

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية  
المعهد الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

# موسوعة التراث الإسلامي

في علم الكلام ورد الشبهات  
والمسائل الخلافية



الجزء الثاني



الأجسام - الاستطاعة



العتبة العباسية المقدسة

## موسوعة التراث الإمامي

# في علم الكلام وردّ الشبهات والمسائل الخلافية

### الجزء الثاني

(أ)

الأجسام - الاستطاعة

عادل

المركز الإسلامي للدراسات والبحوث الإسلامية

العتبة العباسية المقدسة. المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية (النجف، العراق)، مؤلف.  
موسوعة التراث الامامي في علم الكلام ورد الشبهات والمسائل الخلفية / اعداد المركز  
الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.- الطبعة الأولى.- النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة،  
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1442 هـ. = 2021.

مجلد <2> ؛ 21×29 سم

يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.

ردمك : 9789922625577

1. علم الكلام (شيعة) أ. العنوان.

**LCC : BP166 .A83 2021**

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة  
فهرسة اثناء النشر

موسوعة التراث الإمامي  
في علم الكلام وردّ الشُّبُهَات والمسائل الخلفيَّة  
الجزء الثاني  
(أ)

الأجسام - الاستطاعة

إعداد

العتبة العباسية المقدسة

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الطبعة الأولى: ١٤٤٢هـ / ٢٠٢١م

النجف/ العراق

## حرف الألف

٤٦ - الأجسام:

أوائل المقالات/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ١٢٧]] ١٤١ - القول في الزيادات في اللطيف القول في

الأجسام هل تدرك ذواتها أو أعراضها أو هما معاً؟

وأقول: إنَّ الإدراك واقع بذوات الأجسام وأعيان الألوان والأكوان، و/[[ص ١٢٨]] ذلك لما يحصل للنفس من العلم بوجود الذاهب في الجهات حسّاً وليس يصحُّ على الأعراض الذهاب في الجهات، كما إنَّه قد يُدرك الشيء على ما وصفناه فقد يُدرك فيه ما يقبض البصر ويبسطه ويُدرك ما يكون في مكانه ويخرج به عنه، ولا فرق بين من زعم أنَّ الإدراك إنَّما هو للألوان والأكوان دون الجواهر والأجسام، وبين من قلب القضية وزعم أنَّ الإدراك إنَّما هو للأجسام دون ذلك، بل قول هذا الفريق أقرب لأنَّ كثيراً من العقلاء قد شكَّوا في وجود الأعراض ولم يشكَّ أحد منهم في وجود الأجسام وإنَّ ادَّعى بعضهم أنَّها مؤلَّفة من أعراض. وهذا مذهب جمهور أهل النظر، وقد خالف فيه فريق منهم.

١٤٢ - القول في الأجسام هل يصحُّ أن يتحرَّك جميعها بحركة

بعضها؟

وأقول: إنَّه لا يصحُّ ذلك كما لا يصحُّ أن يسودَّ جميعها بسواد بعضها ولا يبيضُّ ولا يجتمع ولا يتفرَّق، ولأنَّ المتحرَّك هو ما قطع المكانين، ومحال أن يكون اللَّابث قاطعاً. وهذا مذهب جماعة كثيرة من أهل النظر، وقد خالف فيه كثير أيضاً منهم وهو مذهب أبي القاسم البلخي وغيره من المتقدمين.

/[[ص ١٢٩]] ١٤٣ - القول في الثقل هل يصحُّ وقوفه في

الهواء الرقيق بغير علاقة ولا عماد؟

وأقول: إنَّ ذلك محال لا يصحُّ ولا يثبت، والقول به مؤدَّ إلى اجتماع المضادات، وهذا مذهب أبي القاسم البلخي وجماعة من المعتزلة وأكثر الأوائل، وخالفهم فيه البصريُّون من المعتزلة، وقد حكى أنَّه لم يخالف فيه أحد من المعتزلة إلاَّ الجبَّائي وابنه وأتباعها.

١٤٤ - القول في الجزء الواحد هل يصحُّ أن توجد فيه

حركتان في وقت واحد؟

وأقول: إنَّ ذلك محال لا يصحُّ من قِبَل أنَّ وجود الحركة الواحدة يوجب خروج الجسم من مكانه إلى ما يليه، فلو وجدت فيه الحركتان لم يخل القول في ذلك من أحد وجهين: إمَّا أن يقطع بها مكانين في حالة واحدة وذلك محال، أو أن يقطع بإحديهما ولا يكون للأخرى تأثير وذلك أيضاً فاسد محال، ولا معنى لقول من قال: إنَّ تأثيرها سرعة قطعه للمكان، لأنَّ السرعة إنَّما تكون في توالي قطع الأماكن دون القطع الواحد للمكان الواحد. وهذا مذهب أبي القاسم وجماعة كثيرة من أهل النظر، وقد خالف فيه فريق من المعتزلة وجماعة من أصحاب الجهالات.

/[[ص ١٣٠]] ١٤٥ - القول في الجسم هل يصحُّ أن يتحرَّك

بغير دافع؟

وأقول: إنَّه لو صحَّ ذلك بأنَّ توجد فيه الحركة اختراعاً كما يزعم المخالف لصحَّ وقوف جبل أبي قبيس في الهواء بأنَّ يخرع فيه السكون من غير دعامة ولا علاقة، ولو صحَّ ذلك لصحَّ أن يعتمد الحجر الصلب الثقيل على الزجاج الرقيق وهما بحالهما فلا ينكسر الزجاج وتتخلل النار أجزاء القطن وهما على حالهما فلا تحرقه، وهذا كلُّه تجاهل يؤدِّي إلى كلِّ محال فاسد، وإلى هذا القول كان يذهب أبو القاسم وجماعة الأوائل وكثير من المعتزلة، وإنَّما خالف فيه أبو عليَّ الجبَّائي وأبو هاشم ابنه ومن تبعهما.

١٤٦ - القول في الحركات هل يكون بعضها أخفَّ من

بعض؟

وأقول: إنَّ ذلك محال لما قدَّمت من القول في استحالة وجود الحركتين في جزء واحد في حال واحد، وإنَّما يصحُّ القول في المتحرَّك بأنَّه أخفَّ من متحرَّك غيره وأسرع، ولا يستحيل ذلك في الأجسام. وهذا أيضاً مذهب أبي القاسم وأكثر أهل النظر، وقد خالف فيه فريق من الدهريَّة وغيرهم.

/[[ص ١٣١]] ١٤٧ - القول في ترك الإنسان ما لم يخطر

بباله:

وأقول: إنَّ ذلك جازٍ كجواز إقدامه على ما لا يخطر بباله، ولو كان لا يصحُّ ترك شيء إلاَّ بعد خطوره بالبال ما جاز فعله إلاَّ بعد

تصحُّ رؤيته باتِّصال الشعاع به أو محلِّه، وليس وراء العالم شيء موجود ولا معلوم فضلاً عن موجود. وهذا مذهب أبي القاسم وسائر أهل النظر في أحد القسمين وهو الرؤية، ومذهبه مذهب أكثر أهل التوحيد في الحركة، ويخالفهم فيه نفر يسير.

\* \* \*

[[ص ١٣٧]] ١٥٥ - ومما يضاف إلى الكلام في اللطيف القول في إحساس الحواس:

وأقول: إنَّ الحسَّ كلُّه بماسَّة ما يحسُّ به المحسوس واتِّصاله به أو بها / [[ص ١٣٨]] يتَّصل به أو بها ينفصل عنه أو بها يتَّصل بها ينفصل عنه، وذلك كالبصر فإنَّ شعاعه لا بدَّ من أن يتَّصل بالمبصر أو بها ينفصل عنه أو بها يتَّصل بها ينفصل عنه، ولو كان يحسُّ به بغير اتِّصال لما ضرَّ السائر والحاجز ولا ضرَّت الظلمة ولكان وجود ذلك وعدمه في وقوع العلم سواء.

فإنَّ قال قائل: أفيَتَّصل شعاع البصر بالمشتري وزحل على بعدهما؟ قيل له: لا ولكنَّه يتَّصل بالشعاع المنفصل منهما فيصير كالشيء الواحد لتجانسهما وتشاكلهما.

وأما الصوت فإنَّه إذا حدث في أوَّل الهواء الذي يلي الأجسام المصطكَّة وكذا فيما يليه من الهواء مثله ثمَّ كذلك إلى أن يتولَّد في الهواء الذي يلي الصماخ فيُدركه السامع. ومما يدلُّ على ذلك أنَّ القصار يضرب بالثوب على الحجر فيرى مماسَّة الثوب الحجر ويصل الصوت بعد ذلك فهذا دالٌّ على ما قلناه من أنَّه يتولَّد في الهواء هواء بعد هواء إلى أن يتولَّد في الهواء الذي يلي الصماخ.

وأما الرائحة فإنَّه تنفصل من جسم ذي الرائحة أجزاء لطاف وتنفَرِّق في الهواء، فما صار منها في الخيشوم الذي يقرب من موضع ذي الرائحة أدركه.

وأما الذوق فإنَّه إدراك ما ينحلُّ من الجسم فيمازج رطوبة اللسان واللهوات، ولذلك لا يوجد طعم ما لا ينحلُّ منه شيء كاليواقيت والزجاج ونحوها، والطعم والرائحة لا خلاف في أنَّهما لا يكونان إلاَّ بماسَّة، واللمس في الحقيقة هو الطلب / [[ص ١٣٩]] للشيء ليشعر به ويحسُّ وحقيقته الشعر.

وهذه جملة على اعتقادها أبو القاسم البلخي وجمهور أهل العدل، وأبو هاشم الجبائي يخالف في مواضع منها.

\* \* \*

ذلك، وليس للفعل تعلُّق بالعلم ولا بخطر البال من حيث كان فعلاً. وهذا مذهب جمهور أهل العدل، وقد خالف فيه فريق منهم وجماعة أهل الجبر.

١٤٨ - القول في ترك الكون في المكان العاشر والإنسان في

المكان الأوَّل:

وأقول: إنَّ ذلك محال باستحالة كونه في العاشر وهو في الأوَّل، ولو صحَّ أن يترك في الوقت ما لا يصحُّ فعله فيه لصحَّ أن يقدر في الوقت على ما لا يصحُّ قدرته على ضده فيه وهذا باطل بإجماع أهل العدل، وليس بين جمهور من سمَّيناه خلاف فيما ذكرناه وإنَّ خالف فيه شذاذ منهم على ما وصفناه.

١٤٩ - القول في العلم والألم هل يصحُّ حلولهما في الأموات أم

لا؟

وأقول: إنَّ ذلك مستحيل غير جاز، والعلم باستحالته يقرب من بداية العقول، ولو جاز وجود ميِّت عالم ألم لجاز وجوده قادراً ملتذاً مختاراً، ولو / [[ص ١٣٢]] صحَّ ذلك لم يوجد فرق بين الحيِّ والميِّت، ولما استحال وجود متحرِّك ساكن وأبيض أسود وحيِّ ميِّت، وهذا كلُّه محال ظاهر الفساد، وعلى هذا المذهب إجماع أهل النظر على اختلاف مذاهبهم وقد شدَّ عن القول به شاذون نُسبوا بشذوذهم عنه إلى السفسطة والتجاهل.

١٥٠ - القول في العلم بالألوان هل يصحُّ خلقه في قلب

الأعمى أم لا؟

وأقول: إنَّ ذلك محال لا يصحُّ كما يستحيل خلوُّ العاقل من العلم بالجسم وهو موجود قد اتَّصل به شعاع بصره من غير مانع بينهما، وكما أنَّه لا يصحُّ وجود العلم بالمستنبطات في قلب من لا يمكنه الاستنباط لعدم الدلائل وفقدتها، كذلك يستحيل وجود العلم بالألوان لمن قد فقد ما يتوسَّط بين العاقل وبين معرفة الألوان من الحواس. وهذا مذهب أبي القاسم وكثير من أهل التوحيد، وقد خالفهم فيه جماعة من المعتزلة وسائر أهل التشبيه.

١٥١ - القول فيمن نظر وراء العالم أو مدَّ يده:

وأقول: إنَّه لا يصحُّ خروج يد ولا غيرها وراء العالم إذ كان الخارج لا يكون خارجاً إلاَّ بحركة والمتحرِّك لا يصحُّ تحرُّكه إلاَّ في مكان، وليس وراء العالم / [[ص ١٣٣]] شيء موجود فيكون مكاناً أو غير مكان، وإذا لم تصحَّ حركة شيء إلى خارج العالم لم تصحَّ رؤية ما وراء العالم، لأنَّ الرؤية لا تقع إلاَّ على شيء موجود

تجريد الاعتقاد/ نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

/ [[ص ١٤٩]] الفصل الثاني: في الأجسام:

وهي: قسمان: فلكية وعنصرية، أما الفلكية: فالكليّة منها: تسعة، واحد غير مكوّك محيط بالجميع، وتحت فلك الثوابت، ثم أفلاك الكواكب السيّارة السبعة، وتشتمل على أفلاك آخر تداولير وخارجة المراكز، والمجموع أربعة وعشرون.

/ [[ص ١٥٠]] وتشتمل على: سبعة متحرّرة، وألف ونيّف وعشرين كوكباً ثوابت، والكلُّ بسائط خالية من الكيفيات الفعلية والانفعالية، ولوازمها شفافة.

/ [[ص ١٥١]] العناصر البسيطة:

وأما العناصر البسيطة فأربعة: كرة النار، والهواء، والماء، والأرض. واستفيد عددها من مزوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية، وكلُّ منها تنقلب إلى الملاصق وإلى الغير بواسطة أو بسائط.

/ [[ص ١٥٢]] فالنار: حارّة، يابسة، شفافة، متحرّكة بالتبعية، لها طبقة واحدة، وقوة على إحالة المركّب إليها. والهواء: حارٌّ، رطب، شفاف، له أربع طبقات. والماء: بارد، رطب، شفاف، محيط بثلاثة أرباع الأرض، له طبقة واحدة. والأرض: باردة، يابسة، ساكنة في الوسط، شفافة، لها ثلاث طبقات.

[المركّبات]:

وأما المركّبات: فهذه الأربعة أسطقساتها، وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض، وتفاعل الكيفية في المادة، فتكسر صرافة كيفيتها، وتحصل كيفة متشابهة في الكلِّ، متوسطة، هي: المزاج، مع حفظ صور البسائط. ثمّ تختلف الأمزجة في الإعداد بحسب قرنها وبعدها من الاعتدال، مع عدم تناهياها بحسب الشخص، وإن كان لكلّ نوع طرفاً إفراط وتفريط. وهي: تسعة.

/ [[ص ١٥٣]] الفصل الثالث: في بقية أحكام الأجسام:

وتشترك الأجسام في وجوب التناهي، لوجوب اتّصاف ما فرض له ضده به عند مقياسه بمثله، مع فرض نقصانه عنه، ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية، وما اشتملا عليه، مع وجوب اتّصاف الثاني به.

واتّحاد الحدّ وانتفاء القسمة فيه يدلُّ على الوحدة، والضرورة قضت ببقائها، / [[ص ١٥٤]] ويجوز خلؤها عن الكيفيات المدوقة، والمرئية، والمشمومة كالهواء، ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون، وهو ضروري.

والأجسام كلّها حادثة، لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة، فإنّها لا تخلو عن الحركة والسكون، وكلُّ منهما حادث - وهو ظاهر -.

وأما تناهي جزئياتها، فلا ن وجود ما لا يتناهي محال، للتطبيق، ولوصف كلّ حادث بالإضافة المتقابلتين، ويجب زيادة المتّصف بإحادهما - من حيث هو كذلك - على المتّصف بالأخرى، فينقطع الناقص والزائد أيضاً، والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك من حوادث متناهية، فالأجسام حادثة، ولمّا استحال قيام الأعراض إلّا بها ثبت حدوثها.

والحدوث اختصّ بوقته، إذ لا وقت قبله، والمختار يُرّجح أحد مقدوريه لا لأمر - عند بعضهم -، والمادة منفية، والقبلية لا تستدعي الزمان - وقد سبق تحقيقه -.

\* \* \*

نقد المحصّل/ نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

/ [[ص ١٨٣]] قال: أما الأجسام فالنظر في مقوماتها

وعوارضها:

أما المقومات ففيها مسائل:

النظر الأوّل: في مقومات الأجسام:

مسألة: الجزء الذي لا يتجزى بين المتكلمين والفلاسفة:

لا شكّ في تركّب الأجسام المركّبة عن الأجزاء، أمّا البسيط المحسوس فلا شكّ أنّه قابل للانقسام، والانقسام الممكن إمّا أن يكون حاصلاً بالفعل أو لا يكون كذلك. وعلى التقديرين فإمّا أن يكون متناهياً أو غير متناهٍ. فخرج من هذا التقسيم أقسام أربعة: أحدها أن الجسم مركّب من أجزاء متناهية، كلّ واحد منها لا يقبل القسمة أصلاً، وهو قول جمهور المتكلمين. وثانيها أنّه مركّب من أجزاء غير متناهية بالفعل، وهو قول النظام. وثالثها أنّه غير مركّب، لكنّه قابل لانقسامات غير متناهية، وهو قول مردود. ورابعها أنّه غير مركّب، لكنّه لا ينتهي في الصغر إلى حدّ إلّا وبعد ذلك يكون قابلاً للتقسيم، وهو قول جمهور الفلاسفة.

أقول: إطلاق اسم المقوم على الأجزاء مخالف للعرف، فإنّ المقوم يقال للمحمول الذاتي، والجزء لا يُحمّل على كلّ. والذي يصير الشيء المبهم بسببه محصلاً بالفعل كالفصل للجنس، والجزء لا يكون كذلك. والقول المردود هو الذي نسبه في سائر كتبه إلى محمد الشهرستاني، فإنّه قال بذلك في كتابه المرسوم بـ (المناهج والبيانات).

وعند فئاته يحصل جزء آخر غير منقسم، فالحركة مركبة من أمور، كل واحد منها غير قابل للقسمة. ثم نقول: القدر المقطوع من المسافة بكل واحد من تلك الأجزاء التي لا تتجزى إن كان منقسماً كانت الحركة إلى نصفه نصف تلك الحركة فتلك الحركة منقسمة، هذا خلف. وإن لم يكن منقسماً فهو الجوهر الفرد.

أقول: مخالفه يقول: الحركة لا وجود لها إلا في الماضي أو في المستقبل. وأمّا الحال فهو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان، وما ليس بزمان لا يكون فيه حركة، لأن كل حركة في زمان. وكذلك سائر الفصول المشتركة للمقادير الأخر ليست بأجزاء لها، إذ لو كانت الفصول المشتركة أجزاء المقادير التي هي فصولها لكانت القسمة إلى قسمين قسمة إلى ثلاثة أقسام، والقسمة إلى ثلاثة أقسام قسمة إلى خمسة أقسام، هذا خلف. فإذن الحاضر ليس بحركة. وهو ادعى أنه هو الحركة، وبنى عليه بيانه. والمخالف لا يسلم أن الماضي من الحركة كان موجوداً في آن حاضر، إنما يقول: هو الذي كان بعضه بالقياس إلى آن قبل الحال مستقبلاً وبعضه ماضياً وصار في الحال كله ماضياً، وهكذا في المستقبل. وفي الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن أن يتحرك، فإن الحركة إنما تقع في زمان. وليس شيء من الزمان بحاضر، لأنه غير قار الذات.

قال: الثالث لو تركب الجسم من أجزاء غير متناهية لامتنع الوصول من أوله إلى آخره بالحركة إلا بعد الوصول إلى نصفه، ولا تمتع الوصول إلى نصفه إلا بعد الوصول إلى ربعه، فإذا كانت الفواصل غير متناهية وجب أن لا يصل المتحرك / [[ص ١٨٦]] إلى أجزاء المسافة إلا في زمان غير متناه. وفساده يدل على فساد المزموم. لا يقال: هذا إنما يلزم على من يقول: الأجزاء التي لا نهاية لها حاصلة بالفعل، ونحن لا نقول به، بل الجسم عندنا شيء واحد قابل لانقسامات غير متناهية.

لأننا نقول: القول بوحدة ما يقبل القسمة باطل، لوجوه: أحدها: وهو أن وحدته إن كانت نفس الذات أو من لوازمها امتنعت إزالتها إلا عند عدم الذات، وإن كانت من العوارض الزائلة فهو محال، لأن القائم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام، فالوحدة في نفسها قابلة للانقسام. فإن قامت بها وحدة أخرى يلزم التسلسل، وإن لم يقم بها وحدة أخرى كانت تلك الوحدة منقسمة بالفعل، فالموصوف بها كذلك، فالجسم منقسم بالفعل.

/ [[ص ١٨٤]] قال: لنا وجوه: الأول أن النقطة بالاتفاق أمر وجودي. ولأن الخط يماس بها غيره، وما به يماس الشيء غيره لا يكون عدماً محضاً، وهي غير منقسمة بالاتفاق. ولأنها طرف الخط، فلو كانت منقسمة لكان طرف الخط أحد قسميها فلا يكون الطرف طرفاً. ولأن موضع الملاقاة من الكرة الحقيقية المماسة للسطح المستوي الحقيقي غير منقسم، وإلا لكان المنطبق منها على المستوي مستويًا فكانت الكرة مضلعة. ثم هذه النقطة إن كانت متحيزة ثبت الجوهر الفرد، وإن كانت عرضاً فمحلها إن كان منقسماً لزم انقسامها بانقسام محلها، وإن لم يكن منقسماً فهو المطلوب.

أقول: قوله: (إن النقطة بالاتفاق أمر وجودي)، ثم قوله: (وهي غير منقسمة بالاتفاق) مناقض لقوله: (نهاية الشيء عدمه فلا يكون وجودياً). والنقطة عند من يقول بها نهاية الخط. فإذن هذا اتفاق من غير تراخي الخصمين. ولو قال بدل ذلك: (باعتراف القائلين به) لكان أصوب.

قوله: (وإن كانت عرضاً فمحلها إن كان منقسماً لزم انقسامها بانقسام محلها) أيضاً غير مسلم عند مخالفه، فإنهم يسمون الأعراض إلى السارية في محلها وإلى غير السارية، ويعدون النقطة في غير السارية ويقولون: إن غير السارية لا يجب انقسامها بانقسام محلها. وملاقاة الكرة الحقيقية للسطح الحقيقي المستوي يكون عندهم بنقطة هي طرف قطر يمر بمركز الكرة وبموضع التماس، وإلا فإذا ماست الكرة سطحاً آخر مستويًا بالطرف الآخر من ذلك القطر، ومرت دائرة عظيمة بنقطتي التماس انقسمت تلك الدائرة بسبب التماسين إلى أربع قسي، اثنتان ماسّتان للسطح واثنتان غير ماسّتين، ويلزم من ذلك انطباق القوس على السطح المستقيم، وذلك محال، وكون التماس بنقطة وانقسام محل النقطة لا يوجب كون النقطة منقسمة على ما مر.

قال: الثاني أن الحركة لها وجود في الحاضر، وإلا لم تكن ماضية ولا / [[ص ١٨٥]] مستقبلة، لأن الماضي هو الذي كان موجوداً في زمان حاضر، والمستقبل هو الذي يتوقع صيرورته كذلك، وما يمتنع حضوره لا يصير ماضياً ولا مستقبلاً. ثم ذلك الحاضر غير منقسم، وإلا لكان بعض أجزائه قبل البعض، فعند حضور أحد النصفين لا يكون النصف الآخر موجوداً، فلا يكون الموجود موجوداً. هذا خلف. فإذن الجزء الحاضر من الحركة غير منقسم،

خطاً من ستة أجزاء، ووضعنا فوق طرفه الأيمن جزءاً وتحت طرفه الأيسر جزءاً، ثم تحركنا إلى أن يصل كل واحدٍ منهما إلى آخر المسافة، فلا بد وأن يمر كل واحدٍ منهما بالآخر، ولا يمكن ذلك إلا بعد أن يتحاذيا، وموضع التحاذي متصل الثالث والرابع؛ وإذا وقع الجزء على ذلك الموضع فقد ماس بكل واحدٍ من نصفيه نصف كل واحدٍ منهما، فيلزم التجزئة.

الجواب عن الكل: أن ما ذكرتموه يدل على تغير جهات الجزء، وذلك لا يوجب القسمة في الذات، فإن مركز الدائرة يحاذي جملة أجزاء الدائرة، مع أن المركز نقطة غير منقسمة.

أقول: إننا حكم فيما مضى بنفي السطوح والنقط، وأجاب هاهنا بما هو مبني على ثبوتها، وعلى تغير الجهات. ولقائل أن يقول: الجهات المتغيرة إن كانت عدمية فلا تمايز بينها على قولك، وإن كانت وجودية وكانت جواهر عاد الكلام فيها كما كان في الأول، وإن كانت أعراضاً وكانت حالة في غير تلك الجواهر لم تكن مقتضية لتغير التماس فيها. وإن كانت حالة فيها أوجب تغيرها انقسام / [[ص ١٨٨]] الجواهر لتمايزها. وكون المركز محاذياً لجملة أجزاء الدائرة لا يفيد في هذا الموضع، لكون ما يتعلّق به تلك المحاذيات المتكثرة واحداً، وكون ما يتعلّق به التماسات غير واحد، فإن تماس ما يماسه من جهة لا تقع على موضع تماس ما يماسه من جهة أخرى، ولذلك يلزم التغير هاهنا، ولم يلزم في المركز.

قال: مسألة: زعم ابن سينا أن الجسم مركّب من الهيولي والصورة:

زعم ابن سينا أن الجسم مركّب من الهيولي والصورة، ومعناه أن التحيز صفة حالة في شيء، فالتحيز هو الصورة، ومحلّه الهيولي. واحتجّ عليه بناءً على نفي الجوهر الفرد بأن الجسم في نفسه واحد، وهو قابل للانفصال، والقابل للشيء موجود مع المقبول لا محالة، والاتصال لا يبقى مع الانفصال، فالقابل للانفصال شيء مغاير للاتصال.

جوابه: لم لا يجوز أن يقال: الانفصال هو التعدد، والاتصال هو الوحدة؟ والجسم إذا انفصل بعد اتّصاله كان معناه أنه صار متعدداً بعد أن كان واحداً. فالطاري والزائل هو الوحدة والتعدد، وهما عرضان، والمورد هو الجسم.

أقول: القول بأن الجسم مركّب من الهيولي والصورة ليس ممّا

وثانيها: أنّا إذا جعلنا الماء الواحد مائين، فالماءان الحاصلان إن قلنا: إنهما كانا موجودين قبل ذلك، فمن المعلوم بالضرورة أن أحدهما ما كان عين الثاني فكان مغايراً له، فالجزءان كانا موجودين بالفعل. وإن قلنا: إنهما ما كانا موجودين قبل ذلك، كان ذلك إحداثاً لهذين المائين وإعداداً للماء الأول، وهو باطل بالبديهة.

وثالثها: أن كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بخاصية غير حاصلة في الجزء الآخر، لأن مقطع النصف موصوف بالنصفيّة ولا يتّصف بها إلا هو. وكذا مقطع الثلث والرابع. وإذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصية بالفعل، وعندهم أن الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب حصول الانقسام بالفعل، لزم حصول الانقسامات بأسرها بالفعل.

أقول: كما أن المسافة تنقسم إلى أجزاء لا إلى حد يقف عندها، كذلك زمان الحركة والمفاصل غير متناهية إلا بالفرض، كذلك الزمان الذي تقطع فيه تلك المسافة يكون في الفرض قابلة لأجزاء كأجزاء المسافة بعينها، فإن كانت المسافة ذات مفاصل غير متناهية كان زمان قطعها مثلها.

قوله في إبطال وحدة ما يقبل القسمة: (إن القائم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام) باطل لما مرّ. وقيام الوحدة بالوحدة ممكن في العقل.

وفي الوجه الثاني ادّعاء الضرورة - بأن أحد المائين الموجودين / [[ص ١٨٧]] قبل القسمة ليس هو عين الثاني - مشتمل على دعوى نفي القسمة مع فرضها، ولذلك لزم المحال. ولا يلزم من كونها غير موجودين قبل القسمة عدم شيء بعد القسمة غير الاتّصال، وحدوث شيء غير الانفصال، وذلك محسوس، فضلاً عن أن يكون باطلاً بالبديهة.

وفي الوجه الثالث (أن الأجزاء المفروضة تستتبع الخواص) ليس بشيء، لأن تغير الخواص اللّازمة من الفرض لا يقتضي الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض.

قال: احتجوا بوجوه: أحدها: أن كل متحيز يفرض، فإن الوجه الذي منه يلاقي ما على يمينه غير الذي منه يلاقي ما على يساره، فيكون منقسماً. وثانيها: أنّا إذا ركّبنا سطحاً من أجزاء لا تتجزى، ثم نظرنا إليها رأينا أحد وجهيه دون الثاني، والوجه المرئي غير الذي ليس بمرئي، فيكون منقسماً. وثالثها: أنّا لو ركّبنا



علي بن سينا. / [[ص ١٩٠]] وعندهم أن السماوات قديمة بذاتها وصفاتها المعينة، إلا الحركات والأوضاع، فإن كل واحد منها حادث ومسبوق بآخر، لا إلى أول. وأمّا العناصر فالهولي فيها قديمة بشخصها، والجسميّة قديمة بنوعها، وسائر الصور قديمة بجنسها، أي كانت قبل كل صورة صورة أخرى لا إلى نهاية.

وأمّا القسم الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطاطاليس بالزمان، كتالبس وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط، وقول جميع الثنويّة، كالمانويّة، والديصانيّة، والمرقونيّة، والماهانيّة. ثمّ هؤلاء فريقان:

الفرقة الأولى الذين زعموا أن تلك المادّة جسم. ثمّ زعم تالس أنّه الماء، لأنّه قابل لكلّ الصور. وزعم أنّه إذا انجمد صار أرضاً، وإذا لطف صار هواءً، ومن صفوة الهواء تكوّنت النار، ومن الدخان تكوّنت السماوات. ويقال: إنّه أخذه من (التوراة)، لأنّه جاء في السّفر الأوّل منها: (إنّ الله تعالى خلق جوهرًا فظفر إليه نظر الهيبة فذابت أجزاءه فصارت ماءً، ثمّ ارتفع منه بخار كالمدخان فخلق منه السماوات، فظهر على وجه الماء زيد خلق منه الأرض، ثمّ أرساها بالجبال). وزعم أنكساييس أنّه الهواء، وكوّن النار من لطافته، والماء والأرض من كثافته. وزعم أبرقليطس أنّه النار، وكوّن الأشياء عنها بالكثاف. وآخرون قالوا: إنّه الأرض، وكوّن الأشياء عنها بالتلطيف. وآخرون: إنّه البخار، وكوّن الهواء والنار عنه بالتلطيف، والماء والأرض بالتكثيف. وعن أنكساغورس أنّه الخليط الذي لا نهاية له، وهو أجسام غير متناهية. وفيه من كلّ نوع أجزاء صغيرة متلاقية أجزاء على طبيعة الخبز وأجزاء على طبيعة اللحم. فإذا اجتمع من تلك الأجزاء شيء كثير وصار بحيث يحس ويرى ظنّ أنّه حدّث. وهذا القائل بنى على هذا المذهب إنكار المزاج والاستحالة، وقال بالكمون والظهور. وزعم بعض هؤلاء أنّ ذلك الخليط كان ساكنًا في الأزل، ثمّ إنّ الله تعالى حرّكه، فكوّن منه هذا العالم. وزعم ديمقراطيس أنّ أصل العالم أجزاء / [[ص ١٩١]] كثيرة [صغيرة] كرية الشكل، قابلة للقسمه الوهميّة دون القسمه الانفكائيّة، متحرّكة لذواتها حركات دائمة. ثمّ اتّفق في تلك الأجزاء أن تصادمت على وجه خاصّ، فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل، فحدثت السماوات والعناصر، ثمّ حدثت من الحركات السماويّة امتزاجات هذه

ابتدعه ابن سينا، ولا ممّا اختصّ به، بل قال به جميع الفلاسفة. والتحيّز لا يقول به إلا بعض المتكلّمين، وهو صفة الماهيّة بشرط الوجود، وليس له إلى الصورة نسبة. ولو كان الاتّصال والانفصال هما الوحدة والتعدّد لكان القابل لها ليس بمتّصل ولا بمنفصل، ولا بواحد ولا بمتعدّد، وكلّ ما هو جسم فإمّا متّصل أو منفصل، وإمّا واحد أو متعدّد. فإذا لا شيء ممّا هو قابل لها بجسم، فقد سمّوا القابل بالهولي، والاتّصال أو الوحدة هو الصورة. هذا على تقدير نفي الجوهر الفرد. أمّا على تقدير ثبوته فالقابل هو الجوهر، ويعرض له التأييف، فيصير جسمًا.

/ [[ص ١٨٩]] قال: مسألة: زعم ضرار والنجّار أنّ ماهيّة الجسم مركّبة من لون وطعم ورائحة...:

زعم ضرار والنجّار أنّ ماهيّة الجسم مركّبة من لون وطعم ورائحة، وحرارة أو برودة، ورطوبة أو ييوسة. وهو باطل، لأنّ المتحيّزات متساوية في ماهيّة التحيّز، ومتباينة بألوانها وروائحها وطعومها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فالتحيّز ماهيّة مغايرة لهذه الصفات.

أقول: هذا مذهب غير معقول إن كان المراد بهذه الأجزاء التي يتركّب منها الجسم أعضاء، أمّا إن كان المراد أنّها جواهر مختلفة يلتئم منها الجسم فساوي الأجسام في التحيّز وتباينها في هذه الأجزاء لا يدلّ على أنّها ليست أجزاء للجسم، لأنّ التحيّز صفة للجسم. وقد قال المصنّف في مسألة تماثل الأجسام: إنّ الحصول في الحيّز حكم من أحكام الجسم، والأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في حكم. فإذا الاشتراك في التحيّز والتباين في الأجزاء لا يدلّ على امتناع كون الجسم مؤلّفًا من تلك الأجزاء.

قال: النظر الثاني في العوارض - يعني في عوارض الأجسام -:

مسألة: اختلف أهل العالم في حدود الأجسام:

اختلف أهل العالم في حدود الأجسام. والوجوه الممكنة فيه لا تزيد على أربعة: فإنّه إمّا أن يكون محدث الذات والصفات، أو قديم الذات والصفات، أو قديم الذات محدث الصفات، أو بالعكس.

أمّا القسم الأوّل فهو قول الجمهور من المسلمين، والنصارى، واليهود، والمجوس.

وأمّا القسم الثاني فهو قول أرسطاطاليس، وثاوفرسطس، وثامسطيوس، وبرقلس. ومن المتأخّرين أبي نصر الفارابي، وأبي

بعض هذه النقول شكًا، وإسناده إلى (التوراة) فيه نظر. وقال المصنّف في بعض مصنّفاته: (إنّ ديمقراطيس قال: إنّ البسائط التي يتألّف منها الأجسام كرتية الشكل). والشيخ ذكر في (الشفاء) في الفنّ الثالث من الطبيعيات أنّهم قالوا: إنّها غير متخالفة إلاّ بالشكل، وإنّ جوهرها جوهر واحد بالطبع، وإنّما يصدر عنها أفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة. وذكر أنّ بعضهم جعل أشكال المجسّمات الخمسة المذكورة في مجسّمات أفليدس هي أشكال الفلك والعناصر. وبالجملة نُقل عنهم اختلافات لا فائدة في ذكرها.

قال: الفرقة الثانية الذين قالوا: إنّ أصل العالم ليس بجسم، وهم فريقان:

الفرقة الأولى: الحرنايية، وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة: الباربي، والنفس، والهيوولي، والدهر، والخلأ. فقالوا: (الباربي) تعالى تامّ العلم والحكمة، لا يعرض له سهو ولا غفلة، ويفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص، وهو تعالى يعرف الأشياء معرفة تامّة. وأمّا (النفس) فإنّه يفيض عنها الحياة فيض النور عن القرص، لكنّها جاهلة لا تعلم الأشياء ما لم تمارسها. وكان الباربي تعالى عالماً بأنّ النفس ستميل إلى التعلّق بالهيوولي وتعشقها، وتطلب اللذة الجسميّة، وتكره مفارقة الأجسام، وتنسى نفسها. ولمّا كان من سوس الباربي تعالى الحكمة التامّة / [[ص ١٩٣]] عمد إلى (الهيوولي) بعد تعلّق النفس بها، فركّبها ضرورياً من التراكيب، مثل السماوات، والعناصر. وركّب أجسام الحيوانات على الوجه الأكمل. والذي بقى فيها من الفساد، فذلك لأنّه لا يمكن إزالته. ثمّ إنّّه تعالى أفاض على النفس عقلاً وإدراكاً، وصار ذلك سبباً لتذكّرها علمها، وسبباً لعلمها بأنّها ما دامت في العالم الهيولاني لا تنفك عن الآلام. وإذا عرفت النفس ذلك وعرفت أنّ لها في عالمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقت إلى ذلك العالم، وعرجت [عليه] بعد المفارقة، وبقيت هناك أبد الآباد في نهاية البهجة والسعادة.

قالوا: وبهذا الطريق زالت الشبّهات الدائرة بين القائلين بالقدّم والحدوث، فإنّ أصحاب القدّم قالوا: لو كان العالم محدثاً فلمّ أحدثه الله تعالى في هذا الوقت المعين وما أحدثه قبل ذلك ولا بعده؟ وإنّ كان خالق العالم حكيماً فلمّ ملأ الدنيا من الآفات؟ وأصحاب الحدوث قالوا: لو كان العالم قديماً لكان غنياً عن

العناصر، ومنها هذه المركّبات. وزعمت الثنويّة أنّ أصل العالم هو النور والظلمة.

أقول: صاحب الملل والنحل نقل عن تالس الملطي أنّه قال: إنّ المبدأ الأوّل أبدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعدومات كلّها، فانبعث من كلّ صورة موجود في العالم على (المثال) الذي في العنصر الأوّل، فمحلّ الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر. وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسيّ إلاّ وفي ذات العنصر صورة ومثال عنه. قال: ويتصوّر العامّة أنّ صور المعدومات في ذات المبدأ الأوّل، لا، بل هي في مبدّعه، وهو تعالى بوحدانيّته أنّ يوصّف بها يوصّف به مبدّعه. ثمّ قال: ومن العجب أنّ نُقل عنه أنّ المبدع الأوّل هو (الماء)، منه أبدع الجواهر كلّها: من السماء، والأرض، وما بينهما. فذكر أنّ من جموده تكوّنت الأرض، ومن انحلاله تكوّن الهواء، ومن صفوة الهواء تكوّنت النار، ومن الدخان والأبخرة تكوّنت السماء، ومن الاشتغال الحاصل من الأثير تكوّنت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبّب على سببه بالشوق الحاصل فيها إليه. وفي الأخير قال: وفي التوراة في السّفّر الأوّل: (جوهر خلقه الله، ثمّ نظر إليه نظر الهيبة...) إلى آخره. ثمّ قال: كأنّ تالس الملطي إنّما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبويّة، قال: والماء على القول الثاني شديد الشبه بالماء الذي عليه العرش: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود: ٧].

وأما أنكسيمايس الملطي فقد نقل عنه مذهبه في التوحيد وخلق الأشياء. ثمّ قال في الأخير: (ونُقل عنه أيضاً أنّ أوّل الأوائل من المبدعات هو الهواء)، وذكر ما ذكر المصنّف. وفي الأخير قال: (وهو أيضاً من مشكاة النبوة). قال: وحكى / [[ص ١٩٢]] فلوطرخس أنّ أبرقليطس زعم أنّ الأشياء إنّما انتظمت بـ (البخت)، وجوهر (البخت) هو نطق عقلي ينفذ في الجوهر الكليّ.

وأما انكساغورس فقد نقل عنه أنّ مبدأ الموجودات جسم متشابه الأجزاء وهي أجزاء لطيفة، لا يُدرکہا الحسّ، ولا يناها العقل. وهو أوّل من قال بالكمون والظهور، ولم ينقل القول بالخليط عنه. وأنباذقلس بعده أيضاً قال بالكمون والظهور، مع قوله بالعناصر الأربعة.

فهذا ما أورده صاحب (الملل والنحل)، ويدلّ على أنّ في

قال: الفرقة الثانية [أصحاب] فيثاغورث، وهم الذين قالوا: المبادي هي الأعداد المتولدة عن الوحدات. قالوا: لأنَّ قوام المركبات بالبساط، وهي أمور كلُّ واحد منها واحد في نفسه. ثمَّ تلك الأمور إمَّا أن تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات، أو لا تكون. فإنَّ كان الأوَّل كانت مركبة، لأنَّ هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة، وكلامنا ليس في المركبات، بل في مباديها. وإنَّ كان الثاني كانت مجرد وحدات، وهي لا بدَّ وأن تكون مستقلةً بأنفسها وإلاَّ لكانت مفتقرة إلى الغير، فيكون ذلك الغير أقدم منها، وكلامنا في المبادي المطلقة، هذا خلف. فإذا الوحدات أمور قائمةً بأنفسها. فإنَّ عرض الوضع للوحدة صارت نقطةً، فإنَّ اجتمعت نقطتان حصل الخطُّ، فإنَّ اجتمع الخطَّان حصل السطح، فإنَّ اجتمع السطحان حصل الجسم. / [[ص ١٩٥]] فظهر أنَّ مبدأ الأجسام الوحدات.

أقول: نُقِلَ عنه أنَّ الوحدة تنقسم إلى وحدة بالذات غير مستفادة من الغير، وهي التي لا تقابلها كثرة، وهو المبدأ الأوَّل. وإلى وحدة مستفادة من الغير، وهي مبدأ الكثرة وليست بداخلة فيها، بل يقابلها الكثرة، ثمَّ تتألف منها الأعداد وهي مبادي الموجودات. وإنَّما اختلفت الموجودات في طبائعها، لاختلاف الأعداد بخواصها. وفي شرح ما ذكره طول ليس فيه فائدة زائدة. قال: وأمَّا القسم الرابع، وهو أنَّ يقال: (العالم قديم الصفات محدث الذات)، فذلك ممَّا لا يقوله عاقل. وأمَّا جالينوس فإنَّه كان متوقفاً في الكلِّ.

دليل المصنّف على أنَّ العالم محدث الذات والصفات:

لنا: لو كانت الأجسام أزليَّة لكانت في الأزل إمَّا متحرّكة أو ساكنة، والقسمان باطلان، فالقول بأزليّتها باطل. بيان الحصر: أنَّ الجسم إنَّ كان مستقرًّا في مكان واحد أكثر من زمان واحد فهو الساكن، وإنَّ لم يستقرِّ كذلك كان متحرّكاً.

وإنَّما قلنا: إنَّه لا يجوز أن يكون متحرّكاً، لوجهين: الأوَّل أنَّ في ماهية الحركة حصول أمر بعد فناء غيره، فماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير، والأزليَّة ماهيتها تقتضي اللامسبوقية بالغير، فالجمع بينهما متناقض. الثاني وهو أنَّ كلَّ واحد من الحركات محدث، فهو مفتقر إلى موجد، وكلُّ ما كان واحد منه مفتقراً إلى الموجد فكأنَّه مفتقر إلى الموجد. فلكلِّ الحركات موجد مختار، وكلُّ ما كان فعلاً لفاعل مختار فلا بدَّ له من أوَّل، فلكلِّ الحركات أوَّل، وهو المطلوب.

الفاعل. وهذا باطل قطعاً، لما نرى أنَّ آثار الحكمة ظاهرة في العالم. وتخيَّر الفريقان في ذلك. وأمَّا على هذا الطريق فلاشكالات زائلة، لأنَّاً لمَّا اعترفنا بالصانع الحكيم لا جرم قلنا بحدوث العالم. فإذا قيل: ولمَّ أحدث العالم في هذا الوقت؟ قلنا: لأنَّ النفس إنَّما تعلقت بالهيوئى في ذلك الوقت، وعلم البارى تعالى أنَّ ذلك التعلُّق سبب الفساد، إلاَّ أنَّه بعد وقوع المحذور صرفه إلى الوجه الأكمل بحسب الإمكان. وأمَّا الشرور الباقية فإنَّما بقيت لأنَّه لا يمكن تجريد هذا التركيب عنها.

بقي هاهنا سؤالان: أحدهما أنَّ يقال: لمَّ تعلقت النفس بالهيوئى بعد أن كانت غير متعلّقة بها؟ فإنَّ حدث ذلك التعلُّق بكليّته لا عن سبب فجوز حدوث العالم بكليّته لا عن سبب. والثاني أنَّ يقال: فهلاً منع البارى تعالى النفس من التعلُّق بالهيوئى؟

أجابوا عن الأوَّل بأنَّ هذا السؤال غير مقبول من المتكلِّمين، لأنَّهم يقولون: القادر المختار قد يُرَجِّح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجِّح، فهلاً جوزوا / [[ص ١٩٤]] ذلك في النفس؟ وغير مقبول من الفلاسفة أيضاً، لأنَّهم جوزوا في السابق أن يكون علّة معدة للاحق. فهلاً جوزوا أن يقال: النفس قديمة، ولها تصوُّرات متجددة غير متناهية، ولم يزل كلُّ سابق علّة للاحق، حتَّى انتهت إلى ذلك التصوُّر الموجب لذلك التعلُّق؟

وأجابوا عن السؤال الثاني أنَّ البارى تعالى علم أنَّ الأصلح للنفس أن تصير عالمة بمضارِّ هذا التعلُّق، حتَّى إنَّها بنفسها تمتنع عن تلك المخالطة. وأيضاً فالنفس بمخالطتها الهيوئى تكتسب من الفضائل العقليَّة ما لم يكن موجوداً لها. فلهذين الغرضين لم يمنع البارى تعالى النفس من التعلُّق بالهيوئى.

أقول: قد مرَّ أنَّ الحرانينيين يقولون بالقدماء الخمسة. وقال صاحب (الملل والنحل): إنَّ المنقول عن غاديمون الذي يقال: إنَّه شيث بن آدم أنَّه قال: المبادي الأوَّل خمسة: البارى تعالى، والنفس، والهيوئى، والزمان، والخلا. وبعدها وجود المركبات. وبعض هذه الأسئلة والأجوبة كأنَّها كلام هؤلاء المتأخِّرين.

وإنَّما أورد هذا المذهب في القسم الثاني - أعني قول الذين قالوا: (أصل الأجسام ليس بجسم) - لقولهم: الهيوئى قديمة. وذكر منه قولهم بأعمَّ من ذلك، وهو أنَّ أصل العالم ليس بجسم، وهو هذه القدماء الخمسة.

وثانيهما: أنكم إما أن تُفسروا المحدث بأنه الذي يكون مسبقاً بعدم نفسه، أو بأنه الذي يكون مسبقاً بوجود الله تعالى، أو بتفسير ثالث.

فإن كان الأوّل، فإمّا أن تريدوا به أنّ العدم سابق عليه بالعلية أو بالشرف أو بالمكان. والكلُّ باطل بالاتفاق. أو تريدوا به أنّ العدم سابق عليه بالطبع. وهو مسلم، لأنّ الممكن يستحقُّ العدم من ذاته والوجود من غيره، وما بالذات أسبق ممّا بالغير. أو تريدوا به السبق بالزمان، وهذا يوجب قَدَم الزمان، لأنّه إذا لم يكن لمفهوم ذلك السبق أوّل، فكان ذلك المفهوم يقتضي تحقُّق الزمان، لزم أن لا يكون للزمان أوّل. ثم يلزم من قَدَم الزمان قَدَم الحركة والجسم، على ما هو معلوم، فالقول بالحدوث على هذا الوجه يوجب القَدَم.

وأما إن فسّرت الحدوث بكونه مسبقاً بوجود الله تعالى، فإن أردتم به السبق بالعلية أو بالطبع أو بالشرف، فالكلُّ مسلم. والسبق بالمكان بالاتفاق. وأما بالزمان، فإنّه يوجب قَدَم الزمان على ما تقدّم.

وإن أردتم بالحدوث معنى ثالثاً فاذكروه لتكلم عليه.

نزلنا عن هذا المقام، لكن لا نُسلم أنّ الجسم لو كان قديماً لكان إمّا أن يكون متحرّكاً أو ساكناً. بيانه: أنّ الحركة عبارة عن الانتقال من مكان إلى مكان، والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد، وهذان القسمان فرع الحصول في المكان، وعندنا العالم ليس في مكان، فيستحيل وصفه بكونه متحرّكاً وبكونه ساكناً. تحقيقه: أنّه لو كان للعالم مكان لكان مكانه إمّا أن يكون معدوماً أو موجوداً. والأوّل محال، لأنّ حصول الوجود في المعدوم محال. وإن كان موجوداً فإمّا أن يكون مشاراً إليه بالحسّ أو لا يكون، فإن كان مشاراً إليه بالحسّ كان إمّا متحرّكاً أو حالاً فيه، فلو حصل فيه لكان مكان الجسم جسماً، وكلُّ جسم يصحُّ عليه الحركة، فإذن تصحُّ الحركة / [[ص ١٩٨]] على مكان المتحرّك، فلذلك المكان مكان آخر، فيفضي إلى وجود أجسام لا نهاية لها، وهو محال. ويتقدير تسليمه بالمقصود حاصل، لأنّ كلّها أجسام، فهي قابلة للحركة. وكلُّ ما يتحرّك فإنّها يتحرّك من مكان إلى مكان، فإذن لكلّ الأجسام مكان. وذلك المكان لا يكون جسماً، لأنّ الخارج عن كلّ الأجسام لا يكون جسماً. وإن لم يكن مشاراً إليه استحال أن يكون مكاناً للجسم، لأنّ مكان الجسم هو الذي

وإنّا قلنا: ليست ساكنة، لوجهين: الأوّل: أنّها لو كانت ساكنة لكانت إمّا أن يصحَّ عليها الحركة أو لا يصحُّ. الأوّل محال، لأنّ صحّة الحركة عليها تتوقّف على صحّة وجود الحركة في نفسها، وقد دللنا على أنّ وجود الحركة الأزليّة / [[ص ١٩٦]] محال، فنبت أنّه لا يصحُّ الحركة عليها. فذلك الامتناع إن كان لازماً للماهية وجب أن لا يزول البتّة، فوجب أن لا يصحَّ الحركة على الأجسام فيما لا يزال، هذا خلف. وإن لم يكن من لوازم الماهية أمكن زواله، ويكون الحركة عليه جائزة، وقد أبطلناه.

الثاني: أنّ السكون أمر ثبوتي على ما دللنا عليه، فنقول: لو كان ذلك السكون قديماً لامتنع زواله، لكنّه يزول، فليس بقديم. بيان الملازمة: أنّ القديم إن كان واجباً لذاته امتنع عدمه، وإن لم يكن واجباً لذاته افتقر إلى مؤثّر، فلا بدّ من الانتهاء إلى الواجب لذاته، قطعاً للتسلسل، على ما سيأتي إن شاء الله تعالى. وذلك الواجب إمّا أن يكون مختاراً أو موجباً. لا جاز أن يكون مختاراً، لأنّ فعل المختار محدث، لاستحالة إيجاد الموجود، والقديم ليس بمحدث، فتعيّن أن يكون موجباً. فإن لم يتوقّف تأثيره فيه على شرط، لزم من وجوب ذلك المؤثّر وجوب الأثر. وإن توقّف على شرط، فذلك الشرط إن كان ممكناً عاد التقسيم في الحاجة، وإن كان واجباً لزم من وجوب العلة والشرط امتناع زوال ذلك القديم. وأما أنّه يمكن عدم السكون فهو مشاهد في الفلكيات والعنصريّات، ولا جسم إلّا هذين عند الخصم. ومن أراد تعميم الدلالة فلا بدّ له من بيان تماثل الأجسام. ولما ثبت فساد كون الجسم متحرّكاً أو ساكناً في الأزل ثبت أنّ الجسم يستحيل أن يكون أزلياً.

فإن قيل: الدعوى متناقضة لوجهين:

الأوّل: أنّ إمكان وجود العالم ليس له أوّل، وإلّا فقد كان قبل ذلك محالاً لذاته ثم انقلب ممكناً. لكن ذلك باطل، لأنّ الإمكان للممكن ضروري، فيكون العالم قبل ذلك الوقت ممتنع الاتّصاف لذاته بالإمكان، ثم صار واجب الاتّصاف به لذاته. وإذا جوزتم ذلك فجوزوا أنّه ممتنع الاتّصاف بالوجود لذاته، ثم صار واجب الاتّصاف به لذاته. ويلزمكم نفي الصانع، وهو محال. ولأنّه لو جاز أن ينقلب الممتنع لذاته ممكناً جاز ذلك في شريك الإله، والجمع بين الضدّين، وهو / [[ص ١٩٧]] يرفع الأمان عن القضايا العقلية. وإذا ثبت أنّه لا أوّل لإمكان وجود العالم كان القول بأنّه ممتنع الوجود في الأزل منافياً له، فكان باطلاً.

بأنَّ الله تعالى كان عالماً في الأزَل بأنَّ العالم معدوم، فإذا أوجده فقد زال ذلك العلم القديم.

الجواب عن إن قيل: الدعوى متناقضة لوجهين:

الجواب: عن الأوَّل أنَّه لا بداية لإمكان حدوث العالم، لكن لا يلزمه منه صحَّة كون العالم أزلياً، كما أنَّنا إذا أخذنا هذا الحادث بشرط كونه مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً، فإنَّه لا أوَّل لصحَّة وجوده مع هذا الشرط، وإلاَّ فينتهي في فرض التقدُّم إلى حيث لو وُجِدَ قبله بلحظة صار أزلياً، وذلك محال. ثمَّ مع أنَّه لا بداية لهذه الصحَّة لم يلزم صحَّة كونه أزلياً، لما أنَّ الأزلية وسبق العدم بالزمان لا يجتمعان، فكذا هاهنا.

وعن الثاني أنَّ تقدُّم عدم العالم على وجوده، وتقدُّم وجود الله تعالى على وجود العالم عندنا كتقدُّم بعض أجزاء الزمان على البعض عندهم. وكما أنَّ ذلك التقدُّم ليس بالزمان، وإلاَّ لزم التسلسل، فكذا هاهنا.

وعن الثالث أنَّنا إذا فرضنا متحيِّزين متماسِّين، فنعني بالسكون بقاءهما على هذا الوجه، وبالحرَّة أنَّ لا تبقى تلك المماسَّة، بل يصير مماسًّا لشيء آخر. / [[ص ٢٠٠]] وعلى هذا التفسير لا حاجة إلى بيان ماهية المكان. لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يقال: العالم كان في الأزَل جسماً واحداً، والحرَّة والسكون بالتفسير الذي ذكرتموه لا يُفرض إلاَّ عند حصول الجزئين. لأنَّنا نقول: بيَّنا أنَّ الواحد يستحيل أن ينقسم، فلمَّا صار العالم منقسماً الآن علمنا أنَّه لم يكن واحداً.

قوله: (الأزليُّ نوع الحرَّة لا شخصها)، قلنا: هذا باطل، لأنَّ الحرَّة ماهيتها بحسب نوعها مركَّبة من أمر تقصُّي ومن أمر حصل، فإذا ماهيتها متعلِّقة بالمسبوقية بالغير، وماهية الأزلية منافية لهذا المعنى، فالجمع بينهما محال.

قوله: (لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثر في الحادث موجباً لا مختاراً ويكون كلُّ سابق شرطاً لحصول اللآحق عن ذلك الموجب؟)، قلنا: سنقيم الدلالة على فساده في باب إثبات القادر، إن شاء الله تعالى.

قوله: (لِمَ لا يجوز أن يكون القديم فعلاً لفاعل مختار؟)، قلنا: قد تقدَّم إبطاله.

قوله: (لِمَ لا يجوز أن يكون ساكناً؟)، قلنا: لما تقدَّم.

قوله: (على الوجه الأوَّل الامتناع عدم، فلا يُعلَّل)، قلنا:

يتحرَّك منه وإليه، وذلك لا محالة مشار إليه. سلَّمنا الحصر لكن لِمَ لا يجوز أن يقال: إنَّها كانت متحرَّكة؟

قوله من الوجه الأوَّل في أنَّه لا يجوز أن يكون متحرَّكاً: (الحرَّة تقضي المسبوقية بالغير والأزلية تنافيها)، قلنا: الأزلية تنافي وجود حرَّة معينة، لكن لِمَ قلت: إنَّها تنافي وجود حرَّة قبل حرَّة لا إلى أوَّل؟

وأما الوجه الثاني في أنَّه لا يجوز أن يكون متحرَّكاً، وهو أنَّ المجموع فعل فاعل مختار، فله أوَّل. قلنا: لا نُسلِّم أنَّه فعل فاعل مختار. بيانه: أنَّ الموجب قد يتخلَّف عنه الأثر، إمَّا لفوات شرط، أو لحضور مانع. فلمَّ لا يجوز أن يقال: المؤثر في وجود هذه الحوادث موجب بالذات، إلاَّ أنَّ كلَّ حادث متقدِّم فتقدُّمه شرط لأنَّ يصدر عن العلة الموجبة حادث آخر بعده [بواسطة]؟ سلَّمنا أنَّه فعل المختار، لكن لا نُسلِّم أنَّ فعل المختار محدث، وذلك لأنَّ وجود الحادث وصحَّة تأثير المؤثر فيه ممكن أبداً، وإلاَّ فقد كان ممنوعاً لذاته، ثمَّ انقلب ممكناً، وذلك محال. وإذا كان كلُّ واحدٍ منها ممكناً أزلاً، كان تأثير القادر في وجود الأثر جائزاً أزلاً.

سلَّمنا أنَّ الأجسام ما كانت متحرَّكة، فلمَّ لا يجوز كونها ساكنة؟ قوله من الوجه الأوَّل في أنَّها لا يجوز أن تكون ساكنة: (امتناع الحرَّة إمَّا أن يكون لازماً للماهية أو لا يكون)، قلنا: الامتناع عدم، فلا يُعلَّل. سلَّمنا كونه معللاً، لكنَّه وارد عليكم أيضاً، فإنَّ العالم يمتنع أن يكون أزلياً، فهذا الامتناع إنَّ كان لازماً للماهية يوجب أن يبقى ممنوعاً أبداً، وإنَّ لم يكن لازماً / [[ص ١٩٩]] كان هذا اعترافاً بجواز كون العالم أزلياً، وذلك يُبطل قولكم.

أما الوجه الثاني في أنَّها لا يجوز أن تكون ساكنة، فنقول: لا نُسلِّم كون السكون وصفاً ثبوتياً. سلَّمناه لكن لا نُسلِّم افتقاره إلى المؤثر، لأنَّ علة الحاجة عندنا [عندكم] الحدوث، فلا يمكنكم بيان افتقار هذا السكون إلى المؤثر إلاَّ إذا بيَّنتم حدوثه، وأنتم فرَّعتم حدوثه على هذه المقدَّمة، فيصير دوراً. سلَّمناه لكن لا نُسلِّم أنَّ القديم لا يُعَدَم، فإنَّ الله تعالى قادر من الأزَل إلى الأبد على إيجاد العالم، فيعدُّ أن أوجد ما بقيت تلك القادرية، لأنَّ إيجاد الموجود محال، فقد عِدِمَ ذلك التعلُّق القديم. لا يقال: إنَّه تعالى قادر على إيجاد، بواسطة أن يُعَدِمه ثمَّ يعيده مرةً أخرى. لأنَّنا نقول: كلامنا في ذلك التعلُّق المخصوص، أعني تعلُّق قدرته بإيجاد العالم ابتداءً، وهذا الذي ذكرتموه تعلُّق آخر. وأيضاً ينتقض

بالحصول في حيزٍ بعد الحصول في حيزٍ آخر، فليس هو نفس الحصول وحده، بل يجب أن يقترن به معنىٌ بعدية الحصول السابق، وهي أمرٌ إضافيٌّ، والإضافات عنده غير ثبوتية. وقد أطلق القول بوجود الحركة، فلزم أن يكون أحد جزئي ماهيتها معدوماً. فلا يكون القول بوجودها على الإطلاق صحيحاً.

أمّا قوله في الوجه الثاني من بيان امتناع كون الحركة أزلية: (إنَّ كلَّ الحركات محتاج إلى موجد مختار)، فغير بيّن بنفسه، ولم يورد عليه دليلاً. وقد يلوح من كلامه عند الاعتراض عليه أنه إنَّما قيّد الموجد المختار، لتخلّف الحركة عنه وامتناع تخلّف المعلول عن العلة الموجبة. لكن لو سلّم له هذا سلّم في كلِّ واحدٍ / [[ص ٢٠٢]] من الحركات. أمّا المجموع والنوع فلم يثبت كونها متخلفين عن مؤثرهما حتّى يسوغ له الدلالة بالتخلّف على كون الموجد مختاراً. وقد أحال في جواب بيان امتناع كون الموجد موجباً وكون كلِّ سابق شرطاً لحصول اللاحق إلى باب إثبات القادر. وفي ذلك الباب لم يزد على قوله: (وأما حوادث لا أول لها فقد تقدّم إبطاله)، لكنّه قبل ذلك في المسألة التي ذكر فيها: (إنَّ مدبّر العالم واجب الوجود) هكذا قال: (حال حدوث السابق، لم يكن القديم مؤثراً بالفعل في الحادث اللاحق، وعند فئاته يصير مؤثراً فيه بالفعل، فتلك المؤثرية حكم حادث، ولا بدّ له من مؤثّر، فإن كان هو الحادث الذي عُدِم الآن لزم تعليل الوجود بالعدم، وهو محال)، فيقال له: لِمَ لا يجوز أن يكون عدم السابق بعد وجوده شرطاً في وجود اللاحق؟ ولا يلزم من امتناع تعليل الوجود بالعدم امتناع اشتراط الوجود بالعدم، فإنَّ عدم الغيم شرط في إضاءة الأرض من الشمس، وعدم الدسومة شرط في انصبغ الثوب من الصبغ.

وأما قوله في الوجه الأوّل في إبطال القسم الثاني بامتناع كون الجسم في الأزل ساكناً: (إنَّ صحّة الحركة تتوقّف على صحّة وجود الحركة في نفسها، وقد مرّ بيان استحالتها في الأزل)، فيقال له: قد تبين ممّا مرّ إمكان استمرار نوع الحركة في الأزل، وإذا كان كذلك فقد بطل أصل هذا الدليل. وأيضاً امتناع الحركة لا يكون لذاتها، وهو عدميٌّ، والعدميُّ عنده لا يكون علةً ولا معلولاً ولا مضافاً، إذ الإضافة عدميةٌ عنده أيضاً، فلا يكون لازماً لما مرّ، وهو أن اللزوم من غير اعتبار العلية والمعلولية غير معقول، وأشار إلى ذلك في الاعتراض بقوله: (الامتناع عدم فلا يُعلل).

مماسّة الجسم أو مسامتته لجسم آخر وصف وجوديٌّ، لأنّه نقيض اللامماسّة التي هي وصف عدميٌّ.

قوله: (يلزمكم هذا في صحّة العالم)، قلنا: العالم معدوم محض، فلا يصحّ الحكم عليه بالصفات الثبوتية، أمّا هاهنا السكون ثبوتيٌّ، فيصحّ التقسيم الذي ذكرناه.

قوله: (علة الحاجة للحدث)، قلنا: بل الإمكان، وقد تقدّم بيانه.

قوله: (تعلّق قادريّة الله تعالى بإيجاد العالم، وتعلّق علمه بأنّ العالم سيوجد قديم، وقد عُدِم بعد وجود العالم)، قلنا: الموجود هو القدرة والعلم، وهما باقيان أزلاً وأبداً.

أقول: هذه الحجّة ممّا أوردتها صاحب الكتاب وذكرها في تصانيفه. والحجّة التي اعتمد عليها جمهور المتكلّمين هي التي تشتمل على أربع دعاوى، وهي أنّ كلّ جسم لا يخلو من الحوادث، وكلّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. والدعاوى الأربع هي: إثبات الحوادث، وامتناع خلوّ الجسم منها، ووجوب سبق العدم على مجموعها، ووجوب سبق العدم على ما يمتنع أن ينفك عمّا يجب أن يسبق عليه / [[ص ٢٠١]] العدم. وكان من الواجب على مصنّف الكتاب أن يبيّن ماهية الأزل، حتّى يتقرّر معنى قوله: (لو كان الجسم أزليّاً لكان في الأزل إمّا كذا وإمّا كذا). وقد فسّر بعض المتكلّمين الأزل بنفي الأوّلية، وفسّره بعضهم باستمرار وجود في أزمنة مقدّرة غير متناهية في جانب الماضي. ولا شك أنّ كلّ واحدة من الحركات لا تكون أزلية على أيّ تفسير يُفسّر به الأزل، كما ذكره في إبطال القسم الأوّل في الوجه الأوّل. إنّما الكلام في مجموع الحركات التي لا أول لها، كما عبّر عنه صاحب الكتاب في الاعتراض على هذه الحجّة بقوله: (لِمَ قلت: إنّ الأزلية تنافي وجود حركة قبل حركة لا إلى أول؟).

وجوابه عن ذلك - بأنّ ماهية الحركة بحسب نوعها مركّبة من أمر تقصّي ومن أمر حصل، فإذا ماهيتها متعلّقة بالمسبوقة بالغير، وماهية الأزلية منافية لهذا المعنى - ليس بمفيد، لأنّ النوع باقٍ مع الأمور المنقضية والأمر الحاصلة، وهو لم يورد حجّة على أنّ ذلك النوع مساوق بالعدم، وماهية الحركة يمكن أن توصف بالدوام وأشخاصها لا تمكن، ومن ذلك يتبيّن أنّ التركيب من أمر تقصّي ومن أمر حصل يرجع إلى أشخاصها لا إلى نوعها، فإذا نوعها لا ينافي الأزلية. ويلزمه شيء آخر، وذلك أنّه فسّر الحركة

وبالحركة زوالها عنه) تفسير جديد للحركة والسكون بها لا يفيد، فإن ذلك القول يقتضي: (أن الجسم الواحد لا يكون متحركاً ولا ساكناً، وأيضاً أن الجسم إذا تحرك كانت أجزاؤه ساكنة لبقائها على الماسّة، وأيضاً لما كان العالم عبارة عن جميع الأجسام ولا يمكن أن يكون معه جسم آخر فلا يكون متحركاً ولا ساكناً، وإن كانت أجزاؤه متحركة وساكنة). وحينئذٍ بطل أصل الدليل، ومن قبل فسّر الحركة والسكون بالحصول في الحيز. قوله في تحقيق مكان العالم: (إنه إما أن يكون معدوماً أو موجوداً)، ثم اعترض بأن الحيز لو كان عدمياً كان الموجود في المعدوم، وأدعى أن ذلك محال ولم يأت فيه بحجة. ولعله قال ذلك لأنه تحيّل أنه قول بكون الموجود معدوماً، وذلك محال. واعتراضه ذلك باطل، لأن ذلك يقتضي كون الجسم في مكان هو أمر عدمي، وليس ذلك بممتنع.

وقد وقع هاهنا في النسخ التي وقعت إلينا ترك ذكر امتناع كون المكان حالاً في متحيز. وكأنه قال: يمتنع أن يكون ذلك المتحيز غير العالم، لأنه حينئذٍ يجوز أن يكون داخلياً، لا امتناع كون المكان داخل المتمكّن. ولا يجوز أن يكون خارجاً، لأن خارج العالم لا متحيز، ويمتنع أن يكون المتحيز هو العالم، لاقتضاء الدور، فإن العالم يكون فيه وهو في العالم. وجوابه: أن الدور يلزم لو كانت لفظة (في) بمعنى واحد، لكنّها هاهنا تدلّ بالاشتراك على شغل الحيز، وعلى القيام بالمحلّ، فلا يلزم الدور.

وقوله: (لو كان المكان جسماً لصحّ عليه الحركة ويكون له مكان آخر ويلزم منه وجود أجسام لا نهاية لها) ليس بصحيح، لأنّ اللازم منه إما الانتهاء / [[ص ٢٠٥]] إلى جسم لا يصحّ عليه الحركة أو وجود أجسام لا نهاية لها.

قال: بيان الفلاسفة في امتناع حدوث العالم:

وأما الفلاسفة فقد قالوا: كلُّ محدث فلا بدّ له من علل أربعة: الفاعل، والمادّة، والصورة، والغاية. قالوا: ونحن نبيّن من هذه الجهات امتناع حدوث العالم.

أما بالنظر إلى الفاعل، فلأنّ العالم لو كان محدثاً لكان له مؤثّر قديم. فتخصيص إحداثه بالوقت الذي أحدثه فيه إما أن يكون مرجح أو لا مرجح. والأوّل باطل، لأنّ النفي المحض لا يُعقل فيه الامتياز. والثاني باطل، لما سبق أن ترجّح أحد طرفي الممكن عن الآخر من غير مرجح باطل.

وأما قوله في الجواب: (إنّ ماسّة الجسم أو مسامته لجسم آخر وصف وجودي، لأنّه نقيض اللاماسّة)، فنقول عليه: قد مرّ الكلام على هذا التقرير، وأيضاً الماسّة والمسامته إضافيتان، وعندك لا شيء من الإضافات بموجودة. وأيضاً / [[ص ٢٠٣]] السكون ليس إضافياً، فلا يصحّ تفسيره بالإضافات.

وقوله في الوجه الثاني: (إنّ السكون إن كان أزلياً ولم يكن واجباً لذاته افتقر إلى مؤثّر موجب، والموجب إن لم يكن تأثيره موقوفاً على شرط امتنع زواله، وإن كان موقوفاً على شرط فذلك الشرط إن كان واجباً امتنع زوال السكون، وإن كان ممكناً عادا التقسيم)، فيقال له: لا نسلم هذا، بعد تسلّم كون السكون ثبوتياً، إلا بعد بيان امتناع كون كلّ شرط مشروطاً بشرط آخر قبله لا إلى أوّل، ولم يوجد ذلك البيان في كلامك.

وقوله: (من أراد تعميم الدلالة فلا بدّ له من بيان مماثلة الأجسام) ليس بوارد، لأنّ الدليل إن صحّ دلّ على امتناع وجود ما لا ينفكّ إمّا عن الحركة أو عن السكون، سواء كان ذلك شيئاً واحداً أو أشياء متماثلة أو مختلفة، ولو ثبت اتفاق الأنصاف بهما أزلاً لشيء لا يخلو عنهما لثبت حدوث ذلك الشيء كيف ما كان.

وأما قوله في الوجه الأوّل من المناقضة: (إنّ إمكان وجود العالم لا أوّل له فالقول بأنّه ممتنع الوجود في الأزل مناقض له)، وقوله في الجواب: (إنّه لا بداية لإمكان حدوث العالم، لكن أزليته مع فرض الحدوث محال) مغالطة، فزاد في الجواب لفظة الحدوث ليصحّ له المغالطة. وكان من الصواب أن يقول: الإمكان الذاتي والامتناع بالغير لا يتناقضان. وإنّما يمتنع وجود العالم أزلاً مع إمكانه، لاستناده إلى فاعل مختار، أو لغير ذلك ممّا يقتضي حدوثه.

وقوله في الجواب عن الوجه الثاني من المناقضة، وهو أن سبق عدم الجسم على وجوده يقتضي قدّم الزمان: (إنّ ذلك كتقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض) ليس بوارد عند خصمه، لأنّه يقول: التقدّم والتأخّر يلحقان الزمان لذاته وغيره به، فتقدّم عدم على الوجود محتاج إلى زمان يقع فيه، لعدم دخول الزمان المقتضى للتقدّم والتأخّر في مفهومها. وأما بعض أجزاء الزمان فيتقدّم على البعض / [[ص ٢٠٤]] الآخر، لكون التقدّم والتأخّر داخلين في مفهومها.

وقوله في الجواب عن الاعتراض الذي بعده، وهو أن العالم ليس في مكان فلا يكون متحركاً ولا ساكناً: (بأنّ إذا فرضنا جوهرين متماسّين عيننا بالسكون بقاءهما على ذلك الوجه،

وعن الثالث أنك قلت: كلُّ محدثٍ فعدمه سابق على وجوده، فقد اعترفت بكون العدم موصوفاً بالسابقية، ووصف العدم لا يجوز أن يكون موجوداً، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم. فثبت أن السابقية ليست صفة موجودة، فيبطل كلامكم بالكليّة.

وعن الرابع أنّا سنبيّن أنّه تعالى فاعل مختار [إن شاء الله العزيز].

أقول: أمّا التشكيك الأوّل - بأن إحداث العالم في وقت دون وقت يقتضي ترجيح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح. والجواب بأنّه كاختصاص الكوكب بموضع من الفلك دون موضع واختصاص ثخن المتمم بجانب دون جانب - فغير مفيد، لأنّ في الأمور الموجودة يمكن أن يقال: المرجح هناك موجود وليس بمعلوم، وأمّا في الأمور العدمية فلا يمكن ذلك. وقوله في الجواب الحقيقي - بأن إرادة الله / [[ص ٢٠٧]] تعالى تتعلّق بأحد الوقتين تعلّقاً واجباً من غير احتياج إلى مرجح - دعوى مجرّدة عن الحجّة. والاعتراض عليه بأنّ القول بالترجيح يستدعي وجود الأوقات صحيح. والجواب - أنّ الامتياز هناك كما لا يقتضي أن يكون للوقت وقت، كذلك لا يقتضي في امتياز العدم عن الوجود أن يكون لهما وقت - ليس بجواب عنه، وقد مرّ الكلام في كون الوقتين غير محتاجين إلى وقت آخر، والعدم والوجود محتاجان إلى وقت غيرهما. والجواب الصحيح أن يقال: الأوقات التي يُطلَب فيها الترجيح معدومة، فلا تمايز بينها إلّا في الوهم، وأحكام الوهم في أمثال ذلك غير مقبولة، إنّها بيتدي وجود الزمان مع أوّل وجود العالم، ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلاً.

وأمّا التشكيك الثاني - بأنّ كلُّ محدثٍ محتاج إلى مادّة تسبقه وتكون محلاً لإمكانه، والمادّة إنّ حدثت احتاجت إلى مادّة تسبقها. والجواب عنه بأنّ الإمكان غير وجودي، وأيضاً المادّة ممكنة، فيلزم أن يقوم إمكانها بمادّة أخرى - ليس بوارد، لأنّ الإمكان الذي محله الماهية غير الإمكان الذي محله المادّة، فإنّ الأوّل منها أمر عقلي يُعقل عند انتساب الماهية إلى وجودها، والثاني عبارة عن الاستعداد، وهو استعداد وجود شيء يكون قبل وجود ذلك الشيء ويحتاج إلى محلّ، لأنّه عندهم عرض موجود من جنس الكيف. والجواب الصحيح أنّ الأمور الإبداعية لا يُتصوّر فيها استعداد يتقدّم وجودها [وإمكانها إنّها يُعقل عند وجودها وهو صفة لماهيّتها التي لا تُوجد قبل وجودها].

وأمّا بالنظر إلى المادّة، فلأنّ كلُّ محدثٍ فقد كان قبل حدوثه ممكناً، والإمكان وصف ثبوتي في الممكن فيستدعي موصوفاً ثابتاً، وذلك هو المادّة. ثمّ هي إنّ كانت حادثة افتقرت إلى مادّة أخرى ولزم التسلسل، وإلّا لزم قَدَم المادّة.

وأمّا بالنظر إلى الصورة فلأنّ الزمان لا يقبل العدم الزماني، لأنّ كلُّ محدثٍ فعدمه سابق على وجوده. فمفهوم ذلك السبق أمر مغاير للعدم، لأنّ العدم قد يكون وبعد، والقبل لا يكون بعد، فتلك القبليّة صفة ثبوتية، فقبل أوّل الحوادث حادث آخر، والكلام فيه كما في الأوّل، فقبل كلِّ حادث حادث آخر لا إلى أوّل.

وأمّا بالنظر إلى الغاية، فهو أنّ موجد العالم إنّ كان مختاراً فلا بدّ له من غاية في الإيجاد، فكان مستكملاً بذلك الإيجاد، فكان ناقصاً لذاته. وإن لم يكن مختاراً كان موجباً لذاته، فيلزم من قَدَمه قَدَم الأثر.

الجواب عن بيان الفلاسفة في امتناع حدوث العالم:

والجواب عن الأوّل ما ذكرنا من اختصاص [حدوث العالم بوقته المعين كاختصاص] الكوكب بالموضع المعين من الفلك مع كونه بسيطاً، واختصاص أحد جانبي المتمم بالثخن المخصوص والجانب الآخر بالرقة.

/ [[ص ٢٠٦]] ثمّ الجواب [الحقيقي] أنّ المقتضي لذلك الاختصاص تعلّق بإرادة الله تعالى بإحداثه في ذلك الوقت، وذلك التعلّق عندنا واجب فيُستغنى عن المرجح.

لا يقال: تخصيص الإحداث بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الأوقات، وهذا يقتضي كون الأوقات موجودة قبل ذلك الحادث. لأنّنا نقول: كما أنّه يجوز امتياز وقت عن وقت وإن لم يكن للوقت وقت آخر، فلم لا يجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود الوقت؟

وعن الثاني أنّ الإمكان ليس وصفاً وجودياً على ما مرّ، وأيضاً فالمادّة ممكنة، فيلزم أن يقوم إمكانها بمادّة أخرى، وهو محال. فإن قلت: المادّة قديمة، فإمكانها قائم بها. أمّا إمكان الحادث لا يمكن قيامه به، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم. قلت: لو قام إمكان المادّة بها لكان وجود المادّة شرطاً في إمكانها، لأنّ وجود المحلّ شرط في وجود الحال. فلو كان إمكان المادّة قائماً بها لكان إمكانها مشروطاً بوجودها. لكن وجودها عرضي مفارق، والموقوف على العرضي المفارق مفارق، فالإمكان عرضي، هذا خلف.



الأُنقص متناهيًا، / [[ص ٢٠٩]] والزائد عليه بمقدار متناهٍ متناهيًا، فيكون الكل متناهيًا.

واعترض الخصم عليهم بأن هذا التطبيق لا يقع إلا في الوهم، وذلك يكون بشرط ارتسام المتطابقين فيه، وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم، ومن البين أنّهما لا يحصلان في الوجود معاً، فضلاً عن توهُم التطبيق فيهما في الوجود، فإذاً هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل، لا في الوهم ولا في الوجود. وأيضاً الزيادة والنقصان إنّما فُرض في الطرف المتناهي، لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه، فهو غير مؤثر فيه، فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع.

وأنا أقول: إنّ كلّ حادث موصوف بكونه سابقاً على ما بعده ويكون لاحقاً بما قبله، والاعتباران مختلفان. فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة من الآن تارةً من حيث كلّ واحد منهما سابق، وتارةً من حيث هو بعينه لاحق، كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود، ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهُم التطبيق. ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه. فإذاً اللواحق متناهية في الماضي، لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق. والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناهٍ متناهية أيضاً. ولما تبين امتناع وجود حوادث لا أول لها في جانب الماضي، وتبين بما مرّ امتناع وجود حوادث لها أول ينتهي إليه وهو سكون أزلي، فقد تبين امتناع وجود ما لا يخلو الأجسام عنها في الأزل، وتبين منه امتناع وجود الجسم في الأزل. وإذاً قد تمّ هذا الدليل في سقوط ما اعترض به عليه منه، ويتمّ بذلك الدليل على حدوث العالم بطريقة الجمهور. فهذا ما عندي فيه، وأعود إلى النظر فيما في الكتاب.

قال: مسألة: الأجسام بأسرها متماثلة خلافاً للنظام:

الأجسام بأسرها متماثلة، خلافاً للنظام. واحتج أصحابنا بثلاثة أوجه:

/ [[ص ٢١٠]] أحدها: أنّ الأجسام بتقدير استوائها في الأعراض يلتبس بعضها ببعض، ولولا تماثلها لما كان كذلك. والاعتراض عليه: أنّ هذه الدلالة إنّما تصحّ في حقّ من تصفّح جميع الأجسام وشاهد التباس كلّ واحد منها بكلّ ما عداها. فأما قبل ذلك فليس إلاّ الرجم والأخذ بالظنّ.

وثانيها: أنّها بأسرها متساوية في قبول جميع الأعراض، فتكون

والتشكيك الثالث - بأنّ سبق العدم على الوجود يقتضي وجود حادث قبل ذلك الحادث. والجواب بأنّ السابق ليس ثبوتياً أيضاً - ليس بمفيد، لأنّهم يعترفون بأنّ ذلك السابق ذهني يلزم من توهُم العدم السابق إلاّ أنّه يوجب وجود زمان عندهم يقع فيه العدم السابق والوجود المسبوق، وهو لم يُبطل ذلك.

والتشكيك الرابع - بأنّ فعل المختار يكون لغاية يستكمل بها الفاعل، وذلك / [[ص ٢٠٨]] في حقّ الله محال - ولم يجب عنه إلاّ بقوله: (إنّا سنبيّن أنّ الفاعل مختار). والجواب الصحيح على رأي بعض المتكلمين أنّ الغاية هناك استكمال الفعل لا الفاعل، وعلى رأي بعضهم أنّه لا غاية هناك، وعند الفلاسفة أنّ الغاية هناك نفس الفاعل، لأنّه تعالى إنّما يفعل لذاته، ولأنّه فوق الكمال.

فهذا ما أورده المصنّف والكلام فيه وعليه في هذا الباب.

وبقى علينا أن نذكر ما هو الصحيح ممّا قالوه في مسألة الحدوث، فنقول: الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في هذه المسألة يحتاج إلى إقامة حجة على دعوى واحدة من الدعوى الأربع المذكورة، وهو امتناع وجود حوادث لا أول لها في جانب الماضي، فنورد أولاً ما قيل فيه وعليه، ثمّ أذكر ما عندي فيه، فأقول: الأوائل قالوا في وجوب تناهي الحوادث الماضية: إنّهُ لَمّا كان كلّ واحد منها حادثاً كان الكل حادثاً. واعترض عليه بأنّ حكم الكل ربّما يخالف الحكم على الآحاد. ثمّ قالوا: الزيادة والنقصان يتطرّفان إلى الحوادث الماضية فتكون متناهية. وعورض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته، فإنّ الأولى أكثر من الثانية مع كونها غير متناهيين.

ثمّ قال المحصلون منهم: الحوادث الماضية إذا أخذت تارةً مبتدأة من الآن مثلاً ذاهبة في الماضي، وتارةً مبتدأة من مثل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي، وأطبقت إحداهما على الأخرى في التوهُم بأنّ يُجعل المبدءان واحداً، وهما في الذهاب إلى الماضي متطابقين استحالة تساويهما، وإلاّ كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الذي بين الآن وبين السنة الماضية وعدمها واحداً، واستحال كون المبتدأة من السنة الماضية زائدة على المبتدأة من الآن، لأنّ ما ينقص من المتساويين لا يكون زائداً على كلّ واحدٍ منهما، وإذاً يجب أن يكون المبتدأة من السنة الماضية في جانب الماضي أنقص من المبتدأة من الآن في ذلك الجانب. ولا يمكن ذلك إلاّ بانتهائه قبل انتهاء المبتدأة من الآن، ويكون

ولا ينتقض ذلك بما يورد عليه مما ذكره في باب السفسطة. وقيل: إنَّه قال بذلك لأنَّه قال بأنَّ الإعدام من المؤثر غير معقول، وأنَّه لا ضدَّ للأجسام، حتَّى يقولوا: إنَّه ينتفي بطريان الضدِّ، ولا يقول بثبوت المعدوم حال العدم. ومذهبه أنَّ الأجسام تنتفي عند القيامة، فلا بدَّ له من القول بأنَّها لا تبقى، كما قيل في الأعراض.

قال: مسألة: التداخل محال في الأجسام خلافاً للنظام:

التداخل محال في الأجسام، خلافاً للنظام، لأنَّها متناثلة فلو تداخلت لارتفع الامتياز بالذاتيات واللوازم والعوارض، فيفضي إلى اتحاد الاثنين.

أقول: لِمَا أُلزِمَ النظام القول بوجود الجواهر الفردة غير المتناهية في / [[ص ٢١٢]] الجسم المتناهي لزمه القول بتداخل الجواهر، والدليل الذي ذكره [المصنّف] عامٌّ في الأجسام والأعراض. والنظام لا يقول بتناثل الأجسام فلا يكون ذلك حجةً عليه، والمعتمد هو حكم بديهية العقل بأنَّ الجسمين لا يجتمعان في حيِّز واحد. وأمَّا في الأعراض فموضع نظر، لأنَّ القائلين بوجود الفصول المشتركة للكَمِّيَّات جوَّزوا اجتماع النقط في محلٍّ واحدٍ مطلقاً، واجتماع الخطوط لا في جهة الطول، واجتماع السطوح لا في جهة الطول والعرض.

قال: مسألة: الأجسام يجوز خلؤها عن الألوان والطعوم والروائح خلافاً لأصحابنا:

الأجسام يجوز خلؤها عن الألوان والطعوم والروائح، خلافاً لأصحابنا. لنا: أنَّ الهواء لا لون له ولا طعم له. احتجُّوا بقياس اللون على الكون، وبقياس ما قبل الاتِّصاف على ما بعده، والأوَّل خال عن الجامع، وأمَّا الثاني فعندنا يجوز خلوه عمَّا لا يبقى بعد الاتِّصاف بها. وأمَّا الباقي فهو لا ينتفي عن المحلِّ إلَّا بضدِّ يزيله عنه. فإنَّ صحَّ هذا ظهر الفرق، وإلَّا منعنا الحكم في الأصل.

أقول: نُقِلَ هذا عن أبي الحسن الأشعري. وقيل: لم يكن مراده ما فهم من قوله. أمَّا أنَّ الهواء لا لون له ولا طعم لعدم الإحساس به، فعدم الإحساس فيما من شأنه أن يُحسَّ به من غير مانع يقتضي النفي وإلَّا لأدَّى إلى السفسطة. وادَّعوا أنَّ أبا الحسن قاس اللون على الكون، يعني لِمَا امتنع خلوه الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياساً عليه. ومنع المصنّف هذا القياس لخلوه حكمي اللون والكون عن الجامع. وأيضاً اتَّفَق الفريقان أعني أبا الحسن والمعتزلة على امتناع خلوه الجسم عن الأعراض التي هي قارّة في

متساوية في الماهية. والاعتراض عليه: أنَّه لم يصحَّ عندنا أن جرم النار قابل للكثافة الأرضية، وأنَّ جرم الفلك قابل للصفات المزاجية. وقصّة إبراهيم عليه السلام [جزئية، فلا تدلُّ على الحكم الكلي]. وأيضاً فَلَِمَ لا يجوز أن يقال: إنَّ الله تعالى خلق في بدن إبراهيم [كيفية عندها يستلذُّ ممانسة النار، كما في النعامة وغيرها؟ ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول الأعراض، فلا يلزم منه استوائها في تمام الماهية، لأنَّ الاشتراك في اللوازم لا يدلُّ على الاشتراك في الملزومات.

وثالثها: أنَّ الجسم لا معنى له إلَّا الحاصل في الحيِّز، والأجسام بأسرها متساوية فيه، فتكون مساوية في الماهية. والاعتراض: أنَّ الحصول في الحيِّز ليس ذات الجسم، بل حكماً من أحكامه، وقد ذكرنا أنَّ التساوي في اللوازم لا يدلُّ على التساوي في الملزومات. أقول: الحدُّ الدالُّ على ماهية الجسم على اختلاف الأقوال فيه واحد عند كلِّ قوم بلا وقوع القسمة فيه، ولذلك اتَّفَق الكلُّ على تماثله، فإنَّ المختلفات إذا جُمِعَت في حدٍّ واحدٍ وقع فيه التقسيم ضرورةً، كقولنا: الجسم إمَّا القابل للأبعاد أو المشتمل عليها، ويُراد بهما الطبيعي والتعليمي. والنظام يقول بتخالفها لتخالف خواصّها. وذلك يوجب تخالف الأنواع، لا تخالف المفهوم من الحدِّ، وذكروا أنَّ تقي الدين العجّال أيضاً ذهب إلى تخالف الأجسام. وأنا ما رأيت في كلامه إلَّا ما قاله الجمهور.

/ [[ص ٢١١]] قال: مسألة: الأجسام باقية خلافاً للنظام:

الأجسام باقية، خلافاً للنظام. لنا: أنَّه يصحُّ وجودها في الزمان الأوَّل فيصحُّ في الثاني، لامتناع الانقلاب من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، وهو منقوض على قول أصحابنا بالأعراض، ولا يمكن الاعتماد فيه على الاستمرار في الحسِّ، لما عرفت أنَّ عند تعاقب الأمثال يظنُّها الحسُّ واحداً مستمراً. ولأنَّه منقوض بالألوان على قول أصحابنا. وما يقال: أنا أعلم بالضرورة أيُّ أنا الذي كنت بالبكرة، فهو بناء على النفس الناطقة. ولأنَّ هويّة الحيوان المعين ليست عبارة عن الجسم فقط، بل لا بدَّ فيه من أعراض مخصوصة، وهي غير باقية. وإذا كان أحد أجزاء الهويّة غير باقٍ كانت الهويّة غير باقية.

أقول: هذا النقل من النظام غير معتمد عليه. وقال بعضهم: إنَّه قال باحتياج الأجسام إلى المؤثر حال البقاء، فذهب وهم النقلة إلى أنَّه لا يقول ببقائها. والأولى دعوى الضرورة في بقاء الأجسام.

بعرض، [فإنَّ الدليل الأوَّل هو أنَّ المرئيَّ يُرى طويلاً فليس بعرض] وبيانه صحيح. وظاهر أنَّ كلا الدليلين ضعيف.

قال: مسألة: الخلاء جائز خلافاً لأرسطاطاليس وأتباعه:

الخلاء جائز عندنا وعند كثير من قدماء الفلاسفة، خلافاً لأرسطاطاليس وأتباعه. والمراد من الخلاء كون الجسمين بحيث لا يتماسان، ولا يكون بينهما ما يماسانه. لنا: إذا رفعنا صفحةً ملساء عن مثلها ارتفع جميع جوانبها دفعة واحدة وإلا وقع التفكُّك فيها، وفي أوَّل زمان الارتفاع خلا وسطحها، لأنَّ حصول الجسم هناك لا يكون بعد مروره بالطرف. فحال كونه في الطرف لم يكن في الوسط، فيكون الوسط خالياً. ولأنَّ الجسم إذا انتقل من مكانه إلى مكان فالمكان المنتقل إليه إنَّ كان خالياً قبل ذلك فقد حصل الغرض، وإنَّ كان مملوفاً فالذي كان فيه إنَّ لم ينتقل عنه لزم التداخل، وإنَّ انتقل عنه فإمَّا أنَّ ينتقل إلى مكان الجسم المنتقل إليه منه ويلزم منه الدور، لأنَّه يتوقَّف حركة كلِّ واحد منهما عن مكانه على حركة الآخر عن مكانه أو إلى مكان آخر، والكلام فيه كما في الأوَّل. فيلزم أنَّ البقعة إذا تحرَّكت أن تتدافع جملة كرة العالم، وهو باطل قطعاً. احتجُّوا بأنَّ الخلاء يحتمل التقدير فيكون مقدراً. جوابه: لا نُسلم أنَّه محتمل للتقدير على التحقيق، بل على سبيل التقدير، كما أنَّنا نقول: (لو كان نصف قطر العالم ضعيفاً ما هو الآن لكان ذلك المحيط واقعاً خارج العالم، لكنَّ لما كان ذلك على سبيل التقدير لم يلزم ثبوت مقدار خارج العالم)، كذا هاهنا.

أقول: إذا رُفِعَت الصفحة الملساء عن مثلها رفعاً مستويًا من غير ميل إلى جانب ارتفعت التحتانية معها، وذلك ممَّا يستعمله أهل الحيل في مقاصدهم. ثمَّ إذا مالت إلى جانب ارتفع البعض أكثر من البعض الآخر ودخل الهواء في / [[ص ٢١٥]] الوسط. وأمَّا الجسم المنتقل من مكان إلى مكان فيلزم المحال الذي ذكره لولا التخلخل والتكاثف الحقيقيان، لكن القائلين بنفي الخلاء يقولون بهما. وهما عبارتان عن ازدياد حجم الجسم وانتقاصه من غير دخول شيء فيه أو خروج شيء عنه. وذلك إنَّما يقع في الأجسام الرقيقة القوام كالهواء. فإذا تحرَّك الجسم من مكان إلى مكان تكاثفت الأجسام التي في الجهة المنتقل إليها، وتخلخلت التي في الجهة المنتقل عنها، والخلاء الذي هو بين الجسمين يتقدَّر. وإنَّ لم يتقدَّر فإنَّ بعضها يكون نصف بعض وبعضها ضعف بعض، وإنَّ لم يكن هناك فارض ولا فرض، بخلاف فرض قطر

الحسِّ كالألوان، لا التي هي غير قارَّة، كالأصوات بعد اتِّصافه بها. أمَّا الأشعري فلاجراء العادة بخلق أمثالها عقيب زوالها. وأمَّا المعتزلة فلامتناع انتفائها من غير طريان الضدِّ عليها، ففاس أبو الحسن ما قبل الاتِّصاف امتنع خلوه عنها قبل الاتِّصاف قياساً عليه. فمنع المصنَّف هذا القياس بالفرق بين / [[ص ٢١٣]] الصورتين. وهو أنَّ امتناع الخلوِّ بعد الاتِّصاف موقوف على طريان الضدِّ، وقبل الاتِّصاف ليس هكذا، فإنَّ صحَّ هذا ظهر الفرق، وإلا منعنا الحكم في الأصل وقلنا بجواز الخلوِّ بعد الاتِّصاف، أي خالفنا الاتفاق.

قال: مسألة: الأجسام مرئيةً خلافاً للفلاسفة:

الأجسام مرئيةً، خلافاً للفلاسفة. لنا: أنَّنا نرى الطويل والعريض. والطول لا يكون عرضاً، لأنَّه ثبت كون الجسم مركباً من الأجزاء التي لا تتجزِّي، فلو كان الطول عرضاً لكان محلُّه الجزء الواحد، لاستحالة قيام العرض الواحد بأكثر من محلِّ واحد. فالجزء الموصوف بالطول يكون أكثر مقداراً ممَّا ليس موصوفاً به، فيكون الطويل قابلاً للقسمه، وهو محال. وإذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئيٌّ، فالجوهر مرئيٌّ. والاعتراض: أنَّنا ساعدنا على إثبات الجوهر الفرد، ولكن لا نُسلم أنَّ الطول نفس الجوهر، وإلا لكان الجوهر الفرد طويلاً فيعود الانقسام، بل هو عبارة عن تأليف الجواهر في سمت مخصوص، والتأليف عرض، فلم لا يجوز أن يكون المرئيُّ هو التأليف؟ وأجيب عنه بأنَّنا نرى الطويل حاصلًا في الحيز، وذلك لا يُعقل في العرض، فعلمنا أنَّ المرئيُّ هو الجوهر، ويُشبهه أن يكون ذلك كلاماً غير الأوَّل.

أقول: الفلاسفة لا يُنكرون كون الأجسام مرئيةً، بل إنَّما يقولون: الأجسام مرئيةً بتوسط الألوان والأضواء، وليست بمرئيةً بذاتها من غير توسط بشيء، وإلا لرئيَّ الهواء. والأشاعرة يقولون عند إثبات الرؤية في الله سبحانه: إنَّ مصحَّح الرؤية هو الوجود، والجسم موجود، فيكون مرئيًا. وصاحب الكتاب بيَّن في الدليل الأوَّل أنَّ المرئيَّ هو الجوهر مع التأليف، ثمَّ ذهب في المنع إلى تجويز كون التأليف هو المرئيُّ. والأصوب أن يقول: كون الجوهر مع التأليف القائم به مرئيًا لا يقتضي كون جزئه الذي هو الجوهر مرئيًا. وبيَّن / [[ص ٢١٤]] أنَّ جوابهم الذي أجابوا به انتقال إلى دليل غيره، وهو أنَّ المرئيَّ يُرى حاصلًا في الحيز فليس

الفضل. ولا يلزم من ذلك كون زمان حركة الجسم ذي القوام أو الميل مساوياً لزمان حركة عديهما.

وأجيب عنه بأن الحركة يستحيل أن تُوجد إلا في حدّ زمان السرعة والبطؤ، وزمان السرعة والبطيئة مختلفان. فالحركة وإن كانت تستحقّ زماناً لذاتها لكنّها من حيث هي حركة فقط يستحيل أن يتعيّن لها زمان، فإنّ كلّ زمان يتعيّن يجب أن يكون قابلاً للنقصان والزيادة، وحيثُ كانت مع حدّ من السرعة والبطؤ وفرضت مجرّدة عنهما، هذا خلف. فهذا ما قيل في هذا الموضوع.

وما في الكتاب جواب سؤال، وتقريره هكذا: الحركة في الملاء الذي نسبة رفته إلى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمانها في الماء إمّا أن يقع في زمان أو لا في زمان، لكن يستحيل أن يقع في زمان، لأنّه يستلزم كون الحركة في الملاء الذي هو أرقّ من ذلك الماء أسرع من الحركة في الخلاء، والمقاوم / [[ص ٢١٧]] يجب أن يجعل الزمان أكثر. وعلى هذا التقدير نجعله أقلّ، هذا خلف، فإذن تلك الحركة تقع لا في زمان. وذلك إمّا يمكن إذا لم يكن استحقاتها للزمان لذاتها، بل للعائق، وذلك معلوم الفساد. ويلزم منه ما ذكره أبو البركات بعينه.

قال: مسألة: الأجسام متناهية خلافاً للهند:

الأجسام متناهية، خلافاً للهند. لنا: أنّا إذا فرضنا خطأ غير متناهٍ وفرضنا خطأً آخر متناهياً موازياً للأول، فإذا مال المتناهي عن الموازة إلى المسامته فلا بدّ من نقطة هي أوّل نقطة المسامته [لكن ذلك محال، إذ لا نقطة إلا وفوقها أخرى]، فتكون والمسامته مع الفوقانية قبل المسامته مع التحتانية. فإذن فرض خطأ غير متناهٍ يفضي إلى هذا المحال، فيكون محالاً.

أقول: هذا دليل أورده الحكماء في هذا الموضوع، فقالوا: لو كانت الأبعاد غير متناهية لامتنعت الحركة على الاستدارة، إذ يجب أن ينتقل القطر الموازي لبعد غير متناهٍ عند الحركة المستديرة من الموازة إلى المسامته فيكون للمسامة أوّل، ويمتنع أن يكون لها أوّل، لما ذكره المصنّف. فإذن الحركة المستديرة على ذلك التقدير ممتنعة الوقوع، لكنّها موجودة، فإذن البعد غير المتناهي ممتنع الوجود.

وفيه نظر، لأنّ الأمور الواقعة في الزمان إمّا يكون أوائلها آن هو مبدأ ذلك الزمان كالحركة، فإنّ مبدأها هو الآن الذي لم يشرع المتحرّك في الحركة بعد، وكلّ آن بعد ذلك الآن فإنّ الحركة قد عبر عنها جزء حتّى وصلت إليه، وذلك الجزء يقبل القسمة إلى ما لا

العالم أكبر أو أصغر ممّا هو الآن. قالوا: ولولا ضرورة الخلاء لما بقى الماء في الهواء معلّقاً في سراقه الماء، ولما تحرّك إلى فوق في آلات، مثل الآلة التي يجذب بها البول من صاحب أسر البول يُسمّى بأثافيل، وغيرها من آلات أصحاب الحيل. والمنافضة بالمصاصة لا يتمشّى مع إمكان التخلخل والتكاثف.

قال: تنبيه: الحركة في الملاء الذي نسبة رفته إلى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمانها في الماء إمّا يقع لا في زمان إذا لم يكن استحقاتها للزمان لذاتها، بل للعائق، لكن ذلك معلوم الفساد.

أقول: المسألة التي أوردها هاهنا تُستعمل في نفي الخلاء، وفي إثبات الميل أعني الاعتماد، فيقولون: الحركة في الخلاء تقع في زمان لا محالة، وفي الماء مثلاً في زمان أطول. لكن قوام الماء معاوق للمتحرّك وقوامات الأجسام قابلة للتزيّد والتنقّص. فإذا فرض جسم أرقّ من الماء بحيث يكون نسبة قوامه إلى قوام الماء نسبة الزمانين وجب أن يكون الحركة فيه في زمانٍ مساوٍ للحركة في الخلاء، فيكون وجود المفاوق وعدمه سواء، وهذا محال، فإذن الخلاء ممتنع الوجود.

وأما في إثبات الميل فيقولون: الحركة مع عدم الميل تقتضي زماناً، ومع ميل مفروض زماناً أقلّ من ذلك الزمان لمعاوقة الميل، والميل قابل للشدّة / [[ص ٢١٦]] والضعف. فإذا فرض جسم يكون نسبة ميله إلى الميل المفروض نسبة زمان عديم الميل إلى زمان ذي الميل المفروض، وكان زمان حركته مساوياً لزمان حركة عديم الميل، فيكون وجود الميل وعدمه واحداً، هذا خلف، فإذن الجسم لا يخلو عن ميل، وهو المطلوب.

قالوا: وليس لقائل أن يقول: الحركة في الخلاء أو مع عدم الميل يقع لا في زمان. والزمان يتوزّع على المتحرّكات بحسب رقة القوام وكثافته أو بحسب قلة الميل وكثرته، لأنّ الحركة يستحقّ زماناً لذاتها، فإنّ قطع نصف المسافة يكون قبل قطع تمامها، فهذا ما يقولون في هذا الموضوع.

واعترض الشيخ أبو البركات عليه بأنّ قال: لمّا كانت الحركة تستحقّ زماناً لذاتها، كان فضل زمان الحركة في الملاء على الحركة في الخلاء أو مع عدم الميل متوزّعاً على الرقة والكثافة، أو على الميل القليل والكثير، ويكون زمان حركة كلّ جسم مجموع زمان حركته لولا القوام، أو الميل مع حصّة القوام، أو الميل من ذلك

العالم لا يجب أن يكون أبدياً، خلافاً للفلاسفة والكرامية. لنا: أن ما لم يكن أزلياً لا يجب أن يكون أبدياً، لأن ما لا يكون أزلياً كانت ماهيته قابلة للعدم. وذلك القبول من لوازم تلك الماهية، فتكون الماهية قابلة للعدم أبداً.

أما الفلاسفة فقد احتجوا بأمور: أحدها أن المؤثر في العالم موجب بالذات، فيلزم من دوامه دوام العالم. وثانيها أنه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان، فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً، هذا خلف. وثالثها أن كل ما يقبل العدم فإن إمكان عدمه حاصل قبل عدمه. وذلك الإمكان لا بد له من محل، أي لا بد من شيء محكوم عليه، بأنه ممكن الاتصاف بذلك العدم. وليس هو وجود ذلك الشيء، لأن الذي يمكن اتصافه بالشيء لا بد وأن يكون باقياً مع ذلك الشيء، ووجود الشيء لا يتقرر مع عدمه. فإذا لا بد من شيء آخر يقوم به إمكان عدمه، وذلك هو الهويلى. فإذا كل ما يصح عليه العدم فله هويلى، فلو صح العدم على الهويلى لافتقر إلى هويلى أخرى لا إلى نهاية، وهو محال، فإذا الهويلى لا تقبل العدم. ثم قد ثبت أن الهويلى لا تخلو عن الصورة الجسمية، فإذا عدم الجسم محال.

أقول: إنه استدل على دعواه بكون العالم ممكناً لذاته. وأورد من جانب الفلاسفة دلائل يرجع كلها إلى أنه واجب بغيره، وليس بين الأمرين منافاة تقتضي مخالفتها. أما في الدليل الأول فظاهر أنه أسند امتناع عدمه إلى مؤثره الموجب. وأما في الدليل الثاني فبين امتناع عدم الزمان المقيد بكونه بعد وجوده، وذلك لا يدل على امتناعه لذاته. وأما في الدليل الثالث فلم يفرق بين الإمكان الذاتي والإمكان بمعنى الاستعداد، كما بيننا فيما مر، والإمكان / [[ص ٢٢٠]] الثاني يقتضي الاحتياج إلى المادة دون الأول. ولم يدع أحد الخصمين ذلك الإمكان. وامتناع العدم بهذا المعنى ليس لذات الممكن لذاته، إنما يكون عند من يقول به لاحتياج المنعدم إلى المادة السابقة. فقد تبين أن الدلائل التي أوردها دلت على الامتناع بالغير، وذلك لا يخالف ما ادّعاء.

قال: احتج الكرامية المسلمون على وجوب أبدية العالم بأن عدم العالم بعد وجوده، إنما أن يكون بإعدام معدم، أو بطريان ضد، أو بانتفاء شرط. والأقسام الثلاثة باطلة، فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال.

إنما قلنا: إنه لا يجوز أن يُعدم بالإعدام، لأن الإعدام (١) إن

نهاية له كذلك مسامته الخط للخط بعد الموازة، فإنها تقع في زمان بخلاف مسامته الخط للنقطة الواقعة في آن، فمبدأ المسامته يكون آن الموازة، وكل أن بعد ذلك الآن يكون الخط فيه مسامتا بعد آن عبر من المسامته شيء ينقسم إلى ما لا نهاية. وبان من ذلك / [[ص ٢١٨]] أن المحال الذي ذكره غير لازم ولا متعلق بتناهي الخط ولا تناهيه.

قال: احتج الخصم بأن الأجسام لو كانت متناهية لكان الخارج عنها بأسرها إما أن يتميز فيه جانب عن جانب، وإما أن لا يتميز، فإن تميز لم يكن ذلك عدماً محضاً، لأن النفي المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق، فكيف يحصل الامتياز، بل لا بد وأن يكون أمراً وجودياً. ولا شك في أنه يكون مشاراً إليه فيكون مقداراً، ويكون جسماً. فالخارج عن كل الأجسام جسم، هذا خلف. وإن لم يتميز فيه جانب عن جانب فهذا محال ببديهة العقل، لأن العقل الصريح يشهد بأن الطرف الذي يلي القطب الشمالي غير الذي يلي القطب الجنوبي، وإنكار ذلك مكابرة في البديهيات.

والجواب: أن المتكلمين قد سلموا أحياناً متميزة خارج العالم غير متناهية. وزعموا أنها أمور تقديرية غير موجودة. وهذا ضعيف، لأن المقدّر هو الذي لا وجود له إلا في الذهن، والذي لا وجود له إلا في الذهن إن لم يكن مطابقاً للخارج كان ذلك فرضاً كاذباً، وإن كان مطابقاً لزم منه وجود الأحياء في نفس الأمر، وحينئذ يعود الإلزام. وأما الحكماء فإنهم أصرّوا على أن خارج العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب، وأن الحاكم بهذا التميز هو الوهم لا العقل، وحكم الوهم غير مقبول.

أقول: المتكلمون سلموا أحياناً غير متناهية ولم يزعموا أنها تقديرية، بل زعموا أن التمايز فيها تقديري، وذلك هو القول بالخلأ الذي شغلته الأجسام ويكون مكاناً أو حيزاً لها.

وأما قوله: (الذي يلي القطب الشمالي غير الذي يلي الجنوبي)، يقولون في جوابه: إن هذا التمايز في القطبين وهما وجوديان، وفي الخلأ الذي يليهما تقديري يُتوهم بالقياس إليهما، ولولاهما لم يكن شيء أصلاً. والحكماء القائلون بأن الأمكنة سطوح الحاويات يقولون هذه الأحياء وهمية، والحكم بوجودها في الخارج كاذب. وما لا وجود له أصلاً لا يكون / [[ص ٢١٩]] فيه امتياز أصلاً.

قال: مسألة: العالم لا يجب أن يكون أبدياً خلافاً للفلاسفة

والكرامية:

يتجدد أمر أم لا يتجدد؟ فإن لم يتجدد أمر فهو لم يُعدم، وإن تجدد فالتجدد عدم أو وجود، لا جائز أن يكون عدماً، لأنه لا فرق بين أن يقال: لم يتجدد، وبين أن يقال: تجدد العدم، وإلا فأحد العدمين يخالف الآخر، وهو محال. وإن كان وجوداً كان حدوثاً لموجود آخر، لا عدماً للموجود الأول. سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز أن يفنى بحدوث الضد؟

قوله في الوجه الأول: (حدوث الحادث يتوقف على عدم الباقي)، قلنا: لا نسلم، فإن عندنا عدم الباقي معلول الحادث، والعلة وإن امتنع انفكاكها عن المعلول، لكن لا حاجة بها إلى المعلول.

قوله في الوجه الثاني: (المضادة مشتركة بين الجانبين)، قلنا: لم لا يجوز / [[ص ٢٢٢]] أن يكون الحادث أقوى لحدوثه، وإن كنا لا نعرف لمية كون الحدوث سبباً للقوة؟ سلمنا فساد هذا القسم، لكن لم لا يجوز أن يُعدم الجسم لانتفاء الشرط؟ فبيانه أن العرض لا يبقى، والجوهر ممتنع الخلو عنه، فإذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر.

قوله: (إنه يلزم الدور)، قلنا: لم لا يجوز أن يقال: الجوهر والعرض يتلازمان وإن لم يكن بأحدهما حاجة إلى الآخر؟ كما في المتضايقين ومعلولي العلة الواحدة، فإذا لم يوجد أحد المتلازمين وجب عدم الآخر.

أقول: مذهب الكرامية أن العالم محدث وممتنع الفناء، وإليه ذهب الجاحظ. وقالت الأشعرية وأبو علي الجبائي بجواز فناء العالم عقلاً. وقال أبو هاشم: إنما يُعرف ذلك بالسمع. ثم إن الأشعرية قالوا: إنه يفنى من جهة أن الله تعالى لا يخلق الأعراض التي يحتاج الجوهر إلى وجودها. أمّا القاضي أبو بكر قال في بعض المواضع: إن تلك الأعراض هي الأكوان، وقال في بعض المواضع: إن الفاعل المختار يُفني بلا واسطة، وبمثله قال محمود الخياط، وقال في موضع آخر: إن الجوهر يحتاج إلى نوع من كل جنس من أجناس الأعراض. فإذا لم يخلق أي نوع كان انعدم الجوهر. وقال إمام الحرمين بمثل ذلك. وقال بعضهم: إذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر، وبه قال الكعبي. وقال أبو الهذيل: كما أنه قال: (كن) فكان، يقول: (افن) فيفنى. وقال أبو علي وأبو هاشم: إن الله يخلق الفناء وهو عرض فيفنى جميع الأجسام، وهو لا يبقى. و أبو علي يقول: إنه يخلق لكل جوهر

كان أمراً وجودياً لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم، وإلا لكان الوجود عين العدم، بل غايته أنه يقتضي عدم الجوهر، فيكون ذلك إعداماً بالصد. وليس هذا هو القسم الأول، بل هو القسم الثاني. (٢) وإن لم يكن وجودياً كان عدمياً محضاً، فيمتنع استناده إلى المؤثر، لأنه لا فرق في العقل بين أن يقال: لم يفعل البتة، وبين أن يقال: فعل العدم. وإلا فيكون أحد العدمين مخالفاً للثاني، فيكون لكل واحد من العدمين تعين وثبوت، فيكون للعدم ثبوت، هذا خلف.

وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يُعدم بحدوث الضد لوجهين: الأول وهو أن حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الآخر، فلو كان انتفاء الضد الآخر معللاً بحدوث هذا الضد لزم الدور، وهو محال. الثاني وهو أن التضاد حاصل من الجانبين، فليس انتفاء أحدهما بالآخر أولى من العكس، فإما أن ينتفي كل واحد منهما بالآخر، وهو محال، لأن المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر، والمؤثر حاصل مع الأثر، فلو حصل العدمان معاً لحصل الوجودان معاً. فيكونان موجودين معدومين دفعة واحدة، وهو محال؛ أو لا ينتفي واحد منهما بالآخر، فيلزم اجتماع الضدين.

لا يقال: الحادث أقوى من الباقي، لأن الحادث حال حدوثه متعلق السبب / [[ص ٢٢١]] والباقي ليس كذلك. ولأن الحادث حال حدوثه لو عدم لزم اجتماع الوجود والعدم بخلاف الباقي. ولأنه يجوز أن يكون عدم الحادث أكثر فيكون أقوى.

لأننا نجيب عن الأول بأننا بيننا أن الباقي حال بقائه متعلق السبب. وعن الثاني أننا لا نقول: الحادث يوجد ويُعدم معاً، بل نقول: الباقي يمنع الحادث من الدخول في الوجود. وعن الثالث أنه بناء على جواز اجتماع المثليين، وهو محال.

وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون لقطع الشرط، لأن ذلك الشرط لا يكون إلا العرض، [لأن الشرط هو الخارج عن ماهية الشيء فيكون عرضاً] فيكون الجوهر محتاجاً إلى العرض، وكان ذلك العرض محتاجاً إلى الجوهر، فيلزم الدور، وهو محال.

والجواب: عن الثلاثة الأولى في احتجاج الفلاسفة ما تقدم في مسألة الحدوث. وعن الرابع في احتجاج الكرامية أن نقول: لم لا يجوز أن يُعدم بإعدام الفاعل؟

قوله: (الإعدام إما أن يكون أمراً وجودياً أو لا يكون)، قلنا: يقتضي أن لا يُعدم الشيء البتة، لأنه يقال: إذا عدم الشيء فهل

يكون إلا عرضاً - فدعوى مجردة، فإن من الجائز أن يكون شرط هناك غير العرض. كما يكون / [[ص ٢٢٤]] الجوهر الذي هو المحل شرطاً في إيجاد الأعراض فيه. وأيضاً يجوز أن يكون الشرط لا جوهرًا ولا عرضاً، بل أمرًا عديمًا، وقد مرَّ بيان جواز الاشتراط به وزوال ذلك الأمر يقتضي انعدام المشروط به.

وبيان المصنّف كون العرض شرطاً في الإعدام - بأنَّ العرض لا يبقَى والجوهر ممتنع الحلُّ عنه، فيُعدَم بانعدامه - ليس ممَّا يفيد مع هؤلاء الخصوم، لأنَّ الكَرَامِيَّة لا يقولون بذلك كالمعتزلة. وأمَّا إزمامهم الدور، بسبب احتياج الجوهر إلى العرض، فباطل، لأنَّ الدور يكون إذا كان المحتاج إليه محتاجاً إلى المحتاج فيما يحتاج فيه إليه. وهاهنا ليس كذلك، فإنَّ احتياج الجوهر إلى عرض ما لا بعينه، لا إلى عرض معيّن؛ والعرض المعيّن محتاج إلى جسم بعينه، فلا يلزم منه الدور.

وجواب المصنّف بتجوز التلازم من غير احتياج لأحدهما إلى الآخر، ليس بمفيد هاهنا، فإنَّ العرض محتاج في وجوده إلى الجسم. والتلازم وإن كان باحتياج كل واحد من المتلازمين إلى عين الآخر محال، لكنَّه من غير احتياج أحدهما إلى الآخر أو إلى ما يتعلَّق بالآخر ليس بمعقول، فإنَّ ذلك يكون مصاحبة اتِّفَاقِيَّة، وهي لا تقتضي امتناع الانفكاك. فأيراد المثال بالمتضايين على الوجه المشهور غير صحيح، فإنَّ إضافة كل واحد منهما محتاجة في الوجود إلى ذات الآخر لا إلى إضافته، ومعلولاً علّة واحدة يحتاج كل واحد منهما علّة الآخر، فليس فيهما عدم الاحتياج مطلقاً من غير لزوم الدور.

وأمَّا قوله - في أوّل الاشتغال بالجواب: إنَّ الجواب عن الثلاثة الأولى ما تقدّم في مسألة الحدوث - فتلك الثلاثة هي التي أوردتها من جانب الفلاسفة، وهو كون المؤثّر موجباً، وامتناع عدم الزمان بعد وجوده، واحتياج ما يجوز عدمه إلى مادّة قبل عدمه. وقد مرَّ الكلام فيها.

قال: / [[ص ٢٢٥]] تقسيم الأجسام:

الجواهر الجسائيّة الفلكيّة والعنصريّة والأجسام المركّبة:  
الجسم إمّا بسيط وهو الذي يشابه كل واحد من أجزائه كلّ في تمام الماهيّة، وإمّا مركّب وهو الذي لا يكون كذلك. أمّا البسيط فإمّا فلكي، وإمّا عنصري.

أمّا الأجسام الفلكيّة طبائعها وحركتها الإراديّة المستديرة:

فناء، والباقيون قالوا بأنَّ فناء واحد يكفي لإفناء الكلّ. فهذه مذاهبهم.

وقول المصنّف في الإعدام: (إنَّه باطل، لأنَّه لا فرق بين أن يقال: لم يفعل البتّة، وبين أن يقال: فعل العدم) ليس بشيء، وذلك أنَّ الفرق بينهما حاصل في بديهية النظر، فإنَّ القول بأنَّ لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان وبعدم صدور / [[ص ٢٢٣]] شيء عن الفاعل. والقول بأنَّ فعل العدم حكم بتجدّد العدم بعد أن لم يكن وبعصوره عن فاعل، وتمييز العدمين يكون بانتسابهما إلى وجودين أو بانتساب أحدهما دون الآخر.

وقوله في الجواب: (إنَّ هذا يقتضي أن لا يُعدَم شيء البتّة) ليس بجواب، إنَّما هو زيادة الإشكال وتأكيد لقول من يقول: الإعدام غير ممكن إلا بطريقتين الضدّ أو انتفاء الشرط. وهو مذهب أكثر المتكلّمين، كما ذكره. وأمَّا إبطال الإعدام بطريقتي الضدّ فجواب الوجه الأوّل وهو إلزام الدور كما مرَّ ذكره، وهو أن عدم الباقي معلول الحادث.

وقولهم: (إنَّ الحادث لا يكون أقوى من الباقي بكونه متعلّق السبب، لأنَّ الباقي حال البقاء أيضاً متعلّق السبب) ليس بصحيح، لأنَّ الباقي عند قدماء المتكلّمين مستغن عن السبب. وأمَّا عند القائلين بأنَّه محتاج إلى سبب مبقّ فجوابهم أن الموجد أقوى من المبقّي، لأنَّ الإيجاد إعطاء الوجود الذي لم يكن أصلاً والتبقيّة حفظ الوجود الحاصل. ولكونه أقوى يترجّح الحادث وينعدم المرجوح. وإيراد الاعتراض بأنَّ الحادث لو عُدم بسبب الباقي حال الحدوث لكان موجوداً معدوماً معاً، وهو محال. والباقي لو عُدم بسبب الحادث ما لزم منه محال.

ثمَّ الجواب - بأنَّ الباقي يمنع الحادث عن أن يصير موجوداً، ولا يلزم منه محال - ليس بمرضي، فإنَّ الباقي لو كان بحيث يمنع لكان أقوى، وليس كذلك. والاعتراض بتجوز كون الحادث أكثر عدداً من الباقي، والجواب بامتناع اجتماع المثليين ليس ممَّا يذهب إليه وهم. وجواب الوجه الثاني من إبطال الإعدام بطريقتي الضدّ، وهو أن التضادّ حاصل من الجانبين على السواء، بتجوز كون الحادث أقوى وإن كُنَّا لا نعرف لميَّته، فليس بجواب. والجواب ما بيَّناه من كون الحادث أقوى لترجّح الموجد على المبقّي.

وأمَّا إبطال الإعدام - بسبب انتفاء الشرط وأنَّ الشرط لا

يتحدّد به الجهة لا يجوز أن يتركّب من أجزاء مختلفة لكونها مختلفة الجهات، ووجوب كون الجهات متقدّمة على أجزائها ثمّ عليها. فإذا كان المحدّد يكون بسيطاً في نفسه متشابهاً في شكله، ولا متشابه في الشكل غير الكرة، فإذا كان هو كرة. ولا يمكن أن يُحدّد ما هو خارج عنه، لاحتياجه في التعلّق بما هو خارج عنه إلى الجهة المتقدّمة عليها. فإذا كان يُحدّد ما هو داخل فيه، ولا تميّز فيما هو داخل فيه باعتبار الجهة إلاّ بالمركز أو بالمحيط. فإذا كان يتحدّد به جهتان هما مأخذاً امتداد واحد لا غير، وهما العلوّ والسفل، وما عداهما لا يكون متميّزاً بالطبع، بل إن كان فيها امتياز كان بالعرض كاليمين والشمال. وبساطة المحدّد يمكن أن يُبيّن بما قلنا، وإن كان بيانها بامتناع / [[ص ٢٢٧]] الخرق عليه أيضاً يمكن، كما ذكره.

وأما بيان وجوب الحركة في المحدّد فلا يتأتّى إلاّ بمقدّمتين: إحداهما أن الجسم لا يخلو عن ميل. وثانيتهما أن الجسم البسيط يمتنع أن يكون فيه ميلان مختلفي الجهة. ويمتنع أن يتحرّك المحدّد حركة غير المستديرة. فإذا كان فيها ميل مستدير. ولا عائق لها، لأنّ العائق عن الحركة يجب أن يكون ذا ميل في جهة مخالفة لجهة ميل المتحرّك. وليس هنا جهة أخرى، وكلّ ميل بلا عائق يقتضي حركة. فإذا كان المحدّد متحرّك على الاستدارة. فهذه مقدّمات لا بدّ منها في بيان ما قصد بيانه. وعلى كلّ مقدّمة كلام لم يشر إلى شيء من ذلك. فأعرضنا عنه اقتداءً به، لئلاّ نكون خائضين في غير ما قصدناه.

قال: وأما العناصر الأرض والماء والهواء والنار:

فزعّموا أنّ الأرض محفوفة بالماء، والماء بالهواء، والهواء بالنار، وأنها كرات منطوية بعضها على البعض إلاّ الماء. وزعموا أنّ الحركة مسخنة. فالجرم الملاصق للفلك يجب أن يكون في غاية السخونة واللطفة، وهو النار. والذي يكون في غاية البعد يجب أن يكون في غاية البرودة والكثافة، وهو الأرض. والذي يلاصق النار، وهو الهواء، يكون تالياً لها في اللطفة، والذي يلاصق الأرض يتلوها في الكثافة. فهذا هو الرصف المحكم في ترتيب العناصر، إلاّ أنّ هذا الكلام يقتضي أن يكون الأرض أبرد من الماء، وهو على خلاف قولهم، وأن يكون النار في غاية الرطوبة، لأنّ الرطوبة عندهم مفسّرة بسهولة قبول الأشكال، لا بسهولة الالتصاق بالغير وإلاّ لم يكن الهواء رطباً.

أقول: الحكماء لا يزعمون أنّ حرارة النار مقتضاة حركة

فقد زعمت الفلاسفة أنّها لا ثقيلة ولا خفيفة، ولا حارّة ولا باردة، ولا رطبة ولا يابسة. ولا يصحّ الخرق والالتيام، والكون والفساد عليها. واحتجّوا بأنّ الجهة مقصد المتحرّك ومتعلّق الإشارة فتكون موجودة، لأنّ النفي المحض لا تميّز فيه، وهي غير منقسمة وإلاّ لكان المتحرّك إذا وصل إلى أحد نصفيه وبقى متحرّكاً، فإنّما أن يقال: إنّ الآن متحرّك عن الجهة، فتكون الجهة ذلك الحدّ لا ما وراءه، أو إليها فحيث إنّ لا يكون ذلك الحدّ من الجهة، بل الجهة ما وراءه. فثبت أنّ الجهة حدّ غير منقسم. ثمّ بيّنوا أنّه لا بدّ من متحدّد كرويّ بتحدّد الفوق والتحت بمحيطه ومركزه.

ثمّ قالوا: وهذا المحدّد غير قابل للحركة المستقيمة، وإلاّ لكانت الجهتان أعني ما عنه وما إليه حاصلتين له لا به. وإذا لم يكن قابلاً للحركة المستقيمة لزم أن لا يكون ثقيلاً ولا خفيفاً، لأنّ الثقل هو الذي ينزل إلى الوسط، والخفيف هو الذي يصعد عنه، وذلك حركة مستقيمة. ولم يقبل الخرق والالتيام، لأنّ ذلك حركة مستقيمة، وإذا لم يقبل الخرق كان بسيطاً، لأنّ كلّ مرّكّب قابل / [[ص ٢٢٦]] للانحلال، وكلّ بسيط وكلّ جزء يُفرض فيه يمكن أن يحصل على الموضع الذي حصل عليه الجزء الآخر، وكلّ ما كان كذلك كان قابلاً للحركة. وكلّ ما كان كذلك ففيه ميل يُحرّكه، وكلّ ما كان كذلك فهو متحرّك بالاستدارة. وكلّ متحرّك بالاستدارة فحركته ليست بطبيعيّة، وإلاّ لتحرّك بالطبع عمّا عنه تحركّ بالطبع، فيكون الطبيعة الواحدة طالبة للشيء الواحد وهاربة عنه، وهو محال. ولا قسريّة، لأنّ القسر ما يكون على خلاف الطبع، وهناك لا طبع، فلا قسر، فتلك الحركة إراديّة. فالسما حيوان متحرّك بالإرادة. والجواب عن هذه الكليّات مستقصىّ في كتّابنا الكلاميّة والحكميّة.

أقول: إنّما بنى الفلاسفة إثبات الجهات ومحدّدها على القول بتناهي الأبعاد، وقالوا: لِمَا كانت الأبعاد متناهية فالإشارة الحسيّة لا يمكن أن تذهب إلى غير النهاية، ولا المتحرّك القاصد جهةً. ولوجوب كون المشار إليه بالحسّ موجوداً تكون الجهة موجودة، وكلّ موجود قابل للإشارة فإنّما أن يكون جسماً أو جسمانيّاً. ولا يجوز أن تكون الجهة جسماً، لأنّ كلّ جسم قابل للتجزية، ولا شيء من الجهة بقبالة لها، لما ذكره. فإذا كان الجهة جسمانيّة غير قابلة للقسمة. وكلّ جهة تشتمل على مأخذين ضرورةً. والجسم الذي



للأشد والأضعف. لأننا نقول: الصورة إنما تُكسر بواسطة الكيفية الفائضة فيعود المحذور. وهذا تمام القول في الجواهر الجسائية.

أقول: المتكلمون لا يقولون بوجود مقارنة المعلول للعلّة إلا قوم قليل منهم، فإنّ الأشاعرة يقولون: (لا مؤثر إلا الله)، وإن كان خصماؤهم يلزمونهم القول به في وجود صفات الله تعالى. وأكثر القائلين بالعلّة والمعلول لا يقولون بالمقارنة، لقولهم: إنّ ذلك يقتضي محالاً، وهو تحصيل الحاصل. أمّا الحكماء فيقولون بذلك. وهاننا يكون قولهم حجّة عليهم. ولذلك أسنده إلى خصومهم، أعني المتكلمين.

وجوابه عن قولهم: (الكاسر هو الصورة والمنكسر هو الكيفية بأنّ الصورة تُكسر بواسطة الكيفية فيعود المحذور) صحيح، فإنّه إذا كانت الصورة موجودة مع الكيفية كان مجموعها لا يمكن أن يكون كاسراً ومنكسراً في حالة واحدة كما لم يمكن في الكيفيتين. والحق أنّ الكاسر هو الكيفية والمنكسر هو محلّها، ولذلك يحصل التوسّط بين الماء الحارّ والبارد إذا امتزجا من غير حصول صورتين فيهما، ولا يلزم منه محال.

الجواهر الروحانية والملائكة والجنّ والشیاطين:

قال: أمّا الجواهر الروحانية:

وهي التي لا تكون متحيّزة ولا حالة في المتحيّز. وقد عرفت أنّ الفلاسفة هم القائلون بها، وعرفت أقسامها، فنقول: أمّا الهيولى فقد سبق الكلام فيها، وأمّا الأرواح البشريّة فسيأتي القول فيها. وأمّا النفوس السّماوية والعقول فهي الملائكة. وقد تكلمنا على أدلّتهم في إثباتها.

أقول: القول بأنّ القائلين بالجواهر التي لا تكون متميّزة ولا حالة فيه هم الفلاسفة، فيه نظر، لأنّ أبا القاسم البلخي من المعتزلة وأتباعه ذكروا أنّ الروح الإنساني جوهر ليس له صفة التحيّر. وإيراد الهيولى هاننا على أنّها من الجواهر الروحانية ليس بمرضيّ عند القائلين بها. وأمّا النفوس السّماوية والعقول / [[ص ٢٣٠]] فلم يتكلم إلى هاننا في هذا الكتاب بما يدلّ على إثباتها، إنّما أورد حكايات الحرانانية فيها فقط، وذكرها عند قسمة الجوهر على رأي الفلاسفة بأسائها فقط.

قال: القول في الملائكة والجنّ والشیاطين:

قال المتكلمون: إنّها أجسام لطيفة قادرة على التشكّل بأشكال مختلفة. والفلاسفة وأوائل المعتزلة أنكروها، قالوا: لأنّها إنّ كانت

الفلك، بل إنّما قالوا: إنّها مقتضاة صورتها، وهي ذاتيّة. وما يفيد الفلك يكون غريباً، وإنّما نُقِلَ ذلك عن قول الكندي وأمثاله. وقد ذكر ابن سينا ذلك نقلاً عنه وقال: إنّ كان شديد التذبذب. وكذلك القول في تعليل برودة الأرض وكثافتها / [[ص ٢٢٨]] ببعدها من الفلك.

وأما قوله: (هذا الكلام يقتضي أن تكون الأرض أبرد من الماء، وهو على خلاف قولهم) أيضاً فيه نظر، فإنّهم لم يعلّلوا البرد بالبعد عن الفلك، ولم يقولوا بأنّ الأرض ليست أبرد من الماء، إنّما قالوا: الماء أبرد عند الحسّ. وحيث قالوا: الكثافة مقتضاة البرودة حكموا بأنّ الأرض أبرد في نفسها لكونها أكثف، وقلة الإحساس بها لعدم نفوذها في المسام، لكثافتها أيضاً. وأمّا الرطوبة فإن كانت مفسّرة بسهولة قبول الأشكال كان النقص بالنار وارداً عليهم. وإن كانت سهولة القبول محمولةً عليها فلا، لأنّ المحمول ربّما يكون أعمّ. والحق أنّ النار مجفّف، وليس يبأس بالمعنى المقابل للمعنى الموجود في الماء.

قال: ثمّ زعموا أنّ هذه الأربعة قابلة للكون والفساد، لأنّ النار عند انطفائها تتقلّب هواء، والهواء إذا برد صار ماءً، ولذلك تجتمع قطرات الماء على طرف الكوز المبرّد بالجمد، والماء ينقلب أرضاً كما يفعله أصحاب الإكسير.

أقول: عبارة ابن سينا هكذا: وقد يحلّ الأجساد الصلبة الحجرية مياهاً سيّالة، يعرف ذلك أصحاب الحيل، كما قد يجمد مياه جارية لتشرب حجارة صلبة. والظاهر فيه أنّ أصحاب الإكسير يحلّون الأجسام الصلبة مياهاً. وأمّا عكسه فتفعله الطبيعة، فإنّ كثيراً من مياه العيون ينعقد حجارة صلبة.

قال: وأمّا المرکبات:

فزعموا أنّ هذه العناصر إذا اختلطت انكسرت سورة كيفية كلّ واحد منها بسورة كيفية الآخر، فيحصل كيفية متوسّطة هي (المزاج). والمتكلمون قالوا: العلة مقارنة للمعلول، فإذا كان الكاسر لسورة كلّ واحد منهما سورة الآخر، فإنّ حصل الانكسار دفعاً واحدة لزم حصول الكاسرين في ذلك الزمان، فيكون كلّ واحد من تينك الكيفيتين في ذلك الآن منكسراً وغير منكسر، هذا خلف. وإن لم يوجد معاً فهو محال، لأنّ المغلوب لا يعود غالباً. لا يقال: الكاسر هو الصورة المقومة، وهي باقية من غير انكسار؛ والمنكسر هو الكيفية، وهي قابلة / [[ص ٢٢٩]]

أنوار الملكوت / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٢٧]] المقصد الثاني: في تعريف الجوهر والعرض والجسم:

المسألة الأولى: في تعريف الجوهر والعرض والجسم:

قال: القول في الجوهر والعرض.

الجوهر: هو المتحيز. والعرض: الحال في المتحيز. ولا واسطة بينها. والجسم: ما يتركب من ثمانية جواهر فصاعداً.

أقول: اعلم أن الجوهر في اصطلاح المتكلمين عبارة عن المتحيز الذي لا ينقسم بوجه، فالمتحيز جنس يندرج تحته الخط والسطح والجسم.

وقولنا: (الذي لا ينقسم) يُخرج عنه الجسم.

وقولنا: (بوجه) يُخرج عنه السطح والخط، فإنهما لا ينقسمان لا من كل وجه، بل الخط لا ينقسم في العرض والعمق وإن انقسم في الطول، والسطح لا ينقسم في العمق وإن انقسم في الباقين، فلو لم يفد عدم الانقسام بالعمومية لدخلا في الحد.

والحد الذي ذكره المصنف ناقص، لانتقاضه بالجسم والخط والسطح. ويمكن أن يقال: إن مقصوده حد جنس الجوهر، وهو موجود في الجميع. أو يقال: مقصوده تمييز الجوهر عن العرض، فكان ما ذكره كافياً.

وأما عند الأوائل فإنهم يُطلقون الجوهر على ذات الشيء وحقيقته، وعلى الموجود لا في موضوع.

والعرض عند المتكلمين عبارة عن الحال في المتحيز كاللون والحرارة والبرودة.

/ [[ص ٢٨]] وتحقيق هذا أن الشيء المختص بالجهة إما أن يشار إليه بأنه هنا أو هناك بالذات أو بالتبعية، والأول هو المتحيز، والثاني هو العرض القائم به الحال فيه، لا كحلول الماء في الكوز.

وفي عرف الأوائل العرض هو الموجود في موضوع، ولا واسطة بين المتحيز والحال فيه من الممكنات، وذهب إليه أكثر المتكلمين خلافاً للأوائل، فإنهم أثبتوا جواهر مجردة هي العقول والنفوس.

احتج المتكلمون بأن تلك مشاركة لله تعالى في التجرد، فتكون مشاركة له في ذاته.

وهذا ضعيف، لأن الاشتراك في الصفات الثبوتية لا يقتضي اشتراك الحقائق، فكيف السلبية.

لطيفة بمنزلة الهواء، وجب أن لا يكون لها قوة على شيء من الأفعال، وأن تفسد تراكيبها بأدنى شيء. وإن كانت كثيفة، وجب أن نشاهدها، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال ولا نراها. والجواب: لِمَ لا يجوز أن تكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام؟ سلمنا أنها كثيفة لكن بيئاً أن إِبصار الكثيف عند الحضور غير واجب. وأما الفلاسفة فقد زعموا أنها لا متحيزة، ولا قائمة بالمتحيز. ثم اختلفوا، فالأكثرون قالوا: إنها ماهيات مخالفة بالنوع للأرواح البشرية، ومنهم من يقول: الأرواح البشرية التي فارقت أبدانها، إن كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب إلى ما يشاكلها من النفوس البشرية فتعلق ضرباً من التعلق بأبدانها وتعاونها على أفعال الشر، فذاك هو الشياطين. وإن كانت خيرة، كان الأمر بالعكس. والله أعلم بحقائق الأمور.

أقول: نُقل عن المعتزلة أنهم قالوا: الملائكة والجن والشياطين متحدون في النوع، ومختلفون باختلاف أفعالهم. أما الذين لا يفعلون إلا الخير فهم الملائكة، وأما الذين لا يفعلون إلا الشر فهم الشياطين، وأما الذين يفعلون تارةً هذا وتارةً ذاك فهم الجن. ولذلك عدَّ إبليس تارةً في الملائكة وتارةً في الجن. وما نقله المصنف ظاهر.

\* \* \*

نهج الحق / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٦٨]] يصح البقاء على الأجسام:

خاتمة: تشتمل على حكيمين:

الأول: البقاء يصح على الأجسام بأسرها، وهذا حكم ضروري لا يقبل التشكيك.

وخالف فيه النظام من الجمهور، فذهب إلى امتناع بقاء الأجسام بأسرها، بل كلُّ آن يوجد فيه جسم ما يُعَدُّ ذلك الجسم في الآن الذي بعده، ولا يمكن أن يبقى جسم من الأجسام فلكيها وعنصرها بسيطها ومركبها ناطقها وغيرها آتية.

ولا شك في بطلان هذا القول، لقضاء الضرورة بأن الجسم الذي شاهده حال فتح العين هو الذي شاهده قبل تغميضها، والمنكر لذلك سوفسطائي، بل السوفسطائي لا يشك في أن بدنه الذي كان به بالأمس هو بدنه الذي كان الآن، وأنه لا يتبدل بدنه من أول لحظة إلى آخرها، وهؤلاء جزموا بالتبدل.

\* \* \*

فإن كانت جواهر ثبت المطلوب، وإن كانت عرضاً افتقر إلى محل هو جوهر، وإلا تسلسل ويكون غير قابل للقسمة، وإلا انقسمت، هذا خلف.

/ [[ص ٣٠]] الثاني: أننا نفرض كرة حقيقية فوق سطح مستو، فإن تلك الكرة تلاقيه بما لا ينقسم وإلا لم تكن كرة حقيقية، لأننا نخرج من مركزها إلى طرفي ذلك المنقسم خطين وتوقع عليه عموداً، فيكون ذلك العمود أقصر من الخطين، لأنه يوتر الحادة وهما يوتران قائمتين، فتكون مضلعة، هذا خلف. فنقول: إذا تحركت الكرة حتى لاقت السطح بأجزائها كانت منتقلة من نقطة إلى أخرى، فتكون مركبة من النقطة، وهو المطلوب.

احتجوا بالجواهر بين الجوهرين، فإنه إن ماسها بشيء واحد لزم التداخل، وإلا لزم الانقسام.

وهذه حجة قوية اعترض المتكلمون عنها بشيء ضعيف.

قال بعض المحققين على الأول: النقطة لا يجب انقسامها لانقسام المحل، لأنها عرض غير سار.

قلنا: المفهوم من العرض الساري هو أن يكون شائعاً في أجزاء حامله، ومن غير الساري أن يكون حاصلاً في بعض أجزائه دون بعض، فالنقطة يستحيل أن تكون من قبيل القسم الأول، فيلزم أن تكون حاصلة في البعض، ثم نقول: ذلك البعض إما منقسم أو غير منقسم، وهو ما ذكرناه بعينه.

وقال على الثاني: إن ملاقات الكرة للسطح إنما يكون بنقطة هي طرف قطر الدائرة المار بالمركز وموضع التماس.

قلنا: القطر إنما يوجد للكرة بسبب الحركة أو بالفرض، ولا يجب من ملاقات الكرة للسطح حركتها، ولا فرضنا القطر مع حصول الملاقات بالفعل المستلزم لوجود النقطة بالفعل، فكيف يكون طرفاً لما لم يوجد؟

المسألة الثالثة: في تماثل الأجسام:

قال: ولا أجسام مماثلة، لاستوائها في التحيز، واشتباها بتقدير الاستواء في الأعراس.

أقول: هذه مسألة يتوقف عليها مباحث مهمة تأتي، وقد اتفقت المعتزلة على / [[ص ٣١]] تماثلها إلا أبا إسحاق النظام فإنه قال بتخالفها، والأوائل والأشاعرة وافقوا المعتزلة. والدليل على تماثلها وجوه:

ويمكن أن يكون قوله: (ولا واسطه بينهما) ردّاً على القائل بإثبات إرادة محدثة لا في محل، فإن تلك عرض، والعرض هو الحال في المتحيز.

وأما الجسم في عرف المعتزلة فإنه عبارة عن الطويل العريض العميق.

قال أكثرهم: وهو إنما يحصل في ثمانية جواهر، إذ من تألف الجوهريين يحصل الخط، ومن الخطين السطح، ومن السطحين الجسم.

وقال الكعبي: إنه يحصل من أربعة جواهر ثلاثة كمثلث ورابعها فوقها ويصير كمخروط.

وقال آخرون: إنه يحصل من ستة جواهر مثلث مركب من ثلاثة جواهر على مثله.

وقال أبو الحسن الأشعري: إن الجسم عبارة عن المؤلف مطلقاً، فالتألف من الجوهرين جسم. وهو مخالف للعرف.

وقال الأوائل: الجسم يقال على الطبيعي، وهو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوائم، وعلى التعليمي وهو الأبعاد الثلاثة أنفسها وهو عرض عندهم. والنزاع في ذلك لفظي.

/ [[ص ٢٩]] المسألة الثانية: في الجزء الذي لا يتجزأ:

قال: ولا بد في كل جسم من الانتهاء إلى الجوهر، وأنكره النظام، والنقطة لازمة له، والكرة فوق السطح تلاقيه بجزء غير منقسم، وإلا لكان الشكل مضلعةً وقد فرضناه كريباً.

أقول: اختلف الناس في ذلك، فذهب الأوائل إلى أن الجسم واحد في نفسه متصل قابل للقسمة إلى ما لا يُتناهى، وأن تلك لا تخرج بالفعل.

وآخرون منهم قالوا: إنه مركب من أجزاء لا يتجزأ غير متناهية، وهو مذهب النظام.

وهذان القائلان اتفقا على نفي الجوهر الفرد.

وأما المتكلمون، فإنهم قالوا: الجسم مركب من أجزاء لا يتجزأ متناهية.

وأبطل المصنّف كلام الفريقين بوجهين:

الأول: أن النقطة أمر وجودي، لأنها نهاية الخط، ولأن الخط إنما يلاقي غيره بالنقطة، وهي غير منقسمة اتفاقاً. ولأنها لو انقسمت لم تكن طرفاً ونهايةً، بل أحد الجزئين ويعود البحث فيه،

واعترضَ بعود المحذور عليهم، لأنَّ الطول إذا كان نفس الجوهر لزم الانقسام، فلم يبقَ إلَّا أن يكون عرضاً هو التالف في سمت مخصوص، والتألف عرض، فالمرئي عرض.  
أجابوا: بأنَّ نرى الطويل حاصلًا في الحيِّز، وليس العرض كذلك.

والمصنَّف جعل هذا الجواب دليلاً برأسه، هو: أنا نرى ماهية حاصلة في الحيِّز، ويمتنع أن يكون العرض كذلك.  
وخلاصة الدليل هو: أن المرئي يرى طويلاً، فليس بعرض، والثاني أنه يرى حاصلًا في الحيِّز، فليس بعرض.  
المسألة السادسة: في إثبات الخلاء:

قال: ولا بدَّ في العالم من الخلاء، وإلَّا لزم أن العالم لا يزال منتقلًا عند تنقل بعوضة واحدة، وهذا محال.  
[[ص ٣٣]] أقول: المتكلمون اتَّفَقوا على إثباته، وخالف فيه الأوائل.

احتجَّ المتكلمون بوجهين:

الأوَّل: أنه لولا الخلاء لزم إمَّا التداخل أو الدور أو حركة العالم بحركة الخردلة، والتالي بأقسامه باطل. بيان الملازمة: أنَّ الجسم إذا تحرَّك، فإمَّا إلى مكانٍ مملوٍّ أو فارغ، فإن كان الأوَّل فإنَّ بقي المالي حركة الجسم الأوَّل لزم الأوَّل، وإن انتقل فإنَّ كان إلى مكان الأوَّل لزم الثاني، وإن كان إلى مكانٍ آخر لزم الثالث.  
الثاني: أنا إذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها لزم الخلاء في الوسط.

والأوائل أجابوا عن الأوَّل بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين، وهو مبنيٌّ على كون المقدار زائدًا على ذات الجسم.  
وعن الثاني بأنَّ الرفع إن كان مستويًا ارتفع الجسم الأسفل، وهذا ممَّا يستعمله أصحاب الحيل، وإن لم يكن مستويًا ارتفع جانب قبل آخر، ويمتلئ الوسط بالهواء الداخل إليه.  
ثمَّ احتجُّوا بأنَّ الخلاء مقدرٌ، فهو كمٌّ.

[[ص ٣٤]] والمتكلمون قالوا: التقدير للجسم المفروض فيه، كما نُقدِّر خارج العالم فنقول: لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الآن، لكان ذلك المحيط واقعًا خارج العالم.

الثاني: أنَّ وجود الخلاء يستلزم مساواة الحركة مع العائق لها من دونه، كفرض جسم يتحرَّك في الخالية في زمانٍ وفيها مملوءة في أكثر، ونفرض ورق أرقَّ بنسبة الزمانين، فتساوى الحركة الخالية.

أحدها: أنَّها متساوية في الحصول في الحيِّز، ولا نعني بالجسم إلَّا الحاصل في الحيِّز.

الثاني: بتقدير تساويها في الأعراض يقع فيها الاشتباه، ولولا تماثلها لما كان كذلك.

الثالث: أنَّها متساوية في قبول الأعراض.  
والكلُّ ضعيف، أمَّا الأوَّل فلأنَّ الحصول في الحيِّز من لوازمها، والمختلفات قد تتَّفَق في اللوازم.  
وأما الثاني فلأنَّه إنَّها يصحُّ على تقدير أن نشاهد جميع الأجسام، وأيضًا التساوي في الحسِّ لا يقتضي التساوي في نفس الأمر.  
وأما الثالث فكالأوَّل.

والأقرب أن يقال: إنَّها بأسرها تتَّفَق في حدِّ واحدٍ، ويستحيل ذلك في المختلفات. ولأنَّ المفهوم من الامتداد شيء واحد، وهو معنى الجسم، ولا يتمُّ إلَّا بعد نفي الهيولى، وإلى هذا أشار المصنَّف بقوله: (لاستوائها في التحيِّز)، لأنَّه هو الامتداد.

المسألة الرابعة: في جواز خلوِّ الأجسام عن الطعوم والألوان والروائح:

قال: وقد يخلو الجسم من اللون والطعم والريح، كالهواء.  
أقول: اتَّفقت المعتزلة عليه، وخالفت فيه الأشعرية.  
واحتجَّت المعتزلة بالهواء، فإنَّه لا يحسُّ بلون ولا طعم ولا رائحة وعدم الإحساس مع حصول الشرائط يقتضي العدم.  
واحتجَّت الأشاعرة بقياس اللون على الكون، بقياس ما قبل الأنصاف في الأعراض القارَّة على ما بعده.

[[ص ٣٢]] والجواب: أنَّهما ضعيفان، لعدم الجامع، والفرق في الثاني أنَّ العرض الباقي لا يزول بعد الطريان إلَّا بضدٍّ، بخلاف ما إذا لم يوجد.

المسألة الخامسة: في أنَّ الأجسام مرئية:

قال: وهي مرئية، واعتبارها بالحصول في الحيِّز المبطل لشبهة القوم في العرض.

أقول: هذا ممَّا لا خلاف فيه، لكن الأوائل قالوا: إنَّها غير مرئية بالذات، بل بواسطة اللون والضوء.

احتجَّ المتكلمون بأنَّ نرى الطويل، والطول ليس بعرض، لما ثبت من تركُّب الجسم من الجواهر، فلو كان عرضاً فكان محلُّه جوهرًا فردًا، لاستحالة تعدُّد المحلِّ، فيلزم انقسامه، فيثبت أنَّه نفس الجوهر.

لبث الجسم في الحيز، وهو مذهب أبي هاشم وأتباعه، قالوا: وذلك المعنى هو السكون، وهو يقتضي الحصول في الحيز، والحصول يقتضي الكائنية.

والمصنّف نفى هذا المعنى، وهو مذهب أبي الحسين وسائر النفاة.

والدليل على نفيه وجهان:

أحدهما: أنه لو كان ذلك المعنى ثابتاً من فعلنا لعلمناه إجمالاً أو تفصيلاً بالضرورة، والعلم منتفٍ.

الثاني: أن ذلك المعنى الذي يوجب الحصول في الحيز، إن صحَّ وجوده قبل الحصول في ذلك الحيز، فإن اقتضى اندفاع الجوهر إليه فهو الاعتماد، وإلا لم يكن بأن يحصل بسبب ذلك المعنى في حيز أولى من حصوله في غيره إلا لمنفصل يعود الكلام فيه. وإن لم يصح وجوده إلا بعد حصول الجوهر في ذلك الحيز لزم الدور، لأن حصول الجوهر فيه محتاج إلى ذلك المعنى.

احتجّ المثبتون بأننا لو قدرنا على جعل الجسم متحركاً لقدردنا على ذاته، كالكلام.

والجواب: أن القياس باطل. على أننا نعلل القدرة في الكلام على الصفة بالقدرة على الذات، لا بالعكس.

/ [[ص ٣٧]] المسألة العاشرة: في استحالة الانتقال والبقاء على الأعراض:

قال: والأعراض لا يصحُّ عليها الانتقال والبقاء، لأنهما عرضان، والعرض لا يقوم بالعرض.

أقول: أمّا الانتقال عليها فشيء قد أتفق عليه العقلاء.

واعلم أن الانتقال يُفسّر بالحصول في حيزٍ بعد حصول في حيزٍ آخر، وهو واجب الانتفاء عن العرض قطعاً لا يُحتاج فيه إلى دليل، إنَّ المحتاج إلى الدليل هو امتناع حلول العرض في محلٍّ بعد محلٍّ، والمصنّف أبطل الانتقال عليها بأيّ معنيه أخذ، لأنَّ الانتقال عرض فلا يقوم بالعرض، لأنَّه لا بدَّ في آخر الأمر من جسم يقوم فيه تلك الأعراض، فهو المحلُّ بالحقيقة.

وهذه الحجّة ضعيفة، لجواز قيام العرض بالعرض، كالسرعة القائمة بالحركة.

وللأوائل في هذا الباب طريق آخر، قالوا: العرض متشخص، وعلة تشخصه إنَّها هو الحامل، وإلا لكان العرض غنياً عن محلّه، أمّا في وجوده فبالفاعل، وأمّا في تعيينه فبالتشخص، والتالي باطل.

والتكلّمون قالوا: المحال ينشأ لو جعلنا الزمان مقابلاً للعائق، أمّا إذا جعلنا بعضه للحركة والباقي للعائق فيزيد وينقص على نسبته، فلا استحالة.

ثمّ اعترض عليهم بعض المحقّقين بأنَّ الحركة بنفسها لا تُوجد إلا مع حدٍّ ما من السرعة والبطؤ، فكيف يستدعي زماناً يستحقّه، فإن استحقّت الزمان فإنَّها يكون بسبب المعاوقة.

والجواب: أن الحركة وإن استلزمت السرعة والبطؤ لكنَّها لا تخرج عن حقيقتها، وهي من حيث هي لا تقع إلا مع الزمان.

المسألة السابعة: في تعريف الحركة:

قال: والحركة حصول الجوهر في حيزٍ عقيب حصوله في حيزٍ قبله.

/ [[ص ٣٥]] أقول: الحركة عند المتكلّمين عبارة عن حصول الجوهر في حيزٍ عقيب حصوله في حيزٍ قبله، وهو مبنيٌّ على القول بالجواهر الفرد وتوالي الآتات وتوالي الحركات التي لا تنقسم.

والأوائل قالوا: الحركة كمال أوّل لما بالقوّة من حيث هو بالقوّة، وجعلوا الحركة هي الانتقال لا الحصول في المكان الثاني، لأنَّ الحركة تكون قد انتهت وانقطعت، ثم جعلوها اسماً لمعنيين:

أحدهما: الأمر المتصل المعقول للمتحرّك من المبدأ إلى المنتهى. والثاني: التوسّط بين المبدأ والمنتهى، وجعلوا وجود الأوّل ذهنيّاً في زمانٍ، والثاني خارجيّاً في آنٍ.

المسألة الثامنة: في تعريف السكون:

قال: السكون حصوله في حيزٍ أكثر من زمانٍ واحدٍ.

/ [[ص ٣٦]] أقول: هذا تعريف السكون عند المتكلّمين، وجعلوه مقابلاً للحركة تقابل التضادّ.

واعلم أن على تفسيرهم الحركة والسكون بما فسروهما به لا يكون بينهما تقابل، بل تكون الحركات هي السكنات، إذ قد اشتراكا في الحصول في الحيز، والفارق بينهما الثبات والزوال، وذلك لا يستدعي تغاير الشخص كالشباب والشيخ.

أمّا الأوائل فجعلوا السكون عبارة عن عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرّك، فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكية.

المسألة التاسعة: في أن ذلك الحصول ليس بمعنى:

قال: وليس حصوله بمعنى، بل نفس الحصول الحركة.

أقول: اختلف الإمامية في هذه المسألة، فقال السيّد المرتضى: إنَّ الحركة معنى يوجب انتقال الجسم، والسكون معنى يوجب

وقوله: (شرط العرض الجوهر فقط) ممنوع، فإن الجوهر قابل، ويجوز توقّف العرض على غيره.

\* \* \*

معارج الفهم / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[ص ١٠٤] تتمة في تعريف الجسم وغيره:

قال: تتمة: الجسم هو الطويل العريض العميق عند المتكلمين. أقول: لِمَا استدلّ على حدوث الأجسام شرع في تعريف الجسم والعرض والحدوث والقدم وغير ذلك مما هو نافع في هذا المطلوب، وفي مباحث تتعلّق / [ص ١٠٥] بذلك.

فالجسم عند المتكلمين عبارة عن الطويل العريض العميق، وهو في المشهور لا يحصل إلا من ثمانية جواهر، فإن الجوهريين إذا اجتمعا حصل منهما خطأ، وإذا انضمّ خطآن حصل منهما سطح، وإذا انضمّ سطحيان حصل منهما جسم. وقد يقال: الجسم على المنقسم مطلقاً.

تعريف الجسم عند الحكماء وأنواعه:

قال: وقالت الحكماء: إنّه منطلق على معنيين: أحدهما: الكمّ المتصلّ القارّ المنقسم إلى الثلاثة.

أقول: هذا التعريف يستدعي بيان معرفة الكمّ وأقسامه، فنقول: الكمّ قد عرفه قوم بأنه ما يوجد فيه المساواة واللامساواة. وهو تعريف دوريّ، فإن المساواة إنّما تُعرف بأنّها اتّفاق في الكميّة. والأولى في تعريفه أن يقال: الكمّ ما يمكن أن يوجد فيه واحد عادً. ويندرج فيه المتصلّ والمنفصل، غير أنّ وجود الواحد في المنفصل واجب، وفي المتصلّ ممكن بالإمكان الخاصّ، فذكر في / [ص ١٠٦] التعريف ما يشملهما، وهو الإمكان العامّ.

إذا عرفت هذا فنقول: الكمّ إمّا أن يكون متصلاً أو يكون منفصلاً، فالمتصلّ هو الذي يوجد بين أجزائه حدّ مشترك، يكون ذلك الحدّ نهاية لأحد القسمين وبداية للآخر. والمنفصل (ما لا يكون كذلك)، وهو العدد لا غير. والمتصلّ إمّا أن يكون قارّ الذات أو لا يكون، ونعني بقارّ الذات ما يجتمع أجزاءه في الوجود، فالذي ليس بقارّ هو الزمان لا غير. والقارّ إمّا أن يكون منقسماً في جهة واحدة وهو الخطّ، أو في جهتين وهو السطح، أو في جهات ثلاث وهو الجسم التعليمي. وهذه الأنواع أعراض. أمّا العدد فلتقومه بالمعدودات، وأمّا الزمان فظاهر أنّه ليس بذات جوهرية مستقرّة في الوجود، وأمّا الخطّ والسطح فإنّهما إنّما

وإذا استند إلى المحلّ امتنعت المفارقة. وأمّا امتناع البقاء عليها فشيء مختلف فيه، ذهب الأشاعرة إليه، وجوّزت المعتزلة بقاءه، وهو مذهب الأوائل.

وإدعى أبو الحسين الضرورة في بقاء بعض الأعراض.

واستدلّ غيره بأنّها باقية في الزمان الأوّل، فيجوز في الثاني، وإلّا لزم الانتقال من الإمكان إلى الامتناع، وهذه حجّة أبطلناها في كتاب (المناهج).

واستدلّت الأشاعرة بوجهين:

الأوّل: أنّها لو بقيت لزم قيام العرض - وهو البقاء - بالعرض.

الثاني: أنّها لو بقيت لما عدمت، لاستحالة استناد العدم إلى الذات، وإلّا لزم الانتقال من الإمكان إلى الامتناع. ولا إلى طريان الضدّ، لأنّه ليس أحدهما بالإعدام لصاحبه أولى من العكس.

/ [ص ٣٨] لا يقال: الطاري يُعدم السابق لكونه متعلّق السبب، ولجواز ازدياده على السابق، ولاستحالة اجتماع الوجود والعدم أو عدم الطاري بخلاف الباقي.

لأنّ نجيب عن الأوّل باستوائهما في الحاجة.

وعن الثاني بالمنع من جواز جمع المثليين.

وعن الثالث بأنّه يلزم على تقدير أن نقول: يوجد الطارئ ثمّ يُعدم، ونحن نقول: إنّه يمتنع وجوده، ولا إلى الفاعل لاستحالة استناد الإعدام إلى الفاعل، لأنّه إن لم يفعل شيئاً فلا إعدام، وإن فعل كان وجودياً، فيكون ضدّاً. ولا إلى انتفاء شرط، لأنّ شرط العرض الجوهر وهو باقٍ، والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض.

والحجّتان رديّتان:

أمّا الأولى فلتوقّفها على كون البقاء عرضاً، وامتناع قيام العرض بالعرض.

وأمّا الثانية فلجواز استناد العدم إلى ذاته، كما هو قولكم في الزمان الثاني أو إلى زوال الشرط، وهو أن تكون الأعراض الباقية مشروطة بأعراض لا تبقى، فعند انقطاعها يُفنى الباقي أو إلى الفاعل.

وقوله: (إن فعل كان وجودياً) ممنوع، لأنّ تأثيره في أمر متجدّد ليس هو إيجاد معدوم، بل إعدام موجود، فلم قلتم: إنّ الأوّل ممكن دون الثاني؟ وإنّ الممكن إذا حصل معه ترجيح أحد الطرفين وجب حصول الراجح وجوداً كان أو عدماً.

إلا أن ما ذكره من التزييف غير وارد، فإن كون / [[ص ١٠٩]] الجوهر موجوداً لا في موضوع عارض من عوارض الجوهر لازم له، ولازم الجنس ليس بجنس.

وقوله: لو كان الجوهر جنساً لكان فصله جوهرًا ويتسلسل، إنَّما يلزم التسلسل أن لو كان الجوهر مقومًا للفصل وليس كذلك، بل الجوهر عارض للفصل، وإذا قيل: مقوم الجوهر جوهر، لا نعني بذلك أن يكون الجوهر داخلًا في طبيعته، بل أن يكون مقولاً عليه، فاندفع ما ذكره من المحاذير. وقابلية الأبعاد ليست فصلاً، وإنَّما الفصل هو القابل للأبعاد، لأنَّ الفصل محمول، والقابلية ليست محمولة، وإنَّما المحمول هو القابل، ولا يمكن أن يكون القابل من الأمور النسبية.

وعن الثاني: أن الهيولى لا يمكن فرض قبول الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوائم فيها إلا بتوسط الصورة، وأمَّا الجسم فإنه لذاته قابل لذلك.

#### الجوهر ومعانيه:

قال: والجوهر هو الموجود لا في موضوع.

أقول: الجوهر يُطلق على معنيين: أحدهما: حقيقة الشيء وذاته، والثاني: / [[ص ١١٠]] الموجود لا في موضوع. والمراد بالموضوع هاهنا المحل الذي يستغني عن الحال ويقوم الحال كالجسم والعرض، فهو أخص من المحل، فعدمه أعم من عدم المحل، فإذا كان الجوهر إمَّا أن يكون في المحل، أو لا يكون. والأوَّل هو الصورة. والثاني إمَّا أن يكون محلاً، أو لا يكون. والأوَّل هو المادة، والثاني إمَّا أن يكون مركباً من الحال والمحل، أو لا. فالأوَّل الجسم، والثاني إمَّا أن يكون مدبراً للبدن، أو لا. والأوَّل النفس، والثاني العقل، والجوهر أحد الأجناس العوالي العشرة في المشهور.

#### العرض:

قال: والعرض هو الذي يحلُّ الجسم، ولا بقاء له كبقائه، أو الموجود في موضوع.

أقول: لمَّا عرَّف الجوهر أخذ يُعرَّف العرض بحسب مفهومه عند المتكلمين والحكماء. أمَّا المتكلمون فقد عرَّفوه بأنه ما يوجد في الجسم، ولا بقاء له كبقائه.

/ [[ص ١١١]] لا يقال: من الأعراض ما يبقى للذات دائماً، كسواد الزنجي.

يعرضان للجسم بواسطة التناهي وهو غير داخل، والجزء لا يعرض بواسطة عارض. وأمَّا الجسم التعليمي فلائنه يتبدل والذات باقية، كالشمعة يجعلها تارة كرةً وأخرى مكعباً وأخرى مستطيلاً، فالطول والعرض والعمق يتبدل عليها وذاتها باقية، فهي أعراض قائمة بها.

وبعض المتكلمين نفى هذه الأنواع. أمَّا العدد، فلائنه لو كانت العشرية مثلاً / [[ص ١٠٧]] صفة موجودة واحدة، فإن قامت بكل واحد من أجزائها لزم حلول العرض الواحد في المحال المتعددة. وأيضاً يكون كل واحد من تلك الأجزاء هو الكل، هذا خلف. وإن قامت بواحد من تلك الأجزاء لزم المحال المذكور أيضاً. فإذا لم تكن العشرية صفة قائمة بالوحدات، وإنَّما هي أمر ذهني ووصف اعتباري. وأمَّا الزمان فقد مضى. وأمَّا الخطُّ والسطح بالمعنى الذي ذكره لو كانا موجودين لزم انقسامهما في الجهات الثلاث، ضرورة وجوب انقسام الحال لانقسام المحل.

وأمَّا الجسم، فلو كان موجوداً لكان إمَّا قائماً بشيء متقدِّر، أو لا. والأوَّل باطل، وإلا لزم اجتماع الأمثال وتزايد العظم والتسلسل. والثاني باطل، فإن ما ليس له طول وعرض وعمق يستحيل عروض هذه المعاني له.

/ [[ص ١٠٨]] في الجوهر، وهو معنى ثانٍ للجسم:

قال: والثاني: الجوهر القابل للأبعاد.

أقول: هذا هو المعنى الثاني للجسم، وهو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم، فالجوهر جنس، والقابل للأبعاد فصل، وهذا هو الجسم الطبيعي.

وقد أورد على ذلك أن الجوهر ليس بجنس، لأنَّ الجوهر هو الموجود لا في موضوع، والموجود عارض وتقييده بالعدمي لا يُصيرُه جزءاً. وأيضاً لو كان جنساً لكان فصله جوهرًا، لأنَّ مقوم الجوهر جوهر. ويلزم منه دخول الجنس في طبيعة الفصل، فالفصل ليس بفصل، ويلزم التسلسل. وقابلية الأبعاد لا يجوز أن يكون فصلاً، لأنَّها ليست بموجودة، وإلا لزم التسلسل، ضرورة كونها من العوارض النسبية لا من المقومات. وأيضاً هذا الحدُّ منطبق على الهيولى.

والجواب عن الأوَّل: أن كون الجوهر جنساً غير معلوم، لتوقُّفه على كونه مقولاً على ما تحته من مختلفات الحقيقة بالتواطئ في جواب ما هو. ولا شك في أن معرفة ذلك من أعسر العلوم،

بعض أجزائه إلى بعض، وبسبب انتساب أجزائه إلى الأمور الخارجة عنه، كالقيام والعود.

السابع: الملك، وهو نسبة التملك، وقيل: إحاطة الشيء بغيره المتقل بانتقاله.

الثامن: الفعل، وهو التأثير.

التاسع: الانفعال، وهو التأثر.

والتكلمون أنكروا وجود الأعراض النسبية، وإلا لزم التسلسل. وعند الأوائل أن هذه الأعراض التسعة مع الجوهر هي أجناس الموجودات الممكنة.

واعلم أن جنسية كل واحد من هذه يتوقف على كونه مقولاً على كثيرين مختلفين بالحقائق بالتواطؤ ويكون جزءاً منها، وذلك من أعسر المعلومات. / [[ص ١١٤]] وأيضاً فإن انحصار الأجناس فيما عدّ ممّا لم يقد عليه برهان، ولأجل ذلك تشكك فيه الشيخ.

أنواع الأعراض عند المتكلمين:

قال: وعند المتكلمين على ثلاثة وعشرين.

أقول: العرض عند المتكلمين يقال على ثلاثة وعشرين جنساً: الأول: الكون، وهو عبارة عن الحصول في الحيز الذي يُسميه الحكيم أينا، وهو جنس لأنواع أربعة: الحركة، والسكون، والاجتماع، وهو كون الجوهرين بحيث لا يتخللها ثالث، والافتراق، وهو كونها بحيث يتخللها ثالث.

الثاني: اللون، وهو جنس للسواد والبياض، والبواقي يتركب منهما. وأبو هاشم جعلها خالصين، وأضاف إليهما الحمرة والصفرة والخضرة.

الثالث: الطعوم وهي تسعة: الحلاوة، والمرارة، والملوحة، والحموضة، والحرافة، والدسومة، والعفوصة، والقَبْض، والتفاهة.

الرابع: المشمومات، وهي: الطيب والتتن. وليس لأنواعها أسماء إلا من جهة الموافقة والمخالفة.

وهذه الأنواع الأربعة منها ما هو / [[ص ١١٥]] متماثل، ومنها ما هو متضاداً. وفي جواز البقاء عليها خلاف. ومختلف الكون واللون متضاداً. والطعوم والروائح يوجد فيها مختلف غير متضاداً.

الخامس: الحرارة، وهي مدرّكة لمساً.

لأننا نقول: إن هذا العرض وإن كان لازماً إلا أنه لا يبقى كبقاء الذات، فإنه إنَّما يبقى بالذات، وليست الذات إنَّما يبقى به.

وهذا التعريف ليس ممّا اصطلح عليه المتكلمون بأسرهم، فإنَّ منهم من يرى أن الإرادة والكراهة لله تعالى عرضان غير قائمين بالجسم، وكذلك الفناء عند بعضهم.

وأما الحكماء فقد عرفوه بأنَّه الموجود في موضوع، أي في محل يستغني عنه ويُقوِّمه.

أنواع الأعراض عند الحكماء:

قال: وهو مقول على تسعة أجناس عوالم.

أقول: ذهبت الحكماء إلى أن العرض يندرج تحته أجناس تسعة، هي أجناس الأجناس، اندراج المعارض تحت المعارض، فإنَّ العرضية من الأمور الخارجية.

فالأول: الكم، وقد عرفته، وعرفت أقسامه.

الثاني: الكيف، وهو هيئة قارة لا يوجب تصوُّرها تصوُّر أمر خارج عن محلِّها، ولا يوجب القسمة واللاقسة في محلِّها اقتضاء أولياً، فالهيئة كالجنس يُخرج عنها الجوهر، والقارة تُخرج عنها الزمان ومقولتي الفعل والانفعال، والقيد الثالث يُخرج الأعراض النسبية، والرابع يُخرج الكم، والخامس يُخرج النقطة / [[ص ١١٢]] والآن. وقيد عدم الاقتضاء بالأولية ليدخل فيه العلم بالأشياء التي لا تنقسم، فإنه يقتضي عدم القسمة لا اقتضاء أولياً بواسطة اقتضاء المعلوم له.

وأنواعه أربعة: الكيفيات النفسانية، فإن كانت راسخة فهي الملكات كالعلوم، وإلا فهي الحالات كالظنون والكيفيات المحسوسة، فإن كانت راسخة كحرارة النار فهي الانفعاليات، وإن كانت غير راسخة كحرارة الماء فهي الانفعالات، والكيفيات المختصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية، والكيفيات الاستعدادية فإن كانت نحو الدفع فهي القوة، وإن كانت نحو التأثر فهي اللاقوة.

الثالث: المضاف، وهو النسبة المتكررة كالأبوة والبنوة، ومن خواصها وجوب الانعكاس والتكافؤ في الوجود بالقوة أو بالفعل.

الرابع: الأين، وهو نسبة الشيء إلى المكان.

/ [[ص ١١٣]] الخامس: المتى، وهو نسبة الشيء إلى الزمان.

السادس: الوضع، وهو الهيئة العارضة للجسم بسبب انتساب



السابع عشر: الإرادة، وهي الميل العقلي.  
 الثامن عشر: الكراهة، وهي الإباء العقلي، وهما متضادان.  
 وليس في كلٍّ منهما تضادٌ، بل مختلف ومتماثل، وهما غير باقين.  
 التاسع عشر: الشهوة، وهي الميل الطبيعي.  
 العشرون: النفار، وهو النفور الطبيعي، وهما متضادان.  
 وليس في كلٍّ واحد منهما تضادٌ.  
 الحادي والعشرون: الألم، وهو عبارة عن إدراك المنافي عند قوم، / [[ص ١١٩]] ويحدث من تفرُّق الاتِّصال. واللذَّة إدراك الملائم.  
 فهذه الأنواع تفتقر إلى الحياة.  
 الثاني والعشرون: الفناء وهو غير متحيِّز، ولا حالٌّ في المتحيِّز، وفي وجوده وتجرُّده خلاف، وهو غير باقٍ اتِّفاقاً.  
 الثالث والعشرون: البقاء، وهو زائد على استمرار الوجود عند قوم.  
 فهذا هو الكلام المختصر في هذه الأعراض، والاستقصاء ذكرناه في كتاب (مناهج اليقين).  
 الحركة وتعريفها عند المتكلِّمين:  
 قال: والحركة هي حصول الجسم في حيِّز بعد أن كان في آخر.  
 أقول: هذا تعريف الحركة عند المتكلِّمين، فإنَّ الجسم حال حصوله في المكان الأوَّل غير متحرِّك، وليس بين الأوَّل والثاني مكان، فإذا الحركة هي الحصول الأوَّل في المكان الثاني.  
 وربما شكَّكوا هاهنا بأنَّ الحركة ليست هي الحصول الأوَّل، فإنَّه لم يتحرَّك، ولا الحصول في المكان الثاني، فإنَّه حالة انتهاء الحركة، ولا مكان بين الأوَّل والثاني. وأيضاً فإنَّها لو كانت موجودة فإمَّا أن / [[ص ١٢٠]] تكون منقسمة، أو غير منقسمة. والأوَّل يلزم منه أن لا تكون الحركة موجودة، لأنَّ الماضي والمستقبل معدومان، فالحاضر لو كان منقسماً لزم أن لا يكون الحاضر حاضراً. والثاني يلزم منه وجود الجزء الذي لا يتجزأ.  
 والجواب عن الأوَّل: أنَّ الحركة عندنا عبارة عن الحصول في الحيِّز الثاني. وقوله: إنَّ ذلك هو حالة انتهاء الحركة. قلنا: هذا مبنيٌّ على نفي الجزء الذي لا يتجزأ، وأنَّ بين الحصول في المكان الأوَّل والثاني مسافة يقطعها الجسم. أمَّا على تقدير ثبوت الجزء، فيندفع هذا المحذور. وبهذا نجيب عن الثاني. على أنَّ هذين الوجهين تشكيك في الضروريات، فلا يُسمَع.

السادس: البرودة، وهي مضادَّة للأوَّل. وقيل: (هي عدم الحرارة)، وهو خطأ، فإنَّنا نحسُّ من الجسم البارد بكيفيَّة زائدة على ذاته، والعدم لا يُحسُّ به.  
 السابع: الرطوبة، وهي مدرَّكة لمساً.  
 الثامن: اليبوسة، وهي مضادَّة للأوَّل.  
 / [[ص ١١٦]] التاسع: الصوت، وهو مدرَّك بالسمع، وفيه تماثل ومختلف، وفي التضادِّ خلاف، وهو يحصل بسبب القرع أو القلع، وليس بباقي.  
 العاشر: الاعتماد، وهو الذي يُسمَّيه الحكيم ميلاً، وهو محسوس لمساً. وهو إمَّا لازم أو عارض، فاللَّزم إنَّ كان اعتماداً نحو السفلى فهو الثقل، وإلَّا فهو الخفَّة. والعارض أنواعه ستَّة بحسب تعدُّد الجهات، واللَّزم باقٍ على خلاف فيه، والعارض غير باقٍ اتِّفاقاً.  
 فهذه أنواع عشرة يكفي في وجودها مجرد المحلِّ.  
 الحادي عشر: التأليف، وهو عرض حالٌّ في محلِّين عند أبي هاشم يقتضي صعوبة التفكيك.  
 الثاني عشر: الحياة، وهي عرض قائم بالبدن زائد على اعتدال المزاج والصحَّة عند قوم، وعند آخرين هي نفس الاعتدال.  
 الثالث عشر: القدرة، وهي عرض زائد على صحَّة البنية والصلابة يقتضي / [[ص ١١٧]] صحَّة الفعل عند قوم، وعند آخرين هي نفس صحَّة البنية والصلابة.  
 الرابع عشر: الاعتقاد، وهو الحكم بالثبوت أو النفي، وهو إمَّا أن يكون جازماً أو لا يكون. والجازم إمَّا أن يكون مطابقاً أو لا يكون. والأوَّل إمَّا أن يكون ثابتاً أو لا. فالأوَّل العلم، والثاني التقليد، والذي لا يكون مطابقاً هو الجهل المركَّب، والذي ليس بجازم يكون الطرف الراجح ظناً، والمرجوح وهماً، والمساوي شكاً.  
 واعلم أنَّ الحقَّ عندي أنَّ العلم والظنَّ من أنواع الاعتقاد، والوهم والشكَّ ليسا من أنواع الاعتقادات.  
 الخامس عشر: الظنُّ، وهو الراجح من الاعتقادين. وقد ذكرنا أنَّه من أنواع الاعتقادات. والمعتزلة جعلوه مغايراً له. / [[ص ١١٨]] وفرق بين اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد، فإنَّ الأوَّل قد يكون علماً وظناً وجهلاً، والثاني هو الظنُّ.  
 السادس عشر: النظر، وقد مضى، وهو غير باقٍ.

## الحركة وتعريفها عند الحكماء:

قال: وقيل: كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة.

/ [[ص ١٢١]] أقول: هذا تعريف ثانٍ للحركة، وهو تعريف

الحكماء.

واعلم أن كل صفة غير ثابتة للذات مع إمكان ثبوتها لها فإن تلك الذات يقال لها: إنها بالقوة متصفة بتلك الصفة، وحصول تلك الصفة كمال للذات.

إذا عرفت هذا فنقول: الجسم إذا كان حاصلاً في المكان الأول فإن حصوله في المكان الثاني ممكن غير ثابت له، فهو كمال له، وهو بالقوة في ذلك المكان. وحصوله في المكان الثاني لا يمكن إلاً بحركته وقطعه المسافة، وتلك الحركة حينئذٍ معدومة عنه ممكنة له، فهي كمال للجسم أيضاً. لكن الحركة أسبق الكمالين، فإن بها يحصل الكمال الثاني، فهي كمال أول لما بالقوة، أي للجسم من حيث هو / [[ص ١٢٢]] بالقوة. وإنما ذكرنا هذا القيد، لأن سائر الصفات كمال لما بالقوة في تلك الصفات، إلا أن الحركة لَمَّا كانت كمالاً لما بالقوة متحركاً لا مطلقاً، بل من حيث هو بالقوة حاصل في المكان الثاني، وجب ذكر هذا القيد، ليخرج عن هذا التعريف سائر الكمالات التي لا تُؤدِّي إلى كمالات أُخر.

تعريفات أُخرى للحركة عند الحكماء:

قال: هذا أجود تعريف الحكماء، والبواقي دورية.

أقول: للحكماء تعريفات أُخر للحركة لزمهم الدور فيها، فكان هذا التعريف أجود من تلك. فإن بعضهم عرّف الحركة بأنها الحصول على التدرّج، فإذا سُئلوا عن معنى الحصول التدرّجي قالوا: إنه الحصول المطابق لأجزاء الزمان، فإذا قيل لهم: الزمان ما هو؟ قالوا: إنه مقدار الحركة. فقد انتهى التعريف إلى الحركة وهو دور. وكذلك قولهم: الحركة هي الحصول يسيراً يسيراً. وكذلك قولهم: الحركة هي الحصول لا دفعة. فإذا سُئلوا عن معنى الدفعة، قالوا: إنها الحصول في الآن، فإذا / [[ص ١٢٣]] سُئلوا عن الآن ما هو؟ قالوا: إنه طرف الزمان، والزمان مقدار الحركة، فدار. وكذلك قولهم: الحركة هي التوسط بين المبدأ والمنتهى بحيث أيّ أن فرضته يكون الجسم حاصلاً في حدّ لا يكون قبله ولا بعده حاصلاً فيه. وهذا مع اشتماله على الآن المعرّف بالزمان المعرّف بالحركة مشتمل أيضاً على القبل والبعد الذي لا يُعرّف إلاً بالزمان المعرّف بالحركة.

## السكون ومعناه عند المتكلمين:

قال: والسكون حصوله في حيز أكثر من زمان واحد، أو عدم

الحركة عمّا من شأنه أن يتحرّك.

أقول: التعريف الأول للمتكلمين والثاني للحكماء، فإن السكون عندهم عدم الحركة لا مطلقاً، فإن العرض لا يقال له: ساكن، والأمور المجردة لا يقال: إنها ساكنة، والجسم في الآن الواحد لا يقال له: ساكن، لما لم يكن من شأنه أن / [[ص ١٢٤]] يتحرّك. فهذا القيد الأخير لا بد منه في تعريف السكون.

## الزمان:

قال: والزمان مقدار الحركة من حيث التقدّم والتأخر في

المسافة لا في الزمان، وإلا دار.

أقول: الزمان قد يعرض فيه تقدّم وتأخر لأجزائه بعضها على بعض تقدّمًا طبيعيًا لا يمكن أن يجامع المتقدّم منه المتأخر. والمسافة أيضاً تشتمل على أجزاء يتقدّم بعضها على بعض تقدّمًا وضعيًا، ولمّا كانت الحركة مطابقة لها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها وتنقسم بانقسامها، عرض لها هذا النوع من التقدّم، وحصل لها بسبب هذه التقدّمات أن كانت معدودة ومقدّرة. فالزمان مقدار الحركة وعددها من حيث التقدّم والتأخر العارضين لها بسبب تقدّم بعض أجزاء المسافة على بعض، لا بسبب التقدّم والتأخر اللاحقين لها بسبب الزمان، وإلا لزم الدور.

## الزمان عند الحكماء:

قال: وهو موجود عند الحكماء، لأن المتحرّك السريع يقطع

نصف ما يتحرّك بسرعة في نصف زمانه، فإمكانه منقسم إمّا كمّ أو ذو كمّ.

/ [[ص ١٢٥]] أقول: الحكماء ذهبوا إلى أن الزمان أمر موجود ممتدّ من الأزل إلى الأبد. واستدلّوا على وجوده بأننا إذا فرضنا متحرّكاً يقطع بسرعة ما مسافة ما، وفرضنا معه متحرّكاً آخر بتلك السرعة، وابتدأ معاً وانتهى معاً، فإنّها يقطعان مسافة واحدة. ولو ابتدأ أحدهما دون الثاني وانتهى معاً وجد الثاني قد قطع أقلّ من الأوّل. ولو ابتدأ معاً بطيء وانتهى معاً وجد البطيء قد قطع أقلّ، ويقطع بتلك / [[ص ١٢٦]] السرعة في نصف الزمان نصف المسافة، فإذن بين ابتداء المتحرّك المذكور وانتهائه إمكان قطع تلك المسافة بسرعة معيّنة، وإمكان آخر أقلّ من ذلك الإمكان، فيكون الإمكان قابلاً للقسمّة، فهو موجود. وكلّ قابل

ولا استبعاد في أن يكون الشيء محكوماً عليه بشيء في زمان ويكون في ابتداء ذلك الزمان يُحكم عليه بتقيض ذلك الحكم إذا كان ذلك الشيء ممّا لا يصحُّ وجوده في آنٍ. وأيضاً فهذه الحجّة آتية في الحركة المستقيمة في المسافة المتّصلة المنقسمة فرضاً.

ثم إنّه بعد إبطال هذه الحجّة استنبط حجّة أخرى، وهي المذكورة في هذا الكتاب، وتقريرها أن نقول: كلُّ حركة توجد في الجسم فلا بدّ لها من علّة غير الجسم، فإنّ الجسم لو تحرك لذاته لما تحرك لذاته، لوجوب دوام كلّ جزء من أجزاء الحركة. ولأنّه لو تحرك لذاته لما عدّمت الحركة عنه. ولأنّه كان يلزم / [[ص ١٢٩]] تحرك جميع الأجسام. ولأنّه إن لم يطلب مكاناً طبيعياً لم يتحرك، وإن طلب سكن عند الوصول إليه، فإذن كلّ جسم متحرك فإنّما يتحرك بقوة سارية في الجسم، وتلك القوة تُسمّى ميلاً.

إذا تقرّر هذا فنقول: إنّ علّة الوصول ممّا يصحُّ وجودها في آنٍ بخلاف الحركة، وذلك لأنّها علّة للوصول الذي يوجد في آنٍ، ووجود المعلول يستلزم وجود علّته، فعلّة الوصول موجودة في آنٍ الوصول. وعلّة المفارقة لا يصحُّ أن تكون هي بعينها علّة الوصول، وإلّا لكان الضدّان يصدران عن شيء واحد، وذلك يستلزم اجتماعهما، هذا خلف. وتلك العلّة ممّا توجد في آنٍ أيضاً لما مرّ، ولا يجوز اجتماعهما في آنٍ واحدٍ، وإلّا لكان الجسم واصلاً مفارقاً في آنٍ واحدٍ، لوجود علّتيهما، هذا خلف. فإذن الآنان متغايران ولا يجوز تتاليهما، وإلّا لزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ، وهو باطل لما يأتي. فإذن بين الآن الذي وجد فيه علّة الوصول وبين الآن الذي وجد فيه علّة المفارقة زمان ليس في علّة، فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكناً، وهو المطلوب. فإذن الحركات المستقيمة كلّها منقطعة، لأنّها إن رجعت انتهت بهذا البرهان، وإن استمرّت في سمت واحد لزم تناهيها، لتناهي البعد الذي تتحرك فيه، فلو كان الزمان مقداراً للحركة المستقيمة لزم أن ينقطع.

وأفلاطون استدللّ بأنّه لو وجب هذا السكون لوجب / [[ص ١٣٠]] وقوف الجبل الهابط عند انتهاء حركة الحصاة الصاعدة.

واعلم أنّ هذه الحجج ضعيفة، وقد بيّنا فسادها في كتاب (الأسرار)، فليطالع من هناك.

الآن وتتالي الآنات:

للقسمة فهو إمّا كمّ أو ذو كمّ، فذلك الإمكان إمّا أن يكون كمّاً أو يكون ذا كمّ.

الزمان مقدار للحركة:

قال: فإن كان مقدار المادّة زادت بزيادته، هذا خلف. وكذا لهياة قارّة، أو لجسم فهو لغير قارّة.

أقول: لمّا بيّن أن الزمان مقدار لقبول القسمة شرع في بيان أنّه مقدار للحركة، وذلك لأنّ الزمان إمّا أن يكون مقداراً للمادّة، أو للهياة القارّة، أو للجسم، أو للهياة الغير القارّة. والكلُّ باطل، إلّا الأخير. وبيان بطلان الأوّل: أنّ المقدار كلّما ازداد محلّه فيه، فلو كان الزمان مقداراً للمادّة لوجب أن يكون كلّما كان أطول كانت المادّة أكبر، فكلمّا ازدادت المادّة حركةً ازدادت عظماً، هذا خلف. وبهذا البيان تبين أنّه لا يجوز أن يكون مقداراً للهياة القارّة ولا للجسم، / [[ص ١٢٧]] فوجب أن يكون مقداراً لهياة غير قارّة.

الحركة الدورية:

قال: وهو الحركة الدورية، لأنّ بين المستقيمتين سكوناً، لوجود علّة الوصول عنده في آنٍ، والمفارقة في آخر، لاستحالة اجتماع مثلين معاً وبينهما سكون، لاستحالة تتالي الآنات.

أقول: لمّا بيّن أن الزمان مقدار لغير القارّة فسره هاهنا بأنّ ذلك الغير هو الحركة الدورية. واستدلّ على ذلك بدليل مبنيّ على ثلاث مقدّمات:

إحداها: أنّ الزمان ليس له ابتداء ولا انتهاء. وهذا قد ذكره فيما مضى من شبه الفلاسفة، وأجاب عنه بما مرّ.

الثانية: أنّ الأبعاد متناهية، وهذه سيأتي بيانها.

الثالثة: أنّ بين كلّ حركتين مستقيمتين - سواء كانتا على انعطاف أو على رجوع - سكوناً، وهذه المقدّمة ممّا اختلف فيها الحكميان، فذهب أفلاطون إلى نفي هذا السكون، وأثبتته أرسطاطاليس. واحتجّ أصحابه على ذلك بأنّ الوصول إلى المنتهى لا بدّ وأن يكون في آنٍ، وأنّ المفارقة لا يجوز أن يكون هو بعينه أنّ الوصول، فلا بدّ من آنين وبينهما زمان سكون.

وهذه الحجّة عظيمة الاختلال قد أبطلها الشيخ في الشفاء بأنّ المفارقة لا / [[ص ١٢٨]] تحصل في آنٍ، وإنّما تحصل في زمانٍ.

فإن قلت: الكلام في أوّل زمان المفارقة.

قلت: أوّل زمان المفارقة ليس فيه مفارقة، بل هو أنّ الوصول،

قال: وعدم الآن في جميع الزمان الذي بعده.

أقول: هذا جواب عن سؤال يورد على قولهم: الآتات لا تتألي، وتقديره أن نقول: الآن الموجود إمّا أن يكون عدمه على التدرّج، أو دفعة. / [[ص ١٣١]] والأوّل باطل، لأنّ عدمه على التدرّج إنّما يكون للموجود المنقسم الذي يُعدّم بعض أجزائه في بعض أجزاء الزمان، والبعض الآخر في البعض الآخر منه، والآن ليس بمنقسم، فلا يكون عدمه حاصلاً على التدرّج، فيكون دفعة في آن، فيجب أن يكون هناك آن عقيب الآن الأوّل يُعدّم فيه الآن الأوّل، فيلزم تتالي الآتات.

وتقرير الجواب أن نقول: الحصر ممنوع، فإنّ الوجود والعدم إمّا أن يحصل كلّ واحد منهما على التدرّج، أو لا على التدرّج. وما ليس على التدرّج أعمّ من أن يحصل دفعة أو يحصل في جميع الزمان، لا بمعنى أن يكون ذا أجزاء مطابقة لأجزاء الزمان، فإنّ من الأشياء ما يحصل دفعة، كالأشياء التي توجد في آن، ولا يفتقر وجودها إلى وجود الزمان. ومنها ما يحصل في زمان، على معنى أن تكون أجزاءه مطابقة لأجزاء الزمان، فتحصل يسيراً يسيراً، ويستحيل حصوله في آن، كالحركة. ومنها ما يحصل في زمان وفي آن، كالتوسّط بين المبدأ والمنتهى.

فلو قال القائل: ليس الكلام في استمرار عدم الآن، بل في ابتداء عدمه.

قلنا: ابتداء عدمه هو آن وجوده، ولا استبعاد في ذلك على ما سلف.

**بعض أحكام الحركة من التضادّ والتغاير وأنواعها:**

قال: وتضادّ الحركة لتضادّ المقصد.

أقول: لمّا فرغ من بيان تعريف الحركة والزمان وبيان وجودهما شرع في ذكر بعض أحكام الحركة من التضادّ والوحدة والتغاير. وقبل ذلك نقول: الشيطان إمّا أن يكونا متماثلين، أو مختلفين. فالمتماثلان هما اللذان يسدّ كلّ واحد منهما / [[ص ١٣٢]] مسدّد صاحبه. والمختلفان إمّا أن يكونا ضدّين، أو غير ضدّين. فالضدّان هما اللذان يستحيل اجتماعهما ويكون بينهما غاية التباعد، فيكونان وجوديّين. ومنهم من لا يشترط غاية التباعد في الضديّة.

وينبغي أن تعلم أنّ الحركة تستدعي أموراً ستّة لا توجد

بدونها:

الأوّل: المتحرّك، ووجه احتياجها إليه من حيث عرضيّتها ووجوب احتياج العرض إلى الموضوع.

الثاني: المحرّك، وإنّما احتاجت إليه لأنّها محدّثة، وقد بيّنا أنّه لا يجوز أن يستند إلى ذات المتحرّك، أعني الجسم، فلا بدّ من شيء آخر يوجب الحركة، وهو قد يكون طبيعة، وقد يكون قوّة قسريّة، وقد يكون إرادة واختياراً.

الثالث: ما فيه الحركة، ونعني به هاهنا ما يتوجّه فيه الجوهر من نوع مقولة إلى نوع آخر ومن صنف إلى صنف، وهي لا تجوز إلّا في أربع مقولات: الكمّ كالكبير يصغر، والصغير يكبر إمّا بالنموّ والذبول أو بالتخلخل، والتكاثف، والكيف كالتحرّك من الحرارة إلى البرودة، والوضع كالتحرّك من القيام إلى القعود، والأين كالحركة من فوق إلى أسفل وبالعكس.

/ [[ص ١٣٣]] الرابع والخامس: ما منه وما إليه كالفوق والسفل والحرارة والبرودة. وهما قد يكونان موجودين بالفعل، وقد يكونان موجودين بالقوّة كما في الفلك، وقد يكون ما منه وما إليه واحداً بالذات وإنّ كانا متغايرين بنوع من الاعتبار كنقطة نفرضها مبدأ للحركة الفلكيّة فإنّها بعينها نهاية لها. وأيضاً قد يكونان ضدّين كطرفي الحرارة والبرودة، وطرفي الفوق والسفل، وقد يكونان بين المتضادّين، وهو ظاهر.

السادس: الزمان، فإنّ الحركة حادثّة، فلا بدّ لها من زمان توجد فيه.

**تضادّ الحركات:**

إذا عرفت هذا فنقول: الحركات منها ما يتضادّ، ومنها ما ليس كذلك. فتضادّ الحركة ليس لأنّها حركة بل بشيء آخر متعلّق بها من أحد الأمور الستّة، ولا يجوز أن يكون تضادّها لتضادّ المتحرّك، فإنّ الحارّ والبارد قد يصعدان ويهبطان. ولا تضادّ المحرّك، فإنّ المحرّك الواحد قد يُحرّك حركتي صعود وهبوط. / [[ص ١٣٤]] ولا للمسافة، فإنّها واحدة في حركتي الصعود والهبوط. ولا للزمان، فإنّه غير متضادّ فلا يقتضي التضادّ، فلم يبق إلّا ما منه وما إليه، فالحركة من السواد إلى البياض مضادّة للحركة من البياض إلى السواد لتضادّ المبدأ والمنتهى، وكتضادّ الصعود والهبوط لتضادّهما أيضاً.

لا يقال: مبدأ الحركة المكانية نقطة وكذلك منتهاها، وهما غير متضادّين.

فإنه لا خطأ يُفرض من المستديرات مضاداً للمستقيم إلا وهناك (ما هو أكثر) تعبيراً منه، فيكون أولى بالصدية للمستقيم، فيلزم أن يكون الخطوط المستديرة الغير المتناهية ضدًا لذلك الخطّ المستقيم، وتكون الحركة على ذلك الخطّ المستدير مضادة للحركة على الخطّ المستقيم. وذلك يقتضي أن يكون ضدّ الواحد أكثر من واحد، وهو محال.

واستدلّوا على استحالة بأنّ الشيء الواحد لو كان له ضدّان فإمّا أن يكونا على غاية البعد عنه من جهة واحدة، فهما من نوع واحد وضده واحد، (وقد فرضناهما) ضدّين، هذا خلف. وإمّا أن يكونا على غاية البعد عنه من جهتين، فيكون ذلك الشيء قد اشتمل على جهتين أوجبتا مضادة هذين الشئيين، وكلامنا / [[ص ١٣٧]] في الشيء الواحد من الجهة الواحدة.

ولقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون شيء واحد ضدًا لشيئين من غير تعدّد الحيثيات فيه، بل يكون هذا الوجه بعينه ضدًا للمختلفين من غير أن يشمل المختلفين صفة واحدة؟

**تضادّ السكون بتضادّ ما فيه:**

قال: وتضادّ السكون بتضادّ ما فيه.

أقول: السكون يتعلّق بالموضوع لعرضيّته، وبما فيه السكون من الأين المخصوص والكيف المخصوص والكمّ المخصوص والوضع المخصوص، وبما به السكون من قوّة طبيعيّة أو قسريّة أو إراديّة، وبالزمان، وليس له تعلّق بما منه وما إليه، وهو ظاهر. فتضادّ السكون لا يجوز أن يكون بالموضوع، فإنّ الحارّ والبارد قد يسكنان سكوناً واحداً في الأعلى والأسفل، أو في نوع من الكيف أو الكمّ. ولا بالعلّة، فإنّ القوّة الطبيعيّة والقسريّة قد يوجبان سكوناً واحداً. والقوّة القسريّة قد توجب سكونين متضادّين، وكذلك الاختياريّة. ولا بالزمان، فإنه واحد، فإذا لا يوجب التضادّ في السكون إلاّ تضادّ ما فيه، فالسكون في المكان الأعلى ضدّ السكون في المكان الأسفل، والسكون في نوع من الكيف ضدّ / [[ص ١٣٨]] السكون في ضدّ ذلك النوع، وكذلك الباقيان.

\* \* \*

[[ص ٤٣٣]] في الجوهر:

مسألة: الجوهر حقّ، لأنّ الحركة مركّبة من أمور متتالية لوجودها في الآن، وعدم الباقيين. والآن لا يقبل القسمة، وإلاّ

لأنّنا نقول: إنهما غير متضادّين بالذات، ولكنهما متضادّتان بالاعتبار، فإنّ كون إحداها مبدأ والأخرى منتهى متضادّ، وهو يوجب التضادّ لهما إيجاب تضادّ العارض للمعروض.

**وحدة الحركة وتكثّرها:**

قال: ووحدتها لوحدة الموضوع والزمان والمسافة.

أقول: لِمّا فرغ من بيان تضادّها وعدمه شرع في بيان كيفيّة (وحدتها وتكثّرها)، فنقول: وحدة الحركة لا بدّ فيها من وحدة الموضوع أعني المتحرّك، فإنّ الموضوع لو تكثّر لتكثّرت الحركة قطعاً، لاستحالة قيام العرض الواحد بالمحلّين. ولا بدّ فيها من وحدة الزمان، فإنّ المتحرّك إذا تحرّك في هذا اليوم / [[ص ١٣٥]] حركة وانقطعت حركته ثمّ تحرّك في الغد حركة أخرى يستحيل أن تكون الحركتان واحدة، لاستحالة إعادة المعدوم. ولا بدّ فيها من وحدة المسافة، ونعني به ما يتحرّك فيه، وهو أعمّ من المسافة بحسب العرف الاصطلاحي، لأنّنا لو فرضنا متحرّكاً واحداً يتحرّك في زمان واحد حركتيّ أين وكيف لكانت الحركتان متغيرتين بالضرورة، لتغاير ما فيه الحركة. ويلزم من وحدة هذه الأمور الثلاثة وحدة ما منه وما إليه. ولا يُشترط فيها وحدة المتحرّك، فإنّنا لو فرضنا محرّكاً حرّك جسماً من مبدأ وقبل انتهاء حركته ابتداء محرّك آخر في تحريكه، فإنّ الحركة واحدة والمحرّكان متغايران.

لا يقال: المحرّك الثاني إمّا أن يفعل شيئاً، أو لا. والثاني يلزم منه إبطال النقض. والأوّل إمّا أن يكون فعله هو الحركة التي فعلها الأوّل، أو لا. والأوّل يلزم منه إعادة المعدوم، والثاني يقتضي تغاير الحركتين لتغاير المحرّكين.

لأنّنا نقول: إنّ فعل الثاني غير فعل الأوّل، ولا يلزم من ذلك تغاير الحركتين، لأنّ وحدة الحركة هي اتّصالها، فالأثران واحد بالاتّصال وإنّ تغايراً بنوع آخر.

**تضادّ الحركة المستقيمة مع المستديرة:**

/ [[ص ١٣٦]] قال: ولا تضادّ المستقيمة المستديرة، لإمكان كون المستقيم وتراً لغير متناه، وضدّ الواحد واحد، وما وجدت فيه مقنعاً.

أقول: المشهور عند الحكماء أنّ الحركات المستقيمة لا تضادّ الحركات المستديرة. واستدلّوا على ذلك بأنّ الخطّ المستقيم يمكن أن يكون وتراً لقسبي غير متناهية، نسبتها إليه في التضادّ واحدة،

## الوجه الثاني:

قال: ولأنَّ النقطة موجودة، لأنَّها نهاية الخطِّ. ولا تنقسم، فإنَّ انقسم محلُّها انقسمت، وإلَّا فالمطلوب حاصل.

أقول: هذا هو الوجه الثاني على ثبوت الجزء، وهو أنَّ نقول: النقطة موجودة، لأنَّها نهاية الخطِّ، ونهاية الخطِّ موجودة. وهي لا تنقسم، وإلَّا لما كانت نهاية، بل كان الطرف الآخر هو النهاية، هذا خلف. فهو إمَّا أن يكون جوهرًا، أو عرضًا. فإنَّ كان الأوَّل ثبت المطلوب. وإنَّ كان الثاني افتقرت إلى محلِّ، فذلك المحلُّ إنَّ انقسمت النقطة، هذا خلف، وإلَّا ثبت المطلوب.

## الوجه الثالث:

قال: ولأنَّ الكرة الموضوعة على سطح تلاقيه بنقطة، وإلَّا تضرَّعت، فإذا تدرجت تلاقت بنقط، فكانت مركَّبة منها.

أقول: هذا وجه ثالث، وتقريره: أنا إذا فرضنا كرة حقيقيَّة، ووضعناها على سطح مستوٍ، فإنَّها تلاقيه بما لا ينقسم، وإلَّا لكانت مضلَّعة. فإذا أخرجنا من مركزها خطَّين إلى طرفي موضع الملاقاة وآخر إلى وسطه كان الآخر أقصر من الطرفين، لكونه وترًا للحدَّاة، فلا تكون كرة حقيقيَّة، هذا خلف. فإذا تدرجت تلك / [[ص ٤٣٦]] الكرة لاقت السطح بنقط، فيلزم تركُّب السطح من النقط.

لا يقال: نمنع وجود كرة وسطح حقيقيَّين ونمنع تلاقيهما، ومع ذلك فلا نُسلِّم لزوم التأليف من النقط، بل كلُّ آنٍ نفرضه يكون السطح ملاقيًا للكرة بنقطة. ثمَّ بعد ذلك الآن يوجد زمان يلاقي السطح الكرة فيه بخطِّ عند حركتها عليه، فاندفع المحذور. لأنَّ نقول: أمَّا المنع من وجود الكرة فهو غير مستقيم، فإنَّه الشكل الطبيعي للأجسام. وأمَّا المنع من وجود السطح فضعيف أيضاً، لأنَّ سبب الخشونة ارتفاع بعض الأجزاء عن بعض. ويمكن إزالة الجزء المرتفع أو وضع جزء على المنخفض، فيحصل الاستواء. والمنع من التلاقي مدفوع أيضاً. وأمَّا إيجاب الخطِّ فضعيف، لأنَّ إذا فرضنا ملاقاة الكرة للسطح بنقطة زماناً، ثمَّ حصلت المفارقة بعد ذلك، فإنَّما أن تكون الملاقاة حينئذٍ بخطِّ، أو بنقطة. والأوَّل باطل، وإلَّا لزم تضلُّع الكرة. والثاني هو المطلوب. لا يقال: إنَّها تلاقيه بنقطة وبين النقطتين خطِّ.

لأنَّ نقول: الكرة دائماً إنَّها تلاقي بالنقطة، فعند زوال الملاقاة عن النقطة الأولى إنَّ حصلت الملاقاة بخطِّ لزم التضليل، وإنَّ

فمنه مستقبل فليس بآنٍ، فالموجود منها إنَّ انقسم انقسم الآن، وإنَّ لم ينقسم فكذا الجسم وإلَّا انقسمت، هذا خلف.

أقول: هذه المسألة من أشرف المطالب، وتُبنى عليها مباحث كثيرة، من جملتها إثبات النفس، ولأجل هذه المسألة قدَّم البحث عن الجزء. في الجزء:

## تركُّب الجزء من أجزاء متناهية:

واعلم أنَّ الجسم على قسمين: بسيط، ومركَّب. والمركَّب إمَّا أن يتركَّب من مختلفات الطبائع، أو من متَّفقاتها. وعلى كلا التقديرين فالجزء موجود في المركَّب بالفعل. وأمَّا البسيط فلا شكَّ في أنَّه قابل للقسمة. والانقسامات المفروضة إمَّا أن تكون متناهية أو غير متناهية. وأيضاً فهي إمَّا بالفعل أو بالقوَّة. وقد صار إلى كلِّ / [[ص ٤٣٤]] واحد من هذه الأقسام الأربعة جماعة، لكنَّ المشهور منها ثلاثة:

أحدها: تركُّب الجسم من أجزاء متناهية.

الثاني: قبول الجسم لانقسامات غير متناهية مع بساطته.

الثالث: تركُّب الجسم من أجزاء غير متناهية.

## وجوه الاحتجاج عليه:

والأوَّل مذهب جماعة من المتكلِّمين، وطائفة من الحكماء.

واحتجُّوا عليه بوجوه:

## [الوجه الأوَّل]:

أنَّ الزمان مركَّب من أجزاء لا تتجزَّأ، فالحركة كذلك، فالجسم كذلك. أمَّا المقدَّمة الأولى، فلأنَّ الزمان موجود قطعاً، فإنَّما أن يكون الموجود منه منقسماً، أو لا يكون. والأوَّل باطل، وإلَّا لكان بعضه ماضياً أو مستقبلاً والآخر حاضراً. والماضي والمستقبل معدومان، فلا يكون الحاضر حاضراً، هذا خلف. والثاني هو الآن الذي لا يقبل القسمة. وأمَّا المقدَّمة الثانية، فلأنَّ الحركة الموجودة إنَّها تكون موجودة في الآن لعدم الماضي والمستقبل، والآن لا تقبل القسمة، فالحركة الموجودة فيه لا تقبلها وإلَّا لزم (انقسام الآن)، لأنَّ نصف الحركة تقع في نصف الزمان الذي تقع فيه الحركة. وأمَّا المقدَّمة الثالثة، فلأنَّ الجسم الذي تقع فيه تلك الحركة في ذلك الآن إنَّ كان منقسماً كانت الحركة إلى نصفه نصف الحركة إلى كلِّه، لكنَّ الحركة لا نصف لها، / [[ص ٤٣٥]] فذلك القدر المقطوع بها لا نصف له، فقد ثبت وجود جزء لا يتجزَّأ.

لأنَّ المتحرِّك لا يمكنه قطع تلك المسافة إلَّا بعد قطع نصفها، ولا يمكنه قطع نصفها إلَّا بعد قطع ربعها، وهكذا إلى ما لا يتناهى، فيجب أن يكون هناك أزمنة لا تتناهى.

وعندي في هذين الوجهين نظر.

الثالث: أنَّ زيادة الأجزاء تستلزم زيادة المقدار، فإنَّنا نعلم بالضرورة أنَّ عشرة أجزاء أزيد من جزء واحد، فإذا كان الجسم المتناهي لا يتناهى أجزاؤه، / [[ص ٤٣٩]] فلنأخذ من تلك الأجزاء عدَّة محصورة ونؤلِّف بينها في جميع الأقطار حتَّى يحصل مقدار متناهٍ، ويكون له نسبة إلى ذلك الجسم المتناهي، وهي نسبة المتناهي في المقدار، لكن نسبة المقدار إلى المقدار هي نسبة الأجزاء إلى الأجزاء، فنسبة متناهٍ إلى متناهٍ هي نسبة متناهٍ إلى غير متناهٍ، هذا خلف، فيجب أن لا يزيد مقدار الأجزاء على مقدار الجزء الواحد، فلا تحصل النسبة، لكن هذا باطل بالضرورة.

في بيان معنى الطفرة:

واعلم أنَّ القائلين لهذا المذهب اعتذروا عن الوجهين الأوَّلين بالطفرة، وعن الثالث بالتداخل.

وعنوا بالطفرة قطع المسافة من غير المرور على الوسط. واستدلُّوا على صحَّتها بوجوه:

أحدها: أننا نفرض بيتاً طوله ألف ذراع، وفيه ثقب مسدود، فإذا فتحناه انتهى ضوء الشمس إلى آخره، مع أننا نعلم أنه من المستبعد قطع تلك المسافة الطويلة في اللحظة الواحدة.

وثانيها: أننا نفرض سدَّ (الثقب المذكور)، فإنَّ الضوء يزول في لحظة واحدة، فلا بدَّ من القول بالطفرة.

وثالثها: أننا نفرض بئراً طولها مائة ذراع وفي وسطها خشبة، وفيها جبل طوله خمسون ذراعاً، ثم أخذنا جبلاً آخر طوله خمسون ذراعاً وفي طرفه حلقة، / [[ص ٤٤٠]] ثم أدخلناها في الجبل السفلاي، ثم جذبناه، فإنَّ الجبل الفوقاني إذا صعد طرفه - وهو خمسون ذراعاً - صعد طرف الجبل الأسفل مائة ذراع، وذلك هو الطفرة.

وأما التداخل، فإنَّهم قالوا: إنَّ الجزئين يتحدان في الحيِّز، وتكون مساحتها مساحة جزء واحد، فلا يلزم زيادة المقدار لزيادة الأجزاء.

والطفرة باطلة بالضرورة، فإنَّه لا يُعقل حركة الجسم من أوَّل المسافة إلى آخرها إلَّا بعد مروره بالوسط، وكذلك التداخل.

حصلت بنقطة لزم تتالي النقط وهو المطلوب، وإن لم تحصل الملاقاة لزم خلاف الفرض، هذا خلف.

/ [[ص ٤٣٧]] الوجه الرابع:

قال: ولأنَّها لو انقسمت قوَّة انقسمت فعلاً، لا تُصاف كلُّ جانب بالملاقاة إلى غير النهاية. ولأنَّ إمكان النصفية مختصُّ بالبعض، وهكذا. واختلاف الأعراض يدلُّ على الاختلاف فعلاً. والتالي باطل، وإلَّا لما لحق السريع البطيء، ولا زادت المقادير بزيادتها، ولا أمكن قطع المتناهي في متناهٍ، والطفرة ضرورية البطلان، والتداخل لعدم الامتياز.

أقول: هذا هو الوجه الرابع، وهو يُبطل مذهب الحكماء في قولهم: إنَّ الجسم واحد ينقسم إلى ما لا يتناهى بالقوَّة. وتقديره أن نقول: لو كانت الانقسامات التي لا تتناهى حاصلة في الأجسام بالقوَّة لكانت حاصلة فيها بالفعل، والتالي باطل، فالمدَّم مثله. بيان الشرطيَّة: أن كلَّ جسم فإنَّه قابل للقسمة إلى جزئين، وكلُّ واحد من ذينك الجزئين يكون ملاقياً للآخر بأحد طرفيه دون الآخر، واختلاف الأعراض يوجب الانقسام الفعلي، فلمَّا صدق على (طرفي أحد الجزئين) الملاقاة للآخر ولم يصدق على الطرف الآخر كان كلُّ واحد من الطرفين متميِّزاً عن صاحبه بالفعل، فيكون كلُّ واحد من الجزئين منقسماً بالفعل إلى جزئين، ويكون أحد جزئي أحد الجزئين ملاقياً للآخر بأحد طرفيه دون (الآخر، فيكون منقسماً، وهكذا إلى ما لا يتناهى. وأيضاً إذا كان الجسم متصلاً فإنَّه) قابل / [[ص ٤٣٨]] للتصنيف. ولا شك أن (مقطع التصنيف) مغاير لمقطع التثليث والتربيع وغير ذلك، فذلك الموضوع يختصُّ عن غيره من الأجزاء. وكذلك مقطع التثليث والتربيع إلى ما لا يتناهى، فيكون مقطع التصنيف وغيره موجوداً بالفعل، لا تُصافه بعرض لا يوجد للآخر، فيلزم الانقسام بالفعل إلى ما لا يتناهى.

وأما بطلان التالي، فيدلُّ عليه وجوه ثلاثة:

الأوَّل: أنَّ الجسم لو اشتمل على ما لا يتناهى لما لحق السريع البطيء، فإنَّ البطيء إذا تحرَّك مسافة ثمَّ ابتداء السريع فإنَّه لا يمكنه قطع تلك المسافة إلَّا بعد قطع نصفها، ولا يمكنه قطع نصفها إلَّا بعد قطع ربعها، وهكذا إلى ما لا يتناهى، فيلزم أن لا يصل إلى البطيء البتَّة.

الثاني: يلزم أن لا يقطع المسافة المتناهية المقدار في زمانٍ متناهٍ،

الخطَّ الأوَّل، والثاني من الثاني، وهكذا. فإن كانت أجزاء القطر متلاقية كان القطر مثل الضلع، وهو محال بالضرورة. ولأنه وتر القائمة والضلع وتر الحادَّة، ووتر القائمة أطول من وتر الحادَّة، وإن كانت غير متلاقية كان بينهما فرج، فتلك الفرج إن وسعت للجزء كان القطر مثل الضلعين، وهو محال، فإن أفليدس بيَّن في الشكل المعروف بالحمار أن كلَّ خطٍّ من أضلاع المثلث (فإنه أقصر) من الخطَّين الباقيين، وإن لم يسع للجزء لزم انقسام الجزء، وهو المطلوب.

### الاحتجاج الثالث:

قال: ولأنَّ حركة الظلِّ أقلَّ من حركة الشمس، فإذا تحرَّكت جزءاً تحرَّك أقلُّ، وإلاَّ تساوى المداران.

أقول: هذا وجه ثالث، وتقريره: أنا إذا فرضنا شخصاً على سطح الأرض ثمَّ طلعت الشمس عليه، فإنه يحصل له ظلٌّ، وكلِّما ارتفعت الشمس نقص الظلُّ، فنقول: إذا تحرَّكت الشمس جزءاً فإنَّ لم تنقص من الظلِّ شيء جاز أن تتحرَّك / [[ص ٤٤٣]] الشمس جزءاً آخر، (فإنَّ لم ينقص الظلُّ) فحينئذٍ تصل الشمس إلى خطِّ نصف النهار والظلُّ باقٍ بحاله، وذلك باطل بالضرورة، فيلزم أنَّه إذا تحرَّكت الشمس أن ينقص الظلُّ، فإنَّ نقص جزءاً كان (مدار الظلِّ مثل مدار الشمس)، هذا خلف، وإن كان أقلَّ لزم الانقسام.

### احتجاج آخر:

قال: ولأنَّ المنطقة أوسع من كلِّ الدوائر، فإذا تحرَّكت جزءاً تحرَّك الباقي أقلُّ، والتفكيك مستبعد ومفروض في الإنسان.

أقول: المنطقة دائرة مفروضة في الكرة قاطعة لها، بعدها من القطبين بعد واحد، وهي أعظم دائرة تُفرض في الكرة. إذا عرفت هذا فنقول: إذا تحرَّكت الكرة تحرَّكت المنطقة والدوائر الموازية لتلك المنطقة القريبة، فإذا تحرَّكت المنطقة جزءاً فإنَّ تحرَّكت الدائرة القطبية جزءاً لزم تساوي المدارين، وإنَّ تحرَّكت أقلَّ من جزء لزم الانقسام.

والتكلمون اعتذروا عن هذا (بجواز التفكيك) حتَّى تتحرَّك الدائرة المنطقية جزءاً والقطبية ساكنة.

وهذا الجواب في غاية الاستبعاد، فإنه لا يُعقل حفظ النظام بين أجزاء الرحي، على تقدير تجويز وقوع التفكيك. وأيضاً فهذا مفروض في الإنسان، فإنه إذا / [[ص ٤٤٤]] تحرَّك على نفسه

وأيضاً فالتداخل يستلزم رفع الامتياز. أمَّا الوضعي، فظاهر. وأمَّا العقلي، فلأنَّه إنَّما يكون بالتعدُّد الذي لا يحصل إلاَّ باختلاف الأعراس ضرورة تساوي الجزئين في الحقيقة، لكن الأعراس لا تختلف لتساوي نسبتها إليها.

### الوجه الخامس لثبوت الجزء:

قال: ولأنَّ معدَّل النهار يقطع الأفق على نقطة، فإن لم يلقَ أخرى لزم الطفرة وإلاَّ تتالت النقط.

أقول: هذا هو الوجه الخامس، وتقريره: أن دائرة معدَّل النهار قاطعة للفلك العالي إلى نصفين، وتقاطع فلك البروج على نقطتي الاعتدال إذا وصلت الشمس إليهما اعتدل الليل والنهار، وتقاطع دائرة الأفق على نقطتين مشرقية ومغربية، / [[ص ٤٤١]] فإذا تحرَّكت دائرة المعدَّل بعد ملاقاتها لتلك الدائرة بنقطة فإنَّ لم تلقَ نقطة أخرى لزم الطفرة، وإن لقيت نقطة أخرى لزم تركب الخطِّ من النقط المتتالية.

### الاحتجاج الأوَّل للحكام على قبول الجسم ما لا يتناهى من الانقسامات:

قال: احتجُّوا بحركة الجزئين أحدهما فوق رابع والآخر تحت أوَّل، فإنَّهما يلتقيان على مقطع الثالث والثاني، فانقسم الجميع. أقول: احتجَّ الحكماء على كون الجسم قابلاً لما لا يتناهى من الانقسامات بوجه:

أحدها: أنا نفرض خطًّا مركباً من أربعة أجزاء، ونفرض فوق طرفه الأيمن جزءاً وتحت طرفه الأيسر جزءاً، ثمَّ نفرض الجزئين متحرِّكين دفعة واحدة، فإنه لا يمكنهما قطع ذلك الخطِّ إلاَّ بعد تحاذيهما. فإن كان موضع التحاذي هو الجزء الثاني كان أحد الجزئين قد تحرَّك ثلاثة أجزاء والآخر جزء، هذا خلف. وإن كان هو الجزء الثالث فكذلك، فلم يبقَ موضع التحاذي إلاَّ مقطع الثاني والثالث، فيلزم انقسام الجزئين المتحرِّكين والثاني والثالث جميعاً.

### الاحتجاج الثاني:

قال: ولأنَّ المربع المركب من عشرة يكون قطره عشرة، فإن تلاقى كان / [[ص ٤٤٢]] القطر مثل الضلع، وإن وسع الجزء ساواهما، وهو محال بشكل الحمار، وإن كان لأقلَّ انقسم.

أقول: هذا وجه ثانٍ، وتقريره: أنا نفرض مربعاً يكون كلُّ واحد من أضلاعه عشرة، فإنَّ قطره يكون أيضاً عشرة. الأوَّل من



السكون، هذا خلف. وإن تحرك مثل السريع انتفت السرعة والبطء، هذا خلف. وإن تحرك أقل لزم الانقسام.

/ [[ص ٤٤٦]] احتجاج آخر من طريق الزاوية القائمة:

قال: ولأن ضلع القائمة إذا كان ثلاثة والآخر اثنين كان الوتر أكثر من الثلاثة بشكل العروس وأقل من الأربعة بشكل الحمار. أقول: إذا فرضنا خطاً مركباً من ثلاثة أجزاء ووضعنا على أحد طرفيه خطاً مركباً (من اثنين حتى حصلت زاوية قائمة، فالوتر أزيد من ثلاثة ببرهان شكل العروس الدال على أن مربع وتر القائمة مساوٍ لمربعي ضلعيها، وأقل من أربعة بشكل الحمار الدال على أن مجموع ضلعي المثلث أكثر من الثالث، فهو أكثر من) الثلاثة وأقل من الأربعة، فيلزم الانقسام، (فإن مربع كل واحد من الضلعين أربعة، فيجب أن يكون الوتر خطأً إذا ضرب في نفسه كان ثمانية، لكن الثلاثة في نفسها تسعة فإن كان أربعة كان الوتر مساوياً للضلعين معاً، وهو محال بشكل الحمار، فهو أكثر من الثلاثة وأقل من الأربعة، فيلزم الانقسام).

وجه آخر لانقسام الجزء من طريق المربع:

قال: ولأن الخط الملائق لضلع القائمة إذا سحب جزءاً من تحت انسحب من فوق أقل بشكل العروس.

/ [[ص ٤٤٧]] أقول: إذا فرضنا قائمة أحد ضلعيها عشرة، وفرضنا خطأً ملاصقاً لذلك الضلع، ثم سحبنا من تحت على الضلع الآخر جزءاً، حصل مثلث أحد أضلاعه عشرة وهو القطر، والضلع الآخر جزءاً واحداً، فالضلع الذي كان ملاصقاً إن كان تسعة كان مجموع مربعي الضلعين اثنين وثمانين، ومربع الوتر مائة، هذا خلف. (وإن كان عشرة كان المربعان مائة وواحداً، ومربع الوتر مائة، هذا خلف). فهو إذن أكثر من تسعة وأقل من عشرة (فيلزم الانقسام. ومتى كان أكثر من تسعة وأقل من عشرة) لزم انسحاب الخط من فوق أقل من جزء، فيلزم انقسام الجزء.

برهان آخر لانقسام الجزء من طريق الزاوية الحادة:

قال: وحادة أقلديس مختصة بمستقيمة الخطين.

أقول: هذا جواب عن سؤال أورده المتكلمون، وهو أنهم قالوا: إن أقلديس برهن في المقالة الثالثة على وجود زاوية حادة هي أصغر الزوايا، فنقول: تلك الزاوية لا تنقسم، وإلا لوجد ما هو أصغر منها، فيلزم ثبوت الجزء.

بالدور حصل له دائرة عظيمة وصغيرة، مع أن وقوع التفكيك فيه معلوم البطلان.

برهان أقلديس من طريق انقسام الخط:

قال: ولأن أقلديس برهن على أن كل خط ينصف، فإن كان من مفردات انقسام.

أقول: هذا ظاهر، فإن أقلديس برهن على أن كل خط فإنه يمكن تنصيفه، فإذا فرضنا خطاً مؤلفاً من أجزاء عددها فرد لزم انقسام الجزء.

برهان ثانٍ لأقلديس من طريق شكل العروس:

قال: ولأن المربع إذا كان ضلعه عشرة كان قطره جذر مائتين بشكل العروس، فانقسم.

أقول: برهن أقلديس في الشكل المعروف بالعروس على (أن وتر كل قائمة فإن مربعه يساوي مجموع مربعي الضلعين المحيطين بتلك الزاوية، فإذا فرضنا مربعاً، كل ضلع منه عشرة فإن قطره يكون جذر مائتين، لأن مربعي الضلعين مائتان، فيجب أن يكون القطر عدداً إذا ضرب في نفسه بلغ مائتين، لكن ليس للمائتين جذر صحيح، فوجب انقسام الجزء.

/ [[ص ٤٤٥]] وجه آخر لانقسام الجزء من طريق حركة

البطيء والسريع:

قال: ولأن البطء ليس لتخلل السكون، وإلا لخفيت حركات السهم، فالسريع إذا (تحرك جزءاً) تحرك البطيء أقل.

أقول: الحركة قد توصف بالسرعة والبطء، فعند الحكماء أتمها كيفية واحدة قائمة بالحركة قابلة للشدة والضعف، ويعرض لها الإضافة. وعند المتكلمين أن البطء والسرعة إنما تحصل للحركة بسبب تخلل السكون وعدمه، فالحركة الخالصة من السكنات في غاية السرعة، والمشوبة بها بطيئة، وتختلف مراتبه بحسب اختلاف مراتب كثرة السكنات وقتلتها.

واستدل الأوائل على مذهبهم بأن البطء لو كان بسبب تخلل السكون لكان نسبة البطء إلى السرعة كنسبة كثرة (السكون إلى قلته، لكن ذلك باطل، فإن حركات الشمس أكثر من حركات السهم السريع بأضعاف كثيرة)، فيجب أن يكون سكون السهم أكثر من حركته أضعافاً كثيرة، فكانت تحفى حركاته بسبب زيادة سكونه، هذا خلف. قالوا: فإذا كان كذلك وجب انقسام الجزء، فإن السريع إذا تحرك جزءاً فالبطيء إن لم يتحرك كان البطء بسبب

[البحث] الأول: اعلم أن الجسم قد يزيد مقداره ويتنقص. والمشهور عند المتكلمين أن زيادته إنما تكون بأحد أمرين: أحدهما انضياف جسم آخر إليه. والثاني: انتفاش أجزائه بعد اكتنازها. وأن نقصانه إنما يكون بانفصال بعض أجزائه عنه أو باندماجه بعد انتفاشه. وهذا هو المسمّى عند الحكماء بالتخلخل والتكاثف المشهورين. وعند الفلاسفة أن مقدار الجسم عرض حال في الجسم، ومادّة الجسم قابلة لما هو أزيد من ذلك المقدار أو أنقص، فهي من حيث هي هي غير / [[ص ٤٥٠]] متقدّرة وقابلة (لكلّ المقادير)، ويمكن أن يخلع مقداراً أكبر ويلبس أصغر وبالعكس. وهذا هو التخلخل والتكاثف الحقيقيّان، وهو مبنيّ على وجود المادّة، فإنّه لولا وجود المادّة لكان المقدار هو الجسم، ولا سبب للتخلخل والتكاثف إلا ما ذكره المتكلمون. وعلى تقدير ثبوت المادّة يتمشّى هذا.

#### المادّة قابلة للاتّصال والانفصال:

البحث الثاني: اعلم أن الجسم متّصل في الحسّ. ولمّا أبطل الأوائل الجزء الذي لا يتجزّأ ثبت أنّه كذلك في الحقيقة. ولا شكّ في أنّه قابل للاتّصال، والقابل للشيء يجب حصوله مع المقبول، والاتّصال لا يمكن حصوله مع الانفصال، فهو غير قابل له، فلا بدّ من شيء آخر يقبل (الانفصال والاتّصال)، وهو المادّة.

البحث الثالث: اعلم أن المتكلمين نفوا وجود المادّة، وجماعة من الأوائل أيضاً، وهو مذهب صاحب المعتبر. وذلك لأنّ المادّة إمّا أن تكون متحيّزة، أو غير / [[ص ٤٥١]] متحيّزة. والأوّل باطل، وإلا لكانت جسماً، فكان حلول الصورة الجسميّة فيها ملزوماً للتداخل واجتماع الأمثال. وإن كانت غير متحيّزة استحال حلول المتحيّز فيها.

واعترضوا على دليل الإثبات بأن قالوا: لا نسلم نفي الجزء، وقد مضى الكلام فيه. وإن سلّمنا، لكن لا نسلم أن القابل يجب حصوله مع المقبول. ولئن سلّمنا، لكن لم لا يجوز أن يكون الاتّصال والانفصال عرضين قائمين بالجسم؟ وأيضاً فالمادّة متّصلة ومنفصلة، فيلزم ثبوت مادّة أخرى للمادّة.

وقد يمكن تكلفّ الجواب عن بعض هذه الأسئلة.

#### نتيجة بحث الخلاء:

البحث الرابع: في فائدة هذا البحث هاهنا، وذلك أن المتكلمين استدّلوا على ثبوت الخلاء بلزوم التداخل أو الدور في

وتقرير الجواب: أن أقليدس برهن على وجود زاوية حادّة مستقيمة الخطّين هي أصغر من كلّ زاوية حادّة مستقيمة الخطّين تُقرَض. ولا يلزم من ثبوت أصغر زوايا المستقيمة الخطوط ثبوت أصغر زاوية مطلقاً.

/ [[ص ٤٤٨]] مسألة في إثبات الخلاء:

قال: مسألة: الخلاء حقٌّ، وإلا لكانت الحركة محالة إذ تستدعي مكاناً، فإنّما أن يلزم التداخل أو الدور.

أقول: هذه مسألة يبنى عليها ثبوت المعاد، فلذلك بحث (المتكلمون عنها).

والخلاء هو وجود بُعد غير حال في المادّة، وقوم فسروه بلا شيء. واختلف الحكماء في ذلك والمتكلمون، فذهب أكثر المتكلمين إلى ثبوته، وذهب أكثر الحكماء إلى انتفائه.

احتجّ المتكلمون بوجهين:

الأوّل: أن الخلاء لو لم يكن ثابتاً لامتنتعت الحركة، والتالي باطل، فالقَدَم مثله. بيان الشرطيّة: أن المتحرّك إذا انتقل من حيّزه إلى الحيّز الثاني، (فإنّما أن يكون) الحيّز الثاني خالياً أو مملئاً، والأوّل المطلوب، والثاني يلزم منه التداخل.

لا يقال: إنّه حال حركته إلى الحيّز الثاني ينتقل الجسم الذي في الحيّز الثاني إلى الحيّز الأوّل.

لأنّنا نقول: فحينئذٍ تتوقّف حركة كلّ واحد منهما على حركة الآخر، وذلك دور.

وأما بطلان التالي، فظاهر.

#### الوجه الثاني لإثبات الخلاء:

قال: ولأنّ السطحين إذا رُفِع أحدهما عن الآخر ثبت الخلاء.

/ [[ص ٤٤٩]] أقول: هذا هو الوجه الثاني، وتقريره: أنّا نفرض سطحين مستويين انطبق أحدهما على الآخر، ثم رُفِع أحدهما عن الآخر رفعا متساوياً، فإنّه حينئذٍ يخلو الوسط، لأنّ الجسم لا ينتقل إلى الوسط إلا بعد حصوله في الطرف، وفي تلك الحال يكون الوسط خالياً.

في التخلّل والتكاثف:

قال: والتخلخل والتكاثف الحقيقيّان مبنيان على المادّة، وهو ممنوع، ودليل الانفصال مدخول.

أقول: هذا الكلام يشتمل على مباحث:

معنى التخلّل والتكاثف عند الفلاسفة والمتكلمين:

المعاوق الآخر كنسبة الحركة معه إلى عدمها يجب أن يتحرك معه كما يتحرك مع عدمه.

أقول: الفلاسفة استدلوا بهذا الدليل على وجوب وجود معاوق للحركة، / [[ص ٤٥٤]] أمّا للطبيعية فالملاء، وأمّا للفسرية فالليل الطبيعي الذي يُعاقب الفاسر، وقد مرّ تقرير الأول.

وأما تقرير الثاني فبيانه أن المتحرك إذا كان متحركاً بالقسر حركةً ما مع عدم المعاوقة في زمان، ثم فرضناه متحركاً مع المعاوقة في زمان هو ضعف ذلك الزمان، ثم فرضناه متحركاً مع نصف المعاوقة الأولى، فإنه يجب أن يتحرك المسافة في مثل زمان عديم المعاوقة، فتكون الحركة مع العائق وعدمه متساوية، هذا خلف.

#### الدليل الثالث على نفي الخلاء:

قال: ولأنه غير متناهٍ محال لما بيّناه، ومتناهٍ مشكل، ولا تنفعل الصورة إلا للمادة.

أقول: هذا هو الوجه الثالث، وتقديره: أن الخلاء إمّا أن يكون متناهياً، أو غير متناهٍ. والثاني باطل، لما بيّناه أولاً من أن كل بعد فلا بدّ وأن يكون متناهياً. وإن كان الأول كان له شكل (بالضرورة، وذلك الشكل) لا يحصل لذات البعد، وإلا لكان كل بعد كذلك، هذا خلف. ولا للفاعل المجرد، لأنّ نسبته إلى الكل على السواء، فلا بدّ وأن يكون بسبب الفاعل بواسطة الحامل، فيكون الخلاء / [[ص ٤٥٥]] ذا مادة، هذا خلف.

#### جواب أدلة الفلاسفة على نفي الخلاء:

قال: جواب الأول: أن التقدير لما يحصل. والثاني: أن الحركة لها قدر من الزمان، وبسبب المعاوقة آخر. والثالث مبني على إثبات الشكل وعلى ثبوت المادة، وكلاهما ضعيفان.

أقول: الجواب عن الوجه الأول: أن التقدير ليس للبعد الخالي، بل للجسم الذي يُقدّر حصوله في هذا البعد. وعن الثاني: أن هذا المحال إنّما لزم من حيث جعل الزمان بإزاء المعاوقة، أمّا إذا جعلنا بعضه مستحقاً للحركة لذاتها والباقي بسبب المعاوقة كان الأول محفوظاً في عديم المعاوقة وواجدها، والثاني مختصّ بالواجد للمعاوقة، ويتفاوتان بحسب تفاوت المعاوقة. وعن الثالث: أنه يتني على وجود الشكل وعلى ثبوت المادة، وهما ضعيفان.

\* \* \*

الوجه الأول، وبلزوم خلوّ الوسط في الثاني. والحكماء أجابوا عن هذين بأن قالوا: لم لا يجوز أن يكون الجسم الذي يتحرك إنّما يتحرك إلى مكانٍ مملوّ، وذلك الجسم الذي في ذلك / [[ص ٤٥٢]] المكان يصغر مقداره من غير انفصال شيء عنه، والجسم الذي يتحرك عنه يزداد مقداره فلا يلزم الخلاء، وكذلك الوسط يكون ممتلئاً يلبس الجسم الذي في الطرف مقداراً أكبر في آنٍ واحد، فلا يلزم خلوّ الوسط.

واعلم أن هذا مبني على إثبات المادة كما قلناه أولاً، وإثبات المادة ممنوع بالدليل الذي ذكرناه. ودليل الانفصال الذي استدلوا به على إثبات المادة مدخول بها ذكرناه.

#### أدلة الفلاسفة على نفي الخلاء:

قال: احتجوا بتقديره.

أقول: احتجّ الفلاسفة على نفي الخلاء بوجوه:

أحدها: أن الخلاء متقدّر لذاته، فإننا نعلم بالضرورة أن البعد الذي بين جداري البيت أعظم من البعد الذي بين طرفي الطاس، فالخلاء كمّ متصل وإلا لما طابق الجسم المتصل، ويقبل الانفصال فلا بدّ له من مادة، فالخلاء ملاء، وهذا خلف.

#### الدليل الثاني على نفي الخلاء:

قال: ولأنه يلزم أن تتساوى الحركتان المعوقة وغيرها، لأنّ المعاوقة / [[ص ٤٥٣]] (بإزاء الغلظ)، فإذا فرضنا عديم المعاوقة تحرك مسافة في وقت (وآخر معها) في أزيد (وآخر أرق) بنسبة زمانيهما، فتكون مساوية للخالية.

أقول: هذا هو الوجه الثاني، وتقديره أن نقول: لو كان الخلاء حقاً لكانت الحركة مع العائق كهي لا مع العائق، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطية: أنّا إذا فرضنا متحركاً تحرك مسافة خالية عن العائق فإنه يقطعها في زمان، فإذا فرضنا المسافة ممتلئة بملاء مفروض بحيث يتحرك المتحرك تلك المسافة في ضعف الزمان الذي تحرك فيه مع عدم المعاوقة، ثم إذا فرضناها (ممتلئة بملاء) آخر (أرق من) الأول بنسبة الضعف كان المتحرك يقطع تلك المسافة في مثل نصف زمان حركة المعاوقة الأولى، لأنّ المعاوقة بإزاء الغلظ، فكان يجب تساوي زماني حركة عديم الملاء وحركة الممتلئ، هذا خلف.

#### في إثبات الميل:

قال: وهذا يدل على إثبات الميل، لأنّ المعاوق الذي نسبته إلى

تسليك النفس / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٤٧]] [البحث] الأول: في ماهية الجسم:

المتكلمون زعموا: أن الجسم مؤلف من جواهر أفراد، (و) كل واحد منها ذو وضع لا يقبل القسمة بالفعل ولا بالقوة، يتألف على نسبة ما بحيث يحصل له طول وعرض وعمق.

والحكمة ذهبوا إلى أنه (مؤلف) من المادة والصورة.

والبحث في هذه المسألة يتوقف على ثبوت الجزء الذي لا يتجزئ ونفيه.

وقد استدللّ مثبتوه بوجوه:

الأول: أن الزمان منه ماضٍ ومنه مستقبل وهما معدومان، ومنه حاضر، فإن كان منقسماً لم يكن كله حاضراً، هذا خلف. وإن لم يكن منقسماً، فالحركة المقطوعة فيه إن انقسمت لزم انقسامه، لأن الزمان الذي يقع فيه نصف الحركة نصف الزمان الذي يقع فيه كل الحركة، وقد فرضنا الزمان غير منقسم، هذا خلف. فثبت أن الحركة الواقعة في الآن غير منقسمة.

/ [[ص ٤٨]] فالمسافة التي يقع فيها تلك الحركة في ذلك

الزمان غير منقسمة، لأنها لو انقسمت لكانت الحركة إلى نصفها نصف الحركة إلى آخرها، فتكون الحركة التي فرضت غير منقسمة منقسمة، هذا خلف. فثبت وجود جزء لا يتجزئ من المسافة، وهو المطلوب.

الثاني: أن النقطة شيء ذو وضع لا جزء له، فإن كانت جوهراً ثبت المطلوب، وإن كان عرضاً فمحله إن انقسم لزم انقسامها، لأن الحال في المنقسم منقسم، لأنه إن حلّ في جميع أجزائه كان منقسماً بالضرورة، لاستحالة كون الحال في أحد الجزئين عين الحال في الآخر، وإن حلّ في بعضها لم يكن ما فرضناه محلاً بمحلّ، هذا خلف. وإن كان غير منقسم ثبت المطلوب.

الثالث: إذا وضعنا كرة حقيقية على سطح مستوٍ لاقته بها لا ينقسم، وإلا كانت مضلعةً. فإذا دُرجت حتى انتهت إلى آخر السطح كانت ملاقية له بنقطة عقيب أخرى، وهو المطلوب.

واحتجّ النافون بوجوه:

الأول: إذا وضعنا جواهر ثلاثة متماصة، فالوسط إن لم يجيب الطرفين عن التماس لزم التداخل، وهو معلوم البطلان، وإن يجيبها كان الجانب الملاقي لأحد الطرفين غير الملاقي للآخر،

فيلزم الانقسام.

الثاني: إذا فرضنا كرة متحركة أكملت الدورة على نفسها، فإن

كل / [[ص ٤٩]] جزء يُفرض على سطح تلك الكرة قد أكمل دورة واحدة. فإذا فرضنا جزءاً على المنطقة تحرك جزءاً غير منقسم فالقريب من القطب إن تحرك مثله تساوى المداران، وهو ضروري البطلان، وإن لم يتحرك أصلاً لزم التفكيك، وإن تحرك أقل من جزء ثبت المطلوب.

الثالث: إذا فرضنا خطأ مركباً من ثلاثة جواهر، ثم وضعنا على طرفيه جزأين وتحركا، تلاقيا على منتصف الثالث، فتنقسم الخمسة.

الرابع: المربع المركب من ستة عشر جزءاً يكون قطره من أربعة، فإن تلاقت ساوى القطر الضلع، هذا خلف. وإن تباينت، فإن اتسع ما بين كل جزأين الآخر ساوى القطر الضلعين، هذا خلف بشكل الحمار. وإن اتسع لأقل ثبت الانقسام. وهاهنا حجج أخرى من الطرفين ذكرناها في كتاب (نهاية المرام).

/ [[ص ٥٠]] البحث الثاني: في إبطال حجة الحكماء في المادة:

قالت الحكماء: الجسم البسيط واحد في نفسه متصل لاستحالة تركبه من الجواهر الأفراد. ولا شك في أنه قابل للقسمة، وهي عدم الاتصال عمّا من شأنه أن يكون متصلاً. فالقابل إن كان هو الاتصال كان الشيء قابلاً لعدمه، وهو محال، لاجتماع القابل والمقبول. وإن كان شيئاً آخر فهو المطلوب، لأننا لا نعني بالمادة سواه.

والاعتراض من وجوه:

الأول: المنع من وحدة الجسم، وقد برهنّا على ثبوت الجزء الذي لا يتجزئ.

الثاني: أن الانقسام المعلوم ثبوته إنّما هو الفرضي دون الانفكاكي، والأول لا يقتضي ثبوت المادة، بل الثاني.

الثالث: لا يلزم من اجتماع القابل والمقبول مطلقاً اجتماعهما في الوجود، فإن مثل هذا القبول لا يتوقف على الوجود، إذ المراد به إمكان اتصاف الشيء بمقبوله، ولا شك في أن الماهية الممكنة من حيث هي هي مغايرة للوجود والعدم وقابلة لهما، ولا يلزم من ذلك استحالة، فكذا هنا.

/ [[ص ٥١]] الرابع: المادة تنقسم بانقسام الصورة. فلو افتقر

انقسام الصورة إلى محلّ افتقرت المادة إلى مادة أخرى وتسلسل.

/ [[ص ١١٨]] الفصل الثاني: في أحكام الأجسام:

وهي [إحدى عشر] بحثاً:

(الف) الأجسام متماثلة، خلافاً للنظام، لاشتراكها في الماهية، وهي كونها طويلة عريضة عميقة. أو أنّها الجواهر القابلة للأبعاد المتقاطعة على زوايا قوائم. ولاشتباهها حساً عند اتّفاقها في الأعراض. ويتبني على مشاهدة الجميع، وعلى التساوي في الحقيقة عند التساوي في الحسّ.

(ب) الأجسام باقية، خلافاً للنظام، للعلم الضروري بأنّ المشاهد ثانياً هو المشاهد أولاً. والإعدام مستند إلى الفاعل.

(ج) التداخل محال، خلافاً للنظام، للعلم الضروري بأنّ بعدين أعظم من أحدهما، وامتناع اجتماع جسمين في حيز واحد.

(د) يجوز خلوّ الأجسام عن جميع الأعراض إلاّ الكون، خلافاً للأشاعرة، لأنّ الهواء كذلك، وقياس اللون على الكون خالٍ عن الجامع، وما قبله على ما بعده ممنوع الأصل.

(هـ) الأجسام مرئية بواسطة الضوء واللون، وهو ضروري.

/ [[ص ١١٩]] (و) الأجسام متناهية، خلافاً لحكماء الهند، وإلاّ لأمكننا فرض خطين كساقين مثلث يمتدّان إلى غير نهاية، فالبعد بينهما كذلك، فيكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين، وهو باطل بالضرورة. ولأنّ الكرة المفروض قطرها موازياً لخط غير متناهٍ إذا تحرّكت حركةً وضعيّةً انتقل القطر من الموازية إلى المسامته، فيحدث نقطة هي أوّل نقط المسامته، ولا يمكن ذلك في غير المتناهي. وللتطبيق.

(ز) قد بيّنّا حدوث العالم، ولا يجب أن يكون أبدياً، خلافاً للأوائل والكرامية، لأنّ ماهيته قابلة للعدم، وإلاّ لكان قديماً واجباً لذاته، ويمتنع استناده إلى الموجب، ويجوز استناد العدم إلى الفاعل.

(ح) الجسم إمّا بسيط، وهو الذي ليس فيه تركيب من قوى وطبايع، ويتشابه أجزائه في تمام الماهية. وإمّا مركّب، وهو ما فيه تركيب من قوى وطبايع، ولا يتشابه أجزائه. والبسيط إمّا فلكي أو عنصري. وكلّيات الأفلاك تسعة بناءً على عدم قبوله الخرق والالتيام، وهو ممنوع. والفلك المحيط هو المحدّد للجهات، لأنّ جهتي العلو والسفل مختلفان طبعاً، ولا يمكن أن يكون الجهة عدميّة، إذ لا امتياز فيه. ولأنّهما مقصد المتحرّك ومتعلّق الإشارة غير منقسمة، وإلاّ / [[ص ١٢٠]] لكان الواصل إلى منتصفها إن

قصد الجهة ممّا وراءه ليس منها، وإلاّ فهو الجهة. ولا يمكن التمايز في البعد المتساوي، ولا بجسمين متباينين وضعاً، لأنّ كلّ واحد يُحدّد القرب منه دون البعد، فلا بدّ من محيط يتحدّد القرب بسطحه، والبعد بمركزه. وإعدام الملكة قد تتمايز بملكاتها. والجسم يقصد الحركة إلى البياض وليس موجوداً. ومتعلّق الإشارة الأحياز والأبعاد وأطرافها. وأحد البعدين يخالف الآخر بخصوصيته ووضعه، فهو كافٍ في تمايز الجهة. ولأنّهما طرفا بعد متوهّم من المركز إلى المحيط، والبعد يحصل بانقطاع الأبعاد.

(ط) قالوا: الفلك بسيط، وإلاّ لكان مركّباً، فصحّ عليه الانحلال. والمحدّد لا يصحّ عليه الانحلال، وإلاّ لكان ذا جهة مسبوقةً بها. فحركته دورية لتساوي نسبة أجزائه إلى الأمور الخارجة عنه، فأمكنّت الحركة عليه. فكان ذا ميل مستدير، فلا يكون له مستقيم، للتنافي بين الميلين. فلا يكون خفيفاً ولا ثقيلًا، ولا يقبل الخرق والالتيام، ولا حارّاً ولا بارداً ولا رطباً ولا يابساً، بل هو طبيعة خامسة مخالفة لطبايع العناصر.

والأصول باطلة، أمّا أولاً فلاختصاصها لو سلّمت بالمحدّد. وأمّا ثانياً فلا تتقاضها بالأفلاك الثمانية، إذ يصحّ على كلّ فلك مماسّة غيره بمقعّره كما يصحّ بمحدّبه. / [[ص ١٢١]] وأمّا ثالثاً فلأنّ إمكان الحركة لا يستلزم وجوب الميل إلاّ إذا تمّ الاستعداد، وهو ممنوع. وأمّا رابعاً فلأنّ الميول لو لم تجتمع لتساوت الحركتان عن ضعيف وقوي. وأمّا خامساً فلمّ لا يجوز وجود ميلين في وقتين عند حالتين، كالمتهرّك يوجد فيه الميل عند مفارقة مكانه وعدمه عند حصوله فيه.

وباقى الاعتراضات ذكرناه في كتاب (نهاية المرام).

(ي) بسائط العناصر أربعة: (الأرض)، وهي في الوسط، مركزها مركز العالم، ولها كيفيتان: فعلية هي البرودة، وانفعالية هي اليبوسة. ويحيط بها (الماء) إلاّ ربعاً واحداً معموراً، انكشف عن الماء، لحكمة نشو الحيوان. وله كيفيتان: فعلية هي البرودة، وانفعالية هي الرطوبة. و(الهواء) يحيط بالماء، وله كيفيتان: فعلية هي الحرارة، وانفعالية هي الرطوبة، بمعنى قبول الأشكال لا البلّة. و(النار) محيطّة بالهواء، ولها كيفيتان: فعلية هي الحرارة، وانفعالية هي اليبوسة.

وهي قابلة للكون والفساد، لصيرورة النار هواءً عند الانطفاء / [[ص ١٢٢]] وبالعكس عند النفخ. والهواء عند تبرّده ماءً، كما

الحاضر. وإمّا أن لا يقبلا القسمة، فيلزم أن يكون مطابقهما كذلك، وإلا لانقسما.

/ [[ص ١٠٦]] الثاني: إذا وضعنا كرة حقيقيّة على سطح حقيقي، فإمّا أن يكون المستقرُّ عليه نقطة، فإذا تحرّكت الكرة تلاقت بنقط، فهي مركّبة منها. وإمّا أن يكون خطأ أو سطحاً، فيكون مضلّعة.

الثالث: النقطة موجودة مشار إليها، ولأنّها نهاية موجودة، ولأنّها تحصل الملاقاة، فإن كانت جوهرًا فهو المطلوب، وإن كانت عرضاً فمحلّها إن انقسم انقسمت، لأنّها إن حلّت في جميع أجزاء المنقسم لزم تعدُّدها أو انقسامها، وإن حلّت في بعضه نقلنا الكلام إليه، وإن لم ينقسم، فهو المطلوب.

الرابع: لو قبل الجسم الانقسامات الغير المتناهية لكانت الخردلة مساوية للجبل العظيم في الانقسام.

الخامس: برهان أفليدس دلّ على وجود زاوية حادّة هي أصغر الزوايا، فيلزم الجزء.

قال الأوائل: أمّا الأوّل غير وارد، لأنّ الحركة والزمان متّصلان ليس لهما أجزاء بالفعل، وانقسامها إنّما هو بالقوّة كالجسم، والآن ليس جزءاً من الزمان، بل هو حدّ مشترك بين الماضي والمستقبل، والحدود المشتركة ليست أجزاء من المقادير.

وأما الثاني، فالجواب عنه: أنّا نمنع وجود سطح حقيقي كرة حقيقية، ولئن سلّمنا ذلك لكن لا نُسلّم تلاقيهما. سلّمناه لكن يمنع إمكان حركة الكرة فوق السطح. سلّمناه لكننا نقول: إنّها في حال الحركة تلاقي السطح بخطّ، والملاقاة بالنقطة إنّما تكون في الآن، والآتات غير متتالية، إذ لو تتالت الآتات لاستغني عن هذا التطويل.

وأما الثالث، فالجواب عنه: أنّ النقطة عرض، ولا يلزم من انقسام المحلّ انقسام الحالّ فيه، اللهمّ إلا أن يكون عرضاً سارياً في أجزاء محلّه، أمّا الذي ليس بسارٍ فيه فلا يلزم انقسامه، كالإضافات والوحدة.

/ [[ص ١٠٧]] وعن الرابع: أنّ الشناعة تتمّ على تقدير أن يكون مقادير أجزاء الخردلة مساوية لمقادير أجزاء الجبل، أمّا مع التفاوت فلا، كتضعيف الألف والألفين.

وعن الخامس: أنّ أفليدس برهن على وجود زاوية حادّة هي أصغر من كلّ زاوية مستقيمة الخطّين، ولا يلزم من ذلك أن تكون تلك الزاوية أصغر من الزوايا مطلقاً.

يجتمع قطرات الماء على طرف الإناء الحاوي للجمد، وبالعكس عند الإسخان. والأرض ماءً، كما يفعله أصحاب الإكسير وبالعكس، فإنّ كثيراً من مياه العيون ينعقد حجارةً صلبةً.

ومن هذه العناصر تتركّب المركّبات المعدنيّة والنباتيّة والحيوانيّة.

(يا) العناصر إذا امتزجت انكسرت صرافة كلّ كفيّة، فإنّ النار لا تبقى على صرافة حرارتها، ولا الماء على صرافة برودته، ولا الهواء على صرافة لطافته، ولا الأرض على صرافة يبسها، بل تحدث كفيّة متوسّطة بين هذه الكيفيّات على النسبة، وهي المزاج. وفيه إشكال، فإنّ الكاسر والمنكسر إن اقترن فعلاهما كان المغلوب حال كونه مقهوراً غالباً، وهو محال، فإنّ تقدّم فعل أحدهما كان المغلوب بعد انكساره غالباً، وهو محال.

أجابوا بأنّ الفاعل الصورة، والمنفعل الكفيّة. ويشكل بأنّ الصورة إنّما تفعل بواسطة الكفيّة. ويُنتقض أيضاً بالماء الحارّ الممتزج بالبارد.

\* \* \*

مناهج اليقين/ العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ١٠٥]] [البحث] الثالث في الجسم وأحكامه: وفيه مطلبان:

[المطلب] الأوّل: في مقوماته:

اعلم أنّ الجسم قابل للقسمة بالفعل، فإمّا أن ينتهي في القسمة إلى حدّ لا يقبل القسمة أو لا، وعلى التقديرين فالأقسام إمّا أن يكون حاصله بالفعل أو لا، فهذه أربعة لا مزيد عليها.

أحدها: القول بتركبها من الأجزاء المتناهية بالفعل، وهو قول جمهور المتكلّمين وبعض الأوائل.

الثاني: القول بتركبها من أجزاء غير متناهية، وهو قول لبعض الأوائل وللنظام.

الثالث: قبولها للانقسام الغير المتناهي، وهو قول جمهور الأوائل.

الرابع: قبولها للانقسام المتناهي، وهو قول طائفة، ويُنسب إلى الشهرستاني.

والاستدلال للمذهب الأوّل من وجوه:

الأوّل: أنّ الحركة والزمان موجودان، فإمّا أن يقبلا القسمة حين الوجود، وهو محال، وإلا لكان الماضي من كلّ منهما هو

السادس: السطح المربع المركب من ستة عشر جزءاً إن كان بين أجزاء قطره خلواً، فإن وسع الجزء تساوى القطر والضلعان، وهو باطل بشكل الحمار، وإن كان الأقل انقسم، وإن لم يكن خلواً تساوى القطر والضلع، وبرهن أقليدس على بطلانه.

السابع: شكل العروس دلّ على أنّ مربع وتر القائمة مساوٍ لمربعي الضلعين، فإذا كان كل واحد منهما عشرة فالوتر جذر مائتين، وهو منكر.

الثامن: برهن أقليدس على أنّ كل خطّ يمكن تصنيفه، فالمركب من مفردات يلزم انقسامه.

التاسع: القول بالجزء ينفي الحركة، لأنّ الجوهر إذا تحرك من جوهر إلى آخر فإنّ وصفه بالانتقال حال حصوله في الحيز الأوّل كان كاذباً، لأنّه بعد لم يشع فيه، وكذلك إن وصّف حال حصوله في الثاني، لأنّه قد انقطع الانتقال.

أجاب المتكلمون عن الأوّل: بأنّ الملاقة ليست ببعض الأجزاء ولا بجمعها، بل بأعراض حالّة فيها كما هو عندكم في الأجسام المتلاقية بالسطوح.

/ [[ص ١٠٩]] وعن الثاني: المنع من حركتها، لأنّ الحركة تتوقّف على المكان، والحيز الواحد لا يصحّ أن يكون مكاناً لهما. وعن الثالث: أنّ السكون ليس بمحسوس، لأنّه عدم الحركة، وهذا لا يتمشئ على قواعدهم، فإنّهم يذهبون إلى وجود السكون. وأيضاً لو كان السكون عدمياً لما ضرّ، لأنّ السكون وإن لم يكن محسوساً لكن نسبة الجسم إلى الخارج عنه بالمحاذاة الثابتة، فيكون محسوساً، فيعلم سكونه.

وعن الرابع: الالتزام بالتفكيك، والاستبعاد لا يلتفت إليه. وعن الخامس: بسكون الظلّ في بعض أزمنة حركة الشمس. ولأنّ حركة الظلّ ليس سببها الشمس، بل الفاعل المختار. وعن السادس والسابع والثامن: أنّها مبنية على وجود الدائرة، وهو إنّما يتمّ بعد إبطال الجزء، فلو استدلت على إبطاله بشبوتها لزمكم الدور.

وعن التاسع: أنّ الحركة هي الحصول في الحيز الثاني. واعلم أنّ هذه الأجوبة بعضها مدخول. واستدلّ الفريقان على إبطال مذهب النظام: بأنّ المسافة المتناهية المقدار لا يمكن قطعها إلّا بعد قطع أنصافها وأنصاف أنصافها إلى غير النهاية، فلا يمكن قطعها إلّا في زمان غير متناه.

قال المتكلمون: أمّا الجواب الأوّل ففساد، لأنّ الماضي والمستقبل معدومان، فإن لم يوجد في الآن زمان وحركة فلا وجود لهما، وإن وجداً لزم ما قلنا.

وأما الثاني، فإنّ إنكار وجود السطح والكرة وحركة الكرة عليه مكابرة.

قوله: الملاقة بخطّ، قلنا: الكرة دائماً ملاقية للسطح، فإن كان حال الملاقة تلاقي بخطّ كانت الكرة مضلّعة، وإن كان بنقطة لزم الجوهر. وفي هذا نظر.

وأما الثالث، فإنّنا قد دللنا على أنّ الحالّ يجب انقسامه لانقسام محله.

وقوله: العرض الساري ينقسم لانقسام محله، قلنا: إن عنت بالعرض الساري هو الذي يوجد في أجزاء محله أجزاءه كان الموضوع والمحمول واحداً، وإن عنت أمراً آخر فبيّنه. وأمّا الإضافات والوحدة، فمنع وجودهما.

وأما الأوائل، فاستدلوا على إبطال تركب الجسم من الجواهر الأفراد بوجوده:

الأوّل: أنّ الجوهر الواقع في التركيب بين جوهرين إن لاقاهما بالأسر لزم التداخل، وإن كان لا بالأسر لزم الانقسام.

الثاني: أنّ الخطّ المركب من ثلاثة أجزاء إذا جعلنا فوق طرفيه جزئين ثمّ حرّكناهما دفعة تلاقيا عند منتصف الثاني فانقسم الكل.

الثالث: أنّ بطء الحركات ليس لتخلّل السكنات، فالجزء منقسم، أمّا الأوّل فلكون / [[ص ١٠٨]] السريع الحركة مثل الفرس الشديد العدو يتحرّك في اليوم دون حركات الشمس، فلو كان بطؤه لتخلّل السكون لوجب أن يكون قدر سكونه بقدر فضل حركة الشمس، لكن الفضل أضعاف حركته، فكان يظهر سكونه أضعاف حركته، وهو محال. وأمّا بيان الشرطيّة، فإنّنا لو فرضنا السريع والبطيء ابتداء بالحركة معاً وقطع السريع جزءاً، فالبطيء إن قطع دونه لزم الانقسام، وإن ساواه ظهر المحال.

الرابع: الدائرة القريبة من المنطقة إذا تحركت جزءاً، فإن سكنت الدائرة القريبة من القطب تفكّكت الكرة، وإن تحركت أقل من جزء انقسم، وإن ساوتها تساوى المداران المتفاوتان.

الخامس: إذا تحركت الشمس جزءاً فالظلّ إن تحرك جزءاً تساوى طول الظلّ ومدار الشمس، وإن تحرك أقل لزم الانقسام.

/ [[ص ١١١]] لأنَّ لو فرضنا في الدلو آلة محدَّدة وجرَّناه على جذع فإنَّه يظهر أثر ذلك المحدَّد في جميع الجذع، ولو كان للطفرة لظهرت العلامت في موضع دون موضع.

وأجابوا عن الثاني: بأنَّ البيت فيه أجزاء مضيئة قليلة الضوء، فإذا دخل الضوء من الفتحة ظهرت الأجزاء.

وأجابوا عن الثالث: بأنَّ الضوء ينبسط على الأرض من طلوع الفجر على التدريج، فإذا طلعت الشمس من الأفق اتَّصل ضوءها بذلك الضوء، فلذلك تصل إلى أقصى الأرض. وهذان سخيَّفان.

والجواب الحقُّ: أنَّ الضوء يحدث في البيت حال مقابلة فتحة للشمس دفعة واحدة من غير أن يسري فيه شعاع، وهؤلاء إنَّما أقدموا على هذا الجهل بسبب ظنِّهم أنَّ الشعاع جسم، ونحن سنُحقِّق خطأهم في هذا.

وذهب ديمقراطيس وأتباعه إلى أنَّ الأجسام المنقسمة بالفعل متكرِّرة بالفعل، وينتهي إلى أجسام صغار تقبل الانقسام الوهمي دون الانفكاكي، وذلك لأنَّه لَمَّا رأى حَجَّة المتكلِّمين على تركُّبها من المتناهية اعترف بها، ورأى حَجَّة الأوائل على قبولها للانقسام الغير المتناهي أدعن لها، ظانًّا أنَّه قد أصاب التحقيق، وبئس ما ظنَّ خصوصاً وعنده أنَّ الأجزاء متَّفقة في الحقيقة متخالفة في الأشكال، فإذن يلزمها لازم متَّفق، وهو إمَّا الانقسام الانفكاكي أو عدمه، والثاني فاسد، وإلَّا لما انقسمت، فإذن الأوَّل حقُّ.

وذهب الأوائل إلى أنَّ الجسم لفظ مشترك بين معنيين: أحدهما الكمُّ المتَّصل القارُّ الذات المنقسم في الجهات الثلاث، وهو الجسم التعليمي، وهو عرض.

الثاني: الجسم الطبيعي، وهو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة، أعني الطول والعرض والعمق، وهو محلٌّ للأوَّل، ويعنون الجوهر غير ما يعني به المتكلِّمون، وسيأتي بيان / [[ص ١١٢]] مرادهم منه، وهذا عندهم مركَّب من الهيوولي، وهي الجوهر القابل، ومن الصورة، وهي الجوهر المتَّصل بذاته.

واستدلَّ عليه الشيخ في إلهيات الشفاء بوجهين: أحدهما: أنَّ الجسم قد ثبت أنَّه متَّصل، ويعرض له الانفصال، والمتَّصل لا يقبل الانفصال، وإلَّا لكان الشيء قابلاً لعدمه، فلا بدَّ من شيء قابل للاتِّصال والانفصال، وهو الهيوولي.

الثاني: أنَّ الجسم من حيث هو متَّصل هو بالفعل، ومن حيث

ولأنَّ البطيء إذا ابتداء بالحركة قبل السريع يجب أن لا يلقاه السريع. ولأنَّ المقدار يزيد بزيادة الأجزاء، فالمقدار المؤلَّف من غير المتناهي يجب أن يكون غير متناهٍ.

قال الشيخ: (إنَّ الكثرة سواء كانت متناهية أو غير متناهية فإنَّ فيها آحاداً موجودة، فلنأخذ منها قدرًا من الآحاد ونؤلِّفها، فإمَّا أن يتزايد الحجم على الواحد، أو لا. والثاني باطل، وإلَّا لما / [[ص ١١٠]] كانت المقادير مؤلَّفة منها. والأوَّل يوجب وجود جسم متناهٍ في الأجزاء، فبطلت كليتهم المحصورة. ويكون نسبة هذا الجسم إلى المؤلَّف من غير متناهٍ نسبة متناهٍ إلى متناهٍ، لكنَّها هي بعينها نسبة الأجزاء إلى الأجزاء، فنسبة (المقدار) المتناهي إلى المتناهي نسبة المتناهي إلى غير المتناهي، هذا خلف، فإذن لا شيء من الأجزاء المتناهية الأقدار غير متناهية الأجزاء).

والنظام أجاب عن الأوَّلين: بالطفرة، وهي غير معقولة مع عدم القطع، ومعه لا تقع.

وعن الثالث: بالتداخل، وهو باطل لما سيأتي.

واستدلَّ النظام على إثبات الطفرة بوجوه:

أحدها: أنَّنا نفرض بئراً طولها مائة ذراع، وفي نصفها خشبة، وفي الخشبة جبل مشدود، وطوله خمسون ذراعاً إلى أسفل البئر، وفي طرف الجبل الأسفل دلو، ثم أخذنا حبلاً آخر خمسون ذراعاً، وشددنا فيه حلقة، وجعلناها في طرف الجبل الذي في الخشبة، ثم جذبنا الدلو، فإنَّه يصعد الجبل خمسين ذراعاً، ويصعد الدلو مائة ذراع.

الثاني: نفرض بيتاً طوله ألف فرسخ، وفتحنا فيه فتحة مقابلة للشمس، فإنَّه حين تطلع الشمس يقطع شعاعها مسافة البيت، ومحال قطع هذه المسافة الطويلة في الزمان اليسير.

الثالث: أنَّ الشمس وقت طلوعها يبلغ ضوءها إلى أقصى نصف كرة الأرض.

أجاب المتكلِّمون عن الأوَّل، فقالوا: إنَّها كان كذلك لأنَّ حركة الجبل الأعلى نصف حركة الدلو، وإلَّا فبالنسبة إلى الجبل الأسفل فإنَّه لم يقطع إلا مائة ذراع، لأنَّ الجبل الأسفل كان من نصف البئر إلى أسفلها، فانقلب بحركة الجبل الأعلى، فصار من نصفها إلى أعلاها ومن نصفها إلى أسفلها خمسون وإلى أعلاها خمسون، فإذا انقلب الجبل من أسفلها إلى أعلاها والدلو فيه، فقد مرَّ الدلو بجميع البئر، وليس ذلك لأجل الطفرة،



تذنيب: وعكسوا هذا الحكم أيضاً كلياً، وذلك لأن الصورة دائماً قابلة للانقسام، فدائماً لها الهيولى. ولأن الصورة لا توجد إلا متناهية مشكّلة، ويستحيل أن يعرض لها لذاتها، وإلا لاتفقت الأجسام في الشكل، وكذلك إن جعل بالفاعل، لأنه متساوي النسبة إلى الكل، فلا بد من مشاركة المادة. وأنت خبير بضعف هذين البرهانين.

تذنيب: وإذا ثبت تلازمها فلا بد من عليّة منها أو مستفادة من خارج على وجه يقتضي تعلق إحداها بالأخرى، وهذا حق، فالعلة لا تجوز أن تكون هي الهيولى، لأنها قابلة، ولأنها مشتركة في العنصريّات، فإن كانت هي الصورة فلا تكون مطلقة، بل إن كانت فشريكة، لأن المطلق يُعدم المعلول بعدمه، فيجب أن يكون للهيولى هيولى، هذا خلف.

تذنيب: الصورة الجسميّة لا تكفي في تقويم المادة، بل لا بد من صورة أخرى / [[ص ١١٤]] نوعيّة، لأن الأجسام لا تخلو إمّا أن تكون قابلة للتشكّل إمّا بعسر، وإمّا بسهولة، وإمّا أن لا تكون قابلة له، فالاختلاف في هذه المعاني لا يعود إلى الهيولى القابلة، ولا إلى الصورة المشتركة، ولا إلى الفاعل المتحد، فلا بد من أمر آخر هو صورة يختلف نوعيّات الأجسام بها. ولأنها مختلفة في استحقاق الأمكنة، فهي مختلفة في المتعضيات.

تذكير: ولما انساق الكلام إلى هاهنا، فخليق بنا أن نُجدد عهداً بذكر براهين لقواعد سلفت لهم، نافعة فيما مضى وسيأتي، وذكر شكوك وحلّها.

قاعدة: الهيولى مشتركة في العنصريّات، برهانه: أن الأجسام العنصريّة يتكوّن بعضها عن بعض، اعتبر النار المنفصلة عن الشعلة عندنا، والقماقم المحماة بالنار المنشقّة، ومن أنكر الكون والفساد فغالط، لأنه منكر للمحسوسات.

قاعدة: الفاعل لا يكون قابلاً، وهذا وإن كان خليقاً أن يُذكر فيما بعد لكن لِمَا ابتنى عليه ما قبله وما بعده اخترنا ذكره هاهنا. برهانه: أن الفاعل من حيث إن الفعل صادر عنه واجب عنه، ومن حيث إن الفعل مقبول له ممكن، والشيء الواحد حقاً لا يكون نسبه إلى الشيء الواحد نسبتي إمكان ووجوب، فهما المختلفان.

وهذا فاسد، لأن الإمكان إمّا هو للفاعل من حيث إنه قابل، والوجوب له من حيث إنه فاعل، وهو من حيث هو واحد، فالخاص أن تكثّر الحيشيات لا يقتضي تكثّر الأجزاء.

هو مستعد أي استعداد كان فهو بالقوّة، فالذي له الفعل غير الذي له القوّة، أعني الهيولى.

وهذان ضعيفان، أمّا الأوّل، فلائّه مبنيّ على اتّصال الجسم، والمتكلّمون قد بينوا أنه مركّب من الأجزاء. وأيضاً فهو مبنيّ على ثبوت الإمكان. وأيضاً فإنّه مبنيّ على كون الاتّصال أمراً مقوماً للجسم غير عارض له.

وأما الثاني، فلائّه يُبنى على أن المتّصف بالقوّة والفعل متغاير، وهو حقّ لو كان القوّة لشيء والفعل لذلك الشيء، أمّا إذا كان الشيء متّصفاً بالقوّة بأمر ومتّصفاً بالفعل بأمر آخر لم يلزم منه إحالة. وأيضاً فإنّه يرد على الهيولى.

تذنيب: قالوا: المادة لا يجوز أن تفارق الصورة، واستدلّ عليه في إلهيات الشفاء بوجهين:

أحدهما: أن الهيولى لو فُرِضت خالية عن الصورة فإمّا أن يكون ذات وضع، أو لا يكون. والأوّل باطل، وإلا لاتفقت إلى هيولى أخرى وتسلسل. والثاني باطل، لأنّها عند الاقتران صارت ذات وضع، فلا بدّ لها من محلّ يكون أولى بها من غيره، فالأولويّة إن حصلت قبل المقارنة فهي وضعيّة أو بعدها لم يجب تخصيصها بجزئيّ دون آخر، والكائن إنّما تخصّص بسبب وضع سابق، وهاهنا فرضناها مجرّدة.

الثاني: أن الهيولى إن كان وجودها وجود قابل حسب، وجوب وجود المقبول دائماً معها، وإلا لاختلف القبول، وإن كان لها وجود خاصّ فلا يكون هي الهيولى.

/ [[ص ١١٣]] وهذان ضعيفان، أمّا الأوّل، فلائّه جاز أن يكون مع عدم المقارنة أولى ببعض الأحياز عند اتّصافها بالصورة، وتكون تلك الأولويّة حاصلة بسبب أمور عارضة لها. سلّمنا أنّها لا تكون أولى، فلم لا تحصل في الحيّز باختيار الفاعل؟ وسلّمنا لكن يجوز أن يحصل الأولويّة بعد الاقتران.

قوله: إنّها لا يتخصّص بجزء دون آخر إذ لا وضع، قلنا: لا نُسلّم عدم التخصيص، وما يُدريك بانحصار التخصّص في الوضع؟ سلّمنا لكن هذا يدلّ على امتناع اقتران المجرّدة بالصورة، أمّا على امتناع مجرّدة غير مقترنة فلا.

وأما الثاني، فلائنا نقول: قبول الهيولى لشيء لا يستلزم وجود المقبول دائماً، فإنّه لو قيل بعكس هذا في العنصريّات على قولك لكان أحقّ.

الأعراض جعلوه عبارة عنها، فالغلط نشأ لهم من أخذ لازم الشيء مكان ذلك الشيء.

فهذه المذاهب خلاصة ما قرأناه من زبر الأولين.

[المطلب] الثاني: في أحكام الأجسام:

وفيه مسائل:

[٥/١٦] مسألة: اختلف الناس في حدوث الأجسام، فذهب أرباب الملل إلى حدوثها، وذهب أرسطو وثامسطيوس وأبو نصر وأبو عليّ وأتباعهم إلى أن الأجسام السهاوية قديمة، وأن هيوئى الأجسام العنصرية قديمة أيضاً، وأمّا صورها الجسمية والنوعية فحادثه، وكذلك الأعراض التابعة لها.

وذهب انكساغورس وفيثاغورس وسقراط وجميع الثنوية وغيرهم إلى أن مادّة / [ص ١١٧] العالم قديمة، ثم قال بعضهم: تلك المادّة جسم إذا جمد صار أرضاً، وإذا لطف صار هواءً، وزعم بعضهم أن ذلك الجسم هواء، وآخرون أنه النار.

وانكساغورس قال: إنّه الخليلط، وهو أجسام صغار غير متناهية من كلّ نوع من الأنواع عدد من تلك الأجزاء غير متناهٍ إذا اجتمع من أجزاء نوع من الأنواع منها أجزاء ظهرت للحسّ.

وديمقراطيس قال: إن أصل العالم أجزاء كثيرة كرية الشكل لا ينقسم فكاد ينقسم وهماً، وهي متحرّكة لذاتها، فاتفقت في بعض حركاتها أن تصادمت، فحصل منها هذا العالم.

والثنوية قالوا: أصل العالم هو النور والظلمة.

وفيثاغورس قال: مبادئ العالم هي الأعداد المتولّدة عن الوحدات، والوحدة قائمة بنفسها، فإذا عرض للوحدة وضع صارت نقطة، ومن اجتماع نقطتين يتولّد الخطّ، والسطح من اجتماع خطّين، والجسم من اجتماع سطحين.

لنا على الحدوث وجهان:

الأول: أمّا لو كانت أزليّة لكانت إمّا متحرّكة وإمّا ساكنة، والقسمان باطلان، فالمدّم باطل.

أمّا بيان أنّها ليست متحرّكة فلو جوه:

الأول: أن الحركة ماهيتها المسبوقية بالغير، وهو ينافي الأزلي. الثاني: أن الحركات كلّ واحدة منها حادث قد تقدّمه عدم، فمجموع عدماتها سابق على وجوداتها، فإن حصل معها في الأزلي حركة لزم استواء السابق والمسبوق، هذا خلف، وإن لم يحصل كانت حادثه.

فإن قلت: ينتظم قياس من الشكل الثاني هكذا: الفاعل من حيث إنّه فاعل يجب له الأثر، والقابل من حيث إنّه قابل لا يجب له الأثر، ينتج: فالفاعل من حيث إنّه فاعل مغاير للقابل من حيث إنّه قابل.

قلت: النتيجة حقّة، وليست محصّلة للمطلوب، لأنّ المطلوب هو أن ماهية الفاعل / [ص ١١٥] من حيث هي غير ماهية القابل، فإن كان المطلوب أن الفاعل من حيث إنّه فاعل غير القابل من حيث إنّه قابل. سلّمنا ولا يتمشّى لكم مباحث بنيتموها على هذه القاعدة.

شكّ: قيل: الصورة لا تكون علّة للهيوئى، لأنّها حالة فيها، والحال محتاج.

جواب: أن الصورة علّة للهيوئى، وعلّة للحلول بعد وجود الهيوئى من غير احتياج في قوامها إليها. وأيضاً الحال هو المتشخص، والعلّة هي المطلقة، فلا دور.

آخر: قيل: التلازم لا يقتضي العلية كالمضامين.

جوابه: أنه لولا علية أحدهما للآخر لأمكن فرض كلّ واحد منها مع عدم الآخر، فلا تلازم المضافان بينهما علية، ولا دور إذ كلّ واحد يفتقر إلى ما لا يفتقر إليه الآخر، وفي الأخير نظر.

آخر: قيل: الصورة تُعدّم، والهيوئى باقية، فلا تكون علّة.

جوابه: أن المعدوم ليس بعلة، وما هو علّة لا يُعدّم، إذ المعدوم

الصورة الشخصية، والعلّة الصورة الكلية، وهي باقية.

تتمّة: ذهب أبو البركات البغدادي إلى أن الجسم واحد في نفس الأمر ليس بمركب من الأجزاء ولا من الهيوئى والصورة، ونقل هذا المذهب عن الأوائل، وقال: إنهم يعنون بالهيوئى الجسم من حيث هو هو، ويعنون بالصورة الصور النوعية أعني النارية والمائية وغير ذلك، وإلى هذا المذهب ذهب صاحب المطارحات.

وذهب النظم والنجم وضرار إلى أن الجسم مركب من أعراض هي اللون والطعم / [ص ١١٦] والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وهو في غاية السخافة، فإنّ الأعراض تفتقر إلى المحلّ الذي هو الجسم، والجسم يفتقر إلى أجزائه، فلو كانت هذه الأعراض هي أجزاء الجسم لزم تقدّم الشيء على نفسه بمرتبين.

وأيضاً الأجسام متساوية في الجسمية، ومتباينة بهذه الأعراض، وهؤلاء لمّا وجدوا الجسم لا ينفك عن هذه

قوله في الوجه الثالث: إن كانت حركة ما أزلية انتهت الحركات، وإن لم يكن شيء من الحركات أزلية فالكُلُّ حادث، قلنا: تعنون بقولكم: (إن لم يكن شيء من الحركات أزلية كان الكُلُّ حادثاً)، السلب الكلي أو السلب عن الكُلِّ، فإن عنيتم الأوّل التزامه، ولكن الملازمة ممنوعة. وإن عنيتم الثاني لم تكن الملازمة ثابتة، لأنّه لا يلزم من عدم كون شيء ما من الحركات أزلية أن يكون الكُلُّ حادثاً.

قوله في الوجه الرابع: اليوم موقوف على انقضاء ما لا نهاية له، قلنا: هذا يفهم منه معنيان: أحدهما: أن اليوم والحوادث كلّها معدومة في وقت، ثم إن اليوم في ذلك الوقت يُحكم عليه بامتناع الوجود إلا بعد انقضاء الحوادث.

والثاني: أن اليوم لا يوجد حتّى يوجد أمور متتالية لا يتناهى في المبدأ، فإن عنيتم الأوّل سلّمنا استحالته لكن لا نُسلّم أن الحوادث لو كانت غير متناهية لتوقّف وجود اليوم على انقضائها بذلك المعنى.

وإن عنيتم الثاني سلّمنا لزومه ومنعنا استحالته، فإنّه هو المتنازع.

قوله في الخامس: نفرض جملتين إحداهما أنقص من الأخرى ونطبّق فيتناهى، قلنا: التطبيق إنّما يفرض في أمور محصّلة مرتّبة ترتيباً عقلياً أو وضعياً، أمّا المعدومات فلا يصحّ فرض التطبيق فيها. سلّمنا صحّة الدلائل على استحالة وجود الحركة في الأزل لكن معنا ما يعارضه، وهو أن الحركة لو كانت ممتنعة في الأزل لكان امتناعها إمّا أن يكون لذاتها، فكان يجب أن لا يوجد، هذا خلف. / [[ص ١٢٠]] وإمّا أن يكون لغيرها فإن كان واجب الوجود استحال وجودها أيضاً، وإن كان ممكن الوجود انتهى إلى واجب الوجود أو تسلسل، وهو محال. سلّمنا أنّها ليست متحرّكة، فلم لا تكون ساكنة؟

قوله: لو كانت ساكنة لما تحرّكت، لأنّ القديم لا يجوز عدمه، قلنا: أنتم محتاجون إلى بيان مقدّمة، هي: أن السكون وجودي، حتّى يتمّ هذا الاستدلال، والأوائل منعوا من وجوده، سلّمنا أنّه وجودي لكن يجوز أن يكون وجوده مشروطاً بشرط عدمي أزل، فإذا زال ذلك العدمي زال، سلّمنا لكن لا نُسلّم جواز عدم السكون.

الثالث: أن حركة ما من الحركات إن كانت أزلية وكانت غير مسبوقة، فهي أوّل الحركات فانتهدت، وإن كانت مسبوقة كان الأزلي مسبوقاً، وإن لم يكن شيء من / [[ص ١١٨]] الحركات أزلية، فالمجموع حادث، وهو المطلوب.

الرابع: لو كانت الحركات غير متناهية كان اليوم موقوفاً على انقضاء ما لا يتناهى.

الخامس: نفرض من اليوم إلى الأزل جملة، ومن خلق آدم إلى الأزل أخرى ونطبّق، إمّا أن يتساويا فيكون التفاوت متساوياً، وهو محال، وإمّا أن يختلفا في الجانب الأزلي، فالكُلُّ حادث. وأمّا بيان أنّها ليست ساكنة، فلائها لو كانت ساكنة لزم ألا يتحرّك، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أن السكون حينئذٍ أزلي فلا يُعدم، لما بيّنا أن الأزلي يستحيل عدمه. وأمّا بيان بطلان التالي، فلأنّ الحسّ دالٌّ عليه، والخصم يساعد عليه.

أيضاً فإنّ الأجسام البسيطة موجودة، فالوضع بمعنى المقولة لها غير واجب، فيمكن زواله، فصحّت الحركة. ولأنّ معنى السكون هو اللبث أكثر من زمان واحد، فهائيته يقتضي تقدّم شيء من الزمان عليه، والأزلي لا يتقدّمه زمان. وإذا ثبت أن الأجسام لا تخلو من الحركة والسكون، ومعها يستحيل أن تكون أزلية، فهي حادثّة.

فإن قيل: هذه المنفصلة يبني على وجود المكان، وهو ممنوع. سلّمنا ثبوت المكان لكن نمنع الحصر. بيانه: أن الجسم في أوّل زمان وجوده غير متحرّك، وغير ساكن. سلّمنا لكن نمنع استحالة وجود الحركة في الأزل.

قوله في الأوّل: الحركة معناها المسبوقية والأزل ينافيها، قلنا: هذا الكلام مبني على تفسيركم الحركة بما ادّعيتموه، والخصم لا يساعدكم على هذا.

قوله في الوجه الثاني: مجموع العدميات سابق على الحركات، قلنا: العدم نفي محض، فلا يصحّ وصفه بالسبق. سلّمنا لكن تدعون أن مجموع العدميات سابق على مجموع الوجودات أو على نوع الوجودات أو على كلّ واحد واحد. / [[ص ١١٩]] والأوّل والثاني ممنوعان، والثالث مسلّم، ولكن لِمَ قلتم: إنّه إذا كان سابقاً على كلّ واحد كان سابقاً على المجموع؟ ثم ما تريدون بهذا السبق؟ إن أردتم سبق الزماني افتقر إلى ثبوت زمان، وإن أردتم غيره لم ينفعكم.

قوله: الحس لا يعطي الحكم الكلي، قلنا: هذا حق، والأولى عندنا الاعتداد على البرهان المذكور.

الوجه الثاني أن نقول: العالم ممكن، وكل ممكن محدث، فالعالم محدث. والصغرى / [[ص ١٢٢]] سيأتي في باب الوجدانية. وبيان الكبرى أن المؤثر إما أن يؤثر حال البقاء وهو محال، وإلا لكان تحصيلاً للحاصل، أو حال العدم أو الحدوث، وكيف كان حصل المطلوب، والقسم الأول من المنفصلة مشكل.

واحتج القائلون بالقدم بوجوه:

أحدها: أن كل ما يتوقف عليه الإيجاد إن كان أزلياً كان العالم أزلياً، وإلا لكان حدوثه في وقت دون آخر إن توقف على أمر كان ما فرضناه أزلياً ليس بأزلي، وإن كان لا لأمر ترجح الممكن لا لمرجح، وإن كان حادثاً تسلسل.

الثاني: لو كان العالم حادثاً لتقدم الباري تعالى عليه، فإما أن يتقدم عليه بأوقات متناهية فيكون الباري تعالى حادثاً، أو بأوقات غير متناهية فيلزم قدم الزمان وتوقف العالم على انقضاء ما لا يتناهي، وكل هذا حظه.

الثالث: الزمان قديم، فالعالم قديم. بيان الأول: أنه لو كان حادثاً لكان حدوثه بعد عدمه بعديةً زمنيةً، فيكون الزمان موجوداً قبل وجوده، هذا خلف. وبيان الشرطية: أن الزمان مقدار الحركة على ما يأتي، والحركة عرض تفتقر إلى الجسم، فيكون قديماً.

الرابع: المادة قديمة، فالعالم قديم. بيان الأول: أن كل ممكن على الإطلاق بإمكانه زائد على ذاته، إذ هو نسبة الوجود إليه وهو عرض، لأن النسب أعراض فيحتاج إلى المحل، ومحلّه لا يكون هو الحادث، لأنه ممكن قبل وجوده، فمحلّه هو الهيولى، فلو كانت الهيولى حادثاً لافتقرت إلى هيولى أخرى وتسلسل. وبيان الشرطية: أن الهيولى لا يقوم بغير صورة على ما بيناه، ومجموع الهيولى والصورة هو الجسم، فالجسم قديم.

/ [[ص ١٢٣]] الخامس: العالم حدث عن ذاته تعالى من غير شرط، وإلا لزم الافتقار وذاته أزلية، فالعالم كذلك.

السادس: وجود العالم جود، فلو كان حادثاً لكان الله تعالى تاركاً للجود.

السابع: العالم صحيح الوجود في الأزل، وإلا لزم انقلاب الحقائق، وإذا كان كذلك كان واجب الوجود في الأزل، لأنه لو

قوله: الحس والتسليم يدلان عليه، قلنا: الحس لا يدل على الحكم الكلي، فإنه يجوز وجود جسم غير محسوس وهو ساكن، فلا تتم كليتكم المحصورة.

قوله: وجود المكان ممنوع، قلنا: كل عاقل يحكم بأن كل جسم فإنه يشار إليه إشارة وضعيّة، وتحقيق ماهية المكان سيأتي.

قوله: الجسم في أول حدوثه غير متحرك ولا ساكن، قلنا: ذلك لا يضرنا، لأننا نردّد في الجسم الباقي.

قوله على الأول: هذا بناء منكم على تفسير الحركة، قلنا: هذا صحيح، ونحن ندعي أن الحركة بهذا التفسير يمتنع خلو الجسم عنها وعن السكون.

قوله على الثاني: إن العدم نفي محض لا يصح وصفه بالسبق، قلنا: لا نسلم أنه إذا كان نفيًا استحالة وصفه بالسبق، فإننا نعلم قطعاً أن المحدث قد سبقه عدمه.

/ [[ص ١٢١]] قوله: تدعون سبق على كل واحد أو على المجموع؟ قلنا: على المجموع، لكونه حاصلًا على كل واحد، فإن كل واحد من الحركات إذا كان مسبوقًا بالعدم فالمجموع كذلك، لاستحالة وجود الكل بدون الأجزاء. والنوع أيضاً كذلك، لاستحالة وجوده إلا مع شخص ما، فلو وجد النوع أزلاً لوجد شخص ما أزلاً.

قوله: إن أردتم سبق الزماني افتقر إلى ثبوت الزمان، قلنا: نعني به سبق الذي يكون كسبق بعض أجزاء الزمان على بعض.

قوله على الثالث: إن عنيتم السلب الكلي منعا للملازمة، قلنا: الملازمة حقة لأن الحدوث إذا صدق على كل واحد صدق على المجموع.

قوله على الرابع: توقف اليوم على انقضاء الحوادث يفهم منه معنيان، قلنا: نعني الثاني، واستحالته قطعياً.

قوله: التطبيق إنما يكون مع الحصول والترتيب، قلنا: الترتيب حاصل فإن الزمان كم ذو أجزاء مرتبة، وأيضاً كل حادث سابق علة معدة للأحق، والحصول ممنوع اشتراطه في التطبيق فإن التطبيق أمر يعتبره العقل، والجواب عن المعارضة أن الحركة تقتضي امتناع وجودها أزلاً لاعتبار الأزلية.

قوله: تفتقرون إلى بيان وجود السكون، قلنا: سيأتي.

قوله: يجوز اشتراطه بعدمه أزلي، قلنا: العدمي لا يكون جزءاً من العلة.

ولأنَّها يتساوى في قبوله الأعراض، وهذا حكم مشترك لا بدَّ له من علَّةٍ مشتركة، وهي الجسميَّة. ولأنَّ معنى الجسم هو الحاصل في الحيِّز، والأجسام مشتركة في هذا المعنى. ولأنَّ الجسم يخالف العرض، فلا بدَّ للمخالفة من صفة، وهي إمَّا كونه جسمًا أو متحيِّزًا أو صفةً تتعلَّق بمعنى أو بالفاعل.

والكلُّ باطل إلاَّ الأوَّلين، أمَّا الصفة المتعلِّقة بالمعنى فلائها متجدِّدة، والتخالف ليس بمتجدِّد فلا يكون علَّة له. وأمَّا الفاعل فلائنه لا يُؤثِّر إلاَّ الوجود، وهو متماثل.

والكلُّ ضعيف، أمَّا الأوَّل، فلأنَّ الأشياء المختلفة في الحقيقة قد تتشابه في الحسِّ وبالعكس. وأمَّا الثاني، فلا نُسلِّم اشتراك الأجسام في قبول الأعراض. سلِّمنا لكنَّ الحقَّ عندنا أنَّ الأمور المتماثلة قد تُعلَّل بمختلفات. وأمَّا الثالث فهو خطأ أخذوا فيه لازم الشيء [و] جعلوه نفس ذلك الشيء. / [[ص ١٢٥]] وأمَّا الرابع، فلأنَّ كلَّ جسم يخالف العرض بحقيقته المعينة، فإنَّ رجوعا إلى غلطهم الأوَّل من أنَّ المساوي لا يُعلَّل بالمختلف رجعنا نحن إلى المنع. سلِّمنا لكنَّ لم لا يجوز أن يقع الاختلاف بالفاعل؟ وحصَّره آثار الفاعل في الوجود ممنوع.

وذهب النظم إلى أنَّها مختلفة، وإلاَّ لكان كلُّ منها قابلاً لما يقبله الآخر، فتكون النار قابلة للبرودة، وهي حارَّة، هذا خلف.

والجواب: أنَّ النار تقبل البرودة حال كونها حارَّة، ولا استحالة في ذلك، إنَّها المحال أنصافها بها.

وأما الأوائل فإنَّهم ذهبوا إلى أنَّ الأجسام مشتركة في الجسميَّة، وهي متماثلة فيها، ثمَّ إنَّها بعد ذلك تختلف بصور أُخرى طبيعية، وأمَّا الموادُّ فإنَّها مشتركة في العناصر، ومختلفة في الأفلاك، قالوا: لأنَّ حدَّ الجسميَّة شامل للكلِّ، فيجب استواء الكلِّ فيها.

[٧/١٨] مسألة: لا شكَّ في صحَّة بقاء الأجسام، وتُقْبَل عن النظم خلاف ذلك، وأوَّل المتأخِّرون له ذلك باحتياجها حال البقاء إلى الفاعل، فظنَّ الناقل أنَّه يقول: إنَّه يُجدِّدها حالاً فحالا.

والدليل لنا في ذلك: أنَّها ممكنة الوجود في الزمان الأوَّل، فيستمرُّ على ذلك، وإلاَّ لزم انقلاب الحقائق، ولو رجع في هذا المطلب إلى دعوى الضرورة كما رجع إليه الأوائل كان أولى.

[٨/١٩] مسألة: التداخل محال، فإنَّ بُعدين إذا اجتمعا حكم صريح العقل بأنَّ مجموعها أزيد من أحدهما، وجماهير المتكلِّمين اعتمدوا في ذلك على أنَّها متماثلة، فلو تداخلت لم يقع بينها

كان حادثاً لاستحالة أن يكون أزلياً وقد فرضنا صحَّة أزليَّته، هذا خلف.

والجواب عن الأوَّل من وجوه:

أحدها: أنَّ نختار الأوَّل، قوله: يلزم إيجاد العالم في الأزل، قلنا: لا نُسلِّم فإنَّ هذا في حقِّ الموجب، أمَّا المختار فلا، فلأنَّ المختار يُخصِّص أحد الأمرين لا لأمر، اعتبر بالعطشان والجائع والهارب من السبع، هذا جواب البصريين.

الثاني: أنَّ العالم محال في الأزل، فلهذا تخلَّف وجوده عن وجود الله تعالى.

الثالث: أنَّ القبليَّة والبعدية لا يُعقل إلاَّ مع وجود العالم، فإذا كان معدوماً استحالة أن يقال: لمَّ تُخصِّص إيجاد بوقت دون وقت؟

الرابع: أنَّ علَّة تخصيص إيجاد العالم بوقت دون آخر هو إرادته تعالى أو مصلحة العالم.

الخامس: المعارضة بالحوادث اليوميَّة، فإنَّ هذه الشبهة واردة فيه مع أنَّه حادث قطعاً.

والجواب عن الثاني: أنَّ التقدُّم لا يُشترط فيه الزمان على ما بيَّنا، ويجوز أن يكون تقدُّمه عليه بأوقات تقديرية لا وجودية، وهو الجواب عن الثالث.

وعن الرابع: ما أسلفناه من كون الإمكان أمراً ذهنياً لا يستدعي المحلَّ.

وعن الخامس: أنَّ الافتقار ممنوع، ولا يلزم من توقُّف وجود العالم على شرط افتقار / [[ص ١٢٤]] المؤثِّر، ولو سلِّم أنَّ الحدوث للذات لكن لا نُسلِّم المقارنة، لأنَّه مختار.

وعن السادس: أنَّ العالم إذا كان مستحيل الوجود في الأزل استحالة أن يقال: إنَّه تعالى تارك للوجود.

وعن السابع: أنَّ العالم إنَّ نُظِرَ إلى ماهيَّته حُكِمَ عليه بالصحة دائماً، ولا يلزم من الصحة الوجوب.

قوله: لو كان حادثاً استحالة أن يكون أزلياً، قلنا: هذه الاستحالة جازت من قبَل اعتبار الحدوث منضماً إلى الماهية، وإنَّ نُظِرَ إلى الماهية بقيد الحدوث استحالة أن يكون أزلياً، ولا يلزم انقلاب الحقائق.

[٦/١٧] مسألة: الأجسام متماثلة عند الجمهور من المتكلِّمين، لاشتباه بعضها ببعض حسّاً عند التماثل في الأعراض.

/ [[ص ١٢٧]] والجواب عن الأوّل والثاني: أنّها مجرد أوهام كاذبة.

وعن الثالث: أنّ الشركة وإن احتملها ماهية الجسم لكن الامتناع منها حصل من خارج المفهوم.

[١١/٢٢] مسألة: ذهب جمهور الأشاعرة إلى امتناع خلوّ الأجسام عن الألوان والطعوم والروائح، والحقّ خلاف هذا، فإنّ الهواء لا لون له وإلا لرأيناه، ولا طعم ولا رائحة وإلا لأدركناه كذلك.

والأشاعرة لمّا جوزوا عدم الرؤية عند اجتماع الشرائط لم يلزمهم هذا، فنحن نحتاج أن نطعن في أصلهم هذا حتّى يتمّ استدلالنا، وسيأتي إبطال أصلهم.

احتجّوا بأنّ الجسم قابل للألوان فيجب اتّصافه بها أو بضدّها ويقاس اللون على الكون وبقياس ما قبل الاتّصاف على ما بعده.

والجواب عن الأوّل: الطعن في كليّة قولهم: الجسم قابل للألوان سلّمنا لكن قولهم: يجب الاتّصاف بالقبول أو بضدّه، ممنوع.

وعن الثاني: المطالبة بالجامع، وكذلك عن الثالث، والمنع في الأصل.

[١٢/٢٣] مسألة: كلّ جسم منتقل فإنّنا نشاهد انتقاله ونعلم بالضرورة أنّه ينتقل من جهة إلى جهة ومن مكان إلى مكان، فالمنتقل إليه وعنه يطلق عليه الجمهور المكان والحيز، فمكان الشيء هو الذي يكون فيه الشيء ويفارقه بالحركة ويستقرّ عليه، فيجعلون الأرض مكاناً للمستقرّ عليه.

والتكلّمون قالوا: هو الفضاء والبعد، وهو عدم محض ونفي صرف، وجماعة من الأوائل نفوا وجود المكان، وآخرون منهم حكموا بوجوده.

احتجّ النفاة بأنّه لو كان موجوداً، لكان إمّا أن يكون جوهرًا أو عرضاً، فإنّ كان جوهرًا متحيّزاً لزم التداخل وعدم تناهي الأمكنة أو الدور إن كان كلّ من المتحيّزين مكاناً لصاحبه فإنّ الحاجة حينئذٍ دائرة بينهما، وإن كان مفارقاً استحال أن يوصّف الجسم بالانتقال عنه وإليه فإنّ المجرد ليس بذئ وضع حتّى يحصل له القرب من الأجسام / [[ص ١٢٨]] والبعد عنها.

وإن كان عرضاً لزم الدور، فإنّ المكان حينئذٍ يفتقر إلى المتمكّن، والمتمكّن يفتقر إلى المكان. ولأنّ العرض ينتقل بانتقال محلّه، والمكان لا ينتقل بانتقال المتمكّن.

الامتياز الذاتي والعارض فيفيض إلى الاتّحاد، ونُقِلَ عن النّظام أنّه جوزَ التداخل، وكذلك نُقِلَ عن بعض الأوائل.

[٩/٢٠] مسألة: الأجسام مرئية، وقد سلّم الأوائل ذلك، غير أنّهم قالوا: إنّ المرئي / [[ص ١٢٦]] بالذات هو اللون، والضوء وما عداهما فهو مرئي بسببهما، ولا حاجة في هذا المقام إلى الاستدلال.

واحتجّ المتكلّمون: بأنّ نرى الطويل العريض العميق، وهو عبارة عن الجسم، فإنّ الطول لو حلّ في جزء واحد لزم انقسامه، وإن كان في أكثر لزم قيام العرض بمحلّين.

[١٠/٢١] مسألة: الأجسام متناهية، وخالف فيه بعض الأوائل، ومحققوهم استدّلوا بساقي المثلث إذا امتدّا إلى غير النهاية، فإنّ البعد بينهما لا يتناهي، فيكون محصوراً بين حاجزين، ونفرض خطّين أحدهما لا يتناهي والآخر يتناهي، زال المتناهي من الموازة إلى المسامطة، فحدثت نقطة المسامطة هي أوّل النقط، ولا أوّل، لأنّ كلّ مسامطة تحتائيّة مسبوقه بأخرى فوقائيّة. ولا يتمشّى هذا البرهان إلاّ بعدم الجوهر.

ومن استدلالاتهم برهان التطبيق، وهو فرض خطّ يتناهي من جهة دون أخرى، قد قُطِعَ من الجانب المتناهي منه قطعة، ثمّ فُرِضَ انطباق الأوّل من الخطّ الكامل على الأوّل من الناقص، فإنّ امتدّا متساويين تساوى وجود الزائد وعدمه، وإنّ تفاوتتا تناهيا.

وصاحب المعتر لبلادته تحيّر في التطبيق، فقال: كيف يمكن التطبيق مع أنّه يستحيل جرّ الغير المتناهي الناقص بحيث يحاذي طرفه طرف الكامل؟

احتجّ المخالف بأنّ خارج العالم يتميّز فيه جانب عن جانب، فإنّ الذي يلي القطب الشمالي يغيّر الذي يلي القطب الجنوبي، والعدم المحض لا امتياز فيه.

وأيضاً لو فرضنا هذا العالم بأكثر ممّا هو عليه وجب أن يكون ثمّ من الأحياز أكثر ممّا هي الآن، وكذلك لو فرضنا العالم أكبر ممّا هو عليه، وجب أن يكون ثمّ من الأحياز أكثر ممّا هي الآن، وكذلك لو فرضنا العالم أكبراً من هذا المفروض بذراع كانت الأحياز أكثر بذراع، فثمّ أحياز متعدّدة فهي كمّ. وأيضاً الجسم حقيقة كليّة لا يمنع نفس تصوّرها من الشركة الغير المتناهية، فدخول ما لا نهاية له من الأجسام ممكن.

قال أصحاب البعد: لو كان المكان سطحاً لكان الحجر الواقف في الماء والطائر الواقف في الهواء متحركين، والتالي باطل، فالمدّم مثله. والشرطيّة ظاهرة، فإنّ الحركة انتقال من مكان إلى مكان. وأيضاً المكان لا يتحرّك ونهايات الأجسام تتحرّك.

وأيضاً فالمشهور عند الجمهور وصف المكان بالفراغ والامتلاء، والسطح لا يُوصف بذلك.

وأيضاً القول بالبعد يقتضي أن يكون كل جسم في مكان، ولا كذلك القول بالسطح.

أجاب الشيخ عن الأوّل: بأنّ الحركة ليست [كالمحيط] استبدال مكان مطلقاً، بل هي عبارة عن استبدال المكان، ويكون المتحرّك مبدئاً للاستبدال، فالحجر والطير ليسا بمتحركين وليسا ساكنين إن عُنِيَ بالسكون ملازمة الجسم لسطح واحد، ولا استبعاد في أن يكون جسم غير متحرّك ولا ساكن، فإنّ المحيط ليس بمتحرّك ولا ساكن، والجسم المأخوذ في آن ليس / [[ص ١٣٠]] بمتحرّك ولا ساكن.

وإن عُنِيَ بالحركة ما يكون مستبدلاً بالأمكنة سواء كان هو مبدأ الاستبدال أو غيره، قلنا: هذا الجسم متحرّك.

وإن عُنِيَ بالسكون النسبة الحاصلة للجسم إلى الأجسام الثابتة، كان هذا ساكناً.

وبالجمله هذا يختلف باختلاف الاصطلاح.

وعن الثانية: أنّ الصغرى ممنوعة، اللهمّ إلا أن نعني بالحركة الحركة الذاتية، فيكون الكبرى كاذبة.

وعن الثالثة: أنّها مبنية على عادات الجمهور، وهي غير حجّة في العقليّات.

وعن الرابعة: أنّها تامّة على تقدير وجوب أن يكون كل جسم في مكان، وهو ممنوع. سلّمنا ذلك لكن لم قلتم: إنّ المكان هو البعد حينئذٍ؟ ولم لا يكون أمراً ملازماً للمكان؟

ثمّ احتجّ الشيخ على إبطال البعد بأنّ البعد الذي بين طرفي الإناء إن كان باقياً حال وجود المتمكّن فيه لزم التداخل، أو أن يكون البعد الشخصي متعدّداً، لأنّه لا معنى للبعد الشخصي إلاّ هذا الذي بين طرفي الإناء، فلو أخذ يتشكّك فيه العقل لجاز أن يكون الجسم الواحد ليس بواحد، وإن لم يبقّ كان المتمكّن غير متمكّن، لأنّه ليس بموجود في المكان فإنّ الوجود في المكان يستدعي وجود المكان.

وأيضاً المكان إن كان جسماً لزم التداخل، وإن كان غير جسم استحال مساواته للجسم، وهو خلاف ما عليه المثبتون للمكان.

وأيضاً الانتقال كما يكون للجسم فكذلك للخطّ والسطح والنقطة، فإن كان الانتقال هو الموجب لوجود المكان وجب أن يكون لهذه الأعراض مكان، ومكان النقطة نقطة، فلم كانت إحدى النقطتين أولى بأن يكون مكاناً للأخرى من العكس؟

والمثبتون قالوا: نحن نعلم بالضرورة انتقال الجسم من شيء إلى غيره حين الحركة، وليس ذلك الشيء جوهرًا ولا كيفًا ولا كمًّا في ذاته ولا شيئاً من المعاني الباقية حال الحركة، فلا بدّ من شيء آخر كان الجسم حاصلًا فيه أولاً ثمّ استبدل ثانياً، وهو المسمّى بالمكان.

وأيضاً فإننا نجد الجسم يفارق ويعقبه آخر، والبدئية حاکمة بأنّ هذا المعاقب عاقب هذا الشيء في الحيز الذي ثبت للأوّل.

ثمّ أجابوا عن الأوّل: بأنّ المكان عرض حال في غير المتمكّن، فلا يلزم المحذور.

وعن الثاني: أنّ المساواة في الحقيقة غير معتبرة، بل هي مستعملة هنا على سبيل المجاز، والمعني بها اختصاص المكان بالمتمكّن حتّى يكون مساوياً لنهايته.

وعن الثالث: أنّ الشكّ إنّما يلزم لو قيل الانتقال - سواء كان بالذات أو بالعرض - يجوز إلى المكان وليس كذلك [فإنّ انتقال الخطّ والسطح بالسببيّة للجسم وهي حالة منه، وهو حال في المكان، فانتفى المحدود].

تذنيب: المثبتون للمكان من الأوائل اختلفوا في ماهيته، فذهب بعضهم إلى أنّه / [[ص ١٢٩]] الهيولي فإنّ الهيولي قابلة للتعاقب والمكان كذلك، وذهب بعضهم إلى أنّه الصورة فإنّ الصورة حاوية، والمكان كذلك.

وهذان المذهبان فاسدان، فإنّ المكان يفارقه الممكن بالحركة والشيء لا يفارق أجزاءه، وما احتجوا به فهو عقيم، فإنّ الموجبتين في الشكل الثاني لا ينتج.

والمحقّقون من الأوائل اختلفوا، فذهب قوم إلى أنّه البعد، فإنّ بين طرفي الإناء الحاوي للماء أبعاداً مفطورة ثابتة، وأنّ الأجسام تتعاقب عليها، وتمادى بهم الأمر إلى أن قالوا: هذا مشهور مفطور عليه البدئية.

وذهب آخرون منهم إلى أنّه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحوي.

أجاب المجوزون عن الأوّل: بأنّ التقدير فرضي، فإنّ العقل يفرض وجود جسم بين / [[ص ١٣٢]] طرفي الطاس، ووجوداً آخر بين طرفي البلدة، فيحكم بأنّ أحدهما أكثر من الآخر، فالتقدير للجسم المفروض لا للخلا الذي بين الأجسام.

وعن الثاني: أنّ الشكل يعرض للبعد بسبب الجسم الحاوي له، أو بسبب الفاعل المختار، وقولهم: الانفعال إنّما يكون للمادة، لم يقم عليه برهان.

وعن الثالث: أنّ الخلا يختلف بحسب نسبته إلى الأجسام الحاوية له، فإنّ الخلا الذي يلي السماء مغاير للذي يلي الأرض.

وعن الرابع: أنّ الحركة بنفسها يستدعي قدرًا من الزمان، ومع المعاق قدرًا آخر، والمحال الذي ذكرتموه إنّما يلزم على تقدير أنّ يكون استحقاق الزمان بسبب المعاق لا غير، أمّا إذا جعلنا بعضه بسبب الحركة والآخر بسبب المعاق سقط الكلام بالكلية.

[١٣/٢٤] مسألة: قال الأوائل: الجهة مقصد المتحرّك، ومتعلّق الإشارة، فتكون موجودة ذات وضع، وهي غير منقسمة، وإلاّ لكان المتحرّك الواصل إلى منتصفها إنّ قطع الجهة فالجهة ما وراءه، وإنّ كان طالباً لها فالخلف ليس بجهة، فهي طرف الامتداد.

وهي طبيعّية وغير طبيعّية، والطبيعّية ثنتان: الفوق والسفل، وغير الطبيعّية كثيرة بحسب فرض الأطراف، فلا بدّ من محدّد يتميّز فيه الجهتان الطبيعّيتان ويكون محيطاً، لأنّ المجرد يتساوى نسبته، وغير المحيط يتحدّد به القرب دون البعد، فالمحيط يتحدّد به القرب، وبالمركز يتحدّد البعد.

وأصول هذا الدليل فاسدة، فإنّه على تقدير تسليم الجهات وتميّز بعضها من بعض يكون المميّز هو الفاعل المختار.

تذنيب: قالوا: ويجب أن يكون هذا بسيطاً، لأنّ المركّب تتقدّم الجهة على أجزائه المتقدّمة عليه فتدور، وإذا كان بسيطاً لم يتعيّن وضعه، فيجب حركته على الاستدارة، ويمتنع أن يكون حركة مستديرة طبيعّية، لأنّها تطلب ما ينفّر عنه، فليست قسريّة، فتعيّنت / [[ص ١٣٣]] الإرادية. ونحن لَمّا نازعنا في إثبات المحدّد سقط عنّا هذا التفريع.

تذنيب: كلّ إرادة لا بدّ لها من غاية، وهذا صحيح، قالوا: فالغاية التي للحركة الدورية لا يجوز أن تكون حاصلة، وإلاّ لكان المتحرّك طالباً للمحال. وكذلك لا يجوز أن تكون ممتنعة

تذنيب: القائلون بأنّ المكان بعد اختلافوا، فمنهم من جوّز خلّوه عن الأجسام، ووافقهم على ذلك أكثر المتكلّمين، ومنهم من منع.

احتجّ المجوزون بوجهين:

الأوّل: أنّ الجسم إذا تحرّك، فإنّ تحرّك إلى مكان فارغ فهو المطلوب، وإنّ كان إلى مكان مملوء فالجسم المالى للمكان إنّ لم يتحرّك لزم التداخل، وإنّ تحرّك إلى مكان الأوّل لزم الدور، أو إلى غيره لزم أن يتحرّك العالم بكليّته عند حركة البقّة.

/ [[ص ١٣١]] الثاني: أنّ السطحين المتلاقيين إذا رُفِعَ أحدهما عن الآخر كان الوسط خالياً حال الرفع.

أجاب المانعون عن الوجهين: بثبوت التخلخل والتكاثف الحقيقيين، واحتجّوا على استحالته بوجوه:

أحدها: أنّ الخلا مقدّر، فإنّ البعد الذي بين طرفي الطاس أقلّ من الذي بين طرفي البلدة، فهو إمّا كمّ أو ذو كمّ، وكيف كان فلا بدّ من جسم.

الثاني: أنّ البعد الخالي متناهٍ، وكلّ متناهٍ مشكّل، والشكل لا يعرض لطبيعته وإلاّ لتساوى، بل إنّما يعرض له من خارج طبيعته، فتكون طبيعة البعد منفصلة، والانفعال إنّما يكون للمادة، فيكون الخلا ملاءً، وهذه عوّل عليها أفلاطون.

الثالث: أنّ الخلا على تقدير أن يكون بعداً متشابهاً أو عدماً صرفاً استحال أن يكون فيه اختلاف، وإذا كان كذلك استحال أن يتحرّك الجسم من مكان إلى مكان غيره، وأن يسكن في مكان دون غيره، وإلاّ لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجّح.

الرابع: لو كان الخلا موجوداً لكانت الحركة فيه واقعة لا في زمان، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ الحركة في الخلا لو وقعت في زمان ما، فلنفرض ملاءً يتحرّك فيه ذلك المتحرّك بعينه، فيجب أن يقطع تلك المسافة المعيّنة في زمان أكثر، ولنفرض ملاءً آخر بنصف ذلك أو أقلّ وأرقّ من الملاء الأوّل يكون نسبته إليه نسبة الحركة في ملاءٍ إلى الحركة في الخلا فيتحرّك المسافة بزمان مساوٍ للحركة في الخلا، وإنّ فرضناه أرقّ من هذا كانت الحركة أسرع، فتكون الحركة مع المعاق كهي لا مع المعاق أو أسرع منها، هذا خلف. وبيان بطلان التالي ما بيّناه في مسألة الجزء.



تركّب من بسيطين، وكذلك إن تركّب من أربعة العناصر المتساوية في المشهور. ومنع بعضهم من وجوده بأنّه حينئذ لا مكان له، والشيخ اضطرب في هذا، فتارةً جَوَز وجوده وتارةً منع.

#### البحث الرابع: في الأكوان:

الكون عبارة عن حصول الجسم في الحيّز، وهو جنس يندرج تحته أربعة أمور: الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق.

فها هنا مطالب:

[المطلب الأول: في أنّ هذا الحصول هل هو معلّل بمعنى أم لا؟]

الحقّ أنّه ليس كذلك، وتحقيق المذهب أن نقول: إنّ حين نروم تحريك جسم أو تسكينه فإننا نفعل فيه الاعتماد نحو الجذب والدفع، فيحصل التحرك والسكون، فهل نفعل معنى آخر تُسمّيه حركة، ذلك المعنى يوجب كون الجسم متحرّكاً، وأنّه زائد على الاعتماد والتحرك أم لا؟

والدليل لنا: أنّ ذلك المعنى الموجب للحصول في ذلك الحيّز إمّا أن يصحّ وجوده قبل حصوله في ذلك الحيّز، أو لا. فإن صحّ فإنّما أن يقتضي اندفاع ذلك الجوهر إلى ذلك الحيّز، أو لا يقتضي. فإن كان الأوّل كان ذلك هو الاعتماد، ولا نزاع فيه، كما إذا اعتمد حيوان على شيء فاندفع ذلك الشيء إلى حيّز آخر، فإن لم يقتض اندفاعه لم يكن حصوله في حيّز معيّن بسببه أولى من حصوله في غيره. وأمّا إن لم يصحّ وجوده قبل حصوله في الحيّز لزم الدور.

/[[ص ١٣٥]] وأيضاً لو كان القادر منّا يفعل ذلك المعنى لوجب أن يعلمه على سبيل الإجمال أو التفصيل، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ القادر يتساوى الضدان عنده، فلا بدّ من القصد المتوجّه إلى أحدهما دون الآخر حتّى يوجد، والقصد تابع للعلم. وأمّا بطلان التالي فبالوجدان، فإننا نجد من أنفسنا أنّنا لا نعلم ذلك المعنى. هذا مذهب أبي الحسين وسائر الشيوخ.

وذهب أبو هاشم وأصحابه إلى إثبات هذا المعنى، واستدلّ عليه بوجهين:

[الوجه الأول: أنّنا لو قدرنا على جعل الجسم كائناً من غير واسطة المعنى، لقدردنا على ذات الجسم وسائر الصفات كالحياة والقدرة، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ القادر على جعل الذات على بعض الصفات تكون الذات مقدورة له يتصرّف فيها كيف شاء.

الحصول، فيجب أن تكون ممّا يحصل، لكن لا دفعة واحدة، وإلّا لتوقّفت، بل يجب أن يكون حاصلة على التدرّج.

قلنا: مع تسليمنا أنّ حركة السماء إرادية لم لا يكون الغاية حاصلة، ويكون جاهلة بالمحصول، أو يكون ممتنعة الحصول وهي جاهلة بذلك؟ ولم لا يكون ممّا يحصل وتقف الحركة؟ وسنبطل قولهم بأبدية الزمان.

تذنيب: قالوا: فالمحدّد للجهات يستحيل أن يتحرّك بالاستقامة لوجهين:

الأوّل: أنّه ذو ميل مستدير، وسنبيّن استحالة اجتماع ميل الاستدارة والاستقامة.

الثاني: أنّه لو تحرّك بالاستقامة لخرج عن موضعه، وبعد خروجه يصير طالباً له، فيكون ذا جهة حالتي الخروج والمعاودة متقدّمة عليه، فلا يكون هو المحدّد الأوّل للجهات، فليس بثقل ولا خفيف ولا موضع له وله تقدّم ما على ذوات الجهة المستقيمة، ويستحيل عليه الخرق والالتيام، وليس بحارّ ولا بارد ولا رطب ولا يابس.

وهذه كلّها عندنا فاسدة، وقد تقدّم إبطال بعضها، وسيأتي إبطال الباقي.

[١٤/٢٥] مسألة: لكلّ جسم مكان طبيعي قد اتّفق عليه المشاؤون، واستدلّوا بأنّ لو فرضنا خلوّ الجسم عن الأمور الغربية، فإنّما أن يحصل في كلّ الأمكنة وهو محال، أو في بعضها من غير مخصّص وهو محال، أو بمخصّص وليس إلّا طبيعة الجسم الخاصّة به.

تذنيب: يستحيل أن يكون لجسم مكانان طبيعيان، لأنّه حال مفارقة أحدهما إذا طلب الآخر يكون تاركاً بالطبع للمطلوب بالطبع، ولأنّه لو كان في مكان غريب نسبتها إليه بالسويّة استحال أن يطلب أحدهما دون الآخر.

/[[ص ١٣٤]] وقالوا أيضاً: يستحيل أن يكون جسمان يطلبان بالطبع مكاناً واحداً.

قال بعضهم: وإلّا لكان المعلولات المتساوية يستند إلى علل مختلفة من حيث هي كذلك، وهو باطل. وبطلان هذا مشكل على رأيهم.

تذنيب: البسيط مكانه الذي يقتضيه طبعه، ومكان المركّب ما يغلب فيه أحد البسائط، فإن استوت وقف في الوسط، هذا إن

فإن رجعوا إلى اعتذارهم المشهور عندهم من أن الذات مع الصفة تكون معلومة، قلنا: تعنون به أن المجموع يكون معلوماً، فهذا يستلزم العلم بالأجزاء أعني الذات والصفة، أو تعنون شيئاً آخر، فيجب عليكم بيانه.

ثم نقول أيضاً: إنَّ الخبرية والأمرية ليستا صفتين للكلام، وإلاَّ لكان المتَّصف به إمَّا كلُّ واحد من الحروف، أو بعضها، أو المجموع. والأوَّلان باطلان، وإلاَّ لكان حرف واحد خيراً، [و] هو باطل بالضرورة. والثالث باطل، وإلاَّ لزم انقسام الصفة، لانقسام المحلِّ.

وأيضاً فالمجموع لا وجود له، وإنَّ الموجود جزء منه.

/ [[ص ١٣٧]] والاعتراض على الثاني أن نقول: قولكم: صفة الكائنية يصحُّ فيها التزايد، قلنا: هذا مدفوع بالضرورة. واستدلَّ لكم في مقابلة الضرورة لا يُسمع، فإنَّ حصول الجسم في الحيز أو محاذة الجسم لاخر يُعلم قطعاً أنه لا يصحُّ فيه التزايد.

ثم نقول: إنَّ قولكم: القويُّ إذا استفرغ جهده في تسكين جسم لم يقو الضعيف على تحريكه، ممنوع، إنَّه إنَّما كان لزيادة في صفة الكائنية، بل القويُّ يفعل زيادة المدافعة، وتزايدها معقول. ونقول على الثاني: لِمَ لا يقع المقدور بقادرين؟ وسنبيِّن جوازه.

والوجه الأوَّل في بيان الكبرى ضعيف، فإنَّ القياس قد بيَّنَّا بطلانه.

والثاني أضعف، فإنَّه يبيِّن على أنه صفة زائدة، وهم مطالبون بذلك. على أنه لا علة في منع التزايد إلاَّ كونه بالفاعل، وهذا لا يمكنهم إقامة برهان عليه أكثر من الدوران الضعيف. وإنَّ سلَّمنا هذين المقامين، فلمَ قلتم: إنَّ صفة الوجود لا يقع فيها التزايد؟ قالوا: لوجهين:

الأوَّل: أنه لو تزايد الوجود لصحَّ أن يحصل صفتا وجود بقادرين، وفي ذلك كون مقدور بقادرين.

الثاني: لو تزايد لصحَّ من القادر أن يُجدد للفعل في حال البقاء صفة الوجود.

قلنا: أمَّا الأوَّل فباطل، لأنَّكم إنَّما تنفون كون المقدور يقع بقادرين بعد أن تعلموا أنه لا تزايد في الوجود، فلو جعلتم امتناع مقدور بقادرين مقدِّمة في عدم التزايد لزمكم الدور. قالوا: نحن نبيِّن هذا بطريق آخر ونقول: لو تعلَّق بقادرين بأنَّ يُجدد له صفة

وأيضاً الكلام لِمَا كان القادر قادراً على جعله على صفة الخبر والأمر، كان قادراً على ذاته، ولِمَا لم يقدر على كلام غيره لم يقدر على جعله على صفة الخبر، ولا علة لذلك إلاَّ كونه قادراً على بعض صفاته. وبيان بطلان التالي ظاهر.

الوجه الثاني: أنَّ صفة الكائنية يصحُّ فيها التزايد، وما يكون بالفاعل لا يصحُّ فيه التزايد، فصفة الكائنية ليست بالفاعل، فلا بدَّ لها من علة توجبها.

بيان الصغرى من وجهين:

أحدهما: أنَّ القويَّ إذا استفرغ جهده في تسكين جسم بيده لم يقدر الضعيف على تحريكه، وإنَّ لم يستفرغ قدر الضعيف على تحريكه، فعلم أنه رام في الأوَّل أزيد ممَّا رامه في الثاني.

الثاني: أنَّ الجوهر الواحد إذا التصق بكفِّي قادرين فدفعه أحدهما حال جذب الآخر تحرك ذلك الجوهر بهما، ولا يكون ما فعله أحدهما هو الذي فعله الآخر، لاستحالة أن يقع مقدور بقادرين، فعلم أنَّ تحريكه قد تزايد.

/ [[ص ١٣٦]] وبيان الكبرى وجهان:

أحدهما: أنَّ الفاعل كالعلة، والعلة لا تُؤثِّر في أزيد من صفة واحدة، فكذا الفاعل.

الثاني: أنَّ الوجود لِمَا كان بالفاعل استحال فيه التزايد، فكذلك هاهنا.

والاعتراض على الأوَّل: أنَّنا نمنع من القدرة على الذات على تقدير القدرة على بعض الصفات.

قوله: تكون الذات مقدورة يتصرَّف فيها كيف يشاء، قلنا: إنَّ عنيتم أنَّها تكون مقدورة من هذه الجهة كان الموضوع والمحمول واحداً، وإنَّ عنيتم أنَّها تكون مقدورة من كلِّ جهة نازعناكم. وأمَّا القياس على الكلام فغير متين، فإنَّ الحكم جاز أن يستند إلى خصوصية الأصل، أو أن يكون في الفرع مانع منه.

ثم نقول: من شرط القياس أن يكون الأصل معلوماً بالعلة التي ثبت بها الحكم، وأن يُعلم وجود العلة في الفرع حتَّى يمكن تعدية الحكم إليه، وكلُّ هذا غير معلوم عندكم، فإنَّ كلَّ هذه صفات، فإنَّ كون الكلام خبيراً أو حدوده صفةً، وكون الجسم كائناً صفةً، واللَّزم من ذلك وهو القدرة على إحداث الذات أو ساير الصفات أيضاً، والصفة عندكم غير معلومة، فيسقط كلامكم بالكليَّة.

المبدأ إلى المنتهى، وهو الحركة بمعنى القطع، وبهذا المعنى ليس للحركة وجود إلا في الأذهان لا في الأعيان، لأنها إنما توجد بتامها إذا انقطعت الحركة.

الثاني: كون الجسم متوسطاً بين المبدأ والمنتهى اللذين للمسافة، وهو الموجود في الأعيان.

وبعض الأوائل نفى الحركة مطلقاً، وقال: إن كانت غير منقسمة لزم الجوهر، وإن كانت منقسمة كان الماضي عين المستقبل، هذا خلف. وهذا تشكيك في الضروريات.

[١٥/٢٦] مسألة: شرط الأوائل للحركة ستة أمور: ما منه وما إليه وما فيه وما له وما به والزمان، وأحالوا أن يتحرك الشيء لذاته، لأنه قابل فلا يكون فاعلاً. ولأن المعلول باقٍ ببقاء علته، فيكون كل جزء من الحركة باقياً، فلا يكون حركة.

وأما ما منه وما إليه، فقد يكونان بالفرض كما في الحركات الدورية، وقد يكونان بالفعل كما في المستقيمة.

[١٦/٢٧] مسألة: الحركة قد تكون واحدة بالشخص، وقد تكون بالنوع، وقد تكون بالجنس، وشخصية الحركة تابعة لشخصية الموضوع والزمان وما فيه، فإن الموضوع والزمان لو تكثرا لما اتحدت الحركة، لاستحالة إعادة المعدوم وقيام العرض بمحلين.

وأما ما فيه، فلأن الموضوع والزمان قد يتحدان، ويتغاير الحركة كما يتحرك المتحرك في زمان ما حركتي أين واستحالة.

وقد تختلف الحركة في النوع تارة [كحركة الصفرة أي الحمرة والسواد إلى البياض]، وفي الجنس أخرى [كحركة الأين والكم]، لاختلاف ما هي فيه.

[ص ١٤٠] / وأما تضاد الحركات فإنها هو لتضاد المبدأ والمقصد، لأن المتحرك قد يتضاد. والحركة واحدة بالنوع كحركتي القسر والطبع إلى فوق، والزمان غير متضاد فلا يتضاد بسببه الحركة ولا ما فيه، فإن حركتي الصعود والهبوط متضادان مع وحدة ما فيه. وكذا المتحرك قد يكون واحداً والحركة متضادة، فلم يبق إلا ما منه وما إليه.

ولي في هذا نظر، فإنهم ادعوا أن كل واحد مما عدده ليس له مدخل في التضاد، ثم برهنوا على أنه ليس علة تامّة في التضاد، ومعلوم أن هذا لا يكفي في هذا الباب.

وأيضاً لو سلم لهم ما ذكروه، فمن أين لهم أن التضاد إذا لم يكن بأحد الأمور التي عددها انحصر فيما منه وما إليه؟

وجود لصح من أحدهما أن يوجد دون الآخر، فيكون موجوداً معدوماً.

قلنا: إن أردتم بكونه موجوداً معدوماً أنه يحصل له صفة وجود ولا يحصل له ما زاد عليها، فذلك صحيح، وإن أردتم بكونه معدوماً أنه لا يحصل له صفة وجود أصلاً، فهو ظاهر المنع. / [[ص ١٣٨]] سلمنا امتناع وقوع مقدور بقادرين، ولكن الكلام وقع في حصول وجود زائد لا في مقدور واحد لا يقبل الزيادة والنقصان.

وأما الثاني فنمنع استحالة التجدد في حال البقاء.

استدلوا على المنع بوجهين:

أحدهما: أنه لو صح ذلك لصح منّا.

الثاني: أنه يكون باقياً مبتدئاً.

قلنا: ولم قلت: إن الواحد منّا لا يفعل تجدد الوجود؟ ثم لم قلت: إن الواحد منّا يوجد ذاتاً وأنتم لا تنازعون إلا في هذا؟ فإن أفعالنا في الشاهد الأكوان وهي صفات، وأنتم لا تثبتون للصفات صفة وجود، وما عدا الأكوان من صفات القلوب والاعتقادات والتأليف والأصوات فهي أيضاً صفات، ومع ذلك فهي غير باقية، فكيف يثبت لها صفة حال البقاء؟

وقولكم: يكون باقياً مبتدئاً، إن عنيتم به أنه لم يكن له وجود من قبل مع فرض ثبوت الوجود له فهو متناقض، وإن عنيتم به تجدد صفة بعد ثبوت صفة أخرى من قبل فهو عين المتنازع في استحالته.

ولهم تطويلات أخرى في هذا الباب أعرضنا عنها لقلّة الفائدة.

المطلب الثاني: في الحركة:

المشهور عند المتكلمين أن الحركة عبارة عن حصول الجسم في حيز بعد أن كان في حيز آخر، والأوائل قالوا: الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من كل وجه، فإن كونه موجوداً حاصل له بالفعل، بل إن كان موجوداً بالقوة فمن وجه دون آخر، فخروجه من القوة إلى الفعل إن كان على التدرّج كان حركة، وإن كان دفعة فهو الكون، والحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة.

ثم جعلوا الحركة اسماً لعنيين:

/ [[ص ١٣٩]] أحدهما: الأمر المتصل المعقول للمتحرك من

يكون عدم ذلك العائق يستند إلى ذات الجسم ولا القوّة الطبيعيّة  
وإلا لما وُجِدَ، فلا بدّ له من سبب، فإن كان وصول السبب  
الخارجي المعدّم للعائق واجباً استحالة وجود العائق، وإن كان  
ممكناً لم يكن حصوله دائماً ولا أكثرياً. وبيان بطلان الثاني ظاهر.

[١٨/٢٩] مسألة: الحركة قد تكون بالذات، وقد تكون  
بالعرض كحركة الساكن في السفينة، والحركة الذاتيّة قد تكون  
طبيعيّة، وهي المستندة إلى قوّة حالة في الجسم تصدر عنها الحركة  
والسكون بالذات لا بالعرض من غير إرادة، وقد تكون قسريّة  
تحدث في الجسم من سبب خارجي، وقد تكون إراديّة تحدث  
بسبب قوّة شاعرة بها يصدر عنها، والحركة العرضيّة قد تكون لما  
يمكن أن يتحرّك بذاته كالجسم المحوي، وقد لا تكون كالصور  
والأعراض.

والحركة الطبيعيّة تستحيل أن يصدر عن الطبيعة لذاتها على  
الإطلاق، لأنّ الثابت لو كان علّة للمتغيّر لزم وجود العلّة بدون  
/ [[ص ١٤٢]] المعلول، بل إنّها تكون علّة له على تقدير خروجه  
عن الأمر الطبيعي.

وأما الحركة القسريّة، فالمشهور أنّ سببها قوّة حالة في الجسم  
المتحرّك يُوجدها فيه القاسر يكون باقية إلى آخر الحركة، لكنّها  
يكون آخذة في الضعف بمصادمات الهواء إلى أن يبلغ الضعف  
بحيث تصير الطبيعة قاهرة لها، فحينئذ يتحرّك الجسم إلى مكانه  
بسبب طبيعته.

#### [المطلب] الثالث: في السكون:

وهو عبارة عن حصول الجسم في الحيز الواحد أكثر من زمان  
واحد، هذا في عرف المتكلّمين.

وعند الأوائل أنه عدم الحركة عمّا في شأنه أن يتحرّك.  
ونحن لمّا فسّرنا السكون بالحصول بطل أن يكون علّة  
الحركة، فكان أمراً وجوديّاً، لأنّ الحركة والسكون لمّا كانا من  
نوع واحد، والحركة وجوديّة، كان السكون كذلك.

والأوائل وإن قالوا بكون السكون عدميّاً، لكنهم يثبتون صفة  
أخرى هي الوضع ويجعلونها وجوديّة، ونحن لا نعني بالسكون  
إلاّ هذا، فالمقابلة بين الحركة والسكون عند الأوائل تقابل العدم  
والملكة، وعند المتكلّمين تقابل الضدّين.

[١٩/٣٠] مسألة: الاجتماع حصول الجوهرين في الحيزين  
بحيث لا يمكن أن يتخلّلها ثالث، والافتراق حصولهما في الحيزين

ثمّ قالوا: إنّ الحركات المستقيمة لا تضادّ المستديرة، بناءً منهم  
على أنّ ضدّ الواحد واحد لا غير، وأنّ الخطّ المستقيم يكون وترّاً  
لقسمي غير متناهية.

[١٧/٢٨] مسألة: الحركة قد تكون مستقيمة ومستديرة،  
وزعموا أنّ بين المستقيمين المتضادّتين سكوناً كما بين الهابطة  
والصاعدة، وهذا هو المشهور عند المعلّم الأوّل وأتباعه، وخالف  
فيه أفلاطون.

والحجّة المشهورة لمثبته أنّ المتحرّك إذا وصل إلى المنتهى في آنٍ  
ثمّ فارق المنتهى، فإن كان في ذلك الآن كان الشيء الواحد في الآن  
الواحد واصلاً مفارقاً، وإن كان في غيره فلا بدّ من زمان سكون  
بينهما، لاستحالة تنالي الأناث.

اعترض عليهم الشيخ بأنّ المفارقة عن الحدّ عبارة عن الحركة  
عنه، والحركة لا تقع في آنٍ وإنّما تقع في زمانٍ، فالزمان الذي  
أثبتموه هو زمان الحركة.

فإن عنيتم بأنّ المفارقة أوّل زمان المفارقة، قلنا: إنّ ذلك الآن  
هو أنّ الوصول، ولا استحالة في أن يكون الآن لا يقع فيه ما يقع  
في الزمان.

ولمّا كانت هذه الحجج عنده فاسدة سلك نهجاً آخر في بيان  
هذا المطلوب، فقال: / [[ص ١٤١]] المتحرّك الطالب لحدّ معيّن  
لا بدّ له من مبدأ ميل يكون علّة للحركة إلى ذلك الحدّ، فإذا فارق  
حدث ميل آخر مغاير للأوّل، ويستحيل اجتماع الميّلين، وحدوث  
الميل في آنٍ، فحال عدم الميل الأوّل وهو أنّ الوصول، كان الجسم  
عديم الميل، ثمّ يوجد الميل في آنٍ ثانٍ، ويفصل بين الآتين زمان هو  
زمان السكون. وهذه الحجّة ينبنى على إثبات الميل، وعلى وجوده  
في الآن، وعلى استحالة اجتماع الميول، فإن تمّت هذه المطالب تمّت  
الحجّة وإلاّ سقطت.

واحتجّ النفاة بوجهين:

الأوّل: أنّ الجسم الصاعد كالحصاة إذا فرضنا حال منتهى  
صعودها وافاها جبل عظيم نازل لزم أن يقف الجبل لأجل  
وقوف الحصاة التي تحته.

أجاب المثبتون: بأنّ هذا استبعاد محض.

الثاني: أنّه لو وقف لما كان رجوعه دائماً ولا أكثرياً، والثاني  
باطل، فالقدم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ القوّة المحركة للحجر إلى  
السفل موجودة، فلا تقف في الهواء إلاّ مع العائق، ولا يجوز أن

ليس بمعنى زائد، فالسكون إذن هو الكون الأوّل إلاّ أنّه استمرّ وجوده. قالوا: ولو كان السكون غير الكون لاختلف حكمهما، بناءً منهم على أنّ الأجناس المختلفة مختلفة في مقتضيات، لكنّ حكم السكون والكون هو الحصول في الجهة، فلمّا اتّحد المقتضى اتّحد المقتضى.

[٢١/٣٢] مسألة: ذهب البصريون إلى صحّة البقاء على الكون، وكان المرتضى رحمته الله يشكّ في بقاءه وبقاء كلّ ما يدعون بقاءه من الأعراض. وأبو الهذيل وأبو عليّ قالا: إنّ الحركة لا يجوز عليها البقاء، وغيرهم قالوا: إنّها إذ بقيت كانت سكوناً.

احتجّ الأوّلون بأنّ السكون إنّ جاز بقاءه جاز بقاء الحركة، والمقدّم ثابت، فالتالي مثله. بيان الشرطيّة: أنّ الحركة والسكون من جنس واحد، والخلاف إنّما هو في العوارض. وبيان صدق المقدّم أنّه لو امتنع عليه البقاء لجاز من الفاعل المختار أن لا يفعل الحركة عند عدم السكون، إذ لا وجه لوجوب كونه فاعلاً، والتالي باطل، وإلّا لجاز خروج الجسم عن الأكوان.

احتجّ أبو عليّ وأبو الهذيل على امتناع بقاء الحركة بوجهين: الأوّل: أنّ الحركة لو كانت باقية لكان الجسم قاطعاً للأماكن كلّها في الابتداء، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله. / [ص ١٤٥] بيان الشرطيّة: أنّ الحركة لو بقيت لكان المحلّ بها قاطعاً لمكان بعد مكان، وهذا حكم يرجع إلى ذات الحركة لا إلى بقائها، وذات الحركة موجودة في الابتداء، فيجب وجود ذلك القطع في الابتداء.

الثاني: أنّها لو بقيت لرؤيت على هيئة السكون، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله. والشرطيّة ظاهرة.

أجاب الأوّلون عن الأوّل: بأنّ مقتضى الحركة هو الكون في المكان الأوّل لا القطع، فإذا ثبت بقي مقتضيتها.

وعن الثاني: بأنّه مبنيّ على رؤية الأكوان، وهو ممنوع.

تذنيب: هل الكون مرئي أم لا؟ أمّا المتكلّمون فقد اختلفوا، فمن قال: إنّ الكون معنى يوجب الحصول في الحيّز، قال: إنّ غير مرئي، ومن قال: إنّ نفس الحصول فيه قال: إنّ مرئي، والأوائل عندهم أنّه مرئي بوساطة رؤية الألوان والأضواء لا بالذات.

البحث الخامس: في الألوان:

وهي مدرّكة بحاسة البصر، والقائل بأنّ السواد كفيّة قابضة للبصر، والبياض كفيّة مفرّقة له إنّ عني به التعريف اللفظي

بحيث يمكن أن يتخلّلها ثالث، وهذه المعاني كلّها موجودة لتغيّر بعضها ببعض.

[المطلب] الرابع: في أحكام الأكوان:

الأكوان على ضربين: متماثلة ومتضادّة، والمتضادّة على ضربين متنافٍ وغير متنافٍ، / [ص ١٤٣] والمتماثل هو الذي يختصّ بجهة واحدة من الأكوان، سواء اختصّ بجوهر واحد أو بجواهر إذا كانت في تلك الجهة على جهة البدل، وسواء اختصّ بوقت أو أوقات بناءً منهم على أنّ المشتركات في اللوازم مشتركة في الحقائق، وفيه ما فيه.

والمتضادّة هو ما يصير به الجوهر في الجهتين، لأنّ ما حاله هذه استحالة وجوده في وقت واحد ومحلّ واحد، وهذه الاستحالة غير معلّلة إلاّ بكونها ضدّين، واعتمدوا في هذا على التمثيل، فإنّ الجسم كما يستحيل أن يكون أسود أبيض في حالة واحدة، كذلك يستحيل أن يكون في جهتين دفعة، والاستحالة ثمّ إنّما كانت معلّلة بالتضادّ، فكذلك هاهنا.

ونحن نطالبهم بالجامع، وبكونه علّة، وبعدم الفارق، والجوهر يستحيل وجوده في مكانين متباعدين، كما استحالة وجوده في متقاربين، غير أنّ كلّ واحد من الكونين إذا تباعدت الأماكن استحالة وجوده بدلاً من صاحبه، وإلّا لزم القول بالطرفة، وكذلك لا يوجد عقيب صاحبه لذلك أيضاً، فهما ضدّان من حيث استحالة الاجتماع، وغير متنافيين لأنّ أحدهما لا ينفي صاحبه، لأنّه إنّما ينفيه لو وُجد عقيبه فأعدمه، وكذلك لا يتعاقبان، لأنّ أيّهما وُجد لم يوجد الآخر عقيبه.

وأما الكونان في الأمكنة المتجاورة فهي متضادّة لاستحالة الاجتماع، ومتعاقبة لأنّ كلّاً منهما يوجد عقيب صاحبه، ومتنافية لأنّ كلّاً منهما يتنفي بصاحبه.

وإذ قد تلخّص هذا انحصرت الأكوان في المتماثلة والمتضادّة ولم يوجد فيها ما يكون مختلفاً غير متضادّ.

[٢٠/٣١] مسألة: ذهب أبو الهذيل العلاف إلى أنّ الجسم في أوّل حدوثة غير متحرّك ولا ساكن، بل هو كائن، وهو لائق على تفسيرهم الحركة والسكون بها / [ص ١٤٤] فسروهما به، غير أنّ أبا هاشم وأتباعه جعلوا الكون من جنس السكون، قالوا: لأنّ السكون هو الكون المستمرّ، واستمرار الصفة لا يقتضي إثبات معنى فيه محدّد سوى ما كان فيه من قبل، بناءً منهم على أنّ البقاء

والأوائل أتفقوا على بطلانه، بناءً منهم على استحالة اجتماع الأمثال، وذكروا وجهاً آخر وهو أن البياض الضعيف مغاير في النوع للبياض الشديد.

والبصريون قالوا: السواد كله متماثل، وإن الحالك وغير الحالك متماثلان في النوع، وهو قول بعض الأوائل أيضاً، قالوا: لأن صفة التي بها يخالف ما يخالف ويوافق ما يوافق هي كونه أسود لا صفة أخص منه، وهي مشتركة في الكل فالكُل متماثل.

/ [[ص ١٤٧]] [٢٦/٣٧] مسألة: الحق أن الألوان يجوز عليها البقاء للبرهان العام، وهو إنما ممكنة في الأول، فكذلك في الثاني، لاستحالة الخروج من الإمكان إلى الامتناع، والخلاف واقع هنا كما في الأكوان.

تتمّة: زعم بعض الناس أن الضوء جسم ينفصل عن المضيء ويتصل بالمستضيء، وهو خطأ لتساوي الأجسام في الجسميّة واختلافها في الإضاءة. ولأن ذلك الجسم إن لم يكن محسوساً لم يكن الضوء محسوساً هذا خلف، وإن كان محسوساً وجب أن يستر ما تحته، ويلزم أن يكون كلما ازدادت الأجسام ضوءاً ازدادت خفاءً، والأمر بالعكس.

ثمّ اعلم أن الضوء هو الظهور، وهو كفيّة منبسطة على الأجسام من غير أن يقال: إنها سواد أو بياض أو غير ذلك من الألوان، وليس هذا تعريفاً للضوء، لما قدّمنا من أن الأمور المحسوسة لا يفتقر إلى التعريف، فإن كان هذا الظهور للشيء من ذاته كالشمس والنار سمي ضوءاً. وإن كان مستفاداً من الغير كما للجدار المستنير بضوء الشمس سمي نوراً، والترقوق الذي للشيء من ذاته كما للشمس يسمّى شعاعاً، والترقوق الذي للشيء من غيره كما للمرأة يسمّى بريقاً.

[٢٧/٣٨] مسألة: ذهب الشيخ أبو علي إلى أن الضوء شرط وجود اللون، لأننا لا نرى اللون في الظلمة، فعدم الرؤية إمّا أن تكون لعدم اللون وهو المطلوب، أو لأنّ الهواء المظلم عائق عن الرؤية وهو باطل، لأنّ الهواء غير مظلم وغير مانع من الإبصار، فإنّ حال ما نكون في غار وفيه هواء على الصفة التي نظرنا أنّه مظلم بها، فإذا صار المرئي مستنيراً رأيناه، ولا يمنعنا الهواء الواقف بيننا وبينه، فإذا لم يكن للهواء حظ في المنع من الرؤية. وعند آخرين أنّه شرط لصحة الرؤية، (وهو الأصح).

[٢٨/٣٩] مسألة: الظلمة عدم الضوء عمّا من شأنه أن يكون

صدق وإلا فقد أحال، ومن نازع من الأوائل في إثباتها فقد كابر في الضروريات.

[٢٢/٣٣] مسألة: ذهب قوم من الأوائل إلى أن الألوان الحقيقيّة هي السواد لا غير، وأنّ البياض يحدث من مخالطة الهواء للأجسام الشفافة الصغيرة جداً، وأنّه ليس بكفيّة حقيقيّة قائمة بالأجسام لأنّ زبد الماء أبيض، وكذا الثلج ولا سبب لذلك إلاّ هذا، وهم مطالبون أولاً بأنّ السبب ليس إلاّ ذلك، وثانياً بتعميم الحكم في كل بياض.

ومنهم من ذهب إلى أن الألوان الحقيقيّة هي السواد والبياض، والباقي يحدث من امتزاجها.

/ [[ص ١٤٦]] ومنهم من ذهب إلى أن الألوان الحقيقيّة خمسة: السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة، والبواقي مركبة منها. وهذا القول قد اختاره أبو هاشم وأصحابه، وبعض المتكلمين أسقط الصفرة من البين، وقال: إنّها مركبة من الحمرة والبياض.

والحق أن بساطة هذه الألوان وتركيبها ممّا لا يمكن الاطلاع عليه، فإذا الأولى الوقف.

[٢٣/٣٤] مسألة: حُكي عن أبي عليّ جواز زيادة على هذه الألوان، وهي مقدورة لله تعالى، وقطع بأنّها متضادّة ومضادّة لهذه الألوان، وهذان المقامان مشكوكان.

[٢٤/٣٥] مسألة: الحق أن بين طرفي السواد والبياض تضاداً، لوجود حدّة فيهما، وكان المرتضى رحمته الله يشكّ في ذلك ويقول: يغلب على الظن اجتماعهما، فإنّ الفرق واقع بين السواد الحالك والذي ليس بحالك، ويجوز أن يكون مستند الفرق هو اجتماع البياض والسواد في الذي ليس بحالك وعدم الاجتماع في الحالك.

وأما الألوان البيض والسود الغير البالغة فيهما هل هي متضادّة أم لا؟ إن شرطنا في الضدّين غاية البعد كانا غير ضدّين، وإلاّ فهما ضدّان.

[٢٥/٣٦] مسألة: اتفقوا على أن اختلاط الأجزاء السود بالأجزاء البيض اختلاطاً غير مميّز في الحسّ، سبب لشدة الألوان، فالأجزاء البيض إذا كانت قليلة كان السواد أشدّ.

وبعض المتكلمين ذكروا وجهاً آخر، وهو اجتماع البياضات الكثيرة في المحلّ الواحد.

فمن الأوائل من جزم بالمنع بناءً على أن ضدَّ الواحد واحد، ومنهم من توقَّف.

البحث الثامن: في الرطوبة واليوسنة:

وهما مدرَّكان لمساً، ومتضادَّان قطعاً.

ونُقِلَ عن بعض الأوائل أن الرطوبة عبارة عن عدم الممانعة، فعلى هذا تكون المقابلة بينها تقابل العدم والملكة، والأوَّل حقٌّ.

[٣٠/٤١] مسألة: اللين كَيْفِيَّةٌ يكون الجسم بها مستعداً

للانغماز، والصلابة كَيْفِيَّةٌ تكون بها الجسم مستعداً لعدم الانغماز، فهما كَيْفِيَّتَانِ استعدادِيَّتَانِ، ففي إدراكهما باللمس نظر.

واللزوجة كَيْفِيَّةٌ يقتضي سهولة التشكُّل مع عسر التفريق، ويمتدُّ بها الشيء متصلاً ويحدث من شدَّة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل، والهشاشة مقابلة لها.

وأما السيلان فإنه عبارة عن حركات توجد في أجسام متفاصلة حقيقة متواصلة حساً لدفع بعضها بعضاً، فيقال للرمل والتراب: إنه سيَّال، فهو غير الرطوبة، وغير مشروط بها.

/[[ص ١٥٠]] واللطافة يقال على رقة القوام، والكثافة بالعكس.

والبلَّة هي الرطوبة الغربية الجارية على ظاهر الجسم، والانتقاع هو الرطوبة الغائصة فيه.

البحث التاسع: في الصوت:

قال بعض الناس: إنه عبارة عن اصطكاك الأجسام الصلبة، وهو غلط، لأنَّ الاصطكاك مماسَّةٌ قويَّةٌ، وهي غير مدرَّكة بالسمع، والسبب في غلطهم أخذ لازم الشيء مكانه.

ونُقِلَ عن النِّظام أن الصوت جواهر ينقطع بالحركة، وهو خطأ، لكون الجوهر غير مدرَّك بالسمع.

والحقُّ أنَّ الصوت لا يجوز تعريفه، وهو مدرَّك بحاسة السمع، وسببه تموُّج الهواء عند حصول القرع أو القلع إذا بلغ التموُّج إلى صمَّاح الأذن المجوَّف الحاوي للهواء تحرك ذلك الهواء فأحسَّ بحسب تحركه.

وأما أنَّ الصوت حاصل في خارج الحاسة بالتموُّج أو في الحاسة ففيه شكٌّ، وقد جزم الشيخ بوجوده خارجاً لأنَّ ندرِك جهته، ولو كنَّا إنَّما ندرِّكه حال وصول التموُّج إلى الأذن لما أدركنا الجهة، فإنَّ الحواسَّ المدرَّكة بالملاقاة لا يُدرِّك الجهة كالشمِّ واللمس، ولا بدَّ في حصول الصوت من المقارنة، ولا يُشترط

مضيئاً، وهو مذهب الأوائل وجماعة المعتزلة، /[[ص ١٤٨]] وبعض الأشاعرة قال: إنَّها صفة ثبوتية.

لنا: ما تقدَّم في حجة أبي عليٍّ. ولأنَّ حالنا عند فتح العين في الظلمة وتغميض العين متساوية، فكما أنَّنا في الثاني لا ندرِّك شيئاً، فكذلك في الأوَّل.

البحث السادس: في الطعوم والروائح:

وهي مدرَّكة بالذوق والشمِّ.

والطعوم تسعة: الحلاوة، والمرارة، والحموضة، والملوحة، والدسومة، والحرافة، والعفوصة، والقبض، والتفاهة.

وفي كون التفاهة من الطعوم نظر. وقد يجتمع طعمان في جسم واحد كالمرارة والقبض في الجصِّ.

وأما الروائح فليس لها أسماء إلا من جهة الموافقة والمخالفة، فيقال: رائحة طيبة ومنتنة.

البحث السابع: في الحرارة والبرودة:

وهما مدرَّكان لمساً، فلا يحتاجان إلى التعريف، وما قيل: إنَّ الحرارة كَيْفِيَّةٌ من شأنها إحداث الخفَّة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات، والبرودة كَيْفِيَّةٌ من شأنها أن يفعل مقابلات هذه الأفعال، خطأ، لأنَّ الحرارة والبرودة أظهر من هذه الآثار الصادرة عنها.

وذهب بعض الأوائل إلى أنَّ البرودة عدم الحرارة، وهو خطأ، فإنَّ ندرِّك من البارد كَيْفِيَّةٌ زائدة على الجسميَّة وعدم غير مدرَّك.

تنبيه: اعلم أنَّ الحارَّ يقال على ما يُحسُّ منه بهذه الكيفية كحرارة النار، وعلى ما يكون ظهور هذه الكيفية منه موقوفاً على ملاقاته لبدن الحيوان كالغذاء والدواء.

/[[ص ١٤٩]] وفي الحرارة الغريزيَّة وجهان:

أحدهما: هي الحرارة المحسوسة، وهو الجرم الناري في الحيوان إذا بلغ طبخه إلى الاعتدال، فيكون مخالفتها لهذه الحرارة مخالفة عرضية من حيث إنَّها جزء المركَّب، والحرارة الغربية خارجة.

الثاني: أنَّها مخالفة بالنوع لحرارة النار، وتكون الحرارة مقولة بالاشتراك على حرارة النار، وهي غير ملائمة للحياة، وعلى التي في البدن، وعلى الحرارة الفائضة من الأجرام السماوية.

[٢٩/٤٠] مسألة: لا شكَّ في وقوع التضادَّ بين الحرارة

والبرودة، ولكن هل للحرارة ضدُّ آخر؟

وهو الميل عند الأوائل، وهو ثابت بالحس، فإن المدافعة الموجودة من الزقاق المنفوخة في الماء والأحجار الواقعة في الهواء معلومة قطعاً، وهو غير الحركة المددومة وغير الطبيعية الموجودة في غير وقت المدافعة، وهذا الميل قد يكون طبيعياً وقد يكون قسرياً وقد يكون نفسانياً، ولا يوجد حال وجود الجسم في مكانه الطبيعي، لأنه ليس له ميل إليه لوجوده فيه، ولا عنه وإلا لكان المطلوب طبعاً متروكاً طبعاً.

واستدل الأوائل على إثبات الميل بأن الجسم إذا تحرك قسراً مع الميل مسافة ما وبدونه تلك المسافة بعينها كانت حركته أشد، فلو فرضنا ميلاً آخر أضعف من الأوّل يكون نسبته إليه كنسبة شدة الحركة وضعفها في الحالين، وجب أن يكون حركته مساوية في الشدة لحركة عديم الميل، فتكون الحركة مع المعاقق كهي لا مع المعاقق، وهذا خلف.

والجواب ما قدّمناه في الخلاء، وهو أن الحركة تستدعي بنفسها قدراً من الزمان ومع المعاقق قدراً آخر، فالزائد والناقص من الزمان حال شدة الميل وضعفه إنهما هو في الزمان القابل للمعاوقة، وأما الزمان القابل للحركة فليس فيه زيادة ولا نقصان.

[٣٥/٤٦] مسألة: قالوا: ويستحيل اجتماع ميلين أحدهما طبيعي والآخر قسري على حدّ صرفتها، وإلا لكان الجسم متحرّكاً إلى جهتين دفعة واحدة وهو باطل بالضرورة، وأما اجتماعها في جسم متحرّك إلى جهة واحدة فهو جائز إذا كانت المسافة مموّهة بالعائق، وأما مع خلوّ المسافة فلا.

[٤٧٣٦] مسألة: الميل باقٍ عند وصول الجسم إلى المكان، لأنه علّة الوصول فهو موجود معه، وفيه نظر. وبنوا على وجوده عند الوصول أنه موجود دفعة، لأن الوصول ممّا يوجد في الآنات.

/ [[ص ١٥٣]] [٣٧/٤٨] مسألة: الميل قابل للشدة والضعف، وهو مستفاد من الحس، والطبيعي يشتدّ عند القرب من المطلوب لقلّة المعاقق. والقسري يشتدّ عند التوسّط، لأنّ الحكّ إذا تكرّر على المرمي يسخن فيزداد سخونة وتضعف القوة، إلا أن التلطف بسبب السخونة يوفي على ما يحصل من الضعف فيزداد المقسور حركةً، فإذا تواتر الاصطكاك ضعفت القوة ضعفاً لا تفي الحرارة بتداركه.

[٣٨/٤٩] مسألة: قال المتكلّمون: الاعتقاد جنس تحته ستّة أنواع بحسب عدد الجهات، فما اختصّ منها بجهة فهو متماثل بلا

الصلابة فإنك لو ضربت على الماء بسرعة لحدث الصوت مع عدم الصلابة وحصول المقاومة.

[٤٢/٣١] مسألة: الحرف هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله تمييزاً في المسموع عند الأوائل.

والمتكلّمون لمّا أحالوا قيام المعنى بالمعنى، أحالوا كون الحرف هيئة للصوت، بل جعلوه من جنس الصوت.

والحروف إمّا مصوّتة وهي حروف المدّ واللين ولا يمكن الابتداء بها، أي لأنّ هذه الحروف ساكنة، والساكن لا نبتدئ به، وإمّا صامتة وهي ما عداها.

والحركات أبعاض / [[ص ١٥١]] المصوّتات، لأنّها تحدث بتمديداتها.

واعلم أنّ الصوامت منها مختلفة ومنها متماثلة، والمختلفة قد تكون بالعرض، وهو أن يكون الحرفان متساويين في الذات ويختلفان بالحركة والسكون أو بالحركات المختلفة، وقد تكون بالذات.

[٤٣/٣٢] مسألة: ذهب أبو عليّ الجبائي إلى أن الكلام جنس آخر غير الصوت، لأنّ الصوت مختلف في الصفاء والكدورة والقوّة والضعف، وليس الحرف كذلك. ولأنّ الكلام يوجد مع الكتابة بدون الصوت.

وردّ عليه الشيخ أبو جعفر بأن الاختلاف ليس في نفس الصوت من ذاته بل باعتبار مخارجه، والكتابة ليست بكلام وإنّما هي أمانة عليه، ثمّ جعل الكلام نوعاً للصوت، وهو الحقّ.

[٤٤/٣٣] مسألة: الكلام غير باقٍ وإلا لأدركناه في الزمان الثاني، والتالي باطل، فالقدم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ المدرك صحيح والموانع مرتفعة في الزمان الثاني كما في الأوّل فيجب الإدراك.

[٤٥/٣٤] مسألة: الهواء إذا تموّج وقابل ذلك التموّج جسم أملس بحيث يردّ ذلك التموّج ويصرفه إلى خلف ويكون شكله شكل الأوّل حدث من ذلك صوت وهو الصدى، وهو حاصل لكلّ صوت، لكنّه قد لا يُسمع في بعض الأصوات لانتشار التموّج كما في الصحاري أو لغاية قرب الزمانين فيحسّ بهما كالصوت الواحد كما / [[ص ١٥٢]] في الدور، ولهذا يُسمع الصوت في الدور أرفع منه في الصحراء.

البحث العاشر: في الاعتقاد:



الثاني: ما يتولّد عنه بشرط، ولا يصحّ بدونه وهو الأصوات، فإنّها تتولّد عنه بشرط المصاكّة، لأنّها تفعل الصوت في الصدد، فهذا فعل لنا في غير محلّ قدرتنا، وما يتعدّى محلّ القدرة لا يُولّد إلاّ الاعتماد، لاخصاصه من دون سائر الأعراض بالجهات. قالوا: فإذا كان الصوت الحالّ في غير محلّ القدرة يتولّد من الاعتماد، فالذي يحلّ محلّها كذلك، لأنّه لا ينفكّ الصوت عن الاعتماد في حال ما، فيجب استناده إليه.

الثالث: ما يتولّد عنه لا بنفسه، بل بتوسّط، وهو الألف والتأليف، فإنّ الاعتماد يُولّد المجاورة والتفريق، والمجاورة يُولّد التألف، والتفريق يُولّد الألف.

#### البحث الحادي عشر: في التأليف:

وهو عرض عند أبي هاشم قائم بمحلّين، ووافقه على ذلك الشيخ أبو جعفر، واستدلّ عليه: بأنّ بعض الأجسام يصعب تفكيكها، فلا بدّ وأن يكون ذلك لأمر، وذلك الأمر ليس وجوده ولا حدوثة ولا جنسه، فبقي أن يكون لوجود معنى قائم بالمحلّين يربط أحدهما بصاحبه، فإذا انضمّ إليه ثالث قام به وبصاحبه تأليف آخر، فلا يقوم / [[ص ١٥٥]] التأليف إلاّ بالمحلّين لا غير، وهذا عندنا باطل قطعاً، فإنّ العرض الواحد لو قام بمحلّين لما تميّز عن العرضين القائمين بالمحلّين كما نقول في الجسم الواحد، وأنّه لا يحلّ في مكانين، وأمّا صعوبة التفكيك فهي مستندة إلى الله تعالى أو إلى أعراض قائمة بالمحالّ المتجاورة.

وقد وافقنا على امتناع قيام العرض بمحلّين محقّقو الأوائل، وذهب آخرون منهم غير محقّقين إلى أنّ الإضافات المتماثلة قائمة بالمضافين، والمحقّقون قالوا: إنّ القائم بأحد المضافين غير القائم بالآخر.

[٤١ / ٥٢] مسألة: التأليف يجوز عليه البقاء عندهم، وإلاّ لزم أحد الأمرين، وهو إمّا سهولة تفكيك ما يصعب تفكيكه أو تعذّر تفكيكه على كلّ وجه، والتالي باطل بقسميه، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ التأليف على تقدير عدم بقائه إنّ أوجده الله تعالى حالاً فحالاً، وأراد ذلك دائماً لزم الأمر الثاني، لاستحالة ممانعة القديم، وإنّ لم يرد إيجاداه في بعض الأوقات لزم الأمر الأوّل. وأمّا بطلانها فظاهر.

[٤٢ / ٥٣] مسألة: التأليف متماثل لاشارك أفراده في أخصّ الصفات، وهو كونه مختصّاً بمحلّين، وهم منازعون في أنّ هذا

خلاف، لأنّه إنّ كان علّة التماثل موجودة فيه ووجد التماثل، لكنّ المقدّم حقّ، فالتالي مثله. والشرطيّة ظاهرة. وبيان صدق المقدّم: أنّ الاستقراء دلّ على أنّه لا صفة له أخصّ من كونه اعتماداً في جهة مخصوصة، وبه يتميّز من سائر الأجناس، فيجب أن يكون كلّ ما اندرج تحت هذه الصفة كان متماثلاً، وأنت لا يخفى عليك ضعف هذا.

وأما ما يغاير جهته، فهو مختلف غير متضادّ عند أبي هاشم وأصحابه. وقال أبو عليّ: إنّّه متضادّ. واحتجّ أبو هاشم على الاختلاف بأنّ صفة التماثل ليست حاصلّة له، وعلى عدم الضديّة باجتماع المثليين، فإنّ الحجر إذا رمي به إلى فوق كان فيه اعتماداً إلى الفوق قسراً واعتماد آخر إلى السفلى طبعاً.

وأيضاً إذا تجاذب شخصان جسماً وتساوت قدرتهما وقف ذلك الجسم، لأنّه قد أوجد كلّ منهما فيه اعتماداً ممانعاً لفعل الآخر، وهذا القول قد نصره الشيخ أبو جعفر.

[٣٩ / ٥٠] مسألة: الثقل هو الاعتماد اللازم الموجب للحركة سفلًا عند أبي هاشم وأصحابه، وقال أبو عليّ: إنّّه راجع إلى تزايد أجزاء الجواهر، وكان يثبت لكلّ جوهر قسطاً من الثقل.

وهذا باطل عندنا، فإنّ الثقل يوجد مع قلة الجواهر والخفة مع التزايد، فإنّ الأزقاق المنفوخة فيها أجزاء هوائية يمتلئ بها، وقدرها أكثر من قدر الأجزاء الرصاصيّة / [[ص ١٥٤]] الموجودة في الأزقاق مع عدم امتلائها، مع أنّ الثقل في هذه أكثر.

[٤٠ / ٥١] مسألة: الاعتماد بالنسبة إلى ما يتولّد عنه على ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما يتولّد عنه بذاته من غير حاجة إلى شرط، وإن كان في بعض الأحيان يحتاج إلى شرط، وهو الأكوان والاعتماد في محلّه وإن كان تولّدهما في غير محلّه بشرط التماسّ.

والذي يدلّ على أنّه يُولّد الأكوان، أنّ الجسم يتحرّك إلى جهة دون أخرى، فلا بدّ من مخصّص يختصّ بتلك الجهة، ولا عرض يختصّ بالجهات إلاّ الاعتمادات، فتستند الاختصاص إليها.

والذي يدلّ على أنّه يُولّد الاعتماد، وجود الحركة القسريّة شيئاً بعد شيء، فإنّ المحرّك يوجد فيه الاعتماد، والاعتماد يُولّد الحركة الأولى والاعتماد معاً، ثمّ إذا تحرّك ولّد الاعتماد حركة أخرى واعتماداً آخر، لأنّه لو لم يُولّد الاعتماد الأوّل اعتماداً ثانياً لما تحرّك الجسم حركة أخرى غير الأولى.

يتصَّرف بقصد واحد وداعٍ واحد، وقد نُقِلَ عن الإسكافي خلاف ذلك.

[٤٦/٥٧] مسألة: شرط المعتزلة للحياة نوعاً من الرطوبة كالدَّم فينا، ولهذا يموت من / [[ص ١٥٧]] يخرج دمه، وما لا دم فيه من الحيوانات لا بدُّ له من رطوبة.

قالوا: ويحتاج الحياة إلى نوع من التخلخل، فإنَّ الاكتناز والتصلُّب ممَّا يمنع من الحياة.

وقد اختلفوا في حاجتها إلى الروح، والروح عند الأوائل عبارة من أجزاء لطيفة متكوِّنة من بخاريَّة الأخلاط.

وبعض المعتزلة فسَّرها بأنَّه هواء رقيق يختصُّ بضرب من البرودة يتردَّد في مجاري النفس، فذهب أبو هاشم إلى حاجتها إليها، وخالفه في ذلك أبو عليّ.

حجَّة أبي هاشم أنَّ الممنوع من النفس يموت لفقد الروح، كما أنَّ الموت حاصل عند فقدان البنية، فكما كانت البنية شرطاً فكذلك الروح.

حجَّة أبي عليّ أنَّ الروح لو كان شرطاً لجاورت كلَّ محلٍّ فيه حياة، والتالي باطل بالوجدان، فإنَّنا نعلم عدم مجاورة الروح لأكثر البدن، فالمقدَّم مثله.

والحجَّتَان رديتَان، أمَّا الأولى فلجواز اختصاص ذلك ببعض الأبدان، وهي الفاقدة للحياة عند فقدان الروح. وأمَّا الثانية فالملازمة فيه ممنوعة، نعم يجب مجاورة الروح للمحلِّ الذي لو زالت عنه الحياة لمات كما وقع الاتفاق من المشايخ على الحاجة إلى البنية وإنَّ كان قد يزول في بعض المحالِّ كما في مقطوع اليد، وإنَّما لم يُؤثِّر زوال هذه البنية في زوال الحياة لأنَّ البنية مشرطة في بعض المحالِّ، وهو الذي لو زالت البنية عنه لمات الشخص.

قال جماعة من الأوائل: إنَّها محتاجة إلى الحرارة بالوجدان، ونازعهم المعتزلة في ذلك، وجوزوا أنَّ يكون فقدان الحياة عند فقدان الحرارة بالعادة.

واعلم أنَّ هذا الاحتمال ممَّا يتطرَّق في الجميع.

[٤٧/٥٨] مسألة: وجود الحياة من الله تعالى وهو غير مقدور لنا، واستدلَّ أبو هاشم بأنَّ لو قدرنا عليها لقدرنا على الموت، والتالي باطل، فالمقدَّم مثله. بيان الشرطيَّة: أنَّ القادر هو الذي يقدر على الشيء وعلى ضده، والموت ضدُّ / [[ص ١٥٨]] الحياة. وأمَّا بطلان التالي فظاهر، فإنَّه يتعدَّر علينا موت زيد مع صحَّة اتِّصاف زيد به.

أخصَّ الصفات، فإنَّ عوَّلوا فيه على الاستقراء نقضنا عليهم بالإضافات المتماثلة على قول بعض الأوائل.

[٤٣/٥٤] مسألة: لمَّا كان موضوع الضدِّين واحداً، واستحال أن يكون شيء من الأعراض قائماً بمحلِّين غير التأليف، استحال أن يكون له ضدُّ.

### البحث الثاني عشر: في الحياة:

نُقِلَ عن بعض الأوائل: إنَّها عبارة عن اعتدال المزاج اعتدالاً يليق بالنوع.

وقال آخرون منهم: هي قوَّة الحسِّ والحركة، واستضعف بعضهم هذا النقل.

والتكلِّمون أثبتوا معنى زائداً على الاعتدال والقوَّة، واستدلُّوا بأنَّ الذوات تختلف / [[ص ١٥٦]] في صحَّة العلم والقدرة وعدمها، فلا بدُّ من مخصِّص لبعضها بالصحَّة دون الآخر، وهم مطالبون بالاستدلال على أنَّ هذا المخصِّص مغاير للاعتدال والقوَّة.

[٤٤/٥٥] مسألة: الذي عليه جماهير المعتزلة أنَّ الحياة نوع واحد لا اختلاف بين أفرادها إلا بالعدد.

واستدلُّوا عليه بأنَّها قد اشتركت في حكم واحد، وهو صحَّة الإدراك، والاشتراك في الأحكام يستلزم الاشتراك في عللها. وأنت لا يخفى عليك ضعف هذه الطريقة.

[٤٥/٥٦] مسألة: لا بدُّ في وجود الحياة من بيئته عند الأوائل والمعتزلة، وكأنتهم عوَّلوا في ذلك على الاستقراء الذي حصل منه اليقين.

والأشاعرة نازعوه في ذلك، قالوا: لأنَّ الحياة إنَّ قامت بجميع الأجزاء لزم قيام العرض الواحد بالمحالِّ الكثيرة، وهو محال، وإنَّ قام بكلِّ جزء حياة، فإنَّ كان قيام الحياة بأحد الجزئين شرطاً في قيام الحياة بالآخر لزم الدور أو الترجيح من غير مرجِّح، وإلَّا فهو المطلوب.

وهذا الكلام فاسد، فإنَّ على تقدير أنَّ لا يكون قيام الحياة بأحد الجزئين شرطاً في قيامها بالآخر، لا يلزم منه المطلوب، لجواز أنَّ لا يكون ذلك شرطاً، ويكون الشرط هو مجامعة أحد الجزئين للآخر، ولا يلزم منه دور، ولا ترجيح من غير مرجِّح.

وزعمت المعتزلة أنَّ الحيَّ ليس هو إشارة إلى محلِّ الحياة، وإلَّا لكان الواحد ممَّا يتنزَّل منزلة أحياء ضمَّ بعضها إلى بعض، فلا

الزائدة زيادة التفاوت بين الجزئين، فإنَّ ذلك ممَّا يُصيرُهما في الصلابة بحيث يمنع من وجود الحياة، بل نعني به زيادة التأليف بزيادة الأجزاء على وجه ثبت بينها الخلل، فذهب أبو هاشم إلى الحاجة، ومنع منه أبو عبد الله البصري.

احتجَّ أبو هاشم بأنَّ نجد التفاوت بين الفيل وبين جسم في غاية الصغر في القوَّة، مع أنَّ وجود الكثير من القوَّة في محلِّ واحد صحيح، ولولا الحاجة إلى الزيادة لما وقع الاختلاف.

ولقائل أن يقول: هذه الحجَّة بعد تسليم أصولها غير دالَّة على المطلوب، وإنَّما يلزم منها كون البنية الزائدة محتاجة إليها في زيادة القوَّة لا في أصلها، وإلى هذا ذهب أبو عبد الله وإن كان للنزاع فيه مجال.

تذنب: قالوا: كلُّ قدرة تفتقر إلى بنية مخصوصة لا يمكن وجود قدرة أخرى فيها، لأنَّه لو جاز وجود هاتين القدرتين في هذا المحلِّ على البديل لجاز وجودهما فيه على / [[ص ١٦٠]] الجمع، والتالي باطل، فالمقدَّم مثله.

بيان بطلان التالي: أنَّ البنية واحدة، وهذا يناقض ما أصلناه من احتياج القدرة إلى بنية زائدة، وهذا في غاية السقوط، فإنَّ الملازمة فيه ممنوعة، ولو سلِّمت منع بطلان التالي والتناقض غير لازم، لأنَّ المحتاج إليه في القدرة من البنية يكون زائداً على بنية الحياة لا على بنية قدرة أخرى.

[٥١/٦٢] مسألة: نُقلَ عن المجبِّرة احتياج القدرة إلى العلم، وردَّ عليهم بعض المعتزلة بالساهي والنائم، فإنَّها قادران مع فقدان العلم عندهما، وبالمحتذي فإنَّه قادر وليس بعالم، وللمنازع أن يطعن في نفي العلم عن هؤلاء.

والتحقيق أن يقال: إن كان المطلوب احتياج القدرة في تأثيرها إلى العلم فهو حقٌّ، وإن كان هو احتياجها في وجودها إليه فهو ممنوع.

[٥٢/٦٣] مسألة: قالوا: القادر هو إنَّما يتعلَّق قدرته بالمقدور على طريقة الحدوث، بمعنى أنَّ القادر ليس له تأثير في نفس الماهية عندهم، وإنَّما تأثيره في جعل الماهية موجودة بعد العدم. وعند الأشعرية إنَّما يتعلَّق بالكسب.

واستدلَّ المعتزلة بأنَّ القدرة لو تعلَّقت بغير الأحداث لتعلَّقت بسائر صفات الفعل، والتالي باطل، فالمقدَّم مثله. بيان الملازمة: أنَّه ليس بعض الصفات بالتعلُّق أولى من البعض. وبيان بطلان

وهذه الحجَّة عندي ساقطة، لأنَّها مبنية على ضدِّيَّة الموت للحياة، وعلى أنَّ القادر على أحد الضدَّين يجب أن يكون قادراً على الآخر. والسيد المرتضى شكَّ في ذلك من حيث العقل، وجزم بعدم القدرة من حيث السمع.

[٤٨/٥٩] مسألة: ذهب المحقِّقون إلى أنَّ الموت عدم الحياة عن المحلِّ بعد وجودها فيه. وذهب أبو عليٍّ وأبو القاسم البلخي إلى أنَّه معنيُّ يضادُّ الحياة، واحتجَّ بقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ [المالك: ٢].

والجواب: أنَّ الخلق هو التقدير.

البحث الثالث عشر: في القدرة:

القوَّة الشاعرة بما يصدر عنها هي القدرة، وغير الشاعرة هي الطبيعة، والقدرة غير المزاج، فإنَّ المزاج كيفية متوسِّطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بخلاف القدرة.

واعلم أنَّ بعض الناس ذهب إلى أنَّ القدرة عبارة عن سلامة الأعضاء في حقِّنا.

والأشاعرة وبعض المعتزلة أثبتوا صفة للقادر باعتبارها يكون قادراً، قالوا: لأنَّ حركة المختار وحركة المرتعش متغايرتان، ولا مابز إلا هذه الصفة.

/ [[ص ١٥٩]] وهذا فيه نظر، فإنَّه لا يدلُّ على ثبوت أمر وراء السلامة.

[٤٩/٦٠] مسألة: القدرة عرض لا بدَّ له من محلِّ، والقائلون بجواز وجود العرض لا في محلِّ يفتقرون إلى الاستدلال، واستدلَّ بعضهم بأنَّها لو كانت لا في محلِّ لزال عنها الاختصاص بقادر معيَّن، فكانت قدرة لكلِّ من صحَّ أن يكون قادراً، والتالي باطل، فالمقدَّم مثله، والملازمة ظاهرة.

وبيان بطلان التالي: أنَّها لو صحَّ تعلُّقها بأكثر من قادر واحد لكان المقدور الواحد مقدوراً لقادرين، والتالي باطل على ما يأتي، فالمقدَّم مثله.

والاعتراض المنع من الملازمة، فإنَّه لا استبعاد في تجرُّد هذه القدرة واختصاصها ببعض القادرين على رأيكم كما تقولون مثله في إرادة الله تعالى. على أنَّنا وإنَّ سلَّمنا ذلك لكن المنع من استحالة تعلُّق القادرين بمقدور واحد قائم.

[٥٠/٦١] مسألة: لا شكَّ في احتياج القدرة إلى الحياة، وهل يفتقر إلى وجود بنية زائدة على بنية الحياة أم لا؟ ولا نعني بالبنية

الأشاعرة إلى أن القدرة لا تتعلّق بالضدّين، وجماعة المعتزلة اتّفقوا على صلاحيتها لتعلّق بهما.

والحقُّ أن نقول: إنَّ عُنِي بالقدرة مجموع ما يترتّب عليه الأثر، فالقدرة ليست صالحة للضدّين، وإلّا لزم وجودهما معاً، هذا خلف. وإنَّ عُنِي بها الصفة التي باعتبارها / [[ص ١٦٢]] يصحُّ صدور الفعل، فلا شكَّ أنّها صالحة للضدّين، قالوا: مفهوم القدرة على أحد الضدّين غير مفهوم القدرة على الآخر.

والجواب: أنّ القدرتين قد اشتركتا في مفهوم واحد هو مطلق القدرة، اللهمَّ إلاَّ أن يُنكر الاشتراك المعنوي، وحينئذٍ تقع لفظة القدرة على أنواع لا يتناهى بالاشتراك اللفظي، وهو غير مذهب إليه. وبالجملة فالحجّة عندي ضعيفة، ومطلوبهم مستبعد.

[٥٧/٦٨] مسألة: القدرة مقدّمة على الفعل، وهو مذهب المعتزلة وجماعة كثيرة من الأوائل، حتّى أن الخوارزمي ادّعى الضرورة في ذلك.

وذهب آخرون منهم والأشاعرة إلى أنّها مقارنة، واستبعده الرئيس.

لنا: أنّ القدرة صالحة للضدّين، فلو لم يكن متقدّمة لزم اجتماع الضدّين.

وأيضاً الكافر مكلف بالإيمان، فلو لم يكن قادراً لزم تكليف ما لا يُطاق. [ولأنَّ التكليف عندهم حالة القدرة التي هي حالة الفعل فيلزم انتفاء العصيان].

واحتجّت الأشاعرة بأنَّ القدرة عرض، والعرض لا يبقى، فالقدرة لا تبقى. أمّا الصغرى فظاهرة، وأمّا الكبرى فيأتي بيانها، وإذا لم تكن باقية فلو تقدّمت الفعل لم يكن الفعل واقعاً بها، فلا يكون الفاعل قادراً. وأيضاً حال وجود قدرة الفعل معدوم، فهو غير مقدور.

أمّا أولاً، فلأنَّ الأعدام لا يستند إلى القدرة. وأمّا ثانياً، فلأنَّ الباقي لا يستند إليها.

وهاتان الحجّتان عندي ضعيفتان، أمّا الأولى فلأنَّ الأعراض عندنا باقية. وأيضاً فعلى تقدير كونها غير باقية يجوز وجود الفعل لوجود قدرة أخرى.

/ [[ص ١٦٣]] وأمّا الثانية فلأنّنا قد بيّنا أنّ الأعدام يجوز تعقُّله بالقادر وكذلك الباقي. على أنّا نقول: هذا الامتناع إنّما لزم من فرض اجتماع القدرة وعدم الفعل، والمدّعى امتناع وجود القدرة قبل الفعل لذاتها لا بانضمام غير إليها.

التالي: أنّها لو تعلّقت بجميع وجوه الفعل لكانت مساوية للعلم والاعتقاد.

والاعتراض: لِمَ لا يجوز أن يكون بعض الصفات والوجوه أولى من بعضها في تعلّق القدرة به؟ ولو سلّم ذلك لكان المنع قائم في المساواة للعلم على ذلك التقدير، فإنّه لا يلزم من الاشتراك في الصفات الاشتراك في الذوات.

[٥٣/٦٤] مسألة: ومنع المعتزلة من تعلّق القدرة بالأعدام، قالوا: لأنَّ القادر إنّما يتعلّق / [[ص ١٦١]] قدرته بتحصيل صفة الفعل، لأنَّ التعليل بالفاعل كالتعليل بالعلّة، وليس للمعدوم بكونه معدوماً صفة، وإنّما فائدة قولنا: معدوم الخروج عن الوجود. والاعتراض أنّ قولكم: القادر إنّما يتعلّق قدرته بتحصيل صفة للفعل نفس النزاع، فللقائل أن يقول: كما يتعلّق قدرته بتحصيل صفة فقد يتعلّق بعدمها، والقياس على العلة غير مفيد.

على أنّنا نقول: إنّ عدم المعلول يستند إلى العلة أيضاً، كما أنّ وجوده يستند إليها، وحكي عن أبي الهذيل وبعض النفاة جواز ذلك.

[٥٤/٦٥] مسألة: متعلّق القدرة عندهم عشرة أنواع، فمن أفعال الجوارح الأكوان والتأليف والاعتماد والصوت والألم. ومن أفعال القلوب الإرادات والكراهات والأفكار والاعتقادات والظنون.

واختلفوا، فذهب أبو عليّ إلى أنّ القدرة إنّما يتعلّق بها يصحُّ وجوده في محلّها من مقدورات القدر، فمنع من تعلّق قدر القلوب بأفعال الجوارح وبالعكس.

وذهب قاضي القضاة وأبو إسحاق وأبو عبد الله إلى جواز ذلك، قالوا: والدليل على بطلان مذهب أبي عليّ أنّ الحركة يصحُّ وجودها في القلب، فيجوز تعلّق قدرة القلب بها، وهي من أفعال الجوارح.

[٥٥/٦٦] مسألة: قالوا: الأفعال على ثلاثة أقسام: المباشر والمتولّد والمخترع، والأخير لا يقدر عليه غير الله تعالى، وإلّا لأمكننا تسكين الضعيف المتحرّك في السوق بأن نخترع فيه من السكنات ما يزيد على الحركات.

وأمّا الأوّلان فإنَّ القدرة تتعلّق بهما.

[٥٦/٦٧] مسألة: ذهب قوم من الأوائل وجماعة من

للقدرة فيه، وإنما تأثيرها في السبب الموجب، اللهم إلا أن يقولوا: إنَّ القدرة على السبب قدرة على المسبب، فحينئذٍ يقال لهم: إنَّ عنيتم بالقدرة على المسبب تأثيرها فيه ابتداء فهو باطل قطعاً، وإنَّ عنيتم به أنَّه مستند إلى القدرة بواسطة السبب فذلك هو الحقُّ، وهو غير نافع لكم، فإنَّ الكلام فيما يؤثّر فيه القدرة بذاتها.

واحتجوا على تعلقها بالتمائل على الوجه الذي ذكرناه بأنَّها لو تعلقت بأكثر من جزء واحد مع اتِّحاد الوقت والمحلِّ لتعلقت بما لا يتناهى من التماثلات مع اتِّحاد الوقت والمحلِّ، والتالي باطل، فالمدَّم مثله. بيان الشرطيَّة: أنَّ كلَّ متعلِّق بغيره متى تعدَّى في تعلقه الواحد لم يتناه متعلقه، ومتى انحصر متعلقه لم يتجاوز الواحد.

أمَّا الأوَّل فبالقياس على القدرة على المختلف والمتماثل مع تغاير الوقت أو المحلِّ.

وأمَّا الثاني، فبالقياس على العلوم والإرادات.

وأمَّا بيان بطلان التالي: فلائنه يلزم منه عدم الفرق بين القويِّ والضعيف في حمل الثقل، لأنَّهما قادران على ما لا يتناهى في هذا الموضوع. وهذه الحجَّة ضعيفة جدًّا، وضعفها غنيٌّ عن البيان.

/ [[ص ١٦٥]] [٧١/٦٠] مسألة: الترك عندنا عبارة عن عدم الفعل، ومشايخ المعتزلة ذهبوا إلى أنَّه ضدُّ الفعل. واختلفوا، فذهب أبو عليٍّ إلى أنَّه لا يجوز خلُّو القادر بقدرة عن الأخذ والترك في المباشر، وجوِّزه في المتولِّد بشرط زوال المنع، وذهب آخرون إلى جواز ذلك مطلقاً.

واحتجَّ أبو هاشم على جواز ذلك في (البغداديات) بأنَّ القادر لكونه قادراً لو لم يميز خلُّوه عن الأخذ والترك لما جاز خلُّو القديم تعالى عن ذلك، فكان يلزم قَدَم الفعل.

وهذه الحجَّة عندي ضعيفة، فإنَّ القياس لا يفيد اليقين لاسيَّما مع خلُّوه عن الجامع الصالح للعليَّة.

واحتجَّ أبو عليٍّ بأنَّه لو جاز خلُّوه عنها وقتاً ما لجاز دائماً، وذلك يقتضي خروج المكلف من الطاعات والمعاصي، فيخرج عن استحقاق المدح والذمِّ.

ولقائل أن يقول: لا استبعاد في جواز ذلك، نعم وقوعه مستبعد، لكون القادر متعرِّضاً لدواعي الحاجة المستلزمة للفعل.

[٧٢/٦١] مسألة: هل يصحُّ اجتماع قدرتين على مقدور

واحد؟ الحقُّ عندنا ذلك.

[٥٨/٦٩] مسألة: القدرة غير موجبة للفعل، وخالف في

ذلك جماعة الأشاعرة.

وحجَّتنا في ذلك ما تقدَّم، فإنَّها لو كانت موجبة والقدرة قدرة على الضدِّين، فيلزم وجودهما معاً.

وأمَّا بقاء القدرة، فمذهب الأشاعرة فيه معلوم، ووافقهم على ذلك البغداديون من المعتزلة، والسيد المرتضى شكَّ في بقائها.

وأمَّا المعتزلة، فاستدلَّ الخوارزمي على بقائها بأنَّها عبارة عن البنية، ولا شكَّ في استمرارها على طريقة واحدة.

واحتجَّ البصريُّون على ذلك بأنَّه يحسن منَّا ذمُّ من ترك ردِّ ودیعة بعيدة منه بمقدار عشر جهات في عشرة أوقات مع الأمر بردِّها، فلو لم يكن فيه قدرة على الردِّ لما حسن ذمُّه إلا على ترك قطع الجهة الأولى، وذلك لا يمكن إلا مع البقاء.

اعترض عليهم الخوارزمي بأنَّ هذه القدرة الباقية ليست قدرة على الردِّ إلا على التقدير بأنَّ يفعل بها مقدّمات الردِّ من قطع المسافة، ثمَّ يتمكَّن به من الردِّ، وهذا لا فرق فيه بين القدرة الباقية والقدرة الحادثة وقتاً بعد وقت في أنَّه يتمكَّن بها من الردِّ على جهة التقدير، فصحَّ ذمُّه على أن لا يفعل الردِّ بمقدّماته.

وعندي في هذا نظر، فإنَّ القدرة على أمر مشروط بشرط ممكن يكون قدرته على ذلك الأمر، فيحسن الذمُّ في ترك الردِّ على التقدير الأوَّل، وأمَّا إذا قيل: إنَّه لا قدرة على ذلك الأمر وإنما القدرة على الشرط لم يحسن الذمُّ على ترك الردِّ.

[٥٩/٧٠] مسألة: ذهب مشايخ المعتزلة إلى أنَّ القدرة تتعلَّق

بالمختلف في الوقت / [[ص ١٦٤]] الواحد بما لا يتناهى، وتتعلَّق بالمضادات المتنافية على البدل لا على الجمع، بمعنى أنَّه لا يمكن وجود المتنافيين معاً وإنَّ تعلقت بهما القدرة.

وأمَّا التماثل فإنَّ القدرة لا تتعلَّق إلا بجزء واحد في الوقت الواحد والمحلِّ الواحد، وتعلَّقها بالفعل في الأوقات لا يتناهى، وكذلك تعلقها بالفعل في المحال.

واحتجوا على تعلقها بما لا يتناهى من المختلفين بأنَّنا نقدر على جذب جسم مفروض فيه عدم النهاية إذا لم يكن فيه ثقل ولا اعتماد إلى خلاف الجذب بقدرة واحدة، والكون في كلِّ جزء من ذلك الجسم يخالف الكون في الجزء الآخر.

والاعتراض: أنَّ بعض الأجزاء إنَّها تحدث فيها الحركة بسبب

الاعتقاد المباشر، والآخر يتولَّد عن الفعل المباشر، وذلك لا تأثير

وأبو هاشم: يمتنع وقوع الفعل بإحدهما دون الأخرى، وجوز ذلك أبو عبد الله.

حجَّتْهَا أَنْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا صَالِحَةٌ لِلْفِعْلِ، فإِسْنَادُهُ إِلَى إِحْدَاهُمَا دُونَ الْآخَرِي يُكُونُ تَرْجِيحًا مِنْ غَيْرِ مَرْجَحٍ.

/ [[ص ١٦٧]] وفيه نظر، فإنَّ القُدْرَ عندهما مختلفة، فجاز إسناد الأولوية إلى إحدهما دون الأخرى وإن اشتركت في الصلاحية. أيضاً فهما معارضتان بالقادر الذي يترجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح.

حجّة أبي عبد الله أَنَّ القادر يصحُّ منه الفعل لكونه قادراً، فكيف يمتنع عنه ضدُّ الفعل الذي هو الترك لإحدى صفتيه دون الأخرى؟

[٦٣/٧٤] مسألة: القدرة غير مقدرة لنا، واستدلوا بأنَّه لو كان كذلك لوجب أن يزيد في قدرتنا على ما هي عليه.

ولقائل أن يقول: القدرة متوقفة على أمور كالحياة والبنية، وهذه من أفعال الله تعالى، فلم لا يجوز توقّف زيادة القدرة على زيادة أمر آخر من فعل الله تعالى؟

وذلك الأمر ليس بحاصل، فلا يقدر على فعل الزيادة فينا. أجابوا بأنَّه كان يجب صحّة وجود ذلك الأمر، فيزيد في قدر أنفسنا، ولصارت حالها في تقوية نفوسنا كحال القديم تعالى، وهو باطل. وأنت خبير بسقوط هذا الكلام.

[٦٤/٧٥] مسألة: تخرج القدرة عن تعلّقها لأمر، منها ما هو راجع إليها وهو عدمها، فإنَّه متى عُدِمَت القدرة لم تبق متعلّقة بشيء، ومنها ما هو راجع إلى المقدور، وقد ذكروا فيه ستّة أوجه:

أحدها: وجوده، فإنَّه إنَّما يحتاج إلى القدرة لأجل الإخراج من العدم إلى الوجود، فبعد الوجود لم يبق احتياج إليها.

الثاني: وجود السبب، لأنَّه مع وجوده لا يمكن الترك، فتكون القدرة زائلة.

الثالث: حضور وقت المقدور، لأنَّ تأثير القدرة إنَّما هو في صحّة الفعل بها في الزمان الثاني، فإذا حضر وقت الفعل ووُجِدَت القدرة كان وقت الفعل هو الوقت الثالث لا الثاني، هذا خلف.

/ [[ص ١٦٨]] الرابع: حضور وقت السبب، وبيانه قريب ممّا مرّ.

الخامس: تقضي وقت الفعل.

السادس: تقضي وقت سببه، وهو ظاهر.

وذهب مشايخ المعتزلة إلى المنع، واحتجوا بوجهين:

الأوّل: أنّها لو كانا قادرين على مقدور واحد لم يكونا قادرين، والثاني باطل لمخالفة الغرض، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ القادر هو الذي يوجد الفعل عند داعيه وينتفي عند صارفه، وإذا كان كذلك فإذا فرضنا أحدهما مريداً لذلك الفعل والآخر كارهاً له، فإنَّ وُجِدَ خرج الكاره عن القدرة، وإن لم يوجد خرج المريد عن القدرة.

الثاني: أنّها لو فعلاه لم يحصل التمييز بينه وبين ما إذا فعله أحدهما.

وهذان الوجهان عندي ضعيفان. أمّا الأوّل فلأنَّ المحال إنَّما لزم من اجتماع القدرتين مع الإرادة والكرهية معاً، / [[ص ١٦٦]] ولا يلزم من استلزام المجموع للمحال استلزام أحد أجزائه على التعيين ذلك المحال. وأيضاً الفعل إنَّما ينتفي عند الصارف لا مطلقاً، بل إذا لم يوجد فاعل آخر، ولا يلزم خروج القادر عن القدرة.

وأما الثاني فالمحال إنَّما يلزم على تقدير صدوره عنهما جمعاً لا على تقدير صدوره عنهما انفراداً، فالغلط نشأ لهم في الحجّتين لأجل أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

وأجاب محمود عن الثاني: بأنَّ التمييز قد يكون حقيقياً وقد يكون تقديرياً، ومطلق التمييز كافٍ، وهو حاصل هاهنا على تقدير الاجتماع، لأنَّه حينئذٍ إذا فعلاه فإنَّه إنّما يمنعها ثالثاً قدرته كقدرة أحدهما أو لا يمنعها، فإنَّ منعها وقع نظراً إلى القدرة الزائدة فيحصل التمييز الحقيقي، وإن لم يمنعها حصل التمييز التقديري باعتبار أنّه لو منعها لوقع التمييز. وهذا الكلام ضعيف.

تذنيب: فرّع المشايخ على أصلهم اختلاف القدرة، لأنَّها لو تعلّقت قدرتان بمقدور واحد لم يمتنع اختصاص إحدى القدرتين بقادر، والأخرى بأخر فيصحُّ بهما مقدور واحد، وهو هدم لما أسسوه.

وهذا ضعيف، فإنَّ مع تسليم الأصل يمنع الملازمة، وإلّا لزم هدم الأصل.

تذنيب: قالوا: القدرة غير متضادة، لأنَّ المتعلّق بالغير إنَّما يضادُّ ما تعلّق بذلك الغير على عكس ما تعلّق به الأوّل، فاتّحاد المتعلّق شرط في التضادّ، ولا يُعقل ذلك في القدر.

[٦٢/٧٣] مسألة: إذا حلّت قدرتان محلاً واحداً، قال أبو عليّ

العلم، والثاني هو التقليد للمحقق، وغير المطابق وهو الجهل المركب، وغير الجازم هو الظن.

وقد لاح من ذلك أن الاعتقاد جنس لهذه، وقد أخرج بعضهم الظن منه، وأبو الهذيل أخرج العلم أيضاً، وجماعة قسّموا غير الجازم إلى ما يُرجّح أحد طرفيه على الآخر وإلى ما لا يُرجّح، فالذي يُرجّح هو الظن، والذي لا يُرجّح إن تساوى الطرفان فيه فهو الشكّ وإلّا فهو الوهم.

وقد أدخل هؤلاء في الاعتقاد ما ليس منه وهو الوهم والشكّ، كما أخرج أولئك من الاعتقاد ما هو منه.

[٦٧/٧٨] مسألة: اختلفوا في العلم، فذهب المحققون إلى أنّه غنيٌّ عن التعريف.

وجماعة من المتكلمين ذكروا في حدّه أنّه اعتقاد الشيء على ما هو عليه، وزاد آخرون: مع سكون النفس.

وجماعة من الأوائل قالوا: إنّ حصول صورة الشيء في العقل. / [[ص ١٧٠]] واعتزّض عليهم بأنّه يلزم منه أن يكون الجماد الموصوف بالسواد عالماً به. وأيضاً علمنا بذاتنا إن كان نفس ذاتنا لزم من العلم بذاتنا العلم بعلمنا بذاتنا، ويلزم دوام علمنا بذاتنا ما دامت ذاتنا، وأن يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس علمنا بذاتنا الذي هو نفس ذاتنا، وتراقي العلوم إلى ما لا يتناهى.

وإن كان غير ذاتنا، فإن كان لحصول صورة مساوية لزم اجتماع الأمثال، وإن كان لصورة مخالفة بطل ما ذكره.

وهذان الاعتراضان ساقطان.

أمّا الأوّل فلا يغفاهم القيد الذي يخرج به الجماد عن كونه عالماً، فإن العلم ليس هو حصول الصورة مطلقاً، بل القابل للإدراك.

وأمّا الثاني فلأن العلم بذاتنا نفس ذاتنا بالذات وغيرها بنوع من الاعتبار، فلا يلزم ما ذكره من المحاذير. على أن لنا في قولهم: (لو كان العلم لحصول صورة مساوية لذاتنا لزم اجتماع الأمثال) نظر ذكرناه في كتاب (الأسرار).

[٦٨/٧٩] مسألة: ذهب من لا تحصيل له إلى أنّ العلم أمر سلبي، وهو باطل، لأنّ مقابله إن كان عديمياً كان العلم عدماً لعدم يكون وجوداً، وإن كان وجودياً كان صادقاً على المعدوم، فيكون المعدوم عالماً، هذا خلف.

وفي هذا الردّ عندي نظر، فإنّ عدم الأمر العدمي لا يلزم أن يكون وجودياً، ولو سلّم ذلك لكن في قوله: (إنّه على تقدير

تتمّة: تشتمل على مسائل ذهب أصول بعضها:

قالت المعتزلة: يستحيل وجود الفعل حال حدوث القدرة، وإمّا يصحّ الفعل بها في الزمان الثاني من وجودها، وإلّا لاستغنى الفعل في نقله من العدم إلى الوجود عنها، وذلك يقدر في وجوب تقدّمها.

ونحن نقول: المقارنة الزمانيّة لا يُخرج المعلول عن الاحتياج، وكذلك في جانب القدرة، ولا نرى فرقا بينهما سوى المقارنة بالشعور وعدمه، والوجوب في العلة والإمكان في القدرة.

[٦٥/٧٦] مسألة: أوجب البغداديون مقارنة القدرة للفعل، لأنّ المشي لا بدّ معه من قدرة مقارنة.

ونحن نقول: المشي عبارة عن حركات مخصوصة، والحركات مركّبة من الأجزاء الأفراد، وكلّ جزء من الأجزاء له قدرة تحتاجون إلى الاستدلال على مقارنتها، وما ذكره لا يدلّ على ذلك، فإنّ قدرة المشي في الحقيقة قدرة مختلفة.

واعلم أنّ مذهب البغداديين أنّ القدرة لا تصحّ عليها البقاء على ما نقلناه عنهم، وأنّ القدرة متقدّمة على الفعل. فخلص لنا من هذه الأقوال أنّ المقارن للفعل ليس هو القدرة المتقدّمة، بل تلك مفقودة وتخلّفها أخرى مؤثّرة، وإلّا لزم التناقض.

[٦٦/٧٧] مسألة: ذهبت الأشاعرة إلى أنّ العجز أمر وجودي، قالوا: لأنّه ليس جعل العجز عبارة عن عدم القدرة أولى من العكس.

وهذا الكلام ركيك، فإنّ عدم الأولويّة مع فقدان الدليل هو الحقّ ولا يستدلّ به على ثبوت أحد المعنيين دون الآخر.

/ [[ص ١٦٩]] ذهب أبو عليّ إلى أنّ العجز معنى يضادّ القدرة، وأبو هاشم قال بذلك أوّلاً ثمّ شكّ ثانياً.

والصواب أنّ نقول: إن كانت القدرة عبارة عن سلامة الأعضاء، فالعجز آفة تعرض للأجزاء، فيكون وجودياً، وإن كانت القدرة عبارة عن الهيئة العارضة عند سلامة الأعضاء فالعجز عدم تلك الهيئة، والبحث في هذا على الاستقصاء ممّا لا فائدة فيه.

البحث الرابع عشر: في الاعتقادات:

وهي أمور غنيّة عن التعريف يمكن الحكم فيها بالنفي والإثبات، وهي إمّا أن تكون جازمة، أو لا. والأوّل إمّا أن تكون مطابقة، أو لا. والأوّل إمّا أن تكون ثابتة، أو لا. والأوّل هو

صادق على ما يكون المجرد فيه هو نفس العاقل أو غيره، ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام. وأيضاً / [[ص ١٧٢]] التشخص زائد على الماهية، فالعاقل هو المجموع، [أي علم الإنسان بنفسه الذي هو مطلق العلم]، والمعقول هو الماهية.

ورد في الأول بأن العموم في اللفظ والعقل لا يقتضي صحة وجود العام بدون الخاص في نفس الأمر، كما أن قولنا: هذا شيء علة، أعم من كونه علة له أو لغيره في التصور واللفظ، مع أنه يستحيل وجود العام في أخصيه معاً في نفس الأمر.

وفي الثاني بأنه غير محل النزاع، فإن البحث في علم الإنسان بنفسه لا في علمه بأحد أجزائه، ويلزم القائلين بالإضافة أن لا يكون المعدوم معلوماً، وأن لا يكون شيء من الإدراكات جهلاً.

[٧٠ / ٨١] مسألة: ذهب قوم من الأوائل إلى أن التعقل يستدعي الاتحاد مع المعقول، وهو خطأ، فإن المتحدّين إن بقيا فهما اثنان، وإن عُدما أو عُدِم أحدهما فلا اتحاد مع المعدوم سواء حصل ثالث أو لا. وأيضاً إذا عقل عاقلان معقولاً واحداً لزم اتحاد العاقلين أو فساد مذهبهم. وأيضاً إذا عقل عاقل معقولين لزم أحد المحذورين.

[٧١ / ٨٢] مسألة: إن قلنا: إن العلم إضافة، فلا شك في أنه عرض، وأمّا إذا قلنا: إنه عبارة عن الصورة فلا شك في أن صور الأعراض أعراض، وأمّا صور الجواهر فالحق عندنا أنّها كذلك، لأنّها مفتقرة في وجودها إلى المحل الذي هو النفس، وقد ذهب قوم من الأوائل إلى أنّها جوهر لأن حدّ الجوهر - هو الذي إذا وجد كان لا في موضوع - صادق عليها، وهو خطأ، فإنّ الجوهر النفساني يستحيل وجوده في الأعيان، إنّما الموجود هو المساوي له في الصورة لا نفس الحقيقة.

/ [[ص ١٧٣]] وذهب آخرون إلى أنّها جوهر بهذا الاعتبار وعرض بالاعتبار الذي قلناه، فهو جوهر وعرض معاً، وهؤلاء عن التحقيق بمعزل.

[٧٢ / ٨٣] مسألة: ذهب القائلون بأنّ الاعتقاد جنس للعلوم، وغيرها من المعتزلة إلى أن الاعتقاد يكون علماً لأمر، منها: استناد الاعتقاد إلى النظر الصحيح أو تذكره.

ومنها: أن يكون فاعل الاعتقاد عالماً بمعتقده، فإنّ علوم العقل إنّما تكون علوماً، لأنّ الله تعالى يخلقها، وهو تعالى عالم بمعلوماتها، وكذلك إذا فعل أحدنا اعتقاداً دائماً يعلمه فإنه يكون علماً.

وجوده مقابله يكون المعدوم عالماً) المنع قائم، فإنّه جاز أن يكون عدمياً وإن كان لا يصدق إلا على الموجود كما في الوجوب.

وتحقيق هذا إنّما يظهر بما أقوله هاهنا وهو: إنّ الوجود قد يؤخذ باعتبار إضافته إلى الخارج، وقد يؤخذ باعتبار إضافته إلى الذهن، وقد يؤخذ بالاعتبار الأعم الصادق عليهما معاً، ويؤخذ العدم باعتبار ثلاث مقابلة لتلك الملكات.

وقد يؤخذ الوجود / [[ص ١٧١]] والعدم كلّ منهما مقيساً إلى ماهية ما، فيقال لتلك الماهية: إنّها وجودية أو عدمية بالاعتبارات المذكورة، فإذا صدق على ماهية أنّها عدمية لم يلزم أن يكون سلبها وجودياً، فإنّ المعدوم في الخارج الثابت في الذهن يجتمع مع مقابله وسلبها هو السلب على العدم في الخارج، كما هو الحال في العمى وسلبه.

[٦٩ / ٨٠] مسألة: ذهب قوم إلى أن العلم أمر إضافي، وجماعة من الأوائل ذهبوا إلى أنّه أمر زائد على الإضافة ويتغيّر بتغيّر الإضافة.

ولا شك في احتياج العلم إلى الإضافة، وأمّا أنّه هل هو زائد على الإضافة أم لا؟ قلنا: فيه نظر. ويلزم الفريقين علم الإنسان بنفسه، فإنّ إذا جعلناه نفس الإضافة لم يكن بدّ من أمرين تقع الإضافة بينهما. قالوا: الذات من حيث إنّها عاقلة مغايرة لها من حيث إنّها معقولة، وإذا صحّت المغايرة بهذا النوع من الاعتبار صحّت الإضافة.

وهذا خطأ، فإنّ المغايرة حينئذٍ تتوقّف على ثبوت التعقل، فلو كان التعقل متوقفاً عليها لزم الدور.

قال بعض المحقّقين: المقتضي للمغايرة هو العلم وليست المغايرة مقتضية للعلم، بل هذه المغايرة لا تنفك عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علته، ولا يلزم الدور.

أقول: وهذا ضعيف، فإنّ المغايرة ليست مقتضية للعلم، ولكنّ العلم متوقّف عليها توقّف المشروط على الشرط، فلو توقّفت المغايرة على العلم توقّف المعلول على العلة لزم الدور، وأمّا إذا جعلنا العلم عبارة عن حصول الصورة فقد اتفق المحقّقون منهم على أنّه لا احتياج إلى صورة زائدة، بل الصورة العاقلة لنفسها إنّما يعقل نفسها بنفسها، وهذا يلزم منه إضافة الشيء إلى نفسه.

أجاب الرئيس بأنّ العاقل هو الذي يحضر عنده المجرد، وهو



[٧٦/٨٧] مسألة: لا بدّ في العلم من المطابقة وإلا لكان جهلاً، وهو حكاية عن المعلوم وتابع له لا على معنى أنّه متأخّر عنه في الوجود، بل على معنى أنّه لولا تحقّق المعلوم على حالة ما لما صحّ تعلّق العلم به على تلك الحال، وسواء تقدّم العلم أو تأخّر فإنّه بهذه الحال، ولا يُستبعد ذلك فإنّ الحكاية كما تتأخّر قد تتقدّم.

[٧٧/٨٨] مسألة: لا بدّ للعلم من متعلّق، وهو مذهب الأوائل، ومن المعتزلة ابن الإخشيد وأصحابه وأبي القاسم البلخي. وذهب طائفة أخرى إلى أنّ هاهنا علوماً لا معلومات لها ولا يتعلّق بشيء، وذلك كالعلم بأنّه لا ثاني للقديم فإنّه علم بغير معلوم، لأنّ المعلوم إمّا موجود أو معدوم، وهذا ليس بموجود وهو ظاهر ولا بمعدوم، قالوا: وإلا لصحّ وجوده، / [ص ١٧٥] والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

وعندنا هذا خطأ، فإنّه يستحيل وجود إضافة بدون مضاف إليه، وما ذكروه من العلم بثاني القديم فإنّه معدوم، وليس كلّ معدوم يصحّ وجوده، وهذا بناءً منهم على خطائهم في إثبات المعدوم، وهو ثابت ذهنياً، وثبوتة الذهني بالقياس على معنى أنّه يعقل القديم تعالى ثمّ يعقل أنّه لا ثاني له مساوٍ له، وكذلك إذا علمنا عدم الضدّ له تعالى، فإنّا نعلمه بالمقايضة على معنى أنّه ليس لله تعالى شيء نسبه إليه نسبة السواد إلى البياض، وكذلك إذا علمنا اجتماع الضدّين فإنّا نعلمه على معنى أنّه ليس بين الضدّين من الاجتماع ما بين السواد والحركة مثلاً، وهؤلاء إنّما وقعوا في هذا الخطأ لجهلهم بالثبوت الذهني.

[٧٨/٨٩] مسألة: الحقّ عندنا أنّ العلم الواحد لا يتعلّق بمعلومين، فإنّا اعتبرنا في العلم المطابقة، ويستحيل مطابقة شيء لشيئين، ومن قال: إنّ العلم إضافة يحيل ذلك أيضاً، فإنّ الإضافة يتعدّد بتعدّد المضاف إليه.

وعند أهل السنّة أنّ علم الله تعالى يتعلّق بمعلومات لا نهاية لها مع أنّه واحد.

ونقل عن أبي الحسين الباھلي: أنّ علمنا الواحد يجوز تعلّقه بمعلومات كثيرة، وحكي ذلك أيضاً عن أبي الحسن الأشعري.

وأنكره أبو إسحاق، وقال: إنّ ذكره في الإلزام على من يقول: العلم الواحد يتعلّق بمعلومين.

ونقل عن الجبائي: جواز تعلّق العلم الواحد بمعلومين.

ونقل عن أبي منصور البغدادي من أهل السنّة وجوب ذلك.

ومنها: أن يكون عالماً بجملة فيدخل المفصل في تلك الجملة، فإنّ اعتقاده لذلك المعين يكون علماً لكونه عالماً بالجملة.

واستدلوا بأنّ أحدنا يكون عالماً عند اقتران كلّ واحد من هذه الوجوه بالاعتقاد، وينتفي علمه بانتفائها، فعلمنا أنّ المؤثّر هذه الوجوه.

وهذا الاستدلال ضعيف، فإنّ الدوران لا يفيد اليقين على ما يأتي.

قال أبو الحسين: النظر الصحيح وتذكّره إنّما هو ترتيب علوم كاسبة لعلم داخل تحتها، وتلك العلوم مجمّلة، فهو داخل تحت القسم الذي ذكره من إدخال التفصيل في الجملة، وكون الفاعل للاعتقاد عالماً بمعتقده ليس له تأثير في ذلك، فإنّه كيف يكون علم الفاعل مؤثراً في كون الاعتقاد المفعول في الغير علماً؟

فإنّ قالوا: كونه عالماً يؤثّر في وقوع الاعتقاد المفعول على وجه يكون علماً، قلنا: فالمؤثّر في كونه علماً هو ذلك الوجه لا علم الفاعل.

[٧٣/٨٤] مسألة: العلم على ضربين: ضروري ومكتسب، وفاعل الضروري الله تعالى، وفاعل المكتسب هو نفس العالم، لأنّنا نجد من أنفسنا أنّ المكتسب يوجد عند قصدنا ودواعينا، وينتفي عند وجود صوارفنا.

/ [ص ١٧٢] والضروري منه ما يحصل ابتداءً كالعلم بأنّ الوجود والعدم لا يجتمعان ولا يرتفعان، وقد يحصل عند سبب كالمشاهدات والمجرّدات.

وعند الأوائل أنّ العلوم الضرورية تنقسم إلى أوّليات ومشاهدات ومجربّات وحديسيّات ومتواترات وفطريّات القياس، وفاعلها هو الله تعالى عقيب الاستعداد، والحاصل من الحواسّ. والعلوم النظرية حاصلة بفعلنا عند حصول الاستعداد المستفاد من العلوم الضرورية.

[٧٤/٨٥] مسألة: العلم عند الأوائل ينقسم إلى: فعلي وانفعالي، والأوّل هو المحصّل للأعيان الخارجيّة، والثاني هو المستفاد منها.

[٧٥/٨٦] مسألة: العلم إنّما يُعلم بواسطة ملكته، وقد ظنّ قوم أنّ المعدوم غير معلوم، وإلا فهو ثابت.

وهذا ظنّ فاسد، فإنّ المعلوم ثابت ذهنياً لا عينياً، وقد أسلفنا في هذا قانوناً.

[٨١/٩٢] مسألة: العلم بالكلّي عبارة عن حصول صورة في الذهن يمكن انطباقها على أي فرد سبق إلى الذهن من الأفراد الخارجية، ولا تحقّق للكلّي في الخارج، خلافاً لأفلاطون القائل بالمثّل، وهذا العلم مغاير للعلم بالجزئي.

وقد يجري لأبي هاشم منازعة هاهنا، وزعم أنّ من علم أنّ كلّ ظلم قبيح ثمّ علم في ضرر معيّن أنّه ظلم علم أنّه قبيح بعلمه الأوّل ولم يتجدّد له علم مبتدأ يعلم به قبح هذا الضرر المعيّن. وهذا عندنا كاذب، ووافقنا على ذلك قاضي القضاة.

وحجّة أبي هاشم أنّه لو علمه بعلم مبتدأ لصحّ أن لا يفعله ولا يعلم قبحه وإنّ علم أنّه ظلم، والتالي باطل قطعاً، فالمقدّم مثله.

ونحن ننازعه في صدق الشرطيّة، فإنّه لم يُبرهن عليها، وكيف يُبرهن على ما هو معلوم الكذب؟

[٨٢/٩٣] مسألة: العلم بالاستقبال ليس علماً بالحال، وجمهور المشايخ على خلاف هذا، فإنّ من علم أنّ زيداً يدخل الدار في غد ثمّ جاء الغد علم دخوله زيد بذلك العلم. وأبو الحسين أنكره من وجوه:

[ص ١٧٨] أحدها: أنّا قد نجهل العلم بالمستقبل مع العلم بالحال.

الثاني: أنّ العلم بالمستقبل غير مشروط بالحصول الحالي، والعلم بالحال مشروط به، فتغاييرا.

الثالث: أنّ من علم أنّ زيداً سيدخل الدار في غد ولم يعلم مجيء الغد فإنّه لا يعلم بدخول زيد الدار، نعم من علم الأوّل وحصول الغد حصل له علم مستأنف بدخوله الدار. وهذا عندي هو الحقّ، والأوّل جهالة.

تنبيه: قد شرطنا في العلم المطابقة، فيجب تغيره عند تغير المعلوم وإلّا لزم الجهل، ولهذا مزيد بحث سيأتي في علم واجب الوجود.

[٨٣/٩٤] مسألة: ذهب الأوائل إلى أنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، قالوا: لأنّ العلة من حيث هي هي تقتضي المعلول، فالعلم بها من حيث هي هي يكون علماً بها مع اعتبار العلّيّة، وهي نسبة فلا بدّ من تصوّر المنتسب إليه.

ونحن نقول: إنّ أردتم أنّ العلم بوجود العلة وكونها علّة معاً يوجب العلم بوجود المعلول صدقتم، وإنّ أردتم أنّ العلم بهيّة

[ص ١٧٦] / وعن القاضي أبي بكر: كلّ معلومين لا ينفك أحدهما عن الآخر يجوز أن يتعلّق بهما علم واحد، وهو منقول عن أبي القاسم أيضاً. وهذه الأقوال كلّها ضعيفة عندنا لما مرّ.

[٧٩/٩٠] مسألة: العلم المتعلّق بالمختلفات مختلف، لأنّ العلم لا بدّ فيه من المطابقة، ومطابقة الواحد لمختلفين محال، ومن قال: إنّ العلم إضافة كان كذلك إنّ كان تنوّع المضافات يقتضي تنوّع الإضافات، وإلّا كان في محلّ التوقّف مشكّكاً.

وقد ذهب قوم إلى أنّها مختلفة سواء تعلّقت بالمختلفات أو بالمتاثلات، لأنّ العلم بالمطلوب مشروط بالعلم بالدليل، ولأنّ اعتقاد قديم الجسم يضادّ اعتقاد حدوثة.

وهذا غير مفيد، فإنّ لقائل أن يقول: جاز أن يكون العلم واحداً والتعلّقات مختلفة، والحجّة الثانية دالّة على تضادّ الاعتقاد لاختلاف العلوم.

واعلم أنّه يشترط في تماثل العلوم تعلّقها بالشيء الواحد على الوجه الواحد في وقت واحد على طريقة واحدة، فاتّحاد الشيء لا بدّ منه، لأنّ العلم المتعلّق بأحد المختلفين مخالف للمتعلّق بالآخر، وكذلك اتّحاد الوجه، فإنّنا لو علمنا [إحدى] الذاتين باعتبار صفة وعلمناها باعتبار صفة أخرى لكانا مختلفين، ولا بدّ من اتّحاد الوقت، فإنّنا لو علمنا أنّ زيداً موجود اليوم، وعلمنا أنّه موجود غداً لكانا مختلفين، ولا بدّ من اتّحاد الطريقة، فإنّ علمنا يتعلّق بالمعلومات تعلّق العلوم، وعلم الله تعالى / [ص ١٧٧] يتعلّق بها تعلّق العالمين فهما مختلفان، وأبو هاشم لم يعتبر اتّحاد الوقت فجعل العلم بأنّ زيداً موجود بالأمس مع العلم بأنّه لم يتغيّر عن حاله، علماً بأنّه موجود اليوم.

والحقّ خلاف ذلك، لأنّ العلمين الأوّلين حصل منهما علم جديد مغاير لهما، وليس الحاصل أحد العلمين السابقين.

[٨٠/٩١] مسألة: المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه مجهول من آخر، فلمّا اجتمعا في شيء ظنّ أنّه علم مغاير للتفصيل، وليس كذلك.

وأبو هاشم منع من العلم الإجمالي، قال: لأنّ المعلوم متميّز والإجمالي غير متميّز فهو غير معلوم. والكبرى عندنا كاذبة، اللهمّ إلا أن نعني بالتمييز التمييز التفصيلي من كلّ وجه، فحينئذ يتطرّق الكذب إلى الصغرى.

هذا يجري مجرى الساكن، فإنه لا يجوز تسكينه والمجتمع لا يجوز جمعه، وعلى / [[ص ١٨٠]] تقدير اجتماع العلوم الكثيرة لا يتزايد المعلوم في الجلاء ولا يدخل في سكون نفسه تزايد.

واعلم أننا نصف الواحد بأنه أعلم من غيره، فقال أبو علي: أولاً المرجع بذلك إلى كثرة العلوم كما نقول: إنه أقدر على معنى زيادة قدرته، ثم لما رأى أن أحد العالمين إذا علم الشيء بعلم واحد والآخر بعلوم كثيرة، وأن ذا العلوم الكثيرة لا يتزايد علمه باجتماعها، حكم بأن المرجع بذلك إلى كثرة المعلومات، فإذا كان معلوم أحدهما أكثر حكم عليه بالأعلمية.

[٨٨/٩٩] مسألة: العلوم عندنا باقية، وهو مذهب الأوائل وأبي هاشم وأبي عبد الله، وذهب أبو اسحاق وقاضي القضاة والسيد المرتضى من أصحابنا إلى أنها لا تبقى. لنا: أنها ممكنة في الزمان الأول، فتكون ممكنة في الزمان الثاني، وإلا لزم الانتقال من الإمكان إلى الامتناع.

وعندي هذه الحجّة ضعيفة، وبيان ضعفها سيأتي. احتج القائلون: بعدم البقاء بأنها لو بقيت لامتنع عدمها، والتالي باطل، فالقدم مثله. بيان الشرطية: أنها لو عدمت بعد البقاء لكان عدمها إما أن يكون مستنداً إلى الذات أو إلى الفاعل أو إلى طريان الضد، والأقسام باطلة، فعدمها باطل. أمّا الأول فلائذ يلم امتناع وجود الماهية على ذلك التقدير. وأمّا الثاني فلائذ الفاعل أثره في الإيجاد لا في الإعدام. وأمّا الثالث فلائذ قد يخرج من العلم إلى الشك، وليس الشك معنى يصاد العلم، لأن شرط الضدية تعلق أحد الضدين بما يتعلق به الآخر على عكس ما تعلق به، والشك إنما يتعلق بشيئين والعلم إنما يتعلق بشيء واحد كالشك في حدوث العالم فإنه بعينه شك في قدمه، فليس بين العلم والشك تضاداً.

ونحن نقول: لم لا يجوز أن يُعدم للفاعل؟ وما ذكره لبيانه نفس الدعوى، فيكون مصادرة على المطلوب.

/ [[ص ١٨١]] وأيضا لم لا يجوز أن يكون للعلم ضد يخرج به الإنسان عن العلم ثم يطرأ عليه الشك وذلك الضد غير معلوم؟

وبالجملة ضعف هذه الحجّة لا يخفى. [٨٩/١٠٠] مسألة: الحق عندنا أن السهو ليس معنى من المعاني المضادة للعلم، وإنما هو عبارة عن عدم العلم عمّا من شأنه

العلّة يوجب العلم بماهية المعلول فنحن من وراء المنع حتى يظهر لنا الدليل. وما ذكره فغير مفيد، لأن تصوّر الماهية من حيث هي هي لا يقتضي تصوّر لوازمها الإضافية، وإن اقتضى فلا يقتضي تصوّر المعلول من حيث هو هو، بل من بعض عوارضه.

[٨٤/٩٥] مسألة: العلم بذوات المبادي إنما يحصل من العلم بمبادئها، لأنها ممكنة فبدونها لا تكون واجبة، قالوا: وإذا علم نسبه علم كلياً، لأن علمنا بأن الألف موجب للباء علم بالكلي مفيداً بالكلي، وتقييد الكلي بمثله لا يقتضي الجزئية، وفي هذا بحث.

[٨٥/٩٦] مسألة: لما كان العلم عند الأوائل هو حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، وكان اجتماع صورتين متساويتين في محل واحد من غير اختلاف لازم أو / [[ص ١٧٩]] عارض محالاً، كانت الصورة الحائلة في الذهن إما معلومة بنفسها من غير تضاعف الصور، وإما غير معلومة أصلاً. لكن الثاني من القسمين باطل قطعاً، فإن حصول الصورة للشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول عند اعتبار المعبرين، فكان العلم معلوماً بنفسه.

وأبو علي الجبائي وافق على ذلك، فجعل العلم يُعلم بنفسه، وخالف في ذلك مشايخ المعتزلة، فذهبوا إلى أن العلم يُعلم بعلم آخر، قالوا: لأن العلم لا يتعلّق بمعلومات على ما سلف، والعلم والمعلوم متغايران، فيتغاير العلم المتعلّق بهما.

تذنيب: ذهب الشيخان إلى أن العلم بالعلم هو علم بالمعلوم، والحق خلاف هذا، فإن العلم إضافة والمعلوم قد لا يكون إضافة، فهما متغايران، فكيف يكون العلم بأحدهما هو العلم بالآخر؟ ووافقنا على ذلك أبو عبد الله وأبو إسحاق وقاضي القضاة، فإنهم قالوا: العلم بالعلم هو علم بكونه على حال أو حكم.

[٨٦/٩٧] مسألة: العالم بالشيء هل يجب أن يكون عالماً بأنه عالم بذلك الشيء؟ الحق عندنا أنه لا يجب ذلك وقد وافقنا على ذلك طائفة من الأوائل ومشايخ المعتزلة، نعم إذا اعتبره المعبر وجب تعلق العلم به، وأبو القاسم أوجب ذلك.

[٨٧/٩٨] مسألة: الحق عندنا أنه لا يصح اجتماع علوم كثيرة لعالم واحد متعلقة بشيء واحد، لاستحالة اجتماع الأمثال، ومن جوز اجتماع المثليين جوز ذلك هاهنا.

ويحكى عن أبي علي المنع مع اعترافه باجتماع الأمثال، قال: فإن

وبيان بطلانه: أن هذا التصديق مسبق بتصور النفي، وهو غير متصور، وإلا لكان متميِّزاً عن غيره والمتميِّز عن غيره متعيّن، والمتعيّن ثابت، والنفي ليس بثابت.

سؤال: [قد] يكون ثابتاً ذهنياً؟

جواب: الثابت ذهنياً أحد أقسام مطلق الثابت، والنفي المطلق مقابل لمطلق الثابت، فلا يكون قسماً منه. وأيضاً النفي والإثبات قد ينسبان إلى وجود الشيء في نفسه، وقد ينسبان إلى وجوده لغيره. والأول باطل، وإلا لكان الوجود إمّا نفس الماهية فقولنا: الماهية موجودة يُنزل منزلة قولنا: الماهية ماهية، هذا خلف. وإمّا مغايراً لها، فيلزم وصف المعدوم بالموجود.

والثاني باطل، لأن الموضوع والمحمول إن اتّحدا كان ذلك كحمل الأسماء المترادفة، فلا يكون مفيداً، وإن تغايرا كان ذلك حكماً على الشيء بأنه هو غيره، وذلك حكم بوحدة الاثنين.

واعلم أن هؤلاء لا يستحقّون الجواب، لأن المناظرة إمّا تكون بعد تسليم مقدّمات بين الخصمين توضع، ليبيّن أحد الخصمين عليها مطلوبه، ومن يُنكر مثل هذه القضايا لا / [[ص ١٨٣]] يمكن مباحثته، فإنّ بهذه القضايا يُناظر في جميع المطالب، وهي المبادئ للعلوم، فيجب الذبُّ عنها، وكيف يُناظر من يجمع بين النقيضين؟ فإنّ أقصى مراتب المناظر أن يُبيّن أن الذي ذكره دليلاً دالٌّ على مطلوبه، فالخصم يقول: مسلّم أنّه دليل، لكن لم لا يجوز أن يكون غير دليل أيضاً؟

ومع ذلك فإنّ نقول في جواب هذا الشاك: إنّ المنفي لم لا يجوز أن يكون ثابتاً ذهنياً؟ فإنّ الذي لا يكون ثابتاً في الذهن ولا في الخارج تصوّر لما ليس بثابت ولا متصور، فيصحّ الحكم عليه من حيث هو ذلك التصوّر، ولا يصحّ من حيث أنّه ليس بثابت، فالموضوعان مختلفان، والمقابل قسم باعتبارين كما نقول: الموجود إمّا ثابت في الذهن أو لا يكون، فاللأثبت في الذهن من حيث أنّه مفهوم ثابت في الذهن، وليس بثابت من حيث هو مقابل للثابت، ولا استحالة في ذلك.

قوله في الوجه الثاني: الوجود إن كان زائداً لزم وصف المعدوم بالموجود، قلنا: الحكم بالزيادة في الوجود ليس بثابت في الخارج، فإنّه ليس في الخارج ماهية يتّصف بالوجود كما في الماهية والسواد. على أنّ حلول الوجود في الماهية لا يلزم منه حلول الموجود في المعدوم، فإنّ الماهية لا بقيد الموجود لا يلزم أن يكون

أن يكون علماً بعد حصوله، وهو مذهب أبي إسحاق وقاضي القضاة. وذهب الشيخان إلى أنّه معنى يصاد العلم، وهو مذهب لأبي إسحاق أيضاً وأبي عبد الله، لكن أبا عبد الله تارة يقول: إنّ مقدور للعباد ولكنّه لا يصدر عنهم لفقد الدواعي، وتارة يقول: إنّ غير مقدور عليه أصلاً، وهو ظاهر قول الشيخين.

ودليلنا في ذلك أن الواحد ممّا لا يجد من نفسه أمراً زائداً على فقدان العلم حالة السهو.

أمّا الشك فذهب أبو عليّ إلى أنّه معنى يصاد العلم، وهو قول أبي القاسم. وذهب جماهير المعتزلة إلى أنّه ليس بمعنى مضاد للعلم، وقد مرّ الكلام فيه.

تتمّة كلام في هذا الباب:

العلم منه ضروري ومنه كسبي، والضروريات قد مضى بيان أقسامها، لكن وقع الخلاف في المتواترات، فذهب الأوائل إلى أنّها ضرورية ووافقهم على ذلك البصريون، وذهب أبو القاسم الكعبي وأبو الحسين البصري إلى أنّه كسبي.

واحتجّ أبو الحسين بأنّ الكسبي هو الذي يتوقّف على نظر واستدلال وهو متحقّق هاهنا، فإنّ العلم بذلك إمّا يحصل بعد العلم بأنّ المخبرين أخبروا عمّا لا لبس فيه، وليس إخبارهم مستنداً إلى النظر حتّى يجوز الخطأ فيه، وأنّه قد أخبر جماعة عظيمة لا يجوز عليهم التواطؤ والتراسل، ولا يجوز عليهم الكذب اتّفاقاً، ولا أن يجتمعوا على الكذب لاشتراكهم في داع يدعوهم إلى الكذب، فيعلم أنّ خبرهم ليس بكذب فيكون صدقاً، ومتى فات العلم بوحدة من هذه المقدّمات لم يحصل العلم التواتري.

/ [[ص ١٨٢]] والحقّ عندنا خلاف ذلك، فإنّ العلم بالمتواترات يحصل للصبيان ومن لم يمارس الاستدلال، فسقط ما ذكروه.

[٩٠/١٠١] مسألة: أنكر السوفسطائية العلم مطلقاً، وهم

ينقسمون إلى ثلاثة أقسام:

العبدية، وهم الذين يعترفون بجميع الأشياء.

والعنادية، وهم الذين يُنكرون الأشياء معاندة.

واللأدرية، وهم الذين أنكروا جميع الأشياء لعدم صحّة المقدّمات التي يبتني عليها البراهين، قالوا: لأنّ أجلى القضايا وأوضحها هو العلم بأنّ النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهذا القول باطل، فلا يكون شيء من القضايا حقاً.

والقاضي أبو بكر قال: إنَّه هو العلم بوجود الواجبات، واستحالة المستحيلات، ومجاري العادات.

وقال المجاشعي من الأشعرية: هو غريزة يُتوصَّل بها إلى المعرفة.

واستدلُّوا على ذلك بأنَّه لو لم يكن العقل من قبيل العلوم لانفكَّ أحدهما من الآخر، وهو باطل قطعاً.

وهو ضعيف، فإنَّ عدم الانفكاك لا يستدعي الاتحاد.

والحقُّ أنَّ العقل غريزة يلزمها العلم بالقضايا البديهية عند

سلامة الآلات.

[١٠٣/٩٢] مسألة: الاعتقاد الجازم إمَّا أن يكون يقينياً أو لا

يكون كالقليد، فاليقيني / [[ص ١٨٥]] يُشترط فيه أن يكون

لنقيضه احتمال ثبوت، فيستحيل تحقُّقه بدون هذا الشرط استحالة

ذاتية، فاعتقاد الضدِّين محال لذاته.

أمَّا التقليدي فإنَّه يمتنع اجتماعه مع الاعتقاد المضادَّ له، لوجود الصارف.

وذهب أبو عليٍّ إلى أنَّ اعتقادي الضدِّين يجب أن يتضادَّا،

وخالفه في ذلك أبو هاشم أخيراً، وزعم أنَّ الذي باعتباره يقع

تضادُّ الاعتقادات ليس إلَّا النفي والإثبات، فإذا اعتقدنا الشيء

على صفة كان مضادًّا لكونه لا على تلك الصفة، وليس مضادًّا

لاعتقادنا أنَّه على صفة مضادَّة لتلك الصفة.

البحث الخامس عشر: في الظنِّ:

وهو نوع من الاعتقاد، ووافق على ذلك أبو هاشم، وهو قابل

للشدَّة والضعف، وطفاه الجهل والعلم.

وذهب أبو عليٍّ وأبو عبد الله وأبو إسحاق إلى أنَّه جنس غير

الاعتقاد، وهو الذي نصره قاضي القضاة.

واستدلُّوا على ذلك بأنَّه لو كان من قبيل الاعتقاد لوجب قبح

الظنون أجمع، والتالي باطل فإنَّ فيها ما هو حسن بل واجب،

فالمقدَّم مثله. بيان الشرطية: أنَّ هذا الاعتقاد لا يخلو إمَّا أن يطابق

معتقده، أو لا. والثاني يلزم منه الجهل وهو قبيح، لأنَّ عند العلم

بأنَّ هذا الاعتقاد جهل يعلم قبحه وإن لم يعلم شيئاً سواه، فالمؤثَّر

في القبح هو الجهل كما في سائر المقيحات، والأوَّل يلزم منه تجويز

خلافه، وإن كان مطابقاً فيجب قبحه أيضاً، لأنَّه لا فرق بين

القطع على وجه القبح وبين تجويز ثبوت القبح، فإذا لا خلاص

إلَّا أن يكون الظنُّ نوعاً آخر مغايراً للاعتقاد.

معدومة، فإنَّه حينئذٍ يكون أخذنا للماهية أخذاً لها مع قيد العدم، وليس كذلك. وأيضاً الوجود ليس بوجود ولا معدوم.

قوله: الموضوع والمحمول إنَّ تغايرهما كان حكماً بوحدة الاثنين،

قلنا: إنَّهما لا بدَّ وأنَّ يتحدَّ من وجه ويختلفا من وجه، ووجه

الاتحاد قد يكون أحد الطرفين، وقد يغايرهما. وقد أجابهم بعض

الفضلاء بالضرب بالخشب، فإنَّ لم يحسُّوا به فقد خرجوا عن حيِّز

الإنسانية، وإنَّ أحسُّوا به وفرَّقوا بين حال الضرب وعدمه اعترفوا

بالقضايا العقلية.

وهذا ضعيف، فإنَّ هؤلاء السوفسطائية يعترفون بوجود الألم،

ولكن يقولون: إنَّه يجوز أن يكون هذا الذي أحسنناه خطأً كما في

سائر أغلاط الحسِّ.

/ [[ص ١٨٤]] [٩١/١٠٢] مسألة: العقل عند الأوائل

مشترك بين معانٍ:

أحدها: العقل العملي الذي للإنسان، وهو مقول بالاشتراك

على القوَّة التي بها يكون التميُّز بين الأمور الحسنة والقبيحة، وعلى

المقدِّمات التي منها يُستنبط الأمور الحسنة والقبيحة، وفعل

الأمور الحسنة والقبيحة.

وثانيها: العقل العلمي، وهو مقول بالاشتراك على الجوهر

المستعدُّ لقبول التعقُّلات، وعلى مراتب أحواله مع التعقُّلات،

وهي أربع:

الأوَّل: العقل الهبولائي، وهو الذي من شأنه الاستعداد

المحض.

والثاني: العقل بالملكة، وهو الذي من شأنه حصول

الأوليَّات.

والثالث: العقل بالفعل، وهو الذي من شأنه حصول

النظريات لا على أنَّها حاصلة بالفعل، بل بمعنى أنَّها بحيث متى

شاء استحضرها.

والرابع: العقل المستفاد، وهو الذي حصلت فيه النظريات

بالفعل، وهو النهاية القسوى في الكمال.

وثالثها: الموجود المجرد الذي لا علاقة له بالأجسام حلولاً

وتدبيراً.

وذهب أبو الحسن الأشعري إلى أنَّ العقل علوم خاصَّة،

والمعتزلة قالوا: إنَّ من تلك العلوم العلم بحسن الحسن وقبح

القبح.

والحقُّ عندنا أنَّ النظر متى وقع على الوجه الصحيح أفاد العلم، فإنَّ من علم أنَّ العالم متغيِّر، وأنَّ كلَّ متغيِّر محدِّث، علم أنَّ العالم محدِّث قطعاً.

والسمنيَّة أنكروا إفادته للعلم مطلقاً، وجمع من المهندسين أنكروا إفادته في الأمور الإلهيَّة، واعترفوا بها في الهندسيَّة والحساب.

واحتجَّت السمنيَّة بأنَّ العلم بأنَّ الاعتقاد الحاصل بالنظر علم إنَّ كان ضرورياً لزم اشتراك العقلاء وإنَّ كان نظرياً لزم التسلسل.

وأيضاً العلم بإفادة النظر للعلم إنَّ كان ضرورياً لزم اشتراك العقلاء، وإنَّ كان نظرياً لزم إثبات الشيء بنفسه.

وأيضاً المطلوب إنَّ كان معلوماً كان تحصيلاً للحاصل، وإلَّا كيف يُعرَف أنَّه مطلوبه إذا وجده؟

وأيضاً الناظر قد ينكشف فساد نظره مع الجزم بصحَّته، فكذا جاز في جميع الأنظار.

وأيضاً المستلزم للنتيجة إمَّا مجموع المقدمتين، أو كلُّ واحد منهما، أو واحدة منهما، والكلُّ باطل. أمَّا الأوَّل فلأنَّ المجموع لا تحقُّق له في الذهن، فإنَّما حال ما نُوجِّه أذهاننا إلى مطلوب معيَّن استحال ممَّا توجُّهه نحو مطلوب آخر. وأمَّا الثاني، فلأنَّنا نعلم قطعاً أنَّه لا تأثير لواحدة من المقدمات في الانتاج. وأيضاً يلزم اجتماع المؤثرات المستقلَّة على الأثر الواحد. وأمَّا الثالث فباطل بما مرَّ.

واحتجَّ المنكرون لإفادته في الإلهيات بأنَّ الإنسان قد يعجز عن العلم بأقرب / [[ص ١٨٨]] الأشياء إليه كنفسه، فكيف حال الأمور الإلهيَّة مع غيبوبتها عن الحسِّ؟

والجواب عن الأوَّل: أنَّه ضروري، ولا يجب اشتراك العقلاء في ذلك، لما بيَّنا في القاعدة السالفة، وهذا بعينه جواب عن الثاني.

وقد أجاب بعضهم بمعارضةٍ وحلٍّ، أمَّا المعارضة فقلوا: العلم بكون النظر غير مفيد للعلم إنَّ كان ضرورياً لزم اشتراك العقلاء، وإنَّ كان نظرياً لزم إبطال الشيء بنفسه، وهو محال. وأمَّا الحلُّ فهو أنَّ إثبات الشيء بنفسه ممكن كالعلم الذي يُعلِّم به نفسه ويُعلِّم به سائر الأشياء، وأمَّا إبطال الشيء بنفسه فهو محال. والمعارضة حسنة آتية على جميع شبَّههم، والحلُّ خطأ، والقياس على العلم فاسد.

وهذه الحجَّة عندي ضعيفة، فإنَّ الجهل ليس هو مطلق الاعتقاد الذي لا يكون مطابقاً، بل الاعتقاد الجازم.

التفريع على قول أبي عليٍّ في مغايرة الظنِّ للاعتقاد: فمن ذلك أنَّه يضادُّ العلم إذا / [[ص ١٨٦]] عاكس متعلِّقه، مثل العلم بأنَّ زيدا في الدار، والظنُّ أنَّه ليس فيها. ونحن ننازع في ذلك، ولا يلزم من المنافاة حصول الضديَّة، ومن ذلك حصول التضادِّ بين بعض أفرادها والبعض الآخر كالظنِّ بوجود زيد وعدمه.

ومن ذلك جواز تعلُّق الظنِّ بالظنِّ، كما نطنُّ خوف زيد، والخوف ظنُّ مخصوص، فقد تعلَّق ظنُّنا بذلك الظنِّ المخصوص. وأمَّا تعلُّق الظنِّ بظنِّ الظانِّ نفسه فإنَّما يكون فيما يتعلَّق بالمقتضي، فيظنُّ أنَّه كان ظانِّاً من قبل.

واعلم أنَّ من الظنِّ ما هو واجب كما في الأحكام الشرعيَّة، ومنه ما هو حسن، وهو ما إذا حصل للمكلَّف في فعله غرض ويخلو من جهات القبح كما في المعاملات وأمور نظام العالم، وقد يكون قبيحاً إذا خلا عن الأمانة الصحيحيَّة، وكما إذا كان مكلفاً بالعلم، فلم يأت به وأتى بالظنِّ.

#### البحث السادس عشر: في النظر:

وهو ترتيب أمور ذهنيَّة يُتوصَّل منها إلى آخر. ومنهم من حدَّه بأنَّه عبارة عن ترتيب تصديقات يُتوصَّل بها إلى تصديق آخر، وهو غير عامِّ.

وآخرون حدَّوه بأنَّه عبارة عن تجريد العقل عن الغفلات، وهو خطأ، فإنَّهم أخذوا ما مع الشيء مكان الشيء.

وبعض المتأخِّرين قال: النظر عبارة عن مجموع علوم أربعة: العلم بصحَّة المقدمات، والعلم بصحَّة ترتيبها، والعلم بلزوم اللآزم عنها، والعلم بأنَّ ما لزم عن الحقِّ فهو حقٌّ.

وهو عندي خطأ، فإنَّ العلم باللزوم علم بنسبة مخصوصة بين المقدمات والنتيجة، فهي مسبوقه بالعلم بالنتيجة، فلا يمكن جعله جزءاً من علَّتْها.

وآخرون قالوا: إنَّه عبارة عن تحديق العقل نحو المطلوب، فإنَّ النظر بالعين لمَّا كان / [[ص ١٨٧]] عبارة عن تحديق الحدقة نحو المرئي التماساً لرؤيته بالبصر، وكذلك النظر العقلي عبارة عن تحديق العقل نحو المطلوب التماساً لرؤيته بالبصيرة.

وهذا أيضاً ضعيف، والحقُّ ما ذكرناه أولاً.

[٩٣/١٠٤] مسألة: اختلف الناس في إفادة النظر للعلم،

وأما الكبرى فبالقياس على سائر الأسباب والمسببات.  
وهذه الحجّة عندي ضعيفة، فإنَّ حصول الشيء عقيب غيره  
لا يدلُّ على العليّة.

/ [[ص ١٩٠]] والأشعرية قاسوا النظر على التذكّر، والمعتزلة  
فرّقوا بينهما بأنَّ التذكّر ربّما يحصل من غير قصد المتذكّر بخلاف  
النظر، فإنَّ صحَّ هذا الفرق بطل القياس، وإلاَّ منعوا الحكم في  
الأصل.

وأما القائلون بالوجوب، فإنَّهم قالوا: إنّا نجد متى علمنا  
المقدّمين علمنا النتيجة قطعاً على سبيل اللزوم لا على مجرى  
العادة التي يمكن عدم وقوعها. والتولّد باطل بما مرّ.

ولقائل أن يقول: لمّ قلتم: إنّه ليس على سبيل مجرى العادة؟  
وما ذكرتموه من الوجدان إنَّما دلّ على الحصول عقيب النظر، أمّا  
على وجوبه فلا.

[٩٥/١٠٦] مسألة: النظر الصحيح في الأمانة هل يُولّد  
الظنَّ أم لا؟

ذهب الملاحميُّ إلى توليده لما ذكر في النظر الصحيح في الدليل،  
فإنّا كما نجد من أنفسنا أنّنا متى نظرنا في الدليل حصل لنا العلم  
كذلك نجد من أنفسنا أنّنا متى نظرنا في الأمانة حصل لنا الظنُّ.  
وذهب قاضي القضاة إلى أنّه لا يُولّده، وإنَّما يختاره الناظر  
عنده.

واستدلَّ بأنّه لو كان النظر في الأمانة يُولّد الظنَّ لما اختلف  
الناظرون في أمانة واحدة على حدٍّ واحد في حصول الظنِّ  
وعدمه، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، والشرطيّة ظاهرة.

وبيان بطلان التالي: أنّ الناظرين في أمارات الشرع يختلفون في  
مدلولاتها.

والجواب: لا نُسلّم تساويهم في النظر في الأمانة، فإنَّ كلّاً  
منهم يعتقد أنّ أمارته أقوى، ولو كانت الأمانة واحدة لاتفقوا في  
حصول الظنِّ.

[٩٦/١٠٧] مسألة: النظر الفاسد لا يُولّد الجهل عند جماهير  
المعتزلة والأشاعرة كافّة، وذهب آخرون إلى أنّه يستلزم.

واحتجَّ الأوّلون بأنَّ النظر في الشبهة لو استلزم الجهل لكان  
نظر المحقِّ في شبهة المبطل مولّداً للجهل، والتالي باطل قطعاً،  
فالمقدّم مثله. / [[ص ١٩١]] وبيان الشرطيّة: أنّ عند حصول  
الأسباب وتكامل الشروط يجب المسبّب.

والجواب عن الثالث: أنّ المطلوب إنَّ كان تصورياً كان المعلوم  
منه التصوُّر ببعض اعتباراته، والمجهول هو ذاته، فيصحُّ توجُّهه إلى  
العلم بذلك المجهول لكونه ملتفتاً إليه بالاعتبار المعلوم، وإذا وجده  
عرف أنّه مطلوبه بذلك الاعتبار أيضاً، وإنَّ كان تصديقا كان معلوماً  
من حيث التصوُّر مجهولاً من حيث النسبة.

ولقد أورد بعض تلامذة سقراط عليه هذا الإشكال ولم يجبه  
إلاَّ بإيضاح شكل هندسي، وأوضح له صحّته ولم يأت به على  
ذلك بحلٍّ، وأرسطاطليس أجاب بما ذكرناه.

والجواب عن الرابع: أنّ الأنظار التي تحكم بفسادها إنَّما يكون  
لأجل خلل واقع إمّا / [[ص ١٨٩]] في المقدّمات أو في الترتيب،  
أمّا على تقدير الصحّة فلا.

والجواب عن الخامس: أنّ المقدّمين يصحُّ اجتماعهما في  
الذهن، وإلاَّ لزم أن لا نكون عالمين دائماً إلاَّ بشيء واحد،  
وينتقض بالقضيّة الشرطيّة.

والجواب عن السادس: أنّه يدلُّ على الصعوبة لا على  
الامتناع.

[٩٤/١٠٥] مسألة: ذهبت الأشعرية إلى أنّ النظر لا يُولّد  
العلم وإنَّما يحصل عقيبه العلم بالعادة، وذهبت المعتزلة إلى أنّه  
يُولّده، وهو مذهب السيّد مرتضى والشيخ أبي جعفر من  
أصحابنا.

ونُقِلَ عن القاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين أنّهما قالوا  
باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب لا بكون النظر علّة ولا  
مولّداً.

ومذهب الأوائل أنّ النظر سبب معدُّ لحصول العلم من المبدأ  
القيّاض.

احتجَّت الأشعرية بأنَّ كلّ حادث فهو مستند إلى الله تعالى على  
ما يأتي، فالعلم كذلك.

وكليّة القضيّة عندنا كاذبة، وسيأتي.

احتجَّت المعتزلة بأنَّ العلم يجب وقوعه عند النظر الصحيح  
في الدلالة وبحسبه، ومعنى قولهم: إنّه يقع بحسبه أنّه يحصل  
العلم بالمدلول الذي يطلبه بالنظر في دليله. ولأنّه يكثر بكثرته  
ويقلُّ بقلّته، فيكون متولّداً عنه.

أمّا الصغرى فاستدلُّوا عليها بالوجدان، فإنَّنا نعلم أنّ النظر  
متى حصل حصل العلم قطعاً، ومتى لم يحصل لم يوجد العلم.

بدليل آخر على مدلول آخر، فهو مسلّم، وغير هذا التفسير نحن من وراء المنع فيه.

تذنيب: ذكر قاضي القضاة عن أبي عليّ أنّ المختلف من النظر متضادّ، لامتناع اجتماع نظرين دفعة، وعن أبي هاشم أنّها غير متضادّة، لأنّ النظريّن يتعلّقان بشيئين، ومن شرط التضادّ في المتعلّقات اتّحاد المتعلّق، وتعلّق كلّ من المتعلّقين على عكس ما تعلّق به الآخر، وامتناع الاجتماع لامتناع الداعي إليها دفعة، فإنّ متى فرغنا أذهاننا للتوجّه إلى مطلوب والاستدلال عليه بمقدّمات معيّنة تعذّر علينا توجّهه نحو آخر.

[١١٠ / ٩٩] مسألة: ذهب أبو عليّ إلى أنّ النظر كلّّه حسن إلّا أن يكون مفسدة أو يقصد به فاعله وجه فساد. وذهب أبو هاشم إلى أنّه كلّّه حسن إلّا أن يكون مفسدة، وأمّا القصد فلا يؤثّر في القبح، نعم القصد قبيح، وهذا كما في ردّ الوديعة فإنّها إذا قصد بها الخديعة كان القصد قبيحاً والردّ حسناً.

وصار القاضي إلى مذهب أبي هاشم، فإنّه قال: النظر طريق إلى الكشف، وكلّ استكشاف حسن، وبالقصد القبيح لا يخرج عن هذا الوجه إلّا أنّه فعل من أفعال / [[ص ١٩٣]] المكلف متى كان مفسدة كان قبيحاً، وكذلك النظر الذي ليس بواجب إذا منع من النظر الواجب كان قبيحاً. ومحمود أوجب القبح فيما يكون مفسدة، وفيما يمنع من الواجب، وفيما يقصد به الفساد، قال: إنّ وضع الشبه لإضلال الناس قبيح قطعاً. ثمّ قال: النظر إذا كان مفسدة إنّما كان قبيحاً لأنّه يؤدّي إلى القبيح والإخلال بالواجب، وهذا المعنى قائم في النظر إذا قُصد به المفسدة، فإنّ وضع الشبه داعٍ إلى القبيح، لأنّه يتمكّن به من الإضلال. ومنع حسن ردّ الوديعة، وقال: إنّ العقلاء متى عرفوا وجه الردّ ذمّوه، فدلّ على قبحه وإن كان الواجب يسقط به.

[١١١ / ١٠٠] مسألة: النظر واجب، وخالف فيه الحشويّة. لنا: أنّ النظر دافع للخوف الحاصل من الاختلاف، فيكون واجباً.

وأيضاً معرفة الله تعالى واجبة لكونها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف، ولا يتمّ إلّا بالنظر، فيكون واجباً. فإن قيل: لا نسلم أنّ النظر دافع للخوف مطلقاً، فإنّ الخوف كما يكون بسبب الإهمال يكون بسبب النظر، فإنّ الناظر ربّما يخطر

وهذه الحجّة ذكرها أبو عبد الله لأبي عليّ بن خالاد وارتضاها. وهي عندي ضعيفة، لأنّ شرط توليد النظر اعتقاد حقيّة مقدّماته، فإنّ المبطل الناظر في دليل المحقّق لا يحصل له العلم لعدم الشرط. واحتجّ الآخرون بأنّ من اعتقد أنّ العالم قديم، وأنّ القديم مستغن عن المؤثّر، يعتقد قطعاً أنّ العالم مستغن عن المؤثّر.

والجواب: إن أردتم باستلزام الفاسد للجهل دائماً، فهو ممنوع قطعاً. وإن أردتم أنّه يستلزمه في بعض الأحوال فهو مسلّم، ولكن لا يصحّ الحكم عليه بالاستلزام مطلقاً.

وقد قيل: إنّ النظر إن فسد من قبل المادّة استلزم الجهل، وإن فسد من جهة الصورة لا يستلزم.

والأخير حقّ، والأوّل عندي فيه نظر، فإنّ المادّة تفسد ولا تستلزم الجهل كمن اعتقد أنّ كلّ إنسان حجر وأنّ كلّ حجر ناطق، فإنّ هذين الجهلين يستلزمان: كلّ إنسان ناطق، وليس بجهل.

[١٠٨ / ٩٧] مسألة: شرط النظر عدم العلم، وإلّا لزم تحصيل الحاصل.

فإن قلت: العالم بالشيء قد يستدلّ عليه بدليل ثانٍ. قلت: المطلوب من الدليل الثاني ليس هو المدلول بل الدلالة، وفي هذا بحث، ويشرط فيه عدم الجهل المركّب، فإنّ المعتقد لا ينظر امتناع الاجتماع للذات، لأنّ الناظر يجب أن يكون شاكاً، والجزم مع الشكّ ممّا يتنافيان لذاتيهما، وهذا مذهب أبي هاشم. وذهب الأوائل إلى أنّ امتناع الاجتماع للصارف، قالوا: لأنّ النظر قد يوجد لا مع الشكّ، فإنّ كثيراً من الناس يتعلّمون من غير أن يسبق الشكّ إلى أوهامهم، وهو مذهب / [[ص ١٩٢]] القاضي، فإنّه جوز النظر مع الظنّ، وأبو عبد الله جوز النظر مع القطع إذا لم يكن القطع علماً.

[١٠٩ / ٩٨] مسألة: ذكر قاضي القضاة أنّ النظر منه مختلف ومتماثل، فالمختلف ما يغيّر متعلّقه، فإنّ تغيّر المتعلّقات تستلزم اختلاف المتعلّقات، والمتماثل ما يتحدّ متعلّقه، وهذا بناءً منه على أنّ النظر جنس بانفراده من أفعال القلوب، وأنّها معانٍ وذوات.

ونحن عندنا أنّ النظر ترتيب مقدّمات، فهو من جملة الأفعال، فإنّ عنى بالمتماثل أنّ استدلال زيد بمقدّمات تماثل استدلال عمرو بتلك المقدّمات مع اتّحاد الترتيب فهو مسلّم، وإنّ عنى بالاختلاف أنّ الاستدلال بدليل على مطلوب يخالف الاستدلال



قوله: نمنع وجوب ما لا يتم الواجب إلا به، قلنا: لو لم يجب لزوم تكليف ما لا يطاق، وتقرير هذا ذكرناه في أصول الفقه.

والمعارضة غير آتية هاهنا، فإنَّ النظر ليس بواجب على الإطلاق، بل بشرط حصول الجهل، والوجوب إذا توقَّف على شرط لا يلزم منه وجوب الشرط.

تذنيب: الحقُّ عندنا أنَّ وجوب النظر عقلي، لما بيَّنا من الدليل العقلي الدالُّ على وجوبه. ولا يجوز أن يكون السمع هو الطريق إلى وجوبه، وإلا لزم منه إفحام الأنبياء.

وخالف في ذلك الأشاعرة، مستدلِّين بالعقل والنقل.

أمَّا العقل، فهو أنَّه لو وجب لوجب إمَّا لفائدة، أو لا لفائدة. والثاني عبث. والأوَّل إمَّا أن يكون الفائدة فيه عاجلة، أو آجلة. والأوَّل باطل، لأنَّ الحاصل عاجلاً إنَّما هو التعب. والثاني باطل، لأنَّ حصول تلك الفائدة ممكن من دون النظر، فتوسَّط وجوب النظر عبث.

وهذه أقوى شُبَّههم النافية للوجوب العقلي الذي تدعيه المعتزلة في أكثر الواجبات.

وأمَّا النقل فقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، نفى التعذيب من دون البعثة، فلو وجب شيء بالعقل لحصل العذاب وإن لم يوجد الرسول.

ثمَّ عارضونا بما أبطلنا به مذهبهم، فقالوا: إنَّ وجوب النظر وإن كان عقلياً عندكم إلاَّ أنَّه نظري، ويلزم من ذلك الإفحام. والجواب: أنَّ الوجوب لا بدَّ له من فائدة آجلة هي تحصيل الثواب.

قوله: إنَّه ممكن من دون النظر، / [[ص ١٩٦]] قلنا: لا نُسلم، فإنَّ الثواب إنَّما يكون بواسطة العمل.

وأمَّا الآية، فلها تأويلان: أحدهما أنَّ المراد من الرسول العقل، والثاني أنَّ المراد: وما كُنَّا مُعَذِّبِينَ على الواجبات السمعية حَتَّى نبعث رسولاً.

وطريق الخلاص عن المعارضة أنَّ وجوب النظر وإن كان نظرياً إلاَّ أنَّه فطري القياس، وقد أوضحنا ذلك في كتاب (معارج الفهم).

تذنيب: إنَّه وإن وقع الاتفاق على وجوبه لكن اختلف في أوَّلَيْته، فذهبت المعتزلة إليه، وهو منقول عن أبي إسحاق.

وذهب الأشعري إلى أنَّ أوَّل الواجبات هو العلم.

له أنَّه ملك الغير، وأنَّ اشتغاله بالنظر تصرَّف في ملك الغير بغير إذنه، فيكون معاقباً.

قلنا: لا نُسلم، وبيانه من وجوه:

أحدها: أنَّ إيجابها إمَّا أن يكون على العارف، أو لا، والقسمان باطلان. أمَّا الأوَّل، فلاَّه يلزم منه تحصيل الحاصل، أو الجمع بين المثليين. أمَّا الثاني، فلاَّه يلزم منه تكليف ما لا يطاق، لأنَّ معرفة الإيجاب يتوقَّف على معرفة الموجب.

/ [[ص ١٩٤]] الثاني: أنَّنا نعلم من دين النبي ﷺ أنَّه إذا أتاه الأعرابي أمره بالشهادة من دون تكليف المعرفة المتوقَّفة على النظر الدقيق.

الثالث: العلم غير مقدور، لأنَّ الضروريات من فعله تعالى، والنظريات لازمة لها لذواتها. سلَّمنا أنَّها واجبة لكن لا نُسلم أنَّها لا تتمُّ إلاَّ بالنظر، فإنَّ المعارف قد يحصل بتصفية خاطر والإلهام وقول المعلم. سلَّمنا لكن لا نُسلم أنَّ ما لا يتمُّ الواجب إلاَّ به واجب، فإنَّ النظر واجب ولا يتمُّ إلاَّ بالجهل، فيكون الجهل واجباً.

فالجواب: العقلاء يلتجئون إلى النظر عند الحيرة والخوف من غير خطور ما ذكرتموه.

قوله: معرفة الإيجاب يتوقَّف على معرفة الموجب، قلنا: لا نُسلم فإنَّ العاقل يجد من نفسه العلم بوجوب دفع الضرر، وأنَّ معرفة الله تعالى هي الدافعة، فيحصل له اعتقاد وجوبها.

وهذا الإيراد إنَّما يرد على الأشاعرة القائلين بكون الوجوب مستفاداً من السمع.

قوله: المعلوم من الدِّين عدم التكليف بالمعرفة، قلنا: لا نُسلم، وكيف لا والقرآن دالٌّ على وجوب المعرفة والنظر؟ وحكم النبي ﷺ بالإسلام غير دالٌّ على عدم وجوب النظر، فإنَّ الحكم بالإسلام لا يستلزم الحكم بالإيمان كما في قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤].

قوله: العلم غير مقدور، قلنا: ممنوع، فإنَّ النظريات إنَّما تحصل بواسطة الترتيب المفعول باختيارنا.

قوله: لا نُسلم عدم انحصار الطريق في النظر، / [[ص ١٩٥]] قلنا: لما بيَّنا من أنَّ العقلاء عند وقوعهم في الحيرة يلتجئون إليه من غير التفات إلى طريق آخر. وقول المعلم لا بدَّ فيه من نظر.

وُنُقِلَ عن إمام الحرمين أن أوَّل الواجبات هو القصد إلى النظر.

وذهب أبو هاشم إلى أن أوَّل الواجبات هو الشكُّ.

والحقُّ عندي أن أوَّل الواجبات هو المعرفة إنْ عُنِيَ بالأوَّلية ما يجب بالذات، وإلَّا فهو القصد إلى النظر. وقول أبي هاشم سخيف.

خاتمة: تشمل على الكلام في الدليل، وفيه مقاصد:

### [المقصد الأول]:

الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بالشيء. والأمانة هي التي يلزم من العلم بها ظنُّ وجود الشيء. ولا بدُّ في كلِّ دليل من مقدِّمتين، لاستحالة كون المقدِّمة دليلاً على نفسها، فالمقدِّمتان إمَّا عقليتان وإمَّا أن يكون إحداها عقليَّة والأخرى سمعيَّة، ولا يجوز أن يكون الدليل مركَّباً من السمعي المحض فإنَّ إحدى المقدِّمات كون النبيِّ صادقاً، وهو لا يُستفاد من السمع، وإلَّا لزم الدور.

/ [[ص ١٩٧]] وقد قيل: إنَّ اللفظي لا يفيد اليقين، لتوقُّفه على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والإضمار والتخصيص والنسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلي، وقد يقترن بالأدلة اللفظيَّة من القرائن ما يُعلم معها عدم هذه المحاذير.

واعلم أنَّ كلَّ ما يتوقَّف على صدق الرسول لم يجز إثباته بالنقل، وكلُّ ما يُجوز العقل وجوده وعدمه لم يجز إثباته بالعقل، وما عدا هذين أمكن إثباته بهما.

[١٠١/١١٢] مسألة: لا يكفي المقدِّمتان في الإنتاج ما لم يتركَّباً على هيئة مخصوصة، وإلَّا لزم حصول العلوم النظرية بأسرها، إذ لا مستند لها إلاَّ الضروري الحاصل عند العاقل، وليس كذلك، والمراد من تلك الهيئة التفطُّن لاندراج الأصغر تحت الأوسط حتَّى يثبت له ما يثبت للأوسط.

وما قيل: من أنَّ الاندراج إنْ كان مغايراً، فلا بدُّ من اندراج آخر ويتسلسل، وإنْ لم يكن مغايراً استحالة اشتراطه، فهو خطأ، لأنَّه لا يلزم من المغايرة حصول اندراج آخر، لأنَّ الاندراج إنَّما يكون للمقدِّمات لا للأجزاء الصوريَّة.

وعن أبي الحسين أنَّ المنتج هو المقدِّمة الكلِّيَّة بشرط حصول المقدِّمة الجزئيَّة.

[١٠٢/١١٣] مسألة: ذهب كثير من المتكلِّمين إلى أنَّ العلم

بوجه دلالة الدليل على المدلول هو عين العلم بالمدلول، قالوا: لأنَّ إذا استدللنا بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده فلا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله تعالى على وجوده مغايراً لهما، فإنَّ المغاير لوجوده داخل في وجود ما سواه، والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط.

والحقُّ خلاف ما ذكره، وإنَّ هاهنا أمور ثلاثة: العلم بالدليل، والعلم بالمدلول، والعلم بالدلالة، وهي إضافة معيَّنة متأخِّرة عن العلم بالمضامين، / [[ص ١٩٨]] وشبَّههم ساقطة بالكلِّيَّة، وإنَّ المغايرة الذهنيَّة لا تستدعي المغايرة الخارجية.

### [المقصد الثاني: في تقسيم الأدلة]:

الاستدلال قد يكون بالعلَّة على المعلول، ويُسمَّى برهان (لِسْمٍ)، وقد يكون بالعكس، وقد يكون بأحد المعلولين على الآخر ويشملهما برهان (إنَّ)، ويختصُّ الأوَّل منهما باسم الدليل. والأوَّل أقوى، لاستلزام العلم بالعلَّة العلم بالمعلول المعين، ولا يستلزم العلم بالمعلول العلم بالعلَّة المعينة، والأخير مركَّب من الأوَّلين.

[١١٤/١٠٣] مسألة: الاستدلال قد يكون بالعام على الخاص، وقد يكون بالعكس، وقد يكون بأحد المتساويين على الآخر، والأوَّل القياس، والثاني الاستقراء، والثالث التمثيل، وهو مركَّب من الأوَّلين.

والقياس منه اقتراني، ومنه استثنائي.

والأوَّل على أربعة أقسام، لأنَّ الأوسط إنْ كان محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى فهو الأوَّل، وعكسه الرابع، وإنْ كان محمولاً فيهما فهو الثاني، وإنْ كان موضوعاً فيهما فهو الثالث. ويُشترط في الأوَّل إيجاب الصغرى وكلِّيَّة الكبرى، وفرضه الناتجة أربعة، لأنَّ الثابت لكلِّ شيء أو المنفي عنه الثابت لكلِّ غيره أو بعضه ثابت لكلِّ ذلك الغير أو لبعضه أو منتفٍ عنهما.

ويُشترط في الثاني الاختلاف بالكيف مع كلِّيَّة الكبرى، وعدم استعمال الممكنة إلاَّ مع الضرورية، ودوام إحدى المقدِّمتين أو كون الكبرى من القضايا المنعكسة السوالب، وفرضه أيضاً أربعة بحسب الكيف والكمِّ، لأنَّ الثابت لكلِّ شيء أو المسلوب عنه إذا كان ثابتاً لغيره أو مسلوباً عنه كان بين ذلك الشيء والغير مباينة كلِّيَّة أو جزئيَّة.

ويُشترط في الثالث إيجاب الصغرى وكلِّيَّة إحداها، وفرضه ستة، / [[ص ١٩٩]] فإنَّ الشيء إذا ثبت له وصف ثبوتاً كلياً أو

وليس هو عندنا من الدلائل الحقّة، والدوران ضعيف، فإنّ كثيراً من المدارات ليست عللاً للدائر معها كأجزاء العلل وشروطها وأحد المتضايين مع الآخر، والسبر والتقسيم ضعيف أيضاً، فإنّه مبنيّ على أنّ الحكم معلّل، وليس يجب تعليل كلّ حكم، وإلّا لزم التسلسل. وعلى ثبوت الحصر. وعلى أنّ العلّة ليست مركّبة من قسمين من أقسامهم التي ذكروها أو ليست جزئي أحدها. وعلى حصول الشرائط التي وُجِدَتْ في الأصل. وعلى ارتفاع الموانع التي يمكن وجودها في الفرع.

ومنها: الاستدلال بعدم الدليل على العدم، قالوا: لأنّه لو لم يلزم من نفي الدليل نفي الشيء لزم القدح في العلوم الضرورية، لجواز أن يقال: إنّ بين أيدينا جبلاً وأنهاراً ونحن لا نعلمها، لأنّ الله تعالى خلق في أعيننا مانعاً من إدراكها. والقدح في العلوم النظرية، لأنّه متى استفيد علم نظري بدليل لم يبعد في العقل وجود معارضة قادحة في إحدى مقدماته. وأيضاً لو جاز إثبات ما لا دليل عليه لجاز إثبات ما لا نهاية له.

الشّهتان رديّتان، والمطلوب فاسد.

أمّا الأولى، فلأنّ العلم بعدم الجبل بحضرتنا إنّ توقّف على العلم بانتفاء ما لا دليل عليه كان نظرياً، وإن لم يتوقّف جاز حصوله حال الجهل بأن ما لا دليل عليه يجب نفيه. وأمّا العلوم النظرية، فإنّها يحصل العلم عقيب المقدمات عند العلم البدهي بتلك المقدمات أو العلم اللازم للعلم البدهي بها لزوماً بدهيّاً لا عند عدم العلم بفساد المقدمات.

/ [[ص ٢٠١]] وأمّا الثانية فباطلة، لأنّه لا يلزم من تجويز إثبات ما لا دليل عليه بالثبوت ولا بالانتفاء إثبات ما لا نهاية له، لقيام الدليل على امتناعه.

وأمّا فساد المطلوب فلأنّنا نقول: إنّ عنيتم أنّه يلزم من عدم الدليل عندكم عدم المدلول فباطل قطعاً، وإلّا لكان الجهال أكثر علماً من العلماء. وإن عنيتم أنّه يلزم من عدم الدليل في نفس الأمر عدم المدلول، فلم قلتم: إنّ في نفس الأمر الدليل ليس بثابت؟ على أنّنا نقول على سبيل المعارضة: لو دلّ عدم دليل الثبوت على النفي، لدلّ عدم دليل النفي على الثبوت، فالشيء الذي يتردّد الذهن في إثباته ونفيه إذا لم يظفر بما يدلّ على أحدهما يلزم أن يكون ثابتاً متنفياً معاً، هذا خلف.

ومنها: الاستدلال بعدم الأولوية على مطلوبهم الإيجابي

جزئياً وثبت له آخر أو انتفى عنه كذلك، كان بين الوصفين مباينة أو ملاقة جزئيتان.

ويشترط في الرابع عدم اجتماع الحسيين إلا إذا كانت الصغرى موجبة جزئية، وأن لا يستعمل الصغرى الموجبة الجزئية إلا مع الكبرى السالبة الكلية وفعليتها وانعكاس السالبة فيه، ودوام السالبة الصغرى في الثالث أو كون الكبرى من المنعكسة سلباً.

وضروبه بحسب الكيف والكمّ خمسة، فإنّ الثابت لكلّ شيء أو لبعضه أو المطلوب عن كلّ إذا ثبت لكلّه شيء أو لبعضه أو سلب عن كلّ، كان بين الشيين ملاقة أو مباينة جزئيتان أو مباينة كلية.

والاستثنائي مركّب من شرطية، ووضع لأحد طرفيها أو رفع.

فالمتمّصلة يشترط فيها اللزوم وكلّيتها أو كليّة الاستثناء أو اتحاد الوقتين، وينتج باستثناء عين مقدّمها عين تاليها، وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدّمها، وعكسهما عقيمان، لجواز عمومية اللازم للملزوم وغيره، ولا يلزم من رفع الخاصّ ولا من وضع العامّ شيء.

والمتمّصلة الحقيقية تنتج باستثناء أيّ جزء كان منها نقيض الآخر لاستحالة الجمع، وباستثناء نقيض أيّهما كان عين الآخر لاستحالة الخلو. والمانعة الجمع ينتج باستثناء عين أيّهما كان نقيض الآخر، ولا ينتج باستثناء النقيض، ومانعة الخلو بالعكس. فهذا بيان إجمالي، وأمّا التفصيلي فقد ذكرناه في كتاب (الأسرار).

[المقصد الثالث: في ذكر أدلّة فاسدة اعتمد عليها المتكلّمون:

فمنها: الاستقراء، وهو عبارة عن ثبوت الحكم في كلّ لثبوته في أكثر جزئياته، كمن يحكم أنّ كلّ حيوان يُحرّك فكّه الأسفل، لما استقرأ من أحوال الناس والدواب، وجائز أن يكون ما لم يستقرأ بخلاف ما استقرأه، فإنّ عمّم الجزئيات فهو استقراء تامّ يصحّ الاستدلال به في البراهين.

/ [[ص ٢٠٠]] ومنها: التمثيل، وهو دعوى ثبوت الحكم في جزئي لثبوته في الآخر، ويُسمّونه القياس، وأركانها أربعة: الأصل، والفرع، والعلّة، والحكم. ونوع منه يُسمّى قياس الغائب على الشاهد، وكثيراً ما يستدلّ به البصريون على مطالبهم، ويستدلّون على عليّة العلّة التي لهم تارة بالدوران وتارة بالسبر والتقسيم.

والجواب عن الأوّل المنع من صحّة الشرطيّة، وما ذكره من عدم الأولويّة فقد أسلفنا ضعف التمسك به، والقياس على الاعتقاد ضعيف مع قيام الفارق.

والأولى عندي صحّة تعلق الإرادة بكلّ متجدّد سواء كان وجودياً أو عديمياً.

[١١٧/١٠٦] مسألة: لِمَا كان كلّ متجدّد يصحّ تعلق الإرادة به والإرادة من جملة / [[ص ٢٠٣]] المتجدّدات صحّ تعلق الإرادة بها، وهو مذهب لأبي عليّ، والمحكي عن أبي القاسم المنع، وإلّا لزم التسلسل.

والإلزام فاسد، فإنّ التسلسل لازم على تقدير وجوب إرادة الإرادة، أمّا على تقدير الصحّة فلا.

وهل يُراد الإرادة بنفسها أم غيرها؟ الأولى هو الأخير، وإلّا لتعلّقت الإرادة بشيئين على وجه التفصيل، وهو عندهم ممنوع، لأنّه لا مرادان إلّا ويصحّ أن يُراد أحدهما دون الآخر. وفي هذا نظر.

[١١٨/١٠٧] مسألة: قالوا: الإرادة منها ما هو متماثل، ومنها ما هو مختلف، وشرطوا في التماثل اتحاد المتعلّق في الوقت والوجه والطريقة.

واستدلّوا على تماثل ما اجتمع فيه هذه الشرائط بأنّ موجبها تماثل، وتماثل المعلول يستلزم تماثل العلة. ولأنّ الكراهة الواحدة يضادّ كلّاً منهما، والشئ الواحد لا يضادّ إلّا مثليين أو ضدّين، فأما المختلفان فلا يضادّهما شيء واحد.

والحجّتان رديّتان، فإنّ الحقّ عندنا أنّ التماثل في المعلول لا يستلزم التماثل في العلة، ولم يتّضح لنا أنّ الواحد لا يضادّ المختلفين، فسيأتي لهذين زيادة تقرير.

قال المجوّزون لاجتماع الأمثال: إنّه لا استحالة في اجتماع إرادات متماثلة في محلّ واحد، ولكن لا تأثير لهذه الزيادة فيما يؤثّر فيه، لأنّنا حال إخبارنا عن زيد بإرادة واحدة وإرادات لا نجد تفرقة من حيث إنّ الحكم الجزئي لا يتزايد، نعم قد يكون للزيادة حظّ في المنع فإنّ القديم تعالى لو حاول إيجاد كراهة واحدة وقد فعلنا إرادات كثيرة، لم يكن مراده أحقّ بالوجود، وأمّا المختلف من الإرادات فهو ما قد فقد أحد الشرائط السالفة، وذلك بأن يتغيّر المتعلّق أو الوقت أو الوجه، كما يريد أحدهما حدوث الشئ والآخر يريد حدوثه على وجه أو الطريقة، كما يريد أحدهما الشئ مجملاً والآخر مفصّلاً.

والسليبي، كما يقولون في طرف الإيجاب: الله تعالى قادر على بعض الممكنات ببراهينهم، فيجب أن يكون قادراً على الجميع، لأنّه ليس عدد أولى من عدد، فإمّا أن لا يقدر على شيء أصلاً أو يقدر على الجميع، وكما يقولون في طرف الانتفاء: قد ثبت وجود واجب الوجود، فلو جاز إثبات آخر لم يكن عدد أولى من عدد، فإمّا أن لا يثبت شيء من الأعداد وهو المطلوب، أو يثبت ما لا نهاية له وهو محال.

وهذه المقدّمة فاسدة جدّاً، فإنّنا نقول: إنّ عنيتم بعدم الأولويّة عدم العلم بها، فلمّ قلتم: إنّه يلزم من عدم العلم بالأولويّة عدمها؟ وإنّ عنيتم عدم الأولويّة في نفس الأمر طالبناكم بالحجّة عليه.

### البحث السابع عشر: في الإرادة والكراهة:

الحقّ عندي أنّ الإرادة والكراهة أمران زائدان على الاعتقاد في حقّنا، فإنّنا نعتقد ثمّ نريد، وهذا أمر وجداني، أمّا في حقّ واجب الوجود ففيه نظر، وهي مغايرة للشهوة، فإنّنا قد نريد تناول الدواء ولا نشتهيّه، ونشتهي ما لا نريد.

[١١٥/١٠٤] مسألة: قسّم بعض معتزلة البصرة الإرادة إلى قسمين: / [[ص ٢٠٢]] منها ما لا متعلّق لها، ومنها ما لها متعلّق. وجعل القسم الثاني هو ما يمكن حدوثه، والأوّل هو الذي لا يمكن حدوثه أصلاً كالبقاء وغيره، فإنّ إرادته لا متعلّق لها، ولا تصير متعلّقة لأجل اعتقاد المريد صحّة حدوث البقاء، لأنّ ما لا متعلّق له كيف يصير متعلّقا في الحقيقة لمكان اعتقاد المعتقد؟ وربّما خالف أبو هاشم في ذلك فقال: إذا اعتقد المريد صحّة حدوث البقاء صحّت إرادته، وهذا عندي هو الحقّ.

[١١٦/١٠٥] مسألة: ذهب جماعة من المعتزلة إلى أنّ الإرادة إنّما تتعلّق بالحدوث فلا تتعدّاه، وجوّز أبو عبد الله تعلقها بالمتجدّدات من الصفات.

وذهب المجبّرة إلى أنّها متعلّقة بالأعدام.

استدلّ الأوّلون بأنّها لو تعدّت في تعلقها طريقة الأحداث لم ينحصر متعلّقتها، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. وبيان الشرطيّة: عدم الأولويّة، فإنّه لا متعلّق حينئذٍ أولى من غيره.

وبيان بطلان التالي: أنّ الماضي والباقي غير مرادين. وأيضاً الاعتقاد لا ينحصر متعلّقه، فكذلك الإرادة على هذا التقدير، والجامع كون كلّ واحد منهما قد تعدّى في التعلّق عن الوجه الواحد.

الثاني فلما عُرِفَ أنَّ الإعدام إنَّما تكون بطريان الضدِّ. ولقائل أن يقول: هذا الدليل مبنيٌّ على أنَّ الإعدام لا يكون بفاعل، وهو عندنا ضعيف.

[١٢٠/١٠٩] مسألة: ذهب جماعة من المعتزلة إلى أنَّ الإرادة يجوز أن تتقدَّم الفعل، سواء تعلَّقت بفعل الإنسان نفسه أو بفعل غيره، وادَّعوا فيه الوجدان. وأوجب أبو القاسم التقدُّم، لأنَّها سبب والسبب متقدِّم. والأصلان فاسدان.

[١٢١/١١٠] مسألة: قالوا: الإرادة غير موجبة للفعل، وإلَّا لما جاز تقدُّمها، والتالي باطل بما تقدَّم، فالقدِّم مثله، والشرطيَّة ظاهرة. والحقُّ عندي أنَّ الإرادة غير موجبة للفعل إلَّا بانضمام القدرة وشرائط الفعل بأسرها.

[١٢٢/١١١] مسألة: قالوا: الإرادة لا تقع متولِّدة عن الأسباب بالاستقراء، فإنَّنا لَمَّا استقرَّنا الأجناس المفعولة في القلب من غير أن يتولَّد عنها الإرادة حكمتنا بعدم التوليد مطلقاً. وأنت خير بضعف الاستقراء.

#### البحث الثامن عشر: في الألم واللذة:

الذي ذكره الأوائل في تعريفها أنَّ اللذة هي إدراك الملائم، والألم إدراك المنافي.

والمعتزلة قالوا: إنَّ المدرك إنَّ كان متعلِّقاً بالشهوة كالحكَّة في الأجر كان الإدراك لذَّةً، وإنَّ كان متعلِّقاً بالنفرة كان ألماً.

وَقِيلَ عن ابن زكريا أنَّه قال: إنَّ اللذة خروج من الحالة الطبيعيَّة. / [ص ٢٠٦] وهذا خطأ، وسببه أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، فإنَّ الإدراك إنَّما يحصل بانفعال للحاسة يقتضيه تبدُّل حال ما.

[١٢٣/١١٢] مسألة: المشهور عند الأوائل والمعتزلة أنَّ تفریق الاتصال سبب موجب للألم، وربَّما ادَّعوا فيه الضرورة، ونازع فيه بعض المتأخِّرين قائلاً: إنَّ التفریق عديمي والألم وجودي. وأيضاً فالغذاء ينفذ في أجزاء المغتذي بأن يُفَرَّق اتِّصالها، وهو غير مؤلم.

والجواب عن الأوَّل: أنَّ العدم لا يكون علَّةً للوجود، أمَّا العدمي فإنَّه يجوز أن يكون علَّةً كعدم الحركة فإنَّه علَّةٌ للسكون، وعدم السمع علَّةٌ للخرس، وعدم الغذاء في الحيوان الصحيح علَّةٌ للجوع.

وهذا الجواب ضعيف، فإنَّ العقل قاضٍ بالمنع من استناد الوجودي إلى العدمي، وما دُكِرَ من الأمثلة فغير صحيحة.

ولا تضادَّ في الإرادة على رأي جماعة، وهو مذهب أبي هاشم أخيراً، وذهب أبو عليٍّ إلى تضادَّ إرادتي الضدَّين.

/ [ص ٢٠٤] استدلَّ الفريق الأوَّل بأنَّ من شرط التضادَّ في المتعلَّقات اتِّحاد متعلِّقها وتعلُّق كلِّ واحد من المتعلِّقين على عكس ما تعلَّق به الآخر، وإذا كان تعلُّق الإرادة لا يكون إلَّا على وجه واحد، فلو أنَّ هاتين الإرادتين تعلَّقتا بمتعلِّق واحد لكانا مثلين لا ضدَّين.

واستدلَّ الآخرون بأنَّ إرادة الحركة ترجيح لوجودها وإرادة السكون ترجيح لوجوده، فكما أنَّهما متقابلان لذاتيهما فكذلك إرادتهما.

واتَّفَق الفريقان على أنَّ الكراهة ضدُّ الإرادة، لحصول المنافاة بينهما.

ومن قال: إنَّ إرادة الشيء هي كراهة ضدهُ خطأ، فإنَّ الشيء قد يُراد حال الغفلة عن الضدِّ، نعم إرادة الشيء يلزمها كراهة الضدِّ بشرط اعتبار الضدِّ، فالخطأ نشأ من أخذ لازم الشيء مكان الشيء.

وأثبت أبو القاسم السهو معنًى يضادُّ الإرادة.

وردُّوا عليه بأنَّ القدرة على أحد الضدَّين يستلزم القدرة على الضدِّ الآخر، فوجب أن يكون قادرين على السهو كما كُنَّا قادرين على الإرادة.

وجعل أبو عليٍّ الأعراض ضدًّا ثالثاً للإرادة والكراهة.

وردُّوا عليه بأنَّ الأعراض لو كان معنًى لوجب أن يتوصَّل إليه بصفة صادرة عنه أو حكم صادر عنه، ومعلوم انتفاء ذلك، فوجب نفيه.

والدعاوي بعيدة، والحجج ضعيفة، والردود مختلفة.

[١١٩/١٠٨] مسألة: ذهب جماعة إلى امتناع بقاء الإرادة، وهو مذهب السيِّد المرتضى والشيخ أبي جعفر، واستدلُّوا بأنَّها لو كانت باقية لزم أحد الأمرين، وهو إمَّا دوامها أو عدمها لا بطريان الضدِّ، والتالي باطل بقسميه، فالقدِّم مثله. بيان الشرطيَّة: أنَّها إنَّ بقيت دائماً لزم أحد الأمرين، وإنَّ عُدِمَتْ فعدمها إمَّا بطريان الضدِّ، أو لا. والأوَّل باطل، وإلَّا لزم أن لا يخرج أحدنا من الإرادة إلَّا بكراهة، وهو باطل، فإنَّنا قد نريد الشيء ثمَّ نخرج عن إرادته مع عدم كراهته. والثاني هو الأمر الآخر. / [ص ٢٠٥] وأمَّا بطلان القسمين، أمَّا الأوَّل فظاهر، وأمَّا

أجابوا بأنه يلزم تزايد الشهوة والنفرة عند تزايد الأجزاء،  
والتالي باطل، فإننا نجد السمين إذا هذل قد لا ينتقص شهوته،  
فالمقدم مثله.

/ [[ص ٢٠٨]] وعندي أن هذه الحجّة ضعيفة، فإنه لا  
استبعاد في أن يكون الزائد من الأجزاء في السمين ليست هي  
المحتاجة إليها في الشهوة.

[١٢٦/١١٥] مسألة: قالوا: الشهوة غير مدرّكة، لأنّها إن  
أدرّكت بمحلّ الحياة فيه كانت مماثلة للألم، فإنّ الألم قد اختصّ  
بأنّه يُدرّك بمحلّ الحياة في محلّ الحياة دون غيره من الأعراض،  
ولا يُدرّك بإحدى الحواسّ الخمس، وهو ظاهر.

قالوا: وهما لا يتعلّقان إلاّ بالمدرّكات، لأنّ متى وجدنا الشيء  
مدرّكاً صحّ تعلّق الشهوة والنفرة به، ومتى لم يكن مدرّكاً استحال  
تعلّقها به، وبنوا على هذين الأصلين أنّ الشهوة لا تُشتهي،  
وكذلك النفار لا ينفر الطبع عنه، لأنّهما غير مدرّكين.

[١٢٧/١١٦] مسألة: قالوا: إنّهما غير باقيتين، لأنّ أحدهما  
يخرج من كونه مشتتياً إلى غير ضدّ مع قبول المحلّ، وهذه الطريقة  
ضعيفة لما مرّ.

[١٢٨/١١٧] مسألة: الشهوة تضادّ النفرة، واستدلّوا بعدم  
اجتماعها على تضادّهما ونفوا ضدّاً ثالثاً لهما، قالوا: لأنّ المدرّك إمّا  
أنّ يلتدّ بإدراكه فيكون مشتتياً أو يتألمّ به فيكون منفوراً عنه، ولا  
واسطة بين هذين إلاّ عدمهما، ولا يفترق عدمهما إلى علّة، فلو ثبت  
ضدّ ثالث لم يكن له حكم صادر عنه.

وهو باطل، فإنّ من شرط الضديّة تعلّق كلّ واحد من  
الضدّين بصفة على عكس ما تعلّق به الضدّ الآخر.

#### البحث العشرون: في الإدراك:

وهو من المعلومات الضرورية، ومغايرته للقدرة والإرادة  
وغيرهما من الأعراض المختصّة بالحيّ معلومة قطعاً، وإنّما وقع  
النزاع في مغايرته للعلم، فذهبت الأشاعرة إلى زيادته، قالوا: لأنّنا  
نجد تفرقة بين حالنا إذا علمنا وبين حالنا إذا علمنا وفتحنا العين،  
ومستند الفرق إنّها هو الزيادة.

والأوائل والكعبي وأبو الحسين زعموا أنّ الزيادة راجعة إلى  
تأثير الحاسّة.

والإدراكات خمسة: الإبصار، والسمع، والشمّ، والذوق،  
واللمس.

والجواب عن الثاني: أنّ النفوذ في الغذاء طبيعي، فليس  
بمنافٍ، فإدراكه لا يكون إدراكاً للمنافي.

وهل للألم سبب آخر غير تفريق الاتّصال؟ جزم جالينوس  
بنفيه، والشيخ زعم أنّ سوء المزاج سبب له فإنّ عناصر الحيوان  
يقتضي كلّ واحد منها كيفية مخالفة لكيفيّة الآخر، فما دام الاتّصال  
موجوداً يكون الانكسار حاصلاً ويتمّ الاعتدال، فإذا تفرّقت  
بقيت طبيعة كلّ واحد منها خالية عن المعاق، فيقع الإحساس  
بالمنافي، فيوجد الألم.

[١٢٤/١١٣] مسألة: لِمَا كان الألم عندنا عبارة عن إدراك  
المنافي أو ما يلازمه هذا المعنى لم يصحّ وجوده إلاّ في الحيّ.

/ [[ص ٢٠٧]] وأبو هاشم جوّز وجوده في الجهاد، واستدلّ  
بأنّ الألم لا يوجب حكماً للحيّ، وكلّما كان كذلك كفى في وجوده  
مجرّد المحلّ.

أمّا الصغرى فثابتة لو أوجب حكماً للحيّ كما يقولون في العلم  
والإرادة لوجب كونه أمماً عند وجود ذلك المعنى فيه على كلّ حال  
وإنّ لم يُدرّكه كما يجب ذلك في الإرادة والاعتقاد، والتالي باطل،  
فالمقدم مثله.

وأمّا الكبرى فادّعوا فيه الظهور، فإنّ الحرارة والبرودة  
وغيرها لِمَا لم توجب أحوالاً للجملة صحّ وجودها في كلّ محلّ.  
والحجّة لا يخفى ضعفها، والمطلوب ظاهر الإحالة.

[١٢٥/١١٤] مسألة: ذهب بعض المعتزلة إلى أنّ الآلام غير  
باقية، وهو مذهب السيّد المرتضى، واستدلّ بأنّها لو كانت باقية لما  
انتفت عن المحلّ القابل لها إلاّ بضدّ، والتالي باطل بالوجدان،  
فالمقدم مثله، والملازمة عندهم ظاهرة. وهي عندنا فاسدة.

#### البحث التاسع عشر: في الشهوة والنفار:

وهما من المعلومات الضرورية، ولا بدّ لهما من محلّ، وهو ظاهر،  
ويفتقران إلى الحياة، ولا يحلان إلاّ جزءاً واحداً عندنا وعند المعتزلة.  
واستدلّوا بأنّها لو وُجِدَت في أزيد من محلّ واحد وإنّ افتقرت  
إلى البنية ساوت التأليف، والتالي باطل، فالمقدم مثله. وبيان  
الشرطيّة عندهم بأنّ التساوي في بعض الأحكام يستلزم التساوي  
في العلل، وهو ضعيف.

ثمّ اعترضوا على أنفسهم بأنّه لا استبعاد في حلول الشهوة  
والنفرة في أزيد من المحلّين، فيخالف التأليف، فإنّ التأليف لا  
يحلّ إلاّ بمحلّين.

/ [[ص ٢٠٩]] [القول في الإبصار]:

[١١٨/١٢٩] مسألة: اختلفوا في كيفية الإبصار، فقال قوم من الأوائل: إنه إنما يكون بخروج شعاع من العين يلاقي المبصر، وهو مذهب جماعة من معتزلة البصرة والشيخ أبي جعفر.

وذهب آخرون من الأوائل إلى أنه إنما يكون بانطباع صورة المرئي في العين.

والقولان عندنا باطلان، أمّا الأوّل فلاستحالة خروج جسم من العين يلاقي نصف كرة العالم ويلاقي كرة الثوابت، واستحالة الانتقال على الأعراض. وأمّا الثاني فلاستحالة انطباع العظيم في الصغير، والعدر عنه بانطباع المبصر في المادة التي لا حظ لها في الصغر والعظم غير تامّ، وقد بيّناه في كتاب (الأسرار).

[١١٩/١٣٠] مسألة: شرط الأوائل والمعتزلة للإبصار بعد سلامة الآلة كثافة المبصر، بمعنى أن يكون ذا لون أو ضوء وإضاءة من ذاته أو من غيره، وأن لا يكون في غاية الصغر، وأن لا يكون بينهما حجاب وعدم البعد والقرب المفرطين وحصول المقابلة أو حكمها.

ثم إن المعتزلة والأوائل أوجبوا حصول الإبصار عند حصول هذه الشرائط، وخالفهم في ذلك الأشاعرة.

والأولون التجنّوا إلى الضرورة، والأواخر استدّلوا على عدم الإيجاب بأننا نبصر الكبير من البعيد صغيراً مع تساوي نسبة أجزائه إلى العين.

وأصحاب الانطباع أجابوا عن ذلك بأن انطباع الصورة في المقدار الصغير سبب لرؤيتها أصغر منها إذا انطبعت في المقدار الكبير، والمرئي إذا بُعد توهم مخروط قاعدته المرئي وزاوية العين، فكلما بُعد المرئي صغرت الزاوية، فكان المنطبع فيه أصغر.

/ [[ص ٢١٠]] وأصحاب الشعاع أجابوا بأن بعد المسافة سبب لتفرّق الأشعة، فلا يقوى على الإدراك التامّ.

[١٢٠/١٣١] مسألة: قال أصحاب الانطباع: إن صورة المرئي ينطبع في الرطوبة الجليدية ولا يقع عندها الإحساس، وإنما يقع عند ملتقى العصبين المجوفتين، وهناك روح مدرّكة، ولذلك تكون الصورة المدرّكة واحدة بخلاف اللمس باليد، فأمّا إذا لم يمتدّ المخروطان على هيئة التقاطع بل انتهى كلٌّ مخروط إلى جزء من الروح الباصر، أدركت الصورة الواحدة صورتين.

وأصحاب الشعاع قالوا: إن الشعاع الخارج من العين على

هيئة مخروط يكون رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي، وقوة هذا الشعاع في سهمي المخروط وهما يلتقيان عند المبصر ويتحدان، والأحول لا يلتقي سهماً مخروطية على شيء واحد، بل يرى الأشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهمين عليه، والطرفان متباينان، فتباين مدركاتهما.

والعذران عندي باطلان، أمّا الأوّل فلأن الروح جسم لطيف، فمن المتعدّر بقائه في الملتقى دائماً بحيث لا يتقدّم ولا يتأخّر، فكان يجب حصول الحول لأكثر الناس في أكثر الأوقات. وأمّا الثاني فلأن الطرفين إن اتّحدا عند المرئي كان واحداً، كما إذا اتّحد سهمي المخروطين، وإن لم يتّحدا كان المدرّك بكل واحد منهما بعض المرئي لا المرئي نفسه.

[١٢١/١٣٢] مسألة: قال أصحاب الانطباع: إن صورة الوجه تنطبع في المرآة فيدركها الإنسان إذا قابلها، لانطباع تلك الصورة مرّة ثانية في العين.

وهذا خطأ، وإلا لزم انطباع العظيم في الصغير. ولأنه يلزم أن لا يظهر لون المرآة عند انطباع الصورة فيها، كما أن الجدار إذا اخضرّ بالانعكاس لم يظهر لونه.

وأصحاب الشعاع قالوا: إنه يخرج الشعاع من العين ويلاقي المرآة وينعكس عنها إلى ما يقابلها.

/ [[ص ٢١١]] وهذا أيضاً ضعيف لما مرّ.

القول في بقیة الإدراکات:

في المشهور أن السماع إنما يكون بسبب تأدّي الهواء المنضغط بين قارع ومقروع إلى الصماخ.

وأمّا الشّم فقد اختلفوا فيه، فقال قوم: إنه لتكثيف الهواء المتّصل بالخيشوم بكيفية ذي الرائحة.

وقال آخرون: إنه يكون لانفصال أجزاء لطيفة من ذي الرائحة إلى الخيشوم.

وهذان الوجهان عندي جائزان.

وهاهنا وجه بعيد قال به من لا تحصيل له، وهو أن القوة الشامّة تتعلّق بمدرّكها وهو هناك.

وأمّا الذوق، فإنما يحصل بتوسّط الرطوبة اللعابية الخالية عن الطعوم، وهل الإدراك بانفعال تلك الرطوبة بكيفية الجسم أو بانفصال أجزاء من الجسم غائصة في اللسان مخالطة له؟ فيه احتمال.

والتالي باطل، فالقدم مثله. بيان الشرطيّة: أن عدمها يستحيل استناده إلى الذات، وإلا لكان الممكن لذاته ممتنعاً لذاته. ولا إلى الضدّ، لأنّ طريانه على المحلّ مشروط بعدمه، فلو علّل به لزم الدور. ولا إلى المختار، لأنّ التأثير إنّما يكون في أمر وجودي، وليس الإعدام / [[ص ٢١٣]] بوجودي. ولا إلى انتفاء الشرط، لأنّ شرطه الجوهر وهو باقٍ، والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض.

والجواب عن الأوّل: بالمنع من جعل البقاء عرضاً وإلا لزم الدور، وبالمنع من امتناع قيام العرض بالعرض.

وعن الثاني: لم لا يستند عدمه إلى الضدّ؟ قوله: لأنّ وجود الضدّ مشروط بانتفائه، قلنا: ممنوع، بل عدمه معلّل بطريان الضدّ، فليس أحد القولين أرجح من الآخر. سلّمنا لكن لم لا يستند إلى المختار؟

قوله: المختار إنّما يؤثّر في أمر وجودي، قلنا: ممنوع، فإنّ الممكن إذا حصل معه ترجيح أحد الطرفين وجب حصوله، سواء كان وجوداً أو عدماً، ضرورة تساوي نسبتها إلى الماهيّة. سلّمنا لكن لم لا يستند إلى انتفاء الشرط؟

قوله: الشرط هو الجوهر، قلنا: دعوى الانحصار ممنوعة، فأين البرهان؟ سلّمنا لكن لم لا ينتفي في الزمان الثالث أو ما بعده لا لسبب بل لذاته؟ كما يقولون: إنّهُ ينتفي في الزمان الثاني كذلك.

[١٣٤/١٢٣] مسألة: ذهب الأوائل ومعمّر إلى صحّة قيام العرض بالعرض، وهو الحقّ عندي.

وذهب جماعة من المتكلّمين إلى الامتناع. لنا: أن السرعة عرض قائم بالحركة، وكذلك البطء.

/ [[ص ٢١٤]] احتجّوا بأنّه لا بدّ من الانتهاء إلى الجوهر، وحيثّ يكون الجميع في حيّز الجوهر تبعاً لحصول الجوهر فيه.

والجواب: لا منازعة في ذلك، فإنّنا مقرّون بالانتهاء إلى الجوهر، ولكن المنازعة في قيام البعض ببعض وقيام ذلك البعض بالجوهر، وما ذكره لا ينفي ذلك.

[١٣٥/١٢٤] مسألة: المشهور عند المعتزلة والأشاعرة امتناع قيام العرض بمحلّين، وجوّز أبو هاشم قيام التأليف بمحلّين ومنع من الزائد.

والأوائل ذهبوا إلى أنّ العرض الواحد قد يحلّ بمحلّين، لا

وأما اللمس، فإنّه أنفع الإدراكات للحيوان، لأنّه باعتباره يبعد من المنافي وباعتبار الذوق يجتلب النفع، ولمّا كان دفع الضرر أقدم من جلب النفع كان اللمس أقدم.

وقد ظهر من هذا أنّ كلّ ذي قوّة لمس فإنّ فيه قوّة تحريك، واختلّفوا فذهب قوم إلى أنّ اللمس ليس قوّة واحدة، بل هو قوّة أربع:

الأولى: الحاكمة بين الحارّ والبارد.

والثانية: الحاكمة بين الرطب واليابس.

والثالثة: الحاكمة بين الصلب واللين.

والرابعة: الحاكمة بين الخشن والأملس.

وآخرون جعلوها واحدة، وهو الأولى.

/ [[ص ٢١٢] البحث الحادي والعشرون: في أحكام الأعراض:

مسألة: الأعراض باقية عند جماهير المعتزلة، خلافاً للأشاعرة، وأدعى أبو الحسين الضرورة في ذلك.

واستدلّ غيره بأنّها ممكنة في الزمان الأوّل، فتكون ممكنة في الزمان الثاني، وإلا لزم انتقال الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، وهو محال. وهذه حجّة عوّل عليها الجمهور، وارتضاها أكثر الناس.

أقول: إنّها عند التحقيق غير مرضيّة، فإنّهم إنّ عنوا بكونه ممكناً في الزمان الثاني لزم كونه ممكن الوجود في الزمان الثاني بدلاً

عن الوجود في الزمان الأوّل، فهو حقّ، ولكن ذلك لا يدلّ على جواز البقاء. وإنّ عنوا به أنّه إذا كان ممكن الوجود في الزمان

الأوّل ثمّ وجد فيه كان ممكن الوجود في الزمان الثاني عقيب وجوده في الزمان الأوّل فهو ممنوع، ولا يلزم من عدم إمكانه بهذا

المعنى انتقاب الشيء من الإمكان إلى الامتناع، وذلك لأنّ الممتنع هاهنا ليس هو الوجود المطلق، وإنّما الممتنع هاهنا هو الوجود

المقيّد بكونه بعد وجود أوّل أعني البقاء وهو نفس المتنازع، ولا يلزم من امتناع الوجود المقيّد كون الشيء ممتنعاً في نفسه، ومثال

هذا الصوت، فإنّه ممكن الوجود في الزمان الأوّل غير ممكن الوجود في الزمان الثاني، وكذلك الحركة عند من يقول بأنّ

الأكوان غير باقية، فلتلمح هذه الفائدة.

حجّة الأشاعرة أنّ البقاء عرض، فلو كانت الأعراض باقية

لزم قيام العرض بالعرض، ولأنّها لو بقيت لاستحال عدمها،



والنظام لَمَّا قال بأن الجواهر لا تبقى، استغنى عن التزام هذا المحال، وإن كان بقوله ذلك قد ارتكب محالاً.

والأوائل لَمَّا قالوا: إن الإيجاد والإعدام متساويان في صحّة الاستناد إلى المؤثر، اندفع عنهم هذا المحال.

والبغداديون لَمَّا أثبتوا البقاء معني باعتباره تبقى الذات وباعتبار عدمه تفني، استغنوا عن التزام هذا المحال.

وبعد هذا فالحق ما ذهب إليه الأوائل.

#### القول في أحكام الفناء:

الذي ذهب إليه مشايخ المعتزلة أن الفناء تماثل، ولا يوجد فيه اختلاف ولا تضاداً، قالوا: لأنّ أخصّ صفاته كونه منافياً للجوهر، وهو مشترك بين أفرادها، والاشتراف في أخصّ الصفات يستلزم الاشتراك في الذات.

وهو عندي ضعيف لما مرّ غير مرّة، والشيخ أبو جعفر وقف في ذلك.

[١٣٩/١٢٨] مسألة: قالوا: الفناء لا يبقى، وإلا لزم أحد الأمرين: إمّا التسلسل، أو يبقى مع الله تعالى شيء دائماً، والتالي بقسميه باطل، فالمدّمْ مثله. / [[ص ٢١٦]] بيان الشرطيّة: أنّ الباقي لا يتنفي إلاّ بضدّ، فالفناء الباقي إمّا أن لا يتنفي، أو يتنفي. والأوّل أحد القسمين، والثاني يلزم منه القسم الأوّل، لأنّ الكلام في ضده كالقلام فيه. وأمّا بيان بطلان القسمين، أمّا الأوّل فبالبرهان، وأمّا الثاني فبالإجماع.

[١٤٠/١٢٩] مسألة: قالوا: الفناء غير مقدور بالقدرة، وإلا لزم القدرة على الجواهر، والتالي باطل، فالمدّمْ مثله. بيان الشرطيّة: أنّ القادر على الشيء قادر على ضده. وبيان بطلان التالي: أنّ القدرة لا يمكن أن يقع بها المخترع من الأفعال لما مرّ، وإنّما يقع منها المباشر والمتولّد، والأوّل يستحيل وقوع الجواهر به، وإلا لزم التداخل. والثاني على قسمين: منه ما يقع في محلّ القدرة كالنظر مع العلم والتأليف مع المجاورة، وهو أيضاً يلزم منه التداخل. ومنه ما يقع خارجاً عن محلّ القدرة، وهو باطل، لأنّه لا سبب لتعدّي الفعل عن محلّ القدرة إلاّ الاعتماد. وأجناسه ستّة، وهي مقدورة لنا، وليس تقع الجواهر بها، لأنّها لو اعتمدنا طول الدهر على زقّ مشدود الرأس لم يتولّد فيه الجواهر. فهذا ما قيل في هذا الباب، وهو ضعيف.

وهاهنا أعراض وقع فيها الخلاف مضيّ البحث عنها.

بمعنى أن يكون العرض الذي هو حالّ في أحد المحلّين حالاً في المحلّ الآخر، بل إنّ العرض الواحد حالّ في مجموع شيئين صاراً باجتماعهما محلاً واحداً له، كالحياة والعلم وغير ذلك.

احتجّ الأوّلون بأنّ العرض يستغني بكلّ واحد من المحلّين عن الآخر حال احتياجه إليه، هذا خلف. ولقائل أن يمنع ذلك.

[١٣٦/١٢٥] مسألة: اتفق المتكلمون والأوائل على امتناع الانتقال على العرض، واستدلّوا عليه بأنّه محتاج في تشخّصه إلى المحلّ، فيستحيل انتقاله عنه.

أمّا الصغرى، فلائّه لولا ذلك لما حلّ فيه، والتالي باطل، فالمدّمْ مثله. بيان الشرطيّة: أنّه حينئذ يكون مستغنياً عنه، أمّا في الوجود فبعلة، وأمّا في التشخّص فيها يُشخّصه، والاستغناء ينافي الحلول. وبيان بطلان التالي ظاهر. والكبرى غنيّة عن البيان. وهذه الحجّة لا تخلو من بعد.

البحث الثاني والعشرون: في بقيّة الأعراض وقع فيها الخلاف بين المتكلمين:

[١٣٧/١٢٦] مسألة: ذهب البغداديون وجماعة من الأشاعرة إلى إثبات البقاء، ونفاه جماعة من المعتزلة.

احتجّ الأوّلون بأنّ الذات لم تكن باقية حال الحدوث، ثمّ صارت باقية.

/ [[ص ٢١٥]] والجواب: لا نسلم أنّ تغير الذات في ذلك يدلّ على الثبوت.

واحتجّ الآخرون بأنّه لو كان البقاء ثابتاً لزم التسلسل، واللّازم باطل، فالملزوم مثله.

والحقّ عندي أنّ البقاء أمر اعتباري هو مقارنة الوجود لزمان بعد الزمان الأوّل، وقد يعرض له هذا المعنى وينقطع بانقطاع الاعتبار.

[١٣٨/١٢٧] مسألة: أثبت أبو هاشم وأتباعه الفناء معني، ونفاه الباقيون، وهو الحقّ.

واستدلّ بأنّ الجواهر باقية يصحّ عدمها، ولا يمكن ذلك إلاّ بثبوت الفناء. أمّا أنّها باقية فقد مضى، وأمّا صحّة عدمها فلما يأتي.

وأما أنّ ذلك يستلزم ثبوت الفناء، فلأنّ الإعدام إمّا أن يكون للذات وهو محال، أو للفاعل وهو محال، لأنّ تأثير المؤثر إنّما يكون في الإيجاد لا في الإعدام، لأنّ التأثير هو إيجاد أثر أو لطريان الضدّ، وهو الفناء.

المقصد الثاني: في تقسيم الموجودات على رأي الأوائل:

قالوا: الموجود إما أن يكون واجباً لذاته أو ممكناً، والممكن إما أن يكون جوهرًا أو عرضاً، والجوهر إما أن يكون محلاً لغيره وهو الهيوئى، أو حالاً في غيره وهو الصورة، أو مركباً منهما وهو الجسم، أو لا محلاً ولا حالاً، فإن كان متعلقاً بالأجسام تعلق التدبير فهو النفس، وإلا فهو العقل.

وأما العرض فأقسامه تسعة: الكم، والكيف، والمضاف، والأين، والمتى، والوضع، والملك، وأن يفعل، وأن يفعل.

/ [[ص ٢١٧]] أما واجب الوجود فسيأتي البحث عنه. وأما الهيوئى والصورة فقد مضى البحث عنهما وعن بعض مباحث الأجسام، فلنأت على البحث عن البواقي، وعن أحكام الأعراض.

البحث الأول: في بقية الكلام في الأجسام:

الأجسام على ضربين: بسائط ومركبات، فالبسيط هو الذي لم يتركب حقيقته من أجسام مختلفة الطبائع، وهو على ضربين: فلكي وعنصري.

فها هنا مطلبان:

[المطلب الأول: في الأجسام الفلكية:

١٣٠/١٤١] مسألة: المشهور عند الأوائل أن الأفلاك غير ملوثة، وإلا لحجبت عن إبصار الكواكب المرتسمة في فلك الثوابت. وأيضاً فهي بسائط فهي غير ملوثة، لأن سبب اللون المزاج.

والحجبتان رديتان، أما الأولى فلجواز أن يكون لها لون ضعيف كالبلور فلا يحجب عن الإبصار. ولأنه جاز أن يكون ما وراء الفلك الثامن ذا لون. وأما الثانية فالصغرى ممنوعة وقد مضى البحث فيها، والكبرى منقوضة بالقمر.

ثم قالوا: إن الزرقة سببها أن السماء شفاة، والشفاف إذا لم ير ورائه ملون فإنه يكون كالمظلم، وفي الجو أجزاء غبارية وبخارية مضيئة، فيختلط المضيء بالمظلم فيتحيل الزرقة.

تذنب: قالوا: لو كان المحيط مكوكباً لرؤيت الكواكب، والتالي كاذب، فالمقدم مثله. والملازمة مبنية على كون الفلك غير ملون، وقد مضى. وعلى أن الكواكب ملوثة، وفيه منازعة بين القوم، وإن كان أظهر أنها ملوثة. / [[ص ٢١٨]] ومع تسليم هذين المقامين يتحمل أن يكون عدم الرؤية للصغر لا لفقدان اللون.

١٤٢/١٣١] مسألة: قالوا: نور القمر مستفاد من الشمس، لأنه مع التوسط يكون مظلماً، والظاهر في محوه عندهم أن أجزاء كوكبته مظلمة مرتسمة فيه أوجبت فيه الظلمة.

واختلفوا في المجرة، فذهب أرسطو إلى أنها أبخرة دخانية متكاثفة واففة في الهواء.

وذهب آخرون إلى أنها أجزاء كوكبية قليلة الضوء متقاربة الوضع صغيرة المقدار.

واستبعدوا القول الأول، لاستبعاد بقاء البخار مدة مديدة في الهواء من غير تطرق خلل ولا نقصان.

المطلب الثاني: في الأجسام العنصرية:

أقربها إلى الفلك النار، وأبعدها الأرض، ويتلوها الماء، ثم الهواء.

وقالوا: وشكل الهواء والنار الكرة، لأنها بسائط فلا يقتضي الاختلاف في الشكل.

وأما الأرض والماء فإنهما وإن كانا كرتين لكنهما غير حقيقتين، لما يوجد في الأرض من الأغوار والجبال.

١٤٣/١٣٢] مسألة: الحق أن الأرض ساكنة في موضعها بفعل الفاعل المختار لما يأتي.

واختلف الأوائل في ذلك، فمحققوهم زعموا أن السبب في ذلك الصورة النوعية، وآخرون جعلوها غير متناهية من جانب السفلى، وهو باطل، لما مر من التناهي.

ومنهم من جعل السبب جذب الفلك لها من جميع الجوانب، وآخرون قالوا: السبب دفع الفلك من جميع الجوانب.

وهما باطلان، وإلا لما رجعت المدرة المرمية إلى فوق، ولكننا نحس بالمدافعة.

١٤٤/١٣٣] مسألة: قالوا: الماء يحيط بثلاثة أرباع الأرض، بناءً منهم على أن / [[ص ٢١٩]] الأجسام متعادلة حجماً، فلو لم يكن محيطاً بالأرباع الثلاثة لكان أقل من كلية الأرض.

ثم زعموا أن عنصر الماء هو البحر، وإلا فإما أن يكون في باطن الأرض فيكون أصغر من كلية الأرض بكثير، أو أن لا يكون في مكانه الطبيعي، وذلك مستبعد.

١٤٥/١٣٤] مسألة: للأرض كيفية فعلية هي البرودة، لأنها موجبة للثقل، وانفعالية هي اليبوسة، وللماء كيفية فعلية هي البرودة بالإحساس. واختلفوا في الأبرد من العنصرين، فالمشهور

الصور، هذا على رأي قوم، وعلى رأي آخرين الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية، وعلى رأي آخرين الفاعل هو الكيفية لا غير بدليل إسخان الماء البارد بالماء الحار.

وهذان ضعيفان، وإلا لزم انكسار القاسر بالمنكسر، وهو محال.

[١٣٧/١٤٨] مسألة: المادّة البخاريّة إذا تصاعدت متكاثفة بالغة الطبقة الباردة من الهواء، وكان البرد شديداً، وأصابها البرد قبل اجتماعها وانخلاقها حباباً تنازلت ثلجاً، وإن أصابها بعد الاجتماع نزلت برداً، وإن لم يشتدّ بالبرد تكاثف البخار بذلك القدر من البرد واجتمع وتقاطر، فالاجتماع هو السحاب، والمتقاطر هو المطر.

وإن لم يبلغ الطبقة الباردة، فإن كانت كثيرة فقد ينعقد سحاباً مائلاً لشدة برد الهواء القريب من الأرض، وقد لا ينعقد لفقدان شدة البرد فيحدث الضباب. وإن كانت قليلة حدث منها الظل إذا ضربها برد الهواء ليلاً وعقدها ماءً محسوساً في أجزاء صغار لا يحسّ نزولها إلا عند الاجتماع، هذا إذا لم يتجمّد، فإمّا مع التجمّد فإنه يكون صقيعاً. وهاهنا آثار أخر كالهالات وقُوس قُزح وغير ذلك ذكرنا أسبابها في كتاب (الأسرار).

[ص ٢٢١] [١٣٨/١٤٩] مسألة: إذا تولدت الأبخرة تحت الأرض، وكانت دخانية كثيرة المادّة، فإن كان وجه الأرض متكاثفاً، وطلب البخار الصعود للحرارة الشديدة فيه تحرك في ذاته، لمعاوقة تكاثف الأرض له عن الصعود، فتحرّكت الأرض وحدثت الزلزلة، وقد تشقّ الأرض إذا كانت قويّة، والسبب الغائي فيها تذكرة فسقة العامّة رعب الله تعالى. وإن كانت الأبخرة ليست دخانية، فإن كانت كثيرة قويّة على تفجير الأرض بحيث يستتبع كل جزء منها جزءاً آخر حدثت العيون السيّالة. وإن لم يكُ بحيث يستتبع ما يعقبها حدثت العيون، وإن لم يقوَ على تفجير الأرض فهي مياه القني.

البحث الثاني: في النفس:

وفيه مطلبان:

المطلب الأوّل: في النفس السماويّة:

وهي كمال أوّل لجسم طبيعي ذي إدراك وحركة يتبعان تعقلاً كلياً حاصلًا بالفعل.

واستدلوا على إثباتها بأن حركة السماء إرادية على ما مرّ، وكلّ

أنه الماء بالإحساس، وفي التحقيق أنه الأرض، لأن الأكتف أبرد، وكون الشيء أبرد في الحس لا يلزم منه أن يكون أبرد في نفس الأمر، وإلا لكان الرصاص المذاب المستفيد للحرارة الممنوّ بالمعاوق أسخن من النار الصرفة.

وله كفيّة انفعاليّة هي الرطوبة، بمعنى سهولة التشكيك والبلّة.

وللهواء كفيّة فعلية هي الحرارة، فإن الماء إذا اشتدّ تسخينه يكون هواءً، وله كفيّة انفعاليّة هي الرطوبة، بمعنى سهولة التشكّل.

وللنار كفيّة فعلية هي الحرارة، وانفعاليّة هي اليبوسة بمعنى غير الالتصاق لا عسر التشكيل.

[١٣٥/١٤٦] مسألة: لا شك أن الهواء غير ملوّن، ووقعت المشاجرة بين القوم في البواقي.

[١٣٦/١٤٧] مسألة: للأرض ثلاث طبقات: أرض محضّة وهي القريبة من المركز، وطبقة بعضها منكشف هو البرّ، وبعضها أحاط به البحر.

وللهواء أربع طبقات: هواء ملاصق للأرض، ويليه الطبقة الباردة بسبب الأبخرة المتصاعدة، ويليه الهواء الصريف، ويليه الهواء الملاصق للنار الممتزج بشيء منها.

القول في المركّبات:

العناصر متضادة بصورها أو بأثارها، فإذا اجتمعت تداعت إلى الانفكاك إلا بقاسر، / [ص ٢٢٠] وذلك القاسر لا بد وأن يكون مقارناً لها، أو له إليها نسبة ما، وإلا لترجّح تأثيره بأحد المركّبات من غير مرجّح، هذا خلف.

فذلك القاسر إن كان صورةً أو نفساً فإنه يكون حادثاً لا بدّ له من مسبوقيّة استعداد في البسائط حتّى يحدث، والاستعداد إنّما يكون بواسطة الامتزاج، فإذا امتزجت العناصر انكسرت صرافة كلّ واحد منها بالآخر حتّى تستقرّ الكيفية المتوسطة بين الحارّ والبارد والرطب واليابس، وهي المزاج، فيفاض حينئذ الصورة الحافظة للاجتماع.

واختلف الأوائل في بقاء الصور عند التركيب، ومحققوهم أوجبوا البقاء، وإلا لكان أحداً لا امتزاجاً.

سؤال: أوجبت انفعال الصور وبقيائها، وذلك تضاداً.

جواب: ليس المنفعل الصور، بل الموادّ في الكيفيات، والفاعل

لكلّه إن تعلّق بها تعلّق به الكلّ، أو انقسام المعلوم إن تعلّق بجزء ما تعلّق به الكلّ، وإن لم يتعلّق الجزء بشيء، فإن حصل عند الاجتماع هيئة كان ذلك هو العلم، ويكون التركيب في القابل أو الفاعل، وإن لم يحصل لم يكن / [[ص ٢٢٣]] العلم علماً، فمحلّ العلم غير منقسم، وإلا لزم قيام الواحد بمحلّين، أو انقسام ما ليس بمنقسم، وهما محالان.

وعلى هذه الحجّة إيرادات، أشكلها: أن حلول ما ليس بمنقسم في المنقسم لا يوجب الانقسام إلا إذا كان الحلول على نعت السريان، وذلك كما في الإضافات والنقطة وغير ذلك، فالأوائل محتاجون إلى بيان أن حلول العلم في العالم على نعت السريان، وذلك ممّا لم يتعرّضوا لبيانه.

الثاني: أن هاهنا معلومات كليّة، فلا تكون حالة في ذي وضع، وإلا لم تكن كليّة.

وفيه إشكال، فإنّه يبني على أن العلم يستدعي الحصول في العالم.

الثالث: أنّا نتخيّل بحراً من زئبق وجبلاً من ياقوت، فمحلّ هذا التخيل إن كان جسماً لزم انطباع العظيم في الصغير.

إن قيل: المنطع هو الصورة لا البحر والجبل.

جواب: لا بدّ أن تكون صورة الجبل أكبر من صورة النقطة وما شاكلة، فيلزم المحذور، وإلا ثبت المطلوب.

والإشكال عليه كما في السابق.

وأما المتكلمون فقد استدّلوا بأنّ لا نعقل من ذاتنا إلا الأجزاء

الجسمانيّة التي لأبداننا، فإن كان الإنسان عبارة عن جملة الأجزاء لزم

الانعدام عند تبدّل الأجزاء وانحلالها، وهو باطل بالضرورة، فوجب

القول بكون الإنسان عبارة عن بعض تلك الأجزاء، وهي الأجزاء

الأصليّة الباقية من أوّل العمر إلى آخره. وهذا لا يخلو من ضعف.

وإذا قد عرفت ضعف الكلامين فعليك باستخراج أدلّة

أخرى غير هذه، فإنّ جُلّ ما ذكره في هذا غير مفيد لليقين.

#### القول في قوى النفوس:

أما النباتيّة، فقواها ثلاث: الغذائية، والنامية، والمولدة.

/ [[ص ٢٢٤]] وللغاذية خوادم أربع: الجاذبة للغذاء،

والماسكة، والهاضمة، والدافعة.

والنامية هي التي يصدر عنها اتّصال جسم بالجسم المعتدي

مداخلاً له في جميع أقطاره على التناسب.

إرادة فلا بدّ فيها من شعور، فالفاعل للحركة الفلكيّة له فعل وشعور فهو النفس.

والجواب: المنع في الصغرى.

[١٣٩/١٥٠] مسألة: قالوا: كلّ حركة إراديّة لا بدّ لها من

غاية، وتلك الغاية إن كانت حاصلة لزم طلب المحال، وإن كانت

ممتنعة الحصول فكذلك، وإن كانت تحصل بالحركة لزم الوقوف

وهو محال، ولا يجوز أن تكون الغاية هي الحركة، لأنّها ليست من

الكمالات المحسوسة ولا معقولة، فهي إذن التشبّه بالكمال من

كلّ وجه وكلّ غاية، فهي صورة لذي الغاية، فالتشبه متصوّر،

فالتشبه به متصوّر، والمشبه به مجرد، والمتصوّر للمجرد مجرد،

/ [[ص ٢٢٢]] فالنفس الفلكيّة مجردة، ولا يجوز أن تكون مجردة

من كلّ وجه، لأنّها فاعلة للجزئيّات، فهي نفس لا عقل.

والجواب: هذا بناء على امتناع انقطاع الحركة الفلكيّة، وهو

باطل. سلّمنا، لكن لا نسلّم أن التصوّرات الفلكيّة لا يشوبها

الخطأ لسبب قويّ يكون نسبتها إليها كنسبته الوهم إلينا. سلّمنا،

لكن لا نسلّم أن المتصوّر للمجرد مجرد، وسيأتي تقريره.

#### المطلب الثاني: في النفس الأرضيّة:

وهي كمال أوّل لجسم طبيعيّ أزلي، وإن أردنا تخصيص

التعريف بالنفس الحيوانيّة أضفنا إليه: ذا حياة بالقوّة.

واختلف الناس في تجريدتها، فمحقّقو الأوائل ذهبوا إلى أنّها

مجردة، وإلى هذا ذهب من أصحابنا الشيخ المفيد وبنو نوبخت،

والباقون اختلفوا، فمنهم من زعم أنّها مقارنة، فالمحقّقون من

هؤلاء ذهبوا إلى أنّها أجزاء أصليّة في البدن من أوّل العمر إلى

آخره لا تتطرّق إليها الزيادة والنقصان، وأنّها التي تُعبّر عنه

بقولك: أنا فعلت.

وآخرون ذهبوا إلى أنّ المخاطب والمكلّف إنّما هو الهيكل

المحسوس، وزعموا أنّ هذا أمر بديهي لا يقبل التشكيك، وهؤلاء

عن التحقيق بمعزل، وللناس اختلافات كثيرة في هذا المقام لا

حاجة إلى التطويل بذكرها لخلوّها عن الفائدة، فإذن المحرز من

المذاهب مذهب المحقّقين من الأوائل ومحقّقي المتكلمين، فلنأت

على حُجج القبيّلين ونفسخ منها ما يأتي، فنقول: استدلّ الأوائل

على تجريد النفس بوجوه:

الأوّل: أن هاهنا معلومات غير منقسمة كالوحدة وواجب

الوجود، فالعلم بها غير منقسم، وإلا لكان جزء العلم مساوياً

وبيان بطلان كثرتها: أن الكثرة إمّا نوعيّة وإمّا شخصيّة، والأوّل باطل لما يأتي من اتّحاد النفوس.

والثاني يلزم منه قَدَم الأبدان، لأنّ الكثرة إنّما يكون بين أشخاص النوع، فالعوارض المادّيّة ومادّة النفس البدن. وهذه الحجّة ضعيفة.

أمّا أوّلاً، فلأنّ المنقسم لا يجب أن يكون جسماً إلا إذا كانت القسمة قسمة مقدار.

وأمّا ثانياً، فالمنع من وحدة النفوس، وسيأتي.

وأمّا ثالثاً، فالمنع من افتقار الكثرة الشخصيّة إلى الموادّ، وإنّ سلّم فلا نُسَلِّم أنّ مادّة النفس البدن، ولئن سلّم فلا يلزم القَدَم، لجواز التناسخ.

وأفلاطون ذهب إلى قَدَمها، قال: لو كانت محدثة لكانت مادّيّة، وهو مبنيّ على أن الإمكان لا بدّ له من محلّ، وهو ممنوع.

[١٤٠/١٥١] مسألة: ذهب بعض الأوائل إلى أن النفوس البشريّة متّحدة في النوع، واستدلّ بعض المحقّقين عليه بأنّ النفوس يجمعها حدّ واحد، ولا شيء من المختلفات كذلك. والصغرى ممنوعة.

وقال غيره: إنّها لو اختلفت بعد الاتّحاد في كونها نفوساً لزم / [[ص ٢٢٦]] التركّب، والملازمة ممنوعة، وكذب التالي ممنوع أيضاً.

وذهب آخرون إلى أنّها مختلفة، لأنّها قد يختلف في الأخلاق. والملازمة ممنوعة.

[١٤١/١٥٢] مسألة: التناسخ باطل، واستدلّوا عليه بأنّه يلزم اجتماع نفسين على بدن واحد، لأنّ النفس حادثة لا بدّها من استعداد سابق، وهو حدوث المزاج، فعنده نقيض النفس عن المفارق، فلو تعلّقت به نفس أخرى مستنسخة لزم المحال. وفي الملازمة نظر.

والقائلون بقَدَم النفوس ذهبوا إلى جوازه مستدلّين بتذكّر العلوم حالة الفكر لا بتحصيلها، وهو ممنوع.

وللفرقة الأوّلي حجّة أخرى ضعيفة ليس هذا موضع ذكرها. [١٤٢/١٥٣] مسألة: قالوا: النفوس باقية بعد البدن، وإلاّ

لزم تركيبها من المادّة والصورة، وهو مبنيّ على أصلهم الفاسد من أنّ الإمكان يستدعي المحلّ الثبوتي على أن المنع قائم في كذب اللّازم.

والمولّدة هي التي يفصل جزءاً من الغذاء الذي هو من فواضل الهضم الأخير وتودعه قوّة من سنخه.

واستدلّوا لهم على ثبوت هذه القوّة ضعيف لأنّ تطوّل بذكره. وأمّا النفس الحيوانيّة، فلها قوتان: الإدراك والتحريك، أمّا الإدراك فقد يقع بالحواسّ الظاهرة وقد مضى، وقد يقع بالحواسّ الباطنة، وهي خمس في المشهور:

الأوّل: الحسّ المشترك، وهو المدرك لمثل المحسوسات حالة الحضور، وقد يجتمع عندها الحواسّ، وبرهنوا على إثباتها بإبصار القطرة النازلة خطأً، ولمشاهدة النائم والمريض صوراً لا يشاهدها غيرهما.

الثانية: الخيال، وهي قوّة حافظة لما تدركه الأوّلي يثبت فيه بعد الغيوبة عنها.

واستدلّوا على المغايرة بأنّ الخيال حافظ والحسّ قابل، فهما متغايران، وإلاّ لصدر عن الواحد أكثر من الواحد، ولأنّ الماء قابل وليس بحافظ.

الثالثة: الوهم، وهي قوّة تُدرك المعاني الجزئيّة، واستدلّوا على المغايرة بأنّ الحسّ لا تعلّق له بذلك. ولا يجوز أن يكون المدرك هو النفس، لأنّها إنّما تُدرك الجزئيّات بتوسّط الآلات.

الرابعة: الحافظة لما يدركه الوهم، والكلام على ثبوتها كما مرّ. الخامسة: المتخيّلة، وهي المتصرّفة في الصور المستحفظة في خزانتي الخيال والحافظة بالتركيب والتفصيل.

وأمّا القوّة المحرّكة، فاعلم أنّ الحركة الصادرة عن الحيوان إنّما تصدر عنه / [[ص ٢٢٥]] لحصول الحركة في الخيال يتبعه الإرادة، ثمّ يتبعه الشوق، ثمّ يتبعه تحريك القوّة العضليّة.

وأمّا النفس الإنسانيّة، فلها قوتان: عالمة وعاملة، وقد مضى تفسيرهما.

### القول في أحكام النفوس:

النفس محدثة، لما بيننا أنّ كلّ ما سوى الواجب ممكن، وأنّ كلّ ممكن محدث، وأرسطو وافقنا على هذا المطلب، ومن نازع في الكبرى احتاج إلى الاستدلال، وبرهانه: أنّها لو كانت قديمة لكانت إمّا واحدة أو كثيرة، والتالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله، والشرطيّة ظاهرة.

وبيان بطلان وحدتها: أنّها بعد التعلّق إنّ بقيت واحدة، فمعلوم زيد هو معلوم لكلّ إنسان، هذا خلف. وإنّ لم يبق انقسمت، فكانت جسماً.

فالصورة جزء علة الهيولى، فكيف منعوها الآن العلية؟ وأيضاً لم لا يكون هو النفس؟ ولا يلزم أن يكون عقلاً، لأن النفس لها فعل من دون البدن.

#### القول في أحكامها:

قالوا: إنَّها أزلية أبدية متكررة بالنوع، وإلا لكانت مادية، وهو ممنوع. وهي عاقلة لذاتها لتجردها، وكل مجرد عاقل، لحصول ذاته لذاته. وأيضاً ذاته يمكن اقترانها مع معقول آخر عند عاقل آخر، فيكون مدركاً للمعقول، لأنَّ المقارنة قد حصلت. ولا يمكن أن يقال: إنَّ حصولها في العقل شرط المقارنة، وإلا لكان الحصول سابقاً على استعداد الحصول، هذا خلف.

والاعتراض: الحصول يقال على معانٍ منها: حصول المعقول للعاقل المستلزم للتعلُّق، فلمَ قلتم: إنَّ للنفس حصول العقل لنفسه هو ذلك النوع من الحصول؟

وقوله: (إنَّها يقترنان في عاقل آخر فيكون مدركاً للمقارن) مغالطة، فإنَّ المقارنة الموجبة للتعلُّق هي مقارنة المعقول للعاقل لا مطلق المقارنة.

[١٤٦/١٥٧] مسألة: اتَّفَقُوا على كثرتها، لتكثُر الحركات جهةً وسرعةً وبطأً، فيكون المتشوق لكل واحد منها مغيراً لمتشوق الآخر، واختلفوا في تكثُر المعقول بتكثُر الكرات الجزئية كالحوامل والتداوير والكواكب، فأوجب الشيخ ذلك، ومنع منه قوم.

#### البحث الرابع: في الكم:

زعم الأوائل أنَّ الجسم مركَّب من الهيولى والصورة، وأنَّ المقدار زائد على الجسم وعرض فيه، وهو عبارة عن الجسم عند المتكلمين.

واستدلَّ الأوَّلون بتبدُّل أبعاد الشمعة إذا كانت كرة عند تكعيبها مع بقاء الجسمية، وهو بناء على نفي الجوهر، ومع تسليمه فجاز أن يكون المتبدُّل هو الأشكال.

والتكلمون قالوا: إنَّ كان محلُّ المقدار مقداراً لزم اجتماع المثليين، وإلا كان مجرداً، وهو منكر عندهم.

#### التفريع على قول الأوائل:

رسموا الكمَّ بأنَّه القابل للمساواة واللأمساواة، وبأنَّه القابل للانقسام، وبأنَّه الذي يوجد فيه واحد بالفعل أو بالقوة عادةً. والرسوم رديئة.

وذهب آخرون إلى أنَّها فانية، قالوا: لأنَّ كلَّ كائن فهو فاسد. والكلية ممنوعة، إذ لا يلزم من القبول الحصول الفعلي.

[١٤٣/١٥٤] مسألة: من مشاهيرهم أنَّ النفس لا تُدرك الجزئيات إلا بالآلات، لأنَّها لو أدركتها لذاتها لم يتوقَّف الإبصار على المعين، والتالي باطل، والمقدَّم مثله.

وأيضاً إذا تخيلنا مربعاً مجنحاً لم يُعيَّن وقع الامتياز، وليس للمأخوذ عنه، فقد يكون معدوماً، ولا لذاتها ولوازمها لفرص تساويها، ولا لعوارضها سوى المحلِّين، لتساوي نسبة العارض إليهما. وهذا لا يخلو عن ضعف.

[١٤٤/١٥٥] مسألة: ذهب بعضهم إلى إثبات نفوس للحيوانات مدركة للكلِّيات، وهو مستبعد، قال: لأنَّها مدركة للجزئي، فهي تُدرك الكلِّي الذي هو جزؤه، وهو خطأ، فإنَّ جزئية الكلِّي إنَّما هي في العقل المتنفِّي عن الحيوانات.

[١٤٥/١٥٦] مسألة: ذهب قوم إلى أنَّ الملائكة والجنَّ أجسام لطيفة قادرة على التشكيل بأشكال مختلفة، وربما فسَّر الأوائل الملائكة بالنفوس الفلكية، والجنَّ / [[ص ٢٢٧]] والشياطين بالنفوس الأرضية الشريفة.

ومشايخ المعتزلة أنكروا الجنَّ، لأنَّها إنَّ كانت كثيفة وجب إدراكها، وإلا تمزقت عند هبوب الرياح، ولا تكون قوية على الأفعال [الشاقة]. ويمكن أن يقال: إنَّها غير كثيفة وغير لطيفة بمعنى رقة القوام، وإنَّ كانت لطيفة بمعنى الشفافية، فيندفع المحاذير.

#### البحث الثالث: في العقول:

وأقوى حُججهم على إثبات العقل أنَّه تعالى واحد لا يصدر عنه إلا واحد، فالصادر الأوَّل إنَّ كان جسماً لزم الخلف، لتكثُّره. وإنَّ كان هيولى كانت الهيولى فاعلة لما بعدها، فالقابل فاعل. وإنَّ كان صورةً فالصورة فاعلة من دون الهيولى، فيستغني في وجودها عنها. وإنَّ كان نفساً كانت فاعلة من دون البدن، فيكون عقلاً. وإنَّ كان عرضاً لزم الدور.

والاعتراض المنع من تكثُر الجسم. وأيضاً جواز استناد الكثرة إلى الواحد. وأيضاً إنَّها يلزم ذلك على تقدير الموجب، أمَّا على تقدير الاختيار فلا. وأيضاً المنع من كون الفاعل غير قابل. وأيضاً يجوز أن يكون هو الهيولى، ولا يكون الهيولى بانفرادها فاعلة لما بعدها، بل شريكة، فلا يلزم ما يذكرونه من المحذور. وأيضاً

وإلا فهي الحالات. ومن جملة هذا النوع الصحّة والمرض، فالصحّة هي الكيفيّة التي بها يكون بدن الحيّ بحيث يصدر عنه الأفعال اللاتقة به سليمة، والمرض يحتمل أن يكون عدم الصحّة، فالتقابل تقابل العدم والملكة، ويحتمل أن يكون هو الحياة التي باعتبارها تكون الأفعال غير سليمة، فالتقابل تقابل الضدين.

الرابع: الكيفيات المختصة بالكميات، إمّا المتصلة بالاستقامة والانحناء، وإمّا المنفصلة كالزوجيّة والفرديّة. وزعموا أن لا تقابل بين الاستقامة والانحناء تقابل الضدين، لأن شرط الضديّة الأثحاد في الموضوع ولا اثحاد.

واختلف الأوائل في التقابل بين الزوجيّة والفرديّة، فالجمهور على تقابل العدم والملكة، وغير المحققين على تقابل الضديّة.

#### البحث السادس: في المضاف:

قد وقعت المنازعة في وجود الإضافة، فذهب جمهور الأوائل إليه، وآخرون منهم والمتكلمون على خلاف ذلك.

احتجّ الأوائل بأنّ فوقيّة السماء ليست عدما محضاً ولا نفس السماء، فهي إذن صفة ثبوتية زائدة على الذات.

واحتجّ المتكلمون بلزوم التسلسل على تقدير الوجود ضرورة افتقار العرض إلى المحلّ الذي هو نفس الإضافة. وأيضاً يلزم كون الباربي تعالى محلاً للحوادث. والأخير أقرب إلى الحق.

#### / [[ص ٢٣١]] التفريع على قول الأوائل:

قالوا: من خاصّيته وجوب الانعكاس، أمّا مع عدم الحاجة إلى حرف النسبة كالعظيم والصغير، وأمّا مع الحاجة إلى المتساوي منه كالمولى والعبد، أو إلى المختلف كالعالم والمعلوم، ومن خواصّه وجوب التكافؤ، ولا ينتقض بالمتقدّم والمتأخّر، لأنّها إضافتان توجدان معاً في العقل معروضين ثابتين في العقل.

[١٥٠/١٦١] مسألة: لا شكّ في اقتضاء الإضافات أموراً معروضة لها لذواتها، فإن كانت تلك الأمور مختلفة بحقائقها فالإضافات كذلك، وإلا فهي مختلفة بالأشخاص. وللمانع أن يمنع فيها، فإنّه لا شكّ في أن إضافتي البنوة والأبوة مختلفان بالنوع وإن كان معروضهما واحداً، والأقرب تساوي إضافتي أبوة زيد والفرس وإن اختلف الموضوع، قالوا: وكذلك اذا تضادّت المعروضات تضادّت الإضافات، فإنّ الأسخن يضادّ الأبرد، والعظيم والصغير غير متضادّين.

أمّا الأوّل، فللزوم الدور، ضرورة أنّ المساواة عرض ذاتي للكمّ، فلا يمكن تعريفها إلاّ به.

وأمّا الثاني، فلأنّ القابل للانقسام هو الهيولى على رأيهم. اعتدروا بأنّ الهيولى قابل، وعلّة استعدادها هو المقدار، ولا استبعاد في إعداد شيء شيئاً يؤدّي إلى المنافي كالحركة والسكون.

/ [[ص ٢٢٩]] وأمّا الثالث، فلاشتماله على التريد.

وهذه الرسوم وإن كانت رديئة لكن أقربها الأخير.

[١٤٧/١٥٨] مسألة: قالوا: الكمّ جنس لنوعي المتصل والمنفصل، أمّا المنفصل فليس إلاّ العدد، وأمّا المتصل فإنه جنس للقارّ وغير القارّ، أمّا غير القارّ فالزمان لا غير، وأمّا القارّ فإنه جنس لما يقبل الانقسام في جهة واحدة لا غير وهو الخطّ، ولما يقبلها في جهتين وهو السطح، ولما يقبلها في الثلاث وهو الجسم التعليمي، فهذه أقسام الكمّ بالذات.

وأمّا الكمّ بالعرض فيقال لما يحلّ فيه أو بالعكس، [أو يحلّ الكمّ فيه كالجسم الطبيعي]، أو لما يكون له إليه نسبة ما كالتقوى.

[١٤٨/١٥٩] مسألة: الكمّ لا ضدّ له، أمّا المنفصل فلأنّ كلّ عدد يتقوم بالآخر ويقيم، وأمّا المتصل فلأنّ السطح قابل للخطّ المقبول للجسم، فلا تضادّ. والزوجيّة والفرديّة عرضان للعدد، وبينهما تقابل العدم والملكة على مذهب المحققين، والاستقامة والانحناء على رأي محققهم لا يعرضان لموضوع واحد.

[١٤٩/١٦٠] مسألة: الكمّ غير قابل للشدة والضعف، فإنّه لا يعقل أن ثلاثة أشدّ من ثلاثة أخرى في العددية، ولا سطح أشدّ من سطح آخر، نعم إنّه قابل للزيادة والنقصان، وبين الشدة والضعف والزيادة والنقصان فرق دقيق.

#### البحث الخامس: في الكيف:

وهو العرض الذي لا يتوقّف تصوّره على تصوّر غيره، ولا يقتضي القسمة واللاقسة في محله اقتضاءً أوّلياً، وأنواعه أربعة:

الأوّل: الكيفيات المحسوسة، فإن كانت راسخة سمّيت انفعاليات، وإلا فهي / [[ص ٢٣٠]] انفعالات، ولا شكّ في وجودها، وإن كان قد نُقِلَ عن بعض المتكلمين عدمها، والإحساس بالحرارة النارية إنّما حصل بإجراء العادة وليس في النار حرارة. وهذا القول لا يخلو عن المكابرة.

الثاني: القوّة واللاقوة كالمراضية والمصحاحية.

الثالث: الكيفيات النفسانية، فإن كانت راسخة فهي الملكات

والصفة إذا أوجبت صفةً ككون الحي حياً فإنه يوجب له كونه مدرِكاً إذا وُجِدَ المدرك، فإنَّ الموجب يُسمَّى مقتضياً، والموجب مقتضى.

والبغداديون يُسمُّون السبب علَّةً والعلَّة معنًى، وذلك لا مشاخَّة فيه.

/ [[ص ٢٣٤]] قالوا: والصفة على ضربين: واجبة، إمَّا على الإطلاق، وهي التي تستند إلى الذات، وبها يقع المخالفة والمائلة، وتكون حاصلة حالي الوجود والعدم كالجوهرية. وإمَّا بشرط، إمَّا متَّصل كالتحيز الواجب بالذات التي هي جوهر بشرط الوجود الذي هو متَّصل بالجوهر. وإمَّا منفصل نحو كون المدرك مدرِكاً الواجب عند وجود المدرك لكونه حياً. وقد يُسمَّى هذه الصفة لا للنفس ولا للمعنى.

وجائزة، تتعلق إمَّا بالفاعل وهو قسيان: أحدهما المؤثر فيه كونه قادراً، وهو الحدوث لا غير.

والثاني المؤثر فيه كونه عالماً كالأفعال المحكمة، أو مريداً ككون الكلام أمراً ونهياً وخبراً.

وإمَّا بالمعنى، وكلُّ صفة تتجدد مع جواز أن لا تتجدد والأحوال واحدة، فإنَّها تستند إلى معنى.

قالوا: والصفات على ضربين: أحدهما يرجع إلى الآحاد كرجوعه إلى الجملة، وهي صفات الأجناس كالجوهرية.

والثاني يرجع إلى الجملة دون الأجزاء، إمَّا باعتبار استحالة رجوعها إلى الآحاد كالقادر والعالم، وإمَّا باعتبار المواضع كالأمر الموضوع للجملة لا لآحاد الحروف، ولقد كان يمكن وضعه لغةً للآحاد.

قالوا: وكلُّ صفة لا بدَّ لها من حكم، كما أن كلَّ ذات لا بدَّ لها من صفة، فحكم صفة النفس التماثل والاختلاف والمضادة،

وحكم الحي رفع استحالة كون القادر قادراً عالماً، وحكم القادر صحَّة الفعل على بعض الوجوه، وحكم العالم صحَّة الأحكام،

وحكم المريد صحَّة تأثير أحد الوجهين.

[٢/١٦٣] مسألة: لا شكَّ في أنَّ المعلول واجب عند علته ممتنع عند عدمها، وإلَّا / [[ص ٢٣٥]] لكان نسبة الوجود

والعدم عند وجودها إليه بالسوية، فترجيح أحد الطرفين في وقت يستلزم الترجيح من غير مرجح، فيستحيل استناد معلول شخصي

إلى علتين تامتين، وإلَّا لاستغنى بكلِّ واحدٍ منها عن كلِّ واحدٍ منها، فتقع الحاجة حالة الاستغناء، هذا خلف.

والمنع متوجَّه فيهما، فإنَّ الأسخن فيه نوعان من التقابل: أحدهما تقابل السخونة والبرودة، وهو تقابل الضدية. والثاني تقابل العارض للسخونة والعارض للبرودة، وهو تقابل التضاييف، وباعتباره كانا متضاييفين، فكيف يُجَعَل تقابل العارض الذي هو تقابل التضاييف بعينه تقابل الضدية؟ اللهمَّ أن يجعلوا للعارض تقابليين: أحدهما للتضاييف، والثاني للضدية، فيجب عليهما إقامة الدالِّ عليه.

البحث السابع: في بقية الأجناس:

ال (أين) نسبة الشيء إلى المكان، ولا شكَّ في زيادته على الجسم والمكان.

وال (متى) نسبة الشيء إلى الزمان، وهو مغاير للزمان، والمتكلمون أنكروا ثبوته، وإلَّا لزم التسلسل.

/ [[ص ٢٣٢]] والوضع وهو الهياة الحاصلة للجسم بسبب اعتبار نسبة أجزائه بعضها إلى بعض وإلى الأمور الخارجة.

والملك وهو نسبة التملك للشيء. وأن يفعل وهو المؤثرية. وأن يفعل وهو المتأثرية. والمتكلمون أنكروهما، للزوم التسلسل.

وبعض الناس جعل المقولات أربعاً: الجوهر، والكُم، والكيف، والنسبة.

واعلم أنَّ حصر أجناس الموجودات في هذه، وأنَّ هذه أجناس ممَّا يمتنع إثباته بالحجة.

/ [[ص ٢٣٣]] المنهج الثالث: في أحكام الموجودات:

وفيه أربعة مطالب:

[المطلب الأول: في العلة والمعلول:

العلَّة هي ما يحتاج إليه الشيء، وهي مادية وصورية وفاعلة وغائية. وأيضاً فهي إمَّا قريبة أو بعيدة. وأيضاً فهي إمَّا عامَّة أو خاصَّة. وأيضاً فهي إمَّا بالعرض أو بالذات.

والحقُّ أنَّ العلية من الصفات الاعتبارية حكمها في الوجود والعدم واحد، ممكن أن يكون بعض الأعدام علَّة لبعض آخر،

لعدم العلة، والشرط وإن كان قد يُورَّع فيه بناءً على أنَّ العلية أمر ثبوتي يستحيل اتِّصاف المعدوم به، وهو خطأ، وإلَّا لزم التسلسل.

[١/١٦٢] مسألة: قد وقع الاصطلاح بين البصريين أنَّ

الموجب على قسمين: معنى وصفة.

والمعنى على ضربين: علَّة وسبب، فالعلَّة ما أوجبت صفةً لغيرها، والسبب ما أوجب ذاتاً.



لزم التسلسل. والقائلون بوجودهما - وهم أوائل القدماء - قالوا: إنَّهما عرضان، أمَّا الوحدة فلائمها إنَّ كانت جوهرًا استحال حلولها في العرض، والعدد المركَّب من الوحدات يستحيل أن يكون جوهرًا، فإنَّ مجموع المفترقات إلى المحلِّ مفتقر إليه بالضرورة، وفي هذه الحجَّة حوالة على أنَّ وحدتي الجوهر والعرض متَّحدتان في المفهوم، وعليه منع.

واعلم أنَّ الواحد مقول بالتشكيك على ما تحته، فأولاها به مجرد الوحدة، ثمَّ الواحد بالشخص، ثمَّ بالنوع، ثمَّ بالجنس. ويتفاوت الأولويَّة بتفاوت الأجناس قرباً وبعداً، ومن الواحد ما هو بالذات، ومنه ما هو بالعرض، [كقولنا: الضاحك كاتب، فإنَّهما واحد لا من حيث ذاتهما، بل من حيث إنَّهما عرضان لذات واحد وهو الإنسان].

[٦/١٦٧] مسألة: صدور المشائيين استفادوا من معلِّمهم أنَّ ليس عدد مقومًا لآخر، فالعشرة متقومة بالأحاد لا بالخمستين، لأنَّه ليس تقومها بخمستين أولى من تقومها / [[ص ٢٣٧]] بالسبعة والثلاثة والستة والأربعة، ومن المحال تقوم الشيء بأجزاء مستقلة ثمَّ تقومه بأجزاء أخرى مغايرة للأول مستقلة.

[٧/١٦٨] مسألة: قالوا: لا شك أنَّ بين الواحد والكثير مقابلة، وأصناف التقابل أربعة، وليس ذلك التقابل تقابل الضديَّة، ولا العدم والملكَّة، ولا السلب والإيجاب، لاستحالة تقوم أحد المتقابلين بهذه المعاني بالآخر، ولا تقابل التضاييف [كالأبوة والبنوة]، فإنَّ المضاييف مصاحب، والمقوم متقدم، فإذن التقابل عارض من حيث إنَّ الوحدة مكيال والكثره مكيال، وهذا التقابل العارض تقابل التضاييف.

[٨/١٦٩] مسألة: قد ذهب قوم من الأوائل لا تحقيق لهم إلى أنَّ الوحدة والعدد مبادئ الأشياء، وأنَّ الوحدة أمر مجرد، فإذا قارنها شيء آخر مجرد حصل العدد، وإنَّ قارنها ذو وضع حصلت النقطة، وإنَّ قارنها نقطة أخرى حصل الخطُّ، وهكذا إلى الجسم.

وهذا المذهب سخيف جدًّا، أمَّا على قولنا فظاهر، وأمَّا على قول الآخرين فلائمها من قبيل الأعراض.

المطلب الثالث: في التماثل والاختلاف والتضاد:

التضادان المتغايران هما اللذان يمكن أن يفارق أحدهما الآخر، وهما إمَّا مثلان أو مختلفان، والمثلان هما اللذان يقوم كلُّ واحد منهما مقام الآخر ويسدُّ مسدَّه، والمخالف بالعكس.

[٣/١٦٤] مسألة: المعلولان إذا أمَّحدا بالنوع يجوز تعليهما بالمختلفين فيه كالحرارة الصادرة عن النار وعن الحركة وعن الشعاع وعن الحمى. وخالف فيه بعض الأشاعرة، لأنَّ المعلول إنَّ افتقر إلى العلة لماهيته افتقر الآخر إليها، وإلَّا لم يجز استناده إليها.

والجواب الحاجة إلى علة مطلقة، وتعيينها إنَّما جاء من جانب العلة.

[٤/١٦٥] مسألة: يجوز التركيب في العلل العقلية اتَّفاقها على شروط، وخالف الأشاعرة فيها.

واستدلَّ الأوَّلون بأنَّ تأثير الشمس في الإضاءة مشروط بزوال الغيم، والنتيجة إنَّما تحصل عقيب المقدَّمتين.

واستدلَّ الأشاعرة بأنَّ تركيب العلة يستلزم استناد المعلول الشخصي إلى العلل الكثيرة، والتالي باطل لما مرَّ، فالمقدَّم مثله. بيان الشرطيَّة: أنَّ عدم العلة قد يكون لعدم بعض أجزائها، وحينئذٍ يُعدم المعلول ويستند إلى علتين عند عدم الجزئين.

والجواب النقض والحلُّ، أمَّا الأوَّل فلأنَّه يلزم منه عدم الماهيات المركَّبة رأساً، وهو مكابرة.

وأما الثاني فلأنَّ عدم المعلول يستند إلى عدم العلة لا غير الحاصل بعدم أحد أجزائها لا على التعيُّن.

[٥/١٦٦] مسألة: منع الأوائل والمعتزلة من صدور المعلولين عن البسيط، وإلَّا لزم التكثرُّ أو التسلسل. وأيضاً يلزم التناقض، فإنَّ صدور (أ) و(ب) يستلزم صدور (أ) / [[ص ٢٣٦]] ولا صدور (أ). وأيضاً اختلاف الآثار يدلُّ على اختلاف المؤثرات كالبرودة والحرارة، فعلى تعدُّدها أولى.

والجواب عن الأوَّل: أنَّه مبنيٌّ على أنَّ العلية أمر ثبوتي، وهو ضعيف لما مرَّ.

وينتقض بالسلب عن البسيط والإضافة إليه، وما اعتذر به بعض المحقِّقين فقد أبطلناه في كتاب (الأسرار).

وعن الثاني: أنَّه مغالطة، فإنَّ اللأزم منه صدور (أ) وما ليس بـ (أ) لا صدور (أ) وعدم صدور (أ) فإنَّ بينهما مغايرة.

وعن الثالث: أنَّ الاستدلال إنَّما هو بتخلُّف الآثار لا باختلافها.

المطلب الثاني: في الواحد والكثير:

الوحدة والكثره من الأمور الاعتبارية على المذهب الحقِّ، وإلَّا

واحدما غير جهتها بينه وبين الآخر، ولا منازعة في أن تكثر التضادَّ جائز عند تكثر الوجوه والاعتبارات.

[١٤/١٧٥] مسألة: زعم المثبتون أن التضادَّ على ثلاثة

أضرب:

/ [[ص ٢٣٩]] تضادَّ على الوجود كتضادَّ الجوهر والفناء، ولذلك فإنَّ جزءاً من الفناء يُفني جميع الجواهر، لفقد الاختصاص ثمَّ يَفْنَى.

وتضادَّ على المحلِّ كتضادَّ السواد والبياض، ولذلك يُفني جزء من البياض جميع ما في المحلِّ من السواد وإنَّ تكثرت أجزاؤه، لعدم الاختصاص.

وتضادَّ على الجملة كتضادَّ العلم والجهل والإرادة والكرهه، ولذلك جزء من الجهل يُفني أجزاء كثيرة من العلم إذا كان بالعكس من ذلك وإنَّ تغايرت محلُّهما، لأنَّ تضادَّهما على الجملة، والجملة مع ذلك كالمحلِّ مع ما يتضادَّ على المحلِّ.

المطلب الرابع: في الكليِّ والجزئيِّ:

وهما من المعقولات الثانية، والكليِّ باعتبار وجوده في الخارج متعدِّدة على ستَّة أقسام، وللکليِّ نوع آخر من القسمة، وهو إمَّا طبيعي أو عقلي أو منطقي، وجزموا بوجود الأوَّل، وفي الباقيين خلاف، والحقُّ أن وجودهما ذهني. وأيضاً من الكليِّ ما هو قبل الكثرة [الطبيعي]، ومنه ما هو بعدها، ومنه ما هو معها.

و الجزئيِّ لفظ مشترك بين معنيين: أحدهما الذي يمنع نفس تصوُّره من وقوع الشركة فيه، وهو الحقيقي.

والثاني المدرج تحت غيره وهو الإضافي، والثاني أعم.

[١٥/١٧٦] مسألة: الكليِّ إمَّا أن يكون نفس الماهية وهو

النوع، أو جزئها وهو الجنس إنَّ كان كمال المشترك بينها وبين نوع ما، وإلَّا فهو الفصل، أو خارجاً عنها وهو الخاصَّة إنَّ اختصَّ بماهية واحدة، وإلَّا فهو العرض العامُّ.

\* \* \*

نهاية المرام (ج ٢) / العلامة الحليِّ (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٤٠٩]] القاعدة الثالثة: في تقسيم المحدثات على رأي

المتكلِّمين:

/ [[ص ٤١١]] قال المتكلِّمون: المحدث إمَّا أن يكون متحيِّزاً

أو قائماً بالمتحيِّز، أو لا متحيِّزاً ولا قائماً به، وهذا الثالث أنكره الجمهور من المتكلِّمين.

والمختلفان إمَّا متضادَّان، أو غير متضادَّين، وهما الوصفان الوجوديَّان الممتنع اجتماعهما لذاتيهما، والأوائل زادوا فيه: وبينهما غاية الاختلاف.

[٩/١٧٠] مسألة: المشهور عند الأشاعرة والأوائل امتناع

اجتماع المثليين، لاستحالة وقوع الامتياز بالذاتيان واللوازم وبالعوارض أيضاً.

/ [[ص ٢٣٨]] أمَّا أوَّلاً، فلأنَّ العوارض إنَّما تعرض بواسطة

المادَّة، والمادَّة واحدة.

وأمَّا ثانياً، فلأنَّ نسبة العارض إلى المثليين واحدة، فلا امتياز.

والمعتزلة جوَّزوا ذلك.

[١٠/١٧١] مسألة: التقابل جنس للتضادَّ، ويندرج تحته

ثلاثة أنواع أُخر، وهي: تقابل السلب والإيجاب، والعدم والملكيَّة، والتضادَّ.

والمقابل من حيث هو مقابل وإنَّ كان أعمَّ من المضادَّ لكنَّه

باعتبار الوصف كان أخصَّ، كحدِّ الحدِّ بالنسبة إلى الحدِّ وكالكليِّ بالنسبة إلى الجنس.

[١١/١٧٢] مسألة: قال قوم: إنَّ المتغايرين والمتضادَّين

والمختلفين إنَّما هي كذلك لمعانٍ قائمة بها، محتجِّين بأنَّ السواد يضادُّ البياض، والضدِّيَّة أمر معقول مغاير لهما.

وذهب آخرون إلى امتناع ذلك، وإلَّا لزم التسلسل.

ونحن نقول: إنَّ عنى القائل الأوَّل أنَّ التضادَّ والتماثل

والاختلاف أمور اعتباريَّة زائدة في التعقُّل على تعقُّل الذات فهو حقُّ، والتسلسل منقطع بانقطاع الاعتبار، وإنَّ عنى أنَّ هذه

الأمر لا بدَّ وأنَّ تكون ثابتة في الأعيان فهو خطأ، والتسلسل لازم.

[١٢/١٧٣] مسألة: قال الأوائل: الأجناس لا تتضادُّ،

وعوَّلوا فيه على الاستقراء، والخير والشَّرُّ ليسا جنسين، ومع ذلك فالضدِّيَّة عارضة لهما من حيث إنَّ أحدهما ملائم والآخر منافر،

وشرطوا في التضادَّ للأصناف الأخيرة دخولها تحت جنس واحد، والتعويل هاهنا على ما عوَّلوا عليه ثمَّ.

[١٣/١٧٤] مسألة: قالوا: ضدُّ الواحد واحد، وخالف فيه

المتكلِّمون، واستدلُّوا بأنَّه لو وُجِدَ شيئان في غاية البعد عن البياض لكانت جهة المخالفة إنَّ كانت واحدة ف ضدُّ الواحد هو

تلك الجهة، وإنَّ كانت متكثِّرة كانت جهة الضدِّيَّة بين البياض

أما الأوَّل فهو المحسوس بإحدى الحواس الخمس والأكوان.  
أما المحسوسة، فمنها: المحسوسة بالبصر إحساساً أوَّلِيًّا، وهي  
الألوان والأضواء. ومنها: المحسوسة بالسمع، وهي الأصوات  
والحروف. ومنها: المحسوسة بالذوق، وهي الطعوم التسعة.  
ومنها: المحسوسة باللمس، وهي الحرارة والبرودة، والرطوبة  
واليبوسة، والثقل والخفَّة، والصلابة واللين.

والأعراض التي لا يُوصف غير الحيِّ بها عشرة:  
الأوَّل: الحياة، الثاني: القدرة، الثالث: الاعتقاد، الرابع: الظنُّ،  
الخامس: النظر، السادس: الإرادة، السابع: الكراهية، الثامن:  
الشهوة، التاسع: النفرة، العاشر: الألم.

فالمشهور عندهم من الأعراض عشرون:

الأوَّل: الأكوان، الثاني: الطعوم، الثالث: الروائح، الرابع:  
الحرارة، الخامس: البرودة، السادس: الرطوبة، السابع: اليبوسة،  
الثامن: الألوان، التاسع: / [[ص ٤١٤]] الاعتقاد، العاشر:  
الصوت، وال عشرة السابقة.

وأثبت البصريُّون من المعتزلة: الفناء والتأليف.

والكلام في هذه القاعدة يقع على نوعين:

/ [[ص ٤١٥]] النوع الأوَّل: في الجواهر:

وفيه مقدِّمة، وفصول:

أما المقدِّمة ففي حقيقة الجواهر:

الجواهر يُطلق بالاشتراك على الموجود لا في موضوع، وهو  
رأي الحكماء، والثاني: المتحيِّز الذي لا يقبل القسمة العقلية ولا  
الفرضية والوهمية.

والجوهريَّة عند مشايخ المعتزلة: أمر زائد على ذاته يُسمونها  
صفة للجنس، بها يخالف ما يخالف ويماثل ما يماثل، وهي ثابتة  
وجوداً وعدمًا عند أكثرهم. ومنع أبو القاسم الكعبي من تسمية  
المعدوم جوهراً وعرضاً وجعله شيئاً ومعلوماً ومقدوراً وثابتاً.

/ [[ص ٤١٦]] واختلف الشيخان، فقال أبو عليَّ الجبَّائي: إنَّ  
الجواهر الفرد لا حظُّ له في المساحة، وجعل مساحته بغيره، كما أنَّ  
طوله بغيره، وبه قال أبو القاسم الكعبي. وقال أبو هاشم: إنَّ له  
حظًّا في المساحة. واتفقا على أنَّه ليس له حظُّ في الطول والعرض  
خلافاً لبعض المعتزلة، لأنَّ الطول تأليف مخصوص، ولهذا يقال:  
(طوَّلت الحديد) إذا فعلت فيه تأليفات مخصوصة، وإذا قلنا في  
أحد الشئيين: (إنَّه أطول من غيره) فليس المراد منه كثرة التأليف

وأقوى ما لهم فيه: أنَّ لو فرضنا موجوداً غير متحيِّز ولا حالاً  
فيه لكان مساوياً لذات الله تعالى فيه، ويلزم من الاستواء فيه  
الاستواء في تمام الماهية.

وهذا ضعيف، لأنَّ الاشتراك في السلوب لا يقتضي التماثل،  
وإلا لزم تماثل المختلفات، لأنَّ كلَّ مختلفين لا بدَّ وأنَّ يشتركا في  
سلب ما عداهما عنها.

قال أفضل المحقِّقين: (الأقدمون من المتكلِّمين قالوا: المتحيِّز  
هو الجوهر، والحالُّ فيه هو العرض، والموجود الذي لا يكون  
جوهراً ولا عرضاً هو الله تعالى. وعلى هذا الوجه قالوا باستحالة  
وجود محدث غير متحيِّز ولا حالُّ فيه، لا كما قاله، فإنَّ ذلك لا  
يقوله عاقل).

/ [[ص ٤١٢]] وفيه نظر، فإنَّ دعوى انحصار الموجود الذي  
لا يكون جوهراً ولا عرضاً في الله تعالى إنَّما يتمُّ لو نفوا الموجود  
المجرَّد غير الله تعالى.

إذا عرفت هذا فنقول: المتحيِّز إمَّا أن يقبل الانقسام، أو لا.  
والثاني هو الجوهر الفرد، ولا يُسمَّى جسماً إلا عند بعضهم فإنَّه  
جعل المتحيِّز جسماً سواء انقسم أو لا، وعلى هذا يقول المجسِّم:  
الله تعالى جسم، ولا يقول بصحة تجزيه. والأوَّل هو الجسم عند  
أبي الحسن الأشعري، فإنَّه جعل الجسم هو المتحيِّز المنقسم مطلقاً.  
وأقلُّ ما يحصل من جوهرين عنده. وليس بمتعارف عند  
الجمهور، لأنَّ المشهور من الجسم أنَّه: الطويل العريض العميق،  
أو المنقسم في الجهات الثلاث، فالتألف من جوهرين عند المعتزلة  
(خطُّ)، ومن أربعة (سطح)، لأنَّه يحصل من ضمِّ خطِّ إلى خطِّ -  
لا في سمت الطول -، ومن ثمانية (جسم)، لأنَّه يحصل بوقوع  
سطح على سطح. وعند الكعبي أقلُّ ما يحصل منه الجسم أربعة  
جواهر ثلاثة كمثلث ورابعها فوقها ويصير بها كمخروط ذي  
أربعة أضلاع مثلثات. وقال بعضهم: من ستَّة جواهر، بأنَّ يقع  
سطح مثلث من ثلاثة جواهر على مثله، وتحصل الأبعاد الثلاثة  
فيه، وهو مذهب أبي الهذيل / [[ص ٤١٣]] العلاف. والباقون  
من المعتزلة قالوا: أقلُّه من ثمانية جواهر يتألف، كمكعب ذي  
أضلاع ستَّة مربَّعات. والفلاسفة اعتبروا في الجسم الأبعاد الثلاثة  
المقاطعة على زوايا قائمة.  
وأما الحالُّ في المتحيِّز فهو العرض، وهو إمَّا أن يجوز اتِّصاف  
غير الحيِّ به، أو لا.

يوجد لزم انقطاع الزمان، وهو باطل. وإن وُجِدَ فِيمَا أَنْ يَكُونَ  
منقسماً، أو غير منقسم. والأوّل باطل لما تقدّم، فثبت التالي، فيلزم  
وجود آن عقيب الآن الأوّل، وهكذا في كلّ زمان يُفَرَضُ يجب أن  
يتركّب من الآنات، فقد ثبت وجود الآن وتركّب الأزمنة من  
الآنات التي لا تقبل القسمة بوجه من الوجوه البتّة.

فنقول: الحركة أيضاً كذلك، لأنّ الحركة الواقعة في الآن الذي  
لا يتجزأ، إمّا أن تكون منقسمة، أو غير منقسمة. والأوّل باطل،  
وإلا لوجب انقسام الزمان المطابق لها، لأنّ زمان نصف الحركة  
نصف زمان كلّها، لكننا فرضنا ذلك الزمان لا نصف له، فوجب  
أن لا يكون للحركة نصف أيضاً، فثبت الثاني وهو أن في الحركة  
ما لا ينقسم، فإذا عُدِمَت تلك الحركة ثمّ وُجِدَت أُخْرَى في آنٍ  
آخر وجب أن لا / [[ص ٤٢١]] تنقسم لما مرّ، وهكذا إلى أن  
تنتهي الحركة. فثبت تركّب الحركة من أجزاء لا تتجزأ.

فنقول: إنّ المسافة التي تقع عليها الحركة أيضاً كذلك، لأنّ  
الحركة التي لا تنقسم إنّما تقع على مسافة، فتلك المسافة إمّا أن  
تكون منقسمة، أو لا. والأوّل باطل، لأنّ الحركة تنقسم بانقسام  
المسافة كما انقسمت بانقسام الزمان، لأنّ الضرورة قاضية بأنّ  
الحركة في نصف المسافة نصف الحركة في كلّ المسافة، فإذا فرضنا  
الحركة في كلّ المسافة غير منقسمة وجب أن لا تكون المسافة التي  
وقعت الحركة فيها منقسمة، وإلا لانقسمت الحركة بانقسامها،  
وقد فرضناها غير منقسمة، هذا خلف. فقد ثبت هنا مسافة غير  
منقسمة. ثمّ المسافة التي تقع فيها الحركة الثانية أيضاً غير  
منقسمة.

والحاصل أنّ هذه الأمور الثلاثة: الزمان والحركة والمسافة  
متطابقة أيها انقسم انقسم الباقيان، وأيّها امتنع عليه القسمة امتنع  
على الباقين.

قال أفضل المحقّقين: (الخصم يقول: الحركة لا وجود لها إلاّ  
في الماضي أو في المستقبل، وأمّا الحال فهو نهاية الماضي وبداية  
المستقبل وليس بزمان، وما ليس بزمان لا تكون فيه حركة، لأنّ  
كلّ حركة في زمان، وكذلك سائر الفصول المشتركة للمقادير  
ليست بأجزاء لها، إذ لو كانت الفصول المشتركة أجزاء للمقادير  
التي هي فصولها لكانت القسمة إلى قسمين قسمة إلى ثلاثة أقسام  
والقسمة إلى ثلاثة أقسام قسمة إلى خمسة أقسام، هذا خلف.

/ [[ص ٤٢٢]] فإذن، الحاضر ليس الحركة، وهو ادّعى أنّه

دون أن تنضاف إليه الأجزاء أيضاً، فإذا صحّ ذلك وكان التأليف  
مما يستحيل وجوده في المنفرد من الأجزاء لم يكن له حظّ من  
الطول ولا من العرض.

/ [[ص ٤١٧]] الفصل الأوّل: في الجوهر الفردي:

وفيه مباحث:

/ [[ص ٤١٨]] البحث الأوّل: في ثبوته:

اعلم أنّ الأجسام منها بسيطة غير مؤلّفة من أجسام غيرها  
البتّة كالماء والأرض. وإمّا مركّبة من أجسام أُخْرَى، إمّا مختلفة  
كالحيوان، أو غير مختلفة كالسيرير. والمؤلّفة لها أجزاء بالفعل هي  
مفردات، أو تنتهي إليها. والمنفرد لا شكّ في أنّه قابل للقسمة، فلا  
يخلو إمّا أن تكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل، أو لا.  
وعلى التقديرين فتلك الأجسام إمّا متناهية، أو غير متناهية.  
فهنا احتمالات أربعة:

/ [[ص ٤١٩]] الأوّل: أن يكون الجسم مؤلّفاً من أجزاء لا  
تتجزأ متناهية، وهو مذهب جماعة من قدماء الحكماء وأكثر  
المتكلمين.

الثاني: أن يكون مؤلّفاً من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية، وهو  
مذهب بعض القدماء من الحكماء والنظام من المعتزلة.

الثالث: كونه غير متألف من الأجزاء بالفعل لكنّه يقبل  
انقسامات متناهية لا غير، وهو مذهب الشهرستاني.

الرابع: كونه غير متألف من أجزاء بالفعل لكنّه يقبل  
انقسامات غير متناهية، وهو مذهب الجماهير من الحكماء.

احتجّ مثبتو الجزء بوجوه:

/ [[ص ٤٢٠]] الوجه الأوّل: الزمان مركّب من أجزاء لا  
تتجزأ، فالحركة كذلك، فالجسم كذلك. أمّا الأوّل، فلائنه منقسم  
بالضرورة فمنه ماضٍ ومنه مستقبل، فإن لم يكن للحاضر وجود  
أصلاً كان الزمان الموجود إمّا ماضٍ وإمّا مستقبل لكنّها  
معدومان، فإنّ الماضي هو الذي كان موجوداً ثمّ عُدِمَ، والمستقبل  
هو الذي لم يوجد بعد، فلو لم يكن الحاضر موجوداً لزم أن لا  
يكون للزمان وجود البتّة، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. فثبت أنّ  
هنا زماناً حاضراً، فنقول: ذلك الحاضر إنّ كان منقسماً كان بعضه  
ماضياً أو مستقبلاً والآخر حاضراً، فلا يكون كلّ الحاضر حاضراً  
بل بعضه، هذا خلف، وإن لم يكن منقسماً ثبت المطلوب. فإذا عُدِمَ  
ذلك الآن فلا يخلو إمّا أن لا يوجد عقيب زمان، أو يوجد. فإن لم

له بنقطة، ثم إذا زالت عن الملاقاة الأولى فإنها لا تخرج بذلك عن الملاقاة البتة بل تكون ملاقية له ويجب أن تكون بنقطة، فتكون هناك نقط متعاقبة، لأن الملاقات متعاقبة وإلا لكان في بعض أزمنة حركات الكرة لا تكون مماسة لذلك السطح، هذا خلف.

وأيضاً برهن أقليدس على أن كل خط مستقيم يصل بين نقطتين من الدائرة فإنه يقع داخلها، فلو كان موضع الملاقاة منقسماً لارتسم خط على ظاهر الكرة منطبقاً على السطح، فيقع ذلك الخط داخل الكرة وخارجها، وهو محال.

ولأن موضع الملاقاة إن كان منطبقاً على السطح المستقيم وكان بمنقسم أمكن أن يخرج من المركز خطان ينتهيان إلى طرفي موضع الملاقاة وهما طرفا الخط الذي به تقع الملاقاة، فيصير مع الخط المرتسم من موضع الملاقاة خطوط ثلاثة محيطة بسطح، فيحصل مثلث قاعدته موضع الملاقاة، فإذا أخرجنا من مركز الدائرة إلى قاعدة المثلث الواقع في الدائرة عموداً قائماً عليه كانت الزاويتان / [[ص ٤٢٤]] الحاصلتان على جنبي العمود القائم على القاعدة قائمتين، ويتتصف ذلك المثلث بمثلثين قائمي الزاوية، ويكون الخطان الطرفيان وترين للزاويتين القائمتين، ويكون العمود وتراً للحادة، وتر القائمة أعظم من وتر الحادة، فالخط العمودي أقصر من الخطين الطرفين، مع أن الخطوط الثلاثة خرجت من المركز إلى المحيط، هذا خلف. فوجب أن يكون موضع الملاقاة غير منقسم، فإذا أدركنا الكرة على السطح حتى تئمت الحركة، فكلمها زالت الملاقاة الحاصلة بنقطة حصلت الملاقاة بأخرى، وليس بين النقطتين شيء يغيرهما، فإن الكلام في الملاقاة الحاصلة في أول حصول عدم الملاقاة بالنقطة الأولى، فقد حصل الخط عن تركيب النقط، فحصل السطح عن تركيب الخطوط، والجسم من تركيب السطوح، وذلك هو المراد.

اعترض بوجوه:

الأول: قال أفضل المحققين: (ملاقاة الكرة الحقيقية للسطح الحقيقي المستوي تكون عندهم بنقطة هي طرف قطر يمر بمركز الكرة وبموضع التماس، وإلا فإذا ماست الكرة سطحاً آخر مستوياً بالطرف الآخر من ذلك القطر ومرت دائرة عظيمة بنقطتي التماس، انقسمت تلك الدائرة بسبب التماس إلى أربع قسي اثنتان مماستان للسطح واثنتان غير مماستين، ويلزم من ذلك انطباق القوس على السطح المستقيم، وذلك محال).

الحركة وبني عليه بيانه. والمخالف لا يسلم أن الماضي من الحركة كان موجوداً في آن حاضر، إننا يقول: هو الذي كان بعضه بالقياس إلى ما قبل الحال مستقبلاً وبعضه ماضياً وصار في الحال كله ماضياً، وهكذا في المستقبل. وفي الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن أن يتحرك، فإن الحركة إننا تقع في زمان وليس شيء من الزمان بحاضر، لأنه غير قار الذات).

وفيه نظر، لأن الحركة لو لم يكن لها وجود في الحال، بل إما في الماضي أو في المستقبل، لم يكن لها وجود، لأن الماضي معدوم بالضرورة وكذا المستقبل. والخصم يسلم ذلك، لأنه يقول: الزمان غير قار الذات، ومعناه عدم الاستقرار، فإذا لم يكن قار الذات وجب أن لا يوجد جزءان منه معاً، بل دائماً إننا يوجد منه جزء واحد، فذلك الجزء إن انقسم كان قاراً وقد فرضناه غير قار، أو أن يكون الموجود أحد أجزائه لا كله، هذا خلف، وإن لم ينقسم ثبت المطلوب.

وكذا المستقبل فإنه بالضرورة لم يوجد بعد، ولو لم يكن الحال زماناً لم يكن للزمان وجود البتة.

والقول بالفصول المشتركة مبني على نفي الجوهر الفرد، إذ على تقدير ثبوته لا مشترك بين الأجزاء إلا في الحس لا في نفس الأمر، ولو كان الموجود من الحركة بعضه ماضياً وبعضه مستقبلاً لم يكن موجوداً، لأن الماضي والمستقبل معدومان، وإلا لزم أن يكون زمان الطوفان بل ما قبله وزمان القيامة إلى ما لا يتناهي موجوداً، وهو باطل بالضرورة. ثم كيف يصير المستقبل ماضياً إذا لم يوجد؟!

الوجه الثاني: إذا وضعنا كرة حقيقية على سطح مستوي مستقيم لا / [[ص ٤٢٣]] تضريس فيه ولا انخفاض، بل كان أملاً، فلا بد وأن تلاقيه ويمنعها من الهبوط بواسطة التماس، فموضع الملاقاة إما أن يكون منقسماً، أو لا يكون. والأول محال، لاستلزامه تضليع الكرة الحقيقية، لأن ذلك الموضع المنقسم منطبق على السطح المستقيم، والمنطبق على المستقيم مستقيم، فيكون ذلك الموضع مستقيماً. ثم إذا حركنا الكرة على ذلك السطح وزالت الملاقاة الأولى عن ذلك الموضع وحصلت الملاقاة على موضع آخر يتلو الأول ويلاصقه، فذلك الموضع إما أن يكون منقسماً، أو لا يكون. فإن كان لزم أن يكون منقسماً لما تقدم من انطباقه على المستوي، وهكذا إلى أن تتم الكرة الدورة فتكون مضلعة، وهذا خلف، فبقي أن تلاقيه في كل حال تعرض ملاقاتها

الكرة تماسّ السطح بنقطة، فالاستدلال عليه لا يفيد في الجواب شيئاً.

وعن الثاني: أن هذا القول ينفي الحكم الضروري بتماسّ الأجسام وتلاقي السطوح والخطوط بعضها لبعض، لأنّ الجسم إذا ماسّ جسماً فالسطحان إن تلاقيا بالأسر تداخلا واتّحدا ولم يبقَ فرق بين المماسّة والاتّصال، كما قال في النقطة، وإن لم يتلاقيا بالأسر بل ببعض انقسما في جهة التلاقي حتّى يكون بأحد جانبيه ملاقياً لأحد الجسمين وبالأخر لا يلاقيه، فكان لكلّ من السطحين عمق وقد كان لهما طول وعرض، فالسطحان جسمان، هذا خلف. ولما بطل القسمان لزم أن لا يماسّ جسم جسماً، ولا سطح سطحاً، ولا خطّ خطاً.

وأيضاً النقطة نهاية الخطّ، والخطّ قد يتناهى بالفعل، فكيف يكون متناهِياً بالفعل ولا تكون النهاية حاصلة بالفعل؟ إلا أن يقول: الكرة ليس فيها خطّ متناهٍ بالفعل، وحيث إنّ يكون منكراً لما دلّ العقل عليه. وأنفقت كلمة الفلاسفة عليه بأنّ الكرة إذا تحرّكت تميّز الخطّ الذي هو محددها عن سائر الخطوط بالفعل، ولا شكّ في تناهيه بالفعل وطرفاه قطبا الكرة، فهما موجودان بالفعل. / [[ص ٤٢٧]] وعن الثالث: أمّا إنكار الكرة الحقيقيّة فغير مسموع منه، وخصوصاً ومذهبه أن الشكل الطبيعي للأجسام البسيطة إنّما هو الكرة والتركيب لا يضاؤه، فكيف يُسمع منه هذا المنع؟ وهل هو في ذلك إلا مكابرة؟

وأما إنكار السطح المستوي فغير مسموع أيضاً، لأنّ سبب الخشونة: الزاوية، ولا بدّ وأن تكون من سطوح صغار ملس، وإلا لذهبت الزوايا إلى غير النهاية، وإذا جاز سطح صغير مستوي جاز كبير. ولأنّ المطلوب يحصل بالصغير أيضاً، لأننا نفرض كرة أصغر منه حقيقيّة ملاقيه له. ولو منع الوجود لم يضرّ، لأنّ الكلام غير مبنيّ على الوجود، بل على إمكان الوجود، فإنّ ما يمكن أن يوجد إذا فُرض موجوداً لا يلزم منه محال وإن لزم الكذب، لكن الكذب مغاير للمحال، وكذب غير المحال لا يلزم منه محال، وما يلزم من الممكن ممكن لا محالة.

والمنع من إمكان الدرجعة منع مكابرة، فإنّ الضرورة قاضية بإمكان تحريكها قسراً أو إمكان انزلاقها عليه، ويلزم منه وجود النقط المتتالية في السطح والكرة.

وقوله: (المماسّة حال الحركة بالخطّ) باطل، لأنّ المماسّة عبارة

الثاني: قال بعضهم: النقطة لا توجد بالفعل في الكرة، لأنّه لو حدثت نقطة / [[ص ٤٢٥]] بالفعل فيها ونقطة أخرى في سطح أو كرة أخرى تلاقيها، فالنقطتان إن لم تتلاقيا بالأسر انقسمت النقطتان، وإن تلاقيا بالأسر تداخلا واتّحدا ويصير التماسّ اتّصلاً.

الثالث: قال الرئيس: (إنّا لا ندري هل يمكن أن توجد كرة على سطح بهذه الصفة في الوجود أو هو من الأمور الوهميّة على ما يكون في التعليمات؟ ولا ندري أنّه لو كان في الوجود، فهل يصحّ تدحرجها عليه أم لا يصحّ؟ وربّما استحال. وبعد هذا فالكرة إنّما تماسّ السطح بالنقطة في حال السكون، فإذا تحرّكت ماسّت بالخطّ في زمان الحركة ولم تكن في زمان الحركة مماسّة على النقطة إلا بالتوهم، إذ ذلك لا يُتوهم إلا مع توهم الآن، والآن لا وجود له بالفعل.

وبالجمله، فإنّ هذه المسألة لا تتحقّق مسلمة، لأنّ المسلم أنّ الكرة لا تلقى السطح في آنٍ واحدٍ إلا بنقطة، وليس يلزم من هذا أن تكون في حال الحركة تنتقل من نقطة إلى نقطة مجاورة لها، ومن آنٍ إلى آنٍ مجاور له، فإنّه لو سلّم هذا لما احتيج إلى ذكر الكرة والسطح، بل صحّ أنّ هناك نقطاً متتالية منها يأتلف الخطّ وآنات متتالية منها يأتلف الزمان. فإذا كان المسلم هو أنّ الكرة تلاقي السطح في آنٍ، وكان الخلاف في أنّ الحركات والأزمنة غير مركّبة من أمور غير متجزّئة ومن آنات كالخلاف في المسافة، وكان إنّما يلزم تجاوز النقط لو صحّ تجاور الآنات، كان استعمال ذلك في تنالي النقط كالمصادرة على المطلوب الأوّل).

الرابع: القول بالجزء الذي لا يتجزّأ يمنع من إمكان وجود الكرة / [[ص ٤٢٦]] والدائرة، فكيف يُستدلّ بوجود الكرة وحركتها على وجود الجزء؟

الخامس: أنّه سيظهر أنّ الحركة لا يُعقل وجودها مع القول بالجزء الذي لا يتجزّأ، فلا يمكن أن يُستدلّ بها على وجود الجزء الذي لا يتجزّأ.

السادس: النقطة إنّما توجد في الكرة بالمماسّة، فعند زوالها تعدم تلك النقطة وتحدث أخرى، فلا توجد أبداً إلا نقطة واحدة.

السابع: لو سلّمنا أنّ المماسّات إنّما تحصل بالنقط، لكن لم لا يجوز أن يقال: بين كلّ نقطتين خطّ؟

والجواب عن الأوّل: أنّه تسليم لما ادّعينا، فإنّا لم ندع إلا أنّ

أخرى، فإمّا أن تكون ملاقية بالنقطة الأولى، أو لا تكون ملاقية بشيء من النقط. فإن كانت ملاقية بالنقطة الأولى لزم أن تكون الكرة ملاقية للسطح بنقطة حال ما يصدق عليها أنّها غير ملاقية لذلك السطح بتلك النقطة، هذا خلف. وإن لم تكن ملاقية بشيء من النقط وجب أن لا تكون ملاقية للسطح عند مماسّتها له، هذا خلف.

فإذن الكرة في الآن الذي هو أوّل زمان اللاملاقة ملاقية بنقطة أخرى، فإن كان بين النقطتين واسطة كانت ملاقة الكرة السطح بذلك المتوسّط قبل ملاقاتها السطح بالنقطة الثانية، فلا تكون ملاقاتها السطح بالنقطة الثانية في أوّل زمان اللاملاقة بالنقطة الأولى، وذلك محال، فليس بين النقطتين واسطة، فتتالي النقط، وهو المطلوب. فهذه الحجّة تستلزم تتالي النقط في المسافة والآنات في الزمان من غير مصادرة على المطلوب.

وعن الرابع: أنّا ذكرناه في معرض الإلزام للخصم لمذهبه.

وعن الخامس: ما سيأتي.

وعن السادس: أنّ النقطة قد يمكن فرض بقائها باعتبار حصول عرض لها / [[ص ٤٣٠]] يُميّزها عند المماسّة وقبل زوال ذلك تحدث الملاقاة بنقطة أخرى، فيلزم تتاليها. على أنّكم لا تشرطون في امتناع تتالي النقط والآنات التقارن في الوجود.

وعن السابع: أنّ ذلك الخطّ إنّ حصلت به الملاقاة لزم تضلّع

الكرة أو تحذّب السطح، وإلا فلا خطّ، إذ لا ملاقة.

الوجه الثالث: إذا فرضنا خطّاً قائماً على خطّ آخر ثمّ تحرك عليه حتّى أنّها، فلا بدّ وأن يكون قد ماسّ بطرفه كليّة الخطّ المتحرّك عليه، لأنّ الحركة على الشيء بدون ماسّته غير معقولة، ثمّ إنّ طرف الخطّ نقطة لا يمكن أن تماسّ بها إلاّ مثلها، فإذا انتقل من المماسّة الأولى إلى المماسّة الثانية، فإمّا أن لا يكون بين النقطتين وسط، أو يكون. والأوّل يستلزم تتالي النقط والآنات، وهو المطلوب. والثاني يقتضي أن لا تكون المماسّة الثانية ثانية، بل إمّا ثالثة أو غيرها، هذا خلف. أو يلزم الطفرة، وهو محال. وإذا كانت المماسّة دائماً إنّما تكون بالنقطة وهي متحقّقة في جميع زمان الحركة، وجب أن يكون الخطّ المتحرّك عليه مركّباً من النقط المتتالية، وهو المطلوب.

لا يقال: لا نزاع في أنّ الخطّ المتحرّك إنّما يلقى المتحرّك عليه بنقطة، وأنّه يلقاه بعد ذلك بنقطة أخرى، لكن لِمَ لا يجوز أن

عن انطباق طرف كلّ واحد من السطحين على طرف الآخر، فلو ماسّت الكرة السطح بالخطّ لوجب أن ينطبق من الكرة خطّ على خطّ في ذلك السطح فيكون ذلك الخطّ مستقيماً، لأنّ المنطبق على المستقيم مستقيم، فتكون الكرة مضلّعة، فإذن الكرة لا يمكن أن تماسّ السطح بالخطّ.

/ [[ص ٤٢٨]] قوله: (المماسّة بالنقطة إنّما تكون في الآن ولا

وجوده بالفعل).

قلنا: البحث في كون الزمان غير مركّب من الآنات كالبحث في أنّ الجسم غير مركّب من الجواهر الأفراد، فكيف تندفع حجّة الخصم بذلك مع أنّه نفس المتنازع؟

سلّمنا أنّ الآن لا وجود بالفعل، فهل ينبغي المماسّة بانتقاله فعلاً أم لا؟ فإن قلتم بالأوّل لزم المكابرة الصريحة في المماسّة وغيرها ممّا وجوده آني وهو جميع الماهيات القارّة من الأجسام والأعراض والمجرّدات. وإن لم ينتف بل كانت ثابتة بالفعل يثبت وجود النقطة، فإذا زالت المماسّة حين حصلت أخرى عقبيها لزم تتالي النقط.

قوله: (هذه المسألة لا تتحقّق مسلّمة...) إلى آخر جوابه، ضعيف، لأنّنا إذا فرضنا أنّا تكون الكرة فيه ملاقية للسطح على نقطة واحدة ثمّ زالت الملاقاة عن تلك النقطة، فقد حدث أمران:

أ - زوال الملاقاة.

ب - حصول اللاملاقة.

فأمّا زوال الملاقاة، فهو حركة لا بداية له يكون هو فيه حاصلًا. وأمّا حصول اللاملاقة، فهو آني الوجود ويستمرّ في جميع الزمان الذي بعده، فاللاملاقة لها بداية هي حاصله فيها، فنقول: الآن الذي حصلت فيه اللاملاقة إمّا أن يكون هو الآن الذي حصلت فيه الملاقاة أو غير ذلك الآن. والأوّل باطل، وإلاّ لكانت الكرة في الآن الواحد بالنقطة الواحدة ملاقية للسطح وغير ملاقية له، وهو محال. وإن كان غير ذلك الآن، فإمّا أن يكون بين آن الملاقاة / [[ص ٤٢٩]] وبين آن اللاملاقة زمان، أو لا. فإن كانت الكرة في ذلك الزمان ملاقية للنقطة الأولى فتكون الكرة ساكنة وقد فرضناها متحرّكة، هذا خلف. وإن لم يكن بين الآنين زمان فقد تتالي الآنات، وهو المطلوب.

وأيضاً الآن الذي هو أوّل زمان اللاملاقة إمّا أن تكون الكرة فيه ملاقية بنقطة أخرى، أو لا تكون. فإن لم تكن ملاقية بنقطة

الخطَّ بها يباسُّ غيره، وما / [[ص ٤٣٢]] به يباسُّ الشيء غيره لا يكون عدماً صرفاً، فلا يخلو إمَّا أن تكون متحيِّزة بالاستقلال أو بالتبعية، لامتناع تجرُّدها مع قبولها الإشارة وثبوت الوضع لها. وكونها نهاية لذي الوضع فإن كان الأوَّل، فالمطلوب، وإن كان الثاني، فمحلُّها إمَّا أن يكون منقسماً، أو لا. والأوَّل محال، وإلَّا وجب انقسامها، لأنَّ الحالَّ في المنقسم منقسم للبرهان السابق. ولا تُتَّفَق الفلاسفة عليه حيث بنوا عليه حجَّتهم في إثبات النفس الناطقة، وإثبات أنَّ القوَّة الجسمانيَّة لا تقدر على أفعال غير متناهية. والثاني، إن كان ذلك المحلُّ جوهرًا فهو المطلوب، وإن كان عرضاً نقلنا الكلام إليه، فإنَّه أن يتسلسل أو ينتهي إلى محلِّ جوهرى غير منقسم، وهو المطلوب.

قال أفضل المحقِّقين: (الخصم قسَّم الأعراس إلى السارية في محلِّها وإلى غير السارية، ويُعدُّ النقطة من غير السارية. ويقول: إنَّ غير السارية لا يجب انقسامها بانقسام محلِّها).

وفيه نظر، فإنَّ مفهوم غير الساري هو الذي لا يشيع في جميع أجزاء المحلِّ، بل يوجد في بعضها، فلننقل الكلام إليه. قيل: إنَّها عدميَّة، لأنَّها عبارة عن نهاية الخطِّ، ونهاية الشيء عبارة عن فنائه وعدمه وانقطاعه، وعدم الشيء لا يكون ثابتاً. أجب بوجهين:

الأوَّل: النقطة على ما مرَّ مشار إليه ذو وضع به يتناهى الخطُّ بالفعل، وذلك يدلُّ على وجودها.

الثاني: للحركات المحسوسة بداية ونهاية، فالأمر الذي يقع فيه ابتداءها وانتهاءها لا بدَّ وأن يكون موجوداً بالفعل، فهو إمَّا منقسم، أو لا. والأوَّل باطل، / [[ص ٤٣٣]] لأنَّه لو كان كذلك لكان إمَّا أن يكون كلُّ واحد من نصفيه مبدأً للحركة معاً حتَّى يكون الشيء الواحد ملاقياً للشئيين دفعة، وهو محال، أو يكون أحد نصفيه هو المبدأ، فيكون المبدأ ذلك النصف لا الكلُّ وقد فُرِض الكلُّ، هذا خلف. ثمَّ إنَّنا نقل الكلام إلى ذلك النصف، فإن كان منقسماً عاد المحال، وإن لم ينقسم وهو موجود بالفعل، فإن كان مستقلاً بذاته فهو الجوهر الفرد، وإن افتقر إلى محلِّ عاد التقسيم.

الوجه السابع: اتَّفقت الفلاسفة على امتناع الانقسامات الغير المتناهية، وأنَّه يستحيل وقوعها بالفعل، وما كان ممنوعاً استحال كون الشيء قابلاً له. فإذاً يستحيل أن يكون الجسم قابلاً لما لا

يقال: بين تينك النقطتين خطُّ، وبين ذينك الآنين زمان؟ فإنَّ أنكرتم ذلك، فقد صادرتم على المطلوب.

لأنَّنا نقول: حصول الملاقاة من النقطتين آني، ولا حصوله أيضاً آني، وإن كان زوال الملاقاة زماني، لأنَّه حركة، لكن لا حصول الملاقاة ليس حركة، فإذا كان آنيًا فالآن الذي هو أوَّل زمان حصول اللاملاقاة بتلك النقطة إمَّا أن يكون ملاقياً للشيء أو لا، ويعود ما تقدَّم.

الوجه الرابع: إذا فرضنا خطًّا منطبقاً على خطِّ حتَّى تكون النقطة التي في أحدهما محاذية للنقطة التي في الآخر أو ملاقية لها ثمَّ تحرَّك الخطُّ، فقد صارت / [[ص ٤٣١]] النقطة المماسَّة غير مماسَّة واللامماسَّة إمَّا تحصل دفعة، والآن - الذي هو أوَّل زمان حصول اللامماسَّة - لا شكَّ أن الخطَّ فيه صار ملاقياً لنقطة أُخرى تالية للنقطة الأولى، فتكون النقط متتالية في كليهما، إذ الكلام في لامماسَّة النقطة الثانية كالقلام في لامماسَّة النقطة الأولى، وكذا إلى آخر النقط.

الوجه الخامس: دائرة معدَّل النهار تطلع على سُكَّان خطِّ الاستواء منتصبه، وهي في دورانها مسامتة لهم، وتكون تقاطع تلك الدائرة مع دائرة الأفق في المشرق والمغرب أبداً على نقطتين، وليس يتهيأ لنا في وقت من الأوقات أن نتوهَّم إلَّا وفي المشرق نقطة ودائرة معدَّل النهار متحرِّك ودائرة الأفق ساكنة، فإذا تحرَّكت دائرة معدَّل النهار حتَّى أكملت الدورة فلا بدَّ وأن تلاقي تلك النقطة من الأفق، وإلَّا لزم الطفرة، لأنَّه حينئذٍ تكون تلك النقطة من الأفق ملاقية لنقطة معيَّنة من معدَّل النهار، ثمَّ تكون ملاقية لنقطة أُخرى غير متصلة بالأولى مع أنَّها لم تصر ملاقية لما بين النقطتين، وهذا هو الطفرة المعلوم بطلانه بالضرورة. وإذا ثبت أنَّ تلك النقطة من الأفق لاقت جميع ما يُفرض في معدَّل النهار، ومعلوم أنَّ الملاقي للنقطة نقطة، فيكون معدَّل النهار مركَّباً من النقط المتتالية، وهو المطلوب.

الوجه السادس: النقطة أمر وجودي باتَّفاق الفلاسفة، لأنَّها شيء مشار إليه غير منقسم، لأنَّها طرف الخطِّ، فلو انقسمت كان الطرف أحد قسميها، فلا يكون الطرف كلُّه طرفاً، هذا خلف. ولأنَّها لو انقسمت لتفاوتت أنصاف أقطار الدائرة. ولأنَّ الخصم وافق عليه، وإنَّنا تقع الإشارة إلى الموجود. ولأنَّ الخطَّ متناهٍ بالفعل، ونهاية الخطِّ النقطة، ونهاية الموجود وطرفه موجود. ولأنَّ



قطعته بالحركة إلا بعد قطع نصفه، ولا يمكن قطع نصفه إلا بعد قطع نصف ذلك النصف، وهكذا إلى ما لا يتناهي، فلو كان الجسم يشتمل على ما لا يتناهي لامتنع قطعه في زمان متناهٍ.

/ [[ص ٤٣٥]] وفيه نظر، لأنهم كما قالوا باشتغال الجسم على ما لا يتناهي من الأجزاء وإن كان متناهيًا، كذا قالوا باشتغال الزمان المتناهي على أجزاء غير متناهية، فيقع قطع كل جزء من أجزاء المسافة في جزء من أجزاء الزمان، وهما على التساوق غير متناهيين، فلا يرد عليهم ذلك حينئذٍ.

وهم اعتذروا عن ذلك بالطرفة، وسيأتي بيان بطلانها. وهذا كما يلزم النظم كذا يلزم الحكماء القائلين بأن الجسم واحد لكنه يقبل القسمة إلى ما لا يتناهي، لأنهم يقولون: اختلاف الأعراض توجب القسمة الفعلية، والماسات هنا ثابتة بالفعل، فكان يجب الانقسام الفعلي، فلا ينفع الاعتذار بوحدة الجسم، مع أن الاختلاف في الأعراض يوجب التكثر.

الوجه العاشر: لو كان في الجسم أجزاء غير متناهية إمّا بالفعل أو بالقوة لصحّ أن يوجد في الخردلة ما يُعشي بها وجه العالم بأسره، وهذا محال بالضرورة، فما أدّى إليه محال.

اعتراض بأنه مشترك الإلزام، لأنه بتقدير تسليم الجزء لا يمكننا المنع من ذلك، إذ ربّما تكون في الخردلة من الأجزاء التي لا تتجزأ ما تبلغ كثرتها إذا / [[ص ٤٣٦]] بسطت إلى تغشية سطح العالم، فإذا لم يكن ذلك بين الامتناع مع فرض وجود الجزء، فكيف يبيّن بامتناعه وجود الجزء؟

وفيه نظر، لأنّ العقل قاضٍ بعدم اشتغال الخردلة على مثل تلك الأجزاء.

الوجه الحادي عشر: برهن أقليدس على وجود زاوية هي أصغر الزوايا الحواديّ، وذلك يدلّ على الجزء الذي لا يتجزأ.

اعتراض بمنع عدم انقسامها، فإنّ هناك زوايا هي أصغر منها بالقوة بغير نهاية. وإنّما قام البرهان على أنّه لا تكون زاوية بين خطين مخصوصين، أعني مستقيمين أصغر من تلك. وليس إذا قيل: (إنّه ليس شيء نصفه كذا أصغر من كذا)، وجب أن يقال: إنّه ليس شيء أصغر منه البتّة، فجاز أن تكون هناك زاوية أصغر منها تحدث من خطّ مستقيم ومستدير.

وفيه نظر، لأنّ تلك الزاوية لو انقسمت بخطّ مستدير ومستقيم لانقسمت بخطّين مستقيمين، إذ لا مدخل لاستقامة

يتناهي من الانقسامات، فهو إذن إنّما يقبل القسمة المتناهية، وهو المطلوب.

اعتراض بأنّ قبول الجسم لانقسامات غير متناهية ليس أنّه قابل يقبلها بمجموعها بحيث يحصل جميعاً في الوجود، بل المراد أنّه لا ينتهي إلى حدّ إلاّ ويقبل بعد ذلك تقسيماً آخر، وذلك لا ينافي قولنا: إنّه يستحيل قبول التقسيمات الغير المتناهية. وسيأتي بطلان هذا.

الوجه الثامن: الجسم قابل للقسمة، فيكون ذلك لأجل التأليف، لأنّ قبول القسمة ليس لذاته ولا لشيء من لوازم ذاته ولا لتحيزه، فإنّ الشيء بعد القسمة تكون ذاته ولوازم ذاته وتحيزه موجودة مع أنّه لا يقبل تلك القسمة. ولا للفاعل، لأنّ الفاعل لا يجعل غير المنقسم منقسماً. فقبول القسمة إذن لأجل معنى / [[ص ٤٣٤]] قائم بالجسم. والله تعالى كما هو قادر على خلق ذلك المعنى فهو قادر على إزالته، فإذا أعدم الله تعالى تلك التأليفات بقيت تلك الأجزاء غير قابلة للقسمة، لأنّه متى زال المصحح وجب زوال الحكم.

وأيضاً التجزّي لا يصحّ رجوعه إلى كونه ذاتاً وما يختصّ به من الصفة، ولا إلى وجوده، ولا إلى عدمه، ولا إلى الفاعل، فليس إلاّ لأنّه يرجع إلى وجود معنى هو الافتراق وعدم معنى هو التأليف، لأنّ ما عدا ذلك ممّا لا يؤثّر في هذا الحكم، فإنّ التأليف متى زال عنه فقد انقسم وتجزأ وإن بقيت كلّ المعاني، ومتى وُجِدَت المعاني كلّها غير التفريق فلا تجزؤ ولا انقسام، لأنّ التجزؤ والانقسام راجعان إلى التأليف وزواله، ومتى كان المرجع بالتجزّي إلى رفع التأليف بطل قول من قال: إنّه متجزّي بالقوة دون الفعل.

واعترض بأنّه إن عني بذلك أن يكون فيه جزءان متميزان بالفعل بينهما مماسة، وأنّ التفريق هو تباعد أحدهما عن الآخر، فهو محلّ النزاع، فإنّه لو قلت ذلك لما احتاجوا في تميم حجّتهم إلى فرض زوال التأليف عنها إن كانت الأجزاء حاصلة في ذلك المؤلّف وتميّز عن كلّ واحد منها عن الآخر بالفعل، لوجوب الواحد في كلّ كثير. وإنّ عونا بكونه مؤلّفاً كونه مستعداً لقبول التجزئة، فذلك ممّا لا يمكن ارتفاعه عنه، لأنّ ذلك هو صورته الجسميّة أو لازم صورته الجسميّة.

الوجه التاسع: لو كان في الجسم أجزاء غير متناهية لاستحال

يكون عرضاً، لأنَّ الموضوع الذي وقع فيه مبدأ الحركة أمر مشار إليه بالذات، فلو كان له محلٌّ لكان محلُّه إمَّا أن يكون مشاراً إليه، أو لا يكون. فإنَّ كان مشاراً إليه فالكلام فيه كالأوَّل، فإمَّا أن يتسلسل، وهو محال، أو لا يتسلسل مع أنَّه شيء غير منقسم، فهو شيء قائم بذاته غير منقسم، وهو المطلوب. وإنَّ لم يكن محلُّه مشاراً إليه استحاله حلوله فيه. إمَّا أوَّلاً، فلأنَّ المشار إليه في الجهة المعينة مختصَّة بتلك الجهة، وما لا يكون مشاراً إليه في تلك الجهة لم يكن مختصّاً بتلك الجهة، وحصول المختصِّ بتلك الجهة بما لا يكون مختصّاً بتلك الجهة محال بالضرورة. وأمَّا ثانياً، فلأنَّه لو جاز حلول الحاصل في الحيز في غير الحاصل فيه لكان يجب تجويز أن يقال: العالم حالٌّ في الباري تعالًى، مع أنَّ العالم مختصٌّ بالحيز والباري يستحيل اختصاصه بالحيز. فظهر أنَّ موضع ابتداء الحركة شيء قائم بذاته ذو وضع غير قابل للقسمة البتَّة، وهو المطلوب.

/ [[ص ٤٣٩]] البحث الثاني: في إبطال وحدة الجسم:

قد عرفت مذاهب الحكماء والمتكلمين في ذلك، وأنَّ الحكماء ذهبوا إلى أنَّ الجسم واحد في نفسه كما هو عند الحسِّ، وأنَّه يقبل انقسامات لا نهاية لها، وأنَّه متَّصل بذاته، وأنَّ الاتِّصال جزء مقوِّم له، وأنَّه متى انفصل عُدِمَ ذلك الجسم ووُجِدَ جسماً آخران غير ذلك الجسم الذي كان أوَّلاً، فإذا اتَّصلا بعد ذلك صاروا واحداً وعُدِمَ الجسمان الأوَّلان وتجدَّد ثالث.

وهنا مذهب آخر يُنسب إلى ديمقراطيس، وهو: أنَّ الجسم الواحد منقسم بالفعل مركَّب من أجزاء لا تتجزَّأ بالفعل، لكنَّ كلَّ جزء منها قابل للقسمة الفرضيَّة، وأنَّ تلك الأجزاء أيضاً تُسمَّى أجساماً. وسيأتي البحث في ذلك.

والمتكلمون أبطلوا قول الفلاسفة بوجوه:

الوجه الأوَّل: وحدة الجسم إنَّ كانت نفس الجسم أو جزءاً منه أو لازماً لذاته كان قسمة الجسم إعداماً له أو متضمناً له، لأنَّ القسمة إعدام للوحدة، فإذا كانت نفس الجسم أو جزء من الجسم وجب عدمه عند عدم الوحدة. وكذا إنَّ / [[ص ٤٤٠]] كانت لازمة، لاستحالة عدم اللازم وبقاء الملزوم. فإمَّا أن لا يقبل الجسم الانقسام البتَّة أو يُعَدَم عند حصوله، لكن الجسم قابل للقسمة فلا يكون واحداً، لأنَّ كلَّ واحد لا يقبل القسمة وينعكس بالنقيض إلى ما قلناه.

الخطُّ الواقع على المنقسم به واستدارته في صغر الخطِّ وكبره وقبوله للقسمة وعدمها. على أنَّ تلك الزاوية لو انقسمت بنصفين مثلاً لكان المنتصف نقطة، ولنفرض نقطة أخرى بين الخطِّ المستقيم والمستدير محاذية لتلك النقطة، فلنا أن نصل بين هاتين النقطتين بخطِّ مستقيم على ما قرَّر أقليدس في مصادراته التي بنى عليها أكثر براهينه، فيلزم انقسام تلك الزاوية بخطِّين مستقيمين أيضاً.

/ [[ص ٤٣٧]] الوجه الثاني عشر: التفاوت حاصل بين الكبير والصغير، وإثما يحصل ذلك بكثرة أجزاء الكبير وقلة أجزاء الصغير، فلو كانت أجزاء الكبير والصغير غير متناهية لوجب تساوي جميع الأجسام في الحجم، فإنَّ ما لا يتناهى لا يقبل الأقل والأكثر.

واعترض بأنَّها يتساويان في العدد لا في المقدار، فأجزاء الخردلة غير متناهية وكذا أجزاء الجبل، لكن أجزاء الخردلة أصغر من أجزاء الجبل، وهذا كما لو ضعفنا الجبل مثل تضعيف الخردلة فإنَّها تتساويان في عدد التضعيف لا في مقداره.

الوجه الثالث عشر: لو كان الجسم قابلاً لانقسامات غير متناهية لحصلت فيه بالفعل، والتالي باطل، فالمقدَّم مثله. بيان الشرطيَّة: أنَّ اختلاف المماسَّتين يوجب الانقسام بالفعل فيما يقبل الانقسام، واختلاف المماسَّات حاصل أبداً، لأنَّ كلَّ جزء يُفرض فإنَّه يُلاقى بأحد جانبيه شيئاً غير ما يُلاقيه بالجانب الآخر منه، فلو كان قبول الانقسام لا إلى نهاية لكان السبب القابل والسبب الفاعل لتلك الانقسامات الغير المتناهية حاصلين، فيجب حصول تلك الانقسامات. وأمَّا بيان امتناع ذلك فلما بيَّنا أنَّ ذلك ينافي وجود الجزء الواحد، وما ينافي وجود الواحد ينافي وجود الكثرة، فإذاً يجب أن تكون الكثرة حاصلة وأن لا تكون، هذا خلف.

الوجه الرابع عشر: ما تقدَّم أوَّلاً في وجود النقطة، وهو أنَّ الجسم متحرِّك بالمشاهدة بعد أن لم يكن متحرِّكاً، فالموضع الذي وقع فيه مبدأ الحركة من المسافة إنَّ انقسم استحاله أن يكون كلا قسميه مبدأً، لأنَّ الجسم الواحد لا يتحرَّك دفعة / [[ص ٤٣٨]] في مكانين، بل يقع في القسم الأوَّل، لاستحالة أن يقع في الثاني قبل وقوعه في الأوَّل، وإلا لم يكن الثاني ثانياً بل أوَّلاً. فذلك الأوَّل إنَّ كان منقسماً عاد البحث، وإنَّ لم يكن منقسماً استحاله أن

بالفعل مادةً وصورةً، فإذاً الجسم لم يكن واحداً في الحقيقة، بل كان مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ، وهو المطلوب.

الوجه الثالث: إذا أوردنا القسمة على جسم واحد حتى صار جسمين، فلا يخلو إما أن تكون هوية كل واحد من هذين الجسمين كانت حاصلة قبل تلك القسمة، أو ما كانت حاصلة. فإن كان الأول، فالهويتان إن كانت حاصلتين فقد كانتا موجودتين ويتوجه الإشكال. وإن كان الثاني، فقد حدثت هاتان الهويتان عند القسمة، وبطل ذلك الجسم الواحد الذي كان موجوداً قبل، فيكون التفريق إحداثاً للمقسم وإيجاداً للقسمين، وهذا باطل بالضرورة. ولاستلزامه كون الواحد ممناً قادراً على إيجاد الجسم، وهو محال.

الوجه الرابع: إذا نظرنا إلى الجسم البسيط ذي الأبعاد المتطاولة علمنا بالضرورة مغايرة أحد جوانبه للباقي، وأن كل واحد من نصفيه ممتاز عن النصف / [[ص ٤٤٢]] الآخر، فكيف يمكن مع ذلك الحكم بكون ذلك الجسم واحداً في الحقيقة؟

لا يقال: الكثرة حصلت باعتبار التوهم أو اختلاف الأعراض أو الفرض، فإنك قبل الفرض لا تجد فيه كثرة ولا تمايز، فإذا فرضت جانباً مغايراً لجانب آخر حصلت هناك كثرة.

لأننا نقول: التميز في الإشارة والوهم والفرض، واختلاف الأعراض متوقف على التميز في المشار إليه، لاستحالة أن يتميز في الإشارة ما ليس بمتميز في ذاته، لأن الإشارة تابعة وحكاية عن المشار إليه متأخرة عنه بالذات، فلو جعلنا التميز في المشار إليه معللاً بالامتياز في الإشارة لزم الدور. ولأننا نعلم بالضرورة أن أحد جانبي الجسم قد كان ممتازاً عن الجانب الآخر وموجوداً في نفسه ومتحققاً مغايراً للجانب الآخر، سواء وجد وهم ومتوهم أو لا.

الوجه الخامس: إذا حكمنا على الجسم البسيط بأنه موجود، فالمحكوم عليه بهذا الحكم ليس إلا الجملة المتخيّلة من تلك الأبعاد المفترضة فيه، وأنه ليس أمراً مغايراً لها، فلو كانت تلك الأبعاد أموراً تحدث عند القسمة، وأن الوجود قبل القسمة أمر وراء تلك الأبعاد كان ذلك خروجاً عن العقول، لأننا لا نعقل من الجملة هذا الجسم إلا المجموع الحاصل من أجزائه وجوانبه.

فظهر من هذه الوجوه أن أجزاء الجسم حاصلة بالفعل في نفسها، سواء فرضها فارض أو لا، إلا أنها حالة الاتصال ليست متفصلة بالفعل، بل متصلة اتصال تماس.

وإن كانت وحدة الجسم عارضة له، فالجسم الذي قامت الوحدة به إما أن يكون قابلاً للقسمة، أو لا يكون. فإن كان قابلاً لها وجب انقسامها لانقسام محلها، فالوحدة غير وحدة بل كثرة، هذا خلف. ولأنها إذا كانت قابلة للانقسام، فإن قامت بها وحدة أخرى لزم التسلسل، وإن لم تقم بها وحدة أخرى كانت تلك الوحدة منقسمة بالفعل، فالموصوف بها كذلك، فالجسم منقسم بالفعل. وإن لم يكن قابلاً لها، ثبت المطلوب.

ولأن الوحدة لو كانت صفة قائمة بالجسم، والعرض لا يحدث في المحل ولا يحصل فيه إلا إذا كان ذلك المحل متعيّناً في نفسه متميّزاً عن غيره، ولا يُعقل من وحدته إلا تعينه في نفسه وتمييزه عن غيره، فيلزم أن يكون قيام الوحدة بالجسم متوقفاً على كون الجسم واحداً، ثم الكلام في تلك الوحدة كالكلام في الأول ويلزم التسلسل، وهو محال. وبتقدير إمكانه فلا بد وأن ينتهي الأمر إلى وحدة تقوم بالذات لا بتوسط وحدة أخرى، وإلا لم تكن الذات موصوفة بالوحدة أصلاً، وذلك هو المطلوب.

الوجه الثاني: الجسم البسيط لو كان واحداً لكننا إذا قسمناه أبطلنا وحدته ووحدة كل شيء هو هويته، لأنه لا معنى لهوية إلا الخصوصية التي بها تتميز عن الآخر، وتلك الخصوصية هي الوحدة، فإذاً لما أوردنا القسمة على الشيء الذي كان واحداً فقد أبطلنا هويته، وإذا أبطلنا هوية الشيء فقد أعدمناه، فإذاً لما أوردنا التقسيم على الجسم فقد أعدمنا تلك الجسمية، فلا يخلو إما أن يكون قد / [[ص ٤٤١]] بقي من الجسم شيء أو لم يبق، فإن بقي من الجسم الأول شيء، فذلك الشيء حين ما كان الجسم واحداً إما أن يكون واحداً أو كثيراً، فعندما صار الجسم كثيراً إما أن يكون قد صار ذلك الشيء كثيراً أو ما صار، فإن كان الأول، فذلك الشيء قد زالت وحدته، وقد بينا أن زوال الوحدة توجب عدم ذلك الشيء، فإذاً ذلك الشيء قد عُدِم أيضاً فلم يكن ما فرضناه باقياً، هذا خلف. وإن كان قد بقي واحداً فذلك محال، لأن أحد قسمي الجسم ممتاز عن الآخر، فيستحيل أن يكون هناك شيء واحد بالعدد ويكون مشتركاً بينهما.

وأما إن قيل: إن ذلك الشيء كان كثيراً حينما كان الجسم واحداً، فإذا كان ذلك الشيء كثيراً كانت الجسمية القائمة بأحدهما غير الجسمية القائمة بالآخر، لامتناع حلول الشيء الواحد في أزيد من محل واحد، فيكون الجسم مركباً من الأجزاء المتمايزة

الجسم واحدة فعند القسمة قد انقسمت، فيعود المحال، وإن كانت متعددة بحسب الانقسامات الممكنة فالمقدار والجسمية الحالة في كل واحد منها غير الحالة في الآخر، فتكون الأجزاء متميزاً كل واحد منها عن الآخر بهادته وصورته، ويعود المحال. ولو كانت القسمة إعداماً للجسم لكانت البعوضة إذا أخذت برأس إبرتها من البحر المحيط جزءاً من سطح الماء يلزم أن يُعَدَم البحر بكليته ويوجد بحر آخر، لأنه متى تفرّق الاتصال في ذلك الموضع فقد فنى ذلك المقدار، وإذا فنى ذلك المقدار فقد فنى ما كان متصلاً، وهلمَّ جرّاً إلى آخر البحر.

/ [[ص ٤٤٥]] البحث الثالث: في امتناع قبول الجسم المتناهي القسمة الغير المتناهية:

اعلم أن الفلاسفة القائلين بوحدة الجسم قالوا بأنه ينقسم إلى ما لا يتناهي. ونحن قد بينّا أن الواحد لا يجوز أن تعرض له القسمة، بل وجود القسمة يدل على كثرته.

فلنشرع الآن في إبطال قولهم بقبول القسمة إلى غير النهاية تفريراً على قبول الواحد القسمة، وذلك من وجوه:

الأول: لو قيل: للجسم انقسامات غير متناهية، لزم حصول تلك الانقسامات بالفعل، والتالي باطل وفاقاً، فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أن كل جزء يمكن فرضه في الجسم فإنه موصوف بخاصية غير حاصلة في الأجزاء الأخر، لأن مقطع النصف موصوف بالنصفية ولا يتصف بها إلا هو، وكذا مقطع الثلث والرابع إلى غير ذلك من المقاطع التي لا / [[ص ٤٤٦]] تتناهي، كمقطع نصف النصف وربعه وثمانه ونصف ثمنه إلى ما لا يتناهي، وإذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصية بالفعل لا توجد لغيره، وعندهم أن الاختصاص بالخواص المختلفة يقتضي الانقسام بالفعل، وجب حصول الانقسامات بأسرها بالفعل.

وكذا مركز الدائرة إنما يصح في موضع واحد، وهو موضع مقاطع الأقطار، فإمكان حصول المركز في الدائرة بالفعل حاصل قبل التقاطع والحركة والفرض، وهذا الإمكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع. وكذا جميع النقط التي لا تتناهي، فيلزم الانقسام الغير المتناهي بالفعل، أو إبطال قولهم: (اختلاف الأعراس يوجب الانقسام).

قال أفضل المحققين: (هذا كله فرض، والفرض لا يرتفع

اعترض أفضل المحققين: (بمنع انقسام القائم بالمنقسم. وقيام الوحدة بالوحدة ممكن. وادعاء الضرورة (أن أحد الجانبين من الجسم قبل القسمة / [[ص ٤٤٣]] ليس هو عين الثاني) مشتمل على دعوى نفي القسمة مع فرضها، ولذلك لزم المحال. ولا يلزم من كونها غير موجودين قبل القسمة عدم شيء بعد القسمة غير الاتصال وحدث شيء غير الانفصال، وذلك محسوس، فضلاً عن أن يكون باطلاً بالبدئية).

وفيه نظر، لأن غير المنقسم إن قام بالمنقسم، فإما بكل أجزائه ويلزم الانقسام بالضرورة، أو ببعضها ويعود البحث فيه. والعلم الضروري حاصل بأن ما وجد بعد الفرض قد كان ثابتاً قبله، وقبل الوحدة القائمة بالجسم يقبل الكثرة الوهمية، ولا استحالة في ذلك. وأما الكثرة بالفعل، فلا يلزم قبول الوحدة لها، لأن الوحدة لا تقوم بالجسم عند قيام الكثرة به، بل هما وصفان متباينان، فاندفع المحال.

وفرق بين الوحدة والهوية، فالقسمة إذا وردت على الجسم الواحد أزلت وحدته وما زالت هويته. ولأن الجسم من حيث هو جسم ليس إلا الجسم، وكونه منقسماً أو غير منقسم وصفان قائمان به، فإذا أخذت الجسم من حيث هو جسم استحال أن يقال فيه: إنه منقسم أو غير منقسم، وإذا قسمنا الجسم عدمت المقادير والجسميات إلا أن هناك هيوئى مشتركة.

والجواب: إن لزم من انقسام المحل انقسام الحال وجب أن تكون القسمة فعلية، وإلا لم تجب الوهمية أيضاً. والقسمة عند الأوائل تقتضي عدم الاتصال الذي هو جزء الجسم، وعدم الجسم متحقق عند عدم أجزائه، ولا نزاع في أن عدم الشيء من حيث هو هو مغاير لجميع ما يعرض له، لكن الماهية من حيث هي هي لا توجد في الأعيان إلا مع المشخصات التي متى بطلت بطل ذلك الشخص، فإن هذا الإنسان إذا بطل، فلا نقول بأن الإنسان من حيث إنه إنسان / [[ص ٤٤٤]] شيء قائم في الأعيان ويتوارد عليه التعيينات، بل إذا فنى هذا الإنسان فقد فنى هذا الشخص وحدث شخص آخر بعده. فكذا هذا الجسم وإن كان من حيث هو جسم مغاير لكونه منقسماً أو غير منقسم إلا أن الشخص منه لا يدخل في الأعيان إلا مع أحد هذين الوصفين، ومتى بطل عنه ذلك الوصف فلا بد وأن ينتفي ذلك الشخص، وحينئذ يلزم ما تقدم من كون التقسيم إعداماً. والهيوئى إن كانت عند وحدة

لا يقال: هذا مبنيٌّ على أن الجسم إذا لقي بأحد طرفيه شيئاً غير الذي لقيه بطرفه الآخر فإنه يتتصف ذلك الجسم، وليس كذلك، بل يمتاز أحد جانبيه عن الآخر بالفعل، وجانبه سطح وهو عرض.

/ [[ص ٤٤٨]] لأننا نقول: لا شك أنه إذا لقي بأحد جانبيه غير ما لقيه بجانبه الثاني فقد امتاز أحد جانبيه عن الآخر بالفعل، فالجانبان إن كان المرجع بهما إلى عرضين قائمين به وجب امتياز محليّ ذينك العرضين، فإن كان ذلك المحلّ عرضاً لزم التسلسل، وإن انتهى ذلك إلى جزئيّ ذاته، توجه الإشكال. وهذا رجوع عمّا استدللّ به أولاً إلى وجه آخر غيره.

الرابع: لو انقسم الجسم إلى ما لا يتناهي، لانقسمت الحركة كذلك. والشرطيّة ظاهرة ممّا تقدّم في بيان انقسام كلّ واحد من الأمور الثلاثة بانقسام الآخر، لكن التالي باطل، للعلم الضروري بأنّ الحركة لها حصول، فأما في الحاضر أو في غيره، وهو إمّا الماضي - وهو الذي كان حاضراً في وقت مضى - أو المستقبل - وهو الذي سيأتي -، وكلاهما معدومان، وأيضاً لو لم يكن لها حضور في الحال انتفى الماضي والمستقبل. وذلك الحاضر غير منقسم، لأنّه لو كان منقسماً لم توجد أجزاءه إلا على التقضيّ والمرور، فلو كان الحاضر منقسماً لكان بعض أجزاء ما فُرِضَ حاضراً غير حاضر، فلا يكون الجزء الذي فُرِضَ حضوره حاضراً، هذا خلف. ولأنّ كلّ جزء من أجزاء الحركة إنّما توجد عند وصول المتحرّك إلى حدّ آخر من حدود المسافة، ووصول المتحرّك دفعة واحدة إلى حدّين من حدود المسافة محال، فحصول جزئين من أجزاء الحركة دفعة واحدة محال. ولأنّه لو جاز اجتماع بعض الأجزاء المفترضة في الحركة في الوجود لجاز اجتماع كلّ الأجزاء المفترضة فيها، فيلزم أن تكون التي حصلت في المتحرّك عند كونها في أوّل المسافة باقية عند كونها في آخر المسافة، وهو محال بالضرورة.

فثبت أنّ الحاضر من الحركة غير منقسم، فإذا انقضى ذلك الجزء لا بدّ وأن يحصل جزء آخر يكون حاله في عدم قبول الانقسام ما ذكرناه، فتكون الحركة من / [[ص ٤٤٩]] أوّل المسافة إلى آخرها مركّبة من أمور كلّ واحد منها لا يقبل الانقسام، وهذا هو معنى قول المتكلمين: الحركة عبارة عن حصولات متتالية في أحياء متوالية.

بارتفاع اسمه مع ثبوت معناه، بل يرتفع بأن لا يُفرض. والدائرة إن لم يُفرض فيها شيء لم يلزمها شيء ممّا ذُكِرَ، وهذا حكم عامٌّ في المقادير، فإن الخطّ المتناهي له منتصف ولنصفه منتصف وهلمّ جزءاً، وهي تمايزة في نفسها عن سائر أجزاء الخطّ إلا أنّها تمتاز بالفرض، ولا يرتفع بأن نقول: إنّها لازمة وإن لم تُفرض، لأنّ تصوّر المنتصف فرض، فضلاً عن التلفّظ به. وبالجملة الأجزاء المفروضة لا تستتبع الخواصّ، لأنّ تغاير الخواصّ اللازمة من الفرض لا يقتضي الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض).

وفيه نظر، لأنّ من مذهبهم أنّ كلّ حادث فهو مسبوق بإمكان يفتر فيه إلى محلّ يجله، ولا شك أنّ المركز والمنتصف وغيره من المقاطع قد يحدث قبلها إمكان سابق لا بدّ له من محلّ، وذلك الإمكان لا يمكن أن يعرض لغير ذلك المنتصف / [[ص ٤٤٧]] والمركز، ولا تكفي الكرة للمحلّيّة، لاستحالته في جميع الأجزاء غيره، ولأنّ إمكان الفرض سابق عليه ويتعلّق بمحلّ خاصّ، ولأنّ الفرض تابع للتمييز في نفسه، لاستحالة وقوعه في أيّ جزء كان.

الثاني: إذا تحرك الجسم على آخر، لاقى طرف المتحرّك دائماً من المتحرّك عليه شيء لم يلقه أولاً. واختلاف الأعراض وإن كانت إضافية يقتضي حدوث القسمة، فالقاسم أبداً قائم، والمنقسم أبداً قابل، فوجب أن تحدث فيه انقسامات بالفعل غير متناهية، لأنّه متى صار ملاقياً بحدوث حدود المسافة فقد حدث ذلك الحدّ، وقبل ذلك الحدّ كان ملاقياً لحدّ آخر، وقبل ذلك الحدّ حدّاً آخر، فإذا كان قبول القسمة غير متناهٍ فلا حدّ يُفرض إلا وقد حدث قبله حدود أخر غير متناهية بالفعل بسبب الملاقيات المتعاقبة، وحينئذ يعود المحال.

الثالث: اختلاف الأعراض الإضافية موجب لحدوث الانقسام بالفعل، وكلّ جسم موجود فإنّه لا بدّ وأن يلاقي بأحد طرفيه شيئاً غير ما يلقاه بالطرف الآخر، فيلزم أن يحدث في ذلك الجسم انقسام بالفعل. ثمّ إنّ أحد نصفيه يلاقي بأحد وجهيه شيئاً غير ما يلاقيه بوجهه الآخر، فيلزم أن يتتصف ذلك النصف أيضاً، فإذا كان قبول القسمة حاصلاً أبداً، وكان المقسم بالفعل وهو اختلاف المماسات حاصلاً بالفعل أبداً، لزم حصول الانقسامات بالفعل أبداً.

فظهر أنّ الجسم لو كان قابلاً لانقسامات غير متناهية لكانت تلك الانقسامات بأسرها حاصلة بالفعل.

فالتفصيل الذي ذكره غير نافع، لأنَّ الحركة بمعنى القطع لَمَّا لم تكن موجودة في الخارج لم يكن دليلنا متعلِّقاً به، لأنَّنا بنينا الدليل على الحركة الموجودة في الخارج.

وأما الحركة بمعنى موافاة الحدود، فحاصل كلامهم فيها أنَّها شيء واحد بالعدد باقٍ من أوَّل المسافة إلى آخرها. وقد بيَّنا أنَّ هذا خروج عن المعقول.

/ [[ص ٤٥١]] البحث الرابع: في إبطال مذهب النِّظام:

قد نقلنا فيما تقدَّم عن جماعة من قدماء الحكماء والنِّظام: أنَّ الجسم مؤلَّف ممَّا لا يتناهى من الأجزاء التي لا تتجزَّأ فعلاً ولا قوَّة بالفعل.

وقيل: (إنَّ هذا شيء لزمهم وإن لم يُصرِّحوا به، لأنَّهم لَمَّا وقفوا على أدلَّة نفاة الجوهر الفرد ولم يقدرُوا على ردِّها أذعنوا بها وحكموا بأنَّ الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى، لكنَّهم لم يُفرِّقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوَّة وبين ما هو موجود فيه مطلقاً، فظنُّوا أنَّ كلَّ ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهى فهو حاصل فيه بالفعل، فحكموا باشتاله على ما لا يتناهى من الأجزاء صريحاً. وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض إلى أنَّ كلَّ ما لا يكون حاصلاً في الجسم من الانقسامات، فهو لا يمكن أن يحصل فيه.

ثمَّ إنَّهم معترفون بوجود كثرة في الجسم، وأنَّ الكثرة إنَّما تتألَّف من آحاد، وأنَّ / [[ص ٤٥١]] الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم. فإذاً قد تحصل من أقوالهم مقدَّمتان هما: أنَّ الجسم يشتمل على أشياء غير منقسمة، وكلُّ ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسماً فإنَّه لا يقبل القسمة، ينتج: الجسم يشتمل على أشياء لا تقبل القسمة.

وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزَّأ، وقد لزمهم وإن لم يُصرِّحوا به، إلاَّ أنَّ القائلين بالجوهر الفرد يقولون بأجزاء متناهية، وهؤلاء يذهبون إلى ما لا يتناهى، فهؤلاء كادوا أن يقولوا بهذا التاليف لكن من أجزاء غير متناهية).

قال الشيخ: (وقد تناظر الفريقان، فلمَّا أُلزم أصحاب الجوهر الفرد النِّظام ومن تقدَّمه ممَّن دان بمقالته وجوب قطع مسافة محدودة في زمان غير متناهٍ، ارتكبوا القول بالظفرة. ولمَّا أُلزمهم وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناهٍ في الحجم، جوَّزوا تداخل الأجزاء. ولمَّا أُلزم النِّظام وأصحابه أصحاب

اعتراض: بأنَّ الحركة لفظاً يقال على قطع المسافة وعلى موافاة الحدود، ومعنى قطع المسافة أنَّ المتحرِّك إذا تحرَّك من أوَّل المسافة إلى آخرها فلا شكَّ أنَّه قطع تلك المسافة، فهذا القطع يُسمَّى بالحركة. والحركة بهذا المعنى غير موجودة في الخارج، لأنَّ القطع لا يتوَّهم وجوده إلاَّ عند انتهاء المتحرِّك إلى آخر المسافة، وحينئذٍ تنتفي الحركة وتُعدَّم، فالحركة بهذا المعنى لا تحقُّق لها في الخارج.

وأما الحركة بمعنى موافاة الحدود المفترضة في المسافة، فهي أنَّ المتحرِّك ما دام يكون على مبدأ المسافة لم يتحرَّك، وما دام على المنتهى فقد عُدِّمت الحركة عنه، فهو إذن إنَّما يتحرَّك بين ذلك المبدأ وذلك المنتهى لا مطلقاً، ولكن بشرط أن لا يكون بحيث لا يُفرض أن من الآتات إلاَّ وهو يكون في حدِّ آخر من الحدود المتوسِّطة بين ذلك المبدأ وذلك المنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده فيه، فهذا التوسُّط على هذا الوجه هو أمر واحد يوجد في الحال، لأنَّه لا أن يُفرض إلاَّ ويكون الجسم فيه موصوفاً بهذا التوسُّط، ثمَّ إنَّ هذا التوسُّط أمر واحد بالذات باقٍ بعينه ما دام الجسم متوسِّطاً بين ذلك المبدأ والمنتهى. فظهر أنَّ الحركة بمعنى القطع غير موجودة في الخارج، وبمعنى التوسُّط موجودة في الخارج حاصلة في الآن باقية في جميع مدَّة كون الجسم متوسِّطاً بين ذلك المبدأ والمنتهى.

وأجيب: بأنَّ الدليل ليس مبنياً على لفظ الحركة حتَّى يجب البحث عن تفسيرها، بل هو مبنَّى على أمر محسوس، وهو انتقال الجسم من مكان إلى مكان، وهذا لا سبيل إلى إنكار وجوده في الخارج.

/ [[ص ٤٥٠]] ويستحيل أن يكون باقياً من أوَّل المسافة إلى آخرها بالضرورة، للعلم الضروري بأنَّ الحركة التي كانت في الجسم عند كونه ببغداد غير الحاصلة فيه عند كونه بالبصرة، وإنكاره مكابرة ودخول في السفسطة، كيف والزمان عندهم من لواحق الحركة؟ فلو كانت باقية بعينها لكان الزمان باقياً بعينه، فيكون اليوم هو بعينه أمس والغد بعينه اليوم، وهذا لا يقوله محصِّل.

وإذا ثبت أنَّ الحركة غير باقية بعينها من أوَّل المسافة إلى آخرها، فلا بدَّ من الاعتراف بتوالي أمور وتعاقبها، فإنَّ كان كلُّ منها منقسماً لزم أن يكون حصول أجزائه على التقضي، فلا يكون الحاصل حاصلاً، هذا خلف. وإن لم يكن منقسماً، فهو المطلوب.

ذهب النظم إلى أن الجسم إذا تحرك مسافة، فإنه تحصل الأحياء المتوسطة بأن يقطع البعض ويطفر البعض، فيحصل في المكان الثاني مثلاً بقطع المتحرك له، ثم يحصل في الرابع من غير أن يحصل في الثالث، ولا يجاذبه، وهكذا إلى آخر المسافة.

والضرورة قاضية ببطان ذلك، فإننا نعلم علماً ضرورياً أن المتحرك من أول المسافة إلى آخرها إنما يقطع المسافة بالمرور على الحدود المفروضة بين المبدأ / [[ص ٤٥٥]] والمتنهى، أو الموجودة على رأي المتكلمين.

وجرى بين النظم وأبي الهذيل حديث في الطفرة، فقال أبو الهذيل: لو كانت النملة إنما تقطع البعض وتطفر البعض يوجب إذا لطخت أرجلها بالمداد أن لا يظهر الخط على الاستواء، بل يكون موضع الطفرة خالياً عن السواد. وكذلك يجب فيما يقطع بالسكين وغيره. على أن القدر الذي اعترف بقطعه يجب أن لا تصير النملة قاطعة له، لأنه غير متناه، فما لزم في الجسم كله لازم في البعض، لأن الجميع عنده مساوٍ للأبعاض في عدم النهاية.

ونقل عن هشام بن الحكم أنه كان يذهب في الجزء مذهب النظم، فلما التجأ النظم إلى قوله بالطفرة، قال هشام: إن كان لا يمكن إثبات تجزي الجزء إلا بارتكاب القول بالطفرة فيجب أن يكون ذلك قولاً فاسداً، وترك مذهبه.

وأيضاً يلزم الترجيح من غير مرجح، إذ لا أولوية في قطع البعض وطفرة البعض.

وقد احتج النظم على قوله بوجه:

الوجه الأول: البئر التي عمقها مائة ذراع، إذا كان في منتصفها خشبة وعلقت عليها حبل قدره خمسون ذراعاً في آخره دلو، ثم أرسل حبل بقدر خمسين ذراعاً وشد على طرفه كلاب وجعل في طرف الحبل المشدود في الخشبة، ثم جررنا / [[ص ٤٥٦]] الحبل الذي فيه الدلو، فإن الدلو يصعد من أسفل البئر، فيكون قد تحرك مائة ذراع حال ما تحرك الكلاب خمسين ذراعاً، فيلزم أن يطفرة الدلو جزءاً ويتحرك جزءاً حتى تنتهي الحركتان معاً.

الوجه الثاني: إذا فتحنا كوة في بيت طوله ألف ذراع، ثم أشرق الشمس عليه، فإنها في حال فتح الكوة تشرق الشمس على آخره، ومن الممتنع أن يتحرك الشعاع في تلك اللحظة هذه المسافة بأسرها. وكذا إذا سدنا الكوة خرج الضوء في تلك اللحظة، فوجب القول بالطفرة، وإلا لوجب أن يغيب بعد زمان.

الجوهر الفرد تجزئة الجزء القريب من مركز الرحي عند حركة البعيد وقطعة مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب أبطأ منه، ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض أزمنة حركة السريع، ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحي عند الحركة، فاستمر التشيع من الفريقين بالطفرة والتداخل وتفكك الرحي).

إذا عرفت هذا، فنقول: تدل على بطلان قول النظم وجوه: الأول: كل كثرة سواء كانت متناهية أو غير متناهية، فإن الواحد فيها / [[ص ٤٥٣]] موجود، لتركبها من الوحدات، ووجود المركب يستلزم وجود مفرداته. فإذا أخذنا من تلك المفردات عدداً متناهياً وألفناه طولاً وعرضاً وعمقاً فإمّا أن يزيد مقداره على مقدار الواحد، أو لا. والثاني باطل، لأننا نعلم بالضرورة أن الجزئين أعظم من أحدهما، وإن زاد حتى حصل جسم تجزأت الكلية التي قالها من أن كل جسم فإنه مؤلف مما لا يتناهي من الأجزاء. ثم إذا أردنا تعميم الدلالة قلنا: هذا الجسم المؤلف مما لا يتناهي متناه في المقدار إذا نسبناه إلى جسم آخر متناه في المقدار غير متناه الأجزاء كانت النسبة بينهما نسبة متناهي المقدار إلى متناهي المقدار لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم، فتكون نسبة الأحاد المتناهية إلى الأحاد الغير المتناهية نسبة متناهي المقدار إلى متناهي القدر، وهو محال بالضرورة.

الثاني: يلزم أن لا يلحق السريع البطيء أبداً، لأن السريع إذا ابتداء بالحركة بعد البطيء فإذا وصل السريع إلى ما وصل إليه البطيء يكون البطيء قد تحرك شيئاً، فإذا قطعه السريع يكون البطيء قد قطع شيئاً وهكذا دائماً، لأن الأجزاء غير متناهية، لكن اللازم باطل بالضرورة.

الثالث: يلزم منه قطع المسافة المتناهية في زمان غير متناه على ما تقدم.

الرابع: حصول التأليف في الأجزاء محتاج إليها، فيستحيل أن تكون بها حاجة إلى التأليف، لاستحالة الدور، فصح وجود الأجزاء منفكة عن التأليف، فيكون كل واحد جزءاً لا يتجزأ.

واعلم أن النظم التزم بقاعدتين يخلص بهما من هذه الإلزامات، إحدهما: الطفرة، والثانية: التداخل. فلنشرع في بطلان هاتين القاعدتين إن شاء الله تعالى.

/ [[ص ٤٥٤]] البحث الخامس: في إبطال الطفرة:

وعن الثالث: بالنفكك.

وعن الرابع: بأن الضوء ينسبط على الأرض من طلوع الفجر على التدرج، فإذا طلعت الشمس من الأفق أتصل ضوءها بذلك الضوء، فلذلك يصل إلى / [[ص ٤٥٨]] أقصى الأرض.

والحق أن الضوء يحدث في الموضعين عند المقابلة.

وأجاب بعض المتكلمين عن الأول: بأن الدلو والكُلاب قطعها فيقطعان جميعاً مائة ذراع، إلا أن الكُلاب يقطع بعضها طولاً وبعضها عرضاً لانخراط حبل الدلو منها، وعلى هذه الصورة يجذب الكُلاب. وأمّا الدلو فقطعه يكون طولاً مائة ذراع، ولو أمكن جذب الكُلاب طولاً لم يكن الدلو ليقطع إلا قدر ما يقطعه الكُلاب. وهذا مشاهد في الاضطراب الحاصل في الحلقة. ومعلوم أن لاختلاف الحركات تأثيراً في مثل ذلك فإن الماء إذا جرى في ساقية فيها انفراج لم يبلغ المقصد إلا نصف الوقت الذي كان يبلغه إذا لم يكن هناك انفراج.

ومما يشبه هذه الشبهة قوله: (إن الخشبة المستندة إلى حائط متى جُدبت من أسفلها حصل أكثر مما يجذب من أعلاها، وذلك للطفر ولتجزؤ الجزء). والقول فيه مثل ما تقدم، لأن أعلاها يذهب في جهتين: الطول والعرض دون أسفلها، ولهذا لو طُخ أسفل الخشبة بخلوق لوجد ذلك اللون في المكان كله، ولو طفر لم يجب ذلك.

وأجاب أبو الهذيل عن سد الكوة: بأن الضوء عنده معنى ويجعل السدّ مضاداً له. وهو خطأ، لأن السدّ أكوان مخصوصة، فلا تضاد ذلك المعنى الذي يُشبهه.

وأجاب غيره: أن الشعاع النافذ من الكوة في البيت مستمد من قرص / [[ص ٤٥٩]] الشمس حالاً فحالاً، وبالسدّ يمنع هذا الاستمداد فتتسدد أجزاءه ولا يرى، لا لأنه يطفر. وصارت حاله كحال النار إذا التهب ولم يمدّها غيرها فإن أجزاءها تفرّق. وكذا المصباح إذا طفئ فتلك الأجزاء باقية متفرّقة، وإنما لم تشاهد لأن الضوء موقوف على اجتماع هذه الأجزاء، فإذا تفرّقت خرجت عن الاقتضاء. ثم لو كانت العلة الطفرة، وهو صحيح على الشعاع فهلاً حصل في البيت مع السدّ على وجه الطفرة ولا يكون السدّ مانعاً أو يطفر من دون سدّه.

وأجابوا عن الرابع: بأن قرص الشمس لا يضيء الأرض في حال بدوه من فلكه، بل يضيء بعد ساعات، لأنه يبدو من حين

الوجه الثالث: الدائرة القريبة من القطب إذا تحركت جزءاً تحركت المنطقة أكثر من جزء، وإلا تساوى المداران، هذا خلف، فيلزم الطفرة.

الوجه الرابع: الشمس حال طلوعها يبلغ ضوءها أقصى نصف الأرض، ومعلوم أنه لا يتحرك الضوء في تلك اللحظة هذه المسافة البعيدة، فلا بد من الطفرة.

الوجه الخامس: إن أحدنا يرفع طرفه إلى السماء فراها في الحال، وليس ذلك إلا لأن شعاعه يطفر.

الوجه السادس: لو غرنا خشبتين في الأرض إحداهما ذراعان والأخرى ذراع، لكان إذا تقاصر الظل من الأولى ذراعاً أن يتقاصر من الثاني نصف ذراع، وإلا لم يبق للثانية ظل، وإنما يكونان كذلك بأن يطفر في الخشبة الأولى ويقطع الثانية، وإذا قُطعت في إحداها جزءاً يقطع في الأخرى نصف جزء. وهذه الشبهة في نفي الجزء أقوى.

الوجه السابع: راكب السفينة، وطولها عشرون ذراعاً، إذا قعد في آخرها / [[ص ٤٥٧]] والسفينة سائرة ويسير هو من آخرها إلى صدرها، فإذا سارت عشرين ذراعاً يكون هو قد قطع أربعين، فيكون قد طفر في بعض الحالات، وإذا قطع جزءاً قطعت السفينة نصف جزء.

الوجه الثامن: الكونان كما يصحّ مع تضادّهما أن يثبت فيهما طريق البديل فكذا يصحّ تعاقبهما، فيجب في الجوهر المخلوق بالبصرة أنه كان يصحّ أن يُخلّق بالهند، والكونان ضدان، فيجب صحّة المعاقبة عليهما، ولا يكون كذلك إلا بطفر محلّهما.

أجاب المتكلمون عن الأول: بأن حركة الحبل الأعلى نصف حركة الدلو، وإلا فبالنسبة إلى الحبل الأسفل فإنه لم يقطع إلا مائة ذراع، لأن الحبل الأسفل كان من نصف البئر إلى أسفلها، فانقلب بحركة الحبل الأعلى، فصار من نصفها إلى أعلاها ومن نصفها إلى أسفلها خمسون وإلى أعلاها خمسون، فإذا انقلب الحبل من أسفلها إلى أعلاها والدلو فيه فقد مرّ الدلو بجميع البئر، وليس ذلك لأجل الطفرة، لأننا لو فرضنا في الدلو آلة محدّدة وغرنا به على جذع فإنه يظهر أثر ذلك المحدّد في جميع المسافة على الجذع، ولو كان للطفرة لكانت العلام في موضع دون موضع.

وعن الثاني: بأن في البيت أجزاء مضيئة قليلة الضوء، فإذا دخل الضوء من الكوة ظهرت الأجزاء.



وهذا بديهي البطلان، فإنَّ الضرورة قاضية بأنَّ كلَّ ذي وضع بالاستقلال فإنَّه يمتنع عليه أن يتحد بذوي وضع بالاستقلال في المكان والحيز. وهذا المذهب مع بطلانه يقتضي تجزئة ما هو واحد عنده، لأنَّ التماسَّ والتداخل أمران متغايران بالضرورة، فإذا كان الجزء مماسًا لجزء آخر ثمَّ داخله فإنَّه حالة النفوذ يلقي منه شيئاً غير ما لقيه حالة المماسَّة، فيلزم انقسام كلِّ واحد من الجزئين المفروض عدم انقسامها، هذا خلف.

ولأنَّه يستلزم عدم استلزام زيادة الأجزاء لزيادة المقدار، وهو محال بالضرورة.

/ [[ص ٤٦٢]] ولأنَّ التلاقي إنَّ استلزام المداخلة فلا حجم ولا جسم ولا عظم في العالم، وهو باطل بالضرورة، وإنَّ لم يستلزم ما لم يكن بعض الأجزاء أولى بمدخلته للآخر من باقي الأجزاء مع تساويها في الماهية والطباع.

ولأنَّ الجواهر متماثلة بذواتها، فلو تداخلت ارتفع الامتياز بينها بالذاتيات واللوازم، لانتفاقها في الحقيقة وبالعوارض أيضاً، لأنَّ نسبة العارض إلى أحدهما كنسبته إلى الآخر، إذ لا مائر بينهما في الوضع بحيث يمكن عروضة لأحدهما دون الآخر فيفضي إلى التحدُّ الاثني، وهذا باطل بالضرورة.

والمعتمد في ذلك، الالتجاء إلى الضرورة، فإنَّها قاضية بامتناع التداخل.

/ [[ص ٤٦٣]] البحث السابع: في إبطال مذهب ديمقراطيس:

قد ذكرنا فيما تقدَّم حكم الأجسام المفردة، وبقي حكم المؤلَّفة. فمن المذاهب المتعلِّقة بهذا الموضوع في الأجسام المؤلَّفة مذهب يُنسب إلى بعض القدماء كديمقراطيس وغيره، وهو قولهم: إنَّ الأجسام المشاهدة ليست ببسائط على الإطلاق، بل إنَّها هي مؤلَّفة من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة، وتألَّف البسائط إنَّها يكون بالتماسَّ والتجاور فقط، والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكاً أصلاً وينقسم وهماً، لدلالة حجَّة الفلاسفة عليه، ومقاديرها في الصغر والكبر وأشكالها مختلفة. وربَّما زعم بعضهم أنَّ مقاديرها متساوية، ومال إليه الشيخ أبو البركات البغدادي إلى مثل هذا القول في الأرض وحدها.

/ [[ص ٤٦٤]] ونقل بعضهم عنه أنَّه كان يقول: إنَّها كرية الشكل.

يطلع الفجر فيضيء الأرض حالاً بعد حال حتَّى يبلغ كبد السماء، إلَّا أنَّه يضيء في وقت ابتداء الطلوع كلَّ الأرض، ولهذا صار حدُّ النهار ما يمتدُّ فيه الضوء من حين طلوع الفجر إلى غيبوبة القرص، وصار حدُّ الليل ما تمتدُّ فيه الظلمة إلى حين طلوع الفجر.

وعن الخامس: أنَّ رؤيتنا للسماء ليست لاتِّصال شعاعنا بها، لأنَّنا لا نجعل شرط الرؤية اتِّصال الشعاع بالمرئي، ولو جعلناه شرطاً لكنَّا نقول: إنَّ في الجوِّ شعاعاً يتَّصل بشعاع أبصارنا، ثمَّ كذلك حتَّى يتَّصل بالسماء، لأنَّ الشعاع المنفصل من العين يتَّصل بالسماء في أوَّل وهلة، وليس ما قاله للطفرة، بل لحصول ما يصير آلة في الرؤية في الجوِّ.

وعن السادس: أنَّ الشمس في مثل هذه المدَّة لا يكون قطعها مقصوراً على جزء ونصف جزء، بل ربَّما قطعت ربع الإقليم، فيجب أن يقال: في الأولى يتقاصر منها جزءان ويتقاصر من الثانية جزء، أو يتقاصر من الأولى جزء ولا يتقاصر من الثانية شيء، ثمَّ إذا تقاصر من الأولى جزء آخر تقاصر من الثانية جزء ولا يلزم ما ذكره.

/ [[ص ٤٦٠]] وعن السابع: أنَّ في خلال حركات السفينة سكنات، فهذا الراكب يتحرَّك في حال وقوفها ويتحرَّك معها إذا تحرَّكت، فيصير قاطعاً بضعفي قطعها، ولهذا لو دامت الحركة بالسفينة لوجب أن يكون متحرِّكاً في وقت واحد بحركتين مختلفتين إحداها حركة نفسه والأخرى حركة السفينة، وهذا يقتضي كونه في مكانين وعلى هذه الطريقة لا يتمكَّن من الحركة إذا اشتدَّ عصف الرياح. ويقال: إنَّه والحال هذه لو رمى نشابة لسقطت في السفينة، وتبيَّن بطلان الطفرة أنَّه لو كان يجب إذا كان في رجليه صبغ أن لا يستمرَّ الخطُّ في السفينة إلَّا في الموضع الذي يقطعه دون الذي يطره، وليس كذلك.

وعن الثامن: أنَّ التعاقب في الكونين والمكان مجاور صحيح بخلاف ما إذا بعد، ولا يجب من صحَّة البدل صحَّة التعاقب.

/ [[ص ٤٦٢]] البحث السادس: في إبطال التداخل:

لمَّا ألزم القائلون بالجزء النظمَ عدم تناهي المقدار عند عدم تناهي الأجزاء التزم القول بالتداخل. وذلك بأنَّ يصير مكان الجوهريين أو الجواهر الكثيرة مكان الجزء الواحد بأنَّ تنفذ فيه ولا تتميز الأجزاء في الموضع عن الجزء الواحد.

بحسب الطبيعة، فمن المستحيل أن تتعدّد أشخاصه في الوجود، أي لا يكون في الوجود منه إلا شخص واحد، لأنّه لو وُجِدَ منه شخصان لكانا متساويين في الماهيّة، وكان كلّ واحد منهما قابلاً للانفصال الانفكّافي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه، هذا خلف. وهذا حكم كلّ نافع.

اعترض أفضل المتأخّرين: (بأنّ الامتدادات الجسميّة غير باقية عند الانفصال ومتجدّدة عند الاتّصال، فهي أمور مشخّصة، ولعلّها تمنع الماهيّة المشتركة عن فعلها).

وأجاب أفضل المحقّقين: (بأنّ وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن).

/ [[ص ٤٦٦]] البحث الثامن: في شبهة الفلاسفة:

قد عرفت أنّ مذهب أكثر الفلاسفة أنّ الجسم البسيط واحد في نفسه، كما هو عند الحسّ كذلك. وأنّه يقبل انقسامات لا نهاية لها بالقوّة لا بالفعل. وأنّه لا وجود لجزء لا يتجزأ البتّة. واستدلّوا عليه بوجوه مختلفة المآخذ، وهي أربعة:

الأوّل منها: ما يتعلّق بالمهاسّة.

الثاني: ما يتعلّق بالحركة.

الثالث: ما يتعلّق بالمسامات.

الرابع: ما يتعلّق بالأشكال.

الوجه الأوّل: ما يتعلّق بالمهاسّة:

وهو ثلاثة أوجه:

أ - لو قدرنا جزءاً متوسّطاً بين جزئين، فالوسط إمّا أن يمنعها عن التلاقي أو / [[ص ٤٦٧]] لا يمنعها، فإنّ منعها فالوجه الذي يلاقي به أحد الطرفين إنّ كان هو الوجه الذي به يلاقي الطرف الآخر كان ذلك سفسطة، وإنّ كان غيره لزم انقسام الوسط، وإنّ لم يمنعها عن التلاقي كان الطرفان متداخلين للوسط، لكن التداخل محال.

لأنّها لو تداخلت بطل الترتيب والوسط. ولم يحصل ازدياد الحجم، فإنّه إذا جاز أنّ يحصل جزءان في جزء واحد جاز أنّ توجد ثلاثة وأربعة، وعلى هذا لا يكون اجتماعها موجباً لزيادة الحجم فلا يحصل الحجم.

[ولأنّ الأجزاء متساوية] في طبيعة نوعها ولوازمها، فإذا تداخلت تساوت في العوارض أيضاً، فلا يبقى شيء منها متميّزاً، لامتناع الاختلاف في الحقيقة واللوازم والعوارض، فيصير الكلّ

وحكيّ الشيخ في الشفاء: (أنّهم كانوا يقولون: إنّها غير متخالفة إلا بالشكل، وإنّ جوهرها جوهر واحد بالطبع، وإنّما تصدر عنها أفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة. وذكر بعضهم أنّ أشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب أفليدس أشكال العناصر والفلك. ومنهم من خالفهم في ذلك).

وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في إيرادها.

وهذا هو مذهب مثبتي الأجزاء إلا في تسمية الأجزاء بالأجسام، وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها.

ويدلّ على بطلان هذا القول: (أنّ القسمة الفرضيّة والوهميّة أو الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارّين كالسواد والبياض في

البلقة، أو مضافين كاختلاف محاذتين أو موازتين أو مماسّتين تحدث (في المقسوم) اثنيّتين ما يكون طباع كلّ واحد من الاثنتين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع، وما يصحّ بين كلّ اثنين منها يصحّ بين اثنين آخرين، فيصحّ إذن بين المتباينين من الاتّصال الرافع للاثنيّتين الانفكّافيّة ما يصحّ بين المتّصلين، ويصحّ بين المتّصلين من الانفكّاك الرافع للاتّحاد الاتّصالي ما يصحّ بين المتباينين).

وهذا إنّما يتمّ لو قلنا بتساوي الأجزاء الفرضيّة والانفكّافيّة بالفعل / [[ص ٤٦٥]] الطبيعة، أمّا على تقدير الاختلاف في الطبيعة فلا.

وأيضاً كلّ متحيّز يُفرض فيه طرفان يتميّز كلّ واحد منهما عن الآخر في الوهم، فالتحام النصفين أعني الاتّصال الذي حصل بين النصفين بحيث يمتنع ارتفاعه، إنّ كان لنفس الماهيّة والطبيعة وطبيعة ذلك الجزء مساوية لمهية سائر الأجزاء، فوجب إمكان أنّ يتّصل بجزء آخر مثل ما اتّصل أحد نصفيه بنصف الثاني، وأنّ يصحّ على النصفين من الانفصال مثل ما أمكن بين الجزئين. وكذا إنّ كان من اللوازم. وإنّ كان من العوارض أمكن ارتفاعه، وحيث إنّ لا يبقى وجوب ذلك الاتّصال، اللهمّ إلا إذا كان يمتاز عن سائر الأجسام بفصل مقوم لطبيعة نوعه، فحيث إنّ يكون نوعه في شخصه.

وأيضاً كلّ واحد من تلك الأجزاء إذا كانت طبيعة واحدة كان شكله الكرة، لأنّه الشكل الطبيعي للبسيط، وحيث إنّ تحصل بينهما فُرج، وذلك الخلاء.

واعلم أنّ كلّ نوع غير مادّي مستلزم لما يمنعه من الانفصال

الثالث: الصفحة العليا من الأجسام ملاقية لما تحتها، وهي بعينها ملاقية للهواء الخارج، فهو شيء واحد يلاقي شيئين. ولا يمكن أن يقال بأن الملاقي للهواء غير الملاقي للصفحة الداخلة، فإن الذي هو نهاية الجسم لا شك أنه بعينه ملاقي لما تحته، وإلا لم تكن نهاية له، ولا شك أنه ملاقي للهواء الخارج.

أجيب عن الأول: بأن الأعراض المضافة لا تقتضي امتياز أحد نصفي الجسم عن الآخر بحيث يتباين النصفان، بل إننا تقتضي احتمال المحلّ القسمة، فإن الجسم إذا ماسه جسمان لا يتنصف ذلك الجسم تنصفاً محسوساً، كما نحس لو تنصّف بأعراض حقيقة كالبلقة، نعم العقل يقضي بصحة انقسام الماسّ بشيئين. فأما أن الانقسام حاصل بالفعل، فلا.

وعن الثاني: أن الماسّة إنما تحصل بالجوانب، فإذا امتاز جانب عن آخر فقد احتمل القسمة. ولا ندعي أن تكثُر الإضافات يوجب تكثُر المضافات، بل ذلك في الماسّة خاصّة، والماسّة نوع من الإضافة، ولا يلزم من اقتضاء نوع من جنس شيئاً اقتضاء الجنس ذلك الشيء.

والنقطة المحاذية لجميع أجزاء الدائرة، فإنها بأسرها تحاذي جميع النقط المفترضة في الدائرة، وهو ممكن في المحاذاة، لكن لا يلزم من تجويزه في المحاذاة من غير وقوع القسمة تجويزه في الماسّ من غير وقوع القسمة، فإن هذا حكم عقلي صدق في الماسّة لا المحاذاة وسائر أنواع الإضافة.

/ [[ص ٤٧٠]] وعن الثالث: أن الصفحة العليا من الجسم ليست ملاقية لما تحتها، فإن هذا إنما يقوله من يذهب إلى تركّب الجسم من الأجزاء لا من ينفيه، فإنه يقول: الجسم واحد ونهايته السطح وهو عرض غير ملاقي لما تحته، إذ ليس هو بجسم، وهذا الشاكّ توهم أن السطح صفحة وتحتة صفحة أخرى، ثم كلٌّ منهما يلاقي الأخرى، وهو مصادرة على المطلوب.

وقد أجاب أبو هاشم: بأن معنى قولنا في الجوهر: إنه يصحّ أن تلقاه ستّة أمثاله، وأن له جهة هو اختصاصه بحال تكوّنه عليها يصحّ في ستّة أمثاله أن ينضمّ إليه من هذه الجهات الستّ وتلك الحالة هي تجويزه، فيصير الجوهر بهذا الحكم مفارقاً للعرض الذي لا يصحّ أن يحجز بين الشيء وبين غيره، ولا أن ينضمّ إليه ستّة أمثاله، وإذا كان هذا هو الغرض بهذه العبارة بطل تقديرهم أن هاهنا جهات للجزء يلقي ببعضها دون غيره. وعلى هذا القول

واحداً. ولاستلزام التداخل الانقسام، لما تقدّم. ولأنه إذا كان مقدار الجزئين مساوياً لمقدار الجزء الواحد، ومجموع الجزئين قابل للقسمة فما يساويه كذلك، لكن الجزء الواحد يساويه، فهو قابل للقسمة. اعترض بوجوه:

الأول: الجزء إذا كان يلاقي بأحد طرفيه شيئاً وبالأخر آخر فقد اختصّ كلٌّ من طرفيه بعرض ليس في الآخر، وهو يوجب الكثرة الفعلية، فإذا لا بدّ وأن يتنصف. ثم إنه يلاقي في أحد نصفيه النصف الآخر بأحد طرفيه دون الآخر فيتنصف ذلك النصف، والكلام فيه كالأول فيقتضي ذلك حصول انقسامات غير متناهية بالفعل، وهو باطل عندكم، فما هو نتيجة هذه الحجّة باطلة عندكم، / [[ص ٤٦٨]] وما هو حقّ لا تنتج هذه الحجّة.

لا يقال: اختلاف التماسّ يوجب امتياز أحد طرفي الجزء عن الآخر لا التنصيف.

لأننا نقول: الطرفان إن كانا عرضيين في الجزء وتميّز العرضيين يوجب تميّز المحلّين، ثم المحلّان لو كانا عرضيين تسلسل، فلا بدّ وأن ينتهي إلى مقومين كلٌّ منهما يتميّز عن الآخر وتميّزهما يوجب القسمة، وإن كانا جزئين عاد الإشكال.

ومن تمسك بهذه الحجّة على إثبات انقسامات غير متناهية بالفعل، فهو باطل، لأن هذه الحجّة تنفي وجود جزء واحد في الجسم، لأن أيّ شيء فرض واحداً فهو ملاقي بأحد طرفيه شيئاً وبطرفه الآخر يلاقي آخر، وهو يوجب الانقسام، فلا يكون ذلك الواحد واحداً. فهذه الحجّة تنفي وجود الجزء الواحد، ومتى لم يوجد الواحد لم توجد الكثرة، لأن الكثرة مجموع الآحاد، فهذه الحجّة تنفي وجود الكثرة مع أنها توجب وجود الكثرة، هذا خلف. فهذه الحجّة لا تنتج نتيجة صادقة، فهي إذن مغالطة.

الثاني: لم لا يجوز أن يقال: الجزء الذي لا يتجزأ يكون واحداً في ذاته وإن كان متكثراً في جهاته واعتباراته؟ وكثرة الجهات والاعتبارات لا توجب كثرة الذات، فإن الماسّة من باب الإضافة، ولو كانت كثرة الإضافات توجب كثرة الذات لكانت الوحدة التي هي أبعد الأشياء عن طباع الكثرة أكثر من كلّ كثير، لأن لها بحسب كلّ مرتبة من مراتب الأعداد الغير المتناهية نسبة خاصّة، وكان البارّي تعالي متكثراً الأجزاء بسبب كثرة إضافاته.

/ [[ص ٤٦٩]] وأن النقطة في المركز تحاذي جملة أجزاء الدائرة، ولا يلزم انقسامها بانقسام الدائرة.

المداخلة، إذ ليس بعض ذلك أولى من بعض، وكانت العلة أن ما في كل واحدة من المربعات من الاعتماد يُؤكّد ضدّ ما يُؤكّده الآخر، ومتى حصل في جهة واحدة وجب التماثل مع ثبوت التضادّ.

واعلم أن هذا الإلزام غير مختصّ بالمتكلمين، بل هو وارد على الفلاسفة أيضاً، لأنّ لو فرضنا إناءً فارغاً لا يسع أكثر من ذراع واحد، ثمّ توجّه إليه جسمان دفعة واحدة كلّ منهما قدر ذراع، فإنّه يستحيل حصولهما معاً فيه ولا أولويّة ولا / [[ص ٤٧٢]] مانع. فكذا هنا، فإن أثبتوا هناك مانعاً، فكذا هنا.

والحاصل أن القوّة الوهميّة قد تقصر عن تحصيل ذلك بخلاف العقلية، فإنّ كلّاً من الأجزاء الثلاثة إذا لم تقبل القسمة لم يكن انتقال كلّ من الجزئين على التدريب بل دفعة إلى الوسط، فيقع التماثل ويمتنع الانتقال.

ج - الخطّ المركّب من أربعة جواهر إذا كان فوق أحد طرفيه جزءاً وآخر تحت طرفه الآخر، ثمّ تحرّكا دفعة واحدة بقوّة واحدة حركتين على التساوي في الشدّة والضعف حتّى قطعاه معاً، فإنّ كلّ واحد من هذين الجزئين لا بدّ وأن يمرّ بصاحبه، ويستحيل ذلك إلّا بعد تحاذيهما، ولا يمكن التحاذي على الثاني، وإلّا لكان أحدهما قد قطع جزءاً والآخر اثنين فكانت حركة أحدهما أشدّ، هذا خلف، ولا على الثالث لذلك أيضاً، فوجب أن يكون التحاذي على مفصل الثاني والثالث، وإذا وقع الجزء على مفصل الجزئين لزم الانقسام.

الوجه الثاني: ما يتعلّق بالحركة:

وهو من وجوه:

الأوّل: بطء الحركات ليس لتخلّل السكنات على ما يأتي، وإذا كان كذلك لزم انقسام الجزء. بيان الملازمة: أنّ السريع إذا قطع مسافة ذات أجزاء فإنّه لا بدّ وأن يقطع كلّ جزء جزء منها، فإذا قطع جزءاً فالبطيء إمّا أن يقطع جزءاً أو أقلّ لا يقطع شيئاً، فإنّ قطع جزءاً تساويها، هذا خلف، وإنّ قطع أقلّ من جزء لزم الانقسام، / [[ص ٤٧٣]] وهو المطلوب، وإن لم يقطع شيئاً كان ساكناً، فكان بطؤه بسبب سكونه، وسيأتي بطلانه.

واعلم أن هذا مشترك الإلزام، لأنّ السريع أيّ مسافة قطع يكون البطيء قد قطع أقلّ وحدود العلة غير متناهية، فيلزم وجود ما لا يتناهى بالفعل، وهو محال.

الثاني: لو كان الجزء ثابتاً لامتنتعت الحركة، والتالي باطل

يثبت للجواهر الجهة، وإن لم يلاق غيره، لأنّ الصفة التي ذكرناها ثابتة عند وجوده لا محالة.

وأما أبو الهذيل وأبو عليّ وأبو القاسم فقالوا: إنّ الجوهر يلقيّ غيره بجهة، ولكن جهة الجوهر غير الجوهر، كما أنّ طرف الشيء غيره ولذلك حدّه غير له، ويُراد بالغير الأجزاء التي تلاقيه، وعلى هذا متى كان منفرداً فلا جهة له.

ب - إذا ركّبنا خطّاً من ثلاثة أجزاء، ثمّ وضعنا جزئين على طرفي الخطّ، فإنّ الجزئين تصحّ الحركة على كلّ منهما والجزء الذي يتوسّطهما فارغ ولا مانع يمنع من الحركة، فتكون الحركة ممكنة، للضرورة القاضية بذلك. ولأنّه يلزم أن لا يحصل الجزء في شيء من الأحياز، لأنّه لا جزء إلّا ويمكن وقوعه على مفصل جزئين. فإذا تصحّ الحركة على الجزئين معاً إلى الالتقاء، وإذا فعلا ذلك فيكون كلّ منهما مماساً / [[ص ٤٧١]] لنصف الجزء الوسطاني من الخطّ الأسفل وللنصف من كلّ واحد من الطرفين، فتنقسم الأجزاء الخمسة.

لا يقال: تمتنع حركتهما لأنّها مؤدّية إلى انقسام الأجزاء، فإنّ جعل المطلوب مقدّمة في إبطال المقدّمة المبطلّة له باطل، لأنّ المطلوب مشكوك الصحّة والمقدّمة معلومة الصحّة فجعل اليقيني مبطلاً للمشكوك فيه أولى من العكس.

لأنّنا نقول: لا شكّ أنّ صريح العقل يقضي بأنّ الجهة إذا كانت فارغة والشيء يكون قابلاً للحركة فإنّ تلك الحركة لا تكون متمتعة. وهذه الحجّة آتية في كلّ خطّ تركّب من المفردات، كالخمسة والسبعة وغيرهما.

والمتكلمون اختلفوا في الجواب حسب اختلافهم في جواز وضع الجزء على موضع الاتّصال من الجزئين على ما يأتي إن شاء الله تعالى.

فمن جوز ذلك مع عدم اقتضائه القسمة، فلا بحث معه. ومن منع، فإنّه يمنع من صحّة وقوع واحد من الانتقالين، لأنّه يؤدّي إلى اجتماع ضدّين من حيث إنّ ما في أحدهما من الاعتماد يُؤكّد ضدّ ما يُؤكّده الاعتماد الآخر، ولا يقع واحد منهما. ولا يجب أن تقتصر بوقوع التماثل بين الاعتمادين على ما قالوه، بل لو قدرنا أربع مربّعات بينها مكان يصلح انتقال واحدة من المربّعات إليه، وحاول أربعة من القادرين نقل كلّ واحدة من هذه المربّعات إلى ذلك المكان يجب أن لا يصحّ انتقال شيء منها إليه، وإلّا لزم

الآخر حتى يبقى السمت الأول محفوظاً، والإنسان مع كمال فطنته لا يعلم ذلك ولا يقدر عليه، فإن شخصين لو قصدا موضعاً واحداً وأحدهما أقرب من ذلك الموضع، وأرادا أن يبلغا إلى ذلك الموضع في وقت واحد فإنه لا يعلم الأقرب منهما أنه كم يجب أن يقف في حركته إلى ذلك الموضع حتى يكون وصوله إليه موافياً لوصول صاحبه. وأمّا رابعاً، فلا تافرض هذه الحركة الدورية في الإنسان نفسه بأن يقف على عقبه ويدور دورة تامة على نفسه مع أنه يعلم بالضرورة أن أجزاءه محفوظة لم تتفكك.

وهذا البرهان كما يدل على انقسام المسافة، كذا يدل على انقسام الزمان، فإن الدائرة العظمى لِمَا قطعت قوساً بالصغرى قطعت أقل من ذلك القوس، فتكون الدائرة الصغرى قاسمة للزمان والدائرة الكبرى تقطع مثل القوس الذي قطعه الدائرة الصغرى في زمان أقل من ذلك الزمان، فتكون الدائرة العظمى قاسمة للزمان، ولا تزال تتعاقب هذه القسمة تارة للصغر وتارة للعظم.

الرابع: الفرجار ذو الشعب الثلاث إذا قطعت الشعبة الخارجة منها جزءاً فلا بد وأن تقطع الشعبة المتوسطة أقل من جزء على ما تقدم.

وهاتان الشبهتان واردتان أيضاً على الفلاسفة، فإن التفكك إنما لزم بواسطة حركة بعض أجزاء الجسم مسافة وعدم حركة البعض الآخر بعض تلك المسافة، وهذا ثابت هنا مع البطء كما هو ثابت مع السكون، فلزمهم المحذور كما لزم المتكلمين.

/ [[ص ٤٧٦]] الوجه الثالث: ما يتعلق بالمسامات:

وهو وجوه:

الأول: لو كان الجزء ثابتاً لأمكننا أن نركب منه صفحة متصلة الأجزاء ثم يقابل بها وجه الشمس فيضيء الوجه المحاذي منها لوجه الشمس ويبقى الآخر مظلماً، فلا بد وأن يكون الوجه المضيء مغايراً لغير المضيء، وذلك يوجب الانقسام.

الثاني: إذا طلعت الشمس حتى أضاء الأفق ونصب عليه مقياس يقع له ظل، لأنه يستمر موضع ظلّه عن شعاع الشمس، ثم كلما ارتفعت الشمس انتقص الظل، فإذا كان كلما ازدادت الشمس ارتفاعاً ازداد الظل انتقاصاً إلى أن تصل الشمس على سمت رأس المقياس فيعدم الظل بالكلية، ووجب التناسب بين زيادة الارتفاع ونقصان الظل. فنقول: إذا ارتفعت الشمس جزءاً

بالضرورة، فالمقدم مثله. بيان الشرطيّة: أن الجزء إذا تحرك فإنها يتحرك من جزء إلى جزء، فإما أن يوصف بالحركة حال حصوله في الحيز المنتقل منه الذي هو مبدأ المسافة، وهو محال، لأنه حينئذ لم يتحرك بعد، أو حال حصوله في الحيز الثاني الذي هو منتهى المسافة، وهو محال، لأن الحركة حينئذ قد انتهت وانقطعت، أو فيما بينهما، وهو يوجب الانقسام.

الثالث: إذا استدار الفلك استدارت منطقته واستدارت جميع الدوائر الموازية لتلك المنطقة، فنقول: إذا تحركت المنطقة جزءاً فالدائرة القريبة من المركز إن تحركت جزءاً فالتحريك المنطقة آخر، فإن تحركت الدائرة الصغرى آخر. وهكذا لساوقت الحركتان حتى كملت كل منهما دورتها تساوى مقدار الدائرة العظمى والصغرى، وهو باطل بالضرورة. وإن وقفت الصغرى في بعض أزمنة حركات العظمى لزم التفكك. وإن تحركت أقل لزم الانقسام. وكذا الرحا إذا اعتبر أعظم دائرة عليها وهي دائرة الطوق وأصغر دائرة تقع فيها وهي التي تلي / [[ص ٤٧٤]] القطب، فإنها تقعان على مركز واحد، ثم نخرج خطاً منه ماراً على الدائرة الصغرى إلى أن ينتهي إلى العظمى فإنه يقع على نقطتين فيهما، فإذا دارت الرحا دار هذا الخط بدورانها، ومعلوم أن حركة النقطة التي كانت من الدائرة الكبرى مع هذا الخط أسرع من التي كانت عليه من الدائرة الصغرى، فإن النقطة من الدائرة العظمى قد قطعت في دورة واحدة مسافة أكثر مما قطعت النقطة التي هي من الدائرة الصغرى. فإما أن يقال بأن النقطة من الدائرة العظمى إذا قطعت جزءاً فالنقطة التي من الدائرة الصغرى قطعت أقل من جزء، فانقسم الجزء، أو أن النقطة من الدائرة الصغرى تسكن في بعض أوقات حركة النقطة التي من الدائرة العظمى، فيلزم تفكك الرحا، وهو باطل. أمّا أولاً، فلأن الحس دال على بقاء أجزاء الرحا محفوظة غير متفككة. وأمّا ثانياً، فلأننا نفرض هذا الكلام في الفلك، فيلزم تفككه دائماً والله تعالى قد وصفها بالشدة. وأمّا ثالثاً، فلأن هذا أمر عجيب، وهو القول بأنه قد أعطى كل جزء من أجزاء الرحا من الإلهام والفطنة حتى علم الأبطأ أنه كم ينبغي أن يقف حتى لا يزول سمته عن الأسرع، لأن كل ما هو أقرب إلى القطب يكون أبطأ، وكلما كان أقرب إلى طرف الرحا يكون أسرع، فيحتاج كل جزء يقف إلى مقدار مخصوص / [[ص ٤٧٥]] مخالف للوقفة التي يحتاج إليها

أحد نصفي الحركة غير الذي وقع فيه النصف الآخر، ويكون في نصف ذلك الزمان، وبنصف تلك الحركة قد خرج نصفه من الجزء الذي كان فيه ودخل في الجزء الجديد، فيكون الجزء منقسماً، وتكون المسافة منقسمة أبداً.

وكذا البحث في حركة ساكن السفينة بنفسه وبحركتها، وحركة النملة على الرجا بنفسها وبحركة الرجا. وبالجملة كل متحرك بالذات والعرض.

الخامس: وليكن الخطُّ المفروض بحاله، ولكن عندما تحرك الخطُّ إلى جانب تحرك الجزء الذي فوق طرفه إلى خلاف ذلك الجانب، فإذا انتقل عن الأوَّل فإن صار ملاقياً للوسط، فهو محال، لأنَّ الوسط قد دخل في مكان الأوَّل، فلو قلنا الجزء الذي كان فوق الأوَّل وتحرك عنه إنَّما يتحرك إلى الوسط مع أنَّ الوسط حصل في مكان الأوَّل، فذلك الجزء فوقاني لم يتحرك عن الأوَّل، مع أنَّا قد فرضناه متحركاً عنه، هذا خلف. فبقي أن يقال: إنَّه يتحرك عن الجزء الذي كان فيه إلى الجزء الذي يليه، وهو الذي فوق الآخر بعد حركة الخطُّ على الوجه المفروض. فإذا ن الجزء فوقاني بلغ الثالث في الزمان الذي قطع ما تحته جزءاً واحداً، فينقسم الزمان ويعود المذكور.

السادس: البئر التي جُعل في منتصفها خشبة وجذب الحبل الفوقاني السفلاي صعد الأسفل جميع البئر والأعلى نصفها، فتكون حركته نصف حركة الأسفل، فإذا تحرك الأسفل جزءاً تحرك الأعلى نصفه، وإذا تحرك الأعلى جزءاً في جزء من الزمان يكون الأسفل قد تحرك ذلك الجزء في نصف ذلك الزمان، / [[ص ٤٧٩]] فانقسم الزمان والمسافة معاً.

السابع: إذا تحركت السفينة إلى جانب وتحرك الراكب فيها إلى خلاف تلك الجهة، ففي الزمان الذي تتحرك السفينة فيه [بمقدار] جزء: إن تحرك الرجل جزءاً ذهب الزائد بالناقص ووقف في مكانه، وهذا هو سبب وقوف المتحيرة. وإن تحرك أكثر من جزء انقسم الزمان فانقسمت المسافة.

الوجه الرابع: ما يتعلق بالأشكال:

وهو وجوه:

الأوَّل: الجزء متناهٍ فهو مشكَّل يحيط به حدٌّ واحد أو حدود، فإن أحاط به حدٌّ كان كرة، والكرات إذا انضمت بعضها إلى بعض حصلت الفرج فيها بينها، فإن اتسعت الأجزاء ملئت بها، وعلى

فإنَّ أن ينتقص من الظلِّ شيء أو لا، فإن لم ينتقص بطل التناسب المفروض ثبوته، هذا خلف. وأيضاً فلتفرض الشمس ارتفعت جزءاً آخر فإن لم ينتقص من الظلِّ شيء وهكذا إلى أن تسامت الشمس رأس المقياس ويكون الظلُّ باقياً بحاله، وهو معلوم البطلان بالضرورة.

ولأنَّ الخطُّ المرتسم فيما بين الشمس وطرف الظلِّ إذا تحرك الطرف المتصل فيه بالشمس دون الطرف المتصل بالظلِّ، حدث لذلك الخطُّ الذي هو الظلُّ / [[ص ٤٧٧]] رأسان أحدهما كان حاصلًا مع الشمس قبل حركتها، وثانيها الذي يحصل بعد حركتها، وهو محال، لأنَّه يوجب مساواة الزائد للناقص، وإن كان الظلُّ يتحرك في النقصان جزءاً تساوى المداران، وهو معلوم البطلان، وإن تحرك أقل من جزء لزم الانقسام.

والتكلمون يلتزمون سكون الظلِّ في بعض أزمنة حركة الشمس. والشناعة التي تلزمهم باعتبار تفكك الرجا وإن لم تحصل هنا، لكن لا ينفكون هنا من الشناعة أيضاً، وهو عدم وقوع الشعاع على الكثيف القابل له من المقابل مع عدم الحجاب، وهو معلوم الاستحالة.

الثالث: الجسم قد يكون ظلُّه في وقت من السنة مثليه، فيكون مثله في الظلِّ ظلُّ نصفه، فإذا فرضنا عرض الجسم جزءاً لزم انقسامه، وهو المطلوب.

الرابع: لنفرض خطًّا مؤلفاً من أجزاء ثلاثة، ثم وضعنا على أوَّل طرفيه جزءاً، ثم تحرك الخطُّ حتَّى دخل الأوَّل مكاناً جديداً والأوسط مكان الأوَّل والآخر مكان الوسط، فعند حركة الأوَّل إلى المكان الجديد نفرض حركة الجزء الذي فوقه إلى سمت حركته، فإنَّما أن يتحرك إلى المكان الجديد، وهو محال، لأنَّه حينئذٍ لم يتحرك عن الأوَّل، بل بقي ملاقياً له كما كان، وإنَّما تحرك الجزء الأوَّل وتحرك هو بالعرض، ولو كان ساكناً لكانت حركته كذلك، فيجب أن يفرق بين سكونه وحركته، فحينئذٍ يكون قد تحرك إلى مكانٍ ملاقي للمكان الجديد، فتكون حركته أسرع من حركة الأوَّل، لأنَّه في ذلك الزمان قطع جزئين، فيكون زمان حركة الأوَّل منقسماً، فكانت تلك الحركة منقسمة، لأنَّ الواقع منها في أحد نصفي ذلك الزمان غير الواقع منها في النصف الثاني، ولما كانت الحركة منقسمة كان الجزء الذي / [[ص ٤٧٨]] تحرك عنه الأوَّل منقسماً والذي تحرك إليه أيضاً منقسماً، لأنَّ الذي وقع فيه

القائمة يجب أن يكون مساوياً لمجموع مربعي ضلعيها، فإذا فرضنا قائمة كل واحد من ضلعيها عشرة ووجب أن يكون وترها جذر مائتين، لكن ليس للمائتين جذر، لأنه يجب أن يكون أقل من خمسة عشر وأكثر من أربعة عشر، فيلزم الانقسام. ولو كان كل من ضلعيها خمسة حتى كان مجموع المربعين خمسين ووجب أن يكون الوتر جذر خمسين، وهو منكسر، لأنه يجب أن يكون أكثر من السبعة وأقل من الثانية. وهكذا لك أن تفرض من الأعداد ما لا تُحصى كثرة.

الرابع: برهن أقليدس على أن كل خط متناهٍ في طرفيه معاً يمكننا أن نعمل عليه مثلثاً متساوي الأضلاع، فإذا فرضنا خطاً مركباً من جزئين وعملنا عليه مثلثاً متساوي الأضلاع ووجب أن يقع كل واحد من الأجزاء على مفصل الآخرين، وذلك يوجب التجزئة.

الخامس: إذا أخذنا خطاً مركباً من جزئين ووضعنا على أحد جزئيه جزءاً آخر حصل هناك زاوية قائمة، فوترها إن كان من جزئين كان وتر القائمة مساوياً لكل واحد من ضلعيها المحيطين بها، هذا خلف. وإن كان من ثلاثة كان الوتر مساوياً لمجموع الضلعين، هذا خلف. / [[ص ٤٨٢]] فإذاً هو أكثر من الاثنين وأقل من الثلاثة، فيلزم انقسام الجزء. وفيه نظر.

السادس: برهن أقليدس على أن كل خط فإنه يمكن تنصيفه، فالخط المركب من الثلاثة أو الخمسة أو ما عداهما من الأعداد الأفراد يمكن تنصيفه، فيلزم انقسام الجزء.

السابع: استدلل ابن الهيثم في (شرح شكوك أقليدس): أن كل خط يمكن تقسيمه بثلاثة أقسام متساوية، فالخط المركب من جزئين أو أربعة أو خمسة إذا قُسم كذلك لزم انقسام الجزء.

الثامن: إذا فرضنا مثلثاً متساوي الأضلاع على خط مركب من ثلاثة جواهر خرج من إحدى زواياه خط إلى الجزء الثاني من الضلع الذي بوترها، فوجب أن ينقسم ذلك المثلث إلى مثلثين متساويين - بالشكل الرابع من المقالة الأولى لأقليدس - ويكون الخط الخارج من تلك الزاوية إلى ذلك الضلع عموداً، فيكون كل واحد من هذين المثلثين فيه قائمة، والزاوية الأخرى فيه ثلثا قائمة، وهي إحدى زوايا المثلث، فتكون الباقية ثلث قائمة، فنقول: وتر القائمة منها ثلاثة أجزاء، ووتر الزاوية التي هي ثلث

كل حال تبقى الفرج التي هي أصغر من تلك الأجزاء، فينقسم الجزء. وإن أحاط به حدود، كالمثلث والمربع مثلاً كانت جانب الزاوية أقل من جانب الضلع، فانقسم.

وفيه نظر، فإن المتناهي إنما يصدق على ذي مقدار وبعده، وليس الجوهر الفرد كذلك فإنه نفسه نهاية فلا تكون له نهاية من حيث إنه نهاية، ولا وصف له غير كونه نهاية.

الثاني: القول بوجود الدائرة الحقيقية مع القول بثبوت الجوهر الفرد ممّا لا / [[ص ٤٨٠]] يجتمعان. والأول حق فالثاني باطل، والمقدمتان سبقتا في باب الكيف، وتفرّره بوجه آخر، وهو: أن الخط المركب من الجواهر الأفراد إن امتنع جعله دائرة امتنع على الجسم ذي العرض ذلك، لأن الجسم ذا العرض ليس إلا خطوطاً منضماً بعضها إلى بعض على مذهبهم، فلو امتنع على كل واحد منها ذلك ووجب أن يمتنع أيضاً على الكل. وإن أمكن جعل ذلك الخط دائرة، فنقول: تلك الأجزاء لا شك أن بواطنها متلاقية، فإن كانت ظواهرها متلاقية كما تلاقت بواطنها كان باطن هذه الدائرة المؤلفة من النقط مثل ظواهرها في المسافة، ولو كان كذلك لكننا إذا أدركنا حولها دائرة أخرى كان باطن الدائرة المحيطة مساوياً لظاهر الدائرة المحاط بها ويكون ظاهر الدائرة المحيطة مساوياً لبواطنها المساوي لظاهر المحاط بها المساوي لباطن المحاط بها، ثم لا نزال نزيد دوائر أخرى إلى أن يبلغ طرفها مثل طرف الفلك الأعظم، ولا تكون فيها فرجة أصلاً، ولا تزيد أجزاءها على أجزاء الدائرة الصغرى المفروضة أولاً، هذا خلف. وإن كانت ظواهرها غير متلاقية، بل منفتحة لزم تجزؤ تلك الأجزاء المتلاقية، لأن بعضها ملاقي وبعضها مباين. وأيضاً تكون بين ظواهرها فرج فتلك الفرج إما أن تتسع للجزء، أو لا. فإن اتسعت فهو محال، لأن بواطن تلك الأجزاء إذا كانت متلاقية فتكون الفرجة من تلك الأجزاء بعضها، فإذا ملأنا ذلك البعض بالجزء فإن ارتفع بعض الجزء عن تلك الفرج فقد انقسم، وإن لم يرتفع كان الجزء المالي لتلك الفرجة أقل من تلك الأجزاء التي وقعت في ظواهرها تلك الفرجة، فتلك الأجزاء منقسمة. وكذا إن لم تتسع تلك الفرجة للجزء بل كانت أقل منه. فظهر أن القول بالدائرة مع القول بالجزء الذي لا يتجزأ ممّا لا / [[ص ٤٨١]] يجتمعان.

الثالث: برهن أقليدس في شكل العروس على أن مربع وتر

يكون القطر مساوياً للضلع، وهو باطل بالحسّ والبرهان الهندسي الدالُّ على أنّ الزاوية الأكبر بوترها الخطُّ الأطول، ولا شكَّ أنّ القطر بوتر القائمة وكلُّ من الضلعين بوتر نصف قائمة، فيكون القطر أعظم. وإنَّ كانت أجزاء القطر غير متلاقية، بل تكون فيها فُرَج، فنقول: تلك الفُرَج إنَّ اتَّسعت للجزء فليُفَرَض امتلئوها به، فيصير القطر سبعة أجزاء، فيكون القطر مساوياً للضلعين، هذا خلف. أو لا يتَّسع له، فيلزم الانقسام.

وقول بعض المثليين: (إذا كان الخطُّ مؤزَّباً كان بين أجزائه فُرَج بخلاف الضلع المستقيم) ليس بشيء يُعتدُّ به.

ثمَّ سألوا أنفسهم فقالوا: لو قُلبَ هذا المربَّع لصار ما كان قطراً ضلعاً وبالعكس، فكيف يصحُّ ثبوت الفرجة بينهما؟  
أجابوا: بأنَّه غير ممتنع أن يتغيَّر حالها عند القلب والتحريك في التأليف كما في الرحا.

وهذا أسخف من الأوَّل.

/ [[ص ٤٨٥]] الثاني عشر: إذا فرضنا خطأً مستقيماً كالوتر وقع على زاوية قائمة حتَّى يحصل الوتر جذر مجموع مربَّعي الضلعين، وفرضنا كلَّ واحد من الضلعين خمسة، كان هذا الوتر جذر خمسين، فإنَّ حركنا هذا طرف هذا الوتر من أحد الجانبين جزءاً تحرك الآخر أقلَّ من جزء، لأنَّه لو تحرك جزءاً لصار أحد الضلعين ستَّة والآخر أربعة، فيكون الوتر جذر اثنين وخمسين وقد كان بعينه جذر خمسين، هذا خلف. فوجب أن يتحرك أقلَّ من جزء.

الثالث عشر: لنفرض خطَّ (أ ب) متناهياً، ونفصل منه من جانب (ب) جزءاً من ألف جزء هو (ب ج)، ولنُخرج خطِّي (ج د أ هـ) من نقطتي (ج أ)، كلُّ واحدٍ منهما مركَّب من أجزاء متساوية كم كانت، ولتكن ثلاثة على قائمتين، ولنُخرج من (ب) إلى (د) خطَّاً وإلى (هـ) آخر، فلا شكَّ أن (ب هـ) يقطع (ج د) على نقطة (ز)، فمثلاً (ب ج د) (ب هـ أ) متشابهان، فنسبة (ب ج) إلى (ب أ) كنسبة (ج ز) إلى (أ هـ)، فحينئذٍ (ز) جزء من ألف جزء من ثلاثة أجزاء لا تتجزَّأ، هذا خلف. ولو زدت في طول (ب)، وعملت العمل المذكور ازداد انقساماً، ولمَّا كان ذلك محالاً كان القول بالجزء باطلاً.

/ [[ص ٤٨٦]] الرابع عشر: قال النظام: الجزء إذا لم يكن في نفسه طويلاً لم يصحَّ أن يصير بانضمام غيره إليه ممَّا ليس بطويل طويلاً.

قائمة جزءان، فوتر الزاوية التي هي ثلثا قائمة أكثر من جزئين، فإنَّ كانت ثلاثة كان ضلع القائمة مثل وترها، هذا خلف. وإنَّ كان أقلَّ من ثلاثة انقسم الجزء.

التاسع: برهن أقليدس على أنّ السطوح المتوازية الأضلاع التي هي على / [[ص ٤٨٣]] قاعدة واحدة وفي جهة واحدة وفيما بين خطوط بأعيانها متوازية فإنَّها متساوية، ومتى كان كذلك بطل الجوهر الفرد، لأنَّ إذا قدرنا أحد السطحين أربعة في أربعة حتَّى كان مجموعهُ ستَّة عشر والسطح الآخر طوله بين المشرق والمغرب، فإنَّه يلزم أن يكون مجموع تلك الأجزاء الكثيرة ستَّة عشر جزءاً، وهو محال.

لا يقال: هذا المحال مشترك الإلزام، لأنَّ أحد السطحين إذا كان ذراعاً في ذراع والآخر طوله من المشرق إلى المغرب كيف يمكن أن يقال: إنَّ أحدهما مساوٍ للآخر؟

لأنَّنا نقول: السطحان المتوازيان إذا كان أحدهما مربَّعاً قائماً على قاعدته، وكان الآخر مستطيلاً مائلاً، وكانا جميعاً على قاعدة واحدة فيما بين خطَّين متوازيين، فإنَّه بمقدار ما يزيد في طول السطح المائل ينقص في عرضه، والمحال إنَّما يلزم لو كان عرض السطح المائل هو القاعدة المشتركة، وليس كذلك، بل كلما ازداد الطول انتقص العرض.

وهو مشترك الإلزام، لأنَّنا نفرض المربَّع أصغر ما يمكن أن يوجد من المربَّعات والسطح الآخر ممتدداً من المشرق إلى المغرب، فإنَّنا نعلم بالضرورة أنه ليس في ذلك المربَّع من المقادير ما يساوي هذا السطح. واحتمال القسمة إلى غير نهاية غير مفيد هنا.

العاشر: برهن أقليدس على أنه يمكن أن يُقسَّم كلُّ خطَّ بحيث يكون ضربه أجمع في أحد قسميه مساوياً لمربَّع القسم الآخر، وذلك يوجب التجزئة، لأنَّ الخطَّ المركَّب من ثلاثة أجزاء، إنَّ انقسم بقسمين متفاوتين كان أحدهما اثنين والآخر واحداً، وضرب الكلِّ في الواحد ثلاثة ومربَّع الاثنين أربعة.

/ [[ص ٤٨٤]] الحادي عشر: نفرض سطحاً مربَّعاً من ستَّة عشر جزءاً مضمومة بعضها إلى بعض، فكلُّ واحدٍ من الخطوط الأربعة الكائنة من الأجزاء الأربعة مماسٌ بصاحبه مماسٌ لا فاصل بينهما وكذا الأجزاء، فالقطر إنَّما يحصل من الجزء الأوَّل من الخطَّ الأوَّل، والثاني من الثاني، والثالث من الثالث، والرابع من الرابع. فهذه الأجزاء التي في القطر إنَّ كانت متلاقية لا فُرَج فيها لزم أن



حصول اللحم والعظم وأصناف التراكيب من الأركان الأربعة في غاية الصغر، فكان يحصل فيل على قدر الذرة. ولو أمكن ذلك كان أكثرى الوجود لا أقلّ الوجود، لأنّ امتزاج الأقلّ قبل امتزاج الأكثر، لأنّ الأكثر إنّما يحصل عن اجتماع الأقلّ وحصوله بعد حصوله. ولمّا لم يوجد ذلك البتّة ولا نادراً علمنا أنّ للأجسام حدّاً في الانقسام والتصعّر مع بقاء صورها النوعيّة.

ولا يمكن عكس هذا الدليل علينا، فيقال: لِمَ لا توجد بعوضة في قدر الفيل؟

لأنّنا نقول: تصعّر الأجزاء يعين على الامتزاج وكبرها ممّا يعوق عنه، ولهذا استعين على تكوينها بالدقّ والسحق.

والاعتراض من وجوه:

الأوّل: لو سلّمنا أنّ امتزاج الأقلّ عدداً قبل امتزاج الأكثر عدداً، لكنّه غير نافع، لأنّ الكلام ليس فيه، لكن لا نسلّم أنّ امتزاج الأقلّ مقداراً قبل امتزاج / [[ص ٤٨٩]] الأكثر مقداراً، فإنّ وجود الأقلّ مقداراً في الأكثر مقداراً إنّما هو بالقوّة لا بالفعل لما عرفت من وحدة الجسم، والذي بالقوّة فهو غير موجود. وإذا لم يكن الأقلّ مقداراً حاصلاً بالفعل لم يكن له امتزاج بالغير فضلاً عن أن يكون امتزاجه قبل امتزاج شيء آخر، بل الأولى أن يكون امتزاج الأكثر في المقدار قبل امتزاج الأقلّ في المقدار، إذ الأكثر محصّل محصور والأقلّ غير محصّل ولا محصور.

الثاني: سلّمنا تقدّم امتزاج الأقلّ على امتزاج الأكثر مطلقاً، لكن لا نسلّم الاكتفاء بذلك المزاج في حصول الصورة النوعيّة، لجواز أن يكون العظم مع ذلك معتبراً، لجواز أن يكون استعداد المزاج لقبول النفس المدبرة إذا كان وافياً بأفاعيلها، وإنّما يتمّ ذلك بمقدار معيّن من العظم.

الثالث: هب أنّه لو تمّ ذلك الاستعداد فإنّه تفيض عليه من واهب الصور النفس، لكن ذلك الامتزاج إنّما يحصل في مكان معيّن مخصوص، فلو كانت تلك المادّة يسيرة لانفعلت عمّا يحيط بها ولا يبقى ذلك المزاج إلى أن يحصل فيه الاستعداد لقبول تلك الصور، بل يفسد قبل ذلك.

واعلم أنّ الانفصال قد يكون بالانفكاك، وقد يكون باختلاف الأعراض. والذي يكون باختلاف الأعراض الإضافيّة لا يجب أن يبلغ الجسم إلى حدّ يكون بعد ذلك فاقداً لتلك الصورة، لأنّ تلك الصورة فاشية في جميعه، وإلّا لكان

وهو ضعيف، لمنع الملازمة، وإلّا لكان الجزء جسماً. ولا امتناع في انضمام ما ليس بطويل إلى ما ليس بطويل، فيصير طويلاً.

الخامس عشر: الله تعالى قادر على الزيادة في هذه الأجسام إلى ما لا يتناهى، فكذا يجب في النقصان.

وهو ضعيف لعدم التلازم، ومنع المقدّم بالفعل.

السادس عشر: قال ابن الراوندي: قول أصحاب الجزء يؤدّي إلى ما يدفعه العقلاء، لأنّه لا عدد له نصف إلا وله ربع وسدس وثالث، وذلك لا يتمّ مع الجزء الذي لا يتجزأ، لأنّ لو فرضنا عشر أجزاء لكان لها نصف ولم يكن لها ربع ولا ثلث ولا سدس، وهذا خلاف المعلوم من الأعداد.

وهذا في غاية الضعف، لعدم الملازمة.

السابع عشر: إذا كان هناك شكل كروي، فلا بدّ من احتوائه على مثله من الأطواق، فيكون الطوق الأوّل أوسع، فإذا انتهى إلى الحدّ الذي يقولونه من الجزء الذي لا يتجزأ فسمت احتواؤه على ما هو دونه، وهو يقتضي الانقسام.

وليس بجيدّ لمنع الكليّة، فليس كلّ طوق يحتوي على طوق دائماً، بل ينتهي إلى المركز، وهو جوهر فرد لا يحتوي على شيء.

/ [[ص ٤٨٧]] البحث التاسع: في فروع الجزء وعدمه:

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في أنّ الجسم هل يقبل القسمة إلى غير النهاية مع حفظ صورته النوعيّة؟

هذه المسألة إنّما تنفرّع على نفي الجوهر الفرد. وقد عرفت فيما تقدّم أنّ من الأجسام ما هو مركّب من عدّة أجسام مختلفة الطبائع وتحصل لها صور نوعيّة بواسطة ذلك التركيب والامتزاج، كالصور المعدنيّة والنباتيّة والحيوانيّة والإنسانيّة. ومنها ما هو بسيط، صورته النوعيّة حاصلة له في الفطرة الأولى لا باعتبار المزاج والتركيب بصور العناصر، كالناريّة والهوائيّة.

/ [[ص ٤٨٨]] أمّا الصور الأولى، فتعدّم بعدم التركيب

والمزاج، لأنّها تابعة لهما ولا بقاء للتابع من دون متبوعه. وأمّا الصور الثانية، فذهب المشاؤون إلى أنّ لها حدّاً في الصغر

إذا صارت أصغر من ذلك زالت صورها، فللماء شيء هو أصغر صور الماء، وكذا للهواء وباقي العناصر، لأنّ الأجسام لو احتملت الانقسام لا إلى نهاية مع بقاء صورها النوعيّة لأمكن عليها الامتزاج وكان الفعل والانفعال فيها أسهل، فكان يمكن

الطرفين على حدٍّ لا يلاقي واحداً من الطرفين، وإنَّها يكون كذلك إذا كان على موضع الاتِّصال منها.

اعترض بمنع ذلك، لأنَّه لو صحَّ لكان قد حصل في تلك الفرجة ما هو أقلُّ مقداراً من الجزء، وقد بيَّنا أنَّه أصغر المقادير، فيجب المنع من صحَّة وضعه على حدٍّ لا يلاقي واحداً من طرفيه لهذا المانع. وهذا في غاية الضعف.

أمَّا أولاً، فلأنَّ المكان الخالي يمكن أن يشغله المتمكَّن مطلقاً، ولا يمكن إسناد الامتناع إلى أنَّه لو حصل في ذلك المكان لانقسام وانقسامه محال، لأنَّ الأمكنة لا مدخل لها في تصحيح القسمة وعدمها.

وأمَّا ثانياً، فلأنَّنا نعلم بالضرورة إمكان حركة هذا الجزء من أحد الجزئين إلى الآخر، لأنَّه إذا أمكن أن يجاوز كلَّ واحدٍ منهما والوسط حالٍ قضت الضرورة بإمكان الحركة، وحيثُ يلزم المحذور.

وأمَّا ثالثاً، فلأنَّنا نفرض الخطَّ على حاله والجزء يتحرَّك عليه من أوَّله إلى آخره، فيعود المحذور. ولا مدخل لخلوِّ البعض عن المالى في جواز الحركة وعدمها، / [[ص ٤٩٢]] ولا في اقتضاء الانقسام وعدمه.

احتجَّ أبو عليٍّ بوجهين:

الأوَّل: الخطُّ المركَّب من أربعة إذا وُضِعَ على طرفيه جزءان فلو صحَّ وضع جزء على حدٍّ لا يلاقي واحداً من الطرفين حتَّى يكون على موضع الاتِّصال من الجزئين، أوجب أن الخلل الحاصل بين الطرفين يصغر عن الجزء، وقد بيَّنا أنَّه أصغر المقادير. الثاني: لو وقع على موضع الوصل منها لكان الاعتماد الذي فيه لا يكون بأنَّ يُولَّد كوناً يصير به أخذاً قسطاً من هذا الجوهر أولى من قسط وكذلك في الجوهر الآخر، لأنَّه لا مخصَّص يُخصَّصه ببعض دون بعض، وذلك يقتضي صحَّة وجود أكوان متضادَّة في ذلك المحلِّ، أو أن يصير هذا الجزء أخذاً لجميع الجوهرين.

وقد اعتَرَضَ على أبي عليٍّ بوجوه:

الوجه الأوَّل: قوله يُؤدِّي إلى قسمة الجزء، لأنَّه يصير ملاقياً لأحد الجزئين بقسط والآخر بآخر.

الوجه الثاني: يقتضي أن يحصل في الجوهر الواحد كونان متضادَّان، لأنَّه يوجد فيه كون يصير به أخذاً قسطاً من هذا الجزء، وكون مضاداً له يأخذ به قسطاً آخر من الجزء الآخر.

إمَّا أن يخلو كلُّ واحدٍ من أجزائه عن تلك الصورة، وإمَّا أن يكون بعض / [[ص ٤٩٠]] أجزائه خالياً عن تلك الصورة دون البعض.

والأوَّل لا يخلو إمَّا أن يتغيَّر حالها عند الاجتماع عمَّا كانت عليه حالة الانفراد، أو لا يتغيَّر. فإنَّ لم يتغيَّر لم يحصل بالاجتماع إلاَّ الزيادة في العدد والمقدار ولم تحصل تلك الصورة النوعية، فلا تكون للجسم تلك الصورة البتَّة، هذا خلف.

وأمَّا إنَّ كان اجتماع الأجزاء يوجب حصول الصورة للمجموع، فتلك الصورة الحاصلة بالامتزاج فاشية في الكلِّ، وهو المطلوب.

وأيضاً امتزاج تلك الأجزاء لا يفيد صورة أخرى إلاَّ إذا كانت مختلفة الطبائع، فتكون لكلِّ جزء منها طبيعة خاصَّة، وكلُّ ما يُفَرِّص في ذلك الجسم من الأجزاء فله تلك الطبيعة. فالانقسام الوهمي والذي بحسب اختلاف الأعراض الإضافية لا يُجرح الجزء الصغير عن طبيعة الجزء الكبير.

وأمَّا إذا كان الانقسام فكيفاً تعدَّر حفظ الجسم مع إفراطه في التصغُّر صورته النوعية، لاستيلاء ما يحيط به عليه وضعف قوَّته لصغره عن دفع المضادِّ له خصوصاً مع عظمه وزيادة قوَّته عليه، فينتقل إلى طبيعة المجاور بسرعة، والاستقراء يُحقِّقه.

وأمَّا الانقسام بالأعراض الحقيقية كالبلقة، فكالانفكاكي في التناهي.

فبطل بهذا قول من قال: إنَّ أصغر أجزاء الأرض أكبر من أصغر أجزاء النار، لأنَّ تلك النار إذا انقلبت أرضاً لم يجب أن يكون ذلك عند الأرض حتَّى يتَّصل بها، فإنَّ كثيراً من العناصر تعرض له الاستحالة في غير حيِّزه الطبيعي، وإذا صار ذلك الجزء الصغير من النار أرضاً صار أصغر ممَّا كان، لأنَّ الخمود يُصغِّره أيضاً، فيكون وهو أرض أصغر من الجزء الذي فرضناه أصغر من الأجزاء الأرضية، وذلك محال.

/ [[ص ٤٩١]] المسألة الثانية: في أن الجوهر هل يصحُّ وقوعه على موضع الاتِّصال بين جوهرين؟

اختلف الشيخان هنا، فذهب أبو هاشم إلى جوازه، ومنعه أبو عليٍّ وأبو القاسم الكعبي وأبو إسحاق وقاضي القضاة.

حجَّة أبي هاشم بأنَّا إذا فرضنا خطأ مركَّباً من أربعة جواهر ثمَّ أزيل جزءان من وسطه صحَّ وضع الجزء في الفرجة التي بين

الوجه الثالث: يلزم كون الجوهر الواحد في مكانين. وله أن يُجيب عن الأوّل: بأنّه ليس وقوعه على موضع الاتّصال من الجزئين بأعظم من صحّة ملاقاته لستّة أمثاله، فإذا جاز هذا ولم يقتضِ تجزئته، فكذا هنا. وعن الثاني: بأنّ المحاذاة إذا كانت واحدة فلا تضادّ في الكون وإنّ تغاير.

[[ص ٤٩٥]] المسألة الرابعة: في صحّة كون الجوهر مكاناً: / اعلم أنّ المكان هنا في مصطلح هؤلاء أنّه ما يعتمد على المتّكّن. وقد اختلف الشيوخ في أنّه هل يمكن أن يكون الجوهر مكاناً لغيره؟ فجوّزه أبو عليّ وأكثر المشايخ، ومنعه أبو هاشم بناءً منه على أنّ المكان يُعتبَر فيه كثرة أجزائه على أجزاء المتّكّن.

وإذا باطل، بل لو حصل في الجزء الواحد سكّون يمنع ثقل المتّكّن من توليد الهوى فيه فقد صار مكاناً له. وكذا الأجزاء القليلة مع كثرة أجزاء المتّكّن بعد أن يختصّ المكان بسكّون كثير، لأنّه لا يصير مكاناً بكثرة أجزائه، بل بما ذكرناه من منع الهوى للمتّكّن فيه.

واعلم أنّ التحقيق هنا أن نقول: إنّ كان وقوعه على مفصل الجوهرين موجباً لشغل أحدهما بالكلّيّة بالملاقاة والحصول فيه دون الآخر لم يكن على موضع الاتّصال. وإنّ كان شاغلاً لهما معاً لزم انقسامه قطعاً. فإنّ كان شاغلاً لبعض من كلّ منهما لزم انقسامه وانقسامهما معاً.

المسألة الثالثة: في شكل الجزء: قال المثبتون: إذا شُبّه الجزء بشيء من الأشكال، فهو بالمربع أشبه من غيره، لأنّ المربع تتساوى جوانبه وأطرافه حتّى لا تتفاوت، والجزء كذلك، لأنّه لو شُبّه بالمثلث لرئي من أحد الجوانب كأنّه أكثر من الجانب الآخر، فإنّ هذا حال المثلث.

[[ص ٤٩٤]] وهذه الملازمة ممنوعة.

ولو كان كرة لم يصحّ تأليف الأجزاء إلّا مع فُرج، فيؤدّي إلى أن يكون هنا ما هو أصغر من الجزء. فإنّ صحّ أنّه شبيه بالمربع أمكن أن يلقاه ستّة أمثاله من الجهات الستّ. وحكي عن عبّاد أنّه منع من صحّة تلاقي الأجزاء، وقال: إنّ الجزء لا يلاقي غيره. فقال له أبو هاشم: من ذهب إلى أنّ الجسم مركّب من الأجزاء لم يصحّ له منع ملاقات بعضها لبعض. وحكي عن عبّاد: المنع من صحّة إيجاد الله تعالى الجزء المنفرد عن غيره. وقال: لا يجوز إلّا عند مضامة غيره له. وهذه الحكاية منافية لما تقدّم عنه أولاً. مع أنّها باطلتان. أمّا الأوّل، فلما قاله أبو هاشم. وأمّا الثاني، فلأنّه لا ارتباط بين الجوهرين، فجاز وجود كلّ

قال أبو هاشم: يصحّ أن تكون يد أحدنا مكاناً للذبابة لما قصرت أجزاؤها عن أجزاء اليد، ولم يصحّ أن تكون مكاناً للحجر الثقيل لما زادت أجزاؤه على أجزاء اليد، وكان من حقّ المكان أن تزيد أجزاؤه على أجزاء المتّكّن، وإذا كان كذلك ولا يزيد أحد الجزئين على صاحبه فيجب أن لا يكون الجزء مكاناً لثله أصلاً.

وهو غلط، لأنّ اليد لم تكن مكاناً للحجر الثقيل، لاحتياجها في مدافعة الثقل الذي فيه إلى سكّون زائد، وربّما لم تتمكّن من ذلك، ولو فرضنا قدرته عليه كانت يده مكاناً.

[[ص ٤٩٦]] المسألة الخامسة: في أنّه هل يصحّ رؤيته؟ اتّفق المشايخ على أنّ الله تعالى يرى الجوهر منفرداً عن غيره. وأمّا نحن فيصحّ منّا أن نراه عند انضمام غيره إليه. ولكن الخلاف في أنّه هل يصحّ منّا أن نراه منفرداً؟ فجوّزه الشيخ أبو عليّ عند قوّة الشعاع، وهذا هو الظاهر في كتاب ابنه أبي هاشم. لكن قد حكى عنه الشيخ أبو عبد الله البصري أنّه مع انفراده يستحيل أن يرى، لأنّه إذا كان منفرداً دخل في تضاعيف أجزاء الشعاع حتّى يصير كجزء منه، ولا بدّ من فاصل بين ما يرى وبين ما يكون آلة في الرؤية ويرى به، فلهذا لا يصحّ رؤية الشعاع، فكذا الجزء الواحد لِمَا داخله.

والمسألة الخامسة: في أنّه هل يصحّ رؤيته؟

اتّفق المشايخ على أنّ الله تعالى يرى الجوهر منفرداً عن غيره. وأمّا نحن فيصحّ منّا أن نراه عند انضمام غيره إليه. ولكن الخلاف في أنّه هل يصحّ منّا أن نراه منفرداً؟ فجوّزه الشيخ أبو عليّ عند قوّة الشعاع، وهذا هو الظاهر في كتاب ابنه أبي هاشم. لكن قد حكى عنه الشيخ أبو عبد الله البصري أنّه مع انفراده يستحيل أن يرى، لأنّه إذا كان منفرداً دخل في تضاعيف أجزاء الشعاع حتّى يصير كجزء منه، ولا بدّ من فاصل بين ما يرى وبين ما يكون آلة في الرؤية ويرى به، فلهذا لا يصحّ رؤية الشعاع، فكذا الجزء الواحد لِمَا داخله.

والمسألة الخامسة: في أنّه هل يصحّ رؤيته؟ اتّفق المشايخ على أنّ الله تعالى يرى الجوهر منفرداً عن غيره. وأمّا نحن فيصحّ منّا أن نراه عند انضمام غيره إليه. ولكن الخلاف في أنّه هل يصحّ منّا أن نراه منفرداً؟ فجوّزه الشيخ أبو عليّ عند قوّة الشعاع، وهذا هو الظاهر في كتاب ابنه أبي هاشم. لكن قد حكى عنه الشيخ أبو عبد الله البصري أنّه مع انفراده يستحيل أن يرى، لأنّه إذا كان منفرداً دخل في تضاعيف أجزاء الشعاع حتّى يصير كجزء منه، ولا بدّ من فاصل بين ما يرى وبين ما يكون آلة في الرؤية ويرى به، فلهذا لا يصحّ رؤية الشعاع، فكذا الجزء الواحد لِمَا داخله.

والمسألة الخامسة: في أنّه هل يصحّ رؤيته؟ اتّفق المشايخ على أنّ الله تعالى يرى الجوهر منفرداً عن غيره. وأمّا نحن فيصحّ منّا أن نراه عند انضمام غيره إليه. ولكن الخلاف في أنّه هل يصحّ منّا أن نراه منفرداً؟ فجوّزه الشيخ أبو عليّ عند قوّة الشعاع، وهذا هو الظاهر في كتاب ابنه أبي هاشم. لكن قد حكى عنه الشيخ أبو عبد الله البصري أنّه مع انفراده يستحيل أن يرى، لأنّه إذا كان منفرداً دخل في تضاعيف أجزاء الشعاع حتّى يصير كجزء منه، ولا بدّ من فاصل بين ما يرى وبين ما يكون آلة في الرؤية ويرى به، فلهذا لا يصحّ رؤية الشعاع، فكذا الجزء الواحد لِمَا داخله.

صحة فرض هذه الأبعاد فيه، فهذه الخطوط المفترضة إن كانت مفروضة في اتصال الجسم وإن / [[ص ٤٩٩]] لم تكن مفروضة فيه، فلا بد وأن يكون الاتصال حاصلًا عند ذلك الفرض، ولا شك أن ذلك الاتصال كان موجوداً قبل ذلك الفرض، لأن صحة الفرض إذا توقفت على ذلك الاتصال استحال أن يكون الاتصال موقوفاً على وجود الفرض وإلا دار. وإذا كانت الاتصالات موجودة قبل الفرض، ولا شك أن الاتصالات إنما تكون موجودة إذا كانت ممتدة في الجهات، فالجسم لا يخلو عن هذه الامتدادات.

فإن عنيتم بقولكم: (الاتصالات كانت موجودة) أن الاتصال الذي تُفرض فيه الخطوط المتقاطعة موجود، فذلك صحيح لكنه هو الصورة الجسميّة، وذلك لا نزاع فيه. وإن عنيتم به أن هناك جهات متباينة مختلفة بالفعل تُفرض فيها الخطوط الممكنة الفرض، فليس الأمر كذلك، لأنه ليس يجب أن يكون عدد الجهات بالفعل بحسب الخطوط الممكنة الفرض، وإلا كانت الجهات غير متناهية بالفعل، لأن الخطوط يمكن فرضها غير متناهية.

ولأنّ الجهة منتهى الإشارة، وتلك الجهة إنّما تصير تلك الجهة بالفعل عند حصول ذلك الخطّ بالفعل، ولولاه لم يكن لتلك الجهة من حيث إنّها تلك الجهة حصول بالفعل. فالأصل الذي عرض له الآن إن حُكِمَ عليه بأنّه هذه الجهة أو في هذه الجهة، موجود قبل الفرض. نعم لا توجد قبل الفرض هذه الجهة، لأنّ هذه / [[ص ٥٠٠]] الجهة إنّما حدثت بالفرض لا قبله، كما إذا فُرِضَ خطٌّ في سطح، فإنّ هذا الخطّ لم يكن موجوداً قبل حدوث هذا الخطّ. وإن كان الاتصال الذي وُجِدَ فيه الآن هذا الخطّ قد كان موجوداً قبل هذا الخطّ.

وهذا الإشكال إنّما جاء لأنّه ربّما اشتبه الفرق بين قولنا: كان الاتصال الذي وُجِدَ الآن في هذه الجهة وبين قولنا: كان اتصالاً في هذه الجهة. والفرق بينهما كالفرق بين قولنا: كان الإنسان الذي هو الآن أبيض قبل كونه أبيض، وبين قولنا: كان الإنسان أبيض قبل أن صار أبيض. فإنّ الأوّل صادق بخلاف الثاني.

وبالجملّة: لو كانت الاتصالات الخطيّة الممكنة الفرض في الجسم حاصلة متميّزاً بعضها عن البعض قبل الفرض، حصل في الجسم ما لا يتناهى من الأجزاء فعلاً. فالأصلالات البعدية موجودة في الجسم بالقوّة.

لا يقال: لو لم يُرَ وحده لم يُرَ منضمّاً إلى مثله، لهذه العلة. لأنّنا نقول: إن كانت الحال في الجزئين والثلاثة حال هذا الجزء لم يصحّ رؤيتها، وإن خالفت حالها لم يجز القياس.

لا يقال: لو كان متلوّناً بغير لون الشعاع لم يثبت الالتباس، فكان يجب رؤيته حينئذٍ.

لأنّنا نقول: متى أُجرينا الجزء مجرى الشعاع الذي به يُرى، فكما لا يجب رؤية لون الشعاع فكذا لون هذا الجزء.

وهذا ممنوع، لأنّ الشعاع لمّا كان آلة لم يُرَ لأنّ المتوسّط بين آلة الإدراك والمدرك من شأنه أن لا يُدرك بخلاف الجزء، فإنّه ليس آلة البتّة. على أنّ العلة في امتناع رؤيته لو كانت هي انفرادها لم يصحّ أن يراه الله تعالى، ولما صحّ أن يُرى مع الانضمام، لأنّ التأليف لا مدخل له في الرؤية، وكان يجب أن لا تُرى الأجسام، لأنّ انضمام ما ليس بمرئي إلى ما ليس بمرئي لا يُصيرُهُ مرئياً.

وهذا ممنوع، لجواز أن يكون الانضمام شرطاً في الرؤية عندنا.

/ [[ص ٤٩٧]] الفصل الثاني: في الجسم:

وفيه مباحث:

البحث الأوّل: في حدّه:

أمّا المتكلّمون فقد عرفت كلامهم فيه، وأنّ بعضهم عرّفه بأنّه الطويل / [[ص ٤٩٨]] العريض العميق. وبعضهم عرّفه بأنّه المنقسم مطلقاً. وأمّا الفلاسفة فقالوا: الجسم يُطلق بالاشتراك على معنيين:

أحدهما عرض، وهو: الجسم التعليمي، أعني الطول والعرض والعمق، وهي الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم. وقد عرفت البحث في إثباته ونفيه.

والثاني جوهر، وحدّه في المشهور أنّه: الطويل العريض العميق. وقد تقدّم في باب الكمّ الفرق بين هذه الأمور وبين الجسميّة. وقد تقدّم أنّ الجسم قد ينفك في الوجود الخارجي عن الخطّ. وأمّا السطح فإنّه وإن كان لا ينفك عنه في الوجود الخارجي، ولكنّه ينفك عنه في الوجود الذهني. وأمّا الجسم فإنّه وإن كان لا ينفك عنه في الخارج وفي الذهن إلاّ أنّه مغاير للصورة الجسميّة، فإنّ الشمعة إذا شكّلتها بالأشكال المختلفة كانت الجسميّة الواحدة محفوظة والمقادير مختلفة، فليس كون الجسم جسماً باعتبار هذه الأمور.

قال أصحاب هذا الرسم: لا شكّ أنّ الجسم لا يخلو عن

الأجسام المشاهدة كونه حجماً ومتحيزاً إلى غيرهما من الألفاظ، ولا يخطر بباله ما ذكرتم من الأبعاد والتقاطع والزوايا مطلقاً فضلاً عن القائمة، فإن مثل هذه الأشياء من الأمور الغامضة التي لا يدركها إلا الخواص.

الوجه الخامس: إذا قلنا: الجسم ما يكون كذا، فإن كان المقصود أن المراد من لفظ الجسم كذا لم يُعرف منه أن الجسم المشاهد هل هو كذلك، وحاصله يرجع إلى تفسير اللفظ. وإن كان المراد أن الحقيقة المشار إليها بالمشاهدة موصوفة بهذه الصفة، كان ذلك دعوى لا بدّ في إثباتها من دليل. ولأنّ الدعوى لا يمكن إلاّ بعد تصوّر المحكوم عليه، فقولنا: الجسم ما يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه متوقّف على تصوّر الجسم، فلو استفدنا تصوّر الجسم منه، دار.

لا يقال: الجسم متصوّر بالبدئية لكن لا تجتمع ذاتياته، وهذا التعريف يفيد كمال التصوّر.

لأنّنا نقول: هذا التعريف رسم لا يفيد كمال التصوّر.

الوجه السادس: الجسم عبارة عن مجموع الهيولى والصورة، ولا يجوز أن يكون للصورة مدخل في قابليّة الأبعاد، لأنّ الذي له القبول ويتحقّق به الإمكان هو الهيولى، وأمّا الصورة فإنّ حقيقتها هي: الجزء الذي يتحقّق به الحصول والوجود. فإذا الصورة يستحيل أن تكون جزءاً من القابل من حيث هو قابل. فإذا القابل للأبعاد الثلاثة هو الهيولى. غاية ما في الباب أن يقال: قابليّة الهيولى للأبعاد تتوقّف على قابليتها للصورة الجسميّة أولاً، ولكن ذلك لا يقتضي أن يكون للصورة مدخل في القابليّة.

/ [[ص ٥٠٣]] ولكننا نقول: فرق بين اعتبار الهيولى بشرط أن تكون فيها جسميّة وبين مجموع الهيولى والجسميّة، فإنّ الهيولى بشرط أن تكون معها جسميّة هيولى، وأمّا مجموع الهيولى والجسميّة فهو الجسم، والقابل للأبعاد ليس مجموع الهيولى والصورة لما تقدّم من أنّه لا مدخل للجسميّة في القابليّة، بل القابل الهيولى بشرط حصول الجسميّة فيها. وإذا كان القابل القريب للأبعاد ليس الجسم بل الهيولى بشرط حصول الجسميّة كان الحدّ المذكور ليس متناولاً للجسم، بل للهيولى بشرط مخصوص.

فإن جُعِلت الصورة جزءاً من القابل لا شرطاً لكون المادّة قابلة، ناقض كلامهم: أن الصورة ليس مبدأً للقبول والإمكان،

لا يقال: إذا كانت الاتّصالات البعدية موجودة بالقوّة وكذا الانفصالات، كان الجسم في اتّصاله وانفصاله بالقوّة، وما بالقوّة ليس بموجود، فالجسم ليس بمتّصل ولا منفصل بالفعل.

لأنّنا نقول: الاتّصالات الخطيّة موجودة بالقوّة، أمّا الاتّصال بمعنى الصورة الجسميّة فإنّه موجود بالفعل.

فإذن الرسم الصحيح أن يقال: (الجسم هو: الذي يمكن أن تُفرض فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوائم). والجسم قد يخلو عن هذه الأبعاد ولا يخلو عن إمكانها.

والمراد بالإمكان هنا: العام، ليندرج ما يجب فيه الأبعاد، كالفلك / [[ص ٥٠١]] عندهم. وما يحصل فيه فعلاً من غير وجوب، كالعناصر. وما ليس بحاصل ممّا يمكن، كالكرة المصمّنة. ولو أخذنا الإمكان الخاصّ انتقض بما فُرِضَ فيه الأبعاد أو بعضها بالفعل، لأنّ القوّة لا تبقى مع الفعل، فقد بطل أن يكون جسماً.

وفيه نظر، فإنّ الإمكان الخاصّ أعمّ من الحاصل بالفعل أو بالقوّة.

وقد اعترض على هذا الرسم بوجوه:

الوجه الأوّل: الهيولى الأولى يصدق عليها أنّه يصحّ فرض الأبعاد الثلاثة فيها بواسطة الصورة الجسميّة، وإذا صدق عليها صحّة فرض الأبعاد فيها بواسطة الجسميّة، صدق صحّة فرض الأبعاد الثلاثة فيها، لأنّ صحّة فرض الأبعاد الثلاثة فيها بواسطة الصورة أخصّ من صحّة فرض الأبعاد الثلاثة فيها مطلقاً، وصدق الأخصّ يستلزم صدق الأعمّ، فما جعلتموه رسماً للجسم تدخل فيه الهيولى.

الوجه الثاني: الوهم يصحّ فرض الأبعاد الثلاثة فيه، ولذلك تُسمّى الأبعاد التخيليّة جسماً تعليمياً مع أنّ الوهم ليس بجسم.

الوجه الثالث: الإمكان والقابليّة كما تقدّم أو صاف ذهنيّة لا تحقّق لها في الخارج، والتعريف بالأمر العدميّة إنّ جاز فإنّها يجوز للأمر البسيطة، لأنّها لم تكن مركّبة فحيث إنّ تحتاج بالضرورة إلى أن تُعرّف بلوازمها، أمّا الجسم فإنّه مركّب، لاندرجه تحت جنس الجوهر فله فصل، أو من المادّة والصورة فله ذاتيات، فتعريفه بها أولى.

الوجه الرابع: هذا التعريف فاسد، لأنّه تعريف للشيء بما هو أخفى منه، / [[ص ٥٠٢]] فإنّ كلّ عاقل يعلم في كلّ واحدٍ من

بتركبه من الجواهر الأفراد التي يزيد مقداره بزيادتها وينقص بتقصانها، وكالفائلين بتركبه من الخطوط فإن بعضهم ذهب إلى ذلك، سواء كانت تلك الأجزاء الأفراد متناهية أو غير متناهية على ما تقدّم من الرأيين.

ومنهم من قال: إنّه مركّب لا بهذا الاعتبار، وقد افترقوا إلى فرقتين:

إحدهما قالوا: إنّه مركّب من الأعراض.

والثانية قالوا: إنّه مركّب من المادّة والصورة.

/ [[ص ٥٠٦]] أمّا الفرقة الأولى فهم: ضرار بن عمرو وحفص الفرد والنجار. فإنّهم ذهبوا إلى أنّ: عند اجتماع اللون والطعم والحرارة والبرودة وما شاكلها من الأعراض الباقية، يحصل الجسم دون الأعراض الغير الباقية، كالأكوان وشبهها. وهؤلاء إمّا أن يجعلوا تحييز الجسم موقوفاً على اجتماع هذه الأمور، فنقول: لا نُثبِت التحييز في شيء من ذلك إلاّ عند الانضمام، أو نُثبِت آحاد هذه الأعراض متحيّزة قبل الاجتماع كما نُثبِتها متحيّزة عند الاجتماع.

فإنّ ذهبوا إلى تحييزها قبل الاجتماع، على ما يقوله النجار، حيث منع من قلب الأجناس وجعل الجسم مركّباً من المعاني الباقية عنده دون الحركات وغيرها، / [[ص ٥٠٧]] فذلك باطل، لأنّ من حقّ هذه الأعراض أن تخالف الأجسام وأنّ يخالف بعضها بعضاً، ولو اتّفقت في التحييز لتماثلت. ولأنّ المتحيّزات متساوية في ماهية التحييز ومتباينة بألوانها وروائحها وطعمها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فالتحييز ماهية مغايرة لهذه الصفات. ولأنّ هذه الأعراض لا يُعقل تحييزها بانفرادها ولا تُعقل إلاّ قائمة بغيرها.

وإنّ قالوا بتحيزها عند الاجتماع على ما يجوزه حفص الفرد وضرار من قلب الجنس، فباطل، لأنّه لو جاز أن تجتمع هذه الأعراض فتصير متحيّزة بعد أن لم تكن كذلك وتنقلب ذواتها، جاز في هذه الأجسام إذا اجتمعت أن تزول بتحيزها، وإنّ كانت من قبل متحيّزة بأنّ تنقلب أعيانها. ولأنّ المتحيّز إذا كان استحقاق الذات له لما هي عليه بشرط الوجود، فيجب رجوعه إلى كلّ جزء، لأنّ صفة الذات إنّما ترجع إلى الآحاد دون الحمل، فكيف توقّف حصول هذه الصفة على الانضمام؟

وأيضاً قولهم: (إذا اجتمعت صار جسماً)، إنّ أرادوا بالاجتماع

بل هي مبدأ للحصول والفعل. ولأنّ المعقول من الهيولى ليس إلاّ أنّه جوهر قابل، فإنّ جعلنا الصورة كذلك لم تتميز الهيولى عن الصورة.

وحينئذٍ يبطل اعتذارهم عن الوجه الأوّل: بأنّ الهيولى ليس فيها بالحقيقة قبول هذه الأبعاد، بل فيها قبول الجسميّة، وبعد حصول الجسميّة يحصل قبول الأبعاد، فقبول الأبعاد بالحقيقة للجسم لا للهيولى.

ثمّ اعتذروا عنه بأنّ المعلم الأوّل حدّ المتصل بأنّه الذي يمكن أن تُفرض فيه أجزاء تتلاقى على حدّ مشترك. ورسمه بأنّه القابل لانقسامات غير متناهية. وحدّ الرطب بأنّه القابل للأشكال بسهولة.

ثمّ إنّ أحداً لم ينقض الحدود بالهيولى باعتبار أنّ الذي يمكن فيه فرض الأجزاء منه هو الهيولى، والقابل للانقسامات والأشكال هو الهيولى.

/ [[ص ٥٠٤]] وفيه نظر، فإنّنا لم نمنع من قبول شيء لشيء مطلقاً، بل لمّا كانت الهيولى في هذه الصورة قابلة للجسم والجسم قابل، حكمنا بأنّ إسناد القبول إلى الجسم بالعرض وأنّه بالذات للهيولى.

وعن الثاني: بأنّ المراد ما يصحّ فرض الأبعاد الثلاثة فيه في الخارج لا في الوهم.

وعن الثالث: بأنّ الجسم وإنّ تركّب من الجنس والفصل باعتبار ومن المادّة والصورة باعتبار، إلاّ أنّنا لم نشعر بحقائق تلك المقومات عرفنا الجسم بآثاره ولوازمه، كغيره من الأشياء التي لا نشعر بآثارها، فإنّنا نُعرّفها بلوازمها، كالتصل والرطوبة وغيرهما، فكذا هنا. وعلى قول إنّ الجوهر ليس بجنس وإنّ الجسم البسيط ليس مركّباً من المادّة والصورة، لا يمكن تعريفه بغير اللوازم.

/ [[ص ٥٠٥]] البحث الثاني: في مقوماته:

اختلف الناس في أنّ الجسم هل هو مركّب في نفسه أم لا؟ فقال بعضهم: إنّه بسيط في نفسه غير مركّب البتّة لا من الجواهر الأفراد ولا من الهيولى والصورة، بل يقبل القسمة إلى أجزاء ليست موجودة فيه بالفعل بل تحدث بعد القسمة.

وقال آخرون: إنّه مركّب، ثمّ اختلفوا.

فمنهم من قال: إنّه مركّب تركيباً مقداريّاً. وهم القائلون

المجاورة، فباطل، لأنَّها إنَّما تصحُّ في المتحيِّز، فيجب أن يتقدَّم تحيُّز هذه الأعراف حتَّى يُحكَم عليها بالمجاورة لا أن تُجعل التجاور سبباً لتحيزها. وإنَّ أرادوا بالاجتماع حلولها في محلٍّ واحد متحيِّز، ومعلوم أنَّ الحلول لا يصحُّ أن يصير سبباً للتحيز، على أنَّ المتحيِّز يمتنع عليه الحلول. وإنَّ أرادوا بذلك حلول بعض الأعراف في بعض، فباطل، لأنَّ كون بعضها محلاً إنَّما يصحُّ بعد ثبوت التحيز، فكيف يقف تحيُّزه على حلول غيره فيه؟ فإنَّه يقتضي تعلُّق كلِّ واحدٍ من الأمرين بصاحبه.

قال أفضل المحقِّقين: (هذا مذهب غير معقول، إنَّ كان المراد بهذه الأجزاء التي يتركَّب منها الجسم أعضاً. وأمَّا إنَّ كان المراد أنَّها جواهر مختلفة يلتئم منها الجسم، تكون الأجسام متشاركة في التحيز، وتباينها في هذه الأجزاء لا يدلُّ على / [[ص ٥٠٨]] أنَّها ليست بأجزاء للجسم، لأنَّ التحيز صفة للجسم).

وفيه نظر، بأنَّهم صرَّحوا بأنَّ الطعوم وغيرها من الأعراف التي عدُّوها أعضاً لا جواهر، فلزمهم المحال - الذي ذكره أولاً -، وثبوت الدور، لأنَّ العرض مفتقر إلى الجسم فالمجموع من الأعراف أولى بالافتقار، والجسم مفتقر إلى جزئه.

وأما الفرقة الثانية، فإنَّهم ذهبوا إلى أنَّ الجسم مؤلَّف من الهيولى، وهي الجوهر القابل ومن الصورة الجسميَّة، وهي الاتِّصال والامتداد، على معنى أنَّ الجسميَّة حالة في محلٍّ ومجموع ذلك الحال والمحلُّ هو الجسم.

/ [[ص ٥٠٩]] البحث الثالث: في حُججٍ مثبتة المادة وفسخها:

احتجَّ الرئيس وغيره على إثبات المادة وتركَّب الجسم منها ومن الصورة / [[ص ٥١٠]] بوجوه:

الوجه الأوَّل: قد ثبت أنَّ الجسم البسيط واحد في نفسه متَّصل لا تعدُّد فيه ولا انفصال بالفعل، ولا شكَّ في أنَّه قابل للانفصال - والانفصال عدم الاتِّصال عمَّا من شأنه أن يكون متَّصلاً -، ثمَّ كلُّ حادث فلا بدَّ له من قابل، فالقابل للانفصال إمَّا أن يكون هو الاتِّصال، أو غيره. والأوَّل باطل، لأنَّ القابل للشيء يجب أن يبقى مع المقبول، إذ لو امتنع بقاؤه معه كان منافياً له وضدًّا لا قابلاً له، والاتِّصال لا شكَّ أنَّه يُعدَّم حالة الانفصال ولا يبقى معه، لأنَّنا قد قلنا: إنَّه عدمه، والشيء لا يجمع عدمه. فإذا حقُّ الثاني، وهو أن يكون القابل شيئاً آخر غير الاتِّصال، ولا شكَّ في

والاعتراف من وجوه:

الأوَّل: لا نُسلم أنَّ الجسم واحد في نفسه، وقد تقدَّم بطلانه، كما ذهب إليه مثبتو الجزء وديمقراطيس وبرهنوا على مقالاتهم كما تقدَّم. والاتِّصال الذي يُثبتونه إنَّ كان بمعنى التماس والاتِّصاف فهو مسلَّم، وهو ينافي الوحدة، وإنَّ عنيتم به أمراً آخر، فذلك لا يعرفه أحد، إذ المتعارف بين الناس إنَّما هو الاتِّصال بالمعنى الإضافي.

الثاني: سلَّمنا أنَّ الجسم البسيط متَّصل، لكن لا نُسلم أنَّه قابل للانفصال. ولمَّ لا يجوز أن لا يكون قابلاً له، وإنَّما القابل الأجسام الصغار غير المشاهدة بالحسِّ، كما ذهب إليه ديمقراطيس؟ وحينئذٍ يسقط أصل الدليل.

الثالث: لا نُسلم أنَّ القابل يجب أن يجمع المقبول، فإنَّ كلَّ ممكن على الإطلاق قابل لعدمه ولا يمكن اجتماعهما في الوجود، فكذا نقول في قبول الاتِّصال للانفصال.

الرابع: قوَّة الانفصال ليست ثابتة في الأعيان، وإلَّا لكان لها قوَّة أخرى ويتسلسل، وهو محال.

الخامس: الاتِّصال قد يُراد به كون الجسم بحال يقبل الأبعاد الثلاثة، / [[ص ٥١٢]] وذلك هو الجسميَّة، وقد يُراد به وجود الأبعاد الثلاثة وهو عرض من باب الكمِّ. فدعواكم: (أنَّ الجسم يرد عليه ما يزيل الاتِّصال) إنَّ عنيتم به المعنى الأوَّل، فهو كاذب، لأنَّ الحسَّ يدفعه، وأنَّ ذات الجسم ممَّا يستحيل أن تبقى عند زوال الجسميَّة. وإنَّ أردتم به الثاني، فاللازم منه كون المقدار زائداً على الجسم، وذلك مسلَّم، ولكن كيف يلزم منه أن يكون الجسم في حقيقته مركَّباً من أمرين؟

السادس: لمَّ لا يجوز أن يقال: الزائل هو الوحدة، والطارئ هو التعدُّد، وهما عرضان قائمان بالجسم؟

لا يقال: الجسم قبل القسمة كان واحداً وله هويَّة مخصوصة باعتبارها امتاز عن سائر الأفراد المشاركة له في الماهيَّة، فإذا وردت القسمة عليه امتنع بقاء تلك الهويَّة، وإذا عُدِّمت تلك الهويَّة فقد

المُتَّصِلَ عرضاً على الإطلاق ينسون أن كون الجسم متصلاً في نفسه أمر ذاتي مقوم للجسم، والجوهر لا يُتَقَوَّمُ بالعرض.

/ [[ص ٥١٤]] وأيضاً ينبغي أن تعلم أن الوحدة الشخصية والتعدّد الذي يقابلها أيضاً لا يعرضان للمادّة إلا بعد تشخّصها المستفاد من الصورة ليقف على أحوال الشّبّه المبنية على اتّصاف المادّة بالوحدة أو التعدّد، كقولهم: لو كان تعدّد الجسميّة بعد وحدتها (مقتضياً لانعدامها ومحوها) إلى مادّة توجد في الحالتين لكان تعدّد المادّة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضياً لانعدام المادّة الأولى (ومحوها) إلى مادّة أُخرى (و) يتسلسل، لأنّ المادّة الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدّد، (بل) إنّها تتّصف بهما عند تعاقب الصور).

وفيه نظر، لأنّ لا نُسلّم أن ذلك الشيء في ذاته لا يكون متصلاً ولا منفصلاً، وكيف لا يكون كذلك والاتّصال والانفصال أمران مغايران للحقيقة؟ نعم يجب اتّصافها بأحدهما لكن ذلك لا يوجب كون أحدهما جزءاً.

قوله: (لا يكون من حيث ذاته بحيث تُفرض فيه الأبعاد الثلاثة).

قلنا: إن أردت بذلك أنه من حيث ذاته يقتضي عدم فرض الأبعاد الثلاثة، فهو ممنوع، وإن أردت أنه من حيث ذاته لا يقتضي فرض الأبعاد الثلاثة، فهو مسلّم، لأنّه إنّما يقتضي ذلك بواسطة الاتّصال.

قوله: (فلا يكون جسماً).

قلنا: لا نُسلّم. أمّا أولاً، فلائنه ليس حدّ الجسم ما ذكرت، على ما تقدّم. وأمّا ثانياً، فلائنه الجسم ليس الذي فُرض فيه الأبعاد الثلاثة بالفعل، بل الذي يمكن أن تُفرض فيه.

والاتّصال، إن أُريد به المعنى المتعارف منه، منعنا كونه مقوماً للجسم، فإنّه لا يُعقل الجسم متقوماً بالمعنى الإضافي.

/ [[ص ٥١٥]] وأمّا الوحدة والتعدّد، فقبول المادّة لا يوجد إلا مع حدّ ما منها، فهي إمّا متأخّرة عنها أو مقارنة لها، فإذا كانت الصورة هي العلة فيها للمادّة وجب تقدّمها على المادّة، لأنّ المتقدّم على المتقدّم وعلى المع متقدّم. وكذا البحث في وحدة الصورة وتعدّدتها إذا كانت المادّة علة فيها لزم تقدّمها على الصورة، وهذا عين الدور المحال.

واعترض الشيخ على نفسه، فقال ما تقريره: (إنكم استدللتم

عُدِمَت تلك الجسميّة، لأنّ الجسم المعين إنّما يصير هو هو لا بتهيئته وإلا كان هو غيره، بل وبمشخصّاته، وظاهر أن ورود القسمة عليه سبب لزوال تلك الجسميّة وحدوث جسمين آخرين، وكلّ حادث وزائل فله مادّة، فللجسميّة مادّة.

لأنّنا نقول: لا نُسلّم عدم شيء غير الوحدة والتشخّص، ولا يلزم من عدمها عدم الجسميّة. والمشخصّات إنّما هي مشخصّة بتهيئتها، وإذا زالت زال التشخّص العارض للماهية.

وأيضاً هذا الإشكال وارد في المادّة نفسها، لأنّها قبل قسمة الجسم إن كانت كثيرة، فحينئذ تكون بحسب كلّ الانقسامات الممكنة في الجسم موادّ حاصلة متميّزة، فتكون فيه موادّ متباينة غير متناهية، ومعلوم أنّ الصورة الحاصلة في كلّ / [[ص ٥١٣]] واحد منها غير الصورة الحاصلة في المادّة الأخرى، فيكون الجسم مركّباً من أجزاء غير متناهية، وهو يرفع أصل الحجّة. وإذا امتنع كثرتها كانت واحدة عند كون الجسم واحداً، فلمّا تعدّد تعدّدت وانقسمت بانقسامه، وإلا كانت الصور المتعدّدة حالة في مادّة واحدة، وذلك محال.

أمّا أولاً، فلاستحالة اجتماع المثليين في مادّة واحدة.

وأمّا ثانياً، فلائنه تكون هناك ذات واحدة موصوفة بصفتين لا أنّه يكون هناك جسمان متباينان.

فإذن المادّة قد انقسمت، فيلزم افتقارها إلى مادّة أُخرى ويتسلسل. ومع تسليمه فالمقصود حاصل، لأنّه لو بقيت هناك مادة واحدة حالتي الوحدة والكثرة للجسم لم يكن تواردهما على الشيء سبباً لعدم الشيء، وبطلت الحجّة. وإن لم يبق شيء أصلاً لزم عدم المادّة فتكون لها مادّة، ويلزم أن لا تكون للكائن الفاسد مادّة باقية، وهو يُبطل أصل الحجّة. ويستلزم كون التقسيم إعداماً بالكليّة. أو نقول: يجوز أن يكون الاتّصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما، وهو الجسم.

قال أفضل المحقّقين: (لو كان كذلك لكان ذلك الشيء يجب أن يكون في ذاته غير متّصل ولا منفصل حتّى يمكن أن يكون موضوعاً للاتّصال والانفصال، فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث تُفرض فيه الأبعاد الثلاثة فلا يكون جسماً البتّة، بل هو المسمّى بالمادّة. ولا بدّ من انضياغ شيء ما متّصل بذاته إليه حتّى يصير جسماً، فذلك الشيء هو الصورة، والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متّصل وقابل للانفصال، والذين يجعلون



بذاته لا ينفصل، فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتضى للحكم وفيه كفاية، فلا حاجة به إلى ما عداه مما لا نعلمه.

/ [[ص ٥١٧]] والطبيعة المذكورة تقتضي وجوب الحلول لا الإمكان المحتمل لعدم الحلول. والوجود ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على ما سيجيء بيانه.

وفيه نظر، فإن القبول الراجع إلى الماهية غير مقتضى لمقارنة المادة، وإنما يقتضي مقارنة المادة الإمكان الاستعدادي، وهو ممنوع الثبوت في بعض الأجسام، فلا بد من التوصل بالتساوي في طبيعة الجسمية.

واقضاء الطبيعة الوجوب ممنوع، لأن مقتضى ثبوت المادة هو الافتكاك العقلي، وهو غير واجب الوجود، وإن لم يكن من الطبائع الجنسية والنوعية لكنه كلي، وقد اقتضى لذاته في بعض الموارد شيئاً دون الباقي، فجاز في الصورة ذلك. واعترض أيضاً بمذهب ديمقراطيس، وقد سبق.

الوجه الثاني: الجسمية مما يصح عليها العدم، وكل ما كان كذلك فله مادة. أمّا الصغرى، فلائها عبارة عن الاتصال، وعند الانفصال يُعدم. ولأن كل قوة جسمانية، فإنها لا تقوى على بقاء غير متناه. فإذن الجسمية مما يجب عليها العدم. وأمّا الكبرى، فلأن الجسمية الزائلة كانت قبل زوالها ممكنة الزوال والطارئة كانت قبل حدوثها ممكنة الحدوث، فقوة حدوثها وقوة فسادها تستدعي محلاً، وليس ذلك هو تلك الجسمية، لأن محل الشيء يبقى معه، والجسمية لا يمكن أن توجد عند عدمها، فتلك القوة موجودة في شيء كان موجوداً عند وجود الاتصال.

وبهذا يزول الشك بأن الانفصال عدم فلا يفتقر إلى المحل، لأنه عبارة عن عدم مقارن لقوة وجود، وتلك القوة لا تستغني عن المحل. وهذه الحجّة هي الأولى في الحقيقة.

/ [[ص ٥١٨]] والاعتراض قد بينا امتناع وجود القوة والإمكان في الأعيان، وإلا لزم التسلسل، وافتقرت المادة إلى مادة أخرى لأنها ممكنة. والفرق بأن الإمكان الراجع إلى الماهية غير الاستعدادي، ضعيف، لأنه هو في الحقيقة أقصى ما في الباب أنه أخذ راجحاً في أحد طرفيه.

وأيضاً الإمكان صفة للحادث والفاقد، فكيف يُعقل قيامه بغيرهما؟

وكون الحادث حالاً في هذه المادة فيرجع إمكانه إلى إمكان

بإمكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الأجسام على كونه مقارناً للقابل، وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الأجسام مقارنة للقابل، فإن منها ما لا يقبل الفك والتفصيل، كالفلك وغيره من الأجسام الصلبة الصغيرة وإن كان قابلاً له بحسب الوهم).

ثم أجاب بأن الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا تبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم أمر واحد نوعي، فحصل التخلف بالأمر الخارجية دون الفصول المنوعة، وطبيعة الأمر النوعي لا تختلف في الاستغناء عن القابل والحاجة إليه.

وإذا عُرف في بعض أحوالها - وهو إمكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال - احتياجها إلى ما تقوم فيه، عُرف أن تلك الطبيعة محتاجة إلى القابل حيث كانت، (ولو كانت) طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت. بخلاف الجنس، كالحیوان الذي يكون مقتضياً لشيء كالضحك، وهو عند تحضله بفصل كالناطق، ولا يكون مقتضياً في سائر / [[ص ٥١٦]] الصور له.

أمّا هاهنا فطبيعة الامتداد نوعية محصلة تختلف بالأمر الخارجية، فإن اقتضت مع جميع الخارجات وفي جميع الأحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن أن تقتضي شيئاً من حيث هي غير محصلة، ثم إذا تحصلت بشيء انضاف إليها ودخل في وجودها المحصل، فإن اقتضت شيئاً مع ذلك الشيء الخارج عنها لم تقتضه مع غيره، لأنّها مع غيره لا تكون ذلك المحصل بعينه.

وأورد أفضل المتأخرين عليه المنع من كون (الطبيعة الجسمية طبيعة نوعية واحدة محصلة لا تختلف بالحقيقة)، لأن ماهيتها غير معلومة، والاشترك في قبول الأبعاد لا يقتضي الاشتراك في الملزومات. ولأن الحكم بحلول بعض الجسميات في محل لا يقتضي وجوب الحلول، بل يقتضي صحته.

فإذن يمكن أن لا يحل فيه البعض الآخر، وناقض بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية، وفي الممكن لا يقتضي ذلك.

وأجاب أفضل المحققين بأن الاحتياج إلى القابل إنما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلًا بذاته قابلاً للانفصال، والمتصل

المفعول لا من جهة القبول بل من جهة الفعل، وإذا تعددت النسب أمكن تعدد وصفي الوجود والإمكان بالنسبة إليهما.

نعم الشيء الواحد من الجهة الواحدة لا تكون له نسبة واحدة بالوجود والإمكان إلى الشيء الواحد، لكن الجهات هنا متعددة.

/ [[ص ٥٢٠]] قيل: المادة لها من ذاتها القوة، وكونها بالفعل بسبب الصورة، فما هو المبدأ لكونها بالقوة ليس هو المبدأ لكونها بالفعل، وهو عين كلامنا.

لا يقال: الصورة تحتاج في حدوثها إلى المادة، فكيف تكون مبدأ لوجودها؟

لأننا نقول: سيأتي جوابه في باب تعلق الهيولى بالصورة.

والاستعداد لا بد له من سبب زائد على ذات النفس، وهو البدن وعلاقته. وسيأتي أنه لولا تعلق النفس بالبدن (وإلا) لا تمتنع أن يحصل لها كمال بعد أن لم يكن. فأما كون الصورة محتاجة إلى المادة في الوجود والنفس غير محتاجة إلى البدن، فذلك إنَّما يُعرَفُ بدليل آخر.

والقوة والفعل سواء كانا بالنسبة إلى أمرين أو أمر واحد فإنَّهما أمران يستدعيان مؤثرين.

وفيه نظر، فإن قولك: (المادة لها من ذاتها القوة، وكونها بالفعل بسبب الصورة)، إن عنيتم بذلك أن المادة ليست إلا القبول ولا ذات لها ولا وجود البتة وإنَّما الوجود للصورة خاصة، فهو مخرج لها عن كونها جزءاً من الجسم الموجود بالفعل، لأنَّ جزء الموجود بالفعل موجود بالفعل بالضرورة. وأيضاً القبول كيف يُعقل أن يكون جوهرًا متأصلاً في الوجود غنيًا عن الموضوع؟ والمادة عندهم جوهر، لأنَّهم يُقسِّمون الجوهر إليها وإلى باقي أقسامه. ولأنَّ القبول إضافة والمادة ليست إضافة. ولأنَّ القبول عدمي، فلا يكون جزءاً من الوجودي.

وإن عنيتم به أن لها ذاتاً وحقيقةً مخصوصة متميزة بنفسها وحقيقتها عن / [[ص ٥٢١]] غيرها من الذوات، لكن إنَّما توجد بالفعل بواسطة الصورة، كما يوجد المعلول بواسطة علته وكما يوجد المشروط بوجود شرطه، وأنَّ لها وجوداً عينياً متحققاً يتَّصف به عند اتِّصافها بالصورة فهو مسلَّم، لكن ذلك لا يُخرِجها عن كونها بالفعل، وإلا لخرجت جميع المعلولات عن الوجود الفعلي.

ومسلَّم أنَّه المبدأ لكونها بالقوة ذاتها وكونها بالفعل صورتها،

اتَّصاف المادة به فلا استحالة، باطل، لأنَّ هنا في الحقيقة إمكانان، أحدهما: إمكان الحادث، والثاني: إمكان اتِّصاف المادة به، بل وإمكان ثالث هو: إمكان حلوله في المادة.

وأيضاً يبطل دليلكم بالفلك عندكم، فإنَّ جعل السبب في دوامه دوام فيض المفارق أمكن أن يُجعل هنا كذلك.

الوجه الثالث: الجسم من حيث هو جسم موجود بالفعل، ومن حيث إنَّه مستعدُّ - أي استعداد شئت - فهو بالقوة، والشيء الواحد من الجهة الواحدة لا يقتضي قوةً وفعالاً، لأنَّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، ولأنَّ القابل من حيث إنَّه قابل لا يجب له القبول، ومن حيث إنَّه فاعل له الأثر، فلو كان الشيء الواحد قابلاً لشيء واحد وفعالاً له لكان الشيء الواحد نسبتته إلى الشيء الواحد قابلاً لشيء واحد وفعالاً له لكان الشيء الواحد نسبتته إلى الشيء الواحد بالوجود والإمكان معاً، وهو محال.

فإذن الجسم مركَّب ممَّا عنه له القوة، وممَّا عنه له الفعل.

والاعتراض من وجوه:

/ [[ص ٥١٩]] الأوَّل: أنَّه يقتضي تركب كلِّ البساطط، لأنَّها موجودة بالفعل، ولا شك في أنَّها قابلة لأيِّ صفة شئت ممَّا يمكن حصولها لها، فيكون البسيط مركَّباً، هذا خلف.

الثاني: لا نُسلِّم أنَّه يمتنع اتِّصاف الشيء الواحد بقوة وفعل، لأنَّ ما هو بالفعل هو وجوده وما هو بالقوة الصفة الثابتة له، وإذا تغيرت الجهتان فلا تركيب. وهذا كما يقولونه في النفوس الناطقة، فإنَّها موجودة بالفعل ومستعدة للتعقُّلات فتكون لها موادُّ، وهو باطل على رأيهم.

الثالث: المادة موجودة بالفعل وإلا فلا نزاع. ولأنَّها قابلة للصور، والقابل للشيء وجوده سابق على وجود القبول، ثم هي مستعدة لقبول الصور، فتكون لها مادة أخرى.

الرابع: النفس الناطقة موجودة بالفعل والقوة أيضاً، نظراً إلى ما يمكن حصوله لها من العلوم، ولا مادة لها.

الخامس: لا نُسلِّم أنَّها من حيث هي مستعدة تكون بالقوة، فإنَّ الموصوف بالقوة هو ذلك الشيء أو اتَّصافها به، أمَّا هي فإنَّها بالفعل من كلِّ وجه، فلا يكون فيها تركيب.

السادس: لا نُسلِّم أنَّ الواحد لا يكون قابلاً وفعالاً معاً، لأنَّ هنا نسبتين إلى شيئين، فإنَّ القابل له نسبة القبول إلى القبول لا من جهة الفعل بل من جهة القبول، والفاعل له نسبة الفعل إلى

ما كان كذلك لم يكن له اختصاص بمحلّ دون محلّ اختصاصاً بالوجوب، فهي إذن قوّة مجردة متساوية التأثير في جميع المتاثلات المتساوية في قبول أثرها تأثيراً واحداً، وكان يجب أن لا يكون اقتضاؤها لوجوب موصوفية بعض الأجسام بالفلكية أولى من اقتضاها لذلك في سائر الأجسام، ويعود ما ذكرناه من وجوب انصاف كلّ الأجسام بتلك الفلكية، وهو محال. فلم يبق إلا أن الجسمية إنما لزمها تلك الفلكية بسبب شيء حلّت تلك الجسمية فيه وحلّت تلك الفلكية وذلك الشكل فيه. ثم إن ذلك الشيء لذاته يقتضي صورتين معاً، فلا جرم صارت (مقارنتهما) واجبة. فإذا لجسمية الفلك محلّ، وذلك هو الهيولى. ويجب أن تكون تلك الهيولى مخالفة لسائر الهيولات، وإلا عادت المحالات المذكورة. وإذا ثبت احتياج جسمية الفلك إلى محلّ وجب احتياج / [[ص ٥٢٣]] جسمية العناصر إلى الهيولى.

قال أفضل المتأخرين: (هذه حجة تكلفناها لهم)، (وقد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها. ولكنه قد عرض لي الشك بعد ذلك في بعض مقدماته، فإن الجسمية ليست عبارة عن وجود الأبعاد بالفعل، لأن الأبعاد من باب الكم، ولا عبارة عن نفس قابلية هذه الأبعاد على ما يشعر به ظواهر الكتب، لاستحالة كون قابلية الشيء للشيء أمراً ثبوتياً. ولأنها لو كانت وصفاً ثبوتياً لكانت من باب النسب والإضافات، فيمتنع أن تكون صورة مقومة.

فإن الجسمية عبارة عن الأمر الذي لأجله حصلت هذه القابلية، وذلك الأمر غير محسوس ولا معلوم بالضرورة، فإن المعلوم بالضرورة هو هذه المقادير، فأما وجود أمر آخر لأجله تحصل قابلية هذه المقادير فليس مدركاً بالحس ولا معلوماً بالضرورة.

فإن لا يمكن دعوى الضرورة في كون ذلك الأمر مشتركاً بين الأجسام كلها، لاحتمال أن يكون الأمر الذي لأجله كان هذا الجسم قابلاً لهذه الأبعاد مخالفاً بالتنوع للأمر الذي لأجله كان الجسم الآخر قابلاً لها، فإنه يجوز استناد الواحد بالنوع إلى الكثير بالنوع، فلا يلزم من قولنا: سبب وجود الشكل للفلك المعين هو جسمية الفلك اشتراك الشكل بين الأجسام كلها. وإنما غفل الناس عن هذه الدقيقة، لظنهم أن الجسم هذه الأبعاد والمقادير، ثم لم يعلموا أنه لا اختلاف في طبيعة المقادير حكموا بأن الجسمية

لكن ذلك غير مفيد لكم، فإن المبدأ لكون المعلول بالقوّة ذاته ولكونه بالفعل صورته.

ونمنع افتقار الاستعداد في النفس إلى سبب زائد على ذات النفس هو البدن وعلاقته، فإن النفس لذاتها قابلة، وإلا لامتنع أن تقبل بواسطة الغير، فإن الذات إذا لم تكن قابلة لشيء يمتنع أن يحصل لها القبول له بواسطة شيء ما من الأشياء، لأن مقتضى الذات لا يُعَدَم إلا بعدم الذات.

والقبول والفعل ليسا أثريين بل الأثر هو الفعل خاصّة، أما القبول فلا، وإلا لزم التسلسل.

الوجه الرابع: أن الكون والفساد على الفلك محال، فلا يمكن أن يتغير الفلك في مقداره وشكله وصورته وموضعه، فالجسمية التي للفلك المعين يلزمها شكل ذلك الفلك بعينه ومقداره بعينه. فسبب هذا اللزوم ليس مفهوم الجسمية، وإلا لكان كل جسم كذلك، لاشتراك الأجسام بأسرها في الجسمية، هذا خلف. فإن كان لأمر زائد وراء الجسمية، فإما أن يكون ذلك الأمر حالاً في تلك الجسمية، أو تلك الجسمية حالة فيه، أو لما لا يكون حالاً فيها ولا محلاً لها.

والأول باطل، لأن ذلك الحال إن كان ليس لازماً لتلك الجسمية لم يكن الشكل اللازم بسبب تلك الجسمية لازماً وقد فرض لازماً، هذا خلف.

وإن كان لازماً لتلك الجسمية عاد التقسيم في سبب لزومه وكيفية، فإما أن يتسلسل أو ينتهي إلى ما يلزم الجسمية لنفس الجسمية ويعود المحال من / [[ص ٥٢٢]] أن كل جسم يجب أن يكون كذلك.

وإن كان لمباين غير حالّ ومحلّ، فإما أن يكون ذلك الشيء جسماً أو قوّة حالة في جسم أو موجوداً ليس بجسم ولا بجسماني.

والأول باطل، لأن ذلك الجسم إن اقتضى ذلك اللزوم بجسميته، فكُلّ جسم كذلك، ولكانت الجسمية التي هي الملزوم لتلك الفلكية أولى بذلك الاختصاص من جسمية أخرى، وقد أبطلناه.

والثاني إن كانت تلك القوّة من لوازم محلّها عاد السؤال في مقتضى ذلك اللزوم، وإن لم يكن من لوازم محلّها فإذا (فارقت) محلّها، فإن عُدّت وجب أن يزول ما يقتضيها، وذلك محال، وإن لم تُعَدَم عند مفارقة محلّها كانت غنية في وجودها عن المحلّ، وكلّ

الوجه الثاني: لو كان الجسم مركباً من أمرين لكانا ذاتيين له، فكان يجب أن يكون العلم بهما سابقاً على العلم بالجسم، فيجب في العالم بالجسم أن يكون عالماً بتركبه منها من غير برهان، لأن من شرط الذاتي أن لا يحتاج في إثباته للذات إلى برهان.

اعتراض: بأن هذا إنما يلزم لو عقلنا تمام ماهية الجسم، فأما إذا لم نعقله بحقيقته بل بعرضه، وهو أنه شيء قابل للأبعاد الثلاثة فلا، لأن ذلك لازم لأحد جزئيه أعني الصورة، فإن قبول الأبعاد لازم من لوازم الصورة، وظاهر بين عند العقل أن هذا القدر لا يقتضي العلم بجميع أجزاء الجسم.

واعترض أفضل المحققين على الأول: (بأنها مشتملة على أقسام غير منحصرة، فإن ما لا يتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب أن يكون متحيزاً بالانفراد، بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه، ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير).

/ [[ص ٥٢٧]] وفيه نظر، لما تقدم من قضاء الضرورة بامتناع حلول ما يختص بالجهة فيما لا اختصاص له بالجهة البتة.

الوجه الثالث: قد بينا أن الجسم مؤلف من الجواهر الأفراد بالبراهين القطعية، وحينئذ يمتنع وجود الهيولى.

الوجه الرابع: مادة الكل والجزء إن اتحدتا كان محل الأمور المتغايرة المتعاندة واحداً، وهو محال. وإن تغايرتا، فإن كانتا موجودتين بالفعل لزم اشتغال الجسم على ما لا يتناهى من الأجزاء، وهو محال، وإن تجددتا افتقرتا إلى مادتين وتسلسل. وبسط الكلام أكثر من ذلك في هذا الباب غير لائق هنا.

/ [[ص ٥٢٨]] الفصل الثالث: في تفاريع الهيولى:

وفيه مباحث:

البحث الأول: في أن الهيولى لا تنفك عن الصورة:

اعلم أن مذهبنا أن الجسم غير مركب من الهيولى والصورة، لكن نريد البحث مع الفلاسفة على اعتقادهم وتبين خطأهم في فروعهم المبنية على الهيولى والصورة.

/ [[ص ٥٢٩]] وقد استدلووا على أن الهيولى لا تنفك عن

الصورة بوجوه:

الأول: أنها لو انفكت عن الصورة فإما أن تكون ذات وضع، أو لا. والقسمان باطلان.

أما الأول: فلا أنه منافٍ للحكم المذكور. والوضع يُطلق على معانٍ، منها: (كون الشيء بحيث يمكن الإشارة الحسية إليه)،

مشتركة فيها. فأما من يدعي أن الجسمية أمر وراء ذلك، فإنه لا يمكنه دعوى الضرورة في كون ذلك المعنى / [[ص ٥٢٤]] مشتركاً، بل لا بد له من برهان. ونحن إلى الآن لم نُحصّله).

والاعتراض: لا نُسلم امتناع الكون والفساد على الفلك على ما يأتي.

سلمنا، لكن لا نُسلم اشتراك الجسمية على ما ذكره أفضل المتأخرين.

سلمنا، لكن لا نُسلم أن عند وجود العلة يجب وجود المعلول، بل جاز أن يتخلف إما لوجود مانع أو فقدان شرط.

سلمنا، لكن لم لا يجوز أن يكون لأمر ملزوم للجسمية؟

سلمنا، لكن لم لا يجوز أن يكون للفاعل المختار؟

وهو الحق في هذا الباب.

/ [[ص ٥٢٥]] البحث الرابع: في إبطال الهيولى:

لنا على ذلك وجوه:

الوجه الأول: الهيولى إما أن تكون ذات وضع أو لا، والقسمان باطلان، فلا يكون لها وجود البتة.

أما الأول، فلأن تحيزها إما أن يكون بالاستقلال، أو بالتبعية. فإن كان الأول لزم اجتماع المثليين عند حلول الصورة الجسمية فيها، ولزم الترجيح من غير مرجح، إذ لا أولوية لأحدهما بكونها محلاً وللأخرى بكونها حالاً دون العكس. ولأن الهيولى إن احتاجت حينئذ إلى محلّ تسلسل، وإلا لكانت الجسمية غنية عن المحلّ، وهو المطلوب.

وإذا كان الثاني، وهو أن يكون حصول الهيولى في ذلك الحيز

تبعاً لحصول الصورة فيه، كانت الهيولى صفة والصورة موصوفة، فتكون الهيولى صفة حالة في الجسم، وهو مغاير لدعوى أن الجسمية حالة في الهيولى.

/ [[ص ٥٢٦]] وإن لم يكن لها حصول في الحيز لا على سبيل

التبعية ولا على سبيل الاستقلال لم يكن لها اختصاص بجهة البتة، بل كانت مجردة مع أن الجسمية مختصة بحيز معين، لاستحالة وجودها

مجردة عن الحيز وحصولها في كل الأحياء والترجيح من غير مرجح، وحينئذ يمتنع حلول الجسمية المختصة بحيز فيها، للعلم الضروري

بأن ما يختص بالجهة بالذات بالحيز يمتنع حلوله فيما لا اختصاص له بتلك الجهة لا بالذات ولا بالتبعية. فالقول بحلول الجسمية في محلّ

يؤدّي إلى أقسام باطلة، فيكون القول به باطلاً.

الموضع أولى بها، والأولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحق بحسب الصورة السابقة والأحوال العارضة لها. وأيضاً الجزء من الأرض ليس له حيزٌ معيّن، بل جميع أجزاء الأرض بالنسبة إلى ذلك الجزء على السواء، ومع ذلك فقد تخصّص بجزء واحد من كلّ الحيز.

لأننا نقول: هذا لا يمكن في الهيولى المجردة، لأنها مجردة عن جميع الصور بحسب الفرض. والسبب في اختصاص الجزء المعين من الأرض مثلاً بجزء من أجزاء حيزه هو أنّ مادّة ذلك الجزء كانت قبل انصافها بالصورة الأرضية في صورة أخرى، وكان لها بسبب تلك الصورة وضع، وكان ذلك الوضع على حال متى زالت تلك الصورة عن تلك المادّة وحصلت فيها الأرضية فإنه يتعيّن ذلك الجزء لها، كالجزيء من الهواء إذا زالت الهوائية عنه وصادفته الأرضية فإنه يسقط على أقرب / [[ص ٥٣١]] الأمكنة من المكان الذي له. فالوضع السابق الحاصل بسبب الصورة السابقة علّة لأن يحصل للمادّة وضع بسبب الصورة اللاحقة. وهذا إنّما يستمرّ لو كان قبل كلّ صورة صورة، وأمّا لو انتهت إلى صورة غير مسبوقه بصورة أخرى لم يكن هناك ما يقتضي وقوع وضع خاصّ فيستحيل وقوعه، لكنك ستعلم إن شاء الله تعالى تناهي الحوادث.

وأما الثاني، وهو أنّ تكون الأولوية حصلت بعد أن لحقت الصورة بالهيولى، فهو باطل أيضاً، لأنّ الهيولى متساوية النسبة إلى جميع المواضع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها، فهي إذن تكون متساوية النسبة إليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة، وحيث إنّ يستحيل حصولها في بعضها، فإنّ الصورة النوعية وإن اقتضت مكاناً واحداً لكن تخصيصها بجزئيات ذلك المكان يستدعي سبباً.

لا يقال: لم لا يجوز أن تتخصّص الهيولى بموضع جزئي؟ كما لو كانت في صورة توجب لها وصفاً معيّنًا، كالجزيء من الهواء في موضعه الطبيعي إذا صار ماءً، فإنه يتخصّص بموضع جزئي ويقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية فيه، وإنّما لم يقصد أيّ جزء اتّفق منه بل قصد الجزء الذي هو أقرب أجزاء الموضع المائي إلى الموضع الأوّل، فتخصّص ذلك الموضع الجزئي به بسبب الوضع السابق، فهنا سببان: أحدهما الصورة المائية، وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقاً. والثاني الوضع السابق، وهو سبب لتخصّص الموضع الجزئي منه بالقصد.

وهو المراد هنا. ولو كان ذات وضع فإنّما أن لا تقبل القسمة في جهة من الجهات، فتكون نقطة هي مقطع منتهي إشارة. وإمّا أن تقبل القسمة في جهة واحدة فيكون خطأ، أو تكون قابلة للقسمة في جهتين فيكون سطحاً، أو تكون قابلة للقسمة في الجهات الثلاث فيكون جسماً. لكن وجود النقطة بالاستقلال محال، وإلا لكان إذا وصل إليها طرفاً خطين لاقياها بالأسر إن لم تحجبها عن التماس، فيكون الطرفان منفردين عن الخطين لانفراد النقطة عنهما، فيكون للخطين طرفان غيرهما ويعود البحث فيهما. وإن حجبتها لزم انقسامها، فلا تكون النقطة نقطة، هذا خلف. وأمّا امتناع كونها خطأً أو سطحاً أو جسماً، فلائمها لو كانت أحد هذه لافتقرت إلى مادّة، لأنّ كلّ واحد من هذه قابل للانقسام، وكلّ قابل للانقسام فإنه مادّي، فللمادّة مادّة، هذا خلف.

وأما الثاني، وهو أنّ لا تكون ذات وضع، فإذا لحقتها الصورة صارت ذات وضع بالضرورة، لامتناع وجود جسم غير ذي وضع، فلا يخلو إمّا أن لا تتحصّل الهيولى في موضع من المواضع أو تتحصّل، وإنّ تحصّلت فلا يخلو إمّا أن تتحصّل في جميع المواضع أو في بعضها دون بعض. والأوّل والثاني محالان بالضرورة. والثالث محال أيضاً، لأنّ ذلك الموضع إمّا أن لا يكون أولى بها من غيره، أو يكون أولى. فإن لم يكن أولى كانت متساوية النسب إلى جميع المواضع، فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحاً لأحد الأمور المتساوية من غير مرجح، وهو محال بالبديهة. وإن كان أولى فالأولوية إمّا أن تكون قد كانت حاصلة قبل أن تلحقها / [[ص ٥٣٠]] الصورة أو حصلت بذلك، وهذا باطلان. أمّا الأوّل، فلأنّ الهيولى قبل الصورة لم تكن متعلّقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة، فلا يمكن أن يقال: إنّ حصولها في ذلك إنّما كان لأنّ الصورة لحقتها هناك، لأنّ الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع آخر.

لا يقال: هذا ينتقض بالهيولى الكائنة في صورة توجب لها وضعاً معيّنًا، كجزء من الهواء مثلاً إذا كان في موضعه الطبيعي، فإنّ صورته الهوائية توجب لمادته وضعاً هناك، أو يكون قد عرض للهيولى وضع هناك، كجزء من الهواء أخرج عن موضعه بالقسر إلى الموضع الطبيعي للماء يعرض لها وضع هناك، ثمّ فسدت صورة الجزئين بسبب ولحقت صورة الماء بإداتها هناك، فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاصّ لكون ذلك

لا يقال: ذلك المقدار إنَّما يُعقَل مع الامتداد والاتِّصال، ولا نعني بالصورة الجسميَّة إلا ذلك.

لأنَّنا نقول: لا نُسلِّم وجود امتداد واتِّصال مغاير للمقدار، بل ذلك غير معقول، إنَّما المعقول هو المقدار الذي يُعبَّر عنه بالطول والعرض والعمق، أمَّا غيره فلا.

سَلِّمنا، فلمَ لا يجوز أن لا تكون ذات وضع ولا تلحقها الصورة البتَّة؟ وحيثُ لا يتمُّ امتناع المنقسم الذي ذكرتموه من أنَّها إمَّا أن تحصل في كلِّ الأحياز أو لا تحصل في شيء من الأحياز أو تحصل في البعض دون البعض.

لأنَّنا نقول: جاز أن تحصل في شيء من الأحياز ولا تلحقها الصورة دائماً.

وهذا السؤال لا جواب عنه، إلا أن أفضل المحقِّقين قال: (إنَّ هذا يدلُّ على أن الهيوْلَى المجرَّدة يمتنع أن تقترن بالصورة، ولا يدلُّ بالذات على امتناع تجرُّد الهيوْلَى عن الصورة، بل يدلُّ على أن الهيوْلَى المجرَّدة غير مقترنة بالصورة أبداً، وينعكس عكس النقيض إلى أن الهيوْلَى المقترنة بالصورة لا يمكن أن تكون مجرَّدة أصلاً، وهيوْلَى العناصر والأفلاك هي المقترنة بالصورة، فهي لا تتجرَّد عن الصورة الجسميَّة).

/ [[ص ٥٣٤]] وقد ظهر من قوله هذا أن البرهان لا يدلُّ على المطلوب، بل على ما هو أعمُّ من المطلوب.

وأيضاً يجوز اتِّصاف الهيوْلَى في حال تجرُّدها بأوصاف متعاقبة يقتضي أحدها تخصُّصها بأحد الأوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها.

اعترضه أفضل المحقِّقين: (بأنَّ الهيوْلَى الموصوفة بتلك الأوصاف إنَّ تخصُّصت بوضع فهي غير مجرَّدة، وإن لم تتخصَّص فنسبتها مع الأوصاف إلى جميع الأوضاع واحدة).

وفيه نظر، لمنع الملازمة الأولى. لأنَّنا نقول: إنَّ عنييت بعدم تجرُّدها وجوب مقارنتها للصورة، فهو ممنوع. وإنَّ عنييت بذلك أنَّها غير متجرَّدة عن شيء ما، سَلِّمنا، لكن لا يدلُّ على امتناع تجرُّدها عن الصورة. فإنَّ حصر أسباب التخصُّص بالوضع في الصور، منعناه.

سَلِّمنا، لكن نمنع الملازمة الثانية، لأنَّ النسبة واحدة حالة التجرُّد، أمَّا حالة اقتران الصورة فلا، لجواز أن يكون الوصف إنَّما يقتضي التخصُّص بشرط اقتران الصورة.

لأنَّنا نقول: هذا غير ممكن هنا، لأنَّ الهيوْلَى فرضناها مجرَّدة عن جميع الصور والأوضاع. ولمَّا بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الأوَّل، وهو حلول الصورة الجسميَّة في الهيوْلَى المجرَّدة، فيمتنع حلول الصورة في الهيوْلَى إلا على سبيل البدل بأن يكون حلول اللآحقة عقيب زوال سابقه.

لا يقال: الجسم العنصري لا يجب اتِّصافه بإحدى الصور النوعيَّة بعينها / [[ص ٥٣٢]] مع دوام اتِّصافه بها، فلمَ لا يجوز أن تكون الهيوْلَى إذا اتَّصفت بالجسميَّة، فهي وإن كانت غير واجبة الحصول في حيِّز بعينه، لكنَّها تحصل في أحد الأحياز؟

لأنَّنا نقول: كلُّ صورة نوعيَّة مسبوقة بأخرى معدَّة للهيوْلَى في قبول اللآحقة، والهيوْلَى الخالية عن الصور ليست كذلك، فافترقا.

والاعتراض: لِمَ لا يجوز أن تكون ذات وضع؟ ولا نُسلِّم منافاته للحكم المذكور، فإنَّه ليس يجب انحصار ذي الوضع في الجسم، فإنَّ من الجائز أن تكون الهيوْلَى في صورة غير جسمانيَّة تقتضي للهيوْلَى أولويَّة الاختصاص بموضع دون موضع.

سَلِّمنا، لكن لِمَ لا يجوز أن تكون نقطة؟ قوله: إذا وصل إليها طرفا خطَّين إنَّ لاقتهما بالأسر وجب أن يكون لكلِّ منهما طرف غير الطرفين.

قلنا: ينتقض بالخطَّين المتلاقين بنقطتيهما، فإنَّهما يتحدان عندكم ويكون طرف كلِّ واحد من الخطَّين مبيناً لطرف الخطِّ الآخر، فيجب مع القول بأنَّه وجود طرف آخر غير الأوَّل، وهو محال.

وأيضاً عند وصول طرفي الخطَّين إليها وتداخلها بأسرها لا يصير طرفا الخطَّين متباينين عن خطَّيها، بل تصير تلك الهيوْلَى حالة في الخطَّين حتَّى لا يلزم المحال الذي ذكرتموه.

لا يقال: لِمَ جاز على تلك النقطة أن تستقلَّ بذاتها جاز أيضاً على سائر النقط ذلك، فجاز على كلِّ واحد من طرفي الخطِّ أن يصير مبيناً عن ذلك الخطِّ.

لأنَّنا نقول: هذا إنَّما يلزم لو تساوت النقط في الماهيَّة، وهو ممنوع.

سَلِّمنا، فلمَ لا يجوز أن تكون غير مشار إليه؟ فإذا خلق الله تعالى الجسميَّة / [[ص ٥٣٣]] فيها خصَّصها بحيِّز معيَّن.

سَلِّمنا، فلمَ لا يجوز أن يكون خطًّا أو سطحاً أو جسمًا تعليميًّا وتكون لها هيوْلَى مجرَّدة عن المقدار ويكون الموجود حينئذٍ مقداراً حالاً في مادَّة، وإن لم تكن هناك صورة جسميَّة؟

وأما إن قيل: إنَّ المادَّة لم تكن ممكنة القبول للصورة أولاً، فهو محال، لأنَّ الإمكان من لوازم الماهية واللازم ثابت أبداً. والاعتراض: لِمَ لا يجوز أن تكون المادَّة وإن كانت أبداً موصوفة بالصفات إلَّا أنَّها في بعض الأحوال قد كانت خالية عن الجسمية، وقد كان في المادَّة قبل الجسمية من الصفات والأحوال ما أعدها لقبول الجسمية؟ وأيضاً فالذي ذكرتموه يوجب امتناع خلوِّ المادَّة عن الصورة نظراً إلى دوام فاعليَّة المبدأ الأوَّل، لكن لا يوجب ذلك احتياج المادَّة في ذاتها إلى الصورة.

سَلَمْنَا، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون هناك مانع من حصول الصورة في المادَّة؟ والتسلسل الذي أزمه جائر عندهم، لكن لا يجب اتِّصاف المادَّة بالصور دائماً، بل جاز أن تتَّصف بالأعراض المتعاقبة.

الثالث: تجرُّد المادَّة عن الصورة إنَّ كان لذات المادَّة وجب تجرُّدها أبداً، وإنَّ كان لأمر فهي حين كانت خالية عن الصور كانت موصوفة بذلك الزائد الذي أفادها التجرُّد، فهي عند براءتها عن الصورة موصوفة بالصورة، هذا خلف.

/ [[ص ٥٣٧]] والاعتراض: أنَّ التجرُّد قيد عدمي، وعلَّة العدم عدم العلَّة، فالتجرُّد عن الصورة معلَّل بعدم الصورة الجسمانية.

سَلَمْنَا أنَّه لا بدَّ من أمر، لكن لِمَ قلتم: إنَّه يجب أن يكون صورة جسمية؟

الرابع: لو كانت المادَّة مجردة لكان لها وجود بالفعل ولكان لها استعداد لقبول الصورة، وقد بيَّنا أنَّ الشيء الأحديَّ الذات لا يكون بالقوَّة والفعل معاً، فيجب أن تكون المادَّة المجردة مركَّبة من المادَّة والصورة لتكون المادَّة مبدأً لما فيها من الاستعداد والصورة مبدأً لما فيها من الحصول، فلا تكون المادَّة المجردة مجردة بل مع صورة. وقد سبق البحث عن هذه الحجَّة. على أنَّ ذلك لازم عليهم وإنَّ كانت مع الصورة، لأنَّها إنَّ لم تكن موجودة بالفعل فالمطلوب، وإنَّ كانت لزم ما قالوه.

الخامس: لو قدَّرنا أنَّ الجسم الواحد فارق صورته، وقدَّرنا أيضاً أنَّه قبل هذه المفارقة انقسم وبعد الانقسام فارتقت الصورة عن الجزئين، فإنَّ ساوت كلَّ المادَّة نصفها كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، وهو معلوم البطلان بالبديهية، وإنَّ خالفته فذلك الاختلاف ليس بالماهية ولا لوازمها، فهو بالعوارض وهو كون

سَلَمْنَا، لكن المحال إنَّها يلزم إذا قلنا بمصادفة الصورة الجسمية وحدها للمادَّة. فلمَ لا يجوز أن يقال: الصورة الجسمية متى صادفت المادَّة لزمها صورة أخرى تُخصَّص الجسم بالحيِّز المعين؟

قيل: (الذي يُخصَّص الجسم بالحيِّز المعين إنَّ كان لازماً للصورة / [[ص ٥٣٥]] الجسمية وجب أن لا يخلو شيء من الأجسام عنه، فكان يلزم أن تختصَّ جميع الأجسام بذلك الحيِّز. وإنَّ لم يكن لازماً أمكن حصول الصورة الجسمية منفكة عنه، وعلى هذا التقدير يعود المحال.

فإن قالوا: الصورة النوعية كثيرة فالجسمية وإنَّ كان لا يلزمها من تلك واحدة بعينها لكن يلزمها واحد لا بعينه.

فنقول: إذا لم يكن الواحد منها لازماً للجسمية بعينه لم يكن بأن يحصل مع الجسمية من تلك الصور واحد أولى من أن يحصل غير ذلك الواحد، فحيث إنَّه ما أن يحصل الكلُّ أو يحصل فيها واحد، وكلاهما محال، فأما الواحد من غير مخصَّص، فذلك محال).

وفيه نظر، لجواز أن لا يكون المخصَّص لازماً للصورة الجسمية، ولا يمكن انفكاك الصورة عنه لأنَّه ملزوم لها.

الثاني: المادَّة إنَّ كانت عارية عن الصورة فإمَّا أن يكون لها إمكان الاتِّصاف بالصورة، أو لا يكون. فإنَّ كان لها ذلك الإمكان فإمَّا أن تكون موقوفة على شرط، أو لا. فإنَّ كانت موقوفة فذلك الشرط إنَّ كان قديماً وجب حصول الصورة، لأنَّ المادَّة قابلة والشرائط حاصلة ولا شيء من جهات العلَّة مختلة في ذات واجب الوجود، ومع اجتماع هذه الأمور لا بدَّ من حصول الأثر. وأما إنَّ كان الشرط حادثاً فالكلام في اختصاص ذلك الشرط بالحدوث في ذلك الوقت دون / [[ص ٥٣٦]] وقت آخر كالكلام في الأوَّل، وهو يُفرض إلى التسلسل. ويستحيل أن يوجد الكلُّ دفعة واحدة، لاستحالة وجود ما لا يتناهي من العلل دفعة. ولأنَّها بأسرها إذا حصلت في ذلك الوقت دون غيره فلا بدَّ لحصولها بأسرها في ذلك الوقت على الخصوص من سبب مخصَّص.

فحدوث الحوادث ليس دفعة، بل على التعاقب، واحد بعد آخر، فالمادَّة كانت قبل تلك الصورة موصوفة بصورة أخرى، فإذا كانت موصوفة بالجسمية.

وسائر ما يحتاج فيه إلى المادة من الانفعالات، لتشابهت الأجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكّل. وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته، لأن الاختلاف في المقدار إنّما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك، وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها. وحيث يجب أن يلزم كل جزء يُفرض من الامتداد ممّا لزم الكُل من المقدار، فيكون فرض القليل والكثير منه واحداً حتّى لو فُرض أقلّ قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فُرض أكثر كثير منه، فلا تكون الكليّة ولا الجزئية ولا القلّة ولا الكثرة.

والحاصل أنّه يمتنع فرض الكليّة والجزئية في الأصل بأن وضعها بالفرض يستلزم رفعها لا بأن يكون فرضها ممكناً من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه أحوالها بعد الفرض، لأن اختلاف الكُل والجزء فرع على التغير، والتغير في الامتداد إنّما يُتصوّر بعد وجود المادة، فاللّازم في هذا القسم عدم تغير / [[ص ٥٤١]] الأجسام.

والقسم الثاني: وهو أن تكون الصورة مستلزماً للشكل حال تجرّدها عن المادة وعلائقها بسبب فاعل مؤثّر فيه، فهو محال لاستلزامه كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلاً للفصل والوصل، لأنّ المغايرة بين الأجسام لا تُتصوّر إلا بانفصال بعضها عن بعض واتّصال بعضها ببعض، وذلك من لواحق المادة المستلزما لوجودها.

وبالجملة لا يمكن حصول الاختلافات المقدرية والشكلية عن فاعلها في الامتداد إلا بعد كونه متأتياً لأنّ ينفعل وتكون فيه قوّة الانفعال التي هي من لواحق المادة. فإذن حصولها يقتضي كونه مادياً وقد فُرض منفرداً عنها، هذا خلف.

فتعيّن القسم الثالث: وهو أن يكون لزوم الشكل للصورة الجسميّة بمشاركة من الحامل.

والاعتراض من وجوه:

الأوّل: لا تُسلم لزوم الشكل للصورة الجسميّة، بل للمقدار المتناهي، وليس هنا صورة جسميّة على المعنى الذي يقوله الحكماء.

الثاني: لا تُسلم أنّ تشابه الأشكال يستلزم تساوي المقدار.

قوله: (الاختلاف في المقادير إنّما كان بسبب الفصل والوصل اللذين من توابع المادة).

إحدهما كلّاً والأخرى جزءاً، وذلك إنّما يكون بسبب التفاوت في المقدار.

فإذن المادة قبل اتّصافها بالصورة كانت موصوفة بالمقدار، وإذا كان المقدار حاصلًا كانت الجسميّة حاصلّة، فالمادة قبل اتّصافها بالصورة الجسميّة موصوفة بها، هذا خلف.

والاعتراض: لا تُسلم أنّه مع الانقسام يبقى كلُّ ومع الاتّصال يبقى جزء، وهذا عين مذهبهم. ولا تُطلق عليها المساواة وعدمها عدم الملكة، لأنّ ذلك إنّما / [[ص ٥٣٨]] يكون لذي المقدار، وهي في نفسها غير مقدّرة، وهذا كما يُفرض السواد الحال في الكُل لو فارق المحلّ، والحال في الجزء لو فارق فإمّا أن يتساويا أو لا.

وأيضاً هو لازم عليكم، لأنّ الهيولى التي هي محلّ كل المقدار غير التي هي محلّ بعض ذلك المقدار. وليس ذلك الاختلاف لما حلّ فيها من المقدار، لأنّ في هذه الحالة نعتبر حال المحلّ مجرداً عن الحال، فلا يجوز أن يدخل في هذا الاعتبار المقدار الحال فيه. فإمّا أن يقال: اختلفا بمقدار آخر، فيكون الكلام فيه كالقلام في الأوّل ويلزم التسلسل، أو يقال: الاختلاف بالكُل والجزء لا يقتضي المقدار، فيبطل أصل دليلكم.

/ [[ص ٥٣٩]] البحث الثاني: في أنّ الصورة لا تنفك عن الهيولى:

استدلوا على ذلك بوجوه:

الوجه الأوّل: الشكل لازم للجسميّة بواسطة التناهي، لأنّ الشكل وإن قيل في تعريفه أنّه: (ما أحاط به حدّ واحد أو حدود)، لكنّه إذا حُقّق كانت ماهيته من الكيفيات المختصّة بالكميّات على ما تقدّم، والحدّ هنا النهاية، فالمفهوم من الشكل هو: (هياة شيء تحيط به نهاية واحدة أو أكثر من جهة إحاطتها به)، فالتناهي يجب أن يكون ذا شكل بالضرورة، والامتداد الجسماني متناهٍ فهو ذو شكل، فلا يخلو إمّا أن يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه، أي لزوم الشكل يكون للجسميّة من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما / [[ص ٥٤٠]] يكتنفها لنفس الجسميّة لا لأمر آخر، أو يكون لازماً لها حال انفرادها عن المادة بسبب أمر آخر وهو الفاعل، أو لا يكون كذلك بل يكون بمدخله المادة ولواحقها في ذلك اللزوم. فهذه أقسام ثلاثة:

والقسم الأوّل باطل، لأنّه لو لزم الجسميّة منفردة بنفسها عن نفسها خالية عمّا يكتنف المادة من اللواحق، كالفصل والوصل



وأما المقدار لو انفرد لم تكن الكليّة والجزئية أصلاً فضلاً عمّا يلزمهما، لأنّ نفس طبيعته واحدة، ولا تقتضي الاختلاف بالكلّ والجزء، وليس هناك علّة فاعلة ولا مادّة قابلة، فلا اختلاف هناك.

والاعتراض: (لا نُسلّم إمكان تعليل اختلاف الفلك بالكليّة والجزئية بالمادّة، فإنّ مادّي الكلّ والجزء إنّ أمّدتا كانت الصورة وجزؤها حالين في محلّ واحدٍ ولم يكن أحدهما بالكليّة أولى من الآخر. وإنّ تباينتا كانت المادّة متخالفة في الكليّة والجزئية، وحينئذٍ إنّ احتاجت إلى مادّة تسلسلت الموادّ، وإلاّ فالصورة أيضاً وحدها تتخالف فيهما من غير احتياج إلى مادّة.

لا يقال: تقدّم الصورة في الوجود والحلول على جزئها سبب لكونها أولى بأن تكون كلياً منه.

/ [[ص ٥٤٤]] لأنّنا نقول: فليكن تقدّمها في الوجود وحده سبباً في المنفردة عن المادّة).

قال أفضل المحقّقين: (منشأ الاختلاف هو المادّة، فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصور والأعراض المادّية بها، كالزمان الذي يقتضي التقدّم والتأخّر لذاته وتصير الأشياء متقدّمة ومتأخّرة بسببه، فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف أحوالها إلى الموادّ ولم تحتج هي إلى غيرها).

وفيه نظر، فإنّ المادّة قابلة فكيف يصدر عنها الاختلاف؟ والقابل عندهم لا يكون فاعلاً. ثمّ لو كان الاختلاف بالمادّة لما حصل إلاّ بها، ونحن نعلم بالضرورة أنّا لو فرضنا مقداراً مجرداً ذا طول معيّن وآخر أقصر، فإنّ هذه المقادير مختلفة بالضرورة من دون المادّة.

وأيضاً كيف يمكن أن تكون المادّة منشأ الاختلاف وعندهم مادّة الجسم واحدة؟ مع أنّ كلّ الجسم وجزؤه مختلفان، فإنّ كان بالمادّة لزم وجود ما لا يتناهي من الأجزاء دفعة.

الوجه الثاني: جزء الصورة يخالف كلياً في المقدار، والمقدار من توابع المادّة، فالصورة الغير المادّية مادّية، هذا خلف. وقد سلف الاعتراض عليه.

الوجه الثالث: الصورة المفارقة إنّ كان إليها إشارة فهي ذات جهة ومختصّة بمادّة، وإنّ لم تكن مشاراً إليها فهي غير الصورة التي نشير إليها حال كونها مقارنة.

والاعتراض: لا نُسلّم أنّ الصورة حالة الخلوّ عن المادّة يكون

قلنا: فلا حاجة بكم إلى توسّط الشكل، بل كان يكفي في الحجّة أن يقال: لو كانت الصورة مجردة عن المادّة لزم تشابه الأجرام في المقادير، لأنّ سبب / [[ص ٥٤٢]] الاختلاف هو الفصل والوصل، فيكون توسّط الشكل عبثاً.

الثالث: سلّمنا، فلم لا يحصل بالفاعل؟

قوله: (لو كان كذلك لكانت الجسميّة وحدها قابلة للفصل والوصل).

قلنا: هذا غير لازم، لأنّ الشكل مغاير للفصل والوصل، لأنّك إذا أخذت شمعة قدرت على تشكيلها بالأشكال المختلفة من غير أن تقع فيه قسمة.

الرابع: هذا المحال يلزم الفلاسفة أيضاً، لأنّهم قالوا: لا يجوز أن يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد، لأنّ الامتداد له طبيعة واحدة فيجب أن يتحد مقتضاها ويكون شكل الكلّ والجزء واحداً. وهم يقولون: إنّ شكل الفلك لازم لطبيعته وصورته النوعيّة، وهي واحدة في الكلّ والجزء وليس لجزء الفلك شكل كله، فإذا جاز إسناد شكل الفلك إلى طبيعة يتساوى الجزء والكلّ فيها مع امتناع تساويها في الشكل، فلم لا يجوز أن تكون الصورة المنفردة تقتضي شكلاً ولا يتساوى كليها وجزؤها فيه؟ وكذلك جميع البسائط إذا تخالفت أحكام الكلّ والجزء فيها مع تساوي طبائعهما، كالأرض المخالفة لبعض أجزائها في توسّط الأجرام.

وأجاب عنه الرئيس بالفرق بما يقتضي لزوم المحال في إحدى الصورتين دون الأخرى، وذلك أنّ الفلك له مادّة قد عرّض له بسببها الكليّة والجزئية، وفاعل - هو الصورة النوعيّة - أوجب حصول ذلك المقدار والشكل فيها فصيرها كلياً، ومنع ذلك السبب بعينه أن يكون لما يُفرض أجزاء له بعده مثل ذلك، لاستحالة أن يكون الجزء مثل الكلّ ما دام الجزء جزءاً والكلّ كلياً، وأما الامتداد / [[ص ٥٤٣]] المنفرد عن المادّة فلا يُتصوّر له كلّ ولا جزء فضلاً عن سائر عوارضها، بل لا يُتصوّر فيه اختلاف ولا تغاير. فإذا لم يكن حكمه حكم الفلك في ذلك.

فالخاص أنّ للفلك صورة نوعيّة أوجبت لهيولي الفلك ذلك الامتداد والشكل، ومنعت أن يكون للجزء صورة الكلّ وشكله، لكونه حصل بعد حصول صورة الكلّ للكلّ لحدوثه. فهذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكلّ والجزء المضاف أحدهما إلى الآخر ومنع وهو كون الجزء جزءاً مفروضاً بعد حصول الكلّ.

الآخر وعن جميع ما لا يوجد الآخر إلا عند وجوده فإنه يكون كل واحد منهما غنياً عن الآخر مطلقاً، وإذا كان غنياً عنه فلا يتوقف وجود أحدهما على الآخر، فلا تكون بينهما ملازمة. فإذن لا بد في المتلازمين من أن تكون لأحدهما حاجة إلى الآخر، أو إلى ما يحتاج إليه ذلك الآخر. فأما الأول فهو المطلوب. وأما الثاني وهو أن يحتاجا إلى ثالث فلا بد وأن يتقدم أحدهما على الآخر ولا يكونان معاً في الدرجة، بناءً على أن العلة / [[ص ٥٤٧]] الواحدة لا تقتضي أكثر من معلول واحد. فإذن صدور أحدهما عن العلة قبل صدور الآخر، وهو المطلوب.

وأما من يُجوز صدور المعلولين عن الواحدة فإنه يُبطل هذا القسم، فإن معلولي العلة الواحدة لو لم تكن لأحدهما حاجة إلى الآخر لم تكن الملازمة بينهما ذاتية، بل كانت اتِّفَاقِيَّة، كناطقية الإنسان وناهية الحمار، لكن الملازمة بين الهيولى والصورة ذاتية.

قال أفضل المتأخرين: (لا يلزم من استغناء كل واحد من الشيئين عن صاحبه صحة وجود كل منهما مع عدم الآخر، ولا دليل على ضد ذلك، بل الوجود يُكذِّبه، فإن الإضافات لا توجد إلا معاً مع أنه ليس لواحدة منهما حاجة إلى الأخرى، لأن إحدى الإضافتين لو احتاجت إلى الأخرى لتأخرت عنها، فلا تكونان معاً. وللزم من احتياج الأخرى إليها الدور.

فإن قلت: التلازم من غير عليّة إنما يُعقل في الإضافات.

قلنا: دعوى انحصاره في الإضافات يفتقر إلى برهان).

أجاب أفضل المحققين: (بأن التلازم عند التحقيق لا تقتضيه إلا العلة الموجبة، وتكون إما بينها وبين معلولها أو بين معلولين لها لا كيف اتفق، بل من حيث تقتضي تلك العلة تعلقاً ما لكل واحد منهما بالآخر، وكل شيئين ليس أحدهما علة للآخر ولا معلولاً ولا ارتباط بينهما بالانتساب إلى ثالث كذلك فلا تعلق لأحدهما بالآخر، ويمكن فرض وجود أحدهما منفرداً عن الآخر، لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون أن التلازم بين شيئين ليس أحدهما علة للآخر ربما يكون من غير أن يقتضي الارتباط بينهما ثالث، ويتمثلون في ذلك بالمضافين.

/ [[ص ٥٤٨]] وليس بصحيح، فإنه ليس كل واحد منهما غنياً عن الآخر، ولا الاحتياج بينهما دائراً، بل هما ذاتان أفاد شيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر، وتلك الصفة هي التي تُسمى مضافاً حقيقياً. فإذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في

مشاراً إليه بالذات، كما أن الهيولى غير مشار إليها بالذات فإن ذاتها غير مختصة بالجهة، بل المشار إليه بالذات المقدار.

/ [[ص ٥٤٥]] لا يقال: المقدار علة لصيرورة الهيولى مشاراً إليها بالذات.

لأننا نقول: الهيولى لها ذات غير مختصة بالوضع والحيز عندكم، فالمقدار إن بطل عنه ذلك فالهيولى غير باقية في هذه الحالة، وإن لم يبطل عنها ذلك استحالت الإشارة إليها.

الوجه الرابع: ما تقدم في الهيولى من أنها إن خالطت المادة جازت القسمة عليها، وجاز على البعض ما يجوز على الكل، فإن فارقتا بعرضين فرضاً وفارقت الجملة غير مقسومة، فإما أن يتساويا أو لا يتساويا، ويعود ما تقدم.

الوجه الخامس: المخالط إن كان هو المفارق بالشخص، فما حصل للشخص وهو الاختصاص بالمادة المعينة يكون موجوداً في الحالتين، فالصورة بعد المفارقة ذات وضع فهي غير مفارقة، وإن كانت الصورة المفارقة غير الصورة المخالطة بالشخص فذلك غير ممنوع بعد أن لا يتفق في النوع، فإن الجائر على كل أشخاص النوع الواحد واحد.

والملازمة الأولى ممنوعة، لجواز أن تكون المخالطة والمفارقة أمران عارضان للشخص الواحد في وقتين، واشترط عدم الاتفاق بالنوع مبني على كون المفارقة والمخالطة لازمين، وهو ممنوع.

الوجه السادس: الجسميّة قابلة للقسمة الفكيّة لأنها قابلة للوهميّة، وكل قابل للقسمة الوهميّة قابل للانفكاكيّة على ما مرّ، وكل قابل للقسمة الفكيّة فله مادة، فالجسميّة لا تخلو عن المادة. والكلام عليه قد تقدم.

/ [[ص ٥٤٦]] البحث الثالث: في كيفية تعلق الهيولى

بالصورة:

قالت الفلاسفة: البحث في هذه المسألة يتوقف على مقدمتين: المقدّمة الأولى: قد ثبت ممّا مرّ أنّ كلّ واحدة من الهيولى والصورة لا تنفك عن الأخرى، فينبغي تلازم. وكل شيئين متلازمين في الوجود لا في الماهية فلا بد وأن يكون أحدهما مقدماً على الآخر بالعلية. واحترزنا بقولنا: [لا] في الماهية عن تلازم الإضافتين.

والدليل عليه: أن كل شيئين يستغني كل واحد منهما عن

المادّة علّة للصورة لتقدّمت بالوجود على وجود الصورة، لكنّنا قد بيّنا أنّ كون المادّة بالفعل بسبب الصورة، فإنّ الواحد لا يكون بالقوّة والفعل إلا إذا كان فيه تركيب، فيتقدّم كلّ منهما على الأخرى.

وفيه ما تقدّم من امتناع كون الشيء الواحد لا يصدر عنه أثران.

الوجه الثالث: المادّة قابلة لصور غير متناهية، فيمتنع أن تكون سبباً لصورة معيّنة. اللهمّ إلا إذا انضاف إليها ما لأجلها تصوير الصورة المعيّنة أولى بالوقوع، فحيث لا يكون للمادّة من حيث هي هي إلا القبول، وأمّا السبب لوقوع تلك / [[ص ٥٥٠]] الصورة فهو ذلك الذي انضمّ إلى المادّة، فيكون ذلك المنظّم هو الصورة. وفيه نظر بمنع الملازمة.

وإذ تمهدت هاتان المقدمتان فنقول: المادّة والصورة متلازمتان، وليس تلازمهما في ماهيّة، وإلا لكانا مضافين، وكان لا يمكن تعقّل الجسميّة إلا إذا عقلنا أنّ لها مادّة، وأن لا نعقل ماهيّة المادّة إلا إذا عقلنا أنّ فيها أو معها جسميّة، لكنّه ليس كذلك، فإنّ إثبات المادّة للجسميّة يحتاج إلى البرهان، وملازمة الجسميّة للمادّة مطلوبة بالبرهان، فعرّفنا أنّ هذه الملازمة ليست بين الماهيّتين بل بين الوجودين، وقد ثبت أنّ كلّ ما كان كذلك فإنّه يكون أحدهما علّة لصاحبه، وقد ثبت أيضاً انتفاء عليّة المادّة في الصورة، فتعيّن أنّ يكون للصورة تقدّم، فنقول حيثنّذ: لا يخلو إمّا أن تكون الصورة علّة مستقلّة لوجود المادّة، أو لا.

والأول باطل، لوجوه:

الأول: الصورة الجسمانيّة محتاجة إلى المادّة، والمحتاج إلى الشيء يستحيل أن يكون علّة مطلقة له.

الثاني: ما يحتاج في ذاته إلى الشيء يحتاج في فاعليّته إلى ذلك الشيء، لأنّ الموجوديّة جزء من الموجوديّة، فلو كانت الصورة الجسميّة علّة للهيولى لكانت عليّتها للهيولى بواسطة الهيولى، فتكون الهيولى واسطة في حصول نفسها، فتكون الهيولى موجودة قبل وجودها، هذا خلف.

الثالث: الصورة الجسميّة لا توجد إلا مع التناهي والتشكّل، وهما من توابع المادّة.

وهذا الدليل متوقّف على مقدّمات:

المقدّمة الأولى: المتأخّر عن المتأخّر عن الشيء يجب أن يكون

صفتة تلك إلى ذات الأخرى، وهذا لا يكون دوراً. ثمّ إذا أخذ الموصوف والصفة معاً على ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان كلّ واحدة منهما محتاجة لا في كلّها بل في بعضها إلى الأخرى، لا إلى كلّها بل إلى بعضها الغير المحتاج إلى الجملة الأولى، فظنّ أنّ الاحتياج بينهما دائر، ولا يكون في الحقيقة كذلك.

فإذن ليس التلازم بينهما على وجه الاحتياج لأحدهما إلى الآخر على ما ظنّه، ولا على سبيل الدور. وظهر من ذلك أنّ المعية التي تكون بين المضافين ليست من جنس ما تقدّم بطلانه، بل هي معية عقلية معناها وجوب تعقلها معاً.

وفيه نظر، فإنّ معنى التلازم هو وجوب المصاحبة في الوجود، ولا ريب في أنّ معلولي العلة الواحدة متلازمان فإنّه يصدق كلّما ثبت أحد المعلولين ثبتت العلة وكلّما ثبتت العلة ثبت المعلول الآخر، وهذا هو معنى التلازم مع أنّ كلّ واحد من المعلولين مستغن عن الآخر.

وأما المتضايغان فليس البحث عن المضاف المشهور، بل عن المعنى الحقيقي فإنّها متلازمان مع أنّه لا عليّة لأحدهما للآخر، بل ولا تقدّم له على / [[ص ٥٤٩]] صاحبه لا في الذهن ولا في الخارج، والذي ذكره إنّما يتأتّى في المضاف المشهور، لكنّ المعترض نقض بالمشهور.

المقدّمة الثانية: الهيولى غير متقدّمة في الوجود على الصورة، لوجوه:

الوجه الأوّل: المادّة من حيث هي هي قابل، والقابل من حيث هو قابل ممكن الوجود بالنسبة إلى المقبول، فالمادّة من حيث هي هي تكون بالنسبة إلى الصورة بالإمكان، فلا تكون سبباً لوجود الصورة. اللهمّ إلا أن تكون للهيولى جهة أخرى باعتبارها تكون سبباً للصورة، وحيثنّذ تكون تلك الجهة مغايرة لجهة القابليّة، فاسم الهيولى لا يكون متناولاً لهذا الاعتبار إلا بالاشتراك.

وفيه نظر، فإنّ الواجب أن يقال: المقبول من حيث هو مقبول ممكن الوجود بالنسبة إلى القابل، أمّا القابل فإنّه واجب الثبوت للمقبول، لامتناع وجود المقبول بدون قابله. على أنّنا قد بيّنا إمكان اجتماع نسبيّ الوجوب والإمكان باعتبار تعدّد الجهات، ولا شكّ أنّ جهة الفعل غير جهة القبول.

الوجه الثاني: العلة متقدّمة بالوجود على المعلول، فلو كانت

واعترض أفضل المتأخرين: (بأن الشكل هيئة إحاطة الحد أو الحدود بالجسم، فهي متأخرة عن الحدود تأخر الصفة عن موصوفها، وهو تأخر ذاتي. ثم الحدود متأخرة عن المقدار، لكونها نهايات المقدار تأخر الحال عن محله، وهو تأخر ذاتي أيضاً. والمقدار متأخر عن الجسم بهذا النوع من التأخر، والجسم متأخر عن الجسميّة التي هي جزء منه تأخر المركب عن أجزائه بهذه المراتب، فكيف يمكن أن يقال: إنه متقدم عليها؟ وكيف يمكن أيضاً أن يقال: إن الشكل مع الجسميّة؟

والغلط في البيان الأول وهو قولنا: لما لم تكن الجسميّة علّة لها فهما إذن غير متأخرين عنها، فإن ما لا يكون علّة للشيء لا يكون متقدماً عليه بالعلية، [[ص ٥٥٣]] والتقدم بالعلية أخص من التقدم المطلق، ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام، فلعل الجسميّة وإن لم تكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع، كتقدم الواحد على الاثنين أو كتقدم أجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية وأعراضها اللازمة والزائلة وإن لم يكن شيء من تلك الأجزاء علّة لشيء من تلك العوارض).

أجاب أفضل المحققين: (بأن هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة، والصورة من حيث الماهية لا تتعلق بالنهاية والتشكّل، بل إنّها لا تنفك عنها من حيث الوجود فقط، ومعناه أنّ الصورة المشخّصة محتاجة في تشخّصها إليهما، ولا يبعد أن يحتاج الشيء في تشخّصه إلى ما يتأخر عن ماهيته، كالجسم إلى الأين والوضع المتأخرين عنه. فإذن التناهي والتشكّل غير متأخرين عن الصورة المشخّصة من حيث متشخّصة وإن كانا متأخرين عن ماهيتهما. وهذا القدر كافٍ في هذا الموضع).

المقدمة الرابعة: التناهي والتشكّل من توابع المادة، لما مرّ. وإذا تقرّرت هذه المقدمات الأربع، فنقول: الهيولى متقدمة على التناهي والتشكّل، وهما إمّا متقدّمان على الجسميّة أو موجودان معها، فالهيولى متقدمة إمّا على المتقدم على الصورة أو على ما مع الصورة، وعلى التقديرين فالهيولى تكون متقدمة على الصورة، فلو كانت الصورة علّة أو واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهیولی المتقدمة عليها، وهو محال.

الرابع: الصورة الجسميّة عند ورود الانفصال عليها تتبدّل، وكذا سائر / [[ص ٥٥٤]] الصور النوعيّة قابلة للتبدّل، فلو كانت المادة معلولة لتلك الصور لوجب عدمها عند عدم تلك

متأخراً عن / [[ص ٥٥١]] الشيء سواء كان التأخر بالذات أو بالزمان. وهذه مقدّمة بيّنة.

المقدّمة الثانية: الشيء الذي يكون مع التأخر عن ثالث يجب أن يكون متأخراً عن الثالث. وقد نصّ الشيخ في الإشارات على هذه المقدّمة في عدّة مواضع: الأول: في هذه المسألة.

الثاني: في النمط الثاني في بيان أنّ محدّد الجهات متقدّم بالوجود على الأجسام المستقيمة الحركة. قال: (لأنّ محدّد الجهات متقدّم على الجهات، وهي إمّا مع الأجسام المستقيمة الحركة أو متقدمة عليها، والمتقدّم على المع متقدّم).

الثالث: استعملها أيضاً في النمط السادس، حيث بيّن أنّ الحاوي لو كان متقدّماً على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدّماً على عدم الخلاء.

ثمّ زعم هناك أنّ الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدّم على الفلك المحوي غير متقدّم على الفلك المحوي، فخرج منه أنّ ما مع القبل بالذات لا يجب أن يكون قبل، وما مع البعد يجب أن يكون بعد، والفرق مشكل.

قال أفضل المحققين: (المعيّة تُطلَق على المتلازمين اللذين يتعلّق أحدهما بالآخر إمّا من حيث التصوّر أو من حيث الوجود، كالجسميّة المتناهية والتشكّل في الوجود، وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرّك فيها ذلك الجسم أيضاً في / [[ص ٥٥٢]] الوجود، وكوجود الملاء ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء أمراً مغايراً له في التصوّر. وقد تُطلَق على المتصاحبين بالاتفاق، كمعلولين اتفق أنّهما صدرا عن علّة واحدة بحسب أمرين أو اعتبارين فيها ولا يكون لأحدهما بالآخر تعلّق غير ذلك، كالفلك والعقل المذكور. ولا شك أنّ وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد، فلعلّ الفرق هو تلك المباينة المعنويّة).

المقدّمة الثالثة: قد بيّنا أنّ الجسميّة لا تنفك عن التناهي والتشكّل، وظاهر أنّها لا يوجدان إلاّ مع الجسميّة، وقد سبق أنّ الجسميّة لا يمكن أن تكون علّة لها، فهما إذن غير متأخرين عن الجسميّة، وما لا يكون متأخراً عن الشيء فهو إمّا مع الشيء أو يكون متقدّماً عليه، فثبت أنّ التناهي والتشكّل إمّا أن يكونا قبل الجسميّة أو معها.

الموضع فقال: الذي هو جزء العلة لا يُعَدَم، لأنَّه ليس الصورة الشخصية التي تفارق المادة وتخلفها بدل، بل جزء العلة هي الصورة من حيث هي صورة، والصورة من حيث هي صورة لا تُعَدَم، لأنَّ كلَّ صورة شخصية تُعَدَم فإنَّه تعقبها صورة أخرى، فلا تُعَدَم الصورة من حيث هي صورة، والصورة من حيث هي صورة يمكن أن تكون جزءاً من العلة ولا يمكن أن تكون علة تامّة، لأنَّها تكون علة تامّة في وجود شيء لو كانت موجودة بالضرورة، ولا وجود إلا للشخص.

والحاصل أنَّ المؤثّر في وجود الهيولى المتعيّنة هو وجود المفارق، وهو شيء متعيّن الذات قبل تعيّن ذات الهيولى. وأمّا الصورة فإنَّها كما عرفت شرائط لوصول شرط المفارق، والحاجة إلى الصورة ليست من حيث هي تلك الصورة بل من حيث إنّها صورة، والمعلول المعين الشخصي وإنَّ كان يستدعي علة معيّنة شخصية ولكن لا يستدعي أن تكون شرائط التأثير أموراً بأعيانها، فالصورة معتبرة في هذه الشرطيّة من حيث ماهيّاتها لا من حيث أشخاصها، والمتبدّل إنّها هو / [[ص ٥٥٦]] الأعيان والشخصيات لا الماهيات.

وفيه نظر، فإنَّ الكليّ الطبيعي موجود في الأعيان، فجاز أن يكون علة. ولأنَّ لوازم الماهيات لا مدخل لها في العليّة.

الوجه السادس: الصورة إذا كانت شريكة لعلة الهيولى كانت متقدّمة لكنّها محتاجة إلى الهيولى، فتكون الهيولى متقدّمة عليها، فيلزم تقدّم كلّ واحدة منهما على الأخرى، وذلك محال.

قيل عليه: المادة متى كانت متقومّة بصورة فإنَّه عند ذلك قد تعرض لها من العوارض ما تصير المادة لأجلها مستعدّة لقبول صورة أخرى، فالمادة عندما تكون علة موجبة بوجه ما للصورة الحادثة لا تكون محتاجة إليها ولا متقومّة بها، بل تكون متقومّة بالصورة السابقة، وحينما احتاجت المادة إليها لم تكن هي محتاجة إليها في الحدوث، فانقطع الدور.

لا يقال: هذا إنّما يستقيم لو كانت حاجة الصورة إلى المادة في الحدوث فقط، فأما إذا كانت الحاجة مستمرة بعد الحدوث فالإشكال غير زائل.

لأنَّ نقول: الهيولى معيّنة في ذاتها لتعيّن علتها، وهي العقل الفعّال، وقد بيّنا أنّ افتقارها إلى الصورة المعيّنة ليس لتعيّنها، بل من حيث ماهيّتها، والصورة في ماهيّتها غنيّة عن المادة لكنّها محتاجة إليها في وجودها، فانقطع الدور لافتراق الجهتين.

الصور، لكن العدم على المادة محال. فإذاً ليست تلك الصور عللاً مستقلة مطلقاً للهيولى، فهي إذن شريكة للعلة، وذلك الشيء الذي تشاركه الصورة في تقويم المادة يمتنع أن يكون جسماً أو جسامياً، وإلا عاد التقسيم، فهو إذن جوهر عقلي.

وتحقيقه أنّ إذا ظهر أنّ لا بدّ من موجود مؤثّر عقلي مفارق مجرد، وثبت أنّ تأثير المفارق لا يصل إلى القوابل إلا عند صيرورة ذلك القابل مستعداً لذلك الأثر دون غيره، وذلك الاستعداد إنّما يحصل من قبّل صورة موجودة فيه، فإذاً وصول فيض المفارق إلى المادة بواسطة الصورة، فيكون للصورة هذا النوع من التقدّم.

والاعتراض من وجوه:

الوجه الأوّل: لا نُسلّم أنّ التلازم يستدعي العليّة، فإنَّه لا دليل عليه. مع أنّه منقوض بالمضافين والجوهر والعرض.

الوجه الثاني: جاز أن تكون الهيولى علة، ونمنع امتناع الجمع بين القبول والفعل.

الوجه الثالث: لا يمكن ادّعاء تساوي نسبة الهيولى إلى جميع الصور، فإنَّ هيولى الفلك عندهم مخالفة بالحقيقة لهيولى العناصر، ولا تقبل صورة العناصر، وكذلك هيولى العناصر لا تقبل صورة الفلك، فكيف يصحّ منهم ادّعاء أنّ الهيولى متساوي النسبة إلى جميع الصور وقابلة لها كلّها؟ ولا نُسلّم أنّ ما افتقر إلى الهيولى في ذاته وجب افتقاره إليها في فاعليّته. وليست الموجوديّة جزءاً من الموجوديّة، فإنَّ الموجوديّة نسبة لاحقة لوجود المؤثّر، ومن المحتمل أن يكون في أصل الوجود محتاجاً / [[ص ٥٥٥]] ولكن في ذلك التأثير يكون غنياً. وفيه نظر.

الوجه الرابع: الصورة حالة في الهيولى، فيستحيل أن يكون جزءاً من علة وجودها، لأنَّ الحال محتاج إلى المحلّ فيتأخّر عنه، فلا يكون جزءاً من علة وجودها، لأنَّ جزء العلة متقدّم على العلة، والعلة متقدّمة على المعلول.

الوجه الخامس: عدم العلة علة لعدم المعلول، والعلة إذا كانت مجموع شيئين إذا عُدِم أحدهما لم يبق للعلة وجود، وكذا لو عُدِم أحد قيودها لم يبق العلة من حيث هي هي، وإذا زالت العلة وجب أن يزول المعلول، فعند زوال الصورة المعيّنة يجب عدم الهيولى.

وسألت شيخنا أفضل المحقّقين (قدّس الله روحه) عن هذا

مطلقة أو آلة أو واسطة للهيولي مطلقاً: (إنَّ الصورة ليست محتاجة إلى الهيولي، أمَّا الصور التي يمكن زوالها عن الهيولي فليست بمتأخِّرة في الوجود عن الهيولي، لأنَّ الصورة الجوهرية إذا زالت عن المادَّة فإنَّ لم تحصل عقبيها في المادَّة صورة أخرى يكون بدلاً عنها لم تبَق المادَّة موجودة، لما تقدَّم من أنَّ الهيولي لا تخلو عن الصورة، وإذا كان كذلك فالشيء الذي عَقَب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادَّة وحافظ لوجودها بواسطة ذلك البدل.

ثمَّ إنَّه لا يلزم من صدق قولنا: إنَّ ذلك المعقَّب يحفظ وجود المادَّة بذلك البدل صدق أن نقول: إنَّه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولي، لأنَّ الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظاً لوجود غيره، فلو كانت الهيولي مقيمة للصورة كانت تقوم أولاً ثمَّ تصير بعد ذلك مقيمة للصورة، وقد تقدَّم أنَّ الصورة مقيمة للهيولي، فيلزم أن يكون كلُّ منهما سابقاً على وجود الآخر.

وأما الصورة التي لا يمكن زوالها كالفلكيَّات فإنَّ التلازم فيها ثابت أيضاً، / [[ص ٥٥٩]] ولا يمكن أن تكون الهيولي علَّة للصورة، لأنَّ القابل لا يكون فاعلاً فتعيَّن العكس. وليست الصورة علَّة مطلقة ولا آلة ولا واسطة مطلقة فيها لما مرَّ، فهي شريكة).

اعترضه أفضل المتأخِّرين: (بأنَّ هذا مناقض لما تقدَّم، لأنَّه مشتمل على أنَّ الصورة متقدِّمة على الهيولي، ولمَّا كان كذلك استحال تقدُّم الهيولي على الصورة، وقد كانت الحجَّة المذكورة على امتناع كون الصورة علَّة للهيولي مبنية على أنَّ للهيولي تقدُّماً بوجه ما على الصورة.

وأيضاً قوله: (فمعقَّب البدل مقيم للمادَّة لا محالة بالبدل) ليس بجيد على الإطلاق، فإنَّ الجسم لا ينفك عن أين ما وشكل ما ومقدار ما، وإذا كان كذلك فمتى زال أين معيَّن أو شكل معيَّن أو مقدار معيَّن فلا بدَّ وأنَّ يحصل أين آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلاً لما مضى. ثمَّ لا يلزم أن تكون هذه الأعراض صوراً مقومة للمادَّة. فعلمنا أنَّ معقَّب البدل لا يجب أن يكون مقيماً للمادَّة بذلك البدل، بل لو صحَّ ذلك لكان إنَّها يصحُّ في بعض الأشياء وبالبرهان).

أجاب أفضل المحقِّقين: (بأنَّه بيَّن كيفية تقدُّم الصورة على الهيولي وأشار إلى أنَّ المسألة لا تنعكس، لاستحالة الدور. ولأنَّ

وفيه نظر، فإنَّ العلَّة كما يجب وجودها، كذا يجب وجود جزئها. فنقول / [[ص ٥٥٧]] حينئذٍ: مطلق الصورة إنَّ كان موجوداً أمكن أن يكون علَّة تامَّة، وإنَّ لم تكن موجودة لم تكن العلَّة التامَّة موجودة، لتوقُّف وجودها على وجودها.

الوجه السابع: قلت: الصورة ليست علَّة مطلقة لاحتياجها إلى المادَّة، فلماذا لا يجوز أن تكون جزءاً من العلَّة، بل هذا يكون أولى حينئذٍ.

اعترض الشيخ على نفسه فقال: (إذا كانت الهيولي محتاجة إليها في أن يستوي للصورة وجود فقد صارت الهيولي علَّة للصورة في الوجود سابقة).

وأجاب بـ (أنا لم نقض بكونها محتاجة إليها في أن يستوي للصورة وجود، بل قضينا بالإجمال أنَّها محتاجة إليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه)، فإنَّه ليس كلُّ ما احتاج الشيء إليه وجب أن يكون علَّة للشيء، بل قد يكون وقد لا يكون.

اعترض أفضل المتأخِّرين بأنَّ قال: (أتقول بأنَّ الصورة محتاجة إلى الهيولي أم لا تقول؟ فإنَّ قلت بطل قولك: إنَّ الصورة شريكة لعلَّة الهيولي، لأنَّه يلزم من القولين كون الصورة متأخِّرة ومتقدِّمة معاً. وإنَّ قلت: إنَّ الصورة لا تحتاج إلى الهيولي، لم تكن الهيولي متقدِّمة بوجه ما على الصورة، فبطلت حجَّتكَ السابقة).

أجاب أفضل المحقِّقين: (بأنَّه يذهب إلى أنَّ الصورة من حيث هي صورة تكون متقدِّمة على الهيولي وشريكة لعلَّتها، ومن حيث هي متشخِّصة محصَّلة في الخارج تكون متأخِّرة عن الهيولي، لأنَّ الهيولي هي السبب القابل لتشخُّصها وتحصُّلها. وهذا هو معنى قوله: (أنا لم نقض بكونها محتاجة إليها في أن يستوي للصورة وجود)، أي لم نقل هي العلَّة الموجدة للصورة، ولا إنَّها العلَّة الفاعلية / [[ص ٥٥٨]] لتشخُّصها وتحصُّلها، بل قضينا بالإجمال أنَّها محتاجة إليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه، أي قضينا أنَّ الصورة تحتاج إلى الهيولي في وجود التناهي والتشكُّل اللذين تشخِّص وتتحصَّل الصورة بهما أو معهما موجودة لتكون الهيولي قابلة لهما. فإذاً الهيولي متقدِّمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتصَّفة بذلك الشيء من حيث أتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة).

وفيه ما تقدَّم.

قال الرئيس بعد أن بيَّن أنَّ الصورة لا يجوز أن تكون علَّة

اقترنت بالمادة كانت تلك المادة بعينها هي المادة المقترنة بالصورة السابقة. وأمّا الصورة فلا تشخص بذات الهيولى من حيث إنّها هيولى ما، لأنّ هذه الصورة لم تصير هذه الصورة المعينة لأجل الهيولى من حيث هي هيولى ما، وإلاّ لأمكن أن تفارق هذه الصورة هذه المادة وتتعلّق بغيرها، وهو غير معقول. فإذن إنّها تتعلّق بهيولى معيّنة، بخلاف الهيولى المشخّصة بذات الصورة من حيث هي صورة، ولهذا أمكن أن تفارق الهيولى / [[ص ٥٦٢]] الصورة المعينة وتتّصف بغيرها، فتوجد الهيولى وإن لم تكن تلك الصورة بعينها. فتشخص الصورة بالهيولى المعينة وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة. ولأنّ ذات الهيولى هو حقيقة القابلية والاستعداد، فلا تكون فاعلاً للتشخص.

وفيه ما تقدّم من منع عدم كون الشيء قابلاً وفاعلاً. فإذن إذا اختلفت الجهتان أمكن، والهيولى هنا قابلة للصورة وفاعلة لتشخصها فلا امتناع. وكون الهيولى حقيقتها نفس القابلية والاستعداد باطل، لأنّ ذلك الأمر نسبي.

اعترض أفضل المتأخّرين على الرئيس في تعليل تشخص كلّ منهما بذات الآخر من غير دور، لأنّ ذات كلّ واحدة منهما علّة لتشخص الأخرى: (بأنّ تشخص كلّ منهما بذات الأخرى متوقّف على انضمام ذات كلّ منهما إلى ذات الأخرى، وانضمام ذات كلّ منهما إلى ذات الأخرى متوقّف على تشخص كلّ منهما، فإنّ المطلق غير موجود، وما ليس بموجود لا ينضمّ إليه غيره.

ثمّ أجاب بأنّ انضمام الوجود إلى الماهية لا يتوقّف على صيرورة كلّ واحد منهما موجوداً، فكذا هنا).

وأجاب أفضل المحقّقين: (بأنّ المادة ليست فاعلة للتشخص لما تقدّم من أنّها قابلة، بل الفاعل للتشخص هي الأعراض المكتنفة بها، كالوضع والأين ومتى وأمّثالها المسميات بالمشخصات، وهي العلل الفاعلية لتكثّر أفراد النوع الواحد، والمادة هي العلّة القابلة.

والحكم بأنّ المطلق ليس بموجود، غير صحيح، لأنّ المطلق يمكن أن يؤخّد / [[ص ٥٦٣]] بلا شرط الإطلاق والتقييد، ويمكن أن يؤخّد بشرط الإطلاق كما تقدّم. والأوّل موجود في الخارج والعقل. والثاني موجود في العقل خاصّة. فإذن الحكم بأنّه غير موجود أصلاً، باطل.

وانضمام الوجود إلى الماهية غير صحيح، لأنّها أمران عقليّان،

الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقوّمة بنفسها قبل وجود الصورة إمّا بالذات أو بالزمان، وهو محال لما مرّ. وهذا بعينه هو الذي أورده في بيان استحالة أن تكون الصورة علّة مطلقة للهيولى. فحصل من ذلك استحالة كون كلّ منهما علّة مطلقة للأخرى، لاستحالة قيام كلّ منهما من غير الأخرى. ثمّ جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلّتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة، لأنّ الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة، فلا يمكن / [[ص ٥٦٠]] أن تصير فاعلة ومعطية للوجود.

وامتناع انفكاك الجسم عن أين ما إنّها يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسماً، بل في وجوده وتشخصه إلى الأين من حيث هو أين ما، لا من حيث هو أين معيّن. والأين من حيث هو أين ما يحتاج إلى الجسم من حيث هو جسم ما، ومن حيث هو أين معيّن يحتاج إلى جسم معيّن.

وقوله: (ثمّ لا يلزم أن تكون هذه الأعراض صوراً) يدلّ على أنّه ظنّ أنّ الشيخ أثبت وجود الصورة بأنّه مقيم للمادة فقط، وهذا سهو من باب توهم العكس، فإنّ كلّ صورة مقيمة وليس كلّ مقيم صورة، بل المقيم الذي هو الصورة إنّما هو جوهر يُقيم جوهراً هو محلّه ومادّته. وهذه أعراض أقامت أعراضاً، لأنّها أقامت أجساماً متشخصّة لا في جسميّتها، بل في تشخصاتها العارضة لجسميّتها، ولذلك سمّيت بمشخصات الجسم. فإذن النقض بها ليس بمتوجّه.

وقوله: (فعلّمنا أنّ معقّب البدل لا يجب أن يكون مقيماً للمادة بذلك البدل)، فليس نتيجة لما ذكره، لأنّ الذي ذكره لم يقتضِ إلاّ كون معقّب الأيون مقيماً للجسم المشخص بالأيون، وذلك لا ينافي إقامة المادة بالصورة).

/ [[ص ٥٦١]] البحث الرابع: في كيفية تشخص المادة بالصورة والصورة بالمادة:

سألت شيخنا أفضل المحقّقين نصير الملة والدّين (قدّس الله روحه) عن هذا البحث، وما سبب تشخص كلّ من المادة والصورة، فقال: (المادة تشخص بالصورة المطلقة، أي بذات الصورة من حيث هي هي لا بصورة معيّنة، فإنّ الهيولى إنّما تصير هذه الهيولى بعينها لأجل صورة تشخصها وتعيّنها لا من حيث إنّها صورة معيّنة بل من حيث إنّها صورة ما، فإنّ أيّ صورة

يكون في جميع الأمكنة وعلى جميع الأوضاع. فإذا جسميته تقتضي أن يكون في مكان أو وضع غير متعيين. ثم إن كل جسم يجب أن يختص بمكان أو وضع متعيين تقتضيها طبيعته. فإذا لا يخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق مكان خاص أو وضع خاص متعيين، وذلك هو الصورة النوعية المغايرة للجسمية العامة المشتركة.

وهذه الصور تختلف باعتبار آثارها، فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك وعسره تكون مناسبة للكيف، والمقتضية لاستحقاق الأمكنة مناسبة للأين، وهكذا في سائر الأعراض. وإنما كانت هذه الصور مغايرة للأعراض / [[ص ٥٦٦]] للعلم بأن كون الجسم بحيث يستحق أيناً هو غير حصوله في ذلك الأين. ولأن بقاءها في بعض الأجسام مع زوال الأعراض يدل على المغايرة، فإن السبب المقتضي لسهولة تشكّل الماء ولرده إلى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باقي عند جموده أو إصعاده بالقسر أو تكعيبه.

والاعتراض من وجوه:

الأول: لا نسلم اشتراك الأجسام في الجسمية.

الثاني: الأجسام كما اختلفت في الصفات التي ذكرتموها فقد اختلفت أيضاً في الصور التي جعلتموها مبادئ تلك الصفات، فإن اقتضى اختلاف الأعراض إسنادها إلى صور مختلفة اقتضى اختلاف الصور أيضاً إسناده إلى أمور مختلفة. ثم الكلام فيها كالقلام في الأول، فيلزم التسلسل.

لا يقال: اختصاص الجسم العنصري المعين بالصور المعينة إنما كان لأن المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصورة أخرى لأجلها استعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة، وأمّا اختصاص الأجسام الفلكية بصورها النوعية فلأن لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الآخر، وكل مادة إنما تقبل الصورة التي حصلت فيها دون غيرها.

لأننا نقول: إذا جوزتم ذلك فجوزوا مثله في الكيفيات حتى يقال: الأجسام / [[ص ٥٦٧]] العنصرية إنما اختص كل واحد منها بالكيفية المعينة، لأنه كان قبل الاتصاف بتلك الكيفية موصوفاً بكيفية أخرى لأجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة. وأيضاً الأجسام الفلكية فإنها اختص كل واحد منها بكيفيته المعينة، لأن مادته لا تقبل إلا تلك الكيفية. وعلى هذا التقدير تسقط الحاجة إلى إثبات هذه الصور.

ولا يصح إلحاق الأمور الخارجية من حيث هي خارجية في أحكامها بالأمور العقلية من حيث هي عقلية).

وفيه نظر، فإن كل واحد من تلك الأعراض له ماهية كلية فيستدعي مخصصاً ومشخصاً غيره. ولا يجوز استناد التشخيص من حيث هو إلى الوضع والأين ومتى، لأنه ثابت في الباري تعالى وغيره من المجرّدات مع انتفاء هذه المعاني عنها. والمراد بالوجود هنا العيني لا الذهني. وكون الماهية والوجود أمرين عقليين يقتضي كون الماهية الموجودة عقلية، إذ ليس هناك إلا الماهية التي جعلها عقلية والوجود الذي جعله عقلياً واتصاف الماهية بالوجود وليس أمراً عينياً وإلا تسلسل، بل هو أولى بالوجود الذهني من الماهية والوجود.

/ [[ص ٥٦٤]] البحث الخامس: في إثبات الصور النوعية ونفيها:

ذهبت الفلاسفة إلى أن للأجسام صوراً نوعية، وهي التي تختلف بها الأجسام أنواعاً.

واحتجوا على إثباتها بأن الأجسام بعد اشتراكها في الجسمية تختلف في قبول الأشكال المختلفة وتركها بسهولة أو بعسر وفي عدم قبولها، فإن كل جسم / [[ص ٥٦٥]] لا يمكن أن يخلو عن أحد أمور ثلاثة:

الأول: قبول الانفكاك والالتئام والتشكّل التابع لهما بسهولة، وهو اللازم للأجسام الرطبة من العنصريّات.

الثاني: قبول جميع ذلك بعسر، وهو اللازم للأجسام اليابسة من العنصريّات.

الثالث: الامتناع عن قبول ذلك، وهو اللازم للفلكيات. وهذه الأمور مختلفة غير واجبة لذاتها لقيامها بالغير، فهي إنما تجب بعلل تقتضيها، ولا يمكن أن تقتضيها الجرمية العامة المشتركة في جميع الأجسام لكونها مختلفة، ولا الهيولى لما تقدّم من أن القابل لا يكون فاعلاً، فعللها إذن أمور مختلفة غير الهيولى والصورة. وتلك الأمور مقارنة لهما، لتساوي نسبة المفارق إلى جميع الأجسام. وهي متعلقة بالمادة، لاقتضائها ما يتعلق بالأمور الانفعالية، كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره وهي صور لا أعراض، لامتناع أن يحصل الجسم من غير أن يكون موصوفاً بأحد هذه الأمور.

وأيضاً الجسم يمتنع أن يخلو عن الأين أو الوضع، ويمتنع أن



الواجب أن يُعكس ويُقال: الجسميّة لازمة لصورة الفلك، وحيثنذ تسقط القسمة المذكورة لأنّها تلزمها، لأنّها صورة الفلك لا غير. وأمّا إسنادها إلى المحلّ على ما ذكر غير معقول، لا تمتنع أن يكون القابل فاعلاً. وأمّا جعل بعض الصور العنصريّة أعداماً غير معقول، لأنّ الأعراض المذكورة ليست عديميّة. أمّا الأينيّة فظاهرة، وأمّا الباقية فعلى ما تبين في مواضعها، والأمور الوجوديّة لا تصدر عن الأعدام).

الرابع: سلّمنا أنّه لا بدّ في الصفات الثلاث - أعني سهولة قبول الأشكال / [[ص ٥٦٩]] وصعوبة قبولها وعدم قبولها - من إسنادها إلى علل وجوديّة، فلم قلتم: إنّ تلك العلل صور؟ وذلك لأنّ الصورة عبارة عن الحالّ المقومّ لمحلّه الذي هو سبب لوجود محلّه. فهب أنّ الحجّة المذكورة دلّت على تعليل هذه الأعراض بأمر موجود في الأجسام، لكن لا بدّ من الدلالة على أنّ تلك الأمور أسباب لوجود تلك الأجسام حتّى يثبت كون تلك الأمور صوراً، وإلا فلا تكون صوراً بل أعراضاً. وهو قريب ممّا مرّ أولاً.

الخامس: هذه الصور التي أثبتتموها محتاجة إلى الجسميّة، لأنّها إمّا أن تكون حالة في الجسميّة أو في الهيولى بشرط حلول الجسميّة فيها، وعلى التقديرين فإنّها محتاجة إلى الجسميّة، فلو كانت الجسميّة معلّلة بها لزم الدور.

أجاب أفضل المحقّقين: (بأنّ الصور ليس من شرطها أن تقوم الجسميّة، بل من شرطها أن تقوم الهيولى، وهذه الصور تقومها من غير دور).

وفيه نظر، لأنّ هذه الصور منوّعة، فتكون في الحقيقة فصلاً للأجسام، فتكون مقومة لها.

السادس: إمّا أن تُثبتوا في الجسم صورة واحدة تكون هي مبدأ لما فيه من الكيف والمقدار والشكل، فيلزم صدور الأمور المتكثّرة عن الصورة الواحدة، وهو عندهم محال. أو تُثبتوا في الجسم بحسب كلّ عرض مخصوص صورة مخصوصة، فحيثنذ يلزم إثبات صور كثيرة للمادّة الواحدة، وهو محال.

لا يقال: هذه الصور مترتبة.

لأنّنا نقول: هذه الأعراض غير مترتبة، فإنّه ليس بأن يقال: حصول الجسم / [[ص ٥٧٠]] في الأين لأجل اتّصافه بالمقدار المخصوص بأولى من العكس. وكذا القول في الشكل والحرارة

أجاب أفضل المحقّقين: (بأنّ الأعراض ومبادئها متغايران. ويمتنع تحصيل الجسم منفكاً عن تلك المبادئ وسائر الأحوال المذكورة، فإنّ سمّيت تلك المبادئ بعد وضوح ما تقدّم بالكيفيات فلا مضابفة في التسمية، إلاّ أنّه ينبغي أن يُنسب إليها تحصيل الأجسام أنواعاً وصدور الأعراض المذكورة، وليست الاستعدادات ولا الموادّ كذلك).

وفيه نظر، فإنّ النزاع لم يقع في التسمية بل في المعنى والمغايرة. وامتناع الانفكاك نفس النزاع. وكونها لا توجد منفكّة عن هذه الأشياء لا يدلّ على امتناع الانفكاك.

الثالث: لو سلّمنا أنّه لا بدّ من أمر زائد في الجسم ليكون مبدأً لهذه الكيفيات، لكن لم قلتم: إنّ لا بدّ من إثبات ذلك في كلّ جسم؟ فإنّ عدم قبول الفلك لكيفيات مختلفة لا يمكن القطع بأنّه لا بدّ وأن يكون لأجل صورة زائدة، لأنّ تلك الصورة إن لم تكن لازمة لجسميّة ذلك الفلك لم يكن الحكم المعلّل - وهو عدم قبول الكيفيات المختلفة - لازماً، وإن كانت لازمة فذلك لزوم ليس لنفس الجسميّة ولا لشيء من لوازمها ولا لما لا يكون حالاً فيها ولا محلاً لها، لأنّ كلّ / [[ص ٥٦٨]] ذلك باطل، وبتقدير صحّته فالمتصور حاصل، لأنّه جاز أن يكون لزوم تلك الصورة لأجل هذه الأقسام، فليجوز مثله في لزوم الشكل والمقدار، فتعيّن أنّ يكون ذلك اللزوم للمادّة. وإذا كانت كافية في لزوم تلك الصور فلم لا يكفي في لزوم هذه الأعراض من غير حاجة إلى إثبات هذه الصور؟

وأمّا العناصر فإنّ منها ما يقبل الأشكال بسهولة وهو الرطب، ومنها ما يقبلها بعسر وهو اليابس، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال: إنّ سهولة قبول التشكّلات معلّلة بعلة وجوديّة، وأمّا صعوبة قبولها فإنّها معلّلة بعلة عديميّة وهي عدم تلك العلة؟ لأنّ الصورة المقتضية لصعوبة القبول عدم مقتضية سهولته، فإنّ صعوبة القبول عدم لسهولته، ومبدأ عدم يجوز أن يكون عديمياً أو بالعكس، وعلى هذا التقدير لا يظهر امتناع خلوّ الأجسام عن الصورة النوعيّة.

أجاب أفضل المحقّقين: (بأنّ استلزام الجسميّة المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول، لكونها مشتركة. وكذلك الجسميّة المختصّة بالفلك، لأنّ سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير، فإذا القول بلزوم هذه الصور للجسميّة غير معقول، بل

اعترض الشيخ على نفسه هنا فقال: لِمَا كان كُلُّ واحد من الهيولى والصورة يرتفع الآخر برفعه فكلُّ واحد منهما كالآخر في التقدُّم والتأخُّر، وليس أحدهما بالتقدُّم أو التأخُّر أولى من الآخر. وهذا الشكُّ لا يختصُّ بهما بل هو وارد على أحد قسمي اللازم الذي يكون بين العلة التامة ومعلولها.

وأجاب بأنَّ العلة كحركة اليد بالفتح، إذا رُفِعَتْ رُفِعَ المعلول كحركة المفتاح، وأمَّا المعلول فليس إذا رُفِعَ رُفِعَ العلة، فليس رُفِعَ حركة المفتاح هو الذي رُفِعَ حركة يدك وإن كان معه بل يكون إنَّما أمكن رفعها، لأنَّ العلة - وهي حركة اليد - كانت رُفِعَتْ، وهما - أعني الرفعين - معاً بالزمان، ورُفِعَ العلة متقدِّم على رُفِعَ المعلول بالذات كما في إيجابيهما ووجوديهما. فالتلازم في الرفع إنَّما هو بالزمان ولا يكون من حيث الذات، بل رُفِعَ أحدهما بالذات أقدم من رُفِعَ الآخر، ولذلك قيل: عدم العلة علة العدم، كما كان في جانب الوجود إيجاب العلة ممَّا يوجد معاً أقدم من إيجاب المعلول، ووجود العلة أقدم من وجود المعلول.

/ [[ص ٥٧٣]] الفصل الرابع: في أحكام الأجسام وعوارضها:

وإذ قد فرغنا بعون الله من البحث عن ماهية الأجسام والنظر في مقوماتها، فلنتنقل إلى البحث عن عوارضها. وفيه مباحث:

البحث الأول: أن الجواهر متماثلة:

اختلف الناس في أنَّ الأجسام هل هي متماثلة أم لا؟ فالمتعزلة / [[ص ٥٧٤]] والأشاعرة والأوائل على أنَّها متماثلة، وخالف النظماء في ذلك، ونُقِلَ ذلك أيضاً عن التقي العجاني ولم أجده في كلامه.

احتجَّ الأوَّلون بوجوه:

الوجه الأول: الأجسام إذا تساوت أعراضها من الكمِّ والكيف وغيرها التبس بعضها ببعض، وربَّما حكم العقل بالوحدة أحياناً، فإنَّ من شاهد بالأمس جسماً ذا لون معيَّن ومقدار معيَّن وشكل معيَّن ثمَّ شاهد مثله بعد غيبوبة الأوَّل عنه لم يُميِّز بينهما، وحكم بأنَّ أحدهما هو الآخر، ولولا تساوي حقائقها لما حصل الاشتباه.

الوجه الثاني: الأجسام بأسرها متساوية في قبول الأعراض كلِّها، فتكون متساوية في الماهية، لاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة، لأنَّ المعلول لذاته إن اقتضى الاستناد إلى هذه

والبرودة. بل ليس بأنَّ يقال: اتَّصاف النار بالبيوسة لأجل اتَّصافها بالحرارة أولى من العكس، فإنَّنا نجد كلَّ واحدة منهما منفكَّة عن الأخرى. وإذا لم يكن بين هذه الآثار ترتُّب وجب أن لا يكون بين عللها ترتُّب أيضاً، فلا تكون تلك الصور مترتِّبة، ويعود الإشكال.

أجاب أفضل المحقِّقين: (بأنَّ الكثير يجوز أن يصدر عن الواحد بانضمام أمور وشروط مختلفة إليه، فهذه الصور تقتضي التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثر عن الغير بحسب المادة، وحفظ الأين بشرط الكون في مكانها والعود إليه بشرط خروجها عنه، وهكذا في البواقي).

وفيه نظر، فإنَّنا لم نبحث عن حفظ الأين والعود إليه، بل عن اقتضاء الأين المخصوص، هل يستند إلى ذاتها مطلقاً أو بشرط؟ وكذا البحث في الكيف وغيرها من الأعراض. والحقُّ في ذلك كلُّه إسناد هذه الآثار إلى القادر المختار (جلَّت عظمتها).

تذنيب: قال الشيخ: (لا يكفي وجود الحامل حتَّى تتعيَّن صورة جرمانيَّة، فإنَّ الصورة الجسميَّة قد سبق أنَّها محتاجة في وجودها وتشخصُّها إلى الهيولى، لعدم انفكاكها في الوجود عن التناهي والشكل، ومحتاجة فيهما إليها، إلَّا أنَّها مع احتياجها إلى الهيولى تحتاج إلى أشياء أُخر غير الهيولى لولاها كانت الأقدار والأشكال متشابهة، لأنَّ الهيولى في العنصريَّات مشتركة).

/ [[ص ٥٧١]] فخرج الاعتراض على الدليلين السابقين: أحدهما على أنَّ الصورة لا تنفكُّ عن الهيولى، بأنَّ قلنا: لزوم المقدار والشكل إمَّا للصورة أو للفاعل أو للحامل، والتزم بأنَّه للحامل، فلا يقال: العنصريَّات غير مختلفة في الموادِّ، فيجب استوائها في المقدار والشكل. والثاني على إثبات الصور النوعيَّة باختلاف الكيفيَّات.

لا يقال: لو كان الاختصاص بكلِّ كفيَّة لأجل صورة لكان الاختصاص بكلِّ صورة لأجل صورة أخرى.

لأنَّ نقول: إنَّ أسباب الاختلافات والاختصاصات هي الأمور السابقة العدة للأحققة، فلا يكفي وجود الحامل حتَّى تتشخصَّ الصورة الجسميَّة، لأنَّ الصورة تحتاج إلى الحامل في الوجود دون الماهية.

وقد عرفت ضعف ذلك كلُّه.

/ [[ص ٥٧٢]] البحث السادس: في جواب سؤال على عليَّة الصورة:

احتجَّ النظام: بأنَّ الأجسام مختلفة في الخواصِّ، وذلك يدلُّ على اختلاف حقائقها.

الجواب: الخواصُّ عوارض تُتميَّز ببعض الأجسام عن بعض تمييزاً عرضياً مصنفاً لا ذاتياً مقوماً.

واعلم أنَّ البلخي ذهب إلى أنَّ في الجواهر ما هو متماثل، وفيها ما هو مختلف. ورجع بالتماثل إلى أنَّه إنَّما يثبت بالمعاني المتماثلة الموجودة في الجوهر، فإذا اتَّفَق الجوهران في ذلك فهما مثلان في ذلك. ورجع بالاختلاف إلى اختلاف هذه المعاني، فإذا اختلف الجوهران فيما يوجد فيهما من المعاني فهما مختلفان. وباقي المشايخ ذهبوا إلى أنَّ التماثل والاختلاف لا يقع إلاَّ بصفات الذوات والمقتضي عنها.

وحكي عن عبَّاد أنَّه قال في الأعراض: إنَّها لا تخالف غيرها بناءً على أنَّ المخالف يخالف بخلاف، والعرض لا يحلُّه عرض. وسيأتي البحث في ذلك إن شاء الله تعالى.

قالوا: والأجسام وإن تماثلت بالماهية فإنَّ الأسماء تختلف عليها لوجود معاني / [[ص ٥٧٧]] مختلفة فيها، ولا يمكن أن يجعل اختلاف الأسماء دلالة على اختلاف المسمَّى بها، فنحن نصف بعض الأجسام بأنَّه جماد إذا اختصَّ بكثافة وصلابة وعُدِمَت عنه الحياة واللحمية. ونصف بعض الأجسام بأنَّه هواء لحصول رقة مخصوصة فيه. ونُسِّمِي بعضه ريحاً إذا حصل فيه مع الرقة المخصوصة حركات واعتمادات. وإذا اختصَّ برقة وصفاء، فهو نور. وإن كان مع الرقة قد داخلته أجزاء سود، فهو ظلمة. وإذا لم تقع الشمس على موضع لمانع قد منع شعاعها من الوقوع عليه نُسِّمِي ظلاً، ولهذا لا يكون الليل ذا ظلِّ. وكذلك أيضاً نُسِّمِي بعض الأجسام شمساً، وبعضها قمراً.

/ [[ص ٥٧٨]] البحث الثاني: في أنَّ الأجسام باقية:

جمهور العقلاء على ذلك، وخالف فيه النظام. وأكثر الناس ادَّعوا الضرورة في ذلك، فإنَّنا نعلم بالضرورة أنَّ أبداننا باقية، وأنَّ الجسم الذي في يدي من أوَّل النهار إلى آخره لم يُعَدَم في جميع آتات ذلك الزمان، ومن شكَّ في ذلك فهو سوفسطائي.

/ [[ص ٥٧٩]] واحتجَّ المتكلمون على ذلك: بأنَّ الأجسام ممكنة الوجود وإلاَّ لما وُجِدَت، وإذا كانت ممكنة الوجود في زمان كانت ممكنة في كلِّ زمان، وإلاَّ لزم الانتقال من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي.

العلَّة المعينة وجب في كلِّ معلول يساويه ذلك. / [[ص ٥٧٥]] وإن لم يقتضِ الاستناد إليه لم يكن مؤثراً فيها، لأنَّ التأثير مترتب على الاحتياج.

الوجه الثالث: معنى الجسم هو الحاصل في الحيِّز، والأجسام بأسرها متساوية فيه، فتكون متساوية في الماهية.

الوجه الرابع: الحدُّ الدالُّ على ماهية الجسم - على اختلاف الأقوال فيه - واحد عند كلِّ قوم بغير وقوع قسمة فيه، فلهذا اتَّفَق الكلُّ على تماثله، فإنَّ المختلفات إذا وقعت في حدٍّ واحد وجمعت فيه وقع فيه التقسيم ضرورةً، كقولنا: الجسم إمَّا القابل للأبعاد أو المشتمل عليها، ويُراد بهما الطبيعي والتعليمي.

والاعتراض على الوجه الأوَّل من وجوه:

الأوَّل: لا نُسَلِّم أنَّ الأجسام مبصرة بالذات، فإنَّ الحكماء اتَّفَقوا على أنَّ المبصر بالذات إنَّما هو الضوء واللون، وغيرهما يُرى بواسطتهما.

الثاني: سلَّمنا أنَّها مبصرة، لكن الحكم بالاختلاف والمساواة راجع إلى العقل ومستند إليه لا إلى البصر.

الثالث: لِمَ قلتم: إنَّنا نبصر حقيقة الجسم من جميع ذاتياته؟ الرابع: لو سلَّمنا صحَّة هذه الدلالة فإنَّما تصحُّ في حقِّ من تصفَّح جميع الأجسام وشاهد التباس كلِّ واحد منها بكلِّ ما عداها، فأما قبل ذلك فليس إلاَّ الرجم بالظنِّ.

وعلى الوجه الثاني: بمنع قبول كلِّ جسم لكلِّ عرض، فجاز أن يكون بعض الأجسام لا يقبل من الأعراض إلاَّ الكون. ولم يثبت أنَّ جرم النار قابل للكثافة الأرضية، وأنَّ جرم الفلك قابل للصفات المزاجية. وقصَّة إبراهيم عليه السلام جزئية لا تدلُّ / [[ص ٥٧٦]] على الحكم الكليِّ. على أنَّه يجوز أن تكون النار على مقتضى طباعها لكن خلق الله في إبراهيم كيفية عندها يستلذُّ بمهاسة النار، كما في النعامة وغيرها.

سلَّمنا استواء الجميع في قبول الأعراض، لكن لا نُسَلِّم استواءها في الماهية وتمام الحقيقة، فإنَّ الاشتراك في اللوازم لا يدلُّ على الاشتراك في الملزومات. والاحتياج في المعلول قد يبيِّن أنَّه إلى العلَّة المطلقة لا المعينة، وتعين العلَّة إنَّما جاء من قبلها لا من قبل المعلول.

وعلى الوجه الثالث: أنَّ الحصول في الحيِّز ليس هو معنى الجسم وذاته، بل حكم لازم له، وقد تقدَّم أنَّ التساوي في الأحكام واللوازم لا يدلُّ على استواء الذوات.

الجسم باقياً امتنع الفعل منّا وهو باطل، لعلمنا الضروري بأننا فاعلون.

الثاني: لو لم يتبق هذه الأجسام، وكان الله يُحدثها حالاً فحالاً لم يجب أن يكون ما هو واجب الثبوت، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أننا إذا اعتمدنا بأيدينا على جسم ثقيل ثم أُزيل عنها فإن أيدينا تنزل هابطة، ولو كان الله تعالى يُحدثها حالاً فحالاً جاز أن يُحدث الكون فيها صاعداً، لأنه من فعله تعالى، بل كان يلزم أن لا يتأتى منّا رفع أيدينا، فإنها تحدث في كل حال من الله تعالى، وما يفعله من الكون فهو أحق بالوجود ممّا نفعله نحن.

/ [[ص ٥٨١]] الثالث: لو كانت الأجسام غير باقية بل يُحدثها الله تعالى حالاً فحالاً، جاز أن يصحّ من الله تعالى أن يُحدث أحدنا في الوقت الثاني من كونه بالشرق بالمغرب، فيحصل بالمغرب من غير قطع تلك المسافة، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله. والشرطية ظاهرة، وهو قول بالظفرة. وفرق بين هذا وبين ما نُجوّزه من أن يُعدهم الله تعالى في الثاني ثم يعيده في الثالث بالمغرب، لأنّ هنا حالة قد تخلّلت بعدم فيها ثم في الثالث يعود حاله إلى ما كان في الأوّل، وما أزمناه للنظام به أن يكون موجوداً لا يرد عليه عدم وصول من المشرق إلى المغرب من دون قطع ما بينهما.

الرابع: لو لم تكن الأجسام باقية لم يكن حصول الواحد منّا في مكانه ولا الجبل ولا غيرها من الأجسام السفلية والعلوية آين دائماً ولا أكثرياً، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أن اختصاص الجسم بالمكان ليس لذات الجسم وإلاً لكان كل جسم في ذلك المكان، هذا خلف، وإنما هو للفاعل المختار، وفعل المختار لا يجب دوامه بل هو تابع لقصده وإرادته، ونسبة الوجود والعدم إليه بالسوية، فكان إذا أعدمه الله تعالى وهو في مكان لم يجب أن يحدث مثله، بل ولا هو إن جوّزنا إعادة المعدوم في ذلك المكان بعينه، لكن الضرورة قاضية ببقاء الجبال وغيرها في أماكنها أزمنة متطاولة.

وفيه نظر، فإنه كما جاز أن يكون اختصاص الجبل الشخصي بمكانه أزمنة متطاولة لمصلحة لا تتم بدونه، وإن استند إلى الفاعل المختار جاز أن يكون اختصاص نوع الجبل لذلك.

/ [[ص ٥٨٢]] الخامس: التأليف باقٍ لا يحتاج إلى تجديد

والأولى الاعتقاد على الضرورة، بل هو الحق، فلا يجوز الاستدلال عليه. مع أن الدليل الذي ذكره لا يمكن الأشاعرة الاستدلال به، لوروده في الأعراض.

قيل: لا يمكن الاعتقاد فيه على الاستمرار في الحس، لأنه قد ظهر أن عند تعاقب الأمثال يظن الحس الأشياء المتعددة واحداً. ولأنه منقوض بالأكوان عند الأشاعرة.

وأيضاً في الدليل المذكور نظر، لم يجوز أن يكون الجسم ممكن الوجود في كل آن على البدل، وغير ممكن أن يوجد في آن عقيب وجوده في آن آخر؟ ولا يلزم من ذلك الانتقال من الإمكان إلى الامتناع، لأن إمكان الوجود غير وإمكان البقاء غير، فإن إمكان الوجود يُطلق على إمكان الوجود ابتداءً من غير شرط الثبات، وإمكان البقاء عبارة عن إمكان وجود في آن عقيب الوجود في زمان سالف، ولا شك في تباينهما. ولا يلزم من اتّصاف الشيء بالإمكان الأوّل وعدم اتّصافه بالثاني الانتقال من الإمكان إلى الامتناع، كالأشياء الغير القارة.

وقيل: استدلال من قال بالبقاء بأنني أعلم بالضرورة أنني الذي كنت بالأمس، ضعيف لأنه مبني على نفي النفس الناطقة. ولأن هوية الإنسان المعين ليست عبارة عن الجسم فقط، بل لا بدّ فيه من أعراض مخصوصة، وهي غير باقية. وإذا كان أحد أجزاء الماهية غير باقٍ لم تكن الماهية باقية.

/ [[ص ٥٨٠]] وفيه نظر، فإنّ المستدل إنما استدللّ بالعلم الضروري بأنّ بدنه الموجود اليوم هو الذي كان بالأمس، وهذا لا يتوقّف على ثبوت النفس ولا على نفيها. والأعراض الداخلة في التشخيص باقية. لكن هذا لا يتم على رأي الأشاعرة.

والنظام إنما التجأ إلى مقالته، لأن الإعدام لا يُعقل إسناده إلى المؤثر، وليس للأجسام ضدّ حتى يقال: إنّها تنتفي بوجوده، والمعدوم عنده ليس بثابت حال العدم، والأجسام عنده تُفنى يوم القيامة، فلا مجال له إلا القول بعدم بقاء الأجسام، كعدم بقاء الأعراض.

واحتجّ المتكلمون على بقاء الأجسام أيضاً بوجوه:

الأوّل: لو لم تكن باقية لم يصحّ منّا فعل الأفعال، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أن القدرة يجب أن تتقدم الفعل، لاستحالة تعلّقها بالواجب، والفعل حال وجوده واجب، وتقدم القدرة مستلزم لتقدم الموصوف بها وهو البدن، فلو لم يكن

ولا ينتقض بالمتحرك حيث احتاج في كونه متحركاً إلى علة ولا تسلسل فيه، لأن الحركة غير مشاركة للمتحرك في وجه الحاجة إلى حركة أخرى، وذلك المعنى المحدث قد شارك ذات الجوهر في الحاجة إلى معنى فافترقا، ولأجل ذلك احترز أبو الهذيل هنا، فقال: إن ذلك المعنى ليس بحادث، كما أن الحركة غير متحركة، وهو بعيد من جهة المعنى.

وأوجب معمر أن يحدث المحدث لمعنى ويحدث ذلك المعنى لمعنى آخر / [[ص ٥٨٤]] محدث، وهكذا إلى ما لا يتناهى. وقد سلف بطلانه، ولهذا يُسمّى هو ومن تبعه أصحاب المعاني.

الثالث: كما أن الجوهر لا يحدث لمعنى كذا لا يبقى لمعنى هو البقاء عند المشايخ خلافاً للأشاعرة ولأبي القاسم الكعبي. ولأنه لو كان البقاء ثابتاً تسلسل، وسيأتي البحث في ذلك إن شاء الله تعالى.

/ [[ص ٥٨٥]] البحث الثالث: في نسبة التلازم بين الجواهر والأعراض:

اختلف الشيخان، فقال أبو هاشم: يجوز خلو الجواهر من جميع ما يصح وجوده فيه من لون وطعم ورائحة وغيرها إلا الكون، فإنه يستحيل خلوه منه، لأنه لا يمكن أن يوجد إلا متحيزاً، ولا يجوز وجود المتحيز إلا في جهة، ولا يحصل كذلك إلا بكون، بخلاف باقي المعاني. وهو مذهب الأوائل، لكن أضافوا إلى الكون الشكل والمقدار، لكن أبو هاشم جوز خلو الجسم من هذه المعاني في الأصل، فإن وجد فيه لون لم يصح من بعد خلوه منه ما دام موجوداً، إلا إلى ضد يشارك حاله الأول في صحة البقاء عليه وأن لا ينتفي إلا بضد. وإنما يصح عدمه أصلاً بعدم المحل، وكذا باقي الأعراض.

/ [[ص ٥٨٦]] وقال أبو علي: لا يجوز خلو الجواهر مما يحتمله أو ضده إن كان له ضد، وإن لم يكن لم يخل منه أصلاً. فلماذا امتنع عنده خلو الجسم من اللون وغيره من الأعراض. وهو مختار الأشعرية. وهذا هو طريقة أبي القاسم الكعبي في الجملة. والحق الأول.

/ [[ص ٥٨٧]] لنا: أن الهواء جسم لا لون له ولا طعم ولا رائحة، وكالماء وظاهر العنبة والأجاصة حساً، وعدم الإحساس فيها من شأنه أن نحس به من غير مانع يقتضي النفي، وإلا لأدّى إلى السفسطة. وهذه حجة أبي هاشم.

الفاعل أمثاله في كل حال، فلهذا إذا وجد من أحدنا التأليف بقي ولم يؤثر فيه عدم الفاعل أو عجزه، وإذا كان التأليف باقياً فالجسم أولى، لأنه محله ويستحيل بقاء الحال مع عدم المحل.

وفيه نظر، لأننا نمنع وجود التأليف أولاً. سلمنا وجوده، لكن نمنع بقاءه، والتأليف في زمن الثاني يُحدثه الله تعالى.

تذنيات:

الأول: إذا صح استمرار الوجود للجواهر صح وصفها بأنّها باقية حقيقة، وهو اختيار أبي هاشم، لأن حقيقة الباقي هو الموجود الذي لم يتجدد وجوده حالة الخبر عنه بأنه موجود، فللحادث بعد حدوثه حالتان:

الأولى: أن يكون وجوده متجدداً حالة الخبر عنه، وهو الحادث.

الثانية: أن لا يكون وجوده متجدداً، وهو باق.

وأجريت هذه القسمة عليه فرقاً بين الحالتين. ولا يصح تحديد الباقي بأنه الموجود وقتين، لأن الله تعالى باق لم يزل ولا وقت أصلاً. وأمّا أبو علي فقد حدّد الباقي بأنه الموجود بغير حدوث، فاقضى أن لا يُسمّى غير الله تعالى باقياً حقيقة، بل مجازاً.

الثاني: حدوث الجوهر لا يستند إلى معنى، خلافاً لعباد وهشام بن عمرو الفوطي، فإنهما قالا: المحدث محدث بإحداث. وحكي عن أبي الهذيل أنه يجعل / [[ص ٥٨٣]] الإحداث معلّقاً من الله تعالى بقول وإرادة، ويقرب منه قول الكرامية حيث جعلوا الجوهر وغيره متولداً عن قوله: كن، لأن ذلك الحدوث يكون إما قديماً أو محدثاً، وكلاهما باطل على ما قدّمناه في باب العدم والحدوث.

ولأن ذلك المعنى إن كان قديماً سواء كان معدوماً أو موجوداً اقتضى حدوث هذه الحوادث أبداً، وهو يقدح في حدوثها، فما أحال معلول العلة أحال وجودها على الوجه الذي يجب الحكم عنها، وإن كان لمعنى محدث لم يصح، لأن اختصاصه به إنما يصح بعد وجوده، فلو توقّف وجوده على حدوث ذلك المعين دار.

وأيضاً كان يُجرجه من تعلقه بالقادر، لأن ما يستند إلى علة لا يضاف إلى الفاعل.

وأيضاً يلزم التسلسل، لأن الجوهر كما احتاج في حدوثه إلى معنى محدث فكذلك المعنى المحدث يحتاج إلى معنى آخر، لتشاركها في علة الحاجة وهي الحدوث، ويتسلسل.

لا يقال: إنَّ فيها طعوماً مألوفة أو مختلفة أو يسيرة.

لأنَّنا نقول: لا تأثير للألَّة فيها يجب عند الإدراك إنَّ نجده. ولا للاختلاف، فإنَّنا نُدرِك الطعوم المختلفة في كثير من الأجسام. ولا القلَّة، فإنَّ القليل مساوٍ للكثير في صحَّة الإدراك.

وأيضاً لو لزم من صحَّة الاتِّصاف بالشيء وجوده لزم وجود ما لا يتناهى من الأعراض في المحلِّ الواحد دفعة، والتالي باطل، فالمقدَّم مثله. بيان الشرطيَّة: أنَّ كلَّ محلٍّ اتَّصف بقدر من السواد مثلاً أمكن اتِّصافه بقدر زائد عليه، لأنَّه لا قدر إلاَّ وتصحُّ الزيادة عليه، ووجود هذا الزائد في المحلِّ على حدِّ وجود الأصل في الصحَّة، ويلزم أن توجد في قلب أحدنا إرادات واعتقادات غير متناهية.

لا يقال: الشرطيَّة مسلَّمة لو قلنا بصحَّة الاتِّصاف بما لا يتناهى، لكننا نمنع صحَّة الاتِّصاف بما لا يتناهى.

لأنَّنا نقول: كلُّ فرد من الأفراد المفروضة يمكن الاتِّصاف به وبها زاد عليه، وأيُّ مرتبة من مراتب الزائد فَرَضَ أمكن فرض الاتِّصاف بالأزيد، وهكذا إلى ما لا يتناهى، لا تُفرض زيادة إلاَّ ويمكن الأزيد.

وأيضاً الجسم واللون متغيَّران ولا تعلق بينهما، والقادر عليهما مختار، فأمكن أن يوجد الجسم خالياً عنه، لأنَّه كما صحَّ أن يُجمَع بينهما صحَّ أن يُوجد أحدهما منفرداً عن صاحبه. فهنا مقدَّمتان:

/ [[ص ٥٨٨]] المقدَّمة الأولى: نفي التعلُّق بينهما، لانتفاء تعلق الفعل بفاعله، إذ ليس الجسم فاعلاً للسواد ولا بالعكس، فلم يبقَ بينهما إلاَّ تعلق الحاجة أو تعلق الإيجاب. وليس بينهما تعلق الحاجة، لأنَّ تعلق الحاجة إمَّا أن يكون في نفس الوجود، أو في بعض الصفات الثابتة له، أو في بعض الأحكام له.

وليس بينهما تعلق الحاجة في الوجود، فإنَّ اللون محتاج إلى الجوهر، ولا يجوز في الجوهر أن يحتاج إلى اللون، وإلاَّ دار. ولا ينتقض بالكون، لأنَّ الجهة هناك مختلفة، فإنَّ الكون محتاج في وجوده إلى ذات الجوهر، والجوهر محتاج في كونه كائناً إليه، ولا يمكن مثله هنا. فيقال: نجعل وجه الحاجة في الجوهر واللون مختلفاً بأنَّ يحتاج اللون إلى تحيُّز الجوهر والجوهر محتاج إلى وجود اللون، لأنَّه إذا احتاج إلى تحيُّز الجوهر احتاج إلى وجوده من حيث يحتاج في التحيُّز إلى الوجود. ولأنَّ الجوهر لو احتاج في وجوده إلى

اللون لوجب أن يصحَّ وجود اللون من دون الجوهر، لأنَّ من حقَّ المحتاج إليه صحَّة وجوده مع عدم المحتاج، كالعلم والحياة وما يحتاج إليه من البنية. ولولا ذلك لم ينفصل المحتاج من المحتاج إليه حيث كان لا يصحَّ وجود المحتاج إليه من دون المحتاج.

وليس بينهما تعلق الحاجة في بعض الصفات، لأنَّ اللون يقع على الشيء، / [[ص ٥٨٩]] كالسواد وضده. على أنَّ صفات الجوهر تختلف بكونه جوهرًا إذا لم تفارقه في العدم كيف يحكم بحاجته في كونه عليها إلى اللون مع ثبات الجوهرية حالة عدم اللون؟ ولأنَّه مستحقُّ للذات، فلا يفتقر إلى معنى. وأمَّا تحيُّزه، فالحال فيه كالحال في كونه جوهرًا فإنَّه واجب كما هو عليه في ذاته، فلا يحتاج في ثبوته للجوهر إلى معنى.

وليس يحتاج الجوهر إلى اللون في بعض أحكام الجوهر، لأنَّ ذلك الحكم ليس احتمالاً للأعراض، لأنَّه ثابت له لتحيزه لا لأجل اللون.

ولأنَّه حكم واحد فلا يستند إلى الأمور المتضادة.

ولأنَّ ذلك العرض إنَّ كان هو اللون، فلو احتاج إليه لاحتماله له وهو يحتمل ما لا يتناهى لوجب حاجته إليه ووجب وجوده فيه.

ولأنَّ القبول سابق، فلا يجوز تعليقه بالوجود.

وإنَّ أريد به عرض آخر، فليس بأنَّ يحتاج إلى اللون لاحتماله ذلك العرض أولى من أن يفتقر إلى ذلك العرض لاحتماله للون.

وإنَّ أريد به منع غيره من أن يحصل بحيث هو، فهو راجع إلى تحيُّزه لا إلى اللون. ولأنَّه حكم واحد والألوان متضادة.

وإنَّ أريد به صحَّة إدراكه بالحاستين، فهو لتحيزه يُدرِك لمساً ورؤيةً.

وليس بينهما تعلق الإيجاب، لأنَّه لا يصحُّ أن يكون بينهما تعلق إيجاب علَّة لمعلول، لأنَّ تأثير العلَّة إنَّما هو في إيجاب الأحوال والأحكام للذات لا في / [[ص ٥٩٠]] وجودها، وإلاَّ لزم خروج الحوادث من تعليقها بالقادر، ولا يجوز أن يكون الجوهر علَّة في الكون. ولأنَّه لا اختصاص بإيجاب بعض الألوان دون بعض.

ولا تعلق إيجاب سبب مسبَّب، لأنَّه يعود بالبعض على القول باستحالة خلوِّ الجوهر من اللون، لأنَّه كان يجوز أن لا يوجد ما

الأشاعرة، وأمّا الباقي فإنه لا ينتفي عن المحلّ إلا بضدّ، وامتناع الخلوّ بعد الاتّصاف موقوف على طريان الضدّ، وقبل الاتّصاف ليس هكذا، فإن صحّ هذا ظهر الفرق، وإلاّ منعنا الحكم في الأصل، وقلنا بجواز الخلوّ بعد الاتّصاف وخالفنا الاتّفاق.

وعن الثالث: أنّه استدلال بالشيء على نفسه، فإنّ الهياة واللون سواء، فمن أين أنّه لا يُدرك إلاّ كذلك؟ ثمّ إن كان على ما قدّروه فالواجب جواز وجوده ولا / [[ص ٥٩٢]] يُرى، لا أنّه يجب امتناع خلوّه من اللون.

وعن الرابع: لا يجب رجوع الفصل إلى ما ذكرتم، بل إلى اختلاف طريقي الإدراك، وقد يقع الفصل في الشبّين المثليين لاختلاف الطريق، فإنّ أحد العلمين قد يكون مثلاً للآخر ويتبيّن الفصل بينهما بحصول أحدهما عند نظر وحصول الآخر عند خبر.

وعن الخامس: أنّه قياس فاسد فإنّ المحتمل للاجتماع هو التضادّ، وهذا إنّما يثبت في حال الوجود دون حال العدم، ولهذا يصحّ عدم الضدّين وإن لم يصحّ وجودهما.

وعن السادس: أنّه دعوى، لأنّ الفصل إنّ وقع بين هاتين الحالتين فليس لأجل أنّ كان فيه معنى تضادّ ما قد حصل الآن، بل هو لوجود معنى لم يكن فيه من قبل.

/ [[ص ٥٩٣]] البحث الرابع: في أنّ الأجسام مرئيّة:

اختلف الناس في ذلك، فذهب المتكلّمون من المعتزلة والأشاعرة إلى أنّها مرئيّة. وقالت الفلاسفة: إنّها مرئيّة بالعرض لا بالذات على معنى أنّها من حيث هي أجسام أو جواهر مجردة عن الأعراض غير مرئيّة، ومن اتّصافها باللون والضوء تصير مرئيّة بواسطتها. وحكي عن الصالحى أنّه جعل المدرك هو اللون دونه. وبالضدّ من هذا قول من زعم أنّ المدرك هو القائم بنفسه، فأخرج اللون من كونه مرئيّاً على ما يقوله الكلاميّة.

/ [[ص ٥٩٤]] احتجّ المتكلّمون بأنّ نرى الطويل العريض،

والطول لا يجوز أن يكون عرضاً، لأنّه ثبت كون الجسم مركّباً من الأجزاء التي لا تتجزّأ، فلو كان الطول عرضاً لكان محلّه الجزء الواحد، لاستحالة قيام العرض الواحد بأكثر من محلّ واحد، فالجزء الموصوف بالطول يكون أكثر مقداراً ممّا ليس موصوفاً به فيكون الطويل قابلاً للقسمّة، وهو محال. وإذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئي، فالجوهر مرئي.

يتولّد عنه لعارض، لأنّ هذا من حقيقة السبب والمسبّب. وكان لا يختصّ بتوليد لون دون لون. وكذا لو جعل اللون مولداً للجوهر، لأنّه كان لا يختصّ بتوليد إياه في جهة أولى من غيرها، بخلاف توليد الاعتقاد، لأنّه يولد في أقرب المحاذيات من محاذة محلّه حيث استحال الطفرة على المحال.

المقدّمة الثانية: إذا انتفى التعلّق بينهما صحّ وجود أحدهما منفصلاً عن الآخر، والملازمة ظاهرة، فإنّه يجري اللون في الجسم كالجوهر مع الجوهر في جواز انفكّك أحدهما من صاحبه وانفراده عنه حيث انتفى التعلّق بينهما.

احتجّت الأشاعرة بوجوه:

الوجه الأوّل: قياس اللون على الكون، فإنّه لمّا امتنع خلوّ الجسم عن الكون اتّفاقاً بين الأشاعرة والمعتزلة امتنع خلوّه عن اللون قياساً عليه.

الوجه الثاني: العرض قسمان: عرض يصحّ عليه البقاء، وهي الأعراض القارّة في الحسّ، كاللون. وعرض غير قارّ، كالأصوات. وقد اتّفق الفريقان على امتناع / [[ص ٥٩١]] خلوّ الجسم عن النوع الأوّل بعد الاتّصاف به. أمّا عند الأشاعرة، فلا إجراء لله تعالى العادة بخلق أمثاله عقيب زوالها. وأمّا المعتزلة، فلا امتناع انتفائها من غير طريان الضدّ عليها. وإذا امتنع خلوّ الأجسام عن مثل هذه الأعراض بعد الاتّصاف امتنع خلوّه عنها قبل الاتّصاف بقياس إحدى الحالتين على الأخرى.

الوجه الثالث: الجسم لا يُرى إلاّ على هياة، ولا يكون كذلك إلاّ بلون.

الوجه الرابع: قد ثبت الفصل بين إدراك الجوهر رؤية وإدراكه لمساً على ما ثبت في التفرقة الحاصلة بين الضرير والبصير، فإنّ الضرير يُدرك لمساً لا رؤية، وإلاّ لوجب فيه إذا أدرك باللمس جسماً أن يعرف لونه، وهذا الفرق إنّما يتمّ لو كان البصير يراه مع اللون لا محالة.

الوجه الخامس: قياس حال الخلوّ على حال الاجتماع، فيقال: إذا استحال وجود هذه الألوان في الجواهر استحال خلوّه منها.

الوجه السادس: أنّ عند حدوث اللون يُرى على هياة مخالفة لما تقدّم، فيجب أن يكون في الأوّل على ضدّ هذا اللون. والجواب عن الأوّل: أنّه قياس خالٍ عن الجامع.

وعن الثاني: أنّه يجوز خلوّه عمّا لا يبقى بعد الاتّصاف بها عند

الحيز فليس بعرض، والدليل الأول أن المرئي يُرى طويلاً فليس بعرض، وهما ضعيفان.

والاعتراض على الثاني: يمنع ثبوت الأمانة فيهما معاً، وبمنع عدم الأولوية، وبمنع ثبوت صفة مقتضاة عن الذات، ولا نُسلم أننا ندرك الطويل والقصير ولا نفرق بينهما إلا بواسطة إدراك اللون والضوء. وإذا فرضنا الخلو من اللون لم يحصل الإدراك ولا التفرقة.

وعلى الثالث: بالمنع من كون العلة اتحاد طريق الإدراك.

وعلى الرابع: بالتزام أننا لا ندرك ما يخلقه الله تعالى من الأجسام خالياً عن اللون.

واعلم أن التحقيق في هذا الباب أن نقول: شرط رؤية الجسم كونه ذا لون وضوء، بل شرط رؤية كل مرئي. فإن أراد نافي الإدراك أننا لا ندرك الجسم العاري فحق، وإن أراد مثبتاً أننا ندركه مع هذين فحق، وخلافهما باطل.

/ [[ص ٥٩٧]] البحث الخامس: في بقايا أحكام الجواهر على رأي المشايخ:

وهي اثني عشر:

الأول: قالوا: حقيقة الجوهر ما له حيز عند الوجود. والمتحيز هو: المختص بحال لكونه عليها يتعاضد بانضمام غيره إليه، أو يشغل قدراً من المكان، أو ما يقدر تقدير المكان، فيكون قد جاز ذلك المكان، أو يمنع غيره من انتقاله عن أن يحصل بحيث هو.

وإنما يحتاج الجسم إلى مكان عند حالتين:

إحدهما: أن يكون الجسم حياً منصرفاً، فلا بد له من مكان نقله ويثبت عليه.

/ [[ص ٥٩٨]] والأخرى: أن يختص الجسم بالثقل، ولا بد له مما يمنع ثقله من النزول فيه.

فإذا خرج عن هذين استغنى عن المكان. ويشيرون بالمكان إلى الذي يستقر عليه الجسم ويمنعه من النزول. ولو احتاج كل جسم إلى مكان والمكان بهذا التفسير جسم لزم التسلسل. ولأنه لو احتاج إلى مكان لكان إذا أُزيل من تحته يُعَدَم لأن شأن المحتاج إليه ذلك، والتالي باطل بالضرورة، فالقدم مثله.

الثاني: قالوا: إذا كانت الذات تثبت بطريق، فصفاتها تثبت بذلك الطريق إما بنفسه أو بواسطة. ولما كان طريق إثبات الجوهر الإدراك وجب في صفاته مثل ذلك. والذي يتناوله

وأيضاً الأمانة التي معها يثبت كون الشيء مرئياً حاصلة في الملون ولونه، فليس جعل أحدهما هو المدرك أولى من الآخر، فيجب كونها جميعاً مدركين.

بيان ثبوت الأمانة فيهما: أننا نعلم في الجوهر عند استعمال الآلة في إدراكه الصفة المقتضاة عن صفته الذاتية، كما نعلم الهيئة في السواد، فإن جَوَزنا أن لا يكون الجوهر مرئياً جَوَزنا مثله في اللون.

وتوضيح ذلك: أننا نُفَرِّق بين الطويل من الأجسام والقصير منها عند زوال الموانع، ولا يمكن صرف هذه التفرقة إلى اللون، لأنه كان يلزم أن لا يثبت في الأغبر مع تجويزنا خلوه من اللون وتجويزنا خلافه، ومع الشك في سبب الفصل لا يقع الفصل، وكذا لو قال: إنما يقع الفصل على طريق التبعية للعلم باللون، لأنه كان يجب فيما يجوز خلوه من اللون أن لا يقع هذا الفصل، وقد عرفنا خلافه.

وأيضاً لو لم يُدرك الجوهر بالطريق الذي به يُدرك اللون لجريا مجرى الصوت ومحله في أن العلم بالصوت يحصل من دون العلم على بعض الوجوه لما لم يُدرك محل الصوت بالطريق الذي يُدرك به نفس الصوت، فإذا لم يصح هذا في اللون ومحله دل على أنهما يُدركان بطريق واحد وهو الرؤية.

/ [[ص ٥٩٥]] وأيضاً قد بينا أن الجسم قد يخلو من اللون، ولو قدرنا أن الله تعالى خلق أجساماً عارية من الألوان لوجب على هذه القضية أن لا تُدركها، وهذا يُؤدِّي إلى الجهالات.

واعترض على الأول: بأننا لا نُسلم أن الطول نفس الجوهر، وإلا لكان الجوهر الفرد طويلاً فيعود الانقسام، بل هو عبارة عن تأليف الجواهر في سمت مخصوص، والتأليف عرض، فلم لا يجوز أن يكون المرئي هو التأليف؟

وأجيب: بأننا نرى الطويل حاصلاً في الحيز، وذلك لا يُعقل في العرض، فعلمنا أن المرئي هو الجوهر.

والأشاعرة حيث جعلوا علة الرؤية الوجود والجسم موجود، حكموا برؤيته.

والاستدلال بالطويل يقتضي كون الجوهر مع التأليف القائم به مرئياً، ولا يقتضي كون الجوهر الذي هو جزؤه مرئياً.

والجواب: بأن الطويل يُرى حاصلاً في الحيز، دليل آخر وليس جواباً عما / [[ص ٥٩٦]] تقدم، وهو أن المرئي يُرى حاصلاً في



بما ذكرنا أن يكون المرجع بالمعدوم إلى أنه معلوم ليس له صفة الوجود وللضرورة مدخل في مثل ذلك، لأننا نعلم أن الذات إما أن تكون لها صفة الوجود أو ليس لها صفة الوجود، فإذا كان الكلام في ثبوت صفة وانتفاءها أمكن فيه ما لا يمكن في إثبات صفتين.

لا يقال: هلاً جعلتم للمعدوم بكونه معدوماً صفة ويرجع بالموجود إلى ما انتفت عنه هذه الصفة؟

لأننا نقول: لا نعلم الموجود أولاً ثم نعلم المعدوم، كما نعلم الإثبات ثم نعلم النفي، ولو كان كما قلتم لكننا نعلم المعدوم أولاً، لأن العلم بانتفاء الصفة فرع على العلم بثبوتها.

الخامس: قالوا: صفات الجوهر لا يصح فيها التزايد إلا في كونه كائناً، فإنه يتزايد عند كثرة الأكوان، لأن المعاني إذا كثرت لم يصح أن تُشرك في اقتضاء صفة واحدة، بل لا بد من تزايد الصفات لتزايدها. وإنما منعنا من صحّة وقوع التزايد في كونه جوهرًا ومتحيزًا، لأنّ الجوهر يستحقّ كونه جوهرًا لنفسه، فلو تزايدت الصفة له بكونه جوهرًا لكان قد استحقّ صفتين مثلين للنفس، وهو يقتضي أن يصير مثلاً لنفسه، لأنّ هذه الصفة الزائدة لو أنّها حصلت لذات أخرى لمثلته لها، فإذا حصلت له وجب أن يصير مثلاً لنفسه، وإن حصلت الصفتان مختلفتين أدّى إلى أن يصير مخالفاً لنفسه.

/ [[ص ٦٠١]] وأيضاً فالتزايد لا بد من استناده إلى علّة تزايد أو شرط يتزايد، ككون المدرك مدرّكاً عند كثرة المدركات، ولا شيء تستند هاتان الصفتان إليه يصحّ التزايد فيه.

وأيضاً لو صحّ التزايد في البحر لجاز في الجزء الواحد أن يصير بصورة جبل عظيم للزيادة الحاصلة في الصفة الموجبة للتعظيم، فأما صفة الوجود فلا يدخلها التزايد في شيء من الذوات، لما تقدّم ولما قاله أبو هاشم: لو تزايد الوجود لم يمتنع أن يكون للسواد وجهان للحدوث يقابلان وجهي البياض، ثم كان يصحّ حصوله في أحدهما دون الآخر، فيؤدّي إلى أن لا نُبيّنه على الإطلاق، بل يوجد معه على بعض الوجوه.

وأيضاً لو صحّ تزايد لجاز أن يحصل على إحدى صفتيه بقادر وعلى الأخرى بغيره، فيؤدّي إلى أن المقدور الواحد بينهما، والعلم باستحالة ذلك يقف على أن الوجود لا يتزايد.

السادس: التحيز إنّما يثبت للجوهر حالة وجوده خاصّة وإن كان مقتضى عن صفة الذات، لأنّها لو ثبتت له حالة العدم لوجب

الإدراك من صفات الجوهر كونه متحيزاً، إلاّ أنّه يُنبى عن صفة ذاتية لا تنفك عنها وجوداً أو عدماً، وكونه متحيزاً مشروط بالوجود، فثبت له الوجود أيضاً. ولا يظهر تحيزه إلاّ بكونه كائناً في جهة، فصار من توابعه، ولهذا إذا كان متحيزاً موجوداً صحّ فيه كونه كائناً في جهة، فإذا خرج عن الوجود والتحيز استحال ذلك فيه ولم يمكن تعلّقه بأمر سواه، فلهذا أثبتوا للجوهر أربع صفات: الجوهرية والتحيز والوجود، وكونه كائناً في جهة. وباقي الحوادث له ثلاث صفات: صفة الذات، والمقتضى عنها، والوجود، وقد سلف. وليس / [[ص ٥٩٩]] للجوهر صفة سوى الأربع، لانتفاء الطريق إليها، ولو جوّزناه لأدّى إلى كلّ جهالة.

الثالث: يجب للجوهر إذا حصل له الوجود أن يكون كائناً في جهة، بمعنى أنّه يحصل موجوداً على حدّ لو كان هناك غيره إمّا أن يقرب منه أو يبعد عنه أو يكون يميناً أو يساراً أو غيرهما من الجهات الستّ دون أن يحصل بحيث هو. وهذا أولى من قولهم: يوجد في مكان، لأنّ المكان هو ما يقلّ الثقيل ويمنع ثقله من توليد الهبوط. ومن قولهم: المحاذاة، لأنّه نسبة، فإنّ التقابل والمحاذاة إنّما يُفهم بين اثنين، ولا يتحقّق في الجوهر الواحد.

وللجوهر بكونه كائناً في جهة حالة كما له حالة بالوجود والتحيز وغيرهما، لاستحالة كونه في مكانين في وقت واحد. وليس لهذه الاستحالة وجه إلاّ أنّه يحصل على صفتين ضدّين بكونه في جهتين، فلو لم يختصّ في كونه كائناً في جهة بحال لم يكن ليستحيل ذلك. فأشبهه هذا ما نقوله في إثبات الحلال للعالم بكونه عالماً: إنّهُ لَمّا استحال أن يكون عالماً بالشيء جاهلاً به، وإنّ تغاير محلّ العلم والجهل، دلّ هذا على أن له بكونه عالماً حالاً.

الرابع: ليس للجوهر بكونه معدوماً حال، خلافاً لأبي عبد الله البصري. نعم يثبت له بكونه معدوماً حكم، لأنّه عند عدمه يصحّ من القادر عليه إيجاده والفرق بينه وبين ما لا يصحّ إيجاده يرجع إلى حكم.

وكلام أبي عبد الله البصري باطل، لأنّه لو ثبت له بكونه معدوماً حال / [[ص ٦٠٠]] لضادّت صفة الوجود، فكأنّ لا نعلم ضرورة أنّ المعلوم إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، لأنّ الضرورة لا طريق لها في أن الذات لا تخرج عن صفتين إلى ثالث، وإنّا يُعلم ذلك بتأمّل ونظر. فوجب إذا حصل العلم الضروري

وإنما قلنا: كان يصحُّ أن يجعله سواداً بدلاً من كونه متحيزاً، لأنَّ الصفات كلّها عند الخصم مستحقّة بالفاعل، وليس ثبوت صفة يستحقّها الذات بجنسها.

وإنما أوجبنا صحّة جمعه بينهما، لأنّه لا منافاة بين هاتين الصفتين ولا ما يجري مجراه، وإنّما يمتنع كون الشيء على حالتين أو حكّمين لتضادّهما بأنفسهما أو بواسطة، فلهذا لم يصحّ في الصيغة الواحدة أن يكون أمراً نهياً أو أمراً تهديداً، لاستنادهما إلى ضدّين، ولم يمكن في الشيء الواحد أن يكون حسناً قبيحاً، لأنّ فيه ما هو آكد من التناقض، لأنّ القبيح يقبح لوجهه والحسن يحسن لتعريفه من ذلك الوجه.

لا يقال: كونه متحيزاً يُصحّ وجود البياض فيه، وكونه سواداً يُحيله فلم يصحّ اجتماعهما.

لأنّنا نقول: تحيِّزه إنّما يُصحّ وجود البياض إذا لم يكن مع تحيِّزه سواد، فإن حصل كذلك لم يثبت التصحيح. وكما أنّ تحيِّزه يُصحّ وجود البياض كذا يُصحّ وجود السواد.

لا يقال: من حقّ السواد أن يحلّ، ومن حقّ المتحيز استحالة الحلول عليه.

لأنّنا نقول: إنّما يصحّ حلول السواد إذا لم يكن مع كونه سواداً متحيزاً فإن ثبت تحيِّزه استحالة أن يحلّ.

/ [[ص ٦٠٤]] السابع: الجوهر غير مقدور لنا، لأنّ قدرتنا لا تتعلّق بالمخترع من الأفعال، بل بالمباشر أو التوليد، لأنّنا لو قدرنا على المخترع لأمكننا أن نمنع من هو بالمشرق عن حركاته وسكناته بأن نُوجد فيه أكوّناً مخالفة لما يريد، والضرورة قاضية ببطلانه.

ولا يمكننا أن نفعل الجوهر بالمباشرة، وإلّا لزم التداخل. وكذا بالتولّد إذا لم يتعدّ محلّ القدرة، ولا بالتولّد الخارج عن محلّ القدرة، لأنّ الذي تعدّى به الفعل عنه هو الاعتماد، ولا حظّ له في توليد الجوهر، لأنّنا لو أدخلنا أيدينا في ظرف مشدود الرأس واعتمدنا عليه سنين متطاولة لم يمكننا إيجاد جوهر فرد.

الثامن: قد ثبت أنّ الجوهر ممّا يختصّ القديم تعالى بإيجاده، ويجب أن يقع / [[ص ٦٠٥]] مستنداً لا عن سبب يتولّد عنه، لأنّ كلّ سبب يدعى توليده له لا يخرج عن وجهين: فإمّا أن يؤلّد لاختصاصه بجهة كالاعتماد، ولا حظّ له في توليده لما تقدّم. وإمّا أن لا يختصّ بجهة فيؤلّد في محلّه، وهو يقتضي صحّة اجتماع جوهرين في حيّز واحد.

رؤية الجواهر المدومة لحصولها على الصفة التي يتناولها الإدراك، فإنّما إنّما تُدرَك لتحيزها.

لا يقال: شرط الإدراك اتّصال الشعاع، وهو مفقود عند عدمه.

لأنّنا نقول: ليس من شرط صحّة الرؤية اتّصال الشعاع عند أبي هاشم.

/ [[ص ٦٠٢]] ولأنّه لو كان متحيزاً وهو معدوم لشغل المكان، لأنّ ذلك حكّم هذه الصفة، وحكّم هذه الصفة الذي هو حقيقتها لا ينفصل عنها، كما نقوله في القادر وصحّة الفعل، وهذا يقتضي حلول المعاني فيه. ولا يصحّ في المعدوم أن يكون محلاً ولا حالاً، وإلّا لثبت التضادّ في العدم، وكان يمتنع عدم الضدّين كما يمتنع وجودهما، فإذا شرط التحيز الوجود.

ولا يمكن أن يكون الوجود مؤثراً في التحيز، وإلّا لزم اشتراك الموجودات كلّها في التحيز. ولا عدم معنى، وإلّا لكان متحيزاً أبداً. ولأنّه لو وُجد ذلك المعنى زال تحيِّزه، ولا معنى يُعقل كذلك. ولا وجود معنى، لاستحالة أن يوجد ذلك المعنى في غيره، وإلّا لاختصّ بذلك الغير. ولا مجرداً، وإلّا لم يختصّ به. ولا فيه، لأنّ وجوده فيه يقتضي تحيِّزه أوّلاً لتصحّ فيه طريقة الحلول، فكيف يقف تحيِّزه عليه؟ ولا بالفاعل، وإلّا لصحّ منه أن يُوجده ولا يجعله متحيزاً، وأن يجعله سواداً بدلاً من تحيِّزه، وأن يجمع بينهما فيجعله جوهرًا سواداً، وهو محال. ثمّ لو قدر طريان بياض عليه لوجب أن لا ينتفي من حيث هو متحيز وينتفي من حيث هو سواد، فيقتضي أن يكون موجوداً معدوماً.

وإنّما قلنا: كان يصحّ إيجاده ولا يجعله متحيزاً، لأنّنا قد بيّنا أنّ التحيز صفة منفصلة عن صفة الوجود، والوجه الذي يحصل عليه الفعل لفاعله يصحّ منه أن يجعله عليه وأن لا يجعله عليه، كما يصحّ منه أن يُوجده وأن لا يُوجده أصلاً، ولهذا صحّ أن يُوجد الكلام فيجعله خبراً ويصحّ أن يُوجده ولا يجعله كذلك، وحقيقة الفاعل تقتضي ذلك.

لا يقال: كما أنّه لا يصحّ منه أن يُوجده ولا يجعله فعلاً، فكذلك ما / [[ص ٦٠٣]] قلت.

لأنّنا نقول: كونه فعلاً وموجوداً من جهة الفاعل سواء، فكأنّه يقول: يُوجده وأن لا يُوجده، أمّا التحيز فإنّه صفة زائدة على الوجود، فهو مشبه لكون الكلام أمراً أو خبراً.

ولأنَّ هذه الحركة لا بدَّ من كونها ضدًّا للكون الذي كان فيه، ومع وحدة المحاذاة لا يصحُّ تضادُّ الأكوان، لأنَّه يبطل طريق العلم بتماثلها.

أمَّا من أثبت الحركة في الوضع، فهل يمكنه القول بتحرك ما لا ينقسم في الوضع؟ القول فيه مشكوك، والأصل فيه أنَّ الحركة الوضعية إنَّما تكون بمفارقة / [[ص ٦٠٧]] أحد الجانبين محاذاته التي كان عليها إلى محاذة أخرى وحصول محاذة الجانب الآخر مكان المحاذة الأولى، وهذا إنَّما يصحُّ في متحرك له جوانب متعدِّدة، وذلك إنَّما يصحُّ في المنقسم، أمَّا في الجوهر الفرد فلا، لأنَّ الحركة والمفارقة إنَّما تكون عن شيء إلى شيء، فلا بدَّ من تعدُّد الأجزاء.

\* \* \*

نهاية المرام (ج ٣) / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٣]] البحث السادس: في حدوث الأجسام:

/ [[ص ٤]] وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في نقل المذاهب في هذا المقام:

إنَّ القسمة العقلية منحصرة في أقسام أربعة:

القسم الأول: أن يكون العالم محدث الذات والصفات، وهو مذهب المسلمين وغيرهم من أرباب الملل، وبعض قدماء الحكماء.

/ [[ص ٥]] القسم الثاني: أن يكون قديم الذات والصفات،

وهو قول أرسطو وثاوفرسطس وثامسطيوس وبرقلس، ومن المتأخرين قول أبي نصر / [[ص ٦]] الفارابي والرئيس، قالوا:

السموات قديمة بذواتها وصفاتها المعينة، إلَّا الحركات والأوضاع فإنَّها قديمة بنوعها لا بشخصها. والعناصر الهيولي منها قديمة بشخصها، والصور الجسمية قديمة بنوعها لا بشخصها، والصور النوعية قديمة بجنسها لا بنوعها ولا بشخصها.

القسم الثالث: أن يكون قديم الذات محدث الصفات، وهو قول من تقدّم أرسطو بالزمان كتاليس الملطي وأنكساغورس وفيثاغورس وسقراط، وجميع / [[ص ٧]] الثنوية، كالماتوية والديصانية والمقونية والمهانية.

ثم هؤلاء افرقوا فرقتين:

[الفرقة الأولى]: فذهب بعضهم إلى أن تلك الذات القديمة كانت جسماً.

ثم اختلف هؤلاء: فرعم تاليس أنه الماء، لأنه قابل لكلِّ

لا يقال: جاز وجود معنى لا في محلُّ يُولد الجوهر.

لأنَّنا نقول: إذا وُجد لا في محلِّ زال الاختصاص فيه، فليس بأنَّ يُولد الجوهر في جهة أولى من غيرها، فإنَّما أن لا يُولده أصلاً أو يُولده في جميع الجهات. ومن هنا تبيَّن أن الحيز لا يُولد مثله، لأنَّه إذا لم يكن هناك اختصاص لتوليده لم يكن توليده في جهة أولى من غيرها، بل الأولى أن يُولد حينئذٍ في جهة نفسه.

التاسع: كما أن الجوهر لا يتولّد عن شيء من الأجناس لم يصحَّ أن يُولد غيره من الأجناس. أمَّا المعاني التي يجوز خلُّو الجوهر عنها، فظاهر عدم توليده لها. وأمَّا الكون فلا يصحُّ أن يُولده، لأنَّنا قادرون على الكون، فلو ولده الجوهر لقدرنا على الجوهر، لأنَّ القادر على المسبّب قادر على سببه.

العاشر: الضرورة قاضية بامتناع حصول الجوهر في مكانين في وقت واحد. والمحيل له عند المعتزلة هو أن اجتماع الضدّين لِمَا استحال وكان الكونان في المكانين ضدّين وجب أن يستحيل حصوله في جهتين. وذهب أبو يعقوب البستاني إلى أن المحيل هو التحيز، لأنَّه منع من تضادِّ الأكوان.

/ [[ص ٦٠٦]] الحادي عشر: كما قضت الضرورة بامتناع حصول الجوهر في مكانين دفعة، فكذا يمتنع حصول جوهرين في جهة واحدة، خلافاً لإبراهيم النّظام حيث جوز التداخل، والضرورة تبطله.

واستدلَّ المشايخ بأنَّه لولا ذلك لوجب أن يصحَّ منّا أن نجعل أحد الجوهرين بجانب الآخر، لأنَّنا قادرون على الكونين وليسوا بضدّين فيمتنع اجتماعهما، وإذا امتنع ذلك ولا مانع ظهر أن المحيل هو أمر راجع إليهما، فيجب مثله في كلّ قادر، وكان إذا اختصَّ أحدهما بسواد والآخر ببياض أن نرى اللونان في جهة واحدة. والعلة في استحالة حصول الجوهرين في محاذة واحدة هو التحيز عند أبي هاشم، لأنَّنا متى علمنا تحيزهما علمنا استحالة وجودهما في محاذة واحدة، وإن لم نعلم سواه فكان هو السبب.

وقال أبو علي: السبب تضادُّ الكونين. وهو باطل، لأنَّ الكونين إذا حصلا في محاذة واحدة فهما مثلان فكانت يجب صحّة اجتماعهما.

الثاني عشر: منع المشايخ من حركة الجوهر الفرد في مكانه، لأنَّ المتحرك إنَّما يُعقل متحرّكاً إذا حصل في مكان عقيب كونه في مكان آخر، وهذا إذا لم يفارق مكانه لم يصحَّ أن يكون متحرّكاً.

ونقل عنه صاحب الملل: أن أوّل الأوائل من المبدعات هو الهواء، وهذا أيضاً مأخوذ من مشكاة النبوة.

وقال آخرون: إنّه الأرض، وتكوّنت الأشياء عنها بالتلطف.

وقال آخرون: إنّه البخار، وتكوّن الهواء والنار عنه بالتلطف،

والماء والأرض بالتكثيف.

وذهب أيرقليطيس: أنّه النار، وكوّن الأشياء عنها بالتكاثف.

/ [[ص ١٠]] وحكي فلو طرخس: أن أيرقليطيس زعم أن

الأشياء إنّما انتظمت بالبخت، وجوهر (البخت) هو نطق عقلي

ينفذ في الجوهر الكلي.

وأما أنكساغورس فإنّه قال: إنّ ذلك الجسم هو الخليط الذي

لا نهاية له، وهو أجسام غير متناهية. وفيه من كلّ نوع أجزاء

صغيرة متلاقية أجزاء على طبيعة الخبز وأجزاء على طبيعة اللحم،

فإذا اجتمع من تلك الأجزاء شيء كثير وصار بحيث يُحسُّ ويُرَى،

ظنّ أنّه حدّث. وهذا القائل بنى مذهبه هذا على إنكار المزاج

والاستحالة، وقال بالكُمون والظهور.

وزعم بعض هؤلاء: أنّ ذلك الخليط كان ساكناً في الأزّل، ثمّ

إنّ الله تعالى حرّكه فتكوّن منه هذا العالم.

ونقل صاحب الملل عن أنكساغورس: أنّ مبدأ الموجودات

متشابه الأجزاء، وهي أجزاء لطيفة لا يدركها الحسُّ ولا يناله

العقل. قال: وهو أوّل من قال بالكُمون والظهور. ولم يُنقل عنه

القول بالخليط.

وذهب ديمقراطيس إلى أنّ أصل العالم أجزاء كثيرة كرية

الشكل، قابلة للقسمّة الوهميّة دون القسمّة الانفكاكيّة، متحرّكة

لذاتها حركات دائمة. ثمّ اتّفق في تلك الأجزاء أنّ تصادمت على

وجه خاصّ، فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على

هذا الشكل، فحدثت السماوات والعناصر، ثمّ حدثت من

/ [[ص ١١]] الحركات السماويّة امتزاجات هذه العناصر، ومنها

هذه المركّبات.

ونقل الشيخ في الشفاء عنه أنّه قال: إنّ هذه الأجزاء إنّما

تتخالف بالشكل، وإنّ جوهرها جوهر واحد بالطبع، وإنّما تصدر

عنها أفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة.

وقالت الثنويّة: أصل العالم هو النور والظلمة.

الفرقة الثانية: الذين قالوا: أصل العالم ليس بجسم، وهم

فريقان:

الصور، وزعم أنّه إذا انجمد صار أرضاً، وإذا لطف صار هواءً، ومن صفوة الماء تكوّنت النار، ومن / [[ص ٨]] الدخان تكوّنت السماء.

ويقال: إنّّه أخذه من التوراة، لأنّه جاء في السفر الأوّل منه:

(إنّ الله تعالى خلق جوهرًا، فنظر [إليه] نظرة الهيبة فذابت أجزاءه

فصارت ماءً، ثمّ ارتفع [منه] بخار كالدخان فخلق منه

السماوات، وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الأرض، ثمّ

أرساها بالجبال).

ونقل صاحب الملل عن تاليس الملطي أنّه قال: إنّ المبدأ الأوّل

أبدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والعدمات كلّها، فانبعث

من كلّ صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الأوّل

فحمل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر. وما من

موجود في العالم العقلي والعالم الحسيّ إلّا وفي ذات العنصر صورة

ومثال عنه.

قال: ويتصوّر العامّة أنّ صور المدومات في ذات المبدأ

الأوّل، لا بل هي في مبدّعه، وهو تعالى بوحدانيّته أن يوصّف بما

يوصّف به مبدّعه.

ثمّ قال: ومن العجب أنّه نُقل عنه: المبدع الأوّل هو (الماء)،

ومنه أبدع الجواهر كلّها من السماء والأرض وما بينهما، فذكر أنّ

من جموده تكوّنت الأرض، ومن انحلاله تكوّن الهواء، ومن

صفوة الهواء تكوّنت النار، ومن الدخان والأبخرة تكوّنت

السماء، ومن الاشتغال الحاصل من الأثير تكوّنت الكواكب

فدارت حول المركز دوران المسبّب على سببه بالشوق الحاصل

فيها إليه.

/ [[ص ٩]] وفي الأخير قال: وفي التوراة في المبدأ الأوّل:

جوهر خلقه الله تعالى، ثمّ نظر إليه نظر الهيبة فذابت أجزاءه

فصارت ماءً، ثمّ ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السماوات،

وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الأرض، ثمّ أرساها بالجبال.

قال: وكان تاليس الملطي إنّما تلقى مذهبه من هذه المشكاة

النبويّة.

قال: والماء على القول الثاني، شديد الشبه بالماء الذي عليه

العرش في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود: ٧].

وأما أنكسيانس الملطي، فإنّه زعم أنّ ذلك الجسم هو الهواء،

والنار تكوّنت من لطافته، والماء والأرض من كثافته.

الأوّل: لِمَ تعلّقت النفس بالهيوولي بعد تجرّدها؟ فإن حدث هذا التعلّق بكليّته لا عن سبب، فجوّزوا حدوث العالم بكليّته لا عن سبب.

/ [[ص ١٣]] الثاني: أن يقال: فهلّا منع البارّي تعالّي النفس من التعلّق بالهيوولي؟

والجواب عن الأوّل: بأنّ هذا السؤال غير مقبول من المتكلّمين، لأنّهم يقولون: القادر المختار يُرَجِّح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرّجح، فهلّا جوّزوا ذلك في النفس؟ وغير مقبول من الفلاسفة أيضاً، لأنّهم جوّزوا في السابق أن يكون علّة معدّة للاحق، فهلّا جوّزوا أن يقال: النفس قديمة ولها تصوّرات متعدّدة غير متناهية ولم يزل كلّ سابق علّة للاحق حتّى انتهت إلى ذلك التصوّر الموجب لذلك التعلّق؟

والجواب عن الثاني: أن البارّي تعالّي علم أن الأصلح للنفس أن تصير عالمة بمضارّ هذا التعلّق، حتّى أنّها بنفسها تمتنع عن تلك المخالطة. وأيضاً فالنفس بمخالطتها الهيوولي تكسب من الفضائل العقلية والكمالات ما لم تكن موجودة لها. فلهذين الغرضين لم يمنع البارّي تعالّي النفس عن التعلّق بالهيوولي.

ونقل صاحب الملل عن قاديون - الذي يقال: إنّه شيت بن آدم - أنّه قال: المبادئ الأوّل خمسة: البارّي تعالّي، والنفس، والهيوولي، والزمان، والخلاء. وبعدها وجود المركّبات.

الفريق الثاني: أصحاب فيثاغورس، وهم الذين قالوا: المبادئ هي / [[ص ١٤]] الأعداد المتولّدة عن الوحدات، لأنّ قوام المركّبات بالبساطط، وهي أمور كلّ واحد منها واحد في نفسه، ثمّ تلك الأمور إمّا أن تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات، أو لا تكون. فإنّ كان الأوّل كانت مركّبة، لأنّ هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة، وكلامنا ليس في المركّبات، بل في مبادئها. وإنّ كان الثاني كان مجرد وحدات، وهي لا بدّ وأن تكون مستقلّة بأنفسها وإلّا لكانت مفتقرة إلى الغير، فيكون ذلك الغير أقدم منها، وكلامنا في المبادئ المطلقة، هذا خلف.

فإذن الوحدات أمور قائمة بأنفسها، فإنّ عرض الوضع للوحدة صارت نقطة، وإنّ اجتمعت نقطتان حصل الخطّ، فإنّ اجتمع خطّان حصل السطح، فإنّ اجتمع سطحان حصل الجسم. فظهر أن مبدأ الأجسام الوحدات.

ونُقِلَ أيضاً عنه: إنّ الوحدة تنقسم إلى وحدة بالذات غير

الفريق الأوّل: الحرنايّة: وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة: البارّي تعالّي، والنفس، والهيوولي، والدهر، والخلاء.

قالوا: البارّي تعالّي في غاية التمام في العلم والحكمة، لا يعرض له سهو ولا غفلة، ويفيض عنه العقل، كفيض النور عن القرص، وهو يعلم الأشياء علماً تامّاً.

وأما النفس، فإنّه يفيض عنه الحياة، فيض النور عن القرص، لكنّها جاهلة لا تعلم الأشياء ما لم تمارسها. وكان البارّي تعالّي عالماً بأنّ النفس ستميل إلى التعلّق بالهيوولي وتعشقها وتطلب اللذة الجسميّة وتكره مفارقة الأجسام وتنسى نفسها، ولمّا كان من شأن البارّي تعالّي في الحكمة التامّة عمد إلى الهيوولي بعد تعلّق النفس بها، فركّبها ضرورياً من التراكيب، مثل السماوات والعناصر، وركّب أجسام / [[ص ١٢]] الحيوانات على الوجه الأكمل. والذي بقي فيها من الفساد غير ممكن الزوال.

ثمّ إنّ الله تعالّي أفاض على النفس عقلاً وإدراكاً، وصار ذلك سبباً لتذكّرها عالمها، وسبباً لعلمها بأنّها لا تنفك عن الآلام ما دامت في العالم الهيوولاني. وإذا عرفت النفس هذا وعرفت أنّ لها في عالمها اللذات الخالية عن الألم اشتاقت إلى ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك أبد الأباد في نهاية البهجة والسعادة.

قالوا: وبهذا الطريق زالت الشبهات الدائرة بين الفلاسفة القائلين بالقدّم وبين المتكلّمين القائلين بالحدوث، فإنّ القائلين بالقدّم قالوا: لو كان العالم محدثاً فلمّ أحدثه الله تعالّي في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده؟ وإذا كان الخالق تعالّي حكيماً فلمّ ملاً الدنيا من الآفات؟

والقائلون بالحدوث قالوا: لو كان العالم قديماً لكان غنياً عن الفاعل، وهو باطل قطعاً لما نرى من آثار الحكمة وظهورها في العالم.

وتخيّر الفريقان في ذلك. وأمّا على الطريق الذي سلكناه فإلاشكالات بأجمعها زائلة، لأنّنا لمّا اعترفنا بالصانع الحكيم لا جرم قلنا بحدوث العالم. فإذا قيل: فلمّ أحدث العالم في هذا الوقت؟ قلنا: لأنّ النفس إنّما تعلّقت بالبدن في ذلك الوقت، وعلم البارّي تعالّي أن ذلك التعلّق سبب الفساد، إلّا أنّه بعد وقوع المحذور صرفه إلى الوجه الأكمل بحسب الإمكان. وأمّا الشرور الباقية، فإنّها بقيت لعدم إمكان تجريد هذا المركّب عنها.

بقي هنا سؤالان:

والمبتدئ مغاير للمستمر الذي هو ذات الجسم. ولأن المرجع بالأكوان إلى الحركة والسكون مثلاً، وهي أمور راجعة إلى الأين، وهو نسبة الشيء إلى مكانه بالحصول فيه، والنسب والإضافات مغايرة للماهيات المتأصلة في الوجود، الحقيقة التي لا إضافة فيها. ولأنها نسبة بين الجسم والمكان، والنسبة مغايرة للمتسيين.

/ [[ص ١٧]] وأما الدعوى الثانية، فلأن كل كون يصح عليه العدم، وكل ما صح عليه العدم امتنع عليه القدم.

أما الصغرى: فلأن كل متحيز اختص بتحيز فإما أن يكون اختصاصه بذلك الحيز جائزاً أو واجباً، فإن كان واجباً فذلك الوجوب إما أن يكون لنفس الجسمية أو لأمر عارض للجسمية أو لمعرض الجسمية أو لأمر غير عارض للجسمية ولا الجسمية عارضة له.

فإن كان لنفس الجسمية وجب اشتراك الأجسام كلها في وجوب الحصول في ذلك الحيز، لاشتراكها بأسرها في الجسمية ووجوب اشتراك المتماثلات في جميع اللوازم.

وإن كان لأمر عارض للجسمية، فذلك العارض إما أن يكون ممتنع الزوال أو ممكن الزوال. فإن كان ممتنع الزوال فإما أن يكون ذلك الامتناع لنفس الجسمية فيعود الإلزام المذكور، أو لغيرها فيكون الكلام فيه كالكلام في الأصل الأول، فيفضى إلى التسلسل، أو إلى المحال المذكور. وإن كان ممكن الزوال فهو المقصود.

وأما إن كان لمعرض الجسمية فهو محال، المعقول من الجسمية الامتداد في الجهات، فلو كان ذلك حالاً في محل لكان ذلك المحل إما أن يكون له ذهاب في الجهات، أو لا يكون. فإن كان الأول كان محل الجسمية جسماً، فجسمية ذات المحل إن اقتضت محلاً آخر لزم التسلسل، وإن لم يقتض محلاً آخر / [[ص ١٨]] فتكون الجسمية غير واجبة الحلول في محل، فكل ما يعرض لها بسبب ذلك المحل الممكن الزوال يكون أيضاً ممكن الزوال، فحينئذ يكون حصول الجسم في حيزه المعين أمراً ممكن الزوال، وهو المقصود.

وإن لم يكن لمحله امتداد في الجهات لم يخل إما أن يكون لذلك المحل اختصاص بالجهة، أو لا يكون. فإن كان فإما أن يكون على سبيل الاستقلال، أو على سبيل التبعية. والأول باطل بالضرورة، لأننا نعلم بالبديهة أن ما لا يكون متحيزاً استحال أن يكون له

مستفادة من الغير، وهي التي لا تقابلها كثرة، وهو المبدأ الأول، وإلى وحدة مستفادة من الغير، وهي مبدأ الكثرة، وليست بداخلة فيها بل تقابلها الكثرة، ثم تتألف منها الأعداد، وهي مبادئ الموجودات. وإنها اختلفت الموجودات في طبائعها، لاختلاف الأعداد بخواصها.

القسم الرابع: أن يكون العالم قديم الصفات محدث الذات، وهو محال لم يقل به أحد، لقضاء الضرورة ببطلانه.

وأما جالينوس فإنه كان متوقفاً في الكل. وللناس هنا اختلافات كثيرة أشهرها ما قدمناه.

/ [[ص ١٥]] المسألة الثانية: في أدلة الحدوث:

لنا وجوه:

الوجه الأول: الدليل المشهور للمتكلمين:

وتقريره: أن الأجسام لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فالأجسام حادثه.

بيان الصغرى: أن الأجسام لا تخلو عن الأكوان، والأكوان حادثه. وهذا البرهان يشتمل على دعاوى أربعة:

/ [[ص ١٦]] الدعوى الأولى: إثبات أن الأكوان مغايرة للجسم.

الدعوى الثانية: بيان حدوث الأكوان.

الدعوى الثالثة: بيان أن الأجسام لا تخلو عنها. وهذه

الدعاوى الثلاث اشتملت الصغرى عليها.

وأما الدعوى الرابعة، فإن الكبرى عبارة عنها.

أما الدعوى الأولى، فنحن فيها بين أمرين:

إما أن ندعي العلم الضروري بأن هنا أكواناً هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. وبالجملة حصول الجسم على وجه لو كان في الوجود جسم غيره كان بالنسبة إليه، إما مقابلاً له ميامناً أو مياسراً أو غيره من وجوه الأين، وهي زائدة على حقيقة الجسم. ومعلوم ضرورة أن الجسم مع تحيزه لا ينفك عن هذه الحالة، فإننا نعلم بالضرورة زيادتها على مفهوم الجسم وذاته، لأن المفهوم من ذات المتحيز مغاير للمفهوم من حصوله في الحيز.

أو ندعي الاستدلال فيه، لأن الجسم يتبدل عليه الحركة بالسكون، والاجتماع بالافتراق، وبالعكس منهما. فإن الجسم لم يكن متحركاً ثم صار متحركاً، ولم يكن مجامعاً لغيره ثم يصير مجامعاً، فتبدل الحالتين عليه مع بقائه معلوم مدرك بالحس،

قديمًا، لأنَّ كلَّ واحد من تلك الحوادث ليس شرطًا، بل الشرط أحدها لا بعينه، وذلك أولى. وإن لم يتوقَّف لزم من إيجابه له وجوبه. ثم يلزم من امتناع زوال موجب امتناع زواله. هذا إذا كان المؤثر في وجود ذلك القديم موجبًا. وإن كان مختارًا، وكلُّ فعل لفاعل مختار فهو محدث، فيكون القديم محدثًا، هذا خلف.

فثبت أن كلَّ كون فإنَّه يصحُّ عليه العدم، وكلُّ ما يصحُّ عليه العدم فهو / [[ص ٢٠]] حادث، فإذا كلُّ كون حادث. وثبت أن الجسم لا يخلو عن الكون، فالجسم لا يخلو عن الحوادث.

وأيضًا لو كانت الأكوان قديمة، فإمَّا أن تكون واجبة لذاتها، وهو محال. أمَّا أولًا فلائها تُعدَم، وواجب الوجود يستحيل عليه العدم. وأمَّا ثانيًا فلائ الكون على ما فسّرناه صفة للجسم، والصفة لا تستقلُّ بنفسها في الوجود بدون الجسم، وواجب الوجود مستقلُّ بنفسه في الوجود.

وإمَّا أن تكون جائزة الوجود، فلها مؤثر إمَّا موجب أو مختار، وكلاهما محال.

أمَّا الموجب، فلائنه لا بدَّ وأن يكون واجبًا لذاته أو منتهيًا إلى الواجب لذاته، وإلَّا لزم التسلسل أو الدور، وهما محالان. فذلك الواجب الموجب إن كان إيجابه بشرط فذلك الشرط إن كان جائزًا فلا بدَّ له من أمر فينتهي إلى الواجب لذاته، وإلَّا لزم الدور أو التسلسل. وإن كان واجبًا، أو كان الواجب الموجب لا بشرط امتنع زواله فيمتنع زوال الكون المعلول له. وقد ثبت أن كلَّ كون فإنَّه يزول بمثله أو بضده، لأنَّ السكون يبطل بالحركة، والحركة تبطل بالسكون. ولأنَّ ذلك الموجب لكون الجسم على وضع مخصوص، لا يخلو إمَّا أن يُشترط في إيجابه خلوه عن سائر الأوضاع، أو لا يُشترط. فإنَّ شُرط خلوه عنها، ولا يصحُّ ذلك إلا وأن يكون حاصلًا على هذا الوضع المعين لما علِم من أنَّ الجسم لا ينفكُّ عن الأكوان، صار ذلك متضمَّنًا لكونه على هذا الوضع المعين، وذلك حكم الموجب، فيصير إيجاب الموجب حكمه مشروطًا بحصول حكمه، وهو محال. وإن لم يكن مشروطًا بذلك لم ينفكُّ ولم يخرج من ذلك الوضع. وإن أُخرج / [[ص ٢١]] بالقهر وجب أن يعود إليه عند زوال القاسر، لكن لِمَّا رأيناه لا يعود علمنا أنَّه ليس كونه كذلك بالموجب.

وأمَّا القادر، فلائنه يجب أن يكون سابقًا على فعله، والقديم لا يسبق عليه شيء، فبطل قَدَم الأكوان وثبت حدوثها. وأنَّ الجسم

حصول في الجهة على سبيل الاستقلال. وأمَّا الثاني، فإنَّه يقتضي كون ذلك الشيء حالًا في الجسميَّة، لأنَّ كلَّ ما يكون حصوله في الحيز تبعًا لحصول الجسميَّة فيه كان لا محالة حالًا في الجسميَّة، كالأعراض. وأمَّا إن لم يكن لمحلَّ الجسميَّة اختصاص بالحيز أصلاً لم يكن لوجود الجسميَّة الممتدَّة في الجهات حلول في ذلك المحل، لأنَّ من المعلوم بالبدئية أن أحد الشئيين إذا كان أحدهما واجب الحصول في الجهة والآخر ممتنع الحصول فيها، فإنَّ أحدهما لا يكون حالًا في الآخر ولا مختصًا به أصلاً.

وأمَّا القسم الرابع: وهو أن يكون وجوب حصول الجسم في الحيز لأمر غير حال في الجسميَّة ولا الجسميَّة حالة فيه، فباطل أيضًا، لأنَّ ذلك الشيء إن كان جسمًا أو مختصًا به بالحاليَّة أو المحليَّة عادت المحالات، وإن لم يكن جسمًا ولا مختصًا به كانت نسبتها إلى جميع الأجسام المتساوية في صحَّة الحلول في ذلك الجسم واحدة، فلم يكن بأنَّه يجب لأجله حصول بعض الأجسام في ذلك الحيز أولى من البعض. فإمَّا أن يجب حصول الكلِّ فيه، وهو محال. أو لا يجب حصول / [[ص ١٩]] شيء منها فيه، وهو المطلوب.

وبيان أن كلَّ ما يصحُّ عليه العدم امتنع عليه القَدَم، فلائ القديم لا يخلو إمَّا أن تكون حقيقته قابلة للعدم، أو لا تكون. فإن لم تكن امتنع العدم عليها، وإن كانت قابلة للعدم وهي أيضًا موجودة احتاجت في وجودها إلى مرجح، وإلَّا لم يكن الوجود أولى بها من العدم، وذلك المرجح إن كان قابلاً للعدم عادت الحاجة ولا ينقطع إلا عند انتهائه إلى شيء واجب. وذلك الواجب إمَّا أن يكون موجبًا، أو مختارًا. فإن كان موجبًا فإمَّا أن يتوقَّف إيجابه لذلك القديم على شرط، أو لا يتوقَّف. فإن توقَّف فذلك الشرط إمَّا أن يكون قديمًا، أو حادثًا. فإن كان قديمًا فإمَّا أن يكون ممكنًا، أو واجبًا. فإن كان واجبًا لزم من امتناعه زواله وامتناع زوال علة ذلك القديم امتناع زوال ذلك القديم، وإن كان ممكنًا كان الكلام فيه كالقادر في الأوَّل، فيفضي إمَّا إلى التسلسل وهو محال، أو ينتهي إلى ما هو واجب لذاته فيعود المحال المذكور. وإن كان حادثًا، فإمَّا أن يكون الشرط حادثًا معينًا وهو محال، لسبق القديم على الحادث والسابق على الشيء يستحيل أن يكون مشروطًا به لتقدُّم الشرط على المشروط، أو يكون الشرط حوادث لا نهاية لها، وسيأتي بطلانه. ولأنَّه في الحقيقة عائد إلى كون الشرط

منقطعة، فتكون متناهية من الطرفين، والزائدة إنَّها زادت عليها بقدر متناهٍ - لأنَّها إنَّها زادت بمقدار ما بين زمان الطوفان إلى زماننا -، والزائد على المتناهي بمقدار متناهٍ يكون بالضرورة متناهياً، لأنَّ المتناهي إذا انضمَّ إلى المتناهي كان المجموع متناهياً. فثبت أنَّ الجسم لا يخلو عن الحوادث. وثبت أنَّ الحوادث لها بداية، فيلزم بالضرورة أن يكون للجسم أوَّل، وهو المطلوب. / [[ص ٢٣]] فإن قيل: الكلام على ما ذكرتموه من وجوه ثلاثة:

الوجه الأوَّل: ما يتعلَّق بالقدح في نظم الدليل، وهو أنَّه مرَّكَّب من مقدَّمتين، والثانية منها ليست إلا إعادة الدعوى مع احتمال ضمِّ دعاوي أُخر إليها، فلا يكون في ذكرها فائدة، فتبقى المقدَّمة الأولى وحدها، ومعلوم أنَّها وحدها لا تنتج. وإنَّما قلنا: إنَّ المقدَّمة الثانية ليست إلا إعادة الدعوى مع احتمال ضمِّ دعاوي أُخر إليها، لأنَّ قولكم: وما لا يخلو عن الحوادث حادث، معناه: أنَّ كلَّ واحد واحد ممَّا يُوصَفُ بأنَّه لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، ومن جملة ما يُوصَفُ بأنَّه لا يخلو عن الحوادث الجسم، فقولكم: وما لا يخلو عن الحوادث حادث معناه: أنَّ الجسم الذي لا يخلو عن الحوادث حادث، وغيره لو كان أيضاً فهو حادث. فظهر أنَّه ليس في ذكر هذه المقدَّمة إلا إعادة الدعوى مع احتمال ضمِّ دعاوي أُخر إليها. والشيء لا يصلح أن يكون دليلاً على نفسه، لوجوب معرفة الدليل قبل المدلول، وامتناع كون الشيء معلوماً قبل نفسه.

سَلَّمنا، لكن المنتج ليس إحدى المقدَّمتين بالضرورة، ولأنَّه لو كان لكان ذكر الأخرى حشواً. ولا المجموع، لأنَّ كونها منتجتين إنَّها يصحُّ لو وُجِدتا معاً، وهو محال، لامتناع حصول العلم بمعلومين في الذهن دفعة واحدة. والعلم بهذا الامتناع ضروري، لأنَّنا متى وجَّهنا ذهننا نحو العلم بشيء تعدَّرت علينا توجيهه نحو العلم بمعلوم آخر.

/ [[ص ٢٤]] سَلَّمنا، لكن كلَّ واحدة منها غير منتجة، فلا يكون المجموع منتجاً، لأنَّ كلَّ واحدة منها عند انضمامها إلى الأخرى إمَّا أن تبقى على ما كانت عليه حالة الانفراد، أو لا تبقى. فإن بقيتا وكانتا حالة الانفراد غير مؤثرتين وجب أن لا تُؤثِّرا حالة الاجتماع. وإن لم تبقياً على ما كانتا فقد حصل عند اجتماعهما أمر زائد، فننقل الكلام إلى كيفية حصول ذلك الزائد، وهو أن

لا يخلو منها، فنقول: هذه الحوادث متناهية، لاستحالة عدم تنهايتها، لوجوه:

الأوَّل: كلُّ واحد من الحوادث مسبوق بعدمه سبقاً لا أوَّل له، لأنَّ كلَّ حادث فقد كان في الأزل معدوماً، فعدمه أزلي، فلا أزل له. فإذا كان كلُّ واحد من الأكوان حادثاً كان مسبوقاً بعدم لا أوَّل له، فمجموع العدمات السابقة عليها حاصل في الأزل، فنقول: شيء من الأكوان إن وُجِد في الأزل لزم اقتران السابق والمسبوق فلا سبق، وأن يكون وجود الشيء حاصلًا مع عدمه، وأن يكون ما فُرِضَ حادثاً قديماً، وكلُّ ذلك محال. وإن لم يوجد شيء من الأكوان في الأزل فمجموعها حادث بالضرورة، وليس شيء من الحوادث موجوداً في الأزل، فلكلِّ الحوادث أوَّل وبداية. الثاني: هذه الأكوان الحادثة إمَّا أن يوجد شيء منها في الأزل، أو لا. فإن كان الثاني كان لكلِّ الحوادث أوَّل، وهو المطلوب. وإن وُجِد شيء منها في الأزل، فهو محال. أمَّا أولاً، فلأنَّ الأزليَّة تنافي المسبوقية، لأنَّ الأزلي هو الذي لا يسبقه غيره والحادث هو الذي يسبقه غيره، فبينهما تنافٍ. وأمَّا ثانياً، فلأنَّ الذي وُجِد منه في الأزل إن كان مسبوقاً بغيره لم يكن هو أزلياً وقد فُرِضَ أزلياً، هذا خلف. وإن لم يكن مسبوقاً بغيره فهو أوَّل الحوادث، / [[ص ٢٢]] فللحوادث بداية ونهاية، وهو المطلوب.

الثالث: مجموع الحوادث ممكن بالضرورة، فله مؤثِّر، وذلك المؤثِّر يستحيل أن يكون موجباً، لما تقدَّم في بيان أن المؤثِّر في الأكوان ليس موجباً بل المؤثِّر فيه مختار، وكلُّ ما كان فعلاً لفاعل مختار فإنَّه يجب أن يكون مسبوقاً بالعدم، فجملة الحوادث مسبوقة بالعدم.

الرابع: لو كانت الحوادث غير متناهية لأمكننا أن نأخذ الحوادث الماضية من زمان الطوفان إلى الأزل جملةً ومن زماننا هذا إلى الأزل جملةً أخرى، ثمَّ نطبِّق إحدى الجملتين بالأخرى بأن نجعل المبدأ من إحداهما - وهو زمان الطوفان - مقابلًا للمبدأ من الأخرى - وهو زماننا -، فإن استمرَّ الاندفاع هكذا على التساوق بحيث يكون كلُّ واحد من إحدى الجملتين مقابلًا لآخر من الجملة الأخرى، ولم يظهر التفاوت من الجانب الآخر بين الجملتين، كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، وهو باطل بالضرورة.

وإن ظهر التفاوت من الجانب الآخر كانت الجملة الناقصة



لها بداية، وكل ما كان كذلك فهو حادث، وحينئذٍ تصير المقدمة الأولى عين المطلوب، فيندرج حكم المسألة في العلة، لأن المعنى بقولنا: الأجسام لا تخلو عن حوادث لها بداية، أن للجسم بداية، لأنه يصير التقدير: أن الجسم لا يوجد متقدماً على حوادث لها أول، وهذا هو المعنى بكونه حادثاً، فتكون إحدى مقدمات الدليل نفس المطلوب، وهو باطل. ولأنه إذا حصل حكم المسألة بهذه المقدمة صارت / [[ص ٢٦]] المقدمة الأخرى لغواً.

الثاني: هذه الحجّة إن كانت تقتضي حدوث الأجسام، لكنّها تقتضي قِدَمها، وما يقتضي النقيضين يكون باطلاً، ولا يجوز الاستدلال به على ثبوت أحدهما ونفي الآخر. بيانه: أنه لو كانت استحالة خلوّ الجسم عن كلّ الحوادث تقتضي حدوثها، وجب أن تكون استحالة الأخلوّ عن كلّ الحوادث تقتضي قِدَمها، فإن استحالة الخلوّ عن الكلّ تقابلها الاستحالة الخلوّ عن الكلّ، والمقتضي لشيء يقتضي مقابله مقابل ذلك الشيء، كالحرارة لِمَا اقتضت السخونة اقتضت البرودة التبريد، فكذا هنا لِمَا كان امتناع الخلوّ عن الكلّ يقتضي الحدوث فامتناع الأخلوّ عن الكلّ وجب أن يكون مقتضياً للعدم، لأنّ كلّ ما صدق عليه امتناع الخلوّ عن الكلّ صدق عليه امتناع الأخلوّ عن الكلّ، فيلزم قِدَم الجسم وحدوثه معاً، فعلمنا أن هذا النظم باطل.

الوجه الثاني: ما يتعلّق بالبحث عن محلّ النزاع وتلخيصه، فنقول: إن سلّمنا سلامة النظم عن الخلل، لكنّا نقول: الاشتغال بالتدليل إنّما يكون بعد تحصيل حكم المسألة، فلا بدّ من البحث عن معنى كون العالم محدثاً حتّى يمكن الشروع في الاستدلال. وإذا حلّصنا محلّ النزاع علّم امتناع القول بالحدوث لوجهين:

/ [[ص ٢٧]] الأول: للحدوث تفسيران: كون الشيء مسبوقاً بالعدم، وكونه مسبوقاً بوجود غيره، وللقدم مقابلها إمّا بنفي المسبوقية بالعدم، أو بنفي المسبوقية بوجود الغير.

وأقسام التقدم خمسة:

القسم الأول: التقدم بالعلية، فإنّ العقل يدرك ترتّب وجود ضوء السراج على السراج وإن امتنع تأخر أحدهما عن الآخر في الزمان، فذلك الترتّب المعقول هو التقدم بالعلية. فإنّ فسّرنا الحدوث بالمسبوق بالعدم فالتقدم بالعلية هنا باطل بالاتفاق، لأنّ العدم لا يكون علّة للوجود.

القسم الثاني: التقدم بالطبع، كتقدم الشرط على المشروط،

المؤثّر فيه إمّا كلّ واحدة منهما وحدها أو المجموع، ويعود التقسيم، فإن كان حصول ذلك الزائد لزائد آخر تسلسل.

لا يقال: الموجب هو اجتماعهما.

لأنّا نقول: الاجتماع إن لم يكن زائداً على ذات كلّ منهما استحال جعله موجباً للنتيجة، وإن كان فالموجب لذلك الاجتماع إمّا كلّ واحدة من المقدمتين وحدها، أو مجموعهما، أو أمر ثالث. فإن كان الأوّل، لزم حصول النتيجة من كلّ واحدة منهما، لاستقلال كلّ واحدة منهما بما يوجب النتيجة.

وإن كان الثاني، كان الموجب لذلك الاجتماع اجتماع آخر، ويتسلسل.

وإن كان الثالث، فاقضاؤه لحصول تلك النتيجة إن لم يتوقّف على هاتين المقدمتين لم يكن للمقدمتين اعتبار أصلاً في ذلك الإنتاج. وإن توقّف فإنّما أن تكفي المقدمة الواحدة في صدور النتيجة عن ذلك المقتضي، وحينئذٍ تحصل النتيجة عند حصول المقدمة الواحدة، وذلك محال، أو لا بدّ منها، ويعود المحال المذكور.

/ [[ص ٢٥]] سلّمنا أنّ الأمور التي لا يمكن أن يكون كلّ واحد منها وحده موجباً لشيء فإنّ مجموعها يُعقل أن يكون موجباً في الجملة، ولكن لا يمكن في هذا الموضع أن يكون كذلك، لأنّه إذا قيل الإنسان حيوان والحيوان جنس، لزم أن يكون الإنسان جنساً. فالمقدمتان صادقتان والنتيجة كاذبة، وما ذلك إلاّ أنّ هذا النظم غير منتج.

سلّمنا استقامة هذا النظم في الجملة، لكن نمنع استقامته في هذا الموضع لوجهين:

الأول: كلّ مطلوب له طرفان: الموصوف والصفة، فإذا قلنا: الجسم محدث، فالجسم هو الموصوف، والمحدث هو الصفة، ثم لا بدّ من شيء يتوسّط بينهما بحيث تكون له نسبة إلى كلّ واحد من الطرفين، فهذا المتوسّط هنا لا يخلو إمّا أن يكون هو قولنا: لا يخلو عن الحوادث، أو قولنا: لا يخلو عن حوادث ذوات بداية.

فإن كان الأوّل صار الدليل هكذا: الجسم لا يخلو عن الحوادث، وكلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وحينئذٍ تصير الثانية كاذبة، لأنّا لو قدرنا أن لا تكون للحوادث بداية فلا يلزم من عدم خلوّ الجسم عنها حدوثه.

وإن كان الثاني صار الدليل هكذا: الجسم لا يخلو عن حوادث

وقع الخلاف فيه، فنحن نفيه وأنتم تثبتونه، والحكم على الشيء بالنفي أو الإثبات لا يصحُّ إلا بعد تصوُّر ماهية ذلك الشيء وحقيقته، وكان وقوع الخلاف مشعراً بكون محلَّ الخلاف معلوماً من الخصمين.

لأننا نقول: وقوع الخلاف مشعر بكون محلَّ الخلاف معلوماً جملةً أو تفصيلاً؟

م.ع. بيانه: أن الذي يلزمننا معرفته أن نعرف مذهبا وصحته وبتلان ما عداه، وإن كان ما عداه يحتمل تفاصيل كثيرة، فلم يلزمننا معرفته. فإذا رمت إثبات ذلك وكان الكلام في ذلك تعليلاً وسؤالاً يختلف بحسب اختلاف التفصيل، حسن من الاستفسار. سلّمنا أن وقوع الخلاف مشعر بكون محلَّ الخلاف معلوماً جملةً وتفصيلاً، ولكن متى لا يصحُّ الاستفسار إذا كان الغرض بالاستفسار مجرد فائدة تعريف / [[ص ٣٠]] الحكم من غير أن تنضمَّ زيادة فائدة أو إذا انضمَّ؟ م.ع. وهنا قد تضمّن زيادة فائدة وهو بيان تعجيز الخصم في إيراد تفسيرٍ إلا وأن يتضمّن ذلك بطلان مذهبه على ما نبينه عند تفسيركم.

الثاني: إمّا أن يقولوا: إن لصحة وجود العالم بداية، أو يقولوا: ليس له بداية.

والأول باطل. أمّا أولاً، فلأن كون العالم ممكن الوجود فيما لا يزال، وهو قبل أن صار ممكن الوجود قد كان ممتنع الوجود بعينه، فإذا جوزتم ذلك انسدَّ باب الاستدلال بحدوث العالم على إثبات الصانع، لأنه إذا جاز أن يقال: إنه كان ذلك الإمكان واجباً لذاته بعد أن كان ممتنعاً لذاته، جاز أن يقال: العالم قبل حدوثه قد كان ممتنعاً بعينه، ثم صار واجباً بعينه، كما انتقل الإمكان من الامتناع الذاتي إلى الوجود الذاتي، وحينئذٍ وجب استغناؤه عن الصانع. وأمّا ثانياً، فلأنه لو كان انقلاب الممتنع لذاته ممكناً، لجاز ذلك في كلِّ الممتنعات فحينئذٍ لا نأمن أن يصير اجتماع الضدين والنقيضين ممكناً بعد أن كان ممتنعاً لذاته، وذلك عين السفسطة.

وأمّا إن قلتم: لا بداية لصحة وجود العالم، فقد سلّمتم أن العالم يمكن أن يكون أزلياً، ومع الاعتراف بذلك لا يمكن القطع بامتناع القدم ووجوب الحدوث.

لا يقال: العالم يستحيل وجوده في الأزل لا لذاته، ولكن لامتناع وجود شرطه في الأزل، أو لوجوب وجود مانع فيه. / [[ص ٣١]] لأننا نقول: امتناع وجود شرطه إن كان امتناعاً ذاتياً

مثل تقدّم الواحد / [[ص ٢٨]] على الاثنين، وهو ثابت هنا بالاتفاق، لأن العالم ممكن، وكلُّ ممكن فله لذاته لا استحراقيّة الوجود وله من غيره الوجود، وما بالذات أقدم ممّا بالغير. فإذا كان كونه غير مستحقّ للوجود أقدم من الوجود تقدماً بالطبع، ومعلوم أن ذلك متفق عليه بين الكلِّ.

القسم الثالث: التقدّم بالشرف، وهو منفيّ بالاتفاق.

القسم الرابع: التقدّم بالمكان، وهو منفيّ هنا اتفاقاً.

ثم لو سلّم التقدّم بأحد هذه الوجوه الأربعة، فإنه ليس فيه ما يقتضي الحدوث الذي يريدونه.

القسم الخامس: التقدّم بالزمان، وليس محض العدم والوجود، لأن العدم قد يحصل بعد الوجود، والشيء بهذا الاعتبار لا يكون حادثاً، بل إنّه يكون حادثاً لأن وجوده بعد العدم وعدمه قبل الوجود، وتلك القبليّة أمر زائد على ذات العدم، ولا محالة قبل كلِّ قبليّة قبليّة أخرى، فهنا قبليّات لا بداية لها، ولا معنى للزمان إلا ما تلحقه القبليّة والبعديّة لذاته، فإذا لا أوّل للزمان. فإذا تفسر حدوث العالم بتقدّم عدمه عليه يقتضي قدّم الزمان، فلزم من تفسر حدوث العالم بهذا التفسر قدّمه.

وأمّا إن فسّرت حدوث العالم بكونه مسبوقاً بالغير، فنقول: إن أردتم بذلك أن للعالم شيئاً يتقدّمه بالعلية أو بالطبع أو بالشرف فذلك مسلّم، لكن لا يقتضي الحدوث الذي تريدونه. والتقدّم بالمكان منفيّ اتفاقاً، لاستحالة المكان على الله تعالى. وبتقدير الثبوت لا يحصل مقصودكم.

بقي التقدّم بالزمان، وهو باطل. وبتقدير ثبوته يوجب القدم. أمّا بطلانه، / [[ص ٢٩]] فلأنه لو كان الله تعالى متقدماً على العالم بالزمان لزم أن يكون البارّي تعالى زمانياً، وأن يكون الزمان زمانياً، وهما محالان. أمّا الأوّل، فلأن الزمان من لواحق التغيّر، والله تعالى يستحيل عليه التغيّر، فلا يلحقه الزمان. وأمّا الثاني، فلامتناع التسلسل.

وأمّا ثبوت القدم بتقدير ثبوته، فلأنه إذا كان هذا التقدّم زمانياً، ثم لا بداية لقدم البارّي تعالى على العالم، لزم أن لا تكون للزمان بداية، ويلزم منه القدم.

هذا إذا سلّمتم انحصار التقدّم في الخمسة. فإن ادّعيتم سادساً فأظهِروه حتّى يمكن الشروع بعده في الاستدلال.

لا يقال: الاستفسار عن معنى الحدوث استفسار عن حكم

ثم لو نزلنا عن الاستفسار، لكن لا نُسَلِّمُ أنَّ الحصول في الحيز أمر زائد، لأنَّ المعلوم بالضرورة أنَّ المفهوم من ذات الجسم ليس المفهوم من كونه حاصلًا في الحيز. ولا يلزم من التغير في المفهوم كونها أمرين وجوديين، لاحتمال كونه قيداً عدمياً، أو أمراً نسبياً لا وجود له في الخارج. ويدلُّ عليه وجوه:

الأول: المعقول من كون الجسم جسماً مغايراً للمعقول من كونه ممكناً. مع أنَّ الإمكان لا يصلح أن يكون وصفاً وجودياً زائداً، وإلَّا كان له إمكان آخر، ويتسلسل.

الثاني: المعقول من حقيقة الكائنية مغايراً للمعقول من قيامها بالمحلِّ، ثمَّ إنَّه لا يلزم أن يكون قيامها بالمحلِّ وصفاً عرضياً زائداً عليه قائماً به، وإلَّا تسلسل.

الثالث: يصدق على الواحد أنَّه نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة، / [[ص ٣٣]] وهكذا له نسبة معينة إلى كلِّ مرتبة من مراتب الأعداد الغير المتناهية، ومفهومات تلك النسب متغايرة، فإنَّ نصفية الاثنين مغايرة لثلاثية الثلاثة وأربعية الأربعة وهكذا. والمفهوم من كونه واحداً مغاير لجميع هذه النسب أيضاً. ويمتنع أن يكون لتلك النسب الغير متناهية وجود في الأعيان، وإلَّا تسلسل، فكذا هنا.

الرابع: المفهوم من كون الجوهر ذاتاً مغايراً للمفهوم من كونه جوهرًا، ولا يلزم أن يكون كون الجوهر ذاتاً صفة، وإلَّا لكان الكلام في أصل الذات عائداً، ويتسلسل.

الخامس: المفهوم من كون الجوهر غير العرض مغاير للمفهوم من كونه جوهرًا، ثمَّ لا يلزم أن تكون الغيرية صفة ثبوتية زائدة، وإلَّا تسلسل. وكذا القول في الماثلة والمخالفة والتعین والتعدد.

السادس: المفهوم من ذات الجوهر مغاير للمفهوم من كونه حادثاً وبقياً، ثمَّ إنَّ الحدوث والبقاء لا يمكن أن يكونا وصفين ثبوتين، وإلَّا تسلسل.

السابع: المفهوم من كون الإنسان ليس بحجر مغاير للمفهوم من كونه ليس بشجر، ثمَّ هذه السلوب ليست وجودية، وإلَّا تسلسل ولزم حصول صفات غير متناهية للشيء الواحد لا مرة واحدة بل مراراً لا نهاية لها.

فظهر من هذه الوجوه أنَّه لا يلزم من التغير في المفهوم إثبات الصفات المتغايرة، فظهر فساد دعوى الضرورة.

وما ذكرتموه من الاستدلال وهو (أنا ندرك الجسم متحرِّكاً

وجب امتناع زواله، ويلزم منه استمرار امتناع العالم فيما لا يزال. وإنَّ لم يكن ذاتياً كان لامتناع شيء آخر، ولزم منه التسلسل. وهكذا الكلام في وجوب المانع، فإنَّه إنَّ كان واجباً لذاته امتنع زواله فامتنع زوال امتناع العالم فاستحال وجود العالم، وإنَّ كان واجباً لغيره لزم منه التسلسل، وهو محال.

الوجه الثالث: أنَّ نتكلم على مقدّمات الدليل، فنقول: لا نُسَلِّمُ أنَّ الجسم لا يخلو عن الحوادث. قوله: (لا يخلو عن الأكوان).

قلنا: هذا مبنيٌّ على أنَّ الكون زائد على ذات الجسم، وهو ممنوع. ودعوى الضرورة باطلة، لأنَّ ادعاء الضرورة فيه فرع على تصوُّر حصول الجسم في الحيز، وهو غير معقول، لأنَّ الحيز الذي يقال الجسم حصل فيه، إنَّ كان معدوماً لم يُعقل حصول الجسم فيه. وبهذا سقط قول من قال: إنَّه مقدَّر مفروض، لأنَّ المفروض الذي لا وجود له في نفسه لا يُعقل حصول الجسم فيه. وإنَّ كان موجوداً، فإنَّ كان متحيِّزاً لزم التداخل، ويعود المتحيِّز في متحيِّز آخر، وهو محال. ولأنَّ الجزء الواحد إذا وُجِدَ لزم أن لا يكون حاصلًا في الحيز، وإنَّ لم يكن متحيِّزاً، فإنَّ كان عرضياً، فإنَّ كان حالاً في المتمكِّن دار، وإنَّ لم يكن حالاً فيه تسلسل، وإنَّ كان مجرداً استحال حلول المتحيِّز فيه.

وبالجمله فلا بدَّ من تفسير الحيز وتفسير الحصول في الحيز، حتَّى يمكن ادعاء أنَّه هل هو حاصل أم لا؟ فإنَّ كلَّ ما نعقله من هذه الأقسام التي / [[ص ٣٢]] ذكرناها باطل.

لا يقال: المعقول من كون المتحيِّز في الحيز كونه بحيث لو وُجِدَ متحيِّز آخر لصحَّ أن يقال لأحدهما: إنَّه قريب من الآخر أو بعيد منه.

لأنَّ نقول: هذا باطل. أمَّا أولاً، فلأنَّ كونه كذلك إشارة إلى تحيِّزه لا إلى حصوله في الحيز، وتحيِّزه أمر مستمرٌّ معه، وإنَّما مرادكم هنا حصوله في الحيز، فأين أحدهما عن الآخر. ويدلُّ على المغايرة أنَّ الجوهر ما دام موجوداً كانت تلك الحيشية باقية، وأمَّا حصوله في الحيز فإنَّه غير باقٍ عند خروجه عنه.

وأما ثانياً، فلأنَّ القرب والبعد إنَّما يُفسَّران بكون أحدهما حاصلًا في حيز قريب من حيز الآخر أو بعيد عنه، فإذا لم نُفسَّر القرب والبعد إلاَّ بالحصول في الحيز فلو فسَّرنا الحصول في الحيز بهما دار.

يتحرّكون أسرع حركة مع أنّهم يظنون أنّ السفينة ساكنة، ولو كانت الحركة والسكون محسوستين لما اشتبه أحدهما بالآخر.

سَلّمنا دلالة التبدُّل على الوجود، لكن على أحدهما لا عليها معاً، فإنّ الشيء إذا خلا عن وصف ثبوتي ثمّ اتّصف به أو كان موصوفاً به ثمّ عُدِمَ عنه، يكون التغيُّر حاصلًا مع أنّ أحدهما عدمي، فجاز في المتحرّكيّة والساكنيّة كون إحداهما ثبوتيّة.

سَلّمنا دلالة ما ذكرتموه على أنّ الحصول في الحيز زائد على ذات الجسم، لكن هنا ما يدلُّ على نفيه، وهو ثلاثة:

الأوّل: الحصول في الحيز أمر نسبي، والأمر النسبيّة تستدعي أمرين، لامتناع حصولها لأقلّ منهما، فلو كان الحصول في الحيز ثبوتياً لكان الحيز ثبوتياً، وهو باطل، لأنّه لو كان موجوداً لكان إمّا حالاً في الجسم فلا يكون حيزاً للجسم، أو لا يكون حالاً فيه، فإمّا أن يكون ذا حيز ويتسلسل، أو لا فيبطل حصول الجسم فيه.

الثاني: حصول الجوهر في الحيز نسبة مخصوصة له إلى الحيز، فلو كانت هذه / [[ص ٣٦]] النسبة أمراً وجودياً لكان ذلك الأمر الوجودي حاصلًا في الحيز، وتكون له نسبة إلى ذلك المحلّ، فتكون تلك النسبة زائدة على الكائنيّة، ولزم التسلسل.

الثالث: الحركة يمتنع دخولها في الوجود، لأنّ الحركة إمّا أن لا يكون لها حصول في الحال أو يكون. فإن لم يكن، لم يكن ماضياً ولا مستقبلاً، لأنّ الماضي هو الذي كان وجوده في زمان كان فيه حاضراً، والمستقبل هو الذي يتوقّع فيه ذلك. وإن كان لها حضور، فإن انقسم الحاضر لم يكن الحاضر حاضراً، لأنّ الأجزاء المفترضة فيه لا يمكن وجودها دفعةً، لأنّ حقيقة الحركة لا تُعقل إلاّ مع التقصّي والمرور. فإذا الأجزاء المفترضة في الحركة لا توجد معاً، فلا يكون الحاضر من الحركة حاضراً، هذا خلف.

وإن لم ينقسم فعند عدمه يحضر شيء آخر من الحركة، وهو غير منقسم، فتكون الحركة مركّبة من أمور كلّ واحد منها غير قابل للقسمّة، وهو أيضاً محال، لأنّ الجزء الذي لا يتجزأ من الحركة إمّا أن يقع على مسافة منقسمّة، أو غير منقسمّة. والأوّل محال وإلّا لكان الواقع منها في نصف تلك المسافة نصف تلك الحركة، فتكون تلك الحركة منقسمّة، هذا خلف. وإن كانت المسافة غير منقسمّة لزم تركّب الجسم من أجزاء لا تتجزأ، وهو محال، وإلّا لزم نفي الحركة، لأنّها لو وُجِدَت فإمّا عند كون المتحرّك ملاقياً لكلّيّة الجزء الأوّل، وهو محال، لأنّه حينئذ لم

بعد أن لم يكن، فتبدّل الحالتين عليه مع بقائه مدرّك بالحسّ، وهو يدلُّ على كون تلك الأحوال المتبدّلة أموراً ثبوتيةً (ممنوع، فإنّ لا نُسَلّم أنّ الجسم الذي كان ساكناً بقي وصار / [[ص ٣٤]] بعينه متحرّكاً، بل ذلك الجسم عُدِمَ وحدث جسم آخر وهو لذاته متحرّك، لأنّ حدوث الشيء ليس زائداً عليه بل هو نفسه، وإلّا تتسلسل. ثمّ إنّ الحدوث لا يبقى في الزمان الثاني، فوجب أن لا تبقى ذاته، وإلّا كان حدوثه مغايراً لذاته، وهو محال.

لا يقال: إنّ مقصودنا من هذا الدليل حدوث الأجسام، فإذا سلّمتم ذلك فقد سلّمتم المقصود.

لأنّ نقول: هب أنّ ذلك مساعدة على المطلوب، لكن لا يبقى دليلكم - الذي طلبتم تصحيحه - مستقيماً.

سَلّمنا بقاء ذات الجسم، لكن لم قلتم: إنّ تبدّل الساكنيّة بالمتحرّكيّة يدلُّ على وجودها؟ فإنّ التبدّل غير دالّ عليه لوجهين:

الأوّل: لمّا أثبتتم حدوث العالم فلا بدّ وأن تجزّوا باستحالة وجوده أزلاً، ولا بدّ من تبدّل تلك الاستحالة بالإمكان فيما لا يزال. فالتبدّل هنا حاصل مع امتناع كون الإمكان أو الامتناع ثبوتياً. أمّا الامتناع، فلا أنّه لو كان ثبوتياً لكان الموصوف به ثابتاً، فيكون ممنوع الوجود موجوداً، هذا خلف. وأمّا الإمكان، فلما سبق.

الثاني: الشيء حال حدوثه يكون حادثاً، وحدوثه يبطل حال بقائه، فقد تبدّل الحدوث بالبقاء، وليس وجوديين. أمّا الحدوث، فلا أنّه لو كان صفة لكانت حادثة، ويكون لها حدوث زائد، ويتسلسل. وأمّا البقاء، فلا أنّه لو كان صفة لتوقّف إمكان حصولها في الجوهر على حصول الجوهر في الزمان الثاني، وحصوله في الزمان الثاني إمّا هو نفس البقاء أو معلول للبقاء، فيلزم إمّا توقّف الشيء على نفسه أو على ما يتوقّف عليه، وهما محالان.

/ [[ص ٣٥]] لا يقال: إمكان الشيء وامتناعه وحدوثه وبقاؤه ليست محسوسة بالبصر، فيجوز أن تكون قضايا عقليةً، فلا يلزم من تطرّق التبدّل إليها كونها أموراً وجوديةً، بخلاف المتحرّكيّة والساكنيّة فإنّ التبدّل فيها محسوس بالبصر، فكانت وجوديةً.

لأنّ نقول: الساكنيّة والمتحرّكيّة غير مدرّكتين بالبصر، فإنّ سُكّان السفينة في موضع من البحر غير مختلف الارتفاع والانخفاض في وقت هبوب الرياح من جانب واحد، فقد

عليها، وذلك المحل ليس متحيّزاً، لامتناع قَدَم المتحيّز بدليلكم، فهو غير متحيّز، وهو هيولى الأجسام.

الثالث: بدهة العقول حاكمة بأنّ حدوث الشيء لا من الشيء غير معقول، فإذا كان المتحيّز حادثاً فلا بدّ له من مادّة غير متحيّزة متقدّمة عليه.

سَلَمْنَا أنّ الأجسام متى كانت موجودة كانت متحيّزة، فلمَ قَلِمْنَا: بامتناع خلوّها عن الكائنيّة؟

قوله: (لأنّه متى كان موجوداً كان متحيّزاً، ومتى كان متحيّزاً كان حاصلًا في الحيّز، ولا نعني بالكون إلّا ذلك).

قلنا: هذا الكلام إنّ دَلَّ على امتناع خلوّ الجسم عن الكائنيّة فهنا ما يدلُّ على جوازه، وهو وجهان:

الأوّل: اللازم للجسم إمّا جميع الكائنيّات، أو واحدة. والأوّل معلوم البطلان. والثاني إمّا أن يكون اللازم كائنيّة واحدة على التعيين، أو لا على التعيين. والأوّل ظاهر الفساد، لما ذكرتموه في إبطال وجوب حصول شيء من الأجسام في حيّز معيّن. والثاني أيضاً باطل، لأنّ كون الشيء لازماً لشيء فرع وجوده في نفسه، فإنّ ما لا وجود له في نفسه يمتنع أن يكون وجوده لازماً لغيره، والكائنيّة المهمة لا وجود لها في الخارج، فإنّ كلّ ما يوجد في الخارج لا بدّ وأن يكون معيّنًا، / [[ص ٣٩]] ولا شيء من المعيّن بلازم للجسم، فلا شيء من الكائنيّات الموجودة في الخارج بلازم للجسم. وأمّا المبهم الذي لا وجود له في الخارج فليس بلازم للجسم في الخارج، وإلّا لكان موجوداً في الخارج. فإذا لا شيء من الكائنيّات بلازم في الخارج، بل في الذهن.

لا يقال: الكائنيّة من حيث هي كائنيّة لها مفهوم مشترك بين الكائنيّات الجزئيّة، وذلك المفهوم المشترك هو اللازم للجسم.

لأنّا نقول: ذلك المشترك من حيث هو لا يوجد إلّا في الذهن، لكننا بيّنا أنّ ما كان كذلك يمتنع أن يكون لازماً للجسم.

الثاني: الجسم وكائنيّته ليس أحدهما علّة للآخر، لامتناع كون الجسم علّة، وإلّا لكان علّة لكائنيّة معيّنة، لأنّ الجسم معيّن فلا يقتضي مبهماً. ويلزم منه اشتراك الأجسام في الحصول في ذلك الحيّز. وإنّ فُرِضَت الكائنيّة علّة للجسم كان وصف الشيء المحتاج إليه الذي لا يُعقل قيامه إلّا به علّة متقدّمة عليه مع تأخّره عنه، هذا خلف.

ثمّ إنّ الجسم شرط الكائنيّة لأنّه محلّها، فالكائنيّة ليست شرطاً

يتحرّك. أو عند كونه ملاقياً لكليّة الثاني، وهو باطل، لأنّه حينئذٍ قد انقضت الحركة. أو عندما يكون متوسّطاً بينهما، وذلك يقتضي انقسام الأجزاء وقد فرضنا أنّها غير منقسمة، هذا خلف.

فالقول بالحركة يُفضي إلى أقسام كلّها باطلة، فهي إذن غير موجودة، بل هي / [[ص ٣٧]] أمر مقدّر مفروض في الذهن لا حقيقة له في الخارج. وإذا لم تكن الحركة ثبوتية لم يكن السكون ثبوتياً، إذ لا فرق بينهما إلّا بالدوام وعدمه، فإنّ الحصول في الحيّز إنّ استقرّ كان سكوناً وإلّا فحركة. فإذا كانت الحركة عديمية كان السكون المساوي لها في تمام الحقيقة عديمياً.

سَلَمْنَا أنّ الكائنيّة زائدة على ذات الجسم، لكن نمنع عدم الخلوّ.

قوله: (الجسم متى كان موجوداً كان متحيّزاً، وإذا كان متحيّزاً كان حاصلًا في الحيّز).

قلنا: لا نُسَلِّمُ أنّه إذا كان موجوداً كان متحيّزاً، فلمَ لا يجوز أن يقال: الأجسام كانت في الأزل خالية عن صفة التحيّز ثمّ اتّصفت به فيما لا يزال، كما هو رأي أفلاطون؟ وتدبّر عليه وجوه ثلاثة:

الأوّل: قد بيّنا نفي الجوهر الفرد، فيكون الجسم البسيط في نفسه واحداً، ومعلوم أنّه قابل للانفصال والقابل للانفصال ليس الاتّصال، لاستحالة بقائه معه والقابل باقٍ مع المقبول فهو شيء غير الاتّصال الذي هو الجسميّة، فللجسميّة قابل هو الهيولى، فالجسم مركّب من الجسميّة والهيولى. ثمّ الجسميّة لمّا كانت حالة في الهيولى كانت محتاجة إليها، لاحتياج الحال إلى المحلّ، فيمتنع احتياج الهيولى إليها، وإلّا دار. وإذا استغنت الهيولى عن الجسميّة أمكن خلوّها عنها. فثبت أنّ للمتحيّزات هيولى غير متحيّزة يمكن انفكاكها عن التحيّز.

الثاني: دليلكم على حدوث الأجسام يدلُّ على حدوث المتحيّزات، وكلُّ محدث فإنّه مسبوق بإمكان حدوثه، وليس الإمكان عائداً إلى القادر، لأنّ القادر / [[ص ٣٨]] قادر على إيجاد الممكنات دون الممتنعات، فلولا امتياز الممكن عن المحال بأمر عائد إليه، وإلّا لما حصلت هذه التفرقة. فثبت أنّ الإمكان عائد إلى الممكنات وليس عديمياً، وإلّا لم يبقَ فرق بين نفي الإمكان وبين إثبات إمكان منفي، فهو وجودي يستدعي محلاً مستقلاً بنفسه، فالأجسام محتاجة إلى محلّ توجد فيه إمكاناتها السابقة

الجسميّة أمراً مشتركاً بين أشخاص الأجسام يُؤدّي إلى هذا المحال، فيكون محالاً.

لا يقال: المعقول من الجسميّة إنّما هو شغل الحيّز ومنع الغير عن أن يكون بحيث هو، وهذا القدر مشترك.

لأنّ نقول: ليس الشغل والمنع من نفس الجسميّة، بل حكمان من أحكامها. ولا يلزم من الاشتراك في الأثر الاشتراك في المؤثر. سلّمنا، لكن لا نسلّم الاشتراك في المعلول عند اشتراك العلة، لوجوه:

الوجه الأوّل: الذات حال الحدوث يجب افتقارها إلى الفاعل، وحالة البقاء يتمتع افتقارها إليه مع وحدة الذات في الحالين، ومعلوم أنّ التفاوت بين المثليين أكثر من التفاوت بين الذات الواحدة في الحالين، فإذا جاز أن ينقلب الشيء الواحد من الوجود إلى الامتناع الذاتيين بحسب زمانين، فلأنّ يجوز ذلك في المثليين كان أولى.

وأيضاً، فلأنّ الجوهر الحادث مثل الباقي، ثم لا يلزم من تماثلها تساويهما / [[ص ٤٢]] في صحّة المقدوريّة وامتناعها، فكذا هنا. وكذا العرض غير الباقي يصحّ أن يحدث في زمان عدمه مثله، ولا يلزم من صحّة حدوث مثله في ذلك الزمان صحّة وجوده في ذلك الزمان، فكذا هنا.

الوجه الثاني: الممكن المعين محتاج إلى مؤثر معيّن أو شرط معيّن، وعلّة تلك الحاجة الإمكان، إذ لو رفع لبقى الوجود أو الامتناع، وهما مغنيان عن المؤثر، ثمّ الإمكان مشترك بين الممكنات ولا يلزم من اشتراكها في الإمكان اشتراكها في الحاجة إلى ذلك المؤثر المعين، أو إلى ذلك الشرط المعين، لأنّ أكثر الطوائف أثبتوا أموراً ثبوتية غير الله تعالى، فبعضهم زعم أن العبد موجد، وبعضهم أثبت معاني توجب أحوالاً، وبعضهم أثبت طبيعةً وعقلاً ونفساً.

ثمّ لو كان المؤثر واحداً، لكن لا نزاع في كثرة الشرط، فإنّ الجوهر شرط للعرض، والحياة شرط للعلم اتّفاقاً، ومعلوم أنّ حاجة المشروط إلى الشرط لإمكانه، والشرط علّة لصحّة المشروط، مع أنّه لا يلزم من احتياج صحّة ذلك المشروط إلى الشرط احتياج كلّ صحّة إلى ذلك الشرط، فلا يلزم من الاشتراك في مقتضي الاشتراك في الحكم.

سلّمنا أنّ الاشتراك في السبب يقتضي الاشتراك في الحكم، ولكن متى إذا فقد شرط، أو وجد مانع، أو إذا لم يكن؟

له، لامتناع الدور. فالكائنيّة إذن ليست علّة للجوهر ولا معلولة له ولا شرط فيه، فجاز خلوّ الجوهر عنها.

ثمّ إنّ سلّمنا أنّ الجسم لا يخلو عن الكائنيّة، لكن لا نسلّم أنّ الكائنيّة حادثّة.

قوله: (كلّ جسم يصحّ خروجه عن حيّزه).

/ [[ص ٤٠]] قلنا: ممنوع.

قوله: (لو وجب حصول جسم في حيّز لكان ذلك الوجود إمّا لأجل الجسميّة أو لعارضها أو لمعروضها أو لأمر آخر لا يكون عارضاً لها ولا معروضاً لها).

قلنا: التقسيم غير منحصر، لأنّ من الأقسام أن يقال: هو لا لأمر. والدليل عليه إجمالاً: أنّه لو وجب تعليل كلّ أمر لعلّة لزم تعليل علّة تلك العلة لعلّة أخرى، وتسلسل. وتفصيلاً من وجهين:

الأوّل: الوجود عدمي، فلا يستدعي علّة.

الثاني: لو كان وجودياً امتنع تعليله، وإلّا لاحتاج إلى العلة، فيكون ممكناً لذاته، فينقلب الوجود إمكاناً، وهو محال.

سلّمنا كون الوجود ممكناً، فلمّ قلتم: إنّ الممكن لا بدّ له من مؤثر؟ وقد سبق.

سلّمنا احتياج الممكن إلى المؤثر، ولكن متى، كان الممكن حادثاً أو إذا لم يكن؟ وسيأتي تقريره.

فإذن لا يمكنكم بيان احتياج الكائنيّة إلى المؤثر، إلّا إذا بنيتم حدوثها، لكنكم بنيتم بيان حدوثها على كونها محتاجة إلى المؤثر، فدار.

سلّمنا احتياجه إلى المؤثر على الإطلاق، فلمّ لا يكون الوجود لنفس الجسميّة؟

قوله: (يلزم حصول كلّ جسم في ذلك الحيّز لاشتراك

الجسميّة بين الأجسام، واشتراك العلة يوجب اشتراك الحكم).

/ [[ص ٤١]] قلنا: لا نسلّم اشتراك الجسميّة بين أفراد

الأجسام، وإلّا لكانت شخصيّة كلّ واحد من الأجسام زائدة على جسميّة، لأنّ ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، لكن يستحيل أن تكون شخصيّة الجسم المشخّص زائدة على جسميّة، لأنّ انضمام ذلك الزائد إلى الجسميّة في الخارج يتوقّف على حصول الجسميّة في الخارج، وحصول الجسميّة في الخارج يتوقّف على تشخيصه الذي هو عبارة عن انضمام ذلك الزائد إليه، فيدور. فالقول بكون

ع م. بيانه: أن الأشياء المتماثلة في الماهية لا بد وأن تتمايز بتشخصاتها، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فتشخص كل شخص زائد على ماهيته. ولأن / [[ص ٤٣]] المتصور من الجسم مثلاً أمر يصح حمله على كثيرين، والمتصور من هذا الجسم لا يصح حمله على كثيرين، مع العلم الضروري بأن المتصور من الجسم داخل في المتصور من هذا الجسم، فالمتصور من هذا الجسم داخل فيه أمر زائد على المتصور من هذا الجسم. وإذا ثبت ذلك ظهر أن تعيين كل شخص زائد على ماهيته، فيحتمل أن تكون شخصية الشخص المعين من الأجسام المتماثلة شرطاً لاقتضاء الجسمية الحصول في ذلك الحيز، أو تكون شخصية الجسم الآخر مانعة من ذلك الاقتضاء. وإذا كان كذلك لم يلزم من اشتراك الأجسام في تمام الجسمية وكونها موجبة للحصول في الحيز المعين اشتراك كل الأجسام في ذلك، وحينئذ يظهر ضعف المقدمة الشهيرة (أن المتماثلات يجب تساويها في اللوازم).

لا يقال: التعيين عدمي، لأن معناه أنه ليس غيره، فلا يكون جزءاً من مقتضى.

لأننا نقول: نمنع كونه عدمياً.

سلمنا، لكن المقصود حاصل، لأنه لا نزاع بين العقلاء أن عدم يصلح للشرطية، فإن عدم الضد شرط لصحة حلول الضد الآخر في المحل.

سلمنا عدم جواز أنه يجب حصول الجسم المعين في الحيز المعين لجسميته، فلم لا يجوز أن يكون لبعض لوازمه؟

قوله: (الكلام في لزوم ذلك اللازم كالكلام في الأول، ويتسلسل أو يدور).

قلنا: نمنع استحالتها.

سلمنا أنه لا يجوز أن يكون لشيء من عوارض الجسم، فلم لا يجوز أن يكون لبعض معروضاته؟ وما ذكرتموه من (الدلالة على أن الجسمية لا محل لها) ممنوع، / [[ص ٤٤]] فلم لا يجوز أن يكون حصول ذلك المحل في تلك الجهة تبعاً لحصول الجسمية فيها؟ وهذا لا ينافي كون الجسمية صفة له، فإن الله تعالى موصوف بالصفات أو الأحكام أو الأحوال أو السلوب أو الإضافات، على اختلاف مذاهب العقلاء فيه، مع امتناع حصول ذاته تعالى في الحيز. فعلمنا أن كون الشيء صفة لغيره أمر مغاير لحلوله في جهة المحل تبعاً لحصوله فيه ويكون تبعاً لحصولها فيه.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على [نفي] محل الجسمية، لكنه معارض بما ذكرناه من أن للجسم هيولى.

ثم إن سلمنا أنه لا يجوز أن يكون لشيء من معروضات الجسم، فلم لا يجوز أن يكون لشيء مباين عن الجسمية مجرد؟ قولكم: (نسبته إلى جميع الأجسام واحدة، فلم يكن بأن يجب لأجله حصول بعض الأجسام في ذلك الحيز أولى من سائر الأجسام).

قلنا: يبطل بأمرين:

الأول: البارى تعالى خصص خلق العالم بوقت معين مع مساواته لسائر الأوقات، فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز منا مثله؟ الثاني: صحة حدوث العالم وصحة محدثية البارى تعالى حدثنا في وقت معين مع كونه مساوياً لسائر الأوقات المقدره التي قبله وبعده، إذ لو لم تكن لهاتين الصحتين بداية لم يصح قطعكم بوجود حدوث العالم، وإذا جاز ذلك هناك فليجز هنا.

/ [[ص ٤٥]] سلمنا صحة خروج كل جسم عن حيزه، فلم قلم: إنه بتقدير الخروج عن الحيز لا بد وأن تُعدم تلك الكائنية، فجاز أن تكون كامنة أو انتقلت إلى محل آخر أو لا إلى محل. ومع هذه الاحتمالات لا يمكن الجزم بالعدم.

سلمنا أن كل كائنية فإنه يصح عليها العدم، فلم قلم: إن ما يصح [عليه] العدم يجب أن يكون حادثاً؟

قوله: (لأن القديم إما واجب لذاته أو مستند إليه).

قلنا: جاز أن يكون واجباً لذاته. ونمنع امتناع عدم ما يجب وجوده، فإنه ينتقض بامتناع وجود العالم أولاً وإمكانه فيما لا يزال. فإذا عُقل زوال الامتناع الذاتي وتجدد الإمكان فليُعقل زوال وجوب الواجب لذاته.

سلمنا أنه ليس واجباً لذاته، فلم قلم: إنه واجب لغيره؟ لاحتمال أن تكون الوجودية أولى وإن كان قابلاً للعدم، فلاجل قبوله للعدم لا يكون واجباً، ولأجل الأولوية استغنى عن السبب، كالصوت والحركة اللذين يكون العدم لهما أولى، ولذلك لا يوجدان إلا عند تعلق القادر بهما مع صحة الوجود عليهما.

سلمنا تساوي قبوله للوجود والعدم، فلم قلم: إنه لا بد من سبب؟ لأن جهة الحاجة للحدث، لاستغناء البناء حال استمراره عن الباني، والحجر المرمي بعد مفارقة الرامي.

/ [[ص ٤٦]] ولأن الأثر لو احتاج حال البقاء، فالمؤثر إن لم

سَلَمْنَا، لكن القديم يجوز عدمه للوجه الستة السابقة في خواصّ / [[ص ٤٨]] القديم.

سَلَمْنَا أَنَّ الْجِسْمَ لَا يَخْلُو عَنِ الْخَوَادِثِ، فَلِمَ قَلْتُمْ: إِنَّ لَتَلِكِ الْخَوَادِثِ بَدَايَةَ؟

قوله في الأوّل: (مجموع العدمات السابقة على الخواصّ لِمَا كانت حاصلة في الأزّل، فإن حصل معها وجود بعضها اقترن السابق والمسبوق).

قلنا: هذا معارض لصحة حدوثها في الأوقات المقدّرة، فإنّ صحّة حدوث الحادث المعين في الوقت المعين تقديراً كان ذلك الوقت أو تحقيقاً لا يحصل إلّا عند حصول ذلك الوقت التقديري أو التحقيقي، ثمّ ذلك الوقت مسبوق بعدم لا بداية له، وكذا الكلام في كلّ صحّة تُفرض مخصّصة بوقت معين، فلا حادث إلّا وصحّة حدوثه في الوقت المعين مسبوقة بعدم لا بداية له. فيلزم على قولكم أنّ تكون لصحّة كلّ الخواصّ بداية وهو محال، لأنّه يفضي إلى السفسطة وإلى نفي الصانع تعالى.

وأيضاً فإنّ هذا الإشكال إنّما وقع من لفظة الأزّل، فإنّ الإنسان يتخيّل منه أنّه وقت معين قد اجتمع فيه جميع الخواصّ، فحينئذٍ يجب الاعتراف بخلو ذلك الوقت عن وجود الخواصّ، وليس الأمر كذلك، فإنّ الأزّل ليس إلّا عبارة عن نفي الأوليّة، فقولكم: (كلّ واحد من العدمات السابقة حاصل في الأزّل) لا / [[ص ٤٩]] معنى له، إلّا أنّ كلّ واحد من الخواصّ مسبوق بعدم لا أوّل له.

ثمّ قولكم بعده: (فيجب أنّ لا يوجد شيء من الخواصّ في الأزّل) معناه: أنّه لا بدّ من الانتهاء إلى حادث لا يكون مسبوqاً بغيره. فيرجع حاصل كلامكم إلى أنّه لِمَا كان كلّ واحد من الخواصّ مسبوqاً بعدم لا أوّل له، وجب انتهاء تلك الخواصّ إلى حادث لا يكون مسبوqاً بغيره وهذا نفس المسألة، ويؤكّد هذه المطالبة: أنّه تعالى قديم ولا يُعقل من قدّمه إلّا أنّه متقدّم على العالم بأزمته محقّقة لا بداية لها على ما يقوله الفلاسفة، أو بأزمته مقدّرة لا بداية لها على ما يقوله المتكلّمون.

ثمّ دليلكم على إبطال أزمته محقّقة لا بداية لها، قائم في المقدّرة. ولأنّ كلّاً من الأزمنة مسبوq بعدم لا أوّل له، فمجموع العدمات السابقة على الأزمنة المقدّرة حاصل في الأزّل، فيجب أنّ لا يحصل في الأزّل شيء من تلك الأوقات المقدّرة فتكون لتلك الأوقات

يكن له أثر كان ذلك الأثر في ذلك الوجود غنياً عن المؤثر. وإن كان له أثر، فإن كان الوجود الأوّل لزم تحصيل الحاصل، وإن كان غيره لزم وجود الشيء مرتين. ولو سلّم فالمحتاج المتجدّد لا الأوّل، فلا يكون الباقي محتاجاً، فجهة الحاجة الحدوث. فما لم تُبيّنوا أنّ الذي يصحّ عدمه يجب أن يكون حادثاً، لا يمكنكم إثبات حاجته إلى المؤثر، ولو بيّتموه استغنيتم عن هذه الحجّة.

سَلَمْنَا أَنَّهُ لَا بَدَأَ مِنْ سَبَبٍ، فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُوجِباً؟ قوله: (يلزم من امتناع عدم الواجب امتناع عدمه).

قلنا: إذا جاز أن يتخلّف الأثر عن القادر مع حصول جميع جهات المؤثريّة، فلم لا يتخلّف عن الموجب؟

سَلَمْنَا أَنَّهُ لَا يَكُونُ مُوجِباً، فَجَازَ أَنْ يَكُونَ مُخْتَاراً. قوله: (كلّ فعل للمختار حادث).

قلنا: ما الدليل عليه؟ وتدلّ على بطلانه وجوه:

الأوّل: العدم السابق ينافي وجود الفعل وفاعليّة الفاعل، فلا يكون شرطاً لها.

/ [[ص ٤٧]] الثاني: للمحدّث وجود وعدم ومسبوقيّة الوجود بالعدم. والعدم مستغن، لأنّه نفي محض، والمسبوقيّة واجبة للمحدّث فيستغني، فالمحتاج الوجود. وليس جهة الحاجة كونه وجوداً وإلّا تسلسل، واحتياج الشيء إلى نفسه، فليست جهة الحاجة الحدوث، بل الإمكان. فالمحتاج في وجوده إلى القادر لا يجب أن يكون محدثاً.

الثالث: الممكن حالة البقاء ممكن، لاستحالة انقلابه إلى الواجب والممتنع، لاستحالة انقلاب الحقائق، والإمكان علّة الحاجة فالباقي محتاج، فليس من شرط الحاجة الحدوث.

لا يقال: إنّ حال بقاءه يصير أوّلي، فيكون غنياً عن المؤثر.

لأنّنا نقول: تلك الأولويّة إنّ كانت حاصلة لذاته كانت حاصلة حالة الحدوث، فاستغنى الحادث عن المؤثر. وإن حصلت لأمر، كان الباقي محتاجاً في بقاءه إلى علّة تلك الأولويّة بواسطة حاجته إلى الأولويّة، وهو قول بحاجة الباقي إلى المؤثر.

الرابع: الحدوث مسبوقيّة الشيء بالعدم فهو صفة للوجود متأخّر، فيتأخّر عن تأثير القادر فيه المتأخّر عن احتياج الحادث إلى القادر المتأخّر عن علّة الاحتياج، فلا يكون علّة الحاجة وإلّا دار، وإذا لم يكن للحدوث مدخل في الحاجة لم يلزم أن يكون المحتاج حادثاً.



وإذا ثبت ذلك، فنقول: ثبوت الوصف للموصوف فرع على ثبوت الموصوف في نفسه، فإن الشيء ما لم يثبت في نفسه لم يثبت له غيره، بل قد يثبت في نفسه ولا يثبت له غيره، فلو قلنا: الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان وتتنصف بهما فقد ادعينا ثبوت الزيادة والنقصان لها، ثم الموصوف بهذا الوصف إن كان موجوداً في الخارج، فإمّا أن يكون هو كل واحد من الحوادث الماضية أو مجموعها، فإن كان الأوّل لزم أن تكون لكل واحد بداية، وهو مسلّم. وإن كان الثاني فهو باطل، لأن مجموع تلك الحوادث لا وجود له في وقت من الأوقات، وما لا وجود له لا يمكن أن يوصف بوصف ثبوتي في الخارج.

لا يقال: إنكم تصفون ذلك المجموع بأنه لا يمكن وصفه بالزيادة والنقصان، فنفي الوصف عنه دون غيره وصف له، وهو متناقض. ولأن اليوم حال حضوره لا يوصف بالأمسية وإنما يتنصف بها بعد مضيّه.

لأننا نقول: نفي الوصف لو كان وصفاً كان نفي الشيء عين ثبوته، وكل واحد من النقيضين هو الآخر، وهو محال. والأمسية وصف اعتباري لا خارجي. وإن كان المحكوم عليه بهذا الوصف هو الصورة الذهنية، فنقول: الذهن لا يقوى على استحضار ما لا يتناهي على التفصيل، بل يقوى على استحضار اللانهاية، ومعنى اللانهاية من حيث هو هذا المعنى أمر واحد / [[ص ٥٢]] ليس فيه كثرة. وفرق بين اللانهاية ومعنى ما صدق عليه اللانهاية التي هي الأعداد الموصوفة بذلك، فكيف يلزم من اقتدار الذهن على استحضار معنى اللانهاية اقتداره على استحضار الأمور التي حمل عليها اللانهاية؟ فظاهر أنه لا يمكن الحكم على الحوادث الماضية بالزيادة والنقصان.

سلمنا إمكان الاتصاف، لكن لم قلتم: إنه يقتضي البداية؟ فإنكم إن عنيتم باحتمال الحوادث الزيادة والنقصان أن الناقص ينتهي ويفضل عليه من الزائد شيء، فهو ممنوع. وإن عنيتم أنه أبداً يوجد في جانب الزائد ما لا يوجد في جانب الناقص، فمسلّم، لكن لا يستلزم التناهي.

سلمنا، لكن هنا ما يدل على عدم دلالة على التناهي، وهو وجوه:

الوجه الأوّل: الصحة الماضية من زمان الطوفان أقلّ ممّا مضى من زماننا، ثم لا يجب أن تكون للصحة بداية، لما مرّ.

المقدّرة بداية، وهو يقتضي نفي قدّمه تعالى، وهو باطل. فعلمنا أن ما قلتموه مغالطة وقعت بسبب الاشتباه في لفظة الأزل.

قوله في الثالث: (إن الحوادث بأسرها فعل فاعل مختار) يشتمل على المصادرة على المطلوب، لأن كل الحوادث إمّا أن تكون عبارة عن كل واحد منها، وهو معلوم البطلان، للعلم الضروري بأن العشرة ليست كل واحد من آحادها. ولأنكم بعد استدلالكم على أن كل واحد من الأكوان حادث تستدلون على أن مجموعها حادث، ولو لم يكن المجموع مغايراً لكل واحد لكان استدلالكم الثاني عبثاً أو مغايراً لها.

/ [[ص ٥٠]] فنقول: ذلك المجموع واجب الحصول عند حصول كل الآحاد بالضرورة، وإذا كان كذلك لم يكن مجموع الحوادث من حيث هو مجموع واقعاً بالفاعل، بل الواقع بالفاعل هو كل واحد من آحادها، فيرجع حاصل الاستدلال إلى أن الفاعل تعالى لمّا كان سابقاً على كل واحد واحد من الحوادث وجب أن يكون سابقاً على مجموعها، وهو عين النزاع.

سلمنا أن تلك الحوادث من حيث كونها كلاً فعل فاعل، لكن لم قلتم: إنه مختار؟

سلمنا، فلم قلتم: (إن فاعل المختار يجب أن يكون سابقاً على فعله؟)، لأن المختار إن حصل عنده جميع ما يتوقّف عليه الإيجاد وجب وجود الفعل عنه، لأنه لو لم يجب الأثر عند استجماع جميع جهات المؤثرية بل جاز تخلفه، كان صدوره عنه عند استجماعه لكل تلك الأمور ممكن، وكل ممكن فله مؤثر، فحينئذ لا يكون المؤثر مستجمعاً لجميع شرائط المؤثرية وقد فرض كذلك، هذا خلف. وإن لم تحصل جميع جهات المؤثرية امتنع صدور الأثر عنه، إذ لو صح لم يكن صدوره موقوفاً على حصول أمر آخر، فحينئذ لا يكون شيء من شرائط المؤثرية ثابتاً مع أننا فرضناه ثابتاً، هذا خلف.

ثبت أن الفاعل المختار متى تمت جميع جهات فاعليته وجب حصول الفعل عنه. فبطل قولكم بوجوب تقديمه على فعله.

قوله في الرابع: (الحوادث الماضية محتملة للزيادة والنقصان) ممنوع، لأن / [[ص ٥١]] معنى قولنا: كذا موصوف بشيء، أن تلك الصفة ثابتة لذلك الموصوف، لأن وصف الشيء بالشيء إن لم يقتض ثبوت الصفة للموصوف وجب أن يقتضي نفي حصوله للموصوف، لامتناع الخروج عن النقيضين.

حضور المحكوم عليه والمحكوم به دفعة في الذهن، وإلا امتنع الحكم، لأنه نسبة يتوقف ثبوته على ثبوت المتسبين دفعة. وكذا التصديقات يمكن اجتماعها في الذهن، فإنه يمكننا الحكم بتلازم القضايا وتعاندها، فنقول: كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً. وإما أن تكون الشمس طالعة وإما أن يكون الليل موجوداً. ولولا حصول علمنا بطلوع الشمس ووجود النهار والليل دفعة امتنع هنا الحكم باللزوم والتعاند، لأن الحكم يكون أحدهما لازماً والآخر ملزوماً حكماً باللازمية والملزومية، وهو يستدعي العلم بكل واحد منهما.

قوله: (إذا لم يكن كل واحد منها مؤثراً لم يكن المجموع مؤثراً).

قلنا: إن عند اجتماع المقدمتين يحصل لهما وصف الاجتماع، بالطريق الذي عُقِلَ به حصول الاجتماع لهما مع امتناع حصوله لكل واحد منهما منفرداً يُعقَلُ به حصول النتيجة منها لا من كل واحدة منهما.

/ [[ص ٥٥]] قوله: (لا يمكن أن ينتج هنا).

قلنا: لا نُسلم.

والنقض بحمل الجنس على الحيوان والحيوان على الإنسان غير وارد، لعدم اجتماع الشرائط، لأن من جملتها كلية الكبرى وهو منفي هنا، لكذب كل حيوان جنس، لامتناع صدق الجنسية على كل فرد، بخلاف الكبرى في قياسنا، فإنها كلية يصدق محمولها على كل فرد.

قوله: (المقدمة الثانية كاذبة، لأن بتقدير أن لا تكون للحوادث بداية لا يلزم من عدم خلو الجسم عنها حدوثه).

قلنا: الكلام عليه من وجهين:

الأول: هذا التقدير عندنا محال، ولا يلزم من عدم صحة الكلام على تقدير باطل بطلان الكلام، فلو قلنا: كل خمسة فرد كانت قضية صادقة مع أننا لو قدرنا انقسام الخمسة بمتساويين لم يكن فرداً، لكن لِمَا كان هذا التقدير باطلاً لم يقدح في صدق الكلية، فكذا هنا.

الثاني: نذكر الدليل على وجه آخر، فنقول: الأجسام لا تخلو عن الحوادث ولتلك الحوادث بداية، ينتج: الأجسام لا تخلو عن حوادث لها بداية، وهو المعنى بحدوثها.

لا يقال: إذا قلنا: الأجسام لا تخلو عن الحوادث، ثم قلنا:

الوجه الثاني: الحوادث المستقبلية من زمان الطوفان أكثر منها إذا أُخِذَتْ من زماننا، ومع ذلك فلا يقتضي ثبوت آخر الحوادث، فكذا هنا.

الوجه الثالث: الباري تعالى متقدم على العالم بما لو كان هناك زمان لكان لا بداية له، ثم ذلك الزمان المقدر محتمل للزيادة والنقصان، ولا يجب أن تكون لذلك الزمان المقدر بداية، وإلا لزم حدوثه تعالى.

الوجه الرابع: تضعيف الألف مراراً لا نهاية لها أقل من تضعيف الألفين، وكلاهما غير متناهيين مع ثبوت التفاوت بينهما. / [[ص ٥٣]] الوجه الخامس: معلومات الله تعالى أكثر من مقدراته، وهما غير متناهيين.

الوجه السادس: إذا علم الله تعالى شيئاً فلا بد وأن يعلم أنه عالم بذلك الشيء وأن يعلم بعلمه بذلك الشيء إلى ما لا يتناهى، فهناك علوم غير متناهية مترتبة مع أنها قابلة للزيادة والنقصان. وسيأتي بطلان القول بأن العلم بالعلم نفس العلم.

الوجه السابع: أثبت مشايخ المعتزلة الذوات المعدومة ولا نهاية لها مع احتمالها للزيادة والنقصان. وبعضهم أثبت لله تعالى عالميات وقادريات لا نهاية لها.

سلمنا أن الحوادث الماضية لها بداية، فلم قلتم: إن الجسم إذا لم ينفك عنها يجب أن تكون له بداية؟ فإنه لا يجب تساوي المتلازمين في جميع الأحكام، وإلا لكان الجوهر عرضاً وبالعكس. والجواب: قوله: (المقدمة الثانية إعادة الدعوى مع زيادة دعاء).

قلنا: لا نُسلم، لأن المطلوب ثبوت الحدوث للعالم، وجائز في بعض صفات الشيء أن يكون بيناً وبعضها غير بين، وهذا غير البين يكون بيناً لما هو بين للشيء، / [[ص ٥٤]] فجاز أن يكون المجهول مكتسباً بواسطة اللازم المعلوم، فالحدوث مجهول الثبوت للجسم ومعلوم الثبوت لما لم يخل عن الحوادث، وعدم الخلو عن الحوادث يكون معلوم الثبوت للجسم، فتصير تلك النسبة المجهولة معلومة بواسطة النسبتين المعلومتين، فليست الثانية إعادة للدعوى.

قوله: (المنتج مجموع المقدمتين أو إحداهما؟).

قلنا: المجموع. ومجموع المقدمتين حاصل في الذهن، لاجتماع التصورات في الذهن، فإننا نحكم بأمر على آخر، والحكم يستدعي

والحوادث لها بداية، لم يتَّحد الوسط، فإنَّ الموضوع في الكبرى الحوادث وهو جزء محمول الصغرى، فلا ينتج. كما لو قلنا: كلُّ جسم فيه كائنيَّة، وكلُّ كائنيَّة عرض، لم ينتج أنَّ كلَّ جسم عرض، وإنَّما لم ينتج لأنَّ موضوع الكبرى جزء محمول الصغرى.

قوله: (ما المعنى بالحصول في الحيز؟).

قلنا: لا حاجة إلى تفسيره، فإنَّ كلَّ عاقل يعلم أنَّه في مكانه المعين دون سائر الأمكنة، وما كان كذلك لا نحتاج إلى تفسيره.

قوله: (لا نُسلِّم أنَّ حصول الجسم في الحيز زائد عليه).

/ [[ص ٥٨]] قلنا: إنَّنا نعلم بالضرورة أنَّ الكائنيَّة أمر زائد على ذات الجسم ثبوتياً، والأمر الضروريَّة لا تبطل بالشُّبه، فإنَّ النظريَّات كسبيَّة فإنَّما أن يكتسب كلُّ علم من علم كسبي فيتسلسل أو يدور، أو ينتهي إلى علم غير مكتسب وهو قول بإثبات علوم غير كسبيَّة، والنظريَّة متفرَّعة عليها، والفرع لا يقدر في الأصل، وإلَّا لقدح في نفسه، ولا وجه أبلغ في الفساد من كون الشيء قادحاً. ولا شك أنَّ أظهر العلوم العلم بكون المتحرِّكيَّة والسكينيَّة أمور متغايرة في حقائقها لحقيقة الجسم، فما ذكرتموه من الشُّبه يجري مجرى شُبّه السوفسطائيَّة في عدم استحقاقها للجواب. سلِّمنا أنَّه كسبي، لكنَّنا نستدلُّ عليه بتبدُّل السكينيَّة بالمتحرِّكيَّة وبالعكس مع بقاء الذات.

(ومنع بقاء الذات في الحالتين) ضروري البطلان، فإنَّ زيدي الذي شاهدته بالأمس هو الذي شاهدته الآن بالضرورة من غير تبدُّل.

لا يقال: المسلمون اتَّفقوا على أنَّ الله تعالى قادر على أن يخلق شخصاً مثل زيد في شكله وصورته من جميع الوجوه، ومع التجويز كيف يدعي الضرورة بأنَّ المشاهد بالأمس؟

لأنَّنا نقول: هذا الشكُّ لا يقدر في علمي بأيِّ الذي كنت موجوداً بالأمس، فاندفع الإشكال، وهو مبنيٌّ على نفي النفس الناطقة. قوله: (تبدُّل السكينيَّة بالمتحرِّكيَّة لا يدلُّ على وجود واحد منها، كتبدُّل الامتناع بالصحة).

/ [[ص ٥٩]] قلنا: لا نُسلِّم تبدُّل الامتناع بالصحة، وكيف لا نمنع ذلك؟ وتجويزه يفضي إلى عدم الثقة بالقضايا البديهيَّة، حتَّى يلزم تجويز أن تتقلب استحالة الجمع بين الضدَّين في بعض الأوقات ممكناً بل واجباً، وهو جهل. بل نقول: المحال هو وجود الفعل الأزلي، وهذا المعنى لم تزل استحالته في شيء من الأوقات. والممكن وجود الفعل فيما لا يزال، وهذا لم تزل الصحة عنه في شيء من الأوقات.

قوله: (إنَّ دلَّ امتناع خلوِّ الجسم عن الكائنيَّات على حدوثة دلَّ استحالة لا خلوه عنها على قدمه).

قلنا: ليس قولنا: يمتنع خلوُّ الجسم عن كلِّ الكائنيَّات نقيض قولنا: إنَّه يمتنع لا خلوه عن كلِّ الكائنيَّات، فإنَّها قد يجتمعان على الصدق، لأنَّ الحقَّ أنَّ الجسم أبداً موصوف بكائنيَّة واحدة، فنقيض (يستحيل خلوه عن الكلِّ) لا يستحيل خلوه عن الكلِّ، لأنَّه يستحيل لا خلوه عن الكلِّ.

قلنا: ليس قولنا: يمتنع خلوُّ الجسم عن كلِّ الكائنيَّات نقيض قولنا: إنَّه يمتنع لا خلوه عن كلِّ الكائنيَّات، فإنَّها قد يجتمعان على الصدق، لأنَّ الحقَّ أنَّ الجسم أبداً موصوف بكائنيَّة واحدة، فنقيض (يستحيل خلوه عن الكلِّ) لا يستحيل خلوه عن الكلِّ، لأنَّه يستحيل لا خلوه عن الكلِّ.

قلنا: ليس قولنا: يمتنع خلوُّ الجسم عن كلِّ الكائنيَّات نقيض قولنا: إنَّه يمتنع لا خلوه عن كلِّ الكائنيَّات، فإنَّها قد يجتمعان على الصدق، لأنَّ الحقَّ أنَّ الجسم أبداً موصوف بكائنيَّة واحدة، فنقيض (يستحيل خلوه عن الكلِّ) لا يستحيل خلوه عن الكلِّ، لأنَّه يستحيل لا خلوه عن الكلِّ.

سلِّمنا أنَّ استحالة الخلوِّ عن الكلِّ تناقضها استحالة اللأخلوِّ عن الكلِّ، لكن ليس يلزم أن يكون اللازم من أحد النقيضين نقيضاً للازم من الآخر، فإنَّ الضدَّين يتشاركان في الدخول تحت جنس واحد، فيجوز تشاركهما في أمر واحد، فبطل ما قالوه.

قوله: (لا بدَّ من تفسير الحدوث).

قلنا: تفسيره المسبوق بالعدم أو بالغير.

ولا نُسلِّم حصر أقسام التقدُّم في الخمسة، فإنَّ تقدُّم أمس على اليوم ليس / [[ص ٥٧]] أحدها. وتقدُّم الباري تعالى على العالم ليس بالزمان أيضاً، لامتناع كونه تعالى زمانياً، واستلزام أن يكون الزمان قديماً. وإذا ثبت أنَّ هذين التقدُّمين ليسا على أحد الأنحاء الخمسة ثبت نوع سادس للتقدُّم، فبطل ما قالوه، فإنَّهم بالوجه الذي عقلوا فيه تقدُّم الأمس على اليوم وتقدُّم الباري تعالى على الحادث، يجب أن يعقلوا به تقدُّم عدم العالم على وجوده وتقدُّم الباري على العالم.

قوله: (صحة حدوث العالم إمَّا أن تكون لها بداية).

قلنا: صحة حدوث العالم كصحة حدوث الحوادث المعين بشرط كونه مسبوفاً بالعدم، فإنَّه لا أوَّل لصحة حدوث هذا

قوله: (الحدوث يتبدّل بالبقاء من غير أن يكون واحد منها ثبوتياً).

قلنا: الحدوث حصول الذات في الزمن الأوّل، والبقاء حصولها في الزمن الثاني، فالتبدّل إنّما هو النسبة إلى الأزمنة فقط، وذلك ليس ثبوتياً، وإلا لكان لذلك الأمر نسبة إلى ذلك الزمان، ويتسلسل. وأمّا الكائنيّة فهي النسبة إلى الأحياء والأمكنة، وهي أحوال طارئة على الجسم مدرّكة بالمشاهدة، فهي لا محالة ثبوتية. قوله: (المتحرّكية والساكنية غير مشاهدة).

قلنا: الفرق بين الحالتين مشاهد بالحسّ فإنكاره مكابرة. وعدم الإحساس في الصورة التي ذكرتموها لا يدلّ على انتفاء كونها مدرّكتين في ذاتيهما، وإلا لما أدركنا قطّ. نعم يدلّ على أنّ إدراكهما مشروط ببعض الشرائط المفقودة في تلك الصورة.

قوله: (لو سلّمنا دلالة التبدّل على كون أحد المتبدّلين ثبوتياً، لكن لا يدلّ على كونها وجوديين).

/ [[ص ٦٠]] قلنا: الحركة هي حصولات متعاقبة وأحياء متوالية، والسكون حصول واحد في حيّز واحد، فالتفاوت بين الحركة والسكون إنّما هو بالدوام وعدمه، وإذا كان كذلك فمتى كان أحدهما وجودياً كان الآخر كذلك، ضرورة توافقهما في الحقيقة. قوله: (ما ذكرتموه معارض بأمر).

قلنا: إفادة النظر في الدليل العقلي لا يتوقّف على نفي ما يعارضها، وإذا كان كذلك لم نلتفت إلى المعارضات في العقليّات، لكن هذا كلام جدلي، فإنّه ليس جعل أحدهما أصلاً والآخر معارضه أولى من العكس.

قوله: (الحصول في الحيّز لشيء فوجوده في الخارج يستدعي وجود الحيّز في الخارج).

قلنا: هذا باطل بالعلم، فإنّه نسبة أو ذو نسبة بين العالم والمعلوم. ثمّ إنّنا نعلم المحالات ولا وجود لها في أنفسها مع أنّ النسبة المسماة بالعلم حاصلة موجودة، فعلمنا أنّ وجود النسبة لا يقتضي وجود كلّ واحدٍ من المتسبين.

قوله: (الكائنيّة لها نسبة إلى محلّها).

قلنا: إنّما أثبتنا الكائنيّة لأنّنا رأينا الجوهر الواحد تحرّك بعد أن كان ساكناً، فعلمنا أنّ التبدّل غير المستمرّ، فلو كانت الكائنيّة الواحدة تارة تحلّ محلاً وتارة تخرج عنه وتحلّ غيره كانت مثلاً لمسألتنا، لكن لما استحال ذلك ظهر الفرق.

/ [[ص ٦١]] قوله: (لو كانت الحركة موجودة لكانت إمّا مركّبة من أمور غير متناهية قابلة للقسمة الزمانيّة أو لا).

قلنا: اختار مثبتو الجزء الأوّل.

قوله: (إذا انتقل الجزء من حيّز إلى آخر متّصل به، متى يكون متحرّكاً؟).

قلنا: عندما يلاقي كليّة الثاني.

قوله: (إنّه حينئذ قد انقطعت الحركة).

قلنا: الخروج عن الحيّز الأوّل هو غير الدخول في الحيّز الثاني، والدخول في الحيّز الثاني يُسمّى في أوّل أوقات وجوده حركة، ثمّ إذا استمرّ فإنّه يُسمّى حال استمراره سكوناً. وعن هذا زعموا أنّ الحركة تماثل السكون.

وأما نفاة الجزء، فإنّهم اختاروا القسم الثاني وهو عدم تركّب الحركة من أجزاء غير منقسمة زماناً. وبيانه: أنّ الحاصل في الحاضر الذي هو الفارق بين الماضي والمستقبل طرف الحركة، وأمّا الحركة فإنّها لا توجد في ذلك الفاصل وإنّما توجد في الزمان، وهو عبارة عن الحصول بين حدّين من حدود المسافة على وجه لا تكون حال ذلك الحاصل في ذلك الحصول في آنٍ من الآتات المفروضة مشابهة لما قبلها أو لما بعدها، ومعلوم أنّ هذه الحالة لا توجد في الآن، بل هي مفترضة بين كلّ آتين يُفترضان في الزمان، وليس كلّ ما لا يوجد في الآن يجب أن لا يكون موجوداً، وإلا لما كان الزمان موجوداً، لأنّه غير موجود في الآن.

/ [[ص ٦٢]] ثمّ نعارض بالجسم، فإنّ لقائل أن يقول: لو

كان الجسم موجوداً لكان إمّا أن ينقسم وهو محال، لأنّه يلزم من انقسامه انقسام الحركة، ويلزم منه نفيها في الذهن والخارج. ومحال أن لا يكون منقسماً لما ذكره ويلزم منه نفي الجسم. ولما كان ذلك باطلاً، فكذا ما قالوه.

قوله: (لا نُسلّم أنّ الجسم إذا كان موجوداً كان حاصلاً في الحيّز).

قلنا: قد بيّنا أنّ المقدار الممتدّ في الجهات الثلاث لا يمكن أن يكون له محلّ، بل هو قائم بنفسه، والذي لا حقيقة له إلا كونه ممتدّاً في الجهات، يمتنع خلوه عن الحصول في الجهات.

قوله: (هب أنّ الجسم غير مركّب من الأجزاء، فتكون له هيولى).

قلنا: لا نُسلّم فساد القول بالجزء الذي لا يتجزأ.

بين نفي الامتناع وبين امتناع منفي، بل يلزمكم أن يكون العدم موجوداً، وإلا فلا فرق بين نفي العدم وبين عدم منفي.

قوله: (بديهية العقل حاكمة بأن الشيء لا يحصل إلا من شيء). قلنا: بل هي حاكمة بأن حدوث الشيء من الشيء غير معقول، لأن حدوث الشيء من الشيء هو أن يصير بعض الشيء شيئاً آخر، وضرورة الشيء شيئاً آخر غير معقول، لأن ذلك الشيء إن بقي على حاله فهو لم يصر شيئاً آخر، وإن لم يبق على حاله فقد عُدِمَ ووُجِدَ آخر، إلا أن تُفسِّروا حدوث الشيء من الشيء بأن الحادث لا بدَّ وأن يكون حدوثه في شيء، فحينئذ تكون هذه النسبة مفهومة، / [[ص ٦٥]] لكنها ممنوعة. وكيف وقد بينَّا أن حدوث الجسميَّة في المحلِّ محال؟

قوله: (اللازم للجسم إما كلُّ الكائنيَّات أو بعض مبهم أو معيَّن).

قلنا: هنا قسم آخر. بيانه: أن لكلِّ شيء حقيقة ثمَّ يعرض لتلك الحقيقة العموم تارةً والخصوص أُخرى والتعيين تارةً والإبهام أُخرى، وهي من جهة أنَّها تلك الحقيقة مغايرة لتلك القيود، فالكائنيَّة من حيث هي كائنيَّة مغايرة للوحدة والكثرة والتعيين والإبهام، فلا نقول: الجسم تلزمه كلُّ كائنيَّة أو كائنيَّة معيَّنة أو مبهمه، بل الجسم تلزمه الكائنيَّة من حيث هي كائنيَّة وهي حقيقة معيَّنة لها وحدة نوعيَّة، فالجسم يقتضي تلك الحقيقة.

قوله: (تلك الحقيقة أمر لا يوجد إلا في الذهن، فكيف يكون لازماً للجسم؟).

قلنا: هذا سوء فهم لما قلنا، لأنَّ الحقيقة الذهنيَّة هي الكائنيَّة الكلِّيَّة أو المبهمه، والكائنيَّة الكلِّيَّة أو المبهمه مقيدة بقيد وهي الكلِّيَّة والإبهام، وليس كلامنا فيها، بل في الكائنيَّة من حيث هي كائنيَّة فقط وهي موجودة في الأعيان، لأنَّ الكائنيَّة المعيَّنة موجودة في الأعيان، والكائنيَّة المعيَّنة كائنيَّة مع قيد، وإذا كانت الكائنيَّة مع القيد موجودة كانت الكائنيَّة أيضاً موجودة، ثمَّ الكائنيَّة بقيد كونها كلِّيَّة أو مبهمه غير موجودة في الأعيان، وليس كلامنا فيها.

/ [[ص ٦٦]] قوله: (الكائنيَّة ليست علَّة للجسم ولا معلولة له ولا شرطاً، فوجب جواز خلوِّ الجسم عنها).

قلنا: الجسم من حيث هو جسم علَّة الكائنيَّة من حيث هي كائنيَّة، فتلك الحقيقة لازمة للجسم من حيث إنَّها معلولة، والعلَّة

سَلَمنا نفي الجزء، فلمَ قلتم بأنَّ الجسم هيوولي؟ والانفصال إنَّ عنى به الانقسام، وبالانقسام المقدار، فلمَ قلتم بأنَّ المقدار لا يقبل الانقسام؟ وكيف يمكن أن يقال ذلك مع أنَّ قبول التجزئة للمقدار بالذات ولغيره بواسطته؟ وإنَّ عنيتم بالانفصال والانقسام شيئاً آخر فاذكروه لتكلمَّ عليه.

سَلَمنا أنَّ للجسم هيوولي، لكن لا نُسَلِّم صحَّة خلوها عن الجسميَّة. قوله: (لو امتنع خلؤها لزم الدور). / [[ص ٦٣]] قلنا: يجوز أن تكون الجسميَّة من لوازم الهيوولي وإنَّ لم تكن الهيوولي محتاجة إليها، كما نقوله في جميع لوازم الماهيَّات. سَلَمنا احتياج الهيوولي إلى تلك الصورة لا من حيث إنَّها تلك الصورة بل من حيث إنَّها صورة، وأمَّا الصورة فتححتاج إلى الهيوولي لا من حيث إنَّها صورة بل من حيث إنَّها تلك الصورة، وإذا اختلف الاعتبار اندفع الدور.

قوله: (كلُّ محدث فإنَّه مسبوق بإمكان الوجود). قلنا: مسلَّم، لكن ليس الإمكان ثبوتياً، وإلا لكان ممكناً، لاستحالة وجوبه لذاته لاحتياجه إلى الموصوف، فيتسلسل. ولأنَّ ثبوته إنَّ كان في ذات الممكن فهو محال، لأنَّ ثبوت الشيء في الشيء يتوقَّف على ثبوت ذلك الشيء، فلو كان الإمكان ثبوتياً قائماً بالممكن لكان ثبوت الممكن سابقاً على ثبوته له، فيلزم من استحالة زوال الإمكان عن الممكن لذاته استحالة وجود ذلك الممكن الذي هو شرط ذلك الإمكان، فيكون الممكن واجباً، هذا خلف.

وإنَّ كان قائماً بغيره فكذلك، فإنَّ إمكانات الممكنات أمور يستحيل / [[ص ٦٤]] زوالها لأعيانها، فلو كانت الإمكانات قائمة بغيرها كان وجود ذلك المحال شرطاً لوجود الإمكانات التي يمتنع زوالها لأعيانها، وما كان شرطاً لشيء واجب الوجود لعينه فهو أولى أن يكون كذلك. فإذن وجود الهيوولي واجب لعينه، وهو محال بالاتفاق. ولأنَّ إمكانات الماهيَّات لوازم لها، ولوازم الماهيَّات لا يُعقل حصولها لغيرها، وإلا لم تكن لوازم.

وإنَّ كان لا في محلِّ، فهو باطل. أمَّا أولاً، فلائنه لا يُعقل وجود إمكان مجردٍ إلا للممكن. وأمَّا ثانياً، فلائنه يغني عن الهيوولي.

قوله: (لا فرق بين نفي الإمكان وبين الإمكان المنفي). قلنا: يلزم مثله في الامتناع، فإنَّه لو لم يكن ثبوتياً لم يبق فرق

قلنا: هذا إنَّما يلزم لو جعلنا التشخيص أمراً وجودياً زائداً على تلك الحقيقة، / [[ص ٦٨]] فإذا لم نقل بذلك بل جعلناه عبارة عن قيد عدمي وهو أنه ليس غيره، اندفع الإشكال. والذي يُحَقِّقُ أنَّ التشخيص لا يمكن أن يكون أمراً ثبوتياً أنه لو كان كذلك لكان له تشخيص آخر ويتسلسل. ونحن قد حَقَّقنا هذا فيما تقدَّم في باب التشخيص.

قوله: (التفاوت بين المثليين أكثر من التفاوت بين الذات الواحدة في حالتين، وإذا عُقِلَ وجود اتِّصاف الذات بالمقدورية في حالة وامتناع اتِّصافها في حالة أُخرى، فلم لا يجوز أن يكون أحد المثليين يقتضي حكماً دون الآخر؟).

قلنا: هذا الإشكال إنَّما يلزم لو جعلنا الحقيقة مقتضية لصحة المقدورية من حيث هي تلك الحقيقة، ثمَّ إنَّها تقتضي تارةً ولا تقتضي أُخرى، ونحن لا نقول كذلك، بل نقول: الذات بشرط الحدوث تقتضي المقدورية، وفي زمان البقاء فُقد الشرط فلا جرم يزول الحكم.

والتحقيق أن نقول: المقتضي لصحة المقدورية إنَّما هو الحدوث، وهو أمر مغاير للبقاء، والذات لا تعلق لها بالاعتضاء. قوله: (الباقي مثل الحادث، ثم لم يلزم من تماثلها اشتراكها في صحة المقدورية).

قلنا: إنَّما يلزم ذلك لما ذكرناه، لأنَّ صحة المقدورية ليست معللة بالذات وحدها، بل بالذات بشرط الحدوث. على أن كثيراً من الناس ذهبوا إلى احتياج / [[ص ٦٩]] الباقي الممكن إلى السبب كما يحتاج الحادث، بل هذا أولى، لما تقدَّم.

قوله: (الممكن المعين إنَّما يحتاج إلى المؤثر المعين لإمكانه، والإمكان مشترك بين جميع الممكنات مع عدم حاجة الجميع إلى ذلك المؤثر بعينه).

قلنا: لا نُسلِّم أن إمكان الممكن المعين علة لاحتياجه إلى ذلك المؤثر بعينه، بل هو علة لاحتياجه إلى مطلق المؤثر، ثمَّ إنَّ ذلك المؤثر المعين علة لذاته المخصوصة لوجود ذلك المعين، وإمكان المعلول محوج إلى مؤثر مطلق، فلا جرم متى تحقَّق الإمكان تحقَّقت الحاجة إلى العلة المطلقة. وأمَّا تعين العلة فإنَّما جاء من خصوصية ذات المؤثر، وتلك الخصوصية غير مشتركة بينه وبين سائر المؤثرات.

قوله: (لِمَ لا يجوز أن يكون تعين الشخص المعين شرطاً لصدور الحكم عن العلة، وتعين غيره يكون مانعاً؟).

لا تنفك عن المعلول، ولا دور. وأمَّا الكائنيَّات المعينة فالجوهر غير محتاج إلى شيء منها، فلا دور. قوله: (لِمَ قلتم: إنَّ الكائنية حادثة؟).

قلنا: لصحة عدمها، لأنَّه لو وجب حصوله في حيز لكان الوجوب إمَّا لنفس الجسمية، أو لعارضها، أو لمعروضها، أو لأمر لا عارض ولا معروض.

قوله: (التقسيم غير منحصر، لجواز أن يثبت ذلك الوجوب لا لعلَّة).

قلنا: وجوب حصول الجوهر في الحيز صفة لذلك الحيز، وإذا لم يكن حصول الجسم في الحيز مستقلاً بنفسه فكيف يكون الوجوب المحتاج إليه مستقلاً بنفسه؟

قوله: (لو كان كلُّ حكم معللاً بعلة لكانت علية العلة لعلَّة وتسلسل).

قلنا: علية العلة معللة بذاتها، فلا تسلسل. قوله: (لو كان الوجوب معللاً لكان ممكناً لذاته).

قلنا: إن عنيتم بكونه ممكناً كونه غير مستقل بوجوده بل هو في وجوده ومعقوليته تبع للغير، فلم قلتم: إنَّ الوجوب ليس كذلك؟ بل صريح العقل يشهد بأنَّ الوجوب حكم تابع في الثبوت والتصوُّر للغير. وإن عنيتم به أمراً آخر، / [[ص ٦٧]] فاذكروه.

قوله: (لِمَ لا يكون الوجوب لجسميته؟). قلنا: لأنَّ الجسمية أمر مشترك، واشتراك العلة يقتضي اشتراك الحكم، فكان يجب حصول كلِّ الأجسام في ذلك الحيز. قوله: (لا نُسلِّم أنَّ الجسمية أمر مشترك).

قلنا: المرجع في تماثل التماثلات واختلاف المختلفات إمَّا إلى العقل أو إلى الحس، وهما حاكمان بتساوي الأجسام في الجسمية، لأنَّ المعقول من الجسمية الامتداد في الجهات، والعقل يشهد بأنَّ هذا القدر غير مختلف في أفراد الأجسام. وأمَّا في الحس، فلأنَّ كلَّ جسمين يتساويان فيما عدا الجسمية من الصفات، فإنَّه يلتبس أحدهما بالآخر حتَّى يظنَّ بأنَّ أحدهما هو الآخر، ولو كان الاختلاف في الجسمية حاصلًا لما حصل هذا الالتباس. وفي هذا الكلام نظر.

قوله: (لو كانت الجسمية أمراً مشتركاً لتوقَّف دخوله في الوجود الخارجي على انضمام المشخص إليه، وتوقَّف انضمام المشخص إليه على دخوله في الوجود).

قلنا: هذا بناءً على أن الصحة أمر وجودي، وليس لما مرّ. ولأنه لا يمكن جعل الصحة من معلولات الحقيقة، فإن قبل الحدوث لم يكن للحدث ذات وعين وثبوت حتى يجعل علّة لشيء، بل ذلك أمور فرضية ذهنية.

قوله: (ثبت أن الجوهر يصحّخ خروجه عن حيّزه، فلم قلتم: إن الكائنة تُعدّم؟ فجاز أن تكون كامنة أو تنتقل إلى محلّ آخر أو لا إلى محلّ).

قلنا: لا نعني بالكائنة إلا حصول الجسم في الحيّز. والمعنى بخروج الجسم عن الحيّز أنه لم يبقَ حاصلًا فيه، فالكمون والانتقال على الكائنة محالان. أمّا من أثبت معاني هي علل موجبة لهذه الكائنة فإنه يتوجّه عليه هذا السؤال.

قوله: (لم قلتم باستحالة عدم القديم؟).

قلنا: لأنه إمّا واجب أو مستند إليه.

قوله: (هذا ينتقض بزوال امتناع وجود العالم وحدوث صحته مع أنّها / [[ص ٧٢]] حكمان واجبا الحصول لذاتيهما).

قلنا: الصحة والامتناع وصفان ذهنيان لا خارجيان.

قوله: (لم لا يكون ممكناً، بمعنى قبوله للعدم وتكون الوجوديّة أولى؟).

قلنا: تقدّم بطلانه.

قوله: (ثبت أن قبول الوجود والعدم على السواء، فلم قلتم: إنه لا بدّ له من سبب؟).

قلنا: لأنّ بديهية العقل شاهدة بأنّ الحقيقة إذا كانت نسبة الوجود إليها كنسبة العدم، فإنه لا يترجّح إحدى النسبتين على الأخرى إلا لمرجّح.

قوله: (الحدوث علّة الحاجة، فإنّ البناء يستغني عن الباني حال بقائه).

قلنا: المحتاج إلى الباني ليس هو استقرار أجزائه في مواضعها، بل انتقال تلك الأجزاء من موضع إلى موضع آخر، فأما استقرارها في مواضعها فلا يكون التي يخلقها الله تعالى فيها حالاً بعد حال، أو أنّ فيها قوى تقتضي البقاء والاستمرار في تلك الأحياز. وكذا الحجر المرمي.

قوله: (لو احتاج الأثر إلى المؤثر حال بقائه فلا يخلو إمّا أن يكون للمؤثر فيه تأثير أو لا، فإن كان فإمّا أن يكون تأثير المؤثر فيه هو الوجود الأوّل أو وجود آخر).

قلنا: هذا إنّه يتمّ لو كان تعيّن كلّ متعيّن مخالفاً لتعيّن المتعيّن الآخر، أمّا إذا تساوت التعيّنات في تمام ماهياتها اندفع الإشكال. وهنا أبحاث دقيقة يجب التأمل فيها.

قوله: (لم لا يجوز أن يكون ذلك الوجوب شيئاً من عوارض الجسميّة؟).

قلنا: لأنّ ذلك العارض إن لم يكن لازماً لم يكن الحصول في الحيّز المعين / [[ص ٧٠]] الحاصل نسبته لازماً، وإن كان لازماً كان لزومه إمّا للجسميّة أو لللازم آخر، ويتسلسل.

قوله: (لم لا يجوز أن يكون لمعروض الجسميّة؟).

قلنا: بينا امتناع حلول الجسميّة في محلّ.

قوله: (لم لا يجوز أن يكون حصول ذلك المحلّ في الجهة تبعاً لحصول الجسميّة فيها؟).

قلنا: لأنه يكون ذلك المحلّ محتاجاً إلى الجسميّة، فلو كانت الجسميّة حالة فيه لوجه آخر كانت محتاجة إليه، لاحتياج الحال إلى المحلّ، فيدور.

والمعارضات تقدّم الجواب عنها.

قوله: (لم لا يكون لشيء غير جسم ولا جسماني؟).

قلنا: ثبت أن نسبته إلى جميع الأجسام متساوية، فلم يكن بأنّ يجب حصول بعض الأجسام لأجله في حيّز معيّن أولى من أن يجب حصول الباقي فيه.

قوله: (إذا جاز أن يرّجح القادر أحد المثليين على الآخر جاز في الموجب).

قلنا: الفرق ظاهر، فإنّ الضرورة قاضية بأنّ الجائع المشرف على الموت لجوعه إذا وُضع عنده رغيف فإنه يبتدئ بأكل جانب معيّن من غير شيء اقضى ترّجح ذلك الجانب على غيره من الجوانب المساوية له. والضرورة أيضاً قاضية بأنّ السراج إذا أضاء جانباً بقدر ذراع فإنه يجب أن يضيء من الجانب الآخر بذلك القدر. وإذا فرقت الضرورة بينهما امتنع القياس. وبتقدير عدم الفرق فالمقصود / [[ص ٧١]] حاصل، فإنّ الموجب إذا عقّل منه ما يعقل في القادر فكما أنّ القادر يجعل الجسم في الحيّز ثمّ يخرجه عنه فليعقل أيضاً ذلك من الموجب، وبهذا التقدير يكون خروج الجسم عن الحيّز ممكناً.

قوله: (صحة وجود الشيء معلّلة بحقيقته، ثمّ إنّ حقيقة العالم اقتضت الصحة في بعض الأوقات دون البعض، فقد تخصّص أثر الموجب).

لأننا نقول: الذي ذكرناه أولاً أن الحاجة إلى المؤثر الموجب لا تتوقف على الحدوث، وذكرنا الآن أن الحاجة إلى القادر تتوقف على الحدوث، فزال التناقض.

قوله: (لم قلت: إن لتلك الحوادث بداية؟ وسبق العدمات معارض / [[ص ٧٥]] لصحة حدوثها في الأوقات المقدرة).

قلنا: الصحة أمر ذهني لا تحقق له في الخارج.

قوله: (الخيال وقع لتوهم كون الأزل حالة معينة).

قلنا: لا حاجة في تقرير الدليل إلى ما ذكرتموه، لأن كل واحد من الحوادث مسبق بعدم لا أول له، فلو قدرنا كل واحد من تلك العدمات شيئاً موجوداً لكان كل واحد من تلك الأشياء قديماً، وتلك القدماء لا بد وأن تُفرض متقارنة الوجود في حيزها وإلا لكان بعضها بعد البعض، وهو يقدر في كونها قدماء، وإذا كانت تلك الأشياء متقارنة فعند حصولها بأسرها لا يوجد شيء من الحوادث، لأن أحد الأمور الحاصلة عند ذلك المقارن المفروض هو عدم هذا الحادث، فلو حصل وجود هذا الحادث معه لكان وجود الشيء مع عدمه، وهو محال. فثبت أننا متى فرضنا أن لكل حادث عدماً سابقاً عليه لا أول له لزم كون كلهما مسبوقاً بعدم.

قوله: (هذا معارض بالأوقات المقدرة).

قلنا: الأوقات المقدرة ليست أموراً وجودية فلا يكون مثلاً لمسألتنا. وإذا ظهر جواب الأسئلة على الأول ظهر جواب الأسئلة على الثاني.

قوله على الثالث: (مجموع الحوادث غير حاصل بالفاعل، لأنه واجب الحصول عند حصول أحاده).

/ [[ص ٧٦]] قلنا: تعنون به أنه واجب الحصول عند كل واحد من أحاده، أو عند حصول مجموع أحاده. والأول فاسد، فإن العشرة لا تجب عند حصول كل واحد من أحادها. والثاني فاسد، لأن مجموع الحوادث ليس إلا جملة أحاده على الاجتماع. والقول بتعليل حصول الشيء عند حصول غيره يستدعي التغير، فإذا انتفى التغير بطل التعليل.

سلمنا حصول التغير، لكن المجموع لما كان محتاجاً إلى هذه الأشياء المتأخرة في وجودها عن الباري وجب أن يكون هو أيضاً متأخراً عنه.

قوله على الرابع: (وصف الشيء بالزيادة والنقصان يستدعي

قلنا: إن عنيتم بقولكم: (المؤثر هل له فيه تأثير؟) أن المؤثر هل فيه تأثير / [[ص ٧٣]] جديد؟ فليس الأمر كذلك. وإن عنيتم أن المؤثر له فيه تأثير، بمعنى أن الأثر الذي وجد عنه استمر لأجل استمراره، فالأمر كذلك.

قوله: (سلمنا أنه لا بد من مؤثر، فلم يجوز أن يكون المؤثر موجباً؟).

قلنا: لأن ذلك الموجب إما واجب أو مستند إليه، ويلزم من امتناع زواله امتناع زوال ذلك القديم.

قوله: (إن جاز تخلف الأثر عن القادر جاز في الموجب).

قلنا: قد مر الفرق.

قوله: (لم لا يجوز أن يكون المؤثر قادراً؟).

قلنا: لأننا نجد من أنفسنا تعذر الاقتدار على الباقي، والعلم به ضروري.

قوله: (العدم السابق منافي لوجود الفعل والفاعلية، فكيف يكون شرطاً لهما؟).

قلنا: إنما تتحقق بشرط المقارنة، فلم لا يجوز أن يكون المنافي عند المقارنة بعدمه شرطاً لوجوب الشيء المستمر، كما أن كل جزء من أجزاء الحركة علة معدة لحدوث الجزء الآخر الذي يتلوه مع امتناع اجتماع الأجزاء، فكذا هنا.

/ [[ص ٧٤]] قوله: (المحتاج إلى المؤثر إما الوجود أو المسبوقية بعدم).

قلنا: الوجود بشرط كونه ممّا سيحدث، والباقي ليس كذلك.

قوله: (الباقي ممكن الوجود فيحتاج إلى السبب، فلا يشترط الحدوث في الحاجة).

قلنا: لا نزاع في أن مطلق الحاجة لا تتوقف على الحدوث بل الحاجة إلى القادر والتعلق به هو المحتاج إلى قيد الحدوث، وهذا القدر هو الدعوى، وهو ضروري.

قوله: (لو كان الحدوث علة دار).

قلنا: ليس العلة الحدوث، بل الإمكان بشرط كون الممكن ممّا سيحدث لا بمعنى أن الشرط كونه حادثاً، حتى لا يلزم الدور لأجل الشرطية.

لا يقال: هذا مناقض لما تقدم، لأنك جعلت الآن المحتاج إلى المؤثر يجب أن يكون حادثاً، وقد ذكرت قبل ذلك أنه لا تتوقف حاجة الشيء إلى المؤثر على الحدوث.



كل واحد من المتلازمين مساوياً في حقيقته وماهيته للآخر، فظهر الفرق.

وهنا سؤال مشكل وهو أن يقال: إن أردتم بالحوادث الأمور الشخصية منعنا صدق الصغرى لأنها قد تخلو عن الأشخاص، وإن أردتم نوعها فلا نسلم حدوثه. والحاصل أن الذي لا يتفكك الجسم عنه هو نوع الحوادث وذلك قديم، والحوادث إنما هي الشخصية والأجسام تنفك عنها.

والجواب أن نقول: قدم النوع يستلزم قدم شخص، فالاستحالة وجود النوع في الخارج منفكاً عن شخص، لكن كل شخص حادث ولا شيء من الأشخاص بقديم فلا شيء من النوع بقديم.

قال أفضل المحققين: (الدليل الذي اعتمد عليه الجمهور من المتكلمين في هذه المسألة يحتاج إلى إقامة حجة على دعوى واحدة من الدعاوي الأربع المذكورة وهي امتناع وجود حوادث لا أول لها في جانب الماضي، فنورد أولاً ما قيل فيه وعليه، ثم أذكر ما عندي فيه، فأقول:

الأوائل قالوا في وجوب تناهي الحوادث الماضية: إنه لما كان كل واحد منها حادثاً كان الكل حادثاً.

واعترض عليه بأن حكم الكل ربها يخالف الحكم على الآحاد، ثم قالوا: الحوادث الماضية تتطرق إليها الزيادة والنقصان، فتكون متناهية. وعورض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته، فإن الأولى أكثر من الثانية مع عدم تناهيها.

ثم قال المحصلون منهم: الحوادث الماضية إذا أخذت تارة مبتدئة من الآن / [[ص ٧٩]] مثلاً ذاهبة في الماضي وتارة مبتدئة من مثل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي وأطبقت إحدهما على الأخرى في التوهم بأن يجعل المبدآن واحداً وهما في الذهاب إلى الماضي متطابقان، استحال تساويهما، وإلا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الذي بين الآن وبين السنة الماضية وعدمها واحداً، واستحال كون المبتدئة من السنة الماضية زائدة على المبتدئة من الآن، لأن ما نقص من المتساويين لا يكون زائداً على كل واحد منهما.

فإذن يجب أن تكون المبتدئة من السنة الماضية في جانب الماضي أنقص من المبتدئة من الآن في ذلك الجانب، ولم يمكن إلا بانتهاهه قبل انتهاء المبتدئة من الآن، ويكون الأنقص متناهياً، والزائد عليه بمقدار متناهٍ يكون متناهياً، فيكون الكل متناهياً.

وجود ذلك الشيء]]، مع أن أجزاء الزمان بمجموعها قط لا توجد في شيء من الأوقات. فإذا اعترفتم باحتماله للزيادة والنقصان عندما حاولتم إثباته، فكيف منعتم من وصفه بهما عندما حاولنا إثبات تناهيه؟ وعلى أن هنا طريقة أخرى، وهي أن نُقدّر أنه حصل في كل دورة من الدورات الماضية شيء وبقي ذلك الشيء إلى الآن، كما يقوله الفلاسفة في النفوس الناطقة، فمجموع النفوس الحاصلة في هذا اليوم محتملة للزيادة والنقصان فتكون متناهية ويلزم من تناهيها تناهي الدورات الماضية، ويحصل المقصود.

قوله: (لا بداية للصحة الماضية والزمان الماضي المقدر ولا نهاية للصحة في المستقبل).

قلنا: قد بينا أن الصحة ليست وجودية، وكذا الزمان المقدر والصحة المستقبلية، فلا يمكن وصفها بالزيادة والنقصان، لما ذكرتم من أن ما لا يكون / [[ص ٧٧]] موجوداً لا يتصف بالوصف الوجودي. وكذا القول في تضعيف الألف مراراً لا نهاية لها، فإن ذلك التضعيف ليس حاصلاً في الخارج، بل هو اعتباري ذهني.

وأما العلم بالشيء مع العلم به، قلنا: ليس علم الله تعالى عبارة عن هذه التعلقات، بل عن صفة قائمة به تعرض لها تلك التعلقات، وأما تلك التعلقات فليس لها في الخارج وجود بل هي من باب النسب والإضافات.

وأما التفاوت بين معلومات الله ومقدوراته، فليس هناك في المعلومات أعداد وفي المقدورات أعداد أخرى وجودية مع أن أحد المجموعين أقل من الآخر حتى يلزم الإشكال، بل المعنى بقولنا: (لا نهاية لمقدورات الله تعالى) أنه لا تنتهي إلى حد إلا ويصح منه الإيجاد بعد ذلك. فحاصل القول في عدم تناهي مقدورات الله تعالى دوام صحته موجديته، لا أن هناك أعداداً موجودة محتملة للزيادة والنقصان.

قوله: (لو لزم من استحالة خلوه الجسم عن الحوادث كونه حادثاً لزم من استحالة خلوه عن العرض كونه عرضاً).

قلنا: الفرق بينهما ظاهر، لأن الشئيين إذا تلازما وامتنع انفصال أحدهما عن / [[ص ٧٨]] الآخر كانت مدة وجود أحدهما مساوية لمدة وجود الآخر، فإذا كانت مدة وجود أحدهما متناهية كانت مدة الآخر كذلك، ولكن لا يلزم من التلازم كون

متحرّكة أو ساكنة، والتالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أن الجسم إن كان مستقرّاً في مكان واحد أكثر من زمان واحد فهو الساكن، وإن لم يستقرّ كذلك كان متحرّكاً، لكنّه لا يجوز أن يكون متحرّكاً في الأزل، لوجوه:

/ [[ص ٨٢]] الأوّل: ماهيّة الحركة: حصول الجسم في حيّز بعد أن كان في آخر، فماهيتها تستدعي المسبوقيّة بالغير، والأزليّة تقتضي اللّامسبوقيّة بالغير، والجمع بينهما محال.

الثاني: كلّ واحد من الحركات محدّث فهو مفتقر إلى موجد، وكلّ ما كان كلّ واحد منه مفتقراً إلى الموجد كان كلّ مفتقراً إلى الموجد، فلكلّ الحركات موجد مختار، وكلّ فعل لفاعل مختار فهو محدّث لا بدّ له من أوّل، فلكلّ الحركات أوّل، وهو المطلوب.

الثالث: إن حصل في الأزل حركة ما لم تكن مسبوقه غيرها وكانت أوّل الحركات. وإن لم يحصل في الأزل شيء منها كانت حادثة.

الرابع: كلّ حركة مسبوقه بعدم قديم وليس معها حركة ولا تساوي السابق والمسبوق، فللمجموع أوّل.

الخامس: كلّما تحرك زحل دورة تحركت الشمس ثلاثين دورة، فعدد دورات زحل أقلّ من عدد دورات الشمس.

السادس: التطبيق دالّ على التناهي.

/ [[ص ٨٣]] السابع: لو كانت الأدوار الماضية غير متناهية لكان وجود اليوم موقوفاً على انقضاء ما لا نهاية له، وانقضاء ما لا نهاية له محال، والموقوف على المحال محال. وأمّا أنّه لا يجوز أن يكون ساكناً فلو جوه:

الوجه الأوّل: لو كانت ساكنة فإنّما أن تصحّ عليها الحركة، أو لا. والأوّل محال، لأنّ صحّة الحركة عليها تتوقّف على صحّة وجود الحركة في نفسها، وقد سبق أنّ وجود الحركة في الأزل محال، فثبت أنّه لا تصحّ الحركة عليها.

فذلك الامتناع إن كان لازماً للماهيّة وجب أن لا يزول البتّة، فوجب أن لا تصحّ الحركة على الأجسام فيما لا يزال، هذا خلف. وإن لم يكن من لوازم الماهيّة أمكن زواله وتكون الحركة عليه جائزة، وقد أبطلناه.

الوجه الثاني: السكون أمر ثبوتي على ما يأتي، فلو كان ذلك السكون قديماً امتنع زواله، لأنّه إن كان واجباً لذاته فظاهر، وإن كان ممكناً استند إلى واجب موجب دفعاً للدور والتسلسل وقدم

واعترض الخصم عليهم بأنّ هذا التطبيق لا يقع إلّا في الوهم، وذلك يكون بشرط ارتسام المتطابقين فيه، وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم. ومن البين أنّهما لا يحصلان في الوجود معاً، فضلاً عن توهم التطبيق بينهما في الوجود.

فإذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في / [[ص ٨٠]] الوجود. وأيضاً الزيادة والنقصان إنّما يفرض في الطرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه، فهو غير مؤثّر فيه. هذا حاصل كلامهم في هذا الموضوع).

ثمّ قال: (وأنا أقول: إنّ كلّ حادث موصوف بكونه سابقاً على ما بعده وبكونه لاحقاً بما قبله والاعتباران مختلفان، فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارةً من حيث كلّ واحد منها سابق وتارةً من حيث هو بعينه لاحق، كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود، ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق. ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه. فإذا اللواحق متناهية في الماضي، لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناهٍ متناهية أيضاً. ولما تبين امتناع وجود حوادث لا أوّل لها في جانب الماضي، وتبين ممّا مرّ امتناع وجود حوادث لها أوّل ينتهي إليه وهو سكون أزلي، فقد تبين امتناع وجود ما لا تخلو الأجسام عنها في الأزل، وتبين منه امتناع وجود الجسم في الأزل. فإذا قد تمّ هذا الدليل مع سقوط ما اعترض به عليه. ويتّم بذلك الدليل على حدوث العالم بطريقة الجمهور، وهو لا يخلو عن نظر).

/ [[ص ٨١]] والمعتمد أن نقول: هنا أكوان حادثة، فالمدعى قدّمه: إمّا أن يكون المجموع وهو باطل بالضرورة، لأنّ المجموع متأخّر عن آحاده الحادثة، والمتأخّر عن الحادث بالضرورة حادث. وإمّا أن يكون كلّ واحد وهو باطل بالضرورة، لأنّ فرضناه حادثاً. أو يكون واحداً منها وهو محال أيضاً، وإلّا لم يكن ذلك حادثاً فلا يكون بعض آحاد مجموع الحوادث، هذا خلف. ولا يكون مسبوقاً بغيره فتقطع الحوادث عنده فلا تُوصف بالألّاهية، ولا نوعها لما تقدّم من أن النوع لا يوجد في الخارج منفكاً عن شخص.

الوجه الثاني: في الحدوث:

أن نقول: لو كانت الأجسام أزليّة لكانت في الأزل إمّا

وإن فُسرَ بالمسبوقية بوجوده تعالى، فإن أريد السبق بالعلية أو بالطبع أو بالشرف فمسلّم، والمكان منفي والزمان يقتضي قدمه.

سَلَمْنَا، لكن لا نُسَلِّمُ أَنَّ الجسم لو كان قديماً لكان إِمَّا متحرّكاً أو ساكناً، لأن ذلك فرع حصول الجسم في المكان، وهو منفي، لأن المكان إن كان معدوماً لزم حصول الموجود في المعدوم، وهو محال. وإن كان موجوداً لزم أن يكون له مكان إن كان جسماً لصحة الحركة عليه ويتسلسل، ولو صحَّ فالموجود حاصل، لأن تلك أجسام فتقبل الحركة وهي الانتقال من مكان إلى مكان، فلكلّ الأجسام مكان ليس بجسم لخروجه عن كلّ الأجسام، وإن لم يكن مشاراً إليه لم يكن مكاناً، لأن المكان هو الذي يُتحرّك عنه وإليه فإليه إشارة.

سَلَمْنَا، لكن لا نُسَلِّمُ أَنَّ الأزلية تنافي حركات بغير نهاية وإن نافت حركة حركة منها. ولأن كون ماهية الحركة مركبة من جزء سابق وجزء لاحق ينافي دوامها في ضمن أفرادها المتعاقبة لا إلى أوّل، وهو المعنى بكونها أزلية.

/ [[ص ٨٦]] ولا نُسَلِّمُ أَنَّ المجموع فعل للمختار، لأنّ الموجب قد يتخلّف عنه الأثر إِمَّا لفوات شرط أو لحضور مانع، فلم لا يجوز أن يقال: المؤثر في وجود هذه الحوادث موجب بالذات، إلا أن كلّ حادث يتقدّم تقدّمه شرط لأن يصدر عن العلة الموجبة حادث آخر بعده؟

سَلَمْنَا أَنَّهُ فعل المختار، لكن لا يجب حدوثه، لأن وجود الحادث وصحة تأثير المؤثر فيه ممكن أبداً، لاستحالة انتقاله من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي، وإذا كان كلّ منهما ممكناً أزلاً كان تأثير القادر في الأثر أزلاً جائزاً. وليس في الأزل شيء من الحركات الجزئية، بل القديم الحركة الكلية بتعاقب الأفراد الجزئية، وهي ليست مسبقة بغيرها، ولم يلزم أن يكون لكلّ الحركات الجزئية أوّل.

واجتماع العدميات إن عنيت به في حيز ما، فهو ممنوع، لأنه ما من حيز يُفرض إلا ويتنفي واحد منها فيه، لوجود الحركة التي هي عديمها ضرورة تعاقب تلك الحركات لا إلى أوّل.

وإن عنيت به أنه لا ترتّب في بدايات تلك العدميات كما في بدايات الوجودات، فلا يلزم من اجتماع بعض الموجودات معها محذور.

والجملة الناقصة لا تنقطع من المبدأ، وإنما يكون الشيء مع

فعل المختار، لكن التالي باطل، لأننا نشاهد عدم السكون في الفلكيات والعنصريّات معاً ولا جسم إلا هذين.

ولأنّ الأجسام متماثلة، فإذا صحَّ على بعضها الحركة صحَّ على الجميع.

/ [[ص ٨٤]] ولأنّ الجسم إِمَّا بسيط أو مركّب من البسائط، وكلّ بسيط فإنّ مقولة الوضع له غير واجبة، لأنه إذا لاقى بأحد طرفية جسماً صحَّ على طرفه الآخر تلك الملاقة، وإنما يمكن ذلك بالحركة، فصحت الحركة عليه. وكذا المركّب من البسائط فإنّه يصحّ على كلّ واحد منها ذلك، والقديم لا يمكن عدمه، فالسكون ليس بقديم.

الوجه الثالث: كما أن ماهية الحركة تستدعي المسبوقية بالغير، كذا السكون يستدعي المسبوقية بالغير، لأنه عبارة عن الحصول الثاني في الحيز الأوّل، فإن أوّل حصول الجسم في المكان لا يكون سكوناً، فإذا لبث فيه أناً ثانياً سُمي حينئذ سكوناً. فماهية السكون تستدعي المسبوقية بالحصول الأوّل في المكان، لأن الحصول الثاني مسبق بالحصول الأوّل، والأزلية تنافي المسبوقية بالغير، فالسكون ليس بأزلي.

ثبت أن الجسم يمتنع أن يكون أزلياً. وهذا الدليل قريب من الأوّل.

فإن قيل: هذه الدعوى متناقضة، لأنه لا أوّل لإمكان العالم، وإلا لكان قبله إِمَّا واجباً أو ممتنعاً ثم انقلب ممكناً، وهو باطل، لأنّ الإمكان للممكن ضروري، فيكون العالم قد كان ممتنع الأنصاف بالإمكان ثم صار واجب الأنصاف به، فجاز أن يكون العالم ممتنع الأنصاف بالوجود ثم اتّصف بوجوده، فيلزم نفي الصانع.

/ [[ص ٨٥]] ولأنّه لو جاز الانتقال من الامتناع إلى الإمكان لجاز في شريك الباربي، والجمع بين الضدّين، وإذا لم تكن لإمكان العالم بداية كان القول بامتناعه في الأزل متناقضاً لهذا.

وأيضاً إن فُسرَ الحدوث بالمسبوقية بالعدم وأريد السبق الذاتي لم يقتضِ الحدوث والسبق بالعلة والمكان، والشرف منفي هنا، وبالزمان يقتضي قدمه، لأن ذلك السبق إذا لم يكن له أوّل وكان مفهومه يقتضي تحقّق الزمان لم يكن للزمان أوّل، فهو قديم فمحلّه وهو الحركة قديم فمحلّها وهو الجسم قديم، فتفسير الحدوث بوجوب العدم، وهو تناقض.

كان أزلياً، وهو محال. ومع أنه لا بداية لهذه الصحة لا يلزم صحة كونه أزلياً، للتنافي بين الأزلية وسبق العدم بالزمان، فكذا هنا. وتقدم عدم العالم على وجوده، وتقدم وجود الباري تعالى عليه كتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض.

ولا حاجة لنا أن نُفسّر المكان، لأنّ السكون هو كون الجسم مماساً لغيره باقياً على تلك المماسّة، والحركة زوال تلك المماسّة وحدث مماسّة أخرى لغير المماسّ الأوّل.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يقال: العالم في الأزل كان جسماً واحداً، والحركة والسكون بالتفسير الذي ذكرتموه لا يُفرض إلا عند حصول الجسمين.

لأننا نقول: بيّنّا أنّ الواحد يستحيل انقسامه، فلمّا صار منقسماً علمنا عدم وحدته أولاً.

قوله: (الأزلي نوع الحركة لا شخصها).

قلنا: هذا باطل. أمّا أولاً، فلا امتناع وجود النوع منفكاً عن شخص. وأمّا ثانياً، فلأنّ الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من أمر تقصّي ومن أمر حصل، فماهيتها متعلّقة بالمسبوقية بالغير، وماهية الأزلية منافية له، والجمع بينهما محال.

قوله: (لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثر موجباً ويكون كلُّ سابق شرطاً لوجود / [[ص ٨٩]] اللاحق عن ذلك الموجب).

قلنا: سيأتي إبطاله عند إثبات القادر.

والقديم لا يجوز أن يستند إلى المختار، لما تقدم.

وقد بيّنّا امتناع قديم الكلّي، وإلّا لكان جزئي ما قديماً، لامتناع تحقّقه إلا في جزئياته، ولا شيء من الجزئيات بقديم، واجتماع العدمات أزلي بمعنى أنّه لا أوّل له فإن لم يكن شيء من الحركات الجزئية كذلك فالجميع حادث.

والجملة الناقصة إنّما تنقطع من المبدأ، لأنّنا أخذنا الجملتين من المنتهى الواحد، فيظهر التفاوت في الطرف الآخر بالضرورة.

والمراد من الانقضاء أنّه لا يوجد اليوم حتّى توجد أمور غير متناهية على التعاقب وتنقضي، وهذا محال، فيكون وجود اليوم محالاً.

وقول الرئيس باطل، لاستحالة توقّف وجود الحادث على انقضاء ما لا يتناهى بالمعنيين معاً، والتسلسل باطل مطلقاً على ما يأتي.

والمراد بامتناع الحركة وجوب السكون، لأنّ كلّ ما امتنع على

غيره كهو لا مع غيره لو كانت أفراد الناقص مثل أفراد الزائد، كما في مراتب الأعداد من الواحد إلى ما لا يتناهى إذا أطبقنا إحدى الجملتين على الأخرى.

وانقضاء ما لا نهاية له محال، أمّا انقضاء ما لا بداية له ففيه النزاع.

اعترضه الشيخ بسؤال واقع وهو أنّ توقّفه على انقضاء ما لا نهاية له يفهم / [[ص ٨٧]] منه أمران: أحدهما: أنّ يفرض الحادث وما لا يتناهى معدومين في وقت من الأوقات، ثم يفرض توقّف وجود الحادث بعد ذلك الوقت على وجود ما لا يتناهى بعده ولا شك في استحالته. والثاني: أنّ لا يفرض وقت يكون الحادث وما لا يتناهى معدومين فيه لكن لا يوجد الحادث إلا إذا وجدت أفراد لا تتناهى على التعاقب قبله، وهو نفس النزاع، فإنّ ما لا يتناهى إنّما يستحيل وجوده بشرطين: وجود أفراد دفعه، والترتب العقلي أو الوضعي بينهما، وباعتبار الشرط الأوّل جاز ترتب الحوادث إلى ما لا يتناهى، وباعتبار الثاني جاز وجود نفوس غير متناهية.

سلمنا أنّها لم تكن متحرّكة، فلم لا تكون ساكنة؟

وامتناع الحركة عديمي لا يعلل.

ويرد عليكم في امتناع العالم أولاً، فإنّه إن كان لازماً للماهية استمرّ الامتناع أبداً، وإن لم يكن لازماً اعترفتم بجواز أزلية العالم. ولا تُسلم كون السكون ثبوتياً.

سلمنا، لكن لا نُسلم افتقاره إلى المؤثر، لأنّ علّة الحاجة الحدوث، فلا يمكنكم بيان افتقار هذا السكون إلى المؤثر إلا إذا بيّنت حدوثه، لكنكم فرّعتم حدوثه على هذه المقدّمة، فدار.

سلمنا، لكن نمع امتناع عدم القديم، فإنّ قدرته تعالى أزلية، وبعد الإيجاد عُدّت لاستحالة تحصيل الحاصل. والقدرة على إعدامه ثمّ إيجاده غير مفيدة، لأنّ كلامنا في تعلّق القدرة بالإيجاد ابتداءً.

ولأنّه تعالى عالم في الأزل بأنّ العالم معدوم، فإذا وجد زال العلم الأزلي.

/ [[ص ٨٨]] والجواب: لا بداية لإمكان حدوث العالم، ولا يلزم [منه] صحّة كونه أزلياً، كالحادث إذا أُخذ مشروطاً بكونه مسبوفاً بالعدم سبقاً زمنياً، فإنّه لا أوّل لصحّة وجوده مع هذا الشرط، وإلّا انتهى في فرض التقدم إلى حيث لو وجد قبله بأن

كلامه عند الاعتراض عليه أنه إنما قيّد الموجد بالمختار لتخلف الحركة عنه وامتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة. لكن لو سلّم له هذا سلّم في كلّ واحد من الحركات. أمّا المجموع أو النوع فلم يثبت كونها متخلفين عن مؤثرهما حتّى يمكن الاستدلال بالتخلف على كون الموجد مختاراً.

وتعليل الوجود بالعدم وإن كان ممتنعاً، لكن اشتراط الوجود بالعدم غير ممتنع، فإنّ عدم الغيم شرط في إضاءة وجه الأرض من الشمس، وعدم الدسومة شرط في انصبغ الثوب من الصبغ.

وقوله في امتناع كون الجسم في الأزل ساكناً: (إنّ صحّة الحركة تتوقّف على صحّة وجود الحركة في نفسها، وقد تقدّم استحالتها). يقال له: قد تبين فيها مرّة إمكان استمرار نوع الحركة في الأزل، فبطل أصل الدليل. وأيضاً امتناع الحركة لا يكون لذاتها، وهو عدمي، والعدمي عنده لا يكون علة ولا معلولاً ولا مضافاً، لأنّ الإضافة عدميّة عنده أيضاً، فلا تكون لازماً، لما مرّ، وهو أنّ اللزوم من غير اعتبار العليّة والمعلوليّة غير معقول.

/ [[ص ٩٢]] وقوله: (الماسّة نقيض اللّاماسّة العدميّة)، فإنّ الماسّة والمباينة إضافتان، ولا شيء من المضاف عنده بثابت، والسكون ليس إضافياً، فلا يصحّ تفسيره بالإضافيات.

وقوله: (السكون إنّ كان أزلياً وكان ممكناً افتقر إلى مؤثّر موجب...) إلى آخره، إنّما يتمّ بعد تسليم كون السكون ثبوتياً، لو امتنع كون كلّ شرط مشروطاً بشرط آخر قبله لا إلى نهاية.

ولا حاجة إلى تساوي الأجسام، لأنّ الدليل إنّ صحّ دلّ على امتناع وجود ما لا ينفك، إنّما عن الحركة أو عن السكون سواء كان ذلك واحداً أو أشياء متماثلة أو مختلفة. ولو ثبت امتناع الاتّصاف بهما أولاً لشيء لا يخلو عنهما ليثبت حدوث ذلك الشيء كيف كان.

وقوله: (إمكان وجود العالم لا أوّل له، فامتناعه في الأزل مناقض له)، وجوابه عنه: (إنّه لا بداية لإمكان حدوث العالم لكن أزليته مع فرض الحدوث محال)، زاد في جواب لفظ (الحدوث) لتصحّ له المغالطة وكان من الصواب أن يقول: الإمكان الذاتي والامتناع بالغير لا يتناقضان، وإنّما يمتنع وجود العالم أزلاً مع إمكانه، لاستناده إلى فاعل مختار، أو لغير ذلك ممّا يقتضي حدوثه.

وقوله في الجواب عن الوجه الثاني من المناقضة، وهو أنّ سبق عدم الجسم على وجوده يقتضي قدّم الزمان: (إنّ ذلك كتقدّم

الجسم أن يصير مماساً لجسم آخر وجب أن يبقى مماساً للأوّل، والسكون لمّا كان عبارة عن الماسّة الباقية والماسّة ثبوتية، لأنّها مبصرة محسوسة، ولا شيء من المحسوس بعدمي. ولأنّها نقيض اللّاماسّة العدميّة. ولأنّه من نوع مقولة الوضع.

قوله: (يلزم في صحّة العالم).

قلنا: العالم معدوم فلا يصحّ عليه الحكم بالصفات الثبوتية، والسكون هنا / [[ص ٩٠]] ثبوتي لما تقدّم، ولأنّه مساوٍ للحركة في الحقيقة، والحركة ثبوتية، فالسكون ثبوتي.

قوله: (علة الحاجة للحدوث).

قلنا: تقدّم بطلانه.

وقدرة الله تعالى وعلمه باقيا لا يُعدمان، بل التعلّق الإضافي. قال أفضل المحقّقين: (يجب بيان ماهية الأزل حتّى يُتصوّر معنى قوله: (لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزل إمّا متحرّكاً أو ساكناً).

وقد فسّر بعض المتكلّمين الأزل بنفي الأوّليّة. وفسره بعضهم باستمرار الوجود في أزمنة مقدّرة غير متناهية في جانب الماضي. ولا شكّ في أنّ كلّ واحدة من الحركات لا تكون أزليّة على أيّ تفسير يُفسّر به الأزل، إنّما الكلام في مجموع الحركات التي لا أوّل لها، فإنّه يمتنع منافاة الأزليّة لوجود حركة قبل حركة لا إلى أوّل.

والجواب: بأنّ (ماهية الحركة بحسب نوعها مركّبة من أمر تقضّي وأمر حصل، فإذا ناهيتها متعلّقة بالمسبوقية بالغير وماهية الأزليّة منافية لها) ليس بمفيد، لأنّ النوع باقٍ مع الأمور المنقضية والأمر الحاصلة. ولا حجة على أنّ ذلك النوع مسبوق بالعدم في كلامكم، وماهية الحركة يمكن أن تُوصف بالدوام وأشخاصها لا تمكن، وتبين من ذلك أنّ المركّب من أمر تقضّي ومن أمر حصل يرجع إلى أشخاصها لا إلى نوعها، فإذا ناهيتها لا ينافي الأزليّة. ويلزم شيء آخر، / [[ص ٩١]] لأنّه فسّر الحركة بالحصول في حيزٍ بعد الحصول في حيزٍ آخر، فليس هو نفس الحصول وحده، بل يجب أن يقترن به معنىً بعدية الحصول السابق، وهو إضافي، والإضافيات غير ثبوتية عنده. وقد أطلق القول بوجود الحركة، فلزم كون أحد جزئي ماهيتها معدوماً، فلا يكون القول بوجودها على الإطلاق صحيحاً.

قوله في بيان امتناع أزليّة الحركة: (كلّ الحركات تحتاج إلى موجد مختار) غير بيّن بنفسه، ولم يذكر عليه دليلاً. وقد يلوح من

ومنه يظهر أن النوع يجب أن يكون مسبوفاً بالعدم، ثم ماهية الحركة النوعية إذا تركبت من أمرين أحدهما سابق على الآخر لم يجز أن يقال: إن تلك الماهية باقية مع السابق واللاحق، وليس المرجع في تركبها من أمر تقضى وأمر حصل إلى تركب أشخاصها، بل ماهية الحركة من حيث نوعها وشخصها إنما تُعقل مع التقدم والتأخر، لأنها ماهية إنما تحصل يسيراً يسيراً لا دفعةً.

وتفسير الحركة بالأمر الإضافي تفسير للشيء بلازمه وهو غير مستبعد، كما يُفسر الإنسان بأنه الذي يمشي على قدميه.

ومجموع الحركة لا يجوز أزلماً، لتركبه من الحوادث، ونمنع سبق المركب على أجزائه وكذا النوع على ما عرفت، فقد تخلّفنا عن مؤثرهما.

والشروط العدمية إنما هي شروط لأمر اعتبارية هي العلية. واستمرار نوع الحركة قد بينّا امتناعه في الأزل، فلم يبطل أصل الدليل. والعدمي علة لمثله.

/ [[ص ٩٥]] وقد تقدّم تفسير الغير الإضافي بالإضافي على معنى التفسير بالعوارض.

ووجود ما لا يتناهى من الشروط محال، كما استحال وجود علل غير متناهية، والمحال إنما يلزم من فرض الحدوث لما سبق من إمكان العالم بالنظر إلى ذاته، ولا مغالطة فيه.

وقد سبق امتناع تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض لذاته، وإلا يوجد ما لا يتناهى من الآنات واقتضى اختلاف أجزاء الزمان بالماهية، أو عدم الأولوية مع ثبوتها.

وتفسير السكون والحركة تبعاً للمماسّة وعدمها ليس تفسيراً جديداً، بل هو من لوازمها على ما تقدّم، ويصحّ كون الجسم الواحد متحركاً وساكناً بهذا التفسير، على معنى أن الجسم لو ضامه غيره لكان إما باقياً على مماسّته أو لا، وأجزاء المتحرك الظاهرة متحركة وكذا الباطنة، لأنها لو كانت ظاهرة لخرجت عن المماسّة للخارج. ومنه يظهر حركة العالم وسكونه. على أن قولنا: العالم إما متحرك أو ساكن يشير بذلك إلى كل فرد من أفراده. والضرورة قاضية بأن الحركة عن الشيء وإليه وقبوله للإشارة يمنع من كون ذلك الشيء عديمياً.

والدور ظاهر، لأن قيام العرض بالمتحيز موقوف على حصول المتحيز في مكانه.

بعض أجزاء الزمان على بعض) ليس بوارد عند خصمه، لأنّه يقول: التقدّم والتأخر يلحقان الزمان لذاته وغيره / [[ص ٩٣]] به، فتقدّم العدم على الوجود يحتاج إلى زمان يقعان فيه، لعدم دخول الزمان المقتضي للتقدّم والتأخر في مفهومها. وأمّا بعض أجزاء الزمان يتقدّم على البعض الآخر، لكون التقدم والتأخر داخلين في مفهومها.

وقوله في جواب أن العالم ليس في مكان، فلا يكون متحركاً ولا ساكناً: (فإنّا إذا فرضنا جوهرين متماسّين عينا بالسكون بقاءهما على ذلك الوجه، وبالحركة زوالهما عنه)، تفسير جديد للحركة والسكون بها لا يفيد، فإنّ ذلك القول يقتضي أن الجسم الواحد لا يكون متحركاً ولا ساكناً. وأيضاً أن الجسم إذا تحرك كانت أجزاؤه ساكنة، لبقائها على المماسّة. وأيضاً لَمّا كان العالم عنده عبارة عن جميع الأجسام، ولا يمكن أن يكون معه جسم آخر، فلا يكون متحركاً ولا ساكناً وإن كانت أجزاؤه متحركة وساكنة، وحينئذ يبطل أصل الدليل. ومن قبل فسّر الحركة والسكون بالحصول في الحيز.

(وكون المكان أمراً عديمياً حتّى يكون الجسم في أمر عديمي) غير ممتنع.

وأسقط كون المكان حالاً في متحيز، وكأنّه قال: يمتنع أن يكون ذلك المتحيز غير العالم، لأنّه حينئذ لا يجوز أن يكون داخلاً، لامتناع كون المكان داخلاً في المتمكّن، ولا يجوز أن يكون خارجاً، لأنّ خارج العالم لا متحيز، ويمتنع أن يكون ذلك المتحيز هو العالم، لاقتضائه الدور، فإنّ العالم يكون فيه، وهو في العالم.

/ [[ص ٩٤]] وجوابه: أن الدور يلزم لو كانت لفظة (في) بمعنى واحد، لكنّها هاهنا تدلّ بالاشتراك على شغل الحيز وعلى القيام بالمحلّ، فلا دور.

ولا يلزم من كون المكان جسماً افتقاره إلى مكان، لصحة الحركة عليه، فيلزم عدم نهاية الأجسام، لأنّ اللازم منه إمّا الانتهاء إلى جسم لا تصحّ عليه الحركة، أو وجود أجسام لا نهاية لها).

وفيه نظر، فإنّ الأزل كما ينافي حركة شخصه كذا ينافي وجود حركة قبلها حركة إلى ما لا يتناهى، لاستحالة استمرار شخص ما منها، فاستحال استمرار الكليّ لما عرفت من أن الكليّ لا يوجد إلاّ مشخّصاً.

في جميع قوافيه حكم العقلاء بتكريره، بخلاف اللفظ المشترك. وإذا كان مشتركاً كان زائداً.

لا يقال: جاز أن يكون الوجود جنساً.

لأننا نقول: إنه باطل، وإلا لاستحال تعقل الماهية مع الذهول عن / [[ص ٩٩]] الوجود لكونه جزءاً.

ولكان الباري تعالى مركباً، فيكون ممكناً.

ولكان للوجود وجود آخر، لأن الفصل مقوم للجنس في وجوده.

ولأن الوجود إن افتقرت طبيعته إلى المحل وهو جزء الجوهر فالجوهر مفتقر إلى المحل فيكون عرضاً، وإلا كان العرض غنياً عن المحل لكون جزئه غنياً، وهذه الملازمة ممنوعة.

ولأنه مقول بالتشكيك، ولا شيء من الجنس كذلك، لأن ما به التفاوت إن كان معتبراً في تحقق الماهية امتنع تحققها بدونه، وإلا لم يكن جزءاً، وبتقدير صحته لا يقدر في المطلوب، لأن الماهية وإن كانت مركبة من الوجود وما به الامتياز إلا أن الوجود خارج عمّا به الامتياز، وهو كافٍ في بيان الإمكان.

ولأننا ندرِك تفرقة بين الجوهر موجود وبين الجوهر جوهر، فالوجود زائد، فهو إن استقل بذاته ولم يعرض لغيره لم يكن شيء من الوجودات عارضاً لماهية، فإما أن لا تكون ماهية ما موجودة البتة، أو يكون وجودها عينها. وإن كان عارضاً للمحل توقّف تحقّقه عليه فيكون ممكناً فله مؤثر، فإن كان نفس ماهيات الممكنات لزم التسلسل، لأن الشيء إننا يكون سبباً لو كان موجوداً، فلو كانت ماهية علّة لوجودها كان لها وجود سابق ويتسلسل، وبتقدير صحته فالمقصود حاصل، لأنه إن كان هناك وجود لا واسطة بينه وبين الماهية لم يكن تأثير الماهية في ذلك الوجود بواسطة وجود آخر، فيكون المؤثر في الوجود غير موجود، وإن لم يكن كان ذلك / [[ص ١٠٠]] اعترافاً بأن تلك الماهية غير مقتضية لشيء من الوجودات، ولمّا ثبت أن علّة وجود الماهية ليس نفس تلك الماهية فلا بدّ لها من علّة أخرى.

الوجه الثالث: من مشاهير الفلاسفة تركب الجسم من المادة والصورة، وكلّ مركب مفتقر في تحقّقه إلى كلّ واحد من جزئيه فيكون ممكناً، فالجسم ممكن. ولأنّ كلّ واحد من جزئيه ممكن، لافتقار الصورة إلى المحلّ الذي هو الهيولى، والهيولى لا يمكن انفكاكها عن الصورة، وليست علّة لها لأنّها قابلة، فنسبتها إليها

وكون المكان جسماً مستلزم للمحال، لاستلزامه كذب الكليّة الصادقة، وهي أنّ كلّ جسم في مكان وأنّه قابل للحركة وتناهي الأجسام.

/ [[ص ٩٦]] الوجه الثالث: في بيان الحدوث:

أن نقول: العالم ممكن، وكلّ ممكن محدث، فالعالم محدث.

أمّا الصغرى، فلو جوه:

الوجه الأوّل: العالم إمّا أن يُفسّر بأنه كلّ موجود سوى الله تعالى، أو أنّه / [[ص ٩٧]] عبارة عن السماء والأرض وما بينهما، وعلى كلا التفسيرين فإنّه قد اشتمل على كثرة بالضرورة، ولا شيء من واجب الوجود بمشتمل على كثرة، وإلا لكانت مشاركة في الوجوب ومتباينة بخصوصياتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فوجوب كلّ واحد منها مغاير لنفسه، فإمّا أن تكون بين وجوبه وتعيّنه ملازمة أو لا، فإن كان التعيّن مقتضياً للوجوب كان الوجوب معلولاً، فيكون ممكناً إننا يوجد عند صيرورته واجباً بعلته، فإذا كانت علته واجبة، فلو كان وجوب تلك الأشياء معلولاً لتلك التعيّنات لكانت تلك التعيّنات واجبة قبل كونها واجبة، ويتسلسل، أو يكون الوجوب مقتضياً للتعين، فكلّ واجب فهو ذلك المتعيّن فما ليس بذلك المتعيّن لا يكون واجباً، فلا يتعدّد الواجب. وإن لم تكن بينهما ملازمة لم يمكن اجتماعهما إلا لعلّة مغايرة، فكلّ واحد من تلك الأشياء متعلّقة بآخر فيكون ممكناً، فكلّ واحد منها ممكن. فالأمور الكثيرة لا تكون واجبة، والعالم ليس بواجب لذاته، فهو ممكن.

الوجه الثاني: وجود العالم زائد على ماهيته، فهو ممكن.

أمّا الصغرى، فلانفكاكها في التصوّر. ولاشتراكها في الوجود وتباينتها بالماهية، فتغايرا.

أمّا الاشتراك في الوجود:

/ [[ص ٩٨]] فلبقائه حال زوال اعتقاد الخصوصية.

ولأنّ السلب واحد فمقابله كذلك، لانتفاء الواسطة بين النقيضين.

ولقبوله التقسيم إلى الواجب والممكن، ومورد التقسيم مشترك.

ولأنّ الحاكم بعدم اشتراكه إننا يحكم على وجود واحد، فلولا اشتراكه لم يعمّ الحكم بعدم الاشتراك كلّ وجود.

ولأنّ العلم باشتراكه ضروري. ولهذا لو كرّر الشاعر الوجود

سليبي، فإنَّ كلَّ ماهيَّتين بسيطتين اشركتا في سلب ما عدهما عنهما وهنا قد اشتركت الأشياء الكثيرة في قيد سليبي هو الوجود وتختلف بتمام حقائقها، فلا يلزم التركيب.

وإنَّما قلنا: الوجود سليبي، لأنَّه لو كان وجودياً لشارك باقي الموجودات في / [[ص ١٠٢]] الوجود وخالفها في حقيقته التي هي الوجود، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فوجود وجود الوجود مغاير لحقيقته، فاقضاء حقيقته لذلك الوجود إنَّ كان ممكناً كان الوجود ممكناً، فيكون وجود واجب الوجود أولى بالإمكان، لأنَّه إنَّما هو واجب بهذا الوجود، وهذا الوجود يمكن زواله لأنَّه ممكن، وإذا أمكن زواله خرج الواجب عن كونه واجباً، فيكون واجب الوجود ممكن الوجود، هذا خلف. وإنَّ كان واجباً كان للوجود وجوب زائد ويتسلسل.

ولأنَّه لو كان ثابتاً فإمَّا أن يكون نفس الحقيقة، وهو محال لإمكان حمله على الذات والمحمول مغاير لموضوعه. ولأنَّ وجوب الواجب معلوم وحقيقته غير معلومة. ولأنَّه وصف إضافي لا يُعقل إلاَّ عند نسبة أمر إلى آخر، والذات غير إضافيَّة، وإلاَّ لم تكن مستقلة بنفسها.

وبهذا يظهر أنَّه ليس جزءاً من الذات، بل هو أظهر في الاستحالة، لأنَّ الإضافي متأخر عن الذات والذات متأخر عن جزئها، فيدور. ولأنَّ المتقوم بالإضافي لا يُعقل أن يكون مستقلاً، فالذات لا يُعقل كونها مستقلة، هذا خلف. ولأنَّ كلَّ مركَّب ممكن.

وليس خارجاً عن الذات، وإلاَّ لكان صفة عارضة لها فاحتاج إليها، فيكون ممكناً، والممكن إنَّما يجب تبعاً لوجوب سببه، فيلزم أن يكون الواجب ممكناً لذاته واجباً لوجوب معروضه، فقبل كلَّ وجوب وجوب آخر للذات وله إلى غير النهاية. ولأنَّ الممتنع يصدق عليه أنَّه واجب أن لا يوجد، فالوجوب المحمول على اللاوجود لو كان ثبوتياً لكان المعدوم موصوفاً بالوصف الوجودي، وهو محال.

اعتزَّص بأنَّ قول الوجود على وجوب العدم والوجود بالاشتراك اللفظي، وهو خطأ، لأنَّ مفهومه واحد. ولأنَّ ذلك الوجود الذي نضيفه إلى الوجود يمكننا / [[ص ١٠٣]] إضافته إلى العدم.

سَلَّمنا كون الوجود ثبوتياً، لكن نمنع اشتراكه، فجاز أن

بالإمكان، فلو كانت مؤثِّرة لكانت نسبتها إليها بالوجوب، فالواحد نسبته إلى الواحد بالوجوب والإمكان معاً، هذا خلف. وإذا لم تكن علَّة للصورة وثبت امتناع خلوها عنها كانت محتاجة في وجودها إلى الصورة، فهي ممكنة.

لا يقال: الصورة محتاجة إلى الهيولى المعينة، والهيولى تحتاج إلى مطلق الصورة، فلا دور. أو يقال: الهيولى حينما احتاجت الصورة إليها لا تكون محتاجة إلى تلك الصورة، بل إلى صورة سابقة عليها، فإنَّ الصورة لا تحتاج إلى الهيولى إلاَّ في حدوثها، فإنَّه لولا حدوث الاستعداد التام في الهيولى لم تحدث الصورة وحينما تصير الهيولى مستعدة لحدوث تلك الصورة لم تكن متقومة بتلك الصورة، بل بصورة سابقة عليها، فاندفع الدور.

الوجه الرابع: قد بيَّنا أنَّ الكائنيَّة زائدة على الجسم وأنَّه يمتنع أن يكون شيء من الأجسام المعينة يلزمه شيء من الكائنيَّات المعينة، فالجسم والكائنيَّة متلازمان ليس أحدهما علَّة للآخر، لأنَّ الجسم لو كان علَّة للكائنيَّة لامتنع انفكاك ذلك الجسم عن تلك الكائنيَّة، وقد سبق بطلانه. وظاهر أنَّ الكائنيَّة ليست علَّة للجسم، وإذا ثبت ذلك فالجسم محتاج إلى الكائنيَّة احتياجاً لو قدرنا ارتفاعها ارتفع الجسم، وكلُّ ما كان كذلك كان ممكناً لذاته، فالجسم ممكن لذاته، / [[ص ١٠١]] فالأعراض المحتاجة إليه أولى بالإمكان، فإذا العالم ممكن.

وأما الكبرى، فلأنَّ الممكن لا يترجَّح وجوده على عدمه / [[ص ١٠١]] لمؤثِّر، وذلك المؤثِّر يمتنع أن يكون موجباً، لما تقدَّم أنَّ كلَّ عرض يصحُّ ثبوته فإنَّه يصحُّ ثبوته في آخر، ونسبة الموجب المجرد إلى كلِّ الأجسام واحدة، فلم يكن بأنَّ يختصَّ بعض الأجسام بقبول بعض الصفات منه أولى من الباقي، فإمَّا أن يجتمع كلُّ الصفات المتضادة في كلِّ واحد من الأجسام، أو يخلو كلُّ واحد منها عن كلِّها، وهو محال. فثبت أنَّ المؤثِّر ليس بموجب فهو مختار، وكلُّ فعل لفاعل مختار فإنَّه محدث، فالعالم محدث.

ولأنَّ كلَّ ممكن مفتقر إلى المؤثِّر بالضرورة، وكلُّ مفتقر إلى المؤثِّر محدث، لأنَّ افتقاره إليه يمتنع أن يكون حال بقائه لامتناع إيجاد الموجود، فهو إمَّا حال حدوثه أو حال قِدمه، وعلى كلِّ تقدير يجب حدوثه.

فإن قيل: لا نسلم أنَّ العالم ممكن، وجاز أن يكون وجوب الوجود وصفاً سلبياً، والأشياء الكثيرة يجوز أن تشرك في قيد



يكون المفهوم من كون كلٍّ منها واجباً مغايراً للمفهوم من كون الآخر واجباً.

لا يقال: أدلة اشتراك الوجود بعينها أدلة اشتراك الوجود.

لأننا نقول: تلك الوجوه ضعيفة.

سلمنا اشتراكها في الوجود، لكن نمنع كون الهوية ثبوتية فجاز أن تكون عدمية، ومعناها أن كل واحد من الأشياء ليس هو الآخر، لأنها لو كانت وجودية لكانت شخصية كل شخص مساوية لشخصية الآخر في مطلق حقيقة الشخصية، ولا بد لها من امتيازها عنها في كونها تلك الشخصية، فإن شخصية كل شخص مغايرة لشخصية الآخر فتكون للشخصية شخصية أخرى، ويتسلسل.

ولأن تلك الشخصية لو كانت وجودية لكان انضمامها إلى الماهية في الوجود الخارجي بعد دخول الماهية في الوجود، فلو توقفت دخول الماهية في الوجود الخارجي على انضمام تلك الشخصية إليها دار.

ولأنه لو كان التعيين زائداً على الذات توقفت اختصاص كل ذات به على تميزها عن سائر الذوات الموقوف على بعضها، وهو دور.

ولكان الواحد مركباً من الذات والتعيين، وكل منها من آخرين - هو وتعيينه - وهلم جرا، فالواحد أعداد غير متناهية، وهو محال، إذ الواحد لا يكون عدداً. وأيضاً كل كثرة ففيها واحد لكن ذلك الواحد له تعيين، فليس الواحد / [[ص ١٠٤]] واحداً.

ثم هذا التركيب لازم في الواجب الواحد، لوجوه:

الأول: كون الثلاثة فرداً والأربعة زوجاً واجب لذاته، ولزم التركيب المذكور.

قيل: هذا التركيب إنما لزم من تعدد الواجب لذاته، وليس بجيد، لأن اللوازم واجبة يمتنع انفكاكها لذاتها عن ملزوماتها في نفس الأمر، وواجب الوجود لذاته واحد، فيتشارك في الوجود الذاتي، ويلزم التكثير، بل الوجه أن وجوب فردية الثلاثة وزوجية الأربعة لذاتها، وكيف لا وهي محتاجة إلى الموضوعات؟

الثاني: واجب الوجود لذاته يُشارك الواجب لغيره في مسمى الوجود، ويباينه بتعيينه.

الثالث: أنه يشارك سائر الموجودات في الوجود ويباينها في تعيينها.

ثم المركب قد يكون واجباً لوجوب جزئيه معاً. سلمنا أن الهوية ثبوتية، لكن نمنع التكثير في ذات كل واحد من تلك الأشياء الواجبة.

قوله: (إنها متشاركة في الوجود وهو يدخل في الذات، فتكون متشاركة في ذاتي ومتباينة بمقوماتها التي هي ثبوتية، والبديهة شاهدة بالتغاير بين ما به الاشتراك وما به الامتياز فتقع الكثرة في ذات كلٍّ منهما).

قلنا: إن اقتضى ذلك وقوع الكثرة في ذات كل واحد من تلك الأشياء اقتضى وقوع الكثرة في الواجب وإن فرض واحداً، لاشتراك الوجود وامتياز / [[ص ١٠٥]] الواجب عن الممكن في خصوصية ذاته على ما قدمناه، فالتركيب لازم سواء فرض الواجب واحداً أو كثيراً.

سلمنا، فلم قلتم: إن الكثرة في ذات كل واحد من تلك الأشياء محال؟ وبين كل واحد من الجزئين ملازمة، فلا يكون أحدهما تابعاً كتلازم المضافين، كالأبوة والبنوة، ولا معية وإلا لم يكذبا معاً بالذات، فلا تكون إضافات.

سلمنا التبعية، فجاز أن يكون ما به الاشتراك تابعاً لما به الامتياز.

وما ذكرتموه من امتناع كون الوجود تابعاً معارض بأمرين: الأمر الأول: ما مر من كون الوجود إضافياً، والإضافة تابعة لغيرها.

الأمر الثاني: الوجود بالذات يشارك الوجود بالغير في أصل الوجود، لانقسامه إليهما، ومورد التقسيم مشترك، فذلك المشترك إن كان مستقلاً والوجود بالغير متقوم به والمتقوم بالمستقل بنفسه يجب أن يكون مستقلاً بنفسه، فالوجود بالغير غني عن الغير فيكون الوجود بالغير وجوباً بالذات، هذا خلف، وليس بجيد. وإن كان المشترك غير مستقل بنفسه والوجود بالذات متقوم به والمتقوم بما لا يكون مستقلاً لا يكون هو أيضاً مستقلاً بنفسه بطريق الأولى، فالوجود بالذات غير مستقل بنفسه، بل يكون حكماً تابعاً لغيره.

سلمنا أن الوجود لا يكون تابعاً للتعيين، فجاز أن يكون التعيين تابعاً له.

قوله: (يجب تحقق ذلك التعيين في كل موضع تحقق فيه الوجود، لامتناع انفكاك المؤثر عن الأثر).

قوله: (اعتقاد الوجود باقٍ عند تبدُّل اعتقاد الخصوصيات). قلنا: ينتقض بالماهية، فإنَّ إذا اعتقدنا ماهيةً فإنَّ ذلك الاعتقاد لا يتبدُّل عند تبدُّل اعتقاد كونها جوهرًا أو عرضاً، فيكون كون الماهية ماهيةً وصفاً زائداً على حقيقتها وتكون مشتركاً فيه بين الماهيات، وهو باطل لوجهين:

الأول: ماهية الشيء متحققة عند فرض قطع النظر عن جميع صفاتها، فلو كان كون الماهية ماهيةً صفة له لزم أن لا تبقى الماهية عند فرض زوال تلك الصفة، وهو محال، لأنَّ تحقُّق الصفات متوقَّف على تحقُّق الموصوف، فلو توقَّف / [[ص ١٠٨]] تحقُّق الموصوف على تحقُّق شيء من الصفات دار.

الثاني: كونه ماهيةً لو كان أمراً زائداً عليه فذلك الزائد مخالف لسائر الماهيات بحقيقته المخصوصة، ومشاركاً لها في كونه ماهيةً من الماهيات، فيكون كون ذلك الزائد ماهيةً زائداً عليه أيضاً، ويتسلسل.

سَلَّمنا سلامة ما ذكرتموه من النقض، لكن نقول: قولكم: (إنَّ اعتقاد وجود موجود لا يتبدُّل عند تبدُّل اعتقاد الخصوصيات كالجوهرية والعرضية) إنَّ أردتم بوجود الجوهر أو العرض نفس كونه جوهرًا أو نفس كون العرض عرضاً، فمعلوم أن هذا الاعتقاد يتبدُّل عند تبدُّل اعتقاد الجوهرية أو العرضية. وإنَّ عنيتم بوجود الجوهر والعرض أمراً زائداً على جوهريته وعرضيته كان دليلكم مبنياً على كون وجود الجوهر زائداً على جوهريته، والدليل الذي يبتني صحته على صحة المطلوب يكون باطلاً.

قوله في الوجه الثاني في بيان اشتراك الوجود: (إنَّه مقابل للسلب، والسلب واحد).

قلنا: إنَّ عنيتم بالسلب المقابل للثبوت أنَّ تحقُّق كلِّ ماهية يقابل لا تحقُّق تلك الماهية فصحيح، لكن لا يلزم منه كون الماهيات مشاركة في الثبوت المطلق. وإنَّ عنيتم به أنَّ هنا ثبوتاً عاماً مشتركاً بين كلِّ الأشياء الثابتة، وأنَّ ذلك الثبوت العامُّ مقابل للسلب العامُّ فهو بناء على عامِّ مشترك، وهو المتنازع فيه أولاً، فيكون الدليل هنا مبنياً على المطلوب.

لا يقال: السلوب غير متخالفة، وإلَّا لكان لكلِّ واحد منها في نفسه / [[ص ١٠٩]] خصوصيةً وتعين، ولا معنى للوجود إلا ذلك، فيكون كلُّ من السلوب وجودياً، وهو محال. وإذا تساوت السلوب في مفهوم السلبية وجب أن يقابلها ثبوت عامُّ، وإلَّا لم

قلنا: قد سبق في الدليل الأوَّل النقوض على هذه القاعدة. / [[ص ١٠٦]] وأما الوجه الثاني على إمكان العالم، فلا نسلم أنَّ وجود العالم زائد على ماهيته.

قوله: (نعقل الماهية ونشكُّ في وجودها).

قلنا: ينتقض بما ذكرناه في زيادة الكائنية. وبأمرين آخرين: النقض الأوَّل: يمكننا أن نعقل ماهية الوجود مع الشكُّ في حصوله في الأعيان، فيكون للوجود وجود ويتسلسل. لا يقال: الشكُّ في تحقُّق الوجود في الأعيان بعد تصوُّر ماهيته ليس شكًّا في ثبوت وجود آخر له، بل في ثبوته للماهية وهو يقتضي المغايرة، وهو المطلوب.

وأيضاً الوجود وحده لا يُعقل بالمعلومية، بل لا بدَّ وأنَّ يُتصوَّر أولاً ما يكون الوجود وجوداً له، فالوجود وحده لا يمكن الحكم عليه بالوجود واللأوجود، بل المحكوم عليه بذلك الماهية. لأنَّ نقول: الأوَّل: ضعيف، لأنَّ حصول الشيء للشيء إنَّما يكون بعد حصوله في نفسه، فالوجود ما لم يتحصَّل أولاً لم يكن حاصلًا لغيره، وإذا كان كذلك ظهر الفرق بين حصول الوجود في نفسه وبين حصوله لغيره، ونحن بعد تصوُّر ماهية الوجود يمكننا الشكُّ في حصوله في نفسه، إذ لو كان نفس ماهية الوجود / [[ص ١٠٧]] الوجود هي نفس تحصيلها في الأعيان، وكون الماهيات ماهيات أمور ممتعة التبدُّل، فحينئذٍ يكون كون الوجود حاصلًا في الأعيان أمراً ممتنعاً عن الزوال لما هو فيكون كلُّ واحد من الوجودين واجباً لذاته، وهو يُبطل ما ذكرتموه.

والثاني: ضعيف أيضاً، لأنَّ الوجود الذي للسواد إمَّا أن تكون ماهيته ممتازة عن ماهية السواد، فيستقيم الإلزام، لأنَّ تلك الماهية إنَّ كانت محصلة في الخارج كان للوجود وجود آخر ويتسلسل، وإنَّ لم تكن محصلة كان وجود الموجود معدوماً، فيكون الموجود معدوماً. وإنَّ لم يكن وجود السواد ممتازاً في ماهيته عن ماهية السواد كان وجود السواد نفس السواد، وهو يناقض أنَّ الوجود زائد.

النقض الثاني: يمكننا أن نعقل حقيقة الله تعالى مع الذهول عن وجوده، فيكون وجوده زائداً على حقيقته، وهو باطل عندكم.

قوله في الوجه الثاني على زيادة الوجود: (الماهيات مشتركة في الوجود) ممنوع.

هذه الحقائق والماهيات حقائق وماهيات وصفاً مشتركاً زائداً عليها، وهو باطل.

سَلَمْنَا دلالة ما ذكرتم على اشتراك الوجود، ولكن يعارضه ما ذكرناه في الوجه الأوّل من أنّ الجسميّة يمتنع أن يكون مشتركةً بين الأجسام.

/[[ص ١١١]] قوله: (البديهة فرّقت بين قولنا: الجوهر جوهر وبين قولنا: الجوهر موجود).

قلنا: فكذا فرّقت بين قولنا: الجوهر جوهر والجوهر ماهيّة، فيلزم أن يكون كون الجوهر ماهيّة زائداً عليه. وكذا فرّقت بين قولنا: الأسد أسد والأسد ليث، فيلزم أن تخرج للشيء بحسب كلّ اسم صفة. وفرّقت بين قولنا: الباري تعالى باري والباري موجود مع أنّ وجوده نفس ماهيّة. ولأنّكم بيّنتم هذه الطريقة على أنّ كلّ ما كان وجوده زائداً عليه فإنه يكون ممكناً محدثاً، فكيف يمكن التزامه في حقّ الباري تعالى؟!

سَلَمْنَا، لكن معنا ما يدلّ على أنّ الوجود ليس زائداً، وإلّا لتوقّف ثبوته للماهيّة على ثبوت الماهيّة في الخارج، لأنّ حصول الشيء للشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء في نفسه، إذ ما لا ثبوت له في الخارج يمتنع حصول غيره له خارجاً، لأنّ حصول غيره له إضافة للغير إليه في الخارج، وإضافة الغير إليه في الخارج بعد تحقّقه في الخارج، فحصول الوجود للماهيّة موقوف على كون الماهيّة موجودة، فيسبق الشيء نفسه أو يجتمع المثالان. وعلى هذا التقدير يكون الكلام في ذلك الوجود كالأوّل، ويتسلسل.

وبتقدير تسليمه لا بدّ وأن ينتهي إلى وجود تكون الماهيّة قابلة له لما هي /[[ص ١١٢]] هي، فالقابل للوجود غير موجود، ويلزم المحال.

وأيضاً لو كان الوجود زائداً فإن كان ثابتاً تسلسل، وإلّا كان وجود الموجودات معدوماً.

لا يقال: الوجود موجود لوجود هو نفسه. لأنّنا نقول: ماهيّة الوجود يصحّ أن تُعقل مع الشكّ في تحصّله في الخارج، فتكون موجوديّة الوجود غير كونه موجوداً.

وأيضاً لو كان الوجود زائداً لصحّ أن تُعقل الماهيّة محصّلة في الأعيان مع الذهول عن وجودها أو بالعكس، فلمّا لم يصحّ ذلك علمنا أنّ الوجود نفس الماهيّة.

يكن المقابل لذلك السلب العامّ ثبوتاً عامّاً واحداً بل أموراً كثيرة، وذلك يُبطل انحصار القسمة في الطرفين.

لأنّنا نقول: إنكم تصفون السلوب بالكثرة والعدد، ثمّ مع ذلك لا يلزم كونها ثبوتية، فلم لا يجوز وصفها بالكثرة النوعيّة وإن لم تكن ثبوتية؟

ولأنّ قولهم: السلوب لا اختلاف فيها كاذب، فإنّ عدم العلة والشروط يقتضيان عدم المعلول والمشروط، وعدم غيرهما لا يقتضيه، وعدم الضدّ مصحّح لوجود الضدّ بخلاف غيره، فلو لا اختلاف السلوب وإلّا لما كان كذلك.

ولأنّ هذا الوجود الذي جعلتموه مقابلاً للعدم المطلق إنّ كان من قسم الثبوت فقد شارك غيره من الأمور الثابتة في مطلق الثبوت ويمتاز عنها بخصوصيّة التي له، فله ثبوت آخر ويتسلسل. وإن كان من قسم عدم المطلق كان وجود الوجود معدوماً، وذلك متناقض. وإن خرج عن القسمين بطل دليلكم من أنّه لا واسطة بين النقيضين.

قوله في الثالث: (الوجود مورد التقسيم بالواجب والممكن). قلنا: إن عنيتم به أنّ حقيقة كلّ واحد من الأشياء يمكن أن يقال بأنّ كونه تلك الحقيقة إمّا أن يكون من الواجبات أو من الممكنات، فصحيح ولكنّه يكون مورد التقسيم في كلّ شيء حقيقته المخصوصة. وإن عنيتم به أنّ هنا ثبوتاً عامّاً /[[ص ١١٠]] وهو مورد التقسيم، فإنّما يثبت بعد صحّة القول بثبوت عامّ، والنزاع ما وقع إلّا فيه. وينتقض أيضاً بالماهية حيث يُجعل مورداً لهذه القسمة، فيقال: الماهيّة إمّا جوهر أو عرض، فيلزم أن يكون كون الجوهر ماهيّة وكون العرض ماهيّة اعتباراً مشتركاً زائداً على حقائقها، وقد أبطلناه.

قوله في الرابع: (الحكم بأنّ الوجود غير مشترك إنّما يتمّ لو كان مشتركاً).

قلنا: هذا يقتضي أن يكون الحكم بأنّ الماهيات المختلفة لا تكون مشتركة في ماهياتها، لا يصحّ إلّا إذا كانت تلك الماهيات مشتركة، فيلزم كون المختلفات غير مختلفات، وهو باطل، فكذا هنا.

قوله في الخامس: (العلم بكون الوجود مشتركاً ضروري). قلنا: ممنوع.

والتكرير لو جعل الوجود قافية أبيات، فلزم أن يكون كون

ذلك التأثير متوقفاً على الوجود، وإلا دار، ولمّا بطل ذلك ثبت المطلوب.

قوله في الوجه الثالث على إمكان العالم: (الجسم مركّب من المادّة والصورة) باطل عندكم، وقد بنيتم الطريقة الأولى على إبطال ذلك. وإذا كان كذلك لم يكن بناء الحجّة عليها بناءً برهانياً بل إزائياً، وهو غير مفيد.

سَلَمْنَا، لكن لِمَ قلتم: إنّ الهيولى والصورة ممكنتان؟ وحلول الصورة لا يقتضي حاجتها، لجواز أن تكون الصورة غنيّة في ذاتها عن الهيولى، لكنّها اقتضت لذاتها المقارنة للهيولى. سَلَمْنَا، فلمَ قلتم: الهيولى محتاجة؟ وجاز أن تكون الهيولى علّة للصورة، والقبول لا ينافيه، لأنّ الفلاسفة عوّلوا على هذه المقدّمة في صفاته تعالى، وأنتم قدحتم فيها وكشفتهم عن فسادها، فكيف يمكنكم القول بها؟

قوله في الرابع: (الجسم ليس علّة الكائنيّة). قلنا: ممنوع.

ولا يلزم حصول كلّ جسم في ذلك الحيز، لما مرّ في الوجه الأوّل.

/ [[ص ١١٥]] سَلَمْنَا، فجاز أن لا تكون له حاجة إلى الكائنيّة، بأن تكون ذات الجسم تقتضي وجوب كونه تعالى مقارناً للكائنيّة بالمحلّيّة، لأنّ الجسم لو احتاج إلى الكائنيّة المحتاجة إليه لكونها صفة، دار.

سَلَمْنَا دلالة ما ذكرتم على إمكان العالم، لكن يُعارض بأنّه لا يمكن هنا لدلائل سبقت.

سَلَمْنَا إمكانه، لكن جاز أن تكون الوجوديّة أولى فيستغني عن المؤثر.

سَلَمْنَا تساوي العدم والوجود، لكن نمنع الافتقار إلى المؤثر على ما يأتي.

سَلَمْنَا، لكن متى يحتاج إلى المؤثر إذا كان محدثاً أو لا؟ م ع، وحيثنذ إنّما يمكنكم بيان احتياجه إلى المؤثر لو ثبت حدوثه، وأنتم بنيتم حدوثه على احتياجه إلى السبب، فدار.

سَلَمْنَا، فلمَ لا يكون موجباً؟ ولا نُسلم تساوي نسبة إلى جميع الأجسام.

سَلَمْنَا، فلمَ قلتم: إنّ يلزم من تساوي نسبة إلى جميع الأجسام تساوي جميع الأجسام في قبول الأثر عنه؟

سَلَمْنَا أن الوجود زائد، فلمَ قلتم: إنّ يلزم منه كون الماهيّات ممكنة؟

قوله: (إمّا أن يكون الوجود محتاجاً إلى تلك الماهيّة أو غنيّاً). قلنا: يكون غنيّاً في ذاته عن الماهيّة، لكنّه لذاته يقتضي أن يكون مقارناً للماهيّة، فلا يكون الوجود في نفسه ممكناً، فإنّ ذات الباري تعالى تقتضي صفاتاً ثابتة ولا يلزم من امتناع انفكاك ذاته عنها احتياج ذاته إليها، بل ذاته غنيّة عن تلك الصفات، ولكن حصول تلك الصفات له من لوازم ذاته، فكذا هنا يجوز أن يقال: الوجود غنيٌّ في نفسه عن الماهيّة ولكن من لوازم الوجود وجوب مقارنته للماهيّة.

/ [[ص ١١٣]] قوله: (المؤثر لا بدّ وأن يوجد قبل وجود الأثر، فلو أثرت الماهيّة في وجودها كانت موجودة قبل أن تكون موجودة).

قلنا: نمنع تقدّم المؤثر على الأثر في الوجود، لوجوه: الوجه الأوّل: دليلكم مبنيٌّ على احتياج الممكن إلى مؤثر واجب، فذلك الواجب وجوده مساوٍ لوجود غيره - لأنكم بينتم اشتراك الوجودات بأسرها في الوجود -، فذلك الوجود لا بدّ أن يقارن ماهيّة غيره لما يأتي، فإمّا أن يقال: بأنّ ذلك الوجود وإن كان مقارناً للماهيّة إلا أنّه غنيٌّ عن المؤثر، أو يقال: المؤثر فيه نفس تلك الماهيّة أو شيء آخر؟ فالأوّلان إن كانا صحيحين، فلمَ لا يجوز مثله في الأجسام والأعراض؟ والثالث يقدر في كون الواجب لذاته واجباً.

الوجه الثاني: الماهيّات مقتضية للوازمها واقتضاءها للوازمها لا يتوقّف على الوجود، وإلا لكانت قبل الوجود خالية عن تلك اللوازم، فلا تكون تلك اللوازم لوازم الماهيّة مطلقاً، بل للوجود أو لشرط الوجود، وكلامنا في اللوازم المطلقة كزوجيّة الأربعة والمحاذاة للنقطة، ولمّا بطل ذلك ثبت أنّ اقتضاءها للوازمها لا يتوقّف على الوجود، وهو يُبطل ما ذكرتموه.

الوجه الثالث: قابليّة الماهيّة الممكنة للوجود ليست مشروطّة بالوجود، وإلا تسلسل، وإذا جاز أن لا تتوقّف القابليّة على الوجود جاز أن لا تتوقّف المؤثريّة عليه.

/ [[ص ١١٤]] الوجه الرابع: كون الماهيّة قابلة للوجود حكم ثابت لا بالفاعل بل لذاتها. فإذن ذواتها قابلة للوجود، فتلك القابليّة يكون المؤثر فيها ذات الماهيّة ولا يمكن أن يكون

ولقائل أن يقول: بيّن أن الوجوب لو كان ثبوتياً لكان وجوبه مغايراً للماهية ووجوب وجوده كيفية عارضة لانتساب وجوده إلى ماهية، وهي مغايرة لنفس ماهيته.

قوله: (لو كان الوجوب زائداً فإمّا أن يكون تمام الماهية...)، إلى آخره.

قلنا: يكون تمام الماهية، لأنّنا إذا أخذنا الأشياء الممكنة مع وجودها صارت / [[ص ١١٨]] واجبة غير محتاجة، فإنّ المشي وإن كان ممكناً للإنسان لكن ثبوت المشي في زمان المشي واجب له، فإذا صار الممكن بشرط أخذ وجوده يصير واجباً فالواجد الوجود المجرد عن كلّ ما عدها كان أولى بالوجوب، فكان ذلك الوجود هو تمام ذلك الوجود المجرد، وقد كنّا تعقلنا أنّه كيف يمكن أن يكون الوجوب تمام الذات الواجبة. وإذا عُقِلَ ذلك في الجملة بطل قولهم: الوجوب وصف إضافي.

ولقائل أن يقول: ماهية الوجوب إن كانت إضافية فحيث وُجِدَت كانت مجردة إضافة. اللهمّ إلا إذا قيل: بأنّ الوجوب على الأشياء الواجبة باشتراك الاسم، وهو يهدم أصل هذه الطريقة. وإذا لم تكن إضافية، فهو باطل، لأنّنا إذا قلنا: الشيء يجب اتصافه بكذا، فمفهوم الوجوب هنا إضافة لا تُعقَلُ إلا عند تعقُّل المضافين، وإذا كان الوجوب هنا إضافة وجب أن يكون في جميع المواضع كذلك.

قوله: (لم لا يجوز أن يكون وجوب كلّ شيء مخالفاً لوجوب الآخر؟).

قلنا: دليل أنّ الوجود مقول بالسوية يدلّ على الوجوب كذلك.

ولأنّ المرجع في الاختلاف والتماثل إلى العقل، وكما يشهد بتساوي السوادين أو البياضين كذا يشهد في الوجودين بالتساوي في هذا القدر، ولو كان اختلاف لكان في غيره.

/ [[ص ١١٩]] قوله: (لم قلت بوجود التعيّن؟).

قلنا: التعيّن جزء من المتعيّن، والمتعيّن من حيث هو ذلك المتعيّن ثبوتي، وجزء الثبوتي ثبوتي، فالتعيّن ثبوتي. والتعيّن يتعيّن لذاته، فينقطع التسلسل.

ولقائل أن يقول: إن كان المراد من هذا الكلام أنّ ماهية مطلق التعيّن هو نفس تعيّن هذا المعين، فهو باطل، لأنّ هذا التعيّن شارك سائر التعيّنات في كونه تعيّنًا وخالفها في خصوصية تلك

سلمنا، لكن ينتقض بالقادر، فإنّ نسبة إلى المقدورين الضدّين على السواء مع صدور أحدهما دون الآخر عنه.

سلمنا أنّ المؤثر فاعل بالاختيار، فلم لا يجوز أن يقال: إنّ ذاته موجب لوجود الأجسام وبالاختيار فاعل لصفاتها؟ فيقال: هنا شيء يوجب وجود / [[ص ١١٦]] الأجسام ويوجب وجود قادر يتولّى تخصيص بعض الأجسام بصفاتها المخصوصة وأعراضها المعينة.

سلمنا أنّ [فاعل الأجسام] فاعل لها، فلم قلت: إنّ لا بدّ من حدوثها؟

وبيانه: ما سبق من أنّ احتياج الفعل إلى الفاعل ليس لأجل الحدوث. ولأنّ زوجية الأربعة وفردية الخمسة ممكنة لذواتها، لاحتياجها إلى تلك الماهية، فهي معلولة لها مع امتناع انفكاكها عنها.

ثمّ ينتقض دليلكم بكونه تعالى عالماً بالعلم قادراً بالقدرة، فإنّ علمه إن كان واجباً لذاته فقد وُجِدَ واجبان لذاتيهما وبطلت المقدّمة الأولى. وإن كان ممكناً كان واجباً لوجوب ذاته، ولزم كون الأثر والمؤثر ذاتين وبطلت الثانية.

والجواب قوله: (لا نسلم أنّ الوجوب ثبوتي).

قلنا: لأنّه يناقض اللاّوجوب، والموصوف باللاّوجوب إمّا المحال وهو معدوم، أو الممكن وهو جائز العدم. فإذا كان اللاّوجوب إنّما يتّصف به المعدوم أو ما يجوز أن يكون معدوماً، وما كان كذلك امتنع أن يكون ثبوتياً، فإنّ الوصف الثبوتي لا يحصل للمعدوم، فاللاّوجوب عدمي فالوجوب ثبوتي ضرورة انقسام النقيضين في الثبوت والانتفاء.

ولأنّ المعقول من الوجوب استحقاق الوجود، والضرورة قاضية بأنّ / [[ص ١١٧]] استحقاق الوجود ثبوتي، كما قضت بأنّ حصول الجسم في الجهة ثبوتي بل هنا أولى، لأنّ حصول الجسم في الجهة انتساب مخصوص للجسم إلى الجهة، والجهة أمر تقديرية لا وجود له، فإذا كان العلم الضروري هناك حاصلًا مع هذا الإشكال كان مع عدم الإشكال أولى.

قوله: (لو كان الوجوب ثبوتياً لكان ثبوته واجباً، فللوجوب وجوب آخر لا إلى نهاية).

قلنا: هذا مشكل، ويمكن دفعه بأنّ الوجوب واجب لوجوب هو ذاته، فانقطع التسلسل.

/ [[ص ١٢١]] وقد سبق في الوجه الأوّل جواب الأسئلة عليه.

وأما الوجه الثاني: فدليل زيادة الوجود - وهو الشكّ مع تعقّل الماهية - لا ينتقض بالوجود، فإنّ الشكّ فيه ليس في أنّه موجود أم لا، لأنّ الوجود لا يقبل الوجود، وإلاّ لكان الحالّ مثل المحلّ، فليس أحدهما بالأصالة والمحليّة أولى. ويلزم وجود الشيء مرتين. ويكون الكلام في ذلك الوجود كالأوّل ويتسلسل. ولا العدم، لأنّ لو قدرنا عروض العدم للوجود وعروض ذلك الوجود للماهية فتكون الماهية موجودة بوجود معدوم، والضرورة تُبطله. فالشكّ في الوجود شكّ في حصوله للماهية، وهو نافع في المطلوب.

ولا يلزم أن يكون حصول الوجود زائداً على الوجود، لأنّ حصول الشيء للشيء ليس زائداً، وإلاّ لكان هو حاصلًا لذلك المحلّ ويتسلسل، بل حصول شيء لشيء اعتبار ذهني، فظهر الفرق.

وحقيقته تعالى ليست معلومة، بل المعقول السلوب والإضافات. ثمّ لا ندري إذا عقلنا حقيقته هل يمكننا الذهول عن وجوده؟ فاندفع النقص.

قوله على الأوّل من أدلّة الاشتراك في الوجود: (إنّه منقوض بالماهية).

قلنا: كون السواد ماهيةً اعتبار زائد على ذات السواد، والسواد من حيث إنّه سواد ليس إلاّ السواد، فإنّ السواد حقيقة منفردة، فإذا أخبرت عنها بشيء / [[ص ١٢٢]] فالمخبر به لا محالة مغاير في المفهوم للمخبر عنه، فإذا قلنا: السواد ماهية، وجب أن يكون كونه ماهيةً مغايراً لكونه سواداً، وكيف لا وكونه ماهيةً مشترك بينه وبين غيره، وكونه سواداً ليس كذلك؟ بل كونه ماهيةً إمّا اعتبار سلبي أو ذهني غير منتهٍ إلى صفة خارجيّة، والوجود لا يمكن أن يكون كذلك، فظهر الفرق.

قوله: (ما الذي يريدون بوجود الجوهر، نفس كونه جوهرًا أو أمراً زائداً على كونه جوهرًا؟).

فإنّه يمكننا أن نعتقد أنّ الله تعالى خلق موجوداً هو جوهر، ثمّ يمكننا أن نعتقد أنّ ذلك الموجود الذي كنّا نعتقد فيه أنّه كان جوهرًا ما كان كذلك بل كان عرضاً، ومن دفع إمكان ذلك فهو مكابر، ومعلوم بالضرورة أنّ الوجود الذي لا يتعيّن اعتقاد تحقّقه بخلاف

التعيّنات، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز. وإنّ عنيتم به أنّ ماهيةً مطلق التعيّن غير وشخصيةً هذا التعيّن غير، تعيّن التعيّن مغايراً له، وتسلسل.

قوله: (يتوقّف انضمام التشخيص إلى الحقيقة على وجودها في الخارج).

قلنا: إذا عُقِلَ أن يتوقّف انضمام الحقائق بوجودها ولوازمها على وجودها الخارجي، فليُعقَل هنا كذلك.

ولقائل أن يقول: الإشكال المذكور متوجّه أيضاً في الأمثلة المذكورة.

قوله: (لو لزمت الكثرة ممّا قلتموه لزمت الكثرة من مشاركة الواجب الواحد الممكن في أصل الوجود وامتيازه عنه بالحقيقة).

قلنا: وجود الباري تعالى زائد على حقيقته عندنا، ولا تركيب في حقيقته، فلا تكون حقيقته ممكنة، وهي مقتضية لوجودها، فلا يلزم الإمكان. والأجسام / [[ص ١٢٠]] والأعراض مركّبات، فهي ممكنة.

قوله: (لِمَ قلتم: إنّ كلّ متلازمين فأحدهما محتاج إلى الآخر؟).

قلنا: لأنّ مقارنتها إنّ كان لحقيقتها فيها مضافان، فاحتاجا إلى شيئين يكونان عارضين لها، فليس يمكن أن يكونا مقومين للواجب بذاته. وإنّ لم يكن لحقيقتها فوجوب تلك المقارنة إنّ كان لوجودها دار، أو لوجود أحدها فقط كان واجباً والآخر ممكناً معلولاً، أو لثالث لزم احتياج كلّ منهما إلى ثالث فلا يكون هو مجموعهما ولا بأجزائه واجباً.

ولقائل أن يقول: لِمَ قلت: إنّّه لو وجب تقارنها لذاتيهما كانا مضافين؟ نعم كلّ مضافين يجب تقارنها لذاتيهما، والعكس الكلّي غير معلوم.

قوله: (لِمَ لا يجوز أن يكون الوجود تابعاً؟). قلنا: لما مرّ.

والكلام على كونه وصفاً إضافياً تابعاً، مرّ. ولا نُسلّم أنّ الوجود بالغير مركّب ممّا به يشارك الوجود بالذات ويمتاز عنه، وراز أن يكون محتاجاً لا في كلّ أجزائه بل في بعضها.

ولا يجوز أن يكون التعيّن تابعاً للوجود وإلاّ لتحقّق في صور الوجود.

قوله في الخامس: (من جعل الماهية قافية أبيات قضية واحدة، حكم العقلاء عليه بالتكرير).

قلنا: لأن المفهوم من كون الجوهر ماهية مفهوم مشترك بين كل الأمور، ولكنه اعتبار ذهني أو سلبى، بخلاف الوجود.

وكون الجوهر ماهية اعتبار ذهني زائد على نفس كونه جوهرًا. وكذا الأسد مسمى بالليث اعتبار إضافي وهو زائد، لكن لا وجود له في الخارج بخلاف نفس الوجود. وكون البارى تعالى موجوداً مشكل، ويمكن دفعه بأن المعقول من وجود البارى تعالى صفة إضافية، وهي مغايرة لنفس وجوده تعالى.

قوله: (لو كان الوجود زائداً على الماهية لكان القابل للصفة الوجودية غير موجود).

/ [[ص ١٢٥]] قلنا: لا نسلم امتناعه، فجاز أن يكون تعين الماهية من حيث إنها ماهية كافيًا في قابلية الوجود.

لا يقال: الماهية القابلة للوجود إذا لم تكن موجودة كانت معدومة، فالمعدوم موصوف بالوجود، وهو محال.

لأننا نقول: اعتبار الماهية من حيث إنها ماهية مغايرة لا اعتبار كونها موجودة أو معدومة. وإسقاط الوجود عن درجة الاعتبار في القابلية للوجود لا يقتضي دخول اعتبار العدم، فإن الماهية لا يمكن الحكم عليها بالإمكان عند اعتبار كونها موجودة، لأنها حال وجودها لا تكون قابلة للعدم، فإن العدم لا يحتاج أن يجمع الوجود، وكذا عند اعتبار كونها معدومة لا تكون قابلة للوجود. فإذا الماهية لا تتصف بالإمكان بشرط وجودها أو عدمها، بل إذا جردت عنها. فإسقاط الوجود عن الاعتبار لا يوجب دخول العدم فيه.

قوله: (لو كان الوجود زائداً، فإن كان ثابتاً تسلسل).

قلنا: ممنوع، لأن امتيازها بأمر سلبى.

قوله: (لو كان زائداً لصحَّ أن تُعقل الماهية حاصلة في الخارج مع الذهول عن وجودها).

قلنا: معنى الوجود الحصول في الأعيان، فإذا عقلنا كون الماهية حاصلة في الأعيان فقد عقلناها موجودة، ولا يمكن الغفلة عنه.

قوله: (لِمَ قلتم: إنه إذا كان زائداً كان ممكنًا؟).

قلنا: لما مرَّ من أن الوجود إن كان غنياً عن المحلَّ استحال كونه عارضاً / [[ص ١٢٦]] لشيء من الماهيات.

اعتقاد كونه جوهرًا أو عرضاً لا بدَّ وأن يكون مشتركاً بين الجوهر والعرض، فحينئذ يُعلم بالضرورة أن الوجود مشترك.

وما ذكرتموه من: (أن ذلك بناءً على كون الوجود زائداً)، فليس بل يلزم منه كون الوجود زائداً، لأن الأمر الذي ذكرنا معلوم بالضرورة قبل العلم بكونه زائداً أم لا.

قوله على الثاني: (سلب كل حقيقة يقابله ثبوته الخاص، وليس بين ذلك السلب وذلك الإيجاب واسطة، وإن ادعيتم ثبوتاً عاماً يقابل سلباً عاماً، فهو النزاع).

قلنا: إذا قلنا: السواد إما أن يكون موجوداً أو لا، لا نعني به أن السواد إما / [[ص ١٢٣]] أن يكون سواداً أو لا، لعدم فائدة هذه المنفصلة، فإن كل عاقل يعرف صدق أحد جزئها وكذب الآخر، فبطل كون المراد من التقسيم ما ذكرتموه، فبقى المراد منه التقسيم بالوجود العام والعدم العام.

قوله: (الوجود إما في قسم الثبوت أو لا).

قلنا: في قسم الثبوت العام.

ولا يلزم التسلسل، لأنه إنما يلزم لو ساوى الوجود المجرد سائر الأمور الموجودة في أصل الوجود وامتاز بوصف آخر حقيقي، وليس بل الوجود ممتاز عن سائر الموجودات بقيد عدمي، وهو أن الوجود المجرد وجود ليس معه مفهوم آخر وسائر الموجودات وجودات يقارنها غيرها، وإذا كان الامتياز بعدمي فلا تسلسل.

قوله على الثالث: (مورد التقسيم بالوجوب والإمكان نفس حقيقة كل شيء).

قلنا: يبطل بما مرَّ في الثاني.

ولا ينتقض بالماهية، لأن كون الشيء ماهية اعتبار عام مشترك ذهني بخلاف أصل الوجود الذي لا يمكن أن يقال: إنه مجرد اعتبار ذهني.

/ [[ص ١٢٤]] قوله في الرابع: (لو كان الحكم بعدم اشتراك الوجود لا يعمُّ إلا عند اشتراكه لكان الحكم على المختلفات بعدم الاشتراك لا يعمُّ إلا عند اشتراك المختلفات، وهو تناقض).

قلنا: نمنع التناقض، لأن المختلفات مشتركة في كونها مختلفة، لأن الاختلاف حكم شامل لها، بل الاختلاف اعتبار ذهني لا حصول له في الخارج، أمّا الوجود فلا يمكن أن يكون كذلك، فظهر الفرق.

قوله: (يجوز أن يكون غنياً عن المحل، ولكنه يقتضي كونه مقارناً لتلك الماهية).

قلنا: مقارنة الشيء لغيره ليست زائداً، وإلا لكان أيضاً مقارناً، ويتسلسل. وإذا لم تكن المقارنة زائدة لم يمكن جعلها معلول ماهية المقارنة.

سلمنا، لكن الشيء لماً وجبت مقارنته لغيره فعند زوال ذلك الغير لا بد وأن يزول ذلك الشيء، فحينئذ يكون ذلك بحيث يلزم من فرض عدم غيره فرض عدمه، وذلك مما تحقّق عليه الإمكان.

قوله: (لم لا تكفي الماهية في اقتضاء الوجود؟).

قلنا: مرّ دليله.

قوله: (معارض بالباري).

قلنا: هذا صعب على هذه الطريقة، وإنما يدفعه أمران:

الأوّل: قول الوجود على الواجب والممكن باشتراك الاسم، ثمّ تبين أن وجود الممكنات زائد على ماهياتها بالوجه الأوّل والثالث لا بالثاني، ويمنع كون وجود الباري تعالى زائداً على ماهيته، ويقدم في الوجه الثاني.

الثاني: أن نقول: الوجود عليهما بالاشتراك المعنوي، لكن الوجود تمام حقيقته تعالى، وهو غير مقارن لشيء من الماهيات، وهي طريقة الفلاسفة.

/ [[ص ١٢٧]] قوله: (لم لا يكون الجسم علة الكائنية؟).

قلنا: لما مرّ في الأوّل.

قوله: (لو احتاج الجوهر إلى الكائنية دار).

قلنا: يجوز احتياج كلّ منهما إلى الآخر من وجهين مختلفين، فلا دور.

قوله: (لم قلت: إن نسبة المؤثر إلى كلّ الأجسام واحدة؟).

قلنا: لأنّ المؤثر إن كان جسماً أو جسمانياً، فالكلام في وجوب اختصاصه بتلك المؤثرية من سائر الأجسام يعود بعينه. وإن لم يكن جسماً ولا جسمانياً والأجسام بأسرها قابلة للأثر الفاض عنه، فما لأجله اختصّ البعض بقبول ذلك الأثر عنه قائم في الكلّ، فوجب أن يقبل الكل ذلك.

قوله: (يجوز أن يكون المؤثر موجبا لذوات الأجسام ومختاراً في إحداث صفاتها).

قلنا: الأجسام لا تخلو عن الأشكال والحصول في الأحياء، فلو كانت الأجسام قديمة والفاعل لأشكالها وتخصيصاتها

بأحيائها فاعلاً مختاراً لكان ذلك المختار موجداً لتلك الأشكال والكائيات في الأزل، والإيجاد بالاختيار أزلاً محال بالضرورة، وهو بعينه جواب أن يكون موجبا للأجسام ولو وجود قادر مختار، ثمّ إن ذلك القادر يُخصّص بعض الأجسام بصفاتها.

/ [[ص ١٢٨]] الوجه الرابع:

لو كان الجسم قديماً فقدمه لا يجوز أن يكون عديمياً، وإلا لكان الحدوث الذي يناقضه ثبوتياً، فإن كان الحدوث حادثاً تسلسل. ومحال أن يكون قديماً، لاستحالة أن يكون الوصف المحتاج ثبوته إلى ثبوت الحادث قديماً. ويستحيل أن يكون ثبوتياً، لاستحالة أن يكون عين الجسم، وإلا لكان العلم بهما واحداً، فيكون العلم بقدمه ضرورياً، كما أن العلم بكونه جسماً ضروري. ولا زائداً عليه، لاستحالة أن يكون قديماً، وإلا تسلسل، ولا حادثاً، لاستحالة كون قدم القديم وصفاً ثبوتياً حادثاً، لأنه غير معقول.

فإن قيل: الكلام عليه من وجهين:

الوجه الأوّل: ما يتعلّق بالنظم، فنقول: إنّه غير منتج، لوجوه:

الأوّل: الملازمة التي ادّعيتموها ليست ثبوتية.

أما أوّلاً: فلا بُدَّ إن كانت ملازمة للمتلازمين كانت ملازمتها زائدة، وتسلسل. وإن لم تكن ملازمة لهما لم تتحقّق الملازمة أصلاً، لأنّ نفس الملازمة إذا / [[ص ١٢٩]] لم تكن لازمة للمتلازمين وجب انتفاء الملازمة بينهما.

وأما ثانياً: فلا بُدَّ ادّعيتم أن قدم الجسم يستلزم كون القدم ثبوتياً أو عديمياً ثمّ أبطلتموهما، وبيّنتم عليه إبطال قدم الجسم، والملزوم واللازم هنا عديميان، والأمور العدمية إذا كانت متعلّقة بالملازمة لم تكن الملازمة صفة ثبوتية، لاستحالة أن يكون الوصف الثبوتي حاصلاً للموصوف المعدوم، فالملازمة ليست ثبوتية، فهي عدمية.

ولا فرق بين ملازمة لا ثبوت لها وبين عدم الملازمة، إذ لو تميّز عدم الملازمة عن الملازمة العدمية لكان في العدم تميّز وتعيّن، ولا معنى للوجود إلا ما كان كذلك، فلو وجد في العدم هذا المعنى لم يتميّز العدم عن الوجود، وهو محال، فوجب نفي الملازمة.

الثاني: الملازمة عبارة عن امتناع تحقّق الملزوم إلا عند تحقّق اللازم، وهو غير معقول، لأنّ الذي يحكم بتوقّفه على تحقّق اللازم ليس هو ماهية الملزوم، لأنّ الماهية إمّا بسيطة والبسيط لا تعرض له الإضافة، لأنّ الإضافة لا تُعقل إلا بين أمرين، فالواحد يستحيل عروض



لأننا نقول: مورد التقسيم بالثبوت والانتفاء ليس هو نفس الثبوت ولا الانتفاء، لأن مورد التقسيم لا بد وأن يكون ثابتاً مع جملة الأمور التي بها وقعت القسمة، لكن الثبوت لا يجمع الانتفاء، فلا يمكن أن يكون مورد التقسيم بالثبوت أو الانتفاء هو الثبوت أو الانتفاء، ولما بطلا ثبت أن المورد مغاير لهما، فتتحقق الوساطة بين الثبوت والانتفاء، فبطل الحصر.

الوجه الثاني: ما يتعلّق بالمقدّمات، فنقول: جاز أن يكون القِدَم زائداً ويكون قديماً لذاته فلا يتسلسل، كتقدّم الزمان لذاته وغيره به. وجاز أن يكون حادثاً. ولا تناقض، فإنّ الأشعريّة زعموا أنّ الجوهر باقٍ بقاء ممتنع البقاء، فإذا عَقِلَ ذلك فليُعَقَل أن يكون الشيء قديماً بقدم غير قديم.

ثم يُعَارَضُ بوجوه:

الأوّل: لو كان الجسم حادثاً فحدوثه إن كان عينه كان العالم بالجسم عالماً بحدوثه بالضرورة، وإن كان زائداً فإن كان حادثاً تسلسل، وإن كان قديماً كان حدوث الحادث قديماً.

/ [[ص ١٣٢]] الثاني: قدّمه تعالى إن كان نفس ذاته لزم من العلم بذاته العلم بقدمه وليس كذلك، فإننا بعد معرفة وجوده نحتاج في علم قدّمه إلى دليل مستأنف، وإن كان زائداً لزم التسلسل أو التناقض.

الثالث: الحادث المستمر إن كان استمراره نفس ذاته فالعالم بذاته عالم بمدة استمراره وليس، أو زائداً عليه فإن كان مستمراً تسلسل، أو لا فلا يكون استمرار المستمر مستمراً، فجاز أن لا يكون قديم قديماً.

والجواب: أمّا الأسئلة على نظم التلازم، فلا تستحقّ الجواب، لأنّها إن لم يلزم منها القدح في نظم التلازم لم يلزم الجواب، وإن لزم ثبتت الملازمة في الجملة، فلا يُسَمَعُ القدح في الملازمة بعده، لأنّه يكون متناقضاً.

ونفي الوساطة بين النفي والإثبات ضروري لا يمكن إثباته بالدلالة.

ومورد التقسيم بالنفي والإثبات شيء ثالث. ولا واسطة، لأننا لم نقل: الحقائق إمّا النفي أو الإثبات حتّى يكون ثبوت حقيقة ثالثة قدحاً فيما قلنا، بل قلنا: إنّها لا تخلو عن النفي أو الإثبات، وكأنّا سلّمنا أنّ هنا حقائق كثيرة، إلّا أنّنا ادّعينا أنّ كلّ واحد منها لا يخلو عن هذين، فلا يبطل الحصر بما ذكرتم.

الإضافة له، وإذا امتنع عروض الإضافة امتنع عروض الإمكان الذي هو نوع منها، وإذا امتنع عروض الإمكان للبسيط امتنع توقّفه على الغير، لأنّ التوقّف على الغير ليس إلّا الحاجة والإمكان، وإذا استحال توقّف البسيط على الغير استحال توقّف المركّب الذي لا معنى له إلّا مجموع أمور كلّ واحد منها بسيط، على الغير. فتبيّن أنّ الماهيّة لا يمكن توقّفها على الغير سواء / [[ص ١٣٠]] كانت بسيطة أو مركّبة وليس هو الوجود، لذلك أيضاً. وإذا ثبت ذلك كان الذي فرض ملزوماً غير متوقّف الماهيّة والوجود أصلاً على الغير أعني اللازم، وإذا كان كذلك انقطع التلازم.

الثالث: مقتضى التلازم إمّا عدم الملزوم عند عدم اللازم، أو وجود اللازم عند وجود الملزوم.

أمّا الأوّل، فإنّه غير صحيح، لأنّ المعقول من الملازمة أن يكون وجود اللازم واجب الحصول عند وجود الملزوم، وذلك كفيّة عارضة لوجودهما. فإذا نتوقّف هذه الملازمة على ثبوت اللازم وثبوت الملزوم، ثم إذا حكمنا في المقدّمة الثانية بعدم اللازم كان ذلك مناقضاً لدعوى اللزوم الذي لا يحصل إلّا عند ثبوت اللازم، فعلمنا التناقض بين المقدّمتين.

وأمّا الثاني، فباطل أيضاً، لأنّ دعوى كون الشيء ملزوماً لغيره دعوى لثبوت إضافة بين ذينك الشئيين، والحكم بثبوت الإضافة بين أمرين لا يمكن إلّا بعد ثبوتها، فيتوقّف حكمنا بتلك الملازمة على ثبوت المتلازمين، مع أنّ المطلوب هنا معرفة ثبوت اللازم، فلا يُعَرَفُ ثبوت اللازم إلّا بعد معرفة ثبوت اللازم، فيدور.

الرابع: الشرطيّة إن ذُكِرَتْ كليّة استحال إرادة عموم الأشخاص، لأنّها قد تكون كليّة ولا أشخاص لها، مثل: كلّما كان زيد عالماً فهو حيّ. واستحال إرادة عموم الأحوال، لأنّ الشرطيّة يمتنع أن تصدق كليّة في عموم الأحوال، لأنّ من جملة الأحوال التي يمكن اعتبارها انتفاء الملازمة، فيمتنع حينئذٍ صدق اللزوم.

/ [[ص ١٣١]] وإن ذُكِرَتْ مهملة فهي في قوّة الجزئيّة لا تنتج، إذ لا يلزم من كون الشيء لازماً لغيره في بعض الأحوال تحقّق اللازم لا محالة عند تحقّق الملزوم، وانتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم.

سلّمنا سلامته، لكن لم قلت: إنّه لو كان الجسم قديماً لكان قدّمه إمّا ثبوتياً أو عدمياً؟

لا يقال: لا واسطة بين الثبوت والانتفاء.

أمكن العلم بوجوده مع الجهل بذلك الزمان الذي حدث فيه لا جرم كانت مدة بقائه مجهولة، بخلاف القديم فإن وجوده غير مختص بزمان دون زمان حتى يكون الجهل بشيء من الأزمنة قادحاً في الجهل بالقدم، فافترقا.

الوجه الخامس:

كل جسم متناهٍ على ما تقدم، وكل متناهٍ محدث، لأنه يجوز عقلاً كونه أزيد وأنقص، فاخصاه بذلك القدر دون الزائد والناقص يحتاج إلى مرجح مختار، وإلا فقد ترجح الممكن لا لمرجح، وفعل المختار محدث.

/ [[ص ١٣٥]] الوجه السادس:

لو كان الجسم أزلياً لامتنعت عليه الحركة، والتالي باطل بالحس، فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أن كل جسم فلا بد له من حيز معين يوجد فيه، لاستحالة حصوله لا في حيز أو في كل حيز، فلو كان الجسم أزلياً لوجب في الأزل أن يكون حاصلًا في حيز معين لكنه لو كان كذلك لامتنع زواله عنه، لاستحالة عدم القديم، فامتنعت الحركة عليه، لكنها جائزة.

قيل: معنى الأزل (الدائم لا إلى أول) فمعنى قولنا: لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزل مختصاً بحيز، أنه لو كان دائماً لا إلى أول لكان حصوله في حيز معين واحد دائماً وهو معنى السكون، وهذا ممنوع، بل يكون دائماً حصوله في موضع معين إما عيناً أو على البدل، أي يكون في كل وقت في حيز معين غير الذي كان حاصلًا فيه قبله.

ويندفع ببطلان حوادث غير متناهية على ما سبق.

/ [[ص ١٣٦]] المسألة الثالثة: في إبطال شبهة الفلاسفة:

اعلم أن الفلاسفة ذهبوا إلى أن العالم قديم، واحتجوا عليه بوجوه:

الأول: العالم إن كان واجباً لذاته كان قديماً، وإن كان ممكناً فلا بد له من مؤثر، فمؤثره إن كان حادثاً لزم أن يكون له محدث، فيكون من جملة العالم، فإما أن / [[ص ١٣٧]] يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى مؤثر قديم، فنقول: إذا كان المؤثر قديماً ووجب أن يكون أثره قديماً، لأن كل ما لا بد منه في مؤثرية المؤثر القديم في العالم إما أن يكون بتمامه حاصلًا في الأزل، أو لا يكون. فإن لم يحصل في الأزل كان حادثاً فله مؤثر، ثم نقل الكلام إلى ذلك المؤثر، فإما أن يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى مؤثر قديم. وإن كان

لا يقال: وجدنا بعض الصور قد خلا الحكم بالنفي والإثبات فيها، فإننا إذا قلنا: الموجود إما موجود أو لا، فالقسمان باطلان بالاتفاق، فإنه يمتنع سلب الشيء عن نفسه، فكذب الثاني. والأول كاذب لقضاء البدئية بأن المحكوم به مغاير للمحكوم عليه، فيكون للموجود وجود آخر زائد عليه من حيث إنه موجود، / [[ص ١٣٣]] وهو باطل. ولأن من جعل الوجود نفس الماهية ينكر ذلك، ومن جعله زائداً أثبت للوجود وجوداً آخر، ولو حصل للماهية مع الوجود وجود آخر تسلسل، فثبت كذب النقيضين، وهو المطلوب.

لأننا نقول: هذا تشكيك في الضروريات، فلا يسمع.

قوله: (جاز أن يكون قدم القديم نفس ذاته).

قلنا: محال، لأن قدم الجسم إذا كان زائداً على الجسم كان ذلك الزائد مساوياً لذات الجسم في الاستمرار ومخالفًا له في حقيقته المخصوصة، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فحقيقة القديم مغايرة لاستمرار وجود تلك الحقيقة، وهو يقتضي كون قدم القديم زائداً، ويتسلسل.

قوله: (جاز أن يكون حادثاً).

قلنا: محال، لأن المعنى بالقدم الاستمرار من الأزل إلى الأبد، وليس ذلك أموراً كثيرة، بل معقولاً واحداً ثابتاً في الأزل والثابت في الأزل يستحيل أن يكون حادثاً. وكون الجوهر باقياً بقاء لا يبقى محال.

والحدوث وصف عديمي، فلا يلزم من العلم بنفس الجسم العلم به، بخلاف القدم فإنه ثبوتي.

وتحقيقه: أن الحدوث لا يتقرر إلا عند وجود حاصل وعدم سابق، فجاز أن يكون العالم بالوجود الحاصل جاهلاً بالعدم السابق، فلا يعلم الحدوث، أمّا القدم فهو عبارة عن نفي عدم السابق، ونفي النفي إثبات.

وليس بجيد، والباري تعالى قدمه نفس ذاته. ولا نسلم أننا إذا دللنا على / [[ص ١٣٤]] وجوده وبعض صفاته فقد عرفنا حقيقته المخصوصة، بل تلك الحقيقة عندنا مجهولة.

ولقائل أن يقول: لِمَ علمنا كونه قديماً مع جهل حقيقته لزم التغير، ويتوجه الإشكال.

والباقي إذا كان محدثاً فإننا لا نعرف مقدار مدة بقائه إلا إذا عرف حدوده في الزمان الذي حدث إما مقدراً أو محققاً، ولِمَ

بعد، فالقبليَّة والبعدية صفتان وجوديتان، فلها موصوف موجود، فقبل حدوث كلِّ حادث لا بدَّ من شيء وجودي يكون موصوفاً لذاته بالقبليَّة حتَّى يكون العدم الحاصل فيه موصوفاً بكونه قبلاً لذلك الحادث، والشيء الذي يكون قبلاً لذاته هو الزمان، فقبل حدوث كلِّ حادث زمان لكن الزمان شيء غير مستقرُّ بل هو على التقصِّي، فقبل كلِّ زمان زمان لا إلى أوَّل، ويلزم من قَدَم الزمان قَدَم الحركة لأنَّه من لوازمها، ويلزم من قَدَم الحركة قَدَم / [[ص ١٣٩]] الجسم.

الخامس: لو كان العالم محدثاً لكان محدثه إمَّا أن يقال: إنَّه كان قادراً على أن يُحدث العالم قبل الوقت الذي أحدثه فيه بمدَّة متناهية، أو ما كان قادراً عليه. والثاني محال، لأنَّه يلزم إمَّا انتقال الخالق من القدرة إلى العجز، أو انتقال المخلوق من الامتناع إلى الإمكان، وهما محالان، فثبت الأوَّل.

وبمثلته ثبت أنَّه كان قادراً على أن يخلق أيضاً حوادث تنتهي إلى الوقت الذي أحدث العالم فيه بمقدار ضعف تلك المدَّة، وإذا ثبت هذا فإنَّما أن يقال: إنَّه يمكن إحداث ما ينتهي إلى العالم بضعف تلك المدَّة مع إحداث ما ينتهي إليه أيضاً بتلك حتَّى يكون ابتداءهما وانتهاءهما معاً، أو لا يكون ذلك ممكناً. والأوَّل ضروري البطلان. والثاني يقتضي وجود زمان قبل حدوث العالم، لأنَّ هناك أمراً يتَّسع لقدر معيَّن كسنة مثلاً ولا يتَّسع لسنتين وهناك ما يتَّسع لسنتين ولا يصير مستغرقاً لسنة، وكلُّ قابل للزيادة والنقصان والتقدير فهو أمر وجودي مقداري وذلك هو الزمان، فقد ثبت حصول الزمان قبل حدوث العالم، وإذا ثبت قَدَم الزمان ثبت قَدَم الحركة، فثبت قَدَم الجسم.

لا يقال: التقدير الذي ذكرتموه يكشف عن إمكان وجود زمانين أحدهما أطول من صاحبه، ولا يدلُّ على وجودهما.

لأنَّنا نقول: الأمر التقديري يتغيَّر عند تغيُّر الفرض، وما ذكرناه من وجود أمر / [[ص ١٤٠]] قبل العالم بحيث لا يتَّسع إلاَّ لحوادث سنة سواء وُجدَ فرض فرض أو لم يوجد، وأمر آخر يتَّسع لحوادث سنتين ولا يصير مستغرقاً لحوادث سنة لا يتغيَّر سواء وُجدَ فرض أو لا، فعلمنا أنَّ التقدير الذي ذكرناه يكشف عن وجود هذه الإمكانيات المتقدِّرة بالمقادير المحدودة قبل وجود العالم لأنَّه يكشف عن مجرَّد فرض ذهني واعتبار وهمي.

السادس: الله تعالى قديم، فلو كان العالم محدثاً لكان الله تعالى

حاصلاً في الأزل وجب حصول الأثر، لأنَّه إذا استجمع المؤثر جميع جهات المؤثرية فإنَّما أن يجب حصول أثره، أو لا. والثاني محال، وإلا لكان حصوله في وقت حصوله دون ما قبله وبعده من الأمور الجائزة فتخصُّصه بوقت حدوثه دون ما تقدَّم أو تأخَّر إن كان لا لأمر لزم ترجيح أحد الأمور الجائزة بالوجود من غير مرجِّح، وهو باطل بالضرورة، ولأنَّه يسدُّ باب إثبات الصانع تعالى، وإن كان لأمر لم يكن المؤثر التامَّ حاصلاً في الأزل وقد فرضناه حاصلاً، هذا خلف. وإذا ثبت قَدَم المؤثر التامَّ في العالم، وثبت أن قَدَم المؤثر التامَّ يستدعي قَدَم أثره، وجب القول بقَدَم العالم. وهذه الشبهة هي أقوى شبه القوم.

الثاني: العالم صحيح الوجود في الأزل، وإذا كان صحيح الوجود في الأزل كان واجب الوجود في الأزل.

أمَّا الصغرى، فلأنَّه لو لم يكن صحيحاً في الأزل لكان ممتنعاً أو واجباً، فإن كان الثاني فالمطلوب، وإن كان الأوَّل لزم انقلاب الممتنع لذاته ممكناً لذاته، وانقلاب الحقائق محال. ولأنَّه لو جاز ذلك انتفت دلالة الحدوث على المؤثر لجواز أن يكون العالم محالاً في الأزل ثم صار واجباً لذاته فيما لا يزال، فيستغني عن المؤثر. / [[ص ١٣٨]] ولأنَّ ذلك الحكم المتجدد إن كان لسبب فهو مسبوق بالإمكان الذاتي، فكان الإمكان الذاتي مسبوqاً بالإمكان الذاتي، وهو محال.

وأما الكبرى، فلأنَّ صحيح الوجود في الأزل لو كان معدوماً في الأزل لاستحال أن يوجد في الأزل، لأنَّ الحادث في وقت معيَّن لا يكون حدوثه في ذلك الوقت المعيَّن موجِباً حصوله في الأوقات الماضية، لأنَّ الشيء يستحيل أن يتجدد له حصول في الزمان الماضي. فإذا لم يكن موجوداً في الأزل لم يصحَّ أن يكون أزلياً، لكن العالم يصحُّ أن يكون أزلياً كما تقدَّم فيجب أن يكون أزلياً.

الثالث: كلُّ محدث فإنَّه مسبوق بإمكان عائد إليه على ما سبق، وذلك الإمكان يستدعي محلاً هو الهيوولي، فإن كانت الهيوولي محدثة افتقرت إلى هيوولي أخرى وتسلسل. وإن كانت قديمة وجب قَدَم الصورة، لما تقدَّم من استحالة انفكاك الهيوولي عن الصورة، ومجموع الهيوولي والصورة هو الجسم، فالجسم قديم.

الرابع: كلُّ محدث فإنَّه مسبوق بزمان، لأنَّ عدمه سابق على وجوده، وإلا لكان قديماً، وذلك السبق والتأخُّر ليس عبارة عن مجرَّد العدم والوجود، لأنَّ العدم قبل كالعدم بعد، وليس القبل

العاشر: لو كان العالم محدثاً لكان المؤثر فيه قادراً، والتالي باطل، فالمقدم / [[ص ١٤٢]] مثله. والشرطيّة ستأتي في بيان القادر.

ويدلّ على بطلان التالي وجهان:

الأوّل: لو كان قادراً فإمّا أن يقدر على الإيجاد في الأزّل، أو لا. والأوّل محال، لأنّ معنى الإيجاد الإخراج من العدم إلى الوجود، وذلك ينافي الأزليّة. والثاني أيضاً محال، لأنّ عدم تمكّنه من ذلك ليس لعدم مقتضي، لأنّه إخراج له عن القادريّة ولا لوجود المانع، لأنّ المانع إن كان واجباً لذاته امتنع زواله، وإن كان ممكناً فلا بدّ له من مؤثر، فذلك المؤثر إن كان قادراً كان ذلك المانع حادثاً فلا يكون الامتناع أزليّاً وقد فُرِصَ كذلك، هذا خلف. وإن كان موجباً لزم من دوام الموجب دوام ذلك المانع، فكان ينبغي أن لا يصحّ وجود العالم. فالقول بكون المؤثر قادراً يفضي إلى هذه المحالات.

الثاني: القادر إذا أوجد الفعل فإمّا أن تبقى قادريّته على إيجاد ذلك الفعل أو لا تبقى، والقسمان باطلان، فالقول بكونه قادراً باطل.

أمّا بطلان بقاء تلك القادريّة: أنّه كان قبل وجود الفعل قادراً على إيجاد ذلك الفعل، فلو بقيت تلك القادريّة لكان قادراً على إيجاد ذلك الفعل بعد وجوده، فيكون ذلك إيجاداً للموجود، وأنّه محال.

وبيان استحالة زوال تلك القادريّة: أنّ قادريّة الله تعالى على إيجاد ذلك الفعل كانت ثابتة في الأزّل إلى الآن، وإلاّ كانت قادريّة الله تعالى على إيجاد ذلك الفعل متجدّدة وذلك باطل اتفاقاً، فإذا وُجِدَ الفعل فلو لم تتعلّق قدرته تعالى بذلك الفعل كان ذلك زوالاً لذلك التعلّق الثابت من الأزّل إلى الآن، فيكون ذلك عدماً للقديم، وهو محال.

/ [[ص ١٤٣]] الحادي عشر: لو كان العالم محدثاً لكان الله تعالى عالماً بالجزئيّات، والتالي باطل، فالمقدم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ المؤثر يستحيل أن يقصد إلى الإيجاد والإحداث إلاّ إذا كان عالماً بأنّ ذلك الشيء معدوم، فإنّه لو لم يعلم عدمه لاستحال منه القصد إلى الإيجاد، ثمّ إذا أوجد الفعل فلا بدّ وأن يصير عالماً بوجوده، وذلك يقتضي وقوع التغيير في علم الله تعالى، وهو محال. الثاني عشر: لو كان العالم محدثاً لكان فاعله مختاراً، والتالي

متقدّماً عليه بالضرورة، وإلاّ لكان القديم محدثاً أو المحدث قديماً، وإذا كان متقدّماً عليه فإمّا بمدة، أو لا بمدة. والثاني يستلزم أحد المحالين السابقين. والأوّل إمّا أن تكون المدة متناهية ويلزم حدوث الله تعالى، لأنّ المتقدّم على الحادث بمدة متناهية يكون حادثاً بالضرورة، أو غير متناهية ويلزم قِدَم الزمان المستلزم لِقِدَم الحركة المستلزم لِقِدَم الجسم.

السابع: لو كان العالم محدثاً لكان الله تعالى متقدّماً عليه بقِدَم لا بداية له لأنّه قديم، وذلك التقدّم ليس عبارة عن وجود البارّي تعالى وعدم العالم، لأنّ الله تعالى بمجرد هذا الاعتبار لا يكون قبل العالم، فكونه متقدّماً على العالم كفيّة وجوديّة زائدة على وجوده تعالى وعدم العالم، ولا بدّ لتلك الكيفيّة الثبوتيّة من شيء يتّصف بها لذاته، والذي يتّصف بالقبليّة والبعدية لذاته هو الزمان، فتقدّم البارّي تعالى على العالم بالزمان، فإذا لم تكن لتقدّمه على العالم بداية وجب أن لا تكون للزمان بداية.

/ [[ص ١٤١]] لا يقال: إنّه تعالى متقدّم على العالم بأزمنة لا بداية لها مقدّرة لا محقّقة.

لأنّ نقول: المقدّر في الذهن إن لم يكن له وجود في الخارج لم يكن البارّي تعالى متقدّماً على العالم أصلاً، وإن كان له وجود في الخارج حصل المقصود.

الثامن: لو كان العالم محدثاً لصدق أنّه لم يكن في الأزّل موجوداً، وهذا سلب يكون مستمراً من الأزّل إلى الأبد، فإمّا أن يكون المفهوم من ذلك أنّ العالم ما كان حاصلاً في زمان وجودي يقضي، أو مفهومه أنّه كان موجوداً في العدم الصرف، فالبارّي تعالى أيضاً ما كان موجوداً في العدم الصرف، فيلزم أن يصدق عليه أنّه ما كان موجوداً في الأزّل، لكن ذلك كاذب، وإذا بطل ذلك ثبت أنّ المفهوم من قولنا: لم يكن العالم موجوداً في الأزّل أي ما كان موجوداً في الأزمنة الماضية، ولمّا كان مفهوم قولنا: (لم يكن العالم موجوداً في الأزّل) مستمراً من الأزّل إلى الآن لزم أن يكون استمرار الزمان من الأزّل إلى الآن حاصلاً.

التاسع: لو لم يكن الزمان قديماً لم يتميّز وقت عدم العالم عن وقت وجوده، ولو لم يتميّز ذلك لاستحال القصد إلى إيجاده، لأنّه لمّا كان الجمع بين وجوده وعدمه محالاً كانت صحّة وجوده موقوفة على امتياز وقت وجوده عن وقت عدمه، فإذا لم يكن الوقتان متميّزين استحال القصد إلى الإيجاد.

العالم محدثاً لكان الله تعالى تاركاً للإحسان - الذي هو أفضل الأمور - مدة غير متناهية، وترك الأفضل نقص، وهو على الله تعالى محال.

الخامس عشر: المفهوم من كون الله تعالى مؤثراً في العالم غير المفهوم من ذات / [[ص ١٤٦]] الباري تعالى ومن ذات العالم، لإمكان تعقل ذات الله تعالى وذات العالم مع الجهل بكونه تعالى مؤثراً في العالم، فمفهوم المؤثرية ليس وصفاً عديمياً وإلا لكان عدم المؤثرية وجودياً، ضرورة أن أحد النقيضين لا بد وأن يكون ثبوتياً، لكن المعدومات يصح وصفها بأنها غير مؤثرة في شيء، فيلزم أن تكون المعدومات موصوفة بالصفات الثبوتية، وهو محال، فثبت أن عدم كون الشيء مؤثراً في غيره أمر عديمي فالمؤثرية صفة ثبوتية. فحينئذ نقول: لو لم يكن الباري تعالى مؤثراً في الأزل في وجود العالم ثم صار مؤثراً فيه لزم حدوث صفة في ذاته، وهو محال، فوجب أن تكون مؤثرية الباري تعالى في العالم ثابتة دائماً، وهو المطلوب.

السادس عشر: لو كان العالم محدثاً لكان الله تعالى سابقاً عليه بمدة غير متناهية على ما تقدم، فيكون حدوث العالم موقوفاً على انقضاء قدم المدة الغير المتناهية، وانقضاء ما لا يتناهى محال، والموقوف على المحال محال، فالتقدم محال، وإذا انتفى التقدم ثبت القدم.

السابع عشر: ما رأينا شيئاً حادثاً إلا من شيء، فالبيضة لا توجد إلا من دجاجة، ولا دجاجة إلا من بيضة، فلو جوزنا حدوث العالم لا من شيء لزم تجويز خلاف القضايا المطردة، حتى يجوز أن يدرك الأعمى الذي بالصين في الليلة الظلماء بقعة في الأندلس، ولا يبصر الإنسان الصحيح الحس في النهار الواضح / [[ص ١٤٧]] الجبل الذي يحضر به، إلى غير ذلك من المحالات. والأشعرية وإن التزمت هذا لكننا نلزمهم ما لم يلتزموه، وهو أنهم اتفقوا على امتناع حصول العلم بدون الحياة، ولا طريق إلى ذلك إلا الاستقراء، فإذا جوزنا حصول الأمر على خلاف ما شاهدناه، فلم لا يجوز حصول علم بدون حياة؟ فثبت أننا لو لم نقس الغائب على الشاهد مطلقاً لزمنا القول بالسفسطة.

الثامن عشر: لو كان العالم محدثاً لكان الباقي مقدوراً بالله تعالى، والتالي باطل، فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أن المفتقر إلى القادر ليس العدم السابق لأنه نفي محض فلا تأثير للقادر فيه، أو

باطل، فالمقدم مثله. بيان الشرطية ظاهر، وأما بطلان التالي فلوجهين:

الأول: ذلك الاختيار إن كان لغرض وجب أن يكون وجود ذلك الغرض أولى له من عدمه وإلا لم يكن غرضاً، وإذا كان الغرض أولى له كان الله تعالى مستكملاً بخلق العالم، وهو محال. لا يقال: إنما يلزم الاستكمال لو كان ذلك الغرض عائداً إليه، أما إذا كان عائداً إلى غيره وكان الداعي هو الإحسان إلى الغير اندفع المحذور.

ثانياً نقول: الإحسان إلى الغير إن كان بالنسبة إلى ذاته أولى من ترك الإحسان عاد الغرض إليه، وإلا لم يكن غرضاً. ولأن كل من فعل لغرض غيره كان الفاعل أحسن من المفعول له كالخادم والمخدوم، ولما استحال أن يكون غير الله / [[ص ١٤٤]] تعالى أشرف منه استحال أن يفعل لغرض غيره.

وإن كان ذلك الاختيار لا لغرض كان عبثاً، والعبث على الله تعالى محال. ولأنه يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح، وهو محال.

الثاني: لو كان الله تعالى فاعلاً بالاختيار فإما أن يجوز منه فعل القبيح، أو لا. والقسمان باطلان.

أما الأول، فلائه لو جاز منه فعل القبيح لجاز إظهار المعجزة على يد الكذابين وأن يؤيدهم وينصرهم وأن يكون كاذباً في كل ما أخبر عنه من وعده ووعيده، فلا يعلم أنه يثيب المطيع ويعاقب العاصي، والعقل قاض بقبح عبادة من هو بهذه الصفات، وذلك لا يقوله أحد من أرباب الملل.

وأما الثاني، وهو أن يقال: لا يفعل القبيح، فلوجهين:

الأول: أصحاب الملل اتفقوا على أنه كلف الكافر بالإيمان مع علمه بكفره، ووقوع ما علم أنه لا يقع محال، فيكون صدور الإيمان محالاً، فيكون التكليف تكليفاً بالمحال، وهو قبيح.

الثاني: الغالب في الدنيا الشرور والآفات وأنواع الآلام والعقوبات، والقول بالعوض باطل على ما يأتي، فبطل القول بالمختار. وهذه الشبهة عول عليها ابن / [[ص ١٤٥]] الراوندي وأبو زكريا الطيب.

الثالث عشر: علة وجود العالم جود الباري، وجوده قديم أزلي، فيكون وجود العالم أزلياً.

الرابع عشر: الإيجاد إحسان، وفعله أفضل من تركه، فلو كان

العشرون: لو كان الجسم محدثاً فمحدثه إن ساواه من كل وجه كان محدثاً / [[ص ١٤٩]] مفتقراً إلى محدث ويتسلسل، وهو محال. وإن خالفه من كل وجه لم يكن موجوداً، لأن ما يخالف الموجود من كل وجه يكون قد خالفه في كونه موجوداً، فلا يكون موجوداً. وإن ساواه من وجه دون وجه فالمحدث من الوجه الذي يساوي المحدث لا بد وأن يكون محدثاً، فيكون المحدث مركباً من القدم والحديث، وهو محال، لأن الكلام بعينه يعود في ذلك الوجه.

الحادي والعشرون: المؤثر في الجسم إن كان موجباً لزم من قدمه قدم الجسم، وإن كان مختاراً والمختار هو الذي يكون مخيراً بين الفعل والترك، والترك يستحيل أن يكون عدمياً، لأن القادر إنَّما يتخير فيما يكون له أثر فيه، والعدم المحض لا أثر فيه وإلا لكان العدم وجوداً بل الخيرة إنَّما تتحقق بين الضدين، فلو كان المؤثر في الجسم قادراً وجب أن يكون للجسم ضد، وأن لا يخلو القادر من فعل الجسم وفعل ضده، فهو في الأزل إن كان فاعلاً للجسم كان الجسم أزلياً، وإن لم يكن فاعلاً له كان فاعلاً لضده، وهو محال، لأنه لا يعقل للجسم ضد، ولأنه لو كان كذلك لكان ضد الجسم قديماً، والقديم يستحيل عدمه، وإذا استحال عدم الشيء استحال وجود ضده، فكان يلزم أن لا يوجد العالم أصلاً، فلمَّا ثبت بطل ما ذكرتموه.

الثاني والعشرون: لو كان الجسم محدثاً وجب أن لا يكون له محدث بالضرورة، فإما أن يكون نفسه، وهو محال، لأن المحدث متقدم بالوجود على المحدث، والشيء لا يتقدم على نفسه. أو غيره، وهو محال. أمَّا أولاً، فلأن ذلك الغير إما أن أثر فيه لأنه هو لزم من دوامه دوام الجسم، أو لا لأنه هو، فيعود التقسيم المذكور. وأمَّا ثانياً، فلأن ذلك الغير إن كان موجباً عاد الإلزام، وإن كان قادراً، والقادر ما لم تُفرض بينه وبين المقدور نسبة وتعلق استحال تأثيره فيه، لكن حصول النسبة بينه وبين غيره موقوف على حصول ذلك الغير، فلو كان حصول ذلك الغير لأجل تلك / [[ص ١٥٠]] النسبة دار.

والجواب عن الوجه الأول من وجوه:

الوجه الأول: نمنع قدم الأثر لو كان المؤثر الجامع لجميع جهات المؤثرية أزلياً، فإن قدم الأثر إنَّما يتبع قدم مؤثره لو كان المؤثر موجباً، أمَّا إذا كان مختاراً فلا، فإنه يجوز بل يجب أن يتأخر أثره عنه.

الوجود الحاصل، لكن وجود الشيء حال حدوثه هو وجوده حال بقاءه، وحكم الشيء الواحد لا يختلف، فلمَّا افتقر إلى القادر حال حدوثه وجب أن يفتقر إليه حال بقاءه.

وأما بطلان التالي، فلاستلزامه تحصيل الحاصل، لأن القادر تأثيره في تحصيل الوجود والوجود حاصل.

التاسع عشر: قالت المانوية: لو كان الجسم حادثاً استحال أن يكون حدوثه عدمياً.

لأننا نقول: لم يكن حادثاً فصار حادثاً، فأحدهما نقيض للآخر، فأحدهما ثبوتي، فإذا علمنا ضرورة أن قولنا: (ما حدث) عدمي علمنا أن قولنا: (حدث) ثبوتي. ويستحيل أن يكون نفس الجسم، وإلا لكان متى ثبت الجسم ثبت حدوثه / [[ص ١٤٨]] فالباقي حال بقاءه حادث، وهو باطل بالضرورة، فهو زائد، فإن كان قديماً كان حدوث الحادث موجوداً قبل وجود ذلك الحادث، فالحادث حاصل قبل الحدوث، هذا خلف. وإن كان حادثاً فله حدوث، ويتسلسل. وإذا أدت الحدوث إلى هذه الأقسام الباطلة كان باطلاً. لا يقال: حدوثه نفس ذاته، ويلزم أن يكون الجسم حادثاً أبداً، فإن الجسم لا يوجد في وقت من الأوقات إلا ويكون محكوماً عليه بأنه حادث.

ثم يعارض بأمرين:

الأول: أنا وإن اختلفنا في حدوث الأجسام لكننا توافقنا على حدوث الأعراض، وتقسيمكم عائد فيه.

الثاني: هذا التقسيم بعينه عائد في القدم.

لأننا نقول: لا يمكن الحكم على الجسم حال بقاءه بالحدوث، كيف والمراد منه أنه ما كان قبل الآن موجوداً وإنَّما حدث الآن؟ والشيء حال بقاءه غير محكوم عليه بذلك، بل هو حال بقاءه محكوم عليه بأنه كان قبل ذلك، وليس كلامنا فيه بل في نفس الحدوث، والأعراض لا تُثبتها.

سلمنا، لكن لا يبقى، لأن حدوث العرض لمَّا كان نفس ذاته لا جرم متى تحققت كان حادثاً، فلهذا حكمنا أن العرض لا يبقى، وأنتم التزمت بقاء الجسم، فإن التزمت عدم بقاءه كان مكابرة، والجمهور منكم معترفون بفساده.

والمعارضة بالقدم باطلة، لأننا لا نحكم على الجسم بأنه قديم أزلي، ولذلك نحكم عليه بأن قدمه عين ذاته. أمَّا لو قلتم بأن حدوثه عين ذاته يلزمكم أن يكون أبداً حادثاً، ولزم المحذور.

وقت آخر لم تحصل تلك المصلحة، وحينئذ يكون إيجاده في ذلك الوقت أولى من إيجاده في غيره. ولمّا دَلَّ الدليل على حدوث العالم، ودَلَّ الدليل على أن اختصاصه بالحدوث في ذلك الوقت دون ما عداه إنّما يكون لاختصاص ذلك الوقت بمرجّح ومخصّص لا يوجد في غيره، وجب علينا القطع بذلك وإنّ / [[ص ١٥٢]] كُنّا لا نقع على تفصيل تلك المصلحة.

الوجه السادس: قال بعض المعتزلة: حدوث العالم قبل أن أحدثه الله تعالى محال، فلهذا لم يُحدثه الله تعالى فيه.

الوجه السابع: العالم محال الوجود في الأزل، وإلّا لكان إمّا متحرّكاً أو ساكناً، وهما محالان في الأزل، فاستحال وجود العالم في الأزل.

ولأنّ الفعل في الأزل محال، لأنّ الفعل ما له أوّل، والأزل ما لا أوّل له، والجمع بينهما محال. وإذا كان ممنوعاً لم يصحّ إيجاده أزلاً، فلهذا كان العالم حادثاً عن الله تعالى، وامتنع كونه قديماً.

الوجه الثامن: قبل العالم لا وقت، فلا يصحّ أن يقال: لِمَ لا حدث العالم قبل أن يحدث؟

الوجه التاسع: تعارض قولكم باستحالة الترجيح من غير مرجّح بأمر سبعة:

الأمر الأوّل: الفلك عند الفلاسفة جسم متشابه الأجزاء، فالنقط المفروضة فيه متشابهة، ثمّ إنّ بعضها يُعيّن للقضيّة دون البعض. وحصلت دائرة مخصوصة تعيّن لكونها منطقة دون غيرها مع تساوي الجميع من غير مرجّح. وكذا يتعيّن خطٌّ لأنّ يكون محوراً دون سائر الخطوط المتساوية من غير مرجّح.

/ [[ص ١٥٣]] الأمر الثاني: حركة الفلك الأعلى على خلاف التوالي كما أنّه ممكن، فكذا حركته على التوالي ممكن أيضاً، فاختصاصه بالحركة من جهة دون غيرها مع تساويها ترجيح من غير مرجّح.

الأمر الثالث: جميع الحركات بأسرها متساوية النسبة إليه، ولا ريب أنّ الحركات مختلفة السرعة والبطء، فحصول سرعة معيّنة في حركة الفلك دون غيرها يكون ترجيحاً من غير مرجّح.

الأمر الرابع: كلّ فلك من الأفلاك له ثخن معيّن وحدّ محدود مع أنّ حصوله على أكثر من ذلك الثخن أو الحدّ أو أقلّ ممكن، فاختصاصه بذلك الثخن المعيّن والقدر الخاصّ يكون ترجيحاً من غير مرجّح.

الوجه الثاني: المؤثر مستجمع لجميع جهات المؤثريّة في الأزل، لكنّه مختار، والمختار يُرجّح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجّح، كالهارب من السبع إذا عرض له طريقان متساويان من جميع الوجوه فيما يرجع إلى مقصوده فإنّه يسلك أحدهما دون الآخر لا لمرجّح. والجائع إذا حضره رغيفان متساويان من كلّ وجه فإنّه يتناول أحدهما من غير مرجّح، وإنّ حضره واحد يتناول من بعض جوانبه دون بعض مع المساواة. والعطشان إذا حضره قدحان متساويان شرب أحدهما من غير مرجّح.

الوجه الثالث: العالم إنّما حدث في ذلك الوقت لأنّ المؤثر مختار، والقادر إنّما يفعل أحد مقدوريه دون الثاني، لأنّ إرادته اقتضت ترجيح ذلك المقدور على غيره.

لا يقال: لماذا رجحت الإرادة ذلك الشيء على غيره؟ لأنّنا نقول: هذا السؤال ساقط، لأنّ الإرادة مرجّحة ومخصّصة لذاتها. ولأنّنا / [[ص ١٥١]] لو رجّحت غيره لكان السؤال عائداً. وعلى هذا التقدير يلزم أن يكون كون الإرادة مرجّحة معلّلة بعلة أخرى وهو محال، لأنّ كون الإرادة مرجّحة صفة نفسية لها، كما أنّ كون العلم بحيث يُعلّم به المعلوم أمر ذاتي له، ولمّا استحال تعطيل الصفات الذاتية استحال تعليل كون الإرادة مرجّحة.

والمعتمد في دفع السؤال إسناد الترجيح إلى ذات الإرادة لئلاّ يرد عليه قول الرئيس.

لا يقال: هذا السؤال باطل، لأنّه عائد في كلّ وقت.

لأنّنا نقول: بل هو حقّ، لأنّه عائد في كلّ وقت.

الوجه الرابع: قالت الأشعريّة: إنّ الله تعالى عالم، وعلمه متعلّق بجميع الأشياء، وإذا كان كذلك كان تعالى عالماً بأنّ الأشياء توجد وأنّها لا توجد، ووقوع ما علم الله تعالى أنّه لا يوجد محال، وعدم وقوع ما علم أنّه يوجد محال أيضاً، والإرادة لا تتعلّق بالمحال، فلا جرم تعلّقت الإرادة بوقوع ما تعلّق العلم بوقوعه وبعدم وقوع ما تعلّق العلم بعدم وقوعه. ولمّا علم الله تعالى أنّ العالم يوجد في الوقت المعيّن أراد إيجاده فيه دون ما قبله وما بعده.

الوجه الخامس: قالت المعتزلة: إنّ الله تعالى إنّما رجّح إيجاد العالم في ذلك الوقت، لأنّ الإيجاد إحسان والإحسان أفضل من تركه، وإنّما اختصّ الإيجاد بذلك الوقت لجواز أن يكون إيجاده في ذلك الوقت متضمّناً لنوع مصلحة عائدة إلى المكلف لو أوجده في

أما أولاً، فلأنَّ الفعل لم يكن ممكناً في الأزل، فشرط جوازه ووجوده عن المؤثر انتفاء الأزل، وانتفاء الأزل لم يكن ثابتاً في الأزل، فلا يكون شرط التأثير موجوداً، فلا يكون كلُّ ما لا بدَّ منه في المؤثرية حاصلًا في الأزل.

وأما ثانياً، فلأنَّ شرط الوجود ترجيح القادر، وذلك الترجيح لم يكن حاصلًا / [[ص ١٥٥]] في الأزل، وإلَّا لوجد العالم في الأزل، فلم يكن كلُّ ما لا بدَّ منه في المؤثرية حاصلًا في الأزل.

وأما ثالثاً، فلأنَّ شرط التأثير الإرادة المتعلقة بذلك الوقت الذي حدث فيه، وذلك الوقت لم يكن حاصلًا في الأزل، فلا يكون كلُّ ما لا بدَّ منه في المؤثرية حاصلًا في الأزل.

وأما رابعاً، فلأنَّ شرط التأثير حصول الوقت الذي تعلَّق العلم بإيجاده فيه، وذلك الوقت لم يكن حاصلًا في الأزل، فلا يكون كلُّ ما لا بدَّ منه في المؤثرية حاصلًا في الأزل.

وأما خامساً، فلأنَّ شرط الإيجاد حصول المصلحة، وتلك المصلحة لم تكن حاصلية إلا في وقت إيجاده، فلا يكون كلُّ ما لا بدَّ منه في المؤثرية حاصلًا في الأزل.

وأما سادساً، فلأنَّ الوقت الذي يمكن فيه وجود العالم شرط لوجود العالم، وهو جزء من المؤثر التام، ولم يكن حاصلًا في الأزل.

وأما سابعاً، فلأنَّ الأزلية إذا كانت مانعة من وجود العالم كان نفيها شرطاً في إيجاده، ونفيها لم يكن حاصلًا في الأزل، فلم يكن ما لا بدَّ له في المؤثرية حاصلًا في الأزل.

فظهر أنَّ حاصل هذه الأجوبة كلُّها راجع إلى أحد القسمين اللذين أبطلناهما، وهو أنَّ كلَّ ما لا بدَّ له في المؤثرية لم يكن حاصلًا في الأزل.

وأما ثامناً، فلأنَّ شرط حدوث العالم حضور وقته، وقبل العالم لا وقت، فلم يكن الشرط حاصلًا في الأزل.

ثمَّ نجيب عن كلِّ واحد واحد على التفصيل:

/ [[ص ١٥٦]] أما الأول، فلأنَّ هذا المختار إمَّا أن لا يمكنه إيجاد العالم في وقت آخر، أو يمكنه ذلك. فإن لم يمكنه ذلك فهو إمَّا أن يكون لأجل خاصية في هذا الوقت، أو لا لخاصية فيه. والأول باطل لتساوي الأوقات كلُّها في الماهية بالضرورة، فيستحيل أن يختصَّ الواحد منها بحكم واجب.

وأيضاً صحَّة حدوث العالم في نفسه، وصحَّة محدثية الباري تعالى له إنَّ اختصَّت بذلك الوقت كانتا قبله ممتنعين لذاتيهما ثمَّ

الأمر الخامس: الفلك بسيط متشابه الأجزاء من كلِّ الوجوه، فاختصاص جانب منه بالنقرة التي تتركز الكواكب فيها دون سائر الجوانب يكون ترجيحاً للشيء على ما هو مثله من غير سبب.

الأمر السادس: الفلك بسيط، فاختصاص كلِّ واحد من التداوير والأوجات والحضيضات بجانب معيَّن منه دون جانب مع تساوي سائر الجوانب، وإلَّا لم يكن بسيطاً، ترجيح من غير مرجح.

الأمر السابع: الفلك الممثل في كلِّ كوكب له فلك ممثَّل يشمل على فلك خارج المركز وعلى متمم، فاختصاص جانب من متمات الأفلاك الخارجة المركز بالغلظ دون الجانب الآخر ترجيح من غير مرجح.

الأمر الثامن: العالم عندكم قديم، لكن لا شك في حدوث الأعراض والتراكيب، فاختصاص حدوث كلِّ واحد منها بالوقت المعيَّن دون الوقت الذي حدث فيه مثله يكون ترجيحاً من غير مرجح، فلزمكم في الصفات المحدثَّة ما ألزمتونا في حدوث العالم.

/ [[ص ١٥٤]] الأمر التاسع: اتَّصاف مادَّة كلِّ عضو بصورته إمَّا أن يكون لاستحقاق تلك المادَّة لتلك الصورة، أو لا يكون كذلك. فإن كان الأوَّل لم يكن ذلك الاستحقاق للجسميَّة المشترك فيها بل لأمر ورائها، فيكون كلُّ جزء من حامل ذلك الاستحقاق موصوفاً به، والقوَّة القائمة بحامل ذلك الاستحقاق كذلك. فإمَّا أن يكون تأثير القوَّة في ذلك الجسم تأثيراً متشابهاً، والجسم الذي يكون متشابه الشكل هو الكرة، فتكون أعضاء الحيوانات على شكل كرات مضموم بعضها إلى بعض، هذا خلف. أو لا يكون تأثيرها فيها متشابهاً مع أنَّ نسبتها إلى جميع أجزاء الحامل على السوية، فقد جوزتم في الموجب أن يترجَّح بعض آثاره على البعض مع استواء نسبه إلى الكلِّ، فإنَّ جوزتموه في الموجب فتجوزيه في القادر أولى. وإن كان الثاني كان واهب الصورة قد خصَّص كلِّ واحد من مواد الأعضاء بصورة مخصوصة مع أنَّ نسبة جميع تلك المواد إلى جميع تلك الصور على السواء، وذلك يقدح في أصل دليلكم.

قالت الفلاسفة: حاصل أجوبتكم كلُّها يرجع إلى شيء واحد، وهو أنَّكم اخترتم أنَّ كلَّ ما لا بدَّ منه في المؤثرية لم يكن حاصلًا في الأزل.



سَلَمْنَا، لَكِنَّهُ يُرَجَّحُ لِأَنَّهُ يَعْتَقِدُ تَرْجِيحَ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ مِنْ بَعْضِ الْوَجْهِ أَوْ يَغْفُلُ عَنْ أَحَدِهِمَا، فَأَمَّا لَوْ اعْتَقَدْتَ تَسَاوِيَهُمَا مِنْ كُلِّ الْوَجْهِ فَإِنَّهُ يَسْتَحِيلُ مِنْهُ وَالْحَالُ هَذِهِ أَنْ يَسْلُكَ أَحَدَهُمَا، لِأَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا تَعَارَضَتْ دَوَاعِيهِ إِلَى الْحَرَكَاتِ الْمُتَضَادَّةِ فَإِنَّهُ يَقِفُ فِي ذَلِكَ الْمَوْضِعِ وَلَا يُمْكِنُهُ أَنْ يَتَحَرَّكَ إِلَّا عِنْدَ الْمَرْجِّحِ.

أَوْ نَقُولُ: لَا نُسَلِّمُ انْتِفَاءَ الْمَرْجِّحِ، فَجَازَ أَنْ يُرَجَّحَ أَحَدَهُمَا لِأَمْرٍ لَا نَعْلَمُهُ، وَكَذَا بَاقِي الصُّورِ. وَأَيْضاً لَمَّا تَسَاوَى الْفِعْلُ وَالتَّرْكَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْقَادِرِ كَانَ وَقُوعُ أَحَدِهِمَا مِنْ غَيْرِ مَرْجِّحٍ اتِّفَاقاً، وَحِينَئِذٍ يَجُوزُ فِي سَائِرِ الْحَوَادِثِ ذَلِكَ، وَيَلْزَمُ نَفْيَ الصَّانِعِ.

وَأَيْضاً لَمَّا اسْتَوَى بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ فَتَرْجَّحَ أَحَدُهُمَا إِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ عَلَى نَوْعِ مَرْجِّحٍ مِنْهُ كَانَ وَقُوعُهُ لَا يَبْقَاعُهُ بَلْ مِنْ غَيْرِ سَبَبٍ، فَيَلْزَمُ نَفْيَ الصَّانِعِ، وَإِنْ تَوَقَّفَ عَادَ التَّقْسِيمُ فِيهِ أَنَّهُ هَلْ كَانَ حَاصِلاً فِي الْأَزْلِ أَمْ لَا؟

وَأَمَّا الثَّلَاثُ فَبَاطِلٌ، لِأَنَّهَا لَا تُعْلَلُ أَصْلَ كَوْنِ الْإِرَادَةِ مَرْجِّحَةً، بَلْ تُعْلَلُ كَوْنَهَا / [[ص ١٥٨]] مَرْجِّحَةً لِهَذَا الشَّيْءِ عَلَى ضِدِّهِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ تَعْلِيلِ خُصُوصِ الْمَرْجِّحِيَّةِ تَعْلِيلَ أَصْلِ الْمَرْجِّحِيَّةِ، فَإِنَّ الْمُمْكِنَ لَمَّا دَارَ بَيْنَ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ حَكْمَنَا بِأَنَّهُ لَا يَتَرْجَّحُ أَحَدُ طَرَفَيْهِ عَلَى الْآخَرِ إِلَّا لِلْمَرْجِّحِ، وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ تَعْلِيلاً لِأَصْلِ كَوْنِهِ مُمْكِناً، فَكَذَا هُنَا.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ كَوْنَ الْإِرَادَةِ مُقْتَضِيَةً لِلتَّرْجِيحِ ذَاتِي، فَأَمَّا هَذَا التَّرْجِيحُ فَلَا.

لَا يَقَالُ: لَوْ كَانَتْ مَرْجِّحِيَّةُ الْمَعِينَةِ مُقْتَضِيَةً عِلَّةً لَكَانَ مَطْلُوقِ مَرْجِّحِيَّتِهِ مُقْتَضِيَةً عِلَّةً.

لِأَنَّ نَقُولَ: الْمَلْزَمَةُ مَمْنُوعَةٌ، لِأَنَّ الْمَرْجِّحِيَّةَ الْمَطْلُوقَةَ لَا تَوْجِدُ، وَإِنَّمَا الْمَوْجُودُ مَرْجِّحِيَّةً خَاصَّةً، وَهِيَ وَاقِعَةٌ عَلَى نَعْتِ الْجَوَازِ، فَتَسْتَدْعِي مَسَبِّباً، كَمَا أَنَّ الْمُمْكِنَاتِ دَائِماً مُسْتَدْعِيَةٌ مُؤَثِّرًا لَا مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مُمَكِنَةٌ، بَلْ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا لَا تَخْلُو عَنْ طَرَفِي الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ اللَّذَيْنِ هُمَا مُتَعَلِّقَتَا الْإِمْكَانِ.

وَأَيْضاً إِرَادَتُهُ إِنْ لَمْ تَكُنْ صَالِحَةً لِتَعَلُّقِ إِيجَادِهِ فِي سَائِرِ الْأَوْقَاتِ كَانَ مُوجِباً بِالذَّاتِ، فَلَزِمَ قَدَمُ الْعَالَمِ. وَإِنْ كَانَتْ صَالِحَةً فَتَرْجَّحُ بَعْضُ الْأَوْقَاتِ بِالتَّعَلُّقِ إِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ عَلَى مَرْجِّحٍ وَقَعَ الْمُمْكِنُ لَا عِنْدَ الْمَرْجِّحِ. وَإِنْ تَوَقَّفَ عَادَ الْكَلَامُ فِيهِ وَتَسْلُسَلُ.

وَأَيْضاً تَعَلُّقُ إِرَادَتِهِ بِإِيجَادِهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ مُشْرُوطاً بِوَقْتِ مَا لَزِمَ قَدَمُ الْمَرَادِ، وَإِنْ كَانَ مُشْرُوطاً بِهِ كَانَ ذَلِكَ الْوَقْتُ حَاضِراً فِي الْأَزْلِ، وَإِلَّا عَادَ الْكَلَامُ فِي كَيْفِيَّةِ إِحْدَاثِهِ، وَتَسْلُسَلُ.

انْقَلَبْنَا إِلَى الْإِمْكَانِ، وَانْقِلَابُ الْحَقَائِقِ مَحَالٌ، لِإِفْضَائِهِ إِلَى السَّفْسُطَةِ، وَيَلْزَمُ نَفْيَ الصَّانِعِ عَلَى مَا تَقَدَّمَ. وَإِنْ لَمْ تَخْتَصَّ بِذَلِكَ الْوَقْتُ كَانَ الْمُوَثِّرُ مَتَمَكِّناً مِنَ التَّأْثِيرِ فِي غَيْرِ ذَلِكَ الْوَقْتِ.

وَأَيْضاً فَذَلِكَ الْوَقْتُ إِنْ ائْتَمَّازَ عَنْ سَائِرِ الْأَوْقَاتِ فِي اخْتِصَاصِهِ بِهَذِهِ الصِّحَّةِ كَانَ ذَلِكَ الْوَقْتُ مَوْجُوداً قَبْلَ حَدُوثِ الْعَالَمِ، وَهُوَ يَقْتَضِي قَدَمَ الزَّمَانِ. وَلِأَنَّ الْوَقْتُ مِنَ الْعَالَمِ، فَيَكُونُ الْعَالَمُ مَوْجُوداً قَبْلَ أَنْ يَكُونَ مَوْجُوداً.

وَأَيْضاً فَتِلْكَ الصِّحَّةُ لَمَّا لَمْ تَكُنْ حَاصِلَةً قَبْلَ ذَلِكَ الْوَقْتِ ثُمَّ حَصَلَتْ فِيهِ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا مُؤَثِّرٌ أَصْلاً فَقَدْ حَدَثَ الشَّيْءُ لَا عَنْ مُؤَثِّرٍ، وَهُوَ مَحَالٌ، وَيَسُدُّ بَابَ إِثْبَاتِ الصَّانِعِ. وَإِنْ كَانَ لَهَا مُؤَثِّرٌ نَقَلْنَا الْكَلَامَ إِلَى صِحَّةِ تَأْثِيرِ ذَلِكَ الْمُوَثِّرِ فِي تِلْكَ الصِّحَّةِ أَنَّهَا مَخْتَصَّةٌ بِذَلِكَ الْوَقْتِ أَوْ غَيْرِ مَخْتَصَّةٌ، وَيَعُودُ الْكَلَامُ الْأَوَّلُ بَعِينَهُ.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لِمَخَاصِيَةِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ كَانَتْ تِلْكَ الْمُوَثِّرِيَّةُ الْوَاجِبَةُ غَيْرَ مَوْقُوفَةً عَلَى اعْتِبَارِ شَيْءٍ مِنَ الْأَوْقَاتِ، وَمَتَى كَانَ كَذَلِكَ وَجِبَ دَوَامُ تِلْكَ الْمُوَثِّرِيَّةِ.

وَأَمَّا إِنْ كَانَ الْفَاعِلُ مُخْتَاراً يُمْكِنُهُ أَنْ لَا يَوْجِدَ الْعَالَمَ فِي الْوَقْتِ الَّذِي أَوْجَدَهُ فِيهِ، فَيَكُونُ إِيجَادُ الْعَالَمِ فِي الْوَقْتِ الَّذِي أَوْجَدَهُ فِيهِ مُمْكِناً، فَيَحْتَاجُ إِلَى الْمُوَثِّرِ، وَيَعُودُ الْإِشْكَالُ.

لَا يَقَالُ: الْقَادِرُ يُرَجَّحُ لِأَمْرٍ، كَالْهَارِبِ مِنَ السَّبْعِ وَشَبِيهِهِ. أَوْ أَنَّ الْإِرَادَةَ الْأَزْلِيَّةَ خَصَّصَتْ تَرْجِيحَ الْمَقْدُورِ عَلَى غَيْرِهِ لِذَاتِهَا فِي وَقْتٍ مَعَيَّنٍ.

/ [[ص ١٥٧]] لِأَنَّ نَقُولَ: تَقَدَّمَ إِبْطَالُ التَّرْجِيحِ مِنْ غَيْرِ مَرْجِّحٍ، وَسَيَأْتِي هُنَا. وَالْقَادِرُ إِنْ لَمْ يُمْكِنُهُ اخْتِيَارُ الْعَالَمِ فِي غَيْرِ ذَلِكَ الْوَقْتِ فَهُوَ مُوجِبٌ. وَلِأَنَّ اخْتِيَارَ إِيقَاعِ ذَلِكَ الْفِعْلِ يَبْطُلُ عِنْدَ وَقُوعِهِ، فَذَلِكَ الْاخْتِيَارُ لَا يَكُونُ وَاجِباً لِذَاتِهِ وَلَا مِنْ لَوَازِمِ ذَاتِهِ، فَيَكُونُ وَجُوبُهُ تَعَالِيَّ غَيْرِ ذَاتِهِ وَهُوَ مَحَالٌ، لِأَنَّ مَا عَدَا ذَاتَهُ يَسْتَنْدُ إِلَى اخْتِيَارِهِ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ اخْتِيَارُهُ مُسْتَنْدَاً إِلَى مَا عَدَا ذَاتَهُ. وَإِنْ أَمْكِنُهُ لَمْ يَتَرْجَّحْ أَحَدُ الْاخْتِيَارَيْنِ إِلَّا لِلْمَرْجِّحِ، فَإِنْ كَانَ اخْتِيَاراً آخَرَ تَسْلُسَلُ أَوْ انْتَهَى إِلَى ذَاتِهِ، وَذَلِكَ عَوْداً إِلَى مَا قَلْنَا.

وَأَمَّا الثَّانِي فَهُوَ بَاطِلٌ، لِأَنَّ الْعَمْدَةَ فِي إِثْبَاتِ الصَّانِعِ احْتِيَاجُ الْمُمْكِنِ إِلَى الْمُوَثِّرِ، فَلَوْ جُوزْنَا تَرْجِيحَ أَحَدِ طَرَفِي الْمُمْكِنِ عَلَى الْآخَرِ مِنْ غَيْرِ مَرْجِّحٍ لَمْ يُمْكِنْنَا أَنْ نَحْكُمَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ بِاحْتِيَاجِهِ إِلَى الْمُوَثِّرِ، وَهُوَ يَسُدُّ بَابَ إِثْبَاتِ الصَّانِعِ. وَنَمْنَعُ تَسَاوِيِ الطَّرَفَيْنِ فِي صُورَةِ الْهَارِبِ مِنْ كُلِّ الْوَجْهِ.

يتحقق الإشكال، وهو أن إمكان حدوث العالم ليس له ابتداء، إذ لا وقت يُفرض أن يكون مبدأً للإمكان إلا وهو ممكن الحدوث قبله، وأنه لا يصير أزلياً بأن يوجد قبله بآنٍ واحدٍ. وإذا امتنع أن يكون لإمكانه مبدأً ثبت أنه دائماً ممكن الثبوت.

وأما المعارضات فضعيفة.

أما الأول، فلأنَّ تعيّن النقطتين للقضيّة، وتعيّن تلك الدائرة للمنطقيّة، والخطُّ للمحوريّة، إنَّما كان لأجل أن الفلك إذا تحرك على الوجه الذي تحرك عليه فإنه يستحيل عقلاً أن تصير سائر النقط قطباً وسائر الدوائر منطقة، فإذن تعيّن الأقطاب والمناطق بسبب تعيّن الحركات. وتعيّن الحركات لأمر ثلاثة:

الأول: أن نظام العالم السفلي لا يحصل إلا بالحركة على هذا الوجه.

الثاني: الحركة من المشرق إلى المغرب مضادّة للحركة من المغرب إلى المشرق / [[ص ١٦١]] ولا يلزم من كون الشيء قابلاً للشيء كونه قابلاً لصدّه. فإذن لا يكون اختصاص الفلك بإحدى الحركتين دون الأخرى ترجيحاً لأحد المثلين على الآخر، بل ترجيحاً للشيء على ما يخالفه، وهو غير منكر، إنَّما المنكر ترجيح الشيء على مثله.

الثالث: حركات الأفلاك لأجل التشبّه بالعقول المفارقة، وإذا كان كذلك فمن المحتمل أن يكون التشبّه لا يحصل إلا بالحركة المخصوصة، فلذلك اختار الفلك تلك الحركة على سائر الحركات.

وهذه الأجوبة الثلاثة خرج الكلام في البطء والسرعة.

قال أفضل المحققين: (اختصاص أحد الأوضاع الفلكيّة بأن يستدير عليه الفلك من سائرها يجب أن يكون بحسب مخصّص عائد إلى محرّكه، إذ المتحرّك بسيط، فهذا حكم يوجهه العقل وإن لم يُعرّف وجه التخصيص بالفعل، ولما وجد متحرّكاً على وضع ما حُكِمَ بوجود ذلك المخصّص بالإجمال، وحُكِمَ بأن ذلك المخصّص بعينه يجب أن يكون مانعاً عن الاستدارة على سائر الأوضاع، لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد).

وأما الثاني والثالث، فلأنَّ مادّة كلّ فلك لا تقبل غير ذلك النوع من الحركة، أو أنّها وإن كانت قابلة لسائر الأنواع لكن العناية بالسافلات لا تحصل إلا من / [[ص ١٦٢]] هذه الحركة، أو لأنَّ تشبّه كلّ فلك بالجوهر المفارق الذي هو معشوقه لا تحصل إلا بهذه الحركة.

وأما الرابع فباطل، لأنَّ العلم بالوقوع تبع الوقوع، ووقوع ذلك الشيء تبع الأمر الذي خصّصه بالوقوع دون مثله وهو الإرادة، فلو عللنا تعلّق الإرادة بوقوعه بتعلّق علم الله بوقوعه دار. وأيضاً تغبّر المعلوم محال، فيمتنع عقلاً إحداثه في وقت عُلِمَ عدم حدوثه فيه، وعدم إحداثه في وقت عُلِمَ حدوثه فيه، وهو يقتضي كونه / [[ص ١٥٩]] موجباً بالذات.

وأما الخامس فباطل أيضاً، لأنَّ المصلحة التي تحصل من خلق الله تعالى العالم في ذلك الوقت دون سائر الأوقات إن أمكن حصولها بتقدير خلق الله تعالى العالم في وقت آخر، لم يكن ذلك مرجحاً لذلك الوقت على سائر الأوقات. وإن لم يمكن حصولها في سائر الأوقات، فيكون حصول تلك المصلحة بتقدير حدوث العالم في وقت آخر محالاً، فتلك الاستحالة إمّا أن تكون لعين الشيء وذاته أو لأمر لازم أو لأمر عارض، والأقسام باطلة لما مرّ. وأيضاً فلأننا نعلم بالضرورة أنّا لو قدرنا أن الله تعالى خلق العالم قبل خلقه بآنٍ واحدٍ، أو خلقه أزيد من المقدار الذي خلقه بجزء لا يتجزأ أو أنقص منه بذلك المقدار، لم يختلف بسبب ذلك شيء من مصالح المكلفين، لاسيّما إذا لم يخلق الله تعالى فيهم علماً بذلك.

وأيضاً حدوث وقت تلك المصلحة إن كان لا لمحدث لزم نفي الصانع، وإن كان لمحدث عاد الكلام فيه.

وأيضاً تلك المصلحة إن كانت حاصلة قبل ذلك الوقت لزم حدوثه قبله، وإن وجب حدوثه في ذلك الوقت جازي غير ذلك، ولزم نفي الصانع، وإن لم يجب عاد الكلام في اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة وتسلسل.

ولأنَّ فاعليّة الله تعالى إن اعتبّر فيها رعاية المصالح وجب فيما لا مصلحة فيه أن لا يوجد، لكن خلق الكافر وتكليفه مع العلم بأنّه لا يستوجب إلا العقاب ليس مصلحة، فوجب أن لا يوجد. وإن لم تُعتبّر فيها تلك بطل أصل الجواب.

وأما السادس، فباطل لما تقدّم من امتناع انقلاب الممتنع لذاته ممكناً لذاته. ولأنَّ الماهيّة لا يمتنع قبولها للوجود أو لا قبولها له، فيكون شاملاً للأوقات.

/ [[ص ١٦٠]] وأما السابع، فباطل بما تقدّم من أن التأثير لا يستدعي تقدّم العدم. وأيضاً يُعارض بأنّه لو وقع العالم قبل الوقت الذي وقع فيه بمقدار سنة فقط لم يصّر بذلك أزلياً، فحينئذٍ

فالحركة السابقة علة لحصول الاستعداد، والمؤثر في وجود الحركة هو الثقل، وهو موجود مع الأثر.

ومثاله من الأفعال الإرادية: أن مريد الحج تكون تلك الإرادة الكلية سبباً لحدوث إرادات جزئية مترتبة يكون كل واحد منها علة بالعرض للآخر، فإنه لا تنتهي الحركة إلى حد من حدود المسافة إلا ويكون انتهاؤه إلى ذلك الحد سبباً لأن يحدث له قصد آخر جزئي إلى أن يتحرك منه إلى الحد الذي يليه، والمؤثر في وجود تلك الحركة هو القصد الكلي، وهو مقارن لجميع أجزاء الحركة موجود معها. فلهذه الحوادث سبب قديم هو الواهب للصور المفيض للوجود، لكن فيضانها عنه موقوف على صيرورة المادة مستعدة لقبول ذلك الفيض، وصيرورة المادة مستعدة بعد أن لم تكن إنما تكون بواسطة الحركات والتغيرات حتى يكون كل سابق علة / [[ص ١٦٤]] لاستعداد المادة لقبول الألاحق.

فإذن لا يمكن أن يحدث شيء من الأشياء إلا بواسطة حركة تُقرب العلة إلى المعلول، وتجعل المادة مستعدة لقبول التأثير. وأي شيء يفرض أن يكون أولاً للحوادث فلا بد وأن تكون قبله حركة وتغير ليكون سبباً لحدوث ذلك الاستعداد في ذلك الوقت، فعلى هذا النهج يمكن حدوث الحوادث.

لا يقال: تجدد مؤثرية المؤثر يستدعي علة.

لأننا نقول: المؤثرية حكم إضافي لا وجود له في الخارج، فلا يستدعي علة.

ولنعقد في هذا الموضوع مبدأ برهان آخر على دوام الفاعلية، فنقول: هذه الحوادث لا بد لها من أسباب، ولا بد وأن تكون أسبابها حادثة أو مشاركة في أمور حادثة، فإما أن يكون حدوثها لحدوث عللها دفعة أو لحدوث قرب عللها منها، والأول يوجب وجود علل ومعلولات غير متناهية معاً، وهو محال.

فإذن حدوثها لأجل قرب عللها منها، وذلك القرب لأجل أن السابق علة لصيرورة ذلك الحادث مستعداً لقبول الفيض عن واهب الصور، فتلك الأمور المتعاقبة إن كانت آتية لزم تنالي الآنات، وقد تقدم بطلانه.

وأيضاً لا يكون بينها اتصال بل هي متقاطعة، فلا يكون وجود شيء منها متعلقاً بوجود الآخر، فلا يكون السابق منها واجب الانتهاء إلى الألاحق، فلا يكون علة معدة وقد فرض كذلك، هذا خلف.

وأما الرابع، فلأن مادة كل فلك غير قابلة لما هو أزيد من المقدار الحاصل لفلكها أو أنقص، ولما كان الزائد والناقص محالين لا جرم استمر ذلك الامتناع، وأما حدوث العالم قبل أن حدث فلو كان ممتنعاً استمر ذلك الامتناع ولما حدث أصلاً، فلما حدث علمنا أنه ممكن في كل وقت.

وأما الخامس، فاختصاص الكواكب والتداوير والأوجات والحضيضات بمواضع معينة من الفلك، فلأننا لا نقول: حصل الفلك أولاً ثم حصل الكواكب وأحدث فيه نقرة حتى يرد السؤال بأنه لم يحدث النقرة من ذلك الجانب دون سائر الجوانب؟ بل نقول: حدث الفلك والكوكب معاً، ويلزم من حدوث الكوكب حصول تلك النقرة، ثم استحال بعد ذلك انتقال الكوكب منه، لاستحالة الخرق على الفلك.

فالحاصل: أن موضع الكوكب لو تعين قبل حصول الكوكب فيه كان هذا السؤال لازماً. فأما إذا كان تعين تلك الأحياز والمواضع بسبب اختصاصها بها فلا، فإن ذلك الحيز إنما صار ذلك الحيز بحصول ذلك الكوكب فيه، وإلا كان مصمتاً من غير تلك الحفرة والنقرة.

ثم إن الكواكب بعد اختصاصه بذلك الموضع امتنع عليه التبديل، لامتناع الخرق على الفلك، وهو جواب السادس والسابع.

وأما الثامن، فلأن حدوث الحوادث في عالمنا هذا إنما يكون لأن المواد / [[ص ١٦٣]] العنصرية بسبب اختلاف الحركات السماوية الدورية يختلف استعدادها بحسب الاستعدادات المختلفة تفيض عليها من العقل الفعال كصفات مختلفة، فلو لا الحركات السماوية لاستحال حدوث الحوادث في عالمنا هذا، ثم تلك الحركات السماوية لا بد وأن يكون كل واحد منها مسبقاً بغيره لا إلى أول، ليكون كل متقدماً متقرباً للعلة الموجدة إلى المعلول بعد بعدها عنه، وذلك هو الذي يقتضي قدم العالم.

والأصل في ذلك أن العلة قد تكون معدة، وقد تكون مؤثرة. أما المعدة، فيجوز تقدمها على المعلول، لأنها غير مؤثرة في الوجود، بل هي تُقرب العلة إلى المعلول. وأما المؤثرة، فإنها يجب أن تكون مقارنة للأثر معه.

مثاله في الأفعال الطبيعية: أن الثقل علة للهوى، ثم إن الثقل لا ينتهي بحركته إلى حد من حدود المسافة إلا ويصير ذلك الانتهاء سبباً لاستعداده لأن يتحرك منه إلى الحد الذي يليه،

الترجيح الخاص، وإلا لكان موجبا بالنسبة إلى الخصوصية، وهو محال.

وبالجمله فكل فعل إرادي سواء كان كلياً أو شخصياً فإن الإرادة مخصصة له بالإيجاد لذاتها، وإذا تعلقت بوقت خصصت ذلك الوقت على سبيل الوجوب. ولا يلزم كونه تعالى موجبا، لأن الموجب هو الذي يفعل لا بالقصد والإرادة. ليس الذي يفعل بإرادة موجبة للتخصيص لذاتها وإرادته متعلقة بإيجاده في وقت مقدّر. وليس بحادث، لأنه أمر مقدّر لا محقق، فلا يكون حادثاً.

والعلم التابع هو الانفعالي لا الفعلي، وتغيّر المعلوم محال من حيث العلم الذي هو فرض لمطابق العلم، ولا ريب في وجوب الشيء حال فرض وجوده وحال فرض مطابق وجوده. والمصلحة إذا فرض اختصاصها بوقت امتنع حصولها في غيره. وأدعاء العلم بعدم اختلال شيء من المصالح على تقدير إيجاد العالم قبله بأن أو على تقدير حصول أزيد منه في المقدار، دعوى باطلة. وخلق الكافر مصلحة وكذا تكليفه، وسيأتي البحث فيه إن شاء الله تعالى.

والانقلاب غير حاصل، لأن فرض الامتناع في وقت لا يزول فإنه دائماً ممتنع في ذلك الوقت، وقبل الوقت لا وقت حتى يفرض فيه إمكان وجود العالم.

قوله: (تعين النقطتين المخصوصتين للقطبيّة والدائرة المخصوصة لكونها / [[ص ١٦٧]] منطقة والخط لكونه محوراً لأجل تعين تلك الحركة).

قلنا: لا نزاع في ذلك، ولكن لماذا اختص الفلك المعين بالحركة المخصوصة؟

قوله: (لأن نظام العالم لا يحصل إلا بالحركة على هذا الوجه). قلنا: هذا باطل، لأننا نعلم بالضرورة أننا لو قدرنا حركة الكواكب هذه الحركة المخصوصة وعلى بطئه وسرعته، لكن إلى ضد تلك الجهة فإنه لا يختل شيء من منافع العالم.

سلمنا، لكن يبطل أصل الدليل، لأنه إذا جاز لكم أن تزعموا أن الفلك اختار الحركة المخصوصة رعاية منه لنظام العالم، فلم لا يجوز أن يقال: الباربي تعالى إنما اختار إيجاد العالم في الوقت المعين رعاية منه لنظام العالم ورعاية لمصلحة العالم؟ وبأي شيء يُقدح في هذا أمكن أن يُقدح به فيما ذكرتموه.

فإذن بين تلك الحوادث اتصال. فإذا الآتات غير موجودة بالفعل، بل يمكن فرضها في ذلك الشيء فرضاً بحيث متى فرض فيه أن كان مشتركاً بين الجزئين، ويكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل، والذي هذا حاله هو الزمان، والزمان متعلق الوجود بالحركة، فثبت أن السبب القريب لحدوث الحوادث أمر / [[ص ١٦٥]] مقتضى متصل غير مركب من أمور غير قابلة للقسمة. وذلك أيضاً مبدأ من مبادي نفى الجزء الذي لا يتجزأ. فظهر منه أنه يمتنع حدوث حادث إلا وقبله حادث آخر لا إلى نهاية.

وأما التاسع، فلأن اختصاص مادة كل عضو بصورته لأن تلك المادة كانت مستعدة لتلك الصورة بسبب أمور حادثه سابقة عليها. والسبب في حصول تلك الأمور السابقة حال حصولها أمور أخرى سابقة عليها لا إلى أول.

والجواب: قولكم: (إنه قد تقرّر في بداية العقول أن الممكن كيف كان لا بد له من مرجح سواء كان قادراً أو لم يكن) مسلم، فإننا نوجب استناد الممكن إلى المؤثر، لكن ليس بحثنا في ذلك، بل في تجويز وقوع أحد طرفي الممكن عن المؤثر لا لمرجح، فإننا ندعي الضرورة فيه، كاهارب من السبع والجائع والعطشان إذا تساوت الأشياء المؤدية إلى مطلوبه، فإنه يختار أحدها لا لمرجح.

ولا نقول: إنه يقف متحيراً حتى يدرکه السبع أو يشتد جوعه أو عطشه. ولو خطر ببال أحد شيء يمكن أن يكون مرجحاً مثل أن يكون أحد الجوانب أقرب إليه أو أحسن لونا أو أكثر نضجاً، فلنفرض الاشتراك في هذه الأمور.

وأيضاً يقتضي دوام المعلول الأوّل لوجوب دوام واجب الوجود، ودوام الثاني لدوام الأوّل، وهلمّ جرّاً، وهو ينفي الحدوث أصلاً. والقادر يمكنه الإيجاد في غير ذلك المؤثر.

قوله: (إما أن يُعتبر في تعلّق الإرادة بإيقاع العالم في وقت معين ذلك الوقت أو لا يُعتبر) ضعيف، لأنكم إن عنيتم بكون ذلك الوقت معتبراً أن للوقت / [[ص ١٦٦]] أثراً في كون الإرادة متعلقة بإيقاع العالم في ذلك الوقت فذلك لا نقول به. وإن عنيتم به أن إرادة الله تعالى اقتضت لذاتها من حيث هي إيقاع العالم في ذلك الوقت على أن يكون الوقت ظرفاً للوقوع لا مقتضياً للإيقاع، فهو حق. وأنتم ما ذكرتم في إبطال هذا الاحتمال شيئاً، ولا يلزم منه دوام العالم. وكما استند أصل الترجيح إلى الإرادة كذا

الإضافة متأخرة عن ذلك السطح المتأخر عن وجود الجسم، فيكون حصول تلك النقرة متأخراً لا محالة عن / [[ص ١٦٩]] تكون جسم الفلك، وذلك يبطل ما ذكرتموه، وهو جواب عذرهم عن المتممات.

قوله على المعارضة الثامنة: (حدوث الحوادث إنَّما كان لأنَّ الحركات السماوية معدة لفيضان تلك الحوادث عن واهب الصور).

قلنا: هذه عبارات هائلة، ونحن نذكر تقسيماً حاصراً يُبطلها، فنقول: علّة هذه الحوادث إنَّ كانت قديمة فإنَّ لم يتوقّف فيضانها عن تلك العلّة القديمة على حدوث حادث كان ذلك اعترافاً بأنَّ المؤثر القديم لا يجب أن يكون أثره قديماً، فيبطل أصل دليلكم. وإنَّ توقّف الفاعلة قبل حصول الشرط ما كانت علّة بالفعل وعند حصوله صارت علّة بالفعل، فكونها علّة بالفعل حكم حادث لتلك الماهية بعد أن لم يكن فلا بدّ لها من مؤثر، وذلك المؤثر إنَّ كان سابقاً عليه فقد أمكن أن تكون علّة وجود الشيء مقدّماً عليه، وإذا جاز ذلك جاز استناد وجود كلّ حادث إلى حادث آخر قبله لا إلى أوّل، كما هو مذهب الفلاسفة، من غير أن يستند ذلك الحادث إلى مؤثر قديم، وذلك يسدُّ باب إثبات المؤثر القديم. وإنَّ كان المؤثر في تلك العلّة أمراً مقارناً له فالمقارن إنَّ كان معلولاً له دار، وإنَّ لم يكن معلولاً فالكلام في حدوث ذلك المقارن كالكلام في الأوّل وتسلسل، وتعود الأقسام المذكورة بعينها.

وإنَّ كانت علّة الحادث المعين حادثة أيضاً فذلك الحادث إنَّ وجب أن يكون معه كان الكلام فيه كالكلام في الأوّل فيلزم إثبات علل ومعلولات لا نهاية لها معاً، وهو يسدُّ باب إثبات الواجب. وإنَّ كان سابقاً عليه كان هو أيضاً مستنداً إلى حادث آخر سابق عليه لا إلى أوّل على ما هو مذهب الفلاسفة، وذلك يسدُّ باب إثبات الصانع. فثبت أنّه إمّا أن يلزمهم نفي الصانع أو الاعتراف بمؤثر قديم يتخلف أثره عنه.

/ [[ص ١٧٠]] لا يقال: أنتم بنيتم هذا الكلام على أنَّ علّة العلّة المؤثرة حكم زائد على ذاتها، وهو ممنوع. لأنَّ نقول: الفلاسفة اتَّفَقوا أنَّ مقولة أن يفعل أحد أجناس الأعراض، فلا يمكنكم الامتناع من ذلك هنا. ثمَّ نقول: هذه الشبهة التي ادَّعيتم قوتها لا تدلُّ على قِدَم

قوله: (الحركة من جهة إلى أخرى تضادُّ الحركة من الجهة الأخرى إلى الأولى، ولا يلزم من كون الشيء قابلاً لشيء كونه قابلاً لصدّه).

قلنا: لا نزاع في مضادة هاتين الحركتين، ولكن قد دللنا على أنَّ كلّ عرض يصحُّ أن يتّصف به جسم يصحُّ أن يتّصف به كلّ جسم، وإذا كان كذلك فالحركة من المشرق إلى المغرب حاصلة في الفلك الأوّل فيلزم أن يكون الفلك الثاني قابلاً لها وبالعكس، فيكون اختصاص كلّ واحد من الفلكين بإحدى الجهتين لا لمرجّح، وذلك يبطل كلامكم.

قوله: (حركات الأفلاك لأجل التشبّه بالعقول، فجاز أن يكون التشبّه حاصلاً بإحدى الحركتين دون الأخرى، فلهذا اختار الفلك تلك الحركة على سائر الحركات).

/ [[ص ١٦٨]] قلنا: هذا باطل، لأنَّ الفلك إذا حاول التشبّه بالعقول فليس ذلك لأنّه يحاول أن يجعل نفسه مثل العقل، لأنَّ الجسم لا يصير عقلاً، لاستحالة انقلاب الأجناس، بل المعين من هذا التشبّه أن الفلك يحاول أن يُحصّل بالفعل كلّ الكمالات التي يمكن حصولها له كما أنَّ العقل قد حصل له بالفعل من الكمالات كلّ ما يمكن الحصول له، وإنَّ كان المعنى من التشبّه ذلك لم يكن اختلاف ماهيات العقول موجباً لاختلاف هذه الحركات، لأنَّ العقل المجرد كيف كان حقيقته وماهيته فإنَّ تشبّه الفلك به من الوجه المذكور لا يختلف أصلاً.

لا يقال: ماهيات العقول مختلفة، فلا يلزم من كون ماهية عقل موجبة لحركة مخصوصة كونها موجبة حركة أخرى، لأنّه ليس الموجب لذاته شيئاً موجباً لذاته كلّ شيء.

لأنَّ نقول: لا نزاع في ذلك، ولكن العقل لَمَّا لم يكن جسماً ولا جسمانياً كانت نسبته إلى جميع الأجسام المتماثلة واحدة، فلم يكن بأنَّ يختصّ بعض الأجسام لقبول أثره الخاصّ أولى من غيره إلاّ لأمر زائد على الجسميّة، وذلك الزائد إنَّ كان حالاً في الجسم عاد السؤل فيه، وإنَّ كان محلاً له كان باطلاً لما مرَّ من أنَّ الجسميّة لا محلّ لها.

قوله: (افتقار الموضع المعين من الفلك ليس متأخراً عن وجود الفلك).

قلنا: هذا باطل، لأنَّ كون ذلك الموضع للكوكب عبارة عن السطح مع إضافة خاصّة، وهي كونها محيطاً بجسم آخر، فتلك

باهيولي نفسها، فإنها ممكنة فإمكانها ليس حالاً فيها، لا متناع قبول الشيء تقدّمه عندكم فلها هيولي، وكذا للمجرّدات الممكنة عندكم.

/ [[ص ١٧٢]] وعن الرابع: ما تقدّم من عدم استدعاء السبق الزمان. وانتقاضه بأجزاء الزمان وبواجب الوجود تعالى. ونمنع كون الزمان مقداراً للحركة تابعاً لها، فإن بعضهم ذهب إلى أنّه مقدار لمطلق الوجود.

وعن الخامس: أنّ الإمكان المفترض قبل العالم الذي يتّسع لحوادث عشرة أيام أقلّ من الذي يتّسع لعشرين يوماً، إنّما هو أمر ذهني واعتبار عقلي لا تحقّق له في الخارج.

ثمّ ما المراد من هذا الكلام؟ إنّ عنيتم به أنّه وُجد قبل حدوث العالم بأجسامه وأعراضه أمر يتّسع لعشرة من الدورات وأمر آخر يتّسع لعشرين، فهو مصادرة على المطلوب الأوّل، فلمّ قلت: إنّّه يوجد قبل حدوث العالم مدّة وزمان؟ وهل النزاع إلّا فيه؟

وإنّ عنيتم به أنّ الدورات العشرة إذا وُجِدَت كانت أقلّ من الدورات العشرين فمسلم، ولكن ذلك لا يقتضي وجود زمان قبل حدوث العالم.

ولقد سألت شيخنا أفضل المحقّقين نصير الملة والدين (قدّس الله روحه) عن ذلك، فقال: (لا فرق بين فرض امتدادين في الزمان أحدهما أطول من الآخر وامتدادين في المكان أحدهما أطول من الآخر، فإنّ اقتضى الفرض الأوّل وجود زمان محقّق اقتضى الفرض الثاني وجود بُعد محقّق. وكما أنّ الأوّل يكون غير متناهٍ / [[ص ١٧٣]] كذا الثاني. وكون الأوّل عقلياً والثاني وهمياً تحكّم).

ونعم ما قال، فإنّ الجسم الذي يزيد قطره على نصف قطر هذا العالم بعشرة أذرع لا يتّسع له ما يتّسع لنصف قطر هذا العالم، فيلزم منه إثبات الخلاء خارج العالم، وهم لا يقولون به.

وعن السادس: أنّ الله تعالى متقدّم على العالم بتقدير أوقات غير متناهية، ولا يلزم من ذلك قدّم الزمان ولا الحركة ولا الجسم. وهذا لو لم يكن له في الواقع مثال لأمكن، فكيف وأنّ له مثلاً في الواقع وهو: تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض؟

وعن السابع: كذلك أيضاً. ولا يلزم من نفي التقدّم بالزمان في الخارج نفي التقدّم، فإنّ الواجب تعالى والمنتع كلاهما لا تحقّق للجوب والامتناع منها في الخارج مع صدقها عليهما ذهنياً، فكذا هنا. وتحقيقه ما تقدّم في نفس الأمر.

الأجسام، لاحتمال أن يقال: إنّ واجب الوجود مرید بإرادات حادثة لا أوّل لها، وكلّ سابق منها علّة لحصول اللاحق على الوجه الذي ذكرتموه في الحركة، ثمّ تلك الإرادات انتهت إلى إرادة حادثة متعلّقة بإيجاد الأجسام. فعلى هذا: الحوادث وإن لم تكن لها بداية إلّا أنّ الأجسام مع ذلك تكون حادثة.

لا يقال: هذا مبنيّ على أنّه تعالى عالم بالجزئيّات قاصد إلى إيجادها.

لأنّنا نقول: سيأتي إثباتها. سلّمنا: فلم لا يجوز أن يكون واجب الوجود لذاته علّة لوجود موجود غير جسماني له إرادات جزئية لا بداية لها، ثمّ إنّها انتهت تلك الإرادات إلى إرادة متعلّقة بخلق الأجسام؟ وعلى هذا الفرض تكون الأجسام محدثة.

لا يقال: القصور الجزئية لا تحصل إلّا مع الإدراكات الجزئية، وهي لا تحصل إلّا مع الآلات الجسميّة، فيلزم من لا أولية تلك الإرادات لا أولية الجسم.

لأنّنا نقول: لا نسلم أنّ الإرادات الجزئية إنّما تحصل بالآلات الجسمانية. وهذا الاحتمال مذهب قوم من الحكماء القائلين بحدوث العالم، وكان محمّد بن زكريا الطيب من المتأخرين ناصراً له، ولم يستقلّ أحد من أصحاب أرسطو بإبطاله.

/ [[ص ١٧١]] والجواب عن الثاني: أنّه معارض بالحدوث اليومي، فإنّه صحيح الوجود في الأزل وإلّا لم يوجد فيكون واجب الوجود في الأزل لما قلت، لكنّه حادث بالضرورة، فما هو جوابكم عنه فهو جوابنا عن العالم. فإنّ أجبتم بأنّ الحادث المعين كان ممتنعاً في الأزل ثمّ انقلب ممكناً فيما لا يزال، فنحن نقول في كلّ العالم كذلك. وإنّ قلت: إنّّه كان ممكناً في الأزل مع أنّه لم يجب حصوله في الأزل، فكذا هنا.

ثمّ نقول: إنّّه صحيح الوجود في الأزل بالنظر إلى ذاته لا إلى كونه محدثاً، وممتنع في الأزل باعتبار وصف المخلوقيّة، فلا يلزم انقلاب الممتنع لذاته ممكناً، ولا وجوده أزلاً، ولا استحالة العالم في الأزل لذاته، ولا استغناء الحادث عن المؤثر، وبه يُعرّف بطلان الكبرى.

وعن الثالث: لا نسلم سبق الإمكان في الخارج، لأنّه أمر ذهني لا وصفاً ثبوتياً على ما تقدّم، فلا يستدعي محلاً، وإلّا تسلسل. وتلازم الهيولي والصورة، تقدّم بطلانه. ويُعارض

قلنا: إنَّ عنيتم بذلك أنَّه إذا كان حصول الغرض لغيره لا يتضمَّن حصول كمال له وعدم حصول ذلك الغرض لذلك الغير لا يتضمَّن فوات كمال عنه وجب أن لا يكون ذلك حاملاً له على الفعل، وهو ممنوع، لأنَّ مجرد انتفاع الغير يصلح داعياً للفاعل إلى الفعل. نعم الفاعل الذي هذا شأنه يستحقُّ المدح والثناء بحيث لو لم يصدر عنه ذلك الفعل لم يحصل ذلك الاستحقاق. فإنَّ عنيتم بالاستكمال هذا، فلمَ قلتُم: إنَّه محال؟ وما الدليل عليه؟ على أنَّ حديث الكمال والنقصان خطابي. ولأنَّه تعالى كامل لذاته فاقضى لذاته الكمال ومن جملة نفع الغير، فكان صادراً عنه بمقتضى كماله. ولا نُسلم أنَّ من فعل لأجل الغير يكون أنقص وأخس منه. ويتنقض بالنبيِّ ﷺ المبعوث لنفع الأمة وإرشادهم، وهو أشرف من الأمة وأكمل منهم، والراعي أشرف من الغنم. ولا نُسلم أنَّ خلق الكافر قبيح، وتكليف ما لا يُطاق بالنسبة إليه ممنوع. وليس الغالب الشَّرُّ والآفات، والعوض واجب على ما يأتي بيان ذلك كلُّه إن شاء الله تعالى في باب العدل.

/ [[ص ١٧٦]] وعن الثالث عشر: أنَّ الجود ليس هو مطلق الإيجاد، بل إيجاد الممكن على جهة النفع، والعالم في الأزل محال الوقوع عن المختار، وإنَّما يحصل النفع لو أوجد العالم في وقت إيجاده.

وعن الرابع عشر: بذلك أيضاً. ويتنقض بإيجاد الحادث المعين، فإنَّه جود وإحسان، ولا يلزم من ذلك دوامه ولا أزليَّته. وقد منع بعض الناس كون الإيجاد إحساناً، لأنَّ الإحسان يستدعي وجود المنعم عليه حال وصول تلك النعمة إليه، والشيء لم يكن موجوداً حال وصول الجود إليه، وإلَّا تسلسل، فلا يكون الإيجاد إحساناً. والحقُّ الأوَّل، فإنَّ المقدَّمة الصغرى هنا ممنوعة.

وعن الخامس عشر: أنَّ المؤثريَّة ليست صفة ثبوتية زائدة، وإلَّا كانت ممكنة مفتقرة إلى مؤثِّر ومؤثريَّة ويتسلسل، بل هي وصف اعتباري حكمها في الثبوت والانتفاء واحد. وأحد النقيضين يجب أن يكون إيجاباً أمَّا موجوداً فلا، كما في الوجوب ونقيضه، وكذا في قسيميه.

وعن السادس عشر: ما تقدَّم من أنَّ تقدُّمه تعالى على العالم بأوقات / [[ص ١٧٧]] مقدَّرة غير متناهية لا محقَّقة. وما ذكرتموه يتنقض بالحادث اليومي، فإنَّه متأخِّر عن العالم عندكم بأوقات

وعن الثامن: أنَّ المفهوم من قولنا: العالم لم يكن في الأزل، ما هو المفهوم من قولنا: هذا الزمان كائن الآن، وإنَّه ليس كائناً فيما مضى. وكما لا يدلُّ ذلك على وجود زمان حصل فيه الزمان، فكذا هنا.

وعن التاسع: أنَّ تميُّز وقت عدم العالم عن وقت وجوده كتميُّز الوقت الذي حدث فيه اليوم عن الوقت الذي حدث فيه أمس، لأنَّه لو لم يتميِّز وقت اليوم / [[ص ١٧٤]] عن وقت أمس كان اليوم حاصلًا مع أمس وهو محال، فيكون للزمان زمان. فما هو جوابكم عن ذلك فهو جوابنا عن العالم. والأصل أنَّ الزمان هنا تقديري لا حقيقي.

وعن العاشر: أنَّ قولكم: (لو كان العالم محدثاً مستنداً إلى القادر، لكان القادر إمَّا أن يكون يصحُّ منه الفعل أزلاً أو لا)، إنَّ عنيتم به أنَّه يصحُّ منه في الأزل إيجاد الفعل في الأزل، فهو محال. وإنَّ عنيتم به صحَّة وجود العالم في نفسه لا باعتبار إسناده إلى القادر، فهو صحيح. أو أنَّه يصحُّ منه في الأزل إيجاد الفعل فيما لا يزال، فهذه الصحَّة ثابتة أزلاً وأبدًا، فالذي كان صحيح الوجود في وقت فهو صحيح الوجود أزلاً وأبدًا، والذي هو ممتنع الوجود فهو ممتنع أزلاً وأبدًا.

وأيضاً فمعارض بالحادث اليومي بشرط كونه مسبقاً بالعدم، فإنَّه إنَّ كان صحيحاً لذاته لم يلزم ثبوت الصحَّة في الأزل فكذا في كلِّ العالم، وإنَّ لم يكن صحيحاً فعدم تلك الصحَّة إمَّا لعدم المقتضي أو لوجود المانع، ويعود التقسيم الذي ذكره. قوله: (إذا أوجد الفعل إمَّا أن تبقى قادريَّته على ذلك الفعل أو لا).

قلنا: القادريَّة أمر ثبوتي، وهي باقية بعد وجود الفعل. وأمَّا تعلُّقها بالفعل فقد بينَّا أنَّه ليس أمراً ثبوتياً في الخارج، بل هي من الأمور الإضافية التي لا وجود لها إلَّا في الذهن.

وعن الحادي عشر: أنَّ التغيُّر ليس في العلم بل في تعلُّقه، كالقدرة. ثمَّ يعارض بالحادث اليومي، وكلُّ الأعراض والصفات والأحوال الحادثة فإنَّها معلومة له تعالى، فما هو جوابكم عنها فهو جوابنا عن جملة العالم.

/ [[ص ١٧٥]] وعن الثاني عشر: أنَّ فعله لغرض عائد إلى الغير.

قوله: (حصول نفع الغير إنَّ ساوى عدم حصوله بالنسبة إليه كان ترجيحاً من غير مرجِّح، وإلَّا كان مستكملاً).

التركيب. وما ذكره جارٍ مجرى ما يقال: السواد إن ساوى البياض من كل وجه كان السواد بياضاً، وهو محال، وإن خالفه من كل وجه لم يكن موجوداً ولا عرضاً، وإن خالفه من وجه وسواه من آخر كان السواد بياضاً من الوجه الذي تساوى فيه، وكما أن هذا معلوم البطلان بالضرورة فكذا ما قالوه.

وعن الحادي والعشرين: بمنع كون العدم ليس أثراً. والتخيير بين الشيء وضده إنهما كان لأن ضده يتضمن عدمه، فلولا ثبوت التخيير بين فعل الشيء ولا فعله لما حصلت الخيرة بين الشيء وضده.

/ [[ص ١٧٩]] وعن الثاني والعشرين: أن المحدث أثر فيه لا من حيث هو هو، لأنه مختار فاعل بالقصد والاختيار، فلا يجب دوام أثره بدوامه. والنسبة ممنوعة إن أريد بها غير الإيجاد. تذييلات:

التذنيب الأول: الطريقة الأولى التي ذكرناها في الحدوث مبنية على امتناع خلو الجسم عن الكائنيات الحادثة. ومشايخ المعتزلة ومثبتو الأحوال بنوا هذه الطريقة على امتناع خلو الجسم عن معاني هي علل لهذه الكائنيات، وسيأتي البحث معهم إن شاء الله تعالى. على أن تلك الطريقة لا حاجة إليها في إثبات المطلوب.

الإشكال الأول: إثبات تلك المعاني، ولا يمكن إثباتها إلا بعد مقدمات كثيرة لا يتمشى أكثرها.

الإشكال الثاني: لا يتم بعد تلك المقدمات إلا بإبطال حصول هذه الكائنيات بالفاعل المختار، ولا سبيل إلى إبطاله بشبهة فضلاً عن حجة.

الإشكال الثالث: حدوث تلك المعاني، وذلك يستدعي إبطال القول بالكمون والظهور، وإبطال الانتقال على الأعراض، وإبطال قيام المعنى بالمعنى، وإبطال حصول المعاني لا في محل، وهذه مقدمات عسرة الإثبات صعبة القبول.

/ [[ص ١٨٠]] التذنيب الثاني: هذه الطريقة مبنية على جواز خروج كل جسم عن حيزه، وقد برهننا عليه. ويمكن أن يستدل عليه بوجوه أخر:

الوجه الأول: لو وجب حصول جسم في حيز لكان الحيز الذي يحصل فيه الجسم الآخر إما أن يكون مخالفاً للأول، أو لا يكون. فإن كان مخالفاً له كان ثبوتياً، لأن العدم الصرف والنفي المحض لا يتصور فيه الاختلاف، لأن مفهوم الاختلاف أن تكون

محققه غير متناهية، وانقضاء ما لا يتناهي محال، فما هو جوابكم عن هذا السؤال فهو جوابنا عن العالم.

لا يقال: التوقف عبارة عما إذا كان الشئان معدومين ثم توقف دخول أحدهما في الوجود على أن يتدئ الآخر في الوجود وينقضي ثم يحصل بعده الآخر، وهذا لا يمكن فرضه إلا إذا كان للحوادث الماضية بداية، أما إذا لم تكن لها بداية لم يتحقق هذا التوقف.

لأننا نقول: إن صحَّ لكم هذا الجواب في الأوقات المحققة فاقبلوه مناً في الأوقات المقدرة.

وعن السابع عشر: أنه خيال ضعيف عامي لا تحقّق له عند الخواص، فلا يجوز إثباته في الكتب العلمية ولا الالتفات إليه البتة. على أن البديهة فرقت بين الأمرين، فإننا إذا رأينا شخصاً قطعنا بأنه تولّد عن الأبوين، وإذا عرضنا على ذهننا أنه هل يمكن في الجملة قبل زماننا حدوث شخص لا عن الأبوين؟ لم نجد الذهن قاطعاً بامتناع ذلك، وإذا حكمت البديهة بالفرق لم يضّر الجهل بكمية ذلك الفرق.

/ [[ص ١٧٨]] وعن الثامن عشر: بمنع الملازمة، فجاز أن تكون صحّة المقدورية مشروطة بالحدوث.

سلمنا، لكن لا نسلم امتناع التالي، فإن الباقي محتاج ولا يلزم تحصيل الحاصل، وإنما يلزم لو كان المؤثر معطياً الوجود مرة أخرى، أما إذا كان حافظاً للوجود السابق فلا. على أن هذا لو ثبت امتنع إسناد أمر ما إلى مؤثر على الإطلاق، وهو ضروري البطلان.

وعن التاسع عشر: أن الحدوث وصف اعتباري ويعارض بالقدم.

قوله: (إنه أبداً قديم).

قلنا: هذه مغالطة، لأنه في الحال لا يُحكم عليه بأنه في الأزل بل محكوم عليه بأنه كان في الأزل، كما أنه في الحال لا يكون محكوماً عليه بأنه حادث بل إنه كان حادثاً، فظهر أن القول في القديم كالقول في المحدث.

واعلم أن النظام زعم أن الحدوث هو نفس الحادث، فلاجل ذلك حكم باستحالة بقاء الجوهر. وزعم معمر بن عباد أن الحدوث زائد على الحادث، والتزم القول بما لا نهاية له من المعاني. وعن العشرين: أن الأنصاف بالعوارض المتكثرة لا يستلزم



الوجه الرابع: لا نتعرّض للكليّة، بل نقول: الأجسام التي نشاهدها متحرّكة، فثبت حدوثها، والأجسام متماثلة، وحكم الشيء حكم مثله، فحدوث بعض الأجسام يستلزم حدوث الكلّ.

وهذه الطريقة وإن كانت جيّدة لكن الطريقة التي قلناها أوّلاً أقوى.

/ [[ص ١٨٢]] التذنيب الثالث: القديم لا يصحّ عليه العدم، لما تقدّم. وقد ذكروا فيه وجوهاً آخر:

الأوّل: القديم موجود لذاته، فيمتنع العدم عليه.

الثاني: عدم القديم إن كان لذاته أو لوازم ذاته بحيث يجب عدمه عند عدمه ووجوده عند وجوده فلا بدّ لعدمه من مرجّح، وليس مختاراً، لأنّ الفاعل لا بدّ له من فعل والإعدام ليس بفعل، لأنّه لو كان فعلاً لكان ذلك الفعل إمّا أن يكون مقتضياً عدم القديم فيكون عدم القديم بذلك الفعل لا بالفاعل، أو لا يكون مقتضياً فلا يحصل عند ذلك عدم القديم.

ولا موجباً لعدمه، لأنّ العدمي عدم شيء يتوقّف عليه وجود ذلك القديم، وذلك الشيء يمتنع أن يكون حادثاً، لأنّ القديم لا يكون مشروطاً بالحادث فهو قديم، والكلام فيه كالكلام في الأوّل، ويتسلسل. ولا وجودياً، لأنّه لو كان قديماً لزم من قدمه عدم ذلك القديم، فلا يكون القديم قديماً. وإن كان حادثاً فهو محال، لأنّ القديم أقوى من الحادث، فاندفاع الحادث بالقديم أولى من ارتفاع القديم بالحادث.

وأيضاً التضادّ حاصل من الطرفين، فليس انعدام أحدهما بالآخر أولى من العكس، فيلزم أن ينعدم كلّ منهما بالآخر، ولا شكّ أنّ علّة عدم كلّ واحد منهما بالآخر، فلو عدّم كلّ واحد منهما بالآخر لزم أن يكون كلّ واحد منهما موجوداً حال صيرورته معدوماً وهو محال، فثبت أنّ القول بعدم القديم يُفضي إلى أقسام فاسدة، فيكون باطلاً.

/ [[ص ١٨٣]] التذنيب الرابع: استدلال المتكلمون على أنّه لمّا كان لكلّ واحد من الحوادث أوّل وجب أن يكون للمجموع أوّل، كما أنّه لمّا كان كلّ واحد من الزنج أسود وجب أن يكون الكلّ أسود.

ولا شكّ في أنّ إطلاق القول بأنّ المجموع لا بدّ وأن يكون مساوياً لجميع أجزائه في كلّ الأحكام باطل، وإلّا لكان كلّ واحد

حقيقة غير قائمة مقام حقيقة أخرى، وهو يستدعي حقائق معيّنة في أنفسها وذلك في العدم الصرف محال. ولمّا بطل ذلك ثبت أنّ الأحياء لو تخالفت لكانت وجوديّة، فإمّا أن تكون مشاراً إليها، أو لا. والأوّل على قسمين: إمّا أن تكون حالة في الأجسام، فيستحيل حصول الجسم فيه، وإلّا دار. أو لا تكون مع أنّه يمكن الإشارة إليها، وذلك هو التحيز، فيكون الحيز متحيّزاً، وكلّ متحيّز فله حيز، ويتسلسل. وإن لم يكن الحيز مشاراً إليه استحال حصول الجسم المشار إليه فيه. فثبت أنّ الحيز نفي محض، وأنّه إذا كان كذلك استحال أن يخالف حيزاً آخر، وإذا كان كذلك فكلّ جسم حصل في حيز فإنّه لا بدّ وأن يمكن حصوله في حيز آخر، لوجوب تساوي المتماثلات في جميع اللوازم.

اعتراض: بأنّ قولنا في الجوهر: إنّه حصل في حيز معيّن دون غيره، إمّا أن يقتضي امتياز ذلك الحيز عن غيره، أو لا. فإن كان الأوّل عادت المحالات التي ذكرتموها. وإن كان الثاني، فنقول: إذا جاز أن يحصل في حيز دون حيز وإن لم يتميّز أحدهما عن الآخر، فلم لا يجوز أن يجب حصول ذلك في حيز دون حيز وإن لم يتميّز أحدهما عن الآخر؟

الوجه الثاني: كلّ متحيّز لا بدّ وأن تُفرض فيه جهتان، ويكون هو لكلّ واحد / [[ص ١٨١]] من جهته مسامتا شيئاً غير ما سامته بجهته الأخرى، وجهاته لا بدّ وأن تكونا متساويتين في تمام الماهيّة، وإلّا كان ذلك الحيز مركّباً عن جزئين مختلفين بتمام الماهيّة، فحينئذ ينتقل الكلام إلى كلّ واحد من جزئيه، فإن كان كلّ واحد من جزئيه مركّباً من جزئين آخرين تسلسل، وبتقدير تسليمه لا بدّ من الاعتراف بحيز غير مركّب، لأنّ كلّ مركّب ففيه الواحد بالضرورة، وحينئذ نتكلم في إحدى جهتي ذلك الواحد، وإذا كانا متساويين صحّ على كلّ واحد من جهتيه أن تصير مسامته لما سامته الأخرى، ضرورة وجوب تساوي المتماثلات في جميع اللوازم، وهو يقتضي صحّة حركة الجزء في مكان نفسه، ومتى صحّ ذلك لزم أن يكون حصوله في ذلك الحيز واجباً.

الوجه الثالث: وهو إلزامي، نقول: الجسم عند الفلاسفة إمّا فلكي أو عنصري، والأفلاك وإن امتنع الحركة على كليّاتها عندهم لكن أجزاؤها دائمة الحركة على الاستدارة، والعناصر لا نزاع في صحّة الحركة على أجزائها بالاستقامة والاستدارة، فكلّ جسم باتّفاق الخصم صحّت الحركة عليه.

أما المنكرون فإمّا أن يقولوا بأزليّتها، وهم جماهير الفلاسفة، فإنّهم اعتقدوا وجوب أزليّة العالم وأبدّيّته، لكن لا لذاته بل لغيره. وإن كان بعضهم ذهب إلى أنّها واجبة الوجود لذاتها خصوصاً الأجسام السماويّة، وهم الصابئة، وقد تقدّم.

وذهب بعضهم إلى أنّها تحدث حالاً فحالا لا بمعنى أنّها تُعدّم ويتجدّد لها وجود كلّ وقت، بل عدمها على طريقة التفرّق وعود ما كان من الهواء إليه ومن النار إليه ثمّ كذلك. وتكون الأجسام عندهم بمنزلة السيّالات، وشبّهوا ذلك بالواقف في الماء الجاري فإنّه يمرُّ به في كلّ حال غير ما كان في الأوّل.

/ [[ص ١٨٦]] وقال بعضهم: إنّ الجواهر لا تحدث في كلّ حال حتّى يحدث في الثاني مثل ما حدث في الأوّل. ولكنّه يقول: الذات تكون واحدة، والحدوث متجدّد عليها في كلّ حال كتجدّد الإرادات على أحدنا. ومجمل كلام النظام أيضاً عليه.

وإمّا أن لا يقولوا بأزليّتها، بل يقولون بحدوثها، لكنّها بعد أن دخلت في الوجود يستحيل عدمها، وهو مذهب الجاحظ، وجمع من الكراميّة.

وأما المعترفون بصحّة فنائها، فقد اختلفوا في موضعين:

الأوّل: هل في العقل طريق إلى معرفة هذه الصحّة؟ فجمهور المسلمين اعترفوا بذلك. وذهب أبو هاشم إلى أنّه لا طريق إلى معرفة هذه الصحّة إلّا بالسمع، فإنّ السمع لِمَا دَلَّ على عدم العالم عُرِفَ بعد ذلك صحّة عدمه.

الثاني: في كَيْفِيّة فناء العالم، فإنّه إمّا أن يكون فناؤه لا لأمر، ولم يذهب إليه أحد. وإمّا أن يكون لأمر، فإنّما أن يكون لإعدام معدوم، أو لحصول ضدّ، أو لانقطاع شرط.

أما الأوّل، فيحتمل وجهين:

/ [[ص ١٨٧]] الوجه الأوّل: أن يعدم الله تعالى العالم فيصير معدوماً، كما أنّه لِمَا أوجده في أوّل الأمر صار موجوداً، وهذا هو أحد قولي القاضي من الأشعريّة، وقول الجاحظ وقول محمود الخوارزمي من المعتزلة.

الوجه الثاني: أن يقول الله تعالى له: (افنّ) فيفنى، كما قال في الابتداء والإحداث: (كنّ) فكان، وهذا هو مذهب أبي الهذيل.

وأما الثاني: وهو أن يكون فناء العالم لحدوث ضدّ له، وهو مذهب جمهور المعتزلة، ويسمّون ذلك الضدّ فناءً. ثمّ ذلك الفناء إمّا أن يكون له حصول في الحيز على طريق الاستقلال أو لا، فإنّ

من العشرة عشرة، وهو محال. والقياس على الزنج غير مستقيم، لأنّ من عقل كون كلّ واحد من الزنج أسود اضطرّ إلى العلم بأنّ الكلّ كذلك، بخلاف المتنازع، وإذا فرّقت البديهة بطل الإلحاق. ومع صحّته فإنّه غير مفيد، لأنّنا لم نقل: إنّ حكم المجموع مخالف لحكم الأحاد لا محالة، بل قد يكون مخالفاً وقد لا يكون، وهو موقوف على الدليل. والصورة الواحدة لا تقتضي ثبوت الحكم في كلّ الصور.

على أنّ هنا بحثاً آخر، وهو أنّنا نقول: لا شكّ في جواز خلوّ كلّ واحد من الأجسام المعيّنة عن كلّ واحد من الأكوان المعيّنة، وإلّا فحينئذٍ يجب أن تصاف كلّ جسم بكون معيّن، وحينئذٍ لا يمكن إثبات حدوث الأكوان، وإذا ثبت ذلك فنقول: إنّ لم يلزم من جواز خلوّ الجسم المعيّن عن كلّ واحد من الكائنات المعيّنة جواز خلّوه عن كلّ الكائنات كان حكم المجموع مخالفاً لحكم الأحاد هنا، وإذا كان كذلك بطل قولهم في هذه المقدّمة: إنّ حكم المجموع لا بدّ وأنّ يساوي حكم الأحاد. فظهر من هاتين المقدّميتين نوع تناقض، وربّما أمكن تكليف إزالته، لكن الذي قدّمنا يُعني عن ذلك كلّهُ.

والحقّ أن نقول هنا: إذا كان كلّ واحد حادثاً وجب أن يكون الكلّ حادثاً، لتقومه بأحاده.

/ [[ص ١٨٤]] البحث السابع: في إمكان فناء الأجسام:

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في نقل المذاهب في ذلك:

اختلف الناس في أنّ الأجسام هل يصحّ فناؤها أم لا؟

وتقريره أن نقول: الأجسام إمّا أن تكون باقية، أو لا.

والثاني مذهب النظام من المعتزلة، فإنّه زعم أنّه يحدث الجسم حالاً بعد حال، وأنّه لا يمكن أن يتملّ الوجود إلّا وقتاً واحداً كالصوت، وأنّ الله تعالى يُحدثه حالاً بعد حال، ولولا ذلك لبقي معدوماً بعد الوجود.

/ [[ص ١٨٥]] وربّما يكون مراده ما اختاره الفلاسفة من

احتياج الأجسام حال بقائها إلى المؤثّر، فظنّ الناقل عنه ما نقله.

والأوّل الأقوال فيه ثلاثة:

القول الأوّل: يُنكر صحّة عدمها.

القول الثاني: أن يعترف بصحّة عدمها.

القول الثالث: أن يتوقّف فيها.

وأما المتوقِّفون في إثبات هذه الصِّحة وعدمها فهم أصحاب أبي الحسين البصري.

فهذا ضبط المذاهب في هذه المسألة.

والكلام فيها يقع في موضعين:

الموضع الأوَّل: في إثبات صحَّة عدم العالم.

الموضع الثاني: في بيان كيفية إعدامه.

ونحن نستدلُّ على الأوَّل بحيث يندرج فيه الثاني بعون الله تعالى.

المسألة الثانية: في صحَّة فناء العالم:

لنا فيه وجهان:

الأوَّل: العالم ممكن، لأنَّه مركَّب وكثير على ما مرَّ تقريره، وكلُّ ممكن فإنَّ وجوده وعدمه بالنسبة إليه على السواء، فالعالم من حيث هو هو يصحُّ عليه العدم، وهو المطلوب.

الثاني: العالم محدَّث على ما سبق، وكلُّ محدَّث فإنَّه يصحُّ عليه العدم، / [[ص ١٩٠]] فالعالم يصحُّ عليه العدم.

والصغرى قد سلفت.

وأما الكبرى، فلأنَّ المحدَّث هو الذي اتَّصفت ماهيته بالوجود بعد اتِّصافها بالعدم، وكلُّ موصوف بصفة فإنَّ ماهيته قابلة لها بالضرورة، ولمَّا اتَّصفت ماهية المحدَّث تارة بالوجود وتارة بالعدم وجب أن تكون ماهيته قابلة لهما، وهذه القابلية من لوازم الماهية، لاستحالة التسلسل، فتكون الماهية قابلة للعدم أبداً. وأيضاً كلُّ محدَّث فإنَّه حال بقائه يحتاج إلى المؤثِّر، وكلُّ ما كان كذلك كان العدم عليه ممكناً.

أما الصغرى، فلأنَّ المعقول من المحدَّث (الموجود المسبوق بالعدم)، وهذا المفهوم مركَّب من أمور ثلاثة: الموجود والمعدوم ومسبوقية ذلك الموجود بالعدم، فنقول: المحتاج إلى المؤثِّر لا يخلو إمَّا أن يكون هو الموجود الحاضر أو العدم السابق أو مسبوقية ذلك الموجود بذلك العدم.

ومحال أن يكون المحتاج هو العدم، لأنَّ العدم السابق نفي محض، فلو كان له بالفاعل تعلق لكان تعلقه إمَّا أن يكون في أن يستمرَّ ذلك النفي نفيًا، أو في أن ينقلب ثبوتًا. فإنَّ كان الأوَّل كان ذلك مانعاً من دخوله في الوجود، لأنَّ الفاعل إذا كان مقتضياً استمرار عدم الشيء استحال أن يكون هو بعينه بذلك الاعتبار أيضاً مقتضياً وجوده، وإنَّ كان الثاني كان ذلك قولاً بأنَّ الفاعل

لم يكن فإمَّا أن يكون قائماً بالمتحيز أو لا يكون، فهاهنا احتمالات ثلاثة. ذهب إلى كلِّ واحد منها قوم من المعتزلة.

الأوَّل: مذهب ابن الأخشيد، فإنَّه قال: إنَّ الفناء وإنَّ لم يكن متحيزاً إلاَّ أنَّه يكون حاصلاً في جهة معينة، فإذا أحدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر بأسرها.

الثاني: مذهب ابن شبيب، فإنَّه زعم أنَّ الله تعالى يُحدث في كلِّ جوهر فناءً، ثمَّ إنَّ ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الثاني.

/ [[ص ١٨٨]] الثالث: مذهب الجبائين، فإنَّهم زعموا أنَّ الله تعالى يُحدث الفناء في محلٍّ، فتتفنى الجواهر بأسرها حال حدوث ذلك الفناء.

ثمَّ هذا القسم يحتمل وجهين:

الوجه الأوَّل: أن يكون الفناء الواحد كافياً في عدم الجواهر، وهو مذهب أبي هاشم وعبد الجبار بن أحمد.

الوجه الثاني: أن لا يكون الفناء الواحد كافياً في عدم الجواهر بل لكلِّ فإنَّه يختصُّ به، وهو مذهب أبي عليٍّ.

وأما الثالث: وهو أن يكون فناء الجواهر لانقطاع شرط وجودها، فذلك الشرط إمَّا أن يكون قائماً بذاته، أو لا يكون. والثاني مذهب بشر، فإنَّه زعم أنَّ الجوهر تبقى بقاءه موجود لا في محلٍّ، فإذا عدِم ذلك البقاء وجب عدم الجوهر. والأوَّل مذهب من يقول: الجوهر إنَّما ينتفي لانتهاء الأعراض، وذلك على قسمين فإنَّه إمَّا أن يقال: الجوهر ينتفي لانتهاء كلِّ الأعراض، أو لانتهاء بعضها على التعيين. والأوَّل مذهب من أوجب اتِّصاف الجوهر بنوع من كلِّ جنس من أجناس الأعراض إذا كان قابلاً له، وهو قول الجويني.

وأما الثاني، ففيه مذهبان:

المذهب الأوَّل: قول من يقول: الجوهر إنَّما يبقى بقاء قام به، وذلك البقاء غير باقٍ بل يخلقه الله تعالى حالاً بعد حال، فإذا لم يخلق الله تعالى البقاء وجب انتهاء الجواهر، وهذا مذهب أكثر الأشعرية وقول أبي القاسم البلخي.

/ [[ص ١٨٩]] المذهب الثاني: قول من يقول: شرط استمرار الجوهر حصول الأكوان فيه، والأكوان غير باقية، فمتى لم يخلق الله تعالى الأكوان في الجوهر عدِم الجوهر. وهو القول الثاني للقاضي أبي بكر.

فهذا تفصيل مذاهب القائلين بصحَّة عدم العالم.

لا موجب، وأنه سبحانه وتعالى / [[ص ١٩٢]] إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، فإذا كان بقاء العالم متعلقاً بإبقاء الله تعالى إياه، وثبت أنه يصحُّ من الله تعالى أن لا يُبقيه، فبتقدير أن لا يُبقيه وجب أن لا يبقى، فثبت أن الفناء على العالم ممكن.

لا يقال: لا نُسَلِّم أن المحتاج إلى المؤثر إمَّا الوجود أو العدم أو مسبوقة الوجود بالعدم، بل المحتاج هو خروج الشيء من العدم إلى الوجود، فهذا قسم وراء ما ذكرتموه.

سَلَّمنا أن الوجود هو المحتاج إلى المؤثر، فلمَ قلت: إنه تبقى تلك الحاجة حال البقاء؟ بيانه هو: أن الشيء حال العدم كان العدم به أولى، فلا جرم وجب أن لا يخرج من العدم إلى الوجود إلا بمؤثر، ثم إذا دخل في الوجود صار الوجودية أولى، فتلك الأولوية تُغني الباقي عن الحاجة إلى المؤثر.

سَلَّمنا أن الممكن حال البقاء محتاج إلى المقتضي، ولكن لمَ قلت: إن انقطاع تأثير القادر عنه بعد تعلُّقه به ممكن؟ وما الدليل عليه؟

لأننا نقول: لا يُعقل قسمًا آخر مغايرًا للثلاثة، لأنَّ كلَّ معقول إمَّا أن يكون ثابتاً أو متغيراً، وإذا كان الثابت متجدد الثبوت كان ذلك الثبوت متأخراً عن ذلك العدم، وذلك يقتضي أن لا يُعقل قسم زائد. والخروج الذي أثبتناه رابعاً إن لم يكن إيجاداً لم يكن محتاجاً، وإن كان فهو الذي اخترناه.

وأما الأولوية، فالشيء حال بقائه إمَّا يقال: إنه بقى كما كان حال حدوثه أو ما بقى كذلك، فإن كان الأول لزم من احتياجه إلى المؤثر حال حدوثه احتياجه إليه حال بقائه، وإن كان الثاني فهو باطل، لأنَّ تلك الذات التي كانت حاصلة وقت الحدوث إن لم تكن هي بعينها حال البقاء حاصلة لم يكن هاهنا شيء باقي، / [[ص ١٩٣]] بل فليت تلك الذات وحدثت ذات أخرى. وإن كانت هي بعينها الذات التي كانت حاصلة فتلك الذات بعينها باقية كما كانت، بل ربَّما حدثت فيها صفة أو زالت عنها صفة، وذلك لا يقتضي تعيُّر تلك الذات في نفسها، بل تلك الذات من حيث هي تكون باقية كما كانت، فيلزم احتياجه إلى المؤثر في هذه الحالة كما كانت محتاجة إليه حال الحدوث. ثم بتقدير الصحة فإنه لا يفيد المطلوب، لأنَّ كونه أولى بالوجود إن كان حاصلاً حال الحدوث اقتضى إمَّا الاستغناء عن المؤثر حال الحدوث كما اقتضاه حالة البقاء، أو أن لا تنقطع الحاجة إلى المؤثر حال البقاء كما لم

يقتضي أن يصير العدم وجوداً، وذلك محال، لاستحالة أن يصير أحد النقيضين عين نقيض الآخر.

ومحال أن يكون المحتاج هو مسبوقة ذلك الوجود بذلك العدم، لأنَّ تلك المسبوقة حكم واجب الثبوت، وما كان كذلك لا يكون محتاجاً.

أما الأول، فهو ظاهر، لأنَّ من المعلوم بالضرورة أن المحدث يستحيل أن / [[ص ١٩١]] يحصل له وجود إلا ويكون ذلك الوجود مسبوقة بالعدم، بل المحدث في نفسه ممكن الوجود، ولكن كون وجوده مسبوقة بالعدم ليس من الممكنات بل من الواجبات، ومن المحتمل أن يكون الشيء في نفسه ممكناً ثم إنه يكون واجب الاتصاف ببعض الصفات بعد اتصافه بذلك الأمر الممكن، كما أن الجوهر ممكن الوجود في ذاته ثم إنه بعد وجوده يكون واجب الحصول في حيز ما، وواجب الاتصاف بكون ما، وأنه إذا كان ذا لون وجب أن يكون مرئياً، وأنه يجب أن يكون ذا ظل، إلى غير ذلك من اللوازم.

وأما أن الواجب لا تكون به حاجة إلى الفاعل فهو ضروري، لأنَّ المحتاج إلى الفاعل هو الذي لو لم يُؤثر الفاعل فيه لم يوجد، والواجب هو الذي يكون حاصلاً سواء وجد الغير أو لم يوجد.

فإذن العدم السابق ومسبوقة ذلك الموجود بذلك العدم غير محتاجين إلى المؤثر، فلم يبق إلا أن يكون المحتاج إلى المؤثر هو وجود المحدث.

وإذا ثبت هذا، فنقول: حاجة ذلك الموجود إلى المؤثر إمَّا أن تكون موقوفة على حدوثه، أو لا تكون.

والأول باطل، لأنَّ الحدوث كيفية في وجوده، وكيفية وجود الشيء متأخرة عن وجود ذلك الشيء، ووجود المحدث متأخر عن تأثير القادر فيه، وتأثير القادر فيه متأخر عن كونه بحيث يصحُّ أن يُؤثر فيه القادر، وهذه الصحة متأخرة عن حاجة المحدث إلى المؤثر، فلو توقفت هذه الحاجة على الحدوث لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب، وهو محال، فثبت أن حاجة المحدث إلى المؤثر غير موقوفة على حدوثه، وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون ذلك الموجود محتاجاً إلى المؤثر حال وجوده وحال عدمه.

وأما الكبرى، وهو أن العالم لمَّا كان محتاجاً إلى المؤثر حال البقاء كان العدم عليه صحيحاً، لأننا قد بيننا أن المؤثر في العالم قادر

إنَّما يجب بذلك الغير، فهو محتاج إلى ذلك الغير، وكما أن الحدوث كفيَّة للوجود كذا حاجة الوجود كفيَّة له، ولا بُد في احتياج إحدى الكيفيَّتين إلى الأخرى.

سَلَمْنَا، لكن حاجة الوجود معلوم أنَّها غير مستندة إلى مطلق الوجود المشترك بين الواجب والممكن، فجاز أن يستند إلى الوجود الذي ليس بأزلي، وهذا وصف سلبي لا يتوقَّف على وجود الشيء في الخارج، بل يكفي وجوده ذهنياً. والخروج ليس هو الإيجاد ولا الوجود ولا العدم ولا المسبوقية. وكون الأولوية موجبة / [[ص ١٩٥]] للاستغناء حالة البقاء لا يقتضي كونها موجبة له حالة الحدوث، لأنَّ الفاعل هو السبب الأصلي القوي في الإيجاد بخلاف الأولوية فإنَّها لم يكن أن تكون معطية للوجود لضعفها، فجاز إسناد الأثر الضعيف وهو الحفظ إليها. والأولوية كالوجوب فإنَّه حكم غير مستقلِّ بنفسه، بل قائم بالذات مع احتياج الذات إليه فإنَّ الذات ما لم تجب لم توجد.

والتحقيق أن نقول: إنَّ كان النزاع في الصحة الذاتية والإمكان الراجع إلى الماهية، فهو غلط إلا عند من يعتقد وجوب العالم لذاته، وذلك مذهب ساقط قد بيَّنا بطلانه، وأتفقت البراهين القطعية والقوانين الفلسفية على إبطاله. وإنَّ كان هو المنافي للوجوب بالغير فهو في محلِّ التوقُّف عند أبي الحسين.

أمَّا النظام، فسيأتي بطلان كلامه.

وأمَّا الفلاسفة، فقد احتجوا على امتناع عدم العالم بوجوه:

الأوَّل: العالم قديم على ما تقدَّم، فيمتنع عدمه، لامتناع عدم القديم.

الثاني: المؤثر في العالم موجب بالذات على ما يأتي، وهو دائم الوجود، لأنَّه واجب الوجود لذاته، ويلزم من دوام العلة دوام المعلول.

الثالث: واجب الوجود علة في العالم، فلا يجوز فناء العالم، لاستلزام عدم اللازم عدم الملزوم، وإمكان عدم اللازم إمكان عدم الملزوم، لكن عدم واجب الوجود محال لذاته، فعدم العالم محال لذاته.

الرابع: الزمان لا يمكن عدمه، وإلا لكان عدمه بعد وجوده بالزمان، فيكون / [[ص ١٩٦]] الزمان موجوداً حال ما فُرِض معدوماً، هذا خلف. وباقي الوجوه الدالة على أزلية الزمان السابقة تدلُّ على أبديته.

تنقطع حال الحدوث. والثاني يقتضي أن تكون تلك الأولوية حكماً متجدداً، فلا بدَّ له من مؤثِّر، فلتلك الأولوية مؤثِّر. ثمَّ إنَّ استغناء الباقي عن المؤثِّر إنَّما كان لتلك الأولوية، فرجع حاصل الكلام إلى أن الباقي إنَّما بقى بحدوث أمر فيه يُسمَّى بالأولوية، وتلك الأولوية محتاجة إلى مؤثِّر آخر، فيكون هذا قولاً باحتياج الباقي إلى المؤثِّر، وهو المطلوب.

وأمَّا ثانياً، فلأنَّ هذه الأولوية لَمَّا كانت ممتنعة الحصول للذات حال حدوثها كان حصولها في الذات متوقِّفاً على بقائها، فإذا لو كان بقاؤها لأجل تلك الأولوية دار، فإذا لا بدَّ من مقتضى يقتضي استمراره حتَّى تحصل تلك الأولوية مرتباً على ذلك الاستمرار.

وأمَّا ثالثاً، فلأنَّ هذه الأولوية حكم غير مستقلِّ في نفيها وفي ثبوتها، بل هي محتاجة إلى الذات، ولو احتاجت الذات إليها دار. فثبت بما ذكرنا أن تلك الأولوية التي ذكرها ممنوعة، لأنَّ الحوادث إمَّا جواهر أو أعراض، والأعراض غير باقية عند الأشاعرة، وإنَّما يعتقدون بقاءها عندهم لتوالي أمثالها على شيء واحد. والجواهر هي محلُّ النزاع، فكيف يُستدلُّ / [[ص ١٩٤]] بها عليها؟

قوله: (هب أن الجواهر حال بقائها محتاجة إلى الفاعل، فلم قلت: إنَّه يجوز انقطاع المؤثِّر عنها؟).

قلنا: لأجل أن المختار لا بدَّ وأن يكون متمكناً من الفعل والترك.

وفيه نظر، لأنَّ تعلُّق النفي بالفاعل إذا كان في أن يستمرَّ ذلك النفي نفيّاً لا نُسلِّم أنَّه يكون مانعاً من دخوله في الوجود، لأنَّ ذلك إنَّما يلزم لو كان ذلك التعلُّق بذات الفاعل الموجب، أمَّا إذا كان متعلِّقاً بذات الفاعل المختار فلا، فإنَّ عدمه مستند إلى اختيار عدمه كما استند وجوده إلى اختيار الإيجاد.

سَلَمْنَا، لكن نمنع الحصر، لجواز تعلُّقه بالفاعل بأن يزيل ذلك النفي لا بأن يقبله ثبوتاً، بل بأن يقبله المنفي ثابتاً بأن يزيل عنه النفي بأن يوجد المنفي.

سَلَمْنَا، لكن نمنع استغناء المسبوقية، فإنَّ مسبقية الوجود بالعدم وصف لاحق بالوجود المحتاج إلى الفاعل، والمحتاج إلى المحتاج محتاج. وبالجملة فاعل السبب فاعل المسبب، والواجب لذاته مستغن عن الفاعل لا مطلق الواجب، فإنَّ الواجب بالغير

محسوس مع أن الخشب وغيره قد يظهر في أقل من تلك المدة نقصان ظاهر. وإذا كان كذلك فمن الجائز أن تكون نسبة الفلك في الصلابة إلى الياقوت كنسبة الياقوت إلى الخشب، فإذا لم يظهر لحسننا ما حصل من النقصان في القطعة الصغيرة، فلئن لا يظهر لنا ما يحصل في الفلك من النقصان في القطعة الصغيرة مع غاية صلابته وعظمه وبُعدِه عن أعيننا كان أولى. ثم ليس المنجم معلوم الصدق بحيث تبني على قوله هذه القاعدة الحكمية.

سلمنا، لكن إننا يلزم ذلك لو قلنا: إنه يُعَدَم على وجه الذبول، أمّا إذا لم يكن / [[ص ١٩٨]] كذلك، بل قلنا: إنه سيعدم، لم يلزم ما ذكره.

قال أفضل المحققين: (لا منافاة بين أدلة الحكماء وما ادّعاه المسلمون من صحّة الفناء، لأن أدلة الحكماء بأسرها ترجع إلى أن العالم واجب لغيره، ودعوى المسلمين أنه ممكن لذاته، وليس بين الأمرين منافاة تقتضي مخالفتها، لأن إسناد امتناع عدمه إلى مؤثره الموجب يدل على الامتناع نظراً إلى الغير. وكذا امتناع عدم الزمان بعد وجوده لا يدل على امتناعه لذاته. ودليل سبق الإمكان لم يُفَرِّق بين الإمكان الذاتي فيه وبين الإمكان بمعنى الاستعداد، والإمكان [الثاني] يقتضي الاحتياج إلى المادة دون الأول، ولم يدع أحد الخصمين ذلك الإمكان. وامتناع عدم هذا المعنى ليس لذات الممكن لذاته إننا يكون عند من يقول به، لاحتياج ما يُعَدَم بعد وجوده إلى المادة السابقة.

واحتج المسلمون على امتناع عدم بالعقل والنقل. أمّا العقل: فهو أن نقول: لو انتفى العالم فإمّا أن يكون انتفاؤه لمؤثراً، أو لا لمؤثراً. والثاني باطل، لأن اختصاص انتفائه بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لو وقع لا عن مرجح مع تساوي الأوقات بالنسبة إليه لجاز وقوع الممكن لا عن المرجح، لتساوي طرفي الوجود وعدم في استغناء الممكن عن المؤثر وحاجته إليه. وإن كان لمؤثراً، فذلك المؤثر إمّا أن يكون عدمياً، أو وجودياً. فإن كان عدمياً، فذلك لا بدّ وأن يكون عدماً لشيء لا يوجد الجوهر إلا عند وجوده حتّى يكون عدمه مقتضياً لعدم الجوهر وهو انتفاء الشرط، وهو باطل.

/ [[ص ١٩٩]] أمّا أولاً، فلأن ذلك الشيء إمّا أن يكون باقياً، أو لا. فإن كان باقياً كان الكلام في كيفية انتفائه بعد استمرار وجوده كالقوام في الجوهر، وإن لم يكن باقياً استحال احتياج

الخامس: لو أمكن عدم العالم لكان إمكان عدمه سابقاً على عدمه، ولا بدّ لذلك الإمكان من محلّ، أي من شيء يُحكَم عليه بأنّه ممكن الاتّصاف بذلك العدم، وليس هو وجود ذلك الشيء، لأنّ الذي يمكن اتّصافه بالشيء لا بدّ وأن يكون باقياً مع ذلك الشيء، ووجود الشيء لا يتفرّر مع عدمه، فإذا لا بدّ من شيء آخر يقوم به إمكان عدمه، وذلك هو الهيولى، فإذا كل ما يصحّ عليه العدم فله هيولى، فلو صحّ العدم على الهيولى لافترقت إلى هيولى أخرى لا إلى نهاية، وهو محال، فالهيولى لا تقبل العدم. ثم ثبت أن الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسميّة، فإذا عدم الجسم محال. ولأنّه لو أمكن عدمه لكان بعد عدمه ممكن الوجود، وإلا لزم انقلاب الممكن ممتنعاً، هذا خلف، ولذلك الإمكان محلّ هو الهيولى.

السادس: أنّه سيأتي بيان امتناع الخرق على الأفلاك، فلا يجوز عليها العدم.

السابع: سيأتي أن الفلك متحرّك على الاستدارة، وأنّ كلّ متحرّك على الاستدارة لا يقبل الحركة على الاستقامة، فلا يقبل الفساد.

/ [[ص ١٩٧]] الثامن: احتج جالينوس بأنّ العالم لو كان ممّا يفنى في المستقبل لظهر النقصان فيه بعد تطاول مدّة بقائه، ولو كان كذلك لصارت الأفلاك والنجوم أصغر ممّا شاهدها القدماء من المنجمين، ولما لم يكن كذلك علمنا أنّ العالم لا يفنى.

والجواب: نمنع قَدَم العالم، وقد بيّنا حدوثه. ونمنع كون المؤثر موجباً، لما يأتي. ولا يمكن ادّعاء وجوب وجود العالم لذاته مع الحكم بأنّه معلول للواجب لذاته، فإنّه متناقض. والعالم إذا أُخِذَ من حيث أنّه معلول للواجب لم يبقَ عدمه ممكناً، فانتهى المحذور. وإن أُخِذَ من حيث هو هو لم يلزم من عدمه محذور أيضاً، إذ الواجب هنا لم يوجد من حيث أنّه علّة. وقد سبق الجواب عن الزمان والمادة. وسيأتي جواز الخرق على الأفلاك وقبولها للحركة المستقيمة إن شاء الله تعالى.

وكلام جالينوس في غاية السقوط، فما يُدرّيه تقدّر العالم قبل ذلك؟ والمنجم كيف يعلم ذلك إلا على جهة التخمين والظن؟ فلو نقص جزء لا يتجزأ في كلّ وقت لم يعلم المنجم ولا غيره ذلك، فإنّه من المعلوم أنّ القطعة الصغيرة من الياقوت وشبهه من الأجسام الصلبة وإن بقيت مدّة مديدة فإنّه لا يظهر فيها نقصان

حاصل مع الأثر، فلو حصل العدمان معاً لحصل الواحدان معاً، فيكونان موجودين معدومين دفعة واحدة، وهو محال. أو لا ينتفي أحدهما بالآخر، فيلزم اجتماع الضدين.

لا يقال: انتفاء الجوهر بذلك الضدّ أولى لوجهين:

الوجه الأول: الجوهر باقٍ وال ضدّ حادث، والحادث أقوى من الباقي. أمّا أولاً، فلأنّ الحادث يستحيل عدمه، لأنّه لو عُدِمَ لكان عدمه مقارناً لوجوده، وهو محال، وأمّا الباقي فإنّه لا يستحيل عدمه، لأنّه بتقدير عدمه لا يكون عدمه مقارناً لوجوده. وأمّا ثانياً، فلأنّ الحادث متعلّق السبب والباقي منقطع عن السبب، فكون الحادث مع السبب يفيد زيادة قوّة.

الوجه الثاني: أن يخلق الله تعالى من ذلك الضدّ أعداداً أكثر من أعداد الجوهر، فلا جرم كانت بإعدام الجوهر أولى.

لأنّنا نقول: لا نسلّم أن الحادث أقوى.

قوله: (لو عُدِمَ الحادث لكان عدمه مقارناً لوجوده).

قلنا: نحن لا نقول: إن الحادث يوجد ويُعدم في وقت واحد، بل الباقي / [[ص ٢٠١]] يمنع من الدخول في الوجود. ولأنّ الباقي أيضاً لو عُدِمَ حال بقائه لصار عدمه مقارناً لوجوده، وكما أنّه يصحّ أن ينعدم في الزمان الثاني من وجوده كذلك الحادث يصحّ أن ينعدم في الزمان الثاني من وجوده.

قوله: (الحادث متعلّق السبب، فيكون أقوى).

قلنا: ألستم قد برهنتم على أنّ الباقي أيضاً متعلّق السبب، فزال الترجيح.

قوله: (الله تعالى يخلق أعداداً من ذلك الضدّ).

قلنا: هذا غير مستقيم.

أمّا أولاً، فلأنّ الذي استقرّ عليه رأي المعتزلة أن الله تعالى يُعِدُّ الجواهر كلّها بجزء واحد من الفناء.

وأمّا ثانياً، فلأنّ الجواهر متماثلة، فليس بأن يوجب فناء عدم واحد منها أولى من الفناء الآخر بأن يوجب عدمه. اللهمّ إلا أن يقال: إنّه يقوم الفناء بالجواهر أو يختصّ بالحيّز الذي يجاوره، لكن الأول باطل، لاشتماله على اجتماع الضدين. والثاني يكون قولاً بحصول العرض في الحيّز على سبيل الاستقلال من غير محلّ، وهو محال، إذ لا معنى للجواهر إلا ما يكون حاصلًا في الحيّز.

الثاني: أنّ حدوث الضدّ يتوقّف على انتفاء الضدّ الأول، فلو كان انتفاء الضدّ الأول معللاً بحدوث هذا الضدّ لزم الدور المحال.

الجوهر إليه، لأنّه إمّا أن يحتاج إلى واحد معيّن، أو إلى واحد غير معيّن. والأوّل باطل، لأنّه لا واحد إلا ويبقى الجوهر بعد عدمه، فلا تكون به حاجة إليه. والثاني أيضاً باطل، لأنّ الواحد الذي لا يكون متعيّناً استحاله دخوله في الموجود، وما لا يكون موجوداً استحاله احتياج وجود غيره إلى وجوده.

وأمّا ثانياً، فلأنّ ذلك الشيء إمّا أن يكون حالاً في الجوهر، أو لا.

فإن كان حالاً في الجوهر كان محتاجاً إلى الجوهر، وإذا كان كذلك استحاله احتياج الجوهر إليه، وإلا دار. وإذا لم يكن الجوهر محتاجاً إليه، بل كان هو محتاجاً إلى الجوهر، فما كان محتاجاً إلى الشيء يكون محتاجاً إلى الشيء في وجوده وأيضاً في عدمه، فإذا كان ذلك الشيء يكون محتاجاً إلى عدم الجوهر، فيستحيل أن يكون عدم الجوهر محتاجاً إلى عدمه، وإلا دار.

وأمّا إن لم يكن ذلك الشيء حالاً في الجوهر، فإمّا أن يكون محلاً للجوهر، أو لا. والأوّل باطل. أمّا أولاً، فلأنّنا قد دللنا على استحالة حلول المتحيّز في المحلّ. وأمّا ثانياً، فلأنّ ذلك المحلّ إن صحّ بقاؤه كان الكلام في عدمه كالكلام في الجوهر، وإن لم يصحّ بقاؤه لزم من وجوب تجدّده وجوب تجدّد الجسم، وهو باطل. وإن لم يكن حالاً في الجوهر لا محالة كان شيئاً قائماً بنفسه، والجوهر أيضاً كذلك، فإن لم تكن حاجة أحدهما إلى الآخر أولى من العكس فإمّا أن يحتاج كلّ واحد إلى الآخر، أو يستغني كلّ واحد عن الآخر، فلا يلزم من عدم واحد منهما عدم الآخر. وأيضاً إذا كان عدمه لانتفاء الشرط لم يكن ذلك الشرط إلاّ العرض، لأنّ ما عدا الجوهر عرض، ويستحيل أن يكون العرض شرطاً للجوهر، لأنّ العرض يحتاج إلى الجوهر، والمشروط يحتاج إلى الشرط، فيلزم الدور.

/ [[ص ٢٠٠]] وأمّا إن كان عدم الجوهر لأمر وجودي، فذلك الشيء إمّا موجب، أو مختار.

أمّا الموجب فهو أن يقال: إنّه ينتفي عند وجود ضده، وهو باطل لوجهين:

الأوّل: أنّ التضادّ حاصل من الجانبين، وكلّ منهما قابل للعدم، فليس انتفاء الجوهر بذلك الضدّ أولى من انتفاء ذلك الضدّ بوجود الجوهر، فإمّا أن ينتفي كلّ واحد منهما بالآخر، وهو محال، لأنّ المؤثّر في عدم كلّ واحد منهما وجود الآخر، والمؤثّر

الأغصان. ثم لَمَّا قَرَّرَ أَنَّ البدء [هو] الجمع قال: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩]، فنصَّ تعالى على أَنَّ البدء كما كان جمعاً للتفريق كذا عودكم يكون بالجمع بعد التفريق. وقد قَرَّرَ الله تعالى ذلك في آيات كثيرة بعبارات مختلفة، فشرح تعالى كيفية جمعه فيها يخرج من النبات والزروع والأشجار، ثم شبه يوم البعث به في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾ [الطور: ٩]، و﴿كَذَلِكَ نُخْرِجُكَ﴾ [الروم: ١٩].

/ [[ص ٢٠٤]] والجواب عن المعقول أن نقول: لِمَ لا يُعَدَم بإعدام الفاعل؟

قوله: (الإعدام إمَّا أن يكون أمراً وجودياً أو لا).

قلنا: هذا يقتضي أن لا يُعَدَم شيء البتة، لأنَّه يقال: إذا عُدِمَ الشيء فهل يتجدد أمر أم لا؟ فإن لم يتجدد أمر فهو لم يُعَدَم، وإن تجدد فالتجدد عدم أو وجود؟ لا جائز أن يكون عدماً، لأنَّه لا فرق بين أن يقال: تجدد العدم أو لم يتجدد شيء، وإلا فأحد العدمين مخالف للآخر، وهو محال. وإن كان وجوداً كان ذلك حدوثاً لموجود آخر لا عدماً للموجود الأول.

سَلَمْنَا فساد هذا القسم، فَمِمْ لا يُعَدَم لحدوث الضدِّ؟

قوله في المضادة مشتركة من الجانبين.

قلنا: لِمَ لا يجوز أن يكون الحادث أقوى لحدوثه وإن كنا لا نعرف لِمَ يكون الحادث سبباً للقوة؟

قوله في الثاني: (حدوث الحادث يتوقَّف على عدم الباقي).

قلنا: لا نُسَلِّم، فإنَّ عندنا عدم الباقي معلول الحادث، والعلَّة

وإن امتنع انفكاكها عن المعلول لكن لا حاجة بها إلى المعلول.

وأيضاً جاز أن يكون التوقُّف توقُّف المعية، فلا دور ولا استحالة.

سَلَمْنَا فساد هذا القسم، لكن لِمَ لا يجوز أن يُعَدَم الجسم لانتهاء الشرط؟ وبيانه: أن الأعراض لا تبقى، والجوهر ممتنع الخلو عنه، فإذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفت الجواهر.

/ [[ص ٢٠٥]] قوله: (إنَّه يلزم الدور).

قلنا: جاز أن يكون الجوهر والعرض متلازمين، وإن لم يكن لأحدهما حاجة إلى الآخر، كالمضامين ومعلولي العلة الواحدة، فإذا لم يوجد أحد المتلازمين وجب أن يُعَدَم الآخر.

قال أفضل المحقِّقين: (مذهب الكرامية: أن العالم محدث وممتنع الفناء، وإليه ذهب الجاحظ. وقالت الأشعرية وأبو عليّ

وأما إن فُتيت الأجسام بإعدام الفاعل المختار، فهو محال، لأنَّ الفاعل لا بدَّ له من فعل، فالإعدام إمَّا أن يكون شيئاً متميزاً عن غيره، وإمَّا أن لا يكون. فإن كان الأول كان الإعدام عبارة عن حدوث شيء، وذلك الشيء إن اقتضى عدم الجوهر / [[ص ٢٠٢]] كان ذلك قولاً ببقاء الجوهر لأجل ضدِّ، وإن لم يقتضِ عدمه كان ذلك الجوهر باقياً بعد حصول ذلك الإعدام.

وأما إن لم يكن الإعدام أمراً مشاراً إليه متميزاً عن غيره استحال جعله تأثير مؤثِّر أو فعل قادر، لما ذكرنا أن القادر من له الأثر. ولأنَّ الإعدام إن لم يكن وجودياً كان عدماً محضاً، فامتنع إسناده إلى المؤثِّر، لأنَّه لا فرق بين أن يقال: لم يفعل الله شيئاً، وبين أن يقال: فعل العدم، وإلا كان أحد العدمين مخالفاً للثاني، فيكون لكل واحد من العدمين تعيّن، وثبوت فيكون للعدم ثبوت، هذا خلف.

وإن كان وجودياً لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم، وإلا لكان الوجود عين العدم، بل غايته أنَّه يقتضي عدم الجوهر، فيكون ذلك إعداماً بال ضدِّ، وليس هو هذا القسم، فالقول بفناء الجواهر يُفْضِي إلى أقسام باطلة، فيكون القول بفنائها باطلاً.

وأما النقل: فقوله تعالى في قصة إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ [البقرة: ٢٦٠]، وإبراهيم عليه السلام سأله عن كيفية إحياء الموتى، ثم إنَّه تعالى أراد الجمع بين التفريق والإحياء بعده، وإذا أراه ذلك جواباً لسؤاله صحَّ أن يكون بالتفريق دون الفناء لوجهين:

/ [[ص ٢٠٣]] الأول: لو أفناه لما صحَّ فيه الجمع إلا على تقدير أن يخلق أجزاءهم متفرقة ثم يجمعها، وذلك باطل. ولَمَّا ثبت الجمع في كيفية الإحياء ثبت أنه لا تفنى على معنى الإعدام.

الثاني: أنَّه عليه السلام سأله عن جميع مقدّمات الإحياء، فلو كان الله تعالى يُعَدِمها ثم يخلقها أحياء لأراه ذلك. وأيضاً أنَّه تعالى بعد أن بيّن أن مبدأ الخلق جمع بعد تفريق لقوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾ [الروم: ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ [السجدة: ٧]، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ [العنكبوت: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ٢٠]، وبدء الخلق الذي يمكننا أن نراه أو ننظر إليه هو الجمع دون الإيجاد عن عدم كما يشاهد ذلك في فصل الربيع من نشوء



وإيراد الاعتراض بأنَّ الحادث لو عُدِمَ بسبب الباقي حال الحدوث لكان موجوداً معدوماً معاً، وهو محال، والباقي لو عُدِمَ بسبب الحادث ما لزم منه محال.

ثمَّ الجواب - بأنَّ الباقي يمنع الحادث عن أن يصير موجوداً، ولا يلزم منه محال - ليس بمرضيٍّ، فإنَّ الباقي لو كان بحيث يمنع لكان أقوى، وليس كذلك.

/ [[ص ٢٠٧]] والاعتراض بتجويز كون الحادث أكثر عدداً من الباقي، والجواب بامتناع اجتماع المثليين، ليس ممَّا يذهب إليه وهم.

وجواب الوجه الثاني من إبطال الإعدام بطريان الضدِّ، وهو: (أنَّ التضادَّ حاصل من الطرفين على السواء، فتجويز كون الحادث أقوى وإن كُنَّا لا نعرف لَمِيَّتَهُ) ليس بجواب. والجواب ما بيَّنناه من كون الحادث أقوى لترجُّح الموجد على المَبْقِي.

وأما إبطال الإعدام بسبب انتفاء الشرط، وأنَّ الشرط لا يكون إلاَّ عرضاً، فدعوى مجرَّدة، فإنَّه من الجائز أن يكون هناك شرط خالٍ عن العرض، كما يكون الجوهر الذي هو المحلُّ شرطاً في إيجاد الأعراض فيه. وأيضاً يجوز أن يكون الشرط لا جوهرراً ولا عرضاً بل أمراً عدمياً، وقد مرَّ بيان جواز الاشتراط به، وزوال ذلك الأمر يقتضي انعدام الشروط به.

وبيان كون العرض شرطاً في الإعدام - بأنَّ العرض لا يبقى والجوهر ممتنع الخلوُّ عنه فيُعدَم بانعدامه - ليس ممَّا يفيد مع هؤلاء الخصوم، لأنَّ الكَرَامِيَّة لا يقولون بذلك كالمعتزلة. وأما إلزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر إلى العرض فباطل، لأنَّ الدور يكون إذا كان المحتاج إليه محتاجاً إلى المحتاج فيما يحتاج فيه إليه، وهنا ليس كذلك، فإنَّ احتياج الجوهر إلى عرضٍ ما لا بعينه لا إلى عرض معيَّن، والعرض المعيَّن محتاج إلى جسم بعينه، فلا يلزم منه الدور.

والجواب بتجويز التلازم من غير احتياج أحدهما إلى الآخر ليس بمفيد هنا، فإنَّ العرض محتاج في وجوده إلى الجسم، والتلازم وإن كان باحتياج كلِّ واحد من المتلازمين إلى عين الآخر محال، لكن من غير احتياج أحدهما إلى الآخر أو إلى / [[ص ٢٠٨]] ما يتعلَّق بالآخر ليس بمعقول، فإنَّ ذلك يكون مصاحبةً اتِّفَاقِيَّةً، وهي لا تقتضي امتناع الانفكاك.

وإيراد المثال بالمتضايقين على الوجه المشهور غير صحيح، فإنَّ

الجُبَّائِي بجواز إفناء العالم عقلاً. وقال أبو هاشم: إنَّها يُعرَف ذلك بالسمع. ثمَّ إنَّ الأشعريَّة قالوا: إنَّه يفنى لأنَّ الله تعالى لا يخلق الأعراض التي تحتاج الجواهر إلى وجودها. أمَّا القاضي أبو بكر فقال في بعض المواضع: إنَّ تلك الأعراض هي الأكوان. وقال في بعض المواضع: إنَّ الفاعل المختار يُفنيه بلا واسطة، وهو مذهب محمود الخياط. وقال القاضي في موضع آخر: إنَّ الجوهر يحتاج إلى نوع من كلِّ جنس من أجناس الأعراض فإذا لم يخلق الله تعالى أيَّ نوع كان عدم الجوهر. وقال الجويني مثل ذلك. وقال بعضهم: إذا لم يخلق الله تعالى البقاء وهو عرض عُدِمَ الجوهر، وبه قال الكعبي. وقال أبو الهذيل: كما أنَّه قال له (كُنْ) فكان كذا يقول له: (أفَنْ) فيفنى. وقال أبو عليٍّ وأبو هاشم: إنَّه تعالى يخلق الفناء وهو عرض فيفنى جميع الأجسام، وهو لا يبقى. وأبو عليٍّ يقول: إنَّه يخلق لكلِّ جوهر فناءً، والباقون قالوا: بل فناء واحد يكفي لإفناء الكلِّ. فهذه مذاهبهم.

وقوله في الدليل: (إنَّ الإعدام باطل، لأنَّه لا فرق بين أن يقال: لم يفعل البتَّة، وبين أن يقال: فعَل العدم) ليس بشيء، للفرق بينهما في بديهية النظر، فإنَّ القول / [[ص ٢٠٦]] بأنَّه لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان وعدم صدور شيء من الفاعل، والقول بأنَّ فعَل العدم حكم بتجدُّد العدم بعد أن لم يكن وبصدوره عن فاعله، وتمايز العدمين يكون بانتسابهما إلى وجودين أو بانتساب أحدهما دون الآخر.

وقوله في الجواب: (إنَّ هذا يقتضي أن لا يُعدَم شيء البتَّة) ليس بجواب، إنَّها هو زيادة الإشكال، وتأكيد لقول من يقول: الانعدام غير ممكن إلاَّ بطريان الضدِّ أو انتفاء الشرط، وهو مذهب أكثر المتكلِّمين.

وأما إبطال الإعدام بطريان الضدِّ، فجواب الوجه الأوَّل، وهو إلزام الدور كما ذكره، وهو أنَّ عدم الباقي معلول الحادث.

وقولهم: (إنَّ الحادث لا يكون أقوى من الباقي بكونه متعلِّق السبب، لأنَّ الباقي حال البقاء أيضاً متعلِّق السبب) ليس بصحيح، لأنَّ الباقي عند قدماء المتكلِّمين مستغنٍ عن السبب. وأمَّا عند القائلين بأنَّه محتاج إلى سبب مُبْقِي، فجوابهم أنَّ الموجد أقوى من المَبْقِي، لأنَّ الإيجاد إعطاء الوجود الذي لم يكن أصلاً، والتبقيَّة حفظ الوجود الحاصل، ولكونه أقوى فيرجَّح الحادث ويُعدَم المرجوح.

الدور أو الترجيح من غير مرجح، فقد تحقّق الاستلزام مع الاستغناء.

والجواب عن المنقول: أنّ الإحياء والإماتة ليس إعداماً وإيجاداً، فلا يرد ما ذكرتم فيه، فإنّ المكلفين يُفَرِّقُ اللهُ تعالى أجزاءهم، فإذا أعادهم جمعها، فصَحَّ فيه الإراءة والإدراك.

ولأنّ نُسَلِّمُ أنّ إبراهيم عليه السلام سأل عن جميع مقدمات الإحياء، بل عن كَيْفِيَّتِهِ. وابتداء خلق آدمي وإن كان جمعاً، لكن أصله ابتداء إيجاد، لأنّ العالم حادث، وكذا بدء خلق النبات وغيره. والإعادة للمكلفين أيضاً الجمع إن قلنا: إنّ المكلف / [[ص ٢١٠]] تتفرّق أجزاءه لا أنّه يُعَدَمُ بالكليّة، وكذا النشور والإخراج. وبالجملة ليس البحث هنا في فناء آدمي خاصّة حتّى يُحْمَلُ على الإعدام بالكليّة أو التفريق، بل جميع الأجسام.

#### المسألة الثالثة: في إبطال كلام المشايخ:

قد عرفت كلام المشايخ، وأنّهم أثبتوا الفناء معنّى يضادّ الجواهر لا في محلّ، وهو باطل من وجوه:

الوجه الأوّل: التضادّ حاصل من الطرفين، لأنّه نسبة وإضافة لا تُعْقَلُ إلّا بين اثنين، فكما ضادّ الفناء الجواهر كذا الجواهر تضادّ الفناء، وكلّ واحد من هذين الضدّين ممكن وقابل للعدم، ويُعَدَمُ اتّفاقاً، وليس انتفاء أحدهما بالآخر أولى من العكس، فليس انتفاء الجوهر بذلك الضدّ أولى من انتفاء ذلك الضدّ بوجود الجوهر، فاستحال أن يفنى به.

وفيه نظر، لأنّنا لا نُسَلِّمُ انتفاء الأولويّة، فإنّ الضدّ الطارئ يُعَدَمُ الباقي، لأنّ الله تعالى أراد إعدام الجوهر وإيجاد ضده، فأوجد الضدّ، فأعدم الجوهر.

قيل: والحسّ شاهد بذلك، فإنّ بعض الأعراض تُعَدَمُ بطرؤ البعض الآخر. ولأنّ الاعتمادات التي توجب ضدّ ما يوجبه الآخر، فإنّ بعضها ينفي حكم الآخر، وبالطريق الذي جوّزتموه ثمّ جوّزوه هنا. ولأنّ الحادث أقوى، لأنّه متعلّق السبب. / [[ص ٢١١]] ولأنّه لو عُدِمَ لاجتماع فيه النقيضان. ولجواز أن يخلق الله تعالى عدد الضدّ الحادث أكثر.

#### اعتراض من حيث الإجمال والتفصيل.

أمّا الإجمال، فهو أنّ وجود الضدّ إمّا أن يكفي في منافاته لضده، أو لا بدّ معه من أمر زائد. فإنّ كان مجرد وجوده كافياً وذلك غير مختلف فيها لزم تعدّد نفي أحدهما بالآخر دون

إضافة كلّ واحد منهما محتاجة في الوجود إلى ذات الآخر لا إلى إضافة، ومعلولا علة واحدة يحتاج كلّ منهما إلى علة الآخر، فليس فيها عدم الاحتياج مطلقاً من غير لزوم الدور).

وفيه نظر، فإنّ الفرق الذي ذكره بين قولنا: ما فعل، وبين قولنا: فعلَ العدم، وإن كان ظاهراً، لكن ليس المقصود ما ذكره، بل القصد أنّه في كلا الحالين لم يصدر عنه شيء، وما حصل بواسطة الفعل ثبوت شيء ولا تحقّقه، ولمّا لم يكن العدم فعلاً كان فعله ليس فعلاً في الحقيقة.

والجواب بأنّه يقتضي أن لا يعدم شيء صحيح، لأنّ الحكم الضروري لا يرتفع بالشبه، فإذا أورد المشكّك شبهة تدلّ على رفع حكم ضروري، علمنا على سبيل الإجمال أنّ هذه الحجّة باطلة علماً ضرورياً وإن عجزنا عن وجه الغلط فيها. ولمّا كان العلم الضروري ثابتاً لنا بأنّ الإعدام متحقّق، كانت الشبهة الرافعة له باطلة عند العقل. وهذا جواب صحيح لا مدفع له.

قوله: (الموجد أقوى من المبقّي).

قلنا: متى إذا خلى عن المبقّي العارض له أو إذا لم يخل؟ م.ع.

/ [[ص ٢٠٩]] وقوله: (الباقي إنّما يمنع لو كان أقوى وليس كذلك) ممنوع، لأنّ الباقي موجود، والحادث قبل حدوثه في حيّز العدم، والباقي حال عدم الحادث موجود، والموجود أقوى من المعدوم. والجهل بوجه قوّة الحادث لا يُجْرَجُ الجواب عن كونه جواباً. وكون الشرط ليس بعرض غير معقول، لاستحالة أن يكون الجوهر شرطاً في نفسه. وثبوت واسطة بين الجوهر والعرض وكون الشرط عدماً غير معقول هنا، لأنّ العدمي لا يكون إلّا مضافاً إلى ملكة، وليست الملكة هنا الجوهر. أمّا أوّلاً، فلأنّ الجواهر متماثلة، فيستحيل أن يكون وجود جوهر مشروطاً بعدم آخر. وأمّا ثانياً، فلأنّنا ننقل الكلام إلى عدم ذلك الجوهر، فإنّه إمّا أن يُعَدَمَ، أو لا. والثاني مطلوبهم، والأوّل يفتقر إلى معدم، ويعود البحث فيه. ولا العرض، لأنّ وجود ذلك العرض لا بدّ له من محلّ جوهرّي، ويعود البحث في عدمه. وأيضاً فهو الفناء الذي قال به المشايخ.

قوله: (الجسم يحتاج إلى عرضٍ ما).

قلنا: عرض ما إمّا أن يكون موجوداً، أو لا. وعلى كلا التقديرين يلزم المحال. والبحث في المتضايين قد تقدّم. والاحتياج إلى العلة لا تقتضي الاحتياج إلى المعلول، وإلّا لزم

العكس، لعدم الأولوية. وإن كان لا بدَّ معه من زائد، فباعتبار انتفاء ذلك الزائد يلزم أن يمكن أن يجامع ضده، ولو جاز ذلك فيه بطل دعوى المنافاة بالتضاد. كيف وأنه غير مستقيم على أصولكم؟ فإنَّ عندكم لا يصحُّ أن تتوقَّف المنافاة بشيء زائد على الضدِّ، لأنَّ ما يتنافيان بالتضادَّ يتنافيان بأنفسهما وحدهما، ولهذا قالوا: إنَّ التضادَّ يرجع إلى الأحاد دون الجمل، ولهذا لم تفرق الحال في تعدُّر الجمع بين جزء واحد من البياض في محلِّ فيه جزء واحد من السواد، وبين أن يكون فيه ألف جزء.

وفيه نظر، فإنَّنا نقول: وجود كلِّ من الضدَّين كافٍ في المنافاة، ولهذا لا يكون أحدهما موجوداً مع صاحبه، ولا يتخصَّص أحدهما بالوقوع من حيث إنَّه ضدُّ بل يحتاج في ترجيحه إلى الفاعل، فلما أوجد الفاعل أحد الضدَّين كان قاهراً لصاحبه ونافياً له، فإذا أراد الفاعل إيجاد الآخر افتقر المتجدِّد في إعدام الأوَّل إلى مرجِّح وهو إرادة الفاعل لإيجاد.

فالحاصل: أنَّ المنافاة من الطرفين على السواء، لكن تخصيص أحدهما بالوجود أو بالعدم إنَّما يكون بواسطة الزائد، وهو ترجيح الفاعل.

وأما التفصيل، فقالوا:

على الأوَّل: لا نسلم أنَّ في الأعراض ما هو باقٍ، فجاز أن يكون الله تعالى / [[ص ٢١٢]] يُجدِّد في الجسم أمثال تلك الأعراض بخلاف الجسم، فإنَّ كلَّ واحد منَّا مع كونه جسماً يعلم من نفسه أنَّه هو الذي كان بالأمس، فكان كون الجسم معلوماً بخلاف الأعراض. سلَّمنا بقاءها، فلمَ قلتم: إنَّ انتفاءها إنَّما كان بضدِّ ولم يكن بفوات شرط؟ فإنَّ من الأعراض ما يحتاج في بقائه إلى شرط، كالعلم المحتاج إلى الحياة، والحياة المحتاجة إلى البنية المعتدلة.

والوجه الذي ذكرتم في إبطال كون وجود الجسم مشروطاً، لمَ قلتم بوروده هنا؟ فإنَّكم قلتم في ذلك الوجه: إنَّ ذلك الشيء الذي يكون شرطاً في وجود الجسم إمَّا أن يكون حالاً في الجسم، أو لا. فإنَّ كان حالاً في الجوهر كان محتاجاً إلى الجوهر، فيستحيل احتياج الجوهر إليه، وإلا دار. وإن لم يكن حالاً كان شيئاً قائماً بنفسه، والجوهر أيضاً كذلك فلم تكن حاجة أحدهما إلى الآخر أولى من العكس، فإمَّا أن يحتاج كلُّ منهما إلى الآخر وهو محال، أو يستغني كلُّ منهما عن الآخر فلا يلزم من عدم واحد منهما عدم الآخر، وهذا إنَّما يمكن وروده في الأجسام دون الأعراض.

وهذا هو المقصود في هذا المقام.

سلَّمنا أنَّها تزول بالضدِّ، لكن قلتم: إنَّه إنَّما كان زوال الزائل بالضدِّ أولى، لأنَّه خلق ضدَّين في محلِّ فيه ضدُّ واحد، وهذا العذر لا يستقيم على أصولكم لوجهين:

الأوَّل: التضادُّ عندكم يرجع إلى الأحاد.

الثاني: إنَّما تكلمنا في هذه المسألة مع من يقول: الفناء يُفني جميع الأجسام، ولا يستقيم له هذا الجواب.

وعلى الثاني: أنَّ الباقي كالحادث في استلزام اجتماع الوجود والعدم، فإنَّ جعلتم الباقي يرتفع في الزمن الثاني من وجوده فكذا ارتفاع الحادث.

وعلى الثالث: أنَّ الباقي ممكن لذاته، والوصف الذاتي لا يتبدَّل، فلا فرق بين حالة الحدوث والبقاء. ولو سلَّمنا أنَّه غير متعلِّق السبب، ولكن لمَ قلتم: بأنَّ أثر السبب في أكثر من وجوده، ثمَّ الوجود الذي هو مسبَّب السبب لا يختلف بين الحادث وبين الباقي، فصار وجود السبب كعدمه فيما يرجع إلى زيادة قوَّة في وجود الحادث؟

/ [[ص ٢١٤]] وعلى الرابع: بأنَّ هذا الجواب لا يتمشَّى على قول من يقول: إنَّ الله تعالى يُخلِّق فناً واحداً يُعَدِّم به جميع الجواهر التي في العالم، خصوصاً وقد بيَّنا أنَّ ما كان ضدّاً بنفسه لا يختلف حاله في ذلك بين أن يكون واحداً وبين أن يكون أكثر من واحد.

الوجه الثاني: شرط التنافي بين الشيء وضده أن يتعاقبا في محلِّ واحد، وهذا الشرط غير حاصل في الفناء مع الجسم، فيستحيل ثبوت المنافاة فيه.

عرض، وإنْ عنوا بالجواهر ما يستقلُّ بذاته فالفناء جوهر هذا المعنى، ولا مشاحَّة في الأسماء.

الوجه الرابع: هذا الفناء إنْ نافي الجسم فإمَّا أنْ ينافيه من حيث وجوده، أو لا من حيث وجوده بل من حيث حقيقته أو مقتضاه أو شيء آخر. لا جائز أنْ ينافيه / [[ص ٢١٦]] من حيث الوجود، لأنَّه لو نافاه من حيث الوجود والوجود عامٌّ مشترك بين جميع الموجودات وجب أنْ ينفى القديم وهو محال، وينفى نفسه فإنَّه أيضاً موجود.

لا يقال: إنَّهما لا يتنافيان بالوجود ولا بالحقيقة، ولكن يتنافيان بما هو مقتضى حقيقتها.

لأنَّنا نقول: فيجب أنْ يقتصر الانتفاء على ما وقع فيه المنافاة، فتخرج كلُّ واحدة من الحقيقتين عن مقتضى صفتها الذاتية دون الوجود، فلا يُعدَم الجسم.

لا يقال: إنَّه وإنْ كان كذلك لكنَّه يستحيل أنْ يخرج المقتضي عن مقتضاه وهو موجود، لأنَّ المقتضي وهو الصفة الذاتية تقتضي مقتضاه نحو التحيز في الجسم بشرط الوجود، فإذا وُجِدَ المقتضي مع الشرط استحال أنْ يتخلَّف عنه المقتضى. وكذا أيضاً قولهم في العلة: إنَّها إذا وُجِدَتْ لا يجوز أنْ يتخلَّف عنها حكمها.

فإذا قيل لهم: لِمَ لا يجوز أنْ يتخلَّف المقتضى عن المقتضي، وكذا الحكم عن العلة وإنْ وجب الشرط الذي هو الوجود لما أنَّه يحتاج إلى شرط آخر، ولما أنْ مانعاً يمنع من الحكم فيحتاج إلى زواله، كما قلتم في سائر المؤثرات كالأسباب، وأنتم جوزتم أنْ تتوقَّف مسبباتها مشروط بزوال المانع؟

لا يقال: إنَّنا إذا جوزنا ذلك يبطل الفرق بين المنتفي المعدوم والموجود، وكذلك هذا في العلة، لأنَّه لا يظهر المقتضي والعلة إلا بالمقتضى والحكم، ثمَّ إنَّه لا يمكن تأثير المقتضى والحكم في حالة عدمه، فلو لم يلزمه في حالة الوجود فقد استوى حالة عدمه ووجوده، فيبطل الفرق الذي ذكرناه.

لأنَّنا نقول: لا نُسَلِّمُ أنَّه يبطل الفرق وتستوي حالة وجودهما وعدمهما، وذلك لأنَّه حين كان معدوماً كان يتوقَّف مقتضاه وحكمه على أمرين: الوجود، والشرط الثاني زوال المانع، وبعد الوجود لا يتوقَّف إلا على شيء واحد وهو الشرط / [[ص ٢١٧]] الثاني وهو زوال المانع.

ثمَّ نقول: هب أنَّه يستحيل تخلُّف المقتضى مع الوجود، ولكنَّه

أمَّا الأوَّل، فلأنَّ السواد والبياض وكلَّ نوع من أنواع الأضداد إذا وُجِدَ أحدهما في محلٍّ ووُجِدَ الآخر في محلٍّ آخر، فإنَّه يستحيل بينهما المنافاة، لفقد ما ذكرنا من الشرط، حتَّى لو قدَّرنَا هذا الشرط حاصلاً فإنَّه تحصل المنافاة.

وأمَّا الثاني، فإنَّ الجسم وإنْ جاز وجوده في الحيز، لكن يستحيل حصوله في المحلِّ، فكذا الفناء الذي يذهبون إليه يستحيل حصوله في المحلِّ، وإذا استحال حلول كلِّ واحد منهما في المحلِّ استحال فيهما ما هو الشرط في المنافاة، فتستحيل المنافاة.

لا يقال: كلُّ واحد منهما موجود على حسب وجود الآخر، فإنَّ الجسم ليس في محلٍّ وكذا الفناء، فلمَّ لا يكفي هذا في المنافاة؟ لا يقال: إذا قدَّرنَا سواداً في محلٍّ وبياضاً في آخر وقدَّرنَا محلاً ثالثاً، فكلُّ واحد من السواد والبياض موجود على حسب وجود الآخر في أنَّه ليس في ذلك المحلِّ الثالث، ومع ذلك لا يكفي هذا في المنافاة بينهما، لأنَّ شرط المنافاة بينهما مفقود، وهو تعاقبهما على محلٍّ واحد.

وفيه نظر، فإنَّ التضادَّ قد يكون على المحلِّ، فيشترط فيه اتِّحاده، وقد يكون على الوجود عندهم كما في الجواهر والفناء، فكان نسبة الوجود إليهما نسبة المحلِّ في / [[ص ٢١٥]] الضدَّين، وهذا الأخير لا يُشترط فيه المحلُّ.

الوجه الثالث: الفناء عرض، ووجود عرض لا في محلٍّ محال، ونعني بالعرض الحادث الذي لا يكون في جهة، وذلك لأنَّ كلَّ ما يوجده القادر يجب أنْ يوجد على وجه يكون مشاراً إليه وإلى جهته، وهذا ضروري، وبهذا يبطل جميع ما ادَّعوه من الأعراض التي توجد لا في محلٍّ كالإرادة والكرهية والفناء، وهذا العلم في الظهور فوق علمنا بأنَّ الأكوان والطعوم وغيرها تحتاج إلى محلٍّ، فإنْ أمكن منع هذا الظهور أمكن المنع في الجميع. ولظهور هذه القضية قالت الكرامية: هذه القضية عامَّة في جميع الموجودات قديماً كان أو حادثاً.

وهذا أقوى ما لهم من الحجَّة في هذه المسألة التي بها يصلون على من خالفهم، ويعدُّون منكر ذلك مكابراً، ونحن قد قلنا بأنَّ ذلك متصوَّر في الحوادث دون القديم تعالى.

وفيه نظر، لأنَّ ذلك راجع إلى اختلاف التفسير، فإنَّهم إنْ عنوا بالعرض ما يوجد في المحلِّ فالفناء ليس بعرض بهذا المعنى، وإنْ عنوا به ما يعرض في الوجود ولا بقاء له كبقاء الأجسام فهو

وهذا الفناء الذي يدعونه لا يقارنه عدم الجسم، وعدم الجسم لا تقارنه الحياة، فلا تقارنه المنفعة. وهو البيان لنفي إمكان إيصال الحق إلى المستحق. فثبت أن الفناء الذي يدعونه لا تقارنه منفعة ولا إيصال حق إلى مستحق.

وأما الكبرى، فلأن ما لا تقارنه المنفعة ولا إيصال حق إلى المستحق يكون عبثاً قبيحاً فضروري، فيقبح في الحكمة هذا الفناء. فإن قيل: هذا يبطل بعذاب القبر ومساءلة منكر ونكير وأهوال يوم القيامة وعذاب أهل النار، فإنه لا منفعة هناك لا عاجلة ولا آجلة ومع ذلك فهو حسن، فجاز هنا مثله. ثم نمنع انتفاء المنفعة هنا.

قوله: (الفناء الذي يقارنه العدم لا تقارنه الحياة فلا تقارنه المنفعة).

/ [[ص ٢١٩]] قلنا: إذا جاز أن يقارن وجود الفناء عدم

الأجسام، فلم لا يجوز أن يقارن وجود المنفعة عدم الحياة؟ سلّمنا أنه لا يجوز أن يقارنه، لكن لم لا يجوز أن يتقدمه أو يتأخر عنه؟ فإن الإنسان قد يعدّ غيره أو يتوعده ثم يفي ذلك من بعد لما قد سبق له من المنفعة بالوعيد والوعد، وكذا يلقي البذر في الأرض مع ما فيه من النقصان لما يتوقّعه من بعد من الحصاد، فكذا هنا لم لا يجوز أن يُخبر الله تعالى عن الفناء لما لهم من منفعة المصلحة؟ ثم إنه تعالى يفعل ذلك من بعد وفاء بما أخبر.

أو نقول: إنه لمّا أخبر وكان لا يجوز أن ينتفع بالمخبر عنه مع توقّع الكذب فيجب فعله، فيكون الخبر عن المخبر كالشيء الواحد حتّى يكون الموجود من المصلحة في الخبر كالموجود في المخبر.

لم يُعَارَض بالفناء الذي ذهبتم إليه من الموت وتفرّق الأجزاء خصوصاً موت أجزاء الأحياء، فإنه حينئذ لا منفعة هناك له ولا لغيره ولا اعتبار لأحد به، ومع ذلك فإنه يجوز، فلم لا يجوز فيما ذهبنا إليه؟

فالجواب: أن النقوض غير واردة، لأننا قلنا: ولا إيصال حق إلى مستحقّه، وعذاب القبر وعقاب الآخرة يكون مستحقاً.

قوله: (لم لا يجوز أن يقارن المنفعة وجود الفناء؟).

قلنا: لما ذكرنا أنه يقارنه عدم الجسم، وعدم الجسم يقارنه عدم الحياة، ويستحيل وجود اللذة للحي مع عدم الحياة، بخلاف وجود الفناء فإنه لا يحتاج إلى وجود شيء يزول بزوال الجسم.

أيضاً يستحيل انتفاء الوجود من غير مناف. ثم هذا الفناء لا يخلو إمّا أن يصير منافياً للوجود فيلزم منه ما ألزمناه من نفي القديم، أو لا يصير منافياً له فيلزم منه انتفاء الوجود من غير وجود ما يقتضي ذلك، وهو أيضاً محال.

فإذن القول بالفناء يُؤدّي إلى أحد محالين: إمّا تخلّف المقتضى عن المقتضى مع حصول شرط الاقتضاء وهو الوجود، وإنه محال عندهم. وإمّا انتفاء الوجود لا لأمر، وإنه محال، فصحّ أن القول بالفناء يُؤدّي إلى أقسام باطلة، فيكون القول به باطلاً.

لا يقال: هب أنه لا ينافي الوجود، ولكن لم لا يجوز أن ينتفي بالفناء ما هو شرط الوجود، فينتفي الوجود وهو المقتضى؟ لأننا نقول: إن الوجود شرط المقتضى، فلو كان شرط الوجود لزم منه الدور، وهو محال.

ويقال لهم: إن كان لا تنتفي حقيقة الجسم بالفناء، بل ينتفي بالفناء أمر زائد على حقيقة كونه جسماً يُسمّون ذلك الزائد وجوداً، فإذن المنتفي والزائد على الحقيقة أمر زائد على الجسم، وكان تسمية الجسم معدوماً بعدم أمر زائد عليه تسمية له بذلك على سبيل المجاز بالحقيقة. وحقيقته لمّا كان لم تُعدّم بعدم لا يجوز عليه العدم، فأنتم في الحقيقة أشدّ الناس قولاً باستحالة عدم الجواهر والأجسام.

وفيه نظر، لجواز أن ينافيه من حيث الوجود، ونمنع عموم الوجود.

سلّمنا، فلم لا ينافيه من حيث الوجود الممكن أو المحدث أو المستند إلى / [[ص ٢١٨]] الفاعل أو وجود الجوهر؟

سلّمنا، لكن لم لا ينافيه من حيث الماهية، على معنى أن ماهية الجوهر منافية لذاتها ماهية الفناء في الوجود لا مطلقاً فلا يتنافيان في العدم، كما أن الضدين يتنافيان في المحلّ الخارجي وإن جاز اجتماعهما معاً في الذهن؟

سلّمنا، فلم لا ينافيه باعتبار آخر غير ما ذكرتم؟

الوجه الخامس: هذا الفناء الذي يذهبون إليه لم لا يجوز أن لا تقارنه منفعة لأحد من الأحياء ولا إيصال حق إلى مستحق؟ وما كان كذلك كان عبثاً قبيحاً، والله تعالى منزّه عن فعل العبث، فيجب في الحكمة أن لا يفعل هذا الفناء.

أما الصغرى، فلأن المنفعة إمّا عاجلة وإمّا آجلة، فلا بدّ فيهما من الفعل والحياة، وإنما يتصور ذلك في الجسم إذا كان موجوداً،

/ [[ص ٢٢٠]] قوله: (لِمَ لا يجوز أن يتقدّمه أو يقارنه؟).

قلنا: لوجهين:

الأوّل: القادر الذي استوى الفعل وعدمه منه لقدرته لا يجوز أن يفعل إلا إذا رجع منه أن يفعل بالداعي، وهو أن يعلم أو يظنّ أنّه تتعلّق بفعله منفعة إن فعله حصلت وإلا فانت. وإن لم يكن له داعٍ على هذا التفسير، فإنّما أن نقول: بأنّه لا يصحّ منه وجود الفعل كما هو قول أبي الحسين في جوابه عن شبه النظام في قدرة الله تعالى على القبيح، أو نقول: إنّه وإن صحّ منه لكن لا يفعله لقبحه على ما ذهب إليه سائر الشيوخ. وما قد أخبر الله تعالى عن إيجاده فهو وإن تعلّقت المنفعة بالخبر لكن إذا لم تتعلّق بنفس المخبر لم يكن ذلك المخبر ممّا قد دعاه إليه الداعي على ما فسّرنا به الداعي، إلا أن يقولوا: بأنّ الله تعالى ينتفع بفعل المخبر لما فيه من صيانة قوله عن الكذب، والله يتعالى عن الانتفاع، فلم يجوز أن يُخبر عن مخبر هذا حاله. وأمّا من يقول: ما وعد به فإنّه ينتفع بذلك لما يحصل له من السرور بصفة الكمال بالوفاء والاحتراز عن صفة النقصان بقول الكذب.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون القبيح في الكذب لو لم يف به ما أخبر به صارفاً عن الترك وداعياً إلى فعل المخبر به، كالانتفاع. ولهذا يفعل الله تعالى الأفعال الحسنة ويترك القبائح لمجرد الحسن والقبح وإن لم تكن في ذلك منفعة له تعالى على تفسير السرور واللذة خصوصاً على مذهبكم في مسألة التحسين والتقيح، فإنكم قلت: بأنّ في العقل واجبات وقبيحات لا على سبيل المنفعة والمضرة، بل على سبيل أنّ العقل يمنع من فعله له ومن الإخلال بأن يفعله.

/ [[ص ٢٢١]] لأنّ نقول: سيأتي في مسألة التحسين والتقيح أنّ الكذب الذي يدعى فيه القبح ليس هو الخبر الذي مخبره بخلافه حتّى إذا أخبر عن أنّه سيفعل في الغد كذا أن يتوقّف كونه كذباً على أن لا يفعل وكونه صدقاً على أن يفعل، بل إذا أخبر عن مخبر وعنده أنّ الخبر بخلافه فهو الكذب، ولذا عدّ المنافقين كاذبين مع وجود المخبر لما لم يكن عندهم أنّ المخبر على ما أخبروا به، فقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١]. إذا صحّ ذلك علّم أنّ المخبر به لا يتوقّف عليه كونه صدقاً غير كذب خبر يصلح داعياً إلى فعل كلّ المخبر به.

لا يقال: يفعل لتحصيل الانتفاع بالخبر.

لأنّ نقول: إذا كان تتوقّف المنفعة بالخبر على الفعل وكذا الفعل يتوقّف على الخبر، فحينئذ يتوقّف أحدهما على الآخر، وهو دور.

وأما من يلقي البذر في الأرض فإنّه يتوقّف بفعله - إلقاء البذر - منفعة تحصل له بذلك لولاه لما حصل. وعلى هذا التخرّيج نُسلم جواز خلق الله تعالى لما فيه من قبل خلق العالم. فإذا صحّ هذا الجواب صارت الطُّرق متمسّية على أصولنا.

والجواب: أنّا وإن سلّمنا جواز أن يفعل الله تعالى المنفعة سابقة ولاحقّة، لكن ذلك لا يستقيم على أصولهم، فإنّ هؤلاء المشايخ الذين قالوا بالفناء منعوا من جواز أن يفعل الله تعالى فعلاً لا لمنفعة مقارنة. وقالوا: إنّ الخبر عن إيجاد الشيء لا يجوز إلا وأن يكون ذلك المخبر يقارن وجود منفعة، ولولا ذلك لم يجوز الخبر عنه. وإذا تعلّق حسن الخبر بحسن المخبر وكونه نافعاً، فلو تعلّق حسن المخبر بحسن الخبر وكونه نافعاً دار. ولذلك منعوا صحّة ما روي: أنّ الله تعالى يقول عند إفناء / [[ص ٢٢٢]] الخلق: لمن الملك اليوم؟ إلا أنّه لا تقارنه منفعة، وإن كان يجوز أن يتقدّمه بخبره عنه، ولذلك منعوا الروايات التي فيها: أنّ الله تعالى خلق شيئاً قبل أن يخلق عالماً ملكاً أو يخبره وإن كان يمكن أن تحصل به المنفعة من بعد كما أنّه لم يقارنه. وإذا صحّ ذلك من أصولهم لم يصحّ قولهم بخلق الفناء مع استحالة مقارنة المنفعة به.

وأما المعارضة بالفناء، فالجواب من وجهين:

الأوّل: أنّه يمكن فيه حصول منفعة الاعتبار أو منفعة اللذة، فإنّ تفرّيق أجزاء الحيّ إذا كانت مع الشهوة كان لذيذاً، فيجوز أن يكون موت أجزاء الأحياء كذلك. ويجوز أيضاً أن يكون المأفوق عقاباً ولوماً.

الثاني: إنّما نمنع وجوب مقارنة المنفعة على ما شرطتم أنتم، فيكون هذا الكلام لازماً لكم.

/ [[ص ٢٢٣]] المسألة الرابعة: في حُججٍ مثبتة الإعدام:

ذهب مشايخ المعتزلة إلى إمكان إفناء العالم وإعدامه، وأنّه سيقع. ثمّ ادّعوا على ذلك الإجماع، ولم يُذكر فيه خلاف، إلا ما شنّع به ابن الراوندي على الجاحظ، فإنّه زعم أنّه لا يقول بإفناء العالم، وأنكره جماعة وقالوا: لو كان مذهباً له لحكاه غيره وذكره. والله أعلم بحقيقة الحال.

واستدلّوا على ذلك أيضاً بأنّ العالم قد ثبت أنّه ممكن، وكلّ

تطرق الهلاك والعدم إليه، فلو كان العالم باقياً بأجزائه أو بجملته لم يكن هذا التمدح مختصاً به تعالى، وهو منافٍ للغرض من الآية. وأيضاً الهلاك في الحقيقة إنَّما هو العدم والفناء، وإنَّما أُطلق على غير المنتفع به أنَّه هالك بنوع من المجاز والأصل عدمه، ولهذا يصدق سلب الهلاك عن الذات الباقية وإن كانت غير منتفع بها.

الوجه السادس: الإجماع دالٌّ على أنَّ العالم يفنى ويُعدم.

والاعتراض على الأوَّل من وجوه:

أ - الآية دلَّت على كونه آخرًا على الإطلاق، ولم تدلَّ على كونه آخرًا لكلِّ الذوات أو لبعضها، والأخبار نحن نعمل بموجبها ونحملها على أنَّه تعالى يبقى حيًّا بعد موت جميع الأحياء، وإذا عملنا في هذه الصورة بمقتضى إطلاق اللفظ سقط أصل الاستدلال.

/ [[ص ٢٢٦]] وفيه نظر، لأنَّنا قد بينَّا أنَّ المراد التمدح بوجود البقاء والدوام والتخصُّص به من دون غيره. ولأنَّ إطلاق الآخرة إنَّما يحسن لو كان عامَّةً.

ب - جاز أن يكون المراد هو الأوَّل والآخر بحسب الاستحقاق لا بحسب الزمان.

وفيه نظر، لأنَّ الأوَّلية والآخرة إضافتان أخذتا بمعنى واحد، والمراد في الأوَّل هنا بحسب الزمان لما ثبت من حدوث العالم، فيكون الآخر كذلك.

ج - المراد ليس بحسب الزمان في الآخر، لأنَّ على تقدير الإفناء إذا أعاد الخلق وأسكنهم الجنَّة لا يفنيهم بعد ذلك، فلا يكون آخرًا مطلقاً كما كان أوَّلاً. فإذا لا بدَّ فيه من تأويل، وبه حُمل الأوَّل على كونه مبدأً لكلِّ شيء، والآخر على كونه غايةً لكلِّ شيء.

وفيه نظر، فإنَّ العالم إذا عُدِم فقد صدق عليه تعالى أنَّه آخر، وأمَّا المعاد فذلك لا يُخرجه عن كونه آخرًا على الإطلاق وقت الإعدام.

د - قولكم: (الآية اقتضت كونه تعالى أوَّلاً في الوجود، فيجب أن تقتضي كونه آخرًا فيه).

قلنا: الآية تقتضي كونه أوَّلاً في الوجود على معنى يتحقَّق كونه ذاتاً وحقيقةً، أو على معنى اختصاص ذاته بصفة زائدة على ذاته. إن عنيتم الأوَّل، لم يصح على قولكم: إنَّ ذلك يقتضي ابتداء كون غيره ذاتاً، فيلزم منه أنَّ المعدوم ليس بذات، وكونه آخرًا يقتضي

يمكن فإنَّه يقضي العقل بإمكان عدمه كما يقضي بإمكان وجوده. والنبِيُّ ﷺ قد أخبر بوقوع عدمه، فوجب أن يثبت عدمه.

وبينوا أخبار الصادق بوقوعه بوجوه:

الوجه الأوَّل: ما ذكره قاضي القضاة في قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣]، / [[ص ٢٢٤]] فإنَّ الله تعالى كما حكم بكونه أوَّلاً حكم بكونه آخرًا. ثمَّ إنَّه لَمَّا كان أوَّلاً في الوجود يجب أن يكون آخرًا في الوجود، ولا يكون كذلك إلا بعد عدم الموجودات، ثمَّ إنَّها لا تُعدم بعد يوم القيامة، فيجب أن يكون ذلك قبل يوم القيامة.

الوجه الثاني: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ [الروم: ٢٧]، وإعادة الخلق لا يُتصوَّر إلا بعد عدمهم.

الوجه الثالث: قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، ولَمَّا كان مبدأ الخلق هو الإحداث عن عدم محض لحدوث العالم كذا تكون الإعادة، لأنَّه تعالى شَبَّه الإعادة بالابتداء وسأوى بينهما، فكما كان الابتداء عن العدم وجب أن تكون الإعادة أيضاً عن العدم، وكذا قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩].

الوجه الرابع: قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، والفناء هو العدم، فدلَّ على فناء من على الأرض.

والمعتزلة لَمَّا قالوا بالفناء الموجود لا في محلِّ قالوا: إنَّه إنَّما يمكن إفناء من على الأرض بخلق فناء لا في محلِّ، ومتى وُجد فناء لا في محلِّ وجب انتفاء جميع الجواهر، فدلَّت هذه الآية على فناء كلِّ الجوهر، ويلزم انتفاء جميع الأعراض، وليس العالم إلا الجواهر والأعراض.

الوجه الخامس: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصاص: ٨٨]، والهلاك يُطلق تارةً على الخروج عن كونه منتفعاً به، وتارةً على العدم. والأوَّل غير ممكن الإرادة هنا، لأنَّه لا يمكن خروج العالم عن كونه منتفعاً به، لأنَّه سواء بقي موجوداً أو صار / [[ص ٢٢٥]] معدوماً فإنَّه يمكن الاستدلال به على وجود الصانع تعالى، وذلك من أعظم المنافع. وإذا لم يمكن حمله على المعنى الأوَّل وجب حمله على الثاني، وإلا لصار مهملاً، والكلام بالمهمل قبيح على الله تعالى.

وأيضاً المراد من هذه الآية تمدُّحه تعالى بالدوام والبقاء وعدم

حصول مثله في ذلك الوصف بعده، فإنَّ الحالف بعق عبد يشتره أخيراً إنَّما يعتق من يشتره آخر عبده ثم يموت قبل شراء غيره، فبعد الموت يقع اليأس من شراء عبد، فيكون ما اشتراه أخيراً أخيراً. وهذا غير متحقق هنا، لأنَّ الجنَّة والنار موجودان أبداً، فكيف يتحقق كونه تعالى أخيراً في الوجود؟

وفيه نظر، لما بيَّنا من رجوع ذلك إلى أحوال الدنيا لا إلى المعاد. سلَّما، لكن لا نسلِّم دوام الجنَّة والنار بالشخص، فجاز انقطاعهما وفناؤهما بالشخص لا بالنوع.

ز - سلَّما الآخريَّة في الوجود بأنَّ يُعَدِّمها ولو ساعة، ولكن الأوَّلِيَّة والآخريَّة قد يُستفاد من هاتين اللفظتين إذا استعمل كلُّ منهما مفردة أو إذا استعملتا معاً في ذات واحدة على الجمع؟ م.ع.

بيانه: أنَّه إذا قيل في الشيء: إنَّه الأوَّل والآخِر، فإنَّه يُستفاد منه توحد ذلك الشيء، كما لو جاء إنسان واحد ثمَّ سُئِلَ عنه إنَّه الأوَّل أم الآخِر؟ فقيل: هو الأوَّل والآخِر، فإنَّه يُراد به توحدُه وإنَّه لم يجئ سواه. وكذلك هذه الآية وردت محاجَّة مع المشركين على تقدير الوحدانيَّة في إلهيَّته، فقال: «هُوَ الأوَّل والآخِر» [الحديد: ٣]. وقد روي عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «لو دليتم أحداً إلى الأرض السفلى لهبط على الله تعالى»، ثمَّ تلا قوله تعالى: «هُوَ الأوَّل والآخِر»، إنَّه تعالى هو الإله في السماء، وفي الأرض، وفيما تحت الثرى.

أو يكون المراد ما ذهب إليه بعض المفسِّرين: أنَّه الأوَّل خالقاً والآخِر رازقاً، / [ص ٢٢٩] قال: «خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ» [الروم: ٤٠].

وفيه نظر، فإنَّ المراد هنا قد بيَّنا أنَّه الأوَّل في الوجود والآخِر فيه لتقوى الحجَّة على المشركين الذين أثبتوا إلهيَّة محدثة تُعَدِّم وتفنئ، والله تعالى قديم أزلي باقٍ أبدي. وليس المراد في الحديث لو سلَّم الأوَّل والآخِر في المكان، فلم يبق إلا في الوجود.

والاعتراض على الثاني بوجوه:

أ - الخلق هو المخلوق، وذلك تارة يكون بالإيجاد وتارة بالإحياء، فلمَ قلت: إنَّ المراد هنا الإيجاد دون الإحياء؟ / [ص ٢٣٠] لا يقال: الألف واللام للاستغراق.

لأنَّنا نقول: متى، إذا كان هناك معهود أو لا؟ ع م، لكن هنا معهود وهو قوله تعالى: «خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ» [فاطر: ١١]، وقوله تعالى: «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ﴿٧﴾» [السجدة: ٧]،

أنَّ تخرج الجواهر والأعراض عن كونها ذاتاً، ولزم من ذلك انتفاء الحقائق بعد تحقُّقها، وهذا لا يستقيم على قولكم. وإنَّ عنيتم الثاني، فلا نسلِّم أنَّ الآية تقتضي ذلك، وإنَّما يصحُّ أن تقتضيه لو ثبت وجود على هذا التقدير وهو أن نُثِبَ لها صفة زائدة على كونها ذاتاً.

وفيه نظر، فإنَّ المفهوم المتعارف ليس إلا الأوَّل في الوجود والآخِر فيه.

/ [ص ٢٢٧] سلَّما، لكن هذا المذهب باطل عندنا، فلا يتمشَّى هذا الجواب.

ه - سلَّما أنَّ للحقائق وجوداً، لكن لمَ قلت بأنَّ الآية تقتضي كونه أوَّلاً فيه؟

قوله: (لأنَّنا علمنا بأنَّه أوَّلاً في الوجود بدلالة حدوث غيره).

قلنا: هذه زيادة وصف عقلي، واعتراف بأنَّ النصف وحده لا يكفي. ثمَّ نقول على هذا: إنَّه كما يمكن أن يكون أوَّلاً في الوجود لكون وجوده غير متجدِّد، لكان يمكن كونه أوَّلاً في سائر صفاته من القدرة والعلم والحياة، فلمَ كان حمله على ما ذكرتم أولى من حمله على غيره؟

لا يقال: يُحمَل على الجميع، فيندرج كونه أوَّلاً في الوجود.

لأنَّنا نقول: لمَ قلت بأنَّ في النصف ما يقتضي العموم حتَّى يُحمَل على الكلِّ؟ فإنَّ أدنى درجات العام أن يكون مذكوراً وأنَّه ليس بمذكور، فإنَّ النصف لا ينافي كونه أوَّلاً في وصف ما على التعيين.

وفيه نظر، فإنَّ الأوَّل لمَّا أمكن إضافته إلى الوجود وغيره، وحصلت قرينة تدلُّ على إرادة الوجود وهو تمام الآية في قوله: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ» [غافر: ٦٧]، فوجب الحمل عليه. ولا امتناع في دلالة الآية على مقدِّمة ودلالة غيرها على أخرى ليتمَّ المطلوب، ولا تخرج الآية حينئذٍ عن كونها جزء الدليل، وأنَّ الدليل إنَّما يتمُّ بها. والصفات كونه أوَّلاً فيها إنَّما هو باعتبار الوجود في الزمان. والعموم مفهوم من الإطلاق، لأنَّنا بيَّنا أنَّ الآية إنَّما تدلُّ على التمدُّح لو دلَّت على العموم. ولأنَّ الأوَّلِيَّة إنَّما تُطلق إذا كان عامًّا، وإلا لوجب التقييد.

و - سلَّما اقتضاء النصف كونه أوَّلاً في الوجود، فلمَ قلت: إنَّه يقتضي كونه أخيراً في الوجود؟ فإنَّ الآخِر في وصف من الأوصاف إنَّما يتحقق كونه أخيراً فيه إذا / [ص ٢٢٨] لم يتوقَّع



لأننا نقول: متى يُحْمَلُ على الاستغراق؟ إذا كان هناك معهود أو إذا لم يكن؟ / [ص ٢٣٢] ع م، وهنا معهود وهو ما ذكرنا من أنه تعالى ما ذكر في القرآن بدء الخلق إلا وأراد منه التركيب من الجواهر الموجودة.

وفيه نظر، فإن تعميم القدرة إنما يكون بإرادة الجميع. على أن إرادة الإيجاد على تقدير الاشتراك أولى، لأنه المتبادر إلى الذهن. ولأن القدرة فيه أتم. وقد بينا أن الآيات التي ذكروها تدل على الإيجاد إما للأجزاء أصولها أو للهيئة التركيبية. ولا نُسَلِّمُ أنه وُضِعَ للتركيب من حيث هو تركيب، لتبادر الإيجاد إلى الفهم. وحمله على جميع أنواع الإيجاد أولى، لعموم تأثيره، وقد بينا أن الآيات المراد منها الإيجاد ابتداءً.

د - سلمنا أنه لا معهود، لكن متى يُحْمَلُ على الإيجاد إذا أمكن أو إذا لم يمكن؟ ع.

بيان التعذر: أنه تعالى ذكر بدء الخلق بلفظ المضارع، فتعذر حمله على الإيجاد، فإن الجواهر موجودة، فلو حملناه على الإيجاد اقتضى إيجاد الموجود، وهو محال، فتعين حمله على الجمع بعد التفريق.

وفيه نظر، فإن صيغ المضارع وردت في القرآن للفعل المطلق أو الماضي كثيراً، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [الحج: ١٤]، ﴿اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ [آل عمران: ٤٧]، إلى غير ذلك. ولأن الجواهر لا تُسَلِّمُ أنها موجودة حالة الإخبار بذلك، وجزأ أن يتقدم الإخبار على الإنزال. والتشبيه يقتضي العموم إلا في الخصوصية.

والاعتراض على الرابع: بالمنع من كون الفناء حقيقة في العدم، بل الفناء / [ص ٢٣٣] خروج الشيء عن الصفة التي يُنتفع به عندها، ولهذا يُسْتَعْمَلُ الفناء في الموت، يقال: أفناهم الحرب، وفنا زاد القوم، والأصل في الإطلاق الحقيقة. قال الكعبي: الفناء عند أهل اللغة الموت. وإذا ثبت كون الفناء حقيقة فيما ذكرناه وجب أن لا يكون حقيقة في العدم دفعاً للاشتراك.

وقيل في التفسير: معنى الآية كل من على وجه الأرض من الأحياء فهو ميت. وحمله على هذا أولى، لأنه خصَّ الفناء بمن في الأرض، وتخصيص الحكم بالشيء دلالة قصر الحكم عليه عند البعض، وأمانة قصره عند الكل. ولأن الفناء الذي ادَّعيتومه يكون دفعة، ويستحيل أن يكون على التدريج، وقد ذكرنا أن

وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ١٩]، والخلق الذي يمكننا أن نراه هو الأجزاء، وإذا ثبت أن المراد من الخلق الجمع صارت الآية حجة عليهم، لقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩]، فيجب أن يكون العود هو الجمع بعد التفرق. وهو الجواب عن الثالث. ولأن تشبيه الشيء بغيره لا يستلزم مشابهتهما في كل الأمور، بل تمتنع.

وفيه نظر، لأن المراد بالخلق الإيجاد، لأنه أبلغ في القدرة التي يريد الله تعالى وصف نفسه بها مع أنها في غاية الكمال. ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧].

ب - الخلق يُسْتَعْمَلُ في التركيب، لقوله تعالى لعيسى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [المائدة: ١١٠]، وأراد به التركيب، وقال تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾ [الروم: ٢٠] أي ركبكم. ويقال: فلان يخلق الإفك، أي يقول الكذب ويضم بعضه إلى بعض، فلا / [ص ٢٣١] يُسْتَعْمَلُ في غيره دفعاً للاشتراك.

وفيه نظر، لأن الخلق هو الإيجاد في المشهور، ولهذا قال تعالى: ﴿خَلَقْتِكُمْ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً﴾ [مريم: ٩]. وهيئة الطير لم تكن موجودة في الطين، وكذا تركيب الإفك.

ج - سلمنا أن الخلق يُسْتَعْمَلُ في الإيجاد فيكون مشتركاً، فلا بد له من دليل زائد على أن المراد به هذا دون ذلك، والدليل معنا، وهو أنه تعالى ما ذكر في القرآن بدأ الخلق إلا وقد أراد به الجمع والتركيب، كما في قوله: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ [السجدة: ٧]، ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ١٩]، وبدء الخلق الذي نراه هو الجمع والتركيب دون إيجاد الجواهر.

لا يقال: إننا نحمله على معنى الإيجاد مطلقاً حتى يكون وقوعه على الكل بالتواطؤ دون الاشتراك المخالف للأصل.

لأننا نقول: الإشكال من وجهين:

الوجه الأول: أنه وُضِعَ للتركيب من حيث هو تركيب، فإذا استعمل في الإيجاد الذي التركيب فيه كان ذلك استعمالاً في غير ما وُضِعَ له من التركيب.

الوجه الثاني: سلمنا أنه لمطلق الإيجاد، ولكن لم يُحْمَلُ على جميع أنواع الإيجاد؟

لا يقال: فإنه أدخل فيه الألف واللام، وأنه للاستغراق.

سلب عنه الوجود، فإذا سلب عن الشيء ذلك صدق أنه هالك. ولا يلزم من الإطلاق الأتصاف في الحال، لأن اسم الفاعل يصلح للحال والاستقبال، كالأفعال المضارعة. وثبت الهلاك أولى من القبول هنا، لأنه أدخل في المدح بالبقاء لله تعالى. ولا مجاز إذا حملنا الهلاك على سلب الوجود، لأن المعدوم أيضاً كذلك. على أننا نمنع صحة هذا المذهب، فإن الحق عندنا أن المعدوم ليس بشيء.

المسألة الخامسة: في جواز الخرق على الأفلاك:

اتفق المليون على ذلك خلافاً لأكثر الفلاسفة.

لنا وجوه:

الوجه الأول: الأجسام ممكنة بذواتها وأجزائها، وكل ممكن فإنه يجوز عليه / [[ص ٢٣٦]] عدم، فيجوز على جميع الأجسام الفلكية عدم ذواتها وصورها وصفاتها العارضة واللازمة.

الوجه الثاني: الأجسام متساوية في الجسمية، فلو وجب أنصاف جسم الفلك بصفة لكان ذلك الوجوب إما لكونه جسماً، فيلزم عموم تلك الأحكام. أو لما يكون حلاً فيها، وهو إن كان لازماً عاد طلب لشيء ذلك الوجوب، ويلزم منه إما الاشتراك المذكور، وإما التسلسل، ويلزم مع ذلك الاشتراك. أو غير لازم، فلا يكون الحاصل بسببه لازماً. أو لما يكون محلاً له، وهو محال، لما بيننا أولاً من استحالة حلول الجسمية في محل. أو لما لا يكون حلاً ولا محلاً، وهو إن كان جسماً أو جسمانياً عاد السؤال، وإن لم يكن كذلك فإما أن تكون الأجسام بأسرها متساوية في قبول ذلك الأثر عنه، فحينئذ يصح على كل واحد منها ما يصح على الباقي. أو لا تكون متساوية، فيعود السؤال عن لشيء ذلك التفاوت.

الوجه الثالث: الرقة لازمة للطفة، والصلابة للكثافة، والأجرام الفلكية لطيفة، فهي إذن رقيقة.

اعتراض بأن اللطيف إن عنى به الشفاف منعنا الملازمة بين اللطافة والرقة، كالبلور والزجاج. وإن أريد سرعة الانفعال، منعناه.

سلمنا، لكن اشتراك اللوازم لا يقتضي اشتراك الملزومات. الوجه الرابع: الدلائل السمعية من القرآن والأحاديث النبوية دلت على انخراطها، وهو أمر ممكن قد أخبر الصادق بوقوعه، فيحكم بوقوعه.

احتجّت الفلاسفة بوجوه:

الفناء يقتضي مفهومه حصوله شيئاً فشيئاً، وذلك ممكن فيما ذكرناه.

وفيه نظر، فإن مفهوم الفناء العدم، وهو المتبادر إلى الذهن عند سماعه، والأمثلة التي ذكرها دالة عليه، فإن الحرب أعدم الحياة، وأكل الزاد أعدم كونه مأكولاً. وسُمي الموت فناءً لاشتغاله على عدم الحياة. وحمل الفناء على الموت مع بقاء الأجزاء نوع مجاز، ولهذا لا يقال للميت: إنه قد فنى إلا إذا صار رمياً. والتخصيص بالذكر ضعيف. ومفهوم الفناء لا يشتمل على التدرج.

والاعتراض على الخامس: بأن الهلاك خروج الشيء عن كونه منتفعاً به الانتفاع المخصوص، فالإنسان من حيث هو إنسان والأجسام بعد تفرقتها تصير كذلك، ليس هو أن يستدل به على إثبات الصانع، بل أمور أخرى. وكذلك فإن الميت إذا بلى وتمزق قيل: إنه خرج عن أن ينتفع به، وإذا كان كذلك كان معنى الآية هلاك الموت، كما قال تعالى: ﴿إِن مَّرُوءٌ هَلَكَ﴾ [النساء: ١٧٦].

وقيل في التفسير: كل عمل لم يرد به وجه الله فهو هالك، أي غير مثاب / [[ص ٢٣٤]] عليه. وإذا كان كذلك سقط ما قالوه.

سلمنا أن الهالك المعدوم، لكن الآية على هذا التقدير لا يمكن إجراؤها على ظاهرها، لأن وصفها بكونها هالكة يقتضي أن تكون معدومة في الحال، وهو باطل اتفاقاً، فوجب تأويلها. وأنتم حملتموه على أن مآها إلى الهلاك، ونحن حملناه على أنها قابلة للهلاك، فلم كان تأويلكم أولى من تأويلنا؟ بل تأويلنا أولى، لأننا لو حملناه على العدم وقد أضيف الهلاك إلى الشيء، فإما أن يكون الشيء هو الذي يُعدم حتى يخرج عن كونه شيئاً، فيلزم أن يخرج الشيء عن كونه شيئاً، فلا يكون المعدوم شيئاً، وهو خلاف مذهبهم. وإما أن لا يُعدم الشيء شمل أن يُعدم عنه أمر زائد نحو ما يذكرونه من الوجود الذي هو صفة زائدة على الشيء، فيكون ذلك حملاً للنص على المجاز، وحمله على الحقيقة أولى.

وفيه نظر، فإن الجواهر الأفراد المتفرقة منتفع بها. وإثبات الصانع من أعظم الانتفاعات، وهو الغاية في الوجود، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. والميت هالك باعتبار عدم معظم صفاته. والعمل الذي لا يراد / [[ص ٢٣٥]] به وجه الله تعالى هالك باعتبار عدم الغاية الذاتية فيه. والهالك هو المعدوم، وهو الذي

الخارق عن مواضعها وعند خروجه إليها خروجه بالاستقامة، لكن الحركة المستقيمة ممتعة، فالخرق محال.

/ [[ص ٢٣٩]] الخامس: ثبت - لا بالبناء على امتناع الخرق على الفلك - أن حركة الكواكب ليست بنفسها بل بحركة الفلك، فالفلك يتحرك على الاستدارة، ففيه ميل مستدير، فلو انخرق لخرج ذلك الجزء عن موضعه الطبيعي، فإذا زال الخارق فإن لم يعد كان المكان الغريب مطلوباً بالطبع، والطبيعي متروكاً بالطبع. أو يعود، فيكون ذلك بحركة مستقيمة، ففيه ميل مستقيم، ففي الجسم مبدأ ميل مستقيم ومستدير، وهو محال.

السادس: انخرق الفلك إن كان لذاته لزم خروج جميع الانقسامات التي لا نهاية لها إلى الفعل، ولم يكن ملتئماً في وقت من الأوقات. وإن كان لسبب منفصل فإن كان جسماً فإمّا أن يكون بسيطاً أو مركباً، والبسيط ليس إلا الأفلاك والكواكب والعناصر. أمّا الأفلاك، فلو اقتضى جانب من الكواكب انخرق جانب من فلك آخر لاقتضى كل جوانبه ذلك، لبساطة الفلك الفاعل والقابل.

وأما الكواكب، فإمّا أن يخرق الفلك بحركتها فيه، وهو باطل بالأدلة المبنية لا على الخرق أن حركة الكواكب ليست لذاته، بل لحركة الفلك. أو لوجه آخر، وهو غير معقول.

وأما العناصر، فالأجسام لا تؤثر إلا بالماسة، والماس للفلك هو النار من جميع الجوانب، فلو اقتضت انخرق بعض جوانب الفلك لاقتضت انخرق كل / [[ص ٢٤٠]] جوانبها. وأما المركبات فإنها لا تصل إلى الفلك، لأن النار تحرقها قبل وصولها إلى الفلك.

وإن كان جسمانياً، فتلك القوة إن كانت في الجسم المنخرق، فإن كانت طبيعية لزم الانخرق في كل الجوانب، لبساطة الفلك. وإن كانت قسرية، عاد الطلب في سبب حصولها. وإن كانت في جسم آخر، عاد الكلام في أن ذلك الجسم إمّا أن يكون فلكياً، أو عنصرياً. وإن كان مجرداً غير جسم ولا جسماني استحال أن يختص بعض جوانب الفلك بالانخرق دون البعض إلا لأمر اختص به ذلك الجانب، فيعود الكلام إلى القسم الثاني.

السابع: الآلات الرصدية شاهدة بقاء الأجرام على مقاديرها وأشكالها وحركاتها، وأنه لم يتطرق إليها التغيير في شيء من ذلك أصلاً، ولو كان ذلك التغيير ممكناً لوقع.

/ [[ص ٢٣٧]] الأول: الجهة أمر يمكن الإشارة إليه، فتكون موجودة في جانب الإشارة التي وقعت إليه، وليست منقسمة، لما مر. وليست في خلاء أو ملاء متشابه من غير محدد، وهو باطل لعدم، أولوية بعض الحدود المفترضة منها بأن تكون جهة من الآخر. فلا بد من محدد، وليس غير جسم، لإفادته ما يتعلق بالوضع. ولا جسماً واحداً من حيث هو واحد، لأن اقتضاه لتحديد الجهات لو كان لأنه واحد لم يُحدد سوى القرب منه دون البعد عنه. ولا اثنين، لأن اختصاص أحدهما بقدر معين من القرب أو البعد لا يكون إلا لامتياز ذلك الحيز عن سائر الأحياز بخاصية يعود الكلام فيها، والاحتياج إلى علة تلك الخاصية. فهو إذن بجسم محيط بحيث يحصل بمحيطة غاية القرب وبمركزه غاية البعد. ولا تصح عليه المستقيمة، وإلا لكان ذا جهتين ينتقل من إحدهما إلى الأخرى، وتكونان قبله لا به، فلا يكون هو المحدد، فلا يصح عليه الخرق والالتئام والكون والفساد، لأن الخرق والالتئام إنما يُعقلان عند الحركة المستقيمة، والكون والفساد إنما يصحان على ما تصح عليه الحركة المستقيمة، لأن تكونه إنما يكون في مكان غريب / [[ص ٢٣٨]] أو ملائم، والمكان الواحد لا يستحقه جسمان طبعاً.

الثاني: دلّ الرصد على أن الحركة السماوية دورية، فلا يكون فيها مبدأ ميل مستقيم، لأن المستقيم يقتضي التوجيه إلى جهة، والمستدير يقتضي الصرف عنها، فلا يجتمعان. وإذا لم يكن فيه مبدأ ميل مستقيم لم يكن قابلاً للحركة المستقيمة، لأن كل متحرك لا بد وأن يكون فيه مبدأ ميل إلى تلك الجهة، ولهذا يضعف الميل القسري شدة الميل الطبيعي وبالعكس، فلو خلا جسم عن الميل وقعت حركته لا في زمان، فالجسم الذي هو عديم الميل لا يقبل الحركة، وإذا امتنع وجود الميول المستقيمة في الأفلاك امتنع قبولها للحركة المستقيمة، فلا تقبل الخرق والالتئام.

الثالث: الزمان أزلي أبدي، وهو من لواحق الحركة، فيلزم وجود حركة أزلية، وتلك الحركة يمتنع أن تكون مستقيمة، لوجوب انتهاء كل مستقيمة إلى سكون، لتناهي الأبعاد وعدم اتصال الحركات ذوات الزوايا والانعطاف، فالحافظة للزمان في الدورية، والحركة لا بد لها من حامل يمتنع عليه الخرق والالتئام وإلا لانقطعت الحركة عند ذلك الخرق وانقطع الزمان عنده.

الرابع: لو انخرق الفلك لتحركت الأجزاء المنخرقة عند نفوذ

الثامن: القرآن دَلَّ على امتناع الخرق عليها حيث قال تعالى: ﴿سَبْعاً شِدَاداً﴾ [النبا: ١٢]، وصفها بالشدة، فالخرق ينافيها. والاعتراض على الأول من وجوه:

الأول: عندكم الجهة طرف الامتداد، وطرف الامتداد نقطة، والنقطة عدمية وإلا لزم الجزء.

الثاني: لو كانت النقطة وجودية لكانت عرضاً، فلا يُشار إليها إلا تبعاً لغيرها، فتكون للمشار إليه بالذات جهة سابقة، هذا خلف.

/ [[ص ٢٤١]] الثالث: النقط متساوية، فالجهتان متساويتان بالذات، فالمحدّد ليس محصّلاً لهما، لأنّ الأبعاد متناهية. ولا مميّزاً، لتساوي النقط في جميع الذاتيات.

الرابع: البعد يتحدّد بتناهي الأبعاد، فلا حاجة فيه إلى محدّد. الخامس: اختصاص الاثنين بالقرب المعين كاختصاص المتحدّد في جميع أحواله من كمّه وكيفه ووضعه وجهة حركته وسرعته ببعض دون ما يساويه.

السادس: نمنع قبلية الجهتين عليه. ولا يلزم من قبلتيهما على حركته قبلتيهما عليه.

السابع: الجسم من حيث هو جسم قابل للحركة المستقيمة، وإنّما تمتنع عليه باعتبار صورة خاصّة، فهو لذاته يقبل الكون والفساد والخرق والالتئام، والامتناع في ذلك لمانع، ونحن نُجوّزه.

الثامن: الحركة المستقيمة جائزة على الفلك، لأنّها جائزة على العناصر، وعندكم الأجسام متساوية في الماهية. ولأنّ الصورة الجسميّة عندكم طبيعة واحدة نوعيّة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول على ما نصّ عليه الشيخ في الإشارات. والمادّة في العناصر واحدة، فتكون مادّة الأفلاك كذلك، لأنّ حدّ المادّة عندكم هو الجوهر القابل، وهو واحد. ولأنّّه لولا ذلك لزم تركّب المادّة من مادّة أخرى، ويتسلسل. ولأنّّه لا يجوز اشتغالها على جهتي فعل واستعداد كما / [[ص ٢٤٢]] استدللّ به الشيخ في الشفاء على إثبات المادّة، وإذا كانت المادّة والصورة واحدة في الفلكيات والعنصريّات تساوت أحكامهما، وقد ثبت للعناصر قبول الخرق والالتئام والكون والفساد، فيثبت للأفلاك. ولأنّ مادّة الأفلاك لا تقتضي منعاً عن شيء، بل ليس للمادّة أثر البتّة وإنّما لها القبول خاصّة والصورة واحدة، فتساوت الأفلاك والعناصر.

التاسع: نمنع أنّ المكان الواحد لا يستحقّه جسمان.

العاشر: جاز أن يكون التحدّد حاصلًا بجسم واحد تمتنع عليه الحركة المستقيمة، لكنّ العدم جائز عليه، فلا يلزم ارتفاع التبايز عند عدمه.

الحادي عشر: لو سلّمنا ارتفاع التبايز من دون محدّد، لكنّ يكفي الواحد بالنوع، فإذا عُدِمَ جسم تجدّد في ذلك الآن غيره.

الثاني عشر: يجوز أن يكون تمايز الجهات بالفاعل المختار، أو تخصيص أحد الجسمين بالبُعد المعين عن صاحبه يكون مستنداً إلى الفاعل المختار، وهو الحقّ.

والاعتراض على الثاني من وجوه:

الأول: دلالة الرصد ظنيّة، بل هي وهميّة، فلا يجوز بناء الأمور القطعيّة عليها.

الثاني: لا نُسلّم تنافي الميّلين، فإنّ الميّلين المتضادّين أشدّ تعانداً من / [[ص ٢٤٣]] المختلفين، ويمكن اجتماعهما في الجسم الواحد، كالحجر الكبير والصغير إذا رمى بهما علواً فإنّ الكبير أعصى والصغير أطوع، ولولا اجتماع الميّلين لما كان كذلك.

الثالث: الاختلاف في الاقتضاء لا يمنع من الاجتماع، لجواز قهر أحدهما الآخر، كما في المترجات.

الرابع: لم لا يجوز أن يقتضي الجسم الواحد ميلاً مستقيماً عند كونه في المكان الغريب، وميلاً مستديراً عند كونه في مكانه الطبيعي، كما أنّ الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم يقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه، ويقتضي السكون عند حصوله فيه؟

وهذا سؤال مشهور أجاب عنه أفضل المحقّقين: (بأنّ اقتضاء الحركة والسكون شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة، وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط. فإنّ كان غير حاصل، فذلك الاستدعاء يستلزم حركة مُحصّله. وإنّ كان حاصلًا، فهو بعينه يستلزم سكونًا، ومعناه أنّه لا يستلزم حركة، فهو إذن ليس بشيء آخر غير ما اقتضته أوّلاً. وأمّا اقتضاء الحركة المستديرة، فهو أمر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي، إذ قد يوجد أحدهما منفكاً عن صاحبه، وقد يوجد معه. وأيضاً في الأمكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرّك على الاستقامة، وليس في الأوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرّك على الاستدارة، ولذلك أُسندت إحدى الحركتين إلى الطبيعة بخلاف الأخرى. فإذاً ليس مبدؤهما شيئاً واحداً).

/ [[ص ٢٤٤]] وفيه نظر، فإنّنا لا نُسلّم أنّ اقتضاء الحركة أو

الثالث: لو صحَّ هذا الدليل مع مقدّماته المشكلة لكان مختصاً بالمدَّد دون باقي الأفلاك.

والاعتراض على الخامس:

لا نُسلم حركة الفلك على الاستدارة.

/ [[ص ٢٤٦]] سلّمنا، لكن لا نُسلم امتناع اجتماع الميّلين.

والاعتراض على السادس:

لا نُسلم حصر القسمة.

سلّمنا، لكن لا نُسلم أنّ الكواكب لا تحرق الفلك بحركته على ما يأتي.

سلّمنا الإيجاب، لكن لم يمتنع حاله في الاستعداد للرتق تارةً والفتق أخرى بواسطة الحركة الأولى أو حركتين؟ وبالجملة فكلُّ ما يجوز في البسائط العنصريّة من الاختلاف بواسطة الحركات الفلكيّة يجوز مثله في الفلكيّات بواسطة حركة بعضها.

سلّمنا، لكن الكواكب والأفلاك عندهم أحياء ناطقة، فلم لا يجوز أن يختار بعض الأفلاك أو بعض الكواكب خرق فلك آخر؟ سلّمنا، لكنّه إنّما يدلُّ على أنّها لا تنخرق لعدم الخارق، لا على أنّها غير قابلة للانخراق.

والاعتراض على السابع:

إنّ عدم الإحساس بعدم التغيّر لا يدلُّ على عدمه حقيقةً، فإنّ الذي يتحلّل من الياقوت في مدّة عمر الواحد منّا شيء يسير جدّاً مع صغر الياقوت وقربه منّا، فكيف لو قدرنا تحلُّل شيء قليل من هذه الأجرام العظيمة مع بعدها عنّا؟

سلّمنا عدم التغيّر، لكن العدم لا يدلُّ على الامتناع.

/ [[ص ٢٤٧]] المسألة السادسة: في أنّ الله تعالى قادر على أن يخلق عالماً آخر:

هذه مسألة خلاف بين المتكلّمين والفلاسفة، فجوّزه المتكلّمون ومنعه الفلاسفة. وربّما ذهب البلخي إلى مذهب الفلاسفة، لاعتقاده بوجوب فعل الأصلح في الدنيا.

لنا وجوه:

الوجه الأوّل: الأجسام متساوية في الماهيّة والحقيقة، والمتساويان حكمهما واحد، وهذا العالم ممكن الوجود، فيكون مساويه كذلك، وإلا لكان تمتنعاً، فيكون مساويه الموجود تمتنع الوجود، هذا خلف.

/ [[ص ٢٤٨]] الوجه الثاني: وجود الجسم وتعدّده في

السكون شيئاً واحداً. ولأنّ كلامه على المثال، فلا يبطل به أصل الاعتراض.

سلّمنا أنّ اقتضاء الحركة الدوريّة مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي، لكن جاز أن يكون هناك أمر محصّل بالحركة المستديرة، ويكون حصوله موقوفاً على حصول الجسم في مكان معيّن، فإذا خرج عنه اقتضى الحركة المستقيمة، وإذا حصل فيه اقتضى الحركة الدوريّة.

الخامس: نمنع ثبوت الميل، وقد سبق.

والاعتراض على الثالث من وجوه:

الأوّل: لا نُسلم أزليّة الزمان وأبدّيته، وقد سبق.

الثاني: لا نُسلم أنّ الزمان من لواحق الحركة، فإنّ جماعة من الحكماء ذهبوا إلى أنّه واجب لذاته، وذهب آخرون إلى أنّه جوهر قائم بذاته، لأنّه لو فرض معدوماً لزم منه المحال عندهم، وهو اجتماع وجوده وعدمه، وكلُّ ما يلزم من فرض عدمه لذاته المحال لذاته لا يتوقّف وجوده على الحركة.

الثالث: لم لا يجوز أن يكون عائداً إلى النسب الواقعة أنّها كانت إلى أمور واقعة أنّها كانت، كما ذهب إليه قوم آخرون من الحكماء؟

الرابع: لم لا يجوز أن يكون مقداراً لمطلق الوجود، فإنّ زمان بعض الأمور / [[ص ٢٤٥]] الثابتة قد يكون أزيد من زمان بعض أو أقل، فيكون عارضاً لمطلق الوجود، كما ذهب إليه أبو البركات البغدادي.

الخامس: لا نُسلم أنّ الزمان من لواحق الحركة الدوريّة، فإنّه لو سلّم أنّه يلحق التغيّر على الاتصال لم يجب أن يكون جسماً.

السادس: لا نُسلم أنّ الحركة تابعة للجسم، فإنّه قد تحصل كميّات على الاتصال نفسانيّة متّصلة اتصال الحركة الجسمانيّة.

السابع: لا نُسلم أنّ بين الحركات المستقيمة المتضادّة سكوناً، بل يجوز اتّصالها على ما يأتي.

والاعتراض على الرابع من وجوه:

الأوّل: يجوز عدم بعض الجوانب للخارق، وتجدّد غيرها عند مفارقة الخارق.

الثاني: لم لا ينخرق بعض الجوانب بأن يتحرّك في كمّه دون أن يُعدم منه شيء، فينتقص مقدار الجانب المنخرق بحيث إذا عاد إلى الرتق عاد الكمّ إلى حاله؟

الخامس: لو حصل عالم آخر مساوٍ لهذا العالم في الطبيعة حتّى تكون فيه أرض وماء وهواء و نار، وهي كما في عالمنا، لزم أن تكون الأجسام المتّفقة في الطبع تسكن أماكن طبيعيّة متباينة في الطبع، وهو محال. ولو وُجِدَت أرضون كثيرة لكانت متساوية في الماهيّة، فانفصال بعضها عن بعض ليس بطباعها، وإلا لاستحال أن يوجد منها جزء متّصل. ولا للسماويّات، لأنّها علّة تُحدّد أمكنة العنصريّات لا علّة حصول تلك العنصريّات في تلك الأمكنة. فإذن انفصال بعضها عن البعض ليس لذواتها ولا للسماويّات، فهو إذن لقاسر خارج، وهو محال، لما ثبت من امتناع الخرق على الفلك، وامتناع انفصاله عن وضعه في موضعه إلى وضع آخر.

والاعتراض على الأوّل من وجوه:

الأوّل: لا تُسلّم حصول جهات مختلفة بالطبع، بل ولا متّفقة. نعم تحصل هناك محاذاة بين العالمين مخصوصة وجهة بهذا المعنى.

/ [[ص ٢٥٠]] الثاني: حصول الجهات يوجد باعتبارين:

أ - أن تكون في الخارج جهات متميزة ذوات أو ضاع مشار إليها حاصلة في الأعيان، وهو ممنوع هنا.

ب - أن يفرض الذهن محاذاة لبعض الكواكب خارج العالم دون بعض، وهذا المعنى لا يتوقّف على وجود عالم آخر، بل هو حاصل سواء وُجِدَ عالم على التحقيق أو على التقدير، وهذا لا يستلزم محذوراً. فإن أردتم بثبوت الجهات - لو وُجِدَ عالم آخر - المعنى الثاني، فهو مسلّم غير مفيد لكم. وإن أردتم الأوّل، فهو ممنوع.

الثالث: لا تُسلّم أن الامتياز إنّما يكون بجسم محيط.

الرابع: لا تُسلّم أن ذلك المحيط بسيط.

الخامس: لا تُسلّم أن شكل البسيط الكرة.

لا يقال: البسيط طبيعة واحدة، فلا تقتضي من الأشكال إلاّ واحداً، ولا واحد من الأشكال إلاّ الكرة.

لأنّنا نقول: لا تُسلّم إسناد الشكل إلى طبيعة الجسم، بل إلى الله تعالى.

السادس: لا تُسلّم أن ما عدا الكرة من الأشكال ليس واحداً، وحصول الزوايا والخطوط إنّما هو كحصول جزئين في الأبلق، فإنّ اشتغال الأبلق على جزئين أحدهما أسود والآخر أبيض لا يوجب كثرة حقيقة في الجسم، ولا يخرج الجسم بذلك عن وحدته، فكذا هنا.

الخارج يستدعي إمكانها، وأنّ حقيقة الجسم يصحّ عليها إيجاد شخص بعد شخص، فذات كلّ جسم تُفرض قابلة للإيجاد، والله تعالى قادر على كلّ مقدور، فيجب أن يقدر على خلق عوالم أخرى.

الوجه الثالث: السمع، قال الله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [يس: ٨١].

احتجّت الفلاسفة بوجوه:

الأوّل: لو وُجِدَ عالم آخر لحصلت لا محالة في ذلك العالم جهات مختلفة، والجهات المختلفة لا تتحدّد إلاّ بالمحيط والمركز، والمحيط بسيط، فيكون شكله الكرة، فيكون العالم الثاني كريباً، والكرتان إذا اجتمعتا حصل الخلاء المحال، فيكون خلق عالم آخر محالاً.

الثاني: العالم الثاني إن صدر عن الله تعالى لزم أن يكون الواحد مصدرأً لأكثر من واحد، وهو محال. وإن صدر عن إله آخر لزم القول باثنين الواجب، وهو محال.

الثالث: لو وُجِدَ عالم آخر لكان إمّا محيطاً بهذا العالم، فيكون العالم واحداً جزؤه هذا العالم، وهذا غير منكر. أو يكون غير محيط به، فإمّا أن يكون محيطاً بهذا العالم، وهذا غير منكر، لأنّ العالم على التقديرين يكون واحداً. وإمّا أن يكون خارجاً عن هذا العالم غير محيط به، فنقول: لا بدّ وأن يقع على جانب منه دون جانب، وهو يستدعي امتياز ذلك الجانب عن سائر الجوانب، فتكون خارج العالم أحياء مختلفة، وإنّما تختلف الأحياء بواسطة جرم محيط، فخارج المحيط لا توجد فيه أحياء مختلفة، فلا يوجد خارج الجرم المحيط عالم آخر. وإنّما وجب الامتياز لأنّ / [[ص ٢٤٩]] حصوله في جانب دون جانب مع تساويهما لا بدّ له من مرجّح سواء كان حصوله في ذلك الجانب بسبب فاعل مختار أو لا.

الرابع: لو وُجِدَ عالم آخر وحصل فيه نار وهواء وماء وأرض لكانت قدر العناصر مساوية لهذه التي في عالمنا في الماهيّة، والأجسام المتساوية في الطبيعة أمكنتها واحدة، وكلّ جسم فإنّه بالطبع متحرّك إلى مكانه، فإذن يجب أن تنحدر أرض كلّ واحد من العالمين إلى وسط العالم الثاني، ثمّ إنّ وسط كلّ واحد من العالمين ملائم للأرض الحاصلة فيه، فيلزم سكون كلّ واحد من الأرضين في موضعه لحصول حيّزه الطبيعي وحركته عنه لخروجه عن وسط العالم الثاني الذي هو حيّزه الطبيعي، فيكون كلّ واحد من الأرضين ساكنة متحرّكة، وهو محال.

والاعتراض على الرابع:

لا نُسلّم أن لكل جسم حيزاً طبيعياً.

سلّمنا، لكن يجوز أن تكون هيولى أرض العالم الثاني تكون مخالفة لهيولى أرض هذا العالم، فلا جرم لا تطلب أرض ذلك العالم وسط عالمنا، كما في الأفلاك مع استوائها في الجسميّة واختلافها في الهيولى حتّى وجب اختصاص كل واحد منها بموضع معيّن ومقدار معيّن.

سلّمنا، لكن وسط كل عالم مساوٍ في الحقيقة لوسط العالم الآخر وكذا باقي الأحياء، فمقتضى الأرضيّة واحد، واختصاص أحدهما كاختصاص جزء من العنصر بمكان جزئي من مكان كليّة ذلك العنصر، فكما لا تنجذب قطعة من الأرض إلى مكان قطعة أخرى كذا لا تنجذب أرض كل عالم إلى وسط العالم الآخر. والأصل أن كليهما طبيعي إذا اتفق حصول المتمكّن في أحدهما وقف فيه وإلا / [[ص ٢٥٣]] طلب أحدهما.

سلّمنا، لكن لا نُسلّم تساوي النارين في الطبيعة عند استوائها في الحرارة والبيوسة والبعد من المركز والقرب من المحيط، وتختلفان في الصور المقوّمة، فإن الاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات.

والاعتراض على الخامس:

أن الأرضين وإن تكثرت بالعدد إلا أنّها مشتركة في الأرضيّة وأمكنتها مشتركة في كونها وسطاً لتلك العوالم، فالأرضيّة المطلقة تقتضي الوسط من العالم، والأرض المعيّنة تقتضي الوسط من العالم المعين.

أجاب الشيخ بأنّه: (وإن كان لا نشك في أن الأجسام الكثيرة بالعدد لها أمكنة كثيرة بالعدد، ولكن يجب أن تكون كثيرة على نحو يجعل الكل لو اجتمع كل المتمكّن شيئاً واحداً ومكاناً واحداً بالعدد، على ما بيّناه. وهذا الاجتماع ممّا لا مانع له في طبيعته، فإن الطبيعة الواحدة المتشابهة لا تقتضي الافتراق والتباين).

والاعتراض: الشيخ زعم أن الأجسام الفلكيّة والكواكب وإن كانت / [[ص ٢٥٤]] مشتركة في الجسميّة والكوكبيّة والضوء واللون والمقدار، فإن كل واحد منها مخالف للآخر بنوعيته، فإذا جوزتم ذلك فلم لا تُجوزون أن تكون الأرضون الموجودة في العوالم متشابهة في الأرضيّة، إلا أنّه مع ذلك تكون لكل واحد منها حقيقة نوعيّة مخالفة لنوعيّة الأرض الأخرى؟

السابع: لا نُسلّم أن الطبيعة لا تفعل إلا أمراً متشابهاً، فإن طبيعة الفلك واحدة وقد اختلفت آثارها من المتمّمات وخوارج المركز وأفلاك التداوير بالرقة / [[ص ٢٥١]] والغلط، مع أنّه لا قسر هناك ولا اختلاف في الطبيعة.

الثامن: ينتقض ما ذكرتم بالقوّة المصوّرة في الحيوان، فإنّها إن كانت بسيطة لزم أن يكون الحيوان على شكل الكرة، وإن كانت مركّبة لزم أن يكون على شكل كرات، ولمّا اقتضت القوّة المصوّرة صوراً مختلفة وخلقاً متباينة جاز هنا مثله.

التاسع: نمنع امتناع الخلاء، فقد سلف وقوعه.

العاشر: لم لا يجوز أن يكون الفلك الأقصى بما فيه من الأفلاك والعناصر مركزاً في ثخن فلك آخر، وأن يكون في ثخن ذلك الفلك ألف ألف كرة مثل الفلك الأقصى بما فيه من الأفلاك والكواكب؟ وجاز أن يكون ذلك الفلك الكبير مركزاً في عشر كرة أخرى، وهكذا إلى ما شاء الله تعالى وإن كانت الأجسام بأسرها متناهية.

والاعتراض على الثاني من وجوه:

الأول: لا نُسلّم امتناع صدور الكثير عن العلة الواحدة، وسيأتي.

الثاني: متى يمتنع صدور الكثير عن الواحد، إذا لم يكن هناك شرط أو جزء علة أو لحوظ أمر آخر أو إذا كان؟ م ع. لكن بالاتفاق العالم الثاني يصدر عن الواجب تعالى بواسطة العالم الأول. ولا نزاع بين العقلاء أن الواحد لا يصدر / [[ص ٢٥٢]] عنه بالاستقلال أكثر من واحد، وأنّه يجوز عند اختلاف الاعتبارات تعدد المعلولات.

الثالث: متى نمنع صدور الواحد عن أكثر من واحد، إذا كان علة موجبة أو قادراً مختاراً؟ م ع، فإن الاتفاق وقع على إمكان تعدد آثار المختار الواحد.

الرابع: لا امتناع في صدور الكثير عن الواحد بواسطة أو وسائط.

والاعتراض على الثالث:

بأن اختصاص العالم الثاني بأحد الجوانب للقادر المختار، وامتنياز الجوانب خارج العالم بالإضافة إلى مسامحة جوانب العالم، ولا نُسلّم أن الامتياز إنّما يكون بالمحيط. والفاعل المختار يُرجّح أحد الأمرين لا المرّجّح بالوجدان.

كانت تلك الجزئيات على سبيل إنَّ واحداً يكون بعد واحد لأنَّ العالم أزلّي، بل لَمَّا ثبت إمكان وجود العالم فقد ثبت إمكان وجود أزلّيته، والأمور الأزلّيّة / [[ص ٢٥٦]] لو لم تكن موجودة في وقت استحال حصولها، لأنَّها إذا كانت معدومة فمن المستحيل أن توجد بعد عدمها بحيث تكون أزلّيّة. فإذا لو كان العالم ممكن الوجود لكان أزلّيّاً، لكنّه ممكن الوجود فهو أزلّي، فالعالم الكثيرة موجودة في الأزل.

والجواب: أن الكليّ هو الذي لا يكون مفهومه سبباً لامتناع الشركة فيه، ولا يلزم من عدم تعليل امتناع الشركة بنفس ذلك المفهوم عدم امتناع الشركة، إذ الممتنع لا يُعقل أن يكون امتناعه معللاً بكلّ شيء، بل علّة الامتناع أمر واحد. ثم لا يلزم من سلب تعليل ذلك الامتناع بما عدا ذلك الواحد سلب الامتناع، فكذا هنا لا يلزم من كون ذلك المفهوم غير موجب لذلك الامتناع أن يكون الامتناع حاصلًا. مع أن القول بأزلّيّة العالم محال.

المسألة السابعة: في حلّ شكوك الفلاسفة غير ما تقدّم:

قالت الفلاسفة: كلُّ محدث فله علل أربع: المادّة، والصورة، والغاية، والفاعل. وكلُّ واحد من هذه الجهات يقتضي القَدَم.

أمّا بالنظر إلى الفاعل، فلأنّه لو أحدث العالم لكان تخصيص وقت منه بالإحداث دون ما قبله وبعده مع تساوي النسب ترجيحاً من غير مرجح. ولأنَّ إحداثه في الوقت الذي أحدثه فيه لا يكون لمرجح، لأنَّ النفي المحض لا يُعقل فيه الامتياز ذاتاً.

/ [[ص ٢٥٧]] وأمّا بالنظر إلى المادّة، فلأنَّ كلَّ محدث فهو مسبوق بهادّة محلّ فيها إمكانه السابق عليه، فإن كانت حادثة تسلسل.

وإن كانت قديمة افتقرت إلى صورة ومجموعها الجسم، فهو قديم.

وأمّا بالنظر إلى الصورة، فلأنَّ الزمان لا يقبل العدم، وإلّا لافتقر سبق عدمه على وجوده إلى زمان، وتسلسل.

وأمّا بالنظر إلى الغاية، فلأنَّ الفاعل لو كان مختاراً فلا بدّ له من غاية في الإيجاد، فكان مستكملاً بذلك الإيجاد فكان ناقصاً، وإن لم يكن مختاراً كان موجّباً، فيلزم من قَدَمه قَدَم الأثر.

والجواب عن الأوّل: ما ذكرناه من اختصاص الكوكب بالموضع المعين من الفلك مع كونه بسيطاً، واختصاص أحد جانبي المتمم بالثخن والآخر بالرقّة.

وأيضاً الاختصاص مستند إلى إرادة الله تعالى بإحداثه في ذلك الوقت، وذلك التعلّق واجب، فيستغني عن المرجح.

وعلى هذا تلك الأرضون لأجل اشتراكها في مطلق الأرضيّة تكون طالبة لمطلق الوسط، ثم إنَّ كلَّ أرض بحقيقتها المخصوصة - التي بها تخالف الأرض الأخرى - تكون طالبة للوسط المعين؟ وإذا كان الذي قلناه محتملاً لم تكن حجّتكم برهانيّة.

لا يقال: لا يُعقل من الأرض إلا الجسم البارد اليابس لطبعه، فإن كان هناك خصوصيّة وراء ذلك لم تكن تلك الخصوصيّة لازمة لهذا القدر المشترك، وإذا لم تكن لازمة أمكن فرض الأرضين عارية عن تلك الخصوصيّة، وعند ذلك الفرض تكون الأرضون تكون الأرضون متساوية في النوعيّة وتطلب كلُّ واحدة منها ما تطلبه الأرض الأخرى.

لأنّا نقول: إن كان الأمر كذلك لزم أن تكون الأجرام الفلكيّة كلّها متّحدة في النوع، لأنّها مشتركة في مطلق الجسميّة، فإن كان هناك خصوصيّة لم [تكن] تلك الخصوصيّة لازمة لتلك الجسميّة، وإذا لم تكن لازمة أمكن فرض تلك الجسميّة عارية عن الخصوصيّة، وعند ذلك الفرض تكون الأجرام الفلكيّة متساوية في النوعيّة، فيجب أن يطلب كلُّ واحد منها ما يطلبه الفلك الآخر من الوضع والحيز.

لا يقال: هذه الأجسام الفلكيّة اختلفت موادّها، فلذلك اختلفت أمكنتها / [[ص ٢٥٥]] وأوضاعها.

لأنّا نقول: فجوّزوا هنا أن تختلف الأرضون في موادّها حتّى يكون لكلّ أرض بسيطة عالم معين.

فإن ادّعوا تماثل الأرضين في المادّة، قلنا: لا نزاع في أن أجزاء الأرض التي في عالمنا متشاركة في المادّة، لكن لِمَ قلتم بأن مادّة الأرض الموجودة في عالم آخر يجب أن تكون مساوية لمادّة الأرض الموجودة في هذا العالم؟

وبالجمله فكلُّ ما يذكرونه هنا ينتقض بالأجرام الفلكيّة.

والاعتراض على السادس:

بأن تلك الحجّة مبنية أيضاً على أنّها لو كانت موجودة لكانت متّحدة في النوع، وقد سبق البحث فيه.

واعلم أن بعض الناس احتجّ على إثبات عوالم كثيرة بأن قال: مفهوم قولنا: (عالم) إن منع عن الشركة لم يكن علمنا بوحدة العالم كسبباً موقوفاً على برهان، بل كلُّ من تصوّر العالم تصوّر كونه واحداً بالضرورة، وليس كذلك بالضرورة، فهو غير مانع من الشركة، لكن العالم ليس من الأمور التي إذا فرّضت له جزئيات



يحتاجان إلى وقت آخر، فالعدم والوجود محتاجان إلى وقت غيرهما.

والجواب الصحيح أن يقال: الأوقات التي يُطلب فيها الترجيح معدومة، ولا تمايز بينها إلا في الوهم، وأحكام الوهم في أمثال ذلك غير مقبولة، إنَّها يبتدئ وجود الزمان مع أول وجود العالم، ولم يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلاً.

وأما التشكيك الثاني - بأنَّ كلَّ محدث يحتاج إلى مادة تسبقه وتكون محلاً لإمكانه، والمادة إن حدثت احتاجت إلى مادة تسبقها. فالجواب عنه بأنَّ الإمكان غير وجودي. وأيضاً المادة ممكنة فيلزم أن يقوم إمكانها بمادة أخرى - ليس بوراد، لأنَّ الإمكان الذي محلُّه الماهية غير الإمكان الذي محلُّه المادة، فإنَّ الأول منها أمر عقلي يُعقل عند انتساب الماهية إلى وجودها، والثاني عبارة عن الاستعداد وهو استعداد وجود شيء يكون قبل وجود ذلك الشيء ويحتاج إلى محل، لأنَّه عندهم عرض موجود من جنس الكيف.

والجواب الصحيح: أنَّ الأمور الإبداعية لا يُتصور فيها استعداد يتقدَّم وجودها. وإمكانها إنَّها يُعقل عند وجودها وهو صفة لماهيته التي لا توجد قبل وجودها.

والتشكيك الثالث - بأنَّ سبق العدم على الوجود يقتضي وجود حادث قبل ذلك الحادث. والجواب بأنَّ السابق ليس ثبوتياً أيضاً - ليس بمفيد، لأنَّهم يعترفون بأنَّ ذلك السابق ذهني يلزم من توهم العدم السابق، إلاَّ أنَّه يوجب وجود زمان عندهم يقع فيه العدم السابق والوجود المسبوق، وهو لم يُبطل ذلك.

والتشكيك الرابع - بأنَّ فعل المختار يكون لغاية يستكمل بها الفاعل، وذلك في حقَّ الله تعالى محال - فلم يجب عنه إلاَّ بقوله: إنَّنا سنبيِّن أنَّ الفاعل مختار.

/ [[ص ٢٦٠]] والجواب الصحيح على رأي [بعض] المتكلمين: أنَّ الغاية هناك استكمال الفعل لا الفاعل. وعلى رأي لا بعضهم أنَّه لا غاية هناك. وعند الفلاسفة أنَّ الغاية هناك نفس الفاعل، لأنَّه تعالى إنَّها يفعل لذاته، ولأنَّه فوق الكمال).

وفيه نظر، فإنَّه لا فرق بين تخصيص أحد الوقتين بالإحداث الثابت دون الوقت الآخر المعدوم وبين تخصيص ثخن معين ورقة معينة دون غيرهما من الثخن والورقة المعدومين. والجوانب المساوية وإن كانت موجودة لكن مقادير الثخن والورقة متفاوتة.

لا يقال: تخصيص الإحداث بوقت معين يستدعي امتيازته عن سائر الأوقات، فتكون الأوقات موجودة قبل ذلك الحادث.

لأنَّنا نقول: كما يجوز امتياز وقت عن وقت بأنَّ لم يكن للوقت وقت آخر، فلم لا يجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود الوقت؟

والجواب عن الثاني: أنَّ الإمكان ليس وصفاً وجودياً، على ما مرَّ. ولأنَّ المادة ممكنة، فيلزم أن يقوم إمكانها بمادة أخرى.

لا يقال: المادة قديمة فإمكانها قائم بها، أمَّا إمكان الحادث فلا يمكن قيامه به، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم.

/ [[ص ٢٥٨]] لأنَّنا نقول: لو قام إمكان المادة بها لكان وجود المادة شرطاً في إمكانها، لأنَّ وجود المحلَّ شرط في وجود الحال، فلو كان إمكان المادة قائماً بها لكان إمكانها مشروطاً بوجودها، لكن وجودها عرضي مفارق، والموقوف على المفارق مفارق، فالإمكان مفارق، هذا خلف.

والجواب عن الثالث: أنَّكم لمَّا قلتم: (كلُّ محدث فعده سابق على وجوده)، فقد اعترفتم بكون العدم موصوفاً بالسابقية، ووصف العدم لا يجوز أن يكون موجوداً، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم، فثبت أنَّ السابقية ليست صفة وجودية، فيبطل دليلكم بالكليَّة.

والجواب عن الرابع: أنَّا سنبيِّن أنَّه تعالى فاعل مختار. قال أفضل المحقِّقين: (التشكيك الأول - بأنَّ إحداه العالم في وقت دون وقت يقتضي ترجيح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح. والجواب بأنَّه كاختصاص الكوكب بموضع من الفلك دون موضع، واختصاص ثخن المتمم بجانب دون جانب - فغير مفيد، لأنَّ الأمور الموجودة يمكن أن يقال: المرجح هناك موجود وليس بمعلوم، أمَّا في الأمور العدمية فلا يمكن ذلك.

وقوله في الجواب الحقيقي - بأنَّ إرادة الله تعالى تتعلق بأحد الوقتين تعلُّقاً واجباً من غير احتياج إلى مرجح - دعوى مجردة عن الحجَّة.

والاعتراض عليه - بأنَّ القول بالترجيح يستدعي وجود الأوقات - صحيح.

والجواب - أنَّ الامتياز هناك كما لا يقتضي أن يكون للوقت وقت، كذلك لا يقتضي في امتياز العدم عن الوجود أن يكون لهما وقت - ليس بجواب عنه، وقد مرَّ / [[ص ٢٥٩]] أنَّ الوقتين لا

وذهب سائر الشيوخ إلى نفي هذا الزائد، وهو مذهب أبي الحسين البصري، وهو الحق عندنا.

ومثبته رسموه بأنه ما يوجب كون الجوهر كائناً في جهة. / [[ص ٢٦٣]] وقيل: ما أوجب تخصيص الجوهر بمكان أو تقدير مكان. والكائنية ليس اختصاص الجوهر بمكان أو تقدير مكان.

والأسامي تختلف عليه وإن كان الكل من هذا النوع، فإن كان حاصلًا عقيب ضده سمي حركة. وإن بقي به الجوهر كائناً في جهة أزيد من وقت واحد أو وجد عقيب مثله، فهو سكون. ومتى كان مبتدأ لم يتقدمه غيره، فهو كون فقط، وهو الموجود في الجوهر حال حدوثه. فلفظة الكون إذن يقال بالاشتراك على المعنى الشامل للحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق، والتكون، وعلى الكون الخاص، وهو الذي يخلقه الله تعالى ابتداءً في الجسم حالة حدوثه. وإن حصل بقرب هذا الجوهر جوهر آخر سمي ما فيها مجاورة، ومتى كان على بعد منه سمي ما فيها مفارقة.

/ [[ص ٢٦٤]] البحث الثاني: في أن هذا المعنى ليس بثابت:

لنا على ذلك وجوه:

الوجه الأول: أنه لو كان القادر متاً يفعل ذلك المعنى، لوجب أن يعلمه إما إجمالاً أو تفصيلاً، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أن القادر هو الذي يستوي من حيث كونه قادراً أن يفعل وأن لا يفعل هذا الفعل أو ضده، فلا بد من أن يترجح عنده اختيار أحدهما بالداعي، فإذا دعاه الداعي وصار قاصداً له لا بد وأن يكون عالماً به.

وأما بطلان التالي: فلأننا نعلم من أنفسنا أنه لا يخطر ببالنا حال التحريك والتسكين هذا المعنى الذي يثبت أبو هاشم خصوصاً في حق العوام الذين لا يمكنهم فهمه لو تكلفنا إفهامهم.

فإن قيل: لا نسلم أن القادر هو الذي يستوي عنده أن يفعل وأن لا يفعل، فإنها لو استويا عنده لم يؤثر فيها.

/ [[ص ٢٦٥]] سلمنا أنه لا بد وأن يستوي الأمران عنده لكونه قادراً، لكن نمنع المرجح، كالعطشان والهارب والجائع، فإنهم يختارون أحد الأمرين لا لمرجح، لفرض التساوي.

سلمنا، لكن لا نسلم أن المرجح هو الداعي، فإن الساهي والنائم يفعلان حالة السهو والنوم مع أنه لا داعي لهما، ولم يكن ذلك إلا لوجود مرجح آخر غير الداعي.

والترجيح يثبت في المعدومات كالموجودات، فإن المعدوم الذي عدمه بعدم جميع أسبابه وشرائطه وأجزاء علله أرجح في العدم من الذي عدمه بعدم بعض شرائطه البعيدة، وإذا جاز أن يقع فيه الترجيح جاز استناده إلى سبب غير معلوم. فالوجود وكون الإرادة موجبة لترجيح أحد المرادين، غني عن البرهان، ولا يحتاج إلى حجة في ذلك، لأنها لذاتها مخصصة.

والترجيح إذا كان يصح دخوله في العدم لم يكن ترجيح بعض الأوقات يستدعي وجودها.

ولا فرق بين الإمكان الذاتي والاستعدادي في أنهما ذهنيان، لأن الاستعدادي لو كان موجوداً تسلسل. ولأن الاستعداد عبارة عن ترجح الوجود أو العدم، وهو قابل للشدة والضعف وأحد طرفيه الوجود، فإذا كان الاستعداد الذي لا يبلغ حد الوجود مقتضياً للمادة فالبالغ حد الوجود كذلك، والمبتدعات لها هذا الإمكان، وإلا لما وجدت. والإمكان الذاتي لا شك في ثبوته للمبتدعات، ولا شك في سبقه، فقوله: (إنها يعقل عند وجودها) مشكل، لأنه يقال: أمكن فوجد، ولا يقال: وجد فأمكن على أن يكون الإمكان متأخراً عن الوجود، وقد بين أولاً أن السابق لا يستدعي الزمان، وإلا لكان للزمان زمان آخر.

/ [[ص ٢٦١]] النوع الثاني: في الأعراض:

وفيه فصول:

الفصل الأول: في الكون:

وفيه مطلبان:

/ [[ص ٢٦٢]] المطلب الأول: في ماهيته وأحكامه:

وفيه مباحث:

البحث الأول: في ماهيته:

اعلم أننا إذا أردنا تحريك جسم أو تسكينه فعلنا فيه اعتمادات نحو الجذب أو الدفع، فيحصل التحرك والسكون. وهذا التحرك والسكون معلوم لكل عاقل لا يشك فيه أحد، لكن هل نعمل شيئاً آخر حتى يحصل التحرك أم لا؟

فذهب أبو هاشم وأصحابه إلى أنه نعمل معنى زائداً نسميه حركة، ذلك المعنى يوجب كون الجسم متحركاً وأنه أمر زائد على الاعتماد وعلى التحرك. والتحرك والسكون ليسا صادرين عنّا، بل الصادر عنّا ذلك المعنى المسمى بالكون، وذلك المعنى يوجب التحرك والسكون المعلومين عندنا.

إليه أبو هاشم من أنه يستحيل أن يوجد في الجسم إلا وهو في الجهة التي يوجب كونه كائناً فيها، وهو أن توقّف حصول الكائنية في الحيز على المعنى الذي لا يوجد في الحيز إلا وهو في الجهة التي يوجب كونه كائناً فيها يُؤدّي إلى احتياج كل واحد منهما إلى نفسه، وهو محال.

بيان الأول: أن المعنى الذي يوجب كون الجسم كائناً في الجهة إذا لم يتصوّر حصوله إلا في الجسم الموصوف بصفة كونه كائناً في الجهة الثانية فقد احتاج في / [[ص ٢٦٧]] وجوده إلى كون الجسم كائناً في الجهة الثانية حسب احتياج الشروط إلى الشرط، فإذا كان كونه كائناً في الجهة الثانية معلول هذا الكون فقد احتاج إلى هذا الكون حسب احتياج المعلول إلى العلة، فكان كل من الكون والكائنية محتاجاً إلى الآخر، فيلزم احتياج الشيء إلى نفسه. فإن قيل: اقتصرتم في إبطال المعنى بإبطال أحد قسميه، ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام، فجاز أن يوجد في الجسم وهو في الجهة الأولى كما يعرض له عندكم.

ثم نقول: قولكم: (فإن توقّف حصول الكائنية بالكون يُؤدّي إلى احتياج الشيء إلى نفسه) إن عنيتم بذلك أنّها يوجدان معاً في زمان واحد، فلا نُسلم امتناعه بل هو شرط تحقّق العلية، فإنّ العلة التامة إذا وجدت قارنها معلولها، والسواد إذا طرأ على محلّ البياض فإنّه ينفي البياض، مع أنّ طريان السواد على محلّ البياض وزوال البياض متقارنان.

سلمنا الزيادة على التقارن، لكن لا نُسلم استحالة هذا الاحتياج، فإنّ الجسم محتاج إلى الكون حاجة الشروط إلى الشرط، والكون يحتاج إلى الجسم حاجة المعلول إلى العلة. سلمنا، لكن كل منهما يحتاج إلى الآخر لا على سبيل التعيين، فإنّ كونه كائناً في الجهة الثانية يحتاج إلى كون ما لا بعينه حتّى لو لم يكن هذا الكون قام كون آخر مقامه، فلم يحتج إليه على التعيين.

ثم ما ذكرتم في إبطال الموجب ثابت في القادر، فإننا نقول: إنّ القادر لا يقدر على تحصيله في الجهة الثانية إلا بشرط أن يُخرجه من الجهة الأولى، ولا يُخرجه من الجهة الأولى إلا بشرط أن يُحصّله في الجهة الثانية، فاحتاج في فعل كل منهما إلى الآخر.

/ [[ص ٢٦٨]] والجواب قوله: (لم اقتصرتم في إبطال الكون معنّى موجّباً على أحد قسميه؟).

سلمنا، لكن يكفي الظنّ والتجويز، ولا يُشترط العلم. سلمنا، لكن نمنع انتفاءه.

قوله: (لا يخطر ببال العوامّ ذلك).

قلنا: جملة أو تفصيلاً؟ ع م. بيانه: أنّهم وإن لم يعلموا تفصيل ما يعملون، ولكنهم يعلمون على الجملة أنّهم يفعلون أمراً من الأمور، وهذا علم إجمالي.

فالجواب: معنى القادر من استوى عنده الطرفان، ولا يُرجح أحدهما إلا لداع، حتّى لو كان قد ترجّح منه صدور الأثر إمّا لذاته أو لزائد غير الداعي سمّينا موجّباً، ويحدّ القادر بأنّه الذي يصحّ منه أن يُؤثّر بحسب الداعي إذا لم يكن مانع. وقد ثبت القادر بالضرورة في الشاهد على الوجه الذي ذكرناه.

قوله: (لم قلت: إنّ إذا استوى منه الأمران افتقر إلى المرجّح؟).

قلنا: لاستحالة ترجيح أحد المتساويين لا لمرّجّح. وما ذكره من الصور نمنع انتفاء المرجّح فيه، بل يوجد فيه أدنى مرّجّح، وللطفه وقصر زمانه لا يتذكّر، ولو لم يحصل المرجّح لتحير ووقف عن الفعل، ولو دام سبب التحير دام التوقّف.

/ [[ص ٢٦٦]] ثم المرجّح قد يكون حقيقياً، وقد يكون خيالياً.

قوله: (المرّجّح غير الداعي).

قلنا: كل مؤثّر يستند ترجيح أثره إلى غير الداعي فإنّه موجب، وبهذا تُفرّق بين القادر والموجب.

قوله: (لم لا يكفي الظنّ؟).

قلنا: ظنّ المصلحة في الفعل يستدعي تصوّر حقيقة الفعل والمصلحة، والظنّ لا يدخل في التصوّر، بل إذا تصوّر الطرفان أمكن دخول الظنّ في النسبة. ولأنّا قد نُحرّك الأشياء ولا يكون لنا علم ولا ظنّ، بل ولا تجويز لشيء آخر غير الاعتماد وغير التحريك، ولكن نكون معتقدين لانتفائه، فكيف يتصوّر لنا ظنّ أو تجويز لشيء نعتقد نفيه؟

قوله: (ليس لنا علم، إجمالي أو تفصيلي؟).

قلنا: كلاهما.

قوله: (نحن نعلم أنّا فعلنا أمراً).

قلنا: نعم الاعتماد والتحريك، أمّا غيرهما فلا.

الوجه الثاني: وهو يدلّ على نفي المعنى على الوجه الذي ذهب

في الجسم الموصوف بكونه كائناً في الجهة الثانية، وكونه كائناً في الجهة الثانية معلول ذلك الكون، فيلزم حاجة الشيء إلى نفسه. ولا نُسلّم أن القادر محتاج في تكوينه في الجهة الثانية إلى زوال كونه في الجهة الأولى.

الوجه الثالث: ذلك المعنى الذي يوجب حصوله في ذلك الحيز إمّا أن يصحّ وجوده قبل حصوله في ذلك الحيز، أو لا. فإن صحّ فإمّا أن يقتضي اندفاع ذلك الجوهر إلى ذلك الحيز، أو لا. فإن كان الأوّل كان ذلك هو الاعتماد ولا نزاع فيه، وإن كان الثاني لم يكن بأن يحصل بسبب ذلك المعنى في حيز أولى من حصوله في غيره. اللهمّ إلا بسبب منفصل، ثم يعود الكلام الأوّل فيه. وأمّا إن لم يصحّ وجوده إلا بعد حصول الجوهر في ذلك الحيز كان وجوده متوقفاً على حصول الجوهر فيه، فلو كان حصول الجوهر فيه محتاجاً إلى ذلك المعنى لزم الدور.

احتجّ أبو هاشم بوجوه:

/[[ص ٢٧٠]] الوجه الأوّل: لو قدرنا على جعل الجسم كائناً من غير واسطة معنى لقدرنا على ذات الجسم وسائر صفاته كالحياة والقدرة والسواد والبياض وغير ذلك، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

بيان الشرطيّة: وجهان:

الأوّل: القادر إذا قدر على أن يجعل الذات على بعض الصفات، فقد صارت الذات مقدورة له يتصرّف فيها كيف شاء. الثاني: القياس على الكلام، فإن من قدر على أن يجعل الكلام على صفة الخبر والأمر قدر على ذاته، ولمّا لم يقدر على كلام غيره لم يقدر على جعله على صفة الخبر، ولا علّة لذلك إلا كونه قادراً على بعض صفاته.

والاعتراض: لا نُسلّم أن من قدر على بعض الصفات قدر على الذات وباقي الصفات.

وما تعنون بصيرورة الذات مقدورة؟ إن عينتم أنّها صارت مقدورة من هذه الجهة كان ذلك إلزاماً للشيء بنفسه، وبصير بمنزلة قولكم: من قدر على الشيء على أن يجعله على بعض الصفات قدر على ذلك الشيء أن يجعله على بعض الصفات. وإن عينتم أنّه تصير مقدورة من جميع الجهات ثم ألزمت من ذلك أن يقدر على جميع الصفات، كنتم قد علّتم الشيء بنفسه، ثم نطالبكم بالدلالة عليه.

قلنا: لأنّ هذا القسم هو المختلف فيه، وما عده مجمع على بطلانه.

قوله: (يعنون اقتراحهما في زمان واحد).

قلنا: نعني معنى آخر زائد على التقارن في الزمان، فإننا لو قدرنا حصول الحياة والعلم وصفة العالميّة - التي هي موجبة العلم عندهم - تقارنه في الزمان، فإننا نعقل أمراً زائداً في حاجة العلم إلى الحياة ليست تلك الحاجة للعلم إلى معلوله الذي هو صفة العالميّة، وإن اشترك الكلّ في حصولها في زمان واحد، حتّى لو قدرنا هذه الكائنيّة معلّلة بعلة أخرى غير هذا الكون، فما دلّ من الدليل الدالّ على حاجة هذا الكون إليه يقتضي أن لا يوجد الكون بدونها، وإن لم يكن معلولاً لها على هذا التقدير، وهو الذي أردناه بقولنا: إن الكون محتاج في وجوده إلى كون محلّه كائناً في الجهة الثانية، لأنّه كما استحال أن يوجد هذا الكون لا في محلّ، لأنّه لا يكون له اختصاص بجسم دون جسم، استحال أيضاً أن يوجد فيه وهو في الجهة الأولى، لأنّهم زعموا أنّه حينئذ لا يكون له اختصاص بجهة دون أخرى، إمّا أن يوجب حصوله في الجهات السبب أو لا يوجب حصوله في شيء من الجهات، وإن استحال أن يوجد فيه إلا وهو في الجهة الثانية صحّ ما ادّعينا أن الكون على هذا التقدير يحتاج إلى كون الجسم كائناً في الجهة الثانية، بخلاف السواد وزوال البياض، فإن ذلك مجرد اقتران في الزمان بخلاف احتياج الكون إلى الكائنيّة في الجهة الثانية فإنّه ليس بمجرد التقارن.

قوله: (يبطل بالجسم مع الكون).

قلنا: الجسم يقتضي وجوب كونه كائناً في جهة ما، والمقتضي إذا حصل وجب أن يقارنه مقتضاه، ولهذا لم يتصور وجود الجسم إلا مع الكون.

/[[ص ٢٦٩]] ولا نُسلّم أن الجسم يحتاج في وجوده إلى الكون وإلى الكائنيّة. وكون الجسم يستحيل وجوده بدون كونه كائناً لا يقتضي احتياج الجسم إلى الكون، فإنّ العلّة يستحيل وجودها بدون وجود المعلول.

قوله: (متى يستحيل إذا احتاج إليه على التعيين، أو لا على التعيين؟).

قلنا: سواء احتاج إليه على التعيين أو لا، لأنّه إذا احتاج في كونه كائناً إلى كون ما، لكن ذلك الكون إذا استحال حصوله إلا

فإنَّ القادر لا يتعدَّى طريقه الإحداث وإنَّما يتعلَّق بالإحداث، فإذا اختلف المتعلِّق جاز أن يختلف ما يتعلَّق به.

وأما الثاني، فإنَّما لا نُسلِّم أنَّه لو كانت صفة وكانت بالفاعل لم يصحَّ أن يتعلَّق الإدراك به.

قولكم: (الإدراك يتعلَّق بأخصَّ الصفات ليكون طريقاً إلى التمييز).

قلنا: إنَّ كان شرط تمييز الشيء بالإدراك أن يتعلَّق بأخصَّ صفاته على هذا التفسير، فبيَّنوا أولاً أنَّه ليس بالفاعل حتَّى يكون طريقاً إلى تمييزه. فلمَ قلتم بأنَّه يلزم أن يكون الإدراك يتعلَّق بأخصَّ صفاته حتَّى يكون طريقاً إلى تمييزه؟

سلَّمنا أنَّ الصوت ذات، لكن قياس الفرع على الأصل لأجل إثبات ما ثبت في الأصل في الفرع للعلَّة الجامعة يقتضي كون الحكم في الأصل معلوماً بالعلَّة التي بها ثبت الحكم، وأنَّ تُعلم العلَّة في الفرع حتَّى يمكن تعدية الحكم إليه، وكلُّ ذلك / [[ص ٢٧٣]] غير معلوم عندكم، فإنَّ كلَّ هذه صفات، فإنَّ كون الكلام خبراً وحدوثة صفةً وكون الجسم كائناً صفةً، وما يلزم من ذلك وهو القدرة على إحداث الذات أو إثبات سائر الصفات كلُّها صفات، فإذا لم تكن الصفة معلومة عندكم لم يُعلم الدليل، فكيف يُعلم المدلول؟

لا يقال: الصفة وإنَّ لم تكن معلومة لكن الذات مع الصفة تكون معلومة.

لأنَّ نقول: (قولكم الذات مع الصفة مجمل)، ونحن نُقسِّم فصول الدليل الدالَّ على الحكم، إمَّا أن يكون هو الذات وحده، وليست بدليل، لأنَّه ليس هو الذي يتحدَّد بالفاعل عندكم. وإمَّا الصفة وحدها وليست معلومة عندكم خصوصاً من يجعل الصفة ليست زائدة على الذات. وإمَّا المجموع ويلزم منه أن تكون الصفة معلومة، لأنَّ العلم بالمركب يستلزم كون كلِّ جزء من أجزائه معلوماً.

سلَّمنا، لكن نمنع ثبوت الحكم في الأصل، فإنَّنا نمنع أنَّ كون الكلام خبراً أو أمراً صفة راجعة إلى الكلام حتَّى يصحَّ أن يقال: إنَّ قدرتنا على صفة الكلام توجب قدرتنا على أصل الكلام، فإنَّ الخبرية والأمرية وغيرهما لو كانت صفات لم تُعلم لكلِّ واحد من آحاد الحروف، ولا لواحد منها، وإلَّا لكان الحرف الواحد خبراً أو أمراً أو نهياً، وهو محال. ولا لمجموع الحروف، وإلَّا لزم انقسام الخبرية والأمرية. ولأنَّه لا وجود لمجموع الحروف.

سلَّمنا، لكن لِمَ قلتم: إنَّ كون الجسم كائناً صفة وليس بذات؟

لا يقال: إذا سلَّمتم كونه ذاتاً سلَّمتم المسألة، لأنَّنا لا نعني بالكون إلَّا ذاتاً / [[ص ٢٧١]] ومقدوراً للقادر ويوجد بالفاعل.

لأنَّنا نقول: لا نُسلِّم أنَّه تسليم للمسألة، فإنَّكم تُثبتون الكون معنًى موجِباً لكون الجسم كائناً، ونحن على هذا التقدير لا نُسلِّم لكم إلَّا كونه كائناً من غير أن يكون موجِباً لشيء أو موجِباً عن شيء، ولو سلَّم إطلاق اسم الذات عليه لكن هذا القدر لا يُثبت لكم إثبات المعنى الموجِب لكون الجسم كائناً.

لا يقال: لو كانت ذاتاً لقبَّلت الأتِّصاف بالصفات.

لأنَّنا نقول: لا نُسلِّم أنَّها لا تقبل الصفات، فإنَّها تُوصَف بالحسن والقبح وبكونها ثابتة للجسم. ولا نُسلِّم أنَّه ليس في الذوات ما يساوي الصفات في عدم قبول الصفات.

والقياس على الكلام باطل، فإنَّنا لا نُسلِّم أنَّ الكلام - الذي هو الأصل - ذات يصحُّ أن يحدث على ما زعمتم أنَّ الذات إذا حدثت ثبتت له صفة الوجود، بخلاف الصفة إذا تجددت فإنَّه لا تثبت لها صفة الوجود.

لا يقال: الدليل لا يفتقر إلى أن يثبت للصوت معنًى وذاتاً، لأنَّ لنا أن نقول: إنَّ كان الصوت صفة فإنَّه لا يقدر على جعله على حكم الخبر إلَّا من قدر على تجديده، والعلَّة في ذلك أنَّه قدر على تجديد الأصل فلذلك قدر على تجديد الفرع. ولأنَّه لو كان صفةً إمَّا للذات، وهو محال، وإلَّا لم يتجدد بحسب أحوال الفاعل، ولو وجب اشتراك الأجسام كلُّها فيها فسمع جميعها. وإمَّا للفاعل، فكان لم يجر أن يتناول الإدراك للذات عليها، لأنَّ الإدراك يتناول الشيء على / [[ص ٢٧٢]] أخصَّ صفاته، لأنَّه طريق إلى تمييز الأجناس بعضها من بعض، فلو تناول ما لا تميِّز الأجناس به لم يكن طريقاً إلى تمييزها.

لأنَّنا نقول: أمَّا الأوَّل فباطل، لأنَّ شرط القياس وردَّ الفرع إلى الأصل في الحكم المساواة في إثبات الحكم، وإذا كان الحكم المطلوب في الفرع غير الحكم الثابت في الأصل لم يمكن ردُّ ذلك إليه. ومن قدر أن يُثبت حكماً فيخبر فلو قدر على نفس الخبر الذي هو صفة لا يلزم فيمن قدر أن يجعل الذات على صفة أن يقدر على إحداث الذات قياساً عليه، فإنَّ إثبات الصفة غير إمكان إحداث الذات، خصوصاً على قولكم القدرة لا تتعلَّق على تجدد الصفة،

قلنا: الدوران لا يدُلُّ على العليّة، فإنّه يجوز أن يقترن مع الشيء الذي دار معه الحكم أمر آخر هو العلة.  
أجابوا بأمر أربعة:

الأوّل: أنّه لا طريق إلى ذلك المقارن، فوجب نفيه.

الثاني: أنّا متى علمنا هذا الشيء علمنا هذا الحكم وإن لم نعلم شيئاً آخر، ولو لم نعلم هذا الشيء لم نعلم الحكم وإن علمنا شيئاً آخر.

الثالث: أنّه لو جاز ذلك جاز إسناد التحرك إلى غير الحركة وإن كانت تدور معها وجوداً وعدمًا، وذلك يقدر في باب التعليل ويفتح باب الشك في العلل والمعلولات.

الرابع: أنّ ذلك المقارن إن أمكن انفكاكه عن هذا الشيء أو أمكن انفكاك هذا الشيء عن ذلك المقارن لم يكن الحكم دائراً معه وجوداً وعدمًا، وإن لم يمكن انفكاك المقارن عن الشيء ولا انفكاك هذا الشيء عن المقارن فحيث حصل ذلك الشيء حصل ذلك المقارن علةً لذلك الحكم، وذلك يفيد ما هو المطلوب.

والاعتراض من حيث الإجمال، ومن حيث التفصيل.

أمّا الإجمال، فلو جوه:

الأوّل: تعليل الحكم بعلتين مختلفتين إن لم يكن جائزاً كان الانعكاس في / [[ص ٢٧٦]] العلل واجباً، وإذا كان كذلك دار المعلول مع العلة والعلّة مع المعلول وجوداً وعدمًا، فلم يكن جعل أحدهما علةً أولى من العكس. وإن جاز لم يكن الانعكاس في العلل واجباً، فلا يمكن توقيف معرفة عليّة العلة بالطرده والعكس.

الثاني: الحكم كما يدور مع العلة كذا يدور مع الشرط وليس بعلة.

الثالث: يجوز أن يكون حكماً لعلة واحدة، فيتلازمان وجوداً وعدمًا، فلا يكون أحدهما علةً.

وأما التفصيل:

فقوله في المقارن: (لا دليل عليه فيجب نفيه)، سيأتي بطلانه.

قوله: (متى علمنا هذه الوجوه علمنا هذا الحكم وإن لم نعلم شيئاً آخر، ومتى لم نعلم هذه الوجوه لم نعلم الحكم وإن علمنا سائر الأشياء).

قلنا: يبطل بالأمر العاديّة، فإن كثيراً من العاديّات نعلمها عندما نعلم شيئاً آخر وإذا لم نعلمه لم نعلم ذلك، كما إذا علمنا

لا يقال: صيغة الخبر في الصدق والكذب واحدة، وإذا كان صدقاً تعلّق به المدح، وإذا كان كذباً تعلّق به الذم، فدُلُّ على الزائد.

لأنّا نقول: جاز أن يرجع بذلك إلى مجرد إيقاع الصيغة لغرض مخصوص، / [[ص ٢٧٤]] ويكون لأجل اختلاف الغرض والدواعي تختلف الأحكام.

سلمنا أنّ الخبريّة وجه يقع عليه الخبر، لكن لم قلتم: إنّه يثبت بالقادر، فإنّ القادر لا يتعدّى طريقه الإحداث، وصفة الخبر غير صفة الحدوث؟

سلمنا أنّه يثبت بالقادر ولكن ابتداءً أو بواسطة؟ ع م. بيانه: أنّ كونه خبراً وإن كان يثبت بالقادر لكن بواسطة كونه مريداً، ومن قدر على بعض الإرادات قدر على الجميع، فلذلك وجب فيمن قدر أن يجعل الكلام على صفة كونه خبراً عن زيد أن يقدر على أن يجعله خبراً عن غيره، لأنّ ذلك يحصل باقتران الإرادة، وأي إرادة قرنها به صار على صفة أخرى، بخلاف المتنازع من كون الجسم كائناً وكونه على سائر الصفات، فإنّ ذلك لا يثبت بالإرادة حتّى إذا رام كونه على تلك الصفة لا يحصل ذلك بإرادته، ولو لزم ذلك فيمن يثبت للذات صفة بواسطة أن يقدر على تلك الذات للزم إذا تجدد له صفة كونه مدرِكاً أو كونه مريداً بأي صفة كان أن تصير ذاته تعالى مقدورة.

سلمنا أنّه يقدر على ذلك بدون واسطة، لكن لا نسلم أنّه يمكن أن يجعل القدرة على أحد الأمرين علةً للقدرة على الآخر، فإنّه لا يخلو إمّا أن تكون القدرة على جعله خبراً هي القدرة على الذات وعلى سائر الصفات أو غيرها، فإن كان الأوّل وهو الأقرب لمذهبهم أنّ القدرة تتعلّق بالضدّين، فنقول: كيف يمكن أن يجعل تعلّق القدرة على أحدهما علةً للتعلّق على الآخر، فإنّه ليس أولى من العكس؟ وكذا إن كان الثاني، فإنّه كيف يمكن جعل إحدى القدرتين علةً لوجود التأثير؟

سلمنا أنّه يمكن جعل أحدهما علةً، لكن لم قلتم: إنّ صحّة اقتدارنا على / [[ص ٢٧٥]] صفة الكلام علةً اقتدارنا على ذات الكلام؟ بل الأمر بالعكس، فإنّ الذات أصل للصفات، فجعل الاقتدار على الأصل علةً الاقتدار على الفرع.

سلمنا، لكن ما دليل ثبوت هذه العلة.

قوله: (متى قدرنا على جعله خبراً قدرنا على ذاته، وإذا لم نقدر على جعله خبراً لم نقدر على ذاته).

ذات الجسم وغير صفاته التي هي كونه حياً قادراً أسود أبيض، ومن الجائز أن تكون بعض الصفات مقدورة / [[ص ٢٧٨]] للقديم وبعضها لا تكون، فإنكم قلت: إن القدرة إذا تعلقت على الذات يلزم أن تتعلق بسائر الذوات، ولكن بشرط أن تكون تلك الذوات من مقدورات البدن، حتى قلت بأنه لا يقدر على الأكوان وإن قدر على الأكوان، بل قلت: إن المقدورات من جنس واحد بعضها يتعلق بها، فإذا الذات وبعضها تتعلق به القدرة، فإذا شرطتم في تعلق القدرة على المقدورات أن يصح أن يتعلق بهما ثم يتعلق به، فلم لم تشرطوا ذلك في الصفات؟ ولهذا لم يلزم من ذلك أن يقدر على صفات الأجناس لما لم تتعلق بها القدرة، كذا هنا.

سلمنا أنه يلزم من قدرته على الصفة قدرته على سائر الصفات، لكن على ما تساوى تلك الصفة من الصفات، أو على ما يخالفها؟ م ع. وإذا كان كذلك من أين يلزم إذا قدر على كونه كائناً أن يقدر على كونه حياً قادراً وهي غير متماثلة؟ فإن كونه كائناً يرجع إلى الأجزاء، وكونه حياً قادراً علماً يرجع إلى الجمل، فلم قلت: إن من قدر على أن يجعل الجسم على صفة يرجع إلى الأجزاء يلزم أن يقدر على أن يجعله على صفات ترجع إلى الجملة لا إلى الأجزاء؟

سلمنا أنه يلزم أن يقدر على جميع الصفات وعلى نفس الذات ولكن متى، إذا قدر على أن يجعل الذات على صفة تكون تلك الصفة وجهاً تقع الذات عليها أو مطلقاً؟ م ع. بيانه: أن صفة كون الكلام خبراً وجه يقع الكلام عليه حال حدوثه، فلا جرم من قدر على إيقاعه على ذلك الوجه قدر على إحداثه. أمّا الكائنية فليست وجهاً لأن يقع الجوهر عليه إلا حال حدوثه، فلم قلت بأنه يلزم من الاقتدار عليها الاقتدار على أصل الجوهر؟

/ [[ص ٢٧٩]] سلمنا أنه لا بد من توسط المعنى، فلم لا يجوز أن يكون هو الاعتماد؟ فإنه معنى أثبتموه.

الوجه الثاني: الثقيل والخفيف سواء في صحة تحريكهما، لأن المصحح لذلك غيرهما وقد اشتركا فيه، وحال القادر معهما على السواء، فلو كان مقدوره هو التحريك فقط لما يقدر عليه تحريك الثقيل دون الخفيف ولما شق عليه أحدهما دون الآخر، فوجب أن يكون قادراً على معانٍ تكثر وتقل، والثقيل يحتاج في تحريكه إلى معانٍ كثيرة لا تفي قدرة الضعيف بها، والخفيف لا يحتاج.

تغير الفصول من الصيف إلى الشتاء علمنا تغير الهواء، ونعلم الشبع الذي عند تناول الطعام والشراب. والإضافتان متى علم إحداهما علمت الأخرى، وليس البعض علّة للبعض. قوله: (إذا علمنا أشياء أخر لم نعلم الحكم).

قلنا: لأننا لا نعلم كونها عللاً، وتجويز إسناد المحرّكية إلى غير الحركة لازم على القائلين بالمعاني مع الفرق، فإننا نعني بالحركة الشيء الذي تلزمه المتحرّكية. فإن قلت بأنه تحصل المتحرّكية بدون الحركة، فكأنكم قلت: إنه يكون المؤثر في المتحرّكية غير المؤثر في المحرّكية، وهو محال.

قوله: (المقارن مع الشيء إمّا أن يتلازما أو لا).

/ [[ص ٢٧٧]] قلنا: يتلازمان كالعاديّات، أو إن كان تلازمهما حقيقياً، لكنه يقتصر على محل الأصل دون سائر المحال بأن يكون ذلك المقارن الذي هو العلّة هو ما به امتياز الأصل عن الفرع، أو يكون جزءاً منها، فلا يتعدى الحكم محل الأصل، أو يكون ذلك المقارن مع ذلك الشيء معلولي علّة واحدة، فإنها يتلازمان إذا صدرا عن تلك العلّة، فإذا كان علّة أخرى جاز أن يصدر عنها أحدهما دون الآخر، فيوجد ذلك الوصف الذي هو العلّة بدون ذلك الشيء، فيثبت ذلك الحكم ويوجد هذا الشيء بدون ذلك الوصف، فلا يُميّز ذلك الحكم.

سلمنا دلالة الدوران على العليّة، لكن ثبوته ممنوع.

قوله: (إذا لم يقدر على جعل كلام غيره خبراً لم يقدر على إيجاده).

قلنا: لم قلت: إنه لا يحدث شيء آخر بحال الحكم عليه؟ بيانه: أن كلام غيرنا مقدور غيرنا، فلا يكون مقدوراً لنا، لاستحالة تعلق القادرين بمقدور واحد عندكم. وأيضاً لا يقدر على الكلام ابتداءً، بل بواسطة الآلات كاللسان واللهوات، وإنما يقدر على أن يفعل الكلام بهذه الآلات إذا كانت متصلة بنا. أمّا لو قلنا: نفعل الكلام في غيرنا كان ذلك اختراعاً للفعل، وهو غير مقدور للبشر.

سلمنا أنه لا معنى سوى ما ذكرتم، وأن العلّة في وجوب اقتداره على ذات الكلام اقتداره على جعله على صفة الخبر، لكن لم قلت بأنه يلزم فعله في الجسم إذا قدر على كونه كائناً؟ قوله: (لأن العلّة تجمعها).

قلنا: لا نسلم. بيانه: أن ذات الكلام وصفات الكلام غير

قوله: (صفة الكائنيّة يصحّ فيها التزايد).

قلنا: الضرورة تُبطل ذلك، فإنّ الكائنيّة هي الحصول في الحيز، وقد يُعبّر عنه بكونه محاذياً لجسم الآخر، ومن المعلوم بالضرورة أنّ كون الجسم محاذياً لآخر أو في الجهة ممّا لا يصحّ فيه التزايد.

/ [[ص ٢٨١]] وليس امتناع تحريك الضعيف ما يسكنه القوي لزيادة صفة الكائنيّة، بل لمعنى آخر وهو تزايد الاعتماد والمدافعة، كما يمتنع عليه نقل الحجر لما فيه من الاعتماد لا من الكون، لأنّ الكون الباقي لا حظّ له في المنع عندهم.

ولا نُسلم امتناع مقدور بقادرين على ما يأتي.

ولا نُسلم أنّ الفاعل كالعلة.

ولا نُسلم أنّ الوجود صفة، وأنّها زائدة على الذات، بل هو نفس الذات. وتزايد الشيء الواحد مع أنّه واحد محال سواء كان بالفاعل أو بالعلة، إلّا إذا أُريد بتزايد الذات أن تصير أن تصير معها في الوجود ذات أخرى، وذلك جائز، وهو بالفاعل.

سَلّمنا زيادة الوجود، فلم قلتم: إنّه لا يتزايد؟

اعتذروا بوجهين:

الأوّل: لو تزايد الوجود لصحّ أن تحصل صفتا وجود بقادرين، وفي ذلك كون مقدور بقادرين.

الثاني: لو صحّ تزايد الوجود لصحّ من القادر أن يُجدّد للفعل حال البقاء صفة وجود.

وهما ضعيفان.

أمّا الأوّل، فلاستلزامه الدور، لأنّهم ربّما يعلمون استحالة كون مقدور بقادرين بعد أن يعلموا أنّه لا تزايد في صفة الوجود، فإنّ جعلتم الطريق إلى نفي التزايد استحالة كون مقدور من قادرين دار.

لا يقال: نُبيّن استحالة مقدور من قادرين ما لا يتوقّف على نفي تزايد / [[ص ٢٨٢]] الوجود، فنقول: لو تعلّق قادران بمقدور واحد بأن يُجدّد له صفة وجود صحّ من أحدهما أن يوجده دون الثاني، فيكون ذلك الشيء موجوداً ومعدوماً دفعة.

لأنّا نقول: إن أردتم بكونه معدوماً موجوداً أن تحصل له صفة وجود ولا يحصل له ما زاد عليها، فمسلّم. وإن أردتم أن لا تكون له صفة وجود أصلاً، فكيف يلزم ذلك وقد فرضتم له صفة الوجود؟

سَلّمنا، لكن لم لا يجوز أن يتزايد الوجود بقادر واحد

والاعتراض: سَلّمنا استواء الثقل والخفيف في صحّة تحريكهما، والقادر معهما على السواء، فلا بدّ في ثقل الثقل من زائد في إيجاد القادر، فلم قلتم: إنّه المعنى الذي أثبتموه؟

لا يقال: ذلك الزائد إمّا ذات وهو قولنا، أو صفة فلا يصحّ فيه التزايد إلّا بواسطة المعاني، كالأسود إذا زاد سواده، فلا بدّ من كثرة السواد.

لأنّا نقول: يكون الزائد واقعاً في الصفات.

قوله: (لا يُعقل إلّا بتزايد المعاني).

قلنا: الزائد في الصفات إن كان مستحيلاً في ذاته استحالة أن يثبت بسبب من الأسباب، وإن لم يكن مستحيلاً وقع الشكّ في أنّ الزائد في الصفات والمعاني، فلا بدّ عند ذلك من دليل زائد على أنّ ذلك معنى.

سَلّمنا أنّه لا بدّ من معنى، فلم لا يكون الاعتماد لا الكون؟ فإنّ رفع الثقل يحتاج إلى مدافعات أكثر ممّا يحتاج إليه الخفيف حتّى تزيد على مدافعات الثقل إلى أسفل. وبالالتفاق الثقل ليس ينتقل إلى العلو بالأكوان، بل بالمحادثات. / [[ص ٢٨٠]] ثمّ نقول: قولكم بالأكوان الكثيرة محال، لأنّها توجب كائنات كثيرة، فيزداد كون الجسم كائناً في الجهة، وإنّه محال، لأنّ معنى كونه كائناً في الجهة هو كونه شاغلاً لها، والشغل لا يُعقل فيه التزايد.

الوجه الثالث: صفة الكائنيّة يصحّ فيها التزايد، وما يصحّ فيه

التزايد لا يكون بالفاعل.

أمّا الصغرى، فلو جهين:

الأوّل: القوي إذا وضع يده على جسم واستفرغ جهده في تسكينه لم يقدر الضعيف على تحريكه، ومتى لم يستفرغ جهده في تسكينه أمكنه تحريكه، فعلمنا أنّه رام في الأوّل أزيد ممّا رامه في الثاني.

الثاني: الجزء الواحد إذا التصق بكفّي قادرين فدفعه أحدهما حال جذب الآخر فإنّه يتحرّك بهما، وليس فعلهما واحداً، لاستحالة مقدور بين قادرين.

وأمّا الكبرى، فلو جهين:

الأوّل: الفاعل كالعلة، وكما لا تُؤثّر العلة في أزيد من صفة واحدة، كذا الفاعل.

الثاني: الوجود لمّا كان بالفاعل امتنع فيه التزايد، فكذا هنا.

والاعتراض:



الثاني: الصوت وغيره إذا عُدِمَ لم يصحَّ أن يحصل على وجه، ولا علة لذلك إلا امتناع الحدوث عليه في حال عدمه، وهذا قائم حال البقاء.

الثالث: الواحد منَّا لا يصحُّ منه أن يجعل كلام غيره خبراً، ويصحُّ أن يجعل كلام نفسه، ولا فرق إلا أن كلام غيره لم يحدث منه وكلامه حدث منه، فيجب أن تكون الصفات الزائدة على الحدوث إذا كانت بالفاعل تختصُّ حالة الحدوث. وأما الكبرى فظاهرة.

والاعتراض: إن عنيتم بالحسن والقبح نفس الاستحقاق للمدح والذم / [[ص ٢٨٤]] معنا أنه بالفاعل، لأن ما بالفاعل يمكنه أن لا يفعله، فكان يلزم صحَّة أن يقدر القادر على فعل القبيح وإن لم يفعل كونه مستحقاً للذم، وهو باطل. وإن عنيتم به الوجه الذي لأجله يثبت الاستحقاق، وهو على ضربين أحدهما: أن يكون كذلك لما يرجع إليه، وهو على ضربين أيضاً:

أ - أن لا يُعيَّن فيه إلا ما يرجع إليه نحو كون الجهل جهلاً، فإن ذلك عندهم ليس بالفاعل، فإن ذلك من صفات جنسه. وعندنا أن ذات الجهل يكون ذاتاً بالفاعل، فمتى تجدد كونه ذاتاً وجهلاً فقد تجدد حدوثها، وليس تجدد كونها جهلاً سوى حدوثها.

ب - أن تُعيَّن فيه أمور عدمية، نحو كون الألم من غير جنابة سابقة أو منفعة لاحقة، فأما كون الألم أملاً فذلك صفة جنسه، وأما عدم الجنابة والعوض فذلك أمور عدمية، وذلك لا يمكن أن يكون بالفاعل.

وأما الثاني، وهو الذي يقبح لا لما يعود إلى الفعل بل لما يرجع إلى غرض الفاعل، كالسجود للصنم، فإن جهة القبح كون هذا السجود أوجه الفاعل لأجل الصنم، ومعناه أن غرض الفاعل في ذلك كان تعظيم الصنم، ولا يفعل سوى ذلك.

فإن ادعيتم غيره فبيئوه وأثبتوه بالدليل وكان غير معلل بالفاعل. فثبت أن وجه القبح غير معلل بالفاعل، فلا يمكن قياس الكائنية عليه.

سلمنا أن وجه القبح صفة للفعل، ولكن لِمَ قلتم: إنهما بالفاعل، وإن ذلك ليس لكونه مريداً؟ وإذا كان كذلك لم يمكن نسبة الكائنية التي هي بالفاعل ولا / [[ص ٢٨٥]] قياسها عليه.

ويمتنع تزايد بقادرين؟ وإلا لزم ما ذكرتم من وقوع مقدور بقادرين.

وأما الثاني: فلم لا يتجدد وجود حالة البقاء؟

لا يقال: لوجهين:

الأول: لو صحَّ ذلك لصحَّ منَّا.

الثاني: يكون باقياً مبتدأ، وهو محال.

لأننا نجيب عن الأول: بأن الواحد منَّا لا يوجد ذاتاً، وهل النزاع إلا فيه؟ لأن أفعالنا في الشاهد، أما الأكوان وهي صفات وأنتم لا تثبتون للصفات صفة وجود، وأما غيرها نحو أفعال القلوب والاعتقاد والتأليف والصوت وهي أيضاً صفات وغير باقية، فكيف لها صفة في البقاء؟

سلمنا، فلم لا يُجدد الواحد منَّا صفة الوجود؟ فإن القوي إذا استفرغ جهده لإمسك جسم في محاذة يجوز أن يُجدد للكون فيه صفات الوجود بدلاً من قولكم: إنه يُجدد فيه ذوات الأكوان.

وعن الثاني: إن عنيتم بكونه باقياً مبتدأ، أنه لم يكن له وجود من قبل مع الفرض بأنه كان موجوداً من قبل، فهو متناقض. وإن أردتم أنه تتجدد له صفة بعد ثبوت أخرى من قبل، فهو المتنازع. وأنتم قد جوزتم فيما كان مستمرَّ الحصول / [[ص ٢٨٣]] في الجهة أن يتجدد له حصول فيكون مستمرّاً متجدداً، فجاز مثله هنا.

سلمنا استحالة التزايد في الوجود، فلم قلتم: إن العلة فيه كونه بالفاعل؟ ولم لا يكون الوجود هو العلة في امتناع التزايد فيه أو جزء العلة أو شرطها؟

لا يقال: هذا يبطل بصفات الأجناس فإنها ليست بصفة وجود ولا يصحُّ فيه التزايد.

لأننا نقول: هذا عكس العلة، وهو غير مبطل للعلة، وهو مبطل لتعليقكم أيضاً، لأن صفات الأجناس لا يصحُّ فيها التزايد، وليست عندكم بالفاعل.

الوجه الرابع: كل ما يكون بالفاعل ممَّا هو زائد على الوجود لا يتجدد في حال البقاء، والكائنية تتجدد في حال البقاء، فلا تكون بالفاعل.

أما الصغرى، فلو جوه:

الأول: لِمَا كان الحسن والقبح بالفاعل لم يتجدد بالفاعل حال البقاء، ولا علة لذلك إلا أنَّهما بالفاعل، وكل ما هو بالفاعل لا يتجدد في حال البقاء.

اعلم أننا قد بينّا أن الحق نفي هذا المعنى الذي أثبتته أبو هاشم، لكننا نبحت في فروع مبنية على إثباته على مذهبهم، فنقول: ذهب أبو عليّ وأبو هاشم إلى أن الأكوان منها متماثلة ومنها مختلفة، والمختلف منها متضادّ.

ثمّ اختلف الشيخان، فقال أبو هاشم: الكونان المتماثلان هما اللذان يختصان بمحاذاة واحدة سواء كانا حركة أو سكوناً، وسواء اتّحد المحلّ أو تغاير، ولا يؤثّر في تماثله أن يكون مرّة حركة يمتنّه والآخر حركة يسرّة، فإنّ الواحد إذا مشى في جهة ثمّ رجع إلى ما ابتدأ منه كانت الأكوان الصادرة منه أولاً متماثلة للصادرة عنه ثانياً، لأنّ تحرّكه في الحالين في محاذاة واحدة. وأمّا الأكوان المتضادّة فهي التي لا تختصّ بمحاذاة واحدة.

وبنوا ذلك على مقدّمة هي: أن التماثل في المعلولات يستدعي تماثل العلل، وهو باطل.

/ [[ص ٢٨٨]] وقال أبو عليّ: قد يجوز في الموجود في جهة واحدة أن يشتمل على المتماثل والمتضادّ، لمّا اعتبر في ذلك بكونها حركة أو سكوناً، فأثبت التضادّ بينهما على كلّ حال. وهو مذهب أبي القاسم الكعبي، لكنّه اختصّ بإيجاب الخلاف بالقبح والحسن، فجعل القبح من الحركات مخالفاً للحسن. وهو خطأ، لأنّ الحسن والقبح قد يشتمل عليهما النوع الواحد، والتماثل والاختلاف يثبتان لما عليه الشيء في ذاته.

وقال أبو يعقوب: لا تضادّ في الأكوان أصلاً، بل تختلف وتتماثل من غير تضادّ.

وعند جماعة من الأشاعرة كالقاضي أبي بكر وغيره من القائلين بأنّ المماسّة ليست كوناً قائماً بالجوهر: أن الأكوان كلّها متضادّة، لأنّها إن اقتضت الحصول في حيّز واحد كانا مثلين فكانا متضادّين، وإن اقتضت الحصول لا في حيّز واحد فلا شكّ في تضادّها، وقد تتعاقب وقد تمتنع، وهو بعينه كلام المعتزلة، لكن الفرق بينهما إمكان اجتماع الأمثال، فالمعتزلة جوزوه والأشاعرة منعه، فهذا حكموا بأنّ المثليين ضدّان، لأنّ الضدّين عندهم هما اللذان يمتنع اجتماعهما.

وإن قيل: المختلفان اللذان لا يمكن اجتماعهما، خرج المثلان. وإن زيد فيه: ويصحّ تعاقبها على محلّ واحد، لم تكن جميع المختلفات من الأكوان متضادّة.

والمشهور عند المتكلّمين الأخير، والحكماء زادوا قيماً آخر

لا يقال: إذا حصل بالفاعل وإن كان لكونه مريداً صحّ القياس عليه.

لأنّنا نقول: لا نسلم أنّه إن كان يحصل بكون الفاعل مريداً صحّ قياس الكائنيّة عليه للفرق، فإنّ الإرادة إنّما تتعلّق بالفعل حال الحدوث دون حال البقاء، وإنّما امتنع إثبات صفة القبح للفاعل حال البقاء، لامتناع المؤثّر وهو تعلق إرادة الإحداث. ثمّ على وجه القبح فأشبه تأثيره تأثير العلل، فوجب أن يختصّ به نهاية ما يمكن من الاختصاص، وللفاعل بالفاعل في حال حدوثه من الاختصاص ما ليس له حال البقاء. ألا ترى أنّه بهذا التعلّق والاختصاص اختصّ المنع بحال الحدوث دون حال البقاء، وإذا كان للفاعل حالة الحدوث هذه الزيادة من الاختصاص جاز أن يكون ذلك شرطاً لتعلّق الإرادة وإيجابها لوجه القبح، وليس كذلك حال البقاء. ألا ترى أنّه قد انقطع عن الفاعل بخلاف صفة الكائنيّة، فإنّها ليست موجبة عن صفة من صفات القادر، بل هي حاصلة بالفاعل لكونه واحداً؟

سألنا أنّ صفة القبح بالفاعل من حيث كونه قادراً، ولكن لمّ قلتم بأنّه إنّما اختصّ إحداثها له بحال الحدوث من حيث إنّها كانت بالفاعل؟

لا يقال: هذا الحكم دار معه وجوداً وعدماً فإنّ هذا لمّا كان بالفاعل اختصّ بحال الحدوث، ولمّا لم يكن بالفاعل بل بالمعنى لم يختصّ به.

لأنّنا نقول: الدوران ضعيف. وأيضاً لمّ قلتم: بأنّه قد ثبت صفة بالمعنى حتّى يقال بأنّها لمّا كانت بالمعنى صحّ ثبوتها حال البقاء، وإن كان الكلام فيه؟ وأيضاً لمّ قلتم: إنّ لا معنى غير ما ذكرتم يكون هو العلة، بل هنا وجه آخر.

بيانه: أنّ كون القبح كفيّة في الحدوث فإنّه وجه يقع عليه الحدوث، فإنّ المستحقّ للذمّ يستحقّ الذمّ لأنّه أحدث القبح على ذلك الوجه، ومعلوم أنّ الحدوث وابتداء الوجود يتعدّر حال البقاء، فلهذا تعدّر تحديد وجه القبح، ولو / [[ص ٢٨٦]] قدرنا إثبات الوجه بالعلة فإنّه يتعدّر ذلك كما يتعدّر بالفاعل، بخلاف الكائنيّة فإنّها ليست كفيّة في الحدوث، فصحّ إثباتها للجسم بالفاعل في حالة البقاء كما صحّ إثباتها له عندكم بالمعنى.

/ [[ص ٢٨٧]] البحث الثالث: في التماثل والاختلاف في

الأكوان:

لا يقال: هَلَّا كان المحيل لذلك تحيُّه؟

لأننا نقول: تحيُّه يُصحح كونه في كلِّ واحدة من الجهتين على  
البدل، وما يُصحح أمراً من الأمور لا يحيله.  
لا يقال: التحيُّ عندكم يُصحح في كلِّ واحد من الجوهرين أن  
يحصل في جهة، والتحيُّ بعينه يحيل اجتماع جوهرين في الجهة  
الواحدة، فقد صار نفس ما صُحح حكماً محيلاً له.

لأننا نقول: إننا نجعل التحيُّ محيلاً، لحصوله في غيره، ولوجوده  
في جهة لا على وجه الشغل لها، ونجعل مصححاً، لوجوده في  
الجهة على وجه الشغل لها، فصارت هذه الصفة مصححةً لأمر  
ومحيلة لما سواه. وليس كذلك ما قلت، لأنكم جعلتم المصحح  
لأمر هو المحيل لذلك الأمر بعينه.

/ [[ص ٢٩١]] البحث الرابع: في تفاريع التضادِّ والتماثل:

وهي ستة:

الأول: قال مشايخ المعتزلة: تماثل الأكوان مختصَّ بحكم من  
بين سائر التماثلات ليس إلاَّ له، وهو استحالة وجوده والوقت  
واحد في محالٍّ متغايرة. وإنما يوجد في المحالِّ على البدل مع اتِّحاد  
الوقت، لاستحالة اجتماع الجواهر المتعدِّدة في مكانٍ واحدٍ. أمَّا  
غيره من التماثلات، فيمكن حصولها في وقت واحدٍ لمحالٍّ متعدِّدة  
كسوادين حلاً جوهرين دفعة. ويختصُّ أيضاً بحكم آخر، وهو  
صحَّة وقوع التمانع به، وذلك معقود في غيره، لأنَّه يقع بالأمور  
المتضادَّة أو الجارية مجراها، فإنَّ الخطَّ المركَّب من ثلاثة أجزاء لو  
أراد أحدنا نقل أحد طرفيه إلى الأوسط وأراد القديم تعالى نقل  
الآخر إليه، فمراده هو الواقع، وتقع الممانعة لا بنفس الجوهر، بل  
بالأكوان.

الثاني: متضادُّ الأكوان إمَّا أن تتنافى، أو لا. فالأوَّل مثل الكون  
في المكان الثاني، فإنَّه ينفي الكون في المكان الأوَّل. والثاني كالكون  
في المكان الثالث بالنسبة إلى الكون في المكان الأوَّل، فإنَّه لا ينفيه،  
لأنَّ نفيه حصل بالكون في المكان الثاني / [[ص ٢٩٢]] وكلُّ  
كون سابق فإنَّه لا ينفي غيره من الأكوان.

الثالث: المتضادُّ من الأكوان إمَّا أن يثبت ضدًّا في الجنس،  
كالكون في المكان الأوَّل مع الكون في الثالث، وإمَّا أن يثبت ضدًّا  
في الحقيقة، وهو أن يرد أحدهما على الآخر فينفيه، كالكون في  
المكان الثاني مع الكون في الأوَّل.

ولا يكون كذلك إلاَّ مع اتِّحاد المحلِّ، فأما عند تغايره فهو مثل

وهو أن يكون / [[ص ٢٨٩]] بينها غاية التباعد، فلا يكون ضدُّ  
الواحد إلاَّ واحداً.

ومن جوِّز قيام المماسَّات بالجوهر الواحد وجعلها إلزاماً لأبي  
الحسن وأبي إسحاق لم يُطلق القول بالتضادِّ عليها، لأنَّ المماسَّة عنده  
أكوان وليست أضداد لا اجتماعها، فهي أكوان مختلفة غير متضادَّة.  
احتجَّ المشايخ على التماثل أيضاً فيما إذا اتَّحدت الجهة بأنَّها لو  
كانت مختلفة لا فترقت في وجهه بوجوب الخلاف، والتالي باطل،  
فالمقدَّم مثله. والشرطيَّة ظاهرة.

وبيان بطلان التالي: أنَّه لا يمكن الإشارة إلى وجهه بوجوب  
المخالفة سوى الأسماء، فيقال: في بعضها حركة، وفي البعض  
سكون. واختلاف العبارة لا يوجب اختلاف الحقيقة، فإنَّ الحركة  
تصير سكوناً إذا بقيت، والبقاء لا يقلب الجنس، ونفس ما هو  
سكون قد كان يجوز أن تقع حركة، فإنَّه تعالى لو قدَّم خلق الجوهر  
في مكان لصحَّ أن ينتقل بهذا الكون إلى هذا المكان، فتكون حركة  
وإن كان الآن سكوناً.

قال أبو علي: لو كانت الحركة في جهة والسكون فيها مثلين  
وجب صحَّة اجتماعهما. وأبو هاشم التزم به، لكن عند الاجتماع  
تخرج الحركة عن أن تُسمَّى بذلك، من حيث إنَّ هذه التسمية  
تقتضي أن ينتقل بها إلى مكان سواه، وقد بينا أن نفس ما هو حركة  
يصير سكوناً بالبقاء، ونفس ما هو سكون قد كان يصحُّ أن يوجد  
حركة على ضرب من التقدير، فأما في الوجود فالسكون محال أن  
يصير حركة من بعد، لأنَّه يقتضي قلب جنسه من حيث إنَّ أخصَّ  
ما عليه هو إيجابه، لكون الجوهر كائناً في هذه المحاذاة، فلو اقتضى  
انتقال الجوهر لانقلب جنسه. وعلى التضادِّ فيما إذا خرجت  
الأكوان عن الاختصاص بالجهة الواحدة بالعلم الضروري  
بامتناع حصول الجوهر الواحد في الوقت الواحد في مكانين، ولا  
وجه لهذه الاستحالة إلاَّ تضادَّ الكونين اللذين بهما يحصل في  
الجهتين، فلا استحالة اجتماعهما / [[ص ٢٩٠]] لتضادِّهما استحالة  
حصوله في الجهتين.

لا يقال: التضادُّ في الحقيقة لا يثبت إلاَّ والجهة واحدة وإلاَّ  
لكان تضادًّا في الجنس وهو يوجب صحَّة وجود الجوهر في  
جهتين.

لأننا نقول: إذا اتَّحد المحلُّ تضادًّا وإن تعدَّدت الجهة على  
الحقيقة، وإنَّها يتضادَّان في الجنس لو تعدَّد المحلُّ.

لكان وصول الأوّل أسرع وإن كانت حركات الآخر أكثر. وليست الحركات ممّا تظهر للحسّ كأجزاء السواد وإنّها تُؤثّر كثرة الحركات في قوّة المنع.

وقال أبو هاشم: العلة في سرعة حركة أحد الجسمين وبطء الآخر أنّ أحد الجسمين يكون أثقل من الآخر، فتكون الحركة الموجودة عن الثقل أكثر.

وهذا لا يتمّ على قول من يقول: إنّ كثرة الحركات كقلّتها في أنّه لا يُقطع بها والوقت واحد إلاً مكاناً واحداً.

السادس: منع المشايخ حركة الجسم على الاستدارة، لأنّ الأجزاء لا يصحّ تحريكها في سمت إلاً على الحدّ الذي يصحّ ملاقاتها غيرها، ومتى تحركت دوراً كان هناك من الوجه ما يصغر قدره عن الجزء ولا شيء أصغر من الجزء.

/ [[ص ٢٩٥]] البحث الخامس: في بقاء الأكوان:

اختلف الشيخان هنا، فقال أبو هاشم: إنّ يصحّ البقاء عليها أيّ شيء منها كان. وقال أبو عليّ: لا يجوز بقاء الحركة، وهو مذهب الكعبي. وأمّا السكون فجوز أبو عليّ بقاءه إذا كان من فعل القادر ممّا ثمّ صادف منعاً أو عجزاً، ومنع جماعة من القائلين ببقاء الأعراض من بقائها. وأمّا الأشاعرة فمذهبهم في ذلك ظاهر، فإنّهم منعوا من بقاء كلّ الأعراض.

والدليل على البقاء أنّ الكائن في جهة لا يخرج عن كونه كائناً فيها إلاً عند طرؤ ضدّ على طريقة واحدة.

وأيضاً إذا تشبّث أحدنا بجسم فمن دونه في القوّة لا يتمكّن من دفعه، فإذا زال يده عنها أمكنه ذلك، فكانت العلة أنّه في الابتداء كان يجذب السكون حالاً / [[ص ٢٩٦]] فحالاً والحادث مانع، وفي الثاني كفّ عن فعله فصار ما كان فيه باقياً، ولا حظّ للباقي في الأكوان في المنع، ولولا ذلك لتعدّر عليه رفعه في الثاني على حدّ يعذره في الأوّل.

وأيضاً لو لم تكن الأكوان باقية لزم أحد الأمرين، وهو إمّا أن يمتنع علينا نقل الأجسام الثقيلة أصلاً، أو يتأتّى ممّا نقلها بسهولة، لأنّ القديم ﷺ إن أراد إيجاد السكون فيه حالاً بعد حال، فمراده بالحصول أحقّ فكان يمتنع، وإن كان لا يريد ذلك، فيجب أن يتأتّى على سهولة، فلمّا صعب دلّنا هذا على أنّ هناك ما يحتاج إلى إبطاله، فهو باق.

احتجّ أبو عليّ بوجوه:

ما نقوله في المضادة بين الأكوان على هذين الوجهين. وجملة ذلك على ثلاثة أضرب:

أ - يصحّ فيه طريق البدل أو المعاقبة، بأن تكون المحاذاتان قريبتين والكونان من فعل الله تعالى مبتدأ، فإنّه يصحّ أن يوجد أحدهما بدلاً من الآخر، ويعاقب أحدهما صاحبه.

ب - يصحّ فيه التعاقب دون البدل، بأن يكون الكونان من فعلنا أو من فعله تعالى متولّداً في محاذتين متجاورتين، فإن أحدهما يصحّ معاقبته للآخر، ولا يجوز وجوده بدلاً منه.

ج - يصحّ فيه البدل دون المعاقبة، ولا يتأتّى ذلك إلاً فيما هو من فعله تعالى خاصّة حال حدوث الجوهر في مكانين متباعدين، فيصحّ من الله تعالى إيجاد / [[ص ٢٩٣]] الجوهر بالبصرة بدلاً منه ببغداد، وهما كونان ضدّان، والتعاقب بينها لا يصحّ، لامتناع الطفرة. وإنّا استحال ممّا، لامتناع أن يصدر ممّا الكون في الأوّل منه في العاشر.

الرابع: قالوا: إذا صحّ لنا تضادّ الحركتين في جهتين بطل قول الفلاسفة: إنّ الجسم يتحرّك دفعة واحدة حركتين متضادّتين إحداهما بالذات والأخرى بالعرض، لأنّه يقتضي حصوله على حالتين متضادّتين، كفلك البروج المتحرّك بذاته على التوالي، وكحركة المحيط على خلاف التوالي، وكذا الكواكب السيّارة، وكالمتحرّك في السفينة على خلاف حركتها، والنملة المتحرّكة على الرحى على خلاف جهتها.

وأجابوا بأنّ المتحرّك في السفينة إنّما يتحرك حال وقوفها، فإذا تحركت وقف. وكذا النملة تتحرّك حال سكون الرحى، ويسكن حال حركتها. والأصل فيه أن السكّنات تتخلّل الحركات.

الخامس: ومنعوا من وصف الحركة بالسرعة والبطء إلاً باعتبار تخلّل / [[ص ٢٩٤]] السكّنات، وإنّا يكون مجموع ذلك في مجموع حركات، أمّا الحركة الواحدة فيستحيل عندهم وصفها بالسرعة والبطء، لأنّ كلّ حركة فإنّه لا يصحّ أن يُقطع بها إلاً مكان واحد، إذ لو قُطع بها مكانان لصارت على صفة ضدّين. وإنّا تسرع الحركة عندهم بخلوّها من السكّنات أو قلّتها. وأبطلوا دوام حركة الكواكب دائماً والفلك دائماً مع سرعة أحدهما وبطء الآخر. وليس لكثرة الحركات في الجسم تأثير في القطع، ولهذا لو تحرك جسم أوقاتاً بعشر حركات متوالية وتحرك آخر في خمسة أوقات بألوف حركات وسكن في خمسة أوقات

الوجه الأوّل: الحركة لو بقيت لصارت سكوناً.

والجواب: نلتزم ذلك، فإنّ الجنس واحد.

لا يقال: الحركة تُدرَك على خلاف ما يُدرَك السكون، فلو

بقيت لاقتضى أن تتغيّر في الإدراك.

لأنّنا نقول: لا نُسلم أنّ الأكوان مدرّكة.

الوجه الثاني: لو بقي السكون لانقلب الحسن قبيحاً، والتالي

باطل لامتناع قلب الحقائق، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ من

أذن غيره في داره يكون الجلوس في داره يكون جلوسه حسناً،

فلو أمره بالخروج فلم يخرج صار ذلك السكون بعينه قبيحاً، أمّا

على قولنا بعدم البقاء / [[ص ٢٩٧]] فإنّ الجالس يُجدّد السكون

حالاً فحالاً، فلذلك يستحقّ الذمّ.

والجواب: أنّه يستحقّ الذمّ لأنّه لم يفعل ما وجب عليه من

الخروج متى نهاه، والحسن لم ينقلب قبيحاً. وقد يحتاج الجالس في

دار غيره إلى تجدّد أكوان في نفسه حتّى لو لم يفعلها لسقط ممّا فيه

من الثقل، فيكون النهي والكراهية متناولين لذلك.

الوجه الثالث: لو بقيت الحركة لكانت قطعاً للمكان في حال

بقائها، أو كانت تُسمّى حركة وهي باقية كما تُسمّى بذلك إذا

كانت حادثة.

والجواب: لا عبرة بالعبرة. وأمّا المعنى فإنّها وإن بقيت لم

تخرج عن أن تكون كوناً في هذا المكان، لأنّ بقاء الشيء لا يقبل

جنسه، ولو قطع بها مكان آخر لاقتضى قلب جنسها، فهو

كالسواد في أنّه لا يصحّ أن يقال: لو بقي صار بياضاً أو حمرة،

وهذا قول أبي هاشم في بعض كتبه.

وقال في الجامع: إذا بقيت لا يصحّ أن يُقطع بها غير ذلك

المكان، كما إذا بقي السواد لا يجب أن يُسودّ به غير ذلك المحلّ لما

كان السواد يختصّ محلاً معيّناً، والحركة توجب كون الجوهر كائناً

في جهة مخصوصة.

تذنيب:

قالوا: لو سأل سائل عن وجود الحركة في الجسم: أتوجد في

الأوّل أو في الثاني من مكانيه؟ أجبتنا بأنّه قد وُجد فيه، فينتقل به

إلى الثاني، فكان حال وجودها حال انتقاله إلى الثاني. وتحقيقه أنّه

يوجد في الثاني من مكانيه.

/ [[ص ٢٩٨]] البحث السادس: في إدراك الأكوان:

اختلف الشيخان هنا، فقال أبو عليّ: إنّ الأكوان أجمع تُدرَك

رؤيةً ولمساً، وهو قول الكعبي. ومنع أبو هاشم من ذلك، وقال:

الإدراك لا تتناولها البتّة، لكنّه تارةً يقول: إنّها تُعلّم بالضرورة وإنّ

لم تُدرَك، وذلك حيث جعل العلم بالمتحرّك علماً بحركته، وتارةً

رجع عن ذلك. وأبو عليّ قال أوّلاً بقول أبي هاشم ثمّ رجع.

احتجّ أبو هاشم: بأنّ راكب السفينة لا يفصل بين كونها سائرة

وكونها واقفة، ولو كانت الأكوان مدرّكة لوجب أن يفصل بينهما،

لأنّ الإدراك للشيء إنّما / [[ص ٢٩٩]] يتعلّق بخصوصه لا

لمطلق الوجود.

لا يقال: المانع من وقوع الفصل أنّه يحدث فيه مثل ما يحدث

في السفينة من الأكوان، فتصير كالمبرود الذي لا يُدرَك برد الماء.

لأنّنا نقول: الحادث في السفينة ضدّ ما يحدث فيه. وأيضاً فهو

ينظر إلى الشطّ فلا يعرف حركته وسكونه وإن كان لا يحدث فيه

شيء. وأيضاً كان يلزم أن لا يقع له الفصل إذا ركب دابةً بين

سيره ووقوفه.

لا يقال: غير راكب السفينة يفصل بين كونها متحرّكة وواقفة،

فيجب أن يدلّ على أنّ الكون مرئيّ.

لأنّنا نقول: لو كانت مرئيّة في نفسها لوقع لراكب السفينة

الفصل، وهو ممنوع. وأيضاً لو كانت مدرّكة لوقع الفصل بين

كثيرها وقليلها، كاللون والطعم وغيرهما، ونحن لا نفرّق بين أن

يكون في الجسم حركة واحدة أو كثيرة. وأيضاً لو كانت الأكوان

مدرّكة لوقع العلم الضروري بها، فكأنّ نستغني عن الاستدلال

على سكون الأرض.

احتجّ أبو عليّ بأنّنا نُدرّكه بفرقة بين المتحرّك والساكن.

والجواب: لا نُسلم أنّ التفرقة باعتبار الإدراك.

ولأبي هاشم في الاعتذار عنه وجهان:

الأوّل: قال في العسكريّات: إنّ التفرقة هي باعتبار أنّ الجسم

إذا تحرّك عن مكانه وشغل غيره فإنّنا نشاهد الأوّل فارغاً بعد أن

كان غير مرئيّ، لكون الجسم فيه، / [[ص ٣٠٠]] ولا نرى ما كنّا

رائين له من المكان لتغطيته بالجسم المنتقل إليه، فلاجل أنّه لا نرى

ما كان رائيّاً ونرى ما لم يكن رائيّاً لم يقع الفصل.

الثاني: الجسم إذا تحرّك انخرق شعاع الرائي بعد أن كان

منفصلاً عنه على حدّ الاستواء إذا تحرّك يميناً ويسرّة، ويقصر

شعاعه بعد استطالته إذا تحرّك إلى خلف، فالفصل بين حالات

الجسم إنّما هو باعتبار اضطراب حال الشعاع، ولا يجب في من لا

بانتقاله عن مكانه لحدوث كون فيه. والمجاورة كونان حاصلان في جوهرين لا يفعلان جزءاً واحداً / [[ص ٣٠٣]] من التأليف، وإلا لزم وقوع الفعل بفاعلين، إذ من الجائز أن يكون أحد الكونين فعلاً لفاعل والآخر فعلاً لغيره، بل كل واحد منهما يوجد جزءاً من التأليف في محله على الانفراد.

/ [[ص ٣٠٤]] البحث التاسع: في التفرع على التوليد:

وهو من وجوه:

الوجه الأول: اختلف الشيوخ في توليد الكون في حالتي الحدوث والبقاء. وكلام أبي هاشم دالٌّ على أنه يُولَّد في الحالين معاً، لكن شرط في توليده التأليف تجدد المجاورة، وإلا لآزاد صعوبة التفكيك فيه على الأوقات لتزايد التأليف، وإذا لم يكن كذلك فلأجل أن التجاور فيه مستمرٌّ غير متجدد، ومتى كان الجسم ملتصقاً متجاوراً فنقلت فيه مجاورات زائدة فالمنع بتبعها، لأن التأليف يزداد. وكذا في اعتبار تجدد انتفاء الصحة، لأن الكون لو وُجد وكان انتفاء الصحة مستمراً غير متجدد لم يزدد الألم على ما كان، فإن اليد المجروحة لو سكنت في الجو وانتفاء الصحة على ما كان عليه لم يزد الألم فإن زاد فممنه تعالى.

وإنما اختار ذلك لأن توليده لما يُولَّده هو لأمر يرجع إلى ذاته، فلا يجوز أن يختلف في حالتي الحدوث والبقاء. وأما أبو علي فإنه لما لم يقل ببقاء الحركات ولم يجعل الاعتماد مولداً قال: إن التوليد يتبع الحادث دون الباقي.

/ [[ص ٣٠٥]] الوجه الثاني: لا يجوز مع تكامل شروط التوليد في الكون أن لا يقع مسببه، لأن وجود عارض فيه لا يصح من حيث إن ما يُولَّده الكون لا ضد له من تأليف وأم، فإذا لم يوجد مسبب الكون فلفقد بعض الشروط بخلاف الاعتماد، لأنه إذا وُلد الكون فله ضدُّ يصحُّ حصوله فيمنع الاعتماد من التوليد، ولا يحصل مسببه مع تكامل الشروط وإن صحَّ أن يجعل وجود هذا الضدُّ ممَّا لا تكمل معه الشروط، بل الشرط يحصل بانتفائه، وإذا وُجدت أكوان كثيرة في المحلِّ وانتفت الصحة اشتركت في توليد الألم، إذ ليس بعضها بالتوليد أحق من الآخر، خلافاً لأبي هاشم حيث قال: إنه متى انتفت صحة واحدة وُلد بعضها دون بعض، وإنما تجتمع علَّة التوليد إذا انتفت الصحة عن محال كثيرة. وهو غلط، لفقد الاختصاص، والشرط حاصل في الكل، فلا وجه للتخصيص.

يعرف الشعاع أن لا يقع له هذا الفرق، فإن طريق الحكم غير الحكم.

لا يقال: يجب من هذا أن لا يعرف أبو علي الأكوان حيث اعتقد أنها مرئية، وهذا يقدر في علمه بحدوث الجسم، لأن طريق الحدوث معرفة حدوث الأكوان المتوقفة على معرفتها.

لأننا نقول: إذا عرف عند نظره أن الكون غير الجسم فقد عرف نفس المعنى، ولا يمنع ذلك الاعتقاد من هذا النظر.

/ [[ص ٣٠١]] البحث السابع: في أن الأكوان مقدورة:

البرهان على أننا قادرون على الأكوان هو البرهان الدالُّ على قدرتنا على جميع الأفعال الصادرة عننا من وجوب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا، ووجوب انتفائها بحسب صوارفنا. ولأنها موقوفة على ما نفعله من السبب الذي هو الاعتماد، وفاعل السبب فاعل المسبب. ومن ثبوت الإتيان والإحكام فيها، إلى ما شاكل ذلك.

ثم إن الكون يقع منَّا على وجهين: الابتدء والتوليد، إمَّا في محل القدرة أو معدى عنها، وإن كان في كلا الحالين يكون الاعتماد هو الذي يُولَّده.

ومن الأكوان ما لا يصحُّ صدوره عنَّا البتة، وهو الموجود في الجوهر حالة الحدوث، فإن القديم تعالى هو المختصُّ بالقدرة عليه. لأن الذي نفعله في غير محل القدرة من شأنه أن يكون هناك مماسة بين محل الاعتماد وبين محل السكون، ومماسة المعدوم محال.

/ [[ص ٣٠٢]] البحث الثامن: في أن الكون يُولَّد غيره:

اعلم أن الكون أحد الأسباب، وإنما يُولَّد التأليف بشرط تجاور المحلِّين. ويُولَّد الألم بشرط انتفاء الصحة عن المحلِّ. وإنما علمنا الأول باعتبار حصول التأليف مناسباً للكون، فإن المجاورات إذا حصلت طويلاً حصل التأليف كذلك، فإذا حصلت عرضاً حصل التأليف في هذه الجهة، فيختلف حاله بحسب اختلافها، فيجب أن تكون مولدة له. ولأجل هذا تكثر التأليفات في المحال عند كثرة المجاورات. وبهذا نعلم أنه ليس يتولَّد التأليف عن الرطوبة، لأنه يحصل التأليف بحسب المجاورة دونها. وعلى أنه كان يجب لو شاركت الرطوبة الكون في توليده التأليف لشاركته في توليد الألم. وإنما علمنا الثاني بأنه متى حصل التفرقة وُجد الألم بحسبه، ولولاه لأمكن الانفكاك، وهو محال.

ولا بد من شرط انتفاء الصحة، وإلا لوجب أن يتألم أحدنا

وهذه الجملة الأخيرة يُستدلُّ على أنَّ الحركة لا تُولَّد السكون، وإلَّا لزم ما تقدّم.

/ [[ص ٣٠٧]] وأمّا السكون فلا يُولَّد الحركة، لأنَّه ليس توليدها في جهة أولى من غيرها. ومنه يُعلم أنَّه لا يُولَّد الكون الاعتماد، وإلَّا لم يختصَّ بجهة دون غيرها.

والحركة لا تُولَّد الصوت، لأنَّ الحركة لا جهة لها فلا تُولَّد في غير محلِّها والصوت يحصل في غير محلِّها، فالمولَّد له الاعتماد.

الوجه الرابع: المكان عند المشايخ هو ما منع من اعتماد الثقل من النزول على وجه ثقله عند اعتماده عليه. وقال الكعبي: هو المحيط لغيره من جميع جوانبه. وأبطلوه بأنَّه ليس في المتعارف تسمية القميص مكاناً.

إذا عرفت هذا فإنَّه يمكن حركة جسم لا في مكان، لأنَّ الله تعالى لو خلق جسماً ثقيلاً لهوى عند فقد العائق، وإن لم يكن مكان فقد تحرك لا في مكان. وقال النظام: الجسم لا تقع حركته إلَّا في مكان، وهو مذهب الكعبي، فإنَّه منع من / [[ص ٣٠٨]] صحَّة حركة الجسم أو سكونه أو وجود كون فيه إذا لم يكن هناك مكان، وقال: لو خلق الله تعالى الجوهر الواحد فقط لخال عن الكون.

واحتجاً بأنَّ الحركة لا تُعقل إلَّا مفرغاً لمكان شاغلاً لغيره، وهو ممنوع، بل الواجب أن تكون في جهة.

وقال الكعبي: إذا زال المكان عن تحت المتمكّن عليه فهوى، فهويُّه لأجل زوال المكان عن تحته، وعند المشايخ لما فيه من الثقل لاختلاف الحال بحسب ثقله كالحجر والريشة، وكان لا يجب اختصاص الجهة بالهويِّ دون غيرها، فانحداره على وتيرة واحدة يدلُّ على أنَّه للثقل.

/ [[ص ٣٠٩]] البحث العاشر: في القدرة على التحريك والتسكين:

لا خلاف بين الشيخين في أنَّ الله تعالى يصحُّ أن يُسكّن الساكن، وأنَّ ذلك السكون الذي كان فيه يبقى، ثم يحدث مثله من جهته حالاً فحالاً على ما يقال في سكون الأرض. وكذا لا خلاف في صحَّة تحريك أحدنا أعضاه وتسكينها أبداً.

واختلفاً في أنَّ أحدنا هل يصحُّ منه تسكين الساكن أم لا؟ فمنع أبو عليٍّ منه، وقال: ما نفعله في الأوّل يطل، فلا يمكن أن نُسكّن الجسم سكوناً متوالياً. وبناء ذلك على قوله: إنَّ المولَّد هو الحركة، فلا بدَّ من أن تتخلَّل سكونين حركة. وجوزّه أبو هاشم،

الوجه الثالث: لا يُولَّد الكون شيئاً من الأجناس سوى الألم والتأليف، أمّا المعاني التي يمكن مفارقة الكون لها على كلِّ وجه فلا شبهة في أنَّه لا يجري بينهما توليد. وإنَّما اشتبه الحال فيما لا يوجد عارياً عنه كالجوهر، وتوليدته عنه غير صحيح، لأنَّنا نقدر على الكون فلو ولَّده لقدرنا عليه، لأنَّ القادر على السبب قادر على المسبَّب.

وأيضاً نازع أبو عليٍّ هنا فجوزَّ توليد الحركة للحركة، وتوليد الحركة للصوت، وأجاز في الحركة توليدها للسكون في محلِّه، ومنع في السكون أن يُولَّد السكون. وأجاز أبو القاسم الكعبي ذلك كما أجاز في الحركة توليدها لأخرى.

والمشهور أنَّ الذي يُولَّد جميع ذلك هو الاعتماد، لأنَّ الحركة لو ولَّدت الحركة لم تكن بأنَّ تُولَّد الحركة يمناً أولى من يسرة، لتساوي حالها مع الجهتين. ولهذا يفارق الاعتماد، لأنَّه يختصُّ بجهة يتولَّد منها والحركة لا جهة لها وإلَّا كانت مثلاً / [[ص ٣٠٦]] للاعتماد، وكان يلزم في السكون أن يختصَّ بجهة، لأنَّه قد يكون من جنس الحركة.

وأيضاً الحركة الثانية تضادُّ الأولى، ولا شيء من الأضداد يُولَّد ضده، لأنَّ مضادَّته تقتضي إحالة وجوده وتوليدته له يقتضي تصحيحه، فيؤدِّي إلى أن يكون محيلاً ومصحَّحاً.

وأيضاً كان يلزم أن لا يتراجع الحجر إذا رُمي إلى فوق، بل يذهب أبداً بأنَّ تُولَّد الحركة الحركة. إلَّا أن هذا الوجه إنَّما يصحُّ على قول أبي هاشم حيث يقول بتكافؤ الاعتمادات ورجوع الحجر لتناقضها، أمّا إذا جُعِلت العلة أمراً يحدث في الجوِّ فلقاتل أن يقول: إنَّ الحركة تُولَّد مثلها. ولكن نراجع بالأمر الذي يقولونه، وهذا هو الذي أدَّى أبا هاشم إلى أن جعل علة رجوع الحجر تناقض الاعتماد، لنُسلِّم له هذا الدليل، وإلَّا انقلب عليه في الاعتماد حتَّى لا يجعل مولِّداً للحركة، لعلمنا بتراجع الحجر.

وأما أنَّ السكون لا يُولَّد السكون فظاهر، وإلَّا لزم ما لا يتناهى. ولزم أن لا يفترق الحال بين تشبُّث القوى بالجسم وبين رفع يده عنه في تعذُّر رفعه على الضعيف، لأنَّه كان يجري مجرى ما كان الفاعل يُحدِّثه فيه عند تشبُّثه به. وكان يلزم أن لا يسقط المعلق في الهواء مع قطع الحبل بأنَّ يُولَّد السكون الذي كان فيه قبل القطع سكوناً آخر بعده، وعلى مثل هذا يلزم فيمن سكَّن نفسه ثم نام أن لا يسقط لتوليد سكونه - الذي فيه - غيره من السكنات.

/ [[ص ٣١١]] لأننا نقول: الفرق ظاهر، لأنه بالتصاق قد صار في حكم الشيء الواحد، فلو حرك بعضه مع سكون الباقي لحصل افتراق، وإذا كان ساكناً فليسكن بعضه زيادة سكون دون غيره، فلا يحصل المانع، فافترقا.

تذنيبات:

الأول: قال بعض المشايخ: يجوز أن يتحرك الجسم حركات متوالية لا سكون فيها في جميع الأجسام. وجوزه الكعبي في الخفيف دون الثقيل. ولو قيل بالعكس كان أقرب، فإننا إذا رمينا الخفيف لم نجد سرعة حركته كسرعة حركة الثقيل، والمانع في الجو يمنع الخفيف بأكثر من منعه للثقيل، ولا وجه يمكن الإشارة إليه من منع توالي الحركات في الثقيل إذا كانت الأحوال سليمة ولا عارض في الجو، والذي بسببه يقع الفرق بين نزول الخفيف والثقيل هو الهواء الذي في الجو، وإلا فلولاها لكان الحجر والريشة الهابطان ينزلان معاً، إلا أن الهواء مانع للخفيف من النزول والثقيل يخرقه. هذا هو الصحيح عند مشايخ المعتزلة وإن كان أبو هاشم قد استبعده.

الثاني: يصح من القديم تعالى تسكين الثقيل من دون قرار ولا علاقة، بأن يخترع فيه سكوناً فيقف. وقال الكعبي: إنه غير مقدور.

ويبطل قوله، لأن السكون لا يحتاج إلى أكثر من المحل، ومحلّه يحتمله لتحيزه، فلا وجه للحاجة إلى قرار أو علاقة، بل إذا فعل الله تعالى فيه السكون وقف كما / [[ص ٣١٢]] يقف إذا فعله على قرار. هذا ما دام السكون زائداً على موجب الثقل. ولأنه تعالى يسكن السهوات والأرض ولا قرار لهما. احتج بأنه لو صح منه تعالى لصح منا. وهو ممنوع، لتوقف فعلنا على آلات وأسباب بخلاف فعله تعالى.

الثالث: منع الكعبي من صحة تحريك الله تعالى الثقيل بغير جاذب ولا دافع، ومن صحة إيجاد الحركة مخترعة من غير سبب. وهو خطأ، لاستغنائه تعالى عن الآلات والأسباب. ولأن الحركة وجودها مقصور على وجود المحل، فيجب صحة وجودها من دون ما شرطه، ولو لم يصح منه إيجاد الحركة مخترعة لما صح منه فعل الكون في حال حدوث الجوهر، لأنه لا يقع إلا مخترعاً.

الرابع: اختلف الشيخان، فقال أبو هاشم: يصح أن نحرك

لأن الشيء لا يمنع عن مثله، فصح اجتماعهما. وأيضاً إذا تشبث أحدنا بجسم فلو لم يسكنه حالاً بعد حال لكان من دونه في القوة لا يتعدّر عليه تحريكه.

واختلف قول أبي هاشم في الجسم الذي لا يقدر أحدنا على تحريكه هل يقدر على تسكينه؟ قال في الجامع: لا يصح، وهو ظاهر قول أبي القاسم الكعبي، وحكي عنه أنه رجع عما قاله في الجامع فجوزّه. وأما أبو عليّ فالذي ذهب إليه هو المنع من تسكين ما لا نقدر على تحريكه، حتى قال: لا يصح أن نفعل فيه الاعتماد، / [[ص ٣١٠]] لأنه ذهب إلى تضادّ الاعتمادات، كما منع من فعل السكون.

واستدلّ من جوزّه: بأن الاعتماد الذي هو سبب السكون حاصل، والمحلّ محتمل، ولا مانع، فيجب وجود مسببه. ولا يصح أن يجعل ثقله مانعاً، لأن منعه هو بموجبه الذي هو السكون، ولا منافاة بين السكونين، ولهذا تجد الحمل إذا اعتمدنا على حمله مشقّة ومدافعة زائدة فلا بدّ وأن يؤلّد اعتماده السكون فيه وإن لم يقدر على تحريكه.

لا يقال: إذا عجز عن تحريكه فقد عجز عن تسكينه.

لأننا نقول: لا نسلم الملازمة، لأن في التحريك منعاً ليس في التسكين، هو امتناع أن يجتمع موجب الاعتمادين، ولا يمتنع وجود السكونين. ولأنه يجب أن يفعل بعدد ما في جميع أجزاء الجبل من الثقل وزائداً إذا أراد تحريكه، وليس كذلك عند التسكين.

إذا عرفت هذا، فإذا صحّ تسكين ما لا نقدر على تحريكه، فالقدر الذي نسكنه ما هو؟ إذ لا يجوز أن يقال: إن جميع الجبل يسكن، وإلا لزم فيمن بعد عنه إذا أراد قلع شيء من الحجارة أن يحتاج إلى أن يفعل أزيد ممّا يفعله من الأكوان لو لم يكن هنا مسكن، وخلافه معلوم، فيجب أن يقال: هو القدر المسامت ليده إذا اعتمد بها حتى يبلغ إلى آخر تخوم الأرض على ما قاله أبو إسحاق، بخلاف ما قاله أبو هاشم: إنه يسكن القدر الذي لو انفصل لقدر على تحريكه، لأن السبب الواحد قد صحّ توليده في المحالّ الكثيرة كالقدرة ولا يلزم الشناعة بأن يبلغ اعتماده آخر الأرضين السابعة، لأنه يجب ذلك إن ثبت الاتصال في الجميع، ولا يكون من الباب الذي يدعي الضرورة في خلافه.

لا يقال: إذا نقدر تحريك بعض الجبل من دون بعض فهلاً

نقدر مثله في التسكين؟



وجود التحريك والحمل أولى من أن لا يوجد، بل صاراً كالقادرين المتساويين قدرةً إذا تجاذبا حبلاً فإنه إنما يصير إلى جهة أحدهما بزيادة فعل.

واعلم أن التحريك أسهل من الحمل، ولهذا صحَّ من أهدنا تحريك الحجر الكبير دون حمله لمساعدة الأرض لفاعل التحريك دون الحمل، فيحتاج الحمل إلى زيادة. ولأن الحمل يوجب ضعفاً في محل القدرة وتفريقاً فلا يمكنه الاستمرار عليه.

أمّا فك بعض الجسم عن بعض فإنه يحتاج فيه إلى مزيد ممّا يحتاج في حمله، ولهذا يمكن من حمل ما يعجز عن فكّه، لكن القدر الذي يحتاج إليه في التفكيك غير محصور بعدد.

وأمّا المتناعان فتكفي زيادة سيرة من جهة أحدهما في حصول الجسم في جانبه.

السادس: إذا حرّكنا جسماً كالحجر وغيره فكل أجزاءه تتحرّك، خلافاً للكعبي فإنه قال: إذا حرّك لا تتحرّك إلا الصفحة العليا منه دون ما بطن، وذلك أن الكل من أجزائه يحصل في جهة سوى ما كانت فيه، وإلا لشوهدت الأجزاء / [[ص ٣١٥]] الباطنة ساكنة في الأوّل.

وأيضاً لولا حركة ما فيه لم تتفاوت حركة الزق المملوء هواءً وزيقاً، لأنه في الحالين لا تُحرّك إلا الصفحة العليا.

قال أبو هاشم: هذا القول يقتضي أن أهدنا إذا أطلي بدهن وانتقل من بلد إلى آخر أن لا يكون متحرّكاً، بل يُوصف الدهن بذلك، وكان لا يجد مشقّةً وتعباً، وهذا ضروري البطلان، فإن حركة الدهن تابعة لحركته في نفسه.

والكعبي بنى ذلك على قوله: إن المتحرّك إنما يتحرّك في مكان، وعنده المكان ما أحاط لغيره. ولا شك أن المفارق هو الصفحة العليا للهواء المحيط لها دون الأجزاء الباطنة من حيث إنها لم تفارق ما أحاط بها، بل هي بحالها.

والتحقيق هنا أن نقول: إن أريد بالمكان السطح الحاوي كما ذهب إليه الكعبي وأرسطوطاليس، والحركة عبارة عن مفارقة مكان إلى مكان، فلا شك أن الباطن ليس بمتحرّك بهذا المعنى. وإن جعلنا الحركة عبارة عن مفارقة جهة إلى جهة، فلا شك في أنه متحرّك.

وبالجمله فالمحوى يتحرّك بحركة الحاوي بالعرض لا بالذات بالنسبة إلى المحاذيات والجهات.

جسماً باعتبارنا عليه من دون تحرك محل الاعتقاد، لكن هذا في أوّل الحركات أمّا إذا توالى / [[ص ٣١٣]] فلا بدّ من الحركة، لأنّ المماسّة شرط، وهي تبطل في الثاني إذا تحرك عنه، فلا بدّ من أن يتحرّك إليه ليثبت شرطه، وبناء على أن الذي يؤلّد في الغير هو الاعتقاد. ومنع أبو علي أن يتحرّك حركة واحدة إلا بعد حركة محلّ الاعتقاد بناءً منه على أن المؤلّد في الغير هو الحركة أو أنّها شرط في توليد الاعتقاد.

احتجّ أبو هاشم بوجهين:

الوجه الأوّل: لو جعل تحرك محلّ الاعتقاد شرطاً في توليده للحركة لوجب في حال حصول الاعتقاد ثبوت الحركة، فإنّ هذا واجب فيها هو شرط في التوليد، ومعلوم أن محلّ الاعتقاد لا يتحرّك إلا بعد تحرك ما ماسّه فينتقل إلى مكانه، وحركة ما ماسّه إنما تحصل عن الاعتقاد في الثاني، وحال حصولها يجوز أن يُقدّم الاعتقاد بأن يكون مجتلباً، فكيف يحتاج إليها؟

الوجه الثاني: لو خلق الله تعالى صفحة من أجزاء لا تتجزأ في الجوّ ولا ثقل فيها، وخلق جبلاً فوقها، لكان يهوى الجبل لا محالة، ولو كان الأمر بخلاف ما قلناه لكان الجبل لا يتحرّك إلا بتحرّك هذه الصفحة حتّى يحصل في مكانها وهي لا تتحرّك إلا بعد حركة الجبل، لأنّ حركته شرط في توليد اعتقاده التحريك في غيره، فيقتضي أن لا يتحرّك واحد منهما وأن يقف، وهو باطل.

الخامس: اختلف الشيوخ، فقال أبو إسحاق وقاضي القضاة: يحتاج الواحد ممّا في حمل الثقل وتحريكه إلى أن يفعل في كلّ جزء منه بقدر ما فيه وفي جميع الأجزاء من الثقل وجزءاً آخر زائداً، فإذا كان المحمول عشرة أجزاء من الثقل يحتاج أن يفعل في كلّ جزء إحدى عشرة حركة، وكذا في تسكين الثقل المنحدر. ومنع أبو هاشم هذه الزيادة وقال: يكفي أن يفعل في كلّ جزء بعدد ما في جميعه.

وأمّا أبو علي فإنه لمّا لم يجعل الثقل معنى ورجع به إلى ذات الجوهر أوجب / [[ص ٣١٤]] أن يفعل في كلّ جزء بعدد أجزاء المحمول كلّها، فصار قوله في نفس المحمول مثل قول أبي هاشم في المعاني التي نافته.

احتجّ الأوّلون بأن الثقل الحاصل في جميع الأجزاء كأنه موجود في هذا الجزء الواحد لمكان الاتصال، فإذا فعلنا في كلّ جزء عشرة أجزاء من الحركة قابل ما فيه من الثقل، فلا يكون

النظر الأول: ما يتعلق بأنواعه على الوجه الكلي:

وفيه مباحث:

البحث الأول: في أعدادها:

الكون جنس يندرج تحته أمور خمسة:

الأول: الكون المبتدأ حال حدوث الجسم. الثاني: الحركة.

الثالث: السكون. الرابع: الاجتماع. الخامس: الافتراق.

/ [[ص ٣٢٠]] والكون المبتدأ لا يخالف الحركة والسكون في

جنسه، بل هو في معناهما، ولكن لا يُسمَّى حركةً لأنَّها الحصول

الأول في الحيز الثاني، ولا سكوناً لأنَّه الحصول الثاني في الحيز

الأول. وحكي عن الوراق أنَّه حركة، والمحلُّ متحرِّك به. وعن

الأشعري أنَّه سكون، والمحلُّ ساكن به. وذهب أبو الهذيل

العلاف وأبو عليٍّ وأبو القاسم الكعبي إلى أنَّ ذلك المعنى غير

الحركة والسكون. والتحقيق أنَّه في معناهما. ثم رجع أبو عليٍّ عن

مقالته هذه وجعله من جنس السكون، وأثبت الحركة مخالفة له.

والمشهور ما تقدَّم من اتحاد الحقائق، وإنَّها تتغيَّر العبارات لوقوعها

على وجوه، لأنَّه لا حال للساكن ولا للمتحرِّك أزيد من كونها

كائنين في المكان الذي هما فيه، كما نقول: الباقي لا حال له بكونه

باقياً أزيد من الوجود المستمرِّ، فيجب فيما يوجب هذه الحالة أن

يكون جنساً واحداً سواء سُمِّي حركةً أو سكوناً أو كوناً، لأنَّ

تساوي المعلومات يستلزم تساوي العلل.

وأيضاً إنَّ ضادَّ هذا الكون السكون وجب أن لا يصحَّ في

الكائن أن / [[ص ٣٢١]] يكون ساكناً في ذلك المكان، وإنَّ

خالفه وجب أن لا ينتفي بالحركة بل ينتفي السكون خاصَّة، لأنَّ

الحركة تضادُّ السكون دون الكون، وإن نفى السكون دونه فيجب

أن يثبت كائناً في مكانه الذي كان فيه مع طرؤ الحركة، وهذا

باطل.

لا يقال: لِمَ لا يوجد كون آخر مع الحركة يضادُّ السكون

الأول؟

لأنَّ نقول: كان يصحُّ أن لا يوجد على بعض الوجوه، وكان

يقدر في تأثير المتضادات، فكنا نُجوز أن السواد لا ينفي البياض

وإنَّما يوجد معه سواه ينفيه.

وأيضاً لو كان مخالفاً للسكون وليس بينهما تعلق لزم وجوده

في الجوهر ويبقى فيه وقتين فصاعداً ولا يكون ساكناً، بأن لا

يوجد السكون. وإنَّما قلنا: إنَّه لا تعلق بينهما، لأنَّه لو كان يحتاج

السابع: قال الكعبي: القادران إذا تعاونوا على حركة جسم فهما

محرِّك واحد / [[ص ٣١٦]] وما فعلاه حركة واحدة. فأداه هذا

إلى امتناع اجتماع الميدين بأن منع من إيجاب فعل كل واحد من

القادرين كون الجوهر كائناً، وعلَّق ذلك باجتماع فعلهما. فهو

مخالف للمشايع في المعنى حيث قالوا بفساده.

واعلم أنَّ من جَوَز اجتماع الميدين قال: كل واحد من القادرين

فعل حركة مساوية لحركة صاحبه. وأمَّا القدماء فإنَّهم جعلوا

السرعة كنيَّة قائمة بالحركة، فكانت الصادرين أسرع من غيرها.

الثامن: قالت الثنويَّة: إنَّ الأرض ليست ساكنة، بل هي هابطة

دائماً. وهو باطل، وإلا لما وصل الخفيف إليها، فكنا إذا رمينا سهماً

أو حجراً خفيفاً لا يصل إلى الأرض، لأنَّها أثقل فحركتها تكون

أسرع.

/ [[ص ٣١٧]] واختلف الشيوخ في علَّة سكونها وأتفقوا

على وجه منها، وهو أن الله تعالى يُسكِّنها حالاً بعد حال قدرأ يوفى

على ما فيها من الثقل.

وذهب أبو هاشم إلى آخر، وهو أن النصف الأسفل يطلب

الصعود، والأعلى الهبوط.

وقال بعضهم: إنَّ الله تعالى يُسكِّن الصفائح التي هي تحت

القرار على وجه لا يخرقها ثقل ما فوقها، لأنَّ وجه الأرض لو كان

ساكناً لامتنع حفر الآبار من حيث كان مراد القديم أحقَّ

بالوجود.

وليس بمعتمد، لجواز أن يكون السكون الذي في وجه

الأرض دون ما يقدر عليه وإن حدث حالاً فحالاً، فلهذا يتأتَّى

منَّا الحفر. وأيضاً يجوز أن يكون سكونه باقياً ولا يثبت له حظُّ في

المنع.

/ [[ص ٣١٨]] وقال النظام: علَّة سكونها أنَّها لم تجد مكاناً

تتحرَّك فيه. وكان عنده أن المتحرِّك لا يتحرَّك إلا في مكان.

وأما كلمات الأوائل في هذا الباب، فستأتي إن شاء الله تعالى.

التاسع: قال الكعبي: الأرض خفيفة، لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا

فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيً أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ﴾ [الأنبياء: ٣١]، فأثبتت الجبال

مؤثِّرة في وقوف الأرض، فهي بأن تعينها على النزول أولى لولا

أنَّها خفيفة.

/ [[ص ٣١٩]] المطلب الثاني: في أنواع الكون:

والنظر في أمرين:

عدا ذلك لا يقال إلا عند الوجود، كقولنا: حركة وسكون واجتماع وافتراق، لأنه يقتضي أنه كون واقع على وجه. وقد ذكر أبو علي هذه اللفظة أيضاً وواصل بن عطاء وأحد الجعفرين.

وقال أبو علي: إنه يوصف بأنه حركة وهو معدوم، وكذا ما يفيد فائدة الحركة، كالنقلة والزوال. وقال: لا يوصف بأنه سكون، لأنَّ عنده يقتضي بقاءه فكيف يجري عليه حالة عدمه؟ وقال: الحركة لا تكون إلا كذلك، فصار كقولنا: كون. وجعل المشي والعدو كالسكون في أنه لا يجري عليه حال العدم، لأنه يقتضي انضمام حركات.

وأبو هاشم منع ذلك، لأنَّ الحركة كون واقع على وجه، وليست كما قال أبو علي: إنها لا توجد إلا حركة، بل يصحُّ وجودها ولا تُسمَّى حركةً، وإنما تُسمَّى بذلك إذا وُجِدَتْ عقيب ضدها، أو يحصل بها الجوهر في مكان بعد أن كان في غيره بلا فصل.

وأما السكون فقليل: يكون كوناً باقياً، وقد يكون حادثاً عقيب مثله عند أبي هاشم. وقال أبو علي: السكون لا يُسمَّى به إلا الباقي.

/ [[ص ٣٢٥]] النظر الثاني: في مباحث الحركة:

البحث الأول: في تعريفها:

أما المتكلمون فقالوا: الحركة هي حصول الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر. فالحصول المطلق عرض عامٌّ، لأنه نفس الوجود. وتقييده بكونه في / [[ص ٣٢٦]] الحيز خصَّصه عن المجردات والأعراض. وقولنا: (بعد أن كان في حيز آخر) خصَّصه عن باقي أنواع الكون. وهو مبنيٌّ على القول بالجوهر الفرد وتوالي الآتات وتوالي الحركات التي لا تتجزأ.

وأما الحكماء فقالوا: الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من كلِّ وجه، وإلا لكان في وجوده أيضاً بالقوة، فلا يكون موجوداً وقد فرضناه كذلك، هذا خلف. بل ويكون في كونه بالقوة بالقوة، فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة، هذا خلف. ولأنَّ نفي القوة ليس لنفي الإمكان، لأنَّ فرضناه موجوداً، بل لثبوت الوجود، والقوة تقتضي العدم، فيكون موجوداً معدوماً، هذا خلف. وإذا كانت القوة حاصلة بالفعل فهي صفة الشيء، لامتناع بقائها بذاتها، فذلك الشيء يكون بالفعل بالضرورة.

فإذن كلُّ موجود إما أن يكون بالفعل من كلِّ وجه، أو يكون

إليه في الوجود لم يصحَّ أن يوجد أولاً ولا سكون، وإذا لم يحتج إليه في وجوده لم يحتج في بقاءه لأنَّ الصفة واحدة، وإذا حصلت حاجته إلى الحركة والسكون فهما ضدَّان ولا يمكن حاجته إليهما، وإلا لما وُجِدَ لاستحالة اجتماعهما، وإذا لم يحتج إليه في وجوده لم يحتج في بقاءه لأنَّ الصفة واحدة.

/ [[ص ٣٢٢]] البحث الثاني: في الاجتماع والافتراق:

لا خلاف أنَّ الحركة والسكون والكون من قبيل الأكوان. وأما الاجتماع والافتراق فقد اختلف في أثنهما أمران مغايران للكون المخصَّص للجوهر بالحيز. فذهب قدماء الأشاعرة إلى ذلك. وأبو الهذيل العلاف ذهب إلى أنَّ للافتراق معنى مغايراً له. وبه قال أبو علي أولاً، ثم رجع عنه. وعند باقي مشايخ المعتزلة أنَّ الافتراق عبارة عن الكونين اللذين يحصل بهما الجسماني في مكانين بعيدين. والمجاورة هي الكونان على وجه القرب، ولا يحصل عند الافتراق معنى زائداً عليهما كما يحصل عند المجاورة معنى هو التأليف.

والتحقيق أن نقول: الكون جنس لهذه الخمسة على ما تقدَّم، وكلُّ واحد من هذه الخمسة لا بدَّ وأن يمتاز عن البواقي بفصول زائدة على المعنى المشترك، / [[ص ٣٢٣]] كما في الاجتماع إن لم يقترن حصول الجوهرين في حيزيهما بقيد أن لا يتخلَّلها ثالث لم يكن اجتماعاً. وإن كان المعنى بمطلق الكلِّي مغايراً للمتميز وجب مغايرة النوع لذلك الجنس، وهو مراد من زعم المغايرة. أما إن قالوا: إنَّ كون المطلق مغايراً للاجتماع والافتراق ليست مغايرة الجنس للنوع، كان باطلاً.

واحتجَّ أبو هاشم على نفي هذا المعنى بأنَّ ما ليس بمدرك لا يصحُّ إثباته إلا بحالة أو حكم صادقين عنه، فإذا كان الإدراك لا طريق له في إثبات هذا المعنى ولا يُعقل للمفترقين بكونهما مفترقين أكثر من أحدهما كائناً في هذا المكان وكون الآخر في مكان بعيد عنه، فقد عرى هذا المعنى عن دليل يدلُّ عليه فيجب نفيه. وهذا في غاية السقوط.

/ [[ص ٣٢٤]] البحث الثالث: في ما يتعلَّق بألفاظ مستعملة

هنا:

اختار أبو هاشم لفظة الكون، لأنَّها أعمَّ حالات الجسم، وهو يجري عليه في العدم والوجود، ويجري مجرى الكون وغيره في أنه لا يقتضي إلا إبانة نوع من نوع دون أن يفيد وجوداً على وجه. وما

الشيء إذا لم يكن مربعاً فحصل أن صار مربعاً فحصول المربعية من حيث هي هي لا يوجب أن ينقضي ويستعقب شيئاً غيره. وأيضاً إذا حصل لا يبقى منه شيء بالقوة.

إذا ثبت هذا، فالجسم إذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في آخر، ففيه إمكانان: إمكان الحصول في ذلك المكان، وإمكان التوجه إليه. وقد عرفت أن كل ما يكون ممكن الحصول فإن حصوله يكون كمالاً له، فالتوجه إلى ذلك المطلوب كمال، وحصوله في المكان الثاني كمال أيضاً، لكن التوجه إلى المكان الثاني أسبق الكمالين، وإلا لم يكن الوصول إليه على التدرج.

فإذن التوجه كمال أول للشيء الذي بالقوة، لكن لا من كل وجه، فليست الحركة كمالاً للجسم في جسميته، وإنما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة. ثم لما كانت كمالية الحركة بأن تستعقب شيئاً مفقوداً عن المتحرك إذ لو كانت كمالته حاصلة بالفعل انتفت الحركة، ووجب أن يقال في / [[ص ٣٢٩]] حدّها: إنّها كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة. هذا تفسير أرسطو.

واعترض عليه بوجوه:

الاعتراض الأول: تعريف الشيء بما هو أخفى منه، فإن كل أحد يتصور ماهية الحركة ويفرق بينها وبين السكون ويميز بين كون الجسم متحركاً وبين كونه ساكناً، وما ذكرتموه في التعريف لا يفهمه إلا الأذكياء.

الاعتراض الثاني: الكمال الأول لا يفرض إلا لما يكون حدوثه على التدرج، وسيأتي بطلانه.

الاعتراض الثالث: هب أن الحدوث يسيراً يسيراً غير ممتنع، لكن الكمال الأول ممّا لا يمكن تصوّر ثبوته إلا في الشيء الذي يفرض حدوثه على سبيل التدرج، فإن كان تصوّر الحدوث على التدرج متوقفاً على تصوّر الحركة على ما يعتقد أصحاب أرسطو، فقد فسد هذا التعريف. وإن لم يكن متوقفاً عليه كان تعريف الحركة ابتداءً بأنّها الحدوث على التدرج أولى من هذه التطويلات.

/ [[ص ٣٣٠]] وفيه نظر، لأننا نمنع من معرفة حقيقة الحركة وتصور ذاتها، بل المتصور لنا بعض عوارضها، كما في النفس. وكون الشيء لا يتصور ثبوته إلا في الشيء، لا يستدعي توقّف تصوّره على تصوّر ذلك الشيء، بل قولنا: (كمال أول) يتوقّف على

بالفعل من وجه وبالقوة من وجه، وكل ما هو بالقوة فإمّا أن يكون خروجه إلى الفعل دفعة أو على التدرج، والثاني هو الحركة. فحقيقتها هو الحدوث أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو على التدرج أو لا دفعة. وبهذا عرفها قدماء الحكماء.

/ [[ص ٣٢٧]] وأمّا المحققون، كأرسطو وأتباعه فإنهم منعوا هذا التعريف، لاستلزامه الدور، فإن قولنا: (لا دفعة) لا يمكن معرفته إلا بالدفعة، والدفعة هي الحصول في الآن، والآن عبارة عن طرف الزمان، والزمان عبارة عن مقدار الحركة، فينتهي تعريف الدفعة إلى الحركة، فلو أخذناها في حدّ الحركة لزم الدور. وكذا قولنا: (يسيراً يسيراً) أو (على التدرج)، فإن كل ذلك لا يُعرف إلا بالزمان الذي لا يُعرف إلا بالحركة.

وأجيب: بأن تصوّر حقيقة الدفعة والالادفعة والتدرج ويسيراً يسيراً بديهي، لإعانة الحسّ عليها، فأمّا أن هذه الأمور إنّما تُعرف بسبب الآن والزمان فذلك هو المحتاج إلى البرهان، فمن الجائز أن تُعرف الحركة بهذه الأمور، ثم تُجعل الحركة معرفة للزمان والآن اللذين هما سببا هذه الأمور الأولية التصوّر، ولا دور حينئذ.

وهذا جيّد، لأن كل عاقل يعرف هذه المعاني وإن لم يخطر بباله شيء من كلمات الحكماء في الآن والزمان.

ولمّا أبطل أرسطو تعريف القدماء سلك نهجاً آخر في التعريف، فقال: الحركة ممكن الحصول للجسم، وكل ما يمكن حصوله للجسم أو لغيره فإن حصوله كمال له، فالحركة إذن كمال لما يتحرك، لكنّها تفارق سائر الكمالات من حيث إنّها لا حقيقة لها إلا التأدي إلى الغير والسلوك إليه، وما كان كذلك / [[ص ٣٢٨]] فله خاصيتان:

أ - أنّه لا بدّ هناك من مطلوب ممكن الحصول، ليكون التوجه توجّهاً إليه.

ب - أن ذلك التوجه ما دام كذلك فإنّه بقي منه شيء بالقوة، فإن المتحرك إنّما يكون متحركاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود، فإنّه إذا وصل إلى المقصود وقف، وما دام هو متحرك فقد بقي منه شيء بالقوة. فإذن هوية الحركة متعلّقة بأن يبقى منها شيء بالقوة، وبأن لا يكون المقصود من الحركة حاصلاً بالفعل.

وسائر الكمالات لا يوجد فيها شيء من هاتين الخاصيتين، فإن

حصوله على التدرّيج، على معنى أن كل واحد من تلك الأفراد الحقيقية إنّها يحصل في حين بعد حين حصول الآخر. وأمّا على التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتماه دفعه، وما لم يحدث فهو بتماه دفعه لم يحدث بل هو معدوم).

والأوائل منعوا من كون الحادث ابتداءً من نوعه، فليس لابتداء الحركة أن فيه حركة، ولا لابتداء الزمان زمان. وبالجملة فالأشياء عندهم تنقسم إلى ما يوجد في آن وهو ما يوجد دفعة كالجوهر والأعراض القارّة. ومنها ما لا يمكن وجوده إلا في زمان، فأى شيء فرضت منه لا بدّ وأن يطابقه زمان، ولا يمكن أن يوجد فيه شيء يكون أقل ما يمكن، وإلا لزم الجزء الذي لا يتجزأ، وهو عندهم محال. فالبحث معهم يقع في هذا أولاً، وقد أبطلنا قواعدهم فيه.

/ [[ص ٣٣٣]] البحث الثالث: في تحقيق مفهوم الحركة:

قال الرئيس: الحركة اسم لمعنيين:

الأول: الأمر المتصل المعقول للمتحرّك الممتدّ في أوّل المسافة إلى آخرها.

الثاني: كون الجسم متوسّطاً بين المبدأ والمنتهى للمسافة بحيث أيّ آن فرضته / [[ص ٣٣٤]] يكون المتحرّك فيه في حدّ من الحدود المفروضة للمسافة لا يكون قبله ولا بعده في ذلك الحدّ. أمّا الأوّل، فلا وجود له في الأعيان، لأنّ المتحرّك ما دام لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتامها، وإذا وصل فقد انقطعت الحركة وانتهت.

فإذن لا وجود له عيناً، بل في الذهن، فإنّ للمتحرّك نسبتين: نسبة إلى المكان الذي تركه ونسبة إلى المكان الذي أدركه، فإذا ارتسمت صورة كونه في المكان الأوّل في الخيال ثم ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني قبل زوال الصورة الأولى عن الخيال، اجتمعت الصورتان في الخيال، فيشعر الذهن حينئذٍ بهما معاً على أنّهما شيء واحد، وأدرك أمراً ممتداً من أوّل المسافة إلى آخرها، وليس في الخارج لهذه الحركة وجود البتّة.

وأما الثاني، فهو أمر موجود في الخارج مستمرّ ما دام الشيء يكون متحرّكاً، ولا حصول له في شيء من حدود المسافة إلا أنّاً واحداً، فإنّه لو استقرّ في حدّ واحد أكثر من ذلك لكان ذلك الحدّ منتهى حركته، فيكون حاصلًا في المنتهى لا في المتوسط بين المبدأ والمنتهى، وليس في هذه الحالة تغير أصلاً، بل قد تتغير حدود

معرفة الزمان، لأنّ أقسام السبق قد عرفت عددها وليس المراد هنا إلاّ الزماني، فيدور.

والحقّ أن يقال: إنّ تصوّر الحركة ضروري وإنّ لزمها ما ذكرتم.

ونُقِلَ عن أفلاطون: إنّها خروج عن المساواة. وعنى بذلك كون الشيء بحيث لا يفرض أنّ من الآتات إلاّ ويكون حاله فيه بخلاف حاله في الآن الذي يكون قبله أو بعده، ولا يكون مساوياً لحالته السابقة أو اللاحقة.

ورسمها فيثاغورس بالغيريّة، لأنّ حال الجسم في صفة من الصفات في كلّ آن مغايرة لحاله قبل ذلك الآن وبعده.

/ [[ص ٣٣١]] البحث الثاني: في إمكان الحصول التدرّيجي:

نازع أفضل المتأخّرين في ذلك، وذهب إلى امتناعه. واستدلّ عليه بأنّ: (الشيء إذا تغيّر فذلك التغيّر إنّها يكون لحصول شيء فيه أو لزوال شيء عنه، إذ لو لم يحدث فيه شيء ما كان موجوداً أو لم يزل عنه شيء ممّا يكون موجوداً، وجب أن يكون حاله في ذلك الآن كحالته قبله، فلا يكون فيه تغير وقد فرض فيه تغير، هذا خلف.

فإذن كلّ شيء متغيّر فلا بدّ له من حدوث شيء فيه أو زوال شيء عنه، فليُفرض أنّه حدث فيه شيء، فذلك الحادث قد كان معدوماً ثم صار موجوداً - تحقيقاً للحدوث -، وكلّ ما كان كذلك فلوجوده ابتداء بالضرورة، وذلك الابتداء غير منقسم، وإلا لكان أحد جزئيه هو الابتداء لا هو، فذلك الذي حدث إمّا أن يكون في ابتداء وجوده موجوداً أو لا يكون، فإن لم يكن فهو بعد في عدمه لا في ابتداء وجوده، وإن حصل له وجود فلا يخلو إمّا أن يكون قد بقى منه شيء بالقوّة أو لم يبق، فإن لم يبق فالشيء قد حصل بتماه في أوّل حدوثه، فهو حاصل دفعة لا يسيراً يسيراً، وإن بقي منه شيء بالقوّة فذلك الذي بقى إمّا أن يكون عين الذي وُجِدَ، وهو محال، لاستحالة أن يكون الشيء الواحد موجوداً معدوماً دفعة واحدة، / [[ص ٣٣٢]] وإمّا أن يكون غيره، فحينئذٍ الذي حصل أوّلاً فقد حصل بتماه، والذي لم يحصل فهو بتماه معدوم، فليس هناك شيء واحد له حصول على التدرّيج، بل هناك أمور متتالية.

فالْحاصل: أنّ الشيء الأحديّ الذات يمتنع أن يكون له حصول إلاّ دفعة، بل الشيء الذي له أجزاء كثيرة أمكن أن يقال:

ففي قوله: (الحصول في الوسط كلياً، وذلك لا يوجد في الأعيان)، فنقول: ذلك التوسط إنما تكون فيه كثرة عددية إذا كانت في المسافة كثرة عددية، حتى يقال: الذي وجد في هذا الحد من المسافة غير الذي وجد في الحد الآخر لكن المسافة متصل واحد، فلا تكون القُطوع والحدود فيه واجبة الحصول، فإذا لم تحصل لم تكن هناك إلا مسافة واحدة، فلا يكون ذلك التوسط بين ذلك المبدأ وذلك المنتهى لذلك المتحرك في ذلك الزمان في النوع الواحد إلا أمراً واحداً بالعدد، لأن الجزئي ما يمنع نفس مفهومه الشركة، فهو إذن جزئي. وإمكان فرض الأجزاء فيه لا يجعله كلياً، فإن إمكان فرض الأجزاء في الشيء لا يجعله كلياً، كالحظ يمكن فرض أجزاء كثيرة فيه مع تشخيصه، بل المعتبر في كلياته الشيء إمكان فرض الجزئيات.

واعلم أن هذا الكلام تصريح من الشيخ بأن الحركة المفتقرة إلى مطابقة الزمان ليس موجودة في الخارج، بل في الذهن، وأن الحركة الموجودة في الخارج آتية، وإن كانت لا توجد إلا في زمان لا على معنى مطابقتها للزمان، بل إنَّها لا توجد إلا وأن يسبقها زمان.

واعترض: بأن ما لا وجود له في الخارج بل في الذهن كيف يتقدَّر بالزمان الموجود في الأعيان؟ بل الحركة عند الشيخ محل للزمان وعلته، وكيف يمكن أن يكون المعلوم محلاً للموجود وعلته له؟ اللهم إلا أن يقال: الزمان لا وجود له في / [[ص ٣٣٧]] الخارج بل في الذهن، والشيخ غير قائل بهذا المذهب.

وأيضاً كيف يكون وجود الحركة بالمعنى الأول في الزمان على سبيل الوجود في الماضي مع الاعتراف بأن حصول الشيء في الماضي هو أن يكون قد كان له حصول في آن من الآتات الماضية مع أنه ليس لهذه الحركة وجود أصلاً؟

/ [[ص ٣٣٨]] البحث الرابع: في أن الحركة وجودية:

الضرورة قاضية بأن الحركة وجودية. وقد نازع زينون الحكيم وبارمينيدس وغيرهما في وجودها، واستدلوا بوجهين:

/ [[ص ٣٣٩]] الوجه الأول: لو كانت الحركة موجودة لكانت إما أن تقبل القسمة دائماً أو لا تكون كذلك، والتالي بقسميه باطل، فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة.

وأما بطلان الأول، فلأن الحركة إما أن لا يكون لها وجود في

المسافة بالعرض، لكن ليس كون المتحرك متحركاً، لأنه في حد معين من الوسط، وإلا لم يكن متحركاً عند خروجه منه ولا بعد دخوله فيه، بل هو متحرك لأنه متوسط على الصفة المذكورة، وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك الوسط، وهذه الصورة توجد في المتحرك وهو في آن، لأنه يصح أن يقال في كل آن يُفرض: إنه في حد متوسط لا قبله ولا بعده فيه.

/ [[ص ٣٣٥]] وقولهم: (كل حركة في زمان) إنَّ عنوا بها الأمر المعقول المتصل فهو في الزمان، ووجودها فيه على سبيل وجود الأمور في الماضي، لكن يفارقها بأن الأمور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضراً فيه، وهذا ليس كذلك، لاستحالة تحققه في آن ما من آتات الماضي.

وإنَّ عنوا به المعنى الثاني - وهو الحركة بمعنى التوسط - فكونه في الزمان لا على معنى أنه تلزمه مطابقة الزمان، بل على معنى أنه لا تخلو من حصول قطع ذلك القطع مطابق للزمان، فلا ينفك من حدوث زمان. ولأنه ثابت في كل آن من ذلك الزمان، فيكون ثابتاً في هذا الزمان بواسطة.

واعلم أن الماهية إنما تتشخص بأمر خارجة، وتلك الأمور هنا: وحدة الموضوع والزمان وما فيه الحركة، فإذا اتحدت هذه الثلاثة يتشخص الحصول الذي هو الحركة، فتكون الحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين مبدأ بالشخص ومنتهى بالشخص لموضوع واحد بالشخص في زمان واحد في نوع واحد، وهذا المعنى أمر واحد موجود في الآن مستمرٌ باستمرار الزمان كسائر الأعراض. فإذا افترضت للمسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك إليها يعرض لذلك الحصول في الوسط أن صار حصولاً في ذلك الوسط، لكن صيرورته حصولاً في ذلك الوسط أمر زائد على ذاته الشخصية. فإذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال كونه حاصلاً في ذلك الوسط، وما زال كونه حاصلاً في الوسط بين ذلك المبدأ وذلك المنتهى فلا جرم تلك الحركة باقية بالشخص لكن زال عنها عارض من عوارضها. ثم لا يمكن تعاقب آحاد هذه العوارض، لأن تعاقبها إنما يكون بتتالي النقط في المسافة والآتات في الزمان، ولما امتنع ذلك امتنع تتالي هذه العوارض.

/ [[ص ٣٣٦]] فظهر أن الحركة كسائر الأعراض في أن لها وجوداً في الآن ووجوداً في الزمان بالوجه الذي ذكرناه.

عن المماسّة الثانية، أو مجموع المماسّتين، أو انتقال الجسم من أحدهما إلى الآخر.

والأوّل باطل، لأنّه بعد لم يتحرّك.

والثاني باطل أيضاً، لأنّ الحركة قد انتهت. وأيضاً لو كانت الحركة هي المماسّة لكان متى حصلت المماسّة حصلت الحركة، وليس كذلك.

والثالث باطل لوجهين:

الأوّل: أنّها لا يوجدان معاً، فإذا كانت الحركة عبارة عنهما وجب أن لا يكون للحركة وجود أصلاً.

الثاني: المماسّة الأولى هي التي عنها الحركة، والمماسّة الثانية هي التي إليها الحركة، والضرورة قاضية بأنّ الحركة ليست هي نفس ما عنه الحركة أو إليه الحركة. ولأنّه لو كان كذلك لزم تتالي الآنات وتشافع النقط.

/ [[ص ٣٤١]] والرابع باطل، لأنّ انتقال الجسم من ممامسة إلى أخرى معناه اتّصافه بإحدهما بعد اتّصافه بالأخرى، وقد بينّا أنّ اتّصاف الجسم بما يحلّ فيه ليس أمراً ثبوتياً، بل هو ذهني اعتباري. وبتقدير كونه ثبوتياً إلاّ أنّه لا يكون ذلك الثبوتي الذي حصل حركة، لأنّه نهاية الحركة، ونهاية الحركة ليست حركة. والجواب: أنّ هذا استدلال في مقابلة الضرورة، فلا يكون مسموعاً.

وأيضاً جاز أن ينقسم إلى أجزاء لا تتجزّأ، كما هو الحقّ من إبطال أدلّة الحكماء في نفي الجوهر.

سلمنا، لكن الحركة ليست موجودة إلاّ في الماضي أو المستقبل، أمّا الحال فهو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان، وما ليس بزمان لا تكون فيه حركة، لأنّ كلّ حركة في زمان. والمماسّة لا يمكن أن يقال: إنّها عديمة. فالحركة عبارة عن الانتقال من المماسّة الأولى إلى الثانية، وكلّ ما يُفرض ثانياً فإنّه مسبوق بمماسّة قبلها، وهكذا إلى ما لا يتناهي عندهم.

/ [[ص ٣٤٢]] البحث الخامس: في وجود السكون وباقي الأنواع:

ذهب المتكلّمون إلى أنّ السكون أمر ثبوتي في الأعيان كالحركة، لأنّه عبارة عن: حصول الجسم في المكان أكثر من زمان واحد، والحركة حصوله في المكان زماناً واحداً عقيب حصوله في مكان آخر. فالمماهية واحدة وإنّما افترقا بالبقاء وعدمه، وليس

الحال، أو يكون. فإنّ لم يكن لم تكن الحركة موجودة مطلقاً، لأنّ ما لا وجود له في الحال لا وجود له في الماضي ولا في المستقبل، لأنّ الماضي هو الذي كان موجوداً في وقت كان حاضراً فيه، والمستقبل هو الذي سيحضر في وقت، فإنّ استحال أن يكون له وجود في الحال استحال أن يكون ماضياً ومستقبلاً، وهو نفي للحركة بالكليّة. وإنّ كان لها وجود في الحال، فذلك القدر الحاضر منه في الحال إمّا أن يكون منقسماً، أو لا. والأوّل محال، لأنّ أحد نصفيه لا يكون سابقاً على النصف الآخر، لأنّ الأجزاء المفترضة في الحركة منقضية غير مستقرّة فحينئذ لا يكون الحاضر حاضراً، هذا خلف، بل يكون بعضه ماضياً أو مستقبلاً وبعضه حاضراً. وأيضاً فإنّ ما لا يحضر منه شيء أصلاً، وهو القسم الأوّل. أو يحضر بعضه، فيعود الكلام في ذلك البعض أنّه منقسم.

فيثبت أنّ الحاضر من الحركة غير منقسم، والذي يحصل عقبيه أيضاً غير منقسم، فتكون الحركة مركّبة من أمور متتالية غير قابلة للقسم، وذلك أيضاً محال لوجهين:

الأوّل: ذلك الجزء من الحركة يقع على مسافة منقسمة، لما عرفت من بطلان الجوهر الفرد، فتكون الحركة إلى نصفها نصف الحركة إلى كلّها، فذلك الجزء من الحركة منقسم.

الثاني: لو قدرنا تركّب المسافة من الأجزاء التي لا تتجزّأ، فإذا تحرّك جزء من جزء إلى جزء آخر فالحركة إنّ حصلت حالة كونه ملاقياً لتنام الجزء المتحرّك عنه، فهو محال، لأنّه حينئذ لم يتحرّك. أو عند كونه ملاقياً لتنام الجزء المتحرّك إليه، وهو / [[ص ٣٤٠]] محال، لأنّه حينئذ قد انقطعت الحركة. أو فيما بينهما، فتكون المسافة منقسمة أبداً، والحركة عليها منقسمة.

وبهذا يبطل ما ظنّه بعض المتأخّرين من أنّ الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في حدود من المسافات متتالية، لأنّ كلّ واحد من تلك الحصولات إنّ وُجد أكثر من آني واحد كان لكلّ واحد منها حصولات مستقرّة، فلا يكون شيء منها حركة، وإنّ لم يُوجد الواحد منها أكثر من آني واحد فهناك أمور آنية متتالية، فيلزم تتالي الآنات، وهو باطل. ولأنّ كلّ واحد من تلك الحصولات ليس كمالاً أوّلاً بل هو الكمال الثاني، لأنّ الحركة هي السلوك إلى الحصول في حدّ معيّن لا أنّه نفس ذلك الحصول.

الوجه الثاني: الحركة إمّا أن تكون عبارة عن المماسّة الأولى، أو

لأننا نقول: تغيّر الإضافات لا يوجب تغيّر الذات والصفات. والحركة والسكون نوع واحد، لأن المرجع بهما إلى الحصول في الحيز، إلا أن الحصول إن كان مسبقاً بحصول آخر كان حركة، وإن كان مسبقاً بالحصول في ذلك الحيز كان سكوناً، وإذا اتّحدا في الماهية وكان أحدهما ثبوتياً كان الآخر كذلك بالضرورة.

وبهذا الطريق ثبت أن الكون المبتدأ ثبوتي.

وإنما احتاج المتكلمون إلى أن السكون ثبوتي لبناء مسألة الحدوث عليه.

والأوائل جعلوا السكون أمراً عديمياً هو عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرّك، فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكية عندهم. وعند المتكلمين تقابل الضدية.

واعلم أن التحقيق منّا أن نقول: للسكان حالتان: إحداهما حفظ النسب إلى الأمور الثابتة وبقاؤها على وتيرة واحدة، والثانية عدم الحركة عنه مع أنّه من شأنه أن يتحرّك. فإن جعلنا السكون عبارة عن الأوّل فهو أمر ثبوتي، وإليه أشار المتكلمون، وجعلنا الثاني لازماً للأوّل. وإن جعلناه عبارة عن الثاني كان أمراً / [[ص ٣٤٥]] عديمياً. فتصير المنازعة هنا لفظية، لاعتراف الفريقين بشوت هاتين الحالتين.

فلكلّ أحد أن يُطلق السكون على أيّهما شاء، لكن الحكماء جعلوه عبارة عن الثاني لوجهين:

الوجه الأوّل: لا شك في التقابل بين الحركة والسكون، وهذا التقابل إنّما يكون لو فهمنا من لفظ السكون الأمر العدمي لا الوجودي، وذلك لأنّ المتقابلات يجب أن تكون حدودها متقابلة. فلا يخلو إمّا أن نحدّد الحركة أولاً ثم نطلب للسكون حدّاً يقابل حدّها أو بالعكس.

فإن كان الأوّل فقد حدّدنا الحركة بأنّها كمال أوّل لما بالقوّة، فهنا ألفاظ ثلاثة: الكمال والأوّل والقوّة، فلا بدّ أن نأخذ في حدّ السكون ما يقابل أحدها. فإذا جعلنا السكون أمراً ثبوتياً وجب حفظ الكمال على حاله. ثمّ إمّا أن نأخذ مقابل الأوّل، فنقول: السكون كمال ثانٍ لما بالقوّة، فيلزم أن تكون قبل كلّ سكون حركة، وإلا لم يكن السكون ثانياً. أو نأخذ مقابل الثاني، فنقول: السكون كمال أوّل لما بالفعل، فيلزم أن تكون بعد كلّ سكون حركة، وإلا لم يكن السكون أولاً. ولما لم يقتض مفهوم السكون

البقاء معنى زائداً ولو كان لم يؤثّر في تماثل الحقيقة، كالصبي والرجل.

قال أفضل المتأخّرين: (السكون عند المتكلمين حصوله في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد).

قال أفضل المحقّقين: (هذا يقتضي أن تكون الحركة التي تكون قبل السكون سكوناً بعينه. والصواب أن يقال: هو الحصول في حيز بعد حصوله في ذلك الحيز / [[ص ٣٤٣]] بعينه، حتّى تخرج منه الحركة).

ومعناه أنّا إذا أخذنا الحصول في المكان أكثر من زمان تُعتبر البداية من الآن الثاني كان الحصول الأوّل يصدق عليه أنّه حصول الجسم في المكان الواحد أكثر من زمان واحد، فكان سكوناً.

(وأما الاجتماع فهو: حصول الجوهرين في حيزين، ولا يمكن أن يتخلّلها ثالث. والافتراق كونها بحيث يتخلّلها ثالث).

قال أفضل المحقّقين: (ينبغي أن يحدّد الاجتماع بحيث يختصّ بجوهر واحد، والذي قاله يفهم منه أن يكون لجوهرين حصول واحد، لأنّه قال: حصول الجوهرين. والصواب أن يقال: هو حصول الجوهر في الحيز بحيث لا يمكن أن يتخلّل بينه وبين جوهر آخر ثالث).

وإذا عرفت مفهومات هذه المعاني، فنقول: إنّها وجودية. إمّا لما سبق من أن الحصول في المكان أمر واحد في الجميع ثبوتي ولا تختلف الأنواع التي تحته إلا بالعدد، إذ المميّزات فيها أمور عارضة، كالثبات وعدمه في الحركة والسكون ومماسّة الجسم لغيره وعدمها. أو نقول: إنّ الجسم لم يكن على حالٍ من هذه الأحوال ثمّ يصير عليها، فيكون غير متحرّك ثمّ يصير متحرّكاً، ويكون غير ساكن ثمّ يصير ساكناً، ويكون غير مجتمع ثمّ يصير مجتمعاً، ويكون غير متفرّق ثمّ يصير متفرّقاً، والتغيّر من أمر إلى أمر يستدعي وجود الصفة.

لا يقال: هذا ينتقض بأنّ البارّي تعالى كان عالماً بأنّ العالم سيوجد ثمّ صار عالماً بأنّه موجود. وكذا لم يكن رائيّاً للعالم لاستحالة رؤية العدم ثمّ صار رائيّاً. ولم يكن فاعلاً للعالم ثمّ صار فاعلاً، والفاعلية تمتنع أن تكون صفة حادثة، / [[ص ٣٤٤]] وإلا لافترقت إلى إحداث آخر، ويلزم التسلسل.

وأيضاً التغيّر يكفي في تحقّقه كون إحدى الحالتين ثبوتية، وأنتم ادّعيتُم أنّ الحركة والسكون كلاهما ثبوتيان.



والتحقيق في هذا ما قدّمناه نحن أولاً.

/ [[ص ٣٤٨]] البحث السادس: في الأمور التي تتعلّق بها

الحركة:

اعلم أنّ الحركة تتعلّق بأُمور ستّة:

الأوّل: المتحرّك. الثاني: المحرّك. الثالث: ما فيه الحركة.

الرابع: ما منه الحركة. الخامس: ما إليه الحركة. السادس: الزمان.

/ [[ص ٣٤٩]] فهنا مسائل:

المسألة الأولى: في المتحرّك:

الحركة عرض من الأعراض لا توجد إلّا في محلّ يُقوّمها

كغيرها من الأعراض، فذلك المحلّ هو المتحرّك، فلا بدّ منه في

كلّ حركة. وقد سبق البحث في أنّ الحالّ في المتحرّك هل هو

متحرّك أم لا؟ الحقّ أنّه متحرّك بالعرض لا بالذات.

ثمّ إنّ جُعِلت الحركة ما تكون مبدأ المفارقة منه، فليس

بمتحرّك. وإنّ جُعِلت أعمّ وهي المباشرة للأُمور الثابتة، فهو

متحرّك.

والحاوي في الفلكيّات كالمحيط يُحرّك ما تحته كفلك البروج،

إمّا لتشبّه أجزاء أحدهما بأجزاء الآخر، أو لأنّ كلّ واحد من

أجزاء المحوى له مكان خاصّ في الحاوي إذا تحرّك يتبعه.

والعذران قاهما الحكماء مع أنّها لا يستقيمان على مذهبهما.

وأجزاء المتحرّك المتّصل عند المتكلمين متحرّكة، لأنّها

موجودة فيه بالفعل، أمّا عند الأوائل فإنّها غير موجودة بالفعل،

وإنّها توجد بالفرض، فقبل الفرض لا حركة لها البتّة، إذ لا وجود

لها أصلاً. والحركة وصف يستحيل ثبوته بدون ثبوت الموصوف،

وإذا فرضها العقل فرض لها حركة لا عن جميع مكانها للاتّصال

بالكلّ، بل عن بعضه وهو الجانب المحاط بالهواء، أمّا باقي

الأجزاء فإنّها تُفرض لها حركة وتنمية بمعنى حركة المحوى في

الحاوي، وإذا تحرّك على نفسه حركة دورية وجب وجود نقطة في

وسطه لا تتحرّك هي المركز يتحرّك المتحرّك عليها، ولا يلزم

وجودها بالفعل، بل بالفرض أيضاً.

/ [[ص ٣٥٠]] المسألة الثانية: في المحرّك:

لا يمكن أن يكون المحرّك هو نفس المتحرّك، فلا يتحرّك

الجسم لذاته من حيث هو جسم، وإنّها يكون متحرّكاً بقوة مودعة

فيه أو في غيره.

واستدلّوا عليه بوجوه:

أحد الأمرين بطل الحدّان المذكوران، وبقي أن يورد في رسم  
السكون مقابل الكمال، وهو الأمر العدمي.

وإنّ رسمنا السكون أولاً وعيننا به الأمر الثبوتي وهو حصوله

في الحيز لم يمكننا أن نرسمه إلّا بما يُشعر باستمرار ذلك الحصول،

وذلك غير ممكن إلّا بذكر الزمان أو لواحقه، مثل أن نقول: إنّه

الحصول في المكان الواحد زماناً وأكثر من / [[ص ٣٤٦]] أن، أو

الحصول في المكان بحيث يكون قبله وبعده فيه، وكلّ ذلك ممّا لا

يُعرّف إلّا بالزمان الذي لا يُعرّف [إلّا] بالحركة التي وصفنا أنّها

لا تُعرّف إلّا بعد معرفة السكون، فيدور.

ولمّا بطل ذلك تعيّن جعل رسم الحركة أولاً ثمّ يُطلّب منه

رسم السكون بحيث يكون مقابلاً له، وذلك لا يمكن إلّا إذا كان

السكون عديمياً.

الوجه الثاني: لكلّ حركة من الحركات سكون يقابلها، فللنموّ

سكون يقابله، وللاستحالة سكون يقابلها، وكما أنّ السكون

المقابل للاستحالة ليس هو الكيف المستمرّ بل عدم ذلك التغيّر،

فكذلك السكون المقابل للانتقال ليس هو الأين المستمرّ بل عدم

التغيّر في الأين.

وفيه نظر، لأنّ التعريف الذي ذكره للحركة ليس تعريفاً

حدياً بل رسمياً، ولا يجب التطابق بين الرسم والمرسوم في الثبوت

والانتفاء.

سَلّمنا، لكن لمّا يُعرّف السكون بأنّه كمال ثانٍ؟ ولا يستلزم

سبق حركة، بل سبق حصوله في المكان، ونحن نقول بموجبه،

فإنّ السكون هو الحصول الثاني، ولا شكّ في سبقه بالحصول

الأوّل.

سَلّمنا، لكن لمّا نقول في تعريفه: إنّه كمال أوّل لما بالفعل؟

وذلك لا يستلزم عين الحركة، بل يستلزم تعقّب كمال بعده إمّا

حركة أو سكون، ولا شكّ فيه.

سَلّمنا، لكن التقابل المأخوذ لا يجب أن يكون بالعدم

والوجود، بل يكفي تقابل الضديّة.

والزمان ضروري التصوّر.

سَلّمنا، لكن لا نعرف الحركة من الجهة التي بها عرفنا

السكون، وإذا اختلفت الجهتان فلا دور.

/ [[ص ٣٤٧]] ولا نجعل عدم التغيّر في الأين هو السكون،

بل استمرار الأين، وهو غير الأين المستمرّ.

فحركة الجسم تتوقف على حركة غيره، والمتوقف على الغير ليس بالذات، فحركة الجسم ليست بالذات.

واعترض على الأول: لِمَ لا يجوز أن يكون بعض الأجسام يتحرك لذاته ويمتنع عليه السكون؟ فإن ادعيتهم بطلان الثاني في كل جسم، منعه. ولا دليل عليه سوى تماثل الأجسام، وهو ممنوع، فإننا لم نشاهد سكون كل جسم، بل البعض. وإن ادعيتهم بطلانه في البعض، فمسلم.

سلمنا، لكن لِمَ لا يجوز أن تقتضي الحركة لذاته، لكنه يسكن باعتبار / [[ص ٣٥٢]] القاسر؟ ولا نسلم أن العلة هنا غير موقوفة على حصول شرط أو زوال مانع. ومع هذا فإنه ينتقض بالطبيعة، فإنها لذاتها تقتضي الحركة ولا يجب دوام الحركة بدوامها.

لا يقال: الطبيعة إنما تقتضي الحركة بشرط زوال حالة ملائمة، فإذا وصل إلى المكان الطبيعي حصلت الحالة الملائمة فزال شرط الحركة فعدمت الحركة وإن كانت الطبيعة باقية، لأن الأثر كما يُعتبر فيه وجود الفاعل يُعتبر فيه أيضاً حصول الشرائط وزوال الموانع، فإن العلة إذا كانت في إيجابها معلوها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الإيجاب عند فوات ذلك الشرط.

لأننا نقول: إذا جوزتم ذلك في الطبيعة، فلم لا تُجوزونه في الجسم؟ ويكون الجسم لذاته علة للحركة، لكن بشرط حصول حال غير ملائمة، فتقطع الحركة عند زوالها.

وعلى الثاني: بالنقض بالطبيعة أيضاً، فإنها ثابتة، ولا يجب ثبات أجزاء الحركة.

لا يقال: الطبيعة تُحرك بشرط حال غير ملائم فتجدد أجزاء الحركة لأجل تجدد القرب والبعد من الحالة الملائمة.

لأننا نقول: فقولوا مثله في الجسم بأن يكون يقتضي الحركة لذاته بشرط حصول حال منافرة حتى تتجدد أجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة. وأيضاً ليس للحركة جزء بالفعل بحيث يصدر عن الجسم، بل الحركة أمر واحد متصل لا جزء فيها بالفعل بل بالفرض، كأجزاء الجسم، وإذا لم يكن موجوداً بالفعل استحال أن يكون معلولاً.

وعلى الثالث: بالنقض بالطبيعة أيضاً، فإنها تطلب بحركتها مكاناً معيناً، وإذا وصلت إليه انقطعت الحركة، فلم لا يجوز في الجسم ذلك؟

الأول: لو كان الجسم متحركاً لذاته لامتنع عليه السكون، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أن معلول الذات من حيث هي ذات - من غير اعتبار حصول شرط أو زوال مانع - يبقى بقاء الذات.

الثاني: لو تحرك الجسم لذاته لكان كل جزء من أجزاء الحركة ثابتاً، لأن كل جزء معلول الجسم والجسم ثابت ومعلول الثابت ثابت، فكل جزء مفروض في الحركة يكون ثابتاً، وإذا كان ثابتاً لم يكن للجزء الآخر حصول، فلا تكون الحركة موجودة، فلو كان متحركاً لذاته لم يكن متحركاً.

الثالث: لو كان الجسم متحركاً لذاته فيما أن يكون له مكان يلائمه، أو لا يكون. فإن كان الأول وجب سكونه إذا حصل فيه، وإلا لكان المطلوب بالذات مهروباً عنه بالذات، هذا خلف، وإذا سكن بطلت الحركة وذاته موجودة فلا تكون الحركة ذاتية، لأن الذاتي يدوم بدوام الذات. وإن لم يكن له مكان ملائم لم يكن طالباً لشيء منها، وإلا لزم الترجيح من غير مرجح، فلا يتوجه نحو شيء منها لذلك، فلا يكون متحركاً. ولأنه إذا لم يطلب مكاناً بعينه لم تكن حركته إلى جهة وجانب أولى من حركته إلى جميع الجوانب والجهات، فيما أن يتحرك إلى الكل وهو محال، أو لا يتحرك إلى شيء منها، فلا تكون ذاته مقتضية للحركة.

/ [[ص ٣٥١]] الرابع: لو تحرك الجسم لأنه جسم لكان كل جسم كذلك، لاشارك الكل في الجسمية، والتالي باطل، فالمقدم مثله. وإن تحرك لأنه جسم ما فالحرك هو تلك الخصوصية.

الخامس: الجسم من حيث هو متحرك قابل للحركة ونسبة إليها بالإمكان، ومن حيث هو محرك فاعل للحركة ونسبة إليها بالوجود، فتكون نسبة الجسم إلى الحركة بالوجود والإمكان معاً، وهو محال، لأن الوجود والإمكان متنافيان، فلا يجوز أن يكون القابل هو الفاعل، فالمحرك غير المتحرك.

السادس: المتحرك إذا حرك لم يخل إما أن يحرك لا بأن يتحرك أو بأن يتحرك، فإن حرك لا بأن يتحرك فالمحرك غير المتحرك، وإن حرك بأن يتحرك فتكون الحركة سابقة على نفسها لتقدم السبب على المسبب، فإذا كان فعله للحركة بأن يتحرك كانت الحركة حال كونها علة موجودة بالفعل وحال كونها معلولة موجودة بالقوة، فتكون الحركة بالقوة والفعل معاً، وهو محال.

السابع: حركة الجسم تتوقف على حركة جزئه، وجزؤه غيره،

قابلية هذه المقادير والأبعاد لم تكن تلك الماهية محسوسة ولا متصورة بالبدئية، بل لا بد من تصحيحها بالبرهان، فكيف يمكن ادعاء الضرورة باشتراكها بين الأجسام؟

سلمنا أن الصورة الجسمية مشتركة بين الأجسام، فلم قلت: إنَّها مشتركة في المادة؟ ونسلم أنَّها لو اقتضت الصورة الجسمية الحركة لتشاركت الأجسام فيها، لكن لم لا يجوز إسناد الحركة إلى المادة المخصوصة؟

ولنزهه بياناً فنقول: الفلك غير قابل للكون والفساد عندكم، فيكون ما له من الشكل والوضع والمقدار واجب الحصول لا يمكن زواله، فذلك الوجوب إن كان لنفس الجسمية وجب أن يكون كل جسم كذلك لتساوي جسمية الفلك وغيره، فلم لا يلزم أن يكون كل جسم كذلك فلم لا يجوز مثله هنا؟ فيتحرك بعض الأجسام لجسميته، ولا يجب اشتراك الأجسام في الجسمية. وإن كان لأمر موجود في الجسمية زائد عليها، فذلك الأمر إن لم يكن لازماً للجسمية لم يكن اللازم بسببه لازماً لجسمية الفلك، وإن كان لازماً فلزومه إمَّا لنفس الجسمية أو لغيرها ويعود البحث، فلا ينقطع التسلسل إلا باعتبار أحد أمرين:

إمَّا أن يقال: تلك الأشكال والصور والأعراض غير لازمة لجسمية الفلك، وحيث يلزم جواز الخرق والالتام والكون والفساد على الفلك.

/ [[ص ٣٥٥]] أو يقال: إنَّها لازمة للجسمية إمَّا بغير واسطة أو بواسطة ما يلزمها لا بواسطة، مع أن تلك الأمور غير مشترك فيها، فكذلك المتحرّكية يجوز أن تكون كذلك.

وأما إن قيل: تلك الملازمة ليست للجسمية ولا لما يلزم الجسمية، بل لما تحل الجسمية فيه وهو المادة، فإن تلك المادة لما كانت مخالفة لسائر المواد وكانت مقتضية للجسمية ولتلك الأشكال والأوضاع لزم من ذلك حصول الملازمة بين تلك الجسمية وبين تلك الأمور.

وعلى هذا نقول: فلم لا يجوز أن تكون لبعض الأجسام مادة مخصوصة مخالفة لسائر المواد تقتضي لذاتها حركة مخصوصة، ولا يلزم اشتراك الأجسام في تلك الحركة؟

أما العناصر فلمَّا كانت موادها مشتركة وكذا جسميتها واختلفت حركاتها وجب إسنادها إلى قوى مختلفة.

وأما الأفلاك فموادها مختلفة ومخالفة لمادة العناصر، وإلا

/ [[ص ٣٥٣]] لا يقال: الطبيعة توجب الحركة بشرط زوال الحال الملائم، فإذا كان الجسم خارجاً عن المكان الملائم للطبيعة اقتضت الطبيعة الحركة إليه بشرط الحال الغير الملائم، فإذا وصل إليه وقف لفقد الشرط وحصول الحال الملائم.

لأننا نقول: إذا جاز ذلك في الطبيعة فليجز في الجسم، ولم يبق لهم في العذر عن النقض بالطبيعة في هذه الوجوه الثلاثة، إلا بأن يقال: لو كان الجسم مقتضياً للحركة لوجب في كل جسم ذلك، وهذا هو الوجه الرابع، فيبقى ذكر الوجوه الثلاثة ضائعاً لا فائدة فيها.

وعلى الرابع: بمنع تماثل الأجسام، فإن كل جسم عندكم له مقدار هو كونه طويلاً عريضاً عميقاً، وله صورة جسمية هو امتداده القابل لهذه الأبعاد الثلاثة، وله هيولى قابلة للصورة.

أما الأبعاد الثلاثة فلا شك في تشاركتها بين الأجسام كلها، لكن ذلك هو المقدار وهو عارض، ولا يلزم من الاشتراك في العارض الاشتراك في الحقيقة.

وأما الصورة الجسمية فلا بد من إقامة البرهان على أنَّها أمر واحد في الأجسام كلها، لأن الصورة الجسمية لا يمكن أن تكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الأبعاد الثلاثة، لأن القابلية أمر نسبي والصورة من مقولة الجوهر، فكيف يكون الجوهر عبارة عن أمر نسبي لا يعقل إلا بين شيئين؟ فالصورة إذن ماهية جوهرية تلزمها هذه القابلية، وتلك الماهية غير محسوسة ولا متصورة تصوراً أو لياً حتى تُعرف أنَّها في جميع المواضع بمعنى واحد، لأن المحسوس والمتصور إنَّما هو هذه الأبعاد الثلاثة وليست نفس الصورة الجسمية، بل أعراض ومقادير لا حيز لها. وإذا كانت الجسمية عبارة عن أمر تلزمه هذه الأعراض لم يُعرف كونه واحداً في جميع ما يكون حاصلًا فيه أولاً، فإن الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات، / [[ص ٣٥٤]] فلعل الجسمية التي في الحجر مخالفة في الحقيقة للجسمية التي في الإنسان وإن اتفقتا في قبول الأبعاد.

وبالجملة فالجمهور لم يعلموا من الجسم إلا هذه الأبعاد والمقادير، وكانت هذه الأبعاد والمقادير مشتركة بين جميع الأجسام، لا جرم حكموا بتماثل الأجسام. أما الفلاسفة الذين أثبتوا أمراً زائداً على هذا الذي علمه الجمهور جعلوه صورة جسمية، وهي أمر مغاير للمقادير والأبعاد، والجسمية أمر مادية

وعلى السابع: بالمتع من توقّف حركة الجسم على حركة جزئه، لأنّ الجسم إنّما يكون له جزء بعد القسمة، وقبلها لا جزء له، وإذا لم يكن موجوداً كيف / [[ص ٣٥٧]] يُوصف بالحركة أو السكون؟ ولو كان حركة الجزء الفرضي شرطاً وعلّة لحركة الكلّ لزم وجود علل ومعلولات غير متناهية، لأنّ الأجزاء الفرضية في كلّ جسم غير متناهية. وإن لم يكن متصلاً لم يكن الجزء جزءاً بالحقيقة، بل لم يكن الجسم واحداً بالحقيقة، بل مجموع أجسام كثيرة كلّ واحد منها متحرّك بالذات.

فالحاصل: أنّ الاتصال الحقيقي إنّ وُجد لم يُوجد الجزء، فلم يمكن وصفه بالحركة. وإن وُجد لم تكن هناك جزئية ولا كليّة. وأيضاً حركة الكلّ لا تتوقّف على حركة الجزء، بل على سكونه بالذات وحرّكه بالعرض.

سَلّمنا أنّ حركة الكلّ متوقّفة على حركة الجزء، لكن لِمَ لا تكفي في حركة الكلّ حركة الأجزاء؟ فإنّ عند الخصم حركة الأجزاء واجبة لذاتها وهي كافية في حركة الكلّ، وعلى هذا يحتاج المستدلّ إلى بيان أنّ حركة الأجزاء غير واجبة لذاتها، لكن الطريق الذي تبيّن به ذلك يمكنه استعماله في المطلوب إنّ قدر عليه، فيصير التعرّض للكلّ والجزء ضائعاً.

سَلّمنا أنّه لا بدّ من حركة الجزء، لكن ذلك لا يقتضي وجود زائد على الجزء يوجب الحركة.

#### المسألة الثالثة: في ما منه وما إليه:

إنّه سيظهر لك أنّ الحركة عند الفلاسفة إنّما تقع في مقولات أربع، وقد عرفت أنّ الحركة تُغيّر وانتقال من شيء إلى شيء، فالمنتقل عنه هو مبدأ الحركة وما منه الحركة، والمنتقل إليه هو ما إليه الحركة.

/ [[ص ٣٥٨]] فكُلُّ حركة على الإطلاق لا بدّ فيها من مبدأ ومنتهى إمّا بالفعل كالحركات المستقيمة، أو بالقوّة كالحركات الوضعية، فإنّ الحركة الدورية واحدة متصلة لا مفصل فيها، فلا مبدأ ولا منتهى لها. نعم قد يفرض ذلك لنقطتي المشرق والمغرب، ثمّ كلّ نقطة تُفرض في الجرم المستدير فالحركة منها هي بعينها حركة إليها، فهنا يتحد ما منه وما إليه بالذات، فإنّ نقطة المشرق إنّ جعلناها مبدأ الحركة الدورية فإنّها إنّما تكمل الدورة إذا وصلت إليها، فموضوع المبدأ والمنتهى واحد بالذات وقد عرض

لصحّ عليها الكون والفساد والخرق والالتئام وهم قد منعوا منه، فجاز إسناد حركاتها إلى موادّها.

ومن جملة قواعد الحكماء التي اتّفقوا عليها: أنّ القوى المادّية غير مؤثّرة بل معدّة، فالجسم لمّا كان بأصل جسميّة قابلاً لكلّ الأضداد فإذا اتّصف ببعضها فلا بدّ فيه من قوّة مخصوصة توجد فيه وتجعله أولى لقبول ذلك الضدّ من غيره من الأضداد الممكنة الثبوت له، وإلا لم يكن حصول ذلك الضدّ له أولى من غيره من الأضداد، فإذا تخصّص الاستعداد لأجل تلك القوى أفاض واهب الصور عليه ما استعدّ له. فإذا الحاجة إلى القوى الجسمانيّة التي هي مبادئ الحركات إنّما تثبت حيث تتساوى نسبة المادّة إلى جميع المتضادات وتكون قابلة للجميع لتخصّص / [[ص ٣٥٦]] المادّة لقبول ضدّ، وبترجّح بتلك القوّة ذلك الضدّ على غيره. وإذا لم تكن المادّة كذلك، بل كانت لذاتها تقتضي قبول شيء بعينه فخصّصه القبول به دون غيره استغنت عن القوّة الجسمانيّة أصلاً، لأنّ تلك القوّة ليست موجدة للحركة، فإنّ معطي وجود الأشياء هو المبدأ الفيّاض، ولا مخصّصة للمادّة، فقبول هذا العرض دون ضده لأنّ المادّة لذاتها متخصّصة الاستعداد، فلا يكون لتلك القوّة اعتبار البتّة، فلا تكون موجودة، وإلا لكانت معطّلة ولا معطّل في الطبيعة.

لا يقال: المادّة لا تصلح لمبدئية الحركة لأنّها قابلة، فلا تكون فاعلة.

لأنّا نقول: سيأتي بطلان هذا القول. ويتنقض بلوازم الماهية، فإنّها تصدر عنها وهي القابلة، ومع ذلك فإنّه يعود إلى الوجه الخامس، وهو ضعيف لما تقدّم.

وعلى السادس: بأنّه لا يستلزم التقدّم، بل المصاحبة. ولا نقول: الذات تُحرّك نفسها بواسطة الحركة التي تُوجدّها، لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه، بل النزاع في أنّ الذات باعتبار حقيقتها وماهيّتها هل تكون علّة لتحركيّتها؟ ولا يلزم من فساد قولنا: الذات توجب حركة نفسها بواسطة حركة نفسها، بطلان قولنا: الذات لا توجب الحركة لنفسها. كما أنّه لا يلزم من بطلان القول بأنّ الأربعة لزوجيّتها علّة لزوجيّتها، فساد القول بأنّ الأربعة لذاتها علّة لزوجيّتها.

فالحاصل: أنّ القائل بأنّ المحرّك هو المتحرّك لا يعني أنّه من حيث هو متحرّك علّة لحركة نفسه، بل يعني به: أنّ الشيء الذي عرضت له المتحرّكية هو الذي عرضت له المحرّكية بعينه.

وأما الحركة في الأين، فما منه وما إليه الحركة ليسا ضدَّين في ذاتيهما، لأنَّهما مبدأ مسافة ومنتهاها، وذلك إمَّا نقطة، أو خطٌّ، أو سطح، وهما غير ضدَّين حينئذٍ، بل عرض لأحدهما أن كان مبدأ وللآخر أن كان منتهى، فبهذا الاعتبار صارا ضدَّين.

ثم إنَّ كونها طرفي الحركة قد يكون طبيعياً لازماً كما في المركز والمحيط، فإنَّهما / [[ص ٣٦٠]] ضدَّان لا لذاتيهما، لأنَّ كلَّ واحد منهما نقطة، بل لعارضين عرضاً له، وهو كون أحدهما غاية القرب من الفلك، والآخر غاية البعد عنه، فيلزم أن يكون أحدهما علواً والآخر أن يكون سفلاً، وبسبب ذلك يتضادَّان، إذ ليس في الجهات جهة طبيعية إلا هاتان.

وقد لا يكون طبيعياً، بل يحصل بواسطة الحركة، فإنَّ الحركة لمَّا ابتدأت من أحد الطرفين وانتهت عند الآخر عرض للأوَّل أن كان مبدأ وللآخر أن كان منتهى، وهذان الوصفان متضادَّان، فيصير الطرفان متضادَّين بسبب تضادَّ العارضين.

ويمكن انقلابهما، فيصير المبدأ لحركة منتهى لغيرها وبالعكس.

واعلم أنَّ كون الشيء مبدأ حركة والآخر منتهى حركة أمران يعرضان لغيرهما بالقياس إلى الغير ولا تأصل لهما في الذاتية، فللمبدأ ذات يعرض لها أن يكون مبدأ، وكذا المنتهى، فللمبدأ والمنتهى ذات وله أنه مبدأ أو منتهى. وهما متغايران بالضرورة، لاستحالة كون الشيء عارضاً لنفسه. فللسواد ماهية في نفسها ثم عرض له أن صار مبدأ للحركة من السواد إلى البياض.

وقد عرفت أنَّ معروض وصف البداية والنهاية قد يكون موجوداً، وقد يكون بالقوَّة. وأيضاً قد يكون متضادَّاً، وقد لا يكون. ولا شكَّ في أنَّ لكلَّ واحد من العارضين نسبة إلى معروضه وإلى الآخر الذي يقابله، فللمبدأ الحركة ومنتهاها من حيث هو مبدأ أو منتهى قياس إلى الحركة، ولكلَّ واحد منهما قياس إلى الآخر، فقياس كلَّ واحد منهما إلى الحركة قياس التضايف، فإنَّ المبدأ مبدأ لذي / [[ص ٣٦١]] المبدأ والمنتهى منتهى لذي المنتهى وبالعكس. وأما قياس كلَّ واحد منهما إلى الآخر فليس قياس التضايف، فإنه ليس من عقل مبدأ عقل منتهى ولا بالعكس، إذ من الجائز فرض حركة ليس لها بداية ولا نهاية أو ليس لها أحدهما، كما نتصوره في حركات أهل الجنة والمتضايفان لا يوجدان بأحد الوجودين إلا معاً، فإذن ليس

له هذان الوصفان، لكن لا في آنٍ واحدٍ، فإنَّ النقطة الواحدة في الآن لا تكون مبدأ لحركة معينة ومنتهى لها بل في آين، فتلک النقطة وإن كانت واحدة بالعدد لكنَّها اثنتان بالاعتبار، وذلك كافٍ في كونها بداية للحركة ونهاية لها.

وليس من شرط وجود الحركة الدوريَّة أن تكون هناك نقطة موجودة بالفعل تكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه، فإنَّ الفلك جرم بسيط ليس فيه نقطة بالفعل بحيث تكون معروضة لهذين الاعتبارين، وإنَّما تحصل فيه النقطة إمَّا بسبب قطع وهو محال، أو بسبب موازاة، أو مماسَّة، أو فرض فرض، وكلُّ ذلك غير واجب وإلا امتنع تحرك الفلك إلا عند قائم على الأرض، وامتنعت الحركة عليه عند عدم تلك الأمور، وهو محال، بل يكفي في تحقُّق الحركة الدوريَّة كون تلك النقطة بالقوَّة القريبة من الفعل على الوجه المذكور.

واعلم أنَّ هنا نظراً، وهو أن يقال: ما منه وما إليه إمَّا أن يقال: باحتياج الحركة إليه، أو لا. والثاني يبطل قولهم: إنَّ الحركة تتوقَّف على أمور ستَّة ويعدُّونها منها. ولأنَّ الحركة تغير وانتقال، فلا تُعقل إلا مع تعقلها. ولأنَّ الحركة إنَّما توجد بوجهين: التوسُّط، ولا يُعقل إلا بين مبدأ ومنتهى بالفعل، وإلا لم يكن هو توسُّطاً / [[ص ٣٥٩]] بالفعل. أو الأمر المتصل الممتدُّ من أوَّل المسافة إلى آخرها، ولا يُعقل تحقُّقه أيضاً إلا بعد تعقلها بالفعل. والأوَّل يستلزم وجودهما بالفعل، لأنَّ الحركة موجودة بالفعل، فما يتوقَّف عليه يجب أن يكون موجوداً بالفعل.

واعلم أنَّ مبدأ الحركة ومنتهاها متضادَّان بالذات. أمَّا في الحركة في الكيف، فكالحركة من السواد إلى البياض، فالسواد والبياض اللذان هما مبدأ الحركة ومنتهاها متضادَّان بالذات.

وأما في الحركة في الكمِّ، فكالاتقال من أكبر حجم في طبيعة الشيء إلى أصغر حجم في طبيعته، كالحركة من غاية النمو إلى غاية الذبول.

وقد لا يتضادَّان، فلا بدَّ وأن يكونا بين الضدَّين، ولكن يجب أن يكون أحدهما أقرب إلى أحد الضدَّين والآخر أقرب إلى الضدِّ الآخر، كالاتقال من الصفرة إلى النيلية. وفي الكمِّ من الذبول الذي ليس في الغاية إلى النمو الذي ليس في الغاية.

هذا ما يتعلَّق بالحركة في الكمِّ والكيف.

فظهر من هذا أن اشتداد السواد يُخرجه عن نوعه، وتكون للموضوع في كل آنٍ كَيْفِيَّةٌ واحدة بسيطة، لكن الناس يُسَمُّونَ كُلَّ الحدود المقاربة من السواد سواداً، وجميع الحدود المقاربة من البياض بياضاً. والسواد المطلق واحد في الحقيقة، وهو الطرف والغاية التي لا زيادة عليها، وكذا البياض، والمتوسط كالممتزج، لكن يعرض لما يقرب من أحد الطرفين أن ينسب إليه والحس لا يُميز فيظنُّ أنَّهما نوع واحد.

قيل: الحركة المقدرية، إمَّا أن يكون هناك مقدار واحد باقٍ في جميع زمان حركة التخلخل، أو لا. فإن كان فالزيادة إن داخلته كان قولاً بالتداخل، وبتقدير جوازه لا يزيد المقدار وكلامنا فيه. وإن لم تداخله بل انضمت الزيادة إليه من الخارج فيكون في الحقيقة كاتصال خطٍّ بخطٍّ ولم يكن ذلك من باب التخلخل. وإن كان المقدار الأوَّل لا يبقى عند الزيادة فهناك مقادير متتالية على الجسم ويجب أن لا يبقى الواحد منها زماناً وإلا صار ساكناً عند حركته التخلخلية وكلامنا فيه عند الاستمرار، فهناك مقادير متتالية آتية الوجود بغير نهاية. وأمَّا أنَّها هل هي متخالفة بالنوع كالكيفيات المتتالية التي تخالفت بالنوع عند تتاليها؟ / [[ص ٣٦٤]] فالأقرب أنه كذلك.

وأيضاً القوَّة المحرَّكة قسراً تضعف عندهم بمصادمات الهواء المخروق لا يمكن أن يكون فيها شيء باقٍ يتناقض، بل الحاصل هناك أنواع من القوى آتية الوجود متتالية.

وإذا لم يوجد شيء من هذه الأمور المتتالية أكثر من آنٍ واحد وهي متعاقبة لا يتخللها زمان، لزم تتالي الآتات.

وأجاب الشيخ في التعليقات بأن وجود تلك الأنواع بالقوَّة لا بالفعل.

ويُضعفُ بأن الأنواع إذا لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم في كَيْفِيَّةٍ واحدة وجود في الخارج، لأنَّ الحركة إن كانت عبارة عن وجود هذه الأنواع ولم يكن وجودها بالفعل بل بالقوَّة لم تكن حركتها بالفعل بل بالقوَّة، فيكون الجسم غير متحرِّك بالفعل، بل يمكن أن يتحرَّك. وإن كانت هذه الأنواع موجودة بالفعل، وقد دلَّ الدليل على تخالفها بالنوع وبالماهية وإن كان كل واحد منها لا يوجد أكثر من آنٍ واحد وهي متتالية لا يتخللها زمان، والأمور التي هذا شأنها كيف يقال: إن وجودها بالقوَّة؟ فثبت أن الكيفية لا يجوز أن تكون موضوعاً للحركة.

التقابل بينها تقابل التضاييف، للانفكاك المذكور. ولا تقابل السلب والإيجاب، لأنَّهما معاً وجوديان. ولا تقابل العدم والملكية، لذلك، ولأنَّه ليس أحدهما بأن يكون عدماً للآخر أو سلباً له أولى من العكس. فلم يبقَ بينهما إلا تقابل الضديَّة.

فالمبدئية والمنتهاية ضدَّان لأجل أنَّهما مبدأ ومنتهى حركة بصفة لا يكون مبدؤها هو بعينه منتهاها، وذلك إنَّما يكون حيث يكونان لحركة مستقيمة.

لا يقال: كيف يكون المبدأ ضدَّ المنتهى وهما يجتمعان في جسم واحد، والأضداد لا تجتمع في الجسم الواحد؟

لأنَّ نقول: الأضداد قد تجتمع في الجسم الواحد إذا لم يكن الجسم موضوعاً / [[ص ٣٦٢]] قريباً لهما، وموضوع المبدئية والمنتهاية ليس هو الجسم بل الطرف، ولا يجتمع في طرف بالفعل أن يكون مبدأ ومنتهى لحركة مستقيمة واحدة.

بقي هنا إشكال في تقابل ما منه وما إليه في الحركة الدورية، فإنَّه لا يُعقل فيه التضادُّ للوحدة.

المسألة الرابعة: في نسبة الحركة إلى المقولات:

والنظر في أمرين:

الأمر الأوَّل: في مفهوم قولنا: في هذه المقولة حركة:

اعلم أنَّنا إذا قلنا في مقولة كذا حركة احتمل أربعة أوجه:

الأوَّل: أن المقولة موضوع حقيقي لها.

الثاني: أن الموضوع لها وإن كان هو الجوهر، لكن بتوسط تلك المقولة.

الثالث: أن المقولة جنس لها، وهي نوع لها.

الرابع: أن يتغيَّر الجوهر من صنف من تلك المقولة إلى صنف

آخر تغيُّراً على التدرج.

والثلاثة الأوَّل باطلة. أمَّا الأوَّل فنقول: التسوُّد ليس هو أنَّ ذات السواد تشتدُّ، فإنَّ ذلك السواد عند اشتداده إن لم يكن موجوداً لم يشتدَّ بل عُدِم. وإن كان موجوداً فإن لم يحدث فيه شيء فلا اشتداد بل هو كما كان، وإن حدث فذات / [[ص ٣٦٣]] السواد باقية وحدث فيه شيء آخر، فلا يكون في ذات السواد تبدُّل بل في صفاته. لكنَّنا لا نعني بالسواد إلا هذه الهيئة المحسوسة لنا فإن وقع التبدُّل فيها فذات السواد غير باقية، وإن لم يقع التبدُّل فيها فالتبدُّل إن كان فهو شيء آخر لا يُسمَّى سواداً إلا باشتراك الاسم.

بالاشتراك البحث، وهو خطأ، فإن مفهوم التغيير على التدرج أمر شامل لما تحته، ولكل ما يقال له: حركة.

ومنهم من قال: إنها مقولة على ما تحتها بالتشكيك قول البياض على بياض الثلج والعاج، فإن من الخروج التدريجي ما هو سريع ومنه ما هو بطيء، وللبيضاء طرفاً قلة وهو البطء وكثرة هو الحصول الدفعي، وللبيضاء طرفان أيضاً هما السريع والسكون. وأيضاً الحركة كمال أول لما بالقوة، ومعنى الكمال هنا وجود ما لم يكن، والوجود مقول بالتشكيك على أشخاصه.

وقد اعترض على الثاني بأن الشيء إنما يكون مقولاً على أقسامه بالتشكيك إذا كان ثبوته لأحدها قبل ثبوته للآخر وهنا ليس كذلك، فإنه ليس / [[ص ٣٦٧]] كون النقلة كمالاً بسبب كون الاستحالة كمالاً ولا بالعكس، بل يجوز أن يكون وجود النقلة سبباً لوجود الاستحالة، وحينئذ يكون التقدّم والتأخر عائدتين إلى الوجود، وهذا كما أن أنواع العدد لهما لم يكن شيء منها علّة لكون الآخر عدداً بل لكونه موجوداً لا جرم كان كون العدد مقولاً عليها بالتواطؤ أو التشكيك عائداً إلى الوجود، فكذا هنا.

وفيه نظر، فإنه ليس أسباب المقولية بالتشكيك منحصرة في التقدّم السببي والتأخر، فإن بياض الثلج ليس أولياً بأن يكون متقدماً على بياض العاج من العكس، بل لا تقدّم لأحدهما على الآخر في البياضة، ومع ذلك فالتشكيك ثابت فيه، كذا هنا.

إذا ثبت هذا فنقول: اختلف الناس هنا، فقال بعضهم: إن الحركة نفس مقولة أن يفعل. وبعضهم منع من ذلك.

واحتج المانعون: بأن الحركة مقولة بالتشكيك على ما تقدّم، ولا شيء من المقولات بمقول على ما تحته بالتشكيك، فالحركة ليست بمقولة.

وقد سلف ضعف قولهم في مقوليتها على ما تحتها بالتشكيك. ولأن مقوليتها على ما تحتها بالتشكيك لا يمنع من كونها مقولة، فإن الجدة وهي كون الشيء محاطاً بغيره بحيث ينتقل بانتقاله مقولة على ما تحتها بالتشكيك، فإن جلد الحيوان أولى بذلك من قميصه، فكذلك هنا.

وهو ضعيف، لأنهم يشترطون في مقولة الجدة الخروج عن الشيء احترازاً من الجلد. نعم يمكنهم التمسك بأن مقولة أن يفعل ليست وجودية وإلا تسلسل، والحركة لا شك في أنها وجودية، فليست مقولة أن يفعل.

وهذا يظهر أنه لا يجوز أن تكون واسطة بينها وبين الموضوع. وأما الاحتمال الثالث وهو أن تكون المقولة جنساً لها، فقد ذهب إليه بعضهم، وزعم أن من الأين منه ما هو قارٌّ ومنه ما هو سيال هو الحركة المكانية. ومن الكيف قارٌّ ومنه سيال هو الحركة في الكيف، كالاستحالة. ومن / [[ص ٣٦٥]] الكم قارٌّ ومنه سيال هو النمو والذبول والتخلخل والتكاثف. وبالجملة فالسيال من كل جنس هو الحركة.

ثم اختلفوا، فذهب بعضهم إلى أن المخالفة بالسيلان والثبات مخالفة نوعية، لأن السيلانية جزء ماهية السيلان، فيكون في ماهيته مخالفاً لما ليس بسيال. ومنهم من جعل المخالفة عرضية، كزيادة خطاً على خطأ. والقولان ضعيفان والحجتان ساقطتان.

أما الأولى، فلأن البياض داخل في حقيقة الأبيض مع أن امتيازه عن الأسود قد يكون بعرض غريب لا بفصل مقوم، فليس كل زيادة مميزة تكون متنوعة.

وأما الثانية، فلأن كل واحد من مراتب الأعداد مخالفة بالنوع للمرتبة الأخرى مع أن ذلك ليس إلا لزيادة الآحاد ونقصانها، فكذا هنا لا يلزم من انضياغ حقيقة السيلان إلى طبيعة الكيف أن لا يكون السيلان مخالفاً لغير السيلان.

وبالجملة فالحجة الأولى منقوضة بالفصول، والثانية بالخواص. ومذهبهم باطل من الأصل، لأننا لا نعني بالحركة إلا تغيير الموضوع في صفاته تغييراً على التدرج، ومعلوم أن هذا البدل ليس من جنس ما وقع فيه التبدل، فإن التبدل حالة نسبية وأمر إضافي والتبدل ليس كذلك. ولأن التبدل لو كان من جنس التبدل وهو لا يحصل إلا عند التبدل فهما إن كانا مثلين لزم اجتماع المثليين وإن كانا مختلفين كانا متضادين مع أنّهما يجتمعان، فيلزم اجتماع الضدين، هذا خلف.

فتعين الاحتمال الرابع، وهو أن يكون معنى الحركة في المقولة تغيير الموضوع / [[ص ٣٦٦]] من نوع منها إلى نوع آخر.

الأمر الثاني: في جنس الحركة:

سألت شيخنا أفضل المحققين نصير الملة والدين (قدس الله روحه) عن الحركة تحت أي مقولة تقع من المقولات؟

فأجاب بأن الرئيس استشكل هذا الموضع. وتحقيقه أن تقدّم له مقدّمة، فنقول:

من الناس من جعل لفظة الحركة واقعة على ما تحتها

وقد عرفتها فيما سبق. ولا شك في أن الأجسام تقبلها فيصير الجسم أصغر ممّا كان، من غير فصل جزء منه ويصير أكبر ممّا كان، من غير انضياف جزء إليه.

واستدلوا عليه بأمر:

الأمر الأوّل: الجسم مركّب من المادّة والصورة، وليس للمادّة حجم في ذاتها ولا مقدار مختصّ بها، وإذا لم تكن مستحقّة لمقدار معيّن كانت نسبة المقادير إليها واحدة، وإلا كان لها في خاصّ ذاتها مقدار معيّن حتّى يكون قابلاً لما يساويه وغير قابل لما يفضل عليه، ولمّا لم تكن الهيولى كذلك كانت قابلة لجميع المقادير، فأمكن أن تخلع المادّة مقداراً وتتّصف بأزيد منه أو بأنقص، فأمكن الحركة الكميّة فيه.

الأمر الثاني: الجسم سواء قلنا: إنّه مركّب من المادّة والصورة أو لا، فإنّ له مقداراً زائداً على حقيقته، فيكون من حيث هو عديم المقدار، فكانت نسبته إلى جميع المقادير واحدة. ولأنّ نصف الجسم البسيط وكلّه متساويان في الحقيقة متّفقان في الطبع ومختلفان بالمقدار، فمقدار النصف نصف مقدار الكلّ. والمتساويان في الطبيعة متساويان في قبول العوارض، والمقدار من جملة العوارض، فأمكن أن يتّصف كلّ من النصف والكلّ بمقدار صاحبه من غير زيادة شيء إليه حتّى يصير الجزء على مقدار الكلّ، ولا نقصان شيء منه حتّى يصير الكلّ على مقدار الجزء، فأمكن التخلخل والتكاثف الحقيقيّان.

/ [[ص ٣٧١]] الأمر الثالث: القارورة ممّص فتكّبت على الماء فيدخلها الماء، فإنّما أن يكون قد وقع الخلاء وهو محال، وإنّما أن يكون الجسم الكائن فيها تخلخل بالقسر الحامل إيّاه على تخلية المكان، ثمّ كنفه برد الماء، أو تكاثف بطبعه فيرجع إلى / [[ص ٣٧٢]] حجمه الطبيعي عند زوال السبب المخلخل إيّاه خارجاً عن طبعه، وذلك هو المطلوب.

الأمر الرابع: تصدّع الأواني عند غليان ما فيها إمّا أن يكون بسبب حركة ما فيها، أو بسبب حركة ما هو خارج عنها. والأوّل لا يخلو إمّا أن يكون بسبب حركة مكانية، أو مقدارية. والأوّل محال، لأنّ تلك الحركة إنّ كانت إلى جهة واحدة وجب أن ينقل الإناء، لأنّ نقل الإناء أسهل من تصدّعه. وإنّ كانت إلى جهات مختلفة صدر عن الطبيعة الواحدة أفعال متضادّة، وهو محال. ولا يجوز أن تكون تلك الحركة بشيء من الخارج، كما يُظنّ أنّ النار

/ [[ص ٣٦٨]] واحتجّ القائلون بأنّها مقولة (أنّ ينفع) بوجهين:

الوجه الأوّل: الحركة التغيّر على التدريج، والتغيّر اتّصاف الشيء بصفة بعد زوال صفة أخرى، وذلك الاتّصاف هو نفس الانفعال، فإذا الحركة نفس مقولة أنّ ينفع.

وهو ممنوع، فإنّ الحركة ليست نفس الانفعال، بل أمر يلزمه ذلك.

الوجه الثاني: (أنّ ينفع) إمّا أن يكون نفس الحركة، أو نسبة الحركة. فإنّ كان نفس الحركة فإنّما نفس الحركة المطلقة، أو نفس حركة مخصوصة. والأوّل يوجب أن تكون الحركة مقولة لأجل أنّ (أنّ ينفع) مقولة، والثاني يوجب أن تزيد المقولات على العشر، لأنّه ليس بعض أقسام الحركة بأنّ يجعل مقولة أولى من بعض. وإنّ كان (أنّ ينفع) عبارة عن نسبة الحركة إلى المحلّ فإنّما أن يكون عبارة عن نسبة الحركة المطلقة إلى المحلّ، أو عن نسبة حركة خاصّة إلى المحلّ. والأوّل يوجب جنسيّة الحركة، لأنّ نسبة الشيء إلى المحلّ لمّا كان جنساً، فلاّ أن يكون ذلك الشيء في نفسه جنساً أولى، فتزيد المقولات على العشرة. وإنّ كان (أنّ ينفع) عبارة عن نسبة حركة خاصّة إلى المحلّ، فليس نسبة بعض الحركات بأنّ تكون مقولة أولى من البعض. ولأنّه إذا كانت النسبة مقولة فالشيء الذي له النسبة أولى بأنّ تكون مقولة، فالحركة ليست مقولة (أنّ ينفع).

وفيه نظر، فإنّ (أنّ ينفع) هو تأثير الشيء عن غيره على التدريج، فهو يستلزم الحركة، وملزوم الشيء غيره. والقسمة في الثاني غير حاصرة. والزيادة على المقولات على تقدير كون (أنّ ينفع) حركة خاصّة حيث لا أولويّة ممنوعة، لجواز أن / [[ص ٣٦٩]] يكون بعض الحركات أولى، ولا يلزم من كون النسبة جنساً كون ما له النسبة أولى بالجنسيّة، وجاز أن تكون نسبة حركة خاصّة أولى.

المسألة الخامسة: في المقولات التي تقع فيها الحركة:

ذهب الأوائل إلى أنّ الحركة إنّما تقع في مقولات أربع: الكمّ والكيف والأين والوضع، فالكلام هنا يقع في مقامات خمسة:

المقام الأوّل: في وقوع الحركة في الكمّ:

وهو على نوعين:

/ [[ص ٣٧٠]] النوع الأوّل: التخلخل والتكاثف الحقيقيّان:



والعناصر يجوز عليه الانفصال، ويوجد أيضاً جسم غيره على طبيعته / [[ص ٣٧٤]] فيصحُّ الكلام فيه. لكن هذا الفرق قد عرفت ضعفه.

ويلزمهم أيضاً أن لا يكون شيء من المواد مستمراً على مقدار معين، لعدم استحقاقها لذلك القدر، لكن كثير من الأجسام تبقى مقاديرها دائماً وأكثرياً. على أن ذلك كله مبني على كون المقدار عرضاً، وهو ممنوع. وعلى نفي الجزء، إذ لو ثبت لاستحال أن ينتقص مقدار عمّا كان عليه إلا بواسطة زوال شيء عنه، ولا يزيد إلا بواسطة انضمام غيره، فلا يتحقق التخلخل والتكاثف.

وقد اعتدّر عن صيرورة العناصر في قدر الذرة وبالعكس بأن لكل جسم حيزاً معيناً من المقدار يكون طبيعياً له، والزائد عليه أو الناقص يكون قسرياً، ولذلك القسر أيضاً حدٌ محدود لا يمكن التجاوز عنه، وذلك كما في الكيفيات، فاندفع ما قالوه.

وكان ثابت بن قرة يُنكر هذه الحركة. واحتج عليه بأنه لو قبلت المادة أي مقدار كان أمكن أن يقبل عنصر مقدار ذراع من الماء خمسة أذرع عند انقلابه هواءً، أو عنصر مقدار ذراعين من الماء مقدار ثلاثة أذرع حتى يكون عنصر المقدار الأعظم من الماء قد قبل في الهواء مقدار الأصغر، وعنصر الماء الأصغر قبل عند صيرورته مقداراً أعظم. والحسُّ يكذِّبه، فإننا لو أخذنا مقدارين متساويين من الماء فقلبناهما هواءً استويا في المقدار، ولو كانا مختلفين في المقدار كان الهواءان أيضاً مختلفين.

وجوابه ما تقدّم من أن لكل مادة حظاً من المقدار تستحقّه بطبيعتها، وحظاً آخر تستحقّه عند وجود القاسر، وأن لكل واحد حدوداً معلومة لا يتعدّها.

/ [[ص ٣٧٥]] النوع الثاني: النمو والذبول:

إذا ازداد الجسم بسبب اتصال جسم آخر، فإمّا أن تكون تلك الزيادة مداخلية في أجزاء المزيد عليه مشتبهة بطبيعته، وإمّا أن لا تكون كذلك. والأوّل هو النمو، وضده الذبول.

وفُرق بين النمو والسمن، والذبول والهزال: أن الواقف في النمو قد يسمن كما أن المتزايد في النمو قد يهزل، والأصل فيه أن الزيادة إن أحدثت المنافذ في الأصل ودخلت فيها واشتبهت بطبيعة الأصل واندفعت أجزاء الأصل إلى جميع الأقطار على نسبة واحدة في نوعه، فذلك هو النمو. وأمّا الشيخ إذا سمن فإن أجزاءه الأصلية قد جفت وتصلبت، فلا يقوى الغذاء على

تداخل الماء المغلي فيصير أكبر حجماً فينصدع الإناء، لأن ذلك الخارج إمّا أن يدخل ثقباً خالية، أو يُحدث ثقباً ويدخلها. والأوّل باطل، لبطلان الخلاء. وبتقدير صحته إذا امتلأت الثقب الخالية لم يجب زيادة حجم الجسم كله، بل وجب أن يكون على ما هو عليه. والثاني إمّا أن يزيد في الحجم قبل النفوذ في الثقب المستحدثة، أو بعده. والأوّل محال، لأن نفس المماسّة لا توجب زيادة الحجم. نعم ربّما كان المماس يدفع ويضغط إلى جهة واحدة مخالفة لجهة حركته ويضطره إليها، ولا يجب أن ينصدع الإناء. ولأن السخونة تحدث كثيراً لا بسبب نار واصله إليه، بل لتسخن المحوى من تلقاء نفسه. ومحال أن يحصل الانصداع بعد النفوذ، لأن تلك الزيادة إن لم تكن حاصلة قبل الانصداع فهو محال، لأن الزيادة إنما حصلت بالنفوذ في الإناء، / [[ص ٣٧٣]] والنفوذ بالحركة، وكل حركة منقسمة، فكل أن يفرض النفوذ فيه حاصل يكون قد حصل قبله، فتكون الزيادة حاصلة قبل ذلك. وإن حصلت الزيادة بعد الانصداع، فهو محال لوجهين:

الوجه الأوّل: الإناء إذا امتلأ بشيء لم يتسع للماء آخر حتى يثقبه ويشقّه.

الوجه الثاني: إذا كان الانشقاق بسبب زيادة وقد حصلت قبله وجب أن يحصل الانشقاق قبل أن يحصل الانشقاق، وهو محال. إلا أن يقال: دخل شيء وخرج مثله، فيكون الحجم في مقطع بحاله لم يزد إلى وقت الانشقاق، لكن يعود الإشكال بعينه في القدر الذي لمّا دخل لم يخرج مثله. وحيث بطلت هذه الأقسام ثبت أن الانشقاق إنما عرض لانبساط الحجم الذي فيه وازدياده لا بمداخلة جسم آخر فيه، بل بواسطة سخونة الموجبة لانتشار حجمه وزيادة مقداره، وهو المطلوب.

واعترض على الأوّل والثاني: بأنه يلزم منه أن تصير العناصر بأجمعها على قدر الذرة، وأن تصير الذرة على مقدار العناصر بجملتها، والضرورة قاضية ببطلانه. وأن يجوز التخلخل والتكاثف على الأفلاك.

وقد فُرق بينهما بأن الجزء ما دام يكون جزءاً لكل امتنع قبوله لمقدار الكل، وإذا انفصل أمكن أن يتصف بذلك المقدار، والفلك يستحيل عليه الانفصال، وإذا استحال أن ينفصل جزؤه عنه امتنع أن يقبل جزؤه مقدار كله، وليس جسم آخر غير الفلك تساوي طبيعته طبيعة الفلك حتى يقبل الصغير منه مقدار الفلك.

عند نهاية الحركة، والمتحرك لا بد وأن يكون موجوداً من ابتداء الحركة إلى انتهائها.

الوجه الرابع: سلمنا وجود شيء محفوظ الذات متبدل الصفة، لكن ذلك المتبدل ليس بحركة، لأن الحركات إنما تكون بين المتضادين، والصغير والكبير ليسا بمتضادين.

والجواب عن الأول: أن يقال: الأصل والزيادة لا تنافي الحركة، فإن انضمام الزيادة إلى الأصل يفيد الأصل مقداراً زائداً إذا تحددت به، ولا نغني بالحركة في النمو إلا ذلك.

/ [[ص ٣٧٨]] وعن الثاني: أن في النامي أجزاء أصلية غير متبدلة، وهي الحافظة للصورة النوعية المتشخصة، وأجزاء متبدلة، وهي أسباب لظهور كمالات تلك الصورة.

واحتج الشيخ على بقاء بعض الأجزاء بقاء الشامات وأنداب القروح. وهو ضعيف، لاحتمال أن الأجزاء الغذائية لما وصلت إلى ذلك الموضع تشبهت به.

وقول المشكك: (الزيادة لما اتصلت بالأصل وتشبهت بطبيعته لم يكن البعض أولى بالتحليل من البعض) ممنوع، لأن التخصيص يجوز إسناده إلى الفاعل المختار. وأيضاً الزيادة ربما تتميز عن الأصل في الاستحكام والقوة، لأن الأجزاء الغذائية لما كان ورودها بعد تمام الخلقة كانت في معرض الزوال ولم تكن مستحكمة الخلقة، والأصلية لما فيها من الصور النوعية مبدأ لاستزادة تلك الزيادات وتحليلها، فتصير تلك الزيادات والنقصانات كالصفات المتعاقبة على ذلك الأصل الباقي، وهو الحركة.

وعن الرابع: بما تقدم من أن المبدأ والمنتهى لا يجب أن يكونا متضادين، بل يكفي في ذلك نوع من التقابل. ثم إن سلمنا أنه لا بد من التضاد، فالصغير والكبير اللذين يتحرك بينهما النامي والذابل ليس الصغير والكبير الإضافي، بل الطبيعة جعلت للأنواع / [[ص ٣٧٩]] حدوداً في الصغر وحدوداً في الكبر لا تتجاوزها وتتحرك فيما بينهما، فيكون العظيم هناك عظيماً في ذاته، ولا يصير صغيراً بالقياس إلى عظيم آخر في ذلك النوع. وكذلك القول في الصغير، وإذا كان كذلك كانا متضادين.

/ [[ص ٣٨٠]] المقام الثاني: في وقوع الحركة في الكيف:

قد عرفت أن أقسام الكيف أربعة، فلنتكلم في كل واحد منها:

القسم الأول: الانفعالات والانفعاليات:

تفريقها والنفوذ فيها، فلا تتحرك أجزاؤه الأصلية إلى الزيادة، فلا يكون نامياً، نعم لحمه قد يتحرك إلى الزيادة فيكون ذلك نمواً فيه بالحقيقة، لكن المخصوص باسم النمو حركة الأعضاء / [[ص ٣٧٦]] الأصلية إلى الزيادة، فهذا هو النمو.

واعترض بوجوه:

الوجه الأول: الأجزاء الأصلية والزائدة باقية كل واحد على مقداره الذي كان، نعم ربما تحرك كل واحد منها في أينه أو وضعه أو كيفه، لكن ذلك في الحقيقة ليس حركة في الكم.

الوجه الثاني: النامي إما أن يكون فيه شيء ثابت، أو لا. فإن كان فالثابت إما أن يكون هو الصورة فقط، أو المادة فقط، أو المجموع. والأول محال، لاستحالة بقاء الصورة عند تبدل المادة، لامتناع الانتقال على الصور. ومحال أن تكون المادة باقية، لأن الباقي إن كان كل المادة فهو محال، لأن البدن دائماً يتصل به شيء وينفصل، فهو دائماً في التحلل والاستخلاف لشيء آخر. وإن كان الباقي ما هو الأصل وأما الزائد عليه فيكون في التحلل، فهو محال، لأن الغذاء إذا اتصل به تشبه بطبيعته فإن صار الكل متصلاً واحداً ذا طبيعة واحدة امتنع أن يكون بعض الأجزاء المفترضة فيه ممكن الزوال والبعض ممتنع الزوال مع اتحاد الطبيعة والماهية، لأن البدن ينتهي تحليل تركيبه إلى الأعضاء البسيطة، وكل واحد من الأجزاء المفترضة في كل واحد منها على طبيعة واحدة، / [[ص ٣٧٧]] فلم يكن البعض بالبقاء الدائم والبعض بالتحلل أولى من العكس. وإن لم يتصل الغذاء بالأصل ولم يتحده به، فالوارد ما صار غذاء له وكلامنا فيه. وإن لم تكن المادة باقية ولا الصورة، فلا يكون المجموع باقياً، بل يكون بقاؤه بحسب الحس. ثم هذا أيضاً محال، لأن زمان حركة النمو منقسم إلى غير نهاية، فهناك مراتب في الزيادة كل واحد منها آتٍ الوجود، لأن المرتبة الواحدة منها لو بقيت أكثر من آتٍ واحد انقطعت الحركة. فثبت أن الشخص متبدل بحسب تلك الزيادة، فإذن هناك أشخاص متتالية غير متناهية في زمان محصور، وهو محال.

الوجه الثالث: سلمنا أن في النامي شيئاً محفوظاً غير متبدل الذات، لكن الحركة لا بد لها من متحرك باقي في جميع زمان الحركة، ولا بد من تغير حاله، فالمتحرك هنا إما أن يكون هو الأصل وهو لم يتغير حاله، لأنه بعد النمو وقبلة على حالة واحدة. وإما أن يكون هو الجملة والمجموع الحاصل، فالجملة حصولها

قد حدث الآن بأن انقلب بعض أجزاء الماء ناراً، أو كانت موجودة فيه لكنّها كامنة فيه لا تظهر للحسّ إلا عند مجاورة الحارّ. فالمذاهب الباطلة ثلاثة:

المذهب الأوّل: الكمون، ويدلّ على إبطاله وجهان:

الوجه الأوّل: الكمون إمّا أن نعني به المداخلة، أو معنى آخر غيره. والأوّل باطل، لما ثبت من استحالة تداخل الجسمين. ثمّ لو جوّزنا ذلك فهنا إمّا أن يكون مع كلّ جزء من الماء جزء من النار مداخل فيه، وإمّا أن لا يكون كذلك بل يكون البعض دون البعض. والثاني لا يخلو إمّا أن تكون الأجزاء الخالية عن مداخل النار فيها قابلة للسخونة، أو غير قابلة لها. والأوّل يقتضي وجود الاستحالة. والثاني يقتضي أن نحسّ ببعض أجزاء الماء في غاية البرد وبعضها في غاية السخونة. أيضاً فليس البعض بذلك أوّلياً من البعض مع اتحاد طبيعة الأجزاء. وأمّا إن وُجد مع كلّ جزء في الماء جزء من النار، فلا يخلو إمّا أن تنكسر / [[ص ٣٨٣]] صرافة كلّ واحد بصرافة الآخر، أو لا تنكسر. فإن انكسرت تثبت لا محالة، وإن لم تنكسر فلا يخلو إمّا أن يكون الملاقي لأحد الجزئين ملاقياً للآخر، أو لا يكون. فإن لم يكن لم يكن الجزءان متداخلين، وإن كان فإذا لمسنا الماء بأيدينا وجب أن نحسّ من سطح ذلك الجسم الملموس سخونة مثل سخونة النار سارية في كلّ ذلك السطح، وبرودة مثل برودة الثلج سارية في كلّ، لأنّه ليس في ذلك السطح موضع إلا وقد حصلت فيه هاتان الكيفيتان. ولمّا بطل ذلك بطل ما قالوه.

وأيضاً فلأنّ الحارّ لمّا كان كامناً بالمداخلة وجب إذا تخلّص البارد من الحارّ والحارّ من البارد أن يأخذ المجموع مكاناً أعظم، وليس كذلك، فإنّ ظهور الحرّ قد يتبعه العظم فأما عند غلبة البارد على الحارّ فذلك ممّا يُنقص الحجم نقصاً محسوساً. وليس ظهور البرد يوجب فرط مداخلته، والمداخلة توجب زيادة الخفاء ونقصان الجسم، لأنّ حكم كلّ واحد من المتداخلين كحكم الآخر في المقدار.

فأمّا إذا فسّروا الكمون بانحصار الأجزاء في باطن الجسم، فيجب أن يكون باطن الماء البارد أسخن من الماء المتسخّن، لأنّه إذا تسخّن فقد تفرّقت النيران، وقبل ذلك فقد كانت مجتمعة، فتكون سخونتها أقوى، لكنّها لا نحسّ بالحرارة لا في باطن الجسم ولا في ظاهره، بل ربّما نجد باطنه أبرد من ظاهره، إلا إذا قيل:

وإنّها تثبت فيها الحركة بشرطين:

الشرط الأوّل: أن حواملها قد تتغيّر فيها مع بقاء طبائعها النوعية، فإنّ التغيّر لو لم يثبت لم تتحقّق الحركة التي هي عبارة عن تغيّر ما، وبقاء الطبيعة لو لم يتحقّق حالة التغيّر لم يكن ذلك حركة، بل كوناً وفساداً.

وقد اختلف الناس هنا، فالمحقّقون على جواز التغيّر وثبوت الاستحالة في الكيفيات. وظنّ بعض من لا مزيد تحصّل له أنّه لا يجوز أن تتغيّر كفيّاتها المحسوسة، وأنكر الاستحالة وزعم أنّ البارد لا يصير حارّاً ولا الحارّ يصير بارداً. ولمّا كذبهم الحسّ في ذلك حيث يشاهد تسخّن الماء، افرقوا إلى فرقتين:

الفرقة الأوّلى: الذين أنكروا الاستحالة والكون معاً، فرعموا أنّه لا يوجد شيء من الأجسام بسيطاً على صرافته، بل كلّ جسم يوجد فإنّه يكون متمزجاً من كلّ / [[ص ٣٨١]] الطبايع، بحيث إذا أخذنا جسماً أرضياً في الحسّ أو مائياً أو هوائياً أو نارياً فإنّه يشتمل على أجزاء على طبيعة اللحم وعلى أجزاء على طبيعة الخبز وأجزاء على طبيعة العنب إلى غير ذلك من جميع المركّبات، لكنّه يُسمّى باسم الغالب عليه، فإذا لقيه جسم آخر يكون الغالب فيه غير الغالب الأوّل برز ذلك المغلوب من الكمون وحاول مقاومة ما كان غالباً. ولا شكّ أنّها حال بروزها تختلط بالأجزاء التي كانت غالبية عليه فتحسّ بجملتها إحساساً لا يمكن التمييز بين أحادها، فيتخيّل الحسّ هناك أمراً متمزجاً منهما كالحارّ والبارد إذا امتزجا. وهؤلاء هم (أصحاب الخليط).

ثمّ من هؤلاء من يقول: إنّ الجسم فيه مثلاً أجزاء حارّة وباردة، وليس واحد منهما كامناً، لكنّه إذا صار بارداً فارق الحارّ ظاهره وباطنه فبقي البارد، وبالعكس.

الفرقة الثانية: زعموا أنّ الجسم البارد إذا صار حارّاً فذلك لأنّه تدخل فيه من الخارج أجزاء نارية، وإذا اختلطت بالبارد أحسّ شيء متوسط بين الحارّ / [[ص ٣٨٢]] والبارد.

ويدلّ على الاستحالة أنّا نحسّ بحرارة الماء بعد برودته، فتلك الحرارة إنّ حصلت بالتسخين لا بمداخلته النار وممازجتها فهو المطلوب، فإنّ الماء قد كان بارداً ثمّ لمّا سخّناه بالنار خلع تلك الكيفيّة ولبس كفيّية الحرارة، وهذا هو معنى الاستحالة. وإن حصلت بمداخلته النار وممازجتها، فتلك النار إمّا أن ترد عليه من الخارج، أو لا من الخارج. وإن لم تكن من الخارج فإنّها أن تكون

النار الباطنة لا تُحرق ولا تُسخن، وإذا جاورتها النار الخارجية أبرزتها وجعلتها مسخنة، وذلك اعتراف بالاستحالة.

الوجه الثاني: ظهور الكامن إماماً أن يكون بسبب خارجي، أو لا بسبب خارجي. فإن لم يكن بسبب خارجي بل بطبيعته وذاته وجب أن يكون ظاهراً أبداً. وإن كان بسبب خارجي، فذلك السبب إماماً أن يفيد تلك الأجزاء الكامنة قوةً بها / [[ص ٣٨٤]] يقوى على البروز، أو ليس كذلك. والأول قول بالاستحالة. والثاني لا يخلو إماماً أن يكون تحريك ذلك السبب له يتوقف على مماسته له، أو لا. فإن توقف وجب أن يكون كل مستحيل يعظم حجمه عندما يستحيل لنفوذ الجاذب أو الدافع فيه. وإن لم يتوقف على المماسه بل يكفي فيه مجاورة المشابه وجب أن تتحرك الأجزاء المتجانسة بعضها إلى بعض، بل هذا أولى، لأنَّ انجذاب الجسم إلى مجاورة الأقرب أولى من انجذابه إلى مجاورة الأبعد، بل كان يلزم أن لا يكون انجذاب الكامن إلى الظاهر أولى من العكس.

ولا يقال: الأغلب أجذب.

لأننا نقول: الذي يلي جسماً من جهة واحدة هو ما يساويه من تلك الجهة، فإن فصل شيء فهو مباين لذلك، إلا إذا قلنا بأنه يشتدُّ القوي عند ازدياد الجاذب، وهو قول بالاستحالة. وإذا قربنا شعلة من جبل كبريت ونحيناها عنه بعجلة ظهرت نيران عظيمة كانت كامنة فيه عندهم، فلو كان الأغلب أجذب لكان انجذاب الشعلة إلى تلك النيران الكامنة أولى من العكس.

لا يقال: نحن لا نقول بالكمون، بل إنَّ الجسم كان مخلوطاً بضده وإنما استحاله إلى الحرِّ لأنَّ البارد فارق ظاهره وباطنه.

لأننا نقول: إذا فارق البارد إماماً أن يضاف إليه من الأجسام الحارة ما يسدُّ مسده، أو لا يضاف. فإن لم يكن وجب أن يكون كلُّ مستحيل ينقص حجمه، أو يكون كلُّ مستحيل يتخلخل وينفش. وإن كان يسدُّ ضده مسده على سبيل الورود من خارج، فلم صار ما يبرد بعد الحرارة ينقص حجمه؟

إلا أن يقال: الذي لا يبرد لا يرد عليه من الخارج شيء، والذي يصير حاراً يرد عليه من الخارج، وذلك تحكُّم. وأيضاً فالحارُّ إذا صار بارداً وجب أن لا يصير حاراً مرةً أخرى، لأنه في أول الأمر صار صرفاً، فكيف يصير بعد صرفته صرفاً مرةً / [[ص ٣٨٥]] أخرى؟

قال الشيخ ما معناه: النار الكثيرة التي تنفصل عن خشبة

الغضا منها ما ينفصل وتبقى في ظاهر جمهرها، وباطنها ما يبقى لا يمكن أن تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة إياها، وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجوداً لكان مبصراً كما كان بعد البروز مبصراً، إذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والإحساس بما في باطنه، لو لم تكن في الغضا إلا النارية الباقية بعد التجسُّر لا تمتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجوداً لا يبرزه الرُّض والسحق، ولا يدرك باللمس والنظر، فكيف يمكن أن تُصدَّق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية؟

واعترض أفضل المتأخرين بأنَّ حرارة الأدوية الحارة كالفريون إنما تكون لكثرة الأجزاء النارية التي فيها، مع أنَّها غير ظاهرة للحس عند السحق والرُّض، فلم لا يجوز أن يكون هاهنا مثله؟

فإن قيل: ليس فيها أجزاء نارية لكنَّها تُسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية. كان قولاً بأنَّها تُسخن بالخاصية لا بالكيفية، وهو خلاف إجماع الأطباء.

وأجاب أفضل المحققين: بأنَّ أجزاء النارية التي في الفريون إنما لا تظهر / [[ص ٣٨٦]] للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج، فإن قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم، وإلا لزمهم ما مرَّ.

وذهب مشايخ المعتزلة - إلا الكعبي - إلى أن بعض الأجسام تكمن فيها النار كالحديد والحجر والخشب، ولهذا تحصل النار فيها بالقدح. وكالأجسام التي يحصل الدفء منها كالقطن وغيره، لأنَّ فيها أجزاء نارية، ولهذا تزداد النار بها اشتعالاً كما تزداد بزيادة الحطب، وكذا الأدهان التي تشتعل بها المصابيح. قالوا: لو لم تكن النار الخارجة بالقدح كامنة في هذه الأجسام لكان الله ﷻ يفعلها بالعادة، فكان يصحُّ في الحجر وإن رُقِّق وقُدِّح تجديده موححة أن لا تخرج النار منه وأن تخرج في الجليد إذا حُكَّ بعضه، فلم عرفنا فساد ذلك دلَّ على كونها في هذه الأجسام. ولا يقدر أحدنا على الحرارة فيجعلها متولدة عن القدح الذي نفعله.

لا يقال: كان يجب أن يحترق الخشب لما فيه من النار، وأن يظهر لنا عند اللمس.

لأننا نقول: لا نُسلم الملازمة، فإنَّ أجزاء النار إذا كانت قليلة متفرقة في مواضع وفيها صلابة غالبية تمنعها من التأجُّج لم يجب ما

نفسه وجب أن لا ينتقص الحجم عمّا كان، لكن الشيء إذا برد انتقص حجمه عمّا كان، وإن طرد أكثر من نفسه لم يعد إلى الحجم الأوّل إلا بمخالطة حارّ أكثر من البارد النافذ حتّى يعود إلى الحجم الأوّل، فيكون البارد أقوى في التأثير من الحارّ، وهو باطل على مذهبهم.

الوجه الثالث: الأجزاء الناريّة إذا نفذت في الماء فلا بدّ لذلك النفوذ من سبب، فإن كان لقوّة طبيعيّة وجب أن يكون ذلك في جهة واحدة. وإن كان سبباً خارجياً فذلك الخارجي كيف يسببها عن مجاورة مشاكلاتها ويخلطها بضدّها؟

الوجه الرابع: السخونة قد تحدث عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه أحد العناصر الثلاثة الباقية من غير حضور نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخّن، كالجسم اليابس الصلب إذا ماسّ مثله ممانّة عنيفة وحكّ أحدهما بصاحبه حكّاً شديداً فإنّ المحكوك يتسخّن وقد يحترق من غير وصول نار غريبة إليه.

/ [[ص ٣٨٩]] وكذا المخلخل الذي يجعل قوامه بالقسر رقيقاً متخلخلاً، كهواء الكير بإلحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول إليه، فإنّه يتسخّن لا محالة، لأنّ السخونة تستلزم التخلخل. فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة أيضاً.

وكذا المخضخض وهو الجسم الرطب السيّال إذا حرّك قوياً فإنّه يتسخّن أيضاً من غير وصول نار غريبة إليه، لأنّه قبل هذه الأفعال غير متسخّن وإذا تسخّن بها مع أنّا لا نحسّ بوصول نار غريبة إليه في الحالين وجب إسناد ذلك إلى الاستحالة الحاصلة من هذه الأسباب.

الوجه الخامس: إذا وضعنا جسمين مائعين متشابهين في إناءين أحدهما مستحصف مستحكم الجرم كالنحاس، والآخر متخلخل في الوضع مشتمل على فُرَج صغيرة ومسامات ضيّقة كالخزف، ثمّ نسخّنهما بنار واحدة نسبتها إليهما في التأثير واحدة فإنّ الذي في المستحصف يتسخّن قبل الذي في المتخلخل وأشدّ منه، ولو كان التسخّن بالنفوذ لنعكس الحال لسهولة النفوذ فيه دون الآخر، وليس كذلك.

الوجه السادس: إذا ملأنا إناء ماء وصمّمنا رأسه جدّاً وسخّناه لم يمتنع عن التسخّن التامّ بواسطة شدّ رأسه المانع من خروج شيء منه بحيث تدخل عوضه الأجزاء الناريّة مع امتناع

ذكرتم. ولا نجد لها عند اللمس، لغلبة الأجزاء التي لا نار فيها على ذلك الجسم. ولا يجب أيضاً ظهورها وإن سحقتنا ذلك الجسم، لأنّها تتبدّد لقلّتها.

قال قاضي القضاة: لا يمتنع أن يكون سبب ذلك أن الله تعالى قد أجرى / [[ص ٣٨٧]] العادة أن لا تنبت الشجرة إلا عند وقوع الشمس عليها، فتشبت بذلك أجزاء ناريّة حتّى لو صحّ ما يقال: إن هاهنا مواضع لا تطلع عليها الشمس جاز أن لا يشتعل الحطب. وبعضهم أوجب وجود النار في الهواء فقط دون غيره من الأجسام. وعند المشايخ يصحّ وجودها فيه، لكن لا تكون مقصورة عليه دون غيره من الأجسام.

واعلم أنّه لو ادّعي في إبطال الكمون الضرورة أمكن. والملازمة في دليلهم ممنوعة، لجواز أن يحدث بسبب القدح فإنّه يؤثّر سخونة ويكون الجرم مستعدّاً للاشتعال بسبب دهنية فيه، وكون بعض الأجسام يحصل منها الدفء لسخونة مزاجه أو لشدة التصاقه لا باعتبار وجود نار فيه، وإلا لاحترق.

واعتذارهم بالصلابة فاسد، فإنّ أوّل جزء من أجزاء النار إذا قُرب إلى خشب الكبريت فإنّه يؤثّر فيه، ولا يتأتّى هذا العذر في القطن.

المذهب الثاني: الورود، وتدّل على بطلانه وجوه:

الوجه الأوّل: إذا ألقينا ناراً سيرة جدّاً في جبل من الكبريت عظيم جدّاً ثمّ بعدناها عنه بسرعة فإنّ الجبل يشتعل كلّ ناراً، ولو كان ذلك بالورود من دون الاستحالة لم يكن أكثر من تلك الشعلة الملقاة من النار.

لا يقال: النار وإن كانت قليلة المقدار لكنّها شديدة القوّة، فجاز أن / [[ص ٣٨٨]] يستند إليها الأثر العظيم، كالزعران اليسير يصبغ الماء الكثير.

لأنّ نقول: فحينئذ يكون عوده إلى البرودة لأجل مفارقة تلك الناريّة القليلة، فيجب أن لا يكون النقصان الحاصل عند البرد محسوساً. إلا أن يقال: الناريّة لما انفصلت استصحبت شيئاً كثيراً من الجسم. فنقول: لم إذا صارت صرفة ليس معها الرقيق تعود إلى عظمتها؟

الوجه الثاني: الجمد إذا وُضِع على شيء برّده، فإن كان لتخلّل أجزاء جمديّة نافذة في ذلك الجسم من غير أن يطرد شيئاً من أجزاء الجسم الأوّل وجب أن يزداد حجمه عند البرودة، وإن طرد مثل

لأننا نقول: يلزم أن يقال: الحرارة تعدت من الجزء الأول إلى الثالث في الإسخان وتركت الوسط، وذلك محال مع فرض تساوي الأجزاء كلها.

/ [[ص ٣٩٢]] وإن كانت أجزاؤه مختلفة، فاختلافها إما أن يكون بحرراً أو برد، وحينئذٍ يمتنع أن نستفيد السخونة مرةً أخرى. وإما أن يكون ضعيف السخونة وتزايد سخونته لأجل المسخن، فحينئذٍ حصلت الشدة والضعف في الحرارة.

وأما إن كان اختلافهما بالكثافة واللطافة فليس يبلغ الفرق بين الكثيف واللطيف من النوع الواحد مبلغ القرب والبعد، فإن كل واحد من اللطيف والكثيف يتدي الحرارة والإحراق فيما يقرب منه ثم فيما يبعد.

وحيث بطلت هذه المذاهب الثلاثة ثبت وجود الحركة في الكيف المحسوس.

قيل: الجمهور قنعوا في إثبات الاستحالة في هذا النوع من الكيف مطلقاً بما ذكرناه، وأنه غير كافٍ، لأن ذلك إنما يدل على وقوع الاستحالة في حرارة بعض الأجسام وبرودتها، فأما في الكل حتى يقال: النار مع بقاء ناريتها تبرد، والأرض مع بقاء أرضيتها تصير رطبة لا على سبيل البل، والماء مع بقاء مائيته يصير يابساً كيوسة الأرض لا على سبيل النشف، والأسود يصير أبيض، والحلو يصير مرّاً، إلى غير ذلك من الكيفيات المحسوسة، فلم يشتغلوا به أصلاً. نعم ربّما حاولوا أن الأرض تنقلب ماءً وبالعكس، ولكن ذلك مبحث آخر، لأنه فرق بين إثبات أن الأرض هل يمكن زوال الصورة الأرضية عنها وتصف بالأرضية المائية، وبين أن يقال: الأرض مع بقاء صورتها الأرضية هل يمكن اتصافها بالرطوبة؟

الشرط الثاني: للحركة في الكيف: أن يكون تبدل هذه الكيفيات لا تقع / [[ص ٣٩٣]] دفعةً بل على التدريج يسيراً يسيراً. ولم يذكر الحكماء عليه دليلاً، بل قنعوا فيه بالإحساس بانتقال الماء من برودته إلى السخونة، وانتقال الحصرم من هموضته إلى الحلاوة على التدريج. لكن ليس كل ما حدث في الحس دفعة كان في الحقيقة كذلك، ولا بالعكس.

أما الأول، فلأن الشيخ حكى حجةً في إفساد الشعاع البصري الخارج، وهي: أنه لو كان كذلك كان يجب أن تكون نسبة زمان حركة الشعاع إلى شيء على بعد ذراعين إلى زمان حركته إلى

دخول شيء يُعتدُّ به فيه إلا بعد خروج شيء عنه لا ممتنع التداخل، وليس كذلك.

/ [[ص ٣٩٠]] الوجه السابع: القمقمة إذا مُلئت ماءً وشُدَّ رأسها شدّاً محكماً ووُضعت في نار قويّة فإتّما تنشقُّ بعد صيرورة أكثر ما فيها ناراً وتصيح صيحة هائلة تنفر عنها الدواب، وهي من حيل السحّارين، فحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معاً.

الوجه الثامن: الجمد يُبرّد ما يوضع فوقه، والأجزاء الباردة لا تتصدع بالطبع وتنفر عن الحارّ فلا تتحرّك إليه بالطبع، ولا قاسر هناك، فإذن هو للاستحالة.

اعترض أفضل المتأخّرين بأن الجسم البارد بالطبع إذا وُضع فوق الجمد فلعله يبرد بالطبع.

وأجاب أفضل المحقّقين: بأنه يقتضي أن يُبرّد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرّده. وفيه منع.

لا يقال: إن مجاورتهما سبب لحصول الاستعداد لذلك النفوذ. لأننا نقول: هذا اعتراف بالاستحالة.

الوجه التاسع: الإنسان يغضب فتسخن بشرته من غير وصول نار إليه.

/ [[ص ٣٩١]] ومما يدل على إبطال الكمون والنفوذ جميع ما يدل على وجود الكون والفساد.

واعلم أن هؤلاء إنما صاروا إلى هذين المذهبين الفاسدين باعتبار حكمهم بامتناع كون شيء لا عن شيء، وامتناع صيرورة شيء شيئاً آخر.

وأما المذهب الثالث، فيدل على إبطاله: أن الماء إذا سُخن فإن أجزاءه إن كانت متشابهة لم يتميز بعضها عن البعض في استحقاق قبول الأثر، إلا لأجل أن القريب أولى لقبول الأثر من البعيد، فكان يجب إذا ظهرت السخونة أن يظهر كل السخونة في بعض الماء حتى يصير بعضه كالنار ويبقى الباقي على كمال برودته، لكن الأمر بخلافه فإنه يظهر بعض السخونة في كل الجسم على سبيل التشابه، وتظهر في الكل ضعيفة ثم تشتد.

لا يقال: إن ذلك لتخلل أجزاء عديمة السخونة بين الأجزاء النارية.

عبارة عن تلك الأنواع المتتالية لزم من كون ذلك التغيير بالفعل كون تلك الأنواع بالفعل. ومن أنكر الحصول على التدرج جعل بين ما منه الحركة وما إليه الحركة أنواع مختلفة كل واحد منها يوجد أنا ولا يظهر التفاوت بين كل نوعين لتقاربهما طبعاً، بل إذا تباعدت ظهر التفاوت للحس. فتظن النفس أن الحركة قد حصلت، والحصول على التدرج قد وقع، وفي الحقيقة ليس كذلك.

/ [[ص ٣٩٥]] القسم الثاني: في باقي أنواع الكيف:

أمّا الحال والملكة فقد أنكر بعضهم وجود الحركة فيه، لأنّها كميّات نفسانيّة، والحركة على النفس محال.

قيل: إن العلم لا يمكن فيه الحركة، لأنّ الذي يفرض علماً إن حصل معه احتمال نقيضه ولو على أبعد الوجوه لم يكن علماً. وإن لم يحصل ذلك الاحتمال البتّة استحال أن يوجد ما هو أقوى منه.

وفيه نظر، فإنّ العلم طرف، والطرف لا حركة فيه، وإنّما الحركة فيما يقبل الشدّة والضعف والزيادة والنقصان، ويكون محبوساً بين طرفين. وكما أنّ الشك لا يقبل الحركة كذا العلم. وأمّا الظنون والإرادات والكراهات والآلام واللذات والشهوات والنفرات والصحة والمرض والإحساس فمما تقع فيه الحركة لقبول كل واحد منها الشدّة والضعف والزيادة والنقصان، وأنّها تحدث على التدرج.

وأما القوّة واللافتة فذهب قوم إلى أنّها تابعان لأمزجة خاصّة، ويمتنع أن يوجد أحدهما مع المزاج الذي يوجد معه الآخر، فموضوعهما غير مشترك، فلا تضادّ / [[ص ٣٩٦]] بينهما، فلا حركة فيهما، لأنّ الحركة إنّما تثبت من ضدّ إلى ضدّ.

ويتنقض بالحركة في الكمّ مع عدم الضديّة فيه. وأيضاً فإنّها وإن كانا تابعين لعرضين مختلفين لكنّهما كيف كانا متعاقبين على ذات الموضوع، ويمتنع اجتماعهما فيه وبينهما تضادّ.

وأما الكميّات المختصّة بالكمّيّات فلا تضادّ فيها، فلا حركة فيها.

ويتنقض بالكمّ، بل الأولى أن يقال: الكميّات المختصّة بالكمّ المنفصل من الزوجيّة والفرديّة فإنّها لا حركة فيها، إذ لا يُعقل فيها شدّة وضعف. وأمّا المختصّة بالمتّصل كالاستقامة والانحناء فإنّه لا حركة فيها، إذ لا يمكن الانتقال من أحدهما إلى الآخر، فإنّ المستقيم لا يصير مستديراً عندهم، ولا بالعكس.

الثابت نسبة المسافتين، فيجب أن يظهر بين الزمانين تفاوت عظيم، فكان يجب إذا فتحنا العين أن لا نرى الثابت إلّا بعد زمان.

ثمّ زيفها وقال: من الممكن أن يفرض زمان غير محسوس قصراً تحصل فيه حركة الشعاع إلى الثوابت، ثمّ إنّه يمكن أن ينقسم ذلك الزمان إلى غير النهاية، وحينئذ يحصل فيه جزء نسبته إليه كنسبة المسافة القصيرة إلى المسافة البعيدة، فهذه النسبة تكون حاصلة مع أن الزمان العظيم لا يكون محسوساً.

وهذا تصريح بأنّ ما يكون في الحسّ دفعة قد لا يكون في الحقيقة كذلك.

وأما العكس، فلا مذهب أن الصورة الحيوانيّة تحدث دفعة مع أنّنا نرى المنى يتكوّن حيواناً يسيراً يسيراً، وليس ذلك إلّا أنّه وإن كان متدرّجاً في الحسّ لكنّه حاصل دفعة في الحقيقة. فظهر أنّه لا يمكن التعويل في وقوع الحركة في هذه الكميّات على التدرج المحسوس.

ثمّ الذي يدلّ على فساده أنّ الكميّة إذا تغيّرت فإنّما أن لا تبقى مع التغيّر، أو تبقى. فإن لم تبقى فإنّما أن يكون عدمها على التدرج، وهو محال لما مرّ من إبطال الحصول التدريجي، أو دفعة واحدة فيكون أنياً، وحينئذ إن استمرّ بعد ذلك لم تكن / [[ص ٣٩٤]] الحركة في الكيف مستمرّة، لأنّ استمرار الكيف ضدّ استمرار الحركة في الكيف، أو لا يستمرّ فتحدث لا محالة كميّة أخرى حدوداً أنياً، فإن لم يكن بين الآنين زمان تتالياً، وهو محال. وإن كان لم يكن التغيّر مستمرّاً في الحقيقة.

وإن بقيت تلك الكميّة فإنّما أن يكون قد حدث حال تغيّرها شيء، أو زال شيء، أو ما حدث شيء ولا زال شيء. والأوّل والثاني يرجع التقسيم فيهما بعينه، والثالث يمنع من وقوع التغيّر أصلاً. والمحقّقون لأجل هذه الدلالة اتّفقوا على استحالة بقاء الكميّة الواحدة بالشخص مع الاشتداد والنقصان، بل زعموا أنّ المعنى منها توالي أنواع متباينة بالماهية كلّ واحد منها آني الوجود، وإذا كان كذلك فلا بدّ من تخلّل تلك الأزمنة بين الآنات لئلا يلزم تتاليها. وذلك يُقرّر ما قلناه من أنّ هذا الحدوث وإن كان متدرّجاً في الحسّ لكنّه في الحقيقة ليس كذلك.

وأجاب الفارابي: بأنّ هذه الأنواع موجودة بالقوّة، فالآنات المتتالية بالقوّة لا بالفعل. وليس بشيء، لأنّ التغيّر إذا كان هو

/ [[ص ٣٩٧]] المقام الثالث: في الحركة في الأين والوضع:

أما مقولة الأين، فإن وقوع الحركة فيها ضروري.

وأما الوضع، فقد ذكر الشيخ ما يؤهم أنه هو الذي وقف عليها دون من قبله. وليس كذلك، فإن أبا نصر الفارابي ذكره في مختصر له يُعرف ب (عيون المسائل) في موضعين، فقال: (وحركات الأفلاك وضعيّة دوريّة، وعند المتكلمين أنّ الجوهر الفرد جزء الجسم حاصل بالفعل، وكلّ جسم إنّما يتحرّك بالوضع بحركة أجزائه في المكان).

ويدلّ على هذه الحركة أنّ الجسم الذي لا مكان له كالفلك الأعظم، أو له مكان لكن لا يفارقه كغيره من الأفلاك، إذا تحرّك على مركزه لا عن مكانه بل فيه، وكالكرة وغيرها إذا حرّكتها على نفسها في مكانها حركة دوريّة لم تكن تلك الحركة مكانيّة، لأنّ ذلك الجسم لم يفارق مكانه، ولا شكّ في تغييره على التدرّج، وليس في كنهه ولا كيفه ولا غيرها من الأعراض، بل إنّما تتغيّر نسبة أجزائه إلى أمور خارجة / [[ص ٣٩٨]] عنها إمّا حاوية لها أو محويّة، وإذا تغيّرت تلك النسبة تغيّرت الهيئة الحاصلة بسببها، وهي الوضع.

لا يقال: كلّ واحد من أجزاء الفلك متحرّك حركة مكانية، وكلّ ما كان كلّ واحد من أجزائه متحرّكاً في المكان فهو أيضاً متحرّك في المكان، فحركة الفلك مكانيّة.

لأنّنا نقول: لا نسلّم أنّ للفلك أجزاء حتّى يقال: إنّها متحرّكة في المكان، بل هو جسم واحد متّصل لا تتحقّق له أجزاء إلّا بالفرض، فلا تكون له حركة فعليّة. وأيضاً حقيقة الكلّ مغايرة لحقيقة كلّ جزء، فلا يجب أن يكون الحكم الثابت لكلّ جزء ثابتاً للكلّ، فإنّ كلّ واحد من الأجزاء جزء وليس بكلّ، والكلّ كلّ وليس بجزء، فبطل ما قالوه. وليس من البعيد أن يكون شيء ذو أجزاء كثيرة بالفعل كالرمل وغيره ينتقل كلّ جزء منه إلى مكان الآخر مع أنّ الكلّ لا يفارق مكانه. ولأنّّه بتقدير ثبوته فالمقصود حاصل، لأنّ الأجزاء وإن تحرّكت في المكان لكن المجموع ليس كذلك لأنّه حافظ لمكانه، ولا شكّ أنّ الهيئة الحاصلة له بسبب ما يُفرض لأجزائه من النسب متغيّرة عند تغيّرها.

لا يقال: الوضع لا يقبل الاشتداد والتنقّص، فلا يقبل الحركة.

لأنّنا نقول: يصحّ أن يقال للشيء: إنّهُ أشدّ انتكاساً أو انتصاباً من الآخر، وهذا يدلّ على أنّه قابل لها.

لا يقال: لا تضادّ في الوضع، فلا تكون فيه حركة.

لأنّنا نقول: لا يجب أن يكون ما منه ضدّاً لما إليه، بل يكفي

ثبوت ضرب ما من التقابل وإن لم يكن ذلك بالتضادّ.

/ [[ص ٣٩٩]] المقام الرابع: في امتناع وقوع الحركة في

الجوهر:

اعلم أنّ الذي يقع الاشتباه فيه من الجواهر وأنّه متحرّك في الجوهر إنّما هو الصور الجوهريّة.

وقد عرفت أنّ الحدوث يقع على وجهين: الدفعي،

والتدرّجي. والمدعى هنا بيان أنّ الصور الجوهريّة إنّما يمكن

حدوثها على الوجه الأوّل دون الثاني. وإنّما يمكننا بيان أنّ الصور

الجوهريّة تحدث دفعة إذا بيّنا إمكان تبدّلها وتغيّرها، فإنّه قد نازع

بعض القدماء في ذلك ومنع من الكون والفساد وسلّم

الاستحالة. وهؤلاء هم الذين يجعلون العنصر واحداً، إمّا النار

وتكوّن الأشياء عنها بتزايد التكاثر، أو الأرض وتتكوّن عنها

البواقي بتزايد اللطافة، أو شيئاً متوسّطاً بينها كالمدخان أو البخار

ويتكوّن منه البعض بتزايد اللطافة والبعض بتزايد الكثافة.

ويزعمون أنّ ذلك العنصر مع اختلاف درجات التخلخل

والتكاثر محفوظ الطبيعة. فالنظر في / [[ص ٤٠٠]] هذا المقام

يتعلّق بأمرين:

النظر الأوّل: في إثبات الكون والفساد:

يدلّ على ذلك نوعان:

النوع الأوّل: الأدلّة العقليّة:

وقد ذكر الشيخ منها وجهين:

الوجه الأوّل: أنّا سنبيّن أنّ ما يصحّ عليه الكون والفساد

تصحّ عليه الحركة المستقيمة، وتنعكس إلى قولنا: بعض ما تصحّ

عليه الحركة المستقيمة، يصحّ عليه الكون والفساد.

الوجه الثاني: اختصاص جزء معيّن بجزء معيّن من حيّزه ليس

لطبيعته، لأنّنا نشاهد انتقال الأجزاء المتساوية، وحصولها بسبب

ناقل نقله إلى ذلك الموضع، وهو باطل، لأنّ القسري بعد الطبيعي

فلو قدرنا عدم الناقل فلا بدّ من سبب لحصولها في الأحياز، فبقي

أنّ العملة فيه أنّ الجزء المعيّن كان في ابتداء تكوّنه في حيّز يختصّ

حدوثه عن العلل، واستمرّ بعد ذلك فيه، وهذا إنّما يعقل إذا

كانت صورها حادثة.

وهو ضعيف، لجواز الاستناد إلى الفاعل المختار.



أما صيرورة النار هواءً فأمر ظاهر عند الكل لم يقع فيه اختلاف، لأنه مشاهد محسوس في الشعل المرتفعة تضحل في الهواء ولا تبقى لها حرارة محسوسة.

وأما عكسه، فذلك إذا أُلح على الكير الذي شد في طرف دخول الهواء الجديد إليه وكُرر عليه النفخ والحنق ومنع الهواء من الدخول والخروج، فإنه عن قريب يستحيل ما فيه ناراً.

وإذا قربنا شعلة من جبل كبريت ظهرت نيران عظيمة، وليس ذلك إلا لانقلاب الهواء والأرض ناراً.

وأما انقلاب الهواء ماءً فيدل عليه أمران:

/ [[ص ٤٠٣]] الأمر الأول: أننا إذا أخذنا قديماً ووضعناه على جمد وجعلنا رأسه خارجاً مسدوداً فإنه يبرد وتحدث على أطراف الإناء قطرات وتجمع في الإناء قطرات كثيرة، فهذه القطرات هواء تكوّن ماءً، لأن الندى الذي يوجد هناك: إما أن يتكوّن من الهواء، وهو المطلوب. أو لا يتكوّن منه، بل إما أن يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب إليه منكرو الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ أبي البركات وغيره، أو يترشح ممّا في داخله.

والأول باطل، لأن الهواء المطيف بالإناء لا يمكن أن يشتمل على أجزاء كثيرة من الماء خصوصاً في الصيف، فإن الأجزاء المائية إن كانت باقية فقد تتصاعد جداً لفرط حرارة هوائه، ولا تبقى مجاورة للإناء. وعلى تقدير بقائها هناك يلزم أحد ثلاثة أشياء: إما نفاذ تلك الأجزاء إذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الإناء مرّة بعد أخرى فينقطع حصوله على الإناء مع كون الإناء بحالة الأولى. وإما تناقصها فيكون حصوله كلّ مرّة أنقص ممّا كان قبلها. وإمّا تراخي أزمنة حصولها فيكون بين كلّ حصولين زمان أطول ممّا بين حصولين قبلها. وذلك على تقدير أن تجتمع الأجزاء التي تكون في هواء أبعد من الإناء إليه مع أن ذلك بعيد جداً، لأن تلك الأجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء إياها لا تتمكّن من حرق حجم كبير من الهواء. ولكن الوجود يكذب ذلك كله، لأننا نرى حدوث / [[ص ٤٠٤]] الندى مرّة بعد أخرى على وتيرة واحدة بشرط أن يُنحى من الإناء ما حدث عليه، ويكون الإناء على حاله من التبرّد.

واعترض بأن برودة الماء إن اقتضت فساد الهواء المحيط بالإناء فوجب أن يصير كلّ ذلك الهواء ماءً، ولا محالة يسيل الماء حينئذ ويتصل به هواء آخر ويصير أيضاً ماءً ويجري الماء جرياناً صالحاً،

واستدل أفضل المتأخرين: بأن النار مثلاً جسم، ولا شك أن جسميتها مغايرة لناريتها، فتشخص تلك النارية ليس لماهيتها ولوازم ماهيتها وإلا كان نوعها في شخص واحد، وهو محال. فإذن ذلك التشخص بسبب العوارض، وذلك لا محالة يكون بسبب المادة كما عرفت.

/ [[ص ٤٠١]] فنقول: ليس علة تشخص تلك النار طبيعة ذلك المحل، لأن ذلك المحل كما يقبلها يقبل مثلها، ضرورة وجوب اشتراك المثليين في الصفات الواجبة. فإذن العلة في تشخص تلك النارية أعراض مخصوصة موجودة في المادة. ولا شك في أن الأعراض توابع للصور، فالأعراض المشخصة لهذه النارية إن كانت معلولة لتلك اللوازم لزم الدور. وإن كانت معلولة لصورة أخرى موجودة في تلك النارية فقد كانت قبل هذه الصورة صورة أخرى، فهذه الصورة حادثة. ثم الصورة السابقة إن كانت مساوية لهذه الصورة في النوع امتنع زوالها وقبول هذه، لأن الصورة إنما تتجدد إذا قويت ملائمة المادة لها، ولو كانت السابقة مماثلة للمتجددة لكان ما يجعل المادة ملائمة للمتجددة يجعلها لا محالة ملائمة لتلك السابقة، فلا يكون مبطلاً لها، وحينئذ يمتنع تجدد الصورة المتجددة، هذا خلف. فأما إذا كانت السابقة مخالفة للمتجددة كان ما يجعل المادة ملائمة للمتجددة يجعلها منافرة للسابقة، فلا جرم تنعدم تلك السابقة حتى توجد المتجددة، وظاهر أن كلّ صورة عنصرية نوعها في شخصها، وقد كانت مادتها موصوفة قبلها بصورة أخرى تخالفها، وذلك يدل على الكون والفساد.

ويدل على ذلك أن القوة الجسمانية لا تقوى على البقاء الغير المتناهي، فتكون حادثة لا محالة.

النوع الثاني من الأدلة: الاعتبارات الحسية:

وتقريره أن نقول: إنه سيظهر لك أن العناصر أربعة. فوجوه الكون والفساد / [[ص ٤٠٢]] لا تزيد على اثني عشر، ستة منها بسائط وهي: تكوّن النار هواءً وعكسه، وتكوّن الهواء ماءً وعكسه، وتكوّن الماء أرضاً وعكسه. وأربعة ثلاثية هي: تكوّن النار ماءً وعكسه، وتكوّن الهواء أرضاً وعكسه. وإمّا رباعيان وهما: تكوّن النار أرضاً وعكسه.

وإذا أثبتنا ثلاثة أوجه منها وهي: صيرورة الأرض ماءً، والماء هواءً، والهواء ناراً، حصل المقصود من جواز البواقي، لأن ذلك يدل على أن المادة مشتركة بين الكل.

الأمر الثاني: تكوّن السحاب المتولّد في قُلل الجبال دفعة، وذلك لأنّه قد شوهد الهواء الصافي أصفى ما يكون ثمّ ينعقد دفعة من غير بخار صعد إليه أو ضباب ينساق إليه أو سحاب يأتي إليه من موضع آخر، ثمّ ينزل ذلك السحاب ثلجاً، ومقدار ذلك رمية في رمية ثمّ يعود الهواء صافياً ثمّ ينعقد مرّةً أخرى ويدوم ذلك إلى أن يتصل من هذا الوجه على تلك البقعة ثلج عظيم، وليس ذلك إلاّ / [[ص ٤٠٦]] هواءً استحال ماءً.

وحكى الرئيس أنّه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما، وقد شاهد أهل المساكن الجبلية ذلك كثيراً.

قال أفضل المتأخّرين: (تبريد الإناء للهواء ليس بأعظم من تبريد الأراضي الجمدية إياه في صميم الشتاء، بل في المواضع التي تخفى الشمس عنها سنّة أشهر، وذلك يقتضي انقلاب أكثر الهواء ماءً. وأيضاً لو كان انقلاب الهواء ماءً للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء أبرد ممّا كان قبله، ويوم الصحو أبرد من يوم المطر. فإذن يلزم أن يستمرّ الثلج والمطر إلى أن يتغيّر الفصل والهواء).

وأجاب أفضل المحقّقين: (بأنّ هذا غير قادم في غرضنا، لأنّنا لم ندع أنّ السبب في ذلك أيّ برودة هي، ولا أنّها على أيّ شرط ينبغي أن تكون، ولا أنّ المانع إياها عن ذلك أيّ شيء هو. وإذ لم ندع حصر الأسباب الموجبة للكون والفساد، فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ماء، بل إنّنا ادّعينا إمكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصوله، فمهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علمه بالجملة أنّ للكون والفساد سبباً موجباً هو البرودة مثلاً بحال، فإنّ حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بفقدان شرط أو وجود مانع بالجملة وإنّ لم يعرفها بالتفصيل فإنّ الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمه بإمكان وجودهما).

وفيه نظر، فإنّنا إذا وجدنا برودة غالبية ولم يحصل مانع من تأثير المؤثر ثمّ لا يحصل الأثر، جزمنا بانتفاء العلّة عن ذلك السبب.

ونقل أفضل المتأخّرين عن بعضهم (أنّه يحتمل أن يقال: الأجزاء المتصغّرة / [[ص ٤٠٧]] المتصعّدة إلى الجوّ البارد لمّا عرّض لها برد هبطت من فضاء المحيط إلى ضيق المركز، فاجتمعت وصارت سحاباً، وإذا قوي بردها امتدّت إلى أجزاء آخر فبردت واجتمعت فانفصلت سحاباً مثلجاً، ولو كان ذلك لاستحالة الهواء لا تتصل مدد الثلج لا تتصل مدد البرد بالثلج الواقع على الأرض، فكان لا يصحّ الجوّ إلاّ بحرّ حادث، وليس

وكان يجب أن يمتلئ الإناء ماءً، وإذ ليس كذلك، بل يحصل قدر من الماء في زمان يسير لا يزيد مثله في مثل ذلك الزمان، علّم أنّه حدث من أجزاء مائيّة خارج الإناء إن اعتبرنا القطرات التي على ظاهره أو في داخل الإناء كانت منتشرة في الهواء المحصور في الكوز، فلمّا بردت نزلت فانقطعت واتّصلت بتقلها عن الهواء إلى قعر الكوز، فلمّا استصفاها البرد المصفّى من الهواء بالإحذار لم يتصل مددها ولم يزد ما فيه قليلة المدد.

وأجيب عنه بأنّ جرم الإناء صلب فلا يتكيّف بالكيفيات الغربية سريعاً، وعند التكيّف تحفظ الكيفية بطيئاً، فإذا ألحّت القوّة المكيّفة اشتدّ تكيّفه بها دون ما يشتدّ تكيّف غيره، ولهذا تجد الأواني الرصاصية المشتملة على المائعات الحارّة أسخن من تلك المائعات، فالإناء المذكور لشدة برده يفسد الهواء المطيف به، والماء لسرعة تكيّفه بالكيفيات الغربية يجيل الهواء المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعاً، فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الإناء، أمّا إذا نُحّي منه واتّصل الهواء بالسطح عاد إلى إفساده.

وقوله: (لو كان ذلك بسبب إحالة الهواء وجب أن يزداد حتّى يمتلئ / [[ص ٤٠٥]] القدح).

فجوابه: أنّ تبريد الجمد مغلوب بتسخين حرارة العالم، فلا يتعدّى تبريد الجمد عن الهواء القريب منه جدّاً، فإذا أحاله ماءً لم يكن لذلك الماء من البرد ما للجمد، فيكون ضعيف البرد، فلا يقوى على إحالة هواء آخر ماءً، بل يصير كالحجاب من وصول تأثير الجمد إلى هواء آخر، بل إذا انقطعت القطرات فقد زال المانع، فلا جرم تعود تلك الإحالة.

والثاني: وهو أن يقال: الندى يترشّح ممّا في داخل الآنية، فهو باطل لوجوه:

الوجه الأوّل: قد يوجد الندى من غير أن يكون فيه ماء، بل بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلّل بعد، بل كلّما كان الجمد أبعد من التحلّل كان هذا المعنى أكمل.

الوجه الثاني: يلزم أن لا يوجد الندى إلاّ في موضع الرشح، لكن الوجود يُكذّبُه فإنّه يوجد فوق ذلك الموضع مع أنّ الجمد يسفل منه.

الوجه الثالث: لو كان ذلك للرشح لكان ظهور الندى مع حرارة الماء أولى وأكثر، لأنّ الحارّ أطف وأقبل للرشح لرقّة قوامه، وليس كذلك.

/ [[ص ٤٠٩]] وبالجمله الملح وما يشبهه من النوشادر المحلولان كالمياه الجارية مع أننا لا نشك في وجود أرضية كثيرة هناك، ولذلك يعقدها أدنى حرارة.

لأننا نقول: الأجزاء الرطبة إن كانت مغلوبة في المقدار، فكيف صارت غالبية عند الانحلال؟ وإن كانت متساوية معادلة لكنّها كانت مغلوبة في الظاهر وجب أن تكون غالبية في الباطن، وليس الأمر كذلك. ومما يُقرب ذلك أن كثيراً من الأجسام تقع في المالح فتصير ملحاً، ثم إنَّ الملح ينحلُّ بالرطوبة ويصير ماءً زلالاً.

وأما انقلاب الأرض ناراً، فلأنَّ الحطب الرطب يعصي على النار ولا يحترق بسرعة ويجمع منه دخان كثير، وذلك هو الأجزاء العاصية منه، وإذا كان يابساً لم يدخن أو دخن قليلاً.

وليس يمكن أن يجعل السبب فيه كون الأرضية في الرطب أكثر، فلا جرم الثقيل الذي يصعده الحرُّ من الرطب أكثر، والهوائية في اليابس أكثر، فلا جرم الثقيل الذي يصعده الحرُّ من الرطب أكثر.

لأننا نقول: ربّما كان اليابس أقل، لعلمنا أن سبب ذلك كون انقلاب الأرض إلى النار أسهل من انقلاب الماء إليه، لأنَّ الماء في غاية البعد عن النار. وأيضاً البلكسان يستحيل دفعة واحدة ناراً، وليس ذلك إلا لاستحالة كل ما فيه من العناصر.

/ [[ص ٤١٠]] وأما انقلاب الماء ناراً، فقد ذكر الرئيس أنّه شاهد قممته صغيرة مشدودة الرأس ووضعت في أتون فانشقت وخرج كل ما كان فيها ناراً. ومعلوم أن الماء الذي كان فيها لم تمازجه أجزاء نارية لا بأن كانت كامنة فظهرت فيها، ولا بأن نفذت إليه ودخلت فيه، لعدم المنفذ في القممة. فإذا الماء الذي كان فيها انقلب إلى الهوائية والنارية. واعلم أن هذه الأمور غير يقينية.

تذنيب: قالوا لما ثبت تكوّن كل واحد من صاحبه ثبت أن بينها هيوئى مشتركة تخلع صورة كل واحد منها بسبب تجدد استعداد مناسب للصورة الجديدة وتلبس تلك الصورة، فيتكوّن ذلك الذي صورته متجددة وتفسد الصورة المخلوغة وتعدّم عن ذلك الجسم، فلماذا أثبتوا الهيوئى مشتركة في العناصر دون الأفلاك.

المقام الخامس: في أن الصور الجوهرية لا تحدث بالحركة:

لما أثبتوا الكون والفساد في الصور العنصرية مع أنّها جواهر

كذلك، فإن يوم الصحو عن المطر أبرد من يوم المطر. ولأنَّ الهواء الملاصق للثلج النازل على الأرض أولى بالبرودة من الذي في أعالي الجو، فلم لا ينكثف ويصير ماءً أو ثلجاً؟ وذكر أنّه وارد.

وأما عكسه وهو انقلاب الماء هواءً، فذلك عند تسخين الماء، فإنّه يظهر له بخار متصاعد، وهو هواء فيه أجزاء مائية يسيرة جداً إلى أن ينفى ذلك الماء.

وأما انقلاب الماء أرضاً، فما نشاهد من فعل أهل الإكسير، فإنهم يعقدون المياه الجارية أحجاراً صلبة صلدة، وذلك مشاهد من بعض المياه التي تنعقد حجراً بعد خروجها من منابعها.

لا يقال: تلك المياه تخاطها أجزاء أرضية صغيرة جداً وعند العقد تتحلل الأجزاء المائية بالتبخير وتبقى الباقية على مزاجها المستحكم بالأرضية.

لأننا نقول: لو كان كذلك لكان في تلك المياه من الخثورة ما نفعله / [[ص ٤٠٨]] بسحقنا هذا الحجر وتصويلنا له ومزجنا إيّاه بقدر من الماء المصعد المقطر المرّد مرّات قدره أضعاف ذلك، ولم نر في ذلك الماء خثورة أصلاً، فبطل هذا السؤال.

ويقرب من ذلك أننا إذا أخذنا ماء القلي المصفى غاية التصفية ثم خلط بخل الذي مَرَج فيه ماء المرتك ثم صفى عليه ثم خلطاً جميعاً فإنه يحصل منه شيء يُسمّى لبن العذراء ثم ينعقد في نفسه حجراً قاسياً، فذلك ماء انقلب أرضاً.

وأما عكسه وهو انقلاب الأرض ماءً، فإن أهل الحيل يخلون الأجساد الصلبة الحجرية مياهاً سيّالة. يعرف ذلك أصحاب الحيل الذين هم طلاب الإكسير. ويكون ذلك بتصويرها أملاحاً إمّا بالاحتراق أو بالسحق مع الأجسام المشابهة للأملاح كالنوشادر، ثم إذابتها بالماء كما يشاهد في الأجزاء الأرضية النديّة المحترقة كيف تصير ملحاً وتذوب بالماء.

لا يقال: تلك الأحجار كانت فيها مياه كثيرة لكنّها كانت شديدة الاختلاط بها فيها من الأرضية فإذا دبرت بالمياه الحارّة ضعف الامتزاج وتخلّصت الأجزاء المائية عن الأرضية واختلطت تلك الأجزاء المائية من ذلك الماء الحارّ قدر صالح. ثم إنّه مع ذلك إنّها ينحلُّ بالبرد المقتضي لبرد الأجزاء الصغيرة المتفرقة في الهواء وهي إذا بردت ثقلت فنزلت واتصلت عند النزول، ويحصل منها ماء صالح له قدر يمتزج بالمحلول الأوّل، فيصير في الحسّ كأنّه ماء حار.

لأنَّ عدم المركَّب يصحُّ لعدم جزئه، لكن الخصم لا يجعل المتحرِّك تلك الجملة حتَّى يضرَّه عدم الجملة، كما في الحركة الكيفيَّة لا يجعل المتحرِّك في الكيف المجموع الحاصل من الجسم والكيف حتَّى لا يلزم المحال، بل المتحرِّك محلُّ تلك الصورة وحده، كما أنَّ المتحرِّك في الكيف محلُّ الكيف وحده. وإنَّ عنى به أنَّ عدم الصورة يوجب عدم المادَّة، فليس كذلك، فإنَّ موادَّ العناصر عندهم باقية بعد عدم الصور الجسميَّة بالانفصال وعدم الصور النوعيَّة بالكون والفساد، ولو عُدَّت المادَّة لعدم الصورة كانت حادثة، وكلُّ حادث فله مادَّة عندهم ويتسلسل، ومع هذا فإنَّ لم يوجد هناك شيء محفوظ الذات باقياً مع تلك الأمور المتعاقبة كان الحادث غيباً عن المادَّة، وهو محال عندهم. وإنَّ وُجِدَ منها واحد محفوظ الذات لم يكن زوال الصور عن ذلك الشيء موجباً عدمه. ثمَّ تعجَّب من الشيخ لما أورد على نفسه سؤالاً في باب كيفيَّة تعلُّق الهيولى بالصورة، وهو: أنَّ الصورة النوعيَّة زائلة، فتعدم المادَّة بزوالها. وأجاب بأنَّ الوحدة الشخصيَّة للمادَّة مستحفظة بالوحدة النوعيَّة للصورة لا بالوحدة الشخصيَّة.

وإذا كان هذا قوله فبتقدير أنَّ تقع الحركة في الصورة لا يلزم من تبدُّل تلك الصورة عدم المادَّة، بل هي باقية بعد عدم الصورة. وحينئذٍ تبطل الحجَّة.

الوجه الثالث: أورد الشيخ حجَّةً أخرى وبينَّ ضعفها، وهي: أنَّ الحركة إنَّما تتحقَّق بين الضدَّين، لأنَّها سلوك من ضدٍّ إلى ضدٍّ، / [[ص ٤١٣]] والجوهر لا ضدَّ له.

ثمَّ اعترضها بأنَّ التضادَّ إنَّ اعتبر فيه التعاقب للمتضادَّين على موضوع واحد فلا ضدَّ للصورة، وإنَّ لم يُعتبر ذلك بل اكتفينا بتعاقبها على المحلِّ كان للصورة النوعيَّة والجسميَّة أضداد، فإنَّ الصورة المائيَّة والناريَّة أمران وجوديَّان متعاقبان على محلٍّ واحد وبينهما غاية الخلاف، فيكونان ضدَّين.

وأيضاً ما منه وما إليه الحركة لا يجب تضادُّهما، بل قد يكونان واحداً كالنقط المفروضة في الحركة الدوريَّة، وقد يكونان متساويين كالحركة من نقطة إلى أخرى وبالعكس. ثمَّ إنَّ الكمَّ لا تضادَّ فيه مع أنَّ فيه حركة.

ثمَّ اعترض الشيخ على هذه المقالة بأنَّ المنى يتكوَّن حيواناً يسيراً يسيراً، وكذا البذر يتكوَّن نباتاً على التدرج.

ثمَّ أجاب: بأنَّ المنى إلى أن يتكوَّن تعرض له تكوُّنات أخر

لم يكن ذلك نافعاً لهم في مطلوبهم، وهو: امتناع وقوع الحركة في الجوهر إلَّا بالعرض، فشرعوا في النافع لهم وهو: أنَّ هذا التبدُّل والتغيُّر في الصور الطبيعيَّة لا يمكن أن يحدث على التدرج، بل إنَّما يحدث دفعة واحدة.

واحتجُّوا عليه بوجوه:

/ [[ص ٤١١]] الوجه الأوَّل: الصورة الجوهرية غير قابلة للاشتداد والتنقُّص، وكلُّ ما يكون غير قابل للاشتداد والتنقُّص فإنَّه لا يحدث على التدرج، بل يحدث دفعة واحدة.

أمَّا الصغرى، فلائها لو قبلت الشدَّة والضعف لكانت في وسط الاشتداد إمَّا أن يبقى نوعها وذاتها وطبيعتها، أو لا يبقى. فإنَّ بقى فالتغيُّر لم يكن في الصورة، بل في لوازمها وعوارضها. وإنَّ لم يبق لزوم عدم تلك الصورة لا اشتدادها. ثمَّ إمَّا أن تحدث عقبيها صورة أخرى، أو لا. فإنَّ لم تحدث لزوم عدم المادَّة، لعدم ما يُقوِّمها من الصور. وإنَّ حدثت، فتلك الصور المتعاقبة إنَّ وُجِدَ فيها ما يبقى أكثر من آنٍ واحد فيلزم سكون تلك الحركة، وإنَّ لم يوجد لزوم وجود صور متتالية آنية الوجود، ويلزم تنالي الآتات، وهو محال عندهم.

وهذه الحجَّة تطعن في الحركة مطلقاً سواء كانت في الكيف أو

في غيرها.

والقول بالتخصيص في الحُجَج العقليَّة باطل بخلاف النقليَّة.

الوجه الثاني: وجود الحركة يتوقَّف على وجود المتحرِّك بالضرورة، فإنَّه لا يُعقل قيام الحال في غيره مجرداً عن ذلك الغير، والمادَّة وحدها غير موجودة، فلا تقع الحركة في الصور، لأنَّ المادَّة لما لم يكن لها وجود بدون الصور لم يمكن أن تتحرَّك في الصور، فإنَّ الحركة في الصور إنَّما تكون بتعاقب صور لا توجد واحدة منها أكثر من آنٍ، وعدم الصورة المقومة يوجب عدم الذات. فإذاً ليس يبقى شيء من الذوات زماناً، وكلُّ متحرِّك فإنَّه باقٍ في زمان الحركة. فإذاً ليس شيء من هذه الذوات متحرِّكاً. ولا ينتقض ذلك بالحركة في الكيف كما انتقض الوجه الأوَّل، لأنَّ عدم الكيفيَّة لا يوجب عدم الذات، بل تبقى الذات محفوظة في جميع زمان تغيُّر الكيفيَّات.

اعترض أفضل المتأخِّرين بأنَّ قوله: (عدم الصورة المقومة

يوجب عدم الذات) إنَّ عنى به أنَّ عدم الصورة يوجب عدم

الجملة الحاصلة منها ومن محلِّها، / [[ص ٤١٢]] فذلك حقٌّ،

فقد عرفت أن الحجّة الدالّة على نفي الحركة في الجوهر تدلُّ بعينها على نفيها في الكيف. وأن متمسك من أثبت الحركة في الجوهر هو بعينه متمسك مثبتها في الكيف، وهو السلوك حساً يسيراً يسيراً. والجواب عنها واحد، وهو: الاستمرار الحسي لا يستلزم ثبوته في نفس الأمر، ولا بالعكس.

ولمبتي الحركة الكيفية أن يقولوا: إذا حصل الوقوف في الحركة الكيفية، فإن بقي الاستعداد في الحركة، فهو تسليم للتغير المتصل المستمر. وإن لم يبقَ وجب أن تستمر تلك الكيفية وأن لا تحدث بعد زمانٍ كيفية أخرى، لأن الاستعداد عند حدوث الكيفية الثانية كهو قبل حدوثها، وإذا كان كذلك استحال حدوث تلك الكيفية.

وهو غير خالٍ عن نظر.

المقام السادس: في نفي الحركة عن باقي المقولات:

قالوا: المضاف لا تقع فيه حركة بالذات بل بالعرض، وذلك أن الإضافة لا تُعقل قائمة بنفسها ولا مستقلة بالوجود بل ولا بالتعقل، بل هي تابعة لغيرها. فإن قبل متبوعها الشدة والضعف قبلها الإضافة وإلا فلا، فإن السخونة لما قبلت / [[ص ٤١٦]] الشدة والضعف كان الأسخن قابلاً لهما، فإنها لو بقيت على حدٍّ واحدٍ عند تغير متبوعها إلى الاشتداد والتقصُّش شعر ذلك باستقلالها بنفسها. ومن هذا يُعرف أن ما يقال: من أن حال الانتقال في الإضافة يكون دفعة، لا يخلو عن نظر.

وأما (متى) فإن وجوده للجسم بتوسط الحركة، فكيف تكون الحركة فيه؟ فإن كل حركة في (متى)، فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر، هذا خلف.

وفي الشفاء: يشبه أن يكون الانتقال فيه واقعاً دفعة، لأن الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعة.

وهما غير متنافيين، فإن الانتقال دفعة والحركة متغايران.

ثم قال الشيخ: ويشبه أن يكون حال (متى) كحال الإضافة في أن الانتقال لا يكون فيه، بل يكون الانتقال الأوّل في كيف أو كم ويكون الزمان لازماً لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل.

وهو جيّد، لأن (متى) نسبة الشيء إلى زمانه، والنسبة طبيعة غير مستقلة، فهي تابعة لمعرضها في التبدل والاستقرار.

وفيه نظر، فإنّه لا يلزم من قبول المعارض أو عدم القبول للتغير قبول المعارض، ولا بالعكس.

تصل ما بينها استحالات في الكم والكيف، فيكون المنّي دائماً يستحيل يسيراً يسيراً وهو بعد منّي لم تنخلع صورة المنوية عنه إلى أن يبلغ حدّاً يزول معه قبول الصورة المنوية ويحصل له قبول صورة أخرى نوعيّة هي العلقّة، فيخلع تلك الصورة ويلبس هذه دفعة لا على التدريج، وكذا في تنقلاته من العلقّة إلى المضغة، ومن المضغة إلى العظم. لكن في ظاهر الأمر أن هذه التنقلات سلوك واحد من صورة جوهرية إلى صورة أخرى، وليس كذلك بل هنا انتقالات دفعية في الصور وتخللها حركات في الكيف.

/ [[ص ٤١٤]] ثم عوّل أفضل المتأخرين على الحجّة الأولى. وأجاب عن ورودها في الكيف: أن كل واحدة من تلك الكيفيات المتعاقبة تبقى زماناً، ويكون السلوك من البياض إلى السواد وإن كان في الحسّ مستمرّاً إلا أنه في الحقيقة ليس كذلك، بل هناك توقّفات وانتقالات، حيث لم يقدّم برهان قاطع على أن ذلك السلوك مستمرٌّ في نفس الأمر وإنما الاعتماد على الحسّ. والسلوك المستمرُّ حسّاً لا يمنع من وجود توقّفات في أزمنة صغيرة جداً خصوصاً والزمان يقبل انقسامات غير متناهية.

ولمّا أبطل الشيخ الشعاع بحجّة حكاها عمّن تقدّمه، وهي: أنه كان يجب أن تكون نسبة زمان حركة الشعاع إلى شيء على بعد ذراع إلى زمان حركته إلى الكواكب الثابتة نسبة المسافتين، فكان يظهر بين الزمانين تفاوت محسوس.

واعترضها بإمكان فرض زمان غير محسوس قصراً تحصل فيه الحركة الشعاعية، ثم يمكن أن يقسم هذا الزمان إلى ما لا يتناهى فيوجد فيه ما نسبته إليه نسبة المسافة القصيرة إلى البعيدة، ومع ذلك يكون الزمان للعظيم والصغير غير محسوسين قصراً.

وحيث لا يمكن الاستدلال بالسلوك المستمر حسّاً على أن ذلك السلوك مستمرٌّ في الحقيقة، بل لو لم يلزم على الحركة الكيفية شيء من المحالات لكان من الواجب عليهم عدم الجزم بوجودها تعويلاً منهم على الاستمرار الحسي بعد اعتقادهم أن الزمان غير المحسوس يمكن انقسامه إلى الحد الذي قالوه، فإنّه لو حصل التوقّف في جزء من ألف جزء من ذلك الزمان الغير المحسوس لم يكن / [[ص ٤١٥]] ذلك الزمان مستمرّاً في الحقيقة ولم تكن حركة.

ولمّا ثبت أن الحركة في الكيف لم تقم عليها حجّة يُعتدُّ بها، بل يلزم من وجودها تتالي الآتات لزوماً لا مدفع له، وجب القول بنفيها.

وكذا القول في الجدة، فإنها مقولة نسبية.

/ [[ص ٤١٧]] وأما مقولتنا (أن يفعل) و(أن يفعل)، فنقل الشيخ عمن تقدمه قبولهما للحركة. وأبطله بأن الشيء إذا انتقل من التبرّد إلى التسخّن، فإنما أن يكون التبرّد باقياً لم يُعدّم بل انتقل إلى التسخّن والتبرّد بعد تبرّد، أو لا.

والأوّل باطل، لأنّ التبرّد توجّه إلى البرد وأخذ من طبيعته، والتسخّن توجّه إلى السخونة وأخذ من طبيعة السخونة، فيكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجّهاً إلى البرد وأخذاً من طبيعته، وإلى السخونة وأخذاً من طبيعتها، والشيء الواحد لا يتوجّه في الوقت الواحد إلى الضدّين معاً.

وإن لم يبق التبرّد، فالتسخّن إنّما وُجدَ بعد وقوف التبرّد، وبينهما سكون لا محالة، فليس هناك حركة من التبرّد إلى التسخّن على الاستمرار.

احتجوا بأنّ الشيء قد ينسلخ عن اتّصافه بالفعل يسيراً يسيراً لا من جهة تنقّص قبول الموضوع لتام ذلك الفعل، بل من جهة هيأته، فذلك إمّا لأنّ القوّة تحور يسيراً يسيراً إن كان الفعل بالطبع، وإمّا لأنّ العزيمة تنفسخ يسيراً يسيراً إن كان الفعل إرادياً، وإمّا لأنّ الآلة تكلّ يسيراً يسيراً إلى أن بطل الفعل بها. وكلّ ذلك إنّما هو تبدّل الحال أوّلاً في القوّة أو العزيمة أو الآلة، ثمّ يتبعه التبدّل في الفاعلية، فيكون التبدّل في الفاعلية بالتبعيّة.

والأصل فيه أنّ الفعل والانفعال أمران نسيان تابعان لمعروضهما في الثبات والتبدّل. ومن نفى التأثير والتأثر بطل هذا التفرّيع عنده.

/ [[ص ٤١٨]] البحث السابع: في أنّ المقابل للحركة أيّ سكون هو؟

إنّ بين الحركة والسكون تقابلاً ضرورياً بحيث لا يمكن اجتماعهما في الجسم الواحد مع اتّحاد الوقت والمقولة، ولا شك أنّ السكون في المكان قد تسبقه حركة وقد تلحقه حركة أيضاً.

وقد اختلف الناس هنا، فذهب بعضهم إلى أنّ المقابل للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا في نهايتها، أعني السكون في ما عنه الحركة، لأنّ الحركة مؤدّية إلى السكون وتنتهي إليه، والشيء لا يتأدّى إلى مقابله. ولأنّ السكون في النهاية كمال للحركة، وكمال الشيء لا يكون مقابلاً له. ولأنّ السكون ليس عدم أيّة حركة اتّفقت، وإلاّ لكان عدم حركة تُتوهّم للجسم في مكان خارج

سكوناً، فالجسم المتحرّك في المشرق ساكن في المغرب، لأنّه قد فُقدَ عنه الحركة في المغرب، وهو محال. فإذاً العدم المقابل هو السكون في المكان الذي تتأثّر فيه الحركة، والحركة في المكان بعينه مفارقة المكان بعينه، وكلّ مفارقة للمكان بعينه فبالحركة عنه لا بالحركة إليه. فإذاً السكون المقابل إنّما يقابل الحركة عن المكان لا الحركة إليه.

/ [[ص ٤١٩]] والثالث ذكره في النجاة.

وزيّف في الشفاء الأوّل بأنّ الحركة إلى المنتهى متأدّية إلى عدم تلك الحركة بالاتّفاق، فإذا جاز تأدّيها إلى عدمها، فأی ضرر في أن يكون ذلك العدم هو المقابل؟

والثاني بأنّ السكون في المنتهى ليس كمالاً للحركة، كيف ويمتنع تحقّقه معها؟ بل هو كمال المتحرّك.

والحقّ أنّ السكون في المكان مقابل للحركة منه وإليه، فإنّ السكون ليس عدم حركة خاصّة، وإلاّ لكان المتحرّك إلى جهة ساكناً في غير تلك الجهة، بل هو عدم كلّ حركة ممكنة له في ذلك الجنس.

نعم إنّ جعل السكون المقابل هو الذي يطرأ على الحركة، فإنّ ذلك هو السكون في النهاية. وإنّ جعل المقابل هو الذي تطرأ عليه الحركة، كان ذلك هو السكون في البداية. وإنّ جعل السكون المقابل السكون الذي يمكن أن يطرأ على الحركة وأن تطرأ عليه الحركة معاً على البديل فغير موجود أصلاً، لأنّ السكون في المبدأ يمتنع تأخّره والسكون في المنتهى يمتنع تقدّمه.

وأيضاً لو أوجبنا أن يكون المقابل للحركة الطبيعية سكوناً طبيعياً على / [[ص ٤٢٠]] أنّ المقابل للحركة الطبيعية إلى فوق هو السكون إلى فوق، لأنّ ذلك هو الطبيعي، فحينئذ يكون السكون المقابل هو السكون المنتهى.

تنبيه: الجسم قد يخلو عن الحركة والسكون في أمور ثلاثة:

الأمر الأوّل: الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيّزه مثل كليات الأفلاك والعناصر، فإنّها غير متحرّكة عن مكانها، وهو ظاهر. ولا ساكنة أيضاً، لأنّ السكون عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرّك، والكليات ليس من شأنها أن تتحرّك، فلم تكن ساكنة، بل ثابتة في أحيائها لا ساكنة ولا متحرّكة.

وليس بجيّد، لأنّ الجسم من حيث هو جسم يمكن أن يتحرّك، وكليات العناصر من حيث ذاتها يمكن أن تتحرّك، فإنّ

حيث المسافة، فإنها أيضاً تعرض لها الزيادة والنقصان باعتبار عروضهما للمسافة.

وإذا تقرّر هذا فنقول: لِمَا كان كلُّ حركة إنَّما تقع في زمان، والزمان منقسم أبداً قسمة بغير نهاية، وجب انقسام كلِّ حركة دائماً، فإنَّ الحركة الواقعة في نصف / [[ص ٤٢٣]] كلِّ زمان نصف الحركة في كلِّه مع حفظ النسبة.

وأيضاً لِمَا كان كلُّ حركة واقعة على مسافة، وكانت المسافة قابلة للقسمة بغير نهاية، وجب انقسام الحركة لذلك، فإنَّه من المعلوم أنَّ الحركة إلى نصف المسافة نصف الحركة إلى آخرها. وهذا في الحركة الأينية ظاهر على رأي نفاة الجزء.

وأما باقي الحركات فكذلك إلاَّ أنَّه غير ظاهر ظهور الحركة الأينية، فإنَّ بين كلِّ مقدار يتحرَّك عنه الجسم وبين كلِّ مقدار يتحرَّك إليه، وبين كلِّ كيف وكيف، ووضع ووضع تُفرض حدود غير متناهية كحدود المسافة المفروضة، إذ لو تناهت لم تكن حركة متصلة بل مركبة من أجزاء غير منقسمة.

واعلم أنَّه قد سبق أنَّ الجسم منقسم دائماً بالقوَّة أو إلى ما لا يتناهي بالفعل على اختلاف الرأيين، والحركة عرض قائم به، فتتقسم بانقسامه. فعلى رأي مثبتي الجزء تكون الحركة الأينية تابعة في الانقسام الفعلي له. وعلى رأي من نفاه فالحركة المكانية لا تكون منقسمة بالفعل، فإنَّ المتحرَّك المكاني إنَّ لم تكن أجزاءه حاصلة بالفعل فهي غير متحرَّكة، وإنَّ كانت حاصلة بالفعل لم يكن كلُّ واحد منها متحرَّكاً على الاستقلال، بل هي لا محالة متصلة أو متماسكة. وكيف ما كانت فهي إنَّما تفارق جزء مكانها لا كلِّه، بل تفارق جزء مكان الكلِّ، وقد عرفت أنَّ جزء مكان الكلِّ جزء مكان الجزء لا كلِّ مكانه، فهي إذن غير مفارقة أمكتتها بالكلية، فهي غير متحرَّكة.

فأما سائر التغيُّرات فهي منقسمة بانقسام محالها، لأنَّه يصحُّ أن يقال: بعض التسوُّد في بعض الجسم المتسوِّد سواء كانت الجزئية حاصلة بالفعل أو لا.

وفيه نظر، فإنَّ مفارقة الجزء يستلزم مفارقة الكلِّ. والجزء إذا كان حاصلاً / [[ص ٤٢٤]] بالفعل كان متحرَّكاً بالفعل في المكان لتحرُّكه عن حيِّزه. وإذا كان بالقوَّة لم يكن متحرَّكاً بالفعل لا في المكان ولا في كيف، ويكون متحرَّكاً فيها معاً بالقوَّة.

المسألة الثانية: في معنى كون الحركة لها أوَّل:

امتنع فلا مخرجي لا يطعن في الإمكان الذاتي، وهو كافٍ في عدم الملكة.

الأمر الثاني: الجسم إذا لم يهأسه محيط واحد أكثر من آنٍ واحد، كالحجر الواقف في الماء الجاري والطير في الهواء بحيث لا يحيط به سطح من الماء والهواء أكثر من آنٍ واحد، فذلك الجسم غير متحرَّك، لعدم تبدُّل أوضاعه بالنسبة إلى الأمور الخارجة عنه. ولا ساكن أيضاً، لأنَّه غير ثابت في مكانٍ واحدٍ زماناً.

والتحقيق: أنَّه إنَّ جعل المكان عبارة عن السطح كما اختاره أرسطو، والسكون عبارة عن الاستقرار في مكان واحد زماناً، والحركة استبدال مكان بمكان على أن يكون مبدأ الاستبدال من المتحرَّك، لم يكن هذا الجسم متحرَّكاً ولا ساكناً. وإنَّ جعلنا المكان عبارة عن البعد كما اخترناه أولاً، فهذا الجسم ساكن، لأنَّه / [[ص ٤٢١]] باقي في ذلك البعد زماناً. وإنَّ جعلنا المكان هو السطح الحاوي، وجعلنا الحركة أعمَّ ممَّا يكون الاستبدال صادراً عن المتحرَّك أو عن المكان، فهو متحرَّك. وإنَّ جعلنا السكون حفظ النسبة بينه وبين الأمور الثابتة، فهو ساكن.

الأمر الثالث: الآن الذي هو ابتداء الحركة وانتهائها لا يكون الجسم فيه ساكناً ولا متحرَّكاً.

وبالجمله كلُّ آنٍ يُفرض يتنفي عن الجسم فيه الوصفان، لاستدعاء كلِّ من الحركة والسكون زماناً يقعان فيه لانقسام الحركة فيمتنع وقوعها في الآن. وامتناع السكون أيضاً، لأنَّ السكون عدم الحركة عمَّا من شأنه أن يتحرَّك، والجسم في الآن الواحد يمتنع عليه أن يتحرَّك، فيمتنع عليه السكون.

/ [[ص ٤٢٢]] البحث الثامن: في أحكام الحركة:

اعلم أنَّ الحركة لها أحكام تشتمل عليها مسائل:

المسألة الأولى: في انقسام الحركة:

اعلم أنَّ القسمة وعدمها عدم الملكة إنَّما يعرضان بالذات وأوَّلاً للكَمِّ، وبالعرض وثانياً لذوي الكَمِّ، والحركة ليست كَمًّا بل تعرض لها الكميَّة أو تعرض لما له كَمِّ، فتقبل حينئذٍ القسمة باعتبار قسمة عارضها أو معروضها.

أما معروض الحركة فالجسم المتحرَّك، فإنَّ للجسم مقداراً متصلاً والحركة عرض قائم فيه تنقسم بانقسامه.

وأما عارضها فإنَّ الحركة يعرض لها مقداران: أحدهما من حيث الزمان، فإنَّها تزيد بزيادته وتنقص بنقصانه. وثانيهما من

الأول يثبت للحركة على وجوه ثلاثة:

ذلك مثله إلى أن تفنى المسافة، فلو كان ما لا يتجزأ يتحرك لزم تركب المسافة من نقط متتالية، وهو محال.

/ [[ص ٤٢٦]] واعترض بالخط القائم على مثله إذا تحرك عليه حتى أنهاء، فإنه يقطع ذلك الخط بتلك النقطة ويلزم منه ما فُروا عنه. وهذا البحث على تقدير وقوع ما لا ينقسم قائماً بذاته.

المسألة الرابعة: في المناسبات بين المتحرك والمسافة والزمان:

اعلم أنه قد يجري بين هذه الأمور الثلاثة تناسب بالوحدة والتعدد، فنقول: إذا كان المتحرك واحداً فإن تعددت المسافة وجب أن يتعدّد الزمان، لامتناع حصول الجسم الواحد دفعة واحدة في مكانين. وإن تعدّد الزمان مع وحدة المتحرك أيضاً، فإن كانت الحركة في الأين لم يجب تعدّد المسافة، لأن المتحرك الواحد قد يقطع المسافة الواحدة بالشخص مراراً متعدّدة إذا تعدّد الزمان. وإن كانت في الكم والكيف والوضع وجب التعدّد، لأن الكيفيات التي وقع التبدّل فيها في الزمان الأول غير باقية في الزمان الثاني حتى يقع التبدّل في أعيانها، وكذا الكم والوضع.

وأما إن تعدّد المتحرك فإن كانت الحركة في الكم أو الكيف أو الوضع فالمسافة لا محالة متعدّدة، لأن الكيفية التي لأحدهما غير التي للآخر، وكذا الكم والوضع. وإن كانت في الأين فإن اتحدت المسافة تعدّد الزمان، وإن اتحدت المسافة تعددت المسافة. والعلة فيها امتناع حصول جسمين في زمان واحد في مكان واحد.

/ [[ص ٤٢٧]] البحث التاسع: في تقاسيم الحركة:

وهو على أنواع ستّة:

النوع الأول: تقسيم الحركة باعتبار الوحدة وعدمها:

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في الوحدة الشخصية للحركة:

قد عرفت أن الحركة تتعلق بأمر ستّة، فوحدتها الشخصية متعلّقة بأحدها لا محالة. ولما اعتبرنا تلك الأمور لم نجد المقتضي لوحدتها إلا وحدة الموضوع والزمان وما هي فيه.

أما وحدة الموضوع والزمان فأمر لا بد منه في وحدة كلّ عرض، لأن السواد / [[ص ٤٢٨]] القائم بأحد الجسمين مغاير للسواد القائم بالآخر. وإذا وجد سواد في محل ثمّ عُدِمَ ووُجِدَ السواد لم يكن هذا السواد الثاني عين السواد الأول بالشخص بل بالنوع، لاستحالة إعادة المعدوم. وكذا الحركة إنمّا تكون واحدة بوحدتها معاً.

الوجه الأول: بمعنى الطرف، وهو الذي يطابق طرف المسافة وطرف الزمان. وأول الحركة بهذا المعنى ليس بحركة، كما أنّ طرف المسافة نقطة وليس جسماً، وطرف الزمان أنّ ليس بزمان، لأنّ كلّ حركة فعلياً مسافة منقسمة وفي زمان منقسم، فتكون منقسمة، فيستحيل حصولها في طرف الجسم الذي لا ينقسم وفي الآن.

الوجه الثاني: إذا عرضت قسمة للحركة بالفعل أو بالفرض كان الجزء المتقدم في هذه القسمة أول أجزاء الحركة، وهذه الأوليّة وضعية لا حقيقية.

الوجه الثالث: اعتقد قوم أنّ للأجسام حدّاً في الصغر إذا انتهت إليه لا تقبل الانقسام مع بقاء طبائعها النوعيّة، فالحركة أيضاً لها حدٌّ في الوجود بحيث يمتنع أن توجد حركة مفردة أصغر منها زماناً وإن كان يجوز في التوهّم وجود ما هو أصغر منها دائماً، لاحتمالها التجزئة بتجزئة الجسم لكنّها لا تخرج إلى الفعل. فإذا كنّ حركة فإنّ الجزء الذي يساوي فيها أصغر الحركات بهذا المعنى وهو أول تلك الحركة، لكن هذا إنمّا يكون إذا كان هناك حركات غير متّصلة متتالية ويكون تقدّمها على الصفة المذكورة. وأما إذا كانت متّصلة واحدة فلا يوجد فيها جزء / [[ص ٤٢٥]] أول بهذه الصفة، فإنّه لا توجد فيها حركة مفردة بنفسها على الوصف المذكور، ولا أيضاً هناك جزء على الوجه المذكور، لأنّ كلّ جزء يفرض فهو منقسم إلى أجزاء ويكون السابق منها أولى بالأوليّة، ولما كان كلّ ما جعل أولاً فهناك ما هو أولى بالأوليّة، فليس في الحركات المتّصلة شيء أول البتّة.

وقيل: الجزء من الحركة الذي لا يمكن أن يدخل في الوجود أصغر منه هو أول الحركة، فإنّ ذلك الجزء متميّز عمّا عداه بالفرض أو بالفعل، ولعلّه يكون بالفعل أبداً، لأنّ اختصاص ذلك القدر بهذه الخاصية يقتضي الامتياز بالفعل.

المسألة الثالثة: في أنّ ما لا ينقسم هل تصحّ عليه الحركة؟

اختلف الناس فيه، فالأوائل على المنع لوجهين:

الوجه الأول: ما لا ينقسم لا تكون له أطراف ولا حدود، فلا يكون جانب منه يلي المقصد وجانب آخر يلي المهرب، وإذا كان كذلك لم يكن له اختلاف أوضاع، فلم تصحّ الحركة عليه.

الوجه الثاني: كلّ متحرك فإنّه يتحرك أولاً مثل نفسه، وبعد



منتهى معيّن مع امتناع وحدة الحركة بالشخص، فإنّ العرض القائم بأحد الجسمين يمتنع أن يكون هو العرض القائم بالآخر، بل قد تختلف الحركة بالنوع، فإنّ أحد الجسمين قد يتحرّك من البياض إلى السواد والآخر من البياض إلى الإشفاف.

وكذا وحدة المنتهى لا تقتضي وحدة الحركة لا بالشخص كما قلنا من تغاير الحال عند تغاير المحلّ ولا بالنوع، فإنّ الوصول إلى المنتهى قد يكون دفعة من غير حركة، وقد يكون على التدرّج، والمتدرّج قد يكون واقعاً على طرق مختلفة.

ووحدهما معاً أيضاً غير كافية، لأنّ السلوك من المبدأ إلى المنتهى يمكن بطرق كثيرة فإنّ المتحرّك الأيني قد يقصد الانتقال من نقطة معيّنة إلى منتهى / [[ص ٤٣٠]] معيّنة تارةً بالاستقامة وتارةً بالاستدارة. والمتنقل في الكيف ينتقل من البياض إلى السواد تارةً من الصفرة إلى الحمرة إلى القتمة، وتارةً من الفستقيّة ثمّ الخضرة ثمّ النيلية، وقد يكون من الغبرة إلى السواد. فعلم أنّ اتّحاد المبدأ والمنتهى غير كافٍ في وحدة الحركة. وإذا اعتبرنا وحدة الموضوع والزمان والمسافة وجب اتّحاد المبدأ والمنتهى.

وأورد منكرو الوحدة في الحركة: أنّ كلّ حركة فإنّها تنقسم إلى ماضٍ ومستقبل لا غير، والذي في الماضي مغاير للذي في المستقبل، وهما معدومان، فكيف يُعقل الاتّصال بين المعدومين؟ وأمّا الحاضر فليس حركة ولا الحركة مركّبة منه، لاستحالة تنالي الآنات عندهم وتركّب المقادير من الأجزاء التي لا تتجزّأ سواء كانت قارّة أو لا. ولو فرض موجوداً كيف يتّصل المعدوم به ويتّحد هو وإياه حتّى تصير حركة؟

وأجيب: بأنّ الحركة بمعنى الكون في الوسط أمر موجود، وهو أبداً بين الماضي والمستقبل باقٍ في جميع الزمان. واعترض عليه بأنّه يقتضي كون الحركة أمراً ثابتاً مستقرّاً، وذلك مكابرة.

وقيل: الحركة غير ثابتة، فلا تكون واحدة.

وأجيب: بأنّ الوحدة التماميّة أخصّ من الوحدة المطلقة، ولا يلزم من نفي الخاصّ نفي العامّ. ولأنّ الحركة بمعنى التوسّط غير منقسمة، وهي محفوظة الذات ثابتة إلى أن يسكن الجسم، وأمّا الحركة بمعنى القطع فإنّها تتمّ عند البلوغ إلى آخر المسافة، لأنّ التامّ هو الذي ليس شيء منه خارجاً، فإذا كان كلّ ما له وكلّ شيء منه قد حصل فهو تامّ الوجود.

وفيه نظر، فإنّ تعدّد السواد هنا ليس لتعدّد الزمان، لأنّ تعدّد الزمان إنّما هو بالفرض وقد يفرض تعدّد الزمان مع بقاء الشيء الواحد بالشخص وقد يتكثّر الواحد بالشخص مع الوحدة الاتّصاليّة في الزمان.

وأما وحدة ما فيه الحركة فلائنا لو فرضنا متحرّكاً واحداً بالشخص ابتداء انتقاله في الأين حال ابتداء انتقاله في الكيف وحال ابتداء انتقاله في الكمّ، فإنّ كلّ واحد من الموضوع والزمان واحد والحركة متكرّرة لما تكثّرت المسافة، فلا يلزم من وحدة الموضوع والزمان وحدة الحركة، لأنّ ما فيه ليس واحداً، وحينئذٍ لا تكون وحدة ما فيه الحركة لازمة لوحدة الموضوع والزمان. وليس أيضاً وحدة الحركة الأينيّة لوحدة ما فيه الحركة خاصّة. فوحدة الحركة إنّما تكون إذا اجتمعت هذه الوحدات الثلاثة، ويلزم من وحدة هذه الأمور الثلاثة وحدة ما منه وما إليه.

ووحدة المحرّك غير معتبرة في وحدة الحركة، فإننا لو قدرنا محرّكاً يُحرّك جسماً وقبل انقطاع تحريكه أو معه يوجد محرّك آخر بحيث لا تكون بين تعطيل الأوّل وابتداء الثاني بالتأثير فاصلة فإنّ الحركة تكون واحدة، كما لو فرضنا مغناطيساً جذب حديداً ثمّ فسدت طبيعته في آن، وهناك مغناطيس آخر في ذلك الآن، فإنّ الجذب يتّصل والحركة لا تنقطع. وكذا الماء إذا سُخّن بنيران متلاحقة فإنّ ذلك التسخن يكون واحداً مستمراً. إلا أن يقال: إنّ تحدّث في تلك الحركة بسبب نسبتها إلى المحرّكين كثرة وانقسام، ولكن مثل هذا الانقسام لا يبطل الوحدة الاتّصاليّة للحركة، كما أنّ الحركة الفلكيّة متّصلة وتعرض لها مع اتّصالها انقسامات بسبب الشروق والغروب والمسامات.

/ [[ص ٤٢٩]] واعترض بأنّ المحرّك الثاني إمّا أن يكون له أثر، أو لا. فإنّ لم يكن له أثر لم يكن محرّكاً. وإن كان فإمّا أن يكون الأثر الحركة التي وُجِدَت، وهو محال. أو حركة أُخرى، فيلزم من تغاير المحرّك تغاير الحركة.

وفيه نظر، فإنّ التغاير لا ينافي الوحدة إذا اختلف الاعتبار، والوحدة هنا بمعنى الاتّصال، وهو لا ينافي التغاير بين الأجزاء الفرضيّة كما في الأجسام المتّصلة بالفعل إذا فرض لها قسمة بالوهم.

واعلم أنّ وحدة المبدأ غير كافية في وحدة الحركة، فقد تتغاير الحركة مع وحدة المبدأ، كما يتحرّك جسمان من مبدأ معيّن إلى

/ [[ص ٤٣١]] المسألة الثانية: في الوحدة النوعية والجنسية للحركة:

لما كانت الحركة قد تتكثّر أفرادها إمّا تكثّراً ذاتياً أو عرضياً مع صدق مفهوم الحركة على تلك الأفراد وجب أن تعرض لها وحدة نوعيّة وجنسيّة قريبة وبعيدة، فتكثّرها بالنوع إنّما يكون بأحد أمور ثلاثة: إمّا المبدأ، أو المنتهى، أو الذي فيه الحركة. فأما الثلاثة الباقية، فلا أثر لها في ذلك.

أما المتحرّك، فلأنّ إضافة الحركة إليه إضافة العرض إلى موضوعه، وإضافة العرض إلى الموضوع أمر خارج عن ماهيّته، واختلاف الأمور الخارجة لا يوجب اختلاف المعروضات في الماهية، كما أنّ بياض القطن والثلج متّفقان بالنوع وإنّ اختلف موضوعاهما فيه فلم يختلفا بالنوع لا اختلاف موضوعهما، بخلاف الكثرة الشخصية فإنّها متعلّقة بتكثّر العوارض فلهذا كفى فيها تعدّد الموضوع.

وأما الزمان، فلا اختلاف فيه، بل هو في الحقيقة واحد بالشخص. وإنّ فرض فيه تكثّر فهو تكثّر شخصي لا نوعي، فالأزمنة المتعدّدة متّفقة بالنوع غير مختلفة بالماهية. ولو كانت مختلفة فإنّها لا تكون علّة للاختلاف النوعي في الحركات، لأنّ الزمان عوارض الحركات، واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض، فلا تكون أسباباً لاختلاف الحركات في ماهياتها.

واختلاف المحرّك غير معتبر في اختلاف الحركات، لأنّ المحرّك الواحد يفعل حركات مختلفة الماهية وبالعكس. ولأنّ انتساب المتاثلاث إلى المختلفات جائز.

/ [[ص ٤٣٢]] وإذا خرجت هذه الأمور الثلاثة عن اقتضاء الاختلاف لم يبقَ لاختلاف الحركات بالماهية إلاّ اختلاف ما منه، وما إليه، وما فيه. فإنّ اتّحدت الثلاثة كانت الحركة واحدة بالنوع. وإذا لم يوجد واحد منها اختلفت الحركات في الماهية، فإنّه إذا اتّحد ما منه وما إليه واختلف ما هي فيه اختلفت ماهية الحركة.

ففي الكيف مثل الانتقال من البياض إلى التّسود بطريق التّصفّر ثمّ التّحمّر ثمّ التّسود تارة، وبطريق الفستقيّة إلى الخضرة إلى النيلية إلى السواد أخرى، فإنّ المبدأ والمنتهى في الحركتين واحد، وما فيه الحركة مختلفة، فاختلفت الحركة.

وفي الأين مثل أن ينتقل جسم من مبدأ مفروض إلى منتهى

تارة على الاستقامة، وتارة على الاستدارة، مع أنّ المخالفة بالاستقامة والاستدارة مخالفة نوعيّة لا عرضيّة، وكذا الحركة عليهما، وكذا إذا اتّحد ما فيه الحركة واختلف ما منه وما إليه فإنّ الحركة تختلف أيضاً، فإنّ الانتقال من السواد إلى البياض مخالف للانتقال من البياض إلى السواد. وإنّ اتّحد الطريق وسلك كلّ واحد منهما فيه بالعكس من صاحبه، وذلك لاختلاف ما منه وما إليه.

وأما في الأين فكالصاعد والهابط.

واعلم أنّ الصعود حركة مستقيمة من مبدأ إلى منتهى، ويتمّ بذلك تحقيقه. وكذا النزول، لكن عرض لأحد المبدئين أن كان فوق والآخر أن كان تحت، فعرض بسبب ذلك أنّ للحركة أن صار صعوداً وهبوطاً، وهذا لا يوجب الاختلاف في الماهية. لكنّها اختلفا بالمبدئية والمنتهاية، وهما متقابلان تقابل الضديّة على ما عرفت، وهذا القدر يكفي في وقوع الاختلاف بين الحركتين.

/ [[ص ٤٣٣]] وفيه نظر، فإنّا نقول: تضادّ العارض لا يوجب تضادّ المعروض، والبداية والنهاية عارضتان للنقطتين المتساويتين في الحقيقة وللحركة أيضاً، فكيف اقتضى تضادّ العارض هنا تضادّ الحركات وقد منعم ذلك في المحلّ والزمان على ما سلف؟

ثمّ لا يلزم من انتفاء العلية انتفاء الاحتياج، فجاز أن لا يكون أحد ما ذكرتم علّة ويكون محتاجاً إليه. والحركات المتّفقة في الجنس الأسفل متّحدة بالجنس الأسفل، كالانتقال من فوق إلى أسفل وبالعكس، والانتقال من السواد إلى البياض وبالعكس. وإنّ أخذ الجنس الأعلى كانت متّحدة به كالحركة في الكمّ أو الكيف. وإنّ اختلفت في الأعلى لم تكن متّحدة باعتبار الذاتيات بل باعتبار العوارض كالحركة في الكمّ والكيف.

واعلم أنّ اختلاف الحركات بالطبع والقسر لا يوجب اختلاف الحركات في الماهية، لما بيّنّا من أنّ وحدة المحرّك غير معتبرة في وحدة الحركة. ولأنّ حركة الحجر إلى فوق قسراً تخالف حركة النار إليه طبعاً والحركتان واحدة، لأنّ الماهية الواحدة يجوز تعلّقها بالمختلفات، كالحرارة الطبيعيّة والقسريّة فإنّها متّفقان في الماهية، وكذا الألوان والأشكال الطبيعيّة والقسريّة لا تختلف باعتبار كونها طبيعيّة أو قسريّة، فكذا الحركات.

إنَّ من الأجسام ما يقطع مسافة معيَّنة في زمان معيَّن، ومنها ما يقطع تلك المسافة في زمان أقلَّ فيلزم أن يقطع بالضرورة في الزمان المساوي مسافة أكثرَ بذلك الحدِّ بعينه، ومنها ما يقطع تلك المسافة في زمان أطول، فتحصَّل بسبب ذلك للحركات أوصاف من السرعة والبطء وتناسب بعضها مع بعض، فالسريعة ما يقطع مسافة أطول في زمانٍ مساوٍ أو يقطع المساوي في زمانٍ أقصر، والبطيء بالعكس. وفي هذا النوع مسائل:

**المسألة الأولى:** في سبب بطء الحركات وسرعتها:

اختلف الناس هنا، فالمتكلمون على أن سبب ذلك هو تخلُّل السكنات بين / [[ص ٤٣٧]] أجزاء الحركة، لأنَّ الحركة عندهم مركَّبة من أجزاء لا تتجزأ، فإنَّ لحق التالي السابق من الأجزاء من غير فصل فالحركة سريعة في الغاية، وإنَّ تخلُّل الأجزاء سكنات فالحركة بطيئة. ثمَّ يختلف البطء بكثرة السكنات وقتلتها وطول أزمنتها وقصرها.

وأما الأوائل فإنَّهم لمَّا اعتقدوا أن الحركات متصلة اتَّصل المسافة غير مركَّبة من أجزاء لا تتجزأ بل هي واحدة من أوَّل المسافة إلى آخرها لم يكن لها جزء بالفعل، فلا تُتصوَّر السكنات بين أجزائها، وإنَّما سرعتها وبطؤها راجعان إلى شدَّتها وضعفها، فهما كقيمتان زائدتان على الحركة.

واستدلُّوا على ذلك بوجوه:

الوجه الأوَّل: لو كان بطء الحركات لتخلُّل السكنات لوجب أن لا يظهر للحسَّ أشدَّ الحركات فضلاً عن أضعفها، والتالي باطل بالضرورة، فالمدَّم مثله. بيان الشرطيَّة: أنا نفرض فرساً شديد العُدو بحيث يخطف البصر، فإنَّه أكثر ما يتحرَّك من أوَّل النهار إلى آخره فإنَّه فرسخ، لكن في هذا الوقت تكون الشمس قد قطعت نصف الفلك، ونصف الفلك أضعاف أضعاف ما به فرسخ، فلو كان البطء لتخلُّل السكنات لزم أن تكون في حركات الفرس سكنات متخلِّلة بينها بقدر فضل حركات الشمس على حركته، لكن فضل الحركات على الحركات أضعاف مضاعفة، فالسكنات أضعاف أضعاف حركات الفرس، فكان يجب أن لا نحسَّ بحركات الفرس الذي لا شيء أسرع من حركته في الحسِّ، ولمَّا كان ذلك باطلاً فإنَّنا لا نحسُّ في حركات ذلك الفرس بشيء من السكنات، عرفنا أن التفاوت بين الحركتين ليس لتخلُّل السكنات، وهو المطلوب.

فإذن الاختلاف بالطبع والقسر لا يوجب الاختلاف في الماهيَّة.

/ [[ص ٤٣٤]] المسألة الثالثة: في أن المستديرة أولى بالوحدة

من غيرها:

أولى الحركات بالوحدة المستوية التي لا اختلاف فيها، وتلك هي المستديرة لوجهين:

الأوَّل: المكانية إمَّا طبيعيَّة أو قسريَّة أو إراديَّة، فإنَّ كانت طبيعيَّة لم تتشابه أحوالها فإنَّها في مبدأ حالها تكون مموَّنة بالعائق الكبير فإذا قاربت المقصد اشتدَّت باعتبار قلة المعاق. وإنَّ كانت قسريَّة اشتدَّت في الوسط زيادة على الطرفين على ما يأتي. والإراديَّة غير الدوريَّة تختلف أحوالها باختلاف الإرادات فإنَّها كالطبيعيَّة في أنَّها تشتدُّ أخيراً، لأنَّ الطالب قد يخيل قلة المعاقوة فاشتدَّ طلبه لينال غرضه بسرعة.

الثاني: الواحد يكون تامًّا والناقص بعض الواحد، والأولى بالتامُّ هو المستدير، لأنَّ الزيادة عليها غير ممكنة لذاتها فإنَّ الدورة إذا تمَّت لم يمكن الزيادة عليها، بل ربَّما تكرَّرت. وأما المستقيمة فإنَّها إذا تمَّت لم يمكن تمامها، لأنَّ الزيادة عليها غير معقولة، بل لأنَّ المسافة انتهت وانقطعت كقطر العالم.

لا يقال: المستقيمة أولى بالتام، لاشتغال المستقيم على المبتدأ والوسط والمنتهى بخلاف الدائرة.

ولأنَّ المستقيمة تنهاى وتتمُّ، والدوريَّة لا تتمُّ ولا تنقطع عند حدِّ.

لأنَّ نقول: لا يلزم من الاشتغال على الطرفين، والوسط أولويَّة باسم / [[ص ٤٣٥]] الوحدة، فإنَّ وحدة الواحد أتمُّ من وحدة العدد مع انتفاء الطرفين والوسط عنه، فكذا الدائرة لقوَّة وحدتها لا يوجد فيها ذلك.

وقد تقدَّم أنَّ المستقيمة تنقطع لا باعتبار تمام طبيعتها، بل لانقطاع مسافتها. وأما الدوريَّة فكلُّ دورة حصلت فقد تمَّت في ذاتها، وما يوجد بعدها تكون دورة أخرى.

وفيه نظر، لأنَّ اشتداد الحركة إن اقتضى التكثر لزم اشتغال الحركة على ما لا يتناهى بالفعل وإلا بطل الدليل. والدورة إذا تمَّت إن اقتضى كمال تلك الحركة لزم تكثر الحركات الفلكيَّة بواسطة تكميل كلِّ دورة دورتها، وإلا فلا عبرة به.

/ [[ص ٤٣٦]] النوع الثاني: تقسيم الحركة باعتبار السرعة

والبطء:

ثمّ يستحيل أن تكون حركة الظلّ في الانتقاص مشوبة بالسكنات، وحركة فلك الشمس في الارتفاع خالصة عنها، إذ لو جاز أن ترتفع الشمس جزءاً ولا ينقص من الظلّ شيء جاز ذلك في الثاني والثالث، ويلزم المحال السابق.

ويستحيل أيضاً مساواة حركة الظلّ لحركة الفلك في السرعة، وإلاّ تساوى المقداران.

فلم يبقَ إلاّ أن يقال: إنّ الظلّ دائماً يتحرّك في الانتقاص، والشمس دائماً في الارتفاع، لكن حركات الشمس أسرع من حركة الظلّ، فيكون ذلك تفاوتاً في البطء والسرعة لا بسبب تخلّل السكنات، وكذا القول في حركة الجزء القريب من القطب من الرحا والبعيد، والفرجار ذي الشُعَب الثلاث، والدلو من أسفل البئر إلى أعلاها حال حركة الكلاب من المنتصف إليه.

الوجه الرابع: إذا رمينا حجراً إلى فوق فتلك الحركة لها علّة هي قوّة قسريّة حصلت من الرامي في المتحرّك، فإذا كانت القوّة محرّكة والهواء قابل للانخراق وجب أن تستمرّ تلك الحركة ولا يعرض في شيء من الأحياز توقّف وسكون، لتساوي الأحياز، وليس في بعضها ما يقتضي التوقّف والسكون.

/ [[ص ٤٤٠]] فإذاً تلك الحركة خالية عن مخالطة السكنات لكنّها أبطأ من الحركة الفلكيّة، فقد وُجِدَ التفاوت في السرعة والبطء من غير تخلّل سكون.

وفيه نظر، لأنّ المسافة ممنوّة بالعائق، فجاز تخلّل سكون بينها، واختصّ بعض الأحياز فيه لقوّة المانع بسبب تلبّد الهواء وتكاثف بعض البخارات فيه.

واعلم [أنّ] للبطء أسباباً: أمّا في الحركة الطبيعيّة فلا يمكن أن يكون العائق أمراً طبيعياً، لامتناع اقتضاء الطبيعة الأمرين المتنافيين.

وفيه نظر، فإنّ ذلك لا يتأتّى في مركّبات الأجسام لتركّب طبائعها، ولا في بسائطها لجواز أن يشتمل على صفتين إحداهما من حيث المادّة والأخرى من حيث الصورة، وعلى قولهم يجب أن يكون المانع خارجياً وهو ممانعة المخروق لامتناع الخلاء عندهم، فإذا تحرّك الحجر بطبعه ثمّ اعتمد عليه الإنسان بقوّته ازداد سرعةً.

وأما في القسريّة فممانعة الطبيعة، فإنّ الطبيعة كلّها كانت أقوى كان أثر القاسر أقلّ، فحصل البطء.

وفيه نظر، فإنّ بطء الحركات وسكونها أمر محسوس، فالإشكال مشترك / [[ص ٤٣٨]] الإلزام.

فإنّا نقول: لا شكّ في أنّ حركة الفرس أبطأ من حركة الفلك أضعافاً مضاعفة، فكان يجب أن لا نحسّ فيه بسرعة.

ويمكن الجواب بأنّ يقال: الحسّ قد يعجز عن إدراك مراتب السرعة وتفاوت الشدّة، فجاز أن تحصل حركة هي في غاية السرعة عند الحسّ، ولا يكون في نفس الأمر كذلك، كحركة الفرس، ويوجد ما هو أسرع منها أضعافاً مضاعفة، ويقصر الحسّ عن إدراك التفاوت بينها، لأنّ السرعة قابلة للشدّة إلى ما لا يتناهى.

الوجه الثاني: أنّنا نشاهد أنّ الجسم كلّما كان أثقل كانت حركته إلى أسفل أشدّ وأسرع، فلو فرضنا جسماً بلغ ثقله إلى حيث خلا عن السكنات فإنّ حركته تكون في غاية السرعة بحيث لا يمكن الزيادة عليها، فإذا فرضنا أنّ ثقله زاد فإنّ كانت حركته أسرع كانت الأولى أبطأ بالضرورة مع عدم تخلّل السكنات فيها، فلا يكون بطء الحركات لتخلّل السكنات. وإنّ كانت مساوية لم يكن للثقل الزائد تأثير، فيكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، هذا خلف.

وفيه نظر، لأنّ الثقل إنّما يزيد به السرعة لو كان هناك سكنات تُعَدَم أو تقلُّ بواسطة الثقل، أمّا إذا انتفت السكنات فلا يكون للثقل الزائد أثر البتّة، أو تكون تلك السرعة حصلت بمجموع الأصل والزائد معاً.

سَلَمْنَا، لكن نمنع إمكان وجود تلك الزيادة على تلك السرعة، لأنّ الشيء لا يكفي في وجوده حصول العلّة الفاعليّة، بل لا بدّ من إمكانه في نفسه، وهو ممنوع.

الوجه الثالث: إذا غرّزنا خشبة في الأرض والشمس في أفقها الشرقي، وقع / [[ص ٤٣٩]] لها ظلّ في الجانب الغربي، وكلّما ارتفعت الشمس جزءاً فإنّ لم ينتقص من الظلّ شيء جاز أن يرتفع جزءاً آخر ولا ينقص الظلّ، وهكذا إلى أن تبلغ الشمس إلى خطّ نصف النهار والظلّ على حاله بل وإلى الغروب، وهو محال، لأنّ سبب الظلّ وقوع الحجاب بين الشمس والأرض بالخشبة، فإذا انتفى انتفى. ولأنّ الخطّ المرتسم فيما بين الشمس وطرف الظلّ إذا تحرّك الطرف المتصل فيه بالشمس دون الطرف المتصل بالظلّ حدث لذلك الخطّ رأسان، فيتساوى الزائد والناقص، وهو محال، فوجب أن ينتقص الظلّ.

وفيه نظر، لأنَّ تصوُّر السريع يستلزم تصوُّر البطيء، لأنَّه عرّفه بأنَّه الذي يقطع المثل أو الأزيد. نعم لا يتلازمان في الخارج كالمتقدّم والمتأخّر.

وليس بينهما تقابل العدم والملكة، لأنَّه ليس جعل أحدهما عدماً للآخر أولى من العكس، لأنَّ السريع والبطيء إن تساويا في الزمان كان السريع قد قطع مسافة أكثر لم يقطعها البطيء فكان البطيء مشتملاً على عدم، وإن تفاوتتا في الزمان وتساويا في المسافة كانت السريعة زمانها أقل واشتملت البطيئة على ما لم تشتمل عليه السريعة من الزمان فاشتملت على عدم ما، فلا أحدهما نقصان المسافة وللآخر نقصان الزمان، فليس جعل أحدهما عدماً والآخر وجودياً أولى من العكس.

وظاهر أنَّه ليس بينهما تقابل السلب والإيجاب، لأنَّ ذلك عائد إلى القول والعقد.

فلم يبقَ بينهما إلا تقابل التضاد.

وفيه نظر، لجواز اشتغال إحداها على أمر عدمي يكون جزءاً والآخر يكون / [[ص ٤٤٣]] لازماً. ولأنَّهما يقبلان التفاوت بالشدة والضعف والعدم لا يقبلهما، فهما وجوديان.

وهذه السرعة والبطء من الكيفيات المحسوسة، وهذا يدلُّ على أنَّ الحركة ليست نفس الانفعال، لأنَّ الانفعال أمر نسبي والأمور النسبية لو كانت موجودة لم تكن محسوسة فلا تحلُّ فيها الكيفية المحسوسة، والحركة محلُّ السرعة والبطء، فليست نفس الانفعال كما توهمه بعضهم.

المسألة الخامسة: في انحصار شدة السرعة والبطء بين طرفين: كلُّ مسافة معينة محصورة بين مبدأ معينٍ ومنتهى معينٍ، فإنَّه يمكن قطع تلك المسافة بحركات مختلفة السرعة والبطء.

قيل: ولا بدَّ من انتهاء السرعة إلى حدٍّ يستحيل قطع تلك المسافة بأسرع منها وكذلك البطء، لأنَّ السرعة والبطء يقبلان الاشتداد والتنقُّص، وكلُّ ما كان كذلك فمن ضدَّ إلى ضدَّ، والضدَّان بينهما غاية الخلاف، فلو لم توجد حركة سريعة فيما بين المبدأ والمنتهى المعينين بحيث يمتنع أن يوجد بينهما ما هو أسرع منها، وكذا في جانب البطء لم تكن السرعة مضادة للبطء.

وأيضاً فلو كان كلُّ السرعة يمكن أن يوجد ما هو أسرع منها، وقد بيَّنا أنَّ تجدد مراتب السرعة والبطء بحسب تجدد مراتب المعوقات الخارجية والداخلية لكان كلُّ زمان تحصل الحركة فإنَّها

وأماً في الإرادية فالسببان معاً.

المسألة الثانية: في أنَّ اختلاف السرعة والبطء ليس اختلافاً في

الماهية:

استدلُّوا على ذلك بوجهين:

/ [[ص ٤٤١]] الوجه الأوَّل: السرعة والبطء يقبلان الشدة والضعف، ولا شيء من الفصول يقبل ذلك، فلا شيء من السرعة والبطء بفصل.

وفيه نظر، لانتفاضه بالكيف القابل لهما مع اختلاف أنواعه بالفصول.

الوجه الثاني: الجنس الواحد من الحركة المستقيمة تنقسم إلى الصاعدة والهابطة، وتنقسم أيضاً إلى السريعة والبطيئة، وهاتان القسمتان ليستا مرتبتين حتَّى يكون عروض إحداها لذلك الجنس بواسطة الأخرى، بل هما تعرضان أوَّلاً لذلك الجنس، والجنس الواحد لا يعرض له فصلان من غير ترتيب بل الفصل أحدهما، فإذا كان الانقسام بالصعود والنزول انقساماً بالفصول كان الانقسام بالسرعة والبطء انقساماً بغير الفصول.

وفيه نظر، لأنَّ السرعة والبطء يقسمان مطلق الحركة، والصعود والهبوط يقسمان نوعاً منها، ولا امتناع في ذلك إذا كان انقسام الحركة هذين لا بالفصول.

المسألة الثالثة: في أنَّ مقولية السرعة على المستديرة والمستقيمة

بالاشتراك المعنوي:

السريع هو الذي يقطع المثل في زمان أقلَّ من زمان قطع الحركة الأخرى، أو الذي يقطع مسافة أكثر في زمانٍ مساوٍ لزمان حركة الأخرى أو أقلَّ، وهذا القدر مشترك بين الحركة المستقيمة والمستديرة. نعم لا يمكن أن يقايس بينهما حتَّى يقال: إنَّ إحداها أسرع من الأخرى على ما يأتي.

/ [[ص ٤٤٢]] المسألة الرابعة: في التقابل بين السرعة

والبطء:

اعلم أنَّ بين السرعة والبطء تقابلاً، لحكم العقل بامتناع الجمع بينهما بالنسبة لحركة واحدة إلى حركة واحدة، فإنَّه لا يمكن أن تكون حركة أسرع من حركة وأبطأ منها مع اتحاد المسافة.

وليس هذا التقابل تقابل التضاييف، لأنَّ المتضاييفين متلازمان في الوجود الذهني والخارجي، والسرعة لا تلازم البطء في واحد من الوجودين.

وأما البعيدة فإن يكون الاعتبار بالضدّ مثل أن يأخذ أحدهما في السواد إلى البياض ويأخذ الآخر بالعكس، أو إن أخذ أحدهما لا من السواد الطرف بل من شيء قريب منه، وجب أن يكون الأمر في الجانب الآخر كذلك.

وبالجمله تكون نسبة المبدأ والمتهى في أحد الجانبين شبيهة بالجانب الآخر، فإن تساوى زمانهما تساويا سرعةً وبطناً، وإلاّ تفاوتتا.

وأما الحركة في الكمّ فقد عرفت أنّ لكل واحد من أنواع الكائنات حدّاً محدوداً بالطبع في الصغر والكبر لا يتعدّاهما، فالماء والهواء وغيرهما لها حدّان في التخلخل والتكاثف لا تتعدّاهما، وحدّ كلّ واحد من الماء والهواء في طرفي الزيادة والنقصان مخالف بالطبع لحدّ الآخر، ولما لم تكن بين حدّي أحدهما وحدّي الآخر مماثلة لم تكن بينهما مماثلة ومساواة، فلا جرم لا يمكن اعتبار الزيادة والنقصان. فأما إذا اعتبرنا حال حدّيها في مطلق الزيادة والنقصان وجدناهما مشتركين، فللماء زيادة ونقصان، وكذا الهواء، والزيادات والنقصانات تشتركان في أصل مفهوم الزيادة والنقصان، ولما تشابها من هذا الوجه صحّ اعتبار الزيادة والنقصان من / [[ص ٤٤٧]] هذا الوجه.

وبالجمله فالحركات لا يقاس بعضها إلى بعض إلاّ عند اتّحاد طبائعها. فأما من حيث إنّها مختلفة فإنه لا تصحّ تلك المقايسة، فطيران العصفور لا يقاس بطيران النسر باعتبار خصوصيّة كلّ واحد منهما، بل باعتبار أصل الطيران، وهو الأمر المشترك. وكذلك صحّة العين الرّمدة لا تقاس بصحّة العين المفلوجة، باعتبار خصوصيّة كلّ واحد منهما، بل باعتبار أصل الصحّة، ويكون ذلك مقايسة بين الحركات بحسب الحسّ.

/ [[ص ٤٤٨]] النوع الرابع: التقسيم إلى المتضادّ وغيره:

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في تحقّق تضادّها:

اعلم أنّ الحركتين إمّا أن تقعا في جنس واحد أو أجناس متغايرة مختلفة.

فالثاني لا تضادّ بينهما، لأنّ التضادّ إنّما يتحقّق بالتنافي بين الشئيين، ولا منافاة بين الحركات المختلفة الأجناس، فإنّ الجسم الواحد قد يتحرّك في الكيف من الحرارة إلى البرودة مثلاً حال تحرّكه في الأين وتحرّكه في الكمّ من التخلخل إلى التكاثف، وحال

تحصل بسبب مقارنة أمور غريبة، وهي تلك المعاوقات الداخليّة والخارجيّة، فلا تكون الحركة مستحقّة في نفسها للزمان، وهو محال.

/ [[ص ٤٤٤]] فإذن للسرعة والبطء في طرفي الاشتداد والتنقّص طرفان محدودان.

وفيه نظر، فإنّه لا يجب أن يكون الطرفان من نوع المسافة، ولو كانا من نوعها لم يجب وجودهما عيناً. وكيف يمكن على قواعدهم عدم التفاوت في السرعة إلى غير نهاية مع أنّ كلّ حركة فلها زمان، وكلّ زمان يقبل القسمة إلى ما لا يتناهى؟ فللزمان المفروض لأسرع الحركات نصف يمكن وقوع تلك الحركة فيه، فتكون أسرع ممّا فرض الغاية في السرعة.

/ [[ص ٤٤٥]] النوع الثالث: التقسيم إلى المطابق وعدمه:

ونعني بالحركات المتطابقة التي تكون مسافاتهما متطابقة. وقد عرفت أنّ السريع هو الذي يقطع من المسافة ما هو أطول في الزمان المساوي، أو الذي يقطع المسافة المساوية في الزمان الأقلّ، فإذا أردنا المقايسة بين الحركات في السرعة والبطء فلا بدّ من اعتبار ما فيه الحركة، فإنّ أمكنت المقايسة بين المسافتين بالزيادة والنقصان أمكن ثبوت المقايسة بين الحركتين في السرعة والبطء، وإلاّ فلا.

فالحرركات المكانية قد تتطابق مسافاتهما بالفعل مثل خطّ لخطّ، وارتفاع لارتفاع. وقد تكون غير متطابقة لكن يمكن وقوع التطابق فيها كالمثلث والمربع، فإنّهما لا يتطابقان ولكن يمكن وقوع التطابق فيهما بأن يقطع المثلث قطعاً وينعدم بحيث يرد إلى نظام يكون منه المربع. وقد لا يمكن فيها التطابق البتّة كالمستقيم والمستدير، فإنّه يمتنع استحالة أحدهما إلى الآخر فيستحيل الانطباق، لكن معلوم أنّ القوس لو أمكن استحالته إلى الاستقامة لكان أعظم من / [[ص ٤٤٦]] الوتر، فتكون هذه المقايسة وهميّة. وإذا عرفت أنواع تقاييس المسافات عرفت تقاييس أنواع الحركات المكانية عليها.

وأما الحركة في الكيف، فهذه المقايسة قد تكون قريبة، وقد تكون بعيدة.

أما القريبة فالتى تشابه مبدؤهما ومنتهاهما، بأن يأخذ أحدهما من السواد الخالك إلى البياض اليقّ ويأخذ الآخر كذلك، فإنّ تساويا زماناً أخذاً - وتركاً - تشابها في السرعة والبطء، وإنّ تفاوتتا كانت إحداهما أسرع.

الصعود والهبوط، وبين التخلخل والتكاثف، وبين التوالي وخلافه، واحدة مع مضادة الحركة من السواد إلى البياض للحركة من البياض إلى السواد، وكذا البواقي.

فلم يبقَ المقتضي إلا تضاداً ما منه وإليه.

لا يقال: مبدأ الحركة المكانية ومنتهاهما نقطتان وحقيقتها متماثلة فإن تضاداً فلعارض، وتضاداً العوارض لا يوجب تضاداً المعروضات، فكيف ما يتعلّق بها؟

لأننا نقول: الحركة لا تتعلّق بالنقطتين من حيث ماهيتها، ولا تتعلّق بماهية المبدأ وماهية المنتهى، بل إنّما تتعلّق بوصف المبدأ والمنتهى المتضادين، فإذا التعلّق الذاتي بين هذه الحركات وبين هذه العوارض المتضادة حاصل، وبسبب التعلّق بهذه العوارض حصل التعلّق بالمعروضات، فإنّه لو لم يعرض لإحدى النقطتين أن كانت مبدأ لهذه الحركة وللأخرى أن كانت نهاية لها لم تتعلّق بها الحركة أصلاً، وإذا كان التعلّق الذاتي لتلك الحركة بتلك العوارض المتضادة / [[ص ٤٥١]] وجب من ذلك وقوع التضادّ في الحركات، كما يتضادّ الجسم الحارّ والبارد لعرضيهما، لكن تعلّق الإسخان والتبريد لهما كان أولاً بتلك العوارض المتضادة لا جرم حصلت المضادة في تلك الأفعال، فكذا هنا.

وفيه نظر، فإن أجزاء الزمان وإن كانت متساوية لكن يعرض لها التقدّم والتأخّر، وتتعلّق الحركة بهما، وهما متقابلان مع عدم تقابل الحركة بسببهما. أو إن تقابلت فلم لا تضادّ بسببهما؟ ولأنّه ليس تعلّق الحركة بما منه وما إليه أعظم من تعلّق القدرة بالضدين، مع أنّ الشيء لا يضادّ نفسه.

المسألة الثالثة: في أنّ تضادّ الحركات ليس للحصول في الأطراف بل للتوجّه إليها:

قد عرفت أنّ بين كلّ حركتين تضادّ مبدأهما ومنتهاهما تضاداً، فنقول: ليس تضادّ هاتين الحركتين للحصول في نهايتي الحركة بل للتوجّه إليهما، لأنّه لو كان التضادّ في الحركات متعلّقاً بنفس الطرفين والحصول فيهما لما حصل التضادّ بين الحركات الموجودة، والتالي باطل، لما تقدّم من ثبوت التضادّ بينهما، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ عند حصول المتحرّك في النهاية تنتهي حركته وتنقطع ولا يبقى لها وجود، فلو كان التضادّ إنّما يحصل عند الوصول إلى الغاية التي تنقطع عندها الحركة وتعدّم لم يكن التضادّ عارضاً للموجود من الحركات، بل للحركات المعدومة،

تحرّكه في الوضع، وإذا أمكن اجتماع هذه الحركات امتنع وقوع التضادّ بينها. نعم قد يمتنع اجتماعها في بعض الأوقات لأمر خارجة عن حقائقها لا لنفس ماهياتها.

وأما الداخلة تحت جنس واحد فإنّها تضادّ، كالتسودّ والتبييض، والصعود والنزول، والتخلخل والتكاثف، والحركة على التوالي وإلى خلافه، إذ لا يمكن / [[ص ٤٤٩]] اجتماعها في موضوع واحد مع اتّحاد الوقت، وهما أمران وجوديان، وبينهما غاية الخلاف. فإنّ الصعود إلى مقعر فلك القمر والنزول إلى المركز بينهما غاية الخلاف في الحركة المكانية، فإنّ الخلاف بينهما أكثر من الخلاف بين الحركة من كرة الهواء إلى كرة الماء. وكذا الخلاف بين التسودّ والتبييض أكثر من الخلاف بين التسودّ والتصفّر، ولا معنى للتضادّ إلا أن يكون التقابل بين الأمور الوجوديّة في غاية لا مزيد عليها. والنموّ والذبول قد عرفت أنّ لكل واحد منهما حداً محدوداً في الطبع يتوجّهان إليه، وبينهما غاية الخلاف، فهما متضادّان. وكذا التخلخل والتكاثف.

وأما المستقيمة فإنّها لا تضادّ المستديرة لما يأتي.

المسألة الثانية: في علّة تضادّ الحركات:

قد عرفت أنّ الحركة تتعلّق بأمر سته، فتضادّها متعلّق بها لا غير، فنقول: إنّ تضادّ المحلّ وهو المتحرّك لا مدخل له في تضادّ الحركات، فإنّ الحجر والنار متضادّان ويتحرّكان حركة واحدة إلى فوق أو إلى أسفل، لكن أحدهما بالطبع والآخر بالقسر، فالحركتان متفقتان والمتحرّك مختلف، وفي كونها ضدّين نظر. ولو كان الاختلاف ليس إلا بالطبع والقسر لما اختلفت حركتان قسريّتان ولا طبيعيتان، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. وأيضاً قد يكون المتحرّك واحداً والحركتان متضادّتان / [[ص ٤٥٠]] كحجر رمي به إلى فوق قسراً ثم هبط طبعاً، فالحركتان متضادّتان والمتحرّك واحد، فلمّا وجدّ التضادّ منفكاً عن تضادّ المتحرّك وبالعكس علّم استناده إليه.

وليس علّة التضادّ تضادّ المتحرّك، لتضادّ القوّة القسريّة في الحجر والطبيعيّة في النار مع اتّحاد حركتهما.

ولا للزمان، لأنّه لا تضادّ فيه، فلا يقتضي تضادّ غيره. ولأنّ الزمان عارض للحركة، فلو كان فيه تضادّ لم يوجب تضادّ الحركة، لأنّ تضادّ العارض لا يوجب تضادّ المعروض.

ولا لتضادّ المسافة، لأنّ المسافة بين السواد والبياض، وبين

والمستديرة لم يكن ذلك بسبب الاستدارة والاستقامة، فإن ما لا تضاداً فيه كيف يوجب التضاد لشيء آخر؟ بل إن كان فبسبب تضاداً أطراف المستقيمة المستديرة. وذلك أيضاً باطل، وإلا لزم أن تكون للحركة الواحدة أضداد من الحركات غير متناهية، والتالي باطل لما يأتي / [[ص ٤٥٤]] من أن ضد الواحد واحد، فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أن الخط المستقيم المعين المشار إليه الذي تقع عليه الحركة المستقيمة يمكن أن يكون وتراً لقسي غير متشابهة لا نهاية لها بالقوة، وتلك القسي مختلفة بالنوع، فتكون للواحد بالشخص أضداد غير متناهية متخالفة بالنوع.

وفيه نظر، فإنه لا يلزم من اختلاف القسي بالنوع اختلاف الحركات الواقعة عليها به.

وأيضاً فكل قوس يفرض ضدًا لذلك الخط فهناك قوس آخر أعظم تعبيراً منه، فيكون هو أولى بالصدبة، وإذا كان لا قوس هناك في تلك القسي إلا وهناك ما هو أبعد مخالفةً منه لم يكن قوس من تلك القسي ضدًا للمستقيم، فلا يكون المستقيم ضدًا لشيء منها، لأن المضادة إنما تتحقق بين الطرفين.

لا يقال: المستديرات وإن كثرت إلا أنها مشتركة في طبيعة واحدة هي الاستدارة، وهي من هذه الجهة تخالف المستقيمة وتضادها.

لأننا نقول: هذا محال فإن الاستدارة المجردة لا توجد في الخارج بل في الذهن، وإنما الموجود في الخارج منها مستدير معين، وكل ما يوجد في الخارج منها فيوجد هناك ما هو أولى بالمضادة لكونه أبعد من الأول، فإذا لا شيء مما يوجد في الخارج مضاداً للمستقيم. وأما مجرد الاستدارة فلما امتنع حصولها في الخارج امتنع أن يكون معاقباً للمستقيم على الموضوع الواحد، فاستحال أن يكون ضدًا.

وفيه نظر، فإن الصاعد ضد الهابط وإن لم يشترط النهاية فيهما، أي المحيط والمركز، فجاز في المستقيم والمستدير ذلك. ولأن شرط التضاد تضاداً الأطراف، فالمستدير والمستقيم إذا تضاداً طرفاهما ثبت بينهما التضاد.

/ [[ص ٤٥٥]] لا يقال: إنما تضادًا باعتبار الأطراف لا باعتبار الاستقامة والاستدارة.

لأننا نقول: مسلم ذلك، لكن المستقيم مخالف بالنوع للمستدير، فليس الحكم على أحدهما حكماً على الآخر.

لكن لا يُعقل التضاد في العدم. فإذاً ليس التضاد في الحركات معللاً / [[ص ٤٥٢]] بالحصول في الأطراف، بل بالتوجه إليها.

وفيه نظر، فإن الحركة إن أخذت بمعنى القطع لم تكن موجودة بالفعل، فلا يكون التضاد عارضاً لها. وإن أخذت بمعنى التوسط كانت آتية لا زمانية، فلا يكون فيها توجه إلى الطرف، فلا يكون فيها تضاداً لانقفاء سببه. وأيضاً كما حكمنا بثبوت تقابل التضاييف بين المتقدم والمتأخر وبثبوت المعلوماتية وصحة المقدورية على المدومات، فلم لا يُعقل ثبوت التضاد فيها لا على المعنى المصطلح عليه، بل على التقدير وثبوت اللازم وهو امتناع الاجتماع؟

المسألة الرابعة: في أن الحركتين الطبيعيين المختلفتي المأخذ هل تختلفان أم لا؟

قال الشيخ في كتاب (السماء والعالم) من الشفاء: الماء إذا حصل في حيز النار أو الهواء بالقسر فإنه يتحرك منها إلى الوسط ولا يبلغه، وإذا حصل في حيز الأرض بالحقيقة - وهو الوسط - تحرك عنه بالطبع، ولا تكون تانك الحركتان متضادتين كما ظنه بعضهم، لأنهما تنتهيان إلى طرف واحد ونهاية واحدة.

وإنما لم تجعلها ضدتين لأن الضدين يشترط فيهما غاية التباعد، وليس حاصلًا هنا، لأن البعد بين حركة النار وحركة الأرض أكثر من البعد بين صعود / [[ص ٤٥٣]] الماء عن المركز وهبوطه عن المحيط، وإذا انتفى شرط التضاد انتفى، خصوصاً والمطلوب بالحركتين هنا حالة واحدة، وهي الكون فوق الأرض وتحت الهواء.

نعم لا شك في اختلافهما وامتناع اجتماعهما لذاتيهما في المحل. ولا استبعاد في صدور مثل هذين عن قوة واحدة، لاختلاف الشرائط، لأن مطلوب الطبيعة كون الماء في حيزه الطبيعي فإن كان قسر بأن جعل فوقه طلب الهبوط وإن كان بأن جعل تحته طلب الصعود، فالغاية واحدة والمأخذ مختلف، كما أن الطبيعة تقتضي الحصول في الحيز المناسب لها فإن كان الجسم فيه اقتضت السكون وإن كان خارجاً عنه اقتضت الحركة.

المسألة الخامسة: في عدم التضاد بين الحركات المستقيمة والمستديرة:

قد عرفت فيما تقدم أن الاستقامة والاستدارة لا تتضادان، لعدم تعاقبهما على موضوع واحد، فلو تضادت الحركة المستقيمة



العوارض لم يتضادَّ السكون، مثل: أن يكون أحد المكانين حارًّا والآخر بارداً، بل لو كان الجسم مستقرًّا في آخر ثمَّ تغيَّرت حاله إلى البرودة ومن السواد إلى البياض لم يتغيَّر حال السكون. واعترَضَ: بأنَّ السكون عندهم عدمي، فلا يصحُّ وصفه بالضديَّة.

/ [[ص ٤٥٧]] النوع الخامس من التقسيم: التقسيم إلى المستديرة والمستقيمة:

واعلم أنَّ الحركة إمَّا مستقيمة أو مستديرة أو مركَّبة منهما، كحركة العجلة والكرة المدحرجة، وهي الكوكبيَّة. فهنا مسائل:

المسألة الأولى: في أنَّه هل يجب بين الحركات المستقيمة سكون أم لا؟

اختلف الحكميان في أنَّه هل يجب أن يكون بين الحركتين المتضادتين وذات الزوايا والانعطاف سكون أم لا؟ فأوجبه أرسطو ومنعه أفلاطن.

/ [[ص ٤٥٨]] وقد احتجَّ المشاؤون عليه بوجوه:

الوجه الأوَّل: الجسم إذا كان واصلاً إلى غايته في الحركة، وانتهى انتقاله عند غاية، فإنَّه يصل إليها في آنٍ، ثمَّ إذا فارق تلك الغاية وجب أن يفارقها في آنٍ آخر، لامتناع اتِّحاد أي الوصول والمباينة، والآنان يستحيل تتاليهما بل لا بدَّ بينهما من زمان، فالجسم في ذلك الزمان ساكن، لأنَّه غير متحرِّك عن تلك الغاية، وإلَّا لم تكن تلك نهاية الحركة، هذا خلف. ولا إليها لأنَّه اصل، فيكون بالضرورة ساكناً.

وهذه الحجَّة في غاية الرداءة على أصلهم، لأنَّ الوصول وإن كان آنياً لكن المفارقة حركة لا توجد في آنٍ، بل إنَّها توجد في زمان، ولا يجب أن يكون طرف ذلك الزمان مشتملاً على ما اشتمل عليه ذلك الزمان، بل يمتنع ذلك، فإنَّ طرف زمان الحركة لا يمكن أن توجد فيه حركة، لأنَّ الحركة إنَّها توجد في الزمان لا في الآن، فطرف زمان المباينة هو آن الملاقة والاتِّصال، ولا استحالة فيه.

الوجه الثاني: لو جاز اتِّصال الحركة الصاعدة بالهابطة، لحدثت منها حركة واحدة بالاتِّصال، فتكون الحركتان المتضادتان واحدة، وهو محال.

والجواب: المنع من استحالة الاتِّحاد، فإنَّ المراد به اتِّحاد الأطراف، وهو ثابت هنا. ولا استبعاد في عروض الوحدة

المسألة السادسة: في أن الحركات المستديرة غير متضادَّة:

ربَّما توهم بعض الناس أن بين الحركات المستديرة تضاداً، فإنَّ الحركة إلى التوالي وإلى خلافه معنيان وجوديان بينهما غاية الخلاف، وموضوعهما لا يمكن اجتماعهما فيه.

وهو باطل، لإمكان اتِّفاق قسيٍّ غير متناهية في أطراف مشتركة. وأيضاً الحركة من طرف قوس إلى طرف آخر لا تضادَّ الباقي منه، لأنَّ الدائرة لا يجب أن يكون فيها طرف بالفعل وإنَّ وُجدَ كان بعينه مبدأً ومنتهى. وقد عرفت أن تضادَّ الحركات إنَّما هو بتضادَّ مبدئها ومنتهاها.

وأما الحركة إلى التوالي وخلافه فليستا ضدَّين، لأنَّ كلَّ واحد منها يفعل فعل الآخر لكن في النصف الآخر من المدار، فإنَّ المنحدر من السرطان إلى الجدي على التوالي تكون مسافته الأسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس، والمنحدر من السرطان إلى الجدي على خلاف التوالي تكون مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدَّلُو، والصعود بالعكس، فقد فعل كلُّ منهما ما فعله الآخر لكن في النصف الآخر، ولمَّا كان الفلك متشابه الأجزاء تساوى النصفان في الماهيَّة. والأطراف والنهيات أيضاً متساوية، فلا يكون شيء منها سبباً لتضادَّ الحركات / [[ص ٤٥٦]] فهي غير متضادَّة.

والتحقيق أن يقال: إنَّ عنى بالضدَّين كلَّ معنيين يمتنع اجتماعهما في المحلَّ الواحد دفعة واحدة، فالحركة المستقيمة تضادَّ المستديرة، والمستديرات أيضاً متضادَّة، لامتناع اجتماعهما. وإنَّ أريد بالضدَّين منع ذلك أن يكون ما منه وما إليه أموراً موجودة بالفعل متضادَّة في الحقيقة، فالمستقيم لا يضادُّ المستدير، وكذا المستديرات.

وفيه نظر، فإنَّه لا بدَّ في التضادَّ عندهم من التعاقب على الموضوع الواحد فعلاً أو قوَّة، ومن غاية التباعد بينهما.

المسألة السابعة: في تضادَّ السكنات:

إنَّ السكون يتعلَّق بأمر أربعة ممَّا تتعلَّق به الحركة، ولا تعلُّق له بما منه وما إليه، فلا تضادَّ له باعتبارهما، ولا يتضادَّ بتضادَّ الساكن ولا المسكَّن ولا الزمان لما عرفت في الحركة، فلم يبقَ سبب لتضادَّ الواقع فيه إلاَّ تضادَّ ما فيه السكون، مثل: أن يكون أحدهما فوق والآخر أسفل، حتَّى يكون السكون في المكان الأعلى ضدًّا للسكون في المكان الأسفل. ولو تضادَّ المكانان بسبب

فالآن الذي حدث فيه الميل الثاني لا يمكن أن يكون هو الآن الذي كان الميل الأول موصلاً، لامتناع أن يكون للجسم الواحد في آن واحد ميلان مختلفان يقتضيان التوجّه في الآن الواحد إلى جهتين مختلفتين، بل هو أن آخر غير الآن الأول، ولا يمكن تعاقبهما، فبين الآتين زمان يكون الجسم فيه ساكناً، إذ لا ميل له عن ذلك المكان ولا إليه، لوجوده فيه.

وهذه الحجّة مبنية على إثبات الميل وكونه آنياً وامتناع اجتماع الميلين، وتلك مقدمات سلف البحث فيها.

وأشكل على ذلك أيضاً بأن هذه الحجّة لا تتمشى في الكم والكيف، لأن تلك الحركات غنية عن الميول، وهذه الحجّة إنّما تتم بإثبات الميل.

وأيضاً لو فرضنا كرة مركبة على دولا ب دائر، وفوقها سطح بسيط يلقاها عند الصعود، فإنّها تماس ذلك السطح بنقطة، ولا توجد تلك المماسّة إلّا أنا واحداً، ولا يحتاج إلى أن آخر تقع فيه اللامماسّة، فكذا هنا.

وأجيب: بأن اللامماسّة حاصلة في كل الزمان الذي طرفه آن المماسّة، فأما الميل الثاني فإنّه يكون حدوثه في آن غير الآن الأول، فلا بدّ هنا من اعتبار الآتين، ولا محالة بينهما زمان.

ثم لو ثبت أن طرف زمان اللامماسّة غير آن المماسّة حكمنا بوجود توقّف الدولا ب عند تلك المماسّة، وأيّ مانع يمنع منه؟ ولا شك في أن هذا التجويز في غاية البعد.

احتجّ أفلاطن بوجهين:

/ [[ص ٤٦١]] الوجه الأول: لو وقف الحجر بين حركتين لما كان رجوعه دائماً ولا أكثرياً، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أن الحجر لو وقف بين حركتيه الصاعدة والهابطة، ولا شك في بقاء طبيعته المقتضية للهبوط، وإلّا لم يهبط لعدم علته فتتم الشرطيّة، فتلك الطبيعة إمّا أن يكون لها ما يعاوقها عن مقتضاها، أو لا يكون. فإن لم يكن وجب الهبوط، لوجود المقتضي السالم عن معارضة العائق، فلا يجب الوقوف، وإلّا لم يجب وجود المعلول عند وجود علته التامة، فكان لا يجب الهبوط أيضاً، فتتم الشرطيّة. وإن كان لها معاوق يمنعها عن الهبوط، فذلك المعاوق إمّا أن يكون محرّكاً للجسم إلى جهة، أو لا يكون. فإن كان فتلك الجهة غير الجهة التي تُحرّكها الطبيعة إليها، وإلّا كان معاوناً للطبيعة على فعلها لا معاوقاً لها عنه، وكان لا

للمتضادّين فإنّ السواد والبياض متضادّان، وهما واحد بالحسّ. ولأنّ الخطّين المحيطين بالزاوية لا يجب أن يكونا خطّاً واحداً لأجل وجود الحدّ المشترك فيهما بالفعل بل بالقوّة، فكذا الحركتان لا يجب وحدتهما لوجود الحدّ المشترك بالفعل.

الوجه الثالث: لو اتّصلت الحركتان لكان غاية الصاعد العود إلى ما عنه صعد، فيكون المهروب مقصوداً من وجه واحد.

والجواب: أن هذا إنّما يلزم لو وجب من اتّصال الحركتين وحدتهما، فأما إذا لم يكن كذلك لم يلزم ما قالوه.

/ [[ص ٤٥٩]] سلّمنا، لكنّه لا امتناع في ذلك إذا اختلف الاعتبار، كحدود المسافة الواحدة، وكالنقطة الواحدة في الحركة الدورية.

الوجه الرابع: لو أمكن أن يستمرّ التسود إلى التبييض من غير أن يقع بينهما زمان كانت القوّة على التسود بعينها قوّة على التبييض، فالأبيض إذا أُخذ في التسود كانت قوّته على التسود قوّة على التبييض، فتكون في الأبيض قوّة على البياض، وهو محال.

والجواب: الجسم عند كونه طالباً للبياض لا يأخذ في التسود، لأنّ التسود أخذ من طبيعة السواد وطلب له، وذلك لا يوجد مع طلب البياض، بل ذلك إنّما يوجد بعد الايباض وانتهاء طلبه. فلا يلزم من قول من يقول: القوّة على التسود بعينها قوّة على التبييض أن تكون في الأبيض قوّة على البياض.

سلّمنا أنّه حال كونه أبيض يأخذ في التسود حتّى تكون فيه قوّة على البياض، لكن لا على البياض الحاصل، بل على بياض آخر منتظر موجود بالقوّة. على أنّا نمنع الملازمة الأولى. ولا يلزم من اتّصال الحركتين وحدتهما في الماهيّة بحيث يكون المقتضي لإحدهما مقتضياً للآخرى.

ولمّا استضعف الشيخ هذه الحجج سلك نهجاً آخر في إثبات السكون، وهو: أن العلة في تحريك الجسم من حدّ إلى آخر إنّما هو الميل الطبيعي أو القسري أو الإرادي، والشيء إذا كان محرّكاً للجسم إلى حدّ فلا بدّ وأن يكون موصلاً له إليه، والموصل يجب وجوده عند الاتّصال، لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول، ثمّ إذا رجع الجسم من ذلك فلذلك الرجوع علة، لما عرفت من استناد الحركة إلى الميل، وتلك العلة أيضاً آتية الوجود ولا يمكن أن يكون هو الميل الأول، لأنّ الميل / [[ص ٤٦٠]] الواحد لا يمكن أن يكون علة للوصول إلى حدّ معيّن، وللمفارقة عنه،

التسكين إلا عند تكافؤهما، لكن لو ثبت ذلك كان مستقلاً بالتأثير، فأبي حاجة إلى هذه القوة المسكنة؟

وأيضاً فإن الإلزام المذكور يعود بعينه في أن الميل الغريب إذا صار مساوياً / [[ص ٤٦٣]] للطبيعي وجب أن يبقى ذلك المساوي ولا يصير مغلوباً البتة، وأن لا يرجع الحجر.

وإن كان لعدم مقتضي بأن يكون عدم تسكين تلك القوة لعدم مقتضي التسكين ثم إنهما إذا وصلت إلى ذلك الحيز صارت مقتضية، عاد السؤال في سبب تلك العلية والاقتضاء.

وأيضاً لو كان سبب إعدام العائق أمراً خارجياً، فإمّا أن يكون وصول السبب الخارجي المعدم لذلك العائق إلى الحجر واجباً، أو لا يكون. فإن كان واجباً لزم امتناع حصول هذا العائق، ويلزم من امتناع حصوله امتناع حصول السكون. وإن لم يجب لم يكن حصوله معه دائماً ولا أكثرياً.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون السكون المتخلل واجباً فاستغنى عن السبب؟ وذلك لأن الجسم في آخر حركته لمّا امتنع اتّصافه بالحركة كان ذلك السكون ضروري الحصول فلا يستدعي علّة، كما أن سائر اللوازم لا تستدعي علّة، وعلى هذا لا يلزمنا بقاء الحجر في الفوق، لأنّ القوة القسريّة ما دامت تقوى على التحريك كانت الحركة القسريّة حاصلة، فإذا لم تقوى على التحريك عُدّت وبقى الحجر هناك زماناً تنفصل به إحدى الحركتين عن الأخرى، وإذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محرّكة.

سَلّمنا أنّه لا بدّ من سبب، لكن لِمَ لا يجوز أن يقال: القوة القسريّة كانت في أوّل الأمر غالبية على القوة الطبيعيّة، فلا جرم كان حصول مقتضى القوة القسريّة أرجح من حصول مقتضى القوة الطبيعيّة، ثمّ إنّ القسريّة لا تزال تضعف بسبب مصاكات الهواء المخروق إلى أن تعادل القوة الطبيعيّة فتقف ثمّ تضعف القسريّة فتستولي الطبيعيّة وينزل الحجر؟ أو يجوز أن يكون القاسر كما أفاد قوة تحرك الجسم إلى فوق أفاد مع ذلك قوة مسكنة في ذلك الموضع، فلأجلها سكن هناك، كما اختاره الشيخ.

/ [[ص ٤٦٤]] لأننا نقول: لو كان ذلك السكون واجباً لذاته لم يُعدّم. ولا امتناع كون وصف الممكن واجباً لذاته. فبقى أن يكون ممكناً لذاته، فله سبب.

ولأنّ كلّ سكون ففي زمان، وكلّ زمان منقسم، والذي يقع

يجب الوقوف، لوجود المقتضي للهبوط السالم عن المعاوق المعتضد بالمعاون. ثمّ ذلك المحرك إن كان أقوى من الطبيعة كانت الحركة القسريّة حاصلة، فلا وقوف حينئذٍ. وإن كان أضعف كانت الحركة الطبيعيّة حاصلة لأنّها أقوى، وإنّما تكون أقوى لو ظهر أثرها دون أثر الأضعف، فلا وقوف. وإن تساويا وجب السكون، لأنّ كلاً من القوة الطبيعيّة والغريبة العائقة غير قاهر لصاحبه، فيحصل الوقوف، لعدم الترجيح من غير مرجح.

وهذا هو الذي جعله الشيخ علّة لهذا السكون في أحد جوانبه. إذا تقرّر هذا فنقول: ذلك القدر من القوة إن لم يُعدّم لم تجب الحركة إلى أسفل، فتتمّ الشرطيّة. وإن عُدِمَ فإمّا لذاته، وهو محال، وإلا امتنع حصوله، فلا يجب الوقوف. وإمّا أن يُعدّم بسبب، وليس سبب الإعدام هو القوة الطبيعيّة، ولا الجسم الحامل لها، ولا شيئاً وُجِدَ فيه، وإلا لما وُجِدَ هذا العائق، فلا يجب الوقوف، فلم يبق السبب إلاّ أمراً خارجياً، والسبب الضعيف للميل الغريب هو مصادمة الهواء / [[ص ٤٦٢]] المخروق، وذلك إنّما يكون في حال الحركة. وأمّا عند السكون فلا مصادمة هناك، فيجب أن لا يُعدّم ذلك القدر من الميل الغريب، وإذا لم يُعدّم بقي الحجر هناك ولا يعود إلاّ أن دفعه دافع من الفوق، ولمّا لم يكن كذلك بطل هذا القسم. وأمّا إن كان المعوق للطبيعة أمراً لا يقتضي حركة الجسم، فذلك لا يكون طبيعياً، لاستحالة أن يكون العائق للطبيعة عن فعلها أمراً طبيعياً، فيكون قسرياً، وهو لا محالة يقتضي السكون في حدّ معيّن، وإلاّ عاوقت الطبيعة عن فعلها.

فيرجع حاصل ذلك إلى أن القاسر أعطى الجسم قوة غريبة تُسكّنه في بعض الأحيان، وهو الذي اختاره الشيخ سبباً للسكون في الوجه الثاني.

فنقول: إنّه باطل:

أمّا أولاً، فلأنّ القوة المحرّكة الغريبة إن أمكن القاسر إفادتها دون إفادة هذه القوة المسكنة لم يجب ذلك السكون، وإن لم يكن فالضدّان متلازمان، هذا خلف.

وأمّا ثانياً، فلأنّ تلك القوة في أوّل ما أفادها القاسر لم تكن مسكنة ثمّ صارت مسكنة، فعدم كونها مسكنة إن كان لوجود مانع وجب أن لا تخلو عن ذلك المانع إلاّ عند تكافؤ الطبيعة والميل الغريب فإنّ أيّ واحد منهما غلب كان الموجود فعله وكانت القوة المسكنة مغلوّبة، فحينئذٍ لا تقتضي هذه القوة

المتنع. ولأنَّ الهواء المشايح للجبل في حركته يلقي الحصة، فتسكن قبل وصول الجبل إليها.

المسألة الثانية: في أنَّ الحركة الدورية هل يجب أن تكون

إرادية؟

اتَّفَق الحكماء على أنَّ الحركة الدورية يجب أن تكون إرادية، لأنَّ الحركات إمَّا طبيعية أو قسرية أو إرادية، والحركة الدورية لا يجوز أن تكون طبيعية، لأنَّ الحركة الطبيعية هرب عن حالة منفرة وطلب لحالة ملائمة، وهذا لا يتحقَّق في الدورية. أمَّا أنَّه لا يجوز أن يكون هرباً عن حالة منفرة، فلأنَّ كلَّ نقطة تُفرض الطبيعة هاربة عنها فإنَّه يمتنع أن تكون الطبيعة طالبة لها بعين تلك الحركة، / [[ص ٤٦٦]] لا ممتنع أن يكون مقتضى الطبيعة متنافياً، لكن كلَّ نقطة تُفرض في الحركة الدورية مبدأً ومهرباً، فإنَّها بعينها تكون مقصداً ومطلباً لتلك الحركة، فإنَّ المتحرِّك بالاستدارة ينتهي بحركته إلى حيث ابتدائها، فالحركة عن كلِّ نقطة عين الحركة إليها، وهو محال.

لا يقال: الجسم المستقيم الحركة يطلب النقط والحدود التي في وسط المسافة بطبعه، ثمَّ إذا وصل إليها فارقتها وهرب منها بطبعه، وهكذا في كلِّ حدٍّ يُفرض بين مبدأ الحركة الطبيعية ومنتهاها، فلا امتناع في أن يكون المطلوب بالطبع مهروباً عنه بالطبع.

لأنَّ نقول: هربه عنها ليس بعينه توجُّهاً إليها بخلاف الدورية. ونحن لم نمنع من كون المهروب عنه مطلوباً إذا اختلفت الشرائط. وهنا الطبيعة وحدها ليست مبدأً للحركة، بل إنَّها هي مبدأً بمشاركة أحوال غير طبيعية، فإنَّ الصادر عنها لذاتها لا غير هو السكون في المكان الطبيعي، فإذا خرجت عنه اقتضت الحركة بهذا الاعتبار الغير الطبيعي، والأحوال الغير الطبيعية متفاوتة الدرج في القرب والبعد. فالطبيعة إذا حرَّكت جسماً إلى نقطة معلومة وحدٍّ معيَّن لم تكن لذاتها مقتضية لتلك الحركة، بل مع حالة مخصوصة غير ملائمة، وهي خروج الجسم عن حيزه الطبيعي وحصوله في حدٍّ قبل ذلك الحدِّ، فإذا وصل الجسم إلى تلك النقطة لم تبق تلك الحالة بل حصلت حالة أخرى وهي الحصول في حدٍّ آخر. ولمَّا لم تبق أحد أجزاء تلك العلة لم تبق العلة، فلم يكن الشيء الواحد مطلوباً ومهرباً لشيء واحد دفعة واحدة.

وأما أنَّها لا تكون طلباً لحالة ملائمة فائتة، لأنَّ الطبيعة إذا

في نصف ذلك الزمان من السكون كافٍ في الفصل بين الحركتين، فكلُّ سكون يُفرض حاصلاً ففي أقلَّ منه بلاغ، فلا يكون وقوع ذلك القدر واجباً.

ولأنَّ المقتضى لوجوب السكون لو كان هو الفصل لم يكن بعض أفرادها التي لا تنهاى بحسب عدم تناهي قبول القسمة أولى من بعض، وإذا لم يكن واجباً لم يوجد، إذ كلُّ موجود فهو واجب إمَّا لذاته أو لغيره.

وقيل في جوابه: المتحرِّك جسم يختلف حاله باللطافة والكثافة وغير ذلك من الأسباب الخارجية، وهي تكون أسباباً لمقادير السكنات. وليس بجيد.

والقدر الباقي من القوة القسرية حال الاعتدال لا يُعَدُّ لذاته، وإلا لما وُجِد، بل لا بدَّ له من سبب، وليس هناك سبب ضروري يوجب عدمه مثل أن يكون هناك دافع أو جاذب إلى أسفل، والقوة القسرية إنَّها تضعف بمصاكات الهواء، وإنَّها تحصل المصاكات حال الحركة لا حال السكون، وإذا انتفى السبب المبطل لتلك القوة القسرية المعادلة للقوة الطبيعية وجب أن يكون بقاؤها أكثرياً، فيكون وقوف الحجر في الجو أكثرياً، لكن رجوعه هو الدائم أو الأكثرى، هذا خلف.

والقوة القسرية التي أفادها القاسر محال، لأنَّ تلك الإفادة اختيارية، فلا تصدر إلا عن علم، لكن رامي الحجر لا يتصوَّر سكونه فضلاً عن القوة الموجبة له، وإنَّها يتصوَّر ويقصد إلى تحريكه إلى فوق. ولأنَّ القوة المسكنة حال ما تصير مسكنة يجب أن تستمرَّ، إلا إذا وُجِد ما يعدمها وذلك المعدم ليس الطبيعة، ولا / [[ص ٤٦٥]] الجسم، ولا شيئاً ممَّا كان فيه، وإلا لما وُجِدَت هذه القوة، فلا بدَّ وأن يكون أمراً خارجياً اتِّفاقياً، وحينئذٍ يعود الإلزام.

والعجب أن الشيخ ذكر في الخلاء: أنه لو لا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية وإلا وصل الحجر المرمي إلى سطح الفلك، وهنا ذكر أن القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الأحياز، وهذا لا يخلو من تناقض.

الوجه الثاني: لو فرضنا صعود خردلة، وحال سكونها نزل جبل عظيم من فوق، لزم أن يقف ذلك الجبل في الهواء حتَّى تأخذ الخردلة ما تستحقُّه من السكون، والضرورة قاضية ببطلانه.

وقد اعترفوا ببعده لو وقع، لكنَّه غير محال، والبعيد غير

داعيه فيتغير فعله. لكن ذلك باطل، لأن الفعل لِمَا استمر زماناً، واستمراره لاستمرار الداعية الواحدة، علمنا أن الداعية ممكنة البقاء، وإذا كانت ممكنة البقاء فلتكن ممكنة البقاء دائماً، لأن الصحة لا تتخصّص بوقت دون وقت، وإذا أمكن استمرار الداعية أولاً وأبداً أمكن استمرار الفعل الاختياري أولاً وأبداً. ولهذا قال بطلميوس: إن المختار إذا طلب الأفضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق.

وفيه نظر، لأن الاختيار ينافي الأزلية على ما تقدّم، فلا يمكن إسناد الحركة الأزلية إليه. وأيضاً الحركة الدورية عندهم حافظة للزمان بل هي محلّه، لأن الزمان عندهم مقدار الحركة الدورية والمقدار عرض حال في ذي المقدار، فإذا كانت الحركة اختيارية لم تكن واجبة الحصول من حيث هي هي، فلا يجوز أن يكون شرطاً لما يجب وجوده ويمتنع عدمه.

#### المسألة الثالثة: في أن الحركة المستديرة أقدم:

قد عرفت أن الحركة إنما تقع في مقولات أربع. أمّا الحركة الكميّة فتحصل / [[ص ٤٦٩]] تارة بالنمو والذبول وأخرى بالتخلخل والتكاثف.

أمّا النمو والذبول فإنّ الحركة فيه لا تخلو عن الحركة المكانية في الكمّ، لأنّ الحركة في الأقطار زيادةً ونقصاناً إنّما هي في المكان. وأيضاً النمو إنّما يكون بورود الغذاء على النامي ونفوذ فيه على التناسب في الأقطار، وذلك حركة مكانية.

وأما التخلخل والتكاثف فإنّما يحصلان بعد استحالة في جوهر المتحرك فيهما، والاستحالة إنّما تكون بعد الحركة المكانية، فإنّ الجسم لذاته لا يستحيل في الكيف، بل لا بدّ له من ملاقة غيره حارّاً أو بارداً أو محاذاته له بعد أن لم تكن، وذلك يستدعي الحركة المكانية، والحركة المكانية إنّما تكون في الجهات المتأخّرة عن محدّدها، فهي أقدم الحركات بالطبع، والشرف أيضاً لأنّها لا توجد إلّا بعد استكمال الجوهر بالفعل. ولا تكون سبباً في فساد الجوهر، ولا تزيل عنه شيئاً من عوارضه الذاتية، بل الزائل النسبة إلى الأمور الخارجيّة. وهي أيضاً ثابتة، ولا تقبل الشدّة والضعف بخلاف الطبيعيّة المشدّدة أخيراً والقسريّة المشدّدة وسطاً.

وفيه نظر، فإنّ تقدّم المحدّد لو سلّم على ذوات الجهة لم يلزم تقدّم حركته على حركتها، لأنّ المحتاج إليه في تحدّد الجهات وجود محيط، ولا تشترط فيه الحركة.

أوصلت الجسم إلى الحالة المطلوبة انقطع تحريكها، فلو كانت المستديرة طبيعيّة كانت منقطعة. وأيضاً الطلب الطبيعي لكمال فائت فلا بدّ وأن يكون على أقرب الطُرق، وإلّا / [[ص ٤٦٧]] كانت الطبيعة صارفة عن ذلك الكمال، فتكون متوجّهة إلى شيء ومنصرفه عنه، وهو محال، وأقرب الطُرق هو المستقيم، فإذا كلُّ حركة طبيعيّة فهي مستقيمة، وينعكس بالنعكس إلى أن كلّ ما لا يكون مستقيماً فإنّه غير طبيعي. فثبت أن المستديرة غير طبيعيّة، فلا تكون قسريّة، لأنّ كلّ قسر فإنّه على خلاف الطبيعة بحيث إذا زال القاصر اقتضت الطبيعة مقتضاها لكن الحركة الدورية تمتنع أن تكون طبيعيّة فتمتنع أن تكون قسريّة، لأنّ القسري معاند للطبيعي فإذا امتنع أن تكون الدورية طبيعيّة امتنع أن يوجد ما يعاند الطبيعي فامتنعت القسريّة. ولأنّه لا قسر دائم، فكُلُّ قسر فلا بدّ وأن ينتهي إلى طبيعة أو إرادة، ومستند الحركات كلّها المستديرة.

وفيه نظر، فإنّما لا تُسلّم انحصار الحركات في الثلاث، فجاز أن يكون بعض الأجسام لا يقتضي حركةً ولا سكوناً، لتساوي نسبة الأوضاع إليه من حيث ماهيته. فإنّ اتّفقت حركته بسبب خارجي لم يمانعه، وإن لم يُجرّكه بقي على وضعه. بل هذا هو الواجب في الحركات الفلكيّة، فإنّ طبائعها لا تقتضي وضعاً معيناً ولا ممانعة فيها. والإرادية لا يجب دوامها من حيث هي إرادية.

سلّمنا، فلم لا تكون طبيعيّة وتكون فاقدة لكمال ما لا يمكن حصوله دفعة، بل على التعاقب؟ وليس المبدأ من حيث هو مهروب عنه يكون مقصداً، بل باعتبار آخر، ولا امتناع في ذلك.

سلّمنا، فلم لا يجوز أن تكون هاربة عن غير الملائم، ولا يمكن إلّا بهذه الحركة؟ وذلك بأن يكون السكون غير ملائم لها أو غير ذلك.

وقد اعترض بأنّ الحركة الفلكيّة لو كانت اختيارية لاختلّت كالأفعال / [[ص ٤٦٨]] الحيوانية.

وأجيب: بأنّ الفعل الذي يفعله الحيوان بالداعية الواحدة المستمرة لا يكون مختلفاً، بل يكون على طريقة واحدة مستمرة لا تتغير، فإنّه ما لم تتغير داعية الحيوان لا تتغير أفعاله، فاختلف الأثار لازم لاختلاف الاختيار، لا أنّه لازم لنفس الاختيار، إذ [لو] أوجب الاختيار نفسه تغيير الأفعال لاستحال استمرار الفعل الواحد، إلّا أن يقال: كلّ فاعل بالداعي لا بدّ وأن يتغير

## المسألة الرابعة: في نسبة الحركة الدورانية إلى الحوادث:

كلُّ حادثٍ مستندٍ إلى سببٍ موجبٍ مؤثِّرٍ، فإنَّه يجبُ أن يكون حادثاً إمَّا في ذاته أو في شرطه، إذ لو كان السبب التأمُّ قديماً لوجب قَدَمُ معلوله، فإنَّ السبب التأمُّ الموجب لو وُجِدَ مع عدم مسبِّبه لكان وجود المعلول عند وجود ذلك السبب / [[ص ٤٧٠]] ممكناً، فيكون وجوده حين ما يوجد يستدعي علَّةً زائدة، فلا يكون السبب التأمُّ سبباً تاماً، هذا خلف. فعلةُ الحادث الموجبة حادثه، والكلام فيها كالكلام في الأوَّل، ويتسلسل.

فالحوادث العنصريَّة إن كانت مباديها عنصريَّة فإمَّا أن تكون نفس أجسامها أو قوى مركوزة فيها. والأوَّل محال، لما سبق من امتناع كون الجسم من حيث هو جسم علَّةً للحركة والسكون. والثاني إمَّا أن يكون لتلك القوَّة شعور بما يصدر عنها، أو لا. والأوَّل هو القوَّة الاختيارية. والثاني إمَّا أن تكون تلك القوَّة ملائمة للجسم، أو لا. والأوَّل هو القوَّة الطبيعية، والثاني القسريَّة. والقوَّة الطبيعية إمَّا أن تحصل للبساط كالنارية والمائية، أو للمركبات كقوَّة المغناطيس الجاذبة للحديد، والقوى العنصريَّة هذه الأربع خاصَّة، ولا شيء منها صالح لمبدئية حدوث الحوادث.

أمَّا الاختيارية، فلأنَّها قوَّة على الطرفين، فلا بدَّ لها من مرجِّح، فإن كان اختياراً لزم التسلسل، أو الانتهاء إلى غيره، فلا يكون هو مبدأ أوَّل. وأمَّا الطبيعة البسيطة فليست أيضاً مبادئ أوَّل، لأنَّ كلَّ عنصرٍ يصحُّ عليه الكون والفساد باختصاص حامل تلك القوَّة لها إن كان للجسميَّة ولوازمها عاد المحال في أنَّها لا تكون متخالفة الطبيعة، وإذا لم تكن متخالفة لم تكن متفاعلة، فلا تكون القوَّة مبدأً فضلاً عن أن تكون مبدأ أوَّل. وإن كان لأمر مفارق لم تكن القوَّة الطبيعية مبدأ أوَّل.

وأمَّا ثانياً، فلأنَّ الاختبار دلٌّ على أنَّ شيئاً من القوى الطبيعية لا تفعل آثارها إلاَّ عند تلاقي حواملها، والأجسام المتفاعلة متخالفة بالطبع، لأنَّ الشيء لا ينفعل عن مثله، والأجسام المتخالفة بالطبع متنازعة بالطبع إلى التبعاد، وما تكون كذلك فلا تكون متلاقية بالطبع. فإذا تلاقيها لأمرٍ آخر، وذلك الأمر إن كان جسماً / [[ص ٤٧١]] عنصرياً عاد البحث فيه، وإلاَّ توقَّف حدوث الحوادث عن القوى الطبيعية على تفاعلها المتوقَّف على تلاقيها المتوقَّف على الجامع القاسر لها على الالتقاء. مع أنَّ ذلك الجامع ليس من العناصر، فالقوى الطبيعية ليست مبادئ أوَّل.

والقوى المركبة أولى أن لا تكون كذلك.

وأمَّا القسريَّة فظاهر أنَّه لا يستند كلُّ قسرٍ إلى قسرٍ آخر غير نهاية، بل لا بدَّ من الانتهاء بالآخرة إمَّا إلى طبيعة أو إرادة، فإذا لم يصلحاً لتلك كانت القسريَّة بأن لا يصلح لها أولى.

فإذن الحوادث العنصريَّة لا بدَّ من استنادها إلى أمور غير عنصريَّة، وهي إمَّا أن تكون حادثه، أو قديمة. فإن كانت حادثه احتاج كلُّ واحد منها إلى آخر لا إلى نهاية، فتلك الأمور إن كانت معاً لزم علل ومعلولات لا نهاية لها دفعة، وهو محال، وإن كان بعضها قبل البعض لم يكن السابق علَّةً موجدةً للأحق. وإن كان قديماً فإمَّا أن يكون صدور الحوادث عنه موقوفاً على تغير، أو لا يكون. فإن كان الثاني لزم من قَدَمه قَدَم الحوادث، هذا خلف. وإن كان الأوَّل فتلك الأمور المتغيرة يستحيل أن تكون آنيَّة، لاستحالة تتالي الآنات. وبتقدير صحَّته فكُلُّ واحد لا يكون متعلِّقاً بما بعده بل تكون متفاصلة، فلا يكون واجب الانتهاء إليه، فلا تكون علَّةً لما بعده، وقد فرض كذلك. أو زمانية سيَّالة وهي الحركة، لأنَّه إذا حدث في جسم أمر لم يكن بعد حصلت لعلَّة ذلك الأمر إلى الجسم نسبة لم تكن، ولا بدَّ من حركة توجب قرباً بَعْدُ بَعْدٍ وبُعْداً بَعْدُ قَرَبٍ أو موازاة أو مماسَّة، ويُحْفَظ بذلك أيضاً اتِّصال الحوادث.

والأصل فيه أنَّ العلة إمَّا معدَّة، فيجوز تقدُّمها على المعلول، لأنَّها غير / [[ص ٤٧٢]] مؤثِّرة، بل تُقَرَّب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلة. وإمَّا مؤثِّرة فإنَّه يجب مقارنتها للأثر، فلا بدَّ من الحركة، وهي إمَّا مستقيمة، وهو محال، لانتهائها إلى السكون. أو مستديرة، وهو المطلوب.

مثلاً: أنَّ الثقل في هويته لا ينتهي إلى حدٍّ من حدود المسافة إلاَّ ويصير ذلك الانتهاء سبباً لاستعداده لأنَّ يتحرَّك منه إلى الحدِّ الذي يليه، والمؤثِّر في تلك الحركة بالحقيقة هو الثقل. ولكن لولا انتهاء الجسم بالحركة السابقة إلى ذلك الحدِّ لاستحال وجود تلك الحركة، لأنَّ قبل الانتهاء إلى ذلك الحدِّ استحال أن يوجب الثقل تحريكه من هناك، ولما تحرَّك إلى ذلك الحدِّ صار الثقل بحيث يمكنه تحريكه منه، فالحركة من ذلك الحدِّ كانت ممتنعة الصدور عن الثقل وكانت بعيدة عن العلة. ثمَّ لما صارت ممكنة صارت قريبة، وهذا القرب بعد البعد إنَّما حصل بسبب الحركة السابقة، فالحركة السابقة قربت الثقل من تلك الحركة بعد بعده عنها.

كان الجامع لتلك العناصر المتخالفة جسماً عنصرياً كيف يعود البحث فيه؟

وكما جاز استناد كل حركة إلى حركة سابقة معدة، أو إرادة إلى إرادة أخرى، / [[ص ٤٧٤]] جاز استناد كل قسر إلى قسر آخر.

وقولهم: (لا قسر دائم) مقدّمة لم يقيموا عليها برهاناً.

وكما لا يجوز أن يكون السابق علّة موجدة للأحق يمتنع أيضاً أن يكون علّة معدة، لأنّه لو كان علّة معدة وجب حصول معلوله وهو الإعداد وإلا لزم تحلّف المعلول عن علته، ولو جاز ذلك، جاز أن تكون علّة موجدة ولا يلزم الوجود.

وإذا حصل الإعداد وجب الفيض لحصول القابل التام والفاعل.

وإنما يجب من قدّم المؤثر قدّم الأثر لو كان التأثير على سبيل الإيجاب، أمّا إذا كان على وجه الاختيار فلا.

والذي ألزمه في الآتي يلزمه في الزماني، لأنّ الزماني لا يجوز أن يكون علّة للآتي. فهذه الحركة إذا كانت علّة في الإعداد والتقريب بعد البعد فذلك الإعداد والتقريب إن كان أنياً لزم إسناد الآتي إلى الزماني وهو محال، وإن كان زمانياً وجب أن يكون معلوله كذلك، فلا تكون للحادث الآتي علّة زمانية، فبطل دليلهم.

وكما يمتنع بعدم العلّة المؤثرة يمتنع بعدم العلّة المعدّة، لأنّها مؤثرة في الإعداد، فيجب وجوده معها ويجب وجود المعلول حيثئذ.

وانتهاء الحركة المستقيمة إلى السكون، ممنوع.

سَلَمْنَا، لكن حدوث الحادث يتوقّف على حدوث إعداد ما، وذلك الإعداد لا يجب أن يستند إلى حركة معينة خاصّة، فجاز أن تبدئ حركة مع انقطاع غيرها.

سَلَمْنَا، لكن لا نُسَلِّمُ أنّ تلك الحركة يجب أن تكون مستديرة جسمانية، فجاز أن تصدر عن نفس حركات اختيارية أو غيرها.

ثمّ نقول: انتهاء المتحرّك إلى حدّ معيّن بحيث يستعدّ بذلك للوصول إلى / [[ص ٤٧٥]] غيره لا بدّ وأن يكون لاستعداد صادر عن قوّة، فنقول: ذلك الاستعداد للوصول إلى ذلك الحدّ المعين كان موجوداً قبل الوصول، فإمّا أن يكون موجوداً بالفعل، أو بالقوّة. والثاني محال، وإلا لم يكن الوصول بعد ذلك حاصلاً بالفعل. والأوّل باطل أيضاً، لأنّه إمّا أن يكون في الجسم استعداد بالفعل للوصول إلى كلّ حدّ من الحدود المتوسّطة من المبدأ

ومن الحركات الإرادية أن إرادة الذهاب إلى الحجّ إرادة كليّة، وهي سبب لحصول إرادات جزئية مترتبة تكون كلّ واحدة منها مقربة للإرادة الكلية إلى ما بعده، لأنّه لا ينتهي إلى حدّ من حدود المسافة إلاّ وذلك القصد الكليّ عند ذلك يقتضي حصول قصد جزئيّ إلى الانتقال من ذلك الحدّ إلى حدّ آخر، والمؤثر في وجود تلك المقاصد الجزئية المتتالية المؤثرة في الحركات المتوالية هو القصد الكليّ، وفاعل مقارن لجميع تلك الحوادث.

وإذا تقرّر هذا فنقول: لهذه الحوادث سبب قديم أزلي هو واهب الصور، وفيضه موقوف على استعداد المادّة لقبول ذلك الفيض، وهذا الاستعداد حادث - بعد ما لم يكن - بواسطة الحركات والتغيّرات حتّى يكون كلّ سابق علّة لأنّ تستعدّ / [[ص ٤٧٣]] المادّة لقبول اللاحق، فلا يمكن حدوث شيء من الأشياء إلاّ بواسطة حركة تُقَرِّبُ العلّة إلى المعلول، وتلك الحركة أيضاً حادثة، فلا بدّ قبلها من حركة أخرى، فالحركات لا بداية لها والمستقيمة لها بداية، فلا بدّ من حركة دورية. ولأنّ الزمان لا بداية له ولا نهاية وهو من لواحق الحركة، فلا بداية لها ولا نهاية والمستقيمة متناهية، فالحركة التي لا بداية لها هي الدورية.

والاعتراض: أن كلّ ما تقدّم مبنيّ على أصل فاسد هو استناد الموجودات إلى علّة موجبة بالذات، وسيأتي بطلانه وأنّ الفاعل قادر مختار، فاندفع كلّ ما تقدّم.

سَلَمْنَا، لكن في جميع ما تقدّم نظر، فإنّنا نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون وجود المعلول أولى ولا تنتهي الأولوية إلى حدّ الوجوب ولا تخرج عن حدّ الإمكان ولا تفتقر إلى علّة أخرى، لأنّ تلك العلّة كافية في الرجحان؟

سَلَمْنَا، لكن لِمَ لا يجوز الاستناد إلى الجسم من حيث هو جسم، لكن بشرط كما يقولون في القوى الطبيعية؟

سَلَمْنَا، فلم لا يستند إلى الاختيارية خصوصاً ومن مذهبكم أنّ الحركات الدورية مستندة إلى الإرادة والاختيار دون الطبيعة والقسر؟

واستناد الاختيار إلى الغير لا يُجرّجه عن كونه مبدأً أولاً، فإنّ الحركة التي جعلوها مبدأً لا بدّ لها من علّة، فلا تكون هي المبدأ الأوّل.

وكونها غير متخالفة الطبيعة لا يقتضي عدم تفاعلها، لأنّ اختلاف الأعراض كافٍ في التفاعل كما في الماء الحارّ والبارد. وإذا

أُنْ يُقال: القوَّة النفسانيَّة هناك تأخذ في التحريك على الاستدارة، لأنَّ التحريك الخارجي ممَّا لا يقبله الجسم إلَّا وله بحسب طبعه مبدأ ميل لازم له. بخلاف اقتضاء الجسم السكون عند حصوله في مكانه الطبيعي والحركة عند خروجه عنه، لأنَّ اقتضاء الطبيعة السكون يجوز أن يتوقَّف على الحصول في الحيز الطبيعي، وأمَّا في اقتضاء الميل المستدير فلا يجوز أن يتوقَّف على الحصول في الحيز الطبيعي، لأنَّ / [[ص ٤٧٧]] أجزاء المكان متشابهة، ومن الممتنع أن يكون الحصول في المكان ممَّا يقتضي زوالاً عن حالة إلى حالة تشابهها من كلِّ الوجوه. فظاهر أنَّ الجسم الذي فيه مبدأ ميل مستدير لو كان فيه مبدأ ميل مستقيم لوجب أن يكون عند حركته المستقيمة متحرِّكاً على الاستدارة، لكن الاستقامة والاستدارة لا تقبلان الزيادة والنقصان، فيستحيل أن يحصل من امتزاجها شيء متوسط بينهما. فإذا كان الجسم متوجَّهاً بحركته المستقيمة إلى ذلك الحيز ومنصرفاً عنه بحركته المستديرة دفعة واحدة، وهو محال. فإذا كان ما فيه مبدأ ميل مستقيم يمتنع أن يكون فيه مبدأ ميل مستدير.

وفيه نظر، لأنَّه لا امتناع بين الحركة في الوضع وفي الأين، وإذا أمكن اجتماعهما جاز اجتماع مبدأيهما. ولا نُسلم أنَّه بالحركة المستديرة يكون متوجَّهاً إلى ضدِّ ما اقتضته الحركة المستقيمة.

سَلَمْنَا، لكن لِمَ لا يجوز أن لا يحصل الأثران معاً؟ ولا امتناع في وجود العلة بدون المعلول، لوجود مانع منع من التأثير.

سَلَمْنَا، لكن لِمَ لا يجوز حصول أحدهما المرجح لا نعلمه؟ والمطلوب غير لازم، لأنَّ المطلوب عدم اجتماع الميلين لا عدم اجتماع الأثرين.

سَلَمْنَا، لكن تحصل حركة كوكبيَّة لا يمتزجه من المستقيم والمستدير.

وفي جواب الاعتراض نظر، لأنَّنا نمنع عدم كونه غريزياً إذا حدث عند حصول الجسم في مكانه الطبيعي، لجواز أن تكون الطبيعة تقتضيه عند حصول الحالة الطبيعيَّة. وجاز أن لا يكون المطلوب بالحركة الوضعيَّة القرب عن حالة، ولا الطلب الأخرى، بل استخراجات الكمالات الممكنة من القوَّة إلى الفعل كما هو / [[ص ٤٧٨]] معتقدهم.

والمتنهى، أو للوصول إلى بعض الحدود دون بعض. والأوَّل يستلزم وجود ما لا يتناهى دفعة واحدة. والثاني يقتضي أولويَّة الرجحان لأحد المساويين دون الآخر من غير مرجح، وهو محال. ولا يمكن أن يقال: الاستعداد أيضاً حاصل على التدرج، لأنَّ الوصول إلى الحدِّ المعين آني الوجود، فعلته كذلك.

المسألة الخامسة: في أنَّه لا يجتمع في الجسم مبدأ الاستقامة والاستدارة:

إنَّه لا يمكن أن يجتمع في الجسم الواحد مبدءان: أحدهما يقتضي الحركة المستقيمة، والآخر يقتضي الحركة المستديرة، لأنَّه إمَّا أن يحصل الأثران معاً، أو يُعدَّمان معاً، أو يُوجد أحدهما دون الآخر، أو تُوجد حالة متوسِّطة بينهما، والكلُّ محال.

أمَّا الأوَّل، فلأنَّه يقتضي حصول المتضادِّين دفعة واحدة، وهو محال، لأنَّه بالحركة المستقيمة يكون متوجَّهاً إلى تلك الجهة، وبالحركة المستديرة يكون منصرفاً عنها، والجسم الواحد يستحيل أن يكون متوجَّهاً إلى جهة ومنصرفاً عنها دفعة واحدة.

/ [[ص ٤٧٦]] والثاني محال، لأنَّ ذلك يقتضي أن لا يكون في الجسم مبدأ حركة مستقيمة ومستديرة معاً، مع أنَّنا قد فرضنا حصولهما فيه. أو يلزم حصول المبدأ مع تعذُّر حصول الأثر مطلقاً، وهو محال.

والثالث محال، لأنَّه ترجيح من غير مرجح. ولأنَّ حصول أحدهما خاصَّة هو المطلوب من امتناع اجتماعهما.

والرابع محال، لأنَّ الاستقامة والاستدارة لا تقبلان الأشدَّ والأضعف، فيستحيل أن تحصل عند امتزاجها حالة متوسِّطة.

اعتراض: بإمكان أن يجتمع فيه الميلان المستقيم والمستدير لكن عند حصول حالتين متضادِّتين، وذلك بأن يقتضي ميله الحركة المستديرة إذا كان في مكانه الطبيعي، وإذا كان خارجاً عنه اقتضى الحركة المستقيمة، كما أنَّ عند كونه في المكان الطبيعي يقتضي السكون، وإذا كان خارجاً عنه يقتضي الحركة.

وأجيب: بأنَّه عند كونه في غير حيزه الطبيعي يحصل فيه الميل المستقيم، فإمَّا أن يكون فيه مبدأ الميل المستدير، أو لا. فإن لم يكن فعند حصوله في ذلك الحيز الطبيعي يجب أن لا يحصل أيضاً. إلَّا إذا قيل: إنَّه يحدث فيه ذلك الميل. لكنَّه حينئذ لا يكون غريزياً له بل يكون تابعاً لحصوله في مكانه الطبيعي، وذلك لا يوجب ميلاً عن حالة إلى حالة مثلها ولا هرباً عن الشيء إلى مثله. ولا يمكن



فلا تكون صادرة عن الطبيعة وحدها، لوجوب بقاء المعلول ببقاء علته.

ولو كانت الحركة قارّة الوجود لم تكن حركة، هذا خلف.

وأيضاً لو كانت الطبيعة بانفرادها مقتضية للحركة امتنع سكونه في مكان أصلاً، وحينئذٍ لا يكون شيء من الأمكنة طبيعياً له، فلا يكون شيء من الأمكنة مطلوباً له، فلا يكون الجسم متوجّهاً إلى شيء من الأمكنة، فلا يكون متحرّكاً ولا ساكناً، هذا خلف.

/ [[ص ٤٨١]] بل الطبيعة إنّما تقتضي الحركة عند مقارنة حال غير طبيعيّة، وحصول ما لا يلائم الجسم، فحينئذٍ تحاول الطبيعة ردّه. إمّا في الأين، فكالحجر المرمي إلى فوق، فإنّه قد حصل له حالة غير ملائمة، وهي حصوله في غير مكانه الطبيعي. وإمّا في الكيف، فكالماء إذا سُخِّنَ بالقسر، فإنّه قد حصل له حالة غير ملائمة، فتطلب الطبيعة ردّه إلى الحالة الملائمة. وإمّا في الكمّ، فكالدابل بالمرض، فإنّه قد حصل له كم قسري لأجل المرض، وهو حال غير ملائم، فتطلب الطبيعة رجوعه إلى كمّه الطبيعي. وكذا الهواء إذا مُصِّص من القارورة ما دامت الحال الغير الملائمة باقية كانت الحركة الطبيعيّة حاصلة، وتطلب الطبيعة بالحركة الردّ إلى ما يلائمها.

وتختلف أجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة، فإذا حصل الوصول إلى الحالة الملائمة المطلوبة بالحركة وقفت الحركة وانقطع التحريك وبطل الطلب، لحصول المطلوب.

#### المسألة الثالثة: في غاية الحركة الطبيعيّة:

اعلم أنّ كلّ حال طبيعيّة إمّا أنّ يمكن إزالتها بالقسر، أو لا يمكن. فإن لم يمكن لم تكن إليه حركة، لحصوله فلا يتجدّد طلب حصوله، وذلك مثل مقادير الأفلاك وأحيازها ونضدها في الترتيب عندهم. فإن أمكن فعند زوال القاسر يطلب الجسم العود إلى الحالة الطبيعيّة ويرجع إليها. لكن في الحركة المكانية بحث، وهو أنّا إذا رمينا الحجر إلى فوق ثمّ شرع في الهبوط لم يكن طلبه في النزول / [[ص ٤٨٢]] نفس المركز، وإلّا لكانت النار الصاعدة طالبة لسطح الفلك، والأرض السافلة طالبة لنفس المركز الحقيقي، وذلك محال، لأنّ المماسّ لسطح الفلك سطح واحد لطائفة من النار، فتكون النار دائماً خارجة عن حيّزها

سَلْمنا، لكن لِمَ لا يكون نفسانياً؟ ولا يجب في النفساني الوضعي أن يقتضي الجسم بطبعه ميلاً متضاداً، فجاز أن يقتضي السكون.

تذنيب: الحركة الكوكبيّة ليست بسيطة، لامتناع قبول الاستقامة والاستدارة الأشدّ والأضعف حتّى تحصل هناك حركة واحدة بسيطة متوسّطة بينهما، بل لا بدّ وأن تكون مركّبة من حركات مستقيمة ومستديرة لا يتميّز في الحسّ انفصال بعضها من بعض.

/ [[ص ٤٧٩]] النوع السادس من التقسيم: التقسيم إلى ما يكون بالذات وبالعرض:

وفيه مسائل:

#### المسألة الأولى: في تحقيق هذه القسمة:

اعلم أنّ الشيء إذا وُصِفَ بالحركة فإمّا أن يكون باعتبار حصولها فيه بالحقيقة، وهي الحركة الذاتية، والموصوف بها يُسمّى متحرّكاً بالذات، كحركتي الحجر صعوداً وهبوطاً والإنسان يميناً ويسرّة. وإمّا أن يكون باعتبار حصولها فيما يقارن ذلك الشيء لا باعتبار حصولها فيه بالاستقلال، وتُسمّى الحركة العرضيّة، والموصوف بها يُسمّى متحرّكاً بالعرض، وذلك كحركة المحوى في الحاوي بحركة الحاوي، كالجالس في السفينة يتحرّك بحركة السفينة، والراكب على الدابة يتحرّك بحركتها. وقد يجتمعان معاً كحركة الرجل في السفينة المتحرّكة يميناً ويسرّة وقَدّام وخلف.

/ [[ص ٤٨٠]] والقسم الأوّل لا بدّ وأن تكون الحركة فيه لقوّة مودّعة في الجسم المتحرّك، لامتناع صدورها عن الجسميّة. فتلك القوّة إنّ حصلت لذلك الجسم من أمر خارجي عن ذاته لولاه لما وُجِدَت، وهي القوّة القسريّة، والحركة بها تكون قسريّة كحركة الحجر إلى فوق. أو تكون بسبب موجود في ذات الجسم. فإمّا أن يكون له شعور بما يصدر عنه، أو لا. والأوّل هو الحركة الإراديّة، كحركة الإنسان باختياره في جهة إراديّة. والثاني هو الحركة الطبيعيّة، كحركة الحجر إلى أسفل. فالحركات إذن هذه الأربع: الطبيعيّة، والإراديّة، والقسريّة، والتي بالعرض. فلنبحث عن أحكامها.

#### المسألة الثانية: في أنّ الحركة ليست طبيعيّة مطلقاً:

الطبيعة أمر ثابت باقٍ قارّ الذات مستمرّ الوجود على نهج واحد، والحركة ليست ثابتة قارّة الذات مستمرّة على نهج واحد،

الحق هو الثاني، لأنه لو لم تكن الحركة إلا للهروب عن غير الطبيعي لم يكن بأن يتحرك إلى جانب أولى من أن يتحرك إلى جانب آخر، فإما أن لا يتحرك أصلاً، أو يتحرك إلى كل الجوانب. وفيه نظر، لجواز أن تكون الحركة للهروب عن غير الطبيعي بالذات وبالعرض للطلب للطبيعي، فلا تلزم الحركة إلى كل الجوانب.

سَلَمْنَا، لكن قد عرفت أن الحركة الطبيعية تطلب الغاية على أقرب الطُّرُق، ولا شك أن أقرب الطُّرُق جهة واحدة، فيكون ما عداها أمراً غير طبيعي، فلا يجوز أن تطلبه الطبيعة حالة الهرب عن غير الطبيعي، لأن ذلك المغاير للأقرب أيضاً غير / [[ص ٤٨٤]] طبيعي، فيكون مهروباً عنه، والأقرب وإن كان غير طبيعي لكنه أولى، لأن غير الطبيعي فيه أقل.

#### المسألة الرابعة: في أقسام الحركة القسرية:

قد عرفت أننا نريد بالحركة القسرية الحركة الصادرة عن سبب خارج عن المتحرك، كالحجر المرمي إلى فوق والمدحرج. وهي قد تكون خارجة عن الطبع فقط، كجبر الحجر على الأرض. وقد تكون مضادة للطبيعة، كتحرريك الحجر إلى فوق. وقد تكون بال جذب. وقد تكون بالدفع. وأما الحمل فالحركة فيه عرضية. والتدوير القسري مركب من جذب ودفع. وقد تكون بسبب تعارض الحركتين، كما في السبيكة المذابة، فإن الجزء المستقر منها لغلبة الحر، فيصعده بالإسخان، فإذا علا برد فمال إلى حيزه الطبيعي فطلب الهبوط، وإنها يشتد عند مقارنة المستقر، ولأجل اشتداد القوة عند المقارنة ما كان منع الحجر النازل أضعف من إشالة المستقر، وإذا حدث هذا الميل قاوم مقتضى التسخين ومال إلى أسفل ونحى مستقره، وقد عرض لما كان أسفل مثل ما عرض من التصعد وتلك الأجزاء متلاصقة، فحدثت حركة مستديرة تكون استدارتها لا على المستقر بل فيما بين العلو والمستقر. وأما الدرجات فربما كانت عن سببين خارجيين. وربما كانت عن ميل طبيعي مع جذب أو دفع، كالكرة التي ترمى من العلو. هذا في الحركة الأينية.

/ [[ص ٤٨٥]] وأما الكمية، فالزيادة في النمو على سبيل القسر، كالعظم الكائن بالأورام، والسمن المجتلب. وفي التخلخل، كانبساط الهواء الذي في القارورة إذا مُصت مصاً شديداً. والنقصان كالذبول المرضي. وأما الذبول بسبب

الطبيعي، وهو محال. وفي الأرض أظهر إحالة، لامتناع حصول الأرض بجملتها في حيز النقطة. ولأن الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا على الأرض. والهواء لو كان طالباً لمحيط الفلك لما يسفل بطبعه عن حيز النار.

لا يقال: النار والهواء يطلبان جهة واحدة لكن النار أغلب وأسبق إليه.

لأننا نقول: لو كان كذلك لكان إذا وضعنا أيدينا على الهواء لأحسسنا باندفاعه إلى فوق، كما إذا حبسناه في زق تحت الماء. ولا يكون طلبه حالة النزول الحصول في المكان المطلق، وإلا لوقف في الهواء، ولو وقف الهواء تحت الماء.

ولا يجوز أن يكون طلبه القرب من العنصر الموافق له في الطبع، وإلا لوجب أن يلتصق الحجر المرسل من رأس النهر بشفيرها، ولا يذهب في النزول، فإن الاتصال بالكلية حاصل هناك. ولأننا لو قدرنا صعود كلية الأرض فإما أن يصعد ذلك الحجر، أو لا. فإن لم يصعد لم يكن مطلوبه القرب من الكلية، وإن صعد فإما أن يكون لأنه علم أن كله قد صعد وهو محال، أو لأن كله جذبه إلى نفسه وهو محال، لأن الشيء لا ينفعل عما يشاركه في نوعه.

فإذن الحركة الطبيعية تطلب الحيز الطبيعي وتهرب عن غير الطبيعي، لا مطلقاً بل مع ترتيب - بين أجزاء الكل - مخصوص ووضع مخصوص من الجسم / [[ص ٤٨٣]] الفاعل للجهات، فإن عين الجهة غير مقصود إلا لحصول ذلك المعنى فيها. فالطلب متوجه إلى هذه الغاية. وأما الهرب فيصح في مقابلاتها أيها تنفق، فلو كان المكان غير طبيعي والترتيب طبيعي هرب عنه، كالهواء المنتشف المحصور في جرة مرفوعة في الهواء، فإن الجرة تنشف الماء من أسفل لشدة هرب الهواء من محيط غريب واستحالة وقوع الخلاء ووجوب تلازم الصفائح فيخلفه الماء في مسام الجرة متصعداً فيها للهروب عنها.

تنبيه: قد عرفت بالوجدان أن الجسم إذا كان خارجاً عن مكانه الطبيعي، فإنه يتحرك إليه ويطلبه ويهرب عن غير الطبيعي.

وإذا تقرّر هذا فنقول: هنا أمران يصلحان لعلية الحركة: أحدهما: الهرب عن غير الطبيعي، والثاني: الطلب للأمر الطبيعي، وكل واحد منها إذا جعل غاية ذاتية للحركة كان الآخر تابعاً له. فهل الحركة بسبب الأول أو الثاني؟

المخروق إلى أن تصير مغلوبة للطبيعة فتستولي الطبيعة ويعود الجسم إلى حيزه الطبيعي.

والمذهبان الأوّلان باطلان، لأنّ الحركة الجاذبة والدافعة إنّ لم تبقىا بعد / [[ص ٤٨٧]] مفارقة المحرّك القاسر فللمحركة القسريّة علّة غيرها، وإنّ بقيتا فالكلام في احتياجهما إلى العلّة كالكلام في نفس الحركة القسريّة.

ومن قال: الهواء للطافته يندفع أسرع فينجذب الجسم المدفوع فيه، فقد أخطأ لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ حركة الهواء لو كانت أسرع من حركة السهم كان نفوذه في الحائط أشدّ من نفوذ السهم فيه، والتالي باطل بالوجدان. ولأنّ الهواء تدفعه الأجسام القائمة في وجهها، وأمّا السهم فقد نفذ.

لا يقال: السبب في ذلك النفوذ أنّ الذي يلي نصل السهم قد ضعف، والذي يلي فوقه بعد على قوّته.

لأنّا نقول: يلزم أنّ يكون السهم أسبق من الهواء، لكن الهواء أسبق منه عندهم. وأيضاً فلو كان السهم أسبق من الهواء لم يكن المنفذ له في الحائط الهواء الذي قدّامه، وهم لا يقولون بأنّ الهواء الذي خلفه يدفعه، فلعلّ السبب فيه أنّ السهم يجذب الهواء الذي خلفه، ثمّ ذلك الهواء المنجذب يدفعه دفعا أقوى من ذلك الجذب، وحيثيّ يكون المنجذب أشدّ انجذاباً من الجاذب الملازم، وهو محال.

الوجه الثاني: الهواء إنّما يناع الثقال المحمولة فيه عن الرسوب بحركة شديدة يصير بها مقاوماً لخرق الثقل، والرياح إذا هبت على أغصان الشجرة هشمتها مع أنّها لا تحمل السهم لو وُضع فيها، فالهواء الذي ينقل الحجر الكبير إذا كان اجتيازه بقرب الأجسام الصغار لزم أن يكسرها، ولمّا لم يكن / [[ص ٤٨٨]] كذلك بطل ما قالوه.

وأمّا المذهب القائل بالتوليد، فهو باطل، لأنّه يقتضي كون الحركة الثانية معلولة للأولى، والعلّة يجب وجودها عند وجود المعلول، ولا يمكن اجتماع الحركتين، فيلزم أن يكون المعدوم علّة في الموجود، وهو محال.

وإذا بطلت المذاهب الثلاثة بقي الحق هو الرابع. وعليه شكّان:

الأوّل: القوّة المحرّكة إلى فوق هي صورة النار، فلو وُجدت

الشيخوخة فإنّه بالقياس إلى طبيعة العالم طبيعي، وبالقياس إلى ذلك الشخص خارج عن الطبيعي.

وأمّا في الكيف، فالاستحالة الطبيعيّة في الحال والملكة، مثل: الصحّة الحاصلة بالبحران. وفي المحسوسات، مثل: الماء الحارّ إذا استحال لطبعه بارداً. والقسريّة في الانفعاليّات والانفعالات، فكتسخن الماء قسراً.

وأمّا في الوضع القسري، فكما يجني الخشب المستقيم بالقسر، فإنّه إذا خلى وطبعه من غير كسر أو رصّ رجع إلى الوضع الأوّل. وأمّا الكون فقد يكون طبيعياً، مثل: تكوّن الجنين والنبات من النبيّ والبذر. وقد يكون قسرياً، كإحداث النار بالقدح.

والفساد قد يكون طبيعياً، كالموت الهرمي. وقد يكون قسرياً، كالموت بالقتل بالسّم.

#### المسألة الخامسة: في سبب الحركة القسريّة:

اختلف الناس في سبب هذه الحركة، وضبط الأقوال الممكنة فيه: أنّ الحجر المرمي إلى فوق مثلاً إمّا أن يكون المحرّك موجوداً فيه، أو خارجاً عنه. والأوّل إمّا أن / [[ص ٤٨٦]] يكون باقياً إلى آخر الحركة، أو لا يكون. فإن كان غير باقٍ، فهو الذي يقال: إنّ المحرّك يفعل حركة، ثمّ تلك الحركة تُولّد حركة أخرى، وهكذا إلى آخر المسافة. وإن كان باقياً، فهو الذي يقال: إنّ القاسر أفاد الجسم قوّة بها يتحرّك إلى جهة مخصوصة، وتلك القوّة باقية إلى آخر الحركة لكنّها لا تزال تضعف بمصادمات الهواء المخروق إلى أن يصير في الضعف بحيث تغلبها الطبيعة، فحيثيّ يتحرّك الجسم إلى أسفل. والثاني وهو أن يكون المحرّك خارجاً عن المتحرّك غير موجود فيه، فلا محالة أنّه يكون جسماً، فإمّا أن يكون على سبيل أنّ جسماً قدّامه يجذبه، أو على سبيل أنّ جسماً خلفه يدفعه. فهذه الأربعة هي المذاهب المشهورة:

الأوّل: قول من يقول: الهواء المتقدّم ينعطف إلى الخلف، فيدفع المرمي بقوّة.

الثاني: قول من يقول: القاسر يدفع الهواء والمرمي معاً، لكن الهواء أطف فيندفع أسرع فيجذب معه الجسم الموضوع فيه.

الثالث: قول من قال: المحرّك يفعل حركة، وتلك الحركة تُولّد حركة أخرى، وهلمّ جرّاً.

الرابع: قول من قال: المحرّك يفيد المتحرّك قوّة محرّكة إلى جهة مخصوصة، ثمّ إنّ تلك القوّة لا تزال تضعف لمصادمات الهواء

وأجيب عن الأوّل: بأنّ ذات القوّة وإن بقيت كما كانت لكن الهواء عند التموّج ربّما تلبّد فصار بحيث لا ينحرق بالسهولة، كالماء إذا حاولنا تفريق اتّصاله سريعاً فإنّه ربّما عسّر ذلك، وحينئذ يرجع الحجر.

وعن الثاني: بمنع وجوب حصول المعادلة.

وفيه نظر، لجواز أن تكون الحركة الأولى علّة معدّة للحركة الثانية، والفاعل لها هو المبدأ الفيّاض، وتلبّد الهواء لا سبب له، ثم لا موجب لاختصاصه بذلك المكان الذي رجع منه الحجر. والعلم الضروري حاصل بحصول المعادلة بين المتفاعلين على التدريج.

/ [[ص ٤٩٠]] المسألة السادسة: في بقايا مباحث هذا النوع: الأوّل: ظاهر كلام الشيخ يدلّ على أنّ ماهيّة العلة القسريّة هو الميل، فإنّه قال: (أصحّ المذاهب مذهب من يرى أنّ المتحرّك يستفيد ميلاً من المتحرّك).

فإنّ عنى بالميل نفس المدافعة الحاصلة بالقاسر، فإنّها لا تبقى بعد مفارقتها. وإنّ عنى به علّة المدافعة، فالأمر كما قال.

وتحقيق القول فيه: أنّه قد سبق في الإشكال وما تقدّم عليه امتناع اشتداد الشيء وضعفه. نعم المشتدّ والمتنقّص هو الموضوع في ذلك العرض، فالميل الغريب إنّ لم يضعف بقى حتّى يصابك الحجر سطح الفلك، وإنّ ضعف لم تبق ذاته مع الضعف فيعدم الميل الأوّل ويحدث آخر. فتكون هناك ميول متوالية، فإن لم يكن لكل واحد منها وجود إلّا في الآن لزم تتالي الآنات. فإذن لا بدّ في كلّ واحد منها أن يبقى زماناً ثمّ يُعدم في الآن الذي يوجد فيه الميل المعاقب له، ولا حاجة إلى فرض آنين يُعدم في الأوّل منهما، الميل الأوّل، ويوجد في الثاني الميل الثاني حتّى يلزم السكون بينهما، بل كما أنّ الصورة الكائنة تحدث في آن فساد الصورة الفاسدة، فكذلك هنا.

لكن يبقى الإشكال الصعب في سبب حدوث الميل الثاني. فإنّ كان الأوّل كان المعدوم مؤثراً في الموجود، كما قال أصحاب التولّد، فالأجود أن تثبت قوّة محفوظة الذات في جميع زمان الحركة من غير أن يقع فيها اشتداد ولا تنقّص، وتكون / [[ص ٤٩١]] الميول متبدّلة، وتكون القوّة في إعطاء الميول القسريّة كالعلّة في إعطاء الميول العرضيّة.

ثمّ تلك القوّة الباقية القارّة إنّها تكون قوّة إذا كان من شأنها

في الحجر هذه القوّة لكانت عرضاً في الجوهر، وقد كانت جوهرًا في النار، فيكون الشيء الواحد عرضاً وجوهرًا، وهو محال.

الثاني: لو أفاد المتحرّك قوّة لكان كمال فعلها في الابتداء، والتالي باطل بالوجدان، لأنّ الحركة القسريّة تشتدّ في الوسط، والشرطيّة ظاهرة.

والأوّل رديّ جدًّا، لأنّ الميل الصاعد في النار مستند إلى قوّة طبيعيّة وصورة نوعيّة هي الصورة الناريّة وهي جوهر، وأمّا مبدأ الميل الحجر الصاعد فإنّها قوّة عرضيّة مخالفة للصورة الناريّة، ولا يجب أن تكون صورة جوهرية مساوية للصورة الناريّة، لأنّ الآثار المتساوية يجوز استنادها إلى علل مختلفة، واشتداد الحركة القسريّة لا يستلزم اشتداد القوّة التي أفادها القاسر، لجواز استناد الشدّة في الوسط إلى سخونة المتحرّك المستفادة من مصابغة الهواء على ما تقدّم.

وهنا إشكال صعب، وهو: أنّ تلك القوّة المستندة إلى القاسر إمّا أن تضعف بمصادمات الهواء المخروق، أو لا تضعف. والأوّل باطل، لما سبق من أنّ الشيء الواحد لا يشتدّ ويضعف. وأنّه لا معنى للاشتداد والضعف إلّا تتالي أنواع مختلفة بالماهية، وحينئذ يكون الكلام في علّة تلك القوّة الجاذبة كالكلام في علّة الحركة / [[ص ٤٨٩]] الجاذبة، فإنّ أسندنا حدوثها إلى القوّة السابقة عليها فليجز مثله في الحركة حتّى تكون السابقة منها علّة للأحقة، وحينئذ يُستغنى عن إثبات هذه القوّة. وإنّ أسندناها إلى قوّة أخرى فهي إنّ كانت بحيث يتطرّق إليها الشدّة والضعف عاد الإشكال الأوّل.

وإن لم يتطرّقا إليها، فهذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين في أوّل الدلالة، وهو باطل، لأنّها إذا كانت باقية بحالها من غير تطرّق ضعف ولا فتور إليها استحال عدمها، ولو كان كذلك لوجب أن يصعد الحجر إلى سطح الفلك، وهو محال. وأيضاً القوّة ما دامت غالبية تقتضي الصعود، ومتى لم تصير مغلوبة لا ينزل الحجر، وبين الغالبية والمغلوبيّة لا بدّ من حالة متوسطة وهي المعادلة، وذلك يقتضي وقوف الحجر. ثمّ حال الوقوف لا تكون مصابغات الهواء المخروق حاصلة، فلا يكون سبب الضعف حاصلاً، فوجب أن لا تضعف تلك القوّة عن تلك الدرجة، فوجب بقاء تلك المعادلة، فوجب أن لا يرجع الحجر.

الأولى، لكن زمان حركة عديم الميل أيضاً عشر زمان الأولى، فيتساوى زماناً عديم الميل وواجهده. بل لو / [[ص ٤٩٣]] فرضنا ميلاً يكون نصف عشر الميل الأوّل كان زمان حركته نصف زمان حركة ذي الميل الأوّل، فالحركة مع العائق أسرع منها لا معه، هذا خلف. وإنّما يمكننا أن نُقسّم الزمان أيّ قسمة شئنا والمقاومة على أيّ مرتبة أردنا، لما قد ثبت أن الزمان يقبل القسمة أبداً، وأنّ المراتب القابلة للزيادة والنقصان غير متناهية. ولمّا بطل ذلك لزم أن تكون حركة عديم الميل لا في زمان، وذلك أيضاً محال.

وأيضاً فكلّ جسم له حيزٌ طبيعي، واقتضاؤه لذلك الحيزُ لقوّة موجودة فيه زائدة على جسميّته، فإذا أُخرج عن ذلك الحيزُ فتلك القوّة لا بدّ وأنّ تحاول إعادة الجسم إليه، ففي كلّ جسم مبدأ حركة. وأيضاً المقسور على الحركة المستقيمة والمستديرة يختلف عليه تأثير الأقوى والأضعف من حيث إنّ القوي مطاوع والضعيف معاوق، وليست المعاوقة للجسم بما هو جسم بل بمعنى فيه يطلب البقاء على حاله من المكان أو الوضع، فكلّ جسم يقبل النقل القسري عن مكانه أو وضعه ففيه مبدأ ميل إليه.

#### الخامس: في الحركة التي بالعرض:

اعلم أنّ الشيء الذي لا يتبدّل أحواله بل أحوال ما يقارنه، إذا نسبَ تغيير مقارنه إليه قيل: إنّه حركة بالعرض.

/ [[ص ٤٩٤]] فالمتحرّك بالعرض في الأين قد يكون بحال تصحُّ عليه الحركة الأينيّة وقد لا تصحُّ.

أمّا الأوّل، فكالجالس في السفينة أو في الصندوق المتحرّكين. وأمّا في الوضع، فكالكرة التي تكون في جوف كرة أخرى، فكلّ الثوابت وما تحته في المحيط بحيث يمتنع تبدّل النسبة التي بينهما، فإذا تحرّكت المحيطة ولم يتبدّل الوضع الذي لها بالقياس إلى المحيط لاستمرار تلك النسب وبقائها، ويتبدّل الوضع الذي لها بالقياس إلى غير تلك الكرة المحيطة لتبدّل المحاذيات التي كانت لها إلى تلك الأشياء.

وأمّا المتحرّك بالعرض الذي ليس من شأنه أن يتحرّك، فهو مثل الصور والأعراض الحالّة في الجسم، فإنّما تكون مختصّة بالأحياز تبعاً لاختصاص الجسم بها، وتصحُّ الإشارة إليها تبعاً للإشارة إلى الجسم، فإذا تحرّك الجسم وتبدّلت الجهة المصابة بالإشارة تبدّلت الإشارة أيضاً إلى تلك الأعراض، فيقال عند ذلك: إنّها تحرّكت، والمتحرّك في الحقيقة هو الجسم.

التأثير، فإذا بلغ الهواء عند الاندفاع إلى البداية في التلبّد والتصلّب إلى حدّ لا يقبل تأثير تلك القوّة عُدّمت القوّة.

الثاني: اشتهر عند الحكماء أنّ للفلك طبيعة خامسة، ثمّ نفوا بالدليل الطبيعة عنه، فتأوّلوا الإطلاق بوجهين:

الوجه الأوّل: تلك الحركات ليست مخالفة لمقتضى طبيعة أخرى لتلك الأجسام، فإنّ مبدأ تلك الحركة وإن لم تكن طبيعيّة لكنّه شيء غريب عن ذلك الجسم، فكأنّه طبيعة.

الوجه الثاني: تحريك القوّة إنّما يكون بواسطة الميل على ما عرفت، فمحرّك الحركة الأولى لا يزال يُحدّث في ذلك الجسم ميلاً بعد ميل، وذلك الميل لا يمتنع أن يُسمّى طبيعة، لأنّه ليس بقسر ولا إرادة ولا أمر حصل من الخارج، ولا يمكنه أن لا يُحرّك أو يُحرّك إلى غير تلك الجهة، ولا هو أيضاً مضادّ لمقتضى طبيعة ذلك الجسم فإنّ سُمّيت هذا طبيعة كان لك أن تقول: إنّ الفلك لا يتحرّك بالطبيعة.

#### الثالث: في الحركة التي من تلقاء المتحرّك تفسيران:

/ [[ص ٤٩٢]] التفسير الأوّل: قيل: إنّها الحركة الصادرة عن مبدأ في جسم المتحرّك من شأنه أن يفعل أفعالاً مختلفة. فالنبات على هذا التفسير متحرّك من تلقاء نفسه. والفلك ليس كذلك، إذ ليس من شأنه أن يتحرّك إلى جهات مختلفة.

ومنهم من اشترط فيه أن يكون له مع ذلك أن لا يتحرّك. فإنّ أخذ هنا مطلقاً لم يكن الفلك كذلك، وإن اعتبر أنّه إن شاء أن لا يتحرّك لا يتحرّك ولا يُشترط من شأنه إن شاء أن لا يتحرّك دخل فيه الفلك، فإنّ الفلك وإن استحال عليه أن لا يشاء الحركة، لكن يصدق عليه أنّه لو لم يشأ الحركة لا توجد.

وقيل: لا يُشترط إلّا كون الحركة صادرة عن الإرادة. فعلى هذا التفسير النبات غير متحرّك من تلقاء نفسه.

وهذا بحث لفظي لا كثير فائدة فيه.

الرابع: كلّ جسم لا يكون فيه مبدأ ميل فإنّ حركته يجب أن تقع لا في زمان، لأنّ كلّ جسم ميله إلى مكان أشدّ فتحرّيكه عن مكانه أصعب، لا امتناع أن يكون الشيء مع العائق كهو لا مع العائق، فلو قدر جسم لا ميل فيه وتحرك لم تقع حركته في زمان، لأنّ لو حرّكنا جسماً آخر ذا ميل إلى مكان وقعت حركته في زمان أطول من الأوّل بسبب الميل الذي هو معاوق، فلو قدرنا جسماً فيه عشر الميل الأوّل وجب أن يكون زمان تلك الحركة عشر زمان

وتُسَمَّى أداة، أو لا تتصل به وتُسَمَّى آلة. وربها لم يُمَيِّز في الاستعمال بين مفهومي اللفظين. وإن كانت الوساطة تتحرَّك من تلقاء نفسها ثم يكون لها محرِّك فالأولى أن يكون ذلك المحرِّك غاية لها كالمحجوب، أو ضدَّ الغاية كالمخوف والمهروب.

وأيضاً فالمحرَّكات إمَّا أن تكون متحرِّكة، أو لا. [فإن كانت متحرِّكة] فلا بدَّ من الانتهاء إلى ما لا يكون متحرِّكاً، لاستحالة الدور والتسلسل.

والشيء الذي هو أوَّل المحرَّكات المتحرِّكة يجذب الكلام فيه، فنقول: كلُّ متحرِّك فلا بدَّ فيه من قوَّة تكون مبدأً قريباً لتلك الحركة، لامتناع إسناد الحركة الخاصَّة إلى نفس الجسميَّة المشتركة، وإلى أمر خارج، لأنَّ ذلك الخارج إن كان جسماً كان لأوَّل المحرَّكات المتحرِّكة جسم آخر يُحرِّكه، فلا يكون هو الأوَّل، بل الذي يُحرِّكه، وإن كان ذلك المحرِّك الخارجي مجرداً لم يتخصَّص هو بقبول تلك الحركة عن ذلك المجرد إلا إذا تميَّز عن سائر الأجسام بخصوصيَّة، لأنَّ نسبة المجرد إلى جميع الأجسام بالسويَّة، وتلك الخصوصيَّة هي المبدأ القريب لتلك الحركة، ويكون المفارق هو المبدأ البعيد. فالحركة بهذا المعنى دلَّت على وجود المفارق.

الثامن: في التناسب بين المحرَّكات والمتحرِّكات:

لنفرض محرِّكاً ومتحرِّكاً ومسافةً وزماناً، ولنفرض المحرِّك على أنَّه مبدأ حركة طبيعيَّة، وعلى أنَّه مبدأ جذب أو دفع أو حامل، فإذا حرَّك محرِّك ما متحرِّكاً في / [[ص ٤٩٧]] مسافة زماناً ما، ثمَّ قُسم ذلك المحرِّك بنصفين، فلننظر هل نصف المحرِّك يُحرِّك المتحرِّك بعينه في ذلك الزمان نصف تلك الحركة أو أقلُّ أو أكثر؟ فنقول: قد ذهب بعض الناس إلى أنَّ التنصيف يُؤدِّي بالمحرِّك إلى أن لا يُحرِّك وبالمحرِّك إلى أن لا يتحرِّك، فحينئذٍ لا ننظر إلى هذه المناسبات، لكن قد ظهر بطلان ذلك، فصحَّ النظر في هذا التناسب، فنقول:

أمَّا أولاً، فإنَّ من المحرَّكات ما إذا نُصِّف لم تبق قوَّته ثابتة كالحويان.

وأمَّا ثانياً، فلأنَّ ذلك لو كان ممكناً فإنه لا يجب أن لا يكون نصف المحرِّك قوياً على شيء من التحريك، كالحجر العظيم الذي يحتاج في حركته مقدار فرسخ إلى مائة نفس، فإنه لا يلزم أن يقدر الخمسون على نقله شيئاً ما، نعم يجب أن يكون لكل واحد من

وأمَّا الشيء الذي لا يكون جسماً ولا حالاً في الجسم كالنفس مع البدن، فيستحيل أن يقال: إنَّه متحرِّك بالعرض بحركة البدن. وإذا عرفت ذلك في المكانيَّة والوضعيَّة فاعرفه في باقي الحركات، فإنه قد يقال للشيء: إنَّه يسودُّ بالعرض، إذا كان الموضوع للسواد ليس هو بل جسم آخر يقارنه وإن كان هو هو بالذات لكن يغيره بالاعتبار، كقولنا: البناء أسود، فإنَّ موضوع السواد ليس البناء ولا الجسم مع وصف البنائيَّة، بل نفس الجوهر. وقد يقال لموضوع الموضوع أيضاً، مثل: أنَّ الجسم موضوع للسطح والسطح للون، فأتصاف الجسم بالسواد يكون بالعرض.

/ [[ص ٤٩٥]] وأمَّا الحركة في الكمِّ، فلم يُعتَبَر فيها هذا الاعتبار.

وفيه نظر، فإنه قد يقال: قد تحرَّك السواد وزاد مقداره، ولا مقدار له إلا بالعرض، كما يقال: تحرَّك في أينه ولا أين له.

السادس: ظنَّ بعض القدماء من الحكماء أنَّ التحريك عبارة عن نسبة الحركة إلى الفاعل، والتحرُّك عبارة عن نسبتها إلى المنفعل، وهو باطل، لأنَّ نسبتها إلى الشيء وصف لها لغيرها والتحرك وصف الفاعل. فإذا التحريك نسبة للفاعل إلى الحركة، والتحرُّك نسبة للمنفعل إليها وإن كانت نسبتها إليها لا تنفك من نسبتها إليها.

واختلاف هذه المباحث لفظيَّة لا يعجبني، لكن يجب أن يُعلم أنَّ هنا أموراً ثلاثة: حركة، وجسم تحلُّ فيه الحركة، وقوَّة تصدر عنها تلك الحركة، ولكل واحد من الجسم والمحرِّك نسبة إلى الحركة، ولها نسبتان إليها.

السابع: في أحوال العلل المحرِّكة:

أقسام المحرِّك قد عرفت أنَّها ثلاثة: الطبيعة، والإرادة، والقسر. هذا في المتحرِّك بالذات. وأمَّا المتحرِّك بالعرض فإنه مغاير لها لكنَّه تابع لأحدها. وكلُّ واحد من هذه الأربعة قد تكون أسبابها بالذات، وقد تكون بالعرض. وأيضاً إمَّا قريبة، أو بعيدة. وأيضاً إمَّا كليَّة، أو جزئيَّة. وأيضاً إمَّا عامَّة أو خاصَّة. وأيضاً إمَّا بالقوَّة، أو بالفعل. وأيضاً إمَّا بسيطة، وإمَّا مركَّبة.

والمحرِّك بالذات إمَّا أن يكون بواسطة، أو لا بواسطة. والوساطة إمَّا أن تكون متحرِّكة من تلقاء نفسها، أو لا تكون. فإن لم تكن فإمَّا أن تتصل بالمحرِّك كيد / [[ص ٤٩٦]] الإنسان

أما نصف المحرك في نصف الزمان، فالمشهور حفظ النسبة. وقد عرفت ما فيه.

/ [[ص ٤٩٩]] وكذا القول في نصف المحرك في نصف المسافة.

وتعلم من التنصيف حال التضعيف.

وقد يقع اعتبار هذه المناسبات في المحرك والمتحرك والحركة والمسافة والزمان من حيث هي متناهية وغير متناهية، أي هذه إذا تناهى تناهى الآخر، لأن هذه الخمسة متطابقة متقابلة ولو كان واحد منها متناهياً والآخر غير متناهٍ انتفى التقابل.

خاتمة: تشتمل على بقايا مباحث الزمان:

الأول: قد عرفت الخلاف في ماهية الزمان، وأن بعضهم جعله واجباً / [[ص ٥٠٠]] لذاته، لأن الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته محال، لأن لو فرضنا عدمه لكان عدمه بعد وجوده، وتلك بعدية زمنية، فيكون موجوداً عندما فرض معدوماً، ففرض عدمه يوجب لذاته وجوده، وهو محال، فقد لزم من فرض عدمه لذاته المحال.

بل الموجود الذي يجب وجوده غير الزمان لو أردنا بيان امتناع عدمه احتجنا فيه إلى برهان منفصل، والزمان لو طلبنا بيان امتناع عدمه كفى في بيانه مجرد تصور حقيقته وحقيقة العدم، لأن الزمان لا يعقل عدمه إلا إذا عقل حصول عدمه بعد وجوده، وتلك البعدية لا تُقدَّر إلا بالزمان. فعدم الزمان لذاته يوجب وجود الزمان لتتحقق بسببه بعدية العدم، فثبت أن تجويز العدم على الزمان متناقض في نفسه. وأما تجويز العدم على سائر الأمور التي تُفرض واجبة، فإنه وإن كان محالاً إلا أنه غير متناقض، فإذا كان الذي يلزم من فرض عدمه محال واجباً وإن لم يلزم التناقض من فرض عدمه، فالزمان الذي يلزم المحال من فرض عدمه ويلزم التناقض أولى بالوجوب.

وإذا كان واجباً لذاته، فهو جوهر قائم بنفسه غني عن الموضوع. ثم إن حصلت فيه الحركة ووجدت لأجزائها إليه نسبة سمي زماناً، وإن لم توجد الحركة فيه فهو الدهر.

والجواب: استحالة عدم الزمان بعد وجوده لا يستلزم وجوبه الذاتي، بل إنما يستلزم الوجوب الذاتي استحالة عدمه مطلقاً، لكن الزمان ليس كذلك، بل استحالة عدمه مشروطة بسبق وجوده بحيث تتحقق البعدية المتوقفة على الزمان. فالغلط نشأ لهؤلاء القوم من باب إغفال توابع الحمل.

تلك الأشخاص أثر في الإعداد للحركة، كالنقرة للحادثة في الصخرة عن مائة قطرة، فإنه لا يجب أن يكون لكل قطرة أثر في النقرة، بل يؤثر في إعداد الصخرة لأن تأخذ الصلابة التي فيها في الضعف، فإذا تكامل الضعف بسبب القطرات حصلت النقرة من القطرة الأخيرة.

وإذا فرضنا التنصيف في المتحرك، فالمشهور أن المحرك يُحرك نصف المتحرك في ذلك الزمان ضعف المسافة، أو يُحركه في تلك المسافة في نصف ذلك الزمان. والتحقيق يأباه.

أما في المحرك الطبيعي، فإنه متى يُنصف المحرك وجب تنصيف القوة المحركة، لأن قوة نصف الجسم نصف قوة كل الجسم.

وأما في الحامل، فيجوز أن لا تبقى قوته بأن تقطع نصف تلك المسافة عند كونه فارغاً فضلاً عما إذا كان معه نصف المحمول.

/ [[ص ٤٩٨]] وأما الدافع الرامي، فربما عرض أنه يفعل في الأثقل أقوى مما يفعل في الأخف، فيفعل في الضعف أشد مما يفعل في النصف، كالريشة والحجر الصغير، فلا تبقى تلك النسبة محفوظة، لأن الرمي لا تتشابه السرعة والبطء في حدوده، بل المتأخر منه أبطأ. ويقال: الوسط منه أقوى، فلا تكون هذه النسبة محفوظة.

وكذا الجاذب، فإن الجاذب إما أن يجذب بالجر للمجذوب، أو يجذب بالقوة التي فيه، ولتلك القوة حد ينتهي إليه تأثيرها في المجذوب، فما خرج منه لا يلزم أن يؤثر فيه، فلا يلزم أن يكون الأصغر أسهل انجذاباً من المكان الأبعد.

وإن فرضنا التنصيف في الزمان، فالمشهور أن ذلك المحرك يُحرك ذلك المتحرك في نصف ذلك الزمان نصف تلك المسافة. وليس بلازم، فإنه لا يلزم أن يتساوى المقطوع في نصف زمان الرمي لا في القسري ولا في الطبيعي، لما علمت من اختلاف الحركة في السرعة والبطء.

وأما المحرك في نصف المسافة، فالمشهور والحق على قياس ما تقدم.

وأما اعتبار نصف المحرك مع نصف المتحرك، فالمشهور حفظ النسبة. لكننا بيننا أن المحرك يحتل أن لا يقبل التنصيف، وبتقدير احتماله لذلك فيحتمل أن يكون تحريك النصف للنصف أبطأ من تحريك الكل بأن تزيد القوة بسبب من أسباب اشتدادها.

فرض حركتين اتَّفقتا سرعةً وبطأً وأخذاً وتركاً، ثم فُرِصَ ثلاثة بطيئة مع إحداها اتَّفقتا أخذاً وتركاً، وفُرِصَ رابعة مساوية للأخرى سرعةً وبطأً أو تركاً لا أخذاً، فإنه يحصل إمكان قابل للقلّة والكثرة والانقسام، فيكون كجاً.

وبأنّ القبليّة والبعديّة مغايرتان للوجود والعدم، وليست القبليّة عدماً ولا البعديّة، لأنّهما نقيض اللأقبليّة واللأبعديّة التي هي عدم محض، ونقيض العدم ثبوت. ولا اعتباراً عقلياً، كفرض الخمسة زوجاً، بل هما موجودان خارجاً. / [[ص ٥٠٣]] وليستا قائمتين بذاتيهما، لأنّهما من النسب والإضافات، وليس كلُّ شيء يقبل هذه النسبة، فإنّ الأب من حيث هو جوهر ليس قبل الابن، فلا بدّ من شيء يلحقه لذاته القبليّة والبعديّة. وليس قاراً فهو متقضّ، أمّا الحركة وهو محال، لأنّ الحركة قبل كالحركة بعد. فهناك أمر غيرها، وهو الزمان.

وأبطلنا الأوّل بأنّ المراد بالمعيّة الاتّفاق زماناً، فيتوقّف ثبوتها على ثبوت الزمان، ويدور.

وإثبات السرعة والبطء يتوقّف على ثبوت الزمان، فيدور. وبأنّهم لمّا حاولوا الجواب عن قول من يقول: الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان، والقابل لها له بداية، فللزمان الماضي بداية. أجابوا بأنّ الزمان الماضي غير موجود بمجموعه في وقت من الأوقات، وما لا يكون موجوداً لا يصحّ الحكم عليه بالزيادة والنقصان. فإذا كنتم تمنعون من صحّة الحكم بالزيادة والنقصان على هذا الإمكان عند محاولة الخصوم بيان تناهيه، فكيف تحكمون عليها الآن بقبول الزيادة والنقصان عند محاولة إثباته، وهذا عين التناقض؟

واعترض على الأوّلين: بأننا نقول: العلم بأصل وجود الزمان ضروري، والمطلوب بالبرهان ليس كونه موجوداً، بل المطلوب حقيقته المخصوصة، وهو كونه مقداراً للحركة، وكذا قال الشيخ في (النجاة) إذا كان يوجد في هذا الإمكان زيادة ونقصان يتعيّنان، وجب أن يكون هذا الإمكان ذا مقدار يطابق الحركة. / [[ص ٥٠٤]] فالشيخ لم يستنتج من قبول هذا الإمكان للزيادة والنقصان كونه أمراً وجودياً، بل استنتج منه كونه مقداراً مطابقاً للحركة. فظهر أنّه ليس الغرض من هذا البرهان إثبات أصل وجود الزمان، بل تحقيق ماهيته.

وإذا عرفت هذا فنقول: العلم بابتداء الحركة وانتهائها وكونها

على أنّا نمنع توقّف البعديّة / [[ص ٥٠١]] والقبليّة على الزمان، وإلا لزم أن يكون للزمان زمان آخر على ما سبق تقريره. ولأنّ الزمان لا يُعقل وجوبه، لأنّه متقضّ لذاته، وإلا لكان الشيء الحادث الآن قد حدث في زمان الطوفان، فلا يكون شيء قبل شيء، والحسّ يدفع ذلك. وأيضاً يبطل وجود الزمان، لأنّهم إنّما أثبتوه باعتبار تحقّق قبليّة بعض الأشياء وبعديّة البعض. وإذا كان متقضياً استحال أن يكون واجباً لذاته، لأنّ الواجب لذاته لا يصحّ عليه العدم فضلاً عن أن تكون ذاته تقتضي السيلان وعدم الاستقرار.

وبعضهم قال: إنّه نفس الفلك، لأنّ كلّ شيء في الزمان، وكلُّ شيء في الفلك. وهو عقيم، مع كذب الكبرى، فإنّ الفلك شيء وليس في الفلك.

ومنهم من جعله نفس الحركة لوجهين:

الوجه الأوّل: الزمان يشتمل على الماضي والمستقبل، والحركة كذلك.

الوجه الثاني: من لا يحسّ بالحركة لا يحسّ بالزمان، كما في حقّ أصحاب الكهف، والمتماذي في اللهو والبطر يستقصر الزمان، لانمحاء الحركة عن ذهنه، وبالعكس المغتمّ والمتنظر يستطيّلان الزمان، لبقاء أثر الحركة في ذهنه.

والجواب عن الأوّل: أنّه قياس عقيم، فإنّ الموجبتين في الشكل الثاني لا / [[ص ٥٠٢]] تنتجان، فإنّ اشتراك المختلفات في لازم واحد جائز.

والجواب عن الثاني: أنّه لا يلزم من ملازمة الحركة والزمان في بعض المواضع اتّحادها في الماهيّة، بل يمكن الفرق بينهما من وجوه:

الأوّل: الحركتان المختلفتان قد تتحدان في الزمان، وما به الاختلاف غير ما به الاتّحاد.

الثاني: توصّف الحركة بما لا يُوصّف به الزمان.

الثالث: يصحّ انقسام الزمان إلى الساعات والأيام وغيرها بخلاف الحركة، إلّا على جهة المظروفيّة.

الرابع: يُؤخذ الزمان جزءاً من حمل أنواع الحركة، فيقال: الحركة السريعة هي التي تقطع المسافة في زمان أقصر، والبطيئة في زمان أطول، والحركة لا تصلح لذلك.

الثاني: أنّا فيما سلف قد ذكرنا احتجاج مثبتي الزمان بإمكان



والاعتراض: دعوى الضرورة على إثبات الزمان باطلة، خصوصاً وقد دلت البراهين القطعية على نفيه في الأعيان، وأن وجوده يستلزم أحد المحاذير الثلاثة عندهم: إما تتالي الآتات، أو اتصال المعدوم بالموجود، أو كون غير الفارّ الذات قارّاً الذات.

سَلَمْنَا، لكن الحكم بالزيادة والنقصان إنّما هو على أمر فرضي ذهني كما قلنا في الخلاء. ثمّ يُعَارَضُ بنفس الزمان، فإنّ بين ابتداء كلّ زمان وانتهائه إمكاناً يتّسع لميل ذلك المقدار، أو لا يتّسع لما هو أعظم منه، ولا يمتلي لما هو أصغر منه، وإمكاناً آخر أقلّ منه لا يتّسع لذلك الزمان، ولا لما هو أعظم منه ويمتلي ببعضه، / [[ص ٥٠٦]] وإذا كان كذلك لزم أن يكون للزمان زمان، فإنّ جعلوا ذلك من الأمور الاعتبارية فيقولوا بمثله في الحركة.

ثمّ نقول: الإمكان أمر ذهني واعتبار عقلي كيف يُعَقَّلُ فيه قبول التفاوت والزيادة والنقصان والقسمة؟ ولو كان أمراً وجودياً لم تُعَقَّلُ فيه كميّة وزيادة ونقصان وقسمة والكثرة، والنقصان في الحركة إنّما المرجع بهما إلى أمر ذهني هو الحركة بمعنى القطع، ولا يمكن أن يرجع إلى الحركة بمعنى التوسّط، لأنّها آنيّة عندهم لا تُعَقَّلُ فيها قلة ولا كثرة.

وأبطلنا الثاني: بمنع كون القبليّة والبعدية ثبوتيين. والتناقض وارد في الامتناع. ولو كانتا وجوديتين لوجدتا معاً، لأنّها إضافيان، ويوجد معروضاهما معاً، فالقبل مع هذا خلف. ولأنّ القبليّة لو كانت موجودة لكانت لها قبليّة أخرى، ويتسلسل. ولأنّه يستلزم أن يكون للزمان زمان، لتقدّم بعض أجزائه على بعض وليس لذاته، وإلا لزم تتالي الآتات، ووجود ما لا يتجزأ بالفعل، وترجيح بعض الأجزاء بالتقدّم من غير أولويّة. ولأنّه ليس تقدّم بعض الأجزاء على البعض مجرد التقدّم الذاتي الذي بين العلة والمعلول، لأنّ هناك التقدّم حاصل مع المتأخّر، وليس الأمر هنا كذلك، بل التقدّم الذي هنا كتقدّم الحركة السابقة على اللاحقة. فإنّ كان هذا النوع لا يتقرّر إلاّ مع الزمان وجب أن يكون للزمان زمان، وإلاّ جاز مثله في سائر الأشياء.

الثالث: في أن للزمان بداية:

اتّفق القائلون بالحدوث من المليين وغيرهم من قدماء الحكماء عليه، / [[ص ٥٠٧]] ومنع منه أرسطو وغيره من القائلين بالقدّم.

لنا وجوه:

سريعة وبطيئة يكفي فيه العلم بوجود الزمان، والعلم بوجود الزمان أوّليّ بديهي، والذي يُبْتَنَى تحقيقه على هذه الأمور هو تحقيق ماهيّة الزمان لا تحقيق وجوده.

وأما الثالث، فنقول: لا يلزم من أن يكون المجموع الذي ليس لأجزائه وجود أن لا يكون قابلاً للزيادة والنقصان، فإنّنا نعلم أنّ الحركة من أوّل المسافة إلى آخرها أكثر منها إلى نصف المسافة مع أنّه لا وجود لمجموع أجزاء الحركة، فكذا هنا.

بقي أن يقال: إذا كان الأمر كذلك، فليحكم بأنّ صحّة الحكم على الشيء بالزيادة والنقصان لا تتوقّف على كونه موجوداً، وذلك ممّا يقدح في أصولهم.

ثمّ قالوا: هذا الإمكان منقسم، وكلّ منقسم فإمّا مقدار أو ذو مقدار، فهذا الزمان لا يعرّى عن المقدار، وليس هذا المقدار نفس السرعة والبطء، لمساواة الحركة من أوّل المسافة إلى آخرها نصف تلك الحركة في السرعة والبطء، ومخالفتها لها في المقدار. فإذا مقدار الحركة زائد على سرعتها وبطئها، وهذا المقدار ليس مقدار المسافة، لأنّ المتحرّكات قد تتحد في مقدار المسافة وتختلف في مقدار هذا الإمكان، فإنّ الذي يقطعه السريع مثلاً في نصف ساعة يقطعه البطيء في ساعة، وقد تتحد المتحرّكات في هذا الإمكان وتختلف في مقدار المسافة، مثل أن المسافة الواحدة إذا قطع السريع فيها فرسخاً قطع البطيء فيها رمية سهم، / [[ص ٥٠٥]] وليس أيضاً هو مقدار المتحرّك.

قال الشيخ في (النجاة): هذا المقدار لو كان مقداراً للمادّة لكان زيادته زيادة المادّة، ولو كان كذلك لكان كلّ ما هو أسرع أكبر وأعظم.

وليس بجيد، لأنّ هذا المقدار في الأسرع ليس أعظم ممّا في الأبطأ حتّى يلزم أن يكون الأسرع أعظم، بل هو في الأسرع أقلّ ممّا في الأبطأ، لأنّ الأسرع هو الذي يقطع المسافة في زمان أقلّ. بل الواجب أن يقال: لو كان مقداراً للمادّة لوجب أن تزداد المادّة بزيادته، فيكون الأبطأ أعظم، لأنّ هذا المقدار في الأبطأ أكثر. فإذا هذا المقدار مغاير لمقدار المسافة ولمقدار المتحرّك، وهذا المقدار ليس أمراً قائماً بنفسه، لأنّه متقضّ، فهو في موضوع، فإمّا أن يكون مقداراً للموضوع، أو لهيأة فيه. والأوّل باطل، وإلاّ لزداد الموضوع بزيادته وانتقص بانتقاصه. فهو مقدار لهيأة فيه، وليست قارّة، لأنّ مقدار القارّ يجب أن يكون قارّاً، فهو مقدار لهيأة غير قارّة هي الحركة.

له، فإذا فرضنا جسماً قديماً وفرضنا حوادث لا أوّل لها لزم أن لا يكون ذلك الجسم متقدّماً لا على وجود تلك الحوادث ولا على عدمها، ومحال أن يكون الشيء لا يتقدّم أموراً ولا / [[ص ٥٠٩]] يتقدّم ما هو سابق على كل واحد من تلك الأمور، لأنّه يصير حكم السابق والمسبوق في السبق والتقدّم حكماً واحداً.

اعترض الأوائل على الأوّل: بمنع الصغرى.

وعلى الثاني: بأن الأزل عدمي.

وعلى الثالث: بأن المحكوم عليه بالزيادة والنقصان إمّا كل الحوادث، وهو محال، لأن الكّل من حيث هو كل غير موجود في الخارج ولا في الذهن، فيمتنع وصفه بالزيادة والنقصان الثبوتيين. أو كل واحد، ولا نزاع فيه.

وأيضاً إذا كان الشيء متناهياً من جانب وغير متناهٍ من آخر، فإذا ضُمَّ إلى الجانب المتناهي شيء حتّى ازداد هذا الجانب، فالزيادة إنّما حصلت في الجانب المتناهي لا في الجانب الآخر، فلا يصير الجانب الآخر متناهياً. إلا أن يقال: إنّنا نفرض في الذهن انطباق الجانب المتناهي من الزائد على الناقص المتناهي، فلا بدّ وأن يظهر التفاوت من الجانب الآخر. لكن لا يصحّ تطبيق طرف الزائد على طرف الناقص إلاّ بوقوع فضلة عددية في الزائد، ومع ذلك فمن المحتمل أن يمتدّ الزائد مع الناقص أبداً من غير أن ينقطع الناقص، بل يبقى أبداً مع الزائد من تلك الفضلة العددية.

وأيضاً يعارض بصحة حدوث الحوادث من الأزل إلى الطوفان، فإنّها / [[ص ٥١٠]] أقل من صحّتها من الأزل إلى الآن مع أنّه لا يلزم تناهي الصحة.

وصحة حدوث الحوادث من الطوفان إلى الأبد أكثر من صحة حدوثها من الآن إلى الأبد مع عدم النهاية في طرف الأبد.

وتضعيف الألف أقل من تضعيف الألفين مراراً غير متناهية. ومعلوماته تعالى أكثر من مقدراته.

وعلى الرابع: بأن التوقّف إن عني به أن يكون أمران معدومان في وقت وشرط وجود أحدهما في المستقبل أن يوجد المعدوم الآخر قبله، فإن كان الأمر على هذا وجدنا أمراً معدوماً، ومن شرط وجوده أن توجد أمور بغير نهاية في رتبتهما وكلّها معدومة فيبتدئ في الوجود من وقت ما اعتبر هذا الاشتراط، فالذي يكون كذلك يكون ممتنع الحدوث والوجود. وإن عني بالحدوث أنّه لا

الوجه الأوّل: المؤثر في العالم مختار، وكل فاعل مختار فإنّه متقدّم على جميع أفعاله، وكل ما تقدّمه غيره فله أوّل، فلكل الحوادث أوّل.

الوجه الثاني: كل واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا أوّل له، فمجموع العدمات أزليّة، فلو وجد معها شيء من الحوادث يساوي السابق والمسبوق.

الوجه الثالث: الحوادث الماضية تتطرق إليها الزيادة والنقصان، لأنّها من زمان الطوفان إلى الأزل جملة، ومن زماننا إلى الأزل أكثر. ولأنّها إمّا زوج أو فرد / [[ص ٥٠٨]] وكل واحد منهما أنقص من العدد الذي فوقه. ولأنّه عودات القمر أكثر من عودات زحل والمشتري. ولأنّ الدورات الماضية لو كانت غير متناهية لكانت الأبدان البشرية الماضية غير متناهية، فالنفوس البشرية غير متناهية، لاستحالة التناسخ، فالنفوس البشرية في زماننا غير متناهية، لوجوب بقاء النفس، لكن عددها قابل للزيادة والنقصان، فإنّ النفوس التي كانت في زمان الطوفان أقل من النفوس التي في زماننا، وكل قابل للزيادة والنقصان متناهٍ بالضرورة، فالنفوس البشرية متناهية، فالأبدان متناهية، فالحرركات والمتحرّكات متناهية، فكل العالم متناهٍ.

الوجه الرابع: لو كانت الحوادث غير متناهية لتوقّف حدوث الحوادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له، وما يتوقّف على انقضاء ما لا نهاية له استحالة وجوده، فكان يلزم استحالة وجود اليوم، فلمّا وجد علمنا تناهي الحوادث.

الوجه الخامس: كل واحد من الحوادث له أوّل فللكل أوّل، كما أن كل واحد من الزنج لماً كان أسود كان الكل أسود.

الوجه السادس: الحوادث الماضية قد انتهت إلينا، فلو كانت غير متناهية لكان ما لا نهاية له متناهياً.

الوجه السابع: إمّا أن يوجد في الأزل شيء من الحوادث، أو لا. والأوّل محال، لأنّ الحادث مسبوق بالعدم، والأزل غير مسبوق به. والثاني هو المطلوب، لأنّنا قد أشرنا إلى حالة ما كان شيء من الحوادث هناك موجوداً.

الوجه الثامن: الأمور الماضية قد دخلت في الوجود، وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود، وما حصره الوجود كان متناهياً، فالحوادث الماضية متناهية.

الوجه التاسع: كل واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا أوّل

بمعنى أن يكون الشيء طرف، ونحن نُسَلِّمُ أن الحوادث محصورة من الجانب الذي يلينا، لكن لِمَ قلتم: إنّه يلزم من ذلك أن يكون محصوراً من الطرف الذي لا يلينا؟ ثم يُعَارَضُ بصحّة الحوادث.

/ [[ص ٥١٢]] وعلى التاسع: أن قولكم: (يلزم أن لا ينفك الجسم عن حدوث الحوادث وعدمها)، إن عنيتم أنّه يكون موصوفاً بكلّ الحوادث وبعدها معاً، فهو باطل، لأنّ الحوادث ليس لكلّيتهما وجود حتّى يكون الجسم موصوفاً بها. وإن عنيتم به أنّه في كلّ وقت من الأوقات يكون موصوفاً بواحد من تلك الحوادث، فهو في ذلك الوقت لا يكون موصوفاً بعدم ذلك الحادث حتّى يلزم التناقض، بل يكون موصوفاً بعدم سائر الحوادث. والتناقض إنّما يلزم إذا كان الشيء موصوفاً بالحدث المعين وبعدهم ذلك الحادث معاً. وأمّا أن يكون في ذلك الوقت موصوفاً بوجوده وبعدهم غيره، فأبى تناقض فيه؟

والجواب بما يأتي من دلالة الاختيار، وما تقدّم من البراهين الدالّة على الحدوث. وكون الأزل عدماً لا ينافي تقدير الوجود فيه، كالزمان. والحكم يستدعي ثبوت المحكوم عليه ذهنياً. ولا شكّ في تصوّر الكلّ، وإلا لامتنع الحكم عليه بأنّه غير مقصور وغير واقع. والصحّة أمر اعتباري لا تُعقل فيه زيادة ولا نقصان ولا قلة ولا كثرة. والتوقّف بكلا التفسيرين غير معقول، فإنّ وجود حادث بعد انتهاء حوادث لا نهاية لها إليه غير ممكن. ونحن لا ندّعي عموميّة المساواة بين الكلّ وكلّ واحد في جميع الأحكام، بل في حكم لاحق لطبيعة أمر من حيث ماهيته فإنّه يجب مساواة الكلّ والجزء فيه، وبالمخصوص هنا، فإنّ الضرورة قضت بأنّ كلّ واحد إذا كان قد سبقه عدم فالمجموع المتوقّف وجوده على وجود كلّ واحد يكون أولى بالمسبوقية بالعدم. وهذا حكم ضروري.

احتجّوا بوجوده:

/ [[ص ٥١٣]] الوجه الأوّل: لو كان للزمان أوّل أو آخر، لكان عدمه سابقاً على وجوده، أو وجوده سابقاً على عدمه، فالزمان موجود حال ما فُرِضَ معدوماً، هذا خلف. والزمان من عوارض الحركة التي هي من عوارض الجسم، فالجسم والحركة لا أوّل لهما ولا آخر. قال المعلّم الأوّل: من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر به.

الوجه الثاني: كلّ محدث فإنّ وجوده سابق على عدمه، فإنّما أن

يوجد هذا الحادث إلا وقد وُجِدَ قبله ما لا نهاية له ثم ادّعى أنّ التوقّف بهذا المعنى محال، فهو المتنازع.

وعلى الخامس: بأنّ حكم الكلّ وكلّ واحد قد يختلفان، فإنّ كلّ واحد من العشرة ليس عشرة والمجموع عشرة. وكلّ جزء ليس بالكلّ وكلّها كلّ. وكلّ واحد من الحوادث اليوميّة غير مستغرقة لكلّ اليوم، والكلّ مستغرق. بل الكلّ من حيث هو كلّ يستحيل أن يساوي جزءه من حيث هو جزء، وإلا لم يكن أحدهما كلّاً والآخر جزءاً.

والمثال غير مفيد، لأنّنا لا ندّعي أنّ حكم الجملة يجب أن لا يساوي حكم الأجزاء حتّى يضرّ المثال الواحد، بل ندّعي أنّ التساوي قد يكون وقد لا يكون، وإنّما يثبت أحد الأمرين بالبرهان.

/ [[ص ٥١١]] وعلى السادس: بأنّ انتهاء الحوادث إلينا يقتضي ثبوت النهاية لها من الجانب الذي يلينا، وثبوت النهاية من أحد الجانبين لا ينافي اللانهاية من جانب آخر، كالصحّة التي لا بداية لها لا نهاية إليها، وحركات أهل الجنّة لا نهاية لها مع أنّها في جانب البداية لها نهاية.

وعلى السابع: بما تقدّم من أنّ الأزل ليس حالة معيّنة، بل هي نفي الأوّلية، فلا يقال: هل وُجِدَ فيه حادث أو لا؟ والحوادث الزماني الذي هو عبارة عن الشيء المسبوق بالعدم يمتنع وقوعه في الأزل.

فأمّا قولكم: (لِمَا لم يقع شيء من الحوادث في الأزل، فقد أشرنا إلى حالة لم يكن شيء من الحوادث هناك موجوداً)، فقد بيّنا أنّ الأزل ليس وقتاً مخصوصاً حتّى يقال بأنّ ذلك الوقت قد خلا من الحوادث، بل الأزل هو نفي الأوّلية. فقولنا: الأزل لم يوجد فيه شيء من الحوادث، معناه أنّ نفي الأوّلية لم يوجد فيه شيء من الحوادث، أي كلّ واحد من الحوادث مسبوق بالعدم، فلم قلتم: لِمَا كان كلّ واحد منها مسبوفاً بالعدم وجب أن يكون الكلّ كذلك؟ فإنّ النزاع لم يقع إلا فيه.

ويُعَارَضُ بالصحّة، فإنّ صحّة حدوث الحوادث إن كانت حاصلة في الأزل أمكن حدوث حادث أزلي، وهو محال. وإن لم تكن فللصحّة مبدأ، وهو محال. ولمّا لم يقدح هذا في الصحّة، فكذا هنا.

وعلى الثامن: بأنّ كلّ ما دخل في الوجود فقد حصره الوجود،

والصغرى وتنتهيا معاً، أو لا يمكن. والأوّل محال، وإلا انتفت الأَعْظَمِيَّة. فإذن قبل حدوث العالم امتداد لا يمكن أن يحصل منه إلا عشر دورات، وامتداد آخر أزيد، وذلك الامتداد أمر وجودي قابل للزيادة والنقصان، فيكون مقداراً للحركة لما تقدّم، فيلزم من قَدَم هذه المعية قَدَم الحركة والجسم.

والجواب عن الأوّل: أنه تمسك بالألفاظ والاصطلاحات، ونحن بالحقيقة لا نسمي العدم السابق قبلاً، بل نتوهم القبليّة هناك مقدّرة، كما أننا نتوهم أن خارج العالم حيّزاً وإن كان وهماً كاذباً.

/ [[ص ٥١٥]] قيل عليه: العقل يُدرِك بالبدئية ترتّباً بين العدم والوجود، وليس ذلك الترتّب بالعلية، لأنّ العدم لا يكون علّة للوجود، ولأنّ العلّة والمعلول يجب تقارنهما دفعة، والعدم والوجود يستحيل تقارنهما دفعة. ولا بالطبع أيضاً لهذا. وظاهر أنّه ليس بالشرف والمكان، فيكون بالزمان. ونحن لا نعني بالزمان إلا هذا النوع من الترتّب، فإن لم يحصل هذا الترتّب فقد سلّمتم أنّه ليس للزمان عدم سابق على وجوده، وهو المطلوب. وإن حصل كان الترتّب الزماني حاصلًا.

والفرق بين ذلك وبين الأحياز المتوهمة ظاهر، لأنّ الحيّز لا يتوقّف في كونه متناهياً على حصول حيّز خارج عنه، وكونه محدثاً يتوقّف على مسبوقيّته بالعدم.

وهو خطأ، لأنّ هذا الترتّب لا يستدعي زماناً كما بين أجزاء الزمان فإن بعضها مترتّب على بعض وليس بالعلية ولا بالطبع، وإلا لتخالفت في الحقيقة، لاستلزام الاختلاف في المعلولات الاختلاف في العلل. ولا بالشرف والمكان ولا بالزمان، وإلا تسلسل. فهذا نوع آخر عُقِل في أجزاء الزمان، فليُعقَل مثله في العدم والوجود.

والجواب عن الثاني: أنه معارض بالزمان على ما تقدّم من أنّ بعض أجزاءه سابق على البعض. ويلزم منه أن يكون الله تعالى زمانياً، لأنّ الله تعالى كان في غير هذا اليوم، ثم كان مع هذا اليوم، وسيكون بعده، وذلك يوجب أن يكون كونه مع اليوم بسبب زمان، فيكون للزمان زمان، وللباري تعالى زمان.

اعتَرَضَ بأنّ تقدّم الله تعالى على الزمان المعين ذلك أيضاً بسبب الزمان، لأنّ / [[ص ٥١٦]] الزمان المعين لِمَا لم يكن موجوداً في الأزمنة المنقضية مع الباري كان الباري تعالى متقدّماً

يكون معنى هذا السبق هو وجوده فقط، وهو باطل، لأنّه تعالى موجود مع الخلق، وكونه متقدّماً على الخلق لا يبقى عند كونه مع الخلق. وإمّا أن يكون معناه وجوده وعدم الحوادث فقط، وهو باطل، لأنّ الحوادث قد تكون معدومة بعد، ولم يصحّ بهذا الاعتبار أن يقال: إنّ الخالق قبل الخلق. فإذن المفهوم من هذا السبق شيء ثالث وهو: أنّه كان موجوداً مع زمان لم توجد فيه هذه الحوادث ثم وُجِدَت هذه الحوادث بعد تقضي ذلك الزمان، وهذا التقدّم ثابت لله تعالى من الأزل إلى الأبد، فهذا الزمان موجود من الأزل إلى الأبد.

الوجه الثالث: المحدث هو الذي لم يكن ثمّ كان، فقولنا: (لم يكن) إمّا أن يكون إشارة إلى عدمه بالقياس إلى مدّة منقضية، وإمّا أن يكون بالقياس إلى مجرد العدم الصرف. والثاني محال، لأنّه لو كان العدم بالقياس إلى العدم الصرف حدوثاً، لكان الباري تعالى حادثاً، لأنّه معدوم في المعدوم، فإنّه تعالى لم يكن في العدم الصرف، فعلمنا أنّ قولنا: (لم يكن) إشارة إلى عدمه بالقياس إلى مدّة منقضية، وقولنا: (لم يكن) ثابت للمحدث من الأزل، فالمدّة ثابتة من الأزل.

الوجه الرابع: لو كان الزمان محدثاً، لكان إمّا أن يتميّز حين حدوثه عمّا ليس هو حين حدوثه، وإمّا أن لا يتميّز. ومحال أن لا يتميّز، لأنّه يلزم أن يكون حدوثه / [[ص ٥١٤]] مقارناً للاحدوث، وهو محال. وإن كان متميّزاً، فلا يخلو إمّا أن كان ذلك التميّز مترتّباً على الحدوث، وهو محال، لأنّ صحّة حدوثه مترتّب على امتياز حين حدوثه عين حين لا حدوثه، فلا يجوز أن يكون امتياز أحد الحينين عن الحين الآخر موقوفاً على الحدوث، وإلا دار. فإذن الحينان متميّزان بأنفسهما، وما كان كذلك فهو أمر موجود. ولأنّه قابل للأقلّ والأكثر والأزيد والأنقص، فهو كمّ متّصل غير قارّ الذات وهو الزمان، فإذن الزمان غير محدث حدوثاً زمانياً.

الوجه الخامس: لو كان الزمان محدثاً، لأمكن فرض حركتين متفاوتتين تنتهي إحدهما إلى العالم بعشر دورات والأخرى بعشرين، لأنّه لو امتنع فإنّما أن يكون الامتناع عائداً إلى المقدور لزم انتقال الشيء من الامتناع إلى الإمكان، وإن كان عائداً إلى القادر لزم انتقاله من العجز إلى القدرة، وهما محالان، فهذا الفرض ممكن، فإنّما أن يمكن أن تبتدئ الحركتان العظمى

لذاته من مقولة الكم، وهو مقدار متصل، لكنه يقتضي أن يكون معروضاً للتقدم والتأخر. وفرق بين ما لا وجود له إلا بمجرد كونه متقدماً ومتأخراً، وبين ما له وجود آخر مغاير لذلك، إلا أن ذلك الوجود لما هو هو يقتضي هذين الوصفين.

قوله: (يلزم أن يكون الباري تعالى زمانياً)، فنقول: لما بيننا أن الزمان لذاته لا لغيره مع الباري لم تكن معية الباري مع الزمان محتاجة إلى زمان آخر، لأن المعية إنما تثبت من الجانبين، فإذا استغنينا بأحد الجانبين عن زمان آخر محيط بها فذلك الجانب الآخر يكون مستغنياً عنه.

والجواب: قد سبق أنه ليس معنى التأخر كون المتأخر لم يوجد مع الشيء، لأن اليوم لم يوجد مع الغد وليس متأخراً عنه، فلو كان التقدم والتأخر إنما يصح بالزمان لزم أن يكون أمس في زمان واليوم في زمان حتى يحكم بينهما بالتقدم والتأخر، وكذا الباري تعالى والزمان، وإذا جازت المعية بالذات فليجز في شيئين تصاحبا أن يتصاحبا بالذات. ثم يلزمهم الإشكال الذي لا محيص لهم عنه، وهو: كون الزمان منقسماً بالفعل إلى أجزاء غير متناهية، لأن الاختلاف في التقدم والتأخر يقتضي الاختلاف الذاتي، وكون الساعة هي الساعة ككون زيد هو زيد، ونحن لم نثبت التسلسل إلا باعتبار ما أوجبتم في التقدم من المقارنة الزمانية.

/ [[ص ٥١٨]] والجواب عن الثالث: بالمعارضة بالزمان المعين، فإن قولنا: (لم يكن هذا الزمان في الأزل) غير مشعر بكون الزمان في زمان آخر، فكذا فيما ذكروه.

والجواب عن الرابع: بالمعارضة بالأحياز، فإن العالم إذا كان متناهياً كان له حيث وحيث معين، وليس تعين ذلك الحيز بسبب وجود العالم، لأن وجود العالم موقوف على وجود ذلك الحيز. فإذا ذلك الحيز ممتاز في نفسه عن سائر الأحياز. فإذا الأحياز الفارغة أمور وجودية مقدرة متمكنة، فتكون جسماً وجسمانياً، فيلزم عدم تناهي الأجسام. ولما حكمتهم بطلانه وجعلتم هذا التقدير وهمياً، فليكن في الزمان كذلك.

وقد سألت شيخنا أفضل المحققين نصير الملة والحق والدين (قدس الله روحه) عن الفرق، فقال: لا فرق بينهما.

وأيضاً نعارض ما ذكرتم في حدوث كل الزمان بحدوث كل واحد من أجزائه، فنلزمكم.

أما التسلسل في الأزمنة، وهو محال. وبتقدير صحته فالمقصود

عليه. والتسلسل غير لازم، لأن كل زمان متأخر فهو إنما كان متأخراً لأنه لم يوجد مع الباري في الزمان المتقدم، وذلك يقتضي أن يكون الحكم على كل زمان متأخر بكونه متأخراً متوقفاً على وجود زمان آخر قبله، والتسلسل على هذا الوجه غير باطل، بل هو نفس مذهبهم.

لا يقال: التسلسل لازم من وجه آخر، وهو أنه إذا كان تقدم الباري تعالى على الزمان المعين لأجل الزمان، لزم أن يكون معيته مع الزمان لأجل زمان آخر، ويلزم منه أزمة غير متناهية يحيط بعضها ببعض دفعة، وهو محال.

لأننا نقول: كون الزمان مع الباري لو ثبت له ثبت لنفسه لا لأمر منفصل، ولهذا المعنى لا يعقل الوقت المعين واقعاً إلا على ذلك الوجه، فالساعة لا تتصور إلا الساعة، ويستحيل وقوعها قبل هذه الساعة أو بعدها، فإنها لو حدثت لا حين ما حدثت لم تكن هذه الساعة بل غيرها، فوقعها كما وقعت من الواجبات ووقعها يقتضي المعية مع الباري. فإذا الوقت المعين المقارن لوجود الباري مقارن له لذاته لا لأمر منفصل. فإذا لا يلزم التسلسل في الأزمنة.

وأما سائر الحوادث التي يحكم عليها بالمعية والتقدم والتأخر، فليست معيتها لذاتيهما وعينهما، فإن كل ما غاير الزمان يفرض وقوعه مع الباري أمكن أن يتصور ذلك الشيء بعينه قبله أو بعده. فظهر أن كون الزمان مع الباري لا يقتضي زماناً آخر، وأن كون سائر الحوادث مع الباري يقتضي زماناً محيطاً.

وكذا كل جزء من الزمان يقال له: إنه متأخر عن جزء آخر، فإنما يقال له: إنه متأخر، لأنه لم يوجد مع الجزء السابق من الزمان، فها هنا أيضاً لم يظهر معنى التقدم والتأخر إلا عند وجود الزمان.

/ [[ص ٥١٧]] ولا يلزم أن يكون ذلك التقدم بسبب زمان آخر، لأنه متى كان التقدم والتأخر في الزمان من لوازم ماهيته لم يحتاج إلى زمان آخر. وأما سائر الحوادث فلما لم تكن معيتها وتقدمها وتأخرها لماهياتها لزم أن تكون بسبب آخر مغاير لها.

لا يقال: إذا كان الزمان لذاته متقدماً ومتأخراً، وكل ما كان كذلك فهو من المضاف، لزم أن يكون الزمان مجرد إضافة.

لأننا نقول: ليس مفهوم الزمان مجرد التقدم والتأخر، بل هو مقدار قابل للزيادة والنقصان يقتضي التقدم والتأخر لذاته، فهو

لامتنع وجود العالم، لاشتراك المتساويات في اللوازم، فإذا كان أحد المثليين ممتنعاً لذاته كان الآخر كذلك، ولو جَوَزنا ذلك جَوَزناه في الزمان.

وأيضاً تقارب الإمكانين لا يستلزم وجود الزمان، لما تقدّم. رابعاً: قد سلف بيان أن الزمان هل هو وجودي ثابت في الخارج أم لا؟ وأبطلنا المذهب القائل بوجوده في الأعيان، فلنستقص الآن الكلام من الطرفين في ذلك، فنقول: الحقُّ أن الزمان ليس أمراً ثابتاً في الأعيان لوجوه:

الوجه الأوّل: لو كان الزمان موجوداً، فإمّا أن يكون منقسماً، أو لا. والقسمان باطلان.

أمّا الثاني، فلأنّه يلزم أن لا يكون متقّصياً، فيلزم أن يكون الحاصل في هذا اليوم حاصلاً في زمان الطوفان، بل يكون حاصلاً حين ما كان معدوماً، فيلزم اجتماع النقيضين وارتفاع التقدّم والتأخّر من الموجودات، وهو باطل بالبديهية.

وأما الأوّل، كان غير حاصل بجميع أجزائه، وإلّا عاد المحال، بل هو مقتضٍ سيّال، فيكون منه ماضٍ ومستقبل، وهما معدومان. وأما الحاضر فإن كان منقسماً وهو متقّص كان بعضه ماضياً وبعضه مستقبلاً، فلا يكون الحاضر حاضراً، هذا خلف. وإن لم يكن منقسماً كان ذلك هو الآن، وهو محال.

أمّا أولاً، فلأنّ الآن طرف الزمان، والشئ إذا كان غير موجود في نفسه امتنع / [[ص ٥٢١]] أن يكون له طرف موجود.

وأما ثانياً، فلأنّه عند مثبتيه مشترك بين الماضي والمستقبل، فيكون سبباً لالتصال المعدوم بالموجود، هذا خلف.

وأما ثالثاً، فلأنّ ذلك الآن محال أن يبقى، لأنّه إن كان سيّلاً كان منقسماً، فلا يكون الشئ الواحد باقياً، وإن لم يكن سيّلاً كان الحاصل في آخره وأوّله حاصلاً دفعة واحدة، وهو محال. وأمّا إن انعدم فإن كان عدمه متدرّجاً عاد المحال، [وإن كان دفعة لم يكن عدمه مقارناً لوجوده بل كان في آنٍ آخر، فإن كان بينهما زمان عاد المحال]، وإن لم يكن بينهما زمان تتالي آنات، فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ.

الوجه الثاني: لو كان الزمان ثابتاً، لكان لأجل احتياج الحركة من حيث هي إليه، والحركة غير محتاجة إلى وجود حركة أخرى، وإلّا تسلسل. وإذا كان كذلك فكلُّ حركة من حيث هي

حاصل، لأنّه إذا وقع كلُّ زمان في زمان آخر لا إلى نهاية كانت تلك الأزمنة معاً، لأنّ الشئ لا يقع في الزمان الذي مرّ، فنقول: تلك الأزمنة الغير المتناهية التي وقع بعضها في بعض قد وُجِدَت الآن بأسرها، فالذي هو كالطرف لمجموعها يستحيل أن يكون زماناً آخر، وإلّا لكان جزءاً من ذلك المجموع لا طرفاً له. وإذا عُقِل ذلك هنا فليُعقَل مثله في كلِّ حادث. أو عدم الافتقار إلى الزمان، وحينئذٍ يسقط أصل الدليل.

والجواب عن الخامس: أن تقدير حركتين وإمكان وجودهما لا يقتضي إلّا / [[ص ٥١٩]] إمكان وجود الزمان، فكيف حكمتم بأنّه لا بدّ وأن يكون الزمان موجوداً؟

قيل: الحركة وإن كانت غير موجودة إلّا أن إمكانها محقّق، وإمكانها على الوجه المفروض إمكان قابل للتقدير، فإنّ الحركة العظيمة المفروضة يمتنع وقوعها في المدّة التي تقع فيها الحركة الصغيرة، والتفاوت بين المدّتين حاصل سواء وُجِدَت الحركتان أو لم توجد، أفنحن نستدلّ لإمكان وجود الحركتين على وجود المدّتين ثم بعد ذلك نستدلّ بوجود المدّة على وجود الحركة؟ وهو غلط، لأنّ الإمكان أمر عقلي وفرض اعتباري لا يُعقَل فيه زيادة ولا نقصان.

ثمّ ينتقض بإمكان تصوّر كرة محيطة بالعالم بحيث يكون بين سطحها الظاهر والباطن ذراع، ويمكننا أن نتصوّرهما بحيث بين سطحها ذراعان، وهذا المفروض إن كان ممتنعاً، لزم انتقال الخالق من العجز إلى القدرة. وإذا كان ممكناً، فإمّا أن يوجد الجسم العظيم في حيّز الجسم الصغير، وهو محال، وإلّا اتنفى التفاوت في المقادير، وقد فُرِصَ كذلك، هذا خلف، فحينئذٍ تتحقّق خارج العالم امتدادات قابلة للتقدير، فيكون كمّاً أو ذا كمّ، فخارج العالم جسم، فالأجسام غير متناهية.

اعتُرِضَ بأنّ وجود الكرتين المحيطتين بالعالم على الوجه المفروض محال، فلا جرم أدّى إلى المحال.

والانتقال من الامتناع إلى الإمكان مغالطة، لأنّ جسماً آخر أعظم من العالم لمّا كان ممتنعاً فهو ممتنع أبداً.

وأما تقدير وجود الحوادث قبل أن تحدث لو لم يكن ممكناً وكان ممتنعاً لزم / [[ص ٥٢٠]] دوام امتناعها، وإلّا فقد انقلب الذي كان ممتنعاً إلى الإمكان.

والجواب: لو امتنع وجود الكرتين المائلتين للعالم في الطبيعة،

الموضع الذي يستحيل فيه وجود الحركة، فإنَّ الباري تعالى لا شكَّ أنه موجود مع كلِّ حادث يحدث، ويكون قبلاً لكلِّ واحد من تلك الحوادث عند حدوثها، ومعاً لها عند حدوثها.

فإذا قطعنا النظر عن سائر أنواع التقدُّم من التقدُّم بالعلية وبالشرف وبالطبع، وجردنا النظر إلى أنَّه تعالى كان موجوداً مع عدم هذه الحوادث، وهو الآن موجود مع وجودها، كانت قبليته لها تارةً ومعيتها لها أخرى من هذا الاعتبار المخصوص، كقبليته سائر الأشياء بعضها مع بعض ومعها، فإذا كانت هذه القبليّة والمعية حاصلتين في حقِّه تعالى مع استحالة حصول الحركة والتغيُّر، علمنا أنَّ حصول التقدُّم والتأخُّر من هذا الوجه لا يتوقَّف على وجود الزمان المتعلِّق بالحركة والتغيُّر. وعلمنا أنَّ حصول التقدُّم والتأخُّر لا يتوقَّف على وجود الزمان المتوقَّف على وجود الحركة.

ولا يندفع هذا بما قاله الشيخ بأنَّ معية التغيُّر مع المتغيِّر بالزمان ومعية الثابت مع التغيُّر بالدهر، فالدهر محيط بالزمان، ومعية الثابت مع الثابت بالسرمد، فيكون السرمد مابيناً للزمان، لأنَّ هذه تهويلات خالية عن التحصيل، لأنَّنا رأينا تقدُّماً وتأخُّراً ومعية لبعض الحوادث مع بعض، ثمَّ اختلفنا في أنَّ هذه العوارض هل هي لأجل الزمان الذي هو مقدار الحركة أو لا؟ فلمَّا رأيناها باقية حيث لا تثبت فيه الحركة أصلاً، علمنا أنَّ ثبوت هذه الأمور غير متعلِّق بالزمان الذي هو مقدار الحركة.

/ [[ص ٥٢٤]] ولأنَّ هذا الدهر الذي يُثبتونه إمَّا أن يكون وجودياً في الخارج، أو لا. فإنَّ لم يكن بطل القول بالزمان، لأنَّه لمَّا جاز أن تكون المعية بين الثابت وبين ما ليس بثابت لأجل أمر ليس بموجود في الخارج، جاز أن تكون معية التغيُّر مع المتغيِّر لأجل أمر ليس بموجود في الخارج. وإنَّ كان الدهر موجوداً في الخارج، فإمَّا أن يكون ثابتاً، أو متقضيّاً. فإنَّ كان ثابتاً استحال انطباقه على الزمان المتقضي، إذ لو جاز أن يتقدَّر الزمان المتقضي بالدهر الثابت جاز أن تتقدَّر الحركة بالدهر، وحينئذٍ لا يحتاج إلى الزمان. وإنَّ كان متقضيّاً استحال انطباقه على الثابت، إذ لو جاز أن يتقدَّر الثابت بالتغيُّر ويتحدَّد به جاز أن تتحدَّد الأمور الثابتة وتتقدَّر بالزمان، وحينئذٍ لا يحتاج إلى الدهر. فثبت أنَّ التقدُّم والتأخُّر والمعية على الوجه المخصوص لا حاجة بها إلى وجود مقدار الحركة، فبطل القول بالزمان.

هي مستتعبة زماناً كما أنَّ كلَّ حركة فهي من حيث هي هي مستتعبة مكاناً. وإذا وُجِدَت الحركات معاً كانت أزمنتها معاً معيئة تمتنع أن يثبت المَعَّ قبلاً أو بعداً، وتلك هي المعية الزمانية. فإذا لتلك الأزمنة زمان محيط بها، وذلك المحيط يكون أيضاً مع تلك الأزمنة، فيكون هناك زمان آخر محيط بها، والكلام فيه كالأوَّل، فيلزم وجود أزمنة يحيط بعضها ببعض لا إلى نهاية، والأزمنة تابعة للحركات، فهناك حركات مختلفة يحيط بعضها ببعض، وهي لا محالة لمتحرِّكات يحيط بعضها ببعض لا إلى نهاية، فهنا أجسام غير متناهية، وهو محال.

الوجه الثالث: لو كان الزمان موجوداً، لكان منقسماً سيَّالاً، فيكون لا محالة / [[ص ٥٢٢]] بعض أجزائه قبل البعض، وتلك القبليّة ليست بالعلية، لوجوب حصول المعلول مع علته، والقبل هنا يمتنع حصوله مع البعد.

ولأنَّ الجزء المفروض علةٌ إنَّ كان وصف العلية له لماهيته أو لوازمها وجب تخالفها في الحقيقة، وإلاَّ كان الشيء علةً لنفسه. فإذا كلُّ جزء يُفرض في الزمان فهو مخالف في الماهية للجزء الآخر، لكن الأجزاء التي يمكن فرضها فيه غير متناهية، فهي حاصلة بالفعل، لأنَّ امتياز الأمور المتخالفة بالماهية لا يتوقَّف على الفرض والاعتبار، وذلك محال، لأنَّ كلَّ واحد من تلك الأجزاء غير قابل للقسمة، وإلاَّ كانت الأجزاء الممكنة فيه متميِّزة لا بالفعل، فلا يكون واحداً وقد فُرِضَ كذلك، فيلزم تركُّب الزمان من الآنات المتتالية، فيلزم تركُّب الجسم من الجواهر الأفراد.

وإنَّ كانت علية المتقدِّم للمتأخَّر من العوارض، أمكن زوال هذا الوصف عنه، فكان يمكن أن يكون أمس غداً والغد أمس، وهو محال. ولأنَّ المتقدِّم إذا أمكن أن يكون هو بعينه متأخراً كان حصول القبليّة له بسبب وقوعه في الزمان المتقدِّم وكذا المتأخَّر، فللزمان زمان ويتسلسل. فتقدُّم بعض أجزاء الزمان على بعض ليس بالذات ولا بالعلية ولا بالشرف ولا بالمكان، لأنَّ الزمان ليس ذا وضع، فهو إذن بالزمان، لانحصار أنواع التقدُّم عندهم في الخمسة، فللزمان زمان، ويتسلسل.

الوجه الرابع: المعقول من الزمان: الأمر الذي به يكون تقدُّم الأشياء بعضها على بعض التقدُّم والتأخُّر اللذان يمتنع أن يوجد المتقدِّم والمتأخَّر معاً، فهذا المعنى لو ثبت لكان متعلِّقاً بالحركة لأدلة المشائين، لكن هذا المعنى قد يوجد في / [[ص ٥٢٣]]

موجوداً في الماضي ولا في المستقبل ولا في الآن، لأننا لا نعني بالزمان إلا الإمكان المفترض من مبدأ المسافة ومنتهاها الذي يمكن أن تقع فيه حركة مخصوصة على قدر مخصوص من السرعة، فإن لم يكن الزمان موجوداً لم يكن هذا الإمكان موجوداً. ولما عرفنا بالضرورة أن لهذا الإمكان وجوداً علمنا أن الزمان / [[ص ٥٢٦]] موجود وإن لم يكن وجوده حاصلًا في الماضي والمستقبل والآن.

والجواب أن نقول: الضرورة قاضية بأن كل موجود فإنه لا ينفك وجوده عن أحد الأزمنة الثلاثة. والشيخ استعمل هذه المقدمة فقال لِمَا بحث عن مفهوم قولنا: (الحركات الماضية غير متناهية)، إن عني بذلك أن الحركات الماضية أمور موجودة موصوفة بوصف اللانهاية فذلك كاذب، لأنها لو كانت موجودة لكان وجودها إما في الماضي أو المستقبل أو الحال، ولما لم يكن لذلك المجموع من حيث هو مجموع وجود في أحد هذه الأوقات الثلاثة فهو غير موجود أصلاً. فإذا كان الشيخ يستنتج من نفي حصول الشيء في الماضي أو في المستقبل أو الحال نفي حصوله مطلقاً، فكيف زعم هنا أن الشيء قد يكون موجوداً وإن لم يكن وجوده في أحد الأوقات الثلاثة؟

وكل من راجع نفسه علم أن الشيء الذي لا ثبوت له لا في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل ولا يمكن الإشارة إليه في وقت من الأوقات أنه الآن قد حصل. فالحكم بثبوته مع ذلك محال، فإنه لا معنى للعدم إلا ذلك. وكل واحد من الوجود في الماضي أو في الحال أو في المستقبل وإن كان أخص من مطلق الوجود إلا أن العقل لِمَا حصر مطلق الوجود في مجموع هذه الأقسام الثلاثة لزم من ارتفاعها ارتفاع مطلق الحصول. كما أن الواجب والممكن لِمَا كان كل واحد منهما وإن كان أخص من مطلق الوجود إلا أن العقل لِمَا حصر مطلق الوجود فيهما لزم من ارتفاعهما ارتفاع الوجود، فكذا هنا لِمَا حصر العقل طبيعة في مواضع مخصوصة لزم من ارتفاع تلك المواضع بأسرها ارتفاع تلك الطبيعة، لأن الكلي لا وجود له إلا في جزئياته، فإذا انتفت انتفى.

وقد عارض بعضهم بالحركة، فإن الحس دال على وجودها، مع أن التقسيم الذي ذكره قائم بعينه، وهو غلط.

/ [[ص ٥٢٧]] أمّا أولاً، فلأن الحركة عند نفاة الزمان مركبة من أجزاء لا تتجزأ كل واحد منها يُوجد أنا، فإذا عُدِم الآن

وأيضاً الدهر والسرمد ليساً واجبين لذاتيهما، بل هما ممكنان، وليسا بجوهريين مستقلين بالذات في الوجود، فهما عرضان. وليس بعض الأشياء بالمحلية لهما أولى من بعض.

الوجه الخامس: لو كان الزمان موجوداً، لكان مقداراً للحركة، لأدلة المشائين، والتالي باطل، لأن الحركة إما بمعنى التوسط وهي آنية ولا تعلق لها بالزمان، لأن الشيخ صرح بذلك. ولأن كل أن يفرض فإنه يوجد الجسم فيه عند كونه متحركاً حاصلًا في الوسط. وإما بمعنى القطع، وهي ذهنية لا خارجية على ما صرح به الشيخ، فيكون الزمان متعلق الوجود بها لا تحقق له في الخارج، فلا يكون له وجود في الخارج.

فإذن الحق أن وجود الزمان كوجود الحركة بمعنى القطع، فكما أن الذهن لِمَا ارتسمت فيه صورة المتحرك عند كونه في المكان الأول، ثم قبل زوال تلك الصورة / [[ص ٥٢٥]] ارتسمت صورة عند كونه في المكان الثاني، فحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معاً على أنها شيء واحد ممتد وإن لم يكن لذلك وجود في الخارج، فكذا الزمان وجوده في الذهن فقط، فإن للمتحرك قريباً من بداية المسافة ونهايتها، لكن القربان لا يوجدان دفعة في الخارج، بل توجد في النفس صورتاهما معاً مع صورة الوساطة، فحينئذ يشعر الذهن بجميع تلك الأمور على أنها أمر واحد. وليس لذلك وجود في الخارج كما ليس للحركة، وليس في الخارج إلا اقتران متجدد موهوم بمتجدد معلوم إزالة للإبهام، كما يقال: أتيتك عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم والمحيي موهوم. فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإبهام. ولو أن الموقت قرن المحيي بحادث آخر كقدوم زيد صح، لكن طلوع الشمس لِمَا كان أعم وأعرف وأشهر كان هذا التوقيت أولى.

وقد اعترض الشيخ على الأول: بأننا نسلّم أن الزمان ليس موجوداً في الآن ولا في الماضي ولا في المستقبل، لكن لم قلتّم بأنه لو كان موجوداً لكان وجوده إما في الآن أو في الماضي أو في المستقبل؟ فإن الوجود المطلق أعم من الوجود في الآن أو في الماضي أو في المستقبل، ولا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم، كما لو قيل: لو كان المكان موجوداً لكان موجوداً إما في المكان أو في طرف منه، فإنه يكون قولاً باطلاً. فكذا لو قيل: لو كان الزمان موجوداً، لكان وجوده إما في الماضي أو في المستقبل أو في الآن الذي هو طرفه، كان قولاً باطلاً، بل الزمان موجود مع أنه ليس



واعترَضَ على من جعل الزمان نفس التوقيت: بأنَّ حاصله راجع إلى معيَّة بين حادثين، وتلك المعية ليست هي نفس الزمان، لأنَّ الزمان الواحد توجد فيه معيَّات كثيرة ولا توجد في الزمان أزمنة كثيرة.

ولأنَّ المعية ليست نفس ماهيَّتي المَعين، لأنَّ المعية أمر لا يختلف باختلاف المواضع، والأشياء التي تعرض لها المعية أمور مختلفة.

ولأنَّ المعية أمر إضافي لا تستقلُّ بنفسها، بل هي عارضة لغيرها ومعروضها مغاير لها، ولا يجوز أن تكون المعية لازمة للأمر الذي عرضت له المعية، لأنَّ الشيء الذي عرضت له المعية يمكن أن تعرض له البعدية، والقبلية لا تبقى مع البعدية. فإذن تلك المعية غير لازمة لماهية المَعين، فهي إذن من العوارض، وذلك لأجل حصول الشئيين في زمان واحد، فإذا كانت تلك المعية معلولة للزمان امتنع أن تكون هي نفس الزمان.

وأيضاً لو كان زمان حصول الشيء الحادث الذي كان معه عبارة عن الوقت الذي يوقت فليكن الغد عبارة عن شيء معين معه حادث آخر، فلو فُرِضَ / [[ص ٥٢٩]] حصول ذلك الشيء لكان الغد حاصلًا في اليوم، فبطل ما قالوه من: أن التوقيت نفس الزمان.

وفيه نظر، فإنَّا إذا جعلنا الزمان نفس التوقيت الذي هو معية الموقَّت مع الموقَّت به، أمكن اجتماع أوقات كثيرة دفعة واحدة. وإنَّا يتعدَّر في المغرب لوقوع التوقيت بطلوع الشمس في المشهور. فأبى حادث قارن طلوعاً معيناً كان مؤقَّتاً به، ولم تختلف الحوادث ولا الطلوع من هذه الحيثية وإن اختلفت الإضافة.

ولا نُسلم أن المعية العارضة للمَعين يجب أن تكون بالزمان، وفرض حصول ما يقارن الغد الآن محال.

المسألة السابعة: في الآن:

هنا آنا:

/ [[ص ٥٣٠]] الأوَّل: الذي يكون حصوله فرعاً على حصول الزمان، وهو الذي إذا وُجِدَ الزمان ثم فُرِضَ فيه حدٌّ وفصل فإنه يكون ذلك الحدُّ طرفاً للزمان، وهو المسمَّى بالآن.

الثاني: الذي يكون حصول الزمان فرعاً على حصوله.

أمَّا الأوَّل، فالنظر فيه يتعلَّق بأمرين:

الأمر الأوَّل: في كيفية وجوده:

عُدِمَت الحركة الموجودة فيه، وإذا تجدد آخر تجدد فيه حركة أخرى غير منقسمة.

وأما ثانياً، فإنَّ الحركة بمعنى القطع لا وجود لها عيناً، فالزمان الذي هو الأمر الممتدُّ الذي يكون مطابقاً للحركة بمعنى القطع يستحيل أن يكون له وجود في الأعيان. وبمعنى التوسط آتية واحدة ثابتة مستمرة من أوَّل المسافة إلى آخرها. والحركة بمعنى القطع أمر وهمي إنَّما يحصل بسبب استمرار ذلك المعنى من أوَّل المسافة إلى الآخر، فيجب أن يُعتدَّ في الزمان ذلك، وهو أن يقال: الأمر الوجودي في الخارج غير منقسم، وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط.

ثمَّ كما أنَّ الحركة بمعنى الكون في الوسط تفعل الحركة بمعنى القطع، كذا في الآن الغير المنقسم يفعل بسيلانه الزمان. وكما أنَّ الحركة بمعنى القطع لا وجود لها في الأعيان فالزمان الذي هو أمر ممتدُّ منقسم لا وجود له في الأعيان. والذي ثبت له وجود عيناً من الزمان هو الذي يُسمَّى بالآن السَّيَّال.

وعلى الثاني: بأنَّ الزمان لكلِّ حركة، ولكن وجوده لا يتعلَّق بكلِّ حركة، فإنَّ من الجائز أن يكون المقدار الواحد تتقدَّر به أمور كثيرة بعضها بواسطة البعض، وإذا جاز ذلك فالدليل الذي ذكرتموه لمنع أن يكون لكلِّ حركة زمان على حدة يوجب الجزم باستحالة ذلك القطع، فإنَّ وجود الزمان متعلَّق بالحركة التي هي أقدم الحركات، ثمَّ تتقدَّر سائر الحركات به.

والجواب أن يقال: إذا قدرنا أن تلك الحركة لا توجد لزم أن تبقى سائر الحركات خالية عن الزمان حتَّى لا يكون جزء منها مقدماً على الآخر، فلا تكون الحركة حركة.

اعترَضَ: بأنَّ عدم الحركة الأولى إنَّما يكون بعدم محلِّها الفاعل للجها، / [[ص ٥٢٨]] ومتى عُدِمَ ذلك الجسم استحال أن تكون الأجسام المستقيمة الحركة موجودة. فما ذكرتموه مبنيٌّ على مقدّمات ممنوعة إلا أن يعتمد على مجرَّد الوهم الكاذب، ولكن ذلك لا يوجب نتيجة صادقة.

والجواب: أن المحيط جسم لا يفعل الجهة، لأنَّ الجهة هي طرف الامتداد. وكما أن الجسم لا يفعل الجسم كذا لا يفعل باقي المقادير، بل إنَّما يفعل تمايز الجهات وبوجوده تمايزت الجهات، ولا يضرُّ عدمه في التميُّز الذي حصل لها، فلا يلزم ارتفاع ما عداه من الأجسام بارتفاعه وعدمه.

وأما إن كان الوارد ممّا لا يمكن حصوله دفعة كان ذلك الآن الذي هو ابتداء حصوله يكون خالياً منه، ويكون فيه نقيض الحالة الأولى، مثل: الماسّ إذا تحرّك كانت حركته معدمة لتلك المماسّة، فبين زمان المماسّة وزمان الحركة أنّ يكون الجسم في ذلك الآن موصوفاً بنقيض المماسّة وهي اللّامماسّة، ولا يكون موصوفاً بالحركة والسكون، لاستحالة حصولها في الآن.

وإذا تقرّرت هذه المقدّمة على رأيهم، فنقول: الآن إذا وُجدَ فعدمه إنّ كان على التدرّج كان منقسماً، لأنّه تكون بين وجوده الصرف وعدمه الصرف واسطة، فيكون زماناً لا آناً، هذا خلف. وإن كان دفعة فإمّا أنّ يكون عدمه مقارناً لآن وجوده وهو ظاهر البطلان، وإمّا أنّ يتراخى عنه ويكون أنّ عدمه مغايراً لآن وجوده، فإمّا أنّ لا يكون بين الآنين متوسّط، فيلزم تتالي الآنات. ثمّ الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الأوّل، فيلزم تركّب الأزمنة من الآنات، وهو محال. وإمّا أنّ يكون بين الآنين متوسّط فحينئذٍ يكون الآن مستمراً في ذلك المتوسّط، وهو محال.

/ [[ص ٥٣٣]] وقد أجاب الشيخ عن هذا الإشكال بمنع الحصر في القسمة إلى تحقّق العدم على التدرّج أو دفعة، وأبداً قسماً آخر وهو: أنّ يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده.

لا يقال: لا نسلم أنّ عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده، لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه، ومعلوم أنّه ليس ابتداء عدمه في جميع الزمان الذي بعده. فإذا ابتداء عدمه إمّا أنّ يكون يسيراً يسيراً وإمّا أنّ يكون دفعة، ويعود الإشكال.

لأنّنا نقول: إنّ ابتداء عدم ذلك الآن هو نفس وجود ذلك الآن. ولا امتناع في أنّ يكون أوّل زمان عدم الآن يكون فيه وجود الآن، كما أنّه لا يجب في المتحرّك أنّ يكون في أوّل زمان حركته متحرّكاً، وكذا الساكن لا يفتقر في سكونه إلى أنّ يثبت له السكون في أوّل زمان سكونه، كذا هنا.

والأصل فيه: أنّ الحركة والسكون زمانيّان لا يمكن ثبوتها في الآن، بل يجب انتفاؤهما في أوّل زمان وجودهما.

لا يقال: هب أنّ ما يتقدّر بالزمان لا يتحصّل في الآن الذي هو أوّل ذلك الزمان، لكن اللّاوجود ليس ممّا يتقدّر إلّا بالزمان، فإنّ بعض الأشياء قد ينعدم في الآن على ما بيّنا في أوّل هذا الباب، فإنّ التغيّر المستمرّ في الزمان عبارة عن حدوث أنواع متعاقبة مختلفة بالماهية، ولا يوجد كلّ واحد منها إلّا آناً واحداً وينعدم

قد عرفت أنّ الزمان عندهم مقدار الحركة متّصل، وأنّه يقبل انقسامات غير متناهية، وتلك الانقسامات غير موجودة بالفعل، بل إنّها تحصل عند أمور ثلاثة: القطع، واختلاف الفرضين، والوهم.

والقطع غير ممكن في الزمان عندهم لاستحالة أنّ تكون للزمان بداية ونهاية / [[ص ٥٣١]] بالفعل، فهذا الآن يستحيل حصوله بالفعل، بل حصوله إنّما يمكن على أحد وجهين آخرين: إمّا بموافاة الحركة حدّاً مشتركاً غير منقسم، كمبدأ طلوع أو غروب. وإمّا بحسب فرض الفراض.

ثمّ لا شيء من هذه إحداث فصل في ذات الزمان، وإنّما حصول الفصل في الزمان إنّما هو بسبب هذه الأمور كحصول الانقسام في الجسم بسبب اختلاف الأعراض النسبية كاختلاف موازاتين، أو مماسّتين، وإمّا بسبب الفرض والوهم.

والاعتراض: قد مرّ منع كون الزمان مقداراً للحركة وعدم المبدئية فيه، وأنّ الشيء قد يكون منقسماً بالقوّة. ثمّ نقول: إنّما منعت عن إثبات البداية والنهاية في الزمان لاستلزامه ثبوت زمان قبله، وأنتم قائلون به، فلا استحالة فيه عندكم، فنقول: لِمَ لا ينقطع الزمان بالآن ويكون ذلك فاصلاً بالفعل بين الماضي والمستقبل؟

#### الأمر الثاني: في كيفية عدم هذا الآن:

والكلام فيه يبتني على مقدّمة، وهي: أنّ الشيء إذا كان موصوفاً بوصف في زمان ثمّ يصير موصوفاً بوصف آخر في زمان يتلو الزمان الأوّل، فهل يكون في الآن الفاصل بين ذينك الزمانين موصوفاً بأحد ذينك الوصفين أم لا؟ وإن كان موصوفاً بأحدهما فهل هو موصوف بالوصف الأوّل أو الثاني؟ فيه تفصيل وهو:

/ [[ص ٥٣٢]] أنّ الوارد إنّ أمكن حصوله دفعة كان ذلك الشيء في الآن المشترك موصوفاً به كالتربيع الوارد على شكل آخر، فإنّ الآن الفاصل بين الزمانين يكون الشيء فيه موصوفاً بالتربيع، وكذا الصور المتعاقبة، فإنّ المادّة تخلع الصورة السابقة في الآن الفاصل بين الزمانين وتلبس الصورة الواردة، فإنّ الصورة الأولى لو كانت باقية لكان الزمان زمان الصورة الأولى، فلا يكون هناك زمانان يفصل بينهما أنّ. ولو عُدّمت تلك الصورة في ذلك الآن ولم توجد فيه الصورة الثانية فقد خلت المادّة عن الصورة. فإذا المادّة في ذلك الآن لا تكون موصوفة بالصورة الواردة.

المختلفة بحقائقها قد تتحقَّق / [[ص ٦٠]] اشتباه بعضها ببعض عند التساوي في الأعراض المذكورة، كالحَيوان والنبات والجماد، وتمايز المختلفات بذواتها إنَّما هو في العقل لا في الحسِّ.

وهذان الوجهان أشار إليهما المصنِّف، وتبرَّع الشارح (دام ظلُّه) بذكر وجه ثالث، تقريره أن يُقال: لو لم تكن الأجسام متماثلة لكانت مشتركة في قبول الأعراض، لامتناع تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة، والتالي باطل بالمشاهدة، فكذا المقدَّم.

وفيه نظر، فإنَّنا لا نُسلم امتناع تعليل الحكم الواحد بالنوع بالعلل المختلفة، فإنَّ النار والحركة والشمس مفيدة للحرارة مع اختلافها. ونمنع أيضاً من بطلان التالي، فإنَّ النار مثلاً لا تقبل برودة الماء وكثافة الأرض.

قوله (دام ظلُّه): (والكلُّ ضعيف. أمَّا الأوَّل، فلأنَّ الحصول في الحيز من لوازمها، والمختلفات قد تتفق في اللوازم)، أي الحصول في الحيز ليس هو عبارة عن الجسميَّة، بل هو من جملة لوازمها، ولا يلزم من اتِّفاق اللوازم اتِّفاق الملزومات.

(وأمَّا الثاني، فلأنَّه إنَّما يصحُّ على تقدير أن نشاهد جميع الأجسام)، معناه أنَّنا لا نُسلم حصول الاشتباه في الأجسام على تقدير تساويها في الأعراض المذكورة، وإنَّما يلزم ذلك إنَّ لو اعتبرنا جميع الأجسام، وهو ممتنع، فلم لا يجوز أن يُقال: إنَّ بعض الأجسام التي ما شاهدناها أو شاهدناها ولم نعتبر حالها عند تساويها في الأعراض تميَّز ويظهر لنا خلافها بأنفسها؟

وفيه نظر، فإنَّ هذا الحكم معلوم لنا بالضرورة، ولا يتوقَّف العلم به على اعتبار جميع الأجسام، كما في العلوم التجريبيَّة والعلوم الحدسيَّة، فإنَّه لا يقدر فيها عدم اعتبار سائر الجزئيَّات.

والتحقيق في هذا الموضوع أن يُقال: إنَّ المدرك من الأجسام ليس إلاَّ سطوحها وحجومها وأشكالها وألوانها وأوضاعها، وأمَّا حقائقها وذواتها فهي غير مدركة بالحسِّ بذاتها، فإنَّنا إذا / [[ص ٦١]] قدرنا اتِّفاقها في سائر الأعراض المذكورة لم يبق للحسِّ تمييز أحدها عن غيره، لتساويها فيما يُدركه الحسُّ، فلا جرم يحصل اشتباه بعضها ببعض، ولا يدلُّ ذلك على تساويها في الحقيقة، لاحتمال اختلافها بحقائقها، ولا يظهر للحسِّ ذلك لعدم إدراكه الحقيقة.

قوله: (وأيضاً التساوي في الحسِّ لا يقتضي التساوي في نفس الأمر).

فيه. وإذا ثبت ذلك ظهر أنَّه يكون للأوجود أوَّل يتحقَّق فيه كونه لا وجوداً. فإذاً تكون لعدم ذلك الآن بداية يتحقَّق فيها عدمه.

/ [[ص ٥٣٤]] لأنَّنا نقول: لِمَّا منعنا أن تكون لعدم الآن بداية يكون هو فيها معدوماً، فليس منعنا ذلك لأجل أن طبيعة عدم لا تتفرَّر في الآن، بل كان المراد منه بيان أنَّه لا يجب في كلِّ شيء أن تكون له بداية تكون ماهيَّته محصَّلة في تلك البداية. ولِمَّا ثبت أن ذلك معقول في الجملة فهنا لا يمكننا أن نوجب لعدم الآن بداية يكون هو فيها معدوماً إلاَّ بعد تجويز تنالي الآتات، وهو مصادرة على المطلوب.

\* \* \*

إشراق اللاهوت / عميد الدِّين العبيدلي (ت ٧٥٤هـ):

[[ص ٥٩]] [المسألة الثالثة: في تماثل الأجسام]:

قال المصنِّف (رحمه الله تعالى): (والأجسام متماثلة، لاستوائها في التحيز، واشتباها بتقدير الاستواء في الأعراض).

قال الشارح (دام ظلُّه): (هذه مسألة يتوقَّف عليه أبحاث مهمَّة تأتي... إلى آخره).

أقول: إنَّه (دام ظلُّه) لم يذكر شيئاً فيما يُعدُّ في هذا الكتاب من المباحث المهمَّة المتوقَّفة على كون الأجسام متماثلة سوى دليل واحد على استحالة كونه تعالى جسماً.

قوله: (والدليل على تماثل [الأجسام] في الجسميَّة وجوه).

تقرير أوَّلها أن يُقال: الجسميَّة عبارة عن الحصول في الحيز، والحصول في الحيز يتساوى فيه الأجسام، فالجسميَّة يتساوى فيه الأجسام، وهو المطلوب.

وفيه نظر، فإنَّنا لا نُسلم أن الجسميَّة عبارة عن الحصول في الحيز، وكيف والحصول في الحيز أمر إضافي والجسميَّة غير إضافية؟ نعم هو لازم للجسميَّة، لكن المساواة في اللوازم لا تستلزم المساواة في الملزومات.

وتقرير ثانيها أن نقول: لو لم تكن الأجسام متساوية في الجسميَّة لما تحقَّق اشتباه بعضها ببعض عند استوائها في الأعراض المحسوسة كالحجم والشكل واللون، والتالي باطل، فإنَّنا نعلم بالضرورة حصول اشتباه بعضها ببعض عند تساويها في الأعراض المذكورة. والملازمة ظاهرة، لأنَّ الأمور المختلفة متمايزة بذواتها.

وفيه نظر، فإنَّ لما منع أن يمنع من صدق الشرطيَّة، فإنَّ الأشياء

الأول، فلأنَّ المفهوم من الطويل العريض العميق شيء ما له الطول والعرض والعمق، والشيء الذي له هذه الأمور جاز أن يكون مختلفاً، إذ المختلفات يجوز اتِّفاقها في كثير من اللوازم كما تقدّم، فكيف يُقَطَّع بكونه متَّفَقاً؟ وأيضاً فالشيء ليس من الأجناس للجسم، بل من العوارض له، فلا يكون المؤلَّف منه ومن عارض آخر له حدّاً، فهو إذن رسم، والاتِّفاق في الرسم لا يوجب تماثل ما صدق عليه في الحقيقة.

وأما الثاني فكذلك، فإنَّ كونه حدّاً موقوف على كون الجوهر جنساً لما تحته، وهو غير معلوم. ولو سلّم كونه جنساً في الجملة لم يلزم كونه جنساً لكل ما صدق عليه حتّى يكون جنساً للجسم، فإنَّ الشيء يجوز أن يكون جنساً لأنواع وعارضاً لأمور مغايرة لها، وهو صادق على الكلّ، كما يصدق الجوهر عند من يجعله جنساً على فصوله المقسّمة له. وكونه قابلاً للأبعاد لا يجوز أن يكون فصلاً للجسم، لأنّه إضافيٌّ يلحقه عند تصوّر الأبعاد الخارجة عن / [[ص ٦٣]] ماهيته ونسبتها إليه، وما يلحق الشيء بتوسط أمر خارج عن ماهيته لا يكون جزءاً منه، فلا يكون المؤلَّف من الجوهر وقابل الأبعاد حدّاً للجسم.

قوله: (ولأنَّ المفهوم من الامتداد شيء واحد، وهو معنى الجسم، ولا يتمُّ إلّا بعد نفي الهويّ).

هذا إشارة إلى دليل آخر على تماثل الأجسام في الجسميّة، وهو أن يقال: المعقول من الجسم ليس إلّا الامتداد، وهو مفهوم واحد لا اختلاف فيه، ثابت لكلّ جسم من غير تفاوت، فتكون الأجسام متماثلة فيه. وإن حصل لها اختلاف، فلا بدّ وأن يكون بأمر زائد على ذلك المفهوم، فلا يقدر في تماثلها في الجسميّة. وهذا لا يتمُّ إلّا إذا قلنا بنفي الهويّ، إذ على تقدير القول بشوئها لا يكون الامتداد عبارة عن الجسم.

ولقائل أن يقول: لا نسلم كون الجسم عبارة عن الامتداد، أمّا على رأي المتكلِّمين فظاهر، لأنّهم يجعلون الجسم عبارة عن الجواهر المتألّفة في الجهات الثلاثة - أعني الطول والعرض والعمق -، وذلك غير الامتداد. وأمّا على رأي الحكماء، فلاّتهم يقولون: (الامتداد عبارة عن الصورة الجسميّة، وهي الجوهر المتّصل بذاته الذي هو أحد جزئي الجسم)، فظهر أن الامتداد ليس هو عبارة عن حقيقة الجسم على الرأين، فلا يلزم من تساوي الأجسام فيه تماثلها في الجسميّة.

فيه نظر، فإنَّ الحسَّ إذا أدركها متساويين، ولم يكن به آفة، كانا متساويين في نفس الأمر، لأنَّ الحسَّ السليم إنّما يدرك الأشياء على ما هي عليه.

والأولى أن يقال: هما متساويان في نفس الأمر فيما أدرك الحسَّ تساويهما فيه، وهو الأعراض المذكورة، ولا يلزم من ذلك تساويهما في الماهيّة التي لم ينلها الحسُّ، كما قلناه أوّلاً.

قوله: (وأما الثالث، فكالأول)، يريد أن قبول الأجسام الأعراض من لوازمها، واتِّفاقها في هذا اللازم لا يستلزم اتِّفاقها في أنفسها، فإنَّ المختلفات قد تتَّفَق لوازمها، كما بيّناه من قبل.

قوله: (والأولى أن يقال: إنّها بأسرها تتَّفَق في حدٍّ واحد، ويستحيل ذلك في المختلفات).

أقول: قال المحقّق نصير الدّين (رحمه الله تعالى): (الحدُّ الدالُّ على ماهيّة الجسم على اختلاف الأقوال فيه واحد عند كلّ قوم بلا وقوع قسمة فيه، ولذلك اتَّفَق الكلُّ على تماثله، فإنَّ المختلفات إذا اجتمعت في حدٍّ واحد وقع فيه التقسيم ضرورة، كقولنا: الجسم إمّا قابل للأبعاد أو المشتتمل عليها، ويُرَاد بها الطبيعيّ والتعليميّ) انتهى كلامه.

وإنّما استحال اتِّفاق المختلفات في حدٍّ واحد من غير تقسيم، لأنَّ ما به امتياز كلّ واحد من تلك المختلفات عن الباقي إمّا أن يكون مركزاً في الحدِّ لا على وجه التقسيم، أو لا. فإنَّ / [[ص ٦٢]] كان ذلك مركزاً في الحدِّ لم يبقَ ذلك الحدُّ حدّاً الشيء منها، لامتناع صدقه حينئذٍ على شيء منها، كما لو أردنا حدّاً الإنسان والفرس، وقلنا: إنّهما الحيوان الناطق الصاهل، فإنّه لا يكون صادقاً على أحدهما، فأما على الإنسان فلكذب الصاهل عليه، وأمّا على الفرس فلكذب الناطق عليه. وإن لم يكن شيء منه مركزاً لم يكن حدّاً لتلك المختلفات، لعدم دلالته على شيء منها، لكونه أعمّ، والعامُّ لا يدلُّ على الخاصِّ، بل ربّما كان حدّاً للمشترك بينهما، ولما كانت الأجسام كلّها تشترك في الحدِّ الواحد عند الجميع بلا وقوع القسمة فيه كانت متماثلة عندهم، فإنَّ حدّاً الجسم عند المتكلِّمين هو الطويل العريض العميق، وعند الحكماء هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم، ولا ريب في صدق كلّ منهما على جسم.

وفيه نظر، فإنّا لا نسلم أن هذين التعريفين حدان للجسم. أمّا

وقوع / [[ص ٦٥]] الشيء من أوضح الدلائل على جوازه. وأمّا حقيّة المقدم، فلأنّ الهواء جسم، وهو في الواقع حال من هذه الأعراض المذكورة. أمّا كونه جسمًا، فضروريّ. وأمّا خلوه عن هذه الأعراض، فلأنّه لو لم يكن خاليًا عنها لأدركناه موصوفًا بها، والتالي باطل بالوجدان، فالمقدم مثله.

أمّا الملازمة فظاهر، لأنّ إدراك الحواسّ السليمة لما من شأنها إدراكه عند وجوده، واجتماع شرائط إدراكه واجب بالضرورة. وإلاّ لزم تجويز أن يكون بحضرتنا أنهار [جارية] وأشجار راتقة وجبال شاهقة ونحن لا ندركها، وذلك سفسطة.

ولو قال الشارح (دام ظلّه) بدل قوله: (يقضي العدم) من قوله: (وعدم الإحساس مع حصول الشرائط يقضي العدم): (يدلّ على العدم) لكان أولى، لأنّ عدم المحسوس ليس من مقتضيات عدم إدراكه.

واحتجّت الأشاعرة لوجهين:

الأوّل: أنّ الأجسام لا تخلو عن الأكوان، أعني الحركات والسكونات والاجتماعات والافتراقات، فلا تخلو عن الألوان قياساً عليها.

الثاني: أنّ الأجسام لا يجوز خلؤها عن الأعراض القارّة في الحسّ، كالألوان بعد اتّصافها بها اتّفاقاً.

أمّا عند المعتزلة، فلا ممتنع زوالها إلاّ بطريان ضدّها عليها. وأمّا عند الأشاعرة، فلا إجراء العادة بخلق مثلها عند زوالها، فكذا لا يجوز خلؤها عنها قبل الانّصاف بها - أي ابتداءً - قياساً عليه. وقيدنا الأعراض بالقارّة ليخرج غير القارّة، كالأصوات والحركات. وقولنا: (في الحسّ)، لأنّ الأعراض عند جمهور الأشاعرة وجماعة كثيرة من المعتزلة غير باقية، وحينئذٍ تكون الأعراض بأسرها عندهم غير قارّة في الحقيقة، إلاّ أنّ الحسّ لا يدرك تبدّل هذه الأعراض كاللون والطعم، / [[ص ٦٦]] ويدرك تصرّم غير القارّة كالصوت والحركة.

قوله: (والجواب: أنّهما ضعيفان لعدم الجامع)، الجواب عن الوجه الأوّل. والوجه الثاني أنّ القياس لا يتمّ بدون الجامع الذي هو علّة ثبوت الحكم في الأصل والفرع، والقياسان المذكوران خاليان عنه، فيكونان باطلين.

وقد قيل: إنّ الوجه الأوّل منقول عن أبي الحسن الأشعري، ولم يكن مراده ما فهم منه من الاحتجاج على هذا المطلوب بقياس

قوله: (وإليه أشار المصنّف بقوله: (لاستوائها في التحيُّز)، لأنّه هو الامتداد).

أقول: في هذا نظر، فإنّ المتحيُّز ليس عبارة عن الامتداد، وإلاّ لما كان الجوهر الفرد متحيُّزاً، وذلك لأنّه لا امتداد له، بل التحيُّز يُطلق تارةً على الحصول في الحيُّز، وتارةً على الصفة المعلّلة بصفة الجنس، أعني الجوهرية بشرط الوجود، وكلاهما عارضان للجوهر الفرد / [[ص ٦٤]] الذي يستحيل وصفه بالامتداد، وكيف يُحمل التحيُّز في كلام المصنّف على الامتداد، مع أنّه قد سبق تفسيره للجوهر الفرد بالمتحيُّز في قوله: (الجوهر المتحيُّز)، وحمل الشارح (دام ظلّه) لفظ الجوهر على الجوهر الفرد؟

واعلم أنّ الشارح (دام ظلّه) وافق فخر الدّين الرازي في تفسيره التحيُّز بالامتداد، وذلك لأنّ فخر الدّين فسّر التحيُّز بالصورة الجسميّة، حيث قال: (زعم ابن سينا أنّ الجسم مركّب من الهيولى والصورة)، ومعناه أنّ التحيُّز صفة حالّة في شيء، فالتحيُّز هو الصورة ومحله المادّة، والصورة هي الامتداد، فلزم من ذلك كون التحيُّز هو الامتداد. وذلك التفسير غير مطابق لاصطلاح المتكلّمين ولا الحكماء، وقد أنكر عليه المحقّق نصير الدّين (رحمه الله تعالى) وقال: (لا نسبة للتحيُّز إلى الصورة).

واعلم أنّ في بعض نسخ الياقوت: (والأجسام متماثلة لاشتراكها في التحيُّز)، وعلى هذا يلزم كون الأجسام متماثلة في الجسميّة وإن قلنا: إنّ التحيُّز عبارة عن الامتداد وإنّ الامتداد هو الجسم، لأنّ الاشتراك يتحمل أن يكون بالتواطؤ وأن يكون بالتشكيك، وعلى تقدير أن يكون مشككاً لا تكون الأجسام متماثلة في الجسميّة.

[المسألة الرابعة: في جواز خلوّ الأجسام عن الطعوم والألوان والروائح]:

قال المصنّف رحمه الله: (وقد يخلو الجسم عن اللون والطعم والريح كالهواء).

قال الشارح (دام ظلّه): (اتّفقت المعتزلة عليه) أي على هذا الحكم، أعني جواز خلوّ الأجسام عن هذه الأعراض المذكورة، (وخالفت فيه الأشعرية. احتجّت المعتزلة... إلى آخره).

أقول: تقرير حجّة المعتزلة أن يقال: إن كان جسم من الأجسام الموجودة خاليًا في الواقع من هذه الكيفيات كان الخلو عنها جائزاً، لكنّ المقدم حقّ، فالتالي مثله. أمّا الملازمة، فلأنّ

ليس بعرض قائم به، لما ثبت أن الجسم مؤلف من الجواهر الأفراد، فلو كان الطول عرضاً لكان محلّه إمّا جوهرًا واحدًا فيلزم انقسامه، لأنّ الموصوف بالطول أعظم ممّا ليس موصوفاً به. أو أكثر من جوهر واحد، فيكون العرض الواحد قائماً بمحلّين، وهو محال، فهو نفس الجوهر، وإنّما بيّنوا أنّ الطول ليس بعرض ولم يُبيّنوا أنّ الطويل ليس بعرض، لأنّ الفلاسفة مع تسليمهم جوهرية الطويل يقولون: إنّنا نرى الطويل، بمعنى إنّنا نرى طوله، وطوله أمر مغاير له وعرض قائم به. أو إنّنا نرى المجموع الحاصل من الطول ومحلّه، ولا يلزم من كون المجموع مرثياً أن يكون كلّ جزء من أجزائه مرثياً، فاحتاج المتكلّمون إلى نفي هذا الاحتمال، وإثبات كون الطول نفس الطويل.

قوله: (واعترض) على المتكلّمين بأنّ الطول إذا كان نفس الجوهر لزم انقسامه، وحينئذٍ (يعود المحذور عليهم)، فلم يبق إلّا أن يكون عرضاً هو التآليف في سمت مخصوص، فيكون المرثي عرضاً) وأجابوا عن ذلك بأنّ الدليل الذي ذكره المصنّف، وهو (إنّا نرى الحاصل / [[ص ٦٨]] في الحيز، والعرض ليس كذلك)، فيكون جوهرًا، فالمرثي نفس الجوهر.

والحقّ أنّ هذا ليس جواباً عن الاعتراض المذكور كما قال فخر الدّين، بل دليل برأسه مغاير للأوّل. والجواب الصحيح عن الاعتراض المذكور: بأنّنا لا نُسلمّ عود المحذور عليهم، لأنّ المراد بالجوهر في قولهم: (فيكون المرثي نفس الجوهر) ليس هو الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزّى، بل ما صدق عليه الجوهر - أعني الجنس - كالجسم والخطّ والسطح، فإنّ الجوهر صادق على الكلّ. وظاهر عدم إرادة المستدّين بالجوهر هنا الجزء الذي لا يتجزّى، لأنّ الجزء ليس بطويل، وهم إنّما احتجّوا برؤية الطويل ونبهوا أنّ الطول جوهر وهو نفس الطويل، وحينئذٍ لا يلزم من انقسامه انقسام الجوهر الفرد، وهو المحذور الذي فرّوا منه.

قوله: (وخلاصة الدليل الأوّل أنّ المرثي يُرى طويلاً، فليس بعرض) و(الثاني) أي خلاصة الدليل الثاني أنّ المرثي (يُرى حاصلاً في الحيز، فليس بعرض)، هكذا قال الشيخ المحقّق نصير الدّين، غير أنّ الشارح (دام ظلّه) زاد لفظة (خلاصة) في الموضوعين.

[المسألة السادسة: في إثبات الخلاء]:

قال المصنّف: (فلا بدّ في العالم من الخلاء، وإلّا لزم أن لا يزال منتقلاً عند تنقل بعوضة واحدة، وهو محال).

الألوان على الأكوان، وإنّما توهم ذلك أصحابه، وهو إنّما أورد ذلك على سبيل الدعوى، وشبّه الألوان بالأكوان في أنّ كلّ واحد منها لا يخلو الجسم عنه، وربّما حمله على كون الأجسام يصحّ اتّصافها بالألوان، وكلّما صحّ اتّصافه بأمر وجب أن يكون موصوفاً به أو بضده على ما هو مقرّر ومسلم عند أوائل المتكلّمين.

ولمانع أن يمنع من صحّة اتّصاف كلّ جسم باللون، فإنّ الأفلاك والنيران لا يصحّ اتّصافها بشيء من الألوان.

واعلم أنّ نتيجة القسم الأوّل كون الجسم لا يخلو عن اللون، وهو بعض المدّعى، إذ المدّعى أنّه لا يخلو عن اللون، ولا عن الطعم، ولا عن الرائحة.

وقوله: (والفرق في الثاني أنّ العرض الباقي...) إلى آخره.

إشارة إلى جواب آخر عن الوجه الثاني، و[هو] بيان الفرق بين الأصل والفرع، وذلك لأنّ امتناع الخلوّ بعد الاتّصاف إنّما كان لأنّه موقوف على طريان الضدّ وقبل الاتّصاف ليس كذلك.

قال فخر الدّين: فإنّ صحّ هذا الفرق بطل القياس لعدم تحقّق علّة الأصل في الفرع، وإلّا منع الحكم في الأصل، وجوزنا الخلوّ بعد الاتّصاف.

[المسألة الخامسة: في أنّ الأجسام مرثية]:

قال المصنّف (رحمه الله تعالى): (وهي مرثية، واعتبارها بالحصول في الحيز المبطل لشبهة / [[ص ٦٧]] القوم في العرض).

قال الشارح (دام ظلّه): (هذا ممّا لا خلاف فيه، لكن الأوائل قالوا: إنّها غير مرثية بالذات) أي بلا واسطة، بل هي مرثية (بواسطة اللون والضوء...) إلى آخره.

أقول: قال المحقّق نصير الدّين (رحمه الله تعالى): إنّ الفلاسفة لا يُنكرون كون الأجسام مرثية، بل إنّما يقولون: الأجسام مرثية بتوسّط الألوان والأضواء، وليست مرثية بذاتها من غير توسّط شيء، وإلّا فرأي الهواء يريد أنّ الأجسام لو كانت مرثية لذاتها من غير توقّف على أمر آخر لكان كلّ جسم مرثياً لتساويها في الجسميّة على ما تقدّم، وحينئذٍ يجب رؤية الهواء. والشارح (دام ظلّه) وافقه على ذلك. والمشهور إنكار الفلاسفة رؤية الأجسام، ودعواهم أنّ المشاهد منها إنّما هو أبعادها وسطوحها وأشكالها، وكلّ هذه أعراض قائمة بها. واحتجّ المتكلّمون بأنّنا لا نرى الطويل، والطول

اللازم من عدم الخلاء تنقل العالم بتنقل البعوضة على سبيل التعيين، بل جعل اللازم أحد الأمور الثلاثة، وهي إما التداخل أو الدور أو تنقل العالم بتنقل البعوضة على سبيل البدل، وهو غير مطابق للنص، فإنَّ المصنّف جعل اللازم التنقل، واستدلَّ باستحالته على استحالة الملاء، ونحن قد أوضحنا كون تنقل العالم بتنقل البعوضة لازماً عيناً، سواء قلنا باستحالة الدور والتداخل أو بإمكانها.

واعلم أنَّ تنقل العالم بتنقل البعوضة دور أيضاً إلاَّ أنَّه بوسائط، وذلك لما ثبت من تناهي الأجسام، وهو قسم من أقسامه، فلا يجوز جعله قسماً له.

قوله: (الثاني إذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها لزم الخلاء في الوسط)، هذه الحجّة ليست في النصّ، وإثباتها تبرّع الشارح (دام ظلّه) بذكرها تقويةً للمطلوب، ويحتاج إلى تقييد الرفع بالتساوي من جميع الجوانب، لأنَّنا إذا رفعنا جانباً قبل جانب امتلاء الوسط ولم يلزم الخلاء، وإثباتها لزم الخلاء على تقدير الرفع المتساوي من جميع الجوانب، لأنَّه إمَّا أن لا ينتقل إلى ما بين الصفحتين حال الرفع جسم أو ينتقل، فإنَّ كان الأوّل ثبت الخلاء في جميع ما بين الصفحتين المفروضتين، وإنَّ انتقل فلا بدَّ من مروره على الأطراف قبل وصوله إلى الوسط لاستحالة الطفرة، فحال كون الجسم الداخل على الأطراف يكون الوسط خالياً.

واعلم أنَّ هاتين الحجّتين إمَّا يلزم منهما جواز الخلاء لا وجوبه. أمَّا الأوّلى فلجواز أن يخلق الله تعالى في مكان الجسم المنتقل جسماً آخر ويعدم جسماً أمامه. وأمَّا الثانية فلجواز أن يخلق الله تعالى بين الصفحتين حال الرفع جسماً فيمتلئ الوسط من غير احتياج إلى مروره على الأطراف.

/ [[ص ٧١]] قوله: (والأوائل أجابوا عن الأوّل بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين، وهو مبنيٌّ على كون المقدار زائداً على ذات الجسم)، أجاب الحكماء الأوائل عن الحجّة الأوّلى بأنَّ ينقل البعوضة والتداخل والدور وغير ذلك من اللوازم المحالة، إمَّا يلزم الملاء إذا لم يتحقّق التخلخل والتكاثف الحقيقيين. أمَّا على تقدير تحقّقها فلا يلزم شيء من ذلك، لأنَّ الجسم إذا تحرك من مكان إلى آخر تخلخلت الأجسام التي حول المكان الأوّل - أعني المنتقل عنه - حتّى ملأته، وتكاثفت الأجسام التي حول المكان الثاني - أعني المنتقل إليه - حتّى اتسع له. وإثباتها قال: الحقيقيين،

قال الشارح (دام ظلّه): (المتكلّمون اتّفقوا على إثباته، وخالف فيه الأوائل، احتجّ المتكلّمون بوجهين... إلى آخره.

أقول: اختلفت العبارات في تفسير الخلاء، والذي اختاره فخر الدّين أن الخلاء عبارة عن كون الجسمين بحيث لا يتماسان وليس بينهما ما يماسانه. وهذا غير شامل لجزيئات الخلاء، فإنَّ عدم العناصر التي في قعر فلك القمر يوجب وقوع الخلاء، ولا يصدق على هذا الخلاء التفسير / [[ص ٦٩]] المذكور، لأنَّ الفلك جسم واحد، ولا يتناول الخلاء الذي وراء العالم، وكذا لو فرضنا كرة الأرض مجوّفة خالية، فإنَّ ذلك الخلاء لا يتناوله التفسير المذكور. قال المحقّق: هذا تعريف الخلاء الذي يكون بين الأجسام، وهو المسمّى بعداً مفطوراً، فلا يتناول الذي لا يتناهي.

إذا تقرّر هذا، فيقول: المتكلّمون احتجّوا على ثبوته بأنَّه لولاه لزم حركة العالم عند حركة بعوضة واحدة، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله. بيان الملازمة: أن البعوضة إذا انتقلت من مكانها إلى مكان آخر، فالجسم الحاصل في ذلك المكان إمَّا أن يبقى على حاله أو ينتقل عن مكانه، فإنَّ بقي على حاله لزم التداخل وهو محال بالضرورة، وبتقدير انتقاله فمكان البعوضة الذي انتقلت عنه لا يبقى خالياً، لأنَّنا فرضنا ارتفاع الخلاء، فلا بدَّ أن ينتقل إليه جسم، وذلك الجسم قد كان حاصلاً في مكان، فيخلو مكانه عنه، فإنَّ بقي خالياً لزم الخلاء، وإنَّ انتقل إليه آخر نقلنا الكلام إليه، وعلى هذا إلى آخر الأجسام، وهو المدعى. وإن لم يبق على حاله وانتقل، فإنَّ كان إلى مكان الأوّل، فإنَّ اتّحد طريقهما تلاقياً، فممنع أحدهما الآخر من الحركة أو دخل أحدهما في الآخر، فخلا مكانه في تلك الحال، فإنَّ انتقل إليه جسم نقلنا الكلام إلى مكان ذلك الجسم وهلمَّ جرّاً، وإلاَّ بقي خالياً، هذا خلف. وإن لم يتّحد طريقهما تحرك ذلك إلى مكان غير الأوّل قبل وصوله إلى مكان الأوّل، فذلك الجسم الحاصل في المكان المغاير لمكان الأوّل إن بقي على حاله تداخلاً، فبقى مكان الأوّل خالياً، هذا خلف. وإن تحرك إلى مكان آخر نقلنا الكلام إلى الجسم الحاصل في ذلك المكان وهكذا. ولا يمكن أن يتحرك إلى مكان الأوّل، لأنَّ الميل المحرك له متولّد عن ميل المتحرك أولاً، وهو يقتضي التوجّه عن ذلك المكان، فلا يقتضي التوجّه إليه لاستحالة اقتضاء الميل الواحد الخروج عن الجهة المعيّنة / [[ص ٧٠]] والتوجّه إليها. وأمَّا بطلان التالي، فبالضرورة. والشارح (دام ظلّه) لم يجعل

ذلك وغير ذلك، وإن غفلنا عن الأجسام الحاصلة فيها وإن لم يكن هناك فرض. وأيضاً فالعلم بتلك النسب الحاصلة للأجسام المفروض شغلها للأبعاد إنَّما يستفاد من العلم بنسب الأبعاد، فإنَّما إنَّما نعلم أن الجسم الشاغل للبعد الذي بين طرفي الجدار أقل من الجسم الشاغل للبعد الذي بين السماء والأرض، وأكثر من الجسم الشاغل للبعد الذي بين طرفي الطاس، باعتبار علمنا بأن ما بين طرفي الجدار من البعد أقل من البعد الذي بين السماء والأرض، وأكثر من البعد الذي بين طرفي الطاس.

قوله: (الثاني: أن وجود الخلاء يستلزم مساواة الحركة مع العائق لها من دونه...) إلى آخره.

إشارة إلى حجة أخرى للفلاسفة على نفي الخلاء، وتُسْتَعْمَل هذه الحجة في إثبات الميل / [[ص ٧٣]] للأجسام. وتقريرها أن يقال: لو كان الخلاء ثابتاً لكانت الحركة المقترنة بالعائق مساوية للحركة الخالية عنه، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله. أمّا الملازمة، فلا تُنفرض جسماً تحرك بقوة معينة مسافة خالية في زمان معين وليكن مثلاً ساعة، ثم نفرض ذلك المتحرك بعينه تحرك تلك المسافة بعينها بتلك القوة بعينها وهي مملوءة جسماً ثخيناً، فإنَّه بالضرورة يقطعها في زمان أكثر، وليكن مثلاً عشر ساعات، ثم نفرض أنه تحركها بتلك القوة أيضاً وهي مملوءة جسماً رقيقاً بحيث تكون نسبة معاوقته إلى معاوقة الجسم المفروض أولاً - أعني الثخين - كنسبة زمان الحركة في الخلاء - أعني الأولى - إلى زمان الحركة في الملاء الأول - أعني الحركة الثانية -، فإنَّه يجب أن يقطع تلك المسافة في ساعة، وهو مثل زمان الحركة في الخلاء. ولو فرضنا نسبة معاوقة الجسم الثاني إلى معاوقة الأول [أقل] من نسبة زمان الحركة الثانية إلى الأولى بأن تكون معاوقة الثاني نصف عشر معاوقة الأول لزم أن يتحرك في نصف ساعة، وهو أقل من زمان الحركة الخالية.

قوله: أجاب المتكلمون عن هذه الحجة: بأننا لا نُسلم أنه يقطع تلك المسافة حال امتلائها بالجسم الرقيق في ساعة، وهي زمان قطعها حال خلوها، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان زمان الحركة مع العائق الأول - أعني حال امتلائها بالثخين كله - بسبب معاوقته، وهو ممنوع، بل الحركة لنفسها تستدعي قدراً من الزمان، وبسبب المعاوقة شيئاً آخر، وحينئذ يكون التفاوت بين الحركتين - أعني التي في الملاء الكثيف والتي في الملاء اللطيف - بسبب

لأنَّ التخلخل والتكاثف قد يكونان مجازيين، كما يقال في القطن مثلاً حال انتفاشه وحال اندماجه: تخلخل وتكاثف، فإنَّ ذلك مجاز، لأنَّ مقداره باقٍ على حاله في الصورتين بخلاف التخلخل والتكاثف الحقيقيين، فإنَّ مقدار الجسم يزول ويتبدل بمقدار غيره، إمَّا أكبر كما في حال التخلخل، أو أصغر كما في حال التكاثف، وهذا مبني على كون المقدار أمراً زائداً على الجسم، وأنَّ المقادير المختلفة تتوارد على الجسم الواحد.

قوله: (وعن الثاني بأنَّ الرفع إن كان متساوياً...) إلى آخره. أي وأجاب الأوائل عن الحجة الثانية بأنَّ الرفع إن كان متساوياً من كل الجوانب ارتفعت الصفحة السفلى مع العليا ولم تنفصل عنها، لما ثبت في تلازم السطوح المتلاقية، وهذا ممَّا يستعمله أرباب الحيل. وإن لم يكن متساوياً ارتفع جانب قبل آخر، ودخل الهواء إلى الوسط من غير لزوم الخلاء. قوله: (ثم احتجوا...) إلى آخره.

ثم احتجوا الأوائل على امتناع الخلاء بأنَّ الخلاء مقدار، فإنَّ البعد الذي بين طرفي الجدار أكثر من البعد الذي بين طرفي الطاس، وأقل من البعد الذي بين السماء والأرض، فيكون كمًّا أو ذا كم، ضرورة كون القابل للمساواة واللامساواة أحدهما، لأنَّ قبوله لهما إن كان لذاته كان كمًّا وإلا كان ذا كم، والكم عرض لا يقوم بذاته، فلا بد من جسم يقوم / [[ص ٧٢]] به، فيكون الخلاء غير الخلاء، وهذا خلف.

قوله: (والمتكلمون قالوا...) إلى آخره. إشارة إلى جواب هذه الحجة، وتقريره أن يقال: لا نُسلم كون الخلاء قابلاً للتقدير، وإنَّما القابل له الجسم المفروض حصوله فيه، فمنعنا قولنا: إنَّ البعد الذي بين طرفي الجدار أكبر من البعد الذي بين طرفي الطاس وأقل من البعد الذي بين السماء والأرض، إنَّ الجسم الشاغل للبعد الذي بين طرفي الجدار أكثر من الجسم الشاغل للبعد الذي بين طرفي الطاس وأقل من الجسم الشاغل للبعد الذي بين السماء والأرض، فالتقدير في الحقيقة إنَّما هو للأجسام المفروض حصولها في الأبعاد، لا لنفس الأبعاد، وذلك كما إذا قلنا: لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الآن، لكان ذلك المحيط واقعاً خارج العالم.

وفيه نظر، فإنَّ الأبعاد التي بين الأجسام تتقدَّر، ويكون لبعضها إلى بعض نسب مختلفة، ككون هذا البعد نصف هذا وربع



تقتضي زماناً معيناً لذاتها، مطلق الحركة على المسافة المفروضة بقوة ما من غير تعيين، فهو مسلّم. وإن أردتم الحركة على المسافة المعيّنة بالقوة المعيّنة - أعني الميل المحرّك المعين -، كان ممنوعاً، وهو ظاهر، فإنّ الحركة على المسافة المخصوصة بالقوة المعيّنة تقتضي زماناً معيناً قطعاً، ويستحيل وجود الحركة على تلك المسافة بتلك القوة منفكّة عن ذلك الزمان المعين.

ولو توهم قطع تلك المسافة في زمان أقل لم يكن بتلك القوة المعيّنة، بل بقوة أخرى أشدّ منها، ويستحيل توهم قطعها بتلك القوة أو بأضعف منها في زمان أقل، فقد ظهر أنّ كونها غير منفكّة عن حدّ ما من السرعة والبطؤ غير قادح في اقتضاها زماناً معيناً. ثمّ لِمَا كان حصول المعاق في المسافة موجّباً لضعف القوة المحرّكة - أعني الميل -، وكان ضعف الميل موجّباً لبطؤ الحركة - أعني قطع المسافة في زمان أطول -، كان تفاوت العوائق بالشدة والضعف موجّباً لتفاوت الزمان الزائد على ذلك الزمان المفروض اقتضاء الحركة المعيّنة له حال الخلو عن العوائق ووجود ذلك الزمان المفروض مع جميع العوائق التي يفرض اقترانها بالحركة يُجدد القوة المحرّكة. وتعيّنها إنّما يكون بسبب اقتران المعاق، فمع فرض تجرّد الحركة عنه، كيف يقال: إنّها تقتضي زماناً معيناً بحسب تعيينه؟ لأنّنا نقول: نمنع ذلك، فإنّه لا برهان على أنّ تعيين القوة المحرّكة لا يكون إلّا بسبب اقتران المعاق. هذا جواب كلام المحقّق على أصول الحكماء. وأمّا على أصولنا، فإنّنا نمنع من كون كلّ حركة لا تنفك عن حدّ ما من السرعة والبطؤ، فإنّ / [[ص ٧٦]] الحركة في الآن الذي لا ينقسم لا يمكن أن تكون أسرع منها ولا أبطأ، والحركة على المسافة في الآنات المتتالية من غير تخلّل سكون لا يمكن أن تكون أسرع منها وإنّجاز وجود أبطأ.

[المسألة السابعة: في تعريف الحركة]:

قال المصنّف: (والحركة حصول الجوهر في حيز عقيب حصوله في حيز قبله).

أقول: هذا تعريف الحركة على مذهب المتكلمين، وهو مبنيّ على ثبوت الجوهر الفرد وتوالي الآنات وتوالي الحركات غير المنقسمة، فقولنا: (حصول الجوهر في حيز) كالجنس للحركة والسكون، وقولنا: (عقيب حصوله في حيز قبله) كالفصل، وبه يخرج السكون، وإنّما قال: (عقيب حصوله في حيز قبله) ولم يقل:

تفاوتها في الكثافة مع اشتراكها في اقتضاء الزمان الذي يقتضيه أصل الحركة، فالعشر الساعات التي هي زمان الحركة في الملاء الكثيف منها ساعة واحدة يقتضيهما أصل الحركة والتسع الباقية بسبب المعاق، / [[ص ٧٤]] فالحركة في الملاء اللطيف يجب أن تكون في ساعة وتسعة أعشار ساعة. [أمّا الساعة]، فلاقتضاء أصل الحركة إيّاها. وأمّا تسعة الأعشار، فلأنّ معاوقته عشر معاوقة الملاء الأوّل، وقد بيّنّا أنّ معاوقة الملاء الأوّل تستدعي تسع ساعات، وعشرها تسعة أعشار ساعة، ولو فرضت معاوقة الثاني نصف عشر معاوقة الأوّل لزم أن يتحرّك في ساعة وربع ساعة وخمس ساعة وهكذا. فالحاصل أنّ جميع الحركات بتلك القوة في تلك المسافة مع العوائق المختلفة تشترك في استدعاء الساعة، ويتفاوت في الزائد عليها، لكون الحركة لنفسها تقتضي الساعة. وهذا الجواب منسوب إلى أبي البركات البغدادي.

وقوله: (واعترض بعض المحقّقين)، إشارة إلى جواب المحقّق

عن إيراد أبي البركات المذكور على الحجّة.

وتقريره أن يقال: ما ذكرتموه من كون الحركة تستدعي قدرًا من الزمان، وبسبب المعاقه شيئاً آخر منه، ممتنع محال، لأنّ الحركة لا توجد إلّا مع حدّ ما من السرعة والبطؤ، لأنّه يتوهم قطع المسافة المقطوعة بتلك الحركة في أقلّ من زمانها تارة وفي أكثر منه أخرى، وماهيّة الحركة موجودة متحقّقة في الأحوال الثلاثة، وقد انفكّت عن القدر المفروض من الزمان، فكيف يقال: إنّها تستحقّ ذلك القدر لذاتها؟ فهي إن استحقّت الزمان المعين، فإنّما يكون بسبب العائق المقترن بها، فاندفع الإيراد المذكور.

وأجاب الشارح (دام ظلّه) عن هذا بأنّ الحركة وإن كانت مستلزمة للسرعة والبطؤ، لكنّها لا تخرج من حقيقتها، وهي من حيث هي لا تقع إلّا في زمان.

وفيه نظر، فإنّ المحقّق لم يدع وقوع الحركة منفكّة عن الزمان،

بل هو معترف بامتناع وجودها إلّا في زمان.

/ [[ص ٧٥]] وقوله: إنّها لا تنفك عن (حدّ ما من السرعة والبطؤ) دليل عليه، لأنّ ما لا يكون واقعاً في زمان لا يوصف بهما أصلاً فضلاً عن استحالة انفكاكه عنها، ولكنه يقول: إنّها لا تقتضي زماناً معيناً، وذلك لوجودها تارة فيما هو أقلّ من ذلك الزمان، وتارة فيما هو أكثر منه.

والحقّ في الجواب أن يقال: إن أردتم بقولكم: الحركة لا

المعرّف، فإنّه موقوف على تصوّر الكمال والأوّل والقوّة، وكلّ واحد منها يقال على أمور متعدّدة، وليس في الحدّ إشعار بتعيين المطلوب منها.

قوله: (ثمّ جعلوها...) إلى آخره، أي الحكماء جعلوا الحركة تُطلق على معنيين:

أحدهما: الأمر المتّصل المعقول بين المبدأ والمنتهى. وثانيهما: التوسّط بين المبدأ والمنتهى بحيث أيّ حدّ يُفرض لا يكون المتحرّك قبله ولا بعده فيه، وهذا التوسّط هو صورة الحركة، وهو صفة واحدة لا تتغيّر ما دام المتحرّك متحرّكاً، بل قد تتغيّر حدود التوسّط، وليس المتحرّك متوسّطاً لوجوده في حدّ دون آخر، بل لأنّه بحيث أيّ حدّ يفرضه لا يكون قبله ولا بعده فيه.

قوله: (وجعلوا وجود الأوّل ذهنياً في زمان والثاني خارجياً في آن)، إشارة إلى ما ذكره / [[ص ٧٨]] الشيخ أبو عليّ من أنّ الحركة بالمعنى الأوّل - أعني الأمر المتّصل المعقول للمتحرّك بين المبدأ والمنتهى - لا تحصل في الأعيان، وإنّما حصوله في الذهن، لأنّه لا يحصل والمتحرّك بين المبدأ والمنتهى، إذ لا يتوهم حصوله إلّا إذا كان المتحرّك عند المنتهى، وهناك يكون هذا المعنى المعقول قد انقطع وعُدِم، فليس له ذات قائمة في الأعيان. وسبب ارتسامه في الذهن أنّ المتحرّك له نسبة إلى مكان متروك وآخر مطلوب، فيترسم في الخيال حصوله في المكان المتروك حالة ارتسام الحصول في المكان المطلوب في الحسّ.

ثمّ قال: إنّ الحركة بمعنى التوسّط توجد في آن، لأنّ كلّ آن يفرضه يصحّ أن يقال: إنّ المتحرّك لم يكن قبله ولا بعده فيه، وما يقال من أنّ الحركة في زمان إنّما يشيرون بذلك إلى الحركة بالمعنى الأوّل الذي وجوده في الذهن، وأمّا الحركة بهذا المعنى فإنّ كونها في الزمان لا يعني به مطابقتها للزمان، بل لأنّها لا تخلو من قطع يكون ذلك القطع مطابقاً للزمان.

#### [المسألة الثامنة: في تعريف السكون]:

قال المصنّف: (والسكون حصوله في حيّز واحد أكثر من زمان واحد).

قال الشارح (دام ظلّه): (هذا تعريف السكون عند المتكلّمين...) إلى آخره.

أقول: السكون عند المتكلّمين عبارة عن حصول الجوهر في

(بعد حصوله في حيّز قبله) كما قال فخر الدّين في (المحصّل) وغيره، لأنّ بعد الشيء يصدق على ما هو بعده بلا فصل وعلى ما هو بعد بعده، فكان الحدّ حينئذٍ صادقاً على السكون المعاقب للحركة، لأنّه بعد الحركة التي هي بعد الحصول في حيّز قبله، فيكون ذلك السكون حصول الجوهر في حيّز بعد حصوله في حيّز قبله، لأنّ ما بعد بعد الشيء يصدق عليه أنّه بعد ذلك الشيء، ويندفع ذلك بقولنا: (عقيب حصوله في حيّز قبله)، فإنّ عقيب الشيء هو ما بعده بلا فصل، و(الهاء) في قوله: (قبله) عائدة إلى الحيّز.

وتقدير الكلام: والحركة حصول الجوهر في حيّز عقيب حصوله في قبل ذلك الحيّز، والقبليّة الثانية بين الحيّزين بالوضع، وفي قوله: (قبله) على هذا فائدة، وهي أنّه لولاه لانتقض الحدّ المذكور في طرده، لأنّه بدون هذه اللفظة صادق على السكون، فإنّه حصول الجوهر في حيّز عقيب حصوله في حيّز وإن كان الحيّز الثاني هو الأوّل بعينه. ولا يجوز عود الهاء في قوله: (قبله) إلى الحصول بحيث يصير تقدير الكلام: (والحركة حصول الجوهر في حيّز عقيب / [[ص ٧٧]] حصوله قبله) أي قبل ذلك الحصول في حيّز، لتوجّه النقض المذكور، كما قلناه. ولأنّه يلزم التكرار، لأنّ قوله: (عقيب حصوله) دالٌّ على تلك القبليّة.

والحكماء يجعلون الحركة عبارة عن قطع المسافة، لا عن الوصول إلى متنهاها، فإنّها حينئذٍ تكون قد انقطعت وعُدِمَت، وقد عرّفها محققوهم بأنّها (كمال أوّل لما بالقوّة من حيث هو بالقوّة). أمّا كونها كمالاً، فلائها صفة وُجِدَت للمتحرّك بعد عدمها عنه، فكانت كمالاً له. وأمّا كونها أوّلاً، فلائ المتحرّك حال كونه في المكان الأوّل يفقد الكون في المكان الثاني مع إمكانه له، فحصوله فيه يكون كمالاً له أيضاً، لكنّ الحركة سابقة على هذا الحصول، فهي أوّل له وهو ثانٍ لها. وأمّا قولنا: (لما بالقوّة) فالمراد به الجسم المتحرّك، فإنّه بالقوّة في المكان الثاني. وقولنا: (من حيث هو بالقوّة) ليخرج سائر الكمالات الأوّل غير الحركة، كالميل - أعني الاعتماد مثلاً - والحركة، فإنّه كمال أوّل لما بالقوّة - أعني الجسم المتحرّك - لكن لا من حيث هو بالقوّة، فإنّ فرض وجود الحركة بالفعل لا يرفع كون الميل كمالاً للمتحرّك لوجوده حال الحركة، أمّا الحركة فإنّها يرتفع كماليتها إذا فرض وجود الجسم في المكان الثاني. وهذا التعريف رسمي، ومع ذلك فهو أخفى من

ككون الجوهر في حيزه أول ما خلقه الله تعالى، بل الأولى أن يقال: الحصول الذي هو الحركة بعينه يصير سكوناً بعد أن آخر، إذا استمرّ الجوهر في ذلك الحيز حتى يكون حاصلًا فيه آين، والشيء لا يقابل نفسه، وبقاء الحصول الأول - أعني الحركة - أنا آخر لا يرفع حقيقته وشخصه، وإلا لما كان / [[ص ٨٠]] باقياً، بل حصولاً متجدداً في ذلك الآن، فلا يكون سكوناً، هذا خلف.

ولعلّ الشارح (دام ظلّه) نظر إلى أن الجوهر إذا حصل في حيز بعد أن كان في حيز آخر قبله، فإن ثبت فيه واستقرّ أنا آخر كان سكوناً، وإن زال عنه إلى حيز آخر كان حركةً.

فقد ظهر من ذلك أن الفارق بين الحركة والسكون إنّما هو الثبات والزوال، وأنت تعلم أن الزوال ليس شرطاً للحركة - أعني الحصول قبله -، ولا جزءاً منها لكونها متقدّمة عليه، بل الحصول الأول في الحيز عقيب الكون في حيز قبله حركة سواء استمرّ ذلك الحصول أو زال.

وقال المحقّق رحمته: الصواب أن يقال: السكون هو الحصول في حيز بعد حصوله في ذلك الحيز بعينه، فلا يلزم حينئذ كون الحركة سكوناً، وهذا يتمّ إذا قلنا بتجدد الحصول بحسب كلّ آين، ومغايرته للحصول الثابت في الآن المتقدّم عليه.

واعلم أن المشهور بين المتكلّمين أن الأعراض لا تبقى، وهو مذهب المصنّف (رحمه الله تعالى)، وحينئذ لا يتمّ تفسيره للسكون بما فسّره به، لأنّ حصول الجوهر في حيز أكثر من زمان واحد محال، إن أراد حصولاً واحداً بالشخص، لاستحالة استمرار وجود الحصول في الزمان الأول إلى الزمان الثاني عنده. وإن أراد حصولين أو أكثر لم يكن السكون متحقّقاً، لأنّه حينئذ مركّب من حصولين أو أزيد، ويستحيل اجتماع أجزائه في الوجود، أمّا على تفسير المحقّق (رحمه الله تعالى) السكون بما فسّره به يدفَع هذا.

[المسألة التاسعة: في أنّ ذلك الحصول ليس بمعنى]:

قال المصنّف: (وليس حصوله بمعنى، بل نفس الحصول الحركة)، معناه أنّ حصول الجوهر في الحيز ليس معللاً بمعنى زائد عليه ومغاير له وهو الحركة، بل نفس الحصول الحركة.

قال الشارح (دام ظلّه): (اختلفت الإمامية في هذه المسألة، فقال السيّد المرتضى رحمته: إنّ / [[ص ٨١]] الحركة معنى يوجب انتقال الجسم، والسكون معنى يوجب لبث الجسم في الحيز. وهو مذهب أبي هاشم وأتباعه، قالوا: وذلك المعنى هو

حيز واحد أكثر من زمان واحد، فالحصول في الحيز جنس للسكون والحركة، وقلنا: (في حيز واحد) يخرج به مجموع حركتين متتاليتين أو أزيد، فإنّه حصول الجوهر في حيز أكثر من زمان واحد، لكن ذلك الحيز ليس واحداً بل كثيراً، فالمراد بالواحد هنا الواحد بالشخص، وقلنا: (أكثر من زمان واحد) يخرج به الحركة، إذ يصدق عليها أنّها حصول الجوهر في الحيز الواحد، إلا أنّه لا يصدق عليها أكثر من زمان واحد.

فإن قيل: الجسم المتحرّك يصدق عليه أنّه ساكن على ما فسّرتم به السكون، لأنّه حاصل في مكانه وحيزه الواحد أكثر من زمان واحد وليس كذلك.

/ [[ص ٧٩]] قلنا: لا نسلم أنّه يكون ساكناً، بل يجب كونه متحرّكاً، وذلك لانتقال كلّ واحد من أجزائه - أعني الجواهر الأفراد التي تألّف منها هذا الجسم المفروض - عن حيز إلى غيره، ومع انتقال كلّ واحد من أجزائه عن حيز إلى غيره يتحقّق كونه متحرّكاً، إذ الجسم عبارة عن أجزائه التي ثبت لها الحركة، فتكون الحركة ثابتة له.

سَلّمنا، لكن لا امتناع في اجتماع الحركة والسكون للجسم الواحد في الزمان الواحد مع اختلاف ماهية الحركة، فإنّ هذا الجسم المفروض وإن كان ساكناً في الآين، إلا أنّه متحرّك في الوضع.

واعلم أنّ التقابل بين الحركة والسكون عندهم تقابل التضادّ، لكونها ذاتين وجوديتين يمتنع اجتماعهما في محلّ واحد [في زمان واحد].

وقوله: (واعلم أنّ تفسيرهم الحركة والسكون بما فسّروهما به لا يكون بينهما تقابل، بل تكون الحركات هي السكنات، إذ قد اشتركا في الحصول في الحيز، والفارق بينهما الثبات والزوال، وذلك لا يستدعي تغاير الشخص كالشباب والشيخ).

وفي هذا البيان نظر، فإنّ اشتراكهما في الحصول في الحيز لا يقتضي نفي التضادّ عنهما، فإنّ الضدّين يندرجان تحت جنس واحد يشتركان فيه، كالسواد والبياض المدرجين تحت اللون، والفارق بين الحركة والسكون على التفسيرين الأولين ليس بالثبات والزوال، بل بالابتداء المعاقب لكون قبله في غير حيزه، واستمرار الكون في حيز واحد مطلقاً أكثر من زمان واحد، سواء كان ذلك الكون المستمرّ مسبوقاً بكون قبله أو لم يكن مسبوقاً،

وتقرير الثاني أن يقال: لو كان المعنى المدعى كونه موجباً للحصول في الحيز ثابتاً لكان إماماً أن يصح وجوده قبل الحصول في ذلك الحيز أو لا يصح، والتالي بقسميه باطل، فالمقدم مثله، والملازمة ظاهرة.

وأما بطلان القسم الأول، فلأنه لا يخلو إماماً أن يقتضي اندفاع الجوهر إلى ذلك الحيز، أو لا. فإن كان الأول كان ذلك المعنى اعتياداً، إذ لا معنى للاعتياد إلا ما يقتضي اندفاع الجوهر إلى الحيز، ولا نزاع في إثباته إنما النزاع في [إثبات] معنى صادر عنه أو جب حصول الجوهر في الحيز. وإن كان الثاني لم يكن بأن يحصل ذلك الجوهر بسبب ذلك المعنى في الحيز المعين أولى من غيره إلا بسبب منفصل - أي زائد عليه -، وننقل الكلام إليه، ويلزم أن يكون هو الاعتياد ولا نزاع في إثباته، أو يتسلسل وهو محال.

/ [[ص ٨٣]] وأما بطلان القسم الثاني، فلأنه يلزم منه الدور المحال لتوقف حصول الجوهر في ذلك الحيز على وجود ذلك المعنى، وتوقف وجود ذلك المعنى على حصول الجوهر في ذلك الحيز.

وفيه نظر، فإنكم إن أردتم بالقبليّة القبليّة الزمانيّة اخترنا القسم الثاني، وهو أنه لا يصح وجود ذلك المعنى في زمان متقدم على زمان الحصول في الحيز. ولا يلزم من ذلك الدور، فإنه لا يلزم من امتناع تقدم الشيء على الشيء بالزمان توقف وجوده على وجوده، فإن العلة يمتنع تقدمها على معلولها بالزمان ولا يتوقف وجودها على وجوده ولا احتياجها إليه. وإن أردتم بالقبليّة القبليّة الذاتية - أعني الثابتة بين العلة والمعلول - اخترنا القسم الأول.

قوله: إماماً أن يقتضي اندفاع الجوهر إلى ذلك الحيز أولى. قلنا: الاندفاع إن أردت به الحصول في الحيز اخترنا القسم الأول، وليس المدعى إلا هو، ولا يلزم أن يكون هو الاعتياد. وإن أردت به شيئاً آخر، فلا بد من بيانه.

قوله: (احتجّ المثبتون بأننا لو قدرنا على جعل الجسم متحركاً لقدرنا على ذاته كالكلام...) إلى آخره.

احتجّ المثبتون لهذا المعنى بأننا لو قدرنا على جعل الجسم متحركاً من غير توسط المعنى المدعى لقدرنا على ذاته قياساً على الكلام، فإننا لَمَّا قدرنا على اتصافه بكونه أمراً أو نهياً أو خبراً وغير ذلك من أصنافه من غير توسط معنى قدرنا على ذاته،

الكون، وهو يقتضي الحصول في الحيز، والحصول يقتضي الكائنيّة... إلى آخره.

أقول: هذا الكلام يقتضي أن يكون للمعنى المذكور أحكام: الأول: أنه نفس الحركة.

الثاني: أنه هو الكون.

الثالث: أنه يقتضي الحصول في الحيز.

الرابع: أنه يوجب الانتقال والحصول في الحيز علة للكائنيّة.

والمراد بالكائنيّة الصفة الحاصلة للجوهر المعللة بالحصول في الحيز، لكونه متحركاً أو ساكناً أو مجتمعاً أو متفرقاً. ويلزم أيضاً من ذلك كون الانتقال مغايراً للحركة، لأنهم جعلوا الحركة هي المعنى، وجعلوا المعنى علة الانتقال، فقد صارت الحركة علة الانتقال، والشيء لا يكون علة لنفسه، فهي غيره. وكذا يقتضي أن يكون السكون مغايراً للثبوت الجسم.

ونقل المحقق عليه السلام أن أبا هاشم وأصحابه أثبتوا معنى هو علة الحركة والسكون، والحق أن المعنى الذي هو علة الحركة غير المعنى الذي هو علة السكون، لاستحالة تعليل الضدين بمعنى واحد. وتوهم بعض المتأخرين أن المعنى المتنازع في إثباته هو الكائنيّة، ولم يتفطن لكونها معلولة للحصول في الحيز، والمعنى المتنازع في إثباته علة للحصول في الحيز.

قوله: (والمصنّف نفى هذا المعنى، وهو مذهب أبي الحسين وسائر النفاة، والدليل على نفيه وجهان...) إلى آخره.

/ [[ص ٨٢]] تقرير الوجه الأول من الوجهين المذكورين لنفي هذا المعنى أن يقال: لو كان المعنى المدعى ثابتاً من فعلنا لوجب أن نعلمه إماماً على سبيل الإجمال أو على سبيل التفصيل بالضرورة، فإن الفعل الصادر عن القادر لا يوجد منه إلا بعد شعوره به وترجيح جانب فعله على تركه، والتالي باطل بالوجدان، فالمقدم مثله.

وفيه نظر، فإن اللازم من الدليل المذكور استحالة كونه ثابتاً من فعلنا، واستحالة هذا المجموع لا يدل على استحالة جزئه، وهو كونه ثابتاً مطلقاً، والنزاع إنما هو فيه. وأيضاً الفعل الصادر عن القادر إنما يجب أن يكون معلوماً له إن لو كان صادراً منه على سبيل المباشرة، أمّا الصادر منه على سبيل التوكل فلا نُسلم أنه يجب كون فاعله عالماً به، والمعنى المذكور لا يصدر مناً مباشرة، بل يتوكل عننا، فإننا إنما نعمل مباشرة اعتياداً، وذلك الاعتياد يؤكّد ذلك المعنى.

والتالي باطل بالضرورة، فإنَّ لا نقدر على ذات الجسم قطعاً، فالمقدّم مثله.

قوله: (والجواب أنَّ القياس باطل... إلى آخره).

الجواب عن الحجّة المذكورة: أنَّ الاحتجاج بالقياس في [مثل] هذه المسائل باطل، لعدم إفادته اليقين. سلّمنا، لكن لا نسلّم أنَّ علّة القدرة على ذات الكلام القدرة على صفاته من الأمرية والخبرية وغير ذلك حتّى يلزم مثله في / [[ص ٨٤]] الجسم والتحرُّك، بل الحال بالعكس، فإنَّنا لمّا قدرنا على ذات الكلام قدرنا على التصرّف فيه بأنَّ نجعله تارةً أمراً وتارةً خبراً.

واعلم أنّه ينبغي أنَّ يقيّد الشارح (دام ظلّه) قوله في الحجّة: (لو قدرنا على جعل الجسم متحرّكاً) بقوله: (بغير واسطة)، إذ نحن قادرون على جعل الجسم متحرّكاً وفاقاً لقدرتنا على المعاني أيضاً، إنّما الخلاف في الافتقار في التحريك إلى توسّط المعنى وعدمه. وأيضاً هذا إنّما يدلُّ على ثبوت المعنى، إذا كان التحريك والتسكين صادرين عن العبد، أمّا عن الله تعالى فلا، لأنّه تعالى قادر على ذات الجسم.

\* \* \*

اللوامع الإلهية / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ١٢٥]] البحث الرابع: في الجسم وأقسامه:

قالوا: الجسم هو القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم، وهو المعبر عنه عندهم بالجسم الطبيعي، وهو قسمان: فلكي، وعنصري.

أمّا الأوّل، فالفلكي منه تسعة:

الأوّل: الفلك الأطلس، ويقال له أيضاً: الجسم المحيط والفلك الأعظم، وهو خالٍ عن الكواكب ومحدّد الجهات، وليس وراءه خلاء ولا ملاء، وهو صاحب الحركة اليومية من المشرق إلى المغرب.

الثاني: فلك الكواكب الثابتة، أعني ما عدا السبعة، ويُسمّى صاحب الحركة البسيطة، فعند بعضهم يتحرّك في كلّ ثلاثين ألف سنة دورة، وعند بعضهم في أربعة وعشرين ألف سنة، والمرصود من كواكبه ألف ونيف وعشرون.

الثالث: فلك زحل.

الرابع: فلك المشتري.

الخامس: فلك المريخ.

السادس: فلك الشمس.

السابع: فلك الزهرة.

الثامن: فلك عطارد.

التاسع: فلك القمر.

وهذه التسعة متوافقة المراكز وموافقة للأرض في مركزها. ثمَّ إنَّهم رأوا اختلاف حركات الكواكب السبعة المذكورة في الطول والعرض والاستقامة والرجوع والسرعة والبطء والبعد والقرب، فأثبتوا لكلّ كوكب فلماً آخر ممثلاً لفلك البروج، مركزه مركز العالم، يماسُّ بمحدّبه مقعر ما فوقه، وبمقعّره محدّب ما تحته إلّا القمر، فإنَّ ممثله محيط يُسمّى المائل.

وأثبتوا أيضاً فلماً آخر خارج المركز عن مركز الأرض منفصل عن المائل والمائل، / [[ص ١٢٦]] يماسُّ محدبها ومقعّريها على نقطتين يُسمّى الأبعد عن الأرض أوجاً والأقرب حضيضاً.

ثمَّ أثبتوا فلماً آخر يُسمّى فلك التدوير غير محيط بالأرض، بل هو في ثخن الخارج المركز للخمسة المتحرّية أعني ما عدا الشمس والقمر، والمراد بالمتحرّية ما له رجوع واستقامة، وأثبتوا لعطارد فلكين: خارجي المركز أحدهما المدير، والآخر الحامل، والمجموع مع الفلكين العظيمين أربعة وعشرون.

واستدلُّوا على ذلك بالإرصاد.

قالوا: وجميع هذه الأفلاك بما فيها أمور بسيطة شفّافة خالية عن الكيفيات الفعلية كالحرارة والبرودة وما ينسب إليهما، والانفعالية كالرطوبة واليبوسة وما ينسب إليهما، وليست ثقيلة ولا خفيفة ولا لها حركة مستقيمة، بل حركاتها كلّها مستديرة صادرة عن إرادة قائمة بنفس مجردة متعلّقة بذلك الفلك.

قالوا: والكواكب كلّها أجسام بسيطة مركوزة في الفلك مضيئة إلّا القمر، فإنّه يستفيد الضوء من الشمس، يشهد بذلك تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده عنها.

ومن قال: إنّه كرة تضيء أحد وجهيها وتظلم الآخر، وتتحرك على مركزها حركة تساوي حركة الفلك كذبّه الخسوف. هذه حكاية ما قالوه، ولهم على ذلك استدلالات هي بمظاهرها أنسب.

وأما الثاني، فهو إمّا بسائط أو مركّبات، فالبسائط أربعة: النار والهواء والماء / [[ص ١٢٧]] والأرض، كلّ واحد منها محيط بالآخر، فالنار تحت فلك القمر، والهواء تحتها، والماء تحته، والأرض وسط هي مركز العالم.

واعلم أنه إذا تألف جوهراً فما زاد في جهة واحدة - أي في جهة الطول مثلاً - فذلك خطٌّ، ويكون منقسماً في الطول خاصّة، إذ ليس له عرض ينقسم فيه. وإذا تألف خطاب فما زاد في جهتين - بمعنى أن يكون أحدهما في جهة تألف الخطِّ وهي الطول، والثاني يكون في جهة مخالفة لها، بأن يكون ملاصقاً له ولا يكون في جهة تأليفه، وهي جهة العرض - فذلك سطح، وهو ينقسم في الطول والعرض، لحصول جهتين له.

وإذا تألف سطحان على هذا الوجه يحصل الجسم، بأن يُجعل سطح مع سطح آخر في جهتين، أحدهما يكون في جهة العرض، والآخر في جهة مخالفة لها، بأن يكون منطبقاً عليه، وهي جهة العمق، وينقسم في ثلاث جهات: جهة الطول والعرض والعمق. هذا رأي أكثر المحقّقين من المتكلّمين [لا الأشاعرة]، فيكون أقل ما يحصل منه الجسم ثمانية جواهر، إذ من الجوهريين يحصل الخطُّ، ومن خطّين يحصل السطح، ومن سطحين يحصل الجسم. وقال بعضهم: أقل ما يحصل الجسم من ستّة، لأنّه يحصل من ثلاثة جواهر / [[ص ٣١]] على هيئة شكل مثلث سطح، وثلاثة أخرى كذلك سطح آخر، ومن السطحين يحصل انطباق أحدهما على الآخر، فيحصل الجسم.

قوله: (على الخلاف) اللّام فيه للعهد، أي على الخلاف في السطح، فإنّ القائل بأنّ السطح من أربعة قائل بأنّ الجسم من ثمانية، والقائل بأنّه من ثلاثة قائل بأنّه من ستّة.

وقال الكعبي: إنّ الجسم يحصل من أربعة جواهر، ثلاثة كشكل مثلث، فيحصل له طول وعرض، ثمّ يوضع رابع فوقها على هيئة شكل صنوبري مخروط، فيحصل له العمق.

وقال أبو الحسن الأشعري: إنّ كلّ منقسم جسم ولو كان من جوهريين، لأنّه فسّر الجسم بالمؤلّف، وأقل ما يحصل التأليف من جوهريين. والخلاف في هذا المقام لفظي لا يُجدي نفعاً في المباحث العقلية.

وأما العرض: فإمّا أن يكون مشروطاً بالحياة، أي يُشترط في محلّه أن يكون حيّاً، وهو عشرة: القدرة، والاعتقاد، والظنُّ، والنظر، والإرادة، والكرهية، والشهوة، والنفرة، والألم، والإدراك.

وإمّا أن لا يكون مشروطاً بالحياة، بل يكون عارضاً للحيّ، فقد ذكر منه هاهنا اثنتي عشرة غير الفناء، فمنها الحياة، فإنّها لو

فالنار خفيفة مطلق حارٌّ يابس شفاف متحرّك بتبعية فلك القمر، وهي طبقة واحدة، ولها قوّة على إحالة المركّب إليها. والهواء خفيف مضاف حارٌّ رطب شفاف، له طبقات أربع: الأولى: ملاصقة للأرض. والثانية: الطبقة الباردة بسبب ما يخالطها من الأبخرة. والثالثة: الطبقة الصرفة. والرابعة: الملاصقة للنار ويمتزج بشيء منها. والماء ثقيل مضاف بارد رطب شفاف محيط بثلاثة أرباع الأرض، له طبقة واحدة.

والأرض ثقيل مطلق بارد يابس ساكن في الوسط، شفافة لها ثلاث طبقات: طبقة منكشفة، وطبقة هي المركز، وطبقة يحيط بها البحر. وهذه الأرباع كلّها كائنة وفاسدة، والمركّبات تخلق من امتزاج هذه الأربعة بأمزجة مختلفة لخلق متخالفة، وهي ثلاث: المعادن، والحيوان، والنبات.

والمزاج كيميّة متوسّطة حاصلة من تفاعل البسائط بعضها مع بعض، بأن تتصغر أجزاءها فيختلط، بحيث تكسر سورة كلّ واحد منها سورة الآخر حتّى يحصل كيميّة متوسّطة.

\* \* \*

إرشاد الطالبين / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٢٩]] كيميّة تركّب الأجسام من الجوهر:

قال [أي العلامة الحلي]: وإذا تألف جوهراً فما زاد في جهة واحدة فهو الخطُّ، وهو ينقسم في الطول خاصّة، وإنّ تألف خطّان فما زاد في جهتين فهو السطح، وهو ينقسم في الطول والعرض، وإنّ تألف سطحان فما زاد في جهتين، فهو الجسم، وينقسم في ثلاث جهات.

وأقل ما يحصل الخطُّ من جوهريين، والسطح من أربعة أو ثلاثة على خلاف، والجسم من ثمانية أو ستّة أو أربعة على خلاف.

وأما العرض: فإمّا أن يكون مشروطاً بالحياة، أو لا. والأوّل عشرة: القدرة، والاعتقاد، والظنُّ، والنظر، والإرادة، والكرهية، والشهوة، والنفرة، والألم، / [[ص ٣٠]] والإدراك. والثاني: الحياة، والأكوان، والألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، والصوت، والاعتقاد، والتأليف. وأثبت قوم الفناء عرضاً قائماً لا في محلّ.

أقول: لمّا عرّف الجوهر شرع يبيّن كيميّة تركّب الأجسام منه، كما هو رأي المتكلّمين، وسيجيء تقريره.

إذا تقرّر هذا، فنقول: الوجود معنى مشترك بين الماهيات الموجودة، صادق على كلّها، فهل هو نفس تلك الماهيات، أو جزؤها، أو خارجاً عنها زائداً عليها؟

فذهب أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري وابن نوبخت من أصحابنا إلى الأوّل، واجبة كانت أو ممكنة. وذهب المثبتون من المعتزلة والأشاعرة إلى الثالث، فقالوا: إنّه زائد على [جميع] الماهيات، واجبة كانت أو ممكنة.

وأما الحكماء، فقالوا: إنّه زائد في حقّ الممكنات، ونفس ماهية الواجب.

وأما القسم الثاني فلم يُعلم به قائل، ويدلّ على بطلانه وجهان:

الأوّل: أنّه لو كان الوجود جزءاً للماهيات لزم أن يكون الواجب مركّباً، واللازم باطل كما سيأتي، فالملزوم مثله. والملزومة ظاهرة، إذ الوجود صادق على ماهية الواجب قطعاً.

/ [ص ٣٤] الثاني: أنّه لو كان جزءاً للماهيات، لكان سابقاً عليها، إذ الجزء سابق على الكلّ في الوجودين، واللازم كالملزوم في البطلان، وهو بيّن.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ المصنّف اختار الزيادة، كما هو مذهب المعتزلة والأشاعرة، لكن في حقّ الممكنات، لأنّه سيُصرّح فيها بعد بأنّ وجود الواجب عينه، كما هو رأي الحكماء.

واستدلّ على ذلك بأنّه لو لم يكن الوجود زائداً على الماهية، لزم انتفاء فائدة الحمل، أو خلاف فائدته، واللازم بقسميه باطل، فالملزوم - وهو كونه ليس زائداً - مثله في البطلان.

أما بيان الملازمة: فلأنّنا نحكم على الماهية بأنّها موجودة تارة، وبأنّها معدومة أخرى، ونستفيد من الحكم الأوّل إثبات الوجود للماهية، وذلك إنّما يتمّ على تقدير الزيادة، فإنّه لو كان نفسها لكان قولنا: (الماهية موجودة) بمنزلة قولنا: (الماهية ماهية)، إذ الفرض أنّه نفسها، فلا فرق في إيراد أيّهما كان في العبارة. لكن قولنا: (الماهية ماهية غير مفيد)، لأنّه حمل الشيء على نفسه، كما تقول: (الإنسان بشر)، فلو لم يكن زائداً لما حصلت الفائدة، لكنّها تحصل، فيكون زائداً. أو نستفيد من الحكم الثاني - وهو قولنا: (الماهية معدومة) - الحكم على الماهية بالعدم، ولو كان الوجود نفس الماهية استفدنا التناقض.

وبيان ذلك: أنّه إذا كان الوجود نفسها يكون قولنا: (الماهية

كانت مشروطة بالحياة، فإمّا أن تكون مشروطة بحياة أخرى، فيلزم التسلسل، أو بهذه الحياة، فيلزم اشتراط الشيء بنفسه.

والباقي من هذا القسم: إمّا أن يكون مدركاً بالبصر، وهو الأكوان والألوان والاعتدال، أو بالسمع وهو الصوت، أو بالذوق وهو الطعوم، أو بالشّم وهو الروائح، أو باللمس وهو الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

/ [ص ٣٢] وأثبت أبو عليّ الجبائي للجواهر ضدّاً هو الفناء، وهو عرض لا في محلّ، وأثبت أيضاً الموت عرضاً وجودياً هو ضدّ للحياة. وأثبت بعض الأشاعرة البقاء عرضاً وجودياً أيضاً. فتكون الأعراض على الرأي الأوّل أحد وعشرين، وعلى رأي أبي هاشم اثنين وعشرين، وعلى رأي أبي عليّ ثلاثة وعشرين، وعلى رأي الأخير أربعة وعشرين. وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

[تعريف الوجود وأنّه صفة زائدة على الماهية]:

قال [أي العلامة الحلي]: الفصل الثالث في أحكام المعلومات:

وفيه مباحث:

الأوّل: اختلف الناس في الوجود، فذهب الأكثر إلى أنّه صفة زائدة على الماهية، وذهب آخرون إلى أنّه نفس الماهية. والحقّ الأوّل، لأنّنا نحكم على الماهية بأنّها موجودة أو معدومة، ونستفيد من الأوّل زيادة على مفهوم الماهية، ولو قلنا: الماهية ماهية لم نستفد شيئاً، ومن الثاني فائدة غير المناقضة [بخلاف ما] لو قلنا: الماهية ليست ماهية [كانت مناقضة].

احتجّوا: بأنّ الوجود لو كان زائداً على الماهية حالاً فيها، فإمّا أن يجلّ والماهية موجودة، أو معدومة. والأوّل يستلزم التسلسل، والثاني يلزم قيام الموجود بالمعدوم.

والجواب: أنّه قائم بالماهية من حيث هي هي، لا باعتبار

الوجود ولا باعتبار العدم.

/ [ص ٣٣] أقول: اعلم أنّ كلّ كليّ إذا نُسبَ إلى حقائق

الأفراد التي تحته إمّا أن يكون نفسها، كالإنسان بالنسبة إلى زيد وعمرو وبكر، فإنّه نفس ماهية كلّ واحد منها، وإنّما تزيد عليه بعوارض مشخصة من الأبن والوضع وغيرهما. أو يكون جزءها، كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس وغيرهما، فإنّه جزء من كلّ واحد منها مشترك بينها. أو يكون خارجاً عنها، كالماشي والضاحك بالنسبة إلى الأفراد التي تحتهما، فإنّهما خارجان عن حقائقهما.

فالماهية في قولنا: (إمّا أن يقوم بها وهي موجودة، أو وهي معدومة) مأخوذ مع وصف من أوصافها، وهو الوجود أو العدم، فيكون لها حالة أخرى، وهي أن تؤخذ من حيث هي هي، وبهذا الاعتبار يقوم بها الوجود.

إذا عرفت هذا، فاعلم أن الوجود الذي احتجّ به المصنّف يدلُّ على الزيادة في الذهن، أمّا في الخارج فلا. وقد صرح المحقّق العلامة خواجة نصير الدين الطوسي (قدّس الله سرّه) بذلك في التجريد، فقال: وزيادته في التعقل.

وبيان ذلك: أنّه يستحيل تحقّق ماهية ما من الماهيات في الخارج منفردة عن الوجود، فكيف تتحقّق الزيادة في الخارج.

/ [[ص ٣٧]] [اشترك الوجود وأقسامه]:

قال [أي العلامة الحلي]: البحث الثاني في أنّه مشترك: الحقّ أنّه كذلك، لأنّ نُقَسَم الوجود إلى الواجب والممكن، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام. ولأنّ النفي أمر واحد، وهو نقيض الوجود، فيكون الوجود واحداً، لأنّه لو تعدّد لم تنحصر القسمة في قولنا: (الشيء إمّا موجود أو معدوم).

أقول: لو قدّم هذا البحث على الذي سبقه كما فعله المحقّق في التجريد لكان أنسب، إذ يلزم من الاشتراك الزيادة بأدنى سهولة، وإلا لزم اتحاد الماهيات بخصوصياتها، [وهو باطل].

إذا عرفت هذا، فلنذكر هنا مقدّمتين، ثمّ نشرع في تقرير البحث:

(المقدّمة الأولى): اعلم أنّ الاشتراك على قسمين: لفظي، ومعنوي. أمّا اللفظي، فهو أن يكون لفظ واحد موضوع لمعانٍ مختلفة، كلفظة (العين) فإنّها موضوعة لعين الباصرة، وعين الشمس، وعين الذهب، وعين الماء، والركبة. وعين الشيء أي نفسه، إلى غير ذلك من معانيها، وهي معانٍ مختلفة.

وأما المعنوي، فهو أن يكون معنى واحداً مشترك بين أمور كثيرة متخالفة كمعنى الحيوان فإنّه معنى واحد، وهو الجسم الحساس المتحرّك بالإرادة، موجود في الإنسان والفرس والبقر والحمار وغيرها، وهي أمور مختلفة، فإنّ المعنى المذكور للحيوان موجود في كلّ واحد منها، فإنّه يصدق على كلّ فرد منها أنّه جسم حساس متحرّك بالإرادة، ومع مخصّص إلى ذلك المعنى المشترك يصير ذلك المجموع قسماً من الأقسام المذكورة.

(المقدّمة الثانية): اعلم أنّ المشترك باشتراك المعنوي قسمين:

معدومة) بمنزلة قولنا: الماهية ليست ماهية، لأنّ إثبات العدم للشيء سلب الوجود عنه. / [[ص ٣٥]] فيكون قولنا: (الماهية معدومة) بمنزلة قولنا: الماهية ليست موجودة، والوجود هو الماهية، فيكون قولنا: الماهية ليست موجودة بمنزلة قولنا: [الماهية] ليست ماهية، إذ التقدير أنّها متّحدان، فسلب أحدهما هو سلب الآخر. فيكون قولنا: (الماهية معدومة) حينئذٍ بمنزلة قولنا: الماهية ليست ماهية، وهو تناقض، فيكون ذلك - أعني التناقض - هو المستفاد من هذا التركيب، وهو باطل.

وأما بيان بطلان اللزوم، فقد ظهر من بطلان الملازمة. وفي هذا الدليل نظر، إذ لا يلزم من انتفاء كونه نفسها ثبوت كونه زائداً، لجواز أن يكون جزءاً، فلا بدّ من بطلانه ليطم.

احتجّ القائلون بأنّه نفس الماهية: بأنّه لو لم يكن نفسها للزم إمّا التسلسل أو اجتماع الوجود والعدم.

بيان الملازمة: أنّه لو كان زائداً على الماهية، لكان صفة لها، والصفة قائمة بالموصوف، فالوجود حينئذٍ قائماً بالماهية، إمّا أن يقوم بها وهي موجودة أو وهي معدومة.

فإن كان الأوّل لزم التسلسل، لأنّه إذا حلّ فيها وهي موجودة لا جائز أن تكون موجودة بهذا الوجود، وإلا لزم لاشتراط الشيء بنفسه، فيتقدّم الشيء على نفسه، وهو محال، فبقي أن تكون موجودة بوجود آخر، ونقل الكلام إلى الوجود الثاني، ونقول فيه كما قلنا في الأوّل وهلمّ جرّاً، ويلزم التسلسل.

وإن كان الثاني يلزم قيام الموجود بالمعدوم، فيلزم اجتماع الوجود والعدم، واللزوم بقسميه باطل، وهما لازمان على تقدير كونه زائداً، فلا يكون / [[ص ٣٦]] زائداً، فيكون نفسها، وهو المطلوب.

ويرد هنا ما قلناه أولاً، إذ لا يلزم من نفي كونه زائداً أن يكون نفساً، لجواز أن يكون جزءاً، فلا بدّ من إبطاله.

والجواب: قولكم: (إمّا أن يقوم بها وهي موجودة، أو وهي معدومة). قلنا: نمنع الحصر، فإنّ هنا قسماً ثالثاً، وهو أن يقوم بها من حيث هي هي، لا باعتبار أنّها موجودة، ولا باعتبار أنّها معدومة.

وبيان ذلك: أنّنا إذا قلنا: الشيء من حيث هو هو كذا، أردنا [به] أنّ الشيء مأخوذ لا باعتبار شيء آخر معه من سائر أوصافه، وإذا قلنا: الشيء من حيث إنّ كذا يكون كذا، أردنا به أنّ ذلك الشيء مع وصف من الأوصاف يثبت له كذا.



المقسم ونضمُّ إليه مخصّصاً ما من المخصّصات فيصير قسماً، ثم نأخذ ذلك المقسم بعينه ونضمُّ إليه مخصّصاً آخر، فيصير قسماً آخر، وهكذا حتّى تنتهي الأقسام، فمورد القسمة حينئذٍ مشترك، كما قلناه في الحيوان بالنسبة إلى الإنسان وغيره من أنواعه، ولهذا لا ينقسم إلى الإنسان والحجر، لعدم كونه مشتركاً بينهما، ولا شكّ أنّ مورد القسمة في هذه المقالة الأولى هو الوجود، فيكون مشتركاً.

إن قلت: لِمَ لا يجوز أن يكون المقسم هو لفظ (الوجود)؟ فيكون الاشتراك حينئذٍ لفظياً، فلا يتمُّ مطلوبكم.

قلنا: إنَّ ما ذكرناه ضروري، فإنَّ نورد القسمة، مع قطع النظر عن الوضع اللفظي.

الثاني: إنَّ النفي أمر واحد، وكلِّما كان كذلك كان الوجود مشتركاً.

أمَّا المقدّمة الأولى، فلأنَّ العدم لا تعدُّد فيه، وإلَّا لتمايزت أفراده، مع / [[ص ٤٠]] أنّه لا تمايز بين العدمات، لأنَّ التميّز عبارة عن ثبوت صفة لشيء ليست ثابتة لشيء آخر، وثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموصوف، ولا شيء من العدم بثابت كما تقدّم، فلا يكون متميّزاً، فلا يكون متعدّداً، فيكون واحداً، وهو المطلوب.

وأما المقدّمة الثانية، فلأنَّه إذا كان العدم واحد، مع أنّه نقيض الوجود، فيلزم أن يكون الوجود واحداً أيضاً، لأنَّه لو لم يكن واحداً لكان متعدّداً.

وحينئذٍ لا تنحصر القسمة في قولنا: (الشيء إمّا موجود أو معدوم)، لطلب العقل قسماً آخر، وهو كونه موجوداً بوجود آخر غير ذلك الوجود، لكننا نعلم بالضرورة أنّ العقل يجزم بانحصاره في أحدهما ولا يطلب قسماً آخر، فعدم طلبه قسماً آخر يدلُّ على عدمه، فيكون الوجود معنّى واحداً، وهو صادق على كثيرين، فيكون مشتركاً [في ذلك]، وهو المطلوب.

إن قلت: لا نُسلم أنّ النفي أمر واحد، بل لكلّ أمر نفي يخصّه، كما أنّ لكلّ أمر وجود يخصّه، والترديد يقع بينهما هكذا: هذا الشيء إمّا أن يكون موجوداً بوجوده الخاصّ به، أو يكون ذلك الوجود منتفياً عنه. وذلك هو سلبه الخاصّ به، ولا يبطل الحصر حينئذٍ.

قلنا: سلّمنا أنّ عدم كلّ ماهيةً مقابل لوجودها الخاصّ بها،

أحدهما: يكون صدقه على أفراده بالسوية، كالحیوان في المثال المذكور / [[ص ٣٨]] فإنَّ صدقه على أنواعه على سبيل السوية، من غير أن يكون في بعضها أشدّ وفي بعضها أضعف، أو في بعضها أقدم وفي بعضها أحدث، إلى غير ذلك. فهذا يُسمّى (متواطئاً) أخذاً من التواطؤ وهو التوافق، لتوافق أفراده في كيفية صدقه عليها.

وثانيهما: أن يكون في بعضها أشدّ من بعض، أو أقدم من بعض، أو أولى من بعض، كالبياض بالنسبة إلى الثلج، فإنَّه أقوى وأشدّ منه في العاج، وإن اشتركا في معنى البياض، وكالتحيز بالنسبة إلى الجوهر، فإنَّه أقدم منه بالنسبة إلى العرض. ويُسمّى هذا القسم (مشككاً)، لأنَّ الناظر فيه إن نظر إلى جهة الاختلاف أو همه الاشتراك اللفظي. وإن نظر إلى جهة الصدق أو همه التواطؤ فيشكك، فسمي مشككاً. ومن لوازم هذا القسم أن لا يكون ذاتياً لما تحته، كما هو مقرّر في مظانّه.

وإذا تقرّرت هذه المقدّمات، فاعلم أنّه قد اختلّف في الوجود هل هو مقول بالاشتراك اللفظي أو المعنوي؟ فذهب أبو الحسين البصري وأبو الحسن الأشعري إلى الأوّل، لأنَّ وجود كلّ ماهية هو نفسها، فليس هناك زائد حتّى يكون مشتركاً، فإن كان يقع شيء من المشاركة فذلك في اللفظ لا غير، وقد عرفت ضعف حجّتهم في ذلك.

وذهب الحكماء وأبو هاشم وأصحابه من المعتزلة وجمهور الأشاعرة إلى الثاني. ثمَّ هؤلاء اختلفوا، فقال الحكماء: هو مقول بالتشكيك على ما تحته من الموجودات، وقال أبو هاشم وأتباعه وأثير الدّين الأبهري: هو مقول بالتواطؤ. / [[ص ٣٩]] واختار المصنّف والمحقّق الطوسي رحمتهما مذهب الحكماء. والدليل عليه وجهان:

الأوّل: إنَّ الوجود قابل للقسمة المعنوية، وكلِّما كان كذلك كان مشتركاً، فالوجود مشترك.

أمَّا الصغرى، فلأنَّ نُقسّمه إلى الواجب والممكن، فنقول: وجود واجبي ووجود إمكاني، وإلى الذهني والخارجي، وإلى الجوهر وإلى العرض، وهذه القسمة مقبولة عند العقل، كما يُقسّم الحيوان إلى الإنسان والفرس وغيرهما.

وأما الكبرى، فلأنَّ القسمة عبارة عن ذكر جزئيات الكلّي الصادق عليها بفصول أو ما يشابهها، وتحرير ذلك أنّا نأخذ

أما الأوَّل، فلا تهمَّ عرَّفوا الوجود بما يتوقَّف معرفته على معرفة الوجود، فإنَّ القديم هو ما لم يسبق وجوده العدم، والحادث هو ما سبق وجوده العدم، فالوجود جزء مفهوم تعريفهما، فيكون متقدِّماً عليهما، فلو أخذنا في تعريفه لزم تقديمها عليه، والتعريف سابق على العرَّف، لأنَّه علَّة في تصوُّره، فيلزم تقدُّم الشيء على نفسه، وهو محال.

وأما الثاني فكذلك، إذ الفاعل هو المفيد للوجود، والمنفعل هو المستفيد للوجود، فقد توقَّف معرفتهما على معرفة الوجود. وأما الثالث، فلأنَّ لفظة (الذي) إنَّما يشار بها إلى متحقِّق ثابت، فقد أخذ [الوجود] في حدِّ نفسه.

وذهب المحقِّقون إلى أنَّ تصوُّر الوجود والعدم بديهي التصوُّر، ولا حاجة فيه إلى التعريف، غير أنَّ بعض هؤلاء زعم [أنَّ] كون الوجود بديهي التصوُّر مكتسب.

/ [[ص ٤٣]] واستدلَّ عليه بأنَّ تصوُّر وجودي بديهي، والوجود المطلق جزءاً من وجودي، إذ العامُّ جزء من الخاصِّ، وإذا كان كذلك كان المطلق بديهيًّا، إذ لو كان كسبيًّا لكان تصوُّر وجودي كسبيًّا، لأنَّه موقوف على جزئه وجزؤه كسبي، والموقوف على الكسبي كسبي، فيكون تصوُّر وجودي كسبيًّا، والفرض أنَّه بديهي، هذا خلف. وفيه نظر:

أما أوَّلاً، فلا تهمَّ مبنيٌّ على اشتراك الوجود، وهو مسألة نظريَّة، ولهذا اختلَفَ فيها.

وأما ثانياً، فإنَّنا نمنع أنَّ المطلق جزءاً من وجودي، بل هو عرض عامُّ له، لأنَّه مقول بالتشكيك كما تقدَّم، فلا يكون جزءاً. والحقُّ أنَّ تصوُّر الوجود والعدم بديهي من أوَّل الأوائل، فإنَّنا نعلم ضرورة أنَّ زيدا الذي لم يكن ثمَّ كان، حصلت له حالة لم تكن حاصلة من قبل، وتلك هي الوجود. وكذا العدم، فإنَّه لا شيء أظهر عند العاقل من كونه موجوداً، وأنَّه ليس بمعدوم، فالوجود والعدم أمران بيَّنان، يحكم بهما كلُّ إنسان، فلا حاجة بهما إلى تعريف.

(المسألة الثانية): أنَّ تصوُّر الوجود والإمكان والامتناع بديهي، ولا يحتاج إلى تعريف، فإنَّ كلَّ ما يُعرَّف به فهو أوضح منه، فإنَّ قيل [في] شيء في ذلك فهو تنبيه على معانيها وكشفاً لألفاظها، كقولنا: الوجود كون الماهية مقتضية للوجود لذاتها،

لكن العدم المطلق مقول على ذلك الخاصِّ وعلى غيره، فيكون مشتركاً، فلا بدَّ من وجود مشترك يقابله، ويصحُّ أنَّ يحكم به على كلِّ وجودٍ خاصِّ، وهو المراد بقولنا: (الوجود عامُّ مشترك)، ويكون الترديد المذكور حينئذٍ هكذا: الشيء إمَّا أن يكون موجوداً بالوجود المطلق، أو بالعدم. إلى آخر البحث.

/ [[ص ٤١]] (تحقيق):

قد عرفت أنَّ الوجود طبيعة معقولة واحدة ليس فيها تكثُّر، لكن إذا اعتبِرَ عروضه للماهيات، حصل له التكتُّر، لاستحالة حلول العرض الواحد في المحالِّ المتعدِّدة، وحينئذٍ يكون ذلك الأمر الكليَّ متحقِّقاً في كلِّ واحد من هذه الوجودات العارضة للماهيات [و] صادفاً عليها، أي على هذه الوجودات العارضة للماهيات، صدق الأمر الكليَّ على جزئياته. وأما صدقه على تلك الماهيات المعروضة لهذه الوجودات، صدق العارض على معروضاته، فيكون مقولاً على تلك الوجودات العارضة بالتشكيك، لاختلاف صدقه عليها، فإنَّ وجود العلَّة أولى بطبيعة الوجود من وجود المعلول.

وكذا وجود الجوهر أقدم من وجود العرض إلى غير ذلك. وهذا هو المراد من قول الحكماء: (إنَّه مقول بالتشكيك). فالحاصل من هذا التقرير: أنَّ لكلِّ ماهية وجودين: أحدهما خاصُّ بها يخالف لغيره من الوجودات، والآخر مشترك بين الجميع.

[بداية تصوُّر الوجود والعدم والوجوب والامتناع والإمكان]:

قال [أي العلامة الخليلي]: البحث الثالث: الحقُّ أنَّ تصوُّر الوجود والعدم والوجوب والإمكان والامتناع ضروري، لأنَّه لا شيء أظهر عند العاقل من كونه موجوداً، وأنَّه ليس بمعدوم. / [[ص ٤٢]] ومن عرَّف الواجب بأنَّه (ما ليس بممكن ولا ممتنع)، وعرَّف الممكن بأنَّه (ما ليس بواجب ولا ممتنع)، وأنَّ (الممتنع هو الذي لا يمكن وجوده)، لزمه الدور. وكذا كلِّما يقال في هذا الباب من التعريفات.

أقول: في هذا البحث مسألتان:

(الأولى): أنَّ تصوُّر الوجود والعدم ضروري، وقد ذهب قوم غير محقِّقين إلى أنَّ تصوُّر الوجود كسبي، وعرَّفوه بتعريفات رديَّة، كقولهم: إنَّه المنقسم إلى الحادث والقديم، أو المنقسم إلى الفاعل والمنفعل، أو الذي يمكن أن يُجبر عنه، وهذه تعريفات فاسدة.

قبل وجوده يصدق عليه أنه ممكن الوجود وهو معدوم، وإذا  
أُتِّصِفَ المعدوم بها كانت عدميةً، لاستحالة اتِّصافِ العدمي  
بالأمر الثبوتي.

وأما الخاصُّ، فنقول: أمَّا الوجوب، فقد قال المصنِّف (قدَّس  
الله سرَّه) في المناهج: الأولى أنه لاحق بالنسب، فإن قلنا بوجودها  
فهو وجودي، وإلَّا فلا. قال شيخنا (دام شرفه): وذلك غير  
لازم، فإنَّ القائل بوجود النسب لم يدعِ موجبةً كليةً، حتَّى يلزم  
من ذلك وجود الوجوب، بل قد صرَّحوا بأنَّ من النسبة ما يمتنع  
وجوده خارجاً، كالوجوب والامتناع.

واستدلَّ المصنِّف هنا بما تقريره أن نقول: لو كان الوجوب  
موجوداً في الخارج للزم إمَّا التسلسل، أو إمكان الواجب،  
واللازم بقسميه باطل، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أن كلَّ موجود خارجي، فهو إمَّا واجب أو  
ممكن لما عرفت، فالواجب حينئذٍ إن كان واجباً لزم التسلسل،  
لأنَّ الواجب هو الذي / [[ص ٤٦]] له الوجوب، وننقل الكلام  
حينئذٍ إلى الثاني ونقول فيه كما قلنا في الأوَّل، ويلزم التسلسل.

وإن كان ممكناً جاز زواله، إذ الممكن لا يستحيل عليه شيء من  
العدم ولا الوجود، وإذا جاز زواله فلنفرضه واقعاً، إذ الممكن لا  
يلزم من فرض وقوعه محال، وحينئذٍ يزول الوجوب عن  
الواجب، فيكون ممكناً، فقد بانَّت الملازمة والتسلسل. وإمكان  
الواجب محال، وهما لازمان من فرض وجود الوجوب خارجاً،  
فلا يكون موجوداً في الخارج، وهو المطلوب.

وفيه نظر، لأنَّ قولكم: (إمَّا واجب أو ممكن)، قلنا: نختر أنَّه  
واجب. قولكم: (فيكون له وجوب)، قلنا: ممنوع، بل وجوب  
الوجوب عينه، والفرق بينه وبين الوجوب الأوَّل أنَّ أحدهما  
وجوب الماهية، والآخر وجوب الوجوب.

ويمكن أن يجاب عنه: بأنَّ الوجوب كيفيةٌ لانتساب أمر إلى  
آخر، والنسبة مغايرة للمنتسبين، وكيفيةٌ المغايرة مغايرة قطعاً،  
فيكون الوجوب الثاني زائداً، وهو المطلوب.

وأما الإمكان، فالأنَّه لو كان موجوداً في الخارج لزم إمَّا  
وجوب الممكن، أو التسلسل.

وبيان الملازمة: أنَّ الإمكان صفة للممكن وعارض له،  
والعوارض يُشترط في تحقُّقها وجود معروضاتها. فلو كان  
الإمكان واجباً، كان الممكن أولى بأن يكون واجباً، لأنَّ شرط

والامتناع كونها مقتضية للعدم لذاتها، والإمكان كونها لا تقتضي  
وجوداً ولا عدماً لذاتها.

وذهب قوم إلى أن تصوُّر هذه المفهومات كسبي، فعرفوا  
الواجب بأنَّه / [[ص ٤٤]] ما ليس بممكن ولا ممتنع، والممكن  
بما ليس بواجب ولا ممتنع، والممتنع هو الذي لا يمكن وجوده.

وهذه التعريفات فاسدة، لأنَّه يلزم منها الدور كما ترى،  
لتوقُّف معرفة كلِّ واحد منها على الآخر، لأنَّه أُخِذَ في تعريفه.

قوله: (وكذا كلُّ ما يقال... إلى آخره، إشارة إلى ما ذكرناه في  
تعريف الوجود وزيفناه، وكذا قول بعضهم: (الواجب هو  
المستغني عن الغير، والممكن هو المفتقر إلى الغير)، فنقول: ما  
المستغني؟ فيقال: غير المفتقر، ثم نقول: ما المفتقر؟ فيقال: هو  
الممكن، وكذا الكلام في الممكن.

[كون الوجوب والامتناع والإمكان من الاعتبارات العقلية]:

قال [أي العلامة الحلِّي]: البحث الرابع: الوجوب والامتناع  
والإمكان من الاعتبارات العقلية، وليست أموراً وجودية في  
الخارج. لأنَّ كلَّ موجود في الخارج فهو إمَّا واجب أو ممكن.

فلو كان الوجوب ثابتاً في الخارج، فإن كان واجباً لزم  
التسلسل، وإن كان ممكناً جاز زواله، فيزول الوجوب عن  
الواجب، فيكون الواجب ممكناً، هذا خلف.

ولو كان الإمكان ثابتاً في الخارج، فإن كان واجباً كان الممكن  
الذي هو شرط فيه واجباً، لأنَّ شرط الواجب واجب، هذا  
خلف. وإن كان ممكناً، لزم التسلسل.

وإن كان الامتناع ثابتاً في الخارج، كان الموصوف به - وهو  
المتنع في الخارج - ثابتاً في الخارج، لأنَّ ثبوت الصفة فرع ثبوت  
الموصوف، وهو محال.

/ [[ص ٤٥]] أقول: لا شك أنَّ الوجود والماهية أمران  
معقولان، يُحكَّم بأحدهما على الآخر، وكلُّ أمرين حُكِّمَ بأحدهما  
على الآخر، لا بدَّ للنسبة الواقعة بينهما - إيجابية كانت أو سلبية -  
من كيفية من الكيفيات الثلاث: إمَّا الوجوب أو الامتناع أو  
الإمكان، وهي أمور اعتبارية يعترها الذهن عند تصوُّر الماهية  
وحمل الوجود عليها، وليس لها تحقُّق في الخارج.

ويدلُّ على ذلك وجهان عامٌّ، وخاصٌّ. أمَّا العامُّ، فقد ذكر  
المحقِّق الطوسي أنَّ هذه الثلاثة صادقة على المعدوم، فإنَّ المتنع  
يصدق عليه أنه مستحيل الوجود، وأنَّه واجب العدم. والممكن

الأول: أن يكون مركباً من أجزاء موجودة فيه بالقوة، وهو مذهب الحكماء، فهو عندهم واحد في نفسه، كما هو واحد في الحس، إلا أنه يقبل انقسامات غير متناهية.

الثاني: أنه مركب من أجزاء بالقوة، لكنه يقبل القسمة المنتهية إلى حد لا يقبل القسمة، وهو مذهب بعض الحكماء، وبه قال الشهرستاني.

الثالث: أنه مركب من أجزاء بالفعل غير متناهية، وهو مذهب النظام.

الرابع: أنه مركب من أجزاء بالفعل متناهية العدد كما أن الجسم متناهي المقدار، وكل واحد من هذه الأجزاء غير منقسم لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن، لا فرضاً ولا وهماً.

واتفق الحكماء والنظام على عدم انتهاء الجسم في القسمة إلى الجزء الذي لا يتجزئ، إلا أنه عند النظام موجود بالفعل في الجسم، وعند الحكماء / [[ص ٤٩]] يستحيل وجوده [بالفعل].

ولكل فريق من هؤلاء حجج كثيرة ذكرت في المطولات، لكن نذكر هنا تقرير ما ذكره المصنف من حجتي المتكلمين والحكماء.

أما المتكلمون، فقد استدلوا على وجود الجزء بالمعنى المذكور، بأننا إذا وضعنا الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي لاقته بما لا ينقسم، فيكون الجزء موجوداً.

وبيان هذه الحجة يتوقف على معرفة الاصطلاحات التي نذكرها [ها] في الدليل المذكور، وهي الكرة والسطح والخط والزواوية قائمة وحادة ومنفرجة، فنقول:

أما الكرة الحقيقية، فهي عبارة عن جسم مستدير محيط به سطح مستدير، يمكن فرض نقطة في وسطه، تُسمى مركزاً، كل خط يخرج من تلك النقطة إليه يكون على التسوية.

وأما السطح الحقيقي، فهو عبارة عن سطح كل خط يفرض عليه يكون مستقيماً، والخط المستقيم هو الذي إذا وُضع على شعاع البصر لا يمنع طرفه رؤية وسطه.

وأما الزاوية، فاعلم أنه إذا قام خط على خط، لا يخلو إما أن يكون مائلاً إلى أحد الجانبين، أو لا. فإن كان الثاني أي لا يكون مائلاً حدثت عن جنبيه زاويتان، كل منهما تُسمى قائمة. وإن كان

الأول، أي يكون مائلاً إلى أحد / [[ص ٤٩]] الجانبين، حدثت عن جنبيه زاويتان أيضاً أحدهما أصغر من الأخرى، [فالصغرى] تُسمى حادة، والكبرى تُسمى منفرجة.

الواجب واجب، إذ لو لم يكن واجباً لكان ممكناً، فيجوز زواله حينئذ، فيزول المشروط، والفرض أنه واجب. هذا خلف.

ولو كان ممكناً لكان له إمكان، وننقل الكلام إلى الإمكان الثاني، ونقول فيه كما قلنا أولاً وهلمَّ جرّاً. ووجوب الممكن محال، وإلا لزم انقلاب الحقائق، والتسلسل أيضاً محال كما يجيء.

/ [[ص ٤٧]] وهما لازمان من فرض كون الإمكان موجوداً في الخارج، فلا يكون موجوداً فيه، وذلك هو المطلوب.

وأما الامتناع، فلائه لو كان موجوداً في الخارج، لكان الممتنع موجوداً في الخارج، والثاني باطل، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أن الامتناع صفة للممتنع وعارض له، ويستحيل وجود العرض بدون المعروض، فلو كان العارض - أعني الامتناع - موجوداً لزم وجود الممتنع، وهو محال لزم من فرض كون الامتناع موجوداً في الخارج، فلا يكون موجوداً فيه وهو المطلوب.

[وجود جوهر الفرد وعدمه]:

قال [أي العلامة الحلي]: الفصل الرابع: في أحكام الموجودات: وفيه مباحث:

الأول: اختلف الناس في وجود الجوهر الفرد، فأثبتته قوم ونفاه آخرون.

احتج المثبتون: بأننا إذا وضعنا كرة حقيقة على سطح حقيقي لاقته بما لا ينقسم، وإلا كانت مضلعة، فإذا دُحرجت عليه لاقته في كل آن يفرض بنقطة، فيكونان مركبين من الجواهر.

واحتج النفاة: بأننا إذا وضعنا جوهرًا بين جوهرين، فإن لاقهما بالأسر لزم التداخل، وإن كان لا بالأسر لزم الانقسام. وهاهنا حجج كثيرة من الطرفين / [[ص ٤٨]] ذكرناها في كتاب (الأسرار).

أقول: لمّا قرّر أنّ الجسم مركب من الجواهر الأفراد، وكان ذلك متوقفاً على ثبوت الجواهر، افتقر إلى إقامة البرهان على ذلك، وقد اختلف آراء الحكماء والمتكلمين في هذا المقام.

وتحرير القول هنا أن نقول: الجسم مركب، وكل مركب فله أجزاء، فالجسم له أجزاء. وأجزاؤه إما أن تكون حاصلة فيه بالقوة أو بالفعل، وعلى كلا التقديرين إما أن تكون متناهية، أو غير متناهية.

فالأقسام أربعة:

عرض غير سارٍ، فلا يلزم من انقسام محلّها انقسامها، فلا يلزم مطلوبكم.

أجاب بعض الفضلاء: إن هذا ضعيف، لأنّ لا نريد بالمحلّ إلا موضع الملاقاة، فإن انقسم انقسم الحال بالضرورة.

أمّا الحكماء، فقد استدّلوا على نفي الجزء بأنّ إذا وضعنا جوهرًا بين جوهريين، فلا يخلو إمّا أن يكون الوسط مانعًا من تلاقي الطرفين، أو لا. فإن كان مانعًا، فذلك إنّما يكون بأن يلاقي كلّ منهما ببعض منه، فيلزم الانقسام حينئذٍ. وإن لم يكن مانعًا يلزم التداخل، وهو صيرورة جزء الشيء أقلّ ممّا ينبغي، والتداخل محال، وهو لازم من كونه غير مانع، فيكون مانعًا، فيكون منقسمًا، / [[ص ٥٢]] وهو المطلوب. وإمّا أن يكون الوسط ملاقيًا لكلّ من الجوهريين بعين ما يلاقي به الآخر، أو غيره. فإن كان الأوّل لزم التداخل، وهو اندماج الأجزاء بحيث يصير جزؤها أقلّ ممّا ينبغي لها. وإن كان الثاني، فذلك إنّما يكون بأن يلاقي كليهما ببعض منه، والتداخل محال كما يجيء، فتعيّن الثاني، فيكون الوسط منقسمًا، وهو المطلوب.

قال المصنّف في (المناهج): أجاب المتكلّمون عن هذه الحجّة بأنّ الملاقاة ليست ببعض الأجزاء أو لا بجمعها، بل بأعراض حالة فيه، كما هو عندكم في الأجسام المتلاقية بالسطوح. وأجاب كمال الدّين (قدّس الله نفسه): بأنّ الوسط يجب الطرفين عن الالتماس، ويلاقي كلّ منهما بنهايته من ذلك الجانب، ونهايته عرضان قائمان به، ولا يلزم من تعدّد الأعراض تعدّد محالها.

سألنا، لكن ما ذكرتموه من قبول الانقسام بسبب الوضع المذكور أمر يُقدّره الوهم ويحكم به، كما يحكم في الأجسام المنقسمة، فإنّ العقل إذا حكم بصحّة الجوهر الفرد، كانت ملاقاة الجوهريين له بنسب وإضافات لا يوجب تكثّرهما وتعدّدها تكثّرًا في ذاته ولا قسمة، ولهذا كما يتوهم من محاذة النقطة المفروضة في محيط دائرة لنقطة مركزها، فإنّ تكثّر تلك النسب لا يوجب تكثّر تلك النقطة.

وأما النظام، فقد استدّل على مذهبه بأدلة المتكلّمين على وجود الأجزاء / [[ص ٥٣]] الغير المنقسمة بالفعل، وأدعى مع ذلك أنّ تلك الأجزاء غير متناهية، فورد عليه أمران:

أحدهما: أنّه يلزم منه أن يقطع [المسافر] المسافة المتناهية في زمان غير متناهٍ، وهو باطل.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّا إذا وضعنا الكرة الحقيقيّة على السطح الحقيقي، فلا بدّ أن تلاقيه بجزء، فذلك الجزء يجب أن يكون غير منقسم، لأنّه لو لم يكن غير منقسم لكان منقسمًا، وحينئذٍ يمكن إخراج خطّين من مركز الكرة - أعني النقطة المفروضة - إلى طرفي ذلك المنقسم الذي هو موضع الملاقاة.

ويمكن أيضًا إقامة عمود بينهما على وسطه، فيحصل من إقامة العمود زاويتان قائمتان، لعدم ميل العمود إلى أحد الجانبين، ويحصل من كلّ واحد من الخطّين المفروضين على طرف المنقسم زاوية حادّة، لميل كلّ منهما إلى الوسط، فيكون العمود حينئذٍ وترًا للزاويتين الحادّتين، وكلّ واحد من الخطّين وترًا لزاوية قائمة.

وقد برهن أقليدس على أنّ وتر الحادّة أقصر من وتر القائمة، فيكون العمود أقصر حينئذٍ من الخطّين الطرفين، فلا تكون الخطوط الخارجة من النقطة إلى المحيط متساوية، وإذا لم تكن متساوية تكون الكرة غير حقيقيّة، بل مضلّعة والفرض أنّها حقيقيّة، هذا خلف، أي محال، وهذا [المحال لازم من فرض كون موضع الملاقاة منقسمًا، فلا يكون منقسمًا، فيكون غير منقسم، وهو المطلوب.

فإذا دُحرجت عليه زال ذلك الجزء وحصل جزء آخر مثله، والكلام فيه كما في الأوّل حتّى تتمّ الدورة، فتكون الكرة والسطح معًا مركّبين من الأجزاء الغير المنقسمة، وهو المطلوب.

إن قلت: إنّ الملاقاة إنّما حصلت هنا بالنقطة، والنقطة عرض لأنّها نهاية الخطّ، والبحث إنّما هو في وجود جوهر غير منقسم.

/ [[ص ٥١]] قلنا: موضع الملاقاة إنّ كان جوهرًا ثبت المطلوب، وإن كان عارضًا فلا بدّ له من محلّ، فمحلّه إمّا أن يكون منقسمًا، أو غير منقسم. فإن كان منقسمًا لزم انقسام الحال فيه، لأنّ الحال في المنقسم يجب أن يكون منقسمًا، لأنّ الجزء الحاصل منه في أحد القسمين غير الحاصل في الآخر، فيكون منقسمًا وقد فرض غير منقسم، هذا خلف. وإن كان غير منقسم ثبت المطلوب، لأنّ محلّ العرض جوهر، أو منتهى إلى الجوهر، فيحصل لنا جوهر غير منقسم، وهو المدّعى.

قيل عليه: إنّ العرض على قسمين: سارٍ، وهو أن يلاقي كلّ جزء من الحال كلّ جزء من المحلّ، وهذا يلزم من انقسام محلّه انقسامه. وغير سارٍ، وهو بخلافه، وهذا لا يلزم من انقسام محلّه انقسامه. والنقطة من القسم الثاني، لأنّها نهاية الخطّ، والنقطة

وهذان التعريفان صادقان على كل واحد من الأقسام، فلو لم تكن متماثلة لما جمعها حد واحد، إذ المختلفات لا يجمعها حد واحد، بل إن أورد أمر مشترك بينها كان مع التقسيم [مختلفاً]، كقولنا: الحيوان إما ناطق أو صاهل أو ناهق، والمراد بها الإنسان والفرس والحمار.

وذهب النظام إلى أن طبيعة كل جسم بخلاف طبيعة الجسم الآخر، لاختلاف خواصها، كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة، / [[ص ٥٥]] وغير ذلك من الخواص. وهو ضعيف، فإن ذلك يدل على اختلاف أنواعها، فأما على اختلاف مفهوم الجسم فلا.

توضيح: المراد بالأبعاد الثلاثة: هو الطول والعرض والعمق، والمراد بتقاطعها هو أن نفرض كل واحد منها قاطعاً للآخر، كما نفرض العرض قاطعاً للطول والعمق، والعمق قاطعاً للطول والعرض، وقد ظهر لك كيفية تقاطعها على زوايا قوائم، وقد عرفت معنى الزاوية والقائمة.

[بقاء الأجسام وعدم انعدامه]:

قال [أي العلامة الحلي]: وهي باقية، خلافاً له أيضاً. والضرورة قاضية بذلك [البقاء]، فإننا نعلم بالضرورة أن الجسم الذي شاهدناه في الزمن الأول هو بعينه في الزمن الثاني. أقول: ذهب النظام إلى أن الأجسام غير باقية، بل آناً فآناً ينعدم الجسم ويوجد جسم آخر، وهكذا كالماء الجاري ينقص منه جزء ثم يأتي جزء آخر. وهو باطل، فإننا نعلم علماً ضرورياً من غير شك بأن الجسم الذي شاهدناه في الزمن الأول هو بعينه الذي شاهدناه في الزمن الثاني، وأعلم ضرورة أي الذي كنت بالأمس.

وإنما قال النظام ذلك، لأنه لم يعتقد أن الأجسام تُعدم قبل [يوم] القيامة / [[ص ٥٦]] والإعدام عنده ليس بالفاعل ولا بطريان الضد، إذ الأجسام ليس لها ضد، فلا جرم قال بعدم بقاءها.

وقال معتزلة خوارجهم: إن هذا النقل عن النظام ليس بصحيح، بل إننا قال باحتياج الأجسام إلى المؤثر حال بقائها، فذهب وهم النقلة إلى أنه لا يقول ببقائها. واعتذر له بعضهم بأن الاجسام خصوصاً النامية تزداد وتنقص بتحلل شيء من أجزائها، مع انجذابها بدل المتحلل وهكذا، فلا جرم لم تكن باقية على حالة واحدة.

بيان ذلك: أن المتحرك لا يقطع المسافة إلا بعد قطع أجزائها، وإذا كانت أجزاؤها غير متناهية، كانت الأزمنة التي يقع فيها القطع غير متناهية.

وثانيهما: أنه لو كانت الأجزاء غير متناهية، لكان المقدار غير متناهٍ، واللازم باطل، فالملزوم مثله. أما بيان بطلان اللازم فظاهر، لتناهي المقدار بالضرورة. وأما الملازمة، فلأن زيادة المقدار ونقصانه تابعان لزيادة الأقسام الموجودة في الجسم، فإذا كانت الأقسام الموجودة في الجسم بالفعل غير واقفة عند حد، فبالضرورة تكون المقدار كذلك.

اعتذر النظام عن الوجه الأول بالظفرة، وهو أن المتحرك إذا قطع مسافة غير متناهية الأجزاء في زمان متناهٍ، فإنه يطفر بعض الأجزاء ويتحرك على البعض الآخر، كما أن النملة مثلاً تقطع مسافة ما تطفر بعض أجزائها إلى البعض.

وعن الوجه الثاني بالتداخل، وهو أن قال: لا يلزم من عدم تناهي الأجزاء عدم تناهي المقدار، وذلك لأن الأجزاء تداخل، فيصير جزءان وأزيد في جزء واحد وفي قدره، فلا يلزم بقاء النسبة المقدرية.

وهذان العذران باطلان، أما التداخل، فيجيء بطلانه فيما بعد إن شاء الله تعالى. وأما الظفرة، فهي مع شناعتها غير مفيدة، فإننا نعلم بالضرورة بطلانها، فإنه لا يعقل حركة جسم من أول المسافة إلى آخرها إلا بعد مروره بالوسط، / [[ص ٥٤]] وهاهنا حُجج كثيرة لأرباب هذه المذاهب، ذكر المصنف رحمته الله في كتاب (الأسرار في العلوم الثلاثة) جملة منها.

[تماثل الأجسام في الجسمية]:

قال [أي العلامة الحلي]: البحث الثاني: في أحكام الجواهر: الأجسام متماثلة خلافاً للنظام، لأن المعقول من الجسم هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم أمر واحد متساوٍ في الجميع، فتكون متساوية.

أقول: اتفق العقلاء من الحكماء والمتكلمين على أن الأجسام متماثلة في الجسمية، وإنما تختلف بفصول تنضم إليها فتصير أنواعها مختلفة، والدليل على ذلك أن المعقول من الجسم أمر واحد متساوٍ في الجميع، فإن المعقول من الجسم عند الحكماء هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم، وعند المتكلمين هو الطويل العريض العميق.

وأورد جدِّي ركن الدين الجرجاني (قدَّس الله نفسه) على المعتزلة / [[ص ٥٨]] في هذا البحث بأن قال: إن ادَّعيتم جواز الخلوِّ في كلِّ واحد واحد من الأجسام، فهو ممنوع، وجواز الخلوِّ في البعض إن صحَّ لا يستلزم الخلوِّ في الكلِّ، لجواز أن يكون لخصوصية البعض مدخل فيه.

وإن ادَّعيتم جواز الخلوِّ في بعضها كالهواء، فهو ممنوع أيضاً، لجواز أن يكون عدم الإحساس في الهواء بالرائحة لأجل امتناع خلوِّ الحاسة عن الهواء، ويكون ذلك مانعاً من الإحساس، فإننا نشاهد من دام على مصاحبة ذي الرائحة مدة لم يحسَّ بها، فكيف إذا دام على المصاحبة مدة العمر.

والسرُّ في ذلك أن من شرط إدراك الحاسة للمحسوس أن لا تكون الحاسة متكيفة بكيفية، فيمتنع الإدراك، لامتناع شرطه.

قلت: ويرد أيضاً أن عدم الإحساس في الهواء بالأعراض المذكورة لا يقوم حجة على الأشاعرة، فإنهم جوزوا عدم الإدراك وإن حصلت الشرائط، لجواز توقُّفه عندهم على أمر لم يحصل. فلا بدَّ في تميم الحجة من إبطال مذهبهم في هذا التحرير.

واحتجَّت الأشاعرة على قولهم هنا: بأنَّه كما امتنع خلؤها عن الكون، فكذا يمتنع خلؤها عن اللون قياساً عليه، وأيضاً يمتنع خلؤها عن الأعراض القارَّة بعد اتصافها بها، فكذا قبل الاتِّصاف قياساً عليه.

قال المصنِّف: إنَّ حجَّتهم ضعيفة، وبيانه من وجهين: أمَّا الأوَّل: فلأنَّ القياس مع وجود الجامع غير مفيد لليقين، فكيف مع عدم الجامع، والجامع هنا معدوم. وأيضاً فالفرق حاصل، فالكون لا يُعقل / [[ص ٥٩]] خلوُّ الجسم عنه بالضرورة، بخلاف اللون، فإنَّه يمكن أن يتصور جسم خالياً عنه. وأمَّا الثاني: فلأنَّ نمنع عدم جواز الخلوِّ بعد الاتِّصاف، سلَّمنا لكن الفرق حاصل، فإنَّ الجسم إنَّما امتنع خلوه عن العرض بعد الاتِّصاف، لعدم طريان الضدِّ، وأمَّا قبل الاتِّصاف، فليس كذلك.

[كون الأجسام مرئية]:

قال [أي العلامة الحلي]: وهي مرئية بواسطة الضوء واللون. أقول: ذهبت المتكلمون إلى أن الأجسام مرئية، واستدلُّوا على ذلك بأننا نرى شيئاً حاصلًا في الحيِّز، فإنَّما أن يكون ذلك الشيء جسمًا أو عرضًا، لا جائز أن يكون عرضًا، لامتناع كون العرض حاصلًا في الحيِّز، فبقي أن يكون جسمًا، وهو المطلوب.

وهذا عذر ركيك، فإنَّه في الحقيقة تغير [في] الأجزاء الفضليَّة والأعراض المقداريَّة، مع أنَّه ليس عامًّا في كلِّ الأجسام، إذ العلم حاكم في الجمادات بالبقاء على حاله واحدة. اللهمَّ إلَّا كما قيل في سبب تكوُّن الجبال والوهاد من انتقال الأجزاء من محلِّ إلى آخر، فيحصل لها استمساك بسبب الرطوبة واليبوسة الحادثين يحصل ازدياد المنتقل إليه وانتقاص المنتقل عنه، لكن ذلك ليس إعدامًا.

ويجب أن يُقيد قول المصنِّف في قوله: (هو بعينه) بالجسم الجامد، فإنَّ النامي يُكذِّب العقل فيه الحسَّ، إذا حكم أنَّه هو بعينه، لزيادة أقطاره قطعًا.

[استحالة تداخل الأجسام]:

قال [أي العلامة الحلي]: ويستحيل عليها التداخل، خلافاً له أيضاً، فإنَّنا نعلم بالضرورة أن البعدين إذا اجتمعوا زادا على البعد الواحد.

/ [[ص ٥٧]] أقول: التداخل اندماج الأجزاء بحيث يصير حيِّزها أقلَّ ما ينبغي لها. وهو باطل، فإنَّنا نعلم ضرورةً أنَّنا إذا ضمنا ذراعاً إلى ذراع آخر صاروا ذراعين لا ذراعاً واحداً، وإلَّا لما تميَّز الجزءان عن جزء واحد، وهو باطل قطعًا.

وخالف فيه النظام، وجوز التداخل على الأجزاء الجسميَّة، وقد عرفت السبب الداعي له إلى ذلك، فلا وجه لإعادته.

[جواز خلوِّ الأجسام عن الأعراض]:

قال [أي العلامة الحلي]: ويجوز خلؤها من جميع الأعراض إلَّا الكون، لأنَّ الهواء كذلك، وخلاف الأشعريَّة ضعيف.

أقول: ذهبت المعتزلة والحكماء وفخر الدين الرازي إلى جواز خلوِّ الأجسام عن الأعراض إلَّا الكون، وقيد المحقق الطوسي (قدَّس الله نفسه) بالمذوقة والمرئية والمشمومة، وكذا ابن نوبخت قيد باللون والطعم والرائحة.

وخالفت الأشاعرة في ذلك، وقالوا بامتناع خلوها عن شيء من الأعراض.

واحتجَّ المصنِّف على القول الأوَّل بأنَّ الهواء جسم، مع أنَّه لا لون له ولا طعم ولا رائحة ولا غير ذلك إلَّا الكون، فإنَّ الجسم لا بدَّ له من الحصول في المكان.

وأورد عليه شيخنا (دام شرفه) بأنَّ الهواء حارٌّ رطب، والحرارة والرطوبة من الأعراض، فجعله الهواء دليلاً على خلوها من جميع الأعراض غير موجَّه.

وثانيها: أن نفرض الخطين الخارجين من النقطة كساقى مثلث بعد انفراجها عنها، ذهباً إلى غير النهاية، فنسبة الانفراج كنسبة الذهاب، والذهاب غير متناهٍ، فالانفراج غير متناهٍ. ولا يمكن أن يقال: قد يذهبان ويتناهي الانفراج، وإذا كان الانفراج غير متناهٍ، كان ما لا يتناهي محصوراً بين حاصرين، وهو محال.

وهذا فيه نظر أيضاً، فإن اللازم من ذلك وجود انفراجات غير متناهية على كل حد انفراج مناسب كساقى ذلك الحد وهلمَّ جرّاً إلى غير النهاية.

وثالثها: ما قرره المصنّف في (شرح النظم)، وهو يفترق إلى تقرير مقدّمات:

الأول: أن الأبعاد لو كانت غير متناهية لأمكن أن يُفرض فيها خطان، كساقى مثلث يمتدان إلى غير النهاية.

الثاني: أنه يمكن أن نفرض أبعاداً بين الخطين تزايد بقدر واحد من الزيادات إلى غير النهاية، وذلك بأن يكون البعد الأول ذراعاً، والثاني يزيد عليه بنصف ذراع، والثالث يزيد على الثاني كذلك، وهكذا.

الثالث: أن كل بعد نفضه فإنه موجود فيما فوقه مع زيادة عليه.

/ [[ص ٦٢]] إذا تقررت هذه المقدمات، فنقول: إمّا أن يوجد فوق البُعدين بُعد يشتمل على جميع الزيادات التي لا تتناهي، أو لا يوجد. فإن وجد كان هو آخر الأبعاد، وإلا لكان فوقه آخر، فلا يكون هو مشتملاً على جميع الزيادات، هذا خلف. وإن لم يوجد كان هناك بعداً غير مشتمل عليه، فيكون هو آخر الأبعاد.

قال عليه السلام: والأخير مشكل، فإنه لا يلزم من عدم بعد لا يشتمل على ما لا يتناهي وجود بعد هو آخر الأبعاد. اللهم إلا أن يقال: إذا كانت كل واحدة من الزيادات في بعد كان الكل كذلك، وحينئذ يكون المنع أوجه، فإن للطالب أن يطالب على ذلك بالدليل.

ورابعها: ما ذكره بعض المهندسين، وهو أن نفرض زاوية الخطين ثلثي قائمة، فإن كان الخطان غير متناهيين، كان الواصل بينهما غير متناهٍ، ضرورة زاويتين تساوي زاويتي القاعدة ومساواتها لزاويتي الخطين، فإن الخطوط متساوية، فيكون الخط الواصل منهما محصور بين حاصرين، هذا خلف.

وأما الحكماء، فقالوا: لا يجوز أن يكون الأجسام مرئية بالذات، وإلا لرئي الهواء، والتالي باطل، بل [هي] مرئية بالعرض، والمرئي بالذات هو اللون والضوء.

والمحقق الطوسي والمصنّف قالا: هي مرئية بواسطة الضوء واللون. أمّا اللون، فلائّه لو لم يكن لها لون لما أمكن رؤيتها كالهواء. وأمّا الضوء، فلائّ الجسم لا يُشاهد في الظلمة، وهذا حكم ضروري.

[تحقيق حول تناهي الأجسام وعدمه]:

قال [أي العلامة الحلي]: وهي متناهية، خلافاً للهند، لأنه لو ذلك لأمكن فرض خطين غير متناهيين خرجا من نقطة واحدة كساقى مثلث، فإن البعد بينهما يتزايد بتزايدهما، فإذا كانا غير متناهيين كان البعد بينهما غير متناهٍ، فيكون ما لا يتناهي محصوراً / [[ص ٦٠]] بين حاصرين، وهو باطل بالضرورة.

أقول: الأجسام هل هي متناهية؟ بمعنى أنها تنتهي إلى حد لا يكون وراه جسم، أو غير متناهية؟ بمعنى أن [يكون] كل جسم وراه جسم، وهكذا إلى غير النهاية. فذهب حكماء الهند وبعض الأوائل إلى الثاني، وذهب المحققون [من الحكماء] وغيرهم إلى الأول.

واستدل المصنّف عليه برهان ذكره الشيخ في (الإشارات) وغيره من الحكماء، وهو يُقرّر بعدة أوجه:

أحدها: ما ذكره المصنّف، وهو: أنه لو لم تكن الأجسام متناهية لكانت غير متناهية، وحينئذ يمكننا إخراج خطين من مركز الأرض كساقى مثلث مازين إلى غير النهاية، فلهما بعدان طولانيان، وبينهما بعد عرضاني حينئذ.

ولا شك أن زيادة البعد العرضاني بحسب تزايد البعد الطولاني، والبعد الطولاني غير متناهٍ، فيكون البعد العرضاني غير متناهٍ، وهو محصور بين حاصرين، / [[ص ٦١]] وهما البعدان الطولانيان، فيكون ما لا يتناهي محصوراً بين حاصرين، وكل محصور متناهٍ، فيلزم أن يكون متناهياً وغير متناهٍ، هذا خلف، وهو لازم على تقدير أن يكون الأجسام غير متناهية، فتكون متناهية، وهو المطلوب.

وأورد شيخنا (دام شرفه) على هذا الوجه: بأننا لا نُسلم أن البعد العرضاني محصور بين حاصرين، لأنه غير متناهٍ، إذ كل بعد عرضاني بعده بعد آخر عرضاني إلى غير النهاية.



باطل، لأنَّ فرض سطح مستوي كما تقدّم تعريفه في جسم صلب ممكن.

وفائدة اشتراط كونه مستويًا أنَّه لو لم يكن مستويًا لكان الهواء محتويًا في تجاويفه. وفائدة اشتراط استواء الرفع أنَّه لو لم يكن مستويًا لم يلزم المطلوب، لجواز أن يدخل الهواء بين الجسمين على قدر الرفع، هكذا قيل.

وفيه نظر، لأنَّ الرفع في هذه الصورة على أيِّ وجه وقع حصل المطلوب، وحيثُذِّ نقول في أوَّل زمان رفع السطح الفوقاني يخلو الوسط، لأنَّ الجسم الهوائي لا يصل إلى الوسط إلا بعد مروره على الطرف، وحال مروره على الطرف يكون الوسط خاليًا قطعًا، فثبت الخلاء، وهو المطلوب.

الثاني: لو لم يكن الخلاء متحققًا لزم إمَّا التداخل، أو الدور، أو حركة العالم بجملته عند حركة البقعة في الهواء أو السمكة في أعماق الماء، واللازم بأقسامه باطل، فاللزوم مثله.

أمَّا بطلان اللازم، فظاهر. أمَّا التداخل، فقد مضى. وأمَّا الدور فلما يأتي. وأمَّا الثالث فبالحسِّ، فإنَّه يدلُّ على عدمه قطعًا.

وأمَّا بيان الملازمة، فنقول: إذا تحركَّ الجسم من مكانه إلى مكان آخر، فالجسم الحاصل في المكان الثاني على ذلك التقدير إن بقي على حاله لزم / [[ص ٦٥]] التداخل، وإن لم يبق على حاله بل ينتقل عنه، فإنَّه أن ينتقل إلى مكان الأوَّل، أو إلى غيره. فإن كان الأوَّل، لزم الدور، لأنَّ حركة كلِّ واحد منهما متوقِّفة على حركة الآخر. وإن كان إلى مكان آخر، فننقل الكلام إلى ذلك المكان ونقول فيه كما قلنا في الأوَّل، فيلزم إمَّا التداخل أو الدور، وهما محالان، فيلزم الانتقال إلى مكان رابع، ونقول فيه كما قلنا في سابقه، فيلزم حركة العالم عند حركة البقعة.

واعتذر الخصم عن الوجهين:

أمَّا الأوَّل، فقالوا: لا نُسلم أنَّ السطح العالي يرتفع بدون [السطح] السافل، بل يرتفعان معًا، فإنَّ السطحين إذا تلاقيا ملاقة تامَّة كما ذكرتم لزم من انجذاب أحدهما انجذاب الآخر، كالهواء الجاذب للماء المصَّص.

وأمَّا الثاني، فقالوا: إنَّها لزم ما ذكرتم من التداخل أو الدور على تقدير عدم التخلخل والتكاثف. والتخلخل هو زيادة مقدار الجسم من غير انتقاش ولا انضمام شيء إليه. والتكاثف هو نقصان مقدار الجسم من غير اندماج ولا نقصان شيء منه،

وهذا فيه نظر، لأنَّ فيه مصادرة على المطلوب.

قال المصنِّف في (الأسرار): هذه الحجَّة غير عامَّة على تقدير

تمامها، فإنَّها تدلُّ على التناهي من بعض الجهات.

واحتجَّ حكماء الهند على قولهم: بأنَّ خارج العالم يتميَّز فيه

جانب عن جانب، بأنَّ الذي يلي القطب الشمالي يغاير الذي يلي

القطب الجنوبي، والعدم المحض لا امتياز فيه، فهو موجود إمَّا

جسم أو جسماني، فثبت أن وراء العالم أجسام إلى غير النهاية.

والجواب: أن التميَّز مجرد أو هام ليس له حقيقة في الخارج.

/ [[ص ٦٣]] [جواز الخلاء بين الأجسام]:

قال [أي العلامة الحلي]: ويجوز الخلاء بينها، لأنَّها إذا وضعنا

سطحًا مستويًا على مثله ثم رفعناه رفعًا مستويًا ارتفع جميع

جوانبه، وإلا لزم التفكيك. ففي أوَّل زمان رفعه يخلو الوسط،

لأنَّ حصول الجسم فيه إنَّما يكون بعد المرور على الطرف، فحال

كونه في الطرف يكون الوسط خاليًا.

ولأنَّ الملاء لو كان موجودًا لكان إذا تحركَّ الجسم، فإن بقي

المكان الذي ينتقل إليه مملوءًا لزم التداخل، وإن تحركَّ الجسم عنه،

فإن كان إلى مكان الأوَّل لزم الدور، وإن كان إلى مكان ثالثًا لزم

تحركَّ العالم بتحركَّ البقعة، وهو معلوم البطلان.

أقول: للخلاء تفسيران: أحدهما: اللأشيء. وثانيهما: البعد

الغير الحال في جسم.

فالخلاء بالمعنى الأوَّل ثابت خارج العالم، بلا خلاف بين

الحكماء والمتكلمين.

وأمَّا الخلاء بالمعنى الثاني، فهل هو متحقق فيما بين الأجسام أو

لا؟ فقال المتكلمون وجمع من الحكماء: نعم هو متحقق. وقال أكثر

الحكماء بعدم تحقُّقه، واختار المصنِّف الرأي الأوَّل، واستدلَّ عليه

بوجهين:

الأوَّل: أنَّنا إذا وضعنا سطحًا مستويًا على سطح آخر مستوي

بحيث يلاقيه بجميع أجزائه ملاقة تامَّة حتَّى لا يبقي بينهما

جسم، ثم رفعناه رفعًا مستويًا / [[ص ٦٤]] ارتفع جميع جوانبه

دفعه واحدة، وإلا لزم التفكيك، وهو أن يرتفع بعض الأجزاء

ويبقى الآخر، وهو باطل.

لأنَّ فرضه في جسم صلب كالمسِّ مستوي على مثله، ولو

ارتفع البعض لزم عدم استواء السطح، بحيث يكون بعض

أجزائه أغلظ، فيرتفع أولًا، وبعضها أرق، فيرتفع أخيرًا. وهو

وقد استدلَّ المصنّف على حدوث الأجسام - بمعنى أنّ وجودها مسبوق بالعدم سبقاً بالزمان -، بأنّها لو لم يكن حادثه لكانت أزليّة، واللازم باطل، فالملزوم مثله. أمّا الملازمة فظاهرة، إذ لا واسطة بين الأزلي والمحدث. وأمّا بطلان اللازم، فلائمها لو كانت أزليّة لكانت إمّا متحرّكة أو ساكنة، واللازم بقسميه باطل، فالملزوم مثله.

أمّا بيان الملازمة، فلأنّ كلّ جسم لا بدّ له من مكان، فإمّا أن يكون لاثناً فيه، أو منتقلاً عنه. فإن كان لاثناً فيه فهو الساكن، وإن كان منتقلاً عنه فهو المتحرّك. فقد بانّت الملازمة.

وأمّا بطلان اللازم بقسميه، فنقول: أمّا بطلان كونه متحرّكاً، فلأنّ الحركة عبارة عن حصول الجسم في حيز بعد أن كان في حيز آخر، فماهيتها تستدعي المسبوقية بالغير، فيصدق قياس هكذا من الشكل الثاني: الحركة مسبوقة بالغير، ولا شيء من الأزلي بمسبوق بالغير، ينتج لا شيء من الحركة بأزلي. فلو كان الجسم متحرّكاً في الأزلي، لزم اجتماع الأزليّة والحدوث في شيء واحد، وهو محال.

وأمّا بطلان كونه ساكناً، فلائمّه لو كان الجسم في الأزلي ساكناً لامتتعت الحركة / [[ص ٦٨]] عليه، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

أمّا الملازمة، فلأنّ السكون الأزلي يستحيل زواله، لأنّه إمّا واجب الوجود، أو ممكن الوجود. فإن كان واجباً، فاستحالة العدم عليه ظاهرة. وإن كان ممكناً، فلا بدّ وأن تكون علته واجبة، دفعاً للدور والتسلسل، وتلك العلة تجب أن تكون موجبة، لأنّ كلّ ما هو أثر المختار فهو حادث كما يجيء، ولا شيء من الأزلي بحادث، فلا شيء من أثر المختار بأزلي، لكن الفرض أنّ السكون أزلي، فلا يكون أثر المختار، فتكون تلك العلة واجبة موجبة، فيلزم من استمرار وجودها استمرار وجوده، فلا يجوز عليه العدم، وهو المطلوب.

لا يقال: الأزلي إنّما يستحيل عدمه إذا كان وجودياً لا مطلقاً، فإنّ الحوادث أزلي عندكم وقد زال، وحيثنّ نقول: السكون عدمي، لأنّه عدم الحركة، فيجوز حينئذٍ زواله، فلا يلزم المطلوب. لأنّنا نقول: إنّ السكون وجودي كما يجيء بيانه، فبتمّ المطلوب.

وأمّا بطلانه، فلأنّ الحركة جاترة على جميع الأجسام. أمّا الفلكيّات، فحركاتها ظاهرة، فإنّنا نشاهد حركات الكواكب وحركات الشمس من المشرق إلى المغرب.

ولكنّها جائزان على الأجسام الرقيقة. وإذا كان كذلك، فنقول: إنّ الهواء الذي بين المتحرّك [يتكاثف]، وما إليه الحركة يتكاثف، والذي بينه وبين ما منه الحركة يتخلخل، فلا يلزم الخلاء فيما منه الحركة، ولا التداخل فيما إليه الحركة.

واعلم أنّ هذا العذر مبنيّ على ثبوت المادّة المبنيّ على عدم الجزء الذي لا يتجزّى، وعلى كلّ تقدير ثبوته لا يتمّ إلا بهذا الاعتذار.

/ [[ص ٦٦]] [تحقيق حول حدوث الأجسام]:

قال [أي العلامة الحلي]: وهي حادثه، لأنّها لو كانت أزليّة لكانت إمّا متحرّكة أو ساكنة، والقسمان باطلان. أمّا الملازمة، فلائمها حينئذٍ لا بدّ لها من مكان، فإن كانت لاثنه فيه كانت ساكنة، وإن كانت منتقلة عنه كانت متحرّكة، ولا واسطة بينهما.

وأمّا بطلان الأوّل، فلأنّ الحركة عبارة عن حصول الجسم في حيز بعد أن كان في آخر، فماهيتها تستدعي المسبوقية بالغير، والأزلي ينافي المسبوقية بالغير، فالجمع بينهما محال.

وأمّا بطلان الثاني، فلائمها لو كانت ساكنة لامتتعت الحركة عليها، لأنّ السكون الأزلي يستحيل زواله، والتالي باطل، لأنّ الأجسام متحرّكة بأجمعها. أمّا الفلكيّات، فظاهرة. وأمّا العناصر، فلائمها إمّا بسائط، وإمّا مركّبات. أمّا المركّبات، فحركاتها ظاهرة. وأمّا البسائط، فلأنّ الجانب الذي يلاقي به بعضها بعضاً مساوٍ للجانب الآخر، فيصحّ على الآخر الملاقة، وإنّما يكون ذلك بالحركة، فصحت الحركة.

أقول: هذه المسألة من المسائل الشريفة، وعليها يبني قواعد الإسلام، وهي المعركة العظيمة بين المتكلّمين والحكماء، وقد اختلف آراء الحكماء في هذا المقام، فذهب أرسطو وثامسطيوت وأبو نصر الفارابي وأبو عليّ ابن سينا وأتباعهم إلى أنّ الأجسام السماوية قديمة بذواتها وصفاتها، إلاّ الحركات والأوضاع، فإنّها حادثه بأشخاصها، وأنّ هيولى الأجسام العنصريّة قديمة بذواتها، وأمّا الصورة الجسميّة والنوعيّة فحادثه، وكذلك الأعراض التابعة لها.

/ [[ص ٦٧]] وذهب أنكساغورس وفيثاغورس وسقراط وجميع الثنوية إلى أنّ العالم بأسره قديم الذات محدث الصفات.

وأمّا أرباب الملل من المسلمين واليهود والنصارى، فذهبوا إلى أنّ العالم بأسره محدث الذات والصفات، ولمّا كان العالم منحصرّاً عندهم في الأجسام والأعراض بحثوا عن حدودها.

أوائل المقالات/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ١٢١]] ١٢٩ - القول في الإجماع:

وأقول: إن إجماع الأمة حجة لتضمُّنه قول الحجة، وكذلك إجماع الشيعة حجة لمثل ذلك دون الإجماع. والأصل في هذا الباب ثبوت الحق من جهته بقول الإمام القائم مقام النبي ﷺ، فلو قال وحده قولاً لم يوافقه عليه أحد من الأنام لكان كافياً في الحجة والبرهان. وإنما جعلنا الإجماع حجة به وذكرناه لاستحالة حصوله إلا وهو فيه إذ هو أعظم الأمة قدراً وهو المقدم على سائرهما في الخيرات ومحاسن الأقوال والأعمال. وهذا مذهب أهل الإمامة خاصة، ويخالفهم فيه المعتزلة والمرجئة والخوارج وأصحاب الحديث من القدرية وأهل الإجماع.

\* \* \*

الفصول المختارة/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ١٣٢]] ومن حكايات الشيخ (أدام الله عزه) أيضاً وكلامه، قال (أيده الله): حضرت بمجمع لقوم من الرؤساء وكان فيهم شيخ من أهل الري معتزلي يُعظِّمونه لمحل سلفه وتعلُّقه بالدولة، فسئلت عن شيء من الفقه فأفتيت فيه على المأثور عن الأئمة عليهم السلام.

فقال ذلك الشيخ: هذه الفتيا تخالف الإجماع.

فقلت له: إجماع من تعني عافاك الله؟

فقال: إجماع الفقهاء المعروفين بالفتيا في الحلال والحرام من فقهاء الأمصار.

فقلت له: هذا أيضاً مجمل من القول، فهل يدخل آل محمد عليهم السلام في / [[ص ١٣٣]] جملة هؤلاء الفقهاء أم تخرجهم عن الإجماع؟

فقال: بل أجعلهم في صدر الفقهاء ولو صحَّ عنهم ما تروونه لما خالفناه.

فقلت له: هذا مذهب لا أعرفه لك ولا لمن أومأت إليه ممن جعلتهم الفقهاء لأنَّ القوم بأجمعهم يرون الخلاف على أمير المؤمنين عليه السلام وهو سيِّد أهل البيت عليهم السلام في كثير ممَّا قد صحَّ عنه من الأحكام فكيف تستوحشون من خلاف ذريته عليهم السلام وتوجبون على أنفسكم قبول قولهم على كلِّ حال؟

فقال: معاذ الله ما نذهب إلى هذا ولا يذهب إليه أحد من الفقهاء، وهذه شناعة منك على القوم بحضرة هؤلاء الرؤساء.

وأما العنصريَّات، فلائها إمَّا بسائط، وهي العناصر الأربعة: الأرض والماء والهواء والنار، أو مركَّبات وهي المعدن والنبات والحيوان، وكلُّ واحد منها يجوز عليه الحركة.

أما المركَّبات، فظاهرة. وأما البسائط، فلائ كلِّ واحد منها يلاقي ما فوقه / [[ص ٦٩]] بمحده وما تحته بمقعره، والبسيط هنا هو الذي يكون طبيعة واحدة، وكلُّ ما صحَّ على بعض منه صحَّ على البعض الآخر، وقد صحَّ على كلِّ واحدة من هذه البسائط ملاقة للذي فوقه بمحده، فيصحُّ أيضاً أن يلاقي ما تحته بذلك المحدب وبمقعره ما فوقه، وإلا لم يكن بسيطاً، والغرض أنَّه بسيط، هذا خلف.

وذلك إنَّها يكون بالحركة والانقلاب، فقد صحَّت الحركة على كلِّ واحد من هذه البسائط، وإذا صحَّت الحركة على جميع الأجسام [صحَّ] عدم السكون، فلا يكون أزلياً، فيكون حادثاً، وهو المطلوب.

فقد بان بطلان اللازم بقسميه، فيبطل الملزوم أعني كون الأجسام أزليَّة، فلا تكون أزليَّة، فتكون حادثه، وهو المطلوب. ولما لم تكن الأعراض مستغنية عن الأجسام كانت حادثه أيضاً، لأنَّ المفتقر إلى الحادث أولى بأن يكون حادثاً، ثبت حدوث العالم لما عرفت من انحصاره في الأجسام والأعراض عند المتكلمين، وقد بان لك حدوثها.

\* \* \*

للمزيد راجع:

الإنسان.

\* \* \*

٤٧ - الإجماع:

مباحث عامة:

التذكرة في أصول الفقه/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٤٥]] وليس في إجماع الأمة حجة من حيث كان إجماعاً، ولكن من حيث كان فيها الإمام المعصوم، فإذا ثبت أنَّها كلها على قول، فلا شبهة في أنَّ ذلك القول هو قول المعصوم، إذ لو لم يكن كذلك، كان الخبر عنها بأنَّها مجمعة باطل، فلا تصحُّ الحجة بإجماعها لهذا الوجه.

\* \* \*

بصلاة الجمعة والعيدين خلف كل أمين وغير مأمون ومتغلب، صلى عليّ بالناس وعثمان محصور، فجعل الدلالة على جواز الصلاة خلف المتغلب على أمر الأمة صلاة الناس خلف عليّ ؑ في زمن حصر عثمان، فصّرح بأنّ عليّاً ؑ كان متغلباً، ولا خلاف أنّ المتغلب على أمر الأمة فاسق ضالّ. وقال: لا بأس بالصلاة خلف الخوارج لأنهم متأولون وإن كانوا فاسقين، فمن يكون هذا مذهبه ومقالة إمامه وفقهه، يزعم معه أنّه لو صحّ له عن أمير المؤمنين ؑ شيء أو عن ذريته الطاهرين ؑ لدان به لولا أنّ الذهاب إلى هذا يريد التلبس.

وليس في فقهاء الأمصار سوى الشافعي إلّا وقد شارك الشافعي في الطعن / [[ص ١٣٥]] على أمير المؤمنين ؑ وتزييف كثير من قوله والردّ عليه في أحكامه حتّى إنهم يصرّحون بأنّ الذي يذكره أمير المؤمنين ؑ في الأحكام معتبر فإن أسنده إلى النبيّ ﷺ قبلوه منه على ظاهر العدالة كما يقبلون من أبي موسى الأشعري وأبي هريرة والمغيرة بن شعبة ممّا يسنده إلى النبيّ ﷺ، بل كما يقبلون من حمّال في السوق على ظاهر العدالة ما يرويه مسنداً إلى النبيّ ﷺ، وأمّا ما قاله أمير المؤمنين ؑ من غير إسناد له إلى الرسول ﷺ كان موقوفاً على سبرهم ونظرهم واجتهادهم فإنّ وضح لهم صوابه فيه قالوا به من حيث النظر لا من حيث حكمه به وقوله، وإنّ عثروا على خطأ فيه اجتنبوه وردّوا عليه وعلى من اتّبعه فيه.

فزعّموا أنّ آراءهم هي المعيار على قوله ؑ. وهذا، لا يذهب إليه من وجد في صدره جزء من مودّته (صلوات الله عليه وسلامه) وحقّه الواجب له ؑ وتعظيمه الذي فرضه الله ﷻ ورسوله، بل لا يذهب إلى هذا القول إلّا من ردّ على رسول الله ﷺ: «عليّ مع الحقّ والحقّ مع عليّ يدور معه حيثما دار»، وقوله: «أنا مدينة العلم وعليّ بابها»، وقوله: «عليّ أقضاكم»، وقول أمير المؤمنين ؑ: «ضرب رسول الله ﷺ بيده على صدري وقال: اللهمّ اهد قلبه وثبت لسانه، فما شككت في قضاء بين اثنين».

فلما ورد عليه هذا الكلام تحيّر وقال: هذه شناعات على الفقهاء والقوم لهم حجج على ما حكيت عنهم. فقال له بعض الحاضرين: نحن نبرأ إلى الله من هذا المقال ومن كلّ دائن به، وقال له أخ: إن كان مع القوم حجج على ما حكاه

فقلت له: لم أحك إلّا ما أُقيم عليه البرهان، ولا ذكرت إلّا معروفاً لا يمكن أحداً من أهل العلم دفعي عنه لما هو عليه من الاشتهار، لكنك أنت تريد أن تتجمل بضدّ مذهبك عند هؤلاء الرؤساء. ثمّ أقبلت على القوم فقلت: لا خلاف عند شيوخ هذا الرجل وأئمّته وفقهائه وساداته أنّ أمير المؤمنين ؑ قد يجوز عليه الخطأ في شيء يصيب فيه عمرو بن العاص زيادة على ما حكيت عنه من المقال. فاستعظم القوم ذلك وأظهروا البراءة من معتقديه وأنكره هو وزاد في الإنكار، فقلت له: أليس من مذهبك ومذهب هؤلاء الفقهاء أنّ عليّاً ؑ لم يكن معصوماً كعصمة النبيّ ﷺ؟ قال: بلى، قلت: فلم لا يجوز عليه الخطأ في شيء من الأحكام؟ فسكت.

ثمّ قلت له: أليس عندكم أنّ أمير المؤمنين ؑ قد كان يجتهد برأيه في كثير من الأحكام، وأنّ عمرو بن العاص وأبا موسى الأشعري والمغيرة بن شعبة كانوا من أهل الاجتهاد؟ قال: بلى، قلت له: ما الذي يمنع من إصابة هؤلاء القوم ما يذهب على أمير المؤمنين ؑ من جهة الاجتهاد مع ارتفاع العصمة عنه وكون هؤلاء القوم من أهل الاجتهاد؟ فقال: ليس يمنع من ذلك مانع، فقلت له: / [[ص ١٣٤]] فقد أقررت ما أنكرت الآن، ومع هذا أفليس من أصلك أنّ كلّ أحد بعد النبيّ ﷺ يؤخذ من قوله ويترك إلّا ما انعقد عليه الإجماع؟ قال: بلى، قلت: أفليس هذا يسوغكم الخلاف على أمير المؤمنين ؑ في كثير من أحكامه التي لم يقع عليها الإجماع؟

وبعد فليست بي حاجة إلى هذا التعسف، ولا أنا مفتقر فيما حكيت إلى هذا الاستدلال، لأنّه لا أحد من الفقهاء إلّا وقد خالف أمير المؤمنين ؑ في بعض أحكامه ورغب منها إلى غيره، وليس فيهم أحد وافقه في جميع ما حكم فيه ؑ من الحلال والحرام.

وإنّي لأعجب من إنكارك لما ذكرت وصاحبك الشافعي يخالف أمير المؤمنين ؑ في الميراث والمكاتب ويذهب إلى قول زيد فيها.

ويروي عنه ؑ أنّه كان لا يرى الموضوع من مسّ الذكّر، ويقول هو: إنّ الموضوع منه واجب، وإنّ عليّاً ؑ خالف الحكم فيه بضرب من الرأي.

وحكى الربيع عنه في كتابه المشهور عنه أنّه قال: لا بأس

على أننا لو سلمنا له (أن الأمة لا تجتمع على خطأ) لم يغن ذلك عنه شيئاً فيما ادّعه من كونها حافظة للشرع، لأنه قد اعترف في كلامه بأنه قد يجوز على بعضها الذهاب عن الحق في الشرع حتى يبقى الحق في جماعة من جملتها، ولا بد له من الاعتراف بذلك، لأن ما يدعى في صحة إجماعها لو صحح لكان دالاً على أنها لا تجتمع على الخطأ، فأما أن يكون دالاً على / [[ص ١٩٥]] أن كل حق فلا بد من اجتماعها عليه فليس ممّا يمكن أن يدعى، وقد علمنا أن بعضها إذا ذهب عن الحق، وبقي الحق في بعض آخر فإن البعض الذي ثبت الحق فيه ليس بإجماع، ولا يكون قولهم حجة على من ذهب عن الحق، لأنه ليس بكل الأمة الذي يدعى أن الخطأ لا يجوز عليها إذا اجتمعت.

فإن قيل: يكون قول البعض حجة بدليل سوى الإجماع إما بالتواتر أو غيره.

قلنا: ليس هذا هو الذي نحن فيه، لأن كلامنا على أن الشرع هل يصح حفظه بالإجماع أم لا؟ وإذا كان على القول دليل ثابت وجب الرجوع إليه من غير اعتبار الإجماع فيه أو الخلاف، وقد مضى في التواتر وأنه ممّا لا يصح حفظ الشرع به ما مضى.

\*\*\*

[[ص ٢١٣]] قال صاحب الكتاب: (شبهة أخرى لهم: قالوا: لا بد من إمام / [[ص ٢١٤]] معصوم يحفظ الشرع ويقوم به، لأنه لا بد فيه من حافظ، وليس إلا الإمام - على ما نقول - أو الأمة - على ما تقولون -، وقد علمنا أن الأمة لا يجوز ذلك عليها، لأن كل واحد منها يجوز عليه الغلط والسهو، وجميعها ليس إلا كل واحد منها فيجب جواز الغلط على الجميع، وإلا انتقض القول بجواز ذلك على آحادها، وإذا لم يصح كون الشريعة محفوظة بالأمة فلا بد من إثبات معصوم في كل زمان يحفظها...).

[و] قال أيضاً صاحب الكتاب: (واعلم أننا قد بينّا في باب الإجماع من هذا الكتاب أنه لا يمتنع جواز الخطأ على كل واحد من الجماعة ويؤمن ذلك في جميعهم، لأن انفراد كل واحد من الجماعة بقول [لا يؤمن ذلك فيه]، ويؤمن في جميعهم، وكما لا يمتنع أن يؤمن على زيد الخطأ في شيء دون شيء بحسب الدليل، أو في حال دون حال، ولا يتناقض ذلك فكذلك ما ذكرناه وبينّا أن النبي ﷺ لو قال في عشرة من المكلفين: إن كل واحد منهم

الشيخ فهي حجاج على إبطال ما ادّعت أولاً من ضد هذه الحكاية، ونحن نعيدك بالله من أن تذهب إلى هذا القول، فإن كل شيء تظنه حجة عليه فهو كالحجة في إبطال نبوة النبي ﷺ. فسكت مستحياً ممّا جرى، وتفرّق الجمع.

\*\*\*

الشافعي في الإمامة (ج ١) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٩٣]] قال صاحب الكتاب: (فأما ما يصير محفوظاً بالإجماع فقد علمنا بالدليل أنه لا يجوز على الأمة فيه الخطأ، ولا يجوز عليهم الذهاب عن الحق، ولا بد من كون الحق محفوظاً فيهم حتى لا يخلو الزمان ممن يحفظ الشرع والحق، فإمّا أن يكون واحداً بعينه أو جماعة، وإمّا أن يكون كل ذلك في واحد أو جميع الشرع في الجماعة، وإذا ذهب بعضهم عنه أمكنهم معرفته ممن يحفظه ويُنبيه على ذلك من هو حافظ له، وكذلك القول في سائر الأدلة، فمن أين أنه لا بد من الحاجة إلى الإمام؟...).

فيقال له: ليس يجوز أن تكون الأمة حافظة للشرع لأن الغلط جائز على آحادها وجماعاتها كما بيناه فيما تقدّم، وليس يرجع خصومنا في الاستدلال على أنهم لا يجمعون على خطأ، وإن كان العقل مجوّزاً / [[ص ١٩٤]] اجتماعهم عليه إلى خبر واحد يجعلون إجماعهم وإسماهم عن النكير على راويه دليلاً على صحته، ولم يثبت أنهم أجمعوا عليه في الحقيقة حسب ما ادّعوه، ولو ثبت لم يصح الاستدلال على الإجماع وصحته بأمر لا يعلم أنه دليل إلا بعد صحة الإجماع، لأن لخصمهم أن يقول: جوّزوا أن يكون إجماعهم على تصديق هذا الخبر، وترك النكير على روايته من جملة الخطأ الذي يجوز اجتماعهم عليه، فكان الذهاب إلى صحة الإجماع والمستدل عليه بهذه الطريقة يقول: الدليل على صحة الإجماع نفس الإجماع، ويرجعون إلى ظاهر آيات لا دلالة في ظاهرها ولا في فحواها على صحة إجماع الأمة، بل أكثرها يتضمّن أو صافاً من المدح أكثر الأمة لا تستحقّه، ولا يستجيز عاقل وصفهم به.

وقد بيّن الكلام في هذه الآيات، والصحيح في تأويلها في غير موضع.

ولم يستعمل صاحب الكتاب فيما ادّعه من صحة الإجماع شيئاً من الحجاج فننقضه عليه، بل اقتصر على الدعوى وأحال على ما ادّعى أنه ذكره في غير هذا الموضع فلماذا لم نستقص الكلام واقتصرنا على هذه الجملة وهي كافية.

الرسائل (ج ٢) / (الرسالة الباهرة في العترة الطاهرة) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٢٦٢]] الإجماع: اتّفاق علماء الدّين في عصر بعد الرسول في الحادثة الشرعيّة على فتوى واحد ورضا واحد وعمل واحد.

\* \* \*

الذريعة إلى أصول الشريعة (ج ٢) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

/ [[ص ٤١٩]] الباب العاشر: الكلام في الإجماع:

اختلف الناس في هذه المسألة، فقال أكثر المتكلمين وجميع الفقهاء: إنّ إجماع أمة النبي ﷺ حجة، وإنّهم لا يجوز أن يجتمعوا على باطل، وخالف النّظام ومن تابعه في ذلك، ونفى كون الإجماع حجة، وحكي عن قوم من الخوارج مثل ذلك.

وحكي أيضاً عن بعضهم أنّه أحال كون الإجماع حجة، وذهب إلى أنّه لا يجوز في جماعة يجوز الخطأ على كلّ واحد منها أن ينتفي عن جماعتها.

وأخرون نفوا كونه حجة بأن قالوا: إنّ أجمعوا على الشيء تبخيتاً فذلك لا يجوز اتّباعه، وإن كان توقيفاً عن نصّ فيجب ظهور الحجة بذلك، ويغني عن الإجماع، وإن كان عن قياس فلن يجوز مع اختلاف المهمم وتباين الآراء واختلاف وجوه القياس أن يتفقوا على ذلك.

وفي الناس من نفى الإجماع، لتعدّد العلم / [[ص ٤٢٠]]

باتّفاق الأئمة، مع أنّها غير معروفة على مذهب من المذاهب. والصحيح الذي نذهب إليه أنّ قولنا: (إجماع) إمّا أن يكون واقعاً على جميع الأئمة، أو على المؤمنين منهم، أو على العلماء فيما يُراعى فيه إجماعهم، وعلى كلّ الأقسام لا بدّ من أن يكون قول الإمام المعصوم داخلياً فيه، لأنّه من الأئمة، ومن أجلّ المؤمنين، وأفضل العلماء، فالاسم مشتمل عليه، وما يقول به المعصوم لا يكون إلّا حجةً وحقّاً، فصار قولنا موافقاً لقول من ذهب إلى أنّ الإجماع حجة في الفتوى، وإنّما الخلاف بيننا في موضعين: إمّا في التعليل أو الدلالة، لأنّنا نعلّل كون الإجماع حجة بأنّ العلة فيه اشتهاه على قول معصوم قد علم الله سبحانه أنّه لا يفعل القبيح منفرداً ولا مجتمعاً، وأنّه لو انفرد لكان قوله الحجة، وإنّما نفتي بأنّ قول الجماعة التي قوله فيها وموافق لها حجة لأجل قوله، لا لشيء يرجع إلى الاجتماع معهم، ولا يتعلّق بهم.

يجوز أن يرتدّ ولا يجوز اجتماعهم على ذلك، لم يمتنع، وبيننا أنّ التجويز مفارق للإثبات والصحة، ولا يجوز أن يصحّ من كلّ واحد منهم الخطأ في معنى القدرة، ولا يصحّ من سائرهم لأنّ ذلك يتناقض، وكذلك فلا يجوز أن يثبت لكلّ واحد منهم صفة ولا تثبت لجميعهم، لأنّ ذلك يتناقض.

وأما التجويز فهو بمعنى الشكّ، وغير ممتنع أن يشكّ فيما يأتيه كلّ / [[ص ٢١٥]] واحدٍ منهم إذا انفرد لفقد الدليل، ولا يُشكّ فيما اجتمعوا عليه، بل يُعلّم صواباً بحصول الدليل (...)، إلى قوله: (وإنّما الغرض بما أوردناه إبطال التوصل إلى القدح في الإجماع من جهة العقل على ما يسلكه القوم، فأما الكلام في إثباته فموقوف على السمع، وقد دلّلنا من قبل على صحّة الإجماع وأنّه لا معدل عنه، فإذا صحّ كونه حجة فمن أين أنّه لا بدّ من إمام معصوم؟...).

يقال له: من عجيب الأمور أنّك تناقض في الإجماع من لا تعرف مذهبه فيه، لأنّ كلامك يدلّ على مخالفتين في الإجماع منّا يذهبون إلى أنّ الأئمة يجب أن تجتمع على الخطأ من طريق العقول، وأنّه يستحيل عندهم أن تقوم دلالة سمعية على أنّهم لا يختارون الخطأ في حال الإجماع، وليس يتوهّم علينا مثل هذا من أنعم النظر في مذهبنا، وإنّما نورد الحجاج الذي حكيت بعضه في الإجماع، مثل قولنا: إنّ جميعهم هم آحادهم، فما يجوز على الآحاد يجب جوازه على الجميع إلى نظائر ذلك على من يذهب إلى أنّ الأئمة لا يجوز أن تجتمع على خطأ من طريق العقول ولا يعتبر فيه السمع ويجري اجتماعها على الخطأ بالشبهة في امتناعه عليها مجرى اجتماعها على السهو عن شيء واحد في وقت واحد، ولا نعرف محصّلاً من أصحابنا ولا من غيرهم يذهب إلى أنّ السمع يستحيل أن يرد على سبيل التقدير بأنّ الأئمة أو جماعة منها لا تختار الخطأ في حال دون حال وعلى وجه دون وجه، والذي يجب أن نتشاغل به بعد هذا الكلام في صحّة ما يدعى من السمع الوارد بأنّ الأئمة لا تجتمع على الخطأ، ولم نجد ذكرها هنا شيئاً من الاستدلال بالسمع، وإنّما أحال على ما ذكره هناك، وبُيّن فساده على / [[ص ٢١٦]] طريقتنا في الإيجاز والاختصار بمشيئة الله تعالى وتوفيقه.

\* \* \*

معرفة على معرفة صحّة الإجماع، كالتوحيد والعدل وما أشبهها، وإذا كنا إنّما نرجع في كون الإجماع حجّة إلى قول الإمام المعصوم الذي لا يخلو كل زمان منه، فيجب أن نقول: كل شيء تقدّمت معرفة وجوب وجود الإمام المعصوم في كل زمان له، فقول الإمام حجّة فيه، والإجماع الذي يدخل هذا القول فيه أيضاً حجّة في مثله. فأما ما لا يمكن المعرفة بوجود الإمام المعصوم قبل المعرفة به، فقله ليس بحجّة فيه، كالعقليات كلّها.

والذي يمكن على أصولنا المعرفة به من طريق الإجماع أوسع وأكثر ممّا يمكن / [[ص ٤٣٣]] أن يُعلم بالإجماع على مذهب مخالفينا، لأنّهم إنّما يعلمون بالإجماع الأحكام الشرعيّة خاصّة، ونحن نتمكّن من أن نعلم بالإجماع زائداً على ذلك فرضاً وتقديراً النبوة والقرآن وما شاكل ذلك من الأمور التي يصحّ أن يتقدّمها العلم بوجوب الإمامة. ولو أجمعت الأمة في شخص بعينه أنّه نبيّه، وفي كلام بعينه أنّه كلام الله سبحانه، لعلمنا صحّتها، لسلامة الأصل الذي أشرنا إليه، وصحّة تقدّمه على هذه المعرفة.

وعلى هذا يصحّ على مذاهبنا أن يعلم صحّة الإجماع وكونه حجّة من يجهل صحّة القرآن ونبوة نبيّنا ﷺ، لأنّ أصل كونه حجّة لا يفتقر إلى العلم بالنبوة والقرآن، وعلى مذهب مخالفينا لا يصحّ ذلك، لأنّ الكتاب والسنة عندهم هما أصل كون الإجماع حجّة.

واختلفوا في إجماعهم على ما يرجع إلى الآراء في الحروب وما جرى مجراها، فذهب قوم إلى أنّ خلافهم في ذلك لا يجوز أيضاً، واعتمدوا على أنّ الأدلّة حرّمت مخالفتهم عموماً. وجوّز آخرون أن يخالفوا فيه، وقالوا: ليس يزيد حالهم على حال الرسول ﷺ.

والصحيح أنّ كلّ ما لا يجوز خلاف الرسول أو الإمام فيه لا يجوز خلاف الإجماع أيضاً فيه، لأنّ المرجع في أنّ الإجماع حجّة لا تجوز مخالفته إلى أنّه مشتمل على قول الحجّة من الإمام أو من جرى مجراه، وخلاف النبيّ ﷺ في آراء الحروب لا يجوز، لأنّها صادرة عن وحي، ولها تعلق قويّ بالدين، ولو رجعت إلى آرائه في نفسه لم يجر مخالفتها فيها لأجل التنفير، وكذلك آراء الإمام فيما يتعلّق بالسياسات الدنيويّة والدنيويّة لا يجوز مخالفتها، لأنّها تُنفّر عنه وتضع منه.

/ [[ص ٤٣٤]] وينقسم الإجماع إلى أقسام: وهي أن يجمعوا على الشيء قولاً أو فعلاً أو اعتقاداً أو رضاً به. وقد ينفرد كلّ

ومن خالفنا يُعلّل مذهبه بأنّ الله تعالى علم أنّ جميع هذه الأمة لا تتفق على خطأ، وإنّ جاز الخطأ على كلّ واحد منها بانفراده، فلإجماع تأثير بخلاف قولنا: إنّه لا تأثير له.

فأما نحن فنستدلّ على صحّة الإجماع وكونه حجّة في كلّ عصر بأنّ العقل قد دلّ على أنّه لا بدّ في كلّ زمان من إمام معصوم، لكون ذلك لطفاً في التكليف العقلي، وهذا مذکور مستقصى في كتّاب الإمامة، فلا معنى للتعرّض له هاهنا، وثبوت هذه الجملة يقتضي أنّ الإجماع في كلّ عصر حجّة، وهذه الطريقة من الاستدلال لا توافق مذاهب مخالفينا، لأنّ الأصل الذي بنينا عليه هم يخالفون فيه، ولو تجاوزوا عنه لكان ثبوت الحجّة بالإجماع على هذا الوجه ينافي مذاهبهم في أنّ / [[ص ٤٢١]] لإجماع الأمة تأثيراً في كونه حجّة، وأنّ بعضهم في هذا الحكم بخلاف كلّهم.

فأما ما يستدلّون هم به على كون الإجماع حجّة فإنّما نطعن فيه نحن، لأنّه لا يدلّ على ما ادّعوه، ولو دلّ على ذلك لم يضرنا، ولا ينافي مذهبنا، لأنّ شهادة القرائن أو الآيات بأنّ الأمة لا تجتمع على ضلال، نحن نقول بفحواه ومعناه وليس في الشهادة بذلك تعليل ينافي مذهبنا، كما كان ذلك في تعليل قولنا: إنّ الإجماع حجّة واستدللنا عليه. فبان بهذا الشرح الذي أطلناه هاهنا ما يحتاج إليه في هذا الباب، وإذا كنا قد دلّلنا على كيفيّة كون الإجماع حجّة على مذهبنا، فينبغي أن نعطف إلى ما تعلق به مخالفونا فنورده، ثمّ نتكلّم عليه، ونحن لذلك فاعلون.

\*\*\*

/ [[ص ٤٣٢]] الفصل الأوّل: في الإجماع هل هو حجّة في

شيء مخصوص أو في كلّ شيء؟

اعلم أنّ كلّ شيء أجمعت عليه الأمة لا بدّ من كونه غير خطأ، وإنّ لم يكن خطأ فلا بدّ من كونه صواباً. وما هو صواب على ضربين: فمنه ما يصحّ أن يُعلم بإجماعهم، وهذا القسم هو الذي يكون إجماعهم حجّة فيه. فأما ما لا يمكن أن يُعلم بإجماعهم، فقولهم ليس بحجّة فيه وإنّ كان صواباً. وكون الشيء حجّة كالمفصل من كونه صواباً، لأنّ كونه صواباً يرجع إليه، وكونه حجّة يرجع إلى غيره.

فأما الذي يكون إجماعهم فيه حجّة، فهو كلّ أمر صحّ أن يُعلم بإجماعهم. والذي لا يصحّ أن يُعلم بإجماعهم ما يجب أن تتقدّم

واختلفوا في الواحد والاثنين إذا خالفا ما عليه الجماعة، فمنهم من قال: لا يُعتدُّ بخلاف واحد واثنين، لأنَّه شاذٌّ خارج عن قول الجماعة، ومنهم من قال: إنَّ خلاف الواحد والاثنين يُخرِّج القول من أن يكون إجماعاً.

/ [[ص ٤٣٦]] وهذا القول الثاني أشبه بالصواب على مذاهبهم، لأنَّ الإجماع الذي هو حجة إذا كان هو إجماع الأمة أو المؤمنين، فخرج بعضهم عنه يُخرِّجه عن تناول الاسم.

والذي يجب أن نُعوّل عليه في هذه المسألة أن نقول: ليس يخلو الواحد والاثنان المخالفان لما عليه الجماعة من أن يكون إمام الزمان المعصوم أحدهما قطعاً أو تجويزاً، أو يُعلم أنه ليس بأحدهما قطعاً وبقيناً.

والقسم الأوّل يقتضي أن يكون قول الجماعة وإن كثرت هو الخطأ، وقول الواحد والاثنين لأجل اشتماله على قول الإمام هو الحق والحجة.

فأمّا القسم الثاني فإننا لا نعتدُّ فيه بقول الواحد والاثنين، لعلنا بخروج قول الإمام عن قولها، وأنَّ قوله في أقوال تلك الجماعة، بل نقطع على أنَّ إجماع تلك الجماعة وإن لم تكن جميع الأمة هو الحق والحجة لكون الإمام فيه، وخروجه عن قول من شدَّ عنها وخالفها.

ومن تأمل كلامنا في هذا الفصل وما حقّقناه وفصلناه من سبب كون الإجماع حجة وعلته، علم استغناءنا عن الكلام فيما تكلم مخالفونا عليه في كتبهم من أقسام الإجماع، وما يراعى فيه إجماع الأمة كلّها أو العلماء أو الفقهاء، وما بينهم في ذلك من الخلاف، فإنَّ خلافهم في ذلك إننا ساع لأنَّ أصولهم في علة كون الإجماع حجة غير أصولنا، ففرّعوا الكلام بحسب أصولهم، ونحن مستغنون عن الكلام في تلك الفروع، لأنَّ أصولنا لا تقتضيها، وقد بيّنا من ذلك ما يرفع الشبهة.

/ [[ص ٤٣٧]] الفصل الثالث: في أنَّ إجماع أهل كلّ الأعصار حجة:

اعلم أنَّ القطع على أنَّ إجماع كلّ عصر فيه الحجة لا يتمُّ إلا على أصولنا، لأنَّ تعليل كون الإجماع حجة يقتضي عندنا استمرار حكمه في كلّ عصر. ومخالفونا في تعليل كون الإجماع حجة لا يتمُّ لهم ذلك، لأنَّهم يرجعون فيه إلى أنَّ الله تعالى علم من حال جماعتهم من نفي الخطأ ما لم يعلمه من الأحاد، فمن أين لهم

واحد من هذه الأقسام، وقد يجتمع مع غيره. ولا يجوز أن يجمعوا على الذهاب عن علم ما يجب أن يعلموه، والوجه في ذلك أنَّ إخلاصهم بالواجب يجري في استحقاق الذمِّ والعقاب به مجرى فعل القبيح، وإذا كان المعصوم لا يجوز عليه الأمان، منعنا ذلك في كلّ جماعة يكون هذا المعصوم فيها.

فأمّا من استدلَّ من مخالفينا على صحّة الإجماع بالخبر، وطعن في دلالة الآيات، فيلزمه تجويز الذهاب عمّا يجب علمه عليهم، لأنَّ الخبر إنَّما نفى أن يجمعوا على خطأ، ولم يتضمّن نفي الإخلال بالواجب، ولفظه لا يقتضيه. فأمّا ما لا يجب أن يعرفوه، ولم ينصب لهم دليل عليه، فيجوز ذهابهم عن علمه.

[في أن المسألتين كمسألة واحدة في عدم جواز اجتماع الأمة على الخطأ]:

ولا يجوز أن تجتمع الأمة على الخطأ في مسألتين، كما لا يجوز أن تجتمع على الخطأ في مسألة واحدة، ودليل هذه المسألة على مذهبنا واضح، لأنَّ تجويز ذلك يُؤدّي إلى خطأ المعصوم، لأنَّه إذا كان لا بدّ من أن يكون إمّا في هذه الطائفة أو في الأخرى، وكلّ واحدة منها مخطئة، فهو مخطئ.

وأمّا مخالفونا في علة الإجماع، فإنَّما يعتمدون في نفي الخطأ عن الأمة، وإن كان في مسألتين على أن يقولوا: إنَّ النبي ﷺ نفى الخطأ عن أمته نفيّاً عاماً، ولم يُفرّق بين المسألة والمسألتين، فيجب نفي الكلّ.

/ [[ص ٤٣٥]] الفصل الثاني: في ذكر من يدخل في الإجماع الذي هو حجة:

اعلم أنَّ الكلام في هذه المسألة - على أصولنا في علة كون الإجماع حجة - كالمستغنى عنه، لأنَّ الإجماع إذا كان علة كونه حجة كون الإمام فيه، فكُلُّ جماعة كثرت أو قلت كان قول الإمام في جملة أقوالها، فإجماعها حجة، لأنَّ الحجة إذا كانت هو قوله فبأيّ شيء اقترن لا بدّ من كونه حجة لأجله لا لأجل الإجماع.

وقد اختلف قول من خالفنا في هذه المسألة، فمنهم من قال: إنَّ الإجماع الذي هو حجة هو إجماع جميع الأمة المصدّقة بالرسول ﷺ، ومنهم من قال: بل هو إجماع المؤمنين خاصّة، وفيهم من ذهب إلى أنَّ الإجماع الذي هو حجة هو إجماع الفقهاء. ولا معنى لخوضنا في هذا الخلاف، لأنَّ أصولنا تقتضي سواه، وقد بيّنا ما يجب أن يُعتمد.



وعلى مذهبنا لا يلزم شيء من ذلك، لأننا لا نسلّم أن المختلفين على قولين مجتمعون على جواز القول بكل واحد منهما، لأن عندنا أن الاجتهاد باطل، وأن الحق مدلول عليه، وأن من جهله غير معذور، فمن سوّغ لمخالفه أن يقول بخلاف / [[ص ٤٤٠]] الشبهة التي هي أمّ شبّههم.

وأما من منع من وقوع إجماع بعد اختلاف، فإنه متى طوّل بدلالة على ما ادّعه لم يجدها، وإنما هو تحكّم محض. وقد أبطل هذا القول بأن دُكرت مسائل كثيرة في الشريعة وقع فيها خلاف، ثم اجتمعوا على قول واحد فيها.

الفصل السادس: في أن الأمة إذا اختلفت على قولين أو أكثر فإنه لا يجوز إحداث قول آخر:

اعلم أن أكثر الناس على أنه لا يجوز إحداث قول زائد. وذهب قوم من المتكلمين وأصحاب الظاهر من الفقهاء إلى أن ذلك يجوز، ويعتلون بأنه لو لم يميز لكان الاختلاف في أنه حجة كالإجماع.

ويقولون أيضاً: إذا جاز في الوقت إحداث قول زائد، فكذلك فيما بعد.

/ [[ص ٤٤١]] وعلى مذهبنا المنع من ذلك بين، لأن الأمة إذا اختلفت على قولين فالحق واحد منهما، والآخر باطل. وإذا كان الثاني هذه الصفة، فأولى أن يكون كذلك الثالث وما زاد عليه. ولأنه لا يخلو من أن يكون الحق في جملة أقوال المختلفين أو فيما عداها، والأول يقتضي أن الزيادة باطلة، لأنها خلاف الحق، والقسم الثاني يقتضي أن يكونوا قد أجمعوا على الذهاب عن الحق، وذلك أيضاً باطل. ومن يقول بالاجتهاد يضيق عليه هذا الموضع، لأنه لا يسلم له أن الأمة إذا اختلفت على قولين فإنها محرمة للقول الثالث على كل حال، بل إنهما محرمة بشرط أن لا يؤدّي الاجتهاد إليه، ويجب أن يجوز إذا أدّى الاجتهاد إليه. وهذه جملة كافية.

الفصل السابع: في أن الصحابة إذا اعتلت بعلمين أو استدلت

بدليلين هل يجوز لمن بعدهم أن يعتل أو يستدلّ بغير ذلك؟ اعلم أن الدلالة بخلاف المذهب، والصحيح أنه يجوز أن يستدلوا في المسألة بدليل أو اثنين، فيزيد من بعدهم على ذلك طريقة أخرى، لأن الدليل الثاني كالأول في أنه يدل على الحكم

استمرار هذا الحكم في كل عصر؟! وقد ألزمتهم - إذا كانوا مستدلين بالآية - أن يُراد بلفظة «المؤمنين» - إذا جُمِلت على العموم - كل مؤمن إلى أن تقوم الساعة على الإجماع، ومتى خصوا بذلك أهل كل عصر كانوا تاركين للظاهر، وغير منفصلين ممن حمل ذلك على بعض مؤمني كل عصر. وكذلك الكلام عليهم إذا استدّلوا بالخبر. فوضح ما قلناه.

/ [[ص ٤٣٨]] الفصل الرابع: في أن انقراض العصر غير معتبر في الإجماع:

اعلم أن علة كون الإجماع فيه الحجة على ما ذهبنا يبطل اعتبار انقراض العصر، ولمن ذهب من مخالفينا إلى أن للإجماع تأثيراً أن يقول: الدلالة قد دلت على أنه إنما كان حجة لكونه إجماعاً، وهو قبل انقراض العصر بهذه الصفة، فلا معنى لاعتبار غيرها.

الفصل الخامس: في أن الإجماع بعد الخلاف هل يزيل حكم الخلاف أم لا؟

اختلف الناس في هذه المسألة، فذهب قوم إلى أن حكم الخلاف باقٍ لا يزول بالإجماع الثاني.

وقال آخرون: إن الإجماع على أحد القولين يمنع من القول بالآخر، ويجرونها / [[ص ٤٣٩]] مجرى الإجماع المبتدأ في المنع من خلافه.

وفيه من فصل بين أن يكون المجمعون ثانياً هم المختلفون أولاً، فقال: إذا كان المجمعون هم المختلفون كان إجماعاً يمنع من القول الآخر، وإن كانوا غيرهم لم يكن كذلك.

وقد حكى عن بعضهم أنه منع من وقوع إجماع بعد اختلاف أصلاً.

والصحيح أن الإجماع بعد الخلاف كالإجماع المبتدأ في أنه حجة يمنع من الخلاف على كل حال، لأن علّتنا في كون الإجماع حجة تقتضي ذلك، ولا تُفرّق بين إجماع تقدّمه خلاف أو كان مبتدأ. وإنما ضاق الكلام وقويت الشبهة في هذه المسألة على مخالفينا، لقولهم بصحة الاجتهاد، لأن عمدة من نفي أن يكون الإجماع بعد الخلاف قاطعاً للخلاف هي أن الخلاف الأول متضمّن لإجماعهم على جواز القول بكل واحد من المذهبين مطلقاً، فإذا حرّمنا ذلك بالإجماع الثاني نقضنا كون الإجماع الأول حجة، وإذا ادّعي كون الأول مشروطاً، جاز أن يدعى في الثاني أيضاً الشرط، فيقف الكلام هاهنا أو يشته.

بدليل آخر أن ذلك الحكم هو التحريم، صار كنصهم على أن لا فرق في التحريم بينهما.

ومثال هذا الوجه الأخير ما روي عن ابن سيرين من أنه قال في زوج وأبوين: إنَّ للأُمِّ ثلث ما بقي، وقال في امرأة وأبوين: إنَّ للأُمِّ ثلث جميع المال، فخالف كلَّ من تقدّم، لأنَّ الناس قبله كانوا بين مذهبين: أحدهما أنَّ للأُمِّ ثلث المال في المسألتين، والمذهب الآخر أنَّ لها ثلث ما بقي في المسألتين، ففرّق ابن سيرين بين ما لم يُفرّقوا بينه.

وحكي عن الثوري أنه كان يقول: إنَّ الجماع مع النسيان يُفطر، وإنَّ الأكل مع النسيان لا يُفطر، ففصل بينهما، وجميع الفقهاء على خلافه، لأنَّ من فطر بأحدهما فطر بالآخر، ومن لم يفطر بأحدهما لم يفطر بالآخر.

/ [[ص ٤٤٤]] الفصل التاسع: في أنَّ إجماع أهل المدينة ليس بحجّة وتجاوز مخالفته:

حكي عن مالك أنه كان يجعل إجماع أهل المدينة حجّة، وفي أصحابه من يُنكر ذلك، ويقول: إنَّ روايتهم مرجحة على رواية غيرهم.

والذي نقوله: إنَّه إنَّ كان إمام الزمان الذي قد دلت الأدلّة على عصمته مقيماً في المدينة، فإجماع أهلها حجّة لهذه العلة، لا لشيء يرجع إليها، لأنَّه لو انتقل عنها إلى غيرها زال هذا الحكم، فلا تأثير للمدينة.

ومن خالفنا في ذلك يقول: إنَّ الله تعالى جعل الإجماع حجّة، وليس أهل المدينة كلّ الأمة، ولا هم أيضاً كلّ المؤمنين، ولا كلّ العلماء، فيما يُراعى فيه إجماع العلماء. وما يُروى من تفضيل النبي لها والثناء عليها لا يدلُّ على أنَّ إجماع أهلها هو الإجماع، وأنَّ الخطأ لا يجوز عليهم، ولا تعلق له بذلك.

فإن قيل: فلو فرضنا أن الرسول ﷺ قال: (إجماع أهل المدينة حجّة)، كيف كان يكون الحكم؟

قلنا: لو وقع هذا القول لدلَّ على أنَّ إجماعهم حجّة وإنَّ انتقلوا إلى الكوفة.

فإن قيل: فلو قال ﷺ: الخطأ لا يقع منهم ما داموا في المدينة. قلنا: ليس يُنكر ذلك، غير أنه ما جرى هذا الذي قد رتموه.

/ [[ص ٤٤٥]] الفصل العاشر: في أنَّ موافقة إجماع الأمة لمضمون خبر هل يدلُّ على أنهم عملوا به ومن أجله؟

ويوصل إليه، فلو أبطلناه لذهابهم عنه لكان ذلك مبطلاً لدليلهم أيضاً، وقد يجوز أن يستغنوا عنه بدليل غيره لقيامه مقامه. ولا يجوز ذلك في المذهب، لأنَّ الحقَّ واحد لا يختلف، ولا يقوم غيره مقامه. وكذلك القول في القدر وإبطال الاستدلال: إنَّه يجوز أن يزيد المتأخرون على ما سطره المتقدمون.

/ [[ص ٤٤٢]] فأما تأويل الآي وتخريج معاني الأخبار، فكلُّ من صنّف أصول الفقه يجعل حكم ذلك حكم المذاهب لا حكم الأدلّة، ولا يجوز أن يزيد المتأخّر على ما بلغ إليه المتقدم. والأقوى في نفسي أنَّ ذلك جائز، كما جاز في الأدلّة، فإنَّ تأويل الآي لا يجري مجرى المذهب، بل هو بالأدلة أشبه. والذي يوضح عمّا ذكرناه أننا إذا تأولنا قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ ﴿٢٣﴾ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٤﴾﴾ [القيامة: ٢٢ و ٢٣] على أنَّ المراد بها الانتظار لا الرؤية، وفرضنا أنه لم يُنقل عن المتقدمين إلّا هذا الوجه دون غيره، جاز للمتأخّر أن يزيد على هذا التأويل، ويذهب إلى أنَّ المراد أنهم ينظرون إلى نعم الله، لأنَّ الغرض في التأويلين جميعاً إنّما هو إبطال أن يكون الله تعالى في نفسه مرتباً، والتأويلان معاً مشتركان في دفع ذلك، وقد قام كلُّ واحدٍ مقام صاحبه في الغرض المقصود، وجرت التأويلات مجرى الأدلّة في أنه يغني بعضها عن بعض، وخالفت في هذا الحكم المذاهب.

الفصل الثامن: في [أنَّ] الإجماع على أنه لا فصل بين المسألتين هل يمنع من الفصل بينهما؟

اعلم أنَّ هذه المسألة تنقسم إلى قسمين: أحدهما أن يجمعوا على أنه لا فصل بين مسألتين في حكم معيّن من تحليل أو تحريم. والقسم الآخر أن يجمعوا على أنه لا فصل بينهما في الحكم، أي حكم كان.

والقسم الأوّل لا شبهة في تحريم المخالفة فيه، لأنَّ إجماعهم على أنه لا فصل / [[ص ٤٤٣]] بين مسألتين في تحريمه هو إجماع على حكم من الأحكام، ويجري مجرى إجماعهم على تحريم أو تحليل، فمن فرّق بين المسألتين فقد خالف إجماعهم لا محالة، ويجري مجرى مخالفي كلّ إجماع.

وأما المسألة الثانية، وهي أن يجمعوا على أنه لا فصل بينهما في الحكم من غير تعيين، فهو أيضاً جارٍ مجرى الأوّل في تحريم المخالفة، وإن استند ذلك إلى دليل سوى الإجماع، لأنَّه إذا علم

يخالف في خبر الواحد أن يجمع على حكم من الأحكام لأجله في موضع من المواضع، فالمسألان واحدة.

فأمّا العموم، وإن وقع خلاف في أن وضع اللغة يقتضي الاستغراق، فلا خلاف في أن العرف الشرعي يقتضيه، ومن ارتكب أنه لا عرف في العموم لغوي ولا شرعي لا يصح أن يستدل بظاهر العموم، بل بقريضة ودلالة.

فأمّا تعلق من أبي الإجماع على الحكم من طريق الاجتهاد بأن الإجماع مقطوع به، وما طريقه الاجتهاد لا يُقطع عليه، فليس بشيء، لأنه غير ممتنع أن يصير على بعض الوجوه ما ليس بمقطوع به مقطوعاً عليه، ويتغير الحال فيه، لأن الحاكم إذا حكم بما طريقه الاجتهاد اقتضى حكمه القطع وإن كان الأصل الذي هو الاجتهاد ليس بمقطوع به.

فأمّا ادّعاؤهم في أحكام كثيرة أنهم أجمعوا عليها من طريق الاجتهاد، كإجماعهم على قتال أهل الردّة بعد الاختلاف، وأنّ الاتفاق لا وجه له إلا الاجتهاد، وكذلك الاتفاق على إمامة أبي بكر بعد الاختلاف، وطريقها الاجتهاد، فليس بمرضي، ومن أين لهم أن الاتفاق على قتال أهل الردّة لم يكن إلا عن اجتهاد وله وجه في نصوص القرآن قد تعلق بها؟! وأمّا إمامة أبي بكر، فإذا سلّم الإجماع باطناً وظاهراً عليها، فغير مسلّم أنه عن اجتهاد والبكرية تزعم أنّها / [[ص ٤٤٨]] كانت عن نص من الرسول ﷺ على إمامته.

وأجد كثيراً من مصنّفي أصول الفقه يمتنع من القول بجواز أن تجمع الأمة على الشيء تبخيتاً أو تقليداً. وفي الفقهاء من يجيز ذلك، ويصرّح بأن إجماعهم قد يكون تارة عن توقيف، وأخرى عن توفيق، وعلى أصولهم يجب أن يكون ذلك جائزاً لا يمنع منه مانع، وإذا جاز الخطأ على كل واحد منهم، وجاز أن يعلم الله تعالى في جماعتهم خلاف ذلك، وجاز أيضاً أن يكون قول كل واحد يسوغ مخالفته، ولم يجز ذلك في الجماعة، فالأجل أن يجمعوا على القول بالتبخيت والتقليد، إمّا من كلهم أو من بعضهم، ويوجب الله سبحانه وتعالى أتباعه وكونه حجّة؟! لأنّ المعول هو ما يعلمه الله سبحانه من المصلحة. وهذا ممّا لا انفصال لهم عنه.

فإن قيل: كيف لا يلزمكم أنتم مثل ذلك وأنتم تقولون: إن الإجماع حجّة؟

قلنا: يجوز أن يُبْحَثَ ويُقْلَدَ كُلٌّ من عدا الإمام، فأمّا الإمام

اعلم أنّه لا يجوز أن تجمع الأمة على حكم من الأحكام إلا بحجّة توجب العلم، لأن من جملة المجمعين من لا يجوز عليه الخطأ، ولا ترك الواجب، فإذا ظهر بينهم خبر واحد وعملوا بما يوافق مضمونه، فليس يجوز أن يُقطع على أن جميعهم إنّما عمل لأجله، للعلّة التي ذكرناها. وإن كان متواتراً يوجب العلم، ولم يظهر سواه بينهم، فالأولى أن يكون عملهم لأجله.

ومخالفونا في علّة كون الإجماع حجّة يقولون: يمكن أن يكونوا ذهبوا إلى ذلك الحكم المخصوص لأجل اجتهاد أدّاهم إليه، أو لأجل خبر آخر لم يظهر بينهم، للاستغناء بالإجماع عنه، فلا يجب القطع على أنّهم عملوا لأجل هذا الخبر الظاهر. وهذا منهم قريب.

/ [[ص ٤٤٦]] الفصل الحادي عشر: في هل يجوز أن يجمعوا

على الحكم من طريق الاجتهاد أو لا يجوز ذلك؟

اعلم أنّ هذه المسألة فرع على القول بصحّة الاجتهاد، وأنّه طريق إلى العلم بالأحكام، وأنّ الله تعالى قد تعبّدنا به، ومن دفع العبادة بالاجتهاد، وأن يكون طريقاً إلى العلم بالأحكام، لا كلام له في هذا الفرع. وسندلّ على أنّ الاجتهاد في الشريعة باطل عند البلوغ إلى الكلام فيه بإذن الله تعالى ومشيئته. وإنّما يتكلم في هذه المسألة من ذهب إلى العبادة بالاجتهاد.

وليس لأحد أن يقول: لم لا تُجوزون وإن لم تتعبّد بالاجتهاد أن يجمعوا مخطئين على حكم من الأحكام من جهة الاجتهاد.

قلنا: يمنع من ذلك أنه إجماع منهم على الخطأ، وقد بينّا أنّهم لا يجمعون على خطأ، لأنّ في جملتهم من لا يجوز عليه الخطأ، وإذا كان بين الأمة اختلاف في صحّة الاجتهاد، وأنّه طريق إلى العلم، بطل تقدير هذه المسألة، لأنّ الإجماع إذا كان هو إجماع جميع الأمة، وفيهم من ينفي القياس والاجتهاد، فلا سبيل إلى أن يكونوا مجتمعين - وهذه حالتهم - على حكم واحد من طريق الاجتهاد.

واعتلال المخالفين في هذا الموضع بقولهم: (إنّ نفاة القياس قد تناقض، وتستعمل القياس وهي لا تشعر)، تعلل منهم بالباطل، لأنّ هذا إن جاز فإنّما يجوز على الواحد والاثنين، ولا يجوز على الجماعة التي تُحصّل وتفطن وتُشقق الشعر في / [[ص ٤٤٧]] التدقيق والتحقيق، وهذا رمى منهم للقوم بالغفلة وقلة الفطنة.

وتعلّلهم أيضاً بأنّ الخلاف في خبر الواحد كالخلاف في القياس وقد يجمعون لأجله، باطل أيضاً، لأنّ لا نجيز على من

ومأ طعن به على هذه الطريقة زائداً على ما ذكرناه أن قيل: الإمساك عن النكير لا يدل على التصويب، لأنه غير منكر أن يكون المسك شاكاً في كون ذلك منكراً أو متوقفاً، وإنما يجب أن يُنكر المنكر إذا علمه منكراً.

وما يقال على هذه الطريقة من أنه لا يجوز أن يتقضى العصر ويمتد الزمان / [[ص ٤٥١]] على هذا الشك والتوقف، ليس بمعتمد أيضاً، لأن الشك قد يجوز أن يستمر لاستمرار أسبابه، ولضعف الدواعي إلى تحقيق المسألة، والقطع على الحق فيها. وكل هذه الأمور التي يتعللون بها تقريرات لا تقتضي قطعاً، ولا توجب علماً.

**الفصل الثالث عشر: في حكم القول إذا وقع من الصحابي ولم يظهر ولم يُعرف له مخالف:**

اعلم أن في الفقهاء من يُجري هذه المسألة مجرى الإجماع، وهذا بعيد جداً، لأن القول إذا لم تقع الثقة بسماح كل واحد من العلماء له، وجوزنا أن يكون فيهم من لم يسمعه، فكيف يقطع على رضاهم به أو وجوب إنكاره عليهم وهم لم يسمعه؟! ولم يبق إلا أن يقال: إذا نُقل في الحادثة قول واحد ولم يُنقل سواه وجب أن يكون هو الحق، لأن الحق لو كان في غيره لنقل كما نُقل هذا. وذلك أيضاً لا يلزم، لأنه لا يمتنع أن يكون المحق في هذه المسألة ما دعاه داع إلى أن يُنتي بالحق فيها، فلا يُنقل قوله، لأنه لم يكن له قول يجب نقله. فإن قدرنا أن الحاجة ماسة، والدواعي متوفرة إلى قول الحق فيها، ومع هذا لم يظهر إلا قول واحد، فلا بد من شرط آخر زائداً على ما ذكرناه، وهو أن لا يكون للمحق مانع من إظهار الحق، لأننا إن جوزنا أن يكون هناك مانع لم يُقطع على أن الحق فيما ظهر دون ما لم يظهر. وهذه جملة كافية.

/ [[ص ٤٥٢]] الفصل الرابع عشر: في هل يجوز مع اختلاف الصحابة أتباع بعضهم دون بعض؟

اعلم أنه قد ذهب قوم من الفقهاء وغيرهم إلى أنه يجوز أن نأخذ مع اختلاف الصحابة بقول بعضهم دون بعض، وجوزوا أيضاً للعالم أن يُقلد من هو أعلم منه، وامتنع آخرون من ذلك كله، وذهبوا إلى أنه لا يجوز لمن يتمكن من العلم أن يُقلد غيره، وأن يتبعه بغير دلالة، وهو الصحيح.

ومعلوم أن هذه المسألة مبنية على القول بصحة الاجتهاد، وأن كل مجتهد مصيب، وأن الحق ليس في واحد من الأقوال، وإذا كنا

نفسه فذلك لا يجوز عليه، لأنه قبيح، والقبيح قد أمناه منه لعصمته. فبان الفرق بيننا وبينكم في ذلك.

/ [[ص ٤٤٩]] الفصل الثاني عشر: في القول إذا ظهر بين الصحابة ولم يُعرف له مخالف كيف حكمه؟

اعلم أن القول إذا ظهر وانتشر، ولم يكن في الأمة إلا قائل به وعامل عليه، أو راضٍ بكون ذلك القول قولاً له، حتى لو استفتي لم يفت إلا به، ولو حكم لم يحكم إلا به، فهو الإجماع الذي لا شبهة في أنه حجة وحق.

فأما إذا انتشر القول، ولم يكن فيه إلا قائل به، أو ساكت عن النكير عليه، فقد اختلف الناس فيه، فذهب أكثر الفقهاء وأبو علي الجبائي إلى أنه إجماع وحجة، وذهب أبو هاشم وجماعة من الفقهاء إلى أن ذلك حجة وإن لم يكن إجماعاً، وقال آخرون من الفقهاء: ليس ذلك بحجة ولا إجماع، وإليه ذهب كثير من أهل الظاهر، وهو مذهب أبي عبد الله البصري، وهو الصحيح الذي لا شبهة فيه.

/ [[ص ٤٥٠]] وإنا قلنا: إنه الصحيح دون ما عداه، لأن السكوت عن الإنكار لا يدل على الرضا به، لأنه قد يكون لأمر مختلفة ودواع متباعدة من تقيّة ورهبة وهيبة وغير ذلك من الأسباب المعتادة في مثله، وإنما يقتضي الرضا إذا علمنا أنه لا وجه له إلا الرضا، ولا سبب له يقتضيه سواه، وإذا لم يدل الإمساك عن النكير على الرضا فلا دلالة فيه على وقوع الإجماع.

ومن رأى ممن يطعن على هذه الطريقة أن كل مجتهد مصيب يقول زائداً على ما ذكرناه: إن الإمساك عن النكير إنما يدل على أن ذلك الفعل أو القول ليس بمنكر، وقد يجوز أن لا يُنكر القول على قائله، لأجل أنه صواب من القائل، وإن لم يكن عند من أمسك عن النكير صواباً في حقه، وقد يستصوب عند أهل الاجتهاد بعض الأفعال من غيره وإن لم يعتقد أنها صواب في حقه وما يرجع إليه.

ومن لا يرى صحة الاجتهاد لا يُفصل بهذا التفصيل، فإذا كان ترك النكير لا يدل على الرضا فلا يجب أن نستفيده منه، وإذا لم يُقطع عليه فلا إجماع في ذلك ولا حجة.

فأما تعويل أبي هاشم وغيره في أنه حجة وإن لم يكن إجماعاً على أن الفقهاء يعتمدونه ويُعولون عليه ويحتجون به، فليس بشيء، لأنه غير مسلم لهم أن جميع الفقهاء يحتجون به. ثم لو سلم ذلك، لم يكن في فعلهم حجة، لأن تقليدهم غير جائز.

يقولون: إذا اجتمع هؤلاء الذين يجوز عليهم ذلك على شيء فإن إجماعهم يجعل ذلك صدقاً، وتصير التجويز مرتفعاً في الأمر الذي يجمعون عليه، مع استمرار تجويز الكذب من كل واحد في حال افتراقهم واجتماعهم، وهذا بهت عظيم لا يستحسنه من عقله سليم ودينه مستقيم.

ومن طريف استدلالهم على ذلك أن واحداً منهم أو أكثر ممن لم يبلغ حد التواتر قد أورد لهم عن نبيهم أن أمّتي لا تجتمع على ضلال.

وما أدري كيف يثبت بهذا الحديث حجّة الإجماع والرواية له من جملة أهل الإجماع؟ لأنه لا يثبت الإجماع إلا بهذا الحديث عند من يعتقد ذلك، ولا يثبت الحديث إلا بالإجماع عند من أثبت هذا الطريق، فتقف صحّة كل واحد منهما على صحّة الآخر، فلا يثبت شيء منهما.

وبعد ذلك كيف يدعون وقوع إجماع الأمة على شيء مع ما تقدّم من روايتهم في صحاحهم وإطباق المسلمين تواتراً على أن نبيهم قال: إن أمّته تفرّق ثلاثاً وسبعين فرقة، فرقة ناجية والباقي في النار؟

فإذا كان حصول الإجماع متوقفاً على ثبوت إجماع هذه الثلاث وسبعين فرقة، وقد شهدوا أن هذه الفرق لا تجتمع، فيجب على رواياتهم أن لا يقع إجماع أصلاً.

\*\*\*

### دخول الإمام عليه السلام في المجمعين:

الشافي في الإمامة (ج ١) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٧٨]] فأما الإجماع فليس بباطل عندنا، لأنّ الدليل قد دلّنا على أن في جملة المجمعين معصوماً، حجّة الله تعالى، فليس يجوز أن ينعقد الإجماع على باطل من هذا الوجه، لا كما يدعيه المخالفون.

\*\*\*

[[ص ١٠٠]] فأما الإجماع فإنّنا وإن ذهبنا إلى أنّه لا يجوز أن ينعقد على باطل من حيث استقرّ عندنا أن في جملة المجمعين معصوماً فليس يجوز أن يجعل الإمام حجّة قبل ثبوت وجود المعصوم، وكونه في جملة المجمعين، فمن هاهنا قلنا: إنّ الإجماع لا يستغنى به عن الإمام، فكيف يتوهم عاقل الاستغناء بالتواتر والإجماع عن مؤدّد للشرعية بعد الرسول ﷺ وتسعة أشعار ما

لا نذهب إلى هذا الأصل، فلا معنى للكلام في التفرّيع عليه. وقد أجمع كل من نفى القياس والاجتهاد في الشريعة على أن ذلك لا يجوز. والذي نذهب إليه أن على السمعيات أدلة قاطعة توجب العلم كالعقليّات، وكما لا يجوز لأحد أن يُقلّد غيره في العقليّات كذلك لا يجوز في السمعيات، فالعلة الجامعة بين الأمرين أنّه متمكّن من أن يكون كالعالم بالنظر والفحص، وإذا تمكّن من ذلك لم يجز له التقليد، وإن جاز للمستفتي تقليد العالم، لأنّه لا يتمكّن من العلم، ولا ممّا يتمكّن منه العالم. وفي هذا القدر كفاية.

\*\*\*

تلخيص الشافي (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ١٤٩]] فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون الشريعة محفوظة بالأمة، وقد قامت الدلالة على أنّها لا تجتمع على الضلال، وإذا جاز أن تكون الأمة هي المؤدّية والحافظة للشرع، فأبي حاجة بنا إلى إمام؟

قيل له: لا يجوز أن تكون الشريعة محفوظة بالأمة، لأنّ ما جاز على / [[ص ١٥٠]] أحادها جائز على جميعها، من حيث لم يكن إجماعها أكثر من انضمام أحادها بعضها على بعض. وإذا كانت العصمة مرتفعة من كل واحد على الانفراد، فيجب أن تكون مرتفعة عن الكل. ألا ترى أن الجماعة إذا كان كل واحد منها كافراً يجب أن تكون جماعتها كافرة، وكذلك إذا كان أحادها يهودياً فإجماعهم لا يُجرّجهم عن كونهم يهوداً، وكذلك إذا كان كل واحد منها أسوداً، فينبغي أن يكون إذا أجمعوا أيضاً يكونون أسوداً؟ وهذا أمر بيّن لا إشكال فيه.

فإن قيل: الأمر وإن كان على ما ذكرتموه من جهة العقول فقد قامت الدلالة السميّة على أن الأمة لا تجتمع على ضلال. قيل لهم: ما اقتصرتم في هذا السؤال إلا على مجرد الدعوى الذي لا يعجز عنها أحد.

وعلينا أن نبين أن جميع ما تعلّقوا به من الآيات والأخبار لا دلالة فيها على أن الإجماع حجّة.

\*\*\*

الطرائف (ج ٢) / عليّ بن طاوس (ت ٦٦٤هـ):

[[ص ٢٥٩]] في حجّة الإجماع عندهم والطعن عليه: ومن طرائف الأربعة المذاهب أنّهم يذكرون أن كل واحد من المسلمين يجوز عليه الخطأ والكذب وكل قبيحة، ومع هذا

فأمّا الفائدة في ذكر غير الإمام معه، والحجّة في قوله بعينه، فإنّها يسأل عنها من استعمل هذه اللفظة مبتدئاً مع تميّز قول الإمام، ونحن لا نكاد نستعملها في مثل هذه الحال، وإنّما نجيب بالصحيح عندنا فيه عند سؤال المخالف عنه، وإن كان لا يمتنع أن يكون لذلك فائدة، وهي أن قول الإمام قد يكون غير متميّز في بعض الأحوال كأحوال الغيبة والخوف التي لا نعرف قول الإمام فيها على سبيل التفصيل، فلا يمتنع في مثل هذه الأحوال أن يُعتبر الإجماع لعلمنا بدخول الإمام فيه، كما يقول خصومنا في الشهداء والمؤمنين، لأنّ إجماع هؤلاء عندهم هو الحجّة، ولا تأثير بضمّ غيره إليه، ومع ذلك فنحن نراهم يعتبرون إجماع الأمة من حيث لم يتميّز عندهم أقوال الشهداء والمؤمنين، وعلموا دخولها في جملة أقوال الأمة، وهذا الجواب الذي ذكرناه يجب أن يجيب من سلّم الخبر المروي في الاجتماع الذي هو قوله: «لا تجتمع أمّتي على ضلال»، إذا تأوّل على أنّ اجتماعهم حقٌّ لمكان الإمام المعصوم، ودخولهم في جملتهم متى سأل فقبل له: إذا كان قول الإمام هو الحجّة بانفراده فأبى معنى لضمّ غيره إليه، لأنّنا قد بينّا الوجه في حسن استعمال ذلك ابتداءً، ونبّهنا على وجه الفائدة فيه في الأحوال التي لا يتميّز قول الإمام فيها، وبينّا أيضاً الفرق بين ما يتدبّر المستعمل باستعماله من الكلام فيلزمه المطالبة لفائدته، وبين ما يتناوله من سؤال خصمه ويخرج له الوجه، وليس يمتنع أن يجيب من / [[ص ٢٨٢]] سأل عن إجماع النصاريّ إذا كان عيسى عليه السلام فيهم بأنّه حقٌّ، وكذلك القول في إجماع اليهود إذا كان قول موسى عليه السلام في جملة أقوالهم، لأنّنا إن لم نقل: إنّه حقٌّ فلا بدّ أن يكون باطلاً، وكيف يكون باطلاً وفي جملتهم نبيٌّ مقطوع على صدقه، اللهمّ إلا أن يسأل عن الفائدة في الابتداء بهذا القول، فقد قلنا: إنّه لا فائدة فيه إذا كان قول عيسى عليه السلام منفرداً متميّزاً ولو عدم تميّزه في بعض الأحوال لحسن استعماله كما حسن ذلك في الإمام عند الغيبة على مذهبنا، وفي الشهداء والمؤمنين على مذاهب خصومنا.

فأمّا تعاطيه الفرق بين قولنا في الإمام وقوله في الشهداء، لأنّ الإمام متميّز والشهداء غير متميّزين، فقد بينّا أن قول الإمام قد يكون غير متميّز في بعض الأحوال فيجب أن يسوغ لنا فيه ما سأل عنه في الشهداء.

ثمّ يقال له: لو تعيّن الشهداء عندكم وتميّزوا وسئلت عن

يحتاج إليه لا إجماع فيه، ولا تواتر به؟ ولو عوّل بما في الشريعة على التواتر والإجماع لوجب أن يكون ما لم يجمع عليه ولم يتواتر الخبر به ليس من الشريعة، أو لا حجّة علينا فيه، وكلا الأمرين فاسد.

\*\*\*

[[ص ١٢٣]] ليس يصحّ قبل ثبوت وجود المعصوم الاستدلال بالإجماع على وجوب الإمامة ولا على غيرها، وإنّما صحّ استدلال بعض أصحابنا بالإجماع في وجوب الإمامة ولم يحفل بخلاف من خالف في وجوبها بعد أن ثبت له وجود إمام معصوم في جملة الفرقة المحقّقة التي هي الإماميّة، وأمن بذلك من اجتماعها على الخطأ، فلو لم يقل بوجوبها إلا فرقة الإماميّة وخالفها سائر الفرق لكانت الحجّة ثابتة بقولها من الوجه الذي ذكرناه.

\*\*\*

[[ص ١٨٨]] فأمّا الإجماع فلا حجّة فيه إذا لم يُقطع على أن في جملة المجمعين معصوماً يؤمن غلظه وزلزه، لأنّ الخطأ يجوز على آحاد الأمة وجماعاتها، وليس يجوز أن يكون اجتماعها عاصماً لها، ولا مؤمناً من وقوع الخطأ منها، ومن هذه حاله لا يجوز أن يحفظ الله تعالى به شرعاً.

\*\*\*

[[ص ٢٨٠]] قال صاحب الكتاب: (ومتى قالوا: بأنّ الإجماع حقٌّ لكون الإمام فيه، أريناهم أنّه لا فائدة تحت هذا القول، لأنّ الحجّة هي قول الإمام، فضمّ سائرهم إليه لا وجه له، كما لا يجوز أن يقال: إجماع النصاريّ حقٌّ إذا كان عيسى فيهم، وقول اليهود حقٌّ إذا كان موسى فيهم، وكما لا يجوز أن يقال: إنّ إجماع الكفار حقٌّ إذا كان رسول الله صلى الله عليه وآله فيهم، فقد بينّا من قبل أنّه لا بدّ من محقّين في الأمة من الشهداء وغيرهم على ما يقوله شيخنا أبو عليّ، فإن رجعوا بهذا الكلام علينا في الشهداء لم يكن لازماً، لأنّنا لا نعيّنهم ولا يمتنع لفقد التعيّن أن يجعل الإجماع الذي هو حجّة إجماع المؤمنين ولو تميّز ولجعلنا إجماعهم هو الحجّة، وليس كذلك ما قاله القوم بأنّ الإمام عندهم مميّزاً، فالذي ألزمناه متوجّه، وهو عنّا زائل...).

يقال له: قول الإمام وإن كان بانفراده حقّاً، ولا تأثير لضمّ غيره / [[ص ٢٨١]] إليه، فلا بدّ من أن يكون جواب من سأل عن الإجماع الذي الإمام في جملة أنّه حقٌّ، كما يكون مثل ذلك الجواب لمن سأل عن عشرة في جملتهم نبيّ.

المحققة هو الحجّة، لأنكم لا تأمنون من أن يكون قول الإمام الذي هو الحجّة في الحقيقة خارجاً عنه.

قلنا: هذه شبهة معروفة مشهورة، وهي التي عوّل عليها واعتمدها من قدح في الإجماع، من جهة أنه لا يمكن معرفة حصوله واتّفاق الأقوال كلّها على المذهب الواحد. والجواب عن ذلك سهل واضح.

وجملته: أنه لا يجب دفع حصول العلم الذي لا ريب فيه ولا شك، لفقد العلم بطريقة على سبيل التفصيل، فإن كثيراً من العلوم قد تحصل من غير أن تفصل للعالم طريقها.

ألا ترى أن العلم بالبلدان والأمصار والحوادث الكبار والملوك العظام، فإنه يحصل بلا ارتياب لكلّ عاقل يخالط الناس حتى لا يعارضه شك، ولو طالبته بطريق ذلك على سبيل التفصيل لتعدّر عليه ذكره والإشارة إليه.

ولو قيل لمن عرف البصرة والكوفة وهو لم يشاهدتهما، وقطع على بدر وحنين والجمل وصفين وما أشبه ذلك: أشر إلى من خبرك بهذا، وعين من أنبأك به، وكيف حصل لك العلم به؟ لتعدّر عليه تفصيل ذلك وتمييزه ولم يقدر تعدّر التمييز والتفصيل عليه في علمه بما ذكرناه، وإن كان عند التأمل على الجملة أنه علم ذلك بالأخبار، وإن لم ينفصل له كلّ مخبر على التعيين.

وإذا كانت مذاهب الأئمة مستقرّة على طول العهد وتداول الأيام، وكثرة الخوض والبلوى، وتوفر الدواعي وقوتها، فما خرج عن المعلوم منها نقطع على أنه ليس مذهباً لها ولا قول من أقوالها. وكذلك إذا كانت مذاهب فرق الأئمة على اختلافها مستمرّة مستقرّة على / [[ص ١٣]] طول الأزمان، وتردد الخلاف، ووقوع التناظر والتجادل، جرى العلم بإجماع كلّ فرقة على مذاهبها المعروفة المألوفة وتمييزه ممّا باينه وخالفه، مجرى العلم بمذاهب جميع الأئمة وما وافقه وخرجه عنه.

ومن هذا الذي يشك في أن تحريم الخمر ولحم الخنزير والربا، ليس من مذهب أحد المسلمين، وإن كنّا لم نلق كلّ مسلم في البرّ والبحر والسهل والوعر؟

وأبي عاقل من أهل العلم يرتاب في أن أحداً من الأئمة لم يذهب في الجدّ والأخ إذا انفردا في الميراث، أن المال للأخ لا للجدّ، وأن الإخوة من الأمّ يرثون مع الجدّ؟

وإذا كانت أقوال الأئمة على اتّساعها وانتشارها في الفتاوى

إجماع الأئمة هل هو حقّ بأيّ شيء كنت تحيب؟ فإذا قال: أجبب بأنه حقّ، قلنا: فلم عبث علينا أن نجيب بمثل ذلك إذا سئلنا عن إجماع الأئمة؟ وألا منعك من الجواب بأنه حقّ تميّز الشهداء أو تعيّنهم؟ وأنه لا تأثير لضمّ غيرهم إليهم، فإن قال: كلّ هذا لا يمنع من الجواب بأنه حقّ إذا سئلنا عن ذلك، لأنه لا بدّ أن يكون حقّاً إذا فرضنا هذا الفرض، وإنما العيب إذا ضمّ مبتدئاً إلى الشهداء مع تعيّنهم وتمييزهم غيرهم ثمّ قضى بأنّ في قولهم الحقّ، قلنا: أصبت في هذا التفصيل وبمثله أجبنا.

\* \* \*

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل التبتانيات) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١١]] [إثبات حجّة الإجماع]:

وها هنا طريق آخر يجري في وقوع العلم مجرى التواتر والمشافهة، وهو أن يُعلم عند عدم تمييز عين الإمام وانفراد شخصه، إجماع جماعة على بعض الأقوال، يوثق بأنّ قوله داخل في جملة أقوالهم.

فإن قيل: هذا القسم أيضاً لا يخرج عن المشافهة أو التواتر، لأنّ إمام العصر إذا كان موجوداً، فإمّا أن يعرف مذهبه وأقواله مشافهةً وساعاً، أو بالتواتر عنه.

قلنا: الأمر على ما تضمّنه السؤال غير أن الرسول والإمام إذا كان متميّزاً متعيّناً، علمت مذاهبه وأقواله بالمشافهة أو بالتواتر عنه. وإذا كان مستتراً غير متميّز العين - وإن كان مقطوعاً على وجوده واختلاطه بنا - علمت أقواله بإجماع الطائفة التي نقطع على أن قوله في جملة أقوالهم، وإن كان العلم بذلك من أحواله لا يُعدّ وأمّا المشافهة أو التواتر، وإنما يختلف الحالان بالتمييز والتعيين في حال، وفقدتهما في أخرى.

فإن قيل: من أين يصحّ العلم بقول الإمام إذا لم يكن متعيّناً متميّزاً، وكيف يمكن أن يحتجّ بإجماع الفرقة المحقّقة في أن قوله داخل في جملة أقوالهم.

أوليس هذا يقتضي أن تكونوا قد عرفتم كلّ محقّ في سهل وجبل / [[ص ١٢]] وبرّ وبحر وحزن ووعر، ولقيتموه حتى عرفتم أقواله ومذاهبه، أو أخبرتم بالتواتر عن ذلك، ومعلوم لكلّ عاقل استحالة هذا وتعدّره.

وليس يمكنكم أن تجعلوا إجماع من عرفتموه من الطائفة

[دخول الإمام عليه السلام في الإجماع]:

وبعد، فالإجماع الموثوق به في الفرقة المحققة، هو إجماع الخاصة دون / [[ص ١٥]] العامة، والعلماء دون الجهال. ومعلوم أن الحصر أقرب إلى ما ذكرناه.

ألا ترى أن علماء أهل كل نحلة وملة في العلوم والآداب، معروفون محصورون متميزون، وإذا كانت أقوال العلماء في كل مذهب مضبوطة، والإمام لا يكون إلا سيد العلماء وأوحدهم، فلا بد من دخوله في جملتهم، والقطع على أن قوله كقولهم.

وهل الطاعن على الطريقة التي ذكرناها بأننا لم نلق كل إمامي ولا عرفناه، إلا كالطاعن في إجماع النحويين واللغويين على ما أجمعوا عليه في لغاتهم وطرقهم، بأننا لم نلق كل نحوي ولغوي في الأقطار والأمصار، ويلزنا الشك في قول زائد على ما عرفناه من أقوالهم المسطورة المشهورة.

فإن قيل: لم يبق إلا أن تدلوا على أن قول الإمام مع عدم تميزه وتعيينه في جملة أقوال الشيعة الإمامية خاصة دون سائر الفرق، حتى تقع الثقة بما يجمعون عليه ويذهبون إليه، ولا ينفع أن يكون قوله موجوداً في جملة أقوال الأمة، من غير أن يتعين لنا الفرقة التي قوله فيها ولا يخرج عنها.

قلنا: إذا دلّ الدليل القاهر على أن الحق في قول هذه الفرقة دون غيرها، فلا بد من أن يكون الإمام الذي نتق بأنه لا يفارق الحق ولا يعتمد سواه، مذهبه مذهب هذه الفرقة، إذ لا حق سواه.

وكما نعلم مع غيبته وتعدّد تمييزه أن مذهبه مذهب أهل العلم والتوحيد، ثم مذهب أهل الإسلام من جملتهم، من حيث علمنا أن هذه المذاهب هي التي دلّ الدليل على صوابها وفساد ما عداها. فكذلك القول في الإمام.

وإذا فرضنا أن الإمام إمامي المذهب، علمنا بالطريق الذي تقدّم في مذهب مخصوص، أن كل إمامي عليه، وزال الريب في ذلك. فقد بان أن إجماع الإمامية على قول أو مذهب لا يكون إلا حقاً، لأنهم لا يجمعون إلا وقول الإمام / [[ص ١٦]] داخل في جملة أقوالهم، كما أنّهم لا يجمعون إلا وقول كل عالم منهم داخل في جملة أقوالهم.

فإن عاد السائل إلى أن يقول: فلعل قول الإمام وإن كان موافقاً للإمامية في مذاهبها لم تعرفوه ولم تسمعه، لأنكم ما لقيتموه ولا تواتر عنه الخبر على التمييز والتعيين.

تنضبط لنا، حتى لا نشك فيما دخل فيها وما خرج عنها، فكيف يستعبد انحصار أقوال الشيعة الذين نذكر أن قول الحجة فيهم، ومن جملة أقوالهم، وهو أقل عدداً وأقرب انحصاراً؟

أوليس أقوال أبي حنيفة وأصحابه والشافعي، والمختلف من أقوالهم قد انحصرت، حتى لا يمكن أحداً أن يدعي أن حنفياً أو شافعيًا يذهب إلى خلاف ما عرف وظهر وسطر، وإن لم تجب البحار وتحل الأمصار وتشافه كل حنفي وشافعي. فما المنكر من مثل ذلك في أقوال الشيعة الإمامية؟

وإن أظهر مظهر الشك في جميع ما ذكرنا منه العليل وهو الكثير الغريز وقال: إنني لا أقطع على شيء مما ذكرتم أنه مقطوع عليه، لفقد طريق العلم الذي هو المشاهدة أو التواتر. لحق بالسمنية جاحدي الأخبار، وقرب من السوفسطائية منكري المشاهدات.

ولا فرق البتة عند العقلاء من تجويز مذهب للأمة لم يعرفه ولم نألفه ولم / [[ص ١٤]] يُنقل إلينا، مع كثرة البحث واستمرار الخوض. وبين بلد عظيم في أقرب المواضع مما لم يُنقل خبره إلينا، وحادثه عظيمة لم نحط بها علماً.

وقيل لمن تعلق بذلك: إن كنت تدفع العلم عن نفسك والسكون إلى ما ذكرناه، فأنت مكابر كالسمنية والسوفسطائية. وإن كنت تقول: طريق العلم متعدّد، لأنه المشاهدة والتواتر وقد ارتفعا.

قلنا لك: ما تقدّم من أن التفصيل قد يتعدّد مع حصول العلم، والتواتر والمشاهدة في الجملة طريق إلى ما ذكرناه، غير أنه ربّما تجلّى ويعتق، وربّما التبس واشتبّه. ولن يلتبس الطريق ويتعدّد تفصيله إلا عند قوّة العلم وامتناع دفعه.

ألا ترى أن العالم بالبلدان والحوادث الكبار على الوجه القويّ الجليّ، لو قيل له: من أين علمت؟ ومن خبرك ونقل إليك؟ لتعدّد عليه الإشارة إلى طريقه. وليس هكذا من علم شيئاً بنقل خاصّ متعين، لأنه يتمكّن متى سُئل عن طريق علمه أن يشير إليه.

فقد صار تعدّد التفصيل للطريق علماً على قوّة العلم وشدة اليقين، فلهذا استغني عن تفصيل طريقه.

وإنما يحتاج إلى تعيين الطريق فيما لم يستو العلم بالطريق المعلوم، فأما ما يستو فيه [ظ: يستوي فيه] قوّة المعلوم بوضوحه وتجليه وارتفاع الريب والشك فيه، فأبى حاجة إلى العلم بتعيين طريقه؟



قول الإمام المعصوم الذي هو الحجّة على الحقيقة في جملة أقوال ذلك البعض دون [ظ: من] ما عداهم من أهل المذاهب.

فالكلام عليه أيضاً مستفاد بما تقدّم بيانه وإيرادنا له، غير أنّنا نقول: ليس المشار بالإجماع الذي نقطع على أنّ الحجّة فيه إلى إجماع العامة والخاصّة والعلماء والجهّال. وإنّما المشار بذلك إلى إجماع العلماء الذين لهم في الأحكام الشرعيّة أقوال مضبوطة معروفة، فأما من لا قول له فيما ذكرناه - ولعلّه لا يخطر بباله - أيّ إجماع له يُعتبر؟

/ [[ص ١٨]] [كيفية العلم بدخول قول الإمام في الإجماع]:  
فأمّا الدليل على أنّ قول الإمام في هذا البعض الذي عينناه دون غيره فواضح، لأنّه إذا كان الإمام عليه السلام أحد العلماء بل سيّداهم، فقوله في جملة أقوال العلماء.

وإذا علمنا في قول من الأقوال أنّه مذهب لكلّ عالم من الإماميّة فلا بدّ من أن يكون الإمام عليه السلام داخلاً في هذه الجملة، كما لا بدّ من أن يكون كلّ عالم إمامي، وإن لم يكن إماماً يدخل في الجملة...

قرينة للخبر لا يخلو من أن يُعتبر فيه العلم بعمل المعصوم في جملة عملهم إلى آخر الفصل.

فالكلام عليه أنّ عمل المعصوم هو الحجّة دون عمل غيره ممّن انضمّ إليه ولا حجّة في عمل الجماعة التي لا يعلم دخول المعصوم فيها، ولا هو أيضاً إذا خرج المعصوم منه، إجماع جميع أهل الحقّ. ولو انفرد لنا عمل المعصوم وتميّز، لما احتجنا إلى سواه، وإنّما راعينا عند فقد التمييز دخوله في جملة غيره، لنثق بأنّ قوله في جملة تلك الأقوال.

ولا معنى لقول من يقول: فإذا كان علمه [ظ: عمله] مستقلاً بنفسه في كونه حجّة ودلالةً، فلا اعتبار بغيره. لأنّنا ما اعتبرنا غيره إلّا على وجه مخصوص، وهو حال الالتباس، وما كان اعتبارنا لغيره إلّا توطئاً إليه ولنثق بما نعلمه.

/ [[ص ١٩]] فأما مطابقة فائدة الخبر بعمل المعصوم، فلا شبهة في أنّها لا تدلّ على صدق الراوي فيما رواه، ومن هذا الذي جعل فيما رواه المطابقة دليلاً على صدق الراوي.

والذي يجب تحصيله في هذا أنّ الفرقة المحقّة إذا علمت [ظ: عملت] بحكم من الأحكام أو ذهبت إلى مذهب من المذاهب، ووجدنا روايته مطابقة لهذا العمل لا نحكم بصحّتها ونقطع على

فهذا رجوع إلى الطعن في كلّ إجماع وتشكيك في الثقة بإجماع كلّ فرقة على مذهب مخصوص، وليس بطعن يختصّ ما نحن بسبيله.

والجواب عنه قد تقدّم مستقصى، وأوضحنا أنّ التشكيك في ذلك دفع للضروريّات ولحوق بأهل الجهالات.

[الإجماع حجّة في كلّ حكم ليس له دليل]:

وإذ قد قدّمنا تقديمه ممّا هو جواب عند التأمّل عن جميع ما تضمّنه الفصل الأوّل، فنحن نشير إلى المواضع التي تجب الإشارة إليها، والتنبيه على الصواب فيها من جملة الفصل.

أمّا ما مضى في الفصل من أنّكم إذا اطّلعتم على طرق مخالفيكم التي يتوصّلون بها إلى الأحكام الشرعيّة، لا بدّ من ذكر طريق لا يلحقه تلك الطعون، تُوضّحون أنّه موصل إلى العلم بالأحكام، فلمعري أنّه لا بدّ من ذلك.

وقد بيّنا فيما قدّمناه كيف الطريق إلى العلم بالأحكام وشرحناه وأوضحناه، وليس رجوعنا إلى عمل الطائفة وإجماعها في ترجيح أحد الخبرين الراويين على صاحبه أمراً يختصّ هذا الموضوع، حتّى يظنّ ظانّ أنّ الرجوع إلى إجماع الطائفة إنّما هو في هذا الضرب من الترجيح.

/ [[ص ١٧]] بل نرجع إلى إجماعهم في كلّ حكم لم نستفده بظاهر الكتاب، ولا بالنقل المتواتر الموجب للعلم عن الرسول أو الإمام عليه السلام، سواء ورد بذلك خبر معيّن أو لم يرد، وسواء تقابلت فيه الروايات أو لم تتقابل، لأنّ العمل بخبر الواحد المجرد ليس بحجّة عندهم على وجه من الوجوه، انفرد من معارض أو قابله غيره على سبيل التعارض.

فأمّا ما مضى في الفصل من ذكر طرف المشارق والمغارب والسهول والوعور، وأنّ ذلك إذا تعدّر لم يقع الثقة بعموم المذهب بكلّ واحد من الفرقة. فقد مضى الجواب عنه مستوفى مستقصى، وبيّنا أنّ العلم بذلك حاصل ثابت بالمشافهة والتواتر، وإنّ [لم] تجب البلاد وتُعرف كلّ نساها.

فأمّا التقسيم الذي ذكّر أنّه لا يخلو القائل بأنّ الفرقة أجمعت، من أن يريد كلّ متديّن بالإمامة ومعتقد لها، أو يريد البعض، وتعاطي إفساد القسم الأوّل بما تقدّم ذكره.

والكلام على الثاني بالمطالبة بالدليل المميّز لذلك البعض من غيرهم، والحجّة الموجبة لكون الحقّ فيه، ثمّ بإقامة الدلالة على أنّ

إجماع الفرقة المحققة من الإمامية التي قد علمنا أن قول الإمام - وإن كان غير متميز الشخص - داخل في أقوالها وغير خارج عنها.

فإذا أطبقوا على مذهب من المذاهب، علمنا أنه هو الحق الواضح والحجة القاطعة، لأن قول الإمام الذي هو الحجة في جملة أقوالها، فكأن الإمام قائله ومتفرداً به، ومعلوم أن قول الإمام - وهو غير مميز العين ولا معروف الشخص - في جملة أقوال الإمامية، لأننا إذا كنا نقطع على وجود الإمام في زمان الغيبة بين أظهرنا ولا نرتاب بذلك، ونقطع أيضاً على أن الحق في الأصول كلها مع الإمامية دون مخالفيها، وكان الإمام لا بد أن يكون محققاً في جميع الأصول. وجب أن يكون الإمام على مذاهب الإمامية في جميعها على مذهب من المذاهب في فروع الشريعة، فلا بد أن يكون الإمام وهو سيد الإمامية وأعلمها وأفضلها في جملة هذا الإجماع.

فكما لا يجوز فيما أجمعت عليه الإمامية أن يكون بعض علماء الإمامية غير قائل به ولا ذاهب إليه، فكذلك لا يجوز مثله في الإمام.

#### [ كيفية تحصيل إجماع الأمة ]:

فإن قيل: هذا حجد [خ ل جهد] عظيم منكم، يقتضي أنكم قد عرفتم كل محق في / [ص ٢٠٦] برّ وبحر وسهل وجبل حتى ميزتم أقوالهم ومذهبهم، إمّا بأن لقيتموهم، أو بأن تواترت عنه [ظ: عنهم] إليكم الأخبار بمذاهب، ومعلوم بعد هذه الدعوى عن الصحة.

قلنا: قد أجبتنا عن هذه المسألة بما فرغناه واستوفيناها، وجعلناها كالشمس الطالعة في الوضوح والجللاء في مسائل سألتنا عنها أبو عبد الله محمد بن عبد الملك البتان عليه السلام مقصور على أخبار الآحاد وطريق العلم بالآحاد، أجهد فيها نفسه وتعب بها عمره، وما قصر فيما أورده من الشبهة.

فالجواب عن هذه المسائل موجود في يد الأصحاب (أيدهم الله) وهو يقارب مائة ورقة.

وإذا أطلع عليه عرف منه الطريق الصحيح إلى العلم بأحكام الشريعة على مذاهب أصحابنا، مع نفهم القياس والعمل بأخبار الآحاد، ووجد في جواب هذه المسائل من تقرير المذهب وتأليه، والجمع بين أصوله وفروعه ما لا يوجد في شيء من الكتب المصنفة.

صدق روايتها، لكننا نقطع على وجوب العمل بذلك الحكم المطابق للرواية، لا لأجل الرواية، لكن بعمل المعصوم الذي قطعنا على دخوله في جملة عمل القائلين بذلك الحكم.

اللهم إلا أن تجمع الفرقة المحققة على صحة خبر وصدق روايه، فيحكم حينئذٍ بذلك مضافاً إلى العمل.

فإن قيل: وكيف تجمع الفرقة المحققة على صدق بعض أخبار الآحاد، وأي طريق لها إلى ذلك؟

قلنا: يمكن أن تكون عرفت ذلك بأمانة، أو علامة على الصادق [ظ: دلت على الصدق] من طريق الجملة. ويمكن أيضاً أن يكونوا عرفوا في راو بعينه صدقه على سبيل التمييز والتعيين، لأن هؤلاء المجمعين من الفرقة المحققة قد كان لهم سلف قبل سلف يلحقون الأئمة عليهم السلام الذين كانوا في أعصارهم، وهم ظاهرون بارزون تُسمع أقوالهم ويرجع إليهم في المشكلات.

وفي الجملة: إجماع الفرقة المحققة لأن المعصوم فيه حجة، فإذا أجمعوا على شيء قطعنا على صحته، وليس علينا أن نعلم دليلهم الذي أجمعوا لأجله / [ص ٢٠] ما هو بعينه، فإن ذلك عن موضوع، لأن حجبتنا التي عليها نعتمد هي إجماعهم لا لأجله كان إجماعهم.

ومخالفونا في مسألة الإمامة بمثل هذا الجواب يجيبون إذا سئلوها عن علل الإجماع وطرقه وألويته.

فإن قيل: فما تقولون في خبرين واردين من طرق الآحاد تعارضاً وتنافياً، ولم تعمل الفرقة المحققة بما يطابق فائدة أحدهما، ولا أجمعوا في واحد منهما على صحة ولا فساد.

قلنا: لا نعمل بشيء من هذين الخبرين، بل يكونان عندنا مطروحين وبمنزلة ما لم يرد، ونكون على ما تقتضيه الأدلة الشرعية في تلك الأحكام التي تضمنتها الأخبار الواردة من طريق الآحاد. وإن لم يكن لنا دليل شرعي في ذلك، استمرنا على ما يقتضيه العقل.

\* \* \*

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الموصليات الثالثة) /

السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

/ [ص ٢٠٥] [إثبات حجّة الإجماع في الأحكام الشرعية]:  
وها هنا طريق آخر يتوصل به إلى العلم بالحق والصحيح من الأحكام الشرعية عند فقد ظهور الإمام وتميز شخصه، وهو

وإذا استقرت هذه الجملة وكان مذهب الإمامية أشدَّ انحصاراً وانضباطاً / [[ص ٢٠٨]] من مذهب جميع الأمة، وكنا نعلم أن الأمة مع كثرة عددها وانتشارها في أقطار الأرض قد أجمعت على شيء بعينه نأمن أن يكون لها قول سواه فأحرى أن يصحَّ في الإمامية - وهي جزء من كلِّها وفرقة من فرقها - أن نعلم مذاهبهم على سبيل الاستقرار والتعيين، وإجماعهم على ما أجمعوا عليه، حتى يزول عنَّا الريب في ذلك والشكُّ فيه، كما زال فيها هو أكثر منه.

وإذا كان الإمام في زمان الغيبة موجوداً بينهم وغير مفقود من جملتهم، فهو واحد من جماعتهم، وإذا علمنا بالسِّرِّ والمخالطة وطول المباحثة أن كلَّ عالم من علماء الإمامية قد أجمع على مذهب بعينه، فالإمام وهو واحد من العلماء، داخل في ذلك وغير خارج عنه. وليس يُخلُّ بمعرفة مذهبه عدم معرفته بعينه، لأنَّا لا نعرف كلَّ عالم من علماء الإمامية وفقهه من فقهاها في البلاد المتفرقة، وإن علمنا على سبيل الجملة إجماع كلِّ عالم عرفناه أو لم نعرفه على مذهب بعينه، فالإمام في هذا الباب كمن لا نعرفه من علماء الإمامية.

وإذا لم يعرض لنا شكُّ في مذهب من لا نعرفه من الإمامية، لم يجز أن يعرض أيضاً لنا الشكُّ في قول الإمام أنه من جملة أقوال الإمامية، وإن كنا لا نُميز شخصه ولا نعرف عينه.

واعلم أن الطريق المعتمد المحدد إلى صحَّة مذاهبنا في فروع الأحكام الشرعية [ظ: الشرعية] هو هذا الذي بينناه وأوضحناه، سواء كانت المسائل ممَّا تنفرد به الإمامية بها، أو ممَّا يوافقها فيها بعض خصومها.

\* \* \*

الرسائل (ج ٢) / (جوابات المسائل الرسيَّة الأولى) / السيِّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٣٦٦]] المسألة الحادية والعشرون: [إثبات حجِّيَّة إجماع الطائفة]:

إذا كان طريق معظم الأحكام الشرعيَّة إجماع علماء الفرقة المحقَّة، لكون الإمام المعصوم الذي لا يجوز عليه الخطأ واحداً من علمائهم دون عامَّتهم وعلماء غيرهم، وكان العلماء من هذه الفرقة محصورين بدليل عدم التجويز لوجود عالم منهم يُعرف فتياه، مع تعدُّ معرفته بعينه واسمه ونسبه.

ثم لا نخلو السؤال الذي ذكره من جواب على كلِّ حال، فنقول: هذه الطريقة المذكورة في السؤال هي طريقة من نفي إجماع الأمة، وادَّعى أنه لا سبيل إلى العلم بإجماعها على قول من الأقوال، مع تباعد الديار وتفرُّق الأوطان وفقد المعرفة بكلِّ واحدٍ منهم على التعيين والتمييز.

وقد علمنا مع طول المجالسة والمخالطة وامتداد العصر واستمرار الزمان تقدُّر مذاهب المسلمين وحصر أقاويلهم، وفرَّقنا بين ما يختلفون فيه ويجمعون عليه، ومن شكَّكنا في ذلك كمن شكَّكنا في البلدان والأمصار والأحداث العظيمة التي يقع بها العلم ويزول الريب فيها بالأخبار المتواترة.

/ [[ص ٢٠٧]] وأيُّ عاقل يشكُّ في أن جميع المسلمين في برِّ وبحر وسهل وجبل وقرب وبعد لا يذهبون إلى تحريم الزنا والخمر، وأنَّ أحداً منهم لم يذهب في الجدِّ والأخ إذا تفرَّدا بالميراث إلى أنَّ المال للأخ دون الجدِّ، وأنَّهم لا يختلفون الآن وإن كان في هذه المسألة خلاف قديم بين الأنصار، في أنَّ التقاء الحثانين لا يوجب الغسل.

ولو شكَّكنا في هذا مشكَّك فقال: في فقهاء الأمة وعلمائها من يذهب إلى مذهب الأنصار، إنَّ الماء من الماء، لعنَّناه ونكبناه، وإن كنا لا نعرف فقهاء الأمة وعلماءها في الأمصار على التعيين والتمييز.

وكما أنَّ مذاهب الأمة بأجمعها محصورة معلومة، فكذلك مذاهب كلِّ فرقة من فقهاها وطائفة علمائها، فإنَّ مذاهب أبي حنيفة محصورة بالروايات المختلفة عنه مضبوطة وكذلك مذاهب الشافعي، وإن كانت له أقوال مختلفة في بعض المسائل، فقد فرَّق أصحابه والعارفون بمذهبه بين المذهب الذي له فيه أقوال وبين ما ليس له فيه إلا قول واحد.

فلو أنَّ قائلاً قال لنا: إذا كنتم لا تعرفون أصحاب أبي حنيفة في البرِّ والبحر والسهل والجبل والحزن والوعر، فلعلَّ فيهم من يذهب إلى ما يخالف من اجتمع ممَّن تعرفون علمه، وكذلك لو قال في مذاهب الشافعي، لكننا لا نلتفت إلى قوله، ونقول:

قد علمنا ضرورة خلاف ما تذكرونه، وقطعنا على أنَّ أحداً من علماء أصحاب أبي حنيفة أو أصحاب الشافعي لا يذهب قريباً كان أو بعيداً، إلى خلاف ما عرفناه ووقع الإطباق عليه من هذه المذاهب، وأنَّ التشكيك في ذلك كالتشكيك في سائر الأمور المعلومة.

ضرورة أن كل عالم من علماء الإمامية يذهب إلى أن الإمام يجب أن يكون معصوماً منصوباً عليه، وإن لم نعلم كل قائل بذلك / [[ص ٣٦٨]] وذاهب إليه بعينه واسمه ونسبه.

وهكذا نقول في العلم بإجماع علماء كل فرقة من فرق المسلمين: إن الجملة فيه متميزة من التفصيل، وليس العلم بالجملة مفتقراً إلى العلم بالتفصيل، وقد علمنا أنه لا إمامي لقيناه وعاصرناه وشاهدناه إلا وهو عند المناظرة والمباحثة يفتي بمثل ما أجمع عليه علماءنا، سواء عرفناه بنسبه وبلدته أو لم نعرفه بهما.

وكذلك كل إمامي خبرنا عنه في شرق وغرب وسهل وجبل عرفناه بنسبه واسمه أو لم نعرفه، قد عرفنا بالأخبار المتواترة الشائعة الذائعة التي لا يمكن إسنادها إلى جماعة بأعيانهم لظهورها وانتشارها، أنهم كلهم قائلون بهذه المذاهب المعروفة المألوفة، حتى إن من خالف منهم في شيء من الفروع عُرفَ بخلافه وضبطاً وميزاً عن غيره.

وقد استقصينا هذا الكلام في جواب المسائل التبانيات، وانتهينا فيه إلى أبعد الغايات.

فإذا قيل لنا: فلعل الإمام لأنكم لا تعرفونه بعينه يخالف علماء الإمامية فيما اتفقوا عليه.

قلنا: لو خالفهم لما علمنا ضرورة اتفاق علماء الإمامية الذين هو واحد منهم على هذه المذاهب المخصوصة، وهل الإمام إلا أحد علماء الإمامية، وكواحد من العلماء الإمامية الذين لا نعرفهم بنسب ولا اسم.

ونحن إذا ادعينا إجماع الإمامية أو غيرها على مذهب من المذاهب، فما نخصُّ بهذه الدعوى من عرفناه باسمه ونسبه دون من لم نعرفه، بل العلم بالاتفاق عامٌ لمن عرفناه مفصلاً ولمن لم نعرفه على هذا الوجه.

وليس يجب إذا كان إمام الزمان غير متميز الشخص ولا معروف العين أن لا يكون معروف المذهب ومتميز المقالة، لأن هذا القول يقتضي أن كل من لم / [[ص ٣٦٩]] نعرفه من علماء الإمامية أو علماء غيرهم من الفرق، فإننا لا نعرف مذهب ولا نحقق مقالته وهذا حدٌ لا يبلغه متأمل.

فإن قيل: أتجوزون أن يكون في جملة الإمامية عالم يخالف هذه الطائفة في بعض المسائل ولم يتنه إليكم خبره، لأنه ما اشتهر كاشتهار غيره، ولا له تصنيفات سارت وانتشرت؟

ووجوب هذه القضية يوجب أحد أمور كل منها لا يمكن القول به:

أما كون فتيا الإمام الغائب المرتفعة معرفته بعينه خارجة عن إجماع علماء الإمامية، وهذا يمنع من الثقة بإجماعهم.

أو كون فتياه داخله فيهم، فهذا يوجب تعيينه وتميز فتياه، وهذا متعذر الآن مع غيبته.

أو حصول فتياه في جملة فتياهم مع تعذر معرفة شخصه، فهذا يؤدي إلى تجويز عدة علماء لا سبيل إلى العلم بتمييزهم، لأنه إذا جاز في فتيا الإمام - وهو سيّد العلماء ورئيس الملة - أن يتعذر معرفتها على سبيل التفصيل مع حصولها في جملة فتيا شيعته، فذلك في علماء شيعته أجوز، وذلك يمنع من القطع على حصول إجماعهم على الحكم الواحد.

/ [[ص ٣٦٧]] أو يقال: إن في إمساكه عن النكير دلالة على رضاه بالفتيا.

فهذه طريقة المتقدمين من شيوخنا، وقد رغبتنا عنها وصرحنا بخلافها، لأن فيها الاعتراف بأن الإمساك يدل على الرضا مع احتماله لغيره من الخوف المعلوم حصوله للغائب.

الجواب: اعلم أن قول إمام الزمان وفتياه في كل واقعة وحادثة من الشرائع، لا بد أن يكون في جملة أقوال علماء الفرقة الإمامية، وليس كل عالم من علماء الإمامية نعلمه بعينه واسمه ونسبه على سبيل التمييز، وأنه إنما نعلمه على سبيل التفصيل بالعين والاسم والنسب من علماء هذه الطائفة من اشتهر منهم باشتهار كتبه ومصنفاته ورياسته وأحوال له مخصوصة، وإلا فمن نعلمه على سبيل الجملة وإن لم نعلمه على سبيل التفصيل أكثر ممن عرفناه باسمه ونسبه. ومن هذا الذي يدعي معرفة كل عالم من علماء كل فرقة من فرق المسلمين بعينه واسمه ونسبه في كل زمان، وعلى كل حال.

فعلى هذا الذي قررناه لا يجب القطع على أن من لم نعرفه بعينه واسمه ونسبه من علماء الإمامية يجب نفيه والقطع على فقده.

وليس إذا كنا لا نعلم عين كل عالم من علماء الإمامية واسمه ونسبه، وجب أن لا نكون عالمين على الجملة بمذهبه، وأنه موافق لمن عرفناه بعينه واسمه ونسبه.

لأن العلم بأقوال الفرق ومذاهبها يعلم ضرورة على سبيل الجملة، إما باللقيا والمشافهة أو بالأخبار المتواترة، وإن لم يفتقر هذا العلم إلى تمييز الأشخاص وتعيينهم وتسميتهم. لأننا نعلم

فإذا علمنا قطعنا على أن قول الإمام موافق له، لأن قوله لا يخالف الحق وما يدل عليه الأدلة.

\* \* \*

الرسائل (ج ٣) / (مسألة في الإجماع) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):  
[[ص ٢٠١]] إن قال قائل: إذا كنتم تعتمدون في حال الأحكام الشرعية جمهورها بأنه الصحيح وما عداه باطل على إجماع الشيعة الإمامية الذين تدعون أنه لا يكون إلا حقاً، من حيث كان قول الإمام المعصوم من جملته، فلا بد لكم من أن تقطعوا على أنه ما في برّ وبحر وسهل وجبل من يقول بخلافه، لأنكم متى جوّزتم أن يكون في الإمامية من يخالف في ذلك ولو كان واحداً، جاز أن يكون هو الإمام فلا تحصل الثقة بذلك القول الشائع الذائع، لتجوز أن يكون قول من هو الحجّة في الحقيقة خارجاً عنه.

وإذا كنتم إنما تعتمدون في العلم بالغائبات عن إدراكهم [ظ: إدراككم] من الأمور على النقل، وتقولون: إنه لو كان لعالم من علماء الإمامية مذهب في الشريعة بخلاف / [[ص ٢٠٢]] ما عرفناه وسترناه لذكر وتقل، فإذا فقدنا النقل والعلم علمنا نفي ذلك، وهذا إنما يتميّز في الأمر الذي إذا كان وجب ظهوره وجب نقله، لأنّ أحداً من العلماء لا يقول في كل شيء وقع أنه لا بدّ من العلم به ونقله، وإنما يقال ذلك في أشياء مخصوصة.

ويلزم على هذا أن يقال لكم: جوّزوا فيما ادّعيتم أنه إجماع الإمامية، أن يكون في أقاصي الصين واحد في الإمامية يخالف في ذلك، وإن لم ينقل إلينا في الأخبار.

ومع تجوز ذلك سقط التعويل على إجماع الإمامية، والقطع على أنه ليس بحجّة، لأنّه يجوز أن يكون ذلك الذي جوّزنا قوله بخلاف أقوال الإمامية هو الإمام نفسه، فلم يثق بمن عداه.

الجواب: أنا قد بيّنا في جواب مسائل ابن التبان ما إذا تأمل كان فيه جواب عن هذه الشبهة، واستوفينا بيان الطريق إلى القطع على ثبوت إجماع الإمامية، وأنّ قول إمامهم في جملة أقوالهم، وانتهينا في ذلك إلى غاية لا مزيد عليها، غير أنّنا نقول هاهنا:

ليس يخلو السائل عن هذه المسألة من أن يكون بكلامه هذا طاعناً في إجماع المسلمين وغيرهم، وشاكاً في كل ما يدعى من اتفاق شيء، فإن كان الأوّل فالطعن الذي أورده لازم فيها عداه.

لأنّ لقائل أن يقول: كيف تقطع في بعض المسائل أنّ المسلمين

فإن أجزتم ذلك فلعلّ الإمام هو ذلك القائل، وهذا يقتضي ارتفاع الثقة، لأنّ [ظ: بأن] قول إمام الزمان داخل لا محالة في جملة أقوال علماء الإمامية، ويبطل ما تدعونه من أن الحجّة في إجماعهم. وإن منعتم من كون عالم من علمائهم يخفي خبر خلافه لهم في بعض المذاهب كابرتم.

قلنا: لا يجوز أن يكون في علماء الإمامية من يخالف أصحابه في مذهب من مذاهبهم، ويستمرّ ذلك ويمضي عليه الدهور، فينطوي خبر خلافه، لأنّ العادات ما جرت بمثل ذلك، لأنّ ما دعى هذا العالم إلى الخلاف في ذلك المذهب يدعوه إلى إعلانه وإظهاره، ليُتبع فيه ويُقتدى به في اعتقاده.

وما هذه سبيله يجب بحكم العادة ظهوره ونقله وحصول العلم به، لاسيّما مع استمراره وكرور الدهور عليه.

وما تجوز عالم يخفي خبر خلافه إلا كتجوز جماعة من العلماء يخالفون من عرفنا مذاهبه من العلماء في أصول الدين، أو فروعه، أو في علم العربية والنحو واللغة، فيخفي خلافهم وينطوي أمرهم. وتجوز ذلك يؤدّي من الجهالات إلى ما هو معروف مسطور، على أن لإمام الزمان عليه السلام في هذا الباب مزية معلومة.

فلو جاز هذا الذي سألنا عنه في غيره لم يجز مثله فيه، لأنّ الإمام قوله / [[ص ٣٧٠]] حجّة والجماعة توافقه في مذهبه إنما كانت محقّة لأجل موافقتها له، فلا بدّ من أن يظهر ما يعتقده ويذهب إليه، حتّى يعرف من يوافقه ممّن يخالفه، وليس إظهاره لا اعتقاده وتصريحه بمذهبه ممّا يقتضي أن يعرف هو بنسبه، لأنّنا قد نعرف مذاهب من لا نعرف نسبه ولا كثيراً من أحواله.

وكيف يجوز أن يكون للإمام مذهب أو مذاهب تخالف مذاهب الإمامية لا يكون معروفاً مشهوراً بين الإمامية، وهو يعلم أن المرجع في أن إجماع هذه الطائفة حجّة إلى أن قوله في جملة أقوالها. فإذا أجمعوا على قول وهو مخالف فيه، هل له منه مندوحة عن إظهار خلافه وإعلانه، حتّى يزول الاغترار بأن إجماع الإمامية على خلافه.

ولهذا قلنا في مواضع من كتبنا: إن ما اختلف فيه قول الإمامية من الأحكام لا يجوز أن يحتجّ فيه بإجماع الطائفة، لأنّها مختلفة ونحن غير عالين بجهة قول الإمام ولمن هو موافق من هؤلاء المختلفين، فلا بدّ في مثل ذلك من الرجوع إلى دليل غير الإجماع يُعلم به الحقّ فيما اختلفوا فيه.

التكليف حتّى لا يكون لهم إليه طريق، وبين أن يرتفع عن الجميع. فلا بدّ على هذا التقدير أن يوصل الإمام قوله في الحوادث كلّها إلى كلّ مكلف، ولا يجوز أن يختصّ بذلك بعض المكلفين دون بعض.

فقد برئنا من عهدة هذه الشبهة، وصحّ لنا القطع على إجماع الإمامية والاحتجاج به، ولم يضرّ أن يكون للإمامي قول يخالف ما نحن فيه، إذا فرضنا بعد مكانه وانقطاع الأخبار بيننا وبينه.

فأمّا الجواب عن هذه الشبهة التي يختصّ بها مخالفونا في الإمامة، مع تعويلهم على الإجماع والاحتجاج به وحاجتهم إلى بيان طريق يوصل إليه، فهو أن يقولوا: قد علمنا على الجملة أنّ الإجماع حجّة في الشريعة، وأمرنا الله تعالى في كتابه وسنة نبيه عليه السلام بأن نعوّل عليه ونحتجّ به ونرجع إليه.

فكلّ طعن قدح في العلم به وشكّ في أساره لا يجب الالتفات إليه، لأنّ الله تعالى لا يوجب علينا الاجتماع بما لا طريق إليه والتعويل على ما لا يصحّ إقراره وثبوته، فإن كان قول القائل، لم يجب إيصاله بنا ولا نقله إلينا، إمّا لبعد مسافة، أو / [[ص ٢٠٥]] لغير ذلك، فهو خارج عن الأقوال المعتمدة في الإجماع.

وإنّما تعبّدنا في الإجماع بما يصحّ أن نعلمه ولنا طريق إليه، وما خرج عن ذلك وما عداه فلا حكم له ووجوده كعدمه، فنحن بين إحالة القول يخالف ما عرفناه ورويناه واستقرّ وظهر، وبين إجازة لذلك لا يضرّ في الاحتجاج بالإجماع إذا كان التعويل فيه إنّما هو على ما إلى العلم به طريق وعليه دليل، دون ما ليس هذه سبيله.

\* \* \*

جوابات المسائل الطرابلسية (خ) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):  
[[ص ٢٢١]] فإن قيل: من أين يصحّ العلم بقول الإمام إذا لم يكن متعيّناً متميّزاً؟ / [[ص ٢٢٢]] وكيف يمكن أن يحتجّ بإجماع الفرقة المحقّقة في أنّ قوله داخل في جملة أقوالهم؟ أو ليس هذا يقتضي أن تكونوا قد عرفتم كلّ محقّ في سهل وجبل وبرّ وبحر وحزن ووعر ولقيتموه حتّى عرفتم أقواله ومذاهبه وأخبرتم بالتواتر عن ذلك؟ ومعلوم لكلّ عاقل استحالة هذا وتعدّره، وليس يمكنكم أن تجعلوا إجماع من عرفتموه من الطائفة المحقّقة هو الحجّة، لأنكم لا تأمنون أن يكون قول الإمام الذي هو الحجّة على الحقيقة خارجاً عنه.

قلنا: هذه شبهة معروفة مشهورة وهي التي عوّل عليها واعتمدها من قدح في الإجماع من جهة أنّه لا يمكن معرفة

أجمعوا فيها على قول واحد وأجمعوا على أحد قولين لا ثالث لهما، مع التجويز لأنّ / [[ص ٢٠٣]] يكون ببلاد الصين من يخالف في ذلك وأخباره غير متّصلة.

وكذلك القول فيما يدعى من إجماع أهل العراق وأهل الحجاز على مسألة، لأنّ هذا الطعن يؤثّر في ذلك كلّه ويقتضي في جميعه، ويوجب أيضاً أن لا يُقطع على أنّ أهل العربية أجمعوا على شيء منها لهذه العلة، ولا تأمن أن يكون في أقاصي البلاد من يخالف في أنّ إعراب الفاعل الرفع والمفعول به النصب، وفي كلّ شيء أدعيته إجماعاً لأهل العربية.

وإن كان السائل شاكّاً في الجميع وطاعناً في كلّ إجماع، لكفى بهذا القول فحشاً وشناعةً وبعداً عن الحقّ ولحوق قاتله بأهل الجهالات من السمنية ومنكري الأخبار، من حيث ظنّوا أنّ الشكّ في مذهب رأيه على المعروف يجري مجرى الشكّ في تلك زائد على المقبول المشهور وخادمه عمّا نُقلَ وسُطرَ، وهذا لا يلزم، لأنّ القول الذي إذا كان لم يجب نقله إلينا.

فكما لا نقطع على حوادث أقاصي الصين، ولا نعلم تفاصيل قولها وبلدانها وإنّما نحكي عنهم إذا كان العلم بالغايات كلّها، وأنّ الأخبار لا يقضي علماً وبهم يقيناً، فلزمهم الشكّ في الحوادث الكبار والبلدان العظام وكلّ أمر يوجب العادة نقله وتواتر الأخبار به والقطع عليه ... عن الشبهة عن هذا التجويز والتقدير، إنّ لنا معاصر الإمامية جواباً يختصّ به، ولمن يدعي الإجماع من مخالفينا جواباً عنه يخصّهم، ونحن نبيّن الجميع.

أمّا قول الإمامي الذي فرضنا أنّه في أقاصي البلاد وبحيث لا يتصل بنا أخباره فليس يخلو هذا الإمامي من أن يكون هو إمام الزمان نفسه، أو يكون غيره. فإن كان غيره، فلا يضرّ فقد العلم بخلافه، لأنّ قول الإمام الذي هو الحجّة فيما عداه من الأقوال.

/ [[ص ٢٠٤]] وإن كان هو الإمام نفسه، فلا يجوز من الإمام وقوله الحجّة في أحكام الشريعة أن يخلي سائر المكلفين من معرفة قوله، وأن يسلبهم الطريق إلى إصابته الحقّ الذي لا يوجد إلّا في مذهبه، ويجب عليه إظهار قوله لكلّ مكلف حتّى يتساوى من العلم به سماعاً وإدراكاً ومنقولاً من جهة الخبر كلّ من يلزمه ذلك الحكم، ولهذا القول متى علم الإمام أنّ شيئاً من الشرع قد انقطع نقله، وجب عليه أن يظهر لبيانه، ولا يسع له حينئذٍ التقيّة.

ولا فرق بين أن يُحفي قوله وهو الحجّة عن كثير من أهل

وإن أظهر مظهر الشك في جميع ما ذكرنا منه القليل وهو الكثير العزيز وقال: إنني لا أقطع على شيء مما ذكرت أنه مقطوع عليه لفقد طريق العلم الذي هو المشاهدة أو التواتر، لحق بالسمنية جاحدي الأخبار، وقرب من السوفسطائية منكري المشاهدات، ولا فرق البتة عند العقلاء بين تجويز مذهب للأمة لم نعرفه ولم نألفه ولم يُنقل إلينا مع كثرة البحث واستمرار الخوض وبين تجويز بلد عظيم في أقرب المواضع منا لم يُنقل خبره إلينا، وحادثة عظيمة لم تحط بها علماء. وقيل لمن تعلق بذلك: إن كنت تدفع العلم عن نفسك والتكئون إلى ما ذكرناه فأنت مكابر كالسمنية والسوفسطائية، وإن كنت تقول: طريق العلم مفقود، لأنه المشاهدة والتواتر وقد ارتفعا، قلنا لك ما تقدم من أن التفصيل قد يتعدّر مع حصول العلم والتواتر والمشاهدة في الجملة طريق إلى كل ما ذكرناه غير أنه ربّما تجلّي وتعيّن وربّما التبس واشتبه ولن يلتبس الطريق بتعدّر تفصيله إلا عند قوة العلم وامتناع دفعه، ألا ترى أن العالم بالبلدان والحوادث الكبار على الوجه القويّ الجليّ لو قيل له: من أين علمت؟ ومن خبرك ونقل إليك؟ لتعدّر عليه الإشارة إلى الطريق؟ وليس هكذا من علم شيئاً بنقلٍ خاصّ متعيّن، لأنه يتمكّن متى سُئل عن طريق علمه أن يشير إليه، فقد صار تعدّر التفصيل للطريق علماً على قوة العلم وشدة اليقين، فلماذا استغني عن تفصيل طريقه، وإنما يُحتاج إلى تعيين الطريق فيما لم يستو العلم بالطريق المعلوم، فأما ما يستو فيه قوة المعلوم بوضوحه وتجليه وارتفاع الريب والشك فيه، فأبى حاجة إلى العلم بتعيين طريقه؟

وبعد / [[ص ٢٢٤]] فالإجماع الموثوق به في الفرقة المحقّقة هو إجماع الخاصّة دون العامّة والعلماء دون الجهّال، ومعلوم أن الحصر أقرب إلى ما ذكرناه، ألا ترى أن علماء أهل نحلة وملة في العلوم الآداب معروفون محصورون متميّزون؟ وإذا كانت أقوال العلماء في كل مذهب مضبوطة والإمام لا يكون إلا سيّد العلماء وأوحدهم، فلا بدّ من دخوله في جملتهم والقطع على أن قوله كقولهم، وهل الطاعن على الطريقة التي ذكرناها بأننا لم نلق كل إمامي ولا عرفناه إلا كالطاعن في إجماع النحويين واللغويين على ما أجمعوا عليه في لغاتهم وطرقهم بأننا لم نلق كل نحوي ولغوي في الأقطار والأمصار؟ ويلزمننا الشك في قول زائد على ما عرفناه من أقوالهم المسطورة المشهورة.

حصوله، وأتفق الأقوال كلّها على المذهب الواحد، والجواب عن ذلك سهل واضح، وجملته: أنه لا يجب دفع حصول العلم الذي لا ريب فيه ولا شك لفقد العلم بطريقه على سبيل التفصيل، فإن كثيراً من العلوم قد تحصل من غير أن تتفصّل للعالم طرقها، ألا ترى أن العلم بالبلدان والأمصار والحوادث الكبار والملوك العظام يحصل لكل عاقل مخالط للناس حتّى لا يعارضه شك فيه؟ ولو طالبته بطريق ذلك على سبيل التفصيل لتعدّر عليه ذكره والإشارة إليه، ولو قيل لمن عرف البصرة والكوفة وهو لم يشاهدهما وقطع على بدر وحنين والجمل وصفين وما أشبه ذلك: أشر إلى من خبرك بهذا وعين من أنباك به وكيف حصل لك العلم به؟ لتعدّر عليه تفصيل ذلك وتمييزه، ولم يقدح تعدّر التمييز والتفصيل عليه في علمه بما ذكرناه وإن كان عند التأمل يعلم على الجملة أنه علم ذلك بالأخبار وإن لم يتفصّل له كل مخبر على التعيين، وإذا كانت مذاهب الأمة مستقرّة على طول العهد وتداول الأيام وكثرة الخوض والبلوى وتوفر الدواعي وقوتها فما خرج عن المعلوم منها نقطع على أنه ليس مذهب لها ولا قول من أقوالها، وكذلك إذا كانت مذاهب فرق الأمة على اختلافها مستقرّة على طول الأزمان وتردّد الخلاف ووقوع الناظر والتجادل جرى العلم بإجماع كل فرقة على مذاهبها المعروفة المألوفة وتمييزه ممّا بينه وخالفه مجرى العلم بمذاهب جميع الأمة وما وافقه وخرج عنه، ومن هذا الذي يشك في أن تحريم الخمر ولحم الخنزير والربا ليس من مذهب إحدى المسلمين، وإن كنا لم نلق كل مسلم في البر والبحر والسهل والوعر؟ وأي عاقل من أهل العلم يرتاب في أن أحداً من الأمة لم يذهب في الجد والأخ إذا / [[ص ٢٢٣]] انفردا في الميراث أن المال للأخ دون الجد، وأن الإخوة مع الأم يرثون مع الجد؟ وإذا كانت أقوال الأمة على اتساعها وانتشارها تنضبط لنا حتّى لا نشك فيما دخل فيها وخرج منها كيف يستبعد انحصار قول الشيعة الإمامية الذين نذكر أن قوله الحجّة فيهم ومن جملة أقوالهم وهم أقل عدداً وأقرب انحصاراً؟ وليس أقوال أبي حنيفة وأصحابه والشافعي والمختلف من أقواله قد انحصرت حتّى لا يمكن أحد أن يدعي أن حنفيّاً أو شافعيّاً يذهب إلى خلاف ما عرف وظهر وسطر، وإن لم تجب البحار وتحل الأمصار وتشافه كل حنفي وشافعي في الأرض، فما المنكر من مثل ذلك في أقوال الشيعة الإمامية؟

الطائفة إنَّها هو في هذا الضرب من الترجيح، بل نرجع إلى إجماعهم في كلِّ حكم [لم] نستفده بظاهر الكتاب ولا بالنقل المتواتر الموجب للعلم عن الرسول أو الإمام عليه السلام، سواء ورد بذلك خبر معيَّن أو لم يرد، وسواء تقابلت فيه الروايات أو لم تتقابل، لأنَّ العمل بخبر الواحد المتجرَّد ليس بحجَّة عندهم على وجه من الوجوه انفرد من معارض أو قابله غيره على سبيل التعارض.

فأمَّا ما مضى في الفصل من ذكر طوف المشارق والمغرب والسهول والوعور، وأنَّ ذلك إذا تعدَّر لم يقع الثقة بعموم المذهب لكلِّ واحدٍ من الفرقة، فقد مضى الجواب عنه مستوفى مستقصى، وبيَّن أنَّ العلم بذلك حاصل ثابت بالمشاهدة والتواتر وإن لم نجب البلاد ونعرف كلَّ ساكن لها.

فأمَّا التقسيم الذي ذكر أنَّه لا يخلو القائل بأنَّ الفرقة أجمعت من أن يريد كلَّ متديِّن بالإمامة ومعتقد لها أو يريد البعض، وتعاطى إفساد القسم الأوَّل بما تقدَّم ذكره، والكلام على الثاني بالمطالبة بالدليل المميِّز لذلك البعض من غيرهم والحجَّة الموجبة لكون الحقِّ فيه، ثمَّ بإقامة الدلالة على أنَّ قول الإمام المعصوم الذي هو الحجَّة على الحقيقة عليه السلام في جملة أقوال ذلك البعض دون ما عداهم من أهل المذاهب، فالكلام عليه أيضاً مستفاد بما تقدَّم بيانه إيرادنا له، غير أنَّنا نقول: ليس المشار بالإجماع الذي نقطع على أنَّ الحجَّة فيه إلى إجماع العامة والخاصة والعلماء والجهَّال، وإنَّنا المشار بذلك إلى إجماع العلماء الذين لهم في الأحكام الشرعيَّة أقوال مضبوطة معروفة، فأمَّا من لا قول له فيما ذكرناه ولعلَّه لا يخطر بباله أيَّ إجماع / [[ص ٢٢٦]] له يُعتبر.

فأمَّا الدليل على أنَّ قول الإمام في هذه البعض الذي عينناه دون غيره فواضح له إذا كان الإمام عليه السلام أحد العلماء بل سيِّدهم فقوله في جملة أقوال العلماء، وإذا علمنا في قول من الأقوال أنَّه مذهب لكلِّ عالم من الإماميَّة فلا بدَّ من أن يكون الإمام عليه السلام داخلًا في هذه الجملة، كما لا بدَّ من أن يكون كلُّ عالم إمامي وإن لم يكن إماماً يدخل في الجملة قرينةً للخبر لا يخلو من أن يُعتبر فيه العلم بعمل المعصوم في جملة عملهم إلى آخر الفصل، فالكلام عليه أنَّ عمل المعصوم هو الحجَّة دون عمل غيره ممَّن انضمَّ إليه، ولا حجَّة في عمل الجماعة التي لا يُعلم دخول المعصوم فيها ولا هو أيضاً إذا خرج المعصوم منه إجماع جميع أهل الحقِّ، ولو انفرد

فإن قيل: لم يبقَ إلا أن تدلُّوا على أنَّ قول الإمام مع عدم تميِّزه وتعيُّنه في جملة أقوال الشيعة الإماميَّة خاصَّة دون سائر الفرق حتَّى تقع الثقة بما يجمعون عليه ويذهبون إليه، ولا ينفع أن يكون قوله موجوداً في جملة أقوال الأئمَّة من غير أن يتعيَّن لنا الفرقة التي قوله فيها ولا يخرج عنها.

قلنا: إذا دلَّ الدليل القاهر على أنَّ الحقَّ في قول هذه الفرقة دون غيرها، فلا بدَّ من أن يكون الإمام الذي نشقُّ بأنَّه لا يفارق الحقَّ ولا يعتقد سواه مذهبه مذهب هذه الفرقة، إذ لا حقَّ سواه، وكما نعلم مع غيبته عليه السلام وتعدُّر تميِّزه أنَّ مذهبه مذهب أهل العدل والتوحيد ثمَّ مذهب أهل الإسلام من جملتهم من حيث علمنا أنَّ هذه المذاهب هي التي دلَّ الدليل على صوابها وفساد ما عداها، فكذلك القول في الإمام، وإذا فرضنا أنَّ الإمام إمامي المذهب علمنا بالطريق الذي تقدَّم في مذهب مخصوص أن كلَّ إمامي عليه وزال الريب في ذلك فقد بان بأنَّ إجماع الإماميَّة على قول أو مذهب لا يكون إلا حقًّا، لأنَّهم لا يجمعون إلا وقول الإمام داخل في جملة أقوالهم، كما أنَّهم لا يجمعون إلا وقول كلِّ عالم منهم داخل في جملة أقوالهم.

فإن عاد السائل إلى أن يقول: فلعلَّ قول الإمام عليه السلام وإن كان موافقاً للإماميَّة في مذاهبها فيما لا تعرفوه ولم تسمعوا به، لأنكم ما ألقيتموه ولا تواتر عنه الخبر على التمييز والتعيين، فهذا رجوع إلى الطعن في كلِّ إجماع وتشكيك في الثقة بإجماع كلِّ فرقة على مذهب مخصوص، وليس بطعن يختصُّ ما نحن بسبيله، والجواب عنه قد تقدَّم مستقصى وأوضحنا / [[ص ٢٢٥]] أن التشكيك في ذلك دفع للضروريَّات ولحوق بأهل الجهالات.

وإذ قد قدَّمنا ما أردنا تقديمه ممَّا هو جواب عند التأمل عن جميع ما تضمَّنه الفصل الأوَّل فنحن نشير إلى المواضع التي يجب الإشارة إليها والتنبيه على الصواب فيها من جملة الفصل.

فأمَّا ما مضى في الفصل من أنَّكم إذا طعنتم على طُرق مخالفيكم التي يتوصَّلون بها إلى الأحكام الشرعيَّة لا بدَّ من ذكر طريق لا يلحقه تلك الطعون تُوضِّحون أنَّه موصل إلى العلم بالأحكام، فلمعري أنَّه لا بدَّ من ذلك، وقد بيَّنَّا فيما قدَّمناه كيف الطريق إلى العلم بالأحكام وشرحناه وأوضحناه، وليس رجوعنا إلى عمل الطائفة وإجماعها في ترجيح أحد الخبرين على صاحبه أمراً يختصُّ هذا الموضوع حتَّى يظنَّ ظانُّ أن الرجوع إلى إجماع



إمّا أن يكون واقعاً على جميع الأمة، أو على المؤمنين منهم، أو على العلماء فيما يُراعى فيه إجماعهم، وعلى كل الأقسام لا بدّ من أن يكون قول الإمام المعصوم داخلياً فيه، لأنّه من الأمة، ومن أجل المؤمنين، وأفضل العلماء، فالاسم مشتمل عليه، وما يقول به المعصوم لا يكون إلا حجةً وحقاً، فصار قولنا موافقاً لقول من ذهب إلى أن الإجماع حجة في الفتوى، وإثنا الخلاف بيننا في موضعين: إمّا في التعليل أو الدلالة، لأننا نعلل كون الإجماع حجة بأنّ العلة فيه اشتماله على قول معصوم قد علم الله سبحانه أنّه لا يفعل القبيح منفرداً ولا مجتمعاً، وأنّه لو انفرد لكان قوله الحجة، وإثنا نفتي بأنّ قول الجماعة التي قوله فيها وموافق لها حجة لأجل قوله، لا لشيء يرجع إلى الاجتماع معهم، ولا يتعلّق بهم.

ومن خالفنا يُعلّل مذهبه بأنّ الله تعالى علم أنّ جميع هذه الأمة لا تتفق على خطأ، وإنّ جاز الخطأ على كل واحد منها بانفراده، فللاجماع تأثير بخلاف قولنا: إنّه لا تأثير له.

فأمّا نحن فنستدلّ على صحّة الإجماع وكونه حجة في كل عصر بأنّ العقل قد دلّ على أنّه لا بدّ في كل زمان من إمام معصوم، لكون ذلك لطفاً في التكليف العقلي، وهذا مذکور مستقصى في كُتب الإمامة، فلا معنى للتعرض له هاهنا، وثبوت هذه الجملة يقتضي أنّ الإجماع في كل عصر حجة، وهذه الطريقة من الاستدلال لا توافق مذاهب مخالفيها، لأنّ الأصل الذي بنيها عليه هم يخالفون فيه، ولو تجاوزوا عنه لكان ثبوت الحجة بالإجماع على هذا الوجه ينافي مذاهبهم في أنّ / [[ص ٤٢١]] لإجماع الأمة تأثيراً في كونه حجة، وأنّ بعضهم في هذا الحكم بخلاف كلهم.

فأمّا ما يستدلّون هم به على كون الإجماع حجة فإنّنا نطعن فيه نحن، لأنّه لا يدلّ على ما ادّعوه، ولو دلّ على ذلك لم يضرنا، ولا ينافي مذهبنا، لأنّ شهادة القرائن أو الآيات بأنّ الأمة لا تجتمع على ضلال، نحن نقول بفحواه ومعناه وليس في الشهادة بذلك تعليل ينافي مذهبنا، كما كان ذلك في تعليل قولنا: إنّ الإجماع حجة واستدلّنا عليه. فبان بهذا الشرح الذي أطلناه هاهنا ما يحتاج إليه في هذا الباب، وإذا كنّا قد دلّلنا على كيفية كون الإجماع حجة على مذهبنا، فينبغي أن نعطف إلى ما تعلّق به مخالفونا فنورده، ثمّ نتكلّم عليه، ونحن لذلك فاعلون.

\*\*\*

لنا عمل المعصوم وتميّز لما احتجنا إلى سواه وإثنا راعينا عند فقد التمييز دخوله في جملة غيره لثقت بأنّ قوله في جملة تلك الأقوال.

ولا معنى لقول من يقول: فإذا كان عمله مستقلاً بنفسه في كونه حجةً ولا دلالة فلا اعتبار بغيره، لأنّنا ما اعتبرنا غيره إلا على وجه مخصوص وهو حال الإلتباس، وما كان اعتبارنا بغيره إلا توصلاً إليه ولثقت لأجله بما نعلمه.

فأمّا مطابقة فائدة الخبر بعمل المعصوم فلا شبهة في أنّها لا تدلّ على صدق الراوي فيما رواه، ومن هذا الذي جعل فيما رواه المطابقة دليلاً على صدق الراوي؟

والذي يجب تحصيله في هذا أنّ الفرقة المحقّة إذا عملت بحكم من الأحكام أو ذهبت إلى مذهب من المذاهب ووجدنا روايته مطابقة لهذا العمل لا نحكم بصحّتها ونقطع على صدق روايتها، لكننا نقطع على وجوب العمل بذلك الحكم المطابق للرواية لا لأجل الرواية لكن بعمل المعصوم الذي قطعنا على دخوله في جملة عمل القائلين بذلك الحكم، اللهمّ إلا أن تجمع الفرقة المحقّة على صحّة خبر مخصوص وصدق رواية فيحكم حينئذٍ بذلك مضافاً إلى العمل.

فإن قيل: وكيف تجمع الفرقة المحقّة على صدق بعض أخبار الآحاد؟ وأي طريق لها إلى ذلك؟

قلنا: يمكن أن تكون عرفت ذلك بأمانة أو علامة على الصادق من طريق الجملة، ويمكن أيضاً أن يكونوا عرفوا في راو بعينه صدقه على سبيل التمييز والتعيين، لأنّ هؤلاء المجمعين من الفرقة المحقّة قد كان لهم سلف قبل سلف يلقون الأئمة الذين كانوا في أعصارهم عليهم السلام وهم ظاهرون بارزون تُسمّع أقوالهم ويُرجع إليهم في المشكلات، / [[ص ٢٢٧]] وفي الجملة إجماع الفرقة المحقّة بما يطابق فائدة أحدهما، ولا أجمعوا في واحد منها على صحّة ولا فساد.

قلنا: لا نعمل بشيء من هذين الخبرين بل يكونان عندنا مطرحين وبمترلة ما لم يرد، وتكون على ما تقتضيه الأدلة الشرعيّة في تلك الأحكام التي تضمّنتها الأخبار الواردة من طريق الآحاد، وإن لم يكن لنا دليل شرعي في ذلك استمررنا على ما يقتضيه العقل.

\*\*\*

الذريعة إلى أصول الشريعة (ج ٢) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٤٢٠]] والصحيح الذي نذهب إليه أنّ قولنا: (إجماع)

غيرها من الدواعي فيجمعهم على الخطأ، وذلك لأنه لم يدل دليل على أن ما يجوز على آحادهم منفردين ولا يجوز عليهم عند الاجتماع، ولا يتبين ما ذكرناه إلا بأن نورد ما يتمسكون به في كون الإجماع حجةً ونعترضه.

فإن قيل: كيف يصح على قولكم ما يجوز على كل واحدٍ منهم من الخطأ يجوز على كلهم عند الاجتماع؟ مع أننا وإياكم نُجوز على كل واحدٍ من المخبرين الكثيرين أن يتفق منه كذب بصفة وصيغة مخصوصة وبمعنى خاص، ولا نُجوز أن يتفق من جميعهم مثل ذلك الكذب في تلك الصورة والصيغة، وفي ذلك المعنى / [[ص ٢٦٣]] من غير جامع يجمعهم عليه، فيجوز مع كل واحدٍ منهم على الانفراد وقوع ما لا نُجوزُه من جميعهم اتفاقاً، ونقول: إن العادة مانعة منه.

قلنا: قد أوردنا في كلامنا قيداً لا يتجه عليه هذه المعارضة، وذلك لأننا قلنا: ما يجوز على كل واحدٍ من المجمعين من الخطأ بداعٍ يدعوه إليه من شبهة أو غيرها يجوز على جماعتهم بأن تشملهم تلك الشبهة أو ذلك الداعي الآخر، فيخرج بهذا القيد ما ذكره المعارض، لأننا إنما لا نُجيز على جميع المخبرين ما أجزناه على كل واحدٍ منهم من وقوع كذب بصفة وصيغة مخصوصة وبمعنى خاص اتفاقاً من دون أن يجمعهم على ذلك جامع ويشملهم داعٍ إليه، فأما إذا جمعهم جامع على ذلك وشملهم داعٍ إليه فإنه يجوز وقوعه منهم. وعلى هذا فإننا لا نحكم بصحة الخبر عنه ما لم نعلم أنه لم يجمع المخبرين على الخبر عنه، سوى علمهم بكونه على ما أخبروا عنه شيء آخر من شبهة أو غيرها، حتى لو أخبروا عمّا يُتصور أن تكون فيه شبهة، لما علمنا صحة خبرهم، ولجوزنا أن يكون دخول شبهة عليهم حملهم على ذلك الخبر. وإذا كان كذلك فكما لا يجوز وقوع الكذب المخصوص في صورته ومعناه من المتواترين اتفاقاً، فكذلك لا نُجوز إجماع الأمة على خطأ، قولاً كان الخطأ أو فعلاً اتفاقاً، وكما يجوز على المتواترين أن يكذبوا ويقولوا باطلاً لجامع يجمعهم على ذلك يجوز على المجمعين إذا لم يكن بينهم معصوم أن يجمعوا على خطأ لشبهة وغيرها من الدواعي التي تشملهم، فصح أن ما يجوز على كل واحدٍ منهم لشبهة أو غيرها من الدواعي يجوز على جماعتهم.

\* \* \*

/ [[ص ٤٣١]] وفي الجملة فليس نحن المبتدئين بالقول بأن الإجماع حجة، لكننا إذا سُئلنا وقيل لنا: ما تقولون في إجماع المسلمين على أمر من الأمور، فلا بد من أن نقول: إنه حقٌ وحجة، لأن قول الإمام المعصوم الذي لا يخلو كل زمان منه لا بد من أن يكون داخلياً في هذا الإجماع، فجوابنا بأنه حقٌ وحجةٌ صحيح، وإن كانت علتنا في أنه حجة غير علتهم، ولو أن سائلاً سألنا عن جماعة فيهم نبي: هل قول هذه الجماعة حقٌ وحجة؟ لما كان لنا بدٌ من أن نقول: إنه حجة، لأجل قول النبي ﷺ، ولا نمتنع من القول بذلك لأجل أنه لا تأثير لقول باقي الجماعة.

وقد بينا في كتاب (الشافي) أنه غير ممتنع أن يلتبس في بعض الأحوال قول إمام الزمان إمّا لغيبته أو لغيرها، فلا نعرف قوله على التعيين، فنفرع في هذا الموضوع إلى إجماع الأمة أو إجماع علمائنا، لنعلم دخول الإمام المعصوم فيه، وإن كنا لا نعرف شخصه وعينه، ففي مثل هذا الموضوع نفتقر إلى معرفة الإجماع على القول، لنعلم دخول الحجة فيه، إذا كان قول الإمام هو الحجة ملتبساً أو مشتبهاً، وهذا يجري مجرى قول المحصلين من مخالفينا: إن الإجماع الذي هو الحجة هو إجماع المؤمنين من الأمة دون غيرهم، لأن قول المؤمنين لماً لم يكن متميزاً وجب اعتبار إجماع الكلّ ليدخل ذلك فيه.

\* \* \*

الذخيرة في علم الكلام / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٤٢٥]] وبعد، فإذا لم يثبت وجود إمام معصوم في كل زمان، لا يكون الإجماع حجة ولا فيه دلالة، لأن العقل يُجوز الخطأ على الأمة فرادى ومجتمعين، فليس في السمع الذي يدعى من قرآن ولا خبر ما يؤمن من اجتماعهم على الخطأ.

\* \* \*

المنقذ من التقليد (ج ٢) / سديد الدين الحمصي (ق ٧ هـ):

فإن قيل: قد ذكرتم أن الإجماع مهما لم يشتمل على قول معصوم لم يكن حجة، ووعدتم ببيانه، فما بيانه؟ ولم ادعيتم ذلك؟

قلنا: بيان ذلك أن المجمعين جماعتهم هم آحادهم، أي هم المجتمعون المتألفون من آحادهم، فكما يجوز الخطأ على كل واحدٍ منهم بداعٍ يدعوه إليه من شبهة أو غيرها إذا لم يكن فيهم معصوم، فكذلك يجوز على جماعتهم بأن تشملهم تلك الشبهة أو

## الأدلة:

### ١ - الآيات:

(أ) آية ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ﴾:

الصحابة / الآية.

\*\*\*

(ب) آية ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ﴾:

الشافعي في الإمامة (ج ١) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٢٢٨]] ومما اعتمد عليه في الاستدلال على صحة الإجماع وإن كان قد ضعّفه بعض التضعيف قوله: ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ﴾ [لقمان: ١٥]، إلى أن قال: لأنّ من أناب إلى الله تعالى هم المؤمنون، لأنّهم هم المختصّون بهذه الطريقة، وسلك في ترتيب الاستدلال بها المسلك في الآية المتقدّمة.

وهذه الآية لا دلالة فيها على ما يذهبون إليه في صحة الإجماع، وأكثر الوجوه التي ذكرناها في الآية المتقدّمة يبطل الاحتجاج بهذه الآية.

وأنت إذا تصفّحتها وقفت على الفصل بين ما يختصّ إحدى الآيتين من الوجوه وما يمكن أن يكون كلاماً على الجميع، فهذا لم نشاغل بإعادة شيء ممّا مضى.

ومما يختصّ هذه الآية أن الإنابة حقيقتها في اللغة هي الرجوع، وإنّما تستعمل في النائب من حيث رجوع عن المعصية إلى الطاعة، وليس يصحّ إجراؤها على التمسك بطريقة واحدة لم يرجع إليها عن غيرها على سبيل / [[ص ٢٢٩]] الحقيقة، ولو استعمل فيمن ذكرناه لكان مستعملها متجوّزاً عند جميع أهل اللغة، وإذا كانت حقيقة الإنابة في اللغة هي الرجوع لم يصحّ إجراء قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ﴾ إلى جميع المؤمنين حتّى يعمّ بها من كان متمسكاً بالإيمان، وغير خارج عن غيره إليه، ومن رجع إلى اعتقاده وأناب إليه بعد أن كان على غيره، لأنّنا لو فعلنا ذلك لكنّنا عادلين باللفظ عن حقيقتها من غير ضرورة، والواجب أن يكون ظاهرها متناولاً للتائبين من المؤمنين الذين أنابوا إلى الإيمان، وفارقوا غيره، وإذا تناولت هؤلاء لم يكن دلالة على مكان الخلاف بيننا وبين خصومنا في الإجماع.

\*\*\*

تلخيص الشافعي (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ١٧٦]] واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ

أَنَابَ إِلَيَّ﴾ [لقمان: ١٥].

قالوا: فأوجب الله تعالى أتباع سبيل من أناب إليه، وهم المؤمنون، لأنّهم هم المختصّون بهذه الطريقة.

والكلام في هذه الآية كالكلام في الآيات المتقدّمة. وأكثر ما اعترضنا به عليها فهو اعتراض على هذه الآية أيضاً.

ومما يختصّ هذه الآية: أن الإنابة حقيقتها في اللغة هي الرجوع، وإنّما تستعمل في النائب من حيث رجوع عن المعصية إلى الطاعة، وليس يصحّ إجراؤها على التمسك بطريقة واحدة، لم يرجع إليها من غيرها على سبيل الحقيقة. ولو استعمل فيمن ذكرناه لكان مستعملها متجوّزاً عند جميع أهل اللغة. وإذا كانت حقيقة الإنابة في اللغة هي الرجوع لم يصحّ إجراء قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ على جميع المؤمنين، حتّى يعمّ بها من كان متمسكاً بالإيمان، وغير خارج عن غيره إليه، ومن رجع إلى اعتقاده وأناب إليه بعد أن كان على غيره، لأنّنا لو فعلنا ذلك لكنّنا عادلين باللفظ عن حقيقتها من غير ضرورة، فالواجب أن يكون ظاهرها متناولاً للتائبين من المؤمنين الذين أنابوا إلى الإيمان وفارقوا غيره. وإذا تناولت هذا لم يكن فيها دلالة على مكان الخلاف بيننا وبين خصومنا في الإجماع.

\*\*\*

(ج) آية ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾:

الشافعي في الإمامة (ج ١) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٢٢٩]] ومما تعلق به أيضاً قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، قال: (الوسط هو العدل ولا يكون هذا حالهم إلّا وهم خيار، لأنّ الوسط من كلّ شيء هو المعتدل منه، وقوله تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ﴾ [القلم: ٢٨] المراد بذلك خيرهم، وعلى هذا الوجه يقال له: إنّه عليه السلام من أوسط العرب يعني بذلك من خيرهم، وبين أنّه تعالى جعلهم كذلك ليكونوا شهداء على الناس كما أنّه عليه السلام شهيد عليهم، فكما أنّه لا يكون شهيداً إلّا وقوله حقّ وحجّة فكذلك القول فيهم).

وهذه الآية لا تدلّ أيضاً على ما يدعونه، لأنّه لا يخلو أن يكون المراد بها جميع الأئمة المصدّقة بالرسول ﷺ أو بعضها، وقد / [[ص ٢٣٠]] علمنا أنّه لا يجوز أن يريد جميعها، لأنّ كثيراً منها ليس بخيار ولا عدول، ولا يجوز من الحكيم تعالى أن يصف جماعة بأنّهم خيار عدول وفيهم من ليس بعدل ولا خير، وهذا ممّا

ولو قيل أيضاً: فعلى من تكون الشهادة إذا كان المؤمنون جميعاً في الأعصار هم الشهداء؟

قلنا: تكون شهادتهم على من لا يستحق الثواب، ولا يدخل تحت القول من الأمة، ويصح أيضاً أن يشهدوا على باقي الأمم الخارجين عن الملة، وكل هذا غير مستبعد.

ومما يمكن أن يقال في أصل تأويل الآية: إن قوله تعالى: ﴿جَعَلْنَاكُمْ / [ص ٢٣٢] أُمَّةً وَسَطًا﴾، إذا سلم أن المراد جعلناكم عدولاً خياراً لا يدل أيضاً على ما يريده الخصم، لأنه لم يبين هل جعلهم عدولاً في كل أقوالهم وأفعالهم أو في بعضها؟ والقول محتمل ويمكن أن يكون أراد تعالى أنهم عدول فيما يشهدون به في الآخرة، أو في بعض الأحوال، فإن رجوع راجع إلى أن يقول: إطلاق القول إنما يقتضي العموم، وليس هو بأن يحمل على بعض الأحوال أو الأقوال أولى من بعض، فقد مضى الكلام على ما يشبه هذا مستقصى.

فأما حمل الأمة على النبي ﷺ في باب الشهادة، وكونه حجة فيها، فلم يكن قول النبي ﷺ حجة من حيث كان شهيداً، بل من حيث كان نبياً معصوماً فتشبيه أحد الأمرين بالآخر من البعيد.

ومما يسقط التعلق بالآية أيضاً أن قوله تعالى: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ﴾ [البقرة: ١٤٣]، يقتضي حصول كل واحد منهم بهذه الصفة، لأن ما جرى هذا المجرى من الأوصاف لا بد أن يكون حال الواحد فيه كحال الجماعة، ألا ترى أنه لا يسوغ أن يقال في جماعة: إنهم مؤمنون إلا وكل واحد منهم مؤمن؟ فكذلك لا يسوغ أن يقال: إنهم شهداء إلا وكل واحد منهم شهيد، لأن شهداء جمع شهيد، كما أن مؤمنين جمع مؤمن، وهذا يوجب أن يكون كل واحد منهم - أعني من الأمة - حجةً مقطوعاً على صواب فعله وقوله، وإذا لم يكن هذا مذهباً لأحد، وكان استدلال الخصوم بالآية يوجب فساد قولهم، ووجب صرف الآية إلى جماعة يكون كل واحد منهم شهيداً وحجةً، وهم الأنمة عليهم السلام الذين ثبتت عصمتهم وطهارتهم.

/ [ص ٢٣٣] على أن الآية لو تجاوزنا عن جميع ما ذكرناه فيها لا يقتضي كون جميع أقوال الأمة وأفعالها حجةً، لأنها غير مانعة من وقوع الصغائر التي لا تسقط العدالة منهم، فإن أمكن تمييز الصغائر من غيرها كانوا حجةً فيما قطع عليه وإن لم يمكن

يوافقنا عليه صاحب الكتاب، وإن كان أراد بعضهم لم يخل ذلك البعض من أن يكون هو جميع المؤمنين المستحقين للثواب أو يكون بعضها منهم غير معين، فإن كان الأوّل فلا دلالة توجب عمومها في الكل دون حملها على بعض معين، لأنه لا لفظ هاهنا من الألفاظ التي تدعى للعموم كما هو في الآيتين المتقدمتين، وإن كان المراد بعضاً معيناً خرجت الآية من أن تكون فيها دلالة لخصومنا على الخلاف بيننا وبينهم، ولم يكن بعض المؤمنين بأن تقتضي تناولها له أولى من بعض فساغ لنا أن نقصرها على الأئمة من آل محمد (صلوات الله عليهم)، ويكون قولنا أثبت في الآية من كل قول لقيام الدلالة على عصمة من عدلنا بها إليه وطهارته، وتمييزه من كل الأمة.

فإن قيل: إطلاق القول يقتضي دخول كل الأمة فيه لولا الدلالة التي دلّت من حيث الوصف المخصوص على تخصيص من استحق المدح منهم، والثواب، فإذا خرج من لا يستحقها بدليل وجب عمومها في كل المستحقين الثواب والمدح، لأنه ليس هي بأن تتناول بعضاً أولى من بعض.

قيل: إن إطلاق القول لا يقتضي كل الأمة - على أصلنا - حتى يلزم إذا أخرجنا من لا يستحق الثواب منه أن لا يخرج غيره، ولو اقتضى ذلك ووجب تعليق الأمة من عدا الخارجين عن استحقاق الثواب لوجب / [ص ٢٣١] القضاء بعمومها في جميع من كان بهذه الصفة في سائر الأعصار، لأن ظاهر العموم يقتضيه على مذهب من قال به فكان لا يسوغ حمل القول على إجماع كل عصر، لأنه تخصيص لا يجد مقترحه فرقاً بينه وبين من اقترح تخصيص فرقة من كل عصر، وهذا يبطل الغرض في الاحتجاج بالآية.

وليس لأحد أن يقول: كيف يكون اجتماع جميع أهل الأعصار على الشهادة حجةً وصواباً على ما ألزمتونا ولا يكون إجماع جميع أهل كل عصر كذلك؟ لأن هذا مما لم يُنكر كما لم يكن منكراً عند خصومنا أن يكون إجماع أهل العصر حجةً وصواباً، وإن لم يكن اجتماع كل فرقة من فرقهم كذلك.

فإن قيل: بأي شيء يشهد جميعهم، وهم لا يصح أن يشاهدوا كلهم شيئاً واحداً فيشهدوا به؟

قيل: قد تصح الشهادة بما لا يشاهد من المعلومات كشهادتنا بتوحيد الله ﷻ، وعدله، ونبوة الأنبياء عليهم السلام إلى غير ذلك مما يكثر تعداده.

كباثر، ولو لم يكن إلى تمييز سبيل لصحَّ الكلام أيضاً من حيث كان الواجب علينا اعتقاد نفي الكباثر عنهم، وتجويز الصغائر، وإنَّ شهادتهم بما لو لم يكن حقاً لكانت الشهادة به كبيرة لا تقع منهم وإنَّ جاز وقوع ما لم يبلغ هذه المنزلة ويكون هذا الاعتقاد ممَّا يجب علينا على سبيل الجملة، وإنَّ تعدُّر علينا تفصيل أعمالهم وأحوالهم التي يكونون فيها حجَّة ممَّا خالفهم لاسيَّما وشهادتهم ليست عندنا فيجب علينا تمييز خطأهم من صوابهم، وإنَّما هي عند الله تعالى، وإذا كانت عنده جاز أن يكون الواجب علينا هو الاعتقاد الذي ذكرناه.

فأمَّا قوله: (وقد قيل: إنَّ المراد بالآية ليس هو الشهادة في الآخرة، وإنَّما هو القول بالحق، والإخبار بالصدق، لقوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨]، وكلُّ من قال حقاً فهو شاهد به، وليس هذا من باب الشهادة التي تُؤدَّى أو تُتحمَّل بسبيل، وإنَّ كانوا مع شهادتهم بالحق يشهدون في الآخرة بأعمال العباد فيجب في كلِّ ما أجمعوا عليه قولاً واحداً أن يكون حقاً، وفعلهم يقوم / [ص ٢٣٦] مقام قولهم فيجب أن يكون هذا حاله، لأنَّه إذا أجمعوا على الشيء فعلاً وأظهروه إظهار ما يعتقد أنَّه حقٌّ حلَّ محلَّ الخبر، وهذا يوجب أنَّه لا فرق بين الكبير والصغير في هذا الباب)، وغير مؤثِّر فيما قدحنا به في الاستدلال بالآية بأنَّ التعلُّق من الآية إنَّما هو بكونهم عدولاً لا بلفظ الشهادة، لأنَّ التعلُّق لو كان بالشهادة لم يكن في الكلام شبهة من حيث كانت الشهادة لا تدلُّ نفسها على كونها حجَّة كما تدلُّ العدالة، ولو تعلَّق متعلِّق بكونهم شهوداً ويذكر شهادتهم لم نجد بداً من اعتبار العدالة والرجوع إليها، وإذا كانت الصغائر لا تُؤثِّر في العدالة ولا يمتنع وقوعها على مذهب صاحب الكتاب وأهل مقالته من العدل المقبول الشهادة فما الموجب من الآية نفيها عن الأُمَّة، ولا فرق فيما ذكرناه بين أن يكونوا شهداء في الدنيا والآخرة معاً وبين أن يكونوا شهداء في الآخر دون الدنيا، فما نراه زادنا في الكلام الذي عدل إليه شيئاً ينتفع به.

\* \* \*

الذريعة إلى أصول الشريعة (ج ٢) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):  
[ص ٤٢٢] وثانيها: قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ

علم في الجملة أن الخطأ الذي يكون كثيراً ويُؤثِّر في العدالة مأمون منهم، وغير واقع من جهتهم وإنَّ ما عداه يجوز عليهم، فيسقط مع ما ذكرناه تعلُّق المخالفين بالآية في نصره الإجماع.

فأمَّا قوله في نصره هذه الطريقة: (إنَّ كونهم عدولاً كالعلة والسبب في كونهم شهداء، وأنَّه قد صحَّ في التبعُّد أنَّه لا يجوز أن ينصب للشهادة إلا من تُعلم عدالته، أو تُعرف بالأمارات التي يقتضي غالب الظن، وصحَّ أن من ينصبه بغالب الظن إذا تولى الله تعالى نصبه يجب أن يُعلم من حاله ما نظنه، فإذا ثبت ذلك لم يحلَّ من أن يكونوا حجَّة فيما يشهدون أو لا يكونوا، فإنَّ لم يكونوا حجَّةً بطلت شهادتهم، لأنَّ من حقَّ الشاهد إذا أخبر عمَّا يشهد به أن يكون خبره حقاً وإنَّ لم يجر مجرى الشهادة، فلا بدَّ / [ص ٢٣٤] من أن يكون قولهم وفعلهم صحيحاً، ولا يكون كذلك إلا وهم حجَّة، وليس بعض أقوالهم وأفعالهم بذلك أولى من بعض)، فلو سلَّم له جميع ما ذكره لم يلزم الاحتجاج به، ولا أن يكونوا حجَّة في جميع أقوالهم وأفعالهم لأنَّ أكثر ما تدلُّ عليه الآية فيهم أن يكونوا عدولاً رُشِّحوا للشهادة، فالواجب أن يُنفى عنهم ما جرى شهادتهم، وأثَّر في عدالتهم، دون ما لم يكن بهذه المنزلة.

وإذا كانت الصغائر على مذهب صاحب الكتاب غير مُخرجة عن العدالة لم يجب بمقتضى الآية نفيها عنهم، وبطل قوله: (إنَّه ليس بعض أقوالهم وأفعالهم أولى من بعض)، لأنَّما قد بيَّنا فرق ما بين الأفعال المسقطة للعدالة والأفعال التي لا تُسقطها.

فأمَّا قوله: (ويخالف حال الرسول ﷺ لأنَّ ما يجوز عليه من الصغائر لا يُخرج ما يُؤدِّيه عن الله تعالى ممَّا هو الحجَّة فيه من أن يكون متميِّزاً فيصحُّ كونه حجَّة، وليس كذلك لو جوَّزنا على الأُمَّة الخطأ في بعض ما تقوله وتفعله، لأنَّ ذلك يوجب خروج كلِّ ما تجتمع عليه من أن يكون حجَّة لأنَّ الطريقة في الجميع واحدة)، فيسقط بما ذكرناه لأنَّه إذا كان تجويز الصغائر على الرسول لا يخرجها فيما يُؤدِّيه من أن يكون حجَّة، ويتميِّز ذلك للمكلف فكذلك إذا كانت الآية إنَّما تقتضي / [ص ٢٣٥] كون الأُمَّة عدولاً فيجب نفي ما أثَّر في عدالتهم، والقطع بانتفاء الكبير من المعاصي عنهم وتجويز ما عداها عليهم، ولا يُخرجهم هذا التجويز من أن يكونوا حجَّة فيما لو كان خطأ لكان كبيراً، وقد يصحُّ تمييز ذلك على وجه، فإنَّ في المعاصي ما نقطع على كونها

وثانيها: أن قوله تعالى: ﴿جَعَلْنَاكُمْ﴾ لا يخلو من أن يكون المراد به جميع الأمة أو بعضها، ومحال أن يراد الجميع، لانتهاء هذه الصفة عن كثير من الأمة، وإن أراد البعض - وهم المؤمنون الأبرار - فيجب أن يدخل فيه كل من كان بهذه الصفة من الأعصار كلها إن حملناه على العموم، وإن خصصناه بمن كان بهذه الصفة في كل عصر فقد عدلنا عن الظاهر على مذاهبهم، ولم يكونوا بذلك أولى ممن حمل الآية على بعض بمن كان بهذه الصفة. وثالثها: أن الآية - إذا تجاوزنا عن كل طعن في تأويلهم فيها - إنما تقتضي أن تُجَبَّ الأمة كل ما أخرج من العدالة، والصغائر لا تُسقط العدالة، فيجب تجويزها عليهم، فلا سبيل إلى القطع على أن أقوالهم صواب في كل شيء.

\* \* \*

تلخيص الشافي (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ١٦٤]] وتعلقوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، قالوا: الوسط: العدل، ولا يكون هذه حالهم إلا وهم خيار، لأن الوسط من كل شيء هو المعتدل.

وقوله تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ﴾ [القلم: ٢٨] المراد به خيرهم. وعلى هذا الوجه يقال: إنه (عليه وآله السلام) من أوسط العرب. يعني بذلك: من خيرهم. وأيضاً فإنه جعلهم كذلك ليكونوا شهداء على الناس، كما أنه (عليه وآله السلام) شهيد عليهم، فكما أنه لا يكون شهيداً إلا وقوله حق، فكذلك القول فيهم.

وهذه الآية لا تدل أيضاً على ما يدعونه لأنه لا يخلو أن يكون المراد بها جميع الأمة المصدقة بالرسول (عليه وآله السلام) أو بعضها، وقد علمنا أنه لا يجوز أن يريد جميعها، لأن كثيراً منها ليس بخيار.

ولا يجوز من الحكيم تعالى أن يصف جماعة بأنهم خيار عدول وفيهم من ليس بعدل ولا خير، وهذا مما يوافقنا عليه أكثر من خالفنا.

وإن كان أراد بعضها لم يخل ذلك البعض: أن يكون هو جميع المؤمنين المستحقين للثواب، أو يكون بعضاً منهم غير معين.

فإن كان الأوّل فلا دلالة توجب عمومها في الكل دون حملها على بعض معين، لأنه لا لفظ هاهنا من الألفاظ التي تدعى للعموم، كما هو في الآية المتقدمة.

شهيدياً [البقرة: ١٤٣]، ومعنى ﴿وَسَطًا﴾ أي عدلاً، فكما يجب في شهادته ﷺ أن تكون حجة كذلك القول في شهادتهم، لأن الله تعالى قد أجراه مجراه...

[[ص ٤٢٥]] ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانياً: هذه الآية يقتضي ظاهرها وصف الأمة بالعدالة والشهادة أيضاً، وهذا الوصف يقتضي ظاهره أن يكون كل واحد منهم بهذه / [[ص ٤٢٦]] الصفة، ومعلوم بيننا خلاف ذلك.

فإذا حملوا الآية على بعض الأمة دون بعض الذين هم العدول، لم يكونوا بذلك أولى منّا إذا حملناها على المعصومين من الأمة.

فإن قالوا: لم نحملها على الجميع، للوصف الذي لا يليق بالجميع، فحملناها على كل من يليق به الوصف.

قلنا: ليس هاهنا لفظ عموم، كما كان في الآية الأولى، واللفظ محتتمل للأمرين، فإذا جاز أن يحملوه على بعض دون بعض جاز لنا مثل ذلك وقمنا فيه مقامكم. على أنهم إذا حملوها على العموم في كل من كان ظاهره العدالة، لزمهم توجه الآية إلى جميع من هو بهذه الصفة إلى يوم القيامة على سبيل الاجتماع، فيبطل قولهم: إن إجماع أهل كل عصر حجة.

وأيضاً فإن وصفهم بالعدالة ليكونوا شهداء إنما يقتضي أن يجتنبوا ما أخرج من العدالة، والصغائر عندهم لا تخرج عن العدالة، فيجب أن تجوز عليهم، وهم لا يجوزون أن يجمعوا على قبيح صغير ولا كبير.

وأيضاً فإن الآية كالمجتملة، لأنها غير متضمنة بأنهم جعلوا عدولاً في كل شيء، وفي جميع أفعالهم وأقوالهم، ومن ادعى عموم ذلك فعليه الدلالة، والرسول ﷺ لم تجب عصمته من القبائح كلها لكونه شهيداً، بل لنبوته.

\* \* \*

الذخيرة في علم الكلام / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٤٢٧]] والكلام على الآية الثانية أيضاً فيه وجوه:

أولها: أن وصفهم بالعدالة يقتضي كون كل واحد منهم بهذه الصفة، وكذلك وصفهم بالشهادة يقتضي في كل واحد أنه شاهد، كما لو وصف جماعة بأنهم مؤمنون لوجب أن يكون كل واحد منهم مؤمناً، وقد علمنا [أنهم] لا يثبتون العدالة لكل واحد ولا الشهادة أيضاً، فيجب أن تكون الآية مصروفة إلى جماعة ثبتت لكل واحد منهم صفة العدالة والشهادة.

﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ إذا سلّم أن المراد به: جعلناكم عدولاً خياراً، لا يدلُّ أيضاً / [[ص ١٦٧]] على ما يريد الخصم، لأنّه لم يُبيّن: هل جعلهم عدولاً في كلّ أقوالهم وأفعالهم أو في بعضها؟ فالقول محتمل.

ويمكن أن يكون تعالى أراد: أنّهم عدول فيما يشهدون به في الآخرة، أو في بعض الأحوال، فإن رجع راجع إلى أن يقول: إطلاق القول يقتضي العموم. وليس هو بأن يُحمل على بعض الأحوال أو الأمور أولى من بعض، فقد مضى الكلام على ما يشبه هذا مستقصى.

فأمّا حملهم الأئمة على النبيّ (عليه وآله السلام) في باب الشهادة وكونه حجّة فيها، فلم يكن قول النبيّ ﷺ حجّة من حيث كان شهيداً، بل من حيث كان نبياً ومعصوماً. فتشبيه أحد الأمرين بالآخر من البعيد.

ومّا يُسقط التعلّق بالآية أيضاً أن قوله تعالى: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ يقتضي حصول كلّ واحد منهم بهذه الصفة، لأنّ ما جرى هذا المجرى من الأوصاف لا بدّ أن يكون حال الواحد فيه كحال الجماعة. ألا ترى أنّه لا يسوغ أن يقال في جماعة: إنّهم مؤمنون، إلّا وكلّ واحد منهم مؤمن؟ وكذلك لا يسوغ أن يقال في جماعة: إنّهم شهداء، إلّا وكلّ واحد منهم شهيد، لأنّ (شهداء) جمع (شهيد)، كما أنّ (مؤمنين) جمع (مؤمن)، وهذا يوجب أن يكون كلّ واحد من الأئمة حجّة مقطوعاً على صواب فعله وقوله. وإذا لم يكن هذا مذهباً لأحد، وكان استدلال الخصم بالآية يوجب، فسد قولهم ووجب صرف الآية إلى جماعة يكون كلّ واحد منهم شهيداً وحجّة، وهم الأئمة عليهم السلام / [[ص ١٦٨]] الذين قد ثبتت عصمتهم وطهارتهم.

على أن الآية لو تجاوزنا عن جميع ما ذكرناه فيها لا تقتضي كون جميع أقوال الأئمة وأفعالها حجّة، لأنّها غير مانعة من وقوع الصغائر التي لا تُسقط العدالة منهم، فإن أمكن تمييز الصغائر من غيرها كانوا حجّة فيما قُطِعَ / [[ص ١٧٠]] عليه، وإن لم يكن عِلْمٌ في الجملة أن الخطأ الذي يكون كبيراً ويؤثر في العدالة مأمون منهم وغير واقع من جهتهم، وأنّ ما عدها مجوّز عليهم. فسقط بما ذكرناه تعلّق المخالف بالآية في نصره الإجماع.

وليس لأحد أن يقول: إنّ كونهم عدولاً كالعلة والسبب في كونهم شهداء، وأنّه قد صحّ في التعبد أنّه لا يجوز أن ينصب

/ [[ص ١٦٥]] وإن كان المراد بها بعضاً معيّناً خرجت الآية من أن تكون فيها دلالة لخصومنا على الخلاف بيننا وبينهم، ولم يكن بعض المؤمنين بأن تقتضي تناولها أولى من بعض. وساغ لنا أن نقصرها على الأئمة من آل محمّد عليهم السلام، ويكون قولنا أثبت في الآية من كلّ قول، لقيام الدلالة على عصمة من عدلنا بها إليه، وطهارته وتميّزه من كلّ الأئمة.

فإن قيل: إطلاق القول يقتضي دخول كلّ الأئمة فيه لولا الدلالة التي دلّت من حيث الوصف المخصوص على تخصيص من يستحق المدح منهم والثواب، فإذا خرج من لا يستحقّها بدليل وجب عمومها في كلّ المستحقين للثواب والمدح، لأنّه ليس هي بأن يتناول بعضها أولى من بعض.

قيل: إن إطلاق القول لا يقتضي كلّ الأئمة على أصلنا حتّى يلزم إذا أخرجنا من لا يستحق الثواب منه أن لا يخرج غيره. ولو اقتضى ذلك ووجب تعليق الآية بكلّ من عدا الخارجين عن استحقاق الثواب لوجب القضاء / [[ص ١٦٦]] بعمومها في جميع من كان بهذه الصفة في سائر الأعصار، لأنّ ظاهر العموم يقتضيه على مذهب من قال به، وكان لا يسوغ حمل القول على إجماع كلّ عصر. وهذا يُبطل الغرض في الاحتجاج بالآية.

وليس لأحد أن يقول: كيف يكون اجتماع جميع أهل الأعصار على الشهادة حجّة، ولا يكون إجماع أهل كلّ عصر حجّة وصواباً؟

فإنّه يقال لهم: كما يقولون: إنّ إجماع أهل كلّ عصر حجّة، وليس إجماع كلّ فرقة من فرقها حجّة.

فإن قيل: بأيّ شيء يشهد جميعهم، وهم لا يصحّ أن يشاهدوا كلّهم شيئاً واحداً فيشهدوا به؟

قيل له: قد يصحّ بها لا يشاهد من المعلومات، كشهادتنا بتوحيد الله تعالى، وعدله، ونبوة أنبيائه إلى غير ذلك ممّا يكثّر تعداده.

ولو قيل أيضاً: فعلى من تكون الشهادة إذا كان جميع أهل الأعصار هم الشهداء؟

قلنا: تكون شهادتهم على من لا يستحق الثواب، ولا يدخل تحت القول من الأئمة، ويصحّ أيضاً أن يشهدوا على باقي الأمم الخارجين عن الملّة، وكلّ هذا غير مستبعد.

ويمكن أيضاً في أصل تأويل الآية: أن قوله تعالى:

لا تقع منهم، وإن جاز وقوع ما لم يبلغ هذه / [[ص ١٧٢]]  
المنزلة، ويكون هذا الاعتقاد مما يجب علينا على سبيل الجملة، وإن  
تعذر علينا تفصيل أفعالهم التي يكونوا فيها حجةً مما خالفها،  
لاسيما وشهادتهم ليست عندنا، فيجب علينا تمييز خطئهم من  
صوابهم، وإنما هي عند الله تعالى، وإذا كانت عنده جاز أن يكون  
الواجب علينا هذا الاعتقاد الذي ذكرناه.

فإن قيل: ليس المراد بالآية: الشهادة في الآخرة، وإنما هو  
القول بالحق، والإخبار بالصدق كقوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا  
إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ١٨]، وكل من  
قال حقاً فهو شاهد به، وليس هذا من باب الشهادة التي تُؤدَّى أو  
تُتحمَّل بسبيل، وإن كانوا مع شهادتهم بالحق يشهدون في الآخرة  
بأعمال العباد، فيجب في كل ما أجمعوا عليه قولاً أن يكون حقاً،  
وفعلهم يقوم مقام قولهم، فيجب أن تكون هذه حاله، لأنهم إذا  
أجمعوا على الشيء فعلاً وأظهروه إظهار ما يُعتقد أنه حق حل محل  
الخبر. وهذا يوجب أنه لا فرق بين الصغير والكبير في هذا الباب.  
قيل له: هذا غير مؤثر فيما قدحنا به في الاستدلال بالآية، لأن  
التعلق من الآية إنما هو بكونهم عدولاً، لا بلفظ الشهادة، لأن  
التعلق لو كان بلفظ الشهادة لم تكن في الكلام شبهة من حيث  
كانت الشهادة لا تدل نفسها على كونها حجة، كما تدل العدالة.  
ولو تعلق متعلق بكونهم شهوداً، ويذكر شهادتهم، لم يجد بداً من  
اعتبار العدالة والرجوع إليها. وإذا كانت الصغائر لا تؤثر في  
العدالة، ولا يمنع وقوعها على مذهب المعتزلة من العدل / [[ص  
١٧٣]] [المقبول الشهادة، فما الموجب من الآية نفيها عن الأمة؟  
ولا فرق فيما ذكرناه بين أن يكونوا شهداء في الدنيا والآخرة معاً،  
وبين أن يكونوا شهداء في الآخرة دون الدنيا.

\* \* \*

المنقذ من التقليد (ج ٢) / سيد الدين الحمصي (ق ٧هـ):  
[[ص ٢٦٩]] تعلقوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ  
أُمَّةً وَسَطًا لِنَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ  
شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

قالوا: والوسط العدل، قال الله تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ﴾  
[القلم: ٢٨] أي أعدلهم، فالله تعالى عدل أمة الرسول وحكم بعد  
التهم، فوجب أن يكونوا معصومين، لأنه لا يجوز أن يعلم منهم  
خطأً ومعصية ثم يُعدهم، هذا كما أن أحدنا إذا عدل غيره وجب

للشهادة إلا من تُعلم عدالته، أو تُعرف الأمارات التي تقتضي  
غالب الظن. وصح أن من ينصبه بغالب الظن إذا تولى الله نصبه  
يجب أن يعلم من حاله ما يظنه.

وإذا ثبت ذلك لم يخل من أن يكونوا حجةً فيما يشهدون أو لا  
يكونوا، فإن لم يكونوا حجةً بطلت شهادتهم، لأن من حق الشاهد  
إذا أخبر عما يشهد به أن يكون خبره حقاً، وإن لم يجر مجرى  
الشهادة، فلا بد من أن يكون قولهم صحيحاً، ولا يكون كذلك  
إلا وهم حجة. وليس بعض أقوالهم وأفعالهم بذلك أولى من  
بعض.

وذلك أنه لو سُلم لهم جميع ما ذكروه لم يلزم أن يكونوا حجةً  
في جميع أقوالهم وأفعالهم، لأن أكثر ما تدل عليه الآية فيهم أن  
يكونوا عدولاً رُشحوا / [[ص ١٧١]] للشهادة، فالواجب أن  
يُنفي عنهم ما خرج بشهادتهم وأثر في عدالتهم دون ما لم يكن  
بهذه المنزلة. وإذا كانت الصغائر على مذهبهم غير مخرجة عن  
العدالة لم يجب بمقتضى الآية نفيها عنهم. وبطل قوله: إنه ليس  
بعض أقوالهم وأفعالهم بذلك أولى من بعض، لأننا قد بيننا فرق ما  
بين الأفعال المسقط للعدالة والأفعال التي لا تُسقطها.

ثم يقال لهم: أليس الرسول (عليه وآله السلام) مع كونه  
شهِيداً لا يمنع من وقوع الصغائر منه، فهلاً جاز ذلك في الأمة؟  
وليس لهم أن يقولوا: إن حالهم مخالفة لحال الرسول، لأن ما  
نُجوِّزه عليه من الصغائر لا يُخرج ما يُؤدِّيه عن الله تعالى مما هو  
الحجة فيه من أن يكون متميزاً، فيصح كونه حجة. وليس كذلك  
لو جوِّزنا على الأمة الخطأ في بعض ما تقوله وتفعله، ولأن ذلك  
يوجب خروج كل ما نجمع عليه من أن يكون حجة، لأن  
الطريقة في الجميع واحدة، فيسقط بها ذكرناه، لأنه إذا كان تجويز  
الصغائر على الرسول لا يُخرجه فيما يُؤدِّيه من أن يكون حجة فيه،  
ويتميز ذلك للمكلف، فكذلك إذا كانت الآية إنما تقتضي كون  
الأمة عدولاً، فيجب نفي ما أثر في عدالتهم، والقطع على انتفاء  
الكبير من المعاصي عنهم، وتجويز ما عدا هذا عليهم، ولا يخرج  
هذا التجويز من أن يكونوا حجة فيما لو كان خطأً لكان كبيراً.

وقد يصح تمييز ذلك على وجهه، فإن في المعاصي ما يُقطع على  
كونها كبائر. ولو لم يكن إلى تمييزه سبيل لصح الكلام أيضاً، من  
حيث كان الواجب علينا اعتقاد نفي الكبائر عنهم، وتجويز  
الصغائر، وأن شهادتهم مما لو لم تكن حقاً لكانت الشهادة به كبيرة



احتجاجهم أن يُجوزوا إجماعهم على خطأ صغيرة، فلا يجب أتباعهم.

ومنها: أن الآية كالمجمل، لأنه تعالى لم يقل: إنهم جعلوا عدولاً في كل شيء وفي جميع أقوالهم وأفعالهم، ومن ادعى عموم ذلك فعليه الدلالة.

وأما ما أكدوا به هذا الاحتجاج فالاعتراض عليه أن الرسول لم يكن قوله حجة من حيث كان شهيداً، ولم تجب عصمته بسبب الشهادة، بل إنما وجب عصمته لكونه نبياً. ثم إذا شبهوا الأمة بالرسول بمقتضى الآية فإنما يجب أن يُجنبوا عما يُجنب عنه النبي ﷺ وهو الكبائر دون الصغائر، فهلاً جاز أن يجمعوا على خطأ صغيرة فلا يجب أتباعهم فيه؟

\* \* \*

#### (د) آية ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾:

الشافعي في الإمامة (ج ١) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٢٦٩]] فأما قوله: (وقد استدلل الخلق على صحة الإجماع بقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وهذا إن دل فإنما يدل على أن الكبائر لا تقع منه، لأن حال جميعهم كحال الواحد إذا وُصف بهذه الصفة، وقد علمنا أن ذلك لا يمنع من وقوع الصغير منهم، فكذلك حال جميعهم، وليس لأحد أن يقول: وقوع الصغيرة منهم لا يمنع من كونهم حجة كما لا يمنع ذلك في الرسول ﷺ، لأننا قد بيننا أن الذي نُجيزه في الرسول لا يمنع من تمييز أفعاله وأقواله التي هو حجة فيها من الصغائر التي نُجيزها عليه، ولا طريق في ذلك يتميز به الكبير من الصغير فيما يُضاف إلى الأمة)، فقد سلك في الطعن على الاستدلال بهذه الآية مسلكنا في الطعن على استدلاله بقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، فصار ما أورده هاهنا من الطعن طعنًا في كلامه المتقدم، واعتراضاً عليه، لأنه إذا كان ما تقتضيه هذه الآية هو نفي الكبائر التي يخرجون بها من أن يكونوا مؤمنين، ولا حظ لها في نفي الصغائر، وكان حال جميعهم كحال واحد لو وُصفت بهذه الصفة على ما قرره، فهكذا القول في [[ص ٢٧٠]] الشهداء، لأن أكثر ما تقتضيه الشهادة نفي الكبائر عن صاحبها دون الصغائر، وحال الجميع في ذلك كحال الواحد أو الاثنين لو وُصفاً بهذه الصفة،

أن لا يطَّلَع منه على معصية ومأثم، ومهما اطَّلَع على ذلك فليس له أن يُعدَّله، وإذا كان كذلك فمن يُعدَّله تعالى وجب أن لا يطَّلَع منه على خطأ، وإذا لم يطَّلَع تعالى منه على خطأ وجب أن لا يكون مخطئاً قطعاً، لأنه تعالى علَّم الغيوب، بخلاف الواحد منَّا فإنه يجوز أن لا يطَّلَع على خطأ الغير وإن كان الغير مخطئاً في نفسه.

وأكدوا ذلك بأن قالوا: إن الله تعالى جعلهم شهداء على / [[ص ٢٧٠]] الناس كما جعل الرسول شهيداً عليهم، فكما كان الرسول ﷺ معصوماً مأموناً منه الخطأ وجب أن يكونوا معصومين عند الاجتماع مأموناً منهم الخطأ.

والاعتراض عليهم في تمسكهم بهذه الآية أيضاً من وجوه:

منها: أن ظاهر الآية يقتضي وصف من عنوا بالأمة بالعدالة والشهادة، وذلك يوجب أن يكون كل واحد منهم بهذه الصفة، لأن القائل إذا قال لجماعة: إنكم عدول، يفهم منه أن كل واحد منهم عدل، ولو كان فيهم من لا يكون عدلاً لم يجز أن يقول مطلقاً: إنكم عدول. وإذا كان كذلك فمن البين أن كل واحد من الأمة ليس عدلاً، فلا يجوز حمل الأمة المذكورة في الآية على جميع الأمة. وإذا حملوه على بعضهم كان ذلك تخصيصاً للآية وإن لم يكونوا بنوع تخصيص أولى منَّا إذا حملناه على الأمة المعصومين.

فإن قيل: لم نحمله على جميع الأمة، لأن فيهم من ليس عدلاً، وحملناه على كل من كان عدلاً، فكان تخصيصاً أولى من تخصيصكم، لأنكم تحملونه على بعض العدول وهم المعصومون عندهم، وذلك تخصيص بغير دليل، وتخصيص العام من دون دليل غير جائز.

قلنا: ليس هاهنا لفظ عموم كما في الآية الأولى، لأن الكاف والميم في قوله تعالى: ﴿جَعَلْنَاكُمْ﴾ يصح توجيهه إلى ثلاثة ويكون حقيقة فيهم، وإذا كان كذلك لم يكن تخصيص أولى من تخصيص.

ومنها: أننا إن حملنا الأمة الموصوفة في الآية على جميع من كان بهذه الصفة عموماً لوجب أن نحمله على جميع من كان بهذه الصفة إلى انقراض التكليف، فلا يصح لهم التمسك بالآية في أن إجماع أهل كل عصر حجة.

ومنها: أن وصفهم بالعدل يقتضي أن ينزَّهوا ويُجنبوا عما يقدح في العدالة، وهو الكبائر عندهم دون الصغائر، كيف والصغائر عندهم لا تقدح في النبوة؟ / [[ص ٢٧١]] فيجب على مقتضى

فما نراه يخرج فيها يورده من الكلام على من تعلق بالآية التي ذكرها عمّا يأتي على جميع ما اعتمده في الآية الأولى وحتى كأنه يناقض من تعلق بالآيتين معاً، وإن استدلل بالآية التي يضعف التعلق بها أن يقول ليس المعني بها جميع المصدّقين، بل من كان مؤمناً خيراً يستحق ما تضمنته الآية من الأوصاف، ونعلم إجماعهم عند علمنا بإجماع المصدّقين الذين / [[ص ٢٧٢]] هم في جملتهم، وما ذكره في الشهداء والمؤمنين من أنّهم وصفوا بصفة علمنا معها دخولهم تحت المصدّقين وخروجهم عمّن سواهم قائم في الآية الأخرى لأنّها تتضمن من أوصاف المدح والتعظيم ما يقتضي كون المراد بها في جملة المصدّقين، وإن لم يكن جميعهم، ويقتضي أيضاً خروجهم عمّن سواهم، وتخصيصه الآية بمن كان في عصر الرسول ﷺ يلزمه مثله في الآية الأخرى ويقابل بمثل كلامه، فيقال: قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ خطاب لمن كان في عهد الرسول ﷺ، لأنّهم كانوا في تلك الحال بهذه الصفة، فمن أين أنّ غيرهم بمنزلتهم؟ والإشارة التي تشبّث بها في إحدى الآيتين مثلها في الأخرى، لأنّ قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً﴾ يجري في الإشارة مجرى قوله: ﴿كُنْتُمْ﴾، وترجيحه الآية التي اعتمدها مع اعترافه بالإشارة فيها بقوله تعالى: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ﴾ بناءً على ما تقدّم من الكلام، فإذا كان قوله تعالى: ﴿جَعَلْنَاكُمْ﴾ يقتضي التخصيص من حيث الإشارة على ما ذكره في قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ فما هو بناءً عليه، ومتعلّق به من قوله: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ جارٍ مجراه في الخصوص، لأنّ الاعتبار في العموم والخصوص بما تقدّم في الكلام دون ما هو مبنيّ عليه، على أنّه إن رضي لنفسه بما ذكره فليرض بمثله إذا قال له خصمه: وكذلك قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ﴾ وإن كان فيه معنى الإشارة فقد تلاه ما يقتضي العموم، ويخرج عن معنى التخصيص من قوله: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾.

فأمّا قوله: (وقوله تعالى: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾، ليس فيه دلالة على أنّهم لا يأمرؤن إلاّ به حتى يستدلّ باتّفاقهم على الأمر بالشيء على أنّه حق، وإنّما يبيّن بذلك أنّ هذه طريقة لهم، وسجّيتهم على طريقة المدح، فلا يمنع من أنّ يقع منهم خلافه إذا لم يخرجهم من طريقة المدح،

فإن خرجت إحدى الآيتين من أنّ تدلّ على صحّة الإجماع خرجت الأخرى، فإن أعاد هاهنا ما كنّا حكيناه عنه من أنّ تجويز الصغائر على الشهداء يُخرجهم من أنّ يكونوا حجّة في شيء من أفعالهم وأقوالهم وقد ثبت بمقتضى الآية أنّهم حجّة، فإذا ثبت ذلك، ولم يكن بعض أقوالهم وأفعالهم بذلك أولى من بعض، منعنا من وقوع الصغائر منهم.

قيل له: فكيف أنسيت هذا الضرب من الاستخراج في هذه الآية؟ وألاّ سوّغت من تعلق بها أن يعتمد مثله؟! فيقول: قد ثبت أنّ قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ تقتضي كون الموصوفين بالآية حجّة، وليس بعض أقوالهم وأفعالهم بذلك أولى من بعض لأنّها لا تتميزّ كتتميز بعض أفعال الرسول ﷺ فيجب نفي الصغائر عنهم، وإلاّ خرجت جميع أقوالهم وأفعالهم من أنّ تكون حجّة.

وقد كنّا أبطلنا هذه الطريقة عند اعتصامه بها في الآية المتقدّمة، وبيّنا فسادها، فلا حاجة بنا إلى إعادة كلامنا عليها، وإنّما قصدنا بما أوردناه هاهنا إلزامه تصحيح التعلق بالآيتين، أو إطراحهما والكشف عن دخول ما طعن به في إحداهما على الأخرى، والصحيح ما بيّناه من فساد التعلق بكلّ واحدة منهما في صحّة الإجماع.

فأمّا قوله: (على أنّ قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ / [[ص ٢٧١]] لِلنَّاسِ﴾ إنّ كانت إشارة إلى جميع المصدّقين فالمتعالم من حال كثير منهم خلافه، وإن كانت إشارة إلى غيرهم فذلك مجهول لا يُعلم به حال جماعة مخصوصة يصير إجماعها حجّة، وقوله: (فإنّ قال: إذا أجمع المصدّقون على شيء يُعلم دخول هذه الجماعة فيهم فيصير الإجماع حجّة كما ذكرتم في الشهداء والمؤمنين. قيل له: إنّما يصحّ ذلك لأنّهم وصفوا بصفة علمنا معها دخولهم تحت المصدّقين، وخروجهم عمّن سواهم، وليس كذلك الحال فيما تعلّقت به من هذه الآية، لأنّه لا يجوز أن يكون المراد بها من كان في عهد الرسول [صلّى الله عليه]، وعند نزول الخطاب، لأنّهم في تلك الحال كانوا بهذه الصفة، فمن أين أنّ غيرهم بمنزلتهم؟ وقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ﴾ يدلّ على ذلك، ويفارق من هذا الوجه ما قدّمناه وهو قوله: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ﴾ لأنّ تلك الآية وإن كانت تقتضي الإشارة فيها ما يدلّ على العموم وهو قوله: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾، وليس في هذه الآية ما يقتضي هذا المعنى).

أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴿آل عمران: ١١٠﴾.

قالوا: وصف الله تعالى الأمة بأنتها خير الأمة، وأنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، ولا يجوز أن يقع منها خطأ، لأن ذلك يُخْرِجُهَا من كونها خياراً، ويُخْرِجُهَا أيضاً من كونها أمرة بالمعروف، ونهاية عن المنكر إلى أن تكون أمرة بالمنكر ونهاية عن المعروف، ولا ملجأ من ذلك إلا بالامتناع من وقوع شيء من القبائح من جهتهم.

والكلام على هذه الآية مثل الكلام على الآية التي قبلها على حدٍّ واحد من المنازعة، في أن تكون لفظة (الأمة) توجب الجمع والشمول.

ومع التسليم أنها تشمل جميع أهل الأعصار دون أهل كل عصر، وفي أنه لا يجوز أن يوصفوا بأنهم (خيار) إلا وكل واحد منهم بهذه الصفة، وفي أن أكثر ما تقتضيه أن لا يقع منهم ما يُخْرِجُهُمْ من كونهم خياراً من الكبائر، ولا يجب / [[ص ١٧٤]] من ذلك أن لا يقع منهم الصغير الذي يتحبط عقابه، ولا يخرج عن كونهم / [[ص ١٧٥]] بهذه الصفة، فالكلام في الآيتين على حدٍّ واحد.

ويمكن أن يقال في هذه الآية وفي التي تقدمت: إن المراد بها قوم معينون، لما يتضمنان من حرف الإشارة في المخاطبين، وليس فيهما ما يقتضي لفظ العموم، لأن ألفاظ العموم معلومة، وليس فيهما شيء منها.

/ [[ص ١٧٦]] فإن رجعوا إلى أن يقولوا: لو كان المراد به ما دون الاستغراق لبيّن.

قيل لهم: ولو كان المراد بها الاستغراق لبيّن. وإذا تقابل القولان سقط الاحتجاج بالآية.

وكل ما يُسأل على هذه الطعون فقد مضى الجواب عنه في الآية المتقدمة، فلا وجه لتكراره.

\* \* \*

(هـ) آية: ﴿فَإِنْ تَنَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ﴾:

تلخيص الشافعي (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

/ [[ص ١٧٧]] واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَارَعْتُمْ

فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

قالوا: فأوجب علينا الرد إلى الكتاب والسنة عند التنازع،

ولأن ذلك يوجب تقدّم المعرفة بالمعروف والمنكر، ويُخْرِجُ بذلك أمرهم من أن يكون دالاً على أن المأمور به من قبلهم معروف، والمنهي عنه من قبلهم منكر، فكذلك قوله تعالى: ﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ ليس فيه دلالة على أنهم خيار عدول في كل شيء، وفي كل حال، ولا أنهم أيضاً شهود بكل أمر وفي كل حال، وليس يمتنع أن يخرجوا من أن يكونوا شهداء، فلا يجب أن يكونوا عدولاً، على أنه في هذا الكلام تارك لعموم القول بظاهره الذي لا يزال يتعلّق به ويعتمده، لأن قوله تعالى: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ إذا أُخِذَ على عمومه لم يسغ ما ذكره من التجويز عليهم أن يأمرُوا بغير المعروف، لأن تجويز ذلك تخصيص للعموم الذي يقتضيه إطلاق القول على أصله، وليس يجب تقدّم المعرفة لنا بالمعروف والمنكر كما ظنّه، بل لا يُنكر أن يكون المراد أنهم يأمرُونَ بالمعروف الذي يعلمه الله تعالى كذلك، وينهون عن المنكر على هذا السبيل، فيكون اجتماعهم على الأمر بالشيء دلالة على أنه معروف، ونهيهم عنه دلالة على أنه منكر، ولسنا نعلم من أي وجه يلزم أن يتقدّم علمنا بالمعروف والمنكر في هذا القول؟

\* \* \*

الذريعة إلى أصول الشريعة (ج ٢) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٤٢٢]] وثالثها: قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ

لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾

[آل عمران: ١١٠]، وهذه صفات لا تليق إلا بمن قوله حجة...

[[ص ٤٢٦]] ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثالثاً: إن التأمل لما

تكلمنا به على الآيتين المتقدمتين يُبطل تعلّقهم بهذه الآية، لأن

وصفهم بأنهم يأمرُونَ بالمعروف وينهون عن المنكر لا يليق

بجميع الأمة، فلا بدّ من حملها على بعضهم، وإذا فعلوا ذلك لم

يكونوا أولى منّا إذا حملناها على من ثبتت عصمته وطهارته.

/ [[ص ٤٢٧]] وبعد، فليس في الآية ما يقتضي أنهم لا

يأمرُونَ إلا بذلك، وليس يمتنع خروج من يأمر بالمعروف وينهي

عن المنكر في بعض الأحوال عن ذلك.

ولأن الآية لا تقتضي أن إجماع كل عصر حجة، فمن أين أن

هذا الوصف واقع على أهل كل عصر على انفرادهم؟!

\* \* \*

تلخيص الشافعي (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ١٧٣]] واستدلوا أيضاً بقوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ

وجب قصر الحكم على الشرط والقضاء بأن غير المشروط بخلاف المشروط، فأما إذا لم يكن كذلك فإنه لا يجب أن يكون غير المشروط بخلاف المشروط، بل يجوز أن يكون حكمها واحداً، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحْصُنًا﴾ [النور: ٣٣]، إذ إكراههنَّ على البغاء منهى عنه ممنوع منه، أردن التحصن أو لم يردن، ومع ذلك فالشرط لا يلغو ولا يضيع، بل تبقى له فائدة، وذلك لأنه تعالى منع هذا الخطاب وليّ المرأة عن العضل وهو أن لا يُزوّجها من الكفوِّ مع أنّها تريد التزوُّج، لأنَّ التزوُّج يغنيها عن الزنا فيكون تحصُّناً من البغاء، وكأنَّه تعالى قال للوليِّ: لا تمنعها من التزوُّج بالكفوِّ إنَّ أردت التحصن به، فيكون كأنك حملتها على البغاء وأكرهتها عليه. ومعلوم أن هذا المعنى إنّما يثبت إذا أردت التزوُّج، فأما إذا لم ترد التزوُّج فبأن لا يُزوّجها الوليُّ لا يكون في حكم الحامل المكره لها على البغاء. فبقي للاشتراط هذه الفائدة وهي أن إكراههنَّ على البغاء على الوجه الذي بيّناه وقرّرناه إنّما يثبت ويتمُّ بعد أن يردن التحصن بالتزوُّج، ومثل هذا لم يثبت في الآية التي تمسكنا بها، بل لو يقصر الحكم على الشرط للغي الشرط. / [ص ٢٧٤] قالوا: ومهما قيل فالإجماع ممّا تنازعا فيه فيجب ردهُ إلى الله وإلى الرسول. قلنا: قد ردّدناه، فدلت هذه الآية على حكمه. والاعتراض عليهم في احتجاجهم هذا هو أن نقول لهم: هذا تمسك منكم بدليل الخطاب وهو باطل، فلمَ قلتم: إنَّ التقييد بالشرط في الآية يقتضي أن غير المشروط بخلاف المشروط؟ إنَّ قالوا: لأننا لو لم نحكم بذلك لكان الاشتراط ملغى ضائعاً في البين.

قلنا: لا نُسلم ذلك، بل نُثبت له فائدة، وهي ثبوت الحكم في المشروط، لأننا لو خُلينا والعقل لكننا نُجوز أن لا نُثبت الحكم لا في المشروط ولا في غير المشروط، فإذا ورد النصُّ في المشروط علمنا ثبوت الحكم فيه، وبقينا في غير المشروط على ما كنّا عليه من قبل، ما هذا إلّا كما نقول في قوله ﷺ: «في سائمة الغنم زكاة»، فإننا بهذا النصِّ نعلم ثبوت الزكاة في السائمة، ولا نفهم منه حكم المعلوفة، كذلك هاهنا.

ويمكن أن يُعترض عليهم أيضاً بأن يقال: وغير المتنازع فيه ممّا أجمعوا وأنفقوا عليه هل هو ثابت بحجّة من جهته تعالى ومن جهة رسوله، أم ليس كذلك؟

فيجب إذا ارتفع التنازع ألاَّ يجب الردُّ. ولا يسقط وجوب الردُّ إليهما إلّا لكونه حجّة.

والكلام على هذه الآية من وجوه: أحدها: أن هذا خطاب لجماعة مواجهين بالخطاب، وليس فيها لفظ يقتضي الاستغراق لجميع الأمة. وإذا لم يكن فيها ذلك لم يكن لأحد أن يحملها على الاستغراق. وليس لهم أن يقولوا: نحملها على الجميع لفقد الدلالة على أن المراد بها الأقل، لأنَّ لقائل أن يقول: نحملها على الأقل لفقد الدلالة على أن المراد بها الاستغراق.

وثانيها: أن أكثر ما في الآية أن يفيد أن عند وجود التنازع يجب الردُّ إلى الكتاب والسنة، وليس فيها ذكر ما يرتفع فيه إلّا من حيث دليل الخطاب الذي أكثر من خالفنا يُبطله، وقول من فرق بين تعليق الحكم بصفة وبينه إذا علّق بشرط، فاسد، لما بيّناه في كتاب (أصول الفقه).

/ [ص ١٧٨] وثالثها: أن ما يرتفع التنازع فيه لا بدّ من أن يكون مردوداً إلى الكتاب والسنة، لأنهم لا يجمعون إلّا عن دليل. فلا يخلو ذلك الدليل من الكتاب والسنة، فكأنهم في حال وجود التنازع يجب عليهم الردُّ، وعند ارتفاعه يكونون قد ردّوا، فلا فرق بين وجود التنازع وبين ارتفاعه.

ورابعها: أن المراد بالآية أنه يجب الردُّ إلى الكتاب والسنة فيما طريقه العلم، لأنه لو كان طريقه العمل، وكان المتنازعون مجتهدين فيما تنازعوا فيه، لم يجب عليهم الردُّ على كلّ حال، إذا كان ما اختلفوا فيه لا يسوغ الخلاف فيه. وهذه الجملة كافية في إبطال التعلّق بهذه الآية.

\* \* \*

المنقذ من التقليد (ج ٢) / سديد الدين الحمصي (ق ٧هـ): [ص ٢٧٢] تمسكوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ﴾ / [ص ٢٧٣] وَالرَّسُولِ [النساء: ٥٩]، قالوا: بيّن الله تعالى أن الردَّ إلى الله وإلى الرسول إنّما يجب في المتنازع فيه، فيفهم منه أن غير المتنازع فيه ممّا أنفقوا وأجمعوا عليه لا يجب ردهُ إلى الله وإلى الرسول، ولا يكون كذلك إلّا وهو حقٌّ.

وبيّنوا ذلك بأن قالوا: شرط تبارك وتعالى الردَّ بوقوع التنازع بقوله: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ﴾ والتقييد بالشرط مهما كان بحيث لو لم يكن في غير المشروط أنه بخلاف المشروط للغي وضاع الشرط

لذلك فلا يمتنع أن يكون يريد الحال، فكأنه قال: وممن خلقنا أمة هادية بالحق عادلة به.

وثانيها: أن قوله: ﴿أُمَّةً﴾ يقع على الواحد، وعلى جماعة، ويقع على جميع الأمة على وجه الاستغراق. ألا ترى أن الله تعالى وصف إبراهيم عليه السلام بأنه ﴿كَانَ أُمَّةً﴾ [النحل: ١٢٠] وهو واحد؟ وقال: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ﴾ [القصاص: ٢٣] يريد به (جماعة). وإذا كان الأمر ذلك، فمن أين للخصم أن المراد به جميع الأمة؟

وثالثها: أنه لا يمتنع أن يكون أراد الله تعالى بقوله: ﴿أُمَّةً﴾ النبي (عليه وآله السلام)، أو من يجري قوله مجرى قول النبي (عليه وآله السلام) في كونه حجةً وموجباً للعلم. وإذا احتوّل ذلك لا يمكن للخصم الاحتجاج بالآية.

\* \* \*

## ٢ - الروايات:

### (أ) حديث «لا تجتمع أمتي على خطأ»:

الشافعي في الإمامة (ج ١) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[ص ١٩٣] قال صاحب الكتاب: (فأما ما يصير محفوظاً بالإجماع فقد علمنا بالدليل أنه لا يجوز على الأمة فيه الخطأ، ولا يجوز عليهم الذهاب عن الحق، ولا بد من كون الحق محفوظاً فيهم حتى لا يخلو الزمان ممن يحفظ الشرع والحق، فإما أن يكون واحداً بعينه أو جماعة، وإما أن يكون كل ذلك في واحد أو جميع الشرع في الجماعة، وإذا ذهب بعضهم عنه أمكنهم معرفته ممن يحفظه ويُنَبِّهه على ذلك من هو حافظ له، وكذلك القول في سائر الأدلة، فمن أين أنه لا بد من الحاجة إلى الإمام؟...).

فيقال له: ليس يجوز أن تكون الأمة حافظة للشرع لأن الغلط جائز على أحادها وجماعاتها كما بيناه فيما تقدّم، وليس يرجع خصومنا في الاستدلال على أنهم لا يجمعون على خطأ، وإن كان العقل مجوزاً / [ص ١٩٤] اجتماعهم عليه إلى خبر واحد يجعلون إجماعهم وإسماهم عن النكير على راويه دليلاً على صحته، ولم يثبت أنهم أجمعوا عليه في الحقيقة حسب ما ادّعوه، ولو ثبت لم يصح الاستدلال على الإجماع وصحته بأمر لا يعلم أنه دليل إلا بعد صحة الإجماع، لأن لخصمهم أن يقول: جوزوا أن يكون إجماعهم على تصديق هذا الخبر، وترك النكير على رواته من جملة الخطأ الذي يجوز اجتماعهم عليه، فكأن الذهاب إلى صحة

إن قالوا: هو غير ثابت بحجة من جهته تعالى ولا من جهة رسوله.

قلنا: فقد أبطلتم الإجماع ومنعتم منه وصرّحتم بأنه ليس بحجة، وناقضتم في مقالكم، لأنكم ادّعيتم في الابتداء كونه حجةً ووافقتمونا فيه، ولكنكم نازعتمونا في طريقه، والآن قد أبطلتم ذلك الأصل المتفق عليه بسبب الخلاف في طريقه. وإن قالوا: غير المتنازع ثابت بحجة من جهته تعالى وهي الإجماع.

/ [ص ٢٧٥] قلنا: فالثابت بالإجماع مردود أيضاً إلى الله تعالى، فأين فائدة الشرط؟

إن قالوا: إن الرد لا يقال إلا فيما يقع فيه النزاع مما نصّ تعالى عليه مجملاً، فيرجع فيه إليه ليبيّنه، فأما ما بيّنه في الابتداء ولم يقع فيه نزاع وإن كان ثابتاً من جهته، فإنه لا يرد فيه إليه، ولا يقال ذلك فيه.

قلنا: فقد سوّيتم بين الاشتراط في هذه الآية وبين الاشتراط في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا قِتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾، وأبطلتم الاستدلال بالآية، وذلك لأن فائدة الاشتراط على ما ذكرتموه هي أن الرد لا يقال ولا يكون إلا في المتنازع، فأما غير المتنازع فيه وإن كان ثابتاً بنص صريح مبين من جهته تعالى فإنه لا يقال ولا يستعمل فيه الرد، ولا يُسمّى مردوداً إليه تعالى.

\* \* \*

### (و) آية: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ﴾:

تلخيص الشافعي (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[ص ١٧٨] واستدل بعضهم على صحة الإجماع بقوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨١].

قالوا: فأخبر الله تعالى أن في من خلق أمة يهدون بالحق. وهذا يؤمّننا من اجتماعهم على ضلال وكفر.

والكلام على هذه الآية أيضاً من وجهين:

أحدهما: أنه تعالى أخبر عن خلق فيما مضى، لأن قوله: / [ص ١٧٩] ﴿خَلَقْنَا﴾ يفيد المضي من الأزمان، فمن أين لهم أن ذلك حكمهم في المستقبل من الزمان؟ وليس لهم أن يقولوا: إن قوله: ﴿يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ يفيد الاستقبال، وذلك أن هذه اللفظة تصلح للحال والاستقبال، وإذا صلحت

الإجماع والمستدل عليه بهذه الطريقة يقول: الدليل على صحة الإجماع نفس الإجماع، ويرجعون إلى ظاهر آيات لا دلالة في ظاهرها ولا في فحواها على صحة إجماع الأمة، بل أكثرها يتضمن أوصافاً من المدح أكثر الأمة لا تستحقه، ولا يستجيز عاقل وصفهم به.

وقد بيّن الكلام في هذه الآيات، والصحيح في تأويلها في غير موضع.

ولم يستعمل صاحب الكتاب فيما ادّعه من صحة الإجماع شيئاً من الحجاج فنقضه عليه، بل اقتصر على الدعوى وأحال على ما ادّعى أنه ذكره في غير هذا الموضوع فلماذا لم نستقص الكلام واقتصرنا على هذه الجملة وهي كافية.

على أنا لو سلمنا له (أن الأمة لا تجتمع على خطأ) لم يغن ذلك عنه شيئاً فيما ادّعه من كونها حافظة للشرع، لأنه قد اعترف في كلامه بأنه قد يجوز على بعضها الذهاب عن الحق في الشرع حتى يبقى الحق في جماعة من جملتها، ولا بد له من الاعتراف بذلك، لأن ما يدعى في صحة إجماعها لو صحّ لكان دالاً على أنها لا تجتمع على الخطأ، فأما أن يكون دالاً على / [[ص ١٩٥]] أن كل حق فلا بد من اجتماعها عليه فليس ممّا يمكن أن يدعى، وقد علمنا أن بعضها إذا ذهب عن الحق، وبقي الحق في بعض آخر فإن البعض الذي ثبت الحق فيه ليس بإجماع، ولا يكون قولهم حجة على من ذهب عن الحق، لأنه ليس بكل الأمة الذي يدعى أن الخطأ لا يجوز عليها إذا اجتمعت.

وبعد، فليس يخلو قوله: «لا تجتمع أمتي» من أن يكون عنى به جميع المصدّقين، أو بعضاً منهم، وهم المؤمنون المستحقون للثواب، فإن كان الأوّل وجب بظاهر الكلام أن لا يختص أهل كلّ عصر، بل يشيع في جميع المصدّقين إلى قيام الساعة حتى لا يخرج عنه أحد منهم، لأنّ مذهب خصومنا في حمل القول المطلق على عمومه يقتضي ذلك، وإنّ جاز لهم حمل الكلام على المصدّقين في كلّ عصر كان هذا تخصيصاً بغير حجة، ولم يجدوا فرقا بينهم وبين من حمّله على فرقة من أهل كلّ عصر، وإذا وجب حمّله على جميع المصدّقين في سائر الأعصار لم يكن دليلاً على ما يذهبون إليه من كون إجماع أهل كلّ عصر حجة، وإن كان على ما ذكرناه ثانياً بطل بمثل ما أبطنا الأوّل من وجوب حمّله على كلّ المؤمنين المستحقّين الثواب في / [[ص ٢٣٨]] كلّ عصر على سبيل الجمع، وإنّ من خصّص أهل كلّ عصر بتناول القول له كمن خصّ فرقة من أهل العصر.

فإن قيل: يكون قول البعض حجة بدليل سوى الإجماع إمّا بالتواتر أو غيره.

قلنا: ليس هذا هو الذي نحن فيه، لأنّ كلامنا على أن الشرع هل يصحّ حفظه بالإجماع أم لا؟ وإذا كان على القول دليل ثابت وجب الرجوع إليه من غير اعتبار الإجماع فيه أو الخلاف، وقد مضى في التواتر وأنه ممّا لا يصحّ حفظ الشرع به ما مضى.

[[ص ٢٣٦]] وممّا تعلق به في نصرّة الإجماع ما روي من قوله **عَلَيْهَا**: «لا تجتمع أمتي على خطأ»، وهذا الخبر لا شبهة في فساد التعلّق به، لأنه من أخبار الأحاد التي توجب الظنّ، ولا توجب علماً ولا عملاً، فلا يسوغ القطع بمثلها، ولا خلاف في أنّ نقله إلينا من طريق الأحاد، وأكثر ما / [[ص ٢٣٧]] يتعلّق به

[[ص ٢٣٦]] وممّا تعلق به في نصرّة الإجماع ما روي من قوله **عَلَيْهَا**: «لا تجتمع أمتي على خطأ»، وهذا الخبر لا شبهة في فساد التعلّق به، لأنه من أخبار الأحاد التي توجب الظنّ، ولا توجب علماً ولا عملاً، فلا يسوغ القطع بمثلها، ولا خلاف في أنّ نقله إلينا من طريق الأحاد، وأكثر ما / [[ص ٢٣٧]] يتعلّق به

\* \* \*

وقد استقصينا هذه النكتة في الكتاب (الشافعي) غاية الاستقصاء، وتكلمنا على ما يلزمه مخالفونا في هذا الموضوع، مما هو عائد كله عند الكشف والفحص عنه إلى استيلاف عصمة القوم بغير دلالة.

ثم إذا سلمنا صحة الخبر، لم يكن فيه دلالة على ما يدعون، لأنه كالمجمل، من حيث إنه نفى خطأ منكرًا، فمن أين لهم عمومهم في جنس الخطأ، ولا بد في حمله على ذلك من دليل ولن يجده؟ وبعد، فإن حملوا لفظة (أمتي) على جميع الأمة أو على المؤمنين، لزمهم أن يدخل فيه كل من كان بهذه الصفة إلى أن تقوم الساعة على سبيل الاجتماع، ويبطل أن يكون إجماع كل عصر حجة على ما تقدم بيانه.

وربما قيل لهم في الخبر: من أين لكم أنه خبر دون أن يكون نبياً، ولعل العين من لفظة (تجتمع) ساكنة غير مرفوعة؟ ومن الذي ضبط في إعرابه الرفع من التسكين؟

وربما قيل لهم: ما أنكرتم أن يكون خبراً معناه معنى النهي، كما جرى في نظائره، من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، وقوله ﷺ: (الزعيم غارم)، و/ [ص ٤٢٩] (العارية مردودة)، وما لا يحصى كثرة. وهذا لا يلزمهم، ولهم أن ينفصلوا عنه بأن اللفظ الذي ظاهره موضوع للخبر لا يجوز حمله على الأمر أو النهي إلا بدلالة، والظاهر في الخبر معنا، وعلى من ادعى ما نقلنا عن ظاهره الدلالة.

فأما الكلام على من أحال أن يجوز على كل واحد منهم من الخطأ ما لا يجوز على جماعتهم، وضرب لذلك الأمثال بأن الجماعة إذا كان كل واحد منها أسود فلا يجوز أن تكون الجماعة ليست سوداً، وما أشبه ذلك، فهو اعتماد من لم يحصل ولم يتأمل، لأن مراد من نفى الخطأ عن الجماعة ليس هو نفى القدرة، بل هو نفى التجويز والشك، وليس يمتنع أن تقوم دلالة ترفع الشك في الجماعة لا يقوم مثلها في الأحاد، ولو فرضنا أن النبي ﷺ أشار إلى عشرة، فقال: (كل واحد منهم يجوز أن يخطئ منفرداً، وإذا اجتمعوا فإن الخطأ لا يقع منهم)، لكان ذلك صحيحاً غير مستحيل، ولم يجر مجرى السواد والطول اللذين الأحاد فيه كالجماعة، وكيف يمتنع من ذلك من يذهب إلى أن الأنبياء والملائكة عليهم السلام قد علم الله تعالى أنهم لا يفعلون القبائح، وإن كانوا قادرين عليها وتمكّنين منها؟! فارتفع التجويز والشك مع القدرة والتمكّن.

لأنهم لا يختارون الاجتماع على الخطأ، وإن كان كل واحد منهم يفعله منفرداً به، ولا شبهة في أن هذا لا يقتضي مدحاً، وقد روي معنى هذا الخبر بلفظ آخر وهو: «لم يكن الله ليجمع أمتي على ضلال»، وهذا صحيح غير مدفوع، وهو يدل على أنهم لا يختارون الإجماع على الضلال من قبل أنفسهم.

\* \* \*

الذريعة إلى أصول الشريعة (ج ٢) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):  
[[ص ٤٢٢]] ورابعها: ما يروونه عن النبي ﷺ من قوله:  
«لا تجتمع أمتي على خطأ»...

[[ص ٤٢٧]] ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعاً من الخبر: هذا الخبر يجب أن تدلوا على صحته فهي الأصل. ثم على اقتضائه عصمة الأمة وكون إجماعهم حجة على ما تدعون، فلا شبهة في أن هذا الخبر إنما رواه الأحاد، وليس من الأخبار الموجبة للعلم.

وإنما يفزع مخالفونا في تصحيحه إلى أمور كلها عند التأمل مبنية على أن إجماعهم حجة، وقبولهم للشيء يقتضي صحته، وما أشبه ذلك، وهذا هو استدلال على الشيء بنفسه، وتمحل وتعلل، ونحن نبيّن ذلك. وربما ادعى مخالفونا أن معناه متواتر، وإن كانت ألفاظه من جهة الأحاد، وأجروه مجرى شجاعة عمرو وسخاء حاتم.

أما الطريقة الأولى، فأكثر ما فيها أن الأمة أطبقت وأجمعت على تصحيحه والرضا به، ودون صحة ذلك خرط القتاد، لأن ذلك غير معلوم ولا مسلم، وكل من خالف في الإجماع من العلماء قديماً وحديثاً ينكر ذلك غاية الإنكار، فمن أين أنهم في ذلك مصيبون؟! ونحن قبل هذا الخبر الذي هو الحجة في صحة الإجماع نجيز عليهم الخطأ، فعمل قبولهم هذا الخبر من جملة ما هو جائز عليهم من الخطأ، وادعاهم أن لأمتنا عادة ألفت منهم في ردّ الباطل وقبول الحق، مما لا نوافقهم عليه، ولا يجابون إليه. وإذا طولوا بتصحيح هذه العادة لم يحصلوا إلا على مجرد الدعوى، وليس كل من عرف منه أنه ردّ باطلاً وقبل حقاً لا يجوز عليه بالشبهة أن / [[ص ٤٢٨]] يقبل باطلاً ويردّ حقاً، وأكثر ما يقتضيه حسن الظن بهم أن يكونوا عندنا ممن لا يدفع إلا ما اعتقد بطلانه، وأذاه اجتهاده إلى وجوب رده، ولا يقبل أيضاً إلا ما اعتقد بحجة أو شبهة صحته، فأما تجاوز ذلك إلى ما يقتضي عصمتهم ونفي القبيح عنهم من غير دلالة قاطعة فلا سبيل إليه،

فكيف يُعتمد في هذا الأصل الكثير على مثله؟ وإنما يرجعون في تخصيصه إلى إجماع الصحابة عليه وعملهم به، وأنهم لم يردوه، وأن عادتهم جرت بالتشكك فيما لا يعرفونه.

وهذا كله استدلال في المعنى على الشيء بنفسه، لأن عمل الصحابة وقبولهم وكفهم عن الرد وما أشبه ذلك لا حجة فيه إذا لم يتقدم دلالة صحة الإجماع.

ومما يتعلّقون به في تصحيحه من أن معناه متواتر وإن كانت كل لفظة من ألفاظه من طريق الآحاد، وأجروه مجرى سخاء حاتم وشجاعة عمرو مما أشبه ذلك [لا حجة فيه] ليس بصحيح، لأن معنى هذا الخبر وفائده لو كان متواتراً أو جارياً مجرى سخاء حاتم، لعلم كل عاقل من معنى هذا الخبر ما يعلمونه من سخاء حاتم وشجاعة عمرو، ولما اختلفوا في ذلك كما لم يختلفوا في نظائره. ومعلوم خلاف هذا.

وإذا سلّمنا نقل هذا الخبر لم يكن في ظاهره حجة لهم، لأنّ نفي إجماعهم على منكر، فمن أين أن المراد به كل خطأ ولعل المراد به الخطأ الذي هو الكفر؟

فإن احتجوا بإطلاق النفي وأنه يقتضي العموم، فقد مضى الكلام عليه.

وبعد، فلا يخلو لفظ «أمتي» من أن يُراد به جميع المصدّقين أو بعضهم وهم المؤمنون المستحقّون للثواب، وفي الأوّل إيجاب حملها على أهل جميع الأعصار من أمته إلى يوم الساعة، لأنّ ظاهر العموم هكذا يقتضي، فيبطل أن يكون إجماع أهل كل عصر حجة. وإن حملوها على المؤمنين وجب أيضاً بالظاهر الذي يراعيه أن يُحمل على كل مؤمن إلى قيام الساعة على سبيل / [[ص ٤٢٩]] الجمع، ويبطل أن يكون اجتماع [أهل] جميع الأعصار حجة.

على أنه من أين لهم حمل ذلك على المؤمنين دون سائر المصدّقين، لأنّ هذا الخبر لا يقتضي مدحاً في من أُريد به، فيخرج من لا يستحقّه من جملته، كما قلنا ذلك في الآيات المتقدمة.

\* \* \*

تمهيد الأصول / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٥١٩]] واستدلوا أيضاً بقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطأ». وهذا لا يصح الاحتجاج به؛ لأنّ خبر واحد، ولا يوجب علماً، وهذه المسألة طريقها العلم كلها.

وكل ما يعتمد في تصحيح هذا الخبر من تلقّي الأمة له

ومما قيل في ذلك: إنّه غير ممتنع أن يجوز على الآحاد ما لا يجوز على الجماعات، كسهو الواحد عن شيء مخصوص، وإن كان الجماعات الكثيرة لا يجوز عليها مثل ذلك، وخروجه في وقت مخصوص بهيأة مخصوصة، أو تشويبه بنفسه، وإن كان ذلك كله لا يجوز على الجماعات مع القدرة عليها.

وأما من نفى صحة الإجماع من جهة أنّهم لا يجوز أن يجوعوا على الشيء / [[ص ٤٣٠]] الواحد قياساً مع اختلاف المهمم والأغراض، فباطل، لأنّ الجماعات الكثيرة قد تجتمع على الفعل الواحد، والمذهب الواحد، إمّا بحجة أو بشبهة، كاجتماع المسلمين على مذاهب كثيرة، مع الكثرة وتباين المهمم، لأجل الحجّة، واجتماع اليهود والنصارى والمبطلين على المذاهب الكثيرة بالشبهة، وكما أجمعوا مع كثرتهم على القول بقتل المسيح ﷺ وصلبه، وإن كان ذلك باطلاً.

وأما قول من نفى الإجماع لتعدّد الطريق إليه، فجهالة، لأنّنا قد نعلم اجتماع الخلق الكثير على المذهب الواحد، وترتفع عنّا الشبهة في ذلك، إمّا بالمشاهدة أو النقل.

ونعلم من إجماعهم واتفاقهم على الشيء الواحد ما يجري في الجلاء والظهور مجرى العلم بالبلدان والأمصار والوقائع الكبار. ونحن نعلم أن المسلمين كلّهم متفقون على تحريم الخمر ووطي الأمّهات، وإن لم نلق كلّ مسلم في الشرق والغرب والسهل والجبل. ونعلم أيضاً أن اليهود والنصارى متفقون على القول بقتل المسيح وصلبه وإن كنّا لم نلق كلّ يهودي ونصراني في الشرق والغرب. ومن دفع العلم بما ذكرناه، كان مكابراً مباحثاً. وقد استقصينا الكلام على هذه الشبهة في الجواب عن المسائل التبنائيات، وبلغنا فيه الغاية، وفيما أشرنا إليه كفاية.

وأرى كثيراً من مخالفينا يعجبون من قولنا: (إنّ الإجماع حجة)، مع أنّ المرجع في كونه حجة إلى قول الإمام، من غير أن يكون للإجماع تأثير، وينسبوننا في إطلاق هذه اللفظة إلى اللغو والعبث، وقد بينّا في الكتاب (الشافعي) في هذه النكتة ما فيه كفاية.

\* \* \*

الذخيرة في علم الكلام / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٤٢٧]] وأما الأخبار المدعاة فنحو ما يروونه عنه ﷺ من قوله: «لا تجتمع أمتي على خطأ»، وهذا خبر ينقله الآحاد، وليس بموجب للعلم / [[ص ٤٢٨]] ولا قامت به الحجّة،



ولا يمتنع أن يكونوا اعتمدوا في صحة الإجماع على الآيات التي ذكرناها، وإن كانوا مخطئين في صحة الاستدلال بها، فمن أين لهم أنهم استدلوها بها على صحة الإجماع؟ ولو سلم أنهم استدلوها جاز أن يكونوا مخطئين في الاستدلال بها، ويكونوا اعتقدوا أنها قاطعة للعدر، وإن لم يكن كذلك بضرب من الشبهة دخلت عليهم.

وقوله: إنهم ما جرت عادتهم فيما يجري هذا المجرى أن لا يقبلوا إلا الصحيح. فلو سلمنا غاية ما يقترحونه لم يكن فيه أكثر من أن لا يستدلوها إلا بما يعتقدون صحته، وأنه طريق للعلم، فمن أين أن ما اعتقدوه صحيح، وذلك لا يثبت إلا بعد صحة الخبر، أو غيره من الأدلة.

ولو سلم من جميع ذلك لجاز أن يحمل الخبر على طائفة من الأمة وهم الأئمة من آل محمد عليهم السلام، لأن لفظة (الأمة) لا تفيد الاستغراق على ما مضى القول فيه. وذلك أولى من حيث دللت الدلالة على عصمتهم من القبائح. وإن قالوا: يجب حمله على جميع الأمة لفقد الدلالة على أن المراد بعض الأمة، كان غيرهم أن يقول: أنا أهل الخبر على جميع الأمة من لدن النبي ﷺ إلى أن تقوم الساعة، من حيث إن لفظة (الأمة) يشملهم ويتناول، فمن أين أن إجماع كل عصر حجة؟

على أنه قد قيل: إن الخبر الأول لا يمتنع أن يكون راويه يسمع عن النبي (عليه وآله السلام) مجزوماً، ويكون المراد: النهي لهم عن أن يجمعوا / [[ص ١٨٢]] على خطأ. وليس من عادة أصحاب الحديث ضبط الإعراب فيما يجري هذا المجرى. وإذا كان ذلك محتملاً سقط أيضاً الاحتجاج به.

وأما الخبر الثاني: من قوله: «لم يكن الله ليجمع أمتي على خطأ» فصحيح. ولا يجيء من ذلك أنهم: لا يجتمعون على خطأ. وليس لهم أن يقولوا: إن هذا الاختصاص فيه لأمتنا بذلك دون سائر الأمم، لأن الله تعالى لا يجمع سائر الأمم على الخطأ. وذلك أنه وإن كان الأمر على ما قالوه فلا يمتنع أن يخص هؤلاء بالذكر، ومن عداهم يعلم أن حالهم كحالهم بدليل آخر. ولذلك نظائر كثيرة في القرآن والأخبار، على أن هذا هو القول بدليل الخطاب الذي لا يعتمد أكثر من خالفنا في هذا الباب.

وقد استدلوها أيضاً: بها روي عنه (عليه وآله السلام) من قوله: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق»، فما تكلمنا به على الخبر الأول هو كلام على هذا الخبر.

بالقبول، وأن الأمة استدلت به في الإجماع، وأن عادتهم ما جرت بأن يفعلوا في مثل ذلك إلا ما هو معلوم، فإنه مبني على كونهم حجةً وبعد لم يثبت ذلك؛ لأن لقاتل أن يقول: إنهم أخطأوا في جميع ذلك، فلا أمان من ذلك إلا بعد أن يثبت كونهم حجةً بدليل غير الخبر. وما تقدم في الآيات - من أن لفظة «أمتي» لا تقتضي جميع الأمة، وأن «الخطأ» لا يفيد نفي كل خطأ منهم؛ من حيث لا لفظ هاهنا مستغرق - يعتمد أيضاً هاهنا، فالكلام واحد.

وقيل فيه: لا يمتنع أن يكون الخبر قاله النبي ﷺ مجزوماً، فكأنه نهاهم أن يجمعوا على خطأ، وإنما أخطأ الرواة فيه فرووه مرفوعاً، ولم تجر عادة أصحاب الحديث بضبط ما يجري هذا المجرى.

ولو سلم الرفع، لم يمتنع أن يحمل لفظ الخبر على أن المراد به النهي، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ / [ص ٥٢٠]] دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ (آل عمران: ٩٧)، وقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، والمراد بذلك: الأمر. وكل هذا واضح بحمد الله، واستيفاؤه [مذكور] في المواضع الذي أشرنا إليه.

\* \* \*

تلخيص الشافي (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

/ [[ص ١٨٠]] واستدلوها أيضاً على صحة الإجماع بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تجتمع أمتي على خطأ»، ولفظ آخر: «لم يكن الله ليجمع أمتي على خطأ». ويقول: «كونوا مع الجماعة»، «يد الله مع الجماعة»، وما أشبه ذلك من الألفاظ.

وهذه الأخبار لا يصح التعلق بها، لأنها كلها أخبار آحاد لا توجب علماً، وهذه مسألة طريقها العلم.

وليس لهم أن يقولوا: إن الأمة قد تلتقتها بالقبول وعملت بها، لأننا أولاً: لا نسلم أن الأمة كلها تلتقتها بالقبول. ولو سلمنا ذلك لم يكن أيضاً فيها حجة، لأن كلامنا في صحة الإجماع الذي لا يثبت إلا بعد / [[ص ١٨١]] ثبوت الخبر، والخبر لا يصح حتى يثبت أنهم لا يجتمعون على خطأ.

وليس لهم أن يقولوا: إنهم قد عملوا بهذه الأخبار، وعولوا في صحة الإجماع عليها في كل زمان. وقد جرت عادتهم أن لا يقبلوا ما جرى هذا المجرى ولا يعملوا به إلا إذا كان قاطعاً لعذرهم، لأننا أولاً: لا نسلم أنهم استدلوها على صحة الإجماع بهذه الأخبار،

مذاهب مخالفينا، ومن ادعى منهم جماعة معينة يختص بهذه اللفظة كمن ادعى غير تلك الجماعة.

\* \* \*

[[ص ٢٦٣]] فأما قوله: (وقد ذكر شيخنا أبو هاشم في نقض الإلهام: إن هذه الأخبار يُعلم صحتها باضطراب، لأنها متظاهرة فاشية كما يُعلم باضطراب أنه عَلَيْهَا رجم، إلى غير ذلك، وعدل عن سائر ما ذكرناه من الاحتجاج بالعادة، وهذا إذا صح فهو أحسم للأشغيب...)، فلا شك أن ما ادعاه أبو هاشم - لو صح - كان حاسماً للأشغيب، غير أن مرام تصحيحه بعيد.

وكيف يستحسن متدين أن يدعي في صحة الأخبار التي يستندون إليها الإجماع الاضطراب مع كثرة من يخالف فيها ممن لا يجوز على بعضهم دفع الاضطراب، ولم نجد أحداً ممن نصر الإجماع من المتكلمين والفقهاء أقدم على ادعاء الاضطراب في الأخبار التي يتعلّق بها في صحته، بل / [[ص ٢٦٤]] الجميع معترفون بأنّها أخبار آحادٍ وإنّما يتوصلون إلى تصحيحها بالاستدلال الذي سلكه صاحب الكتاب، وبالغ فيه إلى هذا الموضع، ومن حمل نفسه في هذه الأخبار على ادعاء الضرورة عرفت صورته.

فأما قوله: (وقول من قال: المراد به أنّهم لا يجتمعون على الخطأ الذي هو بمعنى السهو لا وجه له، لأن ذلك لا يختص الأئمة، لأنّ حال كلّ فريق منهم كحالهم في ذلك، لأنّ ذلك ممّا لا يقتضي فيهم طريقة المدح، ولا الاختصاص الذي يوجب تميّزهم من سائر الأمم...)، فقد بيّنا فيما سلف أنّ لفظة الخطأ كالمجملّة، وأنّه لا يستفاد من ظاهرها نفي جميع الخطأ، ولا نفي بعض منه معيّن، وأنّ الواجب مع الاحتمال الإمساك عن القطع، وانتظار الدليل المنبئ عن المراد به.

وليس يمتنع أن يريد بالكلام نفي السهو عنهم وإن شاركهم في ذلك سائر الأمم، وكان حكم كلّ فريق منهم كحكم جماعتهم في هذا المعنى، لأنّ نفي السهو عن الأئمة حكم منطوق به فيهم، وليس يدلّ تعليق هذا الحكم بالأئمة على نفيه عمّن عداهم، بل جائز أن يكون حكم غيرهم فيه كحكمهم، وهذا أصل يوافقنا عليه فيه صاحب الكتاب إلاّ أنّه ربّما تناساه بحيث يضرّه التمسك به.

وليس لأحد أن يقول: فالعقل دالٌّ على نفي السهو عنهم، فأبى وجه لحمل الخبر على ذلك مع دلالة العقل عليه؟ والواجب

على أن الظهور على الأمر في اللغة: هو الاطلاع عليه والعلم به. وليس يفيد التمسك به ونفي فعل ما يخالفه، لأنّه قد يظهر على الحقّ ويعلمه / [[ص ١٨٣]] من لا يعمل به، فكان الخبر يفيد: أنّ طائفة من الأئمة لا بدّ أن تكون ظاهرة على الحقّ، بمعنى: مطلّعة عليه وعالمة به. وهذا لا يمنع من اجتماع الأئمة على الخطأ، لأنّه جائز أن تكون هذه الطائفة المطلّعة على الحقّ لا تعمل به وتفعل الخطأ والباطل على علم بالحقّ. وهذا ممّا لا يمتنع عند خصومنا على طائفة من الأئمة، وتكون باقي الأئمة تفعل الخطأ والباطل للشبهة، فيكون الاجتماع على الخطأ من الأئمة قد حصل، مع سلامة الخبر.

\* \* \*

### (ب) سائر الروايات:

الشافي في الإمامة (ج ١) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٢٣٨]] فأما ما رواه من قوله: «لا يزال طائفة من أمّتي ظاهرين على الحقّ»، فما قدّمناه يُبطل الاستدلال به. على أن الظهور على الأمر في اللغة هو الاطلاع عليه، والعلم به، وليس يفيد التمسك به، ونفي فعل ما يخالفه، لأنّه قد يظهر على الحقّ ويعلمه من لا يعمل به، فكان الخبر يفيد أنّ طائفة من الأئمة لا بدّ من أن تكون ظاهرة على الحقّ، بمعنى مطلّعة عليه، عالمة به، وهذا لا يمنع من اجتماع الأئمة على فعل الخطأ، / [[ص ٢٣٩]] لأنّه جائز أن تكون هذه الطائفة المطلّعة على الحقّ لا تعمل به، وتفعل الخطأ والباطل على علم بالحقّ، وهذا ممّا لا يمتنع عند خصومنا على طائفة من الأئمة، ويكون باقي الأئمة بفعل الخطأ والباطل للشبهة فيكون الاجتماع على الخطأ من الأئمة قد حصل مع سلامة الخبر.

فأما ما رواه من قوله: «من سرّه أن يسكن بجبوحه الجنّة فليكن مع الجماعة»، و«يد الله مع الجماعة»، إلى غير ذلك من الأقوال المرغبة في لزوم الجماعة، وترك الخروج عنها، فهو ممّا يبعد التعلّق به في نصرة الإجماع، لأنّ لفظ الجماعة محتلمة ليس يتناول بظاهرها جميع الأئمة، ولا فيها دلالة على تخصيص جماعة معينة منهم، ومن مذاهب خصومنا أنّ الألف واللام إمّا أن يدخلتا لتعريف أو استغراق، والاستغراق هاهنا محال، لأنّ في الجماعات من لا شبهة في قبح الحثّ على اتّباعه، والتعريف مفقود في هذا الموضع لأنّ ما نعرف جماعة يجب تناول هذا اللفظ لهم على

غيرها، وعلى أن الكلام مقتضى للمدح، والوجهان جميعاً يدخلان على جوابه هذا الذي نحن في الكلام عليه، لأنه تأول قوله: «لم يكن الله تعالى ليجمع أمة نبيه على الخطأ» على أنه تعالى لا يلفظ لهم في الباطل ولا يستفسدهم، وهذا حكم يعم سائر المكلفين، وجميع الأمم، لأن الدليل قد أمن من أن يلفظ الله تعالى المكلف في القبيح أو أن يستفسده ولا يفترق في هذا الباب حكم أمة من أمة، ولا مدح أيضاً في موجب تأويله هذا يتعلق بالأمة، لأن نفي لطف الله تعالى لهم في القبيح مما لو اقتضى مدحاً فيهم لاقتضاه في الفراعنة والشياطين والكفار، وكل من قطعنا على أنه لا يجوز أن يُلطف له في قبيح، فإن اعتمد صاحب الكتاب على بعض ما يقتضي مزية مثل أن يقول: إن المكلفين وإن اشتركوا فيما ذكروهم غير ممتنع أن هذا القول صدر من النبي ﷺ عن سبب يقتضي تخصيص أمة بهذا الكلام، إما بأن يكون معتقد / [[ص ٢٦٧]] اعتقد ذلك فيهم، وسائل سأل عن ذلك من حالهم، إلى غير ذلك من الأسباب، كان لنا أن نعتمد في باب السهو على مثل ما أورده، وندفع به كلامه حرفاً بحرف، فقد وضح أن الذي دفع به الإلزام عن نفسه في الرواية الأولى يُفسد تأويله الذي اعتمده في الرواية الأخرى، وأنها لا يجوز أن يجتمع في الصحة، ولسنا نعلم كيف ذهب مثل هذا عليه؟

فأما قوله: (وقول من قال: إن قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الخطأ» وإن كان بصورة الخبر فالمراد به الإلزام، كأنه قال: يجب أن لا يجتمعوا على خطأ، فبعيد، وذلك ظاهر الخبر لا يترك للمجاز بغير دلالة، على أن هذا الوجه يوجب أن لا مزية لهم على سائر الأمم، ويقتضي أن لا يلحقهم بذلك مدح، وهذا باطل)، فليس ما عول عليه في دفع أن يكون الخبر إلزاماً بشيء، وإنما المرجع في حمل الكلام على الخبر والنهي إلى الرواية، فإن وردت بتحريك لفظة (تجتمع) فالمراد الخبر، وإن وردت بجزمها فالنهي وليس للمجاز والحقيقة هاهنا مدخل، اللهم إلا أن يكون أجاب بما أجاب به عن سؤال من يسأله مع تسليم حركة لفظة (تجتمع)، ويلزمه مع ذلك أن لا يكون خبراً، والجواب أيضاً عن هذا مما قاله غير صحيح، بل الواجب في جواب هذا السؤال أن يقال له: ليس يجوز أن يفهم النهي من لفظة (لا تجتمع) مع الحركة، لا حقيقة ولا مجازاً.

فأما قوله: (وقول من قال: إن الخبر لا يدل إلا على أن إجماع

أن يحملة على أمر لا يستفيده بالعقل، وهو الخطأ من طريق الشبهة، وذلك أن العقل وإن كان دالاً على ما ذكر، فغير منكر أن يرد السمع به على سبيل التأكيد، ولو أبطلنا ورود السمع بما يدل العقل عليه للزمننا إبطال أكثر / [[ص ٢٦٥]] السمع، أو كثير منه، وإذا كان ورود السمع مؤكداً لما في العقل مما لا يباه أحد من النظار، وصح أيضاً الأصل الأخير الذي هو أن تعليق الحكم بموصوف لا يدل على أن ما عداه بخلافه بطل سائر ما تعلق به في هذا الموضوع من إنكار ورود السمع بما يدل العقل عليه، ومن أن اختصاص اللفظ بالأمة يقتضي تخصيصها بالحكم، ويمنع من أن يكون المراد حكماً يشركها فيه غيرها، وليس في الكلام ما يدل على المدح حسب ما توهمه، وأكثر ما فيه نفي الخطأ عنهم، وإذا كان نفي الخطأ على بعض الوجوه يكون مدحاً، وعلى بعضها لا يكون مدحاً لم يستفد من ظاهر الكلام ما يقتضي المدح، وكان من ادعى ذلك مفتقراً إلى الدلالة على أن الخطأ المنفي هاهنا هو الواقع عن الشبهة لا عن السهو ليصح أن يكونوا ممدوحين به، وهذا مما لا سبيل إليه، وإذا كان قد اعتمد في الاستدلال على أن الخطأ المراد ليس هو الواقع بالسهو على ادعاء المدح، وكان المدح لا يثبت له إلا بعد أن يثبت أن الخطأ المنفي هو ما أراده وادعاه فقد بان بطلان اعتياده.

فأما قوله: (وقولهم: إن المراد بذلك أنه تعالى لا يجمعهم على الخطأ يبطل بمثل ما قدمناه)، فإنما أراد به الوجهين اللذين ذكرهما أبطلناهما وأحدهما أن الكلام يقتضي التخصيص، ووصف الأمة بما لا يشركها فيه غيرها، والآخر أنه مقتضى للمدح، ولا يجوز حمله على ما لا مدخل للمدح فيه، وقد أفسدنا الوجهين بما يمنع من تعلقه بهما أولاً وثانياً.

فأما قوله: (فإن قيل: فما معنى ما روي من قوله: «لم يكن الله / [[ص ٢٦٦]] ليجمع أمة نبيه على الخطأ»، قيل له: المراد أنه تعالى لا يلفظ لهم إلا في الحق دون الباطل وأن الله تعالى لا يصر فهم عن الاستفساد الذي يتفقون عنده على الخطأ، فلا يكون ذلك مانعاً من طريقة التكليف، ومن صحة الخبر الآخر الدال على أنهم لا يجتمعون على الخطأ باختيارهم).

وكأنه كلام من لم يتعلق بما حكيناه قبيل هذا الفصل، لأنه عول في رد الإلزام من ألزمه أن يكون الخطأ المراد بمعنى السهو في الرواية الأولى على أن ذلك لا يقتضي تخصيصاً لهذه الأمة من

نعرف جماعة يجب تناول هذه اللفظة لهم على مذاهب مخالفينا. ومن ادعى / [[ص ١٨٤]] منهم جماعة معينة تختص بهذه اللفظة كمن ادعى غير تلك الجماعة.

فهذه جملة كافية في الكلام على الآيات والأخبار التي اعتمدها في نصرة الإجماع على ما يذهبون إليه. والله الموفق للصواب.

\* \* \*

الغيبة/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

/ [[ص ٢٦]] فإن قيل: إذا كان الإجماع عندكم إنما يكون حجة بكون المعصوم فيه، فمن أين تعلمون دخول قوله في جملة أقوال الأمة؟ وهلاً جاز أن يكون قوله منفرداً عنهم فلا تثقون بالإجماع؟

قلنا: المعصوم إذا كان من جملة علماء الأمة فلا بد [من] أن يكون قوله موجوداً في جملة أقوال العلماء، لأنه لا يجوز أن يكون منفرداً مظهراً للكفر، فإن ذلك لا يجوز عليه، فإذا لا بد [من] أن يكون قوله في جملة الأقوال، وإن شككنا في أنه الإمام.

فإذا اعتبرنا أقوال الأمة ووجدنا بعض العلماء يخالف فيه، فإن كنا نعرفه ونعرف مولده ومنشأه لم نعتد بقوله لعلمنا أنه ليس بإمام، وإن شككنا في نسبه لم تكن المسألة إجماعاً.

\* \* \*

٣ - عمل الصحابة:

الشافعي في الإمامة (ج ١) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

/ [[ص ١٢٠]] فأما قوله: (وقد اعتمدا وغيرها على ما ثبت من إجماع الصحابة، لأنهم بعد وفاة النبي ﷺ فرعوا إلى إقامة الإمام على وجه يقتضي أن لا بد منه، وما نُقل من الأخبار، وتواتر في ذلك يدل على ما قلناه من حالتهم عند العقد لأبي بكر يوم السقيفة، ثم بعده لعمر، ثم بعده في قصة الشورى وما جرى فيها [١]، وبعده لأمر المؤمنين [علي] عليه السلام، وقد علمنا أن التشدد في ذلك على الوجوه التي جرت منهم حالاً بعد حال لا يكون إلا في الأمر الواجب الذي لا بد منه...).

فالذي ذكره يدل - إن كان دالاً - على حسن إقامة الإمام وجواز نصبه، ولا يدل على وجوب ذلك في كل عصر وزمان، لأنه لا يمتنع أن يكون العاقدون لأبي بكر والمجتمعون للشورى إنما بادروا إلى ما بادروا إليه وحرصوا عليه لأن الحال اقتضته،

من / [[ص ٢٦٨]] كان في زمنه من أمته حجة، فمن أين أن الإجماع في سائر الأعصار حجة غلط، وذلك لأننا قد بينا أن أمته تقع على من يجيء بعده من المكلفين كما تقع على من كان في زمنه بل كل داخلون فيه على أن المحكي عنهم أنهم جعلوا الإجماع حجة، فإذا كان إجماعهم حجة، وثبت عنهم جعلهم الإجماع حجة في كل وقت فقد صح ما ذكرناه، فمؤكّد لما كنا قدّمناه في إبطال التعلّق بالخبر، لأن لفظة (أمّتي) إذا كانت غير مختصة بمن كان في زمنه ﷺ حسب ما ادّعاه، ووجب حملها على جميع من يأتي في المستقبل فقد تأكّد إلزامنا له أن يكون المراد بالخبر إجماع سائر الأمم في جميع الأعصار على سبيل الجمع، لأن اللفظ إذا أخذ بعمومه اقتضى ذلك، ومن ادّعى أن إجماع سائر الأعصار داخل فيه على سبيل البدل لا الجمع كان مخصّصاً لظاهر اللفظ، ومطرقاً لخصمه أن يجعله مختصاً ببعض أهل كل العصر دون جميعهم، وقد رضينا بما ذكره من قوله: (إن أمته تقع على من يجيء بعده من المكلفين، كما تقع على من كان في زمنه، فالكل داخلون فيه) شاهد لصحّته إلزاماً، لأن وقوع اللفظ على الكل لا يكون إلا على الجمع دون البدل، وليس ما ادّعاه من جعلهم الإجماع حجة في كل وقت بصحيح، لأننا لم نعرف عنهم ذلك ولا نتحقّقه، ونهاية ما يمكن أن يدعى أنهم كانوا يكرهون الخروج عن أقوالهم ومذاهبهم، ويبدعون من خالفهم.

/ [[ص ٢٦٩]] فأما اعتقادهم أن ذلك واجب في كل عصر وأوان فغير معلوم، وقد صار صاحب الكتاب على ما نراه يضيف ما يتحرّز به من المطاعن في كلامه إلى الصحابة، ويجعله معلوماً من جهتهم، وقل ما ينفع ذلك.

\* \* \*

تلخيص الشافعي (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

فأما ما روي من قوله: «من سرّه بحبوحه الجنة فليكن مع الجماعة»، و«يد الله على الجماعة»، إلى غير ذلك من الأقوال المرغبة في لزوم الجماعة، وترك الخروج عنها، فمما يبعد التعلّق به في نصرة الإجماع، لأن لفظ (الجماعة) محتملة وليس يتناول بظاهرها جميع الأمة، ولا فيها دلالة على تخصيص جماعة معينة منهم، ومن مذاهب خصومنا أن الألف واللام إمّا أن يدخلها للتعريف أو الاستغراق، والاستغراق هاهنا محال، لأن في الجماعة من لا شبهة في قبح الحث على أتباعه. والتعريف مفقود في هذا الموضع، لأننا ما

جميع ما أورده مجرى العبث، وقام فيه مقام المستدل بدقيق الأدلة وضروب الطُّرُق على أن النبي ﷺ أمر بصلوات خمس، ودعا إلى حجِّ الكعبة، وإن كان الأمر على الوجه الثاني فقيح بمثله أن يدعي الإجماع في موضع لا إجماع فيه، وعلى أن ما توهمه من الإجماع غير ثابت لأن الخوارج وهي فرقة من فرق الأمة التي إذا عددنا فرق الأمة لم يكن بُدُّ من إلحاقهم بها، وعدُّ فرقهم في جملة الفرق، تخالف في ذلك وتذهب إلى خلاف مذهبه.

وليس قوله: (إنني لا أعدُّهم في الإجماع) بحجة لأن الخوارج أن يقولوا له مثل قوله بحدوث فرقتهم وزمان حدودهم وابتداء أصل مقالتهم معروف كما أن ذلك معروف في مقالة الخوارج.

فأمَّا ضرار والأصمُّ فإخراجهما أيضاً من الإجماع مع كثرة من يذهب / [[ص ١٢٣]] إلى مذهبهما في ذلك لا معنى له، ويترك قوله: (إن الإجماع قد سبقهما عليه) أشياء كثيرة نحن أغنياء عن ذكرها، فليس في شيوخه الأذنين والأقصين إلا من ذهب إلى قولٍ قد سبقه الإجماع إلى خلافه.

فإن قال: أليس قد احتج كثير من أصحابكم في وجوب الإمامة بالإجماع مع علمه بخلاف الخوارج والأصم وغيرهم؟ فكيف طعنتم على الاحتجاج بهذه الطريقة؟

قيل له: ليس يصحُّ قبل ثبوت وجود المعصوم الاستدلال بالإجماع على وجوب الإمامة ولا على غيرها، وإنما صحَّ استدلال بعض أصحابنا بالإجماع في وجوب الإمامة ولم يحفل بخلاف من خالف في وجوبها بعد أن ثبت له وجود إمام معصوم في جملة الفرقة المحققة التي هي الإمامية، وأمن بذلك من اجتماعها على الخطأ، فلم يقل بوجوبها إلا فرقة الإمامية وخالفها سائر الفرق لكانت الحجَّة ثابتة بقولها من الوجه الذي ذكرناه، وليس يمكن الخصوم مثل هذا في مذاهبهم، فمن هاهنا دفعناهم عن الاحتجاج بما ذكره، وأوجبنا عليهم الاعتبار لمن خالفهم في وجوب الإمامة.

فأمَّا ما حكاه عن أبي عليٍّ من تأوله قول الأصمِّ وظنه أن قوله موافق لقولهم في باب الإمامة فغير مجدٍ عليه، لأن الأصمِّ يقول: (إنه غير ممتنع أن يغلب في ظنِّ الناس في بعض الأحوال زوال التظالم، واستعمال طريقة الإنصاف فيستغنون عن إمام، وإن ذلك ممَّا يجوز حصوله في كلِّ حال يشار إليها)، وهذا تصريح بخلاف

ولأنه غلب في ظنونهم أن إهمال العقد فيه فساد وانتشار، وليس في من يخالف في وجوب الإمامة - على كلِّ حال - من ينفي حسنها ويدفع أن يقتضي بعض الأحوال الفزع إليها فيكون ما ذكره حجاجاً له، بل من قولهم: إن الإمام قد يجوز أن يستغنى عنه في بعض الأحوال التي تغلب في الظنِّ أن الناس فيها يلزمون الصلاح والسادد في الأكثر وإن كان غير مستغنى عنه في الأحوال التي تغلب في الظنِّ أن الفساد يقع عند إهمال نصبه، وسائر ما ذكره من التشدد والحرص لا يدلُّ على وجوب الإمامة في كلِّ حال، لأن الذي ذكرناه من / [[ص ١٢١]] اقتضاء الحال لها يستعمل فيه من التشدد والمبادرة مثل ما استعمله العاقدون لأبي بكر وأكثر.

فأمَّا قوله: (وممَّا يبيِّن صحَّة الإجماع في ذلك أن كلَّ من خالف فيه لا يعدُّ في الإجماع، لأنه إننا خالف في ذلك بعض الخوارج، وقد ثبت أنهم لا يعدُّون في الإجماع، فأمَّا ضرار فأبعد من أن يعدُّ في الإجماع، وأمَّا الأصمُّ فقد سبقه الإجماع، وإن كان شيخنا أبو عليٍّ قد حكى عنه ما يدلُّ على أنه غير مخالف في ذلك، وأنه إننا قال: لو أنصف الناس بعضهم بعضاً وزال التظالم وما يوجب إقامة الحدِّ لاستغنى الناس عن إمام، والمعلوم من حال الناس خلاف ذلك فإذا يلزم من قوله أن إقامة الإمام واجبة...).

فليس يخلو ادِّعَاؤه الإجماع من أن يكون في فعل الصحابة ما حكاه من المبادرة إلى العقد والتشدد فيه، أو يكون في أن الإمامة واجبة في كلِّ حال، فإذا كان الأوَّل فذلك ممَّا لا يخالف فيه عاقل لا خارجي ولا غيره وليس في ثبوته دلالة على ما قصده، لأننا قد بيَّنا ما يمكن أن يكون التشدد من أجله وأوضاعه، وما نظنه أراد هذا الوجه، / [[ص ١٢٢]] بل لم يرد له لأن كلامه يدلُّ على الثاني، فإن كان أرادها فما كانت به حاجة إلى أن يتمحلَّ الأدلة على وجوب الإمامة من أوَّل الباب إلى هاهنا ويستعمل ضروب الطُّرُق، فتارةً يتعلَّق بالقرآن، وتارةً بأفعال النبي ﷺ، وأخرى بقياس الإمامة على الإمامة واستخراج علَّة وجوب إقامة الأمراء على الأئمة ونقلها إلى وجوب الإمامة، وما فيه إجماع لا يحتاج في تشبيته إلى شيء ممَّا تكلفه، فصاحب الكتاب بين أمرين إمَّا أن يكون ما ادَّعاه من الإجماع حقًّا والمخالف فيه شاذًّا لا يعدُّ خلافه خلافًا، أو أن يكون الإجماع فيما ادَّعاه، فإن كان الأوَّل بطل أن يكون فيما تكلفه من الكلام والاستدلال على المسألة غرض صحيح، وجري

وأوجب عليهم اختيار من يقوم بالحدود كما أوجب عليهم إزالة الغلبة عن من يقوم بذلك، واستعمل أيضاً فيها القياس من وجه آخر لأنه استخرج علّة وجوب إقامة الأمراء والقضاة والحكام على الأئمة وأوجب بمثلها اختيار الأئمة في الأصل فيتوصلوا إلى ما ينصب الأمر والحاكم من أجله، وكل هذا سلوك طريقة القياس فكيف يُنكر صاحب الكتاب أن يستعمل في الإمامة ما هو المستعمل له والمتعلق به.

فأمّا قوله: (وقد ذكر شيخنا أنه لا يمتنع في المجمعين على إقامة الإمام أنّهم رجعوا إلى دليل، لأنه لا بدّ لهذا الإجماع من أصل ودليل، وربّما قالوا: إنّهم رجعوا في ذلك إلى ما روي من قوله عليه السلام: «إنّ وليّتم أبا بكر تجدوه قوياً في دين الله ضعيفاً في بدنه، وإنّ وليّتم عمر وجدتموه قوياً في دين الله قوياً في بدنه، وإنّ وليّتم عليّاً وجدتموه هادياً مهدياً يملككم على الحقّ...» الخبر)، فليس في الخبر الذي أورده وحكى أنّ شيخه ادّعى أنّ المجمعين على وجوب الإمامة وإقامة الإمام رجعوا إليه وعوّلوا عليه لو كان صحيحاً، وليس في الحقيقة دلالة على وجوب الإمامة لأنّ لفظه يقتضي التخيير لا الإيجاب، وليس في التصريح بالتخيير لفظ إلا وهو جار مجرئ لفظ هذا الخبر، وليس لأحد أن يقول: إنّ التخيير إنّما هو في / [[ص ١٢٧]] أعيان المولّين الإمامة، وليس في أصل الولاية ووجوب إقامة الإمام تخيير في لفظ الخبر، لأنّه وإن كان الأمر على ما ذكره فليس - أيضاً - في لفظ الخبر مع التخيير في أعيان من يوليّ الإيجاب للولاية، وفرض الإمامة، وأقلّ الأحوال إذا لم يكن الخبر موجباً للتخيير في الأمرين ولا فيه إيجاب لأصل الولاية أن لا يكون فيه دلالة لمن ذهب إلى وجوب إقامة الإمام، لأنّ الدلالة على صحّة مذهبه من هذا يفترق إلى أن يكون موجباً بصريحه أو بفحواه إقامة الإمام، وإذا لم يكن كذلك فلا دلالة فيه.

\* \* \*

[[ص ٢٣٩]] فأمّا ما ادّعه في نصره الاستدلال بالخبر الذي ذكرناه وقوع العلم بتداول الصحابة والتابعين لذلك، واعتمادهم على الإجماع، وأنّه ممّا لا / [[ص ٢٤٠]] يحتاج إلى تتبّع الألفاظ فيه كما لا يحتاج إلى تتبّع الألفاظ في مثله من الأمور الظاهرة كأصول الصلوات وكثير من الفرائض.

ثمّ قوله: (والذي ندّعيه متعارفاً ظاهراً في هذا الباب بين

القوم الذاهبين إلى وجوب إقامة / [[ص ١٢٤]] الإمام في كلّ حال وأوان، والجاعلين الأحوال كلّها متساوية في الحاجة إليه.

فأمّا قوله: (ولا يمكن الاعتماد في ذلك على قوله عليه السلام: «إنّ الأئمة من قريش»، وأنّه إذا أوجب فيها هذه الصفة دلّ على وجوبها، وذلك لأنّه عليه السلام قد بيّن الصفة التي لا تصحّ العبادة إلاّ معها ويكون نقلاً لما قد يتبيّن كونها واجبة، فمن أين أنه أراد الإمامة الواجبة من قريش دون غيرهم، دون أن يريد أن الإمامة المستحبّة أو التي ندبتم إليها، أو التي يلزمكم في حال دون حال...؟)، فقد استعمل صاحب الكتاب في الردّ على من تعلق بالطريقة التي ذكرها مثل ما استعملناه في الردّ على طريقته التي ابتدأ بها هذا الباب، وقام في دفعها مقامنا في دفع ما اعتمده، لأنّنا نعلم أن قوله: «الأئمة من قريش» وإن كان بصورة الخبر فهو أمر، وتقدير الكلام: اختاروا من قريش، أو إذا اخترتم إماماً فليكن من قريش، ولو لم يكن بمعنى الأمر وإن كان له لفظ الخبر لما ساع الاحتجاج به على الأنصار، ولا يكون الحجّة ثابتة عليهم إلاّ إذا كان أمراً في الحقيقة، أو له معنى الأمر، فإذا لم يمتنع عنده أن يريد بذلك: إذا أقمت إماماً فليكن من قريش، فيكون الخبر مفيداً لصفة الإمام الذي هم مخيرون في إقامته غير مقتضٍ لوجوب إقامته، فكذاك قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وتوجيهه تعالى هذا الخطاب إلى الأئمة دون / [[ص ١٢٥]] غيرهم لا يقتضي وجوب إقامة الأئمة، بل هو خطاب لمن كان إماماً بقطع السراق، ويكون تقدير الكلام: والسارق والسارقة فليقطع أيديهما من كان إماماً.

وقوله: (من أين أن الإمامة الواجبة من قريش دون المستحبّة أو التي ندبتم إليها؟)، فكذاك يقال: من أين أن خطابه تعالى بقطع السارق متوجّه إلى الأئمة الذين تجب إقامتهم دون الذي ندب إلى إقامتهم أو دلّ على استحبابها، وهذا ما لا فصل فيه.

فأمّا قوله: (ولا يمكن الاعتماد في ذلك على ما كان من استصواب النبي ﷺ في إقامتهم خالد بن الوليد يوم مؤتة أميراً، وذلك أن الكلام هو في وجوبه لا في كونه صواباً، ولأنّ الرجوع في الإمامة إلى طريق القياس لا يصحّ)، فهو إنكار لما قد استعمله، وعوّل عليه لأنّه قد سلك طريقة القياس في إثبات وجوب الإمامة / [[ص ١٢٦]] واستخراج علّة إزالة الغلبة عن الإمام وهي على ظنّه لأنّ يتمكّن من إقامة الحدود ونقلها إلى أهل العقد،

الإجماع هذا / [[ص ٢٤٢]] الذي ذكرناه، وليس فيه دلالة على اعتقادهم كون الإجماع حجّة، وأنّ من خالفه ضالٌّ، وغير ممتنع أن يكون إنكارهم على من فارق الجماعة من حيث اعتقدوا من جهة الدليل كونها على الحقّ لا من جهة الإجماع كما يعتقد الواحد منهم ضلال من خالفه في مذهبه من حيث اعتقد أنّ الدليل معه وفي يده.

فأمّا قوله: (وليس لأحد أن يقول: إن جاز ما ذكرتموه في أخبار الإجماع فجوزوا في كثير من التواتر الآن أن يصير من بعد آحاداً، وتجويز ذلك يؤدّي إلى أن لا تأمنوا في أصول الشرائع مثل ذلك، بل في القرآن أن يصير كذلك، لأنّنا قد أمنا تجويز ذلك لوجوه من الاشتهار نعلمها تتزايد على الأيام ولا تتناقص تفارق حالها في ذلك حال الإجماع في الزمن الأوّل لأنّها لم تبلغ هذا الحدّ، وهذا لا بدّ لكلّ أحد أن يجيب بمثله إذا سُئل عن كثير من أخبار الآحاد في الزكوات ممّا صحّ أنّ الحجّة قامت به وهو من باب الآحاد في هذا الوقت)، فغير مفتح في الفرق بين الأمرين، لأنّه لم يزد على أن ادّعى أن خبر الإجماع لم يبلغ في الأصل في باب الشهرة مبلغ الأخبار التي عورض بها، وهذا من أين له؟ وكيف أن أخبار الإجماع لم تبلغ في الظهور إلى حدّ أخبار الصلوات؟

وبعد، فليس يُخرجه ما ذكره عن المناقضة، لأنّه اعتلّ في جواز كون أخبار الإجماع من باب الآحاد بعد أن كانت من باب التواتر بأنّ / [[ص ٢٤٣]] الإجماع إذا حصل من الصحابة عليها، وظهر العمل بينهم بها قام هذا مقام التواتر، وكان أكد في معنى الحجّة منه، وادّعى أن أخبار الصلوات وكثير من العبادات يجري هذا المجرى في أنّ حصول الإجماع عليها والعمل بها غنيٌّ عن التواتر فيها، وهذه العلة قائمة في جمع أصول الشرائع، وفي القرآن نفسه، فما المانع من أن يصير نقل ذلك في طريق الآحاد بعد أن كان متواتراً، ويكون الإجماع وظهور العمل به من الصحابة مغنيين عن غيرهما في معنى الحجّة؟ وليس يفرق بين الأمرين أن أحدهما تبادت بنقله الأزمان، ونُقِلَ من طريق التواتر على مرّ الأيام، أو ظهر في الأصل ظهوراً لم يكن لغيره، لأنّ جميع ذلك تخصيص للعلة، وتلافٍ للغارط في إطلاق القول.

فأمّا قوله: (ولا بدّ لكلّ أحد أن يجيب بمثل جوابنا إذا سُئل عن كذا وكذا)، فقد بيّن أنّ الجواب الصحيح غير جوابه، وأوضحنا القول في جهة حصول العلم بأصول الصلوات والزكوات وما أشبههما من العبادات بما يُستغنى عن ذكره.

الصحابة إجماع الأمة، وأنّه لا يكون خطأ ولا ضلالاً فهذا المعنى منقول معمول به، ولا احتجاج به يقع دون اللفظ)، فمما لم يزد فيه على الدعوى، لأنّنا نعلم من حال الصحابة ما ذكره، ولا نقطع على أنّ جميعهم كان يحتجّ بالإجماع على الوجه الذي يذهب إليه صاحب الكتاب، وأهل نحلته.

ولو كان ما ادّعى في تمسك الصحابة بالإجماع، واحتجاجهم به جاريّاً مجرى أصول الصلوات والظاهر من الفرائض لوجب أن يكون المخالف في الإجماع، والمنكر لتمسك الصحابة به، وعملهم عليه كالمخالف في أصول الصلوات وما أشبهها، والدافع لظهور العمل بها في الصدر الأوّل، وقد علمنا فرق ما بين المخالف في المسألتين، وكيف يدّعى في هذا الموضوع العلم الشامل للكُلِّ، ونحن نعلم كثرة من يخالف في الإجماع كالشيعة على اختلاف مذاهبها، والنظام وأصحابه ممن لا يجوز عليه دفع الضرورات لتدنيته بمذهبه، وتقربيه إلى الله ﷻ باعتقاده.

/ [[ص ٢٤١]] فأمّا ما ظنّه من رجوعنا في إيجاب أصول الصلوات وما مائلها إلى ما نعلمه من عمل جميع الأمة بها، وأنّ ما علمنا من ذلك يغني عن لفظ مخصوص، فظاهر الفساد.

وقد بيّننا فيما سلف أنّ الرجوع في هذه العبادات وإيجابها إلى ما هو أقوى من نقل الألفاظ المخصوصة، لأنّ جميع المسلمين وغير المسلمين ينقلون عن أسلافهم أنّهم خبروا عن أسلافهم حتّى يتصل النقل بزمان الرسول ﷺ أنّه أوجب هذه العبادات، وأنّهم اضطروا من قصده إلى إيجابها، وعلموا أمر دينه ذلك كما علموا سائر ما هو ظاهر من أحواله، ولا فقر بنا في العلم بما ذكرناه إلى نقل لفظ مخصوص بصيغة معيّنة، كما لا فقر بنا إلى ذلك في نقل وجود النبيّ ﷺ ودعائه إلى نفسه، وتحديده بالقرآن، إلى غير ما عدّدناه من الأحوال الظاهرة، وإنّما يحتاج إلى تتبع الألفاظ فيما لم يبلغ هذه المنزلة في الظهور، ويشترك الجميع في نقله والعلم به.

وليس يمكن أن يدّعى في اعتقاد الصحابة على الإجماع وعلمهم به مثل هذه الطريقة لما ذكرناه آنفاً من وجود من يخالف فيما ادّعى على الصحابة من اعتقاد صحّة الإجماع ممن لا يجوز أن يكون حاله حال من خالف في أمر الصلوات، ودفع ظهور العمل بها بين الصحابة.

وبعد، فليس يدفع في بعضهم أنّه كان يُنكر الخروج عن الجماعة، ومفارقتها في الاعتقاد، وأكثر ما نعلم من حالهم في باب

فأمّا قوله: (وقد علمنا أنّ الداعي إلى نقل القرآن إنّ لم يقو على الأيّام لم يضعف، وذلك لشدة الحاجة من جهة الدين إليه، وكذلك القول في أصول الدين [فلا يجوز أن يضعف نقله]، ولا يجوز ذلك من / [[ص ٢٤٤]] جهة أخرى، لأنّ نقل المعجز لا بدّ من أن يكون اضطراراً للعلم به، وبنبوته ﷺ، ولا يجوز أن لا تراخ علة المكلفين فيه أبداً، وكذلك القول في أصول الدين، والطريقة في نقل الجميع إذا تساوت لم يجز اختلاف حالها، وليس كذلك ما جوزناه في خبر الإجماع، لأنّ الطريقة فيه مخالفة لما ذكرناه في القرآن فغير ممتنع أن تكون الحجّة في الأخبار المروية فيه قائمة أولاً بالتواتر ثمّ تصير الحجّة فيها من الوجه الآخر، فالعلة التي ذكرها فيما أباه قائمة فيما التزمه، لأنّ الإجماع أيضاً من أصول الدين الكبار، ولو شئنا لقلنا: إنّ كالأصل لسائر الأصول، لأنّ عليه مدار عمل مخالفيها، وإليه يفزعون في سائر الدين أو أكثر، فإنّ كان نقل القرآن وما أشبهه من أصول الدين يجب أن يقول على الأيّام ولا يضعف لشدة الاحتجاج من جهة الدين إليه، فما تمسّ الحاجة من جهة الدين إليه أيضاً وتشتدّ يجب أن يقوى نقله ولا يضعف، فكيف تمّ في أخبار الإجماع مع الحاجة الماسّة إليها ما تمّ من ضعف نقلها، ورجوعها إلى الأحاد بعد التواتر ولم يجز أن يتمّ مثل ذلك في غيرها؟ وهل تعاطي الفرق بين الأمرين إلّا محض الاقتراح!؟

وبعد، فقد صرّح صاحب الكتاب في جميع كلامه الذي حكينا منه بعضاً وتركنا آخر بأنّ أخبار الصلوات والزكوات وكثير من أصول العبادات انتقل نقلاً إلى الأحاد بعد أن كان متواتراً من حيث أغنى الإجماع، وظهور العمل عن نقل الألفاظ المخصوصة، ثمّ رأينا يمنع في هذا الموضوع الذي قد انتهينا إليه من أن يتمّ في أصول الدين مثل ذلك، / [[ص ٢٤٥]] ويعتدل بأنّ شدة الحاجة من جهة الدين إلى الأمر المنقول يمنع من ضعف نقله، وهذا من أعجب العجب، لأنّ ما نعرف شيئاً من أصول الدين يفوق في باب شدة الحاجة - من جهة الدين - إليه الصلوات والزكوات التي أقرّ بأنّ نقلها قد ضعف بعد القوّة، ولو صرّح بذكر ما امتنع من أن يضعف نقله بعد القوّة من أصول الدين لظهر لكلّ أحد تحكّمه إذا جمع بين ما التزم جواز ضعف نقله من الصلوات والزكوات وبين ما امتنع من مثل ذلك فيه لكنّه أبهم الكلام سترًا على نفسه.

فإذا قيل في تلك المعجزات: إنّها وإن لم تستمرّ فإنّ نقل كونها وجودها على الوجه الذي يقتضي خرق العادة بها كافٍ في إزاحة علة المكلف. قلنا مثل ذلك في القرآن، وإن ادّعى وجوب نقله لما يتضمّنه من / [[ص ٢٤٦]] الأحكام، قلنا: قد يجوز أن يغني عن ذلك إجماع الأمة على تلك الأحكام، وظهور العمل بينهم بها كما أغنى ما ذكرناه من حالهم عند صاحب الكتاب عن نقل أخبار الإجماع، وأخبار الصلوات والزكوات على الوجوه التي وقعت في الأصل عليها من الظهور والانتشار ونقل الجماعات.

فأمّا قوله: (واعلم أنّه لا بدّ من إثبات ثلاثة أمور ليصحّ ما قدّمناه: أحدها، صحّة الخبر عنهم أنّهم عملوا بموجب هذا الخبر، والثاني أنّهم تمسّكوا به لأجله دون غيره، والثالث أنّ عملهم به على هذا الحدّ [وتمسّكهم به] يدلّ على صحّة الخبر لا من جهة الإجماع، لكن لأنّ ذلك طريقة في صحّة الأخبار الواردة في أحكام الشريعة، فأمّا نقل تمسّكهم بالإجماع وظهور ذلك فيهم مع ذكر هذه الأخبار فطريقه التواتر، وعلمنا بذلك من حال الصحابة كعلمنا بأنّهم تمسّكوا بالرجوع إلى أخبار الأحاد، بل العلم بذلك أقوى، والأمر ظاهر عنهم أنّهم أجروه مجرى القرآن والسنة، لأنّ الاجتهاد ينقطع عنده، فلا شكّ في أنّ ثبوت ما ذكره من الأقسام يثبت الاحتجاج بالخبر، ولكن دون ثبوته خرط الفتاد.

وأما القسم الأوّل الذي ادّعى فيه حصول العلم بتمسّك الصحابة / [[ص ٢٤٧]] بالإجماع، والرجوع إليه، فقد بيّننا فساده، وأنّه مقتصر فيه على دعوى، وذكرنا حال من يخالف في الإجماع ممّن لا يعترف بصحّة ما ذكره، ولا هو بصورة من يدفع الضرورات، وهؤلاء الذين أشرنا إليهم يقولون: إنّ الاحتجاج



فأمّا عملهم بالرجم والقطع لأجل الآيات دون غيرها، فليس / [[ص ٢٤٩]] المرجع فيه إلى ما ظنّه من أنّ عملهم بذلك لما ظهر وكانت الآيات ظاهرة بينهم وجب القضاء بأنهم عملوا بها لأجلها، بل المرجع في ذلك إلى حصول العلم وزوال الشكّ لكلّ أحدٍ بعمل القوم على هذه الآيات ومن أجلها، وليس يمكن أن يُدعى مثل ذلك في أخبار الإجماع.

فأمّا قوله: (والواجب في الصحابة إذا علم أنّهم تمسّكوا بطريقة في الدين، والمتعلم من حالهم أنّهم كانوا يرجعون فيما يتمسّكون به من الأحكام إلى الأدلة أن يُحمّل تمسّكهم بذلك على الأمر أن يظهر فيما بينهم دون غيره، لأنّ الذي وجب له حمل تمسّكهم بالحدود والأحكام على أنّه لأجل القرآن والسنة أنّهم تمسّكوا بذلك ولم يظهر فيهم سواه، وهذا قائم فيما ذكرناه)، فهذا إنّما كان يجب لو لم يظهر بينهم إلّا ما ادّعاه من الأخبار، فأمّا وظهور الآيات التي أشرنا إليها بينهم معلوم، فما المانع من أن يكون عملهم إنّما كان لأجلها دون الأخبار.

وما رأينا أظرف من إقدام صاحب الكتاب على أن يدعى أنّه لم يظهر بينهم إلّا الأخبار التي ادّعت في الإجماع، وتكراره مرّة بعد أخرى قوله: (ولم يظهر بينهم غيرها)، مع علمه بأنّ القرآن الذي يتضمّن الآيات المتعلّقة بها في الإجماع قد كان ظهوره فيهم أقوى من ظهور كلّ خبر.

وبعد، فيلزمه على هذه الطريقة التي سلكها القطع على أنّ عمل الصحابة بالإجماع إنّما كان للآيات دون الأخبار، فضلاً عن التجويز / [[ص ٢٥٠]] لذلك، لأنّه إذا أوجب على ما ادّعاه في الصحابة إذا علم تمسّكهم بطريقة في الدين أن يحكم بأنّ تمسّكهم إنّما كان لأجل ما يظهر بينهم من الأدلة دون غيرها، فهكذا يجب إذا علم تمسّكهم بالإجماع، وظهر بينهم أمران لأحدهما على الآخر فضل عظيم في الظهور والشهرة والقوّة، أن يُقضى بأنّ عملهم إنّما كان من أجل القويّ العالی الرتبة في الظهور، لأنّ حسن الظنّ بهم الذي يقتضي حمل أفعالهم على الصّحة، وموافقة الحقّ والدين يقتضي هذا، بل يجب إذا ظهر عملهم وتمسّكهم وأنفق على أمرٍ ظهر بينهم واشتهر يمكن أن يكونوا فعلوا له ومن أجله، وادّعي ظهور أمر آخر بينهم لم يقع الاتفاق عليه ولا التسليم من جماعة الأمة له، أن يحكم بأنّ تمسّكهم إنّما كان لأجل المعلوم المتيقّن دون المشكوك فيه.

بالإجماع ممّا ولّد الفقهاء الاحتجاج به عن قرب، وتبعهم عليه جماعة من المتكلّمين، وأنّ الصحابة ومن كان في الصدر الأوّل لم يعرفوه لاسيّما على هذا الوجه الذي يدّعيه المخالفون، وإنّما كانوا ينكرون على من خالف الحقّ، وخرج عن المذهب الذي تعضده الدلائل سواء كان ذلك المذهب إجماعاً أو خلافاً، وقد أصاب صاحب الكتاب - وإن كان لم يقصد الإصابة - في قوله: (إنّ حال تمسّكهم بالإجماع كحال رجوعهم إلى أخبار الآحاد)، لأنّ الأمرين غير معلومين ولا ثابتين، والمدّعي لكلّ واحدٍ منهما في بعده عن الحقّ كالمدّعي للآخر.

فأمّا قوله في الاستدلال على أنّهم تمسّكوا بذلك لأجل الخبر: (إنّ شيخنا أبا هاشم عوّل في ذلك على أنّه كما نقل عنهم التمسّك بالإجماع، فقد نقل عنهم الاحتجاج بهذه الأخبار)، فقد بيّنّا أنّه لا نقل في الأوّل، ولا علم حاصل على الوجه الذي ادّعى، فإنّ كان أبو هاشم يدّعي نقلاً مخصوصاً في احتجاج الصحابة بهذه الأخبار فيجب أن يشير لنا إليه، فإنّما ما نعرف خبراً عن أحد من الصحابة بأنّه كان يحتجّ في الإجماع بهذه الأخبار المدّعة، بل قد ذكرنا أنّه لم يثبت عنهم احتجاج بالإجماع على ما يذهب إليه الخصوم جملةً، ومن رجح إلى نفسه وراعى النقل علم فساد / [[ص ٢٤٨]] هذه الدعوى من أبي هاشم، وإن ادّعى في احتجاجهم بهذه الأخبار النقل الشائع العامّ الذي يشترك الجميع فيه، ولا يفتقر إلى لفظ مخصوص لظهوره وشهرته، كما ذكر مثل ذلك في الصلوات وما أشبهها، فيجب لو كان الأمر كذلك أن يرتفع الخلاف في هذا كما ارتفع في ذلك وتكون صورة المخالف فيها واحدة، وهذا ممّا لا يبلغ إليه محضّل.

وأما قوله: (وقد ذكر شيخنا أبو عبد الله أنّه إذا ثبت تمسّكهم بذلك وعملهم بموجب هذه الأخبار ولم يظهر بينهم إلّا هذه الأخبار فيجب أن يُقطع على أنّ عملهم بذلك لأجلها دون غيرها، كما يجب أن يُقطع على أنّ تمسّكهم بالرجم لأجل الخبر المدّعى في ذلك، وأنّ قطعهم للسارق المستحقّ للقطع، والزاني المستحقّ للجلد لأجل الآيات التي ذكروها)، فشبهه في البطلان بما تقدّم، وليس يجب من حيث ظهر عملهم بالإجماع، وظهرت رواية الأخبار التي ادّعواها لو سلّمنا هذين الأمرين على بطلانها أن يكون عملهم بالإجماع من أجل الأخبار دون أن يكون لأجل الآيات التي يحتجّ بها مخالفونا في صحّة الإجماع، وقد ذكرها صاحب الكتاب واعتمدها.

ذكرها إلا بعد ثبوت أنهم لم يقبلوا إلا الصحيح، ولم يدفعا إلا الباطل.

وهذا غير مسلم في كل شيء رُدَّه أو قبله، ولا فرق بين المعتمد على هذه الطريقة، وبين من قال في نفسه أو غيره: إذا كنت أو كان فلان مصيباً في كل أفعاله واعتقاداته، وتمسكاً بالحق، ودافعاً للباطل، وكان هذا معلوماً ومسلماً، وجب أن تكون هذه عادة مستمرة مانعة من أن يخطئ في شيء من الأشياء، أو يعتقد باطلاً.

فإذا كان هذا القائل عند جميع العقلاء مبطلاً واضعاً للقول في غير موضعه، وكان جوابهم له: إن فلاناً وإن كان مصيباً عندنا في اعتقاداته وأفعاله - كما ذكرت - فليس هذا بعاصم له من اعتقاد باطل تقوى شبهته عليه، وإننا حكمنا بصواب أفعاله من حيث علمنا بالدليل صحته، فيجب أن يكون هذا حكمنا في جميع ما يعتقد ويفعله، ولا نجعل صوابه في البعض دلالة على صوابه في الكل، وهذه صورة صاحب / [[ص ٢٥٣]] الكتاب فيما تعلق به، فيجب أن يكون جوابه مثل ذلك، ونهاية ما يقتضيه حسن الظن بالصحابة، وحمل أمورهم على ما يشبه ما استقر في النفوس من تعظيمهم وتبجيلهم أن يحكم بأنهم لم يقبلوا الخبر المذكور، ويعدلوا عن رده وتكذيب راويه إلا بعد أن اعتقدوا صحته، وقويت الشبهة عليهم في أمره.

وهذا قد فعلناه، وليس ينتهي حسن الظن بهم إلى أن يوجب علينا القطع على عصمتهم، وأنهم لا يعتقدون إلا الحق، ولا يدفون إلا الباطل.

على أننا إذا زدنا في حسن الظن، وقلنا: إنهم لم يتلقوا أخبار الإجماع عن الأحاد بل عن الجماعة، لم يثبت ما يريده الخصوم، لأنه جائز عليهم أن يعتقدوا في الجماعة التي أوردت عليهم تلك الأخبار صفة المتواترين فيصدقوهم وإن لم يكونوا في الحقيقة كذلك، لأن العلم بصفة الجماعة المتواترة التي يقطع خبرها العذر ليس يحصل ضرورة، بل الطريق إلى استدراكه الاستدلال الذي يجوز على الصحابة - وإن تديننت، وحسنت طرائقها - الغلط فيه. وأرجو أن لا تنتهي الضرورة بصاحب الكتاب إلى أن يدعي أن الصحابة لا يجوز عليها الغلط في الاستدلال على كون الخبر متواتراً، وإن كان ما ادعاه قريباً من هذا، ومتى طُلب حامل نفسه على هذه الطريقة بالدلالة على صحة قوله ظهر عجزه، وبان أمره من قرب.

وهذا يوجب القطع على أن عملهم بالإجماع إن كانوا عملوا به من أجل الآيات التي قد علم ظهورها بينهم، وأتفق وقوفهم عليها ومعرفتهم بها، دون الخبر الذي يعتقد كثير من الأمة أنه مؤلف مصنوع لم تعرفه الصحابة ولا سمعت به.

فأما قوله: (وقد صحَّ من عادة الصحابة ومن بعده في الأخبار أنهم كانوا يتثبتون فيما لا يعظم الوزر والخطأ فيه مثل الذي روي عن عمر في الاستئذان وغيره، [وما روي عن عليٍّ عليه السلام أنه كان يُخلف من / [[ص ٢٥١]] كان يُخبره الخبر عن الرسول، فكيف يصحُّ أن يجري مثل ذلك عاداتهم لما هم عليه من الديانة وشدة التحرز من الغلط فيها، ومع ذلك يتمسكون بالإجماع ويجعلونه من أصول الدين ويعتمدون عليه في الأحكام ويقطعون عنده الاجتهاد والرأي لأجل خبر ذكره غير صحيح عندهم، والعادة الظاهرة عنهم أن ما طريقه الخبر الذي لم تثبت صحته قد كان يقبله واحد ويردُّه آخر، وإننا كانوا يطبقون على الخبر والعمل به إذا حملهم ذلك على العلم بصحة ذلك، فغير ممتنع في الصحابة أن يتوقفوا في بعض الأخبار لضعف الشبهة فيه، ويمضوا غيره ويعتقدوا صحته لقوة الشبهة، إمَّا لأنهم أحسنوا الظن براويه، وغلب على قلوبهم من ثقته وأمانته ما دعاهم إلى اعتقاد صحة خبره، أو لأن الخبر وافق منهم اعتقاداً متقدماً لمعناه فاعتقدوا صحته من حيث طابق ما في نفوسهم، أو لأنهم وجدوه موافقاً للآيات التي يُتعلق بها في صحة الإجماع، وكانوا معتقدين فيها أمَّا دالة على كون الإجماع حجة فصدقوا به من هذا الوجه، إلى غير ما ذكرناه من وجوه الشبه وطرقها، وهي كثيرة.

وليس يجب إذا رُدَّوا باطلاً أو توقَّفوا في شكوك في أن يفعلوا ذلك في كل ما جرى هذا المجرى، لأن المسارعة إلى قبول بعض الباطل قد تقع من العقلاء وأهل الدين لقوة الشبهة، وإن لم يجب أن يسارعوا إلى التصديق بكل باطل وإن ضعفت شبهته.

/ [[ص ٢٥٢]] ومحصول كلام صاحب الكتاب أنهم إذا أصابوا في شيء فلا بد أن يُصيبوا في كل شيء، وعلى هذا بنى دعواه أن عاداتهم جرت بأن لا يقبلوا إلا الصحيح، وهذا ظاهر الفساد، لأن المصيب في أمور كثيرة لا يمتنع أن يخطئ في غيرها، وليس هذا مما يُراعى فيه عادة، على أنه أيضاً مدع في العادة.

ولو قيل له: من أين لك أن جميع ما رُدَّه كان باطلاً، وكل ما قبله كان صحيحاً؟ لم يجد متعلقاً، وليس تثبت له العادة التي

صحيح، غير أن الواجب يجوز أن لا يفعله من يجب عليه، وكلامنا فيما يجوز أن يفعلوه أو يخلوا به لا فيما يجب عليهم، وليس يكون نتيجة تقديمه أن الواجب أن يردوه ويقفوا عنده، أنهم إذا أذعنوا له ولم يُنكروه عَلِمَ أَنَّهُ صحيح، بل إننا تكون هذه النتيجة إذا تقدّم مع أن الواجب أن يردوه / [[ص ٢٥٦]] أنهم لا يعدلون عن واجب ولا يُخلون به، وهيهات أن يصحّ هذا.

فأمّا قوله: (ونظير ذلك أن نجد إنساناً يروي خبراً عن مجلس حافل ومجمع عظيم، فالمعلوم أنه متى كان كاذباً أنكر عليه من يحضر ذلك المجلس، وإذا لم يُنكره عَلِمَ صدقه في خبره)، فباطل، لأنه غير ممتنع أن يمسك أهل المجمع الذي ذكره عن كاذب يعرفون كذبه إذا كان هناك غرض لهم، أو كان في الإمساك عن تكذيبه دفع ضرر عنهم، أو جرّ نفع إليهم، لأننا نعلم أنه لو كان لأهل هذا المجمع ببعض الناس عناية، وكان شريكاً لهم في أموالهم، أو قريباً إليهم في نسبهم، وكانوا قد أحسوا من بعض السلاطين الظلمة يطمع في حاله وماله، وقام هذا المخبر الكاذب بحضرة ذلك السلطان، أو بحضرة من يُبلغه من أصحابه، فقال وأهل المجمع حضور: هؤلاء يعلمون أن فلاناً - وأشار إلى الذي ذكرناه - أنه شريك للقوم، أو هم على عناية شديدة به، فقير لا حال له ولا مال، وأنه حضرهم في يوم كذا فسألهم ما يصلح به حاله، ويلتمّ به شعثه، لكان جميع أهل المجمع يُمسكون عن الردّ عليه مع علمهم بكذبه، بل ربّما صدّقوه وشهدوا لفظاً بمثل قوله، ومن دفع هذا كان مكابراً لعقله.

على أن ما ضربه من المثل غير مشبه لما نحن فيه ولو سلّم له، لأنّ خبر الإجماع لم يدّعه الراوي على الصحابة، ولا استشهدهم عليه، لأننا قد بيّنا بطلان / [[ص ٢٥٧]] ما ظنّه من وجوب حضور جميع الصحابة كلّ الأقوال المسموعة من الرسول ﷺ، وأنّ المعلوم من حالهم تفرد بعضهم بسماع ما لم يسمعه الجميع، وإذا صحّ هذا لم يلزم أن يُكذّبوا رواية قياساً على تكذيب أهل المجلس لمن يروي عنهم خبراً، أو يستشهدهم على ما يعلمون أنه كاذب فيه، وجرى أمر الصحابة والخبر المروي بحضرتها في الإجماع مجرى من يروي خبراً في مجلس لا يدّعه عليهم، ولا يستشهدهم على صحته، ومتى فرّض على هذا الوجه كان جائزاً منهم أن يُصدّقوه إذا أحسنوا الظنّ به أو دخلت عليهم الشبهة في صحّة قوله.

/ [[ص ٢٥٤]] وقوله من خلال كلامه: (فكيف يصحّ أن يفعلوا كذا وكذا لأجل خبر غير صحيح عندهم) تمويه، لأننا لم نقل: إنهم قبلوا ما هو غير صحيح عندهم، وإننا أجزنا عليهم أن يقبلوا ما هو غير صحيح في الحقيقة وإن اعتقدوا بالشبهة صحته.

فأمّا قوله: (وأمّا الطريقة الثانية)، فقد ذكرها في (البغداديات)، وقال: (وقد كان أصحاب النبي (صلى الله عليه ثم رحمة الله عليهم)، ملازمين له في أكثر الأزمان إلا في الأوقات اليسيرة، والتعبّد بها أجمعت عليه الأمة يشمل الخاصّة والعامة، فلو قال لهم قائل: إنه ﷺ قال: «إن أمتي لا تجتمع على ضلال» ولم يكن فيهم من سمع ذلك مع أن هذا القول يجري [منه (صلى الله عليه)] مجرى ما تقوم به الحجّة منه على الناس، ولم يُجبر بذلك إلا واحداً لا يعرفون صدقه لقد كان الواجب أن يردّوه، ويقفوا عند قوله، فلمّا رأيناهم قد أذعنوا لهذا الخبر، ولم يُنكروه، عَلِمَ أَنَّهُ صحيح)، فلو وجب أن يردّ الصحابة من الأخبار ما لم يسمعه جميعهم أو أكثرهم، لوجب ردّهم كلّ الأخبار المروية أو أكثرها، لأنّ الأكثر من الأخبار قد تفرد بنقله جماعة دون / [[ص ٢٥٥]] غيرها، وآحاد دون جماعة، ولم يكن جميع الأصحاب ملازمين للنبي ﷺ في كلّ أحواله، بل قد كان يشهد منهم بعض ويغيب آخر، وليس يمتنع على هذا أن يُخبرهم هذا الخبر جماعة لا يكون مثلها قاطعاً للعذر في الحقيقة إذا أُنعم النظر في أمرهم فيعتقدوا صحّة قولهم بالشبهة الداخلة من بعض الوجوه التي قدّمنا ذكرها، ولا يكون لهم ردّ خبرهم من حيث لم يشهده جميعهم لما ذكرناه آنفاً من أن أكثر ما نُقل من الأخبار قد كان يحضره بعضهم ويغيب عنه سائرهم، ولا يكون لهم أيضاً ردّه من حيث كان متضمناً ما يعمّ فرضه، ولم يرد من جهة تقطع العذر، لأنهم قد اعتقدوا في الخبر - لقوة الشبهة - أنه قاطع للعذر وإن لم يكن كذلك، فلم يبق إلا أن يقال: إن الغلط في الاستدلال لا يجوز عليهم.

وهذا إن قيل: عقلاً عرفت صورة قائله، وإن قيل: سمعاً فنحن في الكلام على السمع المدّعى، وقبل تصحيحه لا يجب القطع على ذلك.

وقوله في كلامه: (ولم يُجبر بذلك إلا واحد لا يعرفون صدقه) مضى الكلام على مثله، لأنهم وإن لم يعرفوا صدقه معتقدون له.

وقوله: (لقد كان الواجب أن يردّوه ويقفوا عند قوله)

رَبِّهِ مثلاً صحيحاً فيهم، وكان المثال الصحيح أصحاب عالم واحد قد جرت عادته بأن يُلقَى بعض مذهبهم إلى بعض، ويُعوَّل في وصول البعض الآخر إلى معرفته على خبر البعض الذي أُلقي إليه، وإذا قَدَّرت الحال هذا التقدير لم يجب أن يُكذَّب هؤلاء الأصحاب من أخبرهم عن العالم بمذهب لم يسمعه منه، بل جائز أن يُصدَّقوا هذا المخبر إذا غلب في ظَنِّهم صدقه، أو اعتقدوا ذلك لبعض الشبه وإن كان على الحقيقة كاذباً.

وقوله: (فكيف يجوز أن يتمسكوا به بخبر واحد) إنَّما يكون حجاجاً لمن قطع على أن خبر الإجماع لم يتصل بهم إلا من جهة الواحد، وهذا ممَّا لم نقله، ولا عوَّلنا عليه، بل قد مضى في كلامنا أنَّه جائز أن يكونوا تلقَّوه من جماعة لا يُقطع بمثلها العذر، واعتقدوا فيها بالشبهة أنَّها تقطع العذر، فإن كان ما ذكره قادحاً في أن يكونوا عرفوه من جهة الواحد فليس بقادح فيما ذكرناه، اللهمَّ إلا أن يقول: ولا يجوز أن يسمعه أيضاً من جماعة إلا ويجب عنهم تكذيبها من غير نظير في حالها، وهل يقطع أمثالها العذر أم لا؟ من حيث لو كان خبرها صحيحاً لعرفه الكل، ولما اختصَّ به جماعة دون جماعة، وهذا إن قاله أبطل بما تقدَّم، على أنَّه قد مضى في كلامه عند حكايته عن أبي هاشم ذكر الأقسام التي عرفت منها الصحابة صحَّة الخبر، عطفاً على قوله: (إنَّما أن يكونوا علموا ذلك لكذا، / [[ص ٢٦٠]] وأن يكونوا عملوا ذلك باستدلال من حيث أخبرهم جماعة لا يجوز عليهم التواطؤ)، وهذا محقق لإلزامنا، وناقض لما اعتمد عليه في الفصل الذي نحن في نقضه، وللمثال الذي أورده فيه.

أمَّا تحقيقه للإلزام فمن حيث يقال له: إذا أجزت أن يكونوا استدللوا على صحَّة الخبر من الوجه الذي ذكرته فما يؤمنك من أن يكونوا غلطوا في الاستدلال، واعتقدوا فيمن يجوز عليه التواطؤ، ولا يقطع خبره العذر خلاف ما هم عليه؟ وهذا ممَّا لا سبيل إلى دفعه.

وأما كونه ناقضاً لكلامه الذي أشرنا إليه، فلائنه عوَّل فيه على أن المخبر إذا أخبر الصحابة ممَّا لم تسمعه من الرسول ﷺ وجب أن يردُّوا خبره إذا كان الخبر متضمناً لما يشمل وجوب العلم به الخاصَّ والعامَّ، وهو يقول فيما حكيناه عنه: (إنَّه جائز أن يكون الصحابة استدلت على صحَّة الخبر من حيث أخبرها به جماعة لا يجوز عليها التواطؤ، ولم يوجب عليهم ردُّه من قبل أنَّهم لم

فأمَّا قوله: (وقد يُمثَّل ذلك بما هو أوقع في القلب ممَّا نعرفه من حال أصحاب العالم الواحد الذي جرت عادتهم بمعرفة مذهبهم وأقوابيله، والتشدُّد في ذلك والتبجُّح بالرواية له فغير جائز والحال هذه أن يحكي الواحد منهم عنه مذهباً تشدُّد به العناية، والباقون مجتمعون فيُسلِّموا له، وذلك المذهب ممَّا لو كان حقاً لظهر ظهوراً لا يختصُّ به ذلك الواحد، والمعلوم من حاله ﷺ في أصحابه أنَّهم إن لم يزيدوا معه فيما يُبلغونه من شرائعه وينقلونه لم ينقصوا ممَّا ذكرناه، فكيف يجوز مع كون الإجماع أحد الأصول للدين، أن يتمسكوا بخبر واحد مع علمهم أنَّه ﷺ لا يجوز أن يخصَّ بذلك، مع أنَّه من علم الخاصَّ والعامَّ الواحد والاثنين، وأنَّه في بابه أو جب إظهاراً من أكثرهم أركان / [[ص ٢٥٨]] الدين، ومن جوَّز ذلك فقد خرج عن طريقة العادات...)، فقد تقدَّم الكلام على معناه في الفصل الذي خرجنا عنه إلى حكاية كلامه هذا، وبيَّنَّا أنَّه غير ممتنع أن تمسك الجماعة عن الإنكار على كاذب يُعلم كذبه، وإن كان مدَّعياً عليها إذا حصل هناك غرض قوي، والقول في هذا المثال الذي صار إليه كقول في المثال الأوَّل الذي ضربته، لأنَّنا نعلم أن أصحاب هذا العالم الذي وصف حاله، وشدة عنايتهم بحفظ مذهبهم وضبطها، لو كان بحضرة سلطان قاهر ظالم، وكان له مذهب يخالف مذاهب العالم الذي يصحبونه يعادي فيه الخارج عنه، ولا يؤمن على من عرفه بمخالفته سطوته حتَّى يقوم قائم في المجلس الذي جمعهم، ويحكي عن ذلك العالم القول بالمذهب الذي يعتقد سلطانهم، وطمعوا في تمويه الحال عليه، وكون ما جرى سبباً لكفِّ شرِّه عنه وعنهم لكانت الجماعة تمسك عن تكذيبه، وتظهر تصديقه، هذا إن لم يُقسم على صدقه، وصحَّة خبره بأغلاظ الأيمان.

وقد بيَّنَّا أيضاً أن ذلك لو لم يجز على هذا الوجه لجاز على طريق الشبهة، لكن ليس بأن يكون الحال على التقدير الذي قدره، لأنَّه أدخل في جملة كلامه (وذلك المذهب ممَّا لو كان حقاً لظهر ظهوراً لا يختصُّ به الواحد)، فكأنَّه فرض فيهم أن يكون كلُّ ما لم يعرفه جماعتهم مذهباً للعالم باطلاً، وليس هذا مثالاً مسألتنا، لأنَّنا قد منعناه من مثل ذلك في الصحابة، وأعلمناه أن كثيراً من المنقول عن / [[ص ٢٥٩]] الرسول ﷺ لم يكن جميع الأصحاب شاهداً له، فكيف يلزم أن يكون كلُّ ما لم تعرفه الجماعة وتسمعه باطلاً، يجب عليهم ردُّه وتكذيب روايته؟ وإذ لم تكن هذه حالهم لم يكن ما

أن يدفع بعض الباطل ولا يتقبَّله من يتقبَّل باطلاً آخر، فما المانع من أن يكون هذه حال أمتنا؟ فلا يكون ما سلم في بعض المواضع من دفعهم لما لم يصحَّ عندهم دلالة على أنهم مستعملون لهذه الطريقة في كل ما ليس بصحيح.

فأمَّا الدعوى لأنَّه لم يعثر منهم على تسليم باطل وتقبُّله، فغير مسلمة، ولا طريق إلى تصحيحها، والمدعي لها كالمستسلم نفس ما وقع الخلاف فيه.

وأكثر ما يمكن تصحيحه في هذا الوجه أنهم ردُّوا بعض الأخبار لما لم يقطعوا على صحتها، وقد بيَّنا أنَّ ذلك غير موجب للقطع على أنهم لا يتقبلون إلا الصحيح، وليس لأحد أن يرجَّح حال أمتنا في هذه العادة المدَّعاة بما هو معلوم من حالهم من شدَّة التمسُّك بالدين، وقوَّة الحرص والاجتهاد في تشييده، لأنَّنا نعلم ضرورةً من حال كثير من الأمم من شدَّة التمسُّك وقوَّة التدبُّن، والاجتهاد في التقرُّب إلى الله تعالى، مثل ما نعلمه من حال أمتنا، أو قريباً منه، ولم يكن ذلك عاصماً لهم من اعتقادهم الباطل من طريق الرواية للشبهة، وكذلك حال أمتنا.

فأمَّا قوله: (إنَّ خبر الصلب ليس داخلياً في هذا الباب، من [[ص ٢٦٣]] حيث لم يكن من باب الدين)، فطريف، لأنَّ المراعى في هذا الوجه اعتقاد الناقلين في الشيء أنَّه من باب الدين، أو أنَّه خارج عنه، ونحن نعلم أنَّ اليهود تندين بنقل خبر الصلب، وتصديق ناقله لاعتقادها المعروف الذي يقتضي كون ذلك عندهم من أكبر أبواب الدين، والنصارى أيضاً في نقل الخبر وتقبُّله بهذه المنزلة، وإنَّ كان تدبُّنها بنقله وقبوله يخالف الوجه الذي منه تدبَّنت اليهود بنقله، وعلى الوجهين جميعاً لا يخرج الخبر عند القوم من أن يكون داخلياً في باب الدين.

\* \* \*

/ [[ص ٢٧٤]] أمَّا قوله: (وأمَّا التعلُّق في صحَّة الإجماع بأنَّ المتعلم من حال أمة الرسول ﷺ عدوهم عن الأوطان واللذات على جهة التدبُّن، وأنفتهم من الكذب، وإظهارهم العار في أتباع الغير، وتقليده إلا بعد وضوح الحجَّة، فكيف يصحُّ وهذه حالهم أن يتفقوا على الخطأ فبعيد، وذلك لأنَّ كلَّ الذي ذكره لا يمنع من صحَّة اتِّفاقهم على الشيء بشبهة ظنُّوا أنَّها دلالة، لأنَّ هذه القضية قائمة في كثير من أمم من تقدَّم وقد اتَّفقا مع ذلك على الخطأ من هذا الوجه، وهي أيضاً قائمة في الجماعة الكثيرة من

يسمعه كساعهم من الرسول ﷺ)، وهذان الموضعان يتناقضان كما ترى، لأنَّه إنَّ صحَّ وجوب ردِّ ما لم يسمعه جميع الصحابة أو أكثرهم، وإنَّ كان المخبر جماعة بطل قوله: (إنَّهم استدلووا على صحَّة الخبر بنقل من لا يجوز عليه التواطؤ)، لأنَّهم إذا لم يسمعه يجب على قوله أن يردُّوه، وإنَّ كانوا قد سمعوه فكيف يصحُّ أن يستدلووا عليه، وإلا صحَّ، وإنَّ صحَّ استدلالهم على الخبر بطل أن يكون ردُّ ما لم يسمعه ويعرفوه واجباً عليهم.

فأمَّا قوله: (فإنَّ قال: إنَّ كان كذلك فيجب أن تقولوا بمثل هذه / [[ص ٢٦١]] العادة في امتناعها في غير أمتنا [أنَّها بمنزلتها في أمتنا في صحَّة التوصل إلى ثبوت الأخبار]، وهذا يوجب عليكم أن تثبتوا أخبار النصارى في صلب المسيح ﷺ، إلى غير ذلك...).

قيل له: إنَّنا عرفنا هذه العادة في أمة نبينا ﷺ ولم نعرف مثلها في غيرهم، والعادات إنَّ كانت تابعة للتمسُّك بالدين لم يمنع أن يختلف أحوال أهل الدين فيها، ولم يثبت عندنا من حال سائر الأمم في التمسُّك في باب الدين وما يُنقل فيه من الأخبار ما ثبت في أمة نبينا.

وأمَّا خبر الصلب فبعيد من هذا الباب، لأنَّنا إنَّما نذكر في هذا ما يُنقل في باب الدين والتمسُّك به، فما نعرف لأمتنا مزية فيما ادَّعاه تبين فيها من سائر الأمم، لأنَّنا نعلم أنَّ أهل العقل والتدبُّن - من أيِّ أمة كانوا - لا يجوز أن يقبلوا إلا ما يعلمون أن يعتقدوا صحَّته، وليس يجوز أن يُجعل ردُّهم لبعض الباطل إذا زالت عنهم الشبهة في أمره، دلالة على أنهم لا يقبلون باطلاً وإنَّ قويت شبهته.

والمقدار الذي استدللَّ به على أمتنا لا يقبل إلا الحقَّ موجود في كلِّ أمة، لأنَّنا كما وجدنا أهل ملتنا قد ردُّوا كثيراً ممَّا لم يصحَّ عندهم، أو ممَّا اعتقدوا بطلانه، فقد وجدنا أيضاً جماعة من الأمم الخارجة من الملة قد استعملوا مثل ذلك، وردُّوا كثيراً ممَّا لم يصحَّ عندهم.

/ [[ص ٢٦٢]] فإنَّ قال خصومنا: إنَّهم وإنَّ ردُّوا بعض الباطل فقد قبلوا كثيراً منه بالشبهة، وقد علمنا هذا من حالهم، فكيف يجوز أن يساوي حالهم حال أمتنا، ولم نعثر منهم على قبول باطل؟

قلنا: فقد بطل إذاً ما وقع من التعويل منكم عليه، لأنَّه إذا جاز

/ [[ص ٢١١]] فيصير الحسد الذي هو السبب في استحقاق العقاب، وإحباط الثواب، كأنه يأكل تلك الحسنات، لأنه يُذهِبها ويُفنيها، ويُسقط أعيانها ويُعصِفها. وإنَّما شَبَّهه (عليه الصلاة والسلام) في أكله الحسنات بالنار التي تأكل الحطب، لأنَّ الحسد يجري في قلب الإنسان مجرى النار لاهتياجه واتِّقاده وإرماضه وإحراقه.

ومن هنا قال بعضهم: ما رأيت ظالماً أشبه بمظلوم من الحاسد، نفس يتصعَّد، وزفير يتردَّد، وحزن يتجدَّد.

\* \* \*

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٨٢]] ٦١ - القول في تحابط الأعمال:

وأقول: إنَّه لا تحابط بين المعاصي والطاعات ولا الثواب ولا العقاب وهو مذهب جماعة من الإمامية والمرجئة، وبنو نوبخت يذهبون إلى التحابط فيما ذكرناه ويوافقون في ذلك أهل الاعتزال.

\* \* \*

المسائل السريوة / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٩٨]] فصل: [أدلة بطلان القول بالحبط]:

ومما يدلُّ على صحَّة ما ذكرناه في هذا الباب ما قدَّمنا القول في معناه في أنَّ العارف الموحد يستحقُّ بالعقول على طاعته وقربته ثواباً دائماً.

وقد ثبت أنَّ معصيته لا تنافي طاعته، وذنوبه لا تضادُّ حسناته / [[ص ٩٩]] واستحقاقه الثواب.

وأنَّه لا تحابط بين المعاصي والطاعات، لاجتماعها من المكلف في حالة واحدة.

وأنَّ استحقاق الثواب لا يضادُّ استحقاق العقاب، إذ لو ضادَّه لتضادَّ الجمع بين المعاصي والطاعات، إذ بهما يستحقُّ الثواب والعقاب. وإذا ثبت اجتماع الطاعة والمعصية دلَّ على استحقاق الثواب والعقاب.

وهذا يبطل قول المعتزلة في التحابط المخالف للدليل الاعتبار. وقد قال الله ﷻ: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرٌ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ١٦٠].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرِي / [[ص ١٠٠]] لِلذَّاكِرِينَ﴾ [هود: ١١٤].

الأُمَّة، ولم يمنع من اتَّفاقها على الخطأ من هذه الجهة، فما الذي يمنع من مثله في اجتماع كلِّ الأُمَّة؟! فلا بدَّ للتمسُّك بأنَّ الإجماع حجَّة من الرجوع إلى غير ذلك، فبطل أيضاً ما اعتمده من قبل في تصحيح الخبر، لأنَّه إذا جاز على القوم - مع استبدالهم بالأوصاف التي ذكرها - أن يتفقوا على الخطأ للشبهة، ولا يكون ما هو عليه من تحري الحقِّ وتجنُّب الخطأ عاصماً من جواز ذلك عليهم، فألاً جاز أيضاً عليهم - وإن كانت عادتهم جارية بأن يردُّوا السقيم من الأخبار، ويقبلوا الصحيح منها، ليشبَّتوا في قبولها - أن يقبلوا / [[ص ٢٧٥]] بالشبهة خبراً غير صحيح، ويجمعوا عليه، ولا يكون ما جرت به عادتهم مانعاً ممَّا ذكرناه، وما نجد بين الطريقة التي اعتمدها والتي أبطلها فرقاً يرجع إلى المعنى وإن كان قد ذكر في إحداها العادة ولم يذكرها في الأخرى، بل أورد معناها، وجعلها في طريقته عادة في قبول الصحيح من الأخبار دون السقيم، وفي هذا الموضع عادة في تجنُّب الخطأ على سبيل الجملة، ولا فرق بين الأمرين في المعنى، لأنَّه إذا جَوَّز عليهم خلاف المعلوم منهم من قصد الحقِّ ومفارقة الباطل وتجنُّبه على سبيل الجملة جَوَّز عليهم خلاف المعلوم منهم من ردِّ سقيم الأخبار، وقبول صحيحها، وما قامت به الحجَّة منها، فإنَّ تجويز ذلك ضرب من تفصيل الجملة المجوَّز عليهم.

فأمَّا قوله: (وهذه القضية قائمة في كثير من أمم من تقدَّم، وهي أيضاً قائمة في الجماعات الكثيرة من الأُمَّة)، فكذلك ما ذكره من قبول الثابت من الأخبار، وردَّ المشكوك فيه، هو قائم في الجماعات من أمتنا وغيرهم من الأمم المتقدِّمة، ولم يمنع حصوله فيهم من الخطأ بالشبهة، فيجب أن يُجَوَّز مثله على الكلِّ.

\* \* \*

## ٤٨ - الإحباط:

المجازات النبوية / الشريف الرضي (ت ٤٠٦هـ):

[[ص ٢١٠]] [١٩٣] ومن ذلك قوله (عليه الصلاة والسلام): «الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب».

وهذه استعارة، والمراد أنَّ الحسد يُخْرِجُ بصاحبه إلى الإقدام على المعاصي، والارتكاس في المهاوي، فيبلغ في الدماء الحرام، ويحتطب في حبال الآثام، ويشرع في نقل النعم من أماكنها، وإزعاجها عن مواطنها.

فيكون عقاب هذه المحظورات مُحِطاً لحسناته، ومُسْقِطاً لثواب طاعته، على المذهب الذي أشرنا إليه فيما تقدَّم.

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الطبرية) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[ص ١٤٨] أمّا الدلالة على [أن] الإيمان يستحقّ به الثواب الدائم، فهو الإجماع والسمع، لأنّ العقل عندنا لا يدلّ على دوام ثواب ولا عقاب، وإنّ دلّ على استحقاتها في الجملة.

وقد أجمع المسلمون على اختلاف مذاهبهم على أن الإيمان يستحقّ به الثواب الدائم، وأنّ لم يحبط ثوابه بما يفعله من المعاصي المستحقّ عليها العقاب العظيم يرد القيامة مستحقاً من ثواب الإيمان ما كان يستحقّه عقيب فعله.

إذا ثبت هذه الجملة نظرنا في المعصية التي يأتي بها هذا المؤمن ويفعلها، وهو محرّم غير مستحلّ بالإقدام عليها، فقلنا: لا بدّ أن يكون مستحقاً عليها العقاب بدليل العقل والإجماع أيضاً، ومثبت أنّه لا يجوز أن يؤثّر الثواب المستحقّ / [ص ١٤٩] في العقاب المستحقّ فيبطله، ولا العقاب المستحقّ على [ظ: في] الثواب المستحقّ فيبطله، لفساد التحابط عندنا بين الأعمال وعند المستحقّ عليها. وربّما قد بيناه في مواضع كثيرة خاصّة في الكتاب الذي أشرنا إليه.

ومن قويّ ما يدلّ على نفي التحابط بين الثواب والعقاب: أنّ الشيء إنّما ينفي غيره ويبطله ويحبطه، إذا ضاده أو نافاه، أمّا فيما يحتاج ذلك الشيء في وجوده إليه لا تضاداً ولا تنافي بين الثواب والعقاب المستحقّين، لأنّ الثواب قد يكون من جنس العقاب، ولو خالفه لما انتهى إلى التنافي والتضادّ.

ولو كان هناك تضادّ أو تنافي، لكان على الوجود كنافي سائر المتضادات، والمستحقّ من الثواب والعقاب لا يكون إلّا معدوماً، والتنافي لا يصحّ بين المعدومات، فكيف يُعقل قولهم: إنّ المستحقّ من العقاب المعدوم أبطل المستحقّ من الثواب المعدوم.

وإذا بطل الإحباط فلا بدّ من أن يكون من ضمّ إلى الإيمان المعاصي الموسومة بالكبائر من أن يرد القيامة، وهو مستحقّ لثواب إيمانه وعقاب معصيته، فإنّ لم يُغفر عقابه إمّا ابتداءً أو بشفاعته، عوقب بقدر استحقاته، ثمّ نُقل إلى الجنّة فيُخلد فيها بقدر استحقاته.

\*\*\*

الذخيرة في علم الكلام / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[ص ٣٠٢] فصل: في ذكر ما يزيل الثواب أو العقاب من

الوجوه، ويدخل في ذلك الكلام في التحابط:

وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يُّضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٥٦﴾﴾ [النساء: ٤٠].

وقال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة: ٧ و ٨].

وقال ﷻ: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نِيلاً إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٣٠﴾﴾ [التوبة: ١٢٠].

وقال سبحانه: ﴿أَيُّ لَأُضِيعَ عَمَلٌ غَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾ [آل عمران: ١٩٥].

فأخبر تعالى أنّه لا يضيع أجر المحسنين، وأنّه يؤيّي العاملين أجرهم بغير حساب، وأنّه لا يظلم مثقال ذرّة، فأبطل هذه الآيات دعوى المعتزلة على الله تعالى أنّه يحبط الأعمال الصالحات، أو بعضها، ولا يُعطي عليها أجراً.

وأبطل قولهم: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِنُ السَّيِّئَاتِ﴾.

[ص ١٠١] هذا مع قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨]، فأخبر أنّه لا يغفر الشرك مع عدم التوبة منه، وأنّه يغفر ما سواه بغير التوبة، ولولا ذلك لم يكن لتفريقه بين الشرك وما دونه في حكم الغفران معنى معقول.

وقال تبارك وتعالى: ﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنَّ يَشَأُ يَرْحَمَكُمُ أَوْ يُنْزِلُ يَشَأُ يُعَذِّبْكُمْ﴾ [الإسراء: ٥٤].

وهذا القول لا يجوز أن يكون متوجّهاً إلى المؤمنين الذين لا تبعه بينهم وبين الله تعالى، ولا متوجّهاً إلى الكافرين الذين قد قطع الله على خلودهم في النار، فلم يبقَ إلّا أنّه توجه إلى مستحقّ العقاب من أهل المعرفة والتوحيد.

وفيهما ذكرنا أدلّة بطول شرحها، والذي أثبتناه هاهنا مقنع لمن تأمّله إن شاء الله.

وقد أمليت في هذا المعنى كتاباً سمّيته: (الموضح في الوعد والوعيد) إن وصل إلى السيّد الشريف الفاضل الخطير أدام الله تعالى رفعتة أغناه عن غيره من الكتّاب في المعنى إن شاء الله تعالى.

\*\*\*

وقد ذكرنا في كلامنا على الوعيد من جملة جوابات أهل  
الموصل دليلين آخرين في نفي الإحباط كان يستدلُّ بهما الخالدي،  
لم نذكرهما هاهنا، لأنَّ عليهما اعتراضاً. وفيما ذكرناه الآن كفاية.

وقد استدللَّ القائلون بالتحابط بأشياء:

الأوَّل: أنَّ الثواب من شأنه أن يقارنه التعظيم والتبجيل ولا  
يُسْتَحَقُّ إلاً كذلك، والعقاب أيضاً يُسْتَحَقُّ على طريق الإهانة  
والاستخفاف. ومعلوم استحالة تعظيم أحدنا لغيره واستخفافه  
به في حال واحدة، وإنَّما يتعدَّر ذلك / [[ص ٣٠٤]] إذا تكاملت  
له شروط ثلاثة: الأوَّل أن يكون الذمُّ والمدح واحداً، والثاني أن  
يكون المدح والمذموم أيضاً واحداً، الثالث أن يكون الوقت  
واحداً.

وإذا تعدَّر فعل شيء تعدَّر استحقاقه، لأنَّ الاستحقاق مبنيٌّ  
على صحَّة الفعل.

فيقال لهم: ما ادَّعيتم أنه معلوم، فيه منَّا الخلاف، فإنَّ أحلتهم  
على الضرورة فالعقلاء لا يختلفون [فيها]، وإنَّ استندتم إلى دليل  
فاذكروه.

وبعد، فليس يخلو ما ادَّعيتم تنافيه من المدح والذمُّ والتعظيم  
والاستخفاف هو ما ينطق به اللسان أو ما يُعْتَقَد في القلب. فإنَّ  
كان الأوَّل فمعلوم أنه جائز، لأنَّ أحدنا لا يمنع أن يمدح غيره  
على فعل بلسانه ويذمُّ على فعل آخر بما يكتبه ويخطُّ يده، ولو خُلِقَ  
له لسانان لتأتَّى منه أن يمدح بأحدهما ويذمُّ بالآخر. فعلم أنَّه  
حيث يتعدَّر إنَّما يتعدَّر لشيء يرجع إلى الآلة.

يُوضَّح ما ذكرناه: أنَّ بالكلام الواحد لا يجوز أن يذمُّ زيداً  
ويمدح عمراً في حالٍ واحدة، وإنَّ كان يتنافى عند خصومنا بين  
ذلك، لأنَّ من شروطهم في التنافي أن يكون المدح والمذموم  
واحداً. فعلم أنَّ التعدُّر إنَّما هو لشيء يرجع إلى الآلة.

وإنَّ أرادوا بالتعدُّر ما يرجع إلى القلب، ففيه الخلاف. ولو  
قلنا: إنَّ المعلوم خلافه لكننا أقرب إلى الحقِّ منهم.

على أنَّهم ادَّعوا فيما يتعدَّر حصول شروط ثلاثة، ولو أضافوا  
شروطاً رابعاً لوقع الوفاق وارتفع الخلاف، وهو أن يكون الفعل  
الذي [يتعلَّق] به المدح والذمُّ واحداً.

على أنَّ دعوى تنافي الذمِّ والمدح مع تغاير متعلِّقهما ظاهرة  
البطلان، لأنَّ / [[ص ٣٠٥]] سائر المتعلِّقات إنَّما يتنافى بأن يتعلَّق  
كلُّ واحد بمتعلِّق الآخر.

اعلم أنَّ الثواب عندنا لا يزيله شيء بعد ثبوته، والعقاب إذا  
ثبت فإنَّما يزيله العفو من مالكة والمستحقُّ أن يفعله، ولا يزول إلاً  
بذلك، فكأنَّه لا يزول إلاً بسبب منفصل به، لأنَّه لا وجه يقتضي  
استحقاق زواله.

وهذه الجملة إنَّما تُبيِّن بالدلالة على ما يدَّعى من إبطال  
التحابط، لأنَّ مخالفتنا يدعون أنَّ الثواب وإنَّ كان لا يزول تفضلاً  
- لأنَّه حقُّ عليه تعالى - فإنَّه يزول بالندم على الطاعة وبالعقاب  
الكبيرة الذي يُوفَّى على ثواب فاعلهما.

والعقاب يزول بالتفضُّل والندم الذي هو التوبة وبزيادة  
ثواب الطاعات على عقاب المعصية في الموضع الذي يُسمُّون  
المعصية صغيرة.

والذي يدلُّ على نفي التحابط: أنَّ نفي الشيء لغيره إلاً  
[لكونه] مضاداً أو ما جرى مجراه، ولا تضاداً بين الطاعة  
والمعصية، بل هما من جنس واحد عندنا وعندهم، بل نفس ما  
يقع طاعة يمكن أن يقع معصية.

ولا تضاداً أيضاً بين الثواب والعقاب، لهذا الذي ذكرناه بعينه،  
لأنَّ الجنس واحد، ونفس ما كان ثواباً كان يجوز أن يقع عقاباً،  
لأنَّ الثواب هو النفع الواقع على بعض الوجوه، ولا شيء كان  
منفعةً إلاً ويمكن أن يكون مضرَّةً، بأن يدرك مع النفار. ولو كان  
بين الثواب والعقاب تضادٌ وتنافٍ / [[ص ٣٠٣]] لما صحَّ أن  
يتضادَّا وهما معدومان، لأنَّ الضدَّ الحقيقي لا ينفى ضده في حال  
عدمه.

وعندهم أنَّ التحابط يقع بين المستحقِّين من الثواب  
والعقاب، والمستحقُّ لا يكون إلاً معدوماً.

وإنَّ شئت أن نختصر هذه الجملة فنقول: قد ثبت استحقاق  
الثواب بالطاعة، فلا وجه يقتضي زواله، فيجب أن يُحكَم  
باستمرار استحقاقه.

وستكلم على ما يدَّعى من الوجوه المزيله له.

دليل آخر: ومما يدلُّ على نفي التحابط أنَّ القول به يوجب في  
من جمع بين إحسانٍ وإساءةٍ أن يكون عند العقلاء بمنزلة من لم  
يُحسِّن ولم يُسيء، بأن يتساوى ويتعادل ما يستحقُّ من مدح وذمِّ  
على إحسانه وإساءته، أو أن يكون بمنزلة من لم يُحسِّن إنَّ كان  
المستحقُّ على إساءته هو الزائد، أو بمنزلة من لم يُسيء إنَّ كان  
المستحقُّ على إحسانه هو، ومعلوم ضرورةً خلاف ذلك.



الاستخفاف فلأجل أنه تعظيم وذلك استخفاف لا لشيء يرجع إلى أسبابه، فإن جاز اجتماعهما في موضع [جاز اجتماعهما في موضع] آخر على النعمة.

ولهذا ذهب أبو علي إلى أن استحقاق العقاب يحبط الشكر المستحق على النعمة.

فإن قيل: موضع الشبهة غير ما ذكرتموه، وهو أنكم قد حدّدتم المدح بما أنبأ عن عظم حال المدوح، والذم بما أنبأ عن اتّضاع حال المذموم. ومعلوم تنافي الأمرين، لأنّ الحال واحدة، لا يجوز أن تكون عظيمة متّضعة، ومعنى أحد الأمرين يقتضي نفي معنى الآخر.

قلنا: إنّما أردنا بأنّ حدّ المدح ما أنبأ عن عظم حال المدوح، والذم ما أنبأ من اتّضاع حاله، الإشارة إلى الحالتين له، إحداهما عظيمة والأخرى وضيفة، وليس المرجع بالأمرين إلى حال واحدة، فيثبت التنافي بينهما. وليس يمتنع للشخص الواحد حالة رقيقة، وحالة أخرى هابطة ذنيّة.

/ [[ص ٣٠٧]] طريقة أخرى لهم: ومما استدّلوا به: أنّ من حقّ الثواب والعقاب أن يكونا صافيين غير مشوبين، فلو استحقّقا في الحالة الواحدة لم يخل من أن يستحقّ فعلهما على الجمع أو على البدل، فإنّ جمع بينهما خرجا عن الصفة الواجبة لها من الخلوص والصفاء، وإنّ فعلا على البدل فكذلك، لأنّ أيّهما قدّم على صاحبه فالمفعول به منتظر لوقوع الآخر، وذلك يقتضي الشوب ونفي الخلوص والخروج عن الصفة الواجبة، وإذا امتنع فعلهما امتنع استحقاقهما كالضدّين.

فيقال لهم: أمّا العقل فغير دالّ على أنّ الثواب يجب أن يكون صافياً خالصاً وكذلك العقاب، فمن ادّعى في ذلك دليلاً عقلياً لم يجده.

والذي دلّ عليه الإجماع: أنّ الثواب لا يمتزج بالعقاب وكذلك العقاب، وعلم أيضاً بالإجماع أنّ الثواب الواصل إلى مستحقّه [في الآخرة] لا يجوز أن يتعقّب [عقاب] وإن كان جائزاً في العقل، ولا دليل عقلي ولا سمعي على أنّ العقاب لا يجوز أن يتعقّب [ثواب]، ومع هذا فليس بواجب إذا تعقّب العقاب الثواب أن يكون المعاقب في راحة ولذّة، وأن يخرج عقابه عن صفته التي استحقّق عليها، لأنّ الله تعالى يجوز أن يلهيه عن ذلك ويشغله عن الفكر فيه. على أنّ للمعاقب [أن] يعاقب أهل النار شغلاً بما هو فيه عن الإفكار.

وإذا فزعوا إلى أن يقولوا: إنّ الذم والمدح لا يتعلّقان على الحقيقة، كتعلّق العلم والإرادة، وإنّما يتجوّز بذكر المتعلّق فيهما، كان ذلك أقوى في لزوم الكلام لهم، لأنّ المتعلّق على الحقيقة إذا كان لا يتنافى ويتضادّ مع تغاير متعلّقه، فالأولى أن لا يكون ذلك فيها هو مشبه به.

وبعد، فليس يخلو أن يكون وجه التعذّر الذي ادّعوه هو لما يرجع إلى المعظم المستخفّ به، أو لشيء يرجع إلى المعظم المستخفّ به. فإنّ كان الأوّل فقد كان يجب استحالة ذلك من فاعلين، لأنّ ما يرجع إلى المفعول به لا يختلف تعذّره على الفاعل الواحد والاثنين، كالحركة والسكون، وفعل كلّ ضدّين في حال واحدة. ومعلوم جواز ذلك من فاعلين بلا خلاف.

وإن كان وجه التعذّر لما يرجع إلى الفاعل فقد بيّنّا أنّه يتنافى في ذلك لا فيما يرجع إلى القلب، ولا فيما يفعل باللسان. ولا شبهة في الاعتراف بالنعمة وتوطين النفس على الذمّ بها، وقد بيّنّا أنّ الجمع بين ذلك بكلام واحد إنّما يتعدّر لشيء يرجع إلى الآلة.

وليس لهم أن يدّعوا: أنّ امتناع ذلك وإن لم يكن للتضادّ فهو لأجل الدواعي والصوارف. وأنّ ما يدعو إلى تعظيم زيد يصرف عن الاستخفاف به. وذلك بأنّنا لا نسلّم أنّ الدواعي إلى إعظام زيد صارف عن إهانته على كلّ حال، وإنّما يكون ذلك صارفاً لمن غرضه نفع زيد ومسرّته، أو كان ممن يتعدّى إليه منفعته ومضرّته. فأما من كان غرضه فعل المستحقّ به سواء ضرّه أو نفعه وكان ممن لا يتعدّى إليه منفعته ولا مضرّته، فغير ممتنع أن يفعل به الأمرين، ولا يصرفه فعل أحدهما عن فعل الآخر.

وأي فرق بين من ادّعى ذلك في المدح والذمّ، وبين من ادّعاه في الألم / [[ص ٣٠٦]] واللذّة والمنفعة والمضرّة، وادّعى أنّ أحدهما صارف عن فعل الآخر.

ولا خلاف بيننا في أنّ فعل الألم واللذّة في الحال الواحدة من فاعل واحد جائز غير متنافٍ.

وعند أبي هاشم خاصّة أنّ المحسن يستحقّ بإحسانه الشكر مع ضرب من التعظيم، وإن كان كافراً أو صاحب كبيرة مستحقّاً للعقاب والاستخفاف، فقد اجتمع عنده استحقاق التعظيم والاستخفاف ولم يتنافيا عنده. فأی فرق بين الأمرين؟

فإن قال: التعظيم المقابل للنعمة بخلاف التعظيم المستحقّ على الطاعات. لم يُلْتَفِتْ إلى تلزيق منه، لأنّ التعظيم إنّ نافي

وما يُبين صحّة ما ذكرناه: أن هذا المسيء بالإساءة الصغيرة في جنب الإحسان العظيم لو ندم على إحسانه يحسن بلا خلاف بين العقلاء أن يُدَمَّ بتلك الإساءة التي لم يستحسنوا أن يذمّوا بها في جنب ذلك الإحسان. وهذا يدلُّ على أن المستحقَّ على تلك الإساءة باقٍ ما انحبط بذلك الإحسان، لأنّه لو كان انحبط لما عاد، فليس من مذهب مخالفتنا أن المنحبط من ثواب أو عقاب يعود بعد زواله.

فإن قالوا: كلُّ أحد يعلم ضرورةً أن حكم هذا المسيء بالحقير من الإساءة إذا انفردت بخلاف حكمه إذا قارنه بالإحسان العظيم.

قلنا: لا شبهة في اختلاف الحكمين، لأنّه مع الانفراد يستحقُّ الذمَّ المحض والتعنيف الصرف، وإذا قارنت الإحسان استحقَّ المدح العظيم / [[ص ٣١٠]] والتعظيم الكثير مضافاً إلى ذلك.

ثم نحن نفرض موضعاً يدعى فيه العلم الضروري يدلُّ على بطلان مذاهبهم في الإحباط ونجعله لظهوره الأصل ونحمل عليه ما عداه، فنقول: قد علمنا أنّه يحسن من يحسن إليه بعض الناس بإحسان وإساءة إليه - لا يظهر زيادة أحدهما على الآخر - أن يمدحه على إحسانه ويدمَّ على إساءته ويقول له في المحافل: قد أحسنت إليّ في كذا، ويمدحه ويشكره، ثم يقول: لكنك أسأت في كذا - ويعتفه ويبيّته -، فلو تجرّد إحسانك لخلص لك مدحي وشكري. وهذا يدلُّ على اجتماع الاستحقاقين ويُبطّلان ما يدعوناه من التحابط. وإذا اجتمعتا في بعض المواضع علم فساد ما يدعى من التنافي، وحمل على هذا الموضع الظاهر ما يُعمّض من المواضع. ثم لو سلّمنا تطوعاً وتبرّعاً قبح ذمّ كاسر القلم إذا كانت له النعم العظيمة لم يجب ما ادّعوه من أن القبح إنّما هو لسقوط المستحقّ، لأنّ هاهنا مواضع كثيرة يقبح المستحقّ، فإن كان ثابتاً لم يسقط. ألا ترى أن فعل الثواب عقيب الطاعة والعقاب عقيب المعصية لا يحسن ولم يقبح ذلك لسقوط الاستحقاق، بل الاستحقاق ثابت لا محالة بلا خلاف بيننا، وفعل المستحقّ قبيح؟ وكيف يجعلون قبح فعل الذمّ في الموضع الذي تعلّقوا به دلالةً على سقوطه وزوال استحقاقه؟

فإن قيل: ثبوت المستحقّ يقتضي حسن فعله وقبح فعله يقتضي زوال استحقاقه إلا أن يعرض عارض ولا يمنع مانع معقول، والمستحقّ من الثواب والعقاب إنّما قبح فعلها عقيب الطاعة

ولو قيل أيضاً: إنّ علم أهل النار بانقطاع عقابهم لا يكون فيه راحة يُعتدُّ بمثلها، لأنّ الذي هم فيه من ضروب الآلام وفنون المكاره يُخرجه من / [[ص ٣٠٨]] الانتفاع بهذا العلم، ويجري [ذلك] مجرى ما يقول جماعتنا: إنّ علم أهل الجنّة الضروري بالله تعالى، وإنّما يكون الخبر به بشارة لأهل الجنّة دون أهل النار، وإن كان قد سقط عن الكلّ كلفة النظر في المعارف من حيث الاعتداد لأهل النار مع ما هم فيه من العذاب بزوال هذه المشقة ليسرّه التي يعتدُّ بها أهل الجنّة.

على أن أهل النار يعلمون حصول أعدائهم معهم في العقاب وأنّ بعض أحبائهم وأولادهم في النعيم المقيم، وهذه راحة ولذّة مخفّفة عنهم. فأی شيء قالوا في هذا من أن الله تعالى يُشغل عنه ويُلهي ومثله لا يُعتدُّ به، قلنا فيما سألوها عنه بنظيره.

فأمّا قولهم ما استحال فعله استحال استحقاقه فصحيح إذا أُريد أن ما استحال فعله استحال استحقاقه على الوجه الذي استحال الفعل عليه، والثواب والعقاب إنّما يستحيل فعلهما على سبيل الجمع، فاستحقاق فعلهما على الجمع لا يصحّ، ولا يمتنع أن يُفعل على سبيل البدل، فالاستحقاق لهما على البدل جائز. وليسا في ذلك بأكثر من الضدّين اللذين يستحيل فعلهما على الجمع ويجوز على البدل، فالقدرة تتعلّق بفعلها على البدل دون الجمع.

فإن تعجّبوا من أن يكون معاقباً في حال هو فيها يستحقُّ الثواب والتعظيم. قلنا: أعجب من ذلك أن يكون في حالة يستحقُّ فيها بعينها الثواب الخالص الصافي مكلفاً متحملاً للمشايق، أو ميّناً تراباً في قعر القبر، لأنّ المكلف عندكم يستحقُّ الثواب عقيب فعل الطاعة، وبينه وبين الوصول إلى الثواب أحوال كلّها تنافي الثواب.

/ [[ص ٣٠٩]] طريقة أخرى لهم: قالوا: من المعلوم ضرورةً قبح الذمّ على الإساءة الصغيرة، ككسر قلم لمن له من الإحسان العظيمة وأفحمه كتخلّص النفس من المهالك، والإغناء بعد الفقر، والإعزاز بعد الذلّ. وتلك الإساءة وإن صغرت في جنب الإحسان فإن انفردت لحسن الذمّ عليها، ولا وجه لقبح الذمّ في هذه الحال إلا لأنّه سقط وأحبط، وإذا ثبت ذلك في الذمّ والمدح ثبت فعل في الثواب.

يقال لهم: نحن نخالف فيما ادّعيتم أنّه معلوم، وليس يمتنع أن يذمّ بالإساءة الصغيرة فاعلها وإن استحقّ المدح على الإحسان الكثير، ولو كان هذا ضرورياً لاشتركتنا فيه.

ولا ظاهر لها إلا وهو إلى أن يشهد بصحة قولنا أقرب، لأن الإحباط المذكور في جميع الآيات معلق بالأعمال دون الجزاء عليها، وخصوصاً يذهبون إلى التحابط بين الجزاء على الأعمال. فلا شاهد لهم في شيء منها.

وإذا أمكننا تأويل هذه الآيات من غير عدول عن ظواهرها كنا أولى منهم بها.

ومعنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ أن من استكثر من الحسنات وأدمن على فعلها، كان ذلك لطفاً له في الامتناع من السيئات. وهذا تأويل يوافق الظاهر، ولا يحتاج معه إلى أن نقول: إن جزاء الحسنات يُدْهِبْنَ جزاء السيئات.

وأما تأويل الآيات الباقيات فتبين بما تقدم، وهو أن إبطال العمل وإحباطه عبارة عن وقوعه على خلاف الوجه المنتفع به، لأن أحدنا لو جعل لغيره عوضاً على نقل تراب أو غيره من موضع إلى موضع معين، لكان إنَّما يستحقُّ العوض إذا نقله إلى ذلك المكان المعين، ولو نقله إلى غيره لقليل: أحبطت عملك وأبطلته وأفسدته من حيث أوقعت على وجه لا يستحقُّ به نفعاً وأعدلت عن الوجه الذي يستحقُّ معه النفع.

/ [[ص ٣١٣]] ومعلوم أنه هاهنا ما كان يستحقُّ شيئاً فأبطله وأحبطه، بل المعنى ما ذكرناه، فلما كانت الصدقة إنَّما يستحقُّ بها الثواب [إذا خلصت لوجه الله تعالى، فإذا فعلت بالمرن والأذى خرجت عن الوجه الذي يستحقُّ معه الثواب]، فقليل: بطلت.

وكذلك رفع الصوت على صوت النبي ﷺ لو وقع على سبيل الإجابة له والمسارة إلى امتثال أمره لاستحقُّ به الثواب، وإذا وقع على خلاف ذلك بطل الفعل وانحبط.

وكذلك لمن عبد مع الله تعالى شريكاً يوصف عمله بالبطان والانعباط، لأنه وقع على وجه لا ينتفع به، ولو أخلص العبادة لله تعالى وأفردها لانتفع بها.

فإن قيل: قد ادَّعيت أن العقاب يسقط بإسقاط مالكة على وجه التفصيل، فدلوا عليه.

قلنا: الدليل على ذلك أن العقاب حقُّ الله تعالى، إليه التصرف فيه [و] القبض والاستيفاء، والإسقاط لا يقتضي إسقاط حق من فصل لغيره، فيجب أن نسقط بإسقاطه كالدين، لأن الدين إنَّما يسقط عند إسقاط مستحقه لاختصاصه بهذه الصفات.

يبين ذلك: أنه لو لم يكن إليه إسقاط لم يكن إليه قبضه

والمعصية لوجه معقول، وهو اقتضاء ذلك إلحاق وبطلان التكليف والغرض به، وقبح فعل الذم لكاسر القلم لا / [[ص ٣١١]] وجه له يعقل إلا زوال الاستحقاق.

قلنا: قد بطل أن يكون قبح فعل الشيء دلالة على بطلان استحقاقه على كل حال هو الذي قصدناه، ولم يبق إلا مطالبتنا بذكر وجه قبح ذم كاسر القلم على التفصيل كما أشرتم أنتم إلى قبح فعل المستحق على الطاعة والمعصية عقبيهما. وذكر الوجه في ذلك على التفصيل غير لازم لنا، وليس يمتنع أن يُعلم على الجملة أنه لا بد له من وجه قبح ذلك غير سقوط المستحق وزواله، وإن لم يفصل لنا، لأن علم الجملة هاهنا كافٍ في التكليف وله نظائر كثيرة. وقد علمنا أن هذا المنعم بالنعم الكثيرة لو ندم على نعمه لحسن ممن كسر قلمه أن يذمه على ذلك لا محالة على ما تقدم ذكره، فلولا أن الذم بكسر القلم ثابت الاستحقاق لما حسن بعد الندم على النعم، لأن ما انحبط لا يعود عندهم ولا يحسن فعله بعد انحباطه.

وإذا علمنا بهذه الطريقة بثبوتها وعلمنا على ما سلمناه تبرُّعاً قبح فعله، علمنا أن هناك وجهاً له قبح غير زوال الاستحقاق.

ومما قيل لهم في الرد على ما يحكمون به من بطلان الذم اليسير في جنب المدح الكثير: إننا نعلم ضرورة حسن مدح من كان على صفات كثيرة تقتضي المدح والتعظيم، مثل كمال العقل ووفور الحلم وشرف النسب، وإن حسن ذمُّه على خلق مذموم يكون عليه مثل أن يكون عجولاً سريع الغضب، وأن أحد الأمرين وإن كثر لا يمنع من الآخر، وهذا إنَّه يقتضي أنه لا تنافي بين كثير الذم وقليله، وأن أحدهما لا يؤثر في صاحبه.

فإن استدُّوا على التحابط بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: ١١٤]، وبقوله تعالى: ﴿لَا تُبْطِلُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾ [البقرة: ٢٦٤]، وقوله / [[ص ٣١٢]] تعالى: ﴿لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالِكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الحجرات: ٢]، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ أَشْرَكَتَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥].

والجواب عن ذلك: أنه لو كان لهذه الآيات ظواهر تقتضي بطلان ما ذهبنا إليه من نفي التحابط لوجب أن نُحمّل على خلاف ظواهرها، للدلالة العقلية التي لا يحتمل ولا يدخل المجاز. فكيف

وعفو الله تعالى عن المذنبين في الآخرة تفضل بإسقاط ضرر عظيم عنهم، ولا وجه يُعقل فيه من وجوه القبح، فيجب القضاء بحسنه.

ودعوى من يدعي أنه مفسدة أو إغراء بالذنوب باطلة، لأنَّ العفو إنما يقع في الآخرة بحيث لا تكليف ولا مفسدة فيه.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الإِطْمَاحَ فِي العَفْوِ فِيهِ إِغْرَاءٌ بِالذَّنْبِ فِي الدُّنْيَا وَمُفْسَدَةٌ، وَهَذَا غَيْرُ صَاحِحٍ، لِأَنَّ فِي المَكْلُفِينَ مَنْ يَكُونُ مَعَ وَقْعِ الطَّمَعِ فِي العَفْوِ وَالتَّشَدُّدُ أَقْرَبُ إِلَى فِعْلِ القَبِيحِ، فَالأَحْوَالُ مُخْتَلِفَةٌ فِي ذَلِكَ.

وقولهم: إِنَّ الإِطْمَاحَ فِي العَفْوِ يَقْتَضِي أَنْ لَا يَكُونَ اللهُ تَعَالَى قَدْ زَجَرَ عَنِ المَعَاصِي بِغَايَةِ الزَّجْرِ غَيْرِ صَاحِحٍ، لِأَنَّنا نَقُولُ لَهُمْ: وَمَنْ أَيْنَ وَجُوبِ غَايَةِ الزَّجْرِ عَلَيْهِ تَعَالَى؟ فَمَا ذَلِكَ إِلَّا دَعْوَى. ثُمَّ مَا المُرَادُ بِغَايَةِ الزَّجْرِ؟ أترِيدُونَ غَايَةَ المَقْدُورِ؟ فَهَذَا لَا يَصِحُّ، لِأَنَّ فِي المَقْدُورِ غَايَاتٍ [كثيرة] مَا انْتَهَى الزَّجْرُ إِلَيْهَا. وَإِنْ أَرَادُوا غَايَةَ مَا يَقْتَضِيهِ الحِكْمَةُ وَالمَصْلَحَةُ، فَبأَيِّ شَيْءٍ عَلِمُوا أَنَّ القَطْعَ عَلَى العِقَابِ بِهَذِهِ الصِّفَةِ؟

ويلزم على هذه الطريقة أن يُجْبِرَ اللهُ تَعَالَى بَعْدَ أَجْزَاءِ العِقَابِ الوَاقِعَةِ بِالمَكْلَفِ فِي كُلِّ حَالٍ وَتَفْصِيلِ ذَلِكَ وَكَيْفِيَّةِ وَصُولِهِ، لِأَنَّ ذَكَرَ ذَلِكَ أَزْجَرَ لَا مُحَالَةَ، وَإِذَا لَمْ يَفْعَلْ هَذَا فَيَجِبُ أَنْ لَا يَكُونَ زَاجِرًا بِغَايَةِ الزَّجْرِ.

/ [[ص ٣١٦]] وَإِذَا ثَبِتَ بِمَا ذَكَرْنَاهُ جَوَازُ سَقُوطِ العِقَابِ بِالعَفْوِ، فَالعَفْوُ أَنْ يَقُولَ اللهُ تَعَالَى: قَدْ أَسْقَطْتُ عَقُوبَةَ زَيْدٍ وَسَمَحْتُ بِعِقَابِهِ. فَيَسْقُطُ بِهَذَا القَوْلِ العِقَابُ المُسْتَحَقُّ وَيَقْبَحُ فِعْلُهُ مُسْتَقْبَلًا، وَيَجْرِي مَجْرَى سَائِرِ الحُقُوقِ مِنْ دَيْنٍ وَغَيْرِهِ فِي أَنَّهُ يَسْقُطُ بِالإِبْرَاءِ الَّذِي هُوَ القَوْلُ.

وعند مخالفتنا في الوعيد: أَنَّهُ يَسْقُطُ بِهَذَا الوَجْهِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ وَيَسْقُطُ بِوَجْهِ آخَرَ، وَهُوَ أَنْ لَا يَفْعَلَهُ تَعَالَى [مِنْ] العِقَابِ وَالحَالِ حَالٍ يَحْسَنُ فِيهَا اسْتِيفَاءُ العِقَابِ. غَيْرَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ: إِنَّ هَذَا الوَجْهَ يَقْتَضِي إِسْقَاطَ مَا لَمْ يُفْعَلْ مِنَ العِقَابِ فِي تِلْكَ الحَالِ خَاصَّةً دُونَ المُسْتَقْبَلِ.

وهذا الوجه غير صحيح، لأنَّ العُدُولَ عَنِ اسْتِيفَاءِ الحَقِّ - وَإِنْ كَانَتْ الحَالُ حَالًا لاسْتِيفَاءِهِ - لَا يَدُلُّ عَلَى الإِسْقَاطِ. أَلَا تَرَى أَنَّ مَنْ لَمْ يَسْتَوْفِ الدَّيْنَ مَنَّا فِي وَقْتِ حُلُولِهِ لَا يُحْكَمُ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ أَسْقَطَهُ، بَلْ نَقُولُ: آخِرُهُ وَالحَقُّ ثَابِتٌ، فَأَلَّا كَانَ العِقَابُ بِهَذِهِ الصِّفَةِ؟

وَاسْتِيفَاؤُهُ، لِأَنَّ كُلَّ ذَلِكَ تَصَرَّفٌ فِي هَذَا الحَقِّ، فَمَنْ مَلَكَ بَعْضًا مَلَكَ الجَمِيعَ، وَمَنْ لَمْ يَمْلِكْ بَعْضًا لَمْ يَمْلِكِ الجَمِيعَ. أَلَا تَرَى أَنَّ الطِّفْلَ لَوْ أَسْقَطَ حَقَّهُ مِنْ دَيْنٍ عَلَى غَيْرِهِ لَمَا سَقَطَ وَإِنْ كَانَ حَقًّا لَهُ، لِأَنَّ التَّصَرَّفَ فِي هَذَا الحَقِّ بِالقَبْضِ وَالاسْتِيفَاءِ / [[ص ٣١٤]] لَيْسَ إِلَيْهِ بَلْ إِلَى وَلِيِّهِ، وَهُوَ مَحْجُورٌ عَلَيْهِ فِي هَذَا الحَقِّ.

وَإِنَّمَا شَرْطُنَا فِي صَدْرِ الدَّلِيلِ أَنْ يَكُونَ حَقًّا لَهُ حَتَّى لَا يَلْزَمَ إِسْقَاطُ الحُقُوقِ عَلَيْهِ - كَالثَّوَابِ وَالعَوَاضِ - بِإِسْقَاطِ مُسْتَحَقِّهِ، وَشَرْطُنَا التَّصَرَّفَ بِالقَبْضِ وَالاسْتِيفَاءِ لِثَبِتِ لَهُ الوَلَايَةِ، وَلَا يَلْزَمُ سَقُوطُ الثَّوَابِ أَوْ العَوَاضِ بِإِسْقَاطِ مُسْتَحَقِّهِ، لِأَنَّ الوَلَايَةَ فِي الثَّوَابِ وَالعَوَاضِ إِلَى غَيْرِ المُسْتَحَقِّ، وَهُوَ اللهُ تَعَالَى.

وَشَرْطُنَا أَنْ لَا يَتَعَلَّقَ بِحَقٍّ لغيرِهِ مُفَصَّلٌ احْتِرَازًا مِنْ سَقُوطِ الدِّمِّ المُسْتَحَقِّ عَلَى القَبِيحِ لِقَبْحِهِ بِإِسْقَاطِنَا، لِأَنَّ هَذَا الدِّمَّ تَابِعٌ لِلْعِقَابِ، وَلَا يَجُوزُ زَوَالُهُ مَعَ ثُبُوتِ العِقَابِ، فَلَوْ سَقَطَ بِإِسْقَاطِنَا لَسَقَطَ العِقَابُ، وَهُوَ حَقٌّ لغيرِنَا مُفَصَّلٌ.

وَرَاعَيْنَا الإِنْفِصَالَ لِأَنَّ الدِّمَّ يَسْقُطُ بِإِسْقَاطِ العِقَابِ لِأَنَّهُ تَابِعٌ لَهُ، وَلَا يَسْقُطُ العِقَابُ بِإِسْقَاطِ الدِّمِّ لِأَنَّهُ أَصْلٌ مُتَبَوِّعٌ، كَسَقُوطِ كُلِّ حَقٍّ يَتَعَلَّقُ بِالدَّيْنِ مِنْ أَجْلِ وَخِيَارٍ وَغَيْرِهِمَا عِنْدَ سَقُوطِ الدَّيْنِ. وَلَا يَسْقُطُ العِقَابُ بِإِسْقَاطِ الدِّمِّ، لِأَنَّ العِقَابَ لَيْسَ بِتَابِعٍ لِلدِّمِّ.

عَلَى أَنَّ الدِّمَّ لَيْسَ بِحَقٍّ خَالِصٌ لَنَا، لِأَنَّنا مُتَعَبِّدُونَ بِهِ، وَفِيهِ صِلَاحٌ فِي الدَّيْنِ لَنَا، فَهُوَ كَأَنَّهُ حَقٌّ عَلَيْنَا مِنْ هَذَا الوَجْهِ.

وَلِأَنَّهُ أَيْضًا مِمَّا يَرُدُّ المَفْعُولَ بِهِ فَكَأَنَّهُ حَقٌّ لَهُ، وَلَمْ يَخْلُصْ كَوْنُهُ حَقًّا لَنَا كَالدَّيْنِ وَمَا أَشْبَهَهُ.

وَإِنْ شِئْتَ أَنْ تَقُولَ فِي الأَصْلِ: العِقَابُ حَقٌّ لَهِ تَعَالَى، إِلَيْهِ قَبْضُهُ وَاسْتِيفَاؤُهُ، يَتَعَلَّقُ بِاسْتِيفَائِهِ ضَرَرٌ، فَوَجِبَ أَنْ يَسْقُطَ بِإِسْقَاطِهِ كَالدَّيْنِ.

[وَلَا يَلْزَمُ عَلَى هَذَا التَّحْرِيرِ الثَّوَابِ وَالعَوَاضِ وَالمَدْحَ وَالشُّكْرَ، لِأَنَّهُ لَا ضَرَرَ يَتَعَلَّقُ بِاسْتِيفَاءِ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ] وَلَا يَلْزَمُ أَيْضًا الدِّمُّ، لِأَنَّهُ لَيْسَ مِمَّا يُضَرَّرُ / [[ص ٣١٥]] اسْتِيفَاءَهُ، وَلِأَنَّ الدِّمَّ أَيْضًا حَقٌّ لِلْفَاعِلِ وَالمَفْعُولِ بِهِ عَلَى مَا قَدَّمْنَاهُ.

فَإِذَا ثَبِتَ أَنَّ العِقَابَ يَسْقُطُ بِإِسْقَاطِ اللهُ تَعَالَى فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ حَسَنًا فِي كُلِّ مَوْضِعٍ انْتَفَتْ عَنْهُ وَجُوهُ القَبْحِ، لِأَنَّهُ مِنْ جَمَلَةِ التَّفْضِيلِ وَالإِحْسَانِ، وَفِي حُكْمِ إِصْطِلَاحِ المَنَافِعِ عَلَى سَبِيلِ التَّفْضِيلِ، فَكَمَا لَا بَدَّ فِي ذَلِكَ مِنْ اشْتِرَاطِ انْتِفَاءِ وَجُوهِ القَبْحِ فَكَذَلِكَ هُنَا.

فإذا قيل: أي فائدة في التأخر والوقت وقت الاستيفاء؟

قلنا: لا يمتنع ارتفاع الدواعي إلى الاستيفاء والدواعي إلى الإسقاط، وليس بعدها إلا التأخر. وغير ممتنع أن [يتعلق] بالتأخير فائدة كما يتعلق بالاستيفاء. ومن هذا الذي يخفى عليه أن ترك المطالبة بالوديعة في الوقت الذي يجوز أن يجاء بها فيه ليس بإسقاط لها ومساحة بها.

فإن قيل: قد أبطلتم أن يقع التحابط بين ثواب الطاعات وعقاب المعاصي، فثبتوا أن التوبة لا تؤثر في ذلك المستحق من العقاب.

قلنا: ما دللنا به على نفي التحابط يتناول هذا الموضع، لأن التوبة عند مخالفتنا تسقط عقاب ما هي توبته، وتُحِبُّ كما يُحِبُّ الثواب الزائد العقاب / [[ص ٣١٧]] الناقص. غير أنهم يدعون أن التوبة لم تسقط العقاب لعظم المستحق عليها من الثواب، بل لوجه آخر، وهو أنها بذل المجهود في تلافي المعصية.

والدليل الذي قدمناه في أن الشيء لا يُحِبُّ غيره إلا بعد أن يكون بينه وبين تضادّه تنافٍ يُبطل مذهبهم أيضاً في التوبة، لأن التوبة إذا لم تؤثر في إسقاط العقاب بكثرة ثوابها الذي يدعون أنه كالمنافي للعقاب فمعلوم أنه لا تضاد ولا تنافي بينها نفسها وبين العقاب، فكيف يُبطل ما لا ينافيه؟ والعقاب المستحق لا يكون إلا معدوماً، والموجود لا ينفى المعدوم.

فإن استدلوا على أن التوبة تُزيل العقاب على سبيل الوجوب، بأنها لو لم تكن كذلك لقبح تكليف الفاسق بعد فسقه، لأن التكليف إنما يحسن تعريضاً للثواب، والفاسق مع استحقاقه العقاب لا يجوز أن يستحق الثواب، فيجب أن يكون له طريق إلى إزالة العقاب ليتنفع بها عرض له من ثواب طاعته، وليس ذلك الطريق إلا التوبة، فيجب أن تكون مسقطاً وجوباً للعقاب.

قيل: قد بنيتم هذا الاستدلال على دعوى مُحالفون فيها، وهو أن الفاسق المستحق للعقاب لا يجوز أن يستحق الثواب بطاعته حتى يجتمع له الاستحقاقان، وهل الخلاف إلا في ذلك؟ وعندنا أنه غير ممتنع أن يجتمع له استحقاق الثواب والعقاب في صاحبه، وقد دللنا على ذلك فيما تقدم.

ولو صحّ لكم تأثير كل واحد من الثواب والعقاب في صاحبه، وأنها لا يجتمعان، ثبت ما تذهبون إليه في التوبة، والطريق واحد، فكيف تبنون الشيء على نفسه؟

وبعد، فإننا نسلم لكم هذا الموضع ونتجاوز عنه ونقول: إنه لا بد إذا / [[ص ٣١٨]] كلف الفاسق المستحق للعقاب من أن يكون له طريق إلى الانتفاع بطاعته، ولن يتنفع بها إلا بزوال عقابه، وقد جعل به إلى ذلك طريق، وهو إعلام الله تعالى له أنه يتفضل عليه عند فعله التوبة بإسقاط العقاب عنه، فيتنفع حينئذ بثواب طاعته. ولا فرق في الحكم الذي ذكرناه - وهو أن يكون له طريق إلى إزالة العقاب - من أن يكون قبول التوبة واجباً أو تفضلاً، فمن أين وجوبه؟

وغير ممتنع أن يقال على هذه الطريقة زائداً على ما ذكرناه: فالمنكر من أن يكون طريقه إلى إزالة العقاب عن نفسه مع الفسق، هو بأن يستكثر من الطاعات التي تزيد ثوابها على عقاب ما معه من الفسق، فيسقط العقاب ويتنفع بما يفعله من الطاعات.

فإذا قيل: هذه الطاعات التي تقابل ثوابها لعقاب ذلك الفسق [هي] من جملة تكليفه، ولا سبيل [له] إلى الانتفاع بثوابها مع عقاب ذلك الفسق.

قلنا: لا شيء من الطاعات التي متى فعلها مقابل ثوابها عقاب ذلك الفسق إلا ويمكنه أن يتنفع بثوابها بعينها، بأن يكون قد قدم عليها طاعات يقابل ثوابها عقاب ذلك الفسق، وكذلك القول في كل طاعة يشار إليها أزال ثوابها عقاب ذلك الفسق. فقد صار في إمكانه بهذا التقدير إزالة العقاب من غير جهة التوبة.

فإذا قالوا: ما قابل من الطاعات ثوابه لعقاب الفسق لا يمكنه الآن الانتفاع به، وإن كان يتمكن من ذلك، بأن يُقدم الطاعات الكثيرة قبل.

قلنا: وكذلك ما يفعله صاحب هذا الفسق الكبير عندكم من الطاعات لا يتمكن المكلف الآن من الانتفاع بثوابه معه، لكنه كان يتمكن من ذلك / [[ص ٣١٩]] بأن يُقدم [التوبة]. فقد تساوى في هذا الوجه.

فإن استدلوا على وجوب قبول التوبة بوجوب قبول الاعتذار في الشاهد، وأن المعتذر إليه إذا غلب في ظنه صدق المعتذر يقبح منه الذم على الإساءة ما كان يحسن منه قبل هذا الاعتذار، وإذا كان هذا الاعتذار هو التوبة في المعنى، وإنما يختص باسم الاعتذار إذا كان واقعاً من إساءة بعضنا إلى بعض ويسمى توبة إذا ومعنى القبح فقد ثبت أن التوبة مزيله للعقاب على سبيل الوجوب.

قلنا: ومن سلم لكم أن المعتذر إليه وإن غلب في ظنه صدقه

قلنا: يجب أن تكون التوبة التي يقطع على أن الله تعالى يسقط عندها العقاب، هي الندم على الفعل القبيح، والعزم على أن لا يعود الفاعل إلى فعله في القبح.

وإنما قلنا ذلك لأن هذه التوبة هي التي أجمع المسلمون بلا خلاف بينهم / [[ص ٣٢١]] على أن العقاب يسقط عندها، فأما إذا قارن الندم العزم على أن لا يعود إلى مثله في وجه القبح أو في العظم وزيادة العقاب، فبين الأُمَّة خلاف في أن العقاب يسقط هاهنا، فمنهم من يذهب إلى سقوطه وهو أبو علي ومن وافقه، ومنهم من يذهب إلى أنه لا يسقط وهو أبو هاشم وأصحابه.

وإنما ساع اختلاف القوم في سقوط العقاب عند هذه المواضع، لأنهم ذهبوا إلى أن التوبة توجب إسقاط العقاب، فيجب أن يكون العزم متناوياً لجهة استحقاق العقاب من القبح المجرد أو وجه القبح. وإذا كنا قد بيننا أن التوبة لا تزيل العقاب وجوباً وعلى سبيل المنافاة، وإنها بالسَّمع علمنا أن العقاب يزول عندها، فيجب أن يُقَطَّع على أن العقاب يزول في الموضع الذي اجتمعت الأُمَّة على زواله فيه، وهو الموضع الذي ذكرناه، ولا يتعداه إلى غيره مما لم يُقَطَّع على زوال العقاب فيه.

\* \* \*

شرح جمل العلم والعمل / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٤٦]] مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: ولا تحابط

بين الثواب والعقاب ولا بين الطاعة والمعصية، لفقد التنافي وما يجري مجراه.

شرح ذلك: لا تحابط بين الطاعة والمعصية على ما ذهب إليه كثير من المعتزلة، ولا بين المستحقّ عليها من ثواب أو عقاب على ما ذهب إليه أكثر المعتزلة، سواء قالوا بذلك على جهة الموازنة أو على غير / [[ص ١٤٧]] ذلك.

والذي يدلُّ على ذلك: أنه لا تنافي بين الطاعة والمعصية، لأنه يجوز أن يكون واحد منّا مؤمناً بالله تعالى بقلبه وفاعلاً لما هو فسق بالجوارح، ولا يستحيل ذلك.

وكذلك يصحُّ أن يفعل بإحدى يديه الطاعة من صدقة وما يجري مجراها، وباليد الأخرى يغضب غيره أو يلطم يتيماً، فيجمع في حالة واحدة بين الطاعة والمعصية. ولو كانا متنافيين لاستحال الجمع بينهما، كما يستحيل الجمع بين السواد والبياض والعلم والجهل.

يقبح من المساء إليه ذمُّه حتّى بنيتم على ذلك وجوب قبول التوبة؟ وقد تكلمنا على نظير هذه الطريقة حيث ادّعيتم بقبح الذمّ بكسر القلم لمن عليه النعم الكثيرة، وقلنا: إننا نخالف في ذلك ولا نُسلِّم صحّته، فإن ادّعوا الضرورة في الموضع الذي خالفنا فيه، والضرورات لا تختصُّ ويجب اشتراك العقلاء فيها. ولئن جاز لهم أن يدّعوا الضرورة فيما يخالف فيه، ادّعينا الضرورة في حسن الذمّ المعتذر، وإن خالفونا في ذلك.

وليس يمتنع أيضاً أن نقول على هذه الطريقة: لو كان ذمُّ المسيء بالاعتذار قد سقط ويبطل لما حسن متى يذمُّ على هذا الاعتذار وودَّ أنه لم يفعله أن يذمه على تلك الإساءة التي يُقدِّم الاعتذار عنها، فلما حسن بلا شكٍّ ممَّن أنصف إذا ندم على اعتذاره أن يذمه على الإساءة المتقدِّمة، علمنا أن الذمَّ ما سقط بالاعتذار، لأنه لو سقط لما عاد.

وبعد، فكيف يجوز أن يسقط شيء عند شيء، ولا وجه يقتضي سقوطه / [[ص ٣٢٠]] به. وهبهم تعلّلوا في سقوط الثواب بالعقاب والعقاب بالثواب، لما طالبناهم بالوجه المقتضي لذلك، بأن يقولوا: بأن الثواب يقارنه التعظيم، والعقاب يقارنه الاستخفاف، والتعظيم والاستخفاف متنافيان ولا يجتمعان. وإذا كنا قد بيننا بطلان ذلك من أين لهم مثل هذا التعلُّل في التوبة إذا لم يذهبوا إلى أنها تُسقط العقاب بزيادة ثوابها، وأي تنافٍ بين التوبة نفسها وما يجري مجرى التنافي وبين عقاب الذنوب؟

فإن استدّلوا على أن التوبة تُسقط العقاب من جهة الوجوب، بأن التوبة تجب عقلاً، ولا وجه لوجوبها في العقل إلا إسقاط العقاب، لأنه لا يجوز أن يكون وجه وجوبها استحقاق الثواب، لأن النفع لا يدخل الفعل في الوجوب.

قلنا: ومن أين أن التوبة تجب عقلاً، وما أنكرتم أن يكون وجه وجوبها كونها لطفاً في ترك القبيح وفعل الواجب، وإنما علِم ذلك بالسَّمع كما علِم في أمثاله، وإذا علِم بالسَّمع أن الله تعالى يتفضّل عندها بإزالة العقاب لأنها قد صارت طريقاً إلى إزالته، ولا فرق بين أن يزول العقاب عندها وجوباً أو تفضُّلاً في أنها تجب ليزول العقاب بها عن مستحقّه.

فإن قيل: إذا ذهبتم إلى أن التوبة إنما يزول العقاب عندها تفضُّلاً، وإنكم إنما علمتم ذلك بالسَّمع والإجماع، فما التوبة التي تعلمون بالسَّمع أن الله تعالى يتفضّل بإسقاط الذنوب عندها.

شرح ذلك: قد دللنا على بطلان التحابط على سائر وجوهه، فإذا ثبت ذلك فمن جمع بين الطاعة والمعصية ثبت له استحقاق الثواب على الطاعة واستحقاق العقاب على المعصية، ويجمعان معاً في الاستحقاق. فإذا أراد الله تعالى أن يفعل به الاستحقاقيين قدّم العقاب / [[ص ١٥٠]] فاستوفاه، لأنّه لا يكون إلا منقطعاً على ما بيّناه فيما تقدّم إذا لم يرد العفو عنه، ثمّ يفعل به ما يستحقّه من الثواب.

ولا يجوز أن يتبدى أولاً بالثواب وينقله على العقاب لأمرين: أحدهما: أن الثواب لا يكون إلا دائماً، فلا يمكن إيفاءه ونقله إلى العقاب. والثاني: إجماع الأمة، لأنّهم أجمعوا على أن الثواب لا يتعبّه العقاب وإن اختلفوا في علته.

\* \* \*

الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):  
[[ص ١٩٣]] الكلام في الإحباط:

ولا تحابط عندنا بين الطاعة والمعصية، ولا بين المستحقّ عليها من ثواب وعقاب. ومتى ثبت استحقاق الثواب فإنّه لا يزيله شيء من الأشياء. والعقاب إذا ثبت استحقاقه فلا يزيله شيء من الأشياء عندنا إلاّ التفضّل. ومن خالفنا يقول: الثواب يزول بالندم على الطاعة، وبعقوبة كثيرة تُؤيّد على الثواب، والعقاب يزول بالتفضّل، وبالندم الذي هو التوبة، وبكبر الطاعة إذا زاد ثوابها على العقاب الحاصل.

والذي يدلّ على بطلان التحابط: أنّه لا تنافي بين الطاعة والمعصية، ولا بين المستحقّ عليهما من الثواب والعقاب، ولا ما يجري مجرى التنافي، والشيء ينافي غيره لتضادّ بينهما أو ما يجري مجرى التضادّ.

/ [[ص ١٩٤]] وإنا قلنا: لا تضادّ بين الطاعة والمعصية لأنّهما من جنس واحد، بل نفس ما يقع طاعة كان يجوز أن يقع معصية، ألا ترى أنّ قعود الإنسان في دار غيره غضباً معصية وهو من جنس قعوده فيها بإذنه، وهو حسن مباح، وهما جنس واحد. وكذلك لا تضادّ بين المستحقّ عليهما لمثل ذلك بعينه، لأنّ الثواب من جنس العقاب، بل نفس ما يقع ثواباً كان يجوز أن يقع عقاباً، لأنّ الثواب هو النفع الواقع على بعض الوجوه، ولا شيء يقع نفعاً إلاّ وكان يجوز أن يقع ضرراً وعقاباً بأن يصادف نفاقاً، ولو

فأمّا المستحقّ عليهما من الثواب والعقاب فلا تنافي أيضاً بينهما، لأنّ المستحقّ لا يكون إلاّ معدوماً، وفي حال العدم لا تضادّ بينهما.

/ [[ص ١٤٨]] فأمّا فعلاهما على وجه الجمع إذا لم يمكن، فإنّه يجوز أن يفعل كلّ واحد منهما عقيب صاحبه. ولا يجب أن يُحكّم بإبطال أحدهما صاحبه لأجل استحالة اجتماعهما في الفعل، كما أنّه لا يصحّ الثواب مع التكليف، فلا يكون بقاء التكليف مبطلاً له.

فكذلك القول في المستحقّين، فإذا لم يكن بين المستحقّين تضادّ وتنافية ولا بين الطاعة والمعصية على ما بيّناه، وجب أن لا يُبطل أحدهما صاحبه ويشتبان جميعاً.

[سقوط العقاب عند التوبة تفضلاً]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: وقبول التوبة وإسقاط العقاب عندنا تفضّل من الله تعالى، للوجه الذي ذكرناه مع فقد التنافي.

شرح ذلك: التوبة طاعة واجبة، لأنّها امتناع من قبيح، وبها يخرج الإنسان من أن يكون مصرّاً عليه، ويستحقّ بفعلها الثواب. غير أنّه لا يجب سقوط العقاب عندها عقلاً وإنّما يسقط عندها تفضلاً من الله تعالى كما يسقط عند العفو. وقد أجمع المسلمون على أنّ التائب يسقط عقابه وإن اختلفوا في علّة إسقاطه.

/ [[ص ١٤٩]] والذي يدلّ على أنّها لا تُسقط العقاب عقلاً، ما بيّناه قبل هذا من أنّه لا تضادّ بين الطاعة والمعصية، ولا بين المستحقّ عليهما من الثواب والعقاب، فإذا ثبت ذلك ثبت ما أردناه.

فأمّا قول من خالف في ذلك وقال: إنّها تُسقط العقاب من حيث كان بدلاً للمجهود، وحملوا ذلك على الاعتذار الحاصل من المسيء على المساء إليه في الشاهد، وأنّ ذلك يوجب إسقاط ذمّه على الإساءة المتقدّمة. فمحض الدعوى، لأنّنا لا نسلّم لهم ذلك، وجميع المرجئة يدفعونه، فلا يمكن ادّعاء علم ضروري فيه. فإذا بطل ما قالوا ثبت ما أردناه.

[إمكان الجمع بين الطاعة والمعصية]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: ومن جمع بين الطاعة والمعصية، اجتمع له استحقاق الثواب والمدح بالطاعة، والذمّ والعقاب بالمعصية، وفعل ذلك به على الوجه الذي يمكن.

وكلما يُسئل على هذا ويُفزع عليه، فقد استوفيناها في (شرح الجمل) وهو مستقصى أيضاً في مسألة الوعيد للمرتضى (رحمة الله عليه).

واعتمادهم أيضاً على أن من حَقَّ الثواب والعقاب أن يكونا صافيين من كل شوب، فلو استحَقَّ في حالة واحدة وفعلاً في حالة واحدة خرجا عن الصفة اللازمة لهما. وإن فعلاً على البدل فمثل ذلك، لأنَّ أيَّهما قُدِّم على الآخر فالمفعول به منتظر لوقوع الآخر، وذلك يوجب نفي الخلوص ويقتضي الشوب.

لأنَّه إن كان في عقاب وعلم انقطاعه استراح إلى ذلك، وإن كان في ثواب وتصوَّر انقطاعه يتبعَّض عليه، وإذا امتنع فعلهما امتنع استحقاقهما أيضاً، لأنَّ أوَّل ما نقوله: أننا لا نعلم بالعقل أنَّ من شرط الثواب أو العقاب أن يكون خالصاً صافياً وإنَّما علمنا ذلك بالسمع، وقد علمنا بالإجماع (أنَّه لا يمتزج الثواب والعقاب، وعلمنا بالإجماع) أنَّ الثواب لا يتعقَّبُه عقاب فأما العقاب فلا دلالة على أنَّه لا يتلوه ثواب إلا في الكفَّار فإنَّهم أجمعوا على أنَّه لا يتلو عقابهم ثواب، وأما فسَّاق / [[ص ١٩٧]] أهل الصلاة فليس على ذلك دلالة.

ثمَّ ليس الأمر على ما قالوه من أنَّه إذا تلا العقاب الثواب يلزم أن يلحقه راحة، لأنَّه يجوز أن يلهيه الله عن ذلك، ويشغله عن الفكر فيه، لأنَّ ما هو فيه من أليم العقاب وعظيم موقعه يشغل بعضه عن الفكر في العافية، ولو علم انقطاعه لما اعتدَّ بذلك مع ما هو فيه من أنواع العقاب، وجرى ذلك مجرى ما يقوله من أن أهل النار يعرفون الله ضرورةً ويسقط عنهم مشاقُّ النظر لكن لا يُعتدُّ به، وكذلك يعلمون حصول أولادهم وأعرَّائهم في الثواب وحصول أعدائهم في النار، ومع ذلك لا يُعتدُّ بسرورهم في ذلك، وكلُّ شيء يقولون في ذلك فهو قولنا فيما قالوا بعينه. وقولهم: ما استحال فعله استحقال استحقاقه، إن أرادوا استحقال استحقاقه على الوجه الذي يستحيل فعله كان صحيحاً، وإنَّما يستحيل فعل الثواب والعقاب على وجه الجمع، ونحن لا نقول ذلك ولا يستحقَّان كذلك، وإن أرادوا أنَّ ما يصحُّ فعله على البدل يستحيل استحقاقه على الجمع فباطل، لأنَّه يصحُّ أن يكون القادر قادراً على الضدِّين وإن كان يستحيل فعلهما على الجمع، وإنَّما يصحُّ فعل كلِّ واحد منهما بدلاً من صاحبه.

/ [[ص ١٩٨]] وليس لهم أن يقولوا: كيف يكون معاقباً في حال هو فيها يستحقُّ الثواب؟ لأنَّ ذلك ليس بأبعد من أن يكون

كان بينهما تضادُّ على تسليمه لما تنافى الثواب والعقاب وهما معدومان، لأنَّ الضدَّ الحقيقي لا ينافي ضده في حال عدمه، لأنَّ السواد والبياض قد يجتمعان في العدم.

والتحابط عندهم في المستحقِّين من الثواب والعقاب، وهما لا يكونان إلا وهما معدومان لأنَّهما إذا وجدا خرجا عن كونهما مستحقِّين. وإن شئت قلت: قد ثبت استحقاق الثواب على الطاعة فلا وجه يقتضي إزالته فيجب أن يكون ثابتاً على ما كان. فإن ادَّعوا أن بينهما تنافياً تكلمنا عليه فيها بعد. وأيضاً فالقول بالإحباط يُؤدِّي إلى أن من جمع بين الإحسان والإساءة أن يكون عند العقلاء بمنزلة من لم يحسن ولم يسيء إذا تساوى المستحقَّان من المدح والذمِّ، أو يكون بمنزلة من لم يحسن إن كان المستحقُّ على الإساءة أكثر، أو بمنزلة من لم يسيء إن كان المستحقُّ على الطاعة أكثر والمعلوم خلافة.

/ [[ص ١٩٥]] وقولهم: إنَّ من شأن الثواب أن يقارنه تعظيم وإجلال، ومن شأن العقاب أن يقارنه استخفاف وإهانة، ومعلوم ضرورةً استحالة تعظيم أحدنا لغيره مع استخفافه به في حالة واحدة. وإذا كان الذمُّ والمدح واحداً، والمذموم والمدح واحداً، والوقت واحداً، فإذا تعدَّر فعله تعدَّر استحقاقه، لأنَّ الاستحقاق تابع لصحة الفعل، باطل. لأنَّنا نخالف في استحالة ذلك، فلا يمكن ادِّعاء الضرورة فيه. وإن ادَّعوا أنَّه معلوم بدليل فينبغي أن يذكره.

ثمَّ لا يخلو ما ادَّعوا تنافيه من المدح والذمِّ، والتعظيم والاستخفاف إمَّا أن يريدوا ما يرجع إلى اللسان أو ما يُعتقد بالقلب، فإن كان الأوَّل فمعلوم إنَّه جائز، لأنَّه لا يمتنع أن يمدح أحدنا غيره بلسانه على فعل ويذمُّه على فعل آخر بما يكتب بيده، ولو خُلِقَ له لسانان لتأتَّى له أن يمدح بأحدهما ويذمُّ بالآخر. فعلم أنَّه متى تعدَّر فلفقد آلة الكلام، ولذلك لا يصحُّ أن يمدح زيداً ويذمُّ عمراً في حالة واحدة، وإن جاز اجتماع ذلك في الاستحقاق لما قلنا من فقد الآلة.

وإن أرادوا ما يرجع إلى القلب ففيه الخلاف، والمعلوم عندنا خلافة، لأنَّنا نجد من نفوسنا صحة اجتماع اعتقاد المدح على فعل مع استحقاقه الذمُّ على فعل آخر، ولا تعدُّر في ذلك. اللهمَّ إلا أن يريدوا / [[ص ١٩٦]] أنَّه لا يصحُّ اجتماع لاستحقاقين على فعل واحد ووجه واحد، فيكون ذلك صحيحاً، لكنَّنا لا نقول ذلك.



السَّيِّئَاتِ] [هود: ١١٤]، وقوله: «لَا تُبْطِلُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى» [البقرة: ٢٦٤]، وقوله: «لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ» [ص: ٢٠٠] «أَنْ تَحْبِطَ أَعْمَالُكُمْ» [الحجرات: ٢]، وقوله: «لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ» [الزمر: ٦٥]، لا يصح، لأن الظواهر يجب أن تُبنى على أدلة العقول، وقد بيَّنا بطلان التحابط، فلو كانت لهذه الآيات ظواهر لوجب حملها على ما يطابق ذلك، فكيف ولا ظاهر لشيء منها، بل هي شاهدة لمذهبننا، لأن الإحباط والبطلان في جميعها يتعلَّق بالأعمال دون المستحقَّ عليها، والمخالف يقول: التحابط بين المستحقَّ عليها.

ونحن يمكننا حملها على ظاهرها، لأن معنى قوله تعالى: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِبُنَّ السَّيِّئَاتِ» أن من استكثر من الحسنات دعاه ذلك إلى الامتناع من القبائح، وكانت لطفاً له، وهذا يوافق الظاهر، لا يحتاج معه إلى تقدير الجزاء فيه. وأمَّا باقي الآيات فالوجه فيها أن نقول: إبطال العمل وإحباطه عبارة عن إيقاعه على خلاف الوجه الذي يستحقُّ به الثواب، ألا ترى أن أحدنا لو ضمن لغيره عوضاً على نقل شيء من موضع إلى موضع بعينه فنقله إلى موضع غيره فإنه لا يستحقُّ الأجرة، وجاز أن يقال: أحبطت عملك وأبطلته، لأنك أوقعته على خلاف الوجه المأمور به ولم توقعه على الوجه الذي تستحقُّ عليه الأجرة. وليس لأحد أن يقول: إنه يستحقُّ أجرة فأبطلها، بل المراد ما ذكرناه.

/ [ص: ٢٠١] «وَلَمَّا كَانَتِ الصَّدَقَةُ مَتَى قَصَدَ بِهَا وَجْهَ اللَّهِ اسْتَحَقَّ بِهَا الثَّوَابُ، وَمَتَى فَعَلَهَا لَوْجِهُ الْمَنِّ وَالْأَذَى لَمْ يَسْتَحَقَّ جَازَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ أَبْطَلَهَا، وَكَذَلِكَ مِنْ رَفَعِ صَوْتِهِ إِجَابَةً لِلنَّبِيِّ ﷺ وَمَسَارَعَةً إِلَى أَجَابَتِهِ اسْتَحَقَّ بِهِ الثَّوَابُ، وَمَتَى رَفَعَهُ اسْتَخْفَافاً بِهِ وَغَضَاضَةً جَازَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّكَ أَبْطَلْتَهُ، وَكَذَلِكَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ مَخْلِصاً اسْتَحَقَّ الثَّوَابُ، فَمَتَى أَضَافَ إِلَى ذَلِكَ عِبَادَةَ غَيْرِهِ جَازَ أَنْ يُقَالَ: أَبْطَلْتَ عَمَلَكَ، فَبِانْ بِجَمِيعِ ذَلِكَ أَنَّهُ لَا مَتَعَلَّقَ لِلْقَوْمِ فِي الْآيَاتِ فِي صِحَّةِ التَّحَابُطِ.

والعقاب متى استحقَّ فإنه يحسن التفضُّل بإسقاطه من غير توبة، يدلُّ على ذلك أنه قد ثبت تأويل العقول حسن الإحسان وإيصال المنافع إلى الغير، ومن أحسن الإحسان إسقاط المضارَّ المستحقَّة، بل ربَّما كان إسقاط المضرة أعظم من إيصال المنفعة، فدفَع حسن أحدهما كدفع الآخر.

وأيضاً فقد ثبت أن العقاب حقُّ لله تعالى إليه قبضه

مستحقَّاً للثواب في حال هو مكلف وميت وتراب وفي القبر وإلى أن يحييه الله، لأنَّ الثواب يستحقُّ عقيب الطاعة وإن تأخر إلى زمان الفعل بأوقات كثيرة.

وقولهم: إنه معلوم ضرورة قبح الذم على الإساءة الصغيرة نحو كسر قلم لمن له إحسان عظيم وإنعام جليل نحو تخلص النفس من الهلاك والإغناء بعد الفقر والإعزاز بعد الذل، ولم يقبح ذلك إلا لبطلانها في جنب ذلك الإحسان، بدلالة أنها لو انفردت عنه لحسن ذمُّه على كسر القلم، وإذا ثبت ذلك في المدح والذم ثبت مثله في الثواب والعقاب، غير مسلم، لأنَّ عندنا يجوز أن يذم بالإساءة الصغيرة وإن استحقَّ المدح بالإحسان الكثير، ألا ترى أنه لو يذم هذا المسيء بالإساءة الصغيرة على إحسانه الكثير لحسن ذمُّه على الإساءة الصغيرة، فلو كان أحبط لما حسن ذلك، لأنَّ ما انحبط لا يرجع عند المخالف.

وإذا قالوا: معلوم ضرورة أن حال هذا المسيء منفرداً من الإحسان بخلاف حاله إذا قارنه بالإحسان العظيم.

قلنا: ذلك صحيح، لأنه إذا انفرد بالإساءة استحقَّ الذم لا غير، وإذا جمع بينهما استحقَّ المدح والذم فافترق الحالتان.

على أنه يحسن ممن أحسن إليه بعض الناس وأساء إليه بإساءة لا يظهر مزية أحدهما على الأخرى أن يمدحه على أحدهما ويذمه على الأخرى، بأن يقول: أحسنت إلي بكذا وكذا ويمدحه ويشكره، ثم يقول: لكنك / [ص: ١٩٩] أسأت إلي بكذا وكذا ويُعنفه وينكته، وذلك يدلُّ على اجتماع الاستحقاقين، وإذا اجتمعا في بعض المواضع علمَ فساد القول بالإحباط وحمل عليه المواضع المشتبهة.

على أننا نعلم أنه يحسن فعل الثواب عقيب الطاعة، ولا يدلُّ ذلك على سقوطه، ومتى قالوا: إن ذلك لم يحسن لما قلنا، وكذلك كثير استحقاق المدح مانع من استيفاء القليل من الذم وإن لم يسقطه، وكذلك نعلم أن من كان له على غيره مائة ألف دينار وله عليه ربع شعير لم يحسن منه أن يطالبه بالربع من الشعير مع كون المال العظيم عليه، ولا أحد يقول: إن ذلك يسقط. ألا ترى أنه لو وقَّاه ماله حسن منه أن يطالبه بالربع من الشعير؟ فعلم أنه ثابت، وكذلك لو كافاه هذا المحسن على إحسانه وقام بشكره حقَّ القيام حسن أن يذمه على كسر قلمه، فدلل على أنه لم يسقط.

وتعلَّقهم بالظواهر نحو قوله: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِبُنَّ

ومتى قالوا: إنه متى طمع خرج من كونه مزجوراً.  
 قيل: هذا لا يجوز، لأن الزجر حاصل بتجوز عقابه، وكيف  
 لا يكون مزجوراً؟ ولو أخرجه ذلك عن كونه مزجوراً لكان في  
 زمان مهلة النظر وتجويزه أن لا يستحق العقاب أصلاً مغزى  
 بالقيح، ولا يكون مزجوراً، والمعلوم خلافه.

ويلزم أن يكون غير مزجور إذا طمع في العفو بالتوبة،  
 / [[ص ٢٠٤]] وكل ذلك باطل.

فإذا ثبت أن العقاب يسقط بالعفو، فالعفو أن يقول: قد  
 أسقطت عقاب زيد وسمحت بعقابه، فيسقط، وتبجح مؤاخذته  
 بعد ذلك، ويجري مجرى المطالبة بالدين بعد الإبراء والإسقاط.

فأمّا التوبة فإنها يسقط العقاب عندها تفضلاً من الله تعالى  
 وأجمع المسلمون على سقوط العقاب عند التوبة، ولولا السمع لما  
 علمنا ذلك. وإنما يعلم بالعقل أن التوبة يستحق بها الثواب،  
 (لأنها طاعة والطاعة يستحق بها الثواب).

وإنما قلنا: إنها لا تسقط العقاب عقلاً لأنها لو أسقطت لم يخل  
 أن يسقط لكثرة المستحق عليها من الثواب أو لوجه آخر، فإن كان  
 الأوّل فقد أفسدناه من حيث أفسدنا القول بالإحباط، وإن كان  
 إسقاطها من حيث كانت بذلاً للمجهود على ما يقولونه فما الدليل  
 على ذلك؟ لأننا لا نسلم.

ومتى حملوا التوبة على الاعتذار وأن الاعتذار يقبح معه  
 المؤاخذة، فنحن نخالف في الاعتذار كما نخالف في التوبة.

ومتى قيل: لو لم يسقط العقاب لقبح تكليف الفاسق المستحق  
 للعقاب، لأن التكليف إنما يحسن تعريضنا، والفاسق مع  
 استحقاقه للعقاب / [[ص ٢٠٥]] لا يجوز أن يستحق الثواب،  
 فيجب أن يكون له طريق إلى إسقاط عقابه ليتنفع بالثواب الذي  
 عرض له، وليس ذلك إلا التوبة. وإذا فعلها اجتمع له  
 الاستحقاقان معاً، والعقل غير مانع منه، وقد بيناه فيما مضى، ولو  
 صحّ لكم أنّها لا يجتمعان لصحّ ما قلتم. ولو صحّ لكم في التوبة  
 فلا ينبغي أن يبنى الشيء على نفسه. ولو سلمنا أنه لا بد أن يكون  
 له طريق إلى الانتفاع بما كُلف فعله فقد فعل الله له ذلك بأن بين  
 بالسمع أنه يعفو عند التوبة، فمن أين أن ذلك بحكم العقل؟

ولو خُلينا والعقل لما أوجبنا التوبة، لكن لما اجتمعت الأمة  
 على وجوب التوبة قلنا بوجودها، وعلمنا أن لنا فيها مصلحة،  
 ولولا السمع لما علمناه.

واستيفاءه، لا يتعلّق بإسقاطه إسقاط حقّ لغيره منفصل عنه،  
 فوجب أن يسقط بإسقاطه كالدين، فإنه يسقط بإسقاط صاحبه  
 لاختصاصه بهذه الأوصاف.

وإنما قلنا: حقّ الله لئلا يلزم حقّ عليه من الثواب والعوض،  
 وقلنا: إليه قبضه واستيفاءه، لأن كل حقّ ليس لصاحبه قبضه  
 ليس له إسقاطه كالطفل والمجنون لئلا لم يكن لهما استيفاءه لم يكن  
 لهما إسقاطه. والواحد / [[ص ٢٠٢]] منّا لئلا لم يكن له استيفاء  
 ثوابه وعوضه في الآخرة لم يسقط بإسقاطه، فعلم بذلك أن  
 الإسقاط تابع للاستيفاء، فمن لم يملك أحدهما لم يملك الآخر.

وقلنا: لا يتعلّق بإسقاطه إسقاط حقّ لغيره منفصل عنه  
 احترازاً من سقوط الذمّ المستحقّ على القبيح لقبحه بإسقاطنا،  
 لأنّ هذا الذمّ تابع للعقاب فلا يجوز زواله مع ثبوت العقاب، فلو  
 سقط بإسقاطنا لسقط العقاب وهو حقّ لغيرنا. وراعينا الانفصال  
 لأنّ الذمّ يسقط بإسقاط العقاب، لأنّه تابع له فهو كالحقوق  
 المتعلقة بالدين من الأجل والخيار وغيرهما عند سقوط الدين.

ولا يسقط العقاب بإسقاط الذمّ، لأنّ العقاب ليس بتابع  
 للذمّ. على أنّ الذمّ ليس بحقّ خالص لنا، بل هو حقّ علينا لما فيه  
 من المصلحة في الدين ونحن متعبّدون به، ولأنّه يردع المفعول به  
 عن القبيح، فكأنّه حقّ له، فلم يخلص كونه حقاً لنا. وإن  
 اختصرت ذلك فقلت: العقاب حقّ لله إليه قبضه واستيفاءه  
 يتعلّق باستيفائه ضرر فوجب أن يسقط بإسقاطه / [[ص ٢٠٣]]  
 كالدين ولا يلزم على ذلك الثواب والعوض والمدح والشكر، لأنّه  
 لا ضرر في جميع ذلك باستيفائه، ولا يلزم الذمّ لأنّه ليس بضرر  
 حقيقي، ولأنّه حقّ للفاعل والمفعول به على ما مضى بيانه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون فيه وجه من وجوه القبح فلا  
 يحسن بإسقاطه؟

قلنا: وجوه القبح معقولة، إمّا الظلم أو الكذب أو العبث أو  
 المفسدة أو الإغراء بالقبيح، وكلّ ذلك منتفٍ هاهنا، فوجب أن  
 يكون حسناً.

وإنما قلنا: إنه ليس بمفسدة ولا إغراء بقبيح، لأنّ العفو إنما  
 يقع في الآخرة ولا تكليف هناك ولا مفسدة فيه. وليس لأحد أن  
 يقول: في الإطعام به إغراء. وذلك أنّ هذا باطل، لأنّ في المكلفين  
 من إذا ارتفع طمعه في العفو كان أقرب إلى ارتكاب القبائح،  
 وفيهم من يكون بخلافه، والأحوال مختلفة.

قلنا: إنَّما شرطنا الوعيد على الكفر بعدم التوبة لمكان الإجماع، لا لأنَّ التوبة تُسقط العقاب على الكفر، وإنَّما وعد الله تعالى تفضُّلاً بإسقاط العقاب على المعاصي بالتوبة منها، وليس مثل ذلك موجوداً في آية الوعد، لأنَّه ليس على شرط انتفاء الكبيرة إجماع.

والعمل هو التغيير للشيء بالإحداث له أو فيه، فإذا قيل: عمل فلان الصالحات، كان معناه: أحدثها. وإذا قيل: عمل الموازين والخوض والسروج والصفير وغير ذلك، كان المراد: أنَّه أحدث فيها ما تتغيَّر به صورتها.

\*\*\*

[[ص ٤١٨]] حبوط العمل عندنا هو إيقاعه على خلاف الوجه المأمور به، فإذا أوقعه كذلك لم يستحقَّ عليه الثواب، فجاز لذلك أن يقال: أحبط عمله. ومتى أوقعه على الوجه المنهَى عنه استحقَّ مع ذلك العقاب. وليس المراد بذلك بطلان ما يستحقُّ عليه من الحمد والثناء، ولا بطلان الثواب بما يستحقُّ من العقاب، لأنَّ الثواب إذا ثبت فلا يزول على وجه بما يستحقُّ صاحبه من العقاب، لأنَّه لا تنافي بين المستحقِّين ولا تضاداً. وأمَّا حبوطها في الدنيا، فلا تهم لم ينالوا بها مدحاً ولا ثناءً.

وأصل الحبوط مأخوذ من قولهم: حبطت بطون الماشية: إذا فسدت من مآكل الربيع. فعلى ما حرَّره إنَّما تبطل الطاعة حتَّى تصير بمنزلة ما لم تُفعل إذا وقعت على خلاف الوجه المأمور به. وعند المعتزلة ومن خالفنا في ذلك أن أحدهما يُبطل صاحبه إذا كان ما يستحقُّ عليه من الثواب أو العقاب أكثر ممَّا يستحقُّ على الآخر، فإنَّه يبطل الأقل، على خلاف بينهم في أنَّه يتحبَّب على طريق الموازنة أو غير الموازنة. قال الرُّماني: والفرق بين حبوط الفريضة وحبوط النافلة أن النافلة من الفاسق لا بدَّ عليها من منفعة عاجلة، لأنَّ الله رغب فيها إن أقام على فسقه أو لم يقم، والترغيب من الحكيم لا يكون إلا لمنفعة. فأما الفريضة من الفاسق فلا تنقض المضرة التي كان يستحقُّها على ترك المضرة.

وهذا على مذهبنا لا يصحُّ على ما فصلناه، ولا على مذهب شيوخه، لأنَّ المستحقَّ على النوافل لا يكون إلا ثواباً، والثواب لا يصحُّ فعله في دار التكليف، فكيف يصحُّ ما قاله؟

\*\*\*

[[ص ٤٧٢]] وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا

فإذا ثبت أن بالسمع يُعلم زوال العقاب عند التوبة فيجب أن نقول: التوبة التي يسقط العقاب بها ما أجمعت الأمة على سقوط العقاب عندها دون المختلف فيه، والذي أجمعت عليه هو أنه إذا ندم على القبيح لكونه قبيحاً وعزم على أن لا يعود إلى مثله في القبح فإنَّه لا خلاف بين الأمة أن هذه التوبة تُسقط العقاب عندها، وأمَّا غيرها ففيه الخلاف، لأنَّ التوبة من القبيح لوجه القبح أو عظيم / [[ص ٢٠٦]] المستحقَّ عليه من العقاب فيه خلاف بين الأمة، والخلاف في ذلك فرع على وجوب سقوط العقاب عنها عقلاً، وقد بيَّنا ما في ذلك. فأما من جمع بين الإيمان والفسق فإنَّه لا يقطع على عقابه، بل يجوز العفو عنه وأن يُسقط الله عقابه تفضُّلاً، وإنَّما قلنا ذلك لأنَّنا دللنا على حسن العفو عنه من حيث عدمنا الدليل المانع منه، وليس في السمع ما يمنع أيضاً منه، لأنَّنا سبرنا أدلَّة السمع أيضاً فلم نجد فيها ما يمنع منه، فيجب أن يكون التجويز باقياً على ما علمناه بالعقل.

ولا يلزم على ذلك الشكُّ في عقاب الكفَّار، لأنَّ السمع منع منه، والمسلمون أجمعوا على أن الكفَّار معاقبون لا محالة، ومعلوم ذلك من دينه ﷺ، فلذلك قلنا به.

\*\*\*

التبيان في تفسير القرآن (ج ٢) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):  
[[ص ٢٠٦]] وقوله: ﴿فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾ [البقرة: ٢١٧]، معناه: أنَّها صارت بمنزلة ما لم يكن، لإيقاعهم إيَّاه على خلاف الوجه المأمور به. وليس المراد أنَّهم استحقُّوا عليها الثواب ثمَّ انحبطت، لأنَّ الإحباط عندنا باطل على هذا الوجه.

\*\*\*

[[ص ٣٦٣]] وقال قوم من المرجئة: إنَّ الوعد بهذه الخصال [أي الخصال الواردة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٧]]، يدلُّ على بطلان التحابط، لأنَّه تعالى ضمن الثواب بنفس فعل هذه الخصال، ولم يشرط ألا يأتي بما يُحبِّطها.

فإن قيل: لا بدَّ أن يكون ذلك مشروطاً، كما أن الوعيد على الكفر لا بدَّ أن يكون مشروطاً بارتفاع التوبة منه، لأنَّ كلَّ واحد من الأمرين إنَّما يستحقُّ بخلوه ممَّا ينافيه، وإذا أتبع بكبيرة لم يخلص كما لم يخلص ما أُتبع بتوبة.

[التوبة: ١٠٢] معناه: أَنَّهُمْ يَفْعَلُونَ أَفْعَالًا جَمِيلَةً، وَيَفْعَلُونَ أَفْعَالًا سَيِّئَةً قَبِيحَةً، فَيَجْتَمِعَانِ، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى بَطْلَانِ الْقَوْلِ بِالْإِحْبَاطِ، لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ صَحِيحًا لَكَانَ أَحَدُهُمَا إِذَا طَرَأَ عَلَى الْآخَرِ أَحْبَطَهُ، فَلَا يَجْتَمِعَانِ، فَكَيْفَ يَكُونُ خَلْطًا؟

\* \* \*

التبيان في تفسير القرآن (ج ٩) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):  
[[ص ٢٨٩]] قال مجاهد عن ابن عباس: إِنَّ قَوْلَهُ: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [محمد: ١] نزلت في أهل مكة. وقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [محمد: ٢] في الأنصار.

يقول الله تعالى مخبراً بأنَّ الذين جحدوا توحيد الله وعبدوا معه غيره وكذبوا محمداً نبيه ﷺ في الذي جاء به وصدوا من أراد عبادة الله والإقرار بتوحيده وتصديق نبيه عن الدين، ومنعوه من الإسلام ﴿أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾، ومعناه حكم الله على أعمالهم بالضلال عن الحق والعدل من الاستقامة، وسماها بذلك لأنها عمِلت على غير هدى وغير رشاد. والصدُّ عن سبيل الله هو الصرف عن سبيل الله بالنهي عنه والمنع منه، والترغيب في خلافه، وكلُّ ذلك صدٌّ، فهؤلاء كفروا في أنفسهم ودعوا / [[ص ٢٩٠]] غيرهم إلى مثل كفرهم. والضلال الإهلاك حتَّى يصير بمنزلة ما لم يعمل، وليس في الآية ما يدلُّ على القول بصحة الإحباط إذا حملناها على ما قلناه. ومن قال بالتحباط بين المستحقين لا بدَّ أن يترك ظاهر الآية.

\* \* \*

[[ص ٣٤١]] ثمَّ بيَّن تعالى [في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الحجرات: ٢]] أَنَّهُمْ مَتَى فَعَلُوا ذَلِكَ بَأْنَ يَرْفَعُوا الصَّوْتِ عَلَى صَوْتِ النَّبِيِّ ﷺ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي قَلَنَاهُ أَنْ يَحْبَطَ أَعْمَالُهُمْ. والتقدير: لا ترفعوا أصواتكم لأن لا تحبط. قال الزجاج: ويكون اللام لام العاقبة، والمعنى: يحبط ثواب ذلك العمل، لأنهم لو أوقعوه على وجه الاستحقاق لاستحقوا به الثواب، فلمَّا فعلوه على خلاف ذلك استحقوا عليه العقاب، وفاتهم ذلك الثواب، فذاك إحباط أعمالهم، فلا يمكن أن يُستدلَّ بذلك على صحة الإحباط في الآية على ما يقوله أصحاب الوعيد، ولأنَّه تعالى علَّق

وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوقِفُهُمْ أَجُورَهُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴿٥٧﴾ [آل عمران: ٥٧]] دلالة على بطلان القول بالتحباط، لأنَّه تعالى وعد بتوفية الأجور ولم يشرط الإحباط، فوجب حمل الكلام على ظاهره.

\* \* \*

[[ص ٥١٢]] وليس في الآية [أي قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [آل عمران: ٨٦]] ما يدلُّ على صحة الإحباط للإيمان ولا إحباط المستحق عليه من الثواب، لأنَّه لم يجرِ لذلك ذكر. وقوله: ﴿كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾ يعني بعد إظهارهم للإيمان وشهادتهم أنَّ الرسول حقٌّ وإن كانوا في باطنهم منافقين. وليس فيها أَنَّهُمْ كانوا في باطنهم مؤمنين مستحقين للثواب فزال ذلك بالكفر، فلا متعلِّق بذلك في صحة الإحباط.

\* \* \*

التبيان في تفسير القرآن (ج ٤) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):  
[[ص ١٩٧]] وقوله: ﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ٨٨] لا يدلُّ على صحة ثواب طاعتهم التي أشركوا في توجيهها إلى غير الله، لأنَّهم أوقعوها على خلاف الوجه الذي يُستحقُّ به الثواب، فأمَّا ما تقدَّم فليس في الآية ما يقتضي بطلانه، غير أنَّنا قد عملنا أنَّه إذا أشرك لا ثواب معه أصلاً، لإجماع الأمة على أنَّ المشرك لا يستحقُّ الثواب، فلو كان معه ثواب وقد ثبت أنَّ الإحباط باطل، لكان يُؤدِّي إلى أنَّ معه ثواباً وعقاباً، لأنَّنا قد بيَّنا بطلان القول بالتحباط في غير موضع، وذلك خلاف الإجماع.

\* \* \*

التبيان في تفسير القرآن (ج ٥) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):  
[[ص ١٨٨]] وقوله: ﴿أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ﴾ [التوبة: ١٧]، إخبار منه تعالى أنَّ أعمال هؤلاء الذين شهدوا على أنفسهم بالكفر باطلة بمنزلة ما لم يعمل، لأنَّهم أوقعوها على وجه لا يُستحقُّ بها الثواب، وأنَّهم مع ذلك مخلَّدون في نار جهنم معذبون بأنواع العذاب.

\* \* \*

[[ص ٢٩٠]] وقوله: ﴿خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا﴾

بالإساءة القليلة، ولا منافاة بين الثواب والعقاب، ولأن انتفاء الأقدم بالأحدث ليس أولى من عكسه، وللزوم الدور المشهور، ولأن الطارئ إن أحبط وبقي أدى إلى مخالفة قوله [تعالى]: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧]، / [[ص ٦٤]] وإن لم يبق استحال زوال شيء منهما، إذ لا مقتضي له إلا بالزمام وجودهما حال عدمهما، لوجوب وجود العلة مع المعلول.

\* \* \*

[[ص ٦٦]] واعتصا[مهم] في الإحباط بها لو كسرت لغيري قلماً وأنجيت ولده من الهلكة باطل بإحسان الكافر إلينا، فإنه يذم ويمدح معاً.

\* \* \*

مجمع البيان (ج ١) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):  
[[ص ٣٤٨]] وفي هذه الآية [أي قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ١١٠]] دلالة على أن ثواب الخيرات والطاعات لا يضيع ولا يبطل ولا يحبط، لأنه إذا أحبط لا تجدونه.

\* \* \*

مجمع البيان (ج ٢) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):  
[[ص ٢٠٩]] واستدل هذه الآية [أي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٧]] وأمثالها في بطلان التحابط، لأنه تعالى ضمن الثواب بنفس هذه الخصال، ولم يشترط أن لا يؤتى بها يحبطها.

\* \* \*

[[ص ٢٦٤]] ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ، وقتلوا الأنبياء والأمينين المعروف، ﴿حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [آل عمران: ٢٢]، يريد بأعمالهم ما هم عليه من ادعائهم التمسك بالتوراة، وإقامة شريعة موسى عليه السلام. وأراد ببطلانها في الدنيا أنها لم تحقن دماءهم وأموالهم، ولم ينالوا بها الثناء والمدح، وفي الآخرة أنهم لم يستحقوا بها ثوبه، فصارت كأنها لم تكن، لأن حبوط العمل عبارة عن وقوعه على خلاف الوجه الذي يستحق عليه الثواب والأجر والمدح وحسن الذكر، وإنما تحبط الطاعة حتى تصير كأنها لم تفعل إذا وقعت على خلاف الوجه المأمور به.

\* \* \*

الإحباط في الآية بنفس العمل، وأكثر من خالفنا يُعلِّقه بالمستحق على الأعمال، وذلك خلاف الظاهر.

\* \* \*

الرسائل / (المسائل الحائريات) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):  
[[ص ٣٢٥]] مسألة: عمّا ورد عن الصادق عليه السلام من الأخبار ممّا يلائم مذهب المعتزلة في التحابط بين الطاعات والمعاصي فما هو مذهب العصابة.

فمن ذلك ما روي عنه عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾ [الفرقان: ٢٣]، فقال: «أما والله لقد كانوا يُصلُّون، أما والله لقد كانوا يصومون، ولكن كانوا إذا عرض عليهم الحرام أخذوه».

وقوله عليه السلام في خبر آخر: «إذا كان يوم القيامة يقدم قوم على الله فلا يجدون لهم حسنات، فيقولون: إلهنا وسيدنا ما فعلت حسناتنا؟ فيقول تعالى: أكلتها الغيبة، إن الغيبة تأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب».

ما الكلام في ذلك؟ تُفسره لنقف عليه.

الجواب: هذه أخبار آحاد لا تُردُّ لها أدلة العقول الدالة على بطلان التحابط.

ولو صحَّت لتأولناها كما تتأول ظاهر القرآن لتلائم أدلة العقل فيكون قوله: ﴿فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾ [الفرقان: ٢٣]، معناه حكمهم بذلك لأنهم أوقعوها على خلاف الوجه المأمور به فلم يستحقوا ثواباً، لا أنه حصل الثواب ثم زال، ويكون قوله: «لقد كانوا يصومون ويصلُّون»، محمولاً على أنهم كانوا يفعلون ذلك على خلاف الوجه المأمور كما يفعله رهبان النصراني وعباد اليهود فلا ينفعهم مع فعلهم ما حرّم الله عليهم من تكذيب النبي ﷺ، لأنه إذا كان ذلك كفراً دلّ على [أن] / [[ص ٣٢٦]] ما فعلوه لم يكن واقعاً على وجه القربة.

والخبر الآخر قوله: «أكلت الغيبة حسناتكم...»، المعنى فيه أنه إذا فعل إنسان طاعة وذكر أن غيره ليس يفعل ذلك صار بذلك مغتاباً له وموقعاً لفعله على وجه الرياء، فلذلك لم يستحق عليها الثواب لا أن الثواب كان حاصلًا فأزالته الغيبة.

\* \* \*

الياقوت في علم الكلام / إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦هـ):

والإحباط باطل، لأن العقل لا يقتضي محو الإحسان الكثير

ويمكن أن يُستدلَّ بها على بطلان الإحباط، لأنَّ الظاهر يدلُّ على أنَّه لا يفعل أحد شيئاً من طاعة أو معصية إلاَّ ويُجَازى عليها، وما يقع محبطاً لا يُجَازى عليه.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّ الظاهر بخلاف ما تذهبون إليه في جواز العفو عن مرتكب الكبيرة. وذلك لأنَّ الآية مخصوصة بالإجماع، فإنَّ التائب معفو عنه بلا خلاف. وعندهم أن من شرط المعصية التي يُؤاخذ بها أن لا تكون صغيرة. فجاز لنا أيضاً أن نشترط فيها أن لا يكون ممَّا يعفو الله عنه.

وقال محمد بن كعب: معناه: فمن يعمل مثقال ذرَّة خيراً وهو كافر يرَ ثوابه في الدنيا في نفسه وأهله وماله وولده حتَّى يخرج من الدنيا وليس له عند الله خير. ومن يعمل مثقال ذرَّة شراً وهو مؤمن يرَ عقوبته في الدنيا في نفسه وأهله وماله وولده حتَّى يخرج من الدنيا وليس له عند الله شرٌّ.

وقال مقاتل: فمن يعمل مثقال ذرَّة خيراً يرَ يوم القيامة في كتابه فيفرح به، وكذلك من الشرِّ يراه في كتابه فيسوؤه ذلك. قال: وكان أحدهم يستقلُّ أن يعطي اليسير ويقول: إنَّما نُؤَجِّر على ما نُعطي ونحن نُحِبُّه، وليس اليسير ممَّا يُحِبُّ. ويتهاون بالذنب اليسير ويقول: إنَّما وعد الله الكُفَّار النار على الكبائر. فأنزل الله هذه الآية، يُرغِّبهم في القليل من الخير، ويُحدِّثهم اليسير من الشرِّ.

\* \* \*

تجريد الاعتقاد/ نصير الدِّين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٣٠٣]] والإحباط باطل، لاستلزامه الظلم، / [[ص ٣٠٤]] ولقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧]، ولعدم الأولوية إذا كان الآخر ضعفاً، وحصولها لمتناقضين مع التساوي.

\* \* \*

قواعد المرام/ ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

[[ص ١٦٤]] البحث الخامس: اتَّفقت المعتزلة على أنَّه لا يجوز أن يجتمع للمكلف استحقاق الثواب والعقاب معاً، ثمَّ اختلفوا فيه إذا فعل طاعة ومعصية.

فذهب أبو عليَّ الجبائي إلى القول بالإحباط والتكفير، ومعناه أنَّ الطاعة إذا تعقبت المعصية - سواء كان أزيد أو أنقص - كُفِّرَتْ بها، وإنَّ كان المتعقِّب هو المعصية أحبطت الطاعة.

[[ص ٣٦٩]] وهذه الآية [أي قوله تعالى: ﴿وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ﴾] آل عمران: ١١٥]] تدلُّ على أنَّ شيئاً من أعمال الخير والطاعة لا يبطل البتَّة، خلافاً لقول من قال بالإحباط.

\* \* \*

مجمع البيان (ج ٣)/ الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٣٥٦]] ﴿حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾ [المائدة: ٥٣]، أي: ضاعت أعمالهم التي عملوها، لأنَّهم أوقعوها على خلاف الوجه المأمور به، وبطل ما أظهره من الإيمان، لأنَّه لم يوافق باطنهم ظاهرهم، فلم يستحقُّوا به الثواب.

\* \* \*

مجمع البيان (ج ٥)/ الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٢٥٢]] ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ إِلاَّ النَّارُ﴾ ظاهر المراد، ﴿وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا﴾ فلا يستحقُّون عليه ثواباً، لأنَّهم أوقعوه على خلاف الوجه المأمور بإيقاعه عليه / [[ص ٢٥٣]] ﴿وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [هود: ١٦]، أي: بطل أعمالهم التي عملوها لغير الله تعالى. وهذا يُحقِّق ما ذهبنا إليه من أنَّ الإحباط عبارة عن إبطال نفس العمل، بأن يقع على غير الوجه الذي يستحقُّ به الثواب.

\* \* \*

مجمع البيان (ج ٩)/ الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٢١٧]] وقال أصحابنا: إنَّ المعنى في قوله: ﴿أَنْ تَحْبِطَ أَعْمَالُكُمْ﴾ [الحجرات: ٢]، / [[ص ٢١٨]] أنَّه ينحبط ثواب ذلك العمل، لأنَّهم لو أوقعوه على وجه تعظيم النبي ﷺ وتوقيره لاستحقُّوا الثواب، فلمَّا فعلوه على خلاف ذلك الوجه استحقُّوا العقاب، وفاتهم ذلك الثواب، فانحبط عملهم، فلا تعلُّق لأهل الوعيد بهذه الآية. ولأنَّه تعالى علَّق الإحباط في هذه الآية بنفس العمل، وهم يُعلِّقونه بالمستحقِّ على العمل، وذلك خلاف الظاهر.

\* \* \*

مجمع البيان (ج ١٠)/ الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٤١٩]] ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧]، أي: فمن يعمل وزن ذرَّة من الخير يرَ ثوابه وجزاءه، ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٨]، أي: يرَ ما يستحقُّ عليه من / [[ص ٤٢٠]] العقاب.

ثواباً يجوز أن يقع عقاباً، لأنَّ الثواب إنَّما هو النفع الواقع على بعض الوجوه، والعقاب إنَّما هو الضرر الواقع على بعض الوجوه. ولا شيء يقع نفعاً إلاَّ ويجوز أن يقع ضرراً بأنَّ يصادف نفاراً متعلّقاً به.

على أنَّنا سلّمنا التضادَّ بين الثواب والعقاب لما تنافيا وهما معدومان، لأنَّ الضدَّ الحقيقي لا ينافي ضدّه في حال عدمه، باعتبار أنَّ السواد والبياض يجتمعان في العدم، والتحابط عندهم إنَّما يكون بين المستحقّين من الثواب والعقاب، وهما / [[ص ٤٣]] لا يكونان مستحقّين إلاَّ وهما معدومان.

فأمّا ما يدّعون من أنَّ بين الثواب والعقاب ما يجري مجرى التضادِّ والتنافي، فسنورده عند ذكر شبهاتهم وتمسّكاتهم، ونجيب عنه بمشيئة الله وعونه.

ومأ يدلُّ على بطلان القول بالتحابط: أنَّ القول به يوجب فيمن جمع بين الإحسان والإساءة إلى شخص أن يكون بين العقلاء بمنزلة من لم يحسن ولم يسيء إليه إن تساوى المستحقُّ عليها من المدح والذمِّ، أو بمنزلة من لم يحسن إذا كان المستحقُّ على الإساءة أكثر، أو بمنزلة من لم يسيء إن كان المستحقُّ على الإحسان أكثر، والمعلوم خلافه.

وقد استدلَّ علم الهدى (قدّس الله روحه) في الموصليّات في الوعيد على بطلان القول بالتحابط بدليلين آخرين:

أحدهما: أنَّ الثواب المستحقُّ على الطاعة لا يخلو من وجهين: إمّا أن يكون جهة استحقاقه وقوع الطاعة فقط من غير شرط، أو يكون استحقاقه الثواب بها مشروطاً بأنَّ لا يأتي فاعلها في المستقبل بندم عليها أو كبيرة. فإنَّ كان الوجه الأوّل وجب أن يكون استحقاقه الثواب ثابتاً وإنَّ واقع فاعلها الكبائر، لأنَّ ما أوقعه لم يُخرج الطاعة من وقوعها الذي هو سبب الاستحقاق. وإنَّ كان الوجه الثاني وجب أن يكون المطيع الذي علم تعالى من حاله أنّه يأتي في المستقبل بكبيرة لم يستحقَّ ثواباً، لأنَّ الشرط في استحقاقه الثواب لم يحصل. وإذا كان كذلك لم يكن لقولهم: إنَّ عقاب الكبيرة أحبط ثواب الطاعة معنًى، لأنَّ الثواب إذا لم يكن مستحقّاً كيف يقال: إنّه انحبط؟

فإنَّ قالوا: الطاعة يستحقُّ بوقوعها على الوجه المأمور به الثواب، غير أنَّ / [[ص ٤٤]] الاستحقاق لا يثبت إلاَّ بشرط أن لا يندم عليها ولا يأتي بكبيرة.

وذهب أبو هاشم إلى القول بالموازنة، ومعناها أنَّ المكلف إذا فعل طاعة ومعصية فأثبهما كانت أكثر أسقطت الأخرى. وعندنا أنّه يجوز أن يجتمع له المستحقّان الثواب والعقاب معاً. لنا وجهان:

أحدهما: أنَّ بقاء العلة التامة يستلزم بقاء المعلول، وقد كان الإيمان قبل المعصية علة تامة لاستحقاق الثواب، وهو بعينه باقٍ بعدها، فوجب بقاء معلوله بعدها. وهذه الحجّة مبنية على أنَّ الإيمان عبارة عن التصديق القبلي، وسنبيّن ذلك.

وبهذه الحجّة يظهر بطلان القول بالموازنة والقول بالإحباط. / [[ص ١٦٥]] الثاني: أنَّ استحقاق الثواب واستحقاق العقاب إمّا أن يتنافيا أو لا، والأوّل باطل، لأنَّ تنافيهما إمّا لذاتيهما وهو باطل، لأنَّ ماهية الاستحقاق ماهية واحدة، أو باللوازم، وهو أيضاً باطل، لأنَّ الماهية الواحدة لا يختلف لوازمها، أو بالعوارض لكن العارض لمّا جاز زواله جاز زوال ما به تنافى الاستحقاقين فجاز اجتماعهما، فوجب أن يصلا إلى المكلف العاصي بمقتضى قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۗ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۗ﴾ [الزلزلة: ٧ و ٨].

\* \* \*

المنقذ من التقليد (ج ٢) / سديد الدين الحمصي (ق ٧هـ):

/ [[ص ٤٢]] القول في التحابط:

فنقول: لا تحابط بين الطاعة والمعصية، ولا بين المستحقّين عليهما من الثواب والعقاب.

والذي يدلُّ على صحّة ما ذكرناه أنَّ المراد بالإحباط إنَّما هو إبطال المعصية الطاعة أو إبطال عقاب المعصية ثواب الطاعة، وبالتكفير إبطال الطاعة المعصية أو إبطال ثواب الطاعة عقاب المعصية. والإبطال إنَّما هو النفي والإزالة. والشيء إنَّما ينفي غيره ويزيله إذا كان بينهما تضادُّ أو ما يجري مجراه، ولا تضادَّ بين الطاعة والمعصية ولا بين الثواب والعقاب، بل الطاعة من جنس المعصية والثواب من جنس العقاب، بل زائداً على تجانس الطاعة والمعصية والثواب والعقاب نفس ما يقع طاعة يجوز أن يقع معصية.

ألا ترى أنَّ قعود الإنسان في دار غيره بإذنه للعبادة طاعة، ولو فعل ذلك القعود بعينه من غير إذنه لكان معصية؟ ووقوع ذلك القعود من غير إذنه جائز غير مستحيل. وكذلك نفس ما يقع

والتبجيل، والعقاب يستحقُّ على طريق الاستخفاف والإهانة. وبما ذكرنا بين الثواب والعقاب من غيرهما، والتعظيم والاستخفاف يتنافيان. وبيانه: ما نعلمه من استحالة تعظيم أحدنا غيره واستخفافه به في الوقت الواحد إذا جمع شروطاً ثلاثة: وهي أن يكون الذامُّ والمدح واحداً، والمذموم والممدوح واحداً، والوقت واحداً. وإن استحال وتعدَّر فعلهما استحالة استحقاقهما.

قالوا: وهذا هو ثبوت ما يجري مجرى التضادِّ والتنافي بين الثواب والعقاب الذي تطلبونه حتى يتمَّ ويصحَّ إبطال أحدهما الآخر.

والكلام عليهم في هذا الوجه أن يقال لهم: إنكم ما زدتم فيما ذكروتموه على محض الدعوى والحوالة على النفس بما الموجود والمعلوم منها خلافاً. فلمَ زعمتم أن ما ذكروتموه مستحيل متعذر؟ وليس يخلو ما حكتمتم باستحالة اجتماعه من المدح والذمِّ والتعظيم والاستخفاف من أن تريدوا به ما يكون باللسان من ذلك أو ما يكون في القلب.

/ [[ص ٤٦]] إن أردتم ما يكون باللسان فمسلم امتناع ذلك في الحالة الواحدة، ولكن امتناعه إنَّما هو لشيء يرجع إلى الآلة لا إلى استحالته في نفسه. فلو خلق الله لأحدنا لسانين لما امتنع أن يذمَّ ويستخفَّ شخصاً معيناً بأحد اللسانين ويمدحه ويُعظِّمه باللسان الآخر.

يبيِّن ما ذكرناه أن مدح زيد وتعظيمه بالاتِّفاق لا ينافي ذمَّ عمرو والاستخفاف به، ومع ذلك فإنَّه يمتنع الجمع بينهما لما يرجع إلى الآلة، فعلمنا أن امتناع ذلك أيضاً إنَّما هو لما يعود إلى الآلة.

يزيد ما ذكرناه وضوحاً أنَّه لا يمتنع أن يمدح شخصاً واحداً بلسانه ويكتب بيده ذمَّه في حالة واحدة. ولكن إنَّما يحسن ذلك إذا كان الفعلان اللذان يمدحه ويذمُّه عليهما مختلفين في كون أحدهما طاعة والآخر معصية.

وإن أردتم ما يكون في القلب من ذلك، فغير مسلم امتناعه، وأنَّ الإنسان يجد من نفسه ذلك الامتناع. بل لو قلنا: إنَّه في كثير من أحواله يجد من نفسه خلاف ذلك لأصبنا، وإن كان يكفيننا أن يكون ما تذكرونه غير معلوم ولا يجده كلُّ عاقل من نفسه.

ثم نقول لهم: قد اعتبرتم شروطاً ثلاثة في امتناع الجمع بين

قلنا: هذا فصل وفرق منكم بين الاستحقاق وبين ثبوته حتى جعلتم أحد الأمرين مشروطاً والآخر غير مشروط. وهذا فصل وفرق غير معقول، لأنَّ العقلاء لا يفصلون ولا يميِّزون بينهما، إذ ثبوت الاستحقاق هو الاستحقاق لا ينفصل عنه، وكلُّ ما لا يثبت من الاستحقاق فليس استحقاقاً، وما يمنع من أحد الأمرين يمنع من الآخر. ألا ترى أن المعاصي والمباحات لَمَّا لم يثبت فيهما وبهما استحقاق الثواب لم يستحقَّ بهما الثواب جملة؟ إلا أن يريدوا بالثبوت الاستمرار فيقال لهم: أولاً: لا يفهم من لفظ الثبوت الاستمرار، فربَّ ثابت غير مستمرٍّ كجميع ما لا يبقى. ومع ذلك فهو باطل أيضاً، لأنَّ ما قدَّمناه متَّجه عليه من أن العقاب لم يصادف ثواباً ثابتاً مستحقاً حتى يُحبطه، فلا يكون لذكر الإحباط معنى. وبيانه: أنَّه إذا كان الشرط في استمرار استحقاق الثواب بجانب الكبائر والندم على الطاعة وجب فيمن واقع الكبيرة ممن تقدَّمت منه الطاعة أن لا يحصل فيه شرط استمرار الاستحقاق، وإذا لم يحصل ذلك وجب انقطاع الاستمرار، وانقطاعه يوجب انتفاء الاستحقاق، لأنَّ ما انقطع استمراره لا بدَّ من أن يكون منتفياً، وإذا كان استحقاق الثواب منتفياً فأبى شيء أحبطه العقاب؟

والدليل الثاني: أن حكم الشيء مع غيره كحكم تركه مع ترك ذلك الشيء. وبيانه: أن قتل أحدنا ولد غيره لَمَّا كان إساءةً إليه أعظم من الإحسان الذي هو إطعامه الطعام اللذيذ وإعطائه اليسير من المال، كان تخليص ولده من القتل وامتناعه من قتل ولده مع قدرته عليه وعزومه عليه إحساناً إليه أعظم من الإساءة التي هي امتناعه من إطعام الطعام وإعطائه / [[ص ٤٥]] اليسير من المال اللذين استحقَّهما عليه. وإنَّما فرضنا الاستحقاق في الإطعام وإعطاء المال ليصحَّ كون الامتناع منها إساءةً.

إذا تقرَّر هذا، فلو كان الزنا في باب المعصية أعظم من التوحيد في باب الطاعة حتى يُحبط عقابه ثواب معارف التوحيد، لكان الكفُّ والامتناع منه في باب الطاعة أعظم من الإخلال بمعارف التوحيد في باب المعصية، وكان يجب فيمن لا يزني ويخلُّ معارف التوحيد أن يكفَّر ثواب اجتنابه من الزنا عقاب إخلاله بمعارف التوحيد، وهذا باطل معلوم خلافاً بالاتِّفاق.

وقد تمسَّك القائلون بالتحابط بوجوه:

منها: أن قالوا: إنَّ الثواب يستحقُّ على طريق التعظيم



/ [[ص ٤٨]] قلنا: هذا لا ينفعكم، لأنَّها وإن تعلقاً بفاعل واحد، فإنَّه لا بدَّ أن يكونا متعلِّقين به على وجهين، وتعلُّق المتعلِّقين بالذات الواحدة على وجهين كتعلُّقهما بذاتين في إبطال التنافي بينهما.

ثم نقول لهم: أليس تخلو دعواكم أنَّه يستحيل المدح والذمُّ والتعظيم والاستخفاف في الحالة الواحدة بالشروط التي اعتبرتموها من أن تكون تلك الاستحالة لأمر يرجع إلى المادح والذمُّ وإلى الممدوح المذموم المعظم المستخفَّ به؟

فإن كان الثاني، وجب أن يستحيل ذلك من فاعلين أيضاً، لأنَّ ما يستحيل لأمر يرجع إلى المفعول به لا تتغيَّر استحالته، بأن يكون من فاعل واحد أو من فاعلين، كاستحالة كون المحلِّ الواحد متحرِّكاً ساكناً في حالة واحدة.

فإنَّه لَمَّا كان تلك الاستحالة لما يعود إلى المحلِّ استحالة ذلك من فاعلين، كما استحالة من فاعل واحد، وقد اتَّفَقوا معنا على أنَّ المدح والذمُّ والتعظيم والاستخفاف لا يستحيلان من فاعلين، ولهذا شرطوا كون الفاعل واحداً.

وإن كان الأوَّل، وهو أنَّ الاستحالة لأمر يرجع إلى المادح المعظم الذمُّ المستخفَّ، فقد بيَّنا أنَّه لا استحالة فيما يكون بالقلب من ذلك، وكذا لا استحالة فيما يكون باللسان من ذلك لفقد الأدلَّة. يزيده بياناً: أنَّ المدح والذمُّ باللسان لا يتضادَّان، بل ربَّما كانا من جنس واحد، وكذلك ما يرجع منهما إلى القلب لا يتضادَّان، لأنَّ الاعتراف بالنعمة والعزم وتوطين النفس على أداء شكرها لا يضادُّه توهين النفس على الذمِّ على الإساءة والاعتداد بها على المسيء. وفي الجملة ما يرجع إلى القصور والاعتقادات من ذلك لا يصحُّ أن يدعى تضادُّه، كيف يتضادُّ مع تغاير المتعلِّق؟ وإذا لم يكن بين المدح والذمِّ / [[ص ٤٩]] تنافٍ على ما بيَّناه فلا فرق بين من ادَّعى استحالة اجتماعها وبين من ادَّعى استحالة اجتماع سائر المختلفات واقتصر على الدعوى.

فإن قالوا: قد علمنا استحالة كوننا مادحين ذميين لشخص واحد في وقت واحد، فلا يضربنا أن لا نعلم أنَّها يتضادَّان أو لا يتضادَّان، لأنَّه إذا كان الحكم معلوماً ففقد العلم بعلمته ووجهه لا يقدر فيه ولا يزيله ولا يُبطله.

قلنا: قد بيَّنا بطلان دعواكم هذه، ثمَّ إذا بيَّنا أنَّه لا محيل هاهنا - لا فيما يرجع إلى الفاعل ولا فيما يرجع إلى المفعول ولا إلى

المدح والذمُّ والتعظيم والاستخفاف. وهي أن يكون المادح والذمُّ واحداً، والممدوح والمذموم كذا واحداً، والوقت واحداً، فزيدوا فيه شرطاً رابعاً، وهو أن يكون الفعل الذي يمدح ويذمُّ عليه واحداً، فلا تخلُّوا بذكر الفعل وهو ممَّا لا بدَّ منه.

إن قيل: إذا ذكرتم كون الفعل واحداً لم تحتاجوا إلى تلك الشروط، لأنَّ من المعلوم عنكم أنَّ الذمُّ والمدح لا يتعلَّقان بفعل واحد، لا من فاعل واحد ولا من اثنين، ولا في حالة واحدة ولا في حالين.

قلنا: الحاجة إلى تلك الشروط تثبت وإن ذكرنا كون الفعل واحداً، من حيث إنَّه لا يمتنع أن يمدحه على فعل معيَّن من يعتقده حسناً ويذمُّه عليه بعينه / [[ص ٤٧]] من يعتقده قبيحاً، وكذا لا يمتنع أن يمدحه عليه مادح في وقت ويذمُّه عليه بعينه ذلك المادح في وقت آخر إذا اعتقد أنَّ حال الفعل قد تغيَّر من حسن إلى قبح، فتحقَّق أنَّ الممتنع ما جمع الشروط الأربعة.

إن قال قائل: فاشترطوا أيضاً أن يكون الوجه واحداً، لأنَّ الوجوه لها تأثير في هذا الباب.

قلنا: الوجوه المؤثِّرة في الحسن أو القبح لا تكون إلا تابعة للحدوث، والفعل إذا وقع حال حدوثه على وجه يقتضي حسنه أو قبحه يستحيل أن يكون في ذلك الحال واقعاً على خلافه، ويستحيل أن يكون الفعل الواحد في الحالة الواحدة موصوفاً بالحسن والقبح جميعاً، من حيث إنَّ إثبات كلِّ وصف من هذين الوصفين يقتضي نفي الآخر، ولهذا لم نشترط كون الوجه واحداً مضافاً إلى كون الفعل واحداً.

ثم نقول لهم: كيف ينافي المدح والذمُّ والتعظيم والاستخفاف ومتعلِّقها متغاير، مع أنَّ شيئاً من المتعلِّقات بالأغيار لم ينافي غيره مع تغاير المتعلِّق، كالعلم والجهل والإرادة والكرهية والشهوة والنفرة.

فإن قالوا: المدح والذمُّ ليسا من المتعلِّقات في الحقيقة وإنَّما يُسمَّيان متعلِّقين مجازاً وعلى طريق التشبيه بالمتعلِّقات الحقيقيَّة.

قلنا: فهذا يُؤكِّد ما ذكرناه، لأنَّه إذا لم يثبت التنافي في المتعلِّقات الحقيقيَّة مع تغاير المتعلِّق، فأولى وأحرى فيما يكون مشبهاً بها ومحمولاً عليها أن لا يتنافى مع تغاير المتعلِّق.

فإن قالوا: المدح والذمُّ لا يتعلَّقان بالفاعل وإنَّما يتعلَّقان بالفاعل، إذ هو الذي يمدح ويذمُّ، فإذن المتعلِّق به واحد.

أحدنا قد يؤلم مريضه بالفصد ويلدّه بسقيه الجلاب بالنبات في حالة واحدة؟ وما يدعوهُ إلى أحدهما لا يصرفه عن الآخر. وإن لم يرتكبوا ذلك طولبوا بالفرق والفصل بينه وبين ما اعتمده، ولن يجوده.

ثم نقول لأبي هاشم خاصّة ولمن يذهب مذهبه: ألستم تقولون: إن المحسن يستحقُّ بإحسانه ضرباً من التعظيم بالشكر، وإن هذا التعظيم الذي هو الشكر لا ينجب ولا يبطل ما يستحقُّه من الذمِّ والعقاب على أفعاله القبيحة الخارجة من باب الإساءات، حتّى أجزتم في الكافر المستحقُّ للذمِّ والعقاب بكفره أن يحسن إلى غيره فيستحقُّ منه الشكر والتعظيم ويحسن من ذلك الغير أن يشكره / [[ص ٥١]] ويُعظّمه على إحسانه إليه ويذمّه ويستخفّ به على كفره؟ فلا بدّ لهم من الاعتراف بما ذكرناه، لأنّه مذهبهم.

فيقال لهم عند ذلك: أليس ما دعا ذلك الغير إلى شكره وتعظيمه لم يصرفه عن ذمّه والاستخفاف به؟

ثمّ يقال لهم: فهل يفصل عاقل في امتناع كونه معظماً لواحد مستخفاً به في حالة واحدة بين التعظيم المقابل للنعمة والإحسان وبين التعظيم المستحقُّ على الطاعة الأخرى حتّى يجد من نفسه أن تعظيم الكافر على إحسانه مع الاستخفاف به على كفره متأتّي جائز، وأنّ الذي لا يجوز من ذلك ولا يجتمع التعظيم على الإحسان والذمِّ على الإساءة أو التعظيم على الطاعة والذمِّ على المعصية؟! وهل يشكُّ أحد من العقلاء في أنّ ذلك إن كان ممتنعاً فهو ممتنع في الجميع، وإن كان جائزاً فهو جائز في الجميع على ما يذهب إليه أبو عليّ وأصحابه من أنّ استحقاق العقاب والذمِّ وإن كان على غير الإساءة يحبط الشكر المستحقُّ على الإحسان، ويعتلُّ بمثل علّتهم في الأصل، ويزعم ويدّعي أنّ امتناع ذلك موجود في النفس، أي امتناع تعظيم المحسن على إحسانه والاستخفاف به وإن كان على غير الإساءة، ولا يفصل بين البعض وبين البعض من ذلك؟!!

فإنّ جاز لأبي هاشم ومن يوافقه أن يقولوا: إنّ أبا عليّ ادّعى ما ليس بمعلوم، لأننا نخالفه في ذلك ونجوز اجتماعه في الموضوع الذي ذكرناه، ويصرفوا ما قاله إلى الوهم أو الشبهة، جاز لنا أن نقول معها جميعاً مثل ذلك، فإنّ خلافاً في ذلك معلوم.

فإنّ قال أبو هاشم وموافقوه: إنّنا جاز لنا ذلك لأنّ التعظيم

الفعل، مع علمنا بأنّه لو كان محالاً لوجب أن يكون له وجه محيل - علمنا أنّه ليس بمحال، وينكشف بذلك بطلان دعواكم.

فإن قيل: الشيطان قد يمتنع اجتماعها وإن لم يكن بينهما تضادٌّ وتنافٍ كالتأليفين - نعني تأليف الخطّ مستقيماً وتأليفه غير مستقيم -، وكالعلم فإنّه يمتنع اجتماعه مع ما ينافي الحياة وإن لم يكن ضدّاً له.

قلنا: ما يمتنع اجتماعها لا بدّ من أن يكون بينهما تضادٌّ أو ما يجري مجراه. وما ذكّر في السؤال فإنّه وإن لم يكن للتضادّ فهو لما يجري مجراه، وأمّا التأليفان فلحاجتهما إلى المجاورات المتضادّة استحال اجتماعها، وذلك جارٍ مجرى التضادّ. وكذلك ما ينفي الحياة إنّما لم يصحّ اجتماعه مع العلم من حيث إنّ العلم يحتاج إلى الحياة، فما ينفي الحياة يجري مجرى الضدّ لما يحتاج إلى الحياة. ولم يثبت في المدح والذمّ شيء ممّا ذكرناه.

فإنّ قالوا: إنّها امتنع اجتماع المدح والذمِّ والتعظيم والاستخفاف، لا للتضادّ أو ما يجري مجراه، بل لما يعود ويرجع إلى الدواعي والصوارف، لأنّ من المعلوم أنّ ما يدعو إلى إعظام شخص وإكرامه يصرف عن الاستخفاف به وإهانته، كما علمنا أنّ العلم بتضادّ الفعلين يصرف عن إرادتهما وإن لم تكن إرادتهما متضادّتين ولا جاريتين مجرى المتضادّتين.

قلنا: غير مسلّم أنّ ما يدعو إلى تعظيم شخص يصرف عن الاستخفاف به / [[ص ٥٠]] على كلّ وجه وفي جميع الحالات، بل المسلّم المعلوم أنّ من كان غرضه نفع شخص وسروره لا غير أو كان ممّن يتعدّى نفعه وضرّره إليه، فإنّ ما يدعو إلى تعظيمه يصرفه عن الاستخفاف به، إذ في الاستخفاف به - والحال ما وصفناه - نقض لغرضه الذي هو نفعه أو إدخال المضرّة على نفسه.

فأمّا من كان غرضه فعل المستحقّ، وكان الذي يمدحه ويذمّه ممّن لا يتعدّى إليه نفعه وضرّره، فإنّه لا يمتنع أن يفعل به الأمرين، وما يدعو إلى أحدهما لا يصرفه عن الآخر. فمن يزعم ويدّعي أنّ الباب واحد وأنّ الكلّ متساوٍ في ذلك، فعليه أن يبيّن. وما الفرق بينه وبين من يدّعي ذلك في الأمل واللذّة ويقول: ما يدعو إلى إلذاذ شخص يصرف عن إيلامه؟

فإنّ ارتكبوا ذلك كابروا الضرورات، لعلمنا ضرورة بتأتّي نفع أحدنا غيره وضرره وإلذاذه وإيلامه في حالة واحدة. ألا ترى أنّ

وغيرهما من الطاعات الثواب، وقد بطل الإحباط بما دللنا عليه، فلا بدّ من أن يتلو عقابهم ثواب تلك الطاعات، فأما دوام الثواب والعقاب فغير معلوم عقلاً على ما بيّناه، ولكنّ دوام الثواب معلوم بالإجماع، وكذا دوام عقاب الكُفَّار.

فأما غير الكُفَّار ممّن اجتمع له استحقاق الثواب والعقاب جميعاً، فإنّ عقابه غير دائم عندنا لحصول الإجماع على أنّ الثواب في الآخرة لا يتعقّب عقاب.

فلو كان ما يستحقّه الفاسق من العقاب دائماً مع استحقيقه الثواب بطاعته من المعارف وغيرها - وقد بطل - لوجب إذا أراد الله أن يعاقبه ولم يشأ العفو عنه أن يتلو ثوابه العقاب لا محالة، لأنّ فعلهما إذا كانا دائمين لا يمكن إلاّ بأن يفعل الثواب تارةً والعقاب أخرى.

فعلى هذا إذا راعينا السمع واعتبرنا أدلّته فإنّما يتلو الثواب العقاب ولا يتعقّب العقاب الثواب، وإن لم نراع السمع وأدلّته وتكلّمنا في التجويز العقلي، فإنّه يُجوز أن يتلو كلّ واحدٍ منهما الآخر.

/ [[ص ٥٤]] فأما قولهم: (إنّ ذلك يُؤدّي إلى كون كلّ واحدٍ منها مشوباً غير خالص)، فالجواب عنه أن نقول: قد ذكرنا أنّ كونها خالصة غير مشوبين ممّا لا يُعلم عقلاً، غير أنّ ذلك وإن لم يُعلم عقلاً فإنّه معلوم سمعاً، فنقول: إذا سلّمنا أنّ علم المعاقب أو تجويزه انقطاع عقابه إلى ثواب مخفّف عنه ويُليحّقه راحة، وأنّ علم المثاب أو تجويزه انقطاع ثوابه إلى عقاب يُنغص عليه كما قالوه واقترحوه، وما المانع من أن يصرف الله تعالى المثابين والمعاقبين عن الفكر في انقطاع ما هم فيه ويُشغلهم عنه حتّى يخلص كلّ واحدٍ منها لأجله؟

فإنّ قالوا: لا بدّ من أن يكون المثابون والمعاقبون كاملي العقول، عالين بالثواب وكيفية وصوله إليهم، وكونهم بهذه الصفة يقتضي فكرهم في دوامه وانقطاعه.

قلنا: أمّا كمال العقل فلا بدّ منه في المثابين، إلاّ أنّه لا يقتضي الفكر فيما ذكرتموه وجوباً، من حيث إنّ كمال العقل لا يتحتّم أن يكون مفكراً في كلّ شيء. وهبوا أنّ دواعيهم تقوى مع كمال عقلهم إلى الفكر فيما ذكرتموه، لم لا يجوز أن يصرفهم الله تعالى عن ذلك ويقابل دواعيهم بصوارف من الفكر فيه، حتّى إنّ المثاب مثلاً كلّما هم بالفكر في انقطاع ثوابه أو دوامه، فعل الله من

المستحقّ على / [[ص ٥٢]] الإحسان لا يقابل الاستخفاف المستحقّ على الكفر، وإنّما يمتنع اجتماع المتقابلين من ذلك.

قلنا: وكذلك إنّما يمتنع اجتماع التعظيم والاستخفاف معاً إذا تعلّقاً بفعل واحد، فأما مع تغاير متعلّقهما فإنّه لم يستحلّ اجتماعهما. فإنّ تعلّتم في ذلك بشيء تعلّل أبو عليّ فيما خالفكم فيه بمثله.

ومنها: أن قالوا: من حقّ الثواب والعقاب أن يكونا دائمين صافيين من كلّ شوب، فلو استحققاً في الحالة الواحدة لم يخل من أن يستحقّ فعلهما على الجمع أو البدل. فإنّ جمع بينهما خرجا عن الصفة اللّازمة لهما، وإنّ فعلاً على البدل فكمثل الأوّل، لأنّ أيّهما قدّم على الآخر فالمفعول به ينتظر وقوع الآخر، وذلك يوجب الشوب ونفي الخلوص، لأنّه إن كان المقدّم هو الثواب والمثاب ينتظر العقاب فيلحقه بذلك غمّ وتنغيص، وإن كان العقاب هو المقدّم فالمعاقب ينتظر الثواب فيلحقه بذلك سرور وراحة.

وبعد، فإنّ كانا دائمين ولم يمكن الجمع بينهما، فلا بدّ من أن يتلو الثواب العقاب والعقاب الثواب، والإجماع مانع من أن يتلو العقاب الثواب، فعلى هذا يمتنع فعلهما على الوجهين جميعاً، وإذا امتنع فعلهما امتنع استحقاقهما.

والكلام عليهم في هذا الوجه أن يقال لهم: أنتم تتمسكون في تصحيح مذهبكم في التحابط بوجوه عقلية ووجوه سمعية، وهذا الوجه تعدّونه في الوجوه العقلية وتوردونه فيها ولا توردونه في الوجوه السمعية، وإذا كان كذلك فما هو مبنى دليلكم هذا غير معلوم عقلاً، إذ العقل لا يدلّ على كون الثواب والعقاب صافيين من كلّ شوب. فمن ادّعى ذلك فعليه الدلالة ولن يجدها. وكذا لا يدلّ على دوامها، وقد بيّنا ذلك من قبل.

/ [[ص ٥٣]] بل، السمع دالّ من الإجماع وغيره على خلوص الثواب والعقاب من الشوائب، وأنّ الثواب لا يمتزج بالعقاب، وكذا العقاب لا يمتزج بالثواب، وأنّ الثواب لا يتعقّب عقاب.

فأما العقاب فلا دلالة على أنّه لا يتلوه ثواب إلاّ في الكُفَّار، فإنّ الإجماع منعقد على أنّ عقابهم لا يتلوه ثواب.

فأما فساق أهل الصلاة، فلا دلالة على أنّ عقابهم لا يتلوه ثواب، بل قد دلّت الدلالة على نقيضه، وهو أنّ عقابهم يتلوه ثواب، لأنّهم إذا استحققوا باكتساب معارف التوحيد والعدل

وعقاب من هو أشد عقاباً منهم، أو تذكروا ما صار باطلاً مكفراً بما فعلوه من الطاعات، أو علموا حصول أعزتهم من الأولاد والأزواج والأقارب في الجنة، أو حصول أعدائهم الذين كانوا يسرون بوقوع المكروه بهم في العذاب الأليم، لأن جميع ذلك يوجب الراحة. ولا يمكنكم التفتي من جميع ذلك، بل تقولوا: النفع والسرور فيما ذكرناه من علم أهل النار بانقطاع عقابهم إلى ثواب أكثر منها فيما ذكرتموه، والضرر والغم فيما ذكرناه من علم أهل الجنة بانقطاع ثوابهم إلى عقاب أكثر منها فيما ذكرتموه، لأن الثواب كما يجب خلوصه من كثير الشوب كذلك يجب خلوصه من قليله، والعقاب كمثله.

فإن قالوا: لا يحتاج إلى مثل ما ذكرتموه في الجواب عن هذه الإلزامات، وذلك لأنه لا تأثير لشيء مما عدتموه من حيث إن الثواب إذا كان قد وصل إلى جميع ما يحتاج إليه من الملائكة ولم يفته شيء منه لم يلتفت إلى من هو أعلى منزلة منه ولا يتنصص عليه ما هو فيه من أجل ذلك. وكذا القول فيما فاتته من الثواب بالإحباط، لأنه قد وصل من النفع إلى ما يحتاج إليه، فلا تأثير لما فاتته في نفسه وحصول أعزته في النار فإنه لا يعتد به، بل ربما ازداد سروراً به، لأن الله تعالى يغلظ قلبه على مستحقّي العقاب ويجعله بحيث يسره ما يصل إليهم من المكارة والآلام كما يسر أحدنا بوصول الضرر إلى عدوه، وكيف يُنصص عليه مثل ذلك وهو يعلم أن الحكمة تقتضيه كما اقتضت فعل الثواب بمستحقّيه؟

/ [[ص ٥٧]] والقول في أهل النار يجري على هذا النحو من أن ما ذكرتموه لا يقتضي فيهم شيئاً من الراحة والمنفعة، فلا وجه لتكرار القول فيهم.

قلنا: ما فرقت بين الأمرين إلا بدعوى لا يعجز عن مثلها أحد، والشاهد المعقول بخلاف ذلك، لأنكم ادعيتم أن من وصل إلى كل ما يحتاج إليه لا يجوز أن تطلب نفسه منزلة من هو أعلى منه، والمعلوم خلاف هذا، لأننا نجد جماعة ممن هم في كفاية ووصول إلى ما يحتاجون إليه، بل إلى أكثر من قدر حاجتهم يطلبون المنازل العالية، ويحسدون أو يغبطون من كان أرفع منهم درجة وأكثر نفعاً، حتى إنهم يعتمون بذلك أكثر الغم، وربما تألموا غاية الألم. وقد نرى الشيخ الذي تناقصت شهوته وإن وصل إلى جميع ما يحتاج إليه على حسب شهواته يتمنى ويود أنه كان كالشبان في زيادة الشهوة والقوة، وكذا نرى ضعيف الشهوة في

اللذات له والعجائب منها ما يستغرق فكره ويصرفه العجب منها والالتذاذ بها والفكر فيها عن الفكر فيما سواها، ويفعل أيضاً بالمعاقب في كل حال من الآلام والأهوال والمناظر القطعية ما يُشغله ويستغرق فكره عن غيره؟

/ [[ص ٥٥]] وكيف يمكن إنكار ما ذكرناه واستبعاده، مع أننا نرى كثيراً من أهل الدنيا العاكفين على لذاتها لا يخطر ببالهم الموت وانقطاع اللذات الدنياوية جملة؟ ولهذا نجد هؤلاء أرغد عيشاً من غيرهم، حتى إن فيهم من لا يعرف الغم مع كمال عقله، وفيهم من يُفكر في الموت وانقطاع لذاته به فكراً دائماً فهو كثير الهموم متكدر العيش، وفيهم من يكون ذاكراً لانقطاع ما هو فيه من اللذات وزواله ويخطر ذلك بباله كثيراً، ومع ذلك فإنه لا يهتم ولا يؤثر ذلك في شيء من تغمته وتلذذه.

فعلنا هذا لو قلنا: إن أهل الثواب وإن علموا انقطاع ثوابهم فلا تنغيص لهم في ذلك ولا شوب يُعتد به، لأن ما هم فيه من ضروب الملائكة وصنوف المنافع المستغرقة لأحوالهم أخرجهم من الاعتداد بذلك القدر من الشوب، وأن أهل النار وإن علموا انقطاع عقابهم، فلا روح لهم في ذلك معتد به، لأن ما هم فيه من صنوف الآلام وضروب المكارة المستغرقة لأبدانهم وقواهم أخرجهم عن الاعتداد بذلك القدر اليسير، وجرى ذلك مجرى قولهم: (إن حصول العلم الضروري بالله في الآخرة وسقوط كلفة النظر في اكتساب المعارف إنما يكون راحة معتداً بها لأهل الجنة دون أهل النار، من حيث كان أهل النار من الآلام والمضار فيما لا يعتدون معه بزوال هذا القدر من المشقة، وأهل الجنة بخلاف ذلك)، لكان ذلك غير بعيد.

ثم نقول لهم: لا بد لكم من القول بمثل ما قلناه في هذا الموضوع إذا سئلتهم عن علم أهل الجنة بزيادة درجات بعضهم على بعض، وبما فاتهم من الثواب والمنافع التي أحبطها عقاب معاصيهم، وعن علم كثير منهم بحصول أعزتهم من الأولاد والآباء والأمهات والأقارب والأزواج الذين يتألمون بما يلحقهم من الضرر / [[ص ٥٦]] ويجرون عندهم مجرى نفوسهم أو قريب منها العقاب الدائم، والزمتم أن يتنصص عيشهم بذلك، لأن جميع ذلك يوجب التنغيص الشديد والتكدير العظيم.

وكذلك إذا ألزمتهم مثل هذا في أهل النار وأوجب عليكم أن يكونوا في بعض الراحة إذ عاينوا دركة من هو أسفل دركة منهم

ذكرناه لا يمكن دفعه، لأنه أظهر وأوضح من أن يخفى، فإن من المعلوم ضرورة أن كثيراً من الناس يسهل عليهم ما يكونون فيه من غاية المكروه بأن يعلموا سلامة أولادهم وأعزتهم منها وحصولهم من المنافع واللذات على خلافها، ويخفُّ عليهم كثير من المضار إذا علموا حلول مثلها بأعدائهم. وقد بينّا أن يسير الضرر والنفع في باب الشوب ككثيره، فلا بدّ على / [[ص ٥٩]] كلِّ حالٍ من القول بما اخترناه من الجواب.

وبعد، فإنه غير ممتنع أن يقال: من حقّ الثواب أن يستحقَّ خالصاً عن الشوائب، وكذا من حقّ العقاب أن يستحقَّ خالصاً من الراحة، متى لم يكن من المكلف ما يقتضي شوب كلِّ واحد منهما. فإن فعل المكلف بعد استحقيقه الثواب المعاصي دخل على ثوابه هذا الضرب من الشوب الذي لا بدّ منه وهو جناه على نفسه، وكذا إن فعل المكلف بعد استحقيقه العقاب الطاعات دخل على عقابه هذا القدر من الشوب الذي لا بدّ من دخوله.

ولا ينبغي أن يتعجّب ممّا ذكرناه ويستبعده من يذهب إلى أن المكلف قد يُبطل ثوابه أصلاً بما يفعله من المعاصي، وكذلك قد يُبطل عقابه الذي استحقَّه، فليس خروج الثواب أو العقاب عن بعض صفاته أبعد من بطلانه وزواله أو انقلابه إلى بدل خارج عن نوعه وقبيله، على ما يقوله أبو هاشم من الموازنة، وهو التخفيف من العقاب والنقصان من الثواب.

فأمّا قولهم: (ما امتنع فعله امتنع استحقيقه)، إن أرادوا به أن ما امتنع اجتماعه في الفعل يمتنع استحقيق فعله على سبيل الاجتماع، فذلك صحيح، وهو غير مذهبنا، لأننا لا نذهب إلى أن المستحقَّ للثواب والعقاب يستحقُّ أن يفعل به مجتمعين. وإن أرادوا أن امتناع اجتماع الشيء في الفعل يمنع من اجتماع استحقيقها مطلقاً وعلى كلِّ وجه، فذلك غير صحيح ولا مسلم، إذ ليس الشيطان الضدّان يمتنع اجتماعهما في الوجود، ولا يمنع ذلك من اجتماعهما في قدرة القادر عليهما، لأنَّ القادر قدر عليهما جميعاً لا على سبيل البدل، أي إن / [[ص ٦٠]] البدل لم يدخل في تعلق اقتداره بهما، بل تعلق اقتداره بهما جميعاً في حالة واحدة، ولكن إنّا يمكنه فعل كلِّ واحد منهما على البدل.

وهكذا نقول لهم: إنَّ المستحقَّ للثواب والعقاب يكون مستحقّاً لها جميعاً لا على سبيل البدل، لكنّه يستحقُّ أن يفعل به كلِّ واحد منهما بدلاً من الآخر. فالبديل منها إنّا دخل في حال

الطعام أو الشراب أو الباه وإن كان واصلاً إلى ما يحتاج إليه تطلب نفسه زيادة شهواته، حتّى إنّه يتحمّل في عود شهواته المشاقّ بتناول الأدوية البشعة. فمن زعم أنّه بخلاف هذا فهو دافع للعادة المعلومة، ومن انحبط ثوابه وفاته كثير من منافعه يجري القول فيه هذا المجرى، ولذلك تُسمّى أوقاتهم أوقات الحسرة ويؤمّهم يوم الحسرة، لأنّه وإن وصل إلى ما يحتاج إليه فهو يعلم أن الذي فاته من الثواب لو كان باقياً له لكان انتفاعه أكثر.

فأمّا ما ذكروه في علم المثاب بحصول أعزّته في النار فظاهر البطلان، لأنّه إذا جاز أن يجعل تعالى المثاب بحيث لا يغتمُّ بوصول الآلام والمضارّ إلى أعزّ الناس عليه ومن كان يختار تحمّل المضارّ عنه ويصير بحيث يسرُّ بالآلام ومضارّه وإن كان التألم والاعتماد بذلك هو المعتاد من طباع البشر، فليجوز أيضاً أن يجعله بحيث لا يهتّم بانقطاع نعيمه ولا يعتدُّ بتقصّيه وإن كان مثل ذلك غير معتاد.

/ [[ص ٥٨]] والصواب العدول عن هذا النوع إلى ما هو أسهل وأقرب إلى الحقّ، وهو القول بأنّ الله تعالى يصرفه عن الفكر في شيء من ذلك حتّى لا يلحقه همٌّ به ولا تنغص. وعلمه بأنّ الحكمة اقتضت فعل ذلك بولده وأعزّته لا يمنع من اهتمامه به، لأنّ الغمّ قد يحصل فيما يعلم مستحقاً وغير مستحقّ. ألا ترى أنّ من يريد الإمام قطعه في السرقة يغتمُّ بذلك وإن استحقَّ القطع. وكذا القول فيمن يريد جلده في القذف، أو جلده أو رجمه في الزنا وإن علم أنّه يستحقُّ ذلك. على أنّهم إن قنعوا بذلك فليقتنعوا بمثله إذا قيل لهم أيضاً: المثاب وإن علم انقطاع ثوابه إلى عقاب فإن ذلك لا يغمّه، لأنّه يعلم أنّ الحكمة تقتضي ذلك وأنّه مستحقُّ له.

ثم نقول لهم: هذا الذي ذكرتموه في أهل الجنّة - من أن الله تعالى يُغلظ قلوبهم على أهل النار من حيث كانوا أعداءه تعالى ومستحقّين لمقته وعقابه - لا يمكنكم أن تقولوا فيمن علم من أهل النار بنعيم أولاده وأعزّته وحصولهم في نهاية اللذات، وعلم أيضاً حصول أعدائه في نهاية العذاب في النار، إذ من العناد الشنيع القول بأنّ الله تعالى يُغلظ قلوب أهل النار على أعزّتهم الذين هم في الجنّة حتّى يغمّهم ما يصل إلى أعزّتهم من الملاذِّ والمنافع، وأنّه يُحبّب إليهم أعداءهم الذين هم معهم في النار ويرقق قلوبهم عليهم حتّى يغتمّوا بها ينزل بهم من العذاب والآلام. فتأثير ما

يجز فعل المستحقين جميعاً في حالة واحدة والمقتضي بحسن كل واحد منها حصل، فلم يكن بد من القول بأنه يستحقها على أن يفعل به كل واحد منها بدلاً من الآخر. وهذا كما لو فرضنا في القادر الذي يقدر على تقديم مقدوراته الباقية وتأخيرها أن اقتداره تعلق بأحد الضدين دون الآخر، في بعض الحالات ثم تجدد اقتداره على الضد الآخر، فإنه كان يجب اشتراط البدل في الضد الأول بعد أن لم يكن مشروطاً وإن كان كونه قادراً على الضد الأول بحاله لم يتغير.

ثم نقول لهم: ألسنا وإياكم وإن قلنا بأن المطيع يستحق الثواب عقيب الطاعة نقول بأن فعل الثواب به وحسنه مشروط بأن لا يعرض ما يقتضي قبحه في تلك الحال؟ ولهذا أوجبنا بالاتفاق تأخير الثواب والعقاب عن الحال الثانية من حال الطاعة والمعصية، لأن في فعلهما في تلك الحالة وجه قبح، وأوجبنا تأخيرهما إلى الآخر، وتوفير المستحق الفئات من الثواب على المطيع، ولم يخرجنا / [[ص ٦٢]] لوجوب تأخيرهما عن هذه الأحوال عن كونها مستحقين فيها. فإذا كان هذا صحيحاً لم يمتنع أيضاً أن يكون فعل المستحق من العقاب بالملكف كالعارض المانع من فعل ما يستحقه من الثواب في تلك الحالة وإن وفر عليه بعدها، فلا يخرج الثواب في تلك الحالة عن كونه مستحقاً وإن كان فعل العقاب مانعاً منه. وإذا جاز عندهم أن يستحق الثواب في الثاني من حال الطاعة وإن لم يحسن أن يفعل في تلك الحالة على وجه من الوجوه، بل كان تأخيره وتوفيره بعد ذلك واجباً، كان استحقاق الثواب في حال يجوز ويحسن أن يفعل فيها العقاب بدلاً منه أجوز، لأن استحقاق ما يجوز أن يفعل وأن لا يفعل في بعض الأحوال أقرب في العقول من استحقاق ما يقع أن يفعل.

فإن قالوا: كيف يجوز أن يستحق الثواب في حال هو فيها بعينها معاقب مستخف به؟

قلنا: كما يجوز أن يستحق به الثواب في حال هو فيها بعينه مكلف متحمل للمشاق، وكما يجوز أن يستحقه في حال هو فيها ميت وتراب وعظام رميمة في حال كونه في القبر إلى أن يحييه الله تعالى.

فإن قالوا: هذا يؤدي إلى أن يكون المستحق للثواب إذا فعل به العقاب بدلاً من ذلك أسوأ حالاً ممن لا يستحق شيئاً.

الفعل لا في حال الاستحقاق، كما دخل البدل في باب الضدين في فعلها لا في تعلق الاقتدار بها.

وإذا كان هذا جائزاً، فما المانع من أن يستحق الملكف الثواب والعقاب معاً ويجمعها له في الاستحقاق، ويكون القديم تعالى في حكم المخير في تقديم أيهما شاء وتأخيره؟ فإن قدم العقاب عوضه عما فاته من الثواب في الأحوال التي عاقبه فيها وجوباً حتى يصير كأنه قد أثيب فيها. وإن قدم الثواب كان له تعالى أن يفعل به في أوقات عقابه ما فاته منه في الأحوال التي كان فيها مثاباً إذا لم يرد العفو عنه.

فإن قالوا: يلزم على ما ذكرتموه أن يكون الملكف قد استحق ما لا يصح أن يفعل به، لأنه إذا فعل به العقاب مثلاً فهو في تلك الحال مستحق للثواب، ولا يصح أن يفعل به الثواب في الحال.

قلنا: إن ما يكون في الحال إنما يصح أن يقال فيه: إنه كان مستحقاً من قبل، ولا يصح أن يقال فيه: إنه مستحق من حيث إنه إنما يستحق ما يقع في المستقبل. وبيانه: أن الاستحقاق معناه أن يجب أو يحسن فعل الشيء الذي يقال: إنه مستحق بسبب فعل أو ترك متقدم وفي مقابلته. وإذا كان كذلك فالمفعول الحاصل في الحال لا يمكن فعله حتى يقال: يجب أو يحسن فعله. فعلى هذا الملكف إذا فعل به العقاب فهو في تلك الحال غير مستحق لثواب يفعل به في تلك الحال ولا العقاب أيضاً، بل كان يستحقها من قبل، وإنما يستحق في هذه الحالة أن يفعل به الثواب والعقاب في الثاني على الوجه الذي يصح أن / [[ص ٦١]] يفعل عليه. وكل واحد من الثواب والعقاب يصح أن يفعل به في الثاني بدلاً من الآخر، فلم نقل: إنه يستحق ما لا يصح أن يفعل به على ما ظنه القوم.

فإن قالوا: أليس الملكف إذا فعل الطاعة استحق أن يفعل به الثواب من غير اشتراط بدل؟ فيجب إذا فعل المعصية أن لا يتغير ما يستحقه من ذلك إن لم ينحبط على ما نقوله. وإذا قلت: إنه يتغير ويصير مستحقاً للثواب على طريق البدل، فقد قلت بتأثير ما استحقه من العقاب فيما استحقه من الثواب على وجه من الوجوه.

قلنا: في الأول إنما لم يجز اشتراط البدل لأنه ما استحق إلا الثواب وحده، والبدل لا يقع في المستحق الواحد، وفي الثاني فعل المعصية فاستحق العقاب أن يفعل به في الثاني من تلك الحالة، ولم

الذم على الإساءة اليسيرة لمن له إحسان عظيم، وقبح الشكر على الإحسان اليسير لمن له إساءات كثيرة عظيمة؟ إن ساعدناكم على قبحها وسلّمنا لكم ذلك تسليم جدل إنّا هو حيث خرجا عن الاستحقاق، ولم لا يجوز أن يكون الاستحقاق ثابتاً كما كان ولكنه ثبت وجه له قبحاً غير سقوط الاستحقاق؟ أليس فعل الثواب والعقاب عقيب الطاعة والمعصية يقبح ومع ذلك لا يدلّ قبح فعلهما على خروجهما عن الاستحقاق؟!

فأمّا استدلالهم - على سقوط استحقاقها بأنّها يحسنان عند انفراد الإساءة عن الإحسان وانفراد الإحسان عن الإساءة لما كانا مستحقّين، فلو كان الاستحقاق ثابتاً عند الجميع بين الإحسان والإساءة لحسن منها ما كان يحسن عند الانفراد - فغير صحيح، لأنّها إذا لم يحسن في الموضوع الذي حسنا فيه لمجرد الاستحقاق بالاتفاق بيننا وبينهم، بل للاستحقاق ولتعرّيبها عن وجوه القبح، إذ كلّ حسن فإنّه لا يحسن لمجرد ثبوت وجه الحسن فيه واحداً كان الوجه أو أكثر، بل لا بدّ أن يكون مع ذلك متعرّياً من وجوه القبح، وهذه قاعدة متقرّرة بيننا متفق عليها، وإذا كان كذلك لم ينفع ثبوت الاستحقاق في الموضوع الذي فرضوه إذا عرّض فيه وجه قبح.

ثم نقول لهم: لو صحّ الاستدلال بمثل هذا لصحّ لقائل أن يقول: إذا كان فعل الثواب والعقاب في الآخرة وعند زوال التكليف حسناً للاستحقاق، وعلمت أنّه لا يحسن فعلها عقيب الطاعة والمعصية قطعت على / [[ص ٦٥]] أنّها غير مستحقّين في زمان التكليف، لأنّها لو كانا مستحقّين في أحوال التكليف كاستحقاقها في الآخرة لحسن فعلها فيها كحسنتها في الآخرة، فإذا كان التعلّق بذلك باطلاً بطل تعلّقهم بمثله.

وجملة الأمر وعقد الباب أنّ المدح والذم متى خرجا عن الاستحقاق قبحا لا محالة بلا قسمة. فأمّا إذا كانا مستحقّين فإنّه ينقسم الحكم فيها فرّباً حسناً وربّاً قبحاً، وذلك بأن يتعرّيا عن وجوه القبح تارة، وبأن يعرض فيها وجه قبح أخرى.

ويلزمهم على مقتضى طريقتهم هذه أن يدلّ قبح فعل الثواب والعقاب عقيب الطاعة والمعصية على أنّها ليسا مستحقّين بمثل الاعتبار الذي ذكروه.

فأمّا قولهم: (لما وجدنا عظم المستحقّ من المدح هو الذي لا يحسن معه الذم، وكذلك القول في عظم المستحقّ من الذم، علمنا

قلنا: إن أردتم بكونه أسوأ حالاً أنّه يستحقّ العقاب ولا يستحقّ ذلك المقدّر العقاب فهو كذلك، وإن أردتم أنّه أسوأ حالاً بالإطلاق وعلى كلّ وجه فلا، لأنّ هذا مع استحقاقه العقاب يستحقّ الثواب ولا بدّ أن يفعل به، وذلك لا يستحقّ ثواباً ولا نفعاً، فحاله أحسن من هذا الوجه من حاله.

/ [[ص ٦٣]] ومنها أن قالوا: قد علمنا ضرورة أنّ من أحسن إلى غيره بكثير الإحسان وعظيمه كأن يكون نجاة من القتل واستخلص أولاداً يعزّون عليه من المهلكة وأغناه من الفقر وآمنه بعد الخوف وأعزّه بعد الدلّ ثم كسر له قلماً يكتب به، فإنّه لا يحسن منه أن يذمه على كسر ذلك القلم وإن كان لولا تقدّم تلك الضروب من الإحسان إليه لحسن منه ذمه على ذلك، وكذلك لو أساء إليه إساءات عظيمة كقتل أولاده وسلب أمواله والتناهي في مكروهه ثم أصلح له قلماً، فإنّه لا يحسن منه أن يشكره على ذلك وإن كان لولا تقدّم تلك الإساءات لكان يحسن منه، بل يجب عليه شكره على ذلك الإصلاح.

قالوا: ومعلوم أنّ قبح الذم والشكر في الموضوعين إنّما هو لخروجهما عن الاستحقاق، بدلالة أنّ كلّ واحدٍ من الإحسان والإساءة المشار إليهما من كسر القلم وإصلاحه لو انفراد لحسن الشكر على الإحسان منها، والذم على الإساءة لما كانا مستحقّين، فلو بقي استحقاقها مع ما ذكرناه من الإحسان العظيم في أحد الموضوعين والإساءة العظيمة في الآخر لحسن استعمالها كما حسن عند الانفراد، لأنّ الذم إنّما يقبح عند عظم المستحقّ من المدح والتعظيم وكذا الشكر والمدح إنّما يقبحان عند عظم الإساءة، وإذا كان كذلك وقد علمنا أنّ عظم المستحقّ لا يؤثّر إلا في خروج ما يقابله من الاستحقاق دلّنا ذلك على أنّها قبحا من حيث سقط استحقاقها في الموضوعين اللذين أشرنا إليهما.

وإذا ثبت سقوط استحقاقها فليس ذلك إلا لاستحالة اجتماع كلّ واحد منها مع ما يقابله، لأنّه لو جاز اجتماعها في الاستحقاق لما أثار أحدهما في الآخر، بدلالة سائر ما يصحّ اجتماعه مع كلّ واحد منها كالدين وال عوض.

/ [[ص ٦٤]] وإذا ثبت تنافي المدح والذم وامتناع اجتماعهما في الاستحقاق ثبت مثله في الثواب والعقاب، لأنّ حكم الجميع واحد.

والكلام عليهم في هذا الوجه أن يقال لهم: لمّ زعمتم أنّ قبح

العظيمة والأيادي الكثيرة، ونعتل بمثل ما ذكرتموه من المطالبة بالحق، إذ ليس بعد أحدهما في معقول إلا كبعد الآخر.

يُوضَّح ما ذكرناه وبيَّنه أننا إذا فرضنا الكلام فيما لا يكون من الحقوق المختصَّة ببعض المستحقِّين، ظهر قولنا وبانت صحَّته، لأننا نعلم أن من كان على / [[ص ٦٧]] أحوال كثيرة تقتضي مدحه، ككمال العقل وجودة الرأي ووفور الحلم وشرف النَّسب، فإنَّ مدحه على هذه الأمور وإن كثرت لا يمنع من ذمِّه على خُلُق واحد مذموم يكون فيه كالعجلة وسرعة الغضب، بل يحسن من كلِّ أحد ذكر ما فيه من الفضائل وخصال المدح على سبيل التعظيم وإن أتبع ذلك بذكر ما فيه من الخصلة الذميمة، حتَّى يقول: لقد فضَّل الله فلاناً بكذا وكذا من أخلاقه وأحواله، ولولا الخصلة الفلانيَّة التي قد عابته وشانته لكان كاملاً.

وكذا القول فيمن حسن خلق كثير من أعضائه وكان من جملتها عضو واحد غير مستحسن، فإنَّ أحدنا لا يمتنع من ذمِّه بما فيه وإن كان أقلَّ مع مدحه بالأكثر. ولا يجري هذا عند أحد مجرى الذمِّ بالإساءة والمدح على الإحسان في الموضع الذي فرضوه، ولا فرق بينهما إلا من الوجه الذي ذكرناه.

فإن قالوا: مدحه بالأخلاق والعقل إنَّما لا ينافي ذمِّه ببعض ما فيه من الأخلاق، لأنَّ ذنبا مدحاً وذمماً لا يقترن بهما التعظيم والاستخفاف، كما ثبت وتقرَّر في الشكر على الإحسان والذم على الإساءة، وكذا القول في المدح ببعض الأعضاء والذمَّ ببعض.

قلنا: إنَّ أمكنكم ادِّعاء تعري المدح والذمَّ بالأعضاء وكونها مستحسنة وغير مستحسنة من التعظيم والاستخفاف، فإنَّه لا يمكنكم ادِّعاء مثله في المدح بالأخلاق من العقل والحزم والرأي والذمَّ بما يخالف ذلك، لأنَّ عند شيوخكم أنَّ هذا الضرب من المدح والذمَّ إنَّما يستحقُّ على طريق التعظيم والاستخفاف، حتَّى إنَّهم قالوا: إنَّ التعظيم إنَّما استحقَّ بذلك من حيث أثر فيما يرجع إلى اختياره من الأفعال، وكذا الاستخفاف إنَّما استحقَّ بما يقابله من الخصال من حيث أثر فيما يرجع إلى اختياره من الأفعال القبيحة. وإذا صحَّ هذا ولم يبطل / [[ص ٦٨]] يسير المدح في هذا الضرب بكثير الذمِّ ولا يسير الذمَّ بكثير المدح بطل قولهم.

ثمَّ يقال لهم: إذا جاز لكم أن تعتمدوا في استدلالكم على موضع لا فرق بينه وبين غيره عندكم، لأنَّ عندكم أنَّ التحابط كما يقع بين كثير المدح وقليل الذمِّ وبين كثير الذمِّ وقليل المدح

زوال الاستحقاق، لأنَّ عظم المستحقِّ لا يُؤثِّر إلا في زوال الاستحقاق) فليس بصحيح، لأنَّ عظم المستحقِّ من المدح أو الذمِّ وإن كان ما هو المؤثِّر على ما قالوه، فمن أين أنه لا يُؤثِّر إلا في سقوط الاستحقاق؟ وبمَّ تُنكرون أن يكون تأثير العظم في غير سقوط الاستحقاق، وهو قبح الاستيفاء مع ثبوت الاستحقاق على ما بيَّنه من بعد؟ فإنَّه وجه معقول يصحُّ أن يصرف تأثير العظم إليه.

ثمَّ يقال لهم: ألا يجوز أن يكون العلة في قبح ذمِّ من عظمت نعمته على الإساءة لغيره هي أن المنعم عليه لم يحط علماً بتوفية شكر المنعم والقيام بحقوق نعمه، ولا يحسن ممَّن عليه الحقوق العظيمة لغيره ولم يخرج منها أن يطالب صاحب تلك الحقوق بالحقِّ اليسير الثابت عليه؟

بيِّن ما ذكرناه أنه لو كان لمنعمه في مقابلة كلِّ نعمة ينعم بها عليه ضرب / [[ص ٦٦]] من العوض والجزاء معيَّن معلوم، وكذلك على كلِّ إساءة، لكننا نعلم أنه إذا استوفى ما استحقَّه في مقابلة نعمة بتامه، فإنَّه يحسن من المنعم عليه أن يطالبه الجزاء على الإساءة وإن صغرت ولا يقبح منه تلك المطالبة، فعلمنا أن قبح الذمِّ على الإساءة الصغيرة لمن له إحسان عظيم إنَّما هو للوجه الذي ذكرناه.

يُوضَّح ما ذكرناه أن أحدنا لو كان له على غيره ألف قنطار من الذهب ديناً في ذمِّته، ولذلك الغير عليه مكوك حنطة أو شعير، فإنَّه لا يحسن من ذلك الغير متى لم يؤدِّ إليه حقَّه أن يطالبه بذلك المكوك، ولو وقَّى حقَّه لحسن منه المطالبة بالمكوك، ولا يدلُّ قبح مطالبته بذلك على سقوطه. وإنَّما فرض المكوك من الحنطة والشعير ولم يفرض أن يكون له عليه دينار، لأننا لو فرضنا ذلك لأمكن أن يقال: إنَّما لم يحسن منه المطالبة بذلك الدينار لأنَّه سقط بالمقاصَّة فيبقى لصاحب الدَّين عليه ما كان له عليه إلا دينار. وإذا فرضنا الحنطة أو الشعير أو شيئاً آخر من غير الجنس الذي له عليه لم يمكن أن يقال فيه ذلك، لأنَّ المقاصَّة بين الجنسين المختلفين يحتاج إلى مرضاة.

فإن قالوا: يحسن منه المطالبة بالمكوك من الشعير وإن لم يُوفَّر عليه حقَّه، لأنَّه يكون مطالباً بحقَّه، ومن طالب بحقَّه لا يلام.

قلنا: إذا سهل عليكم ارتكاب ذلك مع قبحه، سهل علينا ارتكاب حسن ذمِّ المسيء بالإساءة اليسيرة وإن كان له النعم



فنقول: لو زال أحدهما بالآخر لما حسن الفعل المزال منها لا في حال ولا في حالين. وخصوصاً لا بدّ لهم في الموضوع الذي فرضناه من مخالفة المعلوم، لأنّ مذهبهم يقتضي فيمن ذكرناه أحد أمور: إمّا أن يكون بمنزلة من لم يحسن ولم يسئ فيما يقتضيه الإحسان والإساءة ويرجع إليهما، أو بمنزلة من أحسن إلى ذلك الغير فقط، أو بمنزلة من أساء إليه فقط، والمعلوم خلاف ذلك كلّ.

ومأ تعلقوا به آيات من القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾ [البقرة: ٢٦٤]، وقوله: ﴿لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالِكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الحجرات: ٢]، وقوله: ﴿لَئِن أَسْرَكْتَ لَيُحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]، وقال في وصف قوم في موضع آخر: ﴿حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾ [البقرة: ٢١٧]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: ١١٤].

/ [[ص ٧٠]] قالوا: فهذه الآيات دالةٌ بصريحها على صحّة القول بالإحباط وتشهد بها.

والردّ عليهم في تمسكهم بهذه الآيات أن يقال لهم: اتفقنا نحن وإياكم على أن ظواهر القرآن ينبغي أن تُبنى على أدلة العقول، ولا تُبنى أدلة العقول على القرآن، لأنّ العقل هو الأصل وما عداه فرعه، ولأنّ الكلام يدخله الاحتمال والمجاز والأدلة لا تدخلها شيء من ذلك. وهكذا فعلنا جميعاً بالاتفاق فيما تعلق به المشبهة والمجبرة من الظواهر في الكتاب والسنة. وإذا كان كذلك وقد دللنا على بطلان الإحباط، وبيّنا أنّ التحابط لا يقع بين الأعمال ولا بين المستحقّ عليها، وجب صرف ما يرد من القرآن بخلاف ذلك إلى غير ظاهره وتأويله على ما يوافق الدليل العقلي.

هذا لو كان لما تمسكوا به من الآي ظاهر دالّ على صحّة قولهم، فكيف ولا ظاهر لشيء مما أورده يشهد لقولهم، بل هو إلى الشهادة لقولنا أقرب، لأنّ الإحباط في جميعها متعلّق بالأعمال. وكلّ من خلفنا في هذه المسألة إلّا من شدّ يُعلّق الإحباط بالمستحقّ عليها. فالظاهر بخلاف قولهم، لأنّ على قولهم يجب تقدير محذوف في جميع الآيات، ولا نحتاج نحن إلى مثل ذلك، لأنّ الإبطال والإحباط عندنا يتعلّق بنفس العمل لا بما يستحقّ عليه.

ومعنى ما قلناه أن الفعل إنّما يكون طاعةً وقربةً ومستحقّاً

والشكر، كذلك يقع بين المتساويين من الشكر والذمّ والمدح والذمّ.

وإذا كان كذلك وجاز لكم أن تعتمدوا على الصورة التي صورتوها مع أن لا فرق بينهما وبين غيرها، وتجعلونها الأصل لظهور الأمر فيها وتحملون غيرها عليها، جاز لنا مثل ذلك بأن نقول: قد علمنا أن أحداً لو أنعم عليه غيره نعمةً وأساء إليه إساءةً لا يظهر زيادة إحداها على الأخرى، كأن خلّص له ضيعته من غاصب وأهلك غلاماً له، يحسن منه شكره ومدحه على نعمته وذمّه على إساءته.

ألا ترى أنّه يحسن من هذا الذي فرضناه أن يعاتبه بحضرة الناس على إهلاك غلامه على سبيل التبكيت له والتهجين، ويعترف له بتخليص ضيعته من الغصب ويشكره ويمدحه عليه حتّى يقول له: قد أحسنت إليّ في تخليص الضيعة وأنا شاكر لذلك منك ومعتدّ به، فأحسن الله جزاءك عني، غير أنّك قد أسأت إليّ في استهلاك الغلام، والله يكافئك على ذلك، ولو لم تستهلكه لكان إحسانك خالصاً وشكري لك صافياً؟

وهذا أمر يُعلم حسنه ضرورةً، وكذا كثرة استعمال الناس لمثله وتناوله لفعله معلوم ضرورةً، فمن دفع حسنه كان كمن دفع حسن شكره على النعمة المفردة وذمّه على الإساءة المفردة.

وليس لهم أن يقولوا: القدر الذي ذكرتموه لا يدلّ على ثبوت استحقاق المدح والذمّ، وذلك لأنّ ما اعتمدنا على حسن ذكر النعمة والإساءة وإخباره عنهما فقط، بل على أنّه يعترف بهما على سبيل الشكر والذمّ، إذ لا شيء ولا وجه يوقع عليه الشكر على النعمة والاعتراف بها إذا انفردت من القصد إلى / [[ص ٦٩]] التعظيم إلّا وهو يوقعه عليه في الموضوع الذي ذكرناه، وإنّ عقبه بالتبكيت على الإساءة والذمّ عليها، ومن دفع حسن ذلك في هذا الموضوع كان كمن دفع حسنه عند الانفراد.

فإن قالوا: إنّما يشكره في حال ويلومه في أخرى، وهذا لا يدلّ على اجتماع الاستحقاقين.

قلنا: الشكر والذمّ وإنّ وقعا في حالين كما ذكروا، فقد دلّ حسن فعلهما على ثبوت استحقاقها وأنّه لم يزل، لأنّه لو زال لقبح فعلهما في حالين، كقبحه في حال واحدة.

وليس كلامنا الآن في صحّة فعلهما في حالة واحدة أم استحالتة، وإنّما كلامنا فيما ذكروه من زوال أحدهما بالآخر،

أنوار الملوكوت / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ١٩٩]] المسألة الثانية: في إبطال الإحباط:

قال: والإحباط باطل، لأنَّ العقل لا يقضي نحو الإحسان الكثير بالإساءة القليلة، ولا منافاة بين الثواب والعقاب. ولأنَّ انتفاء الأقدم بالأحدث ليس أولى من عكسه، للزوم الدور المشهور. ولأنَّ الطارئ إنَّ أحبط وبقي أدنى إلى مخالفة قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧]، وإنَّ لم يبق استحالة زوال شيء منها، إذ لا مقتضي له إلا بالزام وجودهما حال عدمهما، لوجوب وجود العلة مع المعلول.

أقول: اختلف الناس في ذلك، فالذي ذهب إليه أكثر الإمامية وجماعة من المعتزلة إبطال الإحباط، [وقال أكثر المعتزلة بالإحباط، ثم اختلفوا، فقال أبو علي: إنَّ المتأخر يُجَبِّط المتقدم ويعقّب]. وقال أبو هاشم: إنَّه يُجَبِّطه ويتجَبِّط، وهذا هو الموازنة.

احتجَّ الشيخ عليه السلام على إبطال الإحباط بوجوه:

الأول: أنَّه يقيح في الشاهد إحباط إحسان المحسن دائماً بفعل يسير من المعصية، والعلم به ضروري.

الثاني: أنَّ القول بالإحباط مبنيٌّ على المنافاة بين الثواب والعقاب، ولا منافاة بينهما، فيبطل القول بالإحباط.

[[ص ٢٠٠]] وبين عدم المنافاة: أنَّها إمَّا أن تكون في سببها أو في استحقاقها، والكُلُّ باطل. أمَّا عدم المنافاة في سببها، فلائنه يمكننا أن نفعّل طاعة ببعض الجوارح ومعصية ببعض الآخر دفعة واحدة. وأمَّا عدم المنافاة في استحقاقها فظاهر، إذ لا استبعاد في ثبوت حقِّ لشخص وآخر عليه في حالة واحدة.

وأمَّا عدم المنافاة في استبقائهما، فلا إمكان الجمع بينهما بأنَّ يفعل أحدهما قبل الآخر.

الثالث: أنَّ المعصية الطارئة ليست أولى في اقتضاء عدم الثواب السابق من العكس، فإمَّا أن لا ينتفيا وهو المطلوب، أو ينتفيا معاً وهو باطل لما يأتي.

الرابع: أنَّه يلزم منه الدور، لأنَّ طريان الطاري مشروط بزوال السابق، لاستحالة اجتماع الضدَّين، فلو كان زوال السابق معللاً بطريان الطاري لزم الدور.

ويمكن أن يكون مراده بلزوم الدور أنَّ بطلان كلِّ واحد منهما بصاحبه يقتضي وجود كلِّ واحد منهما حال عدم صاحبه المتوقَّف على وجود صاحبه، وذلك محال.

عليها الثواب إذا وقع على الوجه الذي يقتضي استحقاق الثواب، ولو وقع على خلاف ذلك الوجه لم يكن طاعةً ولا قرينةً ولا ممَّا يستحقُّ به الثواب، فيُسمَّى متى وقع على خلاف الوجه الذي يستحقُّ به الثواب بأنَّه محبط مبطل من حيث لم يقع على الوجه الذي يستحقُّ به الثواب.

/ [[ص ٧١]] مثال ما ذكرناه أنَّ أحدنا لو ضمن لغيره على فعل يفعله على بعض الوجوه أُجرَةً وعوضاً، وكان متى فعله ذلك الغير على خلاف الوجه الذي حدَّه له لا يستحقُّ عليه أُجرَةً ولا عوضاً، وجاز أن يقول له ذلك الذي ما ضمن وغيره: قد أبطلت عملك وأحبطته وحرمته نفسك الذي كنت تستحقُّه على هذا الفعل لو أوقعته على الوجه الذي أردته منك.

هذا تأويل سائر الآي المتضمنة لذكر الإبطال والإحباط، لأنَّ المتصدِّق لو قصد بصدقه طاعة الله دون الامتنان لاستحقَّ بها الثواب، فإذا تصدَّق للامتنان لم يستحقَّ ثواباً بها، فوصفت صدقته بالبطلان من حيث خرجت عن استحقاق الثواب بها وضاع تكلفه لها، لا أنَّه استحقَّ ثواباً بالصدقة أبطله المنُّ.

وكذلك من رفع صوته فوق صوت النبيِّ موهماً بذلك علوَّ درجته لو رفع صوته لإجابته أو لمسالته على سبيل الاستفادة منه لاستحقَّ به جزيل الثواب. فلمَّا رجع رفع الصوت على الوجه الأوَّل كان محبطاً لفعله.

وكذلك من أشرك وعبد إلهين، لو وجَّه عبادته إلى الواحد القديم وأفرده بها لاستحقَّ الثواب، فلمَّا وجَّهها إلى اثنين بطلت من حيث حرم الثواب عليها.

وهذا هو تأويل الآية الأخرى.

فأمَّا قوله: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾، فإنَّ فيه أيضاً تعليق الإذهاب بالعمل الذي هو الحسنة، وليس هذا مذهب القوم على ما تقدّم. ثمَّ والسيئة الواقعة التي وقعت وانعدمت كيف يمكن إذهابه؟ فلا بدَّ لهم من العدول عن الظاهر وتقدير محذوف في الكلام.

فأمَّا على مذهبنا فلا يحتاج إلى تقدير محذوف، لأنَّ معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ / [[ص ٧٢]] الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ أنَّ من استكثر من الحسنات وأدمن على فعلها، كان ذلك لطفاً له في الامتناع من القبائح، وهي السيئات، وهذا يوافق الظاهر ولا يحتاج معه إلى تقدير الجزاء.

أن يسقطاً معاً وهو خلاف مذهبه، أو لا يسقط شيء منها وهو المطلوب. ولو فرضنا أنه فعل خمسة أجزاء من الثواب وخمسة أجزاء من العقاب، فإن تقدم إسقاط أحدهما للآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم، لاستحالة صيرورة المغلوب والمعدوم غالباً ومؤثراً. وإن تقارنا لزم وجودهما معاً، لأن وجود كل منهما نفي وجود الآخر، فيلزم وجودهما حال عدمهما، وذلك جمع بين المتناقضين.

\* \* \*

معارج الفهم / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٤٩٤]] في إبطال الإحباط:

وأما إبطال الإحباط، فلأن من عبد الله تعالى ألف سنة ثم عزم على معصية لزم أن يُحبط الله كل ذلك، وهو قبيح عقلاً. ولقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۗ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۗ﴾ [الزلزلة: ٧ و٨]. وكلمة (من) إذا كانت شرطاً للعموم، وإذا ثبت أن الفاسق يستحق الثواب فإن لم يصل إليه كان ظلماً، وإن وصل إليه قبل العقاب كان ذلك مخالفاً للإجماع، فلم يبق إلا أنه يُعذب بذنبه ثم يخرج / [[ص ٤٩٥]] ويوصل إليه الثواب.

\* \* \*

تسليك النفس / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٢٢١]] المطلب السادس: في الإحباط والتكفير:

ذهبت الإمامية والأشعرية والمرجئة إلى نفيها، لأن الثواب والعقاب إن لم يتنافيا فالمطلوب، وإن تنافيا لم يكن الطارئ بإزالة الباقي أولاً من منع الباقي الطارئ من الوجود. ولأن الطارئ إن اعتُبر فيه الزيادة، كما يقوله أبو هاشم في الموازنة، فإن لم يسقط الناقص منه شيئاً كان وجود الناقص وعدمه سواء. وهو باطل، لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [الزلزلة: ٧]، وإن سقط بإزائه لم يكن بعض الأحاد أولاً بالسقوط، وإن سقط الجميع لزم خلاف الموازنة. وإن لم يُعتبر فيه الزيادة، بل يكفي في كونه نافية تأخره، سواء زاد أو نقص، لزم أن يكون من عبد الله تعالى مدة عمره ثم عزم في آخره على معصية، مساوياً لمن لم يعبد البتة.

وذهبت المعتزلة إلى إثباتها، لأن كل واحد من الثواب والعقاب لو لم / [[ص ٢٢٢]] يجبط الآخر عند زيادته أو تأخره

أو يقال: إذا استحال توقّف وجود كل واحد من الشئيين على صاحبه لزم الدور، فكذا في جانب عدم.

الخامس: أن الطارئ إما أن يزيل الثواب السابق ويبقى، أو ينتفي أيضاً، والقسمان باطلان. أما الأول فلقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۗ﴾، وإذا زال الثواب لم يبق العموم ثابتاً. وأما الثاني، فلائذ يلزم اجتماع الوجود وعدم في الاستحقاقين، وهو باطل. / [[ص ٢٠١]] بيانه: أن المتقضي لزوال السابق وجود الحادث، والمتقضي لزوال الحادث وجود السابق، والعلّة موجودة مع المعلول، فكما حصل الانتفاء لهما وجب أن يحصل الوجود لهما، وهو محال.

\* \* \*

كشف المراد / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٥٥٩]] المسألة السابعة: في الإحباط والتكفير:

قال: والإحباط باطل، لاستلزامه الظلم، ولقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ / [[ص ٥٦٠]] ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۗ﴾ [الزلزلة: ٧]. أقول: اختلف الناس هنا، فقال جماعة من المعتزلة بالإحباط والتكفير، ومعناها أن المكلف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصية المتأخرة، أو تُكفّر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة. ونفاهما المحققون. ثم القائلون بها اختلفوا، فقال أبو علي: إن المتأخر يُسقط المتقدم ويبقى على حاله، وقال أبو هاشم: إنه ينتفي الأقل بالأكثر وينتفي من الأكثر بالأقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقاً، وهذا هو الموازنة. ويدل على بطلان الإحباط أنه يستلزم الظلم، لأن من أساء وأطاع وكانت إساءته أكثر يكون بمنزلة من لم يحسن، وإن كان إحسانه أكثر يكون بمنزلة من لم يسيء، وإن تساوى يكون مساوياً لمن لم يصدر عنه أحدهما، وليس كذلك عند العقلاء. ولقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۗ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۗ﴾ [الزلزلة: ٧ و٨]، والإيفاء بوعده ووعيده واجب.

قال: ولعدم الأولوية إذا كان الآخر ضعفاً، وحصول المتناقضين مع التساوي.

/ [[ص ٥٦١]] أقول: هذا دليل على إبطال قول أبي هاشم بالموازنة، وتقديره: أنا إذا فرضنا أنه استحقّ المكلف خمسة أجزاء من الثواب وعشرة أجزاء من العقاب، فليس إسقاط إحدى الخمستين من العقاب بالخمسة من الثواب أولى من الأخرى، فإمّا

(أمّا عدم المنافاة في استحقاقها فظاهر، فإنّه لا استبعاد في ثبوت حقّ لشخص وآخر) أي وحقّ آخر (عليه في حالة واحدة. وأمّا عدم المنافاة في استبقائها، فلا إمكان / [[ص ٤١٩]] الجمع بينهما بأن يفعل أحدهما قبل الآخر.

الثالث: [أنّ] المعصية الطارئة ليست أولى في اقتضاء عدم الثواب السابق من العكس) يعني اقتضاء الثواب السابق عدم المعصية الطارئة، لأنّ اقتضاء المعصية الطارئة لعدم الثواب إنّما هو باعتبار المنافاة بينها وبين الثواب، والمنافاة لا تكون إلّا من الجانبين، فلا أولويّة لأحدهما في عدم الآخر من دون عكس، فتحققه يوجب الترجيح من غير مرجّح، وحيث إنّ (أمّا أن لا يتنفيا) بأن لا يُعَدِم واحد منهما صاحبه فيلزم المطلوب، (أو يتنفيا معاً، وهو محال لما يأتي) من كون ذلك ملزوماً لوجودهما حال عدمهما، وهو ممتنع.

(الرابع: أنّه يلزم منه الدور، لأنّ طريان الطاري) منها (مشروط بزوال السابق) لكونها ضدّين، فلو طرأ الطاري من دون زوال السابق لزم (اجتماع الضدّين)، وإنّه محال، (فلو كان زوال السابق معللاً بطريان الطاري لزم الدور)، لتوقّف زوال السابق على طريان الطاري، لأنّ زوال السابق حينئذٍ معلول لطران الطاري، والمعلول متوقّف على علته بالضرورة، لكن طريان الطاري متوقّف على زوال السابق، لأنّه مشروط بزوال السابق على ما تقرّر، والمشروط متوقّف على الشرط، فيكون كلّ منهما متوقّفاً على الآخر، وهو دور محال.

قوله: (ويمكن أن يكون مراده بلزوم الدور أنّ بطلان كلّ واحد منهما بصاحبه يقتضي وجود كلّ واحد منهما حال عدم صاحبه المتوقّف) أي ذلك العدم (على وجود صاحبه، وذلك محال)، لأنّها يكونان موجودين حال كونها معدومين.

(أو يقال: إذا استحال توقّف وجود كلّ واحد من الشئيين على صاحبه للزم الدور، فكذا في جانب العدم) بمعنى أنّه يستحيل توقّف عدم كلّ واحد من الشئيين على صاحبه، للزوم الدور أيضاً.

قوله: (الخامس: أنّ الطاري إمّا أن يزيل الثواب [السابق] ويقتضي، أو يتنفى أيضاً. / [[ص ٤٢٠]] والقسمان باطلان.

أمّا الأوّل، فلقلوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾، وإذا زال الثواب بالذنب الطاري (لم يبق العموم) يعني عموم الآية (ثابتاً)، فإنّ لفظة (من) موضوعة للعموم فيمن يُعقل.

لوصلا إلى المكلف، لبقاء الاستحقاق. ولا يمكن الجمع، فإنّ شرط الثواب خلوصه من الشوائب، ومقارنة التعظيم والإجلال له. ولا سبق أحدهما لوجوب دواهما. وهو ممنوع لما يأتي.

\*\*\*

إشراق اللاهوت / عميد الدّين العبيدلي (ت ٧٥٤هـ):

[[ص ٤١٧]] [المسألة الثانية: في إبطال الإحباط]:

قال المصنّف: (والإحباط باطل، لأنّ العقل لا يقضي نحو الإحسان الكثير بالإساءة القليلة، ولا منافاة بين الثواب والعقاب. ولأنّ انتفاء الأقدم بالأحدث ليس أولى من عكسه. / [[ص ٤١٨]] وللزوم الدور المشهور. ولأنّ الطاري إنّ أحبط وبقي أدّى إلى مخالفة قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧]. وإنّ لم يبق استحال زوال شيء منها، إذ لا مقتضي له إلّا بالزام وجودهما حال عدمهما، لوجوب وجود العلة مع المعلول).

قال الشارح (دام ظلّه): (اختلف الناس في ذلك، فالذي ذهب إليه أكثر الإماميّة وجماعة عن المعتزلة إبطال الإحباط، ثمّ اختلفوا) يعني القائلين بالإحباط (فقال أبو عليّ) الجبائي: (إنّ المتأخّر يحبط المتقدّم ويبقى، وقال ابنه أبو هاشم: إنّه) أي المتأخّر (يُحبط) المتقدّم (وينحبط، وهذا) يعني قول أبي هاشم (هو الموازنة).

احتجّ الشيخ (رحمه الله تعالى) على إبطال الإحباط بوجوه:

الأوّل: أنّه يقبح في الشاهد إحباط إحسان المحسن دائماً بفعل [يسير] من المعصية، والعلم بذلك ضروريّ، وإذا قبح ذلك في الشاهد قبح ذلك في الغائب، لأنّه قبح لكونه إحباطاً، وذلك لا يختلف بالنسبة إلى الشاهد والغائب.

(الثاني: أنّ القول بالإحباط مبنيّ على المنافاة بين الثواب والعقاب)، لأنّ الشيء يُعَدِمه ما لا ينافيه، ولكن (لا منافاة بينهما، فبطل القول بالإحباط).

وبيان عدم المنافاة) بين الثواب والعقاب (أنّها) لو ثبت، أعني المنافاة بينهما (إمّا في سببها أو في استحقاقها) أو في استبقائها (والكلّ باطل. أمّا عدم المنافاة في سببها، فلا أنّه يمكننا أن نعمل طاعة ببعض الجوارح ومعصية [بالبعض] الآخر دفعة واحدة، كإنقاذ الغريق بيد ولطم اليتيم بالأخرى، والطاعة والمعصية سببان للثواب والعقاب.

ثم إن أبا عليَّ الجبائي من المعتزلة قال: إنَّ المكلف إذا استحقَّ خمسة أجزاء من الثواب، ثم فعل [فعلًا استحقَّ به] خمسة أجزاء من العقاب، فإنَّ الخمسة الطارية - أعني العقابية - أسقطت الخمسة الأولى، وبقيت هي.

وابنه أبو هاشم يقول: إنَّ الطارية تُسقط الأولى وتُعدم هي أيضاً. وإن كان السابق أزيد من الطاري أسقط الطاري ما قبله، وعُدْم هو وبقي الزائد ثابتاً، كما لو كانت الأولى في مثالنا ستة، يبقى له جزء. وعلى هذا يُسمَّى هذه (الموازنة).

والحقُّ مذهب الأولين، واستدلَّ المصنّف على حقيته بوجهين: الأول: أن القول بالإحباط والتكفير ملزوم الباطل، فيكون باطلاً. أمّا / [[ص ٤٢٢]] الصغرى، فلائذ يلزم أن من فعل إحساناً وإساءةً متساويين كخمس أجزاء وخمس أجزاء مثلاً يكون بمنزلة من لم يفعل شيئاً أصلاً ورأساً، وكلُّ ذلك باطل عقلاً، وهو ضروري. ونقلًا، كقوله تعالى: ﴿مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة: ٧ و٨]، و﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ [النساء: ١٢٣]، و﴿مَنْ﴾ في الشرطية للعموم. والأوّل يُبطل الإحباط، والثاني يُبطل الموازنة.

الثاني: لو صحَّ القول بهما لزم اجتماع الوجود والعدم، واللّازم باطل، فكذا الملزوم. بيان الملازمة: أن الثواب والعقاب إمّا أن يتنافيان، أو لا. إن كان الثاني لم يحصل مطلوبكم، وهو انتهاء أحدهما بالآخر. وإن كان الأوّل كانت المنافاة ثابتة من الطرفين، فيكون كلّاً منهما مزيلاً لصاحبه، وإلّا لزم الترجيح بلا مرجح، وهو محال. وإذا كان كلّاً منهما مزيلاً لصاحبه لزم أن يكون كلّاً منهما موجوداً من حيث إنّه مزيل، ومعدوماً من حيث إنّه مزال، فيكون موجوداً معدوماً [معاً]، وهو محال.

احتجَّت المعتزلة: بأنّه لو لم يكن القول بالإحباط حقاً لزم حسن ذمّ من أحسن إلى غيره بأنواع الإحسان، كما لو نجّى ولده من الغرق، أو عاجله حتّى شفّى من أنواع المرض، أو سقاه الماء وقد أشرف على التلف من العطش، بأن كسر له قلماً أو وتدّاً، واللّازم باطل للنفرة من ذلك، فيكون القول بالإحباط حقاً.

والجواب: المنع من قبح ذمّه، بل هو ممدوح على إحسانه مذموم على إساءته.

\* \* \*

(وأما الثاني) وهو أن يُنفي الثواب وينتفي، (فلائذ يلزم اجتماع الوجود والعدم في الاستحقاقين)، يعني استحقاق الثواب والعقاب، بمعنى كون كلّ منهما موجوداً حال كونه معدوماً، (وهو باطل) بالضرورة.

(بيانه: أن المقتضي لزوال الاستحقاق السابق وجود الحادث، والمقتضي لزوال الحادث وجود السابق، والعلة موجودة مع المعلول) أي معيّنة في الزمان، (فكما حصل الانتفاء لهما) أعني الاستحقاقين (وجب أن يحصل الوجود لهما)، لوجوب مقارنة وجود كلّ منهما لانتفاء الآخر مقارنة بالزمان، فيكونان موجودين حال كونهما غير موجودين، (وذلك محال) بالضرورة.

\* \* \*

إرشاد الطالبين / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٤٢٠]] قال [أي العلامة الحلي]: الرابع: في الإحباط والتكفير، أثبتتها جماعة من المعتزلة، ونفاهما جماعة من المرجئة والإمامية والأشعرية.

لنا: لو ثبتنا لزم أن يكون من فعل إحساناً وإساءةً متساويين بمنزلة من لم يفعلها، ولو زاد أحدهما بمنزلة من لم يفعل الآخر. وهو باطل قطعاً، لأن الثواب / [[ص ٤٢١]] والعقاب إن لم يتنافيا لم ينف أحدهما الآخر، وإن تنافيا اجتمع الوجود والعدم في كلّ منهما، لأن المنافاة ثابتة من الطرفين، وليس انتفاء السابق بالطارئ أولى من العكس.

احتجّوا: بأنّه لولا الإحباط لحسن ذمّ من كسر قلم من أنعم عليه بأنواع متعدّدة لا تُحصى.

والجواب: المنع من قبح الذمّ على هذا القدر اليسير.

أقول: المؤمن المطيع إذا كفر زال استحقاق ثوابه إجماعاً، والكافر إذا آمن زال استحقاق عقابه إجماعاً. واختلّف في المؤمن إذا فعل ما يستحقّ به عقاباً هل يجتمع له استحقاق ثواب واستحقاق عقاب أم لا؟ فقالت المرجئة والإمامية والأشعرية: نعم يمكن ذلك. وقال جمهور المعتزلة: لا يمكن ذلك، لما يأتي من شبهتهم، ولذلك قالوا بالإحباط والتكفير، فالإحباط هو: خروج فاعل الطاعة عن استحقاق المدح والثواب إلى استحقاق الذمّ والعقاب. والتكفير هو: خروج فاعل المعصية عن استحقاق الذمّ والعقاب إلى استحقاق المدح والثواب.

## ٤٩ - الأحوال:

الحكايات في مخالفة المعتزلة/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

/ [[ص ٤٥]] [[١]] [ثلاثة أشياء لا تُعقل]:

سمعت الشيخ أبا عبد الله (أدام الله عزّه) يقول: ثلاثة أشياء لا تُعقل، وقد اجتهد المتكلمون في تحصيل معانيها من معتقديها بكلّ حيلة، فلم يظفروا (منهم) إلاّ بعبارات يتناقض المعنى فيها على مفهوم الكلام:

اتّحاد النصرانيّة.

/ [[ص ٤٦]] وكسب التجاريّة.

وأحوال البهسميّة.

وقال (الشيخ): ومن ارتاب بما ذكرناه في هذا الباب، فليتوصّل إلى إيراد / [[ص ٤٧]] معنى - في واحد منها - معقول، أو الفرق بينها في التناقض والفساد، ليعلم أنّ خلاف ما حكمنا به هو الصواب! وهيئات.

\* \* \*

/ [[ص ٤٩]] وسمعتة يقول: القول بالأحوال يتضمّن من

فحش الخطأ والتناقض ما لا يخفى على ذي حجا:

فمن ذلك: أنّ الحال في اللغة هي: (ما حال الشيء فيها / [[ص ٥٠]] عن معنى كان عليه، إمّا موجود، أو معقول)، لا نعرف الحال في حقيقة اللسان إلاّ ما ذكرناه، ومن ادّعى غيره كان كمن ادّعى في (التحوّل) و(التغيّر) خلاف معقولهما.

ومن زعم: أنّ الله تعالى يحول عن صفاته، ويتغيّر في نفسه، فقد كفر به كفراً ظاهراً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ثمّ العجب ممّن يُنكر على المشبّهة (قولهم): (إنّ الله تعالى علماً به كان عالماً، وقدرةً بها كان قادراً)، ويزعم أنّ ذلك شرك ممّن يعتقد! وهو يزعم أنّ الله (عزّ وجلّ) حالاً بها كان عالماً، وبها فارق من ليس بعالم، وأنّ له حالاً بها كان قادراً، وبها فارق من ليس بقادر، وكذلك القول في: حيّ، وسميع، / [[ص ٥١]] وبصير، ويدّعي

- مع ذلك - أنّه موحداً، كيف لا يشعر بموضع مناقضته؟!

هذا، وقد نطق القرآن بأنّ الله تعالى علماً، فقال (عزّ اسمه): ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء: ١٦٦]، و﴿مَا تَحْمِلُ مِنْ أَنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ [فاطر: ١١]، و﴿لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

وأطلق المسلمون القول بأنّ الله سبحانه قدرة.

ولم يأت القرآن بأنّ الله حالاً، ولا أطلق ذلك أحد من أهل العلم والإسلام، بل أجمعوا على تحطّئة من تلفّظ بذلك في الله سبحانه، ولم يسمع من أحد من أهل القبلة، حتّى أحدثه أبو هاشم، وتابعه عليه نفر من أهل الاعتزال، خالفوا به الجميع، على ما ذكرناه.

/ [[ص ٥٢]] هذا، وصاحب هذه المقالة يزعم: أنّ هذه الأحوال مختلفة، ولولا اختلافها لما اختلفت الصفات، ولا تباينت في معانيها المعقولات.

فإن قيل له: أفهذه الأحوال، هي الله تعالى أم غير الله؟!

قال: لا أقول: (إنّها هي الله)، ولا: (هي غيره)، والقول بأحد

هذين المعنيين محال!

وهو - مع هذا - جهل المشبّهة في قولهم: (إنّ صفات الله لا هي الله، ولا هي غير الله)، وتعبّج منهم، ونسبهم بذلك إلى الجنون والهديان.

وإذا احتفل في الفرق بين الأمرين، قال: إنّما جهّلت المجبّرة في نفهم أنّ تكون الصفات هي الله (وغير الله)، لأنّهم يثبتونها / [[ص ٥٣]] معاني موجودات، وأنا لا أثبت الأحوال معاني موجودات.

ولو علم أنّه ازداد مناقضةً فيما رام به الفرق، وخرج عن المعقول لاستحبيّ من ذلك، لأنّ القوم لمّا أثبتوا الأوصاف التي تختصّ بالموجود لمعانٍ، أوجبوا (وجودها على تحقيق الكلام، لاستحالة إيجاب الصفة المختصّة بالموجود) بالمعدوم الذي ليس له وجود، لما يدخل في ذلك من الخلل والفساد.

وهذا الرجل لم يتأمّل ما اجتناه، فأثبت من الصفات ما لا يصحّ تعلّقه بالمعدوم بحال، وزعم أنّه لا وجود لها ولا عدم! فصارت مناقضته بذلك من جهتين، تنضاف إلى مناقضته في الإنكار على أصحاب الصفات على / [[ص ٥٤]] ما ذكرناه (و)حكيناها.

على أنّ من مذهبه ومذهب أبيه أنّ حدّ الشيء على (ما صحّ / [[ص ٥٥]] العلم به والخبر عنه).

وهو يزعم: أنّ الأحوال معلومة له وهو دائماً يخبر عنها، ويدعو إلى اعتقاد القول بصحّتها، ثمّ لا يثبتها أشياء!

وهذا ممّا لا يكاد علم المناقضة فيه يخفى على إنسان قد سمع بشيء من النظر والحجاج.

المراد به المعقول في الخطاب دون الأعيان الموجودات، وهذا مذهب جميع الموحدين وخالف فيه المشبهة وأبو هاشم كما ذكرناه.

\* \* \*

### ٥٠ - الأخبار:

كمال الدين / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ١٤٠]] إنَّ اختلاف الإمامية إنما هو من قبل كذابين دلسوا أنفسهم فيهم في الوقت بعد الوقت، والزمان بعد الزمان، حتى عظم البلاء، وكان أسلافهم قوم يرجعون إلى ورع واجتهاد وسلامة ناحية، ولم يكونوا أصحاب نظر وتميز فكانوا إذا رأوا رجلاً مستوراً يروي خبراً أحسنوا به الظنَّ وقبلوه، فلما كثر هذا وظهر شكوا إلى أئمتهم فأمرهم الأئمة عليهم السلام بأن يأخذوا بما يجمع عليه فلم يفعلوا وجروا على عادتهم، فكانت الخيانة من قبلهم لا من قبل أئمتهم، والإمام أيضاً لم يقف على كل هذه التخالط التي رويت لأنه لا يعلم الغيب وإنما هو عبد صالح يعلم الكتاب والسنة، ويعلم من أخبار شيعته ما ينهي إليه.

\* \* \*

التذكرة في أصول الفقه / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٤٤]] والحجة في الأخبار ما أوجه العلم من جهة النظر فيها بصحة خبرها ونفي الشك فيه والارتياح، وكل خبر لا يوصل بالاعتبار إلى صحة خبره، فليس بحجة في الدين، ولا يلزم به عمل على حال.

والأخبار التي يجب العلم بالنظر فيها على ضربين:

أحدهما: التواتر المستحيل وروده بالكذب من غير تواطؤ على ذلك، أو ما يقوم مقامه في الاتفاق.

والثاني: خبر واحد يقترن إليه ما يقوم مقام التواتر في البرهان على صحة خبره وارتفاع الباطل منه والفساد.

والتواتر الذي وصفناه هو ما جاءت به الجماعات البالغة في الكثرة والانتشار إلى حدٍّ قد منعت العادة في اجتماعهم على الكذب بالاتفاق كما يتفق لاثنين أن يتواردا بالإرجاف. وهذا حدٌّ يعرفه كل من عرف العادات.

وقد يجوز أن ترد جماعة دون من ذكرناه في العدد، بخبر يعرف من شاهدهم بروايتهم ومخارج كلامهم، وما يبدو في ظاهر وجوههم، ويؤمن من قصودهم إنهم لم يتواطؤوا، لتعذر التعارف بينهم والتشاور، فيكون العلم بما ذكرناه من حالهم دليلاً على

وأظنُّ (أنَّ) الذي أحوجه إلى هذه المناقضة: ما سطره المتكلمون، واتفقوا على صوابه، من (أنَّ الشيء لا يخلو من الوجود أو عدم) فكره أن يثبت الحال شيئاً فتكون موجودة أو معدومة، ومتى كانت موجودة، لزمه - على أصله، وأصولنا جميعاً - أنها لا تخلو من القدم والحدوث. / [[ص ٥٦]] وليس يمكنه الإخبار عنها بالقدم، فيخرج بذلك عن التوحيد، ويصير به أسوأ حالاً من أصحاب الصفات. ولا يستجيز القول بأنها محدثة - وهي التي بها لم يزل القديم (تعالى) مستحقاً للصفات - فيكون بذلك مناقضاً.

وإن قال: إنها شيء معدوم، دخل عليه من المناقضة مثل الذي ذكرناه.

فأنكر - لذلك - أن تكون الحال شيئاً.

وهو، لو شعر بما قد جناه على نفسه، بنفي الشيئية عنها - مع اعتقاده العلم بها، وصحة الخبر عنها، وإيجابه كون القديم (تعالى)، فيما لم يزل - مستحقاً لصفات أوجبها أحوال ليست بشيء، ولا موجودة، ولا معدومة، ولا قديمة، ولا محدثة - لما رغب في هذا المقال، ولا تنقل عنه إلى الحق والصواب.

/ [[ص ٥٧]] [٣] فصل: [في رأي المعتزلة البصريين في القدرة والإرادة]:

قال الشيخ (أدام الله عزه): زعم البصريون - جميعاً - أن القدرة لا يصحُّ تعلُّقها بالوجود، لأنها إنما تتعلَّق بالشيء على سبيل الحدوث، وأوجبوا - لذلك - تقدُّمها [على] الفعل.

ثم قالوا - مناقضين -: إنَّ الإرادة لا تتعلَّق بالشيء - أيضاً - إلا على سبيل الحدوث، ولذلك لا يصحُّ أن يُراد الماضي، ولا القديم. / [[ص ٥٨]] وهي، مع ذلك - عندهم - توجد مع المراد.

فهل تخفى هذه المناقضة على عاقل؟!

\* \* \*

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٥٦]] ٢٣ - القول فيما انفرد به أبو هاشم من الأحوال:

أقول: إنَّ وصف الباري تعالى بأنه حقُّ قادر عالم يفيد معاني معقولات ليست الذات ولا أشياء تقوم بها كما يذهب إليه جميع أصحاب الصفات ولا أحوال مختلفات على الذات كما ذهب إليه أبو هاشم الجبائي، وقد خالف فيه جميع الموحدين وقولي في المعنى

وقد تكلمنا على اختلاف الأحاديث وبيننا فرق ما بين صحيحها من سقيمها، وحقها من باطلها، وما عليه العمل منها مما لا يعمل عليه، وما تتفق معانيه مع اختلاف ألفاظه، وما خرج مخرج التقيّة في الفتيا، وما الظاهر منه كالباطن في مواضع من كُتبتنا وأمالينا، وبيننا ذلك بياناً يرفع الإشكال فيه لمن تأمل، والمثّة لله تعالى.

فمن أراد معرفة هذا الباب فليرجع إلى كتابنا المعروف بـ / [[ص ١٤٧]] (التمهيد)، وإلى كتاب (مصاييح النور)، وأجوبة مسائل أصحابنا من الآفاق، يجد ذلك على ما ذكرناه.

فصل: وجملة الأمر أنّه ليس كلُّ حديث عزي إلى الصادقين عليهم السلام حقاً عليهم، وقد أُضيف إليهم ما ليس بحق عنهم، [ومن لا معرفة له لا يُفرّق] بين الحقّ والباطل.

وقد جاء عنهم عليهم السلام ألفاظ مختلفة في معانٍ مخصوصة، فمنها ما تتلازم معانيه وإن اختلفت ألفاظه، لدخول الخصوص فيه والعموم والتدب والإيجاب، ولكون بعضه على أسباب لا يتعدّها الحكم إلى غيرها، والتعريض في بعضها بمجاز الكلام لموضع التقيّة والمداراة، وكلُّ من ذلك مقترن بدليله، غير خالٍ من برهانه، والمثّة لله سبحانه.

وتفصيل هذه الجملة يصحّ ويظهر عند إثبات الأحاديث المختلفة، والكلام عليها ما قدّمناه، والحكم في معانيها ما وصفناه، إلّا أنّ المكذوب منها لا ينتشر بكثرة الأسانيد انتشار الصحيح المصدوق على الأئمّة عليهم السلام فيه، وما / [[ص ١٤٨]] خرج للتقيّة لا تكثر روايته عنهم كما تكثر رواية المعمول به، بل لا بدّ من الرجحان في أحد الطرفين على الآخر من جهة الرواة حسب ما ذكرناه، ولم تجمع العصابة على شيء كان الحكم فيه تقيّة، ولا شيء دُلس فيه ووُضِعَ متخرّصاً عليهم وكذب في إضافته إليهم.

فإذا وجدنا أحد الحديثين متفقاً على العمل به دون الآخر علمنا أنّ الذي اتفق على العمل به هو الحقّ في ظاهره وباطنه، وأنّ الآخر غير معمول به، إمّا للقول فيه على وجه التقيّة، أو لوقوع الكذب فيه.

وإذا وجدنا حديثاً يرويه عشرة من أصحاب الأئمّة عليهم السلام يخالفه حديث آخر في لفظه ومعناه ولا يصحّ الجمع بينهما على حال رواه اثنان أو ثلاثة، قضينا بما رواه العشرة ونحوهم على الحديث الذي رواه الاثنان أو الثلاثة، وحملنا ما رواه القليل على وجه التقيّة أو توهم ناقله.

صدقهم، ودافعاً للإشكال في خبرهم، وإن لم يكونوا من الكثرة على ما قدّمناه.

فأمّا خبر الواحد القاطع للعدر، فهو الذي يقترن إليه دليل يفضي بالناظر فيه إلى العلم بصحّة خبره، وربّما كان الدليل حجّة من عقل، وربّما كان شاهداً من عرف، وربّما كان إجماعاً بغير خلف فمتى خلا خبر الواحد من دلالة يقطع بها على صحّة خبره، فإنّه كما قدّمناه ليس بحجّة، ولا / [[ص ٤٥]] موجب علماً ولا عملاً على كلّ وجه.

وليس في إجماع الأئمّة حجّة من حيث كان إجماعاً، ولكن من حيث كان فيها الإمام المعصوم، فإذا ثبت أنّها كلّها على قول، فلا شبهة في أنّ ذلك القول هو قول المعصوم، إذ لو لم يكن كذلك، كان الخبر عنها بآئها مجمعة باطل، فلا تصحّ الحجّة بإجماعها لهذا الوجه.

والحكم باستصحاب الحال واجب، لأنّ حكم الحال ثابت باليقين، وما ثبت فلن يجوز الانتقال عنه إلّا بواضح الدليل.

والأخبار إذا اختلفت في الألفاظ، فلن يصحّ حمل جميعها على الحقيقة من الكلام، إذا أُريد الجمع بينهما على الوفاق. وإنّما يصحّ حمل بعضها على الحقيقة وبعضها على المجاز، حتّى لا يقدر ذلك في إسقاط بعضها [ومتى لم يمكن حمل بعضها] على الحقيقة وبعضها على المجاز، فلا بدّ من صحّة أحد البعضين وفساد الأخرى أو فساد الجميع.

اللهمّ إلّا أن يكون الاختلاف فيها يدلّ عليه النسخ، فذلك لا يكون إلّا في أخبار النبي صلى الله عليه وآله دون أخبار الأئمّة عليهم السلام، فإنّهم ليس إليهم تبديل شيء من العبادات ولا نسخ.

\*\*\*

تصحيح اعتقادات الإماميّة / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [[ص ١٤٦]] فصل: في الأحاديث المختلفة:

قال أبو جعفر: في الحديثين المختلفين... إلى آخره.

قال الشيخ المفيد رحمته الله: لم يوضّح أبو جعفر رحمته الله عن الطريق التي توصل إلى علم ما يجب العمل عليه ممّا لا يجب، بل أجمل القول في ذلك إجمالاً مع صدق الحاجة إلى التفصيل والتفرقة بين ما يلزم ممّا لا يلزم بما يتمييز به كلّ واحد منهما ويُعرف بذلك حقّ الحديث من باطله. والذي أثبتّه أبو جعفر رحمته الله من مجمل القول فيه لم يجد نفعاً.



ما قوله (أدام الله تعالى نعماءه) فيمن تندس طرفاً من العلم، ورُفِعَتْ إليه الكُتُبُ المصنَّفة في الفقه عن الأئمة الهادية عليهم السلام فيها اختلاف ظاهر في المسائل الفقهية، كما وقع الاختلاف بين ما أثبتته الشيخ أبو جعفر بن بابويه رحمته الله في كتبه من الأخبار المسندة عن الأئمة عليهم السلام، وبين ما أثبتته الشيخ أبو علي بن الجنيد رحمته الله في كتبه من المسائل الفقهية المجردة عن الأسانيد؟

/ [[ص ٧٢]] هل يجوز أن يجتهد رأيه، ويعوّل على ما هو الحقّ عنده والأصوب لديه، أم يعتمد على المسندات دون المراسيل؟

الجواب: أنه لا يجوز لأحد من الخلق أن يحكم على الحقّ فيما وقع فيه الاختلاف من معنى كتاب، أو سنة، أو مدلول دليل عقلي، إلا بعد إحاطة العلم بذلك، والتمكّن من النظر المؤدّي إلى المعرفة.

فمتى كان مقصراً عن علم طريق ذلك فليرجع إلى من يعلمه، ولا يقود برأيه وظنه. فإن عوّل على ذلك فأصاب الاتفاق لم يكن مأجوراً، وإن أخطأ الحقّ فيه كان مأزوراً.

والذي رواه أبو جعفر رحمته الله فليس يجب العمل بجميعة إذا لم يكن ثابتاً من الطُّرُق التي تعلق بها قول الأئمة عليهم السلام، إذ هي أخبار آحاد، لا توجب علماً ولا عملاً، وروايتها عمّن يجوز عليه السهو والغلط.

/ [[ص ٧٣]] وإنما روى أبو جعفر رحمته الله ما سمع، ونقل ما حفظ، ولم يضمن العهدة في ذلك.

وأصحاب الحديث ينقلون الغثّ والسمين، ولا يقتصرون في النقل على المعلوم، وليسوا بأصحاب نظر وتفتيش، ولا فكر فيما يروونه وتمييز، فأخبارهم مختلطة لا يتميز منها الصحيح من السقيم إلا بنظر في الأصول، واعتماد على النظر الذي يوصل إلى العلم بصحة المنقول.

فأمّا كُتُبُ أبي عليّ بن الجنيد، فقد حشاها بأحكام عمل فيها على الظنّ، واستعمل فيها مذهب المخالفين في القياس الرذل، فخلط بين المنقول عن الأئمة عليهم السلام وبين ما قال برأيه، ولم يُفرد أحد الصنفين من الآخر.

ولو أفرد المنقول من الرأي لم يكن فيه حجة، لأنه لم يعتمد في النقل المتواتر من الأخبار، وإنما عوّل على الآحاد.

وإن كان في جملة ما نقل غيره من أصحاب الحديث ما هو

وإذا وجدنا حديثاً قد تكرر العمل به من خاصّة أصحاب الأئمة عليهم السلام في زمان بعد زمان وعصر إمام بعد إمام قضينا به على ما رواه غيرهم من خلافه ما لم تتكرر الرواية به والعمل بمقتضاه حسب ما ذكرناه.

فإذا وجدنا حديثاً رواه شيوخ العصابة ولم يرووا على أنفسهم خلافة / [[ص ١٤٩]] علمنا أنه ثابت، وإن روى غيرهم ممّن ليس في العدد وفي التخصيص بالأئمة عليهم السلام مثلهم إذ ذاك علامة الحقّ فيه، وفرق ما بين الباطل وبين الحقّ في معناه، وأنه لا يجوز أن يُفتي الإمام عليه السلام على وجه التقيّة في حادثة فيسمع ذلك المختصون بعلم الدّين من أصحابهم ولا يعلمون مخرجه على أيّ وجه كان القول فيه، ولو ذهب عن واحد منهم لم يذهب عن الجماعة، لاسيّما وهم المعروفون بالتقيا والحلال والحرام، ونقل الفرائض والسّنن والأحكام.

ومتى وجدنا حديثاً يخالفه الكتاب ولا يصحّ وفاقه له على حال أطر حناه، لقضاء الكتاب بذلك وإجماع [الأئمة عليهم السلام] عليه. وكذلك إن وجدنا حديثاً يخالف أحكام العقول أطر حناه لقضية العقل بفساده، ثم الحكم بذلك على أنه صحيح خرج مخرج التقيّة أو باطل أضيف إليهم موقوف على لفظه، وما تجوز الشريعة فيه القول بالتقيّة وتحظره وتقضي العادات بذلك أو تُنكره.

فهذه جملة ما انطوت عليه من التفصيل تدلّ على الحقّ في الأخبار المختلفة، والصريح فيها لا يتمّ إلا بعد إيراد الأحاديث، والقول في كلّ واحد منها ما بيّننا طريقه.

وأما ما تعلق به أبو جعفر رحمته الله من حديث سُليم الذي رجع فيه إلى الكتاب المضاف إليه برواية أبان بن أبي عيَّاش، فالمنعنى فيه صحيح، غير أنّ هذا الكتاب غير موثوق به، ولا يجوز العمل على أكثره، وقد حصل فيه تخليط وتدليس، فينبغي للمتدّين أن يجتنب العمل بكلّ ما فيه، ولا يعوّل على جملته / [[ص ١٥٠]] والتقليد لرواته وليفزع إلى العلماء فيما تضمّنه من الأحاديث ليوقفوه على الصحيح منها والفاسد، والله الموفق للصواب.

\* \* \*

المسائل السرويّة/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

/ [[ص ٧١]] المسألة الثامنة: [الاختلاف في ظواهر

الروايات]:

فصل: [أصناف أحاديث الأئمة]:

وفي الجملة، إن أقوال الأئمة عليهم السلام كانت تخرج على ظاهر يوافق باطنه الأمن من العواقب في ذلك.

ويخرج منها ما ظاهره خلاف باطنه للتقية والاضطرار.

ومنها ما ظاهره الإيجاب والإلزام، وهو في نفسه ندب ونفل واستحباب.

ومنها ما ظاهره نفل وندب، وهو على الوجوب.

ومنها عامٌ يُراد به الخصوص، وخاصٌ يُراد به العموم، وظاهر / [[ص ٧٧]] مستعار في غير ما وُضِعَ له حقيقة الكلام، وتعريض في القول للاستصلاح والمداراة وحقن الدماء.

وليس ذلك بعجيب منهم ولا ببدع، والقرآن الذي هو كلام الله تعالى وفيه الشفاء والبيان قد اختلفت ظواهره، وتباين الناس في اعتقاد معانيه، وكذلك السنة الثابتة عن النبي صلى الله عليه وآله، فالعلماء على اختلاف في معنى كلامه عليه السلام فيها، ومع ذلك كله فالناس ممتحنون في الأخبار وسامعها: فساه في النقل، وتمتعده فيه الزيادة والنقصان، ومبدع في الشريعة، متصنع لحسن الظاهر يقصد به إضلال العباد.

والله موفق للصواب.

\*\*\*

الحدود والحقائق / السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٧٣٤]] ٦٩ - حدُّ الخبر هو ما صحَّ فيه الصدق أو الكذب. ولا تحدُّه بما مضى في الكتب من أنه ما صحَّ فيه الصدق والكذب.

وحدُّ آخر للخبر من كلامه بأنه ما احتمل التصديق أو التكذيب. وليس يجب الفرار من الحدِّ الأوَّل لأجل الاعتراض.

\*\*\*

جوابات المسائل الطرابلسية (خ) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ١٩٦]] المسألة التاسعة: ما القول أيضاً في الأخبار الواردة في عدة كتب من الأصول والفروع بمدح أجناس من الطير والبهائم والمأكولات والأرض وذم أجناس منها، كمدح الحمام والبلبل والقنبر والحجل والدراج وما شاكل ذلك من فصيحات الطير، وذم الفواخت والدخم. وما حكى من أن كلَّ جنس من هذه الأجناس المحمودة تنطق بثناء على الله وعلى أوليائه، ودعاء لهم ودعاء على أعدائهم، وأن كلَّ جنس من هذه

معلوم، وإن لم يتميَّز لهم ذلك لعدولهم عن طريق النظر فيه، وتحويلهم على النقل خاصّة، والسماح من الرجال، والتقليد دون النظر والاعتبار.

/ [[ص ٧٤]] فهذا ما عندي في الذي تضمّنته الكتب للشيوخ المذكورين في الحلال والحرام من الأحكام.

فصل: [الموقف من الروايات المختلفة الظواهر]:

وللشبهة أخبار في شرائع مجمع عليها بين عصابة الحقّ، وأخبار مختلف فيها، فينبغي للعاقل المتدبّر أن يأخذ بالمجمع عليه - كما أمر بذلك الإمام الصادق عليه السلام - ويقف في المختلف فيه ما لم يعلم حجّة في أحد الشئيين منه، ويردّه إلى من هو أعلم منه، ولا يقنع منه بالقياس فيه دون البيان على ذلك والبرهان، فإنّه يسلم بذلك من الخطأ في الدّين، والضلال، إن شاء الله.

وقد أجتبت عن كثير من الأخبار المختلفة في مسائل وردت على: بعضها من نيسابور، وبعضها من الموصل، وبعضها من فارس، وبعضها من / [[ص ٧٥]] ناحية تُعرف بإزندان، تضمّنت مسائل القوم المذكورين أخباراً تختلف ظواهرها في أنواع شتى من الأحكام.

وأودعت كتاب (التمهيد) أجوبة عن مسائل مختلفة جاءت فيها الأخبار عن الصادقين عليهم السلام، وبيّنت ما يجب العمل عليه من ذلك بدلائل لا يُطعن فيها، وجمعت بين معانٍ كثيرة من أقاويل الأئمة عليهم السلام يظنُّ كثير من الناس أنّ معانيها تتضادُّ، وكذا، وبيّنت اتّفاقها في المعنى، وأزلت شبهات المستضعفين في اختلافها.

وذكرت مثل ذلك في كتاب (مصابيح النور في علامات أوائل الشهور) وشرعت طرُقاً يُوصَل بها إلى معرفة الحقّ فيما وقع فيه الاختلاف بين أصحابنا من جهة الأخبار.

وأجتبت عن المسائل التي كان ابن الجنيد جمعها وكتبها إلى أهل مصر، ولقّبها بـ (المسائل المصرية) وجعل الأخبار فيها أبواباً، وظنَّ أنّها مختلفة في معانيها، ونسب ذلك إلى قول الأئمة عليهم السلام فيها بالرأي.

/ [[ص ٧٦]] وأبطلت ما ظنّه في ذلك وتخيّله، وجمعت بين جميع معانيها، حتّى لم يحصل فيها اختلاف، فمن ظفر بهذه الأجوبة وتأملها بإنصاف، وفكّر فيها فكراً شافياً، سهل عليه معرفة الحقّ في جميع ما يظنُّ أنّه مختلف، وتيقن ذلك ممّا يختصُّ بالأخبار المروية عن أئمّتنا عليهم السلام.

وقد يجوز أن يكون المراد بدم هذه الأجناس من الطير وأنها ناطقة بضدّ الثناء على الله تعالى وبدم أوليائه ونقص أصفياهه معنا دم متّخذها ومرتبّطها وأنّ هؤلاء المفترين بمحبّة هذه الأجناس واتّخاذها هم الذين ينطقون على الله سبحانه ويذمّون أوليائه وأحبّاءه، وأضاف النطق إلى هذه الأجناس وهو لمتّخذها ولمرتّبطها للتجاوز والتقارب وعلى سبيل التجويز والاستعارة، كما أضاف الله تعالى في القرآن السؤال إلى القرية وإنّما هو لأهل القرية، وكما قال: ﴿وَكَايْنٍ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ فَحَاسَبْنَاهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَدَبْنَاهَا عَذَابًا نُكْرًا ۝٨﴾ [الطلاق: ٨ و٩]، وفي هذا كلّ حدوف، وقد أضيف في الظاهر الفعل إلى من هو متعلّق في الحقيقة بغيره.

والقول في مدح أجناس من الطير والوصف لها بأنّها تنطق بالثناء على الله تعالى والمدح لأوليائه يجري على هذا المنهاج الذي نهجناه.

فإن قيل: كيف يستحقّ مرتبّط هذه الأجناس مدحاً بارتباطها ومرتبّط بعض لها آخر ذمّاً بارتباطها حتّى علّقت المدح والذمّ بذلك؟

قلنا: ما جعلنا لارتباط هذه الأجناس حظّاً في استحقاق مرتبّطها ولا ذمّاً، وإنّما قلنا: إنّ غير ممتنع أن تجري دعاء / [[ص ١٩٨]] المؤمنين الموالين لأوليائه الله تعالى المعادين لأعدائه بأنّ يألفوا ارتباط أجناس من الطير، وكذلك تجري عادة بعض أعداء الله تعالى باتّخاذ بعض أجناس الطير، فيكون متّخذ بعضها ممدوحاً لا من أجل اتّخاذها لكن لما هو عليه من الاعتقاد الصحيح، فيضاف المدح إلى هذه الأجناس وهو لمرتّبطها، والنطق بالتسبيح والدعاء الصحيح إليها وهو لمتّخذها تجوّزاً واتّساعاً. وكذلك القول في الذمّ المقابل للمدح.

فإن قيل: فلمّ نهي عن اتّخاذ بعض هذه الأجناس إذا كان الذمّ لا يتعلّق باتّخاذها وإنّما تعلّق ببعض متّخذها لكفرهم وضلالهم؟ قلنا: يجوز أن يكون في اتّخاذ هذه البهائم المنهي عن اتّخاذها وارتباطها مفسدة، وليس يجب أن يقبح خلقها في الأصل لهذا الوجه، لأنّها خلقت ليُنتفع بها من سائر وجوه الانتفاع سوى الارتباط والاتّخاذ الذي لا يمتنع تعلّق المفسدة به. ويجوز أيضاً أن يكون في اتّخاذ هذه الأجناس المنهي عنها شؤماً وطيرة، وفي اتّخاذ

الأجناس المذمومة تنطق بضدّ الثناء من ذمّ الأولياء عليهم السلام، وكذا ذمّ الجرّي وما شاكل ذلك من السمك، وما نطق به الجرّي من أنّه مُسَخَّج بجحده الولاية، وورود الآثار تحريمه لذلك، وكذمّ الدبّ والقرد والغيل وسائر المسوخ المحرّمة، وكذمّ البطيخة التي كسرهما أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) فصادفها مرّة، فقال: «من النار إلى النار»، ورمى بها من يده فغار من الموضع الذي سقطت فيه دخان، وكذمّ الأرضيين السبخة والقول بأنّها جحدت الولاية أيضاً. وقد جاء في هذا المعنى ما يطول شرحه، وظاهره مناف لما تدلّ العقول عليه من كون هذه الأجناس مفارقة لقبيل ما يجوز تكليفه ويسوغ أمره ونهيه. وفي هذه الأخبار التي أشرت إليها أنّ بعض هذه الأجناس تعتقد الحقّ وتدين به وبعضها تخالفه، وهذا كلّ مناف الظاهر لما العقلاء عليه. ومنها ما يشهد بأنّ لهذه الأجناس منطقاً مفهوماً وألفاظاً تفيد أغراضاً، وأنها بمنزلة الأعجمي والعربي الذين لا يفهم أحدهما عن صاحبه، وأنّ شاهد ذلك من قول الله تعالى فيما حكاه عن سليمان عليه السلام من قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ ۝١٦﴾ [النمل: ١٦]، وكلام النملة ممّا حكاه الله سبحانه، وكلام الهدهد واحتجاجه وجوابه وفهمه، فلينع بذكر ما عنده في ذلك مثاباً إن شاء الله تعالى.

/ [[ص ١٩٧]] الجواب - وبالله التوفيق -: اعلم أنّ المعول فيما يُعتقد وجوبه على ما تدلّ الأدلّة عليه من نفي وإثبات، فإذا دلّت الأدلّة على أمر من الأمور وجب أن نبني كلّ وارد من الأخبار إذا كان له ظاهر بخلافه عليه ونسوقه إليه ونطابق بينه وبينه، ونخلي ظاهراً إن كان له ونشرطه إن كان مطلقاً ونخصّه إن كان عاماً ونفصله إن كان مجملاً ونؤفّق بينه وبين الأدلّة بكلّ طريق اقتضى الموافقة وآل إلى المطابقة.

وإذا كنّا نفعل ذلك ولا نحتمسه في ظواهر القرآن المقطوع على صحّته المعلوم وروده فكيف يُتوقّف عن ذلك في أخبار آحاد لا توجب علماً ولا عملاً ولا تُثمر يقيناً.

فمتى وردت عليك أخبار فاعرضها على هذه الجملة وابنها عليها وافعل فيها ما حكمت به الأدلّة وأوجبته الحجج العقلية، فإنّ تعدّر فيها بناء وتأويل وتخريج وتنزيل فليس غير الإطراح لها وترك التعرّيج عليها. ولو اقتصرنا على هذه الجملة لاكتفينا فيمن يتدبّر ويتفكّر.

فَأَمَّا حِكَايَتَهُ تَعَالَى عَنْ سَلِيمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُذِّمْنَا مِنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ [النمل: ١٦]، فالمراد به أَنَّهُ عَلَّمَ مَا يَفْهَمُ بِهِ مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَمَا تَنْطِقُ الطُّيُورُ بِهِ وَتَتَدَاعَى فِي أَصْوَاتِهَا وَأَغْرَاضِهَا وَمَقَاصِدِهَا بِمَا يَقَعُ مِنْهَا مِنْ صِيَاحِ عَلِيٍّ سَبِيلَ الْمَعْجَزَةِ لِسَلِيمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

فَأَمَّا الْحِكَايَةُ عَنِ النَّمْلَةِ بِأَنَّهَا قَالَتْ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ﴾ [النمل: ١٨]، فَقَدْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِهِ أَنَّهُ ظَهَرَ مِنْهَا دَلَالَةُ الْقَوْلِ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى، وَأَشْعَرَتْ بَاقِيَ النَّمْلِ وَخَوْفَتَهُمْ مِنَ الضَّرْرِ بِالْمَقَامِ، وَأَنَّ النِّجَاةَ فِي الْهَرَبِ إِلَى مَسَاكِنِهَا، وَيَكُونُ إِضَافَةُ الْقَوْلِ إِلَيْهَا مَجَازًا وَاسْتِعَارَةً، كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ: (وَشَكَا إِلَيَّ بِعَبْرَةٍ وَتَحْمَحَمِ)، وَكَمَا قَالَ الْآخَرُ: (وَقَالَتْ لَكَ الْعَيْنَانُ سَمْعًا وَطَاعَةً)، وَيَجُوزُ أَيْضًا أَنْ يَكُونَ وَقَعُ مِنَ النَّمْلَةِ كَلَامُ ذُو حُرُوفٍ مَنْظُومَةٍ، كَمَا يَتَكَلَّمُ أَحَدُنَا مَا يَتَضَمَّنُ الْمَعَانِيَ الْمَذْكُورَةَ، وَيَكُونُ ذَلِكَ مَعْجَزًا لِسَلِيمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى سَخَّرَ لَهُ الطَّيْرَ وَأَفْهَمَهُ مَعَانِيَ أَصْوَاتِهَا عَلَى سَبِيلِ الْمَعْجَزِ لَهُ.

وَلَيْسَ هَذَا بِمَنْكَرٍ فَإِنَّ النَّطْقَ بِمِثْلِ هَذَا الْكَلَامِ الْمَسْمُوعِ مَنَّا لَا يَمْتَنِعُ وَقُوعَهُ مِمَّنْ لَيْسَ بِمَكْلَّفٍ وَلَا كَامِلِ الْعَقْلِ، أَلَا تَرَى أَنَّ الْمَجْنُونِ وَمَنْ لَمْ يَبْلُغِ الْكَمَالَ مِنَ الصَّبِيَّانِ قَدْ يَتَكَلَّمُونَ بِالْكَلامِ الْمَتَضَمِّنِ / [[ص ٢٠٠]] لِلْأَغْرَاضِ وَإِنْ كَانَ التَّكْلِيفُ وَالْكَمَالُ عَنْهُمْ زَائِلَيْنِ؟

وَالْقَوْلُ فِيهَا حَكِيٌّ عَنِ هَدَّهِ يَجْرِي عَلَى الْوَجْهِينَ الَّذِينَ ذَكَرْنَا هُمَا فِي النَّمْلَةِ، فَلَا حَاجَةَ بِنَا إِلَى إِعَادَتِهِ.

فَأَمَّا حِكَايَتَهُ عَنْهُ قَالَ: ﴿لَأُعَذِّبَنَّكَ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّكَ﴾ [النمل: ٢١]، وَكَيْفَ يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ ذَلِكَ فِي الْهَدَّهِ وَهُوَ غَيْرُ مَكْلَّفٍ وَلَا يَسْتَحِقُّ مِثْلَهُ الْعَذَابُ؟

فَالْجَوَابُ عَنْهُ أَنَّ الْعَذَابَ اسْمٌ لِلضَّرْرِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَحَقًّا، وَلَيْسَ يَجْرِي مَجْرَى الْعِقَابِ الَّذِي لَا يَكُونُ إِلَّا جَزَاءً عَلَى [أمر] تَقَدَّمَ، فَلَيْسَ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَى: ﴿لَأُعَذِّبَنَّكَ﴾ أَي لِأَوْلَمْنَهُ، وَيَكُونُ اللَّهُ سَبْحَانَهُ أَبَاحَهُ ذَلِكَ الْإِبْلَامَ لَهُ كَمَا أَبَاحَهُ الذَّبْحَ لِضَرْبِ مِنَ الْمَصْلُحَةِ، وَكَمَا سَخَّرَ لَهُ الطَّيْرَ يَصْرِفُهَا فِي مَنَافِعِهِ وَأَغْرَاضِهِ، وَكُلُّ هَذَا لَا يَنْكَرُ فِي نَبِيِّ مَرْسَلٍ تُحْرَقُ لَهُ الْعَادَاتُ وَتُظْهِرُ عَلَى يَدِهِ الْمَعْجَزَاتِ، وَإِنَّمَا يَشْتَبَهُ عَلَى قَوْمٍ فَظُنُّوا أَنَّ هَذِهِ الْحِكَايَاتُ تَقْتَضِي كُونَ النَّمْلَةِ وَالْهَدَّهِ مَكْلَفَيْنِ، وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْأَمْرَ بِخِلَافِ ذَلِكَ.

مَا أَمَرَ بِاتِّخَاذِهِ بَرَكَةً وَتَيْمُنًا، فَلِلْعَرَبِ فِي ذَلِكَ مَذْهَبٌ مَعْرُوفٌ. وَيَصِحُّ هَذَا النَّهْيُ أَيْضًا عَلَى مَذْهَبِ مَنْ نَفَى الطَّيْرَةَ عَلَى التَّحْقِيقِ، لِأَنَّ الطَّيْرَةَ وَالنِّشَاوْمَ وَإِنْ كَانَ لَا تَأْثِيرَ لَهَا عَلَى التَّحْقِيقِ فَإِنَّ النُّفُوسَ تَسْتَشْعِرُ مِنْ ذَلِكَ وَيَسْبِقُ إِلَيْهَا مَا يَجِبُ عَلَى كُلِّ حَالٍ تَجَنُّبُهُ وَالتَّوَقُّفِيُّ مِنْهُ. وَعَلَى هَذَا يُجْمَلُ مَعْنَى قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا تَوْرَدُ ذُو عَاهَةٍ عَلَى مَصْحٍ».

فَأَمَّا تَحْرِيمُ السَّمَكِ وَالْجُرِّيِّ وَمَا أَشْبَهَهُ فَغَيْرُ مَمْتَنِعٍ لِشَيْءٍ يَتَعَلَّقُ بِالْمُفْسَدَةِ فِي تَنَاوُلِهِ، كَمَا نَقُولُهُ فِي سَائِرِ الْمَحْرَمَاتِ، فَأَمَّا الْقَوْلُ بِأَنَّ الْجُرِّيَّ نَطَقَ بِأَنَّهُ مُسَخَّحٌ لِحَدِّهِ الْوَلَايَةِ فَهُوَ مِمَّا يُضْحَكُ مِنْهُ وَيُعْجَبُ مِنْ قَائِلِهِ وَالْمَلْتَمَتِ إِلَى مِثْلِهِ.

فَأَمَّا تَحْرِيمُ الدُّبِّ وَالْقِرْدِ وَالْفِيلِ كَتَحْرِيمِ كُلِّ مُحْرَّمٍ فِي الشَّرِيعَةِ، وَالْوَجْهُ فِي التَّحْرِيمِ لَا يَخْتَلِفُ، وَالْقَوْلُ بِأَنَّهَا مَمْسُوخَةٌ إِذَا تَكَلَّفْنَا تَأْوِيلَهُ حَمْلَانَهُ عَلَى أَنَّهَا كَانَتْ عَلَى خَلْقٍ جَمِيلَةٍ غَيْرِ مَنْفُورٍ عَنْهَا ثُمَّ جُعِلَتْ عَلَى هَذِهِ الصُّورِ الْمَشِينَةِ عَلَى سَبِيلِ التَّنْفِيرِ عَنْهَا وَالزِّيَادَةِ فِي الصَّدِّ عَنِ الْإِنْتِفَاعِ بِهَا، لِأَنَّ بَعْضَ الْأَحْيَاءِ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ غَيْرَهُ عَلَى الْحَقِيقَةِ، وَالْفَرْقُ بَيْنَ كُلِّ حَيِّينَ مَعْلُومٌ ضَرُورَةً، فَكَيْفَ يَجُوزُ أَنْ يُصْبِرَ حَيٌّ حَيًّا آخَرَ غَيْرِهِ. وَإِذَا أُرِيدَ بِالْمَسْخِ هَذَا فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ أُرِيدَ غَيْرُهُ نَظَرْنَا فِيهِ.

وَأَمَّا الْبَطِّيخَةُ فَقَدْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ) / [[ص ١٩٩]] لِمَا ذَاقَهَا وَنَفَرَ عَنْ طَعْمِهَا وَزَادَتْ كِرَاهِيَّتَهُ لَهُ قَالَ: «مِنَ النَّارِ وَإِلَى النَّارِ»، أَي هَذَا مِنْ طَعَامِ أَهْلِ النَّارِ وَمِمَّا يَلِيقُ بِعَذَابِ أَهْلِ النَّارِ، كَمَا يَقُولُ أَحَدُنَا ذَلِكَ فِيمَا يَسْتَرِيهِ وَيَكْرَهُهُ. وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ فُورَانَ الدِّخَانِ عِنْدَ الْإِلْتِقَاءِ لَهَا كَانَ عَلَى سَبِيلِ التَّصْدِيقِ لَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مِنَ النَّارِ وَإِلَى النَّارِ»، وَإِظْهَارِ مَعْجَزِ لَهُ.

فَأَمَّا ذَمُّ الْأَرْضِ السَّبِيخَةِ وَالْقَوْلُ بِأَنَّهَا جَحَدَتِ الْوَلَايَةَ فَمَتَى لَمْ يَكُنْ مَحْمُولًا مَعْنَاهُ عَلَى مَا قَدَّمْنَاهُ مِنْ جَحَدِ أَهْلِ هَذِهِ الْأَرْضِ وَسُكَّانِهَا الْوَلَايَةَ لَمْ يَكُنْ مَعْقُولًا، وَيَجْرِي ذَلِكَ مَجْرَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَكَايِّنَ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ﴾.

وَأَمَّا إِضَافَةُ اعْتِقَادِ الْحَقِّ إِلَى بَعْضِ هَذِهِ الْأَجْنَاسِ وَاعْتِقَادِ الْبَاطِلِ وَالْكَفْرِ إِلَى بَعْضِ أُخَرَ، فَمِمَّا تَخَالَفَهُ الْعُقُولُ وَالضَّرُورَاتُ، لِأَنَّ هَذِهِ الْبِهَائِمَ غَيْرُ عَاقِلَةٍ وَلَا كَامِلَةٍ وَلَا مَكْلَّفَةٍ فَكَيْفَ تَعْتَقِدُ حَقًّا أَوْ بَاطِلًا، وَإِذَا أُورِدَ أَثَرٌ فِي ظَاهِرِهِ شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ الْمَحَالِّاتِ إِمَّا أُطْرِحَ أَوْ تَأَوَّلَ عَلَى الْمَعْنَى الصَّحِيحِ. وَقَدْ نَهَجْنَا طَرِيقَ التَّأْوِيلِ، وَبَيَّنَّا كَيْفَ الْوَصُولِ إِلَيْهِ.

الذخيرة في علم الكلام/ السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٣٤١]] فصل: الكلام في الأخبار:

إِنَّمَا قَدَّمْنَا الْكَلَامَ فِي الْأَخْبَارِ عَلَى الدَّلَالَةِ عَلَى نُبُوَّةِ نَبِيِّنَا ﷺ،  
لأنَّ دَلَالَةَ إِعْجَازِ الْقُرْآنِ عَلَى النُّبُوَّةِ مَبْنِيَّةٌ فِينَا عَلَى الْعِلْمِ بِالْأَخْبَارِ،  
لأنَّا نَعْلَمُ وَجُودَ الْقُرْآنِ وَظُهُورَهُ مِنْ جِهَةِ النَّبِيِّ ﷺ وَتَحَدِّي  
العرب به، وأنَّه لم يعارض على وجه ينقض العادة بالأخبار، وبما  
هو مسند إليها، فلا بدَّ من الكلام في الأخبار وأقسامها، وكيف  
تكون طريقاً إلى العلم لأنَّها كالأصل فيما يحتاج إلى بيانه.

وقد كان يجوز أن يُذكر الكلام في الأخبار عند كلامنا في  
الإمامة للتعلُّق القويِّ بين الكلام في الإمامة وبين الأخبار، لأنَّ  
تعيين النصوص على الإمامة بالأخبار يعرفه من لم يشهد تلك  
النصوص، ولأنَّ الأحوال الحادثة والأمر الجارية المتعلقة  
بالإمامة لا يعلم إلاَّ بالأخبار، لكنَّا لمَّا قَدَّمْنَا الْكَلَامَ فِي النُّبُوَّةِ عَلَى  
الإمامة - والأخبار أصل فيهما - وجب أن نُقدِّمه هاهنا ونحيل  
عليه هناك إذا صرنا إلى الكلام في الإمامة بإذن الله تعالى.

ولهذا لمَّا كان الكلام في نبوة نبيِّنا ﷺ له تعلق بنسخ الشرائع  
وجوازه، لأنَّ شريعته ﷺ ناسخة للشرائع المتقدِّمة، وجب أن  
نُقدِّم الكلام في النسخ وأحكامه عليها، ونحن نتلو الكلام في  
الأخبار، والله تعالى / [[ص ٣٤٢]] المعين والموفق للصواب.

فصل: في الكلام في حدِّ الخبر وشيء من أحكامه:

يجب أن يُحدَّ الخبر بأنَّه ما صحَّ فيه الصدق أو الكذب، ولا  
نحدُّه بما يمضي في الكُتُب من أنَّه ما صحَّ فيه الصدق والكذب،  
لأنَّ ذلك يُستَفَضُّ بالأخبار التي لا تكون إلاَّ صدقاً، كالإخبار عن  
الله وصفاته التي هو عليها، كقولنا: إنَّه قديم وعالم لنفسه وما  
أشبه ذلك، وكقولنا: الظلم والكذب قبيحان.

ويُستَفَضُّ بالخبر الذي لا يمكن إلاَّ أن يكون كذباً، كقولنا: إنَّ  
صانع العالم محدث، والجهل والكذب حسن.

وقد تعاطى من حدَّ بهذا الحدِّ الخبر، الجواب عمَّا ذكرناه، بأنَّ قال:  
يمكن أن يُخبر بهذه الأخبار بعينها عن غير من هو على ما تناولته فيكون  
كذباً، وفي الموضع الآخر يُخبر بها عمَّن هو تناولته فيكون صدقاً.

وهذا تعلُّلٌ بالباطل، لأنَّه إذا قال: الله تعالى قديم عالم لنفسه،  
وقصد إلى القديم تعالى دون غيره، فهو خبر وما تكلم به خبر على  
الحقيقة، وهو لا يمكن على الوجه الذي وقع أن يكون كذباً مع أنَّه  
[خبر]، فقد انتقض حدُّ الخبر الذي اختاروه على كلِّ حالٍ.

وقد اختار قوم أن يُحدِّدوا الخبر بأنَّه ما احتمل التصديق  
والتكذيب، فراراً من مسألة يُستَلَّ عنها، وهي قولهم في صادق  
وكاذب: صدقاً أو كذباً، لأنَّ ذلك خبر وهو غير محتمل للصدق  
أو الكذب.

والذي يجب أن نقوله: إنَّ حدَّ الخبر بأنَّه ما احتمل التصديق  
والتكذيب / [[ص ٣٤٣]] صحيح جائز، وليس يجب الفرار من  
حدِّه بأنَّه ما احتمل الصدق أو الكذب لأجل الاعتراض المذكور،  
لأنَّ من قال في صادق وكاذب: صدقاً، خبره في الحقيقة كذب،  
لأنَّ مخبر خبره كونها صادقين وليس هما كذلك فخبره كذب لا  
محالة، وكذلك إذا قال: كذباً، فخبره كذب للعلَّة التي ذكرناها.

وكان أبو هاشم يجيب عن هذا الاعتراض: بأنَّ هذان خبران  
في المعنى أحدهما كذب والآخر صدق، فكما لا يصحُّ في خبرين  
منفصلين أحدهما صدق والآخر كذب أن يقال فيهما: إنَّهما كذب  
ولا إنَّهما صدق، بل يقال: أحدهما صدق والآخر كذب، [فكذلك  
القول فيما اعترضوا فيه.

والجواب الأوَّل أقوى وأظهر، وليس في الخبر واسطة بين  
الصدق والكذب، لأنَّ [المخبر] لا يخبر تعلقاً بالمخبر عنه من أن  
يكون على ما تناوله الخبر فيكون الخبر صدقاً، أو ليس على ما  
تناوله فيكون كذباً، ولا واسطة بين النفي والإثبات في مخبر الخبر،  
فلا واسطة إذاً في الخبر بين الصدق والكذب.

وقول الجاحظ: إنَّ من شرط الكذب أو الصدق أن يعلم  
المخبر بحالهما باطل، لأنَّه قد نصف بالصدق أو بالكذب من لا  
يعلم أنَّهما كذلك. ألا ترى أنَّ من قال منَّا: (زيد في الدار) وهو  
فيها، يصفه جميع أهل اللغة بأنَّه صادق، ويقولون له: صدقت،  
وإنَّ لم يعلم هو أنَّه صادق وأنَّ زيداً في الدار، وكذلك يصفونه بأنَّه  
كاذب إذا لم يكن زيد في الدار، وإنَّ لم يعلم المخبر بأنَّ خبره ليس  
على ما تناوله؟ والمسلمون يصفون المخالفين لهم من اليهود  
والنصارى بأنَّهم كاذبون على الله تعالى، وقد وصف الله تعالى في  
كتابه قوماً من المبطلين / [[ص ٣٤٤]] بأنَّهم كذبوا عليه، وإنَّ لم  
يعلموا كونهم كاذبين.

وقد يكون الصدق من جنس الكذب. ألا ترى أنَّ من أخبر  
أنَّ زيداً في الدار إذا كان صدقاً لا يفصل السامع بينه وبين من  
أخبر بذلك وهو كاذب؟ فلو كان مخالفاً له في الجنس لفصل  
المدرِك بينهما، بل نفس ما يكون صدقاً يجوز أن يكون كذباً، لأنَّ

والذي يقوى في نفسي التوقُّف عن القطع على صفة هذا العلم المشار إليه بأنه ضروري أو مكتسب، وتجويز كونه على كل واحد من الوجهين. وإِنَّمَا قَوَّيْنَا ذَلِكَ لِأَنَّ الْعِلْمَ بِهَذِهِ الْأَخْبَارِ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ قَدْ يَتَقَدَّمُ لَهُ عَلَى الْجُمْلَةِ الْعِلْمُ بِصِفَةِ الْجَمَاعَةِ الَّتِي لَا يَجُوزُ أَنْ يَتَّفَقَ مِنْهَا الْكُذْبُ، وَلَا أَنْ يَتَوَاطَأَ عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ عِلْمٌ مُسْتَنْدٌ إِلَى الْعَادَةِ، فَجَائِزٌ أَنْ يَكُونَ قَدْ عَرَفَ ذَلِكَ وَتَصَوَّرَهُ، فَلَمَّا / [ص ٣٤٦] خَبَّرَهُ عَنِ الْبُلْدَانِ وَالْأَمْصَارِ مِنْ هُوَ عَلَى تِلْكَ الصِّفَةِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا فَعَلَ لِنَفْسِهِ اعْتِقَاداً لَصِدْقِ هَذِهِ الْأَخْبَارِ، وَكَانَ ذَلِكَ الْإِعْتِقَادُ عِلْماً لِمُطَابَقَتِهِ الْجُمْلَةَ الْمُتَقَدِّمَةَ، وَيَكُونُ كَسْباً لَهُ لَا ضَرُورِيّاً فِيهِ.

وليس لأحد أن يقول: إنَّ إدخال التفصيل في الجملة على ما ذكرتم إِنَّمَا يَكُونُ فِيهَا لَهُ أَصْلٌ ضَرُورِيّاً عَلَى مِثْلِ الْجُمْلَةِ، فَعِنْدَنَا أَنَّ مِنْ شَأْنِ الظلم أن يكون قبيحاً على الجملة، فإذا علمنا بضرر بعينه أَنَّهُ ظَلَمَ فَعَلْنَا اعْتِقَاداً لِقَبْحِهِ، وَكَانَ عِلْماً لِمُطَابَقَةِ الْجُمْلَةِ الْمُتَقَرَّرَةِ. وَأَنْتُمْ قَدْ جَعَلْتُمْ الْجُمْلَةَ مَكْتَسِبَةً وَالتفصيل كذلك، وذلك أَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ تَكُونَ الْجُمْلَةُ الْمُتَقَرَّرَةُ مَعْلُومَةً بِالضَّرُورَةِ أَوْ بِالْإِكْتِسَابِ فِي جَوَازِ أَنْ يُبْنَى عَلَيْهَا التَّفْصِيلُ، لِأَنَّ مِنْ عِلْمٍ مَنَّا بِاِكْتِسَابِ أَنْ مِنْ صَحَّ مِنْهُ الْفِعْلُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ قَادِراً، وَأَنَّ الْقَادِرَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ حَيّاً عَلَى سَبِيلِ الْجُمْلَةِ، ثُمَّ عِلْمٌ فِي بَعْضِ الذَّوَاتِ صَحَّةُ [الفعل]، فَلَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَفْعَلَ اعْتِقَاداً لِأَنَّ تِلْكَ الذَّوَاتِ بَعِينَهَا قَادِرَةٌ، وَيَكُونُ الْإِعْتِقَادُ عِلْماً. وَكَذَلِكَ إِذَا عِلْمٌ فِي ذَاتِ أَهْلِهَا قَادِرَةٌ، فَلَا بَدَّ أَنْ يَفْعَلَ مَعَ تَقَدُّمِ الْجُمْلَةِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا اعْتِقَاداً لِأَنَّهَا حَيَّةٌ وَيَكُونُ عِلْماً، فَلَا فَرْقَ إِذَا فِي دُخُولِ التَّفْصِيلِ فِي الْجُمْلَةِ الْمُتَقَدِّمَةَ بَيْنَ الضَّرُورِيِّ وَالْمَكْتَسَبِ.

وكما يمكن ما ذكرناه وبيَّناه، فممكِنٌ أَيضاً أَنْ يَكُونَ اللَّهُ يَفْعَلُ لَنَا الْعِلْمَ عِنْدَ سَمَاعِنَا لِأَخْبَارِ الْبُلْدَانِ وَمَا شَاكَلَهَا عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْقَوْمُ بِالْعَادَةِ، وَلَيْسَ فِي الْعَقْلِ دَلِيلٌ عَلَى قَطْعِ بِسَبَبِ أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ وَلَا يَحُلُّ الشُّكُّ فِي ذَلِكَ بِشَيْءٍ مِنْ شُرُوطِ التَّكْلِيفِ، فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَجْزُوراً إِلَى أَنْ يَعْتَرَّ عَلَى دَلِيلٍ قَاطِعٍ بِأَحَدِ الْأَمْرَيْنِ.

/ [ص ٣٤٧] وقد تعلق من قطع على الضرورة بأشياء:

الأوَّل: أَنَّ الْعِلْمَ بِمَخْبِرِ هَذِهِ الْأَخْبَارِ لَوْ كَانَ مَكْتَسَباً وَوَقَعاً عَنْ تَأْمُلِ حَالِ الْمَخْبِرِينَ وَبَلُوغِهِمْ إِلَى حَدِّ الَّذِي لَا يَجُوزُ أَنْ يَكْذِبُوا وَهُمْ عَلَيْهِ، لَوْجِبَ أَنْ يَكُونَ مِنْ لَمْ يَسْتَدَلَّ عَلَى ذَلِكَ وَيَنْظُرُ فِيهِ مِنَ الْعَوَامِّ وَالْمُقَدِّدِينَ وَضُرُوبِ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ الْبُلْدَانَ وَالْحَوَادِثَ الْعِظَامَ.

من قال: (محمَّد رسول الله) وقصد به إلى نبيِّنا ﷺ يكون خبره صدقاً، ولو قصد إلى غيره يكون كذباً، والعين واحدة، والخبر لم يكن خبراً لجنسه ولا لصيغته، لأنَّ ذلك كَلَّهُ قَدْ يَحْصُلُ فِيهَا لَيْسَ بِخَبْرٍ، وَإِنَّمَا يَكُونُ خَبِراً لِقِصْدِ الْمَخْبِرِ إِلَى الْإِخْبَارِ بِهِ، وَقَدْ بَيَّنَّا ذَلِكَ وَدَلَّلْنَا عَلَيْهِ فِي صَدْرِ الْكَلَامِ فِي الْعَدْلِ مِنْ هَذَا الْكِتَابِ.

فصل: في أنَّ الأخبار قد يحصل عندها العلم:

حكى المتكلمون عن فرقة تُعرَفُ بِالسَّمْنِيَّةِ أَنَّهُمْ يُنْكِرُونَ وَقُوعَ الْعِلْمِ بِالْأَخْبَارِ وَعِنْدَهَا وَيَحْصُونَ الْعِلْمَ بِضُرُوبِ الْإِدْرَاكَاتِ دُونَ غَيْرِهَا. وَهَذَا مَذْهَبُ ظَاهِرِ الْبَطْلَانِ، لَا مَعْنَى لِلتَّشَاغُلِ بِرَدِّهِ وَالْإِكْتَارِ بِدَفْعِهِ.

وما المشكل فيما يحصل من العلم عند الأخبار إِلَّا كالمشكل فيما يحصل عند المشاهدة وغيرها من ضروب الإدراكات، وما مدخل للشُّبُهَاتِ فِي هَذَا إِلَّا كدخولها في ذلك. أَلَا تَرَى أَنْ نَفُوسَنَا تَسْكُنُ إِلَى وَجُودِ الْبُلْدَانِ الَّتِي لَمْ نَشَاهِدْهَا وَإِنَّمَا أُخْبِرْنَا عَنْهَا، وَإِلَى وَجُودِ الْمُلُوكِ وَسِيرِهِمْ، وَالْحَوَادِثِ الْكِبَارِ، وَالْوَقَائِعِ الْجَارِيَةِ فِي أَيَّامِهِمْ، كَسَكُونِنَا إِلَى الْعِلْمِ بِالْمَشَاهِدَاتِ؟ فَمَنْ ادَّعَى / [ص ٣٤٥] فِيهَا يَحْصُلُ عِنْدَ الْأَخْبَارِ أَنَّهُ ظَنٌّ وَحِسْبَانٌ وَلَيْسَ بِعِلْمٍ، كَمَنْ ادَّعَى ذَلِكَ بِالْمَشَاهِدَاتِ. فصل: في كيفية حصول العلم عند الأخبار، هل هو ضروري أو مكتسب؟

اعلم أنَّ الأخبار على ضربين: فضرِبٌ لَا يَحْصُلُ عِنْدَهُ عِلْمٌ، فَيَخْتَلِفُ أَنَّهُ ضَرُورِيٌّ أَوْ مَكْتَسَبٌ، كَأَخْبَارِ الْآحَادِ وَمَا لَمْ يَبْلُغْ نَاقِلُوهُ حَدَّ التَّوَاتُرِ.

والضرب الآخر يحصل عنده العلم، وهو على ضربين: أحدهما يحصل العلم به لكل عاقل سمع تلك الأخبار حتى لا يجوز أن يُشكَّكَ فِيهِ، كَأَخْبَارِ الْبُلْدَانِ وَالْوَقَائِعِ وَالْحَوَادِثِ الْكِبَارِ. والضرب الآخر لا يجب حصول العلم عنده إِلَّا لِمَنْ نَظَرَ وَاسْتَدَلَّ وَعِلْمٌ أَنَّ الْمَخْبِرِينَ بِصِفَةِ مَنْ لَا يَجُوزُ الْكُذْبُ عَلَيْهِ، كَالْإِخْبَارِ عَنْ مَعْجَزَاتِ النَّبِيِّ ﷺ سِوَى الْقُرْآنِ، وَكَالْخَبْرِ الَّذِي يَرُويهِ الشَّيْخَةُ مِنَ الْإِمَامِيَّةِ مِنَ النَّصِّ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي تَالِبٍ.

فالقسم الأوَّل ذهب قوم على أنَّ العلم به ضروري من فعل الله تعالى بالعادة، وهو مذهب أبي هاشم وأبي عليٍّ ومن وافقهما، وذهب قوم إلى أنَّ العلم بذلك مكتسب ومستدلٌّ عليه، وهو مذهب أبي القاسم البلخي ومن وافقه.

فإن قيل: إذا جَوَزْتُمْ أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ بِالْبِلْدَانِ وَمَا أَشْبَهَهَا  
ضُرُورِيًّا، فَهَلْ قَوْلُكُمْ فِي شُرُوطِ وَقُوعِ الْعِلْمِ يُوَافِقُ مَذْهَبَ  
الْبَصْرِيِّينَ، أَمْ تَشْتَرِطُونَ غَيْرَ شُرُوطِهِمْ؟

قلنا: إذا جَوَزْنَا مَا يَذْهَبُونَ إِلَيْهِ فَشُرُوطَنَا فِي حَصُولِ هَذَا الْعِلْمِ  
شُرُوطُهُمْ بَعِينَهَا، وَلَيْسَ هَذَا [مَوْضِع] ذَكَرَ تَفَاصِيلَ الشَّرْطِ  
وَالدَّلَالَةَ عَلَى صَحَّتْهَا، / [[ص ٣٤٩]] لِأَنَّهُ يَطُولُ وَيُخْرَجُ بِهِ عَنِ  
غَرَضِ كِتَابِنَا هَذَا.

وَيَجِبُ عَلَى مُوجِبِ مَا قَلْنَا أَنْ نَشْتَرِطَ فِيهَا يَقَعُ الْعِلْمُ  
الضَّرُورِيَّ عِنْدَهُ مِنَ الْأَخْبَارِ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَخْبَرِ بِذَلِكَ الْخَبْرِ لَمْ  
يَسْبِقْ لَشِبْهَةٍ أَوْ تَقْلِيدِ إِلَى اعْتِقَادِ لِنَفِي ذَلِكَ الَّذِي تَضَمَّنَهُ الْخَبْرُ،  
لِأَنَّ هَذَا الْعِلْمَ إِذَا كَانَ مُسْتَنَدًا إِلَى الْعَادَةِ وَلَيْسَ بِمُوجِبٍ عَنِ  
سَبَبِ جَازٍ وَقُوعِهِ عَلَى شُرُوطِ زَائِدَةٍ وَنَاقِصَةٍ بِحَسَبِ مَا عَلَّمَهُ اللَّهُ  
تَعَالَى مِنَ الْمَصْلُحَةِ وَأَجْرَى بِهِ الْعَادَةَ.

وإنما احتجنا إلى زيادة [هذا] الشرط لئلا يقال لنا: أي فرق بين  
خبر البلدان والأخبار الواردة بمعجزات النبي ﷺ سوى القرآن  
كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسيح الحصى وما أشبه ذلك؟  
وأي فرق أيضاً بين أخبار البلدان وخبر النص الجلي الذي يتفرد به  
الإمامية بنقله؟ وألا أجزتم أن يكون العلم بذلك كله ضرورياً،  
كما أجزتموه في أخبار البلدان وما أشبهها؟

وليس يمتنع أن يكون السبق إلى الاعتقاد مانعاً من فعل العلم  
الضروري بالعادة، كما أن السبق إلى الاعتقاد بخلاف ما يؤلده  
النظر عند أكثر مخالفينا مانع من توليد النظر للعلم، فإذا جاز ذلك  
فيها هو سبب موجب فأولى أن يجوز [فيها] طريقه العادة.

وليس لأحد أن يقول: فيجب على هذا يقتضي أن لا يفعل  
العلم الضروري لمن سبق إلى الاعتقاد لنفي ذلك المعلوم، ويفعل  
لمن لم يسبق. وهذا يقتضي أن يفعل العلم الضروري بالنص الجلي  
للشيعة، لأنهم لم يسبقوا إلى اعتقاد مخالفه، وكذلك المسلمون في  
المعجزات التي ذكرناها. وذلك أنه يمكن أن نقول: إن المعلوم في  
نفسه إذا كان من باب ما يمكن السبق إلى اعتقاد نفيه  
/ [[ص ٣٥٠]] إما لشبهة أو لتقليد لم يجز الله تعالى العادة بفعل  
العلم الضروري به، وإن كان ممّا لا يجوز أن يدعو العقلاء داع إلى  
اعتقاد نفيه، ولا يعترض شبهة في مثله، كالخبر عن البلدان إن  
جاز أن يكون العلم به ضرورياً عند الخبر على ما ذكرناه.

وليس لهم أن يقولوا: فأجزوا أن يكون في العقلاء المخالطين

ومعلوم ضرورة الاشتراك في العلم بذلك أن حد العلم الضروري  
قائم في العلم بمخبر أخبار البلدان، لأننا لا نتمكّن من إزالة ذلك عن  
نفوسنا ولا التشكك فيه. وهذا حد العلم الضروري.

الثاني: أن اعتقاد من ذهب إلى أن هذا العلم ضروري صارف  
قوي عن النظر فيه والاستدلال عليه، فكان يجب أن يكون كل  
من اعتقد أن هذا العلم ضروري غير عالم بمخبر هذه الأخبار،  
لأن اعتقاده يصرفه عن النظر، فكان يجب خلوه جماعتنا من العلم  
بالبلدان وما أشبهها. ومعلوم ضرورة خلاف ذلك.

الثالث: قد يقال لهم فيما تعلقوا به أولاً: إن طريق اكتساب  
العلم بالفرق بين الجماعة التي لا يجوز أن تكذب في خبرها وبين  
من يجوز ذلك عليه، قريب لا يحتاج إلى دقيق النظر وطويل  
التأمل، وكل عاقل يعرف بالعادات الفرق بين الجماعة التي قضت  
العادات بامتناع الكذب عليها فيما ترويه، وبين من ليس كذلك.  
والمنافع الدنياوية من التجارات وضروب التصرفات مبنية على  
حصول هذا الفرق فهو مستند إلى العادة، ويسير التأمل كافٍ فيه.  
فلا يجب في المقلّدين والعامّة أن لا يعلموا مخبر هذه الأخبار  
/ [[ص ٣٤٨]] من حيث لم يكونوا أهل تحقيق وتدقيق لما ذكرناه.  
ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانياً: لا نسلم لكم أن حد العلم  
الضروري هو ما يمتنع على العالم دفعه على نفسه، بل حدّه ما فعله  
في من هو أقدر منّي ممّا هو من جنس مقدوري على وجه لا أتمكّن  
من دفعه، فلا ينبغي أن تجعلوا ما تفردتم به من الحدّ دليلاً على  
موضع الخلاف.

ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثاً: إن الفرق بين صفة الجماعة التي  
لا يجوز عليها الكذب لامتناع التواطؤ عليها، واستحالة الكذب  
عليها، العقلاء كالمجئيين عند كمال عقولهم وحاجتهم إلى التعيّن  
والتصرّف إلى العلم بذلك، فالدواعي إليه قويّة، والبواعث على  
فعله متوفّرة. وقد حصل للعقلاء هذا العلم وهذا الفرق قبل أن  
يختصّ بعضهم بالاعتقاد الذي ذكرتم أنه غير ممتنع أن يكون  
العلم بما قلناه قد سبقه وتقدّم عليه.

ويلزم على هذا الوجه أن لا يكون أبو القاسم البلخي عالماً بأن  
المحدثات تفتقر إلى محدث، لأنه يعتقد أن العلم بذلك ضروري،  
واعتقاده ذلك صارف له عن النظر، فيجب أن لا يكون عالماً  
بذلك، ويجب أن يكون غير عارف بالله تعالى، ولا شيء من صفاته  
وأحواله. فأی شيء قالوه في البلخي قلنا مثله فيما تعلقوا به.

أوليس خصومه من أصحاب الضرورة يقولون: إنه يقع من غير شيء من التأمل لأحوال المخبرين، وإنه إنما يُعلم أحوال المخبرين بعد حصول العلم الضروري له ممّا أخبروا عنه؟

فأمّا طريق الاستدلال على صحّة الخبر إذا لم يكن من باب ما يجب وقوع العلم عنده واشتراك العقلاء فيه، وجاز وقوع الشبهة فيه: فهو أن يرويه جماعة قد بلغت من الكثرة إلى حدّ لا يصحّ معه أن يتفق الكذب منها عن المخبر الواحد، وأن نعلم مضافاً إلى ذلك أنّه لو لم يجمعها على الكذب جامع كالتواطؤ وما يقوم مقامه، ويُعلم أيضاً أنّ اللبس والشبهة زائلان عمّا أخبروا عنه.

/ [[ص ٣٥٢]] هذا إذا كانت الجماعة تُخبر بلا واسطة عن المخبر، فإن كان بينها واسطة وجب اعتبار هذه الشروط في جميع من خبرت عنه من الجماعات حتّى يقع الانتهاء في نفس المخبر.

وتأثير هذه الشروط المذكورة في العلم بصحّة الخبر ظاهر، لأنّ الجماعة إذا لم تبلغ من الكثرة إلى الحدّ الذي يُعلم معه [أنّه] لا يجوز أن يتفق الكذب منها عن المخبر الواحد لم نأمن أن تكون كذبت على سبيل الاتفاق، كما يجوز ذلك في الواحد والاثنين. وإذا لم نعلم أنّ التواطؤ وما يقوم مقامه مرتفع عنها، جوّزنا أن يكون الكذب وقع على سبيل التواطؤ. والشبهة أيضاً تدعو إلى الكذب وتجمع عليه كأخبار الخلق الكثير من المبطلين عن مذاهبهم الباطلة لأجل الشبهة الداخلة عليهم فيها وإن لم يكن هناك تواطؤ منهم.

ولا فصل فيما اشترطناه من ارتفاع اللبس والشبهة بين أن يكون المخبر عنه مشاهداً أو غير مشاهد، في أنّ الشبهة قد يصحّ اعتراضها في الأمرين. ألا ترى أنّ اليهود والنصارى مع كثرتهم نقلوا صلب المسيح ﷺ وقتله لما التبس عليهم الأمر فيه، وظنّوا أنّ الشخص الذي رأوه مصلوباً هو المسيح ﷺ ودخلت الشبهة عليهم، لأنّ المصلوب قد يتغيّر حليته وتبدّل صورته، فلا يعرفه كثير ممّن كان عارفاً به، ولبعد المصلوب أرضاً عن التأمل يقوي الشبهة في أمره.

والوجه في اشتراط هذه الشروط في كلّ الجماعات المتوسّطة بيننا وبين المخبر عنه، لأنّ ذلك لو لم يكن معلوماً في جميعهم جوّزنا كون من ولينا من المخبرين صادقاً عمّن خبر عنه من الجماعات، وإن كان الخبر في الأصل باطلاً من حيث لم تتكامل الشروط في الجميع. ومتى تكاملت هذه الشروط فلا بدّ

لنا السامعين للأخبار من سبق إلى اعتقاد منع بالعادة من فعل العلم الضروري له، فجوّزوا أن يكون في خبركم بأنّه لا يعرف بعض البلدان الكبار والحوادث العظام مع سماعه الأخبار وكمال عقله صادقاً.

وذلك أنّنا نعلم ضرورةً أنّه لا داعي يدعو العقلاء إلى سبق إلى اعتقاد نفي بلد من البلدان، أو حادث عظيم من الحوادث. ولا شبهة تدخل في مثل ذلك مفارق هذا الباب أخبار المعجزات والنصّ، لأنّ كلّ ذلك ممّا يجوز السبق فيه إلى الاعتقادات الفاسدة للدواعي المختلفة.

وأما البلخي فإنّه يتعلّق في نصرة مذهبه بأن يقول: لا يجوز أن يقع العلم الضروري بما ليس بمدرك، ومخبر الأخبار عن البلدان أمر غائب عن إدراك من لم يشاهد ذلك، فلا يجوز أن يكون ذلك ضرورياً، لأنّه لو جاز كون العلم بالغائب عن الحواسّ ضرورياً جاز أن يكون العلم بالمحسوس مستندلاً عليه.

وربّما تعلّق في ذلك: بأنّ العلم بمخبر الأخبار إنّما يحصل بعد تأمل أحوال المخبرين بها وصفاتهم، فدّل ذلك على أنّه مكتسب.

فيقال لهم عن الشبهة [الأولى]: لمّ زعمت أنّ العلم بالغائب عن الحسّ لا يكون ضرورياً؟ أوليس الله تعالى قادراً على فعل العلم بالغائب مع غيبته؟ فما المنكر من أن يفعله بمجرى العادة عند إخبار جماعة مخصوصة؟

/ [[ص ٣٥١]] وليس له أن يدعي أنّ ذلك ليس في مقدوره تعالى، كما يقول: إنّ العلم بذاته تعالى لا يُوصف بالقدرة عليه، لأنّه يذهب إلى أنّ العلم بالحادث بالمدركات قد يكون من فعل الله تعالى على بعض الوجوه، وليس يفعل العلم بذلك وإلا وهو مقدوره. وليس كذلك على مذهبه العلم بذاته تعالى، لأنّه لا يصحّ وقوعه منه على وجه من الوجوه. وعلى هذا أيّ فرق بين أن يفعل [العلم بالمدرك عند إدراكه وبين أن يفعل] هذا العلم بعينه عند الإخبار عنه؟ وإنّما لم يجز أن يكون المشاهد مستندلاً عليه، لأنّ المشاهد معلّق ضرورةً لكامل العقل.

ولا يصحّ أن يُستدلّ ويُنظر فيما يُعلم ضرورةً، لأنّ من شرط صحّة النظر ارتفاع العلم بالمنظور فيه.

والشبهة الثانية بعيدة من الصواب ومبنيّة على دعوى، ومن هذا الذي يُسلم له من خصومه: أنّ العلم بمخبر الأخبار عن البلدان وما جرى مجراها يقع عقيب التأمل لصفات المخبرين؟



فأمّا ما يقوم التواطؤ من الأسباب الجامعة كتخويف السلطان وما يجري مجراه، فلا بدّ أيضاً من ظهوره وعلم الناس به، لأنّ الجماعة لا تجتمع على الأمر الواحد لأجل خوف السلطان إلاّ بعد أن يظهر لهم غاية الظهور، وما هذه حاله لا بدّ من العلم به والقطع على فقده إذا لم يعثر عليه.

فأمّا ما يُعلّم به ارتفاع اللبس والشبهة عن مخبر الخبر الذي خبّر به الجماعة، فهو أن تُخبر الجماعة عن أمر مدرك إمّا مشاهدًا أو مسموعًا، ويُعلّم انتفاء أسباب اللبس والشبهة عن ذلك المخبر، فإنّ أسباب التباس المدركات معلومة محصورة يُعلّم انتفاؤها حيث تنتفي ضرورةً.

وأما ما به يُعلّم ثبوت الشروط التي ذكرناها في الطبقات التي تروي الخبر: فهو أن العادات جارية بأنّ المذاهب أو الأقوال التي تقوى بعد ضعف، وتظهر بعد خفاء، وتوجد بعد فقد، لا بدّ أن يُعرف ذلك من حالها، ويُفرّق العقلاء المخالطون لأهلها بين زمني فقدها ووجودها، وضعفها وقوتها. ولهذا علم الناس كلّهم ابتداء حال الخوارج، وظهور مقالة الجهميّة والنجاريّة ومن / [[ص ٣٥٥]] يجري مجراهم، وفرق العقلاء من سامعي الأخبار بين زمان حدوث مقالاتهم وبين ما تقدّمها.

وإذا صحّت هذه الجملة التي ذكرناها في صفة الخبر الذي لا بدّ أن يكون المخبر به صادقاً من طريق الاستدلال، فمعلوم بلا إشكال أنّ لجميع المسلمين هذه الصفات التي ذكرناها والشروط التي بيّناها المانعة من كون ما يُخبرون به كذباً، والقطع على أنّه صادق. وهذه الصفات حاصلة لكلّ طائفة من طوائفهم، وفرقة من فرقهم، فيجب متى أخبروا بشيء ممّا لا تدخل في مثله الشبهة أن يُقطع على أنّه حقٌّ.

ومعلوم أيضاً أنّ الشيعة الإماميّة في وقتنا هذا وما تقدّمه بالسنين الطوال، قد بلغوا من الكثرة إلى الحدّ المستوفى لشرائط ارتفاع الكذب عن خبرهم، وأنّ صفتهم فيما ذكرناه كصفة المسلمين، وكلّ فرقة من فرق المسلمين، فيجب فيما تفرّدوا بنقله أن يكون حقّاً.

وسنُشيع الكلام في ذلك ونُفصله عند الكلام في الإمامة من هذا الكتاب بعون الله تعالى ومشيئته، وهذا القدر من الكلام في الأخبار كافٍ في غرضنا في هذا الكتاب، والزيادة في بسطه وتعريفه يليق بمواضع أُخر.

/ [[ص ٣٥٣]] من كون الخبر صدقاً، لأنّه لا ينفك من كونه صدقاً أو كذباً، ومتى كان كذباً فلا بدّ من [أن] يكون وقع اتّفاقاً لتواطؤ ولأجل شبهة، فإذا قطعنا على فقد ذلك كلّ فلا بدّ من كونه صدقاً.

فأمّا الطريق إلى العلم بثبوت الشرائط فنحن نُبيّنه: أمّا اتّفاق الكذب عن المخبر الواحد فلا يجوز أن يقع من الجماعة والعلم بحال الجماعة، وأنّ ذلك لا يتفق منها وأنها للواحد والاثنين ضرورةً ولا يدخل على عاقل شبهة. ولهذا أجزنا أن يُخبر واحد ممّن حضر الجامع يوم الجمعة بأنّ الإمام تنكّس على أمّ رأسه من المنبر كاذباً، ولا يجوز أن يُخبر عن مثل هذا الخبر على سبيل جميع من حضر المسجد الجامع أو جماعة منهم كثيرة إلاّ لتواطؤ أو ما يقوم مقامه.

وقد شُبه امتناع ما ذكرناه من الجماعات باستحالة اجتماع الجماعة الكثيرة على نظم شعر على صفة واحدة، واجتماعهم على تصرّف مخصوص وأكل شيء معيّن من غير سبب جامع. وشُبه أيضاً بما علمناه من استحالة أن يُخبر الواحد أو الجماعة من غير علم عن أمور كثيرة، فيقع الخبر بالاتّفاق صدقاً.

وجواز إخبار الجماعة الكثيرة بالصدق من غير تواطؤ مفارق لأخبارها بالكذب من غير سبب جامع، لأنّ الصدق يجري في العادة مجرى ما حصل فيه سبب جامع من تواطؤ وما يقوم مقامه، وعلم المخبر بكون الخبر صدقاً داعٍ إليه وباعث عليه. وليس كذلك الكذب، لأنّ الكذب لا بدّ في اجتماع الجماعة عليه من أمر جامع لها.

ولهذا الذي ذكرناه استحالة أن يُخبرنا الخلق العظيم عن حادثة جرت وهم كاذبون من غير سبب جامع لهم، ولم يستحل أن يُخبروا بذلك وهم / [[ص ٣٥٤]] صادقون من غير تواطؤ.

وأما الطريق إلى [العلم] بفقد التواطؤ على الجماعة، فربّما كان كثرة الجماعات يستحيل معها التواطؤ [عليها مراسلة أو مكاتبة وعلى كلّ وجه وسبب، لأنّنا نعلم ضرورةً أنّ جميع أهل بغداد لا يجوز أن تواطؤوا جميع أهل غيرها لا باجتماع ومشافهة ولا بمكاتبة ومراسلة، على أنّ التواطؤ] في من يجوز ذلك عليه من الجماعات بمشافهة أو مكاتبة أو مراسلة، لا بدّ بمجرى العادة من أن يظهر لمن خالطهم ظهوراً يشترك كلّ من خالطهم في علمه. وهذا حكم مستند إلى العادات لا يمكن دفعه.

الذريعة إلى أصول الشريعة/ السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):  
 / [[ص ٣٤١]] الباب السابع: الكلام في الأخبار:  
 [وفيه عشرة فصول]:

### الفصل الأول: في حدّ الخبر ومهمّ أحكامه:

الواجب أن يُحدّد الخبر بأنّه ما صحّ فيه الصدق أو الكذب، لأنّ حدّه بما يمضي في الكُتُب بأنّه ما صحّ فيه الصدق والكذب يُنتَقَضُ بالأخبار التي لا تكون إلاّ صدقاً، كقولنا: إنّه تعالى محدّث للعالم، أو عالم لنفسه، وإنّ الجهل والكذب قبيحان. ويُنتَقَضُ أيضاً بما لا يكون إلاّ كذباً، كنجو قولنا: إنّ صانع العالم محدّث، والكذب حسن.

وقد حدّه قوم بأنّه ما احتمال التصديق والتكذيب، فراراً من أن يقول في صادق وكاذب: إنّهما صدقا، أو كذبا. وحدّ الخبر بأنّه ما احتمال التصديق / [[ص ٣٤٢]] والتكذيب صحيح في نفسه، وجارٍ مجرى ما اخترناه من الحدّ. والصحيح أنّ الخبر عن صادق وكاذب بأنّهما صدقا أو كذبا لا يكون إلاّ كذباً، لأنّ مخبره ليس على ما هو به.

والخبر إنّهما يصير خبراً بقصد المخبر، لأنّ الكلام وإن تقدّمت المواضع فيه فإنّها يتعلّق بما يفيد بالقصد، لأنّ قول القائل: (محمد رسول الله) لا يكون خبراً عنه ﷺ إلاّ بالقصد. وحكاية الخبر كلفظه، ولا تكون الحكاية خبراً لارتفاع القصد.

وإظهار كلمة الكفر عند الإكراه لا يكون خبراً، ولو كانت كذلك لكانت كفرة، وإنّها أُبجّح له إظهار كلمة الكفر تعريضاً لا إخباراً.

والخبر لا يخلو من صدق أو كذب، ولا واسطة بين الأمرين، لأنّ للخبر تعلّقاً بالمخبر عنه، فلا يخلو المخبر عنه من أن يكون على ما تناوله الخبر فيكون صدقاً، أو ليس على ما تناوله الخبر فيكون كذباً. وإذا لم يكن بين النفي والإثبات واسطة في مخبر الخبر فلا واسطة في الخبر بين الصدق والكذب.

وقول الجاحظ: (إنّه لا يكون كاذباً إلاّ من علم كونه كذلك) باطل، لأنّ العقلاء يصفون كلّ مخبر علموا أنّ مخبر خبره ليس على ما تناوله خبره بأنّه كاذب وإن لم يعلموا أنّه عالم بذلك، ولو كان العلم شرطاً لوجب مراعاته كما وجب مراعاة متناول الخبر. والمسلمون يصفون اليهود والنصارى بالكذب على الله وإنّ

/ [[ص ٣٤٣]] كان أكثرهم لا يعلم أنّه كاذب، بل يعتقد أنّه صادق. ولو كان الأمر على ما ادّعه الجاحظ لوجب أن يكون قول أحدنا لغيره: (إنّه كاذب ولا يعلم بأنّه عالم بكذبه) مناقضة، وممّا لا يمكن أن يكون حقّاً، ومعلوم خلاف ذلك. والجاحظ بنى هذا على مذهبه في المعارف، وأنها ضرورة، واعتقاده أنّ من لا يعرف فهو معذور، وكونه كاذباً يقتضي الذمّ، فلم يتّصف به إلاّ مع العلم، وقد بيّنا في (الذخيرة) وغيرها بطلان هذا المذهب، ودلّلنا على أنّ المتمكّن من المعرفة يقوم مقامها في حقوق الذمّ واستحقاق العقاب.

والصدق من جنس الكذب، لأنّ السامع لا يفصل بينها بالإدراك، ولو اختلفا في الجنس لفصل بالإدراك بينهما. ولم يكن الخبر خبراً لجنسه ولا لصيغته ولا لوجوده، بل لقصد المخبر إلى كونه خبراً، وكلّ شيء دلّلنا به على أنّ الأمر لم يكن أمراً لشيء يرجع إلى أحوال الأمر ممّا قدّمنا ذكره مبسوطاً هو دلالة في الخبر، فلا معنى لإعادته.

/ [[ص ٣٤٤]] الفصل الثاني: في أنّ في الأخبار ما يحصل عنده العلم:

اعلم أنّ أصحاب المقالات حكوا عن فرقة تُعرّف بالسُمّنيّة إنكار وقوع العلم عند شيء من الأخبار، وأنّهم يقصرون العلم على الإدراك دون غيره.

والذي يدلّ على بطلان هذا المذهب أنّنا نجد من سکون نفوسنا إلى اعتقاد وجود البلدان الكبار والحوادث العظام ما نجده عند المشاهدات، فمن تشكّك في أنّ ذلك علم يقين كمن تشكّك في الآخر، ومن ادّعى أنّه ظنّ قويّ كمن ادّعى في الأمرين.

والأشبه - إن كانت هذه الحكاية حقّاً - أن يكون من خالف في ذلك إنّه خالف في الاسم دون المعنى، واشتبه عليه العلم بالظنّ، كما نقوله في السوفسطائية. وهذا القدر كافٍ.

/ [[ص ٣٤٥]] الفصل الثالث: في أقسام الأخبار:

اعلم أنّ الأخبار تنقسم إلى ثلاثة أقسام: أوّلها يُعلم أنّ مخبره على ما تناوله. وثانيها: يُعلم أنّ مخبره ليس على ما تناوله. وثالثها: يُتوقّف فيه.

وما يُعلم أنّ مخبره على ما تناوله على ضربين: أحدهما: يُعلم ذلك من حاله باضطرار، ومثاله بغير خلاف خبر من أخبرنا بأنّ

وذهب قوم آخرون إلى أن العلم بذلك مكتسب ليس بضروري، وهو مذهب أبي القاسم البلخي ومن وافقه.

والذي نصرته - وهو الأقوى في نفسي - في كتاب (الذخيرة) والكتاب (الشافي) التوقف عن القطع على صفة هذا العلم بأنه ضروري أو مكتسب، وتجويز كونه على كل واحد من الوجهين.

وإنما قوي ذلك في نفوسنا لأن العالم بهذه الأخبار يمكن أن يكون قد تقدّم له العلم على الجملة بصفة الجماعة التي قضت العادة بأنه لا يجوز أن يتفق منها الكذب، ولا أن تتواطأ عليه. وجائز أن يكون قد عرف ذلك وتصوّره، فلمّا أخبره عن البلدان والأمصار من وجده على تلك الصفة الممهّدة في نفسه، فعل اعتقاداً بصدق هذه الأخبار، وكان ذلك الاعتقاد علماً، لمطابقته للجملة المتقدّمة الممهّدة في نفسه، ويكون هذا العلم كسباً له لا محالة غير ضروري.

/ [[ص ٣٤٨]] وليس لأحد أن يقول: إن إدخال التفصيل في الجملة إنّما يكون فيما له أصل ضروري على سبيل الجملة، كمن علم أن من شأن الظلم أن يكون قبيحاً على سبيل الجملة، فإذا علم في ضرر بعينه أنّه ظلم فعل اعتقاداً لقبحه، وكان علماً لمطابقته الجملة المتقرّرة، وأنتم جعلتم الجملة مكتسبة، والتفصيل كذلك.

وذلك أنّه لا فرق بين أن تكون الجملة المتقرّرة معلومة ضرورةً أو اكتساباً في جواز بناء التفصيل عليها، لأنّ من علم منّا باكتساب أنّ من صحّ منه الفعل يجب أن يكون قادراً، والقادر يجب أن يكون حياً على سبيل الجملة، ثمّ علم في بعض الذوات صحّة الفعل، فلا بدّ من أن يفعل اعتقاداً، لأنّ تلك الذات قادرة، ويكون الاعتقاد علماً.

وكذلك إذا علم في ذات معيّنة أنّها قادرة، وقد تقدّمت الجملة التي ذكرناها، فلا بدّ من أن يفعل اعتقاداً لكونها حيّة، ويكون هذا الاعتقاد علماً.

فلا فرق إذن في دخول التفصيل في الجملة بين الضروري والمكتسب، وكما أنّ ما ذكرناه ممكن جائز، فممكن أيضاً أن يكون الله تعالى يفعل لنا العلم عند سماعنا الأخبار عن البلدان وما جرى مجراها بالعادة، وليس في العقل دليل على قطع بأحد الأمرين، فالشك في ذلك غير مخلّ بشيء من شروط التكليف.

[أدلة من قطع بالضرورة والجواب عنها]:

وقد تعلّق من قطع على الضرورة بوجوه:

السماء فوقنا والأرض تحتنا، ومن أمثلتهم - على الخلاف الذي فيه وسنذكره - الإخبار عن البلدان الكبار والحوادث العظام. والآخر: أن يُعلم أنّ مخبره على ما تناوله باكتساب، كالخبر المتواتر وخبر الله تعالى وخبر رسوله ﷺ وخبر الأمة بأجمعها. وقد ألحق قوم بهذا القسم لواحق سنتكلم عليها، وتبيّن الصحيح منها من الفاسد إذا انتهينا إليها بمشيئة الله تعالى.

وأما الخبر الذي يُعلم أنّ مخبره ليس على ما تناوله، فينقسم إلى قسمين: أحدهما: يُعلم ذلك من حاله باضطرار، والثاني: يُعلم باكتساب. وينقسم إلى أقسام سنذكرها إذا انتهينا إلى بابها بإذن الله. وأما الخبر الذي لا يُعلم أنّ مخبره على ما تناوله، ولا أنّه على خلافه، فينقسم إلى قسمين: أحدهما: يجب العمل به، والآخر: لا يجب العمل به. والذي يجب العمل به ينقسم إلى: وجوب عقلي بغير خلاف، كالأخبار المتعلقة بالمنافع والمضارّ العقلية، وإلى وجوب سمعي، ومثاله الشهادات بلا خلاف، وأخبار الآحاد الواردة بالأحكام الشرعية على الخلاف الذي سنذكره.

وأما الضرب الثاني من / [[ص ٣٤٦]] الضربين الأوّلين، وهو الذي لا يجب العمل به، فينقسم إلى قسمين: أحدهما: يقتضي الردّ، والثاني: يجب التوقف فيه من غير تكذيب ولا تصديق. وتفصيل ذلك يجيء في موضعه بمشيئة الله تعالى.

#### الفصل الرابع: في صفة العلم الواقع عند الأخبار:

اعلم أنّ الأخبار على ضربين: ضرب لا يحصل عنده علم، والضرب الآخر يحصل عنده العلم.

فأما الضرب الأوّل فخارج عن هذا الفصل، لأنّ العلم إذا لم يحصل فلا كلام لنا في أنّه ضروري أو مكتسب.

وأما الضرب الثاني وهو ما يحصل عنده العلم ينقسم قسمين: أحدهما يحصل العلم به لكلّ عاقل يسمع تلك الأخبار، ولا يقع منهم فيه شكّ، كأخبار البلدان والوقائع والحوادث الكبار.

والضرب الثاني لا يحصل العلم عنده إلّا لمن نظر واستدلّ، وعلم أنّ المخبرين بصفة من لا يكذب، ومثاله: الإخبار عن معجزات النبي ﷺ الخارجة عن القرآن، وما ترويه الإمامية من النصّ الصريح على أمير المؤمنين عليّ عليه السلام.

فأما القسم الأوّل، فذهب قوم إلى أنّ العلم الواقع عنده ضروري من فعل الله تعالى بالعادة، وهو مذهب أبي عليّ وأبي هاشم ومن تبعها من المتكلمين / [[ص ٣٤٧]] والفقهاء.

ويلزم على هذا الوجه أن لا يكون أبو القاسم البلخي عالماً بأنَّ المحدّثات تفتقر إلى محدّث، لأنّه يعتقد أنّ العلم بذلك ضروري، واعتقاده هذا صارف له عن النظر، فيجب أن لا يكون عالماً بذلك ولا عارفاً بالله تعالى ولا بشيء من صفاته، فأی شيء قالوه في البلخي قلنا مثله فيما تعلّقوا به.

[فيما اختصّ به المصنّف من الشرط لحصول العلم الضروري]:

فإن قيل: إذا جوّزتم أن يكون العلم بالبلدان وما جرى مجراها ضرورياً، فهل تشترون في وقوع هذا العلم الشروط التي شرطها أبو عليّ وأبو هاشم، أم تشترون غيرها؟

قلنا: لا بدّ من شرط نختصّ نحن به، وهو أن يكون من أخبر بالخبر الذي فعل الله تعالى عنده العلم الضروري لم يسبق بشبهة أو تقليد إلى اعتقاد نفي موجب الخبر، لأنّ هذا العلم إذا كان مستنداً إلى العادة وليس بموجب عن سبب، جاز في شروطه النقصان والزيادة بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة.

وإنما احتجنا إلى هذا الشرط لئلا يقال لنا: أي فرق بين خبر البلدان والأخبار الواردة بمعجزات النبي ﷺ سوى القرآن، كحنين الجذع وانشقاق القمر / [[ص ٣٥١]] وتسبيح الحصی وما أشبه ذلك؟!

وأي فرق أيضاً بين أخبار البلدان وخبر النصّ الجليّ على أمير المؤمنين عليّ ؑ الذي تنفرد الإمامية بنقله؟! وألا أجزتم أن يكون العلم بذلك كلّ ضرورياً كما أجزتموه في أخبار البلدان؟!

وغير ممتنع أن يكن السبق إلى الاعتقاد مانعاً من فعل العلم الضروري بالعادة، كما أن السبق إلى الاعتقاد بخلاف ما يؤلّده النظر عند أكثر مخالفينا مانع من توليد النظر للعلم، فإذا جاز ذلك فيها هو سبب موجب، فأولى أن يجوز فيها طريقه العادة.

وليس لأحد أن يقول: فيجب على هذا أن لا يفعل العلم لمن سبق إلى اعتقاد نفي المعلوم، ويفعل لمن لم يسبق. وكان يجب أن يكون العلم الضروري حاصلاً لجماعة المسلمين لما ذكرناه من المعجزات. وكان يجب أيضاً أن يكون الإمامية عالمة بالنصّ ضرورة.

وذلك أنّه يمكن أن نقول: إنّ المعلوم في نفسه إذا كان من باب ما يمكن السبق إلى اعتقاد نفيه إمّا لشبهة أو تقليد، لم يجر الله العادة العلم الضروري به، وإن كان ممّا لا يجوز أن يدعو العقلاء

أولها: أن العلم بمخبر هذه الأخبار لو كان مكتسباً لكان واقعاً عن تأمل حال المخبرين، وبلوغهم إلى الحدّ الذي لا يجوز أن يكذبوا وهم على ما هم عليه، وهذا يوجب أن يكون من لم يستدلّ على ذلك ممّن ليس هو من أهل الاستدلال والنظر من العامّة والمقلّدين لا يعلمون البلدان والحوادث الكبار، ومعلوم ضرورة / [[ص ٣٤٩]] الاشتراك في علم ذلك.

ومنها: أن حدّ العلم الضروري قائم في العلم بمخبر أخبار البلدان، لأنّ لا تتمكّن من إزالة ذلك عن نفوسنا ولا الشكّ فيه، وهذا حدّ العلم الضروري.

ومنها: أن اعتقاد كون هذا العلم ضرورياً صارفٌ قويّ عن النظر فيه والاستدلال عليه، فكان يجب أن يكون كلّ من اعتقد أنّ هذا العلم ضرورياً غير عالم بالبلدان والأمصار، لأنّ اعتقاده يصرفه عن النظر، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك.

فيقال لهم فيما تعلّقوا به أولاً: إنّ طريق اكتساب العلم بالفرق بين الجماعة التي لا يجوز أن تكذب في خبرها وبين من يجوز ذلك عليه قريب سهل لا يحتاج فيه إلى دقيق النظر ولطيف الاستدلال، وكلّ عاقل يعرف بالعادات الفرق بين الجماعة التي تقضي العادات بامتناع الكذب عليها فيما ترويه وبين من ليس كذلك، والمنافع الدنيوية من التجارات ووجوه التصرفات مبنية على حصول هذا الفرق، لأنّه مستند إلى العادة، والتأمل اليسير كافٍ فيه، والدواعي إلى حصوله قوية، لاستناد المعاملات كلّها إليه، فلا يجب في العامّة ومن ليس من أهل التدقيق أن لا يعلموا مخبر هذه الأخبار.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثانياً: غير مسلمّ لكم ما حدّدتم به العلم الضروري، وما تُنكرون أن يكون حدّه ما فعله فينا من هو أفدر منّا على وجه لا يتمكّن من دفعه، فلا ينبغي أن تجعلوا ما تفرّدتم به من الحدّ دليلاً على موضع الخلاف.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثالثاً: إنّ العلم بالفرق بين صفة الجماعة التي لا يجوز عليها الكذب ويمتنع التواطؤ فيها للعقلاء كالمجئيين عند كمال عقولهم وشدة حاجتهم إلى التفتيش والتصرف إلى العلم بذلك لقوة الدواعي إليه والبواعث / [[ص ٣٥٠]] عليه، وقد يحصل للعقلاء هذا العلم قبل أن يختصّ بعضهم بالاعتقاد الذي ذكرتم أنّه صارف لهم، فإذا لا يجب خلوّ مخالفينا من هذه العلوم على ما ادّعوه.

ودليلهم على الشرط الثالث أنه لو لم يكن ذلك معتبراً لجاز أن يكون في الناس من يُخبره الجماعة الكثيرة عن مشاهدة ولا يعلم خبرهم، وتجويز ذلك يقتضي أن يُصدّق من خبرنا عن نفسه بأنّه لا يعلم أن في الدنيا بلداً يُعرف بمصر وما جرى مجراها.

[شبهة البلخي والردُّ عليها]:

وأما البلخي فإنّه يتعلّق في نصرة مذهبه بأن يقول: لا يجوز أن يقع العلم الضروري بما ليس بمدرك، وخبر الأخبار عن البلدان أمر غائب عن إدراك من لم يشاهد ذلك، فلا يجوز أن يكون ضرورياً، لأنّه لو جاز أن يكون العلم بالغايب عن الحواس ضرورياً لجاز أن يكون العلم بالمحسوس مستدلاً عليه.

وربما تعلّق في ذلك بأن العلم بمخبر الأخبار إنّما يحصل بعد تأمّل أحوال المخبرين بها وصفاتهم، فدل ذلك على أنّه مكتسب.

فيقال له في شبهته الأولى: لمّ زعمت أن العلم بالغايب عن الحس لا يكون ضرورياً؟! أو ليس الله تعالى قادراً على فعل العلم بالغايب عن الحس مع / [[ص ٣٥٤]] غيبته؟! فما المنكر من أن يفعله بمجرى العادة عند إخبار جماعة مخصوصة؟!

وليس له أن يدعي أن ذلك ليس في مقدوره، كما يقول: إنّ العلم بذاته لا يُوصف بالقدرة عليه، لأنّه يذهب إلى أن العلم بالمدرّكات قد يكون من فعل الله تعالى على بعض الوجوه، وليس يفعل العلم بذلك إلّا وهو في مقدوره، وليس كذلك على مذهبه العلم بذاته تعالى، لأنّه لا يصحُّ وقوعه منه على وجه من الوجوه.

وعلى هذا أيّ فرق بين أن يفعل العلم بالمدرّك عند إدراكه، وبين أن يفعل هذا العلم بعينه عند بعض الأخبار عنه؟! وإنّما لم يجز أن يكون المشاهد مستدلاً عليه لأنّه معلوم ضرورةً للكامل العقل، ولا يصحُّ أن يستدلّ وينظر فيما يعلمه ضرورةً، لأنّ من شرط صحّة النظر ارتفاع العلم بالمنظور فيه.

وأما الشبهة الثانية فبعيدة عن الصواب، لأنّها منبّهة على دعوى، ومن هذا الذي يُسلم له من خصومه أن العلم بمخبر الأخبار عن البلدان وما جرى مجراها يقع عقيب التأمل لصفات المخبرين؟! أو ليس خصومه من أصحاب الضرورة يقولون: إنّه يقع من غير تصحيح شيء من التأمل لأحوال المخبرين، وإنّه إنّما يُعلم أحوال المخبرين بعد حصول العلم الضروري بما خبروا عنه؟!

[في شروط ما يحصل عنده العلم بتأمّل ونظر]:

وأما القسم الثاني وهو ما يحصل عنده العلم بتأمّل ونظر،

داعٍ إلى اعتقاد نفيه، ولا يعترض شبهة في مثله، كالخبر عن البلدان، جاز أن يكون العلم به ضرورياً وواقعاً عند الخبر بالعادة.

وليس لهم أن يقولوا: فأجيزوا أن يكون في العقلاء المخالطين لنا السامعين للأخبار من سبق إلى اعتقاد منع بالعادة من فعل العلم الضروري له، وهذا يوجب أن تُجوزوا صدق من أخبركم بأنّه لا يعرف بعض البلدان الكبار والحوادث العظام / [[ص ٣٥٢]] مع سماعه الأخبار وكمال عقله.

وذلك أنّنا نعلم ضرورةً أنّه لا داعي يدعو العقلاء إلى السبق إلى اعتقاد نفي بلد من البلدان، أو حادثة عظيمة من الحوادث، ولا شبهة تدخل في مثل ذلك، ففارق هذا الباب أخبار المعجزات والنص.

فأمّا القوم فإنّهم شرطوا شروطاً ثلاثة:

أولها: أن يكون المخبرون أكثر من أربعة.

وثانيها: أن يكونوا عالمين بما أخبروا عنه ضرورةً.

وثالثها: أن يكونوا بمن إذا وقع العلم بخبر عدد منهم وقع بخبر كلّ عدد مثلهم.

واعتّلوا في اشتراطهم أن يكونوا أكثر من أربعة، بأن قالوا: لو وقع بخبر أربعة لوجب وقوعه بخبر كلّ أربعة، فكان شهود الزنا إذا شهدوا به عند الحاكم فلم يقع له العلم بما شهدوا به ضرورةً، أن يعلم الحاكم أنّهم كذبوا أو بعضهم، أو أنّهم شهدوا بما لم يشاهدوه، وهذا يقتضي أن تردّ شهادتهم متى لم يكن مضطراً إلى صدقهم، والإجماع على خلاف ذلك.

ويمكن الطعن على هذه الطريقة بأن يقال: لفظ الشهادة وإن كان خبراً في المعنى فهو يخالف لفظ الخبر الذي ليس بشهادة، فألاً جاز أن يجري الله تعالى العادة بفعل العلم الضروري عند الخبر الذي ليس فيه لفظ الشهادة، ولا يفعله عند لفظ الشهادة، وإن كان الكلّ إخباراً؟ كما أنّه تعالى أجرى العادة عندهم بأن يفعله عند خبر من خبر عن مشاهدة، ولا يفعله عند خبر من خبر عن علم استدلال، وإن كان الكلّ علوماً وقيناً؟!

وأما الشرط الثاني من شروطهم، فدليله أنّ جماعة المسلمين يُخبرون بأنّ الله تعالى واحد، وأنّ محمداً ﷺ رسول الله، ولا يضطرّ مخالفوهم من الملحدة / [[ص ٣٥٣]] والبراهمة واليهود إلى صدقهم، وإن اضطرّوا إلى العلم بما يُخبرون به من البلدان وما أشبهها.

أَنَّ الجماعة التي تليها صادقة، ومن خبّرت عنه قد يجوز أن يتفق منه الكذب. وعند تكامل هذه الشروط نعلم كون الخبر صدقاً، لأنّه إذا لم ينفك من كونه إمّا كذباً أو صدقاً، فبطل كونه كذباً، لأنّه لو كان كذلك، لكان إنّها وقع اتّفاقاً، أو لتواطؤ أو عن شبهة، فإذا بطل ذلك كلّهُ، فلا بدّ من كونه صدقاً.

[الطريق الموصل إلى العلم بثبوت هذه الشرائط]:

وبقي علينا أن ندلّ على الطريق الموصل إلى العلم بثبوت هذه الشرائط.

أمّا اتّفاق الكذب عن المخبر الواحد، فإنّه لا يقع من الجماعات، والعلم باستحالة ذلك وأنّ حال الجماعة يخالف حال الواحد ضروري، ولهذا جاز أن يُخبر أحد من حضر الجامع في يوم الجمعة كاذباً بأنّ الإمام تنكّس على أمّ رأسه من المنبر، ولا يجوز أن يُخبر بذلك جميع من حضر الجامع وهو كاذبون، إلّا لتواطؤ أو ما جرى مجراه.

وقد شُبّه امتناع ذلك من الجماعة باستحالة اجتماع الجماعات على نظم بيت من الشعر على صفة واحدة، واجتماعهم على تصرّف مخصوص، وأكل شيء معيّن من غير سبب جامع. وشُبّه أيضاً بما نعلمه من استحالة أن يُخبر أحدنا من غير علم عن أمور كثيرة، فيكون الخبر بالاتّفاق صدقاً، ومن المعلوم جواز أن يُخبر الجماعة الكثيرة بالصدق من غير تواطؤ وما جرى مجراه، ولا يجوز مثل ذلك في الكذب، لأنّ الصدق يجري في العادة مجرى ما فيه سبب جامع من تواطؤ أو ما / [[ص ٣٥٧]] جرى مجراه، لأنّ علم المخبر بكون الخبر صدقاً داعٍ إلى الإخبار، وليس كذلك الكذب، لأنّ الكذب يحتاج إلى جامع عليه وداعٍ إليه.

فأمّا ما به يُعلم فقد التواطؤ، فإنّ الجماعات التي تروي الخبر ربّما بلغت من الكثرة إلى حدّ يستحيل عليها معه التواطؤ بالمراسلة أو المكتابة وعلى كلّ وجه، لأنّنا نعلم ضرورة أنّ جميع أهل بغداد لا يجوز أن يتواطؤوا مع أهل الشام لا باجتماع ومشافهة ولا بمراسلة ومكاتبة. على أنّ التواطؤ فيمن يصحّ ذلك فيه من الجماعات مشافهة أو بالتراسل والتكاتب لا بدّ على مجرى العادة من أن يظهر لمن خالطهم واختبر أحوالهم، والعادة شاهدة بثبوت هذا الحكم، فغير ممكن دفعه.

وأما ما يقوم مقام التواطؤ من الأسباب الجامعة كتخويف السلطان وخوف ضرره وما يجري مجرى ذلك فظهوره وعلم

فلا بدّ فيه من بيان صفة المخبرين الذين يجب عند النظر في خبرهم العلم على جهة الاستدلال، وله شروط ثلاثة:

أولها: أن يبلغ المخبرون إلى حدّ في الكثرة لا يجوز في العادة أن يتفق منها الكذب عن المخبر.

/ [[ص ٣٥٥]] وثانيها: أن يعلم أنّهم لم يجمعهم على الكذب جامع، كالتواطؤ أو ما جرى ما مجراه.

وثالثها: أن يعلم أنّ اللبس والشبهة فيما أخبروا عنه زائلان. هذا إذا كانت الجماعة تُخبر عن المخبر بلا واسطة، وإن كانت هناك واسطة وجب اعتبار هذه الشروط التي ذكرناها في جميع الوسائط التي بينهم وبين المخبر عنه.

وتأثير هذه الشروط التي ذكرناها في العلم بصحّة الخبر واضح:

أمّا الشرط الأوّل فمن حيث كنّا متّى لم نعلم أنّ الجماعة قد بلغت من الكثرة إلى الحدّ الذي لا يجوز معه اتّفاق الكذب منها عن المخبر الواحد، لم نأمن أن يكون كذبت اتّفاقاً، كما يجوز ذلك في الواحد والاثنين.

وأما الشرط الثاني فإنّنا متّى لم نعلم أنّ التواطؤ وما حلّ محلّه مرتفع، جوّزنا أن يكون التواطؤ وما جرى مجراه هو الجامع لها على الكذب.

وأما الشرط الثالث، فمن المعلوم أنّ الشبهة قد تدعو إلى الكذب، وتجمع الجماعات عليه، كإخبار الخلق الكثير من المبطلين عن مذاهبهم الباطلة لأجل الشبهة الداخلة عليهم، وقامت هاهنا الشبهة مقام التواطؤ في الجمع على الكذب، ولا فصل فيما اشترطنا فيه ارتفاع الشبهة واللبس بين أن يكون المخبر عنه مشاهداً أو غير مشاهد في صحّة دخول الشبهة فيه، لأنّ اليهود والنصارى مع كثرتهم نقلوا صلب المسيح ﷺ لما التبس عليهم، فظنّوا أنّ الشخص الذي رأوه مصلوباً هو المسيح ﷺ.

وقيل: إنّ سبب دخول الشبهة هو أنّ المصلوب قد تتغيّر خلقته، وتتكرّر صورته. ولأنّ بعد المصلوب عن العين يقتضي اشتباهه بغيره.

/ [[ص ٣٥٦]] [في اشتراط ثبوت الشرائط في جميع الطبقات]:

والوجه في اشتراط ثبوت هذه الشروط في جميع الطبقات المتوسّطة بيننا وبين المخبر عنه أنّ ذلك متّى لم يكن معلوماً، جوّزنا

قلنا: قد بينّا أنّه لا طريق إلى القطع على أنّ العلم الضروري يقع عند شيء من مخبر الأخبار. ثمّ لو سلّمنا ما يذهب إليه مخالفونا في العلم الضروري الواقع عند الأخبار، لم يمتنع أنّ يُستدلّ بالتواتر على بعض الوجوه، بأن يكون العدد الذي أجرى الله تعالى العادة بأن يفعل عنده العلم الضروري لم يتكامل في بعض الجماعات. فإنّ علمنا بالدليل أنّ خبرهم لا يكون إلاّ صدقاً فيمكن على هذا التقدير أنّ يكون التواتر دليلاً يفضي إلى العلم. فالصحيح ما أشار إليه أبو هاشم من التوقّف على ذلك، وترك القطع على حصول العلم الضروري لا محالة.

[فيما يلحق من الأخبار بما يعلم صدقه بدليل]:

ومّا يلحق من الأخبار بما يُعلم صدقه بدليل إخبار الله تعالى فإنّا نعلم كونه صدقاً من حيث علمنا أنّه تعالى لا يختار الكذب، لعلمه بقبحه، وبأنّه غنيٌّ عنه، كما لا يفعل سائر القبائح.

ويلحق بذلك أيضاً خبر الرسول ﷺ، لأنّا قد علمنا بالمعجز صدقه في إخباره، وأنّ شيئاً من القبائح لا يجوز عليه، وكلُّ ذلك معلوم بالدليل.

ومّا يلحق أيضاً بهذا الباب خبر الأئمة كلّها إذا أخبرت عن شيء، / [[ص ٣٦٠]] فالواجب أنّ يُعلم كونه صدقاً، لأنّ الدليل قد دلّ عندنا أنّ في جملة الأئمة في كلّ زمان من قوله حجّة لعصمته، وتفصيل هذه الجملة يجيء في باب الكلام في الإجماع بمشيئة الله تعالى.

وقد ألحق قوم بهذا الباب أنّ يُخبر الواحد عن شيء شاهده ويدّعي على جماعة لم تجر العادة بالإمساك عن تكذيب من يدّعي عليها مشاهدة ما لم تشاهده.

وهذا غير صحيح، لأنّه غير ممتنع أنّ يكون لهذه الجماعة دواعٍ وبواعث إلى الإمساك عن هذا المخبر، من وصول إلى نفع، أو دفع مضرة، فلا يجب أنّ يكذّبوه، بل ربّما صدّقوه، أو صدّقه بعضهم.

فأمّا إلحاق قوم بهذا الباب خبر المخبر بحضرة النبي ﷺ عن شيء فلم يُنكره عليه، فإنّه يجب أنّ يكون صدقاً.

فالواجب أنّ يُقسّم هذا الموضوع قسمين، فنقول: إن كان هذا المخبر ادّعى عن النبي ﷺ المشاهدة لما خبر عنه فلم يُنكر عليه، فهو دليل على صدقه، وإن كان أطلق الخبر إطلاقاً ولم يدّع عليه شيئاً، فإنّه لا يكون إمساكه عن النكير عليه دلالة على صدقه. وإنّا قلنا ذلك لأنّه لا يجوز عليه ﷺ إنكار ما لا يعلمه منكرًا.

الناس به على مجرى العادة واجبان، لأنّ الجماعة لا يجوز أن تجتمع لأجل خوف السلطان على الأمر الواحد إلاّ بعد أن يظهر لهم هذا التخويف والترهيب المحوجان إلى اتّفاق دواعيهم، وما هذه حاله لا بدّ من العلم به والقطع على فقدّه إذا لم يظهر عليه.

وأما ما به يُعرّف ارتفاع اللبس والشبهة عمّا تُخبر به الجماعة، فهو أنّ تُخبر الجماعة عن أمر مدرك بمشاهدة أو سماع يُعلم انتفاء أسباب اللبس والشبهة عن ذلك المخبر، فإنّ أسباب التباس المدركات معلومة، يُعلم انتفاؤها حيث تنتفي ضرورةً.

[في ما به يُعلم ثبوت الشرائط في جميع الطبقات]:

ومّا ما به يُعلم ثبوت الشرائط التي ذكرناها في جميع الطبقات التي تروي الخبر، فهو أنّ العادات جارية بأنّ المذاهب والأقوال التي تقوى بعد ضعف وتُدرك بعد خفاء لا بدّ من أن يُعرّف ذلك من حالها، ويُفرّق العقلاء المخالطون لأهلها بين زمني فقدّها ووجودها، وضعفها وقوتها، كما علم / [[ص ٣٥٨]] الناس كلّهم ابتداء حال الخوارج وظهور مقالة الجهميّة والنجاريّة ومن جرى مجراهم، وفرّق العقلاء من سامعي الأخبار بين زمان حدوث مقالاتهم وبين ما تقدّم عليها.

وقد ذهب مخالفونا في الإمامة إلى أنّ امتناع الكتان واستحالته في الجماعات الكثيرة بجريان مجرى استحالة الافتعال والكذب عليهم.

والصحيح الذي تشهد به أصولنا وأصولهم أنّ الجماعات لا يجوز أن تجتمع على افتعال ولا كتان إلاّ لجامع يجمعها وسبب يُؤلّف بين دواعيها، وأنّها مع فقد الدواعي الجامعة لا تجتمع على افتعال ولا كتان، وقد بينّا في الكتاب (الشافعي) أنّ الجماعات الكثيرة يجوز أن تكتم عداوةً وحسداً وبغضاً وانحرافاً فضيلة معيّنة لمن حسدوه وعادوه، فلا يروونها ولا يذكرونها، وإن لم يتواطؤوا على ذلك ويتفقوا عليه / [[ص ٣٥٩]] مشافهةً ولا مكاتبةً، ولا يجوز أن يفعلوا خبراً مخصوصاً بصيغة معيّنة من غير تواطؤ واتفاق عليه، ولا يكفي في هذا الوجه داعي الحسد والعداوة كما كفى في الكتان، وبينّا من بسط هذه النكتة وتفريعها ما ليس هذا موضع ذكره، فإنّ الكتاب يطول باستقصائه، وهو هنا مشروح.

فإن قيل: فما أنكرتم أنّ تكون الجماعة إذا بلغت إلى الحدّ الذي ذكرتم وقع العلم الضروري عند خبرهم، وبطل الاستدلال على صدقهم بما ربّتموه؟

على العادات واختيارها، إليها فزع من ألحق هذه الوجوه، فما صحَّ منها من كلِّ أو بعض فهو داخل في الجملة التي ذكرناها.

والكلام في تصحيح كلِّ واحدٍ من هذه الوجوه الملحقه يطول جداً، ويخرج عن الغرض، لكننا نشير إلى جملة كافية:

أما الوجه الأوَّل، فلا يصحُّ على إطلاقه، لأنَّه غير ممتنع أن تتفق دواعي الأمة إلى كتمان حادث من الحوادث، أو حكم من الأحكام، حتَّى لا ينقله منهم إلاَّ الأحاد، فلا يجب إذاً أن يُقطع على بطلان خبر الواحد عنه من حيث لم ينقله الجميع إلاَّ بعد أن يُعلم انتفاء دواعٍ عن طيِّه وكتمانه، وأنَّه مع العادة لا يجوز ذلك فيه، فأما إذا لم يُعلم ذلك جَوَزنا كون الخبر صادقاً وإن لم ينقله الجميع أو الأكثر. وقولهم: لا يجوز أن يُكلِّف الله تعالى ما لم تقم الحجَّة عليه صحيح، إلاَّ أنَّه ليس كلُّ حجَّة على هذا الحكم هو إخبار الجماعات، وغير ممتنع أن تكون الحجَّة به قائمة وإن كتمه الأكثر من جهة قول إمام الزمان إذا بيَّنه وأوضح عنه.

والوجه الثاني يجري مجرى الأوَّل في فساد إطلاق القول فيه، ووجوب تقييده بما أشرنا إليه.

وأما الوجه الثالث، فلا شبهة في أنَّنا إذا علمنا أنَّ الدواعي إلى نقله ثابتة، والصوراف عن ذلك مرتفعة، ثم لم يُنقل، علمنا بطلانه، وبقي أن يكون ذلك / [[ص ٣٦٣]] معلوماً، وربَّما ادُّعيت هذه الحال فيما هو بخلافها، ولهذا يُكذَّب الواحد إذا أخبرنا بأنَّ بين بغداد وواسط مدينة هي أكبر من بغداد وأكثر أهلاً. ويكذَّب من ادَّعى أنَّ القرآن عورض، وعوَّل على رواية الواحد، لأنَّنا نعلم كثرة أعداء الدِّين وانتشارهم في الشرق والغرب، فكان يجب ظهور نقل هذه المعارضة فيهم إن منع من انتشارها بين المسلمين خوف منهم.

والوجه الآخر شرط فيه أن تكون العادة تمنع من ضعف مثله، وتوجب استمرار الشيعاء والإذاعة فيه، ومع هذا الشرط الأمر على ما ذكر.

**الفصل السادس:** فيما لا يُعلم كونه صدقاً ولا كذباً من الأخبار:

اعلم أن كلَّ خبر روي ولا طريق من ضرورة ولا اكتساب إلى العلم بكونه صدقاً ولا كذباً، فالتجوز للأمرين قائم فيه.

وقد قطع قوم على أن في الأخبار المروية عن النبي ﷺ كذباً، وتعلَّقوا بها روي عنه ﷺ من قوله: «من كذب عليَّ متعمداً

وإذا أخبر الواحد بحضرته عمَّا لا يعلمه، فهو مجوِّز في خبره الصدق والكذب.

وقد ألحق قوم بهذا الباب أن يُعلم أن الأمة أجمعت على العمل بمخبر بعض الأخبار لأجله، وادَّعوا أن ذلك يدلُّ على كون الخبر حجَّةً مقطوعاً بها، لأنَّه لو لم يكن كذلك لردَّه بعض وقبلة بعض آخر، وادَّعوا أن عاداتهم بذلك جارية.

وهذا ليس بصحيح، لأنَّ بإجماعهم على الحكم يُعلم صحَّته، فأما أن يُعلم صحَّة الخبر الذي عملوا به ولأجله فلا يجب ذلك، لأنَّهم قد يجمعون على ما طريقه الظنُّ، كالقياس والاجتهاد وأخبار الأحاد. والعادة المدَّعاة غير صحيحة، / [[ص ٣٦١]] ولا معلومة. وقد استقصينا في الكتاب (الشافي) الكلام على هذه النكتة عند تعويل مخالفينا في صحَّة الخبر المروي عن النبي ﷺ من قوله: «لا تجتمع أمَّتي على خطأ» على مثل هذه الطريقة.

**الفصل الخامس:** فيما يُعلم كذبه من الأخبار باضطرار أو اكتساب:

اعلم أن الخبر إنَّما يُعلم باضطرار أو اكتساب أن مخبره ليس على ما تناوله بغيره لا بنفسه. ومثال ما يُعلم بطلانه باضطرار خبر من أخبر بأنَّ السماء تحتنا والأرض فوقنا، وأنَّ جبلاً بحضرتنا ونحن لا نراه مع السلامة وارتفاع الموانع. فأما الخبر الذي يُعلم بطلانه باكتساب فهو كلُّ خبر علمنا أن مخبره ليس على ما تناوله بدليل عقلي أو بالكتاب أو السنَّة أو الإجماع.

وقد ألحق قوم بهذا الباب لواحق:

منها: أن يكون الخبر لو كان صحيحاً لوجب قيام الحجَّة به على المكلفين، فإذا لم تقم به علم أنه باطل.

ومنها: أن يكون الخبر ممَّا لو كان صحيحاً لعلم أهل العلم إذا فتشوا عنه ذلك، فإذا لم يُعلم مع التفتيش علم كونه كذباً.

ومنها: أن يكون المخبر عنه ممَّا تقوى الدواعي إلى نقله، وتمنع من كتمانه، فإذا لم يُنقل والحال هذه علم كونه كذباً.

ومنها: أن تكون الحاجة ماسَّة في باب الدِّين إلى نقله، فإذا لم يُنقل كما نُقلت / [[ص ٣٦٢]] نظائره علم بطلانه.

ومنها: أن يكون في الأصل وقع شائعاً ذائعاً، ومثله في العادة لا يضعف نقله، بل يكون حاله في الاستمرار كحالهِ في الأوَّل.

واعلم أن هذه الوجوه إن صحَّت كلها أو بعضها فإنَّها هي تفصيل لما أجملناه في قولنا: بدليل عقلي، لأنَّ الأدلَّة العقلية المبتنية



بأخبار الآحاد لأنه من جملتها، فما الذي يعترض ذلك إن كان فاسداً؟

فإن قلنا: إنهم لم يعملوا لمجرد الرواية، بل لقرينة. كان له أن يقول: وما تلك القرينة؟ ويطلب بالخبر عنها لمن عمل بالخبر لأجلها.

والكلام على هذا القدر من الفصل، يُستفاد من كلامنا الذي قدّمناه، لأننا قد بينّا أن العمل بخبر الواحد الذي لم يقم دلالة على صدقه ولا على وجوب العمل به، غير صحيح.

فالطائفة التي قد ثبت أن إجماعها حجّة، لا يجوز أن تجمع لأجل خبر لم تقم الحجّة به، ولا يسند إجماعها على ذلك الحكم، إلا إلى ما هو دليل في / [[ص ٢٢]] نفسه وحجّة.

وإذا كنّا لا نُجيز ما ذكره وإنّا نُرتّب على الوجه الذي أوضحناه، فقد سقط التعويل على ما تضمّنه هذا الكلام.

ثم قال: فإن قيل: المعلوم من حال الطائفة وفقهائها الذين سيّدنا (أدام الله علوه) منهم بل أجّلهم، ومعلوم أن من عدا العلماء والفقهاء تبع لهم، وأخذ عنهم ومتعلّم منهم، يعملون بأخبار الآحاد ويحتجّون بها، ويُعولون في أكثر العبادات والأحكام عليها، يشهد بذلك من حالهم كُتُبهم المصنّفة في الفقه المتداولة في أيدي الناس، التي لا يوجد في أكثر رواياتها وما يشتمل عليه زيادة على روايات الآحاد، ولا يمكن الإشارات [ظ: الإشارة] إلى كتاب من كُتُبهم، مقصور على ظواهر القرآن والمتواتر من الأخبار. وهذه المحنة بيننا وبين من ادّعى خلاف ما ذكرنا.

وإذا كان لا وجه لذكر الروايات في أبواب الفقه إلا الدلالة على صحّة ما اجترت عليه من الأحكام والاحتجاج بها، وعمّ ذلك جميع الطائفة، وكان معلوماً من شأنها، بينّا أحد الحكمين، وهو العلم بعملها بخبر الآحاد، وتعذّر على من ادّعى العلم بخبر معيّن مثل ذلك.

وإذا تقرّر بما تقدّم عمل الطائفة بأخبار الآحاد، وهي أحد طائفتي الأمة وشطرها، وكان من بقي بعدها وهم العائمة العمل بخبر الآحاد، ومعلوم [ظ: و] من مذهبها، ومشهور من قولها.

وما يُروى من مذهب النظم وغيره داخل في جملتها ويزيد عليه، لأنه / [[ص ٢٣]] يضيف إلى وجوب العمل بها حصول العلم الضروري عنها.

فليتّبوا مقعده من النار»، وبما يُروى من قوله ﷺ: «ستكثر الكذابة على».

وليس ذلك بمعتمد، أمّا الخبر الأوّل فيتضمّن الوعيد، ولا يُعلم وقوع الفعل لا محالة، والخبر الثاني خبر واحد لا يوجب القطع على صحّة مخبره.

/ [[ص ٣٦٤]] فالصحيح ما قلناه من التجويز من غير قطع، وإنّا يُعلم كذب بعض الأخبار المروية عنه ﷺ على سبيل الوصف دون التعيين. فنقول: كلُّ خبر دلّ ظاهره على إجبار أو تشبيه أو ما جرى مجرى ذلك ممّا علمنا استحالته، من غير قرينة ولا على وجه الحكاية، وكان احتمال له للصواب بعيداً متعسّفاً، وجب الحكم ببطلانه، لأنّ الحكمة والدين يمنعان من الخطاب بما يحتاج إلى تعسّف وتكلف شديد حتّى يشمل الصواب.

وأمّا كون الخبر صدقاً، فمخالف لكونه كذباً، لأنه لا خبر روي إلا ويحتمل الصدق والكذب، وليس يجوز أن يُجعل وجوب العمل به دليلاً على كونه صدقاً، لأنّنا قد نعمل بما يجوز كونه كذباً من شهادة الشاهدين بلا خلاف.

\* \* \*

### الخبر الواحد:

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ١٢٢]] ١٣٠ - القول في أخبار الآحاد:

وأقول: إنّه لا يجب العلم ولا العمل بشيء من أخبار الآحاد، ولا يجوز لأحد أن يقطع بخبر الواحد في الدين إلا أن يقتصر به ما يدلُّ على صدق راويه على البيان. وهذا مذهب جمهور الشيعة وكثير من المعتزلة والمحكمة وطائفة من المرجئة وهو خلاف لما عليه متفقّة العائمة وأصحاب الرأي.

\* \* \*

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل التباينات) / السيّد

المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

/ [[ص ٢١]] الفصل الثاني: [الكلام في حجّة خبر الواحد

وعدمه]:

ابتداؤه أن قيل: العمل بخبر الواحد مفرد [ظ: مفرداً] عن العمل بخبر معيّن، وهو الأصل [ظ: بخبر معيّن هو الأصل] الذي يترتّب عليه العمل بخبر معيّن.

فإن قلنا: إن الطائفة عاملة بأحد الخبرين، فقد أقررنا بعملها

وليس لأحد أن يقول: إنني لا أجمع بين الأمرين اللذين ذكرتهما، فأكون بذلك طاعناً على القوم، بل أقول: إذا تظافر عملهم بأخبار الآحاد وتعويلهم في كُتُبهم عليها، علمت أنهم لا يذهبون إلى فساد أخبار الآحاد وإبطال الاحتجاج بها.

وذلك أن هذا تطرّف بضرب من الاستدلال إلى دفع الضرورة، لأننا نعلم علماء ضرورياً لا يدخل في مثله ريب ولا شك أن علماء الشيعة الإمامية يذهبون إلى أن أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها، وأنها ليست بحجة ولا دالة.

وقد ملأوا الطوامير وسطروا الأساطير في الاحتجاج على ذلك، والنقض على مخالفيهم. ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب إلى أنه مستحيل من طريق العقول أن يتعبد الله تعالى بالعمل بأخبار الآحاد.

ويجري ظهور مذهبهم في أخبار الآحاد مجرى ظهوره في إبطال القياس / [[ص ٢٥]] في الشريعة وخطره وتحريمه، وأكثرهم يحظر القياس والعمل بأخبار الآحاد عقلاً.

وإذا كان الأمر على ما ذكرناه من الظهور والتجلي، فكيف يتعاطى متعاطٍ ضرباً من الاستدلال في دفع هذا المعلوم؟ إلا كمن تكلف وضع كلام في أن الشيعة الإمامية لا تبطل القياس في الشريعة، أو لا تعتقد النص على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة.

فلما كان هذا كله معلوماً اضطراراً لم يجز الالتفات إلى من يتعاطى استدلالاً على خلافه، ولم يبق بعد ذلك إلا أن هؤلاء الذين قد علمنا واضطربنا إلى اعتقادهم فساد العمل بخبر الآحاد، إنهم عملوا بها في كُتُبهم وعولوا عليها في مصنّفاتهم لأحد أمرين: إمّا الغفلة، أو العناد واللعب بالدين. وما في ذلك إلا ما هم مرفوعون عنه ومنتزهون عن مثله.

[الجواب عن وجود أخبار الآحاد في مصنّفات الإمامية]:

وبعد، فمن شأن المشتبه الملتبس المحتمل أن يبني على الظاهر المنكشف الذي لا يحتمل الملتبس، وقد علمنا أن كل من صنّف من علماء هذه الطائفة كتاباً ودون علماء، فمذهبه الذي لا يتخلّ ولا يشبهه ولا يلتبس، أن أخبار الآحاد ليست بحجة في الشريعة.

فإذا رأينا بعض هؤلاء المصنّفين وقد أودع كتاباً أشياء من أخبار الآحاد في أحكام الشريعة فلا ينبغي أن تسرع إلى الحكم بأنّه أودعها محتجاً بها ومستدلاً بإيرادها، لأننا متى فعلنا ذلك قضينا بالمحتمل الملتبس على ما لا يحتمل ولا يلتبس.

وجعفر بن مبشر كتابه في الفقه موجود متداول، ويصرّح فيه بالعمل بخبر الآحاد، ويعول عليها فيه بحسب ما فعله سائر الفقهاء. ولو صحّت الرواية عن الجعفرين والإسكافي [بالمعنى من العمل بأخبار الآحاد]، لكان إجماعهم قد سبقهم، وحكمهم بفساد قولهم.

على أن المعول عليه في الاحتجاج بالإجماع، إذا لم يتعيّن لنا قول المعصوم، الرجوع إلى جميع الأمة، لأنه من جملتها، أو إلى الطائفة المحققة بمثل ذلك.

فأمّا من علمنا أنه غير المعصوم، ومن قطعنا على أنه ليس منهم، فلا وجه للرجوع إلى قوله، ومن حكي عنه الامتناع من العمل بأخبار الآحاد، هذه سبيلهم في أننا عالمون بأن المعصوم ليس فيهم، لتعيّن معرفتنا بأبائهم، فلا معنى لذكرهم ولذكر من يجري مجراهم في الاعتراض على المعلوم من اتفاق طوائف الأمة أو الطائفة المحققة، فالعمل إذن بروايات الآحاد على هذا القول ثابت على لسان الأمة، فما الذي نعرضه إن كان فاسداً؟

الكلام على ذلك يقال له: ما رأيناك صنعت في هذا الفصل شيئاً أكثر من ادّعاءك المناقضة الظاهرة على العلماء المحصّلين والمتكلمين المدقّقين، وأنهم يحتجون بما يظهرون ويعتقدون أنه لا حجة فيه، ويعتمدون في الأحكام التي يبيّنونها على ما ينافي أصولهم، وتشهد بأنّه ليس بحجة ولا دليل ولا عليه معتمد. وهذا سوءتنا [ظ: سوء ثناء] على القوم، وشهادة عليهم إمّا بالغفلة الشديدة المنافية للتكليف، أو بالعناد وقلة الدين والتهاون بما يسطر من أقوالهم.

وإنما يقول المتكلمون إذا تكلموا في صحّة النظر، وردّوا على مبطله / [[ص ٢٤]] والمطاعن فيه: إنكم تبطلون النظر بنظر، وتفسدونه باستعماله نفسه، لأنّه [ظ: لأن] منكري النظر والرايين على مصحّحه بله القامة، يجوز عليهم المناقضة ولا يشعرون بها.

فإنما أن يقال لتكلمي طائفتنا ومحققي علمائنا، ومنهم من يشقّ الشعر ويغلق الحجر تديقاً وغوصاً على المعاني: إنكم تناقضون ولا تشعرون، لأنكم تذهبون بلا شك ولا ريب أن أخبار الآحاد ليست بحجة ولا دالة، ثمّ تعولون في كُتُبكم ومصنّفاتكم على أخبار الآحاد، ولا تعتمدون على سواها، فهو غاية سوء الظنّ بهم، والتناهي في الطعن: إمّا على فطنتهم، أو ديانتهم. وأي شيء يقال للغافل العامي هذا؟

فإنَّك بعد هذا لا تجد موضعاً شهد بصحة دعواك، لأنَّ أصحابنا إنَّما جرت عادتهم بأنَّ يحتجُّوا على مخالفتهم في مسائل الخلاف التي بينهم، إمَّا بظواهر الكتاب والسنة المقطوع بها، أو على سبيل المناقضة لهم والاستظهار عليهم، بأنَّ يذكروا أنَّ أخبارهم التي رووها - أعني مخالفتهم - وأقيستهم التي يعتمدونها تشهد عليهم على الطريقة التي بيَّنتها وأوضحتها في كتاب (مسائل الخلاف).

فأمَّا أنَّ يحتجُّوا عليهم بخبر واحد ترويه الشيعة الإمامية متفرِّدة به ولا يعرفه مخالفتها، فهذا عبث ولغو لا يفعله أحد ولا يُعاطي مثله.

وإذا كانوا يحتجُّون على مخالفتهم، ولم يكن مع مخالفتهم [ظ: إلَّا] الاحتجاج بأخبار آحادهم، ففي أيِّ موضع لیت شعري احتجُّوا بأخبار الآحاد؟ وما رأينا أحداً من مصنِّفي أصحابنا المتكلمين ذكر وجوه جميع مذاهبه في أحكام الشريعة، كما فعل كثير من مخالفتنا من الفقهاء.

فيمكن أن يُقال: إنَّه ذكر بعض أخبار الآحاد على هذا الوجه، وهذا كلُّه تعلُّل بالباطل، والرجوع إلى المعلوم المشهور أولى من غيره.

فأمَّا قوله: إنَّ الجعفرين ومن جرى مجراها ممن أنكر العمل بأخبار الآحاد قد عمل بها وعوَّل عليها. فهو أيضاً سوء ظنٌّ وثناء على هؤلاء القوم الذين - وإنَّ كانوا مخالفتين في بعض المذاهب بالشُّبه - فلا يجوز أن تريد بهم بالغفلة والبله أو العناد، وهذا مختصر مستصغر في جب [ظ: جنب] رمي علماء الشيعة بمثله.

فأمَّا قوله في خلال هذا الفصل: إنَّ المعوَّل عليه في الاحتجاج بالإجماع على الفرقة التي يكون المعصوم من جملتها، دون الفرقة التي هو <sup>عائلاً</sup> / [[ص ٢٨]] خارج عنها.

فهو لعمرى صحيح، غير أنَّه نقض لما سلف في الفصل الأوَّل وتديُّر عليه، لأنَّ الفصل الأوَّل مبنيٌّ على أنَّه لا يمكن أن يُعلم دخول المعصوم في الإجماع ولا طريق للثقة بذلك، وأنَّ هذا يؤدِّي إلى أن نكون قد طفنا البلاد، وأحطنا علماً كلَّ قائل ومذهب كلَّ ذاهب، ولا سبيل إلى ذلك، فما ليس بطريق ولا جهة إلى العلم كيف يُحتجُّ به في بعض المواضع.

وممَّا مضى في هذا الفصل أيضاً قوله: إنَّ من عدا الفرقة المحقَّقة من منكري العمل بأخبار الآحاد، وإنَّما نعلم أنَّ المعصوم ليس

وذلك أنَّ إيداع أخبار الآحاد للكُتُب المصنَّفة يمكن أن يكون لوجوه كثيرة ومعانٍ مختلفة، وليس هو خالص لوجه واحد، فقد صار كما ترى محتملاً متردداً.

/ [[ص ٢٦]] فمن الواجب أن نقضي عليه بالظاهر المعلوم الذي لا التباس فيه، وهو القطع على اعتقاد القوم فساد العمل بخبر الواحد، ونعلم على سبيل الجملة أنَّهم ما أودعوا ذلك محتجِّين ولا من المستدلِّين، بل نعرض لا ينافي ما علمناه من اعتقادهم في أخبار الآحاد.

فإنَّ ظفرنا البحث بوجه ذلك على سبيل التفصيل والتعيين - وإنَّ لم يتفق لنا العلم به تفصيلاً - كفانا العلم به على سبيل الجملة.

فإنَّ قيل: فاذكروا على كلِّ حالٍ الوجه في إيداع أخبار الآحاد الكُتُب المصنَّفة في الفقه، لتزول الشبهة في أنَّ إيداعها الكُتُب على سبيل الاحتجاج بها.

قلنا: أوَّل ما نقوله في هذا الباب أنَّه ليس كلُّ ما رواه أصحابنا من الأخبار وأودعوه في كُتُبهم وإنَّ كان مستنداً إلى رواية معدودين من الآحاد، معدوداً في الحكم من أخبار الآحاد، بل أكثر هذه الأخبار متواتر موجب للعلم... لا ما الحجَّة فيما استودعه، ومن هذه صورته كيف يحتجُّ بفعله فطريقه [ظ: وطريقه]؟

فأمَّا ما مضى في الفصل من أنَّ المحنة بيننا وبين من ادَّعى خلاف ما ذكرنا في الفصل من تعويل القوم على أخبار الآحاد واحتجاجهم بهذا.

فهذا الذي مضى كلُّه كلام عليه وإفساد له، وإيضاح لباطن الأمر وظاهره وجليه وغامضه. وكأنَّ هذا القائل يدعونا إلى المحنة المحوجة لنا مناقضة علماء هذه الفرقة، وأنَّهم يُظهرون إنكار ما يستعملونه بعينه، ويتدينون بإفساد ما لا يحتجُّون إلَّا به، ولا يُعوَّلون إلَّا عليه، وما نشط المحنة يجري بها إلى هذا الغرض القبيح.

ثمَّ يقال لمن اعتمد ذلك: عرفنا في أيِّ كتاب رأيت من كُتُبنا أو كُتُب أصحابنا المتكلمين المحقِّقين الاعتماد على أخبار الآحاد الخارجة عن الأقسام التي ذكرناها وفصلناها؟ ودعنا من مصنِّفات أصحاب الحديث من أصحابنا، / [[ص ٢٧]] فما في أوَّلئك محتجٌّ، ولا من يعرف الحجَّة، ولا كُتُبهم موضوعة للاحتجاجات.

الاستفساد والتلبس المنافي للغرض ببعثة الرُّسل وترك ما يجب / [[ص ٣١]] التعويل عليه وإقامة الحجّة به من المتواترين.

ولكان لمن عاداه واجتهد في إطفاء نوره وطلب ما يوهن أمره وينفر عن قبول قوله والدخول في دعوته، أن يوافقه على أن ما فعله عبث لا يصدر من أمثال الناس، فضلاً عن الأنبياء والرُّسل الذين يتولى الله تعالى اختيارهم لعلمه بكمالهم.

فيقولون له: كيف تنفذ إلى الملوك والرؤساء الذين يسوسون الأمم ويُدبِّرون الدول من يدعوهم إلى ترك ما ألفوه من عباداتهم ونشؤوا عليه من دياناتهم، والإجابة إلى دعوتك والتصديق بنبوّتك من [ظ: مَن] لا حجّة في قوله ولا تبعه في ردّه؟

بل الواجب على من أنفذوا إليه وعليك إذا عادوا إليك التوقُّف من تصديقهم والكفُّ على الإقدام على ما تضمّنه خبرهم، لما فيه من التغيرير والإقدام على ما لا يؤمن فيه كذبهم.

وما الفرق بين من جوّز عليهم اشتارنا ما في هذه الموافقة من القدح فيما ادّعاه؟ ثمّ كيف خفي على الملوك والرؤساء ومن يتقرّب إليهم من الفضلاء وأهل الرأي والحزم والمعرفة بالحجاج، وبما يشيد الدول ويثبت الممالك ويروي على أعدائها الموافقة والاحتجاج به في دفع قوله وتوهين أمره، وأن ما بدأهم به لا يعتمد على الأنبياء ولا يُعوّل عليه الحكماء في الدخول تحت طاعتهم والرجوع من مخالفتهم؟

وإذا لم يقع منه ﷺ الامتناع من إنفاذ الأحاد والسماح لما يعودون به، والعمل بموجبه حتّى يكون لإنفاذهم ثمرة، فخرج بها عن أن يكون عناد [ظ: عبثاً]. ولا ورد عنه ﷺ نهي عن قبولها والتحرير للعمل بها، ولم يتبعه / [[ص ٣٢]] أعداؤه ومن يجتهد في إطفاء نوره بذلك منذ بُعث، وإلى وقتنا هذا، علمنا أن ذلك ممّا ركن في العنوان وجرت به العادات وأقوا به [ظ: وأقرّ به] الشرائع وندب إليه الأنبياء.

الكلام على ذلك الجملة التي تضمّنها هذا الفصل: وهي إنفاذ الرسول ﷺ رُسله وعمّاله إلى الأطراف معروفة، قد تقدّم السؤال عنها والخوض فيها.

وإنما يزيد في هذا الفصل تسمية الرُّسل وذكر أنسابهم وقبائلهم، ولا حاجة إلى شيء من ذلك، لأنّ المعرفة به على سبيل الجملة كافٍ، وليس في ذكر التفصيل طائل ولا زيادة في القدح المقصود.

فيهم، حتّى يكون الحجّة في قولهم، لأنّنا نعرفهم بأعيانهم وأنسابهم. وهذا غير صحيح ولا معتمد، والذي يجب أن يُعتمد في أن الإمام ﷺ لا يجوز أن يكون قوله في جملة أقوال بعض مخالف الشيعة الإماميّة.

هو ما تقدّم ذكره في أوّل جواب هذه المسائل، وجملته: أن الإمام ﷺ إذا علمنا أن [ظ: أنه] في الأصول على هذه المسائل التي نعتقده [ظ: نعتقدها] دون ما عداها، ولا يجوز أن نطلب أقواله في الفروع إلّا في جملة أقوال هذه الفرقة التي علمنا أن أصوله غير مخالفة لأصولهم.

وهذا كافٍ في أن قوله ﷺ لا يُطلب في الفروع إلّا من بين أقوال شيعة [ظ: الشيعة] الإماميّة دون من عداهم.

فأمّا أن يقال: قد عرفنا الأعيان وأنساب الفرقة الفلانيّة، فلا يجوز أن يكون / [[ص ٢٩]] الإمام ﷺ منها أو لا ينعكس على قائله، بأن يقال له: قد عرفنا أيضاً أعيان وأنساب كلّ إمامي، فلا يجوز أن يكون الإمام ﷺ من جملتهم.

فإذا قيل: ومن الذي يحيط بمعرفة نسب كلّ إمامي في الأرض أو ممّن شاهدناه وكثرناه.

قيل أيضاً في المخالفين مثل ذلك، فالمعتمد إذن على ما قدّمناه. / [[ص ٣٠]] الفصل الثالث: [اعتماد الرسول بخبر الواحد والجواب عنه]:

إن قيل: قد عمل الرسول ﷺ بأخبار الأحاد واعتمدها، وذلك شرع منه لأئمته يزيل الريب وينفي الشكّ، لأنّه ﷺ أنفذ إلى ملوك الأطراف ورؤساء الأمصار بالأحاد.

واعتمد عليهم في الدعاء إلى تصديق دعوته والدخول في ملّته، والصبر على الذلّ والصغار وإعطاء الجزية، أو الحرب التي في الإقدام عليها والعدول عنها، التغيرير بالنفوس والأموال والأولاد والدول والأموال.

أنفذ إلى كسرى پرويز عبد الله بن حذافة السهمي، وإلى قيصر دحية بن خليفة الكلبي، وإلى المقوقس صاحب الإسكندريّة حاطب بن أبي بلتعة، وإلى النجاشي عمرو بن أميّة الضميري، وإلى ذي الكلاع جرير بن عبد الله البجلي.

فلو كان خبر من أرسله لا يوجب علماً ولا عملاً على من أرسلوا إليه، ولا يثمر أيضاً شيئاً من ذلك إذا عادوا وأوردوا ما سمعوا عليه، لكان إنفاذهم غاية اللبث [ظ: العبث] ونهاية

في أدلة النبوة سواء. وصاحب الكلام في هذا الفصل قد كفانا هذه المؤنة وأغنانا / [[ص ٣٤]] عن أن نقل الكلام إلى أن الرُّسل والعَمال إنَّما يدعون أولاً إلى النبوة وتصديق الرسالة، بأن صرَّح بذلك في سؤاله، وجعل الرُّسل الذين أنفذوا لهذا الغرض فلم يبق في كلامه شبهة، لأنَّه ما جرى في كلامه لمسألة الخلاف التي هي العمل في أحكام الشريعة بأخبار الآحاد ذكر، وإنَّما جرى ذلك لما لا خلاف في أنَّه [ظ: لا] يُعمَل بأخبار الآحاد فيه، ولا يُلْتَفَت إليها في شيء منه.

وتحقيق هذا الكلام: أن النبي ﷺ إنَّما كان يبعث بالرُّسل إلى بلاد قد اتَّصل بسكَّانها خبر نبوته، ونُقِلَ إليها أعلام دعوته، كما نُقِلَ إليها ظهوره ﷺ ودعاؤه إلى نفسه، ووسم [ظ: ورسم] هؤلاء الرُّسل أن يدعوهم إن كانوا غير عارفين بالله تعالى أولاً إلى معرفته، ويبيِّههم على العلم به والرجوع إلى الأدلة القاطعة في ذلك.

ونحن نعلم أن قول هؤلاء ليس بحجَّة في المعارف، وإنَّما له حظُّ للتنبية والتخويف، والحثُّ على تأمُّل الأدلة والنظر فيها. فإذا عرفوا الله تعالى لو كانوا عارفين به قبل مصيرهم إليهم دعوهم إلى العلم بنبوته ﷺ وصدق دعوته، والرجوع في ذلك إلى الأدلة القاطعة، والحجج البيِّنة التي ليس من جملتها أقوال هؤلاء الرُّسل.

فإذا عرفوا ذلك بأدلته وعلومه من طُرُقِهِ، يُبَيِّهونهم على الشرائع التي ورد النبي ﷺ بها وأحالوهم في العمل بها والقطع عليها، على المتواتر الشائع من الأخبار، ولم يلزموهم قبول أقوالهم في ذلك، كما لم يفعلوا مثله فيما تقدَّم.

فلا اعتراض على ما أوضحناه بإنفاذ الرُّسل، ولا شبهة تقع في مثله، / [[ص ٣٥]] وهذا الإرسال من أن يكون عبثاً ولغواً وما لا طائل فيه، حتَّى نحتاج أن نقول كان يجب أن يوافق النبي ﷺ مخالفوه ومعاندوه على أنَّه مكلف بهذا الإرسال لما لا فائدة فيه.

[كيفية معرفة أن أخبار الآحاد لا يُعمَل بها]:

ثمَّ يقال للمعترض بهذا الفصل: أليست تعلم أن أخبار الآحاد التي لا يُعلَم صدق روايتها لا يجوز أن يُعمَل بها في الشريعة إلَّا بعد دليل يوجب العلم بأنَّ الله تعالى تعبد بذلك وشرَّعه، حتَّى يسند العمل إلى العلم؟ فلا بدَّ من الموافقة على هذه الجملة، لأنَّها مسألة مقرَّرة.

وتضمَّن أيضاً الإلزام لمن أبى العمل بخبر الواحد، أن مخالفي الملة وطالبي المطاعن في الإسلام يوافقون النبي ﷺ على البعث في إنفاذ الرُّسل. وهذا أيضاً ممَّا لا فائدة في ذكره.

فإنَّ العبث إذا كان هو الفعل الخالي عن غرض، فهو قبيح لا يجوز أن يقع من حكيم فضلاً عن نبيٍّ، والعبث متنزَّه عن كلِّ حكيم، فضلاً عن نبيٍّ. ولا يحتاج إلى أن يقول: إنَّه لو كان عبثاً لوقف على ذلك، فإنَّ العبث...، فنفي عنه ﷺ على كلِّ حال، فقد ... من يوافقه عليه أم وجد [ظ: أنَّه لو كان عبثاً توقَّف على ذلك، فإنَّ العبث منفي عنه ﷺ على كلِّ حال، فقد من يوافقه عليه أم وجد].

وقد تضمَّن هذا الفصل ما هو جواب عنه ويطلب المقدوح، فقد كفينا بما صرَّح به فيه مؤنة عظيمة، لأنَّه قال: إنَّ النبي ﷺ بعث رُسله إلى ملوك الأطراف وهم آحاد ليدعونهم إلى ثبوته وتصديق دعوته.

/ [[ص ٣٣]] ومعلوم أن أخبار الآحاد لا تُقبَل في النبوة ولا هي حجَّة في المعجزات، ولا قال أحد من العلماء أن النبوات تثبت عند قريب ولا بعيد بأخبار الآحاد، بل بالأخبار الموجبة للعلم المزية للريب.

[إشكال عمل الرُّسل بأخبار الآحاد بشكل آخر]:

وإنَّما كان يُستَل قديماً عن هذا السؤال على وجه يخالف ما تضمَّنه هذا الفصل، فيقال: إنَّ النبي ﷺ بعث أمراءه وعُمَّاله إلى أطراف البلاد، لينقلوا أحكام الشريعة وينشروها، فلو لم يكن متعبداً لمن [ظ: من] يمضي هؤلاء الرُّسل إليه وأهل الأطراف بأن يعملوا بأقوالهم، فكان إنفاذهم عبثاً.

فنحتاج إلى أن نقول لهذا السؤال: إنَّ أوَّل شيء بعث به رُسله وعُمَّاله للدعاء إلى الدين والإقرار بالنبوة والرسالة، وبهذا أمرهم أن يبدؤوا قبل كلِّ شريعة وعبادة، ومعلوم لا خلاف فيه بيننا أن الرسالة والنبوة ممَّا لا يقبَل فيه أخبار الآحاد.

فإذا قالوا: إنَّما أنفذ بالرُّسل والعَمال منبَّهين على النظر في أدلة النبوة وإعلام الرسالة، ولم نوجب قبول أقوالهم، وإنَّما لأقوالهم حظُّ التخويف والتحذير والدعاء إلى النظر في الأدلة الموجبة للعلم، وليس يجوز بثبت عندهم أعلام النبوة وأدلة الرسالة إلَّا بالنقل المتواتر الذي يوجب العلم ويرفع الشكَّ.

فنقول لهم حينئذٍ: وهكذا نقول في أحكام الشريعة مثل قولكم

فينقضي عدتها وتجدد عقداً لغيره عليها، ولا تترقب في ذلك تواتر خبر عليها، أو مشاهدتها لوفاة بعلمها وسماها لطلاقها بل تفعل عند ورود الخبر والكتاب ما تفعله عند المشاهدة والسامع.

وكذلك الرجل يرد عليه كتاب بموت زوجته، فيعقد على أختها. والفروج / [[ص ٣٨]] وأحكامها وما يتعلّق بحظرها وإباحتها من أكد أحكام الشريعة التي قد شددت في أمرها، والتحرّز عند الإقدام عليها، والنهي من التعرّض لما يشبه منها.

وكذلك بين طوائف الأمة في أنّ للعالم أنّ يُفتي العامّي فيما يستفتيه من العبادات والأحكام، ولا توجد طائفة من طوائف الأمة تتوقّف عن ذلك وتمنع منه وتُنكر على فاعله، بل جميعهم يرى القرب بذلك.

ولو كانت ممّا العمل به محظور والأخذ به محرّم، لكانت من أفحش البدع وأخزأها، لما فيها من التغيرير والصدّ عن طلب العلم، ولا يلزم المستفتي منه والإبهام له الاستكفاء بقولهم ووجوب القبول منهم.

فإن قلنا: إنّ في الأمة من يحظر القبول من المفتي بالتقليد له، ويلزم المستفتي النظر والبحث، كما يلزمه ذلك في أصول الدين.

كان له أن يقول: ما ادّعت على آحاد الأمة، بل ادّعيته على طوائفها. ثم لا يجب الرجوع عمّا عمل به [ظ: أعلمه] من عمل الطوائف واضطرّ إليه من حالها، برواية عن واحد أو اثنين لا أعلم صحّة الرواية عنها.

ولو صحّت الرواية عنها وسمعت ذلك منها، لكان الإجماع السابق لها ماضياً عليها ومبطلاً لقولها، وقد تقدّم معنى قولنا في الإجماع، وأنّ القول الذي يضاف إلى من علمنا أنّه غير المعصوم لا يعترض على القول الذي في جملة القائل به المعصوم وإن لم يتعيّن.

فإن قلنا: لو سلّم بوجوب العمل بالفتيا لم يجب العمل بأخبار الآحاد، لأنّ ذلك ممّا لا يثبت بالقياس.

/ [[ص ٣٩]] كان له أن يقول: ما أثبت ذلك قياساً، بل هو تفصيل لجملة وهو أولى بها وأليق، لأنّ المفتي ممن يجوز عليه الخطأ في مذهبه، ويجوز عليه الكذب على نفسه، وهو مخبر لمن يفتيه عن أمرين: أحدهما الحكم بأنّه من شريعة الإسلام، والثاني أنّه مذهبه والقول الذي يختاره.

يبيّن ذلك أنّه لو صرح بنفي ما أفتى به عن شريعة الإسلام، لما كان للمستفتي أن يقبل فتياه ويعمل بها، ولو صرح بنفيه عن

فيقال له: فمن أين علم الذين في أطراف البلاد أنّ النبي ﷺ قد شرّع لهم وأوجب عليهم بأخبار رُسله وعمّاله، مع أنّهم لا يثقون بصدقه [ظ: بصدقهم]؟

فإن قيل: علموا ذلك من جهة هؤلاء الرُّسل. قلنا: وكيف يعلمون ذلك من جهتهم وهم آحاد، غاية خبرهم أن يكون موجبا للظنّ، ولا مجال للقطع فيه؟ فإن قالوا: يعلمون ذلك بأخبار متواترة ينقلها الصادر إليهم والوارد، ممّا يوجب العلم ويرفع الريب.

قلنا: فأجزوا لنا ما أجزموه لنفوسكم، وأقبلوا ممّا ما ألزمتونا قبوله منكم، فإنّا نقول لكم مثل ما قلتموه بعينه حدو النعل بالنعل.

فأمّا ما مضى في الفصل من أنّه لا يستفيد أيضاً فيما يؤدّيه إليه هؤلاء الرُّسل عند مؤدّهم إليه شيئاً، فيصير العبث فيما يؤدّونه عنه كالعبث فيما يؤدّونه إليه، قد مضى الكلام فيما يؤدّونه عنه وبيننا ما فيه من الفوائد والعوائد.

/ [[ص ٣٦]] فأمّا ما تؤدّيه هؤلاء الرُّسل إليه ﷺ عند عودهم، فالأكثر منه والأغلب ما نعمل في مثله عقلاً وشرعاً على أخبار الآحاد، ولا يفتقر إلى ما يوجب العلم. كما يقبل أخبار الآحاد في الهدايا والكتب والإذن في دخول المنازل، وما جرى هذا المجرى.

فإن كان فيما يورد هؤلاء الرُّسل ما لا يُعمل في مسألة إلا على العلم دون الظنّ، فلا بدّ من الرجوع فيه إلى غير قولهم، كما قلنا فيما يوردونه عنه ﷺ، وهذا واضح لمن تأمّله.

/ [[ص ٣٧]] الفصل الرابع: اعتماد عرف المتشرّعة على الخبر الواحد والجواب عنه:

ابتدأه أن قيل: لا خلاف بين الأمة في أنّ من وكلّ وكيلاً، أو استناب صديقاً في ابتياع أمة، أو عقد على حرّة من بلده أو من بلد ناء عنه، فحمل إليه الوكيل أو الصديق جارية أخبره أنّه اشتراها، أو رقّ [ظ: زفّ] إليه امرأة أخبره أنّه عقد له عليها، وأنّه إذا... [وأنّه أزاح] لعلته في ثمن الجارية ومهر الزوجة، أنّ له غشيانها والاستباحة لفرجها.

وهذه أيضاً سبيله مع زوجته إذا أخبرته بطهرها، كان له وطؤها، وإذا أخبرته بحيضها حرم عليه جماعها. ويأتي الكتاب إلى المرأة بطلاقها، أو كتاب من ولدها إلى بعض أهلها بوفاة بعلمها،

وجوب العمل بالأخبار الواردة بتحريم أو تحليل عن النبي ﷺ وإن لم نعلم صدق روايتها، وهذا الوجه قصد بهذا الفصل دون الأول.

فهو احتجاج في غير موضعه، لأننا نقول للمعول على ذلك: ليس يخلو من أن تقيس العمل بخبر الآحاد الواردة بالتحليل والتحريم على العمل في هذه المواضع التي عدّتها وتجمع بينهما بعلّة تحرّرها وتعيّنها، أو تظنّ أنّ أحد الأمرين داخل في صاحبه، وأنّه تفصيل لجملة على ما أشرت إليه في أثناء الفصل.

فإن أردت القسم الأول، وهو طريقة القياس، فذلك مثل غير صحيح، لأنّه لا خلاف في أنّ العبادة بأخبار الآحاد وإثباتها لا يتطرق إليه بالقياس، ومعول من ذهب إلى ذلك على طرُق لهم معروفة، يعتقدون أنّها توجب العلم كالإجماع وما جرى مجراه.

وأيضاً فإنّ من وكلّ وكيلاً في ابتياع أمة، أو عقد على حرّة يرجع إلى قوله في تعيّنهما إذا حملها إليه، سواء كان فاسقاً أو عدلاً مليّاً أو ذميّاً، وإذا أخبرته زوجته أو أمته بطهورها استباح وطئها إن كانت ذميّة، إذا أخبرت بحيضها حرم / [[ص ٤١]] عليه غشيانها مع اختلاف ملّتها.

ولا خلاف في أنّه لا يقبل خبر الفاسق عن النبي ﷺ، ولا خبر الذمي، فكيف يصحّ قياس قبول أخبار الشريعة على هذه المواضع مع ما بيّناه؟

وإذا جاز لمخالفتنا أنّ يُفرّق بين قبول الأخبار عن الرسول ﷺ في التحليل والتحريم، وبين قبول خبر الوكيل الموكّل في ابتياع أمة أو عقد على حرّة، وبين قبول قول المرأة في طهرها وحيضها، وإن كان الكلّ غير معلوم، بل المرجع فيه إلى طريقة الظنّ. جاز لنا أن نُفرّق بين أخبار التحليل والتحريم، وبين سائر ما عدّد.

وكيف قياس هذه المواضع المشروعات مع اختلاف عللها وأسبابها على بعض، ونحن نعلم أنّ فيها ما لا يقبل فيه إلاّ شهادة الأربعة، وفيها ما يجزي فيه شهادة الشاهدين، وفيها ما يجزي فيه شهادة الواحد، وفيها ما لا يعتبر فيه عدالة الشاهد ولا إيمانه، وفيها ما لا بدّ من اعتبار العدالة والإيمان. فمع هذا الاختلاف والتفاوت كيف يجوز قياس البعض على البعض؟

وإن أريد القسم الثاني، وهو دخول أحد الأمرين في صاحبه، فذلك أوضح فساداً وأشدّ تهافتاً، لأنّ من المعلوم الذي لا يختل

مذهبه وأنّه مذهب أحد الأئمّة والفقهاء، لكان للمستفتي أن يعمل بها، فالمعول عليه في لزوم القبول من المفتي به إلى الله تعالى وإلى رسوله وما شرعاه في دين الإسلام [ظ: فالمعول عليه في لزوم القبول من المفتي به على الله تعالى وعلى رسوله ما شرعاه في دين الإسلام].

فإذا ثبت هذه الجملة وكان ما قدّمناه من قبول قول المفتي، واشتماله على الخبر من أمرين يجوز عليه الكذب فيهما، والمخبر عن الرسول ﷺ منفرد بأخذ الخبرين، وسلم من الخبر الآخر والتهمة فيه. فأىّ شريعة وأيّ عقول قرّرت وجوب العمل بالخبر ممّن يظنّ صدقه في خبرين ويجوز عليه الكذب فيهما، والحظر للعمل بخبر من يظنّ صدقه في خبر واحد ويجوز عليه الكذب فيه؟

وله أن يقول: هذا سبيل سائر الطوائف في تدريسها وتعليمها الفقه وتعريضها الأحكام، لا توجد طائفة من طوائف الأئمّة تقتصر في تدريسها وتعليمها على ظواهر القرآن والمتواتر من الأخبار، وطرح الرواية الصادرة عن الآحاد.

وإذا كان هذا هو المعلوم من حال علماء الأئمّة المشتهرين بالفضل في طوائفها والغالب على أمرهم الذي تشهد به المشاهدة وعُرفَ بالمخالطة، أنّ جمهور تدريسهم وعمامة فتاواهم المرجع فيها إلى الروايات. وأنّ من أنكر ذلك بلسانه إذا رجع على نفسه وخلا بسرّه، علم انطواءه على خلافه. هذا ممّا يخلج في الصدر، فما الجواب عنه إن كان فاسداً؟ ففي كشفه أعظم الفوائد وأجلّ القرب.

/ [[ص ٤٠]] الكلام على ذلك: إنّ أورد مضمون هذا الفصل على سبيل الاستدلال والاحتجاج في أنّ الخبر الذي لا يوجب العلم يجوز من طريق العقول التبعّد به، كان في موضعه، لأنّ من يحيل عقلاً العبادة بالأخبار التي لا توجب لعلم لا يمكن دفع هذه الحجّة عن نفسه، لأنّ سائر ما أُشير إليه في الفصل من ابتياع الإماء والعقد على الحرائر والتوصّل إلى استباحة الفروج أو حظرها، لا يمكن أن يدعى فيه العلم، وإنّا طريق جميعه الظنّ.

ومع ذلك فقد وقع العمل به على حدّ لو كان معلوماً لم يزد عليه، وذلك مزيف لا محالة لمذهب من أحال ورود العبادة بالعمل بها ليس بمعلوم من الأخبار.

وإنّ أورد مضمون هذا الفصل على سبيل الاحتجاج في

كمن يقول: إذا كان التقليد في الأصول لا يسوغ، فما الفائدة في المذاكرة والمباحثة والتنبيه والتحذير؟

فإن قيل: معلوم ضرورة أن العامي لا يستطيع أن يعرف الحق في الفروع / [[ص ٤٣]] كلفه ومن كلفه ما لا يطيق.

قلنا: لا خلاف بيننا في أن العامي مكلف للعلم بالحق في أصول الدين، وهي أدق وأغمض وأوسع وأكثر شُبُهًا، وإذا جاز أن يطبق العامي معرفة الحق في أصول الدين وتمييزه من الباطل، مع ما ذكرناه من غموضه وكثرة شُبُهه، فأولى أن يطبق ذلك فيما هو أقل غوراً وأوضح طُرُقًا.

فإن قيل: ليس يجب على العامي في أصول الدين إلا العلم بالجمل التي يشرف بها الحق، فأما التدقيق وكشف الغامض فليس مما يجب عليه.

قلنا: وما المانع من أن نقول ذلك في الفروع والشرائع؟ وأن معرفة الحق منها من الباطل، يكون طريقاً مختصراً لا يخرج إلى التعميق والتدقيق، يكتفي به العامي كما اكتفى بمثله في الأصول.

فإن قيل: فما قولكم في عامي لا يقدر على شيء من النظر والتمييز للحق من الباطل؟ أتوجبون عليه تقليد العالم أم لا توجبون ذلك؟

فالجواب عن هذا السؤال أن من لا يقدر على تمييز الحق من الباطل في فروع الدين لا يقدر على مثل ذلك في أصوله، ومن هذه صفة فهو عامي في الأصول والفروع، ولا يجب عليه شيء من النظر والبحث، وكما لا يجب عليه فلا يجب عليه التقليد في الفروع، كما لا يجب عليه مثل ذلك في الأصول، وهذا جار مجرى البهائم والأطفال الخارجين عن التكليف، فلا حرام عليهم ولا حلال لهم.

ثم لو سلمنا أن العامي متعبّد بتقليد العالم في الفتوى والعمل بقوله وإن جَوَزَ الخطأ عليه، كيف يكون في ذلك إثباتاً لورود التعبّد بالعمل في الشريعة على أخبار الآحاد، وكيف يحمل أحد الأمرين على الآخر؟

ثم نُقسِّم تلك القسمة التي تقدّم ذكرها، فنقول: إن كان مورد ذلك احتجاجاً / [[ص ٤٤]] على جواز العمل بما لا يُعلم صحّته، فهو لعمري حجّة مقنعة ودلالة صحيحة، لأن من أحال العمل على أخبار الآحاد من حيث لم تكن معلومة وأجاز العمل بقول المفتي يكون مناقضاً. وليس هذا هو الذي يتكلم عليه ويقصد إليه.

على عاقل أن العمل بأخبار الشريعة في تحليل أو تحريم الواردة عن النبي ﷺ عبادة مفردة لا مدخل لها في سائر ما عدّد في الفصل من اتباع الإمام، والعقد على الحرائر، والرجوع إلى أقوال النساء في الطهر والحيض، بل لا يدخل بعض هذه الأمور المذكورة في بعض.

وكل شيء ذكّر منها قائم بنفسه لا يشتمل عليه وعلى غيره جملة واحدة، وقد كان يجوز عندنا جميعاً أن تخلف العبادة في جميع ما ذكرناه وعدّدناه، ويتعبّد في بعضه بما لا يتعبّد به في جميعه.

/ [[ص ٤٢]] ولو قلنا لمن يدعي هذا المحال الصرف، أما كان يجوز عندك تقديراً وفرضاً أن يتعبّد الله تعالى في المواضع التي ذكرتها كلها بالعمل مع الظن، ويحظر علينا في الأخبار الواردة عن النبي ﷺ أن نعمل إلا على العلم واليقين؟

فإن قال: لا يجوز ذلك كابر ودافع، وقيل له: من أين قلت؟ وما الدليل على ما ادّعت؟ فإنه لا يجد مخرجاً. وإن أجاب إلى التجويز، قيل له: فقد بطل أن يكون ذلك تفصيل الجملة مع تجويزك اختلاف العبادة وتباينها.

وأما ما تضمّنه الفصل من ذكر استفاء العامي للعالم، أو عمله على قوله وإن لم يكن قاطعاً على صحّته. فأول ما فيه أن كثيراً ممن نفى الاجتهاد والقياس ولم يعمل بخبر الآحاد في الشريعة لا يوجب تقليد العامي ولا العمل بقوله إلا بعد العلم بصحّته، ولا يلتفت إلى هذا التكثير والتعظيم والتفخيم الذي عول عليه في هذا الفصل.

فكذلك هذه التهويلات تُسمَع من المثبتين للقياس في الشريعة، حتّى إنهم يدعون الإجماع المتقدّم والمتأخّر، وعمل الصحابة والتابعين والعلماء في سائر الأمصار والأوقات.

أفترى أن العمل أظهر من العمل بالاجتهاد والقياس، وليس كل شيء أكثر القائل به، واتّسعت البلاد التي يُعمل به فيها، وذهب إليه الرؤساء والعظماء ومن له القدرة والسلطان وإليه الأمر والنهي والحلّ والعقد، كان إجماعاً يسقط الخلاف فيه.

وليس لأحد أن يطعن على هذه الطريقة بأن يقول: إذا كان العامي لا يُقلّد العالم ولا يرجع إلى قوله، فأبي فائدة في الاستفتاء الذي قد علمنا الإرشاد إليه والفرع من كل أحد إلى استعماله؟

قلنا: الفائدة في ذلك بيّنة، لأن قول العالم منبّه للعامي وموقف له، أو مقرّر [ظ: مغرّ] بالنظر والتفتيش والبحث، وهل هذا إلا



فيها لا يجوز فيه إلا شهادة الأربعة؟ والخطأ هاهنا في موضع واحد، وهناك في موضعين، فأَيُّ شيءٍ قلته في الفرق بين هذا الإلزام قيل في إلزامك.

فأمَّا الكلام الذي ختم به الفصل الذي ابتدأه: وهذه سبيل سائر الطوائف في تدريسها وتعليمها، وأَنَّهُ لا يوجد طائفة من طوائف الأمة تقتصر في تدريسها وتعليمها على ظواهر القرآن والمتواتر من الأخبار، وتطرح الرواية الصادرة من الآحاد.

فقد مضى الكلام عليه في الفصل الثاني الذي سبق كلامنا عليه مستقصىً مستوفىً، وبيَّنَّا أنَّ ذلك سوء ثناء على العلماء في تديُّنهم بمذاهبهم، وكشفنا ذلك وأوضحناه بما لا طائل في إعادته.

/ [[ص ٤٦]] الفصل الخامس: [اعتماد المتكلمين على الخبر الواحد والجواب عنه]:

من جملة المتكلمين من يذهب إلى أنَّ في أخبار الآحاد ما يضطرُّ السامع له إلى العلم بمخبره.

وقد حكى الجاحظ ذلك عن النظم أَنَّهُ يقول: إنَّ المخبر الواحد إذا تكاملت فيه الشروط وفي سامعه، اضطره إلى العلم بما تضمَّنه خبره، وكان هو الفاعل للعلم في قلبه.

وممَّا تحتمله القسمة [ظ: النسبة]، ويصحُّ أن يكون مذهباً، وليس في العقول ما يحيله أن يكون في مصالح العباد في دينهم وديناهم، وما يقتضيه حسن تدبيرهم أن يفعل الله تعالى العلم فيهم عند خبر الواحد، إذا كان مضطراً إلى ما أخبر به، أو لا يصرفه عن السكون إلى سماعه والإصغاء إليه، وسلم من مقارنة راويه لما يعارضه ومَنَّ يجحده ويكذب به.

ومتى قال هذا لم يعترض قوله، ويُفسده ما يذكره من يقول: إنَّ الله تعالى يفعل العلم بخبر المخبر، ونقطع على أَنَّهُ لا يفعله عند خبر الأربعة، ويجوز / [[ص ٤٧]] فعله عندما زاد عليها من الرجوع إلى الشهادة في الزنا، لأنَّ أحد ما شرطه أن لا يكون الخبر واقعاً موقع الشهادة، وكان السامع له خالياً من الاعتقاد لصنف ما أخبر به، أو لا يصرفه عن السكون إلى سماعه والاصغاء إليه، وسلم من مقارنة رواية [ظ: راويه] لما يعارضه ومن يجحده ويكذب به، وذلك ممَّا يمتنع أن تتعلَّق به المصلحة، ولا يختار الله تعالى فعل العلم معه.

فأمَّا الذي حكى عن النظم، إنَّ كان الذي يحيله ويفيده [ظ: ويُفسده] أنَّ القادر من البشر لا يصحُّ أن يفعل في غيره، إلاَّ

وإن قيس قبول أخبار الشريعة الواردة بطريق الآحاد بالتحليل والتحريم على قبول قول المفتي، فقد تكلمنا على ذلك من قبل، وبيَّنَّا أنَّ القياس في مثله مطرح غير معتمد. وقلنا: أمَّا كان يجوز أن يتعبَّدنا الله تعالى بقبول قول المفتي ويحظر علينا أن لا نقبل في الشريعة إلاَّ ما نعلمه؟ فإنَّ جَوَز ذلك سقط حمل أحد الأمرين على صاحبه.

[ظ: فإن قيل]: ليس من باب القياس، وإنَّما هو تفصيل لجملة.

فقد مضى الكلام عليه مستقصىً، وتبيَّنَّا فيما سلف ما يُوضَّح أنَّ مسألة تقليد العامي للعالم مفارقة مباينة لمسألة قبول خبر الراوي إذا كان واحداً عن الرسول ﷺ، وأنَّ الأمرين لا يجمعهما جملة واحدة على وجه ولا سبب، وأَنَّهُ يجوز أن [ظ: لا] يتعبَّد به في الآخر.

وقوله: إنَّ المفتي مخبر عن أمرين يجوز عليه الخطأ في كلِّ واحد منهما أحدهما إخباره في المذهب الذي أفتى به أَنَّهُ من شريعة النبي ﷺ، والثاني أَنَّهُ مذهبه واعتقاده.

فأول ما في هذا أَنَّهُ ليس بواجب في كلِّ مفتٍ ذكره، بل في المفتين من يُعلم اعتقاده ومذهبه ضرورةً، ولا يجوز خلاف ذلك عليه. فعاد الأمر في من هذه حاله إلى أنَّ الخطأ الجائر عليه في الموضوعين على ما ظنَّه لما كان به / [[ص ٤٥]] اعتبار على ما ذكرناه.

فأمَّا قوله: فأَيُّ شريعة وأَيُّ عقول قرَّرت وجوب العمل بخبر من نظنُّ صدقه في خبر واحد، ويجوز عليه الكذب فيه؟

فهذا أوَّلاً تصريح منه بأنَّه ليس ما نحن فيه تفصيلاً لجملة ما ادَّعاه، وإنَّما عوَّل على نفي الشرع أو العقل الموجب لأحد الأمرين والحاضر للآخر، وهذا خروج كما ترى عمَّا وقع الشروع فيه من تبين تفصيل الجملة.

والكلام عليه أن يقال: الذي يفصل بين الأمرين أنَّ الشريعة قد قرَّرت العمل بقول المفتي وإنَّ جَوَزنا عليه الخطأ في موضعين، ولم تُقرَّر العمل بقول الراوي إذا لم نعلم صدقه.

وإنَّ كان خطأه إنَّ كان مخطئاً في موضع واحد، فيجب أن نتوقَّف عن العمل بقوله، لأنَّ الشرع لم يأت به، ويكفينا في حظر قبول قوله انتفاء الشرع ولا نحتاج إلى ورود شرع بحظره.

ثمَّ يقال له: كيف قرَّرت الشرائع العمل بقبول قول الاثنين

فهذا باطل. لأن الأسباب الكثيرة لا يجوز أن تُولد سبباً واحداً، كما لا يجوز أن يقع المعذور الواحد يقدر كثيرة [ظ: كما لا يجوز أن يقع المقذور الواحد بقدر كثيرة].

ومنها: أنه كان ينبغي أن لا يفتقر إلى المواضع في العلم الواقع عند الخبر، لأن السبب يولد لأمر يرجع إليه، فأبى حاجة به إلى تقدّم المواضع، وقد علمنا أنه لولا تقدّمها لما أفاد الخبر، ولا حصل عنده علم؟

ومنها: أن الصوت لا جهة له، فكيف يولد في غير محله، وإنّما وُلِدَ الاعتماد في غير محله، لأنّه مختصّ بجهة، وإلا فسائر الأسباب لا تولد إلا في محلّها.

فأمّا ما مضى في أثناء هذا الفصل عند ذكر أن الاعتماد يختصّ بجهة، فجاز أن يولد في غير محله، والصوت ليس كذلك، من قوله: ما أنكرتم أن يشارك الاعتماد غيره في هذا الحكم وهو التعدي، ويكون الخبر من جملة ما يتعدى حكمه، لكونه مدركاً، فيتفق الخبر والاعتماد، بل كلّ مدرك في تعدي الحكم إلى غير محلّها [ظ: محله].

ويكون معنى تعدي الحكم في الاعتماد كونه مدافعاً في الخبر، وفي الخبر كونه مسموعاً، فطريق ما كان ينبغي أن يحيل مثله. فيورد في جملة الشبهات: لأن الاعتماد إنّما وُلِدَ في غير محله بسبب معروف، وهو الاختصاص بالجهة.

وهذه الصفة لا تحصل له، لأنّها تميّز في [ظ: من] سائر الأجناس، فكيف يجوز / [ص ٥٠] أن يكون الصوت مشاركاً له في هذا الحكم، وهو ممّا لا جهة له كالاعتماد، اللهم إلا أن يدعى أن الصوت ذو جهة كالاعتماد، فبطان ذلك معلوم ضرورة.

ولو كان غير الاعتماد مشاركاً له في الاختصاص بجهة لكان من جنسه، لأن المشاركة فيما تميّز به الجنس مشاركة في الجنس.

وأعجب من هذا القول بأن كلّ مدرك يشارك الاعتماد في تعدي الحكم إلى غير محله، وهذا يوجب أن تكون الألوان والطعام والأرائيح والجواهر بهذه الصفة.

ومن العجب القول بأن معنى تعدي الحكم في الاعتماد كونه مدافعاً، وفي الخبر كونه مسموعاً، وأين كونه مسموعاً من كونه مدافعاً، وإنّما وُلِدَ في غيره لاختصاصه بالمدافعة في الجهة، وهذا لا يوجد في مسموع ولا جري ولا جنس غير الاعتماد. وبعد فلا صفة له بكونه مسموعاً، فضلاً من أن يولد في الغير لأجلها.

بسبب يتعدى حكمه إلى ذلك الغير، ولا سبب يتعدى حكمه إلى غير محله إلا الاعتماد، لاختصاصه بالمدافعة لما يماس محله.

كان له الذبّ عن مذهب النظام أن يقول: لمّ زعمتم ذلك؟ وما أنكرتم أن يشارك الاعتماد في هذا الحكم وهو التعدي، ويكون الخبر من جملة ما يتعدى حكمه لكونه مدركاً، فيتفق الخبر والاعتماد، بل كلّ مدرك في تعدي الحكم إلى غير محلّها [ظ: محله]، ويكون معنى تعدي الحكم في الاعتماد كونه مدافعاً وفي الخبر كونه مسموعاً، وإذا تعدي الحكم لم يمتنع أن يكون سبباً للتوليد في غير محله.

/ [ص ٤٨] [وإن قلنا: لو وُلِدَ الخبر لوجب أن يولد جنسه وكلّ جزء منه ومن فعل كلّ فاعل ولكلّ سامع.

كان له أن يقول: ما يولد العلم يفارق سائر الأسباب حسب ما نقوله في النظر وتوليد العلم ومفارقه لسائر الأسباب.

وإن قلنا: إنّ ذلك يؤدّي إلى أن يفعل في الوقت الواحد بالسبب الواحد علوماً لكلّ من سمع الخبر.

كان له أن يقول: إلى ذلك أذهب، وليس هناك ما يحيله ويُفسده إذا تغاير من يفعل العلم له.

الكلام على ذلك: أمّا ما تضمّنه ابتداء هذا الفصل، فهو مذهب النظام في قوله: (إنّ خبر الواحد يوجب العلم على بعض الوجوه)، وهذا مذهب ضعيف سخيف، قد بيّن في الكتّاب بطلانه وبعده عن الصواب.

ودلّ على فساده بأشياء:

منها: أنه لو كان خبر الواحد يوجب العلم، لوجب ذلك في كلّ خبر مثله، وكان أحقّ المخبرين بذلك رسول الله ﷺ، وكان يجب استغناؤه عن المعجزات، وإن لم يُعلم صدقه من غير دليل يقتنر إليه. وكان يجب في الحاكم إذا لم يعلم صدق المدعي ضرورة أن يعلمه كاذباً، فلا يسمع بيّنة.

وأيضاً فلو كان الخبر مولداً للعلم، لم يكن بعض حروفه بالتوليد أولى من بعض، فكان يجب إمّا أن يكون العلم متولداً عن كلّ حرف من حروف الخبر، وهذا يؤدّي [يروى] إلى أن يقع العلم عند أيّ حرف وُجِدَ من حروفه، وقد علم بطلان ذلك.

/ [ص ٤٩] [وهكذا إن قيل: إنّ العلم يقع بالحرف الأخير، لأنّنا نعلم أن الحرف الأخير من الخبر لو انفرد لم يحصل عنده علم. وإن كان العلم المتولّد عن سائر حروف الخبر على سبيل الانضمام،

[خبر الواحد لا يوجب سكوناً واطمئناناً]:

ومأ يدلُّ على أن خبر الواحد لا يوجب العلم الضروري على ما يحكى عن النظم، أتأ عدالته [ظ: عند التوجُّه] لأحوالنا والرجوع إلى أنفسنا لا نجد سكوناً عند خبر الواحد على الشرائط التي شرطها النظم على حدِّ سكوننا إلى ما نشاهده ونُدركه، ولا حدِّ سكوننا إلى ما نعلمه من أخبار البلدان والأمصار والوقائع الكبار.

فإنَّ السكون الذي نجده عند خروج الرجل باكياً مخرق الثياب متسلياً، يخبر بموت بعض أهله لا ينفكُّ من تجويز أن لا يكون الأمر بخلاف ما ذكره، وأنَّ له في ذلك غرضاً وإن بعد. وإنَّما لأجل استبعاد الأغراض في مثل هذا الخبر / [[ص ٥١]] ما يُجَيِّل لنا أتأ ساكنون عالمون.

والسكون إلى المشاهدات وإلى أخبار البلدان بخلاف هذا، لأنَّه لا يصحبه ولا يقترن إليه شيء من التجويز لخلافه.

فعلمنا أن ما يحصل عند خبر الواحد، هو ظنُّ قويٍّ فيوهم علماء، وأنَّ الذي يحصل عند الدركات وغيرها ممَّا ذكرناه هو العلم الحقيقي. ولهذا ربَّما انكشف كلُّ شيء رأيناه وسمعناه في الموضوع الذي يذهب النظم إلى أنَّه علم من خلافه.

فظهر أن الأمر بخلاف ما أُشيع وأُعلن، وأنَّ تلك الإشاعة كان لها سبب من اجتلاب منفعة، أو دفع مضرة. وهذا لا نجده بحيث يحصل العلم واليقين على وجه ولا سبب.

فأمَّا ما مضى في خلال هذا الفصل، من أنَّه غير ممتنع أن يعلم الله تعالى من مصلحة العباد أن يفعل العلم عند خبر الواحد إذا كان مضطراً إلى ما أخبر به ويخرج خبره مخرج الشهادة، وكان من الشرط كذا وكذا. فلعمري إنَّ هذا غير ممتنع ولا محال، وإنَّما أحرز [ظ: احترز] القائل هذه الاشتراطات عن مواضع معروفة ألزمت من ذهب إلى هذا المذهب.

لكنَّا قد علمنا أن ذلك وإن كان جائزاً في العقل، فإنَّه لم يكن بما تقدَّم من الأدلَّة، وهو أنَّنا نجد نفوسنا عند الخبر الذي هذه صفته وقد تكاملت الشرائط كلُّها له، لا تنفكُّ من تجويز - وإن كان مستبعداً - لا يكون [ظ: ألا يكون] الأمر بخلاف ما تضمَّنه الخبر، فلو كان العلم حاصلًا لارتفع هذا التجويز، ولم نر له عيناً ولا أثراً، كما قلنا في المشاهدات وغيره.

/ [[ص ٥٢]] فأمَّا ما تضمَّنه آخر هذا الفصل من الجواب عن قول القائل: لو وُلد الخبر العلم يوجب أن يولد جنسه وكلُّ

حرف منه، بأن قيل: إنَّها يولد العلم يفارق سائر الأسباب حسب ما نقوله في النظر والتوليد للعلم.

فالكلام على ذلك أن الأسباب لا تختلف في أن توليدها يرجع إلى الأجزاء والأجناس، وإنَّها فارق سبب العلم سائر الأسباب في الشروط، والشروط قد تختلف وقد تتفق بحسب قيام الدليل، وليس يجوز أن يختلف الأسباب في رجوع التوليد إلى أجناسها وإلى كلِّ جزء منها.

والذي ختم به هذا الفصل من ارتكاب توليد السبب الواحد مسببات كثيرة. لما وقفت ذلك على حدِّ، لأنَّه إذا تعدَّى الواحد فلا تقتضي للحصر، وهذا يُؤدِّي إلى توليده ما لا نهاية له. ألا ترى أن القدرة لمَّا تعلَّقت في المحال والأوقات، ومن الأجناس بأكثر من جزء واحد، لم ينحصر متعلِّقها من هذه الوجوه، واستقصاء جميع ما يتعلَّق بهذا الكلام يطول، وفيما أوردناه كفاية.

/ [[ص ٥٣]] الفصل السادس: [حصول العلم وتولُّده من خبر الواحد والجواب عنه]:

وله أن يقول: قد علمنا أنَّه لا يجوز أن يتساوى نفسان في كمال العقل، ونفي السهو والاعتراض عمَّا يسمعانه، ثمَّ [ظ: لا] يكون سماعهما للمخبر عن أحد جاء من بغداد على حدِّ واحد، فيحصل العلم لأحدهما ولا يحصل للآخر.

كما لا يجوز أن يشتركا في صحَّة الحاسَّة وارتفاع الموانع وحصول المدرك ويتساوى حالهما في جميع ذلك، فيُدرك أحدهما ما يختصُّ به ولا يُدركه الآخر.

وإذا لم يثبت تساوي الأمرين في العقول، وكان المقدم على دفع أحدهما كالمقدم على دفع الآخر، واستقلَّ كون الحقِّ مدركاً بما ذكرناه من غير توقُّف لأمر زائد من موجب أو متخيَّر.

وكأنَّ القائل: إنَّ وجود العلم موقوف على فاعل متخيَّر، مع ما ذكرناه إنَّ شاء فعله وإنَّ شاء لم يفعله. كالقائل: إنَّ حصول الحيِّ مدركاً موقوف على معنى إنَّ وجدَّ كان مدركاً، وإن لم يوجد لم يكن مدركاً، وجود ذلك موقوف على فاعل متخيَّر.

/ [[ص ٥٤]] فأمَّا من سوى الأمرين، كأبي عليِّ الجبائي وغيره وأوقف حصول الحقِّ مدركاً على معنى، فإنَّه لا يجدي فرقا بينه وبين من قال في الجسم الثقيل إذا لم يكن تحته ما يقبله [ظ: ما يقتره] ولا فوقه ما يمسكه كونه [ظ: كان] متحرِّكاً سفلاً ووجود الحركة فيه، ونظائر هذا الإلزام ممَّا يُؤدِّي إلى الجهالات كثيرة.

وإذا ثبت أن العلم معني من المعاني، وأن كون العالم عالماً يجب عنه، ثبت ذلك في كل موضع، وفارق كون العالم عالماً لكونه مدركاً، لأنه لم يثبت في موضع من المواضع أن الإدراك معني. ولا أن الحيي يجب حصوله على هذه الحال لعلته من العلل. لأن كل موضع يشار إليه، فالحال فيه متساوية في وجوب كونه مدركاً عند تكامل الشرائط، واستحالة كونه كذلك عند اختلالها [ظ: اختلالها]، فانفصل الأمران أحدهما من صاحبه.

/ [[ص ٥٦]] فأمّا ما انتهى الفصل إليه من قوله: وإذا ثبت غناء العلم عن أمر زائد، فالموجب له ما تجدد بحسبه فقد بيّن أن كون العالم عالماً غير مستغن عن أمر زائد يوجب كونه على هذه الصفة، فلا معني للبناء على ذلك.

وقوله: (إذا كان العلم واحداً وجب أن يكون متولداً عن خبر وإفضاؤه بذلك إلى الخبر الذي يحصل عنده) باطل، لأننا نعلم أن كل خبر يشار إليه من أخبار الناقلين للبلدان والأمصار لو انفرد عمّا تقدّم وتأخّر عنه، لما حصل عنده علم ولا زال به شك. فلو كان موجبا للعلم إيجاب العلل لأوجب ذلك، متقدماً كان أو متأخراً، مقترناً بغيره أو منفرداً.

وهذا أحد ما استدلل به الشيوخ على أن الأخبار لا توجب العلم، قالوا: لأن الخبر الواحد أو الأخبار الكثيرة لو أوجبت العلم وهو جزء واحد، لوجب أن يكون المتسبب الواحد حاصلًا عن أسباب كثيرة، وهذا يجري في الفساد مجرى حصول المقدور الواحد عن قدر كثيرة. فإذا قيل لهم: يجب عن سبب واحد وعن حرف واحد من حرف الخبر.

قالوا: لو كان كذلك لوجب متى انفرد هذا الحرف من باقي الحرف أن يجب عنه العلم، وقد علمنا خلاف ذلك.

وهب أنه أمكن القول بإيجاب الخبر للعلم من حيث تجدد عند إدراكه وإن كنا قد بيّننا بطلانه، كيف يمكن أن يقال: فما حصل لنا العلم به من الجواهر المدركة، وقد علمنا وجوب حصول ذلك عند تكامل الشروط، كوجوب حصول العلم بمخبر الأخبار؟ وليس هاهنا ما يمكن أن يسند إيجاب العلم إليه، إلا الجوهر فإن الإدراك ليس بمعني، ولا شبهة في أن الجوهر ليس بعلّة في إيجاب حال من الأحوال.

/ [[ص ٥٧]] الفصل السابع: [اعتقاد العقلاء على الخبر الواحد والجواب عنه]:

وإذا ثبت غناء العلم عن أمر زائد، فالموجب له ما تجدد بحسبه، وكان تابعاً لتجده وهو الخبر، وإذا لم يجز في العلم الذي هو فعل واحد أن يحدث عن أكثر من فاعل واحد، وجب القطع على أن [ظ: أنه] من فعل مخبر واحد.

ولأن العلم لو لم يتولد عن خبر الواحد واحتاج إلى أخبار زائدة عليه، لكان كل خبر يفرض قبل حصول العلم، فلا بد من أحد أمرين، إمّا الانتهاء إلى خبر عصد [ظ: حصل] عقيبه العلم وينتفي الشك وهو المطلوب، أو اتصال الشك وتعذر العلم وقد علمنا وجوب حصوله حسب.

الكلام على ذلك: أنه لا يجوز أن يتساوى جنسان [ظ: نفسان] في صحّة الخاصّة [ظ: الحاشية] وارتفاع الموانع، وحصول المدرك، وتكامل جميع الشرائط، فلا يتساويان في كونها مدركين على ما ذكرت.

غير أنه يجوز أن يتساوى جنسان في نفي السهو والإعراض عمّا يدركانه من سماع الخبر عن أحد جاء من بغداد، فيعلم أحدهما ولا يعلم الآخر.

فإن قلت: قد أخللتهم بشرط، وهو المتساوي في كمال العقل. / [[ص ٥٥]] قلنا لك: هذه مغالطة، لأننا إذا اشتطنا كمال العقل فقد دخل في جملة العلم بالمدركات ومخبر [ظ: ومخبر الأخبار]، فكيف يجوز أن يشرط تساويها في العلم بمخبر الأخبار، ثم يجوز انفرد أحدهما بذلك، وليس يمكن أن يدعى أنا شرطنا في ذلك كون الحيي مدركاً.

ولهذا فصل أصحابنا بين كون الحيي مدركاً وكونه عالماً، فقالوا: قد يكون عالماً غير مدرك ومدركاً غير عالم، كالبهيمة والمجنون والطفل.

فإذا قيل لهم: متى كان كامل العقل وأدرك شيئاً غير ملتبس، فلا بد من أن يكون عالماً بما فعل، فقد وجب هاهنا عالماً مقترناً بكونه مدركاً.

قالوا: اشتراط كمال العقل اشتراط لكونه ممن يجب أن يعلم ما أدركه، والشيء لا يكون شرطاً في نفسه. على أننا لو تجاوزنا عن هذا الموضع، لكان بين الإدراك والعلم - وإن تساويا هاهنا في الوجوب والحصول - فرق واضح.

وهو أن العلم قد ثبت أنه معني من المعاني، بدلالة كون الحيي في أكثر المواضع عالماً، مع جواز أن لا يكون عالماً، والشروط كلها واحدة.

حسان، لا لعلم ويقين لتتام الحيلة في بعضها، وإن خاف الكذب في بعض آخر منها، فما الفرق بين من قال ذلك، وبين من قال مثله في التصرف التابع للإدراك، ولخبر العدد الكثير لتتام الحيلة وانكشاف الكذب في بعضها؟

أمّا تمام الحيلة في المدركات من الوكلاء والمودعين والخزّان والموثقين في الملابس والأواني والآلات والجواهر والمآكل والمشارب والحايوان وسائر / [[ص ٥٩]] ما يتموّه الناس، إمّا لهلاكها، أو فسادها، أو الطمع في فضل قيمتها، فأكثر من أن تُحصى.

ثمّ لا يشعر من تمّت فعلية [عليه] الحيلة في البذل المدّة الطويلة مع التصرف فيها والمشاهدة لها، وربّما استمرّ ذلك ولم يعلم به، ولعلّه الغالب حتّى يُنبّه منبه، أو يثني إليه واش، فربّما صدّقه وربّما كذّبه واستمرّ استعماله لما عزم له، أو أبذل عليه.

وقد يتمّ الغلط على النقاد وغيرهم ممّن يفاني الأمور المفتقرة إلى الإدراك، ولا يعذر [ظ: يعدو] ذلك إلى جميع المدركات بالفساد واللبس، حتّى لا يوثق بشيء منه ولا يحكم بحصول العلم عنها.

وهذه سبيل الخبر الوارد عن الخلق العظيم والعدد الكثير، لا يُعلم خلقاً [ظ: خلق] أعظم ولا عدداً [ظ: عدد] أكثر ولا معاداة أكد، تكامل واجتمع في خبر كاجتماعه في اليهود والنصارى، والملك الذي وقع منه القتل والصلب وأتباعه ورعاياه، كلهم يخبر عمّا يصحّ أن يكون الخبر طريقاً إلى العلم، وهو إيقاع القتل والصلب ببعيسى بن مريم عليها السلام، لأنّه ممّا يشاهد ويضطرّ إليه. ولم يجب لمكان ذلك وعلمنا بكذبهم، أن يعود على كلّ خبر خبر الخلق العظيم والعدد الكثير بالتوقّف، حتّى لا نثق بشيء منها، ولا نحكم على الكلّ بحكم البعض، فكذلك أخبار الأحاد.

اللّهّمّ إلّا أن يكون هناك ما يختصّ به المشاهدة وأخبار العدد الكثير، ويكون معلوماً لا يمكن ادّعاء مثله في أخبار الأحاد فيما هو [ظ: فما هو].

الكلام على ذلك: أمّا ما تضمّنه هذا الفصل من ذكر العمل على أخبار / [[ص ٦٠]] الأحاد في العقليّات والشرعيّات، فقد بيّنا عند الكلام في الفصل الرابع من هذه المسائل، عند ذكره للعمل على خبر الوكيل في العقد والابتياح، وعلى خبر الزوجة في الطهر والحيض، وما أشبه ذلك.

إن قيل: قد علمنا إقدام العقلاء على التصرف عند أخبار الأحاد بحسبها فيما يتعلّق بالدين والدنيا، كما يقدمون على التصرف عند الإدراك وخبر العدد الكثير، ولا يوجد منهم من يقرّ [ظ: من يقصر] تصرفه على ما يشاهده ويتواتر الخبر به ولا يتجاوزها، بل يتبعون أخبار الأحاد من الأفعال والأحكام، مثل ما يتبعون المشاهدة وأخبار العدد الكثير، وقد تقدّم السؤال فيما يتعلّق بالدين وأمثله.

فأمّا ما يتعلّق بالدنيا فأكثر من أن يحصى، لتعلّقها بضروب المنافع ودفع المضارّ المشتملة على الأكل والشرب والنكاح والخلط، والتصرف في الأموال والنفوس والدول والممالك، لا يُفرّق الملوك والرؤساء وجميع العقلاء والعلماء بين ما يرويه القوادر وما تضمّنه الكتب وتأتي به الرُّسل، وبين ما يشاهده ولم يتواتر [ظ: ويتواتر] عليها الخبر به من تجهيز الجيوش، والتولية والغزاة للأمرء والععمال والغزاة والحكّام وإظهار المسار، وإمساك المصائب، وتجديد البيعة، وأخذ العهود، ودفع الأموال، ونقل الحرم والذخائر من بلد إلى بلد.

/ [[ص ٥٨]] ثمّ لا يوجد من الفضلاء من أنفذ أحد ثقاته إلى وكيل في ناحية يستدعي منه حمل غلّة، أو يأمره بابتياح ضيعة، فيوقف [ظ: فتوقّف] الوكيل عن سماع قول من أنفذه، وكفّ عن إنفاذ ما رسمه، حتّى يشافهه بذلك، أو تواتر عليه من يكون خبره طريقاً للعلم على ما يذهب إليه من قال بالتواتر، فعذره صاحبه وحده على أن لم يُعزّر بهاله، هذا ما يرجع إلى الوكيل.

فإن قرّر بإنفاذ الغلّة وابتياح الضيعة وعاد الذي أنفذه بذلك، فتوقّف عن تسليم الغلّة وتصحيح ثمن الضيعة، وقال: لا أقدم على شيء من ذلك إلّا أن أشاهده، أو يتواتر عليّ الخبر به، عدّ ناقصاً، لأنّه متى فعل ذلك فاعل وسلّكه سالك، خرج عن عادات العقلاء، ودخل فيما يُنسب لأجله إلى قلة المعرفة، أو حدوث مرض.

وهكذا من أشعره سلطانه أو بعض إخوانه لحاجة إلى الاجتماع معه لأمر يهّمّه، ثمّ أنفذ إليه بأحد من يعلم اختصاصه به وسكونه إليه، فأخبره بخلوّه وباستدعائه، فتوقّف عن إجابته، وطلب ما يقطع عذره من مشاهدة أو تواتر. ونظائر ذلك كثيرة لا يأتي عليها تعداد.

فإن كان جميع التصرف التابع لأخبار الأحاد تابعاً لظنّ أو

المحصّلين في هذه المسألة، لأنهم يوافقونا على أن العمل لا بدّ من أن يكون تابعاً للعلم، فتارةً يكون تابعاً للعلم بصدق الراوي، وأخرى يكون تابعاً بوجود العمل على قوله، ويعترفون بأنّ العمل إذا خلا عن علم على أحد الوجهين اللذين ذكرهما لم يصحّ، لأنّه لا يأمن المقدم عليه أن يكون قبيحاً، وإنّما يأمن بالعلم دون الظنّ.

على أن من تعلق بهذه الطريقة في وجوب العمل على أخبار الشريعة لا يمكنه أن يستدلّ بما ذكرناه على وجوب قبول جميع أخبار الشريعة، لأنّ فيها ما لا مضرّة في ترك العمل، كالإباحة المتضمّنة للإباحة الخارجة عن الخطر والإيجاب.

/ [[ص ٦٢]] ثمّ نعود على ما انتهى صاحب المسائل إليه كلامه، فإنّه قد صرّح بفرضه في ذكر ما يُعمل عليه من أخبار الآحاد في الدّين أو الدنيا، لأنّه قال بعد أن عدّد ما يُعمل فيه على أخبار الآحاد: (فإن كان جميع التصرف التابع لأخبار الآحاد تابعاً لظنّ وحساب لا لعلم ويقين، لتام الحيلة في بعضها وانكشاف الكذب في بعض آخر منها، فما الفرق بين من قال مثله في التصرف التابع للإدراك، وللخبر [ظ: وللخبر] العدد الكثير لتام الحيلة وانكشاف المين والكذب في بعضها؟)، وذكر ما يبذله الحزبان من الآلات والثياب، ثمّ ذكر خبر اليهود والنصارى عن قتل المسيح ﷺ وصلبه.

وهذا كما تراه تصريح منه بأنّ العمل في جميع ما عدّده عمل بعلم ويقين، وأنّ تلك الأخبار التي وقع العمل عندها أوجب العلم لا الظنّ، ولهذا أحقها بالعمل عند طرق الإدراك.

واعترض فيها بما يُعتدّر للإدراك، وأنّ انكشاف كذب بعض الإدراك لا يوجب الشكّ في جميعه.

والكلام على هذا: إنّ ما نعلم أنّ العمل في المواضع التي ذكرها بأخبار الآحاد فيما يتعلّق بدين أو دنيا واقع مع الظنّ بصدق المخبر، لا مع العلم بصدقه والقطع عليه بأمر واضح جليّ نعلمه من أنفسنا ضرورة، ولا نحتاج فيه إلى انكشاف الحيلة فيما أخبرنا به، وأنّ ذلك ممّا يُعتمد أيضاً، سنبيّنه فيما بعد بعون الله ومشيئته.

وهو أنّ أحدنا يعلم من نفسه ضرورة، إذا أخبره وكيله بعقده له على حرّة، أو ابتياع أمة، وكذلك إذا أخبرته زوجته بحيضها أو طهرها، أو جاءه رسول بكتاب / [[ص ٦٣]] صديقه أو أميره،

أنّ هذا الجنس من الكلام إنّما يصلح أن يُعتمد على من أحال العمل على أخبار الآحاد، وعلى ما لا يوجب العلم من الأخبار، فأما من جوّز ذلك فيقطع عليه من الموضع الذي دلّ الدليل عليه فيه ومنع منه، بحيث لم يدلّ الدليل عليه، فلا يكون هذا الكلام حجاباً له وقدحاً في مذهبه.

وبيّننا أيضاً أنّه لا يمكن أن يحمل وجوب العمل على أخبار الآحاد في الشريعة، بحيث وقع الاختلاف على هذه المواضع بالقياس، ويجمع بين الأمرين بعلة تحرّز وتعيّن.

وبيّننا أيضاً أنّه لا يمكن دخول موضع الخلاف في تلك الجملة، على أنّه تفصيل لها. ولا معنى لإعادة ما مضى.

وأجود ما يمكن أن يقال في هذا الموضع وأقوى شبهة: أنّه إذا وجب في العقل العمل على خبر من أنذرنا بسبع في طريق، أو لصوص، أو ما جرى مجرى ذلك من المضارّ الدنيويّة، ووجب التحرّز من هذه المضارّ وتجنّبها بقول من لا يؤمن كذبه، حتّى يكون مذموماً من أطرح العمل بها مع خوف المضرّة، وإلّا لأوجب أيضاً العمل على قول من خبرنا عن الرسول، لأنّنا لا نأمن في إهمال العمل به المضرّة.

والأوجب [ظ: ولا وجب] على سبيل التحرّز من المضارّ العمل على هذه الأخبار على الوجه الذي هو أوكدم تقدّم ذكره، لأنّ مضارّ الدنيا منقطعة ومضارّ الآخرة / [[ص ٦١]] دائمة، والتحرّز من الضرر الدائم أقوى وأوجب من التحرّز من الضرر المنقطع.

والجواب عن هذه الشبهة وإن كانت لم تمض في جملة المسائل: أنّنا نأمن فيما خبرنا به الواحد الذي لا نعلم صدقه، ولا دلّ دليل قاطع يوجب العلم عن [ظ: على] العمل عند خبره، أن يكون فيما أخبرنا به علينا ضرر ديني، لأنّه لو كان كذلك لوجب في كلمة [ظ: حكمة] الله تعالى أن يعلمنا ويدلّنا على هذا الفعل الذي يستحقّ به العقاب، لأنّه ممّا لا يمكن العمل به عقلاً ولا يُعلم كذلك إلّا سمعاً.

ولا طريق إلى ذلك إلّا بخبر يوجب العلم والقطع على صدق رواية [ظ: راويه] أو خبر، وإن كان يوجب الظنّ رواية، فقد نصب دليل يوجب العلم على لزوم العمل به فلمّا فقدنا هذين الطريقتين علمنا فيما خبرنا به الواحد الذي تقدّمت صفة.

وهذا الذي ذكرناه ممّا لا بدّ منه عندنا وعند خصومنا

ومنها: أن الشيء قد تخفى صفاته على تفصيلها إذا أدرك من أدنى بعد، أو قلة تأمل صاحبه له وتصفحه لأحواله وصفاته، ولهذا نجد كثيراً ممن يبذل [ظ: بيدل] عليه ثوب غيره يخفى عليه إذا عرضه عليه خازنه من بعيد وقربه منه عرفه، وكذلك يلتبس عليه إذا لم يتصفحه ولم تحمله الاسترابة على التفقد والتأمل، فمتى استراب وتأمل لم يخف عليه، ومن هذا الذي يستحسن أن ينفي الثقة عن علوم الإدراك كلها، لأجل ما لعله يتم في بعضها وأحد الأمرين متميز من صاحبه.

فأما استشهاده على أن الخلق العظيم قد يجوز أن يجبروا بما ينكشف عن كذب، وتُخبر اليهود والنصارى عن قتل المسيح ﷺ وصلبه، فمما لا يشتهه حتى يحتج به في هذا الموضوع. وقد تبين في الكُتب ما يزيل هذه الشبهة الضعيفة.

وجملته / [[ص ٦٥]] أنه أولاً غير مسلم أن شروط الخبر المتواتر حاصلة في اليهود والنصارى، لأن من شرطه إذا لم يخبرنا من سمعنا الخبر من جهته عن مشاهدة.

وإنما خبرونا عن قوم مع طول العهد وتراخي الزمان، أن تعلم [ظ: أن نعلم] أن صفات من خبرت عنه الجماعة التي لفيناها مساوية لصفات من لقيناها وتلقينا الخبر عنه.

وهذا لا طريق إليه أبداً وخبر [ظ: في خبر] اليهود والنصارى، لأنه غير منكر أن يكونوا انقضوا في بعض الأزمان الخالية، أو خبروا في الأصل عن عدد قليل.

ولا يمكن أن يبطل شذوذ أسلافهم وحدوث خبرهم، بما يبطل به مثل ذلك في نقل المسلمين، قد تبينوا المفترض اليهود في بعض الأوقات.

وأن النصارى يعترفوا [ظ: يعزوا] كل شيء يروونه إلى التلاميذ الذين هم قلة في الأصل، على أن تواترها ولأي [هؤلاء] إذا سلم من كل قرح، فإنما يقتضي أن هناك مقتولاً مصلوباً وقد كان ذلك. وإنما الشبهة في أنه المسيح ﷺ لم يكن مخالطاً للقوم وملاقياً لهم.

ولهذا روي أنهم رجعوا عند قتله في تعيينه إلى أحدهم، فأشير لهم [ظ: فشبّه لهم] إلى غيره حتى قتلوه.

وقيل أيضاً: إن المقتول تتغير حاله وتستحيل أوصافه، فلا يُنكر أن يشتهه مع القتل المشخص بغيره.

/ [[ص ٦٦]] وقيل أيضاً: إن المصلوب لأجل بعده عن العيون وتعدّر التفقد والتأمل فيه، لا يمتنع أن يشتهه لسواه. وهذا

أنه يجوز أن يكون الأمر فيما خبر به بخلاف الخبر، وإن كان ظنه إلى الصدق أميل ومن جهته أقرب.

ويُفرق بين ذلك وبين ما يعلمه قاطعاً عليه واثقاً به، فرقاً ضرورياً لا يشتهه على عاقل، حتى لو قال له قائل: أنت موفق [ظ: موقف] قاطع على هذا الخبر الذي عملت عليه، وتجريه مجرى الأخبار المتواترة، [ظ: التي] توجب العلم عن البلدان والأمصار والحوادث الكبار بقابل [ظ: لقال]، بل فيه [ظ: وكذا] ما أنا قاطع ولا موقف، بل يجوز للصدق والكذب، وإن كنت بالظن إلى جهة الصدق أقرب، وما يعلمه العقلاء من نفوسهم ضرورة، فلا ينبغي أن يقع فيه مناظرة.

فمن ادعى تساوي حال من ذكرناه لحال من يعلم شيئاً عند الإدراك وزوال كل شبهة فيه ولبس، أو يعلم بالأخبار المتواترة. فقد كابرنا بإتمام الحيلة التي ينكشف الأمر عنها. فهو أيضاً وجه يُعتمد في هذا الموضوع، وإن كان ما ذكرناه أوضح وأولى.

وتقريب هذا الكلام: أنه لا موضع من هذه المواضع التي عملنا فيها على أخبار الأحاد إلا ونحن نُجوز أن ينكشف عاقبة الأمر عن كذب المخبر، ولا نأمن من ذلك البتة كما نأمنه مع العلم اليقين، وليس ذلك العلم التابع للإدراك أو الحاصل عند التواتر، لأننا لا نُجوز البتة فيها علمناه عند الإدراك، ولا لبس ولا شبهة أن ينكشف عن خلاف وكلاء في الأخبار المتواترة.

فأما ما عدده من تمام الحيل وانكشاف الكذب فيما يتعلّق بالإدراك، فمما / [[ص ٦٤]] لا يطعن على ما ذكرناه، لأن كل موضع يشار إليه من ذلك، لم يخلص من شبهة أو سبب التباس، أو فرق بين جملة وتفصيل، ولا يخرج الإدراك مع كل ذلك من أن يكون طريقاً إلى العلم اليقين عند ارتفاع كل شبهة ولبس.

ألا ترى أن الحُرّان وأصحاب الودائع إنما يتم لهم إبدال شيء بغير لا من الملابس [ظ: بغيره من الملابس] والآلات لأسباب معروفة:

منها: أن الإدراك في كثير من هذه المواضع إنما يحصل عند العلم بالجملة دون التفصيل، وليس يجب في كل عالم بالجملة أن يكون عالماً بتفصيلها.

ومنها: أن كثيراً من العلوم الضرورية قد يُنسئ مع تطاول الدهر، فلا يمتنع أن يخفى على صاحب الثوب مع طول العهد إبداله ثوبه، لأن تفاصيل صفات ثوبه قد أنساها مع تراخي المدة.

كان له أن يقول: عمل الأمة بها بما [ظ: ممّا] لا يجوز أن يصدر  
إلا عن حجة يعرفها أحادها وجملتها، لأنّ اللغة غير مأخوذة  
بالقياس والرأي، ولا بدّ فيها من نقل واستعمال، وإذا لم يكن معها  
إذا استقرئ [ظ: استفزى] حالها إلى [ظ: إلا] الرجوع إلى ما  
ذكرناه من الفرع إلى كُتِب اللغة التي وصفنا حالها.

/ [[ص ٦٩]] فقد صار عمل الأمة وإجماعها ثابتاً في الرجوع  
إلى أخبار الأحاد والفرع إليها فيما يوجب العلم والعمل. وإذا كان  
ما يشتمل عليه كُتِب الفقه من الرواة أزيد حالاً في العدد والنزاهة  
ممّا يشتمل عليه كُتِب اللغة، كان حكمها في باب العلم والعمل  
آكد.

وإن أقمنا على القول بأنّ الجميع مظنون غير معلوم مع ما  
تقدّم.

كان له أن يقول: ما حكموا بمثل ذلك في سائر ما تضمّنه  
الكُتِب من أنساب وأشعار ودواوين، وتفصيل قصائدها وأبياتها  
وألفاظها، ومن مذاهب وآراء في أصول الديانات وفروعها: ولا  
يحسن ممّا الخبر عنها. فلا يُطلق في بيت من الشعر أنّ قائلها [ظ:  
قال به]، وفي مذهب من المذاهب أنّ ذاهباً ذهب إليه بلا تعلّق  
ذلك بشرط، كما نفعنا فيما لا تفعله [ظ: نعلمه]، فنقول: روي  
عن فلان كذا، وحكي أنّ فلاناً قائل بكذا، حتّى يجب ذلك في  
كلّ تفصيل.

وما الفرق بين من أقدم على هذا القول وبين من أقدم على مثله  
في جمل الأمور التي فصلناها وقال كثيرة ذكرها وجريانها على  
ألسن الناس، وحفظهم لها عن ناقلها، بل عن حفظها.

والأصل في نقل الجملة والتفصيل واحد، فإنّ كانت الجملة  
معلومة بالتفصيل معلوم، وإنّ كانت مظنونة بالتفصيل تابع لها،  
لأنّه لم يفارقها، ولا داعي إلى نقل الجملة دون تفصيلها.

الكلام على ذلك: أمّا اللغة العربيّة فيها ما هو معلوم مقطوع  
على أنّه لغة للقوم ومن موضوعهم، وفيها ما هو مظنون ومشتبه  
ملتبس.

وما هو معلوم منها فترتب أحوال الناس فيه، فمنه ما يعلمه  
كلّ أحد خاصياً / [[ص ٧٠]] أو عامياً بالسير مخالطة، ومنه ما  
يحتاج [ظ: إلى] تناه في المخالطة وقراءة الكُتِب وسماع الروايات  
إلى غايات بعيدة. ومنه ما يتوسّط بين هذين الطريقتين بحسب  
التوسّط في المخالطة.

واضح وغير موجب أن يتعدّى الشكّ فيه إلى المواضع الخالية من  
أسبابه.

/ [[ص ٦٧]] الفصل الثامن: [اعتماد أهل اللغة على الخبر  
الواحد والجواب عنه]:

ما الذي يجيب به من سأل عمّا في الكُتِب المعمولة في اللغة من  
الألفاظ والأسماء التي لا يعرفها العامّة وكثير من الخاصّة لغرابتها  
وقلّة سماعها، والمتداول لاستعمالها والاستشهاد بها في تفسير  
غريب الحديث، وغير ذلك من الأمور المتعلقة بالدين؟

وهل إضافتها إلى لغة العرب معلوم أو مظنون؟ فإنّ كان  
معلوماً مع أنّ الذي تضمّنه الكُتِب من ذكر روايات أحاد،  
كالأصمعي وأبي زيد ومن يجري مجراه. وهذه سبيل ما يُذكر فيه  
ممّا يستشهد به عليها من أبيات الشعر في أنّه مأخوذ عن أحاد  
وليس فيه تواتر.

وما الفرق بينه وبين ما تضمّنه الكُتِب المعمولة في الفقه من  
الأحكام وإضافتها إلى الأئمة عليهم السلام؟ ومن يشتمل على ذكره من  
الرواة أضعاف من يشتمل عليه كُتِب اللغة.

وهذه المحنة بيننا وبين من أبى ذلك وردّه ودفعه، فإنّ الجميع  
موجود وظاهر من يشتمل على ذكره كُتِب الفقه، في العدالة  
والنزاهة والتدين والتسكّ / [[ص ٦٨]] والتحفّظ من الكذب،  
وممّا يتّهم، أشرف وأمثل من غيرهم، مع مدح الأئمة لهم وحسن  
الثناء عليهم، وذلك غير موجود من [ظ: فيمن] سواهم.

ومتى ادّعي التواتر وحصول العلم بأحد الأمرين، أمكن مثله  
في الآخر وعلم ما في الفروع [ظ: الفرع] إلى هذه الدعوى، وأتمّها  
لا تحصل إلاّ مع تعدّد الفرق وامتناعه.

وإنّ كان مظنوناً فكيف استجازت علماء الأمة بأسرها الإقدام  
على ما لا يؤمن كونه كذباً، والاستشهاد به في تفاسيرها  
وأحكامها، والمشكل من روايتها والمتشابه من ظواهرها، وذلك  
إنّ لم يكن معلوماً وكان مظنوناً لم يُعرف لم يقع موقعه. هذا بعيد  
في صفتها ومستنكر في نفسها.

وإنّ كان بينهما فرق معلوم في كُتِب اللغة ونفيه عن كُتِب  
الفقه، فما ذلك الفرق الذي يوجب العلم بأحدهما وفقده عن  
الآخر؟

فإنّ قلنا: اعتماد الأئمة عليها في تفاسيرها وأحكامها يدلّ على  
علمهم بها، وليس ذلك موجوداً في كُتِب الفقه التي ذكرتموها.



وكيف يُعتقد في قوم عقلاء أنّهم عوّلوا في تفسير معنى يقطعون عليه وأنه المراد على ما هو مظنون غير مقطوع به؟ وإنما لم يظهر لكلّ أحد في معاني القرآن ومشكل الحديث أنّه مطابق لما يُفسّر به في لغة العرب، على وجه لا يتطرق الشكّ عليه، لأنّ العلم بذلك والقطع عليه يحتاج إلى ضرب من المخالطة، إذا لم تحصل فلا تحصل ثمرتها.

وهكذا القول في غير اللغة من الأخبار التي أشرنا إلى القول فيها ومذاهب / [[ص ٧٢]] المتكلمين والفقهاء وموضوعاتهم. فإنّ بالمخالطة يُعلم منها ضرورة ما لا يُعلم كذلك مع عدم المخالطة.

ولم يبقَ بعد هذا إلّا أن يقال: ومن أين يعلم من خالط أهل اللغة غاية المخالطة لغتهم على القطع، وهو مع أنّ مخالطة إنّما يحصل على رواية أبي زيد والأصمعي وفلان وفلان، وما في هؤلاء من يوجب خبره العلم.

والجواب عن ذلك أن يقال: ومن أين يعلم علماً قاطعاً الهجرة والغزوات الظاهرة والأمور الشائعة، وإن قربت مخالطته لأهل الأخبار. وإنّما يرجع إلى رواية أبي مخنف والواقدي وفلان وفلان. ومن أين يعلم البلدان ولم يشاهدها؟ وإنّما يرجع إلى قول ملاح أو جمال. فإذا قيل: أبو مخنف والواقدي إنّما رويأ بأسانيد متصلة معينة هذه الحوادث، ولا معوّل في العلم الحاصل عليهم، بل على الشائع الواقع الذي لا يمكن تعيينه.

قلنا مثل ذلك في الأصمعي وأبي زيد. ولو قيل لإحدانا [ظ: لأحدنا]: عيّن على جهة يمكن وطريق تثبتك بأنّ في لغة العرب أنّ الحسام السيف، لم يقدر على ذلك كما لا يقدر من قيل له: عيّن على جهة يمكن في [ظ: يمكن العلم في] البلدان والأمصار. وقد بينّا فيما سلف من الكلام على هذه الفصول أنّ تعدّد تفصيل طريق العلم، هو الأمانة على قوّته وعدم الريب فيه.

وبعد: فلو صرنا إلى ما استضعف في خلال الفصل، من أنّ تفسير القرآن والسنة، قد يكون بما هو غير معلوم ولا مقطوع عليه أنه من اللغة، لكنّه مظنون لم يثمر ذلك فساداً، لأنّه غير ممنوع أن نتعبّد بقبول أخبار الآحاد، واستعمال طريق / [[ص ٧٣]] الظنّ في تفسير حكم قرآن أو سنة، بعد أن يكون ذلك الحكم ممّا يجوز القول باختلاف العبادة فيه، وأنّ يختلف تكليف المكلفين فيه، بحسب اختلافهم في ظنونهم.

وقد علمنا أنّ كلّ عاقل اختلط بعض الاختلاط بأهل اللغة العربيّة، يعلم ضرورة أنّ هذه اللغة تسمية الحائظ بالجدار والسيف بالحسام، وإن لم يعلم دقائق اللغة وغوامضها. ومن لم يقف على هذا الحدّ وزادت مخالطته وساعه وقراءته، علم ما هو أكثر من ذلك.

وعلى هذا إلى أن ينتهي إلى علم سرائر اللغة وكوامنها، فإنّه موقوف على من استوفى شروط المخالطة كلّها، وبلغ في القراءة وسماع الروايات إلى الغاية القصوى.

فأمّا المظنون فهو ما رواه الواحد ولم يجمع باقي أهل اللغة عليه، فإنّهم أبداً يقولون في كتّيبهم: هذا تفرّد بروايته فلان، ولم يُسمع إلّا من جهته. والمشتبه هو الذي اختلف فيه علماء أهل اللغة، فروى بعضهم شيئاً، وروى آخرون خلافه.

ولا معوّل في أنّ أهل اللغة يستشهدون في كتّيبهم بالبيت من الشعر الذي لا يقال بإضافته إلى شاعره. ولو عملت أيضاً الإضافة لما وثق في إضافته إلى لغة جماعة العرب بقول الشاعر الواحد، لأنّ ذلك لمن فعله من أهل الكُتب والتصنيف لا يدلّ على أنّهم أوردوه احتجاجاً وتطرّقاً إلى العلم.

بل يجري ذلك مجرى من روى ودوّن في الكُتب وخلّد في المصنّفات خبر الهجرة وبدر وحنين، والصلاة إلى القبلة، وصوم شهر رمضان، وما أشبهه / [[ص ٧١]] من الأمور المعلومة.

ومعلوم أنّ الروايات المصنّفة في ذلك ليست بحجّة فيه، لأنّها كلّها ممّا يوجب الظنّ، وهذه أمور مقطوع عليها ومعلومة، لا مجال للريب في قال [ظ: قول] أكثر الناس: إنّه ضروري.

ألا ترى أنّهم يستشهدون على أنّ الجدار في اللغة الحائظ، والحسام السيف بيت من الشعر. ولو قيل للمستشهد بالبيت: من أين علمت أنّ هذا من لغة العرب وقطعت على ذلك؟ ما رجع إلى هذا البيت وأمثاله، بل عوّل على العلم الذي لا ريب فيه.

وإذا ثبت هذه الجملة فمن [ظ: أين] للسائل أنّ أهل التفسير استشهدوا في معاني القرآن العقلية وأحكامه الفقهية بأبيات شعر، لا حجّة في تفسيرهم لما فسّروه، إلّا ما أنشدوه؟ والصحيح أنّهم ما فسّروا شيئاً من المعاني على سبيل القطع والبتات، إلّا بأمور معلومة ضرورة لهم أنّها من اللغة، وإنّما أنشدوا البيت والبيتين في ذلك لا على سبيل الاحتجاج، بل على الوجه الذي ذكرناه.

ويدعوهم إلى الله تعالى، [ظ: و] إلى قبول ما تضمَّنه خبره عن الرسول. ويجوز أن يُؤدِّي ذلك وأن لا يُؤدِّيهِ، لكنَّهم متى أدُّوا كانوا طريقاً إلى العلم لتواترهم، وتكليف الكلِّ متساوٍ، وما يلزم من إزاحة عللتهم وقطع عذرهم متماثل.

فإن قلنا: إنَّ الرسول إذا كان مبعوثاً إلى الجميع، وكان من وراءه من يبعثه مراعيّاً له ومتداركاً لما يقع منه من الخلل والتفريط، كان في الحكم بخبر الكلِّ داعياً لهم وإن لم يشاهدوه ويشافهوه بالخبر والدعاء.

كان لقاتل أن يقول مثل ذلك في الله تعالى، لأنَّه ربُّ الكلِّ وإلههم ومن ينفذه إليهم يراعيهم، ويتدارك ما يقع فيه الخلل والتفريط منهم، فهو في حكم المخبر للكلِّ والداعي إليهم، وإن لم يشاهدوه وشافههم [ظ: وإن لم يشاهدوه ويشافههم] بالخبر والدعاء.

هذا إن كان ما ذكرناه من عصمة الداعي ممَّا يقتضي العقول عموم كونه لطفاً في حقِّ سائر المكلفين. فأما إن كان ممَّا يختلف حالهم فيه، فيكون منهم من دعاء المعصوم وخبره، يكون معه أقرب إلى القبول، ومنهم من يتساوى في دعائه وقبوله المعصوم وغيره، لم يكن إلى وجوب عصمة الرسول طريق في العقل، وكان كسائر الألفاظ التي يختلف حالها، يقف العلم بها على السمع، وهذا ممَّا لا نقوله.

وإن سويْنَا بين الرسول، وبين من ينفذ من قبَله إلى من بعد عنه في العصمة، وصرنا إلى ما يحكى عن بعض أصحابنا. كان له أن يقول: فما الطريق الذي يعلم به من ينفذون إليهم عصمتهم؟

/ [[ص ٧٦]] فإن قلت بالمعجزات حسب، أضفتهم [ظ: أضفت] إلى وجوب عصمتهم وجوب ظهور المعجزات على أيديهم.

وإن قلت بالتواتر عاد السؤال المتقدم عليكم، وقيل لكم: لو ساغ وحسن فزائر واحداً أن تزاح علّة المكلفين فيه بمن يجوز أن يخبر به، ويجوز أن لا يخبر به ويدعو إليه وهو غير معصوم، لساغ وحسن في سائر الأمور.

وكان له أن يقول لنا: أين المعصومون الذين ينقطع بهم عذر المكلفين في عصرنا هذا في كلِّ بلد وناحية، حتَّى يحسن إدامة تكليفهم؟

فإن قلنا: لم نوت في ذلك إلا من قبَل نفوسنا ومن سوء اختيارنا، ولا نعلم من مغيب أحوالنا.

وهذا إنَّها يسوغ في التحليل والتحريم الشرعي وما أشبهه، لأنَّه غير ممتنع أن يكون عبادة زيد في شيء بعينه التحريم بشرط اجتهاده، وعبادة عمرو التحليل. ولا يسوغ ذلك في صفات الله تعالى، وما يجوز عليه وما لا يجوز، لأنَّ ذلك ممَّا لا يمكن اختلاف العبادة فيه على وجه ولا سبب.

وهل استعمال أخبار الآحاد الموجبة للظنِّ في تفسير أحكام القرآن أو السنَّة، إلا كتخصيص القرآن أو السنَّة بأخبار الآحاد؟ والنسخ أيضاً لهما بأخبار الآحاد؟

وإذا كان النسخ والتخصيص بأخبار الآحاد جائزين عقلاً، وأوجب أكثر الناس التخصيص بأخبار الآحاد وتوقَّف عن النسخ، فما المانع من تفسير الأحكام بما يرجع إلى آحاد الأخبار عن أهل اللغة إذا دلَّ الدليل على ذلك.

ويمكن أن يتطرَّق إلى صحَّة هذه الطريقة: بأنَّ علماء الأُمَّة في سالف وآنف سلخوا ذلك من غير توقُّف عنه فصار إجماعاً، وهذا لا يوجد مثله في العمل بأخبار الآحاد في الشريعة، لأنَّها مسألة خلاف بين العلماء. ولو حصل الاتِّفاق على ذلك في الشريعة أيضاً لتساوي الأمران.

/ [[ص ٧٤]] الفصل التاسع: [إثبات حجِّيَّة خبر الواحد من طريق اللطف والجواب عنه]:

إذا كان المعجز الذي يُظهره الله تعالى على يد الرسول، يدلُّ على صدقه فيما يُؤدِّيهِ عنه، لأنَّه قائم مقام التصديق بالقول، وكان الذي يدلُّ على عصمته تمام الفرض ببعثته، وهو أن [ظ: وكان تمام الغرض ببعثته هو أن] يكون من بُعث إليهم أقرب إلى القبول منه والسكون إلى قوله.

وبنينا ذلك على قولنا باللطف ووجوبه، وأنَّ ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل ما كلفه في الوجوب كالتمكن، [ظ: و] لا فرق في القبح بين المنع بما يتمكَّن به من الفعل، وبين ما [ظ: وبين منع ما] يكون معه أقرب إلى فعله.

وإذا ثبت هذا ولم يسع في الحكمة وحسن التدبير أن يبعث الله تعالى إلى خلقه من ليس بمعصوم، فيكون ممَّن يجوز أن يُؤدِّي ما حملة ويجوز أن لا يُؤدِّيهِ، لكنَّه متى كان صادقاً فيما يُؤدِّيهِ وطريقاً إلى العلم بصحَّته، لمكان المعجز / [[ص ٧٥]] الظاهر على يده، فما الذي يسوغ ذلك في حكمة الرسول وحسن تدبيره، حتَّى ينفذ إلى من بعد عنه ولم يشاهد، من ليس بمعصوم يخبرهم عنه

وجوبها تابع لحسنها، ولا بدّ من أن يكون المرسل لتعريف هذه المصالح مَن يُعَلِّمُ / [[ص ٧٨]] من حاله أن يُؤدِّي ما حمَّله من الرسالة، لأنَّ إزاحة العلة كما أوجب الإرسال التعريف فهو موجب للعلم بأنَّه يُؤدِّي.

ألا ترى أن بعثته لا يُؤدِّي في ارتفاع إزاحة العلة، كترك البعثة في تفويت العلم بالمسامح [ظ: بالمصالح]. وأيضاً فإن إرسال من لا يُؤدِّي عبث، لأنَّ الغرض في البعثة الأداء والتعريف.

وإنما نقول على المذهب الصحيح لا بدّ من أن يكون الرسول في الأداء يَحْضُهُ على طريق التبعية، لأنَّ الغرض المقصود هو الأوَّل. وإنَّما أوجبنا شيئاً يرجع إلى الرسول، لفساد أن يجب عليه ما لا وجد لوجوبه، ولا يجوز أن يجب على زيد مصالح عمرو.

وإذا لم يتمَّ الغرض المقصود في الإرسال كان عبثاً، ولا يجري ذلك مجرى تكليف الله تعالى من علم أنه يكفر، لأنَّ الغرض في التكليف هو التعريض لاستحقاق الثواب، لا الوصول إليه بالتكليف قد حصل الغرض. وليس كذلك تكليف النبوة، لأنَّ الفرض [ظ: الغرض] فيها هو إعلام المكلفين بمصالحهم وما لا يتمُّ تكليفهم إلا به.

فإن قيل: جوزوا أن يكون في معلومه تعالى أن كل من أرسله لا يُؤدِّي ما حمَّله من التعريف الذي أشرتم إليه.

فإن قلتم: لا بدّ أن يكون في معلومه أن يُؤدِّي. قيل: ومن أين أنه لا بدّ من ذلك؟ وما الدليل عليه؟

قلنا: يمتنع فرضاً وتقديراً أن يكون في معلومه تعالى، أن كل من بعثه لتعريف المصالح لا يُؤدِّي عنه، لكن ذلك من كان في المعلوم، مضافاً إلى علمه / [[ص ٧٩]] بمصالح وبمفاسد من جملة أفعال العباد، قبح تكليفهم العقلي ووجب إسقاطه عنهم، لأنَّه قبيح أن يكلفهم ولا يزيح عنهم، وإذا كان طريق إزاحة العلة مسدوداً قبح التكليف.

فإن قيل: ألا جاز تكليفهم وجرى مجرى حسن تكليف من لا لطف له.

قلنا: الفرق بين الأمرين، أن من لا لطف قد أُزِيحَتْ [ظ: أن] من لا لطف له قد أُزِيحَتْ عُلَّتْ، ولم يذخر عنه شيء به يتمُّ يمكنه. ومن لم يطلَّع على مصالحه ومفاسده لم ترح عُلَّتْ، وفاتته مصلحته يرجع لا يتعلَّق به، ولا صنع له فيه.

وإذا صحَّت هذه الجملة ووجب الإرسال على ما ذكرناه،

كان له أن يقول: إذا حسن أن تراح عنكم لأجل سوء اختياركم، وما ذكرتموه من أحوالكم بما لو بدأ به، أو فعل مع ارتفاع ذلك من جهتكم، لكان قبيحاً منافياً للحكمة وحسن التدبير، فلم لا يجوز في بعض أمم الأنبياء مثل ما حصل منكم، أو علم من أحوالكم؟

فيحسن منه تعالى لأجل ذلك أن يرسل إليهم من يجوز أن يُبلِّغ ويحوز أن لا يُبلِّغ معصوماً، ولو بدأ بذلك أو فقد ما حصل منهم وعلّم من حالهم القبح.

وكان له أيضاً أن يقول: ما أنكرتم أن تحسن إزاحة علَّتكم الآن، لكان ما ذكرتموه من أنكم أنتم فيه من قبل نفوسكم وسوء اختياركم، بالروايات عمَّن تقدّم عن أممَّتكم وعن إمام عصركم، لعلمنا بدوام التكليف علينا، وفقدنا لقوم معصوم يشافهننا فيوسط بيننا وبين إمام عصرنا [ظ: و] من تقدّم من أممَّتنا، وفقد / [[ص ٧٧]] التواتر وظواهر القرآن في كل ما يلزمنا ويجب علينا. وإذا ثبت بذلك لم يبق بعده إلا الروايات المتداولة بيننا.

الكلام على ذلك: اعلم أنه تعالى إذا علم أن في مقدار [ظ: مقدور] عباده أفعالاً، متى وُجِدَتْ أوقعت [ظ: وقعت] منهم أفعال واجبة في العقل، ومتى لم يفعلوها لم تقع منهم تلك الأفعال الواجبة، فلا بدّ من إعلامهم بذلك ليفعلوه، لأنّ ما لا يقع الواجب إلا معه يجب في العقل كوجوبه.

وكذلك إذا علم من جملة مقدوراتهم ما إذا وقع منهم وُجِدَتْ أفعال قبيحة من جهتهم لا توجد متى لم يقع ما ذكرناه فلا بدّ من إشعارهم بذلك، لأنّ ما يقع القبيح عنده، ولولاه لم يقع لا يكون إلا قبيحاً، ويجب اجتنابه والامتناع منه.

وإذا كان المكلفون لا يعرفون بعقولهم صفة ما لا يقع الواجب أو القبيح عنده والتمييز بينه وبين غيره، فواجب على الله تعالى المكلف لهم المعرض للثواب والنفع أن يعلمهم بما ذكرناه، كما يجب أن يمسخهم ويزيح عنهم بالأسباب وغيرها.

وإذا لم يجوز أن يعلمهم ذلك باضطرار، لأنَّه لا يمتنع أن يتعلَّق كون هذه الأفعال مصلحة لنا، بأن يكون العلم بصفاتهما يرجع إلى اختيارنا، كما نقوله في المعرفة بالله تعالى.

وأن كونها لطفاً موقوف على أفعالنا، ولا تقوم الضرورة مقام الاختيار، فلا بدّ من وجوب إرسال من يعلمهم بذلك.

ولهذا نقول: إن بعثة الرسول من كان فرض بها ما ذكرناه، فإنَّ

وإذا وجد الرسول واحداً، وذكر أن شريعته تلزم القريب والبعيد، فلا بد من أن يعلم أن أحوالهم في المصالح تترتب على أن الصفات التي نبه عليها من أفعاله متعجّلة، ومن كان بعيد الدار وفي بعد فبحسب بعده ومسافة إمكان / [[ص ٨١]] وصول الأداء إليه، ومن كان شاحط الدار فبحسب ذلك.

وهذا غير ممتنع في التقدير، لأنه كما كانت هذه المصالح تختلف بالأزمان وفي الأشخاص، ويجب منها في وقت ما لم يكن واجباً قبله، وتتغير أحوالها أيضاً حتى يدخل النسخ فيها بحسب تغيرها، جاز أن ينتزل الأمر في المبعوث إليهم الرسول الذي ذكرناه.

وليس لأحد أن يقول: جوزوا أن يكون مصلحة البعيد والقريب في الشرع متساوية، ولكن البعيد إنما تكون تلك الأفعال له مصلحة، إذا أديت وإليه اطلع عليها [ظ: إذا أديت إليه واطلع عليها]، فلا يجب ما ذكرتموه. وذلك أن وجوب الواجب منفصل من الإعلام بوجوبه، وبالإعلام لا يصير ما ليس بواجب واجباً، وإنما يتناول الإعلام والأداء الاطلاع على وجوب أفعال هي في نفسها واجبة من غير هذا الاطلاع.

على أن هذا يوجب القول بأن الأداء لو لم يكن أبداً لما كانت هذه الأفعال واجبة أو قبيحة أبداً، وقد علمنا خلاف ذلك. ويوجب أيضاً أن يكون المؤدّن لهذه الشرائع لا يُجبرون بوجوبها، لأن الخبر بذلك قبل الوجوب الذي يكون بعد الأداء كذب.

ويوجب أيضاً أن لا يلزم أداء هؤلاء المؤدّنين ولا الرسول ﷺ التحيل. وكل هذا ظاهر الفساد. فإن قيل: أليس المكلفون في حال دعوى الرسول للرسالة، وإلى أن ينظروا إلى معجزة ويعلموا صدقه، لا نعرض تلك المصالح التي نبتهم [ظ: نبتهم] عليها، والتكليف العقلي يلزمهم.

/ [[ص ٨٢]] قلنا: إننا جاز ألا يعلموا في الأحوال التي أشرت إليها بهذه المصالح، لأن العلم بها متعذر في تلك الأحوال، وليس كذلك الأحوال المستقلة [ظ: المستقلة]. لأن العلم بصفات الأفعال فيها ممكن، يوجب الإعلام به والاطلاع عليه.

وجرى زمان دعوة النبوة والنظر في العلم المعجز مجرى زمان مهلة النظر في معرفة الله تعالى، في أن المعرفة لطف في كل

فلا بد أيضاً مما لا يتم في الغرض في الإرسال إلا به، وهو الدلالة على صدق الرسول فيما يؤدّيه، لأن قوله لا يكون طريقاً إلى العلم بها تحمّله، إلا من الوجه الذي ذكرناه.

ولهذا قلنا: إنّه لا بد من إظهار المعجز على يديه، ليكون جارياً مجرى تصديقه تعالى له في دعواه عليه بالقبول، كما لو صدّقه نطقاً لوجب أن يكون صادقاً، وإلا قبح التصديق، وكذلك إذا صدّقه فعلاً.

وإذا كان الرسول مبعوثاً إلى قوم بأعيانهم يصح أن يسمعوا بالمشافهة منه أداه، ولم تتعلّق الرسالة بمن بعد ونأى في أطراف البلاد، إلا [ظ: ولا] بمن نأى من الأخلاف، لم يجب سوى الأداء إليهم، ولم يتعلّق بهم أداء إلى غيرهم.

وإن كانت الرسالة إلى من غاب وشهد وبعد وقرب ومن وجد ومن سيوجد، فلا بد من أن يكون المؤدّي عن الرسول إلى من بعد في أطراف البلاد، ومن لعله يوجد من الأعقاب من المعلوم من حاله أنه يؤدّي.

/ [[ص ٨٠]] إننا لو جوزنا على ما ذكرناه ألا يؤدّي لم يكن إليه الله تعالى مزيحاً لعله من بعدت داره من المكلفين في الإعلام بمصالحهم فيما بعثه الرسول، وأن يكون المعلوم أنه يؤدّي يوجب أيضاً أن يكون من المعلوم وقوع الأداء الذي ذكرناه، لأنه لا فرق بين الأمرين فيما يقتضيه التكليف.

فإن قيل: جوزوا أن يكون المؤدّي عن الرسول إلى أطراف البلاد ممن لا يجوز [ظ: ممن يجوز] أن لا يؤدّي، ومتى أخل بالأداء تلاقاه الرسول: إمّا بنفسه، أو بمؤدّد يقع منه الأداء.

قلنا: هذا يوجب أن يكون المكلفون ما أزيحت عنهم في التكليف طول المدّة التي فاتهم فيها هذا الإعلام، ويقتضي أن يكون تكليفهم النبيّ في تلك الأحوال قبيحاً.

فإن قيل: وكيف لا يلزمكم [ظ: ويلزمكم] ذلك في الزمان المتراخي بين صدع الرسول بالرسالة، وبين وصول الأداء إلى من نأى في البلاد البعيدة.

قلنا: أوّل ما نقوله: إنّه لا يجوز أن تكون أحوال المكلفين في الشرق والغرب فيما يكون هو مصلحة أو مفسدة من أفعالهم متساوية، لأنهم لو استووا في ذلك لوجب إعلام الجميع بصفات هذه الأفعال في حال واحدة، وكان يجب إرسال رسل كثيرين بعدد البلاد حتى يكون الأداء في وقت واحد.

قوله وبيانه. وهذا لا يتم إلا بأن يعدلوا عن نقل بعض الشرائع ويكتموا حتى يصح القول بأنه لا جهة لعلمه إلا ببيان الإمام.

والجواب عن ذلك: أن أداء الشريعة إلى من بعد في أطراف البلاد لا بد منه ولا غنى عنه، للوجه الذي أوضحناه وتبيننا: أن إزاحة العلة في التكليف العقلي لا يتم إلا معه، غير أن من أدّى إليهم وعلموه، ويجوز أن يكتموا / [[ص ٨٤]] ويعدلوا عمّن نقله، إمّا لشبهة أو غيرها.

وإذا استمر ذلك منهم لم يفصل [ظ: لم يصل] بمن يأتي من الخلف، ويوجد فيما بعد من المكلفين ما لا يتم مصلحته إلا به من هذه الشريعة، فحينئذ يجب على النبي ﷺ إن كان موجوداً أو الإمام القائم مقامه أن يبين ذلك ويوضحه ويسمع منه فيه ما يؤدّي إلى ظهوره وإيصاله بكلّ مكلف موجود ومنتظر. فلهذا أوجبا حفظ الإمام للشريعة والثقة بها لأجله ومن جهة مراعاته.

ولا تنافي بين هذا القول، وبين ما قدمناه من أن شريعة التي [ظ: النبي] لا بد من اتصالها بكلّ مكلف موجود. والفرق بين الأمرين أن المنع من فوت العلم بالمصلحة واجب، والاستظهار في ذلك - حتى لا يقصر العلم عمّن يلزمه - لا بد منه، وليس كذلك استدراك الأمر بعد فواته، وتصوّر [ظ: وقصور] علمه في حال الحاجة إليه، لأنه يؤدّي إلى ما ذكرناه من قبح التكليف في تلك الأحوال التي لم يتصل فيها العلم بصفات هذه الأفعال.

وقد تبيننا في كتاب (الشافي في الإمامة) ما يتطرّق عليه الكتمان من الأمور الظاهرة، وما لا يتطرّق ذلك عليه، وما جرت العادة بأن تدعو الدواعي [ظ: دواعي] العقلاء إلى كتمانها، وما لم تجر بذلك فيه، فمن أراد ذلك مستقصياً مبسوطاً فليأخذ من هناك.

فإن قيل: إذا منعت من كتمان شرع النبي ﷺ عمّن بعد عنه في أطراف البلاد، وادّعيتم أنه لا بد أن يكون المعلوم من حال الناقلين لذلك / [[ص ٨٥]] أن ينقلوه ولا يكتموا، وذكرتم أن التكليف وإزاحة العلة فيه يوجب ذلك، فألاً جعلتم الباب واحداً وقتلتم: إن الذي ينتهي جميع الشرع إليهم ويتساوون في علمه لا يجوز أن يعدلوا كلّهم عن نقله ويكتموا، حتى لا يتصل بمن يوجد مستأنفاً من مكلف لمثل العلة التي رويتها في إزالة العلة في التكليف، وإلا كان كلّ ناقل للشرع ومؤدّ له إلى غيره، من موجود حاضر ومفقود ومنتظر في هذا الحكم الذي ذكرتموه متساويين، ولا حاجة مع ذلك إلى إمام حافظ للشريعة.

الواجبات، إلا في هذا الواجب الذي هو النظر في طريقها، لاستحالة أن تكون لفظاً [ظ: لظفاً] في ذلك.

[وجوب حصول العلم بدعوى الرّسل بأقصر الطّرق]:

وعلى هذا التقدير الذي أوضحناه يجب أن نقول: إنّه تعالى لا يوصل إلى العلم بصدق الرسول في دعواه إلا بأقصر الطّرق وأخصرها، وإنه إذا كان للعلم بصدقه طريقان، أحدهما أبعد من الآخر، دلّ بالأقرب دون الأبعد. ولم يظهر على يده إلا ما لا يمكن تصديقه من طريق هو أخصّ [ظ: أخصر] منه.

وإنما قلنا ذلك حتى لا يفوت المكلف العلم بغير جنائته، لأنّه قد تفوت مصالحه بجنائته، مثل أن يعرض عن النظر في المعجز، أو ينظر لا من جهة حصول العلم، أو يدخل على نفسه شبهات تمنع من العلم.

فإن قيل: نراكم بهذا الكلام الذي حصلتموه قد نقضتم معتمد الإمامية في حفظ النبي والأئمة للشرائع. لأنهم يقولون: إن المؤدّين عن النبي ﷺ شريعته في حياته يجوز أن يكتموا ويخلّوا بنقلها حتى يجب على النبي ﷺ التلافي والاستدراك.

/ [[ص ٨٣]] ويجوز على الأئمة بعد موت النبي ﷺ أن يكتموا كثيراً من الشريعة، حتى يقف علم ذلك على بيان الإمام، فإن كان ظاهراً آمناً من ذلك استدراكه، وإن كان غائباً فلا بد من ظهوره.

حتى قلت: لو علم الله تعالى أن أسباب الغيبة تستمر في الأحوال التي تكتّم فيها الأئمة شرعاً، حتى لا يعلم إلا من جهة الإمام، لما بقي التكليف على المكلفين لأنّ تبقية التكليف مع فقد الاطلاع على المصالح فيه والمفاسد قبيحة.

فإن خشيتم ما استأنفتموه في هذا الكلام وعظفتم عليه بأن تقولوا: إنّما يوجب أصحابنا ظهور الإمام من الغيبة ورفع التقيّة، إذا اجتمعت الأئمة على الخطأ، كأنهم [ظ: لأنهم] يذهبون على طريق التأويل في بعض الشريعة إلى مذهب باطل ويجمعون عليه، فيجب على الإمام ردّهم إلى الحقّ فيه.

قيل لكم: ما يذهبون فيه إلى الباطل على طريق التأويل والشبهة وغيرها، لا يكون طريق الحقّ مسدوداً ولا موقوفاً على بيان الإمام، حتى يقال: إنّه يجب عليه الظهور إن كان غائباً ويخرج أسباب التقيّة، لأنّه يمكن أن يعلم الحقّ بالدليل الذي هو غير قول الإمام.

وإنما يجب ظهور الإمام حتى يتبين ما لا طريق إلى علمه إلا

إليه في الفصل من وجوب السكون، وحصول النفاذ عند فقدها وطريق العصمة كما ترى، فتميّز من وجوب الأداء، كما أنّ طريق وجوب الأداء من طريق العلم بالصدق في دعوى النبوة، فلا ينبغي أن يخلط بين الجميع.

ولم يبقَ بعد هذا إلا أن يدلّ على أنّ المؤدّي للشرع [ظ: لشرع] الرسول من أمته / [[ص ٨٧]] إلى أطراف البلاد، لا يجب أن يلحقوا به في العصمة، وإنّ لحقوا به في أنّ المعلوم من حاله وحالهم أنّه لا بدّ من أن يؤدّي ما يُحمّله ولا يكتمه.

والذي يوضّح ذلك أنّ أداء الرسول ﷺ يقترن به تعظيمه وإجلاله، وارتفاع قدره ومنزلته، لأنّ المعجز الظاهر على يده يقتضي ذلك فيه.

وليس كذلك أداء من يؤدّي عنه ويؤدّي إلينا من الأمة شرعه، لأنّ ذلك الأداء لا يقتضي تعظيماً ولا إجلالاً، ولا الدليل المؤمن لهم من خطائهم فيه يقتضي فيهم رفع منزلة ولا قدر، كما كان ذلك كلّ في المعجز.

وكيف يكون من علمنا صدقه؟ لأنّ الله تعالى صدّقه وحقّق دعواه، بأنّ خرق العادة على يده، كمن علمنا صدقه، بأنّ العادة لم تجرِ ممّن جرى مجراه بالكذب. ولهذا جاز أن يؤدّي إلينا عنه المؤمن والكافر والبرّ والفاجر، ولا يجوز مثل ذلك في أدائه.

وإذا اقترن الأداء بما أوضحناه جاز أن يعتبر في أداء من وقع منه الأداء على جهة الإعظام والإجلال، ما يكون معه أقرب إلى القبول والامتثال من عصمته وطهارته ونزاهته، وتعدّينا ذلك إلى نفي الأخلاق المستهجنة عنه والخلق المستقلّة. وكلّ هذا لا يراعى فيمن ينقل عنه ويروي شرعه، وعمّن [ظ: ومن] لا يؤمن بإيمانه ولا عدالته.

كيف تراعى عصمته وقد مثل الشيوخ ما يذهبون إليه في هذه المسألة بالواعظ الداعي إلى الله تعالى، في أنّه متى كان متناسكاً مظهرًا للنزاهة والطهارة كان الناس أقرب من قبول قوله ووعظه. وإذا كان متجرّماً متهتكاً نفس ذلك عنه وقلّ السكون إليه.

/ [[ص ٨٨]] وإذا كان ما قاله صحيحاً [ظ: و] معلوم أنّه لا يجب في رسول الواعظ والمؤدّي عنه وعظه، ما أوجبناه فيه من النزاهة والطهارة، ولا يجوز لأحد إلزام الأمرين [ظ: إلزام أحد الأمرين] على الآخر.

فأمّا ما مضى في وسط هذا الفصل من التشكيك في عموم

قلنا: قد أجبنا عن هذا السؤال بعينه في جواب مسألة وردت من الموصل وأوضحنا أنّ ذلك كان جائزاً عقلاً وتقديراً، إنّها منعنا منه إجماعاً. لأنّ كلّ من قال: إنّ الأمة بأسرهم يجوز عليهم أن يكتموا شيئاً من الشرع، حتّى لا يذكره ذاكراً لا يجعل المؤمن من ذلك إلاّ بيان إمام الزمان له وإيضاحه واستدراكه، دون غيره ممّا يجوز فرضاً وتقديراً أن يكون الثقة له ومن أجله.

وكلّ من جوز أن يتحفّظ الشرع بإمام الزمان ويوثق بأنّه لم يفث شيئاً منه لأجله، كما يجوز أن يتحفّظ ويوثق بوصول جميعه، بأنّ يكون المعلوم من حال المؤدّين أنّهم لا يكتمون، فيقطع على أنّ حفظ الشرع والثقة به مقصورتين [ظ: مقصوران] على الإمام وحفظه.

لأنّ الأمة بين مجوز على الأمة الكتمان وغير محيل له عليهم، وبين محيل له ومعتقد أنّ العادات تمنع منه. فمن أجازهم عليهم ولم يحله - وهم الإمامية خاصّة - لا يسندون الثقة والحفظ إلاّ إلى الإمام دون غيره، وإنّما يسند الثقة إلى غير الإمام من يحيل الكتمان على الأمة.

وإذا بان بالأدلة القاهرة جواز الكتمان عليهم، فبالإجماع يُعلم أنّ الثقة / [[ص ٨٦]] إنّما يصحّ استنادها إلى الإمام دون ما أشاروا إليه من المعلوم.

وهذه الجملة التي ذكرناها إذا حصلت وضبطت، بان من أثنائها جواب كلّ شبهة اشتملت عليه الفصل الذي حكيناها وزيادة كثيرة عليه.

#### [عدم وجوب عصمة المؤدّي للشرع]:

ثمّ نشير إلى ما يجوز الإشارة إليه: أمّا ابتداء الفصل فإنّه مبني على أنّنا نرجع في أنّ النبي ﷺ لا بدّ في أن يروي [ظ: يؤدّي] ما تحمّله من الشرع إلى دليل عصمته، وليس الأمر على هذا.

وقد مزج الكلام في صدر الفصل بين وجوب الأداء في الرسول، أو من يؤدّي عنه، وبين العصمة، ونحن نُفصل ذلك:

أمّا صدق الرسول فيما يؤدّيه، فدليله المعجز، لأنّه مطابق لدعواه ومصدّق لها، فلو لم يكن صادقاً في الدعوى لما حسن تصديقه. وهذا قد بيّناه فيما سلف من كلامنا على هذا الفصل، والمرجع في وجوب أدائه إلى ما ذكرناه أيضاً من أنّ العلة لا تزاح إلاّ به، وأنّه الغرض المقصود، وفي ارتفاعه يكون الإرسال عبثاً.

فأمّا وجوب عصمة الرسول في غير ما يؤدّيه، فدليلها ما أشر

وما يجوز كونه كذباً كيف نقطع به على مصالحنا ومفاسدنا، وهو لا يوجب العلم ولا يستند إلى جهة علم، كما نقوله في الشهادة وغيرها؟

ومن هذا الذي يُسَلَّم أن في الشريعة في أوقاتنا هذه حادثاً شرعياً لا يُعرَف حكمه بدليل قاطع؟ ولَمَّا عدَّد الحُجَج من التواتر وظواهر القرآن، كان يجب أن يذكر إجماع الفرقة المحقِّقة، فهو المعتمد في كثير من الأحكام، على ما تقدَّم بياننا له.

/ [[ص ٩٠]] الفصل العاشر: [دلالة إنفاذ الرسول الأمراء والعُمَّال على حجِّية خبر الواحد والجواب عنه]:

إن قيل: الظاهر من حال الرسول ﷺ مما يُؤدِّيه مَن بعد عنه عن [ظ: من] أمته وإعلامهم ما يلزمهم من مصالح دينهم وديارهم، ما جرت به العادة ومضت عليه الاسم من إنفاذ الأمراء والولاية والعُمَّال والقضاة والرُّسل والسعاة.

ينفذ المولى منهم من حضرة [ظ: حضره] من يولِّيه بالكتاب المتضمَّن لولايته وعزل من كان قبله والرسول من غير مراعاة تواتر، وأكثر من ينفذ إلى الأبعد لا يصحبه إلا من جملته، ومتصرِّف بين أمره ونهيه.

ومن هذه حاله وإن كثر عددهم فما يراعيه مذ [ظ: من] يذهب إلى التواتر المعلوم باكتساب من الشرط الذي لا يتمُّ اكتساب العلم من دونه مفقود منهم، وهو العلم بأنَّه لا داعي لجمعهم على الكذب، فإذا طالت صحَّتهم [ظ: صحبتهم] وكثرت اجتماعهم، / [[ص ٩١]] تعدَّر العلم بالشرط وحصل أقوى في فقد.

وإذا كانت هذه حال الولاية، فمن ينفذ للتسليم إن لم تقصر حاله عنهم لم تزد عليهم فيما يجوز على ال... والولاية فيما لا يتمُّ اكتساب العلم بصدقهم معهم ثابت فيهم ... الرسول إلى من تواتر إلى البلاد والنواحي من الفقهاء والحفَّاظ ... غرضه.

ويوافقوا مقصده في تعليم من يتواترون عليهم لا ... يزيد عددهم على أهل بلده من الفقهاء والحفَّاظ، ولو كان ... لظهر ذلك من أمرهم واشتهر ولذِكْر ودوَّن وكان ... ذكر ما جرت به العادة من إنفاذ الأمراء وغيرهم لغرابة ... العاد.

والمعلوم أن الفقهاء والحفَّاظ الذين كانوا ... لو رام أن يتواترهم إلى بلد واحد لما تمَّ ... ينفذهم على هذا الوجه إلى الأقل ... لمعاد وفلان وفلان، وأنَّه لَمَّا فعل ذلك ظهر واشتهر ...

وجوب عصمة الأنبياء، وإلزام أنَّه ممَّا يجوز أن يختلف كونه لطفاً. فليس بصحيح، لأنَّ جهة كون العصمة لطفاً في السكون ورفع النفار، معلوم أنَّها ممَّا لا يختلف في العقلاء، كما لا يختلف جهة كون المعرفة بالله تعالى لطفاً من جهة كون الرئيس المنبسط اليد النافذ الأمر لطفاً في انتظام الأمور وارتفاع خللها، فلا معنى للتشكيك في ذلك.

فأمَّا ما مضى في الفصل من القول: بأنَّه إن سَوَّى مسوِّ بين الرسول وبين من ينفذ من قبله إلى من بعد عنه في العصمة، فصار إلى ما يُحكى عن بعض أصحابنا.

فليس بصحيح، لأنَّ من قال من أصحابنا أمراء [ظ: لأن من قال من أصحابنا بعصمة أمراء] النبي ﷺ أو الإمام، وقضاته وحكَّامه وخلفائه، لا يقول بعصمة الرواة عنه والمؤدِّين لأخباره إلى أطراف البلاد، وكيف يتصوَّر هذا والرواة عن النبي ﷺ والإمام والناشرون لأخباره وما أتى به من شرائعه، هم الخلق جميعاً؟ لأنَّ ذلك لا يتعيَّن ولا يتخصَّص بطائفة دون أخرى، وكان يجب على هذا أن يكون الخلق معصومين.

والكلام الذي كتنا فيه هل يجب أن يكون من يُؤدِّي عن النبي (صلَّى الله / [[ص ٨٩]] عليه وآله) وينشر شريعته في أطراف البلاد مَن يُعلم ويُقطع أنَّه يُؤدِّي أو يجوز خلاف ذلك وفيه [ظ: ذلك فيه]، وهذا منفصل ممَّا ارتكبه بعض أصحابنا غالطاً فيه من عصمة أمراء النبي أو الإمام وخلفائه.

فأمَّا ما ذكِرَ [ظ: من] سوء الاختيار لنفوسنا في جملة الكلام، فلا شبهة في أنَّ سوء الاختيار من المكلف لنفسه لا يرفع إزاحة علته في تكليفه، ولا يرفع وجوب ذلك على مكلفه، ولا يقتضي أيضاً جواز إزاحة علته بما ليس بمزيج لها على الحقيقة، فلا معنى للتشاغل بهذا النوع من الكلام.

فأمَّا ما ختم به الفصل من إلزامنا أن تراح علتنا لهذه العلة التي ذكرها بالروايات عن الأئمة (عليهم السلام) إلى آخر الفصل. فقد مضى [ظ: أنَّه] لا مدخل لحسن الاختيار ولا لسيئته في باب إزاحة العلة، وأنَّ العلة لا بدَّ من إزاحتها لكلِّ مكلف حسن اختياره أو ساء. فإنَّ أُلزم إزاحة العلة بروايات توجب العلم وتزيل الريب التزمنا ذلك، وما أراد ذلك لأنَّه شرط فقال عند فقد كذا وفقد التواتر. وإنَّ أُلزم أن تراح العلة بروايات لا توجب العلم، فلا علة تراح بذلك.

عليه من المسائل والنوازل، ويلزم غيره من العبادات والأحكام، مضافاً إلى ظواهر القرآن / [[ص ٩٣]] وما تواترت به الأخبار.

ولسيّدنا الأجلّ أطال الله تعالى وجمل الإسلام وأهله بدوام سلطانه وعلو كلمته وانسباط يده عالي الرأي إن شاء الله تعالى.

الكلام على ذلك: اعلم أنّ الراوي شرع النبي ﷺ والناشر له في أطراف الأرض هو غير من ينفذه إلى البلدان، إمّا أميراً أو حاكماً أو حاملاً، لأنّ النقل والرواية والإشاعة ممّا يشترك فيه الخلق أجمعون على ما جرت به العادة، ولا يقف على فرقة معينة ولا جماعة مخصوصة.

والإمارة أو القضاء أو العمالة يقف على من خصّه النبي ﷺ بهذه الولاية، وأفرده بها وأنفذه لها، وهذا ممّا قد أشرنا إليه في الكلام المتقدّم على هذا.

فإن قيل: إذا كان الأمراء والعَمَّال لا يؤدّون الشرع ويبلّغونه، فما الفائدة في إنفاذهم؟

قلنا: في إنفاذهم فوائد ظاهرة لمن تأملها، والأمراء ينفذون لحماية المتعزّز وضبط الأطراف من الأعداء وحمايتها، والقضاة للحكم وفصل الخصومات، والعَمَّال لجباية الأموال وقبض الصدقات، فما في هؤلاء إلّا من ينفذ شرعاً ويمضي أحكاماً، ليس المرجع في صحّتها وثبوتها إلى أدائه وتبليغه.

فإن قيل: أليس قد ورد أنّه ﷺ كان ينفذ أقواماً لتعليم الناس وتوفيقهم؟ وهذا هو الأداء والإبلاغ.

قلنا: التعليم والتوقيف غير الإبلاغ والأداء، لأنّ المعلّم لغيره هو الذي يُرتّب له الأدلّة ويرشده إلى طُرُقها ويُقرّب عليه سلوكها. ويوقفه على المقدّم من الأحكام والمؤخّر ونحوه، أنّ الفقيه يُعلّم غيره، والمتكلّم يوقف سواء [ظ: سواه] / [[ص ٩٤]] وما فيهم من يُبلّغه شيئاً ويؤدّي إليه شرعاً، لكن على النحو الذي أوضحناه.

وقد كان النبي ﷺ يأمر دعائه في الأمصار، بأنّ يبتدؤا بدعاء الناس إلى التوحيد، ثمّ النبوة، ثمّ الشرائع. ولا خلاف بين العقلاء في أنّ قول هؤلاء الدعاء ليس بحجّة في التوحيد ولا النبوة، ولا بدعائهم يُعلّم ذلك، وإنّما يُنبّهون على الأدلّة ويهدون إلى طُرُقها كما لا، [ظ: و] كانت الشريعة على هذا خارجه.

وقد استقصينا هذا الجنس من الكلام في الجواب عن الفصل الثالث وأحكامنا، وقلنا أيضاً هناك: إذا كانت أخبار الآحاد عند

التواريخ والسّير، ولم يذكروا في شيء من كتبهم، ولا تضمّن ... ومسانيدهم ذكر الفقهاء والحفّاظ الذين أنفذهم الرسول ﷺ إلى البلاد.

ولا يمكن الدعوى بحقنا واستتاره، لأنّ من يتقدّم في العلم والحفظ لا بدّ من أن تطول صحبته لمن يأخذ عنه ويستكثر، ومن طالت صحبته للرسول ﷺ وأخذه عنه وتوجّهه وتقدّمه لا يكون حاملاً، كيف انضاف إلى ذلك استنابته في التبليغ عنه والقيام بأعظم الأمور التي بُعث لأجلها، وهي تعلّم الدّين وإزاحة فيه.

وإذا كنّا إذا رجعنا إلى أنفسنا لم نعلم ذلك، وإذا رجعنا إلى سائر ما يشتمل على نقل الأخبار وتدوينها فلم نجد، علمنا أيضاً أنّه لم يكن، وقد قال الله / [[ص ٩٢]] تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] ولم يُخصّص من شاهده وقرب منه دون من بعد عنه، وقال الله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨].

ولو كان تبليغه لبعض من بعث ... مبعوث إلى الخلق كافّة، لكانت الشهادة له ﷺ ... بلّغ الرسالة ونصح الأمّة غير واقع موقع الصحّة ... بأنّه لم ينقله الله تعالى إلى دار كرامة ... من بعث إليه، وكان موجوداً في أيامه ... عذره بغير ما يقترحه من قال بالتواتر حسب ... عذرهم يكون بالارتحال إليه والمشافهة له ... يمكنون منه ويقدرّون عليه.

فإذا لم يفعلوه ... وكان ﷺ قد بلغهم وأزاحهم علّتهم ... فبأيّ شيء علموا نبوّته ووجوب الرحيل إليه، وهل يسوغ ... على أهل الأرض أن يخلوا بلادهم ويرحلوا بأسرهم ... لرسول، ويأخذوا عنه ويتفقّوها عليه وينفذوا ... عليهم بعد التفقّه والحفظ.

فإن قلتم ذلك فما الموجب له ... دلالة على لزومه؟ هذه جملة منّي أنعم سيّدنا الأجلّ المرتضى (كبت الله أعداءه) بالإجابة عنها، والتفضّل بذكر ما يجري مجراها مجملًا ومفصّلًا، حسب ما تحتمله الحال ويتسع له الزمان ممّا لا ينتهي إليه غيره، ولا يطمع في الظفر به سواه، كان ذلك من أشرف ما بين وأجل ما ذكر، لكثرة الانتفاع به والاعتماد عليه، فيما لا يخلو المكلف من وجوبه، ولا ينفك من لزومه.

وكان متي له حصله أطلع على ما يوصله إلى معرفة كل ما يرد



أما ما انتهى به الفصل من القول بأن حال النبي ﷺ فيمن يؤليه وينفذه إلى البلاد كحال غيره فيمن يؤي الولاية وينفذ الأمراء.

فغير صحيح، لأن ولاية غير النبي ﷺ وأمراءه / [[ص ٩٦]] إنما يقومون بمصالح دنيوية، فلا يمتنع أن يقوم الظن فيهم مقام العلم. وولاية النبي ﷺ وأمراءه يقومون بمصالح دينية، وهذه مصالح مبنية على العلم دون الظن.

فُرسل غير النبي ﷺ من الملوك وأمراءهم يكفي الظن بأنهم صادقون، كما نقول في قبول الهدايا ومراسلات بعضنا لبعض، وجميع التصرف المتعلق بمصالح الدنيا، ولا يكفي في رُسله ﷺ إلا العلم والقطع، فلا ينبغي أن يحمل أحد الأمرين على صاحبه.

والإكثار في أن الفقهاء والعلماء والحفاظ أعداد قليلة لا يبلغون حد التواتر لا يحتاج إليه، لأنه بني على أن الأداء للشرع والتبليغ له موقوف على العلماء والفقهاء، وأن خبرهم إذا كان لا بد من كونه طريقاً إلى العلم، فواجب أن يكون كثرة متواترين. وقد بينا أن الأمر بخلاف ذلك كله وأوضحناه.

وما ختم به الفصل من وجوب ارتحال أهل الأمصار وساكني الأقطار حتى يسمعوا من الرسول ﷺ ما يشافه به. غير واجب أيضاً، ويغني عن ذلك كله ما بيناه ورتبناه. وقد أجبنا عن هذه المسائل ما اتسع له وقت ضيق.

\* \* \*

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة) /

السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٤٠٩]] اعلم أنه لا يجب الإقرار بما تضمنته الروايات، فإن الحديث المروي في كتب الشيعة وكتب جميع مخالفيها، يتضمن ضرور الخطأ وصور الباطل، من محال لا يجوز أن يتصور، ومن باطل قد دلّ الدليل على بطلانه وفساده، كالتشبيه والجبر والرؤية والقول بالصفات القديمة.

/ [[ص ٤١٠]] ومن هذا الذي يحصي أو يحصر ما في الأحاديث من الأباطيل. ولهذا وجب نقد الحديث بعرضه على العقول، فإذا سلم عليها عرض على الأدلة الصحيحة، كالقرآن وما في معناه، فإذا سلم عليها جوز أن يكون حقاً والمخبر به صادقاً.

وليس كل خبر جاز أن يكون حقاً وكان وارداً من طريق الأحاد يُقطع على أن المخبر به صادقاً.

من أوجب العمل بها لا بد فيها من استناد إلى دليل يوجب العلم يقتضي التعبد فيها بالعمل، لأن قول من يقول: إن خبر الواحد نفسه يوجب العلم مردود مطروح.

فمن أين علم أهل البلاد البعيدة أن النبي ﷺ قد تعبد لهم وأوجب عليهم العمل بأخبار رُسله وإن كانوا آحاداً؟ ومعلوم أنه لا يجوز أن يعلموا ذلك من الرُسل أنفسهم، فلم يبق إلا التواتر والنقل الموجب للعلم ما لا قلنا [ظ: ما قلنا] في الشرع كله بمثل ذلك.

فإن قيل: لا بد من أن يكون أهل أطراف البلاد عالمين، بأن الذي ورد إليهم أميراً أو حاكماً من جهة النبي ﷺ صادق في إضافة نفسه إليه ﷺ، لأنه ينفذ شرعاً ويمضي أحكاماً دينية، فلا بد من أن يرجع له عن ذلك بعلم لا ظن، فمن أين علموا ذلك؟ والظاهر أنهم يرجعون فيه إلى أقوال الأمراء وأخبار العمال، وهم آحاد وأخبار الآحاد عندكم لا توجب علماً.

/ [[ص ٩٥]] قلنا: لا بد من علم بأنهم رُسله وولاته. والطريق إلى ذلك هو غير إخبارهم نفوسهم [ظ: إخبار نفوسهم].

ومعلوم أن العادة جارية بأن الملك العظيم إذا ندب أميراً أو والياً لبعض الأمصار، وكتب عهده على ذلك المصير، وأمره بالتأهب للخروج وأطلق له النفقات، فإن خبر ولايته يذيع ويتصل بأهل ذلك المصير على ترتيب وتدرج، فينتقل إليهم أولاً عزيمة الملك على توليته، وظهور أسباب ذلك وترادف الشفاعات فيه إن كان فيه شافع، ثم الخطاب له على الولاية، وتقرير أمره فيها وتأهبها لها على ذلك، إلى أن يقع منه الخروج، وهو لا يصل إلى تلك البلدة إلا بعد أن علم أهلها بالأخبار المترادفة بولايته، وانتظروا قدومه، واستعدوا للقاءه، وهذا أمر معلوم بالعادة ضرورة.

وإذا كان النبي ﷺ أعلى قدرًا وأجل خطراً من كل من وصفنا حاله من الملوك والاهتمام بولاياته، وولايته [ظ: وولاته] أشد وأقوى من الاهتمام بولاية غيره، فلا بد من أن يكون انتشار أمر ولاته وشياع ذكرهم قبل نفوذهم، أو يخص سياسة. وكيف يخفى هذا على من عرف العادة ورأى ما تقتضي به في أمثال هذه الأمور؟

وهذه الجملة التي ذكرناها في أثنائها الجواب عما اشتمل عليه هذا الفصل، ثم نشير إلى ما يجرز الإشارة إليه.

لكننا لا نُخطئُه ولا نأمره بالرجوع عمّا ذهب إليه، لأنّ من عوّل في مذهب علي ما فيه الحجّة ولا يشتمل عليه.

ونحن نُخطئُ من أصحابنا من خالفنا فيما قامت الأدلّة الصحيحة عليه من الأحكام الشرعيّة، وما يره [ظ: ونأمره] بالرجوع إلى الحقّ وقول ما هو عليه.

وإنّما لا نضيف إلى هذه التخطئة التكفير والرجوع عن الموالاتة، وليس كلُّ مخطئٍ كافراً وغيره [ظ: وغير] مسلم، وإنّ الحقّ [خ ل: المحقّ] من أصحابنا في الأحكام الشرعيّة إنّما عوّل فيها ذهب إليه، ومن عدل عليّ خبر الواحد وهو لا يوجب علماً كيف / [[ص ٢٧١]] يكون عالماً قاطعاً، وما بقي ما يحتاج إليه في هذا الكلام، إلّا أنّ بيّناً من أيّ وجه لم نُكفّر من خالفنا في بعض الشرعيّات من أصحابنا مع العلم بأنّه مبطل.

والوجه في ذلك: أنّ التكفير يقتضي تعلّق الأحكام الشرعيّة، كنفى الموالاتة والتوارث والتناكح وما جرى مجرى ذلك. وهذا إنّما يُعلم بالأدلّة القاطعة، وقد قامت الدلالة واجتمعت الفرقة المحقّقة على كفر من خالفها في الأصول، كالتوحيد والعدل والنبوة والإمامة.

فأمّا خلاف بعض أصحابنا لبعض في فروع الشرعيّات، فمما لم يقم دليل على كفر المخطئ، ولو كان كافراً لقامت الدلالة على ذلك من حاله، وكونه معصيةً وذنباً لا يوجب عندنا الرجوع عن الموالاتة، كما نقول ذلك في كلّ معصية ليست بكفر.

فإن قيل: فلو خالف بعض أصحابكم في مسح الرجلين وذهب إلى غسلهما، وفي أنّ الطلاق الثلاث يقع جميعه، كتتم تجتمعون على موالاته.

قلنا: هذا ممّا لا يجوز أن يخالف فيه إمامي، لأنّ هذه الأحكام وما أشبهها معلوم ضرورةً أنّه مذهب الأئمة، وعليه إجماع الفرقة المحقّقة، فلا يخالف فيها من وافق في أصول الإمامة، وإنّما يخالف فيها من يخالف في الأصول الإماميّة، ومن خالف في أصولهم كفر بذلك.

فإن قيل: أفلمستم تُكفّرون مخالفيكم من خالف في صغير فروع الشرعيّات وكبيرها، فكيف تُكفّر المخالف بها لا تُكفّر به الموافق؟ قلنا: نحن لا نُكفّر مخالفاً إذا خالف في فرع لو خالف فيه موافق من أصحابنا لم نُكفّر، وإنّما نُكفّر المخالف في ذلك الفرع بما ذهب إليه المذاهب التي تقتضي تكفيره.

ثمّ ما ظاهره من الأخبار مخالف للحقّ ومجانب للصحيح على ضربين، فضرِب يمكن فيه تأويل له مخرج قريب لا يخرج إلى شديد التعسّف وبعيد التكلّف، فيجوز في هذا الضرب أن يكون صدقاً. فالمراد به التأويل الذي خرّجناه.

فأمّا ما لا مخرج له ولا تأويل إلّا بتعسّف وتكلّف يخرجان عن حدّ الفصاحة بل عن حدّ السداد، فإنّما نقطع على كونه كذباً، لاسيّما إذا كان عن نبيّ، أو إمام مقطوع فيها على غاية السداد والحكمة والبعد عن الألغاز والتعمية.

\* \* \*

الرسائل (ج ٣) / (مسألة عدم تخطئة العامل بخبر الواحد) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٢٦٩]] مسألة: [عدم تخطئة العامل بخبر الواحد]: فقال: كيف تُنكرون أنّ يكون إرسال [ظ: إعمال] أخبار الآحاد في الأحكام الشرعيّة ممّا قامت الحجّة بالعمل به فضلاً حتّى إنّ الإماميّة يختلفون فيما بينهم في أحكام شرعيّة معروفة. ويستمسك كلُّ فريق منهم إلى أخبار الآحاد في المذهب ولا يرجع [خ ل: يخرج] كلُّ فريق [من] موالاتة الفريق الآخر وإنّ خالفه، ولا يحكم بكفره وتضليله، وهذا يقتضي أنّه إنّما لم يرجع عن موالاته، لأنّه استند فيما يذهب إليه إلى ما هو حجّة.

الجواب: أنّ أخبار الآحاد ممّا لم تقم دلالة شرعيّة على وجوب العمل بالأقلّ، ولا / [[ص ٢٧٠]] القطع العذر بذلك، وإذا كان خبر الواحد لا يوجب عملاً، فإنّما يقتضي إذا كان راويه على غاية العدالة ظناً، فالتجوز لكونه كاذباً ثابت، فالعمل بقوله يقتضي الإقدام على ما يُعلم قبحه.

فأمّا الاستدلال على أنّ الحجّة ثابتة بقبول أخبار الآحاد، بأن لا نُكفّر من خالفنا في بعض الأحكام الشرعيّة من الإماميّة ولا يخرج عن موالاته، فلا شبهة في بعده، لأنّنا لا نُكفّر ولا نرجع عن موالاته من خالف من أصحابنا في بعض الشرعيّات، وإنّ استند في ذلك المذهب إلى التقليد، أو يرجع فيه إلى شبهة معلومة بطلانها.

ولم يدلّ عدولنا عن تكفيره وتمسّكنا بموالاته على أنّ التقليد الذي تمسّك به واعتمد في مذهبه ذلك عليه حقٌّ وأنّ فيه الحجّة، فكذلك ما ظنّه السائل.

وبعد فلو كنّا إنّما عدلنا عن تكفيره وأقمنا على موالاته من حيث استند من أخبار الآحاد إلى ما قامت الحجّة في الشريعة،

مذهب الواقفة، إمّا أن يكون أصلاً في الخبر أو فرعاً، راوياً عن غيره ومروياً عنه.

وإلى غلاة، وخطأبيّة، ومخمّسة، وأصحاب حلول، كفلان وفلان ومن لا يُحصى أيضاً كثرة. وإلى قميّ مشبه مجبر. وأنّ القميين كلّهم من غير استثناء لأحد منهم إلاّ أبا جعفر بن بابويه (رحمة الله عليه) بالأمس كانوا مشبهة مجبرة، وكتبهم وتصانيفهم تشهد بذلك وتنطق به.

فليت شعري أيّ رواية تخلص وتسلم من أن يكون في أصلها وفرعها واقف أو غال، أو قميّ مشبه مجبر، والاختبار بيننا وبينهم التفتيش.

ثمّ لو سلم خبر أحدهم من هذه الأمور، ولم يكن راويه إلاّ مقلّد بحث معتقد / [[ص ٣١١]] لمذهبه بغير حجّة ودليل.

ومن كانت هذه صفته عند الشيعة جاهل بالله تعالى، لا يجوز أن يكون عدلاً، ولا يمكن تقبل أخباره في الشريعة.

فإن قيل: ليس كلّ من لم يكن عالي الطبقة في النظر، يكون جاهلاً بالله تعالى، أو غير عارف به، لأنّ فيه أصحاب الجملة من يعرف الله تعالى بطرق مختصرة توجب العلم، وإن لم يكن يقوى على درء الشبهات كلّها.

قلنا: ما نعرف من أصحاب حديثنا ورواياتنا من هذه صفته، وكلّ من نشير إليه منهم إذا سألته عن سبب اعتقاده التوحيد والعدل أو النبوة أو الإمامة، أحالك على الروايات وتلى عليك الأحاديث. فلو عرف هذه المعارف بجهة صحيحة لا أحال [ظ: لأحال] في اعتقاده إذا سُئل عن جهة علمها، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك، والمدافعة للعيان قبيحة بذوي الدين.

وفي روايتنا ونقله أحاديثنا من يقول بالقياس ويذهب إليه في الشريعة، كالفضل بن شاذان ويونس وجماعة معروفين، ولا شبهة في أنّ اعتقاد صحّة القياس في الشريعة كفر لا تثبت معه عدالة.

فمن أين يصحّ لنا خبر واحد يروونه ممّن يجوز أن يكون عدلاً مع هذه الأقسام التي ذكرناها حتّى ندعي أنّا تعبّدنا بقوله.

وليس يلزم ما ذكرناه على أخبار التواتر، لأنّ الأخبار المتواترة لا يشترط فيها عدالة روايتها، بل قد يثبت التواتر وتجب المعرفة برواية الفاسق بل الكافر، لأنّ العلم بصحّة ما روه بيتني على أمور عقلية تشهد بأنّ مثل تلك الجماعة لا / [[ص ٣١٢]] يجوز عليها وهي على ما هي عليه.

مثال ذلك: إن من خالف من أصحابنا وقال: إن ولد الحرّ من المملوكة / [[ص ٢٧٢]] مملوك، إذا لم يشرك لم يكن بذلك كافراً، وكان هذا القول باطلاً.

وكذلك المخالف لنا في الأصول إذا خالف هذه المسألة وقال: إن الولد مملوك وهذا مذهبكم، لا يكون بهذا القول بعينه كافراً، وإنما نُكفّره في الجملة بما خالف فيه ممّا يقتضي الأدلّة أن يكون كافراً.

\* \* \*

الرسائل (ج ٣) / (مسألة في إبطال العمل بأخبار الآحاد) /

السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٣٠٩]] اعلم أنّه لا يجوز أن يتعبّد أصحابنا والحال هذه أن يعملوا في أحكام الشريعة على أخبار الآحاد، ولا يتمّ على موجبات أصولهم أن يكون الأخبار التي يروونها في الشريعة معمولاً عليها، وإن جاز لخصومهم على مقتضى أصولهم ذلك.

ونحن نبيّن هذه الجملة ونتجاوز عن الكلام، على أنّ للعلم الضروري حاصل لكلّ مخالف الإمامية أو موافق، بأنهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم، وأنّ ذلك صار شعاراً لهم يُعرفون به، كما أنّ نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كلّ مخالط لهم.

وتتجاوز أيضاً عن الاعتماد في إبطال ذلك على نفي دلالة شرعية على وجوب العمل بخبر الواحد، فإنّه لا بدّ باتّفاق بيننا في مثل ذلك من دلالة يُقطع بها، وقد بيّننا هذا كلّه وأشبعناه وفرّعناه في جواب المسائل التباينات.

/ [[ص ٣١٠]] والذي يختصّ هذا الموضوع ممّا لم نبيّنه هناك: أنّ لا خلاف بين كلّ من ذهب إلى وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة، أنّه لا بدّ من كون مخبره عدلاً.

والعدالة عندنا يقتضي أن يكون معتقداً للحقّ في الأصول والفروع، وغير ذاهب إلى مذهب قد دلّت الأدلّة على بطلانه، وأن يكون غير متظاهر بشيء من المعاصي والقبائح.

وهذه الجملة تقتضي تعدّد العمل بشيء من الأخبار التي رواها الواقفية على موسى بن جعفر عليه السلام الذاهبة إلى أنّه المهدي عليه السلام، وتكذيب كلّ من بعده من الأئمة عليهم السلام، وهذا كفر بغير شبهة وردّه، كالطاطري وابن سماعة وفلان وفلان، ومن لا يُحصى كثرة.

فإنّ معظم الفقه وجمهوره بل جميعه لا يخلو مستنده ممّن يذهب

ولأننا نقطع على أن قول الإمام في تلك الجهة دون قول الواحد والاثنين.

والضرب الآخر من الخلاف: أن تقول طائفة كثيرة لا تتميز بعدد ولا معرفة إلا الأعيان الأشخاص بمذهب والباقون بخلافه، فحينئذ لا يمكن الرجوع إلى الإجماع والاعتماد عليه، ويرجع في الحق من ذلك إلى نص كتاب أو اعتماد على طريقة تفضي إلى العلم، كالتمسك بأصل ما في العقل ونفي ما ينقل عنه، وما أشبه ذلك من الطُّرُق التي قد بيَّناها في مواضع، وفي كتاب (نصرة ما انفردت به الإمامية في المسائل الفقهية).

فإن قدرنا أنه لا طريق إلى قطع على الحق فيما اختلفوا فيه، فعند ذلك كنا خيرين في تلك المسألة بين الأقوال المختلفة، لفقد دليل التخصيص والتعيين.

وكذلك القول في أحكام الحوادث التي تحدث ولا قول للإمامية على وفاق ولا خلاف.

\* \* \*

الرسائل (ج ٤) / (مسائل شتى) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٣٣٥]] مسألة خرجت في شهر ربيع الأول سنة سبع وعشرين، قال عليه السلام: / [[ص ٣٣٦]] فيما يجب الاعتماد في فساد العمل بأخبار الآحاد في الشريعة قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩]، وكل آية تنهى فيها عن الفعل من غير علم، وهي كثيرة.

ولما كان بخبر الواحد في الشريعة عاملاً به الظن من غير علم لصدق الراوي يوجب أن يكون داخلاً تحت النهي.

فإن قالوا: في العامل بخبر الواحد علم وهذا العلم بصواب العمل بقوله وحسنه وإن لم يكن عالماً بصدقه فلم يجب العلم من العمل، وإنما نهى تعالى عن العمل الذي لا يستند إلى شيء من العلم.

قلنا: الله تعالى نهى عن اتباع ما ليس لنا به علم، [ولو عملنا] بخبر الواحد فقد قفونا ما ليس له علم، لأننا لا ندري أصدق هو أم كذب، والعلم بصواب العمل عنده هو علم به، وأقوى العلوم به العلم بصدقه، وليس ذلك بوجود في العمل بخبر الواحد، فيجب أن يكون النهي متناولاً.

فإن قيل: نهينا عن أن نفتني ما ليس لنا به علم، ونحن إذا

فلا بد إذا لم يكن خبرها كذباً أن يكون صدقاً، والعمل بأخبار الآحاد عند من يذهب إليه في الشرع يقتضي كون الراوي على صفة تجب مراعاتها، فإذا لم يتكامل بطل الشرط في وجوب العمل.

وإنما قلنا: إن مثل الذي ذكرناه لا يعترض به على مذهب مخالفينا إلى العمل بأخبار الآحاد، لأنهم لا يراعون في صفة الناقلين كل الذي نراعيه، ولا يكفرون بما نكفّر به من الخلاف في كل أصل وفرع، وأكثرهم يعمل على أخبار أهل الأهواء وإن كان فسقاً كثيراً متى كانوا متنزهين عما يعتقدون أنه معصية وفسق وغير منكر لا يعتقدونه قبحاً، فالأمر عليهم أوسع منه علينا.

فإن قيل: إذا سددتم طريق العمل بالأخبار في الشريعة فعلى أي شيء تُعولون في الفقه كله؟

قلنا: قد بيَّنا في مواضع من كلامنا كيف الطريق لنا مع نفي القياس والعمل بأخبار الآحاد إلى ذلك، وكشفناه وأوضحناه في جواب المسائل التباينات وفي جواب المسائل الحلييات، ونحن نورد هاهنا جملة منه.

واعلم أن معظم الفقه نعلم ضرورة مذاهب أئمتنا فيه بالأخبار المتواترة، فإن وقع شك في أن الأخبار توجب العلم الضروري فالعلم الذي لا شبهة فيه ولا ريب يعتره حاصل، كالعلم بالأموال الظاهرة كلها التي يدعي قوم أن العلم بها ضروري.

فإن الإمامية كلها تعلم أن مذهب أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق وآبائه وأبنائه من الأئمة عليهم السلام إنكار غسل الرجلين، وإيجاب مسحها، وإنكار المسح على الخفين، وأن الطلاق الثلاث لا يقع، وأن كل مسكر حرام، وما / [[ص ٣١٣]] جرى مجرى ذلك من الأمور التي لا يختلج بشك بأنه مذاهبهم.

وما سوى ذلك لقلته بل الأقل، نُعول فيه على إجماع الإمامية، لأننا نعلم أن قول إمام الزمان المعصوم عليه السلام في جملة أقوالهم، وكل ما أجمعوا عليه مقطوع على صحته. وقد فرعنا هذه الجملة في مواضع وبسطناها.

فأما ما اختلفت الإمامية فيه، فهو على ضربين: ضرب يكون الخلاف فيه من الواحد والاثنين، عرفناهما بأعيانها وأنسابهما، وقطعنا على أن إمام الزمان ليس بواحد منها، فهذا الضرب يكون المعول فيه على أقوال باقي الشيعة الذين هم الجُل والجمهور،

الذي قد ثبت أن إجماعها حجة لا يجوز أن تجمع لأجل خبر لم تقم الحجة به، ولا يسند إجماعها على ذلك الحكم إلا إلى ما هو دليل في نفسه وحجة، وإذا كنا لا نجيز ما ذكره عنّا وإنّا نرّبّه على الوجه الذي أوضحناه فقد سقط التعويل على ما تضمّنه هذا الكلام.

ثم قال: فإن قيل أيضاً: المعلوم من حال الطائفة وفقهائها الذين سيّدنا (أدام الله علوه) منهم بل أجّلهم، ومعلوم أن ما عدا العلماء والفقهاء تبع لهم وآخذ عنهم ومتعلّم منهم يعملون بأخبار الآحاد ويحتجّون بها ويعوّلون في أكثر العبادات والأحكام عليها يشهد بذلك من حالهم كُتّبهم المصنّفة في الفقه المتداولة في أيدي الناس التي لا يوجد في أكثر رواياتها وما يشتمل عليه زيادة على روايات الآحاد، ولا يمكن الإشارة إلى كتاب من كُتّبهم مقصور على ظواهر القرآن والمتواتر من الأخبار، وهذه المحنة بيننا وبين من ادّعى خلاف ما ذكرنا، وإذا كان لا وجه لذكر الروايات في أبواب الفقه إلا للدلالة على صحّة ما احترمت عليه من الأحكام والاحتجاج بها وعمّ ذلك جميع الطائفة وكان معلوماً من شأنها تبيّن أحد الحكمين وهو العلم بعملها بخبر الآحاد وتعدّر على من ادّعى العمل بخبر / [[ص ٢٢٨]] معيّن مثل ذلك، وإذا تقرّر بما تقدّم عمل الطائفة بأخبار الآحاد وهي أحد طائفتي الأمة وشطرها وكان من بقي بعدها وهم العامّة العمل بخبر الآحاد معلوم من مذهبها ومشهور من قولها، وما يروى من مذهب النظام وغيره داخل في جملتها ويزيد عليه لأنّه يضيف إلى وجوب العمل بها حصول العلم الضروري عنها، وجعفر بن مبشر كتابه في الفقه موجود متداول يُصرّح فيه بالعمل بخبر الآحاد ويعوّل عليها فيه حسب ما فعله سائر الفقهاء، ولو صحّت الرواية عن الجعفرين والإسكافي لكان الإجماع قد سبقهم وحكم بفساد قولهم. على أن المعوّل عليه في الاحتجاج بالإجماع إذا لم يتعيّن لنا قول المعصوم الرجوع إلى جميع الأمة لأنّه في جملتها أو إلى الطائفة المحقّقة بمثل ذلك، فأما من علمنا أنّه غير معصوم ومن قطعنا على أنّه ليس منهم فلا وجه للرجوع إلى قوله، ومن حكى عنه الامتناع من العمل بأخبار الآحاد هذه سبيلهم في أنّا عالمون بأنّ المعصوم ليس فيهم لتعيّن معرفتنا بهم وبأنسابهم فلا معنى لذكرهم ولذكر من يجري مجراهم في الاعتراض على المعلوم من اتفاق طوائف الأمة أو الطائفة المحقّقة، فالعمل إذاً بروايات الآحاد على هذا القول ثابت على لسان الأمة، فما الذي يعترضه إن كان فاسداً؟

عملنا بخبر الواحد فإنّما اقتفينا بخبر قول الرسول ﷺ الذي يُعبّدنا بالعمل به والدليل الدالّ على ذلك ولم نتبع قول الخبر الواحد.

قلنا: ما اقتفينا إلا بقول الخبر الواحد ولا عملنا إلا على قوله، لأنّ عملنا مطابقاً لما أخبرنا به مطابقة يقتضي تعلّقها به. وإنّما الدليل في الجملة عند من ذهب / [[ص ٣٣٧]] إلى هذا المذهب إلى وجوب العمل بخبر الواحد العدل وعلى طريق التفصيل إنّما نعمل بقول من أخبرنا بتحليل شيء بعينه أو تحريمه.

وبعد، فلو سلّمنا أنّا مقتفون قول النبي ﷺ لكان لا بدّ من كوننا مقتفين أيضاً قول المخبر لنا بالتحليل أو التحريم. ألا ترى أنّ قوله ﷺ لو انفرد عن خبر المخبر.

فإن قيل: هذا سيّطل بالشهادات، وقيم المتلفات، وجهة القبلة، ومسائل لا تُحصى.

قلنا: أخرجنا هذه المواضع كلّها من ظاهر الآية بدليل وبقي موضع الخلاف متناولاً حكمه للظاهر.

ويمكن أيضاً أن يُستدلّ على أنّ الظنّ عند خبر الواحد في الشريعة لا يجوز العمل عنده، وكذلك في القياس الشرعي، بأنّ الله تعالى ينهى في الكتاب عن اتّباع الظنّ والعمل به، وظاهر ذلك يقتضي العمل به ولا عنده في موضع من المواضع، ولمّا دلّت الأدلّة الظاهرة على العمل عند الظنون في مواضع من الشريعة خصّصنا ذلك بتناوله النهي وبقيت مسائل الخلاف يتناولها الظاهر ولا نُخرجها منه إلا بدليل، ولا دليل يوجب إخراجها.

\* \* \*

جوابات المسائل الطرابلسيّة (خ) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٢٢٧]] فصل ثانٍ: ابتداءه إن قيل: العمل بخبر الآحاد حكم مفرد عن العمل بخبر معيّن وهو الأصل الذي يترتب عليه العمل بخبر معيّن، فإذا قلنا: إنّ الطائفة عاملة بأحد الخبرين فقد اجتررنا بعملها بأخبار الآحاد لأنّه من جملتها، فما الذي يعترض ذلك إن كان فاسداً. فإن قلنا: إنّهم لم يعملوا لمجرّد الرواية بل لقرينة كان له أن يقول: وما تلك القرينة؟ ويطالب بالخبر عنها لمن عمل بالخبر لأجلها.

والكلام على هذا القدر من هذا الفصل يُستفاد من كلامنا الذي قدّمناه، لأنّنا قد بيّننا أنّ العمل بخبر الواحد الذي لم يقم دلالة على صدقه ولا على وجوب العمل به غير صحيح، فالطائفة

كلاماً يدفع به هذا المعلوم إلا كمن تكلف وضع كلام في أن الشيعة الإمامية لا تبطل القياس في الشريعة أو لا تعتقد النص على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة، فلما كان هذا كله معلوماً اضطراراً لم يجز الالتفات إلى من يتعاطى استدلالاً على خلافه.

ولم يبق بعد ذلك إلا أن هؤلاء الذين قد علمنا واضطررنا إلى اعتقادهم فساد العمل بخبر الآحاد إنما عملوا بها في كتبهم وعولوا عليها في مصنفتهم لأحد أمرين إما الغفلة أو العناد والتعصب بالدين، وما في ذلك إلا ما هم مرفوعون عنه ومنزهون عن مثله.

وبعد فمن شأن المشتبه الملتبس المحتمل أن يبنى على الظاهر المكتشف الذي لا يحتل ولا يعكس ذلك بأن يبنى ما لا يحتل ولا يلتبس على المحتمل الملتبس، وقد علمنا أن كل من صنف من علماء هذه الطائفة كتاباً ودوناً علمياً فمذهبه / [[ص ٣٣٠]] الذي لا يحتل ولا يشتبه ولا يلتبس أن أخبار الآحاد ليس بحجة في الشريعة، فإذا رأينا بعض هؤلاء المصنفين وقد أودع كتاباً أشياء من أخبار الآحاد في أحكام الشريعة فلا ينبغي أن نسرّع إلى الحكم بأنه أودعها محتجاً بها ومستدلاً بإيرادها، لأننا متى فعلنا ذلك قضينا بالمحتمل الملتبس على ما لا يحتل ولا يلتبس، وذلك أن إيداع أخبار الآحاد للكتب المصنفة يمكن أن يكون لوجوه كثيرة ومعانٍ مختلفة، وليس هو خالص لوجه واحد، فقد صار كما ترى محتملاً متردداً، فمن الواجب أن نقضي عليه بالظاهر المعلوم الذي لا التباس فيه، وهو القطع على اعتقاد القوم فساد العمل بخبر الواحد، ونعلم على سبيل الجملة أنهم ما أودعوا ذلك محتجين ولا مستدلين بل لغرض لا ينافي ما علمناه من اعتقادهم في أخبار الآحاد، فإن أظفرنا البحث بوجه ذلك على سبيل التفصيل والتعيين ذكرناه، وإن لم يتفق لنا العلم به تفصيلاً كفانا العلم به على سبيل الجملة.

فإن قيل: فاذكروا على كل حال الوجه في إيداع أخبار الآحاد الكتب المصنفة في الفقه لتزول الشبهة في أن إيداعها الكتب على سبيل الاحتجاج بها.

قلنا: أول ما نقوله في هذا الباب: إنه ليس كل ما رواه أصحابنا من الأخبار وأودعوه كتبهم وإن كان مستنداً إلى رواية معدودين من الآحاد معدوداً في الحكم من أخبار الآحاد، بل أكثر هذه الأخبار متواتر موجب للعلم أو أحوال متغايرة على هذه

الكلام على ذلك: يقال له: ما رأيك صنعت في هذا الفصل شيئاً أكثر من ادعاءك المناقضة الظاهرة على العلماء المحصلين والمتكلمين المدققين، وأنهم يحتجون بما يُظهرون ويعتقدون أنه لا حجة فيه، ويعتمدون في الأحكام التي يُثبتونها على ما ينافي أصولهم وتشهد بأنه ليس بحجة ولا دليل ولا عليه معتمد، وهذا سوء ثناء على القوم، وشهادة عليهم إماماً بالغفلة الشديدة المنافية للتكليف أو بالعناد وقلة الدين والتهاون بما يُسطر من أقوالهم، وإنما يقول المتكلمون إذا تكلموا في صحة النظر وردوا على مبطله والمطاعن فيه: أنكم تبطلون النظر بنظر وتفسدونه باستعماله نفسه، لأن منكري النظر والرايين على مصححيه بله العامة يجوز أن تذهب عليهم المناقضة ولا يشعرون بها، فأما أن يقال لمتكلمي طائفنا ومحققي علمائنا وفيهم من يشق الشعر ويفلق الحجر تدقيقاً وغوصاً على المعاني: إنكم تناقضون ولا تشعرون، لأنكم تذهبون بلا شك ولا ريب / [[ص ٢٢٩]] إلى أن أخبار الآحاد ليست بحجة ولا دلالة تُعولون في كتبكم ومصنفتكم على أخبار الآحاد ولا تعتمدون على سواها، فهو غاية سوء الظن بهم والتناهي في الطعن إماماً على فطنتهم أو دياتهم، وأي متى يقال للغافل العامي إلا ما هو دون هذا؟

وليس لأحد أن يقول: إنني لا أجمع بين الأمرين اللذين ذكرتموهما فأكون بذلك طاعناً على القول، بل أقول: إذا تظاهر عملهم بأخبار الآحاد وتعويلهم في كتبهم عليها علمت أنهم لا يذهبون إلى إسناد أخبار الآحاد وإبطال الاحتجاج بها، وذلك أن هذا تطرّف بضرب من الاستدلال إلى دفع الضرورة، لأننا نعلم علماً ضرورياً لا يدخل في مثله ريب ولا شك أن علماء الشيعة الإمامية يذهبون إلى أن أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها، وأنها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤوا الطوامير وسطروا الأساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفهم فيه، ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب إلى أنه مستحيل من طريق العقول أن يتعبد الله تعالى بالعمل بأخبار الآحاد، ويجري ظهور مذهبهم في أخبار الآحاد مجرى ظهوره في إبطال القياس في الشريعة وحظره وتحريمه، وأكثرهم يحظر القياس والعمل بأخبار الآحاد عقلاً، وإذا كان الأمر على ما ذكرناه من الظهور والتجلي فكيف يتعاطى متعاطي ضرباً من الاستدلال في دفع هذا المعلوم؟ وما منزلة من فصل

الأسباب التي يراعيها من البكاء عليه والصراخ وإحضار الجنائز والأكفان قد ينكشف عن باطل، فيقال: إنه أغمي عليه، أو لحقته السكته، أو ما أشبه ذلك، والعلم لا يجوز انكشافه عن باطل. ويلزم على هذه الطريقة الفاسدة أن يجوز أن لا يقع العلم بالتواتر لفقد هذه الأسباب، فكنا نُصدِّق من خبرنا بأنه لا يعلم شيئاً بالأخبار بأن لا تكون الأسباب حاصلة.

وأما إلزام النظم أنه لو أوجب خبر الواحد العلم في موضع، لأوجه في كل موضع، فكان النبي ﷺ يستغني عن علم معجز، والحاكم متى لم يعلم صدق المدعي ضرورة أن يعلم أنه كاذب، فإن ذلك لا يلزمه، لأن له أن يقول: من أين لكم أن كل خبر يجب عنده العلم؟ بل لا بد من وجوب ذلك عند أمثاله. ثم العلم عند النظم لا يجب عند مجرد الخبر، بل عنده وعند أسباب يذكرها، وليس / [[ص ٣٦٦]] مثل ذلك في خبر مدعي النبوة، ولا في الحاكم.

فأما من يقول: إنه يقتضي العلم الظاهر، فخلافه في عبارة، لأنه سمى غالب الظن علماً.

وأما من جعل العلم تابعاً للعمل، فقله باطل، لأنه عكس الشيء، والعمل يجب أن يتبع العلم لا أن يتبع العلم العمل، وقد وجب العمل بأخبار كثيرة من غير حصول العلم كالمخوف من سبع في طريق والشهادات وغيرها.

الفصل الثامن: في ذكر الدلالة على جواز التبعد بالعمل بخبر الواحد:

اعلم أن في المتكلمين من يذهب إلى أن خبر الواحد لا يجوز من جهة العقل ورود العبادة بالعمل به، والصحيح أن ذلك جائز عقلاً، وإن كانت العبادة ما وردت به على ما سنبينه في الباب الذي يلي هذا الباب بمشيئة الله تعالى.

والذي يدل على جواز ورود العبادة بالعمل به أن يُبين أن خبر الواحد يمكن أن يكون طريقاً إلى معرفة الأحكام، وأنه يجري في جواز كونه دلالة مجرى الأدلة الشرعية كلها من كتاب وسنة وإجماع، وإن اختلف وجه دلالة كما اختلف وجوه هذه الأدلة الشرعية ولم تخرج بهذا الاختلاف من كونها أدلة، وإنما جاز أن يكون خبر الواحد دلالة بأن يدل القرآن أو السنة على وجوب العمل به إذا كان المخبر به / [[ص ٣٦٧]] على صفة مخصوصة، ألا ترى أنه لا فرق في العلم بتحريم الشيء بأن يقول النبي ﷺ:

الوجه كلها أو الحروف حتى يتم القول مع إباحته تعالى القراءة بأي شيء شئناه من هذه الحروف بأن يكون القارئ بكل واحد منها حاكياً لكلامه ومؤدياً لمثل لفظه، وإلا فلا يجوز أن يكون من قرأ: ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦] بالنون حاكياً لكلام من قال: (فتبينوا) بالتاء، وليس هذا بمنكر، فإن أبا هاشم كان يذهب إلى أن الله تعالى لماً قال: ﴿وَالْمُطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، ودلّ الدليل عند أبي هاشم على أن المجتهد إذا أداه اجتهاده إلى أن المراد بلفظة القروء الطهر، فمراد الله تعالى في تكليفه بهذه اللفظة مرتين مرة أراد بها الطهر ومرة أراد بها الحيض، لأن من مذهبه أن الواحد لا يجوز أن يُراد به المعاني المختلفة في وقت واحد، وقد بيننا فيما أمليناه من الكلام في أصول الفقه أن الصحيح غير هذا، وأنه غير ممتنع أن يريد المتكلم باللفظة الواحدة المعاني المختلفة، وليس / [[ص ٢٣١]] يحتاج إلى أن يُردد اللفظ بها حتى يريد المعاني المختلفة في الأوقات المتغيرة، وإنما أوردنا ما ذكرناه حتى لا يُستبعد ويُستنكر ما قلناه من أنه تعالى يجب أن يتكلم في ابتداء إحداث القرآن على جميع الحروف والقراءات المختلفة، فذلك غير منكر، وقد قال العلماء بمثله فيما حكيناه.

\* \* \*

الذريعة إلى أصول الشريعة / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٣٦٤]] الفصل السابع: في أن الخبر الواحد لا يوجب العلم:

اعلم أن الصحيح أن خبر الواحد لا يوجب علماً، وإنما يقتضي غلبة الظن بصدقه إذا كان عدلاً.

وكان النظم يذهب إلى أن العلم يجوز أن يحصل عنده / [[ص ٣٦٥]] وإن لم يجب، لأنه يتبع قرائن وأسباباً، ويجعل العمل تابعاً للعلم، فمهما لم يحصل علم فلا عمل.

وقال بعضهم: إن خبر الواحد يوجب العلم الظاهر، ويُقسّم العلم إلى قسمين.

وفي الناس من يقول: إن كل خبر وجب العمل به فلا بد من إيجابه العلم، ويجعل العلم تابعاً للعمل.

وأقوى ما أبطل به قول النظم أن الخبر مع الأسباب التي يذكرها لو حصل عندها العلم كما ادعى لما جاز انكشافه عن باطل، وقد علمنا أن الخبر عن موت إنسان بعينه مع حصول

وسادسها: أنه لو جاز العمل بخبر الواحد في بعض الأحكام، جاز في سائرهما، حتى في الأصول، وإثبات القرآن، والنبوات. وفرّقوا بين العمل بخبر الواحد وبين الشهادة بأن الشهادة تقتضي ما يتعلّق بمصالح الدنيا، ودفع المضارّ فيها، وإجلاب المنافع، وما يجوز فيه البدل والصلح، ويتعلّق بالاختيار، ويخالف المصالح التي لا يعلمها إلا الله تعالى، ويخالف ذلك أيضاً المعاملات التي تجري مجرى الإباحات، وترجع إلى الرضا والسخط، وتطيّب النفس.

وسابعها: أنه لو جاز التعلّب بخبر العدل لجاز ذلك في خبر الفاسق، لأنّه لا فرق في العقول بينهما في أنّ الثقة لا تحصل عند خبره.

فيقال لهم فيما تعلّقوا به أولاً: الشرائع لا بدّ من كونها مصالح على ما ذكرتم، ولا بدّ من طريق للمكلّف إلى العلم بذلك إمّا على الجملة أو التفصيل. فإذا دلّ الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد إذا كان على صفة، وإذا غلب في الظنّ صدقه علمنا كون ما أخبر به صلاحاً، وأمنّا من الإقدام على المفسدة، كما نعلم كون قطع يد السارق عند البيّنة أو الإقرار صلاحاً، ولولا ذلك لكان مفسدة. وتتقضّ أيضاً هذه الطريقة بالشهادات إذا عمّل بها في الحدود.

/ [[ص ٣٦٩]] ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثانياً: لو جاز في الخبر أن تُثبت أمانة للمكلّف يأمن بها من كونه كذّاباً، جاز أن يكلف في الأخبار ما كلفه في الأفعال. ويتقضّ ذلك عليهم بالإقرار والبيّنات في الحدود وغيرها.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثالثاً ورابعاً - فإنّ الوجهين متقاربان - : إنّ الرسول لو كان لنا طريق غير المعجز يُعلم به كون ما تحمّله مصلحة، لجاز فيه ما جاز في خبر الواحد. وإنّما لم يُعمل بخبر مدّعي النبوة قبل ظهور المعجز، لأنّه لا طريق إلى العلم بقوله إلا العلم المعجز، وليس كذلك الخبر، لأنّ لنا طريقاً يأمن به كون الفعل مفسدة، وهو ما بيّناه من قيام الدلالة على وجوب العمل بخبره. وتتقضّ هذه الطريقة أيضاً بالشهادات والإقرارات وكلّ شيء عمّل به مع ارتفاع الثقة بالصدق.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به خامساً: لا شبهة في أنّ العمل يتبع العلم، لكن من أين قلتم: إنّه يتبع العلم بصدق المخبر؟! وما أنكرتم أنّه يتبع العلم تارة بصدق المخبر، وأخرى يتبع العلم

(إنّه حرام) وبين أن يقول: (إذا أخبركم عنّي بتحريمه فلان فحرّموه)، ولا فرق بين ذلك، وبين أن يقول: (إذا أخبركم عنّي بتحريمه من صفته كيت وكيت فحرّموه)، لأنّه على الوجه كلّها يُعلم التحريم وإن اختلف.

وليس لأحد أن يقول: فامنعوا الغلط من الواحد إذا كان الأمر على ما ذكرتم. وذلك أنّه غير ممتنع أن يجعل الرسول ﷺ قول الواحد دلالة مع جواز الغلط عليه. مثال ذلك أنّه ﷺ لو قال: (إذا أخبركم عنّي أبو ذرّ بشيء فهو حقّ)، لكانت الثقة حاصلّة عند خبره، ولو قال ﷺ: (اعملوا بما يُخبركم به فلان، فهو صلاح لكم)، وجب العمل به وإن لم يحصل الثقة، ويجري مجرى تعلّب الحاكم بأن يعمل بعلمه، فتحصل له الثقة، وتعبّده بأن يعمل بالإقرار، فلا تحصل الثقة، وإن كان الحال إليها أقرب، وتعبّده بأن يعمل بالبيّنة، وهي عن الثقة أبعد من الإقرار.

ومما يدلّ أيضاً على جواز التعلّب بخبر الواحد أنّ العمل في كثير من العقليّات قد يتبع غلبة الظنّ، فما الذي يمنع عن مثل ذلك في الشرعيّات؟

ويدلّ عليه أيضاً ورود التعلّب بقبول الشهادات، والاجتهاد في جهة القبلة، وقبول قول المفتي، وكلّ هذا من باب واحد.

[في أدلّة من منع من جواز التعلّب بخبر الواحد]:

وقد تعلّق من منع من جواز التعلّب بخبر الواحد بأشياء: أوّلها: قولهم: إنّ الشرائع لا تكون إلاّ مصالح لنا، وبخبر الواحد لا نعلم أنّ ذلك مصلحة، ولا نأمن كونه مفسدة.

وثانيها: أن قالوا: إذا لم يجوز أن نُخبر بما لا نأمن كونه كذّاباً، كذلك لا يجوز أن / [[ص ٣٦٨]] نقدم على ما لا نأمن من كونه مفسدة.

وثالثها: أنّ قول الواحد وصلة إلى قول الرسول ﷺ، وإذا لم يجوز قبول قول الرسول ﷺ إلاّ بمعجز ودليل على القطع على صدقه، فغيره أولى بذلك.

ورابعها: أنّ الرسول ﷺ إنّما لم يجوز العمل بقوله إلاّ بمعجزة تدلّ على صدقه لجواز الغلط عليه، وهذه العلة قائمة في خبر الواحد.

وخامسها: أنّ العمل من حقّه أن يتبع العلم، وإذا لم يعلم صدق الواحد لم يعمل بخبره، ولو جاز العمل ولا علم لجاز تخميناً وتحميناً.



الصحيح أن العبادة ما وردت بذلك، وإن كان العقل يُجوز التعبد بذلك وغير محيل له، على ما مضى في الباب الأول، ووافق على ذلك كل من منع عقلاً من العبادة به من النظام وغيره من المتكلمين. وذهب الفقهاء وأكثر المتكلمين إلى أن العبادة قد وردت بالعمل بخبر الواحد في الشريعة. وكان أبو علي الجبائي لا يعمل بخبر الواحد في الشريعة، ويعمل بخبر الاثنين فصاعداً، ويجريه مجرى الشهادة.

/ [[ص ٣٧٢]] والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه أنه لا خلاف بيننا وبين محصلي مخالفينا في هذه المسألة أن العبادة بقبول خبر الواحد والعمل به طريقة الشرع والمصالح، فجرى مجرى سائر العبادات الشرعية في اتباع المصلحة، وأن العقل غير دال عليه، وإذا فقدنا في أدلة الشرع ما يدل على وجوب العمل به، علمنا انتفاء العبادة به، كما نقول في سائر الشرعيات والعبادات الزائدة على ما أثبتناه وعلمناه، وعلى هذه الطريقة نُعوّل كلنا في نفي صلاة زائدة وصوم شهر زائد على ما عرفناه، وفي أن مدعي النبوة ولا معجز على يده ليس بنبي.

وليس لأحد أن يقول: إننا علمت أنه لا صلاة زائدة على الخمس مفروضة، ولا صيام مفروض زائد على شهر رمضان بالإجماع. لأننا نعلم أنهم لو لم يجمعوا على ذلك، وخالف بعضهم فيه، لكان المنزع فيه إلى هذه الطريقة التي ذكرناها، وقد بيننا صحة الاعتماد على هذه الطريقة، وإبطال شبهة من اشتبه عليه ذلك في مواضع من كلامنا، واستقصيناه.

ويمكن أن يُستدل بمعنى هذه الطريقة بعبارة أخرى، وهو أن نقول: العمل بالخبر لا بد من أن يكون تابعاً للعلم، فإما أن يكون تابعاً للعلم بصدق الخبر، أو العلم بوجود العمل به مع تجويز الكذب، وقد علمنا أن خبر الواحد لا يحصل عنده علم بصدقه لا محالة، فلم يبق إلا أن يكون العمل به تابعاً للعلم بالعبادة بوجود العمل به، وإذا لم نجد دليلاً على وجوب العمل به نفينا.

/ [[ص ٣٧٣]] [في أدلة القائلين بورود التعبد بخبر الواحد والجواب عنها]:

وقد تعلق مخالفونا بأشياء:

أولها: قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وليس يكونون منذرين لهم إلا

بوجوب العمل بقوله مع تجويز الغلط عليه؟! وتنتقض هذه الطريقة أيضاً بالشهادات والإقرارات والرجوع إلى قول المفتي والحاكم.

ويقال لهم فيما تعلقوا به سادساً: ليس بممتنع فرضاً وتقديراً أن يثبت جميع أصول الشريعة بأخبار الآحاد بعد أن يُعلم بالمعجز صدق الرسول ﷺ، ويُعلم من جهة ذلك، وإن كان قد ثبت الشرع الآن بخلاف ذلك، والكلام الآن إنهما هو على الجواز، وقد بيننا جوازه. ثم يعارضون بالشهادات والإقرارات، ويلزمون جواز مثل ذلك في سائر الأصول.

[في الفرق بين الأصول والفروع في جواز التعبد بخبر الواحد]:

/ [[ص ٣٧٠]] فأما القرآن، فإثباته وهو معجز دال على صدق الرسالة بخبر الواحد لا يجوز، لأن الثقة بنبوته وصدقه لا تحصل إلا مع الثقة بمعجزته، ولو فرضنا أن نبوته ﷺ تثبت بغير القرآن من المعجزات، لجاز إثبات القرآن بخبر الواحد.

فأما إثبات النبوات بخبر الواحد، فإنه غير جائز، لأن ذلك يُنتقض بخبر الواحد. ولأنه لا طريق إلى وجوب العمل بقول النبي ﷺ إلا العلم بالمعجز الدال على الصدق وحصول الثقة.

وأما تفريقهم بين قبول الشهادة وقبول خبر الواحد، فليس بصحيح، لأننا نقبل الشهادة في الحدود، وهي مختصة بمصالح الدين، وخارجه عما يجوز فيه الصلح والتراضي. وكذلك يقبل قول المفتي فيما يختص بمصالح الدين.

وبعد، فإن العقل يحظر انتزاع ملك زيد ودفعه إلى عمرو، وبالشهادة يُفعل ذلك.

ويقال لهم فيما تعلقوا به سابعاً: إنه جائز من جهة العقل أن يتعبد الله تعالى بالعمل بخبر الفاسق، ولا فرق في الجواز بين العدل والفاسق، وإذا جعلنا قول المخبر كالسبب أو الشرط في العبادة، جازت العبادة عقلاً بالعمل بقول من يغلب في الظن كذبه، كما يجعل زوال الشمس وطلوع الفجر سبباً للأحكام.

فإن قيل: إذا كان لا بد من تمييز الحجّة من الشبهة، فكيف يتميّز ذلك في خبر الواحد؟

قلنا: بأن يجعل لأحد الخبرين أمانة يميّز بها من الآخر.

/ [[ص ٣٧١]] الفصل التاسع: في إثبات التعبد بخبر الواحد

أو نفي ذلك:

وسادسها: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كان يبعث عمَّاله ورُسُلَه إلى البلاد للدعاء إلى شريعته، وإنَّما كانوا يعملون على مجرد أقوالهم في كونهم رُسُلًا، وفي العمل بما يروونه.

وسابعها: حمل قبول خبر الواحد مع تجويز الغلط عليه على قبول قول / [[ص ٣٧٥]] المفتي مع تجويز ذلك عليه. وربَّما حملوا ذلك على الشهادات وأخبار المعاملات.

وثامنها: أَنَّ الضرورة تقود إلى قبول أخبار الآحاد إذا حدثت الحادثة وليس فيها حكم منصوص.

وتاسعها: طريقة وجوب التحرُّز من المضارِّ، كما يجب التحرُّز من سلوك الطريق إذا أخبر مخبر بأن فيه سبعاً وما أشبهه.

فيقال لهم فيما تعلقوا به أولاً: إذا سلَّمنا أنَّ اسم الطائفة يقع على الواحد والاثنين، فلا دلالة لكم في الآية، لأنَّه تعالى سَمَّاهم منذرين، والمندر هو المخوِّف المحذِّر الذي يُنبِّه على النظر والتأمُّل، ولا يجب تقليده ولا القبول منه بغير حجة، ولهذا قال تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، ومعنى ذلك: ليحذروا. ولو أراد ما ادَّعوا لقال تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَعْمَلُونَ أَوْ يَقْبَلُونَ﴾، والنبيُّ ﷺ وإن سَمَّيناه منذراً وكان قبول قوله واجباً، فمن حيث كان في ابتداء دعوته يكون مخوِّفاً، ثم إذا استقرَّ دليل نبوته وجب العمل بقوله.

ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانياً: أمَّا الكتان فلا يُستعمل إلا فيما يجب إظهاره، أو تقوى الدواعي إلى ذلك فيه، فمن أين لكم أنَّ خبر الواحد له هذه الصفة حتَّى يُطلَق فيه الكتان؟! والآية تدلُّ على الاختصاص بنقل القرآن، لأنَّه قال: ﴿مَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَانِ وَالْهُدَى﴾، وما أنزل الله تعالى هو القرآن.

ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثاً: هذه الطريقة مبنية على دليل الخطاب، وقد بينَّا فيما تقدَّم فساد ذلك. وبعد، فالتعليل في الآية أولى أن يُعوَّل عليه من دليل الخطاب، وهو قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ [الحجرات: ٦]، وهذه العلة قائمة في خبر العدل. وقد قيل: إنَّ هذه الآية نزلت في الوليد بن عقبة، وقد ولَّاه النبيُّ ﷺ / [[ص ٣٧٦]] صدقات بعض العرب، فعاد إليه يذكر أنَّهم منعوا الصدقات، فهمَّ الرسول ﷺ بإرسال الجيوش إليهم، فنزلت الآية بياناً له، وليعلم الرسول ﷺ أن الوليد بهذه الصفة، لأنَّه إنَّما ولَّاه على ظاهر أمره.

ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعاً: ليس يجوز أن يُؤمر بأن يُبلِّغ إلا بما هو حجة في نفسه يجب العمل به، وهذا يقتضي أن يدلَّ على أنَّ

ويلزمهم القبول منهم. وربَّما قالوا: إنَّ معنى الآية: ولينذر كل واحدٍ منهم قومه. وإذا صحَّ لهم ذلك استغنوا عن التشاغل بأن اسم طائفة يقع على الواحد كما يقع على الجماعة، وتعلَّقهم في ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَدَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ افْتَنَتَا﴾ [الحجرات: ٩].

وثانيها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ﴾ [البقرة: ١٥٩]، وحظر الكتان يقتضي وجوب الإظهار، ولا يجب الإظهار إلا للقبول.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ [الحجرات: ٦]، والظاهر يقتضي أنَّ العدل في هذا الحكم بخلاف الفاسق.

ورابعها: أنَّ الله تعالى قد أمر رسوله ﷺ بالإبلاغ في مواضع من الكتاب لا تُخصى، والإبلاغ يكون بالتواتر والآحاد معاً، لأنَّه لو اقتصَّ بالتواتر وما يوجب العلم لوجب أن يكون العلم بفروع العبادات كالعلم بأصولها، وكذلك فروع المعاملات كلِّها، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك.

وخامسها: وهو الطريقة التي بها يصولون، وعليها كلُّهم يُعوَّلون، وإياها يرتضون، وترتيبها أنَّ الصحابة مجمعة على العمل بأخبار لا تبلغ التواتر، وذلك أظهر فيما بينهم من كلِّ شيء كان ظاهراً، ويذكرون رجوعهم في وجوب الغسل / [[ص ٣٧٤]] بالتقاء الختانين إلى أزواج النبيِّ ﷺ عند اختلافهم في ذلك.

وعمل عمر بن الخطَّاب بعد التوقُّف والتردُّد في جزية المجوس على خبر عبد الرحمن، ثم أجمعوا على ذلك.

ونحو عمله في دية الجنين على خبر حمل بن مالك. ونحو عمل أبي بكر في ميراث الجدَّة على قول الواحد والاثنين.

ونحو ما روي عن أمير المؤمنين ع عليه السلام من قوله: «كنت إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثاً فنعني الله ما شاء أن ينفعني به، وإذا حدَّثني عنه غيره استحلفته، فإذا حلف لي صدَّقته، وحدَّثني أبو بكر وصدق أبو بكر».

ورجع في حكم المذي إلى خبر المقداد. قالوا: ووجدناهم بين عامل هذه الأخبار، وبين تارك للنكير عليه، ولو كان ذلك خطأً لكان قد أجمعوا على الخطأ، وهذا غير جائز عليهم.

يجري مجرى العلم بأنهم كانوا يرجعون في الأحكام إلى القرآن والسنة المتواترة بها، وكما يُعلم رجوع العوامّ منهم إلى فتوى المفتي، قالوا: نذكر الأخبار ليتطابق الجملة والتفصيل، وربّما قالوا كما نعلم ضرورة سخاء حاتم وإن لم نعلم تفاصيل ما يُروى من عطايه وجوائزه، وكذلك شجاعة عمرو بن / [[ص ٣٧٨]] معديكرب.

والجواب عن هذا الذي حملوا نفوسهم عند ضيق الحيلة عليه: أنّ الضرورة لا تختصّ مع المشاركة في طريقها، والإمامية وكلّ مخالف لهم في خبر الواحد من النظم وتابعيه وجماعة من شيوخ متكلمي المعتزلة كالقاساني بالأسر يخالفونهم فيما ادّعوا فيه الضرورة مع الاختلاط بأهل الأخبار، ويقسمون على أنّهم لا يعلمون ذلك بل ولا يظنّونه، فإنّ كذبتموهم فعلمتم ما لا يحسن، وكلموكم بمثله. والفرق بين الرجوع إلى القرآن والتواتر وبين خبر الواحد واضح، لأنّ ذلك لمّا كان معلوماً ضرورة لم يخالف فيه عاقل، والخلاف فيما ادّعوه ثابت، وكذلك القول في رجوع العامّي إلى الفتوى. وكذلك القول في سخاء حاتم وشجاعة عمرو، ولأنّ من خالف في ذلك كلّ لا يُناظر ويقع على بهته ومكابرتة، وليست هذه صفة من خالف في أخبار الآحاد.

وبعد، فإذا كنتم تعلمون على الجملة أنّ القوم عملوا على أخبار الآحاد، فلا فائدة في ذكر هذه الأخبار المعينة وتدوينها في الكتب، لأنّها تقتضي الظنّ على أجلّ أحوالها، وأيّ تأثير للظنّ مع العلم الضروري؟! وقولهم: (ليطابق التفصيل الجملة) كلام لا محصول له، لأنّ التفصيل الذي جاءت به هذه الأخبار غير معلوم، والجملة هي التي يدعون العلم بها، فلا تطابق بين معلومين.

/ [[ص ٣٧٩]] ثمّ يقال لهم: كما احترزتم لأبي عليّ في عبارتكم عمّا يتعلّق به في العلم الضروري، وقلتم: نعلم ضرورة أنّهم عملوا على ما لا ينتهي إلى التواتر من الأخبار، ألاّ احترزتم للنظام ومن وافقه ممّن نفى العمل بأخبار الآحاد كلّها ممّا لا يحصل عنده علم ويقين؟! فليس النظام ومن وافقه بدون أبي عليّ وأصحابه.

ومن العجب قولهم: إنّهم عملوا على العمل بأخبار الآحاد لنصّ من الرسول ﷺ قاطع على ذلك، وإنّما لا يوجد هذا النصّ المعين في النقل لأنّ الإجماع قد أغنى عن نقله، وهذا فاسد، لأنّ

الخبر الواحد هذه الصفة حتّى يصحّ الإبلاغ به، ومن مذهب من خالفكم في هذه المسألة أنّ الإبلاغ لا يصحّ إلاّ بما هو حجة توجب العلم أو بتواتر أو إجماع أو قول إمام معصوم نائب عنه ﷺ وخليفة له بعد وفاته.

ويقال لهم فيما تعلقوا به خامساً: أنتم تعلمون بأيّ شيء تدفع الإمامية هذه الطريقة، وهو أنّها تقول: إنّما عمل بأخبار الآحاد من الصحابة المتأمرون الذين يُتشمّ التصريح بخلافهم، والخروج عن جملتهم، فالإمسك عن النكير عليهم لا يدلّ على الرضا بما فعلوه، لأنّنا كلّنا نشترط في دلالة الإمساك على الرضا أن لا يكون له وجه سوى الرضا من تقيّة وخوف وما أشبه ذلك، فبطل أنّ يكون ما ذكرتموه إجماعاً. غير أنّنا نعدل عن استعمال هذه الطريقة في هذا الكتاب، لأنّها تحوج إلى الكلام في الإمامة، وينتقل من أصول الفقه إلى أصول الدين، ولأنّها تثقل / [[ص ٣٧٧]] على الفقهاء وتوحشهم، وما تُؤثّر ما ينفرون منه، وإنّ تعمّد كثير من مخالفينا إيجاشنا، وتسلفوا وتوصلوا إلى كلّ ما يثقل علينا من غير حاجة بهم في الموضع إليه.

فأمّا من خالف في كون الإجماع حجة من النظام وغيره ممّن أحال العلم بصحة إجماع الأمة على شيء، أو أجاز ذلك وذكر أنّه لا دليل يدلّ على أنّ إجماع الأمة حجة، فإنّه يدفع أيضاً هذه الطريقة بأنّ يقول: أكثر ما فيها الإجماع على العمل بقبول أخبار الآحاد، ولا حجة في الإجماع. وهذه الطريقة لا نرتضيها، لأنّنا نذهب إلى أنّ في إجماع الأمة الحجّة، ولا يجوز أن يجمعوا على باطل.

ولنا بعد ذلك كلّ على هذه الطريقة وجهان من الكلام: أوّلها: أنّ جميع ما وضعوا أيديهم عليه إنّما هي أخبار آحاد لا توجب علماً، فإنّهم دلّوا على أنّ خبر الواحد حجة بأخبار آحاد، وكيف يُعولون على ما أحسن أحواله أن يوجب الظنّ فيما طريقه العلم والقطع، لأنّهم يدعون القطع والعلم بأنّ الله تعالى تعبّدهم بالعمل بأخبار الآحاد في الشريعة، فلا يجب أن يُعولوا على ما لا يوجب العلم.

وقد حملهم سماع هذا الطعن ممّن على أنّ ادّعوا أنّهم يعلمون ضرورة عمل الصحابة على أخبار لا تبلغ حدّ التواتر، وأنّهم لم يُعولوا هاهنا على خبر الواحد حتّى يدخل أبو عليّ الجبائي معهم، فإنّه لا يعمل بخبر الواحد إذا انفرد، ويذكرون أنّ العلم بذلك

إليه بلا خلاف بيننا وبينهم المعرفة بالله تعالى ثم تصديق النبي ﷺ في نبوته ودعوته، ثم يدعون إلى الشرائع، ومعلوم أن قول الرُّسل ليس بحجة في توحيد الله وعدله، ولا في العلم بنبوة نبيه ﷺ، فكيف أمر الرُّسل بالدعاء إلى ما ليس قولهم فيه حجة؟!

فإذا قالوا: لدعائهم حظُّ الإنذار والتنبيه على النظر في الحجاج والأدلة.

قلنا: فأجروا الشرائع هذا المجرى، وقولوا: إن هؤلاء الرُّسل إنَّما دعوهم إلى الشرائع لا لأنَّ قولهم حجة فيها، بل للتنبيه على النظر في إثباتها، والرجوع إلى التواتر وما جرى مجراه في العمل بها، ولا فرق بين الأمرين.

ويقال لهم: لا بدَّ من أن يكون الذين في أطراف الأرض قد قامت عليهم الحجة / [[ص ٣٨١]] بالعمل بأخبار هؤلاء الرُّسل حتَّى يجب عليهم العمل بأخبارهم، وليس يجوز أن يعلموا ذلك من جهة هؤلاء الرُّسل، لأنَّ أخبار هؤلاء الرُّسل أكثر ما يوجه الظنَّ، وهي غير موجبة للعلم، ووجوب العمل بأقوالهم يجب أن يكون معلوماً مقطوعاً عليه.

فإذا قيل: يعلمون ذلك بالأخبار المتواترة التي ينقلها إليهم الصادر والوارد.

قلنا: فأجيزوا أيضاً أن يعلموا الشرائع التي يطالبهم بالعمل بها هؤلاء الرُّسل من جهة التواتر والنقل الشائع الذائع، ويكون حكم ما تحمَّله من الشرع في طريق العمل حكم العلم بأنَّهم متعبَّدون بالعمل بأقوالهم، ولن يجدوا بين الأمرين فرقاً.

ويقال لهم فيما تعلقوا به سابقاً: هذه الطريقة إنَّما تدلُّ على جواز ورود التعبُّد بالعمل بأخبار الآحاد، ولا تدلُّ على ثبوته، والجواز لا خلاف بيننا فيه، وإنَّما الخلاف في الوقوع. فإن قستم قبول خبر الواحد على المفتي بعلَّة فقهية جامعة بينهما كان لنا قبل النظر في صحَّة هذه العلَّة أن نقول لكم: التعبُّد بالعمل بخبر الواحد عندكم معلوم مقطوع عليه، ولا يجوز إثبات مثله بطريقة الاجتهاد التي لا تقتضي إلاَّ الظنَّ. وقد فرَّق بين المفتي والمخبر الواحد بأنَّ المفتي يجب أن يختصَّ بشروط: مثل أن يكون من أهل الاجتهاد، ولا يجب مثل ذلك في الخبر الواحد. والمفتي يُخبر عن نفسه، والمخبر الواحد يحكي عن غيره. والمستفتي يُخبر في العلماء، وليس كذلك سامع خبر الواحد. والكلام على حمل ذلك على

قيام حجة ودلالة لا يُغني عن أخرى، ولو كان الرسول ﷺ قد نصَّ لهم على وجوب العمل بخبر الواحد نصًّا معيَّنًا مفصلاً، لوجب كون نقل هذا النصِّ والتواتر به مستمرًّا، وأنَّ ينعقد الإجماع على مضمونه، لأنَّ الحجاج قد تترادف وتتضاعف. وبعد، فقد بيَّنَّا أنَّه لا إجماع على ما ذكره، فيُغني عن التواتر بالنصِّ عليه.

وأما الوجه الثاني في الكلام على هذه الطريقة - إذا سلَّمنا صحَّة كلِّ شيء روهه من هذه الأخبار المعينة، ولم نقدح فيها، ولا طالبنا بدلالة على صحَّتها - فهو أن نقول: المعلوم أنَّهم عملوا عند هذه الأخبار، والعمل عندها يحتمل أن يكون عملوا بها ولأجلها، كما يحتمل أن يكونوا ذكروا عند ورودها سماعهم من النبي ﷺ لذلك، ويحتمل أيضاً أن يكون الخبر نبَّههم على طريقة من الاجتهاد تقتضي إثبات ذلك الحكم، فكان العمل على الاجتهاد لا بالخبر، وإنَّما كان للخبر حظُّ التذكير والإيقاظ.

فإن قالوا: هذا يقتضي العدول عن المعلوم إلى المجهول، لأنَّ رواية الخبر معلومة، وعملهم عنده معلوم أيضاً، وما تدَّعونه من علم بذلك سبق أذكر هذا الخبر مجهول، وكذلك تنبيهه على طريقة من الاجتهاد أيضاً مجهول، ولا يُعدَّل / [[ص ٣٨٠]] عن المعلوم إلى المجهول.

قلنا: المعلوم رواية الخبر وعملهم عنده، وتعليل هذا العمل بأنَّه من حيث قامت الحجة عليهم بوجوب العمل بأخبار الآحاد مجهول غير معلوم، وإنَّما هو وجه مجوِّز، كما أنَّ صرف عملهم إلى الذكر والعلم السابق أو التنبيه على طريقة من الاجتهاد أيضاً مجهول، ومن باب الجائز، فما فينا إلاَّ من أحال على أمر مجهول جائز كونه كما أنَّه جائز كون غيره، فكيف رجَّحتم قولكم على قولنا، والتساوي حاصل بين الوجوه، والشكُّ فرض من فقد الدليل القاطع؟!

وليس لهم أن يقولوا: ما يذكرونه يقتضي أنَّه لا تأثير للخبر، والعمل عنده يقتضي أنَّ له تأثيراً، وذلك أنَّ التأثير حاصل للخبر على كلِّ حال، فإمَّا أن يكون حجة في وجوب العمل على ما تدَّعون، أو يكون مذكراً لسماح تقدُّم وعلم سبق، أو يكون منبهاً على طريقة من الاجتهاد، والتأثير حاصل على كلِّ حال.

ويقال لهم فيما تعلقوا به سادساً: أمَّا الرُّسل والعُمَّال الذي كان ينفذهم رسول الله ﷺ إلى البلدان، فأول كلِّ شيء كانوا يدعون

والمؤمن كالكافر، وأن يكون المعبر حصول الظن، من غير اعتبار الشروط التي يُوجِبونها في خبر الواحد، ولا أحد يقول بذلك. على أن العقول مانعة من الإقدام على ما يُجَوِّزُ المقدم عليه أن يكون مفسدة، فلم صاروا بأن يوجبوا العمل بخبر الواحد تحرُّزاً بأولى ممن قال: إنَّه لا يحسن الإقدام على ما أخبر به مع تجويز كونه مفسدة؟

وهذه الطريقة أيضاً توجب العمل على قول مدعي الرسالة لهذا الضرب من الاحتياط والتحرز.

فأمَّا الخبر الذي رواه عن أمير المؤمنين عليه السلام فمخالف لأصولهم، لأنَّه تضمَّن أنَّه كان يستحلف من يُخبره، فإذا حلف صدَّقه، وعندهم أنَّ الاستحلاف غير واجب، والتصديق بعد الاستحلاف لا يجوز، لأنَّ معنى التصديق هو القطع على صدقه، وخبر الواحد لا يُقَطَّع على صدقه وإن حلف. ثم قال: «وحدَّثني أبو بكر وصدق أبو بكر»، وعندهم أنَّ من يُعمَل على قوله لعدالته لا يُقَطَّع على صدقه، فليس يشبه هذا الخبر ما يذهبون إليه. وقد بيَّنَّا في الكتاب (الشافعي) لمَّا تعلَّق صاحب الكتاب (المغني) به تأويله، وقلنا: إنَّه غير ممتنع أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام سمع ما خبره به أبو بكر من النبي ﷺ كما سمعه أبو بكر، فلهذا صدَّقه.

[في الجواب عن قول أبي عليّ الجبائي في العمل بقول الاثنين]:

فأمَّا الكلام على أبي عليّ الجبائي في العمل بقول الاثنين والامتناع من العمل / [[ص ٣٨٤]] بخبر الواحد، فهو جار مجرى الكلام على أصحاب خبر الواحد، لأننا نقول له: من أين علمت أن الصحابة عملت بخبر الاثنين؟! وإنَّما يرجع في ذلك إلى روايات الأحاد، وما طريقه العلم لا يرجع فيه إلى ما يقتضي غلبة الظن. فإن ادَّعى ما تقدّم ذكره من العلم الضروري على سبيل الجملة، فالكلام على ذلك قد تقدّم.

ثم إذا سلّمنا له هذه الأخبار التي رواها واعتمد عليها، من خبر الجدة، وأن المغيرة بن شعبة خبر عن النبي ﷺ بأن لها السُّدُس، فلم يعمل أبو بكر بقوله حتَّى خبره محمد بن سلّمة مثله، فأعطاها السُّدُس. وكما فعله عمر بن الخطّاب في امتناعه من قبول قول أبي موسى الأشعري في الاستيذان حتَّى جاءه / [[ص ٣٨٥]] أبو سعيد الخدري، فقبل ذلك. واستدلّاه بأن النبي ﷺ لم يقبل خبر ذي اليمين في الصلاة حتَّى سأل أبا بكر وعمر.

وكان لنا أن نقول له ما قلناه لمن عمل بخبر الواحد: ما تُنكير

الشهادة يجري مجرى الكلام على من حمّله على قول المفتي، من أنَّه قياس، والقياس لا يسوغ في مثل هذا الموضع.

وقد قال بعض المحصّلين من العلماء: إنَّ الشهادة أصل في بابها، فكلُّ فرع / [[ص ٣٨٢]] منها أصل في بابها، فكما لا يقاس بعضها على بعض، فكذلك لا تقاس الأخبار على الشهادة، وكما لم يقس عليها الفتيا، فكذلك لا يقاس خبر الواحد على ذلك، ولو قيس خبر الواحد على الشهادات، لوجب أن يكون العدد فيه مطلوباً، كما أنَّه مطلوب في الشهادات على كلِّ حال.

وأما أخبار المعاملات فلا تشبه ما نحن فيه، لأنَّها منقسمة إلى أمرين: أحدهما يلحق بالعقليات، وهو قبول الهدايا، والإذن في دخول الدار، والشرع ورد بإقرار ذلك، لا باستيناف حكم له، ولذلك لم يُميِّز العدل فيه من غيره، ولا البالغ من الصبي، لأنَّ المعوّل في ذلك على غلبة الظن وما يقع في القلب.

والقسم الثاني ما يجري مجرى الشرع، من قبول قول الواحد في طهارة الماء ونجاسته، وفي القبلة ودخول الوقت، وهذا فرع من فروع خبر الواحد، فلا الأوّل يجوز أن يُجعل أصلاً لأنَّه عقلي، ولا الثاني لأنَّه فرع وتابع.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثامناً: الضرورة إنَّما تقود في الحوادث إلى ما هو حجّة في نفسه، فدلوّا على أن خبر الواحد حجّة في الشريعة حتَّى يرجع إليه في الحوادث، ومن يخالفكم في هذه المسألة يذهب إلى أنَّه لا ضرورة به تدعوه إلى خبر الواحد، لأنَّه ما من حادثة إلّا وعلى حكمها دليل يوجب العلم، وفيهم من يقول إذا فقدنا الدليل رجعنا إلى حكم العقل، فلا ضرورة هاهنا كما تدعون.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به تاسعاً: لا يجوز العمل على خبر الواحد في الأحكام الشرعيّة بالتحرز من المضارّ، كما وجب مثل ذلك في المضارّ العقليّة، لأنَّ المضارّ في الدّين يجب على الله تعالى مع التكليف لنا أن يُنبِّهنا ويدلّنا عليها بالأدلة القاطعة، فإذا فقدنا ذلك علمنا أنَّه لا مضرّة دينيّة، فنحن نأمن أن يكون فيما أخبر به الواحد مضرّة دينيّة بهذا الوجه، وليس كذلك المخبر عن سبغ في الطريق، لأننا لا نأمن من أن يكون صادقاً، وإن لم يجب قيام دلالة على كون السبغ فيه، / [[ص ٣٨٣]] فيجب علينا التحرز من المضرّة بالعدول عن سلوك الطريق.

وبعد، فهذه الطريقة توجب عليهم أن يكون الفاسق كالعدل،

أن يكون خبر الثاني أذكر، فوقع العمل على الذكر دون قوله، أو نبه على طريقة من الاجتهاد كان التعويل عليها، حسب ما بيناه في كلامنا المتقدم؟ ولو لم يذكر الخبر الثاني أو يُنبه ما عمل به، كما أن ذلك لما لم يحصل عند خبر الواحد لا يُعمل به.

وهذا الذي قلناه أشبه بالحال، لأن كل من روى عنه أبو علي أنه ردّ خبر الواحد وعمل بخبر الاثنين قد عمل في مواضع أخر عند خبر الواحد مع عدالته وظهور أمانته، فعلمنا أنه لم يتوقف لشكّه فيه، وإنما توقف إمّا لمراعاة العدد على ما ادعى أبو علي، أو لأنّه لم يُذكر أو يُنبه على ما قلناه. ولا يجوز أن يكون التوقف لأجل العدد، لأنّه قد عمل عند خبر الواحد في مواضع شتى، فثبت ما ذكرناه.

وأما خبر ذي اليمين، فخير باطل مقطوع على فساده، لأنّه يتضمّن أن ذا اليمين قال له ﷺ: أقصرت الصلاة يا رسول الله أم نسيت؟ وأنه قال ﷺ: «كل ذلك لم يكن»، وهذا كذب لا محالة، لأنّ أحدهما قد كان على قولهم، والكذب / [[ص ٣٨٦]] بالقول لا يجوز عليه، وكذلك السهو في الصلاة. على أنه يلزم أبا علي أيضاً أن لا يعمل بخبر الاثنين، لأنّ النبي ﷺ لم يعمل بخبر ذي اليمين وخبر أبي بكر حتى انضاف إليهما عمر.

الفصل العاشر: [عدم العمل بخبر الواحد يُغنينا عن الكلام في فروعه]:

اعلم أنّا إذا كنّا قد دللنا على أنّ خبر الواحد غير مقبول في الأحكام الشرعيّة، فلا وجه لكلامنا في فروع هذا الأصل الذي دللنا على بطلانه، لأنّ الفرع تابع لأصله، فلا حاجة بنا إلى الكلام على أنّ المراسيل مقبولة أو مردودة، ولا على وجه ترجيح بعض الأخبار على بعض، وفيما يردّ له الخبر أو لا يردّ في تعارض الأخبار، فذلك كلّ شغل قد سقط عنّا بإبطالنا ما هو أصل لهذه الفروع، وإنّما يتكلّف الكلام على هذه الفروع من ذهب إلى صحّة أصلها، وهو العمل بخبر الواحد. ولا بدّ من ذكر جملة من أحكام تحمّل الأخبار وكيفية القول في ذلك.

\* \* \*

## ٥١ - الاختلاف:

الأمالي (ج ١) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٤٩]] [إنّ سألت سائل] فقال: ما عندكم في تأويل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ

مُخْتَلِفِينَ ﴿٣٨﴾ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨ و ١١٩].

وظاهر هذه الآية يقتضي أنّه تعالى ما شاء أن يكونوا أمة واحدة، وأنّ يجتمعوا على الإيمان والهدى، وهذا بخلاف ما تذهبون إليه. ثمّ قال: ﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾، فلا يخلو من أن يكون عنى أنّه للاختلاف خلقهم أو للرحمة، ولا يجوز أن يعني الرحمة، لأنّ الكناية عن الرحمة لا تكون بلفظة (ذلك)، ولو أرادها لقال: (ولتلك خلقهم)، فلمّا قال: ﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ كان رجوعه إلى الاختلاف أولى، وليس يبطل حمل الآية على الاختلاف من حيث لم يكن مذكوراً فيها، لأنّ الرحمة أيضاً غير مذكورة فيها، وإذا جعلتم قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ رَحِمَ﴾ دالّاً على الرحمة، فكذلك قوله: ﴿مُخْتَلِفِينَ﴾ دالّاً على الاختلاف. على أنّ الرحمة هي رقة القلب والشفقة، وذلك لا يجوز على الله تعالى، ومتى ما تُعدّي بها ما ذكرناه لم يعن بها إلاّ العفو وإسقاط الضرر وما جرى / [[ص ٥٠]] مجراها عن مستحقّه، وهذا ممّا لا يجوز أن يكونوا مخلوقين له على مذهبكم، لأنّه لو خلقهم للعفو لما حسن منه عقاب المذنبين ومؤاخذه المستحقّين.

الجواب: يقال له: أمّا قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ﴾ فإنّما عنى بها المشيئة التي ينضمّ إليها الإلحاء، ولم يعن المشيئة على سبيل الاختيار. وإنّما أراد تعالى أن يُخبرنا عن قدرته، وأنّه لا يُعالب ولا يُعصى مقهوراً من حيث كان قادراً على العباد وإكراههم على ما أراد منهم.

فأمّا لفظة (ذلك) في الآية فحملها على الرحمة أولى من حملها على الاختلاف، بدليل العقل وشهادة اللفظ. فأمّا دليل العقل فمن حيث علمنا أنّه تعالى كره الاختلاف والذهاب عن الدّين، ونهى عنه، وتوعّد عليه، فكيف يجوز أن يكون شائياً له ومخبراً بخلق العباد عليه؟

وأما شهادة اللفظ فلأنّ الرحمة أقرب إلى هذه الكناية من الاختلاف، وحمل اللفظ على أقرب المذكورين إليها أولى في لسان العرب.

فأمّا ما طعن به السائل، وتعلّق به من تذكير الكناية، وأنّ الكناية عن الرحمة لا تكون إلاّ مؤنّثة فباطل، لأنّ تأنيث الرحمة غير حقيقي، وإذا كُنّي عنها بلفظة التذكير كانت الكناية على المعنى، لأنّ معناها هو الفضل والإنعام، كما قالوا: (سرّني

كلمتك)، يريدون: سَرَّني كلامك. وقال تعالى: ﴿هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي﴾ [الكهف: ٩٨]، ولم يقل: (هذه)، وإنما أراد: هذا فضل من ربي.

وقالت الخنساء:

فذلك يا هندی الرزيَّة فاعلمي

ونيران حرب حين شبَّ وقودها

أرادت: الرزء.

وقال امرؤ القيس:

/ [[ص ٥١]]

برهرمة رودة رخصة كخرعوبة البانة المنفطر

فقال: المنفطر، ولم يقل: المنفطرة، لأنه ذهب إلى الغصن.

وقال الآخر:

هنيئاً لسعد ما اقتضى بعد وقعتي

بناقة سعدٍ والعشيَّة باردُ

فذكر الوصف لأنه ذهب إلى العشي.

وقال الآخر:

قامت تبكيه على قبره

من لي من بعدك يا عامرُ

تركتني في الدار ذا غربة

قد ذلَّ من ليس له ناصرُ

فقال: ذا غربة، ولم يقل: ذات غربة، لأنه أراد شخصاً ذا غربة.

وقال زياد الأعجم:

إنَّ الشجاعة والساحة ضُمَّتا

قبراً بمرور على الطريق الواضح

فقال: ضُمَّنا، ولم يقل: ضُمَّتتا. قال الفراء: لأنه ذهب إلى أن

الساحة والشجاعة مصدران، والعرب يقولون: قسارة الثوب

يعجبني، لأن تأنيث المصادر يرجع إلى الفعل، وهو مذكر.

وقال الفرزدق:

تجوبُ بنا الفلاة إلى سعيد

إذا ما الشاةُ في الأرتاة قالا

فذكر الوصف لأنه أراد التيس. فأما الأرتاة واحدة الرطي،

وهي شجر ينبت في الرمل تستظلُّ بظلاله الطباء من الحرِّ، وتأوي

إليه. قال الشماخ:

إذا الأرتا توسد أبرديه

خددود جوازئ بالرمل عين

وقوله: (قالا) من القيلولة لا من القول.

على أن قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ﴾ كما يدلُّ على الرحمة

يدلُّ أيضاً على أن يرحم، فإذا جعلنا الكناية بلفظة (ذلك) عن أن

يرحم كان التذكير في موضعه، لأن الفعل مذكر. ويجوز أيضاً أن

يكون قوله: ﴿وَلَدَيْكَ خَلَقَهُمْ﴾ كناية عن / [[ص ٥٢]] اجتماعهم

على الإيمان، وكونهم فيه أمة واحدة، ولا محالة أن لهذا خلقهم،

ويطابق هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا

لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

وقال قوم في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً

وَاحِدَةً﴾: إنَّ معناه: أنه لو شاء أن يدخلهم أجمعين الجنة، فيكونوا

في وصول جميعهم إلى النعيم أمة واحدة. وأجرى هذه الآية مجرى

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣]

في أنه أراد هداها إلى طريق الجنة، فعلى هذا التأويل أيضاً يمكن أن

ترجع لفظه (ذلك) إلى إدخالهم أجمعين الجنة، لأنه تعالى إنما

خلقهم للمصير إليها، والوصول إلى نعيمها.

فأما قوله: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾، فمعناه الاختلاف في

الدين والذهاب عن الحق فيه بالهوى والشبهات.

وذكر أبو مسلم محمد بن بحر في قوله: ﴿مُخْتَلِفِينَ﴾ وجهاً

غريباً، وهو أن يكون معناه أن خلف هؤلاء الكافرين يخلف

سلفهم في الكفر، لأنه سواء قولك: خلف بعضهم بعضاً،

وقولك: اختلفوا، وسواء قولك: قتل بعضهم بعضاً، واقتتلوا.

ومنه قولهم: لا أفعل كذا ما اختلف العصران والجديدان، أي جاء

كل واحد منهما بعد الآخر.

فأما الرحمة فليست رقة القلب كما ظنه السائل، لكنه فعل

النعم والإحسان، يدلُّ على ذلك أن من أحسن إلى غيره وأنعم

عليه يُوصف بأنه رحيم به وإن لم تعلم منه رقة قلب عليه، بل

وصفهم بالرحمة من لا يعهدون منه رقة القلب أقوى من وصفهم

الريق القلب بذلك، لأن مشقة النعمة والفضل والإحسان على

من لا رقة عنده أكثر منها على الرقيق القلب، وقد علمنا أن من

رق قلبه لو امتنع من الإفضال والإحسان لم يُوصف بالرحمة، وإذا

أنعم وُصف بذلك، فوجب أن يكون معناها ما ذكرناه. على أنه لا

يمنتع أن يكون معنى الرحمة في الأصل ما ذكرتم، ثم انتقل

وفيه مباحث:

البحث الأول: كما كان الإدراك أعرف الأشياء وأظهرها على ما يأتي، وبه تُعرَف الأشياء وحصل فيه من مقالاتهم أشياء عجيبة غريبة وجب البداية به، فلهذا قدّمناه.

اعلم أنّ الله تعالى خلق النفس الإنسانية في مبدأ الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة، قابلة لها بالضرورة، وذلك مشاهد في حال الأطفال، ثم إنّ الله تعالى خلق للنفس آلات بها يحصل الإدراك، وهي القوى الحسّاسة، فيحسّ الطفل في أوّل ولادته بحسّ لمس ما يدرّكه من الملموسات ويُميِّز بواسطة الإدراك البصري على سبيل التدرّج بين أبويه وغيرهما، وكذا يتدرّج في الطعوم وباقي المحسوسات إلى إدراك ما يتعلّق بتلك الآلات، ثمّ يزداد تفتُّنه فيُدرك بواسطة إحساسه بالأُمور الجزئية الأمور الكلية من المشاركة والمباينة، ويعقل الأمور الكلية الضرورية بواسطة إدراك المحسوسات الجزئية، ثمّ إذا استكمل الاستدلال / [[ص ٤٠]] وتفتَّن بمواضع الجدال أدرك بواسطة العلوم الضرورية العلوم الكسبية، فقد ظهر من هذا أنّ العلوم الكسبية فرع على العلوم الضرورية الكلية، والعلوم الضرورية الكلية فرع على المحسوسات الجزئية، فالمحسوسات إذن هي أصول الاعتقادات، ولا يصحُّ الفرع إلّا بعد صحّة أصله، فالطعن في الأصل طعن في الفرع.

وجماعة الأشاعرة الذين هم اليوم كلُّ الجمهور من الحنفيّة والشافعيّة والمالكيّة والحنابلة إلّا اليسير من فقهاء ما وراء النهر أنكروا قضايا محسوسة على ما يأتي بيانه، فلزمهم إنكار المعقولات الكلية التي هي فرع المحسوسات، ويلزمهم إنكار الكسبيات، وذلك هو عين السفسطة.

شرائط الرؤية:

البحث الثاني: في شرائط الرؤية:

أطبق العقلاء بأسرهم عدا الأشاعرة على أنّ الرؤية مشروطة بأُمور ثمانية:

الأوّل: سلامة الحاسّة. الثاني: المقابلة أو حكمها في الأعراض والصور في المرايا، فلا تبصر شيئاً لا يكون مقابلاً ولا في حكم المقابل. الثالث: عدم القرب المفرط، فإنّ الجسم لو التسق بالعين لم يمكن رؤيته. الرابع: عدم البعد المفرط، فإنّ البعد إذا أفرط لم يمكن الرؤية. الخامس: عدم الحجاب، فإنّه مع وجود الحجاب

بالتعارف إلى ما ذكرناه كظائره، وقد وصف الله القرآن بأنّه هدى ورحمة من حيث كان نعمة، ولا يتأتّى في القرآن ما ظنّوه، وإنّا وُصِفَت رِقَّة القلب بأنّها رحمة لأنّها ممّا / [[ص ٥٣]] تجاوزه الرحمة التي هي النعمة في الأكثر وتوجد عنده، فحلّ محلّ وصف الشهوة بأنّها محبّة لما كانت توجد عندها المحبّة في الأكثر، وليست الرحمة مخصّصة بالعمو، بل تُستعمل في ضروب النعم وصنوف الإحسان، ألا ترى أنّا نصف المنعم على غيره المحسن إليه بالرحمة وإن لم يسقط عنه ضرراً ولم يتجاوز له عن زلّة؟ وإنّا سُمّي العفو عن الضرر وما جرى مجراه رحمة من حيث كان نعمة، لأنّ النعمة بإسقاط الضرر تجري مجرى النعمة بإبصال النفع، فقد بان بهذه الجملة معنى الآية وبطلان ما ضمّنه السائل سؤاله.

فإن قيل: إذا كانت الرحمة هي النعمة، وعندكم أنّ نعم الله شاملة للخلق أجمعين، فأيّ معنى لاستثناء (من رحم) من جملة المختلفين إنّ كانت النعمة هي الرحمة؟ وكيف يصحُّ اختصاصها بقوم دون قوم وهي عندكم شاملة عامّة؟

قلنا: لا شبهة في أنّ نعم الله شاملة للخلق أجمعين، غير أنّ في نعمه أيضاً ما يختصُّ بها بعض العباد إمّا لاستحقاق أو لسبب يقتضي الاختصاص، فإذا حملنا قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ﴾ على النعمة بالثواب، فالاختصاص ظاهر، لأنّ النعمة به لا تكون إلّا مستحقّة، فمن استحقَّ الثواب بأعماله وصل إلى هذه النعمة، ومن لم يستحقّه لم يصل إليها. وإن حملنا الرحمة في الآية على النعمة بالتوفيق للإيمان واللفظ الذي وقع بعده فعل الإيمان كانت هذه النعمة أيضاً مخصّصة، لأنّه تعالى إنّما لم ينعم على سائر المكلفين بها من حيث لم يكن في معلومه تعالى أنّ لهم توفيقاً، وأنّ في الأفعال ما يختارون عنده الإيمان، فاختصاص هذه النعم ببعض العباد لا يمنع من شمول نعم آخر، كما أنّ شمول تلك النعم لا يمنع من اختصاص هذه.

\*\*\*

## ٥٢ - الاختيار:

↳ الإمامة.

\*\*\*

## ٥٣ - الإدراك:

نهج الحقّ / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٣٩]] المسألة الأولى: في الإدراك:



البُعد وبينها حجب جميع الجبال والحيطان. ويسمع الأطرش وهو في طرف المشرق أخصى صوت يُسمع وهو في طرف المغرب. وكفى من اعتقد ذلك نقصاً ومكابرةً للضرورة ودخولاً في السفسطة. هذا اعتقادهم، وكيف من يُجوز لعاقل أن يُقلد من كان هذا اعتقاده؟ وما أعجب حالهم يمنعون من مشاهدة أعظم الأجسام قدراً وأشدّها لوناً وإشراقاً وأقربها إلينا مع ارتفاع الموانع وحصول الشرائط ومن سماع الأصوات الهائلة القريبة، ويُجوزون مشاهدة الأعمى لأصغر الأجسام وأخفاها في الظلمة الشديدة وبينها غاية البُعد وكذا في السماع، فهل بلغ أحد من السوفسطائيّة في إنكارهم المحسوسات إلى هذه الغاية ووصل إلى هذه النهاية؟

/ [[ص ٤٣]] مع أن جميع العقلاء حكموا عليهم بالسفسطة، حيث جَوَزوا انقلاب الأواني التي في دار الإنسان حال خروجه أناساً فضلاء مدقّقين في العلوم حال الغيبة، وهؤلاء جَوَزوا حصول مثل هذه الأشخاص في الحضور ولا يُشاهدون، فهم أبلغ في السفسطة من أولئك. فلينظر العاقل المنصف المقلد لهم هل يجوز له أن يُقلد مثل هؤلاء القوم ويجعلهم واسطة بينه وبين الله تعالى ويكون معذوراً برجوعه إليهم وقبوله منهم أم لا؟ فإن جَوَز ذلك لنفسه بعد تعقّل ذلك وتحصيله فقد خلص المقلد من إثمه وباء هو بالإثم، نعوذ بالله من زوال الأقدام.

وقال بعض الفضلاء ونعم ما قال: كلُّ عاقل جرّب الأمور فإنّه لا يشكُّ في إدراك السليم حرارة النار إذا بقي فيها مدّة مديدة حتّى تنفصل أعضاؤه، ومحال أن يكون أهل بغداد على كثرتهم وصحّة حواسّهم يجوز عليهم جيش عظيم ويُقتلون وتُضرب فيهم البوقات الكثيرة ويرتفع الريح وتشتدُّ الأصوات ولا يشاهد ذلك أحد منهم ولا يسمعه، ومحال أن يرفع أهل الأرض بأجمعهم أبصارهم إلى السماء ولا يشاهدونها، ومحال أن يكون في السماء ألف شمس كلُّ واحدة منها ألف ضعف من هذه الشمس ولا يشاهدونها، ومحال أن يكون لإنسان واحد مشاهد أن عليه رأساً واحداً ألف رأس لا يشاهدونها، وكلُّ واحد منها مثل الرأس الذي يشاهدونه، ومحال أن يُخبر أحد بأعلى صوته ألف مرّة بمحضر ألف نفس كلُّ واحد منهم يسمع جميع ما يقوله بأنّ زيداً ما قام، ويكون قد أخبر بالنفسي، ولم يسمع الحاضرون حرف النفسي مع تكرّره ألف مرّة، وسماع كلُّ واحد منهم جميع ما قاله، بل علمنا بهذه الأشياء أقوى بكثير من علمنا بأننا حال خروجنا من

بين الرائي والمرئي لا يمكن الرؤية. السادس: عدم الشفافيّة، فإنّ الجسم الشفّاف الذي لا لون له كالهواء لا يمكن رؤيته. / [[ص ٤١]] السابع: تعمّد الرائي للرؤية. الثامن: وقوع الضوء عليه، فإنّ الجسم الملوّن لا يُشاهد في الظلمة. وحكموا بذلك حكماً ضرورياً لا يرتابون فيه.

وخالف الأشاعرة في ذلك جميع العقلاء من المتكلمين والفلاسفة، ولم يجعلوا للرؤية شرطاً من هذه الشرائط، وهو مكابرة محضة، لا يشكُّ فيها عاقل.

في وجوب الرؤية عند حصول شروطها:

البحث الثالث: في وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط: أجمع العقلاء كافّة عدا الأشاعرة على ذلك، للضرورة القاضية به، فإنّ عاقلاً من العقلاء لا يشكُّ في حصول الرؤية عند استجماع شرائطها.

وخالفت الأشاعرة جميع العقلاء في ذلك، وارتكبوا السفسطة فيه، وجَوَزوا أن يكون بين أيدينا وبحضرتنا جبال شاهقة من الأرض إلى عنان السماء محيطة بنا من جميع الجوانب ملاسقة لنا تملأ الأرض شرقاً وغرباً بألوان مشرقة مضيئة ظاهرة غاية الظهور وتقع عليها الشمس وقت الظهيرة ولا نشاهدها ولا نُبصرها ولا شيئاً منها البتّة. وكذا يكون بحضرتنا أصوات هائلة تملأ أقطار الأرض بحيث يدعج (يتزعزع ظ) منها كلُّ أحد يسمعها أشدّ ما يكون من الأصوات وحواسنا سليمة ولا حجاب بيننا ولا بُعد البتّة بل هي في غاية القرب منا ولا نسمعها ولا نحسُّ بها أصلاً. وكذا إذا لمس أحد بباطن كفه حديدة حميّة بالنار حتّى تبيض ولا يحسُّ بحرارتها بل يُرمى في تُثور أذيب فيه الرصاص أو الزيت وهو لا يشاهد التُّثور ولا الرصاص / [[ص ٤٢]] المذاب ولا يدرك حرارته، وتنفصل أعضاؤه ولا يحسُّ بالآلام في جسمه. ولا شكّ أن هذا هو عين السفسطة، والضرورة تقتضي فساده، ومن شكّ في هذا فقد أنكر أظهر المحسوسات عندنا.

في امتناع الإدراك مع فقد الشرائط:

البحث الرابع: في امتناع الإدراك عند فقد الشرائط: والأشاعرة خالفوا جميع العقلاء في ذلك، وجَوَزوا الإدراك مع فقد جميع الشرائط، فجَوَزوا في الأعمى إذا كان في المشرق أن يشاهد ويُبصر النملة السوداء الصغيرة على الصخرة السوداء في طرف المغرب في الليل المظلم وبينها ما بين المشرق والمغرب من

ومن أعجب الأشياء تجويزهم عدم رؤية الجبل الشاهق في الهواء مع عدم الخيال السابق، وثبوت رؤية هذه الأعراض التي لا تُشاهد ولا تُدرَك بالبصر، وهل هذا إلا عدم تعقل من قائله؟

هل يحصل الإدراك لمعنى في المدرك؟

البحث السادس: في أن الإدراك ليس لمعنى:

والأشاعرة خالفت العقلاء في ذلك، وذهبوا مذهباً غريباً عجباً لزمهم بواسطته إنكار الضروريات، فإن العقلاء بأسرهم قالوا: إن صفة الإدراك تصدر عن كون الواحد منّا حياً لا آفة به. والأشاعرة قالوا: إن الإدراك إنّا يحصل لمعنى حصل في المدرك، فإن حصل ذلك المعنى للمدرك حصل الإدراك وإن فُقدت جميع الشرائط، / [[ص ٤٦]] وإن لم يحصل لم يحصل الإدراك وإن وُجدت جميع الشرائط. وجاز عندهم بسبب ذلك إدراك المعدومات، لأن من شأن الإدراك أن يتعلّق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه، وذلك يحصل في عدمه كما يحصل حال وجوده، فإن الواحد منّا يُدرِك جميع الموجودات بإدراك يجري مجرى العلم في عموم التعلّق، وحينئذٍ يلزم تعلّق الإدراك بالمعدوم وبأن الشيء سيوجد وبأن الشيء قد كان موجوداً وأن يُدرِك ذلك بجميع الحواس من الذوق والشم واللمس والسمع، لأنّه لا فرق بين رؤية الطعوم والروايح وبين رؤية المعدوم، وكما أن العلم باستحالة المعدوم ضروري كذا العلم باستحالة رؤية الطعوم والروايح.

وأيضاً يلزم أن يكون الواحد منّا رائيّاً مع الساتر العظيم البقّة، ولا يرى الفيل العظيم ولا الجبل الشاهق مع عدم ساتر، على تقدير أن يكون المعنى قد وُجد في الأوّل وانتفى في الثاني. وكان يصحّ منّا أن نرى ذلك المعنى لأنّه موجود، وعندهم أن كلّ موجود يصحّ رؤيته ويتسلسل، لأنّ رؤية الشيء إنّا تكون بمعنى آخر. وأيّ عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب إلى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين، وجواز لمس العلم والقدرة والطعم والرائحة والصوت باليد، وذوقها باللسان وشمّها بالأنف وسماعها بالأذن؟ وهل هذا إلا مجرد سفسطة وإنكار المحسوسات؟ ولم يبالغ السوفسطائية في مقالاتهم هذه المبالغة.

\* \* \*

مناهج اليقين / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٢٠٨]] البحث العشرون: في الإدراك:

منازلنا لا تنقلب / [[ص ٤٤]] الأواني التي فيها أناساً مدقّقين في علم المنطق والهندسة، وأنّ ابني شاهدته بالأمس هو الذي شاهدته الآن، وأنّه يحدث حال تغميض العين ألف شمس ثمّ تُعدَم عند فتحها، مع أنّ الله تعالى قادر على ذلك، وهو في نفسه ممكن، وأنّ المولود الرضيع الذي يُوكَد في الحال إنّا يُوكَد من الأبوين ولم يمرّ عليه ألف سنة مع إمكانه في نفسه وبالنظر إلى قدرة الله تعالى.

وقد نُسب السوفسطائية إلى الغلط، وكُذِّبوا كلّ التكذيب في هذه القضايا الجائزة، فكيف بالقضايا التي جوّزها الأشاعرة التي تقتضي زوال الثقة عن المشاهدات؟

ومن أعجب الأشياء جواب رئيسهم وأفضل متأخريهم فخر الدّين الرازي في هذا الموضوع حيث قال: (يجوز أن يخلق الله تعالى في الحديد المحمّة بالنار برودة عند خروجها من النار فهذا لا مُحْسُ، واللون الذي فيها والضوء المشاهد منها يجوز أن يخلقه الله تعالى في الجسم البارد)، وغفل عن أنّ هذا ليس بموضع النزاع، لأنّ المتنازع فيه أنّ الجسم الذي هو في غاية الحرارة يلمسه الإنسان الصحيح البنية السليم الحواسّ حال شدّة حرارته ولا يحسّ بتلك الحرارة، فإنّ أصحابه يُجوزون ذلك، فكيف يكون ما ذكره جواباً؟

الوجود ليس علّة تامّة في الرؤية:

البحث الخامس: في أن الوجود ليس علّة تامّة في الرؤية:

خالفت الأشاعرة كافّة العقلاء هاهنا وحكموا بنقيض المعلوم / [[ص ٤٥]] بالضرورة، فقالوا: إنّ الوجود علّة في كون الشيء مرئياً، فجوّزوا رؤية كلّ موجود سواء كان في حيّز أو لا، و سواء كان مقابلاً أو لا، فجوّزوا إدراك الكيفيات النفسانية كالعلم والإرادة والقدرة والشهوة واللذة وغير النفسانية ممّا لا يناله البصر كالروايح والطعوم والأصوات والحرارة والبرودة وغيرهما من الكيفيات الملموسة. ولا شكّ في أنّ هذا مكابرة للضروريات، فإنّ كلّ عاقل يحكم بأنّ الطعم إنّا يُدرِك بالذوق لا بالبصر، والروايح إنّا تُدرِك بالشم لا بالبصر، والحرارة وغيرها من الكيفيات الملموسة إنّا تُدرِك باللمس لا بالبصر، والصوت إنّا يُدرِك بالسمع لا بالبصر، ولهذا فإنّ فاقد البصر يُدرِك هذه الأعراض، ولو كانت مدرّكة بالبصر لاختلّ الإدراك باختلاله. وبالجملة فالعلم بهذا الحكم لا يقبل التشكيك، وإنّ من شكّك فيه فهو سوفسطائي.

/ [[ص ٢١٠]] وأصحاب الشعاع أجابوا بأنَّ بعد المسافة سبب لتفرُّق الأشعَّة، فلا يقوى على الإدراك التام.

[١٣١/ ١٢٠] مسألة: قال أصحاب الانطباع: إنَّ صورة المرئي ينطبع في الرطوبة الجليديَّة ولا يقع عندها الإحساس، وإنَّما يقع عند ملتقى العصبين المجوِّفتين، وهناك روح مدركة، فلذلك تكون الصورة المدركة واحدة بخلاف اللمس باليدين، فأما إذا لم يمتدَّ المخروطان على هيئة التقاطع بل انتهى كلُّ مخروط إلى جزء من الروح الباصر، أدركت الصورة الواحدة صورتين.

وأصحاب الشعاع قالوا: إنَّ الشعاع الخارج من العين على هيئة مخروط يكون رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي، وقوَّة هذا الشعاع في سهمي المخروط وهما يلتقيان عند المبصر ويتحدان، والأحول لا يلتقي سهماً مخروطيَّة على شيء واحد، بل يرى الأشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهمين عليه، والطرفان متباينان، فتباين مدركاتهما.

والعذران عندي باطلان، أمَّا الأوَّل فلأنَّ الروح جسم لطيف، فمن المتعذر بقاءه في الملتقى دائماً بحيث لا يتقدَّم ولا يتأخَّر، فكان يجب حصول الحول لأكثر الناس في أكثر الأوقات. وأمَّا الثاني فلأنَّ الطرفين إنَّ اتَّحدا عند المرئي كان واحداً، كما إذا اتَّحد سهمها المخروطين، وإن لم يتَّحدا كان المدرك بكلِّ واحد منهما بعض المرئي لا المرئي نفسه.

[١٣٢/ ١٢١] مسألة: قال أصحاب الانطباع: إنَّ صورة الوجه تنطبع في المرآة فيُدركها الإنسان إذا قابلها، لانطباع تلك الصورة مرَّة ثانية في العين.

وهذا خطأ، وإلَّا لزم انطباع العظيم في الصغير. ولأنَّه يلزم أن لا يظهر لون المرآة عند انطباع الصورة فيها، كما أن الجدار إذا اخضرَّ بالانعكاس لم يظهر لونه.

وأصحاب الشعاع قالوا: إنَّه يخرج الشعاع من العين ويلاقي المرآة وينعكس عنها إلى ما يقابلها.

/ [[ص ٢١١]] وهذا أيضاً ضعيف لما مرَّ.

القول في بقيَّة الإدراكات:

في المشهور أن السماع إنَّما يكون بسبب تأدِّي الهواء المنضغط بين قارع ومقروع إلى الصماخ.

وأما الشمُّ فقد اختلفوا فيه، فقال قوم: إنَّه لتكثيف الهواء المتصلِّ بالخيثوم بكيفية ذي الرائحة.

وهو من المعلومات الضروريَّة، ومغايرته للقدره والإرادة وغيرهما من الأعراض المختصَّة بالحيِّ معلومة قطعاً، وإنَّما وقع النزاع في مغايرته للعلم، فذهبت الأشاعرة إلى زيادته، قالوا: لأنَّنا نجد تفرقة بين حالنا إذا علمنا وبين حالنا إذا علمنا وفتحنا العين، ومستند الفرق إنَّما هو الزيادة.

والأوائل والكعبي وأبو الحسين زعموا أنَّ الزيادة راجعة إلى تأثر الحاسَّة.

والإدراكات خمسة: الإبصار، والسمع، والشمُّ، والذوق، واللمس.

/ [[ص ٢٠٩]] [القول في الإبصار]:

[١٢٩/ ١١٨] مسألة: اختلفوا في كيفية الإبصار، فقال قوم من الأوائل: إنَّه إنَّما يكون بخروج شعاع من العين يلاقي المبصر، وهو مذهب جماعة من معتزلة البصرة والشيخ أبي جعفر.

وذهب آخرون من الأوائل إلى أنَّه إنَّما يكون بانطباع صورة المرئي في العين.

والقولان عندنا باطلان، أمَّا الأوَّل فلاستحالة خروج جسم من العين يلاقي نصف كرة العالم ويلاقي كرة الثوابت، واستحالة الانتقال على الأعراض. وأمَّا الثاني فلاستحالة انطباع العظيم في الصغير، والعذر عنه بانطباع المبصر في المادَّة التي لا حظَّ لها في الصغر والعظم غير تامٍّ، وقد بيَّناه في كتاب (الأسرار).

[١٣٠/ ١١٩] مسألة: شرط الأوائل والمعتزلة للإبصار بعد سلامة الآلة كثافة المبصر، بمعنى أن يكون ذا لون أو ضوء وإضاءة من ذاته أو من غيره، وأن لا يكون في غاية الصغر، وأن لا يكون بينها حجاب وعدم البعد والقرب المفرطين وحصول المقابلة أو حكمها.

ثم إنَّ المعتزلة والأوائل أوجبوا حصول الإبصار عند حصول هذه الشرائط، وخالفهم في ذلك الأشاعرة.

والأولون التجئوا إلى الضرورة، والأواخر استدلُّوا على عدم الإيجاب بأنَّا نبصر الكبير من البعيد صغيراً مع تساوي نسبة أجزائه إلى العين.

وأصحاب الانطباع أجابوا عن ذلك بأنَّ انطباع الصورة في المقدار الصغير سبب لرؤيتها أصغر منها إذا انطبعت في المقدار الكبير، والمرئي إذا بُعدَ توهم مخروط قاعدته المرئي وزاوية العين، فكلمًا بُعدَ المرئي صغرت الزاوية، فكان المنطبع فيه أصغر.

وقال آخرون: إنه يكون لانفصال أجزاء لطيفة من ذي الرائحة إلى الخيشوم.

وهذان الوجهان عندي جائزان.

وهاهنا وجه بعيد قال به من لا تحصيل له، وهو أن القوة الشائمة تتعلّق بمدركها وهو هناك.

وأما الذوق، فإنّما يحصل بتوسط الرطوبة اللعابية الخالية عن الطعوم، وهل الإدراك بانفعال تلك الرطوبة بكيفية الجسم أو بانفصال أجزاء من الجسم غائصة في اللسان مخالطة له؟ فيه احتمال.

وأما اللمس، فإنّهُ أنفع الإدراكات للحيوان، لأنّه باعتباره يبعد من المنافي وباعتبار الذوق يجتلب النفع، ولمّا كان دفع الضرر أقدم من جلب النفع كان اللمس أقدم.

وقد ظهر من هذا أن كلّ ذي قوّة لمس فإنّ فيه قوّة تحريك، واختلفوا فذهب قوم إلى أن اللمس ليس قوّة واحدة، بل هو قوّة أربع:

الأولى: الحاكمة بين الحارّ والبارد.

والثانية: الحاكمة بين الرطب واليابس.

والثالثة: الحاكمة بين الصلب واللين.

والرابعة: الحاكمة بين الخشن والأملس.

وآخرون جعلوها واحدة، وهو الأولى.

\*\*\*

## ٥٤ - الأذان:

الإعلام بما اتّفقت عليه الإماميّة / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٢١]] باب ما اتّفقت الإماميّة عليه ممّا اجتمعت العامّة

على خلافه من الأذان:

واتّفقت الإماميّة على أن من ألفاظ الأذان والإقامة للصلاة: حيّ على خير العمل، وأن من تركها متعمّداً في الإقامة والأذان من غير اضطرار فقد خالف السنّة، وكان كتارك غيرها من حروف الأذان.

ومعهم في ذلك روايات متظافرة عن رسول الله ﷺ وعن

الأئمّة من عترته عليهم السلام.

/ [[ص ٢٢]] وأجمعت العامّة فيما بعد أعصار الصحابة على

خلاف ذلك، وأنكروا أن يكون السنّة فيما ذكرناه.

\*\*\*

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الموصليّات الثانية) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

/ [[ص ٢١٩]] المسألة الثالثة عشر: [وجوب (حيّ على خير العمل) في الأذان]:

استعمال (حيّ على خير العمل) في الأذان، وأنّ تركه كترك شيء من ألفاظ الأذان.

والحجّة أيضاً أنّفاق الطائفة المحقّقة عليه، حتّى صار لها شعاراً لا يدفّع وعلماً [لا] يُجحد.

\*\*\*

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الميفارقيات) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٢٧٩]] مسألة خامسة عشر: [عدم وجوب (محمد وعليّ خير البشر) في الأذان]:

هل يجب في الأذان بعد قول (حيّ على خير العمل) محمد وعليّ خير البشر؟

الجواب: إن قال: (محمد وعليّ خير البشر) على أن ذلك من قوله خارج من لفظ الأذان جاز، فإنّ الشهادة بذلك صحيحة، وإن لم يكن فلا شيء عليه.

مسألة سادسة عشر: [بدعة (الصلاة خير من النوم) في الأذان]:

من لفظ أذان المخالفين يقولون في أذان الفجر: (الصلاة خير

من النوم)، / [[ص ٢٨٠]] هل يجوز لنا أن نقول ذلك أم لا؟

الجواب: من قال ذلك في أذان الفجر، فقد أبدع وخالف السنّة، وإجماع أهل البيت عليهم السلام على ذلك.

\*\*\*

جوابات المسائل الطرابلسيّة (خ) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٢٣٦]] المسألة الرابعة عشر: من قال: أنتم تعلمون أنّ خير الأعمال وأفضلها وأعظمها ثواباً أعظمها مشقّة وكلفّة، فكيف يجوز لكم أن تقولوا في الأذان: (حيّ على خير العمل) مع علمكم بأنّ الجهاد أعظم على النفوس مشقّة منه؟ وكذلك النزول عن الأموال والإيثار بها.

الجواب - وبالله التوفيق -: أنّ المشقّة التي يتبعها كثرة الثواب ليس هي المختصّة بالأحكام، بل المشقّة على النفوس والقلوب بما كانت أكثر وأوفر، ولهذا لا يصحّ أن يُقَطَّع في بعض الأفعال

وأيضاً فلا خلاف في أن من ترك الثوب لا يلحقه ذمٌ، لأنَّه إمَّا أن يكون مسنوناً على قول بعض الفقهاء، وغير مسنون على قول البعض الآخر، وفي كلا الأمرين لا ذمٌ على تاركه، وما لا ذمٌ في تركه ويحشى في فعله أن يكون بدعة ومعصية يستحقُّ بها الذمُّ فتركه أولى وأحوط في الشريعة.

\* \* \*

الانتصار/ السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[ص ١٣٧] [[مسألة ٣٥]] [وجوب قول حيّ على خير

العمل في الأذان]:

ومما انفردت به الإمامية: أن تقول في الأذان والإقامة بعد قول: (حيّ على الفلاح): حيّ على خير العمل.

والوجه في ذلك: إجماع الفرقة المحققة عليه.

وقد روت العامة أن ذلك ممّا كان يقال في بعض أيام النبي ﷺ، وإنّما ادّعي أن ذلك نسخٌ ورفعٌ، وعلى من ادّعى النسخ الدلالة له، وما يجدها.

مسألة [٣٦] [الثوب في الأذان]:

ومما ظنَّ انفرد الإمامية به: كراهية الثوب في الأذان، ومعنى ذلك أن يقول في صلاة الصبح بعد قول: (حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح): الصلاة خير من النوم.

وقد وافق على كراهية ذلك غير الإمامية من أصحاب أبي حنيفة، وقالوا: / [[ص ١٣٨]] [الثوب هو أن يقول بعد الفراغ من الأذان: حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح، مرّتين.

واستدلوا على ذلك بأن قالوا: الثوب مأخوذ من العود إلى الشيء، وإنّما يُعاد إلى شيء قد تقدّم ذكره، وما تقدّم أن الصلاة خير من النوم فيكون ذلك عوداً إليه.

وكان الشافعي يذهب إلى أن الثوب مسنون في أذان الصبح دون غيره، وحكي عنه أنه قال في الجديد: هو غير مسنون.

وقال النخعي: هو مسنون في أذان سائر الصلوات.

والدليل على صحّة ما ذهبنا إليه من كراهيته، والمنع منه الإجماع الذي تقدّم.

وأيضاً لو كان مشروعاً لوجب أن يقوم دليل شرعي على ذلك ولا دليل عليه، وإنّما يرجعون إلى أخبار آحاد ضعيفة، ولو كانت قويّة لما أوجبت إلاّ الظنّ، وقد دللنا في غير موضع على أن أخبار الآحاد لا توجب العمل كما لا توجب العلم.

على أنه أكثر ثواباً من غيره وإن زادت مشقّته بل نوكل علم ذلك إلى الله تعالى المطلع على السرائر، وعلى هذا لا مانع من أن تكون الصلاة خير الأعمال وأكثرها ثواباً وإن كان الجهاد في الظاهر هو أشقّ على الأجسام منها. ويمكن أيضاً أن نحمل هذا اللفظ على الخصوص، فلا يُراد به / [[ص ٢٣٧]] [العموم كسائر الأفعال، والصلاة أفضل ثواباً من كثير من الأعمال.

والجواب الآخر وهو أن لا يكون المراد بلفظة (خير) في قولنا: (خير العمل) معنى أفعال الذي هو المبالغة، وإنّما يريد حيّ على خير العمل الذي هو خير، فقال: خير العمل وهو يريد هذا المعنى لا التفضيل والمبالغة. وقد قال قوم من المفسّرين في قوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا﴾ [النمل: ٨٩]: إنّه أراد هذا المعنى دون المبالغة، وكأنّه تعالى قال: من جاء بالحسنة من جهتها خير، ويقع كلُّ هذا، وهذا واضح.

\* \* \*

الناصرات/ السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[ص ١٨٣] [[مسألة التاسعة والسّتون: (الثوب في صلاة

الصبح بدعة):

هذا صحيح وعليه إجماع أصحابنا، وقد اختلف الفقهاء في الثوب ما هو:

فقال الشافعي: الثوب هو أن يقول بعد الدعاء إلى الصلاة: (الصلاة خير من النوم) مرّتين في مقبل الأذان.

وحكي عن أبي حنيفة أنه قال: الثوب هو أن يقول بعد الفراغ من الأذان: (حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح) مرّتين.

وحكي عن محمد أنه قال في كتبه: كان الثوب الأوّل (الصلاة خير من / [[ص ١٨٤]] [النوم] بين الأذان والإقامة، ثم أحدث الناس بالكوفة (حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح) مرّتين بين الأذان والإقامة، وهو حسن.

وذهب الشافعي إلى أن الثوب مسنون في صلاة الصبح دون غيرها.

وحكي عنه أنه قال في الجديد: هو غير مسنون.

وقال النخعي: هو مسنون في أذان سائر الصلوات.

الدليل على صحّة ما ذهبنا إليه بعد الإجماع المتقدّم: أن الثوب لو كان مشروعاً، لوجب أن يقوم دليل شرعي يقطع العذر على ذلك، ولا دليل عليه، المحنة بيننا وبين من خالف فيه.

فِي الصُّبْحِ وَلَا غَيْرِهَا، قَالَ: لِأَنَّ أَبَا مُحَمَّدٍ لَمْ يَحْكُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ أَمَرَ بِالتَّوْبِ، فَأَكْرَهُ الزِّيَادَةَ فِي الْأَذَانِ، وَأَكْرَهُ التَّوْبَ بَعْدَهُ.

\* \* \*

### ٥٥ - الإرادة والكراهة:

الملخص في أصول الدين / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

/ [[ص ٣٥٣]] باب الكلام في الإرادة وما يتعلق بها:

/ [[ص ٣٥٥]] الذي يدل على ذلك أن أحدنا يجد نفسه مريداً وقاصداً ضرورة، كما يعلم نفسه معتقداً وظانناً ومفكراً في شيء أوضح مما يجده الإنسان من نفسه، ولا شبهة في مثله، وإنما تعرض الشبهة في تمييز هذه الحال من سائر أحواله، وكما يعلم أحدنا ذلك من نفسه ضرورة كذلك يعلمه من غيره، نحو أن يعلمه مخاطباً له بالكلام وموجهاً إياه نحوه دون غيره، ولولا كون ما ذكرناه معلوماً باضطرار لما علمت تعلق الفعل بالفاعل، ولا صح أيضاً أن يعرف المواضعة على اللغات، لأن قصد المشير والمواضع إذا لم يكن معلوماً فلا سبيل إلى تقرُّر المواضعة.

وليس لأحد أن يقول: ألا يرجع ما يجدونه من ذلك إلى الداعي والاعتقاد؟

لأنه لو رجع إلى ما ذكره لم يكن الحال فيما يجده من نفسه على ما ذكرناه من قبل، أن الداعي إنما هو اعتقاد النفع ودفع الضرر، وقد يعتقد أحدنا في الشيء أنه ينفعه، وتارة يجد نفسه مريداً له وأخرى أن لا يجدها كذلك، فلو كان الداعي هو الإرادة لم يحصل هذا الفرق، لأن الداعي في الحالين قائم، والداعي قد يدعوه إلى كل شيء يحضره على وجه يتساوى فيه أبعاض ذلك الشيء الحاضر، ومع هذا فيريد أكل بعض دون بعض حتى يتناوله بعينه، فيجب أن يكون ما عم الكَلَّ من الداعي غيره أخص من البعض، واقتضى / [[ص ٣٥٦]] تناول الفعل له.

ولأن علمنا بحال المخاطب لنا وقصده يسبق العلم بأن له داعياً إلى خطابنا، وما العلم به أسبق من غيره كيف يكون هو ذلك الغير؟!

وأما تمييز الحال التي ذكرناها من كونه مشتتياً فظاهر، لأنه قد يريد ما يضره عاجلاً وما لا يدرکه أصلاً، والشهوة لا تتعلق إلا بالمدركات وما ينتفع به المدرك، ومفارقة هذه الحال لسائر أحواله من كونه قادراً ومدركاً وناظراً أوضح من أن يدل عليه.

وإذا ثبتت الحال مما ذكرناه فالذي يدلوا على حصولها عن

وأيضاً فلا خلاف في أن من ترك التَّوْبَ لا ذمَّ عليه، لأنه إما أن يكون / [[ص ١٣٩]] مسنوناً على مذهب بعض الفقهاء، أو غير مسنون على مذهب قوم آخرين منهم، وعلى كلا الأمرين لا ذمَّ على تاركه، وما لا ذمَّ في تركه ويخشى في فعله أن يكون معصية وبدعة فالأحوط في الشرع تركه.

\* \* \*

الطرائف (ج ٢) / علي بن طاوس (ت ٦٦٤ هـ):

/ [[ص ١٨٩]] زيادة عمر في الأذان: الصلاة خير من النوم:

ومن طرائف ما تناقضت به الرواية عن خليفتهم عمر كونهم يذكرون عنه أنه زاد في الأذان: الصلاة خير من النوم، مع روايتهم لأخبار بخلاف ذلك، فمن روايتهم في ذلك ما ذكره الحميدي في كتاب الجمع بين الصحيحين في مسند عمر بن الخطاب، عن حفص بن عاصم، عن أبيه، عن جدِّه عمر بن الخطاب، قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا قَالَ الْمُؤَدِّنُ: اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ، فَقَالَ أَحَدُكُمْ: اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ، ثُمَّ قَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، قَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، ثُمَّ قَالَ: أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، قَالَ: أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، ثُمَّ قَالَ: حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ، قَالَ: لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، ثُمَّ قَالَ: حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ، قَالَ: لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، ثُمَّ قَالَ: اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ، قَالَ: اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ، ثُمَّ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مِنْ قَلْبِهِ دَخَلَ الْجَنَّةَ».

ومن ذلك ما ذكره الحميدي أيضاً في كتاب الجمع بين الصحيحين في حديث أبي محمدٍ وسمرَةَ بنِ مَعْبِرَةَ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ عَلَّمَهُ هَذَا الْأَذَانَ: اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، ثُمَّ يَعُودُ فَيَقُولُ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ (مَرَّتَيْنِ)، حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ (مَرَّتَيْنِ)، اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.

قال عبد المحمود مؤلف هذا الكتاب: فهل ترى في صفة الأذان عن نبيهم: الصلاة خير من النوم؟ فكيف استجاز عمر إن كانت الرواية عنه في ذلك حقاً أن يزيد في الأذان ما لم يزد الله / [[ص ١٩٠]] ولا رسوله؟ وكيف قبل مسلم منه ذلك؟ وكيف استمر العمل به إلى الآن، لولا ضعف العقول وقلة الأديان؟

وقد رَوَوْا أَنَّ الشَّافِعِيَّ قَالَ فِي كِتَابِ الْأُمَّمِ: وَلَا أُحِبُّ التَّوْبَ

جنسه فلا يحتاج إلى كون فاعله مريداً، كما لا يحتاج العرض المختص ببعض المحال إلى قصد فاعله في حلوله محلّه؟

وإذا سلّم كلُّ هذا، وأنّ 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 هي كونه مريداً؟ وألا كان كذلك لبعض ما عدا ذلك من أحواله؟

قلنا: أمّا الذي يدلُّ على أنّ الجنس واحد فهو التباسها على الإدراك كالتباس السوادين، وكما قضينا بتماثل السوادين كذلك يجب أن نقضي بتماثل ما جرى مجراها.

وإنّما قلنا: إنّها يشتهان على الإدراك، لأنّ من سمع قول القائل: (زيد قائم) وهو يقصد به إلى الإخبار عن زيد بعينه، لا يفصل بينه وبين قوله: (زيد قائم) وهو غير مخبر، بأن يكون ساهياً أو حاكياً عن غيره، ولقوة التباسها كان من يجوز على الكلام الإعادة مجوّزاً أن يكون ما سمعه ثانياً هو الذي سمعه أولاً، وكذلك من اعتقد بقاء الكلام.

فأمّا الذي يدلُّ على أنّ نفس ما يقع فيكون خبراً، يجوز أن يوجد غير خبر، فأشياء كثيرة، منها: أنّ الألفاظ العربيّة إنّما تفيد الموضحة، والتواضع في الأصل إنّما حصل باختيار المتواضعين، وقد كان يجوز أن لا يتواضعوا في هذه الصيغة المخصوصة أنّها للخبر، ولو كان ذلك لكانت هذه الحروف بعينها توجد فلا تكون خبراً.

ومنها: أنّه لو كان الخبر عن أحد الزيدين غير الآخر لم يمنع أن يفعل أحدنا اللفظ / [[ص ٣٥٨]] الذي من حقّه أن يكون خبراً عن زيد بن عبد الله ويقصد به إلى الإخبار عن زيد بن خالد، فيكون مخبراً عن الأوّل دون الثاني الذي قصد به الإخبار عنه، وفي فساد ذلك دليل على أنّ اللفظ واحد، وأنّه بالقصد يتوجّه إلى المخبر عنه.

ومنها: أنّ اللفظ لو كان متغائراً لوجب أن يكون للقادر سبيل إلى التمييز بين ما يوجد فيكون خبراً عن زيد بعينه وبين ما يكون خبراً عن غيره، فلمّا لم يكن إلى ذلك سبيل علّم أنّ اللفظ واحد.

ومنها: أنّ ذلك يقتضي صحّة أن يُعلّم زيدا مخبراً وإن لم يُعلّم كونه مريداً إذا كان القصد لا تأثير له، ونحن نعلم خلاف ذلك، ويقتضي ألاّ طريق لنا إلى الفصل بين ما هو خبر وبين ما ليس كذلك.

معنى إنّما يحصل في حالٍ قد كان يجوز ألاّ يحصل فيها، وأحوال المريد كلّها واحدة لا تختلف، فلا بدّ من ثبوت معنى كما قلناه في إثبات سائر الأعراض.

فإن قيل: كيف ادّعيت أنّه يريد ولا يريد والحال واحدة؟ مع أنّه يريد عند الداعي ولا يجوز مع ثبوت الداعي ألاّ يريد، وكذلك لا يجوز مع انتفاء الدواعي أن يريد.

قلنا: قد يجوز أن يكون غير مريد مع ثبوت الداعي على بعض الوجوه، نحو من دعاه الداعي إلى القيام فأخّره وفعله بعد زمانٍ مترخ، وقد يدعو أحدنا الداعي إلى أفعالٍ متساوية في تناول الداعي لها فيريد بعضها ويؤثّر على بعض أحدها بدلاً من غيره، فثبت صحّة ما ذكرناه من جواز كونه مريداً وألاّ يكون كذلك والحال واحدة.

على أنّ هذا الكلام لو قُدح في إثبات الإرادة لقُدح الإثبات في إثبات كلّ الأعراض، لأنّه كما يجب أن يكون نريد لمكان الداعي، كذا يجب أن يتحرّك مع قوّة الدواعي والسلامة، وإذا صحّ مع ذلك أن يكون بحركة جائزاً كجواز ضدّه، صحّ أيضاً جواز كونه مريداً على هذا الحدّ.

وإذا ثبت أنّه مريد لمعنى، فلا بدّ من معنى الاختصاص ليجب الحال له، وهذا يقتضي كونه حالاً فيه، لأنّ المجاورة لا تصحّ إلاّ على الأعراض.

فأمّا العلم بمحلّ الإرادة على سبيل التفصيل فالطريق إليه السمع، وإن كان الإنسان من حيث يجد في ناحية قلبه عند الإرادة والفكر ضرباً من التعب، يعلم أنّ الإرادة والنظر محلّان هذه الناحية، والعلّم بأنّ المحلّ هو القلب على التفصيل موقوف على السمع.

/ [[ص ٣٥٧]] دليل آخر على إثبات حال المريد: قد ثبت أنّ أحدنا مخبر وأمر، ولولا كونه مريداً لما وقع منه الخبر خبراً ولا الأمر أمراً وكذلك سائر الخطابات، وإن كان الخبر يحتاج إلى أن يكون فاعله مريداً لكونه خبراً، والأمر يحتاج إلى أن يكون مريداً للمأمور به، وهما وإن اختلفا من هذا الوجه فقد اتّفقا فيما قصدناه من الدلالة على حال المريد.

فإن قيل: ألاّ كان الخبر يخالف جنسه ما ليس بخبر، وكذلك الأمر، فلا يحتاج إلى مؤثّر فيه من أحوال فاعله وإن لم يكن مخالفاً؟ فألاّ كان ما يقع خبراً غير ما لا يقع كذلك، وإن كان مثله ومن

وليس له أن يدعى أن محال الحروف المتماثلة متغايرة كما قلنا في الأكوان، وذلك أن من المعلوم أن مخرج الزاي كله مخرج واحد، وكذلك مخرج كل حرف، ولهذا متى لحقت بعض محال هذه الحروف آفة أثر ذلك في كل حروف ذلك المخرج، وإذا صحّت هذه الجملة صحّ بصحّتها ما قصدناه من أن نفس ما وقع خبراً قد كان يجوز أن يكون غير خبر، فلا بدّ من أمر له اختصّ بكونه خبراً، كما أن الجوهر لماً اختصّ ببعض هذه الجهات مع جواز كونه في غيرها وجب ألا يختصّ بها إلا لأمر ما، ولا يخلق تقييد هذا القول أيضاً أنه يوجب ألا يضطرّ أحدنا إلى أن غيره مريد، لأن العلم بأن الفاعل فاعل لا يكون إلا مكتسباً بالأدلة.

فأمّا المذهب الثاني: فالذي يبيّن بطلانه أن الإرادة إذا ثبت أنّها توجب حالاً للمريد، وأنّ إيجابها للحال يرجع إلى جنسها وما هي عليه في نفسها، فيجب متى وجدّ جنسها من فعل إلى فاعل كان أن يوجب مثل هذه الحال، لأنّ موجب العلل لا يتغيّر بالفاعلين على / [[ص ٣٦٠]] حدّ ما يقوله في العلم والحركة، وما يوجب حالاً لمحلّ أو جملة.

#### فصل: [في معنى الإرادة والكراهة]:

اعلم أنّ في الناس من ذهب إلى أن إرادة كون ما لا يكون، أو لا يكون ما يكون، من جنس الشهوة والتمني. ومنهم من ذهب إلى أن الإرادة تكون كراهة لأنّ لا يكون، وإرادة أن لا يكون كراهة لأنّ يكون، ونحن نبيّن فساد ذلك. أمّا تميّز الإرادة من الشهوة فتبيّن من وجوه، منها: أن الشهوة تختصّ بالمدرّكات دون غيرها، والإرادة تتعلّق بكلّ ما يجوز المريد حدوثه.

ومنها: أن المراد قد يكون ضرراً أو مؤدياً إليه، والمشتهى لا يكون إلاّ ممّا يتنفع بتناوله.

ومنها: أنّه قد يريد ما لا يصحّ وجوده إذا اعتقد صحّ ذلك فيه، ولا يجوز مثله في الشهوة.

ومنها: أنّه قد يريد فعل غيره، ولا يجوز أن يشتهي ما يناله غيره.

ومنها: أنّ ما ينفي الشهوة من النفاذ لا ينفي الإرادة بل يجامعها، لأنّه قد ينفر مكره في أيّام الصوم بتناول المشتهى من المأكول والمشروب.

ومنها: أنّ الفعل يقع على وجه الإرادة دون الشهوة.

ومنها: أنّ هذا القول يُبطل التوسّع والتجوّز في الكلام، ويُبطل أيضاً التورية، لأنّ التجوّز إنّما يصحّ بأنّ يستعمل اللفظ الموضوع لشيء بعينه في غيره.

وليس لأحد أن يقول: إنّ التجوّز هو أن يستعمل مثل اللفظ الموضوع لشيء في غيره.

وذلك أنّ اللفظين إذا كانا مثلين فلا بدّ فيما يصحّ على أحدهما من الأحكام أن يصحّ على الآخر، وإذا جاز أن يستعمل مثل هذه اللفظة في غير الخبر والأمر جاز أيضاً استعمالها بعينها في ذلك على سبيل التجوّز.

ومنها: أنّ هذا القول يقتضي انحصار من يقدر على أن يُخبر عنه في كلّ حال، وأنّه يكون القويّ في هذا الباب بخلاف الضعيف.

وإنّما قلنا ذلك لأنّ القدرة لا تتعلّق في الوقت الواحد في المحلّ الواحد من الجنس الواحد بأكثر من جنس واحد، وحروف قول القائل: (زيد قائم) ماثلة لكلّ ما هذه صورته من الكلام، فيجب أن يكون أحدنا قادراً من عدد هذه الحروف في كلّ وقتٍ على قدر ما في لسانه من القدر، وفي هذا ما قدّمناه من انحصار عدد من يصحّ أن يُخبر عنه، حتّى لو بذل مجهوده في أن يُخبر عن غيرهم لما تأتّى منه، ونحن نعلم خلاف ذلك من كلّ قادر.

ولا يلزم على ما ذكرناه أن تكون إرادة الأخبار المختلفة واحدة، وإلاّ أدّى إلى انحصار / [[ص ٣٥٩]] ما يقدر عليه من الأخبار، وذلك أنّ الإرادات التي بها تكون الأخبار إخباراً عن جماعات متغايرة مختلفة، والقدرة الواحدة يتعلّق بما لا يتناهى من المختلف، وإنّما لا يجوز ذلك في المتماثل بالشروط التي ذكرناها، فبان أنّ الإرادات لا تشبه ما ألزّمناه في الحروف المتماثلة.

وليس لأحد أن يقول: إذا جاز أحدنا أن يفعل بالقدرة الواحدة في كلّ محلّ كوناً في جهة بعينها، ولم يجب أن يقدر على كلّ واحد، لصحّ وجوده في المحالّ على البدل بالإرادة، فألاً جاز مثل ذلك في الألفاظ؟

وذلك أنّ القدرة الواحدة لا تنحصر متعلّقها من المتماثل إذا اختلف المحالّ، كما لا ينحصر متعلّقها من المختلف والوقت والمحلّ واحد، وليس كذلك ما يتعلّق به من المتماثل في المحلّ الواحد والوقت الواحد، لأنّها لا تتعلّق بأكثر من جزء واحد على هذه الشروط، فلولا أنّ اللفظ الواحد يصحّ أن يُخبر به عن كلّ زيد على البدل لانحصر ما يقدر عليه من الأخبار.



حاله في سائر ما يتعلّق به على سواء في أنّه لا يُؤثّر في شيء منه، ولا يقتضي وقوعه على وجه الإرادة بخلاف ذلك، وللإرادة ضدّاً ولا ضدّاً للتمنيّ، ولأنّه يصحُّ أن يُراد / [[ص ٣٦٢]] الإرادة ولا يصحُّ أن يتمنّى التمنيّ.

وما ذكرناه من قبل في مفارقة الشهوة للإرادة - من أنّ أحدنا لا يجد الفرق بين ما يريده في ما المعلوم أنّه يكون وبين ما المعلوم أنّه لا يكون - واضح أيضاً في التمنيّ، لأنّ الفصل على قولهم بين الحالين واجب ما نجده، وكان على هذا يجب أن يستحيل وصول متمنٍّ إلى ما تمنّاه، لأنّه لا يكون على قولهم متمنّاً إلاّ لما لا يوجد، ويجب أن يكون الرسول ﷺ وسائر المؤمنين لم يريدوا قطّ الإيمان من أبي لهب ومن جرى مجراه من الكفّار، هذا إن خالفوا في المعنى، وإن رجع الخلاف إلى العبارة صرنا معهم إلى ما تقدّم.

فأمّا ما يفسد به قول من ادّعى أنّ الإرادة كراهة فوجوه، منها: أنّ أحدنا يفصل بين كونه مريداً وكارهاً، كما يفصل بين كونه مريداً ومعتقداً، فلو كانت إرادة الشيء كراهة لضده لوجب أن يجد من نفسه الكراهة للضدّ متى أراد ضده على كلّ حالٍ ما يجد ذلك، ولهذا صحّ أن يريد الضدّين على البديل، إمّا من نفسه أو غيره، كنحو إرادته من نفسه الصلاة في الجهتين من المسجد ومن غيره، وإرادته وهو جالس في داره أن يخرج من البابين على البديل. ومنها: أنّه كان يجب في القديم تعالى أن يكون غير مريد للنوافل، لأنّ إرادته يقتضي كراهة تروكها، والتروك حسنة، وكراهة الحسن قبيحة.

ومنها: أنّ أحدنا يميّز بين كونه مريداً من غيره القيام بالواجب، وكونه مريداً منه النوافل، وعلى هذا القول لا فصل بين الأمرين.

ومنها: أنّ هذا القول يُؤدّي أن يكون الضدّان مراديين في الحال الواحدة، بل إلى أنّ الإرادة الواحدة تتناول الضدّين، وهذا مستحيل عندهم، وغير جائز على ما نقوله أيضاً في أنّ إرادتي الضدّين لا يتضادّان، [إذ] أنّه لا يصحُّ لأمر يرجع إلى الدواعي، وإنّا قلنا: إنّه يُؤدّي إلى ذلك لأنّ كراهة القعود يجب أن تكون إرادة الحركة يمنة ويسرة مع تضادّها، وكذلك متى أراد الشيء الذي له ضدّان يجب أن يكره أحدهما، وكراهته له يوجب كونه مريداً للضدّ الآخر، فيجب تعذّر الموجب لا لمصحّح، ولنا في القطع على / [[ص ٣٦٣]] أحد الوجهين نظر، لعلنا أن نتقصّاه فيها بعد بمشيئة الله.

ومنها: أنّ كونه ملتدّاً يتبع الشهوة دون الإرادة. ومنها: أنّ الإرادة نفسها تصحُّ أن يُراد، ولا يصحُّ من المشتهي الشهوة.

ومنها: أنّه قد يريد الشيء ويكره مثله، ولا يصحُّ أن يشتهي الشيء وينفر عن مثله.

ومنها: أنّه قد يجد نفسه قويّ الشهوة تارةً وضعيفها أخرى، وحاله في الإرادة / [[ص ٣٦١]] لا يختلف.

ومنها: أنّ ما دعا إلى الفعل يدعو إلى الإرادة، وذلك لا يتمُّ في الشهوة.

ومنها: أنّ الإرادة مقدورة للعباد، والشهوة لا تدخل تحت مقدورهم.

ومنها: أنّ إرادة القبيح قبيحة، وشهوة القبيح غير قبيحة.

وما ذكرناه يُبطل أن تكون كراهة الطبع هي نفاذ الطبع. على أنّ القول بأنّ إرادة كون ما لا يكون شهوة يوجب أن يجد أحدنا متى أراد الأمور المستقبلية الفصل بين حاله مريداً لما المعلوم أنّه لا يكون، وحاله إذا أراد ما المعلوم أنّه لا يكون، وحاله إذا أراد ما المعلوم أنّه يكون، لأنّ على أحد الأمرين حاله حال المشتهي، وعلى الوجه الآخر حاله حال المريد.

وفي علمنا بأنّه لا فصل يجده الواحد منّا في ذلك دلالة على فساد قولهم.

على أنّ الأمر لو كان على ما ذكروا لم يكن لسؤال من يريد الفعل من غيره: (هل فعله أم لا؟) معنى، لأنّه إذا تبيّن الفصل من نفسه لم يكن به إلى السؤال حاجة.

هذا إذا قالوا: إنّ إرادة ما لا يكون شهوة على الحقيقة، فأما إن اعترفوا بمخالفتها لجنس الشهوة وللمعنى الذي يوجب الالتذاذ بالمدرّك، وسمّوها مع ذلك متى تعلّقت بما لا يكون بأنّها شهوة، فقد خالفوا في عبارة، وحيثنّ لا يتمُّ لهم ما حاولوه من الفرار عن القول بأنّه تعالى يريد ما لا يكون، لأنّا لا نأتي على هذا التفسير أن يكون تعالى مشتھياً.

فأمّا التمنيّ، فإن كان قولاً على ما يذهب إليه أبو عليّ فمفارقتة للإرادة لا تشكل.

وإن كان معنى في القلب يطابق القول على ما يذهب إليه أبو هاشم فهو يفارق أيضاً الإرادة، لأنّ التمنيّ يتعلّق بالماضي ألاّ يكون على حدّ ما كان، والإرادة لا تجوز ذلك فيها، ولأنّ التمنيّ

## فصل: في تقدّم الإرادة على المراد ومقارنتها له:

اعلم أنّ الإرادة قد تتقدّم المراد وتقارنه، ولا بدّ في الإرادة المؤثرة من أنّ تقارن المراد لتؤثر فيه، ولا إشكال في تقدّم الإرادة، لأنّ أحدها يجد نفسه مريداً للفعل وعازماً عليه قبل أن يفعله، ويريد المسبّب في حال السبب.

وإنّما قلنا: إنّها لا بدّ من أنّ تقارن المراد لتؤثر فيه، وأنّ تقدّمها لا يكفي في ذلك، من حيث يقع الفعل على وجهه قد كان يجوز أن يقع على خلافه، فيجب أن يكون ما له وقع على أحد الوجهين مصاحباً، ليختصّ من أجله بأحدهما.

ولو كان ما تقدّم من الإرادة هو المؤثر في وقوعه على أحد الوجهين لكان الفعل في حال وقوعه يقع على وجه لا يجوز أن يقع على غيره بدلاً منه، والمعلوم خلاف ذلك.

واعلم أنّ ما يؤثّر فيه الإرادة، قد يكون فعلاً، وقد يكون جملة من الأفعال، وما هو فعل واحد ينقسم إلى: مبتدأ ومتولّد، فالمبتدأ يجب مقارنة الإرادة له، والمتولّد على ضربين: مصاحب لسببه ومتراف عنه، فالمصاحب لسببه من المتولّد يجب أيضاً أن يقارنه الإرادة لتؤثر فيه، والمتراف 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 شيئاً فشيئاً، كالكلام الذي يقع خبراً وأمرأ، فيجب أن تكون الإرادة المؤثرة فيه مقارنة لأوّل جزء منه، لأنّه ليس يمكن أن تقارن جميعه، ولا يجوز أن يؤثّر فيه وهي 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، ويجري في هذا الكتاب مجرى اختصاص العلم بالحلل في بعض العالم، وإن كان تأثيره / [[ص ٣٦٤]] يرجع إلى الجملة لما لم يمكن أن يحلّ الجملة.

## فصل: في أنّ الإرادة لا توجب الفعل:

الذي يدلّ على ذلك أنّها لو أوجبت الفعل لم يحلّ من أنّ توجهه إلى العلة للمعلول أو إيجاب السبب للمسبّب، ولا يجوز أن تكون موجبة لإيجاب العلة، لأنّه كان يجب أن يختصّ بمحلّ الفعل ضرباً من الاختصاص، لأنّ العلة على اختلافها لا توجب المعلول إلّا بعد أن تكون بينها وبينه اختصاص في كميّة الموجود، ولهذا أوجب العلوم الحالة في زيد كونه عالماً ولم توجب

لغيره، ونحن نعلم أنّ الإرادة يختصّ القلب، والحركة توجب في أطراف البدن، فلا اختصاص بينها وبين الحركة على وجه من الوجوه.

وأيضاً: فلو كانت علة لما تقدّمت معلولها، وقد علمنا تقدّم الإرادة للمراد.

وأيضاً: فإنّ الإرادة تتقدّم المراد وتعدّم في حال وجوده لأنّها لا تبقى، والعلة لا توجب المعلول وهي معدومة، لأنّ عدمها يُخرجها عن الصفة التي توجب.

وليس يجوز أن توجب الإرادة الفعل إيجاب السبب، لأنّ القدرة على السبب هي قدرة على المسبّب، لولا ذلك لصحّ أن يفعل السبب ولا يوجد المسبّب من غير منع بالأفعال الفاعل قدرته فيه، ولو فعل المسبّب بقدرة ثانية لخرج من أن يكون متولّداً إلى أن يكون مبتدأ.

وإذا ثبت ما ذكرناه من أنّ قدرة السبب قدرة على المسبّب، فلو كانت الإرادة موجبة لأوجبت الحركة في الخارجة التي لا قدرة فيها، وكان يجب متى أراد العاجز - الذي لا قدرة في يده أن يُجرّك يده - أن يتأتّى ذلك لوجود السبب واحتمال المحلّ، وقد بيّنا أنّ قدرته على السبب.

ولا يمكن أن يقال: إنّها لم توجد الحركة لأنّه غير قادر عليها. وأيضاً: فلو كانت موجبة لإيجاب السبب لأوجبت المراد في الثاني على كلّ حال، وقد / [[ص ٣٦٥]] علمنا أنّ المراد قد يتأخّر أوقاتاً كثيرة، وكان يجب أيضاً أن يوجب فعل الغير وإن كان عاجزاً، والفعل المحكم وإن لم يكن الفاعل عالماً به.

ومما استدلّ به على ذلك أنّنا قد علمنا أنّ الإرادة تتعلق بفعل غير المرید كما يتعلّق بفعله، وخلاف 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: إنّه تمنّ أو شهوة، جاز ذلك فيما نريده من أنفسنا، لارتفاع الفرق.

وإذا ثبت ذلك، فلو كانت الإرادة موجبة لأوجبت فعل الغير، [و]لتعلّقت بالأمرين على حدّ واحد.

وليس لهم أن يقولوا: إنّها إنّما لم توجب فعل الغير من حيث لم يكن مقدوراً للمرید، وأنّ ذلك يجري مجرى المنع من التوكيد.

لأنّنا قد بيّنا أنّ المسبّب يجب أن يكون مقدوراً للقادر على

يجوز أن يقع بغير إرادة وعلى سبيل السهو، لأن السهو لا بد من أن يتقدمه سبب، ومضادة سبب السهو لإرادة الحركة واستحالة اجتماعه معها كاستحالة اجتماع إرادة ضد الحركة مع إرادة الحركة - فلم يبق إلا أن الحركة تجب وجودها في الثاني، وهذا معنى الإيجاب - فواضح البطلان، لأنه بُني الكلام على أن وجود الإرادة مع المراد لا يصح، وهذا هو الصحيح، وقد دللنا فيما تقدم عليه.

وليس يمتنع على هذا أن يريد الحركة ثم يبدو له فيفعل في الثاني السكون بإرادة مصاحبة له. وما ذكره في السهو أيضاً غير صحيح، لأنه ليس يجب أن يكون للسهو أسباب متقدمة، وغير ممتنع أن يسهو في الثاني فيفعل ضد ما أراده في الأول.

/ [[ص ٣٦٧]] فصل: في أن البقاء لا يجوز على الإرادة:

الذي يدل على ذلك أن أحدنا قد يخرج من كونه مريداً للشيء من غير أن يكون كارهاً له، فلو كانت الإرادة تبقى لم يجز أن تبقى إلا بضد أو ما جرى مجراه كسائر الأجناس الباقيات، والأمر في أن أحدنا يخرج من كونه مريداً إلى ضد ظاهر، فلا حاجة بنا إلى الدلالة عليه.

وليس لأحد أن يقول: فلعله إنما يخرج بخروج المراد من صحة تعلق الإرادة به.

وذلك أنه قد يخرج عن كونه مريداً، مع جواز كون ذلك الشيء مراداً.

وليس له أن يقول: فيجب إن كانت لا تبقى أن لا يدوم كون أحدنا مريداً للشيء الواحد، ويستمر أوقاتاً متصلة.

وذلك أن استمرار كونه مريداً لا يمتنع وإن كانت الإرادة لا تبقى بأن يفعل إرادات متعاقبة فيستمر حاله في كونه مريداً، لأن الإرادة إذا كانت تابعة للدواعي جاز أن يُجدد حالاً بعد حال ما دام الدواعي ثابتاً.

ومما يدل أيضاً على أنها لا تبقى أن في بقائها صحة كون أحدنا مريداً لما يعلمه ماضياً، وإنما قلنا ذلك لأنها إذا تعلقت بفعل ثم مضى فمضيه لا يوجب عدمها، لأنه ليس بضد ولا جارٍ مجراه، فيجب أن يكون ما فيه ومتعلقة بالماضي، وقد علمنا فساد ذلك.

فصل: في بيان معاني الأسماء المختلفة التي تجري على الإرادة والكرهه وتمييز فوائدها:

السبب، فما منع من القدرة عن المسبب يجب أن يكون مانعاً من القدرة على السبب.

على أن ما لا يجوز ارتفاعه على وجه لا يجوز أن يكون منعاً، ومقدور زيد لا يجوز أن يكون مقدوراً لغيره، فكيف يجعل منعاً من توليد الإرادة؟

ومما يدل على أن الإرادة لا توجب الأفعال إيجاب الأسباب: أن من شرط كل سبب تولد في غير محله أن يكون بينه وبين ما تولد فيه ممانسة له أو ممانسة لما ماسه، ولهذا لم يصح من أحدنا أن يُولد باعتماد يده في غيره الحركات والاعتمادات والأصوات وما جرى مجراها إلا مع الشرط الذي ذكرناه، والأسباب مع اختلافها متفقة في أنها لا تولد إلا هذا الشرط، كما أن القدر مع اختلافها متفقة المقدور في الجنس، وهذا الشرط لا يصح حصوله بين الإرادة والمراد، لأنها تحل القلب، فكيف توجب أفعال الجوارح؟ وليس لأحد أن يقول: إنها توجب الأفعال التي تظهر في الجوارح الممانسة التي بينها وبين هذه الجوارح.

وذلك أن كل شيء حرّكناه بالممانسة فلا بد من أن يُحرّك الجسم الذي يمانسه به، وقد / [[ص ٣٦٦]] علمنا أننا نبتدئ الحركة في الأطراف من غير تحريك ما يتصل بها، وإنما اشتبه على من ذهب إلى أنها موجبة من حيث إرادة القادر المتمكن متى أراد الفعل ووجد لا محالة، فتوهم أنها موجبة.

وليس ذلك بأن يقتضي أن الإرادة موجبة للمراد بأولى من أن يقتضي أن المراد يوجبها، لأن كل واحدٍ منهما لا يوجد إلا مع صاحبه، وقد توجد الإرادة ويمتنع من المراد، وكذلك قد يوجد المراد ويمتنع من الإرادة، فلا فصل بينهما في الوجه الذي اشتبه به، بل لو قيل: إن المراد يوجب الإرادة كان أقرب، من حيث كانت الإرادة تابعة له فيما له يفعل أو يترك.

وبعد، فلو قيل: إن الإرادة والمراد جميعاً موجبان عن الدواعي لكان أقرب، لأنها معاً يتبعان الداعي وبحسبه يوجدان، وكل هذا واضح.

وأما ما تعلق به الملجئ في أن الإرادة موجبة من أن المراد للحركة إلى أقرب الأماكن لا يخلو من أمرين: إما أن يجوز عليه الانصراف إلى ضدها أو لا يجوز ذلك، فإن جاز عليه لم يخل الضد الذي فعله من أن يكون وقع بإرادة وبغير إرادة، فإن كان بإرادة فيجب أن يتقدم الفعل، وهذا يقتضي كونه مريداً للضدين، ولا

وأما قولهم: (فلان يُحِبُّ ولده) فجاز على ما ذكرناه، ويجوز أيضاً أن يُراد به أنه يريد النظر إليهم وتقريبهم منه لمكان سروره بذلك.

وقولهم: (فلان يُحِبُّ جاريته) معناه يريد الاستمتاع بها، وقال قوم: يشتهي الاستمتاع بها، وأنه عبّر عن الشهوة بالمحبة مجازاً، والقول في اللحم يجري في الوجهين مجرى ما / [[ص ٣٦٩]] ذكرناه في الجارية.

وقولهم: (يُحِبُّ الدراهم) معناه يريد الانتفاع بها أو جمعها وادّخارها.

وأما قولهم: (فلان يُحِبُّ الله تعالى) فمعناه أنه يريد عبادته وشكره وتعظيم أوليائه.

وإذا صحَّ في معنى (المحبة) ما ذكرناه صحَّ إجرائها على القديم تعالى من حيث كان مريداً.

فأما المشية فهي الإرادة، لأنَّ كلَّ من أراد شيئاً فقد شاءه، وكلَّ من شاءه فقد أرادته، ولا شبهة في ذلك، والرضا هو الإرادة، ولا يُسمَّى بذلك إلا إذا وُجِدَ المراد على... الحدِّ الذي أُريد.

وعند أبي هاشم أنَّ الرضا بالفعل يخالف الرضا عن الفاعل، لأنَّه إذا أُضيف إلى الفعل أفاد ما ذكرناه، فإذا أُضيف إلى الفاعل كقولنا: (إنَّه تعالى راضٍ من المؤمن) أفاد أنه يستحقُّ التعظيم والتبجيل والثواب، قال [و]لهذا يقال: (إنَّه تعالى راضٍ عمَّن يسخط بعض أفعاله) كالصغائر من الأنبياء عليهم السلام والمؤمنين، ولا يقال: (رضى بفعل زيد) وفي أفعاله قبائح، لأنَّه يوهم الرضا بالجميع، لكن يقال: يرضى منه بهذا الفعل المعين وإنَّ كانت له أفعال آخر لا يرضاهها.

وأبو عليٍّ يخالف في هذا ويجعل الرضا بالفعل والفاعل واحداً غير مختلف، ويمنع من كونه راضياً ببعض أفعاله وساخطاً بعضاً آخر، ويجعل الرضا كمال وقوع المراد، ويعتدلُّ لقوله بأنَّ خلافه لو جاز لم يمتنع أن يقال في أحدنا: إنَّه يرضى ببعض قضاء الله دون بعض.

وهذا ليس بشيء، لأنَّ طريقة الرضا بقضاء الله تعالى كلمة واحدة، وهي يشتمل جميع أفعاله، فمن لم يرضَ بالجميع لم يكن على الحقيقة راضياً بالبعض، ولا مستدلاً على أنه حكمة وصواب، لأنَّ الطريق يشمل الكلَّ، فما ذكره أبو هاشم في هذا أولى.

اعلم أنَّ الإرادة هي المحبة، بدلالة أنَّ كلَّ من أراد شيئاً فقد أحبه، ومن أحبه فقد أرادته، ولو اختلفنا لم يجب ما ذكرناه.

وأيضاً: فإنَّ بالكراهة الواحدة يخرج الإنسان من كونه محباً ومريداً للأمر الذي تعلقت الكراهة به، وهذا أيضاً يدلُّ على أنَّ معنهما واحد.

/ [[ص ٣٦٨]] وليس يمكن أن يقال: إنَّما وجب ما ذكرتم من حيث كان كلُّ واحد من الإرادة والمحبة محتاجاً إلى صاحبه، لأنَّ ذلك يُؤدِّي إلى ارتفاع الطريق الموصل إلى أنَّهما غيران، وإلى أنَّ يجوز وجود معانٍ زائدة على ما عقلناه، وذلك باب التجاهل.

ولا يمكن أن يجعل أحدهما هو المحتاج إلى الآخر، لأنَّه يوجب صحَّة وجود المحتاج إليه وإن لم يوجد المحتاج كما نقوله في العلم والحياة.

وأما التعلُّق بقولهم: (فلان يُحِبُّ فلاناً) وإنَّ استحال أن يقال: إنَّه يريده، وكذلك يُحِبُّ ولده وجاريته ويُحِبُّ الدراهم واللحم، وإنَّ لم تُستعمل الإرادة في كلِّ ذلك فواضح البطلان، لأنَّ إطلاق العبارات لا تُؤثِّر فيها يدلُّ عليه الأدلَّة، ولا يُعترض بها على الأدلَّة، بل يجب العدول عن ظاهرها وصرْفها إلى ما يطابق الأدلَّة.

وكما أنَّ الإرادة لا تتعلَّق بالذوات الباقيات فكذلك المحبة، ومعنى قولهم: (أحبُّ زيدا): إنَّني أريد منافعه ولا أريد شيئاً من مضارِّه، وحذفوا ذكر المحبوب على الحقيقة اختصاراً وتعويلاً على المعرفة به، فكأنَّهم استطلوا أن يقولوا: أريد منافعه ولا أريد مضارِّه، فأقاموا مقام ذلك قولهم: أحبُّه، وهذا عادتهم في كثير من ألفاظهم المختصرة، ثمَّ تعارفوا الحذف واستحسنوه مع لفظ (المحبة)، ولم يستحسنوه مع لفظ الإرادة، حتَّى يقولوا: (أريد زيدا)، لأنَّه ليس يمتنع أن يخصُّوا بعض الألفاظ بكيفية في الاستعمال، ولم يفعلوا ذلك في كلِّ ما جرى مجراه وكان في معناه، ألا ترى أنَّهم يُعبِّرون بقولهم: (غائط) عن قضاء الحاجة، ولا يستعملون ذلك في كلِّ لفظ معناه معنى قولهم: غائط؟

والذي يُبين صحَّة ما ذكرناه: أنه لو كان معنى قولهم: (أحبُّ زيدا) غير ما ذكرناه لم يجب فيمن أحبه أن يكون مريداً لمنافعه، ولأنَّهم لو أظهروا المحذوف فقلوا: (فلان يُحِبُّ منافع فلان) لكان أكشف وأبلغ في مرادهم، فدلَّ ذلك على أنَّ المعنى ما ذكرناه.

اعلم أن المرید في الحقيقة والمعقولة هو القاصد إلى أحد الضدین اللذین خطراً بباله الموجب له بقصده وإيثاره دون غيره .

/ [[ص ٧٩]] وهذا من صفات المخلوقين التي تستحيل أن يُوصَف في الحقيقة بها ربُّ العالمين، إذ كان سبحانه لا يعترضه الخواطر، ولا يفتقر إلى أدنى رويّة وفكر، إذ كان هذا على ما بيّناه، فإنّما معنى قولنا: إنَّ الله تعالى مرید لأفعاله أنّها وقفت وهو عالم بها غير شاغلة، ولا هو موجوداً لمسبّبٍ وجب من غيره مریداً له، فصَحَّ إذا أردنا أن نُخبر بأنَّ الله تعالى يفعل لا من سهوٍ ولا غفلةٍ ولا بإيجابٍ من غيره أن تقول: هو مرید لفعله، ويكون هذا الوصف استعارة، لأنَّ حقيقته كما ذكرناه لا يكون إلا في المحدث.

دليل:

والذي يدلُّ على صحّة قولنا في وصف الله تعالى بالإرادة، أنّه سبحانه لو كان مریداً في الحقيقة لم يخلُ الأمر من حالين: إمّا أن يكون مریداً لنفسه، لوجب أن يكون مریداً للحسن والقبح، كما أنّه لو كان عالماً لنفسه كان عالماً بالحسن والقبح. وإرادة القبح لا تجوز على الله سبحانه.

والكلام في هذا يأتي محرراً على المجبّرة في خلق الأفعال. فإذا ثبت أن الله ﷻ لا يجوز أن يريد المقبّحات علّم أنّه غير مرید لنفسه.

وإن كان مریداً بإرادة، لم تخلُ الإرادة من حالين: إمّا أن تكون قديمة، أو حادثة.

ويستحيل أن تكون قديمة، بما بيّناه من أنّه لا قديم سواه ﷻ. والكلام على المجبّرة في هذا داخل في باب نفي الصفات التي ادّعت المجبّرة أنّها قديمة مع الله تعالى.

وأيضاً فلو كان الله سبحانه مریداً فيما لم يزل، إمّا لنفسه وإمّا بإرادة قديمة معه، لوجب أن يكون مراده فيما لم يزل، لأنّه لا مانع له ممّا أَراد، ولا حائل بينه وبينه، ولكان ما يوجد من الأفعال لا تختلف أوقاته، [ولا] يتأخّر بعضه عن بعض، لأنَّ الإرادة حاصلة موجودة في كلِّ وقت، وهذا كلّهُ موضح أنّهُ ﷻ ليس بمرید فيما لم يزل، لا لنفسه ولا لإرادة قديمة معه.

/ [[ص ٨٠]] وإذا بطل هذا لم يبقَ إلا أن يكون مریداً بعد أن لم يكن مریداً بإرادة محدّثة، وهذا أيضاً يستحيل، لأنَّ الإرادة لا تكون إلاّ عرضاً، والعرض يفتقر إلى محلّ، والله تعالى غير محلّ

والدليل على أن الرضا هو الإرادة إذا وقع مرادها، ممّا تقدّم في الاستدلال على أن الإرادة هي المحبّة.

/ [[ص ٣٧٠]] فأماً الإرادة فهي القصد... في استحقاقها هذا الاسم ألاّ يتعلّق بفعل المرید، ويكون مقارنة له أو كالمقارنة، بأن يتقدّم بزمان قصير، ويُسمّى الله تعالى بأنّه قاصد.

فأماً العزم فهو إرادة المرید لفعل نفسه إذا تقدّمته أو تقدّمت سببه، ولا يُسمّى الله تعالى بالعزم، من حيث دلّ الدليل على أن إرادته تعالى لا تتقدّم مراده على ما سنذكره، وتوطين النفس هو العزم بعينه، إلاّ أنّه لا يكاد يُستعمل إلاّ فيما على الإنسان في فعله مشقّة.

والنيّة: اسم الإرادة إذا تناولت فعل المرید، وكانت حالة في قلبه، وسواء كانت مقدّمة للفعل أو مقارنة له، فقد شُرط في ذلك أن تكون ممّا يقع بها الفعل على وجهٍ دون وجه، ولا يُستعمل فيه تعالى كما لا يُستعمل الضمير من حيث اعتبر فيه الحلول في القلب.

فأماً الاختيار: فيوصف به الإرادة، إذا كانت متناولة لفعل المرید، وكانت هي أيضاً من فعله، وقارنت المراد، أو كانت المقارنة بأن يقارن سببه إن كان جملة.

وقد يوصف نفس الفعل المختار بأنّه اختيار. والإيثار: هو الاختيار بعينه، فالشرط فيهما واحد، ويُسمّى الإرادة بعينها، ولأنّها إذا تناولت الثواب والتعظيم والتبجيل، ولهذا يقال: (إنّه تعالى وليّ المؤمنين). وتُسمّى الإرادة خُلُقاً عند أبي هاشم إذا قارنت المراد، أو كانت في حكم المقارن له.

والعداوة: هي إرادة وصول المضارّ إلى المعادي، والغضب يجري مجراها فيما ذكرناه.

وقد قيل: إنّه يرجع إلى الكراهة، ويجري مجرى السخط. والبغض: هو إرادة وصول المضارّ إلى المبعوض. وقد قيل: إنّه كراهة وصول الخير إليه.

فأماً السخط: فهو الكراهة، وعند أبي هاشم أنّ تعليقه بالفعل يخالف تعليقه بالفاعل، وأبو عليّ يجعل الأمرين واحداً على ما تقدّم في الرضا.

\* \* \*

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩هـ):

[[ص ٧٨]] القول في المرید:

قولويه، عن محمد بن يعقوب الكليني، عن أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: أخبرني عن الإرادة من الله تعالى ومن الخلق، فقال: «الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم من الفعل، والإرادة من الله تعالى إحداثه الفعل لا غير ذلك، لأنه (جلّ اسمه) لا يهيم ولا يتفكر».

/ [[ص ٨٢]] قال شيخنا المفيد رحمته الله: وهذا نص من مولانا عليه السلام على اختياري في وصف الله تعالى بالإرادة، وفيه نص على مذهب لي آخر منها، وهو: أن إرادة العبد تكون قبل فعله، وإلى هذا ذهب البلخي.

والقول في تقدّم الإرادة للمراد كالقول في تقدّم القدرة للفعل، وقول الإمام عليه السلام في الخبر المقدم أن الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم من الفعل صريح في وجوب تقدّمها للفعل، إذ كان الفعل يبدو من العبد بعدها، ولو كان الأمر فيها على مذهب الجبائي لكان الفعل بادياً في حالها، ولم يتأخر بدؤه إلى الحال التي هي بعدها لها.

#### فصل:

اعلم أننا نذهب إلى أن الإرادة تتقدم المراد كتقدم القدرة للمقدور، غير أن الإرادة موجبة للمراد والقدرة غير موجبة للمقدور، والإرادة مما لا يصح أن يفعل الشيء فضده بدلاً منه، والجميع أعراض لا يصح بقاؤها.

#### فصل من القول في أن الإرادة موجبة:

هو أن الحقي متى فعل الإرادة لشيء وجب وجود ذلك الشيء، إلا أن يمنعه منه غيره، فمما أن يمتنع هو من مراده فلا يصح ذلك.

ومن الدليل على صحّة ما ذكرناه أنه قد ثبت تقدّم الإرادة على المراد، لاستحالة أن يريد الإنسان ما هو فاعل له في حال فعله، فيكون مريداً للموجود، كما يستحيل أن يقدر على الموجود. وإذا ثبت أن الإرادة متقدّمة للمراد لم يخل أمر المرید لحركة يده من أن يكون واجباً وجودها عقيب الإرادة بلا فصل، أو كان يجوز عدم الحركة، فلو جاز ذلك لم يُعدم إلا بوجود السكون منه بدلاً منها.

ولو فعل السكون في الثاني من حال إرادته للحركة لم يخل من أن يكون / [[ص ٨٣]] فعله بإرادته له أو سهو عنه، ومحال أن يفعله بإرادة، لأن ذلك موجب لاجتماع إرادتي الحركة والسكون

للأعراض، ولا يجوز أن تكون إرادته حالة في غيره، كما لا يجوز أن يكون عالماً بعلم يخل في غيره، وقادراً بقدرته تحل في غيره.

ولا يجوز أيضاً أن تكون لا فيه ولا في غيره، لأنه عرض، والعرض يفتقر إلى محلّ يحملها، ويصح بوجوده وجودها.

ولو جاز أن توجد إرادة لا في مرید بها، ولا في غيره، لجاز أن توجد حركة لا في متحرك بها ولا [في] غيره.

فإن قيل: إن الحركة هيئة للجسم، وليس يجوز أن تكون هيئة غير حالة فيه.

قلنا: ولم لا يجوز ذلك؟

فإن قيل: لأنّ تغيير هيئة الجسم مدرّك بالحاسة، فوجب أن يكون المعنى الذي يتغيّر به حالاً فيه.

قلنا: وكذلك المرید للشيء بعد أن لم يكن مريداً له، قد يتغيّر عليه حسّ نفسه، فوجب أن تكون إرادته تحلّه.

فإن قيل: أي شيء من الحواسّ تحسّ الإرادة؟

قلنا: وبأي شيء يحسّ الصداق؟

فإن قيل: إن الإنسان يدرك ألم الصداق في موضعه ضرورةً.

قلنا: فلم نركم أشرتم إلى حاسة بعينها أدركه بها.

ولنا أن نقول: وكذلك المرید في الحقيقة، يعلم بتغيّر حسّه، ويدرك ذلك من نفسه ضرورةً.

/ [[ص ٨١]] فصل: من كلام شيخنا المفيد (رضي الله تعالى

عنه) في الإرادة:

قال: الإرادة من الله (جلّ اسمه) نفس الفعل، ومن الخلق

الضمير وأشباهه، مما لا يجوز إلا على ذوي الحاجة والنقص.

وذاك أن العقول شاهدة بأنّ القصد لا يكون إلا بقلب، كما لا تكون الشهوة والمحبة إلا لذي قلب، ولا تصحّ النيّة والضمير والعزم إلا على ذي خاطر يُصوّر معها في الفعل الذي تغلب عليه الإرادة له، والنيّة فيه والعزم.

ولمّا كان الله تعالى يجلّ عن الحاجات، ويستحيل عليه الوصف بالجوارح والآلات، ولا يجوز عليه الدواعي والخطرات، بطل أن يكون محتاجاً في الأفعال إلى التصوّر والعزمات، وثبت أن وصفه بالإرادة مخالف في معناه لوصف العباد، وأنها نفس فعله الأشياء، وإطلاق الوصف بها عليه مأخوذ من جهة الأتباع دون القياس، وبذلك جاء الخبر عن أئمة الهدى عليهم السلام.

قال شيخنا المفيد رحمته الله: أخبرني أبو القاسم جعفر بن محمد بن

والاستعارات في الإرادات كثيرة، فأما كراهة الله تعالى للشيء فهو نهي عنه، وذلك مجاز كالإرادة، فاعلمه.

\* \* \*

[[ص ٢٤١]] فإرادته لفعل هي الفعل المراد بعينه، وإرادته لفعل غيره هي الأمر بذلك الفعل، وليس تسميتها بالإرادة حقيقةً، وإنما هو على مجاز اللغة.

\* \* \*

[[ص ٣١٧]] فإن قال: ما المريد؟ فقل: هو عند التحقيق من قطع على أحد الأمرين المعترضين.

فإن قال: أتقولون: إن الله مريد؟ فقل: أمّا على الحقيقة فلا يجوز ذلك عليه، وأمّا على المجاز فقد يُوصف به اتّساعاً في الألفاظ، وقد وصف نفسه سبحانه بأنّه مريد كما وصف نفسه بأنّه غضبان وراضٍ ومحبٌّ وكاره، وهذه كلّها صفات مجازات.

فإن قال: فما الفائدة في قولكم: إن الله تعالى مريد؟ فقل: هو حصول العلم للسامع بأنّه سبحانه في أفعاله وأوامره منزّه عن صفة الساهي والعاث.

فإن قال: فما إرادته؟ فقل: الجواب عن هذا السؤال على قسمين: أحدهما: إرادته لما يفعله، وهي الفعل المراد نفسه.

والآخر: إرادته لما يفعله غيره، وهي أمره بذلك الفعل.

فإن قال: فما غضبه؟ فقل: وجود عقابه.

فإن قال: فما رضاه؟ فقل: وجود ثوابه.

فإن قال: فما محبّته؟ فقل: هي على قسمين: أحدهما أن يُحبّ المؤمن، بمعنى يُحسن إليه ويُشبهه. والآخر: أنّه يُحبّ الطاعة بمعنى يأمر بها.

فإن قال: فما كراهته؟ فقل: هي بالصدّ من ذلك.

\* \* \*

الرسائل / (المقدّمة في المدخل إلى صناعة علم الكلام) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٧٦]] وأمّا الإرادات فعلى ضربين: متماثل ومختلف، وليس فيها متضادّ.

فالتماثل ما تعلّق بمراد واحد على وجه واحد في وقت واحد وطريقة واحدة. ومتى اختلّ شيء من هذه الأوصاف كان مختلفاً. والإرادة تضادّ الكراهة [بهذه الشروط الأربعة إذا كانت متعلّقة بالعكس من متعلّق الإرادة]. وتعلّق الإرادة لا يكون إلّا

لشيء واحد في حالة واحدة، ومحال وجود السكون في حال إرادته الحركة، فيبطل جواز امتناع الإنسان ممّا قد فعل الإرادة له على ما شرحناه.

مسألة:

إن قال قائل: إذا كنتم تقولون: إنّ إرادة الله تعالى لفعله هي نفس ذلك الفعل، ولا تُثبتون له إرادة غير المراد، فما معنى قولكم: أراد الله بهذا الخبر كذا ولم يرد كذا، وأراد العموم ولم يرد الخصوص، وأراد الخصوص ولم يرد العموم؟

جواب: قيل له: معنى ذلك أنّ في المقدور أخباراً كثيرة عن أشياء مختلفة، فقولنا: أراد كذا ولم يرد كذا، فهو أنّه فعل الخير الذي هو عن كذا، ولم يفعل الخير الذي هو عن كذا، وفعل القول الذي يُفهم منه كذا، ولم يفعل القول الذي يُفهم منه كذا.

وهذا كقولنا: إنّنا إذا قلنا: (الحمد لله ربّ العالمين)، وأردنا القول كان ذلك قرآناً، وإذا أردنا أن يكون ممّا شكر الله تعالى كان كذلك.

فإنّا لسنا نريد أن قولاً واحداً ينقلب بإرادتنا قرآناً إن جعلناه قرآناً، ويكون كلامنا إن جعلناه لنا كلاماً، وإنّما معناه أنّ في مقدورنا كلامين نفعل هذا مرّة وهذا مرّة.

فإن قال: فكان من قولكم: إنّ (الحمد لله ربّ العالمين) إذا أردتم به القرآن يكون مقدوراً لكم.

قلنا: هذا كلام في الحكاية والمحكي، وله باب يختصّ به، وسنورد إن شاء الله تعالى طرفاً منه.

فصل:

فأمّا إرادة الله تعالى لأفعال خلقه فهي أمره لهم بالأفعال، ووصفنا له بأنّه يريد منهم كذا إنّما هو استعارة ومجاز، وكذلك كلّ من وصف بأنّه مريد / [[ص ٨٤]] لما ليس من فعله تعالى بطريق الاستعارة والمجاز، وقول القائل: يريد منّي فلان المصير إليه، إنّما معناه أنّه يأمرني بذلك ويأخذني به، وأرادني فلان على كذا، أي أمرني به. فقولنا: إنّ الله يريد من عباده الطاعة، إنّما معناه أنّه يأمرهم بها.

وقد تُعبّر بالإرادة عن التمنيّ والشهوة مجازاً واتّساعاً، فيقول الإنسان: أنا أريد أن يكون كذا، أي أتمناه. وهذا الذي كنت أريد أن يكون كذا، أي أتمناه. وهذا الذي كنت أريده، أي أشتهيه وتميل نفسي إليه.

الداعي أم أمر زائد عليه؟ وهل ذلك الأمر الزائد في الشاهد فقط أم فيه وفي الغالب؟ وإن كانت هي الداعي فهل تنتهي الدواعي إلى داعٍ يخلقه الله تعالى أم لا؟ وهل إن انتهت إليه يجب الفعل عنده أم لا؟ وهل الوجوب إذا قيل به هو الذي يذهب الخصم إليه أم أمر سواه؟

الجواب: أمّا السؤالان الأولان، فلم يتضح لي دلالة تدلّ فيهما على نفي ولا إثبات، وجميع ما ذكره الشيوخ رحمهم الله من الاستدلال على ما ذهبوا إليه معترض باعتراضات لازمة مقتضية للقدح، ونحن نشير إلى الخلاف الواقع من فضلاء الكلام، ونشير إلى قوياً معتمدهم ونومئ إلى الجواب عنه لتلوح صحّة العذر فيما اخترناه، فنقول:

اختلف الشيوخ في ذلك، فذهب الجبائيان ومن تابعهما في أنّ الإرادة أمر زائد على الداعي الخالص شاهداً وغائباً، وذهب آخرون إلى العكس، وفرّق أبو الحسين فجعل كون الواحد ممّا مريداً زائداً على مجرد الداعي في الشاهد خاصّة، ولم يُثبت الإرادة ولا غيرها من الأعراض.

قال: إنّ الشكّ في كون الواحد ممّا مريداً زائداً على مجرد الداعي ظاهر الفساد، لأنّ الإنسان عندنا يعلم في الشيء نفعاً خالصاً من كلّ صارف فيجد / [[ص ١٨٦]] نفسه كالطالبة لذلك النفع، ويجد ذلك المطلب كالصادر عن هذا العلم والتابع له.

قال: ولا شيء أظهر ممّا يجده الإنسان من نفسه. ويمكن أن يقال: لا نُسلم أنّ ذلك المطلب زائداً على الداعي الصافي عن معارضة الصارف، وهذا لأنّ الداعي إلى الفعل طلب له، فإذا بقي على الداعي إلى وقت الفعل أمكن أن يجد نفسه كالطالبة له، فدعوى تجديده أمر زائد على الداعي الخالص في موضع المنع.

واستدلّ من رجع بها إلى الداعي الخالص شاهداً وغائباً بوجوه أقواها عندهم: أنّه لا مقتضي لإثباتها، وما لا مقتضي له يجب نفيه، أمّا الأولى فتظهر باستقراء أدلّة المثبتين لها، وأمّا الثانية فلأنّه لو جاز إثبات ما لا دليل على ثبوته للزم إثبات كلّ جهالة.

ويمكن أن يقال: لا نُسلم أنّه لا مقتضي لإثباتها. قوله: يظهر بالاستقراء، قلنا: الاستقراء يفيد الإحاطة، فكم من باحث لم يظفر ثمّ ظفر.

بالحدث، و[كذلك] تعلّق الكراهة لا يكون إلا بالحدث، والكراهة مثل الإرادة في أنّ فيها مختلفاً ومتماثلاً. وليس في نوعها متضادّ، بل هي تضادّ الإرادة على الشرايط التي ذكرناها.

والإرادة والكراهة جميعاً في مقدورنا، ونفعلهما مبتدأً لأنّه لا سبب لهما يؤلّدهما، ولا يصحّ عليهما البقاء بلا خلاف.

والإرادة والمشية عبارتان عن أمر واحد، وتقع الإرادة على وجوه فيختلف عليها الاسم، وكذلك الكراهة.

والإرادة إمّا أن يتعلّق بفعل غير المريد [أو تتعلّق بفعل المريد]، فإنّ تعلّقت بفعل غير المريد فإنّها تُسمّى إرادة لا غير، وتوصّف أيضاً بأنّها رضى، غير أنّها لا توصّف بذلك إلا إذا وقع مرادها. ولا تتوسّط بينهما وبين الفعل كراهة، لأنّ من أراد من غيره شيئاً ثمّ كرهه ووجد الفعل فإنّ الإرادة المتقدّمة لا توصّف بأنّها رضى.

ومتى تعلّقت بمنافع تصل إلى الغير سُمّيت محبّة، وإذا تعلّقت بمضارّ تلحق الغير سُمّيت بغضاً. وكذلك تُسمّى الكراهة لوصول المنافع إلى الغير بأنّها بغض، وتُسمّى كراهة وصول مضرّة إليه بأنّها محبّة.

ومتى تعلّقت بعقاب تصل إلى الغير ولعنة سُمّيت غضباً. وليس الغضب تغيير حال للغضبان، بل هو ما قلناه.

ومتى كانت الإرادة متعلّقة بفعل المريد فإنّ تقدّمت عليه إن كان مبتدأً أو على سببه إن كان مسبباً وكانت الإرادة من فعله سُمّيت عزماً وتوطيئاً للنفس.

وإن كانت الإرادة مصاحبة للفعل سُمّيت قصداً واختياراً وإيثاراً، ولا يُسمّى بذلك إلا إذا كانت من فعل المريد.

وقد تُسمّى قصداً وإنّ تقدّمت الفعل. / [[ص ٧٧]] وشروط كونها قصداً شروط كونها إيثاراً واختياراً، وهي زوال الإلحاء وحصول التحيّة.

ومتى كانت الإرادة في القلب ومفعولة به وُصِفَتْ بأنّها نيّة وانطواء وضمير.

وأمّا الكراهة فتُسمّى أيضاً سخطاً إذا تعلّقت بفعل القبيح من المكلف، غير أنّها لا توصّف بذلك إلا إذا وقع ما كرهه.

\* \* \*

الرسائل التسع / المحقّق الحليّ (ت ٦٧٦هـ):

[[ص ١٨٥]] المسألة الثالثة: ما الذي يختار في الإرادة، أهى



بعض، والخصم يوجب الفعل ولا يُجوز أن لا يقع ولا أن يختار غيره عليه. وهذا الوجه ذكره القاضي، والله الموفق.

\* \* \*

نهج الحقّ / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ١٣١]] الإنسان مرید لأفعاله:

المطلب الخامس عشر: في الإرادة:

ذهبت الإمامية وجميع المعتزلة إلى أن الإنسان مرید لأفعاله، بل كلُّ قادر فإنه مرید، لأنّها صفة تقتضي التخصيص، وأنها نفس الداعي.

وخالفت الأشاعرة في ذلك، فأثبتوا صفة زائدة عليه. وهذا من أغرب الأشياء وأعجبها، لأنّ الفعل إذا كان صادراً عن الله تعالى ومستنداً إليه وكان لا مؤثّر إلا الله تعالى، فأبى دليل حينئذ يدلُّ على ثبوت الإرادة؟ وكيف يمكن ثبوتها لنا؟ لأنّ طريق الإثبات هو أن القادر كما يقدر على الفعل كذا يقدر على الترك، فالقدرة صالحة للإيجاد والترك، وإنما يتخصّص أحد المقدورين بالوقوع دون الآخر بأمر غير القدرة الموجودة وغير العلم التابع. فالمذهب الذي اختاروه لأنفسهم سدّ عليهم ما علّم وجوده بالضرورة وهو القدرة والإرادة. فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له أتباع من يُنكر الضروريات ويحدد الوجدانيات؟ وهل يشكُّ عاقل في أنه قادر مرید وأنه فرق بين حركاته الإرادية وحركة الجماد؟ وهل يسوغ لعاقل أن / [[ص ١٣٢]] يجعل مثل هؤلاء وسائط بينه وبين ربّه؟ وهل تتمُّ له الحاجة عند الله تعالى بأنّي أتبع هؤلاء؟ ولا يُسأل يومئذ: كيف قلّدت من تعلم بالضرورة بطلان قوله؟ وهل سمعت تحريم التقليد في الكتاب العزيز مطلقاً، فكيف لأمثال هؤلاء؟ فما يكون جوابه غداً لربّه؟ ﴿وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [يس: ١٧]، وقد طولنا في هذا الكتاب ليرجع الضالُّ عن زلله ويستمرّ المستقيم على معتقده.

\* \* \*

أنوار المللكوت / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ١٦٣]] المسألة الرابعة: في مباحث متعلّقة بالإرادة:

قال: والإرادة منّا القصد، ومن الصانع العلم الداعي، والفرق بين الإرادة والشهوة أن الإنسان المريض ينفر طبعه عن الدواء المرّ ويريده، وليست إرادة الشيء كراهة ضده، لوجودها

قوله: ما لا مقتضي له يجب نفيه. قلنا: متى إذا لم يكن له مقتضى في نفس الأمر أم بالنسبة إلى الباحث؟ الأوّل مسلم، والثاني ممنوع، لكن لا نُسلم هاهنا عدم المقتضي في نفس الأمر.

قوله: لو جاز إثبات ما لا دليل على ثبوته لزم إثبات كلِّ جهالة. قلنا: الجهالة علمٌ بطلانها فلا تثبت.

واستدلّ المثبتون لها شاهداً وغائباً بوجوه أقواها عندهم وجهان: أحدهما: أن الباري مخبر وأمر، وكلُّ من كان كذلك فهو مرید، أمّا الأوّل فسمعيّة، وأمّا الثانية فلأنّ الأمر لا يكون أمراً إلا بإرادة الأمر، وكذلك النهي والخبر.

الوجه الثاني: أنه تعالى فعل أفعالاً متميِّزة في الحدوث، وقد كان يجوز وقوعها على خلاف ذلك، فلا بدّ من أمر اقتضى ترتيبها، وليس ذلك إلا الإرادة لبطلان ما عدا ذلك من الفروض.

/ [[ص ١٨٧]] والجواب عن الأوّل: أنا لا نُسلم أن الأمر لا يكون أمراً إلا بالإرادة، وهذا لأنّه كما يجوز تعليقه بالإرادة يمكن تعليقه بالداعي الخالص، فليس بأن يكون دالّاً على أحدهما [أولى] من الآخر.

وهذا الذي ذكرناه يمكن أن يكون جواباً عن الوجه الثاني، على أن ما ذكره وارد على الإرادة، وأيضاً فإنه يمكن أن يقال: لم أراد تقديم هذا وتأخير الآخر؟ أجابوا بأنّ الداعي يدعو إلى تقديم المقدّم وتأخير المؤخّر، صحّ لنا أن نجيب بمثل ذلك.

لا يقال: قد يستوي التقديم والتأخير بالنسبة إلى الداعي، فلا يجوز إسناد أحدهما إليه، لأنّنا نقول: قد تستوي إرادة التقديم وإرادة التأخير بالنسبة إلى الداعي.

ولو قال: الإرادة جنس الفعل، كان تعلُّل بالاصطلاح، وإلا فالإرادة المتعلّقة بالشيء على وجه غير الإرادة المتعلّقة بالآخر. وإذا كانت أدلّة هذه الدعاوي مدخولة وجب التوقّف فيها، لأنّه ليس قول أولى من قول.

وأما قوله في أصل السؤال: هل تنتهي الدواعي إلى داعٍ يخلقه الله تعالى؟

قلنا: نعم وهو كالعلم الضروري بأنّ الشيء مصلحة.

قوله: وإذا انتهت إلى ذلك هل يجب الفعل؟ قلنا: لا يجب، وقد يمكن أن يجب إذا تمخّضت الدواعي صافية عن الصوارف كما في حقّ الفارّ من الأسد، وليس ذلك بمشابه لمذهب أهل الجبر، لأنّ الدواعي يجوز أن تختلف ويثبت بعضها عوضاً عن

كحال من لذة أو منفعة أو مشاكلة، كمحبة العاشق لمعشوقه، والمنعم عليه لمنعمه، والصديق لصديقه.

السابع: الرضا، قيل: إنه الإرادة، ذهب أبو الحسن الأشعري إليه. وقيل: إنها عبارة عن ترك الاعتراض. والعجب أن أبا الحسن فسّر المحبة والرضا بالإرادة، وعنده الكفر مراد، فيكون محبوباً ومرضياً به، وذلك ينافي قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، وقوله: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧].

الثامن: الإرادة لا تُراد، لأنها غير مقصودة لذاتها، كما أن الشهوة لا تُشتهى والتمني لا يُتمنى وإن كان لذيداً. والفائدة في ذلك أن بعض المجبرة قال: كلُّ فعل مراد، وإرادة / [ص ١٦٥] الواحد متناً فعل، فلها إرادة، فإما أن يتسلسل أو ينتهي إلى إرادة قديمة.

والجواب: الإرادة وإن صدرت عنها فإنها لا تُراد كالتمني.

المسألة الخامسة: في إبطال كلام النفس:

قال: وكلام النفس هذيان، وإلا لم يجوز أن نصف أحداً بأنه غير متكلم، أحرساً كان أو ساكتاً.

أقول: قد بينا في ما مضى أن أبا الحسن الأشعري ثبت معنى في النفس غير الإرادة، وهو الكلام النفساني المغاير للحروف والأصوات، وبيننا أنه غير معقول، فإن العقلاء كافة لا يصفون بالتكلم إلا من صدر عنه الحروف والأصوات، ويصفون الأخرس والساكت بعدم الكلام، ولو كان الكلام معنى قائماً بالنفس لما صحَّ سلبه عنهما لوجود المعنى فيهما. وقد مضى البحث في ذلك على الاستقصاء.

المسألة السادسة: في حدّ اللذة والألم:

قال: والألم إدراك المنافي، واللذة إدراك الملائم، وليست الخلاص عن الألم اللذة، وللذة المبصر مبتدأ لصورة جميلة.

أقول: هذا حدّ الألم واللذة عند الأوائل، قالوا: الألم إدراك المنافي، واللذة إدراك الملائم. والمعتزلة أيضاً حدّوهما بذلك.

واتفق الكلُّ على أن الألم وجودي، واختلفوا في اللذة، فذهب محمد بن زكريا الطيب إلى أن اللذة عبارة عن الخلاص عن الألم، أو أن اللذة هي العودة إلى الحالة / [ص ١٦٦] الطبيعية بعد الخروج عنها.

وأبطل الشيخ المصنّف الأوّل بأن اللذة قد تحصل وإن لم يسبق

حالة الغفلة عن الضدّ. والعزم إرادة جازمة حصلت بعد تردّد. والمحبة الإرادة، لكن منه إرادة الثواب، ومناً إرادة الطاعة. والرضا قيل: إنه الإرادة، وقيل: ترك الاعتراض. والإرادة لا تُراد كالشهوة لا تُشتهى، والتمني لا يُتمنى.

أقول: في هذه المسألة مباحث:

الأوّل: في الإرادة فينا، فذهب قوم إلى أن الإرادة فينا هي نفس الداعي.

والشيخ أبو إسحاق رحمته أثبت زائداً عليه، وهو اختيار أبي الحسين البصري، فإن الإنسان قد يعلم ما في الفعل من النفع ثم يجد ميلاً وقصداً إلى الإيجاد زائداً عليه، وقد يعلم ما فيه من النفع ولا يقصده فلا يوجد، وذلك يدلُّ على ثبوت أمر زائد على الداعي في حقنا.

الثاني: أن الإرادة في حقّه تعالى هي نفس الداعي ليس أمراً زائداً عليه. ذهب إليه الشيخ أبو إسحاق رحمته، واختاره أبو الحسين أيضاً.

وقال السيّد المرتضى رحمته: إن الإرادة في حقّه صفة زائدة على ذاته، وقد مضى البحث في ذلك.

الثالث: الفرق واقع بين الإرادة والشهوة، فإن الشهوة إرادة تتضمّن التذاذاً بالمشتهى، والإرادة مجرد القصد. ومع هذا فإن المريض يريد شرب الدواء المرّ ولا يشتهيّه، بل ينفر طبعه عنه، وذلك يدلُّ على المغايرة.

/ [ص ١٦٤] الرابع: ذهب قوم إلى أن إرادة الشيء كراهة ضده، والشيخ أبو إسحاق المصنّف رحمته أبطل ذلك بأننا قد نريد شيئاً حال الغفلة عن الضدّ، وذلك يوجب المغايرة.

والحقُّ أن إرادة الشيء يلزمها كراهة الضدّ بشرط التفطن له، فهؤلاء أخذوا لازم الشيء مكانه.

الخامس: العزم إرادة جازمة حصلت بعد التردّد بسبب الدواعي المختلفة المنبعثة عن الآراء العقلية وعن الشهوات والنفرت المتخالفة، وإن لم يوجد ترجيح لأحد الطرفين حصل التحير، وإن وُجد حصل العزم، فالإرادة المبتدأة لا تُسمّى عزمًا، ولهذا لا يُوصف الله تعالى بالعزم.

السادس: المحبة هي الإرادة، لكنّها من الله تعالى لنا هي إرادة الثواب، ومناً في حقّه تعالى هي إرادة الطاعة. فهذا معنى المحبة، وقد تطلق المحبة على معنى آخر باشتراك الاسم، وهي تصوّر

والأولى عندي صحّة تعلق الإرادة بكلّ متجدّد سواء كان وجودياً أو عدمياً.

[١١٧/١٠٦] مسألة: لَمَّا كان كلُّ متجدّد يصحُّ تعلق الإرادة به والإرادة من جملة / [[ص ٢٠٣]] المتجدّدات صحَّ تعلق الإرادة بها، وهو مذهب لأبي عليّ، والمحكي عن أبي القاسم المنع، وإلّا لزم التسلسل.

والإلزام فاسد، فإنّ التسلسل لازم على تقدير وجوب إرادة الإرادة، أمّا على تقدير الصحّة فلا.

وهل يُراد الإرادة بنفسها أم بغيرها؟ الأولى هو الأخير، وإلّا لتعلّقت الإرادة بشيئين على وجه التفصيل، وهو عندهم ممنوع، لأنّه لا مرادان إلّا ويصحُّ أن يُراد أحدهما دون الآخر. وفي هذا نظر.

[١١٨/١٠٧] مسألة: قالوا: الإرادة منها ما هو متماثل، ومنها ما هو مختلف، وشرطوا في التماثل اتحاد المتعلّق في الوقت والوجه والطريقة.

واستدلّوا على تماثل ما اجتمع فيه هذه الشرائط بأنّ موجبها متماثل، وتماثل المعلول يستلزم تماثل العلة. ولأنّ الكراهة الواحدة يضادُّ كلّاً منهما، والشيء الواحد لا يضادُّ إلّا مثليين أو ضدّين، فأما المختلفان فلا يضادُّهما شيء واحد.

والحجّتان رديّتان، فإنّ الحقّ عندنا أنّ التماثل في المعلول لا يستلزم التماثل في العلة، ولم يتّضح لنا أنّ الواحد لا يضادُّ المختلفين، فسيأتي هذين زيادة تقرير.

قال المجوّزون لاجتماع الأمثال: إنّه لا استحالة في اجتماع إرادات متماثلة في محلّ واحد، ولكن لا تأثير لهذه الزيادة فيما يؤثّر فيه، لأنّ حال إخبارنا عن زيد بإرادة واحدة وإرادات لا نجد تفرقة من حيث إنّ الحكم الجزئي لا يتزايد، نعم قد يكون للزيادة حظٌّ في المنع فإنّ القديم تعالى لو حاول إيجاد كراهة واحدة وقد فعلنا إرادات كثيرة، لم يكن مراده أحقّ بالوجود، وأمّا المختلف من الإرادات فهو ما قد فقد أحد الشرائط السالفة، وذلك بأنّ يتغايّر المتعلّق أو الوقت أو الوجه، كما يريد أحدهما حدوث الشيء والآخر يريد حدوثه على وجه أو الطريقة، كما يريد أحدهما الشيء مجملاً والآخر مفصّلاً.

ولا تضادّ في الإرادة على رأي جماعة، وهو مذهب أبي هاشم أخيراً، وذهب أبو عليّ إلى تضادّ إرادتي الضدّين.

الألم، كمن وقعت عينه ابتداءً على صورة جميلة، فإنّه يلتذُّ بها من غير سابقة ألم الشوق، فلا يكون اللذّة خلاصاً منه. والثاني باطل أيضاً، والسبب فيه أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، لأنّ اللذّة إنّما يحصل بالإدراك الذي لا يحصل إلّا بانفعال الحاسّة يقتضيه تبدّل حالٍ ما.

\*\*\*

مناهج اليقين / العلامة الخيّ (ت ٧٢٦هـ):

[ص ٢٠١] البحث السابع عشر: في الإرادة والكراهة:

الحقّ عندي أنّ الإرادة والكراهة أمران زائدان على الاعتقاد في حقّنا، فإنّا نعتقد ثمّ نريد، وهذا أمر وجداني، أمّا في حقّ واجب الوجود ففيه نظر، وهي مغايرة للشهوة، فإنّا قد نريد تناول الدواء ولا نشتهيه، ونشتهي ما لا نريد.

[١١٥/١٠٤] مسألة: قسّم بعض معتزلة البصرة الإرادة إلى قسمين: / [[ص ٢٠٢]] منها ما لا متعلّق لها، ومنها ما لها متعلّق.

وجعل القسم الثاني هو ما يمكن حدوثه، والأوّل هو الذي لا يمكن حدوثه أصلاً كالبقاء وغيره، فإنّ إرادته إرادة لا متعلّق لها، ولا تصير متعلّقة لأجل اعتقاد المرید صحّة حدوث البقاء، لأنّ ما لا متعلّق له كيف يصير متعلّقا في الحقيقة لمكان اعتقاد المعتقد؟ وربّما خالف أبو هاشم في ذلك فقال: إذا اعتقد المرید صحّة حدوث البقاء صحّت إرادته، وهذا عندي هو الحقّ.

[١١٦/١٠٥] مسألة: ذهب جماعة من المعتزلة إلى أنّ الإرادة إنّما تتعلّق بالحدوث فلا تتعدّاه، وجوّز أبو عبد الله تعلقها بالمتجدّدات من الصفات.

وذهب المجبّرة إلى أنّها متعلّقة بالأعدام. استدللّ الأوّلون بأنّها لو تعدّت في تعلقها طريقة الأحداث لم ينحصر متعلّقتها، والثاني باطل، فالمقدّم مثله. وبيان الشرطيّة: عدم الأولويّة، فإنّه لا متعلّق حينئذٍ أولى من غيره.

وبيان بطلان التالي: أنّ الماضي والباقي غير مرادين. وأيضاً الاعتقاد لا ينحصر متعلّقه، فكذلك الإرادة على هذا التقدير، والجامع كون كلّ واحد منهما قد تعدّى في التعلّق عن الوجه الواحد.

والجواب عن الأوّل المنع من صحّة الشرطيّة، وما ذكره من عدم الأولويّة فقد أسلفنا ضعف التمسك به، والقياس على الاعتقاد ضعيف مع قيام الفارق.

[١٢٠/١٠٩] مسألة: ذهب جماعة من المعتزلة إلى أن الإرادة يجوز أن تتقدم الفعل، سواء تعلقت بفعل الإنسان نفسه أو بفعل غيره، وادَّعوا فيه الوجدان. وأوجب أبو القاسم التقدم، لأنها سبب والسبب متقدم. والأصلان فاسدان.

[١٢١/١١٠] مسألة: قالوا: الإرادة غير موجبة للفعل، وإلا لما جاز تقدمها، والتالي باطل بما تقدم، فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة. والحق عندي أن الإرادة غير موجبة للفعل إلا بانضمام القدرة وشرائط الفعل بأسرها.

[١٢٢/١١١] مسألة: قالوا: الإرادة لا تقع متولدة عن الأسباب بالاستقراء، فإننا لَمَّا استقرنا الأجناس المفعولة في القلب من غير أن يتولد عنها الإرادة حكمنا بعدم التوليد مطلقاً. وأنت خير بضعف الاستقراء.

\* \* \*

إشراق اللاهوت/ عميد الدين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[ص ٣٥٩] [المسألة الرابعة: في المباحث المتعلقة بالإرادة]: قال المصنّف ﷺ: (والإرادة منّا القصد، ومن الصانع تعالى العلم الداعي، والفرق بين الإرادة والشهوة أن الإنسان المريض ينفر طبعه عن الدواء المرّ ويريده، وليست إرادة الشيء كراهة ضده لوجودها حالة الغفلة عن الضد، والعزم إرادة جازمة حصلت بعد تردّد، والمحبة الإرادة، لكنّها منه إرادة الثواب، ومنا إرادة الطاعة، والرضا قيل: إنّه الإرادة، وقيل: ترك الاعتراض، والإرادة لا تُراد، كالشهوة لا تُشتهى، والتمني لا يُتمنى).

قال الشارح (دام ظلّه): (في هذه المسألة مباحث:

الأول: في الإرادة فينا، ذهب قوم إلى أن الإرادة فينا) أي التي لنا (هي نفس الداعي)، والمراد بالداعي علم الفاعل، أو ظنّه، واعتقاده بما يشتمل عليه الفعل من المصلحة.

(والشيخ أبو إسحاق أثبت زائداً عليه، وهو اختيار أبي الحسين البصري، فإنّ الإنسان قد يعلم ما في الفعل من النفع، ثم يجد ميلاً وقصدًا إلى الإيجاد زائداً عليه، وقد يعلم ما فيه من النفع ولا يقصده فلا يوجد، وذلك يدلُّ على ثبوت أمر زائد على الداعي في حقنا).

(الثاني) أي المبحث الثاني: (الإرادة في حقّه تعالى هي نفس الداعي ليست أمراً زائداً عليه، ذهب إليه [الشيخ] أبو إسحاق (رحمه الله تعالى)، واختاره أبو الحسين أيضاً. وقال السيّد

/ [ص ٢٠٤] استدلّ الفريق الأوّل بأنّ من شرط التضادّ في المتعلقات اتّحاد متعلّقها وتعلّق كلّ واحد من المتعلّقين على عكس ما تعلّق به الآخر، وإذا كان تعلّق الإرادة لا يكون إلا على وجه واحد، فلو أنّ هاتين الإرادتين تعلّقتا بمتعلّق واحد لكانا مثلين لا ضدّين.

واستدلّ الآخرون بأنّ إرادة الحركة ترجيح لوجودها وإرادة السكون ترجيح لوجوده، فكما أنّها متقابلان لذاتيهما فكذلك إرادتهما.

واتّفق الفريقان على أنّ الكراهة ضدّ الإرادة، لحصول المنافاة بينهما.

ومن قال: إنّ إرادة الشيء هي كراهة ضده أخطأ، فإنّ الشيء قد يُراد حال الغفلة عن الضدّ، نعم إرادة الشيء يلزمها كراهة الضدّ بشرط اعتبار الضدّ، فالخطأ نشأ من أخذ لازم الشيء مكان الشيء.

وأثبت أبو القاسم السهو معنيّ يضادّ الإرادة.

وردّوا عليه بأنّ القدرة على أحد الضدّين يستلزم القدرة على الضدّ الآخر، فوجب أن يكون قادرين على السهو كما كُنّا قادرين على الإرادة.

وجعل أبو عليّ الإعراض ضدّاً ثالثاً للإرادة والكراهة.

وردّوا عليه بأنّ الإعراض لو كان معنيّ لوجب أن يتوصّل إليه بصفة صادرة عنه أو حكم صادر عنه، ومعلوم انتفاء ذلك، فوجب نفيه.

والدعاوي بعيدة، والحجج ضعيفة، والردود مختلفة.

[١١٩/١٠٨] مسألة: ذهب جماعة إلى امتناع بقاء الإرادة، وهو مذهب السيّد المرتضى والشيخ أبي جعفر، واستدلّوا بأنّها لو كانت باقية لزم أحد الأمرين، وهو إمّا دوامها أو عدمها لا بطريان الضدّ، والتالي باطل بقسميه، فالمقدم مثله. بيان الشرطيّة: أنّها إن بقيت دائماً لزم أحد الأمرين، وإن عُدِمَت فعدمها إمّا بطريان الضدّ، أو لا. والأوّل باطل، وإلا لزم أن لا يخرج أحدنا من الإرادة إلا بكراهة، وهو باطل، فإنّنا قد نريد الشيء ثم نخرج عن إرادته مع عدم كراهته. والثاني هو الأمر الآخر. / [ص

٢٠٥] [وأمّا بطلان القسمين، أمّا الأوّل فظاهر، وأمّا الثاني فلما عُرِفَ أنّ الإعدام إنّما تكون بطريان الضدّ. ولقائل أن يقول: هذا الدليل مبنيّ على أنّ الإعدام لا يكون بفاعل، وهو عندنا ضعيف.

هذا يُحِبُّ الله، كان معناه: يريد طاعة الله تعالى، فالمحبة هي الإرادة من الله تعالى ومن العبد، لكنّها تختلف باختلاف المتعلق.

(وقد تُطلق المحبة على معنى آخر) مغاير للإرادة (باشتراك الاسم، وهي تصوّر كمال من لذة أو منفعة أو مشاكلة، كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والصديق لصديقه).

ويمكن أن يقال: إنَّ المحبة في هذه الصورة ترجع أيضاً إلى الإرادة، وإنَّ اختلفت غاياتها.

(السابع: الرضا، قيل: إنَّه الإرادة، وذهب إليه أبو الحسن الأشعري، وقيل: إنَّه عبارة عن ترك الاعتراض)، فمعنى الرضا بالفعل كون فاعله غير معترض فيه، فالكفر وأنواع القبائح الواقعة التي نهى الله تعالى عنها يكون الله تعالى راضياً بها عند الأشاعرة على التفسير الأوّل، لأنَّه تعالى أرادها وإلا لم تكن واقعة، وغير راضٍ بها على التفسير الثاني، لأنَّه لم يترك اعتراض فاعلها فيها، بل اعتراضه فيها بأنَّ نهاه عنها، وحظرها عليه، ورَبَّ عليها عقابه.

(والعجب أنَّ أبا الحسن فسّر المحبة والرضا بالإرادة، وعنده الكفر مراد، فيكون محبوباً) أي الله تعالى (ومرضياً به، وذلك ينافي قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، وقوله: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧].

/ [[ص ٣٦٢]] (الثامن: الإرادة لا تراد) أي لا يتعلّق بها إرادة الموصوف بها، (لأنَّها غير مقصودة لذاتها، كما أنَّ الشهوة لا تُشتهى)، والحقُّ أنَّ الشهوة لا تتعلّق بها شهوة أخرى للموصوف بها، وأمّا تعلّق شهوة غيره بشهوته، فالحقُّ الجواز.

وقوله في الإرادة: (لأنَّها غير مقصودة لذاتها) فيه نظر، فإنَّ كون الشيء غير مقصود لذاته لو كان مقتضياً لعدم تعلّق الإرادة به لزم أن لا يكون شيء من الحركات والأفعال المتوصّل بها إلى غيرها مراداً، وإنَّه محال.

قوله: (والمتمنّي لا يتمنّي وإن كان لذيداً، والفائدة في ذلك) أي في هذا البحث، وهو كون الإرادة لا تراد: (أنَّ بعض المجبّرة قالوا: كلُّ فعل مراد، وإرادة الواحد منّا فعل، فلها إرادة، فإنَّما أن يتسلسل) بأن يكون لكلّ إرادة إلى غير النهاية، (أو ينتهي إرادة إلى إرادة قديمة)، فيلزم الجبر.

(الجواب: الإرادة - وإن صدرت عنّا - فإنَّها لا تراد)، كما أنَّ المتمنّي لا يتمنّي وإن كان لذيداً. وهذا جواب بالمعارضة بالمثل،

/ [[ص ٣٦٠]] المرتضى (رحمه الله تعالى): إنَّ الإرادة في حقّه تعالى صفة زائدة على ذاته، وقد مضى البحث في ذلك.

(الثالث) أي المبحث الثالث: (الفرق واقع بين الإرادة والشهوة، فإنَّ الشهوة إرادة تتضمّن التذاذاً بالمشتهى، والإرادة مجرد القصد، ولهذا فإنَّ المريض يريد شرب الدواء [المُرّ]) عند الاحتياج إليه، (ولا يشتهي، بل ينفر طبعه [عنه] وذلك يدلُّ على المغايرة)، أي بين الإرادة والشهوة.

وفي هذا نظر، فإنَّه جعل الشهوة إرادة مخصوصة، وهي التي يتبعها التذاذ بمتعلّقها - أعني المشتهى -، وذلك لا يدلُّ على مغايرتها للإرادة المطلقة إلا بالمغايرة الثابتة بين العامّ والخاصّ، وحينئذٍ يكون كلُّ مشتهى مراداً، وأكثر المتكلّمين على خلاف ذلك، فإنَّ الملاذَّ المحرّمة مشتهاة لكلّ ذي طبع سليم وإلا لم يكن في تركها مشقّة، فالتكليف بتركها يعتمد ذلك، وليست بمرادة عندهم إلا لمرتكب القبيح، لأنَّ إرادة القبيح قبيحة.

(الرابع) أي المبحث الرابع: (ذهب قوم إلى أنَّ إرادة الشيء كراهة ضدّه، والشيخ أبو إسحاق المصنّف رحمه الله أبطل ذلك بأنَّا قد نريد شيئاً حال الغفلة عن الضدّ) أي ضدّ ذلك الشيء، (وذلك يوجب المغايرة)، لاستحالة كون المغفول عنه مكروهاً حال الغفلة عنه.

قوله: (والحقُّ أنَّ إرادة الشيء يلزمها كراهة الضدّ بشرط التفطن له، فهؤلاء أخذوا لازم الشيء مكانه)، فإنَّ كراهة ضدّ الشيء لازمه، لإرادة ذلك الشيء عند التفطن لذلك الضدّ من حيث مضادّته للمراد، فإذا جعلوا كراهة الضدّ نفس إرادة ذلك الشيء أخذوا لازم الشيء مكانه.

(الخامس) أي المبحث [الخامس]: (العزم إرادة جازمة حصلت بعد التردّد بسبب / [[ص ٣٦١]] الدواعي المختلفة المنبعثة عن الآراء [العقلية] وعن الشهوات والنفرت المتخالفة، فإنَّ لم يوجد ترجيح لأحد الطرفين حصل التحير، وإن وُجد) ترجيح أحدهما على الآخر (حصل العزم، فالإرادة المبتدأة) على هذا (لا تُسمّى عزمًا)، لكونها حاصلة إلا بعد التردّد، (ولهذا لا يُوصف الله تعالى بالعزم)، لاستحالة التردّد عليه تعالى.

(السادس: المحبة هي الإرادة، لكنّها من الله تعالى لنا هي إرادة الثواب، ومنّا في حقّه تعالى هي إرادة الطاعة)، فإذا قلنا: هذا يُحِبُّه الله تعالى، كان معناه: أن الله تعالى أراد إيصاله الثواب، وإذا قلنا:

سبحانه، ما يمنع من التشبيه ويُفسده. وقول الله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقول / [[ص ٦٦]] أمير المؤمنين عليه السلام بصريحه يُفسد ذلك أيضاً على ما تقدّم به الشرح.

وأما قولي في المعرفة فإنني أقول: إنه ليس يصحُّ أن يعرف الله تعالى من وجه ويجهل من وجه وإنما يصحُّ ذلك في المحسوسات فتُعرف بالحسِّ وتُجهل حقائقها لتعلّق العلم بها بالاستنباط.

وأما مذهبي في الإرجاء فإنني أقول: لا طاعة مع كافر لأنه لا يعرف ربه وإذا لم يعرفه لم تصحَّ منه طاعة إذ الفعل إنما يكون طاعة بقصد الفاعل به إلى المطاع، وإذا كان جاهلاً بالمطاع لم يصحَّ منه توجيه الفعل إليه، وفي قول أمير المؤمنين عليه السلام للحالف: لا كفارة عليك لأنك لم تحلف بالله، دليل على صحّة ما ذهبت إليه وبطلان قول من خالفني في هذا الباب من الفرق كلّها. وأصحابي خاصّة الذين يُثبتون للكافر طاعات يزعمون أن الله يشبهه عليها في الدنيا.

\* \* \*

[[ص ٧٨]] ومن حكايات الشيخ (أدام الله عزّه) وكلامه، قال: وقال أبو القاسم الكعبي: سمعت أبا الحسين الحياتي يمتدح في إبطال قول المرجئة في الشفاعة بقوله تعالى: ﴿أَقْمَنَ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَقَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ﴾ [الزمر: ١٩]، قال: والشفاعة لا تكون إلا لمن استحقَّ العقاب.

قال: فيقال له: ما كان أغفل أبا الحسين وأعظم رقدته، أترى أن الراجئة إذا قالت: إن النبي صلى الله عليه وآله يشفع فيمن يستحقُّ العقاب، قالوا: إنه هو الذي ينقذ من في النار، أم يقولون: إن الله سبحانه هو الذي أنقذه بتفضله ورحمته، وجعل ذلك إكراماً لنبيه صلى الله عليه وآله؟ فأين وجه الحجّة فيما تلاه؟ أو ما علم أن من مذهب خصومه القول بالوقف في الأخبار، وأنهم لا يقطعون بالظاهر على العموم والاستيعاب، فلو كان القول يتضمّن نفي خروج أحد من النار لما كان ذلك ظاهراً ولا مقطوعاً به عند القوم، وكيف ونفس الكلام يدلُّ على الخصوص دون العموم بقوله: ﴿أَقْمَنَ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ﴾، وإنما يُعلم من المراد بذلك بدليل دون نفسه، وقد حصل / [[ص ٧٩]] الإجماع على أنه توجّه إلى الكفّار، وليس أحد من أهل القبلة يدين بجواز الشفاعة للكفّار، فيكون ما تعلّق به الحياتي حجّة عليه.

وذلك أن عندهم أن كلّ لذيذ متمنّي، والمتمنّي لذيد في نفسه، فيجب كونه متمنياً، وليس كذلك، فإن المتمنّي لا يتمنّي.

واعلم أن مع تسليم كون الإرادة فعلاً وكون كلّ فعل مراداً، لا يمكن المنع من كون الإرادة تراد، بل الواجب المنع من كليّة الكبرى بأن يقال: لا نُسلم أن كلّ فعل مراد، وقولهم في المعارضة بأن المتمنّي لذيد ممنوع، وبطلانه ظاهر.

[المسألة الخامسة: في إبطال كلام النفس]:

قال المصنّف: (وكلام النفس هذيان، وإلا لم يجوز أن نصف أحداً بأنه غير متكلّم، أحرساً كان أو ساكتاً).

/ [[ص ٣٦٣]] قال الشارح (دام ظلّه): [قد بينّا فيما مضى أن أبا الحسن الأشعري ثبت معنى في النفس غير الإرادة، وهو الكلام النفساني المغاير للحروف والأصوات]، وبينّا أنه أي ذلك المعنى (غير معقول، فإنّ العقلاء كافة لا يصفون بالتكلّم إلا من صدرت منه الحروف والأصوات، ويصفون الأخرس والساكت بعدم الكلام، ولو كان الكلام معنّى قائماً بالنفس لما صحَّ سلبه عنهما) أي عن الأخرس والساكت (لوجود المعنى)، أي الذي يزعمون أنه عبارة [عن الكلام] (فيها) أي في الأخرس والساكت، (وقد مضى البحث في ذلك على سبيل الاستقصاء).

\* \* \*

## ٥٦ - الإرجاء:

الفصول المختارة / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٦٥]] وأخبرني الشيخ (أدام الله عزّه) مرسلًا عن عليّ بن عاصم، عن عطاء بن السائب، عن ميسرة أن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام مرَّ برحبة القصارين بالكوفة فسمع رجلاً يقول: لا والذي احتجب بسبع طباق، قال: فعلاه بالدرّة وقال له: «ويلك إن الله لا يحجبه شيء عن شيء»، فقال الرجل: فأكفر عن يميني يا أمير المؤمنين؟ فقال: «لا، إنك حلفت بغير الله تعالى».

قال الشيخ (أدام الله عزّه): وفي هذا الحديث حجّة على المشبهة، وحجّة على مذهبي في المعرفة والإرجاء وقولي في ذبائح أهل الكتاب، فأما المشبهة فإنها زعمت أن الله تعالى في السماء دون الأرض وأنه محتجب عن خلقه بالسماوات السبع، وفي دليل العقل على أن الذي يحويه مكان ويستتره حجاب لا يكون إلا جسماً أو جوهرًا والجسم محدث والبرهان قائم على قدم الله

غفلة عظيمة حصلت منك على أنه إنَّما يصحُّ القياس على العلل والمعاني دون الصور والألفاظ، والكُفَّار إنَّما بطل قول من ادَّعى الشفاعة لهم - أن لو ادَّعاهم مدَّع - بصريح القرآن لا غير فيجب أن لا تبطل الشفاعة لفساق أهل الملة إلا بنص القرآن أيضاً أو قول من الرسول ﷺ يجري مجرى القرآن في الحجَّة، وإذا عُدِم ذلك بطل القياس فيه. مع أنَّنا قد بيَّنا أنَّك لم تقصد القياس وإنَّما تعلَّقت بظاهر القرآن وكشفنا عن غفلتك في المتعلِّق به، فليتأمل ذلك أصحابك وليستحيوا لك منه.

على أنه قد روي عن الباقر محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: في هذه الآيات دلالة على وجود الشفاعة، قال: وذلك أن أهل النار لو لم يروا يوم القيامة شافعين يشفعون لبعض من استحقَّ العقاب فيشفَّعون ويخرجون بشفاعتهم من النار أو يعفون منها بعد الاستحقاق، لما تعاضمت حسراتهم ولا صدر عنهم هذا المقال لكنَّهم لمَّا رأوا شافعاً يشفع فيشفَّع، وصديقاً حميماً يشفع لصديقه فيشفَّع، عظمت حسراتهم عند ذلك فقالوا: ﴿فَمَا لَنَا مِنْ / [ص ٨١] شَافِعِينَ ﴿٣٣﴾ وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ ﴿٣٤﴾﴾ فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ [الشعراء: ١٠٠ - ١٠٢].

ولعمري إنَّ مثل هذا الكلام لا يرد إلا عن إمام هدى، أو أحد من الأئمة أئمة الهدى عليه السلام، فأما ما حكاه أبو القاسم فيليق بمقام الخيَّاطين ونتيجة عقول السخفاء والضعفاء في الدين.

\* \* \*

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الرازيَّة) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

/ [ص ١٣١] المسألة الرابعة عشر: [مسألة الإرجاء]:

ما يقول السيّد في الإرجاء؟

الجواب: هو الدِّين الصحيح عند الإمامية، ولا تحابط عندنا في ثواب ولا عقاب. ويجوز أن يُبلى بالبلاء في الدنيا، والتمحيص من الذنوب، فإنَّ فضل من ذلك شيء يُعاقب في القبر، ثمَّ أهوال يوم القيامة.

فإنَّ فضل يُعاقب عقاباً منقطعاً، ثمَّ يرد إلى الجنَّة والثواب الدائم، لأنَّ المؤمن يستحقُّ بليانه وحده الثواب الدائم.

فإنَّ كان عليهم ذنوب موبقات يُمحَّص ويُشفَّع، والشافعون

ثمَّ قال أبو القاسم: وكان أبو الحسين - يعني الخيَّاط - يتلو في ذلك أيضاً قوله ﷻ: ﴿تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٣٧﴾ إِذْ نُسَوِّدُكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٣٨﴾ وَمَا أَضَلَّنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ ﴿٣٩﴾ فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ ﴿٤٠﴾ وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ ﴿٤١﴾﴾ [الشعراء: ٩٧ - ١٠١].

قال الشيخ (أدام الله عزَّه): فيقال لهم: ما رأيت أعجب منكم يا معاشر المعتزلة تتكلَّمون فيما قد شارككم الناس فيه من العدل والتوحيد أحسن كلام حتَّى إذا صرتم إلى الكلام في الإمامة والإرجاء صرتم فيهما عامَّة حشويَّة تحبطون خبط عشواء لا تدرن ما تأتون وما تدرن، ولكن لا أعجب العجب من ذلك وأنتم إنَّما جودتم فيما عاونكم عليه غيركم واستفدتموه من سواكم وقصَّرتم فيما تفردتم به لاسيَّما في نصره الباطل الذي لا يقدر على نصرته في الحقيقة قادر، ولكن العجب منكم في ادَّعائكم الفضيلة والبيئونة بها من سائر الناس، ولو والله حكى هذا الاستدلال مخالف لكم لارتبنا بحكايته، ولكن لا ريب وشيخكم يحكونه عن مشايخهم ثمَّ لا يقنعون حتَّى يوردوه على سبيل التبجُّح به والاستحسان له، وأنت أيُّها الرجل من غلوِّك فيه جعلته أحد العُزُر، فأنت وإن كنت أعجمي الأصل والمنشأ، فأنت عربي اللسان صحيح الحسِّ، وظاهر الآية في الكُفَّار خاصَّة، ولا يخفى ذلك على الأنباط فضلاً عن غيرهم، حيث يقول الله تعالى حاكياً عن الفرقة بعينها وهي تعني معبوداتها دون الله وتحاطبها فتقول: ﴿إِذْ نُسَوِّدُكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، فيعتفون بالشرك بالله، ثمَّ يقولون: ﴿وَمَا أَضَلَّنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ﴾، وقبل ذلك يقسمون فيقولون: ﴿تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾.

/ [ص ٨٠] فهل يا أبا القاسم - أصلحك الله - تعرف أحداً من خصومك في الإرجاء والشفاعة يذهب إلى جواز الشفاعة لعباد الأصنام المشركين بالله ﷻ، والكُفَّار برُسله عليه السلام حتَّى استحسنت استدلال شيخك بهذه الآية على المشبهة، كما زعمت، والمجبرة ومن ذهب مذهبهم من العامَّة، فإنَّ ادَّعيت علم ذلك تجاهلت، وإنَّ زعمت أنه إذا بطلت الشفاعة للكُفَّار فقد بطلت للفساق، أتيت بقياس طريف من القياس الذي حكى عن أبي حنيفة أنه قال فيه: (البول في المسجد أحياناً أحسن من بعض (نقض ن خ) القياس).

وكيف تزعم ذلك وأنت إنَّما حكيت مجرَّد القول في الآية، ولم تذكر وجه الاستدلال منها وإنَّ ما توهمت أن الحجَّة في ظاهرها

ومعنى الملك ثابت في البهيمة بخلاف ما يمضي في الكتب،  
لأنها بحيازة / [[ص ٢٦٨]] الكلاء والماء وحصوله في فيها [لا]  
يصحُّ منعها منه كما يقبح ذلك في العاقل، إلا أنهم للتعرف.  
ولا يُسمون بالملك إلا من له علم وتمييز حاصلان ومتوقَّعان  
كالطفل والمغلوب على عقله، ومعنى الرزق يقرب من معنى  
الملك، وهما متداخلان في الشاهد لا يكاد ينفصلان، وإنما ينفرد  
القديم تعالى بالملك دون الرزق. فعلم بذلك أن صحة الانتفاع  
من شرط التسمية بالرزق دون الملك.

وقد مضى لأبي هاشم هذا الذي أشرنا إليه في كلامه، وإنما  
أصحابه تشددوا في الفصل بين معنى الملك والرزق، وأدعوا أن  
الملك في الشاهد ينفصل من الرزق، فإنه يجري فينا على ما لا  
يُسمى رزقاً. وتعلقوا في ذلك بأشياء: الأول في أن الكلاء والماء  
رزق البهائم والعقلاء وليس بملك لهم، والثاني أن المبيح لغيره  
طعامه يُوصف ذلك الطعام بأنه رزق لمن أبيع له ولا يُوصف بأنه  
ملك له قبل أن يحوزه، الثالث أن الإنسان قد يملك المضارَّ  
والمنافع من أمواله ولا يُوصف الضارَّ والمنافع من أمواله بأنه رزق  
له، الرابع أنهم يقولون: رزقه الله تعالى ولداً وعقلاً، لما كان مختصاً  
بالانتفاع بهما ولا يكون ذلك ملكاً.

والجواب عن الأول: أننا قد بيننا أن الكلاء والماء ليس برزق  
قبل التناول، وكيف يكون رزقاً على أصولكم وحدكم في الرزق  
لا يثبت فيه؟ لأنكم تشترطون أنه ليس لأحد المنع منه، وهذا غير  
موجود في الكلاء والماء، لأن كل أحد يجوز أن يمنع غيره منه  
بالسبق إليه.

وعن الثاني: أن المبيح طعامه لغيره له أن يمنع منه قبل أن  
يتناوله ويحصل في يده، فكيف يكون رزقاً له قبل التناول، وشرط  
الرزق لم يثبت فيه؟ والقول في ذلك كالقول في الكلاء والماء.

/ [[ص ٢٦٩]] وعن الثالث: أن الضارَّ الذي لا نفع فيه البتة  
من أموالنا لا نملكه، لأن لغيرنا منعنا منه لقبحه، فكيف يُوصف  
بالملك وشرط هذا الوصف لا يثبت؟

وعن الرابع: أننا لا نمنع من وصف الإنسان بأنه يملك  
الانتفاع بولده وعقله، كما نقول: إن ذلك رزقه. وإذا أُطلق فيما  
ذكرناه أنه رزق فمعناه أن الانتفاع به رزق وكذلك الملك.

فإن قيل: فما معنى الملك؟ قلنا: كل من قدر على التصرف في  
شيءٍ ولم يكن لأحدٍ منعه منه سُمي مالكاً له، وإنما وُصف الله

النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، ولا يمنع بها يستحقه بإيانه من الثواب  
الدائم.

وهذه المسألة مستقصاة في جواب أهل الموصل، وفي كتاب  
(الذخيرة).

\* \* \*

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ):

[[ص ٢٤٩]] وقد غلظت المعتزلة فسمت من يرجو العفو  
مرجئاً، وإنما يجب أن يُسمى راجياً.

ولا طريق إلى القطع على العفو، وإنما هو الرجاء والتجوير  
فقط.

\* \* \*

## ٥٧ - الأرزاق:

التوحيد / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ):

[[ص ٣٦٢]] كل ما مكنتنا الله ﷻ من الانتفاع به ولم يجعل  
لأحد منعنا منه فقد رزقناه وجعله رزقاً لنا، وكل ما لم يُمكننا  
الله ﷻ من الانتفاع به وجعل لغيرنا منعنا منه فلم يرزقناه ولا  
جعله رزقاً لنا.

\* \* \*

الذخيرة في علم الكلام / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

/ [[ص ٢٦٧]] الكلام في الأرزاق:

اعلم أن الرزق هو ما يصحُّ أن ينتفع به [المرزوق] ولم يكن  
لأحدٍ منعه منه. وربما قيل: ما هو بالانتفاع به أولى.

والدليل على صحة هذا الحد: أن ما اختصَّ بهذه الصفة سُمي  
رزقاً، وما لم يكن عليها لا يُسمى رزقاً.

والبهيمة مرزوقة على هذا الحد، لأن كل شيء صحَّ أن ينتفع  
به ولم يكن لغيرها منعها منه فهو رزق لها، ولهذا لم يكن ما نملكه  
من الزرع رزقاً للبهائم، لأن لنا منعها منه، وليس لنا منعها من  
الكلاء والماء، غير أن الكلاء والماء قبل أن يأخذ البهائم بأفواهها  
لا يكون رزقاً لها، وإنما سُمي رزقاً لها إذا حصل في أفواهها، لأنه  
في هذه الحال لا يجوز لنا أن نمنعها منه، وقبل هذه الحال لنا أن  
نمنعها من كل شيء منه، بأن نسبق إليه، فلا يثبت فيه قبل التناول  
شرط التسمية بالرزق. فإن سُمي الكلاء والماء قبل التناول  
والحيازة بأنه رزق لشخص معيّن من عاقل أو بهيمة فعلى جهة  
التوسّع، والمراد به أنه يصير رزقاً متى تناول.



الرزق وإن كان عبارة عن الجسم الذي يصح الانتفاع به، أو عن طعومه وإن أبيحه، فمعلوم أن ذلك بالله تعالى ومن خلقه، فإضافته إليه واجبة، وإن كان عن تصرفنا فيه على الوجه الذي ينتفع به، فلولاها تعالى ما صح منا هذا التصرف والانتفاع، لأنه سبحانه تمكّن منه بالقدر والآلات، ولو لم يكن إلا خلق الحياة والشهوة - وهما الأصل في المنافع - فالإضافة أيضاً للرزق إليه تعالى من هذا الوجه واجبة.

وليس يمتنع مع هذا أن يضيف الرزق إلينا في بعض المواضع إذا كان على جهة الهبة والوصية وما يجري مجراها، ولهذا يقال: رزق السلطان الجنّد، ولا يقال فيما يملك بالبيع: إنه رزق من البائع، لأنه قد أخذ العوض عنه، ولا يقال في الإرث: إنه رزق للموروث، لأن السبب الذي وقع التملك به من غير جهته ولا تابع لاختياره، وكذلك لا يقال في الغنائم: إنها رزق من الكفّار، لهذه العلة.

فأمّا الكلام على من حظر المكاسب فواضح، لأن العقل دالٌّ على حسن طلب الرزق، واجتلاب المنافع من الوجوه التي لا قبح فيها، ونعلم حسن ذلك ضرورة، وربّما لم يرد صفة التوصل إلى النفع على الحسن فيكون مباحاً، وأمثله من طلب الأرباح وضروب المزارعات والتجارات كثيرة.

وربّما كانت له صفة الندب، بأن ينفع بذلك غيره من أهله وإخوانه.

وربّما كانت له صفة الواجب، بأن يدفع به عن نفسه ضرراً من غير بلوغ إلى حدّ الإلحاء، وربّما بلغ الإلحاء.

/ [[ص ٢٧٢]] فكيف يُدفع حسن ما هذه حاله، ويُدعى تحريمه؟ وقد أمر الله تعالى بطلب الرزق والتوصل إلى المنافع والمتاجر في كثير من آي القرآن، فقال تعالى: ﴿وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، وقال تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، وذلك في الكتاب أكثر من أن يُحصى.

وإنما حمل محرّمي المكاسب على إظهار هذا المذهب الكسل وعادة العجز، وربّما - وهو الأغلب - جعلوا ترك التكسّب طريقاً إلى التكسّب احتذاء بالمنافع، ويجب أن لا يتناولوا ما قدّم إليهم من المأكولات وأن لا يمدّوا إليها يداً، بل يلزم أن لا

تعالى بأنه (مالك يوم الدين) على هذا المعنى دون غيره، وإنما وُصِفَ الإنسان بأنه (يملك عبده وداره) لأنه يقدر على التصرف فيها وليس لأحدٍ منعه من ذلك، ولهذا لا يصفون دار غيره بأنها ملكه وإن قدر على التصرف فيها، لأنّ لغيره أن يمنعه.

والوكيل وإن تصرف في مال الموكل فلا يُوصف بالملك، لأنه نائب عن غيره، والنفع بذلك التصرف عائد على موكله.

وإنما فارق الملك الرزق على ما ذكرناه من حيث فارق الرزق في الانتفاع، وليس ذلك بواجب في الملك، وإن كان ربّما عرض فيه.

فصل: في أنّ الرزق لا يكون إلاّ حلالاً والحرام لا يُوصف بذلك:

إذا ثبت أنّ الرزق ما لم يكن لأحدٍ منع المرزوق من الانتفاع به، فلا يجوز أن يكون الحرام رزقاً، لأنّ الحرام يجب المنع منه.

وأيضاً فلا بدّ من اختصاص الرزق بمن يضاف إليه، فإن كان من حيث / [[ص ٢٧٠]] صحّ أن يُنتفع به وليس لأحدٍ منعه - وهو الصحيح - يقتضي أن يكون الحرام خارجاً عنه، وإن كان وجه الاختصاص [صحّة] الانتفاع به والتمكّن منه، فيجب أن يكون أموال الناس رزقاً لكلّ غاصب جائر تمكّن من أخذها، وكان يجب في من تمكّن من وطئ زوجة غيره أن يكون ذلك رزقاً له كما هو فيما أبيع له. وكان يجب أيضاً أن تكون المحرّمات من الخمر والخنزير والميتة لنا أرزاقاً على هذا الوجه.

وأيضاً فإنّ الله تعالى أمرنا أن ننفق ممّا رزقناه، ولا خلاف في أنّنا منهيّون عن الإنفاق من الحرام، فليس برزق لنا.

وأيضاً فإنّ الله تعالى مدح من أنفق من رزقه وجعل هذه الصفة من سمات المؤمنين وخصائصهم، فلولا أن المنفقين من أنفق من غير رزقه لما كان لذلك وجه.

فإن قيل: كيف ينفق ممّا لم يرزق؟ وكيف يأكل رزق غيره؟

قلنا: كما جاز أن ينفق ممّا لا يملك، وكما جاز أن يأكل ملك غيره ومال غيره، وممّا أنعم به على غيره، وليس في أكل الإنسان رزق غيره مغالبة لله تعالى، لأنّ الله تعالى إنّما جعله رزقاً له، بأن حكم بذلك ودلّ عليه. وليس معنى ذلك أنه يمنع غيره من تناوله، ويحمل المرزوق على أكله لا محالة، فلا معنى لذكر المغالبة، كما لا معنى لذكرها في تناول الإنسان ملك غيره.

/ [[ص ٢٧١]] فصل: في إضافة الرزق وكيفية طلبه

واجتلابه، (والردّ على من [حرّم] المكاسب):

تعالى في أنه يرزقه لا بد أن يشترط مسراً أو معلناً متى لم يكن ذلك قبيحاً، وإذا شرط ذلك خرج الدعاء من أن يكون طلباً لما يجوز أن يكون مفسدةً.

والكلام في شروط الدعاء ومواقعها وأحكامها طويل، وليس هذا موضع يقتضيه.

\* \* \*

شرح جمل العلم والعمل / السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٢٤٥]] مسألة: قال السيد المرتضى رحمته الله: ليس من الواجب القطع على أن من قُتِلَ كان يجب أن يعيش لا محالة لولا القتل، لأنه لا وجه يقتضي ذلك، ولأن الله تعالى قادر على إماتته على ما هو قادر عليه من إحيائه، فلا وجه للقطع على موت ولا حياة لولا القتل.

شرح ذلك: هذه المسألة مثل الأولى، فإنه لا دليل على وجوب تبقيته لو لم يُقتل. وإنما قلنا ذلك لأن الله تعالى قادر على إماتته، وبالقتل لم تتغير صفته.

على أن الإماتة والتبقية تابعان للمصلحة، فيجوز أن تعرض المصلحة في إماتته لو لم يُقتل فيجب إماتته، ويجوز أن تعرض المصلحة في تبقيته. والأمران معاً مغيبان عننا، فيجب أن نُجوزهما ولا نقطع على أحد الأمرين.

[في بيان حدّ الرزق]:

مسألة: قال السيد المرتضى رحمته الله: فأما الرزق فهو ما صحَّ أن ينتفع به المنتفع ولم يكن لأحدٍ منعه منه. وربما كان ملكاً، وربما كان ممّا لا يجوز أن يملك. لأننا نقول: إنه قد رزقه الله داراً أو ضيعةً، / [[ص ٢٤٦]] كما نقول: رزقه الله ولداً وصحّةً. ولأنّ البهائم مرزوقة وإن لم تكن مالكة، ولهذا لم يجز الرزق على الله تعالى، لاستحالة الانتفاع فيه.

شرح ذلك: حدّ الرزق هو ما ذكرناه من أنه ما جاز أن ينتفع به المنتفع على وجه ليس لأحدٍ منعه منه. وإذا ثبت ذلك فلا يصحُّ أن يُطلق الرزق على الله تعالى، لأنه لا يصحُّ عليه الانتفاع به.

ويُطلق للبهائم أنّها مرزوقة لأنّها صحَّ لها أن تنتفع بالمباحات من الحشيش والمياه، وليس لأحدٍ منعها من ذلك.

والرزق ربّما كان ملكاً وربّما لا يُطلق اسم الملك عليه. ألا ترى أنّنا نقول: رزقه الله تعالى ولداً وصحّةً ووجهاً حسناً وما يجري ذلك المجزى، ولا يجوز أن نقول: ملكه الله تعالى ذلك، وقد يكون

يمضغوا اللقمة بعد حصولها في الفم ولا يبلعوها، لأن ذلك مفارقة للتوكّل الذي يدعون التزامه. وإذا جاز أن يفارقوه بشيءٍ واحدٍ جاز في أشياء.

فأما التوكّل في الحقيقة فهو طلب الشيء من جهته، وعلى الوجه الذي أُبيح له طلبه منه، وأن لا يقع جزع وقنوط عند فوته، ولهذا روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لو توكّلتُم على الله تعالى حقّ التوكّل لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خصاصاً وتروح بطاناً»، فسماها مع الغدو والروح في طلب الرزق متوكّلة.

على أنه لا فرق بين من حمل التوكّل عن الكفّ عن طلب الحلال من الرزق من جهاته المباحة، وبين من حمل ذلك على الكفّ عن طلب الأولاد والعلوم والآداب، لأن ذلك كلّ من قبيل المنافع.

وتعلّقهم بأنّ الحلال قد اختلط بالحرام ليس بشيء، لأن يد الغير / [[ص ٢٧٣]] إذا كانت ثابتة على شيء فالظاهر أنه يملك لها ما لم يعلم أنه حرام، وقول من في يده حرام وحلال إذا كان عدلاً مقبولاً في تمييز الحلال من الحرام، وما علينا أكثر من الظاهر، كما ليس على الوارث الواصل إليه ميراث قريبه أن يتفحص عن جهات ملك الموروث بل يتبع الظاهر.

وتعلّقهم بأنّ في التكبّس معونة للظلمة بما يُدفع إليهم من التجارات من الأعشار والضرائب باطل أيضاً، لأنّ القصد معتبر في هذا الباب، ونحن نعلم أنّ التاجر لم يقصد بالتجارة نفع أصحاب العشور بما يصل إليهم، وإنّما قصد نفع نفسه وهو على غاية الكراهة لما يؤخذ عن ذلك من ضريبة، فكيف يُوصف بأنّه معين مقو للظلمة؟

ولو جاز ذلك لجاز وصفه تعالى بأنه معين ومقو للكفّار والظلمة بما خلقه فيهم من القدر والآلات والصحة، وهل ما يأخذه الظلمة من ذلك إلا كما يأخذه اللصوص في الطرُق من الأموال في أنه لا يُقبّح التجارة، أو كما يأخذه الذئب من الغنم في أنه لا يُقبّح لاقْتناء الغنم إذا غلب في الظنّ أنّ الذي يبقى منها وفي منفعته على مشقّة ارتباطها؟

ومن جملة طلب الرزق وابتغاء المنافع الدعاء لله تعالى والمسألة له في أن يرزق وينفع.

وليس لأحدٍ أن يُطعن في طلب الرزق بالدعاء بأن يقول: كيف يطلب ما لا يأمن كونه مفسدةً وقبيحاً، وذلك أنّ الداعي لله

التفَضُّل والقصد، بدليل وصف من تكاملت هذه الشروط له رازقاً، ولا يُوصَفُ البائع ولا قاضي الدَّين ولا المورث بأنَّه رازق. وإذا وجب هذا لجميع ما ينتفع به الحيُّ منَّا من غير منع، يُوصَفُ بأنَّه تعالى الرازق له، لأنَّه الموجد للأجسام وما فيها من أجناس الملدوذات، والممكن من تناولها، والمرغَّب في إيصالها، والمبيح لها، وإن وصل الحيُّ إلى شيء منها بفعله أو من جهة غيره، لا اختصاص ذلك بما هو الخالق والمبيح والمقدَّر على تناوله وإيصاله، والمرغَّب فيه وخالق الشهوة لمتناوله.

ويجوز وصف من أوصل إلى غيره تفضُّلاً بأنَّه رازق له مجازاً، وقد وصفهم بذلك سبحانه فقال: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ﴾ [النساء: ٨]، ولأنَّه قد تفضَّل بما يصحُّ الانتفاع به، وقد كان له أن لا يفعل، ولهذا يستحقُّ به الشكر.

\* \* \*

الكافي في الفقه / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[[ص ٥٨]] وطريق العلم بكونه من فعله سبحانه هو أن يكون ما وصل إليه الغني من الأموال أو الضياع أو الماليك على وجه يسوغ له ولا يحسن منعه منه، فذلك المال من رزقه تعالى والتملك من قبله، لأنَّه وصل إليه بإقداره وتمكينه وإذنه، وما يقبح التصرف فيه من الأموال وغيرها ويحسن المنع منه فليس برزق منه تعالى، ولا يحسن إضافته إليه، لقبحه واستحقاق الواصل إليه الذمَّ والعقاب، وما هذه حاله لا يصحُّ وصفه بأنَّه رزقه، لأنَّه تعالى تمدَّح بكونه رازقاً، ومدح على الإنفاق ممَّا رزق وأباحه، فقال سبحانه في التمدُّح: / [[ص ٥٩]] ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنْ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [فاطر: ٣]، ﴿أَمَّنْ هَذَا الَّذِي يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُ﴾ [الملك: ٢١].

وقال في المدح: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣].

وقال في الإباحة: ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ٥٧]، ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، وذلك مانع من كون الحرام رزقاً، إذ من المحال أن يكون ما تمدَّح سبحانه بفعله ومدح على التصرف فيه وأباح تناوله، هو ما

الشيء ملكاً وإن لم يُطلق عليه اسم الرزق إذا لم يتبعه صحَّة الانتفاع به، ولأجل هذا نقول في الله تعالى: إنَّه مالك وإن لم يصحَّ أن يقال: إنَّه مرزوق، لما قدَّمنا ذكره من استحالة الانتفاع عليه.

فأمَّا في الواحد منَّا فإنَّ كلَّ ملكاً على ما بيَّناه من عطاء الولد / [[ص ٢٤٧]] والبهيمة، وهو إنَّها مرزوقة غير مالكة وما يجري هذا المجرى.

[عدم كون الحرام رزقاً]:

مسألة: قال السيِّد المرتضى رحمته الله: وعلى هذا الذي ذكرناه لا يكون الحرام رزقاً، لأنَّ الله سبحانه قد منع منه وحظر عليه الانتفاع. وليس بمنكر أن يأكل رزق غيره كما يأكل ملك غيره. شرح ذلك: إذا ثبت أنَّ حدَّ الرزق ما ذكرناه جاز من الواحد منَّا أن يأكل رزق غيره، بمعنى أنَّه يصحُّ منه كما يصحُّ أن يأكل ملك غيره، ولا يلزم أن يكون الحرام رزقاً لنا، لأنَّ الحرام ممنوع منه، لأنَّ الله سبحانه...

\* \* \*

تقريب المعارف / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[[ص ١٣٩]] مسألة: [في الرزق]:

الرزق: ما صحَّ الانتفاع به ولم يكن لأحد المنع منه، بدليل إطلاق هذه العبارة فيمن تكاملت له هذه الشروط. والملك: ما قدر الحيُّ على التصرف فيه ولم يجز منعه، بدليل صحَّة هذا الإطلاق على من تكاملت له هذه الصفات كمالك الدار والدرهم.

والحرام لا يكون رزقاً لمن قبضه، لأنَّ الله تعالى أباح الانتفاع بالرزق بقوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [البقرة: ٦٠]، ومدح على الإنفاق منه، فقال سبحانه: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣]، وكونه حراماً / [[ص ١٤٠]] ينافي ذلك.

ولأنَّه لا يخلو أن يكون سمة الرزق مختصة بما ذكرناه، أو بما يصحُّ الانتفاع به فقط، وكونها مختصة بما قلناه يمنع من وصف الحرام بالرزق، واختصاصها بما يصحُّ الانتفاع به يقتضي كون أموال الغير وأملاكهم وأزواجهم والخمر ولحم الخنزير أرزاقاً، لصحَّة الانتفاع بالجميع، وذلك فاسد، فثبت اختصاص سمة بما قلناه.

والرازق هو: من فعل الرزق أو سببه أو مكَّن منه على جهة

والزيادة في الرزق والنقص منوط كله بالمصالح (المعلومة) عند الله تعالى.

وإنما يحسن من العاقل أن يسأل الله تعالى في الرزق بشرط أن لا يكون له مفسداً، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ لَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُوبِتَهُمْ سَفْهًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾ [الزخرف: ٣٣].

وكل شيء رزقه الله تعالى للعبد فقد أباحه التصرف، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ٢٥٤]، وقال: ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ٥٧]، وقال: ﴿قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خِلَالَ﴾ [إبراهيم: ٣١].

وما رزقه الله وأباح التصرف فيه فإنه لا يعاتب عليه.

فأما المغتصبات فليست بأرزاق لغاصبيها، ولا ملكهم الله تعالى إياها، وإنما تسمى أرزاقاً [لهم] على المجاز، من حيث إنهما من الأشياء التي خلقها الله تعالى (ليغتذى) بها.

والدليل على أن الله تعالى لم يرزقهم ما اغتصبوه إخباره بأنهم ظالمون فيه، وأنه يعاقبهم عليه، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠]، وأمره سبحانه بقطع يد السارق في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ﴾ [المائدة: ٣٨].

ولو كان الغاصب قد أخذ ما رزقه الله تعالى على الحقيقة، لكان المطالب له / [ص ١٩٧] برداً ما أخذ ظالماً له، ولم يجز في العدل أن يعاقب عليه في الدنيا والآخرة، بل أن يكون ممدوحاً على تصرفه فيه وإنفاقه له، كما مدح الله تعالى من أنفق من حله، فقال: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ] أولئك هم المؤمنون حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ [٤ - ٢]، فجعل إنفاق الرزق من صفات المؤمنين، فلما لم يكن للغاصبين إنفاق ما اغتصبوه، وكانوا مذمومين عليه، معاقبين على تصرفهم فيه، دل ذلك على أن الله تعالى لم يرزقهم إياه في الحقيقة، وإذا لم يكن رزقاً للغاصب، فهو رزق للمغصوب منه، وإن حيل بينه وبينه.

كرهه ونهى عنه وتوعد عليه وتعبّد عقلاً وسمعاً بالمنع من التصرف فيه.

وكل شيء يُوصَفُ بأنه رزق يُوصَفُ بأنه ملك، وما لا يُوصَفُ بأنه رزق لا يصحُّ أن يُوصَفَ بملك، لا يصحُّ أن يقال: فلان مالك لكذا، مع العلم بأنه غاصب له. وإنما يُوصَفُ بملك ما يصحُّ أن يتصرَّف فيه من غير منع، وذلك معنى الرزق.

\*\*\*

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ):

[ص ٢٤٨] ويعتقد أن الله يزيد وينقص إذا شاء في الأرزاق والآجال.

وأنه لم يرزق العبد إلا ما كان حلالاً طيباً.

\*\*\*

كنز الفوائد (ج ٢) / أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ):

[ص ١٩٥] فصل: في الكلام في الأرزاق:

اعلم أن الرزق في الحقيقة هو التملك، وأصل التملك من الله تعالى، وهو الرزق للعباد، وقد جعل بحكمته وعلمه من مصالح بريته، أرزاقهم على قسمين:

أحدهما: ما يوصله إليهم من غير سعي يكون منهم ولا اكتساب، ولا تحمّل شيء من المشاق، كالموارث ونحوها من الأمور المتيسرات.

والآخر: مشترط بحركة العبد وسعيه واجتهاده وحرصه، فمن سعى ناله، ومن قعد فاتته، وقد أمر الله تعالى بالاكْتِسَابِ والطلب، قال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ﴾ [العنكبوت: ١٧].

فلا يجوز مخالفة أمر الله تعالى، وترك التمسُّب والطلب، وليس ذلك بمضاداً للتوكل على الله تعالى، لأن له التعرُّض ومنه الطلب.

وقد أجرى العادة بأن لا يُؤْتَى هذا القسم من الرزق إلا بعد الحركة والطلب، ومثل ذلك كثير في أفعاله تعالى التي قد أجرى العادة بأن لا يفعلها / [ص ١٩٦] إلا بعد فعل يقع من العباد قبلها، كالولد بعد الوطء، والنبات بعد الزرع والسقي.

وليس المجتهد في كل وقتٍ مرزوقاً، وذلك لأن العطاء والمنع،

## فصل مما روي في الأرزاق:

روي عن سيدنا رسول الله ﷺ أنه قال: «أكثرُوا الاستغفار فإنه يجلب الرزق».

وقال عليه السلام: «من رضي باليسير من الرزق رضي الله عنه باليسير من العمل».

وروي أن الله تعالى أوحى إلى عيسى بن مريم عليه السلام: «ليحذر الذي يستبطنني في الرزق أن أعضب فأفتح عليه باباً من الدنيا».

وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «الرزق رزقان: رزق تطلبه، ورزق يطلبك، فإن لم تأتِه أتاك».

وروي عن أحد الأئمة عليه السلام أنه قال في الرزق المقسوم بالحركة: «إن من طلبه من غير حلّه فوصل إليه حوسب من حلّه، وبقي عليه وزره».

فالواجب أن لا يُطلب إلا من الوجه المباح دون المحظور.

وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «من حسنت نيته زيد في رزقه».

/[[ص ١٩٨]] واعلم أن الدليل على جواز الزيادة في الأرزاق هو الدليل على جواز الزيادة في الأعمار، لأن الله تعالى إذا زاد في عمر عبده وجب أن يرزقه ما يتغذى به.

ذكروا أن إبراهيم بن هرمة انقطع إلى جعفر بن سليمان الهاشمي، فكان يجري له رزقاً فقطعه، فكتب إليه ابن هرمة:

إن الذي شقّ فمي ضامن

للرزق حتّى يتوفاني

حرمتي خيراً قليلاً فما

إن زادني مالك حرمانى

فردّ إليه رزقه وأحسن إليه.

وأشدّ لبعضهم:

التمس الأرزاق عند الذي

ما دونه إن سيل من حاجب

من يبغض التارك تسألُه

جوداً ومن يرضى عن الطالب

ومن إذا قال جرى قوله

بغير توقيع إلى كاتب

وروي عن الصادق عليه السلام أنه قال: «ثلاثة يدعون فلا

يستجاب لهم: رجل جلس عن طلب الرزق، ثم يقول: اللهم

ارزقني، يقول الله تعالى (له): ألم أجعل لك طريقاً إلى الطلب؟ ورجل له امرأة سوء، يقول: اللهم خلّصني منها، يقول الله تعالى: أليس قد جعلت أمرها بيدك؟ ورجل سلّم ماله إلى رجل ولم يشهد عليه به، فجحدته إيّاه، فهو يدعو عليه، فيقول الله تعالى: قد أمرت بالإشهاد فلم تفعل».

لابن وكيع التنيسي:

لا تحيلن على سعدك في الرزق

وإذا أغفلك الدهر فذكره بنفسك

لا تعجل بلزوم البيت وما قبل رمسك

/[[ص ١٩٩]]/

إنما يحمد حسن الرزق من جدة حسك

وروي في بعض الكتب، أن الله تعالى يقول: «يا ابن آدم، حرّك

يدك أبسط لك في الرزق، وأطعني فيما أمرك، فما أعلمني بما

يصلحك».

وقيل لبعض: لو تعرّضت لفلان لوصلك، فقال: ما تلهفت

لشيء من أمر الدنيا منذ حفظت هذه الأربع آيات من كتاب الله

تعالى، قوله: «مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا»

[فاطر: ٢]، وقوله (تعالى): «وَإِنْ يُرِيدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ»

[يونس: ١٠٧]، وقوله سبحانه: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا

عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا» [هود: ٦]، وقوله (جلّ اسمه): «وَفِي السَّمَاءِ

رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴿٣٣﴾ [الذاريات: ٢٢].

فروي أن صلة الرجل الذي قيل له: لو تعرّضت له، أتت إلى

منزله من غير طلب.

وأشدّ لابن الأصم:

لو كان في صحرة في الأرض

صمّاء مملومة (ملساً) نواحيها

رزق لنفس براها الله لانغلق

عنه فأدّت إليه كلّ ما فيها

أو كان بين طباق السبع مطلبها

لسهل الله في المرقى مراقبها

حتّى يلاقي الذي في اللوح خطّه

إن هي أته وإلا سوف يأتيها

/[[ص ٢٠٠]]/ وروي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ما من

مؤمن إلا وله باب يصعد منه عمله، وباب ينزل منه رزقه، فإذا

غيره / [[ص ١٧٥]] بأنّها ملكه وإن كان قادراً على التصرف فيها)، لأنّ للغير منعه منها.

فإذا ثبت ذلك فالحرام ليس برزق لنا، لأنّ الله تعالى منع منه بالخطر، ويجب علينا المنع منه مع الإمكان، ولو كان الحرام رزقاً للزم أن تكون أموال الناس رزقاً للغاصبين والظالمين.

ويلزم فيمن وطئ زوجة غيره أن يكون ذلك له رزقاً كما أنّه إذا وطئ زوجة نفسه يكون كذلك، وقد أمر الله تعالى بالإففاق في الرزق في قوله: ﴿وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [المنافقون: ١٠]، ومدح عليه بقوله: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣]، ولا خلاف في أنّه ليس له أن ينفق من الحرام وإذا أنفق لا يستحق المدح بل يستحقّ الذمّ، ويصحّ أن يأكل الإنسان رزق غيره كما يصحّ أن يأكل مال غيره.

والرزق يضاف تارةً إلى الله تعالى وأخرى إلى العباد، فإذا أريد بالرزق الجسم الذي يصحّ الانتفاع به أو بطعمه أو رائحته فمعلوم أنّ ذلك من خلق الله تعالى فيضاف إليه لا محالة، ومتى عبّر به عن تصرفنا فيه على الوجه الذي يتّبع به فإنّه يضاف أيضاً إليه تعالى، لأنّه لولاه لما صحّ منّا التصرف والانتفاع به، لأنّه مكّن منه بالقدر / [[ص ١٧٦]] والآلات، ولو لم يكن إلّا خلق الحياة والشهوة لكفى، لأنّها الأصل في المنافع، فإضافته إليه تعالى من هذا الوجه واجبة.

وأما ما يضاف إلى الواحد منّا فيجوز أن يهبه له أو يوصى له وما يجري مجراه، فإنّه يقال: رزقه، ومن ذلك قولهم: (رزق السلطان جنده)، ولا يقال فيما يملك بالمعاوضة بالبيع: إنّه رزق من البائع، لأنّه قد أخذ عوضه، ولا يقال في الميراث: إنّه رزق من الميت، لأنّ سبب ذلك من غير جهته وبغير اختياره، وكذلك لا يقال: إنّ الغنائم رزق من الكفّار، لأنّها بغير اختيارهم، بل كلّ ذلك رزق من الله تعالى الذي حكم به.

\*\*\*

التبيان في تفسير القرآن (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):  
[[ص ١٢٧]] وأمّا الرزق فهو ما للحجّ الانتفاع به على وجه لا يكون لأحدٍ منعه منه، وهذا لا / [[ص ١٢٨]] يُطلق إلّا فيما هو حلال، وأمّا الحرام فلا يكون رزقاً، لأنّه ممنوع منه بالنهي، ولصاحبه أيضاً منعه منه، ولأنّه أيضاً مدحهم بالإففاق ممّا رزقهم، والمغصوب والحرام يستحقّ الذمّ على إنفاقه، فلا يجوز أن يكون رزقاً.

\*\*\*

مات بكيا عليه، وذلك قول الله تعالى: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ﴾ [الدخان: ٢٩].

\*\*\*

الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):  
[[ص ١٧٣]] الكلام في الرزق:

وأما الرزق فهو ما صحّ الانتفاع به للمرزوق على وجه ليس لأحدٍ منعه، أو ما هو بالانتفاع به أولى.

والدليل على ذلك أنّ ما اختصّ بهذه الصفة سُمّي رزقاً، (وما لا يكون كذلك لا يُسمّى رزقاً).

ولا يصحّ الرزق عليه تعالى لاستحالة المنافع عليه. والبهائم مرزوقة لجواز الانتفاع عليها، وكلّ شيء ليس لنا منعها عنه فهو رزقها نحو شرب الماء من النهر الكبير، أو ما تأخذ بفيها من الكلال المباح. وقبل ذلك لا يُسمّى رزقاً لها، لأنّ لنا منعها منه بالسبق لها إليه. ومتى سُمّي الكلال والماء قبل تناول بأنّه رزق لإنسان أو بهيمة كان مجازاً، ومعناه أنّه يصير رزقاً له إذا تناوله، والملك والرزق متداخلان في الشاهد ولا ينفصلان.

/ [[ص ١٧٤]] والقديم يُوصف بأنّه مالك ولا يُوصف بأنّه مرزوق، لما قلناه من استحالة المنافع عليه، فصار من شرط تسميته رزقاً صحّة الانتفاع به، وليس ذلك من شرط تسميته بالملك.

وفي الناس من قال: الملك منفصل من الرزق، لأنّهم يقولون في الكلال: إنّه رزق للبهائم ولا يسمونه بأنّه ملك لها، والصحيح الأوّل. وإنّما لا يُسمّى رزق البهيمة ملكاً، لأنّ من شرط تسميته بالملك أن يكون عاقلاً أو في حكم العاقل من الأطفال والمجانين.

وقالوا أيضاً: من أباح طعامه لغيره يُوصف بأنّه رزق له ولا يقال بأنّه ملكه قبل تناوله.

قلنا: لا فرق بينها، لأنّ قبل تناوله فهو رزقه وملكه، وليس له منعه منه كالكلال والماء، ويجوز تسمية الولد رزقاً، وكذلك العقل (لا يمتنع) أيضاً تسميته بأنّه ملك، والمعنى أنّ له الانتفاع بولده وبعقله، فلا فرق بينهما.

وحقيقة الملك أنّ من يقدر على التصرف في شيء ليس للآخر منعه منه فهو مالك له، ويُسمّى الله تعالى بأنّه مالك يوم الدين لهذا المعنى، ولذلك يُوصف الإنسان بأنّه يملك داره وعبده، لأنّه يقدر على التصرف فيها، (وليس لأحدٍ منعه منه، ولذلك لا يُسمّى دار

أي ممَّا مَلَكَهُمُ اللهُ وجعل لهم التصرف فيه ينفقون في مرضاته. وفي ذلك دلالة على أن الحرام ليس برزق الله، لأنَّ الله مدح من يُنفق في سبيل الله ممَّا رزقه، والحرام ممنوع من التصرف فيه والإنفاق منه، فكيف يكون رزقاً؟

\* \* \*

الياقوت في علم الكلام/ إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):  
[[ص ٧٢]] والرزق ما صحَّ أن يُتَّفَع به، وجائز أن يأكل الإنسان رزق غيره كما يأكل مال الغير، وليس الرزق مالاً فقط، بل يكون حياةً وولداً إلى غير ذلك.

\* \* \*

مجمع البيان (ج ٣)/ الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):  
[[ص ٢٠٨]] وفي هذه الآية [أي قوله تعالى: ﴿وَأَنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِي اللهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللهُ وَاسِعاً حَكِيمًا﴾] النساء: [١٣٠] دلالة على أن الأرزاق كلها بيد الله، وهو الذي يتولَّاها بحكمته، وإن كان ربها أجزاها على يدي من يشاء من بريته.

\* \* \*

مجمع البيان (ج ٥)/ الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):  
[[ص ١٨٣]] والرزق: في اللغة هو العطاء الجاري، يقال: رزق السلطان الجند. إلا أن كلَّ رزق فإنَّ الله هو الرزاق به، / [[ص ١٨٤]] لأنَّه لو لم يُطْلَقه على يد ذلك الإنسان لم يجيء منه شيء، فلا يُطْلَق اسم الرزاق إلا على الله تعالى ويُقَيَّد في غيره، كما لا يُطْلَق اسم الربِّ إلا عليه ويُقَيَّد في غيره فيقال: ربُّ الدار، وربُّ الضيعة. ولا يجوز أن يخلق الله حيواناً يريد تبقيته إلا ويرزقه، لأنَّه إذا أراد بقاءه فلا بدَّ له من الغذاء.

\* \* \*

تجريد الاعتقاد/ نصير الدِّين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):  
[[ص ٢٠٨]] والرزق: ما صحَّ الانتفاع به، ولم يكن لأحد منعه. والسعي في تحصيله: قد يجب، ويُستحبُّ، ويباح، ويجرم.

\* \* \*

المسلك في أصول الدِّين/ المحقِّق الحليّ (ت ٦٧٦هـ):  
[[ص ١١٣]] وأمَّا الرزق: فهو ما صحَّ أن يُتَّفَع به ولم يكن لأحد منعه منه، فعلى هذا الحرام لا يكون رزقاً، ولو كان إنسان قطع وقته بتناول الحرام، لما كان ذلك رزقاً له، بل قد عدل عن اكتساب الحلال المقسوم له إلى / [[ص ١١٤]] الحرام.

البيان في تفسير القرآن (ج ٤)/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):  
[[ص ٩]] وقوله: ﴿وَكُلُوا﴾ [المائدة: ٨٨] لفظه لفظ الأمر والمراد به الإباحة، أباح الله تعالى للمؤمنين أن يأكلوا ممَّا رزقهم حلالاً طيباً، فالرزق هو ما للحَيِّ الانتفاع به وليس لغيره منعه منه. وقال الرُّمَّاني: الرزق هو العطاء الجاري في الحكم، ومن ذلك قيل: رزق السلطان الجند إذا جعل لهم عطاءً جارياً في حكمه في كلِّ شهر أو في كلِّ سنة. قال الرُّمَّاني: وكلَّمَا خلقه الله في الأرض ممَّا يملك، فهو رزق العباد في الجملة بدلالة قوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ [البقرة: ٢٩]، ولولا ذلك لجوزنا أن يكون منه ما ليس للإنس إلاَّ أنَّه وإن كان رزقاً لهم في الجملة فتفصيل قسمته على ما يصحُّ ويجوز من الأملاك، ولا يجوز أن يكون الرزق حراماً، لأنَّ الله منع منه بالنهي، فأما البغاة فيرزقون حراماً إذا حكموا بأنَّ المال للعبد، وهو مغضوب لا يجلُّ، قال: وما افترسه السبع رزق له بشرط غلبته عليه، كما أنَّ غنيمة المشركين رزق لنا بشرط غلبتنا عليها، لأنَّ المشرك يملك ما في يده، فإذا غلبنا عليه بطل ملكه، وصار رزقاً لنا في هذه الحال، قال: وقد أمرنا بأنَّ نمنعه من الإنسان مع الإمكان، وأذن لنا أن نمنعه من غيره من نحو الميتة والوحش إن شئنا، ويسقط جميع ذلك في حال التعذُّر علينا.

وعندي أنَّه لا يجب أن يُطْلَق أن ما يغلب عليه السبع رزق له، بل إنَّما نقول: إنَّ رزقه ما ليس لنا منعه منه، فأما ما لنا منعه منه إمَّا بأنَّ يكون ملكاً لنا أو أذن لنا فيه، فلا يكون رزقاً له بالإطلاق، وقد يُسلِّط الله السبع على بعض المشركين فيكون رزقاً له وعقاباً للمشرك، والأصل فيه قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]، فمفهوم هذا أنَّه رزقه بشرط الغلبة عليه.

فإن قيل: إذا كان الرزق لا يكون إلاَّ حلالاً فلم قال: ﴿حَلَالاً﴾؟

قيل: ذكر ذلك على وجه التأكيد كما قال: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، / [[ص ١٠]] وقد أطلق في موضع آخر على جهة المدح: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [الأنفال: ٣].

\* \* \*

البيان في تفسير القرآن (ج ٧)/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):  
[[ص ٣١٥]] ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [الحج: ٣٥]،

الحيوان يُنتفع به، لأنه لو كان كذلك لوجب إذا سألنا الله تعالى أن يرزقنا مالاً أن نكون سائلين له أن يعلم أننا ننتفع بالمال. وليس الأمر كذلك، لأننا نقصد بذلك أن يجعلنا أخص بالمال. وكذلك إذا سألنا أن يرزق البهيمة علماً ما، فإنها نقصد به أن يجعلها أخص بذلك بأن يُمكنها من الانتفاع به ويحظر على غيرها منعها من الانتفاع به.

وكذلك ليس الرزق هو ما ينتفع به الحيوان أو يصير غذاءه، لأنه تعالى قد ندبنا إلى الإنفاق من الرزق في قوله: ﴿وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [المنافقون: ١٠]. ومعلوم أن ما انتفعنا به وصار غذاءنا لا يمكن الإنفاق منه، فثبت أن الرزق هو الذي ذكرناه. وإذا كان كذلك وجب أن يقال في الطعام الذي قدّمه المضيف إلى بين يدي الضيف: إنه ليس رزقاً للضيف، لأن للمضيف أن يمنعه من الانتفاع به، إلا أن يستهلكه الضيف بالأكل. وكذلك ما يضعه الواحد من بين يدي البهيمة من العلف لا يكون رزقاً للبهيمة، لأن للواضع أن يمنعه من الأكل، إلا أن يستهلكه البهيمة بالأكل. وكذا ما ينتفع به الغاصب من مال الغير فليس برزق له، لأن للمالك أن يمنعه من الانتفاع به، ولا يُوصف بأنه رزق وإن استهلكه بالأكل، لأن الله تعالى أن يمنعه من الانتفاع به بعد الأكل، ولأنه يلزمه الضمان.

إذا تقرّر هذا صحّ أنه لا يجوز وصف المغصوب بأنه رزق للغاصب، لأنه / [[ص ٣٦٣]] تعالى منعه من الانتفاع، ولأن الله تعالى أمرنا بالإنفاق مما رزقنا على ما ذكرناه بقوله: ﴿وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾، ونهانا عن الإنفاق من الحرام بالإجماع، ومدح المنفق من الرزق بقوله: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣]، والغاصب مذموم بالإنفاق من الغصب بالإجماع أيضاً، فكيف يقال: إن المغصوب رزق للغاصب؟

فإن قيل: في الغاصبين من لم يأكل طول عمره إلا من الغصب، أفنقولون: إنه ما أكل طول عمره من رزقه ومما رزقه الله تعالى؟ قلنا: كذلك نقول كما نقوله جميعاً بالإنفاق: إنه ما أكل طول عمره من ملكه ومما أباحه الله تعالى له.

فإن قيل: فقولوا: إنه تعالى ما رزقه طول عمره. قلنا: لا تُطلق ذلك، لأنه يوهم أنه عَلَيْهِ ما مكّنه من اكتساب الرزق، لأنه يقال فيمن مكّنه الله تعالى من اكتساب الرزق: إنه رزقه.

وأما السعر: فهو عبارة عن قدر قيمة ما يباع به الشيء. والغلاء عبارة عن زيادة ذلك بالنسبة إلى الزمان والمكان. والرخص عبارة عن نقصانه، فإذا كان الغلاء من قبل الله سبحانه وتعالى، وجب الرضا به، وكان العوض فيه عليه تعالى، وإذا كان من قبل الخلق، إمّا باحتكار الأمتعة، أو بمنع السبل، أو غير ذلك، كان العوض فيه على فاعل الأسباب.

\* \* \*

المنقذ من التقليد (ج ١) / سديد الدين الحمصي (ق ٧هـ):

/ [[ص ٣٦١]] القول في الأرزاق:

اعلم أن الرزق هو الذي يصحّ انتفاع الحيوان به، ولا يكون لغيره أن يمنعه من الانتفاع به، وقد يُسمّى تمكين الحيوان من الانتفاع بالشيء مع الحظر على غيره منعه من الانتفاع به رزقاً. فصار اسم الرزق مشتركاً بين الشيء المنتفع به وبين التمكين من الانتفاع به، على الوجه الذي ذكرناه. وذلك لأنه كما يقال: هذا الطعام رزق لزيد، إذا صحّ انتفاعه به، ولم يكن لغيره منعه من ذلك الانتفاع، يقال: رزقه الله مالاً، بمعنى أنه مكّنه من الانتفاع به وحظر على غيره منعه من ذلك، وكذا يقال: رزق السلطان جندّه، إذا مكّنه من الانتفاع بأنه رزقهم من جهته وحظر على غيرهم منعهم من ذلك الانتفاع.

وليس الرزق هو التملك ولا الملك لأن البهيمة مرزوقة وليست مملكة ولا مالكة، والله تعالى مالك وليس مرزوقاً لاستحالة الانتفاع عليه، فصحة الانتفاع مراعاة في الرزق دون الملك. ويراعى في المملك والمالك أن يعلم ما يعلمه العقلاء أو يتوقع ذلك فيه، فلذلك لا يقال: مملك ولا مالك في العجم وما لا يكون من قبيل العقلاء، بل لا ينفصل الرزق من الملك في حقّ العقلاء، فكل شيء هو رزقهم فهو ملكهم، وكل ما هو ملكهم فهو رزقهم.

فإن قيل: أليس يقال في حقّ من هو من قبيل العقلاء: رزقه الله ولداً وعقلاً وعلماً، ولا يقال: ملكه ولداً وعقلاً وعلماً؟

/ [[ص ٣٦٢]] قلنا: معنى قولنا: (رزقه الله ولداً وعقلاً وعلماً) أنه مكّنه من الانتفاع بهذه الأشياء، وإذا كان كذلك فقد يقال: ملكه الله الانتفاع بالولد والعقل والعلم، ولا مانع يمنع منهم ذلك.

وكما أن الرزق ليس هو التملك، فكذلك ليس هو ما علم أن



وقالوا: الواجب / [[ص ٣٦٥]] على الإنسان أن يتوكل ولا يشتغل بالتكسب، وسموا أنفسهم (التوكليّة)، وتعلّقوا في تحريمهم المكاسب بوجهين:

أحدهما: أن الحرام مختلط بالحلال، ولا طريق إلى تميّز الحرام من الحلال، فلا يجزئ للإنسان التصرف في هذه الأموال، فينبغي أن يتصدّق بما في يده حتّى يفترق [و] يصير مستحقاً للصدقة، فيحلّ له أخذ الأموال المختلطة على وجه الصدقة.

فنقول لهم: لا نسلّم اختلاط الحلال بالحرام على وجه لا يمكن التميّز بينهما، بل للعاقل طريق إلى تمييز الحلال من الحرام عقلاً وشرعاً، وهو غلبة الظنّ بأنّ المال المتصرّف فيه وملكه بظاهر يده عليه، فإذا عارض أمارّة تقتضي حرمة ما في يده بأن يكون شرطياً أو من أصحاب الضرائب تجب عن معاملته وأخذ ما في يده إلى أن يغلب في ظنّه بأمارّة أقوى منها أنّه ملكه. وبعض الشيوخ قالوا: يرجع إلى قوله في أنّه ملكه، وبعضهم يشترط مع ذلك غلبة الظنّ بأنّه صادق في إخباره عن أنّه ملكه. وهذا هو الصحيح، فبهذا ينفصل ويتميّز الحلال من الحرام.

فإن قيل: إنّ مع هذا الظنّ قد لا يكون ملكه في علم الله تعالى. قلنا: وهذا التجويز لا يقدر فيما ذكرناه، إذ قد أباح الله تعالى لنا أخذه والتصرّف فيه إذا ظننا أنّه ملكه وأخذناه منه بالطرق المباحة، ما هذا التجويز إلّا كتجويزنا في الثوب الذي نُصليّ فيه أنّه ربّما أصابته نجاسة عند قصارة القصار أو خياطة الخياط له أو بوجه آخر، في أنّه لا يمنع من جواز الصلاة فيه. وكتجويزنا في الماء الذي يسقيه لنا السقاء أنّه ربّما تنجّس بوجه، في أنّه لا يمنع من جواز التطهّر به، إذ لم نُؤمر بأن نُصليّ في ثوب يكون طاهراً عند الله تعالى وأن نتطهّر بهاء يكون طاهراً كذلك عند الله تعالى، بل تكليفنا أن نُصليّ في ثوب يكون طاهراً عندنا وفي غالب ظننا، وأن نتطهّر بهاء يغلب في ظننا طهارته. وكذا / [[ص ٣٦٦]] القول في الصلاة إلى جهة الكعبة. فالرجوع في جميع ذلك إلى استفتاء القلب والأخذ بما يقع فيه، ولا يلتفت إلى التجويز المشار إليه، هذا هو حكم العقل والشرع، إذ تحصيل اليقين في أمثال ذلك غير ممكن لنا.

ثمّ يقال لهم: ما تقولون لو علمتم أنّ ما تأخذونه على وجه الصدقة مغصوب، أيجزئ لكم أخذه أم لا يجزئ إذا غلب في ظنكم أنّه ملك المتصدّق به؟

يؤكد ما ذكرناه - من أنّ الحرام لا يكون رزقاً - ما رواه عبد الوهّاب بن عيسى، قال: حدّثنا يعقوب بن إسحاق بن إسرائيل، قال: حدّثنا محمد بن خلف، قال: حدّثنا عبد الرزّاق، قال: حدّثنا يحيى بن العلاء، قال: حدّثنا بشير بن المعتمر أنّه سمع مكحولاً يقول: حدّثني يزيد بن عبد الله، عن صفوان بن أميّة، قال: كنّا عند رسول الله ﷺ إذ جاءه عمرو بن مّرّة، فقال لرسول الله: إنّ الله كتب على الشقوة، فلا أرى الرزق إلّا من دُفّي بكفّي، فأذن لي في الغناء بغير فاحشة، فقال له رسول الله ﷺ: «لا أذن لك، ولا كرامة، ولا نعمة عين. كذبت أي عدوّ الله، لقد رزقك الله طيباً، فاخترت ما حرّم الله عليك من / [[ص ٣٦٤]] رزقه. وكان ما أحلّ الله لك من حلاله أولى لك، لو كنت تقدّمت إليك لنكلت بك. قم، فتبّ إلى الله تعالى، أمّا إنك إن قلت بعد هذه التقدمة شيئاً ضربتكم ضرباً وجيعاً، وحلقت رأسك مثلاً، ونفيتك من أهلك، وأحللت سلبك نهباً لفتيان المدينة».

إذا ثبت وتقرّر أنّ الرزق ما ذكرناه، فاعلم أنّ كلّ شيء يصحّ انتفاع الحيوان به وليس لغيره منعه منه فهو رزقه من قبّله تعالى، لأنّه الخالق له والممكّن من الانتفاع والحاضر على غيره منعه من ذلك الانتفاع، وقد يفعل تعالى ذلك فضلاً منه من غير أن يكون في ذلك لطفاً، وقد يفعله بأن يكون فيه لطف.

وما ذكرناه من أنّ الرزق من قبّله تعالى مطّرد في جميع أنواع الرزق، حتّى إنّ أحدنا لو وهب لغيره طعاماً ومالاً فالله تعالى هو الرزّاق بذلك الرزق من الوجه الذي ذكرناه، وهو أنّه الخالق له والممكّن من الانتفاع به بإعطاء القدرة والآلة والشهوة. وقد يضاف إلى الواهب أيضاً ذلك، من حيث إنّ له أيضاً حظاً في ذلك التمكين يرفع المنع من جهة إباحته ويمكّنه إيّاه، إلّا أنّ الأصل في التمكين هو ما فعله تعالى، على ما بيّناه. وأيضاً فإنّه تعالى هو الذي مكّن الواهب من التصرف في ذلك الشيء ومن هبته له ورغبه فيها، فإضافته إليه تعالى أكد وأرجح بكثير منها إلى الواهب.

واعلم أنّه يتصوّر في مباشرة الأسباب الموصلة إلى الرزق التي عُرف حلّها وإباحتها بالعقل والشرع ضروب من المصالح، أدناها أن يعتبر العاقل بأنّه لا يصل إلى المنافع الدنيويّة التي هي فانية غير دائمة إلّا بكدّ ومشقّة، فكيف يصل إلى ملك الآخرة ومنافعها الدائمة من دون تحمّل مشقّة؟

واعلم أنّ قوماً من أهل الكسل حرّموا المكاسب المعروفة،

حصل في فيه أن لا يمضغه، لأن جميع ذلك طلب الانتفاع وترك التوكل الذي ذهبوا إليه.

\* \* \*

أنوار الملوكوت / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٢٢٥]] المسألة الثانية عشر: في الأرزاق:

قال: والرزق ما صحَّ أن يُتَّفع به، وجاز أن يأكل الإنسان رزق غيره كما يأكل مال الغير، وليس الرزق مالاً فقط، بل يكون حياةً وولداً إلى غير ذلك.

أقول: الرزق حده عند العدلية: أنه ما صحَّ أن يُتَّفع به، وليس لأحد المنع منه. وهو مشترك بين الانتفاع بالمال والولد والحياة وغير ذلك، فوجب التحديد به.

وقول المصنّف: (ما صحَّ أن يُتَّفع به) يعني بذلك ما صحَّ عقلاً وشرعاً، ليخرج عنه الحرام، فإنه ليس برزق، لأنه تعالى أمر بالإنفاق منه، ولا استبعاد في أن يأكل رزق غيره، كما لا استبعاد في أن يأكل مال غيره.

وحده عند غيرهم: ما اتَّفع به مطلقاً، فالحرام عندهم رزق.

\* \* \*

كشف المراد / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٤٦٢]] المسألة السادسة عشرة: في الأرزاق:

قال: والرزق ما صحَّ الانتفاع به، ولم يكن لأحد منعه منه. أقول: الرزق عند المجبِّة ما أُكِلَ سواء كان حراماً أو حلالاً. وعند المعتزلة أنه ما صحَّ الانتفاع به ولم يكن لأحد من المتفع به، لقوله تعالى: ﴿أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ٢٥٤]، والله تعالى لا يأمر بالإنفاق من الحرام. قالوا: ولا يُوصَف الطعام المباح في الضيافة أنه رزقه ما لم يستهلكه، لأنَّ للمبيح منعه قبل استهلاكه بالمضغ والبلع. / [[ص ٤٦٣]] وكذا طعام البهيمة ليس رزقاً لها قبل أن تستهلكه، لأنَّ للمالك منعها منه إلا إذا وجب رزقها عليه. والغاصب إذا استهلك الطعام المغصوب بالأكل لا يُوصَف بأنه رزقه، لأنَّ الله تعالى منعه من الانتفاع به بعد مضغه وبلعه، لأنَّ تصرفاته أجمع محرمة، بخلاف من أبيع له الطعام، لأنَّه بعد المضغ والبلع لا يحسن من أحد تفويته الانتفاع به، لأنَّه معدود فيها تقدّم من الأسباب المؤدّية إلى الانتفاع به.

وليس الرزق هو الملك، لأنَّ البهيمة مرزوقة، وليست مالكة. والله تعالى مالك، ولا يقال: إنَّ الأشياء رزق له تعالى. والولد

إن قالوا بالأول، قلنا: كيف يجل لكم أخذه وأنتم تعلمون أنه ملك غيره وأنَّ التصدّق به محظور؟ ولو جوزتم ذلك فجوزوا السرقة وقطع الطريق، فما في أيدي الناس حلال لكم أخذه بأي وجه توصلتم إلى أخذه محرماً كان أو غير محرّم.

وإن قالوا بالثاني، وهو أن يغلب على ظنهم حله وأنه ملك المتصدّق به، قلنا: فاقبلوا ممّا مثله في تمييز الحلال من الحرام، ولا توجبوا تحريم الاكتساب.

والوجه الثاني ممّا تعلّقوا به أن قالوا: في الاكتساب تقوية الظلمة بما يأخذونه من الضرائب والأعشار والأخرجة، وتقويتهم ومؤوتهم محرمة محظورة.

والجواب عن ذلك: أن لا نقصد بالمكاسب تقويتهم ومعونتهم، وإنما نقصد به انتفاعنا، ولا يُؤاخذ الإنسان بما لم يقصده، وما يأخذونه بمنزلة اختطاف الذئب الشاة من قنية الغنم في أنه لا يجرم اقتناؤها.

ثمّ يقال لهم: إنَّ الظلمة يتمكّنون من أخذ ما تأخذونه على جهة الصدقة منكم ظلماً، فيجب عليكم الامتناع من أخذ الصدقات، لأنَّ في ذلك تقوية للظلمة ومعونة لهم.

واعلم أن هؤلاء الكسلة جعلوا ترك التكسب طريقاً إلى التكسب، كما قيل: ترك الدنيا للدنيا. فكيف يُجرّمون التكسب مع أنّهم يتوصّلون بترك التكسب من طرّقه المعروفة، كالنجارة والصناعة والوساطة وغيرها، إلى التكسب / [[ص ٣٦٧]] بأن يتصدّق الناس عليهم؟ وما هم في قولهم: إنَّ ما في أيدي الناس من الأموال لا يجوز أخذها والمعاملة بها، لا اختلاط الحرام بالحلال فيها، ثمّ أخذهم إيّاه منهم بطريق الصدقة، إلا كمن يقول لغيره: أسقط ما في يدك فإنه نجس، لأنقطه.

وأما التوكل الذي أشاروا إليه، فلا خلاف في أنّا مندوبون إليه. ولكنّه ليس معنى التوكل ما ظنّوه من ترك التكسب، بل معناه التكسب وطلب الرزق من وجوهه المباحة مع ترك الجزع والكفران عند فواته. وبيانه قول النبي ﷺ: «لو أنّكم توكلتم على الله حقّ توكله، لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خفاصاً وتروح بطاناً»، فجعل ﷻ الطير (متوكلّة) مع أنّها في طلب الرزق من الغدو إلى الرواح. ولو كان التوكل ما ظنّوه من ترك الطلب لما يُتَّفع به، لوجب عليهم أن لا يسألوا الناس، لأنَّ السؤال طلب الرزق، وكان يجب فيمن حضر عنده الطعام أن لا يأكله، وفيمن

مناهج اليقين / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٣٤٤]] حدّ العدليّة الرزق بأنّه ما صحّ الانتفاع به ولم يكن لأحد منع المنتفع منه، والمجبرّة قالوا: إنّهُ ما أُكِلَ.

ويتفرّع على هذا [الخلاف] الحرام عند المجبرّة أنّه رزق. وخالف فيه العدليّة مستدلين بقوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [المنافقون: ١٠]، أمر بالإنفاق، والحرام لا يأمر الله بإنفاقه، فليس برزق.

والاعتراض من وجهين:

الأوّل: ليس صيغة (ما) للعموم في معرض الخبر.

الثاني: يجوز تخصيص العامّ بما ذكرتم.

[١٩/٢١٣] مسألة: منع الصوفيّة من طلب الرزق، لأنّ الحلال قد اختلط بالحرام بحيث لا يمكن تمييزه، فيجب اجتنابه. ولأنّ فيه مساعدة للظالمين بطلب الخراج والضمان. ولأنّه تعالى أمر بالتوكّل، وهو ينافي الطلب.

/ [[ص ٣٤٥]] وهذا خيال ضعيف، فإنّ المكلف إذا عرف الشيء المعين قد اختلط فيه الحلال بالحرام اجتنبه، أمّا مع فقد العلم فلا، والمساعدة ليست مقصودة بالذات، والتوكّل لا ينافي الطلب.

\* \* \*

إشراق اللاهوت / عميد الدّين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[[ص ٤٥٤]] [المسألة الثانية عشر: في الأرزاق]:

قال المصنّف: (والرزق ما صحّ أن يُنتفع به، وجاز أن يأكل الإنسان رزق غيره [كما يأكل] / [[ص ٤٥٥]] مال الغير)، وليس الرزق مالاً فقط، بل يكون حياةً وولداً، إلى غير ذلك).

قال الشارح (دام ظلّه): (الرزق حدّه عند العدليّة أنّه ما صحّ أن يُنتفع به، وليس لأحد المنع منه، وهو مشترك بين الانتفاع بالمال والولد والحياة وغير ذلك) من أنواع المنافع كالجاه والحرمة والحكمة وفعل الخير [١٢٦ آ] والعمل الصالح، (فوجب التحديد به)، أي بما صحّ الانتفاع به.

(وقول المصنّف: (ما صحّ أن يُنتفع به) يعني بذلك ما صحّ عقلاً وشرعاً، ليخرج عنه الحرام العقلي والشرعي، (فإنّه) أي الحرام (ليس برزق، لأنّه تعالى أمر بالإنفاق منه) أي الرزق، لقوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ٢٥٤]، ويستحيل أن يأمر بالإنفاق من الحرام، وإلّا لم يكن حراماً، (ولا استبعاد في أن

والعلم رزق لنا، وليس ملكاً لنا. فحينئذ الأرزاق كلّها من قبلة تعالى، لأنّه خالق جميع ما يُنتفع به، وهو الممكن من الانتفاع، والتوصّل إلى اكتساب الرزق، وهو الذي يجعل العبد أخصّ بالانتفاع به بعد الحيازة أو غيرها من الأسباب الموصلة إليه، ويحظر على غيره منعه من الانتفاع، وهو خالق الشهوة التي بها يُتمكّن من الانتفاع.

قال: والسعي في تحصيله قد يجب ويُستحبّ ويباح ويجرم.

أقول: ذهب جمهور العقلاء إلى أنّ طلب الرزق سائغ، وخالف فيه بعض الصوفيّة، لاختلاط الحرام بالحلال بحيث لا يتميّز، وما هذا سبيله يجب الصدقة به، فيجب على الغنيّ دفع ما في يده إلى الفقير بحيث يصير فقيراً ليحلّ له أخذ الأموال المترجة بالحرام. ولأنّ في ذلك مساعدة للظالمين بأخذ العشور والخراجات، ومساعدة الظالم محرّمة. والحقّ ما قلناه، وبدلّ عليه المعقول والمنقول. أمّا المنقول، فلأنّه دافع للضرر، فيكون واجباً. وأمّا المنقول، فقوله تعالى: ﴿وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، إلى غيرها من الآيات. وقوله عزّ وجلّ: «سافروا تغنموا» أمر بالسفر لأجل الغنيمة.

والجواب عن الأوّل: بالمنع من عدم التميّز، إذ الشارع ميّز الحلال من الحرام / [[ص ٤٦٤]] بظاهر اليد. ولأنّ تحريم التكبّس من هذه الحيثيّة يقتضي تحريم تناول، واللّازم باطل اتّفاقاً.

وعن الثاني: أنّ المكتسب غرضه الانتفاع بزراعته أو تجارته لا تقوية الظلمة.

إذا عرفت هذا فالسعي في طلب الرزق قد يجب مع الحاجة، وقد يُستحبّ إذا طلب التوسعة عليه وعلى عياله، وقد يباح مع الغنى عنه، وقد يحرم مع منعه عن الواجب.

\* \* \*

تسليك النفس / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ١٧٨]] وأمّا الرزق، فعند العدليّة ما صحّ الانتفاع به ولم يكن لأحد منعه منه، / [[ص ١٧٩]] لقوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ٢٥٤]، والله تعالى لا يأمر بالحرام.

وعند الأشاعرة، الرزق ما أُكِلَ وإن كان حراماً. ويجوز طلبه إجماعاً. ولقوله تعالى: ﴿فَأَنْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠].

\* \* \*

يأكل الإنسان رزق غيره) أي ما صحَّ أن ينتفع به غيره (كما لا استبعاد في أن يأكل الإنسان مال غيره).

\* \* \*

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٢٣٠]] الثاني: الرزق ما ساغ عقلاً وشرعاً الانتفاع به، ولم يكن لأحد المنع منه. ولا يُشترط الملكية، لأنَّ البهيمة مرزوقة وليست مالكة. ولا كونه ممَّا يصحُّ تملكه عرفاً، فإنَّه قد يكون مالاً وولداً، وقد يكون جاهاً وعلماً وحياةً وزوجةً وصاحباً، مع عدم وصف أكثرها / [[ص ٢٣١]] بالملكية، بل تكفي الإباحة لكن مع الانتفاع بالفعل، ولهذا قلنا: ولم يكن لأحد المنع، فيخرج طعام الضيافة قبل استهلاكه بالمضغ، فإنَّه ليس برزق، لأنَّ لصاحبه المنع من أكله، ففي اشتراط السوغان إشارة إلى أنَّ الحرام ليس رزقاً، وإلى أنَّ الإنسان قد يأكل رزق غيره.

وقال الأشعري: الرزق ما أُكِل، فعلى قوله الحرام رزق، ولا يأكل الإنسان رزق غيره، وهو باطل.

ثمَّ الرزق قد لا يجب عليه تعالى فعله إلاَّ مع الجدِّ في طلبه، لا شتماله على اللطيفة. فالاجتهاد في تحصيل المنافع الأخروية، لخاطر أنَّ المنافع الدنيوية مع حقارتها لا تحصل إلاَّ بالكسب، فالأخروية مع جلالتها أولى.

وقد يمتنع منه تعالى، كما إذا اشتمل على مفسدة، وطلبه ينقسم إلى الأحكام الخمسة بحسب ما يشتمل عليه من جهاتها.

ومنع الصوفية من ذلك - لاختلاط الحرام بضده، ولا يتميَّز فيحرم التصرُّف فيه والصدقة منه، ولمساعدة الظالم بإعطاء الباج والتمغنا، ولقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لو توكلتم على / [[ص ٢٣٢]] الله حقَّ توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خصاصاً وتروح بطاناً» - باطل، لأنَّا نمنع اختلاط كلِّ حلال، والبعض لا حرج فيه مع عدم العلم، والإعطاء ليس مقصوداً ولا مراداً، والتوكُّل لا ينافي الطلب، والمكتسب حال طلبه متوكُّل لإردافه بالغدوِّ مع أنَّه لا نهي في الحديث عن الطلب، بل يفهم منه: أنَّكم لو عبدتم الله لرزقكم كما يرزق الطير بتهيئته الأسباب، وأردفه بالغدوِّ الذي هو الطلب.

ثمَّ الذي يدلُّ على قولنا اندفاع الضرر به، فيكون سائغاً، وقوله تعالى: ﴿وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «سافروا تغنموا».

\* \* \*

إرشاد الطالبين/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٢٨٦]] قال [أي العلامة الحلبي]: البحث الخامس: في

الأرزاق والآجال والأسعار: الرزق عند العدالة ما صلح الانتفاع به، ولم يكن لأحد منع المنتفع منه، لأنَّه تعالى أمر بالإنفاق / [[ص ٢٨٧]] من الرزق، ولا يأمر بالحرام.

وعند الأشعرية الرزق ما أُكِل، فالحرام عندهم رزق، ويجوز طلبه، لأنَّ به يندفع الضرر، ولقوله تعالى: ﴿فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، وغير ذلك من الآيات.

أقول: الرزق عند أهل العدل هو ما صحَّ أن يُنتفع به، ولم يكن لأحد منع المنتفع به منه، وهو أعمُّ من أن يكون مالاً أو ولداً أو جاهاً أو علماً أو حياةً أو زوجةً أو صاحباً، ولهذا أتى في تعريفه بلفظة (ما)، والمراد بالصحة نقيض الخطر، وهو ما جاز عقلاً وشرعاً.

ولا يُشترط فيه أن يكون ملكاً، فإنَّ البهيمة مرزوقة وليست مالكة، والولد والعلم رزق ولا يقال: إنَّه ملك. وقولنا: (ولم يكن لأحد منع المنتفع به منه) ليخرج الطعام الموضوع للضيافة قبل استهلاكه بالمضغ، فإنَّ للمالك منعه من قبل استهلاكه، فليس برزق.

وعند الأشاعرة: الرزق ما أُكِل حلاً كان أو حراماً، ويتفرَّع على القولين: الحرام هل هو رزق أم لا؟ وهل يجوز أن يأكل الإنسان رزق غيره؟ فعند الأشاعرة أنَّ الحرام رزق، فلا يأكل الإنسان رزق غيره. وعند أهل العدل أنَّ الحرام ليس برزق، وقد يأكل الإنسان رزق غيره.

واستدلُّوا على أنَّ الحرام ليس برزق بقوله تعالى: ﴿أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ٢٥٤]، / [[ص ٢٨٨]] أمر بالإنفاق من الرزق، والله تعالى لا يأمر بالإنفاق من الحرام، إذ التصرُّف في الحرام منهيٌّ عنه، فلا يقع مأموراً به.

وفي هذا الدليل نظر، أمَّا أولاً، فالمنع من كون (ما) للعموم في الخبر. وأمَّا ثانياً، فلأنَّا نمنع كون (من) في الآية للتبيين، لأنَّ شرطها أن تكون بعد اسم مبهم، نحو قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ [الحج: ٣٠]، وليس هنا كذلك، بل هي للتبعيض، فيكون قد أمر بإنفاق بعض الرزق، فلا يدلُّ على المطلوب، وعلى تقدير تسليم العموم وكون (من) للتبيين يجوز تخصيص العامِّ بما ذكرتم.

/ [[ص ٢٩٠]] وعن الثالث: أن التوكل لا ينافي الطلب، والمكتسب في حال طلبه متوكل أيضاً، ولهذا أردفه بالغدو، مع أنه ليس في الحديث نهي عن الطلب الذي هو مناط البحث، بل بين فيه أنكم لو اشتغلتم بالطاعة عن الطلب نرزقكم ما يقيم أبدانكم، كما يرزق الطير ما يقيم أبدانها بتهيأة الأسباب، لكن أردفه بالغدو الذي هو الطلب.

\* \* \*

## ٥٨ - الأرض والسماء:

المسائل العكبرية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٣٢]] المسألة الرابعة: وسأل هذا السائل عن قوله تعالى: ﴿وَاللَّجُمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن: ٦]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ [ص ٣٣] وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ [الحج: ١٨]، وقال: هذه كلها جمادات لا حياة لها فكيف تكون ساجدة لله وما معنى سجودها المذكور؟

والجواب - وبالله التوفيق - : أن السجود في اللغة التذلل والخضوع، ومنه سُمي المطيع لله ساجداً لتذلله بالطاعة لمن أطاعه، وسُمي واضع جبهته على الأرض ساجداً لمن وضعها له لأنه تذلل بذلك له وخضع. والجمادات وإن فارقت الحيوانات بالجمادية فهي متذلة لله ﷻ من حيث لم تتمتع من تديره لها وأفعاله فيها، والعرب تصف الجمادات بالسجود وتقصد بذلك ما شرحناه في معناه، ألا ترى إلى قول الشاعر وهو زيد الخيل:

ترى الأكم فيه سُجداً للحوافر  
أراد أن الأكم الصلاب في الأرض لا تتمتع من هدم حوافر  
الخيل لها وانخفاضها بها بعد الارتفاع، وقال سويد الشاعر:

ساجد المنخر لا يرفعه خاشع الطرف أصم المستمع  
والتذلل بالاضطرار والاختيار لله (عز اسمه) يعم الجماد  
والحيوان الناطق والمستبهم معاً، فالتذلل لله تعالى بالاختيار  
والفعل من نفسه هو الحي العاقل المكلف المطيع، والتذلل له  
بالاضطرار هو الحي المستبهم والناطق الناقص عن حد التكليف،  
والكامل الكافر أيضاً.

والجمادات جميعهم مصرف بتدبير الله تعالى وغير ممتنع من  
أفعاله به وآثاره فيه، فالكل إذا سجد لله (جل اسمه) متذلل له

واعلم أن الرزق يجوز طلبه، بل قد يجب، كما إذا لم يكن ثم وجه غيره. وقد يستحب، وقد يباح، وقد يحرم، كما إذا اشتمل على وجه نهي الشارع عنه. وقد يكره، كما إذا اشتمل على ما ينبغي التنزه عنه.

ثم إن الرزق قد يكون تفضلاً منه تعالى، بأن لا يكون للمكلف فيه لطف. وقد يكون فيه لطف، وذلك فيما يجتهد في تحصيله، ووجه لطفه أن يحصل للطالب عقيه، بأن المنافع الدنيوية إنما يحصل بالتعب، ففي الأخروية أولى.

وذهب الصوفية إلى أنه لا يجوز السعي في طلبه. والدليل على ما قلناه من وجوه:

الأول: أن طلب الرزق مما يدفع به الضرر عن النفس، ودفع الضرر عن النفس واجب.

الثاني: قوله تعالى: ﴿فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، وقوله: / [[ص ٢٨٩]] ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨]، قال المفسرون: إن الابتغاء التكسب، والفضل الرزق، وغير ذلك من الآيات.

الثالث: قوله ﷺ: «سافروا تغنموا»، وقوله: «الرزق عشرة أجزاء تسعة منها في التجارة»، وغير ذلك من الأخبار. احتج الصوفية بوجوه:

الأول: أن الحلال مختلط بالحرام ولا يتميز، فلا يجوز طلبه. الثاني: أن في الطلب مساعدة الظالم بإعطاء الطمغاوات وغيرها، ومساعدة الظالم حرام، فكذا ما يؤدي إليها.

الثالث: قوله ﷺ: «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير، تغدوا خصاصاً وتروح بطناً»، وإذا كان التوكل مأموراً به فالطلب منهى عنه.

والجواب عن الأول: إن أردتم أن كل الحلال مختلط، فهو ممنوع. وإن أردتم بعضه، فمسلم، لكن التكليف مشروط بالعلم، فمع عدم العلم لا حرمة خصوصاً واليد ظاهرة في الملك.

وأورد عليهم شيخنا سالم بن محفوظ: أنه يلزم من هذا أن لا يجوز أكله، كما لا يجوز طلبه. ولهم أن يقولوا: إننا نأكل قدر الضرورة، لكن الواقع منهم بخلافه.

وعن الثاني: أن المساعدة ليست مقصورة ولا مرادة، بل توجد قهراً.

فأمّا القول بأنّ هناك قلماً جماداً يؤمر على الحقيقة فيفعل، فإنّه حال فاسد في العقول، ومن ذهب إلى أنّ القلم ملكٌ حيٌّ ناطقٌ واللوح كذلك أخرج الحديث من جملة المفهوم واستعار ذلك اسماً لا يعرف في اللغة، مع أنّه لا معنى لكتابة ملك في ملك، وإن كان الذهاب إلى ذلك قد تعلّق فيه بحديث فهو ضعيف لا يثبت لما ذكرناه.

\*\*\*

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٩٩]] ٩٣ - القول في ماهية العالم:

وأقول: العالم هو السماء والأرض وما بينهما وما فيها من الجواهر والأعراض، ولست أعرف بين أهل التوحيد خلافاً في ذلك.

٩٤ - القول في الفلك:

أقول: إنّ الفلك هو المحيط بالأرض الدائر عليها وفيه الشمس والقمر وسائر النجوم، والأرض في وسطه بمنزلة النقطة في وسط الدائرة، وهذا مذهب أبي القاسم البلخي وجماعة كثيرة من أهل التوحيد ومذهب أكثر القدماء والمنجمين، وقد خالف فيه جماعة من بصرية المعتزلة وغيرهم من أهل النحل.

٩٥ - القول في حركة الفلك:

أقول: إنّ المتحرّك من الفلك من جهة الإمكان ما اختصّ منه بالمكان ومن جهة الوجود ما لاقى الهواء وقطع بحركته المكان، وأمّا ما يلي صفحته العليا فإنّها لا متحرّكة ولا ساكنة لأنّها في غير مكان. وأقول: إنّ المتحرّك منه إنّما يتحرّك حركة دورية كما يتحرّك الدائر على الكرة، وإلى هذا يذهب البلخي وجماعة من الأوائل وكثير من أهل التوحيد.

٩٦ - القول في الأرض وهيأتها وهل هي متحرّكة أو ساكنة؟

أقول: إنّ الأرض على هيئة الكرة في وسط الفلك وهي ساكنة لا تتحرّك، / [[ص ١٠٠]] وعلة سكونها أنّها في المركز، وهو مذهب أبي القاسم وأكثر القدماء والمنجمين، وقد خالف فيه الجبائي وابنه وجماعة غيرهما من أهل الآراء والمذاهب من المقلّدة والمتكلّمين.

\*\*\*

[[ص ١٢٥]] ١٣٥ - القول في كلام الجوارح ونطقها

وشهادتها:

وأقول: إنّ ما تضمّنه القرآن من ذكر ذلك، إنّما هو على

خاضع على ما بيّناه، وهذا ما لا يختل معناه على من له فهم باللسان.

\*\*\*

/ [[ص ١٠١]] المسألة الثامنة والثلاثون: وسأل عن القلم فقال: نحن مجمعون عليه وهو مذكور في القرآن حيث يقول الله تعالى: ﴿وَالْقَلَمُ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ [القلم: ١]، وقد ثبت أنّه يجري في اللوح، فخبّرنا هل هو جارٍ بسواه فمن الذي يكتب به؟ والجواب: أنّ القلم المعروف هو ما يكتب به الكاتب، وليس في القرآن دليل على ما رواه أصحاب الحديث أنّ الله تعالى خلق قلماً ولو حاً يسطر بالقلم في اللوح، والذي تضمّنه القرآن في القلم يجري مجرى القسم، كما جاء القسم بأمثاله من المخلوقات المعروفة، فقال سبحانه: ﴿وَالطُّورِ﴾ [القلم: ١] و﴿وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾ [ق: ١]، ﴿وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ﴾ [التين: ١ - ٣]، فكأنّ الله تعالى أقسم بالقلم كما أقسم بالتين والزيتون، وعلى حسب ما ذهب إليه الناس في ذلك، فقال بعضهم: إنّ الله أن يقسم بما شاء من خلقه، وليس لخلقه أن يقسموا إلاّ به. وقال آخرون: إنّ القسم في هذه المواضع برّب المذكورات، وإن كان اسم الرّب فيها مضمراً، وتقديره: وربّ التين والزيتون، وربّ القلم وما يسطرون، وربّ ق والقرآن المجيد، وأمثال ذلك. وقال آخرون: إنّ في صورة القسم ومعناه ابتداء الكلام بذكر منافع الخلق، وعلى جميع الوجوه فليس في القرآن شاهد ما ذكره أصحاب الحديث في اللوح والقلم على التفصيل.

وإن صحّ الحديث بذلك، فإنّ الله تعالى يحدث في القلم اعتمادات وحركات / [[ص ١٠٢]] تتولّد منها الكتابة في اللوح بما شاء، والكتابة فعله وهو الكاتب لها، كما يحدث الكلام في الهواء، فيكون الكلام فعله وهو المتكلّم، هذا على الحديث الوارد بأنّه يأمر القلم فيجري بما يريد.

ويحتمل أنّ يكون لله ملكٌ موسوم يكتب وحيه في اللوح لما يتلقاه الملائكة، ويكون المعنى - فيها تضمّنه الخبر من أنّ الله تعالى يأمر القلم فيجري في اللوح بما شاء - أنّه يأمر الملك بكتب ما يشاء بقلمه فيكتبه. ويكون ذكر القلم يُراد به صاحبه تجوّزاً في الكلام وعلى مذهب الاستعارة فيه.

وقال الله تعالى مخبراً عن واصفي مُلك ملكة سبأ: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ / [[ص ٧٦]] وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ [النمل: ٢٣]، يريدون: لها ملك عظيم، فعرش الله تعالى هو ملكه، واستواؤه على العرش هو استيلاؤه على الملك، والعرب تصف الاستيلاء بالاستواء، قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهبraq  
يريد به: قد استولى على العراق.

فأمّا العرش الذي تحمله الملائكة، / [[ص ٧٧]] فهو بعض الملك، وهو عرش خلقه الله تعالى في السماء السابعة، وتعبّد الملائكة ﷺ بحمله وتعظيمه، كما خلق سبحانه بيتاً في الأرض وأمر البشر بقصده وزيارته والحجّ إليه وتعظيمه، وقد جاء في الحديث أنّ الله تعالى خلق بيتاً تحت / [[ص ٧٨]] العرش سمّاه البيت المعمور تحجّه الملائكة في كلّ عام، وخلق في السماء الرابعة بيتاً سمّاه الضراح وتعبّد الملائكة بحجّه والتعظيم له والطواف حوله، وخلق البيت الحرام في الأرض وجعله تحت الضراح.

وروي عن الصادق ﷺ أنّه قال: لو ألقى حجر من العرش لوقع على ظهر البيت المعمور، ولو ألقى حجر من البيت المعمور لسقط على ظهر البيت الحرام، ولم يخلق الله عرشاً لنفسه ليستوطنه، تعالى الله عن ذلك. لكنّه خلق عرشاً أضافه إلى نفسه تكرمه له وإعظاماً وتعبّد الملائكة بحمله، كما خلق بيتاً في الأرض ولم يخلقه لنفسه ولا ليسكنه، تعالى الله عن ذلك كلّ. لكنّه خلقه لخلقه وأضافه لنفسه إكراماً له وإعظاماً، وتعبّد الخلق بزيارته والحجّ إليه.

فأمّا [الوصف للعلم] بالعرش فهو في مجاز اللغة دون حقيقتها، ولا وجه لتأويل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، بمعنى أنّه احتوى على العلم، وإنّما الوجه في ذلك ما قدّمناه.

والأحاديث التي رويت في صفة الملائكة الحاملين للعرش أحاديث آحاد وروايات أفراد لا يجوز القطع بها ولا العمل عليها، والوجه الوقوف عندها والقطع على أنّ [العرش في الأصل] هو الملك، والعرش المحمول جزء من الملك تعبّد الله تعالى بحمله الملائكة على ما قدّمناه.

\* \* \*

الاستعارة دون الحقيقة، كما قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١]، ولم يكن منهما نطق على التحقيق. وهذا مذهب أبي القاسم البلخي وجماعة من أهل العدل ويخالف فيه كثير من المعتزلة وسائر المشبهة والمجبرة.

\* \* \*

تصحيح اعتقادات الإمامية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [[ص ٧٤]] فصل: في اللوح والقلم:

قال الشيخ أبو جعفر ﷺ: اعتقادنا في اللوح والقلم أنّهما ملكان.

قال الشيخ المفيد ﷺ: اللوح كتاب الله تعالى كتب فيه ما يكون إلى يوم القيامة، وهو قوله تعالى يوضحه: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٥]، فاللوح هو الذكر، والقلم هو الشيء الذي أحدث الله به الكتابة في اللوح، وجعل اللوح أصلاً ليعرف الملائكة ﷺ منه ما يكون [من غيب أو وحي]، فإذا أراد الله تعالى أن يُطلع الملائكة على غيب له أو يُرسلهم إلى الأنبياء ﷺ بذلك أمرهم بالاطلاع في اللوح، فحفظوا منه ما يؤدّونه إلى من أرسلوا إليه، وعرفوا منه ما يعملون، وقد جاءت بذلك آثار عن النبي ﷺ وعن الأئمة ﷺ.

فأمّا من ذهب إلى أنّ اللوح والقلم ملكان، فقد أبعث بذلك ونأى به عن الحقّ، إذ الملائكة لا تُسمّى ألواحاً، ولا أقلاماً، ولا يُعرف في اللغة اسم ملك ولا بشر لوح ولا قلم.

/ [[ص ٧٥]] فصل: في [معنى] العرش:

قال الشيخ أبو جعفر ﷺ: اعتقادنا في العرش أنّه حملة جميع الخلق والعرش في وجه آخر هو العلم... إلخ.

قال الشيخ أبو عبد الله المفيد ﷺ: العرش في اللغة هو الملك، قال الشاعر بذلك:

إذا ما بنو مروان ثلّت عروشهم

وأودت كما أودت أيادٍ وحمير

يريد: إذا ما بنو مروان هلك ملكهم وبادوا.

وقال آخر:

أظننت عرشك لا يزول ولا يُغيّر

يعني: أظننت ملكك لا يزول ولا يُغيّر.

الرسائل (ج ٤) / (جوابات المسائل المصرّيات) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٣٢]] المسألة الثانية والعشرون: [أول ما خلق الله تعالى]:

إذا كان القديم تعالى قديماً فيما لم يزل فكيف يُقَطَّع عليه أن ... السماوات والأرض وما فيها أول ابتداء خلقه، فهل الشريعة تقطع بذلك أو غيره؟ تُوضِّح ذلك. وهو قديم فيما لم يُقَطَّع بذلك. الجواب - وبالله التوفيق - : أنا لا تقطع على أن السماوات والأرض أول ما خلق، وذلك فجوّز الله تعالى هو العالم بذلك، وليس في العقل ولا في الشرع ما يُقَطَّع به عن ذلك.

\* \* \*

معارج الفهم / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٤٧٤]] النفوس السّماوية:

قال: وأثبتوا نفوس السماء بتحرُّكها اختياراً، إذ الطبع لا يطلب متروكه، فلا قسر. وأقوى قولهم فيها: إنّها مفارقة، وإرادتها بالحركة التشبُّه بالعقل في استخراج كمالها إلى الفعل، وإلا لوقفت.

أقول: قد بينّا أن الحركة لا تصدر عن ذات الجسم، وإنما تصدر عن قوّة أُخرى، وهي إمّا طبيعيّة أو قسريّة أو إراديّة. والحركة الدوريّة (لا يمكن أن تكون طبيعيّة، لأنّ الطبيعي لا يكون طلبه هو بعينه تركه، والحركة الدوريّة) كذلك، فهي ليست طبيعيّة. وإذا لم تكن طبيعيّة لم تكن قسريّة، لأنّ القسر على خلاف الطبع، وحيث لا طبع فلا قسر، فهي إذن إراديّة، والإرادة لا تكون إلاّ لنفس / [[ص ٤٧٥]] مريدة، فالحركة السّماوية تستند إلى النفس. ثمّ اختلفوا فيها، فتارةً يقولون: (إنّها منطبعة في جسم الفلك لمباشرتها الحركات الجزئيّة)، وتارةً يقولون: إنّها مفارقة له، وهو المشهور عند المتأخّرين.

واحتجّوا عليه: بأنّ الحركة السّماوية لا بدّ لها من غاية، وإلاّ لما دام الطلب. وتلك الغاية إمّا أن تكون حاصلة وهو محال، أو لا تكون حاصلة. فإنّ لم يمكن حصولها البتّة لزم المحال أيضاً، فلا بدّ وأن تكون ممّا يمكن تحصيلها، فإنّ كان دفعة لزم وقوف الحركة عند الانتهاء إلى الغاية فينتقطع الزمان، هذا خلف. وإنّ كان على التدريج فهو المطلوب. ثمّ ذلك الكمال الحاصل بالحركة لا يجوز أن يكون هو الحركة، لأنّها ليست من الكمالات الحسيّة

والعقليّة. ولا يجوز أن يكون ذاتاً أو صفة ذات يمكن حصولها، فلا بدّ وأن يكون ذلك الكمال هو التشبُّه بالعقل الفعّال في استخراج الكمالات من القوّة إلى الفعل، فهذا هو غاية الحركة الفلكيّة.

ثمّ لمّا كان الفلك كاملاً في ذاته وصفاته كأيّنه وكمّه وكيفه لم يكن له كمال مفقود في هذه الأشياء يطلب بالحركة التشبُّه بالعقل في الخروج منه إلى الفعل، فلم يبق له سوى الوضع. وأثبتوا عقولاً مختلفة بحسب اختلاف الحركات، وإلاّ لكان التشبُّه واحداً.

وهل التكرّر في العقول بسبب تكثّر الحركة الفلكيّة أو بسبب تكثّر الحركة الفلكيّة والكوكبيّة؟ المشهور هو الثاني، وهو الأولى على أصولهم.

/ [[ص ٤٧٦]] في إمكان خلق عالم آخر:

قال: مسألة: يمكن خلق آخر لقوله: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ﴾ [يس: ٨١]. ولأنّ الاستحالة إنّ كانت ذاتيّة استحالة الأوّل، فتكون عارضة يمكن زوالها.

أقول: اختلف الناس في أنّه هل يمكن أن يخلق الله تعالى عالماً آخر غير عالم الأفلاك والعناصر؟ فأثبته المسلمون، ونفاه الفلاسفة.

إثبات المسلمين له:

احتجّ المسلمون بقوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾، وثبوت السمع لا يتوقّف على هذه المسألة، فجاز إثباتها به.

وأيضاً فإنّنا نقول: لو استحالة وجود عالم آخر مساوٍ لهذا العالم لكانت تلك الاستحالة إمّا أن تكون ذاتيّة، أو عارضيّة. فإنّ كان الأوّل لزم استحالة وجود هذا العالم المساوي له، لأنّ حكم المتساويين في الصحّة والامتناع واحد. وإنّ كان الثاني لزم المطلوب، لأنّه على تقدير زوال ذلك العارض تزول الاستحالة، فيمكن حينئذٍ خلق آخر.

نفي الفلاسفة له:

قال: احتجّت الفلاسفة بأنّ العالم كرة، فلو خُلِقَ آخر تلاقت، فحصل / [[ص ٤٧٧]] الخلاء. ولأنّ الأرض الثانية حاصلة في وسط عالمها بالطبع، (وخارجة عن وسط العالم الآخر بالطبع).

أقول: احتجّت الفلاسفة بوجهين:

أحدهما عامّ، وهو أنّ العالم كرة، ومتى كان كذا لم يمكن خلق



والجواب عن الثاني: بالمنع من احتياج الجسم إلى طبيعة تقتضي حصوله في مكانه. وإن سلّمنا ذلك، لكن لِمَ لا يجوز (اختلاف الطبيعتين؟ وإن سلّمنا اختلاف / [[ص ٤٧٩]] الطبيعتين، لكن لِمَ لا يجوز) تخصيص بعض طبائع الأرض بأحد الأمكنة لا لمخصّص؟ كاختصاص المدرة بأحد الأمكنة لا لمرجّح مع تساوي الأمكنة الجزئية للأرض.

في أن العالم ممكن لذاته:

قال: مسألة: خراب العالم ممكن، لأن العالم ممكن. ولأنه لو استحال لذاته فواجب واطرد ولغيره، وإن كان لازماً اطرد وتسلسل، وإلا جاز. والأخيرة مدخولة، لجواز (استحالة الملزوم، فلا اطراد)، وتسلسل.

أقول: ذهب قوم من القدماء إلى أن العالم واجب الوجود لذاته، يستحيل عدمه استحالة ذاتية. وذهب جمهور الفلاسفة إلى أن العالم ممكن لذاته واجب لغيره، وأن ذلك الغير يستحيل عدمه، فالعالم يستحيل عدمه استحالة بالنظر إلى الغير. وأمّا المسلمون وأرباب الملل فذهبوا إلى أن العالم يمكن عدمه بالنظر إلى الذات وإلى الغير.

واحتجوا على ذلك بوجهين:

الأوّل: أن العالم ممكن لذاته، والممكن يجوز عدمه، وإلا لكان واجباً لذاته، هذا خلف.

وهذه الحجّة لا بدّ لها من تتمّة، هي أن / [[ص ٤٨٠]] المؤثّر في العالم قادر مختار، وقد مضى بيان ذلك.

الثاني: أن العالم لو استحال عدمه لكانت تلك الاستحالة إمّا أن تكون ذاتية، أو عرضية. والأوّل باطل، وإلا لكان واجب الوجود لذاته. وأيضاً يلزم الاطّراد في كلّ أجزاء العالم بالنسبة إلى كلّ صفة صفة. والثاني لا يخلو إمّا أن يكون لأمر لازم، أو مفارق. وعلى التقدير الأوّل يلزم الاطّراد المذكور. وعلى التقدير الثاني يلزم المطلوب، لأنّ عند زوال ذلك المفارق يزول استحالة العدم.

وهذه الحجّة الأخيرة فيها نظر، لجواز أن يكون استحالة عدم العالم لأجل ملزومه، فلا يلزم التسلسل ولا الاطّراد.

أدلة الفلاسفة على استحالة عدم العالم:

قال: احتجوا بأنّ الزمان يستحيل عدمه، وإلا فعدمه بعد وجوده بزمان، هذا خلف. ولأنّ كلّ قابل للعدم مركّب، ولا

آخر. أمّا الصغرى، فبدلٌ عليها أنّ الشكل الذي تقتضيه الطبائع البسيطة هو الكرة، لأنّ فعل القوّة الواحدة في المادّة الواحدة فعل متساوٍ. وأيضاً فإنّنا إذا شاهدنا كسوفاً قمرياً ببلاد المشرق في أوّل الليل، فإنّنا نشاهده في تلك الحال ببلاد المغرب في آخره. ولأنّ السائر إذا أمعن في جانب الشمال خفيت عنه الكواكب الجنوبيّة وظهر له من الكواكب الشماليّة ما لم يكن ظاهراً، وكذلك الحال في العكس. وأمّا الكبرى، فلائّه لو وجدَ عالم آخر لزم تلاقي الكرتين، فيحصل الخلاء، وهو محال.

وأما الوجه الخاصّ، فهو أنّا لو فرضنا أرضاً أخرى في وسط العالم الآخر، لزم أن تكون تلك الأرض خارجة عن وسط هذا العالم بالطبع، وطالبة لذلك الوسط بالطبع، والمكانان طبيعياً، هذا خلف.

الرّد على الفلاسفة:

قال: جواب الأوّل: منع الكريّة، واستدلالهم بتخالف الجهات على محدّد كرويّ ممنوع، لمخالفتها واحتياجها (إلى جسم). قولهم: المجردّ نسبتته بالسويّة، / [[ص ٤٧٨]] ممنوع، لجواز اقتضائه لذاته. وكريّته ممنوعة، ويمنع الاحتياج إلى طبيعة. ومعه جاز تخالفها أعني العالمين. ومعه يجوز تخصيصها كالمدرّة.

أقول: أجاب عن الحجّة الأوّلى للفلاسفة بأنّ منع كرية العالم. وما ذكره من أنّ الطبيعة لا تفعل أفعالاً مختلفة ضعيف، لجواز أن يفعل المختلف عند تكثّر الآلات والشروط وغير ذلك ممّا يختلف بسببه أثر العلة. وأمّا رصد الكسوف وإظهار ما كان خفياً عند السائر فلا يدلّان على الكريّة، بل على ظنّ القرب منها.

ثمّ إنهم استدّلوا على كرية العالم بوجه آخر، وهو أنّهم قالوا: الجهات منها ما يختلف بالطبع كالقوى والسفل، ومنها ما لا يختلف إلا بالفرض كاليمين والشمال. والأوّل لا بدّ له من مايز، وهو إن كان جسماً غير محيط يُحدّد به القرب دون البعد، وإن كان مجرداً كانت نسبتته إلى جميع ما يفرض جهة بالسويّة، فلا بدّ وأنّ يكون محيطاً كريباً.

والجواب: المنع من مخالفة الجهات، ومن احتياجها إلى جسم محدّد، ولِمَ لا يتحدّد بالمجرد؟

قولهم: إنّ نسبتته إلى الجميع بالسويّة ممنوع، لجواز اقتضاء ذاته المعيّنة التميّز بين هاتين الجهتين المتساويين. ولو سلّمنا أنّه لا بدّ من جسم، فلمّ يجب أن تكون كريباً؟

عن مثله. وهذا هو الحقُّ عندي. وأُفِّرُّ الإعادة بالجمع إن قلت بالأجزاء، أو بإعادة بدن إن قلت بالنفس.

أقول: اختلف المتفقون على جواز عدم العالم في أنه هل يُعدم أم لا؟ فذهب الجمهور إلى أنه يُعدم، [وذهب أبو الحسين البصري وجماعة إلى أنه لا يُعدم] وإنما تفرقت أجزاءه.

واحتجَّ القائلون بالعدم بآيات:

منها: قوله تعالى ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣]، وإنما هو أوَّل من حيث إنه موجود ولا موجود سواه، فكذلك إنما يكون آخر بهذا الاعتبار.

ومنها: قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، والفناء هو العدم.

ومنها: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصاص: ٨٨].

ومنها: قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، ولما كان الابتداء عن العدم المحض وجب أن تكون الإعادة عن العدم أيضاً.

/ [ص ٤٨٣] أدلة المانعين من إعادة العالم:

قال المانعون: الجواب عن الآية الأولى: أنه ليس فيه عموم، فيجوز أن يكون المراد هو أوَّل الأحياء وآخرهم. وإن سلّمنا ذلك، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون المراد هو أوَّل والآخر بحسب الاستحقاق لا بحسب الزمان؟

وعن الثانية: أن الفناء قد يُطلق على الموت، فلا دلالة فيه حينئذٍ.

وعن الثالثة: أن الهلاك هو الخروج عن الانتفاع، والميت غير منتفع به. وأيضاً فإن ما عدا واجب الوجود هالك بالنظر إلى ذاته من حيث إمكانه، وهو لا ينافي دوامه بحسب الغير.

وعن الرابعة: أن التشبيه أعمُّ من التشبيه من كل وجه أو من بعض الوجوه، ولا دلالة للعالم على الخاص.

ثم قالوا: لو عُدِمَ العالم لاستحال إعادته، والتالي باطل، فالمقدم مثله. بيان الشرطيّة من وجهين:

الأوَّل: لو جاز إعادة المعدوم لأعيد مع الوقت، لأنه من جملة مشخصاته فيكون مبتدأ من حيث وجوده في أوَّل زمان وجوده، ومعاداً من حيث إنه وُجِدَ بعد عدمه عقيب وجوده. ويستحيل أن يكون الشيء مبتدأً ومعاداً.

شيء من البسيط بمركب. ولأنَّ كلَّ قابل للعدم ذو هيولى، ولا شيء من الهيولى له هيولى.

أقول: احتجَّت الفلاسفة على استحالة عدم العالم بوجوه:

الأوَّل: أنَّ الزمان يستحيل عدمه، فالحركة يستحيل عدمها، فالجسم يستحيل عدمه. أمّا استحالة عدم الزمان، فلأنَّه لو صحَّ عدمه لكان عدمه بعد وجوده بعديةً بالزمان، فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً. وأمّا استحالة عدم الحركة والجسم، فلما مرَّ من أنَّ الزمان مقدار الحركة، / [ص ٤٨١] والحركة عرض حال في الجسم، فيستحيل عدمها لاستحالة عدمه.

الثاني: البسيط يستغني عن المحلِّ، فيستحيل عدمه، لأنَّ كلَّ ما يصحُّ عليه العدم فله إمكان العدم، وذلك الإمكان يستحيل أن يحلَّ في البسيط، وإلا لصحَّ وجوده حين عدمه، هذا خلف. فلا بدَّ وأن يحلَّ في المادة، فكلُّ قابل للعدم مركَّب من المادة والصورة، أو يكون عرضاً، أو صورةً، فالجوهر المجردة والمادة يستحيل عليها العدم.

الثالث: كلُّ قابل للعدم له مادة على ما مرَّ، ولا شيء من المادة له مادة، فلا شيء من المادة بقبالة للعدم.

الرَّدُّ على الفلاسفة:

قال: جواب الأوَّل: لا نُسلِّم أنَّ التقدُّم يفتقر إلى زمان، إذ الأجزاء الزمانية كذلك. ولمنع تركُّب قابل للعدم، لجواز قبول الشيء عدمه كالممكن، ونمنع اقتضاء الإمكان للهيولى، وإلا تسلسل.

أقول: الجواب عن الوجه الأوَّل أن نقول: لا نُسلِّم أنَّ التقدُّم الذي لا يجمع التقدُّم فيه المتأخَّر يجب أن يكون بالزمان، فإنَّ أجزاء الزمان تتقدَّم بعضها على بعض من غير حاجة إلى الزمان. وعن الثاني: أننا نمنع تركُّب قابل للعدم، فإنَّ الممكن البسيط يجوز عدمه مع أنه غير مركَّب.

وعن الثالث: أننا نمنع اقتضاء الإمكان للهيولى، وإلا لزم التسلسل، لأنها / [ص ٤٨٢] ممكنة فيكون لها هيولى، هذا خلف.

وهذه الأجوبة قد سبق تقريرها في الحدوث.

أدلة القائلين بجواز انعدام العالم:

قال: وهو واقع للسمع. وتوقَّف البعض، وإلا لاستحال إعادته، وإلا لأعيد مع الوقت، فيكون مبدأً ومعاداً. ولأنَّه لا يتميَّز

الوجه الرابع: الدلائل السمعية من القرآن والأحاديث النبوية دلت على انخراقها، وهو أمر ممكن قد أخبر الصادق بوقوعه، فيحكم بوقوعه.

احتجت الفلاسفة بوجوه:

/ [[ص ٢٣٧]] الأول: الجهة أمر يمكن الإشارة إليه، فتكون موجودة في جانب الإشارة التي وقعت إليه، وليست منقسمة، لما مر. وليست في خلاء أو ملاء متشابه من غير محدد، وهو باطل لعدم أولوية بعض الحدود المفترضة منها بأن تكون جهة من الآخر. فلا بد من محدد، وليس غير جسم، لإفادته ما يتعلّق بالوضع. ولا جسماً واحداً من حيث هو واحد، لأن اقتضاه لتحديد الجهات لو كان لأنّه واحد لم يُحدّد سوى القرب منه دون البعد عنه. ولا اثنين، لأن اختصاص أحدهما بقدر معين من القرب أو البعد لا يكون إلا لامتياز ذلك الحيز عن سائر الأحياء بخصوصية يعود الكلام فيها، والاحتياج إلى علة تلك الخاصية. فهو إذن بجسم محيط بحيث يحصل بمحيطة غاية القرب وبمركزه غاية البعد. ولا تصحّ عليه المستقيمة، وإلا لكان ذا جهتين ينتقل من إحداها إلى الأخرى، وتكونان قبله لا به، فلا يكون هو المحدد، فلا يصحّ عليه الخرق والالتئام والكون والفساد، لأن الخرق والالتئام إنّما يُعقلان عند الحركة المستقيمة، والكون والفساد إنّما يصحّان على ما تصحّ عليه الحركة المستقيمة، لأنّ تكوّنه إنّما يكون في مكان غريب / [[ص ٢٣٨]] أو ملائم، والمكان الواحد لا يستحقّه جسمان طبعاً.

الثاني: دلّ الرصد على أنّ الحركة السماوية دورية، فلا يكون فيها مبدأ ميل مستقيم، لأنّ المستقيم يقتضي التوجه إلى جهة، والمستدير يقتضي الصرف عنها، فلا يجتمعان. وإذا لم يكن فيه مبدأ ميل مستقيم لم يكن قابلاً للحركة المستقيمة، لأنّ كلّ متحرّك لا بدّ وأن يكون فيه مبدأ ميل إلى تلك الجهة، ولهذا يضعف الميل القسري شدة الميل الطبيعي وبالعكس، فلو خلا جسم عن الميل وقعت حركته لا في زمان، فالجسم الذي هو عديم الميل لا يقبل الحركة، وإذا امتنع وجود الميول المستقيمة في الأفلاك امتنع قبولها للحركة المستقيمة، فلا تقبل الخرق والالتئام.

الثالث: الزمان أزلي أبدي، وهو من لواحق الحركة، فيلزم وجود حركة أزلية، وتلك الحركة يمتنع أن تكون مستقيمة، لوجوب انتهاء كلّ مستقيمة إلى سكون، لتناهي الأبعاد وعدم

الثاني: أنّه لو صحّ إعادته لما تميّز عن مثله بتقدير خلقه، إذ لا مايز في العدم الصّرف.

وأما بطلان التالي فبالإتفاق. والتزم المصنّف بهذا المذهب.

ولما أطبق الأنبياء على الإعادة، وهي تطلق بالحقيقة على إيجاد ما خرج / [[ص ٤٨٤]] عن صفة الوجود وبالمجاز على غير ذلك، وجب صرف هذا اللفظ إلى المجاز، وذلك إنّما (يكون) بجمع الأجزاء بعد تفريقها إن قلنا: إنّ الإنسان عبارة عن الأجزاء الأصلية في هذا البدن. وإمّا بإعادة النفس إلى بدن آخر بعد فناء البدن الأوّل إن قلنا بالنفس الناطقة.

\* \* \*

نهاية المرام (ج ٣) / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٢٣٥]] المسألة الخامسة: في جواز الخرق على الأفلاك:

اتفق المليون على ذلك خلافاً لأكثر الفلاسفة.

لنا وجوه:

الوجه الأوّل: الأجسام ممكنة بذواتها وأجزائها، وكلّ ممكن فإنّه يجوز عليه / [[ص ٢٣٦]] العدم، فيجوز على جميع الأجسام الفلكية عدم ذواتها وصورها وصفاتها العارضة واللازمة.

الوجه الثاني: الأجسام متساوية في الجسمية، فلو وجب اتّصاف جسم الفلك بصفة لكان ذلك الوجوب إمّا لكونه جسماً، فيلزم عموم تلك الأحكام. أو لما يكون حالاً فيها، وهو إن كان لازماً عاد طلب لمتية ذلك الوجوب، ويلزم منه إمّا الاشتراك المذكور، وإمّا التسلسل، ويلزم مع ذلك الاشتراك. أو غير لازم، فلا يكون الحاصل بسببه لازماً. أو لما يكون محلاً له، وهو محال، لما بيننا أولاً من استحالة حلول الجسمية في محلّ. أو لما لا يكون حالاً ولا محلاً، وهو إن كان جسماً أو جسمانياً عاد السؤال، وإن لم يكن كذلك فإنّما أن تكون الأجسام بأسرها متساوية في قبول ذلك الأثر عنه، فحينئذ يصحّ على كلّ واحد منها ما يصحّ على الباقي. أو لا تكون متساوية، فيعود السؤال عن لمتية ذلك التفاوت.

الوجه الثالث: الرقة لازمة للطافة، والصلابة للكثافة، والأجرام الفلكية لطيفة، فهي إذن رقيقة.

اعترض بأنّ اللطيف إن عني به الشفّاف منعنا الملازمة بين اللطافة والرقة، كالبلور والزجاج. وإن أريد سرعة الانفعال، منعناه.

سلمنا، لكن اشتراك اللوازم لا يقتضي اشتراك الملزومات.

بعض جوانب الفلك بالانخراق دون البعض إلا لأمر اختص به ذلك الجانب، فيعود الكلام إلى القسم الثاني.

السابع: الآلات الرصدية شاهدة ببقاء الأجرام على مقاديرها وأشكالها وحركاتها، وأنه لم يتطرق إليها التغير في شيء من ذلك أصلاً، ولو كان ذلك التغير ممكناً لوقع.

الثامن: القرآن دل على امتناع الخرق عليها حيث قال تعالى: ﴿سَبْعًا شِدَادًا﴾ [النبا: ١٢]، وصفها بالشدة، فالخرق ينافيها.

والاعتراض على الأول من وجوه:

الأول: عندكم الجهة طرف الامتداد، وطرف الامتداد نقطة، والنقطة عدمية وإلا لزم الجزء.

الثاني: لو كانت النقطة وجودية لكانت عرضاً، فلا يُشار إليها إلا تبعاً لغيرها، فتكون للمشار إليه بالذات جهة سابقة، هذا خلف.

/ [[ص ٢٤١]] الثالث: النقط متساوية، فالجهتان متساويتان بالذات، فالمحدد ليس محصلاً لهما، لأن الأبعاد متناهية. ولا مميّزاً، لتساوي النقط في جميع الذاتيات.

الرابع: البعد يتحدد بتناهي الأبعاد، فلا حاجة فيه إلى محدد.

الخامس: اختصاص الاثني بالقرب المعين كاختصاص المتحدد في جميع أحواله من كمّه وكيفه ووضع وجهته حركته وسرعته ببعض دون ما يساويه.

السادس: نمنع قبلية الجهتين عليه. ولا يلزم من قبلتيهما على حركته قبلتيهما عليه.

السابع: الجسم من حيث هو جسم قابل للحركة المستقيمة، وإنما تمتنع عليه باعتبار صورة خاصّة، فهو لذاته يقبل الكون والفساد والخرق والالتام، والامتناع في ذلك مانع، ونحن نُجوزُه.

الثامن: الحركة المستقيمة جائزة على الفلك، لأنها جائزة على العناصر، وعندكم الأجسام متساوية في الماهية. ولأن الصورة الجسمية عندكم طبيعة واحدة نوعية تختلف بالخارجات عنها دون الفصول على ما نصّ عليه الشيخ في (الإشارات). والمادة في العناصر واحدة، فتكون مادة الأفلاك كذلك، لأن حدّ المادة عندكم هو الجوهر القابل، وهو واحد. ولأنّه لولا ذلك لزم تركّب المادة من مادة أخرى، ويتسلسل. ولأنّه لا يجوز اشتغالها على جهتي فعل واستعداد كما / [[ص ٢٤٢]] استدلل به الشيخ في

اتصال الحركات ذوات الزوايا والانعطاف، فالحافضة للزمان في الدورية، والحركة لا بد لها من حامل يمتنع عليه الخرق والالتام وإلا لانقطعت الحركة عند ذلك الخرق وانقطع الزمان عنده.

الرابع: لو انخرق الفلك لتحركت الأجزاء المنخرقة عند نفوذ الخارق عن مواضعها وعند خروجه إليها خروجه بالاستقامة، لكن الحركة المستقيمة ممتنعة، فالخرق محال.

/ [[ص ٢٣٩]] الخامس: ثبت - لا بالبناء على امتناع الخرق على الفلك - أن حركة الكواكب ليست بنفسها بل بحركة الفلك، فالفلك يتحرك على الاستدارة، ففيه ميل مستدير، فلو انخرق لخرج ذلك الجزء عن موضعه الطبيعي، فإذا زال الخارق فإن لم يعد كان المكان الغريب مطلوباً بالطبع، والطبيعي متروكاً بالطبع. أو يعود، فيكون ذلك بحركة مستقيمة، ففيه ميل مستقيم، ففي الجسم مبدأ ميل مستقيم ومستدير، وهو محال.

السادس: انخرق الفلك إن كان لذاته لزم خروج جميع الانقسامات التي لا نهاية لها إلى الفعل، ولم يكن ملتئماً في وقت من الأوقات. وإن كان لسبب منفصل فإن كان جسماً فإمّا أن يكون بسيطاً أو مركّباً، والبسيط ليس إلا الأفلاك والكواكب والعناصر.

أمّا الأفلاك، فلو اقتضى جانب من الكواكب انخرق جانب من فلك آخر لاقتضى كل جوانبه ذلك، لبساطة الفلك الفاعل والقابل.

وأمّا الكواكب، فإمّا أن يخرق الفلك بحركتها فيه، وهو باطل بالأدلة المبينة لا على الخرق أن حركة الكواكب ليست لذاته، بل لحركة الفلك. أو لوجه آخر، وهو غير معقول.

وأمّا العناصر، فالأجسام لا تُؤثر إلا بالمماسّة، والمماس للتركيب هو النار من جميع الجوانب، فلو اقتضت انخرق بعض جوانب الفلك لاقتضت انخرق كل / [[ص ٢٤٠]] جوانبها.

وأمّا المركّبات فإنّها لا تصل إلى الفلك، لأن النار تُحرقها قبل وصولها إلى الفلك.

وإن كان جسمانياً، فتلك القوّة إن كانت في الجسم المنخرق، فإن كانت طبيعية لزم الانخرق في كل الجوانب، لبساطة الفلك. وإن كانت قسرية، عاد الطلب في سبب حصولها. وإن كانت في جسم آخر، عاد الكلام في أن ذلك الجسم إمّا أن يكون فلكياً، أو عنصرياً. وإن كان مجرداً غير جسم ولا جسماني استحال أن يختص

أمر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي، إذ قد يوجد أحدهما منفكاً عن صاحبه، وقد يوجد معه. وأيضاً في الأمكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة، وليس في الأوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة، ولذلك أسندت إحدى الحركتين إلى الطبيعة بخلاف الأخرى. فإذاً ليس مبدؤهما شيئاً واحداً.

/ [[ص ٢٤٤]] وفيه نظر، فإننا لا نُسلم أن اقتضاء الحركة أو السكون شيئاً واحداً. ولأنّ كلامه على المثال، فلا يبطل به أصل الاعتراض.

سَلّمنا أن اقتضاء الحركة الدورية مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي، لكن جاز أن يكون هناك أمر محصّل بالحركة المستديرة، ويكون حصوله موقوفاً على حصول الجسم في مكان معين، فإذا خرج عنه اقتضى الحركة المستقيمة، وإذا حصل فيه اقتضى الحركة الدورية.

الخامس: نمنع ثبوت الميل، وقد سبق.

والاعتراض على الثالث من وجوه:

الأوّل: لا نُسلم أزليّة الزمان وأبدية، وقد سبق.

الثاني: لا نُسلم أن الزمان من لواحق الحركة، فإنّ جماعة من الحكماء ذهبوا إلى أنّه واجب لذاته، وذهب آخرون إلى أنّه جوهر قائم بذاته، لأنّه لو فرض معدوماً لزم منه المحال عندكم، وهو اجتماع وجوده وعدمه، وكلّ ما يلزم من فرض عدمه لذاته المحال لذاته لا يتوقّف وجوده على الحركة.

الثالث: لم لا يجوز أن يكون عائداً إلى النسب الواقعة أنّها كانت إلى أمور واقعة أنّها كانت، كما ذهب إليه قوم آخرون من الحكماء؟

الرابع: لم لا يجوز أن يكون مقداراً مطلق الوجود، فإنّ زمان بعض الأمور / [[ص ٢٤٥]] الثابتة قد يكون أزيد من زمان بعض أو أقل، فيكون عارضاً لمطلق الوجود، كما ذهب إليه أبو البركات البغدادي.

الخامس: لا نُسلم أن الزمان من لواحق الحركة الدورية، فإنّه لو سلّم أنّه يلحق التغيّر على الاتصال لم يجب أن يكون جسمانياً.

السادس: لا نُسلم أن الحركة تابعة للجسم، فإنّه قد تحصل كيفيات على الاتصال نفسانية متصلة اتصال الحركة الجسمانية.

السابع: لا نُسلم أن بين الحركات المستقيمة المتضادة سكوناً، بل يجوز اتّصالها على ما يأتي.

الشفاء على إثبات المادّة، وإذا كانت المادّة والصورة واحدة في الفلكيات والعنصريّات تساوت أحكامهما، وقد ثبت للعناصر قبول الخرق والالتام والكون والفساد، فيثبت للأفلاك. ولأنّ مادّة الأفلاك لا تقتضي منعاً عن شيء، بل ليس للمادّة أثر البتّة وإنّما لها القبول خاصّة والصورة واحدة، فتساوت الأفلاك والعناصر.

التاسع: نمنع أن المكان الواحد لا يستحقّه جسمان.

العاشر: جاز أن يكون التحدّد حاصلًا بجسم واحد تمتنع عليه الحركة المستقيمة، لكن العدم جائز عليه، فلا يلزم ارتفاع التمايز عند عدمه.

الحادي عشر: لو سلّمنا ارتفاع التمايز من دون محدّد، لكن يكفي الواحد بالنوع، فإذا عدم جسم تجدد في ذلك الآن غيره.

الثاني عشر: يجوز أن يكون تمايز الجهات بالفاعل المختار، أو تخصيص أحد الجسمين بالبعد المعين عن صاحبه يكون مستنداً إلى الفاعل المختار، وهو الحق.

والاعتراض على الثاني من وجوه:

الأوّل: دلالة الرصد ظنيّة، بل هي وهميّة، فلا يجوز بناء الأمور القطعيّة عليها.

الثاني: لا نُسلم تنافي الميّلين، فإنّ الميّلين المتضادّين أشدّ تعانداً من / [[ص ٢٤٣]] المختلفين، ويمكن اجتماعهما في الجسم الواحد، كالحجر الكبير والصغير إذا رمى بهما علواً فإنّ الكبير أعصى والصغير أطوع، ولولا اجتماع الميّلين لما كان كذلك.

الثالث: الاختلاف في الاقتضاء لا يمنع من الاجتماع، لجواز قهر أحدهما الآخر، كما في المترجات.

الرابع: لم لا يجوز أن يقتضي الجسم الواحد ميلاً مستقيماً عند كونه في المكان الغريب، وميلاً مستديراً عند كونه في مكانه الطبيعي، كما أن الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم يقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه، ويقتضي السكون عند حصوله فيه؟

وهذا سؤال مشهور أجاب عنه أفضل المحقّقين: (بأنّ اقتضاء الحركة والسكون شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة، وذلك

الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط. فإن كان غير حاصل، فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحضّله. وإن كان حاصلًا، فهو بعينه يستلزم سكوناً، ومعناه أنّه لا يستلزم حركة، فهو إذن ليس بشيء آخر غير ما اقتضته أولاً. وأمّا اقتضاء الحركة المستديرة، فهو

والاعتراض على الرابع من وجوه:

الأول: يجوز عدم بعض الجوانب للخارق، وتجدد غيرها عند مفارقة الخارق.

الثاني: لم لا ينخرق بعض الجوانب بأن يتحرك في كمه دون أن يُعدم منه شيء، فينتقص مقدار الجانب المنخرق بحيث إذا عاد إلى الرتق عاد الكم إلى حاله؟  
الثالث: لو صح هذا الدليل مع مقدماته المشكلة لكان مختصاً بالمحدد دون باقي الأفلاك.

والاعتراض على الخامس:

لا نُسلم حركة الفلك على الاستدارة.

/ [[ص ٢٤٦]] سلّمنا، لكن لا نُسلم امتناع اجتماع المليون.

والاعتراض على السادس:

لا نُسلم حصر القسمة.

سلّمنا، لكن لا نُسلم أن الكواكب لا تنخرق الفلك بحركته على ما يأتي.

سلّمنا الإيجاب، لكن لم لا يختلف حاله في الاستعداد للرتق تارةً والفتق أخرى بواسطة الحركة الأولى أو حركتين؟ وبالجملة فكل ما يجوز في البسائط العنصريّة من الاختلاف بواسطة الحركات الفلكيّة يجوز مثله في الفلكيّات بواسطة حركة بعضها. سلّمنا، لكن الكواكب والأفلاك عندهم أحياء ناطقة، فلم لا يجوز أن يختار بعض الأفلاك أو بعض الكواكب خرق فلك آخر؟ سلّمنا، لكنّه إنّما يدلّ على أنّها لا تنخرق لعدم الخارق، لا على أنّها غير قابلة للانخراق.

والاعتراض على السابع:

إنّ عدم الإحساس بعدم التغيّر لا يدلّ على عدمه حقيقةً، فإنّ الذي يتحلّل من الياقوت في مدّة عمر الواحد منّا شيء يسير جداً مع صغر الياقوت وقربه منّا، فكيف لو قدرنا تحلّل شيء قليل من هذه الأجرام العظيمة مع بعدها عنّا؟ سلّمنا عدم التغيّر، لكنّ عدمه لا يدلّ على الامتناع.

/ [[ص ٢٤٧]] المسألة السادسة: في أنّ الله تعالى قادر على أن

يخلق عالماً آخر:

هذه مسألة خلاف بين المتكلمين والفلاسفة، فجوزّه المتكلمون ومنعه الفلاسفة. وربّما ذهب البلخي إلى مذهب الفلاسفة، لاعتقاده بوجود فعل الأصلح في الدنيا.

لنا وجوه:

الوجه الأوّل: الأجسام متساوية في الماهيّة والحقيقة، والمتساويان حكمهما واحد، وهذا العالم ممكن الوجود، فيكون مساويه كذلك، وإلا لكان ممتنعاً، فيكون مساويه الموجود ممتنع الوجود، هذا خلف.

/ [[ص ٢٤٨]] الوجه الثاني: وجود الجسم وتعدّده في الخارج يستدعي إمكانها، وأنّ حقيقة الجسم يصحّ عليها إيجاد شخص بعد شخص، فذات كلّ جسم تُفرض قابلة للإيجاد، والله تعالى قادر على كلّ مقدور، فيجب أن يقدر على خلق عوالم آخر.

الوجه الثالث: السمع، قال الله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [يس: ٨١].

احتجّت الفلاسفة بوجوه:

الأوّل: لو وُجد عالم آخر لحصلت لا محالة في ذلك العالم جهات مختلفة، والجهات المختلفة لا تتحدّد إلاّ بالمحيط والمركز، والمحيط بسيط، فيكون شكله الكرة، فيكون العالم الثاني كرياً، والكرتان إذا اجتمعتا حصل الخلاء المحال، فيكون خلق عالم آخر محالاً.

الثاني: العالم الثاني إن صدر عن الله تعالى لزم أن يكون الواحد مصدرأً لأكثر من واحد، وهو محال. وإن صدر عن إله آخر لزم القول باثنيّة الواجب، وهو محال.

الثالث: لو وُجد عالم آخر لكان إمّا محيطاً بهذا العالم، فيكون العالم واحداً جزؤه هذا العالم، وهذا غير منكر. أو يكون غير محيط به، فإنّما أن يكون محيطاً بهذا العالم، وهذا غير منكر، لأنّ العالم على التقديرين يكون واحداً. وإمّا أن يكون خارجاً عن هذا العالم غير محيط به، فنقول: لا بدّ وأن يقع على جانب منه دون جانب، وهو يستدعي امتياز ذلك الجانب عن سائر الجوانب، فتكون خارج العالم أحياء مختلفة، وإنّما تختلف الأحياء بواسطة جرم محيط، فخارج المحيط لا توجد فيه أحياء مختلفة، فلا يوجد خارج الجرم المحيط عالم آخر. وإنّما وجب الامتياز لأنّ / [[ص ٢٤٩]] حصوله في جانب دون جانب مع تساويهما لا بدّ له من مرجح سواء كان حصوله في ذلك الجانب بسبب فاعل مختار أو لا.

الرابع: لو وُجد عالم آخر وحصل فيه نار وهواء وماء وأرض لكانت قدر العناصر مساوية لهذه التي في عالمنا في الماهيّة،

لأننا نقول: لا نُسلّم إسناد الشكل إلى طبيعة الجسم، بل إلى الله تعالى.

السادس: لا نُسلّم أن ما عدا الكرة من الأشكال ليس واحداً، وحصول الزوايا والخطوط إنما هو كحصول جزئين في الأبلق، فإن اشتغال الأبلق على جزئين أحدهما أسود والآخر أبيض لا يوجب كثرة حقيقة في الجسم، ولا يخرج الجسم بذلك عن وحدته، فكذا هنا.

السابع: لا نُسلّم أن الطبيعة لا تفعل إلاّ أمراً متشابهاً، فإن طبيعة الفلك واحدة وقد اختلفت آثارها من المتمّمات وخوارج المركز وأفلاك التداوير بالرقّة / [[ص ٢٥١]] والغلط، مع أنه لا قسر هناك ولا اختلاف في الطبيعة.

الثامن: ينتقض ما ذكرتم بالقوّة المصوّرة في الحيوان، فإنّها إن كانت بسيطة لزم أن يكون الحيوان على شكل الكرة، وإن كانت مركّبة لزم أن يكون على شكل كرات، ولمّا اقتضت القوّة المصوّرة صوراً مختلفة وخلقاً متباينة جاز هنا مثله.

التاسع: نمنع امتناع الخلاء، فقد سلف وقوعه.

العاشر: لِمَ لا يجوز أن يكون الفلك الأقصى بما فيه من الأفلاك والعناصر مركزاً في ثخن فلك آخر، وأن يكون في ثخن ذلك الفلك ألف ألف كرة مثل الفلك الأقصى بما فيه من الأفلاك والكواكب؟ وجاز أن يكون ذلك الفلك الكبير مركزاً في عشر كرة أخرى، وهكذا إلى ما شاء الله تعالى وإن كانت الأجسام بأسرها متناهية.

والاعتراض على الثاني من وجوه:

الأوّل: لا نُسلّم امتناع صدور الكثير عن العلة الواحدة، وسيأتي.

الثاني: متى يمتنع صدور الكثير عن الواحد، إذا لم يكن هناك شرط أو جزء علة أو لحوظ أمر آخر أو إذا كان؟ م. ع. لكن بالاتّفاق العالم الثاني يصدر عن الواجب تعالى بواسطة العالم الأوّل. ولا نزاع بين العقلاء أن الواحد لا يصدر / [[ص ٢٥٢]] عنه بالاستقلال أكثر من واحد، وأنّه يجوز عند اختلاف الاعتبارات تعدّد المعلولات.

الثالث: متى نمنع صدور الواحد عن أكثر من واحد، إذا كان علة موجبة أو قادراً مختاراً؟ م. ع. فإنّ الاتّفاق وقع على إمكان تعدّد آثار المختار الواحد.

والأجسام المتساوية في الطبيعة أمكنتها واحدة، وكلّ جسم فإنّه بالطبع متحرّك إلى مكانه، فإذاً يجب أن تنحدر أرض كلّ واحد من العالمين إلى وسط العالم الثاني، ثمّ إنّ وسط كلّ واحد من العالمين ملائم للأرض الحاصلة فيه، فيلزم سكون كلّ واحد من الأرضين في موضعه لحصول حيّزه الطبيعي وحركته عنه لخروجه عن وسط العالم الثاني الذي هو حيّزه الطبيعي، فيكون كلّ واحد من الأرضين ساكنة متحرّكة، وهو محال.

الخامس: لو حصل عالم آخر مساوٍ لهذا العالم في الطبيعة حتّى تكون فيه أرض وماء وهواء ونار، وهي كما في عالمنا، لزم أن تكون الأجسام المتّفقة في الطبع تسكن أماكن طبيعياً متباينة في الطبع، وهو محال. ولو وُجِدَت أرضون كثيرة لكانت متساوية في الماهية، فانفصال بعضها عن بعض ليس بطباعها، وإلاّ لاستحال أن يوجد منها جزء متّصل. ولا للسماويّات، لأنّها علة تُحدّد أمكنة العنصرّيات لا علة حصول تلك العنصرّيات في تلك الأمكنة. فإذاً انفصال بعضها عن البعض ليس لذواتها ولا للسماويّات، فهو إذن لقاسر خارج، وهو محال، لما ثبت من امتناع الخرق على الفلك، وامتناع انفصاله عن وضعه في موضعه إلى وضع آخر.

والاعتراض على الأوّل من وجوه:

الأوّل: لا نُسلّم حصول جهات مختلفة بالطبع، بل ولا متّفقة. نعم تحصل هناك محاذة بين العالمين مخصوصة وجهة بهذا المعنى.

/ [[ص ٢٥٠]] الثاني: حصول الجهات يوجد باعتبارين:

أ - أن تكون في الخارج جهات متمايزة ذوات أوضاع مشار إليها حاصلة في الأعيان، وهو ممنوع هنا.

ب - أن يفرض الذهن محاذة لبعض الكواكب خارج العالم دون بعض، وهذا المعنى لا يتوقّف على وجود عالم آخر، بل هو حاصل سواء وُجِدَ عالم على التحقيق أو على التقدير، وهذا لا يستلزم محذوراً. فإن أردتم بثبوت الجهات - لو وُجِدَ عالم آخر - المعنى الثاني، فهو مسلّم غير مفيد لكم. وإن أردتم الأوّل، فهو ممنوع.

الثالث: لا نُسلّم أن الامتياز إنّما يكون بجسم محيط.

الرابع: لا نُسلّم أن ذلك المحيط بسيط.

الخامس: لا نُسلّم أن شكل البسيط الكرة.

لا يقال: البسيط طبيعة واحدة، فلا تقتضي من الأشكال إلاّ واحداً، ولا واحد من الأشكال إلاّ الكرة.

والاعتراض: الشيخ زعم أن الأجسام الفلكية والكواكب وإن كانت / [[ص ٢٥٤]] مشتركة في الجسمية والكوكبية والضوء واللون والمقدار، فإن كل واحد منها مخالف للآخر بنوعيته، فإذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون أن تكون الأرضون الموجودة في العوالم متشابهة في الأرضية، إلا أنه مع ذلك تكون لكل واحد منها حقيقة نوعية مخالفة لنوعية الأرض الأخرى؟ وعلى هذا تلك الأرضون لأجل اشتراكها في مطلق الأرضية تكون طالبة لمطلق الوسط، ثم إن كل أرض بحقيقتها المخصوصة - التي بها تخالف الأرض الأخرى - تكون طالبة للوسط المعين؟ وإذا كان الذي قلناه محتملاً لم تكن حججتكم برهانية.

لا يقال: لا يعقل من الأرض إلا الجسم البارد اليابس لطبعه، فإن كان هناك خصوصية وراء ذلك لم تكن تلك الخصوصية لازمة لهذا القدر المشترك، وإذا لم تكن لازمة أمكن فرض الأرضين عارية عن تلك الخصوصية، وعند ذلك الفرض تكون الأرضون تكون الأرضون متساوية في النوعية وتطلب كل واحدة منها ما تطلبه الأرض الأخرى.

لأننا نقول: إن كان الأمر كذلك لزم أن تكون الأجرام الفلكية كلها متحدة في النوع، لأنها مشتركة في مطلق الجسمية، فإن كان هناك خصوصية لم [تكن] تلك الخصوصية لازمة لتلك الجسمية، وإذا لم تكن لازمة أمكن فرض تلك الجسمية عارية عن الخصوصية، وعند ذلك الفرض تكون الأجرام الفلكية متساوية في النوعية، فيجب أن يطلب كل واحد منها ما يطلبه الفلك الآخر من الوضع والحيز.

لا يقال: هذه الأجسام الفلكية اختلفت موادها، فلذلك اختلفت أمكنتها / [[ص ٢٥٥]] وأوضاعها.

لأننا نقول: فجوزوا هنا أن تختلف الأرضون في موادها حتى يكون لكل أرض بسيطة عالم معين.

فإن ادعوا تماثل الأرضين في المادة، قلنا: لا نزاع في أن أجزاء الأرض التي في عالمنا متشاركة في المادة، لكن لم قلم بأن مادة الأرض الموجودة في عالم آخر يجب أن تكون مساوية لمادة الأرض الموجودة في هذا العالم؟

وبالجمله فكل ما يذكرونه هنا ينتقض بالأجرام الفلكية.

والاعتراض على السادس:

بأن تلك الحجّة مبنية أيضاً على أنها لو كانت موجودة لكانت متحدة في النوع، وقد سبق البحث فيه.

الرابع: لا امتناع في صدور الكثير عن الواحد بواسطة أو وسائط.

والاعتراض على الثالث:

بأن اختصاص العالم الثاني بأحد الجوانب للقادر المختار، وامتناع الجوانب خارج العالم بالإضافة إلى مسامتة جوانب العالم، ولا نسلم أن الامتياز إنما يكون بالمحيط. والفاعل المختار يرجح أحد الأمرين لا المرجح بالوجدان.

والاعتراض على الرابع:

لا نسلم أن لكل جسم حيزاً طبيعياً.

سلمنا، لكن يجوز أن تكون هيولى أرض العالم الثاني تكون مخالفة لهيولى أرض هذا العالم، فلا جرم لا تطلب أرض ذلك العالم وسط عالمنا، كما في الأفلاك مع استوائها في الجسمية واختلافها في الهيولى حتى وجب اختصاص كل واحد منها بموضع معين ومقدار معين.

سلمنا، لكن وسط كل عالم مساوٍ في الحقيقة لوسط العالم الآخر وكذا باقي الأحياز، فمقتضى الأرضية واحد، واختصاص أحدهما كاختصاص جزء من العنصر بمكان جزئي من مكان كلية ذلك العنصر، فكما لا تنجذب قطعة من الأرض إلى مكان قطعة أخرى كذا لا تنجذب أرض كل عالم إلى وسط العالم الآخر. والأصل أن كليهما طبيعي إذا اتفق حصول المتمكن في أحدهما وقف فيه وإلا / [[ص ٢٥٣]] طلب أحدهما.

سلمنا، لكن لا نسلم تساوي النارين في الطبيعة عند استوائهما في الحرارة واليبوسة والبعد من المركز والقرب من المحيط، وتختلفان في الصور المقومة، فإن الاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات.

والاعتراض على الخامس:

أن الأرضين وإن تكثرت بالعدد إلا أنها مشتركة في الأرضية وأمكنتها مشتركة في كونها وسطاً لتلك العوالم، فالأرضية المطلقة تقتضي الوسط من العالم، والأرض المعينة تقتضي الوسط من العالم المعين.

أجاب الشيخ بأنه: (وإن كان لا نشك في أن الأجسام الكثيرة بالعدد لها أمكنة كثيرة بالعدد، ولكن يجب أن تكون كثيرة على نحو يجعل الكل لو اجتمع كل المتمكن شيئاً واحداً ومكاناً واحداً بالعدد، على ما بيناه. وهذا الاجتماع مما لا مانع له في طبيعته، فإن الطبيعة الواحدة المتشابهة لا تقتضي الافتراق والتباين).



والجواب عن الأوّل: ما ذكرناه من اختصاص الكوكب بالموضع المعين من الفلك مع كونه بسيطاً، واختصاص أحد جانبي المتمم بالثخن والآخر بالرقّة.

وأيضاً الاختصاص مستند إلى إرادة الله تعالى بإحداثه في ذلك الوقت، وذلك التعلّق واجب، فيستغني عن المرجّح.

لا يقال: تخصيص الأحداث بوقت معين يستدعي امتيازه عن سائر الأوقات، فتكون الأوقات موجودة قبل ذلك الحادث.

لأننا نقول: كما يجوز امتياز وقت عن وقت بأن لم يكن للوقت وقت آخر، فلم لا يجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود الوقت؟

والجواب عن الثاني: أن الإمكان ليس وصفاً وجودياً، على ما مرّ. ولأنّ المادّة ممكنة، فيلزم أن يقوم إمكانها بمادّة أخرى.

لا يقال: المادّة قديمة فإمكانها قائم بها، أمّا إمكان الحادث فلا يمكن قيامه به، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم.

/ [[ص ٢٥٨]] لأننا نقول: لو قام إمكان المادّة بها لكان وجود المادّة شرطاً في إمكانها، لأنّ وجود المحلّ شرط في وجود الحال، فلو كان إمكان المادّة قائماً بها لكان إمكانها مشروطاً بوجودها، لكن وجودها عرضي مفارق، والموقوف على المفارق مفارق، فالإمكان مفارق، هذا خلف.

والجواب عن الثالث: أنكم لمّا قلتم: (كلّ محدث فعده سابق على وجوده)، فقد اعترفتكم بكون العدم موصوفاً بالسابقية، ووصف العدم لا يجوز أن يكون موجوداً، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم، فثبت أنّ السابقية ليست صفة وجودية، فيبطل دليلكم بالكليّة.

والجواب عن الرابع: أنّا سنبيّن أنّه تعالى فاعل مختار. قال أفضل المحقّقين: (التشكيك الأوّل - بأنّ إحداث العالم في وقت دون وقت يقتضي ترجيح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجّح. والجواب بأنّه كاختصاص الكوكب بموضع من الفلك دون موضع، واختصاص ثخن المتمم بجانب دون جانب - فغير مفيد، لأنّ الأمور الموجودة يمكن أن يقال: المرجّح هناك موجود وليس بمعلوم، أمّا في الأمور العدمية فلا يمكن ذلك.

وقوله في الجواب الحقيقي - بأنّ إرادة الله تعالى تتعلّق بأحد الوقتين تعلقاً واجباً من غير احتياج إلى مرجّح - دعوى مجرّدة عن الحجّة.

واعلم أنّ بعض الناس احتجّ على إثبات عوالم كثيرة بأن قال: مفهوم قولنا: (عالم) إن منع عن الشركة لم يكن علمنا بوحدة العالم كسبياً موقوفاً على برهان، بل كلّ من تصوّر العالم تصوّر كونه واحداً بالضرورة، وليس كذلك بالضرورة، فهو غير مانع من الشركة، لكن العالم ليس من الأمور التي إذا فرّضت له جزئيات كانت تلك الجزئيات على سبيل إنّ واحداً يكون بعد واحد لأنّ العالم أزلي، بل لمّا ثبت إمكان وجود العالم فقد ثبت إمكان وجود أزليته، والأمور الأزليّة / [[ص ٢٥٦]] لو لم تكن موجودة في وقت استحالة حصولها، لأنّها إذا كانت معدومة فمن المستحيل أن توجد بعد عدمها بحيث تكون أزليّة. فإذا لو كان العالم ممكن الوجود لكان أزلياً، لكنّه ممكن الوجود فهو أزلي، فالعوالم الكثيرة موجودة في الأزل.

والجواب: أنّ الكليّ هو الذي لا يكون مفهومه سبباً لامتناع الشركة فيه، ولا يلزم من عدم تعليل امتناع الشركة بنفس ذلك المفهوم عدم امتناع الشركة، إذ الممتنع لا يُعقل أن يكون امتناعه معللاً بكلّ شيء، بل علّة الامتناع أمر واحد. ثم لا يلزم من سلب تعليل ذلك الامتناع بما عدا ذلك الواحد سلب الامتناع، فكذا هنا لا يلزم من كون ذلك المفهوم غير موجب لذلك الامتناع أن يكون الامتناع حاصلاً. مع أنّ القول بأزليّة العالم محال.

المسألة السابعة: في حلّ شكوك الفلاسفة غير ما تقدّم: قالت الفلاسفة: كلّ محدث فله علل أربع: المادّة، والصورة، والغاية، والفاعل. وكلّ واحد من هذه الجهات يقتضي القَدَم.

أمّا بالنظر إلى الفاعل، فلائنه لو أحدث العالم لكان تخصيص وقت منه بالإحداث دون ما قبله وبعده مع تساوي النسب ترجيحاً من غير مرجّح. ولأنّ إحداثه في الوقت الذي أحدثه فيه لا يكون لمرجّح، لأنّ النفي المحض لا يُعقل فيه الامتياز ذاتاً.

/ [[ص ٢٥٧]] وأمّا بالنظر إلى المادّة، فلائنه كلّ محدث فهو مسبوq بمادّة محلّ فيها إمكانه السابق عليه، فإن كانت حادثة تسلسل. وإن كانت قديمة افتقرت إلى صورة ومجموعها الجسم، فهو قديم. وأمّا بالنظر إلى الصورة، فلائنه الزمان لا يقبل العدم، وإلّا لافتقر سبق عدمه على وجوده إلى زمان، وتسلسل.

وأمّا بالنظر إلى الغاية، فلائنه الفاعل لو كان مختاراً فلا بدّ له من غاية في الإيجاد، فكان مستكملاً بذلك الإيجاد فكان ناقصاً، وإن لم يكن مختاراً كان موجّباً، فيلزم من قَدَمه قَدَم الأثر.

لا بعضهم أنه لا غاية هناك. وعند الفلاسفة أن الغاية هناك نفس الفاعل، لأنه تعالى إنما يفعل لذاته، ولأنه فوق الكمال).

وفيه نظر، فإنه لا فرق بين تخصيص أحد الوقتين بالإحداث الثابت دون الوقت الآخر المعدوم وبين تخصيص ثخن معين ورقّة معينة دون غيرها من الثخن والرقّة المعدومين. والجواب المساوية وإن كانت موجودة لكن مقادير الثخن والرقّة متفاوتة. والترجيح يثبت في المعدومات كالموجودات، فإن المعدوم الذي عُدِمَ بعدم جميع أسبابه وشرائطه وأجزاء علله أرجح في العدم من الذي عُدِمَ بعدم بعض شرائطه البعيدة، وإذا جاز أن يقع فيه الترجيح جاز استناده إلى سبب غير معلوم. فالوجود وكون الإرادة موجبة لترجيح أحد المرادين، غني عن البرهان، ولا يحتاج إلى حجة في ذلك، لأنها لذاتها مخصّصة.

والترجيح إذا كان يصحّ دخوله في العدم لم يكن ترجيح بعض الأوقات يستدعي وجودها.

ولا فرق بين الإمكان الذاتي والاستعدادي في أنّها ذهنيان، لأنّ الاستعدادي لو كان موجوداً تسلسل. ولأنّ الاستعداد عبارة عن ترجّح الوجود أو العدم، وهو قابل للشدّة والضعف وأحد طرفيه الوجوب، فإذا كان الاستعداد الذي لا يبلغ حدّ الوجوب مقتضياً للمادة فالبالغ حدّ الوجوب كذلك، والمبتدعات لها هذا الإمكان، وإلا لما وُجِدَت. والإمكان الذاتي لا شكّ في ثبوته للمبتدعات، ولا شكّ في سبقه، فقوله: (إنّما يُعقل عند وجودها) مشكل، لأنه يقال: أمكن فوجد، ولا يقال: وُجِدَ فأمكن على أن يكون الإمكان متأخراً عن الوجود، وقد بيّن أولاً أن السبق لا يستدعي الزمان، وإلا لكان للزمان زمان آخر.

\*\*\*

### ٥٩ - الأرواح والأنفس:

الاعتقادات/ الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ١٢]] [١٥] باب الاعتقاد في النفوس والأرواح:

قال الشيخ أبو جعفر عليه السلام: اعتقادنا في النفوس أنّها هي الأرواح التي بها الحياة، وأنّها الخلق الأوّل، لقول النبي ﷺ: «إنّ أوّل ما أبدع الله تبارك وتعالى هي النفوس المقدّسة المطهّرة، فأنطقها بتوحيده، ثمّ خلق بعد ذلك سائر خلقه».

واعتقادنا فيها أنّها خلقت للبقاء ولم تُخلَق للفناء، لقول

والاعتراض عليه - بأنّ القول بالترجيح يستدعي وجود الأوقات - صحيح.

والجواب - أنّ الامتياز هناك كما لا يقتضي أن يكون للوقت وقت، كذلك لا يقتضي في امتياز العدم عن الوجود أن يكون لهما وقت - ليس بجواب عنه، وقد مرّ / [[ص ٢٥٩]] أنّ الوقتين لا يحتاجان إلى وقت آخر، فالعدم والوجود محتاجان إلى وقت غيرهما.

والجواب الصحيح أن يقال: الأوقات التي يُطلَب فيها الترجيح معدومة، ولا تمايز بينها إلا في الوهم، وأحكام الوهم في أمثال ذلك غير مقبولة، إنّها يبتدئ وجود الزمان مع أوّل وجود العالم، ولم يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلاً.

وأما التشكيك الثاني - بأنّ كلّ محدث يحتاج إلى مادة تسبقه وتكون محلّاً لإمكانه، والمادة إن حدثت احتاجت إلى مادة تسبقها. فالجواب عنه بأنّ الإمكان غير وجودي. وأيضاً المادة ممكنة فيلزم أن يقوم إمكانها بمادة أخرى - ليس بوارد، لأنّ الإمكان الذي محلّه الماهية غير الإمكان الذي محلّه المادة، فإنّ الأوّل منهما أمر عقلي يُعقل عند انتساب الماهية إلى وجودها، والثاني عبارة عن الاستعداد وهو استعداد وجود شيء يكون قبل وجود ذلك الشيء ويحتاج إلى محلّ، لأنّه عندهم عرض موجود من جنس الكيف.

والجواب الصحيح: أنّ الأمور الإبداعية لا يُتصوّر فيها استعداد يتقدّم وجودها. وإمكانها إنّما يُعقل عند وجودها وهو صفة لماهيّتها التي لا توجد قبل وجودها.

والتشكيك الثالث - بأنّ سبق العدم على الوجود يقتضي وجود حادث قبل ذلك الحادث. والجواب بأنّ السابق ليس ثبوتياً أيضاً - ليس بمفيد، لأنّهم يعترفون بأنّ ذلك السابق ذهني يلزم من توهم العدم السابق، إلاّ أنّه يوجب وجود زمان عندهم يقع فيه العدم السابق والوجود المسبوق، وهو لم يُبطل ذلك.

والتشكيك الرابع - بأنّ فعل المختار يكون لغاية يستكمل بها الفاعل، وذلك في حقّ الله تعالى محال - فلم يجب عنه إلاّ بقوله: إنّنا سنبيّن أنّ الفاعل مختار.

/ [[ص ٢٦٠]] والجواب الصحيح على رأي [بعض]

المتكلّمين: أنّ الغاية هناك استكمال الفعل لا الفاعل. وعلى رأي

ومثل الدنيا وصاحبها كمثل البحر والملّاح والسفينة.  
وَقَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ: «يَا بُنَيَّ، إِنَّ الدُّنْيَا بَحْرٌ عَمِيقٌ وَقَدْ هَلَكَ فِيهَا  
عَالَمٌ كَثِيرٌ، فَاجْعَلْ سَفِينَتَكَ فِيهَا الْإِيمَانَ بِاللَّهِ، وَاجْعَلْ رَاذَكَ فِيهَا  
تَقْوَى اللَّهِ، وَاجْعَلْ شِرَاعَهَا التَّوَكُّلَ عَلَى اللَّهِ، فَإِنَّ نَجْوَتَ فِرْحَمَةِ  
اللَّهِ، وَإِنْ هَلَكْتَ فَيَدُنُوبِكَ».

وأشدُّ ساعات ابن آدم ثلاث ساعات: يوم يُولَد، ويوم  
يموت، ويوم يُبعث حياً.

وقد سلّم الله تعالى على يحيى في هذه الساعات، فقال ﷺ: ﴿وَسَلَامٌ  
عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا﴾ [مريم: ١٥].

وقد سلّم عيسى عليه السلام على نفسه فقال: ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ  
وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ [مريم: ٣٣].

والاعتقاد في الروح أنه ليس من جنس البدن، وأنه خلق آخر،  
لقول الله ﷻ: ﴿ثُمَّ / [ص ١٤] أَدْنَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ  
أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤].

واعتقادنا في الأنبياء والرُّسل والأئمة عليهم السلام أن فيهم خمسة  
أرواح: روح القدس، وروح الإيمان، وروح القوة، وروح  
الشهوة، وروح المدرج.

وفي المؤمنين أربعة أرواح: روح الإيمان، وروح القوة، وروح  
الشهوة، وروح المدرج.

وفي الكافرين والبهائم ثلاثة أرواح: روح القوة، وروح  
الشهوة، وروح المدرج.

وأما قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ  
رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]، فإنه خلق أعظم من جبرئيل وميكائيل،  
كان مع رسول الله ﷺ والأئمة عليهم السلام، وهو من الملكوت.

وأنا أصنّف في هذا المعنى كتاباً أشرح فيه معاني هذه الجمل إن  
شاء الله تعالى.

\* \* \*

تصحيح اعتقادات الإمامية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [ص ٧٩] فصل: في النفوس والأرواح:

قال الشيخ أبو جعفر عليه السلام: اعتقادنا في النفوس أنّها هي  
الأرواح، وأنّها الخلق الأوّل، وأنّها خُلقت للبقاء، وأنّها في الأرض  
غريبة، وفي الأبدان مسجونة.

قال الشيخ أبو عبد الله: كلام أبي جعفر في النفس والروح  
على مذهب الحدس دون التحقيق، ولو اقتصر على الأخبار ولم

النبي ﷺ: «مَا خُلِقْتُمْ لِلْفَنَاءِ بَلْ خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ، وَإِنَّمَا تُنْقَلُونَ مِنْ  
دَارٍ إِلَى دَارٍ».

وأنّها في الأرض غريبة، وفي الأبدان مسجونة.

واعتقادنا فيها أنّها إذا فارقت الأبدان فهي باقية، منها منعمة  
ومنها معذّبة، إلى أن يردها الله ﷻ بقدرته إلى أبدانها.

وَقَالَ عَيْسَى بْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ: «بِحَقِّ أَقُولُ لَكُمْ: إِنَّهُ لَا  
يَصْعَدُ إِلَى السَّمَاءِ إِلَّا مَا نَزَلَ مِنْهَا».

/ [ص ١٣] وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى  
الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ [الأعراف: ١٧٦]، فما لم يرفع منها إلى الملكوت  
بقي يهوى في الهاوية، وذلك لأنّ الجنة درجات والنار دركات.

وقال ﷻ: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤].

وقال ﷻ: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ﴾ في مقعد صدق  
عند مليكٍ مُقتدرٍ ﴿[القمر: ٥٤، ٥٥].

وقال ﷻ: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ  
أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [٣٣] فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ  
وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ  
وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩، ١٧٠].

وقال ﷻ: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ بَلْ  
أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١٥٤].

وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ، فَهَا تَعَارَفَ مِنْهَا  
اِتْتَلَفَ، وَمَا تَنَاطَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ».

وَقَالَ الصَّادِقُ عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى آخَى بَيْنَ الْأَرْوَاحِ فِي  
الْأُظْلَةِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْأَبْدَانَ بِالْفَنَى عَامًا، فَلَوْ قَدَّ قَامَ قَائِمُنَا أَهْلُ  
الْبَيْتِ وَرَثَ الْأَخِ الَّذِي آخَى بَيْنَهُمَا فِي الْأُظْلَةِ، وَلَمْ يُوْرَثِ الْأَخُ مِنَ  
الْوَلَادَةِ».

وَقَالَ عليه السلام: «إِنَّ الْأَرْوَاحَ لَتَلْتَقِي فِي الْهَوَاءِ فَتَعَارَفَ وَتَسَاءَلَ،  
فَإِذَا أَقْبَلَ رُوحٌ مِنَ الْأَرْضِ قَالُوا: دَعُوهُ فَقَدْ أَفْلَتَ مِنْ هَوْلِ  
عَظِيمٍ، ثُمَّ سَأَلُوهُ: مَا فَعَلَ فَلَانٌ وَمَا فَعَلَ فَلَانٌ، فَكُلَّمَا قَالَ: قَدْ  
بَقِيَ، رَجَوْهُ أَنْ يَلْحَقَ بِهِمْ، وَكُلَّمَا قَالَ قَدْ مَاتَ، قَالُوا: هَوَى  
هَوَى».

وقال ﷻ: ﴿وَمَنْ يَجْلِلْ عَلَيْهِ عَظْمِي فَقَدْ هَوَى﴾ ﴿٨﴾

[طه: ٨١].

وقال ﷻ: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾ ﴿٨﴾ فَأَمَّهُ هَاوِيَةً ﴿٩﴾ وَمَا  
أَدْرَاكَ مَا هِيَ﴾ ﴿١٠﴾ نَارٌ حَامِيَةٌ﴾ ﴿١١﴾ [القارعة: ٨ - ١١].

إذ ذاك اختلف بعد خلق البشر، وليس الأمر كما ظنّه أصحاب التناسخ ودخلت الشبهة فيه على حشويّة / [[ص ٨٢]] الشيعة فتوهّموا أنّ الذوات الفعّالة المأمورة والمنهيّة كانت مخلوقة في الذرّ / [[ص ٨٣]] تتعارف وتعقل وتفهم وتنطق، ثمّ خلق الله لها أجساداً من بعد ذلك / [[ص ٨٤]] فركّبها فيها، ولو كان ذلك كذلك لكنّا نعرف نحن ما كنّا عليه، وإذا / [[ص ٨٥]] ذكرنا به ذكرناه ولا يخفى علينا الحال فيه، ألا ترى أنّ من نشأ ببلد من البلاد / [[ص ٨٦]] فأقام فيه حولاً ثمّ انتقل إلى غيره لم يذهب عنه علم ذلك وإنّ خفي عليه لسهوه عنه فدُكر به ذكره، ولو لا أنّ الأمر كذلك لجاز أن يُوكّد إنسان منّا ببغداد وينشأ بها ويقيم عشرين سنة فيها ثمّ ينتقل إلى مصر آخر فينسى حاله ببغداد ولا يذكر منها شيئاً، وإنّ دُكر به وعُدّد عليه علامات حاله ومكانه ونشوته أنكرها، وهذا ما لا يذهب إليه عاقل، وكذا ما كان ينبغي لمن لا معرفة له بحقائق الأمور / [[ص ٨٧]] أن يتكلّم فيها على خبط عشواء. والذي صرّح به أبو جعفر عليه السلام في معنى الروح والنفس هو قول التناسخيّة بعينه من غير أن يعلم أنّه قولهم، فالجناية بذلك على نفسه وعلى غيره عظيمة.

فأمّا ما ذكره من أنّ الأنفس باقية فعبارة مذمومة ولفظ يضادّ ألفاظ القرآن، قال الله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٦ و ٢٧]، والذي حكاه من ذلك وتوهّمه هو مذهب كثير من الفلاسفة الملحدّين الذين زعموا أنّ الأنفس لا يلحقها الكون والفساد، وأنها باقية، وإنّها تفتنى وتفسد الأجسام المركّبة، وإلى هذا ذهب بعض أصحاب التناسخ / [[ص ٨٨]] وزعموا أنّ الأنفس لم تنزل تتكرّر في الصور والهاياكل لم تُحدّث ولم تُفَنّ ولن تُعَدَم، وأنها باقية غير فانية، وهذا من أخبث قول وأبعده من الصواب، وبما دونه في الشناعة والفساد شنع به الناصبة على الشيعة ونسبوهم إلى الزندقة، ولو عرف مثبته ما فيه لما تعرّض له، لكنّ أصحابنا المتعلّقين بالأخبار أصحاب سلامة وبعد ذهن وقلة فطنة يَمُرّون على وجوههم فيما سمعوه من الأحاديث ولا ينظرون في سندها، ولا يُفَرّقون بين حقّها وباطلها، ولا يفهمون ما يدخل عليهم في إثباتها، ولا يُحصّلون معاني ما يُطلقونه منها.

والذي ثبت من الحديث في هذا الباب أنّ الأرواح بعد موت الأجساد على ضربين: منها ما يُنقل إلى الثواب والعقاب، ومنها ما يبطل فلا يشعر بثواب ولا عقاب.

يتعاطى ذكر معانيها كان أسلم له من الدخول في باب يضيق عنه سلوكه.

[قال الشيخ أبو عبد الله: النفس عبارة] عن معانٍ: أحدها: ذات الشيء، والثاني: الدم السائل، والثالث: النفس الذي هو الهواء، والرابع: الهوى وميل الطبع.

فأمّا شاهد المعنى الأوّل فهو قولهم: (هذا نفس الشيء)، أي: ذاته وعينه.

/ [[ص ٨٠]] وشاهد الثاني قولهم: (كلّ ما كانت [له نفس] سائلة فحكمه كذا وكذا).

وشاهد الثالث قولهم: (فلان هلكت نفسه)، إذا انقطع نفسه ولم يبق في جسمه هواء يخرج من جوانبه.

وشاهد الرابع قول الله تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [يوسف: ٥٣]، يعني: الهوى دأب إلى القبيح، وقد يُعبّر بالنفس عن النّقم، قال الله تعالى: ﴿وَيُحَدِّثُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عمران: ٢٨]، يريد به: نِقَمه وعقابه.

فصل: [قال الشيخ المفيد: وأمّا الروح] فعبارة عن معانٍ: أحدها: الحياة، والثاني: القرآن، والثالث: ملك من ملائكة الله تعالى، والرابع: جبرئيل عليه السلام.

فشاهد الأوّل قولهم: (كلّ ذي روح فحكمه كذا وكذا)، يريدون: كلّ ذي حياة، وقولهم في من مات: (قد خرجت منه الروح)، يعنون به الحياة، وقولهم في الجنين: (صورة لم تلجه الروح)، يريدون: لم تلجه الحياة.

وشاهد الثاني قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: ٥٢]، يعني به: القرآن.

وشاهد الثالث قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ...﴾ الآية [النبا: ٣٨].

وشاهد الرابع قوله تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ﴾ [النمل: ١٠٢]، يعني: جبرئيل عليه السلام.

فأمّا ما ذكره الشيخ أبو جعفر ورواه: «أنّ الأرواح مخلوقة قبل الأجساد بألفي / [[ص ٨١]] عام، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف»، فهو حديث من أحاديث الآحاد وخبر من طرّق الأفراد، وله وجه غير ما ظنّه من لا علم له بحقائق الأشياء، وهو أنّ الله تعالى خلق الملائكة قبل البشر بألفي عام، فما تعارف منها قبل خلق البشر ائتلف عند خلق البشر، وما لم يتعارف منها

وقال آخرون: بل الروح الحياة، جعلت في جسد كجسده في دار الدنيا، وكلا الأمرين يجوزان في العقل، والأظهر عندي قول من قال: إنَّها الجوهر المخاطب، وهو الذي يُسميه الفلاسفة (البسيط).

وقد جاء في الحديث أنَّ الأنبياء (صلوات الله عليهم) خاصَّة والأئمة (عليهم السلام) من بعدهم يُنقلون بأجسادهم وأرواحهم من الأرض إلى السماء، فيتنعمون في أجسادهم التي كانوا فيها عند مقامهم في الدنيا. وهذا خاصٌّ بحجج الله تعالى دون من سواهم من الناس.

وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «من صَلَّى عليَّ عند قبري سمعته، ومن صَلَّى عليَّ من بعيد بلغته»، وقال ﷺ: «من صَلَّى عليَّ مرَّةً صلَّيت عليه عشراً، ومن صَلَّى عليَّ عشراً صلَّيت عليه مائة، فليكثر امرؤ منكم الصلاة عليَّ أو فليقل»، فبيَّن أنه ﷺ بعد خروجه من الدنيا يسمع الصلاة عليه، ولا يكون كذلك إلا وهو حيٌّ عند الله تعالى، وكذلك أئمة الهدى (عليهم السلام) يسمعون سلام المسلم عليهم من قرب، ويبلغهم سلامه من بعد، وبذلك جاءت الآثار الصادقة / [[ص ٩٢]] عنهم (عليهم السلام).

وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ...﴾ الآية [آل عمران: ١٦٩].

وروي عن النبي ﷺ أنه وقف على قلب بدر فقال للمشركين الذين قتلوا يومئذٍ وقد ألقوا في القليب: «لقد كنتم جيران سوء لرسول الله، أخرجتموه من منزله وطرديموه، ثم اجتمعتم عليه فحاربتموه، فقد وجدت ما وعدني ربِّي حقاً، فهل وجدتم ما وعدكم ربُّكم حقاً؟»، فقال له عمر: يا رسول الله، ما خطابك لهم قد صديت؟ فقال له: «مه يا ابن الخطأب، فوالله ما أنت بأسمع منهم، وما بينهم وبين أن تأخذهم الملائكة بمقامع الحديد إلا أن أعرض بوجهي هكذا عنهم».

/ [[ص ٩٣]] وعن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) أنه ركب بعد انفصال الأمر من حرب البصرة فصار يتخلل بين الصفوف حتَّى مرَّ على كعب بن سورة - وكان هذا قاضي البصرة ولأه إياها عمر بن الخطأب، فأقام بها قاضياً بين أهلها زمن عمر وعثمان، فلما وقعت الفتنة بالبصرة علَّق في عنقه مصحفاً وخرج بأهله وولده يقاتل أمير المؤمنين، فقتلوا بأجمعهم -، فوقف عليه أمير المؤمنين (عليه السلام) وهو صريع بين القتلى، فقال: «أجلسوا كعب

وقد روي عن الصادق (عليه السلام) ما ذكرناه في هذا المعنى وبيناه، فُسئِلَ عمَّن مات في هذه الدار أين تكون روحه؟ فقال (عليه السلام): «من / [[ص ٨٩]] مات وهو محض للإيمان محضاً أو محض للكفر محضاً نقلت روحه من هيكله إلى مثله في الصورة، وجوزي بأعماله إلى يوم القيامة، فإذا بعث الله من في القبور أنشأ جسمه وردَّ روحه إلى جسده وحشره ليُوفيه أعماله، فالمؤمن تنتقل روحه من جسده إلى مثل جسده في الصورة، فيُجعل في جنَّة من جنان الله يتنعم فيها إلى يوم المآب، والكافر تنتقل روحه من جسده إلى مثله بعينه فتُجعل في نار فيُعذَّب بها إلى يوم القيامة»، وشاهد ذلك في المؤمن قوله تعالى: ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ ﴿٣٦﴾ بِمَا عَفَرَ لِي رَبِّي﴾ [يس: ٢٦ و ٢٧]، وشاهد ما ذكرناه في الكافر قوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦] فأخبر سبحانه أن مؤمناً قال بعد موته وقد أُدخل الجنة: يا ليت قومي يعلمون، وأخبر أن كافراً يُعذَّب بعد موته غدوًّا وعشيًّا ويوم تقوم الساعة يخلد في النار.

والضرب الآخر: من يلهي عنه وتُعدم نفسه عند فساد جسمه، فلا يشعر بشيء حتَّى يُبعث، وهو من لم يمحض الإيمان محضاً، ولا الكفر محضاً.

وقد بيَّن الله تعالى ذلك عند قوله: ﴿إِذْ يَقُولُ آمَنَّا بِطَرِيقَةٍ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا ﴿٣٦﴾﴾ [طه: ١٠٤]، فبيَّن أن قوماً عند الحشر لا يعلمون مقدار لبثهم في القبور حتَّى يظنَّ / [[ص ٩٠]] بعضهم أن ذلك كان عشراً، ويظنَّ بعضهم أن ذلك كان يوماً، وليس يجوز أن يكون ذلك عن وصف من عُذِّب إلى بعثته أو نُعم إلى بعثته، لأنَّ من لم يزل منعماً أو معدباً لا يجهل عليه حاله فيما عومل به، ولا يلتبس عليه الأمر في بقاءه بعد وفاته.

وقد روي عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: «إنَّما يُسئَل في قبره من محض الإيمان محضاً أو محض الكفر محضاً»، فأما ما سوى هذين فإنَّه يلهي عنه.

وقال في الرجعة: «إنَّما يرجع إلى الدنيا عند قيام القائم من محض الإيمان محضاً أو محض الكفر محضاً»، فأما ما سوى هذين فلا رجوع لهم إلى يوم المآب.

/ [[ص ٩١]] وقد اختلف أصحابنا (عليهم السلام) فيمن ينعم ويعذَّب بعد موته، فقال بعضهم: المعدب والمنعم هو الروح التي توجَّه إليها الأمر والنهي والتكليف، وسمُّوها (جوهرًا).

يذهب إليه الحشوية، وكما بيّنناه من أنّه لا علم للإنسان بحالٍ كان عليها قبل ظهوره في هذا العالم، ولو ذُكر بكلّ شيء ما ذكر ذلك. فوضح بما ذكرناه أنّ المراد بالخبر ما شرحناه، والله الموفق للصواب.

/ [[ص ٥٥]] المسألة الثالثة: [ماهية الروح]:

ما قوله - أدام الله تعالى علوه - في الأرواح وماهيتها، وحقيقة كيفيتها، وما لها عند مفارقتها الأجساد، وهل حياة النّمّ وقبول الغذاء، والحياة التي هي في الذوات الفعّالة [هل] هي معنى أم لا؟  
الجواب: أنّ الأرواح عندنا هي أعراض لا بقاء لها، وإنّما عبد الله تعالى منها الحيّ حالاً بحال، فإذا قُطِعَ امتداد المحيّي بها جاء الموت الذي هو ضدّ الحياة ولم يكن للأرواح وجود، فإذا أحيّا الله تعالى الأموات ابتدأت فيهم الحياة التي هي الروح.

والحياة التي في الذوات الفعّالة هي معنى تصحيح العلم والقدرة، / [[ص ٥٦]] وهي شرط في كون العالم عالماً، والقادر قادراً، وليست من نوع الحياة التي تكون في الأجساد.

/ [[ص ٥٧]] المسألة الرابعة: [ماهية الإنسان]:

ما قوله - حرس الله تعالى عزّه - في الإنسان، أهو هذا الشخص المرئي المدرك، على ما يذكره أصحاب أبي هاشم؟ أم جزء حال في القلب حسّاس درّك، كما يُحكى عن أبي بكر بن الأخشيد؟  
/ [[ص ٥٨]] الجواب: أنّ الإنسان هو ما ذكره بنو نوبخت، وقد حكى عن هشام بن الحَكَم أيضاً، والأخبار عن موالينا عليه السلام تدلّ على ما نذهب إليه.

وهو شيء قائم بنفسه، لا حجم له ولا حيّز، لا يصحّ عليه التركيب ولا الحركة والسكون، ولا الاجتماع والافتراق، وهو الشيء الذي كانت تُسمّيه / [[ص ٥٩]] الحكماء الأوائل: (الجوهر البسيط).

وكذلك كلّ حيّ فعّال محدّث فهو جوهر بسيط.

وليس كما قال الجبّائي وابنه وأصحابها: إنّه جملة مؤلّفة.

ولا كما قال ابن الأخشيد: إنّه جسم متخلخل في الجملة الظاهرة.

ولا كما قال الاعوازي: إنّه جزء يتجزأ.

وقولي فيه قول معمر من المعتزلة، وبنو نوبخت من الشيعة على ما قدّمت ذكره:

/ [[ص ٦٠]] وهو شيء يحتمل العلم والقدرة والحياة

ابن سورة»، فأجلس بين نفسيين، وقال له: «يا كعب بن سورة، قد وجدت ما وعدني ربّي حقّاً، فهل وجدت ما وعدك ربك حقّاً؟»، ثمّ قال: «أضجعوا كعباً». وسار قليلاً فمرّ بطلحة بن عبد الله صريعاً، فقال: «أجلسوا طلحة»، فأجلسوه، فقال: «يا طلحة، قد وجدت ما وعدني ربّي حقّاً، فهل وجدت ما وعدك ربك حقّاً؟»، ثمّ قال: «أضجعوا طلحة»، فقال له رجل من أصحابه: يا أمير المؤمنين، ما كلامك لقتيلين لا يسمعان منك؟ فقال: «مّة يا رجل، فوالله لقد سمعا كلامي كما سمع أهل القلب كلام رسول الله ﷺ».

وهذا من الأخبار الدالّة على أنّ بعض من يموت تُردّد إليه روحه لتنعيمه أو لتعذيبه، وليس ذلك بعامّ في كلّ من يموت، بل هو على ما بيّنناه.

\* \* \*

المسائل السرويّة/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [[ص ٥٢]] فصل: [في خلق الأرواح والأجساد]:

وأما الخبر بأنّ الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام فهو من أخبار الآحاد، وقد روته العامة كما روته الخاصّة، وليس هو مع ذلك بما يُقَطَّع على الله سبحانه بصحّته، وإنّما نقله رواته لحسن الظنّ به.

/ [[ص ٥٣]] وإنّ ثبت القول فالمعنى فيه: أنّ الله تعالى قدّر الأرواح في عمله قبل اختراع الأجساد، واختراع الأجساد، ثمّ اختراع لها الأرواح، فالخلق للأرواح قبل الأجساد خلق تقدير في العلم كما قدّمناه، وليس بخلق لذواتها كما وصفناه.

والخلق لها بالإحداث والاختراع بعد خلق الأجساد والصور التي تُدبّرُها الأرواح، ولولا أنّ ذلك كذلك لكانت الأرواح تقوم بأنفسها ولا تحتاج إلى آلات تحملها، ولكنّا نعرف ما سلف لنا من الأحوال قبل خلق الأجساد كما نعلم أحوالنا بعد خلق الأجساد، وهذا محال لا خفاء بفساده.

[الأرواح جنود مجنّدة]:

وأما الحديث بأنّ «الأرواح جنود مجنّدة»، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف»، فالمعنى فيه: أنّ الأرواح التي هي الجواهر البسائط تتناصر بالجنس وتتخاذل بالعوارض، فما تعارف منها باتّفاق الرأي / [[ص ٥٤]] والهوى ائتلف، وما تناكر منها بمباينة في الرأي والهوى اختلف، وهذا موجود حسّاً ومشاهدةً.

وليس المراد بتلك أنّ ما تعارف منها في الذرّ ائتلف، كما

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الراجية) / السيد المرتضى  
(ت ٤٣٦هـ):

/ [[ص ١٣٠]] المسألة الثانية عشر: [حقيقة الروح]:

ما تقول في الروح؟

الجواب: الصحيح عندنا أن الروح عبارة عن: الهواء المتردد في  
مخارق الحي من الذي لا يثبت كونه حياً إلا مع تردده، ولهذا لا يسمى  
ما يتردد في مخارق الجهاد روحاً، فالروح جسم على هذه القاعدة.

\* \* \*

الرسائل (ج ٤) / (جوابات المسائل المصرىات) / السيد  
المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٣٠]] فأما قوله: إنهم قالوا: إن الأرواح مخلوقة قبل  
الأبدان بألفي عام.

فمن جملة الدعاوي الباطلة التي يفتقرون في تصحيحها إلى  
الأدلة الظاهرة، ولا دليل. ونحن فقد دللنا على حدوث الأجسام  
جميعها روحاً كانت أو غير روح، ودللنا على حاجتها إلى محدث في  
مواضع. وعمدة كلامهم على أن الروح نفسها حيّة، والحي عندنا  
هو الجسم الذي الروح له. وهذه المسألة مبنية على معرفة الإنسان  
الحيّ الفعّال من هو، فإذا عرف سقط كلامهم وثبت ما نقوله.

ومن الذي يسلم لهم أن الأرواح قديمة، والأرواح عندنا جملة  
من الأجسام، وقد دللنا على حدوثها؟

وقوله: وهذه الأرواح إذا فارقت الأبدان هل تحس؟

فقد قلنا: إن الذي يحس هو الحيّ، والحي هو الذي تحلّه  
الحياة، وهو الجملة التي تُدرك المدركات. وإذا كانت الأرواح إذا  
انفردت لا يكون لها هذا الحكم لم يجوز أن تحس، لأنّ الحس عبارة  
عن إدراك.

وقوله: وهل الحساب عليها أو على الأبدان.

والحساب على الحيّ المكلف المأمور المنهي، وإذا كانت  
الأرواح لا تقوم بنفسها - أعني عن كونها حيّة - وإنّما هي تابعة،  
فالحساب على من هي تابعة له لا عليها.

وأما قوله: إذا نام الإنسان ما الذي يُعَدَم من البدن وما الذي  
يبقى؟

فالروح عندنا عبارة عن الهواء المتردد في مخارق الحيّ، وهذا  
الهواء الحال / [[ص ٣١]] في حالتي النوم والانتباه.

\* \* \*

والإرادة والكرهية والبغض والحب، قائم بنفسه، محتاج في أفعاله  
إلى الآلة التي هي الجسد.

والوصف له بأنّه حيّ يصحّ عليه القول بأنّه عالم قادر.

وليس الوصف له بالحياة كالوصف للأجساد بالحياة حسبما  
قدّمناه.

وقد يُعبّر عنه بـ (الروح).

وعلى هذا المعنى جاءت الأخبار: أن الروح إذا فارقت الجسد  
نُعمت وعُدّبت.

والمراد: أن الإنسان الذي هو الجوهر البسيط يُسمى (الروح)،  
وعليه الثواب والعقاب، وإليه توجه الأمر والنهي والوعد والوعيد.  
وقد دلّ القرآن على ذلك بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَزَّكَ  
بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ﴿٦﴾ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾ فِي أَيِّ صُورَةٍ  
مَا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾﴾ [الانفطار: ٦ - ٨]، فأخبر تعالى أنه غير  
الصورة، وأنه مرّكب فيها.

ولو كان الإنسان هو الصورة لم يكن لقوله تعالى: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا  
شَاءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾﴾ معنى، لأنّ المرّكب في الشيء غير الشيء المرّكب فيه.

ولا مجال أن تكون الصورة مرّكبة في نفسها وعينها لما ذكرناه.

/ [[ص ٦١]] وقد قال سبحانه في مؤمن آل يس: ﴿قِيلَ  
ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ ﴿٦٦﴾ بِمَا عَفَرَ لِي رَبِّي ﴿٦٧﴾﴾  
[يس: ٢٦ و ٢٧]، فأخبر أنه حيّ ناطق منعم وإن كان جسمه على  
ظهر الأرض أو في بطنها.

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ  
أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿٦٦﴾ فَرِحِينَ﴾ [آل عمران: ١٦٩  
و ١٧٠]، فأخبر أنهم أحياء، وإن كانت أجسادهم على وجه  
الأرض أَمْواتًا لا حياة فيها.

وروي عن الصادقين عليه السلام أنهم قالوا: «إذا فارقت أرواح  
المؤمنين أجسادهم أسكنها الله تعالى في أجسادهم التي فارقوها  
فِينَعْمَهُمْ فِي جَنَّتِهِ».

وأنكروا ما ادّعتة العامة من أنّها تسكن في حواصل الطيور  
الخضر، وقالوا: «المؤمن أكرم على الله من ذلك».

ولنا على المذهب الذي وصفناه أدلة عقلية لا يطعن المخالف  
فيها ونظائرها لما ذكرناه من الأدلة السمعية.

وبالله أستعين.

\* \* \*

## ٦٠ - الاستطاعة:

الاعتقادات / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٩]] [٩] باب الاعتقاد في الاستطاعة:

قال الشيخ أبو جعفر عليه السلام: اعتقادنا في ذلك ما قاله موسى بن جعفر عليه السلام حين قيل له: أَيْكُونُ الْعَبْدُ مُسْتَطِيعاً؟ قَالَ: «نَعَمْ، بَعْدَ أَرْبَعِ خِصَالٍ: أَنْ يَكُونَ مُحَلِّي السَّرْبِ، صَحِيحَ الْجِسْمِ، سَلِيمَ الْجَوَارِحِ، لَهُ سَبَبٌ وَارِدٌ مِنَ اللَّهِ ﷻ؛ فَإِذَا تَمَّتْ هَذِهِ فَهُوَ مُسْتَطِيعٌ».

فَقِيلَ لَهُ: مِثْلُ أَيِّ شَيْءٍ؟

قَالَ: «يَكُونُ الرَّجُلُ مُحَلِّي السَّرْبِ، صَحِيحَ الْجِسْمِ، سَلِيمَ الْجَوَارِحِ، لَا يَقْدِرُ أَنْ يَزِيَّ إِلَّا أَنْ يَجِدَ امْرَأَةً، فَإِذَا وَجَدَ الْمَرْأَةَ فَإِمَّا أَنْ يَعْصِمَ فَيَمْتَنِعَ كَمَا امْتَنَعَ يُوسُفُ، وَإِمَّا أَنْ يُحَلِّي بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا فَيَزِيَّ فَهُوَ زَانٍ، وَلَمْ يُطْعِ اللَّهَ بِإِكْرَاهٍ، وَلَمْ يَعْصِ بِغَلْبَةٍ».

وَسُئِلَ الصَّادِقُ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ ﷻ: «وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ ٤٣» [القلم: ٤٣]، قَالَ عليه السلام: «مُسْتَطِيعُونَ يَسْتَطِيعُونَ الْأَخَذَ بِمَا أَمُرُوا بِهِ، وَالْتَرَكَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ، وَبِذَلِكَ ابْتُلُوا».

وَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: «فِي التَّوْرَةِ مَكْتُوبٌ: يَا مُوسَى، إِنِّي خَلَقْتُكَ وَاصْطَفَيْتُكَ وَفَوَيْتُكَ، وَأَمَرْتُكَ بِطَاعَتِي، وَمَهَيْتُكَ عَنْ مَعْصِيَتِي، فَإِنْ أَطَعْتَنِي أَعْطَيْتُكَ عَلَى طَاعَتِي، وَإِنْ عَصَيْتَنِي لَمْ أُعْنِكَ عَلَى مَعْصِيَتِي، وَلِي الْمِنَّةُ عَلَيْكَ فِي طَاعَتِكَ لِي، وَلِي الْحُجَّةُ عَلَيْكَ فِي مَعْصِيَتِكَ لِي».

\* \* \*

تصحيح اعتقادات الإمامية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٦٣]] فصل: في [معنى] الاستطاعة:

قال أبو جعفر عليه السلام في الاستطاعة: اعتقادنا في ذلك ما روي عن موسى بن جعفر عليه السلام من أن العبد لا يكون مستطيعاً إلا بأربع خصال... إلخ.

قال أبو عبد الله: الذي رواه أبو جعفر عن أبي الحسن موسى عليه السلام في الاستطاعة حديث شاذ، والاستطاعة في الحقيقة هي الصحة والسلامة، فكل صحيح فهو مستطيع، وإنما يعجز الإنسان ويخرج عن الاستطاعة بخروجه عن الصحة، وقد يكون مستطيعاً للفعل من لا يجد آلة له ويكون مستطيعاً ممنوعاً من الفعل، والمنع لا يصادف الاستطاعة وإنما يصادف الفعل، ولذلك يكون الإنسان مستطيعاً للنكاح وهو لا يجد امرأة ينكحها.

وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥]، فَيَبِّنُ أَنَّ الْإِنْسَانَ يَكُونُ مُسْتَطِيعاً لِلنِّكَاحِ وَهُوَ غَيْرُ نَاكِحٍ، وَيَكُونُ مُسْتَطِيعاً لِلْحَجِّ قَبْلَ أَنْ يَحْجَّ، وَمُسْتَطِيعاً لِلخُرُوجِ قَبْلَ أَنْ يَخْرُجَ.

/ [[ص ٦٤]] قال الله تعالى: ﴿وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾ [التوبة: ٤٢]، فَخَبَّرَ أَنَّهُمْ كَانُوا مُسْتَطِيعِينَ لِلخُرُوجِ فَلَمْ يَخْرُجُوا.

وقال سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧]، فَأَوْجِبُ الْحَجَّ عَلَى النَّاسِ [والاستطاعة قبل الحج، فكيف ظن أبو جعفر أن من شرط الاستطاعة للزنا وجود المزي بها، وقد بيّن أن الإنسان يستطيع ذلك مع فقد المرأة وتعذر وجودها؟ وإن ثبت الخبر الذي رواه أبو جعفر عليه السلام فالمراد بالاستطاعة فيه التيسير للفعل وتسهيل سبيله، وليس عدم السبيل موجباً لعدم الاستطاعة، لما قدمناه من وجود الاستطاعة مع المنع، وهذا باب إن بسطناه طال القول فيه، وفيما أثبتناه من معناه كفاية لمن اعتبره.

\* \* \*

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الطبرية) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ١٤٤]] المسألة الثالثة: [القول في الاستطاعة]:

وسأل (أدام الله حراسته) فقال: ما القول في الاستطاعة؟ وهل تكون قبل الفعل أو معه؟

الجواب - وبالله التوفيق - إن الاستطاعة هي القدرة على الفعل، والقدرة التي يفعل بها الفعل لا يكون إلا قبله، ولا يكون معه في حال وجوده.

والذي يدل على ذلك: أن القدرة إنما يحتاج إليها ليحدث بها الفعل، ويخرج بها من العدم إلى الوجود، فمتى وجبت والفعل موجود، فقد وجب [ظ: وجبت] في حال استغنائه عنها، لأنه لو لم يستغن بوجوده عن مؤثر في وجوده، وإنما يستغنى في حال البقاء من مؤثرات الوجود، لحصول الوجود لا بشيء سواه.

/ [[ص ١٤٥]] وليس يمكن أن تنزل القدرة في مصاحبته للفعل الذي تؤثر فيه منزلة العلة المصاحبة للمعلول، لأن القدرة ليست علة في المقدور ولا موجبة له، بل تأثيرها اختيار وإيثار من غير إيجاب. لما قد بيّن في مواضع كثيرة من الكتب.



الذي ذكرناه، فلما وجدت وقوف صححة الفعل بالأطراف على وجود القدرة فيها حتى لا يصح فعل بجزء ليس فيه قدرة قطعت على تأثيرها الحال للمحل لا للجملة، ألا ترى أن العالم يصح منه الحكم بأطرافه وإن وجد العلم في قلبه؟

فإن قيل: إنما كان كذلك في القدرة لأن من أحكام القدرة أن لا يصح الابتداء بها إلا في محلها.

قيل: هذا إقرار بما ذكرناه من إيجابها الحال للمحل، غير أنكم عبرتم بخلاف عبارتنا، لأننا نقول: لا يصح الفعل بالأطراف وإن كان في القلب قدرة، لأن القدرة ما أوجبت للأطراف حالاً وأوجبت للمحل الذي حلت فيه، وأنتم تثبتون هذا الحكم وتقولون: لأن القدرة لا يصح الابتداء بها إلا في محلها.

على أن ما ذكرناه أولى، لأننا ثبت إيجاب القدرة حالاً بما يصح به الفعل، وأنتم تجعلون القدرة موجبة حالاً لما لا يصح به الفعل، ولئن جاز هذا ليجوز أن يقال: إن الأكوان توجب الحال للجملة والسواد أيضاً، لكن لا تكون الجملة كائناً بجزء واحد من الكون ولا أسوداً بجزء واحد من السواد، بل إذا حصل في كل جزء جزء من الكون والسواد ظهرا بحكمين.

فإن قيل: كون القدرة موجبة للمحل حالاً يوجب أن يكون الواحد متناً قادرين جماعة وإلا تنصرف بإرادة واحدة.

قلنا: إذا أردتم أن كل جزء من الجملة له / [ص ٣٠٨] من الحكم ما للجملة، فهذا مسلم ولا يجب ألا تنصرف بإرادة، لأن الإرادة توجب لجملة الأجزاء الحال فتصرف على حد واحد، لأن كل جزء حكمه حكم الآخر في كونه من الجملة التي صيرتها الإرادة على حال، وإن أردتم تسمية الجملة بأتمها قادرين كثيرون فلو سمّتها العرب لسمّيناها. على أن هذا يوجب عليكم أن تسموا الجملة الكائنة كائنين كثيرين.

الجواب - وبالله التوفيق - : اعلم أن طريق إثبات القادر قادراً يوجب أن القادر هو جملة الحي دون أجزائه وأبعاضه، لأننا إنما توصلنا إلى إثبات هذه الحال بصحة الفعل من حيث وجدنا هذا الحكم الذي هو صحة الفعل يختص به حي دون آخر، فعلمنا أن أحدهما لم يختص بهذا الحكم دون صاحبه إلا بمقتضى له يرجع إلى من صح الفعل منه، ولما علمنا أن الفعل إنما صح من الجملة دون أبعاضها بدلالة أن أحكام الفعل كلها ترجع إلى الجملة دون الأبعاض من مدح وذم وأمر ونهي، ولا شبهة على عاقل في أن

ولولا أنّها مفارقة للعلّة بغير شبهة لاحتاج المقدور في حال بقاءه إليها، كحاجته في حال حدوثه، لأنّ العلة يحتاج المعلول إليها في كلّ حالة من حدوث أو بقاء. ولا خلاف في أنّ القدرة يستغني عنها المقدور في حال بقاءه.

وقد قال الشيوخ مؤكّدين لهذا المعنى: فمن كان في يده شيء فألقاه لا يخلو استطاعة إلقائه من أن تكون ثابتة، والشيء في يده أو خارج عنها. فإن كانت ثابتة والشيء في يده، فقد دلّ على تقديمها، وهو الصحيح. وإن كانت ثابتة والشيء خارج عن يده ملقى عنها، فقد قدر على أن يلقى ما ليس في يده، وهذا محال. وليس بين كون الشيء في يده وكونه خارجاً عنها واسطة ومنزلة ثالثة.

ومما يدلّ أيضاً على أنّ الاستطاعة قبل الفعل، أنّها لو كانت مع الفعل كان الكافر غير قادر على الإيمان لمكان [ظ: ولمّا كان] الإيمان موجوداً منه على هذا المذهب الفاسد، ولو لم يكن قادراً على الإيمان لما حسن أن يؤمر به، ويعاقب على تركه، كما لا يعاقب العاجز عن الإيمان بتركه ولا يؤمر به. ولا فرق بين العاجز والكافر على مذاهبهم لأنّهم جميعاً غير قادرين على الإيمان ولا متمكّنين منه.

قد قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا / [ص ١٤٦] وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴿٧٩﴾ [آل عمران: ٩٧]، فشرط توجه الأمر بالاستطاعة له، فلو لا أنّها متقدّمة للفعل وأنّه يكون مستطيعاً للحجّ وإن لم يفعله لوجب أن يكون الأمر بالحجّ إنّما توجه إلى من فعله ووجد منه. وهذا محال.

وقد بيّنا الكلام وأحكامها في مواضع كثيرة من كتبنا، وفي هذه الجملة مقنعة.

\*\*\*

جوابات المسائل السلارئة/ السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[ص ٣٠٧] المسألة الثانية: ما جواب من زعم أن القدرة توجب حالاً للمحل دون الجملة، ويستدلّ على ذلك بأن يقول: لو كانت القدرة توجب حالاً للجملة لوجب أن يصحّ الفعل بالأطراف ممّن في قلبه أو في بعض جسده قدرة واحدة، لأنّ ما يوجب حالاً للجملة تأثيره في غير محلّه من الجملة كتأثيره في محلّه، فإذا كان تأثيرها صححة الفعل وجب أن يصحّ الفعل على الحدّ

ولو أن قائلًا قال لنا: كيف يكون القادر قادراً وهو لا يصحُّ أن يفعل فيها نأى عنه من الأجسام إلا بسبب ويفعل في أعضائه بغير سبب؟ وتوصل بهذا الطعن إلى القدح في كونه قادراً، لكننا لا نجيبه إلا بمثل ما أجبنا به من ألزمتنا أن يفعل لمكان كونه قادراً في كلِّ بعض وإن لم يكن فيه قدرة، ونقول له: الرجوع عن المعلوم المقطوع عليه للجهل بعلة حكم من الأحكام يشبهه مثلها غير صحيح.

ثم نقول: العلة في هذا وذاك جميعاً هي أن هذا من حكم القدرة الراجع إلى نوعها، لأنَّ الدليل قد دلَّ على أن من شأن صحة الفعل بالقدرة أن يكون الفعل أو سببه مبتدأً بها في محلِّها، فلماذا لا يصحُّ أن نفعل في غيرنا إلا بسبب وفي أعضائنا إلا بقدرة تكون في ذلك البعض، وما يرجع إلى حكم القدرة لا يجب أن يكون عالماً لكلِّ قادر وإن لم يكن قادراً بقدرة، ولهذا جاز أن يبتدئ الله تعالى الأفعال في المحالِّ كلها وجِدَّت القدرة فيها أو عُدِمَت عنها.

وهذا الكلام الذي أوردناه ينكشف معه جواب المسألة، ويسقط به كلُّ شبهة فيها مع التأمل، غير أننا نشير إلى تعيين الكلام في فصول المسألة.

أمَّا قول السائل: إنَّكم إذا قلتم: هذا من أحكام القدرة أقررتم بإيجاب القدرة الحال للمحلِّ دون الجملة وإنَّما غيَّرتم العبارة فباطل، لأنَّ الإقرار بما أراده المخالف أن تُنفى الحال التي اقتضتها صحة الفعل عن جملة / [[ص ٣١٠]] الحيِّ ونُثبتها للجزء المفرد، وهذا ما جرى، بل أثبتنا الحال التي هي كونه قادراً للجملة حسب ما استدعته صحة الفعل، ومنعنا من أن نفعل في المحلِّ ابتداءً من غير أن يكون قدرة بحكم يعود إلى نوع القدرة كما منعنا أن يفعل في غيره ابتداءً وإن كان قادراً بلا شبهة.

وقول السائل: إنَّنا نُثبت إيجاب القدرة حالاً لما يصحُّ به الفعل وأنتم تجعلون القدرة موجبة حالاً لما لا يصحُّ به الفعل غير صحيح، لأنَّ الحال إنَّما يجب إضافتها إلى من يصحُّ منه الفعل لا ما لا يصحُّ به الفعل، لأنَّ الآلات يصحُّ بها الفعل ولا حظُّ لها في حال القادر، ويلزم على هذا أن تكون محالُّ الفعل كلها وإن تعدَّت هذه الجملة لها حال القادر، لأنَّ الفعل حالُّ بها وموجود فيها.

وما مضى في السؤال من أن جواز ما ذهبتم إليه يُؤدِّي إلى أن يقال: إنَّ الأكوان توجب الحال للجملة وكذلك السواد ظاهر

المأمور المنهي الممدوح المذموم هو الجملة دون الأجزاء. ألا ترى أن أحدنا لو لطم عين غيره أو بخص عينه لما وجَّه العقلاء ذمَّه على هذه الإساءة إلى الإصبع أو اليد المباشرتين للفعل بل إلى جملة الفاعل؟ فثبت بهذا الكلام أن حال القادر التي توصلنا إليها بهذه الأحكام يجب أن تكون راجعة إلى من تتعلَّق هذه الأحكام به وهو الجملة دون الأبعاض.

ومما قيل أيضاً في ذلك: إنَّ الأفعال تقع بحسب الدواعي والقصد والعلم والإدراك، ومعلوم أن سائر ما ذكرناه إنَّما يتعلَّق بالجملة دون الأجزاء، فيجب أن تكون الأفعال الواقعة بحسب هذه الأحوال راجعة إلى الجملة دون الأجزاء.

فإن قيل: ليس في الناس من ارتكب أن الأحكام التي أشرتم إليها ترجع إلى الأجزاء، وأجاز في الجزء الواحد أن يكون ممدوحاً مذموماً؟

قلنا: لا اعتبار بخلاف يعلم العقلاء كلُّهم ضرورةً بطلانه، وقد علم كلُّ عاقل قبح تعليق ذمٍّ أو مدح وأمر أو نهي بجزء واحد من أجزاء هذه الجملة، بل بعضو واحد من أعضائها، وفَرَّق كلُّ عاقل بين كونه على هذه الصفة وبين أن يكون مضموماً إليه وملتصقاً به جماعة أحياء قادرين، وهذا الفرق لا يتمُّ إلا بأن يكون الجملة كلها حياً واحداً وقادراً واحداً، ولو كان محلُّ القدرة قادراً وكذلك محلُّ الحياة حياً لم يكن ما علمنا ضرورةً ثبوته من حصول الفرق الذي ذكرناه، وقد ألزم / [[ص ٣٠٩]] قديماً من أجاز ذلك أن يُجوز كون بعض أجزاء الإنسان على مذهب والبعض الآخر على خلافه حتَّى يكون بعض مجبراً وبعض عدلياً وبعض مؤمناً وآخر كافراً، وأن يقع بين الأبعاض تدافع وتمانع إمَّا باختلاف الدواعي أو الإرادات، وكلُّ هذا لازم، لأنَّ حكم هذه الأبعاض في أن كلَّ جزء منها حيٌّ قادر مستقل بنفسه حكم زيد مع عمرو، والممانعة والمدافعة والاختلاف في الاعتقاد والتدين غير منكر في زيد وعمرو، فكذلك فيما جرى مجراهما.

وليس يجب إذا لم نعلم العلة التي من أجلها لم يصحُّ أن يفعل الحيُّ منَّا في محالِّه من غير أن يكون في كلِّ محلِّ قدرة واشتبه الوجه فيه وقُطِعَ عليه أو توفَّق في تعيينه أن يرجع عمَّا علمناه وتبيناه على الضرورة من أن الحيِّ القادر هو الجملة دون الأجزاء، فإنَّ اشتباه ما يجوز أن يشبهه مثله لا يجب له الرجوع عمَّا قطعنا على علمه والمعرفة به.

مع أن عند خصومنا أنه لا أمر يتجدد بحلول الحياة في المحل له، لأن الحال قد وجبت له بكل حياة في غيره. فإذا قيل له: إن إيجابها الحال لما اتصل بمحلها إنما يصح بأن يكون فيه حياة، قال مثل ما قال في القدرة: إن هذا إقرار بما ذهب إليه إلى آخر الكلام الذي أورده هناك.

الجواب - وبالله التوفيق -: اعلم أن معنى هذه المسألة وطريقة الطعن فيه يضاحيان ما تقدم الكلام عليه في المسألة المتقدمة عليها بلا فصل، والمزيل للشبهة عن المسألين واحد، وقد ذكرناه وأوضحناه، وكيف تكون أحكام الحياة راجعة إلى المحل وأول أحكامها إيجابها حال الحي، وهذا لا يليق بالمحل وإنما يليق بالجملة، لأننا قد بيننا فساد كون كل جزء حياً، ومن أحكامها تصحيح كون العالم عالماً والقادر قادراً والمريد مريداً، وكل هذه الأحكام لا ترجع إلى المحل بغير شبهة وإنما ترجع إلى الجملة، ولم يبق بعد هذا إلا أن الإدراك لا يقع إلا بمحل فيه حياة فيظن أن هذا إنما وجب لأن الحي هو المحل وهذا غير صحيح، لأن الحي بالحياة التي تحل الجزء من الجملة وإن كان هو الجملة دون المحل فليس يمتنع أن يقف الإدراك بالمحل على وجود الحياة فيه لشيء يرجع إلى جنس الحياة، فكان الحي الذي هو المدرك على الحقيقة لا يكون مدرِكاً للحرارة والبرودة إلا بمحل فيه حياة، ومن شرط كون المحل آلة للمدرك في كونه مدرِكاً وجود الحياة فيه كما قلنا نظير ذلك في القادر لأمر يرجع إلى / [[ص ٣١٢]] نوع القدرة على ما مضى.

وما تضمنته السؤال من أن عندنا أنه لا أمر يتجدد بحلول الحياة في المحل لأن الحال قد وجبت للحي بكل حياة في غيره غير مستقيم، لأن العضو المتصل بالحي لا يكون من جملة بنفس التأليف والاتصال، لو كان كذلك لوجب أن يكون الشعر والظفر لأجل الاتصال من جملة الحي وقد علمنا خلاف ذلك، وإذا وجدت في الحياة صار من جملة وأوجب هذه الحياة حالاً للجملة وإن كانت قد وجبت لها مثلها بالحياة الموجودة في أعضائها الآخر.

وأما الحوالة في هذه المسألة على ما مضى من الكلام في القدرة فقد سلف من إبطال ذلك وإيضاح الحق منه ما فيه كفاية.

\* \* \*

الفساد، لأن السواد قبل كل شيء لا يوجب حالاً للجملة ولا محل، ومعنى وصفنا للمحل أنه أسود أن السواد موجود فيه، فأما الكون فهو لعمرى يوجب حالاً لكن لمحلته، لأن الأحكام الراجعة إلى هذا الكون عائدة كلها إلى المحل، لأن محل هذا الكون إذا كان متحركاً بالكون الموجود فيه فلن يتعدى هذا الحكم محل الحركة. ألا ترى أنه قد يتحرك بعض الجسم ويسكن بعض الآخر مع الاتصال؟

ونحن نصف الجملة بأنها حي واحد وقادر واحد لا بما يحل بعضها من هذه المعاني ولا نصفها بما يحل بعضها من الحركة بأنها متحرك واحد، بل متى لم يكن في كل جزء حركة لم يوصف بذلك، فبان الفرق بين الأمرين.

فأما ما ختم به الفصل من ارتكاب أن الجملة قادرون كثيرون، فقد بيننا فساده وبسطنا الكلام فيه.

فأما الفصل بين الإرادة والقدرة بأن الإرادة الواحدة إنما تتصرف الجملة كلها بحسبها لأن الإرادة توجب الحكم للجملة وليس كذلك في القدرة فظاهر البطلان، لأن كل شيء اقتضى في الإرادة وإن حلت محلاً واحداً من هذه الجملة أن تكون الحال الموجبة ن القدرة ترجع إلى محلها لا إلى الجملة، فهو يشكك في الإرادة، ومن تعاطى ذلك علم أن الأمر على ما ذكرناه. وكيف يشكل هذا ومعلوم أن القادر هو المريد كما أن القادر المريد هو الحي العالم؟ فكيف يرد بعض هذه الأمور إلى غيرها يرد البتة سائرهما.

/ [[ص ٣١١]] وأما المنع من التسمية للجملة بأنها قادرون كثيرون لأن العرب ما سمّت بذلك، فما نحن في التسمية حتى نرجع فيها إلى العرب، وقد بينا أننا نعلم ضرورة الفرق بين أن تكون الجملة على ما هي عليه وبين أن يضم قادرون بعضهم إلى بعض، فالحكم مختلف، والتسمية لا اعتبار بها، ولا يلزم أن تسمى الجملة الواحدة كائنين كثيرين، لأن هذا الجمع الذي هو بالنون لا يكون إلا لمن يعقل في لغة العرب، وليس كل جزء من هذه الجملة بهذه الصفة، لكننا نقول هذه الجملة ذوات كائنتان.

المسألة الثالثة: ما جواب من قال: إن الحياة أيضاً توجب الحال للمحل لا للجملة، واستدل بها استدلالاً في القدرة وإيجابها الحال للمحل من أن أحكام الحياة تقف على حلولها في المحل، فلا تكون آلة في الإدراك، ولا يصح وجود القدرة فيه والعلم إلا بعد حلولها

الأمالي (ج ٤) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٧١]] [تأويل آية]: إن سأل سائل فقال: بيم تدفعون من خالفكم في الاستطاعة وزعم أن المكلف يؤمر بما لا يقدر عليه ولا يستطيعه إذا تعلق بقوله تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٨]، وإنَّ الظاهر من هذه الآية يوجب أنهم غير مستطيعين للأمر الذي هم غير فاعلين له، وأنَّ القدرة مع الفعل. وإذا تعلق بقوله تعالى في قصَّة موسى عليه السلام: ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٦٧]، وأنَّه نفى كونه قادراً على الصبر في حال هو فيها غير صابر، وهذا يوجب أنَّ القدرة مع الفعل. وبقوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠].

الجواب: يقال له: أوَّل ما نقوله: إنَّ المخالف لنا في هذا الباب في الاستطاعة لا يصحُّ له فيه التعلُّق بالسمع، لأنَّ مذهبه لا يسلم معه صحَّة السمع، ولا يتمكَّن مع المقام عليه من معرفة السمع بأدلته، وإنَّما قلنا ذلك لأنَّ من جوَّز تكليف الله تعالى الكافر بالإيمان وهو لا يقدر عليه لا يمكنه العلم بنفي القبائح عن الله ﷻ، وإذا لم يمكنه ذلك فلا بدَّ من أن يلزمه تجويز القبائح في أفعاله تعالى وأخباره، ولا يأمن أن يُرسل كذاباً، وأن يُجرِّب وهو بالكذب تعالى عن ذلك، فالسمع إنَّ كان كلامه قدح في حجَّته تجويز الكذب عليه، وإنَّ كان كلام رسوله ﷺ قدح فيه ما يلزمه من تجويز تصديق الكذاب، وإنَّما طرق ذلك تجويز بعض القبائح عليه.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّ أمره تعالى الكافر بالإيمان وإنَّ لم يقدر عليه يحسن، من حيث أتى الكافر / [[ص ٧٢]] فيه من قبل نفسه، لأنَّه تشاغل بالكفر وترك الإيمان، وإنَّما كان يبطل تعلُّقنا بالسمع لو أضفنا ذلك إليه على وجه يقبح، وذلك لأنَّما قالوه إذا لم يؤثِّر في كون ما ذكرناه تكليفاً لما لا يطاق لم يؤثِّر في نفي ما ألزمناه عنهم، ولأنَّه يلزم على ذلك أن يفعل الكذب وسائر القبائح، وتكون حسنة منه بأن يفعلها من وجه لا يقبح منه.

وليس قولهم: إنَّنا لم نضفه إليه من وجه يقبح بشيء يُعتمد، بل يجري مجرى قول من جوَّز عليه تعالى الكذب، ويكون الكذب منه تعالى حسناً، ويدَّعي مع ذلك صحَّة معرفة السمع بأن يقول: إنني لم أضف إليه تعالى قبيحاً فيلزمني إفساد طريقة السمع. فلمَّا كان من ذكرناه لا عذر له في هذا الكلام لم يكن للمخالف في الاستطاعة عذر بمثله.

ونعود إلى تأويل الآي، أمَّا قوله تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا...﴾ الآية، فليس فيه ذكر للشيء الذي لا يقدر عليه وبيان له، وإنَّما كان يصحُّ ما قالوه لو بينَّ تعالى أنَّهم لا يستطيعون سبيلاً إلى أمر معيَّن، فأما إذا لم يكن ذلك كذلك فلا متعلِّق لهم.

فإن قيل: فقد ذكر تعالى من قبل ضلالهم، فيجب أن يكون المراد بقوله: ﴿فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ [٤٨] إلى مفارقة الضلال.

قلنا: إنَّه تعالى كما ذكر الضلال فقد ذكر ضرب المثل، فيجوز أن يريد أنَّهم لا يستطيعون سبيلاً إلى تحقيق ما ضربوه من الأمثال، إذ ذلك غير مقدور على الحقيقة ولا مستطاع.

والظاهر أن هذا الوجه أوَّل، لأنَّه ﷻ حكى أنَّهم ضربوا له الأمثال، وجعل ضلالهم وأنَّهم لا يستطيعون السبيل متعلِّقاً بما تقدَّم ذكره. وظاهر ذلك يوجب رجوع الأمرين جميعاً إليه، وأنَّهم ضلُّوا بضرب المثل، وأنَّهم لا يستطيعون سبيلاً إلى تحقيق ما ضربوه من المثل، على أنَّه تعالى أخبرنا بأنَّهم ضلُّوا، وظاهر ذلك الإخبار عن ماضي فعلهم.

فإن كان قوله تعالى: ﴿فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ [٤٨] يرجع إليه، فيجب أن يدلَّ على أنَّهم لا يقدر على ترك الماضي، وهذا ممَّا لا تخالف فيه، وليس فيه ما ناباه من أنَّهم لا يقدر في المستقبل أو في الحال على مفارقة الضلال والخروج عنه وتعدُّ تركه بعد مضيه.

فإذا لم يكن للآية ظاهر فليَم صاروا بأن يحملوا نفي الاستطاعة على أمر كلَّفوه بأولى ممَّا إذا حملنا ذلك على أمر لم يكلفوه، أو على أنَّه أراد الاستئصال والخبر عن عظم المشقَّة عليهم.

وقد جرت عادة أهل اللغة بأن يقولوا لمن يستثقل شيئاً: إنَّه لا يستطيعه ولا يقدر عليه ولا يتمكَّن منه، ألا ترى / [[ص ٧٣]] أنَّهم يقولون: إنَّ فلاناً لا يستطيع أن يكلم فلاناً ولا ينظر إليه وما أشبه ذلك، وإنَّما غرضهم الاستئصال وشدَّة الكلفة والمشقَّة.

فإن قيل: فإذا كان الظاهر للآية يشهد بمذهب المخالف، فما المراد بها عندكم؟

قلنا: قد ذكر أبو علي أنَّ المراد أنَّهم لا يستطيعون إلى بيان تكذيبه سبيلاً، لأنَّهم ضربوا الأمثال ظناً منهم بأنَّ ذلك يُبين كذبه، فأخبر تعالى أنَّ ذلك غير مستطاع، لأنَّه تكذيب صادق، وإبطال حقِّ ممَّا لا يتعلَّق به قدرة، ولا تتناوله استطاعة.

وقد ذكر أبو هاشم أنَّ المراد بالآية أنَّهم لأجل ضلالهم بضرب

هذا إن أُريد بالسمع الإدراك، وإن أُريد به نفس الحاسة فهي أيضاً غير مقدورة للعباد، لأنّ الجواهر وما تختصُّ به الحواسُّ من البنية، والمعاني لا يصحُّ بها الإدراك، فإنّه ممّا ينفرد به القديم تعالى في القدرة عليه، فالظاهر لا حجّة لهم فيه.

فإن قالوا: فلعلّ المراد بالسمع كونهم سامعين، كأنّه تعالى نفى عنهم استطاعة أن يسمعوا.

قلنا: هذا خلاف الظاهر، ولو ثبت أن المراد ذلك حملنا نفي الاستطاعة على ما تقدّم ذكره من الاستثقال وشدة المشقّة، كما يقول القائل: فلان لا يستطيع أن يراني، ولا يقدر على أن يكلمني، وما أشبه ذلك، وهذا بين لمن تأمّله.

[تأويل خبر]: إن سأل سائل فقال: ما تأويل ما رواه بشّار، عن معاوية بن الحُكم، قال: قلت: يا رسول الله، كانت لي جارية ترعى غنماً لي قبل أحد، فذهب الذئب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم آسف كما يأسفون، لكنني غضبت فصككتها صكّة، قال: فعظم ذلك على النبي ﷺ، قال: قلت: يا رسول الله، أفلا أعتقها؟ قال: ائتني بها، فأتيته بها فقال (عليه الصلاة والسلام): أين الله؟ قالت: في السماء، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله، فقال (عليه الصلاة والسلام): أعتقها فإنّها مؤمنة.

الجواب: أمّا قوله: (أنا رجل من بني آدم آسف كما يأسفون)، فمعناه أغضب كما يغضبون. قال محمد بن الحبيب وأنشد للراعي: فما لحقتني العيس حتّى وجدتني أسيفاً على حاديم المتجرّد والأسف أيضاً الحزن. قال ابن الأعرابي: الأسف الحزن والغضب، قال كعب:

في كلّ يوم أرى فيه منيته  
يكاد يسقط مني منة أسفا  
وقوله: (ولكنني غضبت فصككتها)، أراد: لطمتها، يقال: صكّ جبهته إذا لطمها بيده، قال الله تعالى: ﴿فَأَقْبَلَتْ أَمْرَهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا﴾ [الذاريات: ٢٩]. وقال بشر بن أبي خازم يصف حمار وحش وأناناً:

فيصكُّ محجره إذا ما سافها  
وجبينه بحوافر لم تنكب  
/[ص ٧٥] سافها إذا شمها.

وقولها: (في السماء)، فالسما هي الارتفاع والعلو، فمعنى

الأمثال وكفرهم لا يستطيعون سبيلاً إلى الخير الذي هو النجاة من العقاب والوصول إلى الثواب.

وليس يمكن على هذا أن يقال: كيف لا يستطيعون سبيلاً إلى الخير والهدى وهم عندكم قادرون على الإيمان والتوبة؟ ومتى فعلوا ذلك استحقّوا الثواب، لأنّ المراد أنّهم مع التمسك بالضلال والمقام على الكفر لا سبيل لهم إلى خير وهدى، وإنّما يكون لهم سبيل إلى ذلك بأن يفارقوا ما هم عليه.

وقد يمكن أيضاً في معنى الآية ما تقدّم ذكره من أن المراد بنفي الاستطاعة عنهم أنّهم مستثقلون للإيمان، وقد يُخبر عمّن استثقل شيئاً بأنّه لا يستطيعه على ما تقدّم ذكره.

فأمّا قوله تعالى في قصة موسى ﷺ: ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٦٧]، فظاهره يقتضي أنّك لا تستطيع ذلك في المستقبل، ولا يدلُّ على أنّه غير مستطيع للصبر في الحال أن يفعله في الثاني.

وقد يجوز أن يخرج في المستقبل من أن يستطيع ما هو في الحال مستطيع له، غير أن الآية تقتضي خلاف ذلك، لأنّه قد صبر على المسألة أوقاتاً ولم يصبر عنها في جميع الأحوال، فلم يتنفّ الاستطاعة للصبر عنه في جميع الأوقات المستقبلية.

على أن المراد بذلك واضح، وأنّه خبر عن استثقال الصبر عن المسألة عمّا لا يعرف ولا يقف عليه، لأنّ مثل ذلك يصعب على النفس، ولهذا يجد أحدنا إذا وجد بين يديه ما ينكره ويستبعده تنازعه نفسه إلى المسألة عنه والبحث عن حقيقة، ويثقل عليه الكفُّ عن الفحص عن أمره، فلمّا حدث من صاحب موسى ﷺ ما يستنكر ظاهره استثقل الصبر عن المسألة عن ذلك.

ويشهد بهذا الوجه قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾ [الكهف: ٦٨]، فبيّن تعالى أنّ العلة في قلّة صبره ما ذكرناه دون غيره، ولو كان على ما ظنّوه لوجب أن يقول: وكيف تصبر وأنت غير مطيق للصبر؟

فأمّا قوله / [[ص ٧٤]] تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ﴾ [هود: ٢٠]، فلا تعلق لهم بظاهره، لأنّ السمع ليس بمعنى فيكون مقدوراً، لأنّ الإدراك على المذهب الصحيح ليس بمعنى، ولو ثبت أنّه معنى على ما يقوله أبو عليّ لكان أيضاً غير مقدور للعبد من حيث اختصّ تعالى بالقدرة عليه.

العزّة وعلوّ الشّان والسلطان، وما عدا ذلك من المعاني لا يليق به تعالى، وأنّ العلوّ بالمسافة لا يجوز على القديم تعالى الذي ليس بجسم ولا جوهر ولا حال فيهما، ولأنّ الخبر والآية التي تضمّنت أيضاً ذكر السماء خرجت مخرج المدح، ولا مدح في العلوّ بالمسافة، وإنّما التمدّح بالعلوّ في الشّان والسلطان ونفاذ الأمر، ولهذا لا تجد أحداً من العرب مدح غيره في شعر أو نثر بمثل هذه اللفظة وأراد بها علوّ المسافة، بل لا يريد إلّا ما ذكرناه من معنى العلوّ في الشّان، وإنّما يظنّ في هذه المواضع خلاف هذا من لا فطنة عنده، ولا بصيرة له.

\* \* \*

الذخيرة في علم الكلام / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٨٠]] فصل: في إثبات القدرة وإشارة إلى مهمّ أحكامها:  
قد بيّنا فيما تقدّم الطريق إلى إثبات حال القادر منّا، وهو صحّة الفعل، وبيّنا أنّ هذه الحالة راجعة إلى الجملة لا إلى الأجزاء، وما دلّلنا به على إثبات الأكوان يدلّ على إثبات القدرة، فالطريقة واحدة. ويزيد عليها أنّه لو كان بعض الأجسام قادراً لنفسه، لوجب أن تكون الأجسام كلّها قادرة، لأنّ الجواهر متماثلة فيما اختصّ به بعضها من صفات النفس، [يجب أن] يرجع إلى جميعها [وإلّا أدّى ذلك] إلى كونها متّفقة مختلفة.  
وكان يجب أيضاً أن يكون مقدورها واحداً، كما أنّ [القدرة لو كانت متماثلة] لوجب أن يكون مقدورها واحداً.  
وأيضاً كان يجب [أن يرجع كونها قادرة، لو كان للنفس إلى كلّ جزء، لأنّ] الصفات الذاتيّة تختصّ كلّ ذات [بها]، ولا يقف أحكامها [على الجمل].

وأيضاً فكان يجب أن يكون مقدورها [غير متناهٍ من كلّ وجه، كمقدورات القديم تعالى].

/ [[ص ٨١]] [وأيضاً فكان يجب استحالة الخروج عن هذه] الصفة، لأنّ الصفات النفسيّة لا تخرج الذوات [عنها].

فأمّا الذي يُبطل كون الأجسام قادرة [لا] للنفس ولا للعلّة - سواء أضيف ذلك إلى [الفاعل أو لم يُضف] - أنّه كان يوجب أن لا يتناهى مقدوراتها، لأنّه [لا وجه يقتضي التخصيص والتناهي، ولأنّه كان يجب] أيضاً أن يصحّ من القادر منّا الاختراع في المحالّ كلّها، لأنّه لا وجه يوجب وقوف ما نبتهته من الفعل [على أبعاضنا].

ذلك أنّه تعالى عالٍ في قدرته، وعزيز في سلطانه، لا يُبلّغ ولا يُدرّك. ويقال: سما فلان يسموا سموّاً إذا ارتفع شأنه علا أمره، وقال تعالى: ﴿أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ...﴾ الآية [المالك: ١٦]، فأخبر تعالى بقدرته وسلطانه وعلوّ شأنه ونفاذ أمره. وقد قيل في قوله تعالى: ﴿أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ غير هذا، وأنّ المراد: أمّتم من في السماء أي أمره وآياته وقدرته ورزقه وما جرى مجرى ذلك. وقال أميّة بن أبي الصلت شاهداً لما تقدّم:

وأشهد أنّ الله لا شيء فوقه

عليّاً وأمسى ذكره متعالياً

وقال سليمان بن يزيد العدوي:

لك الحمد يا ذا الطول والمالك والغنى

تعاليت محموداً كريماً وجازياً

علوت على قرب بعزّ وقدرة

وكنت قريباً في دنوك عالياً

والسما أيضاً سقف البيت، ومنه قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ...﴾ الآية [الحجّ: ١٥]. وقال ابن الأعرابي: يقال لأعلى البيت: سماء البيت وسماواته وسرّاته وصهوته. والسماء أيضاً المطر، قال الله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَاراً﴾ [الأنعام: ٦]، ومنه الحديث الذي رواه أبو هريرة أنّ النبي ﷺ مرّ على صبرة طعام فأدخل (عليه الصلاة والسلام) يده فيها فنالت أصابعه بللاً، فقال: ما هذا يا صاحب البر؟ قال: أصابته السماء يا رسول الله، قال ﷺ: أَوْلا جعلته فوق الطعام يراه الناس، من غشّ فليس منّا. وقال مثقب العبدي:

فلما أتاني والسماء تبّله

فقلت له أهلاً وسهلاً ومرحباً

ويقال أيضاً لظهر الفرس: سماء، كما يقال لحوافره: أرض.

ولبعضهم في فرس:

وأحمر كالدينار أمّا سماؤه

فخصب وأمّا أرضه فمحول

وإنّما أراد أنّه سمين الأعلى عريان القوائم ممشوقها. وكلّ

معاني السماء التي تتصرّف وتتنوّع / [[ص ٧٦]] ترجع إلى معنى الارتفاع والعلوّ والسموّ وإنّ اختلفت المواضع التي أُجريت هذه اللفظة فيها، وأولى المعاني بالخبر الذي سُئلنا عنه ما تقدّم من معنى

فصل: في أنَّ القدرة لا بدَّ من أن يكون لها مقدور أو أنَّها تتعلَّق على سبيل الحدوث وليست بموجبة:  
لو وُجِدَت القدرة غير متعلِّقة بمقدور يصحُّ أن يفعل بها لنقض ذلك حقيقة القادر، لأنَّ القادر إنَّما ينفصل من غيره بصحَّة الفعل منه على بعض الوجوه. والممنوع لا يلزم على هذا، لأنَّ الفعل يصحُّ منه متى ارتفع المنع، ولا يجري مجرى العاجز ومن ليس بقادر، وليس كذلك، لم تكن القدرة متعلِّقة، لأنَّ الفعل كان يصحُّ بها مع ارتفاع كلِّ منع، وعلى كلِّ وجهٍ.

/ [[ص ٨٣]] وبمثل هذا الجواب نجيب عن كونه تعالى قادراً فيما لم يزل، وإن كان وجود الفعل في تلك الأحوال لا يصحُّ، لأنَّه إنَّما تعذَّر لأمر يرجع إلى الفعل لا إلى القادر، والقدرة وإن تعلَّقت عندنا بالضدَّين فهي متعلِّقة، بأن يوجد كلُّ واحد بدلاً من صاحبه، فلم تتعلَّق إلا بما يصحُّ وجوده. وكذلك القدرة تتعلَّق بما يصحُّ في العاشر، وإن كان لا يصحُّ وقوعه في الثاني، لأنَّ هذا المقدور المتعلِّق بالعاشر، وإن لم يصحَّ من القادر قبل العاشر - لأمر يرجع إليه وإلى اختصاصه بالوقت - فهو يصحُّ في وقت من الأوقات وعلى وجه من الوجوه. وليس كذلك لو لم تكن القدرة متعلِّقة بمقدور.

على أنَّ القدرة وإن كان لا يصحُّ أن يفعل بها في الثاني ما يختصُّ بالعاشر، فهي متعلِّقة في كلِّ وقت بما يصحُّ وقوعه في الثاني إذا ارتفع المنع.

وأما الكلام في أنَّ تعلُّق القدرة لا يكون إلا لوجه الحدوث - وقد مضى في هذا الكتاب مستقصى - حيث بيَّنَّا أنَّ القادر لا يقدر إلا على الحدوث.

فأما الكلام في أنَّ القدرة غير موجبة للفعل، فهو أنَّها لو كانت موجبة لم يخلُ من أن توجب إيجاب العلة أو إيجاب الأسباب. ولا يجوز أن تكون علة، لأنَّ العلة ما أوجب لغيره حالاً، ولا تتعلَّق به إلا وهي موجودة وهو موجود. وهذا مستحيل في تعلُّق القدرة بالمقدور، لأنَّها لا تتعلَّق به إلا وهو معدوم، فإذا وُجِدَ بطل التعلُّق.

وأيضاً لو كانت علة في حدوث المقدور، لكان وجه حاجته إليها حدوثه، وهذا يوجب في القدرة أن تكون حادثة أيضاً عن علة أخرى توجبها، ويتصل ذلك بها لا نهاية له.

على أنَّه لا يجوز المنع من مقدور القدرة، ولا يجوز ذلك في معلول العلة.

وأيضاً فالتزايد في كون أحدنا قادراً معلوم، وصحَّة التزايد في الصحَّة توجب أنَّها عن علة، ويبطل ما خرج عنها من الوجوه كلها.

فأمَّا ما يدُلُّ على وجوب وجود ما نكون قادرين ما تقدَّم من أنَّ المعدوم لا يتعلَّق بغيره، ولأنَّه كان يجب كون أحدنا قادراً فيما لم يزل.

فأمَّا ما يدُلُّ على حلوله في بعض القادر، فهو أنَّ القدرة لا بدَّ فيها من اختصاص لمن يوجب له الحال، ولا فرق بين عدمها وبين وجودها، غير مختصة، ولا اختصاص للقادر بها يُعقل إلا بأن يخلَّ في بعضه.

وأيضاً فإنَّ أحدنا قد يخفُّ عليه حمل الجسم الذي يثقل حمله بإحدى يديه إذا حمله بكلتا يديه، بل ربَّما تعذَّر أن يحمله بإحدى اليدين وتأتى منه باليدين. ولا وجه لذلك إلا ما نقوله من وجوب حلول القدرة في المحلَّ الذي يُبتدأ فيه الفعل، لأنَّه وإن كان قادراً بجميع قُدْر جسمه، فمن حيث لم يكن جميع قُدْره في يده، لم يفعل به ما على حدِّ ما يفعل مع الاستعانة بغيرها.

فأمَّا الذي يدُلُّ على أنَّ القدرة غير الصحَّة، فهو أنَّ المرجع بالصحَّة إلى معانٍ تختصُّ بالمحلَّ، كالتأليف ووجود مقادير من الرطوبات والبيوسات، / [[ص ٨٢]] واعتدال المزاج، وإن لم يُعَنَّ به بعض ما ذكرناه لم يكن معقولاً. وقد بيَّنَّا فيما تقدَّم أنَّ ما يرجع حكمه إلى المحلَّ لا يجوز أن يوجب حالاً ترجع إلى الجملة، وكون القادر قادراً من صفات الجملة لا المحلَّ. وليس يجوز أن يكون ما يوجب حكماً للمحلَّ، يوجب حكماً للجملة، مع إيجاب الحكم للمحلَّ، لأنَّه كان يجب استحالة وجوده إلا مع الإيجاب، لأنَّ معلول العلة لا ينفصل من العلة، وقد علمنا جواز وجود كلِّ ما يشار إليه، بأنَّه صحَّة من تأليف وغيره في الجماد، وفيما ليس بحيي.

وأيضاً كان يجب في هذا المعنى الموجب صفة للجملة، والمحلَّ أن يكون في نفسه على صفتين مختلفتين للنفس. وهذا مستحيل في الذوات المحدثة، لأمر يخصُّها.

وليس لهم أن يقولوا: لولا أنَّ القدرة هي الصحَّة، لجاز أن يكون صحيحاً سليماً، ليس بقادر.

لأنَّ نُجُوز ذلك ولا نمنع منه، وإنَّما يخالف أبو عليٍّ فيه، لاعتقاده أنَّ المحلَّ إذا احتمل ضدَّين لم يجوز أن يخلو من أحدهما.

وليس [لأحد أن يُعلّق ذلك بالعادة وأن] الله تعالى أجراها، بأن يفعل فينا القدر المتغيرة [المتعلّقة بما ذكرناه، وذلك أن هذا] يوجب وجود ما لا يتناهى من القدر فينا، لأنّ الجهات التي يصحّ أن يتحرّك إليها لا تتناهى، واستمرار هذا الحكم ووجوبه مساوٍ لحكم سائر الواجبات، فإسناده إلى العادة وحكمه حكم الواجب كإسناد جميع الواجبات إلى العادات.

على أن ما طريق العادة لا يمتنع اختلافه بالأزمان، وفي البلدان، وعلى بعض الوجوه. وقد علم العقلاء كذب من أخبرهم بعض البلاد، بأنّ فيها من يحمل الجسم الثقيل، ويتعدّر عليه حمل الخفيف، ويتحرّك يمنةً كيف شاء، ويتعدّر عليه مع ارتفاع الموانع الحركة يسرةً.

يتبيّن ذلك أن العلوم لمّا اختصّت بجنس دون غيره، وضرب دون ما عداه، لم يمتنع في العالمين الاختصاص بجنس أو ضرب من غير تعدّد، وكذلك القول في الإرادة، لأنّها تجري مجرى العلوم في الاختصاص.

/ [[ص ٨٦]] والشهوة لمّا جرت مجرى القدرة في التعدي إلى أمثال الجنس، لم يجز أن يكون في الناس من يشتهي شيئاً، ولا تتعلّق شهوته بما مثاله، وبما هو على سائر صفاته. وممّا يدلّ على أن القدرة تتعلّق بالضدّين وبالمختلفتين أيضاً وإن لم يكونا متضادّين: أنّا قد علمنا أتباع تصرّفنا لدواعينا وقصودنا ووقوعها بحسبها، ولو كانت القدرة مختصّة بالشيء دون خلافه وضدّه، لم يقف الأفعال على دواعينا وقصودنا واختيارنا، بل كان يجب أن يكون ذلك تابعاً للقدرة وما هي متعلّقة به، فكان لا يمتنع أن يدعوه الداعي إلى الحركة في جهة ويريدها، فيقع منه الحركة في غيرها.

وأيضاً فلو تضادّت قدرة الضدّين، لتضادّ كون أحدهما قادراً على الضدّين، وكان يجب من ذلك استحالة وجود قدرتي الضدّين في المحلّين منّا، لأنّ ما يضادّ من الأحوال على الجملة، لا فرق في الاستحالة بين وجوده في محلّ واحدٍ منها وبين وجوده في المحلّين، كالعلم والجهل. وكان يجب أيضاً لو تضادّ كون أحدهما قادراً على الضدّين أن يتضادّ كون القديم تعالى قادراً عليها، لأنّ كلّ صفتين تضادّتا على بعض الموصوفين، فهي متضادّة على جميعهم من غير اعتبار، باختلاف وجه الاستحقاق، وقد علمنا أنّ تعالى يقدر على الضدّين.

/ [[ص ٨٤]] ومتى قيل: إنّها علّة وجوّز المنع من موجبها، فقد صرّح بأنّها سبب.

وأما الذي يُبطل أن يكون سبباً، فهو أنّه كان يجب أن يكون مقدورها فعلاً لله تعالى، لأنّ المسبّب من فعل فاعل السبب، وهذا قد بيّناه في باب الكلام في التولّد.

إذا ثبت بما سنذكره [تعلّق القدرة بالضدّين لم يجز أيضاً أن تكون موجبة، لأنّه ليس أحدهما [بالوجود] أولى من الآخر، ولأنّ المقدور متعلّق باختيار القادر ودواعيه، وبعد وجود السبب [يخرج] المسبّب من اختيار القادر والتعلّق بدواعيه.

وأيضاً فإنّ المنع من المسبّب مع وجود السبب جائز، وهذا يُبطل غرض القوم في القول بأنّ القدرة موجبة، وإخراجهم إلى القول بجواز خلوّها من الفعل وتقدّمها له.

ومتى قالوا: إنّ الفعل لا يجوز وجوده إلّا معها ولا يجوز وجودها إلّا معه وهي سبب فيه. لمهم أن لا تكون القدرة بأنّ تولّد الفعل أولى من أن يولّدها، لأنّ السبب إنّما يتميّز من المسبّب بأنّ يصحّ على حال من الأحوال وجوده مع المنع من المسبّب.

ولا يجوز أن يدعى حاجة القدرة في وجودها إلى المقدور، لأنّه يُؤدّي إلى جواز وجود المقدور مع عدم القدرة، لأنّ وجود المحتاج إليه مع عدم المحتاج جائز، ولأنّه كان يجب صحّة وجودها مع أمثال مقدورها، لأنّ المحتاج لا يجوز أن يحتاج إلى عين مخصوصة، بل يسدّ أمثاله من الجنس مسدّه، في جواز وجوده معه، ولأنّ احتياجه إلى غيره لا يصحّ وجوده مع ضدّه، وكان يجب استحالة وجود نوع القدرة مع ضدّها الحركة، وقد علمنا جواز ذلك.

/ [[ص ٨٥]] فصل: في أنّ القدرة [تتعلّق] بالمتفق والمختلف والمتضادّ من أجناس مقدورات العباد، وكيفية [تعلّقها بذلك] ووجوهه:

قد علمنا أنّ متى صحّ من أحدها بعض أجناس مقدورات العباد، صحّ من [الجميع، ولهذا متى قدر على] أن يعتمد في جهة، فلا بدّ من أن يكون قادراً على أن يعتمد في غيرها، [ومتى قدر على] جنس من الأصوات قدر [على سائرهما، ومتى قدر على الإرادة] قدر على الاعتقادات والنظر [وما أشبه ذلك من أفعال القلوب]، ومتى صحّ أن يتحرّك يمنةً صحّ منه أن يتحرّك يسرةً إذا زالت [الموانع. ولولا أن القدرة تتعلّق] بذلك أجمع لم يجب هذا الحكم المعلوم ضرورةً.



متَّفقة الأحكام في التعلُّق، ووجوهه، وشروطه، وعمومه، وخصوصه.

**فصل: في الدلالة على أن القدرة يجب أن تتقدّم الفعل:**

مما يدلُّ على وجوب تقدّمها: أن القدرة إنّما يحتاج إليها لإخراج المقدور ونقله من العدم إلى الوجود، ونقل الموجود إلى الوجود محال، فيجب أن تتعلّق بالعدم، وتخرج بوجوده من المتعلّق به. ولا يلزم على ما ذكرناه الإرادة، لأنّها لا يحتاج إليها النقل المراد من العدم إلى الوجود، وإنّما هي جهة للفعل، ويؤثّر في وقوعه على جهة دون غيره، فلهذا وجب أن يقارن المراد، وكذلك العلم الذي يؤثّر في إحكام الفعل، كما قلناه في الإرادة.

ولا يلزم أيضاً السبب المقارن للمسبّب، لأنّ السبب لا يخرج المسبّب من العدم إلى الوجود، بل المخرج له على الحقيقة كون القادر قادراً، والسبب كالألة فيه والوصلة إليه.

فإن طعنَ فيها ذكرناه: من وجوب مقارنة [الإرادة] لما يؤثّر [فيه من حيث كانت، كالجبهة بالنظر، وأنّه جهة لوقوع] الاعتقاد علماً، وهو مع ذلك متقدّم [غير مقارن].

/ [[ص ٨٩]] فالجواب عنه: أنّ الإرادة إنّما وجبت بمصاحبته لما يؤثّر فيه، ومصاحبته لأوّل جزء منه إذا لم تكن المصاحبة للجميع كالخبر والأمر، لجواز وقوعه على وجوه مختلفة، فإذا اختصّ بأحدها، وجب أن يكون ذلك لأمر يقارن. وليس كذلك العلم الواقع عن نظرٍ، لأنّ مع تقدّم النظر لا يصحّ أن يقع الاعتقاد إلّا علماً، ولا يصحّ أن يقع على وجه آخر بدلاً من كونه علماً، والحال واحدة، وجرى العلم في هذا الباب مجرى سائر المتولّدات في أنّها لا يحتاج في وقوعها على وجه إلى مؤثّر مصاحب، بل المؤثّر فيها يكون مقارناً للمسبّب، لأنّ وجود السبب، المسبّب في حكم الموجود، ولهذا وجبت مصاحبة كون الفعل المحكم المبتدأ لما يؤثّر فيه من العلم، ولم يجب ذلك في المتولّد وإن كان محكماً.

وقد قيل في هذا أيضاً: إنّه غير ممتنع أن يقال: إنّ المؤثّر في كون الاعتقاد الواقع عن النظر علماً هو كون الناظر في تلك الحال، التي يكون الاعتقاد فيها علماً عالماً بالدليل، على الوجه الذي يدلُّ عليه، بشرط تقدّم النظر. وليس يمتنع في بعض الأحكام، أن يكون لها شرط متقدّم عليها، بدلالة أن فعل القبيح لا يستحقّ به الذمّ إلّا بشرط تقدّم كونه عالماً وعاقلاً، أو في حكم العالم بالقبيح.

واعلم أنّ القدرة يصحّ أن يُفعل بها في كلّ محلّ مع ارتفاع المنع، ولا ينحصر متعلّقها من هذا الوجه إلّا بانحصار المحال. ولهذا يصحّ من كلّ قادر أن يفعل في كلّ محلّ مع ارتفاع المنع.

والقدرة أيضاً تتعلّق بمقدورها في الأوقات متى بقيت، فإنّ في بقائها شكّ، ولهذا يصحّ أن يفعل القادر بها الأفعال ما دامت باقية. فهي من هذا الوجه أيضاً لا يتناهى مقدورها، ويتعلّق أيضاً من الأجناس المختلفة من / [[ص ٨٧]] مقدور العباد بها لا نهاية له، وهذا بيّن في أفعال القلوب كالاقتادات والإرادات، فأما أفعال الجوارح فالقدرة تتعلّق بكلّ مختلف يصحّ وجوده فيها ولا يكون ذلك إلّا منحصراً، لأنّ الذي لا ينحصر من أفعال الجوارح وهو المتضادّ والمتماثل، وقد تتعلّق القدرة بالمتضادّ، لكنّها تتعلّق به على البدل، ولا تتعلّق من الجنس الواحد، إذا كان المحلّ واحداً، والوقت أيضاً واحداً، إلّا بجزء واحد.

يدلُّ على ذلك: أنّها لو تعلّقت بأكثر من واحد لم ينحصر متعلّقها من هذا الوجه، بدلالة أنّها لَمّا تعلّقت بالفعل في الأوقات والمحال، وبالمختلف لم ينحصر متعلّقها من هذه الوجوه، ولأنّ كلّ متعلّق بغيره مفصلاً متى تعدّى في التعلّق الواحد لم يتناه متعلّقه، كالقدّر والشهوة، ومتى انحصر متعلّقه لم يتجاوز الواحد، كالعلوم والإرادات.

ولا يجوز أن تكون مقدّمة القدرة والجنس والوقت والمحلّ واحداً غير متناه، لأنّ ذلك [يقضي] على أن لا يتعدّر على أحدنا حمل أعظم الجبال، ولا يتفاضل القادرون فيها، فيصحّ أن يحملوه وينقلوه. وكان أيضاً يجب أن يصحّ من أحدنا أن يناع القديم القادر لنفسه.

وأيضاً يجب أن لا يخف على أحدنا حمل الجسم، إذا أعانه عليه غيره، واستعان بيديه معاً على حمله.

ويجب أيضاً أن لا يصحّ أن يكون أحدنا مضطراً إلى شيء من أفعال القلوب كالعلوم والإرادات، ولا أفعال الجوارح.

واعلم أنّ المتولّد كالمباشر في الحكم الذي ذكرناه، وهو أنّه لا يصحّ أن / [[ص ٨٨]] يفعل منه، والجنس واحد، والقدرة واحدة، والمحلّ واحد، والوقت واحد، إلّا الجزء الواحد.

وكذلك قدّر القلوب تساوي في هذه القضية قدر الجوارح، وكلّ حكم ذكرناه في هذا الفصل هو عامّ لجميع أجناس القدر، وإن كانت مختلفة الأجناس، من حيث كان متعلّقها مغايراً، فهي

منها أن يقال: لِمَ زعمتم أن الباقي يخرج من المقدور؟  
الجواب عن ذلك: أنا قد علمنا أن الجسم لا يكون في حال  
بقائه مقدوراً لله تعالى كما كان في عدمه، لأنه لو لم يكن كذلك  
لكان الله تعالى في وقتٍ مجدداً لفعله، وكان يجب [أن] يصح أن  
يفعل وهو ببغداد في الوقت الثاني بالصين، وقد علمنا استحالة  
ذلك.

ومنها أن يقال: إن مقدور القدر لا يبقى، ودليلكم مبني على  
البقاء.

والجواب عن ذلك: أن من قال من الشيوخ ببقاء بعض  
مقدورات القدر، نجيب عن ذلك بأن مبني الدلالة على بقاء ما  
يقول ببقائه، منها من يقطع على أنها لا تبقى أو يشك في ذلك  
يمكن أن يجيب عن السؤال بأن نقول: لو قدرنا فيها البقاء  
لاستغنيت عن القدر، وإنما استغنيت لوجودها، والتقدير في هذا  
الموضع كافٍ. على أنا قد بيننا أن الجسم الباقي يخرج من المقدور  
لأجل وجوده، فيجوز أن يجعل أصلاً في كل موجود، وإن لم يجز  
عليه البقاء.

ومنها أن يقال: عندكم أن الاعتماد سفلًا يحتاج في استمرار  
وجوده إلى وجود الرطوبة، فلا يحتاج في وجوده إليها، فألاً جرت  
القدرة مجرى ذلك؟

الجواب: أنا لا نقول: إن الاعتماد سفلًا يحتاج في استمرار  
وجوده إلى الرطوبة، والذي نقوله: إن الاعتماد إذا وجد وجب  
عدمه في الثاني، إلا أن يمنع مانع من عدمه، وإذا لم يُعدم استمر  
وجوده، وكان باقياً.

ومنها أن يقال: إذا كان الفعل لا يجوز أن يكون حسناً ولا  
قبيحاً في حال / [[ص ٩٢]] بقاءه، وكان كذلك في حال حدوثه  
وإن كان صفة الوجود واحدة، فلم لا يجوز مثل ذلك في القدرة؟  
والجواب: أن المؤثر في حسن الفعل أو قبحه وجوه يحدث  
عليها لا تجدد له في حال البقاء، فلهذا اختص الحسن والقبح  
بحال الحدوث.

وبمثل هذا نجيب إذا سئلنا عن الإرادة وأنها مؤثرة في الفعل  
في حال حدوثه، ولا مؤثر في حال البقاء. لأن الوجه الذي يؤثر  
فيه الإرادة والعلم يختص بحال الحدوث دون حال البقاء، وقد  
مضى هذا من كلامنا في الدليل الأول.

وفي الجملة ليس نكير أن يكون بين الباقي والحادث فرق، وأن

وإنما جعل المؤثر كونه عالماً بالدليل بالشرط الذي ذكرناه ولم  
يسند إلى النظر المتقدم، لأن الناظر لو خرج من كونه عالماً بالدليل،  
لشبهة دخلت عليه، لم يقع ذلك الاعتقاد في الثاني علماً.

فإن قيل: الفعل قد يحتاج إلى أمور كثيرة يقارن [وجوده]  
كالمحل والبيئة فيما يحتاج إلى بيئة من علم وحياء وقدرة، والعلم  
يحتاج أيضاً إلى الحياة في حال وجوده، فألاً احتاج الفعل إلى  
القدرة وكانت مصاحبة له؟

/ [[ص ٩٠]] قلنا: المعتبر في هذا الباب بجهة الحاجة لا  
بنفس الحاجة، والفعل المفتقر إلى محل لم يحتاج إليه ليحصل له  
الوجود، وإنما احتاج في وجوده وعند وجوده، وكذلك ما يحتاج  
إلى معانٍ في المحل [إنما احتاج] إليها في وجوده، لا ليحدث بها  
ويوجد، ولهذا احتاج إلى هذه الأمور كلها في حال بقاءه واستمرار  
وجوده، كما احتاج إليها في ابتداء وجوده، والقدرة لم يحتاج إليها  
الفعل في وجوده ليتجدد له بها الوجود، ففارقت كل ما ذكره.

ولو جعل هذا الذي ذكرناه دليلاً في أصل المسألة لجاز أن  
يقال: لو احتاج الفعل في ابتداء وجوده إلى القدرة، لا احتاج إليها  
مع البقاء واستمر له، قياساً على المحل والمعاني التي [احتاج إليها  
في المحل].

فإن قيل: أليس في الأفعال ما يحتاج إلى آلات تقترن بها، فألاً  
جرت [القدرة في ذلك مجرى الآلة؟

قلنا: ليس نجد] من الآلات مصالحة للفعل الذي يحتاج إليه،  
إلا ما كان محلاً للفعل، أو في حكم المحل، كالكسكين في القطع  
والجناح في الطير وما جرى مجراهما، والنار في الإحراق وإنما وجبت  
فيها المقارنة، لأنها تنفذ في الجسم المحترق، فلا بد من وجودها في  
تلك [الحال]، ولهذا لما كانت القوس آلة في الإصابة ولم تكن  
محلاً لها وجب تقديمها، وجاز أن يقع الإصابة مع خروجها عن  
صفتها. والقدرة على ما بيناه تخالف هذا كله، لأن جهة الحاجة  
إليها تقتضي التقدم دون المقارنة، وهذه الجملة جوازنا وقوع الفعل  
بقدره معدومة وإن لم يجز مثل ذلك في الجارحة المعدومة.

دليل آخر: ومما يدل أيضاً على ذلك: أنا وجدنا المقدور متى  
بقي خرج من كونه / [[ص ٩١]] مقدوراً، وإنما خرج في حال  
بقائه من تعلق القدرة لوجوده، والوجود حاصل له في حال  
الحدوث، فيجب خروجها بالحدوث من تعلق القدرة. وعلى هذا  
الدليل أسئلة.

وحقيقة التناول، بل إلى أمور خارجة عن ذلك، والقديم تعالى وإن اقتصَّ بأجناس لا يقدر عليها، وقدر على الاختراع الذي لا يصحُّ منا وعلى ما لا يتناهى على الشروط المذكورة، ولم نقدر على ذلك، فكيفية كونه قادراً على ذلك أجمع لا يخالف كيفية كوننا قادرين، وهي / [[ص ٩٤]] جهة الإحداث والإيجاد، ولها أوجبا التساوي في هذه الجهة دون غيرها.

دليل آخر: ومما يدلُّ على تقدُّم القدرة ما دللنا به على تعلُّق القدرة بالضدِّين، فلو وجب كونها مع مقدورها لوجب اجتماع الضدِّين.

وأقوى ما طعنَ به على هذه الطريقة أن يقال: هي قدرة على الضدِّين، إلا أنَّها مؤثِّر في أحدهما للوجود بمقارنته ومصاحبته، ومتى لم يقارنه ولم يصاحبه لم يصحَّ تأثيرها فيه، ويصحُّ أن تتقدَّم عارية من الضدِّين، غير موجودة مع واحد منهما. غير أنَّها إذا أثَّرت في بعض مقدوراتها وخرج بها من عدم إلى وجود، أثَّرت فيه بمصاحبته.

وهذا السؤال على الترتيب الذي رتبناه، لا يوجد جواب عنه في كُتب الشيوخ المسطورة كلها على التعيين، لأنَّهم لمَّا تكلموا في هذا الموضوع تشاغلوا بالردِّ على المذهب المحكي عن ابن الراوندي أنَّها تكون قدرة على الضدِّين، ولا بدَّ من وجود أحدهما بوجودها، وأنَّها لا تُعرى من أحدهما. وبسطوا الكلام في هذا الجنس الذي ليس بمشبهة، وتركوا موضع الاشتباه الذي أشرنا إليه. وليس إذا لم يقل هذا الذي رتبناه ابن الراوندي ولا غيره، وجب أن نعدل عن إفساده، والكلام كلُّه مبنيٌّ عليه.

والذي يجب أن يقال في إبطال هذا السؤال: إنَّ القدرة إذا كانت متعلِّقة بالضدِّين ومؤثِّرة في أحدهما، متى أثَّرت بالمصاحبة له لم يخلُ في هذا الحال التي وُجِدَ بها مقدورها من أن يخرج من التعلُّق بالضدِّ الآخر والأضداد الباقية، أو يكون التعلُّق باقياً. فإنَّ خرجت من التعلُّق بالأضداد، وجب أن / [[ص ٩٥]] تخرج من التعلُّق بهذا المقدور في هذه الحال، لأنَّ دخولها في التعلُّق ببعض خروج من التعلُّق بالجميع، لأنَّها إذا عُدِمَت خرجت من كلِّ التعلُّق، ولو خرجت من التعلُّق بالكلِّ لما أثَّرت في هذا المقدور للوجود، لأنَّها إنَّما تؤثر فيه لثبوت تعلُّقها به.

فإن قيل: إنَّها ما خرجت من التعلُّق بأضداد هذا المقدور في هذه الحال.

يكون بعض الأحكام يتعلَّق بإحدى الحالتين دون الأخرى بعد أن يكون ذلك الحكم معقولاً، وجهته أيضاً معقولة بحسب ما يدلُّ عليه الدليل من ذلك. والقدرة بخلاف ذلك كلُّه، لأنَّ جهة الحاجة إليها هي نقل الفعل من العدم إلى الوجود، فبوجوده يجب أن يُستغنى عنها ويتساوى في ذلك الموجود الحادث والباقي.

وبتأمل كلامنا يسقط طعنهم بأنَّ الفعل يتعلَّق بالفاعل حال الحدوث، ولا يتعلَّق قادراً للحال التي وُجِدَ فيها بلا فصل لما حدث، وهذا حكم لا يوجد للباقي. [وربَّما فسَّرنا بأنَّ] أحوال الفاعل من كونه [عاملاً] في حال البقاء، لأنَّنا نُثبِت الفعل محتاجاً إلى فاعله في حال حدوث ولا بقاء، بل نقول: إنَّه بالدخول في الوجود قد استغنى عنه.

ولقول من يقول: إنَّه متعلِّق به في حال حدوثه، معنى لا ينافي ما ذكرناه لأنَّ تفسيره أنَّه لولا تقدُّم كونه عاملاً ومريداً قد يُؤثِّر في الوجود التي يحدث عليها الفعل.

وقيل: هذا لا يكون في حال البقاء.

/ [[ص ٩٣]] ويُسقط أيضاً طعنهم بأنَّ الكون يمنع في حال الحدوث دون البقاء، لأنَّنا قد بيَّنا أنَّنا لا نُنكِر الفرق بين الحالين إذا كانت مفهومة، وجهاتها صحيحة.

وقد قيل: إنَّ المنع في الكون إنَّما اقتصَّ حال الحدوث، لأنَّ المنع إنَّما يتعلَّق بالفاعل والكون الحادث يتعلَّق بالفاعل على التفسير الذي بيَّناه، والباقي لا يتمُّ ذلك فيه.

دليل آخر: ومما يدلُّ على تقدُّم القدرة: أن تناول كون القادر قادراً للمقدور لا يختلف في نفسه باختلاف القادرين، وأنَّ بعضهم يقدر بنفسه، وبعض يقدر بقدره، كما [لم يختلف] العالمون والمدركون في هذا الحكم، وإنَّ اختلفت جهات استحقاقهم لهذه [الصفات].

وإذا تقرَّر هذه الجملة، فلو كان أحدنا لا يقدر إلا على موجود لوجب في القديم تعالى مثل ذلك، ولمَّا علمنا تقدُّم كونه قادراً لكونه وجب فينا مثل ذلك لوجوب المطابقة التي ذكرناها بين القادرين والعالمين والمدركين، في كيفية التعلُّق.

وما يطعنون به في هذا الدليل من أنَّه تعالى يقدر على أجناس لا يُقدَّر، ويقدر على ما لا نهاية له من الجنس الواحد في الوقت الواحد والمحلَّ واحد وإنَّ كنا لا نقدر على ذلك. لأنَّ هذا كلُّه خارج عمَّا اعتبرنا ولم يرجع الاختلاف فيه إلى كيفية التعلُّق

وَجِدَ حالة واحدة لم يكن باقياً، والصفة إنَّها تُسند إلى علة إذا كان جواز حصولها لجواز أن لا يحصل، والشروط كلها واحدة.

فأمَّا أبو عليّ وأبو هاشم من بعده فإنَّهما استدلاً على بقاء القدرة: بأنَّ أحدنا يحسن أن يأمر غلامه بتناوله كوزاً بينه وبين الغلام مسافة، ويحسن أن يذمَّ / [[ص ٩٧]] الغلام إذا لم يتناوله ذلك على أنه لم يتناوله بعد أن يمضي من الزمان القدر الذي يتسع للمناولة وقطع المسافة لو تعاطاها، ولا يحسن أن يذمه على أن لم يفعل ما لا يقدر عليه. فيجب أن يكون ما فيه - وهو في مكانه من القدرة - قدرة على المناولة، ولا يكون إلا بأن يجوز عليها البقاء، حتَّى إذا قطع المسافة التي بينه وبين الكوز تناول بقدرته الكوز، لأنَّ القدرة لا يصحُّ أن تكون قدرة على ما لا يصحُّ وقوعه بها على وجه.

وهذا استدلال باطل غير مستمرٍّ، لأنَّ من الممكن أن يقال: إنَّ القدرة التي فيه وهو في مكانه قدرة على المناولة، وإنَّ تعدَّرت عليه المناولة مع بعد المسافة عدوله عن قطعها.

والذي يدلُّ على أنَّها قدرة على المناولة، أنَّها لو فعلت فيه في أقرب المحاذيات إلى الكوز ليصحَّ فيه تناوله بها.

وليس لأحد أن يقول: فيجب إذا فعلت القدرة فيه، وهو بعيد من الكوز إلا أن يكون قدرة على تناوله، لأنَّ التناول لا يصحُّ بها على وجه من الوجوه، وإنَّما كان يصحُّ بتقدير لم يقع. وذلك أنَّه غير ممتنع أن يكون قدرة على مناولة الكوز وإنَّ فعلت فيه، وهو على بعد ويُعلم أنَّها مع البعد قدرة على المناولة بأنَّها لو فعلت فيه وهو قريب من الكوز لتناوله بها، فلولا أنَّها قدرة عليه لم يصحَّ ذلك.

وعند مخالفينا في هذه المسألة أنَّ القدرة متعلِّقة بما يقع في الأوقات المستقبلية والأماكن البعيدة، وأنَّ القدرة الموجودة في القادر في الوقت الأوَّل قدرة على ما يقع في العاشر، ونحن نعلم أنَّه لا يصحُّ منه أن يفعل بهذه القدرة في الثاني المقدور الذي يقع في العاشر وإنَّ كانت قدرة عليه.

وكذلك يقولون أيضاً: إنَّ القدرة الموجودة في القادر ببغداد قدرة في الثاني على الكون بالبصرة، وإنَّ كان لا يصحُّ بها على وجه من الوجوه.

/ [[ص ٩٨]] فإذا قيل لهم: كيف تكون قدرة على ذلك وهو ممَّا لا يصحُّ بها على وجه؟

قلنا: مع ثبوت التعلُّق لا بدَّ من صحَّة الفعل على وجه من الوجوه، وقد علمنا أنَّ هذا الفعل لا يصحُّ أن يوجد في هذه الحال البتَّة، فكيف يكون التعلُّق ثابتاً وحكمه مرتفعاً؟

وأيضاً: فإنَّ حقيقة تعلُّق القدرة بالمقدورات كلها، لا بدَّ من أن تكون معقولة ومتَّفقة في كلِّ ما يتعلَّق به. وليس يخلو من أن يكون معنى التعلُّق هو صحَّة التأثير أو وقوعه وثبوته، فإنَّ كان الأوَّل فيجب أن لا يكون متعلِّقه والفعل موجود، لأنَّ الموجود يخرج بالثبوت عن الصحَّة، وإنَّ كان الثاني يجب أن تكون القدرة متعلِّقة بمقدوراتها قبل أن تُؤثِّر فيها، ولا تجد عارية من مقدوراتها مع أنَّها متعلِّقة بها، لأنَّ الثبوت هاهنا مرتفع. ومحال أن يُقسَّم معنى التعلُّق فيكون فيها وجَد له حقيقة وفيها لم يوجد له حقيقة أخرى، لأنَّ ذلك نقض الأصول.

والدليلان اللذان قدَّمناهما في صدر [هذا] الفصل على أنَّ القدرة متقدِّمة، وبيَّنا بها أنَّ الوجود يخلُّ تعلُّق القدرة ويُبطل الحاجة إليها، يُفسد هذا الطعن الذي حكيناه وربَّناه.

/ [[ص ٩٦]] فصل: في الكلام على بقاء القدرة وبيان الصحيح منه:

ذهب البغداديون من المعتزلة إلى أنَّ القدرة لا تبقى فكذلك قولهم سائر الأعراض، وذهب أبو عليّ وأبو هاشم وأصحابهما إلى القطع على بقاء القدرة.

والصحيح الشكُّ في ذلك والتوقُّف عن القطع في القدر على بقاء أو عدم في الثاني، لفقد الدليل القاطع على أحد الأمرين، والشكُّ فرض من لا دليل له. مع أنَّ الشكَّ لا بدَّ من التجويز لبقائها، والتجويز لكونها من الجنس الذي لا يبقى، وإنَّما يقع المنع من القطع على أحد الأمرين لفقد الدليل.

فأمَّا البلخي ومن وافقه من البغداديين فمعنى لهم في أنَّها لا تبقى. على أنَّ الباقي الذي يجوز أن يبقى ولا يبقى لا يبقى إلا ببقاء. والأعراض كلها لا يجوز عليها البقاء، لأنَّ البقاء لا يجوز أن يخلَّها ولا يجوز لها صفة، وقد بيَّنا في مواضع من كتِّبنا أنَّ البقاء ليس بمعنى. وأبطلنا مذهب من قال بذلك، وبيَّنا أنَّ الصفة إنَّما تُسند إلى معنى إذا تميَّزت وعُرِّفت، وليس للباقي بكونه باقياً صفة، وفائدة وصفه بذلك أنَّ وجوده مستمرٌّ، فالتعليل باطل.

ولو كانت هاهنا صفة لم يجز إسنادها إلى معنى، لوجوب حصولها. ألا ترى متى استمرَّ وجوده فلا بدَّ من كونه باقياً، ومتى

والطعن على هذه الطريقة قد أشرنا إليه في الطعن على دليل الكوز، لأننا نقول: يصح وقوع الكون بالبصرة بهذه القدرة على إحدى الوجهين: إما بأن تُفعل فيه وهو قريب المكان إلى البصرة، وهذا جائز غير مستحيل، فيُفعل بهذا الكوز. أو بأن يقدر ببقائها، فيصح أن يفعل ذلك الكوز بها من غير تجدد حال لها.

فإن قيل: هذا تقدير المحال، أو لما لم يقع وإن كان جائزاً.

فقد مضى الكلام على ذلك في دليل الكوز، والطعن المسكت ما ذكرناه من أن القدرة عندهم قدرة في الثاني على الكون بالبصرة، ولا يصح مع وجودها في القادر وهو ببغداد أن يفعل بها في الثاني كوناً بالبصرة على وجه. ولا يفزعون في ذلك إلا إلى تقدير لما لم يقع، فلا يجب أن يُنكره إذا استعملنا مثله.

فإن استدلل على ذلك باستمرار حال أحدنا في كونه قادراً، وأنه لا يخرج عن هذه الصفة إلا بضدٍّ إما للقدرة أو لما تحتاج إليه القدرة. فهذه طريقة / [[ص ١٠٠]] واضحة الفساد، لأن أحدنا على المذهب الصحيح، لا يجد من نفسه كونه قادراً فكيف يعلم استمراره؟

ثم الاستمرار يمكن أن يكون للبقاء، كما يمكن أن يكون لتحديد القديم تعالى لقدرة الفعل في كل حال، وإذا كان محتمل للأمرين كيف يُقطع على أحدهما؟ وقد يستمر كون أحدنا مريداً ومشتهياً أو قاتلاً كثيرة، ولم يوجب ذلك بقاء الشهوة والإرادة.

ودعواهم: أن القادر لا يخرج عن هذه الصفة إلا بضدٍّ غير مسلم، والخلاف فيه، ولو سلم لجاز أن يكون لما ذكرناه من تحديد القدرة.

فأمَّا التعلُّق في بقاء القدرة بجواز وجود مثلها في الثاني لو كان لها مثل فباطل، لأن القدرة لا مثل لها، وما له مثل من الأعراض لا يصح استعمال هذه الطريقة فيه، لأنها منتقضة بالشهوة والإرادة والصورة والفناء.

\* \* \*

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراچكي (ت ٤٤٩ هـ):  
[[ص ١١٧]] التجوز في التعبير بالاستطاعة عن الفعل،

وبنفيها عن نفيه:

فصل: اعلم أيديك الله تعالى [أنه] قد يُعبر عن نفي الفعل بنفي الاستطاعة توسعاً ومجازاً، فيقال لمن يُعلم أنه لا يفعل شيئاً، لثقله على قلبه، ونفور طبعه منه: إنك لا تستطيعه، وإن كان في الحقيقة

اعتذروا بأن يقولوا: هذه القدرة وإن كان لا يصح أن يفعل بها في الثاني ما يقع في العاشر، فهي قدرة عليه، لأنها إذا بقيت إلى العاشر صحَّ أن يفعل بها فيه من غير تجدد حال لها لم يكن. وأيضاً لو قدرنا أنها فعلت في القادر في الوقت التاسع، لفعل في العاشر. ويعتذرون في القدرة على الكون في الثاني بالبصرة وهي موجودة ببغداد مثل هذين الموجودين.

والجواب عن ذلك: أن مثل هذين العذرين يعتذر الطاعن على دليل الكوز، فيقول: لو فعلت فيه هذه القدرة - وهو قريب من الكوز - لفعل بها المتناول من غير تجدد حال لها، فدلَّ على أنها قدرة عليه مع البعد.

فإن قلتم: هذا تقدير لحال لم يقع.

قلنا: وأنتم أيضاً عوّلتُم على تقدير حال لم يقع، فإن كان ذلك فاسد فهو لكم وعليكم.

ولنا أيضاً أن نقول: لو قدرنا بقاء القدرة، فإن تقدير ذلك فيما يُشكُّ في بقاءه أو يُقطع على أنه لا يبقى جائز لكانت مع البقاء يصحُّ أن يُفعل صحَّ بها المناولة، والبقاء المقدَّر ما جدَّد لها حالاً وهي ما كانت عليه، فيجب أن يكون في جميع [الأحوال] قدرة على المناولة، وهذا ممَّا لا فصل فيه البتة. والقدرة الموجودة ببغداد أي يقع لهم في أن يصحَّ إذا بقيت وقوع الكون بالبصرة بها في العاشر مثلاً أو أكثر من ذلك لحاجته في قطع المسافة إلى أوقات كثيرة، وهو لا يقدر أن يفعل في الثاني الكون بالبصرة مع أنها قدرة عليه في الثاني وسائر الأوقات، إذ ليس هذا يقتضي أن يكون أنها قدرة على ما لا يصحُّ وقوعه بها مع بقاء ولا غيره، فلم يبق لهم إلا التعدي لما وقع خلافه.

/ [[ص ٩٩]] فحينئذٍ يقال لهم: كان يجب مع وقوع خلاف ذلك المقدور ألا تكون القدرة متعلِّقة بما يصحُّ وقوعه بها، على وجه إن رضيتُم لأنفسكم بذلك فارضوا من الطاعن في دليل الكوز بمثله.

فإن استدللوا على بقاء القدرة بدليل أبي هاشم، وهو: أن القدرة على الكون بالبصرة فيجوز وجودها في القادر وهو ببغداد، ومحال أن تكون قدرة على ما يستحيل حدوثها، فيجب أن يصحَّ وقوع الكون بالبصرة بهذه القدرة على بعض الوجوه، وإلا لم يكن قدرة عليه، ولا يصحُّ وقوعه بها إلا بأن يبقى، حتى يقطع المسافة بين بغداد والبصرة.

ونحن نعلم أنه قادر على الوداع، وإثبات نفي قدرته عليه من حيث الكراهية والاستئصال، ومعنى قوله: ﴿وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ أن أبصارهم لم تكن نافعة لهم، ولا مجدية عليهم نفعاً، لإعراضهم عن تأمل آيات الله ﷻ وتفهمها، فلما انتفت عنهم منفعة الإبصار جاز أن ينفي عنهم الإبصار نفسه، كما يقال عن المعرض عن الحق العادل عن تأمله: ما لك لا تسمع ولا تعقل.

وقد تأول الشريف المرتضى رحمته الله هذه الآية على وجه آخر، وهو أن يكون (ما) في قوله: ﴿وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ ليست للنفي، بل تجري مجرى / [[ص ١١٩]] قوله: لا واصلتك ما لاح نجم، لا أقيمن على مودتك ما طلعت شمس. قال الله تعالى: ﴿يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾، ويكون المعنى اتصال عذابهم ودوامه ما كانوا أحياءً.

\* \* \*

الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):  
/ [[ص ١٠٣]] فصل (٢): في الكلام في الاستطاعة وبيان أحكامها:

الواحد منّا قادر على الفعل بدلالة صحّة الفعل منه، وتعدّره على غيره من الأحياء، مع مساواتها في جميع الصفات، ولا بدّ أن يكون من صحّ منه الفعل مفارقاً لمن تعدّر عليه. وهذه المفارقة تستند إلى جملة الحيّ دون أخواتها، لأنّ صحّة الفعل راجعة إليها، فبطل بذلك قول من قال: إن ذلك يرجع إلى الصحّة أو الطبع أو اعتدال الأمزجة على اختلاف أقوالهم، لأنّ جميع ذلك يرجع إلى المحلّ دون الجملة، وهذه الصفة تستند إلى معنى، لأنّها تتجدّد مع جواز أن لا تتجدّد مع تساوي الأحوال والشروط. وبهذه الطريقة أثبتنا المعاني.

فيجب من ذلك أن يكون الواحد منّا قادراً بقدرة، وهذه القدرة تتعلّق بالشيء، وبمثله، وبخلافه، وبضده. بدلالة أن الواحد منّا متى كان قادراً، صحّ أن يتصرّف في جميع ذلك. ألا ترى أن من قدر على أن يتحرّك يمناً قدر أن يتحرّك يسرة، والحركة في / [[ص ١٠٤]] الجهتين متضادّة؟ (وكذلك من قدر على الحركة قدر على الاعتماد والصوت والتأليف، وهذه الأشياء مختلفة). وكذلك من قدر على الاعتقادات قدر على سائر

مستطاعاً له، ويقول أحداً لمن يعلم أنه يبغضه: إنك لا تستطيع أن تنظر إليّ، والمعنى أن ذلك يثقل عليك، ويقال للمريض الذي يجهد الصوم: إنك لا تستطيع الصيام، وهو في الحقيقة يستطيعه، ولكن بمشقة تدخل عليه، وثقل يناله منه.

وعلى هذا المعنى يتأوّل قول الله (جلّ اسمه) فيما حكاه عن العالم الذي تبعه موسى عليه السلام، حيث قال له موسى: ﴿هَلْ أَتَّبِعَكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾ قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿٦٧﴾ [الكهف: ٦٦ و ٦٧]، المعنى فيه: أنك لا تصبر ولا يخفّ عليك، وأنه يثقل على طبيعتك، فعبر عن نفي الصبر بنفي الاستطاعة، وإلا فهو قادر مستطيع، فبدل على ذلك قول موسى عليه السلام في جوابه له: ﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا﴾ [الكهف: ٦٩]، ولم يقل: إن شاء الله مستطاعاً، ومن حقّ الجواب أن يطابق السؤال، فدلّ جوابه على أن الاستطاعة المذكورة في الابتداء هي عبارة عن الفعل نفسه مجازاً كما ذكرنا.

وقد يستعمل الناس هذا كثيراً، وأنشده شعراً:

أرى شهوات لست أستطيع تركها

وأحذر إن واقعتها ضرر الإثم

/ [[ص ١١٨]]

فلا النفس تنهاني وتبصر رشدها

وأكره إتيان العقاب على علم

ولسنا نشكّ في أن الشاعر عنى بقوله: (لست أستطيع تركها،

أن تركها يثقل عليه ولا يلائم طبعه، وأنه لم ينف الاستطاعة في

الحقيقة عن نفسه، ولو كان أراد نفيها لم يكن معنى لقوله:

(وأحذر إن واقعتها ضرر الإثم)، وقوله: (وأكره إتيان العقاب

على علم).

وعلى هذا المعنى يتأوّل قول الله ﷻ: ﴿وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ

السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠].

وهو أنهم لاستئصالهم استماع آيات الله تعالى، وكراهتهم تأملها

وتدبرها، جروا مجرى من لا يستطيع السمع، كما يقال لمن عهد

منه العناد واستئصال استماع الحجج والبيّنات: ما يستطيع استماع

الحقّ، وما يطيق أن يدكر له.

قال الأعشى:

ودع هريرة إن الركب مرتحل

وهل تطيق وداعاً أيها الرجل

التيبان في تفسير القرآن (ج ٥) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):  
 [[ص ٥٠]] وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَأَسْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾] [الأعراف: ١٨٨] دلالة على أن القدرة قبل الفعل، لأن قوله: ﴿لَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَأَسْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ﴾ يفيد أنه كان قادراً، لأنه لو لم تكن القدرة إلا مع الفعل لو علم الغيب لما أمكنه الاستكثار من الخير، وذلك خلاف الآية.

\*\*\*

[[ص ٢٢٥]] وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ السَّقَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوْ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾] [التوبة: ٤٢] دلالة على أن الاستطاعة قبل الفعل، لأنهم لا يخلون من أحد أمرين: إما أن يكونوا مستطيعين من الخروج وقادرين عليه ولم يخرجوا، أو لم يكونوا قادرين عليه وإنما حلفوا أنهم لو قدروا في المستقبل / [[ص ٢٢٦]] لخروجوا، فإن كان الأول فقد ثبت أن القدرة قبل الفعل، وإن كان المراد الثاني فقد أكذبهم الله في ذلك وبين أنه لو فعل لهم الاستطاعة لما خرجوا، وفي ذلك أيضاً تقدم القدرة على المقدور. وليس لهم أن يحملوا الاستطاعة على آلة السفر وعدة الجهاد، لأن ذلك ترك الظاهر من غير ضرورة، فإن حقيقة الاستطاعة القدرة، وإنما يشبه غيرها بها على ضرب من المجاز. على أنه إذا كان عدم الآلة والعدة يُعَدُّ صاحبه في التأخر فمن ليس فيه قدرة أولى بأن يكون معذوراً.

\*\*\*

[[ص ٤٦٤]] وقوله: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠]، معناه: أنه كان يثقل عليهم سماع الحق ورؤيته، كما يقال: فلان لا يستطيع النظر إلى فلان. وحقيقة الاستطاعة القوة التي تنطاع بها الجارحة للفعل، ولذلك لا يقال في الله: إنه يستطيع.

وليس المراد بنفي الاستطاعة في الآية نفي القدرة بل ما ذكرناه، لأنه لو لم يكن فيهم قدرة لما حسن تكليفهم. وقد ذكر الفراء في وجهاً مليحاً، فقال: المعنى: يضاعف لهم العذاب بما كانوا يستطيعون السمع ولا يعقلون، وحذف الباء كما قال: ﴿أَلَيْمٌ

أجناسها، وقدر على الإرادة والكرهية، وهذه الأشياء مختلفة ومتضادة، فدل ذلك على أن القدرة تتعلق بالشيء، وبمثله، وبخلافه، وضده، إذا كان له ضد. وأيضاً لو لم تتعلق القدرة بالشيء وبضده وبخلافه لم يقع الفعل بحسب دواعيه وأحواله، بل كان يجب أن يقع بحسب ما يوجد فيه من القدرة. فكان لا يمتنع أن من يدعوه الداعي إلى القيام يقع منه القعود، ومن دعاه الداعي إلى الحركة يقع منه الاعتقاد، والمعلوم خلاف ذلك. والقدرة ليست موجبة للفعل بل يختار الفاعل بها الفعل، بدلالة أن مقدور القدر تابع لدواعيه واختياره، فلو كانت موجبة لبطل ذلك.

والقدرة قبل الفعل دون أن تكون مصاحبة له، بدلالة أن القدرة يحتاج إليها ليخرج بها الفعل من العدم إلى الوجود، فلو وجد مقدورها لاستغنى عنها. وأيضاً فالفعل في حال البقاء يستغني عن القدرة بلا شك، ولا علة لذلك إلا وجوده، فينبغي أن يستغني عنها في أول حال وجوده أيضاً. وأيضاً فقد دللنا على أن القدرة قدرة على الضدين، وذلك محال.

فإذا ثبت ذلك فالقادر على الكفر قادر على الإيمان، (والقادر / [[ص ١٠٥]] على الطاعة قادر على المعصية، وإنما يختار أحدهما فإن اختار الكفر فسوء اختياره، ولو كان الكافر غير قادر على الإيمان) لما حسن تكليفه بالإيمان، لأن تكليف ما لا يطاق قبيح، (وأجمعت الأمة على أنه مكلف بالإيمان، وإنما قلنا: إن تكليف ما لا يطاق قبيح) لأنه مركز في العقل قبح تكليف الأعمى نقط المصاحف، والمقعد العدو، والعاجز حمل الأجسام الثقيل ونقلها. والعلم بقبح ذلك ضروري لاجتماع العقلاء على ذلك، (ولا علة لذلك) إلا أنه تكليف بما لا يطاق، ومن ارتكب حسن ذلك لم تحسن منّا مكالمته. وإنما يُنَبَّه على غلظه بضرب الأمثال، كما يُضْرَب الأمثال للسوفسطائية وأصحاب العنود الذين دفعوا العلم بالمشاهدات والضروريات، وإلا فالاحتجاج لا يمكن معهم، لأن الاحتجاج إنما يصح فيما يغمض ليرد إلى ما يتضح، فمن دفع الضروريات لا يمكن احتجاجه بالرد إلى ما هو أوضح منه، لأنه لا شيء أوضح من الضروريات، فمن دفعها سد الباب على نفسه.

والمراد بقولنا: تكليف ما لا يطاق هو كل ما يتعدّر معه الفعل، سواء كان ذلك لعدم القدرة، أو عدم العلم، أو عدم الآلة، فإن الكل يتساوى في قبح التكليف، وإن اختلفت.

\*\*\*

نهج الحقّ / العلامّة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ١٢٩]] القدرة متقدّمة على الفعل:

المطلب الثالث عشر: في أنّ القدرة متقدّمة على الفعل:

ذهبت الإماميّة والمعتزلة كافة إلى أنّ القدرة التي للعبد متقدّمة على الفعل.

وقالت الأشاعرة هنا قولاً غريباً عجيباً، وهو أنّ القدرة لا تُوجد قبل الفعل بل مع الفعل غير متقدّمة عليه لا بزمانٍ ولا بآنٍ، فلزمهم من ذلك محالات:

منها: تكليف ما لا يُطاق، لأنّ الكافر مكلف بالإيمان إجماعاً منّا ومنهم، فإنّ كان قادراً عليه حال كفره ناقضوا مذهبهم من أنّ القدرة مع الفعل غير متقدّمة عليه، وإن لم يكن قادراً عليه لزمهم تكليف ما لا يُطاق، ونصّ الله تعالى على امتناعه فقال: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، والعقل دلّ عليه وقد تقدّم. وإن قالوا: إنّ غير مكلف حال كفره لزم خرق الإجماع، لأنّ الله تعالى أمره بالإيمان، بل عندهم أنّه أمره في الأزل ونهاهم، فكيف لا يكون مكلفاً؟

ومنها: الاستغناء عن القدرة، لأنّ الحاجة إلى القدرة إنّما هي لإخراج الفعل من العدم إلى الوجود، وهذا إنّما يتحقّق حال العدم، لأنّ حال الوجود / [[ص ١٣٠]] هي حال الاستغناء عن القدرة، لأنّ الفعل حال الوجود يكون واجباً، فلا حاجة به إلى القدرة. على أنّ مذهبهم أنّ القدرة غير مؤثّرة البتّة، لأنّ في الموجودات كلّها هو الله تعالى، فبحثهم عن القدرة حينئذٍ يكون من باب الفضول، لأنّه خلاف مذهبهم.

ومنها: إلزام حدوث قدرة الله تعالى أو قديم العالم، لأنّ القدرة مقارنة للفعل، وحينئذٍ يلزم أحد الأمرين، وكلاهما محال، لأنّ قدرة الله تعالى يستحيل أن تكون حادثّة، والعالم يمتنع أن يكون قديماً. ولأنّ القديّم منافٍ للقدرة، لأنّ القدرة إنّما تتوجّه إلى إيجاد المعدوم، فإذا كان الفعل قديماً امتنع استناده إلى القادر، ومن أعجب الأشياء بحث هؤلاء القوم عن القدرة للعبد والكلام في أحكامها مع أنّ القدرة غير مؤثّرة في الفعل البتّة، وأنّه لا مؤثّر غير الله تعالى، فأبى فرق بين القدرة واللون وغيرهما بالنسبة إلى الفعل إذا كانت غير مؤثّرة ولا مصحّحة للتأثير؟ وقال أبو عليّ بن سينا ردّاً عليهم: لعلّ القائم لا يقدر على القعود.

بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾ [البقرة: ١٠] أي بتكذيبهم. وسقوط الباء جازم، كما قال: ﴿أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٣١﴾﴾ [التوبة: ١٢١]، ويقول / [[ص ٤٦٥]] القائل: لأجزينك ما عملت، وبما عملت. واختار ذلك البلخي.

\* \* \*

الرسائل / (المقدّمة في المدخل إلى صناعة علم الكلام) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٧٤]] والقدرة فيها خلاف: فإنّ في الناس من يقول: وجودها يحتاج إلى أمر زايد على بنية الحياة من الصلابة وغير ذلك، ولا يصحّ وجودها في مجرّد بنية الحياة، ومنهم من قال: إنّ ذلك إنّما يُحتاج إليه لتزايدها، لا لوجود شيء منها. وفي ذلك نظر. والقدّر كلّها مختلفة ليس فيها متماثل ولا متضادّ، ولا يدخل تحت مقدور القدر، ولا يجوز عليها الاشتراك، وفي بقائها خلاف. والضرب الآخر يحتاج إلى بنية زائدة على بنية الحياة، مثل بنية القلب، وهو جميع أفعال القلوب من الاعتقادات والظنون والإرادات والكرهات والنظر والشهوة والنفار والتمني لو كان معنّى.

\* \* \*

مجمع البيان (ج ٥) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٦٠]] وفيه [أي في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيْبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ السُّعَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللّٰهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [التوبة: ٤٢]] أيضاً دلالة واضحة على أنّ القدرة قبل الفعل، لأنّ هؤلاء لا يخلو إمّا أن يكونوا مستطيعين من الخروج قادرين عليه ولم يخرجوا، أو لم يكونوا قادرين عليه، وإنّما حلفوا لو أنّهم قدروا في المستقبل لخرجوا. فإنّ كان الأوّل فقد ثبت أنّ القدرة قبل الفعل، وإن كان الثاني فقد كذبهم الله تعالى في ذلك، ويبيّن أنّه لو فعل لهم الاستطاعة لما خرجوا.

وفي ذلك أيضاً وجوب تقدّم القدرة على المقدور، فإنّ حملوا الاستطاعة على وجود الآلة وعدّة السفر، فقد تركوا الظاهر من غير ضرورة، فإنّ حقيقة الاستطاعة القدرة. على أنّه لو كان عدم الآلة والعدّة عذراً في التأخّر، فعدم القدرة أصلاً أحرى وأولى أن يكون عذراً فيه.

\* \* \*



## القدرة صالحة للضدين:

المطلب الرابع عشر: في أن القدرة صالحة للضدين:

ذهب جميع العقلاء إلى ذلك عدا الأشاعرة، فإنهم قالوا: القدرة غير / [[ص ١٣١]] صالحة للضدين. وهو منافٍ لمفهوم القدرة، فإنَّ القادر هو الذي إذا شاء أن يفعل فعل، وإذا شاء أن يترك ترك، فلو فرضنا القدرة على أحد الضدين لا غير لم يكن الآخر مقدوراً، فلم يلزم من مفهوم القادر أنه إذا شاء أن يترك ترك.

\* \* \*

الصرط المستقيم (ج ٣) / البياضي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ٦٩]] فصل: فيما يلزمهم من القول في عدم الاستطاعة: يلزمهم أن لا يقدر الكافر الأمور بالإيمان عليه، وأن يذهب الفرق بين كفره وسواده، ويلزم أن يكون فقدته لقدرة الإيمان كفقده لآلة الفعل، فيكون معذوراً كفاقد الآلة، ويلزم أن يتساوى الزمّن والصحيح في العذر لترك المشي، ويتساوى الكائن على نهر بالعاجز عن الماء فيُعَدَّر في التيمّم، فإذا صلّى وحلف بطلاق زوجته أنه لا يقدر على الماء أن تصحّ صلاته، ولا تُطلق امرأته، وألزم سلام الفارسي بذلك، فالتزم بطلاق امرأته، ويلزم أن لو حملت ذرّة خردلة عجز جبريل القادر على قلب المدن عن حملها، ويلزم أن الأنبياء لو قدروا على الكفر لكانوا أكفر خلق الله، وأن إبليس والطغاة لو قدروا على الإيمان لكانوا أفضل عباد الله، وذلك من أسوأ الثناء عليهم، وأحسن الثناء على العصاة.

/ [[ص ٧٠]] ولو قيل لرجل منهم: إنك لا تترك المعاصي إلا عجزاً، ولو قدرت كنت أعصى خلق الله، لنفاه عن نفسه نفي مضطراً إلى قبحه.

ويقال لهم: هل عفا ملك عن جانٍ وهو قادر على عقابه؟ فإن قالوا: عفا وهو يقدر تركوا أصلهم، وإن قالوا: هو لا يقدر لزم أن يكون ملك الروم قد عفا عن المسلمين وإن لم يقدر عليهم.

ولو قال الله للعاصي: لِمَ لا تطيع؟ فقال: لا أقدر، فقد صدق، فينبغه صدقه، لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ [المائدة: ١١٩]، ويلزم سقوط الحجّ عن كل أحد، لأن الله أوجبه بشرط الاستطاعة، فإذا انتفت انتفى.

مناظرات في ذلك:

قال عليّ لمجبر: ما معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا

مَعَكُمْ﴾ [التوبة: ٤٢]، قال: صدقوا، قال: فما معنى تكذيبهم؟ قال: لا أدري.

وقال الواثق ليحيى بن كامل: ما التوبة؟ قال: الندم، قال: فتقدر عليها؟ قال: لا، قال: فما التوبة حينئذٍ؟ فانقطع.

وقال مجبر: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، تُكسِر قولنا في عدم الاستطاعة، فقال عليّ: كسره الله.

وقيل لصفو المجبر: أكان فرعون يقدر على الإيمان؟ قال: لا، قيل: أفعلم موسى ذلك؟ قال: نعم، قال: فلم بعثه الله؟ قال: سخرية.

قال النجّار للنظام: بِمَ تدفع تكليف ما لا يُطاق؟ فسكت، فقيل: لِمَ سكت؟ قال: كنت أريد ألزّمه تكليف ما لم يطق، فإذا التزمه ولم يستحي، فبِمَ ألزّمه؟

ومرّ أبو الهذيل ركباً على النجّار، فقال: انزل حتّى أسألك، قال: هل أقدر / [[ص ٧١]] أن أنزل أو تقدر أن تسألني؟ قال: لا.

وقال مجبر لعدي: ما دليلك على تقدّم الاستطاعة على الفعل؟ قال: الهرة والفأرة، لولا أن الهرة والفأرة تعلم قدرتها على أخذها لم تهرب منها.

قالوا: قوله تعالى: ﴿فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلاً﴾ [الإسراء: ٤٨].

قلنا: المراد لا يستطيعون تصحيح ما نسبوه إليه من الشعر والجنون والسحر، والمراد كأثمهم لا يستطيعون، مثل: ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [البقرة: ١٨]، ولأن الآية جاءت للتوبيخ، ولولا الاستطاعة انتفى المعنى.

واجتمع إلى بحر الخاقاني جماعة من اليهود، قالوا: كيف تأخذ منّا الجزية وفي بلدك علماء مجرّبة، وأنت على قولهم؟ يقولون: إننا لا نقدر على الإسلام، فجمعهم، فقالوا: نعم نقول بذلك، فطالبهم بالدليل، فلم يقدرُوا عليه، فنفاهم.

\* \* \*

## الفهرس

٥٣٥ ..... الاستطاعة - ٦٠  
 ٥٥٣ ..... الفهرس

\* \* \*

## حرف الألف

- ٤٦ - الأجسام ..... ٣  
 ٤٧ - الإجماع ..... ٣٣٨  
 مباحث عامّة ..... ٣٣٨  
 دخول الإمام عليّؑ في المجمعين ..... ٣٤٨  
 الأدلّة ..... ٣٦٢  
 ١ - الآيات ..... ٣٦٢  
 أ) آية ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ﴾ ..... ٣٦٢  
 ب) آية ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ﴾ ..... ٣٦٢  
 ج) آية ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ ..... ٣٦٢  
 د) آية ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ ..... ٣٦٨  
 هـ) آية: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ﴾ ..... ٣٧٠  
 و) آية: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ﴾ ..... ٣٧٢  
 ٢ - الروايات ..... ٣٧٢  
 أ) حديث «لا تجتمع أمتي على خطأ» ..... ٣٧٢  
 ب) سائر الروايات ..... ٣٧٧  
 ٣ - عمل الصحابة ..... ٣٧٩  
 ٤٨ - الإحباط ..... ٣٨٩  
 ٤٩ - الأحوال ..... ٤٢١  
 ٥٠ - الأخبار ..... ٤٢٢  
 الخبر الواحد ..... ٤٤٠  
 ٥١ - الاختلاف ..... ٤٧٧  
 ٥٢ - الاختيار ..... ٤٧٩  
 ٥٣ - الإدراك ..... ٤٧٩  
 ٥٤ - الأذان ..... ٤٨٣  
 ٥٥ - الإرادة والكرهية ..... ٤٨٥  
 ٥٦ - الإرجاء ..... ٥٠١  
 ٥٧ - الأرزاق ..... ٥٠٣  
 ٥٨ - الأرض والسماء ..... ٥١٦  
 ٥٩ - الأرواح والأنفس ..... ٥٢٩



# موسوعة التراث الإمامي

في علم الكلام ورد الشبهات والمسائل الخلافية

تسعى هذه الموسوعة لتحقيق الاهداف التالية:

- ١- ترتيب وتصنيف التراث الكلامي الإمامي المطبوع بحسب الموضوع وحروف الهجاء.
- ٢- تسهيل الوصول إلى المفردات الكلامية.
- ٣- الاطلاع على جميع ما كتبه علماءنا حول المفردات الكلامية في مكان واحد.
- ٤- رعاية التسلسل الزمني في سرد الكتب عند نقل كل مفردة الأقدم فالأقدم.
- ٥- الوقوف على تطور الكلام الإمامي عبر القرون.
- ٦- الوقوف على مناهج علمائنا الكلامية.
- ٧- الوقوف على الشبهات المطروحة مع ردّها.

المكتبة الإسلامية المقامات

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية