا: ليس كل ما لا تحصل الصفة إلّا معه فيما بيننا يجب أن يكون المقتضى بها. ألا ترى

ص: ٩٧

أنّه لو كان أحدنا محدثا و جوهرًا مؤلّفا، لما صحّ كونه مدركا؟ و في فقد ما ذكرناه أو بعضه إخلال بإدراكه، و إن لم يكن لشيء ممّا عدّدناه تأثيرا في اقتضاء هذه الصفة- و كذلك القادر ممّا بمحلّ [مع] عدم الآلة- و إفسادها بكثير من أفعاله، فإنّه^{٢٤٧} لم يكن لوجود الآلات و لا لصفاتها تأثير في صحّة الفعل، بل المصحّح [ل] ذلك كونه قادرا.

فأمّا وجه حاجة أحدنا إلى صحّة الحواس في الإدراك، من حيث كان لا لحياء تحلّ أبعاضه، و للحياء تأثير في وقوع الإدراك يحلّ و يستعمل محلّها في الإدراك، و يصير كأنه آله فيه، و ليس يمتنع في الآلات أن تختلف صفاتها، و يحتاج فيها إلى أن يكون على بعض الوجوه، و يجرى أحدنا في الحاجة في الإدراك إلى الآلة من حيث كان حيًا بحياء مجراه في حاجته في بعض الأحوال، كالكتابة و غيرها إلى آلات مخصوصة، من حيث كان قادرا بقدره، فإن كان المقتضى لكونه مدركا هو كونه حيًا [كان] المقتضى لصحّة الفعل كونه قادرا، و إن يرجع الافتقار إلى الحواس و الآلات إلى معنى يخصّه، فكما أن القديم تعالى يستغنى في جميع الأفعال عن الآلات من حيث كونه قادرا لنفسه، فكذلك يجب أن يستغنى في إدراك جميع المدركات عن الحواس من حيث كان حيًا لنفسه.

فأمّا الذى يدلّ على وجوب كونه تعالى مدركا عند وجود المدركات، فهو إنّنا قدّمنا أن كون الحيّ حيًا هو المقتضى لهذه الصفة، و ما يقتضى من الصفات غيره^{٢٤٨} لا يقع فيه اختصاص، بل حيث وجد، و لا يكون إلّا مقتضيا، و وجوده في بعض المواضع غير مقتضى، لخروجه^{٢٤٩} من أن يكون مقتضيا في حال من الأحوال، كما أن وجود الدلالة / ١٧ / مع ارتفاع المدلول إخراج لها من أن تكون دلالة.

و إذا كان المقتضى حاصلًا، و الشرط الذى لا بدّ منه و هو وجود المدرك ثابتًا، فلا بدّ من كونه مدركا؛ لأنّ ما عدا هذا الشرط لا يتأتّى فيه.

فإن قيل: إذا جاز أن يختلف الشروط في المدركين، فلم لا يجوز أن يختلف؛ لأنّها غير مؤثّرة و المقتضى لا يجوز اختلافه لتأثيره؟

قيل: فلم تجوزوا أن يكون تعالى مدركا للمعدوم، و أن يكون وجود المدرك شرطًا منها

^{٢٤٧} . في الأصل: فان.

^{٢٤٨} . في الأصل: غير.

^{٢٤٩} . في الأصل: خرجه.

لا فيه، كما ادّعيتم ذلك في الشروط الباقية؟

قلنا: من اقتضت الصفة اخرى فلا يصحّ دخول الاختصاص في [المدرک، و] دخول ذلك منها نقض لاقضائها ما تقدّم ذكره، و يجرى في ذلك مجرى الدلالة، بل هي أكدّ حالاً؛ لأنّ الدلالة كاشفة غير مؤثّرة فلا يجوز أن ينقص حال الصفة المقتضية المؤثّرة عن حال الدلالة التي لا تؤثّر، و ليس كذلك الشروط؛ لأنّها ربما اختلفت و ربّما لم تختلف، فحكمها موقوف على الدلالة، فإن كان ما له أثبتنا الشروط في بعض المواضع، و يقتضى ذلك في كلّ موضع أثبتناه، و كذلك و إن كان مختصّاً خصّصناه. أ لا ترى أن كون القادر قادراً لمّا كان هو المقتضى لصحّة الفعل، و جب أن يقتضى ذلك في كلّ موضع، و لمّا كان الشرط في كون المقدور مقدوراً عدمه و كان ذلك شرطاً يرجع إليه لا إلى من تعلّق به، و جب أن يثبت في كلّ قادر، و لمّا كان الشرط في صحّة بعض الآلات، و كان هذا الشرط مختصّاً من حيث افتقرنا إليه لأمر يرجع إلى القدرة، و لم يكن راجعاً إلى المقدور نفسه، كالشرط الأوّل خصّصناه، فمن كان قادراً على هذا الوجه و نفينا عمّن يقدر لنفسه، فكذلك القول في وجود المدرک و صحّة الحواس، [إذ] أن وجود المدرک لمّا كان أمراً راجعاً إلى المدرک [و] لولاه لاستحال تعلّق الإدراك به، و جب أن يكون شرطاً في كلّ مدرک، و يجرى مجرى عدم المقدور، و لمّا كان صحّة الحواس شرطاً فيمن كان حيّاً على بعض الوجود، لم يجب إثباته شرطاً في القديم تعالى؛ لفقد حاجته إليه، و جرى مجرى اشتراط الآلات في الأفعال، و هذا واضح في الفرق بين الأمرين.

فأمّا الدليل على أنّه لا حال للسميع البصير، بكونه كذلك زائدة على كونه حيّاً، لأنّه آفة، فهو إنّه لو كان له حال زائدة على ما ذكرناه، لجاز أن يكون حيّاً لا آفة به؛ لأنّه لا تعلّق بين هاتين الصفتين من وجه يقتضى وجوب حصول أحدهما مع الأخرى، فلمّا استحال ذلك علمنا أنّه لا حال للسميع و البصير تزيد على ما ذكرناه.

و لا يلزم على هذا ما يقولون في وجود الجوهر و تحيّزه، بأنّ إحداهما لا ينفك من الأخرى، مع أنّهما صفتان مختلفتان؛ و ذلك لأنّ التحيّيّ مشروط بالوجود، و ما يقتضى التحيّيّ من كونه جوهرًا حاصل في كلّ حال، فلذلك لم ينفك كلّ واحد من الصفتين من

الأخرى، و ليس هذا في كونه حيّاً و سميعة و بصيرا، على أنّ الوجود قد يحصل في غير الجوهر و لا يكون متحيّزاً، فعلم بذلك إبطال الصفتين.

و ليس يمكن وجود حيّ لا آفة به من غير أن يكون سميعة بصيرا.

و أيضاً؛ فإنّه لو كانت له حال زائدة، لجاز أن يعلمه سميعة بصيرا من لا يعلمه حيّاً لا آفة به أو يعلمه حيّاً لا آفة به من لا يعلمه سميعة بصيرا، فلمّا فسد ذلك صحّ ما ذكرناه.

فإن قيل: أ ليس أحدنا قد يكون و إن لم يكن سميعة، فكيف تدّعون أنّ المقتضى لكونه على هاتين الصفتين هو كونه حيّاً؟

قلنا: قد ذكرنا فيما اعتبرناه انتفاء الآفة، احترازا ذكرته؛ لأن أهل اللغة إنما وضعوا هذه العبارة بمن صحّ، و هو على ما هو عليه أن يدرك المسموعات و المبصرات إذا وجدت، فلا يحدون الضرير بأنه بصير^{٢٥٠}، و الأصمّ بأنه بصير، و الأصمّ بأنه سميع^{٢٥١}، و بأنهما و إن كانا حيين فلا يصحّ أن يدركا المسموعات و المبصرات إذا وجدت و هما على ما كانا عليه.

فأما القديم تعالى، فإنه يوصف في كلّ حال بأنه سميع بصير، من حيث كان في كلّ حال حيا، و ليس هو تعالى ممّن يدرك بآلة أو حاسة فيعتبر فيه صحّتها و انتفاء الآفة عنها، فيكفى في استحقاق الوصف بأنه سميع بصير كونه حيا، و لهذا نقول: إنه تعالى فيما لم يزل سميع بصير، و لا نقول: إنه فيما لم يزل سامع أو مبصر؛ لأن الوصف بأنه سامع و مبصر يقتضى وجود المسموع و المبصر؛ لأنه يفيد الإدراك له، و الإدراك لا يتناول إلّا الموجود، و ليس كذلك قولنا سميع و بصير.

فإن قيل: فإذا وصفتوه تعالى بأنه سامع و مبصر من حيث كان مدركا للأصوات و المرئيات، فإنه وصفتوه تعالى بأنه شامّ من حيث كان إدراك الروائح، و ذائق من حيث إدراك الطعوم!

قلنا: الفرق بين الأمرين واضح؛ لأنّ الشمّ و الذوق ليسا باسمين للإدراك^{٢٥٢}، و إنّما الشامّ هي المقرّب للجسم المشموم إلى حاسة شمّه، و الذائق و هو المقرّب للجسم المذوق إلى حاسة ذوقه على جهة المماسّة، و الذى يدلّ على ما ذكرناه إنهم يقولون: «شممت كذا فلم أجد له ريحا، و ذقته فلم أجد له طعما» فلو كان الشمّ و الذوق هما الإدراك بعينه، لكان

ص: ١٠٠

هذا الكلام متناقضا من حيث تضمّن النفي و الإثبات. ألا ترى إنهم لا يقولون: «سمعت كذا فلم أدركه و لا أبصرته» فلم أدركه لما كان السامع و المبصر هو المدرك، و نظير ما ذكرناه «نظرت إلى كذا فلم أراه» فى أنّ النظر غير الرؤية، فكيف يكون الشمّ و الذوق اسمين للإدراك؟ و هما يوصف بهما الأجسام التى لا يصحّ إدراكها بحاسة الشمّ و الذوق، [و الإدراك المختصّ بهما. ألا ترى أنّهم لا يمتنعون فى أن يقولوا: «ذقت العسل، و شممت الريحان» فيجرون الوصف على نفس الأجسام؟ فدلّ ذلك على أنّ المعنى ما ذكرناه.

فإن قيل: فهلّا وصفتوه تعالى إنه ألم و ملتذّ من حيث إدراك اللذّة و الألم، و ألّا وصفتوه أيضا بأنه يحسّ؟

قلنا: فليس هو^{٢٥٣} المدرك للألم فقط، بل هو المدرك له مع نفور نفسه، و كذلك الملتذّ هو المدرك للذّة مع شهوته لها. ألا ترى أنّ التقطيع الذى يحصل فى جسم الحيّ قد يدركه تارة و هو نافر عنه فيكون ألما، و يدركه أخرى و هو مشبه له، كالجرب الذى يلتذّ بالحك، فيكون ملتذّا به، و إذا كان القديم تعالى لا يجوز عليه الشهوة و النفار، لم يجز أن يكون ألما و لا ملتذّا، و إن كان مدركا لسائر المدركات.

^{٢٥٠} . فى الأصل: + و الأصمّ بأنه بصير.

^{٢٥١} . فى الأصل: + الأصمّ.

^{٢٥٢} . فى الأصل: الادراك.

^{٢٥٣} . فى الأصل: هذا.

فأما المحسّ فهو المدرك بالحاسّة، و القديم تعالى مدرك بغير حاسّة، و قد كان أبو علي^{٢٥٤} يجيب عن هذا بأن يقول:

الاحساس هو أوّل العلم الذى يحصل فينا بالمدركات، و إذا كان كونه تعالى عالما، ليس بمتجدّد، لم يوصف بأنّه محسّ، و كلّ ذلك بيّن.

ص: ١٠١

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون / ١٨ / القديم تعالى فيما لم يزل على صفة المدرك، و إن كان تعلّق هذه الصفة تتجدّد عند وجود المدركات، كما تقولونه فى تعلّق القادر، فإنّ القديم تعالى لا يخرج - لعدم مقدوره - من صفة القادر و إن زال التعلّق؟

قلنا: الذى يفسد ما ذكرتموه، إنّ أحدنا مع كونه حيّا لا آفة به يتجدّد كونه مدركا إذا وجد المدرك، و الذى يدلّ على تجدّده له، أنّ هذه الصفة ممّا يجده الحيّ من نفسه، فلو كانت حاصلة له غير وجود المدرك و غير متجدّدة، لوجب أن يجدها من نفسه كما يجدها عند حصول المدرك، و قد علمنا من أنفسنا خلاف ذلك، و إذا ثبت أنّ هذه الصفة فينا متجدّدة عند وجود المدرك ثبت أنّها فى القديم كذلك؛ لأنّ الشرط الذى أثبتناه من وجود المدرك واجب من أجل الصفة التى يدرك الذات عليها، [ف] لا بدّ أن تكون مشروطة بالوجود، فوجب اعتبار هذا الشرط فى كلّ مدرك.

فصل فى الدلالة على أنّ الله تعالى موجود

قد ثبت أنّه تعالى قادر و للقادر تعلّق بالمقدور بدلالة صحّة وجوده من جهته دون غيره، و العدم يحيل التعلّق ما يتعلّق بغيره، إذا كان إنّما يتعلّق به لنفسه.

و الدليل على ذلك: إنّ الإرادة إذا عدت، خرجت من تعلّقها بما كانت تتعلّق به و هى موجودة، و المؤثر فى خروجها هو العدم، و هذه الجملة لا تتمّ إلّا بأن يدلّ على أشياء:

و أولها: إنّ الإرادة لها تعلّق بالمراد.

و ثانيها: إنّها عند العدم تخرج من التعلّق.

و ثالثها: إنّ المؤثر فى خروجها عدمتنا دون غيره.

و رابعها: إنّ حكم كلّ شيء تعلّق بغيره لنفسه، حكمتنا فى أنّ العدم يحيل تعلّقه.

^{٢٥٤} . هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائى (٢٣٥ - ٣٣٠ هـ) و نسبته الى جبّا بلد أو كورة من أعمال خوزستان و هى فى طرف من البصرة و الأهواز بالقرب من نهر دجيل أسفل الأهواز. من عمد المعتزلة و أركانها و منظريها و من أعلام المتكلمين فى القرنين الثالث و الرابع الهجريين، و وصف بالنبوغ و النباهة و سرعة الجواب و القدرة على الجدال، تلمذ على أبى يعقوب الشحام و لقي غيره من متكلمي زمانه، كان غزير الانتاج قال أبو الحسين البصرى « و كان أصحابنا يقولون إنّهم حرّروا ما أملاه أبو علي فوجدوه مائة ألف و خمسين ألف ورقة » و نسب ابن النديم له سبعين كتابا منها: تفسير القرآن. كتابا فى الردّ على أهل النجوم، كتاب اللطيف، كتاب الأصل، الردّ على الأشعري فى الرواية.

و قد انتشرت آرائه فى كتب المعتزلة و غيرهم من الأشاعرة الذين تصدّوا للردّ عليه. توفّى فى العسكر و دفنه ابنه أبو هاشم فى جبّا.

و الدليل على أنّ الإرادة متعلّقة، إنّنا وجدنا المرادات على سبيل التفصيل تنحصر، فلا يصحّ أن يريد المراد بأن لا يتناهى متّصلاً، فلو لا تعلّق الإرادة و إنّها لا يتناول أكثر من مراد واحد على سبيل التفصيل، لم يجب ذلك، فلم يبق لأحد أن يقول: إنّما انحصرت المرادات

ص: ١٠٢

المفصلة لانحصار كون المرید مریدا، و هو المتعلّق فى الحقيقة دون الإرادة، و ذلك أنّ انحصار الصفة لا يقتضى متعلّقها. ألا ترى أنّ كونه تعالى عالماً صفةً واحدةً، و هو مع ذلك يتعلّق بما لا يتناهى.

و أيضاً: فإنّ الصفة الواجبة عن العلة تابعة لها، فإذا كانت الصفة التى تجب عنها متعلّقة، وجب فيها أن تكون متعلّقة.

يبين ما ذكرناه أنّ العلم بأنّه تعالى لا ثانى له، لمّا لم يكن متعلّقاً [به] فى الحقيقة، لم تكن الصفة الواجبة عن هذا العلم متعلّقة.

و أيضاً: فإنّ معنى قولنا فى الشىء «إنّه متعلّق بغيره»، أنّه يصحّ من أجله ظهور حكم فى ذلك الغير أو ممّا يتّصل به، و هذا بعينه قائم فى الإرادة؛ لأنّ بها يقع الفعل على وجه دون وجه و أن يؤثّر فى أحكامه.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ التأثير هو كون المرید مریدا؛ لأنّه و إن كان كذلك فهى المؤثّرة فى كون المرید مریدا، فقد عاد التأثير إليها، و إن كان بواسطة.

و أيضاً: فإنّ الحياة لمّا لم تكن متعلّقة بالغير، لم توجب صفة متعلّقة، ففى إيجاب الإرادة صفة متعلّقة دلالة على أنّها فى نفسه متعلّقة.

فأمّا الذى يدلّ على أنّ الإرادة تخرج من التعلّق عند العدم، و هو الباقي القسمة، فهو إنّ أحدنا قد يريد الأكل مثلاً أو غيره من الأفعال، فإذا نقض فلا بدّ من الإرادة فى الثانى؛ لأنّها لو كانت باقية على ما كانت عليه لوجب أن يكون متعلّقة بما يقتضى^{٢٥٥} الأكل، و لا يجوز تعلّق الإرادة بالمقتضى؛ لأنّها لو جاز ذلك فيها، لجاز أن يتدبّر إرادة تتعلّق على هذا الوجه أيضاً، فإنّها لو كانت متعلّقة، لكان المرید لمّا كان مریدا له قبل ذلك، و قد علمنا أنّه لا يجد لنفسه مریدا لما يقتضى، و لا يجوز أن يكون باقية و هى غير متعلّقة بذلك المراد و لا لغيره، و لا يجوز أيضاً أن يتعلّق بعين هذا المراد بعد أن كانت متعلّقة به؛ لأنّ على الوجهين جميعاً يقتضى ذلك قلب جنسها؛ لأنّ تعلّقها بما^{٢٥٦} يتعلّق به يرجع إلى صفة نفسها بخروجها عنه على ذلك الوجود مع الوجود، [و] لا يجوز إلّا بأن تخرج عن صفة نفسها

ص: ١٠٣

^{٢٥٥}. فى الأصل: + من.

^{٢٥٦}. فى الأصل: ما.

التي تقتضى ذلك التعلّق بشرط الوجود، فوضح بهذه الجملة إنّما يعدم، فلا يخلو إذا عدت تكون متعلّقة بالمراد كما كانت، أو متعلّقة بمعنى، أو تكون قد خرجت عند العدم من التعلّق، وقد أفسدنا تعلّقها بالمراد، وقد يقتضى بوجهين و أفسدنا أيضا تعلّقها بغيره، فلم يبق إلّا الخروج من التعلّق، وهو الذى قصدناه.

على أنّ القول بأنّها - و هى معدومة - متعلّقة بالمراد بغيرها ظاهر البطلان؛ لأنّها و هى معدومة لا يختصّ بالمريد، و إنّما يختصّه بأن يجد فى بعضه، و ذلك لا يتأتّى فيها و هى معدومة، فإذا لم يختصّ المريد و يؤثّر فى كونه مريدا، فكيف يتعلّق المراد؟ و تعلّقها بما لا يعقل إلّا بتوسّط كون المريد مريدا.

على أنّ الإرادة لو تعلّقت فى العدم بمرادها - و قد ثبت أنّ لها ضدّا و هى الكراهة - لوجب أن تنافيا؛ لاشتراكهما فى الاختصاص بالصفة التي يرجع التنافى إليها فى حال العدم، و هذا يوجب استحالة اجتماع الإرادة و الكراهة للشىء الواحد على وجه واحد فى العدم، و قد علمنا خلاف ذلك.

على أنّ معنى قولنا «فى الشىء الواحد بغيره [تع] لق» هو أنّه يصحّ لأجله ظهور حكم فى ذلك الغير أو فيما يتعلّق به، و قد علمنا أنّ هذا المعنى لا يتأتّى فى الإرادة المعلومة، فكيف يقال: إنّها يتعلّق على الإرادة؟ و تعلّقها فى حال العدم^{٢٥٧} يوجب أن يكون تعالى مريدا للشىء الواحد فى الوقت الواحد على وجه واحد؛ لأنّ الدليل قد دلّ على أنّ الله تعالى مريد^{٢٥٨} بإرادة توجد فى غير محلّ، و كان يجب أيضا فى الواحد منّا مثل ذلك، يعنى أن يكون مريدا و كارها للشىء الواحد على وجه واحد فى وقت واحد، و كلّ ذلك فاسد.

فأمّا الكلام على الفصل الثالث و هو: «إنّ المؤثّر فى خروج الإرادة عن التعلّق^{٢٥٩} هو عدمها دون غيره»:

و الذى يدلّ عليه أنّه قد ثبت خروجها عند العدم عن التعلّق، و ثبوته إمّا مع الوجود، فلا يثبت [إلّا] من أربعة أقسام:

إمّا أن يكون المؤثّر فى خروجها هو عدمها.

ص: ١٠٤

أو يقتضى مرادها.

أو خروجها عن إيجاب الصفة للمريد.

أو خروجها عن الصفة التي تقتضى التعلّق.

^{٢٥٧} . فى الأصل: القدم.

^{٢٥٨} . فى الأصل: مريدا.

^{٢٥٩} . فى الأصل: + و.

و لا يجوز أن يكون بعض المراد هو المؤثر في خروجها؛ لأنها قد تعلم و تخرج عن التعلّق بخروج المرید من أن يكون مریدا بها، و إن كان المراد لا يقتضى؛ لأنّ ما أحال تعلّق الشئ بغيره، يحيل كونه على الصفة التي معها يتعلّق / ١٩ / إذا كان لا تعلّق له سواه.

ألا ترى أنا قد علمنا بتقضى المراد لما أحال تعلّق الإرادة بما علمناه مقتضيا، أحال وجود الإرادة له، و كون الميّت ميّتا لما أحال تعلّق العلم به، أحال وجود العلم في قلبه، و عدم الجوهر كما أحال تعلّق الكون به أحال وجوده، فلو كانت إرادة، لتعلّق^{٢٦٠} في الوجود و العدم معا، و إنّما خرجت في حال العدم من التعلّق ليقضى المراد، لكان ما يجعل^{٢٦١} تعلّقها يجعل^{٢٦٢} كونها على الصفة التي معها يتعلّق، فكان يجب إذا تقضى مرادها و استحال تعلّقها به، أن يستحيل عدمها، و كان يجب أيضا أن يستحيل وجودها؛ لأنها تتعلّق في الوجود و العدم معا، و هذا يوجب خروجها عند تقضى المراد من الوجود و العدم جميعا، و في استحالة ذلك دلالة على أنّها لا يتعلّق و هي معدومة.

و أمّا الدلالة على أنّها لم تخرج عن التعلّق، لأجل خروجها من إيجاب الصفة للمريد و هي القسم الثالث؛ فهو إنّها عند العدم تخرج من الأمرين معا، من التعلّق بالمراد و إيجاب الصفة للمريد؛ فيجب أن يكون العدم هو المؤثر في الأمرين معا.

و أيضا؛ فإنّه ليس القول بأنّها خرجت من التعلّق بالمراد، لخروجها من إيجاب الصفة للمريد، لأجل خروجها من التعلّق بالمراد؛ لأنّ كلا^{٢٦٣} الأمرين يثبتان مع الوجود و يثبتان مع العدم.

و أمّا الكلام على القسم الرابع؛ فهو إنّ العدم يؤثّر في خروجها من التعلّق، كما يؤثّر في خروجها عن الصفة التي يقتضى التعلّق؛ لأنّ عند العدم ينتفى كلا^{٢٦٤} الأمرين في الوجود، [و] يثبتان معا؛ فيجب أن يكون العدم علّة فيهما.

ص: ١٠٥

و لا بدّ لمن تعلّق بذلك إذا قيل له: و لم خرجت الإرادة من الصفة التي يقتضى التعلّق؟

أن يقول: إنّما خرجت لأجل عدمها، فيؤول الأمر إلى أن العدم هو المؤثر في الخروج من التعلّق، إمّا بنفسه أو بواسطة، على أنّ ذلك يوجب خروج كلّ معدوم عن الصفة التي يقتضى تعلّقه، فيتمّ منه غرضنا و يثبت أنّ صانع العالم لا يجوز أن يكون معدوما؛ لأنّ عدمه كان يجب أن يخرج عن التعلّق و عن الصفة التي يقتضى التعلّق.

و أمّا الكلام على الفصل الرابع و قسمه الأوّل: فظاهر؛ لأنّه إذا ثبت في الإرادة أنّ عدمها يخرجها من تعلّقها دون غيرها، فيجب في كلّ متعلّق لغيره لنفسه أن يكون عدمه مخرجا له من التعلّق، و في هذا صحّة ما أوجبه وجود صانع العالم؛ لثبوت كونه قادرا على ما تقدّم.

^{٢٦٠} . في الأصل: تتعلّق.

^{٢٦١} . في الأصل: يحيل.

^{٢٦٢} . في الأصل: يحيل.

^{٢٦٣} . في الأصل: كلي.

^{٢٦٤} . في الأصل: كلي.

و ليس لأحد أن يقول: الإرادة إنما أحال تعلقها بالمراد من حيث كان وجودها شرطا في تعلقها، و لم يثبت في صانع العالم تعالى أن وجوده شرط في تعلقه، و ذلك أن المستفاد من قولنا: «أن الوجود شرط» إن ارتفاعه يحيل الحكم، فيصير بحصول الحكم أن عدم الإرادة إنما أحال تعلقها بالمراد؛ لأن عدمها يحيل هذا التعلق، و هذا تعليل الشيء بنفسه.

و ليس له أيضا أن يقول: إن عدم الإرادة إنما أحال تعلقها؛ لأنها يوجب الصفة المخصوصة للمريد، و لأن تعلقها إنما يتعلق بهذا^{٢٦٥} المتعلق المخصوص بالإرادة^{٢٦٦}، و ذلك أن إيجاب إرادة^{٢٦٧} الصفة للمريد تابع لوجودها و مشروط به، فلا يجوز أن تعلق استحالة عدمها و وجوب وجودها بأنها توجب الصفة للغير؛ لأن هذا يقتضى أن يكون وجودها تابعا لإيجابها، و قد بينا أن إيجابها تابع لوجودها، و هذا يقتضى أن يكون الشيء تابع لما هو تابع له، و أن يتعلق كل واحد من الأمرين بصاحبه.

و هذا بعينه هو الجواب عن قولهم: «إن الإرادة إنما وجب وجودها حتى يتعلق لأحد ممن^{٢٦٨} لها التعلق المخصوص»؛ لأن هذا التعلق الذى أشاروا إليه مشروط بالوجود و تابع له، فكيف يجعل الوجود مشروطا به، و تعلق كل واحد من الأمرين بالآخر؟ و فساد ذلك ظاهر.

ص: ١٠٦

و الذى يدل على أن عدم يمنع من تعلق ما يتعلق بغيره لنفسه، أن القدرة التى يقدر بها أحدنا لا يتعلق إلا و هى موجودة، و متى عدت خرجت عن التعلق التى^{٢٦٩} ذكرناه أنها لو تعلقت مع عدم لصح الفعل بها و هى معدومة، فكيف يصح الفعل بها و هى لا يختص القادر؟ لأنها إنما يختصه بأن يجد بعضه، و لو صح أن يقدر أحدنا بقدرة معدومة، و قد علمنا أن ما فى عدم من القدر لا يتناهى لما بعد، و على أحدنا حمل من الأجسام و إن تقل، و لا يصح أن يجب عليه فى بعض الأوقات ما كان يتقل فى غيره، و استحال أيضا أن يكون بعضنا قدر من بعض و امتنع منه.

و فى بطلان كل ذلك دلالة على أن القدر لا تتعلق و هى معدومة، و إذا كان عدم هو المقتضى لخروجها من التعلق على ما ذكرناه فى الإرادة، و جب فى كل متعلق بغيره لنفسه مثل ذلك.

فصل فى الدلالة على أن صانع العالم قديم^{٢٧٠}

قد دللنا على أنه تعالى موجود، فلو لم يكن قديما لكان محدثا؛ لأنه لا منزلة فى الوجود بين القدم و الحدوث، و لو كان محدثا لأدى إلى أحد الأمرين:

إما إلى وجود ما لا نهاية له من المحدثين، و محدثى المحدثين.

^{٢٦٥} . فى الأصل: به هذا.

^{٢٦٦} . فى الأصل: الإرادة.

^{٢٦٧} . فى الأصل: الإرادة.

^{٢٦٨} . فى الأصل: ان.

^{٢٦٩} . فى الأصل: هى ما.

^{٢٧٠} . فى الهامش: فى إثبات القدم.

أو إلى وجود محدث لا محدث له.

و كلا^{٢٧١} الأمرين فاسد؛ لأننا قد دللنا على^{٢٧٢} حاجة المحدث - من حيث كان محدثا - إلى المحدث، و هذه قضية مستمرة في كل محدث، لاستمرار علّتها، و [أن] وجود ما لا يتناهى من المحدثين محال؛ لأنه يؤدي إلى قدم بعض المحدثات. ألا ترى أنه لا بدّ من إثبات قديم ما هو موجود فيما لم يزل منها، و لأنه كان يجب أن العالم ما حدث إلّا بعد وجود الضدين في حالة واحدة، فإنّ وجوده محال، و قد علمنا أنّ أحدنا لا يصحّ أن يبتدئ^{٢٧٣} فعلا من الأفعال بعد أن يفعل قبله ما لا نهاية له، و إذا استحال هذا مستقبلا،

ص: ١٠٧

٢٧٤

استحال ماضيا، و قد تقدّم الكلام على هذا مستقصى في باب حدوث الأجسام.

و أيضا: فإنّ المحدث لا يقع إلّا من قادر، أو لا بدّ من تقدّم كونه قادرا على كونه فاعلا على ما سندلّ عليه فيما يأتي من الكتاب بعون الله تعالى، و ما تقدّم عليه غيره فلا بدّ و أن يكون له أول ما لا نهاية له.

قلنا: ما اقتضى حاجة المحدث من حيث كان محدثا إلى غيره، يقتضى حاجته إلى من له صفة مخصوصة، فمن أثبت محتاجا إلى غير من له، كمن نفى حاجته على كل وجه.

ألا ترى أنّنا إنّما توصلنا إلى إثبات المحدث لحاجة تصرفنا إليه^{٢٧٥}، و قد علمنا أنّ تصرفنا إنّما يحتاج إلى من له صفة مخصوصة و هي صفة المختار القادر، فإثبات من يحتاج التصرف إليه من غير أن يكون على هذه الصفة التي بها توصلنا إلى المحدث كسببية^{٢٧٦}، و هذا يعنى عن سائر ما تكلف من الكلام / ٢٠ / على أصحاب الطبائع؛ فهو طويل.

فإن قيل: هذا الذى اعتمدموه يقتضى إثبات قديم يقتضى الصفة^{٢٧٧}، فمن أين إله هو الذى صنع للعالم؟ و ما تنكرون أن يكون صانع العالم بعض الذوات المحدثه، و إن كان الصانع لذلك الذات هو القديم؟

قلنا: لا بدّ من كون صانع العالم قادرا، و القادر لا يعدوا احدى منزلتين:

^{٢٧١} . فى الأصل: كلى.

^{٢٧٢} . فى الأصل: + ان.

^{٢٧٣} . فى الأصل: + الفعل.

^{٢٧٤} علم الهدى، على بن الحسين، الملخص فى أصول الدين، ١ جلد، مركز نشر دانشگاهى - تهران - ايران، چاپ: ١، ١٣٨١ ه.ش.

^{٢٧٥} . فى الأصل: إلينا.

^{٢٧٦} . هكذا يقرأ اللفظ المكتوب فى الأصل.

^{٢٧٧} . فى الأصل: الصنعة.

إمّا أن يكون يستحقّ هذه الصفة في حال يجب استحقاقه الصفة فيها.

أو في حال كان يجوز أن لا يستحقّها فيها.

و القسم الأوّل: يقتضى كونه قادرا لنفسه أو لما هو عليه في نفسه.

و القسم الثاني: يقتضى أن يكون قادرا بقدره، و ليس يجوز أن يكون بعض الذوات المحدثّة قادرا لنفسه و لا لما هو عليه في نفسه؛ لأنّ ذلك يقتضى وجوب كونه قادرا مع الوجود؛ لأنّ صفة النفس لا تفارق الذات في كلّ حال، و الصفة الراجعة إليها لا بدّ من حصولها مع الوجود، و في هذا وجوب كونه حيّا مع وجوده، لأنّ كونه حيّا لو لم يجب متى وجد، لما وجب كونه قادرا، و قد بيّنا أنّ كونه قادرا إذا كان للنفس أو لما يرجع إلى النفس، فلا بدّ من وجوبه في حال الوجود و في وجوب كونه حيّا متى وجد، و لجاز أن يوجد على

ص: ١٠٨

بعض الأحوال و لا يكون حيّا.

على أنّه لا يمكن أن يكون حيّا بالفاعل من وجه آخر، و هو أنّ المشتركين في كيفية استحقاق الصفة لا بدّ من أن يكونوا^{٢٧٨} مشتركين في المقتضى لهما، و سنبين هذه الطريقة إن شاء الله عزّ و جلّ عند الكلام على أصحاب الصفات.

و قد علمنا أنّ استحقاق أحدنا كونه حيّا على الوجه الذي يستحقّ لذلك المحدث كونه حيّا عليه، و هو الاستحقاق في حال كان يجوز أن لا يحصل الاستحقاق فيها؛ فمحال على ما قدّمناه - أن يختلف في المقتضى للصفة، و لا بدّ من أن يكون المقتضى للأمرين واحدا، فلمّا استحال في أحدنا أن يكون حيّا - إذا وجب - فلا بدّ من رجوعه إلى النفس، اقتضى ذلك أن يكون هذه الذات مثلا للقديم تعالى من حيث شاركته في صفة نفسه و هي كونه حيّا، و ذلك يقتضى كونها قديمة أو خروجه تعالى عن كونه قديما، و كلا الأمرين فاسد.

و إنّما عدلنا عمّا هي [عليه] كثيرا في الكتب من أنّه لو كان المحدث قادرا لنفسه، لكان مثلا للقديم؛ لأنّ ذلك غير مستمرّ من حيث لا يصحّ اشتراك القادرين في صفة متماثلة من حيث كانا قادرين؛ لأنّ مقدور كلّ قادر غير مقدور صاحبه، و التماثل إنّما يقتضيه الاشتراك في صفة متماثلة مستندة إلى النفس، و عدلنا إلى اعتبار كونه حيّا؛ لسلامته من هذا الاعتراض، و وضوح الأمرين في أنّ الاشتراك فيه يقتضى التماثل.

و ممّا يدلّ أيضا [على] فساد كون المحدث قادرا لنفسه، إنّهُ لو كان كذلك لكانت مقدوراته غير متناهية؛ لأنّ الذي يقتضى تناهي المقدور بحيث يتناهي هو، القدر المختصّة في تعلّقها بالمتناهي، و من كان قادرا لنفسه لا يتمّ ذلك فيه، و في كونه قادرا لنفسه ممّا يوجب صحّة ممانعته للقديم تعالى، و ذلك [ممّا] لا خفاء^{٢٧٩} بفساده، و سيأتى مشروحا في باب نفى الاثنين بمشيئة الله تعالى.

^{٢٧٨} . في الأصل: يكون.

^{٢٧٩} . في الأصل: من الاخفا.

و لا يجوز أن يكون قادرا بقدرة؛ لأنّ القدرة لا يصحّ فعل الأجسام بها، و الذى يدلّ على ذلك أنّ أحدنا لا يصحّ منه فعل الجسم بما فيه من القدر، و يتعدّر عليه ذلك متى رآه

ص: ١٠٩

لأمر أولا لوجه معقول، بل استحال، فيعلم أنّ القدر لا تتعلّق بفعل الأجسام.

فإن قيل: دلّوا على هذه الجملة؟

قلنا: أمّا الدليل على أنّ أحدنا يقدر بقدرة فواضح؛ لأنّه يتجدّد كونه قادرا مع جواز أن لا يتجدّد، و لأنّه يضعف أحيانا و يقوى أحيانا، و فى الجملة فطريق اثبات الأكوان متأتّ فى إثبات القدر، و ما قدّمناه من كون المحدث قادرا لنفسه.

و يوضّح ذلك أيضا: و الذى يدلّ على أنّ فعل الأجسام لا يتأتّى بها، إنّنا قد علمنا أنّ القادر منّا لا يصحّ أن يفعل الجسم إلّا على أحد وجهين:

إمّا مباشرة، [أو] عدّه ما ابتدأ فى محلّ القدرة عليه^{٢٨٠} متولّدا، و هو واقع بحسب عادته.

و الجسم لا يصحّ أن يفعل على الوجهين جميعا.

فإن قيل: و لم أنكرتم أن يكون أحدنا يفعل الأفعال مخترعة، و لا تكون متولّدة و لا مباشرة؟

قلنا: أنكرنا من قبل لأنّه يؤدّى إلى أمور فاسدة:

منها: أن يكون القوىّ منّا يمنع الضعيف فى الشوق و الحركة فى الجهات، و إن كان بعيدا منه و غير مماس له و لا لما ماسّه.

و منها: أن يكون المريض المدنف، [الذى] لا قدرة فى جوارحه، يخترع بقدر قليلة^{٢٨١} الأفعال فى جوارحه لا قدر فى قلته^{٢٨٢}، و ذلك إنّنا نعلم أنّ المدنف قد يريد و يعتقد و يفكره بقلبه، و إن تعدّر عليه تحريك جوارحه.

و منها: إنّّه يؤدّى إلى أن يخترع أحدنا بعد شماله الفعل فى يمينه، و هذا يوجب أن لا يخفى على أحدنا ما يحمله بيمينه و شماله معا عمّا كان عليه كما حمله بيمينه، [و] قد علمنا ضرورة فساد ذلك.

فثبت أنّ أفعالنا لا تكون إلّا مباشرة أو متولّدة.

و الذى يدلّ على أنّ الجسم لا يقع منّا، إنّنا لو فعلنا على هذا الوجه لأدّى إلى اجتماع

^{٢٨٠}. فى الأصل: + و.

^{٢٨١}. فى الأصل: قلته.

^{٢٨٢}. هكذا تقرأ الجملة المكتوبة فى الأصل.

ص: ١١٠

جوهريين في حيز واحد؛ وهذا يوجب أن لا يعظم الأجسام بانضمام بعضها إلى بعض، و يقتضى أيضا صحّة دخولنا في الحيل الأصم من غير فرصة تحصل فيه، و كل ذلك فاسد.

و أمّا المتولّد فعلى ضربين:

منه ما يحصل في محلّ القدرة و منه ما يتعدّى محلّ القدرة.

فليس يجوز أن يفعل الأجسام على الوجه الأوّل؛ لأنّه يؤدّي إلى ما أفسدناه من اجتماع الجوهرين في حيز واحد، و لم يبق إلّا أن يقال: إنكم تعطونه بسبب يتعدّى به الفعل عن محلّ القدرة.

و الذى يبطل ذلك أن الذى تعدّى بنا فعالنا عن محلّ القدرة، و هى جنس الاعتماد؛ لأنّه الذى يختصّ بالجهة من بين سائر الأجناس، و قد علمنا أن أجناس الاعتماد محصورة بانحصار الجهات الستّ، و هى أجمع في مقدورنا و نحن نفعلها، و لا يتولّد عن شىء منها الجواهر.

و يمكن الاعتراض على هذا الكلام من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يقال: إنكم قادرون على فعل الجواهر و إنّما لا يقع منكم.

أو أن يقال: إنكم قادرون على فعل الجواهر و إنّما لا يقع منكم لمانع أو ما جرى مجرى المانع، و يذكر في ذلك إمّا فقد العلم أو فقد الآلة أو فقد البيّنة أو لأنّ العالم لا خلاف فيه.

و الوجه الآخر: أن يقال: إنكم الآن فاعلون / ٢١ / للجواهر.

فإن قلت: لو فعلناها لأدركناها و ميّزناها؟

قيل لكم: يجوز أن تفعلوها أجزاء متفرقة و على حدّ من اللطافة لا يدرك معتمدا، كما لا تدركون الهواء و ما جرى مجراه.

و الجواب عن الأوّل: إن المانع لا بدّ من أن يكون معقولا؛ لأنّ إثبات مانع غير معقول [ركون] إلى الجهالات؛ و ليس يجوز أن يكون المانع هو فقد العلم؛ لأنّ العلم لا يحتاج إليه في إيقاع جنس الفعل ما يحتاج إليه في إيقاعه على بعض الوجوه، و ليس يحتاج جنس الفعل إلى أكثر من كون القادر قادرا. ألا ترى أنّ الكتابة لما تعدّرت على الامّى لفقد العلم

ص: ١١١

بها، لم يتعدّر عليه إيقاع جنسها؟ لأنّ كونها كتابةً ينبئ عن وقوعها على بعض^{٢٨٣} الوجوه، و الجوهر هو جنس الفعل، و معنى قولنا: «إنّه جنس الفعل» أنّه ممّا لا يوجد إلّا جوهرًا، و ليس كذلك الخبر و الأمر و الحسن و القبح؛ لأنّ جنس كلّ

^{٢٨٣} . فى الأصل: وقوعها.

ذلك يوجد، و إن لم يكن مستحقاً لهذه الأوصاف، و فى علمنا بتعذر الجوهر منّا مع أنّه من جنس الفعل، دلالة على استحالة كونه مقدورا لنا، و هذا بعينه يعلم أنّه لم يتعدّر لفقد الآلة؛ لأنّ الآلات على اختلافها إنّما يحتاج إليها فى إيقاع الأفعال على بعض الوجوه، لا فى أجناسها، و قد بيّنا أنّ الجوهر جنس الفعل.

فإن قيل: كيف يصحّ ما ذكرتموه من أنّ العلم لا يحتاج إليه فى جنس الفعل، و النظر و الإرادة جميعا لا يقعان إلّا من العالم أو ممّن [فى] حكم العالم، و هما جنس الفعل؟

قلنا: إنّ النظر و الإرادة لا يحتاجان فى وجودهما إلى العلم، و إنّما يحتاج كون الناظر ناظرا إلى أن يكون عالما بما ينظر فيه، و يحتاج كون المرید مریدا إلى كونه عالما و فى حكم العالم بالمراد؛ فالحال هى المحتاجة إلى الحال الأخرى، دون أن تكون الحاجة مصروفة إلى حاجة ذات الإرادة، و النظر إلى ذات العلم، و لو صحّ أن يفعل أحدنا إرادة فى غيره من غير أن يكون لها مریدا، لجاز أن يفعلها من غير أن يكون عالما بالمراد و لا فى حكم العالم به.

على أنّنا قلنا: إنّ العلم بالفعل إنّما يحتاج إليه لإيقاعه على وجه دون وجه، و لا يحتاج إليه فى وقوع إيقاع جنسه، و ليس هذا ممّا عورضنا به من النظر و الإرادة، لأنّهما ليسا يحتاجان إلى العلم بهما، و إنّما يحتاجان إلى العلم بالمراد و المنظور إليه، و هذا بخلاف ما ذكرناه.

فأمّا ما يبطل ما سئلنا عنه من البيّنة، فهو إنّ الجواهر لا تفتقر فى وجودها إلى بيّنة؛ لأنّها توجد متفرقة كما توجد مجتمعة.

و أيضا: فإنّ البيّنة تفتقر فى وجودها [إليها]، فكيف يحتاج المحلّ فى وجوده إليها؟

و هذا يقتضى حاجة كلّ واحد إلى صاحبه، و يؤدّى إلى حاجة^{٢٨٤} الشئ إلى نفسه.

ص: ١١٢

و أيضا: فإنّ البيّنة إنّما يحتاج إليها ما من شأنه أن يحلّ غيره، و الجواهر لا يحتاج إلى محلّ.

فأمّا الكلام على من اعترض بأنّ العالم لا خلا فيه: فهو إنّ الدليل قد دلّ على وجود الخلاء، و الذى دلّ على ذلك أنّه لو لا الخلاء، لما أمكن أحد أن يتصرّف و يتحرّك فى العالم؛ لأنّه إذا كان مشحونا بالجواهر من غير خلل قليل و لا كثير، فالتصرّف متعذّر، و لا فرق بين أن تكون الأجزاء المجاورة صلبة أو غير صلبة، بعد أن تكون الجهات مشحونة بها. ألا ترى أنّ أحدنا لو حبس فى بيت و شحن جميع ما يليه من البيت بالدقيق، لتعذّر عليه التصرّف و التحرك، كما يتعذّر لو كان مشحونا بالرصاص و ما مجرى مجراه؟

و أيضا: فإنّ القول بذلك يؤدّى إلى انتقال الجسم إلى مكان غيره فى حال انتقال ذلك الغير إلى مكانه، و معلوم فساده. ألا ترى أنّه يتعذّر علينا فى كوزين مملوءين ماء أن نجعل ما فى أحدهما فى الآخر من غير تفريغ لأحدهما؟

^{٢٨٤} فى الأصل: حاجته.

و أيضا: فإنّ الزقّ الفارغ المشدود الرأس نهاية الشدّ، إذا كان منطبق الجانبين أحدهما على الآخر، يمكن أن يرفع أحد جانبيه عن الآخر، و لا يتعدّر ذلك علينا، فيعلم أنّه قد حصل فيه مكان فارغ؛ لأنّه لا طريق للهواء و لا لغيره إلى الدخول.

و ليس يمكن أن يقال: إنّ الهواء دخل من مسامّ الزقّ في حال ما رفعتم بعضه من بعض؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى أن يثبت الهواء في الزقّ مدّة طويلة، و كان يجب إذا ملأنا زقّا من الهواء بالنفخ و أحكمتنا شدّ رأسه أن نجده بعد ذلك فارغا.

و ممّا بيّن أيضا ما ذكرنا: أنّ الزقّ الذي ينفخ غاية النفخ و يشدّ رأسه، يمكن أن يدخل فيه مثله^{٢٨٥}، و لا يجوز أن ينتهي من الامتلاء إلى حدّ يتعدّر إدخال مثله^{٢٨٦} فيه، فيعلم بذلك [أنّ] بالهواء خلا.

و أيضا: فإنّ أحدنا إذا أخذ قارورة ضيّقة الرأس فوضعها على الماء، لم يرتفع إليها منه شيء، فإذا مصّها و وضعها على الماء ارتفع الماء إليها، من غير أن يحدث لها أصوات، كما يحصل فيه تلك الأصوات إذا أضيف^{٢٨٧} الماء فيها؛ لأنّ الهواء إذا لاقى أجزاء الماء [يصعد]

ص: ١١٣

فيعلم أنا بالمصّ استخراجنا ما فيها من الهواء، حتى سهّل ارتفاع الماء إليها من غير صوت.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّ القارورة إذا مصصناها حصل فيها هواء حارّ و الحارّ سريع الحركة، و هي قبل المصّ فيها هواء بارد و البارد بطيء الحركة، فلماذا افتترقت الخلاء ان فيها.

و ذلك إنّ الهواء قد يحمي في القارورة بالنار و الشمس، على وجه يعلم ضرورة أنّه يزيد على حرارة هواء الفم و اللهاث^{٢٨٨}، و مع ذلك فلا يجب فيه مثل ما ذكرناه عند المصّ.

على أنّ الماصّ للهواء ما لا يكون نافخا في حال مصّه، بل المصّ كالمضادّ للنفخ، فكيف يحصل في القارورة- في حال مصّنا للهواء فيها- هواء من أفواهنا؟ و ذلك لا يكون إلّا بالنفخ الذي ما استعملناه!

و قد تعلقّ من ذهب إلى أنّ العالم لا خلا فيه بأشياء: ^{٢٨٩}

منها: إنّ الآلة المعروفة بالسحارة، و هي الآلة التي يكون في رأسها ثقب واحد و في أسفلها ثقب كثيرة، إذا ملأناها بالماء ثمّ شددنا رأسها بالإبهام، لم ينزل الماء من الثقب التي في أسفلها، و إذا أزلنا إبهامنا نزل الماء، و لا علّة لذلك إلّا إنّنا عند شدّ رأسها بالإبهام منعنا الهواء من أن يخلف في مكان الماء.

^{٢٨٥} . في الأصل: مسأله.

^{٢٨٦} . في الأصل: المسأله.

^{٢٨٧} . هكذا تقرأ الكلمة المكتوبة.

^{٢٨٨} . في الأصل: اللهاوت.

^{٢٨٩} . في الهامش: دلائل إبطال الخلاء.

و منها: إنَّ الحِجَامَ إذا مصَّ المحجمة [جذب] اللحم من الرقبة و حصل فى داخل المحجمة، و لا علّة لذلك إلاّ لأنَّ المصَّ لمّا أخرج الهواء حصل اللحم فى مكانه.

و منها: إنَّ القارورة الضيّقة الرأس إذا مصنا ما فيها من الهواء و قلبناه على الماء، ارتفع إليها الماء، مع أنَّ / ٢٢ / من شأنه أن يذهب سفلا، و لا علّة لذلك إلاّ لأنَّ المصَّ يجعل فيه هواء حارّاً و الحارّ سريع الحركة، فإذا خرج ذلك الهواء من القارورة عند وضعها^{٢٩٠} على الماء خلفه شيء من الماء و ارتفع إلى مكانه، لعلّة أن المكان لا يخلو من متمكّن.

فيقال لهم فيما تعلّقوا به أولاً: ما أنكرتم أن العلّة فى وقوف الماء عند شدّ رأس الآلة المعروفة بالسحارة بالإبهام غير ما ظننتم، و هى أن رأسها إذا كان مفتوحاً فى الهواء للماء الذى فيها و دافعه، فأعان نزوله من الثقوب التى فى أسفلها، فإذا شدّ رأسها لم يجر الماء من تلك الثقوب المدافعة^{٢٩١} للهواء؛ لأنّ ما يجرى فى تلك الثقوب بضعفه و قلّته لا يقوى على

ص: ١١٤

خرق الهواء؛ فإذا دافعه الهواء من أعلى الآلة، أعان على نزوله، و لا شبهة فى أن الهواء قد يمنع ما خفف من الأجسام من النفوذ. ألا ترى أن الريشة و ما جرى مجراها من الأجسام الخفاف قد تقف فى الهواء لخفتها؛ لأنّ الهواء يمنعها من النزول، و لو كان مكانها جسم ثقيل لنزل؟! و

الذى بيّن ذلك أنّا لو وسّعنا الثقب لنزل الماء، و إن كان رأس الآلة مشدوداً، و كذلك لو ملأناها^{٢٩٢} زئبقاً و شددنا^{٢٩٣} ما [على] رأسها، و الثقب على ما هى عليه من الضيق لنزل، و لم يختلف الحال بين شدّ الرأس و فتحه، و إنما كان كذلك، لأنّ الثقب إذا اتّسعت قوى ما يخرج منها الماء، فلم يقوى الهواء على دفعه، و الزئبق لتقله لا يستقلّ الهواء أيضاً بمدافعتة، و هذا بيّن.

فأمّا الجواب^{٢٩٤} عن الثانى: فهو إنَّ العلّة فى انجذاب اللحم عند المصّ بالمحجمة، أنّ الهواء يختلط بالماء و يشاركه، فإذا جذب الهواء^{٢٩٥} بالمصّ انجذب اللحم معه، و لذلك لو ركّبنا محجمة على حجر ثم مصّت الدهر الأطول لما انجذب الحجر إليها؛ لمخالفة اللحم فيما ذكرنا، و لو كان الأمر على ما ظنّوه دون العلّة فى انجذاب اللحم اضطرارا [إلى] الخلاء، لوجب انجذاب الحجر؛ لأنّ العلّة فيه قائمة.

^{٢٩٠} . فى الأصل: كلمة لا تقرأ.

^{٢٩١} . فى الأصل: لمدافعة.

^{٢٩٢} . فى الأصل: لملاها.

^{٢٩٣} . فى الأصل: سدّدنا.

^{٢٩٤} . فى الهامش: الأجوبة.

^{٢٩٥} . فى الأصل: هواء.

و يبيّن ذلك أيضا: إنّنا لو قدرنا صفيحة مركّبة من أجزاء لا يتجزأ على سبيل السطح، ثمّ ركّبنا على محجمتين من جهتين مختلفتين و مصصنا، لوجب على قولهم إمّا أن ينجذب الصفيحة إلى الجهتين معا في حالة واحدة و هذا محال، أو^{٢٩٦} أن ينجذب إلى إحدى الجهتين و هذا أيضا باطل؛ لأنّه ليس بعض الجهات بذلك أولى من بعض.

على أنّ ذلك أيضا يؤدّي إلى خلوّ الجهة التي انجذبت الصفيحة عنها من كائن فيها، و هذا نقض مذهبهم.

أو يقولوا: إنّ الصفيحة تقف فلا تنجذب إلى واحدة من الجهتين، و هذا يؤدّي إلى خلوّ الجهتين.

على أنّه إن كانت العلة في انجذاب اللحم ما ذكره من اضطراب الخلاء، فلم صار اللحم

ص: ١١٥

بأن ينجذب فيخلف الهواء بأولى من أن يعط جانباً المحجمة و يلتقيا؟

و أمّا الجواب عمّا ذكره ثالثا: فقد بيّنا أنّ اعتبار القارورة في صعود الماء إليها، يدلّ على صحّة قولنا و بطلان قولهم، و أزلنا ما تعلقوا به من حرارة الهواء و برودته، فلا وجه لإعادته.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المانع لكم من فعل الجواهر، و إن كانت مقدورة لكم، أن الأجزاء من القدرة لا يصحّ أن تفعل ببعضها دون بعض إذا كانت في جارحة واحدة؛ فلا بدّ من أن يفعل اعتمادات كثيرة في كلّ جزء و تعدّد ما في الجارحة من القدر، و إذا كان الأمر كذلك لم يصحّ أن يتولّد الجوهر عن بعضها دون بعض، فيجب أن يولّد الجميع، و من شأن الاعتماد ألا يولّد إلّا من جملته، و جملته هي المكان الثاني، فيجب من ذلك اجتماع الجواهر الكثيرة في مكان واحد، و هذا وجه معقول يمنع من الفعل و إن كان مقدورا.

قلنا: إذا سلّمنا أنّه لا بدّ أن يفعل بكلّ قدرة، لم يجب ما ظننتم؛ لأنّ جهة الاعتماد ليس هي المكان الثاني خاصّة، بل جهات ذلك السمت كلّ هي جهة الاعتماد، و لهذا يحركّ أحدنا أولّ الرمح بالاعتماد عليه في حالة واحدة، فيتحرّكّ آخره كما يتحرّكّ أوله و لو كان بطول الأرض.

و أيضا: فكان لا يمتنع أن يقع عليه منّا الجواهر على بعض الوجوه، بأن يفعل في محلّ القدرة من الاعتمادات ما يعادل كلّ ما في ذلك المحلّ من الفعل الآخر أو أحدا، ثمّ يقع الجوهر بذلك الجزء، على أنّ بعض الشيوخ لا يسلمّ أنّ الفعل ببعض القدر دون بعض لا يصحّ، و يجوز ذلك، و إذا لم يسلمّ هذا الأصل، لم يتمّ ما بنوا عليه السؤال، و ليس هذا موضع استقصاء الكلام في صحّة^{٢٩٧} ذلك من فساده.

فأمّا الجواب عن الاعتراض الثاني من القسمة الأولى: التي ذكرناها، و هو المتضمّن لقولهم «ما أنكرتم أن يكون الجواهر إنّما تعذّرت منكم»؛ لأنّ ما فيكم من القدر لا يتعلّق بها، و إن جاز أن يكون في العدم قدرة يتعلّق بالجواهر، و إن فعلت فيكم لتأتى منكم فعلها، فإنّ الدليل قد دلّ على اختلاف القدر كلّها، و إنّ مقدورها في الجنس متّفق، و

^{٢٩٦}. في الأصل: و.

^{٢٩٧}. في الأصل: صحّته.

إذا كانت القدرة الموجودة فينا مختلفة الأجناس و لم يتأت بشيء منها فعل الجواهر، و علمنا أن القدرة المعدومة ليس خلافها الموجود فينا إلا كاختلاف القدر الموجودة بعضها لبعض، صحّ بذلك القطع، على أن الجواهر لا يتأتى فعلها بشيء من القدر الموجودة و المعدومة.

فإن قيل: و ما الدليل على أن القدر كلّها مختلفة الأجناس كما ادّعيتم؟

قلنا: الدليل على ذلك تغاير متعلقاتها؛ لأنّ كلّ قدرة لا بدّ فيها من أن تكون متعلّقة بغير متعلّق القدرة الأخرى، و إذا كانت بهذه الصفة لم يسدّ كلّ واحد منها مسدّ الأخرى فيما رجع إلى ذاتها، و جرى وجوب اختلاف أجناسها لهذه العلة مجرى اختلاف العلمين إذا تغاير متعلقهما، و الإرادتين إذا تغاير متعلقهما، فلا بدّ من أن يكون ما يبقى أحدهما لا يبقى الآخر، و هذا ظاهر في وجوب اختلافهما.

فإن قيل: و ما الدليل على أن مقدور القدر متغاير، فعليه بنيتم الاختلاف؟

قلنا: الدليل على ذلك أن القدرتين لو تعلّقتا بمقدور واحد، لم يمنع أن يتعلّقا به، و إن حصلتا لقادرين، فيؤدّي ذلك إلى كون المقدور / ٢٣ / الواحد مقدورا لقادرين.

و الذى يبيّن ذلك أنّه لا جنس من أجناس الأعراض إلّا و يحتمله كلّ محلّ يشار إليه، و يصحّ وجوده على بعض الوجوه و وجوده فيه؛ لأنّ ذلك لو لم تجر لأدّى إلى تجويز وجود جوهر لا يجوز وجود جنس السواد فيه، أو وجود جوهر لا يصحّ كونه في محاذة مخصوصة، و إذا استحال ذلك وجب القطع على أن زيدا لو جاز أن يوجد فيه قدرتان على مقدور واحد، لجاز أن يوجد في عمرو ما هو من جنس تلك القدر، قياسا على سائر الأجناس، و هذا سبب فسادها فيما يأتى من الكتاب عند انتهائنا إلى موضعه إن شاء الله.

فإن قيل: و ما الدليل على أن مقدور القدر فى الجنس متّفق، مع اختلافهما فى أنفسهما؟

قلنا: لو لم يكن مقدور القدر متّفقا فى الجنس، لم يمتنع أن يقدر ببعضها على ما لا يقدر عليه بسائرها، حتّى يكون فى القادرين منّا من يقدر على الكون و لا يقدر على الاعتماد، أو يقدر عليهما و لا يقدر على الصوت، أو يكون قادرا على التصرف فى بعض الأماكن، و لو نقل إلى مكان آخر لتعدّر عليه التصرف فيه، و كلّ ذلك ظاهر الفساد، فثبت أن مقدور

القدر فى الجنس متّفق، و إن كانت مختلفة فى نفوسها.

و هذا الحكم إنّما وجب لها؛ لكونها ممّا يصحّ الفعل بها، بدلالة أن العلوم المختلفة لا يجب أن تكون متعلّقاتها متجانسة، و كذلك كلّ ما يتعلّق بقدرة سوى القدر، مع مشاركة هذه المعانى للقدر فى الوجود و الحدوث و سائر الصفات، سوى أنّها ممّا يصحّ بها الفعل؛ فعلم أن القدر إنّما اختصّت بما ذكرناه من الحكم؛ لكونها ممّا يصحّ بها الفعل، فيجب فى كلّ قدرة أن يكون لها هذا الحكم.

و مما يجاب عن هذا الاعتراض أيضا: إنه لو كان في عدم قدرة تتعلّق بالجواهر، لصحّ وجودها في بعض القادرين منّا؛ لأنّه لو لم يصحّ ذلك لم يصحّ بتلك القدرة فعل الجوهر على وجه من الوجوه، و ما لا يصحّ بها كيف يكون قدرة عليه؟

و إذا صحّ وجودها، فلا بدّ من أن يتأتّى فعل الجواهر على بعض الوجوه التي ذكرناها و أفسدناها؛ لأنّا قد بيّنا أنّ الجواهر لا يصحّ أن يقع منّا على سبيل الاختراع و لا المباشرة و لا التوليد، و إذا كانت كلّ الوجوه التي يمكن أن يفعل الجوهر عليها تلك القدرة باطلة، ثبت أنّ الجوهر لا يتأتّى بقدرة معدومة.

و ليس لأحد أن يقول: لم لا يفعل بتلك القدرة على سبيل الاختراع؟

لأنّا قد بيّنا أنّ الاختراع بالقدر الموجودة فينا إنّما استحالة لأمر يرجع إلى كونها قدرا، و من القبيل الذي يصحّ أن يقع بها الفعل، بدلالة أنّ هذه القضية واجبة فيها أجمع، مع اختلاف أجناسها، و كلّ ما شاركها في هذه القضية و جب أن يشاركها في استحالة الاختراع به.

و لا له أيضا أن يقول: إنه يفعل بتلك القدرة على سبيل التولّد!

لأنّا قد بيّنا أنّ الذي يعدّي به أفعالنا عن محلّ القدرة هو جنس الاعتماد، من حيث كان هو المختصّ بالجهة من بين سائر الأجناس، و أجناس الاعتماد محصورة بانحصار الجهات الستّ، فتلك القدرة لو فعلنا بها الجوهر على سبيل التوليد لكنّا إنّما نفعله متولّدا عن الاعتماد في بعض هذه الجهات الستّ، و إذا كنّا الآن قادرين على أجناس الاعتمادات، و كان الجوهر لو تولّد فإنّما يتولّد عنها، فيجب أن نكون قادرين عليه؛ لأنّ

ص: ١١٨

القدرة على السبب قدرة على المسبّب، و في علمنا بأننا نعمل أجناس الاعتمادات كلّها و لا يتولّد عن شيء منها الجوهر، دليل على فساد ما اعترضوا به.

و أمّا الجواب عن الاعتراض الثالث: و هو المتضمّن لقولهم «ما أنكرتم أن يكونوا فاعلين للجواهر، و إن لم يدركوها و يميّزوها للطفاتها، و لأنّها تتفرّق في الهواء»، فهو أنّ المانع من إدراكها لو كان ما ذكره من التفرّق، لوجب إذا أدخل أحدنا يده في جراب و أوثق سدّ رأسه، و اعتمد فيه زمانا طويلا أن يمتلئ بالجواهر بعد أن كان فارغا؛ لأنّ اعتمادات يده لا بدّ على قولهم أن تولّد من الجواهر بعددها في كلّ حال.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّ الظرف إنّما لا يمتلئ؛ لأنّ الجواهر تخرج من خلله.

و ذلك أنّ الأمر لو كان على ما قالوه، لوجب أن لا يثبت في الزقّ الهواء بأن يخرج من خلله، و هذا يقتضى أن لو ملأنا زقاّ بالنفخ من الهواء، أن نجده بعد قليل فارغا، و إن لم يزل مسدودا^{٢٩٨} رأسه، و إذا فسد ذلك و علمنا أنّ الجواهر التي تتولّد عن الاعتمادات لا تزيد في اللطافة على الهواء، ثبت أنّ الجواهر لا يتولّد عن الاعتماد على ما ذكرناه.

و قد قيل أيضا في ذلك: إنّ الجواهر لو كانت في مقدورنا، لجاز أن نفعله في تألفه^{٢٩٩}؛ لأنّ التأليف لا شكّ من مقدورنا، و إذا تألف الجوهر مع غيره لم يمنع إدراكه و العلم به.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّ الجواهر إذا كانت متفرقة لم يدركوها و لم يعلموها، فكيف يؤلّفونها؟ و ذلك أنّ التأليف لا يفتقر إلى العلم بالمؤلف و التمييز له.

و لا لهم أن يقولوا: إنّ التأليف لا يحتاج إلى بيّنة مخصوصة حتّى يقع بين الجواهر، و أنتم فاقدون لتلك الآلة، و لذلك إنّ جنس التأليف لا يحتاج إلى آلة، و إن كان بعض التأليف إذا وقع على بعض الوجوه يحتاج إلى آلة، ألا ترى أنّ جنس التأليف قد يقع من كلّ قادر إذا حلّ سببه على كلّ حال، و أسباب التأليف - و هي المجاورات - في مقدورنا، فكان يجب إذا فعلنا الجواهر و المجاورة بين بعضها و بعض أن يجتمع و يتألف، فيدرك و يميّز إن كان المانع من إدراكها ما ادّعوه من اللطافة، و في فساد ذلك دليل على صحّة ما ذكرناه.

و ممّا يدلّ على أنّ الجوهر لا يقع من فعلنا متولّدا، أنّ الاعتماد الذي قد بيّناه من قبل إنّهُ

ص: ١١٩

السبب المعدّى للأفعال عن محلّ القدرة، هو الذي كان تولّده و كان متولّدا، و لو كان كذلك، لم يكن بان تولّده في بعض الجهات من سمت جهة الاعتماد أولى من بعض، و كان يجب أحد أمرين:

إمّا وجود الجوهر في سائر جهات ذلك الاعتماد، أو أن يوجد لا في جهة.

و كلا^{٣٠٠} الأمرين فاسد.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ الجوهر متولّد في أقرب المحاذيات إلى محلّ القدرة، و يدعى أنّه^{٣٠١} من شرط توليد الاعتماد.

و ذلك إنّنا قد نوّلد / ٢٤ / [الحركة] في طرف الرمح باعتماد أيدينا على أوله، بدلالة أنّ التولّد لا يتراخي؛ فبطل أن يكون من شروط توليد الاعتماد أن يوّلّد في أقرب المحاذيات إليه.

و ممّا يدلّ على أنّ الجوهر لا يدخل تحت مقدورنا، أنّه لو كان من فعلنا لكان إذا فعل أحدنا، فقد فعل كونه الذي يكون به في الجهة؛ لأنّ من أوجده فقد جعله على الصفة الموجبة عن الكون، فلا بدّ من كونه فاعلا لما كان به على تلك الصفة، و الكون لا يصحّ فعله في الجوهر في ابتداء حال وجوده؛ لأنّ تقدّم مماسّة محلّ الاعتماد للمحلّ الذي يوّلّد فيه شرط في توليده، فيجب إن كان مولّدا للكون أن يكون مماسّا محلّه قبل وجوده، و هذا يقتضى أن يكون مماسّا للمعدوم، و في فساد ذلك دلالة على أنّ الجوهر لا يتولّد من الاعتماد.

^{٢٩٩} . في الأصل: تولفه.

^{٣٠٠} . في الأصل: كلى.

^{٣٠١} . في الأصل: ان.

فإن قيل: لم قلتم إن الاعتماد لا يولد إلّا بشرط مماسّة محلّه للمحلّ الذي تولّد فيه؟

قلنا: قد ثبت أنّ المماسّة لا بدّ منها حتّى يتمّ الكون عن الاعتماد، فأما أن يكون شرطاً^{٣٠٢} في وجود الكون أو في كون الاعتماد مولّد [فلا].

وليس يجوز أن يكون شرطاً في وجود الكون؛ لصحّة وجوده في جزء المنفرد؛ فثبت أنّ المماسّة شرط في تولّد الكون عن الاعتماد، وإذا كانت الحالة^{٣٠٣} التي يوجد فيها الاعتماد، و تولّد في الثانی الجوهر فيها معدوم، استحال مماسّه، وإذا استحالت لم يجز أن

ص: ١٢٠

يتولّد الكون عن الاعتماد و لا الجوهر؛ لفقد الشرط في تولّده.

فإن قيل: فالأ كان ما ذكرتموه جهة منع، و إن كان الجوهر في مقدوركم؟

قلنا: كلّ ما يؤثّر تأثير الموانع يجب صحّة ارتفاعه على وجه من الوجوه، و إلّا التبس الجائر بالمستحيل.

و ليس لهم أن يقولوا: نحن نقدّر صحّة ارتفاعه، إن تصادف فعل أحدكم الجوهر فعل الله تعالى فيه الكون، فيظهر و يزول جهة المنع.

و ذلك أن هذا باطل من وجهين:

أحدهما: إذا جاز أن يحدث الجوهر في كلّ جهة على البدل، و قد صار كونه في إحدى الجهات بمنزلة كون الكلام خبراً عن زيد دون غيره ممّن كان يجوز أن يكون خبراً عنه، و كما أنّ القادر على ذات الخبر يجب أن يكون هو الذي يجعله خبراً، فكذلك الجوهر يجب أن يكون الجاعل له موجوداً، هو الجاعل له في بعض الجهات التي كان يصحّ وجوده فيها و في غيرها على البدل، و كما يجب في الإرادة التي بها يكون الخبر خبراً، أن يكون من فعل فاعل الخبر، كذلك يجب في الكون الذي به يكون الجوهر كائناً في جهة دون أخرى، أن يكون من فعل فاعل الجوهر.

و الوجه الآخر: إنّ الكون في الجوهر الذي يفعله لو كان حاصلًا فيه من فعل الله تعالى، لوجب أن يكون تعالى قادراً على ذلك الكون الذي به يكون في تلك الجهة، من غير أن يكون قادراً أن يفعل فيه في ذلك الوقت ما يضادّ ذلك الكون، و هذا محال.

و إنّما قلنا: إنه يؤدّي إلى ذلك؛ لأنّه لو كان قادراً على ضده و فعله، لكان الجوهر متولّداً عن الاعتماد في خلاف جهة، و لا يجوز أن يولّد الاعتماد في خلاف جهة إلّا عند الصلّة و على وجه قد علم بعده هاهنا.

^{٣٠٢}. في الأصل: شروطاً.

^{٣٠٣}. في الأصل: الحال.

و ممّا يدلّ أيضا على أنّ فاعل الأجسام لا يجوز أن يكون قادرا بقدرة، أنّه لا يخلو من أن يكون جسما أو محدثا غير متحيّز، و قد دللنا على أنّ الجسم لا يصحّ أن يحلّ^{٣٠٤} الأجسام، و ما ليس بمتحيّز لا يصحّ أن تحلّه القدرة، و إذا لم تحلّه لم يخل من أن يوجد لا

ص: ١٢١

في محلّ، أو في محلّ هو غيره.

و يفسد القسم الأوّل بما يشته من بعد من أنّ القدرة لا يصحّ بها الفعل، إلّا بأن يستعمل محلّها فيه أو في نسبه.

و يفسد الثاني أنّ القدرة لا تحلّ إلّا محلّا فيه حياة، و يجب أن يكون قدرة لمن تلك الحياة حياة له، و هذا يؤدّي إلى أن [يكون] مقدورا واحدا لقادرين، و ذلك فاسد.

فإن قيل: ما الدليل على صحّة ما ادّعيتموه أولا من أنّ القادر إمّا أن يجب كونه قادرا، فتكون هذه الصفة للنفس، أو تكون الصفة جائزة، فيكون قادرا لعلّة هي القدرة، و ما أنكرتم أن يكون قادرا بالفاعل لا للنفس و لا للعلّة؟

قلنا: لو كان قادرا بالفاعل لم يكن بأن يكون قادرا على قدر من المقدورات أولى من قدره؛ لأنّ المخصّص ببعض المقدورات دون بعض إنّما هو القدر، و إذا فقدت فلا مقتضى للتخصيص، و هذا يؤدّي إلى أن يكون قادرا على ما لا نهاية له، و في ذلك صحّة ممانعته للقديم، و ذلك كما سيجيء بيان فساده.

فإن قيل: و لم زعمتم أنّه لو كان قادرا بالفاعل، يوجب أن لا يتناهى مقدوره، و ما أنكرتم أن يتناهى و يختصّ من حيث يجعله الفاعل قادرا على قادر دون قدر؟

قلنا: لو كان ما ادّعيتموه صحيحا، لكان المقتضى له قصد الفاعل، [و] لا يمكن أن يكون المقتضى له جعله له؛ لأنّ ذلك يوجب أن [يكون] كلّ شيء جعله فهو قادر، و لا أن يقال: إنّ ذلك لجعله له قادرا؛ لأنّه تعليل بما يدخل المعلّل فيه، فلم يبق إلّا ما ذكرناه من أنّ المؤثر هو القصد، و هذا يقتضى إذا قصد كون أحدنا قادرا و واجدا مع ذلك القدرة فيه، أن يكون قادرا بالقدرة و بالفاعل، و كلّ شيء يفسد أن يكون القادر قادرا على الشيء^{٣٠٥} بقدرتين، يفسد أن يكون قادرا عليه من وجهين.

على أنّ ما يتعلّق بالفاعل يحصل على سبيل الاختيار، و ما يتعلّق بالمعنى و المؤثر فيه المعنى على جهة الوجوب.

و أيضا: فإنّ ما يتعلّق بالمعنى [أنّ] وجود المعنى شرط، حتّى أنّه متى زال المعنى زال

ص: ١٢٢

^{٣٠٤}. في الأصل: يفعل.

^{٣٠٥}. في الأصل: + على الشيء.

ذلك الحكم، و ما يتعلّق بالفاعل لا يؤثّر في زواله عدم الفاعل، فكيف يجوز- مع ما ذكرناه- أن يحصل قادرا بالفاعل، [مع] أنّه كان لا يمتنع في هذه الصفة ألاّ يحصل في حال الحدوث؛ لأنّها إن وجبت مع الحدوث لم يجز تعلّقها بالفاعل، و إذا لم يحصل في حال الحدوث جاز أن يحصل في حال البقاء؛ لأنّ تلك الذات لا تمتنع أن تكون حيّة؛ لأنّ المصحّح لكون الذات قادرة كونها حيّة، و لو حصلت هذه الصفة لا يصحّ أن يختلف جهة استحقاقها بأن يحصل في حالتين، و محال حصول هذه الصفة بالفاعل في حال البقاء؛ لأنّ من لم يكن الذات حادثه من الفاعلين، لا يجوز أن يصير به على صفة من غير أن يفعل معنى موجبا لذلك، و لهذا لم يكن كلام غيرنا بتأخير أوّلا أمرا، من حيث لم يكن بنا محلّ ثابت، و هذا قد تقدّم بيانه.

و ممّا يدلّ على أنّه لا يجوز وجود قادر محدث ليس من قبيل^{٣٠٦} الجواهر، أنّ ذلك / ٢٥ / يقتضى في الإرادة الموجودة لا في محلّ أن يوجب ذلك كونه مريدا، كما يوجب ذلك فيه تعالى؛ لأنّه ليس لها معه تعالى من الاختصاص ما ليس لها مع ذلك القادر، و كذلك الكراهة، و هذا يمنع من صحّة كون أحدهما مريدا لما الآخر كاره له، و قد علمنا أنّ هذا الحكم لا بدّ من صحّته في كلّ حين، و هذه الطريقة تدلّ على نفي ثان قديم أيضا.

و ممّا يدلّ أيضا على ما ذكرناه: أنّ من حقّ معلول العلّة [أن] لا يعتبر في حصوله إلاّ وجود العلّة، بدلالة أنّه لو اعتبرنا أمرا آخر لم يمنع أن يكون في قلوب الموتى علوم، و إنّما لم توجب الأحوال لفقد كونهم أحياء، فلو كان قادر محدث من غير قبيل الجواهر لوجب في الإرادة الموجودة لا في محلّ أن يوجب الحكم له على ما بيّنا، فلو لم يخلق هذه الذات لكانت الإرادة الموجودة لا في محلّ يمتنع وجودها، لفقد من يوجب الحكم له، [و] وجبت ألاّ يمتنع وجودها؛ لأنّه تعالى على الصفة التي يصحّ أن يوجب الإرادة الحكم له معها بمثله، و بهذه الطريقة أعلنا أن يكون المعنى الواحد يوجب الصفة للجمله و المحلّ، و هذه الجملة يبطل أن يكون صانع العالم محدثا، سواء قيل إنّ جسم أو عرض أو لم يوصف بأحد الصفتين، لأنّ القسمة التي قدّمناها في اعتبار كونها قادرا، و كيفية حصوله يأتي على فساد ذلك من طريق المعنى، و العبارات لا اعتبار بها مع صحّة المعاني.

ص: ١٢٣

فصل في الدلالة على أنّ مستحقّ الصفات التي ذكرناها يجب أن يستحقّها

اعلم أنّه لو استحقّ كونه قادرا بعد أن لم يستحقّ ذلك، لوجب أن يكون قادرا بقدره محدثه، و سنبين فساد تعلّق كونه قادرا بمعنى محدث.

فإن قيل: بيّنوا صحّة ما ادّعيتم.

قلنا: ليس يخلو استحقاقه لكونه قادرا من أحد أمرين: إمّا أن يكون حصل على سبيل الوجوب أو يكون قادرا مع جواز ألاّ يكون بهذه الصفة.

فإن كان الأوّل، و جب أن يكون قادرا لنفسه أو لما عليه في نفسه، و أيّ الأمرين ثبت و جب كونه قادرا فيما لم يزل.

^{٣٠٦} . في الأصل: قبل.

وإن كان قادرا مع جواز أن لا يكون كذلك، وجب أن يكون قادرا لمعنى محدث.

وإن شئت أن تقول تجدد الصفة لا يصح على أحد أمرين:

إما [أن] تجدد مقتضيتها أو يتجدد بشرطها، و لن يتجدد لأمر معقول سوى ما ذكرناه.

فإن تجدد كونه قادرا لتجدد المقتضى، فليس ذلك إلا القدرة، و فساده يأتي بعون الله، و إن كان بتجدد الشرط، فالشرط المعقول في كون القادر قادرا عدم المقدور و ذلك غير متجدد، بل هو حاصل فيما لم يزل، فيجب حصول الصفة فيما لم يزل.

و ليس لأحد أن يقول: الشرط في ذلك صحة وجود المقدور، و هذا مما يتجدد و لا يثبت فيما لم يزل.

و ذلك أن صحة وجود المقدور تابعة لكون القادر قادرا، و لا يصح أن يجعل كونه قادرا مفتقرا إليه و مشروطا به؛ لأن ذلك يوجب تعلق كل واحد من الأمرين بصاحبه و كونه به مشروطا به، و فساد مثل ذلك ظاهر.

على أن الفعل فيما لم يزل كان يصح أن يقع في المستقبل، و ليس من شرط القادر أن يصح أنه الفعل في حال كونه قادرا، بل وجود الفعل في حال كون القادر قادرا عليه محال، بما سيأتي في الكتاب بمشيئة الله و عونه.

و ليس له أن يقول: إن الشرط هو صحة الفعل على الوجه الذي لا يقدمه كونه قادرا إلا

ص: ١٢٤

بوقت واحد.

و ذلك أن أحدنا يقدر على ما يقع أن الشرط هو صحة الفعل بعد أوقات، كإصابة الغرض بالسهم و ما جرى مجراها، و لأن القدرة قد تمت بالدليل بقائها، و هي قدرة على كل ما يوجد في الأحوال المستقبلية.

على أن الفعل إنما يستحيل وجوده فيما لم يزل لأمر يرجع إليه لا إلى القادر، و ما يرجع إلى الفعل لا يحل بما صحح الفعل من القادر. ألا ترى أن الممنوع قادر و إن تعذر [عليه] الفعل لمانع مؤثر في وجود الفعل؟

على أن كونه قادرا أن يجد على سبيل الوجوب لأجل حصول شبهة لم يحل المؤثر في ذلك من أن يكون ما هو عليه في نفسه أو كونه حيا، و ما عليه الشيء في نفسه لا يجوز أن يكون مشروطا بأمر منفصل، و هذا يقتضى وجوب الصفة و حصولها في كل حال، و إن كان كونه حيا هو المؤثر في كونه قادرا، و جب مثل ذلك فينا، و إن نستغنى في كوننا قادرين عن القدرة، و قد دلّ الدليل على أن أحدنا لا يكون قادرا إلا بقدرة؛ فيجب فساد ما أدى إلى خلافه.

و إذا ثبت أنه قادر فيما لم يزل، ثبت أنه حيّ بوجود لم يزل، لتعلق كونه قادرا بكونه حيا موجودا؛ و لأنه لو كان حيا بعد [أن] لم يكن حيا، لوجب كونه كذلك لمعنى محدث، و لو تجدد وجوده مع جواز ألا يتجدد، لاحتاج إلى محدث و لأدى إلى وجود ما لا نهاية له من المحدثين.

و الكلام فى أنه عالم فىما لم يزل يجرى أيضا على الطريقة التى تقدمت؛ لأنه لو تجدد كونه عالما، لكاد يتجدد مع جواز أن لا يتجدد و الحال واحدة؛ لأنه لا شرط معقول تعلق تجدده به، و ذلك يقتضى أنه تجدد لتجدد علم محدث.

فإن قيل: ألبا أجرىتم كونه عالما مجرى كونه مدركا و جعلتم الشرط فى تجدده وجود المعلوم، كما أن الشرط عندكم فى تجدد كونه مدركا وجود المدرك؛ فلا يجب أن يكون عالما بعلم الحدث، كما لا يجب مثل ذلك فى كونه مدركا؟

قلنا: الفرق بين الأمرين واضح؛ لأن الإدراك يستحيل تعلقه بالمعدوم؛ فوجب أن

ص: ١٢٥

يكون وجوده شرطا فى تعلق الإدراك به، و ليس كذلك العلم؛ لأنه يتعلق بالمعدوم و الموجود على سواء، و سنبين ذلك.

على أنه جرى كونه عالما مجرى كونه مدركا فى تعلقه بشرط، فيجب أن يكون المقتضى لكونه عالما هو كونه جسما بشرط وجود المعلوم، كما اقتضى ذلك كونه مدركا، و هذا يوجب أن يكون أحدنا متى وجد المعلوم يجب أن يكون عالما به، لحصول المقتضى و هو كونه حيا، و الشرط و هو وجود المعلوم، كما وجب ذلك فى كون أحدنا مدركا، و قد علمنا فساد ذلك.

و الذى يدل على صحة تعلق العلم بالمعدوم كصحته بالموجود أشياء:

منها: إن الفاعل للمحكم من الفعل، متى لم يكن عالما بكيفية إيقاعه على وجه الأحكام قبل أن لم يفعله، / ٢٦ لم يصح أن يقع منه محكما، و هذا يوجب أن يكون المعدوم معلوما.

و ليس لأحد أن يقول: إن العلم بما ذكرتم من الصنائع المحكمة لا يتعلق بالمعدوم فى الحقيقة، و إنما يتعلق بوجوده.

و ذلك أن هذا القول يوجب أن لا يعلم العالم من الكتابة و غيرها من الصنائع المحكمة إلا ما يوجد لا محالة فى المستقبل أو وجد فىما مضى، و قد علمنا خلاف ذلك.

على أن العلم الذى اشير إليه لو كان يتعلق فى حال عدم العلم بوجوده، لاستحال مع بقاء هذا العلم الجهل بوجوده، من حيث كان يؤدى إلى الجهل بالشىء على الوجه الذى علم عليه، و فى صحة كونه عالما به قبل وجوده مع جهله به عند وجوده، دلالة على أن العلم الذى ذكرناه لا يتعلق بوجوده.

و بعد، فإن العلم بكيفية إيجاد فعل الكتابة به مثلا علم جملة لا يتعلق بحروف مخصوصة، فكيف يقال: إنه علم بما يوجد منها؟ و كيف يكون العلم بالموجود منها و هو علم تفصيلي، [و] هو العلم المتعلق على سبيل الجملة، و اختلافهما ظاهرا؟!

و منها: إننا نعلم الثواب و العقاب و البعث و النشور، و كل ذلك معدوم، و أهل الجنة لا بد أن يعلموا أن ثوابهم دائم متصل و إن كان معدوما.

ص: ١٢٦

و منها: إنَّ أحدنا يعلم ما يقتضى من أفعال غيره، ككلامه و قيامه و عودته و ضروب أفعاله، و لا يجوز أن يقال فى هذه العلوم أنَّها تتعلّق فى الحقيقة بأنَّ هذه الأفعال كانت موجودة، و ذلك أنَّ العالم بها يفصل بين حالة قد كان عالما بوجودها من قبل و بين علمه الآن بها بعد تقضيها، كما يفصل بين حالتيه فيما يعلمه من وجود الجسم و كونه متحرّكا، و لا شيء أظهر ممّا يجده الإنسان من نفسه.

و ممّا يقال فى ذلك أيضا: إننا قد فصلنا بين القديم و المحدث، و لو كان المعدوم^{٣٠٧} يصحّ أن يعلم لما وقع هذا العلم؛ لأنّ العلم بحدوث الذات هو علم بعدمها قبل وجودها، و إذا قيل إنَّ العلم بتجدّد الوجود يكفى فى ذلك، أمكن أن يقال: إنَّ تجدّد الوجود إذا حصل لم يعقل منه إلّا الوجود بعد العدم، و إلّا فهو غير معقول.

فإن قال قائل: كيف يصحّ القول بأنَّه تعالى عالم بالمعلومات كلّها فيما لم يزل، و هو الآن عالم بأنَّها موجودة، و فيما لم يزل لا يصحّ وصفها العلم بذلك، بل كان عالما بأنَّها غير موجودة و أنَّها ستوجد، و كذلك كان عالما فيما لم يزل بأنَّه غير فاعل، و الآن لا يوصف بذلك، بل يوصف بالعلم بأنَّه فاعل، و هذا يقتضى حدوث العلم على ما ذهب إليه مخالفكم؟

قيل له: قد بيّن علماء أهل التوحيد الجواب عن هذا السؤال و أزالوا الشبهة به، فقالوا:

إنَّ العلم بأنَّ الشيء سيوجد هو بعينه علم بوجوده إذا وجد، و بأنَّه كان موجودا إذا مضى، و إنَّ تعلّق العلم لا يختلف باختلاف العبارة، كما أنَّ الوقت المخصوص يختلف العبارة عليه، فيوصف إذا كان مستقبلا بأنَّه غد، و إذا كان حاضرا بأنَّه يوم، و إذا مضى بأنَّه أمس، فتختلف العبارة، و المعبر عنه غير مختلف فى نفسه.

و ذكروا أنَّ الدلالة فيما يتعلّق به، و يجرى مجرى العلم فيما ذكرناه.

فأمّا الخبر الصدق، فمن حيث الفائدة و المعنى يجرى مجرى العلم و الدلالة، و يخالفهما من حيث الصورة و الصيغة، لأنَّ صيغة الخبر يختلف بالماضى و المستقبل.

و الذى يدلّ على أنَّ العلم بالشيء [الذى] سيوجد، هو علم بوجوده إذا وجد، أنه لو

ص: ١٢٧

لم يكن كذلك، لصحّ بقائه مع الجهل بوجود ذلك الشيء، مثل أن يعلم أنَّ زيدا سيموت فى غد، و يجهل فى غد موته مع بقاء علمه الأوّل، و فى علمنا باستحالة كونه جاهلا بالمعلوم مع بقاء العلم الأوّل دلالة على صحّة ما قلناه من أنَّ متعلّق علم الأوّل هو وجوده، و إنّما قلنا: إنّه لا ينكر وجود الجهل مصاحبا لبقاء العلم الأوّل؛ لأنَّ متعلّقهما على ما يذهب إليه المخالف لا يتناول وجهها واحدا، و كلّ علمين تعلّقا بالمعلوم على وجهين، جاز^{٣٠٨} وجود كلّ واحد منهما مع الجهل المضادّ للآخر، إذا لم يكن أحدهما أصلا للآخر.

^{٣٠٧}. فى الأصل: + ان.

^{٣٠٨}. فى الأصل: + كلّ.

و ليس هذا الدليل مبنى على وجوب بقاء العلم، فيفرض بأنه لا يبقى، بل قد يجوز أن يقال: لو بقى كيف ما كان^{٣٠٩}، يكون الحال فى جواز مصاحبة الجهل الذى ذكرناه له، فإذا علم استحالة مصاحبته له لو بقى، علم أنه يتعلّق بوجود الذات؛ لأنّ بقاء العلم لا يقلب متعلّقه و يجعله متعلّقا بغير ما كان متعلّقا به لو^{٣١٠} قيل: بل لا بدّ من قولنا [إنّه] لو بقى أو وجد مثله فى الثانى لصحّ الكلام؛ لأنّه إذا استحال أن يصاحب^{٣١١} الجهل لما هو مثل العلم الأوّل، صحّ أن الأوّل يتعلّق بما يتعلّق به الثانى من وجود الذات فى الوقت الذى يوجد فيه.

و يدلّ أيضا على ذلك: أن العلم بأنّه سيوجد، لو لم يكن علما بوجوده على صفة ما ذكرناه، لكان لا يخلو لو بقى إلى حال وجود ذلك الشىء المعلوم، من أن يكون علما بأنّه سيوجد أو علما بوجوده.

و لا يجوز أن يكون علما بأنّه سيوجد و هو موجود؛ لأنّ ذلك يؤدّى إلى انقلابه فى حال البقاء جهلا، و قد علم أنّ بقاء الشىء لا يقلب جنسه، فيجب أن يكون علما بوجوده.

و يدلّ أيضا عليه: أن العلم بأنّ زيدا سيقوم فى غد، لو لم يكن علما بقيامه لكان لا ينكر أن يذكر هذا العالم أنّه كان عالما بذلك، و إن جهل قيامه أو لم يعلمه، لأنّ ذكر العلم ليس بأقوى من العلم نفسه، و إذا كان العلم الأوّل لا يتعلّق لو بقى بقيامه، فذكره لا يمنع من الجهل بقيامه، و قد علمنا خلاف ذلك.

و يدلّ أيضا على صحّة ما ذكرناه: أن النبى صلّى الله عليه و آله لو أخبر بأنّ زيدا سيموت، لكان ذلك الخبر دليلا على موته، و يجب أن يكون من استدللّ به قبل موته أو فى حال الموت أو بعده

ص: ١٢٨

سواء فيما يتولّد من العلوم المتماثلة؛ لأنّ النظر فى الدليل الواحد من الوجه الواحد لا يولّد علوما مختلفة، و لا يولّد إلّا المتماثل من العلوم.

و ممّا يدلّ أيضا على ذلك و يوضّحه: أن اختلاف العبارة لا تأثير لها فى هذا الباب؛ لأنّا^{٣١٢} نعلم أن من علم شيئا أنّه يكون فى الوقت العاشر متى بقى علمه إلى الثانى، فلا بدّ أن يكون علما بأنّه سيكون فى الوقت التاسع، و كذلك إذا بقى إلى الثالث يكون علما بكونه فى الثامن، و على هذا لو كان الأمر على ما ذكره، لوجب أن يكون ما يتعلّق بكونه فى العاشر لا يكون فى الثانى متعلّقا بكونه فى / ٢٧ / التاسع؛ لأنّ العلمين عندهم مختلفين، و فى وضوح فساد ذلك دلالة على أنّ اختلاف العبارة على العلم الذى جعله العلم شبهتهم فى هذا الباب، لا يقتضى اختلاف متعلّق العلم، و ما وصفنا له تعالى بأنّه عالم فيما لم يزل بأنّ الدنيا غير موجودة، و وصفه الآن بأنّه يعلمها موجودة، فلا شبهة فى مثله إذا توّمل حقّ التأمّل، و لم نصفه الآن من العلم إلّا بما وصفناه به فيما لم يزل، متى أضيف تعلّق العلم بالمعلوم إلى الأوقات أو ما يقدر تقديرها؛ لأنّه تعالى كان عالما فيما لم يزل بأنّ الدنيا غير موجودة فى تلك الأحوال الموصوفة بأنّها لم تزل، و هو الآن عالم بأنّ الدنيا

^{٣٠٩}. فى الأصل: كانت.

^{٣١٠}. فى الأصل: + و.

^{٣١١}. فى الأصل: مصاحب.

^{٣١٢}. فى الأصل: انا.

غير موجودة في تلك الأحوال، كما كان، و إذا وصفناه الآن بأنه عالم بوجودها في هذه الأوقات، فما وصفناه إلا بما كان عليه فيما لم يزل؛ لأنه لم يزل عالما بوجودها في هذه الأوقات.

وكذلك القول في وصفنا له بالعلم بأنه غير فاعل فيما لم يزل، و الآن فاعل؛ لأنه إذا أضيف إلى الأوقات زالت الشبهة منه.

و انتفاء العلم فيما لم يزل غير انتفائه في سائر الأحوال، كما أن ثبوته الآن لا يقتضى ثبوته فيما تقدّم، و هو عالم لم يزل و في كل حال بانتفاء الفعل في الوقت الذي انتفى فيه، و بثبوته في الوقت الذي ثبت فيه.

و قد استقصينا الكلام في هذا المعنى، و في أن المعدوم يصحّ تناول العلم له، سواء كان ممّا قد عدم بعد وجود، أو ممّا لم يوجد في وقت من الأوقات، و شرحناه و بسطنا في

ص: ١٢٩

تقضنا على يحيى بن عدى النصراني^{٣١٣} مقالته الموسومة ب «الكلام في طبيعة الممكن»^{٣١٤} و ذكرنا أن الأظهر عندنا أن يكون العلم بأنّ الشيء سيوجد هو مجموع علمين؛ أحدهما يتناول وجوده في الوقت الذي يوجد فيه، و الآخر يتناول عدمه قبل ذلك، و أنه لم يكن موجودا، و تجرى هذه اللفظة في أنها عبارة عن علمين مجرى العلم بأنّ الذات متحركة؛ لأنّ ذلك ينبئ عن كونها في المكان عقيب كونها في غيره، و مجرى العلم بالمعاد في أنه مجموع ثلاثة علوم: أحدها يتناول وجوده، و الآخر يتناول عدم قبل هذا الوجود، و الآخر يتناول وجوده قبل ذلك العدم، و قوينا هذه الطريقة بما لا يحتاج إلى تكراره هاهنا، و من أراد على وجهه وقف عليه من هناك.

ص: ١٣٠

^{٣١٣} . هو أبو زكريّا يحيى بن عدى بن حميد بن زكريّا المنطقي النصراني، ولد بتكريت و انتقل إلى بغداد و تتلمذ على أبي بشر مكّي بن بونس (من كبار مترجمي بيت الحكمة) و أبي نصر الفارابي، و نبغ في المنطق و الفلسفة، و كان يحذق اللغتين العربية و السريانية، و يجيد النقل عنهما، فاشتغل مترجما في بيت الحكمة، و عدّ من أعيان المترجمين فيها، و كان منهمكا أشدّ انهماك في أعمال الترجمة و التأليف و التصحيح، و نظرا لخبرته في المنطق و الفلسفة فقد نقل خيرة أعمال فلاسفة مدرسة حرّان السريانيين و فلاسفة اليونان أمثال ارسطو و افلاطون و أضرابهما، كما أن له تأليفات عديدة في علمي المنطق و الفلسفة، و أقدم من ترجم له معاصره ابن النديم، قال عنه: «يحيى بن عدى، إليه انتهت رئاسة أصحابه في زماننا، كان أوحد دهره، و مذهبه من النصارى البيهقيّة، قال لي يوما في الوراقين - و قد عاتبته على كثرة نسخه - فقال: من أيّ شيء تعجب في هذا الوقت، من صبري، قد نسخت بخطّي نسختين من التفسير للطبري و حملتهما إلى ملوك الأطراف، و قد كتبت من كتب المتكلمين ما لا يحصى و لعهدى بنفسى و أنا أكتب في اليوم و الليلة مائة ورقة و أقلّ، و له من الكتب...» توفي سنة ٣٦٤ هـ.

الفهرست: ٣٢٢ طبعه تجدد، تاريخ حكماء الإسلام: ٩٧، تاريخ الآداب العربية لبروكلمان: ١٢٠ / ٤.

^{٣١٤} . ذكر المترجمون لحياة الشريف المرتضى رحمه الله كالتجاشي و ابن النديم و الطوسي و غيرهم كتب و رسائل عديدة للمرتضى ألفها في مختلف العلوم الإسلامية منها ثلاثة كتب عدّها التجاشي و اعتبرها ردودا منه على رسائل و كتب يحيى بن عدى و هي: (الردّ على يحيى بن عدى، كتاب الردّ على يحيى أيضا في اعتراضه دليل الموحدين في حدث الأجسام، الردّ عليه في مسألة سماها طبيعة المسلمين) لكن لم يذكروا هؤلاء المترجمون لحياة المرتضى كتابا أو رسالة أو مقالة له باسم (الردّ على المقالة الموسومة بالكلام في طبيعة الممكن) ليحيى بن عدى، و أظن أن الرسالة الأخيرة التي ورد ذكرها في ترجمة التجاشي و نسبها ليحيى بن عدى باسم «الكلام في طبيعة المسلمين» و أن المرتضى رحمه الله ردّ عليه هو تصحيف للرسالة التي يشير إليها المرتضى في هذا الكتاب بعنوان (الكلام في طبيعة الممكن) و الله أعلم.

و يبدو أن هذه الرسائل الثلاث تعدّ من تراث المرتضى المفقود.

فصل في أنه تعالى لا يختص في ذاته بصفة زائدة على ما ذكرناه، و الردّ على أصحاب المائيّة

اعلم أنّ كلّ ما للعلم به طريق، فإنّه لا يجوز إثباته على صفة لا تقتضيها ذلك الطريق إمّا بنفسه أو بواسطة، وقد علمنا أنّ طريق إثباته تعالى هو الفعل؛ لأنّه بأفعاله يتوصّل إلى إثباته، فيجب أن تكون أوصافه مثبتة من طريق الفعل أيضا إمّا بنفسه أو بواسطة، وهذا الكلام مبنيّ على موضعين:

أحدهما: إنّ كلّ شيء ثبت من طريق، فمنه تثبت أحواله و صفاته.

و الموضع الآخر: إنّ الفعل لا يدلّ على صفة تزيد على ما أثبتناه لا بنفسه و لا بواسطة.

و الذي يدلّ على الأوّل وجودنا [و] سائر المدركات كالسواد و غيره، لمّا تثبت بالإدراك لم يصحّ أن يثبت لها صفة لا تقتضيها إدراك بنفسه أو بواسطة.

و كذلك كون الجسم متحرّكاً، [فإنّه] لمّا كان الطريق إلى إثبات ذات الحركة كان هو الطريق إلى إثبات صفاتها، حتى لا يثبت لها شيئاً من الصفات إلّا و كون الجسم متحرّكاً، طريق إليه بنفسه أو بواسطة.

و القول بخلاف ما ذكرناه يؤدّي إلى الجهالات، و إلى إثبات أحوال و معان له تعالى و لغيره من المدركات سوى ما عقلناه لا نهاية لها، و ذلك تشكيك في العلم؛ لتضادّ الذوات و تماثلها و إيجاب العلل و تأثير الأسباب.

و الذي يدلّ على الأصل الثاني: أنّ الفعل بمجردّه لا يدلّ إلّا على كون من صحّ منه قادراً، و وقوعه على وجه الأحكام لا يقتضي إلّا كونه عالماً، و بوقوعه على وجه دون آخر لا يدلّ على أكثر من كونه مريداً أو كارهاً، و كونه على هذه الصفات يدلّ على كونه حيّاً، و وجوب هذه الصفات له يقتضي على رأى أبي هاشم إثبات صفة له نفسه لأجلها وجبت هذه الصفات، و ليس في الفعل و لا فيما يرجع إليه ما يقتضي ما يدعونه من المائيّة، فيجب نفيها.

فإن قيل: أ ليس أثبت أبو هاشم له تعالى صفة نفسية أوجبت عنده ما ذكرتموه من

ص: ١٣١

الصفات، و هذا قول بمذهب ضرار^{٣١٦} في المائيّة في المعنى؟

^{٣١٥} علم الهدى، على بن الحسين، الملخص في أصول الدين، ١، جلد، مركز نشر دانشگاهی - تهران - ایران، چاپ: ١، ١٣٨١ ه.ش.

^{٣١٦} . هو أبو عمرو ضرار بن عمرو القاضى، كان تلميذاً لواصل بن عطاء ثمّ انصرف عنه و أسس (الضرارية)، و يبدو أنّه كان لا يزال حيّاً حوالى سنة ١٨٠ ه.

قلنا: لم يثبت أبو هاشم إلّا ما اقتضاه الفعل، لأنّه لم يثبت بالفعل عند كونه تعالى على الصفات التي ذكرناها، ووجبت له هذه الصفات، واستحقّها على خلاف ما يستحقّها غيره، أثبتته تعالى على صفة تقتضى ذلك، لم يثبت على كلّ حال إلّا ما اقتضاه الفعل، فإن كان ضرار إنّما عنى بالمائية هذا^{٣١٧} الحال التي أثبتتها أبو هاشم، فقد أصاب المعنى من وجه.

و أخطأ في قوله: إنّ الله تعالى يعلم نفسه عليها و أنّ غيره لا يعلمه كذلك؛ لأنّا قد علمنا بالدليل كونه تعالى على هذه الحال المخصوصة.

و أخطأ في قوله: إنّ يدرك نفسه عليها، و ندركه نحن يوم القيامة أيضا عليها؛ لأنّ الإدراك مستحيل على ذاته تعالى بما سيأتى في الكتاب بعون الله.

و أخطأ أيضا في العبارة، و تسميته هذه الصفة بأنّها مائية؛ لأنّ أحدا من الأمة لا يستعمل هذه اللفظة فيه عزّ و جلّ، كما لا يستعمل الكيفيّة و الكميّة؛ لأنّ المائية لا تستعمل إلّا فيما له نظير.

و ممّا يدلّ أيضا على بطلان قوله بالمائية: إنّ لا يصحّ إثبات الذات على صفة ثبوتها في جميع الأحكام المعقولة كانتفائها؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى الجهالات و إلى إثبات ما لا يتناهى من الصفات، و لهذا لا يجوز أن يجعل في المحلّ معنى يختصّه إلّا و يحصل للمحلّ معه حكم لولاه لما حصل، و قد علمنا أنّ هذه المائية التي أشاروا إليها لا حكم لها يقف عليها، حتى أنّها لو لم تثبت لم تكن حاصلا، فيجب نفيها.

فإن قيل: فأى حكم لكونه تعالى مدركا؟

قلنا: إنّ كونه تعالى غنيا لا يثبت إلّا معه، كما أنّ الحاجة تثبت معه فينا، و هذا حكم معقول.

و قد قيل: إنّ الذى يجب فى الصفة أن يكون لها حكم فى موضع من المواضع و ليس بواجب ذلك فى كلّ مكان، و لا وجه ما لكونه مدركا حكم، و هو علم المدركات مفضّلا.

و المائية التي ادّعوا لا حكم لها على وجه من الوجوه. / ٢٨ /

ص: ١٣٢

و يمكن أن يقال زائدا على ذلك: إنّ كون المدرك مدركا يقتضيه كونه حيّا، و إن كان مشروطا، و ما تقتضيه الصفة و يجب فيها^{٣١٨} جار مجرى الصفة و كالجزم منها، و إذا كان لكونه حيّا حكم معقول، فذلك الحكم كأنه حكم كونه مدركا؛ لاقتضاء الصفة الأخرى، و مثل ذلك لا يمكن فى المائية، و تعلق ضرار فى هذا الباب بإطلاق الأمر إنّه أعلم بنفسه ممّا، من ركيك الشبه؛ لأنّ ذلك يوجب عليه:

^{٣١٧}. فى الأصل: هذه.

^{٣١٨}. فى الأصل: عنها.

أولاً: إثبات مائية له أخرى لا يعلمها إلا أنبيائه عليهم السلام؛ لأن من أطلق أنه تعالى أعلم بنفسه منّا، مطلق أن أنبيائه عليهم السلام أعلم به منّا.

و يوجب أيضا أن للذوات كلها أيضا مائيات ينفرد بعلمها دوننا؛ لأنهم يطلقون أنه أعلم بكل شيء منّا.

على أنه^{٣١٩} لما اطلق من ذلك معنى صحيحا، و هو أنه تعالى علم^{٣٢٠} من كونه قادرا على الأشياء، و مدركا لها على سبيل التفصيل ما لا يتناهى إليه علومنا.

و يمكن أن يقال: إنه يعلم من أفعاله و أوصافه ما لا يعلمه غيره، كما يقال في أحدنا: إنه أعلم بنفسه من غيره، و المراد بذلك ما يرجع إلى أخلاقه و أفعاله و عاداته، و كل ذلك واضح.

فصل في ترتيب العلم بهذه الأحوال

اعلم أن أول العلوم من أحواله كونه تعالى قادرا؛ لأنها الحال التي يقتضيها مجرد الفعل، فإذا علم ذلك صح أن يفسر بأن بهذا العلم و في حاله و في حالة العلم بأنه حيّ موجود قديم، بأن يكون قد علم من قبل ذلك أن القادر لا يكون إلا حيا موجودا، و أن الحوادث لا بدّ من أن تنتهي إلى صانع قديم، فإن لم يكن قد تقدّم علمه بما ذكرناه صحّ أن يبتدأ الاستدلال بكونه قادرا على أنه حيّ موجود، و يجوز قبل أن يستدلّ على أنه حيّ موجود، الاستدلال على أنه عالم بما وقع من أفعاله المحكمة، و العلم بهذه الصفة يعني

ص: ١٣٣

كونه عالما لا بدّ من تأخرها عن العلم بكونه قادرا، و لا يجوز من مقارنتها لها ما^{٣٢١} في كونه حيا موجودا، و إذا علمه حيا، فإن كان قد علم من قبل أن من حقّ الحيّ أن يدرك المدركات إذا تكاملت الشروط، و أن يكون سميعا بصيرا، علم أنه تعالى سميع بصير مع العلم بأنه حيّ.

و إن لم يتقدّم له ذلك استدلال بكونه حيا على أنه سميع بصير.

و أمّا صفته تعالى الذاتية، فإنه يعلمها الناظر مع علمه^{٣٢٢} و جوب هذه الصفات التي ذكرناها له أو وجوب واحدة منها، و كونه مريدا و كارها يعلم بخطابه.

و لا يصحّ أن يعلم قبل أن [يكون] بعلم عالما؛ لأنه إن عولّ في الاستدلال على ذلك على كونه آمرا و مخبرا، [ف] هو مبنى على السميع الذي لا يصحّ إلا بعد صحّة كونه عالما.

^{٣١٩} . في الأصل: ان.

^{٣٢٠} . في الأصل: اعلم.

^{٣٢١} . في الأصل: يباض.

^{٣٢٢} . في الأصل: علم.

وإن استدللّ بأنّ العالم بما فعله إذا كان يختاره لغرض يخصّ الفعل، لا بدّ أن يريدته متى لم يكن ممنوعاً من الإرادة، فبناؤه على أنّه واضح.

وكذلك إن استدللّ بأنّه لو لم يقصد بخلقنا تعريضا للنفع، لم يكن حكماً و كان قبيحاً، فإنّه لا يتمّ إلّا بعد أن يبنى على أنّه لا يختار القبيح و الحدث، و أنّه لا يختار ذلك مبنياً على أنّه عالم لا محالة، فبان ما ذكرناه.

فصل في أحكام هذه الأحوال و ما تقتضيه و تؤثره

اعلم أنّ حكم كونه تعالى قادراً، صحّة إيجاده ما قدر عليه، و لا يحتاج إلى التقيّد فيه بذكر انتفاء الموانع، و إن احتجّ إلى ذلك فينا، لاستحالة الموانع عليه، كما لم يحتجّ في كونه مدركاً إلى اشتراط انتفاء الأوقات، كما اشترطناه فينا؛ لاستحالة الأوقات عليه تعالى.

فإن قيل: كيف يكون قادراً فيما لم يزل، و الفعل لا يصحّ [وجوده] فيما لم يزل؟

قلنا: الفعل إنّما لا يصحّ وجوده فيما لم يزل، فأما صحّة إيجاده على الوجه الذي يصحّ وجوده عليه فثابتة لم يزل، كما أنّ الفعل و إن لم يصحّ وجوده في حال وجود القدرة عليه،

ص: ١٣٤

فإنّه يصحّ أن يوجد بها على الوجه الذي يصحّ وجوده عليه، فثابتة لم يزل، و يوصف في ابتداء حال القدرة بأنّه يصحّ على هذا التفسير.

إمّا حكم كونه تعالى عالماً، فهو صحّة المحكم من الأفعال منه، أمّا على سبيل التحقيق أو التقدير، و لا يلزم على هذا الحدّ ألا يكون عالماً بأفعال غيره، و لأنّما لا يكون قادراً عليه و بما ليس بمقدور في نفسه؛ لأنّ كلّ ذلك لو قدرناه مقدوراً له، لصحّ أن يفعل محكماً، فلهذا قلنا تحقيقاً أو تقديراً.

و قد يؤثّر أيضاً كونه تعالى عالماً في غير ذلك؛ لأنّ الاعتقادات التي يفعلها فينا يكون علوماً لأجل كونه عالماً.

و يؤثّر أيضاً كونه عالماً بالثواب، و أنّه سيفعله و يفيد من يستحقّه في حسن التكليف.

فأمّا حكم كونه موجوداً فهو تصحيح كونه عالماً قادراً، و أحكام كونه قديماً، هي نفي صفات المحدثات عليه، كالجسميّة و أن يكون مدركاً و غير ذلك.

فأمّا كونه حيّاً فحكمه صحّة كونه تعالى عالماً قادراً، و أن يدرك عند وجود المدرك.

فأمّا كونه مدركاً، فقد بيّنا أنّ حكمه ثبوت الغناء و انتفاء الحاجة، لأنّهما يترتبان على صحّة الإدراك، من حيث أنّ المحتاج هو الذي يحتاج أن يدرك ما يشتهيّه أو يحتاج أن يندفع عنه ما يدركه و هو نافر، و الغنى هو الذي لا يحتاج إلى ذلك، فصحة الإدراك مراعاة [ذلك] في هذا الباب على ما نرى.

و قد قال قوم: إنَّ حكم هذه الصفة أنَّ معها يصحَّ العلم بالمدركات على سبيل التفصيل؛ لأنَّ الأكمه لا يصحَّ أن يعلم ذلك، من حيث لم يكن مدركا.

و هو غير صحيح؛ لأنَّه غير ممتنع أن يخلق الله تعالى في قلب الأعمى العلم بالمدركات على التفصيل، و قد تقدّم في جملة ما قلناه إنَّ الصفة لا يجب أن تكون لها حكم في كلِّ مكان، و إنّما يجب أن يختصَّ بحكم يبيّن به من غيرها، و أن يثبت في موضع دون آخر، و حكم هذه الصفة فينا ظاهر، و قد بيّنا و ذكرنا أيضا وجهها آخر، و هو أنّها من حيث لم ينفصل عن كونه حيّا كانت أحكام كونه حيّا كأنّها حاصله، لكونها مدركا.

فأمّا حكم كونه مريدا و كارها، فهو وقوع أفعاله خيرا و أمرا و نهيا، و إمكان هذه الصفة

ص: ١٣٥

أيضا يكون متعيّنا و معاقبا^{٣٣٣} إلى غير ذلك.

فأمّا حكم الصفة الذاتية، فهو وجوب ما ذكرناه من كونه عالما قادرا حيّا فيما يزل، على وجه لا يكون لغيره.

فصل في ذكر جملة من الاستدلال بالشاهد على الغائب / ٢٩ /

اعلم أنّنا أوردنا هذه الجملة و قطعنا بها نظام الكلام في الصفات؛ لأنَّ كثيرا ممّا مضى و يمضى، بل جميعه مبنيّ عليه، فلا بدّ من الإشارة فيه إلى جملة كافية.

و اعلم أنّ معنى قولنا في الشيء «أنّه شاهد» إنّّه معلوم، و معنى قولنا «غائب» إنّّه غير معلوم؛ لأنّنا إنّما نستدلّ بما يعلم على ما لا يعلم، و ليس الاعتبار بكون ما يستدلّ به مشاهدا و لا حاضرا، بل الاعتبار بكونه معلوما على الوجه الذي له يدلّ، و يكون ما استدلّ عليه غير معلوم لنا على الوجه الذي نطلبه بالدلالة.

و الذي يبيّن ذلك أنّ كونه حاضرا مشاهدا إذا حصل، و لم يعلم على الوجه الذي يدلّ، و يكون ما استدلّ عليه غير معلوم لنا على الوجه الذي نطلبه بالدلالة، لم يمكن الاستدلال به، و متى علمه من الوجه الذي ذكرناه، أمكنه أن يستدلّ به، و إن كان غائبا غير حاضر و لا مشاهد، و لهذا يستدلّ بوقوع تصرف زيد من جهته و هو معلوم لنا على أنّه قادر من حيث لم يكن معلوما لنا، و قد قسم الاستدلال إلى أربعة أقسام:

أوّلها: مبنيّ على الاتفاق في طريقة إثبات الحكم و معرفته.

و ثانيهما: طريقة التعليل إذا وقع الاشتراك في العلة.

و ثالثها: وقوع الاشتراك في أحكام قد علم استنادها إلى صفات مخصوصة.

و رابعها: إثبات الحكم بالمزبية و الترجيح، و إن لم تظهر العلة.

^{٣٣٣} . هكذا تقرأ الكلمة المكتوبة في الأصل.

فمثال الأول: أن يثبت أحدنا قادرا بطريقة صحّة الفعل، ثمّ يثبت القديم تعالى، وكلّ من صحّ منه الفعل كان^{٣٢٤} قادرا؛ لأنّ الطريقة في الكلّ واحدة غير مختلفة، ولا نحتاج فيها إلى

ص: ١٣٦

استعمال القياس.

و مثال الثاني: أن نعلم أنّ المحدث يتعلّق بنا، و يحتاج إلينا في حدوثه، فنقيس الغائب على أفعالنا للاشتراك في العلة، و كذلك نعلم أنّ علة قبح الكذب العارى من نفع أو دفع ضرر، هي كونه كذبا، فنقيس على ذلك الكذب الذى فيه نفع أو دفع ضرر في باب القبح.

و مثال الثالث: أن نعلم كون أحدنا آمرا أو مخبرا، فإنّ المؤثر في صحّة ذلك منه كونه مريدا قادرا، [و لمّا] علمناه تعالى آمرا و مخبرا، علمناه مريدا.

و مثال الرابع: أن نعلم في الشاهد أنّ أفعالنا مخصوصة يحسن مع الظن، فنعلم أنّها بأن يحسن عند العلم، و له المزيّة على الظنّ أولى.

و اعلم أنّ الدلالة لا بدّ أن تكون فعلا و حادثه في الأصل، أو ممّا يتقدّر بقدر الفعل، و مثال ما يستدلّ به من الأفعال أوسع ممّا يذكر.

فأمّا ما يتقدّر بتقدير الفعل، فكلا استدلال بجواز العدم في العرض على حدوثه؛ لأنّ العدم و تجدّده تقدر تقدير الحدوث، و ينزل في باب الاستدلال جوازه بمنزلة وقوعه، و إن كان ربّما قيل في هذا الوجه و ما أشبهه: إنّ النظر غير واقع في دليل على الحقيقة، بل يسمّى ما يقع العلم عنده هاهنا طريقة النظر، هذا إذا كان النظر في نقص أحوال الذات، ليعلم لها حال أخرى.

فأمّا إذا كان المعلوم غير المنظور فيه، فلا شبهة في التسمية بالدليل و الاستدلال.

و كلّ هذا خلاف في العبارة^{٣٢٥} المؤثرة^{٣٢٦} في المعاني، و من حقّ الدليل أن يدلّ على أحد وجهين:

إمّا على ما لولاه لم يصحّ، كدلالة الفعل على كون فاعله قادرا و ما أشبهه.

أو على ما لولاه لم يحسن أو لم يجز، كدلالة المعجز على صدق النبي - صلى الله عليه و آله و سلّم - من حيث لو لا صدقه لما أحسن أخباره و ما أشبه ذلك ممّا يرجع إلى الدواعى.

و اعلم أنّ شرائط ما يصحّ الاستدلال عليه ثلاث:

^{٣٢٤} . في الأصل: منه.

^{٣٢٥} . في الأصل: عبارة.

^{٣٢٦} . في الأصل: المؤثر.

ص: ١٣٧

أولها: أن يكون في نفسه معقولا؛ لأنه إذا لم يكن بهذه الصفة، لم يمكن اعتقاده، و ما لا يمكن اعتقاده لا يصح أن يطلب بالدليل.

و ثانياها: أن لا يكون معلوما للناظر فيه على الوجه الذى يطلبه بالدلالة؛ لأن العلم بالشىء يمنع من الاستدلال عليه.

و ثالثها: أن يكون الدليل مَنّا ينافيه و متعلّقا به.

و أعلم أنّ الدليل لكلّ حال أو حكم غفلنا عنه، يجب أن يكون سائعا متى أمكن؛ لأنّ التعليل هو نظر و طلب المعرفة، و الأصل جواز مثل ذلك، إلّا أن يكون مؤدّيا إلى فساد فيمنع منه، و إنّما يؤدّى إلى الفساد على أحد وجهين:

أحدهما: أن يكون بأى شىء علّل كان فاسدا، مثل تعليل اختصاص المحلّ بذات دون ذات أخرى من جنسها و ما أشبه ذلك.

الوجه الآخر: المانع من التعليل أن يكون فيه عود على الحكم أو الصفة بالنقض، و مثاله تعليل صفة الذات و أن يلتمس ما له^{٢٣٧} السواد سوادا، و جهة اختصاصه بذلك دون البياض؛ لأنّ تعليل ذلك يخرج الصفة من أن تكون ذاتية و يبطل حكمها و يؤدّى إلى أنّه لا غاية للتعليل و لا انقطاع.

فأمّا ما يصحّ التعليل به، فأحسن ما خصّ به أن يقال: إنّ التعليل يقع:

إمّا بالذات و ما يرجع إليها.

أو بالفاعل و ما يتبعه،

أو بأمر موجب و ما يعود إليه.

فمثال الأول: نحو كون الجوهر متحيّزا، و ما يدرك عينه لذوات المدركات من الصفات.

و مثال الثانى: الذى يعلّل بالفاعل و بكونه قادرا.

و مثال الثالث: كون المحلّ فى جهة من الجهات، فإنّه معلّل بالكون و كون أحدنا معتقدا و مريدا؛ لأنّه يجب عن معان أوجبت له هذه الصفات.

ولهذه الجملة التى ذكرناها شرح يطول و تفصيل يخرج بإيراده عن الغرض فى هذا الكتاب، و فيما أوردناه كفاية.

ص: ١٣٨

^{٢٣٧}. فى الأصل: + كان.

فصل فى كيفية استحقاقه تعالى ما تقدّم ذكره من الصفات، و أنّه يستحقّها لذاته لا لمعان

ليس يخلو تعالى من أن يكون مستحقاً لهذه الصفات لمعان أو لا لمعان:

فإن استحقاقها لمعان لم تخل تلك المعانى من أن تكون موجودة أو معدومة أو لا يوصف بشيء من ذلك.

فإن كانت موجودة لم تخل من أن تكون قديمة أو محدثة أو لا يوصف بكل واحدة من الصفتين.

و إذا بطلت أقسام المعانى كلّها لم يبق إلّا أن يكون مستحقاً لها لذاته أو لما هو علّة فى ذاته؛ لأنّ ما ينقسم إليه ما لا يستحقّ لا لمعنى من الصفات هو الذات و ما رجع إليها و الفاعل، و لا شبهة فى أن الفاعل هاهنا لا يصحّ الاعتراض به؛ لأنّنا قد بيّنا ثبوت هذه الصفات فيما لم يزل، و الفاعل لا يجوز / ٣٠ أن يتعلّق به ما يثبت فيما لم يزل، و إنّما يتعلّق به الأمور المتجدّدة.

فصل فى أنّه [تعالى] لا يستحقّها لمعان معدومة

فأمّا ما يدلّ على أنّه لا يجوز أن يستحقّ هذه الصفات لمعان معدومة، هو أنّه لو كان عالماً بعلم معدوم، و قد ثبت أنّ للعلم ضدّاً ينافيه، و هو الجهل، و هذا الضدّ معدوم لعدم العلم، فيجب أن يكون عالماً جاهلاً فى حال واحدة؛ لأنّه ليس لأحد الأمرين من الاختصاص به إلّا ما للآخر، و فى استحالة ذلك دلالة على فساد ما أدّى إليه.

و يدلّ أيضاً على ذلك: إنّ العلم لا يكون علماً لجنسه، و إنّما يحصل بهذه الصفة لوقوعه على وجه، و هذا ممّا يستدلّ عليه فيما يأتى من الكتاب بعون الله.

و إذا كان المعدوم لا يتأتّى فيه ما به^{٣٢٨} يكون العلم علماً، من وقوعه على وجه، لم يصحّ

ص: ١٣٩

أن يكون تعالى عالماً بعلم معدوم.

و ممّا يدلّ على ذلك أيضاً: ما قدّمنا ذكره من أن المتعلّقات بأغيارها لا نفسها يخرجها العدم من التعلّق، و هذه الطريقة تدلّ على استحالة كونه قادراً بقدره معدومة، كما يدلّ فى العلم.

و الذى يدلّ على أنّه لا يجوز أن يقدر بقدره معدومة، و هو أن القدرة من حكمها صحّة الفعل، و لا يصحّ الفعل بها إلّا بعد أن يستعمل محلّها فى الفعل أو فى سببه، و إذا كان هذا الحكم لا يصحّ فيها و هى معدومة، ثبت أنّها لا توجب كون القادر قادراً إلّا مع الوجود.

فإن قيل: و ما الدليل على ما ادّعيتموه فى حكم القدرة؟

^{٣٢٨} . فى الأصل: له.

قلنا: الدليل عليه أن أحدنا قد يخفّ عليه حمل الشيء الذي يستعين على حمله بيمينه و شماله، عمّا كان عليه لو حمله بإحدى يديه، و ربّما يأتي منه مع الاستعانة باليدين حمل ما يتعذّر بإحدهما، مع أن قدر كلنا^{٣٢٩} يديه بمنزلة واحدة في إيجابها كونه قادرا، فلو لا صحّة ما ذكرناه من حكم القدرة، لم يجب هذا الذي قضينا بوجوده على كلّ حال، و في علمنا بوجوده دلالة على أن من حكم القدرة ما بيّناه، و أن الفعل بقدر اليسار في اليمين إنّما يتعذّر من حيث لم تكن موجودة في اليمين؛ لأنّه قادر بالجميع.

و الذي بيّن أن هذا الحكم إنّما وجب في القدرة لأمر يرجع إلى أنّها قدرة، و كونها ممّا يصحّ الفعل بها، إنّنا وجدنا العلم و الإرادة يشاركانها في شأنيّة الصفات المعقولة، سوى اقتضاء صحّة الفعل، و لا يشاركانها في هذا الحكم الذي ذكرناه. ألا ترى أنّا نفعل الكتابة بأيدينا لمكان العلم الحالّ في القلب، و كذلك نفعل الخبر خيرا لمكان الإرادة الموجودة في القلب؟ و لا يقف ذلك على استعمال محلّ العلم أو الإرادة في الفعل و لا في سببه، و مثل هذا لا يسوغ في القدرة، فثبت أن هذا الحكم يختصّها لما هي من اقتضاء صحّة الفعل، فوجب استحالة الفعل بها و هي معدومة.

فإن قيل: و لم لا يجوز أن يكون المعدوم حالّا في غيره؟

قلنا: لو صحّ ذلك، لوجب أن يتضادّ السواد و البياض على المحلّ في حال عدمهما.

ص: ١٤٠

و هذا يقتضى استحالة عدمهما عن المحلّ في حال واحدة كما وجب، لما تضادّا في الوجود استحالة وجودهما في المحلّ في حالة واحدة، و نحن نعلم خلاف ذلك؛ لأنّ الجسم الآخر قد انتفى عنه السواد و البياض معا في حالة واحدة^{٣٣٠}، و الذي يدلّ على أنّه تعالى لا يجوز أن يكون حيّا بحياء معدومة، أن الحياء لها تأثير في محلّها؛ لأنّها تصيرها بعضا للحى.

و ممّا يصحّ به الإدراك بما لأجلها^{٣٣١}، هذا الحكم الذي ذكرناه، [بأن] يجب لما هي عليه في نفسها و وجودها، من غير أن يوجب الحكم الذي ذكرناه للمحلّ، كوجودها من غير إيجاب صفة للحى، في أنّه يقتضى قلب جنسها و تحريفها^{٣٣٢} عن صفتها الذاتية، و قد علمنا أن هذا الحكم لا يتأتّى في الحياء و هي معدومة، فيجب أن يقضى على استحالة كون الحى بها حيّا في هذه الحال.

و أيضا: فإنّ الحياء لجنسها تؤثر في تصير الأجزاء الكثيرة في حكم الشيء الواحد، و لا يكون كذلك إلّا إذا كانت موجودة في محلّ، و كانت الأجزاء المتضمّنة إلى محلّها فيها أجزاء من الحياء. و لهذا لا يجوز وجودها في الجزء المنفرد و لا في الجزء المضموم إلى أجزاء لا حياة فيها، و كلّ هذا يستحيل مع العدم.

^{٣٢٩} . في الأصل: كلتي.

^{٣٣٠} . في الأصل: + و نحن نعلم خلاف ذلك لأنّ الجسم الآخر قد انتفى عنه السواد و البياض معا في حال واحدة.

^{٣٣١} . في الأصل: + و.

^{٣٣٢} . في الأصل: حروفها.

على أنه تعالى شيء واحد، و كونه شيئاً واحداً، يحيل عليه حكم الحياة الذي هو تصيرها الأشياء الكثيرة في حكم الشيء الواحد.

فصل في أنه [تعالى] لا يستحقها لمعان لا توصف

فأما الكلام على من امتنع من الوصف، لما به كان عالماً و حياً و قادراً بالوجود أو العدم و الحدوث أو القدم، فلم يدخله في جملة الأقسام؛ لأنه مفهوم معقول، لكن الآن بعض الناس تعلق به و جعله شبهة، فلا بدّ من بيان ما فيه، و خلاف هؤلاء لا يخلو من أن يكون في المعنى أو عبارة.

ص: ١٤١

و الخلاف في المعنى: هو أن يقولوا: إنه ممكن، و أمر معلوم أن يخرج من كونه ثابتاً و غير ثابت، و شيء ثابت أنه يعرى من أن يكون متقدّم الوجود و لا ابتداء لثبوته و بين أن يكون وجد بعد أن لم يكن موجوداً.

و هذا لا يصحّ من كامل العقل، العلم بأنّ كلّ صفتين اقتضت إحداهما نفي ما أثبتته الأخرى، فمحال أن يعرى شيء من المعلومات منهما، و لا بدّ من أن يكون على إحداهما، و الذي بنينا عليه الكلام^{٣٣٣}، هو المعنى دون العبارة و الأسماء، و إذا كان معنى الوجود و العدم و الحدوث أو القدم لا بدّ من أن يكون حاصلًا بهذه المعاني، فلا ضرر في الامتناع من العبارة؛ لأنّه غير مخلّ بما قصدناه.

و ليس لأحد أن يقول: كيف يكون ما دلّهم معلوماً ضرورة، و قد خالف فيه ابن كلاب^{٣٣٤} و سليمان بن جرير^{٣٣٥} و من تابعهما؟

و ذلك أن خلاف هؤلاء عند التحقيق يرجع إلى العبارة دون المعنى.

و أمّا الخلاف في العبارة: و الامتناع من إجراء الوصف على ما هو ثابت، فإنّه موجود على ما هو موجود فيما لم يزل بأنّه قديم، فالذي يسقطه الرجوع إلى اللغة و موضوعها، و قد علمنا أنّ أهل اللغة وضعوا قولهم «موجود» للتفرقة بين الثابت و المنتفى، و قولهم «قديم» الأزلي الوجود ليفرقوا^{٣٣٢} بينه و بين المتجدّد الوجود، من غير أن يخطر ببالهم كون ما يوصف بذلك و يفرّق بينه و بين غيره صفة أو موصوفاً، فيجب على مقتضى اللغة أن يجري ما أجروا من الأوصاف في كلّ موضع عقلنا ما عقلوا، فيما أجروا من أجله الاسم

^{٣٣٣} . في الأصل: + و.

^{٣٣٤} . هو أبو عبد الله بن كلاب، من قدامى المتكلمين و ينتسب إليه فرقة «الكلابية» و كان يقول: إنّ كلام الله تعالى هو معنى أزلي قام بذاته تعالى، مع أنه شيء واحد: تورا، و إنجيل، و زبور، و فرقان، و أنّ هذا الذي نسمعه و نتلوه حكاية كلام الله تعالى، و فرقوا بين الشاهد و الغائب.

^{٣٣٥} . هو سليمان بن جرير مؤسس إحدى الفرق الزيدية الثلاث المسماة ب(السليمانية)، كان يعتقد بجواز إمامة المفضل على الفاضل، و صحّتها و مشروعيتها، و عليه اعترف بإمامة أبي بكر و عمر، و كان يقول: إنّ البيعة طريق الإمامة، و قال بكفر عثمان و عائشة و طلحة و الزبير و معاوية و غيرهم ممّن حارب علياً عليه السلام و خرجوا على إمامته. اتّهم سليمان بأنّه دبّر بأمر من الرشيد العباسي مكيدة فقتل إدريس بن عبد الله الحسنى مؤسس دولة الأدارسة بالمغرب بالسّم.

و أفادوه به؛ لأنَّ الامتناع من ذلك نقص للغة و خروج عنها، فلا فرق بين من خصَّ بهذه الأوصاف بعض الذوات دون بعض مع الاشتراك في الفائدة، و بين من خصَّ بذلك بعض الأوقات أو بعض الأماكن، و كلَّ هذا نقص للغة.

فإن قالوا: معنى قولنا «إنَّ الصفات لا توصف» إنَّه لا يجرى عليها من الأوصاف ما يفيد قيام المعانى بها، [ف] لا تستحقُّ الأحوال المعانى^{٣٣٦}.

قيل لهم: إذا كان هذا مرادكم فهو صحيح فى المعنى، إلَّا أنَّه لا يقتضى الامتناع من الوصف بأنَّها موجودة أو قديمة؛ لأنَّ ذلك لا يقتضى قيام المعانى، بل يفيد التفرقة التى قدَّمتنا^{٣٣٧} ذكرها.

فإن قالوا: بل الموجود عندنا موجود بوجود و التقديم قديم بقدم، فلهذا منعنا من وصف الصفات بذلك.

قلنا: الذى يبطل ذلك ما تقدّم من أنَّ أهل اللغة لم يبتدءوا بتقديم و موجود، إلَّا الأحوال و الفروق التى ذكرناها، بدلالة أنَّهم يجرون ذلك على ما عقلوا له الحكم الذى ذكرناه، و إن لم يعتقدوا معنى هو وجود أو قدم، لا على جملة و لا على تفصيل، و لهذا يصفون العرض بأنَّه موجود، كما يصفون الجسم بذلك، و إن لم يجيزوا على العرض قيام المعانى؛ لأنَّه لو كان الموجود موجودا بوجود و كان القديم قديما بقدم، لأدّى إلى أنَّ الذات لا توجد حتى يوجد ما لا نهاية له من الذوات، و ذلك ما قد بينَّ فساده فى غير موضع.

هذا على تجاوز منا لما ادَّعوه من أنَّ العلم و القدرة و ما أشبههما صفات على الحقيقة، و ذلك عندنا باطل؛ لأنَّ الصفة و الوصف عند أهل اللغة واحد لا فصل بينهما، كما لا فصل بين قولهم «وعد وعدة» و «وجه وجهة» و «وزن ووزنة»، و إنما يجرون ذلك على الأقوال دون ما ليس بقول من المعانى، و لهذا يقولون وصف فلان فلانا بوصف حسن، و صفة حسنة، و يسمونه على الوجهين واصفا، و لو لا أنَّ ذلك الوصف هو الصفة ما جاز ذلك، على أنَّ الصفة لو كانت هى المعنى دون القول، لكان من فعل الحركة فى نفسه أو غيره يقال:

وصف نفسه أو غيره بأنَّه متحرِّك، و لوجب أن يكون للأخرس^{٣٣٨} [ما] لا يمنع من الوصف،

كما لا يمنع من فعل المعنى، و هذا ظاهر الفساد.

و ليس لهم أن يقولوا: إنَّ واصفا مشتقٌّ من فعل الوصف، لا من فعل الصفة، و من فعل الحركة، فقد جعل الصفة دون الوصف.

^{٣٣٦} . فى الأصل: للمعانى.

^{٣٣٧} . فى الأصل: قدمناها.

^{٣٣٨} . فى الأصل: للحرس.

و ذلك إنّنا قد بينّا أنّ أهل اللغة لا يفرّقون بين الوصف و الصفة، على أنّ و اصف إذا كان اسماً للفاعل [و هو] الوصف، فما المشتقّ من الصيغة^{٣٣٩} للفاعل، و من شأنهم أن يستقوا من كلّ الحوادث الظاهرة لهم المثمرة أسماء الفاعلين.

على أنّ هؤلاء قد ناقضوا مناقضة ظاهرة؛ لأنّهم يجرون على هذه المعاني أوصافاً كثيرة، مثل قولهم «معلوم» و «شئ» و «علم» و «قدرة» و «حياة» و غير ذلك، و ليس كلاب^{٣٤٠} يصفها مع ذلك بالوجود، و إذا جاز أن توصف بما ذكرناه، و لا يمنع كونها صفات منها، جاز أن توصف بما امتنعوا منه من القدم و غيره.

فصل في أنّه [تعالى] لا يستحقّها لمعان محدثة

فأمّا الذي يدلّ على أنّه لا يستحقّ الصفات التي ذكرناها لمعان محدثة، فهو أنّه لو كان قادراً بقدرة محدثة، لوجب أن يكون هو الفاعل لها، و من حقّ الفاعل أن يكون قادراً قبل أن يفعل، و إذا كان لا يقدر إلّا بقدرة يفعلها، و لا يصحّ أن يفعلها إلّا بعد أن يكون قادراً، لتعلّق كلّ واحد من الأمرين بصاحبه و استحالة معاً.

فإن قيل: دلّوا على أنّه لو قدر بقدرة محدثة لكان هو المحدث لها؟

قيل: لو فعل تلك القدرة غيره تعالى، لم يخل من أن يكون قادراً لنفسه أو بقدرة، و ليس يجوز إثبات قادر لنفسه سواه تعالى، لما نذكره في باب التوحيد، و القادر بقدرة لا يتأتّى منه فعل القدرة، على أنّ ذلك القادر بقدرة لا بدّ أن يكون الفاعل لقدرته غيره، فأمّا أن يؤدّى إلى ما لا نهاية له من الفاعلين، أو الاستناد إلى محدث قادر لنفسه يفعل القدرة، و هو المطلوب في هذا الموضع.

ص: ١٤٤

فإن قيل: و ما الدليل على أنّ القادر بقدرة لا يتأتّى منه فعل القدرة؟

قلنا: لوجوه:

أولها: إنّنا قد بينّا أنّ القدرة و إن اختلفت بمقدورها، لا يختلف في الجنس، و إذا تعدّرت على أحدنا فعل القدرة بما فيه من القدرة، دلّ على القدرة خارجة من مقدور القدر على كلّ حال.

و الذي بيّن ما ذكرناه، إنّ أحدنا قد تدعوا الدّواعي إلى زيادة حاله في كونها قادراً، فلو كانت قدرة متعلّقة بالقدر، يصحّ أن يفعلوا، و إن يتبيّن من حاله الزيادة في كونه قادراً، و هذا يتبيّن بالقدر لا بفعل القدر.

و ثانيها: إنّ القدرة لا تتعلّق به تعالى، إلّا إذا وجدت في غير محلّ، على حسب وجود إرادته، و من كان قادراً بقدرة لا يصحّ أن يفعل إلّا مباشراً أو متولّداً، و ليس يصحّ أن يتولّد الشئ عن السبب في غير محله، إلّا إذا كان ذلك السبب ممّا يختصّ بجهة كالاعتماد، و ليس يجوز أن يولّد الاعتماد قدرة في غير محلّ و لا شيئاً ممّا يولّده على هذا الوجه؛ لأنّه لا

^{٣٣٩}. في الأصل: الصفة.

^{٣٤٠}. أي أبو عبد الله بن كلاب.

يولّد إلّا في جهته، فذاك يجب على هذا أن تكون القدرة أو غيرها ممّا يولّده الاعتماد موجودا في الجهة التي هي جهة الاعتماد، وكلّ شيء يوجد في جهة لا على سبيل التبع لغيره، فلا بدّ من أن يكون ذا حجم وحيّز، ولا يصحّ على هذه المعاني ذلك بعد أن^{٣٤١} يكون الاعتماد مولّدا لها.

و ثالثها: إنّ القادر بقدرة لا يكون إلّا جسما، والجسم - على ما بيّناه - لا يكون إلّا من فعل القديم تعالى، [و] على فرض [كون] هذا السائل قادرا ولا حيّا فكيف فعل هذا الجسم؟

و ممّا يدلّ على أنّ القديم تعالى لا يجوز أن يكون قادرا بقدرة محدثة، أنّ تلك القدرة لا تخلو من أن تكون حالة فيه تعالى أو في غيره أو موجودة لا في محلّ.

و وجودها فيه محال؛ لأنّ القدرة تحتاج في وجودها إلى وجود الحياة في محلّها، والحياة محتاج إلى بنية مخصوصة، و البنية لا تصحّ على / ٣٢ / ما ليس [فيه حلول].

ص: ١٤٥

ولا يجوز أن يكون قادرا بقدرة تحلّ في غيره؛ لأنّ ذلك الغير لا بدّ أن يكون حيّا، ولو جاز أن يقدر بقدرة تحلّ سواه، لجاز أن يعلم بعلم في غيره ويجهل بجهل في غيره، وهذا يقتضى كونه عالما جاهلا بالشيء الواحد على الوجه الواحد إذا علمه عالم وجهله جاهل.

على أنّ القدرة الموجودة في محلّ فيه حياة، يجب أن تكون قدرة لمن تلك الحياة حياة له، و يؤدّي ذلك إلى إثبات مقدور واحد في^{٣٤٢} قادرين، و فساد ذلك يأتي بعون الله.

و لا يجوز أن تكون القدرة موجودة لا في محلّ؛ لما قد بيّناه في إبطال كونه قادرا بقدرة معدومة، من أنّ القدرة لا يصحّ الفعل بها إلّا بأن يستعمل محلّها أو في سببه، وهذا يقتضى أنّ وجودها لا في محلّ يبطل حكمها و صحّة الفعل بها.

و بمثل ما قلناه يعلم أنّه لا يجوز أن يكون حيّا بحياة محدثة؛ لأنّه كان يجب أن يكون هو المحدث لحياته، و من ليس بحيّ لا يصحّ أن يحدث شيئا.

و جميع ما أوردناه في القديم، إذا أورد على هذا الكلام، كان الجواب عنه ما بيّناه، فإنّ الطريقة واحدة.

و ممّا يدلّ أيضا على إبطال كونه حيّا بحياة توجد لا في محلّ، ما قدّمناه في إبطال كون الحياة التي يحيى بها معدومة من الوجهين معا، المتضمّنين باعتبار تأثير الحياة، و أنّه يقتضى وجودها في المحلّ.

^{٣٤١} . في الأصل: يفقدان.

^{٣٤٢} . في الأصل: أمّا.

و أمّا الذى يدلّ على أنّه تعالى لا يجوز أن يكون عالماً بعلم محدث، فهو أنّ القول ذلك يوجب أن يكون الذى علم به من فعله، و قد ثبت أنّ العلم لا يقع علماً إلّا ممّن هو عالم قبل إيجاده، فلو لم يكن عالماً إلّا بعلم محدثه، و كان لا محدثه إلّا و هو عالم، لتعلّق كلّ واحد من الأمرين بصاحبه، و لم يصحّ لا كونه عالماً و لا وجود علم، [و] هذه الجملة مبنية على أصليين:

أحدهما: إنّ العلم يجب أن يكون من فعله.

و الآخر: إنّ فعل العلم لا يصحّ إلّا من عالم.

ص: ١٤٦

و الذى يدلّ على الأوّل: أنّه لو لم يكن هو فاعل ذلك العلم، لم يخل فاعله من أن يكون قادراً لنفسه أو قادراً بقدرة، و قد أبطلنا كونه قادراً لنفسه، بما دلّ على نفي ثان له تعالى، و كونه قادراً بقدرة يمنع من فعل العلم لا فى محلّ، و هو الوجه الذى يتعلّق معه بالتقديم تعالى؛ لأنّ القدرة لا يقع العلم بها إلّا متولّداً فى محلّ القدرة أو مبتدأ فى محلّها؛ لأنّه لا جهة للنظر حيث يصحّ أن يولّد فى غير محلّه.

و ليس يجوز أن يعلم تعالى بما يوجد فى المحلّ؛ لأنّ من حقّ العلم أن يوجد فى محلّه الحياء، و يجب أن يكون عالماً لمن تلك الحياء حياة له، و قد شرحنا ذلك قبل هذا الموضوع، فلم يبق بعد ذلك إلّا أن يكون العلم من فعله.

و الذى يدلّ على الأصل الثانى: إنّ العلم قد ثبت أنّه لا يكون علماً بجنسه، و إنّما يكون كذلك لو وقع منه على وجه^{٣٣٣}، و أنّ كلّ وجه يقع عليه، فيكون علماً [و] يقتضى كون فعليته عالماً، و إنّما قلنا: أنّه لم يكن علماً بجنسه، أنّا قد نجد من جنسه ما ليس بعلم. ألا ترى أنّ اعتقاد كون زيد فى الدار فى وقت مخصوص تقليد^{٣٣٤} من جنس بأنّه فى الدار، بدلالة [أنّه] إنّما ينفى أحدهما فيبقى الآخر، و لأنّ كلّ واحد منهما يوجب مثل ما يوجبه الآخر^{٣٣٥}، و لأنّهما قد اشتركا فى تعلّق بما يتعلّقان به على أخصّ الوجوه، و كلّ ذلك يوجب التماثل، و إذا لم يكن علماً لجنسه، و لم يجر أن يكون علماً لحدوثه، و لا لوجوده و لا لشيء يشاركه التقليد فيه، و لا أن يكون كذلك لعلّة، و لا بالفاعل متى لم يكن عالماً^{٣٣٦} بالفاعل أنّه يحدثه على بعض الوجوه التى نذكرها؛ لأنّه كان يمتنع أن يقع على بعض الوجوه التى نذكرها، ثمّ لا يكون علماً لعدم^{٣٣٧} ما يدّعيه من العلة، أو لأنّ الفاعل إلى كونه عالماً بالفاعل، أو وجود العلة من غير أن يكون على بعض ما نذكره، على أنّ العلة التى يدّعى مع التقليد الذى توجد فىنا لشيء مخصوص، كحالها مع العلم الموجود فىنا لغيره، لعدم اختصاص أحدهما دون الآخر، فليس بأن يوجب كون أحدهما علماً أولى من الآخر، و إذا استحال ذلك، ثبت أنّه لا يكون علماً إلّا لحدوثه على بعض الوجوه، و أمّا الوجوه التى إذا وقع عليها لاعتقاد كان علماً، فالذى ذكره أبو هاشم و أبو على ثلاثة أوجه:

ص: ١٤٧

^{٣٣٣} . هكذا تقرأ الجملة فى الأصل.

^{٣٣٤} . فى الأصل: تقليداً.

^{٣٣٥} . فى الأصل: إلا لآخر.

^{٣٣٦} . فى الأصل: محاد.

^{٣٣٧} . فى الأصل: للعدم.

أحدها: أن يقع العلم متولداً على النظر.

و الأمر [الثاني]: أن يقع بأن نذكر كيفية النظر، نحو ما يفعله المتنبي من نومه.

و الثالث: أن يكون من فعل العالم بمعتقده، نحو ما يفعله القديم تعالى فينا من العلوم الضرورية.^{٣٤٨}

و أضاف من تأخر عنهما إلى ذلك وجهين آخرين:

أحدهما: أن يعلم في الجملة أن من حق الموصوف بصفة أن يكون بصفة أخرى أو حكم آخر، فمتى علم^{٣٤٩} شيئاً يستحقّ الصفة الأولى على التفصيل، فلا بدّ من أن يفعل اعتقاداً لكونه على الصفة الثانية و الحكم، فيكون هذا الاعتقاد علماً، لتقدّم العلم الأوّل.

و مثاله: العلم في الجملة بقبح الظلم مفصلاً، و أنّ من حقّ المحدث أن يكون له محدثا، و أنّه متى [حدث] علماً [و] ظلماً بعينه، و محدثا معيّناً، فعل العلم بقبح الظلم مفصلاً، و حاجة المحدث إلى المحدث مفصلاً.

و الوجه الآخر: أن يكون الاعتقاد علماً بوقوعه ممّن^{٣٥٠} تذكّر كونه عالماً، و أجرى ذلك العلم بالمعتقد المجرى العلم بالمعتقد، كما أجرى الذكر النظر.

و قد زيد على ذكر هذه الوجوه الخمسة وجه سادس على مذهب لأبي هاشم خاصّة، و هو أن يكون الاعتقاد علماً؛ لأنّه اعتقاد لمن هو عالم بالمعتقد، و إن كان لمّا فعله لم يكن عالماً للمعتقد.

و مثاله: أن يعتقد تقليداً، ككون زيد في الدار، ثمّ يشاهده، فيصير الاعتقاد أوّلاً علماً لكون الأوّل علماً.

فإن قيل: من أين أن الاعتقاد لا يكون علماً إلّا بما^{٣٥١} حصرتم من الوجوه؟

قلنا: لوجه يعقل سوى ما ذكرناه، و لو جوّزناه وجها واحداً، لصحّ أن يبتدئ أحدنا فيفعل العلم من غير أن يوقعه على أحد الوجوه التي ذكرناها، و لا يجوز أن يكون مشاهدة الأدلّة وجها لكون الاعتقاد علماً، فإنّ أحدنا قد يشاهد الأدلّة التي على الله تعالى و أحواله، و لو اعتقد ابتداءً في حال مشاهدتها كونه تعالى قادراً مثلاً لم يكن هذا الاعتقاد

ص: ١٤٨

علماً، لتعلّقه بما يدركه المعتقد؛ لأنّ الصغير و المجنون يدركان و لا يعلمان، و لأنّه قد يدرك الملبس و يعتقد و لا يكون عالماً.

^{٣٤٨} . في الأصل: الضرورة.

^{٣٤٩} . في الأصل: علماً.

^{٣٥٠} . في الأصل: من.

^{٣٥١} . في الأصل: لما.

و ليس يمكن أن يقال ^{٣٥٢}: إن الإدراك / ٣٣ / يؤثر في كون الاعتقاد علما، بشرط كمال العقل.

لأن هذا جعل للشئ شرطاً في نفسه، إذ من كمال العقل العلم بالمدركات، وإنما قلنا:

إن الاعتقاد إذا وقع على أحد هذه الوجوه كان علما، من حيث اقتضى بوقوعه على كل وجه منها سكون النفس إلى معتقده.

و الكلام في تفصيل الوجوه التي ذكرناها، أن الاعتقاد عليها يكون علما و يتميز بعضها من بعض، و الردّ على من ذهب فيها إلى التداخل، يطول، و فيما ذكرناه كفاية.

و قد ثبت بجملة ما أوردناه أن العلم لا يقع إلّا من عالم؛ لأنّ ما يفعله عن النظر لا بدّ أن يكون فاعله عالما بالدليل على الوجه الذي يدلّ، و المتذكّر للنظر و الاستدلال هو عالم، لأنّ الذكر للشئ هو العلم به، و العالم بالمعتقد الأمر فيه أوضح، و كذلك العالم على سبيل الجملة، بأنّ من كان على صفة فلا بدّ أن يكون على أخرى، و كذلك المتذكّر لكونه عالما، فصحّ ما أوردناه و قصدناه بالكلام إليه.

و اعلم أن الكلام في إنّه تعالى عالم بعلم محدث، و قادر بقدرة محدثة، يدخل فيه ثلاث مسائل:

أولاهنّ أن يقال: لا يعلم شيئا إلّا بعلم محدث، و لا يقدر إلّا بقدرة محدثة.

و المسألة الثانية أن يقال: إنّه يعلم بعض المعلومات لنفسه و بعضها بعلم محدث، و كذلك في القدرة.

و المسألة الثالثة أن يقال: إنّه يعلم بعض ما يعلمه لنفسه بعلم محدث، حتى يكون عالما به من الوجهين، كذلك في القدرة.

و هذه المسائل لا يمكن كلّها في الحياة؛ لأنّها ممّا يتعلّق بغيرها، كتعلّق العلم و القدرة.

و قد تقدّم الجواب عن المسألة الأولى في العلم و القدرة.

فأمّا المسألة الثانية فالجواب عنها: أنّها إذا بطل كونه تعالى عالما بعلم قديم، - على ما

ص: ١٤٩

سنذكره مضافا إلى ما بيّناه من إبطال كونه عالما بعلم محدث أو معدوم - و جب أن يكون عالما لنفسه، و من حقّ العالم لنفسه أن يعلم جميع المعلومات، و لا يصحّ أن يكون فيها ما لا يجب كونه عالما به.

و الذي يدلّ على ذلك أنّ تعلّقه بالمعلومات تعلّق العالمين، لا تعلّق المعلوم و العالم، من ^{٣٥٣} صحّة كونه عالما بكلّ معلوم لغير اختصاص، و إذا كان عالما لنفسه و جب في كلّ ما صحّ أن يعلمه ثبوت كونه عالما به؛ لأنّ صفة النفس متى صحّت وجبت.

و الذى يدلّ على أنّ تعلّقه تعلّق العالمين أشياء:

منها: إنّ الأفعال المحكّمة إنّما صحّت منه لأجل هذا التعلّق، و هذا الحكم يختصّ العالم دون العلم، لاستحالة الفعل المحكم من العلم.

و منها: إنّّه لأجل هذا التعلّق يجب كونه حيّاً، و تعلّق العلم بمعلومه لا يجب فيه ذلك بل يستحيل فيه.

و منها: إنّّه لو تعلّق^{٣٥٤} بالعلوم، لوجب كونه من جنس العلم؛ لأنّ العلوم إنّما يتماثل بالمشاركة فى التعلّق بالمعلوم الواحد على الوجه الواحد، فى الوقت الواحد.

و منها: إنّّه قد وقعت منه تعالى أفعال كثيرة، يدلّ على كونه عالماً بمعلومات كثيرة، و العلم لا يصحّ أن يتعلّق على سبيل التفصيل بأكثر من معلوم واحد، فثبت أنّ تعلّقه تعالى يخالف تعلّق العلوم.

فأمّا الذى يدلّ على أنّ المعلومات لا اختصاص فيها، و أنّ كلّ عالم يصحّ أن يعلم كلّ معلوم فظاهراً؛ لأنّه لا معلوم يشار إليه إلّا يصحّ أن يعلمه كلّ حيّ، كما أنّه لا مدرك إلّا و يصحّ أن يدركه كلّ مدرك، و مراد إلّا و يصحّ أن يريدّه كلّ مرید، و إنّما جاز الاشتراك فى المعلوم و لم يجرز فى المقدورات؛ لأنّ العالم يعلم الشئ على ما هو عليه، و لا يصير على بعض الصفات بالعالم و القادر بجعل الشئ على صفة، فهذا لم يصحّ فيه الاشتراك.

و إذا ثبت الجملة التى ذكرناها و كان تعالى عالماً، و جب لنفسه أن يعلم الجميع؛ لأنّ الصّحة لا تفارق الوجوب فى صفات النفس.

ص: ١٥٠

و ليس لأحد أن يدعى فى المعلومات ما لا يصحّ أن يعلمه لما بيّنا، و لأنّه [لما] لم يصحّ أن يعلمه نفسه، لم يصحّ أن يعلمه أيضاً بعلم محدث، و ليس هو بأن يعلم بعض المعلومات لنفسه بأولى من سائرهما، مع صحّة كونها عالماً بالجميع، و هذا الاختصاص بينها و بين بعضها دون بعض، و إذا وجب كونه عالماً بنفسه لشيء منها، فإنّما وجب من حيث صحّ أن يكون معلوماً له، و جاز لكلّ فى هذه القضية واحدة^{٣٥٥}، فيجب أن يكون عالماً بجميع المعلومات لنفسه، و إذا وجب ذلك لم يبق ما يقال: إنّّه يعلمه بعلم محدث.

و أمّا الجواب عن هذه المسألة إذا سألنا عنها فى كونه تعالى قادراً فهو:

إنّه قد ثبت أنّ تعلّقه بمقدوراته تعلّق القادرين، لا تعلّق القدر؛ للوجوه التى ذكرناها فى أنّ تعلّقه بالمعلومات يخالف تعلّق العلوم، سوى الوجه الواحد الذى اعتمدنا فيه على وجوب كونه من جنس العلم؛ لأنّ ذلك لا يتأتّى فى القدرة؛ لأنّه تعالى لا يتعلّق بنفس ما يتعلّق به القدر.

^{٣٥٣} . فى الأصل: + كونه.

^{٣٥٤} . فى الأصل: + تعلّق.

^{٣٥٥} . هكذا تقرأ الجملة فى الاصل.

و إذا ثبت ذلك، وجب في كلِّ ما صحَّ أن يكون مقدورا له، كونه قادرا عليه من حيث كان قادرا للنفس، و كانت صفة النفس متى صحَّت وجبت، و إذا كان قادرا على الكلِّ لنفسه، لم يبق ما يقال: إنَّه يقدر عليه بقدره محدثة.

و إنما خصَّصنا الكلام في المقدورات و قلنا: يجب أن يكون قادرا على كلِّ ما صحَّ أن يكون مقدورا له، و لم نقل مثل ذلك في المعلومات؛ لأنَّ في المقدورات ما يستحيل كونه تعالى قادرا عليه، من حيث كان مقدورا لغيره، و ليس كذلك المعلومات؛ لأنَّ الاختصاص لا يتأتَّى فيها، و ما قدَّمناه من قبل - من أنَّ القدرة لا تصحَّ الفعل بها إلَّا إذا كانت في محلِّ، من حيث كان من حكمها استعمال محلِّها في الفعل أو سببه - يبطل كونه قادرا بقدره محدثة لا في محلِّ على كلِّ حال.

فأمَّا الجواب عن المسألة الثالثة فهو: إنَّه لو كان عالما بعلم محدث بعض ما يعلمه لنفسه، فوجب أن يكون ذلك العلم موجودا لا في محلِّ حتى يصحَّ اختصاصه به دون غيره، و لا يصحَّ أن يفعل العلم في غير محلِّ إلَّا هو تعالى، فيجب أن يكون قادرا على ضده في

ص: ١٥١

الجنس، و ذلك يقتضى كونه قادرا على الجهل أن يفعله لا في محلِّ، و لو قدر عليه لصحَّ أن يفعله، و لو فعله لم يخل حاله من وجوه^{٣٥٦}:

إمَّا أن يوجب كونه تعالى جاهلا و يخرج عن كونه عالما!

أو يجتمع له الصفتان،

أو يوجب كون غيره جاهلا،

أو يكون جهلا لا يجهلانه أحد،

و كلِّ ذلك مخلٌّ؛

لأنَّ الأوَّل يقتضى خروجه تعالى عن صفته الذاتية مع صحَّتْها عليه، و ذلك يستحيل، كاستحالة وجود ما ينفي ذاته و يخرج عن الوجود، من حيث كان موجودا لنفسه.

و اجتماع الصفتين له تعالى معلوم استحالتة.

و إيجاب الجهل كون [و] غيره جاهلا باطل؛ لأنَّها إذا وجد على الوجه الذي يوجد عليه إرادة القديم تعالى، فلا يجوز أن يوجب الحال لغيره.

و وجود جهل / ٣٤ / لا يتعلَّق بأحد يقتضى [وجود] جنسه، و كلِّ قول يؤدِّي إلى ما ذكرناه و فصلناه^{٣٥٧} من الوجوه^{٣٥٨} فهو فاسد.

^{٣٥٦} . في الأصل: وجوب.

فإن قيل: و ما الدليل على أن ذلك العلم الموجود لا في محلّ يجب أن يكون من فعله؟

قلنا: لأنّ القادر بقدره لا يصحّ أن يفعل العلم في غير محلّ؛ لما تقدّم من أن العالم^{٣٥٩} إمّا أن يفعل ابتداء في محلّ القدرة، أو متولّداً عن سبب لا جهة له^{٣٦٠}، فتولّده في غير محلّه، على أن غيره لو صحّ أن يفعله بالقدرة في غير محلّ، لوجب كونه قادراً على ضده الذي ينافيه، و لو فعله لأدّى إلى الفساد الذي ذكرناه، فليس يختلف الحكم المقصود على كلّ حال.

فإن قيل: دلّوا على أن للعلم^{٣٦١} ضداً؟

قلنا: قد علمنا استحالة اجتماع اعتقاد كون الشيء على صفة في بعض الأحوال

ص: ١٥٢

و اعتقاد أنه ليس عليه ما في تلك الأحوال لا لوجه معقول سوى التضادّ، فيجب تضادّهما و تنافيهما على الحيّ، و هذا واجب في كلّ اعتقادين جرياً هذا المجرى، فظهر بذلك أن الاعتقاد [إذا] تعلّق بالعكس من متعلّق العلم، يجب أن يضادّه و ينافيه.

و ليس لأحد أن يقول: ما أنكرتم أن اجتماع هذين الاعتقادين إنّما تعذّر لا للتضادّ، لكن لما يجرى مجرى الداعى، و هو العلم باستحالة كون الذات على صفة، و أن لا يكون عليها، و يجرى امتناع ذلك، و إن لم يكن للتضادّ مجرد اعتقاد الضدّين، و إرادة الضدّين في أن اجتماعهما يتعذّر لما يرجع إلى الداعى.

و ذلك أن كلّ شيئ^{٣٦٢} تعلّقاً بغيرهما و علمنا أن أحدهما قد تعلّق بالعكس من متعلّق الآخر، فلا بدّ من الحكم بتضادّهما، و لذلك حكمنا بتضادّ الإرادة و الكراهة و القدرة و العجز، لو ثبت أن ذلك معنى، و بذلك فرقنا بين إرادة الضدّين و الإرادة و الكراهة إذا تعلّقنا بالشيء الواحد على الوجه الواحد.

على أن العلم الذي أشاروا إليه و ادّعوا بمنع^{٣٦٣} اجتماع هذين الاعتقادين على سبيل الداعى، و هو العلم بأنّ الذات لا يجوز أن يكون على صفة، و أن لا يكون عليها، لا يخلوا من أن يكون مضاداً للاعتقاد المتعلّق بالعكس من متعلّقه أو غير مضادّ له، و إنّما لا يجتمع معه لداعٍ آخر.

فإن كان الأوّل: فيما يقتضى في هذين الاعتقادين التضادّ، و إن تعذّر اجتماعهما، لم يكن للداعى يقتضى مثله في الاعتقادين اللذين ذكرناهما.

^{٣٥٧} . في الأصل: فصلاه.

^{٣٥٨} . في الأصل: الفسلا.

^{٣٥٩} . في الأصل: العلم.

^{٣٦٠} . بياض في الأصل.

^{٣٦١} . في الأصل: العلم.

^{٣٦٢} . في الأصل: شيء.

^{٣٦٣} . في الأصل: + من.

و إن كان الثاني: وجب إثبات ما لا يتناهى من الاعتقادات.

و ليس هذا ممّا قلناه فى اعتقاد الضدّين و إرادة الضدّين، [من] أنّ الصّارف عنهما هو العلم بتضادّ متعلّقهما؛ لأنّنا قد ننتهى إلى اعتقادين نحكم باستحالة اجتماعهما للتضادّ لا لداعٍ آخر، و هما اعتقاد تضادّ الضدّين، و اعتقاد أنّهما غير متضادّين، و لا يمكن من خالفنا مثل ذلك؛ لأنّه لا يقف فى باب الدواعى على حدّ، فلزمه إثبات ما لا يتناهى دوننا.

على أنّ الجهل لو ثبت تعذّر اجتماعه مع العلم المتعلّق بعكسه لا للتضادّ، كان كما

ص: ١٥٣

ذكروا لم يخلّ بما أردناه، و ذلك أنّ القديم تعالى إذا كان قادرا على العلم، فيجب أن يكون قادرا على الجهل؛ لأنّ من حقّ القادر على نفسه أن يقدر على كلّ جنس يقدر عليه بالقدرة؛ لأنّ حاله فى المقدورات أزيد من أحوال القدرة - على ما سنبينه من بعد - فكان يجب على هذا أن يكون قادرا على فعل الجهل على الوجه الذى فعل عليه العلم، و إن لم يكن ضدّا، و لأدّى صحّة وجوده إلى وجوه الفساد الذى قدّمناه.

فإن قيل: بأىّ شيء تنكرون أن يكون كذلك للعلم^{٣٦٤} ضدّ فى الجنس، و إن لم يكن ضدّا منافيا على الحقيقة؟

قلنا: قد ثبت أن لعلمنا^{٣٦٥} ضدّا فى الحقيقة منافيا، فإذا ثبت ذلك فيه بيان لذلك العلم الذى هو من جنسه [لوجب] أن يشتركا^{٣٦٦} فيه.

و أيضا: فإنّ تجويز ذلك يؤدّى إلى تجويزه فى الألوان، [و] أن يكون له ضدّ فى الجنس، و إن لم يكن منافيا، و هذا يوجب أن يكون فى الجواهر ما يستحيل انتقاله من جهته.

و أيضا: فإنّ التضادّ فى الجنس متى لم يبتنى على التضادّ الحقيقى، لم يعقل و لم يصحّ إثباته، و هذا يبطل أن يكون لبعض المعانى ضدّ فى الجنس، و لا يكون ضدّا على الحقيقة.

و الذى يدلّ على أنّ القادر على الشيء يجب أن يكون قادرا على ضدّه، يأتى من الكتاب فى موضعه إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: من أين إذا كان للعلم ضدّ، و كان قادرا على^{٣٦٧} ضدّه، أنّه يصحّ منه إيجاده لا فى محلّ؟ لأنّ الذى يقتضيه كونه قادرا على الشيء، أن يكون قادرا على ضدّه، و لا يقتضى ذلك صحّة إيجاده ضدّه على كلّ وجه صحّ إيجاده عليه، أو ليس أحدكم قادرا على أن يبتدى الجهل، و لا يقدر على فعل ابتداء به لا من الجهل؟

^{٣٦٤} . فى الأصل: العلم.

^{٣٦٥} . فى الأصل: يعلمنا.

^{٣٦٦} . فى الأصل: شركا.

^{٣٦٧} . فى الأصل: عليه.

قلنا: إذا ثبت أن العلم [له] ضدّ ينافيه، فلا بدّ من أن يكون القادر عليه قادرا على أن يفعله على الوجه الذى ينافيه، و إذا كان العلم موجودا لا فى محلّ، و جب فيما يضاذه

ص: ١٥٤

و ينافيه أن يوجد على هذا الوجه، و لذلك لمّا كان أحدنا يصحّ أن يفعل العلم فى قلبه و كان قادرا على الجهل الذى هو ضده، صحّ أن يفعله فى قلبه، على الوجه الذى ينافيه عليه العلم، و بما يكشف عن ذلك أن الطريق الذى يعلم القادر على الشىء قادر على ضده، إنّما يظهر فى المنافى دون المتضادّ فى الجنس، و إنّنا نحمل ما لا يتنافى فى وجوب كونه قادرا عليه على المتنافى، فالأصل فى كون القادر قادرا أن يقدر على الضدّين المتنافيين، و ما عدا ذلك فرع له و تابع.

و إنّما قلنا: إنّ العلم لا يبتدأ على بعض الأحوال على حدّ ما يبتدأ الجهل؛ لأنّ العلم لم يكن علما لجنسه، و إنّما يكون كذلك لوقوعه على وجوه مخصوصة يجب أن تراعى، و الجهل ليس يراعى فيه من الوجوه ما يراعى فى العلم، فلذلك جاز ابتدائه على كلّ حال.

و بعد، فإنّ العلم لا يضاذّ الجهل من حيث كان علما، و إنّما يضاذه من حيث كان اعتقادا للشىء على ما هو به، و يصحّ من القادر ابتداء هذا^{٣٦٨} الاعتقاد الذى يرجع التضادّ فى الحقيقة إليه على كلّ حال، كما يصحّ أن يبتدأ بالجهل.

فإن قيل: ألا كان هذا الجهل مقدورا له، و يكون ما هو عليه فى كونه عالما لنفسه كالمانع من وجوده؟

قلنا: هذا يبطل من وجوه أربعة:

أولها: إنّ ما حال وجود الشىء على كلّ وجه، يحيل كونه مقدورا؛ لأنّ كونه مقدورا لا بدّ معه من صحّة وجوده على كلّ وجه ما، و كلّ شىء يتعدّر لمانع فلا بدّ من صحّة زواله على بعض الوجوه، و لو لا صحّة / ٣٥ / هذه الجملة لالتبس المعذور بالمستحيل.

ثانيها: أن يكون عالما لنفسه، ليس بأن يمنع من فعل الجهل، أولى من أن يقال: إنّ كونه قادرا لنفسه، عليه يقتضى صحته؛ لأنّ المنع لا يجوز على القادر لنفسه.

و ثالثها: إنّ ما يستحيل وجوده على كلّ حال، لا يكون ضدّا لغيره فى الحقيقة، و قد بيّنا أنّ ذلك العلم ضدّ^{٣٦٩} على التحقيق.

و رابعها: إنّ هذا القول يوجب أنّ فى الأجناس ما يستحيل عليه الوجود؛ لأنّ ذلك

ص: ١٥٥

^{٣٦٨} . فى الأصل: هذه.

^{٣٦٩} . فى الأصل: ضدّا.

الجهل إذا كان إنما يمنع من وجوده كونه تعالى عالما لنفسه، و القديم تعالى يستحيل خروجه عن هذه الصفة، فيجب على هذا استحالة وجود ذلك الجهل، و يحال أن تكون ذات معدومة يستحيل عليها الوجود على كل حال، لما قد بين في مواضع كثيرة.

فإن قيل: ما أنكرتم من صحة وجود ذلك الجهل، و إن لم يجهل به أحد، و يمنع من تعلّقه به تعالى كونه عالما لنفسه، و من تعلّقه بغيره وجوده على غير الوجه الذي معه يثبت التعلّق؟

قلنا: الجهل لنفسه يوجب كون الجاهل جاهلا، [و] ما^{٣٧٠} يمنع من إيجابه يمنع من وجوده، كما أن ما منع من كون الميّت عالما يحيل وجود العلم في قلبه، و ما منع من كون الجوهر كائنا ببعض الأكوان يحيل وجوده، على أن تعلّق الجهل بغيره في رجوعه إلى ذاته، كما يوجب كون الجاهل جاهلا، فلو جاز وجوده من غير أن يحيل به جاهل، لجاز وجوده غير متعلّق بما يتعلّق به، و هذا يؤدّي إلى فساد وجوده و قلب جنسه.

فإن قيل: أ ليس قد جاز عندكم وجود علم لا معلوم به، و ألا جاز في الجهل بما ألزمتكموه؟

قيل: الفرق بين الأمرين أن العلم و إن لم يتعلّق في بعض المواضع بمعلوم، و ليس يخرج من أن يوجب الصفة المخصوصة بالغير، و بذلك يظهر حكم صفته النفسية، و يكون لوجوده^{٣٧١} مزية عدمه، و الجهل إذا لم يوجب كون أحد جاهلا لم يتعلّق بمجهول، و إذا لم يتعلّق بمتعلّق، و لا أوجب صفته بموصوف، لم يكن لوجوده مزية على عدمه.

فإن قيل: أ ليس قد أجاز عندكم بعض خروج كونه تعالى قادرا على المقدور عند وجوده، و إن كان قادرا لنفسه، من حيث أحال وجود المقدور من كونه قادرا بقلبه، و ألا جاز خروجه عند وجود الجهل من كونه عالما، لاستحالة كونه عالما مع وجود هذا الجهل؟

قلنا: ليس يخرج القديم تعالى عند وجود مقدوره من كونه قادرا، و لا يزول التعلّق أيضا متى كان المقدور ممّا تجوز عليه الإعادة؛ لأنّه على هذا لا يصحّ منه إيجاده

ص: ١٥٦

في الثالث، إن لم يجز في الثاني، كما أن القدرة تتعلّق بإيجاده في المقدور في العاشر، و إن لم يجزها أن توجد في الثاني، و متى نقص وقت المقدور في العاشر، فلا بدّ من القول بأنّ التعلّق قد زال، غير أنّ الصفة التي تعالى لم يزل من حيث كان له بكونه قادرا على المقدورات كلّها صفة واحدة.

و بهذا يسقط الاعتراض عمّن ذهب إلى المذهب الذي سئل عليه السؤال الذي أوردناه، يقول:

^{٣٧٠}. في الأصل: ممّا.

^{٣٧١}. في الأصل: + على.

وجود المقدور محال، لكونه مقدورا في نفسه، ولهذا استحالة كونه تعالى قادرا عليه، وكون الشيء مجهولا بجهل لا يحيل كونه معلوما في نفسه. ألا ترى أن غير هذا الجاهل يصح أن يعلمه، فلو خرج كونه عالما لأدّى إلى خروجه عما يستحقّه لنفسه مع صحّته.

على أنه قد حصل ما يؤثّر في كونه عالما، و صحّة كون الشيء معلوما في نفسه ثانية، و ما يؤثّر في كونه جاهلا من وجود الجهل، فليس قول من قال: إن كونه تعالى عالما يجب لما عليه في ذاته، بشرط أن لا يطرأ عليه هذا الجهل، بأولى من قول القائل: إن الجهل إنّما يوجب كونه جاهلا، بشرط أن لا يكون الواجب، لكونه عالما حاصلًا، و هذا يوجب إمّا انتفاء تأثير الأمرين أو اجتماع التأثيرين، و كل ذلك فاسد.

فإن قيل: ألا جاز وجود الجهل الذي ذكرتموه، و استحالة قول من قال: إنه يوجب كونه جاهلا، أو يكون غير ذلك^{٣٧٢}، أو لا يوجب شيئا من ذلك، كما أخبر الجواب بالنفي و الإثبات عن سؤال من سأل فقال: لو فعل الظلم هل كان يدلّ على جهله و حاجته؟

و إثبات الموجب و المنع من الموجب نقض، و ليس كذلك العلم؛ لأنّه لا يوجب كون فاعله جاهلا و لا محتاجا، و لا يدلّ على ذلك من حال فاعله لجنسه، فالتقدير لوجوده، و الامتناع من القول بأنّه يدلّ أو لا يدلّ لا يكون نقضا و لا امتناعا من الموجب مع ثبوت الموجب.

و ممّا يجاب به عن ذلك أن يقال: إنّما جاز أن نمتنع من الجواب في باب الظلم بأنّه يدلّ أو لا يدلّ؛ لصحّة أصول تقرّرت بالأدلة.

ص: ١٥٧

منها: إنه قادر على الظلم كقدرته على العدل.

و منها: إنه عالم غنى.

و منها: إن القبيح فيما بيننا لا يختاره إلّا جاهل لقبحه أو معتقد للحاجة إليه.

فإذا كان الجواب بالإثبات أو بالنفي ينقض بعض هذه الأصول المقرّرة، و كذلك إن نفينا كونه قادرا على الظلم هربا من لزوم عهدة هذا السؤال، و جب الامتناع من الجواب بما ينقض العلوم بالأدلة، و لم يثبت الدليل بدليل صحيح أنّه قادر على فعل يفعله لا في محلّ، فيجوز وجوده، و يمنع ممّا يؤدّي إليه؛ لأننا في اعتبار ذلك و تأمله، و لهذا الاعتبار و لما يؤدّي إليه نحكم بفساده.

و لو شاع مثل هذا الاعتراض، لساغ لكلّ مبطل أن يتمسك بالباطل و يمتنع بما يؤدّي إليه فيقول: إنه تعالى جسم، فإذا ألزمناه أن يكون محدثا، امتنع من ذلك و قال: دلالة قدمه توقيتي من ذلك، فأنا أثبتته جسما و أمتنع من حدوثه قياسا على امتناعكم في الظلم، و هذا ظاهر الفساد لما ذكرناه.

^{٣٧٢} . في الأصل: غيره كذلك.

و مما يدلّ على أنّه تعالى لا يصحّ أن يعلم بعلم محدث، أن العلم يمنع من قبل ضده لما عليه في ذاته، كما أن إيجابه للحالة المخصوصة راجع^{٣٧٣} أيضا إلى ذاته، و وجوده غير مانع من ضده، فوجوده غير موجب للحال التي يحصل للعالم به في إيجاب خروجه عمّا هو عليه في ذاته، و كونه تعالى عالما بذاته لجميع المعلومات، يقتضى استحالة وجود ضده هذا العلم، و هذا يقتضى كون ذلك العلم غير مانع من قبيل ضده، و قد بيّنا فساد ذلك، و على مثل هذه الطريقة اعتمدنا فيما مضى من الكتاب على أن القديم لا ضدّ له.

و أمّا الذى يدلّ على أنّه لا يقدر بقدرة محدثة على بعض ما يقدر عليه لنفسه، فهو أن ذلك يقتضى أن وجود تلك القدرة كقدرته في جميع الأحكام المعقولة، و مثل ذلك معلوم فساد.

و الذى يدلّ على ما ذكرناه، هو أنّه لا يمكن أن يقال مع وجودها يصحّ حدوث مقدورها؛ لأنّه من حيث كان / ٣٦ / قادرا لنفسه يجب أن يقدر على كلّ ما يصحّ أن يكون

ص: ١٥٨

مقدورا له، و مقدور هذه القدرة يصحّ كونه مقدورا له، فيجب أن يكون قادرا عليه، و لا يكون لحدوث هذه القدرة تأثير في صحّة وجوده.

و لا يصحّ أن يقال: إنّما يمنع وجودها من وجود ضدها؛ لأنّ الدليل قد دلّ على أنّه لا ضدّ لها، و لهذا لم نعتد في نفى القدرة المحدثة هاهنا على ما اعتمدنا عليه في نفى العلم، من اعتبار القدرة على ضده، على أنّه لو ثبت للقدرة ضدّ لكان وجوده ممتنعا، لا لمكانها بل لكونه قادرا لذاته.

و لا يمكن أن يقال: إنّها تتعلّق مع الوجود؛ لأنّه لا يصحّ أن يتعلّق، و لا تأثير لها في صحّة وجود المقدور.

و مما يدلّ أيضا على فساد ذلك، أن فيه إيجابا لكون المقدور الواحد مقدورا من وجهين، و ذلك يبطل بما يبطل به كون المقدور من الواحد مقدورا بقدرتين.

و مما يدلّ على أنّه لا يقدر بقدرة محدثة، ما تقدّم من اعتبار كون حكم القدرة، و أن الفعل لا يصحّ بها إلا بعد استعمال محلّها في الفعل أو سببه، و ذلك يمنع من وجودها لا في محلّ، و هو الوجه الذى تعلّقت بالقديم تعالى لو تعلّقت عليه.

فأمّا الذى يدلّ على أنّه لا يصحّ أن يحيى بحياة محدثة و إن كان حيّا لنفسه، فهو ما تقدّم من اعتبار حكم الحياة، و أن وجودها في غير محلّ لا يصحّ، فلا معنى لإعادته.

فصل في أنّه [تعالى] لا يستحقّ هذه الأحوال لمعان قديمة

الذى يدلّ على ذلك، أنّه كان يجب في هذه المعانى القديمة أن تكون مثله، و أن يستحقّ مثل ما يستحقّه تعالى من الصفات الراجعة إلى ذاته، و أنّه يستحقّ هو تعالى مثل ما يستحقّه هي من الصفات الراجعة إلى ذاتها، و هذا يقتضى أن يكون في

^{٣٧٣} . في الأصل: رجع.

نفسه على صفة العلم و القدرة و الحياة، فيكون علما علم^{٣٧٤} عالم و قدرة قادر^{٣٧٥}، و كذلك تكون هذه الصفات على مثل ما هو عليه، فتكون عالمة قادرة، و أن تكون لبعضها صفة بعض لاشتراك الكل

ص: ١٥٩

في القدم المستحق للنفس، و يقتضى ذلك الاستغناء بمعنى واحد منها عن جميعها، و هذا إن جاز الاستغناء بذاته عن جميع المعاني.

و هذا الكلام لا بدّ فيه من بيان أصول:

أولها: إنه تعالى مخالف لغيره.

و ثانياها: إنه إنما يخالف ما يخالفه بكونه قديما.

و ثالثها: إن ما شاركه في هذه الصفة يجب أن يكون مثلا له و مشاركا في سائر صفات نفسه، و إنه يستحيل على الذاتين أن يتفقا من وجه و يختلفا من آخر.

و رابعها: كيفية لزوم ما ذكرناه من الكلام لهم.

فأما الكلام على الأصل الأول: فإنه تعالى مخالف لغيره، و ظاهر أنه معلوم أن كل ذاتين لا بدّ فيها من أحد أمرين:

إمّا أن يكون كل واحد منهما يسدّ مسدّ^{٣٧٦} الأخرى فيما يرجع إليها،

أو لا يكون كذلك.

و الأول: هو الحكم الذي يعبر عنه بالتماثل.

و الثاني: هو الذي نسميه المخالفة.

و قد ثبت إن القديم تعالى يجب له من الصفات؛ لكونه قديما و عالما و قادرا و حيّا ما لا يجب لغيره، و يستحيل عليه من الصفات كالتحيّز و الحلول، [و] أن يكون في جهة، إلى غير ذلك ممّا لا يستحيل على غيره، فيجب أن يكون مخالفا لغيره؛ لأنّه ليس معنى الخلاف أكثر ممّا ذكرناه.

و أمّا الكلام على الأصل الثاني: فهو إنه إذا ثبت كونه تعالى مخالفا لغيره، لم يخل من أن يخالفه بكونه ذاتا، أو لوجود معنى و إن لم توجد له صفة، أو لاختصاصه بصفة؟

^{٣٧٤} . في الأصل: علما.

^{٣٧٥} . في الأصل: قادرا.

^{٣٧٦} . في الأصل: يسدّه سدّ.

وإنما قلنا ذلك؛ لأنه لا بدّ ممّا ذكرناه، من حيث لا يصحّ أن يخالف ما يخالفه لا لوجه؛ لأنّ ذلك يقتضى أنّه ليس بأن يكون مخالفاً أولى من أن يكون مماثلاً.

والذى يدلّ على أنّه لم يخالف بكونه ذاتاً، أنّ مخالفه أيضاً ذات، وليس يجوز

ص: ١٦٠

أن يخالفه و يتميز منه ممّا يشتركان فيه.

و لا يجوز أن يخالفه لوجود معنى؛ لأنّ الكلام فى ذلك المعنى كالكلام فيه، فى أنّه لا بدّ أن يكون مخالفاً لغيره أو مماثلاً، و كان يجب من إثبات المعانى ما لا يتناهى.

و أيضاً: فكان يجب أن لا يعلمه مخالفاً لما ليس بقديم، إلّا من علم ذلك المعنى الذى أسند الخلاف إليه؛ لأنّ ما لا يؤثّر فى الخلاف يجرى مجرى ما يؤثّر فى الحسن و القبيح و الوجوب، فكما أنّه لا يصحّ أن يعلم كون الشىء حسناً أو قبيحاً أو واجباً، إلّا من علم الوجه المؤثّر فى ذلك إمّا على جملة أو تفصيل، فكذلك يجب أن لا يعلم كون الشىء مخالفاً إلّا من علم المؤثّر فى ذلك، و قد علمنا فساد ذلك، و أنّ أحدنا يعلم مخالفة الذات لغيرها من غير أن يعلم معنى آخر، فلم يبق إلّا أنّه إنّما يخالف لاختصاصه بصفة، و لم تخل تلك الصفة من أحد أمور:

إمّا أن تكون من صفات الأفعال.

و إمّا أن تكون من الصفات الراجعة إلى المعانى الواجبة عنها، نحو كونه مریداً أو كارهاً.

و إمّا أن تكون من الصفات التى يستحقّ لا للنفس و لا للعلل، نحو كونه مدرکاً.

و إمّا أن تكون ممّا يرجع إلى النفس، نحو كونه غنياً و واحداً.

و إمّا أن تكون من الصفات التى تختصّه و تجب له فى كلّ حال، نحو كونه موجوداً قادراً عالماً حيّاً، على الوجه الذى استحقّها عليه من الوجوب؛ لأنّه لا يمكن أن يقال: إنّّه يخالف من حيث كان إلهاً؛ لأنّ الاستفادة بهذه الصفة كونه قادراً على النعم المخصوصة التى يستحقّ من أجلها العبادة، و هذا يدخل فيما قلناه من كونه قادراً.

و الذى يدلّ على أنّه لا يخالف ما خالفه بصفات الأفعال، أنّ الدليل قد دلّ على أنّه لا حال للفاعل بكونه فاعلاً و ما لا يوجب حالاً للذات، لا يجوز أن يؤثّر فى الخلاف على ما ذكرناه.

و الذى يدلّ على أنّه لا حال للفاعل بكونه فاعلاً للذاتين، فى محلّين فى حال واحدة كاللونين، و السواد و البياض منه تعالى، كما يستحيل وجود العلم فى جزء آخر فى حال واحدة؛ لاقتضاء ذلك كونه على صفتين متضادّتين.

ص: ١٦١

و كان يجب أيضاً أن يستحيل أن يفعل الفاعل فى غيره؛ لأنّ ما يوجب الحال للذات لا يحيل غيرها.

و يصحّ أيضا أن يعلم الفاعل فاعلا و ان لم يعلم فعله، لا على جملة و لا على تفصيل، كما أن المرید و العالم لما كان لهما حالان، جاز أن يعلم العالم عالما و المرید مریدا و أن يعلم العلم و لا الإرادة على الجملة و التفصيل.

على أن القول بأنّ الفاعل مخالف بكونه فاعلا باطل، لو سلّمنا أنّ له بذلك حالا من حيث يؤدّي إلى تجدد كونه مخالفا؛ لأنّ الفعل متجدّد، و قد علمنا أنّ الخلاف و الوفاق / ٣٧ / لا يتجدّد في الذوات، على أنّ ذلك يوجب أن يكون ما يستحيل عليه الفعل من الأعراض و غيرها غير موافق و لا مخالف، و يؤدّي إلى أن يكون مخالفة الشيء لغيره إلى جملة الفاعل دون أجزائه، و كلّ ذلك فاسد.

و بعد، فقد دلّت الأدلّة على جواز خلوّ الفاعل من فعله عند عدد الدواعي الملجئة، فيجب جواز خلوّه من أن يكون موافقا أو مخالفا لغيره.

و ليس لأحد أن يعترض ما قلناه: من أنّ ما به يقع الخلاف لا يتجدّد بما هو له، من أنّ الجوهر يخالف غيره بتحيزه، و هو متجدّد، و الخلاف غير متجدّد.

و ذلك أنّنا أنكرنا أن يكون الخلاف مقصورا على الصفة المتجدّدة، و ما يقوله في تحيز الجوهر بخلاف ذلك؛ لأنّ خلافه لغيره ليس مقصورا على التحيز، بل يخالف أيضا بكونه جوهرًا.

و ليس يمتنع أن تؤثر الصفتان معا في الخلاف، و يثبت بشبوت كلّ واحدة منهما، و لا تقف حكمه على اجتماعهما، من حيث كانت كلّ واحدة من الصفتين تنوب في التأثير مناب الأخرى.

فأمّا الذي يدلّ على أنّه تعالى لا يخالف غيره بالصفات المستحقّة عن العلل، نحو كونه مریدا و كارها، فهو ما تقدّم من أنّ الخلاف غير متجدّد، و هذه الصفات متجدّدة.

و أيضا: فإنّه قد يشاركه في الصفات و في كيفية استحقاقها من ليس مثلا له، نحو مشاركة أحدنا له في كونه مریدا لما يريد على الوجه الذي أراده، على أنّ الخلاف لو كان

ص: ١٦٢

واقعا بصفات المعاني، لاستحالة في الأعراض أن تكون مخالفة بعضها لبعض، لاستحالة ذلك فيها.

و قولهم: «إنّ الأعراض خلاف، فلا يجوز أن تكون مختلفة في نفوسها، كما أنّ ما به تحرّك الجسم لا يجوز أن يكون متحرّكا» تعلق بعبارة لا يجدى شيئا، لأنّ الأعراض تشارك الأجسام في معنى الاختلاف و الاتفاق، و ليس يشارك الحركة التحرك فيما كان له متحرّكا.

و ممّا يدلّ أيضا: على أنّ صفات العلل لا يقع بها الاختلاف، أنّ القول بذلك يؤدّي إلى كون الذات مخالفة لغيرها و موافقة لها إذا تعلق بها معنيان مختلفان و معنيان متماثلان، و ذلك يقتضى أن لو وجدنا ما ينفيهما أن ينتفيا من حيث كانا مثلين، و لا ينتفيا من حيث كانا مختلفين، و فساد ذلك يقتضى فساد ما أدّى إليه.

و يدلّ أيضا على بطلان ذلك: إنّه يؤدّي إلى كون الجوهر مخالفا لنفسه إذا اسودّ بعد بياض؛ لأنّه إنّما يخالف لكونه أسود ما كان أبيض، فيجب إذا اجتمع له الوصفان في وقتين، أن يكون في أحد الوقتين مخالفا لنفسه في الوقت الآخر، و يجب أيضا متى حصل فيه السواد و الحموضة في وقت واحد، أن يكون مختلفا في نفسه، من حيث حصل على الصفتين اللتين بحصول الذاتين عليهما يختلفان، و لا يلزم على هذا أن يكون القديم تعالى مختلفا في نفسه، من حيث استحقّ صفات مختلفة لنفسه؛ لأنّ المخالف عندنا لم يكن مخالفا لغيره، من حيث اختصّ بصفة تخالف صفة مخالفة، و إنّما تخالفه لاختصاصه بصفة ليس مخالفة عليها، فما قلناه لا يتأتّى في الذات الواحدة؛ لأنّه محال أن تكون على صفة ليست هي عليها.

و يلزم من رجوع بالخلاف إلى استحقاق الصفات المختلفة، أن تكون الذات الواحدة مختلفة؛ لحصولها على ما لو حصلت عليه الذاتان لاختلفتا.

و الذي يبيّن أنّه لا يجوز أن يخالف بما يستحقّه لا لنفسه و لا لمعنى، كنحو كونه مدركا، فما ذكرناه من أن الخلاف إذا كان لا يتجدّد بل هو مستمرّ، فمحال كون مقتضيه متجدّدا و كونه مدركا بتجدّد، و لأنّنا نشركه في هذه الصفة و كيفية استحقاقها، و إن لم يكن

ص: ١٦٣

مماثلين له.

فأمّا ما يفيد النفي مثل كونه غيّبا و واجدا^{٣٧٧}، فلا يجوز أن يكون مؤثرا في الخلاف؛ لأنّ المؤثر في ذلك يجب فيه الاختصاص، و النفي لا يختصّ، و لهذا يشترك فيه المختلفان، فلم يبق بعد ما أبطلناه إلّا أن يكون مخالفا بالصفات التي يستحقّها على سبيل الوجوب، نحو كونه قديما عالما قادرا حيّا.

و ليس يخلو من أن يخالف ما يخالفه لمجموعها، أو بكلّ واحدة منها، و ما اقتضى كونه مخالفا لمجموعها، يقتضى كونه مخالفا لكلّ واحدة منها؛ لأنّ استحقاقه لكلّ واحدة على حدّ استحقاقه للجميع، فلو خالف الجميع^{٣٧٨}، لم يكن ذلك إلّا لوجوبها له، و هذا قائم في كلّ واحدة، و بمثل ذلك يعلم أنّه لا يجوز أن يخالف بواحدة دون غيرها لتساوى الكلّ و استحالة كون بعضه مؤثرا دون بعض، و لأنّه لا يجوز أن يستحقّ بعضها إلّا ما استحقّ سائرهما، على ما سنذكره.

فإن قيل: كيف يخالف هذه الأحوال التي ذكرتم واحدا يستحقّ هذه الأحوال و يشارك القديم تعالى فيها أجمع؟ و من شأن ما خالف به الشيء غيره ألا يشاركه فيه المخالف؟

^{٣٧٧} . في الأصل: واحدا.

^{٣٧٨} . في الأصل: بالجميع.

و ليس لكم أن تقولوا: إنه^{٣٧٩} لا يشاركه في كونه قديما؛ لأنكم أولا قد سوّيتم في الخلاف بين كونه قديما و سائر الصفات، و لأنّ ما يرجع إلى الإثبات في هذه الصفة هو الوجود، و نحن مشاركون فيه، و ما يفيد النفي من أنّه لا ابتداء لوجوده و لا اعتبار به في الخلاف.

قلنا: إنّ القديم و إن استحقّ من هذه الصفات ما يستحقّها غيره، فقد استحقّها على خلاف الوجه الذي استحقّها كلّ مستحقّ عليه، و لا فصل بين أن يخالف غيره و يتميّز منه باستحقاق صفات على وجوه تستحيل استحقاق غيره لها على تلك الوجوه، و بين أن يتميّز لصفة لا يشاركه فيها؛ لأنّه متى بان من غيره بصفة، كان وجه إباته و مخالفته أنّه أخصّ لذاته بما لم يشاركه فيه، فكذلك يجب إذا اقتصّ لذاته، بأن لا يستحقّ صفات على وجوه يستحيل في كلّ مستحقّ أن يستحقّها عليها أن يحصل الإبانة و التميّز.

و ليس لأحد أن يقول: إذا لم يخالف بنفس الصفات، كيف يخالف بكيفية استحقاقها،

ص: ١٦٤

و الخلاف في الذوات [لا بد] أن يعود إلى الصفات؟

و ذلك أنّه يمكن أن يقال: إنّ الخلاف في الحقيقة يحصل بهذه الصفات من حيث استحققت على هذه الوجوه المخصوصة، فلم يعد الخلاف إلّا إلى الصفات، و أمّا كونه قديما، و أنّ معناه أنّه لا ابتداء لوجوده، فإنّ ذلك و إن كان لفظه لفظ النفي، فليس بنفي على الحقيقة، بل يقتضى استمرار الوجود في كلّ حال فيما يزل.

فأمّا أبو هاشم / ٣٨، فإنه لهذا المعنى أثبت له تعالى صفة ذاتية يقتضى كونه على هذه الأحوال، و جعل الخلاف مستندا إليها، و كان يقول: «إذا لم يصحّ أن يخالف الشيء غيره بما يشاركه فيه، لم يجوز أن يخالف القديم تعالى ما خالفه بهذه الصفات، لوقوع الاشتراك فيها، و كذلك لا يجوز أن يخالف استحقاقها؛ لأنّ معنى ذلك يؤول إلى النفي. أ لا ترى أنّ قولنا: لا أول لوجوده، و أنّه لا يحتاج في وجوده إلى موجد، أنّ العدم يستحيل عليه، كلّ نفي، و بالنفي لا يختلف الذوات، و أمّا جهة استحقاق الصفة، فالمرجع فيه عند التحقيق إلى النفي؛ لأنّ معناه أنّه يستغنى في استحقاقها عن علّة و فاعل».

و يمكن أن يقال: لو خالف تعالى غيره بكونه قادرا على ما قدر عليه، من حيث لم يصحّ أن يشاركه في هذه الصفات، لوجب في زيد إذا كان قادرا على ما لم يصحّ أن يقدر عليه عمرو أن يكون مخالفا له، و كان ينبغي أن تؤثر هذه الصفة في الخلاف فينا كما أثرت فيه تعالى.

على أنّ ما يخالف الذات غيرها، لا يجوز أن يكون مشروطا و لا متعلّقا في الثبوت أو الصحة بغيرها، و كون القادر قادرا يترتب على كونه موجودا و حيا.

و ممّا يقال في نصرّة طريقة أبي هاشم: إنّ كلّ ذات فلا بدّ أن يختصّ بصفة لو كانت مرئية لرؤيت^{٣٨٠} عليها، و لفصل عند الإدراك بينها و بين ما خالفها لأجل تلك الصفة، و هذا الحكم واجب في كلّ ذات، سواء كانت مرئية أو ممّا يستحيل عليه

^{٣٧٩}. في الأصل: ان.

^{٣٨٠}. في الأصل: لرأيت.

الرؤية؛ لأنّ الأصل في اختلاف الذوات و تماثلها هو الإدراك، و ما عدا الذوات المدركات محمول في ذلك على المدركات.

و إذا صحّت هذه الجملة، و لم يجز أن يكون قديما تعالى، لو كان مدركا يدرك من

ص: ١٦٥

حيث كان موجودا أو عالما أو حيّا أو قادرا؛ لأنّ غيره يشاركه في هذه الصفات، و لا يجوز أن يكون مدركا عليها، و لا يمكن أن نجعل الإدراك متعلّقا بكيفية الصفة دون نفس الصفة؛ لأنّ ذلك [لا] يعقل، فثبت أنّه لا بدّ من صفة بها يخالف غيره - لو أدرك غيره - في لأدرك^{٣٨١} عليهما.

و ممّا يجب أن يعتمد أيضا في ذلك: أنّه لا يجوز أن يكون تعالى موجودا لذاته، لوجوب مماثلة ما شاركه في الوجود له؛ و قد علم أنّه مخالفه يشاركه في الوجود.

و لا يجوز أن يكون عالما قادرا حيّا لذاته؛ لأنّ ذلك يقتضى كونه موجودا لما هو عليه في ذاته، و هذا يؤدّي إلى أنّ المؤثّر في وجوده كونه قادرا، مع أنّ كونه قادرا مشروط في الوجود و مفتقر إليه، و في هذا تعلق كلّ واحد من الأمرين بصاحبه و افتقاره إليه، فوجب إثبات صفة ذاتية غير هذه الصفات، تستند هذه الصفات إليها.

و أمّا الكلام على الأصل الثالث: و هو أنّ ما شاركه في هذه الصفة يجب أن يكون مثلا له، و مستحقّا لكلّ ما يستحقّه لنفسه فهو:

إذا ثبت بما ذكرناه أنّه مخالف لغيره قديما و ما جرى مجراه، أو بالصفة التي اقتضت فيه هذه الصفات، و جب فيما شاركه في كونه قديما أن يكون مثلا له؛ لأنّ ما يحدث به الذات غيرها، فمتى شاركها فيه مشارك كان مثلا لها. ألا ترى أنّ السواد و الجوهر لمّا خالفا ما خالفهما بهاتين الصفتين كان ما شاركهما فيها مثلا لهما؟ و كذلك إن كان الخلاف في التحقيق يرجع إلى الصفة الذاتية التي يقتضى هذه الصفات، يجب فيما شاركه في هذه الصفات أن تكون في ذاته على مثل تلك الصفة، فتكون مثلا له.

و ليس لأحد أن يقول: ما أنكرتم أن تكون صفة الوجود تختلف في الذوات، فلا نمنع أن يشارك القديم في كونه قديما ما ليس بمثل له، إذا لم يعد الاتفاق إلى صفة متماثلة.

و ذلك أنّ الجهات التي يعلم منها اختلاف الصفات مفقودة في صفة الوجود؛ لأنّ الصفتين إنّما نعلم اختلافهما بالإدراك أو بما يجرى مجراه، نحو الفصل بين كون أحدنا مريدا و ناظرا و معتقدا، أو نعلم اختلافهما باختلاف أحكامهما، كعلمنا بمخالفة كون القادر قادرا لكونه حيّا، لاختلاف الأحكام، و هذا كلّهُ مفقود في صفة الوجود، فيجب أن تكون

ص: ١٦٦

^{٣٨١}. في الأصل: لادراك.

واحدة؛ لأنها لو كانت كذلك لم ترد على هذه الحال.

و أيضا: فإنَّ حكم صفة الوجود هو ظهور حكم صفة النفس، و هذا حكم واحد غير مختلف، و يتفق فيه الذوات الموجودة، فيجب أن تكون صفة واحدة.

تمَّ الجزء الأوَّل من الكتاب المُلخَّص في أصول الدين و يتلوه في الجزء الثاني «و أمَّا الذي يدلُّ على الاشتراك في صفة من صفات النفس».

وقع الفراغ من تسويد هذا الجزء، و الحمد لله ربَّ العالمين، و صَلَّى الله على محمَّد و آله و سلَّم تسليما كثيرا كثيرا كثيرا. /
٣٩

ص: ١٦٧

الجزء الثاني

ص: ١٦٩

[باب]

بسم الله الرحمن الرحيم، ربِّ وَّقِّ لإتمامه

فصل الذي يدلُّ على الاشتراك في صفة من صفات النفس

و أمَّا الذي يدلُّ على أنَّ الاشتراك في صفة من صفات النفس، يقتضي الاشتراك في سائر الصفات النفسية، و أنه لا يجوز أن يشتركا في صفة ذاتية، و يفترقا في أخرى حتى يكونا مختلفين من وجه، متمثلين من آخر فوجوه:

منها: إنَّ المقتضى للصفة كالموجب لها، فإذا كان ما أوجب صفة أو صفات متى حصل مثله أوجب ذلك، و كذلك المقتضى للصفات، فكما أن إثبات ما يشاركه له لعله فيما هي عليه في ذاتها، ثمَّ لا يوجب ما يوجبه نقض لإيجابها، كذلك إثبات ما يشارك الذات فيما هي عليه، ثمَّ لا يستحقُّ ما يستحقُّه نقض لاقتضائها و إيجابها، [و] أنَّ القول بذلك يودى إلى أنَّ الذاتين يتفقان بنفس ما يختلفان، و إلى أنَّ الخلاف نفسه وفاق، و ذلك متناقض.

و إنَّما قلنا ذلك؛ لأنَّ الذات إذا اختصَّت بصفتين لذاتها، وجبت أن تخالف مخالفا بكلِّ واحدة منهما من حيث كانتا ذاتين، إذ الخلاف موقوف على صفة للذات، و ليس هي بأن تخالف ما خالفها بإحدى الصفتين بأولى من أن تخالفه الأخرى، فمتى شاركها مشارك في إحدى الصفتين، وجب أن يكون مماثلا من حيث يجب أن يكون مخالفا؛ لأنَّا قد بيَّنا أنَّ

ص: ١٧٠

كلِّ واحدة من الصفتين إذا كانتا ذاتيتين لا بدُّ من أن تؤثر في المخالفة.

و ليس هذا من قولنا فى الشىء: «إنه يصح أن يكون معلوما مجهولا من وجهين، و كذلك يكون مرادا مكروها» على هذا الوجه لسبيل؛ لأنّ الخلاف و الوفاق يرجع إلى أمر واحد و هو الذات، و العلم يتعلّق بالشىء على وجه و الجهل على وجه آخر، و كذلك الإرادة و الكراهة، و ليس يجب إذا كان معلوما من وجه أن يكون معلوما من كلّ وجه، و قد بيّنا أنه إذا خالف بصفة ذاتية و كانت هناك أخرى تجرى مجراها، فلا بدّ من أن تخالف أيضا بها.

و منها: إنّ هاتين الذاتين لو كانتا^{٣٨٢} مدركتين، لوجب القياس إحداهما بالأخرى من حيث التفاضل، و أن يفصل المدرك بينهما و لا يلتبسان عليه من حيث التخالف، و ذلك يتنافى و يتناقض.

و منها: إنّ الذاتين لو تماثلتا من وجه و اختلفتا من آخر، لوجب إذا كانتا محدثتين و طرأ ضدّ عليهما أن ينفيهما من وجه دون وجه، و إن كانتا قديمتين لذكر ذلك فيهما بالتقدير، فيقال: كان يجب لو قدر ضدّ لهما أن ينتفيا من وجه دون آخر، و يصحّ هذا التقدير - و إن استحال أن يكون للقديم - لأنّه يثمر علما بأنّ الشئيين لا يختلفان من وجه و يتفقان من آخر، و كلّ تقدير يجرى هذا المجرى، فهو صحيح.

و منها: إنّ الذات إنّما تخالف غيرها بالصفة التى تدخل بها فى أن تكون ذاتا، و ليس يستحقّ على هذا الوجه إلّا صفة واحدة، و ما عدا هذه الصفات ممّا يقال: إنّه ربّما أثر فى الخلاف فمقتضى^{٣٨٣} عن هذه الصفة و موجب عنها، و إذا ثبت ذلك فيجب فيما تماثل الذات إن شاركه فى الصفة الذاتية [أنّ] تشاركه فى مقتضاها؛ لأنّ المشاركة فى المقتضى توجب المشاركة فى المقتضى، فلا يصحّ على هذا أن يكون مثلين من وجه، مختلفين من وجه آخر.

و يجب على هذه الجملة أن لو كان له تعالى علم قديم، و هو تعالى إنّما استحقّ كونه قديما لما هو عليه فى ذاته، أن يكون ذلك العلم القديم من حيث شاركه فى القدم مشاركا

ص: ١٧١

له فى تلك الصفة الذاتية فى جميع ما يقتضيه، و هى كالعلة فيه، و ذلك يؤدّى إلى ما ذكرناه.

و إنّما قلنا: إنّ الذات لا يختصّ بأكثر من صفة واحدة فى نفسها، من حيث كان الطريق إلى إثبات صفة للذات، و هو أنّ الذات لأجلها تكون ذاتا، و يصحّ العلم بها، و الخبر عنها، و تميّزها من غيرها، و هذه الأحكام تتمّ بالصفة الواحدة، فلا وجه لإثبات ما دلّ عليها؛ لأنّه يؤدّى إلى إثبات الذات، ما لا طريق للعلم به فى ذلك [و هو] يفضى^{٣٨٤} إلى الجهالات.

و منها: إنّ القول بخلاف ما ذكرناه يؤدّى إلى تجويز ثان له عاجز، و إن كان مشاركا فى القدم؛ لأنّه لا فرق بين إثبات قديمين أحدهما قادر و الآخر عاجز، و لا اعتصام من ذلك إلّا بما سلكناه من الطريق.

فأمّا الكلام فى صحّة ما ألزماهم إياه، من استحقاقه تعالى لكلّ ما يستحقّه هذه المعانى من الصفات الذاتية، و استحقاق هذه المعانى جميع ما يستحقّه من الصفات، و أن تكون لبعضها حكم بعض حتى يغنى وجود أحدها عن جميعها، فواضح لا

^{٣٨٢}. فى الأصل: كانا.

^{٣٨٣}. فى الأصل: فمقتضى.

^{٣٨٤}. فى الأصل: يفضى.

إشكال فيه؛ لأنّ الكلّ إذا اشترك في القدم الذي هو الصفة النفسية أو المقتضى عن الصفة النفسية، وجب ما ذكرناه؛ لأنّنا قد بينّا أنّ الاشتراك في بعض هذه الصفات يقتضى الاشتراك في صفة النفس.

و ليس لأحد أن يقول: كيف يصحّ ما ألزمتوه من كون العلم عالما و القدرة قادرة فيتحدان^{٣٨٥} للاشتراك في القدم، و لم يثبت أنّه تعالى عالم قادر لنفسه، فيكون ما شاركه له في ذلك، بل الكلام مبنيّ على أنّه مستحقّ لأجل المعاني، و المشاركة في صفة النفس لا توجب المشاركة في صفات العلل، و كيف يلزم أن تكون ذاته تعالى بصفة العلم و القدرة، و أن يكونا بهذه الصفة لجنسهما، و إنّما يتمّ ذلك في الحياة دونهما؛ لأنّ الحياة حياة لنفسها؟

و ذلك أنّ القديم تعالى لو كان عالما أو قادرا لمعنى على ما يدعون، لوجب أن يكون في نفسه على ما يصحّ كونه كذلك، كما أنّ الجوهر و إن كان متحرّكا لمعنى، فصحة كونه متحرّكا يرجع إلى ما هو عليه في نفسه، و العلم و القدرة يشاركانه على قولهم في القدم،

ص: ١٧٢

فيجب أن يشاركه في صحّة كونه عالما قادرا، و متى صحّ ذلك فيهما وجب لهما؛ لأنّ العلم لو صحّ كونه عالما لم يحصل بهذه^{٣٨٦} الصحة إلّا لمن هو عليه في ذاته، لاستحالة استحقاقه لها لعلّة أو بالفاعل، و هذا يقتضى كون العلم عالما لم يحصل بهذه إلّا لصفة في كلّ حال؛ لأنّ ما هو عليه في ذاته حاصل في كلّ حال.

و كذلك القول في القدرة من وجه آخر، و هو أنّ ذاته تعالى يجب أن يكون علما من حيث شاركها العلم في القدم، و إذا وجب فيه تعالى أن يكون عالما مع أنّ ذاته علم أو بصفة العلم، وجب أن يكون العلم أيضا عالما؛ لأنّ ما يحيل أحد الأمرين يحيل الآخر، و ما يصحّ أحدهما يصحّ الآخر.

و أمّا القدرة و إن لم تكن قدرة على الاطلاق لنفسها، فهي قدرة على مقدرات مخصوصة لنفسها، و بهذه الإضافة تبين من غيرها، فما كان مثلا لها و / ٤٠ / مشاركا لها في القدم - و هو صفة نفسه - يجب أن يشاركها في التعلّق المخصوص، و العلم و إن لم يكن علما لنفسه، فإنّه اعتقاد لمعتقد مخصوص لنفسه، فيجب فيه مثل ما ذكرناه في القدرة، و كلّ ذلك واضح.

دليل آخر: و ممّا يدلّ على أنّه لا يجوز أن يكون تعالى عالما بعلم قديم، و ذلك القول في قادر حيّ، و جوب هذه الأحوال له في كلّ حال، و الصفة إذا وجبت استغنت عن العلة^{٣٨٧}، لأنّ وجوبها لو لم يغن عن العلة، لكان وجوبها عن العلة لا يغنى عن علة ثانية، و لأدّى ذلك إلى أنّ التعليل لا ينقطع و لا يتناهى.

و إذا علمنا أنّ وجوب الصفة عند العلة تغنى عن أخرى من حيث الوجوب، قضينا في كلّ صفة علمنا وجوبها في كلّ حال - و إن لم نعلم أمرا سواها - بأنّها مستغنية عن علة.

^{٣٨٥} . بياض في الأصل.

^{٣٨٦} . في الأصل: + الا.

^{٣٨٧} . في الأصل: علة.

و يبيّن ذلك أنّ السواد لما وجب كونه سوادا في كلّ حال، وكذلك الجوهر و نفس العلة الموجبة للصفة، استغنى عن ذلك بوجوده عن العلل. ألا ترى أنّ هذه الصفات لو لم تكن واجبة بل كانت ثبتت مع جواز ألا تثبت، لوجب أن يحتاج إلى معنى أو فاعل؟ و هذا يبيّن صحّة ما ذكرناه من أنّ الوجوب يمنع من التعليل.

ص: ١٧٣

و ليس لأحد أن يقول: إنّ الصفة إنّما استغنت حتى وجبت عن العلة عن علة ثانية، لأجل أنّ العلة تؤثر في الصفة و توجبها، فلا حاجة إلى أمر آخر، و لم يثبت لكم أنّ كونه تعالى عالما يقتضيه ما هو عليه في ذاته، فيستغنى عن علة، و ذلك أنّ العلة لو أنّها ممّا تجوز أن توجد تارة فتوجب الصفة، و أخرى فلا توجبها، لكانت الصفة الواجبة عنها لا تستغنى عن أمر آخر، فثبت بذلك أنّ وجوب الصفة عندها هو المعنى عن علة أخرى؛ لأنّ العلة [التي] أوجبت الصفة دلالة على نفي المعنى، و الصفة لو وجبت عن معنى قديم لكان حالها في الوجوب كحالها إذا وجبت عن الذات، و ذلك إنّما متى علمنا وجوب الصفة من غير أن نعلم أمرا زائدا على الذات، علمنا بذلك نفي المعنى، و أنّ الصفة تجب لما^{٣٨٨} الذات عليه، كما أنّا إذا علمنا وجوب الصفة عند معنى من المعاني - و إن لم يكن نعلم سواه - يقع على أنّه لا موجب سواه، على أنّ التشكك في هذا الباب و تجويزنا أن تكون الصفات الواجبة التي نعلم وجودها - من غير أن نعلم معنى سواها - يجب لمعنى قديم يؤدّي إلى نفي صفات الذات جملة؛ لأنّنا لا نأمن في كلّ صفة وجبت للذوات، من نحو كون الجوهر جوهرًا و السواد سوادا، و صفات العلل الموجبات نفسها، أن تكون ذلك لمعان قديمة، و هذا يقتضى رفع صفات الذات.

و ليس له أن يقول: إنّ السواد أو العلم أو ما أشبههما من المعاني، إنّما وجب أن يكون على ما هو عليه لغير علة، لاستحالة قيام المعاني لنفسه^{٣٨٩} لا لوجوب الصفة له.

ذلك أنّ فيما يجب له الصفات النفسية ما لا يستحيل فيه قيام المعاني به، نحو كون الجوهر جوهرًا و متحيّزًا، و مع ذلك فقد ثبت أنّ^{٣٩٠} صفاته الواجبات نفسية لوجوبها، لا لاستحالة قيام المعاني به، على أنّ المفهوم من قيام المعاني هو الحلول، و البارى تعالى يستحيل [عليه] ذلك، و لئن جاز ارتكابه فيه تعالى، ليجوزنّ مثله في قيام المعاني بالمعاني، فليس أحدهما بأبعد من الآخر.

دليل آخر: و آخر ما يدلّ على ذلك، و إن كان يقارب ما تقدّم، أنّ المراعى في المقتضى للصفة، الاشتراك في كيفية استحقاقها، سواء اختلفت الصفة أو اتفقت. ألا ترى أنّ

ص: ١٧٤

المحدثات لما اشتركت كلّها في كيفية الوجود، احتاج جميعها إلى فاعل؟ فاشتركت كلّها في المقتضى، و القديم تعالى لما لم يشاركها في كيفية هذه الصفة، استغنى من موجد، و كان موجودا لذاته، و لما كان تعالى مشاركا للمريدين، [و] ينافى استحقاق كونه مريدا، و أنّه يريد مع جواز ألا يكون مريدا، كان كذلك مريدا بإرادة كالواحد منّا.

^{٣٨٨} . في الأصل: الما.

^{٣٨٩} . في الأصل: سنه.

^{٣٩٠} . كلمة غير واضح في الأصل.

وإنما قلنا: إنه لا اعتبار باختلاف الصفة واتفاقها مع الاتفاق في وجه الاستحقاق و كَيْفِيَّتِهِ، إِنَّا وجدناه تعالى لَمَّا استحقَّ كونه موجودا على الحدِّ و الوجه الذى يستحقُّ السواد عليه كونه سوادا و الجوهر كونه جوهرًا، استحقَّ ذلك لما هو عليه فى ذاته، كما استحقَّ السواد و الجوهر ذلك على هذا الوجه، و لَمَّا استحقَّ كونه مريدا على الحدِّ الذى يستحقُّ الجوهر عليه كونه متحرِّكًا استحقَّ ذلك المعنى،^{٣٩١} و هذه قضية عامَّة فى جميع الصفات المستحقَّة لو تَوَمَّلْت و قوبل بين وجوه استحقاقها.

و إذا ثبت هذه الجملة التى ذكرناها، و وجدناه تعالى يستحقُّ كونه عالما و قادرا و حيًّا على الوجه الذى يستحقُّ عليه كونه قديما، و على الوجه الذى يستحقُّ السواد عليه كونه سوادا، أو الجوهر كونه جوهرًا، و جب أن يستغنى عن المعانى، و أن يكون مستحقًّا لهذه الصفات، لما هو عليه فى ذاته، كما ثبت ذلك فيما شاركه فى كَيْفِيَّةِ استحقاق صفته.

دليل آخر: و ممَّا يدلُّ على ذلك أنه لو كان تعالى عالما بقديم، لوجب أن يكون علمه من جنس علومنا، من حيث تعلق بما يتعلَّق به علم أحدنا على وجهه، و فى وقته على سبيل التفصيل، و هذا يقتضى قدم علومنا و حدوث علمه!

فإن قيل: دلّوا على أن المشاركة فى التعلُّق الذى ذكرتم يقتضى التماثل؟

قلنا: الدليل على ذلك أن العلم إنما بيّن من غيره بهذا التعلُّق المخصوص، و هو أخصّ صفات ذاته، و لهذا و جب فيما شاركه فى ذلك أن يسدّ مسدّه، حتى أن أحدنا متى صحَّ منه الفعل المحكم بعلم مخصص، فمعلوم أن ذلك يصحّ منه بكلِّ ما شارك العلم الذى ذكرناه فى صفته و تعلقه.

و لأنّهما أيضا يوجبان صفتان متماثلتين، و تماثل الموجب يدلُّ على تماثل الموجب.

ص: ١٧٥

و لأنّهما أيضا ينتفیان بضدّ واحد. أ لا ترى أنّا لو قدرنا حصول هذين العلمين لعالم واحد، و وجد الجهل المتعلِّق بالعكس من متعلّقيهما، لوجب انتفائهما معا به،؟ و الشىء الواحد لا يجوز أن ينفى شيئين مختلفين غير متضادّين، و إنّما ينفى المثليين أو الضدّين، و إذا لم يجز أن يكون هذان العلمان ضدّين، و جب أن يكونا مثليين.

فإن قيل: و من أين صحَّ ما ذكرتم من أنّهما يوجبان صفتين متماثلتين؟

قلنا: لأنّ هاتين الصفتين لو اختلفتا، لم يكن إلى اختلافهما طريق إلّا اختلاف حكمهما، و كان الحى يفصل بينهما، كما يفصل بين صفاته المختلفة، ككونه مريدا و معتقدا، و لا شبهة فى أن حكمهما غير مختلف، و لذلك أحدنا يجد نفسه إذا كان عالما بأحد هذين العلمين على مثل ما يجد غير نفسه إذا كان عالما بالعلم الآخر، و لا نجد مثل ذلك / ٤١ / إذا كان مريدا و غيره معتقدا.

فإن قيل: ألا اعتبرتم فى تماثل هذين العلمين أن يتعلّقا بعلم واحد؟

^{٣٩١} . فى الأصل: لمعنى.

قلنا: لو كان لمثل ذلك اعتبار، لوجب أن لا يتماثل السوادان مع تغاير محلّهما، و قد علمنا أن لا فرق في وجوب تماثلهما بين أن يكون محلّهما واحداً أو متغايراً، ألا ترى أن الالتباس على المدرك الذي كان طريقاً لنا إلى تماثل السوادين حاصل في الوجهين؛ لأنّ السوادين يلتبسان و المحلّ واحد، و إذا ثبت أن تغاير المحلّين لا يؤثّر في التماثل، ثبت ذلك في تغاير العالمين؛ لأنّ حكم الحمل مع المعانى المختصّة بها حكم المحال مع المعانى المختصّة بها، على أنّ العلمين إذا لم يتعلّقا بعالم واحد، فإنّما افترقا في كَيْفِيَّةِ الوجود، و مثل ذلك لا يؤثّر على الحقيقة في الاختلاف، بل يجرى مجرى أن يكونا موجودين في وقتين، و معلوم أن ذلك لا يقتضى اختلافهما؛ لأنّه لو اقتضاه لوجب أن يكون الشئ مخالفاً لنفسه إذا لم يوجد في وقت و وجد في غيره.

على أنّ الأجناس المختلفة قد تشترك في كَيْفِيَّةِ الوجود، و لا يوجب ذلك تماثلها، فوجب صحّة ما ذكرناه من تماثل هذين العلمين، و إن تعلّقا بعالمين.

فإن قيل: و ما الدليل على صحّة ما ادّعيتموه في جملة كلامكم، من أنّ الشئ الواحد لا ينفى شيئين مختلفين غير متضادين؟

ص: ١٧٦

قلنا: الدليل على ذلك أنّ من حقّ ما ينافى غيره أن يحلّفه على محلّه، و على الجملة التي يتعلّق بها، و يحصل له صفة بالعكس من صفة ما نافاه، فلو نفى الشئ الواحد ذاتين مختلفتين، لوجب أن يكون صفته بالعكس [من] صفة كلّ واحد منهما، و هذا يقتضى كون الذات على صفتين مختلفتين للنفس، و ذلك لا يجوز في الذات المختلفة، لما دللنا عليه في صدر هذا الكتاب عند الكلام على أنّ الجوهر لا يكون متحيّزاً بالفاعل.

و ممّا يدلّ أيضاً على ذلك: أنّ الشئ الواحد لو نفى المختلفين، لوجب أن ينفى كلّ مختلفين حصلاً في محلّه؛ لأنّه ليس له ببعض ما خالفه من الاختصاص ما ليس له بغيره.

أ لا ترى أنّ الشئ الواحد لما نفى المثليين على الجمع و الضدّين على البدل، نفى كلّ مثليين و كلّ ضدّين؟ و لو نفى كلّ ما يخالفه لأدّى إلى أنّ السواد ينفى البياض و الخلافة عن المحلّ، و قد علمنا فساد ذلك.

و ممّا يبيّن ما ذكرناه أنّ السواد إذا علمنا أنّه لا يصادّ البياض و الطعم، و أنّه يصادّ البياض و الحمرة، و تضادّ بياضتين و حمرتين، فيجب أن نقضى^{٣٩٢} أنّه إنّما يصادّ البياض و الطعم لأجل أنّهما مختلفان ليسا بضدّين، و نحكم بأنّ كلّ مختلفين ليسا بضدّين يجران هذا المجرى في أنّ شيئاً واحداً لا يجوز أن ينفيهما.

و ليس لأحد أن يقول: هذا الذى ذكرتم يقتضى أنّ ذاته تعالى مماثلةً لعلومنا، من حيث المشاركة في التعلّق المخصوص.

و ذلك أنّ تعلّقه تعالى بالمعلومات يخالف تعلّق العلوم؛ لأنّ تعلّقه تعلّق العالمين، و إنّما كان يلزم ذلك لو كان التعلّق واحداً. أ لا ترى أنّ العلم و الإرادة معا قد يتعلّقان بحدوث الشئ و لا يتماثلان لاختلاف التعلّق؟

^{٣٩٢}. فى الأصل: + و.

و ليس له أن يقول: ما أنكرتم أن يكون علمه من حيث كان قديما يخالف علومنا، أو من حيث يتعلّق بمعلومات كثيرة على التفصيل، و إن شارك علومنا في التعلّق الذي ذكرتم.

و ذلك أن هذا اعتراض على الدليل لما اقتضى الدليل نفسه فساد؛ لأننا قد بيّنا أن اشتراك العلمين في التعلّق المخصوص يقتضى تماثلهما، و ذلك يقتضى استحالة قدم

ص: ١٧٧

علمه أو تعلّقه بمعلومات كثيرة، كما يقتضى استحالة ذلك في علومنا التي هي مثل ذلك العلم، على أن هذا يقتضى كون علمه مماثلا لعلومنا و مخالفا، و ذلك محال.

و لا فرق بين هذا الاعتراض و بين من قال من المشبهة: إذا ألزمتنا أن يكون مثلا لنا إذا كان جوهرًا أو جسما، أنه و إن كان جسما فمن حيث كان قديما لا يكون مثلا لنا.

و الطريق إلى إبطال ذلك هو ما ذكرناه.

دليل آخر: و ممّا يدلّ على ذلك أن الطريق إلى إثبات العلم، هو تجددّ الصفة على الذات، مع جواز أن لا يتجدّد، و الحال واحدة، و هذا الطريق غير متأتّ فيه تعالى، و إثبات معنى لا طريق إلى إثباته يؤدّي إلى الجهالات، فوجب لهذه الجملة القطع على أنّه لا يجوز كونه عالما بعلم، بل لما هو عليه في ذاته، و هذا الكلام يشتمل على موضعين لا بدّ من الدلالة عليهما:

أولهما: إنّ لا طريق إلى اثبات العلم سوى ما ذكرناه.

و الثاني: إنّ إثبات معنى لا دليل عليه لا يصحّ.

فأمّا الدليل على الأول: فهو أنّه ليس يجوز أن يدلّ على الشيء إلّا ما له تعلّق به، و إذا لم يدلّ إلّا ما ذكرناه على إثبات العلم، فليس هذه إلّا أن يقال: إنّ الدالّ على العلم كونه عالما، أو صحّة وقوع الفعل المحكم؛ لأنّ غير ما ذكرناه من الصفات و الأحكام لا تعلّق لها [بالعلم]،^{٣٩٣} و الذي يدلّ على كونه عالما لا يدلّ على العلم؛ لأنّ الصفة بمجردّها إذا اقتضت المعنى، لوجب أن تكون كلّ صفة معلّلة بمعنى، و يقتضى كذلك وجود ما لا يتناهى من المعانى.

و أيضا فإنّ الصفة تنقسم في العقل استحقاقها إلى المعنى و إلى غيره، فكيف يقال: إنّها لمجردّها تقتضى المعنى؟

و على هذا يجب أن يكتفى في إثبات الأكوان بإثبات صفة الجوهر و تنقله في الجهات، من غير أن يبيّن كونه مستحقّا لذلك على وجه مخصوص.

و أيضا: لو كان كونه عالما يقتضى وجود العلم، و قد ثبت أن العلم يقتضى كون الذات

^{٣٩٣}. بياض في الأصل.

عالمه، لوجب أن يكون كل واحد من الأمرين مقتضيا لصاحبه.

و أمّا الذى له قلنا: «إنّ الفعل المحكم لا يدلّ على العلم»، فهو إنّ الفعل المحكم إنّما يقع فى الشاهد من الجملة دون أبعاضها، فيجب على أمر يختصّ به الجملة، و ليس واقع من العلم و لا من محلّ العلم فيدلّ عليه، و إذا كان وجود العلم مقصورا على بعض الجملة، لم يكن الفعل دالّا عليه.

و أيضا: فإنّ العقل دالّ على أنّ من صحّ منه يختصّ بمفارقة ليست لمن تعذّر منه، و المفارقات قد تكون للمعاني و قد تكون لغيرها، فكيف تجعل ما يقتضى المفارقة المطلقة مقتضيا لكيفية فيها؟

و أيضا: فإنّ الفعل المحكم إذا كان دالّا على كون من صحّ منه عالما، لم يجوز أن يدلّ مع ذلك على العلم؛ لأنّ الدليل إنّما يدلّ على أمرين مختلفين من وجهين، و إذا كان وجهه واحدا، لم يجوز أن يدلّ إلّا على أمر واحد و لذلك الفعل بمجردّه، على أنّ فاعله قادر، و بأحكامه له يدلّ على أنّه عالم.

و أمّا الدليل على الأصل / ٤٢ / الثانى: فهو أنّ القول بخلاف ذلك يؤدّى إلى كلّ جهالة، و إلى أن يجوز أن يكون فى الجسم معان كثيرة سوى ما عقلناه بالدليل، و إلى أن لا ينفى بالعلل و لا بالأسباب و لا بالتضادّ بين المتضادات، و فساد ذلك ظاهر.

و ليس هذا ممّا عيّنناه على البغداديين لمّا استدّلوا على نفى قديم ثان، بأنّه لو كان موجودا لكان فى الفعل دلالة عليه، و إنّما لمّا لم يكن فى الفعل ما يدلّ على ثان و جب نفيه.

و الفرق بين الأمرين أنّ الفعل يقع باختيار الفاعل، و قد يجوز أن لا يختاره، فلا يدلّ عليه، و لا يجب أن يحكم بنفى العلم^{٣٩٤} من حيث انتفى الفعل، و العلم موجب لكون الذات عالمة، و إثباته إنّما يكون بما يصدر عنه من الصفة أو الحكم، فلا يجوز أن ينفك ممّا يدلّ على إثباته؛ لأنّه لا يتعلّق باختيار مختار، فمتى فقدنا ما يدلّ عليه و جب القضاء بنفيه.

و قد يرتب هذا الدليل على وجه آخر فيقال: قد ثبت أن تجدد الصفة مع جواز آلا يتجدد

و الحال واحدة، دلالة على إثبات المعنى، و ليس يجوز ثبوت المعنى مع تقيض الشرط فى الدلالة عليه؛ لأنّ ذلك يقدر فى كونه شرطا فى الدلالة.

يبين ما ذكرناه أنّ وجوب وقوع تصرف الإنسان، [يكون] بحسب قصده و دواعيه، [و] وجوب انتفائه بحسب كراهته و صوارفه، لمّا دلّ على احتياجه إليه لم يجوز أن يثبت محدثا لفعل يجب وقوعه عند كراهته و انتفائه عند قصده، و إنّما لم

^{٣٩٤} . فى الأصل: العادل.

يجز ذلك من حيث كان ما ذكرناه شرطاً في الدلالة، فلم يمكن ثبوت المدلول مع نقيضه، وإذا وجب كونه تعالى عالماً في كلِّ حال، ثبت أنَّه لم يكن كذلك لمعنى^{٣٩٥}.

و ليس هذا الذي ذكرناه من إثبات المدلول مع فقد الدلالة، وإنما منعنا من إثبات المدلول مع نقيض الشرط في الدلالة. ألا ترى أننا ثبت تصرفنا محتاجاً إلينا و محدثاً بنا من حيث وقع بحسب قصودنا^{٣٩٦} و انتفى بحسب صوارفنا و كراهتنا؟ و لا يمتنع إثبات فعل لا يتأتى هذا المعنى فيه، و هو فعل الساهى إذا كان بدليل آخر، و لا يجوز قياساً على ذلك أن يثبت الفعل لمن يجب انتفائه و صوارفه، و الفرق بين^{٣٩٧} الأمرين هو ما ذكرناه من أن ذلك إثبات المدلول مع نقيض الشرط في الدلالة.

و هذه الدلالة على الوجهين اللذين رتبناهما معاً، يدلُّ على أنه تعالى لا يجوز أن يكون قادراً بقدرة و لا حياً بحياة و لا قديماً بقديم.

دليل آخر: و ممَّا يدلُّ على أنه تعالى لا يجوز أن يكون على هذه الأحوال لمعان قديمة، أن القول بذلك يؤدِّي إلى إثبات ذاتين، بل ذوات تستحيل وجود كلِّ واحدة منها دون الأخرى، و ذلك محال؛ لأنَّه يقتضى تجويز معان زائدة على ما قد عقلناه، و ندعى أن بعضها يفارق بعضها.

دليل آخر: و ممَّا يدلُّ على أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالماً بعلم قديم، أن القول بذلك يؤدِّي إلى أحد أمور كلِّها فاسدة:

منها: أن يكون عالماً بمعلوم واحد، أو معلومات منحصرة.

و منها: أن يكون عالماً بمعلوم لا نهاية لها.

ص: ١٨٠

و منها: أن يكون علمه متعلِّقاً بمعلومات لا تنهاه على سبيل التفصيل.

فإن قيل: دلُّوا على فساد القسم الأخير.

قلنا: قد ثبت أنه لا معلومات إلَّا و يصحَّ أن يعلم أحدهما دون الآخر، و إن لم يعلم الآخر، و هذا الحكم معلوم في أكثر المعلومات باضطرار، كالعلم بزيد و عمرو و ما أشبههما من المعلومات، كما نعلم ضرورة في أكثر الأجسام إننا نجوز أن نحرك بعضها مع سكون بعض، و ما لا يعلم ذلك فيه من المعلومات باضطرار، و يشته أمره، نحمله بالاستدلال على ما علمناه في الحكم؛ لأنَّنا إذا تأملنا حال العلم المتعلِّق بأحد المعلومين فوجدناه مخالفاً للمتعلِّق، و جب أن نحكم بأن العلم الواحد لو تعلَّق بمعلومين على التفصيل، لكان مخالفاً في نفسه؛ لاختصاصه بصفيتين اقتضتا اختلاف العلمين.

^{٣٩٥} . في الأصل: بمعنى.

^{٣٩٦} . في الأصل: قصورنا.

^{٣٩٧} . في الأصل: بان.

و ليس يلزم على هذا أن يكون القدرة مختلفة في نفسها؛ لتعلقها بمقدورات كثيرة، و ذلك أنه لا شيء من القدر يختص بمقدور واحد، بل الجميع يتعلق بالكثير من المقدورات، فلم يقتض ذلك في القدر اختلافاً، و إن ثبت بعضها بصفة ما خالفه، و قد ثبت أن في العلوم ما يختص بمعلوم واحد، و أنه يخالف ما تعلق بمعلوم آخر، فافترق الأمران.

و مما يدل على فساد تعلق العلم الواحد بأكثر من المعلوم الواحد على التفصيل، أنه لو تعلق بمعلومين، لوجب إذا طراً جهل يتعلق بأحد المعلومين دون الآخر، أن ينتفى من وجه دون آخر، و ذلك باطل.

فإن قيل: هذا يلزمكم في القدرة، إذا قد يطرأ العجز عليهما مع تعلقه بأحد مقدوراتها، و لئن جاز لكم أن تدعوا أن العجز لا يتعلق إلا بجميع ما يتعلق به القدرة، قيل الجهل الذي قدرتموه مثله، و يبطل استدلالكم؟

قلنا: القدرة لو اختصت بمقدور واحد بطل حكمها، و لكان من أوجبت له حال القادر لا يجد فرقا بينه و بين المضطر، فلا بد من أن يتعلق بالكثير من المقدور، و العجز إذا كان ضدًا لها، فحكمه في التعلق حكمها، و هذا لا يمكن أن يدعى في العلم حتى يقال: إنه لا يتميز من غيره متى تعلق بمعلوم واحد، و إنه واجب فيه التعلق بأكثر من معلوم، فإذن لا يجب في الجهل المضاد له أن يتعلق بأكثر من مجهول واحد، و صح التقدير الذي ذكرناه

ص: ١٨١

و استنقام الاستدلال.

و مما يدل على ذلك: أن العلم لو تعلق بأكثر من معلوم واحد مفصلاً، لم يقف على عدد محصور و لا حد معين، و كان يجب أن يتعلق بما لا يتناهي من المعلومات؛ لأنه لا حاضر و لا مخصص، و هذا يقتضى أن يكون كل عالم منا عالماً بكل شيء، و يجب أن يكون الصبي الصغير عالماً بجميع ما يعلمه القديم تعالى، و إذا علمنا استحالة ذلك في علمنا، علمنا استحالته في كل عالم؛ لأنه إنما وجب لعلمنا هذا الحكم مع اختلافها، لكونها علوماً....^{٣٩٨} يرجع إلى أنها من قبيل الاعتقادات، و لا يمكن أن يعلق ذلك بالحدوث؛ لأنّ الحدوث لا تأثير له في التعلق، على أن ما بيناه من قبل من كون ما يتعلق بمعلومين من العلوم مختلفاً في نفسه، يقتضى على كل علم بهذا الحكم. و لأنه لو جاز في الغائب إثبات علم يتعلق بأكثر من معلوم واحد على التفصيل، لوجب أن يكون مثلاً لعلمونا و مخالفاً لها، و ذلك محال.

و مما قيل في ذلك أيضاً: إنه لو جاز في الغائب إثبات علم واحد بصفة علمين من علمونا مختلفين، جاز إثباته بصفة العلم و القدرة؛ لأنّ اختلاف العلمين بالمعلومين في الشاهد، كاختلاف العلم و القدرة، و هذا يؤدى بهم^{٣٩٩} إلى الاستغناء بالعلم عن سائر المعاني التي يثبتوها.

فأما القسمان اللذان ذكرناهما في / ٤٣ / صدر الدليل فظاهر الفساد؛ لأنّ وجود ما لا يتناهي قد بيننا فيما مضى من الباب فساد استحالته، و دللنا على أن ما حصره الوجود لا يكون إلا منتهياً.

^{٣٩٨}. في الأصل: دلا من.

^{٣٩٩}. في الأصل: يؤد بهم.

و أمّا كونه تعالى عالما بمعلوم واحد أو معلومات منحصرة، ففاسد أيضا؛ لأنّه قد فعل أفعالا محكمة يدلّ على أنّه عالم بها أجمع، و خلق فينا العلوم الضرورية، و تلك الاعتقادات لا يكون علوما إلّا من فعل العالم بمتعلقاتها، و هذا يدلّ على أنّه^{٤٠٠} تعالى عالم بأكثر من معلوم واحد.

و الذى يبطل كونه عالما بمحصورات، أنّ ما عدا تلك المعلومات لا تخلو من أن يكون

ص: ١٨٢

يصحّ أن يعلمها أو لا يصحّ.

فإن لم يصحّ أن يعلمها، بطل كونها معلومات فى نفوسها؛ لأنّ المعلوم فى نفسه لا يختصّ فى صحّة [ذلك] كونه معلوما بعالم دون عالم.

و إن صحّ أن يعلم ما عدا تلك المعلومات، لم يخل من أن يعلمها لنفسه أو يعلم معدوم أو قديم أو محدث.

فإن كان يعلمها لنفسه، فيجب أن يكون عالما بكلّ المعلومات لنفسه؛ لأنّ ما هو عليه فى ذاته ليس بأن يقتضى كونه عالما ببعض ما يصحّ أن يعلمه بأولى من أن يقتضى كونه عالما بالكلّ. ألا ترى أنّ القدرة لما كانت لما هى عليه يتعلّق بالمقدور، و جب تعلّقها بكلّ ما يصحّ أن يتعلّق.

و لا يجوز أن يعلم ذلك بعلم معدوم - لما مضى فى الكتاب - و لا بعلم قديمة؛ لأنّه يوجب وجود ما لا يتناهى، من حيث كانت المعلومات لا تتناهى.

و لا يجوز أن يعلم ذلك بعلم محدثة؛ لأنّه و جب أيضا وجود ما لا يتناهى من العلوم المحدثه، و لأنّ تلك العلوم يجب أن تكون من فعله.

و ليس يجوز أن يقع متولّدة عن النظر؛ لأنّ النظر لا يكون إلّا فى دليل، و ليس ما يحدث فى المستقبل دليل عقلى، لفقد التعلّق الذى لا بدّ من أن يكون مراعى فيما يدلّ عليه الأدلّة.^{٤٠١}

و لا يمكن أن يقال: إنه يقع علما، لعلمه بأنّه كان ناظرا.

لأنّ ذلك مبنى على أنّه بالنظر يحصل العلم بالحوادث المستقبله، و قد بيّنا أنّ ذلك لا يمكن أن يكون عليه دليل عقلى.

فلم يبق وجه يجوز أن تكون جهة بوقوع العلم علما، إلّا كون الفاعل عالما بالمعتقد، و ذلك ممّا الكلام مفروض على انتفائه؛ لأنّا إنّما نتكلّم على أنّه لا يعلم بعلم^{٤٠٢} باقى المعلومات إلّا بعلم محدث، و هذه جملة كافية.

^{٤٠٠} فى الأصل: ان.

^{٤٠١} علم الهدى، على بن الحسين، الملخص فى أصول الدين، ١، جلد، مركز نشر دانشگاهى - تهران - ايران، چاپ: ١، ١٣٨١ ه.ش.

دليل آخر: ومما يدلّ على أنّه تعالى لا يجوز أن يكون قادرا بقدره قديمة، أن قدرته

ص: ١٨٣

كان يجب أن تكون موجودة لا في محلّ حتى تتعلّق به؛ لأنّ وجودها فيه يستحيل، ووجودها في محلّ لا حياة فيه كذلك، فوجودها في محلّ مع الحياة يقتضى تعلّقها بمن تلك الحياة حياة له، على ما تقدّم في الكتاب، وقد بيّنا أن من حكم القدرة لأمر يرجع إلى صحّة الفعل بها، استعمال محلّها في الفعل، و دلّلنا على أنّ الفعل لا يصحّ أن يقع بها إلّا بأن يبتدأ هو أو ما سببه في محلّها، ومتى وجدت لا في محلّ بطل حكمها ولم يصحّ الفعل بها.

دليل آخر: ومما يدلّ على ذلك أيضا، أنّا قد بيّنا فيما تقدّم من الكتاب أن قدرنا مع اختلافها لا يصحّ أن يفعل بها الأجسام والألوان وما أشبههما من الأجناس المخصوصة، وبيّنا أنّ اختلاف القدر لا يقتضى اختلاف المقدورات، وأنّ من حقّ كلّ قدرة أن يقدر بها على كلّ جنس يقدر لغيرها عليه، وإنّ هذا الحكم يجب في القدر من حيث كانت قدرا و يصحّ الفعل بها، وهذا يقتضى بقدر الأجسام والألوان عليه تعالى، لو كان قادرا بقدره، وفي علمنا أنّه تعالى هو الفاعل، لها دلالة على نفى كونه قادرا بقدره.

دليل آخر: ومما يدلّ على استحالة كونه حيّا بحياء قديمة، ما قد بيّنا من اعتبار حكم الحياة وتأثيرها في المحلّ، وأنّ وجودها في غير محلّ مستحيل، والحياة القديمة لو كانت ثابتة لم يجز حلولها المحلّ، وإنّما كانت توجد لا في محلّ، و ذلك باطل بما ذكرناه.

فصل في الإشارة إلى قوى شبه أصحاب الذات [و] الصفات والكلام عليها

فقد تعلّق هؤلاء بأشياء:

منها: قولهم: لو كان عالما لذاته، لوجب أن يكون ذاته عالما، أو إذا لم يكن عالما لذاته فهو عالم بعلم.

و منها: إنّ كونه عالما أو قادرا إذا رجع إلى ذاته، ووجب أن يكون قادرا على كلّ ما يعلمه.

و منها: إنّ الفعل المحكم يدلّ على العلم، كما يدلّ على كون الفاعل عالما.

ص: ١٨٤

و منها: إنّ العلم بأنّ العالم عالم لا يخلو من أن يكون عالما بذاته، كما أنّ الجهل بأنّه عالم جهل بذاته، و لوجب في كلّ من علم ذاته أن يعلمه عالما، و فساد ذلك يقتضى أنّه عالم^{٤٠٤} بعلمه.

و منها: إنّ قولهم: إن وصفنا العالم بأنّه عالم اشتقاق من العلم، فلا سبيل إلى نفيه مع إثبات العالم عالما.

^{٤٠٢}. في الأصل: على أنّه لا يتكلم على انه لا يعلم لا بعلم.

^{٤٠٣}. في الأصل: كان.

^{٤٠٤}. في الأصل: علم.

و منها: إن وصفنا العالم بأنه عالم إثبات، و إذا لم يكن إثباتا لذاته، فلا بدّ من أن يكون إثباتا لعلمه.

و منها: إنّه قد يحسن أن يأمر أحدنا بأن يعلم و نمدحه على ذلك، و لا يجوز أن يتعلّق الأمر و المدح إلّا لمعنى يفعله، و إذا صحّ ذلك فينا، حمل الغائب عليه على أن متعلّق الأمر إذا كان هو المعنى، و كذلك الحذر و الدلالة.

و الجواب عن الشبهة الأولى: إنّه^{٤٠٥} كان يلزمنا أن كون ذاته علما، لو جعلنا كونه عالما موجبا عن الذات على التحقيق، و كما يوجب العلة المعلول، و هذا لم نردّه و لا هو مفهوم من كلامنا.

أو معنى قولنا: «إنّه تعالى عالم لنفسه»، إنّه اختصّ هذه الصفة على وجه بان بها من سائر العالمين، و أنّه استغنى فيها عن معنى.

و إضافة الصفة إلى النفس ليس يفيد التعليل، و إنّما يفيد غاية التخصيص و التميّز، و الأصل في ذلك قول أهل اللّغة «فعل زيد كذا بنفسه» إذا أرادوا التأكيد في الاختصاص.

على أن السواد لمّا كان سوادا^{٤٠٦} لنفسه، كانت نفسه سوادا، فلذلك يجب في العالم لنفسه أن تكون ذاته عالمة علما^{٤٠٧}، و هكذا القول.

و الجواب عن الشبهة الثانية: إن وصفه بأنه عالم و قادر و إن يرجع إلى ذات واحدة، فالفائدة فيه مختلفة، و إذا اختلفت و جب أن يراعى ما يصحّ فيه.

و قولنا: «موجودة و قدرة» يرجع إلى ذات واحدة، و إن تعلّقت موجبه [بما] كانت قدرة، و لم تتعلّق من حيث كانت موجودة؛ لاختلاف الفائدة، و الحيّ منّا قادر عالم على

ص: ١٨٥

كلّ ما كان عالما به.

و الجواب عن الشبهة / ٤٤ / الثالثة: إنّا قد بيّنا فيما تقدّم أن الفعل المحكم لا يدلّ على العلم، و إنّه لمّا يدلّ على كون فاعله مفارقا لما يتعدّر ذلك منه، و إنّ المفارقات قد تختلف فتكون تارة للمعاني، و تارة لغيرها، فإذا علمنا في أحدنا أن المفارقة إنّما حصلت له عن معنى بدليل تختصّه، لم يجب أن يثبت المعنى في كلّ موضع حصلت فيه المفارقة؛ لأنّ اشتراك الموصوفين في الصفة لا يمتنع، و إن استحقها أحدهما لعلّة و الآخر لا لعلّة بعد أن يختلفا في كيفية الاستحقاق، و لهذا كان الموجود منّا موجودا بفاعل، و هي تعالى موجود لنفسه.

^{٤٠٥} . في الأصل: + لما.

^{٤٠٦} . في الأصل: سواد.

^{٤٠٧} . في الأصل: عالما.

على أن من أوجب عليه القول بأنه تعالى عالم بعلم قياسا على العالم منّا، من حيث شارك في مطلق الصفة من غير مراعاة لكيفية الاستحقاق، و لا الوجه الذى منه ثبت العلم لأحدنا، يلزمه أن يكون علمه تعالى محدثا و غير آله، و أن يكون له علم مفرد بكلّ معلوم، كما أن كلّ ذلك واجب في العالم منّا، و يلزمه أن يكون مشاركا للعالم منّا في الجسميّة و البنيّة و سائر ما لا يكون عالما إلّا مع حصوله، و متى امتنع من التزام ذلك بوجه، حصل بعينه العلة في الامتناع عن كونه عالما بعلم، و حملته على أحوال العالمين منّا.

و الجواب عن الشبهة الرابعة: إنّ العلم بأنّ العالم عالم، هو علم بكونه على حال مخصوصة، و ليس يتعلّق لمجرد^{٤٠٨} الذات، و لا بمعنى فيها على ما بنوا عليه السؤال.

فإن قيل: دلّوا على أن العالم بكونه عالما حالا، ثمّ دلّوا على أن العلم بأنه عالم يتعلّق بكونه عليها؟

قلنا: الدليل على الفصل الأوّل أنّ الفعل المحكم إذا صحّ من زيد و تعدّر على عمرو، فلا بدّ من كونه دالّا على اختصاص من صحّ بأمر فارق به من تعدّر عليه، و لا بدّ من أن يكون ذلك الأمر مختصّا لمن صحّ منه الفعل، و هو الجملة دون ألفاظها، فيجب على هذا أن يكون الفعل المحكم دالّا على اختصاص الجملة بحال.

و ليس يمكن أن يقال: إنّ الفعل دالّ على أن العلم الذى به كان أحدنا عالما و أن المفارقة

ص: ١٨٦

إلى ذلك يرجع؛ لأنّا قد بيّنا فساد ذلك من قبل من وجوه.

و ممّا يدلّ أيضا على ذلك: إنّنا قد علمنا امتناع وجود العلم^{٤٠٩} في جزء من قلب زيد، و وجود جهل يصاد ذلك العلم في جزء آخر من قلبه في حالة واحدة، فلو لم يكن العلم يوجب الجملة حالا، لما وجب ذلك، كما لم يستحيل وجود السواد البياض في جزءين من قلبه، لمّا لم يوجبا للجملة حالتين متضادّين.

فأمّا الذى ندلّ به على القسم الثانى: و هو إنّ العالم بأنه عالم يتعلّق بكونه على حالة^{٤١٠} مخصوصة، و هو أن أحدنا يجد نفسه معتقدا باضطرار و يتأمّل حاله في سكون نفسه إلى المعتقد، فيعلم أنّه عالم، و ما يجد نفسه عليه هو ما يختصّ به من الحال الراجعة إليه.

و لا يمكن أن يقال: إنّ ذلك يتعلّق بالعلم الحالّ في قلبه، على أن حكم ذلك العلم من حيث حلّ قلبه، حكم سائر المعانى الحالّة من سواد و بياض و غيرهما، و إن خالف العلم هذه المعانى من حيث كان موجبا للجملة حالّا، فثبت بذلك أن علمه تعلّق بما هو عليه من الحال، و هذا يقتضى أن معلوم العلم بأنّ العالم عالم في كلّ موضع، كونه على هذه الحال المخصوصة؛ لأنّ معلوم العلم لا يختلف باختلاف العالمين.

^{٤٠٨}. في الأصل: بمجرد.

^{٤٠٩}. في الأصل: علم.

^{٤١٠}. في الأصل: حال.

و مما يدلّ على ذلك: أنّ العلم يتعلّق بالمعلوم على حدّ تعلّق الدلالة، و قد بيّنا أنّ الفعل المحكم إنّما يدلّ على كون من صحّ منه على حال مخصوصة، و إنّما لا يدلّ على العلم، فيجب أن يكون العلم بأنّه عالم مطابق لهذا الوجه؛ لوقوع العلم موقع الدلالة في هذا الباب.

و يدلّ أيضا على ذلك: إنّ العلم بأنّ العالم عالم، لا يخلو من أن يكون متعلّقا بعلمه، أو متعلّقا بأنّه على حال مخصوصة، أو متعلّقا بمجرد ذاته.

و ليس يجوز أن يكون متعلّقا بعلمه، لما تقدّم من أنّا نستدلّ و نتوصّل إلى كونه عالما بالفعل المحكم الذى يقع من الجملة دون أعضائها، فيجب أن يكون دالّا على اختصاص الجملة بما ليس لمن يقدر ذلك عليه، و ليس الفعل واقعا من العلم، و لا من محلّه، و لا تعلّق بينه و بين الفعل المحكم الذى به يستدلّ و من جهته يعلم، و إذا لم يدلّ الفعل على العلم، فكذلك العلم بأنّه عالم لا يتعلّق بالعلم، لوجوب تطابق الأمرين.

ص: ١٨٧

و أيضا: فكيف يكون العلم بأنّه عالم متعلّقا بالعلم، و قد نعلمه عالما من لا يعلم علمه لا على جملة و لا على تفصيل، كالنظام^{٤١١} و جميع من نفى الأعراض.

و ليس لأحد أن يقول: مثل هذا يلزمكم إذا قلتم: إنّ العلم بأنّ الأسود أسود علم بسواده.

و ذلك أنّ السواد مدرک، و كلّ من شاهد الأسود فلا بدّ من أن يكون مدركا لسواده و عالما به على جهة الجملة، و نفاء الأعراض يعلمون السواد على الجملة، و إنّما يجهلون كونه غيرا للمحلّ، و هذا يرجع إلى التفصيل، و مثل هذا لا يمكن العلم؛ لأنّه غير مدرک، فلا وجه يوجب القول بأنّ من علم العالم عالما لا بدّ من أن يعلم علمه على جملة و لا على تفصيل.

على أنّ العلم بأنّ العالم عالم لو كان متعلّقه العلم الذى به كان عالما، لاستحال أن يعلم عالما من لا علم له، يعلم به الأشياء، و كان يجب استحالة العلم بالتقديم تعالى عالما، و فى صحّة ذلك دلالة على فساد هذا القول.

و ليس يمكن أن يدعى: أنّ العلم بأنّ العالم عالم يتعلّق بما له كان عالما، فمتى علم أحدنا عالما تعلّق العلم بعلمه، و إذا علم التقديم تعالى عالما كان العلم متعلّقا بذاته؛ لأنّ هذا يوجب أنّ مدلول الدلالة يختلف، و هذا يؤدّي من الفساد إلى ما لا خفاء به.

فإن قيل: و لم أنكرتم أن يكون متعلّق العلم بأنّ العلم عالم، هو أنّ له معلوما، و العلم بأنّه قادر و معلوم أنّ له مقدورا؟

قلنا: هذا يبطل بالعلم بأنّه حيّ موجود؛ لأنّ هاتين الصفتين لا تعلّق لهما فيقال فيهما ما قيل فى عالم و قادر.

^{٤١١} . هو أبو اسحاق إبراهيم بن سيار البصرى النّظام، تربى بالبصرة ثمّ رحل إلى بغداد و أسّس مدرسة لمحاربة الدهريين، كما حارب فى بغداد المرجئة و المجبرة و المحدثين و الفقهاء من أهل السنة، و كان يذهب إلى خلق العالم، و هو لم يكن متكلّما فحسب بل كان شاعرا و فقيها و جدليا و فيلسوفا، كما اهتمّ بدراسة أصول الفقه، توفّى ببغداد ما بين سنتي ٢٢٠ - ٢٣٠ هـ، له مصنّفات عديدة.

و لا يمكن أن يقال: إنَّ العلم بأنَّه حيٌّ موجود علم بذاته؛ لأنَّه قد يعلم ذاته من لا يعلم كذلك، فلا بدَّ من الرجوع إلى أنَّ ذلك علم بكونه على حال مخصوصة، فإنَّ بها ممَّن ليس كذلك.

ص: ١٨٨

و إذا صحَّ ما ذكرناه في كونه حيًّا موجودا، صحَّ في كونه عالما و قادرا؛ لأنَّا قد دللنا على أنَّ له بهذه الصفات كلَّها أحوالا، و إذا صحَّ تعلُّق العلم بكون الذات على بعضها، صحَّ العلم بكونه على الجميع؛ لأنَّ من خالف في الأحوال و تعلُّق العلم بالذات عليها، لخالف في البعض و الكلِّ.

على أنَّ العلم بأنَّه عالم لو لم يكن عالما باختصاصه / ٤٥ / بحال، لم يكن المعلوم بأنَّ يكون معلوما له أولى من غيره، و كذلك المقدور، و لكنَّ بأنَّ يعلمه معلوما له أولى من أنَّ يعلمه معلوما لغيره، إنَّ كان الرجوع في ذلك إنَّما هو إلى ذات العالم و المعلوم.

على أنَّ القول بذلك يوجب إذا علمناه تعالى عالما بكلِّ المعلومات على التفصيل، أنَّ يكونا عالمين بمعلومات لا نهاية لها على هذا الوجه، و ذلك محال.

على أنَّنا قد نعلم المقدورات و المعلومات و لا نعلمه عالما قادرا، فكيف يكون العلم بالمعلوم و المقدور علما بأنَّه عالم قادر؟

و ليس لأحد أن يقول: قد أسقطتم الإضافة المراعاة؛ لأنَّا إنَّما قلنا: إنَّ العلم بأنَّه عالم علم بأنَّ له معلوما، و كذلك في المقدور.

و ذلك أنَّ هذه الإضافة بقولهم له لا يعقل إذا لم يرجع إلَّا إلى وجود ذاته و ذات المعلوم، و إنَّما يكون لها فائدة إذا أثبتوا صفةً أو حالا، و لهذا قيل: إنَّه لو ثبت فيه تعالى أنَّه عالم يعلم، لوجب أن يكون العلم بأنَّه عالم بهذا العلم علما باختصاصه لأجل هذا العلم بما لم يحصل لغيره؛ لأنَّا إنَّ لم نرجع إلَّا إلى وجود العلم و وجود ذاته تعالى بطل الاختصاص، و أنَّه بهذا العلم عالم دون غيره.

على أنَّ من أجرى بهذا الكلام إلى إبطال تعلُّق العلم بالذات على الأحوال، لا يجد حيلة إذا قيل له قد تعلم السواد سوادا أو موجودا و محدثا و باقيا و حيًّا، و قد علمنا اختلاف هذه العلوم و أنَّ بعضها لا يسدُّ مسدَّ بعض.

و لا يمكن أن يقال: إنَّها علوم بمجرد ذاته أنَّها ذات، و لا أنَّها علوم، لتعلُّق هذه الصفات؛ لأنَّه لا تعلُّق لها، فيجب أن يكون علوما بالذات على هذه الأحوال.

و إذا صحَّ ذلك في السواد و الجوهر و غيرها من الذوات، صحَّ في القديم تعالى و في كلِّ

ص: ١٨٩

المعلومات المختصَّة بالأحوال و الصفات.

و لا يجوز أن يكون العلم بأن العالم عالم علما بمجرد ذاته؛ لأن ذلك يوجب القول بأن كل من علم ذاته، فقد علمه عالما، و يوجب أن الجهل بأنه عالم جهل بذاته، و كان يجب أن لا يختلف العلوم المتعلقة بأنه عالم قادر حي، لأن التعلق على هذا القول لا يختلف، و كان يجب أن يسد بعضها مسد بعض، و كل ذلك ظاهر الفساد، فثبت صحة ما ذكرناه من أن العلم بذلك متعلق بكونه على حال مخصوصة.

و الجواب عن الشبهة الخامسة: إن من شأن الوصف المشتق من حادث من الحوادث ما لا يخبر به و لا يعلمه إلا من علم ذلك الأمر الذى هو مشتق منه، إما على جملة أو تفصيل.

أ لا ترى أن وصف الفاعل بأنه فاعل لما كان مشتقا من الفعل لم يجز أن يعلمه، و يجرى هذا الوصف، إلا من علم الفعل على الجملة أو على التفصيل، و كذلك وصف الأسود بأنه أسود لما كان مشتقا من السواد، و قد علمنا أنه قد يعلم العالم عالما من لا يعلم العلم على جملة و لا على تفصيل، بل قد يعلم ذلك من ينفي العلوم، بل كل المعانى.

على أن الوصف المشتق هو إفادة المعنى المشتق منه، حتى يكون حقيقته إفادة ذلك دون غيره، على حد ما ذكرناه فى الأسود و الفاعل، و قد بينا أن حقيقة كون العالم عالما و فائدته ليست وجود العلم، بل الفائدة كونه على حال مخصوصة لأجلها صح منه المحكم من الفعل.

على أن من حق الوصف المشتق من غيره أن يتقدمه العلم بما هو مشتق منه، ثم يتبع الوصف المشتق بذلك على سائر الأوصاف المشتقة، كقولنا أسود و فاعل و غيرهما، و كان يجب أن يعلم العلم أولا ثم يعلم أنه عالم و يصفه بذلك، و هذا عكس الأمر؛ لأننا نعلم أولا كونه عالما ثم نستدل على العلم، على ما تقدم ذكره.

و بعد، فمن رجع فى اشتقاق عالم من علم إلى ظاهر اللغة، يلزمه أن يكون كل موجوده وجودا بوجوده؛ لأن اسم الموجود عندهم مشتق من الوجود، و ما نقوله فى ذلك يقال له فى العلم.

على أن لقولهم: عالم مشتق من العلم معنى صحيحا؛ لأنهم يريدون هاهنا بالعلم

ص: ١٩٠

المفارقة التى عقلوها و دلّ الدليل عليها، و هى التى يتبعها أجزاء الوصف؛ لأنهم لا يعرفون معنى^{٤١٢} الحال فى القلب و لا يعقلونه و لا يظهر لهم، فكيف يشتقون و يجعلون الوصف بالعلم تابعا له؟

و كذلك القول فى المتحرك، و الحركة عندهم عبارة عن المفارقة، و الحال المعقولة دون الذات الحائلة فى الجوهر المعلومة بالدليل، و على هذا يجرى مجرى قولهم: إن الموجود مشتق من الوجود، و إنما يعنون المفارقة بين الثابت و المتنفى، و لهذا يقولون فلان لا علم له بكذا، و لا قدرة له عليه، و له علم بكذا، و إنما يعنون إثبات المفارقة و الحال دون الذات، و نحن لا ننكر حصول هذا المعنى و هذه الفائدة فى كل عالم أجرى عليه هذا الوصف و استحقه.

^{٤١٢} . فى الأصل: المعنى.

و الجواب عن الشبهة السادسة: إنَّ المعانى لا يصح^{٤١٣} التوصل إليها بإطلاق العبارات، بل الواجب أن يثبت المعانى بالأدلة، ثمَّ تجرى العبارات، و المرجع فى أنَّ وصف العالم بأنَّه عالم إثبات إلى أهل اللغة، و لا حجة فى قولهم متى لم يصدر عن علم، فإن كانوا علموا معنى أثبتوه ضرورة و كان يجب أن نشاركهم فيه، و إن كان أثبتوه بدليل، فيجب أن تذكر تلك الطريقة الدالة، و لا نعتد على عبارتهم التى لا حجة فيها.

على أن الإثبات فى أصل اللغة هو الإيجاد، و لهذا يسمون الموجود بأنَّه ثابت و المعدوم بأنَّه منتف، و هو يجرى عندهم - فى أنه عبارة عمّا يكون الشيء به ثابتا- مجرى التحريك الذى يكون به الشيء متحرّكا، و التسويد الذى كون الشيء به أسودا،^{٤١٤} ثمَّ نجوز باستعماله فى الخبر عن ثبوت الشيء و وجوده^{٤١٥}، كما استعملوا قولهم نفى فى الخبر عن انتفاء الشيء، و على هذا يقولون هؤلاء نفاة الأعراض و هؤلاء مثبتوها.

و إذا كان قولنا: عالم ليس بإيجاد و لا خبر عن إيجاد، لم يكن إثباتا، و ليس يمتنع أن يكون قولنا: عالم إثبات من طريق المعنى لذات العالم، من حيث علمنا بالدليل أنه لا يكون على هذه الصفة إلّا و هو موجود، إلّا أنه لا يلزم على ذلك أن يكون قولنا: ليس

ص: ١٩١

بعالم نفيا لذاته من طريق المعنى؛ لأنّه لا يمتنع وجوده و إن لم يكن عالما، ففارق الأوّل.

على أنّنا إن تابعنا أهل اللغة فى أن هذا الوصف إثبات، و صحّحنا هذه الحكاية عنهم، جاز أن نحمل ذلك على أنه إثبات لكون الذات على الحال المخصوصة، و النفى بكونه عالما يكون نفيا لحصوله على هذه الحال.

على أن من حكوا عنه من أهل اللغة فى عالم أنه إثبات، يقول فى قولنا علم و سواد و قدرة مثل ذلك، فيجب أن يثبتوا على هذا معانى لا تتناهى، و قد بين فى غير موضع أنه لا معتبر يرتبه الألفاظ و صورها.

و الجواب عن الشبهة السابعة / ٤٦: إنَّ التوصل بالأمر إلى إثبات معنى إذا كان صحيحا، و جب أن يختصّ بمن يصحّ أن يؤمر، و القديم تعالى لا يصحّ أن يؤمر بأن يعلم، فيجب ألا يكون عالما بعلم؛ لأنَّ الطريقة التى أثبتوا بها العلم لا يتأتى فيه.

و ليس لهم أن يقولوا: معنى الأمر يصحّ فيه تعالى، و إن امتنع من اللفظ، لأجل اعتبار الرتبة.

لأنّنا قد نسأل و ندعوه، و فى الدعاء و السؤال معنى الأمر، و ذلك أنه لا يجوز أن نسأل أن يعلم؛ لأنَّ السؤال لا يحسن فى أمر حاصل واجب، و إنّما يحسن فيما ليس بحاصل.

أ لا ترى أنه لا يحسن أن نأمر غيرنا بأن يعلم وجود نفسه و ما أشبه ذلك ممّا يعلم كونه عالما به؟

^{٤١٣} . فى الأصل: + إليها.

^{٤١٤} . فى الأصل: أسود.

^{٤١٥} . فى الأصل: وجود.

على أن أمرنا غيرنا بأن يعلم، كما يدلّ على أنه عالم بعلم، فهو أيضا يدلّ على أن علمه فعله و حادث من جهته، فيجب أن يثبتوا مثل ذلك في كلّ عالم.

على أن الأمر إذا كان لا يتعلّق إلّا بالأحداث، فأمر المأمور أن يعلم مبنى على أنه عالم بعلم يحدثه، فيجب على هذا إلّا نأمر بأن نعلم إلّا من علمناه عالما بعلم حادث، و كيف يكون الأمر دلالة على العلم و متوصّلا به إلى اثباته، و من شرط جنسه تقدم العلم بأنّ المأمور عالم بعلم!

و قد أجبنا عن هذه الشبهة: بأنّ الأمر أو الإرادة لا يجب تعلّقها بذات حادثه، بل يكفي في حسن الأمر أن نعلم أن هناك حالا متجدّدة فتناولها الأمر، و لهذا نأمر نفاة الأعراض

ص: ١٩٢

بالحركة و الضرب، و إن لم يثبتوا المعاني فيما ذكرناه كتجدّد الذات، و على هذا لا يكون حسن الأمر دلالة على العلم في شاهد و لا غائب.

فأمّا المدح فهو على ضربين:

أحدهما: يجرى مجرى الثواب.

و الآخر: يتضمّن الإعظام، و لا يجرى مجرى الثواب.

و الأوّل لا يتعلّق إلّا بما يفعله الممدوح، و على هذا الوجه لا يمدح أحدنا بأنّه عالم، إلّا بعد أن يعلم أنّه فعل العلم.

و الوجه الثاني لا يجب أن يتعلّق بالأفعال. ألا ترى إنّنا نمدح العاقل بأنّه عاقل و إن لم يكن عاقلا بفعله، و نمدحه تعالى بأنّه عالم و إن لم يكن فاعلا لشيء كان به عالما.

فأمّا حمل الخبر عن كونه عالما على الأمر فباطل؛ لأنّ الأمر لا يتعلّق إلّا بالأحداث، و الخبر يتناول الحادث و غير الحادث، و الخبر عن كون العالم عالما إنّما يتعلّق باختصاصه بحال، و يجرى الخبر إذا كان صدقا في تعلّقه مجرى الدلالة، و العلم لا يجرى مجرى الأمر، و هو إن كان يحتاج إلى الإرادة كما يحتاج الأمر إليها، فبينهما فصل من حيث كان الأمر يحتاج إلى إرادة المأمور به، و الخبر يحتاج إلى إرادة تتعلّق بكونه خيرا و لا يتعلّق بالمخبر عنه، و هذا بيّن لمن تأمّله.

فصل في بيان استحالة خروجه تعالى عن الصفات التي ذكرناها، و أنّ أصدادها لا يصحّ عليه

قد دللنا^{٤١٦} على وجوب هذه الصفات له تعالى و رجوعها إلى ذاته، و الصفات الذاتية لا يجوز خروج الموصوف عنها؛ لأنّ مقتضى لها ليس بأن يقتضيها في حال بأولى من أن يقتضيها في كلّ حال، على أنّ الصفة الذاتية لو حصلت في حال دون أخرى، لوجب أن تكون الذات في الحال التي حصلت لها تلك الصفة مخالفة لنفسها في الحال التي يحصل

^{٤١٦} . في الأصل: دلنا.

لها تلك الصفة؛ لأن ما لا يستحق الصفة الذاتية مخالفا لما يستحقها من حيث نفي الاستحقاق لا من حيث كان غيرا له؛ لأن الغيرية تثبت بالمماثلة و المخالفة.

و إذا ثبت ما ذكرناه و كان كونه موجودا يقتضيه صفة ذاته، و جب في كل حال؛ لأنه لا يمكن أن يعلّق بشرط كما يعلّق غيره به، و ما عدا الوجود^{٤١٧} من صفاته المقتضاء عن ذاته، لا يتعلّق حصوله إلّا بالوجود لا الشرط في مقتضى صفة الذات، و قد بيّنا أن الوجود واجب في كل حال، فيجب أن يكون كونه قادرا عالما حيّا، واجبا في كل حال.

على أن العلم بصحة نقل الجوهر في الجهات مع تحيّزه ضروريّ، و ما أدّى إلى المنع من ذلك يجب القضاء بفساده. و في تجويز خروجه عن كونه قادرا ما يؤدّي إلى ذلك؛ لأن غيره من القادرين لا شبهة في صحة خروجهم من كونهم قادرين، فلو لم يجب كونه قادرا في كل حال، ما صحّ تنقل الجوهر في الجهات إذا كان متحيّزا في كل حال.

و ليس يمكن أن يقال: إنّ الجواهر تنتهي بها الحال إلى وجوب عدمها، فلا يحصل التحيّر المصحح للتنقل.

و ذلك أن ما تعدّى وجوده الوقت الواحد لم تنحصر أوقات صحّة وجوده؛ لأنه لا مقتضى للحصر، و الجوهر يوجد [في] الأوقات الكثيرة، فلا يمكن أن يدعى وجوب عدمه.

و إذا ثبت ما ذكرناه من وجوب كونه قادرا في كل حال، و جب كونه حيّا موجودا، لتعلّق تلك الصفة بهاتين الصفتين.

و يمكن أن يقال: في استحالة خروجه من كونه عالما، مثل ما قلناه في كونه قادرا؛ لأن العلم بصحة وقوع الحركة مترتبة في كل حال يشار إليها، كالعلم بصحة تنقل الجواهر إذا كانت متحيّزة، فيجب القضاء باستحالة خروجه من كونه عالما بمثل ما ذكرناه.

فإن قيل: ألا جوّزتم كونه جاهلا ببعض المعلومات مما لم يكن قطّ عالما به، و كذلك يكون عاجزا عن بعض الأمر ممّا لم يكن قادرا عليه، و هذا لا يفسد بما ذكرتموه؟

قلنا: ليس يخلو ذلك الأمر الذي ادّعى أنّه عاجز عنه، من أن يكون ممّا يصحّ كونه

مقدورا له أو ما لا يصحّ ذلك فيه:

فإن كان الأوّل: و جب كونه قادرا عليه؛ لأننا قد بيّنا أنّه من حيث كان قادرا لنفسه، أن يكون قادرا على كل ما صحّ كونه مقدورا له، و إنّ صفة النفس تجب عند الصحة، فلو جاز عليه العجز مع ذلك، لوجب أن يكون قادرا على الشيء عاجزا عنه في حال واحدة.

^{٤١٧} . في الأصل: الوجود.

وإن كان ذلك ممّا لا يصحّ كونه قادرا عليه: فما لا يصحّ القدرة عليه لا يصحّ العجز عنه.

ألا ترى أنّا لا نصف أحدنا بأنّه عاجز عن الجمع بين الضدّين، و لا عاجز عن مقدور غيره؟

ولهذا لم نصف الأعراض و المعدومات بأنّها عاجزة، من حيث استحالة كونها قادرة، و القول في كونه جاهلا يجرى على هذا؛ لأنّه إن كان ذلك الأمر ممّا يصحّ كونه معلوما له و جب أن يكون عالما به، لما بيّناه من كونه عالما لما هو عليه في نفسه، و إن ما صحّ أن نعلمه يجب أن يعلمه، و إذا و جب أن يعلمه لم يجر الجهل عليه، و إن كان ممّا لا يصحّ أن يكون معلوما لم يجر أن يكون مجهولا؛ لأنّ ما لا يصحّ أن يعلم لا يصحّ أن يجهل على النحو الذي ذكرناه في صفة القادر و بيّنا أنّه يؤدّي / ٤٧ / إليه.

على أنّه لو جاز عليه - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - الجهل ببعض المعلومات، لم يخل أن يكون جاهلا به لنفسه؛ لأنّه كان يجب ألا يعلم شيئا من المعلومات، و لا يصحّ منه المحكم من الفعل و لا المعلوم. و لأنّه كان يجب أن يكون جاهلا بكلّ ما يصحّ أن يجهل على كلّ وجه يصحّ أن يجهل عليه.

و كان يجب أن يكون معتقدا كون الحمرة سودا حموضة، و هذا جهل مع كونه معتقدا؛ لأنّ الحموضة تضادّ السواد، و هذا جهل تال،^{٤١٨} و قد علمنا استحالة اعتقاد ذلك.

و كان يجب أن يعتقد في البقاء أنّه باق؛ لأنّ ذلك جهل، و يعتقد فيه أنّه ليس بباق و ليس أيضا جهل، و هذا يقتضى كونه على صفتين متضادّتين.

و لا يجوز أن يكون جاهلا بجهل قديم، لما بيّناه في فساد كونه عالما بعلم قديم، و لا بجهل محدث مع كونه عالما بنفسه؛ لأنّه يقتضى أن يكون جاهلا بنفس ما يعلمه، و ذلك محال.

ص: ١٩٥

فصل في نفى الحاجة عنه تعالى و إثباته غنيا

اعلم أنّ الحاجة إنّما تتعلّق باجتلاب المنافع أو دفع المضارّ، و المنافع هي اللذات و السرور، و ما أدّى إليهما أو إلى أحدهما، إذا لم يعقب ضررا يوفى على ذلك.

و المضارّ هي الآلام أو الغموم و ما يؤدّي إليهما أو إلى أحدهما، إذا لم يعقب نفعاً أعظم منه، و الملتذّ إنّما يكون ملتذّاً بإدراك ما يشتهيّه، و الألم يكنّ ألماً بإدراك ما ينفر عنه و السرور إنّما يسرّ بأن يعلم أو يعتقد أو يظنّ وصول نفع إليه أو اندفاع ضرر عنه و أنّ ذلك سيكون، و المغمتمّ يوصف بذلك إذا علم أو اعتقد أو ظنّ وصول ضرر إليه أو فوت نفع حاصل و أنّ ذلك سيكون.

^{٤١٨}. في الأصل غير مقروء.

فمن لا يجوز عليه الشهوة و النفار لا يجوز أن يكون ملتذاً و لا آلماً، و من لا يجوز عليه اللذة و الألم، لا يجوز عليه المنافع و المضارّ و ما يجرى مجراها من السرور و الغمّ، و من لا يجوز عليه المنافع و المضار، انتفت الحاجة عنه و كان غنياً؛ لأنّ الغنى هو الحى الذى^{٤١٩} ليس بمحتاج.

و الذى يدلّ على أنّ الشهوة لا تجوز على القديم تعالى، أنّها لو جازت لم تخل من أن يكون مشتتياً بنفسه أو بشهوة قديمة أو محدثة.

فلو كان كذلك لنفسه أو لمعنى قديم، لوجب أن يكون ملجأً^{٤٢٠} إلى خلق المشتت، فكان يجب من ذلك أن يكون فاعلاً لأزيد من كلّ قدر فعله، و يجب أيضاً أن يكون فاعلاً قبل أن فعل، و كانت أفعاله من المشتتات لا يستقرّ على قدر بعينه و لا وقت بعينه.

و لو كان مشتتياً بشهوة محدثة، لوجب أن يكون من فعله، و أن يكون فى حكم الملجئ إلى فعلها أو فعل المشتت جميعاً.

و ليس يجوز أن يكون نافراً، [و] لا يخلو لو جاز ذلك، من أن يستحقّ تلك الصفة لنفسه أو لمعنى قديم أو لمعنى محدث.

و لا يجوز أن يكون نافراً لنفسه؛ لأنّه كان يجب أن يكون نافراً عن جميع المدركات،

ص: ١٩٦

و كان يجب ألا يخلق منها شيئاً، و قد علمنا خلاف ذلك، و أن يجوز أن يكون من جنس ما فينا من النفار؛ لأنّ تعلّقها واحد و ذلك يقتضى التماثل، و المثلان لا يكون أحدهما قديماً و الآخر محدثاً.

على أنّا قد بيّنا أنّه لا يجوز إثبات قديم، تخالف صفته صفة الله تعالى فى باب الردّ على أصحاب الصفات، و فيه إفساد لهذا القول، و لا يجوز أن يكون نافراً بنفار محدث؛ لأنّه كان يجب أن يصحّ منه فعل ضده؛ لأنّ القادر على الشىء يجب أن يكون قادراً على جنس ضده، إذا كان له ضدّ، و هذا يردّنا إلى كونه مشتتياً، و قد بيّنا فساد ذلك.

فإن قيل: و ما الدليل على أنّه لو كان مشتتياً لنفسه أو بشهوة قديمة، لكان فى حكم الملجئ إلى فعل المشتت معاً؟

قلنا: الدليل على الأولى إنّنا نعلم ضرورةً فى أحدنا، أنّه متى علم أنّ له فى بعض الأفعال نفعا عظيماً حاضراً خالصاً من وجوه المضارّ، فإنّه ملجئ إلى فعله، و لهذا يكون هذا الفعل متى كان بهذه الصفة واجب الوقوع، لخرج من أن يكون ممّا يستحقّ عليه المدح أو الذمّ، و إنّما كان فاعل هذا الفعل يلجئ إليه من حيث علم النفع الحاضر العظيم الخالص بدلالة أنّ دواعيه متى تقرب حتى يعتقد أنّ عليه فيه ضرراً عظيماً، خرج من أن يكون ملجأً، و هذا يقتضى ما ذكرناه من حصول الإلجاء عند تكامل ما ذكرناه ملجأً، و بين من نفى كون المعتقد فى الفعل الضرر العظيم الخالص الحاضر ملجأً إلى تركه و الهرب منه.

^{٤١٩} . فى الأصل: هو الذى الحى.

^{٤٢٠} . فى الأصل: الملجئ.

فأما الدليل على أنه لو كان مشتھيا بشهوة محدثة، لكان كالملجأ إلى فعلها و فعل المشتھي معا فواضح أيضا؛ لأنه لا فرق عند العقلاء بين أن يعلموا في الفعل نفسه النفع العظيم الخالص، و بين أن يعلموا أنه يوصل إلى نفع بهذه الصفة مع انتفاء سائر^{٤٢١} المضار في باب الإلجاء، و لهذا يكون أحدنا ملجأ إلى فعل تحريك اصبعه، على وجه لا مشقة فيه على وجه و لا سبب، متى علم أنه ينال بذلك المنافع العظيمة الخالصة، و يستولى به على المنازل السنية و الممالك الواسعة، فقد ثبت أنه لا فرق بين الأمرين من الوجه الذي هو المقصود.

ص: ١٩٧

و إن كان في أحدهما، يكون ملجأ إلى فعل المشتھي و في الآخر يكون ملجأ إلى فعل الشهوة و المشتھي معا، و ليس لأحد ملجأ إلى فعل الشهوة و المشتھي معا.

و ليس لأحد أن يقول: إن من علم أن يتحرّك اصبعه ينال المنافع العظيمة، إنما يكون ملجأ إلى ذلك؛ لأنه في الحال [يكون] مشتھيا لتلك المنافع، فلهذا كان ملجأ إلى التوصل إليها، و هذا بخلاف من فرضناه أنه غير مشتھ لشيء و لا محتاج إليه، و ذلك أنه لا فرق فيما^{٤٢٢} ذكرنا حاله بين أن يكون في الحال مشتھيا و بين ألا يكون كذلك؛ لأننا نعلم أن العاقل المميّز منّا إذا فرضنا أنه غير مشتھ، لو خيّر بين أن يفعل له الشهوات و يعطى المشتھيات حتى يحصل له المنافع الخالصة العظيمة، الخالصة من وجوه الضرر كلّ، و بين أن لا يفعل ذلك له، لكان محالا^{٤٢٣} كالملجأ إلى اختيار ذلك و إن كان في الحال غير محتاج إليه، و لهذا لو علم المريض المدنف الذي لا شهوة [له] في الأطعمة، أنه متى حرّك اصبعه على وجه ما^{٤٢٤} سبق لعادات شهواته، و لنال ما يشتهي على الدّلّ الوجوه و أنفعا و أبدها من الضرر، لكان ملجأ إلى تحريك اصبعه، و كذلك الشيخ الهرم الذي فقد شهوات الباه، إذا فرضنا حاله هذا الفرض، و هذا بيّن أن فقد الشهوة في الحال لا تأثير له فيما قصدناه.

دليل آخر: و ممّا استدللّ به على أنه تعالى لا يصحّ أن يكون مشتھيا و لا نافرا، إنه لو صحّ ذلك عليه لكان في الفعل إمّا بنفسه أو بواسطة دلالة عليه؛ لأنّ الطريق إلى إثبات ذاته و أوصافه هو الفعل أو ما يقتضيه الفعل، و هذا الأصل قد دللنا على صحّته في باب نفى المائيّة من هذا الكتاب، و إذا لم يكن في الفعل دلالة على كونه مشتھيا و لا نافرا، وجب الحكم باستحالة ذلك عليه.

و الذي يدلّ على أنه ليس في الفعل لا بنفسه و لا بواسطة دلالة على ذلك، أنّا إذا اعتبرنا صفات الأفعال لم نجد فيها ما يستند إلى كونه مشتھيا حتى لو لا كونه كذلك لم يصحّ، و قد تقدّم بيان ما يدلّ عليه مجرد صحّة الفعل / ٤٨ و وقوعه على بعض الوجوه، مثل كونه خيرا أو أمرا، و ليس لكلّ ذلك تعلّق بكونه مشتھيا لأمرين:

أحدهما: إن كونه حيا ليس بأن يقتضى كونه مشتھيا، أو لا من أن يقتضى كونه نافرا، أو

^{٤٢١} . في الأصل: سار.

^{٤٢٢} . في الأصل: فيمن.

^{٤٢٣} . في الأصل: لا محاله.

^{٤٢٤} . في الأصل: لا.

متى اقتضى الأمرين وجب حصوله على صفتين متضادتين.

و الأمر الآخر: إنه كان يجب مثل ذلك فينا؛ لأنّ مثل المقتضى للصفة لا بدّ من أن يقتضى تلك الصفة، و هذا يقتضى استغناءنا عن الشهوة، و يقتضى استحالة كون أحدنا نافرا مع كونه حيّا، و كان يجب أيضا أن يقتضى كونه مشتتيا لجميع المشتتات؛ لأنّه ليس البعض من ذلك بأولى من البعض و تعلق / ٤٩ / ٢٢٥ الجميع بكونه حيّا تعلق واحد، و فساد جميع ذلك دلالة على صحّة ما ذكرناه من أنّه لا دلالة في الفعل و لا فيما يرجع إليه على كونه مشتتيا، و أنّ ما هذا حاله يجب نفيه عنه تعالى على ما تقدّم به القول.

دليل آخر: و قد استدللّ أبو هاشم على ذلك، بأنّ الشهوة من حقّها أن يتعلّق بما إذا ناله المشتتة خالصا ممّا لا يشتتبه اغتذى جسمه و زاد و صلح عليه، و كذلك النفار لا يتعلّق إلّا بما إذا ناله النافر، فسد به جسمه و تناقص، و إذا استحال على الله تعالى الصّلاح و الفساد اللذان هما حكم الشهوة و النفار من حيث لم يكن جسما، استحالت الشهوة عليه و النفار معا.

و الذى بيّن ما ذكرناه أنّ الشهوات مع اختلاف أجناسها لا تتعلّق إلّا بما يصحّ أن يغتذى به جسم المشتتة و يزداد عليه، و المشتتون على اختلاف أحوالهم يجرى أمرهم على هذه الطريقة، و لذلك يتناول كلّ نوع من الحيوان ما يغتذى به و ينتفع بنيله، و إنّ أضرّ تناوله لغيره ممّن^{٤٢٦} لا شهوة له فيه.

و قد يسأل على هذا الدليل أسئلة^{٤٢٧}:

أولها أن يقال: كيف يصحّ ما ذكرتم، و قد يشتهي الإنسان ما يضرّه تناوله، كمشتتة الطين و ما جرى مجراه، و العليل الذى يشتهي كثيرا من الأغذية المضرة به، و قد ينتفع الإنسان بما ينفر عنه من الأدوية الكريهة؟

و ثانيا أن يقال: إنّ تعلق الشهوة و النفار بزيادة الجسم و نقصانه و الزيادة إنّما هي جواهر بيتدى الله تعالى فعلها عند إدراك المشتتة، و هو قادر على أن يفعلها من دون إدراك المشتتة، بل عند إدراكه ما ينفر عنه، و إنّما كان يصحّ ما ذكرتم لو كانت الزيادة

موجبة عن الشهوة و النقصان موجبا عن النفار، و إذا كان هذا فاسد، فلا معنى لكلامكم؟

و هذا من أقوى الأسئلة^{٤٢٨} على هذا.

^{٤٢٥} . فى الأصل تكرّر « و تعلق على كل وجه » [ص ٤٩] إلى هنا.

^{٤٢٦} . فى الأصل: فمن.

^{٤٢٧} . فى الأصل: أسوله.

و ثالثها أن يقال: كون المشتهى مشتها حال يرجع إلى الجملة، و الزيادة التى ذكرتموها لا تعلق لها فى الجملة، فكيف يتعلق بما يرجع إليها؟

و رابعها أن يقال: قد نجد أحدنا يشتهى إدراك الأصوات و الأراييح، و إن كان متى أدرك ذلك لم يصلح عليه جسمه و لا اغتذى به، على الحد الذى يحصل فى المأكولات و المشروبات، و هذا يبطل قضيتكم؟

و الجواب عن السؤال الأول: إننا شرطنا فيما يشتهيه أن يتناوله خالصا مما لا يشتهيه، و ليس بممتنع على هذا أن يكون إنما يستضرّ فى بعض الأوقات بتناول ما يشتهيه، من حيث يخالطه آخر لا^{٤٢٩} يتعلق شهوته بها، و لا سبيل إلى تميزها عما يشتهيه، فلذلك ستضرّ كالطين^{٤٣٠} و ما جرى مجراه.

و أقوى من ذلك أن يقال: ليس يمتنع أن يكون إلّا مستضرّا و يتناول بعض المشتهيات من حيث العاقبة، إمّا بأن تفسد المعدة أو بعض الأعضاء التى لا تتم الانتفاع بالمأكولات إلّا بصلاحها، و هذا ظاهر فى مضرّة الطين، فإنه فيما يقال يورث الحصاة و الانسداد، و إلّا فهو من حيث كان مشتها نافع، فتصير المضرّة التى تحصل فى العاقبة عامرة للصالح و الانتفاع اللذين يحصلان من حيث الإدراك و الحكم الغالب، فلهذا ظهرت مضرّة بعض المشتهيات.

و بهذا بعينه يجاب عن الانتفاع بالأدوية، مع أن النفس تنفر عنها؛ لأنّ الدواء إنما ينفع فى العاقبة بأن يزيل فضولا عن المعدة، و يفتح مجارى و أورادا و لا يتمّ صلاح الجسم و انتفاعه إلّا بها، فمن هذا الوجه كان نافعا، [و] من حيث أدرك بعض النفار فهو مفسد ضارّ.

أ لا ترى أن من أدمن تناول الأدوية نهك جسمه و ضعفت قوّته و فسد عليه غاية الفساد.

و الجواب عن السؤال الثانى: إنّ الزيادة فى جسم من أدرك ما يشتهيه و يلتذّه، و إن كانت من فعل الله تعالى و غير موجبة عن الشهوة، فلها تعلق بالشهوة؛ لأنّها لا تصحّ على طريق

ص: ٢٠٠

الاعتناء إلّا عند الشهوة، و إن كانت مما يجوز أن يحصل مع فقد الشهوة لا على سبيل الاعتناء، كما أن كون الاعتقاد علما له تعلق بالنظر، و إن صحّ حصوله علما من غير نظر، و لم يمنع ذلك من أن يكون للنظر تأثير فى العلم.

و إذا صحّت هذه الجملة، فكلّ من لا يصحّ عليه الزيادة، لا يصحّ عليه ما يصحّ هذه الزيادة. ألا ترى أن من استحال عليه موجب أمر من الأمور، فلا بدّ من استحالة ذلك الأمر الموجب عليه، و القول فى^{٤٣١} المصحّ كالقول فى الموجب فى هذا الباب، و لهذا كان من يستحيل وقوع الفعل منه يستحيل اختصاص القدرة به، كاستحالتها على من يستحيل كونه قادرا، و إن كانت فى أحد الأمرين موجبة و فى الآخر مصحّحة.

^{٤٢٨} . فى الأصل: اسوله.

^{٤٢٩} . فى الأصل: آلا.

^{٤٣٠} . فى الأصل: بالطين.

^{٤٣١} . فى الأصل: و.

و الجواب عن الثالث: إنَّ الصلاح الذى يتبع ادراك المشتهى يتعلّق بالجملة؛ لأنّها هى المنتفعة به، فهو يجرى مجرى كونها فائدة في رجوعه إليها.

و الجواب عن الرابع: إنَّ ادراك الأرييح و الأصوات لا بدّ من تعلّق الصلاح و الانتفاع به، و إن لم يظهر الحال فيه ظهورها فى المأكول و المشروب، و لهذا نجد من قال، من الأصوات المطربة و الروائح الطيبة و الصّور المونقة، ما نشتهيّه على الاستمرار، يصلح عليه و ينتفع به، حتى ربّما كان / ٥٠ / ذلك أبلغ فى زيادة قوّته و نشاطه من المأكول و المشروب، و ليس هذا ظاهر، و ليس إذا خفى تأثير ذلك فى بعض المواضع، و جب أن نفى تأثيره، كما لا يجب مثله فى نفى تأثير المأكولات، فإنّ تأثيرها أيضا يخفى فى بعض المواضع و يظهر فى آخر.

دليل آخر: و ممّا استدللّ عليه على أنّه تعالى لا يجوز أن يكون مشتھيا محتاجا، السمع و الإجماع.

و قيل: إنّ دليل صحّة السمع لا يفتقر إلى نفى كونه محتاجا، و إنّما يفتقر إلى أنّه لا يفعل القبيح، و قد يمكن معرفة ذلك مع تجويز الشهوة عليه؛ لأنّ من يشتهى أمرا، [و] يتمكّن من الوصول إليه بالقبيح و الحسن معا، لا يجوز أن يختار القبيح على الحسن، فلو جازت عليه تعالى الشهوة و الحاجة، لكان لا شىء يفعله من القبيح لأجل الشهوة، إلّا و هو قادر على

ص: ٢٠١

أمثاله من الحسن، حتى يقوم فى تناول الشهوة له مقامه، و لا يجوز على هذا أن يختار شيئا من القبائح، و هذا القدر كاف فى صحّة معرفة السمع.

فصل فى أنّه تعالى لا يشبه الأجسام و الجواهر

اعلم أنّ الخلاف فى هذا الباب ربّما تعلّق بالعبارة؛ لأنّ من نفى عنه شبه الأجسام و الجواهر على التحقيق، فأجرى عليه الوصف بالجسم أو الجواهر من حيث كان قائما بنفسه، فهو غير مشبّه فى الحقيقة، و خلافه يؤول إلى العبارة.

و المشبّه هو الذى يخالف فى المعنى، و يثبت به بصفة الجسم المؤلّف أو بصفة الجواهر المتحيّز، و نحن تقدّم الكلام فى المعنى؛ لأنّه أهمّ و نعود إلى العبارة.

الذى يدلّ على استحالة كونه تعالى بصفة الجواهر و الأجسام، أنّ الجواهر متماثلة، فلو كان جوهرها لوجب كونه متماثلا لها و من جنسها، و ذلك يقتضى استحالة قدمه من حيث استحال قدم الجواهر و الأجسام، أو كون الأجسام قديمة من حيث و جب له القدم، و كلّ ذلك مستحيل.

و الذى يدلّ على تماثل الجواهر، إنّنا ندرك الجوهر أو الجسمين المنتفيا^{٤٢٢} اللون، فيلتبس أحدهما علينا بالآخر. ألا ترى أنّ من أدركهما ثمّ أعرض عنهما و أدركهما من بعد، يجوز فى كلّ واحد منهما أن يكون هو الآخر بأن نقل إلى مكانه، و لم يلتبس عليه الإدراك إلّا لاشتراكهما فى صفة تناولها الإدراك، و ربّما يتناول الإدراك من الصفات ما يرجع إلى الذوات، و إذا كانا مشتركين فيما يرجع إلى ذواتهما فهما متماثلان؛ لأنّ ذلك هو المستفاد بالتماثل.

^{٤٢٢} . فى الأصل: المنتفى.

فإن قيل: دلّوا على أنّهما لم يلتبسا إلّا للاشتراك في صفة، و قد علمتم أنّ الشئيين ربّما اشتبها لغير ذلك؟

ثمّ دلّوا على أنّ تلك الصفة مما تناولها الإدراك، ثمّ على أنّ الإدراك يتناول أخصّ

ص: ٢٠٢

صفات الذوات؟

و بعد، فيلزمكم على هذا الدليل أن يكون الجسم الأبيض مخالفا للأسود؛ لأنّه لا يلتبس به.

قلنا: الوجوه التي يقع فيها الالتباس معقولة، و هي المجاورة، كالتباس خضاب اللحية بالشعر، أو الحلول كما التبس على قوم فظنّوا أنّ صفة المحلّ للحال، حتى اعتقدوا أنّ السواد حيّز، و كلّ هذا منتف في التباس الجسمين أحدهما بالآخر؛ لأنّه لا حلول بينهما و لا مجاورة، بل الالتباس يحصل بينهما مع العلم بتغايرهما، فدلّ على أنّ وجه الالتباس ما ذكرناه.

و أمّا الذي يدلّ على أنّ الصفة التي اقتضت التباسهما ممّا تناولها الإدراك، أنّ الأمر لو كان بخلاف ذلك لما التبسا عليه^{٤٣٣} الإدراك، و في التباسهما عليه دلالة على تعلّق الإدراك بما التبسا لأجله، و أنّ المشاركة فيما لا يتعلّق الإدراك به لا يقتضى الاشتباه على المدرك.

ألا ترى أنّ السواد لا يسلبه البياض و يلتبس به عند المدرك و إن اشتركا في الوجود، من حيث كان الإدراك لا يتعلّق بالوجود.

و لأنّ الصفة التي تقتضى التباس الجسمين أو الجوهرين المدركين على المدرك لا بدّ أن تكون صفة علمها المدرك، و ما يعلمه في حال الإدراك من صفات الجوهر هو الوجود و كونه في جهة و تحيّزه، و قد مضى أنّ المشاركة في الوجود لا يقتضى الالتباس.

و ليس يشترك الجوهران في أن يكونا في جهة واحدة فيلتبسا من هذا الوجه، فلم يبق إلّا أنّهما التبسا من حيث اشتركا في التحيّز و ممّا يدركان على هذه الصفة.

و أيضا: فمتى صحّ أن يلتبسا لأجل صفة لم يتناولها الإدراك، لم يكن بعض الصفات أن لا تدخل تحت الإدراك بأن يقتضى اللبس - أولى من بعض، و هذا يوجب أن تكون المشاركة في سائر الصفات يقتضى الالتباس.

و أمّا الذي يدلّ على أنّ الإدراك يتعلّق بأخصّ صفات الذوات، أنّه لا يخلو من أن يتعلّق بالصفة الراجعة إلى الفاعل أو الراجعة إلى العلل أو^{٤٣٤} الراجعة إلى الذات.

ص: ٢٠٣

^{٤٣٣} . في الأصل: على.

^{٤٣٤} . في الأصل: و.

والذي يتعلّق بالفاعل و ترجع إليه من الصفات هو الموجود، و لو تناول الإدراك لاقتضى أن يتعلّق بكلّ موجود؛ لأنّ من حقّ الإدراك إذا تناول صفةً أن ينتفع في كلّ مختصّ بها. ألا ترى أنّه لمّا يتناول التحيّز شاع في كلّ متحيّز، و كذلك في كون السواد على ما يختصّ به، و فساد كون جميع الموجودات مدركةً ظاهر، على أنّ الإدراك لو تناول الوجود لم يخل من أن يتعدّاه إلى الذات أو لا يتعدّاه، فإنّ لم يتعدّ وجب أن لا يحصل الفصل بين المختلفين بالإدراك؛ لأنّ الإدراك لم يتناول ما به اختلفا، و إنّما تناول على هذا القول الوجود الذي هما يشتركان فيه، فكان يجب أن يجرى عند المدرك إدراك المختلفين مجرى إدراك المثليين، فكان يجب أيضاً أن لا يفصل بالإدراك بين الكبير و الصغير و الطويل و القصير، فلم يبق إلّا أنّه يتعدّاه إلى الصفة العائدة إلى الذات، و هذا يقتضى أن يفصل بين المختلفين بالإدراك من حيث افتراقاً في الصفة التي يتعلّق بها الإدراك، و أن يلتبس أحدهما علينا بالآخر من حيث اشتراكاً في الوجود الذي يتعلّق به - على هذا القول أيضاً - الإدراك، و ذلك باطل.

فأمّا ما يرجع إلى العلل من صفات الجوهر، فالذي يمكن أن تدخل شبهةً في تناول الإدراك له، كونه كائناً في جهة، من حيث فصلّ بالإدراك على بعض الوجوه بين الكائنين في جهتين.

والذي يدلّ على أنّ الإدراك لا يتناول ذلك، أنّه لو تناول لفصلّ بالإدراك بين كلّ صفتين ضدّين منه، و قد علمنا أنّ ذلك لا يستمرّ، فإنّ أحدهما لو أدرك جوهرها في بعض الجهات، ثمّ أعرض عنه يجوز أن يكون انتقل إلى أقرب الأماكن إليه و التبس عليه الأمر فيه، و لا يلتبس أمره لو اسودّ بعد بياض، على أنّنا إنّما نطلب صفةً تناولها الإدراك، فاقضى التباس أحد الجوهرين بالآخر، و هذا لا يصحّ في اختصاص الجوهر بالمحاذات^{٤٣٥}؛ لأنّ الجوهرين لا يصحّ اشتراكهما في الكون في جهة واحدة، و إن يستحقّ من هذا القبيل صفتين متماثلتين، على أنّ كونه في جهة قد يتزايد في أحد الجوهرين دون / ٥١ / الآخر، و لا يفصل بينهما بالإدراك، فعلم أنّ الإدراك إنّما يتناول الصفة الراجعة و هي التحيّز.

ص: ٢٠٤

و أمّا الجواب: عن الاعتراض بالجسمين اللذين يختلف لونا، و أنّ أحدهما لا يلتبس بالآخر، فليس فيه أكثر من إثبات المدلول مع ارتفاع الدليل، و هذا غير ممتنع، فإنّ الدليل غير موجب للمدلول و إنّما يكشف عنه، و لهذا يدلّ على الحكم الواحد الدليلان المختلفان، و إنّما المنكر ثبوت الدليل و ارتفاع المدلول، على أنّ الالتباس هاهنا أيضاً حاصل؛ لأنّ المدرك لهذين الجسمين يجوز أن يكون أحدهما هو الآخر، و إنّما تغيّر لونه و قد يلتبس أيضاً لمسا، فالذي اعتمدهنا صحيح على كلّ حال.

دليل آخر على تماثل الجواهر: و يدلّ على ذلك أيضاً أنّ كلّ جوهر يشار جنس إليه يحتمل جنس ما يحتمله سائر الجواهر من الأعراض، و احتمالاً لذلك يرجع إلى ذلك، فلو لا أنّها متفكّة في الجنس، لم يجب ذلك؛ لأنّ الذوات المختلفة لا يتفق فيما يرجع إلى ذواتها.

و قد يستدلّ بهذه الطريقة على وجه آخر فيقال: لو اختلفت الجواهر لم يظهر اختلافها للآنات، [إذ] يحتمل بعضها ما لا يحتمله غيره؛ لأنّ الوجود التي يظهر بها الآن الذوات لا يتأتّى فيها. ألا ترى أنّها ممّا لا يوجب الأحوال، فظهر اختلافها باختلاف ما يوجبه و لا يتعلّق بغيرها، فيراعى في اختلافها تغيّر متعلّقهما أو ما يجرى مجرى التغيّر.

^{٤٣٥} . في الأصل: بالمحاذات.

و ليس يفصل بين الجوهرين بالإدراك، فتوصل بذلك إلى اختلافهما، كما نقول في السواد والبياض، و ليس يمكن العلم بأن بعضها ينتفى بما لا ينتفى به بعض آخر، فيكون ذلك طريقاً إلى الاختلاف، فلم يبق إلّا ما ذكرناه من احتمال الأعراض و هي مشتركة فيه، فيجب تماثلها.

فإن قيل: ألا اختلفت من حيث لم يصحّ أن يحلّ كلّ واحد منها غير ما يحلّ الآخر، كما اختلفت القدر لتعلّق كلّ واحدة بعين لا يتعلّق بها الأخرى، و إن صحّ أن يفعل بها مثل ما يفعل الأخرى؟

قلنا: الفرق بين الأمرين أنّ الجوهرين لو صحّ أن يحلّ كلّ واحد منهما غير ما يحلّ الآخر، كانت^{٤٣٦} حاله فيما يرجع إلى ذاته كحال الآن، و إنّما لم يصحّ أن يحلّه نفس ما يحلّ

ص: ٢٠٥

غيره، لشيء يرجع إلى الحال لا إليه، و إلّا فهو في نفسه على ما كان يكون عليه لو صحّ أن تحلّه، و إذا كان لو قدرنا أنّه يحلّ ما يحلّ غيره مثلاً لتحيّزه - و هو الآن فيما يرجع إلى ذاته على تلك الصفة - فيجب أن يكون مماثلاً له، و ليس كذلك القدرتان؛ لأنّه لو صحّ أن يفعل بكلّ واحدة غير ما يصحّ بالأخرى، لكانت كلّ واحدة في نفسها بخلاف ما هي عليه الآن، و قد بيّنا أنّ الجوهر إنّما يحتمل جميع الأعراض لتحيّزه، و لا حكم للتحيّز مع بعض الأعراض دون بعض، و إنّما امتنع أن يوجد فيه غير ما يوجد معه في غيره لا لأمر يرجع إليه، بل الأمر إلى ذلك الحال، فافترق الأمران.

و بمثل هذا نجيب من اعتراض^{٤٣٧} دليلنا بأن بعض الجواهر لا يحتمل العلم و الإرادة و الظرف، [و ذلك] لاختلاف^{٤٣٨} الجواهر.

فنقول: إنّما امتنع حلول العلم و الإرادة و القدرة في الجوهر المنفرد لحاجة هذه المعاني إلى أغيارها، فلشيء يرجع إليها لم يحلّ الجزء^{٤٣٩} المنفرد لا إلى المحلّ. ألا ترى أنّ المحلّ على الصفة التي حكمها مع جميع الأعراض واحد؟ و لهذا لو جعل ذلك الأمر في تضاعيف القلب لجاز أن يحلّه الحكم و الإرادة، و لو كان لا يحتمل هذه المعاني لشيء يرجع إلى ذاته^{٤٤٠} لكان لا تصحّ حلولها فيه على وجه من الوجوه، و يجري ذلك مجرى الأعراض.

و مما تبين أنّه لا اعتبار في تماثل الجوهرين بأن يصحّ أن يجعل أحدهما نفس ما يحلّ الآخر، لأنّ ذلك يقتضى كون الجوهرين متماثلين مختلفين معاً؛ لأنّه إذا لم يصحّ أن يحلّ كلّ واحد غير ما يحلّ الآخر من الأكوان، يجب أن يكونا مختلفين، و إذا حلّ أحدهما نفس ما يحلّ الآخر من الأكوان يجب أن يكون مختلفين، و إذا حلّ أحدهما نفس ما يحلّ الآخر من التأليف، يجب أن يكونا متماثلين.

^{٤٣٦} . في الأصل: اكانت.

^{٤٣٧} . في الأصل: اعترض.

^{٤٣٨} . في الأصل: تلك الاختلاف.

^{٤٣٩} . في الأصل: + و.

^{٤٤٠} . في الأصل: اوته.

و ليس لأحد أن يقول: فيجب على هذا أن يكون الأمرين [فى] الأعراض كلها متماثلة؛ لأن كل محلّ احتمال بعضها فهو يحتمل الجميع.

و ذلك أن الأعراض لا يقتضى احتمال المحلّ لها اشتراكهما فى صفة ذاتية، و قد بيّنا أن الجواهر إذا اشترك فى احتمال الأعراض، فإن ذلك يرجع إلى صفة ذاتية يشترك الجميع

ص: ٢٠٦

فيها، على أن لنا ظرفا يتوصل بها إلى اختلاف الأعراض، مثل الفصل بينهما بالإدراك، و نحو اختلاف ما يجب عنها من الأحوال و نحو تغاير التعلّق و نحو ألا ينتفى بضدّ واحد.

و أمّا أعراض الجواهر فقد بيّنا أنه لا طريق إلى اختلافها إلا ما ذكرناه.

دليل آخر على تماثل الجواهر: قد ثبت أن الجواهر يخالف الأعراض، و ثبت أن المخالف لغيره إنما يخالفه بصفة ترجع إلى ذاته، و أن صفات العلل و الفاعل لا مدخل لها فى هذا الباب من حيث يؤدى إلى تجدد المخالفة، و اختصاصها ببعض الأحوال دون بعض، فلم يبق بعد ذلك إلا أن الجواهر يخالف الأعراض و أمّا بالتحيز أو ما اقتضى فيها التحيز من كونها جواهر؛ لأن ما عدا هاتين الصفتين يرجع استحقاقه إلى علّة أو فاعل، أو يكون حكما من أحكام التحيز، مثل احتمال الأعراض و امتناع المداخل، و بأى الأمرين كان الخلاف من التحيز أو كونها جواهر، فقد تمّ ما أردناه من تماثل جميع الجواهر، لاشتراكها فى ذلك، و ما به يخالف الذات غيرها به يماثل ما شاركها فيه، و إذا خالفت الجواهر الأعراض بالتحيز أو بكونها جواهر أو بالأمرين، فيجب أن يتماثل جميعها لاشتراكها فى هاتين الصفتين.

دليل آخر: على أنه لا يشبه الجواهر و الأجسام، ما دلّ على [أن] حدوث الجواهر و الأجسام لا يختصّ، بل هو شائع فى كلّ ما كان بهذه الصفة، فلو كان تعالى جوهرًا أو جسما لكان محدثا.

بيّن هذه الجملة، أنه لو كان كذلك لكان متحيّزا، و كونه متحيّزا يقتضى كونه فى جهة، مع جواز كونه فى غيرها، و ذلك يقتضى وجود معان لا ينفك منها و لا تبعد منها، و قد مضى الكلام فى حدوث جميع المعانى، و أن ما لم يتقدّم المحدث فلا بدّ من كونه محدثا.

و ليس لأحد أن يثبت جوهرًا و ينفى كونه متحيّزا؛ لأن ذلك خلاف فى العبارة التى كلامنا الآن على غيرها، و لا له أن يثبت متحيّزا و ينفى كونه فى جهة، أو ينفى صحّة كونه فى الجهات على البدل؛ لأن المقتضى لكونه فى جهة ما هو التحيز، و متى حصل فلا بدّ من حصول مقتضاه.

فأمّا صحّة كونه / ٥٢ / فى الجهات على البدل، فالتحيز أيضا يقتضيه؛ لأننا عند دخول

ص: ٢٠٧

الذات في كونها متحيّزة نعلم صحّة ذلك فيها، و لا يصحّ أن نشترط ذلك بكونه في الجهات لمعان محدثة؛ لأنّ وجود المعنى يوجب كونه في جهة مخصوصة، و يحيل كونه في غيرها، فمحال أن يصحّ كونه في الجهات الباقية، مع أنّه محيل لذلك.

و لا يصحّ أيضا أن يشترط ذلك، لصحّة عدم ما به يكون في الجهات المعيّنة؛ لأنّ ذلك لا يرجع إلى الجسم، و ما صحّح صفة الذات يجب أن يكون ما يرجع إليها.

دليل آخر على ذلك: [أنّه] لو كان تعالى جسما لوجب أن يكون قادرا بقدره؛ لأنّ من شأن الأجسام ألا تكون قادرة على هذا الوجه، و قد مضى طرف من الكلام في ذلك فيما سلف من الكتاب، و لو كان قادرا بقدره، لا يأتي منه فعل الجواهر و الأجسام؛ لأنّنا قد دللنا من قبل على أنّ القدر على اختلافها لا يصحّ فعل الجواهر و الأجسام؛ بها، و في علمنا بأنّه تعالى هو الفاعل للأجسام دلالة على أنّه ليس بجسم.

دليل آخر: لو كان تعالى جسما، لوجب على ما بيّناه أن يكون قادرا بقدره، و قد بيّنا أنّ القدرة لا يصحّ الاختراع بها، و أنّ الفعل لا يقع بها في غير محلّها، إلا بعد أن يكون بينه و بين محلّها صلة و مماسّة، و هذه الجملة يقتضى فيه تعالى لو كان جسما أن يفعل فيما ماسّه، و لا يصحّ أن يفعل في الأماكن المتباعدة، و نحن نعلم أنّه تعالى يفعل في داخل البيضة و في المشرق و المغرب في الحالة الواحدة مع فقد المماسّة و الاتصال، على أنّ فيما يفعله تعالى ما يعلم أنّه لا سبب له يولّده مثل الألوان و الأرييح و الطعوم، و إذا حدث ذلك في الأجسام من غير توليد، و لم يكن في محلّ القدرة عليه، فهو المخترع الذي لا يكون من جسم.

دليل آخر: و ممّا يدلّ على ذلك أنّه لو كان تعالى جسما، لوجب كونه أشياء مؤتلفة؛ لأنّ الشيء الواحد لا يكون جسما، و هذا يقتضى أن يكون كلّ جزء منه قديما و مستحقّا لجميع ما يستحقّه من الصفات التي أثبتناها له؛ لأنّ من حقّ صفة النفس أن يختصّ بها الآحاد دون الجميع، و هذا يقتضى إثبات قدما لهم مثل صفته، و أدلّة^{٤٤١} التوحيد- التي يأتي بعون الله ذكرها- يبطل ذاك.

ص: ٢٠٨

فصل في أن احتمال الأعراض و الكون في الجهات و الحركة و السكون و القرب و البعد مستحيل عليه

كلّ صفة أو حكم رجع إلى التحيّز يجب نفيه عمّن يستحيل عليه التحيّز، و كلّ ما ذكرناه من الصفات و الأحكام إنّما يصحّحها و يقتضيها التحيّز، و قد بيّنا أنّه تعالى يستحيل عليه التحيّز، فيجب استحالة هذه الأحكام عليه.

فإن قيل: دلّوا على أنّ التحيّز هو المصحّ لهذه الأحكام؟

قلنا: أمّا احتمال الأعراض فراجع إلى التحيّز، بدلالة أنّ الجواهر المعدومة لا يحتمل الأعراض و يستحيل حلولها فيها، و ليس يخلو المؤثر في امتناع ذلك فيها من أن يكون هو عدمها، و أنّها ليست بموجودة و كونها غير متحيّزة، و ليس يجوز أن يكون امتناع ذلك من حيث لم تكن موجودة؛ لأنّها لو دخلت في الوجود فلم يحصل لها التحيّز لم يحتمل الأعراض. ألا

^{٤٤١} . في الأصل: اداله.

تري أنّ الأعراض مع وجودها لا يحتتمل الأعراض، فوضّح أنّ المؤثّر هو انتفاء التحيّز، و لهذا وجب عند التحيّز احتمال الأعراض و وجود الكون، و جرى احتمال الأعراض في ثبوته مع التحيّز و انتفائه مع فقده، مجرى التعلّق في الذوات المتعلّقة التي تبطل مع العدم و تثبت مع الوجود.

و أقوى ما يسأل عن هذا أن يقال، فيجب بهذا الاعتبار أن يقولوا: إنّ فقد العلم هو المؤثّر في خروج الحيّ من أن يكون عالماً؛ لأنّ الطريقة فيه كالطريقة فيما ذكرتم، و يجب أن ينفوا كون من ليس بذى علم عالماً، و كذلك القول في القدرة و الحياة.

و الجواب عن ذلك: إنّ فقد العلم إنّما أثر في خروج أحدنا من كونه عالماً بشرط صحّة كونه عالماً و غير عالم، فيجب أن يجعل فقده مؤثراً فيمن كان الشرط الذي ذكرناه تاماً فيه.

و ليس يمكن أن يدعى في احتمال الأعراض شرط تفتقر به الذوات.

و ممّا يدلّ أيضاً: على أنّ احتمال الأعراض لا يصحّ إلّا مع التحيّز، أنّ المرجع بالحلول، و الاستفادة به حصول الحال بحيث المحلّ و تعلّقه به على حدّ لو انتقل المحلّ لكان الحال

ص: ٢٠٩

كأنّه قد انتقل، و لا يصحّ أن يكون الاستفادة من الحلول وجود الذات بحيث وجد غيرها؛ لأنّ الأعراض الكثيرة توجد في المحلّ الواحد، و ليس بعضها حالاً في بعض و المحلّ موجود أيضاً بحيث العرض و إن لم يكن [يكون] حالاً فيه، و لا يجوز أن يكون المراد وجود الشيء بحيث وجد غيره و تعلّقه به، حتى أنّه متى عدم ذلك عدم هذا؛ لأنّ الحياة الموجودة فيه تجب للعلم بوجوده، و لو عدت لعدم العلم، و مع ذلك فالعلم حالّ في الحياة، فصحّ أنّ المعنى في الحلول ما ذكرناه. و إذا كان لا يتمّ كون الحال كأنّه المنتقل بانتقال المحلّ إلّا مع تحيّز المحلّ، ثبت أنّ الحلول لا يصحّ إلّا في المتحيّز، و صحّ أنّ القديم تعالى يستحيل عليه الحلول من حيث لم يكن متحيّزاً.

فأمّا الكون في الجهات: فلا شبهة في أنّ التحيّز يصحّحه؛ لأنّه إذا كان المصحّح لاحتمال الأعراض هو التحيّز، فكانت الصفة التي تحصل للكائن في جهة موجبة عن الكون الذي إنّما احتمله الجوهر و سائر الأعراض لتحيّزه، فقد عاد الأمر إلى أنّ التحيّز يصحّ ذلك بواسطة، فما استحاله تحيّزه استحاله كونه في الجهة، و استحاله عليه أيضاً الحركة و السكون و القرب و البعد؛ لأنّ كلّ ذلك يرجع إلى الكون في الجهات على وجوه مخصوصة.

على أنّه لو صحّ كونه تعالى في جهة من الجهات، لم يخل أن يكون كذلك لنفسه أو لمعنى.

و لا يجوز أن يكون عليها لنفسه؛ لأنّه ليس بأن يختصّ بجهة بأولى من أن يختصّ بغيرها، و هذا يؤدّي إلى أن يكون في جميع الجهات و ذلك متضادّ، و على هذا ألزمتنا من يقول: إنّّه تعالى مرید لنفسه، أن يكون مريدا لسائر ما يصحّ أن يكون مرادا، و إنّما يختصّ الجوهر أن يكون في جهة دون أخرى، بأن يوجد ما فيه اختصاصه بتلك الجهة، و هذا الاختصاص مفقود فيمن يكون كذلك لنفسه، على أنّه لو اختصّ بالجهة لنفسه و ذلك لا يحصل مع التحيّز. أ لا ترى أن العرض يدرك

فى جهة الجوهر و لا يحصل له من الصفة ما يحصل للجوهر، من حيث لم يكن متحيزًا؟ فلو كان لنفسه فى الجهات لوجب^{٤٤٢} فى كل ما

ص: ٢١٠

شاركه من الجواهر فى هذه الصفة العائدة إلى النفس - أعنى التحيز - أن يشاركه فى الاختصاص بجهة إذا كان يختص بها لنفسه، فلم يبق إلّا أنه كذلك لمعنى، و لا يجوز أن يكون ذلك المعنى / ٥٣ / قديما، لما تقدّم من كلامنا فى هذا الباب و لا محدثا؛ لأنّه كان يجب أن لا ينفك منه، و ذلك يقتضى حدوثة و بطلان قدمه.

و ممّا يدلّ على أنه تعالى لا يحتمل الأعراض، و لا يصحّ أن تحله: أن المعقول من الحال وجوده بحسب المحلّ، و قد دللنا على أنه تعالى لا يصحّ عليه الجهات.

و يدلّ أيضا: على أنه لو احتمل الأعراض، لم يخلّ من أن يرجع احتمالها إلى كونه موجودا أو إلى كونه عالما واجبا، و ما أشبه ذلك من الصفات التى يرجع فينا إلى الجمل، أو يكون راجعة إلى صفته الذاتية التى بها يخالف.

و لا يجوز رجوع ذلك إلى الوجود لمشاركة ما يحلّه فى الوجود له، فليس وجوده بأن يقتضى حلول ذلك فيه بأولى من أن يكون وجود ذلك يقتضى حلوله هو فيه، و لا يجوز أن يرجع الاحتمال إلى الصفات الراجعة فينا إلى الجمل؛ لأنّ ذلك يوجب أن يكون كل ما اختصّ بهذه الصفات محتملا للأعراض، و كان يجب فينا احتمال الأعراض، و الاحتمال يرجع إلى المحلّ، و كيف يتعلّق بصفة يرجع إلى الجملة، و ليس يجوز رجوع ذلك إلى صفته الذاتية التى بها يخالف؟

لأنّه يقتضى أن المحالّ مشاركة له فى تلك الصفة، من حيث شاركته فى مقتضى صفة ذاته، و استحقتها على الوجه الذى يستحقّها. ألا ترى أن الاحتمال مع الوجود يكون واجبا فيها، كما يجب فيه، و لا يلزم على ذلك المشاركة فى كونه عالما و حيا؛ لأنّ الوجه يختلف فينا و فيه، من حيث كان واجبا فيه تعالى و جائزا فينا.

و ممّا يمكن أن يقال فى ذلك أيضا: إنّ صحة الحلول هو حكم و ليس بصفة، و ما عليه الذات لا يصحّ أن يوجب حكما، و إنّما يوجب صفة. ألا ترى أن جميع صفات الذوات فى الشاهد لا توجب إلّا الصفات دون الأحكام، و إنّما كانت كذلك من حيث كان ما اقتضى فيها الإيجاب يقتضى أن يكون موجبة لصفات؛ لأنّ المقتضى لإيجابها هو أن تميّز جنس فى الوجود من جنس، و هذا يحصل بالصفات دون الأحكام، فعلم بذلك أن صفاته الذاتية

ص: ٢١١

لا يجوز أن يقتضى احتمال الأعراض.

فصل فى استحالة كونه تعالى فى جهة، من غير أن يكون شاغلا لها

ممّا يدلّ على استحالة ذلك، أنه مؤدّ إلى تعدّد الفعل فى الغرب و الشرق فى الحالة الواحدة عليه، و قد علمنا خلافه.

^{٤٤٢} . فى الأصل: يوجب.

وأيضا: فلو كان في جهة، لم يمتنع حصول جوهر بحيث هو؛ لأنه لا وجه يمنع من ذلك من تضادّ ولا غيره، و متى حصل بحيث هو فلا بدّ من كونه حالاً فيه؛ لأنّ حاله لا ينفصل عن حاله سائر الأعراض الحالة في ذلك الجوهر، و سندل^{٤٤٣} على استحالة كونه تعالى حالاً.

و ممّا يدلّ أيضا على ذلك: إنّ ما طريق إثباته الفعل، لا يصحّ إثباته إلّا على ما يقتضيه الفعل من الصفات إمّا بنفسه أو بواسطة، فهذه الطريق قد بيّناها في باب نفى المائيّة، و قد علمنا أنّ طريق إثباته تعالى هو الفعل دون غيره، فيجب إثبات صفاته من هذا الوجه، و ليس في الفعل ما يقتضى كونه على صفة سوى ما أثبتناه له، و لا يقتضى كونه في جهة على وجه من الوجوه، فيجب نفى ذلك، و قد سقط بما أوردناه جهالة من اعتقد أنّه تعالى فوق العرش و إنّ لم يكن متحيّزا، و قوله تعالى الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى^{٤٤٤} و في موضع آخر ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ^{٤٤٥}، المراد به الاستيلاء، كما يقال: «استوى فلان على كذا» أي استولى عليه، قال الشاعر:

فلمّا علونا و استوينا عليه تركناهم صرعى كسير و كاسر

و قيل: إنّ العرش هاهنا الملك و استشهد بقول الشاعر:

إذا ما بنو مروان ثلث عروشهم و أودوا كما أودت أباد و حمير^{٤٤٦}

و قيل: بل هو الله الذي أخبر الله تعالى بأنّ الملائكة تحمله، و إنّما خصّه بالذكر مع استيلائه تعالى على كلّ شيء، من حيث كان العرش أعظم شيء خلقه، و إذا كان مستوليا على الأعظم، فبأن يكون مستوليا على الأصغر أولى، كما خصّ العالمين بقوله تعالى: ربّ

ص: ٢١٢

العالمين، من حيث كانوا أعظم الخلق و أشرفه، و إنّ كان ربّ كلّ شيء.

و قوله: ثُمَّ اسْتَوَى المراد به ثمّ خلق العرش و هو مستو عليه، أي مستولى، كما قال تعالى: وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ^{٤٤٧} أي حتى تجاهدوا و نحن نعلم ذلك، و مجاز هذا مشهور في اللغة.

^{٤٤٣} . في الأصل: سدل.

^{٤٤٤} . سورة طه: ٥.

^{٤٤٥} . سورة الأعراف: ٥٤.

^{٤٤٦} . تصحيح الاعتقاد: ٥٩.

و قيل أيضا: لا يمتنع أن يريد بقوله جلّ و عز: **ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ، يُدَبِّرُ الْأَمْرَ** أى ثم يدبّر الأمر و هو مستولى على العرش؛ لأنّ التدبير حادث فيصحّ أن يعلّق به لفظ الاستقبال.

و قوله تعالى **أَمْ نَمُنُّ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ**^{٤٤٨} معناه [هل أمتتم] من فى السماء عذابه و ملائكته الموكّلون بانتفائه^{٤٤٩}.

و قوله تعالى: **إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ**^{٤٥٠} و معناه أنّه يتقبّله و يجازى عليه، كما يقول أحدنا تابع به فلانا، واصل إلىّ و لاحق بى، و ما أشبه ذلك، و معنى ذكر الصعود ارتفاع قدره و منزلته عنده.

و معنى قوله: **إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ**^{٤٥١} فى الخبر عن الملائكة عليهم السلام، أنّه اصطفاهم و اختارهم، و على هذا سمّاهم فى القرآن المقربّين من قرب المنزلة لا المسافة.

و قيل: إنّّه أراد فى ملكه كما يقال: عند فلان من الأصول كذا، و كما يقال: عنده من الرزق كذا، أى يملكه.

و قيل: عند عرشه.

و قيل: الموضع الذى لا يملك الحكم فيه سواه، كما يقال عند ملك العرب خصب أو قحط، أى فى بلاده الذى يملك التصرف فيها، و هذه جملة بينه على ما سواها.

فصل فى أنّه تعالى لا يشبه شيئا من الأعراض

قد علمنا أنّه لا جنس من أجناس الأعراض ما علم باضطراب و استدلال إلّا و هو

ص: ٢١٣

محدث، فلو أشبه تعالى شيئا منها لاستحال كونه قديما، كما استحال فيما هو من جنسه.

و أيضا: فقد ثبت فى كلّ عرض يشار إليه و يعقل، استحالة كون قبيله قادرا عالما حيّا، فلو كان من قبيل^{٤٥٢} بعض الأعراض، لاستحالت هذه الصفات عليه، و قد علمنا وجوبها له.

و ممّا يدلّ على ذلك أنّ الأعراض على ضربين:

٤٤٧ . سورة محمّد: ٣١.

٤٤٨ . سورة الملك: ١٦.

٤٤٩ . كلمة غير مقروءة.

٤٥٠ . سورة فاطر: ١٠.

٤٥١ . سورة الأعراف: ٢٠٦.

٤٥٢ . فى الأصل: قيل.

فضرب: يستحيل وجوده إلّا في محلّ.

و ضرب: يستغنى عن المحلّ، كإرادته تعالى و كراهته و الغناء المضادّ للجواهر.

و كونه من قبيل الضرب الأوّل، يقتضى قدم الجواهر أو حدوثه، لوجوب حدوث ما لا يستغنى عنه من المحلّ، و كلا الأمرين فاسد.

و كونه من قبيل الضرب الثانى باطل؛ لأنّه إن كان من قبيل الإرادة أو الكراهة استحال عليه التفرد بالقدم؛ لأنّه لا حىّ فيما لم يزل سواه، فيوجب له حال المرید أو الكاره، و محال وجود ما له صفة الإرادة من غير أن يوجب حال المرید.

على أن كونه بصفة الإرادة و الكراهة يحيل بقاءه، كما يستحيل البقاء عليهما.

و هذا الوجه أيضا يبطل كونه بصفة، و يبطله زائدا على ذلك أنّه لو كان بصفته لاستحال مع وجود الجواهر، و لوجب أن يصحّ وجوده بدلا من وجود ضده؛ لأنّ هذا حكم كلّ ضدّين، و ذلك يحيل كونهما أو كون أحدهما قديما، فبطل / ٥٤ / أن يكون مشتها بشيء من الأعراض على ضربين:

أما ما يختصّ المحلّ من حيث أوجب له حالا كالكون، أو مختصّة و لا يوجب حالا كالألوان و غيرها.

و الضرب الثانى ما أوجب للحىّ حالا كالعلم و الإرادة و ما أشبههما.

و قد أبطنا أن يكون على صفة الضرب الأوّل، و كونه على صفة الثانى يقتضى صحّة منافاة ضدّ هذه المعانى له على بعض الوجوه؛ لأنّ ما يماثل الشيء لا يجوز أن يستحيل عدمه على كل حال ممّا يصحّ عدم ذلك الشيء به فى الجنس، فيقتضى أيضا ما قدّمناه من استحالة تفرّده ما تقدّم، من حيث وجب أن يكون هناك ما يوجب له الحال المخصوصة.

ص: ٢١٤

فإن قيل: كلّ الذى ذكرتموه إنّما يدلّ على أنّه تعالى لا يشبه الأعراض المعقولة، فمن أين أنّه لا يشبه عرضا لا تعقلونه؟ أو ليس قد قال بعضكم: إنّّه غير ممتنع أن يكون فى مقدور الله تعالى لون يخالف ما يعقل من الألوان، فإلّا جاز قياسا على ذلك نوع يخالف هذه الأنواع؟

قلنا: إثبات ما لا يعقل و لا يقتضيه الدليل باطل؛ لأنّه يؤدّى إلى الجهالات التى قد تقدّم ذكرها، و ليس إثبات لون يخالف هذه الألوان يجار مجرى إثبات عرض يخالف جميع الأعراض المعقولة؛ لأنّ من أجاز ذلك أجاز على وجه معقول، و بأن يحصل للمحلّ به هيئة، كما يحصل بالألوان المعقولة، فلم يخرج بقوله هذا عمّا يعقل.

و ليس هذا بمنزلة إثبات عرض لا يعقل، و لا يجرى مجرى المعقول من الأعراض فى شىء من الصفات و الأحكام، على أن ذلك لو ساغ و جاز لمثبت أن يثبت ما يخالف الأعراض المعقولة، لاستحالة كونه تعالى من جنس ذلك؛ لأنه لا بدّ فى ذلك الذى أثبت من أن يكون ممّا إذا وجد كان محدثا، فكيف^{٤٥٣} يشبه^{٤٥٤} القديم؟

و لا يسوغ إثبات عرض يخالف ما يعقله من الأعراض و يستحيل وجوده على كلّ وجه؛ لأنّ الطريق إلى معرفة كون الذات معلومة، صحّة وجود ما هو من جنسها، فما لم يصحّ ذلك عليه لا يصحّ أن يعلم، و كيف يثبت على أن الفعل و ما يقتضيه الفعل لا يدلّ على كونه بصفة بعض الأعراض، فيجب نفى ذلك عنه على ما تقدّم؟

فصل فى أنه تعالى لا يصحّ أن يحلّ غيره

ممّا يدلّ على ذلك أنّ الحلول كيفية فى الحدوث، فالوجود لا ينفصل منهما، و ليس بجار مجرى الصفات التى ينفصل بعضها من بعض، و إذا صحّ ذلك استحالة عليه تعالى الحلول؛ لأنه كان يجب أن يكون حلو له غير منفصل من وجوده، و هذا يقتضى حلو له فيما لم يزل، و يوجب قدم المحال.

ص: ٢١٥

و أيضا: فمن شأن ما حلّ المحلّ أن يتعلّق وجوده به و يختصّ به، و لا بدّ من بطلانه ببطلانه. ألا ترى أن السواد الحالّ فى بعض المحال، يبطل ببطلان محلّه دون بطلان ما لم تحلّه العلّة التى ذكرناها؟ و هذا يقتضى جواز البطلان عليه تعالى متى بطلت المحال، و فى استحالة العام عليه دليل على استحالة الحلول.

و أيضا: فلو حلّ بعض المحال، لم يصحّ أن يفعل فى الحالة الواحدة فى المشرق و المغرب.

و ليس يمكن أن يقال: إنّه يحلّ جميع المحالّ فرارا من ذلك؛ لأنه كان يجب أن يكون من جنس التأليف، حيث حالّ المحلّين، و من حيث حلّ أكثر من ذلك يجب أن يخالفه، و يجرى مجرى العلمين اللذين يتعلّقان بمعلوم واحد على الشروط المراعاة، و يتعلّق أحدهما بمعلوم آخر لا يتعلّق به صاحبه فى أنّهما يجب أن يكونا متماثلين مختلفين.

و أيضا: فليس يصحّ حلول ذات فى محلّ من غير أن يؤثّر ضربا من التأثير، حتى يكون لوجودها تأثير حالة من الحكم ما ليس لفقدانها؛ لأنّها لو لم تكن حالة ما زاد على ذلك و لا حكم معقول^{٤٥٥}، يمكن أن يشار إليه فيقال: إنّه يحصل عند حلول القديم سبحانه، و لولاه لما^{٤٥٦} حصل؛ لأنّ سائر الأحكام المعقولة مستندة إلى جهات مخصوصة ليس منها كونه حالّا، فيجب الفصل باستحالة حلو له قديمة.

^{٤٥٣} . فى الأصل: و كيف.

^{٤٥٤} . فى الأصل: يشتهبه.

^{٤٥٥} . فى الأصل: معقولا.

^{٤٥٦} . فى الأصل: لا.

و أيضا: فلو صحّ عليه الحلّ لم يخل من أن يكون حالا فيما لم يزل و في كلّ حال، و هذا يقتضى كون الجواهر قديمة، أو يكون حالا بعد أن لم يكن كذلك، ثمّ لا يخلو من أن تحلّ مع جواز آلا يحلّ، أو يكون حالا على سبيل الوجوب متى وجدت المحالّ.

و في الوجه الأوّل كونه دالّا لمعنى، و لا يلزم أن يكون السواد حالا لمعنى؛ لأنّ السواد يحلّ المحلّ لحدوثه، فيستغنى عن أمر سواه، و ليس كذلك القديم، و على قولهم لأنّه وجد غير حال ثمّ حلّ، فلا بدّ من معنى، كما أن السواد لو صحّ أن يحدث و لا يكون حالا ثمّ يحلّ أو يحدث غير حال، لاحتاج إلى معنى.

فإن قيل: فبأى شيء يفسد؛ لأنّه حالا لمعنى؟

ص: ٢١٦

قلنا: لو حلّ لمعنى لوجب أن يختصّ به ضربا من الاختصاص، ليصحّ أن يوجب كونه حالا، و لا يخلو أن يكون اختصاص ذلك المعنى به من حيث حلّه أو جاوره، أو من حيث حلّ محلّه، و لا يجوز أن يحلّه و لا يجاوره؛ لأنّ ذلك يوجب كونه متحيّزا، و كونه كذلك يحيل حلّوله.

على أنّا قد دللنا على استحالة كونه بهذه الصفة، و لا يجوز أن يحلّ محلّه؛ لأنّه ليس بأن يقتضى حلّوله أولى من أن يقتضى حلّوله كلّ ما يصحّ حلّوله في ذلك المحلّ ممّا يحلّه، و هذا يقتضى آلا ينحصر ما حلّ المحلّ؛ لأنّ ما يصحّ حلّوله فيه لا ينحصر، و بهذا يبطل أن يكون ذلك المعنى موجودا لا في محلّ.

على أنّ العلة الموجبة لصفة^{٤٥٧} لا يصحّ أن يجعل لها ذلك مثل تلك الصفة التي يوجبها لغيرها. ألا ترى أنّ العلم لمّا أوجب كون العالم لم يجر عليه أن يكون بصفة العالم، و كذلك سائر العلل، و قد علمنا أنّ المعنى يحيل^{٤٥٨} المحلّ كحلّوله تعالى لو كان ممّا يحيل^{٤٥٩} المحلّ، و كيف يصحّ إيجابه كونه حالا و بعد إذا اشتركا في الحلّول، فليس أحدهما بأن يوجب صاحبه حالا بأولى من الآخر، و هذا يؤدّي إلى أنّ كلّ واحد منهما علة الآخر في الحلّول، و ذلك يوجب علة لنفسه.

فإن قيل: و بأى شيء يفسد أن يكون حالا على سبيل الوجوب إذا وجدت المحالّ؟

قلنا: يفسد ذلك من حيث أنّه لا يخلو من أن يكون مقتضى لوجوب حلّوله وجود المحلّ، أو صفة هو عليها في نفسه^{٤٦٠}، و لا يجوز أن يكون المحلّ يقتضى ذلك؛ لأنّ من شأن المحلّ أن يصحّ حلّول ما يحلّ فيه و لا يوجب^{٤٦١}؛ لأنّه إنّما يصحّ حلّول / ٥٥ / الأشياء فيه لكونه متحيّزا، و هذه الصفة تصحّ الحلّول و لا توجبه، فلا بدّ من أن يكون مقتضى لذلك صفة ترجع إليه، و إن جاز أن يقال: إنّ وجود المحلّ شرط في حلّوله، كما نقوله في كونه تعالى مدركا.

^{٤٥٧} . في الأصل: للصفة.

^{٤٥٨} . في الأصل: يحلّ.

^{٤٥٩} . في الأصل: يحلّ.

^{٤٦٠} . في الأصل: نفسى.

^{٤٦١} . في الأصل: لا يوجه.

و الذى يفسد ذلك: أن تلك الصفة المقتضية لحلولة، لا بدّ من أن تكون معقولا، و جميع

ص: ٢١٧

صفاته تعالى لا يصحّ أن يقتضى ذلك، إمّا كونه موجودا قادرا عالما حيّا مدركا، فلو اقتضى كونه حالّا لاقتضى فينا مثله و أوجبه؛ لأننا نشارك فى هذه الصفات أجمع، و مثل المقتضى لا بدّ من اقتضائه حيث حصل. ألا ترى أن كونه تعالى حيّا لمّا أوجبت فيه كونه مدركا، يشترط وجود المدركات، أوجب ذلك فينا؟

و ليس لأحد أن يقول: إن هذه الصفات تقتضى فيه تعالى الحلول، لصحّته عليه، و لا يقتضيه فينا لاستحالته علينا من حيث كنّا أجساما.

و ذلك أن ما أحال الحكم فى بعض الذوات يحيل اختصاصها بما يصحّحه أو يوجبه، و لهذا كان العدم لمّا أحال كون الجوهر محتملا للأعراض أحال كونه متحيّرا، و عدم القدرة لمّا أحال صحّة الفعل بها أحال تعلّقها، فلو كان المصحّح أو الموجب لكونه تعالى حالّا بعض هذه الصفات، لوجب أن يستحيل ذلك على ما يستحيل حلولة، و فى حصولها لنا مع استحالة الحلول علينا دلالة على بطلان تأثيرها فى الحلول.

و ليس له أن يقول: إن كونه قديما هو المقتضى لحلولة، أو وجوب كونه مستحقا لهذه الصفات، و نحن لا نشاركه فى كونه قديما و لا فى وجوب استحقاق الصفات.

و ذلك أن كونه قديما إنّما يرجع به إلى وجوده، و إن كان يجب فيه الاستغناء عن موجد، و وجوب الوجود له فى كلّ حال، فما يرجع من هذه الصفة إلى الإثبات نحن نشارك فيه، و ما يرجع إلى النفى من الاستغناء عن موجد و ما يجرى مجراه لا اعتبار به و لا تأثير لمثله، و لأنّ من شأن كلّ صفة اقتضت حكما أن يقتضيه فى كلّ موصوف، كانت واجبة فيه أو جائزة. ألا ترى أن كون القادر قادرا لمّا اقتضى صحّة الفعل مع ارتفاع الموانع، اقتضاه فى كلّ قادر و جب لذلك أو جاز عليه؟ و كذلك كون الحيّ حيّا لا آفة به لمّا اقتضى كونه مدركا- بشرط وجود المدرك اقتضاه فى كلّ حيّ، و جب كونه كذلك أو لم يجب، و هذا هو الجواب عن قولهم: «إنما وجب كونه حالّا عند وجود المحلّ لوجوب كونه عالما قادرا حيّا».

فإن قيل: فبأى شيء يفسد أن يكون ما هو عليه فى ذاته من الصفة التى تخالف بها جميع الذوات، هو المقتضى لحلولة و المصحّح ذلك عليه؟

ص: ٢١٨

قلنا: يفسد ذلك من جهة أن ما عليه الذات متى اقتضى حكما، و جب أن يقتضيه متى وجد، و لا يجوز مع الوجود ألا يقتضيه، كالجوهر لمّا اقتضى ما هو عليه فى ذاته تحيّزه اقتضاه مع الوجود، و لم يقف على أمر زائد على الوجود، فلو كان ما هو تعالى عليه فى نفسه يقتضى الحلول، لاستحال وجوده، فهو غير حالّ، و قد بيّنا أن ذلك يقتضى قدم الجوهر.

و أيضا: فإن ما يجب للموصوف من الأحكام لما هو عليه فى ذاته، يجب أن يبيّن به من غيره و لا يشاركه فيه ما خالفه، أو لا يشاركه فى كيفية استحقاقه، و لهذا لا يصحّ أن يشارك الجوهر فى التحيّر ما خالفه، و لا يشارك القديم تعالى فى كيفية

كونه عالما وقادرا ما خالفه، وقد علمنا أنه لو صحّ الحلول عليه لكانت حالة كحال جميع ما يحلّ المحال، في أنه متى صحّ أن يحلّ ووجد المحلّ وجب حلوله، فلو رجع صحّة حلوله إلى ما هو عليه في ذاته لاستحال أن يشاركه في هذا الحكم على الوجه الذي استحقّه ما يخالفه من الأعراض.

فإن قيل: ألا جاز أن يجب كونه حالاً في المحلّ عند وجود المحلّ لا لعلّة ولا لبعض ما هو عليه من الصفات، كما أن العرض يحلّ المحلّ لا لعلّة ولا لشيء هو عليه من صفاته؟

قلنا: إنّما يصحّ ذلك في الأعراض؛ لأنّ حلوله في المحلّ تابع لحدوثه وكيفية لوجوده، فجزى مجرى الأحكام التابعة للحدوث من حسن وقبح في الاستغناء عن العلل، وأنهما ممّا لا يرجع إلى الذات، وليس كذلك حاله تعالى لو صحّ عليه الحلول؛ لأنّه كان يحلّ المحلّ بعد أن لم يكن حالاً مع وجوده في الحالين، وكلّ صفة وجبت للموجود بعد أن لم تكن واجبة، ولم تقف على علّة توجيهها، فلا بدّ من أن تقتضيه ما^{٤٦٢} الذات عليه، وإن تعلّق ذلك بشرط، كما يقولونه في كونه مدركا، وهذا واضح لمن تأمّله.

فصل فيما يتعلّق بالعبارة في هذا الباب

اعلم أن كلّ لفظ أفادت معنى من المعاني، و علم استحالة ذلك المعنى في ذات من

ص: ٢١٩

الذوات، لم يجز إجرائها عليه إلّا على وجه اللقب دون الإفادة، وقد ثبت أن المعنى المستفاد من وصفنا الجسم بأنّه جسم لا يصحّ على الله تعالى، وتلقيبه أيضا به لا يحسن، فيجب أن لا يوصف بأنّه جسم على وجه من الوجوه، فالذي يدلّ على أن معنى الجسم لا يجوز عليهم، أنّهم وضعوا هذه اللفظة لما جمع الطول والعرض والعمق.

بيّن ذلك أنّهم يصفون ما زاد فيها به في جهة الطول والعرض بأنّه أجسم من غيره، ولا يصفونه بأنّه أجسم متى زاد لونه أو بعض صفاته، وهذه اللفظة يعني لفظ «أفعل» ينبئ في موضوعهم عن الزائد، ولا يدخل عندهم إلّا بين شبيّه اشتراكا في صفة فيهما التزايد والمبالغة، واستعملوها في كلّ صفة أمكن فيها التزايد على الوجه الذي ذكرنا، فدلّ قولهم أجسم فيما زاد طولها وعرضها وعمقها، على أن قولهم جسم يفيد الطول والعرض.

ولا يقدر فيما ذكرناه قوله تعالى: **أ ذَلِكَ خَيْرٌ أَمْ جِنَّةُ الْخُلْدِ**^{٤٦٣} و أنّه أدخل لفظه «أفعل» فيما لم يشتركا في الصفة.

و ذلك أن الكلام قد يخرج كثيرا في لسان العرب على حسب اعتياد المخاطب، وإذا كان العامل أعمال أهل النار والمؤثر لها على ما يعقبه الجنّة، كأنّه قد اعتقد أنّ الذي عمل له خير ممّا لم يعمل له، جاز أن يقال: الذي اعتقدته و عملت له خيرا أنّ كذا وكذا، وقد قيل في ذلك أنّ لفظه «أفعل» يقتضى ما ذكرناه إذا كانت خيرا، فأما إذا خرجت مخرج التفرّيع والتهديد، جاز أن يراد بها خلاف ذلك على جهة المجاز.

^{٤٦٢} . في الأصل: اما.

^{٤٦٣} . سورة الفرقان: ١٥.

فإن قيل: و من أين لفظه «أجسم» من كلام العرب الذين يحتجّ بلغتهم؟

قلنا: لا شبهة في ذلك على من تأمل خطابهم، و قد قال عامر بن الطفيل^{٤٦٤}:

بأن لنا ذروة الأجسم^{٤٦٥}

و قد علم الحيّ من عامر

و الشاعر و إن لم يقصد بقوله هذا إلى ما ذكرناه من معنى الزائد في الطول و العرض و العمق، فقوله شاهد لنا على أن هذه اللفظة مستعملة عندهم، معروفة في خطابهم، و ليس

ص: ٢٢٠

يمكن بعد استعمالها أن تكون حقيقتها / ٥٦ / إلا ما ذكرناه؛ لأن ما عداه لا شبهة في أنّها لم توضع له، و إنّما استعمالها الشاعر تشبيها بالحقيقة؛ لأنه جعل الزائد في الفخر و المجد كالتزايد في الطول و العرض و العمق، كما جعل الذروة التي تستعمل في أعلى الجبل و ما أشبهه مستعملة في غيره.

على أن الشبهة^{٤٦٦} في قوله جسم و هو جسيم^{٤٦٧}، و لا يمكن رفع ذلك من استعمالهم، و كلّ ما جاء منه «فعل» صحّ منه «أفعل»، [و هو] على مقتضى لغتهم قياس مطرد، و لهذا يقولون: ظريف و أظرف، و كرم الرجل فهو كريم و أكرم.

و يمكن أيضا أن يقال: لفظه «فعل» تقتضى المبالغة عندهم بغير شكّ، و قد وجدناهم يقولون جسيم^{٤٦٨} لما زاد ذهابه في الجهات، فيجب أن يكون قولنا جسم موضوعا لما عند الزيادة فيه يقال جسيم؛ لأنّ حكم الجسيم في باب المبالغة حكم أجسم.

و هذه الجملة التي ذكرناها، تبطل قول من ذهب في الجسم إلى أنه هو القائم بنفسه؛ لأنّ هذه الصفة لا يصحّ فيها التزايد و التفاضل، و قد بيّنا أنّ وصف الجسم بأنّه جسم يدخله التزايد.

و يبطل أيضا قول من ذهب إلى وصف الجسم بأنّه جسم، يفيد أنه مؤلف أو أنه موضوع للجوهر - على ما يحكى عن الصالحى^{٤٦٩} -؛ لأنّ كلّ ذلك لا يصحّ فيه معنى التزايد، و إن كان لو ثبت أنه يفيد المؤلف أو الجوهر لكان يجب من نفيه عن

^{٤٦٤} . هو عامر بن الطفيل بن مالك بن جعفر العامري، أحد فتاك العرب و شعرائهم و ساداتهم في الجاهلية، ولد و نشأ في نجد و أدرك الإسلام و لم يسلم و

مات كافرا سنة ١١ للهجرة.

^{٤٦٥} . ديوان عامر بن الطفيل: ١٢١.

^{٤٦٦} . في الأصل: أنه في شبهة.

^{٤٦٧} . في الأصل: جسم.

^{٤٦٨} . في الأصل: جسم.

^{٤٦٩} . الظاهر أنه صالح بن عمر الصالحى رأس الصالحية، و عدّه الشهرستاني في الملل و النحل من فرق المرجئة، و جعله في عداد محمد بن شبيب و أبو شمر و

غيلان ممّن جمعوا بين القدر و الرجاء.

اللّه تعالى - من حيث لم يكن بهذه الصفة - مثل ما يجب من نفيه إذا كان مفيدا، لما ذكرناه من أن من وصفه تعالى بأنه جسم من حيث كان قائما بنفسه، يلزمه أن يصفه بأنه جوهر؛ لأنه قائم بنفسه، وإنما يوصف جملة الجسم بذلك لاختصاص كل جوهر منه بهذه الصفة.

و ليس يخلو أيضا قوله «قائم بنفسه»، من أن يريد به استغنائه عن محلّ و مكان، أو يريد أنه ممّا يبقى و يدوم وجوده، و لا يحدّده الفاعل في كلّ حال.

فإن أراد الأوّل، لزمه أن يسمّى إرادة القديم تعالى و كراهته، و فناء الجواهر بذلك،

ص: ٢٢١

و يسمّى المعدوم أيضا به.

و إن أراد الثانى لزمه أن يصف جميع الأعراض الباقيات بأنها أجسام.

فإن قيل: و بأى شىء يفسد أن يسمّى بأنه جسم على جهة التلقيب؟

قلنا: من ٤٧٠ حيث كان الوجه في آخر الألقاب هو ليتمكن [من] الإخبار عن الذوات في حال الغيبة، كما يمكن الإشارة إليها في حال الحضور، فأقيم اللقب مقام الإشارة، فيجب أن لا يحسن استعماله إلّا فيمن يصحّ عليه الغيبة و الحضور، و ذلك لا يصحّ عليه تعالى، من حيث كان في كلّ حال بمنزلة الحاضر الذى لا يتعدّ الإشارة إليه؛ لأنّ ذكره و الإخبار عنه بصفاته التى ينفرد بها، نحو كونه قديما عالما قادرا لنفسه، يمكن في كلّ حال و لا يتعدّد، فجرى مجرى الشاهد لو كان ممّا يمكن الإشارة إليه في كلّ حال، و يتعدّد خروجه عن كونه مشاهدا، فكما أنا لو فرضنا ذلك لقبه تلقيبه و لكان عيبا، فكذلك تلقيب القديم تعالى.

و لا يلزم على ما ذكرناه في الغرض باللقب بكنية الشخص بعد تلقيبه؛ لأنّ ذلك لم يفعل التعريف بل التعظيم، و كان المقصد بالكنية في الأصل عند القوم التفاؤل، و لا يلزم عليه ترادف الألقاب؛ لأنّ الغرض في كثرة الألقاب يختلف، و ليس المقصد بالجميع إلى التعريف بدلالة استقبحهم تلقيب الشخص بالألقاب الكثيرة في الحال الواحدة، إذا كان غرضهم التعريف دون غيره، و لا يلزم عليه تلقيب الحاضر، و إن كانت الإشارة إليه ممكنة؛ لأنّ حضوره لا يمنع من جواز غيبته، و الحاجة مع الغيبة إلى الإخبار عنه أن لأوصافه التى ينفرد بها من المزية في هذا الباب ما ليس للقب؛ لأنّ الاشتراك في الصفات التى يختصّ بها لا يصحّ، و لو جرى عليه اللقب لصحّت مشاركته فيه، و كان يحتاج عند المشاركة إلى ضمّ ما يبيّن به من الأوصاف إلى اللقب لينفع الإبانة و التعريف.

فوضح بما ذكرناه أنّ اللقب فيه تعالى لا معنى له، و أنّ الإخبار عنه بما يبيّن به من الصفات أولى.

و ليس تسميته «اللّه تعالى»^{٤٧١} بأنه لقباً، - على ما ظنّه قوم-، و [وجه معقول] ذلك أنّه

ص: ٢٢٢

قد قيل: إنّ أصل هذه اللفظة لاه ثمّ أدخل الألف و اللام، [فصار] إله عندهم، و لاه واحد.

قال الأعشى^{٤٧٢}:

يسمعها لاهه الكبار^{٤٧٣}

كحلفه من أبي رباح

و قيل أيضاً: إنّ أصل ذلك إله فأدخلت الألف و اللام للتعريف، فصار الإله، فحذفت الهمزة التي بين اللامين و أقيت حركتها على اللام الأولى، و كانت ساكنة، ثمّ سكّنت هذه اللام و أدغمت في اللام الثانية.

فأمّا تسميته تعالى شيء فليس أيضاً بلقب؛ لأنّ هذه اللفظة و إن لم تفد في المسمّى بعض الصفات التي يتمييز بها، فهي في الأصل ممّا وضع للفائدة، و إنّما خرجت عن باب التمييز من حيث اشتراك جميع ما يستعمل فيه في فائدتها. ألا ترى أنّ جميع ما يسمّى يصحّ أن يعلم و نخبر عنه، فليس يرجع إلى غير ما^{٤٧٤} لم يفد، و اللقب في نفسه لا يفيد من حيث لم يوضع في الأصل للإفادة.

و الذي بيّن أنّ لفظة شيء في الأصل مفيدة مفادة^{٤٧٥} اللقب^{٤٧٦}، أنّ تبديلها و اللغة على ما هي عليه لا يصحّ، و إن صحّ في الألقاب مع ثبات اللغة التبديل.

و ليس قولنا: «إنّه تعالى شيء لا كالأشياء» كقولنا: إنّه جسم لا كالأجسام.

لأنّ قولنا: شيء لا يفيد التجنيس و لا التماثل فيما يقع عليه، و قولنا: جسم يفيد التماثل و التجنيس فيما يوصف به، فإذا قلنا إنّ شيء لا كالأشياء لم ينقض آخر الكلام ما أثبتناه بأوله، و إذا قلنا: جسم لا كالأجسام فقد نقضنا بآخر الكلام ما أثبتناه في صدره، و جرى مجرى قولنا إنّه جسم و ليس بجسم، و القائل بذلك لا يجد فرقاً بينه و بين من قال: إنّ مؤلف لا كالمؤلفين، و إنسان لا كالناس.

^{٤٧١} . في الأصل: لتسميتها له تعالى باللّه لقباً.

^{٤٧٢} . هو ميمون بن جندل، أبو بصير المعروف بأعشى قيس، و يقال له: أعشى بكر بن وائل، و الأعشى الكبير، من شعراء الطبقة الأولى في الجاهلية و أحد أصحاب المعلقات، و كان يعنى بشعره فسمى (صنّاجة العرب)، عاش عمراً طويلاً، و أدرك الإسلام و لم يسلم، و لقب بالأعشى لضعف بصره، توفّي باليمامة سنة ٧ للهجرة.

^{٤٧٣} . ديوان الأعشى: ٤٢.

^{٤٧٤} . في الأصل: غيرها.

^{٤٧٥} . بياض في الأصل.

^{٤٧٦} . في الأصل: للقب.

فأما من أثبت له تعالى عينا ووجها ويدا، و لم يرجع بذلك إلى ما تفيده هذه الألفاظ

ص: ٢٢٣

٤٧٧

من الجوارح، أو ما يستعمل لفظه «اليد» فيه من النعمة أو القوة، و لفظه «الوجه» من الإخبار عن ذات الشيء، و لفظه «العين» من العلم بالشيء، و ادعى في كل ذلك أنه من صفات ذاته، فإنه ليس يخلو من أن يشير بقوله: إنها صفات ذاته إلى الصفات التي بيّناها له تعالى بدليل الفعل، كنعو كونه تعالى عالما قادرا قديما إلى ما شاكل ذلك أو يشير إلى غير ذلك؟

فإن أراد الثاني: فقد أخطأ في المعنى و العبارة، و سمى ما ليس بمعقول باسم غير موضوع لمثله لو كان معقولا، و قد تقدّم أن إثباته تعالى على صفة^{٤٧٨} لما يدلّ عليه الفعل بنفسه أو بواسطة لا يصحّ، و ليس في الفعل ما يقتضى إثباته على أكثر من صفاته التي أثبتناها، و تسمية الشيء و تلقيبه فرع على إثباته.

و إن أراد الأوّل: فهو مخطئ من طريق العبارة؛ لأنّ «اليد» و «الوجه» لم يستعملا في حقيقة اللغة و لا مجازها، و لا في شيء من عرف أهلها في صفات الحيّ، فلا فرق بين من يطلق ذلك فيه تعالى على / ٥٧ / هذا الوجه و بين من أطلق أنّه جسم و أراد بعض ما هو عليه من الصفات الثابتة بدليل.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّنا رجعنا في ذلك إلى قوله تعالى: **بِلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**^{٤٧٩} و **مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ** **بِيَدَيَّ**^{٤٨٠} و ما أشبه ذلك؛ لأنّ خطابه تعالى لا يجوز- و هو نازل بلغة العرب- أن يحمل على ما يستعمل في لغتهم حقيقة و لا مجازا؛ لأنّ تجويز مثل ذلك يوجب الشك في جميع مراده بخطابه.

و ليس هذا ممّا جوزنا من خطابه لهم بالأسماء الشرعية التي أراد الله تعالى بها خلاف ما يقتضيه اللغة في شيء؛ لأنّ ذلك إنّما ساغ بعد أن دلّ على مراده بها، و صار ما قرره و دلّ عليه من مراده كالمواضع المبتدأ الناقلة عن طريقة اللغة، و كلّ هذا غير ثابت فيما ادّعوه.

على أنّهم إذا عولوا في ذلك على الظاهر، و لم يعتبروا المعاني، فيجب أن يقولوا: إنّ لله عينا لقوله^{٤٨١} تعالى **تَجْرِي** **بِأَعْيُنِنَا**^{٤٨٢}، و أيدي لقوله **مِمَّا عَمِلْتَ أَيْدِينَا**^{٤٨٣}، و كان ينبغي

^{٤٧٧} علم الهدى، على بن الحسين، الملخص في أصول الدين، ١، جلد، مركز نشر دانشگاهی - تهران - ایران، چاپ: ١، ١٣٨١ ه.ش.

^{٤٧٨} . في الأصل: لا.

^{٤٧٩} . سورة المائدة: ٦٤.

^{٤٨٠} . سورة ص: ٧٥.

^{٤٨١} . في الأصل: له أعينا بقوله.

أيضا أن يشبوه نورا لقوله تعالى **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**^{٤٨٤} و يدعون أن ذلك من صفات ذاته كما قالوا في غيره.

فأما تأويل هذه الآيات المتشابهات، فقد بيّنه علماء أهل التأويل، و ذكروا أن معنى قوله تعالى: **بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ** أي نعمه مبسوطة، و رزقه دار نازل، كما تقول العرب:

«يد فلان مبسوطة» إذا أرادوا وصفه بالجواهر و كثرة العطاء، و مثله قوله تعالى: **وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ**^{٤٨٥}، و هذا القول ردّ على اليهود الذين ادّعوا إنّه قد أمسك عنهم رزقه و حبس ضره، و لم يدعوا أن له جارحة مقبوضة.

و قيل: إن الوجه في تشبيه اليدين أنه أراد نعمة الدنيا و الدين أو النعمة الظاهرة و الباطنة.

فأما قوله تعالى: **لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ**^{٤٨٦} فمعناه لما خلقت أنا، و أكد بذكر اليد، و هذا كقوله تعالى: **ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ**^{٤٨٧}، و قوله تعالى: **وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**^{٤٨٨} أي بملكه و قدرته، كما قال تعالى: **مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ**^{٤٨٩}، و قولهم «فلان يطاء جاريتيه بملك اليمين»، و إنما يضيفون كل ذلك إلى اليمين تفخيما للأمر و تأكيدا للملك؛ لأن اليمين أشرف من غيرها و أقوى حظا، و يقرب من ذلك في المعنى قوله تعالى: **وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**^{٤٩٠} لأن فائدته أنه يصرفها و يدبرها كيف شاء، و قوله تعالى: **يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**^{٤٩١} معناه أنه أقوى منهم و أقهر.

و قوله تعالى: **تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا**^{٤٩٢} أنها تجرى و نحن نعلمها، كما تقول العرب: «هذا الشيء بعيني» أي لا يخفى عليّ.

و أما قوله تعالى: **وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ**^{٤٩٣} فالمراد أنه يبقى ربك، و قد يعبر عن الذات بالوجه كقولهم: «فعلت هذا لوجهك»، و «هذا وجه الصواب».

و قوله تعالى: **فِي جَنبِ اللَّهِ**^{٤٩٤} أي في طاعته و رضاه، كما يقال «أحتمل كل شيء في جنب فلان» أي في محبته.

٤٨٢ . سورة القمر: ١٤ .

٤٨٣ . سورة يس: ٧١ .

٤٨٤ . سورة النور: ٣٥ .

٤٨٥ . سورة الإسراء: ٢٩ .

٤٨٦ . سورة ص: ٧٥ .

٤٨٧ . سورة الحج: ١٠ .

٤٨٨ . سورة الزمر: ٦٧ .

٤٨٩ . سورة التور: ٣٣ .

٤٩٠ . سورة الزمر: ٦٧ .

٤٩١ . سورة الفتح: ١٠ .

٤٩٢ . سورة القمر: ١٤ .

٤٩٣ . سورة الرحمن: ٢٧ .

و هذه جملة كافية و شرحها يطول.

ص: ٢٢٥

باب: الكلام فى نفى الرؤية و الإدراك عنه،

ص: ٢٢٧

اعلم أنّه لا كلام لنا فى هذه المسألة مع المشبهة؛ لأنّهم إذا قالوا: إنّه يدرك بالحواسّ فقد قاسوا قولهم و ذهبوا إلى ما يقتضيه، و نحن لا ننكر رؤية الأجسام و لا لمسها، و إنّما كلامنا الآن مع من نفى التشبيه عنه تعالى، و أثبت الرؤية أو غيرها من ضروب الإدراك؛ لأنّ ما يبنى من ذلك على التشبيه قد أبطلناه بإبطال التشبيه.

فصل فى أنّه تعالى يستحيل رؤيته

المعتمد فى هذا الباب على أنّ الرائي متى^{٤٩٥} حصل على الصفة التى لكونه عليها يرى المرئيات، و حصل المرئى بالصفة التى لكونه عليها يراه الرءون، و ارتفعت الموانع المعقولة، فلا بدّ من كونه رائيًا له؟ و لهذا نقول: إنّ الرؤية إذا صحّت و جبت، و إذا لم تجب فهى مستحيلة، و هذه الجملة نحتاج فيها إلى بيان أشياء:

منها: إنّ أحدنا على الصفة التى لكونها عليها يرى المرئيات، و يدخل فى ذلك الكلام فى نفى كون الإدراك معنى و الحاسّة السادسة و ما أشبه ذلك من ضروب الشبه.

و منها: إنّ الموانع التى تمنع من الرؤية مرتفعة عنه تعالى.

و منها: إنّ لو كان مرئيًا فى نفسه، أوجب أن يكون على الصفة التى لو رأى لم ير إلّا عليها.

و منها: إنّ ما كانت سبيله [هكذا] فرؤيته واجبة، و أنّ الرؤية متى صحّت و جبت.

ص: ٢٢٨

و منها: إنّنا غير رائين له تعالى.

و نحن ندلّ على ذلك أجمع بعون الله.

أمّا الذى يدلّ على صحّة الفصل الأوّل فهو: إنّ الواحد منّا إنّما يرى المرئيات أجمع، لكونه حيًا، بشرط وجود المرئى و ارتفاع الآفات عنه و الموانع، و قد دللنا^{٤٩٦} على ذلك فى باب الصفات فى هذا الكتاب و شرحناه، و هذا يقتضى صحّة ما

^{٤٩٤} . سورة الزمر: ٥٦.

^{٤٩٥} . فى الأصل: متل.

^{٤٩٦} . فى الأصل: دلنا.

ذكرناه، من أن أحدنا متى كان حيًّا، لا آفة به، فهو فيما يرجع عليه على الصفة التي معها يدرك، و إن اعتبر وجود المدرك و ارتفاع الموانع.

فإن قيل: و أين أنتم عمًّا يذهب إليه خصومكم، من أن الرائي إنما يرى برؤية توجد في عينه، و أن ذلك المؤثر في كونه رائيًا دون ما ذكرتم؟

قلنا: الذى يدلّ على فساد كون أحدنا رائيًا لمعنى أشياء:

منها: إنه لو كان كذلك لوجب أن يثبت فيه طريقة إثبات المعاني، و قد علمنا خلاف ذلك؛ لأنّ المصحح لهذه الصفة متى ثبت و حصل الشرط، فلا بدّ من ثبوت الصفة و الحال مستمرة فيما^{٤٩٧} ذكرناه غير مختلفة، و ما يجرى هذا المجرى لا يصحّ أن يكون من^{٤٩٨} المعاني؛ لأنّ من شأن ما يجب عنها أن يحصل تارة و لا يحصل أخرى، مع ثبوت المصحح و الشرط.

و هذه الطريقة إنّما يتوجّه على مذهب أبى علىّ و من قال بقوله فى أنّ البصر إذا كان صحيحًا و وجد المدرك، فلا بدّ من وجود الرؤية فيه، و على البغداديين الذين يقولون: إنّ الرؤية تتولّد عن الفتحة و ما أشبهها.

فأمّا من أثبت الرؤية و جوز أن تتكامل كلّ الشرائط التي ذكرناها، و مع ذلك لا يحصل، فإنّ ذلك و إن لم يلزمه، فقوله يفسد بالوجوه المتأخّرة.

و منها: إنه قد ثبت أنّ القديم تعالى إنّما يكون رائيًا لكونه حيًّا بشرط وجود المدرك، فيجب على هذا متى حصل أحدنا حيًّا و وجد المدرك و ارتفعت الموانع و الآفات، أن يكون رائيًا؛ لأنّ المقتضى لا يجوز أن يختلف اقتضائه^{٤٩٩} و المواضيع، بل لا بدّ من وجود المقتضى متى ثبت المقتضى و تكامل الشرط. ألا ترى أنّ الفعل لما صحّ منه تعالى لكونه

ص: ٢٢٩

قادرا، و المحكم لكونه عالما، و جب مثله فى أحدنا؟ و لم يعتبر الاختلاف فيما به كُنّا قادرين أو عالمين، و أنّه تعالى كذلك بنفسه دوننا، و لا تقدح فى ذلك حاجتنا فى الرؤية إلى الآلة دونه تعالى، و ذلك أنّ الآلة ليست بموجبة لكون أحدنا رائيًا، و إنّما هى شرط فى ذلك.

و ليس يمتنع أن يخصّ الشرط بموضع دون آخر بحسب قيام الدليل، و ما يقتضى أو يوجب بخلاف ذلك؛ / ٥٨ / لأنّه حيث ما حصل من اقتضائه أو إيجابه، و لا يجوز اختلاف الحال فيه.

و ليس لأحد أن يقول: فلعلّ المؤثر فى كونه تعالى رائيًا، هو ما يستحقّه عن الصفة النفسية؟

^{٤٩٧} . فى الأصل: فيها.

^{٤٩٨} . فى الأصل: عن.

^{٤٩٩} . بياض فى الأصل.

و ذلك لأنّ ما عليه الذات لا يصحّ أن يقتضى صفةً بشرط ثبوت أمر منفصل عنها. ألا ترى أنّ تحييز الجوهر لمّا كان يقتضى عمّا هو عليه في ذاته، لم يجوز أن يكون مشروطاً بوجود أمر منفصل، بل كان موقوفاً على وجود الجوهر؟ وإنّما كان كذلك من حيث كان مقتضى عمّا للذات عليه. ألا ترى أنّ منافاة الشيء لغيرها لم يكن مقتضى عمّا عليه الذات، بل كان مقتضى عمّا يقتضيه صفةً الذات، [و] لم يمتنع أن يكون مشروطاً بأمر منفصل، فهو مصادفةً لوجود ما ينافيه.

و إذا صحّت هذه الجملة، وجدنا كونه مدركاً مشروطاً بأمر منفصل، لم يجوز أن يكون مقتضى عمّا عليه الذات.

فإن قيل: و بأيّ شيء يفسد أن يكون مقتضى تعالي رائيًا لوجود معنى؟

قلنا: لأنّ ذلك المعنى لا يخلو من أن يكون موجوداً أو معدوماً:

فإن كان موجوداً لم يخل من أن يكون قديماً أو محدثاً، و لا يصحّ كونه معدوماً؛ لأنّ المعدوم لا يصحّ اختصاصه بإيجاب صفةً لذات دون غيرها، و لأنّ العدم يحيل إيجاب المعاني لأغيارها.

و لا يجوز أن يكون قديماً؛ لما دللنا به على فساد وجود علم قديم و قدره.

و لا يجوز أن يكون محدثاً؛ لأنّه لا يخلو من أن يحلّه أو يحلّ غيره، أو يوجد لا في محلّ، و لا يجوز حلوله فيه؛ لأنّنا قد بيّنا أنّه تعالي لا يجوز أن يحلّه شيء من الأعراض، و لا يجوز أن يحلّ غيره؛ لأنّ ذلك المحلّ لا بدّ من وجود الحياة فيه، و لا بدّ من أن يكون

ص: ٢٣٠

حكم ذلك الإدراك راجعاً إلى من نرجع حكم الحياة إليه؛ لأنّ العرضان^{٥٠٠} إذا وجدا على وجه، و كانا ممّا يوجبان^{٥٠١} الصفة، فإنّ أحدهما يوجب الصفة لما يوجبها له المعنى الآخر، و لهذا نقطع على أنّ جميع ما فينا من القدر و العلوم توجب الصفات لنا دون غيرنا، و لا يجوز وجود ذلك المعنى في غير محلّ؛ لأنّ الإدراك لو كان معنى لوجب أن يكون له تأثير في المحلّ، و يجرى في ذلك مجرى ما قلناه في الحياة، و ما دللنا به على استحالة وجودها لا في محلّ يدلّ في الإدراك على مثله.

و منها: إنّ أحدنا لو كان رائيًا لمعنى ما، امتنع أن يرى المحجوب و الغائب؛ لأنّ الحجاب و الغيبة لا تحوجان العين من احتمالها لوجود الرؤية فيها.

و ليس لأحد أن يقول: فكيف لا يلزمكم مثل ذلك، بأن نفيتم أن تكون الرؤية معنى؟

و ذلك أن أحدنا لمّا كان يرى المرئيات إلّا بحاسّة صحيحة على صفة، و جب اعتبار تكامل ذلك، و قد علمنا أنّه لا يرى بحاسّته إلّا بأن ينفصل منها شعاع على وجه مخصوص، فما أثر في هذا الشعاع و جب أن يخلّ بالرؤية، و قد علمنا أنّ

^{٥٠٠}. في الأصل: العرضين.

^{٥٠١}. في الأصل: يوجب ان.

الحجاب يقطعه عن الاتصال، وكذلك البعد يفرقه وبيدّه، ولهذا نرى القريب دون البعيد و الظاهر دون المحجوب، و ما قاله الخصم بخلاف ذلك؛ لأنّه أثبت معنى يوجب كونه رائياً، فمتى كان المحلّ محتملاً له، فلا بدّ من صحّة وجوده، كان المرئى محجوباً أو ظاهراً أو حاضراً أو غائباً.

و منها: إنّ الرؤية لو كانت بمعنى^{٥٠٢} يفعلها الله تعالى، و هو مختار لأفعاله غير ملجأ إليها لصحّ، مع كون أحدنا حيّاً، و صحّة حواسه، و حضور المرئى، و ارتفاع الموانع الّا يفعلها أو يفعلها لبعض الأشياء دون بعض مع تساويها فى الأحكام، و هذا يؤدّى إلى الشك فى المشاهدات و إلى الجهالات التى سنشرحها فيما بعد.

و ليس لأحد أن يعترض ما ذكرناه بأن يقول: إنّ مع الشروط التى ذكرتم لا بدّ من وجود الرؤية،^{٥٠٣} أمّا من حيث احتمالها المحلّ و لا بدّ من وجوب ما احتمالها المحلّ، أو من حيث أنّ الفتحة أو بعض الأمور التى شرطتم تولّد الرؤية.

و ذلك أن غرضنا يتمّ مع التجاوز عن إبطال هذه المذاهب؛ لأنّا إنّما نحاول أن أحدنا إذا

ص: ٢٣١

كان حيّاً صحيح الحواس و ارتفعت الموانع وجد المرئى، فلا بدّ من كونه رائياً له، فإذا سلّم لنا ذلك، لم يضرنا أن نسند إلى وجود رؤية يجب وجودها، و الذى تقصد إلى رفعه الآن أنّ الرؤية لا تجوز أن تكون ممّا يصحّ ثبوتها و انتفائها معاً، مع الشروط التى ذكرناها، و إذا صحّ ذلك، فقد تمّ ما أردنا.

و لعلنا أن نتكلّم على أنّ الرؤية لا تكون متولّدة، و لا ممّا يجب وجودها عند احتمال المحلّ لو كانت معنى فيما يأتى من الكتاب، إن عرض ما يقتضيه بمشيئة الله و عونه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون أحدنا يحتاج فى رؤية القديم تعالى إلى حاسة سادسة، فليس يجب إذا كان صحيح^{٥٠٤} الحاسة على ما ذكرتم أن تكون على الصفة التى معها يصحّ أن يرى جميع المرئيات؟

قلنا: فليس يخلو من أن يكون يرى بتلك الحاسة الرؤية المعقولة التى تحصل بهذه العيون، أو أن يرى بها على طريقة أخرى لا نعقل.

و الوجه الأوّل: يقتضى أن نراه بهذه العيون؛ لأنّ اختلاف صفات حاسة الرؤية لا يمنع من الاشتراك فى الرؤية. ألا ترى أنّ العيون قد تختلف فى السعة و الضيق و الزرقة و الكحل و ما أشبه ذلك من الصفات؟ مع اتّفاقها فى أنّ ما يصحّ أن يرى ببعضها يرى يسارها^{٥٠٥}، و جرت حاسة الرؤية مجرى القدر فى أنّها و إن اختلفت، فجنس ما يفعل بالجميع لا يختلف.

^{٥٠٢}. فى الأصل: معنى.

^{٥٠٣}. فى الأصل: + و.

^{٥٠٤}. فى الأصل: صحيحاً.

^{٥٠٥}. كذا فى الأصل.

و أمّا الوجه الثانى: فهو خارج عمّا نحن بسبيله؛ لأنّ كلامنا إنّما هو فى نفي الرؤية المعقولة عنه تعالى، على أنّ ما لا يفعل لا يصحّ إثباته و لا الكلام عليه؛ لأنّ ذلك يؤدّى إلى الجهالات، و لا فرق بين من أثبت رؤية على خلاف ما يعقل، و بين من أثبت ذلك فى العلم و غيره من الأجناس.

و ممّا يقال على هذا الوجه: إنّ لو كان فى المقدور حاسة سادسة يدرك بها ما لا يدرك بهذه الحواس، لوجب أن نجد النقص لفقد هذه الحاسة، و نحسّ بالحال الداخلى علينا لارتفاعها، كما يجد الضرير ذلك عند فقد حاسة العين، و الأكمه الذى لم ير قطّ و لم يعرف كيفية الإدراك بهذه الحاسة، على أنّ الذهاب إلى الحاسة السادسة يلزمه ما لا يلزمه^{٥٠٦} به من تجويز إدراك جميع الذوات الموجودات بتلك الحاسة، و إدراك المعدومات أيضا، و يلزم

ص: ٢٣٢

أيضا تجويز أن يرى بتلك الحاسة الأشياء على خلاف ما هى عليه.

الكلام فى الفصل الثانى من القسمة المتقدّمة: فأما الكلام فى أنّ الموانع المعقولة المؤثّرة فى الرؤية هى القرب المفرط نفسه، / ٥٩/ فهو أنّ الموانع المعقولة المؤثّرة فى الرؤية هى القرب المفرط و البعد المفرط و الحجاب و الرقّة و اللطافة، و كون المرئى فى غير جهة محاذاة الرئى، أو كون محلّه ببعض هذه الأوصاف، و قد علمنا أنّ جميع هذه الموانع لا يجوز عليه تعالى، من حيث لم يكن جسما و لا جوهرًا و لا ممّا يحلّ الأجسام و الجواهر.

فإن قيل: دلّوا أوّلا على كون ما ذكرتموه من الوجود^{٥٠٧} موانع، ثمّ بيّنوا جهة تأثيرها فى المنع، ثمّ دلّوا على أنّه لا مانع سواها؟

قلنا: لا شىء أبلغ فى كونها موانع من وجودنا الرؤية تصحّ عند ارتفاع جميعها، و لا تصحّ عند ثبوت كلّ واحد منهما على طريقة واحدة و بهذه الطريقة، و على هذا الوجه من الاعتبار نعلم الموانع من الأفعال، لكن هذه الموانع على ضربين:

أحدهما: يمنع لمجرده كالحجاب، و يجوز أن يلحق بذلك القرب المفرط.

و الضرب الآخر: يمنع بشرط كون المرئى على بعض الصفات، كالرقّة و اللطافة و البعد أيضا على بعض الوجوه، و كون المرئى فى خلاف جهة محاذاة المرئى؛ لأنّ اللطافة و الرقّة إنّما يمنعان من ضعف شعاعه و قلّته، و لو قوى الشعاع لم يمنعا، و كذلك البعد على بعض الوجوه.

فأمّا كون المرئى فى خلاف جهة القبلة المحاذة، فإنّما يمتنع مع فقد الآلة التى يجعله فى حكم المقابل كالمرآة، و إذا حضرت فيه هذه الآلة لم يكن ذلك منعا، و تجرى الموانع من الرؤية فى هذه القسمة مجرى الموانع من الأفعال؛ لأنّها أيضا

^{٥٠٦}. بياض فى الأصل.

^{٥٠٧}. فى الأصل: الوجوه.

تنقسم إلى ما يمنع الأفعال بنفسه، كالعلوم الضرورية و القيد، و إلى ما يمنع بشرط كالنقل؛ لأنه يمنع بشرط قلّة القدر، و لهذا قد يحركّ الجسم الثقيل من امتنع عليه تحريك حتى زيد قدرا^{٥٠٨}.

فأمّا الكلام في كيفية تأثير هذه الأمور التي ذكرناها في المنع فهو: إنّ من شرط صحّة البصر و كونه آلة في الرؤية، أن ينفصل منه شعاع على سمت مخصوص، و له قدر و نظام مخصوص، فما أثر في ذلك كان منعا، و لهذا كان ما قطعه أو التبس به أو فرقّه أو غير

ص: ٢٣٣

السمت الذي ينفذ فيه مؤثرا فيه، فالقرب المفرط الذي يصير به القريب مماسا للعين أو في حكم المماس لها يؤثّر، من حيث يمتنع معه خروج الشعاع و نفوذه في سمته، و الحجاب يقطعه عن الاتصال، و البعد يفرّقه عن نظامه و يبده، و الرقّة و اللطافة يقتضيان التباسه، و كون المرئيّ في غير جهة المحاذاة محلّ بسمت الشعاع، فقد بان جهة تأثير هذه الأمور.

فأمّا الدلالة على أنّه لا مانع سوى ما عدناه فهو: إنّّه ليس يعقل سوى ما ذكرناه، و تجويز مانع لا يعقل يؤدّي إلى الجهالات، و إلى أن يجوز أن يكون بحضرتنا من الأشخاص ما له صفة ما نشاهده و إن لم نره لمانع غير معقول، و هذا يقتضى الشك في المشاهدات، و ارتفاع الثقة بها، و التباس ما يصحّ أن يرى بما لا يصحّ ذلك عليه.

و يمكن أن يقال: إنّ المعدوم مرئيّ في نفسه و إن لم نره لمانع غير معقول، و يؤدّي أيضا إلى التباس ما يجوز أن يكون مقدورا لنا بما يستحيل ذلك فيه، فيقال في كلّ أمر تعذّر علينا من الجمع بين الضدّين و فعل الأجسام و قلب الأجناس إلى غير ذلك، إنّما امتنع لمانع مجهول، و كما يجب القطع على أنّ كلّ ما تعذّر علينا فعله، مع ارتفاع الموانع المعقولة، فهو غير مقدور لنا، و لا ممّا يجوز أن نكون قادرين عليه، و ذلك ما لا نراه مع السلامة و ارتفاع الموانع المعقولة.

و ليس لأحد أن يقول: ما أنكرتم أن يكون المانع من رؤيته تعالى ضعف شعاع أبصارنا، و متى قوى رأينا، و هذا مانع معقول؟

و ذلك أن ضعف الشعاع إنّما يمنع على وجه معقول، و هو أن يكون المرئيّ رقيقا أو بعيدا أو لطيفا، و لهذا يجرى تقوية الشعاع في هذا الباب مجرى تغيير المرئيّ في نفسه و خروجه من الرقّة إلى الكثافة و من البعد إلى القرب، فالوجه الذي يصحّ أن يكون ضعف الشعاع مانعا معه لا يصحّ على القديم تعالى، فلا يصحّ أن يثبت مانعا من رؤيته.

و لا فرق بين أن تثبته مانعا من رؤيته على وجه غير معقول، و بين أن تثبت مانعا غير معقول، على أنّ قلّة الشعاع لا يخلو من أن تكون مانعة من الرؤية بنفسها، أو بشرط كون المرئيّ على صفة، و قد علمنا أنّه لا يكون مانعة بنفسها، بدلالة أنّ رؤية الكتيّف و القريب يصحّ معها، و لو كانت تمنع بنفسها لامتنت معها رؤية جميع المرئيات، فثبت أنّها مانعة بشرط كون المرئيّ على صفة، فلا بدّ إن كان ضعف الشعاع مانعا من رؤيته تعالى أن يكون

ص: ٢٣٤

مشروطا بصفة هو تعالى عليها، و لا يخلو تلك الصفة من أن يصحّ خروجه عنها أو لا يصحّ، فإن صحّ خروجه عنها فليس يعلم لله تعالى صفة يمكن أن يقال إنها مانعة - مع ضعف الشعاع - من رؤيته يصحّ خروجه عنها.

و إن كان تلك الصفة لا يصحّ خروجه عنها، فذلك يقتضى التباس الجائز بالمستحيل؛ لأنّ من حكم المنع أن يصحّ زواله، لينفصل حال ما يمتنع للاستحالة ما يمتنع للمانع.

على أنّه كيف يصحّ أن يكون المانع من رؤيته صفة هو عليها لا يصحّ زوالها عنه، و قد علمنا أنّ ما هذه صفته إمّا أن يكون من صفات نفسه، أو لما هو عليه فى نفسه، و ما هو عليه من صفاته تقتضى صحّة إدراكه إن كان ممّا يجوز الإدراك عليه، و ما يصحّ الرؤية أو الإدراك كيف يكون هو المانع منه!

فبطلت هذه الشبهة.

الكلام فى الفصل الثالث من القسمة المتقدّمة: فهو أنّه لو كان قريبا فى نفسه، لكان فى كلّ حال حاصلًا على الصفة التى يصحّ رؤيته معها.

و الذى يدلّ على ذلك: إنّ الصفات التى يتجدّد له تعالى لا يجوز أن تكون مؤثّرة فى صحّة إدراكه؛ لأنّ الذى يتجدّد له من الصفات هو كونه مدركا و مريدا أو كارها، و معلوم أنّه لا تأثير لشيء من ذلك فى كونه مدركا، على أنّ الإدراك لا يتعلّق بالذات إلّا على أخصّ أوصافها، و ما هذا سبيله لا يجوز أن يتجدّد للقديم^{٥٠٩} تعالى، فوضح أنّه لو كان مرثيا فى نفسه، لوجب أن يكون الآن على الصفة التى لو رأى لم ير إلّا لكونه عليها.

فأمّا الكلام على الفصل الرابع من القسمة المتقدّمة: و هو أنّه لو جاز مع حضور المرئى و ارتفاع الموانع عن رؤيته، و كون الرائي على الصفة التى معها يدرك المدركات، أن تكون الرؤية غير واجبة، و كانت مع الصحة ممّا يجوز أن يحصل و أن لا يحصل، لأدّى ذلك إلى ما قد أكثر أصحابنا تعداده من الجهالات، و ارتفاع الثقة بالمشاهدات، كئنا لا نأمن أن يكون بحضرتنا أنهار جارية، و قصور عالية، و ألوان رائعة، و نحن مع ذلك لا ندركها، و كئنا لا نتق بكيفية ما ندركه، فيجوز فى الصغير أن يكون كبيرا، و القصير أن يكون طويلا، و الأمرد / ٦٠ / ذا لحيّة، و الشابّ كهلا، و الكلام من الكلام مستثنى، و الموجب منفيًا، بأن يكون الإدراك تناول بعض ذلك دون بعض، و هذا يؤدّى إلى ارتفاع الثقة بالمدركات نفيًا و إثباتًا،

ص: ٢٣٥

و مخرج من كمال العقل الذى لا بدّ من ثبوت الثقة بالمدركات فى النفى و الإثبات معه.

و بعد، فإنّ القول بخلاف ما ذكرناه يؤدّى إلى التباس ما يصحّ أن يكون مرثيا فى نفسه بما يستحيل الرؤية عليه، و ذلك مؤدّى إلى التباس ما يصحّ أن يكون مقدورا له بما يستحيل كونه بهذه الصفة، و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّ الطريق إلى تمييز المقدور من غيره هو بأن ننظر، فما^{٥١٠} تعذر على أحدنا - مع كونه قادرا، و حصول الدواعى و ارتفاع الموانع - قضينا على^{٥١١} أنّه

^{٥٠٩}. فى الأصل: القديم.

^{٥١٠}. فى الأصل: فلما، و فى الهامش: فما.

^{٥١١}. فى الهامش: عليه.

يستحيل كونه مقدورا له و مفعولا من جهته، و ما تعذرّ على خلاف هذه الوجوه لم يقض بذلك فيه، و هذا بعينه هو الطريق إلى تمييز ما يصحّ أن يكون مرثيا في نفسه ممّا يستحيل الرؤية عليه؛ لأنّ متى لم نقض بأنّ ما لا نراه - ونحن على الصفة التي معها، نرى المرثيات، و الموانع المعقولة مرتفعة - غير مرثي في نفسه، التبس ما يصحّ رؤيته، بما يستحيل رؤيته، و لم نأمن أن يكون جميع الموجودات بل المعدومات التي لا شبهة فيها مرثية في نفوسها، و إن كنا الآن لا نراها.

فإن قيل: كلّ الذي أوردتموه من إزام الجهالات، إنّما يلزم لو لم نكن عالمين ضرورة بانتفاء ما ذكرتموه من المدركات، و هذا العلم قد حصل الثقة بكيفية ما ندرکه، و انتفاء ما لا ندرکه، و إن كنا لا نجوز^{٥١٢} قبل حصوله فينا حضور ما عدّتموه من المدركات، و إن لم ندرکه و نعلمه.

قلنا: إنّ العلم بانتفاء المدرك من حضرتنا متى كان طريقته الإدراك مستند إلى العلم، بأنّه إذا حضر وجب أن ندرکه، و لا يجوز حصوله لمن جوّز كون ذلك بحضرتة و هو لا يدركه و لا يعلمه؛ لأنّ العلم الأوّل مستند إلى الثاني، و العلم الثاني طريق له، و لا يصحّ حصوله من دونه، بيّن ذلك أن الضير و المغمض لمّا جوّزا أن يكون بحضرتهما أجسام كثاف و هما لا يدركانها، لم يعلما أنّه لا جسم بحضرتهما، و كذلك البصير لمّا جوّز أن يكون بحضرتة ملك و جنّي و ما أشبههما من الأجسام اللطاف، لم يعلم أنّ ذلك ليس بحضرتة، فثبت أنّ العلم بانتفاء المدرك مستند إلى العلم بأنّه إذا حضر وجب إدراكه و العلم به، و إنّ من جوّز خلاف ذلك لا يثق بانتفاء المدركات.

فإن قيل: كيف يصحّ دعواكم بأنّ العلم بأنّه لا جسم بحضرتنا مستند إلى أنّه لو كان

ص: ٢٣٦

أدركناه، و عندكم أنّ الضير مع أنّه مجوّز، لأنّ يكون ذلك بحضرتة و لا يدركه، [و] يجوز أن يفعل الله تعالى في قلبه العلم بأنّه لا جسم بحضرتة، و كذلك حكم البصير في الأجسام اللطاف، و أنّه يجوز أن يفعل الله تعالى في قلبه العلم بأنّه لا ملك و لا جنّي بين يديه، و قد يعلم أيضا الضير بخبر صادق أنّه لا جسم بحضرتة، و من غمض عينيه يعلم أنّ ملك الروم لم يحضره، و إن كان التجويز الذي ادّعيتموه أنّه مانع من العلم ثابتا في كلّ ذلك؟

قلنا: ما ادّعينا أنّ أحد العلمين مستند إلى الآخر على كلّ حال، و إنّما قلنا: إنّ العلم بانتفاء المدرك إذا كان عن طريقته الإدراك فهو مستند إلى العلم بأنّه إذا حضر وجب إدراكه، فليس يقدر شيء ممّا ذكرته فيما اعتمدناه؛ لأنّنا و إن جوّزنا أن يفعل في قلب الضير العلم بأنّه لا جسم بحضرتة، و في البصير مثل ذلك في الجنّي و الملك، فإنّما يجوز ذلك لا عن طريق الإدراك، بل على سبيل الابتداء، و إذا لم يكن هذا العلم على هذا الوجه مستندا إلى الإدراك، لم يمتنع حصوله لمن جوّز أن يكون بحضرتة ما لا يدركه، و من لم يكن عالما بأنّ ما بحضرتة لا بدّ أن يدركه و يعلم.

و ليس يمتنع أن يكون أحد العلمين أصلا للآخر متى كان عن طريق مخصوص، و إن لم يكن أصلا له على كلّ حال، كنعو تعلّق علمنا بأنّه تعالى حيّ، لعلمنا أنّه قادر، و علمنا بإثبات ذاته تعالى لعلمنا بحدوث الأجسام أو ما يجري مجراها من الأعراض التي لا يقدر عليها سواه؛ لأنّ تعلّق بعض هذه العلوم ببعض و استناده إليه، متى كان عن الاستدلال و الاكتساب كان كذلك، و لو كان ضروريا لم يجب ذلك فيه. ألا ترى أنّه جائز أن يفعل تعالى فينا العلم بأنّه حيّ ضرورة، و إن لم نكن

^{٥١٢}. في الهامش: و ان كنا نحور.

عالمين بأنّه قادر، و كذلك يفعل فينا العلم بذاته و صفاته قبل العلم بحدوث الأجسام و ما يجرى مجراها ممّا يدلّ عليه، و إنّما العلم الذي يستند إلى غيره على كلّ حال، هو العلم بالحال و الذات؛ لأنّه لا يجوز العلم بحال الذات على وجه من الوجوه، إلّا بعد تقدّم العلم بها.

فأمّا علم الضرير أنّه جسم بحضرتّه، فهو أيضا خارج عمّا أثبتناه؛ لأنّه إنّما يعلم ذلك من طريق الاستدلال لا الإدراك، و كذلك على من غمض بأنّه^{٥١٣} ليس بين يديه ملك الروم؛ لأنّه أيضا يستدلّ على انتفاء ذلك من حيث لو كان لا تنشر^{٥١٤} الخبر بوروده، و لتقدّمت لذلك مقدمات لم تحصل، و كلّ هذا خارج عمّا معنا منه.

ص: ٢٣٧

فإن قيل: قد اعترفتم بجواز فعل العلم بأنّ الشئ ليس بحاضر لمن يجوز حضوره و إن لم يعلمه، و ادّعيتم أنّ ذلك إنّما يسوغ إذا لم يكن العلم حاصلًا عن طريقة الإدراك، و بقي الآن أن تدلّوا على أنّ العلم الحاصل فينا بأنّه لا قيل بحضرتنا طريقه الإدراك، و أنّه ليس بعلم مبتدأ من غير طريق، لأنّه إذا جاز أن يكون مبتدأ عن غير طريق، جاز حصوله مع التجويز الذي ذكرناه.

قلنا: الذي يدلّ على أنّ العلم الحاصل فينا بالمدركات - نفيا و إثباتا - طريقه الإدراك، و أنّه ليس مبتدأ من غير طريق، إنّما وجدنا أوّلا العلم بالمدرک يترتب على الإدراك و يطابقه. ألا ترى أنّنا نعلم ما ندركه على الوجه الذي يتعلّق الإدراك به دون غيره؟ فلو لا أنّه يتعلّق به، و الإدراك طريق إليه، لم تجب فيه هذه المطابقة. ألا ترى أنّ العلوم التي يحصل فينا لا عن طريق الإدراك و لا مطابقا له، فعلمنا بذلك أنّ الإدراك طريق إلى العلم ممّا يدركه، و يمثل هذا الاعتبار بعينه نعلم أنّه طريق إلى نفى ما ندركه، لا ما إذا أدركنا بين أيدينا جسما علمنا أنّه لا جسم يجرى مجراه بحضرتنا^{٥١٥}، و إن لم نكن عالمين بذلك فيما لا يجرى / ٦١ مجراه من التناهي في اللطافة و الرقة، و لهذا نجد كلّ واحد من الأخفش و الأعمش و من جرى مجراهما في ضعف البصر و قلّة الشعاع، لا يعلم من انتفاء المدركات بحضرتّه ما يعلمه القوىّ البصر، و إنّما نعلم انتفاء ما يدرك أمثاله، فلو لم يكن الإدراك طريقا إلى الأمرين، لما وجب فيهما من المطابقة للإدراك ما ذكرناه، و لما امتنع أن ندرك شيئا و نعلمه على خلاف ما أدركناه عليه، و أن ندركه مع كمال العقل و لا ندركه، و كذلك كان لا يمتنع أن نعلم انتفاء ما لو كان يجب أن ندركه و أن لا نعلم انتفاء ما لو كان لأدركناه و علمناه، و في علمنا بفساد كلّ ذلك دليل على أنّ الإدراك هو الطريق إلى العلم بالمدركات في النفي و الإثبات معا، و إنّ ما قدح في طريق العلم لا بدّ من أن يكون قادحا في العلم و مخلّا به.

و نبين ما ذكرناه في أنّ أحد العلمين طريق إلى الآخر أنّ كلّ عاقل يفرع إليه بعينه^{٥١٦}؛ لأنّا لو اعترضنا كلّ واحد من العقلاء الصحيحى الأبصار، فقلنا له: بين يديك فيل لما فرغ إلى أن يقول لو كان لرأيتّه، قيل كذلك الطريق بعينه.

فإن قيل: فأنتم على هذا الكلام الذي قدرتموه بين أمرين:

^{٥١٣}. في الأصل: فانه.

^{٥١٤}. في الأصل: لا نقش.

^{٥١٥}. في الأصل: لحضرتنا.

^{٥١٦}. في الأصل: بعينه.

إمّا أن تقولوا: إنّ جميع مخالفيكم فى هذه المسألة لا يعلمون ابتداءً أنّه لا فيلة بحضرتهم، و هذا ممّا قد علم ضرورة بطلانه؛ لأنكم تعلمون أنّهم عالمون بذلك.

أو تقولوا: إنّهم يعلمون مع التجويز الذى ذكرتم أنّه يمنع^{٥١٧} من العلم، فينقض ما أصّلتموه؟

قلنا: لا بدّ من أن يكون مخالفونا فى هذا الباب عالمين بانتفاء ما ذكر فى السؤال، و اتقن بأنّه ليس بحضرتهم إلّا ما قد أدركوه و علموه، إلّا أنّهم مع ذلك غير مجوّزين لحضور ما ذكرناه من غير أن يدركونه، و لا بدّ من أن يكونوا عالمين بأنّه لو حضر لأدركوه، و ليس يخبر بخلافه ذلك عن نفسه جماعة لا يجوز أن يخبر بخلاف ما هى عليه، بل لا نجد من يبلغ إلى هذا الحدّ فى هذه المسألة، إلّا نفرا نجوّز على مثلهم دفع ما يجدونه و الإخبار بخلافه، كما أنّهم يخبرون عن أنفسهم فى باب الكسب الذى لا يعقله أحد بخلاف ما يجدونه.

و ليس يمتنع مثل هذا على مثل قلّ عدده من أصحاب المذاهب الباطلة، و لا فرق بينهم فى هذه الدعوى الباطلة، و بين من خبّرنا بأنّه يعلم حال الجسم و إن لم يعلم ذاته، و يعلم المدركات و إن لم يدركها، و لم يخبره صادق عنها، فى أنّنا نعلم كذبه من حيث ادّعاء حصول الفزع و انتفاء الأصل، على أنّ هؤلاء إنّما يجوّزون حضور ما لا يدركونه كأن يحصل فى أبصارهم ضدّ الإدراك الذى هو كالآفة للبصر، و المخرج له عن تكامل صحّته، و ليس يجوّزون إلّا يدركونه و البصر خال من الآفات و ما جرى مجراها، فقد آل الأمر إلى ما قلناه.

فإن قيل: ألسنتم تجوّزون أن يخلق الله تعالى مثل من تعرفونه من أولادكم أو إخوانكم حتى لا يغادر منه شيئا، و مع هذا التجويز متى غاب عنكم أحد ممّن ذكرناه، ثمّ شاهدتموه ثانيا علمتم أنّه الذى شاهدتموه أولا و لم تشكّوا فيه، و كذلك أنتم مجوّزون لأن يقيم الله تعالى أهل القبور من قبورهم، و أن يقلّب ماء دجلة زيتا و رمل عالج ذهباً، و أنتم الآن قاطعون على أنّ شيئا من ذلك لم يكن، فلم يمنع التجويز فى جميع ما ذكرناه من العلم و الثقة، و هذا ينقض ما تقدّم من كلامكم؟

قلنا: إنّنا لم نقل أنّ التجويز لشيء يمنع من حصول العلم بخلافه، و إنّما منعنا من حصول

العلم الذى من شأنه أن يحصل فينا من طريق مخصوص مع فساد ذلك الطريق، فأما العلم بأنّ من نشاهده ثانيا هو الذى شاهدناه أولا، فهو علم ضرورى يحصل بالعادة على سبيل الابتداء، من غير أن يكون له طريقة مخصوصة تؤثّر فيها تجويزنا فى المقدور أن يخلق مثله، و قد دللنا على أنّ العلم بأنّه لا مدرك بحضرتنا يستند إلى العلم بأنّه متى حضر أدركناه، و ليس إذا ثبت فى بعض العلوم أنّ لها طريقة مخصوصة، و جب مثل ذلك فى جميعها.

فأما قيام الموتى، و انقلاب الماء زيتا و ما أشبههما فخارج عن هذا الباب؛ لأنّ من يجوّز ذلك فى المقدور و يعلم أنّه لم يكن، إنّما يعولّ فيه على طريقة الاستدلال لا الضرورة، ألا ترى أنّ كلّ الموحّدين يجوّزون ذلك و لا يقطعون على خلافه فى أزمان الأنبياء - عليهم السلام - [و] من لا يجيز ظهور الأعلام إلّا على نبى، يمنع منه فى هذا الوقت، من حيث علم

^{٥١٧}. فى الأصل: يعلم، و فى الهامش: يمنع.

بالدليل أنه لا نبيّ بعد نبينا - عليه السلام - و ممّن^{٥١٨} لا يجيز ظهور الأعلام على غير نبيّ^{٥١٩} الشيعة، و أصحاب الحديث يجوّزون ذلك في كلّ حال، و لا تقطع على أنّه لم يكن، فأما الملحّدون و أصحاب الطبائع فعندهم أنّ ذلك مستحيل في كلّ حال لأمر يرجع إلى الطبع أو ما [نجهله]^{٥٢٠}، و يقولون أيضا فيه على ضرب من الاستدلال، و إن كانوا فيه مخطئين، فقد زال أن يكون هذا العلم ضروريا^{٥٢١} على كلّ حال، و بطل الاعتراض به على ما ذكرناه.

فإن قيل: كيف يصحّ ما ادّعيتموه من أنّ العلم بأنّه لا مدرک بحضرتنا فرع على العلم بأنّه إذا حضر أدركناه، و من حقّ الأصل من العلوم أن يصحّ حصوله من غير حصول الفرع، و أنتم لا تجيزون انفكاك أحد هذين العلمين من صاحبه، على أنّ البهيمه تعلم أنّ العلف ليس بحضرتها، و إن لم يعلم أنّه لو حضر لرأته؟

قلنا: إنّما يصحّ حصول العلم الذي هو أصل و إن لم يحصل الفرع، متى لم يجتمع - مع كونه أصلا - أن يكون طريقا إليه و مقتضيا له، فأما إذا كان بهذه الصفة، لم يصحّ الّا^{٥٢٢} يفترقا، و العلم بأنّه لو حضر المدرک لأدركناه طريق إلى العلم بأنّه ليس بحاضر متى لم ندرکه، فلا يجوز انفكاكه منه.

ص: ٢٤٠

فأما البهيمه، فلا بدّ متى كانت عالمه بانتفاء المدرک من بين يديها أن تكون عالمه بأنّه لو حضر لأدركته؛ لأنّ أحد العلمين إذا كان أصلا للآخر لم يجز حصول الفرع من دون أصله، و استبعاد ذلك في البهيمه لا معنى له.

و يقال لمن ادّعى أنّه يجوز حضور^{٥٢٣} الأجسام العظام بين يديه، و إن لم يدركها مع السلامة و ارتفاع الموانع، و عوّل في الثقة بما يدركه و انتفاء ما لا يدركه على حصول العلم في قلبه: أليس هذا العلم الذي تدّعى حصوله لك غير واجب، بل هو مستند إلى اختيار مختار، إن شاء فعله و إن لم يشأ لم يفعله؟ و لا بدّ من الاعتراف بذلك؛ لأنّه لا سبب على مذهبه يوجب حصول هذا العلم للعاقل في كلّ حال.

فيقال له: فمن الذي يوفيك من أن يكون كثيرا من العقلاء لم يعلموا ذلك، من حيث لم يعقل لهم هذا العلم؟ و على هذا/ ٦٢/ فيجب أن تصدّق من خبرك عن نفسه بأنّه لا يعلم أنّه لا فيل بحضرته.

فإن قال: لم يؤمنني من ذلك أنتي باختيار نفسي و حال غيري، قد علمت أنّ هذا العلم ممّا جرت العادة بحصوله للعقلاء، كسائر ما تجرى العادات، فلا أجوّز صدق من خبرني بخلافه.

^{٥١٨} . في الأصل: من.

^{٥١٩} . في الأصل: + من.

^{٥٢٠} . بياض في الأصل.

^{٥٢١} . في الأصل: ضرورة يا.

^{٥٢٢} . في الأصل: ان.

^{٥٢٣} . في الأصل: لحضور.

قيل له: أول ما في هذا أنّ العادات لا تجب أن تتساوى فيها جميع البلاد والأقطار، و اختلاف العادات باختلاف الأماكن ظاهر، فأجيز^{٥٢٤} أن يكون بأقصى خراسان و الصين عقلاء لا يعلمون ما ذكرناه مع السلامة، كما أنّا كلنا نجيز أن يخالف عادة من بعدنا لعاداتنا.

و بعد، فإنّ العلم بما ذكرناه نجد استمراره في العقلاء بالشروط التي راعيناها، على حدّ لو كان واجبا و غير مستند إلى اختيار مختار لم يزد عليه، فلو جاز أن ندعى حصوله بالعادة، لجاز حصوله في جميع ما جرى مجراه من انتفاء السواد و البياض و إيجاب العلة للمعلول و انتفاء الحياء عند قطع الرأس، و هذه طريقة تؤدّي إلى خلط العادات بالواجبات، و كلّ شيء يفصل بين واجب و معتاد هو قائم في العلم الذي ذكرناه.

فإن قيل: إن كان الشك في المشاهدات و تجويز حضور ما لا ندركه و إن أدركنا أمثاله، يلزمنا على ما نذهب إليه بما في الباب فهو أيضا لازم لكم من وجه آخر؛ لأنكم تذهبون

ص: ٢٤١

إلى أنّ الرائي يحتاج في معنى [تعين] المرئيات إلى أن يثبت من بصره شعاع يتصل بالمرئيّ أو بمحلّه، أفرأيتم لو لم يثبت هذا الشعاع على الوجه الذي تدعون، أليس كانت الرؤية مقصورة مع حصول المرئي و السلامة من سائر الشروط، فما المؤمن لكم من ذلك؟

ثمّ ما ذا الذي يؤمّنكم أيضا من أن يمسك^{٥٢٥} طرف الشعاع، أو يعدل به عن جهة المرئي و يمنعه من الاتصال به؛ لأنّ الشعاع جسم يجوز عليه مثل ذلك، و هذا يؤدّيكم إلى تجويز ما عنيتموه؟

قلنا: إنّ البصر متى كان سليما صحيحا فلا بدّ من أن يكون ذا شعاع، و لا بدّ من انبثائه و نفوذه و اتّصاله بالمرئيات مع ارتفاع الموانع، فما أخرج البصر من أن يكون ذا شعاع يثبت تخرجه عن الصحة، و ليس يحتاج في رؤية المرئيات إلى اتصال الشعاع بالمرئي على كلّ حال، و يكفي في إدراك المرئي أن ينفصل الشعاع و يكون بينه و بين المرئي ضياء، و إن لم يتصل نفس الشعاع بالمرئي. ألا ترى أنّا حين نفتح أعيننا ندرك الكواكب على بعدها من حيث اتّصل شعاع أبصارنا بشعاع الكواكب، فاغنى ذلك عن اتّصال شعاعنا بنفس الكواكب.

و ليس يجوز مع بعد المسافة و استحالة النظر أن يكون شعاع أبصارنا في مثل هذا الزمان القصير متصلا بالكواكب، فلو سكر الله تعالى طرف شعاعنا، و منعه عن الاتّصال بالمرئي لرأيناه على كل حال إذا كان الضياء بيننا و بينه، اللهمّ إلا أن يحول بيننا و بينه بظلمة، و كان يجب أن نرى تلك الظلمة الحائلة، و لو عدل بطرف^{٥٢٦} الشعاع عن جهة المرئي إلى غيره لأخلّ ذلك بصحة^{٥٢٧} العين و أوجب اختلافا في النظر، حتى يصير بمنزلة الحول الذي يرى معه الشيء كأنه شيان، و متى

^{٥٢٤} . في الأصل: فاجز.

^{٥٢٥} . الظاهر في الأصل: نشك.

^{٥٢٦} . الظاهر في الأصل: بتطرف.

^{٥٢٧} . في الأصل: بفتحه.

لم يجد الإنسان ذلك من نفسه و كان بصره صحيحا، فلا بدّ من نفيه بما شاهده، و أن يكون غير مجوّز لشيء مما سألنا عنه.

فأمّا الكلام على الفصل الخامس من القسمة المتقدّمة: فهو إنّنا لو كنا مدركين له تعالى لوجب أن نعلمه؛ لأنّ من شأن العاقل إذا أدرك شيئا مع ارتفاع اللبس أن يعلمه، و لا يجوز مع كمال عقله [أن] يدركه و لا يعلمه، و اللبس الذي يجوز أن يعرض في المدركات لا يصحّ عليه تعالى؛ لأنّه الحلول أو المجاورة أو كون المرئي يطرأ لغيره و مشبّها^{٥٢٨} له، و كلّ ذلك

ص: ٢٤٢

يستحيل عليه تعالى، و نفى العلم عن نفوسنا بالشبه، و فينا من يعتقد نفيه و يعتقدده على ما ليس هو عليه، فقد ثبت إنّ غير مدركين له، و هذه جملة كافية.

دليل آخر: و ممّا يدلّ على أنّه لا يرى بالأبصار، أنّ من شرط الرؤية بالبصر أن يكون المرئيّ مقابلا أو في حكم المقابل، أو يكون محلّه بهذه الصفة، و إذا استحال عليه تعالى رؤية البصر من حيث كان يقتضى كونه جوهرًا أو عرضًا، استحالت رؤيته بالبصر.

و الذي يدلّ على ما ذكرناه، شرط أنّ الرؤية تحصل عند تكامله، و يرتفع عند اختلاله.

ألا ترى أنّنا لا نرى ما وراءنا و لا ما عن يميننا و شمالنا متى لم ننحرف إليه و نرى ما يقابله على طريقة واحدة، فجزت هذه الشروط في الإدراك بالبصر مجرى نفس البصر، و صحّته في أنّ ذلك شرط في صحّة إدراكنا لما ندركه.

و بعد، فإنّه ليس يجوز حصول الشيء على وجه و لو كان واجبا لم يزد عليه، ثمّ لا يكون واجبا؛ لأنّ ذلك يقتضى التأثير الواجب المعتاد، و قد علمنا أنّ الشروط التي ذكرناها لو كانت واجبة لم يزد المحال على ما ذكرناه، و لا بين من ادّعى تعلّق ذلك بالعادة، و بين من ادّعه في أمثاله، من انتفاء الضدّ بضدّه و إيجاب العلة لمعلولها، [و هكذا] سائر الأمور الواجبة.

و قول من اعترض على هذا بأننا ندرك وجوهنا في المرآة و إن لم تكن مقابلة لحاسّة الرؤية، ليس بشيء؛ لأنّها و إن لم تكن مقابلة لعيوننا، فهي في حكم المقابلة لها؛ لأنّ المرآة يجعلها بهذه الصفة من حيث تعكس الشعاع إليها، و تصوير المرآة على هذا الوجه في أنّها آلة للرؤية بمنزلة العين، فمقابلتها في هذه الحالة تجرى مجرى مقابلة العين نفسها.

و أمّا سؤال من يسأل فيقول: فيجب على هذا أن يكون السواد - لو قدرنا أنّ الله تعالى أحدثه في غير محلّ - غير مرئي؛ لأنّ الشروط التي اعتبرتموها لا يصحّ فيه.

فالجواب عنه: إنّ من اعتبر في رؤية المرئيات ما ذكرناه من الشروط، و جمع بين هذا القول و القول برؤية السواد لو وجد لا في محلّ، يقول: السواد متى وجد في غير محلّ لا بدّ من أن يكون بحيث لو وجد محلّ لكان ذلك المحلّ في جهة دون جهة، و هو على هذا كأنّه في جهة، و يصير في حكم المقابل.

^{٥٢٨}. في الأصل: شبها.

و أمّا اعتراض من اعترض هذه الطريقة بقوله: إذا جاز أن يرى القديم تعالى المرئيات من غير مقابلة، و إن كان أحدنا يحتاج في ذلك إلى المقابلة، فألا جاز أن يرى من غير

ص: ٢٤٣

مقابلة، و إن كانت المرئيات في الشاهد يفتقر إلى المقابلة؟

فالجواب عنه: إن المقابلة و ما جرى مجراها إنما تكون شرطاً في رؤية ما يرى بحاسة، و كذلك هو شرط في رؤية من يرى بحاسة، و عندنا أن القديم لا يرى بحاسة، فيراعى فيه الشرط المخصوص بالحاسة، و عندكم أنه تعالى يرى بالحواس، فلا بدّ من أن تثبتوا له شرط المرئيات بالحواس، فافتقر الأمران.

دليل آخر: و ممّا يدلّ على أنه تعالى لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ^{٥٢٩} فنفي إدراك الأبصار الذي هو رؤيتها عنه على وجه التمدّح / ٦٣، فوجب القطع على أن الرؤية لا يتناوله في حال من الأحوال؛ لأنّ ما تمدّح تعالى بنفيه و إثباته^{٥٣٠} و لم يكن متفضلاً^{٥٣١} به، فلا يكون إثبات المنفى منه أو نفي المثبت إلّا نقصاً، و إذا كان النقص لا يجوز عليه تعالى، و جب نفي الهوية على جميع الأحوال.

فإن قيل: دلّوا على الجملة التي ادّعيتم؟

قلنا: أمّا^{٥٣٢} الذي يدلّ على أن الآيّة متضمّن نفي الرؤية بالأبصار، فهو أن لفظة «الإدراك» و إن كانت متى أطلقت في اللغّة احتملت أشياء كثيرة، كاللحوق و النّصح و إدراك الحرارة و الصوت و غير ذلك، فإنّها إذا قيّدت بنفس البصر اختصّت و زال عنها الاحتمال، و اختصّت بما تكون البصر آلة فيه، و هو الرؤية دون غيرها، و الذي يدلّ على ذلك أن أهل اللغّة العربيّة لا يفصلون بين قول أحدهم «أدركت ببصرى» و «رأيت ببصرى» و «أحسست ببصرى»، و لأنّهم يصفون كلّ ما أطلقوا عليه أنه مدرك بالبصر بأنّه مرئيّ بالبصر، و هذا واضح في تساوى معنى اللفظين.

و بعد، فلو كانت الرؤية غير الإدراك لوجب انفصالهما، فلو كان أحدنا لا يعقل لنفسه متى أدرك ببصره الشيء وراء حالة واحدة، و استحال أن يكون مدركاً له ببصره و هو غير راء له، و أن يكون رائيًا له و هو غير مدرك له ببصره، دلّ على أن المعنى في اللفظين واحد.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الإدراك المنفى في الآيّة، إنّما هو الإحاطة التي لا تجوز إلّا على الأجسام دون الرؤية؟

قلنا: هذه^{٥٣٣} الألفاظ تبطل من وجوه:

^{٥٢٩} . سورة الأنعام: ١٠٣.

^{٥٣٠} . في الأصل: إثبات.

^{٥٣١} . في الأصل: منفضلاً.

^{٥٣٢} . في الأصل: ما.

^{٥٣٣} . في الأصل: هذا.

أولها: ما قدّمناه من أنّ أهل اللغة الذين إليهم نرجع فى معانى هذه الألفاظ، لا يفرّقون بين قول القائل «أدركت ببصرى» و «رأيت و أحسست»، فمن ادّعى أنّ الإدراك بمعنى الإحاطة، كمن ادّعى ذلك فى الرؤية و الاحساس.

و ثانياها: إنّ الإدراك لا يستعمل فى موضع من المواضع بمعنى الإحاطة. ألا ترى أنّهم لا يقولون «أدرک السور المدينة» و «أدرک الجراب الدقيق»، و إذا كان مع الإطلاق لا يريدون بلفظة «الإدراك» الإحاطة، فأحرى أن لا يريدوا ذلك مع التقييد بالبصر.

ثالثها: إنّ الذى نفاه تعالى عن نفسه من الإدراك فى الآية الكريمة، هو الذى أثبتته لها، و قد علمنا أنه لم يرد بقوله تعالى وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ الإحاطة، بل أراد الرؤية، فيجب أن يكون ما نفاه كذلك.

فإن قالوا: فلم أنكرتم أن يكون الإدراك بالبصر رؤية مخصوصة، و هى المتناولة للمرئى من جميع جهاته، و أن يكون إنّما نفى هذه الرؤية عن نفسه دون الرؤية المطلقة؟

قلنا: قد ثبت أنّ أهل اللغة لا يفرّقون بين معنى قولهم «أدرکت ببصرى» و «رأيت»، و من ادّعى فرقا بين الأمرين مدّع لما ليس بمعروف هى الرؤية، و الإدراك بخلافها فى هذا المعنى، و ادّعى أنّ المتناولة للشئ من جميع جهاته هى الرؤية، و الإدراك بخلافها فى هذا المعنى، على أنّ هذا القول يوجب ألا يوصف أحد منّا بأنه مدرك لشئ من الأجسام فى الحالة الواحدة؛ لأنّه لا يراها من جميع جهاتها، و كذلك كان يجب ألا يوصف بأنّه يرى السواد؛ لأنّه لا جهات له، و فى علمنا بخلاف ذلك دليل على فساد هذا القول.

فإن قيل: كيف يصحّ ما ادّعيتموه من أنّ الإدراك إذا قيّد بالبصر، لم يفد إلّا الرؤية، و نحن نجدهم يقولون: «أدرکت حرارة الميل ببصرى»، و إذا صحّ هذا جاز أن يكون النفى بالآية هو هذا الضرب من الإدراك؟

قلنا: أول ما فى هذا السؤال إنّنا لا نعرف ما تضمّنه مستعملا فى لغة العرب، و لا يقدر المعترض به أن ينشد فيه شعرا لهم، أو يروى به خبرا عنهم، فعلى معتمدهم أن يصحّح روايته حتى يلزمنا الكلام على معناه.

على أنّ ذلك لو كان مستعملا معروفا، لم يقدر فيما اعتمدناه؛ لأنّ الإدراك الحاصل بالبصر على ضربين:

أحدهما: يختصّ البصر بأنّه آلة فيه، و هو الرؤية.

و الضرب الآخر: حكم البصر فيه، و كلّ محلّ للحياة حكمه^{٥٣٤} واحد، و هو إدراك الحرارة و ما يجرى مجراها.

^{٥٣٤}. فى الأصل: حكم.

فالإدراك متى أضيف إلى البصر أو أطلق، لم يعقل منه إلّا الرؤية التي تختصّ البصر بأنّه آله فيها، كما أنّ الإدراك إذا أضيف إلى البصر أو الأذن و أطلق لم يعقل منه إلّا ما يختصّ هاتان الجارحتان، بكونهما آله في إدراكه، و ما سلنا عنه بخلاف ذلك؛ لأنّ القائل إذا قال: «أدركت حرارة الميل بصرى» فقد علّق الإدراك بالحرارة التي لا تكون البصر آله في إدراكها من جهة الرؤية، و صار هذا التقييد مزيلا لما يقتضيه ظاهر إضافة الإدراك إلى البصر مع الإطلاق، و جرى مجرى أن تقول: «أدركت حرارة كذا بأنفى أو أذنى» في أنّه يؤيد ما يقتضيه ظاهر تعلّق الإدراك بالأنف و الأذن مع الإطلاق.

على أنّ الآية إذا اقتضت نفى إدراك الأبصار عنه تعالى، فيجب أن تنفى ذلك على كلّ وجه يضاف إلى البصر، فبقي أن يكون مرثيا بالبصر، و مدركا به على سبيل إدراك الحرارة و غيرها، و هذا بيّن في سقوط السؤال.

و أمّا الذى يدلّ على أنّه تعالى يمدح بنفى الإدراك عن نفسه، فهو إجماع الأمة؛ لأنّه لا خلاف بينها في ذلك، و إنّما اختلفوا في كيفية تمدّحه:

فقال قوم: إنّ تمدّح بنفى الإدراك عن نفسه، و الإدراك غير الرؤية.

و قال آخرون: إنّما تمدّح بنفى الرؤية عنه في الدنيا دون الآخرة.

و قال آخرون: إنّ تمدّح بنفى إدراك هذه الحاسة له، و إن صحّ أن يرى بحاسة سادسة.

و قال أهل الحقّ: إنّ تمدّح بنفى الإدراك الذى هو الرؤية عن نفسه على كلّ وجه و فى كلّ حال.

و هذا إجماع لا يقدر فيه خلاف من نعلمه^{٥٣٥} أن يخالف فيه حادثا؛ لأنّ ذلك يقتضى استقرار^{٥٣٦} إجماع على شىء من الأشياء.

على أنّ سياق الكلام، و ترتيب الآيات الثلاث إلى قوله تعالى وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ، يقتضى كون جميع ما تضمّنه الكلام من نفى و إثبات مدحا؛ لأنّ العادة لم تجر للعرب الذين خوطبنا بلسانهم، أن يتمدّحوا بخطاب على هذا النسق، و يحلّلوا بينه و بين ما لا يقتضى المدح و لا له مدخل فيه.

ص: ٢٤٦

فأمّا الذى يدلّ على أنّه تعالى يمدح بما يرجع إلى ذاته، دون ما يكون أن يكون متفضّلا به، فهو أنّ الإدراك ليس بمعنى على ما دللنا عليه، فيصحّ أن يقال: إنّ تمدّح بالآل يفعل على سبيل التفضيل^{٥٣٧}، و لم يبق بعد ذلك إلّا يكون التوجيه^{٥٣٨} أنّه فى نفسه على صفة يستحيل معها إدراكه، و ما تقتضيه ذاته لا يصحّ تغييره و لا خروجه تعالى عنه، فصحّ بذلك ما ذهبنا إليه من استحالة الرؤية عليه على كلّ حال.

^{٥٣٥} . فى الأصل: لعله.

^{٥٣٦} . فى الأصل: الاستقر.

^{٥٣٧} . فى الأصل: التفضيل.

^{٥٣٨} . فى الأصل: التوجه.

و اعلم إنّما تمدّح القديم تعالى بنفيه و إثباته على ضربين:

أحدهما يرجع إلى فعله، و الآخر إلى ذاته.

فأمّا الضرب الأوّل: فهو على قسمين:

أحدهما: أن يتمدّح بالفعل على سبيل الإثبات.

و الآخر: أن يتمدّح به على طريق النفي.

و القسم الأوّل: على ضربين:

أحدهما: يقتضى انتفائه / ٦٤ / النقص و الذمّ، و هو التمدّح بفعل الواجب.

و الآخر: لا يقتضى ذلك، و هو كلّ ما كان متفضّلاً بفعله من الاحسان و الإنعام.

و أمّا الضرب الثانى: من أقسام الفعل، و هو التمدّح بنفى الفعل، فهو أيضا على ضربين:

أحدهما: يقتضى إثباته النقص و الذمّ، و هو التمدّح بأن لا يفعل القبائح.

و الضرب الثانى: لا يقتضى إثباته ذمّا، و هو التمدّح بأن لا يفعل ما يكون متفضّلاً ما لا يفعله، كنحو تمدّحه بأنّه لا يعاقب الكافر لو تمدّح بذلك؛ لأنّ إثبات ذلك يجرى مجرى نفي ما يتفضّل بفعل من ضروب الإحسان فى أنّه لا يوجب ذمّا، من حيث كان للمتفضّل أن لا يتفضّل و له أن يتفضّل، و لا فرق فى ذلك بين النفي و الإثبات.

و ليس لأحد أن يقول: كيف يصحّ أن يتمدّح بأنّه يفعل الإحسان ثمّ لا يفعله، و كذلك فيكفّ يتمدّح بأنّه لا يعاقب الكافر ثمّ يعاقبه، و كلّ ذلك يقتضى الذمّ بخلاف ما قلتم؟

و ذلك أنّ الوعد بالتفضّل لا يدخله فى أن يكون واجبا، فمتى وعد بما يجرى مجرى التفضّل - سواء كان نفيا أو إثباتا - كان له أن لا يفعله من حيث كان تفضّلا، و إنّما يقبح أن لا يفعله من وجه آخر، لأنّه يكون كاذبا مع تقدّم الوعد، و هذا خارج عمّا نحن بسبيله.

على أنّا نفرض المثال بحيث لا شبهة فنقول: متى وعد بأنّه يتفضّل على زيد

ص: ٢٤٧

بالإحسان، جاز أن لا يتفضّل على عمرو بمثل ذلك، و لا يكون مذموما، و كذلك إذا وعد بأنّه لا يعاقب أحدا من الكفّار جاز أن يعاقب الجميع، و مثل هذا لا يجوز فى الفعل الواجب، لا على طريق النفي و لا الإثبات. أ لا ترى إنّّه لا يجوز أن يتمدّح بأنّه يفعل بزيد ما استحقّه من الثواب و لا يفعل مثل ذلك بسائر المستحقّين، فكذلك لا يجوز أن يتمدّح بأنّه لا يظلم زيدا و يظلم غيره، فقد تمّ غرضنا على كلّ حال فى الفرق بين الأمرين.

فأما ما يتمدح به تعالى فيما يرجع إلى ذاته فهو على ضروب ثلاثة:

تمدح بإثبات على الحقيقة.

وتمدح بما يجرى مجرى الإثبات.

وتمدح بما جرى مجرى النفي.

و على كل الوجوه لا يجوز انتفاء الميثب و لا إثبات المنفى، و لا تعبير الحال فى ذلك، فالإثبات الحقيقى كالوصف له بأنه موجود باق، و ما يجرى مجرى النفى كنحو تمدحه تعالى بأنه لا تأخذه سنةً و لا نوم^{٥٣٩} و بنفى صاحبه و الولد، و يجرى مجرى ذلك تمدحه بأنه لا مدرك بالأبصار، فلا فرق على ما ذكرناه بين من جوز أن يرى فى الآخرة، و بين من جوز أن تأخذه سنة أو نوم، أو يتخذ ولدا فى بعض الأحوال.

فإن قيل: كل شيء أشترتم إليه فيما يقتضى انتفائه و إثباته النقص له معقول يقتضى ذلك فيه، و ليس فى إثبات رؤيته تعالى وجه معقول يقتضى النقص، و كيف يصح التمدح بنفى الرؤية، و كيف يصح حملها على ما قد عقل وجه التمدح بنفيه؟

قلنا: إذا ثبت أنه تعالى متمدح بالآية، فلا بد من أن يكون فى نفي الرؤية عنه وجه يقتضى المدحة؛ لأنه تعالى لا يتمدح بما لا وجه له فى المدحة، فهذا القدر كاف فى علمنا بأنه لا بد من وجه المدحة على سبيل الجملة، و ينتظم معه الاستدلال بالآية و إن لم نعلم الوجه بعينه على سبيل التفصيل، كما أن العلم بوجه وجوب الشيء على الجملة كاف فى العلم بوجوبه و غير مخل به، و إن كان لا بد من أن يكون هناك وجه للوجوب مفصل، و الوجه المفصل فى كون نفي الرؤية عنه تعالى مدحا، هو أن من شأن ما يرى أن يكون هو أو محلّه فى جهة من الجهات، و ذلك يقتضى حدوثه.

و ليس لأحد أن يقول: متى علم هذا الوجه و أن المدحة تعلقت به، استغنى عن

ص: ٢٤٨

الاستدلال بالآية و خرجت من أن تكون دليلا.

و ذلك أنا قد بينّا أن العلم بتفصيل وجه المدحة غير واجب، و أن الاستدلال بالآية لا نفتقر إليه، و أن العلم بأنه لا بد من وجه على سبيل الجملة كاف، فسقط هذا السؤال.

فإن قيل: كيف يتمدح تعالى بنفى الإدراك عنه، و قد شاركه فى ذلك ما ليس بمندرج من المعدومات و كثير من الأعراض الموجودات؟

قلنا: قد أجاب أهل الحق عن هذا السؤال:

فقال بعضهم: إنه لم يتمدح بمجرد نفي الإدراك عنه، بل بكونه يرى و لا يرى؛ لأن ما عداه من الذوات على ضروب:

^{٥٣٩} . سورة البقرة: ٢٥٥.

منها: ما يرى و لا يرى، كالألوان.

و منها: ما يرى و يرى، كالإنسان و ما جرى مجراه من الأحياء.

و ليس منها ما يرى و لا يرى، فإذا اختصَّ هو تعالى بذلك، وجبت له المدحة.

و قال آخرون: إنه لم يتمدح تعالى بنفى الرؤية عنه في الحقيقة، و إنما تمدح بصفته الذاتية التي اقتضت له نفي الإدراك عنه و إثباته فيه، كما أنه تعالى لما تمدح بنفى الشبيه و الولد و الصاحبة لم يتمدح بالنفى على الحقيقة، و إنما يتمدح بما اقتضى له من صفته الذاتية.

و قد اعترض المخالفون [على] الوجه الأول فقالوا: كيف يصح أن يتمدح لمجموع أمرين كل واحد منهما بانفراده و لا يقتضى المدح، و لئن جاز هذا ليجوز أن يتمدح بأنه شيء عالم، أو ذات قادرة، فبنيه المدح لمجموعه^{٥٤٠} و إن كان الانفراد بخلافه.

و قد أجيب عن هذا: إنه غير ممتنع في الصفة التي لا تقتضى مدحا على الانفراد، أن تكون مؤثرة في المدح عند الانضمام إلى غيرها أو وقوعها على بعض، و مثلوا ذلك بتمدحه تعالى بنفى الشبيه و الولد، و أنه لم يكن مدحا لمجرد النفي، من حيث قد ينتفى ذلك عن ذوات كثيرة غير ممدوحة، و إنما كان مدحا من حيث انتفى من حي له صفات من يجوز مثل ذلك عليه في الشاهد.

و مثلوه أيضا بمدحنا^{٥٤١} له تعالى بأنه موجود لم يزل، فإن كان لا مدح في مجرد كونه موجودا و قالوا: إن لزم على ما ذكرناه في التمدح بنفى الإدراك في الآية، أن تتمدح بأنه

ص: ٢٤٩

شيء عالم، لزم المخالف مثله إذا مدحه بنفى السنة و النوم و غير ذلك مما أوردناه.

و الذي يجب أن يحصل في هذا الموضع، أن الصفة المنفية لا تمتنع أن تقتضى المدح بشرط متى لم يحصل لم يكن مدحا، بل لا بد في كل مدح تعلق بالنفي دون الإثبات من أن يكون مشروطا، فلا بد في شرطه أيضا من أن يكون إثباتا، و ليس ذلك واجبا في المدح بالإثبات. ألا ترى إننا إذا مدحنا بنفى الجهل و العجز و الظلم، فلا بد من اشتراط كون من نمدحه بذلك حيا له صفات مخصوصة، و في الظلم لا بد أن يكون قادرا عليه و له دواع إليه، و قد استقصينا هذا الكلام في مسألة أمليها متقدما و بسطنا الكلام فيها، و بيّنا أن النفي إنما فارق الإثبات في الافتقار إلى الشرط، من حيث كان النفي أعم من الإثبات، فلمومه يتناول الممدوح و غير الممدوح، و الإثبات أخص منه، فيستغنى عن الشرط؛ لأنه لا يتناول إلا الممدوح، و لهذه العلة و جب في الشرط المراعى في النفي أن يكون أيضا إثباتا / ٦٥ أو جاريا مجرى الإثبات. و من تأمل ما وقع التمدح فيه بالنفي و الإثبات، علم أن الأمر فيه على ما ذكرنا.

^{٥٤٠}. في الأصل: بمجموعه.

^{٥٤١}. في الأصل: فمدحنا.

فإن قيل: ظاهر الآية إنما يقتضى نفي إدراك الأبصار عنه، و هذا ممّا لا يخالف فيه أحد، و إنما الخلاف فى إدراك المبصرين الذين لم يتناولهم الآية؟

قلنا: ليس يخلو ذكر الأبصار أو المبصرون، فإن أريد به الرؤية دون حاستها، فذلك باطل بما دللنا به من قبل على أنّ الرؤية ليست بمعنى، و إن أريد الحاسة، بطل أن تكون الآية موجبة لمدحه تعالى؛ لأنّ الحاسة كما يستحيل أن ترى هى القديم تعالى، و كذلك يستحيل أن ترى غيره من جميع الموجودات، فلا اختصاص هاهنا للقديم تعالى بما ليس لغيره.

و ليس لأحد أن يراعى فى ذلك كونه رائيا و يشترط النفى به؛ لأنّ كلّ سليم من الأحياء يشارك فى ذلك، من حيث كان البصر لا يراه على الحقيقة، و إن كان هو رائيا له.

على أن من ليس [له] أدنى بصيرة^{٥٤٢} بالعربية، لا يعترض بمثل هذا الاعتراض؛ لأنّهم لا يفرّقون - إذا أرادوا النفى - بين أن يعلّقوه بالآلة أو بذى الآلة، و لهذا يقولون: «يد فلان لا تبطش»، و «رجله لا تسعى»، و «عينه لا تبصر»، و إنّما يريدون أنّه فى نفسه لا يبطش و لا يسعى و لا يبصر، فالمعنى واحد، و إن كان اللفظ الأوّل الذى يعلّق النفى فيه بالآية

ص: ٢٥٠

أفصح و أبلغ.

فإن قيل: من أين لكم عموم الآية على وجه يتضمّن نفي إدراك البعض، كما يتضمّن نفي إدراك الكلّ، ظاهر الآية إنّما يقتضى أن جميع المبصرين أيضا لا يدركونه، و هذا ممّا لا خلاف فيه؟

قلنا: قد أجيب عن هذا السؤال بأنّ نفي إدراك الكلّ يقتضى نفي إدراك البعض، كما أن الإثبات يقتضى ذلك، و ليس هذا بمرضى؛ لأنّ الإثبات فى هذا الباب يخالف النفى؛ لأنّ القائل إذا قال: «لا أكلم جميع الحدث» و «لا أكل جميع هذا الطعام» متى كلم بعضهم و أكل بعض الطعام لا يكون كاذبا، و فى الإثبات إذا قال: «أنا أكل جميع الطعام» و «أكلم جميع الناس» متى أخل^{٥٤٣} بالبعض يكون كاذبا.

و الجواب عن ذلك: هو إنّنا قد بيّنا أنّه تعالى لم يتمدّح فى الآية بانتفاء فعل أو إثبات فعل، و إنّما تمدّح بما يرجع إلى ذاته، و هذا القدر كاف فى إسقاط هذا السؤال؛ لأنّ تمدّحه إذا كان راجعا إلى ما يختصّ فى ذاته، كان انتفاء إدراك البعض كانتفاء إدراك الكلّ، و إنّما يصحّ معنى السؤال، لو كان الإدراك معنى، ثمّ كان ممّا يصحّ انتفائه عن بعض المدركين دون بعضهم و حالهم واحدة، و إذا كنّا قد دللنا على فساد كلّ ذلك فلا شبهة فى السؤال.

فصل فى أنّه غير مرئىّ فى نفسه

إن سأل سائل فقال: ليس فيما تقدّم من كلامكم أكثر من أنّه تعالى لا يدرك بالأبصار، فمن أين أنّه ليس بمدرك فى نفسه يصحّ، و لعلّ الأبصار و إن لم تدرك بها، فإنّه يدرك نفسه.

^{٥٤٢}. فى الأصل: ليس.

^{٥٤٣}. فى الأصل: اختل.

قيل له: لو كان تعالى مرثياً في نفسه لصحَّ أن نراه، مع حصولنا على الصفة التي معها نرى المرثيات - مع^{٥٤٤} زوال الآفات و ارتفاع الموانع - لأنَّه لا منتظر بعد ما ذكرناه في حصول رؤية ما يصحَّ رؤيته في نفسه، و لو لا صحَّة هذه الطريقة لالتبس ما يستحيل رؤيته بما يصحَّ رؤيته، و لم نأمن أن يكون الظلم مرثياً في نفسه و إن كنا لا نراه، و نرى السواد في محله، و كذلك كما لا نأمن أن تكون المعدومات مرثية في نفوسها، و إن كنا مع صحَّة حواسنا و تكامل شرائطنا لا نراها، و هذا يؤدِّي إلى التجاهل.

ص: ٢٥١

و ممَّا يبيِّن صحَّة ما ذكرناه أنَّ المرثي لا يختصَّ بصحَّة رؤيته بعض الرائيين دون بعض، بل كلُّ ما يصحَّ أن يكون مرثياً لبعضهم، صحَّ أن يراه الجميع، كما أنَّ المعلوم لا يختصَّ في صحَّة العلم به بعالم دون عالم، أو حيِّ دون آخر، و كذلك المظنون و المعتقد و المراد و المشتبه، و إنَّما وجب ذلك فيما عدَّناه من المعلومات و المعتقدات و غيرها، من حيث كان التعلُّق الذي يختصَّ بها لا يؤثر فيها، و إنَّما يتناولها على ما هي عليه و كذلك المرثي؛ لأنَّه لا يحصل على صفة بالرائي، و إنَّما يتناوله الرؤية على ما هو عليه من غير تأثير فيه، و فارق تعلُّق سائر ما ذكرناه، لتعلُّق القادر بالمقدور، من حيث حصول التأثير في المقدور، و لهذا اختصَّ المقدور و زال الاختصاص في جميع ما ذكرناه، فلو جاز إثبات مرثي يختصَّ بصحَّة رؤيته لبعض الرائيين دون بعض، لجاز مثل ذلك في المعلوم و جميع ما عدَّناه!

فإن قيل: ما أنكرتم أنَّ كون الوجه الذي له امتنعت رؤية القديم علينا، حاجتنا في الرؤية إلى الحاسة التي من شرطها أن يكون المرثي مقابلاً لها أو في حكم المقابل، و لمَّا استحالت المفارقة عليه، تعدَّرت علينا رؤيته، و لم يمتنع مع ذلك أن يرى نفسه؛ لأنَّه يستغنى فيما يراه عن الحواسِّ و عن شروطها؟

قلنا: إذا ثبت أنَّ رؤيتنا له لا يصحَّ على كلِّ حال، ثبت أنَّه غير مرثي في نفسه، كما أنَّ كلَّ شيء لا يصحَّ أن نعلمه على كلِّ حال، يجب القطع على أنَّه غير مرثي في نفسه.

و كيف يصحَّ إثبات مانع من رؤيته يستحيل ارتفاعه، أو ليس هذا يقتضي التباس حال ما تعدَّرت المنع بحال ما تعدَّرت الاستحالة؟

على أنَّ هذا بعينه يوجب الشك في أنَّه يرى المعدومات؛ لأنَّه يقابل أن نقول: إنَّنا إنَّما لا نراها لافتقارنا إلى الحواسِّ، و من شرط ما نراه أن يكون موجوداً، ليصحَّ مقابلته، فالمستغنى عن الحواسِّ على هذا لا يمتنع أن يدرك المعدودات.

على أنَّه غير مسلم أنَّ المقابلة و ما في معناها شرط في رؤيتنا المرثيات؛ لأنَّ الشرط في إدراك ما يدرك بحاسة واحدة، يجب أن لا يختلف و أن يكون واحداً،^{٥٤٥} فلو جعلنا الشرط المقابلة و ما في معناها أو الاتصال بالمرثي، لخرج العرض من أن يكون مرثياً.

و إن جعلنا الشرط مقابلة المحلِّ أو الاتصال بالمحل، خرج الجوهر من أن يكون مرثياً.

^{٥٤٤} . في الأصل: و.

^{٥٤٥} . في الأصل: واحد.

فيجب أن يكون الشرط ما لا يختلف، وهو حصول قاعدة الشعاع، بحيث لا سائر بينه وبين المرئي، و لا مكان يجوز أن يكون فيه سائر، وإنما أوجبنا أن يكون الشرط لا يختلف؛ لأن الشرط في إدراك ما يدرك بكل حاسة / ٦٦ من باقى الحواس غير مختلف.

ألا ترى أن الشرط في إدراك ما يدرك بالسمع واحد، من حيث رجع إلى طريقة^{٥٤٦} واحدة و حاسة واحدة، فكذلك تجب في الرؤية.

و بعد، فإن ما هو من تمام الآلة و كمالها، يجرى مجرى نفس الآلة، فإذا كانت الآلة في إدراك المرئيات واحدة و كذلك ما هو من تمامها، يجب أن يكون واحدا غير مختلف.

فإن اعترض معترض: على ما قدّمناه من أن المرئيات لا تقع فيها اختصاص بفنا^{٥٤٧} الأجسام، و إنّنا لا نجوز كونه تعالى رائيا له و إن استحالت رؤيته منّا.

فالجواب عنه: إنّما أوجبنا أن يرى ما هو مرئي في نفسه، متى كُنّا على الصفة التي معها يرى المرئيات، و الفناء^{٥٤٨} لا يلزم على هذا الكلام؛ لأن وجوده يصادفنا، و يستحيل أن يوجد معه فضلا عن أن يختص بصفة الرائيين، و لو لم يكن كذلك و جاز أن يوجد معه لرأيناه، و إذا لم يكن بعد رؤيتنا للفناء^{٥٤٩} من حيث اختصاص بعض الرائيين ببعض المرئيات، بل من الوجه الذى ذكرناه، فلا اعتراض على كلامنا.

و يمكن أن يستدل على أنه تعالى لا يرى نفسه، و إن استحالت رؤيته منّا بالإجماع؛ لأن الأمة بين من جوز عليه الرؤية و لم يخصها في باب الصحة برأى دون غيره، و بين من أحالها عليه على كل وجه، فالقول بأنّه يرى نفسه مع استحالة رؤيتنا له، يمنع منه الإجماع.

و ليس لأحد من المسلمين [أن يقول]:^{٥٥٠} و نفى الرؤية على وجه يوجب التشبيه، ممّا يصح الاستدلال بالسمع عليه؛ لأنّ الشك في جواز الرؤية على هذا الوجه، يسلم معه المسلم بأنّه تعالى عالم بقبح القبح، و بأنّه^{٥٥١} غنى عنه، و كلّ ما سلم مع الشك في^{٥٥٢} العلم بما ذكرناه صحّ أن يثبت بالسمع، و على هذا يجوز أن يكون السمع دليلا على نفى شأن له تعالى في القدم.

^{٥٤٦} . في الأصل: طريق.

^{٥٤٧} . كذا في الأصل.

^{٥٤٨} . كذا في الأصل.

^{٥٤٩} . كذا في الأصل.

^{٥٥٠} . في الأصل: و ليس يقول لأحد من المسلمين.

^{٥٥١} . في الأصل: ما به.

^{٥٥٢} . في الأصل: فيه.

فصل فى أن الإدراك بسائر^{٥٥٣} الحواس لا يجوز عليه تعالى

الأصل فى نفي كونه تعالى مدركا بسائر^{٥٥٤} الحواس، ما ذكرناه فى نفي الرؤية عنه تعالى؛ لأنه لو كان مدركا لنا فى الحواس، لوجب أن ندركه مع صحّة حواسنا، وكوننا على الصفة التى ندرك معها المدركات وارتفاع الموانع؛ لأنّ ما هو مدرك فى نفسه لا يقف إدراكه على أكثر ممّا ذكرناه، وقد بيّنا أنّ ذى مانع غير معقول يؤدّى إلى الجهالات، وإثبات مانع لا يجوز ارتفاعه يؤدّى أيضا إلى ذلك، ووجب الشك فى أنّ الموجودات كلّها يدرك بكلّ الحواس، بل المعدومات.

ولا يجوز أن يكون هو تعالى يدرك نفسه على حدّ إدراك الصوت وغيره من المدركات بسائر^{٥٥٥} الحواس، وإن لم يجز ممّا إدراكه لما بيّناه أيضا من قبل فى باب الرؤية، من أنّ الإدراك لا يقع فيه اختصاص، وأنّه لو كان مدركا فى نفسه، لصحّ أن يدركه غيره من المدركين، كما وجب مثل ذلك فى المعلومات وغيرها.

واعلم أنّ الحواسّ خمس، فأربع منها لا بدّ من اختصاصها بضرب من البنية يزيد على بنية الحياة، والحاسة الأخرى يكفى فيها بنية الحياة، فالأربع حاسة: السمع، والذوق، والشمّ، والرؤية، والخامسة: كلّ محلّ فيه^{٥٥٦} بنية حياة، ثمّ هى على ضربين:

فضرب: يختصّ بإدراك النوع الواحد دون ما خالفه، وهى حاسة السمع والشمّ والذوق؛ لأنّ السمع يختصّ الأصوات و الشمّ يختصّ الأرايبح والذوق يختصّ الطعوم.

والضرب الآخر: يدرك به الأنواع المختلفة كحاسة الرؤية؛ لأنه يدرك بها الجواهر والحرارة والبرودة واللذات والآلام، وإن اختلفت كيفية إدراك ذلك.

فأمّا كيفية الإدراك بهذه الحواسّ و شروطها فهى فى الأصل على ضربين:

أحدهما: يدرك معه المدرك من غير إدراك محلّه.

والضرب الآخر: يدرك المدرك مع غير محلّه.

فمثال الأوّل: إدراك الأصوات وإدراك الآلام واللذات؛ لأنّ الصوت عندنا يدرك فى محلّه من غير أن يدرك المحلّ نفسه.

والذى يدلّ على ذلك؛ إنّنا نفرّق بين جهة الصوت التى حدث فيها مع السلامة، ولا نفرّق

ص: ٢٥٤

^{٥٥٣}. فى الأصل: لسائر.

^{٥٥٤}. فى الأصل: لسائر.

^{٥٥٥}. فى الأصل: لسائر.

^{٥٥٦}. فى الأصل: + فيه.

بين جهة كلِّها تدرك لمباشرة محلِّه و انتقاله إلى حواسِّنا، كالطعوم و غيرها حتى نعلم الجهة التي حدث فيها، و انتقل محلِّه إلينا منها؛ و لأنَّه لو احتيج في إدراك الصوت إلى انتقال محلِّه، لم يمتنع أن يسمع الصوت بعض الحاضرين دون بعض، مع اختصاصهم بالقرب، أو أن يسمعه أحدهم على خلاف ما يسمعه الآخر، و كان يجب أن يكون إدراكهم له متأخراً عن حال وجوده، و كلُّ ذلك ظاهر الفساد.

و الشرط في إدراك الصوت صحَّة الأذن و ارتفاع السدِّ عنها أو ما جرى مجراه.

فأمَّا الألم و اللذة فيدركان بمحلِّ الحياة فيه، و لا يتعلَّق الإدراك لهما بإدراك محلِّهما و إن كان في الأغلب قد نعلم محلِّهما عند إدراكها، و يفرِّق بينه و بين غيره.

و أمَّا [المثال الثاني: و هو] ما يدرك مع إدراك محلِّه فهو على ضربين:

أحدهما: يدرك و يدرك محلِّه لحاسَّة واحدة، كالألوان و الحرارة و البرودة.

و الضرب الثاني: يدرك الحال من جهة و المحلِّ من جهة أخرى، و ذلك نحو^{٥٥٧} الأرييح و الطعوم؛ لأنَّهما يدركان بحاسَّة الشمِّ و الذوق، و يدرك محلِّهما بحاسَّة اللمس.

و الشرط في إدراك الألوان و الحرارة و الأرييح و الطعوم أن يكون محلِّ الحياة بحيث لا ساتر بينه و بين المدرك، و لا مكان يجوز أن يكون فيه ساتر، فلو كان القديم تعالى مدركا على بعض هذه الوجوه، لوجب أن ندركه لما ذكرناه من تكامل الشرط، و كونه على الصفة التي ندرك عليها، و هذا واضح لا إشكال فيه.

فصل في ذكر أقوى ما يتعلَّق به المخالف بالرؤية و الكلام عليه

اعلم أنّا لو أطرحنا ذكر شبههم لضعفها و بعدها، لاقتضانا ذلك ألا نذكر شيئا منها، لكننا ذكرنا ما هو الأمثل و الأشبهه بالإضافة إلى غيره ممَّا^{٥٥٨} تعلقوا به.

إنَّ قالوا: لمَّا كان القول بصحَّة رؤيته لا يوجب تشبيهه بغيره، و لا تجويزه في حكمه، و لا تكذيبه في خبره، و لا قلب حقيقته، و جب أن تكون الرؤية جائزة عليه، و كان القطع على ثبوتها موقوفا على السمع.

و تعلقوا أيضا: بأنَّه إذا ثبت كونه راثيا لغيره، فيجب أن يكون راثيا لنفسه، لأنَّ أحدنا

ص: ٢٥٥

^{٥٥٧}. في الأصل: يجوز.

^{٥٥٨}. في الأصل: فما.

متى خرج من صحّة كونه رائيًا لغيره، خرج من كونه رائيًا لنفسه، و إذا صحّ أحد الأمرين صحّ الآخر، فوجب إن بيّنا معا لكلّ من ثبت له أحدهما و أكدوا ذلك، بأنّه لمّا كان عالما بنفسه لم يجوز أن يعلم غيره، إلّا و يعلم نفسه، و كذلك إذا كان رائيًا لنفسه و رأى غيره، و جب أن يرى نفسه.

و تعلقوا أيضا: بأنّ الجسم و الجوهر إنّما أدركا من حيث كانا قائمين بأنفسهما، و القديم قائم بنفسه، فيجب أن يكون مرئيًا.

و تعلقوا: بأنّ الجوهر يمتنع رؤيته مع العدم و يصحّ مع الوجود، فيجب أن يكون المصحّ للرؤية هو الوجود، و هو تعالى موجود فيجب / ٤٧/ أن يكون مرئيًا.

و تعلقوا: من طريق السمع بقوله: **وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ**^{٥٥٩} قالوا: و النّظر إذا عدّي ب «الى» اختصّ بالرؤية و زال عنه الاحتمال، و ربّما زادوا في ذلك بأن يكون متعلّقًا بالوجه.

و تعلقوا أيضا: بقوله تعالى حكاية عن موسى: **رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ**^{٥٦٠}

قالوا: و ليس يجوز أن يسأل مثل موسى ربّه ما يستحيل عليه، و أيضا فلو لم تكن رؤية جائزة لما علّقها بأمر جائز مقدور و هو استقرار الجبل، و لوجب أن يعلّقها لو كانت مستحيلاً بما يستحيل.

و تعلقوا: بما رواه اسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم عن جرير^{٥٦١} عن رسول الله صلّى الله عليه و آله قال: «ترون ربّكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارون^{٥٦٢} في رؤيته»^{٥٦٣}.

الجواب عن الشبهة الأولى: إنّ القدر الذي اعتمده ليس بأن يدلّ على إثبات الرؤية بأولى من أن يدلّ على نفيها؛ لأنّنا نعلم أنّ نفي الرؤية عنه [و] القول باستحالتها عليه لا يوجب شيئا ممّا عدّوه من التشبيه و التجويز و التكذيب.

ص: ٢٥٦

٥٦٤

٥٥٩ . سورة القيامة: ٢٣.

٥٦٠ . سورة الأعراف: ١٤٣.

٥٦١ . في الأصل: حريز.

٥٦٢ . في الأصل: يضاور.

٥٦٣ . إنّ حديث رؤية الله تعالى في القيامة كرؤيتنا للقمر في الدنيا قد نقله أصحاب الصحاح من أهل السنّة، فقد رواه البخارى في بابي (التوحيد) و (المواقيت - فضل صلاة العصر)، و رواه مسلم في باب (الإيمان) باب (المعرفة طريق الرؤية)، و في (كتاب المساجد) باب فضل صلاتي الصبح و العصر، و رواه الترمذى في أبواب صفة الجنّة مع اختلاف في الاسناد و المتن. و إليك نصّ البخارى عن جرير بن عبد الله: «كنا جلوسا عند النبي صلّى الله عليه و آله إذ نظر إلى القمر ليلة البدر، قال: إنّكم سترون ربّكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته».

٥٦٤ علم الهدى، على بن الحسين، الملخص في أصول الدين، ١ جلد، مركز نشر دانشگاهى - تهران - ايران، چاپ: ١، ١٣٨١ ه.ش.

و بعد، فإنّ ذلك أيضا يوجب عليهم القول بأنّه عالم لذاته؛ لأنّ القول به لا يؤدّي إلى شيء مما ذكره، و يوجب أيضا إثبات كلّ ما علمنا نفيه ممّا ليس في إثباته تشبيهه و لا تجويز و لا تكذيب، و هو كثير.

على إنّنا لا نسلم ممّا اقترحوه بل نقول: إنّ في إثبات الرؤية ما يقتضى التشبيه؛ لأنّنا قد بيّنا أنّ المرئى بالأبصار لا بدّ من أن يكون مقابلا أو في حكم المقابل، و ذلك يقتضى كونه جسما أو عرضا و هذا هو التشبيه، و يقتضى أيضا تكذيبه في خبره؛ لأنّنا قد بيّنا أنّ قوله تعالى **لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ**^{٥٦٥} [دالّ] على نفي الرؤية عنه.

فأمّا قلب الحقيقة، فإنّ الرؤية و إن كانت لا تقتضيه، فنفيها و الحكم باستحالتها لا تقتضيه، فيجب نفي الرؤية لهذه العلة على ما ذكرناه. على أنّ الرؤية و إن لم تقلب حقيقة المرئى، فإنّها تدلّ على أنّها بصفة مخصوصة، و لا بدّ من نفيها عمّن تستحيل تلك الصفة عليه، كما أنّ كون القادر قادرا على الشيء لا تقلب حقيقته، لكن تدلّ على أنّه معدوم يصحّ حدوثه، فما استحال عليه العدم و الحدوث لا بدّ من نفي كون القادر قادرا عليه، و إن لم يكن ذلك قالها بحقيقته.

و الجواب عن الشبهة الثانية: إنّ أحدنا إنّما يرى نفسه إذا كان رائيا لغيره، من حيث كانت نفسه في أنّها يصحّ أن تكون مرئية لغيره، فإنّما يجب في كلّ من رأى غيره أن يرى نفسه متى كانت نفسه يصحّ أن تكون مرئية، و لهذا لمّا لم يشارك نفسه غيره في صحّة أن تكون مسموعة، جاز أن يسمع أحدنا غيره، و إن لم يصحّ أن يسمع نفسه.

على أنّه لا فرق بين من جعل كونه رائيا لغيره علة في كونه رائيا لنفسه^{٥٦٦}، و بين من عكس ذلك، فجعل كون أحدنا رائيا لنفسه هو العلة في كونه رائيا لغيره، و هذا يقتضى [أن] يكون كلّ واحد من الأمرين علة على صاحبه.

على أنّ يكون الرائي منّا رائيا، لا يجوز أن يقتضى كونه مرئيا؛ لأنّ كونه رائيا يرجع إلى جملته، و كونه مرئيا يرجع إلى كلّ جزء منه، و الصفة لا تقتضى أخرى إلّا و الموصوف بهما واحد، على ما دللنا عليه من قبل.

على أنّ أحدنا لا يصحّ أن يكون محرّكا بغيره، و لا يصحّ أن يحرك نفسه، و لم يلزم أن يكون تعالى من حيث صحّ أن يحرك غيره يصحّ أن يحرك نفسه، و كذلك القول في الرؤية.

ص: ٢٥٧

و الذى ذكرناه يسقط حمله^{٥٦٧} الرؤية على العلم؛ لأنّه إنّما علم نفسه كما علم غيره؛ لأنّه عالم لنفسه و ذاته، [و] يصحّ أن تكون معلومة، و ليس ذلك في الرؤية، و يلزم على هذا الاعتلال أن يكون سامعا ذاته كما كان سامعا غيره!

و الجواب عن الشبهة الثالثة: إنّنا لا نسلم أنّ الجوهر إنّما أدرك من حيث كان قائما بنفسه؛ لأنّ المستفاد بذلك استغنائه عن المحلّ و المكان، و قد يدركه ما لا يعلمه كذلك من طريق الإدراك، بل يحتاج فيه إلى الاستدلال، و إنّما أدرك الجوهر من حيث كان متحيّزا، و لهذا يعلمه على هذه الصفة كلّ من أدركه.

^{٥٦٥} . سورة الأنعام: ١٠٣.

^{٥٦٦} . فى الأصل: نفسه.

^{٥٦٧} . فى الأصل: + على.

على أن كونه مستغنيا عن المحلّ و المكان نفى، و لا يصحّ أن يكون علّة في صحّة رؤية الشيء مثل ذلك، بل لا بدّ من استناد كونه مدركا إلى صفة يختصّ بها، و يلزم على هذا أن يكون المعدوم مرئيا لاستغنائه عن المحلّ.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّ العلّة في رؤيته كونه موجودا، و آلا يفتقر إلى المحلّ و المكان؛ لأنّ ذلك هو ضمّ ما ليس بعلّة إلى العلّة، من حيث علم أنّ الوجود لا تأثير له في رؤية المرئيات، فلا يجوز أن^{٥٦٨} ينضمّ في الاعتلال إلى غيره.

و الجواب عن الشبهة الرابعة: إنّ عدم إنّما أخرج الجوهر من كونه مرئيا؛ لخروجه عن الصفة التي يتناوله الإدراك عليها، و إنّما أدرك مع الوجود بثبوت هذه الصفات له عند الوجود، و لو كان الوجود هو العلّة في رؤيته لرأينا جميع الموجودات.

على إنّنا نعلم أنّ عدم يحيل على الجوهر الحركة، و يصحّ عليه عند الوجود و لا يجب أن يكون المصحّ لكونه متحرّكا هو الوجود، و كذلك القول في الرؤية.

فالجواب عن الشبهة الخامسة: إنّ الآية التي تعلّقوا بها إنّما يتضمّن ذكر النظر دون الرؤية، و ليس النظر محتملا للرؤية، و لا هي ممّا يستفاد بهذه اللفظة في اللّغة.

و الذي يدلّ على ذلك جعلهم الرؤية غاية للنظر، فيقولون: «ما زلت أنظر إليه حتى رأيت»، و يقول أحدهم لغيره و قد شاهد شيئا ادّعى صاحبه أنّه لم يشاركه في رؤيته^{٥٦٩} و الشيء لا يكون غاية لنفسه، فلو لا أنّ النظر غير الرؤية لما ساغ هذا الكلام.

و دعوى من ادّعى منهم أنّ ذلك و إن استعمل فعلى سبيل المجاز، لا يلتفت إليها؛ لأنّه تحكّم و اقتراح بغير حجة، و الظاهر من الاستعمال الحقيقة، و إنّما ينتقل إلى المجاز

ص: ٢٥٨

بالأدلة.

و يدلّ أيضا: على ذلك قولهم «نظرت إلى الهلال فلم أراه»، و «نظرت كذا فما رأيت»، كما تقولون: «أصغيت إليه فلم أسمعه» و «ذقت فلم أجد له طعما»، فلو كان النظر هو الرؤية لكان هذا الكلام يتضمّن النفي و الإثبات للشيء الواحد.

و يقوّى أيضا ما ذكرناه إنّنا نعلم بالمشاهدة كون الناظر ناظرا إذا كان محدقا نحو الشيء، و لا نعلمه رائيا له إذا كان المرئيّ خفيا ملتبسا، و لهذا يحتاج في أنّه راى^{٥٧٠} له إلى الرجوع إلى قوله، و لا يحتاج إلى ذلك في كونه ناظرا، و لهذا يقولون: «رأيت ينظر إلى كذا» و لا يقولون: «رأيت يرى كذا».

^{٥٦٨} . في الأصل: إلى.

^{٥٦٩} . بياض في الأصل.

^{٥٧٠} . في الأصل: راى.

و يدلّ أيضا عليه: أنّ أهل اللّغة جعلوا للنظر أصنافا من حيث عرفوه، و جرى في الحكم مجرى ما يشاهدونه، فقالوا: «نظر غضبان» و «نظر راض» و «نظر شرر» و «نظر متعة» و «نظر بغضة» و لم نجد لهم صنفا للرؤية أصنافا، و لا جعلوها ضروبا، فيجب أن يكون المختلف الضروب عندهم غير ما هو شيء واحد، و لهذا لا يسمع من أحد منهم «رؤية محب» و «رؤية راض»، و لا أن يبدّلوا لفظه «النظر» في المواضع التي ذكرناها / ٤٨ / بلفظ الرؤية، فدلّ على أنّ الفائدة فيهما مختلفة.

و النظر عندنا هو تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئيّ أو مكانه طالبا لرؤيته، و هذه الفائدة لا تصحّ فيه تعالى، فينبغي أن ينفي عن الآية فائدة النظر المختصّة بالغير، و يحمل ذلك على ما يصحّ من الانتظار أو غيره.

على أنّا لو سلّمنا لهم أنّ النظر يفيد الرؤية و أنّها إحدى فوائده، لم يسلم استدلالهم أيضا بالآية، لأنّ لفظ «النظر» لها فوائد كثيرة من الذكر و الاعتبار و التعطف و الانتظار، فما المنكر من أن يريد بها في الآية الانتظار، و لا شبهة في أن الانتظار ممّا يفاد بهذه اللفظة، قال الله تعالى: **وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ**^{٥٧١}، و يقول القائل:

«إنّما أنظر إلى الله و إليك» و لا يريد إلّا الانتظار، و قال الشاعر:

إِنِّي إِلَيْكَ لِمَا وَعَدْتَ لَنَاظِرٍ نَظَرَ الْفَقِيرِ إِلَى الْغَنِيِّ الْمُوَسِّرِ^{٥٧٢}

ص: ٢٥٩

و قال آخر:

كُلُّ الْخَلَائِقِ يَنْظُرُونَ سَجَالَهُ نَظَرَ الْحَجِيجِ إِلَى طُلُوعِ هَلَالِ^{٥٧٣}

و احتمال لفظه: «النظر» للانتظار أوضح من أن يستشهد عليه و أظهر، و كلّ ما استشهد بأنّه ممّا عدّى النظر فيه ب «إلى» و لم يرد به الرؤية، و يسقط تعلّقهم بالتعدية.

فأمّا ضمّهم إلى ذلك ذكر الوجوه، فأول ما نقول لهم فيه:

من أين لكم أنّ «النظر» إذا قرن بالوجه و عدّى ب «إلى» لم يحتمل إلّا الرؤية، و ما الشاهد على ذلك، فليس هذا ممّا يقبل فيه محض الاقتراح؟ و متى طلبوا على ذلك شاهدا معروفا عجزوا عنه.

^{٥٧١} . سورة النمل: ٣٥.

^{٥٧٢} . تفسير البيان ١: ٢٢٩، تفسير مجمع البيان ١٠: ٦٠٢. -- الشعر لجميل بن معمر كما صرح به الشيخ الطوسي رحمه الله في تفسيره، و لكن لم نجده في ديوانه و لا في بقيّة المصادر المتاحة بأيدينا.

^{٥٧٣} . لم نعر على قائله في المصادر المتاحة بأيدينا.

فأما استشهاد بعضهم على هذه الدعوى، بأنهم يقولون: «انظر إلىّ بوجهك» فخلف من الكلام غير مستعمل و لا معروف، و إنما المعروف [قولهم]: «أقبل علىّ بوجهك» و «انظر إلىّ بعينك» من حيث كانت العين آلة في الرؤية.

على أن هذا لو كان معروفا لم يكن نظيرا للآية؛ لأنّ النظر في قولهم: «انظر إلىّ بوجهك» لو صحّ، معلق بالوجه على حدّ يقتضى كونه آلة فيه، و الوجه ليس يكون كآلة إلّا في النظر الذي هو الرؤية، و الآية أضيف النظر فيها إلى الوجه إضافة لا يقتضى كونها آلة، فجاز أن يحمل على الانتظار؛ لأنّه لا مانع من ذلك كما منع فيما أوردوه.

و ليس لأحد أن يقول: كيف يصحّ أن تكون الوجوه منتظرة؛ لأنّها كما لا تكون منتظرة كذلك لا تصحّ أن تكون رائية على الحقيقة، فما لقائل ذلك إلّا مثل ما عليه؟، و هذا هو الذي يدلّ على أن المراد بالوجوه غير الجوارح، و قد استقصينا هذا الكلام في مسألة كُنّا أمليناها قديما نقضنا بها كلام بعض من نظر طريقة الأشعري في هذه الآية.

على أن في أصحابنا من أنشد أبياتا يتضمّن تعليق النظر بالوجوه مع التعديّة ب «إلى»، و المراد بها الانتظار، فمن ذلك قول الشاعر:

ص: ٢٦٠

إلى الموت من وقع السيوف نواظرا^{٥٧٤}

و يوماً بذى قار رأيت وجوههم

و قول الآخر:

إلى الرحمن يأتي بالفلاح^{٥٧٥}

وجوه يوم بدر ناظرات

فإن قيل: كما إنّ تعليق الإدراك بالبصر يقتضى أن تكون الرؤية دون سائر ما تحتمله هذه اللفظة، فكذلك^{٥٧٤} النظر إذا علّق بالوجه يجب أن يكون مفيدا للرؤية.

قلنا: الفرق بين الأمرين أنّ الإدراك إنّما وجب فيه متى علّق بالبصر أن يكون محمولا على الرؤية، من حيث علّق بما يختصّ بكونه آلة في الرؤية دون غيرها، و ليس كذلك الآية؛ لأنّ النظر لم يعلّق فيها بما يختصّ بكونه آلة في الرؤية من

^{٥٧٤} . لم نعر على قائله في المصادر المتاحة بأيدينا.

^{٥٧٥} . لم نعر على قائله في المصادر المتاحة بأيدينا.

^{٥٧٦} . في الأصل: و كذلك.

حيث لم تكن الوجه آله في الرؤية، وليس من حيث كانت^{٥٧٧} العين و هي آله الرؤية في الوجه تلحقه هذه التسمية، كما لم يجب أن تكون آله في الشم لكون آله الشم فيه؛ ولأن الوجوه المذكورة فيها لم ترد بها الجوارح، وإنما كنى بها عن الحمل؛ ولأننا لما ادعينا ذلك في الإدراك استشهدنا عليه بالمتعارف في الخطاب، وليس في شيء من الخطاب تعليق النظر على الوجوه.

ثم يقال لهم: أ يجب حمل النظر المقرون بذكر الوجوه على الرؤية متى أريد بالوجوه الجوارح، أو إذا أريد بذلك ذو الوجوه^{٥٧٨}؟

فإن قالوا: على الوجهين يجب أن يحمل على الرؤية كما يروا، بطل استشهادهم بقول القائل: «انظر إليّ بوجهك»، و بما يقوله في الإدراك إذا علّق بالبصر؛ لأن كل ذلك إنما هو في الوجوه التي هي الجوارح.

فإن قالوا: يجب حمل ذلك على الرؤية متى أريد بالوجوه الجوارح.

قلنا لهم: فدلوا على أن المراد بالوجوه في الآية الجوارح، فأننا لا نسلم ذلك لهم، و نقول:

إن المراد بها ذو^{٥٧٩} الوجوه، و بهذا جرت عادة العرب؛ لأنهم يقولون: «هذا وجه الرائي» و «وجه الأمر»، و قال الله تعالى: **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ^{٥٨٠}، وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو**

ص: ٢٤١

الْجَلالِ وَالْإِكْرَامِ^{٥٨١}، و قال تعالى: **وَ وَجْهٌ يَوْمَئِذٍ بِاسِرَّةٍ تَنْظُنُّ أَنْ يَفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةً^{٥٨٢}** و قوله تعالى: **وَجْهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ لِسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ^{٥٨٣}** و لا شبهة في أن المراد بكل ذلك الذوات دون غيرها.

و قد قيل: إنه إنما جاز أن يعبر عن الجملة بالوجه، من حيث كان التمييز يقع بين الجمل بالوجوه، و المعرفة بها يتعلّق، فأجريت مجراها.

فإن قيل: كيف يكون المراد بالوجوه في الآية الجمل، و قد وصفها بصفة لا تليق إلا بالأعضاء و هي النضارة؟

قلنا: من شأن العرب بأن يثنى الكلام تارة على ألفاظه و أخرى على معانيه، و البناء على الألفاظ أحسن، و إذا كان تعالى قد كنى عن الجمل بلفظ الوجوه [تارة، و] أخرى في الوصف على اللفظ و النضارة من صفة الوجوه، كما قال تعالى: **وَ سَأَلِ**

^{٥٧٧} . في الأصل: كان.

^{٥٧٨} . في الأصل: ذوو الوجوه.

^{٥٧٩} . في الأصل: ذوو.

^{٥٨٠} . سورة القصص: ٨٨.

^{٥٨١} . سورة الرحمن: ٢٧، و في الأصل: + وجوه.

^{٥٨٢} . سورة القيامة: ٢٤ - ٢٥.

^{٥٨٣} . سورة الغاشية: ٧ - ٨.

الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا^{٥٨٤} و إنما أراد أهلها و لم يقل فيها، و كذلك قوله تعالى: وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا^{٥٨٥} فأجرى الوصف على اللفظ، ثم قال: أَوْ هُمْ قَائِلُونَ^{٥٨٦} فعاد إلى المعنى.

على أن البشارة أيضا من صفات الوجوه التي هي الجوارح، و كذلك النعمة، و لم يقتض ذلك في حمل قوله تعالى: وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بِاسِرَّةٍ^{٥٨٧}، و قوله: وَجُوهٌ^{٥٨٨} يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ^{٥٨٩} على الجوارح التي تليق بها هذه الصفات.

على أنه لا بد من حمل ذكر الوجوه في الآية [على أن] المراد به الجمل دون الجوارح على كل حال؛ لأن الجوارح لا تصح أن تكون ناظرة بمعنى رائية، و لا بمعنى منتظرة، و لا يصح إضافة شيء من فوائد هذه اللفظة إليها على الحقيقة.

فإن قالوا: لو كان النظر يحتمل الانتظار لصح أن يقال: «أنا منتظر إلى فلان» كما يقال:

«أنا ناظر إليه»؛ لأن معناه إذا كان واحد فينبغي أن لا يختلف تصرفهما؟

قيل لهم: لو منع هذا من أن يكون النظر يحتمل الانتظار، لمنع من احتمالهِ للرؤية، لأنَّ

ص: ٢٤٢

الرؤية؛ لا تعدى ب «إلى» كما يعدى النظر. ألا ترى إنهم لا يقولون: «رأيت فلان» كما يقولون: «نظرت إليه».

على أن ما هو معروف ضرورة من اللغة، [أنه] لا يقدح فيه الاستنباط و الاستخراج، و أن النظر يحتمل الانتظار، و يعبر به عنه، [و] أظهر من أن يبطل بهذا الكلام.

على أن اللفظتين و إن اتفقتا في المعنى و الفائدة، فغير منكر أن يختلف تصرفهما، و لهذا نظائر كثيرة في اللغة، و منه قولهم: «فلان يحب فلانا» معناه أنه يريد منافعه؛ لأن المحبة هي الإرادة، و لا يسوغ / ٦٩ أن يدل على هذا الوجه لفظ المحبة بلفظ الإرادة، حتى يقول:

«فلان يريد فلانا»، فصار في إحدى اللفظتين من التعارف ما ليس في الأخرى، و إن كان معناه واحدا، و قد روى هذا الوجه في الآية^{٥٩٠} عن جماعة من الصحابة و التابعين من غير طريق.

٥٨٤ . سورة يوسف: ٨٢.

٥٨٥ . سورة الأعراف: ٤.

٥٨٦ . سورة الأعراف: ٤.

٥٨٧ . سورة القيامة: ٢٥.

٥٨٨ . في الأصل: - وجوه.

٥٨٩ . سورة العاشية: ٨.

٥٩٠ . في الأصل: و قد روى هذا الوجه عن جماعة عن جماعة من غير طريق في الآية عن

و ليس لهم أن يقولوا: متى حملناها على الانتظار احتجنا أن تقدّر محذوفاً؛ لأنه تعالى لا يصحّ أن يكون منتظراً في نفسه، و إنّما منتظر ثوابه و عطائه، و إذا حملناها على الرؤية لم نحتج إلى تقدير محذوف، فتأويلكم يقتضى كون الآية مجازاً و تأويلنا لا يقتضى ذلك.

و الجواب عنه: إنّ العدول عن ظاهر الكلام واجب إذا اقتضى الدليل ذلك، و لما كان تعالى في نفسه لا يصحّ أن يكون مرثياً و لا منتظراً، و جب أن تقدّر ما يصحّ ذلك فيه، و ما عدلنا كلمة^{٥٩١} عن ظاهره من القرآن أكثر من أن يحصى.

على أنّ لا نسلم أنّ ذلك مجاز؛ لأنّ تعارف الخطاب في هذه اللفظة و استعمالها في الغالب مع الحذف بجعل المفهوم منها هو الحقيقة؛ لأنّهم يقولون: «انتظرت زيدا» و «أنا منتظر فلانا» فيستعملون لفظ الانتظار مع حذف ما يتعلّق به على الحقيقة من الأفعال؛ لأنّ الانتظار لا يصحّ على ذات زيد، و إنّما يصحّ على أفعاله، و جرى مجرى لفظ «الملك» في قولهم: «فلان ملك داره و عبده»، في أنّه و إن تعلّق محذوف فهو الحقيقة بالعرف، و هذا الاستعمال مع الحذف أظهر و أشهر من قولهم: «تملّك التصرف في داره و عبده».

ص: ٢٤٣

و قد روى عن أمير المؤمنين - صلوات الله عليه و آله - و عن جماعة من أصحابه و التابعين، كابن عباس و مجاهد في هذه الآية وجه آخر، و هو أن يكون المراد أنّها نظرة إلى ثواب ربّها؛ لأنّ الثواب ممّا يصحّ عليه الرؤية، فحذف ذكر الثواب كما حذف في قوله تعالى: **وَ أَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ**^{٥٩٢} و قوله: **وَ جَاءَ رَبُّكَ**^{٥٩٣} و ما أشبه ذلك.

و ليس يمتنع أن يريد تعالى بالآية الوجهين معاً، فيريد أنّها منتظر ثوابه و منتظر إليه و تعابنه مستبشرة به.

فإن قالوا: فكيف يوصف أهل الجنة بالانتظار و المنتظر لا يكون نعمه خالصاً، بل لا بدّ أن يكون مغموماً منتقفاً؟

قلنا لهم: إنّما يلحق الغمّ و التنقيص المنتظر متى كان ما ينتظره يحتاج إليه في الحال، و ملحقة بقوله: **نَاطِرَةٌ**^{٥٩٤} و هو غير قاطع على الوصول إليه، فأما من ينتظر شيئاً هو غير محتاج إليه في الحال، و هو واثق بوصوله^{٥٩٥} إليه عند حاجته، فهو غير مغموم و لا منتقص، بل ذلك زائد في سروره و نعيمه.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّ من قطع على حصول الشيء، لا يوصف بأنّه منتظر له!

و ذلك أنّ الانتظار هو توقّع ما يعلم أو يظنّ حصوله في المستقبل، و لا فرق فيه بين العلم و الظنّ، و كيف يكون كذلك و قد حمل جماعة من الصحابة الآية على الانتظار، و ليس هم ممّن يخفى عليه حقيقة الانتظار، و قد قال الله تعالى: **هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ**^{٥٩٦}، و إنّما أراد به الانتظار الذي يصاحب العلم لا محالة.

^{٥٩١} . في الأصل: كلنا.

^{٥٩٢} . سورة العافر: ٤٢.

^{٥٩٣} . سورة الفجر: ٢٢.

^{٥٩٤} . سورة القيامة: ٢٢.

^{٥٩٥} . في الأصل: بوصول.

و قد يمكن فى الآىة- على تسليم أن النظر فىها هو الرؤىة- وجه آخر لا يفترق فىه إلى تقدير محذوف يتعلّق بالرؤىة، إذا حملناه على الرؤىة، و إن حملنا النظر فى الآىة على الانتظار لم نحتج أيضا إلى تقدير محذوف، و هو أن نحمل قوله: «إلى ربّها» على أن المراد به نعمة ربّها؛ لأنّ الآلاء^{٥٩٧} النعم، و فى واحدھا لغات أربع يقال: إلى مثل أنا و إلى مثل معى،^{٥٩٨} إلى مثل إنى^{٥٩٩} و إلى مثل حلى.^{٦٠٠}

ص: ٢٦٤

قال أعشى بكر بن وائل:

أبيض لا يرهب الهزال، و لا
يقطع رحما، و لا يخون إلّا^{٦٠١}

أراد لا يخون نعمة من أنعم عليه.

و إنّما أسقط التنوين من «إلى ربّها» للإضافة، و هذا وجه قاطع للسيف^{٦٠٢}.

و ليس لأحد أن يطعن على هذا الوجه أنّه مبتدع لم يسبق إليه أحد من المفسّرين و أهل التأويل!

و ذلك إنّ ما طريقه الاستنباط و الاستخراج، يجوز أن يقع للمتأخر فىه ما لا يقع للمتقدّم، و إن كان الوجه جائزا صحيحا لم يضره إلّا يسبق إليه.

على أنّه غير مسلم أنّه لم يسبق إليه؛ لأنّ التأويلين المرويّين عن الصحابة و التابعين جميعا يجوز أن يطابقا هذا التأويل؛ لأنّ من حمل الآىة على أن المراد بها انتظار الثواب، و من حمل المراد بها^{٦٠٣} على نظر الثواب، لم يفصح بأنّ لفظه «إلى» فى الآىة هى اسم أو حرف، و جائز على تأويله أن يكون اسما، و إذا كانت اسما فهو التأويل الذى ذكرناه أخيرا بعينه.

و ليس لهم أن يقولوا: كيف يصحّ الجمع بين قولكم: إنّ النظر لا يحتمل الرؤىة جملة، و بين ما روّيته من تأويل من حمل الآىة على رؤىة الثواب، أو ليس هذا يوجب أنّ النظر يحتمل الرؤىة؟

^{٥٩٦} . سورة البقرة: ٢١٠.

^{٥٩٧} . الآلاء معناها النعم و مفردھا إلى.

^{٥٩٨} . الأمعاء جمع معدة.

^{٥٩٩} . الإنى: واحد الإناء.

^{٦٠٠} . فى الأصل: حسى.

^{٦٠١} . لسان العرب ١٤: ٤٣.

^{٦٠٢} . هكذا تقرأ الكلمة فى الأصل.

^{٦٠٣} . فى الأصل: بهما.

و ذلك أنّ النظر وإن لم يحتمل الرؤية على سبيل الحقيقة، فقد يعبر به عنها على سبيل التجوّز من حيث كان طريقا إليها، و العرب قد تعبّر بالشئ عمّا يقاربه، و يكون طريقا إليه، فليس فيما قلناه اختلاف و لا تناقض بحمد الله.

و الجواب عن الشبهة السادسة: إنّ موسى - عليه السلام - لم يسأل الرؤية لنفسه و لا على وجه الشك في جوازها عليه تعالى، و إنّما سألها لقومه؛ لأنّهم شكّوا فيها و لم يقنعوا ببيانها - عليه السلام -، و أحبّوا أن يكون الجواب من قبل الله تعالى، فسأل على هذا الوجه ليرد الجواب فيه، فيرون الشبهة.

ص: ٢٤٥

و الدليل على ذلك قوله تعالى: **يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً^{٦٠٤}**، و قوله تعالى: **وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً^{٦٠٥}**، و يقوى ذلك قول موسى - عليه السلام - **لَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ: أ تَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا^{٦٠٦}** فلو لا أنّ السُّفَهَاءُ في ذلك ما ليس له و لمن حضر معه ممّن اختار، لم يكن لهذا القول معنى، و إضافته السؤال إلى نفسه بقوله: **أرني أنظر إليك^{٦٠٧}** و إن كان السؤال من أجل قومه غير منكر، كما أنّ السامع منافي غيره يقول للمشفوع إليه: «افعل بي كذا» و «أعطني كذا» و إن كان السؤال لغيره، و يقول للمشفوع إليه أيضا في جوابه: «قد أجبتك و أعطيتك» و هذا معروف.

فإن قيل: كيف يسأل لقومه ما علم استحالاته عليه، و لئن جاز ذلك ليجوزن أن يسأله أن يكون جسما و ذا ولد و صاحبة و متى شك قومه في ذلك و أرادوا أن يكون الجواب صادرا من جهته تعالى؟

قلنا: بين الأمرين فرق واضح؛ لأنّه إنّما يصحّ أن يسأل لقومه ما إذا ورد الجواب عنه صحّ أن يستدلّوا به، و يقع لهم العلم عنده، و هذا يصحّ في الرؤية؛ لأنّ مع الجهل بأنّ الرؤية لا تجوز عليه يصحّ معرفة السمع، و ليس كذلك كونه جسما و ما أشبهه؛ لأنّ مع الشك في ذلك لا يصحّ معرفة السمع، فلا ينتفع بالجواب الوارد منه و لا يصحّ الاستدلال به.

و قد أجبت عن هذا السؤال: بأنّ ذلك لا يمتنع، إذا علم أنّ في ورود الجواب عنه مصلحة في الدين، و بحثنا^{٦٠٨} على الاستدلال و النظر.

فإن قيل: فإذا كان إنّما سأل الرؤية لقومه لا لنفسه، فلم تاب [من] ذلك؟ على أنّه إذا كان شاكّا في جواز الرؤية، - على ما أجاب به بعض أهل التوحيد -، لأنّ الشك في ذلك لا يقتضى الجهل به تعالى و لا يمتنع أن / ٧٠ / يكون صغيرا.

قلنا: قد ذهب قوم ممّن أجاز الصغائر على الأنبياء - عليهم السلام - في توبة موسى، إلى أنّها وقعت من مسألته لما لم يؤذن له فيه؛ لأنّه إذا لم يجب إلى مسألته فلا بدّ من أن ينفر

٦٠٤ . سورة النساء: ١٥٣.

٦٠٥ . سورة البقرة: ٥٥.

٦٠٦ . سورة الأعراف: ١٥٥.

٦٠٧ . سورة الأعراف: ١٤٣.

٦٠٨ . هكذا تقرأ الكلمة في الأصل.

عنه ذلك من علم هذا من حاله، و ليس يجوز أن يكون موسى شاكاً في جواز الرؤية عليه تعالى؛ لأن مثل الأنبياء لا يجوز أن يجهل مثل هذا، و لأن فيه غاية التنفير.

و أمّا [من] لم يجوز^{٦٠٩} عليهم الصغائر، فإنه يجعل بلفظة التوبة على وجه الخشوع و العبادة و الانقطاع إلى الله تعالى و الرجوع إليه، و إن لم يتعلّق ذلك بذنب عرفه من نفسه.

و قد ذكر قوم في هذه الآية وجهاً آخر و هو: أن يكون موسى إنمّا سأل أن يظهر له باب يعرف الله تعالى عندها ضرورة، كآيات التي تظهر في الآخرة، و تزول عنه بها مشقة التكليف.

و الجواب الأوّل أوضح و أسلم؛ لأنّ الكلام على الوجه الأوّل لا يقتضى محذوفاً بل يكون قوله: **أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ**^{٦١٠} على ظاهره، و على الوجه الثاني لا بدّ من إضمار ذكر الآيات التي تقع المعرفة عندها ضرورة، و قوله **أُتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ**^{٦١١} يدلّ أيضاً على صحّة الجواب الأوّل دون الثاني.

على أن موسى لا يصحّ أن يكون شاكاً في أن رؤية^{٦١٢} الله تعالى ضرورة لا تجوز أن تقع في دار التكليف؛ لأنّه معلوم بأدلة العقول فكيف يسأل ذلك؟

فإن قيل: إنّه سأل ذلك و لم يكن هو شاكاً فيه، فهو رجوع إلى معنى الجواب الأوّل، و لأنّ نجعل سؤاله لقومه الرؤية أولى، لشهادة الظاهر، و غيره ممّا ذكرناه.

فأمّا تعليقه تعالى الرؤية باستقرار الجبل، فجاز على منهج كلام العرب في أنّهم إذا أرادوا تبعيد الشيء و نفيه على كلّ حال، علّفوه بما المعلوم أنّه لا يقع سواء كان جائزاً أو محالاً، لأنّهم يقولون: «لا كلّمتك ما لاح كوكب و ما أضاء فجره»^{٦١٣}، و «هذا لا يكون حتى يشيب الغراب»، و إن كان ما علّفوا به النفي جائزاً و غرضهم بالنفي غاية التباعد.

على أن استقرار الجبل في حال جعله إيّاه دكاً محال، لما فيه من اجتماع الضدين، فما تعلّق وجود الرؤية إلّا بأمر محال.

و قوله تعالى: **فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ**^{٦١٤} معناه فلما عرف من عند الجبل و أظهر لهم من الآيات ما يقتضى أن الرؤية لا يجوز يجوز عليه؛ لأنّ التجلّي هو التعريف و الإظهار، و منه قوله

^{٦٠٩}. في الأصل: يجب.

^{٦١٠}. سورة الأعراف: ١٤٣.

^{٦١١}. سورة الأعراف: ١٥٥.

^{٦١٢}. في الأصل: معرفة.

^{٦١٣}. في الأصل: فجر.

^{٦١٤}. سورة الأعراف: ١٤٣.

تعالى: **يَسْتُلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ**^{٦١٥} أراد به لا يعرفكم وقتها سواه، و «تجلى» و «جلى» بمعنى واحد، كما يقال: «تصدق على فلان» و «صدق» و «تحدث» و «حدث».

و الجواب عن الشبهة السابعة: إن مثل الكلام في الرؤية و هو أصل من أصول الدين طريقه العلم، لا يرجع فيه إلى أخبار الآحاد التي أحسن أحوالها أن يقتضى الظن، هذا لو كان الخبر سليما من الطعن، برىا من القدح، فكيف و هو مطعون عليه، مقدوح في روايته! لأنه رواية قيس بن أبي حازم، و قد كان فقد عقله في آخر عمره و اختل مع استمراره في رواية الأخبار، و قد يجوز أن يكون هذا الخبر مما رواه في حال التغيير.

على أن المشهور عنه الانحراف عن أمير المؤمنين و العداوة له، و الوقعة فيه و هو الذى قال: «رأيت على بن أبى [طالب] على منبر الكوفة يقول: انفروا إلى بقية الأحزاب، فبغضه حتى اليوم فى قلبى!» إلى غير ذلك من تصريحه بالبغضاء و العداوة، و هذا مما يقدح فى عدالته.^{٦١٦}

و لو جاز الإصغاء فى الرؤية إلى أخبار الآحاد، لوجب قبول أخبار المشبهة، فإنهم يروون فى ذلك ما هو أظهر من أخبار الرؤية و أشهر.

على أن بإزاء هذا الخبر من الأخبار الصحيحة السليمة المتضمنة لنفى الرؤية ما لا يحصى كثرة، لو لا كراهة التطويل لذكرنا صدرا منها و هى مذكورة فى الكتب، معروفة فى أماكنها، و فى بعضها ما يعارض هذا الخبر و يسقط.

على أننا لو عدلنا عن كل ذلك، لكان للخبر وجه^{٦١٧} صحيح يجوز أن يحمل عليه؛ لأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم، و هذا ظاهر فى اللغة و يدل عليه قوله تعالى: **أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ**^{٦١٨}، و **أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ**^{٦١٩}، **أَوْ لَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا**

ص: ٢٦٨

خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ^{٦٢٠}، و قال الشاعر:

أو أسكنكم قاطنينا^{٦٢١}

رآه الله إذ سمى يراه

^{٦١٥} . سورة الأعراف: آية ١٨٧.

^{٦١٦} . راجع ترجمته فى المصادر التالية: الجمع: ٢ / ٤١٧، التقريب: ٢ / ١٢٧، تاريخ أسماء النقات: ١٩١، رجال صحيح البخارى: ٢ / ٦١٣، التهذيب: ٨ / ٣٨٦،

هدى السارى: ٤٣٦، التاريخ الكبير: ٤ / ١ / ١٤٥.

^{٦١٧} . فى الأصل: وجهه.

^{٦١٨} . سورة الفجر: ٧.

^{٦١٩} . سورة الفيل: ١.

^{٦٢٠} . سورة يس: آية ٧٧.

^{٦٢١} . كذا فى الأصل، و لم نثر عليه و لا على قائله فى المصادر المتاحة بأيدينا.

و على هذا يكون معنى الخير، إنكم تعلمون ربكم ضرورة كما تعلمون القمر، من غير مشقة و لا كدّ نظر و استدلال، و هذه بشارة لهم [بدوام] نعيمهم و زوال الكدر و الشوب [عنهم].

و ليس لأحد أن يقول: لو كانت الرؤية في الخبر بمعنى العلم، لتعدت إلى مفعولين؛ لأنّ هذا هو حكم العلم عندهم و الرؤية بالبصر، و لا يتعدى إلّا إلى مفعول واحد، فيجب أن يحمل الخبر مع فقد المفعول الثاني على الرؤية بالبصر.

و ذلك أن العلم عند أهل اللغة على ضربين:

علم يقين و معرفة، و الضرب الآخر بمعنى الظنّ.

فالذي هو بمعنى اليقين لا يتعدى إلى أكثر من مفعول واحد، و لهذا يقولون: «علمت زيدا»، إذا كان بمعنى عرفته و تيقنته و لا يأتون بمعنى ثان، و إذا كان بمعنى الظنّ، يحتاج إلى المفعول الثاني؛ لأنّ الظنّ لا بدّ فيه من مفعول ثان، و هذا ممّا قد نصّ عليه القوم.

و قد قيل: ليس يمتنع أن يكون المفعول الثاني في الخبر محذوفا، يدلّ الكلام عليه و إن لم يكن مصرّحا فيه.

و ليس لهم أن يقولوا: يجب على هذا التأويل أن يساوى أهل النار أهل الجنة في هذه البشارة؛ لأنّ الجميع يعلمون الله تعالى في الآخرة ضرورة، و ذلك أن الخبر بزوال اليسير من الأدنى لمن نعيمه خالص صاف يعدّ بشارة، و مثل ذلك لا يعدّ بشارة فيمن هو في غاية المكروه و نهاية الألم و العذاب.

و أيضا: فإنّ علم أهل الجنة بالله تعالى ضرورة يزيد في نعيمهم و سرورهم؛ لأنّهم يعلمون بذلك أنّه يقصد بما يفعله بهم من النعيم، التعظيم و التبجيل، و أنّه يديم ذلك و لا يقطعه، و أهل النار إذا علموه - جلّ و عزّ - ضرورة، علموا قصده إلى إهانتهم و الاستخفاف بهم، و إدامة مكروههم و عذابهم، فاختلف العلمان في باب المنفعة و المضرة،

ص: ٢٦٩

و إن اتفقا في أنّهما ضروريان، و هذا بيّن لا إشكال فيه.

فصل في الدلالة على أنّه تعالى واحد لا ثاني له في القدم

الذي يدلّ على ذلك، أنّه لو شاركه مشارك في القدم، لوجب أن يكون مثلا له، و مستحقّا لجميع ما يستحقّه من الصفات النفسية، و ذلك يقتضى كونه قادرا لذاته، و الاشتراك في كونهما قادرين لذاتهما، ينقض حكم كون القادر قادرا؛ لأنّ حكم كلّ قادر صحّة التمانع بينه و بين غيره من القادرين، و إذا كانا قادرين للنفس^{٦٢٢}، لم يجز أن يتمناعا؛ لأنّ أحدهما إذا أراد أن يفعل ضدّ ما يفعله الآخر، لم يخل من أن يوجد المراد أو أن يرتفعا أو يوجد أحدهما، و في الأوّل وجود الضدّين،/ ٧١ و في الثاني وجود ضعفهما و تناهي مقدورهما، و إخراجهما من أن يكونا قادرين لأنفسهما، و في الثالث وجود ضعف

^{٦٢٢}. في الأصل: النفس.

الرأى لم يوجد مراده و تناهى مقدوره، و ذلك يقتضى كونه قادرا بقدره و أنه جسم محدث، فوجب نفي ثان فى القدم؛ لفساد ما يؤدى إليه.

و هذه الجملة التى ذكرناها فى الاستدلال لا يثبت إلا بعد بيان أشياء:

منها: إن القديم قديم لنفسه، و أن ما شاركه فى كونه قديما يجب أن يكون مثله و مشاركا له فى جميع صفاته النفسية، و هذا مما قد مضى الكلام عليه فى باب الصفات مستقصى.

و منها: إن التمانع يصح بين كلّ قادرين، و أنه من حكم كون القادر قادرا، و يدخل فى أن مقدور كل واحد منهما يجب أن يكون غير مقدور صاحبه، و أن القادر على الشىء لا بدّ من أن يكون قادرا على جنس ضده، إذا كان له ضدّ.

و منها: إن الممنوع لا بدّ أن يكون متناهى المقدور.

و منها: إن المتناهى المقدور لا يكون إلا قادرا بقدره.

و منها: إن القادر بقدره لا يكون إلا جسما، و الجسم لا يكون إلا محدثا.

ص: ٢٧٠

فأما الكلام فى ان التمانع يصحّ بين كلّ قادرين فواضح؛ لأنّ مفارقة حال القادر الواحد فى ذلك لحال القادرين من المعلوم ضرورة، و كلّ من علم القادر قادرا، علم صحّة ممانعته لقادر آخر قبل تصفّح أحواله، و صحّة التمانع ينفى أن يكون مقدورهما واحد، و يقتضى أن كل واحد منهما قادرا على ضدّ ما يقدر عليه صاحبه.

على أن صحّة التمانع بين القادرين يفتقر إلى أصليين ما فيهما إلا ثابت بالدليل الواضح:

أحدهما: إن القادرين لا يجوز أن يكون مقدورهما واحدا، و أنه لا بدّ من تغيّر مقدورهما.

و الثانى: إن القادر على الشىء قادر على جنس ضده.

و هذان الأصلان من حقّهما أن يذكرّا عند الكلام فى أبواب العدل، إلا أنّنا نتكلّم الآن على أن المقدور الواحد لا يكون مقدورا على سبيل الإحداث لقادرين، و تؤخّر إبطال كونهما مقدورين على وجهين مختلفين لقادر واحد إلى الكلام فى العدل، فإنّه^{٦٢٣} أخصّ به، و نشير إلى جملة فى أن القادر على الشىء قادر على جنس ضده، و تؤخّر استقصاء ذلك إلى موضعه.

و الذى يدلّ على فساد كون المقدور الواحد لقادرين، أنه يؤدى إلى إضافة العدل إلى من يجب نفيه عنه، أو نفيه عمّن يجب إضافته إليه، و فى هذا إبطال الطريق إلى العلم بكون الفاعل فاعلا، و أنه ليس بفاعل.

^{٦٢٣}. فى الأصل: و إنه.

وإنما قلنا ذلك من حيث علمنا أن مقدورهما إذا كان واحداً، فيجب متى وجد أن يكون فعلاً لهما جميعاً، [و] أن ما له يصير الفعل فعلاً لفاعله، ليس بأكثر من وجوده بعد أن كان قادراً عليه، وهذا الحكم حاصل معهما له، فيجب أن يكون فعلاً لهما.

وإذا ثبت ذلك، ونحن نعلم أنه يصحّ من أحدهما أن تدعوه الدواعي إلى فعل ذلك المقدور فيريد إيجاده، مع كون الآخر كارهاً لإيجاده مصروفاً من فعله؛ لأنّ كونهما قادرين يقتضى صحّة ذلك، وإنّما يستحيل على الذات الواحدة في الحالة الواحدة الاختلاف في الدواعي والإرادة والكراهة.

ص: ٢٧١

وإذا ثبتت هذه الجملة، لم تخل حال ذلك المقدور من وجهين: إمّا أن يوجد أو لا يوجد، وفي وجوده إثبات الفعل لمن يجب نفيه عنه؛ لأنّ غاية ما يقتضى، أنّ الفعل مع التحلية هي الكراهة و ثبوت الصوارف، وفي ارتفاع الفعل نفيه عمّن يجب إثباته له من حيث كان كون المرید مریداً، و حصول الدواعي مع التحلية و زوال الموانع غاية ما يقتضى ثبوت الفعل.

و يجب على هذا الوجه أيضاً تعذّر الفعل على القادر من غير منع، فيجب على هذا فساد كون المقدور الواحد مقدوراً لقادرين؛ لاستحالة^{٦٢٤} ما يؤدّى إليه.

وليس لأحد أن يعترض كلامنا، ممّا يقتضى اتفاق القادرين في الدواعي والإرادة والكراهة؛ لأنّنا لم نبن الدليل إلّا على صحّة اختلافهما في ذلك و جوازه دون وجوبه.

ولا له أن يعترضه لمن يكون مضطراً إلى الإرادة و هو غير فاعل لمرادها، أو بمضطرّاً إلى الكراهة و هو مع كراهته فاعل لما تناوله، إذا علم أنّ له فيه نفعاً و دفع ضرر.

و ذلك إنّما شرطنا التحلية احترازاً من هذه الاعتراضات، فقلنا: من حقّ المرید مع التحلية أن يفعل ما أراه من حقّ الكاره، و مع التحلية لا توجد ما كرهه.

و ممّا يدلّ أيضاً: على أنّ مقدورهما إذا كان واحداً ثمّ وجد، و جب أن يكون فعلاً لهما معاً لنا، فعلم أنّهما لو أحدثاه جميعاً لم يحصل له من الحكم إلّا ما حصل له عند حدوثه من أحدهما؛ لأنّ الحدوث لا يتزايد، فيجب متى حدث أن يكون فعلاً لهما.

فإن قيل: دلّوا على أنّ الحدوث لا يتزايد، و أنّ الذات لا يصحّ أن تكون مخترعة من وجهين؟

قلنا: لو سألنا أن تكون للذات في الوجود صفتان، لجاز أن نجعل للذات بعد إيجاد أحد القادرين لها، القادر الآخر على الصفة الأخرى؛ لأنّه إذا جاز أن تحصل هاتان الصفتان للذات في الحالة الواحدة، جاز أن تحصل في حالتين،^{٦٢٥} و هذا

^{٦٢٤}. في الأصل: لاستحالته.

^{٦٢٥}. في الأصل: حالين.

يقتضى صحّة إيجاد الموجود مع علمنا باستحالته. ألا ترى أنّ وجود الشيء في أنّه محيل للقدرة عليه جار مجرى عدمه في إحالة تعلق الإدراك به؟ ولهذا يتعدّر على أحدنا إيجاد ما أوجده، كما

ص: ٢٧٢

يتعدّر عليه إيجاد مقدور غيره، و لو ساغ إيجاد الموجود، لم يمتنع أن يحمل أحدنا الجسم الثقيل و ينقله من مكان إلى آخر، ثمّ يوجد من حملة ثانيا ما أوجده أولا، و هذا يقتضى أن يجد من نفسه من المشقّة ما وجدها أولا.

و كان يجب أيضا أن يفرق القادر منّا بين أن يفعل في الجسم الثقيل من وجهين و بين أن يفعل من وجه واحد و يجد من نفسه ذلك.

و كان يجب أيضا أن يصحّ من غير هذا الفاعل، أن يبطل فعله في الثاني من حيث هو باق، و ألا يصحّ إبطاله من حيث كان حادثا، و فساد ذلك ظاهر.

و ممّا يدلّ أيضا: على أنّ الحدث لا يتزايد، و أنّ الذات لا تحصل لها صفتان بالحدوث، أنّه لو جاز ذلك لم يمتنع أن يحدث على أحد الوجهين دون الآخر، و يجري وجهها الحدوث فيها مجرى فعلين، [و] أنّه محال أن يقال: إنّ لأحد الوجهين تعلقا بالآخر يقتضى ألا يحصل إلا معه؛ لأنّه يؤدّي إلى حاجته في كونه على كلّ واحد من الوجهين إلى كونه على الوجه الآخر.

إذا صحّ ما ذكرناه و علمنا أنّ من شأن ما يصحّ أن يحدث متى لم يحدث، أن يبقى معدوما، و هذا يقتضى أن تكون الذات في الحالة الواحدة موجودة معدومة.

و ليس لأحد أن يجعل بقائه معدوما، موقوفا على / ٧٢/ أن لا يحدث من الوجهين جميعا؛ لأنّه لا فرق بينه و بين من جعل وجوده موقوفا على حدوثه من الوجهين جميعا.

و هذه الطريقة يمكن أن تسلك في ابتداء الاستدلال على استحالة كون المقدور الواحد لقادرين، بأن^{٦٢٦} يقال: لو ساغ ذلك لم يمتنع أن يفعل أحدنا في وقت آخر، فيكون موجودا معدوما، و هذا الوجه أبين و أكد؛ لأنّه كان يجب كونه معدوما من الوجه الذي وجد عليه.

و أمّا الذي يدلّ على أنّ القادر على الشيء يجب أن يكون قادرا على جنس ضده؛ لأنّ من حقّ القادر أن يتصرّف في الفعل بحسب دواعيه، ليفارق بذلك حال الممنوع و المضطرّ، و متى لم يكن قادرا على جنس ضدّ مقدوره، لم يكن أفعاله واقعة بحسب

ص: ٢٧٣

دواعيه، و ارتفعت المفارقة بينه و بين المضطرّ.

^{٦٢٦} في الأصل: فإن.

و استقصاء هذا الباب يأتي من بعد بمشيئة الله.

و أما الذي يدلّ على أنّ القادر لنفسه يجب أن لا يتناهى مقدوره من الجنس الواحد فى الوقت الواحد، إنّنا قد بيّنا فيما تقدّم عند الكلام فى الصفات أنّ تعلّقه بالمقدورات تعلّق القادرين لا تعلّق القدر و القادر، من حيث كان قادرا لا ينحصر ما يصحّ أن يتعلّق به.

أ لا ترى أنّ أحدنا يقدر من الجنس الواحد و المحلّ الواحد على أفعال كثيرة لا تنحصر إلّا بانحصار قدره؟ فالانحصار راجع إلى القدر دون تعلّق القادر، و إذا كان تعالى قادرا لنفسه، و جب أن يكون قادرا ممّا ذكرناه على ما لا يتناهى، إذ لا مقتضى للحصر فيه.

و أما الذى يدلّ على أنّ الممنوع يجب أن يكون متناهى المقدور، فهو أنّه إنّما يمنع بأن يفعل أكثر ممّا فى مقدوره، و ما وجد ما يزيد عليه لا بدّ أن يكون متناهيا.

و أما الذى يدلّ على أنّ من يتناهى^{٦٢٧} مقدوره لا يكون إلّا قادرا بقدرة، فهو إنّ مقتضى لحصر المقدورات إنّما هو القدر؛ لأنّ القدرة لو تعلّقت فى الوقت الواحد و المحلّ الواحد من الجنس الواحد بما لا ينحصر، لم يتعدّر علينا حمل الحبال العظيمة، بأن نعمل فى كلّ جزء منها بعدد أجزاء جميعها، و لا تفاضل القادرون فيما يصحّ أن يحملوه، و لا افتقر بعضهم فى الاستقلال بما يحمله إلى معاونة غيره.

و أيضا: فإذا كنّا قد دللنا على أنّ القادر لنفسه لا يتناهى مقدوره، فواجب فيمن تنهى مقدوره أن لا يكون قادرا إلّا بقدرة؛ لأنّ كون القادر قادرا إلّا بقدرة لا يستحقّ من هذين الوجهين.

و أما الكلام فى أنّ القادر بقدرة لا يجوز أن يكون إلّا جسما فقد تقدّم، حيث دللنا على أنّها تجب أن تحلّ بعض القادر حتى يصحّ أن يفعل بها، و أنّ الفعل لا يصحّ أن يقع بها ابتداءً إلّا فى محلّها.

و القول فى حدوث الأجسام أيضا قد تقدّم، فلم يبق من مقدّمات الدليل شىء يحتاج إلى الدلالة عليه.

ص: ٢٧٤

فإن قيل: ما ذكرتموه من التمانع مبنى على اختلافهما فى الدواعى، و ليس يصحّ ذلك؛ لأنّ كلّ واحد منهما عالم بحسن ما يرومه الآخر، فلا يجوز و هذه حالة أن يدعوه الدواعى إلى ضده.

قلنا: أ لم تبين الدلائل إلّا على صحّة التمانع دون وقوعه، و يكفى فى ذلك صحّة اختلافهما فى الدواعى، و ليس تضمّنه السؤال إنّما يمنع من ثبوت اختلاف دواعيهما، و لا منع من صحّة ذلك و جوازه، على أنّ العلم بحسن الفعل لا يقتضى أن يفعل، بل يجوز مع العلم بحسنه ألا يختاره؛ لأنّ دواعى الحسن ليس بموجب، و على هذا لا يمتنع أن يعلم كلّ واحد منهما حسن تحريك الجسم و تسكينه، و يدعوا أحدهما علمه بحسن تحريكه إلى ذلك، و يدعوا الآخر علمه بحسن تحريكه إلى تسكينه.

^{٦٢٧} فى الأصل: يناهى.

و بمثل هذا نجيب من اعتراض بأن التمانع لا ينفع، من حيث كان كل واحد منهما يعلم أن الذي يريد بالآخر حكمة و صواب فلا يريد خلافه؛ لأننا لم نبن الكلام على وقوع التمانع، بل على صحته، وكيف يبني الدليل على وقع التمانع؟ و هو لا يصح إلاً بعد إثبات الثاني الذي يقصد إلى نفيه، و ليس يجب إذا بنينا الكلام على الصحة أن نتوقف عن القضاء بأن الممنوع ضعيف من حيث لم يقع التمانع؛ لأننا إذا علمنا أنّهما لو تمانعا لوقع فعل أحدهما، و جب أن نقضى بضعف من لم يقع مراده، و أنّ الذي منعه أقدر منه، و إن لم يكن هناك تمانع؛ لأن التمانع يكشف على سبيل الدلالة عن قوة القوى و ضعف الضعيف، و ليس بموجب لذلك. أ لا ترى إنّنا متى علمنا من حال زيد أنه متى مانع الأسد و دافعه غلبه الأسد و قهره، قضينا بضعف زيد عن الأسد و قوة الأسد، و إن لم يكن بينهما تمانع؟ و كذلك متى علمنا من حال زيد أنه لو رام الفعل لوقع منه، نحكم بأنّه قادر عليه، كما يجب ذلك لو وقع الفعل منه، و إنّما نعلم بتقدير التمانع أنّ الأقدر بينهما^{٦٢٨} كذلك في كل حال من وجهين:

أحدهما: إنه إنّما يكون أقدر، لما هو عليه في ذاته باستمراره في الأحوال واجب.

و الوجه الآخر: إنه إذا كان لا حال يشاركهما، إلاً و قدرنا التمانع بينهما لمنع صاحبه، فيجب أن يكون أقدر في جميع الأحوال.

ص: ٢٧٥

و بما ذكرناه من أن الدليل مبني على صحة التمانع و تقديره دون ثبوته، يسقط اعتراض من اعتراض بأن يقول:

كيف يصح أن يمنع الحكيم من الحسن و يقصد إلى ذلك، و المنع من الحسن لا يكون إلاً قبيحا؟ لأن ذلك لو كان قبيحا على ما ادعى لم يمنع من التقدير؛ لأن القديم تعالى يصح منه فعل القبيح و إن كان لا يفعله.

فإن قيل: كيف يصح ما ذكرتموه، و القديم إنّما يريد بإرادة توجد لا في محلّ، و إذا كان له ثان في القديم، و جب أن يكون تلك الإرادة متعلقةً بهما جميعا، لفقد الاختصاص بهما، و هذا يقتضى أن كل واحد منهما مريدا لما يريد صاحبه؟

قلنا: ليس يجوز اتفاقهما في الإرادة مانعا مّا رتبنا عليه الدليل؛ لأن الإرادة إنّما تدعو المرید بها إلى الفعل متى كانت من فعله و إذا كانت من فعله، و إذا كانت من فعل غيره فيه لم يؤثر في مقدوره، و لم يكن داعيه إليه. ألا ترى أن الله تعالى لو خلق في قلب المشرف على الجنة و النار، العالم بما فيهما من النفع و الضرر، إرادة دخول النار و كراهة دخول الجنة، لم يقع منه إلاً دخول الجنة، و لم يكن لإرادته لدخول النار تأثير، من حيث لم يكن من فعله و لا تابعة لدواعيه، فالقديمان على هذا و إن اتفقا في الإرادة، فيجب أن يكون الدواعي لكل واحد منهما إلى فعله هي الإرادة التي فعلها هو دون صاحبه، و إن كان مريدا بالأخرى، فيصح التمانع بالفعلين الضدين على هذا، و لا يمنع منه اتفاقهما في الإرادة.

على أن أحدهما و إن أراد ما أراد صاحبه، فهو يريد بهذه الإرادة مقدوره، و صاحبه يريد بها /٧٣/ مقدور غيره، و من أراد مقدور غيره لا حظ لإرادته في إيجاد ذلك المقدور؛ لاستحالة وجوده من جهته، و إنّما يريد إرادته في مقدوره، فيجب على هذا أن تكون إرادة كل واحد منهما لا إرادة من مقدوره دون ما سواه.

^{٦٢٨}. في الأصل: منهما.

على أن أكثر ما فى السؤال أن يكون قدحا فى التمثيل بذكر إرادة الحركة و إرادة السكون، و القدح فى المثال لا يكون قدحا فى المستدلّ عليه.

و لو عدل عن ذلك إلى أن يقال: لو دعى أحدهما الداعى إلى ضدّ ما دعى الآخر الداعى إليه كيف كانت، يكون الحال لصحّ الكلام، و ذلك لو نقلنا التمانع إلى نفس الإرادة

ص: ٢٧٦

و الكراهة، فقلنا: لو رام أحدهما أن يفعل إرادة الشىء و رام الآخر فعل كراهته، لصحّ أيضا الكلام؛ لأنّ التمانع يصحّ فى كلّ فعلين ضدّين، و لا اعتبار بالقصد إليهما و لا باختلاف أجناسهما.

فإن قيل: ما أنكرتم على من جوّز التمانع بينهما، و أن يمنع أحدهما صاحبه، و امتنع القول بأنّ المانع أقدر، و القول بأنّه ليس بأقدر، كما امتنعتم من القول بأنّ الظلم لو وقع من القديم تعالى لكان دالّا على جهله و حاجته، و من القول بأنّه كان لا يدلّ على ذلك؟

قلنا: أليس يجوز إثبات الموجب و المنع من الموجب، كما لا يجوز إثبات الموجب و المنع من موجب، و المنع إنّما يصحّ من القادر لكونه أقدر، فهو حكم هذه الصفة، كما أنّ الفعل إنّما يصحّ منه لكونه قادرا و إثباته مانعا، و الامتناع من كونه أقدر كإثباته فاعلا، و الامتناع من كونه قادرا فى أنّه نقص و نفى لما ثبت، و ليس هذه حال الظلم^{٦٢٩} المقدور وقوعه؛ لأنّه ليس بموجب عن الجهل و الحاجة و لا من حكمهما، و لم يصحّ الظلم عليهما، و إنّما صحّ من الفاعل لكونه قادرا، سواء كان غنيا أو محتاجا، عالما أو جاهلا، فافترق الأمران.

على أنّ الامتناع فى الظلم من القول بأنّه يدلّ أو لا يدلّ، إنّما ساغ من حيث تقدّم العلم بأنّه سبحانه عالم غنى، و أنّ الظلم دليل الحاجة أو الجهل، فمنعنا^{٦٣٠} من إطلاق عبارة تقضى نقص ما علمناه بالأدلة، و ليس كذلك القول فى التمانع؛ لأنّه لم يتقدّم أنّ معه تعالى بانبا على صفاته حتى يمنع من إطلاق ما يقتضى فيه، و هذا لو صحّ الاعتراض به فى دليل التمانع، لصحّ لقائل أن يقول فى الجسم إنّ لم يسبق الحوادث، غير أنّى لا أقول مع ذلك أنّه محدث و لا أقول إنّ قديم، كما لم تقولوا أنّتم فى الظلم كذا و كذا، و ساغ أيضا للمشبهة أن يثبتته تعالى جسما!

و منعه من القول بأنّه ينفك من الحوادث أو لا ينفك منهما، و هذا لو صحّ لفسد أكثر الأدلة.

فإن قيل: نراكم قد بنيتم استدلالكم على أنّهما إذا تمانعا فلم يوجد مرادهما جميعا

ص: ٢٧٧

وجب ضعفهما، و هذا غير صحيح، بل الواجب أنّ مرادهما جميعا لا يوجد من حيث كان مقدورهما لا يتناهى، و على هذا لا يكون مقدور أحدهما بالوجود أولى من مقدور صاحبه، فأى ضعف يلحقهما متى لم يوجد مرادهما، و هل المرجع

^{٦٢٩}. فى الأصل: للظلم.

^{٦٣٠}. فى الأصل: فمنعا.

بالضعف عند التحقيق إلّا إلى تناهى المقدور الذى لم يحصل هاهنا، بل الحاصل خلافه؛ لأنّ سبب ارتفاع مرادهما - على ما ذكرنا - هو أنّ مقدورهما لا يتناهى، و إنّما لحق الضعف المتمانعين منّا إذا لم يوجد مرادهما، من حيث اقتضى ذلك تناهى مقدورهما، و أنّ كلّ واحد منهما لا يقدر على أكثر من القدر الذى أوجده، و هذا منتف فى القادرين لأنفسهما؟

قلنا: من شأن القادر أن يصحّ منه الفعل إلّا لمدح أو ما جرى مجراه، أو من الوجوه المعقولة التى يتعدّر معها الفعل، و إذا كان مراد القادرين لأنفسهما لم يقعا، فلا بدّ من أن يكون كلّ واحد قد منع صاحبه، و هذا مستحيل على ما بيّن فى السؤال، فلم يبق إلّا أنّه امتنع الفعل على كلّ واحد منهما من غير وجه معقول يقتضى امتناع الفعل؛ لأنّه لا وجه يمكن ذكرهما يقتضى تعدّر الفعل عليهما، و ما أدّى إلى امتناع الفعل من غير منع أو ما جرى مجراه، يقتضى نقض حقيقة القادرين، و ما أدّى إلى ذلك فمعلوم فساده، و المؤدّى إليه إثبات قادرين لأنفسهما.

فإن قيل: دليلكم هذا الملقّب بدليل التمانع مبنىّ على أنّ مقدور كلّ واحد من القديمين غير مقدور صاحبه، و من مذهبكم أنّ المشتركين فى صفة من صفات النفس يجب أن يكونا متماثلين، و يستحقّ كلّ واحد من الصفات النفسية ما يستحقّه الآخر، و يجب على هذا إذا كان القديمين قادرا على مقدوراته لنفسه، أن يشاركه نظيره فى ذلك، فيكون قادرا على هذه المقدورات بعينها، و قد جعل أكثر الشيوخ هذا المعنى دليلا مفردا فى نفى الثانى، و هذا متناقض كما ترون؛ لأنّكم تارة توجبون تغاير مقدورهما، و تارة توجبون أنّ مقدورهما واحد، و ظهور تنافى الطريقتين يغنى عن الإكثار.

قلنا: قد أجيب عن هذا السؤال، بأنّ تنافى ما بينى عليه هذان الدليلان فى نفى الثانى لا يقتضى فساد الاستدلال بهما؛ لأنّ كلّ واحد منهما [كان] سبق الناظر إلى أصله الذى

ص: ٢٧٨

٦٣١

يبنى عليه صحة^{٦٣٢} استدلاله به، و إن لم يخطر بباله الأصل الآخر؛ لأنّ الناظر متى علم أنّ كلّ قادرين يجب صحّة التمانع بينهما، و أنّ يكون مقدورهما متغايرا، صحّ استدلاله بدليل التمانع، و إن لم يخطر بباله أنّهما متى كانا قادرين للنفس فواجب أن يكون مقدورهما واحدا، و كذلك إن كان قد سبق إلى العلم بأنّ من حقّ القادرين لنفسهما أن يكون مقدورهما واحدا، صحّ أن يستدلّ بالدليل الآخر و يتوصّل به إلى نفى الثانى، و الكلام فى هذا الباب إنّما هو مبنىّ على التقدير لأمر محال، فلا يمتنع أن يتعلّق الكلام فيه بالنفى و الإثبات معا.

و أجد ما يقال فى الجواب عن السؤال: إنّنا نقسم فى الأصل الكلام فنقول: لو كان معه تعالى ثان قادر لنفسه، لم يخل أن يكون مقدورهما واحدا، لما دللنا به على استحالة ذلك، و لا يجوز أن يكون متغايرا لما بيّناه^{٦٣٣} فى دليل التمانع.

^{٦٣١} علم الهدى، على بن الحسين، الملخص فى أصول الدين، ١، جلد، مركز نشر دانشگاهی - تهران - ایران، چاپ: ١، ١٣٨١ ه.ش.

^{٦٣٢} . فى الأصل: صح.

^{٦٣٣} . فى الأصل: بيته.

و يمكن أن يقال أيضا: إثبات قادرين للنفس يؤدّي إلى أن يكون مقدورهما واحدا و متغايرا معا؛ لأنّ من حيث كانا قادرين يجب صحّة التمانع بينهما، و أن يكون مقدورهما متغايرا، [و] من حيث استحقا هذه الصفة للنفس فيجب^{٦٢٤} أن يكون مقدورهما واحدا.

و ممّا يقال في هذا الباب أيضا: إنّ صحّة التمانع بين القادرين في^{٦٢٥} حكم كونهما قادرين على الشئ و على جنس ضدّه، و يجرى مجرى صحّة الفعل من القادر، و ليس يجوز أن يكون المؤثر في كونهما قادرين يحيل هذا الحكم؛ لأنّ المؤثر في الصفة لا يجوز أن يكون محيلا لحكمهما، و قد علمنا أنّ كونهما قادرين للنفس يحيل التمانع بينهما؛ لأنّ استناد /٧٤/ هذه الصفة فيهما إلى النفس تقتضى أن يكون مقدورهما واحدا، و ذلك محال لصحّة التمانع، و قد بيّنا أنّ صحّة التمانع في^{٦٢٦} حكم كونهما قادرين على الشئ و جنس ضدّه، و قد يقتضى أنّ المؤثر في الصفة هو المحيل لحكمهما.

و لك أيضا أن تقول: إذا ثبت أنّ من حقّ كلّ قادرين على الشئ و جنس ضدّه، صحّة وقوع التمانع بينهما، و كلّ ما يقتضى رفع هذا الحكم يجب القضاء بفساده، و إثبات قادرين للنفس يقتضى ذلك؛ لأنّ التمانع بدلالة أنّه لا يجوز أن يتمنا بقدر من الفعل و في

ص: ٢٧٩

مقدورهما زيادة عليه؛ لأنّ التمانع لغيره إذا علم أنّ غرضه لا يتمّ بإيجاد بعض من المقدور، فلا بدّ من أن يفعل ما يزيد على ذلك متى كان قادرا عليه، و هذا يقتضى أن يكون كلّ واحد منهما مانعا لصاحبه بكلّ ما في مقدوره، و ذلك يستحيل فيما لا يتناهي، و كلّ هذا واضح.

دليل آخر: و ممّا استدللّ به على ذلك، أنّ في إثبات ثان مماثل له تعالى ما يقتضى تعذّر الفعل على القادر، من غير وجه معقول يقتضى تعذّره، و ذلك فاسد، فيجب فساد ما يؤدّي إليه.

و إنّما قلنا: إنّهُ يؤدّي إلى ما ذكرناه، من حيث إنّهما إذا كانا قادرين لأنفسهما فلا بدّ من أن يكون كلّ واحد منهما قادرا على الشئ و جنس ضدّه إذا كان له ضدّ، فلو فرضنا أنّ أحدهما يريد تحريك جسم، و يريد الآخر تسكينه في حال واحد، لوجب أن يقدر على كلّ واحد منهما الفعل لغير منع و لا ما جرى مجراه؛ لأنّه لا يمكن أن يقال: إنّ أحدهما يمنع الآخر مع كون كلّ واحد منهما قادرا على ما لا نهاية له، و إنّما يصحّ أن يمنع أحدهما غيره من الفعل، بأن يوجد أكثر ممّا في مقدور الممنوع، و ما لا يتناهي لا يصحّ أن يكون غيره أكثر منه، و لا يصحّ القول بأنّ كلّ واحد مانع للآخر على حسب ما يقول في المتحاذيين ممّا لجسم وقف فلم يتحرّك إلى جهة أحدهما؛ لأنّ ذلك إنّما صحّ أيضا مع تناهي المقدور، و إذا كان كلّ واحد من القديمين يقدر على أكثر من كلّ قدر يخرج إلى الوجود، و لا ينتهي في ذلك إلى أحد إلّا و الزيادة عليه ممكنة، بطل أن يكون كلّ واحد مانعا لصاحبه، فلم يبق إلّا ما ذكرناه من تعذّر الفعل لغير وجه معقول ينتهي تعذّره، و هذا ينقض حقيقة القادر.

^{٦٢٤} . في الأصل: يجب.

^{٦٢٥} . في الأصل: من.

^{٦٢٦} . في الأصل: من.

فإن قيل: ألا كان كون كل واحد منهما قادرا على ما لا نهاية له هو وجه التّعذر، أو لأنّ وجود مقدور أحدهما ليس بأولى من وجود مقدور الآخر، أو لتساويهما في كونهما قادرين؟

قلنا: ليس يجوز أن نجعل كل واحد قادرا على الفعل، ألا ترى أن أحدنا لا يمنع غيره من التصرف بكونه أقدر منه ما لا نهاية له هو المقتضى لتعذر الفعل؛ لأنّ كون القادر قادرا أو أقدر لا حظّ له في باب المنع من الفعل، ألا ترى أن أحدنا لا يمنع غيره من التصرف

ص: ٢٨٠

بكونه أقدر منه؟ وإنما يمنعه بأن يفعل أكثر ممّا يقدر عليه الممنوع، ولهذا لا يمتنع أن يفعل الأقدر في يد الضعيف بعض مقدوره من الحركة، فلا يكون بذلك مانعا له من تسكين يده، و لو فعل فيها أكثر من مقدوره من الحركة لمنعه، فعلم بذلك أنّ المنع يتبع الفعل دون كون القادر قادرا أو أقدر.

و ممّا بيّن ذلك: إنّ المنع من الفعل لا بدّ أن يكون بينه وبينه تناف، وإلا لم يكن منعا، و كون الأقدر أقدر و قادرا على ما لا يتناهى، لا ينافى وقوع الفعل من غيره، فكيف يكون منعا منه؟

على أنّ من علّق المنع بكون القادر قادرا على وجه من الوجوه، فقد جعل المؤثر في صحّة الفعل هو المؤثر في تعذّره و امتناعه، و ذلك محال.

و بمثل هذا الطريق يعلم أنّ تساوى القادرين في المقدور لا يوجب تعذر الفعل، فأما أنّ مقدور أحدهما ليس بالوجود أولى من مقدور الآخر.

و الذى يبطل أن يكون وجها في تعذر الفعل، أنّ أحد مقدور الساهى ليس بالوجود [أولى] من الآخر، ثمّ لم يكن ذلك موجبا لتعذر الفعل عليه.

فإن قيل: القادرين ممّا لو قدرنا أن يفعلا^{٦٣٧} اختراعا فيما نأى عنهما من الأجسام، و كانا متساوي المقدور، و حاول أحدهما تحريك جسم في حال ما يحاول الآخر تسكينه، لكان الفعل يمتنع عليهما جميعا، من حيث كانا متساوي المقدور، و أنّ مقدور أحدهما لا يكون بالوجود أولى من مقدور الآخر، فقولوا بمثل ذلك في القديمين؟

قلنا: هذا تقدير لأمر قد علمت استحالتة؛ لأنّ القادر بقدره لا يجوز أن يتدعى بالفعل فيما نأى عنه، و تجوز ذلك يقتضى قلب جنس القدرة على ما دللنا عليه فيما مضى من الكتاب.

و لو صحّ ذلك و لم يفسد - من حيث يؤدّى إلى ما ذكرناه من بطلان حكم القدرة - لكان لا يمتنع أن نجعل الوجه في فساده ما راعيناه في القادرين لأنفسهما فنقول إنّ ذلك إذا كان مؤدّيا إلى تعذر الفعل على القادرين من غير منع و لا ما جرى مجراه، فيجب إحالته و المنع

^{٦٣٧} . في الأصل: يفعل.

من صحته أن يفعل على هذا الوجه.

و ليس لأحد أن يقول: أ ليس الفعل يمتنع عليه تعالى فيما لم يزل لغير منع فيه [و] ما جرى مجراه، فقولوا بمثل ذلك في هذا الموضع؟

و ذلك أن الفعل إنما استحال وجوده فيما لم يزل لوجه معقول، و هو أن وجوده في تلك الحال يقتضى كون المحدث قديما، و يؤدى إلى قلب جنسه، و إيجاد الذات فرع على صحّة وجودها في نفسها، و ليس هذا المعنى في الموضع الذى ذكرناه.

و بهذا الجواب يسقط اعتراض من اعترض بتعذر إيجاد المقذور المختصّ بالعاشر في الوقت الثانى؛ لأننا قد بينّا أن هاهنا وجهها معقولا، و هو أن الوقت الثانى ليس بوقت للمختصّ بالعاشر، فلا يصحّ وجوده في غير وقته، و مثل هذا غير موجود في الضدين إذا أرادهما القادران لأنفسهما.

و اعلم أن هذا الدليل يداخل دليل التمانع الذى قدّمناه و يشابهه، و لنا في تمييز أحدهما و تخليصه من صاحبه منه، على وجه يسلم معه أن يكونا دليلين في هذه المسألة نظر، و لعلنا أن نكشفه في غير هذا الموضع بمشيئة الله.

دليل آخر: و ممّا يدلّ على ذلك أن في تجويز ثان قديم أو إثباته إثباتا لذاتين، لا تنفصل حالهما من حال الذات الواحدة، و لا بدّ من الفصل بين الذات و الذاتين بصفة أو حكم، و إلّا أدّى ذلك إلى كلّ جهالة، و ما القول بإثبات ذاتين لا يصحّ أن يختلفا في شيء من صفاتهما و أحكامهما حتى يكونا كالذات الواحدة، إلّا كالقول بإثبات ذات واحدة تختلف صفاتها و تتغير أحكامها، حتى تكون بمنزلة الذاتين، و فساد أحد الأمرين كفساد الآخر.

بيان ما ذكرناه: إن اشتراكهما في القدم، يقتضى اشتراكهما في جميع الصفات الذاتية، و فيما يستحقّانه أيضا من / ٧٥ / صفات المعاني؛ لأنّ الإرادة إنّما تختصّ أحدهما بأن يوجد لا في محلّ، و كذلك الكراهة، و حالهما مع كلّ واحد منهما في باب الاختصاص كحالهما مع الآخر، فيجب أن يريدوا جميعا بالإرادة و يكرها بالكراهة، و ما يرجع من الصفات إلى النفس بتوسط غيره، ككونهما^{٦٣٨} مدركين للمدركات يجب أيضا أن يشتركا

فيه، و الأحكام الراجعة إلى هذه الصفات يجب تساويهما معا؛ لتساويهما في الصفات التى تقتضيها^{٦٣٩}، و يجب أيضا أن يكون مقدورهما واحدا لتمامتهما، و أن أحدهما إذا قدر على مقدوراته لنفسه و جب فيمن كان مثله و مشاركا له في صفاته النفسية أن يكون قادرا على مقدوراته، و إلّا أدّى ذلك إلى كونهما متماثلين مختلفين، فلا يصحّ مع هذه الجملة أن يختصّ أحدهما بصفة أو حكم بسبب الآخر، و في هذا ما تقدّم من أنّا لو أثبتناهما ذاتا واحدة، لم نرد على ذلك.

^{٦٣٨} . فى الأصل: ككونها.

^{٦٣٩} . فى الأصل: تقتضيها.

و ليس لأحد أن يقول: إنهما يختلفان في الدواعى، بأن يكون علم أحدهما بحسن بعض الأفعال يدعوه إلى فعله و إيجاده، و إن لم يدع علم الآخر بذلك إلى فعله، فينفصل حالهما على هذا من حال الذات الواحدة، و ذلك أن مقدورهما إذا كانا واحدا، فأحدهما متى فعل ما يدعوه الدواعى إلى فعله، فالآخر فاعل له، فقد آل الأمر إلى أنه لا تأثير لاختلاف الدواعى؛ لأن اختلافهما إنما يؤثر لو صح أن يفعل أحدهما ما لا يكون الآخر له فاعلا، فأما إذا كان ما يفعله الواحد هو فعل للآخر، فلا تأثير لاختلاف الدواعى؛ لأنهما لو اتفقا في الدواعى لم يزد الحال على هذا.

و بعد، فإن ذلك يوجب فسادا آخر، و هو أن يكون الفعل فعلا لمن لا داعى له إليه مع العلم بحاله، و هذا ظاهر البطلان.

و ليس لأحد أن يجعل طريقة الفصل بين كونهما ذاتا واحدة و ذاتين، أن يفعل العلم الضرورى فينا بتغيرهما، و أنّهما اثنان و إن استويا في الصفات كلها، و ذلك أن طريق إثبات القديم إذا كان هو الدليل، فيجب أن تكون صفاته و أحكامه معلومة من هذا الطريق أيضا، و لا بد أن تكون في الأدلة ما يقتضى الفصل بين كونه واحدا أو اثنين، و متى كانا اثنين فلا بد أن يكونا في أنفسهما على ما يقتضى تمييزهما من الذات الواحدة، من غير أن يرجع في التمييز إلى نفس العلم؛ لأن العلم إنما يتعلّق بالشيء على ما هو عليه؛ لأنه يجعله على ما هو عليه، فيبقى أن يتميّزا في نفوسهما بما هما عليه من الصفات و الأحكام، حتى يتعلّق العلم بكونهما كذلك، و متى ساغ التعلّق في هذا الموضع بالعلم في باب الأمر المتميّز، ساغ

ص: ٢٨٣

لمدّع أن يدعى^{٦٤٠} أن مع كلّ علّة مؤثرة - كالعلم و الحركة و ما أشبههما - علّة أخرى تؤثر تأثيرها^{٦٤١} بعينه.

فإذا قيل له: لا حكم لما تدعيه من العلّة، و لا فرق بين وجودها و انتفائها، و لا يمكن أن يريد الحال لو كانت العلّة واحدة على ما هي عليه الآن.

فزع إلى ما سألتنا عنه، و قال: يمكن الفصل بين وجودها و انتفائها و بين أن يكون علّة و علّتين، بأن يفعل لنا العلم الضرورى بذلك، و هذا طريق الجهالات.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الفصل بين أن يكون القديم واحدا و بين أن يكونا اثنين، هو أنّهما إذا كانا اثنين و توهم خروج أحدهما من كونه قادرا، يصحّ من الآخر الفعل، و إذا كان واحدا لم يصحّ ذلك، و هذا حكم معقول، و فرق بين في باب تمييز الواحد من الاثنين؟

قلنا: هذا تقدير لأمر مستحيل، فكيف يعلّق به الفصل بين الواحد و الاثنين، و هذا الفصل لا بدّ من ثبوته و حصوله في كلّ حال، و كيف يصحّ أن يتعلّق ما لا بدّ من ثبوته بما يستحيل ثبوته؟

و بعد، فإنّ هذا الاعتراض يمكن في جميع العلل، بأن يقال: إنّ مع كلّ علّة توجب حالا علّة أخرى تؤثر تأثيرها.

فإذا قيل: لو كان كذلك لظهر التأثير تأثيره^{٦٤٢}، و لكان هاهنا فرق بين وجودها و انتفائها.

^{٦٤٠}. في الأصل: يدع.

^{٦٤١}. في الأصل: تأثيرهما.

أمكن أن يقال: الفرق بين ثبوت الثانية وانتفائها، هو أن مع العلتين إذا توهمنا خروج واحدة عن الإيجاب لم ينتف الحكم و لا أخل ذلك به، و في الواحدة لا يتم مثل هذا، بل متى قدرنا انتفائها فلا بد من انتفاء الحكم.

دليل آخر: و مما يدل على نفى ثان قديم أن في إثباته إثباتا لحيين، يستحيل أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر أو لا يريده، بل يوجب استحالة كون أحدهما مريدا على وجه من الوجوه، من غير أن يكون الآخر مريدا، فقد علم في كل حين صحة كون أحدهما مريدا و الآخر كارها، أو غير مريد، [و] كلما^{٦٤٣} أدى إلى خلاف المعلوم من ذلك يجب

ص: ٢٨٤

إبطاله، و المؤدى إليه إثبات قديمين من حيث كانت الإرادة التي تريد بها أحدهما لا يختصه دون صاحبه، و كيف يختصه دون الآخر و هي إنما توجب له حال المريد بأن يوجد لا في محل، فتعلقها بأحدهما كتعلقها بالآخر.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون القضية التي أطلقتموها غير واجبة، و أن الحيين إنما يصح أن يكون أحدهما مريدا و الآخر كارها إذا كان ما يريده أحدهما يختصه دون الآخر، فلا يجب ذلك فيمن يريد بإرادة اختصاصها به، كاختصاصها بغيره؟

قلنا: ما ذكرناه من صحة كون أحد الحيين مريدا دون الأصل، أصل مقرر في [العقول]^{٦٤٤} مطلق فيها، فلا يجوز الاعتراض عليه بالتقييد و التخصيص.

كما أنه من المقرر فيها صحة كون أحد الحيين عالما و الآخر غير عالم، و كون أحد الموصوفين على صفة و إن لم يكن الآخر عليها. أ لا ترى أنه يسبق ما ذكرناه من العلوم في العقول، العلم بكيفية اختصاص المريد بإرادته، و الموصوف بما توجب له الصفة؟ و لو كان مقيدا بكيفية اختصاص المريد بإرادته لم يكن مطلقا، [فإن] توقف العلم بما ذكرناه من القضية على هذا التفضيل و التمييز^{٦٤٥} قد علم خلافه، و ما مثال من قسم هذا العلم و فصله، إلا كمن قسم العلم المتقرر في العقول، بأن المعلوم لا يخلو من أن يكون موجودا أو معدوما، و الموجود لا يخلو من أن يكون قديما أو محدثا، كما نقلت الكلائية و من وافقها، و لا طريق إلى إفساد قول الجميع إلا بالرجوع إلى ما ذكرناه من اعتبار ما تقرر إطلاقه في العقول، و المنع من نقضه و تخصيصه.

على أنه لا يخلو الحيان من أن تكون القضية التي ذكرناها إنما وجبت منهما لكونهما حيين على ما ذكرناه؛ أو لأن إرادة كل واحد منهما يختصه، و لا يجوز أن يكون ذلك الوجه الثاني؛ لأن صحة كون أحدهما مريدا لما يكرهه الآخر أو لا يريده حكم يرجع إليهما، و يجب أن يكون المؤثر فيه صفة تعود أيضا إليهما، و وجود الإرادة في بعض أحدهما دون الآخر ليس ممّا يرجع إلى الجملة، فكيف يؤثر في حكم يعود إليهما^{٦٤٦}، و إن كان ذلك إنما وجب لكونهما حيين فهو الذي قصدناه.

ص: ٢٨٥

٦٤٢ . في الأصل: تأثير.

٦٤٣ . في الأصل: كما.

٦٤٤ . بياض في الأصل.

٦٤٥ . في الأصل: + و.

٦٤٦ . في الأصل: إليها.

و ليس لأحد أن يجعل المصحح لما اعتبرناه من القضية كونهما حيين، لكن بشرط لا تكون إرادتهما موجودة على وجه لا يختصّ معه بأحدهما دون الآخر / ٧٦.

و ذلك أن هذا عند التحقيق يقتضى اشتراط الشيء بنفسه؛ لأنّ معنى ما ذكرناه من أن إرادتهما لا تكون بحيث لا يختصّ، ليس بأكثر من أن أحدهما يصحّ أن يريده^{٦٤٧} ما لا يريده الآخر، و كأنه يشترط الشيء في نفسه.

و يمكن أن يستدلّ بالسمع على نفى ثان قديم؛ لأنّ تجويز ذلك و الشك فيه لا يمنع من العلم بأنّه عالم بقيح القبيح و بأنّه غنيّ عنه، و هذا الأصل هو الذى لا يصحّ معرفته بالسمع.

فصل فى الكلام على التثوية

الخلافاً مع هؤلاء فى موضعين:

أحدهما: القول بالاثنتين.

و الآخر: القول فى الآلام؛ لأنّهم يزعمون أنّها لا تكون إلّا قبيحة.

و هذا الفصل الأخير نبين فيه فى باب «التعديل و التجويز» بعون الله.

فأمّا القول بالاثنتين: فقد دخل فساده فيما مضى من كتابنا؛ لأنّهم يثبتون قدم النور و الظلمة، و هما جسمان، و قد دللنا فيما تقدّم على حدوث جميع الأجسام.

على أن إثباتهم النور و الظلمة قديمين، يمنع من اختلافهما؛ لأنّا قد بيّنا فيما مضى أن القديم قديم لنفسه، و أن المشارك له فى هذه الصفة يجب أن يكون مثلاً له، و من قولهم: إنّ النور و الظلمة مختلفان، و هذا تناقض.

و بعد، فإنّهم يقولون: إنّ النور يفعل الخير بطبعه، و الظلمة يفعل الشرّ بطبعها، و هذا ممّا قد علم فساده من حيث أنّ الدليل على أن الفعل لا يقع بالطبع، و أنّ ما اقتضى باب الفعل يقتضى كونه مختاراً، فلا فرق بين من نفاه و بين من أثبته على خلاف الوجه الذى يقتضى الدليل إثباته عليه.

ص: ٢٨٦

على أنّهم يثبتون الفعل من كلّ فاعل بطبعه، و هذا معلوم ضرورة فساد؛ لأنّه يوجب دفع الاختيار الذى فعله من أنفسنا ضرورة.

و على قولهم بالمزاج بين النور و الظلمة، و إنّ العالم مشتركين فيهما، يجب أيضاً أن يكون على جسم حيّ، و لا يشبهه فى أنّ بعض الأجسام بهذه الصفة دون بعض، و قد استقصى من تقدّم الكلام عليهم فى المزاج و كفيّته و سببه.

و أقوى ما قيل لهم فى ذلك: إنَّ الأصلين القائمين التامَّين ما لم يزل عندكم، ليس يخلو إثباتهما من أن يكون بطبعهما، أو لوجود معنى، أو لاختيار مختار؟

ولا يجوز أن يكون ذلك لمعنى و لا لاختيار مختار؛ لأنَّه يوجب إثبات أصل ثالث، فلا بدَّ من أن يكون الطبع و ما يقتضيه الطبع [أن] لا يتغيَّر، فكيف حصل المزاج بينهما، و طبعهما يقتضى التباين و التنافر، و هذا يبطل القول بالمزاج - سواء أضافوه إلى اختيار الظلمة أو النور، أو إلى الاتفاق - و الكلام فى هذا الجنس يطول، و طريقة الكلام عليهم فيه معروفة.

و بعد، فإنَّ مذهبهم يؤدِّى إلى قبح الأمر و النهى و المدح و الذمِّ، و معلوم حسن ذلك فى العقول، و إنّما قلنا: إنَّه يؤدِّى إلى ما ذكرناه؛ لأنَّ الأمر بالحسن لا يخلو عندهم من أن يكون متوجِّهاً إلى النور و الظلمة:

فإن كان متوجِّهاً إلى النور، فهو مدفوع على الخير لا يتمكَّن من الانفكاك عنه، و من هذه حاله لا يحسن أمره، كما لا يحسن أمر من هوى من عال بالنزول و الهوى.

و إن كان متوجِّهاً إلى الظلمة، فهي متبوعة على الشرِّ لا يقدر على الخير، فكيف يؤمر ما لا يقدر عليه و هي متبوعة على خلافه، و أمر العاجز و من ليس بقادر قبيح فى العقول.

و كذلك القول، فهو^{٦٤٨} نهى عن القبيح إذا قسَّمناه هذه القسمة؛ لأنَّه إن توجَّه إلى النور، فهو عندهم لا يقدر على القبيح، و لا يتأتَّى منه، فكيف ينهى عنه؟

و إن توجَّه إلى الظلمة فهي متبوعة على القبيح، فكيف ينهى عنه، و لا يتمكَّن من الانفكاك منه؟ و إذا بطل الأمر و النهى، بطل المدح و الذمِّ؛ لأنَّ ما له يقبح الجميع واحد، و قد

ص: ٢٨٧

أشرنا إليه.

و هذا الكلام يلزم الديصانية^{٦٤٩} من وجه؛ لأنَّهم يثبتون الظلمة مواتا غير حيَّة، فقد زادوا الإلزام قوَّة، و يجب أن لا يحسن أمر الظلمة و لا نهىها؛ لأنَّها موات لا يعقل الأمر و النهى و لأنَّها مطبوعة.

و الذى دعا هؤلاء إلى إثبات أصلين، اعتقادهم تضادَّ الخير و الشر، و اختلاف أجناسهما، و أنّهما إذا كانا كذلك لم يصحَّ أن يقعا من فاعل واحد، و أنّ ما فى هذا أنّ الخير و الشرِّ لا يتضادَّان و لا يختلفان من حيث كانا خيرا و شرا، و كذلك النفع و الضرر، بل ربَّما كانا من جنس واحد. أ لا ترى أنّ اللذَّة من جنس الألم، و لهذا يألم زيد بما لم يلتذَّ به عمرو،^{٦٥٠} إذا كان أحدهما مشتھيا و الآخر نافرا، و كذلك الصدق من جنس الكذب؛ لأنَّ السامع لهما لا يميِّز بينهما، و يستهان عليه عند

^{٦٤٨} . فى الأصل: فهي.

^{٦٤٩} . الديصانية من فرق الملاحدة و التنوية، قال الشهرستاني فى الملل و النحل: إنَّهم أصحاب ديسان، أثبتوا أصلين نورا و ظلاما، فالنور يفعل الخير قصدا و

اختيارا، و الظلام يفعل الشرَّ طبعاً و اضطرارا...»

^{٦٥٠} . فى الأصل: + و.

إدراكهما، بل نفس ما يكون صدقا يمكن أن يقع كذبا باختلاف قصد فاعله و المخبر به، و القبيح أيضا من نفس^{٦٥١} الجنس؛ لأنّ لطمةً اليتيم على سبيل التأديب من جنس لطمته على سبيل الظلم، و قد استقصى ذلك في غير موضع، فبطل ما ظنّوه من تضادّ الخير و الشرّ.

و لو سلّم أنّ ذلك متضادّ مختلف، لم يكن تضادّه بأقوى من تضادّ الأكوان في الأماكن المختلفة، و الإرادة و الكراهة، و العلم و الجهل، و قد علم وقوع كلّ ذلك من فاعل واحد أوّلى.

على أنّ نفس الخير قد يتضادّ و يختلف أجناسه و كذلك الشرّ، و لم يجب عندهم أن يثبتوا لكلّ جنس من الخير فاعلا، بل أضافوا كلّ الخير إلى فاعل واحد، و هذا يبطل أنّ تضادّ الأجناس و اختلافهما يوجب اختلاف الفاعلين.

و ليس لهم أن يقولوا: لو وقع الخير و الشرّ من فاعل واحد، لوجب أن يستحقّ في الوقت الواحد المدح و الذمّ معا.

ص: ٢٨٨

و ذلك أنّ هذا جائز عند من لم يثبت الإحباط و التكفير، و من يثبتهما يقول: إن استوى ما يفعله من الخير و الشرّ في مقدور المستحقّ عليه، لم يستحقّ ذمّا و لا مدحا، و إن زاد أحدهما على الآخر، ثبت له الزائد و بطل الآخر، فلا يكون مستحقّا للأمرين معا.

و ممّا ينبئ عن فساد مذاهبهم، أنّا وجدنا حوادث كثيرة تغمّ قوما و تسرّ آخرين، و تنفع قوما و تضرّ سواهم، و يكون من وجه نفعاً و من الآخر ضررا. ألا ترى أنّ بعض الأطمعة تنفع الصحيح و تضرّ العليل، و أخذ المال على وجه الغضب يضرّ بالمأخوذ منه و ينفع الآخذ، و هذا أكثر من أن يحصى و يحصر، و قد قال الشاعر:

رقّ فيا بردها على كبدى

أعتقنى سوء ما صنعت من ال

و ما أحسن سوء قبلى إلى أحد^{٦٥٢}

فصرت عبداً للسوء فى

فتبين كما ترى أنّه انتفع بالسوء من وجه و من الوجوه.

^{٦٥١}. فى الأصل: جنس.

^{٦٥٢}. شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد ١٩: ٣٢.

فأما وقوع الضرر بالأجسام الثيرة و النفع بالأجسام المظلمة، فهو الأظهر من أن يخفى، و ذلك أن سواد الليل يخفى المطلوب ظلما عن طالبه، و بياض النهار قد يكون سببا للظفر به، و الرمد ينتفع بالظلمة و يستضر بالضوء، و بسواد النقش يتم الكتابة و يضبط الأمور و تكتب العهود، و قد قال الشاعر:

و كم بظلام الليل عندك من يد تخبر أن المأثومة تكذب^{٦٥٣}

و قال أيضا:

أزورهم و سواد الليل يشفع لى و أتنى و بياض الصبح يعرى بى^{٦٥٤}

و ممّا سألوا عنه: إن قيل لهم خبرونا عن المعتذر من جرمه من هو؟

فإن قالوا: النور، أضافوا [إليه] القبيح!

و إن قالوا: الظلمة، أضافوا إليها التوبة و هى حسنة!

و إن قالوا: المسىء جزء من الظلمة و المعتذر جزء من النور.

قلنا: هذا باطل ممّا فرضنا من اعتذار المعتذر من جرمه، و ممّا يعلم أنه جناه، و هذا

ص: ٢٨٩

معلوم ضرورة، على أن الفاعل هو جملة الإنسان دون أجزائه، فكيف يصح إضافة الأفعال / ٧٧ / إلى أجزائه!

على أن اعتذار من لم يفعل القبيح قبيح، و النور لا يقع عندهم منه القبيح، فيجب أن يكون المعتذر هو الذنب حتى يكون الاعتذار حسنا، و لذلك يسألون عن العلم بأنه شيء من هو؟

فإن قالوا: النور، فذلك يقتضى إضافة الإضاءة إليه!

و إن قالوا: الظلمة، فالعلم صفة مدح لا يليق بالظلمة على مذاهبهم.

^{٦٥٣}. كذا فى الأصل، و لم نعثر عليه فى المصادر المتاحة بأيدينا.

^{٦٥٤}. كذا فى الأصل، و لعل الصحيح بدل (يعرى بى) يفضحنى، و لم نعثر عليه فى المصادر المتاحة بأيدينا.

و كذلك يسألون عن القائل بأنه ظالم شرير؟

فإن كان النور وجب أن يكون كاذبا، فإن كانت الظلمة فهي صادقة في هذا الخبر، فيجب أن يضاف الصدق - وهو خبر - إليها.

و ما يناقضون به كثير، و فيما أشرنا إليه كفاية.

فصل [في] الكلام على المجوس

اعلم أن هؤلاء يختلفون:

فمنهم: من زعم أن الله تعالى و الشيطان معا جسمان قديمان.

و منهم: من قال: إنه تعالى جسم و الشيطان ليس بجسم.

و الآخرون قالوا: الشيطان جسم و الله تعالى غير جسم.

و أكثرهم يذهب إلى أنه تعالى قديم و الشيطان محدث، و أنه حدث عن فكرة و قولهم في أن الألم لا يكون إلّا قبيحا، و اللذة لا تكون إلّا حسنة، و أنّهما لا يقعان من فاعل واحد، يضاهاى قول الثنوية، و هذا الذى دعاهم إلى إثبات فاعلين يختصّ أحدهما بالخير و الآخر بالشرّ.

و قد مضى الكلام على من أثبتة جسما فى باب نفى الشبيه، و مضى أيضا الكلام فى حدوث الأجسام، و أن الجسم لا يجوز أن يكون قديما، فبطل قول من أثبت الشيطان

ص: ٢٩٠

قديما مع أنه جسم، و مضى الكلام فى الردّ على الثنوية، [و] على من أثبت فاعلين للخير و الشرّ، و بيّن أنّ الخير و الشرّ لا يختلفان و لا يتضادّان من حيث كانا خيرا و شرّا، و أنّهما لو اختلفا و تضادّا لصحّا من فاعل واحد، كصحّة الأفعال متضادّة فى الشاهد من الفاعل الواحد.

و الكلام فى أن الآلام تحسن و تقبح، و اللذة ممّا يقبح و يحسن، يجيء فيما يأتى من الكتاب.

و أمّا الكلام على من أثبت منهم حدوث الشيطان فهو أن يقال له:

لا يخلو عندك من أن يكون حادثا لا محدث له، أو يكون محدثه القديم تعالى، أو حدث عن فكره و شكّه على ما تهوّسوا به؟

و لا يجوز أن يكون لا محدث له؛ لأنّه يؤدّى إلى تجويز مثل ذلك فى جميع الحوادث من الأجسام و الأعراض، و هذا يبطل إثبات القديم تعالى أو الشيطان جميعا.

على أنّا قد دللنا فيما سلف من الكتاب على أنّ المحدث يحتاج إلى المحدث من حيث كان محدثا، ولا يصحّ مع ذلك إثبات محدث لا محدث له، ولا يجوز أن يكون لا محدث له؛ لأنّه يؤدّي إلى تجويز مثل ذلك [فى] التقديم تعالى على مذهبهم، [الذى] هو المحدث للشيطان؛ لأنّه أصل المضارّ عندهم، وإذا جاز أن يحدثه مع كونه ضررا، جاز أن يحدث سائر المضارّ، ويستغنى عن إثبات شيطان يختصّ بفعل ذلك.

و ليس لهم أن يقولوا: فأنتم تقولون: إنّه يفعل الشيطان و كلّ فاعل للقيح، و إن لم يجر أن يفعل نفس القبيح، فكيف ألزمتونا ما يلزمكم؟

و ذلك أنّ الشيطان عندهم مطبوع على الشرّ و الخير، مستحيل فيه، فهو كالسبب فى المضارّ و الشرور، فخلقه يجرى مجرى ما هو سبب فيه، و عندنا أنّ الشيطان و غيره من فاعلى القبيح مختارون للقيح، قادرون على الامتناع منه، فخلقهم و تمكينهم مع تكليفهم الامتناع من القبيح الذى يقدرّون على الامتناع منه، حسن غير قبيح.

و لهذا^{٦٥٥} المعنى قالت المجوس: إنّ الحيّات و العقارب و ما جرى مجراها من فعل

ص: ٢٩١

الشيطان، و إن لم تكن ضررا فى نفوسها، لكن من حيث كانت كالسبب فى الضرر و الآلة فيه، و الشيطان يجرى عندهم مجراها، فكيف يكون من فعل الحكيم تعالى؟

فأمّا من أثبت الشيطان متولّد عن الفكرة، فالذى بطل قوله ما تقدّم من الدلالة على أنّ المحدث لا بدّ له من محدث قادر مختار.

و بعد، فإذا كان تعالى هو المحدث لذلك الفكر، أو الشك الذى حدث الشيطان منه؛^{٦٥٦} لأنّهم إن أثبتوه قديما لم يجر على مذهب من أفرده تعالى بالقدم، فيجب على هذا أن يكون الشيطان من فعله، و إن كانوا بواسطة؛ لأنّ فاعل السبب هو فاعل المسبّب، و إذا جاز أن يحدث ما يتولّد عنه الشيطان جاز أن يحدث الشيطان و سائر المضارّ ابتداء.

و بعد، فإنّ من شأن ما يوجب الضرر، أن يكون فى حكمه عند العقلاء، فالفكر على هذا إذا كان موجبا للضرر، يجب أن يكون فى نفسه له حكم الضرر، و لا فرق بينه و بين سائر المضارّ!

و ما ناقضنا به الثنويّة، و بيّنا به صحّة وقوع القبح و الحسن من فاعل واحد، من المسائل التى ذكرناها، كمن قبل ثم ندم و غير ذلك، يصلح أن يناقض به أيضا هؤلاء، فلا معنى لإعادته.

فصل فى الكلام على النصارى

^{٦٥٥}. فى الأصل: هذا.

^{٦٥٦}. فى الأصل: عنه.

اعلم أنّ إبطال المذهب فرع على كونه معقولا ممكنا اعتقاده، و الظاهر من قول النصارى فى التثليث تناقض، لا يمكن أن يعتقد على ظاهره عاقل، و لو كانوا صرّحوا بالتثليث - كما صرّح غيرهم بالتثنية - لكان ما تقدّم من أدلّة التوحيد كان الاحتجاج عليهم.

و نحن نقسّم^{٦٥٧} ما يحتمله قولهم قسمة لا زيادة عليها فنقول:

لا يخلو مرادهم بقولهم: إنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم:

ص: ٢٩٢

أنّ الواحد على الحقيقة ثلاثة على الحقيقة.

أو يكون معناه أنه جملة واحدة ذات أجزاء كثيرة، كما نقول فى الإنسان: إنه واحد و إن كان ذا أجزاء كثيرة.

أو يريدون بذلك أنه واحد، و أنّ له علما و قدرة و حياة - كما قالت الكلايية -.

أو يريدون به ذات واحدة يختصّ بصفات مثل كونه قادرا و عالما و حيّا.

و القول الأوّل: متناف متناقض، لا يجوز أن يعتقد على عاقل؛ لأنّ فى إثبات الواحد نفيا للزيادة عليه من الثانى و الثالث و كلّ الأعداد، فإذا قلنا: ثلاثة أثبتنا ما نفينا بعينه.

و القول الثانى: فاسد؛ لأنّه تعالى ذات واحدة، و الجملة لا تكون إلّا ذوات كثيرة، و ما أبطلنا به أن يكون جسما مؤلفا، يبطل أن يكون جملة ذات أجزاء.

على أنّ هذا القول لا يشبه ما نقوله فى الإنسان: إنه واحد و إن كان من أجزاء كثيرة، و العشرة أنّها عشرة واحدة؛ لأنّنا ثبت أبعاد الإنسان متغايرة على الحقيقة، و كذلك آحاد العشرة، و نقول: إنه إنسان ليس هذه الجملة من سائر الجمل، ثمّ نقول: واحد ليفيد أنّه واحد من هذه الجملة؛ لأنّه واحد على الحقيقة، و كذلك القول فى العشرة أنّه وصف يبيّن هذه الجملة من سائر جمل الأعداد، ثمّ نقول: واحد تنبيها على أنّه مرّة واحدة، فيجب أن يقولوا - إذا أرادوا مساواتنا - إنّ الأقانيم متغايرة و يصفونها بالواحدة على سبيل المجاز، أو أنّ مرادهم أنّها جملة واحدة، و يلزم أيضا أن يصفوا بذلك كلّ معدود بلغ ثلاثة، كما نصف نحن بالعشرة كلّ معدود بلغ هذا المبلغ.

فأمّا ما يفسد به قولهم إذا قصدوا إلى معنى الكلايية، و وصفوا المعانى التى بها كان على الصفات بأنّها / ٧٨ / أقانيم، فهو الذى قدّمناه فى الردّ على من أثبت هذه المعانى.

على أنّه يلزمهم أن يتجاوزوا الثلاثة إلى أن يثبتوا من المعانى مثل ما أثبتته الكلايية؛ لأنّه تعالى قادر و سميع و بصير، فيجب أن يثبتوا له قدرة و سمعا و بصرا، و يصفوا^{٦٥٨} الجميع بأنّه أقانيم، و لا يقتضوا على ثلاثة!

^{٦٥٧}. فى الأصل: تقسّمه.

فإن قالوا: هو قادر لذاته، فيجب أن يكون أيضا حيًا لذاته و عالما لذاته، و نستغنى عن

ص: ٢٩٣

إثبات الروح و العلم الذى هو عندهم الكلمة، و إن قالوا: قدرته هى حياته أو علمه؟

قلنا: فاجعلوا علمه هى حياة، و استغنوا بذلك عن أحد الأقانيم، و لم يمكنهم أن ينفوا كونه قادرا؛ لأن ذلك يجرى مجرى نفي كونه حيًا عالما، و فى هذا إبطال الأقانيم.

على أنه يلزمهم إذا كانت الأقانيم عندهم قديمة، أن لا يختصها بعضها من الصفات بما لا يشاركه فيه الكل؛ لأننا قد بيننا فيما مضى أن القديم قديم لنفسه، و أن ما شاركه فى القدم يجب أن يكون مماثلا له، أو مشاركا فى جميع ما يختص به لذاته، و هذا يوجب عليهم القول بأن الابن أب و الأب ابن، و الأب روح و الروح أب، و يلزم أيضا أن يكون للابن ابن و للروح^{٦٥٩} روح، و يلزم للابن روح و للروح ابن، على الطريقة التى قدمناها فى اعتبار التماثل و المشاركة فيما يرجع إلى الذات.

فأما القسم الرابع: و هو أن يريدوا بقولهم: جوهر واحد أنه موصوف، و بالأقانيم الثلاثة أنه يختص بكونه حيًا قديما متكلمًا.

فأول ما فيه: إنه يخالف ما يصرح به النصارى من مذهبها فى الجوهر و الأقانيم. ألا ترى أن من مذهبهم أن الابن يتحد بعبسى [عليه السلام] فيخصون الابن بالإيجاد، و لو كان القديم عندهم شيئًا واحدًا، لم يكن هذا القول صحيحًا؛ لأنه كان يقتضى أن الذى اتحد هو الذى لم يتحد، و إنما فرغ من تأخر منهم إلى هذا التأويل، لما رأى فساد غيره و قوة الكلام عليه، و من صار إلى هذا القول فإنما يخالف فى العبارة دون المعنى، و هو مخطئ على كل حال؛ لأن الشيء الواحد لا يجوز وصفه بالأعداد الكثيرة، إذا اختص بالصفات الكثيرة، [و] يبين ذلك أن السواد لا يصح وصفه بأنه من ثلاثة من حيث كان موجودًا و سوادًا و محدثًا، و كذلك الجوهر من حيث كان جوهرًا و متحيزًا و موجودًا، و يلزم على ذلك ألا يقتصروا فى صفاته تعالى على ثلاثة فقط، بل يثبت له من الأقانيم بعدد أحواله و صفاته كلها، و يلزم أيضا أن يكون الواحد منًا على هذا التفسير ذا أقانيم، من حيث كان مختصًا بصفات نحو كونه حيًا و قادرا و عالما.

فأما ما يذهبون من إثباتهم المسيح ابنا له - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - فظاهر البطلان؛

ص: ٢٩٤

لأن حقيقة هذه اللفظة لا تجوز عليه تعالى و لا مجازها.

أما حقيقتها فهى لمن خلق من ماء غيره، أو ولد على فراشه، و مجازها يستعمل فيمن يصح أن يكون له ولدا لمن أضيف إليه. أ لا ترى أنه لا يضاف إلى الإنسان على طريق التبني به بعض البهائم، لما لم يكن من جنسها، و لا هى ممّا يصح أن يكون ولدا، و كذلك لا يقال «تبنى الشاب شيخا كبيرا»، لما لم يمكن أن يكون ولدا له.

^{٦٥٨}. فى الأصل: يصف.

^{٦٥٩}. فى الأصل: الروح.

و معلوم أيضا أن معنى هذا المجاز لا يليق به تعالى؛ لأن مخالفته للأجسام أشد من مخالفة الإنسان للبهائم، و لأنّ تعذر كون الولد له أشدّ من تعذر كون الشيخ ولد الشاب، هذا لو جاز القياس على المجاز، فكيف و ذلك ممّا لا يقاس عليه.

و هذا يبطل تفسيرهم لهذا اللفظ بمعنى الكراهة، بأنّا قد بيّنا أنّها لا تستعمل أيضا بمعنى الكراهة إلّا في موضع مخصوص لا يليق به تعالى، على أنّ ذلك يقتضى كونه أبا في حال خلق عيسى، و يبطل قولهم إنّه أب فيما لم يزل.

على أنّه لو كان معنى التبنّي التعظيم و الكرامة، لصحّ في كلّ من نعظّمه و نكرّمه أن نبتنى، و ذلك فاسد.

و بعد، فقد كان يجب أنّ يخصّ عيسى في هذا الباب ممّا ليس لغيره من سائر الأنبياء؛ لأنّ الكرامة و التعظيم شاملان للكلّ.^{٦٦٠}

و بعد، فإنّ أحدنا كما يتبنّى لغيره على جهة الإكرام، كذلك قد يؤاخيّه على هذا الوجه، و على معنى الشبيه بالأخوة على الحقيقة، فلا فرق بين من أثبت لله تعالى على هذا المعنى ابنا^{٦٦١} و بين من أثبت له أخا!

فأمّا ادّعاءهم أنّ في الإنجيل حكاية عن عيسى: «إني ذاهب إلى ربّي»، و أنّه أمر الحواريين أن يقولوا في صلاتهم: يا أبانا، و كلّ ذلك ممّا لم يثبت عندنا ليصحّ^{٦٦٢} الاحتجاج به؛ لأنّ نقل كتبهم لم يرد مورد الحجّة و إيجاب العمل، و لو كان ثابتا لجاز أن يكون له وجه، من المجاز صحيح، يحتمل تلك اللّغة، و يكون المراد بهذه اللفظة فيها ما يليق به تعالى؛ لأنّ اللغات إذا اختلفت لم ننكر أن يتجوّز ببعض الألفاظ في بعضها على وجه لا يستعمل

ص: ٢٩٥

في باب اللغات.

و الذي يلزمنا أن نعلم استحالة إيجاد الولد عليه بحسب قيام الدلالة، و إن كان لفظه كان ظاهرها يخالف ذلك، و هي إذا صحّت محمولة على ما يطابق مدلول الدلالة.

فأمّا قياسهم قولهم في النبوة على قوله: «إنّ إبراهيم خليله»، فبعيد من الصحّة؛ لأنّ الخلّة مأخوذة من الاختصاص و الاصطفاء، فمن اختصّ منّا غيره و اصطفاه و اطّلع على أمره، وصف بأنّه خليله على هذا المعنى، و يقوى ذلك أنّه مختصّ مشتقّ من خلّة الأمور، فيكون من حيث اطّلع عليه و أفشيت الأسرار إليه، كأنّه جعل في خللها، و هذا المعنى ثابت في إبراهيم [عليه السلام]؛ لأنّه تعالى خصّه من كرامته و رسالته بما لم يختصّ به أحدا من أهل زمانه، و هذا المعنى و إن كان موجودا في جميع الأنبياء، فغير ممتنع أن يصير كاللقب لإبراهيم [عليه السلام]؛ من حيث غلب عليه و اختصّ به، كما خصّ موسى [عليه السلام] بأنّه كليّم الله، و إن كان تعالى قد كلّّم الملائكة، و البيت الحرام بأنّه بيت الله، و ناقة صالح [عليه السلام] بأنّها ناقة الله، و [مثل] هذا كثير.

^{٦٦٠}. في الأصل: للاكل.

^{٦٦١}. في الأصل: اثباتا.

^{٦٦٢}. في الأصل: فيصح.

و قد قيل: إنَّ وصفه بأنَّه خليل الله مأخوذ من المحبَّة؛ لأنَّه تعالى محبُّ له.

و قيل: إنَّه مأخوذ من الخلَّة (بفتح الخاء) التي هي الافتقار والحاجة، ومنه قول الشاعر:

فإنَّ أتاه خليل يوم مسغبة
يقول: لا غائب مالي ولا حرم^{٦٦٣}

و كأنَّه - عليه السلام - لما ظهر من حاجته و انقطاعه إلى الله ما لم يظهر من غيره، و لما اختلَّ فيه اختلالاً لم ينل أحداً قبله، مثل قذفه في النار، و امتحانه بذبح ابنه، و البراءة من أبيه^{٦٦٤، ٦٦٥} و وصف بذلك و صار كاللقب له.

ص: ٢٩٦

فإن قيل: فما معنى وصفكم أنتم له - عليه السلام - بأنَّه روح الله و كلمته؟

قلنا: معنى وصفه بأنَّه روح، أنَّ الناس لمحيون به في أديانهم كما يحيون في أجسادهم بأرواحهم، و هذا أحسن تشبيهه و أبلغه!

^{٦٦٣}. تفسير التبيان ٣: ٣٤٠ و تفسير مجمع البيان ٣: ١٧٧.

و فيهما:

و إنَّ أتاه يوم مسألة
يقول لا غائب مالي ولا حرم

و الشعر وارد في لسان العرب مادة (حرم) و (اخلل)، و الشعر لزهير يمدح هرم بن سنان كما قاله الشيخ الطوسي رحمه الله في تفسيره، و فيه أنه روى (يوم مسغبة) و إنما أنشد البلخي (يوم مسألة) و هو بخلاف الروايات.
^{٦٦٤}. في الأصل: أبويه.

^{٦٦٥}. من الأصول المتفق عليها عند الإمامية هو إيمان جميع آباء النبي (صلى الله عليه و آله) إلى آدم (عليه السلام) - و قد اجيب عن تمسك بقوله تعالى و ما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدّها إياه فلماً تبين له أنه عدو لله تبرأ منه [التوبة/ ١١٤] التي تنصّ على كفر آزر أبي إبراهيم، بأنَّه: أولاً: إنَّ ابن حجر يدعى إجماع المؤرخين على أن آزر لم يكن أباً لإبراهيم، و إنما كان عمّه، أو جدّه لأُمّه على اختلاف النقل (السيرة النبوية لزيني دحلان: ١/ ١٦٠، الدر المنثور للعاملی: ١/ ١٦٠) و أن اسم أبيه الحقيقي هو تارخ (الدر المنثور: ١/ ١٦٠، تاريخ الخميس: ١/ ٢٣٥ و ٢٣٦) و إنما أطلق عليه لفظ الأب توسّعاً و تجوّزاً كما في قوله تعالى ﴿إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَ إِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ﴾ [E] البقرة/ ١٣٣] و ليس إسماعيل في آياته بل عمّه.

ثانياً: إنَّ استغفار إبراهيم لأبيه كان في أوّل عهده و في شبابه، مع أننا نجد أنه فيما بلغ من الكبر عتياً يستغفر لوالديه و يقول تعالى حكاية عنه ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَ لِرَبِّئِي وَ لِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾ [E] [إبراهيم/ ٤١] مع أن الآية الأولى تفيد أنه استغفر له أولاً ثم تبرأ منه عاجلاً، و الآية الأخيرة تفيد أنه طلب له العفران يوم يقوم الحساب.

ثالثاً: إنَّ بين الوالد و الأب فرقا عند أهل اللغة، فإنَّ الأب يطلق على الرّبّي و على العمّ و الجدّ. أمّا الوالد فإنَّه يخصّ الوالد بلا واسطة، فالاستغفار الثاني كان للوالد و الأوّل كان للأب.

رابعاً: لعلّ الذي يكون قد استغفر له أولاً و تبرأ منه قد عاد إلى الإيمان ثانياً فعاود هو إلى الاستغفار له.

(للمزيد في التفصيل راجع: الصحيح في سيرة النبي الأعظم (ص): ج ٢/ ١٨٥ - ١٩١).

وقيل أيضا: إنّ الله تعالى لما أجرى العادة بأن يخلق الأرواح في نطف الرجال، / ٧٩ / إذا استقرت في أماكنها من النساء، وخلق في مريم روحا وجسدا على خلاف مجرى العادة و بغير واسطة، جاز أن يقال: إنّ روح الله، و قد سمى الله تعالى القرآن روحا و جبريل روحا، و لم يكن في ذلك دليل على جواز التسمية بالنبوة، فكيف يصحّ الموصل بتسمية عيسى بأنّه روح الله، إلى جواز وصفه بأنّه ابن الله، تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا.

و أمّا معنى وصفه بأنّه «كلمة الله»، فهو من حيث كان الناس يهتدون به، كما يهتدون بكلامه تعالى، و هذا كما سمى الله تعالى كلامه من حيث الاهتداء به و النجاة في الدين نورا و شفاء.

وقيل: إنّ معنى ذلك أنّه صار حملا من غير ذكر، كأنّه قيل له: كن فكان من غير توسّط

ص: ٢٩٧

جماع، و لا خلق من نطفة، و كلّ هذا لا يشبه قولهم في النبوة؛ لأننا قد بيّنا أنّ تلك اللفظة لا تجوز على الله تعالى حقيقتها و لا مجازها.

و أمّا ما يذهبون إليه في الإيجاد، فمنه ما يعقل و إن كان باطلا، و منه ما لا يعقل:

و المعقول: هو تفسيرهم لذلك بالحلول أو المجاورة أو الاتفاق في المشيئة، حتى صار كلّ ما يشاء أحدهما يشاء الآخر.

و الذى لا يعقل: قولهم: إنّ الذاتين صارت واحدة، و صار ما ليس بإله إلهًا، و ما كان محدثا قديما، و قد مضى القول فى القديم تعالى، [أنّه] لا يجوز عليه الحلول و لا المجاورة مستقصى.

فأمّا الاتفاق فى المشيئة، فأول ما فيه أنّ من حقّ كلّ حيّين صحّة كون أحدهما مريدا لما يكرهه الآخر أو لا يريد، كما أنّ من حقّهما صحّة الاختلاف فى الدواعى و الأفعال، و لو لا ذلك لما تميّز الحيّ الواحد من الحيّين، و هذا يبطل ما ادّعوه من وجوب اتّفاقهما فى المشيئة.

على أنّ من حقّ المرید للشىء أن يكون عالما به أو فى حكم العالم، و القديم تعالى من حيث كان عالما لنفسه، يعلم كلّ ما يكون فى المستقبل من المصالح، و يريد من ذلك ما يعلمه، و المسيح - عليه السلام - يعلم بعلم، و كما لا يعلم يجب أن يعلم كلّ شىء علمها للقديم تعالى، فكذلك لا يختلف أن يريد كلّ ما يريد.

على أنّ هذا القول يقتضى أنّه متّحد بسائر الأنبياء؛ لأنّ عيسى إنّما يجب له الموافقة فى المشيئة من [حيث] كان نبيا، فليس هو بذلك أولى من غيره من الأنبياء.

على أن عيسى قد أراد الأكل والشرب و ما شاكلهما من المباحات، و أراد الصغائر من الذنوب على رأى كثير من الناس^{٦٦٦}، و القديم تعالى لا يجوز أن يريد شيئا من ذلك، لم لا يخلو من أوجب اتفاقهم فى الإرادة أن يجعل إرادتهما واحدة، أو أن يثبت لهما إرادتين متغايرتين؟

ص: ٢٩٨

و ما قدّمناه من الكلام يفسد الجميع.

و ممّا يبطل كون إرادتهما واحدة، خاصّة أن أحدنا إنّما يريد بإرادة توجد فى قلبه، و القديم تعالى إنّما يريد بإرادة توجد لا فى محلّ، على ما يستدلّ عليه من بعد، فكيف يجوز على هذا أن تكون إرادتهما واحدة؟

و لو جاز أن يريد بإرادته تعالى الموجودة لا فى محلّ عيسى، لم يكن بأن يتعلّق به أولى من أن يتعلّق بغيره من الأحياء، لفقد الاختصاص، و هذا يقتضى أن جميع الأحياء يريدون بإرادته تعالى، و ذلك يؤدّى إلى امتناع إرادة القبيح على أحدنا؛ لأنّ القديم تعالى كان لذلك القبيح [كارها و] كراهته^{٦٦٧} يتعلّق بهذا الحيّ، فيؤدّى إلى كونه مريدا للشىء كارها له فى جميع الحال الواحدة.

على أن هذا يقتضى كونه متّحدا بجميع الأحياء، و يبطل اختصاصهم عيسى بذلك^{٦٦٨}، و ليس يجوز أن [يريد] القديم تعالى بإرادة عيسى الموجودة فى قلبه؛ لأنّه لا اختصاص لها به تعالى، و لو جاز أن يريد بما فى قلبه، لجاز أن يعلم بما فى قلبه من العلوم، و كذلك القول فى الجهل و السهو و سائر المتعلّقات؛ لأنّ ما يقتضى تعلق الكلّ أو يمتنع مثلا واحد.

و يوجب أيضا أن يريد بإرادة غير عيسى من الأحياء، و يتعلّق به ما يوجد فى قلوبهم، و هذا يقتضى كونه مريدا للقبيح إذا أراد به بعض الأحياء، و يمنع من كون أحدنا مريدا لما غيره كارها له، و عالما بما غيره جاهلا^{٦٦٩} به؛ لأنّ فى تجويز ذلك مع تعلق ما فى قلوبنا به تعالى ما يوجب كونه تعالى مريدا كارها للشىء الواحد فى الحال الواحدة، و كذلك القول فى العلم و الجهل.

و يوجب أيضا ما قدّمناه من أن الإيجاد الذى ادّعوه عام لجميع الأحياء، غير مختصّ بعيسى.

فأمّا قولهم: إنّ الذاتين صارتا واحدة، ممّا لا يعقل و لا يصحّ أن يعتقد عاقل؛ لأنّ الشيبين^{٦٧٠} يستحيل أن يصيرا شيئا واحدا على قولهم الحقيقة، كما يستحيل فى الشىء الواحد أن يصير شيئين، و أبعد من ذلك أشدّ استحالة، أن يصير المحدث قديما؛ لأنّ

ص: ٢٩٩

^{٦٦٦} . هذا على رأى الأشاعرة و أهل الحديث، و أما الإمامية فإنّهم يبرءون ساحة الأنبياء فى الذنوب، صغائرها و كبائرها.

^{٦٦٧} . فى الأصل: بكراهة.

^{٦٦٨} . فى الأصل: لذلك.

^{٦٦٩} . فى الأصل: جاهل.

^{٦٧٠} . فى الأصل: السين.

المعلوم أن ما وجد بعد أن لم يكن لا يجوز أن يصير موجودا لم يزل؛ لأنه يؤدي إلى إثباته موجودا معدوما في حال واحد. و ما ذكرناه من إبطال مذاهبهم في الإيجاد، يبطل ما يذهبون إليه في عبادة المسيح؛ لأن ذلك مبني على قولهم بالإيجاد، و قد أفسدناه.

على أن العبادة إنما استحقها القدير، من حيث كانت نعمه أصولا لشكر المنعم، إذ لو لا نعمة الله لم يصح نعمة منعم سواه؛ لأنه خلق المنعمين و ملكهم لما^{٦٧١} ينعمون به، و خلق الشهوة التي لولاها لم تكن النعمة نعمة، و جعل ما به تكون النعمة على الصفات التي يقع الانتفاع بها، فصارت جميع النعم كأنها نعم منه لما ذكرناه.

و أيضا: فإن نعمه بلغت قدرا عظيما لا يجوز أن يوازيه نعم غيره من المنعمين، فلهذا استحق العبادة دون غيره من سائر المنعمين، و معلوم أن ذلك لا يتأتى من غيره تعالى؛ لأن غيره من الفاعلين لا يكون إلّا جسما قادرا بقدره، و بالقدرة لا تصح الحياة و الشهوات و الطعوم، و غير ذلك مما ذكرنا أن العبادة تستحق له.

و بعد، فمن المعلوم أن عيسى كان يعبد الله و يدعو إلى عبادته، فكيف يكون هو المعبود على الحقيقة؟ و كيف يصح في المعبود أن يعبد نفسه؟

و كل هذا مما^{٦٧٢} لا شبهة على عاقل فيه.

فصل في الكلام على الصابئين

حكى عن بعض هؤلاء القول بأن العالم مخلوق من هيولى قديمة، و أكثرهم يثبت العالم محدثا على الحقيقة، و يثبت له صناعا حكيما على ما يقوله الموحّدون / ٨٠، إلّا أنهم يذهبون إلى عبادة الكواكب و تعظيم أقدارها، و منهم من سماها آلهة، و أكثرهم يسميها ملائكة، و ردّوا^{٦٧٣} على من أثبت العالم قديما أو أثبتته مفعولا من هيولى قديمة، [و] قد مضى سلف فيما مضى من الكتاب.

ص: ٣٠٠

فأمّا إبطال قولهم في عبادة الكواكب: فالأصل فيه أن العبادة إذا كانت، إنّما تستحقّ بنعم مخصوصة على ما ذكرنا في الردّ على النصارى، فمن ليس بحىّ و لا قادر كيف يصحّ عبادته؟ و لو كانت النجوم أيضا حيّة قادرة لم يجز أن ينعم بما يستحقّ من أجله العبادة؛ لأنّ الجسم لا يقدر إلّا بقدره، و القادر بقدره لا يصحّ منه فعل الأجسام و الحياة و الشهوات، و سائر ما عدناه مما يفعله مستحقّ العبادة.

و أكد ما دلّ على أن الكواكب غير حيّة و لا قادرة السمع، فإنّ ذلك معلوم من دين نبينا - صلى الله عليه [و آله] -، و لا خلاف بين الأمة فيه، و في أن الله تعالى هو الذى يصرّفها و يحركها، و أنّه لا تصريف لها في نفوسها.

^{٦٧١} . فى الأصل: لا.

^{٦٧٢} . فى الأصل: من.

^{٦٧٣} . و الرد (خ ل).

و قد استدللّ أيضا على أنّها غير حيّة: إنّ فرط الحرارة لا يجوز أن يثبت مع الحياة، و أنّ ما كان في الحرارة كالنار لا يجوز أن يكون حيّا؛ لأنّ حرارة النار تفرق البنية، و بتفريقها تبطل الحياة.

و قد علمنا أنّ حرارة الشمس أعظم كثيرا من حرارة النار، بدلالة أنّها تؤثر مع البعد و لا تؤثر النار مع^{٦٧٤} القرب، و إذا لم تثبت الحياة مع حرارة النار، فأولى أن لا تثبت مع ما هو أشدّ حرارة منها، و إذا لم تكن حيّة فليست قادرة، و كيف تكون النجوم قادرة مع أنّ تصرفها تجرى على طريقة واحدة من غير اختلاف؟ و من شأن القادر أن يختلف دواعيه، و لا يجب اتّفاقها، و وقوع أفعالها على نمط واحد، و لو لا ما ذكرناه لما انفصل المسخر من المختار.

و لو سلم أنّها قادرة لم تجز عبادتها، لما ذكرناه من استحالة وقوع ما به يستحقّ العبادة من جهتها على أنّها أجسام، و الجسم لا يصحّ أن يفعل في غير محلّ قدرته إلّا بالماسّة، و قد علم أنّ الكواكب غير مماسّة لنا، فكيف يفعل فينا؟ و ليس يجوز أن نجعل مماسّتها للهواء الذي مماسّنا.

و أيضا: إنّ شعاعها بنا يقوم مقام المماسّة لنا، و ذلك أنّ الشعاع و كذلك الهواء جسمان لطيفان، و لا يجوز أن يكونا آلة في فعل الجسم في غيره.

ص: ٣٠١

و ليس لأحد أن يقول: لو لا أنّها مدبّرة للعالم، لم يجز حدوث كثير من الحوادث فيه بحسب قربها و بعدها و حركاتها.

و ذلك أنّ هذا لو صحّ على ما فيه من الدعوى، لم يمتنع أن يكون القديم الحكيم تعالى أجرى العادة بأن يحدث الحوادث عند حركات الكواكب المخصوصة، لما يعلمه من المصلحة، كما أنّه تعالى قد أجرى العادة بأن يحدث الولد عند الوطى^{٦٧٥}، و لم يدلّ ذلك على أنّه من فعل الواطى.

فصل في الكلام على من عبد الأصنام من جاهليّة العرب و غيرهم

اعلم أنّ العبادة إذا كانت لا تستحقّ إلّا بالنعم المخصوصة؛ لأنّها ضرب من الشكر و كيفية له، و الشكر لا يكون إلّا على النعم، فمن المعلوم أنّ ما لا يصحّ منه النعمة لا يستحقّ العبادة، كما لا يستحقّ الشكر.

و ليس يجوز أن يعبد ليقرب إلى الله تعالى على ما حكى عنهم؛ لأنّ عبادة من ليس بمنعم يقبح، كما يقبح شكره، و القبيح لا يتقرّب به إلى الله تعالى، بل هو أقوى ما يبعد عنه، و لو جاز أن يعبد تقربا إليه.

و ليس جعل الجسم قبلّة و السجود [إليه] من العبادة في شيء، فلذلك جوّزنا أن يتخذ بعض الجماد قبلّة و يصلّى إليه، إلّا أنّ ذلك و إن جاز عقلا، فالعبادة به موقوفة على السمع، كما أنّ الصلاة إلى جهة مخصوصة طريقها^{٦٧٦} الشرع.

^{٦٧٤} . في الأصل: من.

^{٦٧٥} . في الأصل: الوطء.

^{٦٧٦} . في الأصل: طريق.

ص: ٣٠٣

باب: الكلام فى العدل

ص: ٣٠٥

الكلام فى العدل اعلم أنّ غرضنا فى هذا الباب، أن نثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح، و لا ما يجرى مجرى القبيح من الإخلال بالواجب؛ ليصحّ أن أفعاله كلّها حسنة.

و الكلام فى العدل على هذا متى تؤمّل لم يخرج عن الأفعال و ما يتعلّق بها^{٦٧٧} و يرجع إليها، و لهذا وجب أن نبين ضروب الأفعال و أقسامها و أحكامها من^{٦٧٨} حسن و قبح و وجوب، و يتعلّق بهذه الأحكام النفي و الإثبات.

و لما كان تنزيهه تعالى عن القبيح، إنّما يتمّ بأن يكون قادرا على ما إذا فعله كان قبيحا، و جب أن يدلّ على ذلك و يبيّن الوجه الذى لأجله لم يختار فعل القبيح.

و كذلك أيضا: يصحّ تنزيهه عن إرادة القبيح و الإخبار بالكذب بعد أن نبين أنّ إرادته و كلامه من فعله، و أنّهما ليسا من صفات ذاته على ما يذهب إليه المخالف.

و لا بدّ من بيان أن تصرفنا محدث من جهتنا؛ لأنّ ذلك متى لم يثبت لم يجب إضافة القبيح و الحسن فيما ينصرف فيه إلينا دونه تعالى، و لو أنّه كان من فعله - عزّ و جلّ - لم يكن إلّا حسنا و لانتفى عنه القبيح.

ص: ٣٠٦

و يلحق بذلك الكلام فيما عدّه المخالفون واجبا و ليس بواجب، كالأصلح و ما أشبهه.

و الكلام فيما نفوا وجوبه و هو واجب، كاللطف و العوض، و بعثة الأنبياء لتعريف المصالح، و ما جرى مجرى ذلك.

و الكلام فى حسن التكليف و شرائطه و صفات المكلف يلحق أيضا بذلك؛ لأنّ فيه ما يحسن و فيه ما يجب، و قد ادّعى قوم قبح التكليف فى الأصل، و ادّعى آخرون وجوبه على بعض الوجوه، فلا بدّ من تمييز الصحيح من ذلك من الباطل، و نحن نفصل ذلك و نرتبه فى أبوابه إن شاء الله.

فصل فى أقسام الأفعال

اعلم أنّ الفعل هو ما وجد بعد أن كان مقدورا، و إن شئت أن تقول: هو ما حدث عن قادر، و لهذا لا يعلمه فعلا^{٦٧٩} إلّا من علم ما ذكرناه، و لا يعلم ما ذكرناه إلّا من علمه فعلا، و إنّما لم تقتصر فى عدّه على أنه المحدث أو أنه كائن بعد أن لم يكن؛ لأنّ ذلك لا ينبى عن تعلّقه بالفاعل، و قد يعلمه محدثا من لا يعلمه فعلا كأصحاب الطبائع و غيرهم.

^{٦٧٧}. فى الهامش: من الإخلال بالواجب، فإنّه عبارة عن ترك فعل واجب فعلة.

^{٦٧٨}. فى الأصل: فى.

و الفعل ينقسم فى الأصل إلى قسمين:

أحدهما: لا صفة له زائدة على حدوثه، كالكلام الذى يقع من الساهى و النائم، و هذا القسم لا يوصف بقبيح و لا حسن.

و القسم الآخر: يكون له صفة زائدة على حدوثه، و هو على قسمين:

أحدهما: أن يكون فاعله ملجأ إليه، فيخرج من باب ما يستحقّ به المدح أو الذمّ.

و الآخر: أن يكون مخلى بينه و بينه، و ما هو على ذلك على ضربين: قبيح و حسن؛

فما من حقّه / ٨١ / أن يستحقّ فاعله به الذمّ على بعض الوجوه هو القبيح.

و ما من حقّه أن لا يستحقّ من فعله الذمّ هو الحسن.

فأمّا القبيح فليس ينقسم فى هذا الباب انقسام الحسن، و إن كان ينقسم على وجه آخر

ص: ٣٠٧

إلى كفر و فسق و صغير و كبير عند بعض الناس.

و أمّا الحسن فله أقسام خمسة:

فأولها: ألا يكون له صفة زائدة على حسنه، و لا يتعلّق بفعله ذمّ و لا مدح، و هذا هو المباح فى المعنى، و إن كان لا يسمّى بذلك إلّا إذا علم فاعله أن لا يتعلّق بفعله ذمّ و لا مدح، أو دلّ على ذلك من حاله.

و ثانيها: أن يحصل للحسن صفة زائدة؛ ليستحقّ لكونه عليها من فعله المدح، و لا يستحقّ ما لا يفعله الذمّ، و هذا هو الذى قد يوصف بأنّه نذب و مرغّب فيه.

و ثالثها: ما هو بالصفة التى ذكرناها، و يكون مع ذلك نفعاً موصولاً إلى غير فاعله على وجه مخصوص، فيوصف بأنّه واجب مضيّق، و ذلك نحو ردّ الوديعة بعينها، و ردّ عين ما تناوله الغصب.

[و رابعها: ٦٨٠].

و خامسها: ما يستحقّه الذم متى لم يفعله و لم يفعل ما يقوم مقامه، و هذا الوجه المخير فيه، و ذلك نحو قضاء الدين الذى لا يتعلّق بدراهم مخصوصة، و مثاله فى الشرع الكفّارات الثلاثة فى الأيمان.

ثمّ الواجب ينقسم قسمة أخرى:

^{٦٧٩}. فى الأصل: فعل.

^{٦٨٠}. لم يرد ذكر للوجه الرابع فى الأصل.

فما كان يختص كل شخص في نفسه من غير أن يقوم فعل غيره فيه مقامه، فهو الموصوف بأنه من فروض الأعيان.

و ما يقوم فعل غيره فيه مقام فعله، حتى يكون أداء ذلك الغير له مسقطاً عن هذا الفرض، هو الموصوف بأنه من فروض الكفايات.

و مثال الأول: أكثر [ما] في العبادات من الصلاة و الصيام و غيرهما.

و مثال الثاني: الصلاة على الموتى، و مواراتهم، و الجهاد و ما أشبه ذلك.

ص: ٣٠٨

فصل في الدلالة على أن في الأفعال ما ليس بحسن و لا قبيح

اعلم أن في الناس من استبعد ذلك، و ادعى أن خلوا الفعل من القبيح و الحسن كخلوا الشيء من العدم أو الوجود، أو الموجود من القدم و الحدوث، و الأمر فيه واضح؛ لأن ما تجرد حدوثة لو كان حسناً أو قبيحاً لكان المقتضى مجرد حدوثة، و هذا يوجب قبح كل محدث، و كذلك إن كان حسناً لمجرد حدوثة يجب حسن كل محدث، و لم يكن القبيح بأن يكون كذلك أولى من الحسن، و لا الحسن بأن يكون كذلك أولى من القبيح للاشتراك في الحدوث الذي جعلوه كالعلة، و ليس هذا ممّا ظنوه في الوجود و العدم و الحدوث و القدم؛ لأن ذلك إثبات و نفي يتقابلان، و لا واسطة بين نفي الصفة و إثباتها على سبيل التقابل، و كون الشيء حسناً أو قبيحاً يفيد كونه على حكمين، و قد تخلو الذات الواحدة من الحكمين، إذا خلت من أن تكون واقعة على ما يؤثر في كل واحد من الحكمين من الوجوه، و إن استحال خلوها من نفي الصفة و إثباتها.

و ليس لأحد أن يقول: ألا حكمتم فيما لا صفة له زائدة على وجوده بأنه عبث، من حيث لا غرض فيه؟

و ذلك أن العبث هو ما صرف من الأفعال عن الوجه الذي من حقه أن يوقع عليه، و هذا لا يتم إلا مع القصد و ممن هو قاصد، و الساهي و النائم يخرج فعلهما عن هذا الوجه، فكيف يكون عبثاً؟

و أمّا مثال ما يخلو من القبيح و الحسن من الأفعال، فهو ما تقدّم ذكره من كلام الساهي و النائم، و حركة أعضائه التي لا تتعدى على غيره؛ لأن الكلام إنما يكون له حكم بالقصد، فلهذا لا يقع من النائم الخبر و لا الأمر و لا سائر أقسام الكلام، و كذلك الحركة إنما تكون كسباً بأن نجرّ بها نفع أو ندفع بها ضرر، مع ضرب من القصد، فأما ما لا يفتقر إلى القصد أو الاعتقاد في قبحه أو حسنه فقد يقع قبيحاً أو حسناً من الساهي و النائم، و ذلك نحو لطمته لغيره، و انقلابه على ما أفسده من متاعه؛ لأن حقيقة الظلم ثابتة في ذلك، و لو أنه حرّك يده على موضع الجرب فالتدّ بذلك صاحب الجرب لكان فعله حسناً، من حيث كان نفعاً، و إن

ص: ٣٠٩

لم يكن منعماً به عليه؛ لأن النعمة تفتقر إلى القصد، إلا أنه لا يستحقّ على القبيح ذمّاً و لا على الحسن مدحاً؛ لأن استحقاق ذلك مشروط بالتمكّن من التحرّز و بالقصد، و هما مفقودان في النائم.

فصل فى ذكر الطريق إلى معرفة القبائح، و بيان ما له يقبح

قد بيّنا فى حدّ القبيح أنّه ما استحقّ به فاعله الذمّ على بعض الوجوه، و إن شئت أن تقول إذا أردت الشرح و البيان: ما من حقّه إذا وقع من العالم به، المخلى بينه و بينه استحقّ عليه الذمّ.

و قد يضاف إلى ذلك «إن لم يعلم مانع»، احترازا من الصغيرة عند من ذهب إلى التحايط و القبيح، و إن وقع من الطفل و البهيمة و لم يستحقّ به الذمّ، فإنّه ممّا لو وقع من العالم به بصفته لاستحقّ به، فلم يخرج عمّا ذكرناه.

و العلم بقبح القبائح: قد يكون ضروريا، و قد يكون مكتسبا.

و ما يعلم باكتساب على ضربين:

أحدهما: مكتسب غير مستدلّ عليه،

و الآخر: مستدلّ عليه.

فأمّا ما يعلم ضرورة، فهو العلم بالجملة المتناول لما اختصّ بطبعه، مثل العلم بأنّ الظلم قبيح، و الأمر بالقبيح و كفر النعمة قبيحان.

و المكتسب الذى لا يدلّ عليه، هو العلم بأنّ الضرر المخصوص المعين قبيح؛ لأنّ متى علمنا فى فعل زيد لعمر و أنّه ظلم، فلا بدّ أن يفعل اعتقادا لقبحه؛ ليدخل فى الجملة المتقرّرة فى العقل، و يكون ذلك الاعتقاد علما لدخوله فى الجملة المعلومة و مطالبته لها.

و قد يصحّ أن يعلم أنّ فى الفعل بعينه، أنّه على الصفة التى تقرّر فى العقل العلم بقبحها اختصّ بها تارة ضرورة، و تارة باعتبار و اكتساب.

فمثال الضرورة: أن يسمع رجلا يقول لغيره: اظلم فلانا و يضطرّ إلى قصده، فنحن

ص: ٣١٠

ضرورة [نعلم] أنّ قوله أمر بالقبيح، و كذلك قد يعلم أحدنا فى قتله لمن لا يعلمه مستحقّا للقتل أنّه بصفة القتل^{٦٨١}.

و أمّا العلم باعتبار، فهو أن يشاهد زيدا يؤلم عمروا، فإذا اعتبرنا و علمنا قبحه^{٦٨٢}، كان العلم بالقبيح المعين لا يكون إلّا مكتسبا، كما أنّ العلم بالجملة لا يكون إلّا ضروريا.

^{٦٨١}. فى الأصل: المثل.

^{٦٨٢}. فى الأصل: + و.

فأما ما يعلم قبحه باستدلال، فمثاله الكذب الذى يجرب به النفع، أو يدفع به الضرر؛ لأنّ المعلوم باضطرار ما هو قبح الكذب الذى لا يقع فيه خلاف نفع ولا دفع ضرر، فإذا اعتبرنا ما له قبح ذلك، و علمنا أنّه إنّما قبح لكونه كذبا لا لتعريبه من النفع و دفع الضرر، بدلالة أنّه لو قبح لتعريبه لجرى مجرى الصدق فى أنّه يجب أن يقبح متى كان كذلك، و كان يجب أن يستويا فيما له يختار الأفعال، و لجاز أن يختار العاقل العالم لحالهما الكذب على الصدق، متى توصل كل واحد منهما من النفع إلى مثل ما يتوصل الآخر إليه، كما جاز أن يختار الصدق على الكذب، فلما لم يختار ذلك، علم أنّ كونه كذبا هو وجه قبحه، فيحمل عليه كل كذب، و يحكم يقبح الجميع.

فأما / ٨٢ / الكلام فيما له يقبح القبيح: فالأصل فيه أن نبيّن أن القبيح إنّما يختصّ بكونه كذلك، لصفة^{٦٨٣} فارقت بها ما ليس بقبيح، ثم نبيّن أنّه لا بدّ من وجه يقتضى كونه على تلك الصفة، [و] نبيّن ما تلك الوجوه التى^{٦٨٤} تدلّ على الأوّل، أن القبيح إذا كان ممّا يستحقّ به فاعله الذمّ و ليس له أن يفعل، و فارق بذلك الحسن الذى لا يستحقّ به الذمّ و لفاعله أن يفعل، فلا بدّ من صفة اختصّ بها لأجلها وقعت المفارقة، كما قلنا فى من صحّ منه الفعل لمّا فارق من تعذرّ عليه.

يوضح ذلك: إنّ الجنس الواحد قد يفترق فى كونه قبيحا و حسنا، فلو لم يكن القبيح صفة فارق بها ما هو من جنسه، لم يكن بالقبيح أولى منه.

فأما الذى يدلّ على أنّه لا بدّ من وجه، فهو أنّه إذا ثبت اختصاصه بصفة فى كونه قبيحا، فلا بدّ من مقتضى لتلك الصفة؛ لأنّه [لو] لم يقتضها مقتضى لم يكن بالثبوت أولى من

ص: ٣١١

الانتفاء، و لا بأن يختصّ عنّا أولى من غيرها، و لهذا قلنا: إنّ لا بدّ من وجه يجرى مجرى العلة، و إن لم تكن علة على التحقيق؛ لأنّ العلة هى المعنى المحدث الموجب للصفة لغيره، و الوجه ما يجب الحكم لأجله و ليس لمعنى، فأما الشرط فهو ما تقف الصفة أو الحكم عليه ممّا لا يمكن كونه مقتضيا له، و لهذا كان وجود الجوهر شرطا فى تحييزه لما وقف التحييز عليه، و كان وجود المدرك و ارتفاع الموانع شرطا فى الإدراك، لما وقف الإدراك عليه، و لم يجز أن يكون ذلك يقتضى كون المدرك مدركا، لانفصاله عنه.

و لم يبق الآن إلّا أن نبيّن الوجوه التى لا تقبّح القبائح.

و القبائح على ضربين: عقلى و سمعى.

فالعقلى: يقبح لوجوه^{٦٨٥} معلومة على سبيل التفصيل، نحو كون الظلم ظلما، و الكذب كذبا، و نحو كون الفعل إرادة القبيح، و أمرا بالقبيح و جهلا و كفرا بالنعمة و تكليفا لما لا يطاق، إلى ما شاكل ذلك.

^{٦٨٣} . فى الأصل: لصفته.

^{٦٨٤} . فى الأصل: الذى.

^{٦٨٥} . فى الأصل: بوجوه.

و السمعى: و إن لم يعلم وجه قبحه على التفصيل، فمعلوم أنه إنما يقبح لكونه مفسدة، و يكون كذلك بأن يؤدى إلى الإقدام على القبيح، أو إلى الانتهاء عن الواجب، بأن^{٦٨٦} يدعو إلى القبيح أو يصرف عن فعل الواجب، إلا الوجه الذى يختص به فى نفسه.

و اعلم أن القبيح لا يعلمه قبيحا، إلا من علم قبحه إما على جملة أو على تفصيل، يدل على ذلك إنا قد نعلم الفعل و لا نعلمه قبيحا، فمتى علمنا أنه ظلم أو كفر لنعمة أو غير ذلك من وجوه القبائح، علمنا قبحه لا محالة، فثبت أن وجه القبح لا بد من أن يعلمه من علم قبحه.

و القول فى القبائح الشرعية كذلك؛ لأن الحكيم إذا نهى عنها، دلّ نهيها على أنها وجه قبح على الجملة، فمن عرف قبحها بالنهى، لا بد من أن يكون عارفا بأن لها على الجملة وجه قبح، و ليس يجرى القبيح و وجه قبحه فيما ذكرناه مجرى المتحرك، فى أنه قد يعلمه متحركا من لا يعلم^{٦٨٧} حركته لا جملة و لا تفصيلا، و ذلك أن العلم بالحكم إذا لم يسبق العلم بالوجه المؤثر فيه، فإنما يحتاج إلى الاستدلال على أن ذلك الوجه هو العلة فيه لا إلى

ص: ٣١٢

إثباته، و إذا تقدّم العلم بالصفة أو الحكم، جاز أن يطلب علته بالاستدلال، فمثال الأول القبائح، و مثال الثانى المتحرك و ما جرى مجراه.

و لو كان العلم بالحركة مطلقا، للعلم بأنه متحرك، لجرى مجرى القبيح فى الحاجة إلى إثباته علة و مؤثرا، لا إلى إثباته فى الجملة.

فأما الذى يدل على أن المقتضى لقبح القبائح هو ما ذكرناه من الوجوه، دون ما يدعيه المخالف فطريقان:

أحدهما: أن نبتدئ فندلّ [على] أن الوجوه هى التى ذكرناها.

و الطريق الآخر: أن نقسم ما يمكن أن يدعى فى ذلك من الوجوه، ثم نبين فساد ما عدا الذى نذكره منها، و نحن نبين الأمرين.

و أما الطريقة الأولى: فالذى يدلّ عليها أنا قد علمنا أن العاقل متى علم الفعل ظلما، علم قبحه و إن لم يعلم شيئا آخر، و متى علمه ضررا مستحقا أو مؤديا إلى نفع أو دفع ضرر، أو اعتقد بعض ذلك فيه، لم يعلمه قبيحا، فلو أنه قبح بكونه ظلما ما علم قبحه عند تجرّد علمه بأنه على هذه الصفة، كما أنه لم يقبح لحدوثه و لا وجوده و لا لتعلقه بالفاعل [الذى] لم يعلمه قبيحا من علمه كذلك، و القول فى باب القبائح كالقول فى الظلم؛ لأن من عرف كون الفعل كفرا للنعمة و جهها، و تكليفا لما لا يطاق، لا بد من أن يعلم قبحه إذا ارتفع اللبس.

و ليس لأحد [أن] يدعى: أن الظلم إنما قبح لمعنى يصاحب كونه ظلما و لا ينفك منه.

^{٦٨٦}. فى الأصل: فأن.

^{٦٨٧}. فى الأصل: يعلمه.

و ذلك أنه يؤدّي إلى كلّ جهالة، أو إلى أن يجوز في سائر العلل مثله، حتّى يسوغ لقائل أن يقول: إنّ الحركة ليست هي الموجبة لكون الجسم متحرّكًا، لكن الموجب لذلك معنى يصاحبها و لا ينفك منه، و كذلك القول في جميع الموجبات.

على أن المعنى المدّعى لا يخلو من أحد أمرين:

إمّا أن يكون الظلم هو المحتاج في وجوده إليه، أو هو المحتاج إلى الظلم؟

و الأوّل: يؤدّي إلى جواز وجود ذلك المعنى عاريا من الظلم، و كان لا يمتنع وجوده مع العدل مؤثرا^{٦٨٨} في قبّحه.

ص: ٣١٣

و إن كان الثاني: فلا بدّ من تجويز وجود الظلم عاريا منه، و هذا يؤدّي إلى أن يكون الظلم على بعض الوجوه حسنا، و قد علمنا خلاف ذلك.

فإن قال قائل: كيف يصحّ ما ادّعيتموه، من أن يكون كلّ عاقل علم الفعل ظلما علمه قبيحا، و أن العلم بقبح ما له صفة الظلم ضروري، و المجبّرة تخالف ذلك و تثبت من أفعال الله تعالى ما هو عندكم بصفة الظلم و يبقى كونه قبيحا، و كذلك عبّاد بن سلمان^{٦٨٩} فإنّه ينفي الاعراض عمّا يفعله القديم تعالى من الأمراض، و إن اعتقد حسنه.

و ليس لكم أن تدّعوا علينا القول بأنّه تعالى إنّما يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، أو من حيث علم أنّهم يكفرون، فيؤول الأمر إلى أن فعله لم تثبت له صفة الظلم.

لأنّنا لا نقول ذلك و لا نعتقده، و عندنا أنّه لا تأثير لذنوب آبائهم في عقابهم، و أنّ تعذيبهم يحسن ابتداء، على أنّا نصرّح بجواز تعذيبه أطفال المؤمنين بل للمؤمنين أنفسهم، و إنّ اعتقادنا حسنة، و كلّ ذلك عندكم بصفة الظلم القبيح.

قيل له: أمّا الجواب السديد عن هذا السؤال، فهو إنّ العلم بقبح ما له صفة الظلم، على سبيل الجملة التي ذكرناها [و]، و جوب حصوله لجميع العقلاء، مرتّب على صفة الظلم المعقولة من الشاهد، لأنّه متى لم يميّز تلك الصفة على سبيل الجملة لم يعلم قبح ما اختصّ بها، و الظلم المعقول في الشاهد هو ما وقع منّا، و تعلق بنا، و انتفت عنه الوجوه المذكورة، من النفع و دفع الضرر و الاستحقاق، و كلّ عاقل يعلم قبح ما له هذه الصفات من الضرر، / ٨٣ / إلّا أنّ بعضهم ظنّ أنّ لحال الفاعل تأثيرا فيما له يقبح القبيح، فأثبتته قبيحا ممّن ليس بمالك، و غير قبيح من المالك، و هذا غير ممتنع، لأنّه^{٦٩٠} العالم بعلة الحكم، و أنّها علة لم تفارق العلم بالحكم، و العلم بوجه القبح و إن كان عندنا ضروريّا على سبيل الجملة، فلا بدّ في العلم بأنّه المؤثّر في القبح من ضرب من الاعتبار و الاستدلال، فخلافاً للمجبّرة على هذا غير قادح فيما ادّعيناه من العلم الضروري، و إنّما يتناول ما يعلم بالاستدلال.

^{٦٨٨} . في الأصل: مؤثّر.

^{٦٨٩} . هو عبّاد بن سلمان أو سليمان الضمري (الضميري، العمري)، عدّ في الطبقة السادسة في رجال الاعتزال، و صفه ابن المرتضى بقوله: «له كتب معروفة، و بلغ مبلغا عظيما، و كان في أصحاب هشام الفوطي، و له كتاب يسمّى الأبواب نقضه أبو هاشم.

^{٦٩٠} . في الأصل: فأنّ.

و إذا بيّنا بما ذكرناه و ذكره، أنّه لا تأثير لحال الفاعل في قبح القبيح، سقطت شبهتهم.

و قول عبّاد يضاهاى قول المجبّرة، و إن خالفهم في ضرب من الاعتلال؛ لأنّه اعتلّ في نفي العوض عمّا يفعله الله تعالى من الآلام، بأنّه لو عوّض عن فعله لجاز أن يثبت على خلافه، و خلافه عند التحقيق يرجع إلى تعليل ما له قبح الظلم بخلافهم، و ما له يفسد قول الكلّ واحد.

و ممّا يجاب عن هذا السؤال: هو أنّ المظهر لدفع ما ذكرناه من العلوم بالقبيح، إذا اختصّت بالصفات المعيّنة، لا يبلغ في الكثرة إلى حدّ من لا يجوز عليه من الجماعات دفع ما يعلمه باضطرار، و إظهار خلاف ما يبطن، و من تحقّق هذا الخلاف منهم.

و تفصيله: متى حصلوا كانوا آحادا يجوز عليهم الإخبار بما يعلمون خلافه، و ما استقرّ في العقول كلّها، لا يقدر فيه ما جرى هذا المجرى. ألا ترى إنّنا لا نصدّق من أخبرنا عن نفسه بأنّه يعتقد قبح الإحسان الخالص، أو لا يعلم ما يشاهده مع التفصيل [و] ارتفاع اللبس، من حيث استقرّ في العقول خلاف قوله، و كذلك ما يقوله المجبّرة، إذا بلغ منهم بالغ إلى هذا التفصيل.

و ممّا يجاب به أيضا عن ذلك هو: إنّ القوم لم يرفعوا من فعل كلّ فاعل مفارقة الظلم للعدل، و الإحسان للإساءة، لكنّهم اعتقدوا أنّ المرجع بهذا الفرق إلى الشهوة و النفاق، فأثبتوا الحكم المعلوم ثبوته ضرورة، و خالفوا فيما يرجع إليه هذا الحكم، و هذا ضرب من التفصيل، يجوز دخول الشبهة على بعدها فيه.

فإن قيل: و أىّ شيء يفسد ردّهم ذلك إلى الشهوة و النفاق؟

قلنا: بأشياء:

منها: إنّ إطعام العسل المحرور ظلم له و إساءة إليه، و إطعامه المرطوب إحسان إليه مع تعلق شهوته^{٦٩١} جميعا بهما، فلو كان الفرق بين القبيح و الحسن يرجع إلى الشهوة و النفاق لاستوى هذان الفعلان، و قد علمنا اختلافهما في العقول.

و أيضا: لكلّ فاعل أن يفصل بين تصرفه في ملكه، و تصرفه في ملك غيره، و إن كان

منتفعا بالجميع و مشتتيا له على^{٦٩٢} حدّ واحد.

^{٦٩١}. في الأصل: شهوتها.

^{٦٩٢}. في الأصل: علم.

و أيضا: فإن ما يرجع إلى الشهوة و النفار قد يختلف أحوال العقلاء فيه، و لا يختلف في الفصل بين الظلم و العدل، و الإحسان و الإساءة.

و أيضا: فإن الشهوة و النفار يختصان المدركات، و الاستقباح يتعدى إلى غير المدركات.

و ممّا أجبته عن هذا السؤال: إن الظلم المعلوم قبحه في العقول هو المعلوم وقوعه، و المجبّرة لم تعلم وقوع ما له صفة الظلم منه تعالى، و إنّما اعتقدوا ذلك، فلهذا جاز أن يجهلوا قبحه و يعتقدوا حسنه.

و هذا الجواب ليس بصحيح؛ لأنّه إذا كان المستقرّ في الجملة قبح ما له صفة الظلم، فلا بدّ ممّن اعتقد في فعل من الأفعال له بصفة الظلم - و إن لم يكن كذلك على الحقيقة - من أن يعتقد قبحه، و ليس يفتقر في هذا إلى أن يكون عالما بوقوع ذلك و صفته، بل الاعتقاد يكفي في وجوب حصول الاعتقاد بقبحه. ألا ترى أن الكذب العارى من النفع و دفع الضرر لما كان معلوما قبحه، و جب فيمن اعتقد في بعض الأخبار الصدق أنّه بهذه الصفة، أن يكون معتقدا بقبحه، و كذلك لو اعتقد فيمن لم يوقع خيرا أصلا أنّه قد أوقعه كذبا، لوجب أن يتبع ذلك اعتقاده وقوع القبيح من جهته، و لا يراعى في شيء من ذلك أن يكون عالما، و هكذا القول فيمن اعتقد في بعض الأفعال أنّه إحسان و - إن لم يكن كذلك على الحقيقة - من أن يعتقد قبحه، و في بعض الفاعلين أنّه فاعل لما له صفته الإحسان، و إن لم يكن فاعلا له.

و ممّا يوضّح ما ذكرناه: أن العلم بأن ما لم يسبق المحدث يجب أن يكون محدثا، لما كان مستقرّا في العقول - كاستقرار العلم بقبح ما له صفة الظلم على الجملة - و جب فيمن اعتقد في ذات أنّها محدثة، و أنّ ذاتا أخرى لم يسبقها في الوجود - و إن لم يكن لاعتقاده^{٦٩٣} أصل - أن يكون معتقدا حدوث الجميع، و لم يؤثّر في وجوب هذا الاعتقاد الثاني أن المعتقد لا أصل له.

ص: ٣١٦

٦٩٤

و ممّا أجب به عن ذلك: إنّ المجبّرة لم تنف فيما يفعل القديم تعالى - على مذاهبهم - من الظلم في العباد كونه قبيحا، و استحقاق الذمّ به إلى المكتسب دون الخالق، و هذا ممّا يجوز أن يدخل الشبهة في مثله؛ لأنّ العلم الضروري إنّما يتناول قبح ما له هذه الصفة على الجملة، و أنّ الذمّ مستحقّ بذلك، و لا يتناول أنّه يقبح من كلّ فاعل، بل ذلك مستدلّ عليه.

و هذا غير مستقيم أيضا؛ لأنّ القبيح إنّما يقبح في العقول من فاعل يستحقّ الذمّ به، و لا بدّ من أن يكون حال الفاعل معقولة على الجملة، و هو من تعلق به و أوجب وقوعه بحسب قصده و دواعيه، و هذا التعلّق بعينه قد اعتقدوه في القديم تعالى على أبلغ الوجوه كلّها و أكدها، فكيف يصحّ مع ذلك أن يعتقدوا حسنه من جهته؟

^{٦٩٣} . في الأصل: اعتقاده.

^{٦٩٤} علم الهدى، على بن الحسين، الملخص في أصول الدين، ١، جلد، مركز نشر دانشگاهی - تهران - ایران، چاپ: ١، ١٣٨١ ه.ش.

على أن هذا لا يتأتى فيما يعتقدون أنه تعالى انفرد به مما له صفة القبيح، كتعذيب الأطفال و ما جرى مجراه، و يكفى الاعتراض بذلك إن صحّ الجواب عن غيره.

و مما أوجب به عن ذلك: إنه غير ممتنع فى العلم الضرورى، أن يكون الله تعالى يحدثه فى العقلاء متى خلوا من الشبهة، فمتى أدخلوها على نفوسهم لم يجر إحداثه فيهم، و على هذا يجوز أن تكون المجبرة صادقة فيما يخبر بها عن نفوسها، و أن العلم الضرورى بقبح القبائح حاصل لغيرها ممن خلا من الشبهة.

و هذا ظاهر الفساد؛ لأن من كمال العقل عندنا العلم بقبح القبائح، و حسن الخلق، و وجوب الواجب على الجملة، فمن كان عاقلا من المجبرة لا بد من أن يكون عالما بذلك، و العلم الضرورى لا ينفى بالشبهة، بل هو مانع منها، فكيف يستقيم هذا الجواب؟

فإن قيل: فكيف قولكم فى الخوارج [و] قد استحسنوا/ ٨٤/ قتل من خالفهم، و له على الحقيقة صفة الظلم، و كذلك كثير من العرب فى استحسان الغارات^{٦٩٥} و غضب الأموال؟

قلنا: أمّا الخوارج فإنهم اعتقدوا أن مخالفتهم يكفر بخلافهم و يستحقّ القتل، فلهذا استحسنوا قتله، و لو اعتقدوا أنه بصفة الظلم لم يجر أن يستحسنوه، و قد بيّنا أن الاعتقادات فى هذا الباب يتبع بعضها بعضا، و كذلك أيضا من استحسن الغارة^{٦٩٦} و الغلبة على الأموال من العرب، لا بد من أن يعتقدوا استحقات ذلك ببعض الأمور، إمّا بالخلاف أو

ص: ٣١٧

النفى أو الابتداء بالمعاداة و الحرب أو غير ما ذكرناه، و كل هذا لا يقدر فيما قررناه من الأصول.

و أمّا الطريقة الثانية: فى أن القبيح لا يخلو من أن يكون إنما قبح لما ذكرناه من الوجوه، و هى المبتنية على القسمة، فالذى يبين صحتها أن القبيح لا يخلو من أن يكون إنما قبح لجنسه، أو لحدوثه على وجه سوى ما ذكره من الوجوه، أو لانتفائه، أو لوجود معنى، أو لانتفاء معنى، أو لأحوال فاعله - نحو كونه محدثا مملوكا مربوبا - أو لأنه نهى عنه و تجاوز بفعله ما حدّ له، أو لما قدمناه من وجوه القبح - نحو كونه ظلما و كفرنا لنعمة و ما أشبه ذلك و نحن نبطل ما عدا ما ذهبنا إليه.

و الذى يفسد أن يكون قبيحا لجنسه: أن ذلك يقتضى قبح كل ألم و ضرر، و قد علمنا حسن كثير من ذلك.

و ليس لأحد أن يدفع تجانس الحسن و القبيح من الضرر، و يدعى أنه لا يكون إلّا مختلفا؛ لأنّ الدليل قد دلّ على أن التماثل بين الذوات لا يقع بالقبح و لا الحسن، و لا بكل ما يتجدد فى حال الحدوث، و إنما يتماثل صفات^{٦٩٧} النفس التى

^{٦٩٥} . فى الأصل: العادة.

^{٦٩٦} . فى الأصل: العاده.

^{٦٩٧} . فى الأصل: الصفات.

يُحصل في العدم و الوجود، و كيف يدفع مماثلة الحسن القبيح، و قد علمنا أن المدرك للكذب^{٦٩٨} لا يفصل بينه و بين الصدق، و يشتبهان عليه كما يشتبه عليه الجوهران و السوادان.

على أن نفس الضرر الذي يقع ظلما، فإنه^{٦٩٩} يصحّ حدوثه عدلا بأن يقارنه بعض ما يخرج الفعل من كونه ظلما، فكيف يكون قبيحا لعينه أو جنسه؟

و بمثل ذلك يبطل القول بأنه قبيح بوجوده^{٧٠٠} و حدوثه؛ لأنه يؤدي إلى قبح كلّ محدث موجود، و لو قبح لحدوثه - على سوى ما نذكره من الوجوه - لم يمتنع أن يقع على بعض الوجوه - التي نذكرها - نحو كونه ظلما و كفرًا للنعمة إلى ما شاكل ذلك، و إن لم يحدث على ذلك الوجوه الذي أشاروا إليه، فلا يكون قبيحا، و قد علمنا خلاف ذلك.

و لا يجوز أن يقبح لانتفائه؛ لأنّ قبحه يختصّ حال الوجود، و يمتنع مع العدم.

و لا يجوز أن يقبح لوجود معني؛ لأنه كان يجب أن يكون العلم بقبحه يتبع العلم بتلك

ص: ٣١٨

العلّة، إمّا على جملة أو تفصيل، و نحن نعلم أنه متى علمنا قبحه - و إن لم نعلم معنى من المعاني، و لا علّة من العلل - [علمنا علّة قبحه] و لأنه أيضا كان لا يمتنع أن ينتفي ذلك المعنى عمّا يقع ظلما أو كفرًا للنعمة، فلا يكون قبيحا، أو يوجد ذلك المعنى في شكر النعمة و الإحسان و معرفة الله تعالى، فيكون الجميع قبيحا.

و أيضا: فإنّ الطريق إلى بيان العلل في الأحكام لا يتأتّى في القبيح؛ لأنّا إنّما تثبت العلة بأن يكون الحكم المعلّل يثبت و ينتفي، و الأحوال واحدة في ثبوته و انتفائه، فيمتنع تعلّقه ببعض تلك الأحوال، فيفتقر إلى تعليقه بأمر منفصل هو العلة، و هذا يتعدّر في القبيح؛ لأنّ الحكم الذي هو القبح لا يكون ثبوته و انتفائه و الأحوال واحدة.

و إذا لم يجز أن يقبح القبيح لمعنى موجود، فأحرى أن لا يكون كذلك لمعنى معدوم!

و لأنّ كلّ معنى معقول قد يوجد و لا يخرج الظلم من أن يكون قبيحا.

و لأنّ المعدوم لا يختصّ في حال العدم، و لا يتعلّق بغيره، فلو قبح له الفعل مع عدم الاختصاص، لم يكن بذلك أحقّ من غيره، و كان يجب قبح جميع الأفعال.

فأمّا ما يبطل أن يكون أحوال الفاعل مؤثّرة في قبح القبيح، نحو كونه محدثا مملوكا مربوبا، فهو أنّ الأمر لو كان كذلك، لوجب أن تكون أفعالنا كلّها قبيحة، و لا يكون بعضها بالقبح أولى من بعض؛ لأنّ المؤثّر في القبح حاصل، و اختصاصه بالكلّ اختصاص واحد.

^{٦٩٨}. في الأصل: الكذب.

^{٦٩٩}. في الأصل: فإن.

^{٧٠٠}. في الأصل: بوجودها.

و مما يبطل أيضا ذلك: أنه كان يجب ألا يعلم قبح الفعل من زيد إلا من علم كونه محدثا مربوبا؛ لأن القبيح لا يعلم [كونه] قبيحا إلا بعد العلم بما له صح، جملة و تفصيلا على ما تقدّم، و هذا يقتضى ألا يعرف الدهر به و من جرى مجراها قبح القبايح.

و أيضا: فإن كون الفاعل محدثا مربوبا لا تعلق به بالفعل، و ما يؤثّر في قبح الفعل و حسنه لا بدّ أن يتعلّق به ضربا من التعلّق، و كيف يوجب ذلك قبح الفعل و يؤثّر فيه، و قد يحصل قبل وجود الفعل و يؤثّر فيه، و قد يحصل قبل وجود الفعل و بعده، و يساوى فيه الجماد و الموات، و من مثال وجه القبيح أن يتبعه القبيح و لا يفارقه.

و لا فرق بين من جعل كون الفاعل محدثا وجهها بقبح الفعل مع ما ذكرناه، و بين من قال ذلك في كونه جسما أو محلا.

ص: ٣١٩

فأما ما يدلّ على أنّ القبيح لم يقبح للنهي: فهو أنّ النهي لو كان علّة في قبح الفعل، لم يخالف فيه نهينا لنهيته تعالى، و كان يجب أن يكون نهينا موجبا لقبح ما يتناوله، و هذا يقتضى قبح ما ينهى عنه العباد، و يوجب أيضا أن يكون الشيء حسنا قبيحا، بأن يأمر به أمر و ينهى عنه ناه، و وجب أن يقبح الإيمان و شكر النعمة و الإحسان، و ينهى عنه تعالى، و كلّ ذلك فاسد.

و ليس لهم أن يفرّقوا بين نهيه تعالى و نهينا في اقتضاء قبح الفعل، كما فرّقنا نحن بينهما في الدلالة على قبحه، و ذلك أنّ العلّة لجنسها تؤثّر، و نهينا من جنس نهيه تعالى، فيجب أن يؤثّر!

أ لا ترى أنّ الكون المخصوص من فعله، لما كان علّة في كون الكائن في جهة مخصوصة، أثر ما يفعله من ذلك الجنس تأثير ما يفعله تعالى، و لم يختلفا في باب التأثير، و الدلالة لا يدلّ لجنسها، و إنّما يدلّ لوقوعها على بعض الوجوه، فلا يمتنع أن يكون نهيه تعالى دالّا على القبح دون نهينا، من حيث كان النهي دلالة الكراهة، و الحكيم لا يكره إلا القبيح، فلهذا فارق نهيه في الدلالة لنهي من ليس بحكيم منا.

و ليس لهم أن يشترطوا في إيجاب نهيه لقبح الفعل، صدوره من ربّ مالك.

و ذلك أنّه قد يكون ربّا مالكا، و لا ينهى عن الفعل، فلا يكون قبيحا، فيجب أن يكون النهي هو المؤثّر.

على أنّ علّة الحكم ما جاورتها، دون ما تقدّمت عليه، و النهي أقرب إلى القبح من كونه ربّا مالكا، و لهذا كان وجود الحركة هو الموجب لكون المتحرّك متحرّكا دون وجوده، و لو جاز أن يشترط ذلك في إيجاب النهي منه، لجاز اشتراطه في سائر العلل، نحو الحركة و العلم و ما أشبههما.

و أمّا ما يسأل عنه: من أنّ نهى مالك الدار عن دخولها يؤثّر في قبح الدخول، من حيث كان مالكا، دون نهى من ليس بمالك للدار؟

و الجواب عنه: / ٨٥ / إنّ نهى مالك الدار إنّما أثر، من حيث دلّ من حاله على أنّه غير راض بالدخول، و أنّه يضرّ به، و نهى غيره ليس له هذا الحظّ، و نهى القديم تعالى عند

مخالفينا بخلاف ذلك؛ لأنّه يؤثّر عندهم فى القبح و يوجبه، و ليس بدالّ على أمر يوجب ذلك و الأمر قبح الفعل، ففارق إذن مالك الدار.

و ما يدلّ أيضا: على أنّ القبيح يقبح للنهى، أنّا قد بيّنا أنّ العلم بقبح القبيح لا يفارقه العلم بوجه القبح، إمّا على جملة أو تفصيل، فلو قُبِحَت الأفعال النهى لكان من لا يعرف النهى و لا الناهى من الملحدين و البراهمة لا يعرف قبح شيء من القبائح، و لا يفصل بين القبيح و الحسن، و المعلوم خلاف ذلك.

و لو جاز أن يدعى أنّ من ذكرناه غير عالم فى الحقيقة بقبح القبائح، و إنّما يعتقد ذلك، لجاز أن يدعى مثله فى العلم بالفرق بين الأسود و الأبيض و جميع المدركات؛ لأنّ سكون نفس العقلاء إلى الكلّ على أمر واحد، و لجاز أيضا أن يدعى فيمن يعرف السمع و النهى مثل ذلك.

و بعد، فلو لم يكن هذا الاعتقاد علما، لم يكن لعمومه سائر العقلاء وجه؛ لأنّ من شأن الاعتقاد الذى ليس بعلم - و إنّما يقع عن شبهة و ما جرى مجراها - ألاّ تعمّ العقلاء بأسرهم، و لا وجه يقتضى عموم ما ذكرناه من الاعتقاد، إلّا أنّه من جملة كمال العقل.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّهم لاختلاطهم بأهل السّمع ما اعتقدوا ذلك؟

لأنّ جميع ما ذكرناه يسقطه، و لأنّه كان يجب أن يعتقدوا بالاختلاط بأهل السمع تحريم الزنا و الخمر، و جميع ما يحرمه أهل السمع، و لا شيء دلّ على ما ذكرناه من أنّا نجد من يعتقد تحريم القبائح العقلية و الشرعية، متى شك فى النبوة خرج على طريقة واحدة من اعتقاد قبح الشرعيّات، و لم يخرج عن الاعتقاد بقبح العقليّات، بل هى ما كان عليه، فلو كان الشرع موجبا للأمرين أو طريقا إليهما - لمكان الشك فيه - لشكك فيهما، و بيّن ما ذكرناه أنّه يجب على هذا القول أن يكون العلم بقبح الظلم و قبح شرب الخمر واقعا من طريق واحد، و هذا يقتضى أن لا يكون أحدهما أجلى من الآخر، كما أنّ الشخصين متى علما بالإدراك على وجه واحد، لا يكون العلم بأحدهما أجلى من الآخر، و قد علم كلّ عاقل أنّ العلم بقبح الظلم أجلى من العلم بقبح شرب الخمر.

و ممّا يدلّ على ذلك: إنّنا قد علمنا أنّ من دعانا إلى نبوّته و النظر إلى علمه، و خوّفنا من

الإعراض عن ذلك، يعلم وجوب النظر فيما ادّعاه علينا، و قبح الإعراض قبل أن يعلم النبوة، و على هذا الوجه يجب النظر فى معرفة الله تعالى عند تخويف خاطر و ما جرى مجراه، فكيف يقال: إنّ العلم بقبح القبائح يقف على السمع؟

و أيضا: لو كان النهى موجبا لقبح القبائح، لوجب أن يكون الأمر مؤثرا فى حسن الحسن، و هذا يقتضى أن لا يحسن منه تعالى شيء من الأفعال، كما لا يقبح منه شيء، و لا إشكال فى كفر من التزم ذلك.

و ليس له أن يقول: إنَّ حسن الفعل يكون للأمر و غيره؛ لأنَّه يلزم على ذلك أن يكون القبيح أيضا للنهي و غيره، و لا يعصمهم فى نفى القبيح عن أفعاله تعالى قولهم: إنَّه غير منهيّ، و لا له أن يقول: إنَّ الفعل يحسن منه تعالى لانتفاء النهى، و ذلك وجه فى حسنه كالأمر؛ لأنَّه لا فرق بين هذا القائل و بين من قال: إنَّ الفعل يقبح لانتفاء الأمر، كما يقبح النهى، و هذا يقتضى قبح جميع أفعاله تعالى، و يجب أيضا حسن فعل الطفل و النائم و البهيمة لانتفاء النهى، و لو حسنت أفعالهم لم يكن لنا منعهم عن كثير منها.

على أن انتفاء النهى لو أوجب حسن الفعل، لم يكن بالحسن من الندب؛ لأنَّ تأثيره لا يقتضى هذه القسمة.

و أيضا: فيجب على هذا القول ألا يقبح منه تعالى التفرّد بشيء من القبائح، إذا كان غير منهيّ، و هذا يقتضى تجويز الكذب عليه، و تصديق الكذّابين، و الأمر بالمفاسد، و النهى عن المصالح، و لا دين يبقى مع تجويز ذلك!

و أيضا: فقبح القبيح يرجع إلى الفعل، و النهى لا يرجع إليه، فكيف يقتضى قبحه؟

و أيضا: فإنَّ النهى [له] أجزاء كثيرة، و يستحيل فى الجملة أن يوجب أمرا واحدا أجزاء كثيرة^{٧٠١} يرجع إلى الآحاد دون الجمل.

و أيضا: فإنَّ النهى عن الفعل يختصّ حال عدمه، فكيف يؤثّر فى قبح لا يحصل إلّا فى حال وجوده و هذا يقتضى قبح المعدوم!

و أيضا: فإنَّ النهى حروف مختلفة، و المختلف من المعانى لا يوجب حكما واحدا.

ص: ٣٢٢

و أيضا: فإنَّ النهى قد يحل الضدّ أو غير محلّ الفعل، فكيف فيه القبح، و لا تعلق بينهما.

و أيضا: فلو قبح الفعل المنهيّ، لوجب أن يكون المؤثّر^{٧٠٢} هو الحرف الآخر؛ لأنَّ ما يقتضى من الحروف لا يجوز أن يكون مؤثّرا، و لو قبح للأخير من الحروف، لقبح لذلك و إن لم يتقدّمه باقى الحروف.

و ليس لهم أن يقولوا: إنَّ النهى المؤثّر هو القديم الذى ليس بحروف.

لأننا^{٧٠٣} نبين فيما يأتى من الكتاب بعون الله، أنَّ الكلام لا يجوز أن يكون إلّا حروفا، و بطلان ما يدّعون من إثبات كلام قديم ليس بحروف.

على أن هذا يقتضى أن لا يكون لقبح الفعل مبدأ^{٧٠٤}، كما أنَّ عليه لا ابتداء لها.

^{٧٠١}. فى الأصل: لا الانحاف.

^{٧٠٢}. فى الأصل: المؤثّرة.

^{٧٠٣}. فى الأصل: لأنك.

و مما يدلّ أيضا على أنّ القبيح لا يقبّح النهي: إنّ ذلك يقتضى ألا يقع القبيح ممّن ليس بمنهياً كالصبي و البهيمة، و يجب لو حاول الصبيّ أن يقتل إماما و نبيا لا يمنع من ذلك، و لا يلزمنا أن ندفعه عنه!

و إذا بطل كلّ قسم علّقوا به [فى] قبح القبائح، أو أمكن تعلّقه به، صحّ ما ذهبنا إليه فى وجه القبح، و أنّ التأثير هو لها دون غيرها؛ لأنّه إذا كان لا بدّ من أمر، و بطل كلّ ما يقتضيه القسمة إلّا أمرا واحدا^{٧٠٥}، فلا بدّ من تعلّق الحكم به.

فصل فى ذكر أقسام الأفعال الحسنة و أحكامها و مراتبها

قد تقدّم من ذكرنا لما ينقسم إليه الفعل الحسن بما يعنى على تكراره، و الطريق إلى أنّ ما يحسن من الأفعال، أو تكون له صفة الندب، أو الواجب [الذى] لا بدّ من اختصاصه بصفة، هو ما^{٧٠٦} أسلكتناه فى أنّ القبيح يختصّ، فلا معنى / ٨٦ / لإعادته.

و قد اختلف فيما له يحسن الحسن:

فذهب بعض الشيوخ إلى أنّه يحسن لوجه يقع عليه، كما نقول ذلك فى القبيح، غير أنّه يقول: متى اجتمع وجه الحسن و وجه القبح، فى الفعل الواحد، كان الحكم لوجه القبح.

ص: ٣٢٣

و قال من تأخّر عن هؤلاء: إنّ الحسن لا يجوز أن يحسن لوقوعه على وجه؛ لأنّه كان يجب متى اجتمع فيه وجه القبيح و وجه الحسن، أن يكون حسنا قبيحا؛ لأنّ علّة الحكم لا يجوز ثبوتها مع انتفاء الحكم، و لا يجوز تقليب حكم إحدى العلتين على الأخرى؛ لأنّ ذلك ينقض كونها علّة، و يجعل من ذهب إلى ما ذكرناه ما له يحسن الفعل ثبوت غرض فيه، و انتفاء وجوه القبح عنه.

و الأولى أن يقال: إنّ الحسن يحسن لوقوعه على وجه هو المؤثّر فى حسنه، لكنّه إنّما يؤثّر بشرط انتفاء وجوه القبح؛ لأنّ دخول الشروط بالنفى و الإثبات، مع ما فى أحكام الأفعال غير منكر، و إنّما جعلنا الوجه الذى يقع عليه الفعل هو المؤثّر فى حسنه؛ لأنّه هو الذى يخصّه، و جعلنا النفى شرطا؛ لأنّه لا يخصّ الفعل، و جرى ذلك مجرى ما يقوله فى كون الحيّ حيّا، و اقتضائه كون المدرك مدركا، بشرط انتفاء الموانع.

و العلم بكون الشىء حسنا و ندبا و واجبا، قد يكون ضروريا على الجملة، و يعلم فيما اختصّ بالصفة المذكورة المؤثّرة فى كونه ندبا أو واجبا، أنّه كذلك باكتساب، و هذا كعلمنا باضطرار على الجملة؛ فإنّ الإحسان الخالص له صفة الندب، و أنّ ردّ الوديعه واجب، و كذلك شكر النعمة و قضاء الدين، فمتى علمنا فى الفعل المعين أنّه بصفة الإحسان، علمنا حسنه، و أنّ له صفة الندب باعتقاد يفعله يطابق الجملة المتقرّرة فى العقل، و كذلك متى علمنا فى الفعل له شكر النعمة و ردّ الوديعه، فعلنا اعتقادا لوجوبه، و يكون ذلك الاعتقاد علما، لأجل الجملة المتقرّرة فى العقل، و هذا قد تقدّم شرحه عند بياننا^{٧٠٧} الطريق

^{٧٠٤} . فى الأصل: ليبدأ.

^{٧٠٥} . فى الأصل: أمر واحد.

^{٧٠٦} . فى الأصل: و.

^{٧٠٧} . فى الأصل: بيانا.

إلى معرفة القبائح، و ما يعلم بالسمع وجوبه أو كونه ندبا يدخل فيما ذكرناه، و يجرى مجرى ما يعلم بالسمع قبحه؛ لأنّ الحكيم إذا أوجب شيئا علم أنّه لا بدّ من وجه وجوب على الجملة، فإن كان الفعل ممّا إن كان واجبا فلوجه تعيينه، يجب علم ثبوت ذلك الوجه فيه بإيجاب الحكم^{٧٠٨}، و علم وجوبه مطابقة ما فى العقل، و إن كان ممّا يجب لوجه شيء، علم أنّه لا بدّ من ثبوت بعضها فيه.

و قد قيل: إنّ فى الواجب ما يحمل بالاستدلال على غيره، كنحو حمل التوبة فى

ص: ٣٢٤

الوجوب على الاعتذار، فيما جرى مجرى ما ذكرناه فى الكذب، المختصّ بنفع أو دفع ضرر، إذا حمل فى باب القبح على الكذب العارى من ذلك.

و الطريق إلى أنّ الواجب و جميع ضروب الأفعال الحسنة، لم يكن كذلك لجنسها و وجودها، أو وجود معنى، أو عدم معنى، أو للأمر، أو لأحوال فاعلها، و أنّها إنّما كانت كذلك الوجوه التى تعلّق عليها الأحكام نحو كونها إحسانا.

و أيضا: فإنّ شكر النعمة إلى ما شاكل ذلك، هو ما بيّناه فى باب الكلام فى القبائح، فلا معنى لإعادته.

و كذلك الكلام فى أنّ من علم وجوب الفعل و كونه ندبا، فلا بدّ من أن يكون عالما بما له كان كذلك، إمّا على جملة أو تفصيل.

فصل فى بيان أنّه تعالى قادر على ما لو وقع لكان قبيحا

الذى يدلّ على ذلك أنّ كون القادر قادرا، إنّما يتعلّق لأحداث الأجناس، و كونه قبيحا لا مدخل له فيما يتعلّق به القدرة. ألا ترى أنّه قد يكون قبيحا لانتفاء أمور، إمّا من جهته أو جهة غيره؟ نحو الظلم الذى يقبح، لانتفاء المنع و دفع الضرر و الاستحقاق، فمن قدر على الجنس، قدر أن يوجده و إن خلا ممّا ذكرناه؛ لأنّ خلوه لا يغيّر حال القادر، و كيف يغيّره و كونه ظلما لا تعلّق له بأحوال القادر زائدة على كونه قادرا، حتى يصحّ أن يقال: إنّّه تعالى ليس على تلك الأحوال، و إنّما المرجع به إلى انتفاء أمور لا تتعلّق القدرة بها.

و أيضا: قد ثبت أنّ القادر على الشيء يجب أن يكون قادرا على جنس ضده إذا كان له ضدّ، و هو تعالى قادر على أن يفعل فينا العلم به تعالى و بصفاته، فيجب أن يكون قادرا على ضدّ ذلك و هو الجهل القبيح، و كذلك هو قادر على خلق الشهوات فى أهل الجنّة لما يدركونه، فيجب أن يكون قادرا على خلق النفار بدلا من ذلك، و هو ظلم قبيح.

و أيضا: فقد ثبت أنّ القادر على الشيء، يجب أن يكون ممّن يصحّ أن لا يفعله، ليخرج من حكم المضطرّ و من ليس بقادر، و هو تعالى قادر على إثابة المطيع و إعادته، فيجب

ص: ٣٢٥

^{٧٠٨}. فى الأصل: العلم.

أن يكون قادرا على أن لا يفعل ذلك، و ترك فعل الواجب كالقبيح ممّا هرب منه المخالف.

و أيضا: فقد ثبت كونه تعالى قادرا على تعذيب مستحقّ العذاب، كالكافر و غيره ما لم يتب، فإذا تاب يجب أن يكون على ما كان عليه من كونه قادرا على عقابه، و ما يقع بعد التوبة هو الظلم القبيح.

و إنّما قلنا: إنّ التوبة لا يخرج من كونه مقدورا لها، لو أخرجته من المقدور و أحالت وجوده، لاشترك كلّ القادرين في ذلك، و لجرت التوبة مجرى وجود المقدور، أو يقتضى وقته، أو وجود سببه، أو يقتضى وقت سببه.

و أيضا: فإنّ القادر بنفسه أو كرها. فيما لا يتعلّق به من القادر بقدرة، و لهذا قد^{٧٠٩} [يوجد] أجناس يقدر عليها، و لم يتناه مقدوره من الجنس الواحد و بالوقت و المحلّ، قادرا عليها؛ لأنّ حاله لم يزد في ذلك [و] لم ينقص، سواء رجع كونه قبيحا قادرا إلى جنس أو ضرب أو وجه، و هذا يقتضى كونه قادرا على ما لو وقع لكان قبيحا؛ لأنّ القادر بقدرة يقدر على ذلك.

و أيضا: فليس يخلو القبيح من أن يكون جنسا مخالفا للحسن، أو يكون الجنس واحدا و يرجع القبح إلى ضروب الجنس:

و الأوّل: يقتضى كونه تعالى قادرا عليه؛ لأنّه من حيث كان قادرا لنفسه يجب أن يقدر على جميع الأجناس.

فإن كان الثاني: فمن شأن القادر على الجنس أن يقدر على كلّ ضروبه و الوجوه التي يقع عليها، و ألا يقع في ذلك اختصاص بين القادرين، و إن كان في القدر على الأجناس اختصاص، و كلّ ذلك يصحّ كونه تعالى قادرا على ما لو وقع لكان قبيحا.

و أقوى ما تعلّق به النظم و من وافقه في نفي كونه تعالى قادرا على القبيح قولهم إن^{٧١٠} إثباته قادرا على ذلك، يقتضى جواز وقوعه منه، فإذا علم أنّه تعالى لا يفعله، كان ذلك دلالة على أنّه ليس بقادر عليه، كما أن الجمع بين الضدّين لمّا لم يكن مقدورا، لم يجز وقوعه.

ص: ٣٢٦

و قولهم أيضا: لو كان الظلم في مقدوره، لكنّا متى قدرنا وقوعه، لا يخلو من أحد أمرين:

إمّا أن يكون دالّا على كونه جاهلا أو محتاجا، أو لا يكون دالّا على ذلك؟

فإن دلّ على ما ذكرناه، و جب / ٨٧ / كونه تعالى على إحدى هاتين الصفتين. ألا ترى أن أحدنا متى وصفناه بالقدرة على أن يدلّ على أن زيدا في الدار، و جب أن يكون زيد في الدار؟

و إن كان لا يدلّ الظلم منه على ما ذكرناه، و جب أن لا يدلّ وقوع الظلم الواقع من أحدنا على أنّه جاهل أو محتاج.

^{٧٠٩}. في الأصل: قدر.

^{٧١٠}. في الأصل: أو.

و ليس لأحد أن يمتنع من الجواب عن ذلك، بأنّه يدلّ أو لا يدلّ؛ لأنّه نفى و إثبات بلا واسطة بينهما، و لا له أن يقول: إنّ النفي و الإثبات إذا لم يتقابلا^{٧١١} يرجعا إلى أمر واحد؛ لأنّ الظلم المقدّر وقوعه لا يخلو لو وقع و نظر ناظر فيه، بأن يفضى نظره إلى العلم بأنّ فاعله محتاج أو جاهل، أو لا يفضى إلى ذلك، فبان [أنّ] النفي و الإثبات هاهنا متقابلان و راجعان إلى ذات واحدة.

و الجواب عن الشبهة الأولى: إنّنا لا نقول: إنّ القبيح منه تعالى جائز، و إن كان قادرا عليه؛ لأنّ لفظه «الجواز» حقيقة في الشكّ، و إن استعملت في غيره، و إذا علمنا بالدليل القاطع أنّه تعالى لا يفعل القبيح، لم يطلق من الألفاظ ما يقتضى الشك في ذلك، فإنّما استعملت لفظه «الجواز» [في] الصحّة التي معناها نفى الاستحالة؛ لأنّه كان يؤدّي إلى صحّة إطلاق القول بأنّ الله تعالى يجوز أن يكون عالما، و أنّ النبيّ - صلى الله عليه و آله و سلّم - يجوز أن يكذب، و لما ذكرناه أخيرا يفسد أن يكون معنى «الجواز» معنى القدرة.

فأمّا إطلاق القول بأنّ القبيح صحّ منه، فإنّنا نجيب السائل عن ذلك:

بأنّك إن أردت بالصحّة القدرة، فهو يصحّ منه.

و إن أردت الجواز، فأمّا نمنع منه لما تقدّم، و ليس يجب إذا علمنا بالدليل في بعض الأفعال أنّه لا يقع، و امتنعنا من جواز وقوعه و الشك في ذلك من حاله، أن نقضى بأنّه غير مقدور، و لأنّ هذا يقتضى أن يكون غير قادر على ما علم أنّه لا يفعل، و لوجب أن تكون

ص: ٣٢٧

الملائكة و الأنبياء لا يقدرّون على المعاصي من حيث علم أنّهم لا يفعلونها، و أن يكون الملجئ إلى الفعل لا يقدر على خلافه.

على أن كون بعض الفاعلين ممّن لا يفعل أبدا القبيح و لا يختار إيجاده، و لو أوجب كونه غير قادر عليه، لوجب متى علمنا أنّ أحدنا لا يختار القبيح في وقت واحد و أوقات قصيرة، ألا يكون قادرا عليه؛ لأنّه ما اقتضى خروج القادر من كونه قادرا لا يختلف، طال وقته أو قصر، كسائر ما تقدّم ذكره من وجود المقدور و تقضى وقته. و على هذا صحّ كون القادر قادرا على الضدّين، و إن لم يصحّ أن يفعلهما معا.

فأمّا ما اعترضوا به من الجمع بين الضدّين، فإنّنا لم ننف كون ذلك مقدورا، من حيث لم نجز وقوعه، من حيث علمنا^{٧١٢} استحالته في نفسه.

و الجواب عن الشبهة الثانية: إنّ العبارات قد تدخلها الصحّة و الفساد، و ما علم بالأدلة لا يجوز أن يدخله الفساد، فيجب فيما دلّت عليه الدلالة أن نجتنب من العبارات ما يقتضى فساده، فلو قلنا: إنّ وقوع الظلم منه تعالى يدلّ على جهله أو

^{٧١١} . في الأصل: + و .

^{٧١٢} . في الأصل: علمت.

حاجته، لوجب أن يكون على إحدى هاتين الصفتين، و إن لم يفعل الظلم، و ما علمناه من كونه عالما غنياً يمنع من ذلك، و إن قلنا: إنه لا يدلّ، نقض هذا القول دلالة الظلم في الشاهد على جهل فاعله أو حاجته.

و إن قلنا فرارا من ذلك: إنه غير قادر على الظلم، نقض ما علمناه بالأدلة من كونه قادرا على ذلك، فاقصرنا على القول بأن الظلم لو وقع منه لكان ظالما و لاستحقّ الذمّ؛ لأنّ ذلك كالموجب عن الظلم، و لا يؤدّي إطلاقه إلى نقض الأدلة.

و لا بدّ لمن سأل عن ذلك من التعميل على مثل جوابنا، إذا سأل عن الملك إذا فعل ما يقدر عليه من المعصية، هل يكون خبره تعالى عن أنّه لا يفعلها صدقا و دلالة أو لا يكون؟

فإن قيل: إنه دلالة على أنّه لا يفعل، و قد فعل!

و إن قلنا ألا يكون دلالة، فإنّه^{٧١٣} أيضا فاسد.

و كذلك إذا سأل عن القديم تعالى أو^{٧١٤} علم خلاف ما علم أنّه يفعله، لكان يخرج من

ص: ٣٢٨

كونه عالما، أو يكون على ما كان عليه من العلم.

أو سئل عن الرسول عليه السلام، أو^{٧١٥} خبر أنّ بعض الدور لا تدخلها امرأة، فقال: و لو دخلتها امرأة لكان دخولها مكذبا لخبره، و مبطلا لعلمه، أو موجبا لكون المرأة رجلا.

و لهذه المسائل [وجوه] كثيرة، و لا بدّ فيه من جوابنا، و الامتناع عن الجواب ممّا ينقض المعلوم، و هذا هو جواب أبي علي.

و ممّا يوضّحه و يكشف عن معناه أنّ الأمر المقدر ينقسم على وجهين؟

فمنه ما يكون الإخبار عنه بالتقدير مفيدا فيه [أو] في غيره، فما أفاد في نفسه صحّ الجواب عنه بالنفي أو الإثبات، و ما يفيد في غيره يجب أن يتأمل حاله، و يجيب بما يطابق حاله، و يمتنع ممّا لا يطابق.

فمثال الأول: و هو المفيد في نفسه، أن يقال: أ تجيزون وصف زيد بالقدرة، على أن يفعل اعتقادا؛ لأنّ السماء تحته، أو لا تجيزون ذلك في جوابنا جوازه؛ لأنّ الاعتقاد لا يفيد في الغير أنّ معتقده على ما هو به؟

و لو قال بدلا من ذلك: أ فتصفونه بالقدرة على أن يفعل علما بأن السماء تحته؟

^{٧١٣}. في الأصل: فإن.

^{٧١٤}. في الأصل: لو.

^{٧١٥}. في الأصل: لو.

لامتنعنا من حيث كان العلم يفيد في المعلوم [أن] يقتضى تعلّقه بالشىء على ما هو به.

فأمّا القسمة بالنفى و الإثبات،^{٧١٦} إنّما يصحّ في الأمور المعلومّة الثابتة، فأمّا ما ليس بثابت ممّا يقدر، فقد يقدر على وجه يجرى فيه مجرى الثابت المعلوم.

و ربّما قدّر على وجه لا يلحق بالمعلوم في صحّة القسمة بالنفى و الإثبات؛ لأنّ ما يقدره يختلف حاله بحسب ما يلحق به و يضمّ إليه من الكلام، فالتقدير المجرد يجرى مجرى الثابت المعلوم، كقولنا للكلايى، لو كان لله تعالى علم لوجب أن يكون موجودا أو معدوما، و إن كان موجودا و جب أن يكون قديما أو محدثا.

و إنّما لحق هذا المقدّر بالثابت من حيث تجرّد عن أمر تغبّر عن حاله، فأمّا إذا لم يتجرّد التقدير، لم يمتنع أن يكون النفى أو الإثبات فيه متعذّرا، لما ضممناه إليه في الكلام. ألا ترى أنّا نقول في الجوهر الموجود أنّه في كلّ حال لا يخلو من جواز كونه في جهة بدلا من

ص: ٣٢٩

غيرها، أو أن يكون ذلك غير جائز عليه، فيوجب أمّا النفى أو الإثبات لتقابلهما، و كذلك لو قدّرنا في الجوهر المعدوم الوجود، لكانت هذه القسمة صحيحة فيه؛ لأنّنا قدّرنا تقديرا مجردا خاليا ممّا يمنع من دخول النفى و الإثبات.

فلو قيل لنا: فلو كان الجوهر الموجود قديما، لكانت القسمة التي ذكرتموها تصحّ فيه؟

لامتنعنا، من حيث أنّا متى قلنا: يجوز كونه في كلّ حال في جهة بدلا من الأخرى، نقض ذلك كونه قديما؛ لأنّ القديم لا يجوز أن يتردّد فيما لم يزل بين صفتين ضدّين، و إن قلنا: / ٨٨ / لا يجوز، نقض ما علمناه من أن التحييز يصحّ كون الجوهر في الجهة بدلا من الأخرى، و إنّما فارق هذا التقدير لما تقدّم، من حيث تجرّد [عن] الأوّل، و انضمّ إلى الثانى ما يمنع من الجواب فيه بالنفى و الإثبات، و على هذا يصحّ ما قدّمناه من الامتناع من الجواب في دلالة الظلم؛ لأنّه تقدير بنى على ما لا يمكن معه النفى و لا الإثبات على ما تقدّم كشفه.

و قد كان أبو هاشم يختصّ بجواب آخر عن هذا السؤال فيقول:

لا يجوز القول بأنّ الظلم لو وقع منه تعالى لدلّ على جهله و حاجته؛ لأنّ ذلك تعليق للمحال الذي هو الجهل و الحاجة، و الجائز^{٧١٧} هو وقوع الظلم، و لا يجوز القول بأنّه كان لا يدلّ؛ لأنّه تعليق للمحال، و هو رفع دلالة الظلم متى كان الأوّل مستحيلا، فالجائز هو وقوع الظلم، و من شأن ما تعلّق بغيره إذا كان القصد به الإخبار لا الاعتبار و النفى، أن يكون له ثانى متى كان الأوّل، و إذا كان الثانى مستحيلا، كونه على كلّ حال - وقع الأوّل أم لم يقع - لم يجز تعليقه به على جهة الإخبار؛ لأنّ فائدة التضمّن و التعليق يبطل، و لهذا لا يصحّ قول القائل «لو دخل زيد الدار لصار السواد بيضا»، و تعليق الشىء بغيره على جهة الإخبار يخالف ذلك؛ لأنّه يصحّ القول للمجبرّة بأنّ القديم تعالى لو فعل القبيح لكان جاهلا أو محتاجا، لأنّ الغرض بذلك نفي فعل القبيح عنه، كلما انتفت الحاجة و الجهل، و قد تعلّق على هذا الوجه الضدّ المحال للمحال.

^{٧١٦}. في الأصل: + و.

^{٧١٧}. في الأصل: + و.

فنقول: لو جاز وجود ما لا يتناهى فى الماضى لجاز فى المستقبل، و أن يبتدئ أحدنا

ص: ٣٣٠

يفعل فعلا بعد أن يفعل ما لا يتناهى، و الغرض بذلك نفى الأمرين، و كذلك يجوز على جهة النفى و التباعد تضمين الجائز بالمحال، كقوله تعالى: **وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ**^{٧١٨} و كل ذلك مفارق تعليق الشئ لغيره على جهة الإخبار.

و ممّا يجاب به عن السؤال أن نقول: لو وقع الظلم منه تعالى، لما كان يدلّ على جهل و لا حاجة فيه تعالى؛ لأنّ الظلم إنّما يدلّ على أحد الأمرين، متى علمنا أنّ الغنى العالم لا يختاره، فإذا قدرنا وقوعه من عالم غنى، فقد أخرجناه من كونه دالاً، و جرى هذا القول مجرى من قال لنا: «لو ظهرت المعجزات على يد الكذّابين أ كانت تكون دلالة على صدق من ظهرت عليه»؟ فالجواب أنّها حينئذ لا تدلّ على الصدق.

و لأنّها إنّما تدلّ على ذلك متى علمنا من حالها أنّها لا تظهر على الكذّاب، فإذا قدرنا ما يخالف ذلك، فلا بدّ من الجواب بأنّها لا تدلّ؛ لأنّ الجواب إنّما يكون بحسب السؤال، فكذلك إنّما نقول فى المحكم من الأفعال، إنّّه دلالة على أنّ فاعله عالم، متى علمنا أنّه لا يظهر من [غير] العالم، فلو قال لنا قائل: «فلو ظهر المحكم ممّن ليس بعالم، لكأن يكون دلالة على علم فاعله»؟ لكان الجواب أنّه لا يكون دلالة بهذا التقدير.

و ليس لأحد أن يقول: فيجب على هذا أن ينتقض دلالة الظلم على الجهل و الحاجة؟

لأنّ ذلك لا يلزم، من حيث أجبنا بأنّه لا، يدلّ بتقدير ليس يقتضى إخراجّه عن كونه دلالة.

و إذا سألتنا عنه سؤالا مطلقا غير مقدّر بما ينقض دلالتّه، و قلنا: إنّّه دالّ، كما أنّ من سأل عن المعجز هل يدلّ على صدق من اختصّ به؟ فلا بدّ من الجواب بأنّه دالّ.

و إن كان إذا سأل عن هذا الوجه المتقدّم فقيل: فلو ظهر على الكذّاب؟

لكان قد أجاب بأنّه لا يدلّ، و لم ينقض ذلك دلالة المعجز على الصدق!

و هذا جواب أيضا واضح.

و إذا كنّا قد ادّعينا فى هذا الفصل أنّه تعالى قادر على جميع أجناس المقدورات، فلا بدّ من الدلالة على ذلك.

ص: ٣٣١

فصل فى أنّه تعالى يقدر على كلّ جنس من المقدورات

^{٧١٨} . سورة الأعراف: ٤٠.

لنا في هذا الباب طريقتان:

أحدهما: أن [نبين على سبيل الإجمال] دلالة على أنه تعالى قادر على كل الأجناس في الجملة.

و الطريق الآخر: أن نبين على سبيل التفصيل والتعيين، أنه تعالى قادر على كل جنس منها.

والذي يبين الطريقة الأولى: أنه قادر، و ما اقتضى تخصيص القادر ببعض المقدورات دون بعض غير ثابت فيه؛ لأن الذي يقتضى تخصيص الأجناس هو القدرة، كما أن الذي يقتضى اختصاصها في التعلق بجزء واحد، و الوقت و المحل و الجنس واحد، هو كونها قدرة، و إلا فالقادر من حيث كان قادرا لا يقتضى الاختصاص بجنس دون جنس، كما لا يقتضى الاختصاص بقدر دون قدر، و لهذا قدر القادر من في الوقت و المحل الواحد من الجنس الواحد، على الأجزاء الكثيرة بحسب عدد قدره، و فارق في ذلك القدرة التي تختص على الشروط التي ذكرناها بالجزء الواحد.

و إذا ثبت أنه لا مقتضى لذلك في الأقدار و الأعداد، و جب أن يقدر على كل جنس، كما و جب كونه قادرا على ما لا نهاية له من الأعداد.

والذي يبين صحة هذه الطريقة: إن حال القادر لنفسه أقوى من حال القادر بقدرة، و لهذا قدر على ما لا يتناهى من الجنس الواحد، و الوقت و المحل واحد، و قدر على أجناس لا يقدر عليها القادر منّا، و إذا كانت له المزية علينا، و جب أن يكون قادرا على أجناس مقدوراتنا.

يوضح ذلك: إن القدر كلها مشتركة في التعلق بأجناس مخصوصة، و لا يصح اختلاف حالها في ذلك، و قد ثبت أنه تعالى قادر على بعض الأجناس التي يتعلق بها القدر، فيجب أن يكون قادرا على سائر الأجناس التي يتعلق بها القدر؛ لأن حاله تعالى إن لم تزد على حالها لم تنقص.

ص: ٣٣٢

و أما الطريقة الثانية: فالذي يبينها أنا قد علمنا أن أجناس المقدورات على ضربين:

أحدهما: يختص هو تعالى بالقدرة عليه، و لا يدخل تحت قدر العباد، و هذا ممّا لا شبهة فيه؛ لأنه لو لم يكن مقدورا له تعالى و العباد لا يقدرون عليه، لخرج من أن يكون مقدورا في نفسه.

و الضرب الآخر: هو ما يقدر العباد على جنسه، و فيه شبهة، و نحن نبين أنه تعالى قادر عليه جنسا.

أما الأكوان: فلا بد من كونه تعالى قادرا عليها، لقدرته على الجواهر المضمّنة وجودها، و آلا يصح أن يوجد الجواهر^{٧١٩} إلا بأن يوجد الجوهر، و يفعل بعض القادرين منّا الكون فيه، و ذلك أن كلامنا في أول جسم يخلقه الله تعالى؟

^{٧١٩}. في الأصل: الجوهر.

و هذا السؤال لا يتأتى فيه، على أن القادر بقدره لا يصح أن يفعل الكون في غيره إلا متولداً عن الاعتماد، و الاعتماد إنما يولد الكون في غير محلّه، بشرط تقدّم مماسّة محلّه لمحلّ الكون، بدلالة أن المماسّة لا بدّ منها حتى يتولّد الكون عن الاعتماد، فأما أن يكون شرطاً في وجود الكون، أو توليد الاعتماد - و لو كانت شرطاً في وجود الكون - لما صحّ وجوده في الجزء المنفرد / ٨٩ /، فيجب أن يكون شرطاً في كون الاعتماد مولداً، و قد علمنا أن الاعتماد يجوز عدمه في الثاني مع حصول مسببه، فبطل أن يكون مماسّة محلّ الاعتماد لغيره في حال التوليد هي الشرط، و ثبت أن المماسّة تجب حصولها في الابتداء بين محلّ الاعتماد و محلّ الكون، و هذا يقتضى مماسّة الجوهر الموجود للجوهر المعدوم.

على أن من جعل الشيء على صفته، يجب عن علّة، فلا بدّ من كونه فاعلاً لتلك العلّة؛ لأنّ معلول العلّة لا ينفصل منها، فمن أوجد الجوهر في جهة، لا بدّ من أن يكون هو الفاعل، لما به يكون في تلك الجهة، و هذا واضح.

و إذا ثبت أنّه تعالى قادر على الكون، لكنت الأكوان متضادّة و متماثلة، و قد صحّ أن القادر على الشيء قادر على مثله و ضدّه في الجنس، فيجب أن يكون تعالى قادراً على جميع أجناس الأكوان.

ص: ٣٣٣

فأما التأليف: فيجب تعالى كونه قادراً على جنسه من وجهين:

أحدهما: إنّ أولّ حيّ خلقه الله تعالى، لا بدّ أن يكون تأليفه من فعله؛ لأنّ لا قادر سواه.

و الوجه الثاني: إنّه إذا قدر على الكون و الكون يولد التأليف، و من شأن القادر على السبب أن يكون قادراً على المسبّب، فيجب أن يكون قادراً على التأليف من حيث قدر على سببه، و بهذا يعلم أنّه تعالى قادر على الألم و اللذة؛ لأنّ الكون يولدهما.

و أمّا الاعتمادات: فيجب أن يكون تعالى قادراً عليها؛ لأنّها تولّد الأكوان، و من حقّ القادر على الشيء على جهة الابتداء أن يقدر عليه على جهة التوليد، و كما أن من قدر على السبب أن يقدر على المسبّب، و كذلك يجب فيمن قدر على المسبّب أن يقدر على السبب.

و أيضاً: فإنّ الرطوبة مضمن وجودها بوجود الاعتماد اللازم سفلاً، فلا يخلو أولّ حيّ يخلقه الله تعالى من ذلك، فيجب أن يكون هذا الاعتماد مقدوراً له، و القادر على الشيء يجب أن يكون قادراً على الأصوات و الحروف؛ لأنّها يتولّد عنه إذا كان على وجه المضادّة، و إذا قدر على الحروف، فهو قادر على الكلام؛ لأنّ ذلك ليس بأكثر ممّا له نظام مخصوص من الحروف، و يجب أن يكون قادراً على جنس الكلام و نوعه، سواء قيل: إنّه متضادّ أو لم يقل ذلك فيه.

فأما الاعتقادات و العلوم: فيجب كونه تعالى قادراً عليها؛ لأنّه المختصّ بخلق كمال العقل، و سائر العلوم الضرورية فينا؛ و لأنّ معارف أهل الآخرة - على ما سندلّ عليه بمشيئة الله - لا تكون إلاّ ضرورية من فعله تعالى.

و إذا ثبت كونه قادراً على هذه العلوم، و جب أن يكون قادراً على جنس الاعتقاد؛ لأنّ كلّ من قدر على إيجاد الشيء على وجه زائد على الوجود، كان قادراً على مجرد إيجادها، و يجب أن يكون قادراً على الجهل؛ لأنّ القادر على الشيء قادر على

ضده، و العلوم و إن كانت أجناسا مختلفة، من حيث كان الاعتبار فى تماثلها التعلق المخصوص، فالكل نوع واحد لاشترائه فى قضية واحدة، و من حق القادر على الشيء أن يكون قادرا على نوعه، كما يجب ذلك فى الجنس و الضد.

ص: ٣٣٤

و إن كان السهو معنى، فيجب أن يكون جلّ و عزّ قادرا عليه لأمرين:

أحدهما: إن العباد لا يجوز أن يقدروا عليه.

و الآخر: لأنّه قادر على العلم الذى هو ضده.

فأما الظنّ: إن كان من جنس الاعتقاد - كما ذهب إليه أبو هاشم - فيجب أن يكون مقدورا له من حيث كان قادرا على الاعتقادات.

و إن كان جنسا يخالف الاعتقاد، و جب أن يكون تعالى قادرا عليه؛ لأنّه على هذا المذهب ضدّ العلم، و القادر على الشيء قادر على ضده.

فأما النظر: فيجب أن يكون تعالى قادرا عليه، من حيث كان قادرا على أن يحدث فىنا العلوم، و فى العلوم ما يصحّ أن يتولّد عن النظر، و من قدر على إيجاد الشيء مبتدأ، صحّ أن يوجدّه متولّدا، إذا كان ممّا يصحّ أن يقع كذلك.

فأما الإرادة: فيجب أن تكون مقدورة له؛ لأنّ ما يفعله العالم لا بدّ من أن يريدّه، إذا لم تكن إرادة، و لأنّ التكليف لا يتمّ إلّا بالإرادة، و لأنّ الثواب لا يكون كذلك، إلّا بأن يقصد به وجه التعظيم.

و إذا ثبت أنّه قادر على الإرادة، و جب أن يكون قادرا على سائر أجناسها، لأنّ من قدر على الشيء قدر على نوعه على ما تقدّم، و يجب أن يكون قادرا على الكراهة؛ لأنّها ضدها.

و أمّا التمنى: فإن كان قولاً، فيجب أن يكون قادرا عليه؛ لأنّه قادر على الكلام.

و إن كان معنى مخصوصا فى القلب، فالطريق إلى كونه قادرا عليه السمع.

و [أما] الندم: أصحّ المذاهب أنّه جنس برأسه سوى الاعتقاد، و الطريق إلى كونه مقدورا له تعالى هو السمع، متى سلكتنا هذه الطريقة دون التنى تقدّمت، و ليس بمنكر أن يستدلّ بالسمع على ذلك؛ لأنّه يمكن معرفة السمع مع الشك فى أنّ الندم مقدور له و كذلك التمنى، إن كان جنسا غير القول.

يتلوه فصل فى «الدلالة على أنّه تعالى لا يختار فعل القبيح» فى الجزء الثالث.

فرغ من نسخه فى رابع شهر ذى قعدة الحرام سنة ١٠٣٧ هجرية، و الحمد لله ربّ العالمين، و العاقبة للمتقين، و صلّى الله على سيّدنا محمد و آله الطاهرين، و حسبنا الله كافيا و معيننا و أميننا و هادينا و نصيرا، حسبنا الله و نعم الوكيل، نعم المولى و نعم النصير / ٩٠.

ص: ٣٣٥

الجزء الثالث

ص: ٣٣٧

[باب]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وَ بِهِ تَقْتِي

فصل فى الدلالة على أنه [تعالى] لا يختار فعل القبيح

الذى يدلّ على ذلك أنّه تعالى عالم بقبح القبيح، و أنّه غنيّ عنه؛ لأنّه عالم بنفسه على ما تقدّم، فلا بدّ من كونه عالماً بجميع المعلومات، و من جملتها فعل القبيح، و أنّه تعالى غنيّ عنه، و من كانت هذه حاله لا يجوز أن يختار القبيح؛ لأنّ علمه بما ذكرناه صارف له عن فعله.

يدلّ على ذلك: إنّ أحدنا متى استغنى عن الكذب، بأن علم أنّ ما يصل به إليه بعينه بالصدق، و كان عالماً بقبح الكذب، و أنّه غنيّ عنه، لا يجوز أن يختاره على الصدق.

فإن قيل: دلّوا على أنّ أحدنا يصحّ أن يستغنى بالصدق عن الكذب، مع أنّه لا ينفك من الحاجة؟

قلنا: قد يستغنى أحدنا عن الشيء على وجهين:

أحدهما: بأن يكون ممّا لا ينتفع به و لا يدفع به ضرراً.

و الوجه الآخر: أن يكون له فيه نفع يمكنه الوصول إليه بعينه بغيره، و لهذا يصحّ القول بأنّه يستغنى بإحدى يديه فى حمل الجسم الخفيف عن الأخرى، و بإحدى عينيه فى النظر

ص: ٣٣٨

إلى الجسم العظيم عن الأخرى، و هذا ثابت فيما قدرناه من الكذب و الصدق إذا تساوى فيما يوصلان إليه من النفع.

على أنّ هذا أكد فيما نحتاج إليه؛ لأنّ أحدنا إذا كان - مع أنّ الغنى لم يثبت له بإطلاق - مع أنّه لا ينفك من الحاجة، لا يجوز أن يختار الكذب على الصدق، و هذه حالهما فمن يكون مستغنياً عن الحقيقة و لا يجوز الحاجة عليه أولى بذلك.

فإن قيل: دلّوا على أنّ من كانت حاله ما ذكرتم لا يختار القبيح؟

قلنا: العلم بذلك ضروري لا يشتهه على عاقل، و لا فرق بين من جوز أن يختار العاقل الظلم و الكذب و هو مستغنى عنهما بالصدق و العدل و عالم بقبحهما، و أنه غنى عنهما، و بين من جوز أن يختار ما فيه ضرر من الأفعال على ما لا ضرر فيه، و أن يقدم على قتل نفسه و الإضرار بها، من غير تصور شيء من المنافع.

فإن قيل: فما الدليل على أن العلة في أنه لا يختار الكذب ما ذكرتم؟

قلنا: لأنه متى جهل قبح الكذب جاز أن يختاره، و كذلك لو اعتقد أنه له فيه نفعاً زائداً جاز أن يؤثره على الصدق، و متى علم قبحه و غناه عنه، لم يجز أن يختاره، و إذا كانت الحال هذه لم يمكن تعلق أنه لا يختاره بوجه آخر هناك، فيجب أن تكون العلة ما ذكرناه؛ لأن الطريق إلى معرفة العلة ثابت في هذا الموضوع.

و اعلم أن المعتبر في باب الدواعي، بما عليه الفاعل دون ما الفعل عليه في نفسه، و لهذا اعتبرنا فيما يصرف عن الكذب علمه بقبحه، و بأنه غنى عنه، و لم تقتصر على كونه مستغنياً.

و الذي يبين ما ذكرناه: إنه لو كان مستغنياً على الحقيقة، و اعتقد حاجته إليه، جاز أن يختاره، كما أنه إذا كان قبيحاً على الحقيقة و اعتقد حسنه جاز أن يختاره، و كما شرط في باب القبح علمه لقبحه، كذلك يجب أن يشترط في باب الغنى.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون من ذكرتم حاله ملجأً إلى فعل الصدق، أو إلى أن لا يختار الكذب؟

قلنا: الإلجاء إذا لم يكن من باب النفع و تعلق بالدواعي، فهو موقوف على المنافع

ص: ٣٣٩

و المضار، و بلوغهم أيضاً قدراً مخصوصاً، و الحسن لا تأثير له في الإلجاء؛ لأنه قد يثبت و لا إلجاء، و إذا صح ذلك وجدنا بأن ما^{٧٢٠} في الكذب و الصدق من النفع يتساويان على ما فرضناه، فلو كان ملجأً إلى الصدق لكان الكذب بمنزلة، لتساويهما في الداعي، و لو كان ملجأً إلى أن لا يختار الكذب لكان الصدق بمنزلة، على أن من أثر العدل على الظلم، و الصدق على الكذب منّا، يستحق المدح على ذلك، و لو كان ملجأً لم يستحق مدحاً.

فإن قيل: ما أنكرتم أن من ذكرتم حاله، إنما لا يؤثر الكذب على الصدق؛ لأنه يعلم أن العقلاء يذمونه على الكذب، و يسقط به منزلته بينهم، فلا يؤثر ما فيه مضرته، أو لاستحق الذم عليه، و هذا يمنع من تساويهما عنده؛ لأنهما لا يتساويان لما ذكرناه؟

قلنا: إنما بيننا كلامنا على أنهما إذا تساويا فيما يفعل له الأفعال من المنافع و دفع المضار، و لم يكن في أحدهما من ذلك إلا ما في الآخر، لم نختر الكذب، فإن كان ممن يستضرّ بدم العقلاء أمكن أن يتساويا عنده من وجهين، إما أن يكون في

^{٧٢٠} في الأصل: منا.

القبیح نفع زائد على ما فى الصدق يعدل ما فيه من المضرّة، أو^{٢٢١} أن يكون فى الحسن قصد مشقّة بإزاء ما فى القبیح من المضرّة.

وليس لأحد أن يقول: إنّ الحال إذا كانت هذه، جاز أن يختار الكذب؟ لأنّنا نعلم ضرورة أنّ مع التساوى لا يجوز أن يختار القبیح، و إنّما قدرنا ما يدخلها فى التساوى، و لا يوجب زيادة أحدهما على صاحبه فى النفع، على أنّ من لا يخطر بباله ذمّ العقلاء، و لا يكون ممّن يستتضرّ بذلك أو يسقط به منزلته، فإنّ هذا ممّا يمكن تقديره بعلم أنّه لا يفعل القبیح، فبطل أن تكون العلة ما ذكره.

و كيف يكون اعتقاده بأنّ^{٢٢٢} العقلاء يذمّونه صارفا، و هو لو اعتقد حسن الكذب جاز أن يختاره على الصدق، مع اعتقاده أنّ العقلاء يذمّونه؟

فأمّا التعليل بأنّه امتنع من الكذب لاستحقاق الذمّ، فهو الذى أردناه؛ لأنّ ذلك هو حكم بقبیح، و لا فرق بين أن يعلّل امتناعه بالقبیح أو يحكم لقبیح الذى هو استحقاق الذمّ، و هذا لا يمنع من عمل الغائب على الشاهد.

ص: ٣٤٠

فإن قيل: ألا علّلتم كونه غير مختار للكذب، بأنّه لا داعى له إلى فعله لا بما قلتموه؟

قلنا: أوّل ما فى هذا السؤال أنّه لا يمنع من غرضنا فى هذه المسألة، و حمل الغائب على الشاهد؛ لأنّه يقتضى أن يكون تعالى لا يختار القبیح لارتفاع الداعى إليه، إذا كان الداعى إلى القبیح لا يكون إلّا لحاجة إليه، أو ما فى معناها من اعتقاد الحاجة أو الجهل بالقبیح، و هذا منتف عنه تعالى، إلّا أن هذا و إن كان لا يمنع من الغرض، فالتعليل بما ذكرناه أولى؛ لأنّ النفع موجود فى الكذب، و العلم بالنفع داع، و ليس يخرج من كونه داعيا ثبوت مثله من النفع فى الصدق، و إن كان الصارف الحاصل فى الكذب قد غلب حكمه؛ لأنّ حكم الصارف أقوى.

و لو جاز أن يعلّل كونه غير مختار للكذب هاهنا بنفى الداعى، جاز أن يعلّل امتناع العاقل مما يضره ضررا محضا بفقد الداعى، و قد / ٩١ / علمنا أنّ تعليل ذلك بالصارف أولى.

و أيضا: فإنّ تجدد كونه غير مختار للكذب، حكم يتبع ما ذكرناه من كونه عالما غنيا، و عند تجدده له يتجدد و لا داعى له غير متجدد، و تعليق الحكم بما يجاوره إذا أمكن أولى من تعليقه بما تقدّم عليه.

و الذى بيّن ما ذكرناه: أنّ الساهى يجوز أن يختار القبیح، مع أنّه لا داعى له إليه، فكيف يصحّ أن يعلّل كونه غير مختار للقبیح بأنّه لا داعى إليه؟

فإن قيل: لم أوجبتم إذا لم يجيز لله تعالى بعض القبائح بقبحه، إلّا يختار جميع القبائح؟

^{٢٢١} فى الأصل: و.

^{٢٢٢} فى الأصل: لأنّ.

و لم تقولوا: إنه إذا فعل بعض الحسن لحسنه يجب أن يفعل كل حسن؟

قلنا: يجب الرجوع في أحكام الدواعي إلى الشاهد، و إلى ما يدلّ عليه الأدلّة، و لا يحمل بعضا على بعض، و قد علمنا أنّ بين من لم يفعل قبيحا لعلمه بقبحه و غناه عنه، لا يجوز أن يختار شيئا من القبائح هذه حاله، و أنّ هذا حكم مطرد في الجميع، و ليس كذلك الحسن؛ لأنّ أحدنا قد يفعل فعلا حسنا لحسنه، فلا يجب أن يفعل كلّ ما يشاركه في الحسن، و لهذا قد يتصدّق بدرهم من جملة دراهم لكونه حسنا، و إن لم يجب أن يتصدّق بكلّ درهم.

ص: ٣٤١

و لهذا نقول: إنّ الدواعي قد تختلف أحكامه، فبعضها يدعوا على سبيل الجواز، و هذا ممّا سنستقصيه فيما يجيء من الكتاب بمشيئة الله.

فإن قيل: كما أنّ العالم بقبح القبيح و غناه عنه لا يختاره، و كذلك لا يجوز أن يختار العاقل الفعل الحسن إلّا لنفع أو دفع ضرر، و هذا يوجب إلّا يفعل تعالى الحسن كما لا يفعل القبيح؟

قلنا: أوّل ما ندفع هذا السؤال و نبطله، إنّنا لمّا ادّعينا^{٧٢٣} أنّ العالم بقبح القبيح و أنّه غنيّ عنه لا يختاره، رجعنا في ذلك إلى ضرورة العقول، و حملنا الغائب على الشاهد بالعلّة الموجبة للحكم، و ليس هكذا ما سألنا عنه؛ لأنّ أحدنا لا يمكنه أن يدعى أنّ العالم بأنّ أحدنا لا يفعل الحسن إلّا للنفع أو دفع الضرر ضروري، و لو كان الحكم الذي ادّعوه معلوما في الشاهد لما صحّ لهم ردّ الغائب إليه، لعلّة الجمع [بين] الأمرين، كما فعلنا ذلك في علّة الامتناع من القبيح، فصحّ بطلان الإلزام.

و ممّا يدلّ على الفرق بين الأمرين، و أنّ الحسن قد يفعل لحسنه، أنّه تعالى قد ثبت كونه محدثا للعالم، فلا يخلو من أن يكون ذلك قبيحا أو حسنا، أو ليس بقبيح و لا حسن:

و لا يجوز أن يعرى فعله تعالى من القبح و الحسن مع كونه عالما غير ساه.

و لا يجوز أن يكون قبيحا؛ لأنّنا قد بيّنا أنّ الغنيّ العالم بقبح القبيح، و أنّه غنيّ عنه، لا يجوز أن يختاره، و دللنا أيضا فيما تقدّم على أنّه تعالى غنيّ عالم، فلم يبق إلّا أنّ ما فعله حسن، و أنّه فعله لحسنه؛ لأنّه لا وجه سواه.

و هذه طريقة كان يعتمدها أبو اسحاق بن عيّاش^{٧٢٤}.

دليل آخر: و قد استدللّ أبو هاشم على ذلك، بأنّنا نعلم ضرورة أنّ من خيّر بين صدق و كذب مستويين، فيما له يفعل الأفعال من المنافع و كلّ حكم إلّا في الحسن و القبح، لا يختار الكذب، بل يختار الصدق، نعلم إنّما اختاره لحسنه؛ لأنّ ما عدا ذلك قد فرضنا أنّ الكذب يشاركه فيه.

^{٧٢٣} . في الأصل: ادعينا.

^{٧٢٤} . هو إسحاق بن عيّاش البصري، من رءوس المعتزلة، كان تلميذا لأبي هاشم الجبّائي و أبي عليّ محمّد بن خلّاد، و كان من تلاميذه القاضي عبد الجبّار، توفي في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري.

و ليس لأحد أن يقول: ما أنكرتم أن يكون من ذكرتم حاله، إنّما يختار الحسن لحسنه و بالنفع الذى فيه، فمن أين أنه يفعل له حسنه فقط حتى تحملوا عليه التقديم تعالى؟

و ذلك أنه فعل الصدق للأميرين، فلا بدّ من أن يكون مريدا للضدين، و منزهاً أنه يؤدّى إلى كونه مريداً للشيء الواحد كارها له فى الوقت الواحد على الوجه الواحد؛ لأنه إذا أراد شيئاً له ضدان، كالتعود فى الدار الذى له ضدان من الانتصاب فيها و الخروج منها، فإرادة القعود كراهة للخروج و الانتصاب، و كراهة الخروج إرادة للانتصاب، فيجب أن يكون الانتصاب مراداً مكروهاً!

و منها: إن هذا القول يؤدّى إلى تعلق المعنى الواحد على سبيل التفصيل بأمرين، و ذلك لا يجوز.

و منها: إن الإرادة لو تعلقت بأمرين، لوجب أن يتعلّق بهما على جهة واحدة، حتى يكون إرادة لهما، لأنّ شياع التعلّق فيما يتعلّق بغيره، يقتضى أن يشيع على حدّ واحد، فيجب إمّا أن يكون إرادة لهما أو كراهة لهما.

و منها: إنه لو جاز أن يكون إرادة الشيء كراهة لصدّه، لجاز أن يكون العلم بالشيء جهلاً لصدّه، و القدرة على الشيء عجزاً عن صدّه، فما يمتنع^{٧٢٥} من أحد الأمرين يمتنع من الآخر.

و منها: إن الإرادة للشيء لو كانت كراهة لصدّه، لتعلّقت بالأضداد، اعتقدها المرید أم لم يعتقدها، و قد علمت أنّ ذلك محال.

فأما قول من ذهب إلى أن إرادة الشيء كراهة لأن لا يكون، فأكثر ما تقدّم يفسده، و المعتمد فى ذلك على أنّنا نجد نفوسنا مريدين لحدوث الشيء من غير أن نجدها كراهة له على وجه آخر، فكان يجب على هذا ألاّ نجد أحدنا الفصل بين كونه مريداً و كارهاً؛ لأنه متى كان على أحد الأمرين فهو على الآخر، فكان يجب أن نكون كارهين، لأن لا يكون النوافل، و إلاّ تمّ^{٧٢٦} بين كوننا مريدين من غيرنا الواجب و النقل، و ما يؤدّى إلى أن نكره من الوجوه ما لا نعلمه و لا نعتقده، و كان يجب فيما له ثلاثة وجوه متضادة من الأفعال، متى

أراد كونه على الأوّل أن يكره كونه على الثانى و الثالث، و كراهة أن^{٧٢٧} يكون على الثالث، إرادة لأن يكون على الثانى و الأوّل، فيجب أن يكون الوجه الثانى مراداً مكروهاً.

على أن ما يبطل أن تتعلّق الإرادة أو الكراهة، بأن لا يكون الشيء [ف] يبطل هذا القول.

^{٧٢٥} . فى الأصل: نطبع.

^{٧٢٦} . هكذا تقرأ الكلمة فى الأصل.

^{٧٢٧} . فى الأصل: لأن.

إنما يتعلّقان بمتعلّقهما على وجه الحدوث، [و] الذى يدلّ على ذلك، أنّها لو تعدّدت فى التعلّق [ب] طريقة الحدوث لم يقف على حدّ فى باب التعلّق؛ لأنّ كلّ شىء تعدّى طريقة واحدة فى تعلّقه، لم يقف على حدّ و تعلّق بكلّ وجه حتى بالماضى و القديم، كالاتقاد، و كلّ ما اختصّ تعلّقه، لم يتعدّى الطريقة الواحدة كالقدرة.

و قد علمنا استحالة تعلّق الإرادة بالأشياء على سائر وجوهها، و مساواتها فى ذلك الاعتقاد، و لا شبهة فى أنّ أحدنا يجد من نفسه تعذّر إرادة الماضى أن يكون ماضيا، و القديم أن يكون قديما، و لا يلزم على هذا التمنى، و أنّه لا يختصّ فى التعلّق بطريقة الحدوث، و مع ذلك^{٧٢٨} لم يمتنع كامتناع تعلّق الاعتقاد، و ذلك أنّ الأقوى فى التمنى أنّه ليس بمعنى يحلّ القلب، و إنّما يوصف الإنسان بأنّه متمنّ إذا لحقه غمّ و ضرر، [أو] فاته سرور و لذّة، فقال: «ليس كان كذا» و «لم يكن كذا»، و لا بدّ من أن يكون قاصدا بهذا القول إلى الأخبار؛ لأنّ التمنى من جنس الخبر، و لهذا لم يوصف النائم بذلك، و إن أطلق القول من حيث لم يكن قاصدا.

و الذى يدلّ على ذلك: أنّه يوصف عند سماع هذا القول منه، و إن لم يعلم على حال / ٩٢ / أخرى، و لو كان معنى زائدا على ما ذكرناه، لوجدناه من نفوسنا، كما نجد كوننا معتقدين و مریدين إلى غير ذلك.

و إذا كان التمنى خيرا التزمنا أنّه يصحّ أن يتعلّق بسائر الوجود، كتعلّق الاعتقاد، و إن

ص: ٣٤٤

كان على بعضها لا يسمّى مریدا لأمر يرجع إلى المواضع، و اختلاف الأسماء لا يؤثر فى هذا الباب.

على أنّا لو سلّمنا أنّه جنس يحلّ القلب لأمكن، على أنّا لو سلّمنا أنّه جنس أن يصحّ الدلالة بأن نقول: لو تعدّدت الإرادة فى التعلّق طريقة الحدوث، حتى يتعلّق بالآلى يكون الشىء، لجرت مجرى كلّما يصحّ تعلّقه بأن لا يكون الشىء، و كلّ شىء هذه سبيله يجوز تعلّقه بالماضى، كالاتقاد و الظنّ و التمنى.

دليل آخر: و ممّا يدلّ أيضا على أنّها لا تتعلّق إلّا على وجه الحدوث، أنّ الإرادة لا بدّ من أن تكون مؤثّرة فى الفعل إمّا تحقيقا أو تقديرا، فالتحقيق نحو ما تعلّق بأفعال المرید، و المقدّر ما يتعلّق بفعل غيره من إرادته؛ لأنّ المانع من تأثيرها فيه انتفاء التعلّق؛ و لو تعلّق ذلك الفعل بقدرة المرید لأثّرت فى إرادته، و الإرادة يتميّز بتأثيرها، فمحال أن يثبت شىء من نوعها مع فقد هذا التأثير، فلو تعلّقت بالآلى يكون الشىء، لم تكن مؤثّرة فيه على وجه من الوجوه؛ لأنّها لم تؤثّر فى المراد إذا كان حادثا، إمّا بأن يصير الفعل واقعا بها على وجه دون وجه ممّا يتبع الحدوث، كالخبر و غيره، أو تؤثّر فى نفس الحدوث، بأن نشرك مرادها و ضدّه فى داع واحد، فيؤثّر المرید بها أحدهما على الآخر.

و إذا ثبت ما ذكرناه فى الإرادة، صحّ مثله فى الكراهة؛ لأنّ من شأن كلّ ضدّين أن يتعلّق كلّ واحد منهما بما تعلّق به الآخر، على الوجه الذى تعلّق به بالعكس منه.

فإن قيل: أليس أحدنا قد يريد من زيد آلا يدخل الدار، و يريد منه آلا يكفر؟

قلنا: أمّا من أراد من غيره آلا يكفر، فإنّما أراد الإيمان منه، بدلالة أنّه يجد نفسه مريدا لذلك، و لو لم يكن الأمر على ما قلنا لجاز أن يريد أحدنا من غيره آلا يكفر، مع أنّه لا يريد وجوه الإيمان منه، كما أنّه لا يمتنع أن يعلم أنّه لا يكفر، و إن لم يرد وجوه الإيمان منه، و لا اعتبار بإطلاق اللفظ في هذا الباب؛ لأنّه كما يقال في ذلك على سبيل المجاز، قد يقال أيضا: هو قادر على آلا يفعل الشيء، و المراد قدرته على ضده، فإنّما قول من يريد آلا يدخل زيد الدار فمعناه أنّه كان لدخوله [قادر]، و هذا لا بدّ ممّن هذه حاله أن يكون كارها، و لو قيل هذا الوجه أيضا في الأوّل لجاز.

ص: ٣٤٥

فصل في ذكر ما يصحّ أن يراد، أو يجب، أو يحسن، و ما لا يجب ذلك فيه، أو لا يصحّ، أو لا يحسن

اعلم أن المراعى فيما يصحّ أن يراد أمران:

أحدهما: ما يرجع إلى المراد نفسه.

و الآخر: راجع إلى المرید.

فالراجع إلى المراد: أن يكون ممّا يصحّ حدوثه مستقبلا، أو هو حادث في الحال، و إن جمعت الأمرين في قولك أن يكون الحدوث غير مستحيل عليه جاز.

و ما يرجع إلى المرید: هو آلا يكون ساهيا عنه، إمّا بأن يكون عالما به أو معتقدا أو ظانّا.

و الذى يدلّ على الشرط الأوّل: إنّنا قد بيّنا أنّ الإرادة إنّما تتعلّق بالحدوث، فإذا امتنع وجه تعلّقها، امتنع تعلّقها.

و الذى يدلّ على صحّة الشرط الثانى ظاهر، لأنّ من المعلوم أنّ الساهى عن الشيء لا يجوز أن يريد.

و ما يستحيل أن يحدث على ضربين:

أحدهما: ليس بمعلوم فى نفسه، كبقاء الأجسام.

و الثانى: أن يكون معلوما و الحدوث يستحيل عليه، إمّا على كلّ حال، و إمّا على بعض الوجوه، نحو ما يقضى وقته من المقدورات، فإنّ حدوثه محال على كلّ حال، و نحو المقدور الذى لم يحضر وقته، فإنّ حدوثه يجوز على وجه و ممتنع على آخر، و نحو الجواهر و الأجناس الباقية التى يستحيل حدوثها حالا بعد حال من غير توسّط عدم، و الجميع ممتنع تعلّق الإرادة، و غير ممتنع أن يراد ما يمتنع حدوثه على بعض الوجوه، و يصحّ على آخر متى تعلّقت الإرادة بالوجه الذى يصحّ حدوثه عليه، كتعلّق الإرادة بحدوث المقدور الذى لم يحضر وقته، فى الوقت الذى يصحّ أن يوجد فيه، و ما أحلنا تعلّق الإرادة به ممّا ذكرناه لا يمتنع أن يكون مرادا إذا اعتقد المرید صحّة حدوثه، إلّا أنّ

ص: ٣٤٦

الإرادة هاهنا لا مراد لها، و يجرى فى ذلك مجرى العلم المتعلّق بأنّه تعالى لا ثانى له فى أنّه لا معلوم له، و كان أبو هاشم يفتلّ بين ما ليس بمعلوم فى نفسه كالبقاء، و بين المعلوم الذى لا يجوز حدوئه على الوجه الذى يراد، فيجعل الإرادة للأوّل غير متعلّقة و فى الثانى متعلّقة.

و الصحيح أنّه لا فرق بين الأمرين؛ لتساويهما فى استحالة الوجه الذى تتعلّق عليه الإرادة.

و الفرق بين الإرادة و الاعتقاد فى هذا الباب واضح؛ لأنّ الاعتقاد إنّما صحّ أن يكون متعلّقا بالاعتقاد على صفة، و إن استحال تلك الصفة فى الاعتقاد فيما تقضى.

و فيه؛ إنّ سيحدث و لم يجر ذلك فى الإرادة؛ لأنّ الاعتقاد يتعلّق بمتعلّقه على وجوه، و لا يختصّ وجها معيّنا، و الإرادة لا تتعدّى الحدوث، و الأولى فيما يستحيل حدوئه أنّه إنّما لا يراد لاستحالة الإرادة فى نفسها لا لفقد الداعى، بخلاف ما ذهب إليه قوم فى ذلك؛ لأنّ الوجه الذى لا تتعلّق الإرادة إلّا عليه إذا استحال استحاله تعلّقها.

فأمّا ما سها عنه أحدنا، أو اعتقد استحالة حدوئه جهلا، فإنّما لا يريد لأجل الداعى و للجملة التى ذكرناها، صحّ أن يراد الإرادة؛ لأنّ الشرط فيما يصحّ أن يراد الإرادة حاصل فيها، من صحّة الحدوث و علم المرید أو اعتقاده لذلك، و إنّما لا يصحّ أن تراد إذا غمضت؛ لأنّ غموضتها يجرى مجرى سهو المرید عنها، و لا فرق بين من فرّق بين الإرادة و غيرها فيما ذكرناه، و بين من فرّق فى ذلك بين أفعال القلوب و أفعال الجوارح.

فأمّا ما يجب أن يراد: فالوجه فيه ما يرجع إلى المرید دون المراد؛ لأنّ العالم بما يفعله لا بدّ من أن يكون غرض فيه حتى يفعله، و إذا فعله لغرض يخصّه فلا بدّ من أن يكون مریدا له، إذا لم يكن ممنوعا من فعل الإرادة؛ لأنّ ما دعاه إلى الفعل يدعوه إلى إرادته، و ما ألجأه إليه ملجئة إلى إرادته، و ما صرفه عنه بصرفه عن / ٩٣ / إرادته، و لهذا قيل: إنّ الإرادة و المراد كالشئ الواحد، و الأمر فى أنّ من ذكرنا حاله لا بدّ من أن يكون مریدا واضح، و إنّما لا يكون مریدا إمّا بأن لا يكون عالما بالفعل، أو فى حكم العالم، أو لا غرض فيه، أو يكون ممنوعا عن الإرادة، و لو لم يجب ما ذكرناه لم يكن من امتنع عليه الفعل ممنوعا؛

ص: ٣٤٧

لأنّه إنّما يكون ممنوعا بأن يريد فلا يقع، و لهذا لم يجر أن يكون ما يفعله أو يريد ضده.

و ليس يلزم على ما ذكرناه وجوب إرادة الإرادة؛ لأنّها لا تفعل لغرض يخصّها، بل إنّما يفعل لما له المراد، و لو وجبت إرادة الإرادة، لأدّى ذلك إلى ما لا نهاية له من الإرادات.

و قد يجب أن يكون المرید مریدا للإرادة على بعض الوجوه، مثل من أراد من نفسه أو غيره الفعل على وجه لا يحصل عليه إلّا بإرادة، كالخبر و الأمر و العبادة و الذمّ و المدح.

فأمّا الكلام فيما يحسن و يقبح من الإرادات: و كلّ إرادة تعلّقت بمراد حسن، و انتفت وجوه القبح عنها فهى حسنة، و إنّما اشترطنا حسن المراد؛ لأنّ إرادة القبيح لا تكون إلّا قبيحة، و إرادة ما ليس بحسن و لا قبيح [كذلك]، و اشترطنا انتفاء

وجوه القبح؛ لأنّ المراد قد يكون حسنا و تكون الإرادة قبيحة، نحو إرادة الفعل الحسن ممّن لا يطيقه، و إرادة القديم تعالى لو تقدّمت على المراد، و إرادة ما لا صفة له زائدة على حسنه، من غير ما إذا لم تكن للمريد في ذلك نفع و لا ما يجرى مجراه، و كلّ إرادة أثرت في كون مرادها حسنا فهي حسنة؛ لأنّها لا يجوز أن يكون الفعل لأجلها كان حسنا و هي قبيحة.

فأمّا إرادة المستحقّ للعقاب إنزال العقوبة به، فالأولى أن تكون قبيحة على ما يختاره أبو هاشم؛ لأنّها في المضارّ به، و قد ألحق بذلك إرادة العاصي من غيره أن يلومه، و ليس تجرى إرادة العقاب منّا مجرى إرادة الأمراض، فإنّ الأمراض نفع لما فيها من الأعواض المترقّبة.

و هذه جملة كافية.

فصل فيما يؤثّر من الإرادات و لا يؤثّر، و بيان كيفية تأثير ذلك

اعلم أنّ الإرادة لا تؤثّر في حدوث الأفعال؛ لأنّ القدرة هي المؤثّرة في ذلك، و إنّما تؤثّر في الوجه الزائد على الحدوث، و من شرط ما يؤثّر في صفة له زائدة على الحدوث، أن يكون ممّا يجوز أن يقع على ذلك الوجه، و يجوز أن لا يقع، و إن كان قد يؤثّر فيما هذه حاله أمر سوى الإرادة، إلّا أنّها لا تؤثّر إلّا فيما هذه حاله، و لهذه الجملة قلنا: إنّ الإرادة

ص: ٣٤٨

لا تؤثّر في صفات الأجناس و إن تعلّقت بذلك، و لا تؤثّر في كون ردّ الوديعة ردّا لها؛ لأنّ ذلك يجب لا محالة من حيث كان تقدّم الإيداع يقتضى في هذا الردّ في وجوب كونه ردّا للوديعة، أراد المريد أن يكون كذلك أو لم يرد.

فأمّا ما يجوز أن يحصل من الوجوه، و يجوز إلّا يحصل، فقد تؤثّر فيه الإرادة، نحو قضاء الدين؛ لأنّه كان يجوز أن يقع هذا الفعل من غير أن يحصل له هذه الصفة؛ لأنّ تقدّم الدين لا يقتضى في هذا الفعل وقوعه قضاء له لا محالة على ما ذكرنا في ردّ الوديعة، فلا بدّ من أمر مخصّص و هو الإرادة؛ لأنّ العلم و سائر ما عدا الإرادة قد يحصل فلا يكون قضاء الدين، و كذلك القول في الخبر و الأمر و الثواب و العقاب، و على هذا صحّ القول بأنّ أحدنا لو منع من الإرادة، لم يصحّ منه أن يخبر و أن يأمر، و إن صحّ أن يرّد الوديعة و أن يظلم. فأمّا ما لا يؤثّر فيه الإرادة و إن كان وجهها زائدا على الحدوث، يجوز أن يحصل و إلّا يحصل على سواء، فكأنّ كون الاعتقاد علما و كون الشيء ملتدّا به؛ لأنّ المؤثّر في الأوّل كون الفاعل علما، و في الثاني الشهوة، و فارق هذا ما ذكرناه أوّلا؛ لأنّ قضاء الدين و ما شاكله إنّما افتقر في التأثير إلى كون الفاعل مريدا لما لم يجز أن يؤثّر فيه كونه عالما و لا شيء من أحواله.

و لمّا جاز فيما ذكرناه أخيرا أن يؤثّر فيه سوى كونه مريدا لم يفتقر إليه.

و الإرادة لا تؤثّر في حسن الشيء أو قبحه بلا واسطة، و إنّما تؤثّر في وقوعه على بعض الوجوه، و يعتبر ذلك الوجه، فربّما كان وجه قبيح، و ربّما كان وجه حسن. ألا ترى أنّ الخبر قد يكون خيرا بالإرادة، ثمّ نعتبر حال مخبره، فإنّ كان كذبا كان قبيحا، لكونه كذبا، و إن كان صدقا و انتفت عنه وجوه القبح كان حسنا، لكونه كذلك، فالإرادة لم تؤثّر على الحقيقة في القبح و لا الحسن، و إنّما المؤثّر فيهما وجوه الأفعال.

و الذى يبيّن ذلك: إنّ الإرادة بعينها قد تكون حاصله، و يكون الخبر تارةً قبيحا بأن لا يطابق المخبر، و تارةً حسنا بأن يطابقه و ينتفى وجوه القبح.

و إنّما قيل: إنّ الإرادة تؤثر في الحسن و القبح على معنى أنّها تؤثر فيه، و على هذا الذى ذكرناه لم يلزم أن تكون الإرادة و المراد يتعلّق قبح كلّ واحد منهما بصاحبه؛ لأنّ قبح

ص: ٣٤٩

الإرادة يتعلّق بقبح المراد؛ لأنّها يقبح مرادها، و المراد لم يقبح لقبح إرادته، بل للوجه الذى يقع عليه، و كلّ فعل قبح لوقوعه على وجه تأثيره الإرادة كالصدقة المقصود بها الرياء و السمعة، فهو و إرادته قبيحان؛ لأنّها إذا كانت قبيحة و أثرت في الفعل و جب قبحه، و ليس كذلك إذا كانت قبيحة غير مؤثرة؛ لأنّ من قصد بردّ الوديعة الأخذاع^{٧٢٩}، تكون إرادته قبيحة و فعله حسنا؛ لأنّها هاهنا منفصلة من الفعل و غير مؤثرة فيه.

و اعلم أنّ الإرادة لا تؤثر في كون الكلام خيرا، و لا في سائر ما ذكرنا أنّه يقع على وجه دون الآخر، و إنّما المؤثر على التحقيق في ذلك كون المرید مريدا، بخلاف ما ذهب إليه قوم من أنّ الإرادة هي المؤثرة.

و الذى يدلّ على ذلك: إنّها لو أثرت في كون الكلام خيرا، مع تأثيرها في كون المرید مريدا، لوجب أن تكون علّة في معلولين مختلفين.

و لأنّه لو كان مريدا بلا إرادة، لصحّ أن يخبر و يأمر، كما لو كان عالما بغير علم، يصحّ منه المحكم من الفعل، و لو جاز أن يستند كون الكلام خيرا إلى الإرادة دون حال المرید، لجاز استناد كون الفعل محكما إلى العلم دون حال العالم، و حال المرید و إن أثرت في الخبر، فليست علّة على الحقيقة في كونه خيرا؛ لأنّ العلّة لا تكون إلّا ذاتا، و من شرطها أن يختصّ بالمعلّل، و كلّ هذا لا يتأتّى في حال المرید. أ لا ترى أنّها تؤثر في الموجود و المعدوم من الحروف، غير أنّها و إن لم تكن على الحقيقة علّة فهي مشبهة بالعلّة.

و اعلم أنّه لا شبهة في الإرادة، إذا كانت متعلّقة بفعل غير المرید بها، فإنّها لا تؤثر فيه؛ ألا ترى أنّ القول الموجود من زيد لا يكون خيرا؛ لأنّ /٩٤/ عمرو أراد كونه خيرا، و لو جاز أن يؤثر بعض أحوال زيد في فعل عمرو، لم يكن بعض في ذلك أولى من بعض أن يؤثر كونه عالما و قادرا في فعل غيره.

و قد لوحّ أبو هاشم في بعض المواضع في المخبر، [أنّه] لا يمتنع أن يكون مخبرا بأن يقصد إلى الخبر و إن كان الخبر من فعل غيره.

و الصحيح ما ذكره في البغداديات^{٧٣٠} و غيرها من أنّ الخبر لا بدّ من أن يكون من فعل

^{٧٢٩} . في الأصل: الاختناع.

^{٧٣٠} . قال البدوي في مذاهب الإسلاميين ذيل ترجمته لأبي هاشم الجبائي ص: ٣٣٥ «البغداديات - ذكره الجويني في - (الشامل) ص: ٤٧١، الاسكندرية، سنة ١٩٤٩، و قال إنه: «مسائل تكلم فيها على نقض مذاهب البغداديين من المعتزلة».

المخبر، و يدلّ عليه ما ذكرناه من أنّ أحوال الحيّ لا يوّثر في فعل غيره، و ما ذكرناه قديما من أنّ جعل الذات على صفة من الصفات من غير توسّط علّة، فلا بدّ من أن يكون المحدث لها.

و كان أبو هاشم يشترط في تأثير الإرادة في الخبر، أن يكون من فعل المخبر، و يقول:

متى كانت ضرورية لم توّثر، و غيره يجيز أن توّثر لإرادة أو حال المرید، و إن كانت ضرورية و غير تابعة لاختياره.

و الذى ينصر به القول الأوّل: إنّ الخبر لما اعتبر في كونه خبرا بناء أن يكون ذاته من فعلنا و اختيارنا، و جب أيضا أن يعتبر فيما به صار خبرا من كوننا مریدين [و] أن يتعلّق باختيارنا، ليجرى ما كان به خبرا في التعلّق باختيارنا مجرى ذات الخبر، و حتى يصحّ أن يفعله خبرا أو لا يفعله كذلك.

و ممّا ينصر به القول الثانى: إنّ المعتبر في كون الكلام خبرا كون^{٧٣١} فاعله مریدا، كما أن المعتبر في كون الفعل محكما بكونه عالما، و لا اعتبار بكيفية كونه عالما، فكما جاز أن يوّثر كونه عالما و فى المحكم، و إن كان العلم من فعل غيره، كذلك يوّثر كونه مریدا، و كما جاز أن يوّثر كونه مریدا بلا إرادة أصلا، لو جاز ذلك، فلم لا يجوز أن يوّثر كونه مریدا، و إن كان عن إرادة ضرورية؟

و يمكن أن يفرّق بين كونه عالما، و كونه مریدا فى هذا الكتاب، بأنّ كونه عالما على سبيل الوجوب، بل على وجه الصحيح^{٧٣٢}، و كونه مریدا بخلاف ذلك؛ لأنّه مقدّر لكلّ واحد منهما تأثيرا^{٧٣٣} فى كونه داعيا - متى يصحّ لو انفرد - أن نختار الفعل لأجله.

بيّن ما ذكرناه: إنّ لما صحّ من أحدنا أن يختار الفعل للمنافع^{٧٣٤} و دفع المضارّ، صحّ أن يختاره لكلّ واحد من الأمرين إذا انفرد، و هذا يقتضى أن الفعل لو انفرد بالحسن لصحّ أن يختار له كما اختير له و للنفع.

و ليس له أن يقول: كيف يصحّ قولكم إنّ ما فعل المجموع أمرين بفعل لكلّ واحد منهما لو انفرد، و نحن نعلم أنّ المصدّقين لو تساويا فى النفع المتوصّل لكلّ واحد منهما إليه، و فى الآخر ضرر ليس فى الآخر، لكان من علم ذلك من حالهما يختار الذى لا ضرر فيه للنفع و فقد المضرة، و مع هذا فلو انفرد الفعل بأنّه لا ضرر فيه، لما كان ذلك داعيا إلى فعله، و ذلك أنّ الضرر الذى فى الصدق لا يخلو من وجهين:

إمّا أن يكون معتداً به، أو غير معتدّ بمثله.

^{٧٣١}. فى الأصل: يكون.

^{٧٣٢}. فى الأصل: التصحيح.

^{٧٣٣}. فى الأصل: تأثير.

^{٧٣٤}. فى الأصل: للنافع.

فلو كان الأوّل: أدخل الفعل في أن يكون قبيحا، لإمكان التوصل إلى النفع من غير ضرر، وهذا يقتضى أنه يختار الصدق الآخر لحسنه.

وإن كان الضرر غير معتدّ به فوجوده كعدمه.

دليل آخر: وقد استدللّ أبو عليّ أنّ الحسن قد يفعل لحسنه، كمن^{٧٣٥} يرشد الضالّ عن الطريق من غير تصوّر شيء من المنافع الدينية و الدنيايئة، فيعلم أنّه إنّما أرشده لحسن الإرشاد، وليس ما قدرناه من فقد تصوّر المنافع مستبعدا، إلّا أنّ المرشد قد يكون دهريا فلا يرجو الثواب و المنافع الدنيايئة التي هي شكر المرشد أو مكافاته، قد يجوز أن لا يخطر شيء منها بباله، بأن يكون ممّن^{٧٣٦} لا يعرف الذي يرشده، و لا يطمع في ملاقاته، و لا في معرفة أحد من الناس بما فعله فيشكره عليه، و يكون ممّن لا يرقّ قلبه عليه، فيدفع بخلاصه الضرر عن نفسه، و كلّ هذا جائز غير متعذّر.

دليل آخر: وقد استدللّ أبو عبد الله^{٧٣٧} على ذلك، بأنّ أحدنا يفرّق بين المحسن و المسيء بقلبه، و يعزم على شكره، و قد وجب في عقله هذه التفرقة، و لا يجوز أن يجب عليه ما لا يصحّ أن يفعله.

و هذا المعنى من حيث كان باطنا في القلب لا طريق لأحد إلى العلم به، فلا يمكن أن يقال: إنّ فعله ليمدح و يعظم عليه، أو ليدفع به ضرر الذمّ و الاستحقاق المستحقين على

ص: ٣٥٢

الإخلال بالواجب، و لا يمكن أن يقال: إنّ فعله للثواب أو للخلاص من العذاب؛ لأنّ الفاعل لذلك قد يكون دهريا لا يثبت ثوبا و لا عقابا.

و لا يقال: إنّ فعله لشفاء غيظه بمن أساء إليه؛ لأنّه يجب عليه، كان مغتاظا على من أساء إليه أو لم يكن، فبان له إنّما يفعل لحسنه و وجوبه.

دليل آخر: و ممّا يمكن أن يستدلّ به على ذلك، أنّ قبح الفعل قد ثبت أنّه يدعو إلى أن لا يفعل، فيجب أن يكون حسنه داعيا إلى فعله؛ لأنّ كلّ حال يحصل للفعل يدعو إلى ألاّ يفعل لها قصدتها يدعو إلى الفعل، بدلالة أنّ الضرر لما دعى إلى أن لا يفعل لها قصدتها دعا النفع إلى الفعل.

ص: ٣٥٣

باب الكلام في الإرادة و ما يتعلّق بها

^{٧٣٥} . في الأصل: بمن.

^{٧٣٦} . في الأصل: بمن.

^{٧٣٧} . الظاهر أنّه الحسين بن عليّ، أبو عبد الله البصرى الملقّب بالجعلي، من رءوس المعتزلة، له تصانيف كثيرة على مذهبهم، حنفى المذهب، منتشر الصيت، واسع العلم، يرجع إلى قوّة عجيبة في التدريس و طول نفس في الإملاء، ولد سنة ٢٩٣ هـ و توفي سنة ٣٦٩ هـ عن نحو ثمانين عاما.

الذى يدلّ على ذلك أنّ أحدنا يجد نفسه مريداً و قاصداً ضرورة، كما يعلم نفسه معتقداً و ظاناً و مفكراً في^{٧٣٨} شيء أوضح ممّا يجده الإنسان من نفسه، و لا شبهة في مثله، و إنّما تعرض الشبهة في تمييز هذه الحال من سائر أحواله، و كما يعلم أحدنا ذلك من نفسه ضرورة، كذلك يعلمه من غيره، نحو أن يعلمه مخاطباً له بالكلام و موجّهاً إيّاه نحوه دون غيره، و لو لا كون ما ذكرناه معلوماً باضطرار، لما علم تعلق الفعل بالفاعل، و لا صحّ أيضاً أن يعرف المواضع على اللغات؛ لأنّ قصد المشير و المواضع إذا لم يكن معلوماً فلا سبيل إلى تقرر المواضع.

و ليس لأحد أن يقول: ألا يرجع ما يجدونه من ذلك إلى الداعى و الاعتقاد؟

لأنّه لو رجع إلى ما ذكره، لم يكن الحال فيما يجده من نفسه على ما ذكرناه من قبل، أنّ الداعى إنّما هو اعتقاد النفع و دفع الضرر، و قد يعتقد أحدنا في الشيء أنّه ينفعه، و تارة يجد نفسه مريداً له، و أخرى أن لا يجدها كذلك، فلو كان الداعى هو الإرادة لم يحصل هذا الفرق؛ لأنّ الداعى في الحالين قائم، و^{٧٣٩} الداعى قد يدعوه إلى كلّ شيء يحضره على وجه يتساوى فيه أبعاض ذلك الشيء الحاضر، و مع هذا فيريد أكل بعض دون بعض حتى يتناوله بعينه، فيجب أن يكون ما عمّ الكلّ من الداعى غيره أخصّ من البعض، و اقتضى

تناول الفعل له.

و لأنّ علمنا بحال المخاطب لنا و قصده، يسبق العلم بأنّ له داعياً إلى خطابنا، و ما العلم به أسبق من غيره، كيف يكون هو ذلك الغير؟

و أمّا تمييز الحال التى ذكرناها من كونه مشتبهاً فظاهراً؛ لأنّه قد يريد ما يضرّه عاجلاً و ما لا يدركه أصلاً، و الشهوة لا تتعلّق إلّا بالمدركات و ما ينتفع به / ٩٥ / المدرك و مفارقة هذه الحال لسائر أحواله من كونه قادراً و مدركاً و ناظراً، أوضح من أن يدلّ عليه.

و إذا ثبتت الحال ممّا ذكرناه، فالذى يدلّوا على حصولها عن معنى، إنّما يحصل في حال قد كان يجوز ألا يحصل فيها، و أحوال المرید كلّها واحدة لا تختلف، فلا بدّ من ثبوت معنى، كما قلناه في إثبات سائر الأعراض.

فإن قيل: كيف ادّعيتم أنّه يريد و لا يريد، و الحال واحدة، مع أنّه يريد عند الداعى، و لا يجوز مع ثبوت الداعى ألا يريد، و كذلك لا يجوز مع انتفاء الدواعى أن يريد؟

^{٧٣٨} . بياض في الأصل.

^{٧٣٩} . في الأصل: + لا.

قلنا: قد يجوز أن يكون غير مرید مع ثبوت الداعى على بعض الوجوه، نحو من دعاه الداعى إلى القيام، فأخّره و فعله بعد زمان متراخ، و قد يدعو أحدنا الداعى إلى أفعال متساوية فى تناول الداعى لها، فيريد بعضها و يؤثّر على بعض أحدها بدلا من غيره، فثبت صحّة ما ذكرناه من جواز كونه مريدا و ألا يكون كذلك، و الحال واحدة.

على أن هذا الكلام لو قدح فى إثبات الإرادة، لقدح الإثبات فى إثبات كلّ الأعراض؛ لأنّه كما يجب أن يكون نريد لمكان الداعى، كذا يجب أن يتحرّك مع قوّة الدواعى و السلامة، و إذا صحّ مع ذلك أن يكون بحركة جائزا كجواز ضدّه، صحّ أيضا جواز كونه مريدا على هذا الحدّ.

و إذا ثبت أنّه مرید لمعنى، فلا بدّ من معنى الاختصاص ليوجب الحال له، و هذا يقتضى كونه حالّا فيه؛ لأنّ المجاورة لا تصحّ إلّا على الأعراض.

فأمّا العلم بمحلّ الإرادة على سبيل التفصيل، فالطريق إليه السمع، و إن كان الإنسان من حيث يجد فى ناحية قلبه عند الإرادة و الفكر ضربا من التعب، يعلم أن الإرادة و النظر يحلّان هذه الناحية، و العلم بأنّ المحلّ هو القلب على التفصيل موقوف على السمع.

ص: ٣٥٧

دليل آخر: على إثبات حال المرید، قد ثبت أنّ أحدنا مخبر و أمر، و لو لا كونه مريدا لما وقع منه الخبر خيرا و لا الأمر أمرا و كذلك سائر الخطابات^{٧٤٠}، و إن كان الخبر يحتاج إلى أن يكون فاعله مريدا لكونه خيرا، و الأمر يحتاج إلى أن يكون مريدا للمأمور به، و هما و إن اختلفا من هذا الوجه، فقد اتفقا فيما قصدناه من الدلالة على حال المرید.

فإن قيل: ألا كان الخير يخالف جنسه ما ليس بخير، و كذلك الأمر، فلا يحتاج إلى مؤثّر فيه من أحوال فاعله و إن لم يكن مخالفا، فالأمر ما يقع خيرا غير ما لا يقع كذلك، و إن كان مثله و من جنسه فلا يحتاج إلى كون فاعله مريدا، كما لا يحتاج العرض المختصّ ببعض المحال إلى قصد فاعله فى حله محله؟

و إذا سلم كلّ هذا، و أنّ الخبر بعينه يجوز أن يكون غير خبر، من أين أنّه لا يكون كذلك ألا يكون فاعله على صفة، ثمّ ما الدليل على أنّ تلك الصفة هى كونه مريدا، و ألا كان كذلك لبعض ما عدا ذلك من أحواله؟

قلنا: أمّا الذى يدلّ على أنّ الجنس واحد، فهو التباسهما على الإدراك كالتباس السوادين، و كما قضينا بتمائل السوادين كذلك يجب أن نقضى بتمائل ما جرى مجراهما.

و إنّما قلنا: إنّهما يشتهان على الإدراك؛ لأنّ من سمع قول القائل: «زيد قائم» و هو يقصد به إلى الإخبار عن زيد بعينه، لا يفصل بينه و بين قوله: «زيد قائم» و هو غير مخبر، بأن يكون ساهيا أو حاكيا عن غيره، و لقوّة التباسهما كان من يجوز على الكلام الإعادة، مجوّزا أن يكون ما سمعه ثانيا هو الذى سمعه أولا، و كذلك من اعتقد بقاء الكلام.

فأمّا الذى يدلّ على أنّ نفس ما يقع فيكون خيرا، يجوز أن يوجد غير خبر، فأشياء كثيرة:

^{٧٤٠}. فى الأصل: الخطاب.

منها: إن الألفاظ العربية إنما تفيده المواضع، و التواضع في الأصل إنما حصل باختيار المتواضعين، و قد كان يجوز أن لا يتواضعوا في هذه الصيغة المخصوصة أنها للخبر، و لو كان ذلك لكانت هذه الحروف بعينها توجد فلا تكون خبرا.

و منها: إنه لو كان الخبر عن أحد الزيدين غير الآخر، لم يمتنع أن يفعل أحدنا اللفظ

ص: ٣٥٨

الذى من حقه أن يكون خبرا عن زيد بن عبد الله، و يقصد به إلى الإخبار عن زيد بن خالد، فيكون مخبرا عن الأول دون الثانى الذى قصد به الإخبار عنه، و فى فساد ذلك دليل على أن اللفظ واحد، و أنه بالقصد يتوجه إلى المخبر عنه.

و منها: إن اللفظ لو كان متغايرا، لوجب أن يكون للقادر سبيل إلى التمييز بين ما يوجد فيكون خبرا عن زيد بعينه، و بين ما يكون خبرا عن غيره، فلما لم يكن إلى ذلك سبيل، علم أن اللفظ واحد.

و منها: إن ذلك يقتضى صحه أن يعلم زيدا مخبرا، و إن لم يعلم كونه مريدا إذا كان القصد لا تأثير له، و نحن نعلم خلاف ذلك و يقتضى ألا طريق لنا إلى الفصل بين ما هو خبر و بين ما ليس كذلك.

و منها: إن هذا القول يبطل التوسع و التجوز في الكلام، و يبطل أيضا التورية، لأن التجوز إنما يصح بأن يستعمل اللفظ الموضوع لشيء بعينه فى غيره.

و ليس لأحد أن يقول: إن التجوز هو أن يستعمل مثل اللفظ الموضوع لشيء فى غيره.

و ذلك أن اللفظين إذا كانا مثلين، فلا بد فيما يصح على أحدهما من الأحكام أن يصح على الآخر، و إذا جاز أن يستعمل مثل هذه اللفظة فى غير الخبر و الأمر، جاز أيضا استعمالها بعينها فى ذلك على سبيل التجوز.

و منها: إن هذا القول يقتضى انحصار من يقدر على أن يخبر عنه فى كل حال، و أنه يكون القوى فى هذا الباب بخلاف الضعيف.

و إنما قلنا ذلك؛ لأن القدرة لا تتعلق فى الوقت الواحد فى المحل الواحد، من الجنس الواحد بأكثر من جنس واحد، و حروف قول القائل «زيد قائم» مماثلة لكل ما هذه صورته من الكلام، فيجب أن يكون أحدنا قادرا من عدد هذه الحروف فى كل وقت على قدر ما فى لسانه من القدر، و فى هذا ما قدّمناه من انحصار عدد من يصح أن يخبر عنه، حتى لو بذل مجهوده فى أن يخبر عن غيرهم لما تأتى منه، و نحن نعلم خلاف ذلك من كل قادر.

و لا يلزم على ما ذكرناه أن تكون إرادة الأخبار المختلفة واحدة، و إلا أدّى إلى انحصار

ص: ٣٥٩

ما يقدر عليه من الأخبار.

و ذلك أنّ الإرادات التي بها تكون الأخبار إخبارا عن جماعات متغايرة مختلفة، و القدرة الواحدة يتعلّق بما لا يتناهى من المختلف، و إنّما لا يجوز ذلك في المتماثل بالشروط التي ذكرناها، فبان أنّ الإرادات لا تشبه ما ألزمناه في الحروف المتماثلة.

و ليس لأحد أن يقول: إذا جاز أحدنا أن يفعل بالقدرة الواحدة في كلّ محلّ كونا في جهة بعينها، و لم يجب أن يقدر على كلّ واحد، لصح^{٧٤١} وجوده في المحال على البدل بالإرادة، فألا جاز مثل ذلك في الألفاظ.

و ذلك أنّ القدرة الواحدة لا تنحصر متعلّقتها من المتماثل إذا اختلف المحال، كما لا ينحصر متعلّقتها من المختلف و الوقت و المحلّ واحد، / ٩٦ / و ليس كذلك ما يتعلّق به من المتماثل في المحلّ الواحد و الوقت الواحد؛ لأنّها لا تتعلّق بأكثر من جزء واحد على هذه الشروط، فلو لا أنّ اللفظ الواحد يصحّ أن يخبر به عن كلّ زيد على البدل، لانحصر ما يقدر عليه من الأخبار.

و ليس له أن يدعى أنّ محال الحروف المتماثلة متغايرة كما قلنا في الأكوان.

و ذلك أنّ من المعلوم أنّ مخرج الزاي كلّ مخرج واحد، و كذلك مخارج كلّ حرف، و لهذا متى لحقت بعض محال هذه الحروف آفة، أثر ذلك في كلّ حروف ذلك المخرج، و إذا صحّت هذه الجملة صحّ بصحّتها ما قصدناه، من أنّ نفس ما وقع خبرا قد كان يجوز أن يكون غير خبر، فلا بدّ من أمر له اختصّ بكونه خبرا، كما أنّ الجوهر لما اختصّ ببعض هذه الجهات، مع جواز كونه في غيرها، و جب ألا يختصّ بها إلّا لأمر ما، و لا يخلق تقييد هذا القول أيضا إنّه يوجب ألا يضطر أحدنا إلى أنّ غيره مريد؛ لأنّ العلم بأنّ الفاعل فاعل لا يكون إلّا مكتسبا بالأدلة.

فأمّا المذهب الثاني: فالذي يبيّن بطلانه، أنّ الإرادة إذا ثبت أنّها توجب حالا للمريد، و أنّ إيجابها للحال يرجع إلى جنسها و ما هي عليه في نفسها، فيجب متى وجد جنسها من فعل إلى فاعل، كان أن يوجب مثل هذه الحال؛ لأنّ موجب العلل لا يتغيّر بالفاعلين على

ص: ٣٦٠

حدّا ما يقوله في العلم و الحركة، و ما يوجب حالا لمحلّ أو جملة.

فصل [في معنى الإرادة و الكراهة]

اعلم أنّ في الناس من ذهب إلى أنّ إرادة كون ما لا يكون، أو لا يكون ما يكون، من جنس الشهوة و التمنيّ.

و منهم من ذهب إلى أنّ الإرادة تكون كراهة لأنّ لا يكون، و إرادة أن لا يكون كراهة لأنّ يكون، و نحن نبيّن فساد ذلك.

أمّا تميّز الإرادة من الشهوة فتبيّن من وجوه:

^{٧٤١} . في الأصل: يصح.

منها: إن الشهوة تختصّ بالمدركات دون غيرها، و الإرادة تتعلّق بكلّ ما يجوز المرید حدوثه.

و منها: إن^{٧٤٢} المراد قد يكون ضرراً أو مؤدياً إليه، و المشتهى لا يكون إلّا ممّا ينتفع بتناوله.

و منها: إنّه قد يريد ما لا يصحّ وجوده، إذا اعتقد صحّ ذلك فيه، و لا يجوز مثله فى الشهوة.

و منها: إنّه قد يريد فعل غيره، و لا يجوز أن يشتهى ما يناله غيره.

و منها: إنّ ما ينفى الشهوة من النفار، لا ينفى الإرادة بل يجامعها؛ لأنّه قد ينفّر مكره فى أيّام الصوم بتناول المشتهى من المأكول و المشروب.

و منها: إنّ الفعل يقع على وجه بالإرادة دون الشهوة.

و منها: إنّ كونه ملتزماً يتبع الشهوة دون الإرادة.

و منها: إنّ الإرادة نفسها تصحّ أن يراد، و لا يصحّ من المشتهى الشهوة.

و منها: إنّه قد يريد الشىء و يكره مثله، و لا يصحّ أن يشتهى الشىء و ينفّر عن مثله.

و منها: إنّه قد يجد نفسه قوى الشهوة تارة، و ضعيفها أخرى، و حاله فى الإرادة

ص: ٣٤١

٧٤٣

لا يختلف.

و منها: إنّ ما دعا إلى الفعل يدعو إلى الإرادة، و ذلك لا يتمّ فى الشهوة.

و منها: إنّ الإرادة مقدورة للعباد، و الشهوة لا تدخل تحت مقدورهم.

و منها: إنّ إرادة القبيح قبيحة، و شهوة القبيح غير قبيحة، و ما ذكرناه يبطل أن تكون كراهة^{٧٤٤} الطبع هى نفار الطبع.

^{٧٤٢} . فى الأصل: إنّه.

^{٧٤٣} علم الهدى، على بن الحسين، الملخص فى أصول الدين، ١ جلد، مركز نشر دانشگاهى - تهران - ايران، چاپ: ١، ١٣٨١ ه.ش.

^{٧٤٤} . فى الأصل: الكراهة.

على أن القول بأن إرادة كون ما لا يكون شهوة، يوجب أن يجد أحدنا متى أراد الأمور المستقبلية، الفصل بين حاله مریدا لما المعلوم أنه لا يكون، و حاله إذا أراد ما المعلوم أنه لا يكون، و حاله إذا أراد ما المعلوم أنه يكون؛ لأن على أحد الأمرين حاله حال المشتهى، و على الوجه الآخر حاله حال المرید.

و فى علمنا بأنه لا فصل يجده الواحد منا فى ذلك، دلالة على فساد قولهم.

على أن الأمر لو كان على ما ذكروا، لم يكن لسؤال من يريد الفعل من غيره «هل فعله أم لا» معنى؛ لأنه إذا تبين الفصل من نفسه لم يكن به إلى السؤال حاجة.

هذا إذا قالوا: إن إرادة ما لا يكون شهوة على الحقيقة.

فأما إن اعترفوا بمخالفتها لجنس الشهوة، و للمعنى الذى يوجب الالتذاذ بالمدرک، و سموها مع ذلك متى تعلقت بما لا يكون - بأنها شهوة، فقد خالفوا فى عبارة، و حينئذ لا يتم لهم ما حاولوه من الفرار عن القول بأنه تعالى يريد ما لا يكون؛ لأننا لا نأتى على هذا التفسير أن يكون تعالى مشتها.

فأما التمنى:

فإن كان قولاً على ما يذهب إليه أبو على، فمفارقته للإرادة لا تشكل.

و إن كان معنى فى القلب يطابق القول على ما يذهب إليه أبو هاشم، فهو يفارق أيضا الإرادة؛ لأن التمنى يتعلّق بالماضى ألا يكون على حد ما كان، و الإرادة لا تجوز ذلك فيها، و لأن التمنى حاله فى سائر ما يتعلّق به على سواء، فى أنه لا يؤثر فى شيء منه، و لا يقتضى وقوعه على وجه و الإرادة بخلاف ذلك، و للإرادة ضدّ و لا ضدّ للتمنى، و لأنه يصحّ أن يراد

ص: ٣٤٢

الإرادة و لا يصحّ أن يتمنى التمنى.

و ما ذكرناه من قبل فى مفارقة الشهوة للإرادة - من أن أحدنا لا يجد الفرق بين ما يريد فى ما المعلوم أنه يكون، و بين ما المعلوم أنه لا يكون - واضح أيضا فى التمنى؛ لأن الفصل على قولهم بين الحالين واجب^{٧٤٥} ما نجده، و كان على هذا يجب أن يستحيل وصول متمنّ إلى ما تمنّاه؛ لأنه لا يكون على قولهم متمنياً إلا لما لا يوجد، و يجب أن يكون الرسول - عليه السلام - و سائر المؤمنين لم يريدوا قطّ الإيمان من أبى لهب و من جرى مجراه من الكفار، هذا إن خالفوا فى المعنى، و إن رجع الخلاف إلى العبارة صرنا معهم إلى ما تقدّم.

فأما ما يفسد به قول من ادعى أن الإرادة كراهة فوجوه:

^{٧٤٥} . فى الأصل: + و.

منها: إنَّ أحدنا يفصل بين كونه مريدا و كارها، كما يفصل بين كونه مريدا و معتقدا، فلو كانت إرادة الشيء كراهة لصدّه، لوجب أن يجد من نفسه الكراهة للصدّ، متى أراد صدّه على كلّ حال ما يجد ذلك، ولهذا صحّ أن يريد الضدّين على البديل، إمّا من نفسه أو غيره، كنحو إرادته من نفسه الصلاة في الجهتين من المسجد و من غيره، و إرادته و هو جالس في داره أن يخرج من البابين على البديل.

و منها: إنّه كان يجب في القديم تعالى أن يكون غير مرید للنوافل؛ لأنّ إرادته يقتضى كراهة تروكها، و التروك حسنة، و كراهة الحسن قبيحة.

و منها: إنَّ أحدنا يميّز بين كونه مريدا من غيره القيام بالواجب، و كونه مريدا منه النوافل، و على هذا القول لا فصل بين الأمرين.

و منها: إنَّ هذا القول يؤدّي أن يكون الضدّان مرادين في الحال الواحدة، بل إلى أن الإرادة الواحدة تتناول الضدّين، و هذا مستحيل عندهم، و غير جائز على ما نقوله أيضا، في أن إرادتي الضدّين لا يتضادّان [إذ] أنّه لا يصحّ لأمر يرجع إلى الدواعي، / ٩٧ و إنّما قلنا: إنّه يؤدّي إلى ذلك؛ لأنّ كراهة القعود يجب أن تكون إرادة الحركة يمنة و يسرة مع تضادّها، و كذلك متى أراد الشيء الذى له ضدّان يجب أن يكره أحدهما، و كراهته له يوجب كونه مريدا للصدّ الآخر، فيجب تعذّر الموجب لا لمصحّح، و لنا فى القطع على

ص: ٣٦٣

أحد الوجهين نظر، لعلنا أن نتقصّاه فيما بعد بمشيئة الله.

فصل فى تقدّم الإرادة على المراد، و مقارنتها له

اعلم أن الإرادة قد تتقدّم المراد و تقارنه، و لا بدّ في الإرادة المؤثّرة من أن تقارن المراد لتؤثّر فيه، و لا إشكال فى تقدّم الإرادة؛ لأنّ أحدنا يجد نفسه مريدا للفعل و عازما عليه قبل أن يفعله، و يريد المسبّب فى حال السبب.

و إنّما قلنا؛ إنّها لا بدّ من أن تقارن المراد لتؤثّر فيه، و أن تقدّمها لا يكفى فى ذلك، من حيث يقع الفعل على وجه قد كان يجوز أن يقع على خلافه، فيجب أن يكون ما له وقع على أحد الوجهين مصاحبا، ليختصّ من أجله بأحدهما.

و لو كان ما تقدّم من الإرادة هو المؤثّر فى وقوعه على أحد الوجهين، لكان الفعل فى حال وقوعه يقع على وجه لا يجوز أن يقع على غيره بدلا منه، و المعلوم خلاف ذلك.

و اعلم أن ما يؤثّر فيه الإرادة، قد يكون فعلا، و قد يكون جملة من الأفعال.

و ما هو فعل واحد ينقسم: إلى مبتدأ، و متولّد.

فالمبتدأ: يجب مقارنة الإرادة له.

و المتولّد على ضربين: مصاحب لسببه، و متراخ عنه.

فالمصاحب لسببه من المتولّد يجب أيضا أن يقارنه الإرادة لتؤثّر فيه، و المتراخي يجوز أن تقارن الإرادة لسببه؛ لأنّه عند وجود المسبّب في حكم الموجود، من حيث خرج عن مقدور فاعله.

فأمّا ما هو جملة من الأفعال يوجد شيئا فشيئا، كالكلام الذي يقع خيرا و أمرا، فيجب أن تكون الإرادة المؤثّرة فيه مقارنة لأوّل جزء منه؛ لأنّه ليس يمكن أن تقارن جميعه، و لا يجوز أن يؤثّر فيه و هي مقدّمة له أو متأخّرة عنه لما تقدّم، فلم يبق في تأثيرها في جميع الخبر إلّا أن تقارن أوّله، أو تؤثّر في جميعه؛ لأنّ الحكم يرجع إلى جميع الخبر، و يجرى في هذا الكتاب مجرى اختصاص العلم بالحلول في بعض العالم، و إن كان تأثيره

ص: ٣٦٤

يرجع إلى الجملة لما لم يمكن أن يحلّ الجملة.

فصل في أن الإرادة لا توجب الفعل

الذي يدلّ على ذلك، أنّها لو أوجبت الفعل لم يخل من أن توجبه إيجاب العلة للمعلول، أو إيجاب السبب للمسبّب؟

و لا يجوز أن تكون موجبة إيجاب العلة؛ لأنّه كان يجب أن يختصّ بمحلّ الفعل ضربا من الاختصاص؛ لأنّ العلة على اختلافها لا توجب المعلول إلّا بعد أن تكون بينها و بينه اختصاص في كيفية الموجود، و لهذا أوجب العلوم الحالة في زيد كونه عالما، و لم توجب لغيره، و نحن نعلم أنّ الإرادة يختصّ القلب، و الحركة توجب في أطراف البدن، فلا اختصاص بينها و بين الحركة على وجه من الوجوه.

و أيضا: فلو كانت علة لما تقدّمت معلولها، و قد علمنا تقدّم الإرادة للمراد.

و أيضا: فإنّ الإرادة تتقدّم المراد و تعدم في حال وجوده؛ لأنّها لا تبقى، و العلة لا توجب المعلول و هي معدومة؛ لأنّ عدمها يخرجها عن الصفة التي توجب.

و ليس يجوز أن توجب الإرادة الفعل إيجاب السبب؛ لأنّ القدرة على السبب هي قدرة على المسبّب، لو لا ذلك لصحّ أن يفعل السبب و لا يوجد المسبّب، من غير منع بآلّا يعمل الفاعل قدرته فيه، و لو فعل المسبّب بقدرة ثانية لخرج من أن يكون متولّدا إلى أن يكون مبتدأ.

و إذا ثبت ما ذكرناه من أنّ قدرة السبب قدرة على المسبّب، فلو كانت الإرادة موجبة لأوجبت الحركة في الخارجة التي لا قدرة فيها، و كان يجب متى أراد العاجز - الذي لا قدرة في يده أن يحرك يده - أن يتأتّى ذلك لوجود السبب و احتمال المحلّ، و قد بيّنا أنّ قدرته على السبب.

و لا يمكن أن يقال: إنّما لم توجد الحركة، لأنّه غير قادر عليها.

و أيضا: فلو كانت موجبةً إيجاب السبب، لأوجبت المراد في الثاني على كل حال، و قد

ص: ٣٦٥

علمنا أنّ المراد قد يتأخّر أوقاتا كثيرة، و كان يجب أيضا أن يوجب فعل الغير و إن كان عاجزا، و الفعل المحكم و إن لم يكن الفاعل عالما به.

و ممّا استدللّ به على ذلك: إنّنا قد علمنا أنّ الإرادة تتعلّق بفعل غير المرید، كما يتعلّق بفعله، و خلاف من خالف في ذلك ظاهر الفساد؛ لأنّنا نعلم من أنفسنا ضرورة أنّ حالنا فيما نريده من نفوسنا لا يخالف حالنا فيما نريده من غيرنا، كما أنّ حال ما نعلمه من مقدورنا غيرنا، فإنّ جاز أن يقال فيما نريده من الغير أنّه تمنّ أو شهوة، جاز ذلك فيما نريده من أنفسنا، لارتفاع الفرق.

و إذا ثبت ذلك، فلو كانت الإرادة موجبة لا وجبت فعل الغير، [و] لتعلّقت بالأمرين على حدّ واحد.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّها إنّما لم توجب فعل الغير من حيث لم يكن مقدورا للمريد، و أنّ ذلك يجرى مجرى المنع من التوكيد.

لأنّنا قد بيّنا أنّ المسبّب يجب أن يكون مقدورا للقادر على السبب، فما منع من القدرة عن المسبّب يجب أن يكون مانعا من القدرة على السبب.

على أنّ ما لا يجوز ارتفاعه على وجهه، لا يجوز أن يكون منعا، و مقدور زيد لا يجوز أن يكون مقدورا لغيره، فكيف يجعل منعا من توليد الإرادة؟

و ممّا يدلّ على أنّ الإرادة لا توجب الأفعال إيجاب الأسباب، أنّ من شرط كلّ سبب تولّد في غير محلّه أن يكون بينه و بين ما تولّد فيه مماسّة له، أو مماسّة لما ماسّه، و لهذا لم يصحّ من أحدنا أن يولّد باعتماد يده في غيره الحركات و الاعتمادات و الأصوات و ما جرى مجراها، إلّا مع الشرط الذي ذكرناه، و الأسباب مع اختلافها متّفقة في أنّها لا تولّد إلّا هذا الشرط، كما أنّ القدر مع اختلافها متّفقة المقدور في الجنس، و هذا الشرط لا يصحّ حصوله بين الإرادة و المراد؛ لأنّها تحلّ القلب، فكيف توجب أفعال الجوارح؟

و ليس لأحد أن يقول: إنّها توجب الأفعال التي تظهر في الجوارح المماسّة التي بينها و بين هذه الجوارح.

و ذلك أنّ كلّ شيء حركناه بالمماسّة، فلا بدّ من أن يحرك الجسم الذي يماسّه به، و قد

ص: ٣٦٦

علمنا أنّا نبندئ الحركة في الأطراف من غير تحريك ما يتّصل بها، و إنّما اشتبه على من ذهب إلى أنّها موجبة من حيث إرادة القادر المتمكّن متى أراد الفعل وجد لا محالة، فتوهّم أنّها موجبة.

و ليس ذلك بأن يقتضى أن الإرادة موجبة للمراد، بأولى من أن يقتضى أن المراد يوجبها؛ لأن كل واحد منهما لا يوجد إلّا مع صاحبه، و قد توجد الإرادة و يمتنع من المراد، و كذلك قد يوجد المراد و يمتنع من الإرادة، فلا فصل بينهما فى الوجه الذى اشتبه، بل لو قيل: إن المراد يوجب الإرادة / ٩٨ / كان أقرب، من حيث كانت الإرادة تابعة له فيما له يفعل أو يترك.

و بعد، فلو قيل: إن الإرادة و المراد جميعا موجبان عن الدواعى لكان أقرب؛ لأنهما معا يتبعان الداعى و بحسبه يوجدان، و كل هذا واضح.

و أمّا ما تعلق به الملجئ، فى أن الإرادة موجبة من أن المراد للحركة إلى أقرب الأماكن لا يخلو من أمرين:

إمّا أن يجوز عليه الانصراف إلى ضدها، أو لا يجوز ذلك؟

فإن جاز عليه، لم يخل الضد الذى فعله من أن يكون وقع بإرادة و بغير إرادة:

فإن كان بإرادة، فيجب أن يتقدّم الفعل، و هذا يقتضى كونه مريدا للضدين، و لا يجوز أن يقع بغير إرادة و على سبيل السهو؛ لأن السهو لا بدّ من أن يتقدّمه سبب، و مضادة سبب السهو لإرادة الحركة، و استحالة اجتماعه معها كاستحالة اجتماع إرادة ضدّ الحركة مع إرادة الحركة - فلم يبق إلّا أن الحركة تجب وجودها فى الثانى، و هذا معنى الإيجاب - فواضح البطلان؛ لأنّه بنى الكلام على أن وجود الإرادة مع المراد لا يصحّ، و هذا هو الصحيح، و قد دللنا فيما تقدّم عليه.

و ليس يمتنع على هذا أن يريد الحركة، ثمّ يبدو له فيفعل فى الثانى السكون بإرادة مصاحبة له.

و ما ذكره فى السهو أيضا غير صحيح؛ لأنّه ليس يجب أن يكون للسهو أسباب متقدّمة، و غير ممتنع أن يسهو فى الثانى، فيفعل ضدّ ما أَرَادَهُ فى الأوّل.

ص: ٣٦٧

فصل فى أن البقاء لا يجوز على الإرادة

الذى يدلّ على ذلك، أن أحدنا قد يخرج من كونه مريدا للشيء، من غير أن يكون كارها له، فلو كانت الإرادة تبقى، لم يجز أن تبقى إلّا بضدّ أو ما جرى مجراه، كسائر الأجناس الباقيات، و الأمر فى أن أحدنا يخرج من كونه مريدا إلى ضدّ ظاهر، فلا حاجة بنا إلى الدلالة عليه.

و ليس لأحد أن يقول: فلعلّه إنّما يخرج بخروج المراد من صحّة تعلق الإرادة به؟

و ذلك أنّه قد يخرج عن كونه مريدا، مع جواز كون ذلك الشيء مرادا.

و ليس له أن يقول: فيجب إن كانت لا تبقى أن لا يدوم كون أحدنا مريدا للشيء الواحد، و يستمرّ أوقاتا متّصلة.

و ذلك أن استمرار كونه مريدا لا يمتنع و إن كانت الإرادة لا تبقى، بأن يفعل إرادات متماثلة فيستمرّ حاله فى كونه مريدا؛ لأنّ الإرادة إذا كانت تابعة للدواعى، جاز أن يجدد حالا بعد حال ما دام الدواعى ثابتا.

و مما يدلّ أيضا: على أنّها لا تبقى، أنّ في بقائها صحّة كون أحدنا مريدا، لما يعلمه ماضيا، و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّها إذا تعلّقت بفعل ثمّ مضى، فمضيه لا يوجب عدمها؛ لأنّه ليس بضدّ و لا جار مجراه، فيجب أن يكون ما فيه و متعلّقة بالماضى، و قد علمنا فساد ذلك.

فصل في بيان معاني الأسماء المختلفة التي تجرى على الإرادة و الكراهة، و تميّز فوائدها

اعلم أنّ الإرادة هي المحبّة، بدلالة أنّ كلّ من أراد شيئا فقد أحبه، و من أحبه فقد أراد، و لو اختلفنا لم يجب ما ذكرناه. و أيضا: فإنّ بالكراهة الواحدة يخرج الإنسان من كونه محبّا و مريدا للأمر الذي تعلّقت الكراهة به، و هذا أيضا يدلّ على أنّ معناه واحد.

ص: ٣٤٨

و ليس يمكن أن يقال: إنّما وجب ما ذكرتم، من حيث كان كلّ واحد من الإرادة و المحبّة محتاجا إلى صاحبه؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى ارتفاع الطريق الموصل إلى أنّهما غيران، و إلى أن يجوز وجود معان زائدة على ما عقّلناه، و ذلك باب التجاهل. و لا يمكن أن يجعل أحدهما هو المحتاج إلى الآخر؛ لأنّه يوجب صحّة وجود المحتاج إليه و إن لم يوجد المحتاج، كما نقوله في العلم و الحياة.

و أمّا التعلّق بقولهم: «فلان يحبّ فلانا» و إن استحال أن يقال: إنّه يريد، و كذلك يحبّ ولده و جاريته و يحبّ الدراهم و اللحم، و إن لم تستعمل الإرادة في كلّ ذلك، فواضح البطلان؛ لأنّ إطلاق العبارات لا تؤثر فيما يدلّ عليه الأدلّة، و لا يعترض بها على الأدلّة، بل يجب العدول عن ظاهرها و صرفها إلى ما يطابق الأدلّة.

و كما أنّ الإرادة لا تتعلّق بالذوات الباقيات، فكذلك المحبّة، و معنى قولهم: «أحبّ زيدا» إنّي أريد منفعه و لا أريد شيئا من مضارّه، و حذفوا ذكر المحبوب على الحقيقة اختصارا و تعويلا على المعرفة به، فكأنّهم استظالموا أن يقولوا: أريد منفعه و لا أريد مضارّه، فأقاموا مقام ذلك قولهم: أحبه، و هذا عادتهم في كثير من ألفاظهم المختصرة، ثمّ تعارفوا الحذف و استحسّنوه مع لفظ «المحبّة»، و لم يستحسنوه مع لفظ الإرادة، حتى يقولوا: «أريد زيدا» لأنّه ليس يمتنع أن يخصّوا بعض الألفاظ بكيفية في الاستعمال، و لم يفعلوا ذلك في كلّ ما جرى مجراه و كان في معناه. ألا ترى إنهم يعبرون بقولهم:

«غائظ» عن قضاء الحاجة، و لا يستعملون ذلك في كلّ لفظ معناه معنى قولهم: غائظ.

و الذي يبيّن صحّة ما ذكرناه: إنّه لو كان معنى قولهم: «أحبّ زيدا» غير ما ذكرناه، لم يجب فيمن أحبه أن يكون مريدا لمنفعه؛ و لأنّهم لو أظهروا المحذوف فقالوا: «فلان يحبّ منافع فلان» لكان أكشف و أبلغ في مرادهم، فدلّ ذلك على أنّ المعنى ما ذكرناه.

و أمّا قولهم: «فلان يحبّ ولده» فجاز على ما ذكرناه، و يجوز أيضا أن يراد به أنّه يريد النظر إليهم و تقرّيبهم منه، لمكان سروره بذلك.

و قولهم: «فلان يحبّ جاريتَه» معناه يريد الاستمتاع بها، و قال قوم: يشتهي الاستمتاع بها، و أنّه عبّر عن الشهوة بالمحبّة مجازاً، و القول في اللحم يجرى في الوجهين مجرى ما

ص: ٣٦٩

ذكرناه في الجارية.

و قولهم: «يحبّ الدراهم» معناه يريد الانتفاع بها أو جمعها و ادّخارها.

و أمّا قولهم: «فلان يحبّ الله تعالى» فمعناه أنّه يريد عبادته و شكره و تعظيم أوليائه.

و إذا صحّ في معنى «المحبّة» ما ذكرناه، صحّ إجرائها على القديم تعالى، من حيث كان مريدا.

فأمّا المشيئة فهي الإرادة؛ لأنّ كلّ من أراد شيئا فقد شاءه، و كلّ من شاءه فقد أراده، و لا شبهة في ذلك، و الرضا هو الإرادة، و لا يسمّى بذلك إلّا إذا وجد المراد على....^{٧٤٦} الحدّ الذي أريد.

و عند أبي هاشم أنّ الرضا بالفعل يخالف الرضا عن الفاعل؛ لأنّه إذا أضيف إلى الفعل أفاد ما ذكرناه، فإذا أضيف إلى الفاعل كقولنا: «إنّه تعالى راض من المؤمن» أفاد أنّه يستحقّ التعظيم و التبجيل و الثواب، قال [و] لهذا يقال: «إنّه تعالى راض عمّن يسخط بعض أفعاله» كالصغائر من الأنبياء - عليهم السلام - و المؤمنين، و لا يقال: «رضى بفعل زيد» و في أفعاله قبائح؛ لأنّه يوهم الرضا بالجميع، لكن يقال: يرضى منه بهذا الفعل المعين، و إن كانت له أفعال آخر لا يرضاها.

و أبو عليّ يخالف في هذا و يجعل الرضا بالفعل و الفاعل واحدا غير مختلف، و يمنع من كونه راضيا / ١٠٠ / ببعض أفعاله و ساخطا بعضا آخر، و يجعل الرضا كمال وقوع المراد، و يعتلّ لقوله بأنّ خلافه لو جاز، لم يمتنع أن يقال في أحدنا: إنّه يرضى ببعض قضاء الله دون بعض.

و هذا ليس بشيء؛ لأنّ طريقة الرضا بقضاء الله تعالى كلمة واحدة، و هي يشتمل جميع أفعاله، فمن لم يرض بالجميع لم يكن على الحقيقة راضيا ببعض، و لا مستدلا على أنّه حكمه و صواب؛ لأنّ الطريق يشمل الكلّ، فما ذكره أبو هاشم في هذا أولى، و الدليل على أنّ الرضا هو الإرادة إذا وقع مرادها، ممّا^{٧٤٧} تقدّم في الاستدلال على أنّ الإرادة هي المحبّة.

ص: ٣٧٠

فأمّا الإرادة: فهي التقصد.....^{٧٤٨} في استحقاقها هذا الاسم إلّا يتعلّق بفعل المرید، و يكون مقارنة له أو كالمقارنة، بأن يتقدّم بزمان قصير، و يسمّى الله تعالى بأنّه قاصد.

^{٧٤٦} . كلمة غير مقروءة في الأصل.

^{٧٤٧} . في الأصل: فما.

^{٧٤٨} . بياض بمقدار كلمتين أو ثلاث.

فأما العزم: فهو إرادة المرید لفعل نفسه إذا تقدّمته أو تقدّمت سببه، ولا يسمّى الله تعالى بالعزم، من حيث دلّ الدليل على أنّ إرادته تعالى لا تتقدّم مراده، على ما سنذكره، و توطین النفس هو العزم بعينه، إلّا أنّه لا يكاد يستعمل إلّا فيما على الإنسان في فعله مشقّة.

و النية: اسم الإرادة إذا تناولت فعل المرید، و كانت حالة في قلبه، و سواء كانت مقدّمة للفعل أو مقارنة له، فقد شرط في ذلك أن تكون ممّا يقع بها الفعل على وجه دون وجه، و لا يستعمل فيه تعالى كما لا يستعمل الضمير من حيث اعتبر فيه الحلول في القلب.

فأما الاختيار: فيوصف به الإرادة، إذا كانت متناولة لفعل المرید، و كانت هي أيضا من فعله، و قارنت المراد أو كانت المقارنة بأن يقارن سببه إن كان جملة.

و قد يوصف نفس الفعل المختار بأنه اختيار.

و الإيثار: هو الاختيار بعينه، فالشرط فيهما واحد و يسمّى الإرادة بعينها، و لأنّها إذا تناولت الثواب و التعظيم و التبجيل، و لهذا يقال: «إنّه تعالى وليّ المؤمنين».

و تسمّى الإرادة خلقا عند أبي هاشم إذا قارنت المراد، أو كانت في حكم المقارن له.

و العداوة: هي إرادة وصول المضارّ إلى المعادى، و الغضب يجرى مجراها فيما ذكرناه.

و قد قيل: إنّه يرجع إلى الكراهة، و يجرى مجرى السخط.

و البغض: هو إرادة وصول^{٧٤٩} المضارّ إلى المبعوض.

و قد قيل: إنّه كراهة وصول الخير إليه.

فأما السخط: فهو الكراهة، و عند أبي هاشم أنّ تعليقه بالفعل يخالف تعليقه بالفاعل، و أبو عليّ يجعل الأمرين واحدا على ما تقدّم في الرضا.

فصل في أنّه تعالى مرید بإرادة محدثة لا في محلّ

اعلم أنّ الكلام في هذا الفصل لا يتمّ إلّا بعد الدلالة على أمور:

ص: ٣٧١

منها: إنّه تعالى مرید على الحقيقة.

^{٧٤٩} . في الأصل: الوصول.

و منها: إنه لا يجوز أن يكون مريدا لنفسه.

و منها: إنه لا يجوز أن يريد لا لنفسه و لا لعلّة.

و منها: إنه لا يجوز أن يريد بإرادة معدومة.

و منها: إنه لا يجوز أن يريد بإرادة قديمة.

و منها: إنه لا يجوز أن يريد بإرادة محدثة تحلّ غيره، و فى بيان ذلك بالأدلة ثبوت أن إرادته محدثة موجودة لا فى محلّ، و نحن نبين ذلك.

أما الذى يدلّ على أنه تعالى مرید فوجوه:

منها: إن من حقّ العالم بما يفعله إذا فعله لغرض يخصّه، و كان مخرى بينه و بين الإرادة، أن يكون مريدا له؛ لأنّ ما يدعوه إلى الفعل يدعوه إلى إرادته، و قد ثبت أنه تعالى فعل العالم لغرض يخصّ العالم، فالداعى إلى خلقه يدعو إلى إرادة خلقه، و المنع من الإرادة مستحيل عليه تعالى، و قد تقدّم بيان هذه الطريقة و أن إرادة الإرادة لا يلزم عليها.

و ليس لأحد أن يقول: فالإرادة إذا كانت عزما، قد يفعل لغرض يخصّها، و هو لتعجّل السرور و التحفّظ من السهو فيجب أن يشارك المراد فى القضية التى ذكرتم.

و ذلك أن الغرض فى تقديمها يتعلّق أيضا بمرادها المعزوم على فعله، و السرور يرجع إلى النفع الذى يتصوره فيما عزم عليه، و التحفّظ من السهو أيضا لأجل الفعل، فلا غرض فى الإرادة يخصّها، و لا يلزم على هذا أن يكون أحدنا غير مرید للسبب، إذا كان غرضه يخصّ المسبّب من وجهين:

أحدهما: إن فى السبب غرضا يخصّه، و هو كونه وصلة إلى المسبّب، حتى لا يصحّ من دونه، و مثل هذا لا يتأتّى فى الإرادة.

و الوجه الآخر: إن السبب فى الجملة ممّا يصحّ أن يفعل لغرض يخصّه، إذا كان من فعل الخوارج، و إن جاز فى بعض المواضع أن يكون لا غرض يخصّه، و الإرادة بخلاف ذلك؛ لأنّه لا غرض فيها يخصّها فى موضع من المواضع.

و ليس لأحد أن يقول: إنه تعالى لا يصحّ أن يكون مريدا، و هذا أكد من حال الممنوع من

ص: ٣٧٢

الإرادة، و ذلك أن المصحّ لكون أحدنا مريدا من كونه حيّا ثابت فيه تعالى.

و ليس له أن يجعل الشرط فى تصحيح كون أحدنا حيّا لكونه مريدا، صحّة الزيادة و النقصان عليه، كما نقوله فى كونه مشتهيا.

و ذلك أنا إنما شرطنا ذلك في تصحيح كونه حيًا لكونه مشتبهًا، من حيث لم تتعلّق الشهوة إلّا بما إذا ناله المشتبهى صلح جسمه به، و الإرادة بخلاف هذا؛ لأنّها تتعلّق بعكس هذه حاله، فلا فرق بين من شرط ذلك فيها، و بين من شرط مثله في تصحيح كونه حيًا، لكونه عالما.

و منها: إنّّه تعالى مخبر و أمر و مخاطب، و قد بيّنا أنّ الكلام لا يقع على هذه الوجوه إلّا لكون فاعله مریدا، فيجب أن يكون كذلك، و قد استقصينا هذه الطريقة و ما يمكن أن يراد عليها.

فإن قيل: كيف تستدلّون بأخباره تعالى على أنّه مرید، و إنّما يعلم تلك الأخبار بعد العلم بأنّه تعالى مرید؟

قلنا: قد نعلم أنّه مخبر و أمر قبل أن نعلم أنّه مرید؛ لأنّ من ذهب إلى أنّ للخبر صيغة تخصّصه، [يقول] متى استعملت في محلّه غيره كانت مجازاً، و كذلك الأمر متى خاطب تعالى بهذه الصيغة إلى بعض فوائدها؛ لأنّ البعث و الخطاب بما لا فائدة له لا يجوز عليه، فثبت كونه مریدا على كلّ حال.

على أنّه قد يصحّ أن نعلم بالإجماع و قول النبيّ - عليه السّلام -، أنّه مخبر و أمر بهذه الألفاظ، و إذا تقدّم العلم بأنّ الخبر إنّما يكون خبراً بالإرادة و كذلك الأمر، علمنا أنّه مرید.

و منها: إنّّه تعالى قد خلق فينا الشهوات المتعلّقة بالقبائح، و نفار النفس عن المحسنات، و مكّنا من فعل المشتبهى، و لم يغننا بالحسن عنه، و هذا ممّا يصحّ أن يكون لا غرض فيه، و يصحّ أن يكون الغرض فيه الإغراء بالقبیح، و يصحّ أيضاً أن يكون الغرض فيه التعريض^{٧٥٠} للثواب، و هو الغرض دون ما تقدّم، فلو لم يكن مریداً لهذا الوجه دون غيره، لم يتخصّص فعله لما ذكرناه من خلق الشهوات و غيرها بهذا الغرض دون غيره؛ لأنّ كلّ فعل يصحّ أن

ص: ٣٧٣

يقع على وجوه، فلا بدّ متى اختصّ بأحدها من مخصّص.

و منها: إنّّه تعالى لو لم يقصد بما يفعله بأهل النار العقاب المستحقّ لكان ظلماً، و لم يكن عدلاً، و كذلك / ١٠١ / ما يفعله بأهل الجنّة من الثواب، لا بدّ من أن يقصد به وجه التعظيم، و يقصد به فعل المستحقّ عليه؛ لأنّ ذلك ممّا لا يتميّز إلّا بالقصد، كما لا يتميّز قضاء الدين بالدفع و الإعطاء، و إنّما يتميّز بالقصد.

فأمّا الكلام في أنّه تعالى لا يكون مریداً لنفسه: فالدلالة عليه أنّه لا شبهة في كونه تعالى كارها للدلالة ما يقع منه من النهي و التهديد على ذلك، كدلالة الأمر و الخبر على كونه مریداً، فلو كان مریداً لنفسه لكان كارها لنفسه؛ لأنّ المقتضى للأمرين يجب أن يكون واحداً، و هذا يقتضى كونه كارها للشئ على الوجه الذي يريده عليه، لوجوب شياع الصفتين في كلّ ما صحّتا فيه، من حيث استندنا إلى النفس.

و لك أن تقول: إذا كان مریداً لنفسه، و وجب أن يريد كلّ ما يصحّ كونه مراداً، استحال كونه كارها على كلّ حال و إن لم يكن للنفس؛ لأنّه يؤدّي إلى ما تقدّم من كونه كارها للشئ مریداً له.

^{٧٥٠} في الأصل: التصريح.

فإن قيل: دلّوا على أنّ المرادات لا اختصاص لها بمريد دون آخر، وأنّ كلّ شيء صحّ أن يريده بعض المريدين، يصحّ أن يريدوا سائرهم، وأنّ ما صحّ أن يريده يجب أن يريده إذا كان مريدا لنفسه؟

قلنا: المصحّ لكون الشيء مرادا، أن يكون ممّا يصحّ حدوثه، وهذا المعنى لا اختصاص له ببعض المريدين دون بعض، فيجب أن يصحّ من الجميع أن يريدوا كلّما اختصّ بهذه الصفة، والأمر في هذا ظاهر، فإنّ الحيّ ممّا كما يصحّ أن يعلم كلّ معلوم، و يعتقد كلّ معتقد، و يدرك كلّ مدرك، كذلك يصحّ أن يريد كلّ ما صحّ أن يكون مرادا، و لو جاز أن يدعى مخالفة بعض الأحياء لنا في باب الإرادة لجاز مثله في سائر ما ذكرناه، و إذا ثبت صحّة كونه مريدا لكلّ مراد، و جب متى كان مريدا لنفسه أن يريد الجميع؛ لأنّ صفة النفس متى صحّت و جبت.

و اعلم أنّ كلّ حال للحيّ لم يجب أن يؤثّر فيما يتعلّق به، و يلزمها صحّة كونه بها على

ص: ٣٧٤

صفة لم يقع فيها اختصاص، نحو حال العلم و المريد و المدرك، و كلّ حال و جب أن يؤثّر فيما يتعلّق به^{٧٥١}، صحّ أن يكون لأجلها على صفة اختصّت، نحو كون القادر قادرا، إلّا أنّه لا يتعلّق إلّا بما يصحّ حدوثه من جهته، و الحدوث لا يصحّ فيه الاشتراك، فلهذا اختصّت المقدورات، و لم يختصّ المعلومات و المرادات و المدركات.

و ليس يطعن على ما ذكرناه، أن يكون المريد مريدا، قد يؤثّر على بعض الوجوه، و كذلك كون العالم عالما! لأنّا قد احترزنا من ذلك بوجوب صحّة التأثير؛ لأنّ هذه الصفات إن أثرت فقد تحصل و لا تؤثر، و ليس كذلك كون القادر قادرا.

و لا يطعن أيضا عليه قول من يقول: إنّ الخير قد يكون خيرا ببعض المريدين و هو فاعله، و لا يكون كذلك لغيره، و هذا يقتضى اختصاص هذه الصفة و إلحاقها بحال القادر!

و ذلك أنّ الاختصاص لم يقع هاهنا فيما يصحّ أن يراد؛ لأنّ الفاعل للخير و من لم يفعله جميعا مريدا له، و إنّما اختصّ التأثير بآخرهما، و هذا لا يقدر فيما قلناه؛ لأنّا ادّعينا العموم فيما يصحّ أن يراد و أنّه بخلاف المقدور، و لم ندّع عموم التأثير بل قد صرّحنا باختصاصه.

و قد أجب عن هذا الاعتراض: بأنّ تأثير كون المريد مريدا في الخير و غيره، إنّما اختصّ و لم يقع فيه اشتراك الاختصاص، كون القادر قادرا، و لو قدر قادران على أنّ الذات التي تكون خيرا، لصحّ أن تؤثّر في كونها خيرا كونها مريدين، فقد عاد الاختصاص إلى حال القادر لا إلى حال المريد.

و أجب بمثل ذلك عن كون العالم عالما، و تأثيره في الفعل المحكم.

فإن قيل: كما أنّه لا اختصاص للمرادات ببعض المريدين، كذلك لا اختصاص بالمعتقدات، فكلّ من صحّ أن يكون معتقدا لشيء، صحّ أن يكون معتقدا لسائر الأشياء على سائر وجوهها، و عندكم أنّه تعالى على صفة المعتقد، و مع هذا فلم تلزموا

^{٧٥١} . في الأصل: + و.

أنه معتقد للأشياء على سائر وجوهها، حتى يعتقد أنها على ما هي به، وعلى ما ليس هي به، فألا جوتتم مثل ذلك في كونه مريدا؟

ص: ٣٧٥

قلنا: الفرق بين الأمرين أنه تعالى إذا ثبت كونه عالما لنفسه، وجب أن يعلم كل معلوم على كل وجه، و ذلك يحيل كونه جاهلا به، و كونه مريدا للشيء لا ينافي كونه مريدا لغيره.

و ليس لأحد أن يجعل كونه مريدا لنفسه، يمنع من كونه كارها، كما قلناه في كونه عالما؛ لأن بمثل ما علمنا أنه مريد، علمنا أنه كاره، فليس لأحد الأمرين مزية على الآخر، فيجب أن يكون مريدا كارها على ما تقدم.

و ثبوت كونه عالما لنفسه بأدلتها، يقتضى كونه عالما بكل معلوم، و يمنع من كونه جاهلا ببعضها.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المعلوم من حاله، أنه لا يكون لما يصح أن يريده تعالى، و المعلوم حاله ألا يكون لا يصح أن يكرهه، فهو مريد كل ما يكون، و يكره كل ما لا يكون، و لا يلزم كونه مريدا كارها للشيء الواحد؟

قلنا: قد يجد أحدنا نفسه فيما يريده من الأشياء المستقبلية على حالة واحدة، و إن كان فيها المعلوم أنه يكون و المعلوم أنه لا يكون، بل يفصل به في الشيء الواحد إذا أراد تارة، و معلوم أنه لا يكون، فلو كان الأمر على ما قدره لفصل بين أحواله في ذلك، كما يفصل بين كونه معتقدا و مريدا، و في ارتفاع الفصل دلالة على أن الجنس الموجب للأمرين واحد، على أنا نعلم من النبي - عليه السلام -، أنه كان يريد الإيمان من أبي لهب، و إن علم أنه لا يؤمن.

دليل آخر: على أنه تعالى ليس بمريد لنفسه، قد ثبت فيما هو خير و أمر من الكلام، صحة وجودهما من غير أن يكونا كذلك، على ما دللنا عليه من قبل، و في كونه مريدا لنفسه ما يمنع من ذلك، فيجب القضاء بفساده.

و إنما قلنا: إنه يمنع منه؛ لأنه لا يجوز أن يريد فيما يوجد من الحروف كونه خيرا، ثم لا يكون كذلك، فلو كان مريدا لنفسه لم يجز ألا يريد الإخبار بما يخبر به، و إذا لم يجز ألا يريد ذلك، لم يجز فيما يوجد و يكون خيرا ألا يكون كذلك، و لا يلزم على هذا أن يجب وجوده مقدوراته من حيث كان قادرا لنفسه، و ذلك أن تأثير كونه قادرا في المقدورات تأثير التصحيح لا الإيجاب، و ليس كذلك كون المريد مريدا؛ لأنه يؤثر على جهة

ص: ٣٧٦

الإيجاب، فمع^{٧٥٢} ثبوت المؤثر لا بد من ثبوت التأثير و امتناع خلافه.

دليل آخر: لو كان تعالى مريدا لنفسه، لوجب أن يريد سائر المرادات على ما تقدم، و هذا يقتضى كونه مريدا للقيح، و هذه صفة نقص، و لا فرق في صفات النقص بين أن تحصل عن فعل، أو عن غير فعل؛ لأن ما تقتضيه من النقص يرجع إليها لا إلى موجبها.

^{٧٥٢} في الأصل: فهو.

ألا ترى أن كون الجاهل جاهلا / ١٠١ / لما كان صفة نقص، لم تختلف في أن تجب عن علة أو للنفس.

دليل آخر: و مما استدللّ به على أنه تعالى ليس بمريد في نفسه، و أنه لا بدّ من تجدد هذه الصفة له، أن خطابه تعالى إذا كان المؤثر في توجيهه إلى جهة دون أخرى مما كان يجوز أن يتوجه إليها، هو كونه مريدا، و كانت هذه الصفة جارية مجرى العلة لهذا الحكم، فواجب إذا كان خطابه متجددا أن يكون أثر في كونه على بعض الوجوه متجددا؛ لأن العلة أو ما هو في معناها لا يجوز أن تتقدّم ما تؤثر فيه، و إذا تجدد كونه مريدا، بطل أن يكون للنفس أو لا للنفس، و لا لعلّة أو لعلّة قديمة.

و يكون الاعتراض على هذه الطريقة بأن يقال: حال المريد ليست علة على الحقيقة، فيحكم لها بأحكام العلة من امتناع التقدّم على المعلول، و قد بيّنا فيما تقدّم أنها ليست علة لوجوه، فلا يمتنع على هذا أن يتقدّم حال المريد لما يؤثر فيه، و أن يجز ذلك في العلة الحقيقية.

على أن مثل العلة و ما هو من جنسها لا بدّ من أن تكون علة و مؤثرا، و نحن نعلم أن مثل حال المريد المؤثرة في فعله بالمصاحبة قد يريد زيد من عمرو فعلا معينا يريده عمرو أيضا من نفسه، فتؤثر إرادة عمرو دون إرادة زيد و هي من جنسها، و كلّ هذا لا يجوز في العلة، فألا جاز أن يخالف حال المريد للعلة في جواز التقدّم على المعلول؟

و بعد، فإن كون القديم تعالى عالما، يؤثر فيما يفعله من الاعتقاد المطابق لما يعلمه، فيصير له علما و إن كان متقدما.

طريقة أخرى: قد اعتمد كلّ الشيوخ في ذلك، على أنه لو كان مريدا لنفسه، و المرادات

ص: ٣٧٧

لا اختصاص فيها على ما تقدّم، لوجب أن يريد كلّ ما صحّ كونه مرادا، و هذا يؤدّي إلى إرادة حدوث ما لا يتناهى من الجواهر و الأجناس، و إلى أن يريد في كلّ وقت من الأعداد أكثر ممّا فعل، و يريد تقديم كلّ شيء فعله على الوقت الذي أوجده فيه، و كان يجب أن يريد الضدين على الوجه الذي يتنافيان عليه، و يجب أيضا متى أراد أحدنا لنفسه الأموال و الأولاد أن يريد مثل ذلك له، و هذا يقتضى وجود جميع ذلك حتّى يكون فاعلا للضدين في وقت واحد، و فاعلا لأكثر ممّا فعل.

و قيل: إن فعل على وجه لا يستقرّ فيه عدد و لا وقت،^{٧٥٢} حتى يجب وصول كلّ من أراد ممّا شيئا إليه على كلّ حال، و قد علمنا خلاف ذلك، فيجب أن نقضى بفساد ما أدّى إليه.

و إنّما قلنا بوجوب وجود ذلك؛ لأنّه من أفعاله، و ما يريده تعالى من نفسه فلا بدّ من أن يوجد، لاستحالة المنع و ما جرى مجراه عليه.

و ليس لأحد أن يقول: إنه يريد الضدين، و لا يفعلهما معا لتضادّهما.

^{٧٥٢} . في الأصل: + و.

و ذلك أنّ هذا القول يقتضى ألاّ يفعل كلّ واحد منهما فى كلّ حال؛ لأنّه إذا كان مريدا لهما فى كلّ حال، و استحال اتّحادهما جميعا للتضادّ، لم يجوز أن يقع أحدهما، و حكم الآخر فى أنّه يراد حكمه.

و لا يجوز أن يقال: إنّ أحدهما يوجد لكونه قادرا، و يبطل حكم كونه مريدا؛ لأنّ كون القادر قادرا لا يكفى فى وقوع الفعل مع العلم، و إنّما لم يعتمد فى هذه الطريقة على استحالة كونه مريدا للضدّين؛ لأنّ إرادتى الضدّين لا يتضادّان، و الذى يدلّ على ذلك أنّ التضادّ يرجع إلى ما عليه الذوات فى أنفسها، و لا يؤثّر فيه الاعتقادات، و قد علمنا أنّ أحدنا لو اعتقد فى ضدّين أنّهما ليس كذلك، لصحّ أن يريد حدوثهما معا، فلو تضادّتا لما اجتمعتا للحىّ فى الحال الواحدة، و هذا بيّن أنّ امتناع اجتماعهما لغير التضادّ.

و يدلّ أيضا على ذلك: إنّ الشىء إذا كان متعلّقا بغيره، إنّما يصادّ ضده متى تعلّق بمتعلّقه، بالعكس منه قياسا على العلم و القدرة لو ثبت لهما ضدّ، و متى تغاير متعلّقهما لم يتضادّا، و هذا يقتضى أنّ إرادتى الضدّين لا يتضادّان لتغاير متعلّقهما.

ص: ٣٧٨

و يدلّ أيضا عليه: إنّ إرادة الشىء ينافى كراهته، و لا ينافى كراهة ضده، بل هى مخالفة لها، فلو كانت إرادة الضدّين متضادّان، لأدّى إلى كون الشىء الواحد نافيا لشيئين مختلفين غير ضدّين؛ لأنّه يوجب أن تكون إرادة الحركة يمنية تنافى إرادة الحركة يسرة، و تنافى كراهة الحركة يمنية تنافى إرادة الحركة يسرة، و هما يختلفان، و قد دللنا فيما تقدّم على أنّ الشىء الواحد لا ينافى شيئين مختلفين غير متضادّين.

و اعلم أنّ هذه الطريقة التى حكيناها فى أنّه تعالى ليس بمريد لنفسه، إن أوردت على سبيل الإلزام للقوم، فلا محيص عنها؛ لأنّهم يمنعون أن يريد من فعل نفسه، و فعل غيره ما لا يوجد، و إن أوردت على سبيل الاستدلال، أمكن أن يقال عليهما: إنّّه تعالى يريد ذلك أجمع، و لا يجب وقوعه و لا كونه على صفة نقص؛ لأنّ كلّ ذلك إنّما يجب فى القادر إذا دعاه الداعى إلى الفعل فلم يوجد، فأما إذا كان مريدا على وجه لا يتبع دواعيه، لم يجب فيه ما يجب فى غيره، و لهذا [قيل] إنّّه لو خلقت فى المشرف على الجنّة و النار إرادة دخول النار، لكان دخلها.

و إن كان مريدا من حيث لم يتبع كونه مريدا لدواعيه، و كونه مريدا لنفسه، فى أنّه لا يتبع الدواعى أكد بمن فعلت فيه الإرادة الضرورية.

و ما ذكر فى الضدّين، و أنّه يقتضى ألاّ يكون فاعلا لكلّ واحد منهما، يمكن أن يقال فيه بفعل أحدهما لمكان الدواعى، و إن كان مريدا للأمرين، من حيث كان لا اعتبار فى وقوع الفعل بكونه مريدا إذا لم يتبع الدواعى.

فأما من طعن على هذه الطريقة بأن يقول: إنّّه يريد الضدّين، لكنّه يريد كون ما علم أنّه يكون، و يريد ألاّ يكون ما علم أنّه لا يكون، فقد مضى فى الكتاب الجواب عن شبهته البعيدة.

و قيل فى الكتب عن شبهته البعيدة و قيل فى ذلك: إنّ الإرادة لا تتعلّق بالأى يكون الشىء، و أنّها لا تتعدّى فى التعلّق طريقة واحدة.

و قد مضى الكلام فى هذا المعنى مستقصى.

وقيل أيضا: إذا كان يصحّ أن يراد فى الشىء آلا يكون، فقد صار ذلك وجهًا زائدا يصحّ

ص: ٣٧٩

أن يراد عليه، فيجب فى المرید لنفسه أن يرید فى كلّ شىء أن يكون و آلا يكون، كما أنه إذا كان عالما لنفسه، علم المعلومات على كلّ وجه يصحّ أن يعلم عليه.

وقيل أيضا: إذا كان ما أراد آلا يكون، يصحّ أن يرید مرید أن يكون، فلم صار تعالى بأن يرید كون أحدهما بأولى من أن يرید آلا يكون؟ و كذلك القول فى الآخر.

و ليس تجرى الإرادة فى هذا الباب مجرى العلم، حتّى يقال إنّه: لا يصحّ أن يرید كون ما لا يكون على الحقيقة، كما لا يصحّ ذلك فى العلم، لأننا قد بينّا إنّا قد نرید ما نعلم أنه لا يكون، و أن الإرادة بخلاف العلم فى هذا المعنى، و لو كان الأمر على ما ذكرنا لوجب أن يعلم الإنسان / ١٠٢ / منّا ما يكون و ما لا يكون، بما يتبيّن فى نفسه من الفصل ممّا^{٧٥٤} يریده.

فصل فأما الكلام فى أنه تعالى لا يجوز أن يكون مریدا، لا لنفسه و لا لعلّة

فهو أن الصفة التى يقال: إنّه لا للنفس و لا لعلّة، لا بدّ من أن تكون لها وجه يستحقّ منه، كما يقوله فى كون الموجود محدثا و الحىّ مدركا، و محال آلا يشير فى ذلك إلى أمر من الأمور؛ لأنّه تخرج الصفة من أن تكون معلّلة، مع إمكان ذلك فيها، و إذا لم يجرز أن يستحقّ كونه تعالى مریدا بالفاعل و لا لصفة أخرى هو عليها، بطل أن يقال هو كذلك لا للنفس و لا لعلّة.

و إنّما قلنا: إنّه لا يستحقّ كونه مریدا لصفة أخرى هو عليها، كما نقول فى كونه مریدا لصفة أخرى هو عليها، كما نقول فى كونه مدركا؛ لأنّ سائر صفاته من كونه حياّ و موجودا و عالما و قادرا قد ثبتت، و تكون تارة مریدا و أخرى غير مرید.

و أيضا: فلو كان كونه حياّ، أو بعض صفاته يقتضى كونه مریدا، لم يكن باقتضاء ذلك أولى من اقتضاء كونه مریدا، [كما] لم يكن باقتضاء ذلك أولى من اقتضاء كونه كارها؛ لأنّ حال هذه الصفة مع كونه مریدا و كارها على سواء، و فى ذلك أحد أمرين:

إنّما أن يكون مریدا كارها على حدّ واحد، أو^{٧٥٥} لا يجب له أحد الأمرين لمكان هذه

ص: ٣٨٠

^{٧٥٤} . فى الأصل: فلما.

^{٧٥٥} . فى الأصل: و.

الصفة، و تتف على أمر متجدد، و لا يشبه ذلك ما نقول فى كونه حيا، و اقتضاء كونه مدركا؛ لأنه لا ضدّ لكونه مدركا فيقال: إن كونه حيا ليس بأن يقتضى كونه مدركا بأولى من أن يقتضى ضده.

و أيضا: فلا يخلو كونه مريدا من أحد أمرين:

إما أن يكون حاصلًا فيما لم يزل، أو يتجدد بعد أن لم يكن.

فإن كان الأوّل، و جب أن يكون للنفس؛ لأنّ ذلك هو إمارة صفة النفس، و قد أبطلناه.

و إن تجدد، و جب أن يكون كذلك لمعنى، و لا يمكن أن يتجدد و لا يكون لمعنى بأن يكون مشروطًا كما نقوله فى كونه مدركا، و ذلك أن المراد قد يكون معدوما موجودا، و لا حال إلّا و يصحّ أن يراد به، و هذا يقتضى كونه مدركا فيما لم يزل إن كان مريدا لا لعلّة، و المدرك بخلاف ذلك؛ لأنّه لا يتعلّق الإدراك إلّا بالموجود، فشرطه^{٧٥٦} متجدد.

و أيضا: فلو كان مريدا لا لنفسه و لا لعلّة، لوجب أن يريد كلّ مراد؛ لأنّه لا مخصّص لكونه^{٧٥٧} مريدا لبعضها دون بعض، و كذلك كان يجب أن يكون كارها لكلّ ما يصحّ أن يكره، و فى هذا ما تقدّم من كونه مريدا للشيء الواحد، كارها له على وجه واحد.

فأمّا الكلام فى أنّه لا يريد بإرادة معدومة: فالذى يفسده وجوه:

منها: إنّه كان يجب أيضا أن يكون كارها بكراهة معدومة، و هذا يوجب كونه مريدا كارها للشيء الواحد على الوجه الواحد!

و منها: ما تقدّم من أن عدم ما تعلّق بغيره لنفسه يحيل تعلّقه.

و منها: إن الإرادة لو تعلّقت فى العدم، لوجب أن تضادّ ضدها من الكراهة، و تنافىها فى حال العدم حتى يمتنع عدمها معا، و قد علمنا جواز عدم الضدين.

بل كان يجب أن لا يصحّ عدمهما و لا وجودهما، و لا وجود أحدهما مع عدم الأخرى؛ لأنّهما على هذا القول متعلّقان فى جميع الحالات، و فساد خروجهما من الوجود و العدم معا ظاهر.

و منها: إنّه لو كان مريدا بإرادة معدومة، لكان مريدا فيما لم يزل على سبيل الوجوب؛

ص: ٣٨١

لأنّه لا ابتداء لعدم الإرادة، و قد ثبت أنّ ما يجب للذات من الصفات فيما لم يزل لا يصحّ تعليقه بغير الذات.

^{٧٥٦} . فى الأصل: فشرط.

^{٧٥٧} . فى الأصل: ككونه.

و منها: إنَّ ذلك يقتضى فيما يوجد من جهته فيكون خيرا، أن يجب كونه كذلك، و لا يصحَّ خلافه، و قد بيّنا فساد هذا فيما تقدّم.

و هذا الوجه و الذى قبله، يدلّ على أنّه لا يريد بإرادة قديمة.

فأمّا الكلام فى أنّه لا يريد بإرادة قديمة: فالذى يدلّ عليه ما أشرنا إليه من الوجهين، و قد تقدّم فى باب الكلام فى الصفات من هذا الكتاب، من إبطال قول من أثبت علما قديما أو قدرة قديمة، ما هو أو أكثره مبطل للإرادة القديمة، فلا معنى لإعادته.

و إذا صحّت الجملة التى ذكرناها، صحّ أنّه تعالى يريد بإرادة محدثة، و نحن نبطل أنّه يريد بإرادة تحلّه او تحلّ غيره، لتثبت أنّها موجودة لا فى محلّ.

و الذى يدلّ على أنّ إرادته تعالى لا تحلّه: إنّنا قد دللنا فيما تقدّم على أنّ التحييز هو المصحح لحلول الأعراض، و أنّ ما يستحيل تحييزه يستحيل حلول الأعراض فيه، و بيّنا أنّ حلول الشىء فى غيره متى لم تحييز بالتعلّق لم يفهم، فإنّ السواد مع أنّه موجود تحت الجوهر، إنّما كان حالّا فى الجوهر دون أن يكون الجوهر حالّا فى السواد، من حيث كان الجوهر متحيّزا و كان السواد غير متحيّز.

فأمّا الذى يدلّ على أنّه تعالى لا يريد بإرادة تحلّ غيره: فهو أنّ ذلك المحلّ لا يخلو من أحد أمرين:

إمّا أن يكون فيه حياة، أو لا حياة فيه.

و ليس يجوز أن تحلّ إرادته تعالى فى محلّ غيره حياة لوجوه:

منها: إنّ الإرادة إذا حلّت محلّ حياة، فتجب أن تكون إرادة لمن تلك الحياة حياة له؛ لأنّ كلّ عرضين وجدا على وجه واحد، و كانا ممّا يوجب الصفة للغير، فإنّ أحدهما يوجب صفة لما يوجبها الآخر له، و لو لا صحّة هذه الطريقة لم نقطع على أنّ كلّ ما حللنا من القدر متعلّق بنا؛ لأنّه كان لا يمتنع على هذا أن يكون بعض هذه القدر توجب كوننا قادرين دون بعض، و لو كانت الإرادة إرادة لمن تلك الحياة حياة له، مع أنّها إرادة للقديم

ص: ٣٨٢

تعالى، لوجب أن تكون إرادة واحدة لمريدين، و هذا مستحيل، لعلمنا بصحّة كراهة كلّ واحد منّا لنفس ما يريده القديم.

و منها: إنّّه لو أراد بإرادة تحلّ غيره، لجاز أن يكون بما يحلّ أيضا غيره، و هذا يوجب كونه مريدا كارها للشىء الواحد، ممّا^{٧٥٨} يوجب فى قلب زيد من الإرادة و قلب عمرو من الكراهة!

^{٧٥٨} فى الأصل: لما.

و منها: إنه كان يجب متى وجدت قدرة في محلّ هذه الإرادة أن تكون قدرة لهما معا، [و] هذا يقتضى كون المقدور الواحد لقادرين، و قد ثبت استحالة ذلك.

فأمّا الذى يدلّ على أن إرادته لا تحلّ الجماد^{٧٥٩} و ما لا حياة فيه: فهو أن تأليف الجماد كافتراقه، فلو حلتّ الإرادة الجماد، لكان حكمها مقصورا على محلّها؛ لأنّ كلّ عرض يوجب صفة متى صحّ وجوده فى الجماد، فحكمه مقصور على محلّه كاللون، و هذا يوجب أن يكون محلّ الإرادة منّا هو المرید و إن بنى مع غيره؛ لأنّ كلّ عرض أوجب الصفة لمحلّه، فإنّ إحالته^{٧٦٠} فى إيجابه للمحلّ لا يتغيّر بأن يجاور غيره، و هذا يقتضى أن يكون محلّ الإرادة منّا مریدا، و كذلك محلّ القدرة، و يوجب أن يكون لجملة^{٧٦١} الحىّ قادرين كثيرين، و كان لا يجب وقوع تصرفها بحسب داع واحد و قصد واحد، و أن يجرى مجرى أحياء ضمّ بعضهم إلى بعض، و كان لا / ١٠٣ / يمتنع أيضا أن يقع التمانع بين أجزاء الجملة من حيث كان عدّة من القادرين، و فساد ذلك معلوم باضطرار.

و أيضا: فلو جاز حلولها فى الجماد، لجاز فى اليد، و هذا يقتضى صحّة أن يفعل بقدر أيدينا الإرادة فيها، و أن يجوز أن يجد أحدنا كونه مریدا فى ناحية يده، كما يجده من ناحية صدره، و بطلان ذلك ظاهر.

و أيضا: لو جاز أن تحلّ إرادته تعالى الجماد، لم يمتنع أن توجد فى محلّها الحياة؛ لأنّ وجود الحياة إن لم يصحّ وجوده الإرادة لم يحلّ ذلك؛ و لأنّه لا تنافى بينهما و لا ما يجرى مجراه، فيقال: إنّها تنتفى عند وجود الحياة، و قد بيّنا أنّ الإرادة حينئذ لا يختصّ بالقديم تعالى، و أنّها تجب أن تكون إرادة لمن تلك الحياة حياة له.

ص: ٣٨٣

و هذا مستحيل؛ لأنّ كلّ عرض يوجب لذات من الذوات حالا، فليس يخرجها عن إيجابها لها مقارنة ما يقارنه من المعانى.

و ليس لأحد أن يقول: إننى أمتنع من وجود الحياة مع هذه الإرادة، و إن لم يكن بينهما تضادّ، و لا يجرى مجراه، كما منعتهم أنتم من وجود حياة زيد و عمرو معا فى موضع الاتصال؛ لأنّ حياة زيد يحتاج إلى أن تكون محلّها منفصلا من غيره و كذلك حياة عمرو، و هذا معنى ما يمضى فى الكتب من أنّ حياة زيد تحتاج إلى أن تستند محلّها بمجاورة بعض من أبعاض زيد دون غيره، و كذلك حياة عمرو، و هذا يبيّن الفرق بين الأمرين؛ لأنّ محلّ الإرادة الذى ادّعى يحتمل و لا تنافى بينهما، على أنّ هاتين الحياتين ما يجرى مجرى التنافى؛ لأنّهما يجعلان محلّهما بعضا لزيد و عمرو و ذلك يتنافى؛ لأنّ من شأن ما هو بعض لأحدهما أن يدرك به، و إذا كان بعضا له صحّ أن يبتدىء فيه الفعل بقدرته، و إذا كان بعضا للآخر لم يصحّ أن يفعل فيه إلّا بسبب^{٧٦٢} تعدّى الفعل عن محلّ القدرة، و نظائر ذلك كثيرة.

^{٧٥٩} . فى الأصل: الجواد.

^{٧٦٠} . فى الأصل: حاله.

^{٧٦١} . فى الأصل: حملة.

^{٧٦٢} . فى الأصل: سبب.

و بعد، فمن حقّ كلّ حَيِّين صِحَّةً كون أحدهما عالما و الآخر جاهلا، و حياة زيد تصحّح كونه عالما جاهلا على البدل، و كذلك حياة عمرو و تصحّح ذلك فيه على البدل، فلو وجدت حياة زيد في موضع الاتّصال، صحّحت كون زيد عالما، و حياة عمرو إذا وجدت معها يصحّح كون عمرو جاهلا.

و العلم الذي يوجد في ذلك المحلّ الذي فيه الحياتان، يجب أن يكون علما لهما؛ لأنّ وجوده كوجود حياة كلّ واحد منهما، و كذلك الجهل يجب أن يكون جهلا لهما، و هذا يقتضى أن تكون الحياتان مصحّحتين للضدّين، فمنعنا من وجودهما؛ لأنّهما تجريان مجرى المتنافيين، و ليس هذا من وجود الإرادة و الحياة في الجماد.

و ممّا يستدلّ به على جواز وجود الإرادة لا في محلّ: إن الغرض إنّما يجب حاجته إلى المحلّ، إذا لم يصحّ ظهور حكمه إلّا به؛ لأنّ كفيّة وجود العلّة إنّما يجب أن تعتبر بما يرجع إلى الحكم أو إلى الصفة الموجبة عنها، و الإرادة لا تختصّ المحلّ و لا توجب له حالاً؛

ص: ٣٨٤

لأنّهما ممّا يوجب الحال للجملّة، فلو اختصّت المحلّ مع ذلك لوجب كونها على صفتين مختلفتين للنفس، و ذلك محالّ فيما له ضدّ نفيه، فوجودها على هذا في غير محلّ جائز، و متى لم يؤدّ ذلك إلى قلب جنسها أو جنس غيرها؛ لأنّ حكمها الذي هو الحال كونه تعالى مريدا يصحّ ظهوره و هي موجودة لا في محلّ؛ لأنّ إيجابها الحال يرجع إلى جنسها، و اختصاصها به تعالى دون غيره يثبت بوجودهما على هذا الوجه، و إن لم يصحّ في إرادتنا أن يوجد في غير محلّ، من حيث كان ذلك يزيل الاختصاص بنا، فاحتاجت في أن يختصّ بنا إلى حلول بعضنا؛ لأنّنا قد بيّنا أنّها تحتاج إلى المحلّ من غير هذا الوجه، من حيث كانت لا توجب له حالاً، و لا يلزم على هذا وجود علم لا في محلّ، أو قدرة أو حياة أو وجود سواد، أو كون أو صوت لا في محلّ؛ لأنّنا قد بيّنا في باب الصفات أنّ وجود علم لا في محلّ يؤدّي إلى ما يقتضى قلب الجنس، إمّا فيه تعالى أو فيما يفعله من ضدّ العلم، و بيّنا أيضا استحالة وجود قدرة و حياة لا في محلّ، من حيث كان لهما تأثير في المحلّ.

فأمّا الكون، فإنّه يوجب حالا للمحلّ، و وجوده في غير محلّه يؤدّي إلى قلب جنسه، فأمّا السواد فإنّه إنّما يضادّ ضده و ينافيه على المحلّ، فوجوده لا في محلّ يقتضى وجوده على وجه لا ينافي معه ضده، و هذا يقتضى قلب جنسه؛ لأنّ منافاته لضده يرجع إلى ما هو عليه.

و القول في الصوت و التأليف و كلّ ما اختصّ المحلّ، كالقول في السواد.

و ليس لأحد أن يقول: كيف توجد إرادته تعالى لا في محلّ، و لا اختصاص لها به تعالى؟

لاقتطاعها بذلك عن كلّ حيّ سواه، و جرى هذا الاختصاص مجرى حلولها في قلب أحدنا في باب الاختصاص به؛ لأنّ اختصاص العلل مختلف غير جار على طريقة واحدة؛ لأنّ بعضها يختصّ بالحلول في المحلّ، و بعض آخر يختصّ بوجوده في بعضه، فلا يمتنع أن يدلّ الدليل على وجه آخر؛ لأنّ مثل ذلك موقوف على الدليل.

فأما الاستبعاد لأن يكون عرض يوجد في غير محلّ فطريف؛ لأنّ أحكام الأعراض إنّما تثبت بالأدلة، و لا تقاس بعضها على بعض، و كلّ ما لا يعلم وجوده باضطرار.

و بعد، فحكمة الأعراض مختلف:

ص: ٣٨٥

منها: ما يحتاج إلى محلّ واحد.

و منها: ما يحتاج إلى محلّين واحد.

و منها: ما يحتاج إلى محلّين.

و منها: ما يختصّ الجملة.

و منها: ما يختصّ المحلّ و إن اشتركت في أنّها أعراض، فكذلك لا يمتنع أن يكون فيها ما يوجد لا في محلّ.

[و اعلم أنّ جميع ما فعله تعالى لغرض يخصّه، يجب أن يكون مريدا له، و قد بيّنا أنّ الإرادة لا تلزم على هذا؛ لأنّها لا تفعل لغرض يخصّها، و لأنّها من حيث كانت جهة للفعل، حلّت محلّ الجزء منه، فلا يجب أن يجدد لها إرادة غير إرادة الفعل، و أحدنا لا يجوز أن يريد المسبّب و يريد السبب إذا كان غرضه يختصّ السبب، و لا يجوز مثل ذلك عليه؛ لأنّه لا يفعل المسبّب عن السبب إلّا و في كلّ واحد منهما غرض؛ لأنّه تعالى قادر على أن يفعل جنس المتولّد مبتدأ، و على أن يفعل السبب و يمنع من المسبب، فإذا جمع بين الأمرين فالغرض في كلّ واحد منهما، و يجب أن يكون تعالى مريدا لحدوث كلّ جزء من أفعاله؛ لكونه عالما بذلك على التفصيل.

فأما وجوه الأفعال فيجب أن ينظر فيها:

فإن كان الوجه يقع عليه كلّ جزء من الفعل، كالنعمة و الثواب و ما جرى مجراهما، و جب أن يريد إحداث كلّ جزء على هذا الوجه.

و إن كانت الجملة هي التي يختصّ بالوقوع على ذلك الوجه، نحو كون الكلام خيرا، أراد فيها ذلك دون أجزائها.

و لا يجوز أن يكره تعالى شيئا من أفعاله؛ لأنّ كراهة ذلك عبث لا فائدة فيه، و أحدنا إنّما يحسن منه أن يكره بعض أفعاله، ليصرف نفسه بذلك عن الفعل، و ليوطن نفسه على أن لا يفعله، و كلّ ذلك لا يجوز عليه تعالى.

فأما / ١٠٤ / الذي يريده من فعل غيره فجملته، إنّّه يريد تعالى من ذلك ما له تعلق بفعله أو المستحقّ عليه، فجميع الطاعات هو تعالى مريدا لها؛ لأنّه أمر بها و رغب في فعلها، و أمّا

ص: ٣٨٦

ألباً غيره يجب أن يكون مريدا له؛ لتعلقه بفعله الذى هو الإلجاء، و يجب أن يكون كارها للمعاصى من حيث نهى عنه.

فإن قيل: دلوا على أنه مريد لما أمر به؟

قلنا: قد بينا أن ما يوجد فيكون أمرا يجوز [فيه] وجوه، فلا يكون أمرا، و أن المؤثر فى كونه كذلك كون فاعله مريدا دون سائر أحواله، فليس يخلو من أن يفتقر فى كونه أمرا إلى إرادة المأمور، أو إرادة كونه أمرا، و الثانى يبطل بأنه كان لا يمتنع أن يأمر بما يكرهه، و إن أردنا كون اللفظ أمرا به، و المعلوم خلاف ذلك، و كان يجب أيضا [أن] لا تقف صحّة الأمر على ما يصحّ حدوثه، كما لا يقف الخبر على ما يصحّ حدوثه، و فى وقوفه على ذلك دلالة على أنه مفتقر إلى إرادة الحدوث، بخلاف الخبر.

و الكلام فى النهى و افتقاره إلى كراهة ما تناوله يجرى على ما ذكرنا.

و أمّا ما يريد لتعلقه بالمستحقّ عليه، فنحو ما يريد من أكل أهل الجنّة و تتعمّم؛ لأنّ بذلك يكمل ثوابهم و يعظم سرورهم.

فأمّا المباحات من أفعال العباد، فلا يجوز أن يرادها؛ لأنّ إرادتها عبث، و لا تعلق لها بفعله و لا بالمستحقّ عليه.

فإن قيل: فما الذى يدلّ على أنه تعالى لا يريد المعاصى [من] جميع الكائنات على ما ذهب إليه مخالفكم؟

قلنا: يدلّ على ذلك أن إرادة القبيح قبيحة، بدلالة أن كلّ من علمها كذلك علم قبحها إذا زال اللبس، كما أن كلّ من علم كون الفعل ظلما علم قبحه إذا زال اللبس، و لا اعتراض، بخلاف المجبرّة فإنّهم إنّما اعتقدوا أنّها تحسن من الله تعالى لجهلهم بوجه قبحها فى الشاهد، و ظنّهم أن القبيح يتعلّق بأحوالها، نحو كونه محدثا مربوبا و للنهى، كما اعتقدوا مثل ذلك فى الظلم، و قد تقدّم إفسادنا لهذه الطريقة و أن أحوال الفاعل لا يؤثّر فى قبح العقل و لا حسنه، و أنّ المعتبر بالوجوه التى يقع عليها الأفعال، كما أنّ خلافهم لم يؤثّر فى أنّ الظلم إنّما قبح لكونه بهذه الصفة، فكذلك خلافهم فى قبح إرادة القبيح، و ما يزول به اللبس عن الجميع واحد.

ص: ٣٨٧

و ممّا يدلّ أيضا على قبحها: إنّ الأمر بالقبيح قبيح بلا شبهة، و المدخل للأمر فى أن يكون أمرا هو الإرادة، و لولاها لم يكن أمرا، و كونه أمرا [فيه] جهة القبح^{٧٦٣}، فما أثر فيه يجب لا محالة قبحه، و لا يلزم على هذا قبح القدرة على القبيح، لأنّها لا تؤثّر فى وجه القبح، و لا يلزم أيضا قبح ما لولاها لم تحصل الإرادة من العلم و الاعتقاد؛ لأنّ ذلك غير مؤثّر فى قبح الإرادة.

و بمثل ذلك نجب من ألزم - على ما ذكرناه - قبح كلّ ما [لا] يتمّ الأمر و الخبر القبيحان إلّا به، من اعتقاد المخبر عنه و العلم بالمواضعه و نحوها؛ لأنّ كلّ ذلك لم يؤثّر فى جهة القبح، و فيما له كان القبيح قبيحا.

^{٧٦٣} . فى الأصل: القبيح.

و مما يدلّ أيضا: على أنه لا يريد المعاصى و القبائح، إنه قد ثبت بلا خلاف نهيها عن جميعها، و تهديد من فعلها، و النهى - على ما تقدّم - يقتضى كراهة المنهى عنه، و بذلك كان نهيها على الحدّ الذى يتنافى الأمر أنه يكون أمرا إلا مرادها لمأمور به، و إذا ثبت أنه يكرهها استحالة كونه مريدا لها.

و مما نعتد على طريق التأكيد الأدلة المتقدّمة، أنه لو جاز أن يريد القبائح، لجاز أن يحبّها و يرضاها؛ لأننا قد بيّنا أن المحبّة و الرضا يرجعان إلى معنى الإرادة.

و ليس بمسلم من أطلق أن ربه تعالى يرضى أن يشتم و يفترى عليه و يكذب أنبيائه - عليهم السلام - و قد ورد^{٧٦٤} السمع مؤكدا لما فى الفعل فى قوله تعالى: **وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ**^{٧٦٥}، **وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ**^{٧٦٦}، و قوله: **كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا**^{٧٦٧}، و قوله **جَلَّ و عَزَّ: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**^{٧٦٨} و لا شيء أعسر من الكفر و ما أدى إلى العذاب الدائم، و قوله تعالى: **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**^{٧٦٩} يدلّ على أنه قد أراد من الجميع العبادة، و إن كان فيهم من لم يؤمن؛ لأنّ اللام فى **لِيَعْبُدُونِ** هى لام الغرض بمنزلة قول القائل: «ما دخلت إليك إلا لتكرمنى»، و مقتضى ما ورد به السمع فى هذا الباب يطول.

ص: ٣٨٨

و اعلم أنه تعالى لا يجوز أن يريد شيئا من فعل غير المكلف من البهائم و من جرى مجراها من الإنس؛ لأنّ إرادة ذلك عبث، و يجرى فى القبح^{٧٧٠} مجرى إرادة المباح، و لهذه أيضا لا يكرهه، و إن كان فى جملة أفعالهم ما هو قبيح.

و قد قيل: إنه متى علم أن لطفًا يتعلّق بهذه الكراهة حسن^{٧٧١}، و ذلك بأن يعلم تعالى أنه متى أعلم بعض المكلفين أو جميعهم إنه يكره القبائح من البهائم، صلحوا فى التكليف.

و اعلم أن جميع أفعاله المبتدأة إنما يريدّها فى حال حدوثها، فأما المتولّدات فعلى ضربين:

أحدهما: يوجد مع السبب، و هذا لا شك فى أن إرادته تقارنه.

و الضرب الآخر: لا يقارن السبب، و هو على ضربين:

متعقب لسببه، و متراخ عنه.

^{٧٦٤} . فى الأصل: أورد.

^{٧٦٥} . سورة غافر: ٣١.

^{٧٦٦} . سورة آل عمران: ١٠٨.

^{٧٦٧} . سورة الإسراء: ٣٨.

^{٧٦٨} . سورة البقرة: ١٨٥.

^{٧٦٩} . سورة الذاريات: ٥٦.

^{٧٧٠} . فى الأصل: القبيح.

^{٧٧١} . فى الأصل: حسب.

فالمعتقّب: الأولى فيه أن يقارن الإرادة لسببه؛ لأنّه كالموجود في تلك الحال، فالإرادة كأنّها مقارنة له و يجري مجرى مقارنة الإرادة لأوّل جزء من الخبر.

فأمّا المتراخي: فإنّه بتراخيه و انفصاله عن السبب يجري مجرى المبتدأ، فلا بدّ من مقارنة الإرادة له ليؤثّر فيه، و على هذا يصحّ القول بأنّه تعالى لا يريد فعل الثواب ممّن أطاع قبل أحوال فعل الثواب، و لا يلزم على هذا أن يكون تعالى غير معرّض للثواب، و إلا يكون لقولنا: «إنّه تعالى كلّ ليشيب» معنى، و ذلك أنّ التعريض يكفي فيه أن يريد من المكلف الطاعة التي يستحقّ بها الثواب، مع العلم بأنّه يشيبه إذا أطاع، و جعله على صفات المكلفين، و معنى قولنا: «كلّفه ليشيبه» أنّه جعله على صفات المكلف لفعل ما أراده منه من الطاعة التي يستحقّ بها الثواب.

فأمّا ما يريده تعالى من المكلفين، فإنّما يريده قبل حال الفعل؛ لأنّ المقتضى لكونه مريداً لذلك كونه مكلفاً و أمراً و ناصباً للأدلة، و كلّ ذلك يقتضى تقدّم كونه مريداً؛ و كذلك القول فيما يكرهه من أفعال العباد أنّه يجب تقدّمه.

و قد قيل: إنّه غير ممنوع أن يكره تعالى منهم التبيح في حال وجوده، و كذلك يريد منهم

ص: ٣٨٩

الفعل في حال وجوده إذا علم أنّ فيه لطفاً، و على هذا القول يجوز أيضاً أن يتقدّم إرادته تعالى لأفعال نفسه على مرادها، إذا علم أنّ في إخبار المكلف بذلك من حالها مصلحة و لطفاً.

و هذه جملة كافية.

فصل في ذكر قوى ما يتعلّق به المخالف في الإرادة، و الكلام عليه

قالوا: لو جاز أن يقع من العباد ما لا يريده، لدلّ ذلك على ضعفه، و على أنّه مقهور مغلوب، قياساً على الشاهد في هذا الباب.

و تعلّقوا أيضاً: بأنّه لو جاز أن يريد من غيره ما لا يقع، لجاز أن يريد من فعل نفسه ما لا يوجد.

و الذي يفسد الأمرين واحد.

و تعلّقوا: بأنّه تعالى لو كان كارها للمعاصي، لوجب أن يكون من يفعلها مكرها له؛ لأنّه مرض له بفعل ما يرضاه، و مسخط له / ١٠٥ / بفعل ما يسخطه.

و تعلّقوا: بأنّه تعالى لو كان كارها للمعاصي لكان آيباً لها، و لوجب أن يكون العاصي فاعلاً للمعصية شاءها الله تعالى أم أباه، و هذه علامة الضعف!

و تعلّقوا: بأنّه تعالى يريد منّا جهاد المشركين و قتالهم، و لا يتمّ ذلك إلّا بوقوع المقاتلة، فيجب أن يكون مريداً لها؛ لأنّ ما لا يتمّ المراد إلّا به يجب أن يكون مراداً، و إذا أراد قتالهم المسلمين فقد أراد المعصية.

و تعلقوا: بقوله تعالى: لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ وَ مَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ^{٧٧٢}.

قالوا: و إطلاق هذا القول يقتضى أنّ لا نشاء شيئا إلّا و الله مرید له، و لم يخصّ كفرا من إيمان، و لا حسنا من قبيح، و لا تعلقوا بإطلاق؛ لأنّ القول بأنّ ما شاء الله كان و ما لم يشأ

ص: ٣٩٠

لم يكن.

و تعلقوا: بأن من قال لغيره: «و الله لأعطينك حَقَّ غدا إن شاء الله» ثمّ لم يفعل، لا خلاف أنّه لا يكون حائثا، و لو كان الله تعالى يريد جميع الطاعات و الواجبات كما تقولون، لكان شائيا. من هذا قضاء الدين إذا كان متمكنا منه، و كان يجب كونه حائثا!

الكلام على ذلك: يقال لهم فيما تعلقوا به: أولا إنكم لم ترتدوا^{٧٧٣} على الدعوى، و ما ترجعون إليه من الشاهد فى هذا الباب غير مسلم، لا حكما و لا اعتلالا؛ لأنّ ليس كلّ من أراد فى الشاهد من غيره ما لم يقع يدلّ على ضعفه، و فى الموضوع الذى يدلّ على ذلك ليس العلة أن مراده لم يقع.

و الذى يدلّ على ما ذكرناه: إنّ الملك متى أراد من رعيته ما يعود عليهم نفعه، و لا يتعلّق شيء من أفعاله أن يفعلوه طوعا و اختيارا، مثل أن يريد منهم الصلاة بالليل، و التصدّق بشيء من أموالهم، فإنّ ارتفاع ذلك لا يدلّ على ضعفه و لا نقصه، و هذا معلوم ضرورة، و إنّما يدلّ على ضعفه أو نقصه أن يريد منهم ما يعود عليه نفعه، مثل أن يحاربوا عدواً قد أظلم عليه و خشى غاية الضرر منه، فهو مستضرّ بارتفاع هذه المحاربة و المدافعة، و يدلّ ذلك على ضعفه من حيث كان لا يفى بدفع ذلك بنفسه؛ و لأنّ أيضا مع توقّع الضرر و توقّفه، لا بدّ أن يريد منهم على وجه الإكراه أن ينصروه و يدافعوا عنه، و إذا لم يقع ذلك دلّ على أن ما به يكونون مكرهين، لا يتمكّن منه و لا يقدر عليه، فيدلّ على ضعفه و نقصه. من عمل نفسه.

على أن الملك القاهر العظيم السلطان، متى أراد من الذمى المكفوف الضعيف الاختلاف إلى مساجد المسلمين، فوقع منه الاختلاف إلى البيعة و الكنيسة، فإنّ الملك يضعف بذلك و يلحقه نقص، قد خرج عن حدّ المناظرة إلى المعاندة.

و متى قيل له: ابن لنا أىّ ضعف لحقه، و ما تريده بهذه العبارة، و أىّ فرق من طاعة هذا و معصيته فيما يرجع إلى أحوال الملك، و التأثير فيها لم يحصل إلّا على عبارة، و كيف يدلّ على ضعف أحدنا ما لا تتعلّق له به، و كونه ضعيفا يرجع إليه، و لو دلّ انتفاء مراده على

ص: ٣٩١

ضعفه لدلّ وقوع مراده تعالى على قوّته، على أنّ هذا القول يوجب عليهم أن يكون انتفاء وقوع ما أمر به يدلّ على ضعفه، كما يدلّ مثل ذلك فى الشاهد، و أىّ فرق تعاطوه فى الفصل بين الغائب و الشاهد فى الأمر أمكن أن يذكر فى الإرادة، لأنّ

^{٧٧٢} . سورة التكوير: ٢٨.

^{٧٧٣} . كذا فى الأصل.

أحداثاً للأمر في الشاهد يدلّ على الضعف، من حيث ضمنت المخالفة في الإرادة؛ لأنّ أحدنا لا يأمر إلّا بما يريد، وأنّ القديم تعالى يأمر بالشيء، وإن لم تكن مريدا له؛ لأنّا قد بيّنا أنّ الأمر لا يكون أمراً إلّا و فاعله مرید للمأمور به، وإنّه بذلك دخل في أن يكون أمراً، فلا فرق بين الغائب و الشاهد في هذا الباب.

على أنّهم إن جوّزوا أن يأمر أحدنا بما يريد، قيل لهم أفيدلّ مخالفته في الأمر على ضعفه؟

فإن التزموا ذلك لزمهم مثله فيما يأمر تعالى به.

و إن امتنعوا من دلالة المخالفة للأمر في الشاهد على الضعف، امتنع عليهم مثل ذلك في الإرادة؛ لأنّ حكم الشاهد لا يختلف في الأمرين، بل الحال في المخالفة في الأمر أوضح، و أنّ أحدنا و إن أحالوا كون أحدنا أمراً في الشاهد بما لا يريد، قيل لهم: فيجب أيضاً استحالة كونه تعالى أمراً بما لا يريد، لأنّ ما يحيل ذلك في بعض الأمرين، يحيله في كلّ أمر.

و بعد، فإنّ النبيّ - عليه السلام - كان يريد الإيمان من الكفّار، و لم يدلّ انتفائه من جهتهم على ضعفه و غلبته و قهره.

على أنّ هذا يوجب عليهم أن يكون^{٧٧٤} تعالى من حيث أمر الكفّار بالإيمان، و العصاة بالطاعة أن يكون أمراً لهم بأن يقهروه و يغلبوه، و كذلك إذا كان تعالى قادراً على أقدارهم على ذلك أن يكون قادراً أن يقدرهم على غلبته و قهره، و هذا أوضح فساداً على أن يكافيه.

و الجواب عن الشبهة الثانية: إنّ الوجه الذي من أجله قلنا: إنّ متى أراد من أفعاله أن لا يقع لحقه النقص، لا يتأتّى فيما يريد من أفعال غيره أن يفعله على سبيل الاختيار،

ص: ٣٩٢

و ذلك أنّه متى أراد شيئاً و دعاه إليه الداعي فلا بدّ من وقوعه، إلّا أن يعرض ما لا يجوز عليه تعالى من فقد قدرة أو علم أو آلة و ما جرى مجرى الآلة من الوصل إلى الفعل، أو لمنع من هو أقدر، و إذا لم يجز عليه تعالى أحد هذه الأمور التي لأجلها لا يقع مرادنا جدياً^{٧٧٥} من نفسه، لم يجز أن يريد من فعله ما لا يكون.

و لهذا قلنا: إنّ لو أراد من غيره شيئاً على سبيل الإلجاء، لدلّ ارتفاعه على فعل ما يدلّ عليه انتفاء ما يريد من مقدور نفسه، لتعلّق ذلك بفعله من حيث كان من قصد إلى الجأ الغير^{٧٧٦} إلى الفعل، لا بدّ أن يفعل ما به يصير^{٧٧٧} ذلك الغير ملجأً إليه، فلم يقع ما يريد منه على سبيل الإلجاء، لكان إنّما لا يقع؛ لأنّه لم يفعل ما يلجئه به إليه، و إنّما لا يفعل ما يلجئه إلى الفعل مراده لأحد الوجوه المتقدّمة^{٧٧٨}، من فقد قدرة أو ما جرى مجراها ممّا يقتضى النقص، فلهذا جرى انتفاء

^{٧٧٤} . في الأصل: يكونوا.

^{٧٧٥} . في الأصل: حدنا.

^{٧٧٦} . في الأصل: الجا غيره.

^{٧٧٧} . كلمة غير مقروءة في الأصل.

^{٧٧٨} . في الأصل: + و.

مراده من غيره على سبيل الاجراء مجرى انتفاء مراده من نفسه، و فارق الأمران جميعا ما يريد من غيره على سبيل الاختيار.

و الجواب عن الشبهة الثالثة: إن المكره من أكره غيره على الفعل، و حمله على فعله، و ليس هو من فعل ما كرهه، و لهذا لا يكونون الكفار مكرهين للنبي - عليه السلام - من حيث فعلوا من الكفر ما كرهه، و لا مكرهين للمؤمنين، و العبارات و الأسماء لا مدخل للقياس فيها، فلا يجب حمل مكره على مسخط و مرض. ألا ترى إنهم لم يعلقوا على من أراد شيئا من غيره ففعله وصفا، كما علقوا / ١٠٦ / على من سخط شيئا أو رضيه، و لو حمل الحامل الكراهية في هذا الباب على الإرادة لكان أولى.

على أنه يلزمهم ما قدمناه من كونه أمرا للكفار بالكراهة، إذا كان أمرا لهم بالإيمان الذي يكرهه على مذاهيمهم.

و الجواب عن الشبهة الرابعة: إن الأبليس من الكراهة في شيء، و إنما المراد به المنع و الامتناع، و لهذا تمدح العرب الرجل بأنه أبو الضيم، و قال الشاعر:

.....^{٧٧٩}

و إن أرادوا ظلمنا أبيناه

ص: ٣٩٣

و لا مدحة في كراهة الظلم و نفي الظلم له؛ لأن الضعيف و العاجز بهذه المثابة، و إنما أرادوا بذلك المنع.

و إنما اشكل أحد الأمرين بالآخر، من حيث كان من يأتي الشيء و يمتنع منه أو يمنع، لا بد من أن يكون كارها، و القديم تعالى و إن كره المعاصي، فما منع منها فلا يوصف بما يفيد ذلك.

و الجواب عن الشبهة الخامسة: إن الذين ذكروهم معلوم ضرورة خلافه؛ لأن النبي - عليه السلام - كان يريد جهاد الكفار و إن لم يرد وقوع المنكر، و أهدنا يريد اغتسال الزاني من الجنابة و إن لم يرد ما يوجب ذلك، و كذلك يريد إيقاع الحد لمن تستحقه و إن لم يرد ما يوجب الحد، و إذا جاز أن يكون أهدنا يريد المسبب إذا خصه العرض على بعض الوجوه و إن لم يرد سببه، فأولى ألا تجب إرادته لما ليس بسبب مما يحصل عنده مراده.

و الجواب عن الشبهة السادسة: إن قوله تعالى: **وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ**^{٧٨٠} راجع إلى ما تقدم من قوله: **لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ**^{٧٨١}، فكانه تعالى قال: و ما تشاءون الاستقامة إلا أن يشاء الله، و إنما وجب رده إلى ذلك؛ لأنه غير مستقل بنفسه، و ما تعلق به المشيئة غير مصرح به، فإذا تقدم ما يمكن تعليقه به كان أولى.

^{٧٧٩} . كذا في الأصل، و لم نثر عليه و لا على قائله في المصادر المتاحة بأيدينا.

^{٧٨٠} . سورة التكوير / ٢٩.

^{٧٨١} . سورة التكوير: ٢٨.

على أن ذلك لو لم يجب لحملنا الآية على الطاعات دون المعاصي؛ للأدلة المتقدمة.

و الجواب عن الشبهة السابعة: إن إجماع الأمة على إطلاق القول الذي ذكره غير مسلم، و معلوم أن أهل العدل لا يطلقون ذلك، كما لا يطلقون أن كل شيء بقضاء الله و قدره، و إنما يطلق ما جرى هذا المجرى العامة، و من لا يعرف ما يأتي و يذر، و من أطلق ذلك فهو يبطل القول بأن كل شيء بإذن الله و أمره، و أنه لا مرد إليه، فيجب أن يحتج بذلك في أنه لم يأمر الكفار بالإيمان و أن الكفر مما أمر به، و من الظاهر على لسان الأمة قولهم:

«نستغفر الله من جميع ما كره إليه»، و الاستغفار لا يكون إلا من الواقع، و هذا يقتضى أنه تعالى قد كره بعض ما وقع منهم، و من دعاء الأمة قولها أيضا: «اللهم انقلنا مما تكره إلى ما تحب».

فإن قيل: فما المعنى في قولهم: «ما شاء الله كان» إذا سلمتموه؟

ص: ٣٩٤

قلنا: المراد بذلك ما شاء في أفعاله كان، و ما لم يشأه من أفعاله التي ليست بإرادة لم تكن؛ لأن هذا القول ليس بأكثر من القرآن الذي يجوز تخصيصه بالأدلة.

و قد يجوز حملها أيضا على أن ما شاءه و ألجأ إليه كان، و ما لم يشأه و منع منه لم يكن.

على أنهم يعدلون عن ظاهر هذا القول على مذاهبهم؛ لأنهم يذهبون إلى أنه تعالى يشاء ما لا يكون، أن لا يكون، فقد شاء على هذا ما لم يكن، و تركوا الظاهر.

فإن قالوا: نحمله على أن ما شاء كونه.

قلنا: و نحمله على ما شاءه من أفعاله.

و الجواب عن الشبهة الثامنة: إن مشيئة الله تعالى لقضاء الدين عندنا متقدمة، و إنما يوجد عند الأمر منه تعالى بالقضاء، و قوله: «إن شاء الله» يقتضى إرادة متجددة مستقبلة، فلا يلزم على مذهبنا أن يكون حائثا، و لو قال: «و الله لأقضى الدين إن كان الله قد شاء ذلك» حث متى لم يقضه.

و ليس يمكن أن يدعى في هذا التفصيل خلاف جميع الفقهاء؛ لأنهم لا نصّ عندهم في ذلك، و الغرض في تعقيب الإيمان و ما أشبههما بذكر المشيئة، هو قطع لزوم الكلام، و جعله موقوفا غير نافذ الحكم، فكأنه يعرف الشرع صار أمارا على ما ذكرناه من زوال حكم اليمين.

و الذى يبين ذلك: إن المشيئة قد تدخل في اليمين على الماضى، و معلوم أن الشرط المتجدد لا يجوز أن يعلق به أمر ماض^{٧٨٢}، و لهذا لا يقال: «دخل زيد الدار أمس إن كان كذا و كذا» مستقبلا، فعلم أن المشيئة لم يرد بها الشرط، و إنما يفيد

^{٧٨٢}. فى الأصل: ماضى.

ما ذكرناه من التوقف و قطع لزوم حكم الكلام، و قد حكى عن أبي عليّ أنّه كان يقول: إنّ الحالف على هذا الوجه إنّما لم يحنت؛ لأنّه يحتمل أن يريد إن شاء أن يمكّنتي و لا يمنعني، أو تلطف لي في الفعل، و لا يمتنع ألا يكون لطف في الفعل، فلا يحصل الشرط، فلهذا لم يكن حائثا لو أنّه قال بعد اليمين: «إن كان الله قد شاء مني نفس الفعل» الذي هو قضاء الدّين، لوجب أن يكون حائثا إذا لم يقضه، و كلّ هذا بيّن.

ص: ٣٩٥

باب الكلام في الكلام و أحواله و أحكامه

ص: ٣٩٧

اعلم أنّ الصوت مفعول؛ لأنّه مسموع مثبت بالإدراك، و قد يسمع ممتداً غير منقطع، و قد يسمع منقطعا.

ثمّ قد ينقطع على وجه يكون حروفا متميّزة متعيّنة، كالمسموع من الباء و الواو و غيرهما من الحروف، و قد ينقطع على غير متميّز كصيرير الباب و ما أشبهه.

و قد يحدث هذه الحروف منفصلا بعضها من بعض، و قد يتوالى حدوثها فيوصف عند التوالى بأنّها منظمّة و متألّفة، يفاد بذلك تقدّم حدوثها و تأخّره.

و إذا كانت هذه الجملة مفصولة، فالكلام: «ما انتظم من حرفين فصاعدا عن هذه الحروف معقولة».

و لا بدّ من اشتراط وقوعه ممّن يصحّ منه، أو من قبله الإفادة، و إنّما شرطنا الانتظام؛ لأنّه لو أتى بحرف ثمّ أتى بعده بزمان تأخّر حرفا آخر، لم يوصف فعله بأنّه كلام.

و ذكرنا «الحروف المعقولة»، لما قدّمناه من أنّ أصوات بعض الجمادات ربّما تقطّعت على وجه يلبّس بالحروف، إلّا أنّها لا تتميّز بتفصيل فصل الحروف التي ذكرناها.

و قولنا «حرف» و إن كان [من] الأسماء المشتركة، فربّما عبّر به عن طرف الشيء و جانبه، و النحويون يعبرون به عن الداخل على الجمل المفيدة لتعيّن فوائدها، و يشيرون بذلك إلى ما هو عندنا كلام و مركّب / ١٠٧ / من أكثر من حرف واحد، فمرادنا بهذه اللفظة؛ لأنّنا نشير به إلى ما نقله من النعمة أو الغنة المسموعة المتميّزة.

و إنّما اشتراطنا وقوع ذلك ممّن يصحّ الإفادة منه أو من قبيله؛ لئلا يلزم أن يكون ما

ص: ٣٩٨

يسمع من بعض الطيور، من الحروف المنتظمة نظام الكلام كالبيغاء و غيرها كلاما.

و ذكرنا القبيل دون الشخص؛ لأنَّ ما يسمع من المجنون أو المبرسم^{٧٨٣} يوصف بأنَّه كلام، و إن لم يصحَّ منه الفائدة و هو على ما هو عليه، لكنَّها يصحَّ في القبيل، و ليس كذلك الطائر.

و الذى يدلُّ على صحَّة هذا الحدِّ: إنَّه متى تكاملت شروطه صحَّ مع ذلك الوصف بالكلام، و متى اختلَّ بعض الشروط لم يوصف بذلك.

فإن قيل: يلزم على حدِّكم أن يكون الأخرس متكلمًا؛ لأنَّه غير ممتنع أن يقع منه حرفان متواليان من حروف الشفه نحو «هم» و «بب».

قلنا: قد أجيب من ذلك بأن احترز في أصل الحدِّ بأنَّ الكلام ما تألَّف من حرفين مختلفين فصاعدا، و يطعن على هذا الجواب أنَّه غير ممتنع أن يقع من الأخرس حرفان مختلفان من حروف الشفه.

و الجواب الصحيح: إنَّه لا خلاف بين أصحابنا في أنَّ الأخرس و العاجز و الميِّت قد يقع منهم أقلُّ قليل الكلام، نحو أن يفعل أحدهم سبب الكلام ثمَّ يفسد آتته في الثانى، أو يعجز أو يموت، فيكون ما يتولَّد في الثانى كلاما له، و هو متولَّد المتكلم إذا كان الكلام فيما يحلُّ آتته التى يفعل الكلام بها، فإذا كان الكلام متكلمًا بما يحلُّ آله الكلام، جاز أن يكون متكلمًا بالكلام الكثير، و بعد الأوقات الكثيرة من حال موته أو عجزه أو سكوته، و ذلك كمن يفعل الكلام فى الصدى، و على هذا لا يمتنع أن يقال فى الأخرس: إنَّه متكلم بالحرفين من حروف الشفه؛ لأنَّ الأخرس لا يمنع من أقلِّ قليل الكلام على هذا الوجه، و لا بدَّ من تقييد ذلك ليرتفع بها الإبهام و اللبس.

و لا يقدر فى حدِّنا قولهم فى الأمر «ف» و «ع» فإنَّ ذلك كلام و مفيد، مع أنَّه حرف واحد.

و ذلك أنَّ المنطوق به فى هذا القول حرفان على الحقيقة؛ لأنَّ الغنة التى تقف عليها عند السكت هى حرف، و إن لم يثبت فى الكتابة و النطق بحرف واحد لا يمكن؛ لأنَّه لا بدَّ من الابتداء بمتحرِّك و الوقوف على ساكن.

ص: ٣٩٩

و هذا الجواب يغنى عمَّا أجاب به أبو هاشم عن ذلك من قوله: إنَّ الأصل فى هاتين اللفظتين عند الأمر بهما «أوق» و «أوع»، و إنَّما وقع الحذف بضرب من التصرف، و المحذوف مقدر فى هذا الكلام مراد، فعاد الأمر إلى أنَّ الحرف الواحد لم يفد، و لا يجوز أن يحدَّ الكلام بأنَّه^{٧٨٤} أصوات مقطَّعة و حروف منظومة؛ لأنَّ الحروف لا يكون حروفًا إلَّا و هى أصوات مقطَّعة، فذكر الأصوات لا معنى له؛ و لأنَّ الكلام لا يبيِّن بكونه صوتا، و ذكر ما لا يبيِّن فى الحدِّ يجرى مجرى أن يذكر فيه كونا عرضا و مدركا و لا يجوز أن يشترط فى حدِّ الكلام كونه مفيدا، على ما مضى فى بعض كلام أبى هاشم؛ لأنَّ أهل اللغة قد قسَّموا الكلام إلى مهمل و مستعمل، فلم يسلموا ما لا يفيد منه اسم الكلام؛ و لأنَّ الكلام إنَّما يفيد بالمواضع، و ليس لها تأثير فى كونه كلاما، كما لا تأثير لها فى كونه صوتا.

^{٧٨٣} . البرسام: داء معروف، و فى بعض كتب الطب أنَّه ورم حار يعرض للحجاب الذى بين الكبد و المعى ثمَّ يتصل بالدماغ.

^{٧٨٤} . فى الأصل: فإنَّه.

ولأنهم يسمون الهذيان الواقع من المجنون كلاما مع ارتفاع الفائدة، و لا يجوز أن يحدّ الكلام بأنّه أفاد مراد المتكلّم؛ لأنّ ذلك ينتقض بالإشارة و الكتابة، و العقد بالأصابع، و يوجب المهمل و كلام الهاوى [و هما] لا يوصفان بأنهما كلام على الحقيقة.

و لا يجوز أن يحدّ الكلام بأنّه ما يوجب كون المتكلّم متكلمًا؛ لأنّه أحاله على مبهم و السؤال بعد باق.

و متى قيل: فهذا الذى يوجب كون المتكلّم متكلمًا ما هو، و ما جنسه [إذا] لم يكن من البيان به؟

و لا يجوز أن يحدّ بأنّه ما يقوم بذات المتكلّم؛ لأنّ ذلك إضافة إلى المتكلّم، و يجب أن يعقل أوّلا ثمّ يضاف، [و] على ذلك ينتقض بكلّ شىء قام به من العلم و القدرة و الحياة، و ينتقض بالكلام الموجود فى الصدى؛ و لأنّ الكلام فى موضع من المواضع لا يقوم بذات المتكلّم؛ لأنّه يحلّ اللسان، و ليس اللسان هو المتكلّم.

فإن قيل: قد بيّنتم كلامكم على أنّ الكلام هو الصوت إذا وقع على بعض الوجوه، و أبو على يخالف فى ذلك، و يذهب إلى أنّ جنس الكلام يخالف جنس الصوت.

قلنا: لو كان الأمر على ما ذكر أبو على، و قد علمنا من كلّ جنسين لا تعلق بينهما صحّة وجود كلّ واحد مع فقد الآخر، لوجب أن يصحّ وجود الكلام عاريا من الأصوات

ص: ٤٠٠

المقطّعة، أو وجود الأصوات المقطّعة عارياً من الكلام، و فى استحالة ذلك دليل على أنّ الجنس واحد.

و بهذه الطريقة يعلم أنّ المحبّة هى الإرادة، و أنّ الحركة السكون من جنس الكون، و ستسمع الكلام فى ذلك فى باب الحكاية و المحكىّ بعون الله.

فأمّا الردّ على من ذهب إلى أنّ الكلام معنى فى النفس فواضح.

و الذى حمل القوم على إظهار هذا المذهب الذى ليس بمعقول، هو ظهور أدلّة أهل الحقّ على حدوث الكلام المعقول، فلم يتمكّنوا من الجمع بين القول بقدم القرآن و القول بأنّه من جنس الأصوات المقطّعة؛ لتناقض ذلك و ظهور فساده، و لم يتمكّنوا أن يجعلوا الكلام فى الشاهد يرجع إلى صوت و فى الغائب يخالف جنس الصوت؛ لأنّ الحقائق لا تختلف، فقالوا فى كلّ كلام أنّه غير الصوت المسموع، و أنّه معنى فى النفس.

و الذى يدلّ على بطلان هذا المذهب: أنّه لو كان الكلام معنى فى النفس زائدا على المعانى المعقولة الموجودة فى القلوب، من العلم و الفكر و الإرادة، لوجب أن يكون إلى معرفته طريق من ضرورة أو دليل، و لو كان معلوما ضرورة، لاشترك^{٧٨٥} العقلاء فى معرفته، و لما حسن الخلاف فيه، و المعلوم خلاف ذلك، و لو كان عليه دليل لوجب أن يكون من ناحية حكم

^{٧٨٥} فى الأصل: لاشتراك.

يظهر له يتوصّل به إلى إثباته، كما يتطرّق بأحكام سائر الذوات إلى إثباتها، و معلوم أنّه لا حكم له معقول يمكن أن يشار إليه في هذا الباب.

على أنّه لا فرق بين هذا القائل، و بين من أثبت الصوت معنى في النفس غير المسموع المعقول، و كذلك سائر أجناس الأعراض.

فإن قيل: هذا الصوت المسموع طريق إلى إثبات الكلام القائم في النفس.

قلنا: ليس يخلو من أن يكون طريقا إليه، بأن يعلم عنده أو يستدلّ به عليه؟

و الأوّل يقتضى أن يعلم كلّ من سمع الكلام الذى هو الصوت شيئا آخر عنده و معه، و معلوم خلاف ذلك.

و إن كان دليلا عليه، فالكلام المسموع إنّما يدلّ على ما لولاه لما حدث و هو القدرة، أو لولاه لما وقع على بعض الوجوه و هو العلم و الإرادة، أو^{٧٨٦} لا دلالة بعد ذلك على شيء لئفى

ص: ٤٠١

التعلّق.

فإن قيل: كلّ عاقل يجد في ناحية قلبه عند الكلام أمرا يطابقه، و كذلك قد يرى في نفسه ما يريد أن يتكلّم به قبل وقوع الأصوات و ظهورها مثله؟

قلنا: الأمور التى يجدها الإنسان من نفسه عند الكلام معقولة، و هى العلم بكيفية ما يوقعه من الكلام، أو الظنّ له، أو إرادة ذلك، أو الداعى إلى فعل الكلام، أو الفكر، أو الرؤية في إيقاعه و كيفية فعله.

فإن / ١٠٨ / أشير إلى بعض ما ذكرناه بالكلام، صحّ المعنى و عاد الخلاف إلى العبارة.

و إن أريد غيره، فليس يعقل سوى ما ذكرناه.

على أن أحدنا ربّما حدّث نفسه بما يريد أن يلفظ به أن يفعل حروفا خفيفة داخل صدره و يقطّعها بالنفس، و لا يمتنع أن يكون الجنّ و الملائكة يسمّون تلك الحروف [كلاما] للطف مسالكهم منّا و إن لم نسمعها نحن، و لهذا يتعذّر على من حبست أنفاسه أن يحدث نفسه، كما يتعذّر عليه الكلام المسموع، فهذا هو إدارة الكلام في النفس قبل اللفظ بها، و ما قدّمناه من الفكر في إيقاعه، و ما عدا ذلك ليس بمعقول، فعلى من ادّعا أن يثبتته.

على أن أحدنا قد يحدث نفسه ببناء دار، أو كتب رقعة، فنظر أنّها مصوّرة في نفسه قبل أن يفعلها، و لا يجب لذلك أن يكون البناء أو الكتابة معنى في النفس غير الظاهر المعقول.

^{٧٨٦} . في الأصل: و.

فأما لغطلهم بقولهم: «فى نفسى كلام» فركيك من الاحتجاج؛ لأنه توصل إلى إثبات المعانى بالعبارات، و معلوم فساد ذلك.

على أن المطلق لهذا القول لا يخلو من أن يكون مطلقا له على علم بأن فى النفس كلاما، أو عن غير علم.

فإن كان عن غير علم، فلا اعتبار بقوله و لا حجة فى إطلاقه.

و إن كان عن علم، لم يخل من أن يكون ضروريا أو مكتسبا بالأدلة:

و لو كان ضروريا لاشترطنا فيه، و قد بيننا أننا لا نعلم ما يدعونه.

و إن كان مستدلا عليه، و جب إيراد ذلك الدليل الذى اقتضى لمطلق هذه العبارة العلم، فإن الحجة فيه دون غيره.

و بعد، فإن لقولهم: «فى نفسى كلام» وجهها صحيحا، و هو إنى عازم عليه و مرید له، أو

ص: ٤٠٢

عالم بأمر أريد إلقائه إليك، و لهذا لو بدلوا هذه اللفظة ببعض ما ذكرناه لقامت مقامها.

على أنهم يقولون: «فى نفسى سفرى إلى بلد» و «ركوب إلى فلان» و لا شىء من الأفعال إلا و يحسن استعمالها هذه اللفظة فيه على هذا الوجه، فوجب على مقتضى استدلالهم أن يكون ذلك أجمع معانى فى النفس.

فأما قوله تعالى: يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ^{٧٨٧} فإنما يقتضى أن قولهم ليس فى قلوبهم، و نحن متفقون على ذلك، و لا دلالة فيه على إثبات قول لغيرهم فى القلب إلا من طريق دل الخطاب و ليس بصحيح.

على أن المعنى بذلك أنهم ينافقون و يظهرون ما لا ينطوون على العلم بصحته.

فأما التعلق بقولهم فى الساکت: «إنه متكلم» فغير صحيح؛ لأن المراد بذلك إمكان الكلام منه و ما^{٧٨٨}، أو الإضافة على طريق الحرفة و الصناعة، كما يقال فى الممسك عن كل الصناعات: «إنه صانع و نجار» و يوصف بذلك فى حال هو فارغ من تلك الأحوال.

فإن قيل: الذى يدل على إثبات واسطة بين الفكر و العبارة، أن أحدها قد يفكر فى الدلالة ثم يتعدّر عليه العبارة عنها حتى يدبرها فى نفسه.

قلنا: ما أشير إليه لا يخلو من أن يكون فكرا ثانيا؛ لتقصير جرى فى الأول، و يكون فكرا فى تلخيص العبارة عن الدلالة، أو فكرا فى استحضار ما علمه، و جمع المنتشر منه إلى خاطره، أو يكون بذكر كيفية استدلاله، و التذكّر غير التفكّر، أو يكون حديث النفس الذى بيننا أنه كلام خفى، و ما عدا ما ذكرناه لا يعقل و لا يمكن إثباته.

^{٧٨٧} . سورة آل عمران: ١٦٧.

^{٧٨٨} . كلمة غير مقروءة فى الأصل.

على أنه لو كان الكلام معنى فى النفس، لم يمنع منه الخرس و لا السكوت، كما لا يمنع من الإرادة و أفعال القلوب، و معلوم تنافى وصفهم للأخرس أو الساكت بأنه متكلم، و كان أيضا غير واجب فى هذه العبارة المسموعة أن تطابقه؛ لأنه لا نسبة بينهما و لا علة، فكان لا يمتنع أن يكون مخبرا بلسانه و إن كان أمرا بقلبه، و كذلك سائر أقسام الكلام، و كان أيضا لا يمتنع انفصالهما فيكون معبرا لسائر ضروب الكلام و إن لم يكن فى نفسه كلام؛ لأنه لا تعلق بينهما يقتضى ألا توجد العبارة إلا مع وجود ذلك المعنى.

ص: ٤٠٣

فصل فى ذكر جملة من أحوال الكلام، و جنسه الذى هو الصوت و فحوى^{٧٨٩} أحكامها

اعلم أن الصوت عرض ليس بجسم، و لا صفة للجسم، و قد دللنا على ذلك فى صدر كتابنا هذا، حيث بينا أن الجسم لا يجوز أن يكون مثقلا بالفاعل.

و الأصوات فيها متماثل و مختلف، و منها عند أبى هاشم متضاد، و يعتمد فى ذلك على طريقتين:

إحدهما: أن نحمل الصوت على الكون، بعلّة أن إدراك كل واحد منهما مقصور على حاسة واحدة، و نقضى بمتضاد مختلفة، كما قضى بذلك فى سائر المدركات بحاسة واحدة، كما قضى بذلك من الألوان و الطعوم و الأرايح.

و الطريقة الثانية: إن الصوت مدرک فهو هيئة للمحل، و إذا أوجب مختلفة هيئتين، استحال اجتماعهما فى المحل الواحد فى الوقت الواحد إلا للتضاد.

و إنما دعاه إلى حمل الأصوات فى التضاد على الأنوان^{٧٩٠} و ما أشبههما؛ لأن ما يتوصل به إلى التضاد فى الذات^{٧٩١} لا يمكن فيها؛ لأن فيها ممّا لا يوجب حالا لحي و لا محل، فيعلم تضادها بتنافى الموجب عنها.

و الصوتان المختلفان ليسا ممّا يعلم و يقطع على أن محلّهما واحد، فيتطرق إلى تضادهما، بامتناع اجتماعها فى المحلّ الواحد؛ فى الوقت الواحد، لأنه غير ممتنع تغاير محالّ الحروف، و أن يكون كل حرف يحتاج إلى بنية مخصوصة.

و فيه نظر، و الأقرب التوقف فى تضاد المختلف من الأصوات.

فأمّا الدليل على أن فى الأصوات تماثلا: فهو إننا قد علمنا اشتباه بعضها ببعض على حاسة الإدراك، و قد مضى أن الإدراك يتعلّق بأخصّ أوصاف المدرک، و أن الملتبس على الإدراك إذا انتفت الوجوه المعقولة مشتبه تماثلا.

و بهذه الطريقة يعلم أن فيها مختلفا، من حيث لم يشتهه على الحاسة و الصوت ممّا لا يجوز وجوده إلا فى محلّ.

ص: ٤٠٤

^{٧٨٩}. فى الأصل: فتوى.

^{٧٩٠}. فى الأصل: الألوان.

^{٧٩١}. فى الأصل: + و.

و الذى يدلّ على ذلك، أنّ بعضه قد ثبت بالآ شبهة أنّه يوجد فى المحلّ، بدلالة تولّده عن اعتماد الجسم و مضادّته لغيره؛ و لأنّ الصوت يختلف باختلاف حال محلّه. ألا ترى أنّ ما يتولّد من الصوت فى الطست، يخالف ما يتولّد فى الحجر؛ لاختلاف المحالّ، و إذا ثبت ذلك فى البعض، ثبت فى الجميع؛ لأنّ الكلّ متفق فى أنّه لا موجب حالاً لمحلّ و لا جملة، و إن ثبت أنّ لحمله بهذه العلّة على الأكوان^{٧٩٢} جاز لك ذلك، و لو صحّ أنّ ذلك فى الأصوات متضادّاً، لكفى ذلك فى الدلالة على افتقارها فى المحلّ؛ لأنّ الدليل دالّ على أنّ الكون يفتقر إلى المحلّ، و لا يوجد إلّا فيه، و هو اعتبار التضادّ و التنافى على المحلّ، فتكون الأصوات لو ظهر تضادّها مشاركة للأكوان^{٧٩٣} فى الدلالة على الحاجة إلى المحلّ، فيستغنى بحملها عليها من شيء من العلل و الصوت ممّا لا يحتاج جنسه إلّا إلى المحلّ دون غيره، و كذلك الكلام و هو مذهب أبى هاشم أخيراً.

و عند أبى على أنّ الصوت يحتاج فى المحلّ إلى بنية و حركة، و الكلام كذلك إذا وجد مع الصوت، فأما إذا وجد مكتوباً أو محفوظاً فلن يحتاج إلى ذلك.

و الذى يدلّ على نفي حاجته إلى غير محلّه، أنّه ممّا لا يوجب حالاً لغيره، فجرى مجرى الكون^{٧٩٤} فى أنّه لا يحتاج إلى سوى محلّه.

و لأنّ كلّ معنى احتاج إلى غير محلّه، لا بدّ من أن يكون ممّا يوجب حالاً للحى، كالعلم و الإرادة و الحياة، و كيف يحتاج الصوت أو الكلام إلى الحركة، و هو ممّا يوجد مع ضدها، و من شأن المحتاج إلى غيره ألا يوجد مع ضده؟

و هذا الوجه / ١٠٩ / قد اعترض عليه بحاجة التأليف إلى المجاورة، و إن وجد مع المتضادات منها.

و أجب عن هذا الاعتراض: بأنّ التأليف لا يحتاج إلى غير المجاورة، و إنّما يحتاج إلى تجاور المحلّين، و هذا الحكم يحصل بما يضادّ من المجاورات.

و هذا الجواب يمكن أن يتعلّق [به] من قال إنّ الصوت لا تحتاج إلى حركة، بأن يقول:

إنّه لا يحتاج إلى غير الحركة، لكنّه يحتاج إلى كون الجسم كائناً فى المكان بعد أن كان فى غيره بلا فصل.

ص: ٤٠٥

٧٩٥

^{٧٩٢} . فى الأصل: الألوآن.

^{٧٩٣} . فى الأصل: للألوآن.

^{٧٩٤} . فى الأصل: اللون.

^{٧٩٥} علم الهدى، على بن الحسين، الملخص فى أصول الدين، ١، جلد، مركز نشر دانشگاهی - تهران - إيران، چاپ: ١، ١٣٨١ ه.ش.

و هذا حكم معقول يحصل عند المتضادّ من الأكوان و المتماثل، كما قيل فى المجاورات، و إنّما احتاج الصوت من فعلنا إلى الحركة؛ لأنّها كالسبب فيه، من حيث كنّا لا نفعله إلّا متولّداً عن الاعتماد على وجه المضادّة، و الاعتماد مولّد الحركة، فلهدا جرى مجرى السبب، و إن كان لا يمتنع أن يفعله الله تعالى من غير حركة مبتدأ، كما يفعله من غير تولّد عن الاعتماد، و كما يفعل تعالى ما يقع منّا بآلة من غير آلة.

و ما ذكرناه هو العلة فى انقطاع طنين الطست بتسكينه، فليس يمتنع أن يوجد القليل من الصوت مع السكوت، و هذا لا يكون إلّا عند تنهى الصوت و انقطاعه، فأما أن يوجد مع السكون حالا بعد حال، فإنّه لا يمكن فى فعلنا؛ لأنّ العلة [هى] التى ذكرناها.

و إنّما لم يصحّ بها إيجاد الكلام إلّا فى محلّ مبنىّ بنيةٍ مخصوصة كاللسان؛ لأنّ ذلك آلة لنا فى فعل الكلام، و من احتاج إلى الجملة فى بعض الأفعال إلى الآلات، لم يمتنع حاجته منها إلى بنيةٍ مخصوصة، و ذلك لا يمنع أن يفعله الله تعالى - المستغنى فى الأفعال - من الآلات فى كلّ محلّ، من غير اعتبار بنية؛ لأنّ الوجه الذى احتيج فيه إلى البنية لا يتأتّى فيه تعالى، و الأصوات مدركة بحاسة السمع.

و هذا ممّا لا شبهة فيه؛ لأنّا نفصلّ بين المختلف منها عند سلامة الحاسة و ارتفاع الموانع، و لا نفصلّ بين الأكوان^{٧٩٦} المختلفة، [و] على هذا الوجه لمّا لم يكن مدركة و هى مدركة فى محالها، من غير حاجة إلى انتقال محالها، لما فرّقنا مع السلامة بين جهة الصوت و الكلام و مكانهما، كما إنّنا لا نعرف من أىّ جهة انتقل إلى محلّ حياتنا ما يلاقيها من الأجسام التى تدرك منها الحرارة و البرودة.

و أيضا: فقد كان يجب على هذا أن يجوز انتقال الكلام أو الصوت إلى بعض الحاضرين دون بعض، حتى يكونوا مع القرب و السلامة يسمعه بعضهم دون بعض، و أن يجوز انتقال محلّ بعض الحروف دون بعض حتى يدرك الكلام مختلفا!

فأما العلة فى أنّنا نشاهد التقصّر من بعد يضرب التوب على الحجر، ثمّ نسمع الصوت بعد مهلة، و يسمع النظر السمع، فهى أن الصوت يتولّد فى الهواء، و البعد المخصوص مانع فى إدراكه، فإذا تولّد فيها يقرب متى أدركناه فى محلّه، و إن لم يتصل بحاسة سمعنا،

ص: ٤٠٦

فالذى ندركه بعد مهلة هو غير الصوت الذى تولّد عن الصكّة^{٧٩٧} الأولى؛ لأنّ ذلك إنّما لم ندركه لبعده، فلمّا قرب بالتولّد أدركناه، و كذلك أيضا ندرك الصوت فى جهة الريح أقوى؛ لأنّه يتولّد فيها حالا بعد حال، فيكون إلى إدراكه أقرب، و إذا كانت الريح فى خلاف جهته ضعف إدراكه، و إنّما لم ندركه إذا تولّد فيما يبعد عنه البعد المخصوص المانع من الإدراك.

و لا يجوز على الأصوات البقاء؛ لأنّها لو بقيت أدركناها^{٧٩٨} مع السلامة و ارتفاع الموانع، كما يستمرّ إدراكنا للألوان^{٧٩٩}، و معلوم خلاف ذلك.

^{٧٩٦}. فى الأصل: الألوان.

^{٧٩٧}. فى الأصل: الصلّة.

و لو كان مدركا على الاستمرار لم يقع عنده فهم الخطاب؛ لأننا كنا ندرك حروف الكلمة مجتمعة، فلا تكون الكلمة بأن تكون دارا، بأن يكون أولى من راد^{٨٠٠}، و لو كان الكلام باقيا لكان لا ينتفى إلا بفساد محله؛ لأنه لا ضد له من غير^{٨٠١} نوعه، و الأصوات لا تقع من أفعال العباد إلا متولدة.

و الذى يدل على ذلك: تعذر إيجادها عليه إلا بتوسط الاعتماد و المضادة؛ و لأن الأصوات تقع بحسب ذلك، فيجب أن تكون ممّا لا يقع ممّا إلا متولدة كالآلام.

و الكلام ممّا لا يوجب حالا للمتكلّم؛ لأنه لو أوجب حالا له لوجب أن يكون إلى إثباتها طريق من ضرورة و استدلال، و^{٨٠٢} معلوم تعذر ذلك.

و أيضا: فكل معنى أوجب للحى حالا، فإنه يصح العلم بتلك الحال، من غير علم بالمعنى، كما نعلم القادر قادرا، و العالم و المرید و الحى، قبل العلم بالمعنى الموجبة لهذه الأحوال، و فى تعذر العلم بأنه متكلّم إلا بعد العلم بكلامه دليل على أنه لا يوجب حالا.

و أيضا: فلو كان^{٨٠٣} هناك حال، لكان العلم بأنه متكلّم موقوفا عليها، و كان لا يمتنع أن نعلمه متكلّما إذا لم نعلمه على تلك الحال، ممّن لم يعلم تعلق الكلام به و وقوعه بحسب أحواله، أو يعلم تعلق الكلام به من لا يعلمه متكلّما، إذا لم يعلمه على تلك الحال، و فساد ذلك ظاهر.

و بعد، فلا فرق بين من ادعى فى الكلام أنه يوجب حالا، و بين من ادعى ذلك فى

ص: ٤٠٧

سائر الأفعال، كالضرب و غيره.

و أيضا: فإنّ الكلام يوجد فى الضدين فنكون نحن المتكلّمين به، و من شأن ما ينفصل عن الحى آلا موجب له حالا، و لأنّ كل ما أوجب للحى حالا لا يصح وجوده فى محل لا حياة له.

و أيضا: فإنّ كلام زيد و عمرو يصح اجتماعهما فى محل واحد، و من شأن ما يوجب للحى حالا أن يستحيل وجود ما يتعلّق بالحيين منه على وجه واحد.

و أيضا: فقد كان يجب آلا يصح وجود الحرف الواحد من أحدنا بعد الموت؛ لأنّ الموت يحيل وجود ما يوجب له الحال.

^{٧٩٨} . فى الأصل: أدركنا لها.

^{٧٩٩} . فى الأصل: للأون.

^{٨٠٠} . فى الأصل: رادا.

^{٨٠١} . فى الأصل: غيره.

^{٨٠٢} . فى الأصل: او.

^{٨٠٣} . فى الأصل: كانت.

و أيضا: فإنَّ الإيجاب يرجع إلى الأجزاء والأجناس دون الجمل، فكان يجب في كلِّ حرف أن يوجب حالا، وهذا يقتضى كونه متكلمًا بالحرف الواحد، و يقتضى أيضا في جنس الصوت أن يوجب الحال، حتى يكون الصراخ و التصفيق يوجبان الأحوال للحى، و فساد كلِّ ذلك معلوم.

و لو ثبت تضادَّ الكلام، لتوصلنا بذلك أيضا إلى أنه لا يوجب حالا، من حيث نعلم صحَّة وجود حرفين ضدَّين فى آلتين لو خلقنا له، فلو أوجب حالا لأدَّى إلى كونه على حالين متضادَّين، و الكلام إنَّما يتعلَّق بالمعاني و الفوائد بالمواضع لا بجنسه و لا بشيء من أحواله؛ لأنَّه قبل المواضع لا اختصاص له، و إنَّما يختصَّ معها، و لهذا جاز فى الاسم الواحد أن يختلف مسمياتة بحسب اختلاف اللغات، و جاز أيضا تبديل الأسماء من مسمّى إلى غيره بحسب اختلاف الدواعى، و ابتداء اللغات^{٨٠٤} أصلها لا بدَّ أن يكون عن مواضعه، و لا يجوز أن يكون توقيفا من الله تعالى، و الوجه فى ذلك أنَّ المواضع لغيره لا بدَّ من أن يعرفه قصده ضرورةً بالإشارة أو ما يقوم مقامها، و^{٨٠٥} التكليف يمنع من الاضطرار إلى قصده تعالى؛ لأنَّه فرع على العلم بذاته، و لهذا قلنا: إنَّ خطابه تعالى إنَّما يحسن بعد تقدّم هذه المواضع ليفهم مراده بمطابقة اللغة المتقدّمة، و على هذا لا يمتنع أن يواضعنا تعالى على بعض اللغات من بعد، إذا تقدّمت لبالغه، [و] يكون خطابه جلّ و عزّ لنا فى المواضع الثانية بحسبها.

ص: ٤٠٨

و لو قيل: إنَّ الله تعالى اضطرَّ بعد^{٨٠٦} الإحياء ممَّن لم يكلفه إلى قصده و ذاته، ثمَّ واضعه فى الابتداء على اللغة، و واضعنا/ ١١٠/ ذلك الحىّ عليها لجاز، و هذا يوجب أن لا تقطع على أن أصل اللغات المواضع منّا؛ لجواز أن يكون جرت على هذا الوجه.

[قلنا]: و الكلام بعد وقوع التواضع عليه لا يفيد، من أجل قدم المواضع فقط، بل لا بدَّ من أن يقصد المتكلم به استعماله، فما قرّرتة المواضع و يقصده ما يكون متعلِّقا بتمييز الصيغة التى متى أردنا مثلا أن نأمر أو ننهى قصدناها دون غيرها، و فائدة القصد أن يتعلَّق تلك العبارة بالمأمور، و يؤثّر فى كونه أمرا به، فالمواضع تجرى مجرى شحذ السكين و تقوّم الآلات، و القصد يجرى [مجرى] استعمال الآلات بحسب ذلك الإعداد المتقدّم.

و الكلام على ضربين: مهمل و مستعمل.

فالمهمل: هو الذى لم يوضع فى اللغة التى قيل: إنَّه مهمل فيها، لشيء من المعانى و الفوائد.

و المستعمل: هو الذى وضع ليفيد فائدة لو كان له معنى.

و هو على ضربين:

^{٨٠٤}. فى الأصل: + و.

^{٨٠٥}. فى الأصل: أو.

^{٨٠٦}. فى الأصل: بعض.

أحدهما: لا يفيد إلّا فائدة الإشارة، وهو الذى يسمّى اللقب^{٨٠٧}، ومن شأنه أن يجوز تبديله و تفسيره و اللغة^{٨٠٨} على ما هى عليه.

و الضرب الآخر: يقتضى إبانة مخصوصة، و من شأنه ألا يجوز فيه التبديل و التغيير إلّا بتبديل، و ينقسم إلى أقسام:

فمنها: إبانة موصوف من موصوف، كقولنا: عالم و قادر و حيّ.

و منها: أن يفيد إبانة نوع من نوع، كقولنا: كون و لون و اعتقاد.

و منها: أن يفيد إبانة جنس من جنس، كقولنا: سواد و جوهر و تأليف.

و الكلام المفيد: ينقسم إلى حقيقة و مجاز.

و الحقيقة: ما أفيد ما له و وضع^{٨٠٩} فى اللغة أو العرف أو الشرع لإفادته.

و المجاز: ما استعمل فيما لم يوضع له لغة أو عرفا أو شرعا.

ص: ٤٠٩

و الكلام المفيد كلمة يرجع إلى معنى الخبر؛ لأنّه لا يخلو من أن يكون لفظه لفظة الخبر أو معناه كذلك.

و متى تأملت ضروب الكلام، التى طوّلت الناس بذكر أحكامها، و جدتها لا يخرج عمّا ذكرنا؛ لأنّ الجحود و القسم و التشبيه و التمنى و التعجب كلّ من باب الخبر المحض، فأما الأمر فيفيد كون الأمر مريدا للفعل، فمعناه معنى الخبر، و النهى يفيد أنّه كاره للفعل، فهو أيضا راجع إلى معنى الخبر و السؤال و الطلب و الدعاء يجرى هذا المجرى.

فأما العرض فهو سؤال على الحقيقة، و النداء اختلف فيه:

ف قيل: معنى «يا زيد» أعنى زيدا و أدعو زيدا، و هذا يكون على الحقيقة خبرا.

و قيل: المراد به أقبل يا زيد، و على هذا المعنى يدخل فى أقسام الأمر.

و أمّا التحضيض: فهو فى معنى الأمر، لأنّه ينهى عن إرادة المحض للفعل.

فصل فى بيان حقيقة كون المتكلم متكلمًا

^{٨٠٧}. فى الأصل: الملقب.

^{٨٠٨}. كذا فى الأصل.

^{٨٠٩}. فى الأصل: أوضع.

اعلم أنّ التكلّم هو وقوع الكلام الذى قدّمنا بيان حقيقته بحسب أحواله، من قصد و إرادته، أو دواعيه و اعتقاداته أو غير ذلك من الأمور الراجعة إليه، و يجوز أن يقال فى ذلك حقيقة أو تقديراً على التفسير السالف فى هذا الكتاب، و لما كان وجب وقوعه على هذا الوجه، يجب أن يكون فعلاً له و حادثاً من جهته، [و] جاز أن يقال: إنّ حقيقة المتكلّم من فعل الكلام انتهاء إلى غاية ما يقتضيه هذه الفائدة، و لعلمنا بأنّ أهل اللغة لو علموا اقتضاء هذا التعلّق المخصوص للفعليّة على سبيل التفصيل، لم يضعوا هذه اللفظة إلّا لها.

و الذى يدلّ على ذلك: إنّ أهل اللغة على طريقة واحدة، متى علموا أو اعتقدوا وقوع الكلام بحسب أحوال أحدنا، وصفوه بأنّه متكلّم، و متى لم يعلموا أو يعتقدوا ذلك لم يصفوه، لجرى هذا الوصف فى معناه مجرى وصفهم لأحدنا بأنّه ضارب و محرّك و مسكّن، و أنّهم يجرون كلّ ذلك عند أهل التعلّق المخصوص المقتضى للفعليّة.

و من دفع ما ذكرناه فى الكلام و إضافته إلى المتكلّم، تعذّر عليه أن يضيف شيئاً على سبيل الفعليّة؛ لأنّ الطريقة واحدة.

ص: ٤١٠

و ممّا يوضح ما ذكرناه: إنّ لا معنى يشار إليه سوى ما ذكرنا، إلّا و قد يحصل العلم بكون المتكلّم متكلّمًا بدون^{٨١٠} أن يحصل بذلك المعنى من دون العلم بأنّه متكلّم، و لا يحصل العلم بكونه متكلّمًا لأحد من العالمين، إلّا بعد حصول العلم بوقوع الكلام بحسب أفعاله، فثبت ما ذكرناه.

و لا يلزم على ما ذكرناه إضافة كلام النائم و الساهى إليهما، و إن لم يكن واقعا بحسب قصودهما و دواعيهما من جهتين:

أحدهما: إنّنا لم نقتصر على ذكر القصود و الدواعى دون جملة الأحوال، و الكلام يقع من النائم و الساهى بحسب قدرهما و لغتهما، و اللغة العارضة فى لسانيهما، و غير ذلك من أحوالهما.

و الوجه الآخر: إنّنا قد احتزنا بذكر التقدير عن هذا السؤال؛ لأنّ من المعلوم أنّ كلام النائم لو كان قاصدا لوقع بحسب قصده، و أنّه مخالف لكلام غيره.

و ممّا يدلّ على ما قلناه: إنّهم يضيفون الكلام المسموع من المصروع إلى الجنى، لما اعتقدوا تعلّقه بقصد الجنى و إرادته، و إن كان ذلك الكلام مسموعاً من لسان المصروع، و حالاً من فيه، بحيث يحلّ الكلام الذى يضيفونه إليه إذا كان سليماً، و لا معتبر بخطئهم فى هذا الاعتقاد، لأنّنا استدللنا باستعمالهم على وجه لا فرق فيه بين الصحيح و الخطأ؛ لأنّ عباراتهم تابعة له لا اعتقادهم، و لا فرق بين أن تكون الاعتقادات علماً أو جهلاً.

ألا ترى إنّنا نستدلّ على أنّ لفظه «إله» فى لغتهم موضوعة لمن تحقّق له العبادة، بوصفهم الأصنام [و] بأنّها آلهة، لما اعتقدوا أنّ العبادة تحقّق لها، و إن كان هذا الاعتقاد منهم فى الأصنام باطلاً.

و ليس لهم أن ينكروا إضافة أهل اللغة الذين يحتجّ بهم، الكلام المسموع من المصروع إلى الجنى، و يقولوا: إنّما يضيف ذلك النساء و جهّال العامة!

^{٨١٠}. فى الأصل: بدون.

و ذلك أنّ كلّ من يضيف من أهل اللّغة و غيرهم كلام أحدنا إليه، متى اعتقد أنّ الجنىّ يقصد إلى الكلام المسموع من المصروع، أضافه إلى الجنىّ دونه، و لا شبهة في أنّ هذه الإضافة تابعة لهذا الاعتقاد من كلّ أحد، و إنّما تنفى الإضافة بحيث يلتقى الاعتقاد.

ص: ٤١١

و بعد، فلو كان هذا من خطاب العامة الخارج عن مقتضى اللّغة، لوجب أن يعدّ أهل اللّغة إضافة الكلام إلى الجنىّ - ممّن اعتقد ما ذكرناه - من لحن العامة و خطائها، و ينصّ عليه في الكتب الموضوعّة للحن العامة، كما نصّ على غيره، و في العلم ببطلان ذلك دليل على صحّة ما اعتمدناه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون إضافتهم الكلام المسموع من المصروع إلى الجنىّ، من حيث اعتقدوا أنّ الجنىّ قد سلّكه و خالطه، و أنّ الكلام حالّ في الجنىّ دونه، و يعود الأمر إلى أنّ المتكلّم بالكلام من جملته. أ لا ترى أنّهم إذا لم يعتقدوا سلوك الجنىّ له و امتزاجه به، لم يضيفوا الكلام المسموع من المصروع إليه.

قلنا: الكلام الذى يسمع من لسان المصروع، و يحلّ^{٨١١} آله كلامه على حدّ ما يسمع منه، و يحلّ لسانه إذا كان سليما، و الجنىّ و إن كان سلّكه و خالطه على اعتقاد من اعتقد ذلك، فليس ينتهى إلى أن يصير آله المصروع و لسانه للجنىّ دونه، بل آله كلامه فى أنّها تختصّه على ما كانت عليه، و الكلام يسمع منها و يوجد فيها على حدّ / ١١١ / يسمع فى حال صحّته، فلا وجه لهذه الإضافة إلّا ما ذكرناه من اعتقادهم أنّ الجنىّ هو القاصد إلى ذلك الكلام دون المصروع.

و الذى يوضّح هذا و يكشفه أنّهم لا يكادون يضيفون إلى الجنىّ كلّ كلام يسمع من لسان المصروع، أو قرأ أو تكلم بما لا يعتقدون أنّه من مقصود الجنىّ، لم يضيفوه إلى الجنىّ، و إنّما يضيفون إليه ما يعتقدون أنّه لا يكون من مقصود غير الجنىّ، مثل أن يخبر بغيّب، أو يخرج سرقا، أو يدلّ على مكتوم، و نحو ذلك ممّا قد سبق إلى نفوسهم أنّ غير الجنىّ لا يعرفه و لا يخبر بمثله.

و ممّا يدلّ أيضا: على أنّ الكلام يضاف إلى فاعله دون من ليس بينه و بينه هذه العلقه، أنّ الكلام قد يوجد فى الضدّ، أو قد علمنا أنّه لا يجوز أن يكون كلاما لمحلّه، و لا لما ذلك المحلّ بعض له، و لا يجوز أيضا أن يكون كلاما للقديم تعالى؛ لأنّه ربّما كان ذلك الكلام كذبا أو عبثا، و هو تعالى منزّه عن القبيح، و لا يجوز أن يكون كلاما لمن فعل أسبابه و وجد بحسب قصده و دواعيه.

ص: ٤١٢

و ليس لهم أن يمتنعوا من وجود الكلام فى الصدى؛ لأنّنا قد بيّنا أنّ الكلام هو هذه الأصوات المخصوصة، و لا شبهة فى وجود هذا الجنس فى الصدى، و إنّما يمتنع من ذلك من يذهب إلى أنّ الكلام معنى فى النفس غير الصوت المسموع، و قد تقدّم فساد هذا المذهب.

^{٨١١}. فى الأصل: + و.

و مما يدلّ على ذلك: إنّ إضافة الكلام إلى المتكلم يقتضى علقه بينه وبينه و فائدة معقولة، و الأقسام المعقولة فى هذا الباب إضافته إليه من حيث حلّه أو من حيث حلّ بعضه، أو لأنّه أوجب له حالاً، أو من حيث فعله، أو وقع بحسب أحواله.

و ليس يجوز أن يوصف به من حيث حلّه؛ لأنّ ذلك يقتضى كون اللسان، بل البعض الذى حلّه الكلام منه متكلماً دون الإنسان، و كذلك الصدى لوجب أن يوصف ما علّق هذا الكلام عليه، أو أضيف إليه من اللسان و الصدى لسائر الضروب، و الكلام و أقسامه، و تعلق أحكامه عليه كلّها، حتى يقال: إنّ أمر و مخبر أو مستفهم و يمدح بالحسن و يذمّ بالقبيح، و معلوم فساد ذلك لكلّ عاقل.

كما أنّه معلوم أنّ محلّ الفعل من الضرب و القتل و ما أشبههما لا يوصف بأنّه ضارب و قاتل، و لا تعلق عليه الأحكام من المدح و الذمّ.

و بعد، فهذا يقتضى أنّه لا متكلم فى العالم لا يكون حرفاً واحداً، و هذا الاسم لا يختصّ إلّا إلى بنية مختلفة، و على هذا يجب أن يكون قولنا: «زيد قائم» لا متكلم به؛ لوجود هذه الجملة فى محالّ متغايرة، و استحالة كونها فى محلّ واحد، و هذا الوجه يقتضى زائداً على ما ذكرناه، يقتضى استحالة إضافة الكلام الى القديم تعالى، و وصفه بأنّه متكلم؛ لاستحالة حلول المعانى فيه.

و لا يجوز أن يكون الكلام كلاماً لمن حلّه؛ لأنّ ذلك يقتضى أيضاً كون اللسان هو المتكلم دون الإنسان، و كذلك الصدى، و يوجب أن يكون تعالى غير متكلم؛ لاستحالة هذا المعنى فيه، و قد أبطلنا من قبل أن يكون الكلام ممّا يوجب حالاً، فلم يبق إلّا أن المتكلم هو من فعل الكلام.

و من يقول: إنّ الكلام يضاف إلى المتكلم من حيث قام به، أن لم يرد بعض ما ذكرناه و أفسدناه من الحلول أو غيره، لم يكن قوله معقولاً؛ لأنّ ما يستعمل فيه هذه اللفظة من

ص: ٤١٣

الانتصاب كقولهم: «قام السيف على الأسطوانة» و التدبير كقولهم: «قام البلد بالأمر»، لا يجوز على الكلام، و قولهم: إنّ حدّ المتكلم من له حكم كلام، إحالة على مبهم، و السؤال معه باق إذا قيل: و كيف صار الكلام له بأن حلّه أو حلّ بعضه أو أوجب له حالاً أو فعله، فلا بدّ من التفسير؟

و اعلم أن قولهم له كذا يحتمل أموراً:

منها: إضافة البعض إلى الكلّ، كقولهم: «له يد و رجل»، و بمعنى الملك كقولهم: «له دار و غلام»، و بمعنى الفعلية كقولهم: «له إحسان و نعمة»، و بمعنى الحلول [كقولهم]: «له طعم و رائحة و لون»، و ما يحتمل أموراً مختلفة المعانى لا يجوز أن يحدّ به فى الموضوع الذى يتحرّى فيه التلخيص و التمييز و كشف الغرض.

فصل فى إثبات كونه تعالى متكلماً و الطريق إلى ذلك

اعلم أنه لا بدّ من كونه جل^{٨١٢} و عزّ قادرا على الكلام، لما دللنا عليه من قبل، من أنّ القادر لنفسه يجب أن يقدر على فعل كلّ جنس يتعلّق به قدر العباد؛ ولأنّه تعالى قادر على أسبابه من الاعتمادات والمضادات، والقادر على سبب الشيء قادر عليه.

و ليس لأحد أن يقول: إنه^{٨١٣} نمنع من ذلك من حيث ثبت أنّه متكلم لنفسه أو بكلام قديم، كما تمنعون أنتم من مثل ذلك في العلم وغيره.

و ذلك لأنّ الذي أصّلوه لم يثبت، بل ثبت ما ذكرناه و نذكر فساد، و لو كان ثابتا كما ظنّوا، لما منع من قدرته تعالى على الكلام، و أن يفعله و يكون متكلمًا مع أنّه متكلم لنفسه؛ لأنّه لا تنافى بين ذلك و لا وجه إحالة، كما بيّنّا أنّ في قدرته على علم أو قدرة أو حياة توجبه له حالا وجه إحالة من قلب جنس أو غيره، و إذا ثبت أنّه قادر على الكلام، فلو فعله لكان متكلمًا به؛ لأنّ الحقيقة لا تختلف، و قد بيّنّا أنّ حقيقة المتكلم من كان فاعلا للكلام.

و الطريق إلى إثباته تعالى متكلمًا، من أن يعلم وجود الكلام من فعله على حدّ ما نقوله في كونه محسنا و منعما و رازقا و سائر ما يشتقّ من الفعل، و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّ الفعل الذي

ص: ٤١٤

به نتطرّق إلى إثبات أحواله تعالى و صفاته لا يدلّ على كونه متكلمًا؛ لأنّ الفعل إنّما يدلّ على اختصاص فاعله بالصفة التي لولاها لما صحّ وقوعه منه، أو وقوعه على بعض الوجوه، و ليس للفعل صفة لا لو كونه متكلمًا لما حصلت، و ما بيّنّا أيضا من أنّه لا حالّ للمتكلم بكونه متكلمًا، يبطل أن يكون الفعل دلالة على ذلك.

و هذه الجملة تقتضى أنّ كلامه تعالى إنّما يعلم كلاما له من طريق السمع، و بأنّ يخبرنا نبيّ قد علم صدقه بالمعجز في بعض الكلام، بأنّه مضاف إليه تعالى، و أنّه كلام.

فإن قيل: فهذا النبيّ من أين يعلم في ذلك الكلام أنّه كلامه تعالى، فإن قلتم: من جهة الملك، قيل لكم: و القول في الملك كالقول فيه؟

و الجواب عن ذلك: إنّ الملك أو النبيّ لا يمتنع أن يعلم كلامه تعالى، بأنّ يفعل كلاما يتضمّن أنّه كلامه و مضاف إليه، و يقارنه معجز يدلّ على أنّه إنّما فعل لمطابقتة و تصديقه، فيعلم بذلك أنّه كلامه.

و غير ممتنع أن يفعل الله تعالى في قلبه العلم، بأنّ ذلك الكلام ليس بكلام لأحد من المحدثين، فيعلم بطريق القسمة أنّه كلامه، و هذا لا يقتضى اضطرارا إلى ذاته فينافية التكليف، كما يقتضى ذلك لو قيل: إنّ اضطرّه إلى أنّ ذلك الكلام كلامه

^{٨١٢}. في الأصل: حبل.

^{٨١٣}. في الأصل: ان.

تعالى، و إن كنا قد بينّا أنه لا يمتنع في بعض الأجناس^{٨١٤} ممّن أغنى بالحسن عن القبيح، و لم يكلف أن يكون مضطراً إلى قصده تعالى و ذاته.

و ليس يجوز أن يستدلّ الملك أو النبيّ على كلامه تعالى، بأن يسمعه من شجرة أو ما جرى مجراها من الأجسام التي تخالف / ١١٢ / حقيقتها، من الأشياء المحتاج إليها في الكلام، و ذلك أن هذا و إن دلّ على أن ذلك الكلام ليس من كلام البشر، فهو غير كاف في إضافته إليه تعالى؛ لأنّه لا يمتنع عند السامع له أن يكون المتكلّم به بعض الملائكة أو الجنّ، و يسمع من ناحية الشجرة؛ لأنّه سلكها أو حصل في خللها.

فصل في أنه تعالى ليس بمتكلّم لنفسه

اعلم أن إسناد الصفة إلى النفس فرع على كونها معقولة ثابتة، و قد بينّا أنه لا حالّ

ص: ٤١٥

للمتكلّم بكونه متكلّماً، فكيف يقال: إنّه كذلك لنفسه؟

و أيضاً: فقد دللنا على أن المتكلّم هو من فعل الكلام، و إذا قيل: إنّه متكلّم لنفسه كان هذا القول متناقضاً؛ لأنّ القول بأنّه متكلّم يفيد فعل الكلام، و القول بأنّه لنفسه ينقض ذلك و يقتضى نفيه، فجرى في التناقض مجرى قولنا: «إنّه محسن لنفسه».

و أيضاً: فلو كان متكلّماً لنفسه، و لا حالّ للمتكلّم من حيث كان متكلّماً، لوجب أن يكون ذاته بصفة الكلام المسموع و من جنسه، و هذا محال لاقتضائه كونه محدثاً.

و أيضاً: فهذا القول يوجب أن يكون بصفة الحروف كلّها مع تضادّها، و وجه استحالة ذلك ظاهر.

و أيضاً: لو كان متكلّماً لنفسه، لوجب أن يكون متكلّماً بسائر أقسام الكلام و ضروبه؛ لأنّ ذلك ممّا يصحّ من كلّ متكلّم لا آفة به أن يتكلّم به، و صفة النفس يجب شياعها في كلّ ما صحّت فيه، و هذا يقتضى كونه متكلّماً بالصدق و الكذب، و مخبراً عن كلّ ما يصحّ الإخبار عنه على سائر الوجوه، و في هذا من الاستحالة ما لا خفاء به، مع أنه يوجب عدم الثقة بسائر الشرائع و الكتب، و دافع لقوله تعالى: **مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ**^{٨١٥}.

و ليس لهم أن يعتمدوا من دخول الكذب كلامه، بأن يقولوا: قد ثبت أنه صادق لنفسه، كصدقه في قوله تعالى: **وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ**^{٨١٦} **وَإِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ**^{٨١٧}، و ما شاكل ذلك من الأخبار التي وجدت مخبراتها على ما اقتضته

^{٨١٤} . في الأصل: إلا حيا.

^{٨١٥} . سورة غافر: ٧٨.

^{٨١٦} . سورة ق: ٣٨.

^{٨١٧} . سورة الإنسان: ٢.

الأخبار، و إذا ثبت كونه تعالى صادقا لنفسه، امتنع الكذب عليه، كما يقولونه فى امتناع كونه جاهلا من حيث أنه عالم لنفسه.

و الجواب عن ذلك أن يقال لهم: و من أين لكم أنه صادق فى هذه^{٨٨} الأخبار؟ و الخبر لا يكون خيرا لصورته و صيغته على ما تقدّم فى هذا الكتاب، و ما يؤمنكم أن يكون هذه الأخبار لم يقصد بها إلى السماوات و الأرض، و لا إلى خلق الإنسان، فلا يكون صدقا، أو يكون مقصودا بها غير السماوات و الأرض و الإنسان ممّا يخلقه فيكون كذبا. ألا ترى أن

ص: ٤١٦

القائل إذا قال: «محمد صلى الله عليه و آله رسول الله» لا تقطع على أن قوله صدق حتى نعلم أنه قاصد به إلى النبى - عليه السلام - بعينه، و متى قصد غيره كان كاذبا؟

و ليس يجوز أن يرجع فى كون هذه الأخبار صدقا، أو فى أن الكذب لا يجوز عليه تعالى، إلى ما يعلمه من دين الرسول - عليه السلام - و إلى إجماع الأمة، و ذلك أن نبوة الرسول و إجماع الأمة فرع فى كونهما حجّة، على كونه تعالى صادقا فى أخباره، و أن الكذب لا يجوز عليه؛ لأنّ من لا يؤمن منه الكذب و لا شيء من القبائح، لا يؤمن أن يصدّق الكذابين بالمعجزات، و يخبرنا عن صحّة إجماع الأمة، و هو غير حجّة و لا دليل.

ثمّ يقال لهم: أ تقولون إن كونه صادقا لنفسه، يقتضى أن يكون مخبرا عن كلّ شيء على وجه الصدق، حتى لا يبقى ما يصحّ أن يخبر عنه إلّا و قد أخبر عنه بالصدق، أو يصحّ عندكم أن يكون صادقا فى خبر دون آخر مع كونه صادقا لنفسه؟

فإن قالوا بالأوّل، ظهرت مكابرتهم لكلّ أحد؛ لأنّ من المعلوم أن هاهنا مخبرات كثيرة ما أخبر القديم تعالى عنها، و كيف يصحّ هذا و هو يقتضى وجود أخبار لا نهاية لها؛ لأنّ المخبرات وجوها لا تنهاى.

على أن هذا الوجه يقتضى من حيث كان عندهم متكلمًا لنفسه، أن يكون متكلمًا بالصدق و الكذب؛ لأنّه إذا وجب من حيث كان صادقا لنفسه، أن يكون مخبرا عن كلّ شيء على وجه الصدق، [و لزم ذلك دخول] تلك الأخبار فى باب الصدق، [و] لزم أن يكون متكلمًا بالكذب و الصدق؛ لأنّه متكلم لنفسه، و الكذب داخل تحت الكلام كدخول الصدق.

و إن جوزوا الاختصاص فى أحد الأمرين، لزم مثله فى الآخر.

و بعد، فلو وجب من حيث كان صادقا لنفسه، أن يكون مخبرا عن كلّ شيء على وجه الصدق، لوجب من حيث كان أمرا لنفسه عندهم أن يكون أمرا بكلّ شيء على كلّ وجه، و هذا يقتضى امتناع كونه ناهيا عن شيء، و يوجب كونه أمرا ناهيا بكلّ ما يصحّ أن يؤمر به و ينهى عنه.

و إذا بطل أن يكون صادقا لنفسه، يقتضى إخباره عن كلّ شيء، و جاز أن تبقى مخبرات لم يخبر عنها، [و] لزم ما قدّمناه من أن يكون كاذبا فى تلك؛ لأنّه لم يخبر عنها

^{٨٨}. فى الأصل: هذا.

بالصدق فينأى كونه صادقاً عنها، كما أنه لما كان آمراً بأشياء معينة لم يمنع ذلك من كونه ناهياً عما سواها.

و مما يدل أيضاً على فساد قولهم: إنه متكلم: أن ذلك يوجب كونه تعالى متكلماً^{٨١٩} لكل من يصح أن يكلمه فى كل حال [و] على كل وجه؛ لأن صفات النفس لا يتخصّص فى كل موضع يصح فيه، و قد علمنا بطلان [ذلك].

و مما يدل [على] تبيين هذه الجملة: أن الصفة العامة إذا كانت للنفس، فما دخل تحت تلك الصفة من الصفات الخاصة، يجب أيضاً أن تكون عاماً^{٨٢٠}. أ لا ترى أنا لو أثبتنا بعض الأحياء معتقداً لنفسه، لوجب أن يكون كونه عالماً أو جاهلاً لنفسه، لدخول ذلك تحت الصفة النفسية، و كذلك لو أثبتنا بعض الجواهر كائناً فى الأماكن لنفسه أثبتوه، لوجب أن يشبهه متحرّكاً أو ساكناً لنفسه. أو لا ترى أنهم لما أثبتوه متكلماً لنفسه، و كان كونه مخبراً و آمراً داخلاً تحت كونه متكلماً، جعلوه كذلك للنفس؟

و لا يلزم على ما ذكرناه أن يكون تعالى من حيث كان عالماً لنفسه، أن يكون معلماً لنفسه، و ذلك أن الفائدة فى معلّم غير الفائدة فى عالم؛ لأن معنى معلّم، إمّا فعل العلم فى الغير، أو الحرفة المخصوصة التى يكون معها التلقين و التمرين، و كلاهما غير معنى كونه عالماً، و ليس كذلك متكلم و مكلم؛ لأن ما به يصير مكلماً لغيره به يصير متكلماً - و إن كان مكلم أخصّ من متكلم -، فيجب أن تكون الصفة الخاصة للنفس متى كانت العامة كذلك.

و ليس لأحد أن يقول: هو متكلم لنفسه، و مكلم بأنّه^{٨٢١} فعل التكليم، و هو غير الكلام، كما قلتموه فى عالم و معلّم، و أن التعليم غير العلم.

و ذلك أن الذى قلناه معقول مفهوم، و الذى عارضوا به لا يعقل؛ لأنّ التكليم ضرب من الكلام، و لا يعقل تكليم ليس بكلام، و لو لا أن الأمر على ما ذكرناه لجاز أن يكون أحدنا مكلماً لغيره، بأن يفعل تكليماً من غير أن يكون هناك الكلام مسموع، أو يفعل الكلام و يقصد به إلى الغير و لا يفعل التكليم، فيكون غير مكلم له، و فساد ذلك ظاهر، و يلزم على هذا أن يكون المخبر مخبراً من حيث فعل التخبير، و هو غير الكلام المسموع.

فإن قالوا: نحن نسمع يلتزم أنّه مكلم لكل أحد، لكن ممن يصح أن يكلمه، و قد كلم الجميع، بأن كلمهم و أمرهم / ١١٣ / و نهاهم!

قيل لهم: لا شيء معقول من موجود و معدوم يكون موقوفاً منقوصاً، فإذا قاسوا الغائب على الشاهد فى هذا الباب، و جب أن يشبّوا للقديم^{٨٢٢} تعالى، لانتفاء الخرس و السكوت عنه متكلماً على هذا الوجه، و أىّ شيء راموا أن يفصلوا به بين القديم تعالى؟ و بيّننا فى هذا الوجه، اعتمدناه بعينه فيما تعلقوا به.

^{٨١٩}. فى الأصل: مكلماً.

^{٨٢٠}. كلمة لا تقرأ فى الأصل.

^{٨٢١}. فى الأصل: بان.

و منها: إن نفي السكوت و الخرس عن أحدنا في الشاهد، كما يوجب كونه متكلماً، فهو يوجب كونه فاعلاً للكلام، و أن يكون واقعا بحسب قصده و إرادته، أو كون الكلام معقولا فيه على حسب ما يدعيه المخالف، و إذا أوجبوا كونه تعالى فيما لم يزل متكلماً من حيث انتفاء الخرس و السكوت قياسا على أحدنا، فيجب أن يتوجبوا كون كلامه فعلا و حادثا، إمّا بأن يفعله أو يفعل له، و إذا لم يجب ذلك فيه لو خالف الشاهد، لم يجب إثباته متكلماً، من حيث انتفاء الخرس و السكوت، و فارق الشاهد.

و ليس لهم أن يقولوا: على هذا الإلزام خاصّة إنا لا نسلّم أن أحدنا لا يكون متكلماً، إمّا بأن يفعل الكلام؛ لأنّ الله تعالى لو اضطرّه إلى الكلام يفعله في لسانه لخرج عن الخرس و السكوت، و لكان متكلماً.

و ذلك إنا قد بيّنا فيما سلف أنّ المتكلّم لا يكون متكلماً إمّا بما يفعله من الكلام، دون ما يفعل فيه.

ثمّ هذا إذا سلّمناه لا يغني شيئا؛ لأنّ الشاهد يقتضي أنّ أحدنا لا يكون متكلماً إمّا بما يفعله من الكلام و يفعل فيه، و الغائب بخلاف ذلك، فالإلزام متوجّه على كلّ حال.

و منها: إن أحدنا بانتفاء الخرس و السكوت المعقولين عنه، إنّما يجب أن يثبت له الكلام المعقول الذي هو من جنس الأصوات و قبيلها، فإذا قاسوا الغائب على الشاهد في ذلك، و جب أن يثبتوا كلامه تعالى من قبيل الأصوات، و ذلك يقتضي حدثه و نفي قدمه!

فإن قالوا: الخرس و السكوت اللذان ينفيهما عنه تعالى فيما لم يزل، ليس هما المعقولين المختصين^{٨٢٣} بجارحة الكلام.

ص: ٤١٩

فقد مضى ما في هذا، و قلنا لهم: إذا كان الأمر هكذا، فمن أين لكم انتفائهما؟ فهو غير مسلّم.

الكلام على الشبهة الثانية: و يقال لهم فيما تعلقوا به: بأننا قد بيّنا الكلام على أنه تعالى لا يقوم بنفسه، و أنّه مفتقر إلى المحلّ، فمن أين لكم ذلك؟

فإن قالوا: لأنّه عرض، و العرض لا يقوم بنفسه.

قلنا: و من أين أنّه عرض؟ مع إثباتكم إيّاه مخالفا للكلام المعقول، بل لكلّ الأعراض!

ثمّ إذا ثبت أنّه عرض، من أين أنّه لا يقوم بنفسه؟ و من سلّم لكم عموم هذا الحكم في سائر الأعراض؟

أو ليس قد دللنا فيما مضى من الكتاب، على أنّ إرادة القديم توجد لا في محلّ و إن كانت عرضا، و الغنى أيضا ممّا لا يوجد في المحلّ و إن كان عرضا؟

^{٨٢٢}. في الأصل: القديم.

^{٨٢٣}. في الأصل: المختصّ.

و إذا سلّمنا أنّه لا يقوم بنفسه، من أين أنّه لا يقوم بذات القديم تعالى و إن كان محدثاً؟

لأنّه ليس استحالة قيامه بذاته تعالى و هو محدث إلّا كاستحالة قيامه بها و هو قديم.

و ليس الكلام ممّا إذا قام بالذات لم يخل من نوعه، كما تقول فى الأكوان، و يوجب بذلك حدوث ما لم يخل منها.

ثمّ نقول: بعد التجاوز عن هذا كلّه و تسليم أنّ كلامه محلاً منفصلاً، لم زعمتم أنّه واجب أن يسبق بمحلّه منه أو من أخصّ أوصافه وصف، و هل ذلك منكم إلّا توصّل إلى إثبات معنى و هى قدم الكلام بنفى عبارة؟

و لا شبهة فى أنّ المعانى لا تثبت من طريق العبارات نفياً و لا إثباتاً، و إنّما لم تثبت بالأدلة العقلية دون العبارات الوضعية، و لهذا عمّ تكليف المعانى و إثباتها على حقائقها من يعرف اللغة العربية، و من لا يعرفها من الأعاجم، و من لا يفهم شيئاً من اللغات كالأخرس^{٨٢٤}.

ثمّ يقال لهم: ما معنى قولكم واجب أن تستثنوا المحلّ من الكلام وصفاً، أ تريدون أنّ ذلك الوجوب الذى فى مقابله الحظر و التحريم، أم تريدون أنّ ذلك لا بدّ و أن يقع، و أنّ القوم ملجئون إليه؟

فإن أردتم الأوّل، فلا فائدة فيه إلّا بعد أن تدلّوا على عصمة أهل اللغة، و إن قلت:

ص: ٢٢٠

لا يخلّون بالواجب عليهم؛ لأنّ وجوب الشىء على زيد لا يدلّ على حصوله؛ لجواز أن يعصى فيه.

و إن أردتم الثانى، فبعده ظاهر لكلّ عاقل؛ لأنّ أصل وضع اللغات لم يكن عن إلقاء و ممّا لا بدّ من وقوعه، بل بالاختيار من القوم و الإتيان، فكيف يكون ذلك فى فروع اللغة؟

و لو قيل للمدعى عليهم الإلجاء، دلّ على أنّهم بهذه الصفة، و بيّن وجه الإلجاء، لتعذّر عليه، و لو كانوا ملجئين إلى الوضع و الاشتقاق، لم يكن ذلك إلّا من حيث وجدناهم يشتقّون فى مواضع على وجه الاستمرار، و ليس كلّ شىء فعلوه فى موضع نظائره و أمثاله.

أ لا ترى أنّ عادتهم جارية بأن يضعوا الأسماء و العبارات ممّا عقلوه و ميّزوه من المعانى و الأحكام؟ و لم يجب أن تستمرّ هذه العادة فى كلّ شىء؛ لأنّهم لم يضعوا للمختلف من الأكوان و الاعتمادات فى الجهات و أنواع الطعوم كلّها و الأراييح أسماء كما فعلوا فى غير ذلك.

و ليس يمكن أن يدعى أنّ اختلاف هذه المعانى ممّا لم يتميّز لهم، و ذلك أنّ هذا إن امكن ادّعائه فى الأكوان و الاعتمادات، فهو غير ممكن فى الطعوم و الأراييح؛ لأنّ حكمها حكم الأكوان^{٨٢٥} فى التمييز لكلّ مدرک.

^{٨٢٤}. فى الأصل: كالخرس.

^{٨٢٥}. فى الأصل: الألوان.

و بعد، فقد تميّزت الأكوان المختلفة و الاعتمادات فى الجهات للمتكلّمين بلا شبهة، ثمّ لم يضعوا لمختلفها أسماء، و قد وضعوا لكثير ما عقلوه و استدركوه.

و وجه الإلجاء المدعى فى أهل اللغة من توفير الدواعى و غيره ثابت فيهم، على أنه غير مسلم أن أهل اللغة قد اشتقوا للمحلّ من كلّ شىء وجد فيه و صفا، حتى يحمل على ذلك الكلام؛ لأنّ العلم و القدرة و ما أشبههما لم يشتقوا لمحلّ شىء منها أسماء.

و ليس لهم أن يقولوا: إنهم فى القدرة و العلم و إن لم يشتقوا للمحلّ منهما أسماء، فقد اشتقوا لما ذلك المحلّ بعضه، فقالوا: عالم و قادر، و هذا لا يصحّ فى كلامه تعالى لو أحدثه فى محلّ، و ذلك إننا قد بيّنا فى باب الكلام من هذا الكتاب، أن وصف العالم بأنّه عالم و القادر بأنّه قادر ليس بمشتقّ من العلم و القدرة، و أنّ الاستفادة بهذين الوصفين اختصاص الموصوف بحال فارق بها غيره، و أوردنا فى ذلك ما لا زيادة عليه.

ص: ٢٢١

على أنّا لو لم ندلّ على ما ذكرناه، لكانت منازعتنا فيه كافية، و وقف استدلالكم أنّهم أوردوه مورد المتفق عليه.

على أنه لو جاز اختلاف مذاهبهم فى الاشتقاق، و آلا يجرى على طريقة واحدة، جاز أن يشتقوا للمحلّ من غير الكلام و صفا، و لا يشتقوا للكلام؛ أ لا ترى أنّهم قد اشتقوا للمحلّ من بعض صفات العرض / ١١٤ / دون بعض، فلم تشتقوا له من حدوثة و كونه عرضا و كونه نعمة و إحسانا و تفضّلا، و إن اشتقوا من صفات له أخرى، و اختلاف المعانى أكد من اختلاف الصفات، فألا جاز أن يشتقوا للمحلّ من الكلام و إن اشتقوا من غيره؟

و ليس لهم أن يقولوا: إنّما راعوا فى الاشتقاق المحلّ بعض الأوصاف؛ لأنّ ذلك يبطل لمتكوّن و كائن و متحرّك و ساكن؛ لأنّ ذلك كلّ ليس هو أخصّ الأوصاف، و لا يجرى مجرى حامض و لا أسود؛ لأنّهما وصفان يرجعان إلى أخصّ أوصاف المعنى الحال فى المحلّ.

و بعد، فإذا جاز أن تكون فى المعانى ما يشتقّ منه لمحلّه اسم كالحركة و ما أشبههما، و ما يشتقّ للجمله منه اسم كالعلم و ما فى معناه، فما المانع من أن يكون فيها ما يشتقّ من^{٨٢٤} حىّ و ميتّ و عاقل و غير عاقل ألا يصحّ كلامه، و إنّما يقبّح بعض ذلك، و صفة النفس لا يفتقر فى شمولها إلى أكثر من الصحّة، فيجب أن يكون متكلمًا لكلّ شىء علمه، و لا يختصّ بذلك المكلفون دون غيرهم.

و ممّا يدلّ أيضا على إبطال كونه متكلمًا لنفسه: إنّ ذلك يؤدّى إلى كونه متكلمًا فيما لم يزل، من غير أن يستفيد هو أو غيره بذلك شيئا، و يقتضى على صفة نقص لا من تكلم منّا، و لا فائدة كان على نقص، و لا فرق فيما يقتضى النقص بين أن يستند إلى النفس أو إلى المعانى.

فصل فى أنّه تعالى لا يستحقّ كونه متكلمًا لا لنفسه و لا لعلّة

^{٨٢٤}. فى الأصل: و.

اعلم أن جميع ما ذكرناه من الأدلة على أنه ليس بمتكلم لنفسه، يدل على أنه ليس

ص: ٤٢٢

بمتكلم لا لنفسه و لا لعلّة؛ لأنّ وجه الأدلّة قائم في الأمرين معا، إلّا ما ذكرناه من اقتضاء ذلك، لأنّ يكون ذاته بصفة الحروف، فإنّ هذا الوجه خاصّة لا يتأتّى في هذا الباب.

و ممّا يدلّ على فساد ذلك زائدا على ما تقدّم - أنّ كونه متكلمّا لا يخلو من أن يكون واجبا في كلّ حال، أو حصل في حال لم يلزم في قبلها.

و الوجه الأوّل: يقتضى كونه كذلك لنفسه؛ لأنّ هذه أماره صفة النفس.

و إن كان الوجه الثانى: لم يخل من أن يجب في الحال التى يتجدّد كونه متكلمّا فيها ذلك له، كما نقوله في كونه مدركا، و وجوب حصوله عند وجود شرطه، أو أن يكون بذلك الحال ممّا يجوز أن يكون فيها متكلمّا و غير متكلم، و الشروط واحدة.

و الوجه الأوّل: يقتضى أن يكون هناك أمر معقول يقتضى وجوب كونه متكلمّا كما قلناه في وجود المدرك، و قد علمنا أنّه لا شيء يعقل يقتضى وجوب كونه كذلك.

و الوجه الثانى: يقتضى أن يكون متكلمّا بكلام محدث، كما قلنا بمثل ذلك في نظائره.

فصل فى إبطال قدم كلامه تعالى

اعلم أنّ الخلاف فى حدوث كلامه تعالى - مع الاعتراف بأنّه من جنس كلامنا، و أنّه هو هذا المعقول المسموع - لا يكاد يقع من يحصل عن نفسه، و لهذا نجد من يخالف على هذا الوجه مقلدا مستسلما لا يصغى إلى الحجّة، و لا يمكن من المناظرة و الموافقة، و ربّما خالفوا فى العبارة مع تسليم المعنى، و امتنعوا من إطلاق القول بحدوث كلامه تعالى، ظلنا منهم أنّ فى ذلك نقصا و تقصيرا به.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّ أمارات الحدوث فى الكلام أقوى و أظهر من أماره الحدث فى الأجسام و الأعراض؛ لأنّه يوجد و يعدم، و يترتب وجود بعضه على بعض، و ينقسم و يتجزّى و يضاف إلى العربية، و معلوم تجددها، و قد وصفه الله تعالى بأنّه منزل، و أنّه محكم بقوله تعالى: **كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ**^{٨٢٧} و بأنّه مفعول لقوله تعالى: **وَ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا**^{٨٢٨}، و صرح بحدوثه^{٨٢٩} فى قوله تعالى **جَلَّ وَ عَزَّ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ**

ص: ٤٢٣

^{٨٢٧} . سورة هود: ١.

^{٨٢٨} . سورة الأحزاب: ٣٧.

^{٨٢٩} . فى الأصل: بحدوثه.

مُحَدَّثٌ^{٨٣٠}، و ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٌ^{٨٣١} بعد أن بيّن تعالى أنّ الذكر هو القرآن في قوله جلّ اسمه: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ^{٨٣٢}، وهذا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ^{٨٣٣}.

وليس لأحد أن يقول: إنّما أراد به هاهنا الرسول لا القرآن، مستشهدا بقوله تعالى: قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ^{٨٣٤}.

و ذلك أنّ «الذكر» لا يعرف استعماله في الرسول، والآية التي تلاها^{٨٣٥} أكثر المفسرين على أنّ «الذكر» فيها إنّما أراد به القرآن، و إنّما نصب رسولا بإضمار فعل، فكأنّه قال:

و أرسل رسولا، و لا يقوى ذلك أنّه قال: أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا، و الإنزال لا يوصف به الرسول و إنّما هو من أوصاف القرآن، و كيف يحمل ذلك على غير القرآن مع قوله تعالى:

إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ^{٨٣٦}؟ و ظاهر قوله تعالى: ما يَأْتِيهِمْ^{٨٣٧} لا يستعمل إلّا فيما يتكرّر إتيانه، و الرسول إلى أمّتنا واحد، فلا يليق معنى «الذكر» في الآية إلّا بالقرآن.

و بعد، فلو سلم أنّ «الذكر» مما يعبر به من الرسول في بعض المواضع، كان من المعلوم أنّه مجاز و توسّع و الأصل أن يكون عبارة عن الكلام.

فإن قالوا: الإتيان لا يليق بالكلام و إنّما يليق بالرسول.

قلنا: قد يستعمل ذلك في الكلام أيضا بالعرف، و إذا سلّمنا أنّه مجاز كان حمل الآية عليه أولى من العدول فيها إلى ضروب من المجازات.

و ممّا يدلّ أيضا: على حدوث ما يفعله من الكلام، أنّه مدرّك بلا شبهة، فلو كان قديما لاستمرّ إدراكنا له؛ لأنّ ما اقتضى إدراكه في بعض الأحوال لو كان شرطا في ذلك لا فرق فيه بين بعض الأحوال و بين سائرهما.

و أيضا: فلو كان كلامه تعالى - و هو من جنس كلامنا بدلالة التباسه به على الإدراك قديما، لوجب أن يكون كلامنا أيضا قديما؛ لأنّ الجنس الواحد لا يجوز قدم بعض و حدوث بعض.

^{٨٣٠} . سورة الأنبياء: ٢.

^{٨٣١} . سورة الشعراء: ٥.

^{٨٣٢} . سورة الحجر: ٩.

^{٨٣٣} . سورة الأنبياء: ٥٠.

^{٨٣٤} . سورة الطلاق: ١١ - ١٠.

^{٨٣٥} . في الأصل: تلوها.

^{٨٣٦} . سورة الأنبياء: ٢.

^{٨٣٧} . سورة الأنبياء: ٢.

و أيضا: فلو كان كلامه تعالى قديما، لكان وجوده غير مترتب بل في حال واحدة، و كان لفظه «زيد» ليست بأن يكون زيدا أولى من ديز أو يزد.

و أيضا: فإن الحروف يختص المحال، و لا يصح وجودها إلّا فيها، و قد دللنا على ذلك من قبل، فلو كانت الحروف قديمة لكانت محالها كذلك.

و أيضا: فإنّ الكلام مدرک، فلو كان قديما لأدرک كذلك [فكان] العلم^{٨٣٨} بالإدراك قديمه.

و أيضا: فلو كان الكلام قديما و هو حروف كثيرة، يوجب تماثلها من حيث الاشتراك في القدم، و هذا يوجب ألا يفصل بينهما بالإدراك، و قد علمنا خلاف ذلك.

فأما من أثبت كلامه تعالى مخالفا للكلام المعقول، فرارا من لزوم ما سطرناه من الكلام، فقله أيضا واضح الفساد؛ لأننا قد دللنا على فساد قول من أثبت كلاما في النفس، و ردنا على من ذهب إلى أنّ الكلام مخالف هذا المسموع المعقول، و بيّنا أنّه لا سبيل إلى إثبات ذلك على وجه من الوجوه، و الكلام في قدم الذات أو /١١٥/ حدوثها فرع على ثبوتها، و إذا لم يكن إلى إثبات ما ادّعوه طريق، فالتشاغل بالكلام في حدوثه و قدمه لا معنى له.

و ممّا يدلّ - زائدا على ذلك على فساد هذا القول: إنّ ما خالف سائر أجناس الكلام لا يجوز أن يكون له حكم الكلام؛ لأنّ ما خالف النوع، و باين سائر ما يدخل تحته من الأجناس، لا بدّ من أن يكون خارجا عنه، و غير داخل فيه. ألا ترى أنّ ما خالف الألوان^{٨٣٩} في كونها هيئة، لا يجوز أن يكون كونا^{٨٤٠} و لا من الأنواع، و على هذا الوجه ألزموا قدم أجسام هو الأصوات المخصوصة، و جعل كلام الله مخالفة لهذه الأجسام إلى غير ذلك من الجهالات، و هذا الوجه يختصّ منهم بمن أثبت الكلام في الشاهد هو الأصوات المخصوصة، و جعل كلام الله تعالى مخالفا.

فأما من ذهب منهم إلى أنّ الكلام في الشاهد و الغائب ليس من جنس الصوت، و هو معنى في النفس، لا يتوجّه هذا الدليل خاصّة عليه.

و ليس لهم أن يقولوا: إذا جاز عندكم أن يكون في مقدوره تعالى كون^{٨٤١} مخالف لهذه

الألوان^{٨٤٢} أجمع، فالأ جاز مثل ذلك في الكلام؟

^{٨٣٨} . في الأصل: و لعلم.

^{٨٣٩} . في الأصل: الألوان.

^{٨٤٠} . في الأصل: لون.

^{٨٤١} . في الأصل: لون.

^{٨٤٢} . في الأصل: الألوان.

و ذلك أنّ هذا القول لم يخرج به عن المعقول؛ لأنّ من جوز في المقدور كونا^{٨٤٣} يخالف هذه الأكوان^{٨٤٤} الموجودة، أثبتته هيئةً للمحلّ، و مفتقرا إليه، كما أثبت هذه الأكوان^{٨٤٥} المعقولة، و إن كان ضداً لها، كتضادها في أنفسها، فعروض هذا القول أن يثبت له تعالى كلاماً يضادّ أجناس الكلام المعقول، إلّا أنّه يدرك و يسمع و يفتقر إلى المحلّ، و يجرى مع هذه الحروف المعقولة مجرى بعضها مع بعض، و هذا خلاف ما يريدونه.

على أنّ هذا القول أيضاً لا يصحّ؛ لأنّ أجناس الحروف في مقدورنا، و من شأن القادر على الشيء أن يكون قادراً على ضده و نوعه إذا كان له ضدّ و نوع، فلو كان في المقدور حرف مخالف لما تعلّقه، لكننا قادرين عليه، و الأكوان^{٨٤٦} غير داخله تحت مقدورنا، فتجوز ما يضادّ جميعها - أن يكون في مقدوره أيضاً تعالى - غير ممتنع.

و لا يعترض على ما ذكرناه قول من يقول: إذا جاز أن تثبتوه تعالى متكلّماً مخالفاً لجميع المتكلّمين، فالأجاز إثبات كلامه مخالفاً للمتكلّمين، لم ينقص حقيقة كونه متكلّماً؛ لأنّ المتكلّم من فعل الكلام، و قد يجوز أن يشترك في هذه الحقيقة الذوات المختلفة، و قولنا كلام مخالف لسائر الكلام يتناقض، و ينفي أوّله آخره؛ لأنّ من شأن ما هو كلام أن يكون من هذه الحروف المنظومة، فإذا حقّقناه بأنّه يخالف سائر الكلام اقتضى ذلك خروجه عن هذه الأجناس، و لهذا نقول: إنّه تعالى منعم مخالف للمنعين، و لا يجوز أن نقول: إن نعمته مخالفة للنعم.

و يلزمهم على هذه الشبهة أن يقولوا: إنّه جسم و إن خالف سائر الأجسام، كما قالوا في متكلّم و غيره.

و أيضاً: فلو كان له تعالى كلام قديم، لوجب أن يكون مثلاً له و مستحقاً لسائر ما يستحقّه تعالى من الصفات النفسية، على ما دللنا عليه من قبل في باب الكلام في الصفات، و هذه الطريقة تدلّ على نفي قدم كلامه على كلّ حال، سواء كان مخالفاً للكلام المعقول أو مماثلاً.

ص: ٢٢٦

و أيضاً: لو كان كلامه تعالى قديماً لكان غير آله؛ لأنّ كلّ المذكورين يميّز كلّ واحد منهما بذكر يخصّه، فهما غيران، و هذا الحدّ ثابت بينه تعالى و بين كلامه، فيجب أن يكون غير آله.

و قد أجمع المسلمون على كفر من أثبت غير الله تعالى قديماً.

و هذه الطريقة تبطل قدم كلامه على سائر مذاهبهم المختلفة فيه.

فإن قيل: دلّوا على أنّ المعبر في الغيرية بالقدر الذي ذكرتموه.

^{٨٤٣}. في الأصل: لونا.

^{٨٤٤}. في الأصل: الالوان.

^{٨٤٥}. في الأصل: الالوان.

^{٨٤٦}. في الأصل: الالوان.

قلنا: الدليل على ذلك أن المعنى الذى ذكرناه يتبعه الوصف بالغيرية، و عند انتفائه ينتفى استحقاق الوصف بها. أ لا ترى أن الشيتين متى دخلا تحت ذكر واحد لم يوصفا بالتغاير، كيد الإنسان إذا أضيف إليه، و الواحد من العشرة، و وصفا بالبعضية لما عمّهما و إياه الذكر؛ لأنّ فائدة البعضية فى الشيتين شمول الذكر لهما، و يوصف زيد بأنّه غير عمرو، و السّواد بأنّه غير البياض، من حيث لم يشملهما الذكر، و أفرد كلّ واحد منهما بما يخصّه من ذكره، و لهذا اختلف الحال فى الشىء الواحد، فوصف تارة بالغيرية، و نفيت عنه أخرى بحسب إضافاته و ما يجرى من ذكره، فيقال فى الواحد: إنّه بعض لغيره و ليس بغير لها، فإذا أضيف إلى التسعة، قيل إنّها غيرها من حيث أفرد بذكر لا يشمل مع التسعة، و كذلك يقال فى يد الإنسان: أنّها غير رجله و كلّ عضو يشار إليه من أعضائه، و لا يقال:

أنّها غير الإنسان.

و ليس لأحد أن يدعى: إنّ القديم تعالى و كلامه يشملهما ذكر واحد، فإنّ قولنا: «اللّه» يقع عليه و على كلامه، كما قلناه فى العشرة و غيرها.

و ذلك أن قولنا «اللّه» و «إله» يفيد من تجوز^{٨٤٧} له العبادة، و ليس من أسماء الجمل التى يشملها و غيره، و لو كان من أسماء الجمل حتّى يكون متناولا له و لكلامه، لوجب ألاّ يجرى عليه إلاّ من عرف أنّ له كلاما، أو اعتقد ذلك، فكان يجب ألاّ يجرى أهل التوحيد النافين لكلامه فيما لم يزل، أنّه إله فيما لم يزل فى كلّ حال.

و كذلك أهل اللغة الذى لا يخطر ببالهم كلامه فى إثبات و لا نفي. أ لا ترى أنّ من يعتقد فى الذات أنّ العبادة يحقّ لها و يليق بها، لم يجز عليها الوصف بالإلهية؛ لأنّ الأوصاف

ص: ٤٢٧

تتبع الاعتقادات على ما بين فى غير محلّ.

و بهذا بعينه يعلم أنّ تسميتنا له تعالى بأسمائه و صفاته، كقولنا: إله و عالم و قادر و حيّ، لا يدخل فيه العلم و القدرة و الحياة، لو كان هناك معان على ما يدعى المخالفون.

على أنّه لا خلاف بين المسلمين فى تكفير من قال: إنّ الله تعالى كلام و علم و قدرة.

و ليس لهم أن يدعوا: دخول ما ذكرناه تحت التسمية بالإلهية، من حيث كان الإله لا بدّ أن يكون كذلك، لأمر يرجع إلى كونه إلهًا، لأنّ هذا.

أولا: باطل من حيث لا تعلق للإلهية بكونه متكلمًا و بكلامه، و لا يقتضى إثبات علم و قدرة و حياة، و إنّما يقتضى إثبات كونه عالما، قادرا، حيّا.

^{٨٤٧}. فى الأصل: نحو.

ثم لو كان الأمر في ذلك على ما ادّعوه، لم يجب أن يدخل تحت الحدّ و الصفة، ما لولاه لم يستحقّ تلك الصفة، كما لا يدخل تحت قولنا: «متحرّك» الحركة.

على أنّه يلزم أن يقولوا على هذا، أن الكلام غير ذاته؛ لأنّ قولنا: «ذات» لا يقتضى ما لا يتمّ إلّا بالكلام.

و قد قال أبو هاشم: إنّ كلّ مختلفين فلا بدّ من أن يكونا غيرين؛ لأنّ الاختلاف يأتي على معنى الغيرية و يزيد عليها، و هذا يقتضى كون كلامه تعالى غير آله، و لا يلزم على هذه الطريقة أن تكون يد الإنسان غير آله، من حيث تخالفه في الحكم؛ لاستحالة أن تكون اليد قادرةً عالمه، و صحّة ذلك على جملة الإنسان، و ذلك أنّ الذي راعاه الاختلاف في الذاتية لا في الأحكام، و اليد لا تخالف الجملة على الحقيقة و في نفسها.

و ليس لهم أن يمتنعوا من وصفه بالغيرية؛ لادّعائهم أنّ حدّ الغير هما اللذان يجوز، أو كان يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر، أمّا في^{٨٤٨} المكان أو الزمان أو على وجه من الوجوه.

و ذلك أنّ هذا/ ١١٦/ ينتقض بيد الإنسان؛ لأنّ كلّ واحد يعلم جواز وجود الإنسان مع عدمها، و قد كان ذلك جائزاً، و مع هذا فلا يوصف بأنّها غيره.

و بعد، فإنّ جواز وجود أحدهما مع عدم صاحبه إنّما يقتضى تغايرهما، من حيث كان حكم أحدهما يفارق حكم الآخر، و على هذا لا يجب إذا اختصّ أحدهما بصفة تستحيل

ص: ٤٢٨

على الآخر- إذا اختصّ بأن صحّ عليه ما لا يصحّ على الآخر من الأحكام و الصفات- أن يكونا متغايرين على وجه، و هو أظهر و أكد؛ لأنّ جواز اختصاص أحدهما بما ليس للآخر إذا اقتضى التغاير، فوجوب ذلك أولى بأن يقتضيه.

و ممّا قيل: في فساد هذه الطريقة لهم، أنّ العلم بتغاير الشئيين ضروريّ، و العلم بجواز وجود أحدهما مع عدم الآخر لا يكون إلّا مكنسباً، فكيف يكون هذا الحدّ صحيحاً؟

على أنّ معقولهم في صحّة هذا الحدّ إذا كان على الشاهد، فلا بدّ من صحّة عدم كلّ واحد منهما بدلا من وجوده، و هذا إذا جعلناه حدّاً أو وصفا لازماً، يقتضى أن لا يكون للقديم تعالى غير الكلّ ذات من المحدثات، و إذا جاز الخروج عن قضية الشاهد فيما ذكرناه، جاز الخروج عنها فيما ذكره.

و ليس لأحد أن يمتنع من وصف كلامه تعالى بأنّه غيره، من حيث أنّ الغيرين لا يكونان كذلك إلّا بغيرية.

و ذلك أنّ كون الشئ غيراً يرجع عند التحقيق إلى النفي، و ما يكون نفياً لا يستحقّ العلة و لا للنفس.

^{٨٤٨}. في الأصل: من.

و بعد، فيستحيل خروج الشيء من غير أن يكون غير الغير، و هذه أماره الاستغناء عن المعنى. ألا ترى أن السواد يستحيل خروجه عن كونه غيرا للحموضة، كما يستحيل خروجه عن كونه سوادا، و كما لا يجوز أن يكون سوادا لمعنى، كذلك لا يجوز أن يكون غير المعنى.

على أن المعنى الذى هو الغيرية مغاير لغيره أيضا، و هذا يقتضى إثبات ما لا نهاية له من المعانى.

و بعد، فما المانع من أن يكون كلامه غيرا له تعالى، لغيرية تقوم بالكلام، كما قالوا ذلك فى سائر الحوادث المغايرة، أو يقوم بذات القديم على أصولهم، كقيام صفاته.

و كل هذا واضح لمن تدبره.

فصل فى ذكر شبههم فى قدم كلامه تعالى، و أنه متكلم فيما لم يزل

مما تعلّقوا به أن الحى إذا لم يكن به آفة - كخرس و ما أشبهه و إلا كان ساكتا - فيجب

ص: ٢٢٩

أن يكون متكلمًا، كما يجب فى الحى الذى لا آفة به أن يكون رائيا للمرئيات الموجودة.

قالوا: و الخرّس أو السكوت لا يجوزان عليه، فيجب أن يكون متكلمًا فيما لم يزل.

و ربّما قوّوا ذلك بأن يقولوا: إنّنا ثبت كونه عالما بنفى أضداد العلم، فكذلك يجب أن يثبت كونه متكلمًا بنفى أضداد الكلام.

و ممّا تعلّقوا أيضا به أن قالوا: إذا ثبت أنه متكلم بكلام، لم يخل كلامه من أن يكون قديما أو محدثا:

فإن كان محدثا، لم يخل من أن يكون موجودا فى غير محلّ، أو فيه تعالى، أو فى محلّ منفصل.

و وجوده و هو لا يقوم بنفسه فى غير محلّ مستحيل؛ و قيام الحوادث بذاته تعالى فى الاستحالة كذلك.

و [كذلك] وجوده فى محلّ يقتضى أن يشتقّ للمحلّ منه اسم، فيقال: متكلم و أمر و ناه.

و ربّما قالوا: كان يجب أن يسبق للمحلّ، أو لما ذلك المحلّ بعضه من بعض أوصاف الكلام و صفا.

و ممّا تعلّقوا به: على ظهور ركاكته، أن القرآن لو كان محدثا مخلوقا و فيه: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ لوجب أن يكون تعالى محدثا مخلوقا؛ لأنّ الاسم هو المسمّى.

و مما تعلقوا به: قوله تعالى: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ^{٨٥٠}، وَإِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ^{٨٥١}.

قالوا: فلو كان القرآن محدثا، لكان لفظه «كن» محدثا، و كونه كذلك يقتضى على ما خبر أن يحدثهما بلفظة «كن» أخرى، و يؤدى إلى ما لا نهاية له من الألفاظ، و لا ينبجى من ذلك فى هذه اللفظة بل يجب^{٨٥٢} فى ما عداها من ألفاظ القرآن؛ لأن التفرقة بين الأمرين غير ممكنة.

و مما تعلقوا به: قوله تعالى: أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ^{٨٥٣}، ففصل بين الخلق و الأمر، و لو كان الأمر مخلوقا لم يصح هذا الفصل و التمييز، و كذلك قوله: الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ

ص: ٤٣٠

الْإِنْسَانَ^{٨٥٤}، ففصل بينهما، [و هو] إنما يقتضى أن القرآن غير مخلوق.

و مما تعلقوا به: إن قالوا: قد علمنا أن كون المتكلم متكلمًا يختصّ الحى، فجرى مجرى كون القادر قادرا و العالم عالما، و قد علمنا أن كل ما يختصّ الحى من الصفات على ضربين:

فضرب: يقتضى النقص، فلا يوصف به القديم تعالى فى كل حال.

و الضرب الآخر: لا يقتضى النقص، فهو تعالى موصوف به لم يزل، فيجب على هذا أن يكون متكلمًا لم يزل، كما كان عالما قادرا لم يزل.

الكلام على ذلك يقال لهم فيما تعلقوا به أولا: القدر الذى اعتمدتموه ينتقض بالصائح و الصارخ؛ لأنه قد خرج من جميع ما ذكرتموه من الآفة و السكوت، و يجب أن يكون متكلمًا.

و ينتقض أيضا: بمن ابتدأت القدرة فيه؛ لأنه فى تلك الحال غير ساكت و لا أخرس و لا متكلم، و متى لم يذكروا فى استدلالهم الآية، و اقتصروا على أن الحى متى لم يكن أخرسا و لا ساكتا و جب أن يكون متكلمًا، فربما أوردوه على هذا الوجه أنهم على ذلك الطفل، و لزم العاجز الذى قد شمل العجز جميع جوارحه؛ لأن هذا لا يوصف بالخرس، من حيث كان الوصف بالخرس إنما يجرونه على من اختصّ لسانه بالعجز دون سائر جوارحه، كما أن المفتصد هو من اختصّ موضع من عروقه بالقطع مع سلامة باقيها، و من كان القطع شاملا لجميع عروقه لا يوصف بذلك.

٨٥٠ . سورة يس: ٨٢.

٨٥١ . سورة النحل: ٤٠.

٨٥٢ . فى الأصل: و جب.

٨٥٣ . سورة الأعراف: ٥٤.

٨٥٤ . سورة الرحمن: ٣ - ١.

و الأظهر أن الأخرس هو من لحق لسانه فساد و آفة، مع وجود القدرة فيها، و يلحق من حلّ لسانه العجز بذلك لاشتراكهما في تعذر الكلام عليهما.

فإن قالوا: أمّا الصّراخ و الصّياح فلا يجوزان عليه تعالى، و نحن نشرطها كما شرطنا الآفة و السكوت، و أمّا ابتداء حال القدرة فنحن نخالفكم فيه؛ لأنّ القدرة عندنا مع الفعل.

قلنا: ما استبان زيادة في استدلالكم فهو دالّ على الإخلال، و هو الذى قصدناه، و خلافكم فى أنّ القدرة مع الفعل لا يغنى شيئاً؛ لأنّ الخلاف منّا و منكم يقتضى أنّه حاصل^{٨٥٥} غير مسلّم و لا ممهّد بيننا و بينكم، و أنتم أوردتم الاستدلال إيراد من لا خلاف

ص: ٤٣١

عليه فى شروطه و أصوله، و احتزتم بالعبارات من القدوح و النقوض^{٨٥٦}، و إذا خالفناكم فى هذا الموضع وقف استدلالكم!

على أنّنا نستدلّ على القدم و القدرة للفعل فيما يأتى من الكتاب بإذن الله، فيصحّ ما قدّمناه^{٨٥٧} به.

و ليس لكم أن تقولوا: إنّ الاعتراض بابتداء حال القدرة لا يلزمنا؛ لأنّ المتكلّم لم يكن متكلماً من حيث فعل الكلام.

و ذلك أنّ الخلاف فى هذا الأصل منّا لهم يقتضى وقوف استدلالهم، و منعه عن الاستمرار على ما قدّمناه، و إن كنا قد دللنا فيما مضى على أنّ المتكلّم هو من فعل الكلام بما لا شبهة فيه.

فإن قالوا: نحن نشترط فى ابتداء الاستدلال أن يكون الحىّ ممّن يصحّ كونه متكلماً، ثمّ نقول: / ١١٧ / إذا لم يكن مئوفاً و لا ساكتاً و لا أخرس، و جب كونه متكلماً.

قلنا: إذا شرطتم ذلك، فنحن نخالفكم فى ثبوت شرطكم فى القديم تعالى فيما لم يزل، و نقول: إنّه فى تلك الأحوال لا يصحّ كونه متكلماً، فدلوّا على صحّة ما ادّعيتموه، و إلّا بطل دليلكم.

فإن قالوا: لو استحال كونه متكلماً، لم يزل استحال ذلك الآن، ككونه متحرّكاً و ساكتاً.

قيل لهم: و هذا أيضاً دعوى منكم، و لم إذا استحال فيما لم يزل استحال الآن؟

فأمّا كونه متحرّكاً فلم يستحلّ الآن؛ لاستحاله فيما لم يزل، بل هو مستحيل فى نفسه من غير اعتبار وقت.

^{٨٥٥} . فى الأصل: اصل.

^{٨٥٦} . فى الأصل: المنقوض.

^{٨٥٧} . فى الأصل: «قدمنا» أو «بيننا».

على أنّ هذا الاعتلال ينتقض بكونه محسنا و منعما و رازقا؛ لأنّه يستحيل فيما لم يزل و لا يستحيل الآن، و لا يصحّ حمله على استحالة الحركة عليه تعالى.

فإن قالوا: نحن نكتفى في إيجاب كونه متكلّما، من حيث انتفاء الخرس و السكوت، بصحّة كونه متكلّما في الجملة.

قلنا: هذا غير كاف؛ لأنّه يوجب كون الميّت متكلّما إذا انتفى عنه الخرس و السكوت؛ لأنّه ممّن يصحّ كونه على حال من الأحوال متكلّما.

ص: ٤٣٢

فإن قالوا: الميّت لأمر يرجع إليه في الحال، لا يصحّ كونه متكلّما فيها لأمر يرجع إليه و بين أن يكون كذلك لا يرجع إلى تلك الحال، و لم إذا انتفى الخرس و السكوت في أحد الموضوعين و جب إثبات الكلام و لم يجب في الموضوع الآخر، و هما مشتركان في أنّ الحال لا يصحّ وجود الكلام منه فيها؟

على أنّهم متى اقتصروا على أن يقولوا: كلّ من صحّ أن يكون متكلّما في حال من الأحوال، و على وجه من الوجوه متى انتفى الخرس و السكوت عنه و جب كونه متكلّما في الحال، لم يجدوا له أصلا يرجعون إليه؛ لأنّ الشاهد إنّما يقضى بذلك إذا قضى به فيمن يصحّ في الحال أن يكون متكلّما.

على أنّا إذا سلّمنا لهم صحّة كونه تعالى متكلّما فيما لم يزل، على ظهور فساده، لم يجب ما ادّعوه من أن ينفي الخرس أو السكوت عنه في تلك الأحوال، [و] يجب أن يكون متكلّما قياسا على أحدنا؛ لأنّ المراعى في هذه الأمور اعتبار العلل و الأسباب.

و إذا بيّنا أنّه ما له و جب ذلك في أحدنا لا يتأتّى فيه تعالى، سقطت شبهتهم من أصلها، و الوجه في ذلك ظاهر؛ لأنّ أحدنا إنّما يتكلّم بآلة مخصوصة، فأما أن يكون مئوفة أو سليمة، و الآفة أّما أن تكون خرّسا أو طفولية، و إذا كانت سليمة فلا بدّ من أن يكون فاعلا بها الكلام و أسبابه، أو عادلا عن ذلك بأن سكّنها أو حرّكها في الصباح الذي ليس بكلام أو ما أشبهه، فصارت هذه القسمة إنّما يتعاقب على الآلة، و يجب ألاّ ينقل أحدنا منها لأمر يرجع إلى كونه متكلّما بآلة يستعملها في الكلام و أسبابه، و القديم تعالى لا يتكلّم بآلة، فلا يصحّ دخول هذه القسمة فيه، و إذا لم يدخل فيه لم يجب بنفي الخرس أو السكوت عنه إثبات الكلام له.

و يقال لهم: خبرونا عمّا نفيتموه عن القديم تعالى فيما لم يزل من الخرس أو السكوت، و توصّلتم بانتفائها عنه إلى كونه متكلّما فيما لم يزل، إنّما هذان المعقولان المتعلّقان بالجراحة التي يستعمل في الكلام في الشاهد؟

فإن قالوا بذلك، قيل لهم: و كيف يدلّ انتفاء هذين على إثبات الكلام المخالف لأجناس الأصوات عندكم، و من شأن انتفاء هذين الراجعين إلى الجراحة أن يدلّ على إثبات الكلام الذي هو من جنس الصوت، فلا بدّ من أن يدّعوا أنّ الخرس و السكوت مخالفان

ص: ٤٣٣

لهذين المعقولين المتعلقين بالجرحه، فحينئذ يقال لهم: و من أين لكم انتفاهما عنه تعالى فيما لم يزل، و إلا كان عليهما أو على أحدهما، و إلا اجتماعا مع كونه متكلمًا؛ لأنهم لا طريق لهم إلى إثباتهما ضدّين للكلام، كما يثبت مضادّة الخرس المعقول للكلام المعقول!

فإن قالوا: لو كان عليهما لكان على صفة نقص.

قلنا: ما أنكرتم أنّ النقص إنّما يتعلّق بالخرس و السكوت المتعاقبين على اللسان، من حيث كان دلالة على الحدث و الحاجة و نفي القدم، فأما ما يخالف ذلك و بيانه فمن أين أنّه نقص؟

فإن قالوا: ثبوت كونه متكلمًا الآن، يدلّ على أنّه لم يكن فيما لم يزل بصفة الساكت و الأخرس؛ لأنّه لو كان كذلك لكان ما أوجب كونه أخرس أو ساكتا، قديما لوجوده مع ما لم يزل، و القديم يستحيل بطلانه.

قلنا: أليس قد ألزمتكم صحّة اجتماع الخرس و السكوت مع الكلام، إذا أبيتتم ذلك كلّه مخالفا للمعقول، فكيف يلزم على هذا الوجه عدم القديم، و ذلك إنّما يلزم لو كان السكوت أو الخرس لا يصحّ اجتماعه مع الكلام، و قد بينّا أنّ ذلك ممّا لا سبيل لكم إليه على مذاهبكم الفاسدة.

ثمّ من أين لكم أنّه الآن متكلم، و أنّ له كلاما، مع قولكم إنّ الكلام يخالف الأصوات المعقولة، و الذى ثبت له و عقلناه من الكلام هو هذا المسموع المدرك، و ما هو بخلاف ذلك ممّا يدّعون له لم يثبت و لا كلام عليه.

ثمّ لو سلمنا أنّه الآن متكلم بما تدّعون من الكلام، لم يوجب ذلك ما ظننتموه؛ لأنّ القديم يلزمكم - على أصولكم الفاسدة - أن يكون ممّا يجوز العدم و البطلان عليه؛ لأنّ الأجناس كلّها عندكم على ما هى عليه لأنفسها، كالسواد و الجواهر، و يخرج فى العدم عندكم من الصفات التى يستحقّها لنفوسها.

و بعد^{٨٥٨}، فإنّكم تفسّرون الصفة النفسية بأنّها المستحقّة لا لعلّة، لا يمتنع أن يخرج الموصوف عنه، و إنّما يحيل خروج الموصوف عن النفسية من جعل فائدتها التمييز له

ص: ٤٣٤

و التخصيص.

و يقال لهم: قد بنيتم شبهتكم هذه على أنّ الخرس و السكوت يضاذان الكلام، و ذلك فاسد، و على أنّ الحى لا يخلو من أحد ما يتضادّ عليه، و لهذا حملتموه على العلم، و ذلك أيضا فاسد.

و الذى يبيّن أنّ الخرس و السكوت لا يضاذان الكلام، أنّهما لو ضادّاه لما صحّ أن يجتمع كلّ واحد منهما معه، و قد علمنا صحّة ذلك، بأن يفعل الله تعالى فى لسان الساكت أو الأخرس كلاما.

^{٨٥٨}. فى الأصل: بعدكم.

و بعد، فإنَّ السكوت و الخرس مختلفان، و لا يجوز أن يضادَّهما الكلام؛ لأنَّ من شأن الشيء الواحد ألاَّ ينتفى بمختلفين غير ضدين.

و أيضا: فمن حقَّ كلِّ شيء ضادَّ شيئا مدركا، - و كانا يخصَّان المحلَّ، و يصيران كالهَيْئَة له - أن يكون أحدهما متى أدرك / ١١٨ / بحاسَّة و جب إدراك الآخر بها، و قد علمنا أنَّ الخرس و السكوت لا يدركان جملةً، فضلا عن أن يختصَّ إدراكهما بالأدلة التي يدرك بها الإدراك.

و ليس لهم أن يقولوا: لو لم يضادَّ الكلام، لصحَّ أن يجتمع أو مع أحدهما.

و ذلك أنا قد بيَّنا صحَّة اجتماعه معهما إذا كان من فعل الله تعالى، و يجوز أيضا في أحدنا أن يكون متكلمًا بما يفعله في الصدى، متولِّدا في حال هو فيها ساكت، و كاف عن تحريك لسانه في أسباب الكلام.

و كذلك لو خلقت له آلتان للكلام، لم يمتنع أن يلحق إحداهما آفةً و يتكلَّم بالأخرى؛ لأنَّ ذلك هو معنى الخرس، و إن جاز ألاَّ يطلق الاسم، كما أنَّ ما يوجد في العين العوراء من الفساد معنى العمى، و إن كان لا يسمَّى بذلك إلاَّ حصوله في العينين معا.

و بعد، فليس كلُّ شيء امتنع اجتماعه مع غيره للتضادِّ؛ لأنَّ السوادين المختصَّين بمحملين يمتنع اجتماعهما في المحلَّ الواحد لا للتضادِّ، و كذلك حياة زيد و عمرو و قدرتاها، و كذلك الصورتان المختصَّان بوقتتين، يمتنع اجتماعهما في الوقت الواحد لا للتضادِّ.

و الوجه في امتناع اجتماع الكلام من فعلنا مع الخرس أو السكوت بيِّن، و هو غير

ص: ٤٣٥

التضادِّ؛ لأنَّ أحدنا لا يفعل الكلام إلاَّ بآلة، فإذا كان فيها آفةً و فساد تعذَّر عليه فعل الكلام بها، و السكوت إذا كان معناه العدول عن استعمال جارحة الكلام في أسبابه، لم يصحَّ فيمن يتكلَّم بآلة أن يكون متكلمًا في حال هو فيها ساكت.

فأمَّا الكلام في أنَّ الحيَّ قد يخلو ممَّا يتضادَّ عليه، إذا سلَّمنا أنَّ بين الكلام و بين الخرس و السكوت تضادا، فيبيِّن أيضا؛ لأنَّ أحدنا ليس بجاهل و لا ساه عمَّا لا يتناهى من المعلومات، و مع ذلك فليس هو عالما بهما، و كثير من الأمور لا يخطر ببالنا فيخلو فيها من الاعتقادات كلِّها مع تضادِّها، و كثير أيضا ممَّا يخطر ببالنا قد يخلو من مثل ذلك فيه، كعدد القطر و الرمل و ما أشبههما^{٨٥٩}.

ثمَّ ما يلزم من اعتمد هذه الشبهة من المعارضات التي لا انفصال له منها ظاهر:

فمنها: إنَّ أحدنا متى انتفى عنه الخرس أو السكوت، إنَّما يجب أن يكون متكلمًا بآلة مخصوصة من لسان و فم. ألا ترى أنَّ من لم يكن في الشاهد متكلمًا بآلة من فم و لسان، فلا بدَّ من أنَّ الفاعل منه دون المحلَّ و الجملة؛ لأنَّه ليس خلاف ما

^{٨٥٩}. في الأصل: أشبهها.

يضاف إلى الفاعل لما يضاف إلى محلّ أو جملة، بأكثر من خلاف ما يضاف إلى الجملة لما يضاف إلى المحلّ، و هذا كلّه يبنى من أن اشتقاق القوم لم يجيء على منهاج واحد.

على أن أهل اللغة قد سمّوا اللسان مقولا بلا شبهة، فليس يخلو هذا الاسم من أن يكون جرى عليه من حيث كان محلا للقول، أو من حيث كان آله يستعمل في القول.

فإن كان الأوّل، فذلك يقتضى وجود اشتقاق المحلّ من القول الحالّ فيه، بخلاف ما ظنّوه من اللفظ المضاف إلى الفاعل؛ لأنّ المشتقّ للفاعل من القول قائل.

و ليس لهم أن يقولوا: مقول مأخوذ من لفظ «القول» لا من لفظ الكلام، و نحن إنّما أوجبنا الاشتقاق من صفة الكلام؛ لأنّها أخصّ الأوصاف.

و ذلك أنّ القول من صفات الكلام، و إذا اشتقّوا للمحلّ منه، فقد اشتقّوا له من بعض صفات الكلام؛ لأنّنا قد بيّنا أنّه ليس من عادتهم أن يشتقّوا المحلّ من جميع الأوصاف.

و كما أنّ القول ليس بأخصّ أوصاف قولنا^{٨٦٠} و ياء و نون و ما أشبه الكلام، و كذلك قولنا:

كلام ليس من الصفات الخاصّة، بل أخصّ أوصافه قولنا: راء^{٨٦١} و ياء و نون و ما أشبه ذلك، كدخول المختلف فيه تحت قولنا: «كلام»، كدخوله تحت «القول»، و إن كانوا إنّما سمّوا

ص: ٤٣٦

اللسان مقولا، من حيث استعمل في القول، فما رأيناهم اشتقوا لكلّ آله استعملت في أمر من الأمور أسماء من ذلك الأمر. ألا ترى أنّهم لم يفعلوا ذلك في آلات الكتابة و التجارة و الضرب، و كثير ممّا لم نذكره.

و إذا جاز أن يختلف مذهبهم في هذا الباب، فيشتقّوا لبعض الآلات ممّا استعملت فيه دون بعض، فألا جاز أن يشتقّوا لبعض المحالّ ممّا وجد فيه دون بعض، و هذا ممّا لا فصل فيه؟

ثمّ يقال لهم: كيف يجوز أن يكون قولهم: «متكلّم» من الأوصاف المشتقة لمحلّ الكلام، و هذا الوصف بعينه هو الذى اشتقّوه لفاعل الكلام، و لم نجدهم في موضع من المواضع جعلوا الوصف المشتقّ للفاعل و المحلّ واحدا!

فإن قالوا: إنّما جاز ذلك؛ لأنّ محلّ الكلام هو الذى ينسب إليه الكلام على سبيل الفعلية.

قلنا: هذا باطل؛ لأنّ الله تعالى لو فعل كلاما ما عندكم في بعض المحالّ، لكان الموصوف بأنّه متكلّم على مذاهبكم هو المحلّ، و إن كان الفاعل له هو الله تعالى.

^{٨٦٠}. فى الأصل: راء.

^{٨٦١}. فى الأصل: راء.

ثم محلّ الحركة من أحدنا عندكم هو الفاعل للحركة أو المكتسب لها، و مع هذا فلم يصفه أهل اللغة من حلول الحركة فيه بالوصف الذى يصفون به الفاعل؛ لأنهم قالوا:

متحرّك للمحلّ و محرّك للفاعل.

ثمّ يقال له: أ ليس كلام أحدنا يوجد فى المحالّ، و لا يشتقون للمحلّ منه متكلّم؛ لأنّه^{٨٦٢} من فاحش الخطأ و الهفوات، أو الصدى بأنّه متكلّم و أمر و ناه، و من نسب ذلك إلى أهل اللغة، كمن نسب إليهم تسمية الإنسان بالبهيمة و البهيماء بالإنسان، و إنّما جاز ألا يصفوا محلّ كلام أحدنا بأنّه متكلّم، جاز ذلك فى محلّ كلامه تعالى و سقطت شبهتهم.

فإن قالوا: كلامنا هو الموجود فى النفس، لا المسموع الذى هو من قبيل الصوت.

قلنا: و إن كان كذلك، أ ليس لا بدّ له من محلّ فى نواحي القلب، و محلّه لا يوصف بأنّه متكلّم؛ لأنّ فساد ذلك فى اللغة و عرفها، كفساد و صفّ اللسان بأنّه متكلّم!

فإن قالوا: هم و إن لم يصفوا المحلّ بأنّه متكلّم، فقد وصفوا ما ذلك المحلّ بعضه من

ص: ٤٣٧

جملة الحىّ بأنّها متكلّمة بذلك الكلام، و هذا لا يتأتّى فى الكلام الذى يفعله الله تعالى؟

قلنا: هذا أوّلا يبطل قولكم لا بدّ من اشتقاق المحلّ.

ثمّ أنّهم إنّما وصفوا من ذلك المحلّ بعضه بأنّه متكلّم، من حيث فعله و وقع بحسب قصوده و أحواله، كما وصفوا بأنّه متحرّك^{٨٦٣} إذا وقعت الحركة فى بعضه مطابقة لأحواله، و هذا يقتضى أنّ الموصوف بأنّه متكلّم فاعل للحركة، و يقتضى أنّ كلام الله تعالى إذا وجد فى بعض المحالّ فهو تعالى المتكلّم به، كما أنّ الحركة التى نفعها فى بعض الذوات هو الموصوف بأنّه المحرّك بها.

و ممّا قيل على هذه الطريقة: إنّ السبب فى أنّ العرب لم يشتقوا المحلّ ممّا يحلّه إذا كان المحلّ^{٨٦٤} مدركا عند إدراك الحالّ فيه، و لما كان الصوت يدرك بالسمع من غير إدراك محلّه، و يعلم من إدراك محلّه، و يعلم من غير أن يشعر بمحلّه، جرى مجرى الرائحة التى تدرك من غير تميّز محلّها، و فارق الألوان التى تدرك محالّها بإدراكها، فلهذا لم يشتقوا المحلّ الرائحة و اشتقوا المحلّ السواد.

و يمكن أن يقولوا: على هذا إنّهم قد اشتقوا لمحلّ الرائحة مريح، و هذا الوصف و إن وصف به مدرك الرائحة و واجدها؛ لأنّهم يقولون: أراح و إذا وجد الريح، فقد وصفوا أيضا محلّ الرائحة بذلك، فقالوا: أراح الشئ / ١١٩ / إذا نتن، و

^{٨٦٢} . فى الأصل: لان.

^{٨٦٣} . فى الأصل: محرّك.

^{٨٦٤} . كلمة غير مقروءة فى الأصل.

أروح أيضا على الأصل، إلّا أنّ الكلام لازم لهم على محال؛ لأنّهم لم يشتقوا لمحلّ الرائحة الطيّبة و صفاتها؛ لأنّهم لا يقولون أراح الشيء فهو مريح إلّا في محلّ الرائحة المكروهة، وكذلك أيضا لم يشتقوا لمحلّ الرائحة في الأصل و صفا؛ لأنّهم لا يكادون يقولون: أراح الشيء، إلّا فيما تغيّرت حاله إلى ذلك بعد أن لم يكن عليه.

و ممّا نوقضوا به على هذه الطريقة أن قيل لهم: ما وجدناهم اشتقوا لمحلّ النعمة و التفضّل و الإحسان و اللطف و صفا، و كذلك محلّ الصوت و محلّ الكتابة، و إذا جاز ذلك فيما ذكرناه، جاز في محلّ الكلام مثله؟

و لهم أن يقولوا: إنّ التفضّل و الإحسان و النعمة و اللطف، قد اشتقوا منه للمحلّ و صفا، و إن لم يكن ذلك الوصف مأخوذا من هذه الألفاظ. ألا ترى أن النعمة أو اللطف إذا كان

ص: ٤٣٨

حركة و سكونا أو لذة أو ألما، فقد اشتقوا للمحلّ منه، فذلك أجمع لا يخلو من وصف مشتقّ، و ليس يجب أن يشتقّ للمحلّ من كلّ أوصاف الحال و لا شيء أشترتم إليه، ألا و يشتقّ للمحلّ من بعض أوصافه و إن لم يشتقّ من وصف آخر، و الكلام لم يشتقوا للمحلّ منه و صفا إلّا قولهم: متكلّم، و لهم أن يقولوا في الكتابة: إنهم و إن لم يشتقوا للمحلّ من لفظ الكتابة، فقد اشتقوا له من كونها اجتماعا و بالبقاء، إلّا أن هذا الشعب لا يمكن أن يدخل في الصوت؛ لأنّهم لم يشتقوا للمحلّ من شيء من أحواله و صفا، و كلّ هذا واضح.

الكلام على الشبهة الثالثة، يقال لهم: ليس الله تعالى على الحقيقة في القرآن، و إنّما فيه اسمه الذي يكتب و يقرأ و يتجزأ و يتبعّض، و يدخله الإعراب بالحركات، و الذي يستحقّ على تلاوته الثواب، و يدرك بالأوّل، و يعدم في الثاني من حال وجوده، و يمنع منه الخرس و السكوت، و يدخل في مقدور العباد.

و هذه الصفات و كلّ واحدة منها لا يليق بالله تعالى على الحقيقة، و لا يجوز عليه، و كذلك صفاته تعالى من نحو كونه قادرا عالما حيّا قديما لا يليق بهذه الحروف، و لا يجوز عليها، و كيف يكون الاسم هو المسمّى، و أسمائه تعالى كثيرة مختلفة باختلاف اللغات، فكيف يكون هي ذاته، و هو واحد غير متغاير و لا مختلف!

و لو صحّ في أسمائه أن تكون هي، [و] لو صحّ ذلك في أسماء غيره من المسمّيات، و لو وجب أن ننفي حدوث القرآن، من حيث اشتمل على أسماء الله تعالى، و هو قديم، لوجب ان ننفي قدمه و نثبت حدوثه؛ لاشتماله على أسماء المحدثات المخلوقات من السماء و الأرض و الخيل و البغال و الحمير، و هذا أوضح فسادا من أن يطنب فيه.

الكلام على الشبهة الرابعة، يقال لهم: معنى قوله **أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**^{٨٦٥} أوضح من أن يخفى على من له أدنى معرفة باللّغة العربية؛ لأنّ ذلك إنّما هو كناية عن تكوينه الأشياء بغير معاناة و لا تعب، و أنّ الذي يريد أن يفعله يتعجّل و لا يتعذّر، و لهذا يقولون فيمن يتأتّى مرادته من غير إبطاء: «فلان يقول للشيء: كن فيكون»، و إذا أراد أحدهم أن يخبر عن دخول المشقّة عليه في الأفعال قال: «لست ممّن يقول للشيء: كن فيكون»، و على هذا يقولون: «ما كان إلّا كلا و لا حتى جرى كذا و كذا» إنّما يعنون السرعة لا غير، و يقول

أحدهم: «قلت برأسي كذا» و «قال الفرس فركض» و «قالت السماء فهطلت» و لا قول هناك يخبرون به، و إنما أرادوا المذهب الذى ذكرناه، و قال الله تعالى مخبراً عن السماء و الأرض: **قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ**^{٨٦٦} و إنما أرادوا سرعة التأتى.

و قال أبو النجم^{٨٦٧}:

قد قالت الأنساع^{٨٦٨} للبطن الحق
قدما، و فأضت كالفتيق لمحقق

^{٨٦٩} و لا قول هناك يخبر عنه، و إنما أراد أن البطن^{٨٧٠} لحق بالظهر.

و ممّا استشهد به على أن العرب تذكر القول و لا تريد به النطق المعقول - و إن كان غير مشتبه كما^{٨٧١} تأوّلنا عليه الآية فى معناه - قول الشاعر:

امتلاً الحوض و قال قطنى^{٨٧٢}

و قال الآخر:

و قالت العينان سمعا و طاعة
و حدّرتا كالدّر لما^{٨٧٣}...

^{٨٦٦} . سورة فصلت: ١١.

^{٨٦٧} . فى لسان العرب مادة (حتق): أبو الهيثم.

^{٨٦٨} . فى الأصل: العينان.

^{٨٦٩} . تفسير التبيان: ١ / ٤٣١، تفسير مجمع البيان: ١: ٣٦٨.

راجع لسان العرب مادة (حتق) و روايته: (قد قالت...). يصف الشاعر فى هذا البيت ناقة أنضاهما السير، الأنساع جمع نسع (بكسر النون و سكون السين) و هو السير، لحق البطن: ضم، أض: صار و رجع، الفتيق: الجمل الفحل، المحقق: الضامر القليل اللحم.

^{٨٧٠} . فى الأصل: النطق.

^{٨٧١} . فى الأصل: لما.

^{٨٧٢} . لم نعتز على قائله فى المصادر المتاحة بأيدينا.

^{٨٧٣} . لم نعتز على قائله فى المصادر المتاحة بأيدينا.

و ليس لأحد أن يقول: هذا كَلِّه تجوِّز من القوم و توسِّع، و الآيَّة على ظاهرها؛ لأنَّ القول و إن كان فى لغتهم عبارة عن الكلام المعقول، فإنَّهم إذا استعملوه فى مثل هذا الموضوع كان حقيقة فى المعنى الذى ذكرناه، و لم يكن مجازاً بل خلفاً من الكلام لو أريد به القول الذى هو الكلام. ألا ترى أنَّ الأسبق إلى فهم من خاطبوه بما حكيناه عن قولهم: «فلان يقول للشئ: كن فيكون» و «قلت فدخلت» و ما أشبه ذلك، ما ذكرناه من المعنى دون غيره، و الأسبق إلى الفهم هو الحقيقة، و قد بيَّن من سبق إلى الكلام على هذه الشبهة، أنَّ الآيَّة دالَّة على حدوث الكلام من وجوه:

منها: إنَّه تعالى علَّق القول بالإرادة، و أدخل على كونه مريداً لفظةً «إذ»، و هى

ص: ٤٤٠

للاستقبال لا محالة، و إذا كانت الإرادة مستقبلية، فما علَّقه بها يجب أن يكون مستقبلاً، و كلَّ مستقبل محدث غير قديم.

و منها: إنَّه تعالى أدخل على القول لفظةً «أن» الدالَّة على الاستقبال، و هذا يقتضى حدوث القول.

و منها: إنَّ لفظةً «يقول» من غير دخول «أن» عليها، يقتضى على موجب اللسان الاستقبال أو الحال، و كلا الأمرين يوجب حدوث القول؛ لأنَّ القديم سابق لكلِّ حال.

و منها: إنَّه علَّق وجود المكونات بوجود لفظةً «كن» على وجه يقتضى نفى التراخى و ثبوت التعقيب، فقال: **أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**^{٨٧٤} و الفاء عندهم للتعقيب، و هذا يقتضى حدوث القول بحدوث ما يتعقبه؛ و لأنَّ القديم يجب أن يكون سابقاً للحوادث بما يتقدَّر بقدر ما لا يتناهى عن الأوقات.

و ممَّا قيل لهم على هذه الشبهة: إنَّ الذوات المحدثات لو كانت موجبة عن لفظةً «كن»، لوجب قدم جميع الحوادث؛ لأنَّ الموجب إذا صحَّ اجتماعه من الموجب، وجد معه و لم يتراخى عنه، و إنَّما تراخى العلم عن النظر لاستحالة وجوده معه، و كذلك ما يولِّده الاعتماد إنَّما يتراخى عنه؛ لأنَّ من شرط أن يولِّده فى جهته وجهةً^{٨٧٥} ما يلى المحاذاة التى هو فيها، فلا يجوز على هذا أن يولِّد الكون لمحلِّه فى مكانه؛ لأنَّه يقتضى أن يكون ولِّد لا فى جهته، و لا يجوز أن يولِّد الكون له فى المكان الثانى فى حال وجوده؛ لأنَّه يقتضى كون الجسم فى المكانين فى وقت واحد.

و هذا كَلِّه مرتفع فى إيجاب / ١٢٠ / «كن» للمحدثات، لجواز اجتماعهما مع ما يوجبه، و ألزموهم حاجةً القديم تعالى فى الإيجاد إلى هذه اللفظة، و أن نكون نحن أيضاً فيما نوجده نحتاج إليها؛ لأنَّ ما يحتاج هو تعالى إليه نحن بالحاجة إليه أولى؛ لأنَّه تعالى قد يستغنى من أشياء كثيرة نحتاج إليها نحن فى الأفعال.

الكلام على الشبهة الخامسة يقال لهم: ما أنكرتم أن يكون معنى الأمر غير ما ظننتم من الكلام المخصوص، و أن يكون فائدة الكلام له تعالى أن يخلق و يفعل ما يشاء من غير اعتراض و لا منازعة، كما يقال فى أحدنا إذا كان قادراً قاهراً لا يعارض و لا ينازع: «فلان

^{٨٧٤} . سورة يس: ٨٢.

^{٨٧٥} . فى الأصل: جهته.

الأمر»، و لا نقصد بذلك إلى أن له كلاما.

و بعد، فقد يفرد الشيء بالذكر عن الجملة الواقعة عليه و على غيره تفخيما و تعظيما، كقوله تعالى: **مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ^{٨٧٦} وَ رُسُلِهِ وَ جِبْرِيلَ وَ مِيكَالَ^{٨٧٧}**، فأفردهما عن الملائكة لهذا الوجه، فما المانع من أن يفرد الأمر الذي هو القرآن عن جملة المخلوقات لعظيم شأنه و جلاله قدره؟ و يلزمهم على هذه الشبهة أن الإحسان ليس بعدل، و إيتاء ذى القربى ليس من العدل و الإحسان؛ لأنه تعالى قال: **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ وَ إِيْتَاءِ ذِي الْقُرْبَى^{٨٧٨}** ففصل بين الجميع.

و قد يقول أحدنا: إن الله تعالى يأمر بالقول و العمل، و الإيمان قول و عمل، و إن كان القول داخلا فى جملة العمل، و إنما أفرد لبعض الأغراض، و قال الله تعالى: **فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ كَلِمَاتِهِ^{٨٧٩}** و هذا العطف و الفصل - على ما اعتمده - يقتضى أن كلام الله غير الله، و يوجب أن لا يشتركا فى القدم؛ لأنه إذا جاز مع هذا العطف أن يشتركا فى القدم و لا يتغايرا، جاز أن يكون الخلق و الأمر يشتركان فى الحدوث و لا يتغايران مع الفصل فى اللفظ بينهما، فأما قوله تعالى: **عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ^{٨٨٠}** فليس فى وصف الإنسان بأنه مخلوق، نفى الخلق [عن] غيره، إلا من جهة دليل الخطاب المعلوم فساده و ضعف التعلق به.

و بعد، فتعلمه القرآن دليل على حدوثه؛ لأن القديم لا يمكن تعلمه و لا تعليمه.

الكلام على الشبهة السادسة يقال لهم: ما تريدون بقولكم: «إن كون المتكلم متكلماً مما يختص الحى»، أ تريدون أن الكلام مما يوجب له حالا كالعلم و القدرة، أم تريدون بقولهم إنه مضاف إلى الحى على سبيل الفعلية؟

فإن أردتم الأول، فذلك محال؛ لأننا قد دللنا فيما مضى على أن الكلام لا يوجب حالا للمتكلم، و أن المتكلم هو من فعل الكلام كسائر الصفات التى تضاف إلى الفاعل.

و إن أردتم الثانى، فكيف يوصف بذلك فيما لم يزل؟

و بعد، فليس كل ما لا نقص فيه، أو كان ممّا يقتضى المدح للموصوف، يصح أن يوصف

القديم تعالى به فيما لم يزل. ألا ترى أن كونه محسنا و متفضلا يقتضى المدح و لا نقص فيه، و لم يوصف فيما لم يزل من حيث يقتضى الفعلية؟

^{٨٧٦} . فى الأصل: + و كنبه.

^{٨٧٧} . سورة البقرة: ٩٨.

^{٨٧٨} . سورة النحل: ٩٠.

^{٨٧٩} . سورة الأعراف: ١٥٨.

^{٨٨٠} . سورة الرحمن: ٣ - ٢.

ثمّ يقال لهم: ما أنكرتم أن تكون الصفات التي تقتضى المدح و لا تنقص فيها على ضربين:

فضرب: يوصف به فيما لم يزل، من حيث استحقه لذاته، ككونه قادرا عالما.

و الضرب الآخر: مبنى على الفعل، فلا بدّ يصحّ وصفه بذلك فيما لم يزل، ككونه محسنا منعما متكلمًا، و هذا بين لمن أتصف من نفسه.

فصل في الحكاية و المحكى

اعلم أن أبا الهذيل^{٨٨١} و أبا عليّ من بعده، كانا يذهبان إلى أن الحكاية هي المحكى، و أن التالى للقرآن يسمع منه كلام الله على الحقيقة، و أن الكلام يصحّ عليه البقاء، و يجوز وجوده في الحالة الواحدة، و هذا واضح.

فصل في وصف القرآن بأنه مخلوق

اعلم أن الصحيح في فائدة وصف الشىء بأنه مخلوق، أنه حدث من فاعله مقدرا، و هو مذهب أبى عليّ، و كان أبو هاشم يذهب إلى أن هذا الوصف مشتقّ من الخلق و هو التقدير، و عنده أن التقدير و الخلق جميعا هما الإرادة، و أن الخالق قد يكون خالقا لفعل غيره، و قد يشترك الإتيان في تقدير الشىء، فيكونان عنده خالقين له.

و كل هذا لا يليق بالمذهب الذى قدّمناه.

و امتنع أبو هاشم من وصف المعدوم بأنه مخلوق، و إن كان مرادا؛ لأنه جعل الإرادة إذا تعلقت بالموجود سميت خلقا، و إذا تعلقت بالمعدوم لا تستحقّ هذه التسمية، كما نقوله

ص: ٤٤٣

في العزم: أن الإرادة لا تسمى عزا ما إلّا متى كان مرادها معدوما، و مع وجود المراد لا تسمى بذلك.

و قد ذهب أحد شيوخ أصحاب أبى هاشم إلى أن الخلق التقدير، و التقدير هو الفكر و النظر في حال الأمر المقدور، و وافق أبا هاشم على أن المخلوق مشتقّ من الخلق.

قال: و لو عرفّ الشرع لم أصف الله تعالى بأنه خالق لشيء من أفعاله؛ لأنّ المعنى الذى يقتضيه اللغة في هذه اللفظة لا يجوز عليه.

و الذى يدلّ على صحّة المذهب الذى اخترناه: إنّنا وجدنا أهل اللغة متى وجد [وا] الفعل مقدرا، وصفوه بأنه مخلوق، و لهذا وصفوا الإنسان و السماوات و الأرض بذلك، و متى لم يقع مقدارا لم يصفوه بذلك، كأفعال الساهى و النائم، و كل هذا من غير أن يخطر ببال الواضعين بذلك إرادة و لا فكر أو لا رويّة، كما أنّهم يصفون من فعل المحكم من الفعل بأنه عالم، من

^{٨٨١} هو محمّد بن الهذيل بن عبد الله العلاف، ولد سنة ٤ - ١٣٥ هـ بالبصرة، ثمّ هاجر إلى بغداد و انضمّ إلى مدرسة واصل بن عطاء، و ارتقى إلى أن صار من رؤوس المعتزلة و أركانها، و يعدّ رائد التأليف في علم الكلام عند المعتزلة و منها انتشرت آرائه في كتب المتكلمين، توفى سنة ٢٢٦ أو ٢٢٧ أو ٢٣٥ هـ.

غير أن يخطر ببالهم علم به كان عالما، و كما أنا نمتنع من كون الوصف بأنه عالم مشتقا من العلم، و إن كان العالم منا لا يكون كذلك إلّا مع وجود العلم، فكذلك يجب أن يمتنع من مثل ذلك فى المخلوق، و إن كان الخالق لا بدّ أن يكون قاصدا و مريدا، و بعض المريدين قد يكون مفكرا.

و اعتلّ أبو هاشم لقوله بأنّ الشاعر فى قوله:

و لأنت تغرى ما خلقت، و بع ض القوم يخلق ثم لا تغرى^{٨٨٢}

أثبتته خالقا و نفى كونه قاطعا، فوجب أن يكون الخلق غير الغرى الذى هو القطع، و أن الخلق هو قصده إلى القطع، فذلك مدح فى صدر البيت من يفعل ما يعزم عليه، زاريا على من يعزم و لا يفعل.

و هذا الذى احتجّ به لا حجّة فيه؛ لأنّ قولهم: «خلقت الأديم» أى خلقت تخطيطه و الرسوم التى تفعل فيه، ليدلّ على ما يصنع منه من الآلات، و قد يفعل ذلك و لا يكون قاطعا له، فخلق الأديم على قولنا و قوله غير قطعه و فريه، و إنّما يصحّ ذلك ما ذكره، لو لم يكن هناك فعل واقع بحسب الحاجة الداعية سوى القطع، ثمّ نفى كونه قاطعا مع إثباته خالقا، فأما و الأمر على ما ذكرناه فلا شبهة فيما ذكره.

ص: ٤٤٤

و الذى يبيّن صحّة ما اعتمدها أنّهم لا يسمّون من فكّر فى قطع الأديم و أراد قطعه، و هو غائب عنه أو حاضر من غير أن يماسّه و يمدده و يرسم عليه الخطوط و الرسوم خالقا، فإذا فعل ما ذكرناه سمي خالقا. ألا ترى إلى قول الشاعر:

و لا يئط بأيدى الخالقين و لا أيدى الخوالق إلّا جيّد الأدم^{٨٨٣}

و إنّما يأت بأيديهم إذا بشروه و مدّوه، و رسموا عليه الرسوم، و قوله: «خلقت الأديم» مجاز، و فيه حذف و المراد خلقت تقديره / ١٢١.

و إذا صحّت الجملة التى قدّمناها، فقد كان القياس يقتضى - لو لا ضرب من التعارف و سببته - أن يسمّى القرآن، و كلّ كلام وقع مقدرا مقصودا به إلى وجه من وجوه الحكمة، بأنّه مخلوق، و لكنّهم تعارفوا لفظة «الخلق» و «الاختلاق»^{٨٨٤} فى الكلام إذا كان كذبا مضافا إلى غير قائله، و لهذا يقولون فيمن كذب أنّه: «خلق، و اختلق، و خرق و اخترع و افتعل، كلّ

^{٨٨٢} . تفسير التبيان ٦: ٣٦٩ و ٧: ٣٥٤، و هذا البيت لزهير راجع ديوانه: ٢٩.

^{٨٨٣} . تفسير التبيان ٦: ٣٦٩.

^{٨٨٤} . فى الأصل: الاختلاف.

ذلك بمعنى ذلك واحد، و في التنزيل: **وَ خَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَ بَنَاتٍ بغيرِ عِلْمٍ**^{٨٨٥}، و يقولون في القصيدة: إنها مخلوقة متى أضيفت إلى غير قائلها، لأنّ إضافتها إلى غير قائلها كذب، و إن كانت هي في نفسها تتضمن الصدق؛ لأنّهم راعوا في هذه اللفظة - إذا استعملوها في الكلام - معنى الكذب.

و قد نصّ صاحب كتاب العين و صاحب الجمهرة في كتابيهما على ما يشهد بما ذكرناه في معنى هذه اللفظة.

و قال الله تعالى: **وَ تَخْلُقُونَ إِفْكًا**^{٨٨٦} **وَ إِنَّ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ**^{٨٨٧} **وَ إِنَّ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ**^{٨٨٨} و هذه الجملة تمنع من إجراء لفظ «الخلق» على القرآن، لئلا يوهم أنّه كذب، أو مضاف إلى غير قائله.

و ممّا يوضح عن صحّة ما قلناه، إنّ لا يمكن أحد أن يحكى عن ناطق باللّغة العربيّة في شعر أو نثر أنّه استعمل لفظه «مخلوق» في الكلام، إلّا على معنى الكذب أو الإضافة إلى غير قائله، و قد روى عن أمير المؤمنين - عليه السلام - لمّا أنكر الخوارج التحكيم، أنّه قال لهم:

ص: ٤٤٥

«أما و الله ما حكمت مخلوقا، و لكنني حكمت كتاب الله تعالى»^{٨٨٩}.

و قد علمنا أنّه - عليه السلام - لم يثبت الحدث، و لا أن فاعله فعله مقدرًا، لكنّه منع من إطلاق هذه اللفظة عليه للمعنى الذي ذكرناه.

و قد روى عن جماعة من الأئمّة من آل الرسول - عليهم السلام - في هذا المعنى ما يشهد بما ذكرناه، و يمنع من إطلاق هذه الجملة في القرآن.

و هذه الأخبار و إن أمكن أن يقال في كلّ خبر منها بعينه أنّه خبر واحد^{٨٩٠}، فلجملتها قوّة و تأثير ممّا يقتضى قوّة الظنّ، و إن لم يفضى إلى العلم و اليقين؛ لجواز أن نعتده في هذا الموضوع، مضافًا إلى ما ذكرناه من العرف في استعمال هذه اللفظة.

فإن قيل: فيقولون: إنّ لفظه «مخلوق» و «مختلق» ممّا وضع في الأصل لإفادة التقدير فيما ليس بكلام، و في الكلام كونه كذبا أو ممّا وضع للتقدير في كلّ شيء، ثمّ اختصّ بالاستعمال و العرف بما ليس بكلام و تغيّرت فائدته.

^{٨٨٥} . سورة الأنعام: ١٠٠.

^{٨٨٦} . سورة العنكبوت: ١٧.

^{٨٨٧} . سورة ص: ٧.

^{٨٨٨} . سورة الشعراء: ١٣٧.

^{٨٨٩} . شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٧ / ١٣.

^{٨٩٠} . مذهب الشريف المرتضى رحمه الله في الخبر الواحد عدم اعتباره و حجّيته، و أنّه لا يمكن الاعتماد على أخبار الآحاد في إثبات متعلقاتها، و استدلال على ذلك في كتابه عن أصول الفقه المسمّى ب الذريعة إلى أصول الشريعة فراجع.

قلنا: كل واحد من الأمرين جائز عندنا، وليس ندرى أى الوجهين هو الواقع، والغرض أن يصحّ هذه اللفظة، [بأن] لا يستعمل فى الكلام مطلقا على ما يستعمل فى غيره، وأنّها فى الكلام يفيد معنى مخصوصا، وهو الذى ذكرناه، وهل الوضع اقتضى ذلك أو العرف غيره، ممّا لا يعلم ولا يجب أن يعلم!

ص: ٤٤٧

باب الكلام فى المخلوق

ص: ٤٤٩

اختلف الناس فى الأفعال التى تظهر من العباد، كالقيام والقعود والتصرّف:

فقال قوم: إنّ تلك أجمع أفعال العباد، وحادثه من جهتهم، لا فاعل لها ولا محدث سواهم، وهذا قول جميع طوائف أهل العدل من المعتزلة وغيرهم.

وقال جهم^{٨٩١} وأصحابه: هذه الأفعال مخلوقة لله تعالى، وهو المتفرد بفعلها، وإن نسبت إلى العباد على سبيل المجاز، وما قولهم: «نام فلان» إلّا كقولهم: «طال و سمن».

وقال ضرار بن عمرو^{٨٩٢}، وحفص القرد^{٨٩٣} والنّجار^{٨٩٥} ومن وافقهم: إنّ الله تعالى هو الخالق لهذه الأفعال والفاعل لها، والعباد أيضا فاعلون لها على الحقيقة دون المجاز، فكأنهم أثبتوا فعلا واحدا من فاعلين، وسمّوا أحدهما خالقا والآخر مكتسبا.

وقال الأشعري^{٨٩٦} متأخرا: إنّ الله تعالى هو الفاعل لهذه الأفعال التى تظهر من العباد،

ص: ٤٥٠

٨٩٧

^{٨٩١} . هو جهم بن صفوان السمرقندى، أبو محرز، رأس الجهمية، أظهر بدعته بترمز، - من بلاد ما وراء النهر- و قتله سالم بن أخوز المازنى بمرؤ فى آخر ملك بنى أمية.

^{٨٩٢} . هو ضرار بن عمرو، من أعلام المتكلمين، كان تلميذا لواصل بن عطاء، ثم انصرف عنه وأسس مذهباً سمي بالضرارية، وكان لا يزال حياً سنة ١٨٠ هـ.

^{٨٩٣} . فى الأصل: المفرد القرد أو الفرد، كان من المتقدمين فى علم الكلام، يكنى أبا عمرو وكان من أهل مصر، قدم البصرة فسمع من أبى الهذيل العلاف وكانت له مناظرات معه، يقال: إنه كان أول أمره معتزليا وقال بخلق القرآن ثم صار من المجبرة.

^{٨٩٤} . فى الأصل: المفرد.

^{٨٩٥} . هو الحسين بن محمد النجار من أعيان المعتزلة وأعلامهم، وإن اختلف معهم فى مسائل، مات فى حدود سنة ٢٣٠ هـ، وله أتباع يسمون بالنجارية.

^{٨٩٦} . هو أبو الحسن على بن إسماعيل بن موسى الأشعري، إليه تنسب الأشعرية كان فى بداية أمره معتزليا ومشاركا-- فى حلقاتهم بالبصرة ثم اختلف معهم و انخلع عن مذهب الاعتزال وأسس المذهب الأشعري فى الأصول و يتبع مذهبه فى الأصول أغلب المذاهب السنية له تصانيف، أشهرها كتاب (مقالات الإسلاميين). مات سنة ٣٣٠ هـ.

و العباد غير فاعلين على الحقيقة لشيء منها لكنهم مكتسبون، فإن قيل: فاعلون فعلى وجه المجاز.

و حكى عن صالح^{٨٩٨} فيه: مع قوله بالعدل، أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، على معنى أنه خلق أسمائها لا على أنه أحدث ذواتها.

و هذا من صالح خلاف في عبارة، و غير لاحق بما تقدّم، و نحن ندلّ على الصحيح و نبين فساد الفاسد، و نرتبه في فصوله بمشيئة الله و عونه على الحقيقة.

فصل في الدلالة على أن العباد، الفاعلون لما يظهر فيهم من التصرف

قد دللنا في باب إثبات المحدث من هذا الكتاب، أن وجوب وقوع تصرفنا مع السلامة و ارتفاع الموانع، بحسب أحوالنا من قصد وداع و غير ذلك، و وجوب انتفائها بحسب من كراهية و صارف، دالّ على أنها حادثة بنا و من جهتنا، و أنها لو لم تكن بنا حادثة لكان وجودها إثباتا و نفيًا واقفا على أحوال غيرنا، و بسطنا الكلام في هذه الطريقة و يسرناه، و ردنا^{٨٩٩} ما يحتملها من الزيادات، و أجبنا عما به يعترض عليها من الشبهات، و أجبنا عن سؤال من يعترض بأن يقول:

جوّزوا أن يكون الله تعالى هو الذى فعل فيكم هذه الأفعال، تابعة للقصد التى هى أيضا من فعله، و جعل العادة مستمرة بذلك.

فإن قلنا: إن هذا سؤال فاسد من جهة أنه لا يصحّ إلّا بعد صحّة ما يعترض به عليه، و فى صحّة ذلك إبطال السؤال نفسه.

ص: ٤٥١

و معنى هذه الجملة، أنه لا سبيل إلى إثبات القديم تعالى بصفاته، إلّا بعد أن تثبت تعلق تصرفنا به^{٩٠٠}، و أن حدوثه من جهته، و أنه إنما احتاج إلينا فى حدوثه ليبنى على ذلك حاجة كلّ محدث إلى محدث، فلا يصحّ ما ذكرناه أن يعترض على حاجة التصرف فى حدوثه إلينا بما يتضمّن إثبات القديم، الذى لو لا علمنا بالحكم الذى هو حاجة التصرف إلينا، و علته التى تقدّم بيانها لها لم يثبت القديم، و لا كان إلى إثباته بصفاته طريق.

و أجبنا عن سؤال من يقول: جوّزوا أن يكون ذلك من فعل فاعل فيكم، له الصفات التى أثبتتموها بالدليل للقديم؟

فإن ذاك يجوز قبل القطع بجوابين:

^{٨٩٧} علم الهدى، على بن الحسين، الملخص فى أصول الدين، ١، جلد، مركز نشر دانشگاهى - تهران - ايران، چاپ: ١، ١٣٨١ ه.ش.

^{٨٩٨} هو صالح بن عمر الصالحى، و إليه ينسب مذهب الصالحية، و قد نسب إلى مذهبه أنه جمع فيه بين القدر و الإرجاء، و أنه كان يوافق ما ذهب إليه محمد

بن شبيب، و أبو شمر، و غيلان و من فى طبقتهم من المرجئة.

^{٨٩٩} فى الأصل: ردنا.

^{٩٠٠} فى الأصل: بنا.

أحدهما: إنَّ معنى الفعلية لا بدّ من أن يكون معقولا قبل الإضافة إلى فاعل دون فاعل، وليس يعقل من معنى الفعل إلّا وجوب وقوعه بحسب أحوال من قيل: إنّه فعل له، و إذا كانت هذه الحقيقةً حاصله له معنى^{٩٠١}، بطل التجويز الذى عورضنا به، واستحال أن يسند إلى غيرنا، و ينسبه^{٩٠٢} إليه على جهة الفعلية التى لا معنى لها سوى ما عقلناه!

و الجواب الآخر: إنَّ وجوب وقوع هذه التصرف بحسب أحوالنا، يمنع من تجويز كونه فعلا لغيرنا فينا؛ لأنّه لو كان فعلا لغيرنا لكان وقوعه تابعا لأحوال ذلك الغير، فكان لا يمتنع إيقاعه للفعل مع ثبوت صادفنا، و إلّا يوقعه مع قوّة دواعينا و بواعثنا؛ لأنَّ أحوالنا ليست شروطا فى إيجاد ذلك الفعل ما يقدر عليه من أفعاله.

و إذ كنّا قد بيّنا وجوب وقوع التصرف و بقائه بحسب أحوالنا، بطل هذا التجويز، و جرى مجرى من علّق وجوب انتفاء السواد عند وجود البياض باختيار مختار، و كذلك سائر الواجبات.

طريقة أخرى: ليس يعقل من معنى الفعلية و حقيقة الفعل، إضافة الفعل إلى الفاعل، إلّا ما عقلناه لهذا التصرف معنا، فإثباته فعلا لغيرنا مع ما ذكرناه غير معقول.

و ربّما اعتمدت هذه الطريقة بعبارة أخرى و هى أن يقال:

قد ثبت من تعلق / ١٢٢ / هذا التصرف بنا، و وجوب حدوثه بحسب أحوالنا، ما لو كان

ص: ٤٥٢

فعلا لنا لم نرد على ذلك، فلا يجوز تعليقه لغيرنا، و لا بدّ من إثباته حادثا بنا.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون حقيقة الفعل غير ما ادّعيتموه من وقوعه بحسب قصد من قيل: إنّه فعلىّ و أحواله، بل فائدة الفعل هى أن يصدر حدوث الذات عن حاله لذات^{٩٠٣} أخرى، و الفاعل هو من له حالة عنها حدث الفعل؟

قلنا: هذا الكلام متى حقّق رجع إلى معنى ما ذكرناه؛ لأنّا لا نعقل من حدوث الذات^{٩٠٤} عن حالة لذات أخرى، إلّا ما ذكرناه من التعلّق المخصوص، و أنّ أحوال تلك الذات متى تكاملت و جب حدوث هذه الذات، و تبع حدوثها ما تلك الذات عليه من قصد وداع، و لا اعتبار بتغيير العبارات فى هذا الباب.

فإن قيل: أ ليس قدح الشيوخ قديما الفاعل بأنّه من وجد مقدوره، و الفعل بأنّه ما وجد بعد أن كان مقدورا؟

^{٩٠١} . فى الأصل: معنا.

^{٩٠٢} . الكلمة فى الأصل: غير مقروءة.

^{٩٠٣} . فى الأصل: الذات.

^{٩٠٤} . فى الأصل: الذات.

قلنا: هذا أيضا متى تؤمّل حقّ التأمل عاد إلى ما ذكرناه، وإلّا لم يكن صحيحا؛ لأنّنا إن أردنا بقولنا: إنّ الفاعل من وجد مقدوره، إثباته مقدورا له على سبيل التفصيل والتميز لم يصح؛ لأنّنا لا نعلمه قادرا عليه، ونعلمه مقدورا له تفصيلا إلّا بعد أن نعلمه فعلا له.

وإن أردنا بقولنا: قادر عليه و مقدور له الجملة دون التفصيل، فهو المعنى الذى أشرنا إليه، و قلنا: إنّ التعلّق الذى لا بدّ من معرفته.

وإن لم يلحظ متى قلنا: من وجد مقدوره و فى الفعل وجد بعد أن كان مقدورا^{٩٠٥}، التعلّق المخصوص الذى ذكرناه، و أنّ حدوث هذا الفعل يتبع أحوال من قلنا: إنّ فاعل له، لم يكن هناك معنى يعقل و لا يفهم.

فإن قيل: كيف يصحّ أن تكون الطريقة الأولى دلالة على موضع الخلاف كافية، و أنّتم لمّا أجبتم عن الاعتراض عليه، اعتمدتم على ما هو دلالة بنفسه كافية، و هذا أنّتم لمّا أجبتم عن الاعتراض يقتضى أن يكون غير دلالة فى نفسها؟

قلنا: لو لم نعتمد فى جواب الاعتراض إلّا على ما جعلناه بانفراده دليلا كافيا، لوجب ما

ص: ٢٥٣

ذكرت، لكنّا قد ذكرنا جوابا آخر متى اعتمد كفى فى سقوط الشبهة، و لا يمكن أن يكون بنفسه دليلا فى المسألة، و هو اعتبار الوجوب، و أنّ التصرف لو كان من فعل غيرنا لم يجب وقوعه بحسب أحوالنا.

طريقة أخرى: و ممّا استدللّ به على ذلك، أنّا قد علمنا ضرورة حسن ذمّ المسيء على فعله و فاعل القبيح إذا تكاملت شرائطه، و حسن شكر المحسن على إحسانه، و مدح فاعل الواجب و ما جرى مجراه، و لو لم تكن هذه الأفعال حادثة من جهتهم لما حسن ذلك، أ لا ترى أنّه لا يحسن أن يذمّ أحدا على خلقته و أفعال غيره، و لا بمدحه على شيء من ذلك من حيث لم يكن فعلا له و حادثا من جهته.

و ليس يطعن على هذه الطريقة بما يعزى إلى أبى هاشم، من قدحه فيها بأنّ الذمّ و المدح يتبعان العلم بكون الفاعل فاعلا^{٩٠٦}، فلا يجوز أن يتوصّل بالذمّ الذى هو فرع إلى العلم بأنّه فاعل و هو الأصل.

و ذلك أنّ الذى نحتاج إليه فى العلم بحسن المدح و الذمّ، العلم بتعلّق الفعل على طريق الجملة بالفاعل، و أنّه ممّا يجب وقوعه بحسب قصده و دواعيه و أحواله، و هذا القدر لا يكفى فى أنّه فاعل على سبيل التفصيل، و أنّ حدوث الفعل به و من جهته، فيجوز أن يتوصّل باستحقاق الذمّ و المدح إلى ذلك الوجه الذى قدّمناه، فيقال: لو لا أنّه حادث من جهته لما استحقّ الذمّ و المدح عليه قياسا على أفعال غيره، و كيف يخفى على هذا الذى ذكرناه؟

و معلوم أنّ العلم بحسن الذمّ و المدح حاصل فى البداية، و هو من جملة ما يكمل به الفعل، و قبح الظلم الذى نقول: إنّ العلم به على سبيل الجملة ضرورى لا معنى له إلّا من أنّ من تعلّق به التعلّق المخصوص، يستحقّ الذمّ به، فلو كان العلم

^{٩٠٥}. فى الأصل: مقدور.

^{٩٠٦}. فى الأصل: فاعلا.

بالذمّ و المدح يتعلّقان بأنّ الفاعل فاعل على سبيل التفصيل، و معلوم أنّ ذلك يعلم باستدلال لم يكن ضروريًا على ما ذكرناه.

ص: ٤٥٤

فصل في أنّ الفعل الواحد لا يجوز أن يكون حادثًا من وجهين، و لا من قادرين، و لا عن قدرتين

أمّا الذى يدلّ على إنّ الفعل الواحد لا يحدث من وجهين، و أنّ^{٩٠٧} الحدوث لا يتزايد، فهو ما ذكرنا طرفًا منه فى باب التوحيد و نفى الثانى، و جملته:

إنّه لو جاز أن يجعل للقادر الواحد أو القادران للذات الواحدة صفتين فى الحدوث، لم يمتنع أن تفترق هاتان الصفتان للذات و تحصل واحدة بعد الأخرى، كما صحّ أن يجتمعا فى الحال الواحدة، و هذا يؤدّى إلى صحّة إيجاد الموجود، و قد علمنا تعذّر ذلك و استحالته، و أنّ وجود الذات يحيل للقدره عليها، كما كان عدمها محيلًا لتعلّق الإدراك بها، و لا شبهة فى أنّ أحدنا يمتنع عليه إيجاد مقدور غيره.

و بعد، فلو صحّ إيجاد الموجود، لوجب - إذا حمل أحدنا جسمًا ثقيلًا و وجد مشقّة [فى] حمله ثمّ حمله ثانياً - على هذا القول، بأنّ أوجد من جملة ما كان أوجده بعينه، أن يجد من المشقّة ما وجد فى الأوّل، و معلوم خلاف ذلك.

و كان يجب أيضًا أن يجد القادر منّا الفرق بين أن يفعل فى الجسم الثقيل حمله من وجهين، و بين أن يفعل ذلك من وجه واحد، و كان يجب أن يصحّ من غير هذا الفاعل الذى فعله من أحد الوجهين، أن يبطل فعله فى الثانى، من حيث كان باقيا، و كلّ ذلك فاسد.

و ممّا يدلّ أيضًا على ذلك: إنّ الذات لو حصلت لها فى الوجود صفة بعد أخرى، لم يخل إذا حصلت على الصفة الثانية من أن يكون لها أحكام، لم يكن من قبل، أو لا يكن كذلك، و قد علمنا أنّه لا حكم معقول يحصل عند الصفة الثانية، إلّا و هو حاصل عند الأولى، فلم يبق إلّا أنّه لا حكم للصفة الثانية، و هذا يؤدّى إلى أنّه لا فرق بين ثبوتها و انتفائها.

و يدلّ أيضًا على ذلك: [إنّه] كان لا يمتنع أن يحدث الذات على أحد الوجهين دون الآخر؛ لأنّ وجهى الحدوث فى صحّة انفصالهما و حصول أحدهما دون الآخر كالفعلين؛ لأنّه لو كان انفصالهما مستحيلًا، لكان لكلّ واحد من الوجهين تعلّق بالآخر يقتضى

ص: ٤٥٥

أن لا يفارقه، و هذا يؤدّى إلى حاجة الذات فى كونها على كلّ واحد من الوجهين إلى كونها على الوجه الآخر، و فساد ذلك ظاهر.

^{٩٠٧}. فى الأصل: فان.

و إذا صحّ ما ذكرناه، من شأن ما يصحّ أن يحدث شيء [و] لم يحدث أن يبقى معدوماً؛ لأنّه ليس مع العدم انتفاء^{٩٠٨} الحدوث، و هذا ينتهي إلى أنّ المحدث الذات الواحدة في الحالة الواحدة موجودة معدومة.

و ليس يجوز أن يجعل عاقل بقائها معدومة موقوفاً على أن يحدث من الوجهين معاً؛ لأنّه لا فرق بين هذا القائل و بين من جعل وجودها موقوفاً على حدوثها من الوجهين معاً.

فإن قيل: قولكم: «معدوم من وجه مع أنّه موجود من آخر» إن أردتم /١٢٣/ نفى الموجود من ذلك، فهو مذهب مخالفكم ممّن^{٩٠٩} اختلف، و إن أردتم سواه فأوضحوا؟

قلنا: نريد بذلك أن يكون معدوماً من الوجه الذي نفى عند^{٩١٠} الحدوث أحكام الحدوث، من التعلّق و إيجاب الحال و مراده ما يزداد و غير ذلك.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ الأحكام التي ذكرتم تابعة لصفة الجنس التي تفتقر إلى الوجود المطلق، و متى حصلت^{٩١١} الذات على إحدى صفة الوجود، فلا بدّ من حصول هذه الأحكام.

و ذلك أنّ صفة الجنس من شأنها أن تظهر مع وجود الذات، و تتبعها الأحكام و تنفي بعدمها، فإنّه^{٩١٢} جاز لقائل أن يقول: إنّهُ يكفي في ظهور صفة الجنس و أحكامها عدم ذات من وجه، و إن^{٩١٣} كانت موجودة من آخر، بأن^{٩١٤} قال، ظهور صفة الجنس يكفي فيه الوجود المطلق.

ممّا يدلّ أيضاً على أنّ الذات الواحد [ه] لا تحدث على وجهين، و أنّ الحدوث لا يتزايد، أنّ القول بذلك يؤدّي إلى اجتماع الضدّين؛ لأنّ السواد إذا فرضنا حدوثه في المحلّ من وجهي الحدوث، فيجب إذا وجد البياض من أحد وجهي الحدوث أن يكون ما قبله من الوجه الذي حدث عليه، و لا يكون ما قبله من الوجه الآخر، و هذا يقتضي حقيقة التضادّ.

ص: ٤٥٦

فإن قيل: التزايد يرجع إلى الأجناس و ما عليه من الصفات، و إذا وجد البياض في محلّ السواد، إذا وجب أن ينفي السواد التضادّ الذي بينهما، و إذا لقاها وجب خروج السواد من جميع صفات الوجود التي هي له، و إلّا أدّى إلى أن يكون موجوداً مع ضدّ الهيئة [ال] مخصوصة.

^{٩٠٨}. في الأصل: الانتفاء.

^{٩٠٩}. في الأصل: فمن.

^{٩١٠}. في الأصل: عنه.

^{٩١١}. في الأصل: حصله.

^{٩١٢}. في الأصل: فان.

^{٩١٣}. في الأصل: فان.

^{٩١٤}. في الأصل: فان.

قلنا: هذا يؤدّي إلى تجويز كون الذات الواحدة بصفة السواد والحموضة، و يكون لها صفتان، و في الوجود إذا طرأ البياض و جب أن ينفى من حيث كانت سوادا، و ينفى معها إحدى صفتا الوجود، و ينفى الذات من حيث هي حموضة، و ينفى صفة الآخر في الوجود، و معلوم فساد ذلك، فيجب فساد ما أدّى إليه.

و أمّا الذي يدلّ على أنّ المقدور للواحد، لا يجوز أن يكون مقدورا لقادرين، من وجه واحد، فهو أيضا تقدّم طرف منه في باب نفى الاثنين، و جملته أنّهما لو قدرا على مقدور واحد، لكان متى وجد يكون فعلا لهما جميعا؛ لأنّ حقيقة كونه فعلا لا يختصّ أحدهما، إذا كان ما له يكون الفعل فعلا لمن يضاف إليه، ليس ما كثير وجوده بعد أن كان قادرا عليه، و هذا الحكم هو مع كلّ واحد من هذين^{٩١٥} القادرين.

و لا يمكن أن يقال: إنّ يكون فعلا لأحدهما دون الآخر، من حيث قصدا إليه، و أرادته أو علمه و اعتقده، و حصل^{٩١٦} له إلى فعله داع.

و ذلك لأنّ الفعل قد يكون فعلا للقادر عليه مع انتفاء كلّ ذلك. ألا ترى أنّ الساهي و النائم يكون ما يحدث بعد أن قدرا عليه فعلا لهما، و إن لم يكن منهما قصد و لا علم و لا داع.

و لا يمكن أن يقال: إنّ فعل لمن صحّ أن يذمّ أو يمدح عليه دون الآخر.

و ذلك أنّ الفعل قد يكون فعلا، أن لا يصحّ أن يمدح أو يذمّ عليه من النائم و الساهي و البهيمة.

و لا يصحّ أن يقال: إن [ال] فعل بمن أحدثه و يوجد منهما.

و ذلك أنّ الكلام في [من] أحدثه و أوجده و فعله واحد، و إذ كنّا قد بيّنا أنّه لا حقيقة

ص: ٤٥٧

لقولنا فعله إلّا [ما] ذكرناه من وجوده بعد أن كان قادرا عليه و لا معقول سواه، فكذلك في أحدثه و أوجده، و قولهم: «حدث من جهته أو قبله» إن لم يشر به إلى بعض ما ذكرناه، لم يكن مفهوما سواه كذلك^{٩١٧}.

و إذا ثبتت هذه الجملة، و قد علمنا أنّ كلّ قادرين يصحّ أن يختلف دواعيهما، فيرد أحدهما من الأفعال ما يكون الآخر كارها لإيجاده، متوافر الدواعي إلى الأعراض عن فعله، و هذا لا شبهة^{٩١٨} في صحته^{٩١٩} في القادرين، و إنّما يستحيل اختلاف دواعي و الحال واحدة على الذات الواحدة.

^{٩١٥} . الكلمة في الأصل غير مقروءة.

^{٩١٦} . في الأصل: حصول.

^{٩١٧} . في الأصل: فكذلك.

^{٩١٨} . في الأصل: الأثنية.

^{٩١٩} . في الأصل: صحيحة.

و إذا ثبت ما ذكرناه لم يخل ذلك الفعل من أن يوجد أو لا أن يوجد، و فى وجود إثبات الفعل لم يجب نفى عنه، و إن لم يوجد فقد انتفى الفعل عمّا يجب إثباته له؛ لأنّ غاية ما يقتضى ثبوت الفعل، حصول الإرادة بتوفّر الدواعى مع القدرة [على أن^{٩٢٠}] تحلّه، كما أنّ غاية ما يقتضى انتفاء الكراهية و حصول الصوارف.

و ليس لأحد أن يقول: إنّما يجب انتفائه مع الكراهية و الصوارف، متى لم يكن ذلك الفعل مقدورا له و لغيره.

و ذلك أنّه لا فرق بين هذا القول، [و] بين من قال قول من جعل إثبات الفعل مع قوّة الدواعى و تكامل الشروط، و إنّما يجب متى كان مقدورا لقادر واحد، و أنّ ذلك لا يجب متى [كان] مقدورا للغير، و هذا يقتضى أنّ الفعل ليس بالوجود أولى منه بالعدم، و لا بالعدم أولى منه بالوجود.

و قد يستدلّ بهذه الطريقة بعينها على وجوه يتقارب معانيها، و إن اختلفت ألفاظها فيقال:

لو قدر على المقدور الواحد قادران، ثمّ اختلفت دواعيهما على ما ذكرناه، لم يخل الفعل من أن يوجد، فينتقض بوجوده حقيقة القادر الذى فرضنا كراهته، و قوّة صوارفه عن الفعل أو لا يوجد، فينتقض حقيقة القادر الذى ثبتت دواعيه إلى الفعل و بواعثه عليه، و هذا يقارب ما تقدّم فى المعنى، و المعولّ على المعانى دون العبارات.

ص: ٤٥٨

طريقة أخرى: و ممّا استدلّ به على ذلك أنّ المقدور الواحد لو قدر عليه قادران، لم يمتنع أن يعجز أحدهما عنه مع كون الآخر قادرا عليه، و هذا التقدير صحيح فى القادرين إذا كانا معا محدثين، أو كان أحدهما قديما و الآخر محدثا؛ لأنّ العجز فى جنبه المحدث يصحّ تقديره على كلّ حال، و هذا يقتضى أن يكون ذلك الفعل صحيحا حدوثه من حيث قدر القادر عليه، و مستحيلا حدوثه من حيث عجز الآخر عنه، و هذا متناقض، فيجب فساد ما أدّى إليه.

و لا يسوغ أن يقال: إنّ ذلك الفعل بصحّة الوجود أولى من حيث قدر عليه القادر، و لا يؤثّر فى هذه الصحّة عجز الآخر.

و ذلك أنّ من حقّ المعجوز عليه أن يستحيل وجوده، كما أنّ من شأن المقدور أن يصحّ وجوده، و ليس هذا المقدور صحّة الوجود- و لأجل القدرة عليه- بأولى من استحالة الوجود، و لكونه معجوزا عنه.

على أنّ هذا الفعل إن كان وجوده صحيحا، كان القادر الآخر قادرا عليه أو عاجزا، فمن أين علمنا أنّه قادر عليه، و أحكام كونه قادرا مشقّته، و كيف يصحّ كون الشىء مقدورا لمن لا يؤثّر عجزه فى صحّة وجوده، و لمن حاله معه و هو عاجز كحالته و هو قادر؟

طريقة أخرى: و ممّا يستدلّ به- و إن قارب ما تقدّم- أنّ القادرين لو قدرا على مقدور واحد، لمن يمتنع أن يمنع أحدهما عن ذلك المقدور دون الآخر، ثمّ لا يخلوا فعل ذلك المقدور من وجوه ثلاثة:

إمّا أن يوجد، فيكون الفعل قد وقع من الممنوع.

^{٩٢٠}. فى الأصل: و.

أو لا يوجد، فيقتضى ذلك ارتفاع الفاعل من القادر المتحلّي المتوفّر الدواعى.

أو يوجد من جهة أحدهما دون الآخر، فيكون الفعل موجودا معدوما.

وإن شئت أن تقول: إذا قدرنا أن المنع قد اختصّ أحدهما دون الآخر، فذلك يقتضى استحالة الفعل و صحته، فاستحالته من حيث المنع، و صحته من حيث التحلية، و المنع و إن لم / ١٢٤ / يجوز تقديره في جنبه المحدث.

و أمّا إذا كان الكلام في قادرين محدثين، فقد يصحّ أيضا أن يمتنع أحدهما من الفعل،

ص: ٢٥٩

بأن يكون ضعيفا بما لا يكون منعا للقوى، فليس لأحد أن يجعل منع أحدهما يتعدّى إلى صاحبه.

طريقة أخرى: و ممّا يستدلّ به على ذلك أنه لو صحّ أن يقدر القادر على مقدور واحد لوجب أن يكونا، إمّا جسمين قادرين بالقدر، أو أحدهما بهذه الصفة؛ لأنّ الدليل قد دلّ على استحالة وجود قادرين لأنفسهما، و قد علمنا أن القادر بقدره لا يصحّ أن يفعل في غير محلّ قدرته إلّا بسبب هو الاعتماد، و لا بدّ من مماسة بين محلّ القدرة و محلّ الفعل، إمّا بواسطة أو غير واسطة، و قد تقدّم الدليل على ذلك، و نحن نعلم أنه لا يمتنع في أحد هذين القادرين، إلّا بتكامل شروط صحّة فعله في ذلك المحلّ، بأن لا يكون قريبا منه، و لا يمكن من مماسة و لا مماسة ما ماسه، و هذا لا يمنع القادر الآخر من أن يفعل مقدوره في ذلك المحلّ، و متى فعله فهو فعل للآخر مع فقد شروط صحّة كونه فاعلا.

و لا فرق بين تجويز ذلك، و تجويز كونه فاعلا من غير أن يكون قادرا.

و ليس يمكن أن يقال: إنّ اختلال شرط كون أحدهما فاعلا، يقتضى تعذّر الفعل عن الآخر المستغنى عن الشرط؛ لأنّ من حقّ المستغنى عن الشرط ألاّ يخلّ بفعله عدم الشرط؛ لأنّه لو أخلّ به عدم الشرط بصحّة فعله، لكان محتاجا غير مستغن؛ و لأنّ لو أردنا أن تثبته محتاجا لما زدنا على ذلك.

و ليس يمكن أن يقال أيضا: إنّ مماسة محلّ الفعل إنّما يكون شرطا، متى انفرد القادر بمقدوره، و إذا شاركه فيه قادر آخر لم يكن شرطا؛ لأنّ ما يدلّ على أنّ ذلك شرط لا يتخصّص، فإذا صحّت هذه الجملة، فيجب القضاء بفساد كون المقدور الواحد لقادرين^{٩٢١}.

و هذه الطريقة إنّما يتأتّى في المتولّد دون المباشر، و الخلاف من المجبّرة واقع في غير ذلك.

طريقة أخرى: و ممّا يدلّ على أنّ أفعالنا لا يجوز أن تكون مقدورة لله تعالى، أنّا قد بيّنا فيما تقدّم من هذا الكتاب أنّ العالم بقبح القبيح، و أنّه غنى عنه، لا يجوز أن يختار فعله، و

^{٩٢١}. في الأصل: القادرين.

فى أفعالنا قبائح، فلو كانت مقدورة له تعالى، لأدى إلى أنه تعالى فاعل لها مع العلم بقبحها وأنه غنى عنها.

و قد يستدل بهذه الطريقة أيضا على فساد كون المقدور الواحد لقادرين منّا؛ لأنه قد يصحّ أن يحصل أحدهما غنياً وإن كان الآخر محتاجاً، فإن وجد الفعل أدى إلى أن العالم الغنى يفعل القبيح، وإن لم يحصل وجوده، قدح ذلك فى كون القادر الآخر قادراً عليه.

و إذا صحّ بهذه الطريقة أن القبيح لا يجوز أن يكون مقدوراً لقادرين، فكذلك الحسن؛ لأن الفرق بينهما فى هذه القضية لا يمكن.

و يمكن أن يعترض على هذه الطريقة بأن يقال: إن الدليل إنّما دلّ على أن العالم بقبح القبيح وأنه غنى عنه لا يختاره؛ لأنّ كونه بهذه الصفة صارف عنه، وأكثر ما فى هذا الباب أن يكون الفعل قد وقع ممّن له صارف عنه، و لا داعى له إلى فعله و القوم يصرّحون بذلك، فإذا قيل لهم من حقّ المعروف عنه الفعل أن ينفى عنه ذلك الفعل، فهذا دليل آخر و قد تقدّم بيانه.

طريقة أخرى: و ممّا يستدلّ به على ذلك، أن كلّ ما كان على صفة من الذات لأمر يقتضى ذلك أو يوجبه، فلا يصحّ أن يعلّق كونه على صفته بأمر آخر. ألا ترى أن الجوهر متحرّكاً لمّا وجب عن وجود [ه] الحركة، فلم يصحّ أن يعلّق بأمر آخر، و كذلك العالم و المرید؛ و لأنّه لو صحّ أن يعلّق بثالث و رابع و لم يقف على حدّ محصور.

فإذا صحّت هذه الجملة، و علمنا أن تصرف أحدنا يجب وقوعه من الداعى و القصد و التحلية، و يجرى وجوب وقوعه مع تكامل الشروط مجرى وجوب معلول العلة عنها، فإذا لم يجز أن يعلّق معلول العلة بأمر سواها، كذلك لا يجوز تعليق هذا الحادث بأمر سوى ما علمنا، من قصد زيد و أحواله المخصوصة التى علمنا^{٩٢٢} بها يجب وقوعه.

و ليس لأحد أن يفرّق بين الأمرين، بأنّ العلة توجب معلولها لذاتها، فلا يجوز القول بأنّها توجب مع غيرها.

و ليس كذلك ما يحدث من المختار، و ذلك أنّ الفعل و إن وقع من المختار، فقد بيّن أنّ

وجوب وقوعه منه عند الإرادة و توفّر الدواعى و تكامل الشرائط، بمنزلة وجوب معلول العلة عن العلة، و هذا هو الوجه المؤثر فى إبطال الافتقار إلى موجب ثان، فافتراقها فى غير ذلك لا يمنع من التسوية بينهما فى الحكم الذى ذكرناه.

على أن ما لا يوجب إيجاب العلة فى القضية التى ذكرناها، بمنزلة العلة الموجبة على التحقيق. ألا ترى أن الفعل المتولّد عن سبب لا يصحّ أن يعلّق حدوثه بسبب ثان، و إن لم يكن إيجابه إيجاب العلة، و كذلك كون الضرر قبيحاً من حيث كان ظلماً، لا يجوز أن يعلّق بوجه آخر يقتضى قبحه، و إن لم يكن هذا الوجوب توجب إيجاب العلة.

^{٩٢٢}. فى الأصل: عندنا.

فبطل ما فرقوا به [بين] الأمرين.

فإن قيل: جوزوا كونه مقدورا لقادرين من وجهين: فأحدهما يقدر على حدوثه، والآخر من وجه سوى الحدوث.

قلنا: لا وجه للفعل سوى الحدوث يصحّ أن^{٩٢٣} يتعلّق به قدرة القادر، و يستدلّ على ذلك عند الكلام على إبطال الكسب بمشيئة الله، وهذا كاف في إبطال قولهم:

و ما يبطل أيضا: أن القديم تعالى لو قدر على اختراع الفعل، و قدرنا على اكتسابه، لم يخل من أن يصحّ أن يوجد و يخترعه و إن لم يكتسبه العبد، و إن كان قادرا على اكتسابه و يكتسبه العبد أو يكتسبه و إن لم يخترعه القديم تعالى، أو كان لا يجوز ذلك بأن يستحيل أن يخترعه تعالى إلّا و يكتسبه العبد، أو يكتسبه إلّا و يخترعه تعالى.

فإن كان الوجه الأوّل هو الصحيح، فهو بخلاف قولهم في هذا الباب، و كان ينبغي أن يكون الكسب منفصلا من الخلق بخلاف ما يذهبون إليه.

و إن استحال أن يخترعه تعالى إلّا و يكتسبه العبد، فهو يؤدّي إلى نقض كونه تعالى قادرا عليه، و تصريح بأنّه يحتاج في اختراعه إلى وجود قدرة العبد.

فإن قالوا: يصحّ أن يخترعه تعالى من الفعل، و إن لم يكتسبه العبد ما لا يكون هناك قدرة للعبد، و مع وجود القدرة لا بدّ من كونه مكتسبا.

قلنا: و لم وجب مع وجود القدرة أن يكون مكتسبا؟

ص: ٤٤٢

فإن قالوا: لأنّ القدرة توجب كون الفعل مكتسبا.

قلنا: ليس يجب هذا الذي أوجبتموه معنى يعقل، و لكن على تجاوز منّا له. أ رأيتم لو كان هذا الذي وجدت القدرة له كارها لاكتساب الفعل، و على غاية الانصراف عنه، هل كان يحصل كسبا به أم لا يحصل كذلك؟

فإن حصل على كلّ حال كسبا به، أدّى إلى أن الفعل يحصل ممّن هو على غاية الكراهة، و معه نهاية الصوارف، و قد تقدّم ما في هذا.

و إن لم يحصل كسبا، فقد انتقض قضائهم، بأنّ مع وجود القدرة لا بدّ من الاكتساب.

فإن قالوا: لا بدّ مع وجود الإرادة له و انتفاء الكراهة و الصوارف / ١٢٥، انتقض هذا عليهم بالساهى و النائم؛ لأنّ القدرة موجودة [ة] له مع انتفاء الإرادات.

^{٩٢٣}. في الأصل: آلا.

فأما تعلّق المخالف بأنّه إذا جاز إثبات معلوم لعالمين، و مراد لمريدين، و مملوك لمالكين، فألّا جاز قادر واحد لقادرين؟

فليس بشيء يعتمد؛ لأنّا قد بينّا فيما سلف من الكتاب أنّ القدرة في هذا الباب بخلاف العلم و الإرادة؛ لأنّ القدرة لا تتعلّق إلّا بما يصحّ أن يكون بها على صفة، فلهذا دخل الاختصاص في المقدور، و العلم و الإرادة بخلاف ذلك؛ لأنّهما قد يتعلّقان بما لا يصحّ أن يؤثرا فيه، و ممّا يستحيل أن يكون بهما على شيء من الصفات، فلهذا صحّ أن يشترك العالمان في المعلوم الواحد، و المريدين في المراد الواحد.

و الذي يكشف عن ذلك، أنّ العلم الذي لا يؤثّر في كون العقل محكما، لا يكون إلّا من جهة عالم واحد، و لا يدخل فيه اشتراك، و كذلك الإرادة المؤثرة في الخبر و ما أشبهه، و يلزم على هذا جواز مقدور واحد لقادرين كثيرين، كما جاز في المعلوم و المراد.

فأما الملك، فإنّا لا نجيز كون المملوك الواحد لمالكين على الحقيقة؛ لأنّ المالك هو القادر و المملوك هو المقدور، و إذا لم يجز عندنا مقدور لقادرين، لم يجز مملوك واحد لمالكين.

و الاشتراك في ملك الدار لا يلزم على هذا؛ لأنّ إضافة الملك إلى الدار مجاز في الأصل، و مستعمل فيها بالتعارف، و المعنى أنّه يملك الفعل فيها و التصرف، و يلزم على

ص: ٤٦٣

هذا اشتراك الجماعة في المقدور الواحد، كما جاز ذلك في الذوات المملوكة.

و إن قدر القادران على المقدور الواحد من الوجه الواحد، بأن يجوز لأحدهما من التصرف فيه ما جاز للآخر بعينه.

فأما تعلّقهم بأنّه تعالى إذا كان هو المقدر لنا على الفعل، فيجب أن يكون هو جلّ و عزّ عليه أقدر، كما أنّه إذا أعلمنا^{٩٢٤} بالشيء فهو به أعلم، و كذلك إذا جعلنا مدركين له، فهو أيضا له مدرک.

فليس بصحيح؛ لأنّه يلزم عليه أولا أن يكون تعالى مشتتيا و نافرا؛ لأنّه قد جعلناه^{٩٢٥} بهذه الصفات، و يلزم أن يكون عاجزا عمّا جعلناه عاجزين عليه قياسا على العلم و الإدراك، و كلّ شيء يذكر من الفرق بين ذلك و بين كونه عالما، يفرّق بمثله بين كونه قادرا و كونه عالما.

فإن قالوا: كونه مشتتيا و نافرا و عاجزا ممّا يستحيل عليه تعالى على الجملة، و ليس كذلك كونه تعالى قادرا عليها، [و] يجرى مجرى استحالة كونه مشتتيا و نافرا و عاجزا، فإذا اعتمدتم في الفرق على الاستحالة فهي موجودة في الموضوعين معا، و لا اعتبار بأنّ كونه قادرا ممّا يصحّ عليه في الجملة.

^{٩٢٤} . في الأصل: علمنا.

^{٩٢٥} . في الأصل: جعلنا.

و ليس كذلك كونه مشتتيا و عاجزا؛ لأنّ الكلام إنّما وقع في القدرة على أفعال العباد، و ما يظهر من تصرفهم، و هذا بعينه يستحيل^{٩٢٤} أن يقدر عليه، كما يستحيل أن يكون تعالى عاجزا و مشتتيا، فإذا أزمناه أن يكون قادرا عليه على كلّ ما تقدّم عليه قياسا على العلم، عارضنا بالشهوة و النفور و العجز، فالعلة في ذلك كلّه موجودة.

على أنّ الوجه في وجوب كونه تعالى عالما بما يعلمه العباد غير ما ادّعوه، بل الوجه الصحيح، أنّ المعلومات لا يختصّ في صحّة العلم بها ببعض العالمين دون بعض، و هو تعالى عالم لنفسه، فيجب أن يكون عالما بجميع المعلومات، و ليس كذلك المقدور فإنّه يختصّ فلا يجب حمله على المعلوم.

على أنّ هذا الكلام يوجب عليهم أن يكون قادرا على الفعل الواحد من الوجه الذي

ص: ٤٤٤

أقدر العبد عليه، كما وجب ذلك في العلم، و إذا امتنعوا من ذلك فقد نقضوا حمل القدرة على العلم و ساق^{٩٢٧} لمخالفتهم أن يمتنع من القدرة على العلم في الموضوع الذي ذكروه.

و بعد، فهذا يقتضى أن يجوزوا أن يكون تعالى يقدر العبد على الفعل من جميع جهاته، كما جاز أن يعلمه المعلوم من جميع جهاته، فإن أجازوا ذلك تركوا مذاهبهم.

و إن امتنعوا منه، نقضوا حمل القدرة على العلم.

و أمّا الكلام على فساد القول بتعلّق القدرتين بالمقدور الواحد، فداخل في جملة ما تقدّم؛ لأنّهما إن تعلّقتا بقادرين فقد أفسدتا ذلك صريحا، و إن تعلّقتا بقادر واحد و اختصّاه فالأمر يؤول إلى كون المقدور الواحد لقادرين بضرب من الترتيب، و ذلك أنّ كلّ عرضين متمائلين اختصّا بحيّ واحد، فإنّه يصحّ اختصاص مثلين من جنسهما بحيّين كالعلمين و الإرادتين.

فإن قيل: دلّوا على صحّة ذلك، و ما أنكرتم أن تكون هاتان القدرتان اللتان تتعلّقان بهذا المقدور لا مثل لهما تتعلّق في آخر؟

قلنا: محال أن يكون أمثال الذات محصورة بعدد؛ لأنّ ما تعدّى الواحد لا ينحصر و لا يتناهي، فكيف يقال: إنّ لا أمثال لما تعلّق بهذا المقدور من المقدّر! فلم يبق إلّا أن يقال: له أمثال لا ينحصر كما ذكرتم، من حيث تعدّى الواحد، لكن زعمتم أنّه إذا كان غير منحصر فإنّه يتعدّى إلى حيّ.

[فإن قيل: و ما أنكرتم أن يكون كلّ الأمثال لهاتين القدرتين، و إن كانت غير منحصرة يختصّ هذا الحيّ الواحد؟

^{٩٢٤}. في الأصل: فيستحيل.

^{٩٢٧}. في الأصل: ساق.

و الجواب عن ذلك: إنَّ هذا القول يقتضى أنَّ بعض الجواهر قد اختصَّ بقبيل لا يصحَّ على غيره من الجواهر، و ذلك فاسد؛ لأنَّ كلَّ جوهر يحتمل من قبيل الأعراض مثل ما يحتمله سائر الجواهر، و كذلك كلَّ حيٍّ يحتمل من الأعراض القبيل الذى يحتمله سائر الأحياء، و متى لم يحرز^{٩٢٨} هذا الأصل، لم نأمن من أن يكون بعض المحال لا يصحَّ فيها وجود شيء

ص: ٤٦٥

من الأكوان^{٩٢٩} مخصوص، و إن صحَّ وجود ذلك فى غيره من المحال، و بعض الأحياء لا يصحَّ أن يريد مرادا مخصوصا، و إن صحَّ على سائر الأحياء ذلك الجنس من الإرادات.

و ممَّا يدلُّ على فساد تعلق المقدور الواحد بقدرتين، سواء تعلقتا بقادر واحد أو بقادرين: إنَّ ذلك لو جاز أن يمتنع أن يوجد إحدى هاتين القدرتين، و إن كانت الأخرى معدومة، فحينئذ لا يخلو من أن يصحَّ الفعل أو لا يصحَّ.

فإن صحَّ، انتقض تعلقه بالقدرة المعدومة، من حيث يوجد هذا المقدور، و جدت تلك القدرة أو عدت، و لو نفينا عدم تعلقه به لما زدنا على ذلك.

و إن لم يصحَّ وجوده، بطل أن تكون هذه القدرة الموجودة متعلقة بها؛ لأنَّ ذلك تصريح بنفى التعلق.

و أيضا: فكان يجب لو وقع بإحدى القدرتين، و الأخرى إن [كان] متعلقة به معدومة، أن يكون الفعل موجودا معدوما.

و يدلُّ أيضا على ذلك: أنه كان لا يمنع حلول هاتين القدرتين فى عضوين من قادر واحد، و يختصَّ أحد / ١٢٦ / العضوين، بمنع يعرّى منه العضو الآخر، و هذا يقتضى صحّة وجوده و استحالته معا على ما بيّناه من قبل.

و متى قيل: إنّه يصحَّ وجوده، و لا يعتبر بالمنع الحاصل فى العضو الآخر، كان هذا إخراجا لتلك القدرة من التعلق بهذا المقدور، و لو جاز - مع أن الفعل يوجد على كلِّ حال، و إن اختصَّ محلّ تلك القدرة بالمنع - أن يكون قدرة عليه، لجاز فى قدرة غير ذلك القادر، أن يكون قدرة عليه، بل فى سائر الأعراض!

و قد كان أبو عبد الله يجوز أن يفعل القادر بإحدى القدرتين الحاليتين فى المحلّ الواحد من أعضائه، و أبو هاشم يمنع من ذلك.

فإن صحَّ مذهب أبى عبد الله فى هذا الباب، أمكن أن يستدلَّ بطريقة أخرى فيقال: لو كان مقدور القدرتين واحد، لم يمتنع أن يفعله بأحدهما دون الأخرى، و إن حلّنا محلّا

ص: ٤٦٦

واحدا، و هذا يؤدّى إلى كونه موجودا معدوما!

^{٩٢٨}. فى الأصل: لم يحرس.

^{٩٢٩}. فى الأصل: الألوان.

فصل فى أن كون القادر قادرا لا يتعلّق إلّا بحدوث الفعل، دون سائر صفاته

الذى يدلّ على ذلك، أن الطريق الذى به علمنا تعلّق الفعل بالقادرية، نعلم [به] وجه تعلّقه؛ لأننا إنّما نعلم على الجملة تعلّقه به، بأن يقع بحسب أحواله على ما بيّناه، و إذا كان الذى يتجدّد الفعل عند قصدنا إليه إنّما هو حدوثه دون سائر صفاته، و جب أن يكون الحدوث هو جهة التعلّق دون ما عداها؛ لأنّ كلّ شىء سوى الحدوث لا يتجدّد عند قصده، لمكان مجرد كونه قادرا.

و ليس يصحّ أن يناقض على هذا الكلام بما نقوله، من [أنّ] الحسن قد يكون حسنا بالفاعل، و القبيح أيضا و الخير و الأمر.

و ذلك أنّ كلّ ما ذكر و إن قيل: إنّهُ بالفاعل، فهو مستند إلى صفات له آخر زائدة على كونه قادرا، مثل كونه عالما و مريدا و كارها و ما أشبه ذلك، و الذى يتعلّق بمجرد كونه قادرا هو الحدوث دون غيره، و كلّ هذه الوجوه المذكورة زائدة على الحدوث، و يحتاج إلى صفة زائدة على كونه قادرا، و إنّما تتعلّق بالقادر تبعا للحدوث الذى لو لم يكن متعلّقا به، لما تعلّقت تلك الوجوه التوابع.

و الذى بيّين ما ذكرناه: إنّ الحدوث لا بدّ من حصوله عند قصد القادر و تكامل الشرائط، فعلمنا أنّه مقتضى كونه قادرا، و قد ينفك الفعل من تلك الوجوه الزائدة مع الحدوث، فلو كانت من مقتضى كون القادر قادرا، لجرّت مجرى الحدوث فى عدم الانفكاك.

و قد بيّنا فيما سلف من هذا الكتاب، أنّ الحدوث من حيث كان هو المتجدّد عند قصدى، يجب أن يكون المتعلّق بى دون سائر الصفات التى لا تتجدّد، و أوضحناه.

و نبيّنه زائدا على ما مضى أنّا قد علمنا أنّ حكم ما لا يتجدّد عند قصدى من صفات الفعل، حكم ما لا يتجدّد عند قصدى من أعيان الأفعال، فكما أنّ أفعال غيرى لا تعلّق لها بى من حيث لم يتجدّد لها صفة عند قصدى، فكذلك صفات فعلى التى لا يتجدّد عند

ص: ٤٦٧

قصدى، يجب أن لا يكون متعلّقة بى و لا لى تأثير فيها، و الجامع بين الأمرين التعلّق بالقصد نفيا و إثباتا.

فإن قيل: هذا الاعتبار يقتضى أن يكون حلول الفعل فى المحلّ، و كونه متحرّكا به و نفيه لصدّه، و تعلّقه بما تعلّق به ممّا يستند إلى الفاعل بحصوله أجمع عند قصده كالحدوث.

قلنا: من شأن صفة كلّ ذات على الحدوث، و كانت متعلّقة بالفاعل، [أن] يجوز حصولها مع الحدوث و حصول خلافها على البديل، و ذلك نحو كون الفعل محكما و أمرا و خيرا، و ما يجب مع الحدوث، و كانت متعلّقة بالفاعل خلافها، لا معنى لإسناده إلى الفاعل، كما لا يجوز إسناد صفات الأجناس إليه و كلّ ما ذكر فى السؤال، ممّا يجب كون الفعل عليه مع الحدوث و لا يجوز كونه على خلافه.

و ليس لأحد أن يقول: فالحدوث إن كان بالفاعل، فيجب أن يصحّ من الفاعل أن يجعل الذات عليه و أن لا يجعلها؛ لأنّه لا خلاف للحدوث إلّا العدم، و العدم ممّا لا يتجدّد الفعل.

فيقال فيه: إنّه حصل بالفاعل، و كان جميع ما تعلّقه بالفاعل فلا بدّ فيه من الحكم الذى ذكرناه، و هو صحّة أن يجعله الفاعل للذات و إلّا يجعله، فإن كان ذلك هو الحدوث، فهذا مستمرّ فيه، و إن كانت صفة زائدة على الحدوث، فمن علامتها أن يصحّ حصولها مع الحدوث بالفاعل و حصول خلافها.

و الذى يدلّ أيضا: على أنّ الحدوث هو جهة تعلّق القادر، أنّا وجدنا [أنّ] ما يصحّ حدوثه يصحّ تعلّق القادر به، و ما يستحيل حدوثه يستحيل تعلّقه به، و ما استحال حدوثه من قادر مخصوص استحال تعلّق ذلك القادر به، و إن صحّ من غيره، و هذا واضح فى أنّ الجهة هى الحدوث دون ما سواها.

يبين ما ذكرناه: إنّنا لمّا وجدنا ما استحال عليه التّحيّز فى حال الوجوب، يستحيل حلول الأعراض فيه، و ما صحّ أن يتّحيّز مع وجوده صحّ حلول الأعراض فيه، حكمنا بأنّ الصحيح لحلول الأعراض هو المتّحيّز، و هذا الاعتبار حائل فى اتّباع التعلّق من القادر بصحة الحدوث نفيا و إثباتا.

و ليس يلزم على ما ذكرناه قولهم إنّ كلّ ما صحّ أن يكون عرضا من أفعالنا، صحّ

ص: ٤٦٨

أن يقدر القادر ممّا عليه، و ما يستحيل ذلك فيه يستحيل كونه قادرا عليه، و لم يجب أن يكون كونه عرضا هو جهة تعلّق القادر، و كذلك الحدوث، و ذلك أنّه لا صفة للذات بكونها عرضا، فيصحّ أن يتعلّق^{٩٣٠} القدرة بها، كما أن لها بكونها محدثة صفة معقولة.

و أيضا: فليس ما استحال كونه عرضا، استحال تعلّق القدرة به؛ لأنّ القديم تعالى - على ما يستحيل كونه عرضا، و لا أحد من القادرين يقدر على ما يستحيل حدوثه، كما يستحيل أن يقدر عليه كذلك يستحيل أن يراد، و لم يوجب ذلك أن تكون الإرادة لا تتعلّق إلّا على جهة الحدوث، فقولوا مثل ذلك فى القدرة؟

قلنا: هذا الاعتبار فى أنّ الإرادة هو القصد الدالّ على أنّ الإرادة لا يتعلّق على الحقيقة إلّا بما يصحّ حدوثه، و أنّ المريد إذا أراد ما يعتقد أنّه يصحّ حدوثه مع استحالة الحدوث عليه، فتلك إرادة لا مراد لها على الحقيقة.

و ممّا يدلّ أيضا: على أنّ الحدوث هو جهة تعلّق القادر، إنّه قد ثبت أنّ الفعل لا بدّ من أن يحصل على بعض الصفات بفاعله، و إلّا لم يكن متعلّقا به التعلّق الذى بيّناه و كشفناه، و إذا لم يجز أن يحصل به على صفات جنسه، و لا على ما يجب كونه لا محالة عليها، و لا تأثير لاختيار الفاعل منها، فيجب أن يكون به من حيث كان محدثا؛ لأنّ الذى يدعى من الكسب غير معقول، و سببته بعون الله.

^{٩٣٠}. فى الأصل: يعلق.

و ما يتبع الحدوث من الصفات، لا يؤثر فيها كون الفاعل قادرا، و إنما كلامنا فيما يتعلّق بالفاعل من حيث كان قادرا فقط، و هذا واضح القدرة.

فصل فى أنّ العدم لا يجوز أن يتعلّق بالقادر و لا بالقدرة

الذى يدلّ على ذلك، أنّ القادر منّا لو قدر / ١٢٧ / على الإعدام، لكان لا يصحّ منه إعدام ما لا يصحّ منه إيجاده من مقدورات القديم تعالى و مقدور غيره؛ لأنّ كلّ من قدر على

ص: ٤٦٩

أنّ يجعل الذات على بعض الوجوه التى يكون عليها بالفاعل، لا بدّ أن يكون قادرا على جعلها على سائر ما يحصل عليه بالفاعل، كما بيّناه فى الخبر و الأمر.

و إذا كنّا نعدم الحياة، و لا نقدر على إيجادها، و كذلك نعدم مقدور الغير و لا نقدر على إيجادها، دلّ ذلك على أنّ القدرة لا تتعلّق بالإعدام، و إلّا أذى ذلك إلى وجود مقدور واحد لقادرين.

و ليس لأحد أن يقول: هذا يدلّ على أنّ أحدكم لا يقدر على الإعدام، فمن أين أنّ القديم تعالى لا يقدر على ذلك؟

لأنّنا كما نعدم مقدوراته تعالى، كذلك قد يعدم تعالى مقدوراتنا، و إن لم يوصف بالقدرة على إيجادها، فالدليل جامع للموضوعين.

على أنّ القادرين لا يختلف بالقدم و الحدوث، و إذا استحال أن يقدر على هذا الوجه، استحال أن يقدر عليه كلّ قادر.

دليل آخر: و ممّا يدلّ على ذلك أنّ المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة و لا حال، و إنّما الاستفادة بذلك خروجه من الوجود، و القدرة إنّما تتعلّق بتحصيل الفعل على صفة؛ لأنّ التعليل بالفاعل كالتعليل بالعلّة، و كما لا يجوز أن يسند إلى العلّة ما لم يعقل من الصفات، كذلك الفاعل، و لهذا صحّ أن يعلّق الحدوث بالفاعل من حيث كانت حالة معقولة، و كذلك صحّ فى كون الكلام خبرا و أمرا و نهيا أن يسند إلى الفاعل من حيث كانت هذه الأمور وجوها معقولة و أحكاما ثابتة، و لهذا لم نحتجّ فى أن لا يكون خبرا و لا أمرا إلى فاعل، للوجه الذى ذكرناه.

و لأنّه لا بدّ من أن يعلّق بالفاعل من الفعل ما لم ينفصل بين أن يكون عليه، و بين أن لا يكون عليه، و هذا لا يليق بالإثبات دون النفى.

فإن قيل: و من أنّه لا حال للمعدوم بكونه معدوما؟

قلنا: من أقوى ما دلّ على ذلك، أنّنا نعلم باضطرار أنّ الذات لا تخلو من أن تكون موجودة أو معدومة، و لو كان العدم حالا لم نعلم ذلك باضطرار.

و لأنّ استحالة خلو الذات من حالين متضادّين إلى ثالث لا نعلم ذلك باضطرار، و إنّما

طريقه الاستدلال، و إنما الذى نعلم باضطرار فى الذات أنّها لا تخلو من أن تكون على الصفة أو على نفيها و سلبها، فلو لا أنّ العدم إنّما هو سبب الوجود فقط، لم نعلم باضطرار استحالة خلوّ الذات من الوجود أو العدم.

و ممّا يدلّ أيضا على ذلك: إنّ إثبات حال للذات بكونها معدومة ليس ممّن يعرف باضطرار، و لا دليل على إثباته، فيجب نفيه؛ لأنّ إثبات ما لا طريق إليه يؤدّى إلى الجهالات، و كيف يصحّ إثبات حال لا فرق فى الأحكام المعقولة بين إثباتها و نفيها، من حيث كان كلّ حكم للمعدوم أسند إلى كونه على حال يمكن أن يسند إلى انتفاء الوجود عنه. ألا ترى أنّ استحالة الأحكام التى كانت عليه جائزة مع الوجود.

كما يمكن أن يقال: إنّ المؤثّر فيها حصول حالة له فى العدم يمكن أن يقال: إنّ المؤثّر فيها خروجه من الوجود.

و ليس لأحد أن يجعل كون المعدوم مقدورا، و هذا ممّا يختصّ العدم مقتضيا بحال هو عليها.

و ذلك أنّ فائدة قولنا فى الذات: أنّها مقدورة، أنّ القادر عليها يصحّ أن يوجد و يحصل لها هذه الحالة المعقولة، و هذا القدر لا يقتضى ثبوت حصوله حالة للمعدوم يصادّ الوجود؛ لأنّ صحّة حصول الصفة للذات لا يقتضى ثبوت ما يصادّها.

دليل آخر: و يدلّ على ذلك أنّ الأعدام لو تعلّقت بها القدرة لجرى مجرى الأحداث، و كان يجب فى كلّ ذات تجددّ عدمها بالفاعل، كما وجب مثل ذلك فيما تجددّ وجوده، و هذا يوجب أن يكون عدم كلّ ما لا يبقى فى الحال الثانية متعلّقا بالفاعل، كالصوت و ما أشبهه، و ذلك باطل؛ لأنّ عدم ما لا يبقى واجب، و ما يتعلّق بالفاعل لا يكون إلّا ما حصوله و آلا يحصل على سواء، و كيف يتعلّق ذلك بالفاعل و هو لا يقف على اختياره و لا يتعلّق بدواعيه؟

و ليس لأحد أن يخرج عدم ما لا يبقى من التعلّق بالفاعل لوجوبه^{٩٣١}، و يجريه مجرى وجود القديم الذى لمّا وجب لم يفتقر إلى فاعل.

و ذلك أنّ كلّ شيء كان لوجوده أوّل، فوجوده بالفاعل و إن وجب، كالمشيات التى تجب وجودها عند أسبابها، و يتعلّق مع ذلك بالفاعل، و كذلك يجب فى كلّ ما لعدمه أوّل أن يكون بالفاعل، و إن وجب عدمه.

و ليس يفرّق بين الأمرين أنّ المسبّب كان يصحّ آلا يوجد بأن لا يوجد سببه، فيدخل هذا فى حيّز ما جائز وجوده.

و ذلك أنّ ما لا يبقى أيضا قد كان يجوز أن لا يتجدّد عدمه فى الثانى، بأن لا يكون يحدث من القادر عليه فى الأوّل، فإن كان ما ذكر فى المسبّب فرقا صحيحا فمثله لا يبقى، فاستوى الأمران.

^{٩٣١} . فى الأصل: بوجوبه.

دليل آخر: و ممّا يدلّ على ذلك، أنّ القدرة لو تعلّقت بالأعدام، لم يمتنع أن يبتدىء أحدنا فيعدم الذات الباقيات من غير أن يفعل ضدّها لها؛ لأنّ الإعدام إذا كان في المقدور فلا حاجة إلى فعل الضدّ، و قد علمنا استحالة إعدام الذات الباقيات من غير واسطة يفعلها، فيجب ألا يكون الإعدام غير مقدور.

و ليس لقائل أن يقول: إنّ الإعدام في مقدورنا، لكنّه لا بدّ من فعل الضدّ ليقع؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى خلاف في عبارة؛ لأنّهم لو قالوا بقولنا ما زادوا على ما ذكره، فصار محصول كلامهم أنّنا نقدر على الإعدام بسبب هو إيجاد الضدّ، و إن قدر تعالى الذي يحصل عنده عدم ضدّه.

و هذا لا خلاف فيه، و يجرى قول من يقول: إنّ جعل المتحرّك متحرّكا في مقدورنا، و نعى به إنّنا قادرين على أن نوجد الحركة الموجبة لكونه بهذه الصفة.

و ليس له أن يقول: ألاّ جاز أن يقدر على الإعدام بسبب هو إيجاد الضدّ، و إن قدر تعالى على إيجاده بغير سبب؟

و ذلك أنّ الإعدام لا يجوز أن يكون مسببا؛ لأنّ المسبب هو الذات التي توجد بحسب ذات أخرى هي السبب؛ و لأنّ السبب هو الذي بوجوده يوجد غيره، و يصحّ مع وجوده المنع من مسببه، و وجود الضدّ يستحيل مع وجوده المنع من إعدام ضدّه.

على أنّه لو كان سببا في عدم ما يضاذه، لكان عدمه واقعا بحسبه، و هذا يقتضى

ص: ٤٧٢

ألاّ يعدم بالجزء الواحد الأجزاء الكثيرة بما يضاذه، و قد علمنا خلاف ذلك.

دليل آخر: و ممّا يدلّ على ذلك أنّه لو صحّ تعلّق القدرة باعدام الذات من غير إيجاد ضدّ، صحّ^{٩٢٢} من أحدنا أو من القديم تعالى أن يبتدىء فيعدم الأكوان عن الجوهر، و هذا يؤدّي إلى جواز خلوّ الجوهر من الأكوان، مع علمنا باستحالة ذلك.

و ليس لأحد أن يقول: متى خلا الجوهر من الكون وجب عدمه.

لأنّ ذلك فاسد؛ لأنّه يؤدّي أولا إلى أن يكون إعدام الجوهر في مقدورنا، بأن نبتدىء فنعدم أكوانها، ثمّ أنّ الجوهر لا يجوز/ ١٢٨ أن يعدم بعدم الكون الموجود فيه؛ لأنّه لا يحتاج في وجوده إلى الأكوان، و إنّما يصير بالكون في بعض الجهات.

و ليس يمكن أن يقال: إنّ لم يعدم لعدم الكون فقط، بل لعدمه و لا ما يقوم مقامه من الأكوان.

و ذلك أنّ عدم الجوهر إذا وجب، فالواجب تعليقه بالأمر المتجدّد الذي عنده عدم دون ما لم يتجدّد، و لم يتجدّد إلاّ عدم الكون دون انتفاء غيره من الأكوان، و لو كان عدم الكون موجبا لعدمه، وجب عدمه لعدمه، و إن وجد فيه غيره.

^{٩٢٢} . في الأصل: اصح.

و ليس له أن يقول: إنَّ الحياة متى عدمت، أو لم توجد أمثالها عدم العلم، و متى عدمت و وجد لها مثل لم يعد العلم، فقولوا مثل ذلك في الجوهر و الكون؟

و ذلك أن مثل الشيء فقد يخلفه و يقوم مقامه، و ضده لا يجوز هذا فيه، إلَّا إذا ساواه في أنه يوجب حكما مخصوصا يشتركان فيه، كما نقوله في المحاورات المتضادة و أن بعضها يسد مسد بعض في حاجة التأليف، و هذا لا يصح في الأكوان المتضادة.

و ممَّا يكشف عن صحَّة هذه الطريقة أنَّه كان يجب إذا كان عدم مقدورا أن يبتدئ الله تعالى إعدام الأكوان عن الجوهر من غير ضدِّ يفعله، فيؤدِّي ذلك إلى خروجه من الأكوان كلِّها بعد وجودها فيه، و معلوم خلاف ذلك؛ لأنَّ من المعلوم أنَّ السواد لا ينتفى عن المحلِّ على طريقة واحدة إلَّا بضدِّ يطرأ عليه، و كلَّ هذا واضح لمن تأمله.

ص: ٤٧٣

فصل في الإشارة إلى ما يدخل في مقدور العباد من الأجناس

اعلم أن مقدورنا على ضربين:

منه ما يختصَّ القلب، فلا يصحَّ وجود قبيله في محلِّ سوى القلب، فلقبناه بأنَّه فعل القلوب.

و الضرب الآخر: يصحَّ وجود قبيله في حيِّز القلب فقلنا: إنَّه فعل الجوارح.

و ليس من أفعال القلوب إلَّا ما هو داخل في مقدورنا، إلَّا الشهوة و النفار.

و السهو إن ثبت أنَّه معنى على ما يذهب إليه أبو عليّ و أبو هاشم، فعلى قولهما أيضا يجب أن يكون خارجا من مقدوراتنا، و مختصا بمقدوره تعالى.

و الشبع و الرى^{٩٣٣} إن ثبتا معنيين، لم نرجع بهما إلى انتفاء الشهوة على وجه مخصوص.

و ما عدا ذلك من أفعال القلوب فهو من مقدورنا، و أجناس الاعتقادات و الإرادات و أضدادها من الكراهات.

و الظنّ - على أنه خارج من قبيل الاعتقادات - و إن كان من قبيلها فقد دخل في جملتها في الحكم الذي ذكرناه في النظر^{٩٣٤}.

فأمَّا التمنيّ، فإن لم يرجع إلى الاعتقاد المخصوص، و القول الذي يظهره التمنيّ، و كان جنسا مفردا، فهو أيضا من جملة مقدوراتنا.

^{٩٣٣}. أى الارتواء من الماء.

^{٩٣٤}. فى الأصل: فالنظر.

و كذلك الندم، إن لم يرجع إلى الاعتقاد المخصوص لفوت المنفعة و لحوق المضرة بما مضى من أفعاله، و كان جنسا مفردا، فهو أيضا من مقدورنا.

فأما الغمّ و الشرّ، فلا شبهة في أنّهما من قبيل الاعتقادات.

و أمّا أفعال الجوارح في الأكوان: على اختلاف أجناسها و ألقابها، و الاعتمادات على خلافها، و المماسّة التي تسمّى بالبقاء، و الآلام و اللذات و الأصوات على اختلاف أجناسها، فهذه الأجناس أجمع في مقدورنا، و ما عداها ممّا يحلّ الجوارح من الأكوان^{٩٣٥} و غيرها يختصّ تعالى بالقدرة عليه.

ص: ٤٧٤

و ليس يجوز أن يقال: في مقدوره تعالى إنّه من أفعال الجوارح؛ لأنّ هذه الإضافة الأغلب في استعمالها أن يراد بها كون الجارحة آله في الفعل، و هذا لا يصحّ في أفعاله تعالى، و إن صحّ فينا.

و ليس يمتنع إضافة أفعال القلوب إليه تعالى؛ لأنّ المستفاد بهذه اللفظة أنّ الفعل يحلّ القلب، و لا يصحّ وجود قبيله في محلّ سواه.

فإن قيل: فعلى هذا الحدّ يجب أن تكون إرادة القديم تعالى و كراهته ليستا من أفعال القلوب؟

قلنا: كذلك هو؛ لأنّ المعنى الذي ذكرناه لا يصحّ فيهما.

و ليس يلزم على هذا أن تكون إرادتنا ليست من أفعال القلوب، و كذلك كراهتنا، من حيث وجد من قبيلها ما لا يحلّ القلب، و هو إرادة القديم تعالى و كراهته!

و ذلك أنّا قد احترزنا من ذلك في الحدّ، بأن قلنا ما يختصّ و لا يصحّ وجود قبيله في محلّ سوى القلب، و إرادة القديم تعالى و إن لم توجد في القلب، و كانت من قبيل إرادتنا، فليست موجودة [في] القلب، بل توجد لا في محلّ نجعله^{٩٣٦}.

فصل في تمييز وجوه الأفعال الراجعة إليهما

اعلم أنّ أفعالنا لا تخلو من وجهين:

إمّا أن تكون مبتدأة بالقدرة في محلّها، و هو المباشر.

أو موجودة بحسب فعل آخر، يجب وجودها لأجل وجوده، إذا زالت الموانع، و هو المتولّد.

و هذا الضرب - يعني المتولّد - ينقسم إلى أقسام ثلاثة^{٩٣٧}:

^{٩٣٥}. في الأصل: الالوان.

^{٩٣٦}. في الأصل: جهله.

أحدها: ما يوجد في محلّ السبب.

و الآخر: أن يوجد في غير محلّ سببه.

ص: ٤٧٥

فمثال الأول: العلم المتولّد عن النظر.

و مثال الثاني: كلّ ما يتولّد عن الاعتماد من الحركات و غيرها، و مثاله التأليف، لأنّ الجزء الواحد منه يتولّد عن إحدى المجاورتين، فيوجد في محلّها و في محلّ المجاورة الأخرى.

و لعلنا أن نفصل هذه الجملة إذا نهينا إلى الكلام في التولّد من هذا الكتاب بمشيئة الله و عونه.

فأمّا القديم تعالى فقد يفعل على جهة التوليد، و إن لم يكن محتاجا إلى المسبّب، على ما سيحيىء بيانه بإذن الله.

فأمّا المباشر فلا يصحّ في أفعاله؛ لاستحالة فائدته عليه، و يختصّ تعالى بالاختراع، و حدّ الفعل المخترع ما ابتدئ غير فاعله.

فصل في تمييز وجوه الأفعال الراجعة إلى فاعلها

لا يخلو حال الفاعل من أقسام ثلاثة:

أولها: أن يكون مختارا، و علامته تعلق المدح و الذمّ بأفعاله إذا حصل شرطها،

و ثانيها: أن يكون محمولا ملجأ، و علامته أن يقوى دواعيه، إمّا إلى أن يفعل أو إلى أن لا يفعل، على حدّ يسقط معه المدح و الذمّ، و يصير ذلك الفعل في الحكم كأنّه لغيره.

و ثالثها: أن يكون فاعلا على طريق السهو، مع فقد العلم و القصد، و هذا الوجه ممّا ينتفى معه أيضا المدح و الذمّ، أو الحسن و القبح عند أبي عليّ و أبي هاشم!

و قد بيّنا فيما مضى أنّ الصحيح خلاف ذلك، و أنّ الساهي قد يقبح بعض أفعاله و يحسن، و إن سقط عن قبحه الذمّ و حسنه، و ليس يخلو القادر من هذه الوجوه فيما يفعله و إن جاز أن يخلو فيما لا يفعله، بأن يمنع من الفعل بالقييد و ما جرى مجراه. / ١٢٩ /

هذا آخر ما خرج في هذا الكتاب، يتلوه بعون الله في أوّل الجزء الرابع فصل «في افساد قولهم في الكسب».

و الحمد لله ربّ العالمين و صلواته على نبيّه محمّد و عترته الطاهرين.

المذهب يجب أن يكون مفهوماً قبل أن نتكلم في صحته أو فساده، فلو كان مذهبهم في الكسب معقولاً لفهمناه عنهم مع طول المباحثة والمناظرة.

و ليس يجوز أن تكون العلة في بعدنا عن فهمه، اعتقادنا بطلانه؛ لأننا قد نفهم مذاهب المبطلين على اختلافها وتعللها و نتكلم على بطلانها، و مذاهب هؤلاء القوم الباطلة في غير الكسب كثيرة، لا ندعى أنها غير مفهومة، و اعتصامهم بالفرق الذي نجده بين حركة المفلوج و بين حركة المختار لا يغني شيئاً؛ لأن هذا الفرق أولاً للحى دون الفعل، لأن الحى يجده من نفسه، و إنما كلامنا معهم في صفة يدعونها للفعل زائدة على حدوثه.

و السبب في الفرق الذي أشاروا إليه، أن حركة المفلوج غير تابعة لاختياره، و حركة المتصرف على إرادته واقعة بإيثاره و اختياره، و يلزمهم أن الله تعالى لو أجرى العادة بأن يفعل اللون متى أردناه، و يرفعه متى كرهناه، أن تكون الألوان معنا مثل سائر ما ينسب إلى فعلنا من الحركات.

على أنهم إذا ادّعوا فرقا بين الحركة الضرورية و الاختيارية، يقتضى تعلّقنا منا بإحداهما، أمكن أن يقال لهم: إن ذلك التعلّق هو محدوث الاختيارية بنا، و وقوع الضرورية من الله تعالى فينا، فمن أين كصفة زائدة على الحدوث و يمكن إسناده إليه؟ على أن الفرق الذي أشاروا إليه ممكن في جميع المتوالات، و قد نفوا كونها كسبا.

ألا ترى أن أحدنا يفضل بين أن يكتب و ينسخ مختارا، و بين أن يأخذ بيده آخذ فيكتب بها أو ينسخ، و لم يقتض ثبوت هذا الفرق بين الأمرين أن أحدهما كسب، و قد ألزمهم الشيوخ أن يكون الله تعالى قادرا على الفعل من جهة الكسب؛ لأن جهة تناول القادر للفعل

لا يختلف باختلاف القادرين، كما لم يختلف ذلك في وجوه العلم و الإدراك، و المرادات و الأجناس، و إن دخل فيهما اختصاص بين القادرين، فلن يدخل في جهة تعلّق القادر بالمقدور اختصاص، و بطلان حدودهم للكسب قد نبهنا عليه في هذا الكتاب، و ذكرنا أن الحدود كلّها مبنية على تعاطى تفسير لفظه بما لا يصح أن يعلم، إلّا بعد أن يعلم معنى تلك اللفظة.

على أننا لو تجاوزنا عن أن الكسب غير معقول، و سلّمنا أنه معقول، لكان غرضهم في ذكره منتقضا؛ لأنه إذا كان من مذهبهم أن الله تعالى متى فعل في العبد القدرة و الفعل وجب كونه مكتسبا، و لم يجز ألا يكون كذلك، و متى لم يفعل ذلك

^{٩٣٨} . ملاحظة: هذا الفصل - و الذي يليه - هو آخر فصول مبحث (الكلام في الفعل المخلوق) المتعلّق بأواخر الجزء الثالث - حسب تقسيم المصنّف - رحمه الله - لكتابه - لكنّه مدرج في بداية الجزء الرابع للكتاب لسبب مجهول علينا، و لعلّه من فعل الناسخ، و بما أن المصنّف لم يكمل الجزء الرابع من الكتاب، بل ألحق تتمّة بما كتبه منه و سمّاه باسم الذخيرة في أصول الدين فارتأينا أن نسلخ الفصل الأول و الثاني من بداية الجزء الرابع و إلحاقه بنهاية الجزء الثالث، لتكامل الفائدة به، و لله الحمد.

استحالة كونه مكتسباً، فقد صار أحدنا في حكم المحمول على الفعل فلا يستحقّ مدحا و لا ذمّا، و لا ثوابا و لا عقابا، و إنّما كانوا ينتفعون بذكر الكسب لو انفك أحد الأمرين من الآخر.

فصل في ذكر ما يلزمهم على القول بالمخلوق

يلزمهم ألا يكون لله تعالى على الكافر نعمة؛ لأنّه خلق فيه الكفر على مذهبهم، فكفره مفض به إلى استحقال العقاب الدائم و الخلود في النار، و إذا لم يكن عليه نعمة لم يستحقّ لله الشكر و لا العبادة؛ لأنّها كنفية^{٩٣٩} في الشكر، و القول عليه بذلك خروج عن الإجماع و انسلاخ عن الدين!

و ليس لهم أن يقولوا: ليست له عليه نعمة دينيّة، و إن كان عليه نعمة دنيويّة، كالحياء و السمع و البصر، و ضروب المنافع و اللذات العاجلة.

و ذلك أنّ كلّ شيء عدّوه ليس بنعمة على الحقيقة، إذا كان مؤدّيا إلى العقاب، و مفضيا إلى دخول النار، بل هو مضرّة و بليّة، و إن كان فيه عاجل نفع يجرى مجرى من سمّن غيره و أطعمه الملاذ، من المأكّل و غيره قصده أن يأكله، في أنّه ليس بنافع له و لا منعم عليه.

و لو سلّم أنّ ذلك نعمة - على بعده - لكان لا يستحقّ به الشكر و لا العبادة؛ لأنّه قد اقترن

ص: ٤٧٨

به، و انضمّ إليه من خلق الكفر فيه، و تصيّره به إلى العقاب ما يوفى مضرّته، و يزيد على نفع تلك المنافع العاجلة، و يجرى مجرى من مسح منّا عن وجه غيره ترابا أو أصلح له، ثمّ قتل له الأولاد، و سلب منه الأموال، و انتهك منه كلّ حريم، في أنّه لا يستحقّ عليه شكرا بل ذمّا و لوما.

و ممّا يلزم عليهم^{٩٤٠} أيضا على مذاهبهم الفاسدة، ألا يكون له تعالى على المؤمن نعمة من وجهين:

أحدهما: أنّ خلق الإيمان [فيه لا] يكون نعمة، إلّا إذا قصد فاعله به وجه النعمة، فأما إذا فعله به و لم يقصد شيئا، أو قصد منه النعمة، لا يكون منعما بغير شكّ، و لهذا لا يكون النائم منعما على غيره؛ لارتفاع القصد الذي ذكرناه، فمن أين لهم أنّه تعالى لمّا فعل في المؤمن الإيمان، قصد به إلى نفعه.

و الوجه الآخر: أنّ النعمة لا تكون نعمة إلّا بعد أن تكون حسنة، فإذا عرض فيها قبيح خرجت من أن تكون نعمة.

و الذي يدلّ على ذلك: إنّ النعمة يستحقّ بها الشكر و التعظيم، و القبيح يستحقّ بها الذمّ و الاهانة، فمحال أن يستحقّ بالفعل الواحد الذمّ و المدح، و التعظيم و الاستخفاف!

^{٩٣٩} . هكذا تقرأ الكلمة في الأصل.

^{٩٤٠} . في الأصل: إليه.

و إذا صحّت هذه الجملة، و جاز على مذاهبهم أن يكون في فعل الإيمان بالمؤمن مفسدةً لغيره، فيكون قبيحا من هذا الوجه، فيخرج بالقبيح من أن يكون نعمة، فقد تحقّق الإلزام في المؤمن، كما تحقّق في الكافر.

و ممّا يلزمهم أيضا: أن يجوّزوا ظهور المعجزات على الكذّابين، أو على صادق في أنّه رسول الله، غير أنّه يدعوننا إلى الضلال عن الدين و الباطل و خلاف الحقّ.

و وجه لزوم الأوّل: أن القوم يعتقدون أنّ القديم تعالى لا يقبح منه شيء من الأفعال، و إنّما القبح الأفعال^{٩٤١} [الصادرة] من المحذّين، و تصديق من ليس بصادق^{٩٤٢} يقبح ممّا، و يجب ألا يقبح منه تعالى عندهم؛ لاستحالة دخول القبيح في أفعاله، و أفحش من تصديق الكاذب خلق نفس الكذب، و أغلط و أبشع^{٩٤٣} من إرسال من يدعو إلى الكفر خلق نفس

ص: ٤٧٩

الكفر!

و ليس لهم أن يدّعوا: أنّ ذلك تعجيز له؛ لأنّ التعجيز إنّما يدخل في أجناس المقدورات، و لا جنس من المقدورات إلّا [ال] قادر^{٩٤٤} تعالى قادر عليه على ما لا يتناهى، فكون المعجز دليلا لا يرجع إلى الجنس، و إنّما يستند إلى قبحه إن لم يكن المدعى صادقا، و هذا باب قد سدّوه في الله تعالى، فجرى مجرى امتناعهم من أن يكون في مقدوره علم يكون به عالما، و شهوة يكون بها مشتهيا، و حركة يكون بها متحرّكا، في أنّ^{٩٤٥} ذلك ليس بتعجيز له، و إنّما هو نفى لكيفية فعل عليه، فالأول كان الأوّل مثله.

و وجه لزوم القسم الثاني / ١٣٠ / أيضا واضح؛ الدعاء إلى الضلال و الباطل يقبح ممّا دونه، فالأول جاز دخوله في أفعاله التي لا يتعلّق بها القبح.

و ليس لهم أن يقولوا: إذ كان الدين و الحقّ هو ما يؤدّيه النبيّ؛ لأنّ العقل لا يقتضى شيئا من ذلك، فأى معنى لإلزامكم أن يدعو النبيّ إلى خلاف الحقّ؟

و ذلك أنّ الإلزام يجب أن يتوجّه على المذهب الصحيح دون الباطل، و قد بيّنا فيها سلف أنّ في العقل قبيحا و حسنا، و باطلا و حقا، فتوجّه الإلزام.

ثمّ لو سلمنا ما ذكره، لكان أيضا متوجّها؛ لأنّنا نفرض أنّ نبيا سابقا دعا إلى دين و حقّ عرفا من جهته، ثمّ بعث من بعده نبيّ آخر ينهى عن نفس ما أمر به، على وجه يخالف القبيح، فهو داع إلى خلاف الدين و ضدّ الحق، و ليس قوله بأن يتّبع أولى من قول السابق، فقد بان بوجه الإلزام.

^{٩٤١} . في الأصل: الأفعالين.

^{٩٤٢} . في الأصل: + و.

^{٩٤٣} . في الأصل: أشبع.

^{٩٤٤} . في الأصل: و هو قادر.

^{٩٤٥} . في الأصل: اين.

و ممّا يلزمهم أيضا: أن يصينوا الله تعالى من فعل القبيح و الجور و الكذب، بأنّه ظالم جائر كاذب، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً؛ لأنّ هذه الأوصاف تتبع معنى الفعلية التي قد أضافوا إليه عزّ و جلّ، و قد بيّنا فيما مضى من هذا الكتاب ما يراد على هذه الإلزامات من الزيادات، و أجبنا بالواضح الجليّ عنها، و أوردنا في هذا الفصل ما هو لائق به و غير مستغن عنه.

[و الحمد لله ربّ العالمين و صلواته على نبيّه محمّد و عترته الطاهرين].^{٩٤٦}