

الكتاب : المعراج إلى كشف أسرار المنهاج

المؤلف : الإمام عز الدين بن الحسن

المحقق :

الناشر :

الطبعة :

عدد الأجزاء :

مصدر الكتاب :

[الكتاب]

كتاب المعراج إلى كشف أسرار المنهاج

القاطع بأمواس الحجاج أمراس اللجاج

الكافل لطالب علم الكلام بقضاء كل حاج

الجزء الأول

تأليف الإمام عز الدين بن الحسن

(1/1)

بسم الله الرحمن الرحيم. وبه نستعين وعليه نتوكل.

أما بعد.. حمداً لله على نعمه التي يجب شكرها. ولا يطاق حصرها، والثناء عليه لكمالهِ وصفات جلالهِ التي يطيب نشرها. ولا يقدر قدرها. والصلاة والسلام على خاتم الرسل، وموضح السبل، وناسخ الملك ودامغ الشرك حتى اضمحل وبطل، وعلى عترته شמוש الإسلام، وقادة الأنام ومفاتيح النهم، ومصابيح الظلم، وصحابته الأخيار الأعيان والتابعين لهم بإحسان، فإنني كنت جمعت حواشي في إبان الشباب وأول رمان الدرس في العلم والإكتساب جعلتهما نصفه التعليق لكتاب منهاج التحقيق لما عز لي من الولع به والغرام والإعتناء بالفحص

عن معانيه والإهتمام ولكنها عاقت عائق عن التمام وبدا لي فملت إلى الإضراب وإرتاج هذا الباب تباعداً عن مظان الإحظار، وتجنباً لمسالك العثار فنبذت تلك الكرايس وحجبتها عن مجالس الدرس والتدريس عدة من السنين تزيد على العشرين ثم أن بعض المولعين بفن الكلام وأولي الهمة في تحصيله والإهتمام بالغ في استخراج تلك الحواشي وإبراز أوراقها الخوافي وتتمتها وتكملتها وضبطها وتحصيلها فلم أجد بداً من إنصافه وتلقيه بإجابته وإشغافه مع ما في ذلك من تمام العمل وصيانتها عن الإنخراط في سلك ما بطل، فما طابق منها وخلا من الخل فيتوفيق من الله الميثب في القول والعمل، وما كان فيها من خطأ وخطأ فلوضعها في تلك الحال مع عروض اشتغال وعجل؛ ولأنه لا يسلم من الزلل إلا كلام الله عز وجل. وهذا حين الشروع في شرح غوامض الكتاب وتذليل معانيه الصعاب.

(1/1)

قال المصنف مبتدئاً (بسم الله الرحمن الرحيم) أي باسم الله ابتدئ تأليف هذا الكتاب، ومعناه: أستعين على ذلك بالتسمية ليمنها وبركتها طالباً للإستعانة، ويقدر الفعل متأخراً عنها لإفادة الإختصاص، ثم ثنى بالحمد فقال: (الحمد لله) أي الثناء الحسن والوصف الجميل ثابت لله الذي من صفاته أنه الدال، أي فاعل الدلالة على ذاته دل عليها فعله، لا بواسطة وصفاته، والذي يدل عليها أيضاً الفعل تارة بغير واسطة كدلالته على كونه قادراً، وكذلك كونه عالمًا، إذ الأحكام ليس بواسطة؛ لأنه كيفية للفعل لا أن الفعل يدل عليه، ثم يدل على العالمية، وتارة بواسطة واحدة كدلالته على كونه حياً، بواسطة القادرية والعالمية، وتارة بواسطة كدلالته على كونه مدركاً بواسطة كونه قادراً عالمًا، ثم كونه حياً، وتارة بثلاث وسائط كدلالته على الصفة الأخص بواسطة كونه قادراً، ثم كونه حياً هكذا ذكر الأصحاب، وفيه نظر، والتحقيق أن الفعل يدل على الصفة الأخص بواسطة واحدة، وهي القادرية ووجوبها ليس بواسطة أخرى، فإنه كيفية لها ليست هي دليلاً عليه كما قلنا في الأحكام، ولا معنى لعد الحيّة واسطة أخرى؛ لأن القادرية كافية في الاستدلال بعجائب مصنوعاته. العجائب: جمع عجيبة وهي ما يتعجب منه. والمصنوعات: جمع مصنوع ويقال: ظاهرة لله لا تدل على ذاته وصفاته إلا ما كان عجيباً من مصنوعاته، وفيه نظر، فإن كل فعل من أفعاله له مدخل في الدلالة وجوابه من وجهين أحدهما أن يكون من باب إخلاء وثبات، كان أصله بمصنوعاته العجائب، فأتى أولاه لصفة، ثم أضافها إلى الموصوف للثبات وهي صفة مدح؛ لأن كل أفعاله يتعجب منها لصدورها على مقتضى الحكمة، وما فيها من الأغراض الحسنة.

الثاني: أن يكون على ظاهره ومفهومه ويريد أن الذي يدل على الذات وجميع الصفات هو ما يتعجب منه لصدوره على جهة الأحكام لا ما ليس بمحكم منها، فإنه إنَّما يدل على الذات وبعض الصفات، والله أعلم.

(2/1)

تنبيه: هذا في فن البديع يسمى براعة الإستهلال، وهو أن يفتح المتكلم خطبته أو رسالته أو مصنفه أو غير ذلك بما يدل على غرضه، ولما كان غرض المصنف الخوض في علم الكلام أتى في فاتحة كلامه بما يشعر بمراده وجعل خطبته هذه البليغة كالفهرسة لهذا الفن والإشارة إلى كثير من مسائله ومن أمثلة براعة الإستهلال قول بعض الكتاب: الحمد لله الذي خلق الأنام في بطون الأنعام، حين كتب مخبراً بأن بقرة ولدت عجلاً وجهه كوجه الإنسان. الكاشف عن عدله وحكمته أي الموضح لعدله وهو كونه لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب، وحكمته وهي كون كل فعل له فهو حسن، وله فيه غرض صحيح بوجوب غناه وهو كونه حياً ليس بمحتاج، ووجوب عالميته وهو كونه لا يجوز عليه الجهل بحال، فإننا علمنا عدله وحكمته بكونه عالماً بقبح القبيح غنياً عن فعله وعالماً باستغنائه عنه لا يجوز أن يحتاج إليه ولا أن يجهل قبحه ولا أن يجهل استغنائه عنه بوجه من الوجوه وإسناد الكشف إليه، مع أن الوجوب ليس أمراً صادراً عنه من قبيل التجوز؛ لأنه لا يعلم ذلك الوجوب إلا ما نصبه من الأدلة وركبه من العقول القادر على جميع أجناس المقدورات.

(3/1)

سيأتي ذكر معنى القادر والمقدور وتعداد أجناس المقدورات في موضعه من هذا الكتاب، وإنَّما قال: أجناس ولم يقل أعيان، بناء على أنه لا يصح مقدور بين قادرين وأن الأعيان التي تقدر عليها إنَّما بقدر الباري على جنسها فقط وسيأتي تحقيقه (العالم لا يعزب عنه). هو ٤٤م الزامه وكسر ٤٤م. بمعنى ٤٤م يبعد مثقال ذرة، أي مقدار أصغر نملة في الأرض ول ٤٤م في السموات. (الحي الذي لا يعتريه الحال) يعني بالحال ٤٤م ما هو عل ٤٤م من ثبوت ونفي، فليس كغيره من الأحياء، فإن الحال يعتريهم ٤٤م من صغر إلى ٤٤م كبر وصحة إلى سقم وقوة إلى ضعف وغناء إلى فقر وغير ذلك. (الموجود فيما لم يزل) أي فيما مضى لا إلى أول. (وفيما لا يزل) أي وفي الحال والاستقبال. (لا إلى حد ينتهي إليه المدرك للمدركات) أي لكل ما يصح

إدراكه من مرئي ومسموع وملموس ومسموم ومذوق. وسيأتي بيان المدركات؛ (لأنَّ لآلات) أي لا بحاسة وواسطة محل الحياة، إذ ليس بجسم ولا له حياة. (يحل في محل ولا له آلة، المستغني في ثبوت هذه الصفات) يعني التي مضي تعدادها وهي القادرية والعالمية والحيية والوجود والإدراك عن المؤثرات الحقيقية التي هي الفاعل والعلة والسبب، وأما ما يجري مجرى المؤثر وهو المقتضى والشرط فلا بد منه فيها على تفصيل وخلاف يأتي في مواضعه، وأما غير هذه من صفاته فمنها ما لا يفتقر إلى مؤثر ولا ما يجري مجراه كالصفة الأخص عند مثبتها ومنها ما يفتقر إلى المؤثر الحقيقي ككونه مرتدّاً أو كارهاً عند الجمهور، وقد أشار المصنف بقوله: المستغني في ثبوت هذه الصفات بتمامه إلى فصل الكيفية، وما تقدم فهو تنبيه على إثبات الصانع وصفاته الثبوتية، ثمَّ أشار إلى الصفات النفيية فقال: (الواحد فلا شريك له ولا وزير)، هذه إشارة إلى مسألة نفي الثاني، والمعنى أنَّه لا مشارك له في الإلهية وفي الخلق والأمر ولا معه من هو أدنى رتبة من الشريك وهو الوزير الذي يعينه ويتحمل بعض مؤنه ويتقوى به في أمر

(4/1)

مملكته؛ لأنَّه سبحانه غني عن جميع ذلك. (المتعالي) أي المنزه عن المضاد. (والنظير) أي المنافي له الذي لا يجمع معه في الوجود لمعاكسته له في صفاته وعن المماثل المشابه له في ذاته وصفاته، وفي هذا إشارة إلى مسألة نفي التجسيم وما يتعلق بها؛ لأنَّه لو كان جسماً أو عرضاً كان ذا ضدٍّ ونظير. (الغني فلا يجوز عليه المنافع والمضار) أي لا يجوز أن يلحقه مضرة ولا أن يناله منفعة لوجوب استغنائه عن ذلك. وسيأتي ذكر معنى المنفعة والمضرة وأقسامها، وهذه إشارة إلى مسألة نفي الحاجة. (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) إشارة إلى مسألة نفي الرؤية بأن أدرج هذه الآية الكريمة التي هي من أدلتها في كلامه، وهذا في علم البديع يسمى الإقتباس. (العدل فليس بظلام للعبيد) إشارة إلى أم مسائل العدل وظلام مبالغة في ظالم والتكثير فيه باعتبار كثرة من يتعلق به الظلم وهم العبيد، لو كان كذلك تعالى الله عنه علواً كثيراً. (الصادق في الوعد والوعد) أي المخير عن إيفاله الثواب إلى مستحقه وهو معنى الوعد والعقاب إلى مستحقه، وهو معنى الوعد خيراً مطابقاً للمخير عنه فلا يقع خلاف ما وعد به. (الذي قضى بالحق وهدى إلى الرشاد) أي الذي ألزم وأمر بالحق وهو الرشاد بمعنى الصواب وما فيه الصلاح، وهذا بمعنى دلّ، وينزه عن فعل القبيح لعدله وحكمته وإرادة الفساد وهو نقيض الصلاح؛ لأنَّ إرادته من القبيح وهو منزّه عن فعلها. (وأزاح علل المكلفين بأنواع

الأنطاف والتمكين) أي أزال تعللهم في عصيانهم وعدم امتثالهم بأن لطف لهم بأنواع اللطف، وهي التوفيق والعصمة المطلق، وسيأتي بيان معانيها والتمكين مما كلفهم إياه بخلق القدرة عليه والآه فيه. قال.. في المعنى هذا: {رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة}. (وأزهد الباطل أي أزاله وأذهب بمتراشف الحجج أي بالحجج المترادفة وهي الأدلة التي ينصبها للمكلفين على ما فيه نجاتهم). (وأوضح للخلق) أي كشف لهم

(5/1)

وأبان. عن سواء المهج أي وسط الطريق الموصلة إلى الفوز والنجاة عند الله والطريق الموصلة إلى العقاب يوم يقف العبد بين يديه ويلقاه. (حتى صارت طرق الخير والشر متعنية) أي طرق الهدى والضلال متبينة متميزة. (ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة) أي ليضل من ضل بعد وضوح البينة في ذلك، وقيام الحجة عليه وجعل الضلال هلاكاً لناديتة إليه ويهتدي من اهتدى، كذلك عن يقين وعلم بأنه على الحق وسمى الهدى حياة من قبيل الإستعارة لإيصاله إلى الخير والتنعيم الدائم، كما أن الحياة موصلة إلى الإنتفاع وفصله إلى إدراك الملاذ، والله أعلم.

(6/1)

(وأشهد ألا إله إلا الله شهادة إخلاص وصدق) أي إخلاص عن النفاق وعن إضمار خلاف ما وقع النطق به مطابق فيها القلب واللسان والسر والإعلان وصدق في العقيدة أو في تسميتها شهادة؛ لأنها الخبر عن يقين وتحقيق. (وأن محمداً رسوله بالهدى ودين الحق) أي بالكتاب الذي يقع به الإهتمام فبُولغ فيه بتسميته هدى والدين الذي هو الحق لا الباطل أرسله كافة للناس أن جعل كافة مفعولاً مطلقاً فالمعنى أرسله إرسالة كافة للناس، أي عامة لهم محيطه بهم، فكأنها كفتهم أن يخرج عنها أحد منهم. وقيل معناه: مانعة لهم عن الكفر، وأن جعل حالاً من المفعول كان المعنى أرسله جامعاً للناس في الإبلاغ والإنذار، والتناء للمبالغة كتاء علامة وقيل: معناه على هذا مانعاً للناس عن الكفر، وفيه وجه ثالث، وهو أنه حال من الناس، أي للناس جميعاً وهو مبني على جواز تقدم حال المجرور عليه كما يذهب إليه بعض النحاة. (بشيراً للمطيعين بالثواب، ونذيراً للعاصين بالعقاب، وداعياً إلى الله إلى طاعته بإذنه) أي بأمره وسراجاً منيراً، أي كالسراج المنير لما كان مجلياً لظلمات الشرك، فبلغ الرسالة هادياً للضلال وشهيداً

شهد على الأمة لمن قبل بالقبول ومن رد بالرد، ثم مضى إلى دار الكرامة، كناية عن وفاته صلى الله عليه وآله وسلم، والمراد بدار الكرامة الجنة أو الدار الآخرة التي تظهر فيها الكرامة بالمقام المحمود وغيره. (حميداً) أي محموداً. (فصلوات الله) أي رحمته؛ لأن الصلاة من الله بمعنى الرحمة، ومنا بمعنى الدعاء، ورضوانه هو. بضم الراء وكسرها. بمعنى الرضا على وجه، أراد بالوجه هنا ذاته أو أراد به الوجه المعروف؛ لأنه الذي يواجه بالرضا وغيره، وهو عمدة الإنسان وواسطة عقد أعضائه وما توجه إليه فقد توجه إلى الجملة كلها. (وهذا أولي الكريم) أي الشريف. (كلما طلع نجم) أي كوكب. (أو هب نسيم) ما كان من الرياح رقيقاً لطيفاً سهلاً مستطاباً. (وعلى آله) أي أهله

(7/1)

والمراد أهل بيته وأقاربه وهذا هو السائق إلى الأفهام، وقد يراد به الأتباع الكرام. جمع كريم وهو الشريف. البررة. جمع بار وهو فاعل البر خلاف العقوق. المطهرين عن الأرجاس والردائل، (وعلى الصحابة) اسم جمع للصحابي وهو من صحبه صلى الله عليه وآله وسلم، واختلف في ما هية الصحبة، فقليل مجرد الرؤية كافٍ، وذهب أصحابنا أن الصحابي من طالت مجالسته له صلى الله عليه وآله وسلم متبعاً له. (والتابعين لهم) أي للصحابة في اتباع الرسول وأمثال ما جاء به، وهذا معنى تقييد لفظه التابعين بإحسان؛ لأن المعنى اتبعوهم في إحسانهم وسلوكوا مناهجهم. وقيل: هم الذين يذكرون المهاجرين والأنصار ويترحمون عليهم وينشرون محاسنهم. وقوله: (إلى يوم الدين) أراد به إفادة دخول جميع من عد الصحابة من الأمة؛ لأن لفظه التابعين في العرف مقصورة على من التجوز من الصحابة، ورأى من رأى منهم، والمراد بالدين هنا الجزاء ومثله قوله: {ملك يوم الدين}.

(8/1)

(أما بعد) هذه كلمة استعملتها العرب للإيذان بإرادة الأخذ في كلام غير ما سبق، فإن أهم التكليف علم العقائد، وذلك لا سائر التكاليف عليه، ولكون المطلوب فيه اليقين والحق فيه مع واحد ومخالفه مخطئ آثم، وقد ينتهي إلى الكفر. (وإن الظفر بالحق فيه أجل الفوائد) أي من أعظمها وأشرفها، ولو قال: وإن الظفر بالحق فيه أجل الفوائد لكان أحسن ذاته قد كثرت فيه الآراء، الضمير عائد إلى علم العقائد وإن جعل ضمير الشأن فحسن، والآراء جمع

رأي، فُدم في الجمع العين على الفاء من قبيل القلب كما في آرام جمع رمم، والمراد بالآراء هنا المذاهب، وأما في عرف أهل أصول الفقه فقليل: الرأي بمعنى اجتهاد، وقيل: بمعنى القياس. (وأُتبع فيه الأهواء) جمع هوى مقصور وهو هوى النفس وكل هوى في القرآن فهو مذموم، وأما الهواء ممدود فهو اسم لما بين السماء والأرض والجمع أهوية. (وعدل أكثر الناس فيه عن التحقيق) أي مالوا وجاروا وسلخوا الطريق عبارة عن ترك المذهب الواضح الراجح الشهير اللائح والتمسك بغيره مما لا وجه له يوضحه، ولا دليل عليه يرجحه كما يترك السالك سلوك المحجة الواضحة الكثيرة الإستعمال ويسلك مذهبها يميناً أو شمالاً في طرق خفية تكاد يسير فيها من دفع عن الطريق الواضحة أو مال عنها سهواً فمن سوفسطائي نجد المشاهدات. هذا شروع في تفصيل أكثر الناس العاديين عن التحقيق السالكين لبنيات الطريق وقدم السوفسطائية وهم فرقة من فرق التجاهلية؛ لإنكارهم الضرورة ولا ضلال أعظم من ذلك والتجاهلية كل من أنكر الضرورة وهم ثلاث فرق:

(9/1)

السوفسطائية: منسوبون إلى سوفسطا وهي جهة لهم، وقيل: بل اسم رجل، وهم منكروا اليقين في كل شيء من المشاهدات والمعقولات، فإنهم أنكروه وجعلوه بمنزلة ما يراه النائم وكالسراب الذي يخيل أنه ماء، والعندية والعندي من يثبت للشيء حقيقته؛ لكنه يجعلها تابعة للإعتقاد، ولذلك سمي عندياً؛ لأنه يقول: الحقيقة تابعة لما عند المعتقد ومثله بالخل فإنه يعيش فيها دودها دون عصرها، واختلفت حقيقة الخل فهي محية بالنظر إلى دودها مميتة بالنظر إلى غيرها، وكما يجد العسل من به صفراء مرّاً ومن هو معتدل حلواً، ويقال لهم: أيضاً أصحاب العنود.

(10/1)

والسمنية: منسوبون إلى سمن، وهم يثبتون الحقائق إلا ما لم يشاهد بإحدى الحواس الخمس فينكرونه فأبطلوا المعقولات ومخبرات الأخبار المتواترة، وملحد ينكر الصانع، أي المختار والإلحاد لغة: الميل ومنه سمي اللحد ثم غلب الإلحاد على القول بقدم العالم ونفي الصانع المختار فيدخل في هذا الاسم الفلاسفة والانيّة والمنجمية والطبائعية وغيرهم؛ لأن جميع ملحدة و صف {التأثير إلى الطباع. أما الملة لا ملة فعن بعضهم أنه يجعل العالم

عبراً عن علة قديمة بالطبع ومثل ذلك نقل عن الباطنية وأما المنجمة فمذهبهم قدم
الأفلاك والعناصر، وجعل الحوادث اليومية صادرة عنها بالطبع، وأما المشهورون بالطبائعية
فأمرهم في إضافة التأثير إلى الطبع ظاهر. وفلسفي ينفي عن الله الاختيار؛ لأنه يجعله علة
قديمة صدر عنها عقل واحد، ثم صدر عن ذلك العقل عقل ثانٍ وفلك ونفس فلك، ثم كذلك
عن العقل الثاني. والفلسفة اسم في اللغة اليونانية لمحبة الحكمة، والفيلسوف هو محب
الحكمة، وقيل: هو مركب من فيلا وهو المحب، وسوف اسم للحكمة، فإذا قيل: فيلاسوف
فمعناه محب الحكمة، وباطني يقول: بالسابق والتالي الذي حصل المتكلمون من مقالاتهم
القول بأصلين روحانيين أحدهما السابق والآخر التالي، وأن السابق ظهر منه التالي ثم اختلفوا
فقائل بأنهما مدبران للعالم السفلي معاً، وقائل: بأن المدبر هو التالي فقط والسابق فاعل
الأجسام النافعة والتالي فاعل الأجسام الضارة، وهذا بعينه مذهب المجوس، واختلف في
تفسير السابق والتالي، فقليل: ملكان، وقيل: اللوح والقلم، وقيل: العقل والنفس. قيل: ولا يكاد
يعرف لهم مذهب لتسترهم وإحداثهم في كل وقت مذهباً، ويعبد غير الله، ولا يبالي، أي لا
يكترب، وإنما كانوا عابدين لغير الله؛ لأن الله عز وجل غير ما أثبتوه إلهاً وهو السابق والتالي،
وقد نقل أن بعض دعائهم ورؤسائهم عبد صبيلاً وألحدته إلهاً وقلده مملكته. ومطرفي يقتصر
تأثير

(11/1)

الصانع على الأصول.

المطرفية: فرقة من فرق الإسلام ينسبون إلى مطرف بن سهاجة، رجل من الزيدية أصله من بقعة
بني شهاب بجيدان من بلاد خولان نشأ مذهبهم سنة خمسين وأربعمائة، والأصول عندهم
أربعة: الهواء والماء والأرض والنار. وقيل: بل هي عندهم الهواء والمال والريح، ومنهم من زاد
النار، قالوا: أنه أوجد هذه الأصول على جهة الاختبار ثم حصل العالم من هذه الأصول فهي
التي يتركب منها الحوادث ولا اختار له في ذلك وهو لم يحصل من إثباته على محصول لا
يهم إذا أضافوا لكثير العالم على ما فيه من إتقان وإحكام إلى الأصول التي ليست بحية ولا
قادرة ولا عالمة، فقد استدت الطريق إلى كون النار حياً قادراً عالماً، أن أثر في الأصول، وثنوي
يقول: القديم الثاني.

(12/1)

الثبوتية فرق متعددة، يأتي ذكرهم وذكر مذاهبهم في مسألة. ففي الثاني أن الله وآخر يتلوهُ في قدم المعاني إشارة إلى الإشعرية ومن قال بقولهم في كون صفات الباري معاني قديمة ورمز إلى مشاعيتهم للبنوية ووجه الشبه إثبات قديم مع الله سبحانه، ولهذا جعلت هذه من أسباب تكفير الأشعرية وغيرهم من فرق الجبرية، وبرهني ينفي النبوة رأساً. قيل أنهم منسوبون إلى برهام بن لوك الفرس عمن باءل م وينفون الال م سل م عمن قيل:

منسوب عن م إلى رجل اسمه إبراهيم م. وقيل: س م وا م لك لا ثب م ته م نبوة إبراهيم دون غ م ره م من ا م أنبي م. ومعنى رأس م الت م بير م عن طرح ال م ي م كل م مأخوذة من م م أس م لجسد؛ ل م م ه م إذا طرح الرأس فالب مية أجدر وهو منتصب على الحالية كجميعاً، ومثله تركه أصلاً؛ لأن أصل الشيء عمدته، وذمي لا يرى في تكذيب الرسل بأساً أي تبعه ولا عقاباً والذمي من ضربت له ذمة كالنصارى واليهود، ومجسم نسبة الله بالمحدثات، إذ جعلوا له أعضاء وجوارح، وثبت له الجوارح والآلات الجوارح هي الأعضاء التي تعمل مفردتها جارحة ومجبر للشياطين والعصاة؛ لأن حاصل قول المجبرة تمهيد عذرهم حيث يقولون: ما صدر من العصاة من قبيح وفساد فهو من الله، وذلك يقتضي عدم الحرج على العاصي، إذ لا فعل له، قال الحاكم: ويجمعهم من المذهب القول بأن الله يخلق أفعال العباد، وأنه يريد المعاصي، وإذا شاء عذب من لا ذنب له، وإن فعله ليس لغرض وأنه لا يقبح منه شيء، وأن القبائح بقضائه وقدره، وأنه يضلل عن الدين ثم يعذب على الضلال ويأمر بالإيمان مع أنه يمنع منه وينهى عن الكفر وبخلقه وبخلقه وتربينه، ثم افترقوا فرقا كثيرة جهمية وضارعية ونجارية وكلانية وأشعرية وبكرية وكرامية وتفصيل مذاهبهم، وما اختص به كل منهم في كتب المقالات ويأتي أيضاً في أثناء هذا الكتاب غيره م ÷ كت م الكلام

ويحمل مساوى العبادة ع م الله أي م صنفها وينس م ها إليه. ومساوى جمع مسؤ م ومرجع م لتعلل بالأحلام

والأمانى. الأحلام جمع حلم بضم الحاء واللام وهو ما يرى في النوم والأمانى جمع أمانة
وسمي المرجى مرجياً لتركه القطع على وعيد أهل الكبائر من أهل الصلاة والمرجئة الخالصة
من جعل الفاسق راجياً للغفران ولم يؤنس من الرحمة، ومعنى تعلله أنه يجعل ما يتمناه من
المغفرة علة في سلو قلبه وعدم خوفه ورجال الإرجاء المجبرة بأسرهم ومن غيرهم سعيد بن
جبير وحماد بن أبى سليمان من التابعين ومن الفقهاء أبو حنيفة وأصحابه، ومن متكلمى العدلية

محمد بن شبيب وغيلان وصالح قبة وغيرهم ويني دينه على جرف التواني، جرف الوادي جانبه الذي يتحفر أصله بالماء وتجرفه السيول فيبقى واهياً ومعنى ذلك أنهم لا يقولون على جد في العمل لما اعتراهم من الإرجاء. ورافضي ببعض شيوخ الإسلام والرافضة هم الإمامية. قيل: سمو به لرفضهم زيد بن علي عليهم السلام حين أحسن الشاء على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقيل: لتركهم نصره النفس الزكية والأول أشهر وسموا إمامية لجعلهم أمور الدين كلها إلى الإمام، وأنه كالنبي؛ لأنه يحتاج إليه في أمور الدين والدنيا، والمراد شيوخ الإسلام من يقعون فيه من الصحابة ويخيط من الغلو والتعصب في ظلام الغلو مجاوزة الحد وغلوهم في طرفين محبة أئمتهم وما نسبوه إليهم وذهبوا إليه في حقهم وبغض المشائخ وتكفيرهم وما ينسبوه إليهم من الإعمال التي هم منزهون عنها والتعصب معروف ومعناه تكلف أن يصير كالعصبة له فهو مأخوذ من العصبة كنقيس أي أنسبت إلى قيس والظلام هنا مستعار للجهل فهذه أصول فرق الضلالة الذين تفرعت عنهم كل جهالة، يعني أن الفرق الهالكة وإن كانت كثيرة إلى نيف وسبعين فهذه الفرق المعدودة أصولها، وإنما تنوعت وتشعبت وتفرعت، فصارت كل فرقة فرقةً لخلاف نشأ بينهم ومقالات امتاز بها بعضهم عن بعض، وأصل الضلال والجهل ما اتفقت عليه كل فرقة منهم كل منهم بمذهبه فرح مسرور، لاعتقاده أنه الصواب، وأنه قد اهتدى إلى الحق

(14/1)

دون غيره، ورجاهم الكل على قطب الغواية تدور، هذه استعارة حسنة والرحى معروفة وقبطها الحديدية التي تدور عليها، وقد كثر استعمال القطب فيما لا يقوم الأمر إلا به، كما يقال مدار الإنسان على قطبه أي على غفلة وفي إدخال حرف التعريف على كل نظر؛ لأنه ممتنع ولكن قد جوزوه بعضهم ليس على غير الباطل يعولون التعويل مصدر عَوَّلَ يقال: عَوَّلَ عليّ بما سألت أي استعن بي فيه وعَوَّلَ عليه أدلت عليه {ويوم تقوم الساعة يومئذ يحشر المبطلون} الساعة هنا القيامة وهي في الأصل اسم لجزء مخصوص من ليل أو نهار، والمراد بالمبطلين هم إلا أنه من قبيل إقامة الظاهر مقام المضمر للبنية على علة حشرانهم وهو إبطالهم أدرج الآية الكريمة في ضمن الخطبة العظيمة وهذا النوع يسمى في علم البديع الإقتباس وهو أن يضمن المتكلم نثره أو نظمه شيئاً من القرآن أو الحديث لا على أنه منه ومنه أيضاً لقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه، والمعنى صدق في ظنه وكان ظنه حين وجد آدم ضعيف العزم، قد أصغى إلى وسوسته فظن أن ذريته تكون أضعف عزمًا منه فيكون منهم اتباعه. وقيل: ظن ذلك عند غخبار

الله الملائكة أنه يجعل فيها من يفسد فيها وصاح بهم إلى مخالفة الحق فاستمعوه أي دعاهم إلى ذلك ووسوس لهم فيه فاستمعوه استماع قابل ومطيع لا راد واستفز بمكره منهم من استطاع يقال: استفزه أي استخفه والفزاء الخفيف، ومثلت حال إبليس في سلطته على من يغويه برجل مغوار وقع على قوم فصوت بهم صوتاً يستفزه من أماكنهم ويقلقلهم عن مراكزهم، وأشار إلى الآية الكريمة وهي قوله: {واستفزز من استطعت..} الآية، فأدرجها مع تصريح وهو من الإقتباس، وإن لم يكن مطابقاً للتلاوة، فإنه لا بأس بتغيير يسير فيه، لكن يقال: إنه استفزاً هنا، إنهم كلهم ممن استطاع أن يستفزه وصار له من علماء السوء أتباع يقال: بل صاروا كلهم أتباعاً له إذ لا عالم سوء إلا وهو من أتباع الشياطين، لكن يمكن تمشيته

(15/1)

بأن المعنى أن الأتباع الموصوفين بأنهم يدعون له إلى كل بدعة وضلال ويبالغون بالأقوال والأعمال هم البعض منهم لا كلهم، فلعل بعضهم غير مبالغين في ذلك، بل اقتصروا على نفس الذهاب إلى العقائد الفاسدة والدعاة هم البعض من كل فرقة، فإن المبتدعين منهم داعية وغير داعية، والبدعة ما خالف السنة والضلال ضد الهدى والمبالغة بالأقوال ظاهرة، وأما بالأعمال فنحو قيل من حالقهم فقد قيل كثير من العدلية والمبرهين عن المذاهب الردية، ووقع غير ذلك من الضرب والطرد والأسر والتقييد مما ابتلى كثير من علماء العدل والتوحيد بنصب منهم في كل فرقة أمير أي إمام لهم يرجعون إليه ويأخذون عنه ويعتزون إليه {جادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير} هذا نوع من الناس كما مر. قيل: والمراد بالعلم هنا الضروري والهدى الاستدلال والنظر؛ لأنه يهدي إلى المعرفة بالكتاب المنير الوحي أي يجادل بظن وتخمين لا يأخذ هذه الثلاثة ويسلك بهم في كل بدعة مبيحاً المنهج الطريق والبدعة ما قامت الدلالة العقلية أو الشرعية على أنه ضلالة، هذا معنى البدعة المرادة هنا وهي البدعة القبيحة. قيل: ذكره الإمام يحيى. والبدعة لها وجهان..

(16/1)

أحدهما: القبيحة، وهي كلما ضاد السنة وكان ماحياً لآثارها ومعفناً لرسمها، ويجب على الإمام وسائر أهل الإسلام أن يدفعوا ذلك ويكفوه، ويدل في القول والفعل والمذاهب وفي الحديث من انتهى صاحب بدعة ملأ الله قلبه أمناس وغيماناً يوم القيامة وثانيهما البدعة التي ليست

مضادة للسنة وهذا نحو ما يبتدع لإعراض حسنه كالموائد والمناخل والأشنان والدرر في الخياطة والكف ما نها مجد به وماكان يعرف إلا الشلول، فهذه كلها مجدية بعد النبوة لكن منها أغراض ومقاصد اقتدانا الذين يصدون عن سبيل الله، أي مَن تقدمهم ومضى قبلهم من أهل الضلال والإضلال والصد المنع، وسبيل الله هو الطريق إلى رضاه التي سلوكها العصمة (ويغونها عوجاً) أي يصفونها بالإعوجاج مع استقامتها أو يطلبون أهلها أن يعوججوا أهلها بالكفر والإرتداد.

(17/1)

{شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله} أراد بذلك العقائد التي استدعوا أتباعهم إليها وأنزلوها عليها وجعلوها تحكمهم وتمنيهم علوماً وعقائد صحيحة مرضية، ولم يأذن الله بها ولا رضيها وسقعوها لهم بالتمويه على كل مهواة التمويه مصدر مؤه تفعيل من الماء فعال موهت الإناء أي طليته بماء الذهب أو الفضة ونحته نحاس أو حديد فصار، مثلاً يضرب في التزوير والتلبيس وأراد أنهم يزخرفه الشبهة وتنميقها كأنهم ألبسوا الباطل لبسة الحق ليظن أنه منه، فاستالوا نسمتهم أفئدة الطعام، الأفئدة القلوب جمع فؤاد، الطعام يطلق على الواحد وعلى الجماعة، وهم أوغاد الناس ليس له فعل ينطق به ولا اشتفاق يعرف أصله، وأنزلوا على قصيهم جمهور العوام، أي جذبوا إلى ما قضوا به جمهور العوام وهم جلهم، والعوام: جمع عامة، ويراد بهم من ليس له محرفة ولا مذهب ينسب إليه ولا كتاب يعرف به ولا رئيس ولا يدخل في جد ولا يصدر اعتقاده عن حجة، وجعل جذبهم إياهم إنزالاً؛ لأنه استدعا إلى ضلاله وهي الدرجة السفلى المنحطة إلى أن صارت الطائفة المحقة فرقة من نيف وسبعين فرقة. النيف بالتنفيل ويجوز تحقيقه تستعمل لما بين العقدين من واحد إلى سبعة، وهذا إشارة إلى الخير المشهور >ستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها هالكة إلا فرقة واحدة< قيل: رواه عبد الله بن مسعود وأنس وعبد الله بن عباس، قال الإمام يحيى: وتلقته الأمة بالقبول ويصدقه أن الروافض عشرون والخوارج عشرون والمعتزلة عشرون والمجئة ست والمجبرة أربع والباطنية والحلولية والثالثة والسبعون الناجية إنشاء الله هم الزيدية. أما فرق الروافض فهم السبائية، منسوبون إلى عبد الله بن سبأ، ذهب إلى أن علياً عليه السلام إله، وزعم أصحابه أنه في السحاب وأن الرعد صوته، والبرق سوطه. والكاملية: منسوبون إلى أبي كامل ذهب إلى تكفير الصحابة لتركهم بيعه علي وإلى تكفير علي بتركه طلب حقه.

والبنانية: منسوبون إلى بيان بن سمعان التميمي، ذهب إلى أن الإلهية لعلي والإمامة لولده.

والمغيرية: منسوبون إلى المغيرة بن سعيد العجلي مجسم وصف الله بالأعضاء.

والخوارج: وعم أنه يحيي الموتى بالاسم الأعظم، وله جهالات كثيرة.

والجناحية: منسوبون إلى معاوية ذي الجناحين، ينكرون القيامة والجنة والنار ويستحلون جميع المحرمات.

والمنصورية: منسوبون إلى أبي منصور العجلي يزعمون أن علياً عليه السلام الكسف الساقط من السماء، وكان أبو منصور من أصحاب الباقر فعلاً فيه فتيراً منه وطرده، وذهب إلى أمور كفر به كغيره.

والخطابية منسوبون إلى أبي الخطاب الأسدي، ذهب إلى أن الإلهية لجعفر الصادق، ثم ادعا لنفسه بعده.

والغرابية: منسوبون إلى رجل يسمى غراباً ذهبوا إلى أن جبريل غلط في نزوله على الرسول، وكان مبعوث إلى علي، قالوا: وسبب غلطه أن علياً كان أشبه بالنبي من لغراب لغراب. ۛ

الذمي ۛ أصحاب ۛ لعليا ۛ بن ذراع ۛ ۛ أسدي ۛ الذين رموا ۛ لنبي صلى الله عليه ۛ و ۛ له وسلم وزعموا ۛ أن علياً أرسله ليدعوا ۛ إليه فدعا ۛ ۛ لي نفسه فكان سبب الدم.

والهشامية ۛ ۛ من ۛ وبون إلى هشام ۛ بن ۛ الحكم المفرط ۛ في ۛ لسببية والتجسيم.

والهشامية: الأخ ۛ ۛ منسوبوا ۛ إلى ۛ هشام بن سام ۛ ۛ جوالقي مجسم غالب ۛ ۛ ف ۛ التجسيم.

والزرارية: أصحاب زرارة بن أعين، ذهب إلى حدوث صفات الله التي هي القدرة والعلم والحياة وسائر صفاته.

واليونيسة: منسوبون إلى يونس الذي زعم أن الملائكة تحمل ربها وصنف كتباً في التشبيه.

والشطانية: منسوبون إلى محمد بن النعمان الملقب شيطان الطاق لقبه بذلك جعفر الصادق، ذهب إلى أن الله لا يعلم الشيء حتى يكون، وأنه خلق آدم على صورته.

والرزامية: منسوبون إلى رزام، ظهوروا في زمن أبي مسلم الخراساني، قالوا بمذهب الحلولية فزعموا أن الروح الإلهي حال في أبي مسلم، ويقولون بإمامته. والمفوضة زعموا أن الله خلق محمد وفوض إليه الخلق فهو الخالق لما في الدنيا كلها.

والبداحية: قيل: منسوبون إلى جهة تسمى البداح يذهبون إلى أن الله يجوز عليه البدل.
والكيسانية: منسوبون إلى كيسان مولى النعص بحيلة. وقيل: مولى لعلي عليه السلام. وقيل:
هو المختار بن أبي عبيد الثقفي، زعموا أن الإمام بعد الحسين بن علي بن الحنفية، وأنه
المهدي، وأنه لا يموت إلى آخر الدهر، ثم افترقوا، فقالت طائفة تسمى الكرية: أن محمد بن
علي حي لم يموت وطائفة تسمى الرجعية، قالت: أن هـ ميت بجبال رضوى مرجع إلى الدنيا
يعث $\bar{u}q\bar{n}$ يوم القيامة ويملك الكنيا وطائفة قالت: لا يموت حتى يملك الأرض هو
الـهكي الـنتكر.

والمـاركية منسوبون إلى رئيس لهم اسمه الـبـا $\bar{u}$ ك، زعموا أن الـمـلـمـم بعد
جعـم ابن ابنه محمد بن الـسـاعيل بن جـ $\bar{u}$ كر.
والناوـسية: منسوبون إلى الـمـناوـوـم رئيس لهم، ذهب الـمـي أن جعفر بن محمد
حي، وأنه لم يموت ولا يموت حتى يملك الأرض، وأنه المهدي.
وأما فرق الخوارج فهي الأزارقة أصحاب نافع بن الأزرق أول من أحدث الخلاف بين الخوارج؛
لأنه أبدع القول بالبراءة ممن قعد عن الحرب معهم، ومما يذهب إليه أصحابه حوار. قيل:
صبيان مخالفهم ونسابهم وغير ذلك من المذاهب الردية.
والتـجـدات: أصحاب نجدة بن عامر الحنفي، تفرد بأن ذهب إلى أن المخطئ جاهلاً معذوراً،
وأنه من خاف العذاب على من اجتهد فأخطأ قبل قيام الحجة عليه فهو كافر، وأن من يقتل عن
دار هجرتهم فهو منافق إلى غير ذلك من الجهالات.
والصفـرية: منسوبون إلى زياد بن الأصفر. وقيل: إلى عبد الله الصفار، قالوا بأن النفية واجبة في
القول دون العمل، وأن فاعل الكبيرة لا يسمى كافراً ولا مشركاً بل زانياً مثلاً، وما لا حد فيه
كترك الصلاة كفر، ويجيزون مناكحة المشركين وقبول شهادتهم وغير ذلك.

والميمونية: منسوبون إلى ميمون رجل من بلخ، وهم عدلية لكن يجيزون نكاح بنات البنين
وبنات البنات وبنات الأخوة والأخوات ولا يجيزون إلا قتال السلطان خاصة الـعـوان؟ ومن
رضي الـحكمـمـم طعن في دينه؟
والحمزية منسوبون إلى حمزة بن أدرد وهم كالمـمـونية لكن انفردوا بأن أطفال

الغنية ويجيزون شهادة مخالفهم على مواليهما، قال الشيخ أبو القاسم ولم يمت ابن أباض حتى قد رجع إلى الاعتزال، فلذلك لا نرى أصحابه يعظمونه.

واليزيدية: منسوبين إلى يزيد بن أبي شيبه يزعمون أن الله سيبعث رجلاً من العجم ينزل عليه كتاباً يكت في السماء ثم ينزل جملة واحدة، فينزل الشريعة النبوية ويكون ملته الصابية المذكورة في القرآن، وكل دين عندهم شرك.

والبيهسية: منسوبون إلى أبي بهس هيصم بن أبي حاجر يقولون أن لسكر من كل شراب حلا، الأصل موضوع من سك منه، وكذا ما من ع حال سكره منه.

تنبيه: كل رجل ينسب إليه فرقة من فرق الخوارج فهو إمامها يعقدون له الخلافة ويأتون به؛ لأنهم يجيزون الإمامة في جميع الناس.

وأما فرق المجبرة فهم:

الأشعرية: منسوبون إلى عمرو بن أبي بشر، وهم أكبر المجبرة وأعظمهم وتابعهم من أعيان المتأخرين الغزالي والرازي والجونني والباقلاني.

والنجارية: الري فرق كثيرة منها:

البرغوثية: أصحاب محمد بن عيسى البرغوث، تفردوا بأنه متكلم لذاته. ومنها الزعفرانية، والمستدركية، ذهبوا معاً إلى أن كلامه غيره، وهو مخلوق. والكرامية: وهم مجسمة بخراسان ولهم أقاويل مضطربة. والخمسية: منسوبون إلى جهنم بن صفوان، وقد تفرع غيرها ولا الفرق الأربع كالضرارية: منسوبون إلى ضرار بن عمر، والكلابية: منسوبون إلى عبد الله بن سعيد بن كلاب. والبكريّة: منسوبون إلى بكر بن عبد الواحد، وكل فرق المجبرة متفقون على الجبر ومختلفون في عقائد آخر ربما أفضى بهم الاختلاف إلى تكفير بعضهم بعضاً.

وأما فرق المرجئة: فهي ست فرقة تزعم أن الوعيد خاصة لمسجد المحرم دون من عقله معتقداً لتحريمه، وفرقة تقول بأن في حق الفسق مقدراً نحواً إن لم أعف، ويقدر ي نحو أنه الزان لو لم يتطهر ونحو ذلك وفرقة أخرى جوز أن يكون لعموم الأوامر خصوص ما لا يتعلق بالمرء بعد العفو عنه أو عدم التمسك به فلا يكون داخلًا فيه.

وفرقة تمذهب عن مآزيمه وتقول: ما كان عليه من بعض المكلفين عفاه مثله في

حق غيره، وفرقة قطعت تعفي أن ما دور الكفر وهم المقابلية، قال الشيخ أبو القاسم: وهذه لا تعد من المرجئة، وإن عدها بعض الناس منم؛ لأن المجري من لم يقطع فهذه ست مقالات. وأما فرق المعتزلة: فذكر الإمام يحيى أنها عشرون وأجملها ولم يفصلها، قال الإمام المهدي: ونحن نذكر ما ذكره الحاكم وأبو القاسم ولم يذكر إلا ثلاث عشرة فرقة: العيلانية: منسوبون إلى عيلان ويقولون: بالإرجاء.

(23/1)

والواصلية: منسوبون إلى واصل واختصوا بالتوقف في المخطئ من الفريقين يوم الجمل ويوم صفين فحوزوا كون المخطئ أمير المؤمنين، قالوا: وهو خطأ يحتمل الفسق، وكذلك قالوا في عثمان وقتليه، وعمرو بن عبيد يقطع بفسق أحد الفريقين، وقال: لو شهد عليّ ورجل من عسكريه أو طلحة ورجل ممن في جانيه لم يقبل شهادتهم. والجعفرية: منسوبون إلى الجعفر بن مبشر بن ذهبوا إلى مذهب البطام، وشاركوه فيما أخطأ فيه، وزعم جعفر بن مبشر أن في فساق الأمة من هو شر من الزنادقة والمجوس، وزعموا أن إجماع الصحابة على حد السارق خطأ؛ إذ لا حد إلا بنص. البصرية: أصحاب أبي الهذيل تفردوا بتجويز فنا القدرة في حالة العقل وبإضطرار أهل الجنة إلى أفعالهم وإن علم الله وقدرهما الله ويفرد أبو الهذيل بأن حركات أهل الجنة تنقضي ويصيرون إلى سكون دائم ويلتدون ولا يتحركون إلى غير ذلك. والإحشيدية: منسوبون إلى أبي بكر أحمد بن علي الأحشيد. والبلوعية: منسوبون إلى أبي علي وتفرد أبو علي وأتباعه بأن من علم الله أنه لا يكفر لا يجوز منه الكفر، ومن علم أنه يكفر لا يجوز إلا يكفر.

(24/1)

والهشمية: منسوبون إلى أبي هاشم وتفردوا بأنه لا يقبح قليل الدم والإهانة من غير استحقاق، وأن المتوسط أرضاً مغصوبة عاصي اسم وإن جرح، وأصحاب البطام ومما تفرد به أن الإنسان هو الروح على تفضيل له مذكور في موضعه، وأن الإنسان قادر لنفسه وإن اللون والطعم وجميع ما يدعي المعتزلة أنه أعراض أجسام متداخلة ولم يثبت من الأعراض إلا للحركة وأجاز تداخل الأجسام والظفر، وتفرد أيضاً بأن وجه الإعجاز الصرفة وغير ذلك. وأصحاب معمر بن عباد،

ومما تفرد به أن الإنسان ليس بجسم ويفعل بالإختيار وليس بطويل ولا عريض ولا بذى أجزاء ولا يقال أنه بمكان دون مكان، وأنه لا يفعل إلا الإدراك وأن الحركة سكون في الحقيقة، وأصحاب هشام الفوطي، ومما تفرد به أن الأعراض لا تدل على الله وبالقول بالمقطوع والموصول وهو أن رجلاً لو ابتداء صلاة الظهر بنية صادقة ووضوء سابغ وهو عازم على أن يتم الصلاة ويؤديها كما أمر بها ثم قطعها أن ما مضى من صلاته معصية، ويقول: بالموافاة وهو أن عبداً لو أطاع ألف سنة ثم كان آخر أمره الكفر الكفر أو الكبائر لم يزل في حال الطاعة من أهل الوعيد، وأن الله لم يعده الجنة، وكذا لو كفر ألف سنة ثم كان آخر أمره الطاعة فإنه حال كفره غير متوعد بالنار ولا من أهل الوعيد وغير ذلك، وأصحاب بسر بن المعتمر تفرد بمقالته في اللطف وهو أنه قادر على ما لو فعله لكان لطفاً للكفار يؤمنون عنده اختيار أو لكن لا يجب عليه فعل اللطف ثم رجع عن ذلك وتفرد بأن من الألوان والطعوم والروائح ما هو فعل للعباد وأن صحة التوبة مشروطة ألا يعود، فإن عاد عاد عقاب المعصية الأولى. وأصحاب ثمامة بن الأشرس تفرد بالقول بأن المعرفة ضرورية وأنه من لم يضطر إليها فهو مسخر كسائر الحيوان الذي ليس بمكلف، وأن العبد لا يفعل إلا الإرادة وما سواها حدث لا محدث له. وأصحاب الجاحظ تفرد بأن المعرفة طباع وهي مع ذلك فعل للعارف وليست باختيار

(25/1)

له ويقول كثمامة لا يفعل العبد إلا الإرادة لكنه ينسب سائر الأفعال إلى العباد مع كونها تجب ظناً عاماً، زاد: ولا يجوز أن يبلغ أحد التكليف وهو لا يعرف الله فهذه فرق المعتزلة المذكورة المشهورة، وذكر نبذ مما تفردوا به من المقالات التي يخشى عليها أو لبعضها الهلاك ولا يعلم من السبع الفرق الباقية من العشرين التي أجملها الإمام يحيى.

قال الإمام المهدي: أما المعتزلة فالأقرب أنها لا تزيد على الثلاث عشرة ويكون الموفى للثلاث والسبعين سبع فرق غير مشهورة وهم الأزلية: يزعم أن الخلق كانوا مع الله فيما لم يزل، قالوا: لأنه كما يعلمهم في الأزل فكذلك ينصرهم.

والبدعية: فرقة من الخوارج تزعم أن الصلاة ثلاثية ليس فيها ركعة ولا ركعتان. وقيل: يزعمون أن الصلاة ركعتان بالعشي وركعتان بالغداة لا غير، ذلك ويجيزون الحج في كل السنة، ويأمرون الحائض بالصوم.

والصباحية: ذهبوا إلى قدم الخلق مع الله، وأنه لم يزل يراهم وخطأوا أبا بكر في قتال أهل الردة وسيبهم وخطأوا علياً في قتال معاوية وزعموا أن القتل لا يحل إلا بإحدى الثلاث

المذكورة في الحديث،

وأما الزيدية وهم الفرقة الناجية إن شاء الله فينتسبون إلى الإمام زيد بن علي الا للقول بامته وإن لم يكونوا على مذهبه في الفروع فالنسبة هنا مخالفة للنسبة في الحقيقية والشافعية لإمامهما لأجل المتابعة في الفروع ويجمعهم القول بإمامة زيد ويفضل علي عليهم وأنه أولى بالإمامة وقصرها في البطين واستحقاقها بالفضل والطلب وتوجه الخروج على الجائرين ثم افترقوا إلى جارودية وبترية وحريرية، وافترق متأخروا الجارودية إلى مطرقية وحسينية ومخترة فهذه ست فرق.

(26/1)

أما الجارودية فمنسوبون إلى أبي الجارود بن زياد بن منذر العبدي أثبت النص على أمير المؤمنين بالوصف الذي لا يوجد إلا فيه كخصف النعل وإيتاء الزكاة حال الركوع وكوهما دون التسمية ونسبي إليهم تكفير من خالف النص، وأثبتوا الإمامة في البطين بالدعوة مع العلم والفضل.

وأما البترية: فذهبوا إلى الإمامة شورى لا تصح إلا بالعقد ويصح في المفضل، ويقولون بإمامة الشيخين، وأما عثمان فمنهم من يوقف فيه ومنهم من تبرأ عنه وسموا بترية لتركهم الجهر بالتسمية بين السورتين، وقيل: لأنكار سليمان بن جرير النص على علي بالوصف وغيره، فسمي أبتري. قيل الإمام المهدي ومتأخروا الجارودية يخالفون هاتين الفرقتين حيث أثبتوا إمامة علي بالنص الخفي القطعي وخطأوا المشائخ لمخالفته، ولم يقطعوا بالتفسيق، واختلفوا في جواز الترضية عنهم.

وأما المطرفية فأصحاب مطرف بن شهاب لهم مقالات في أصول الدين كفرهم نسبها كثير من الزيدية.

وأما الحسينية فينسبون إلى الحسين بن القاسم بن علي العياني فاختصت بأن زعمت أنه لم يقتل ولا بد أن يظهر قبل موته، وقد انقرضت هاتان الفرقتان ولم يبق إلا المخترة القائلون بإمام علي عليه السلام بالنص الخفي وخطأ المشائخ بالتقدم عليه والتوقف في فسقهم وسموا مخترة لقولهم أن يخترع الأعراض في الأجسام ولا تحصل بطباعها كقول المطرفية. هذا تلخيص ما تذكره الأصحاب في تعداد الفرق.

(27/1)

واعلم أنه لا يخلو عن نظر من وجوه أحدها أن المراد بالفرق إن كان أصولها فهي قليلة لا ينتهي إلى ثلاث وسبعين ولا إلى النصف من ذلك وإن كان المراد تفاريعها فهي أكثر مما ذكر وأكثر بلا شك ولا شبهة، فقد فرع بعضهم الباطنية إلى اثني عشرة فرقة وغيرها ولا الفروع وغيرهم. وثانيها أن هذا التعداد قد انطوى على ذكر تفرع الفرق المذكورة الرافضة والخوارج والمجبرة والمعتزلة والمرجئة إلى أن بلغ إلى الزيدية فعدهم فرقة واحدة مع أنهم متفرعون عنهم، وقد ذكرت تفاريعهم ما ذلك إلا لتحكم عليهم بالنجاة ويجعلون وحدهم الفرقة الناجية وينبغي أن يجري في منهج واحد، إما بأن تد المعتزلة فرقة واحدة والمجبرة فرقة واحدة كالزيدية أو تعد الزيدية فرقة كمن ذكر قبلهم. وثالثها أنه تضمن الحكم على فرق المعتزلة كلها بأنها من الفرق الهالكة فليس هكذا مقتضى المذهب فيهم، فإن أئمة الزيدية وعلمائهم يترحمون لهم ويرضون عنهم ويعتقدون نجاتهم إلا من له منهم عقيدة تقتضي كفر أو فسقاً، ولم يخالف فضلاؤهم وأهل العقائد القويمة منهم الزيدية إلا في مسائل الإمامة مخالفة لا تقتضي تكفيراً ولا تفسيقاً.

ورابعها: أنه تتضمن الحكم على الزيدية بأنها الفرقة الناجية وهم فرق تحكم لبعضها بالهلاك كالمطرية الشقية وغيرهم، فذلك التفضيل لا يخلو عن خبط وعدم انتظام، والله أعلم.

(28/1)

وذهب الغزالي إلى أن الفرقة الناجية هم المتسمون بالسنة ومن مذاهبهم الجبر والباطنية يزعم أنها الفرقة الناجية وما أبعدهم عن النجاة، وقيل: الفرقة الناجية صالحوا كل فرقة ورجح هذا القول بعض علماء الحديث ممن عاصرناه وقرأنا عليه وهو شافعي المذهب وشافهنا بذلك، واحتج عليه بأنه ما من فرقة من فرق الإسلام كالزيدية والشافعية إلا وفيها أهل فضل ودين ومن ظهرت له كرامات الأولياء ولو أن المذهب كان سبباً في الهلاك لكان مانعاً عن مثل ذلك، وأطال في هذا المعنى وذكر أعياناً من أئمة الزيدية وفضلاء الشافعية وظهرت براهين فضلهم، وأقول وبالله التوفيق: أما تعيين الثلاث والسبعين فرقة فمما لا ينبغي أن محاولة الواحد منا إلا بتوفيق فإنه مما لا يمكن القطع به وبث الاعتقاد والعلم بما قصده النبي صلى الله عليه وآله وسلم بذلك اللفظ من الفرق وأراد فطريق العلم بمراده بالعقل منسدة، ومن النقل غير موجودة، وكذلك الأمارات المفيدة للظن فيه غير حاصلة، وأما معرفة الفرقة الناجية فمما الطريق إليه حاصلة؛ لأن الاختلاف في الفروع لا يقضي بهلاك وفي الأصول نعلم بالعقول الراجحة الخطأ منه والصواب والمخطئ فيه إثم والإثم يختلف حاله، والمصيب فيه ناج لا محالة، وأعدل ما

يقال: إن الفرقة الناجية هم الذاهبون إلى توحيد الله وتعديله ووصفه بصفات الكمال مع السلامة من كل عقيدة تقتضي كفراً أو فسقاً، والله سبحانه أعلم.

(29/1)

فلست تكاد ترى للحق محبساً المخاطب فيه غير معين كقوله: {ولو ترى إذ وقفوا على النار} لأن المراد في الآية أن حالتهم بتاهت في الظهور إلى أن صارت لا يختص بها مخاطب دون مخاطب، والمراد نفي مقاربة رؤية محب للحق لكثرة مخالفه وقلة أهليه، ولا من يصغي لسماع الحجة قلباً، أي ولا من يميل قلبه إلى سماع حجة يرد عليه لتمسكه بالشبه واجرمه بخلاف الحق ولا يظفر بمتصف يناظر لله، أي ولا يفوز بمن شأنه الإتصاف وهو إطاء الحق والمناظرة مفاعاة من النظر الذي هو الفكر والنحب؛ لأن المناظر ينظر فما يذكره مناظره ومناظره كذلك، والمعنى أنك لا تجد متصفاً يكون مناظرته قصد الله ولمعرفة الحق الذي يرضاه، ويقبل واضح الحق من حيث أتاه، هذا تمام لوصف المنصف الذي نفى الظفر به، أي ولا يظفر بمتصف صفته المناظرة لله وقبول الحق من حيث أتاه أي سواء أتى من قريب صديق أو من عدو سحيق.

نعم قد قام بنصره هذه الدين أي دين الحق الذي فرضه الله على الخلق فريق، والفريق تستعمل لما هو أكبر من الطائفة من ذوي البصائر والتحقيق. البصائر جمع بصيرة وهي قوة تدرك بها المعقولات بمنزلة البصر للعين في إدراك المحسوسات.

(30/1)

وقيل: الديوان اسم لما اعتقد به في القلب من الدين وتحقيق الأمر والتحقيق الأحكام في معرفة الحق اعتمدوا فيه على الحق الواضح أي صيروا الحق وهو نقيض الباطل كالعماد الذي ينصب لشيء يعتمد عليه وسلوكوا منهاج السلف الصالح منهاج الطريق وسلوكه النفوذ فيه وسلف الرجل آباؤه المتقدمون، والمراد المتقدمون من صالحي الأمة وهم الصحابة والتابعون بإحسان بهم حرس الله معالم الحق. المعالم جمع معلم على وزن مفعول. بفتح ميمه وعينه. وهو الأثر الذي يستدل به على الطريق، فالمراد آثار الحق الدالة عليه وجعلهم في أرضه حجة على الخلق؛ لأن العلماء ورثة الأنبياء فيرثون عنهم كونهم حجة لله على خلقه أو لكونهم شهداء على الناس فشهادتهم حجة لله على خلقه ليس تحول الشبهات بينهم وبين الصواب،

اسم ليس ضمير الشأن فسر بالجملة بعده والشهاب . بمضم الباء وفتحها جمع شبهة وهي ما يلتبس بالدليل وليس بدليل والمعنى أن هذا حاله لا يمنعهم عن الحق واعقاده واتباعه، ولا يخذعون بلوامع السرا. السرا ما يلوح في الفلاة وقت الظهيرة سرب على وجه الأرض كأنه ماء يجري فيخددع به بعض الناس بظنه ماء فيقصد إليه، قال الله: {أو كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء} وهذا في معنى الكلام المتقدم؛ لأن المعنى أنهم لا يتخذعون بالشبهة استعار السراب للشبهة بظنها من لا تحقيق له حقاً ورشح الإستعارة بذكر اللمعان، يقال: لمع الشيء إذا أضاء وهو هنا من خواص المشبه به فهم أقطاب الدين وعليهم يدور لولبه. الأقطاب جمع قطب، وهو قطب الرجا المعروف تسميته به، ما كان مداراً لأمر وقاعدة له، والولب يقال للماء الكبير الذي يستدير عند خروجه من الثقب الذي لا يتسع له ويضيق به ويصير كأنه بلبل آنية (واليهم ينتمي الحق وفي سيماهم يطلع كوكبه) ينتمي أي ينتسب، والكوكب النجم خيل أن لهم سما وأن للحق كوكباً، فطلوعه لا غيره في سمائهم لا في سما غيرهم أولئك آل المصطفى وشيوخ الأعتزال. الآل لغة

(31/1)

الأتباع كقوله: {ادخلوا آل فرعون أشد العذاب} وأما في العرف فقال نشوان: لا فرق، وله في ذلك شعر وهو:

آل النبي هم أتباع ملته ... من الأعاجم والسودان والعرب
لو لم يكن آله إلا أقاربه ... صلى المصلي على الطاغى أبي لهب
وقيل: زوجات النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وقالت الزيدية وموافقوهم من المعتزلة كأبي عبد الله والقاضي: أنهم علي وفاطمة وذريتهما لخبر الكساء وغيره، ودخول ذريتهما لورود أن أهل البيت لا ينقطعون إلى يوم القيامة، نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: >إني تارك فيكم الثقلين...< الحديث. وعن الإمام يحيى أن الآل هم بنو هاشم.

(32/1)

قيل: والمراد على الأقوال الأخبار دون الأسرار والمصطفى المختار، وشيوخ جمع شيخ، والمراد شيوخ الإعتزال المعتزلة ويسمون أيضاً العدلية لقولهم بالعدل والموحدة لقولهم لا قديم مع الله، وأهل العدل والتوحيد يرتضون لقبهم، هذا وسائر أهل المذاهب لا يرتضون ألقابهم

كالمرجئة والمجبرة، وتقول المعتزلة: ما ورد ذكر الاعتزال إلا في الشر كقوله: {وأعتزلكم وما تدعون من دون الله فلما اعتزلهم} {وإذا اعتزلموهم} ويروون عن سفيان الثوري بإسناده إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم: >ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة< ثم قال سفيان لأصحابه: تسموا بهذا الاسم لأنكم اعتزلتم الظلمة. فقيل: سبقك عنها عمرو بن عبيد وأصحابه، وأصله اعتزل عمرو وواصل حلقة الحسن واستقلالهما بأنفسهما، ولشيوخ المعتزلة ذب عن الإسلام وقيام بنصرته وغصت له، حتى روي عن بعض الملحدة: لولا المعتزلة لخطبنا بالإلحاد على المنابر، ولهم مصنفات في الرد على الملحدة والفلاسفة، قال الحاكم للإسلام ثغران ثغر دنيا محروس بالسيف، وثغر دين محروس بالعلم واللسان وحماة تلك الثغور المتكلمون عامة ثم المعتزلة خاصة، النافون عن علوم الديانة كل تحريف وانتحال، التحريف التغير والتبديل. والانتحال مصدر انتحل أي ادعى لنفسه ما ليس له من شعر أو نحوه، فجزاهم الله عن هداية خلقه من قبيل إضافة المصدر إلى المفعول أي هذا بينهم لخلقهم أفضل ما جرى القائمين بحقه أي المؤدين له وبلغهم آمالهم في الخيرات أي أوصلهم ما رجوه من الخيرات في الآخرة وضاعف لهم بفضل الحساب أي مكثر لهم حسناتهم بأن تضاعفها لهم وهي طاعاتهم أضعافاً مضاعفة أي يضاعف حراها بفضلها، والفضل الزيادة، ثم أنه يغشي على جمع هذا الكتاب أي دعاني إلى تأليفه ونظم حروفه التقرب إلى الله وطلب الثواب أي طلب القرب من الله وهو قرب المنزل وطلب إثابته الجزيلة الجليلة لما ورد في نشر العلم

(33/1)

وتعليمه من الترغيب العظيم كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: >حرف جد في العلم خير من عبادة مائة سنة وتفكر ساعة خير من عبادة سنة وورد أيضاً عنه صلى الله عليه وآله وسلم الكلمة الواحدة يتعلمها المسلم من أخيه المسلم أو يعلمها إياه أفضل من قيام ألف ليلة وصام ألف يوم وصدقة ألف دينار وصدقة ألف درهم وحجة مبرورة فجمعه على وفق ما وضعه الأولون أي موافقاً لما وضعه العلماء الراشدون الأقدمون من التحرير والأسلوب الذين يهدون بالحق، وبه يعدلون أي يهدون الناس إلى الحق ويدلونهم على طريقه ويعدلون بينهم بالحق ولا يجوزون تبركاً يذكر ما أصلوه أي جمعته قاصداً لنيل البركة والخير بذكرى لما أصلوه أي وضعوا أصله وقعدوا قاعدته وإن وقع مني تفريع وثنا على ذلك الأسس لا طلباً لتحصيل شيء أهملوه . يعني أنه لم يقصد بجميع كتابه هذا الطلب لتحصيل شيء من المسائل والفوائد أهمله العلماء

المتقدمون وهذا رفع منه لشأنهم وتعظيم لأمرهم وتواضع منه وممجانبة للترفع وإن كان كناية لا تخلوا عن مزيد فوائد واقتناص شوارد واقتداء تقويم هداهم . يعني أن من الأعراض التي قصدها التأسي بهم والإقتداء بهداهم القويم غير المعوج في نشر العلم وتدوينه وحفظه لا طمعاً في بلوغ مداهم أي فلم أطمع في أن أبلغ معهم الغاية وأشاركهم في الفوز بالقدح المعلى فالفضل للمتقدم ورجوعاً في طلب الحق إليهم أراد لا على جهة التقليد بل لأنهم قد كانوا سبقوا إليه ووقعوا عليه فعدم الرجوع إليهم ميل عن المنهج القويم والصراط المستقيم لا استدراكاً في المسائل عليهم يعني لا أنني قصدت أن أتدارك شيئاً أهملوه فأحفظه وقد أضاعوه، يقال: استدركت ما فات وتداركته، ومن ذلك تسمية الحاكم أبي عبد الله لمصنفه في الحديث لمستدرك على الصحيحين أراد أن البخاري ومسلم تركا شيئاً مما هو صحيح على ما اشترطاه في الصحيح فتداركه والله أعلم.

(34/1)

وربما يقصد بالإستدراك الإعتراض والقدح ولا يتعدان المصنف أراد هذا المعنى؛ لأنه قد سبق في كلامه ما يقوم مقام المعنى الأول وتمسكاً بهديهم القويم أي بسيرتهم المستقيمة؛ لأن الهدى السيرة يقال: هدى هدي فلان أي سار سيرته لا اعتراضاً في سبيلهم المستقيم. السبيل الطريق يذكر ويؤنث وتكبيراً لسوادهم لا من قلة السواد هنا الجماعة سميت بذلك لأنها تسود البقعة التي هم فيها بمعنى أنه لا يرى ظاهرها وقرارها ونصر لمذهبهم لا يعد ذلة أراد أن التكبير والنصرة المقصودين لا يستلزمان تقدم قبلة وذلة فإن انضمام الواحد إلى الكبير زيادة بكثير ومناصر من هو ماهر ومعاضدته بعد نصره، فمثل ذلك عذري أيها صاحب أي فذلك عذري في التصدي لتصنيف هذا الكتاب واستعمال لفظ المثل كناية كقولهم مثلك لا ينحل وغيرك لا وجود، وإنما كان تعاطي التصنيف والقصد إلى التأليف يقتصر إلى أن يؤتى فيه تعذر لجريان العادة بذلك، فما من مصنف إلا وهو يعتذر في تصنيفه بعذر ما بلسان مقاله أو بلسان حاله، فمنهم من يعتذر بأنه سئل وألح عليه، ومنهم من يعتذر بأن السلطان الفلاني ألزمه ذلك وأمره به ومنهم من يعتذر بأنه أراد أن يتحف به حضرة سلطانه وغير ذلك من الأعذار، وأكثرها مما ويستتقل، وأما عذر المصنف فعذر حسن، وهكذا ينبغي أن يكون المعرض في التصنيف والداعي إليه وهو القصد لوجه الله ونيل ثوابه ومناصرة علماء الهدى والتمسك بحبلهم والإقتداء، وربما أن المحوج إلى الإعتذار في الحقيقة ما في التصنيف من الخطر والتعرض للخطأ والنقادة والإستهداف للرشق باسهام الملام في حاوي العادة.

وللداس فيما يعشقون مذاهب. هذا عجز ثبت صدره ومن مذهبي حب الديار لأهلها. ومثله :
علي لربع العامرية وفقه يمل ... علي الشوق والدمع كانت

(35/1)

وهما من قصيدة للأمير أبي فراس، والمعنى أن من سيرتي وطريقتي حب الديار وعشقها لأجل
أهلها، وللناس فيما يعشقون مذاهب أي طرق مختلفة، وتمثل به المصنف بمعنى أن مذهبه
وطريقته كون التأليف والتصنيف يفعل للوجوه التي ذكرها وإن كان غيره يعتمد غير ذلك
عصمنا الله بفضلته ورحمته العصمة لغة المنع وإصطلاحاً اللطف الذي يترك المكلف ما كلف
تركه لأجله والفضل الزيادة والرحمة من الله النعمة وجعلنا ممن يعرفه حق معرفته أي صيرنا
بلطفه. ومعرفته الله حق معرفته فسرهما صلى الله عليه وآله وسلم في حديث الأعرابي أن يعرفه
بلا مثال ولا شبيه وأن يعرفه إلهاً واحداً أولاً آخرّاً ظاهراً باطناً لا كفؤ له ولا مثل.
مقدمة

هو خير مبتدأ محذوف التقدير، هذه منعدمة ومقدمة الجيش اسم للجماعة المتقدمة منه، قال
بعض العلماء: يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسائل كمعرفة حقيقته وموضوعه والغاية فيه
ومقدمة الكتاب لطائفه من كلامه قدت قبل المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه سواء توقف
عليها أم لا.

(36/1)

قلت: وهذا المعنى الأخير هو المقصود هنا، فالمعنى أن هذه مقدمة لهذا الكتاب قدمت قبل
المقصود وهو الخوض في مسائل علم الكلام لارتباط له بها وانتفاع بها فيه من حيث أنها
تتضمن التثنية على جلاله هذا الفن وعظم محله وكونه رأساً في العلوم وينطوي ذلك على
الإشارة إلى موضوعه والغاية فيه، وتتضمن التثنية على ما ينبغي الإهتمام به وإمعان الفكر في
طلب المقصود منه والنهي عن التباعد عنه وعن الالتفاف إلى المشتطين عنه وذكر ما دعاهم
إلى ذلك والإرشاد إلى ما فيه من الخطر وإلى طريق النجاة عن الهلكة فيه إن كل علم شرف
يشرف معلومه، وذلك لأن العلم تاج تابع للمعلوم في أصل الحصول ويتبعه أيضاً في شرفه
فيشرف علم الفقه على قدر شرف التمييز بين الحلال والحرام وشرف علم النحو على قدر
شرف معرفة الكتاب والسنة، وهكذا غيرهما من الفنون، ويعظم نفعه بحسب الحاجة إلى

مفهومه أي بقدر الإحتياج إلى ما يحصل به فهمه وحسب . مفتوح السين وتسكينها . لغة ويعلو قدره على وفق وضاعة ضده الوقف مع الموافقة بين السنين فقال: محلوبته وفَقَّ عياله أي لبنها على قدر كفايتهم لا يفصل عنهم، والمعنى أن علو قدر كل علم بحسب وضاعة ضده وهو الجهل بمتعلقه، تقل بقلتها وتكثر بكثرتها، ويعز وجدانه على عكس دناءة فقده أي ويكرم ويشرف من العزة إصانته من وجد الضالة إذا أصبهما بقدر دناءة فقده أي خساسة على العكس، فإذا كان فقده دنيئاً أي خسيساً خبيثاً لا خير فيه بكثرة كان وجدانه عزيزاً كريماً بكثرة، فمن هنا كان علم التوحيد رأس العلوم، المراد علم الكلام إلا أن علم التوحيد من أسمائه وليس المراد قصره على ما يتعلق منه بذات البارري وصفاته فقط، والمعنى فمن أحل ما ذكرناه حكم النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأن هذا الفن رأس العلوم في الخير المأثور عنه وهو خير الأعرابي المتقدم ذكره؛ لأن معلومه الله الحي القيوم، يعني ولا لبس في أنه أشرف كل معلوم، وقد قدمنا أن العلم

(37/1)

يشرف شرف المعلوم؛ ولأن به يتميز الكفر من الإيمان، فمن أحاط علماً بمعلومة كان مؤمناً بالله، ومن جهل معلومة كان كافراً لمولاه ، فبين بذلك شدة الإحتياج إلى ما هذا حاله، وبذلك ثبت عظم نفعه، قد حكم بوجوبه وجلالته العقل . وسيأتي ما يدل على العقل على وجوبه، وأما وجه جلالته فما نحن الآن بصدد فحاصل ما دل على جلالته شرف معلومة ووثاقة البرهان عليه وشدة الحاجة إليه وشدة حاجة سائر العلوم الدينية إليه؛ لأنه لا معنى لشيء منها إلا بعد حصوله وما في ضده من الخساسة فقد يستفاد شرف الشيء من خساسته ضده.

وقد قيل كل الوجوه القاضية بشرفه مرجعها إلى وجه واحد وهو شدة الحاجة إليه لجلب المنافع ودفع المضار ولا معنى للشرف سوى ذلك إذ لا شرف ضار ولا حاجة إليه وجاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بتأكيد ذلك القول الفضل أراد قول الحكم جل وعز، والفضل مصدر وصف به القول للمبالغة وأشار بذلك إلى نحو قوله: {فاعلم أنه لا إله إلا الله} وقوله: {شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم} وإنما تكون الشهادة عن يقين. وأهل الأصول هم المعنيون بهذه الآية والمخصوصون بشرفها، ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم ما جزاء من أنعم الله عليه بالتوحيد إلا الجنة، وحو ذلك فكل غافل قد أخذ بتحصيله أي كلف والزم أن تحصله لنفسه بالأنظار الصحيحة المفضية إلى حصوله، وكلف العلم بجملته وتفصيله، أي بجمله هذا الفن وتفصيله، أما الحملة فلا كلام في ذلك؛ لأن العلم بالله وصفاته جملة

واجب معين على كل مكلف، وأما التفصيلي فهو إما واجب أو مندوب، والمندوب مما كلفنا به، ويعد تكليفاً على خلاف فيه، والأصح عدم وجوب التفصيلي، وإن أصحاب الحمل الذين يعتقدون الحق بطريق صحيح على وجه الجملة ناجون إن شاء الله.

(38/1)

ثُمَّ أَنَّهُ لارتفاع قدرة تعز مناله أي يصعب ويتعسر إداركه من عز الشيء عزّاً أو عزازه، إذا قلّ، فلا يكاد يوجد؛ لأن العادة جرت بذلك، وهو أن كل أمر له خطر فلا يدرك إلا بتعب ومشقة. لولا المشقة ساد الناس كلهم ... وكذا كل يتفش هذه حاله أي كل خيار والتفتيش الذي يتنافس فيه ويغرب ويحب ويكرم، فإن الشيء يحتسب خلاله محوصله بعظم المشقة في تحصيله، أي بقدر عظم ما يحصل منه من البقع لا يقع إلا بمشقة وتعب في تناوله وعلى قدر علو مكانه يكون الإهتمام بشأنه، أي يحسب ارتفاع مكانه الإرتفاع المعنوي ينبغي أن يكون الإهتمام بشأنه كذلك اهتماماً عالياً وقوياً، وهذا تنبيه على ما يتوجه من استفراغ الوسع في تحصيله فلن يظفر بفوائد علم التوحيد إلا الخواص، هذا نفي على سبيل التأييد للفوز بفوائد هذا الفن وإحرازها إلا في حق الخواص من الناس جمع خاصة، والمراد بهم هنا هم أهل العقول الزاكية والأنظار الوافية والهمم العالية والأذهان الصافية وعلم التوحيد المراد به كما تقدم علم الكلام وعلم الكلام اسمه الشهير سمي بذلك؛ لأنه أكثر الفنون كلاماً وأوسعها أدلة وحجاً. وقيل: إنما سمي بذلك لأنه العلم الكلي فإنه في تقسيماته يعم جميع الموجودات والمعدومات كما لا يلتفت اللائلي إلا من خاص ستة مضمون الجملة الأولى وهو عدم الظفر بفوائد هذا الفن إلا للخاصة بمضمون الجملة. الأخرى وهو عدم الظفر بالنقاط اللائلي أي يتأولها وأخذها إلا لمن غاص لها في مظنتها. واللائلي جمع لؤلؤة وهي الدرة يقال في جمعها اللؤلؤ، واللائلي والغوص النزول تحت الماء، والغواص الذي يغوص في الحبر على اللؤلؤ، ولن يتمكن من اقتناص أبقاره إلا من امتهرهن صافي أفكاره، هذا من قبيل الإستعارة المرشحة شنة مسائل هذا الفن وعويصاته بالإنكار لما في فهمها من الصعوبة وعدم الإنقياد، ثُمَّ رسخ الإستعارة بذكر ما هو من لوازم المشبه به وهو الإفتضاظ ومعناه الإقتراع، يقال:

(39/1)

افتض الجارية أي اقترعها، وذكر الإمهار ثم بين أن مهر المشنة ليس كمهر المشبه به، بل صافي الأفكار أي الأفكار الصافية وهي الأنظار الخالصة عن الأكدار التي لا يشوبها ظن ولا تخمسين بل مقدماتها معلومة باليقين، فلا تصدنك عنه صعوبة مركبة أي لا يصدفك عن تعلمه واكتسابه ما في ذلك من المشقة والتعصب وعبر ذلك بما مشقته محسوسة وهو يعسر الركوب كما يتعسر ركوب الفرس الصعب ونحوه، والمركب هنا إما بمعنى الركوب، وإما اسم لمكانه وهي طهر المركوب، فأصعب من ذلك عاقبة الجهل به؛ لأن من جهله بالكلية كان كافرًا صائرًا إلى النار، وأما الجهل ببعض فقد يؤدي إلى الكفر وقد يؤدي إلى الفسق، وكل ذلك عاقبته أصعب وأشق من تحصيل العلم اليقين في هذا الفن الجليل، ولا يلتفت إلى الدين يهون عن تعلمه إشارة إلى قوم يعتمدون في عقائدهم الإلاهية على ظواهر القرآن والحديث ويطرحون ما وراء ذلك ويعتقدون أن الإعتناء بهذا الفن والإشتغال به مما لا يليق وتوقع صاحبه في الخطأ ويعتقدون أن هذه الطريقة منجية وما نظروا إلى شرف هذا العلم وعظم موقعه في الإسلام فإنه يقل إن هارون لما منع عن الجدل في الدين وأمر بحبس أهل هذا الفن كتب إليه ملك السند: إنك رئيس قوم لا ينصفون وشيئتهم تقليد الرجال، فإن كنت على ثقة من دينك فوجه إلي من أناظره فإن كان الحق معك اتبعناك وإن كان معي اتبعني، فوجه إليه قاضياً وكان عند الملك رجل من السمنية وهو الذي حملة على هذه المكاتب، فلما وصله القاضي أكرمه ورفع مجلسه فقال له السمني: أخبروني عن معبودك هل يقدر على أن يخلق مثله، فقال القاضي هذه المسألة من علم الكلام وهو بدعة وأصحابنا فلان وفلان وعد جماعة من الفقهاء ينكرونه فقال السمني: الآن تيقنت يعني الملك ما أخبرتك به من جهلهم وتقليدهم يكتب الملك إلى الرشيد إني كنت بدأتك بالكتاب على غير يقين مما حكى عنكم فالآن تيقنت ذلك بحضور القاضي وحكي له ما جرى فقامت قيامة

(40/1)

الرشيد وقال: ألا مناضل عن هذا الدين فليل: يناضل عنه الذين منعتهم عن الجدل وفي حبسك جماعة منهم، فأمر بإحضارهم وسألهم عن جواب ذلك السؤال، فقال صني منهم هذا السؤال مجال؛ لأن المخلوق محدث والمحدث لا يكون مثل القديم فقد استحال أن يقال يقدر على أن يخلق مثله أولاً يقدر كما استحال أن يقال يقدر أن يكون عاجزاً أو جاهلاً ثم أنه أمر معمرًا إلى السند لينظرهم، فلما قرب محاق السمني الفصححة دس من سمه في الطريق.

(41/1)

قلت: وفي جواب الصني المذكور نظر وكان الأولى أن يقال مثل القديم لا بد أن يقدر قدمه ولا يصح أن يكون مجدثاً ومالا يصح أن يكون محدثاً فلا يصح أن يكون مقدوراً؛ لأن المقدور هو ما يصح فعله ولا بد أن يتقدم وجوده حاله عدم تثبت صحة إيجاده فيها، فإذاً ليس مثل القديم مقدوراً بل هو مستحيل وما كان مستحيلاً لم يصح وصف القديم بالقدرة عليه، وقد ورد في الأثر عن أبي سعيد الخدري يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن الله عبادة هم الخصماء للصادقين عن دين الله يخاصمونهم بحجة الله هم قادة الحق والدعاة إلى الله والدابون عن جريمة والقائمون بأمره فمن أتبعهم سلم ومن خالفهم خسر أولئك بنيت لهم جنات الفردوس نزلاً خالدين فيها لا ييغون عنها حولاً، وإذا تؤمل معنى هذا الخير عرف أن المراد بهم أهل علماء الكلام إذ تلك أوصافهم والله أعلم. ويدعون عظم الخطر في تفهمه. عظم الشيء كثرته، والخطر له معانٍ المراد منها هنا الإسراف الهلكة، ومن معانيه القدر خطر الرجل قدره، فلم يجهلوا والله قدره أي لم يحملهم على ذلك التمني وتلك الدعوى جهلهم بقدر هذا الفن وعظيم نفعه، بل ما يأتي ذكره وليس هذا على عمومهم فكم جاهل القدرة معتقد لضره غير مطلع على حقيقة أمره ولا جحدوا بذلك، فحده الفخر الإفتخار وعدّ مفاخرة الآباء وفيما ذكره بطرقائهم جاحدون لفخره لا محالة إلا أن يريد به لم يحصل لهم ما حاولوه انكتام فخره وسرف محله، أو ممن جحدوا معنى ستروا أو غطوا ولكن رأوا بعد شأوة الروية هنا بمعنى العلم والشأو الغاية إلى فوق وعز مناله أي تصعب نبيله أو مكان نبيله وهو إدراكه فأظهر وانجلد إكراهه وصالة التجلد التكلف والإظهار للجلد وهو الصلابة وهو هنا مفعولاً له، والمعنى أظهر وإكراهه هذا الفن والإعتلاق به، والوصال ضد المصارمة تجلداً منهم وبعداً عن الإعتراف بالعجز عن إدراكه لبعده شأوه وتكلموا فيه بلسان قاصر أي تكلموا في التّهي عنه ودعوى

(42/1)

الخطر فيه والصد عن تعلمه بلسان عاجز عن بلوغ ما أراد وأمن ذلك وقلت حائر أي متحير في أمره.

فهم في ذلك كما قال الشاعر:

وثب التعلب يوماً وثبة ... طلباً منه لعنقود العنب

ثمّ لما لم ينله قال ذا ... حامض ليس لنا فيه أرب

الأرب هنا بمعنى الحاجة فهو سننه حسن ملائم مطابق ولكن الحكم على المنحرفين عن علم

الكلام كلهم بأن هذا هو السبب في وضعهم منه وصددهم عن ليس على عمومهم، فكم في أولئك من فطن اللبيب ولفظٍ أريب متمكن من خوض غماره والإطلاع على غوامضه وأسراره والله سبحانه أعلم، نعم كما أن النفع بهذا الفن كثير فإن خطر الجهل فيه غير يسير. نعم حرف إيجاب ولها معان أقربها هنا أعلام مستجير كان سائلاً سألته فهل في هذا الفن على كثرة نفعه خطر؟ فقال: نعم كثرة خطره ككثرة النفع فيه فالمقدم عليه كراكب البحر المتلاطم أي الذي تلاطمت أمواجه؛ لأنه في تلك الحال ركوبه أخطر ما يكون وذلك لأن الخائض في هذا الفن لا يأمن أن يزل قدمه عن الحق فيه بالألا يوفي النظر حقه فيهلك والمحجم عنه في ظلام متراكم أي في جهل متكاثر بعضه فوق بعض ومن ثمَّ عظم التكليف به والثواب عليه أي ومن أجل كونه يصعب الإقدام عليه ويوقع الأحجام عنه في الهلكة عظم التكليف به في المشقة معظم الثواب عليه لعظم المشقة مع عظم الموقع الموجب له وهو اللطفية التي هي السبب في إدراك السعادة الأخروية، واستندت الأديان في كل زمان إليه أي ولا حل ما ذكر كامن خطر افقداد عليه والإحجام عنه استندت الأديان إليه فصار إضلالها إذ لا يصح حصولها على الوجه النافع إلاَّ مع حصوله ولهذا ألم يختلف في حق كل شيء وأهل كل سريرة وفيه نظر كأن السبب في استناد الأديان عليه ليس عظيم الخطر فيه بل كون شيء منها لا يصح إلاَّ مع حصوله سواء فرضت سهولته أو صعوبته فستنبذ العاقل أن ينظر فيه نظر متعرف لا نظر متعجرف أي فطريق العاقل التي ينبغي أن سيلكها نظره في هذا العلم نظر طالب لمعرفة الحق

(43/1)

فيه لا نظر متكبر عن اتباعه أنفة عن أن يكون تابعاً أو خارجاً عن مذهب سلفه أو نحو ذلك ويطلبه طلب متعرف أي طالبٌ للعون من الله لا طلب متعصب لمن سيفه من سلفه والعصب معناه أن يتكلف أن يصير لمن يتعصب له ويحتمي عليه كالعصبة الذين هم قرابة الأب ويوطن نفسه أي يلزمها ويحملها على قبول الحق من حيث ورد من صغير أو كبير فوثب أو يعتد صديق أو عدو وقد أشار إلى ذلك الخبر المأثور حيث قال صلى الله عليه وآله وسلم: >من أتاك بالحق فاقبله ولو كان بعيداً نعيصاً ومن أتاك بالباطل فأردده ولو كان حبيباً قريباً ولا يعتمد في أمر دينه على أحد أي لا يرتكن في شأن دينه على تقليد واحد من الناس فيكون أي فيتسبب اعتماده على التقليد إلى أن يكون قد حقب دينه الرجال أي جعل دينه من الرجال بمنزلة الحقيية من الجمال وهو وعاء من آدم ونحوه يجعله الراكب خلفه وجمعه حقائب، وذهب معهم من يمين إلى شمال إشارة إلى الخير المأثور عنه صلى الله عليه وآله وسلم: >من

أخذ دينه عن أفواه الرجال ذهب به الرجال من يمين إلى شمال وكان من دين الله على أعظم زوال فمثله كمثله رجل خلق له عينان فأطبقهما وانخرط في سلك العميان > أي في أمر دينه على غيره تقليداً وتارك طلب اليقين بطراً واستدلالاً كمثله من له عيناه يرى بهما ويدرك المحسوسات فأطبقهما واعتمد على قائد يأخذ بيده لا يدري أيسير به في الطريق أو يرمى به في مرمى سحيق والسلك هو الخيط الذي ينظم فيه اللؤلؤ وغيره، قسم الله لنا من توفيقه الخط الأسنى. التوفيق ما لأجله مفعول المكلف ما يحلفه والخط هو النصيب والأسنى الأرفع تفصيل السني وهو الرفيع وختم لنا ولكل مسترشد بالحسنى أي وجعل خاتمة أمرنا وأمر كل مسترشد أي طالب للرشد وهو نقيس الغي، الحسنى تأنيث الأحسن أي التي هي أحن الخواتم عند الله.

(44/1)

الكلام في معرفة الصانع:

هذا شروع في الكلام على هذا الفن وبدا منه بالكلام في معرفة الصانع لأنها الغرض المهم من؛ إذ الكلام على ذاته وصفاته أحق بالتقديم من الكلام على عدله وحكمته وفي وعده ووعيده بلا شك لكن لا عينه عن ذكر المقدمات التي قدمها أو توقف الفن عليها أو استمداده منها ظاهر قوله لما ستعرف من أن علم التصور مقدم على علم التصديق يعني ماذا كان علم التصور متقدماً على علم التصديق، احتيج إلى تقديم معرفة ماهية العلم لتمكنك الحكم عليه بأنه واجب وغير ذلك من الأحكام ومعلوم أنه إذا لم يعرف ماهية العلم لم يمكن ذلك فلهذا احتيج إلى تقديم هذه المقدمة وبهذا يعلم أن معرفة الله تجب تقديم الكلام فيها على الكلام في الله قادر ونحوه؛ إذ لا يمكن الحكم بأنه قادر قبل أن تعرف ذاته وتعرف معنى القادر، وهذه قاعدة محتاجة.

قوله: والثانية في وجوب معرفة الله قد وقع في بعض كتب أصحابنا تقديم الكلام في وجوب معرفة الله في بعض كتب أصحابنا تقديم الكلام في وجوب النظر وإدخال الكلام في وجوب المعرفة، ضمنا في ذلك، والذي ذكره المصنف أولى لأن المعرفة للأصل في وجوب النظر.

قوله: والرابعة في الدلة لأنهما متعلق النظر لا كلام في أن النظر من التعلقات وأن متعلقة الأدلة لا المستدل عليه وللنظر تعلقان:

أحدهما عام وهو تعلق التسمية وهي ما يجده الناظر من الفرق بين ماهو ناظر فيه وما ليس بناظر فيه وثانيهما تعلق خاص وهو تأثيره في كون الإعتقاد الموجب عنه علماً، وقد يوجد النظر

غير متعلق، كأن ينظر في هل البقا باق أو غير باق، وحو ذلك، وسيأتي الكلام على المتعلقات.

(45/1)

القول في ماهية العلم وقسمته

هذا هو الكلام على المقدمة الأولى، قوله: وما يتصل بذلك، يعني من الكلام في الحد والرسم وأحكام العلم وبيان أن العلم من قبيل الاعتقاد وبيان ما يعرف به كون الاعتقاد علماً وبيان ما يعرف به سكون النفس وغير ذلك كما سيجيء. قوله: والفقه الذين يجري في كتب أصحابنا أن الفقه فهم معنى الخطاب الذي يدخله بعض غموض فتارة يقولون لغة وتارة يقولون عرفاً، قالوا: ولهذا الإنفعال ففقهت أن السماء فوقي، ولا يقال للعلم بمعنى قول من قال أن السماء فوقه فقه، قال السيد الإمام: والأصل أن الفقه عبارة عن فهم عرض المتكلم وقد اشار ابن مثنوية إلى ذلك، وذكر أيضاً أن الفهم علم بمعاني الكلام، وقد صار الفقه في الاصطلاح عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية العملية المستدل على أعنانها بحيث لا يعلم ضرورة لكل أحد، ولهذا الحد يفصل موضوعه علم الأصول ومن أسماء العلم ذكاء وفطنة وتحقق ونفس وطلب ودرية، ودراية وإنما لم يذكرها المصنف لأن هذه الأسماء تقيد مع معنى العلم معاني آخر، قوله بدليل أنه لا يصح إثبات بعضها ونفي البعض إشارة إلى حجة الجمهور على أنها أسماء مترادفة وذهب المنطقيون وبعض المتكلمين إلى أنها غير مترادفة؛ لأنه لا يرادف إلا مع اتحاد المعنى من كل وجه بغير زيادة ولا نقص، وليس هذا حال هذه الألفاظ، فإن الفقه معناه العلم بالحلال والحرام والفهم معناه سرعة العلم، والفطنة العلم بالأمور الغامضة وعلى هذا فقس، والأقوى والله أعلم، ما ينسب إلى الجويني من كونهما في الأصل مترادفة في العرف، صارت لها معانٍ مختلفة فيها اختلاف قوله، وفي الاصطلاح هو الاعتقاد، هذا جنس الحد؛ لأنه يدخل فيه سائر الاعتقادات من علم وجهل وتقليد وتنحيب، وهذا تحديد على غير رأي أبي الهذيل؛ لأنه لا يجعل العمل إعتقاداً ولا يلزم التحديد بما تشمل المذاهب بل التحديد على ما صح من المذهب وظاهر كلام ابن مثنوية المنع من تحديد العلم بالإعتقاد، قال؛ لأن الإنابة

(46/1)

لا تقع به؛ لأن التساوي يقع بين العلم وبين غيره في كونه اعتقاداً وهو ضعف؛ لأن الحد م نحقه أن يكون مركباً من جنس ووصل وقد حده بما هو أبعد من ذلك وهو المعنى الذي يقتضي سكون النفس، ومثل كلام ابن مثوبة. ذكر السيد الإمام فقال: الشارحون هل يريد أنه يبين بياناً كاملاً فمسلم لكن لا يجب عند اهل صياغة الحدود بيان كمال المعنى المحدود بأول لفظه من الحد أو يريد لا يبين بالإعتقاد بعض بيان فليس كذلك بل قد بان بذلك عن جميع سائر أجناس المقدورات. قوله: وقلنا على ما هو به الذي ذكر في لفظ الجد على ما يتناوله قال صاحب العنصرة وهو اولى من أن يقال على ما هو به؛ لأن المعتقد على ما هو به، سواء كان الاعتقاد علماً أو جهلاً. قوله: وقلنا مع سكون النفس لتخرج التقليد والتنحيب يعني فإنهما إذا طابقا فسكون النفس لا يحصل معهما على الصحيح؛ لأن سكون النفس خاصة العلم وذهب الشيخ أبو القاسم إلى أن التقليد إذا طابق الحق فهو علم. قوله: اعتقاد الشيء لمجرد أن الغير قال به. اعلم أن التقليد له حدود كثيرة، وقد قيل فيه قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة رائدة على حال من قلده بقوله من غير حجة احتراز من قبولنا لما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم فإنه للحجة وهي المعجزة. وقوله: ولا شبهة احتراز من اتباع المخالفين لقاداتهم، فإنهم اتبعوهم لشبههم التي حرزوها فلا يعد تقليداً وقوله زائدة على حال من قلده ليدخل في التقليد اعتقاد من يتبع غيره لما يعتقده فيه من المعرفة والعفاف والفضل والمعنى مقارب. قوله: في حقيقة التنحيب هجوماً وخبطاً لا لأمر يعني لا لحجة ولا شبهة ولا لأن الغير قال به فيخرج سائر الاعتقادات، مثاله اعتقاد أن جبريل في السماء السابعة لا لأمر ونحو ذلك قوله، وأردنا بالمعتقد ما كان شيئاً إلى آخره، اعلم أن المعتقد هو متعلق الاعتقاد ولا يكون متعلقاً للاعتقاد إلا ما أمكنت الإشارة عليه بعدم أو وجود، فإذا كان كذلك

(47/1)

فهو معتقد ومعلوم أن أوجب اعتقاده سكون النفس وما لم يمكن الإشارة عليه بعدم أو وجود فليس بمعتقد ولا معلق، والاعتقاد المتناول له غير متعلق، مثال ما لا متعلق به من العلوم العلم بأن لا ثاني للقديم، فإن هذا علم غير متعلق ولا معلوم له، وقد منعت الحشيدة من أن يؤخذ علم غير متعلق ولا معلوم له، وهو الذي يظهر من كلام أبي القاسم، قالت الأحشيدة: والعلم بأن لا ثاني علم بعدم معدوم، والمنع من وجود علم لا معلق له هو الذي يجري في كلام الإمام يحيى، ودليلهم على أن في العلوم ما لا متعلق له أن متعلق العلم بالآ ثاني لا يخلوا ما أن يكون أمراً موجواً ولا معدوماً محال أن يكون موجوداً؛ لأنه لا وجود للثاني وهو متعلق به على النفي

وليس متعلقاً بالله كما أشار إليه أبو علي في بعض أقواله؛ لأننا نعلمه على سائر أوصافه ولا نعلم هل له ثان أولاً وليس له بكونه واحداً حال فيقال: يتعلق به هذا العلم على هذه الصفة، ومحال أن يتعلق بأمر معدوم، وإلا كان يصح وجوده على بعض الوجوه فلم يبق إلا أنه لا متعلق له ولا معلوم. قوله ولفظ الاعتقاد والسكون محاز. المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة والذين وضع له الاعتقاد والسكون ما ذكره من عقد الخبط والسكون المقابل للحركة والعلاقة أن المعتقد كأنه عقد قلبه على ما اعتقده، والساكن النفس كأن قلبه سكن إلى ما اعتقده فلم يتحرك إلى غيره. قوله: لكن إضافته إلى النفس قرينة يعشر بالمراد يعني فلا يقال لم حدّ بالمجاز مع أنه نقض في الحد؛ لأننا نقول: إنما يكون نقضاً إذا لم يقترن بقرينة موضحة للمراد منه، فأما إذا اقتربت به قرينة صار كالحقيقة بل حقيقة عند بعضهم. قوله: في اعتراض خد أبي الحسين فغير صحيح أي فهذه الدعوى غير صحيحة؛ لأن أحدنا قد يكون عالماً بشيء ثم يختار الجهل به لشبهة تدعوه إلى ذلك، كما كان في حق ابن الراوندي وغيره، فضلاً عن التجويز فإن أحدنا قد تجوز خلاف ما

(48/1)

علمه قطعاً وفيه نظر. قوله: في المسائل الإستدلالية يحترز عن الضرورية، فإنه لا يجوز أن يختار الجهل بدلاً عن الضروري ولا يجوز خلافه. قوله: وإن أراد يمتنع أحدنا من التجويز أي لا يفعله مع القدرة عليه فغير صحيح أي فالحد غير صحيح؛ لأنه يدخل في العلم ما ليس منه وهو اعتقاد جهل بمعتقد اعتقد أن اعتقاده علم، وأنه صحيح، فإن مع اعتقاده هذا في اعتقاده يمتنع من تجويز خلافه مع أنه غير علم. قوله: حتى يتميز به الظهور الحقيقي وغير الحقيقي أما غير الحقيقي فهو هذا المعنى الذي استعمله فيه أبو الحسين، وأما الحقيقي فالظهور مصدر ظهر الشيء ظهوراً، أي تبين وظهرت على الرجل ظهوراً غلبته وظهرت على البنت ظهوراً أي علوته، ذكره الجوهري والأغلب في الظهور لغة أنه الوضوح وأنه يختص بالمتخيرات. واعلم أن الاختلاف قد كثر في حد العلم، فمنهم من حده بأنه إثبات الشيء على ما هو به، وهو يبطل بالتقليد، وبأن في العلوم ما لا معلوم له، والذي ذكر هذا الحد الشيخ أبو القاسم لمخالفته في هذين الأصلين، وقالت الصفاتية: العلم ما يوجب كون العلم عالماً، وقالت الأوائل: بل إدراك النفس للحق وغير ذلك، ولكنها واضحة البطلان، وقد قال الإمام يحيى في التمهيد إنما اختلف الناس في حد العلم لبلوغه في الوضوح إلى حد لا يمكن معرفته وبيانته من وجهين:

أحدهما أنا نعلم وجود أنفسنا بالبدية ومن علم شيئاً بالبدية أمكنه أن يعلم كونه عالمًا به بالبدية، والعلم بكونه عالمًا بذلك الشيء مسبوق بالعلم بحقيقة العلم، فإذا العلم بحقيقة العلم سابق على علمنا البديهي، والسابق على البديهي أولى بأن يكون بديهيًا فإذا العلم بحقيقة العلم بديهي.

وثانيهما أن ما عدا العلم إنما تكتشف حقيقته بواسطة العلم فما يكون كاسفًا لما عداه كيف لا يكون حقيقة منكشفة بنفسها. انتهى كلامه عليه السلام.

(49/1)

واعلم أن العلماء مختلفون في هل يصح تحديد العلم أو لا، فمنهم من قال لا يحد ثم اختلفوا، فقال الرازي ومحمود بن الملاحمي: لا يحد لخلافه، واحتج الرازي بالوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرهما الإمام عليه السلام، وقال الجويني والغزالي وغيرهما: لا يحد لغموضه والجمهور على أنه لم يبلغ في الجلاء والغموض إلى حد يمنع التحديد فلا بد من تحديده.

فصل

والعلم ضربان، الضرب أخفص من النوع، فالعلم نوع من أنواع الاعتقاد وهو ضربان تصور وتصديق. قوله: إنه يجعل في ذهن الإنسان، الذهن لغة الفطنة والحفظ. قوله: والتصديق هو العلم بالنسب الحاصلة بين تلك المفردات بإثبات أو نفي الإثبات كقولنا العلم محدث والنفي كقولنا العالم ليس بتقديم ففي الأول نسبت الحدوث إلى العالم بمعنى أضفته إليه وحكمت به عليه، وفي الثاني حكمت عليه ينفي القدم. قوله: ويسمى تصديقاً لصحة دخول التصديق في الخبر المطابق له أي المطابق للعلم التصديقي كما إذا قال العالم محدث فإن التصديق يصح دخوله على هذا الخبر.

فإن قيل: فهذا سمي تكذيباً لصحة دخول التكذيب في الخبر الغير المطابق له؟
قيل: لا اختيار الأشرف النسبيين وذلك هو الأولى في الأسماء.

(50/1)

تنبيه:

التصديق ضربان، تصديق باللسان وهو قول القائل للمجبر: صدقت وما كذبت ونحوهما وتصديق بالأفعال كإظهار المعجز فإنه تصديق، وكأن يقول: غلام الملك علامة صدفي، فيما

قلت أن الملك ينزل من فوق سريرة أو يضح التاج فوق رأسي، ثمَّ يفعل ذلك على ما ذكر. قوله: احترازاً من أن يفعل الله إلى آخره يعني فإنه لم فعله تعالى عن ذلك لكان اعتقاداً لا يقف على اختيار المختص به لكن يخرج بأنه لا سكون معه وإنما لا تحصل معه السكون؛ لأنه من خواص العلم وفي الحد بطر؛ لأنه يقال: لَمْ تَقُلْ العلم الذي لا يقف على اختيار المختص به، ويكون العلم جنساً أقرب؛ لأنه يشتمل عليه وعلى المكتسب ولا يحتاج إلى احتراز بسكون النفس كيف والتحديد بالأبعد معيب ونقص في الحد.

فصل

وطريق اكتساب علم التصور الحد إن كان المطلوب العلم بالماهية ففصالة الحد في اللغة بمعنى الذات، وبمعنى طرف الشيء، وبمعنى الحاجز بين الشئيين، وبمعنى المنع قال: {ومن يتعد حدود الله..} أي ما منع من، والحقيقة في اللغة بمعنى الذات، وبمعنى نقيض المجاز وهي ما استعمل فيما وضع له في الأصل، وبمعنى الراية قال: عامر بن الطفيل: لقد علمت علياً معداً بأنني... أنا الفارس الحامي حقيقة جعفر أي رايته وهما في الإصطلاح بمعنى واحد وظاهر كلام المصنف أن الرسمي واللفظي ليسا من أقسام الحد وهو خلاف ما ذكره أهل التعاليق من الأصحاب، فإنهم بنوا على أن الرسمي واللفظي من الحد ولهذا فإنهم قسموا الحد إلى ذاتي ورسمي ولفظي، فجعلوا الحد جنساً يشتمل على هذه الأنواع، وهو كلام صاحب المنتهى فإنه قال: الحد حقيقي ورسمي ولفظي وكلام المصنف موافق لما يجري في بعض كتب المنطق كالرسالة وسرجها وغيرهما، وقد وقع بي كلامه من بعد ما يخالف قوله هاهنا فإنه قال: الحملية هو ما حصل بالحد اللفظي.

(51/1)

واعلم أن هذا الفضل يستدعي أموراً ثلاثة، أحدهما بيان حقيقة الحد وأسمائه وقسمته، وثانيها بيان شروطه. وثالثها بيان طرق صحته.

أما الأمر الأول، فقال المصنف: الحد قول مؤلف من ذا ثبات الشيء، وهذا بناء منه على أنه لا يسمى حداً إلا الحقيقي، والمراد بذا بيان الشيء هاهنا ما لا يكون هو ما هو إلا به، قال الحاكم: الحد عندنا هو اللفظ الذي يكون أوضح من المحدود، وتحضر فائدته، ومعناه يمنع ما ليس منه أن يدخل فيه وما هو منه أن يخرج منه وعلى هذا لا يكون اللفظي حداً، وقال بعض أهل المنطق: هو كلام وجيز جامع دال على تميز الشيء ما سواه، قال الحاكم، وهذا غير صحيح؛ لأن الحد قد يكون وجيزاً، وقد يكون الإهمام بكلام طويل، فلا بد من في

الحدود، وقال الإمام يحيى في التمهيد: الحد تعيين حقيقته متصورة في الذهن تصوراً تفصيلياً من غير أن يحكم على تلك الحقيقة بنفي ولا إثبات، وقال صاحب الغياصة: هو كل لفظ حلي يكشف عن معنى لفظ خفي على وجه المطابقة ثم اعترضه بأنه يخرج من اللفظي وهو من أقسام الحد ومن أسماء الحد حقيقة ومعنى وماهية وما ... فسمي حداً لمنعه عن أن يدخل في المحدود ما ليس منه أو يخرج منه ما هو منه، وهذا هو وجه السنة بين اللغة والإصلاح، وسمي حقيقة لكشفه عن ذات الشيء ومعناه وسمي ماهية للسؤال عنه بما هو وما.... للسؤال عنه بأي شيء هو ومعنى لأنه يكشف عن معنى الشيء وقسمته على ما اختاره أصحابنا إلى لفظي وهو الشرع، قال المصنف: وهو إيراد لفظ مرادف للفظ آخر أجلى منه عند السائل فقلوه: مرادف للفظ آخر أجيز أو من أن يكون مباناً له كما إذا قال: ما الذابل، فقال السيف، فإنه كشف لفظه بلفظه أجلى عند السائل، لكنه مبان له، وعن هذا وقع احتراز صاحب الغياصة بقوله على جهة المطابقة والمعتبر في الجلاء بحال السائل وسأله ما أورده في الكتاب.

(52/1)

واعلم أن اللفظي لا يؤتى به إلا لمن عرف المعنى وجهل العبارة وهذا الحد مبني على وقوع المترادف في اللغة وهو صحيح، ووقوعه ظاهر وإن خالف فيه من أئمة اللغة تغلب وابن فارس، وقولهم هو حال عز الفائدة غير صحيح لحصول التوسعة في الروي والرنه، ونحو ذلك، ومعنوي وهو لفظ مركب يكشف عن معنى لفظ مفرد على وجه المطابقة بأن يكون جامعاً مانعاً، وينقسم المعنوي إلى: حقيقي ورسمي. والحقيقي ينقسم إلى: ذاتي، وهو ما يتناول ذاتيان الشيء المقومة لماهيته كقولنا في الجسم أنه طويل عريض عميق وإلى ما يجري مجرى الذاتي وهو ما يناوله توابع المحدود ولوازمه الرجعة إلى غيره التي لا يكون هو ما هو إلا بها. مثاله: ما يقوله في حقيقة التكليف هو إعلام الغير بأن له في في أن يفعل إلى آخرها، فهذه أوصاف راجعة إلى الغير، ولكنها أشبهت الذاتيات من حيث أنها لا تعقل إلا بها. ومثاله: ما ذكره في الكتاب وهو ما جود من رسم الدار وهو أثرها لما كان تعريفاً بالخاصة اللازمة التي هي من آثار الشيء، والمثال الذي أورده يجعله أهل المنطق مثلاً للرسم الناقص، فأما الرسم التام فهو عندهم ما نزلت من جنس الشيء فخواصه اللازمة كالحيوان الضاحك في تعريف انفسان وإنما سموه تاماً؛ لأنه وضع فيه الجنس وقيد بأمر يختص بالمحدود وسموا ما مثل به المصنف ناقصاً لعدم ذكر بعض أجزاء الرسم التام فيه التي تقع بها المساهمة بينه وبين الحد التام. قوله: وهذه العرصات تنقسم إلى آخره لعلم ان العرصى تنقسم إلى ملازم وغير ملازم

والملازم ينقسم إلى ما يلزم في الوجود والعدم كالمماثلة والمخالفة والروحية والفردية للعدد وإلى ما يلزم في الوجود فقط كالظل وغير الملازم ضربان: زائل وغير زائل. فغير الزائل كسواد الغراب، فإنه لا يزيله بعد وجوده وهو غير ملازم؛ لأنه يكون في الصغر ولا سواد وما هيته ترتسم في الدهن، وإن قدرنا زوالاً سواده. والزائل ينقسم إلى بطئ الزوال

(53/1)

وسريع الزوال، فبطيء الزوال كزرقة العين وصفرة الذهب، فإنهما قد يزولان بعلاج شديد وسريع، الزوال كحمرة الحجل، هي الحاصلة عند أو خضر وصفرة الوحل وهو الحزن أو الجواب هذا ما ذكره بعض أصحابنا المتأخرين قوله كالولادة للإنسان والزوجية والفردية للعدد، يقال: أما الزوجية والفردية فصحيح ما ذكر به فيها إذ لا يتصور انفكاك العدد عنها، وأما الولادة للإنسان فغير لازمة، فإنه يتصور انفكاكه عنها، وقد وقع ذلك في آدم، وأما المر الثاني فشروطه خمسة، اثنان يعمان اللفظي والمعنوي، وثلاثة تخص المعنوي، أما اللذان يعمان اللفظي والمعنوي، فأحدهما أن يكون الحد أجلى من المحدود؛ لأن العرض بالحد هو الكشف والإبانة وثانيهما أن يكون كاشفاً عنه على وجه المطابقة، فلا يتناول غير المحدود ولا حيل بشيء منه، وأما الشروط التي تخص المعنوي وأحدها أن يكون مركباً من جنس وفضل، والجنس لفظ مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان، والفصل لفظ يقال على الشيء في جواب أي شيء هو في ذاته كالناطق بالنسبة إلى الإنسان، وجه اشتراط ذلك أنه يكون أقرب إلى الفهم، فيتبين به المحدود للسال درجة درجة، كما إذا سئل عن الأسد فقل: السبع فتعرف أولاً بذلك أنه من نس السباع ثم تفصله للسائل بأوصافه الأخر عن سار السباع. وثانيها أن يكون مركباً من الجنس البعيد كالجسم بالنسبة إلى الإنسان ويسمى ما كان جنسه بعيداً في عرف أهل المنطق الحد الناقص وسموه ناقصاً لعدم ذكر بعض الذاتيان فيه، والأول الحد التام وسموه تاماً؛ لأن الذاتيان مذكورة فيه بتمامها، ووجه اشتراطه أن الإنسان بالجنس القريب يكون أيسر للسائل وثالثها أن يكون محتثاً عن التكرار في المعنى واللفظ؛ لأن الغرض في الحدود هو الإفادة ولا فائدة في التكرار بل ربما يسبق فهم طالب الحد إلى أن فيه فائدة فيكون تلييساً، وقال بعض المتأخرين: إن هذا الشرط الثالث يعم

(54/1)

اللفظي والمعنوي، وفيه نظر؛ لأن اللفظي إذا كان كشف لفظه بلفظه لم يحتج إلى اشتراط هذا الشرط فيه؛ لأن في تعريفه ما يعنى عنه. وأما الأمر الثالث فاعلم أن طرق صحته ثلاث: الأولى: أن يطرد وينعكس، قال: أصحابنا والطراد الإييان، بلفظ المحدود إلى جانب كل، والحد بعد ذلك، والعكس عكسه، مثال الطرد كل جسم فهو طويل عريض عميق، ومثال العكس: كل طويل عريض عميق فهو حسم، فإن أطرد ولم ينعكس ككل حسم فهو طويل عريض أو انعكس ولم يطرد ككل طويل عريض عميق أسود فهو جسيم لم يكن حداً الثانية إلاً يثبت لفظ الحد ويبقى معنى المحدود أو يثبت معنى المحدود وينتفي لفظ الحد، فإن كان كذلك فهو غير صحيح، وإن ثبتا معاً أو انتفيا معاً فهو صحيح وصرح في المنتهى وغيره بأن هذا هو معنى الطرد والعكس التالية أن يكون الحد في كشفه عن المحدود قريباً إلى أفهام أهل الفن من علمائهم ومتعلميهم والفرق بين الطرق والشروط من وجهين أحدهما أن الشروط موضوعة تحمله أجزاء الحد المركب هو منها والطرق أمور خارجة عن الحد، وإنما هي معيار لطحنه كالميزان في معرفة قدر الموزون ذكر هذا الوجه بعض المتأخرين.

الوجه الثاني ذكره الفقيه محمد بن يحيى بن حنش، والفقيه قاسم أنه لا بد في الشروط من اجتماعها بخلاف الطرق فإن إحداها كافي.

قيل: لأنهما يستلزم ثبوت صاحبتهما معها وأورد على الطرق اعتراضان:

(55/1)

الأول: على الأوليين وهو أننا نركم ما قد أطردوا بعكس، ولم يجر إثبات لفظ الحد ونفي المحدود لا العكس، ومع هذا فليس بحد، وقد قلتم أن الطريق الواحدة كافية في معرفة صحة الحد، وهو كل جسم، فقد علم الله أنه جسم، وكل منا علم الله أنه جسم، فهو جسم فنلزمكم أن يكون هذا حد للجسم. وأجيب بأننا لم نعتبر الطرق إلاً مع اجتماع الشرائط وهي غير مجتمعة هاهنا بل محتلة، وقيل: نحن نلتزم كون هذا حداً صحيحاً وإن كان غيره أوقع وسباق لفظه أعدت وفيه نظر، الإعتراض الثاني على الطريقة الثالثة وهو أن اعتباركم لها في معرفة صحة الحد غير صحيح؛ لأن صحة الحد وفساده تعتبر بإجماع شرائط الصحة فيه واحتلالها لا بما ذكرتموه من كونه أقرب إلى إفهام أهل ذلك الفن، فإن هذا أمر خارج عن الحد وأفهام ذوي الأفهام يختلف قرب كامل الشروط من الحدود حسن التأليف متضح المعنى لا يفهمه ذو اللب السقيم كما قال المتنبي:

وكم من عائب قولاً صحيحاً ... وافية من الفهم السقيم

ويلحق بها تقدم فائدة وهي مما يحد وما لا يحد، وما يحد بهوما لا يحد به، أما الذي يحد فهو ما كان له معنى خفي. نجيب: أنه يعرف تأثير الحد في جلالة، فهذا يجب تحديده. وأما ما لا يحد فهو كأسماء الأعلام لأنها غير موضوعة لمعنى يصح تحديده بها، والحدود موضوعة للمعاني فلا يتصور تحديدها وهانها قسم وهو ما يصح أن يحد، ولكن لا حاجة إلى تحديده نحو الأشياء الطاهرة كالسما والأرض والحجر والسحر وحو ذلك، فإن العلماء يضربون عن تحديد ما هذا سبيله لمعرفتهم بطهوره. وأما ما يحد به فهو كل لفظ جلي له معنى مفرد دل على معنى خفي. وأما ما لا يحد به فهو أسماء الأعلام. وهانها قسم ثالث. وهو ما يحد به في حال دون حال، وذلك كالمجاز والألفاظ المشتركة، فإن حصلت قريبة يفهم بها المعنى المجازي أو يخصص بعض المعاني المشتركة جاز التحديد بها، وإلا لم يجز.

فصل

(56/1)

ولا بد أن ينتهي الإكتسا إلى ضرورة في طرفي التصور والتصديق، أما التصور فلا كلام في أنه إذا حد المفرد بلفظ غير متصور ضرورة احتاج إلى أن يحد ذلك الحد مرة أخرى حتى ينهي طالب الحد إلى متصور ضروري، وأما التصديق فهو مما اختلف فيه كلام الشيوم، فالذي ذكره أبو هاشم عن نفسه عن أبيه أنه ليس يجب في كل علم مكتسب أن يكون له أصل ضروري، وحكى خلاف هذا عن أبي علي، والمحكى عن البغداديين وجوب أن يكون لكل علم مكتسب أصل ضروري، قال الشيخ ابن مثنوية: والصحيح أن يقسم فيقول: إذا جرى في كلام شيوخنا أنه يجب أن يكون للمكتسب أصل ضروري فمرادهم في شيء بعينه، وإذا أجازوا خلافه ففي شيء معين أيضاً، ثم صرح بما حكاها المصنف.

واعلم أن احتجاج ابن مثنوية وهو قوله: لأن إثبات الصانع مستند إلى كون أحدنا فاعلاً لتصرفه، وأنت لا تعرف ذلك ضرورة تقضي بأن الخلاف في المسألة لا تتمحص؛ لأن لا يجهل أنه ينتهي إلى ضروري، وإن كثرت مراتبه، فلعله يمكن حمل كلامه على أنه لا يجب في الأدلة استنادها إلى أصل ضروري قريب من غير وسائط فيكون كلامه عائداً إلى ما نصره المصنف، ولهذا قال ابن مثنوية في تذكرته: ولسنا نريد أن أصول الأدلة غير معروفة ضرورة حتى يحوج إلى إقامة دليل على كل دليل بل أصولها معروفة باضطرار، وإنما الغرض هانها أنه لا يجب في كل حكم ثبت في موضع بدلالة أن يثبت نظيره في موضع آخر ضرورة وكلامه هذا صحيح متفق

عليه، فلعل الخلاف لفظي والله أعلم. وقد قال بعض أصحابنا: والأقرب أن الخلاف في أقرب مقدماتي المكتسب، قال: فإنه لا بد أن ينتهي المكتسب إلى ضروري وإن بعد، وإلا استحال وجوده لوقوفه على ما لا يتناهى. قوله: (والا لم ينقطع تنقطع المطالبة بما في التصورات ويلم في التصديقات). قال أصحابنا: أمهات المطالب أربع:

(57/1)

أحدها ما يتساءل بها عن المعاني المفردة وجوابها بالتحديد إذا أراد المسؤول إشغاف السائل، فإذا قال: ما الجسم؟ قال: الطويل العريض العميق.

الثانية: لم. وهي للسؤال عن الدليل والتعليل. كأن يقول قائل: لم كان الجسم محدثاً. فيقول المجيب: لأنه لم ينفك عن العراض المحدثه إلى آخره. ولما كان الجسم محترقاً؟ فيقول المجيب: لحلول الحركة فيه.

الثالثة: هل. وهي للسؤال عن المركبات، وجوابها بلا أو بنعم، وتقدير ذلك للسائل بالدليل. كأن يقول: هل الله قادر؟ فيقول المجيب: نعم، ونقرره بأن يقول: لأنه صح منه الفعل.

الرابعة: أي. وهي للسؤال عما علمت حملته وجهل تفصيله. كأن يقول السائل عند علمه بأن الأسد من السباع. أي السباع هو؟ فيجيب المجيب بأن يقول: هو الشجاع العريض الأعالي، وما عا هذه من الألفظان التي يسأل بها عائداً إليها.

قوله: (واستدلنا هذا لا شك مستند إلى الضرورة وهي الوجدان من النفس، فإننا حين نظرنا فيه وجدنا أنفسنا عالمة عند النظر فيه برد على هذا سؤال وهو أن يقال: أن هذا الوجدان خارج عما نحن فيه؛ لأن الكلام في منع حوار دليل لا ينتهي إلى أصل ضروري يعرفه المطالب والمجيب، وأما ما ذكرته من هذا الوجدان فهو حاصل من أول وهلة، فإننا حين نظرنا في صحة الفعل علمنا أن الله قادر ووجدنا من أنفسنا إبطال ذلك النظر لنا إلى العلم الذي حصل به سكون أنفسنا، وهذا غير محل النزاع والكلام فيه خارج عما نحن فيه، وليس ينقض لكلام ابن مشوبة والذي أوجبت أن ينهى الخصم إلى ما يعلمه ضرورة، بحيث ينقطع مطالبته بلم، وليس هذا بحاصل هنا، فإننا وإن علمنا من أنفسنا ضرورة أنا حين نظرنا حصل لنا العلم إن صح ذلك فلم يطلع المطالب على ذلك ولا حصل له هذا الوجدان فال تنقطع مطالبته.

(58/1)

فصل

وعلم التصور معدم على علم التصديق.

الكلام في هذا الفصل واضح فإن من لم يعلم ما هية المحدث فحقيقية ولا ماهية العالم وحقيقته ولا ما هية القديم وحقيقته، لم يمكنه أن يحكم على العالم بأنه محدث أو ليس بقديم، فإن معرفته لذلك مع جهل المغررين محال.

فصل

وينقسم علم التصديق إلى: عقلي وشرعي، هو على ما ذكر، وكما مثّل.

قوله: (وينقسم إلى ما يحصل لا عن طريق كالبديهيّ وعلم المنتبه) هذان مثالان أفردهما للعقلي الحاصل لا عن طريق أحدهما ضروري، وهو البديهي، وذلك كالعلم بأن العشرة أكثر من الخمسة، ومعنى كونه بديهيّاً أنّه معروف ببديهية العقل من غير طريق. وثانيهما استدلال كعلم المنتبه من رقدية المتذكر للنظر والاستدلال فإن علمه عن طريق، كما سيأتي بيانه. ثمّ أورد لما يحصل عن طريق أربعة أمثلة، مثالين لما يحصل عن طريق موجه.

أحدهما: (ضروري وهو العلم الحاصل عند المشاهدة) والمشاهدة تستعمل مفردة ومضافاً إليها، فإذا أفردت فهي الإدراك بإحدى الحواس، هذا في الأصل والأغلب إنّما يستعمل في الإدراك بحاسة البصر، وإذا أضيف إليها العلم فقل: علم المشاهدة فالمراد به العلم المستند إلى الإدراك بإحدى هذه الحواس، وفي الأغلب إنّما يستعمل في العلم المستند إلى الإدراك بحاسة البصر فقط، ذكره السيد الإمام وإيجاب المشاهدة للعلم غيـجاب عادي فلا يكاد العلم ينفك عنها وليس بإيجاب تأثير فإن خلق العلم متوقف على اختيار الله، ويصح ألا يوجد الله. العلم للمشاهد لكن لا يصح ذلك مع بقاء كونه عاقلاً؛ لأن من العلم لعقل العلم بالمدركات.

(59/1)

وثانيهما: استدلاله وهو العلم الحاصل عن النظر ولا كلام في كون النظر طريقاً موجبة للعلم وتسميته طريقاً يجوز وإلاّ فإن من حق الطريق أن تتعلق هي والمتطرق إليه بمتعلق واحد، وليس كذلك هاهنا، فإن النظر متعلقة الأدلة ومتعلق العلم الحاصل عنه هو المستدل عليه، وأيضاً فإن الطريق في الأصل ما يتوصل به إلى الأمر من غير تأثير، ذكره بعض المتأخرين وفي الإصطلاح ما يقتضى صحيح النظر فيه إلى العلم أو الظن، ذكره المصنف في العقد فعلى هذا يكون الطريق الدليل لا النظر فيه ومثالين لما يحصل عن طريق غير موجبة: ضروري، وهو العلم الحاصل عند الدرس، فإن الدرس يسمى طريقاً غليه تجوزاً، وليس بموجب فإن منهم من يدرس

الدرس الكثير فلا يحفظ فخالف المشاهدة وهي طريق عاداته من حيث أنها مستمرة في إيصالها إلى العلم، ولا بد من ذلك مع كمال العقل بخلاف الدرس، ومثال الإستدلالي وهو العلم الحاصل عن التفصيل بالجملة إذا كانت المقدمتان استدلالتين أو أحدهما إستدلالية فإن العلمين حينئذ يدعوان الواحد منا إلى فعل علم ثالث، قال بعض أصحابنا: وأكثر العلوم الإستدلالية تحصل من هذه الجهة ومثاله أن يعلم قبح الظلم ويعلم بخبرين أو دلالة أن هذا ظلم، فإننا نختار العلم بقبحه، فأما إذا كانت المقدمتان ضروريتين فالعلم بالنتيجة ضروري، وليس العلمان الأولان بموجبين لهذا العلم الحاصل عنهما إلا على مذهب أبي الحسين وتسميتهما طريقاً يجوز، وإلا فالصحيح أنهما ليستا بطريقتين، وسيأتي تحقيق ذلك والكلام عليه إن شاء الله تعالى.

فصل

وينقسم علم التصور إلى: جملي وتفصيلي إلى آخره.
قوله: (فقال شيخنا أبو هاشم الجملي: العلم هو التفصيلي، ولكنه لم يكن متعلقاً ثم تعلق ظاهر كلام ابن مثنوية أن لأبي هاشم في هذه المسألة قولين، قال: والصحيح هو القول الذي يوافق ما ذهب إليه أبو علي من أن علم الجملة يتعلق).

(60/1)

قوله: (مبني على بقاء الاعتقادات) إنما كان مبنيّاً على بقائها هو لأن القول بعدم بقائها لا يتأتى معه هذا المذهب؛ غداً ما حصل من العلم في الوقت الثاني غير ما حصل في الأول، وإذا كان مبنيّاً على بقاء اعتقادات، وقد ثبت أنها لا تبقى على ما سيأتي بطل ما بني عليه.
قوله: (ويعد فإذا شاهدنا السواد علمناه على الحقيقة) أي علمنا أن هاهنا أمراً وإن لم نعلم حينئذ أنه جسم على ما ذهب إليه النظام أو مزية للجسم على ما ذهب إليه أبو الحسين أو ذات زائدة على ما يذهب إليه الجمهور، ولو كان العلم الجملي هو التفصيلي إلا أنه غير متعلق، لكننا عند حصول العلم بأن هاهنا أمر إما أن يحصل لنا العلم بالتفصيل وهو أنه ذات مغايرة للجسم، أو يكون علمنا هذا غير متعلق بالسواد فلا يجد نسبة التعلق بين علمنا وبينه وكل واحد من الأمرين لا يصح.

قوله: (ويعد فيعلق العلم لما هو عليه في ذاته). اعلم أن العلم يتعلق م ثلاثة أوجه:
الأول: عام، وهو تعلق النسبة. والثاني ماثيره في صحة الأحكام إذا كان المعلوم مقدوراً للعالم، يقبل الأحكام. الثالث اقتضاؤه لسكون النفس، وسيأتي تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى

والذي يدل على أن تعلقه لما هو عليه، ولا نعني بذلك إلا التعلقين الأولين، وأما الثالث فليس لما هو عليه في ذاته على ما سيأتي.

(61/1)

فاعلم أن مرادهم أولاً بما هو عليه في ذاته الصفة المقتضاة عن الصفة الذاتية وتحقيق الدليل على أن تعلقه لها أن يقال: لا يجوز أن يكون تعلقه لصفة ذاته لثبوتها في حالة العدم وتعلقه حال العدم لا يعقل؛ ولأنه لا يتعلق إلا بواسطة الصفة التي يوجبها هو وتعلقها وهو لا يوجبها في حالة العدم إذ لا اختصاص له بعالم دون عالم ولا يجوز أن يكون تعلقه بالفاعل؛ لأنه كان يلزم أن يقف على اختياره فيجعل العلم بأن لا يأتي متعلقاً، والعلم بالله غير متعلق وهو محال، وكان يلزم إذا كان التعلق واقفاً على اختيار الفاعل أن يصح منه جعل المعاني التي ليست بمتعلقة بالحياة ونحوها متعلقة، ولا يجوز أن يكون تعلقه لوجوده وإلا لزم في كل الموجودات أن تكون متعلقة ولا يجوز أن يكون تعلقه لمعنى؛ لأن المعنى لا يختص بالمعنى؛ ولأن هذا المعنى كان يحتاج في تعلقه بالعلم حيث أوجب له التعلق إلى معنى فيؤدي إلى التسلسل، وإذا جعل اختصاصه به بأن يحل محله لزم ألا يكون بأن يوجب التعلق له أولى من سائر ما يحل محله من حياة وكون وغيرهما، وهو محال وسار ما عدا هذه الأقسام لا الحال فيه من عدمه، أو عدم معنى أو حدوته فلم يبق إلا أن يكون تعلقه لصفته المقتضاة المشروطة بالوجود، فإذا حصلت أوجبت تعلقه بكل حال، هذا تلخيص ما ذكره الأصحاب، وينوه على قواعدهم في الصفات والأحكام والله سبحانه أعلم.

(62/1)

قوله: (وهو امر منفصل فيقدح في أن تعلقه لذاته) هكذا ذكر أصحابنا أن التعلق لا يجوز وقوعه على شرط منفصل، وإنما يتوقف على اختصاص المعنى المتعلق وهو غير منفصل، وهو فيه نظر فإن من قواعدهم أن المنافاة حاصلة بين الضدين لما هما عليه في ذاتيهما من الصفة المقتضاة مع أنها واقعة على شرط منفصل وهو مصادفة الضد في المحل، وإنما الذي يمتنع وقوفه على شرط منفصل هو إيجاب العلل لما كان يؤدي وجودها غير موجبة إلى ألا تفرق بين وجودها وعدمها، وإلى ألا يكون إلى إثباتها طريق، وليس كذلك التعلق فحكمه حكم المنافاة، فإن قلتم: أحد تعلقات العلم سكون النفس ولا ملائمة بينه وبين المنافاة بل هو صادر عن

صفة العلم التي هي بالفاعل، قلنا إن صح ذلك فأبو هاشم لا يمنع من حصول السكون حال حصول العلم الجملي وإنما يمنع التعلق من الوجهين الأخيرين، والله أعلم، وفي قوله لكان قد وقف تعلقه على العلم بأن هذا المعين ظلم إلى آخره نظر آخر وهو أن يقال: ورود هذا الوجه ينبي على بقاء العلم، فأما مع القول بعدم بقاءه فلا يتأتى؛ لأن ذلك العلم لم يقف تعلقه على حصول شرط منفصل بل عدم في الوقت الثاني فهو غير متعلق أصلاً وأنت لا يمنع من وجود علم غير متعلق، وهذا الذي تعلق هو علم ثانٍ، والجواب بل هذا الوجه متأب على القول بعدم بقاء العلم؛ لأن أبا هاشم قد جعل العلم بأن كل ظلم قبيح لا يتعلق إلا إذا حصل العلم بأن هذا المعين ظلم سواه فرضنا الكلام في العلم الحاصل في الوقت الأول أو الحاصل في الوقت الثاني، وإنما الذي ينبي على بقاء العلم الوجه الذي أورده ابن مثوبة حيث قال: فإذا كان العلم بقبح الظلم جملة هو العلم بأن هذا يعينه قبيح فكيف يجوز إلا بتعلق في الأول ويقف تعلقه على وجود علم آخر بأن هذا ظلم، ولهذا قال ابن مثوبة: وهذا الفرع يستقيم على قول من يجوز بقاء العلوم، فأما تحرير المصنف فلا يرد عليه؛ لأنه لا كلام في

(63/1)

استلزام مذهب أبي هاشم مصير التعلق موقوفاً على شرط منفصل سواء فرضاً أن الواقف تعلقه على شرط منفصل علم باق أو حاصل في الحال.

قوله: (وبعد فلو لم يتعلق العلم الجملي لما فصل أحدنا بني العشرة التي علم كون زيد فيها إلى آخره) يعني لأن هذا الفصل هو تعلق النسبة الذي هو التعلق العام فلو لم يكن متعلقاً لم يحصل هذا الفصل؛ لأن ذلك معنى كونه غير متعلق وحصول الفصل يقضي بكونه متعلقاً. قوله: (والجواب أن من شرط التضاد إلى آخره) اعلم أن شروط التضاد بين الاعتقادين وغيرهما من المتعلقات تعاكس التعلق مع اتحاد المتعلق، والوقت والطريقة والوجه باعتقاد قدوم قدوم زيد وقت الظهر ركباً من جملة العشرة تضاد اعتقاد أنه لم يقدم وقت الظهر ركباً من جملة العشرة، فأما اعتقاد قدومه وقت العصر أو غير ركب أو وحده أو قدوم زيد آخر فلا يضاده لما لم تكمل الشروط بل يصح اجتماعهما فلعدم دعاء الداعي إليهما وقد ذهب أبو يعقوب البستاني إلى أنه لا تضاد بين الاعتقادات ولبسطة الكلام في ذلك موضع هو أخص به من هذا.

فصل

قوله: (والعلم من قبيل الاعتقاد) أي عند جمهور المتكلمين فإنهم ذهبوا إلى أنه ضرب من

جنس الاعتقاد، وبعض من أبعاضه، وليس بجنس مستقل، وقال أبو الهذيل: العلم جنس مستقل ليس من ضرورة الاعتقاد ولا من أبعاضه.

(64/1)

قوله: (لصح انفصاله عنه حتى يكون أحدنا معتقداً ساكن النفس ولا يكون عالماً والعكس) اعلم أن المصنف في إيراد هذا الوجه سالك مسلك السيد الإمام قدس الله روحه وهو معترض بأن يقال أن سكون النفس حكم صادر عن العلم وخاصة له فكيف يصح قولكم يكون معتقداً ساكن النفس فإن الخصم لا يسلم لكم أن سكون النفس يحصل مع الاعتقاد ولا أن ساكن النفس معتقد؛ لأن الخاصة وهي سكون النفس تستلزم ثبوت ذي الخاصة، فكان الأولى في تحرير الدلالة ما ذكره ابن مثنوية من أنه كان يلزم ثبوت الاعتقاد على أحد الوجوه ولا يكون عالماً وأن يكون عالماً من دون أن يكون اعتقاداً حاصلاً على أحد الوجوه، وقد أجاب الفقيه قاسم وغيره عن هذا السؤال بأجوبة متقاربة وحاصلها أنا قد دللنا على أن العلم هو الاعتقاد مع سكون النفس فمن حقه إذا ثبت العلم زائداً على ما قلناه أن تريثنا ثبوت العلم مع عدم ما ذهبنا إليه، فإن لم ترنا ثبوت العلم إلا مع ما ذكرناه فالذي ذكرناه العلم نفسه لا أمر زائد عليه، وهو الجواب ليس القوي؛ لأن قولهم قد دللنا على أن العلم الاعتقاد مع سكون النفس إن كان هذا الدليل فهو نفس المتنازع فيه؛ لعدم تسليم حصول سكون النفس مع الاعتقاد؛ لأن الاعتقاد عند الخصم هو الجهل والتقليد والتحيب وما ذكرتموه من الاعتقاد الذي حصل عنده سكون النفس لا يسلم لكم أنه اعتقاد بل يقول: هو نفس ما جعله جنساً مستقلاً غير الاعتقاد وإن كان بغيره فهو انتقال ثم ما هو وهاهنا سؤال آخر وهو أن يقال: ما أنكرتم أن العالم وإن وجب كونه معتقداً فإنما هو ليلازم بين العلم والاعتقاد ومع التلازم لا يتأتى إلزامكم لأن يكون عالماً بغير معتقد ساكن النفس. ويمكن الجواب بأن المتلازمين لا بد بينهما من تعلق يقتضي التلازم والمعقول من التعلقات، تعلقات خمسة: تعلق العلة بالمعلول ولا يتصور هاهنا لأن العلة ذات والمعلول صفة أو حكم، والعلم والاعتقاد ذاتيان وتعلق السبب بالمسبب ولا

(65/1)

يصح هاهنا لأن من حق كل سبب صحة انفصاله عن المسبب لحصول مانع أو تعذر شرط اعتباراً بسائر الأسباب فكان يلزم حصول العلم من دون الاعتقاد مع سكون النفس إن جعل

العلم السبب أو العكس إن جعل الإعتقاد السبب وهو محال، وتعلق المقتضى بالمقتضى وهذا أيضاً غير متصور؛ لأن المقتضى والمقتضى ليسا بذاتيين، والعلم والإعتقاد ذاتيان وتعلق الشرط والمشروط لا يصح هنا والأصح وجود ما جعل شرطاً من العلم والإعتقاد من دون الآخر؛ غد الشرط لا يوجب المشروط ولا يستلزم المؤثر فيه، وتعلق التضمن كما يقال في الجوهر والكون، وهو غير متصور هاهنا؛ إذ ليس أحدهما حاصلاً على صفة لا يجوز حصوله عليها إلا مع حصوله على غيرها من الصفات ولا يحصل على تلك الصفة الأخرى إلا مع أبحاث لا آخر لها كما في الكون والجوهر، ثم أنه يجوز حصول ما جعل مضمناً من دون حصول المضمن به، وإنما لم يجز في الكون أن يحصل من دون الجوهر لما كان نحتاج إليه في الحلول.

(66/1)

قوله: (لأن الضد إنما ينفي المثلين أو الضدين) يعني ولا ينفي المختلفين، مثال: بغية للمثلين أن نظر جزء من السواد على محل فيه جزءان من البياض أو أكثر، فإنه أو عشر أجرا ينفيهما معاً، وكذلك ما أراد عليهما؛ لأن له حظ الظرو، وليس ينفي البعض أولى من البعض الآخر على أنه كان يلزم مع نفي بعضها فقط، أن يجمع هو والبعض الآخر، فلو لم ينفيها معاً أدى إلى اجتماع الضدين ولا حظ لها من منعه؛ لأن الباقي لا يمنع، وقد ذهب قوم إلى أن نفي الذات الواحد لذاتين لا يصح، ولذلك منعوا من وجود المثلين في المحل الواحد؛ لئلا يلزم بقية لهما معاً أو لأحدهما ووجوده مع الآخر وكلامهم واضح البطلان، فإن المثلين يصح اجتماع أحق من المختلفين، ويتأتى على مذهبهم نفيه للمثلين على البديل كنفيه للضدين، ومثال نفيه للضدين السواد في بقية للبياض والحمرة، فإننا لو قدرنا اجتماعهما في محل واحد وطراً عليهما لنفاهما، وكذلك فهو ينفيهما على البديل فما صادفه نفاه، وإنما لم يجز في الشيء الواحد أن ينفي شيئين مختلفين؛ لأنه لا ينفيهما إلا إذا ضادهما وعاكسهما في الصفة، ولهذا لما عاكس السواد البياض في الصفة دون الخلاوة نفاه دوهها، فلو بقي الواحد شيئين مختلفين لوجب أن يكون قد عاكسهما إلا إذا كان له صفتان تعاكس كل واحدة منهما واحداً من المختلفين، فيؤدي إلى استحقاقه أكثر من صفة ذاتية وإلى أن الضد لو طرعه نفاه من وجه ولم ينفيه من وجه؛ لأن ضده ليس له إلا صفة معاكسة لإحدى صفتيه دون الأخرى، وذلك محال، ويكفي في مضادته للمماثلات والمتضادات صفة واحدة، فلا تنقلب علتنا، ومما يدل على ذلك أن السواد إذا طرى على محل فيه بياض وجلالوه نفي البياض دون الجلاوة، ولا علة لعدم

اشتراكهما في الإنتفاء إلاّ اختلافهما؛ غد لو كانا مثلين أو ضدّين لانتفيا به، فإذا كانت العلة
الإختلاف صح أن يقاس عليها ويطرد الحكم، وقد ذهب أبو علي إلى أنّه يصح أن ينفي

(67/1)

المختلفين وتضادهما ذات واحدة، وقال في إرادة السواد: إنها تنفي كراهته وإرادة البياض لما
ذهب إلى أن أراد في الضدين متضادان، وكذلك أبو القاسم فإنه ذهب إلى أن السهو ينافي
العلم والإرادة وتضادهما، والموت تضاد الحياة، والعلم والقدرة وما تقدم تبطل ما قالاه، ولو
قدرنا ثبوت الموت معنى فنفيه للعلم والقدرة ينفي ما يحتاجان إليه، وكذلك نفي السهو إن ثبت
معنى للإرادة بنفي ما تحتاج إليه من الإعتقاد.

فإن قيل: ومن أين لكم نفي الضد للإعتقاد والعلم؟

قلنا: هو ظاهر فإن أحدنا لو اعتقد تقليداً أن زيداً في الدار وقدرنا بإبقاء هذا الإعتقاد ثم علم
أنّه فيها بخير بني صادق وقدرنا بقاء هذا العلم ثم طرأ عليهما اعتقاد أنّه ليس فيها بقاهما،
وكذلك فلو لم تقدر بقاؤهما فإن حصوله يمنع من تحددهما.

فإن قيل: أليس عندكم أن السواد والجوهر ينفيهما الفناء إذا طرأ عليهما.

قلنا: مسلم ولكن نفيه للسواد ينفي ما يحتاج إليه من المحل لا لمعاكسته له فلا مضادة بينهما
ولا يمكن مثل هذا في العلم والإعتقاد لما كان يحتاج عليه؛ لأنّه ليس لمحل له ولا علة فيه ولا
سبب له ولا شرط فيه، وكذلك إن جعل مضادة اعتقاد أنّه ليس فيها للعلم وانتفاء الإعتقاد يبيغ
لانتفائه.

قوله: (وبعد فحال العلم تلبس بحال الجاهل والمقلد إلى آخره فيه سؤال وهو أن يقال: أليس
أبو هاشم لما احتج على أن الظن من جنس الإعتقاد بأن حال الظان يلبس بحال المعتقد بل
بحال العالم، فإن السوفسطائية اعتقدوا أن علمهم بالمشاهدات ظن لما التبس عليهم العلم
بالظن، قلتم في الجواب عليه: مجرد الإلتباس لا يقتضي الجنسية كالتباس الإرادة بالسهوة
والتباس السواد بمحله، فهذا وارد عليكم ها هنا.

(68/1)

قوله: إنّما يلزم ذلك في كل عالم يعلم هو اعتقاد) هذا هو المعتمد في الجواب عن هذه
الشبهة، وحاصله أن لفظة الإعتقاد إنّما يجوز بها في العلم وسائر أنواع الإعتقاد، فمن كان

عالمًا يعلم فهو معتقد لما كان عالمًا يعلم هو اعتقاد، والله عالم لا يعلم بل لذاته فلا يلزم تسميته معتقدًا. وقد قيل في الإعتراض على هذا الوجه أن تسمية الواحد منا معتقدًا تسمية لغوية، وأهل اللغة لا يعقلون الإعتقاد الذي هو المعنى ولا يعقلون إلا صفة وهي كون المعتقد معتقدًا فبان أن التسمية موضوعة لحصول الصفة، وقد حصلت في حقه وقد أجيب عن أهل الشبهة بجوابين غير هذا.

أحدهما جواب الشيخ أبي عبد الله، وقد أشار عليه المصنف آخرًا بقوله: ولو قدرناه علامًا بعلم إلى آخر، وإن كان مخالفًا لجواب أبي عبد الله من وجه وتحريره أن يقال فيه: ولو قدرنا أن تسمية العالم معتقدًا لمجرد الصفة، فإنما إنمّا لم نسميه تعالى معتقدًا؛ لإبهامها الخطأ، والفرق بينه وبين الجواب المتقدم الذي هو جواب الشيخين والجمهور أنه مبني على بيوت معنى المعتقد في حقه وأن المانع من إطلاقه الإيهام، والشيخان كلامهما مبني على أن معناه غير ثابت في حقه؛ إذ هو موضوع للعالم بعلم ذكره بعض أصحابنا.

والأصح جواب الشيخ أبي عبد الله لورود الإشكال على الأول، وقد صرح بأولويته السيد الإمام وثانيهما أن يقال: هذا تعويل على إثبات الأسلم من حيث الإستنفاق، والإستنفاق لفي، وكلامنا في المعاني، فلو لم يخلق الله العرب أو خلقوا خرساً بأي شيء كنت تحتج. وجواب آخر: وهو المعارضة بلفظ فقيه وطبيب، فإن معناهما قد حصل في حقه، ولم يجر إجراءهما عليه، فكذلك الإعتقاد. فإن قال: إنمّا امتنع تسميته فقيهاً لإيهام الخطأ.

(69/1)

قلنا: وكذلك يقول في تسميته معتقدًا، وأما شبهة أبي الهذيل الأخرى فهي ركيكة جداً؛ إذ يلزمه أن يكون كل اعتقاد جهلاً، وكل لون سواد أو كل طعم حلاوة، وحو ذلك من المجالات، وحاصل الجواب أنه لا يلزم من ثبوت العام ثبوت الخاص، ويلزم من ثبوت الخاص ثبوت العام، ولهذا لا يلزم أن يكون كل حيوان إنساناً ويلزم من ثبوت الإنسانية ثبوت الحيوانية.

فصل

والذي به يعرف كون الإعتقاد علماً هو سكون النفس عند الجمهور، وقال أبو علي: بسلامة طريقه من الإنتقاض.

قوله: (وقال الجاحظ: قد يكون الجاهل ساكن النفس) أراد فلا يكون سكون النفس أمانة لحصول العلم، ولعل الذي منع أبا علي من القول بما قاله الجمهور ما حكاه الحاكم عنه في شرح العيون من أن الملقّد قد يكون ساكن النفس مع أن اعتقاده ليس بعلم ومراده بسلامة

الطريق من النقص هو أن يستند دليله إلى أصول معلومه ضرورة على ما ثبت في أصول الأدلة، هذا إذا كان العلم استدلالياً، فأما إذا كان ضرورياً فإن كان حاصلاً عن مشاهدة فسلامة طريقه بأن لا يكون ثمّ لبس كما إذا ديف الزعفران في اللبن فإنه إذا شوهد اللبن بعد ذلك ظن أنه أصفر لحصول لبس ونحو ذلك.

قوله: (إن في العلوم ما لا طريق إليه كالبديهي وغيره) يعني كعلم المنتبه من رقده، وهذا النقص لكلام أبي علي: إنّما يتأتى إذا جعل سلامة الطريق هي التي بها يعلم كون الاعتقاد علماً على الإطلاق ولا يعلم كونه علماً بغيرها، ولكنه إنّما جعل ذلك طريقاً في المكتسب فقط، وكل علم مكتسب متولد كان أو مبتدأ فله طريق أي دليل، وحكاية قاضي القضاة عنه مطابقة لذلك، فإنه لم يحك عنه إلا أنه يجعل تميز العلم المكتسب عن غيره بسلامة طريقه ودليله، وهذا الذي يتصور، فأما أن أبا علي يطرد هذه القضية في جميع العلوم مع معرفته بأن في العلوم ما لا طريق إليه فبعيد.

(70/1)

قوله: (وإنه إنّما يعرف كونه علماً بأم يرجح إليه عني والسلامة من الإنتقاض التي ذكرها أبو علي راجعة إلى الدليل وإنّما الذي يرجع إلى العلم هو السكون، إلا أن هذا احتجاج ينفي المذهب).

قوله: (ذاته إنّما تعرف بسلامة طريقه من البعض بعد أن يعرف كون الاعتقاد الحاصل عنها علماً) هذا ذكره أصحابنا وإنهم حكموا بأن الذي يعلم به صحة الدليل معرفة كون الاعتقاد الموجب عن النظر فيه علماً، ولأبي علي أن يقول: بل يعرف كونه صحيحاً بأن يعرف صحة مقدماته، وكون أصوله معلومة ضرورة، وإن لم يكن قد علم ما ذكرتم وعلمه بما ذكرتم مبني على علمه بسلامة الطريق، وكلام الجمهور مبني على أنا نعلم سكون أنفسنا عند العلم ضرورة ولا يحتاج في العلم سكون النفس إلى العلم بأن الاعتقاد الحاصل علم بل هو أمر يوجد من النفس عند حصول العلم فمتى حصل علمنا أن الاعتقاد الموجب له علم وعند علمنا بكونه علماً نعلم أن طريقه سالمة من النقص.

وحجة أبي علي رحمه الله لا معنى لها، بل هي خارجة عما نحن فيه؛ لأن كلامنا فيما به يعرف أن اعتقاد نفسه علم، فأما الغير فمسلم له ما ذكره وكلامه يقضي بأنه لا يذهب هذا المذهب إلا في الاستدلال؛ إذ لا يتأتى إلا فيه، فأما الضروري فمثله حاصل للغير، وهو يعلم بحصول مثله له أن الذي حصل لنا علم كالذي حصل له، وكلام الجاحظ واضح السقوط؛ لأن التفرقة

التي يجدها أحدنا بين اعتقاده لكون زيد في الدار عند مشاهدته له فيها أو خبر الصادق وبين أن تخبره بذلك رجل من أفناء الناس لا يجدها الحاهل، وكذلك المقلدون إنما يتصور أن على ما ذكره المصنف تصوره ساكن النفس.

فصل

وهذا الحكم . أعني سكون النفس . الذي به فارق العلم غيره بعلم ضرورة عند الشيخ أبي عبد الله .

(71/1)

قوله: (إن كان المقتضى له ضرورياً) هذا تجوزاً بإطلاق لفظ المقتضى على العلم الذي هو علة في سكون النفس، وليس بمقتض حقيقي؛ لأن المقتضى الحقيقي الصفة التي يوجب للمختص بها صفة أو حكماً، لكن من عاداتهم تسمية العلل بالمقتضياتي جوز إذا عرف هذا، فاعلم أنه يمكن إحداث مذهب ثالث غير المذهبين المذكورين، وهو دعوى أن سكون النفس معلوم بالاستدلال مطلقاً وأبطله ابن ماثوبة بأنه إذا لم يكن سكون النفس معلوماً من قبل فكيف يمكن أن يستدل عليه وفيه نظر لأننا قد أثبتنا بالدلالة ما لم يكن قد عقلناه من قبل ككبير من المعاني، وكذلك صانع العلم جل وعز، فاطلولى أن يقال: إن الوجدان يدفع هذا المذهب فإننا نجد السكون من أنفسنا ويعرفه من غير دلالة لا سيما في العلوم الضرورية.

قوله: (بأنه لا يمكن الإشارة إلى أمر يجعله دليلاً على أنفسنا ساكنة) قد جعل الجمهور الدليل على ذلك عدم تأثير السبب ككل، وعدم تجويز العالم خلاف ما اعتقده، فإذا لم يقع تشكيك الغير في نفس هذا المعتقد شكاً ولا بتجويز الخلاف ما اعتقده عرف أن نفسه ساكنة.

قوله: (وبعد فكان يلزم التسلسل في الأدلة) وجه ذلك ما ذكره، والتسلسل يرتب أمور غير متناهية، واستحالته موجودة من النفس، فإنه يستحيل دخول ما لا يتناهى في الوجود يعني لأنني ما دخل في الوجود سحب الزيادة فيه والنقصان، وما كان كذلك فهو متناه.

قوله: (وهلم جرا) عبارة عن لزوم التسلسل وعدم الموجوب للإقتصار، وأصله ما ذكره الجوهري في صحاحه، قال ما لفظه: ويقول: كان ذلك عام أكدا وهلم جرا إلى اليوم.

قلت: والظاهر أن جراً منون مصدر كجرت الجبل أجره جراً، وذكر بعضهم أنه وقف عليه بخط الجوهري جراً مقصور بغير تنوين ولا مدّ.

قوله: (قيل لهم: هذا على بعده) يقال ما وجه بعده هل من حيث أنه يلزم توليد النظر لعلمين مختلفين، فهذا عين ما أوردته من بعد أو غير ذلك، فما هو؟

(72/1)

وجوابه أن مراد هذا على بعده أي استبعاد العقل له، فإنه يستبعد إن يكون العلم بالسكون الحاصل حاصلاً عن تلك الدلالة التي نظر فيها ؛ إذا لا تعلق بينها وبين السكون ولا بد بين الدليل والمدلول من تعلق على ما يستحي.

قوله: (يلزم عليه كون النظر مولداً لعلمين مختلفين فيه سؤالان:

أحدهما أن يقال: مفهوم خطابك أن العلمين لا يستحيل توليد النظر الواحد لهما إذا كانا مختلفين، وأما المثالات فيصح توليده لهما، وليس كذلك؛ لأنه لو تعدى من إيجاب علم إلى علم لتعدى ولا حاصر فكان يلزم توليده ما لا يتناهى من العلوم وهو محال.

والجواب: أن ذلك غير مراد له، ولكن أراد تقييد العلمين بالمختلفين لتعرف أن العلم بأمر من الأمور والعلم سكون النفس الحاصل عن ذلك العلم علمان مختلفان، لا اختلاف متعلق بهما، وتلك فائدة لا بأس بالتنبيه عليها.

السؤال الثاني، أن يقال: وما المانع من توليد النظر لعلمين مختلفين فإنكم قد أحرتم في غيره من الأسباب توليده للمختلفات كالإعتماد.

والجواب: أنا قد خيرنا الأنظار وسبرناها فوجدنا النظر إذا وقع في الشيء الواحد من وجه واحد لم يولد ازيد من العلم واحداً، فإننا إذا نظرنا في صحة الفعل من زيد لم يوجب إلا العلم بكونه قادراً دون غيره، وإذا نظرنا في أحكام فعله ولد العلم بكونه دون غيره، وإذا صح ذلك طرد القضية في سائر الأنظار، وعرفنا أنه لا يصح توليد النظر الواحد لعلمين مختلفين ولا لعلوم مختلفة، هذا حاصل كلام ابن مثوبة.

فإن قيل: فإذا تعلق نظر بشيئين أو بشيء واحد من وجهين ، هل يصح توليده لعلمين مختلفين؟

(73/1)

قلنا: لو صح تعلقه بما ذكرت لم يمتنع توليده لعلمين مختلفين، لكن ذلك غير جائز فيه؛ لأنه لو تعلق بأحد ذينك المتعلقين أو بذلك المتعلق من أحد ذينك الوجهين وتعلق غيره بالمتعلق

الآخر لخالفه فكان يلزم إذا تعلق أيضاً بالمتعلق الآخر الذي لأجل تعلق الغير به، خالفه ذلك الغير أو بذلك المتعلق من الوجه الآخر أن يصير نصفه مخالفة ولا يلزم مثل هذا في القدرة، وإن تعلق بالمختلفات لما سيأتي.

قوله: (على أن أحدنا إنما يجد نفسه طالبة للعلم بالمدلول حال النظر ولا يجدها طالبة للعلم سكون النفس).

فيه سؤال: وهو أن يقال: إذا قدرنا صحة كون النظر سبباً في توليد العلم بسكون النفس، كما كان سبباً في توليد العلم بالمدلول فليس توليده يوافق على طلب النفس لما ذكر؛ لأن توليد الأسباب لما هي عليه في ذاتها لا لطلب الطالب، ولهذا قد يفعل أحدنا اعتماداً وهو غير طالب لشيء من مسبباته، فيقع من دون طلبه، لهذا ليس بوجه مستقل، لكن أورده رحمه الله على سبيل الإستظهار.

فصل

كل ما يعلم استدلالاً يجوز أن يعلم ضرورة إلى آخره.

اعلم أن المذاهب الممكنة في هذا الفصل تستمد على إطلاقين، وتفصيل والإطلاق، الأول لأبي القاسم وهو ما ذكره في الكتاب، الأطلاق الثاني ما حكاه المصنف عن قوم وهو جواره في الطرفين وقت كل لم يقل بهذا القول أحد، وأما التفصيل فهو مذهب الجمهور، وهو أن ما يعلم استدلالاً يجوز أن يعلم ضرورة مطلقاً، وما علم ضرورة يصح أن يعلم استدلالاً بشرطين: أحدهما زوال العلم الضروري؛ لأن ما كان معلوماً استحال النظر فيه والإستدلال عليه؛ لأن من حق النظر التجويز.

(74/1)

الثاني: ألا يكون ذلك العلم ضروري من علوم العقل؛ لأنه إذا كان من علوم العقل استحال أن يحصل بالنظر إذ من شروط النظر اجتماع علوم العقل، مثال العلم بأحوال أنفسنا، ومثال ما لا بعد من كمال العقل فيجوز حصوله استدلالاً العلم بأن زيداً هو الذي كنا شاهدناه من قبل، فهذا يجوز أن يعلمه بالإستدلال لما لم يكن معدوداً من كمال العقل كان يخبرنا بني صادق ذلك، والشرط الأول يشترط حيث قد حصل العلم الضروري، فأما قبل حوصه لفصح حصوله استدلالاً من غير اشتراط، وأما الشرط الثاني فمشتراط قبل حصوله وبعده؛ لأنه قبله لا يتمكن من النظر لعدم كمال العقل، وبعد حصوله لا يتمكن منه لعدم التجويز، وأما العلم الإستدلالي فيصح حصوله ضرورة قبل وقوعه وبعده، وحكي أيضاً عن أبي القاسم في الصحة مثل ما حكى

عنه في الوقوع، وهو أن ما يصح أن يعلم استدلالاً وإن لم يكن قد علم لا يجوز أن يعلم ضرورة، وما كان يصح حصول العلم به ضرورة وإن لم يكن قد حصل لا يصح أن يعلم استدلالاً وهو قول مستبعد لظهور ضعفه.

قوله لنا: (أما الأول) يعني وهو أن ما علم استدلالاً يصح أن يعلم ضرورة. قوله: (فإن الله عليه أقدر عليه أقدر يعني لكونه قادراً لذاته، ولا يصح عليه المنع وليس كذلك الحال فينا، فإننا لا نقدر في الوقت الواحد إلاً أقدر من العلم مخصوص، ويصح أن تمنع من العلم بفعل ضده فينا وقد استدلل أيضاً بأنه إذا كان قادراً على العلوم الضرورية كعلوم العقل، كان إنصافاً دراً على أن يخلق فينا العلم بذاته وصفاته، وإذا خلفها كانت ضرورته، وإنما وجب ذلك؛ لأن من قدر على بعض من جنس وجب أن يقدر على جميع ذلك للجنس وهذا مطرد شاهداً وغائباً فقد ثبت أنه يصح منه أن يخلق فينا العلم بما علمناه استدلالاً وهي المقصود. قوله: (وأما الثاني وهو أن ما يعلم ضرورة يجوز أن يعلم دلالة بالشرطين المتقدمين.

(75/1)

قوله: (فإنه إذا زال العلم إذا زال العلم بالشيء ضرورة زواله بأن لا يحدده الله تعالى أو بأن يفعل من الجهل ما يمنع تحدده إذا كان في مقدورنا من أجزائه ما يريد على ما وجد فينا من أجزاء العلم، وذلك مع انتفاء إرادة الله مغالبتنا ومنعنا وإلاً فمع إرادته لذلك لا يتمكن من اتحاد ما يمنع تحدده من جهته تعالى.

قوله: (لم يمكننا أن نعلمه إلاً بالاستدلال) يعني ولا بد من إمكان العلم به؛ غداً لا معلوم إلاً ويصح العلم به ولا يستحيل إلاً العلم باجتماع الضدين ونحوه لما كان اجتماعهما مستحيلاً، والعلم يترتب على المعلوم، فأما ما عدا ذلك فلا وجه لاستحالة، علمنا به بالدليل.

قوله: (وفي ذلك تمحيص على أهل أجل الجنة وتنفيس على أهل النار) يعني وذلك لا يجوز في حقهم على ما هو مقرر في موضعه، وقد حكى عن أبي القاسم تجويز الغم على هذا أهل الجنة، قيل: وهو مخالفة للإجماع، وحكى عليه الحاكم وعن الأحشيدية تجويز الفرع عليهم، وهذا باطل؛ إذ هو ضرر ولا لطف إذ لا تكليف، ولقوله: وهم من فرع يومئذ آمنون، فأما وقع التنفيس على أهل النار بذلك، فقد قيل: تنفيس عليهم، وهم في أطباق النار يضربون بمقامعها ويتجرعون أنواع العذاب لأجل الوهم الذي لا أمانة له، وليس المنفي عنهم إلاً الكف عن العذاب، والتلذذ بالطعام والشراب.

قوله: (وهم عنده مكلفون، وحكي أيضاً عن المجبرة القول بأن الآخرة دار تكليف، والذي يدل

على بطلان التكليف في الآخرة وجوه أحدها ما ذكره في الكتاب من لزوم أن تكون لهم طريق إلى الانتفاع بما كلفوه، فتؤدي إلى استحقاق أهل النار للثواب وإسقاط توبتهم للعقاب وذلك لأن وجه حسن التكليف هو التعريض للثواب على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(76/1)

وقد قامت الدلالة على أن من تاب من أهل النار فلا خلاص له من العذاب والخصم يسلم ومن لازم التكليف قبول التوبة ويلزم أيضاً ما ذكره من استخفاف أهل الجنة للعقاب والدم أن عصوا إذ ذلك من توابع التكليف ومعلوم أنه لا يصح أن يستحقوا ذلك ويمكن أن يجعل الجنب الأولى من هذا الوجه وجهاً مستقلاً يختص بأهل النار والأخرى وجهاً يختص بأهل الجنة، وثانيها ما ذكره أيضاً، ويختص بأهل الجنة وهو قوله وإن يلحقهم مشقة وتلخيص، هذا الوجه أن يقال المشقة خاصة التكليف، فما لم يكن فيه أو في سببه أو ما يتصل به مشقة لم يكن التكليف به تكليفاً، وما كان تكليفاً حقيقياً استلزم حصولها؛ لأن ثبوت ذي الخاصة يستلزم ثبوت الخاصة، وكفى بمشقة النظر الموجودة من النفس والمشقة من حقها أن لا يجمع الثواب، بل من حقه ألا تجمعه المشقة، كما سيأتي إنشاء الله تعالى.

فما أنكرتم إلا يفعل الله النقرة لأهل الآخرة عما كلفهم به، فلا تحصل المشقة بفعل النظر ولا بغيره من التكاليف بل من الجائز إلتذاذهم بأن يخلق الله شهوة متعلقة به، كما في شكرهم له تعالى، فإنه واجب عليهم بحكم العقل ولا يستشقونه بل يلتذون به على ما قيل، وكذلك يلتذون بتعظيم الملائكة والأنبياء.

والجواب: أن الشكر الذي ذكره السائل ليس عليهم فيه مشقة فلا يسمون مكلفين به ولا بد مع حكم الخصم بأنهم مكلفون من حصول المشقة؛ إذ هي خاصة التكليف على ما تقدم، فإن اعترف بزوال المشقة فلا تكليف، وعاد الخلاف إلى الوفاق.

وثالثها: يختص أهل الجنة أيضاً وهو أنه كان يلزم أن يفعل أحدهم من الطاعات ما يبلغ به ثوابه ثواب بعض الأنبياء والإجماع منعقد على خلافه.

فإن قيل: مثل هذا يلزمكم في الدنيا لو كانت مدة النبي قصيرة وعمر بعض المؤمنين عمراً طويلاً مع إقباله على الطاعات.

(77/1)

قيل له: إنه وإن عمر ما عمر في الدنيا فإن أيامها قصيرة بخلاف الآخرة، فإنه لا غاية لها فيكثر ثواب هذا المطيع ويتضاعف على مرور الأزمنة فيؤدي إلى ما قلناه، وقد احتج أبو القاسم بوجهين:

أحدهما ذكره السيد الإمام وتحقيقه أن يقال: إن هذه العلوم الحاصلة لنا بديهية، وعن مشاهدة فخرية وأخبار لا يصح من أحدنا الاستدلال عليها بلا خلاف، فكذلك يجب فيما علمناه دلالة ألا يصح أن يخلق فينا العلم الضروري به.

والجواب عليها من وجوه أحدها أنه جمع بين أمرين من غير علة جامعة بل الأصل والفرع متعاكسان في العلة والحكم، فالعلة في الضروري كونه معلوماً ضرورة، والحكم ألا تعلم إلا ضرورة، والعلة في الاستدلالي أنه معلوم استدلالاً والحكم ألا يعلم إلا استدلالاً. قيل: ولأبي القاسم أن يقول بل العلة واحدة هي كون الشيء معلوماً من جهة والحكم ألا يعلم إلا من جهته تلك، وهذه العلة موجودة فيما علم ضرورة واكتساباً فيوجد الحكم فيهما على سواء.

وثانيها: أن يقال: أن المعلوم ضرورة قد يعلم دلالة كالعلم بأن زيداً في الدار بالمشاهدة وتخبر بني صادق.

وثالثها: أن المعلوم ضرورة إنما استحال أن يعلم دلالة لا للعلة التي ذكرها، بل لأن من حق النظر التجويز والمعلوم يستحيل أن يكون مجزئاً سواء كان معلوماً ضرورة أو دلالة. ورابعها أن الذي ذكره من المعلومات ضرورة، والتي قاس عليها من البديهيات ونحوها إنما لم يصح الاستدلال عليها؛ لأن الاستدلال عليها لا يكون إلا مع عدم العلم بها، ومع عدم العلم بها لا يكون عاقلاً، ومع كونه غير عاقل لا يصح منه الاستدلال، وليس كذلك ما علم دلالة فإن العلم به ضرورة لا يؤدي إلى دور وهذه الوجوه كلها أشار إليها السيد الإمام.

(78/1)

الوجه الثاني: مما احتج به أبو القاسم، ذكره الإمام يحيى في التمهيد وهو أنه لو صح أن يفعل الله فينا علماً ضرورياً بما نعلمه استدلالاً لصح منه تعالى أن يفعل فينا العلم بصفة الشيء باضطراب ويعلم ذاته بضرب من الاستدلال حتى يعلم وجود زيد بخير بني ويعرف كونه قادراً باضطراب، وهذا محال.

قلت: وهذا الإحتجاج مبني على أصل متفق عليه وهو المنع عن العلم بالذات استدلالاً و..... ضرورة إلا ما ذكره قاضي القضاة في شرح الجامع الصغير على ما حكاه ابن مثنوية من تجويز

العلم بالذات اكتساباً وبالحال ضرورة، وأبطله بأنه كان يلزم إذا ادخلنا على أنفسنا شبهة فزال عندها العلم بالذات أحد باطلين أما بقاء العلم الضروري بالحال وهو محال مع زوال العلم بالذات، وتعذر معلوم ضرورة أو انتفاء العلم الضروري بالشبهة وهو لا يصح، قال الشيخ: ويجوز أن يعلم الذات ضرورة وصفتها ضرورة أو ضرورة وصفتها دلالة أو دلالة وصفتها دلالة. فأجاب الإمام عن أصل الشبهة بأن العلم يكون زيد قادراً يتضمن العلم بوجوده ضرورة مستحيل حصول العلم بكونه قادراً باضطرار عند عدم العلم بوجوده ضرورة وهو جواب حسن، وأما الجمهور فيجيبون ان هاهنا ماءً من حصول العلم الضروري بالحال مع العلم الاستدلالي بالذات وهو ما قررناه آنفاً بخلاف ما لم يحصل فيه هذا المانع كالعلم به تعالى وبصفاته ضرورة بعد العلم به، وهنا دلالة.

فائدة: قال بعض أصحابنا: هذان المذهبان لأبي القاسم وهما القول بأن ما يعلم دلالة لا يصح أن يعلم ضرورة والقول بتكليف أهل الأجرة فيهما بعد عن الصواب كثير وفسادهما ظاهر، ولا سيما القول ببقاء التكليف لأهل الآخرة، فإنه قول يعرف أن يكون خلاف إجماع الصدر الأول والتابعين وخلاف ما يعلم من الأخبار النبوية والآثار.

(79/1)

فصل

قوله: (وللعلم بكونه علماً حال يثبت بالفاعل) هذا ما ذكره الشيخ أبو عبد الله، وذهب إليه وصححه ابن مثنوية وكلام قاضي القضاة مختلف فيما ساعد أبا عبد الله وربما نفى هذه الحالة وأثبت له حكماً.

قوله: (وقيل لا حال ولا حكم) هذا قول متأخري المتكلمين وهو المحكي عن الشيخين أيضاً، وهذا مع الاتفاق على أنه لا يكون علماً إلا إذا فعله الفاعل عقيب أحد الوجوه المذكورة إلا خلاف أبي القاسم وهو شاذ.

قوله: (ومتعلقاً لا كلام في مشاركته لها في التعلق) وهي النسبة التي يسميها المتكلمون المعلق العام ومنفرد بالتعلقين الآخرين.

قوله: (وموجباً لمن اختص به) أي كونه معتقداً كسائر الاعتقادات لكنه لا يوجب إلا كونه معتقداً للشيء على ما هو به.

قوله: (لفقد الإختصاص والمخصص) أما هذا الإختصاص فظاهر؛ لأن الإختصاصات خمسة وهي منفية هاهنا وسيأتي بيانها.

وأما فقد المخصص فالأنه ليس إلا الفاعل الذي تخصص هذا المعنى بهذا المحل على رأي بعضهم ولو جاز أن يوجد الفاعل معنى وتخصصه بالعلم فيقتضي العلم لأجل ذلك المعنى سكون النفس لصح أن يوجد ويخصصه بالجهل فيقتضي الجهل لأجله سكون النفس وهو محال.

قوله: (لأننا نعلم هذه التفرقة من دون اعتبار غير ولا ما يجري مجراه) فيه سؤال وهو أن يقال: كيف يصح ذلك وأنت لا تعلم المفارقة إلا بين فإنه لو لم يعلم التقليد والتنجيب ونحوهما لم يعلم مشاركة العلم لهما في شيء ولا مفارقتها في شيء.

(80/1)

والجواب: أن مراده أنا نعلم كون العلم علماً من دون اعتبار غير، والذي وقع النزاع فيه كونه علماً فمنهم من قال: أن له. بكونه علماً. حكماً ومنهم من قال: أن له. بكونه علماً. صفة، فأبطل الأول بأننا نعلم كونه علماً وهو الذي به فارق غيره من الإعتقادات، ولأجل كونه علماً اقتضى سكون النفس من دون اعتبار غير أو ما يجري مجراه، وذلك يبطل أن كونه علماً حكماً؛ إذ الحكم لا يعلم إلا كذلك على ما سيأتي في الصفات والحكام إن شاء الله تعالى.

قوله: (وأما صفة واجبة وهو باطل لمشاركة سائر الإعتقادات له في ذلك أراد بالصفة الواجبة الذاتية والمقتضاة، وفيه سؤال وهو أن يقال ما يريد بمشاركة سائر الإعتقادات له في الصفة الواجبة، هل في جنسها وما يماثلها فذلك يقتضي كونه مثلاً للإعتقادات أو في صفات ذاتية أو مقتضاة على سبيل الجملة من غير أن تكون هي وصفاته الذاتية والمقتضاة في حكم المتماثلة، فذلك مسلم لكن ليس يجب إذا أوجبت العلة حكماً لصفاتها المقتضاة إن يوجه ما كان من المعاني له صفة مقتضاة مطلقاً.

والجواب من وجهين أحدهما أن مراده مشاركة سائر إعتقادات له في جنس صفته الذاتية وصفته المقتضاة وما يجري مجرى المماثل لهما، وذلك لأن التقليد والتنجيب إذا تعلقا بمتعلق العلم على أخص ما يمكن صاراً مثليين له ولا خلاف في ذلك إلا لأبي القاسم؛ لأنه يعتبر في المثليين أن شفعاء من كل وجه حتى أنه يقول: إن الحركة القبيحة تخالف الحسنة، وإن الجهة والعلم والتقليد ليسا متفقين من كل وجه، فإذا كانا مثليين له على ما يقوله الجمهور صاراً مختصين يمثل صفته الذاتية وصفته المقتضاة وحينئذ يستقيم الكلام وصح أنه لو اقتضى سكون النفس لصفته الذاتية أو المقتضاة وجب ذلك في التقليد المتعلق بمتعلقه على أخص ما يمكن؛ إذ هو مختص بمثل صفته الذاتية ويمثل صفته المقتضاة.

الوجه الثاني من الجواب: أن يقال: ولو قدرنا أن الاعتقادات لم يشاركه في مثل صفته المقتضاة والذاتية فإنه يلزم أن ما أوجبه العلم لصفته المقتضاة أوجبته سائر الاعتقادات لصفاتها المقتضاة وإن كانت مخالفة لصفته المقتضاة؛ لأن الإيجاب يرجع إلى الجنس والنوع، وهو وهي من نس واحد على ما تقدم، ألا ترى أن الاعتماد لما أوجب اعتماداً وكوناً وصوتاً، وكان إيجابه لذلك لأجل صفته المقتضاة، وجب في كل اعتماد أن يوجب كما أوجب وإن كان مخالفاً له لما سار له في الجنس، وكذلك القدر اشتركت في الإيجاب وإن كانت صفاتها المقتضاة مختلفة لما كانت من نوع واحد، فأما غير حبسه ونوعه فلا يلزم فيه ذلك.

قوله: (وأما صفة جائزة وهو المطلوب قد اكتفى في صحة ذلك ببطلان سائر ما يلبس الحال فيه ويتوهم أنه يوجب سكون النفس لأجله وإن مل يكن قسمة حاضرة، ويرد على هذه الجملة سؤال وهو أن يقال: فيلزمكم أن يكون البزاق مفارقاً لسائر التأليفات نصفه والعلم الجلي مفارقاً للخفي نصفه والثاني مفارق لما لا ينفي نصفه والألم الموجود في الحي مفارق للألم الموجود في الجماد نصفه إذ حصل التألم به دون ما في الجماد، كما أوجبتم مفارقة العلم لغيره بصفة.

والجواب: أن ما عدده السائل لم يفترق هو وما يرجع إلى نوعه إلا لأمر معقولة فلا يحتاج إلى إثبات صفات لها لأجل تلك المفارقات، أما فلمقارة الرطوبة واليبس له، وأما الحلى فلأمر يرجع إلى وضوح طريقه فيخالف الضروري في ذلك الاستدلالي، وأما الباقي فلا استمرار صفة الوجود به، وأما الألم الموجود في الحي فحصول التألم به لمقاربة الحياة له دون الجماد.

وسؤال آخر: وهو أن يقال: قولكم بأن العلم أوجب السكون لصفة جائزة تنقص أصلاً من أصولكم، وهو أن الإيجاب لا يكون إلا لأجل الصفة المقتضاة، وأنه من أحكامها الخاصة لها ثم كان يلزمكم صحة أن يوجد الفاعل العلم ولا يجعله على تلك الصفة فلا يقتضي سكون النفس، فإن قلتم لا يصح منه الجماد العلم إلا على أحد الوجوه، ومع وقوعه على أحد الوجوه لا بد من حصول تلك الصفة له، قلنا: مسلم أنه لا يوجد علماً إلا مع وقوعه على أحد الوجوه، لكن إيقاعه له على أحد الوجوه لا يخرج عن التخير في إيقاع الصفة وعدمه؛ لأن الذي يخرج الفاعل عن الاختيار إيجاد السبب إن كان ذلك المقدور مسبباً، والوجوه ليست بأسباب وصفة

العلم ليست بمسبب غذ المسبب ذات أو إيقاع المقتضى إن كان ذلك الذي يتعلق به صفة وليست الوجوه بمقتضيات لتلك الصفة على أن المقتضى لا تعلق له بافاعل على سواء كان مقتضى عن صفة بالفاعل أولاً كالمعلول.

فائدة: لما ذهب الشيخ أبو عبد الله إلى إثبات هذه الحالة الجائزة للعلم جعل العلم موجباً لسكون النفس ولحصة أحكام معلومة إذا كان مقدوراً للمختص به يقبل الأحكام لأجل هذه الحالة الجائزة فانتبه موجباً لحكمين بواسطتها، وقال قاضي القضاة: يوجب السكون لحالة يرجع إليه ويصح به الفعل المحكم لكون الفاعل ساكن النفس لا لأمر يرجع إلى العلم، ولما ذهب الشيخان إلى نفي هذه الحالة جعلاً إيجابه لسكون النفس لوقوعه على وجه ذكر معناه في شرح العيون.

فصل

والمؤثر في هذه الحال هو الفاعل للإعتقاد.

(83/1)

قوله: أما أن يكون علماً لجنسه أي لكونه اعتقاداً. يعني ويكون كونه اعتقاداً صفة ذاتية بأئنة لأجنسا الاعتقاد.

قوله: (أو لصفة جنسه) يعني ويكون كونه علماً مقتضى عن صفته الذاتية التي عبر عنها بصفة الجنس، وإن كانت صفة الجنس قد يطلق على الصفة المقتضاة.

قوله: (كما يقوله الشيخ أبو القاسم: هذا أصل لأبي القاسم مطرد في مواضع متعددة من الصفات والأحكام فإنه يقول: إن العلم علم لعينه وجنسه والصدق صدق لجنسه وعينه، والخبر خبراً لعينه وجنسه، وكذلك الأمر والكذب والحسن والقيح والظلم والعبث.

قال الحاكم في شرح العيون: والخلاف قع في موضعين إن قال العلم علم لذاته كالسواد سواد لذاته فهذا خلاف معنى وإن قال: إنَّه علم لا لمعنى فنحن نوافقه فيه إلاَّ أنَّه أخطأ في العبارة والأقرب أن خلافه من هذا الوجه.

قوله: (والسابع هو المطلوب) يعني وهو أن المؤثر والحالة هو الفاعل بواسطة أحد هذه الوجوه، وقد تقدم ما في ذلك من الإشكال.

(84/1)

فصل

قوله: (والوجوه التي يقع عليها الاعتقاد فيصير علماً ستة ثلاثة اتفق عليها الشيخان والجمهور وهي الأولى منها، ووجهان زادهما أبو عبد الله وهما الرابع والخامس، وأما السادس فخرج على مذهب أبي هاشم، ويصح جعل الاعتقاد علماً لإيقاعه بكل واحد منها من الواحد منا ولا يصح إيقاع الله الاعتقاد علماً إلا من وجه واحد وهو الوجه الثالث. فالوجه الأول وقوعه عقيب النظر والواسطة هنا أي الذي أثر الفاعل في صفة العلم بواسطته هو النظر عند القاضي وابن مثنوبة وغيره من تلامذته وهو الذي يقضي به كلام السيد الإمام، قالوا: ولا مانع من أن يفارق النظر غيره من الأسباب بأن أثر في نفس المسبب وهو الاعتقاد وفي وقوعه على وجه وهو كونه علماً وأن يفارق غيره مما يؤثر في وجوه الأفعال بأنه متقدم على الاعتقاد مع إيجابه وقوعه على وجه وليس كذلك ما يؤثر في الحسن والقبيح ونحوهما من وجوه الأفعال فإنه لا بد من مقارنته، وذهب الشيخ أبو رشيد إلى أن المؤثر في كون الاعتقاد علماً كون الناظر ناظراً وهي الصفة الموجبة عن النظر، وقد جرى لابن مثنوبة مثله؛ لأنه قال مستدلاً على أن لأحدنا بكونه ناظراً حالاً راجعه إلى الجملة وبعد، فإذا ثبت أن لكونه ناظراً تأثيراً في وقوع الاعتقاد علماً فيجب رجوعه إلى صفة الجملة، وهذا خلاف ما نص عليه.

(85/1)

قوله: (في حكاية حجة ابن مثنوبة أن تكون قد أثرت صفة أحدنا في فعل الله إنما جعلها صفة للواحد منا؛ لأن النظر وإن كان من فعله تعالى على التقدير المذكور، فالصفة الموجبة عنه لا يجوز أن تكون له تعالى؛ لأن النظر علة والعلة لا يوجب إلا مع الاختصاص وهو مختص بنا دونه، فكان إيجابه الصفة لنا كما لو خلق فينا إرادة فإنها توجب كوننا مرتدين لا كونه مرتداً، ثم أنه لا يجوز أن يكون تعالى مفكراً؛ إذ كونه مفكراً يستلزم كونه مجوزاً وهو محال في حقه تعالى، وتلخيص حجة ابن مثنوبة أن يقال: إذا أحدث الله في أحدنا نظراً فلا بد أن يكون العلم الحاصل عنه من فعله تعالى؛ لأن فاعل السبب فاعل المسبب، وإذا كان ذلك من فعله تعالى لم يجز أن يؤثر فيه ضغيناً وهو كوننا ناظرين؛ لأنه لا يؤثر في صفة لذات من دون واسطة، معنى إلا فاعلها ألا ترى أن تعالى لو أوجد صيغة الأخبار عن كون زيد في الدار لم يؤثر كوننا مرتدين في كونها خبراً عن زيد بن عبد الله دون زيد بن خالد.

قوله: (فإذاً للأولى في الاستدلال) أي لمذهب ابن مثنوبة والجمهور.

(86/1)

قوله: (فهو مؤثر فيما تؤثر فيه الصفة إن ثبت لها تأثير) يعني لأن الأولى إضافة التأثير إلى الذات، ولهذا أضافوا تأثير المقتضى في المقتضى إلى الذات المختصة بالمقتضى، وقالوا: إنما يجري المقتضى مجرى المؤثر مع أن الذات غير موجبة للمقتضى فأولى أن يضاف تأثير الصفة إلى ما هو موجب لها. قوله: (كسائر وجوه الأفعال) يعني ككون الكلام خيراً أو أمراً وكون الفعل طاعة، ونحو ذلك فإن الذي أثر في كون الكلام خيراً هو الذي أثر في ذاته وهو الفاعل لا غيره، يجب أنه لا يصح من غيره التأثير في كونه خيراً، ولكنه يقال: تأثيره في كونه خيراً بواسطة كونه مرتدّان فكذلك يكون النظر مؤثراً في كون الاعتقاد علماً بواسطة الصفة الموجبة عنه، ويجاب بأننا لو قدرنا أن النظر لا يوجب صفة لم يمتنع تأثيره في كون الاعتقاد علماً فثبت أن تأثيره في ذلك من غير واسطة، وقد أورد على مذهبي ابن مثنوبة وأبي رستد سؤال وهو إن قيل: إن جعلكم للنظر أو لكونه ناظراً مؤثراً في وقوع الاعتقاد علماً يوجب عليكم أن تجعلوه هو أو الصفة الصادرة عنه مقارباً لوقوع العلم؛ لأن من حق المؤثر في وقوع الذات على وجه المقاربة، كما قلتم في الإرادة أنها لا تؤثر في وقوع الكلام على وجه وهو كونه خيراً إلا إذا قاربته ومعلوم أن النظر وكونه ناظراً لا يصح مقارنتهما للعلم لوجوب مقاربتهما للتجويز.

وأجيب بأن النظر سبب في العلم، وعند حصول السبب قد صار المسبب في حكم الحاصل فكان الإقتران حاصل، وكذلك كونه ناظراً لأن الصفة ثبتت حال ثبوت المؤثر فيها وهو النظر وأورد سؤال خاص على مذهب ابن مثنوبة وهو أنه يلزمه أن يكون صفة العلم الجائزة موجبة عن النظر فيكون المعنى علة في ثبوت صفة لمعنى آخر، وهذا لا يصح.

(87/1)

وأجيب بأن المراد بجعله مؤثراً أنه كالألة والمؤثر في الحقيقة هو الناظر لكنه جعله ابن مثنوبة مؤثراً بواسطة النظر لا بواسطة كونه ناظراً والسائل توهم أنه جعل المؤثر النظر من غير أن يكون للناظر تأثير وليس كذلك.

الوجه الثاني: أن يقع عقيب تذكر النظر والاستدلال ومرادهم بذلك النظر العلم بأنه قد كان نظر واستدل والعلم بذلك ضروري وأن نزن مع ذلك العلم أنه كان معتقداً ساكن النفس ولا بد أن يكون في نفس الأمر قد كان حصل له العلم عن ذلك النظر المتذكر وقد اختلفوا في كيفية حصول العلم عن التذكر، فالذي عليه الجمهور أن التذكر على الصفة التي ذكرنا ندعوه إلى

فعل اعتقاد للآمر الذي يذكر النظر المؤدي إلى العلم به، ويكون ذلك الإعتقاد علماً لحصوله على ذلك الوجه، وحكي عنه الرجوع إلى المذهب الأول، واختلفوا أيضاً فقال القاضي وهو أحد قولي أبي هاشم: يفعله بعد الإنتباه؛ إذ التذكر داع والداعي من حقه التقدم، وقال أبو هاشم في أحد قولي: يفعله حال الإنتباه؛ لأن السهو الذي هو النوم أبطله، فلما زال في فعله الحال فينفي بناءً على مذهبه.

قال الفقيه قاسم: ولا بد من تقدم هذا التذكر ومقارنته بتكون التذكر وهو علمه بأنه قد كان نظر وظنه؛ لأنه قد كان معتقداً أسكن النفس متقدمين على هذا الإعتقاد من حيث أنها تؤثر في وقوع الكلام على وجهه، وإنما لم تحب تقدمها مع ذلك، ووجب تقدم التذكر مع مقارنته؛ لأنه أيضاً داع وليس كذلك، وقد أوضح المصنف رحمه الله أن النظر لا تأثير له هاهنا، وما ذكره يمنع من تأثيره في نفس اعتقاد المتذكر، وفي كون اعتقاده علماً.

(88/1)

قوله: (وهاهنا أوقات كثيرة) معنى فلا يصح أن يكون النظر المتقدم مؤثراً مع تقدمه بأوقات وإلا لزم صحة أن ينظر أحداً ثم يقف سنة أو أكثر فيحصل له علم عن ذلك النظر، فكان يلزم أن لو حصلت شبهة عقيب النظر ألا يمنع من توليده للعلم؛ لأن وقت توليده له متاخر، فأما تقدمه بالوقت الأول؛ فلأنه حصل مانع من تولده ليده فيه، فجعل في الثاني ولا يتعدى إلاً لدليل، وإلا لم يكن حصوله منه في الثالث بأولى من حصوله في الرابع، وما بعده ولا يمكن أن يدعي أن المولد للعلم حال الإنتباه نظر حال النوم؛ لأن النظر الذي يولد العلم لا يتأتى إلاً من كامل عقل وكمال العقل مفقود حال النوم.

قوله: (لكان علم من فعل الله تعالى) يعني لأنه يكون التذكر سبباً فيه؛ إذ هو ذات أوجبت ذاتاً أخرى، وفاعل السبب فاعل المسبب كما سيأتي. فكان يلزم كون علم ال..... ضرورياً مع أنه ليس بصفة العلم الضروري.

(89/1)

قوله: (ولأن الذكر قد يكون من مجموع أمور) أي مجموع علوم ظن كالعلم بأنه قد كان نظر واستدل وعلمه بالمقدمات، وقد يقتزن بذلك علمه بالوقت الذي نظر فيه، والمكان وظن أنه قد كان معتقداً ساكن النفس، وإذا اجتمعت وحصل العلم عنها على جهة السببية يلزم أن يكون

المسبب صادراً عن أسباب كثيرة؛ إذ لا مخصص لأحدها بأن يكون سبباً دون الآخر، وقد مثل الشيخ أبو علي حصول العلم عن التذكر من دون احتياج إلى نظر آخر بالمسافر إذا طلب كنا عند أن أصابة برد، فإذا وجده بسؤال أو غيره، ثم دفع إلى ذلك في وقت آخر فإنه لا يحتاج إلى الطلب الذي فعله أولاً ومثله أبو هاشم بما يقارن ذلك، وقد يعترض هذا الوجه بأمور منها أن ما يفعله أحدنا للداعي قد يجوز تغير داعيه فينصرف عن فعله ومعلوم أنه لا ينصرف عند التذكر من هذا العلم، وإن حصل من الصوارف أبلغها وهو اعتقاد ضرر عظيم يدخل عليه لا حل ذلك الإعتقاد مع أن من حق الصارف أن يمتنع معه حصول الفعل فلم يبق إلا أحد أمرين، إما أن يجعل موجباً عن النظر أو يجعل موجباً عن التذكر لوجوب حصوله عنده، وأجيب بأن ظن الضرر لا يكون صارفاً عن الإعتقاد كاعتقاد التوحيد والعدل، فإن أحدنا وإن خشي القتل أن اعتقد التوحيد لم يصرفه ذلك عن اعتقاده وإنما الذي يكون صارفاً عن العلم وداعياً إلى الجهل ورود شبهة قاذحة، ولوردت على المتذكر لم يفعل العلم ومنها ما أنكروا أن هذا التذكر ليس للنظر بل لأنه كان عالماً بذلك المعلوم.

وأجاب ابن ماثية بأنه ملزم أن يكون قد علم ذلك المعلوم ضرورة وهو بناء على أن لا علم بالعلم علم بالمعلوم، وليس بصحيح على ما سيأتي.

فالأولى أن يقال: أنا فرضنا الكلام فيما إذا تذكر النظر ففعل اعتقاداً، وأما إذا تذكر العلم فسيأتي الكلام عليه.

(90/1)

ومنه أن المتذكر الذي صفته ما ذكرتم إذا فعل الإعتقاد الذي ذكرتم بعد التذكر لا بأس أن يكون اعتقاداً لدى فعله جهلاً؛ إذ ليس معه إلا ظن أنه كان معتقداً ساكن النفس والظن لا يقطع، فصحة ما يتأوله فيكون إقدامه عليه قبيحاً.

وأجيب بما حاصلة أن ظنه لسكون النفس من قبل وعدم علمه في ذلك الإعتقاد لوجه من وجوه القبيح كان في حسن إقدامه عليه كما ثبت مثله في ال..... التي ينتفع بها، فإنه لما علم حصول نفع فيها كعلمه بحصول نفع في هذا الإعتقاد وهو التخلص من مسلك الشك والخبرة ولم يعلم فيها وجهاً من وجوه القبح حسن إقدامه عليها، وهذا بخلاف المجبر إذا لم يعلم كون جبره صدقاً ولم يعلم كونه كذباً، فإنه لا يجوز الإقدام عليه لجواز كونه كذباً، وهذا افعتقاد قد أمن كونه جميلاً من حيث أسند إلى ما اقتضى سكون نفسه من قبل، وفيه نظر ولم يعتبره الفقيه قاسم وغيره مع الإيراد للسؤال ولا أجابوا عنه بجواب.

واقول أن الأولى ف الجواب أن هذا السؤال غير دارد على هذا الوجه في التحقيق؛ لأن المرا هاهنا أنه إذا وقع هذا إليه كون فعل اعتقاد كان علماً فحد علامة العلم فيه من سكون النفس..... ذلك التذكر أولاً كلام آخر لا تعلق له بما نحن فيه.

(91/1)

الوجه الثالث قوله: (أن يقع من فعل العالم بالمعتقد) أي الاعتقاد فيكون علماً، له مثلاً من فعله تعالى، ومن فعلها أما مثاله من فعله فالعلوم الضروريات التي يفعلها فينا فأنها اعتقادات واقعة على هذا الوجه، فكانت علوماً، وأما مثاله من فعلنا فقوله وكما إذا عفل أحدنا اعتقاداً مبتدئاً هو عالم به، وذلك كما إذا شاهد أحدنا زيداً في الدار، فإنه يعلم كونه فيها ضرورة فلو حصل له داع إلى أن يفعل اعتقاد كونه ف الدار ابتداءً أو لا يصح النظر في تلك الحال ففعله، فإنه يكون علماً لوقوعه من العالم بالمعتقد، وقد منع ابن الرويدي من علم المسيء بالضرورة والإكتساب وهو باطل؛ إذ لا تضاد، ولأنني على أصلان يمتنعان من هذا المثال، أحدهما أنه يقول: لا يجوز أن يفعل أحدنا علماص بما هو عالم به ضرورة؛ لأن علمه الضروري يمنعه من الجهل، وإذا منعه من الجهل منعه من العلم؛ لأن المنع عن الشيء منع عن ضده.

(92/1)

الثاني أنه يقول: لا يجوز أن يعلم المعلوم الواحد بأكثر من علم واحد على ما سيأتي، فلا يتأتى هذا الوجه على قوله في حق الواحد منا؛ لأنه لا بد فيه من أن يقارن علمه الأول بالمعتقد علمه الثاني الذي يكون الأول وجهاً في كونه علماً؛ إذ لا يؤثر في كونه علماص إلا مع المقارنة، وذلك لا يتأتى على أصله فيكون هذا الوجه عنده خاصاً به تعالى، وإن كان قد ذكر أبو علي أن من نظر فعلم ثم حدد العلم حالاً بعد حال فاعتقاده هذا الذي يحدده يصير علماً لكونه عالماً بالمعتقد، ويبنى عليه صاحب ال..... وجعله مثلاً لما يفعله لا عالم بالمعتقد، قال قاضي الضقة: وهذا غير صحيح؛ لأن علمه بالمعتقد إنما يؤثر في كون الاعتقاد علماً متى كان عالماً في الحال الذي يفعل فيه نفس الاعتقاد لا مثله، فإذا لا يصح أن يصح اعتقاده في الثاني علماً لكونه عالماً في الأول ويفارق النظر؛ لانه استحالة وجوده مع العلم، قال القاضي: فإذا أتى بفعل العلم يحدده حالاً بعد حال ليذكر النظر كما يفعله المنتبه، قال الفقيه قاسم: ومجرد المقارنة كاف في وقوع الاعتقادات علوماً؛ لأن ذلك غير واعٍ بخلاف تذكر النظر.

قوله: (تأثيراً دعى أيضاً) يقال: هذا خلاف ما ذكره الفقيه قاسم وعلى هذا يجب تقدمه ومقارنته ويمكن التلخيص بينهما فيقول: لم يرد الفقيه قاسم نفي وجوب دعى العلم بالمعتقد للعالم به إلى فعل اعتقاداً آخر يتعلق بذلك المعتقد، بل يجوز أن يفعل العلم بالمعتقد من دون تقدم دعى ذلك العلم له، فإن أئدنا إذا فعل اعتقاداً وحصل له العلم الضروري تلك الحال كان اعتقاده ذلك علماً، وإن لم يكن قد تقدم علمه بالمعتقد فلا يجب تقدم العلم بالمعتقد ولا يمنع منه ومراد المصنف المنع من أن يكون العلم المتقدم بالمعتقد موجباً لكون صاحبه لا يفعل إلا اعتقاداً مطابقاً لذلك المعتقد، بل يجوز من جهة القدرة أن يفعل جهلاً بذلك المعتقد، كما في حقه تعالى، فإن علمه بالمعتقدات بسائق للعلوم التي يفعلها وليس بموجب لا يفعل فيينا إلى ما هو علم بل يقدم علمه بالمعتقد داع إلى أن الاعتقاد الذي يفعله فينا يكون مطابقاً، ولا يوجب التقدم لأجل أن يكون داعياً والله أعلم.

قوله: (لأن الله تعالى كما يقدر على أن يفعل فينا اعتقاداً مطابقاً يقدر على أن يفعل اعتقاداً غير مطابق)، يعني فدل على أن تقدم العلم بالمعتقد لا يوجب كون ما يفعله ذلك العالم اعتقاداً مطابقاً؛ إذ هو تعالى مع تقدم علمه بالمعتقد لا كلام في أنه يصح أن يفعل فينا اعتقاداً غير مطابق لولا الحكمة لجوزنا فعله.

قوله: (والا وجب إذا أراد أئدنا كون الجهل علماً أن يكون كذلك) يعني كما أنها لما كانت مؤثرة في كون الكلام خيراً أراد كونه خيراً وجب ذلك، واعلم أن الذي يؤثر في الأفعال من صفات الفاعل هي كونه مرتداً، وقد أبطل أن يكون المؤثرة في كون الاعتقاد علماً وأمرها في وجوه الأفعال، وكونه قادراً لا يصح أن تكون هي المؤثر في كون الاعتقاد الواقع عن العالم بالمعتقد علماً؛ لانه كان يلزم تأثيرها مع عدم علمه، ويرد على هذا أن يقال: وما أنكرتم من كونه شرطاً ولأنها لا تؤثر إلا في كون وقوع الفعل لا في وقوعه على وجهه، وفيه نظر لا تهم، قد جعلوها مؤثرة في الأحكام والعلم شرطاً مع أنه وجه فعل وما ذكره المصنف وهو قوله: (والا وجب في كل قادر أن يكون اعتقاده علماً، يعني إذا كان المؤثر كونه قادراً علماً الاعتقاد في كون ذلك الاعتقاد علماً لزم في كل اعتقاد مما يؤخذه كل قادر أن يكون علماً ومعلوم خلافه، وأيضاً فإن القادرية لابد من تقدمها على الاعتقاد، فلا يؤثر في وجهه إذ ن حق ما يؤثر في

وجوه الأفعال أن يقارن ولم يبق من صفات الفاعل إلا كونه كارهاً وكونه عالماً مما له تأثير، وكونه كارهاً تأثيرها في كون الكلام هاهنا، وتهديداً فلم يبق إلا أن يكون المؤثر في كون الاعتقاد علماً كونه عالماً بمعتقده، ويرد على هذا الوجه سؤال وهو أن يقال: يلزمكم لو قدرنا أن الله جل وعلى فعل فينا جهلاً بمعتقد أن يكون ذلك الاعتقاد علماً؛ لأنه من فعل العالم بالمعتقد.

والجواب: أن المراد إن علمه بالمعتقد يؤثر في كون الاعتقاد المطابق الذي يفعله علماً ولا بد من اشتراط الطرفين فلو فعل فاعل اعتقاداً مطابقاً وهو غير عالم بالمعتقد أو فعل اعتقاداً غير مطابق مع أنه عالم بالمعتقد لم يكن ذلك الاعتقاد علماً، وهذه الوجوه التي ذكرها الشيخان واتفق عليها.

(95/1)

الوجه الرابع زاده الشيخ أبو عبد الله وهو إلحاق التفصيل بالجملة كمن يعلم أن كل ظلم قبيح، ثم يعلم فعل معين أنه ظلم فإن هذين العلمين يدعوانه إلى فعله علم ثالث يفتح هذا المعين إلحاقاً للتفصيل بالجملة، واعلم أنه لا بد من تقدم هذين العلمين لكونهما داعيين ومن مقارنتهما المثل ما تقدم.

قال الجمهور: يكون اعتقاده لقبحه علماً لوقوعه على وجه وهو كونه من فعل العالم بالعلمين المتقدمين مع ترتبه عليهما، وهذا الوجه إنما يتصور إذا كان العلمان الأولان استدلالين أو كان أحدهما استدلالياً، فأما إذا كانا ضروريين مثل علمنا بأن الموجود لا يخلوا من قدم أو حدوث، ثم علمنا ضرورة ذاتاً موجودة، فإن النتيجة وهي أنها، إما قديمة أو جارية تكون ضرورية بلا كلام، ويكون علماً لوقوعها من العالم بالمعتقد.

قوله: (وهذا لا يستقيم على أصل أبي هاشم) وذل لأن أبا هاشم لما قال: إن العلم للحملي هو التفصيلي، قال: ولا علم ثالث يقع منا بعد العلمين الأولين، بل هذا الذي جعلناه علماً ثالثاً هو تعلق العلم الجملي لا أنه علم غيره.

قوله: (واعلم أن هذا الإلزام متوجه قد أجاب عنه ابن مثنوبة بأن تغير الداعي في هذا الباب إنما يكون بورود الشبهة عليه، ونحن نسلم أنها لو وردت لم يعلم قبحه، فقد صح أنه لا يختار فعله على بعض الوجوه.

قوله: (إذ لا جهة له) اعلم أنه لا جهة لشيء من الأسباب إلا الاعتماد، فإنه لا يكون إلا في الجهات الست، ولا يتعقل إلا كذلك ولا يوجب موجبه إلا في جهته لا في غيرها، فلما كان

مختصاً بالجهة صح توليده في غير محله بشرط ماسة محله لما يولد فيه بخلاف غيره من الأسباب.

(96/1)

قوله: (إذ لا مقتضى لتأخره) أي لتأخر إيجابه إلى الوقت الثاني؛ لأن الذي يقتضي تأخر تأثير السبب إلى الوقت الثاني أحد أمرين، إما أن يستحيل مجامعته المسببه كالنظر فلا بد من تعدمه عليه قوت حتى يوجد مسببه في الوقت الثاني، وقد عدم إذ هو مما لا ينفي؛ وأما اختصاصه في التوليد بجهة، كالاتماد ويستحيل أن يولد في الوقت الأول في الجهة الثانية؛ لأن محله في الوقت الأول في الجهة الولي، فكيف يصح أن يكون محله في وقت واحد في جهتين؛ لن في ذلك اجتماع كونين فيه ضدّين أو توليد مسببه في محله، وهو في الجهة الأولى، وفي ذلك خروجه عما وجب له من الاختصاص في التوليد لجهة ولتحقق الوجوه المانعة من توليده في الوقت الأول موضع أخص به من هذا، وقد توقف أبو هاشم في توليده للصور هل تولده في الوقت الأول أو الثاني إذا عرفنا ذكر فالعلم هذا كان يجب لو كان مولداً إن تولده في الوقت الأول؛ إذ لا مانع كما أنه لما لم يقع مانع عن توليد الكون لما يولده في الأول كان مولداً منه. قوله: (فليس العلم الجملي بأن تولد اعتقاداً أولى من ضده) يعني لفقد ما يخصه بأحد الضدي دون الآخر بخلاف الاعتماد و أولد الكن في الجهة الثانية دن ضده الذي هو اللون في الجهة الثالثة، فإن المخصص حاصل وهو أن من شرطه ألا يولد إلا في الجهة التي تلي للجهة التي هو فيها لاستحالة الظفر على محله. قوله: (في الاعتراض؛ لأن المولد عندي هو الجملي لا كل علم بأن هذا يحكم من غير دلالة؛ لأن توليد ما يولد لأمر يرجع إلى جنسه اعتباراً سائر المولدات فكان يلزم توليد التفصيلي؛ إذ هو من جنس الجملي، فكما لا يصح أن يقال يولد بعض الاعتماد دون بعض كذلك في العلم ثبت مولداً.

(97/1)

قوله: (كما لا يلزم في النظر إذا ولد العلم إلى آخره)، يجاب بأنه قد حصل المخصص في النظر، وهو تعلقه بالدليل على الوجه الذي يدل فأوجب العلم بالممدلول الذي ثبت التعلق بنية وبين تلك الدلالة دون ما يخالفه أو يضاده؛ غد لا تعلق للدلالة الت يهي متعلق النظر به

بخلاف العلم إذا جعل مولدًا، فإنه لا يمكن ذكر مخصص فيه، فقد بان إذا ضعف ما ذهب إليه أبو الحسين وخلوص أدلة الجمهور عن القدر فيها على أن ما نسب إلى أبي الحسين من التوليد لا يستقيم على قاعدته في نفي المعاني إلا أن يجعل على وجه الإقتضاء.

قوله: (إن لم يصح ما قاله أبو الحسين) يعني لما يرد عليه من الوجوه الفاضية ببطلانه، ومنها ما ذكره الفقيه قاسم رحمه الله، وهو أنه ليس بأن يتولد عن الأول وهو العلم بأن كل ظلم قبيح أولى من الثاني، وهو العلم بأن هذا ظلم، وقول أبي الحسين الأول أخص باطل؛ لأ، العلم الثاني علم بوجه القبح؛ ولأنه لا طريق إلى ما ذكره من التوليد.

قوله: (أن يكون ضرورياً من جهة الله تعالى يفعله ابتداءً) يقال: إن أردت حيث يكون المقدميان ضروريين فلا منازع في ذلك، ولم تبدع مذهباً وإن ازدت حيث يكونان استدلالين أو أحديهما، فغير مسلم أن يكون العلم بالنتيجة من كما لا عقل على ما ذكرته بل ليس بضروري.

(98/1)

فائدة

اعلم انه مما يتعلق بهذا الوجه اختلافهم في هل العلمان الأولان داعيان أو طريقان إلى الثالث فمذهب أبي عبد الله والجمهور أنهما داعيان، وعليه يبنى هذا الوجه، وقال بعضهم: بل الأولان طريقان، واحتج الأولون بأنه يجب إيجاد متعلق الطريق والمتطرق إليه ومتعلق العلم الأول الذي جعلتموه طريقاً وهو العلم بأن كل ظلم قبيح كل ظلم ومتعلق هذا الذي جعلتموه طريقاً إليه، وهو العلم بأن هذا المعين قبيح، هذا المعين دون غيره، ولا يصح ذلك قياساً على المشاهدة، والعلم الحاصل عنها، فإنها لما كانت طريقاً إلى العلم تعلقت هي وهو بمتعلق واحد، وقال ابن مثنوية: إذا كان الثالث ضرورياً قالوا: ولأن لا يصح إلا أن يكوننا طريقين دون أن يكونا داعيين، فإذا جعل الكل طرقاً، وفصل الكلام في الطرق، فجعل بعضها يتعلق بما يتعلق به ما هو طريق إليه، وخولف بينه وبين غيره، كان قريباً الوجه الخامس. زاده أبو عبد الله أيضاً.

قوله: (وهذا لا يستقيم على مذهبه) يعني لا على مذهب القائلين بأن لا علم بالعلم علم بالمعلوم؛ لأن تذكر العلم هو العلم به، فإذا كان العلم بالعلم علماً بالمعلوم كان تذكر أنه كان عالماً تذكرًا للمعلوم، فيستغنى عن فعل اعتقاد آخر يتعلق بذلك المعلوم، وإن فعله فهو لم لوقوعه من العالم بالمعتقد، فصح أنه لا يستقيم هذا الوجه إلا على مذهب الجمهور وهو الذي صححه ابن مثنوية، وذلك أن العلم بالعلم علم بذات العلم على حاله التي أثبتها أبو عبد

الله أو حكمه الذي أثبتته القاضي وهو الصحيح.
قوله: (وقد ثبت أن الذكر علم ضروري فيه سؤال، وهو أن يقال: أليس الذكر قد لا يحصل إلاً
بتقدم نظر وتفكر فكيف يكون ضرورياً، ولم انكرتم كونه موجباً عن النظر.

(99/1)

الجواب أن الذكر هو العلم بما كان قد نسيه، وهو وإن وقع عقيب النظر فوقوعه عقيب بمجرى
العادة، ولهذا فإن أحدنا قد ينظر فيذكر وقد ينظر فلا يذكره، وايضاً فإن أمانة الضروري حاصلة
فيه فعرفياً أنه غير استدلالي، ولا يوجب عن النظر بل ضروري ومن الوجوه الدالة على صحة
مذهب الجمهور، وهو أن العلم بالعلم ليس علماً بالمعلوم إن أخذنا قد نعلم المعلوم ضرورة،
ولا يعلم في اعتقاده له أنه علم إلاً بدلالة فلو كان العلم بالعلم علماً بالمعلوم لزم كون المعلوم
معلوماً ضرورة ودلالة.

تنبيه

ذكر الفقيه قاسم وغيره أن هذا الوجه يصح عل ما اختاره أبو هاشم وأبو علي من أن العلم
بالعلم علم بالمعلوم، بأن يجعل التذكر هاهنا غير للعلم بالعلم ويجعل علماص بأنه كان معتقداً
وظناً؛ لأنه كان ساكن النفس، ويكون في نفس الأمر كذلك فعند هذا يدعوه بذكره الذي هو
علم ضروري بأنه كان معتقداً وظنه؛ لأنه كان ساكن النفس إلى اعتقاد هو علم لوقوعه على هذا
الوجه، قالوا: ولا بد من التقدم والمقارنة في هذا على ما مر، وفيه نظر؛ لأننا لا نسلم أن غير
تذكر العلم وهو تذكر الاعتقاد بصير وجهائل لو فعل عنده الاعتقاد لم يكن علماً، ثم يقال: إن
المتذكر بالمعنى الذي ذكرتم إذا فعل الاعتقاد الذي قلتم لا يأمن كونه جهلاً فيفتح منه الإقدام
عليه بخلاف متذكر العلم قد صرح المهدي عليه السلام بمثل كلام المصنف فإنه ذكر أن هذا
الوجه بناء على جواز كون الإنسان ذاكراً لعلمه غير عالم بالمعلوم.

(100/1)

الوجه السادس جرح على مذهب أبي هاشم واعلم أن ابا هاشم لما ذهب إلى بقاء الاعتقادات
كلها خرج على مذهبه هذا الوجه والمخرج هو القاضي على ما ذكره الحاكم وسله الكلام في
الطرفان أبا هاشم يذهب إلى أنه قبيل الاعتقاد فيقال: لو ظن لأمانة أن زيداً في الدار، ثم
شاهده صار ظنه حينئذ علماً لوقوعه علوجه كالتقليد، بل يلزم أيضاً في الجهل وهو أن أحدنا

لو اعتقد أن زيداً في الدار وهو ليس فيها، ثم أن زيداً دخل الدار وشاهده ذلك المعتقد يلزم أن يصير اعتقاده ذلك الجهل علماً، ويلزمه من ذلك انقلاب الجهل علماً من هذه الصورة ومن صورة أخرى يلزمه انقلاب العلم جهلاً وهو أن يخبره بني صادق بأن زيداً في الدار في الدار فينعقد ذلك واعتقاده هذا علم ثم أن زيداً يخرج من الدار ويبقى اعتقاده ذلك فيصير جهلاً وأبو هاشم يقول العلم حسن كله والجهل قبيح كله فيلزمه أن يصير القبيح حسناً والحسن قبيحاً.

فإن قيل: لا يلزم أبا هاشم أن يصير التقليد علماً ولا الظن ولا الجهل، بل يبقى هذه الاعتقادات على ما هي عليه، كما ذهب إليه أبو عبد الله، فإنه قال: لا ينقلب بل يجتمع العلم والتقليد فلهذا لم يخرج على مذهبه هذا الوجه وإن شارك أبا هاشم في القول بنفاء الاعتقادات، ويكون سكوت النفس للعلم الحاصل عن المشاهدة؛ إذ لا بد من حصول علم عنها؛ إذ المشاهدة طريق موجبة والطريق لا يحصل من دون متطرق وسواء فرضنا انقلاب هذه الاعتقادات من قبيل العلوم أم لا.

قلنا: هذا يؤدي إلى أن يكون المشاهد ذها قاطعاً لحصول العلم الضروري محوراً؛ لأن من لازم المعتقد اعتقاد تقليد أو ظن أن يكون مجوزاً، وهذا محال.

قال الفقيه قاسم: ويمكن اعتراضه بأن العلم الحاصل يدفع التجويز، قال: فهذا موضع احتمال، كما ترى، وقد حكى الحاكم عن أبي هاشم التصريح بأن التقليد ينقلب علماً، قال: والإلزام حصول التشكيك فيه.

(101/1)

قيل: والأولى أن هذا الوجه غير صحيح، ولا متأت على أي المذاهب؛ لأن من حق ما يوتر في وقوع الفعل على وجه أن يقارن، فهذا الوجه الذي ذكرتموه وحصل في حال البقاء، ومثل هذا ذكره الحاكم.

تنبيه

ولا يمكن ادعاء جه يصير الاعتقاد لوقوعه عليه علماً زائداً على هذه الوجوه، والذي يشبهه أن يقال: إن وقوع الاعتقاد من المشاهد للأدلة وجه في كونه علماً أو أن وقوعه من فعل المدرك يكون وجهاً، والأول باطل؛ لأن العامي يشاهد الأدلة ولو اعتقد أن للعالم صناعات من غير ترتيب دلالة وتحققها لم يكن اعتقاده علماً بدليل عدم سكوت النفس، والثاني باطلاً؛ لأن من أدرك الشيء من بعيد فاعتقده أسود وهو أحضر لم يكن اعتقاده ذلك علماً بل جهلاً.

قوله: (وهذا مبني على مذهبه في بقاء الاعتقادات) اعلم أن الذي يذهب إليه أبو هاشم أن جميع أنواع الاعتقادات باقية وهو مذهب الشيخ أبي عبد الله وأبي لعي ابن جلاذ، وقال الشيخ أبو علي: يجوز عليه البقاء في نفسه، فالضروري يبقى كله، وأما المكتسب فيبقى عند أن يمنع أحدنا من تحديده أو يعجز عن تحديده فإن تمكن فلا يبقى؛ لأن القادر بالقدرة عند عدم المنع لا يخلو عن الأخذ والترك، فلو قي المكتسب كان فاعله مدخلاً في الوقت الثاني عن فعله وفعل ضده، وهكذا قوله في الأكوان وسائر الباقيات، قال قاضي القضاة، وهذا فاسد من وجهين يعني منعه من بقاء المكتسب، لهذا الوجه مع قوله بأنه باق في جنسه أحدهما أن أصله في الأخذ الترك باطل وثانيهما أنه وإن صح له فائدة لا يمكن بناء هذا الفرع عليه؛ لأنه اختار في الثاني ضد العلم أينفى به وإن اختار مثله نفى العلم الأول؛ لأن الشيء لا ينتفي بمثله، وفيه بطرفان أبا علي لا يمكنه أن يقول بفعل في الشيء علماً، ويبقى لعلم الأول؛ لأن العلم بالمعلوم لا يصح عنده، فهذا المانع له مما ذكره القاضي، وقد ذهب الجمهور إلى أن الاعتقادات لا تبقى وهو مذهب الشيخ أبي لا قاسم لكنه ينفي بقاء سائر الأعراض، فلم يخص الاعتقادات.

قوله: إن الباقي لا ينتفي إلا بضد، أو ما يجري مجراه إنما وجب ذلك؛ لأن الباقي يجوز استمرار وجوده، ويجوز انتفاؤه؛ إذ ليس بواجب الوجود فلا يكون بأن ينتفي أولى من أن ينفي إلا لأمر كطريقتهم في غثبات الأعراض، والذي يجري مجرى الضد ما ينفي الشيء بواسطة نفيه لما يحتاج غيله لا لمعاكسة بينهما كنفي الفناء للألوان بواسطة بغية لمحالها ونفي التفريق للحياة بواسطة بغية للبنية، وكذلك القدرة والعلم، وعلى هذا فقس.

قوله: (والشك والسهو ليسا بمعنيين) يعني فلا يقال: إنه إنما يخرج عن العلم إليهما وهما ضدان أو إلى الجهل الذي هو ضده بالاتفاق؛ لأن الشك والسهو ليسا معنيين، فضلاً عن أن يكونا ضدّين للعلم، واعلم أن هذه مسألة خلاف، فذهب أبو هاشم ومن بعده إلى الشك ليس بمعنى، ومن هاهنا يتضح الحجة على أبي هاشم، قال الحاكم، وقد كان يذهب إلى أنه معنى، ثم رجع وقال أبو علي هو معنى تضاداً للعلم، وبه قال أبو القاسم: حجة الأولين أن المرجع بالشك إلى حظور أمر.... مع خلوه عن الظن والاعتقاد، إذ لو كان غير ذلك لصح حصوله من دون ما ذكرنا أو حصوله ما ذكرنا من دونه، لكنه يقال له: وما هذا الحظور، فإنه عين ما

جعله المخالف معنى، واعلم أن حاصل كلام الجمهور أن الشك استواء طرفي التجويز، فإذا كان مجوزاً لأمرين على سواء فلم يغلب هذا ولا هذا، فهو شك، وقد ذكر المصنف في العقد أن الظن رجوح أحد المحوزين ظاهري التجويز عند المجوز واستواءهما شك والمرجوح، وهم وهكذا ذكره غيره، فأما ابن مثنوبة فإنه مع بغيه لكونه معنى جعله مترتباً على التجويز، ويلزمه على ظاهر عبارته إتيانه معنى إذا كان غيراً للتجويز، ولاستوائه في الطرفين، والصحيح أنه الوقف عند اعتدال طرفي التجويز، وأما السهو فذهب الشيخ أبو إسحاق بن عباس والقاضي وهو الذي صححه المتأخرون أن السهو ليس بمعنى؛ إذ لا يوجد من النفس ولا يجد حاله أو حكماً يستدل به عليه، وإنما هوزوال العلم بالأمر التي جرت العادة بأن تعلم كالمدرجات ونحوها، فأما من لا يعلم عدد الرمل وقطر المطر فلا يقال: سهى عنه أو لم تجر العادة بالعلم به، قالوا: فإن قوع عقيب العلم فهو نسيان، وإن قارنه طرب ونشاط فهو سكر، وإن قارنه استرخاء واستراحة فهو نوم، وإن قارنه مرض فهو إغماء، وقال أبو علي وأبو هاشم وأبو القاسم وأبو عبد الله هو معنى تضاد العلم، ولأبي هاشم قول آخر وهو أنه فساد يلحق القلب، ثم اختلف

(104/1)

القائلون بأنه معنى فقال الشيخان ليس بمقدور لنا وظاهر كلام أبي القاسم أنه مقدور لنا لجعله السكر من فعلنا متولداً عن الشرب، واختلف كلام أبي عبد الله فتارة يجعله مقدوراً لنا وتارة يمنع من ذلك.

قوله: (وبعد فلو بقيت العلوم ملا احتاج أحدنا إلى تكرار الدرس) يعني لأنه أول ما يقرأ الشيء دفعة واحدة، يعلمه وكذلك إذا سمعه من غيره مع أنا نعلم أنه لا يحفظه ولا يثبت علمه به إلا بعد أن تكرر مراراً كثيرة في الأغلب.

قوله: (ولو جب فيمن يسمع شيئاً أن يحفظه ولا يزول عنه الحفظ) ينقسم فقد يكون حفظاً لنظم أو نثر وهو علمه بكيفته ترتيب الألفاظ والحروف ولا شك أنه في حال ما سمعه يحصل له ذلك العلم، فكان يحب ألا نزول وحفظاً لما ينفع وينفق من الأمور، وهو كعلمه بوقوع أمر خبر به على كيفية يحصل عليها العلم.

فصل

قد يحتاج العلم إلى العلم.

قوله: (إما لكونه أصلاً له كاحتياج العلم بالحال إلى العلم بالذات إلى آخره) اعلم أنه لا فرق

في هذه القضية بين العلم وسائر الاعتقادات، فإن اعتقاد المعتقد جهلاً أو تقليد الصفة يحتاج إلى العلم بحلية، وكذلك حلي الحساب ودقيقه، والمعنى أنه لا يمكن من لا يعلم حلي الكلام أن يعلم خفيه ولا يشارك الاعتقاد هنا العلم؛ لأنه يمكن أن يعتقد خفي الحساب وإن لم يعلم ولا يعتقد حليه.

قوله: (وأما لكونه طريقاً إليه الطريق هاهنا بمعنى الدليل) ولهذا لا يدخل هنا لا علم الضروري. قوله: (ولهذا يصح أن يخلق الله فينا علماً ضرورياً نكونه موجوداً، وإن لم يعلم كونه قادراً.

(105/1)

اعلم أن أصحابنا قد ذكر وأن ما لم يكن حقيقة من الصفات في صفة أخرى، ولا جار مجرى الحقيقة، فيها فإنه يصح أن يخلق فينا لا علم بتلك الصفة فمثل العلم بتلك التي ليست حقيقة فيها ولا جارية مجرى الحقيقة، قالوا: ومثاله كونه موجوداً فإنه يصح أن يخلق فينا العلم به، قيل: العلم بكونه حياً وقيل: لا علم بكونه قادراً وعالماً ومريداً وكارهاً، وكذلك يصح أن يخلق فينا العلم بكونه مرتداً قبل العلم بكونه كارهاً، والعكس، قالوا: وكل صفة كانت حقيقة ي صفة أو جارية مجرى الحقيقة لها، فإنه لا يصح منه تعالى أن يخلق فينا العلم بتلك الصفة المحققة قبل الصفة التي هي حقيقة فيها أو جارية مجرى الحقيقة؛ لأن حقيقة الأمر نفسه ولا يصح العلم باليء مع الجهل بماهيته ومعناه مثال الصفة التي هي حقيقة في الأخرى الصفات الأربع، فإنها حقيقة في الصفة الأخص، وكذلك كل واحدة منها؛ لأن حقيقتها الصفة المقتضية للصفات الأربع المذكورة، وإن حققها بواحدة منها كفت، وكذلك كونه تعالى حياص مع الصفات التي يصححها، لأنك تقول حقيقة الحي المختص بصفة لكونه عليها يصح أن يقدر، وكذلك سائر ما يحجه كونه حياً ومثال الصفة التي تجري مجرى الحقيقة ما يقوله في كونه قادراً عالماً من يصح منه الفعل المحكم، وفي كونه مرتداً من يصح أن يوقع أفعاله على الوجوه المختلفة، وفي كونه كارهاً من يصح أن يوقع كلامه نهياً أو تهديداً فرع على حكم كونه قادراً وهو صحة غيصاد المقدور مطلقاً هذا ما ذكره وللناظر فيه نظرة.

فصل

والعلوم قد تماثل وقد تختلف ولا تتاد لاستحالة تعلق العلم بالشيء لا على ما هو به، وذلك شرط البيضاء إذ لا تضاد العلم المعلق بالشيء على ما هو به إلا ما تعلق به لا على ما هو به، فأما إذا تعلق الثاني به على ما هو به فهو مثل الأول.

(106/1)

والأقرب أن عدم التضاد في العلوم إيقافي؛ إذ لا يجهل أحد أن من شرط التضاد ما ذكر، فأما الجهل فيضح أن تضاد الجهل كاعتقاد أن ال..... اعتقاد أنه لا يبقى فإنهما متضادان مع أيهما جميلاً؛ غداً لا أصل للبقاء فضلاً عن أن يحكم عليه بالبقاء أو عدمه.

قوله: (ييجاد المتعلق، والوجه والطريقة والوقت مثاله العلم بقدم زيد ركباً من جملة العشرة وقت الظهر فالمتعلق نفس زيد، والوجه قدمه ركباً أو ماشياً والطريقة من جملة العشرة أو وحده، والمراد بها الجملة أو التفصيل، فإذا تعلق علمان يريد على هذا الحد مهما مثلاً، ودليل تماثلهما ما ذكر من الاتفاق في أخص ما يبنى عن صفة الذات، وهو التعلق على أخص ما يمن وإنما كان منبياً عن صفة الذات؛ لأن يكشف عن لاصفة المقتضاة؛ إذ هو من أحكامها على ما سيأتي وهي تبنى عن مقتضيها وهي الصفة الذاتية، فإذا كان التعلقان على أخص ما يمكن كشفاً عن صفتين مقتضاتين تماثلتين هما تكشفان عن صفتين ذاتيتين تماثلتين، وذلك هو معنى التماثل بين الذاتين لتماثل موجهيهما وهما الصفتان الموجبتان عنهما لكن من جهل تماثل العلمين جهل تماثل الصفتين وإطلاق التماثل على الصفتين مجاز؛ إذ التماثل الحقيقي إنما يثبت في الذات وبقي الضد الواحد لهما ولو كانا مختلفين لم يفهما لما تقدم ومعلوم أنه إذا أطرى عيهما مع حصولهما لحي واحد أو جملة واحدة تفاهما لا محالة ومن أدلة تماثلهما عدم إمكان الإشارة إلى ما يوجب اختلافهما، فإن تغائر متعلقها كالعلم بقدم زيد والعلم بقدم عمرو أو تغائر الوجه كالعلم بقدمه ركباً والعلم بقدمه ماشياً أو العلم بأن الله تعالى قادر والعلم بأنه عالم أو العلم بأن العالم محدث والعلم بأنه لا بدل له من محدث أو نحو ذلك أو تغايرت الطريقة كالعلم بان هذا زيد ولعلم بأنه من جملة العشرة أو تغاير الوقت كالعلم بقدمه وقت الظهر، والعلم بقدمه وقت العصر واشتراط الوقت يرجع إلى المعلوم لا

(107/1)

إلى العلم، فإنه لو علم قدمه وقت الظهر بعلم في اوقات متغايرة لم يقتض ذلك اختلافها لنك إذا علم قدمه وقت الظهر وعلم قدمه وقت العصر صار مختلفين متغاير العلمين من أحد هذه الوجوه تقتضي اختلافهما، ودليله اختلاف موجهيهما وعدم نفي الضد الواحد لهما وإمكان الإشارة إلى ما يعلق به اختلافهما وعلى هذا فقس في سائر المتعلقات من المعاني والصفات.

قوله: (ولا يشترط إيجاد الوقت بناءً على مذهبه إلى ي×ره) اعلم ان أبا هاشم ذهب إلى أن

العلم بأن الشيء كان على صفة إذا قارنه العلم بأنه لم يتغير علم أنه عليها في هذا الوقت بذلك العلم الأول مع اختلاف وقت المعلوم كالعلم بأنه تعالى كان عالماً في الزل والعلم بأنه لم يتغير الآن، قال: فتعلم بالعلم الأول أنه الآن عالم ومثاله الواضح أن يعلم أحدنا الآن أن زيدا في الدار، ثم يقف إلى الغد ويعلم أنه لم يخرج منها فهو يعلم بالعلم الأول أنه فيها اليوم، وقد خالفه المشائخ في ذلك، وقالوا: هما علمان لتغير وقت متعلقهما، ولهذا لا ينفيهما الضد الواحد وسواء قدرنا أن العلم باق أو غير باق ففي جعل المصنف مذهب أبي هاشم، هذا مبنياً على مذهبه في بقاء الاعتقادات نظر، فإنه مذهب مستقل لا يستلزمه القول ببقائهما، ولهذا مل يوافقه فيه من يوافقه في القول ببقائها ولا هذه المقالة بتوقف على القول ببقاء الاعتقادات، فإنه يصح أن يذهب إليها على وجه من لا يقول ببقائها.

فصل

(108/1)

وكل علم حسن عند أبي هاشم وأبي الهذيل وخالف أبو القاسم وكذا أبو علي وقاضي القضاة على ما حكاه الحاكم عنهما، قال أبو علي، أبو القاسم: والذي يكون قبيحاً من العلوم ما قصد به وجه قبيح، كذا قال أبو علي: إذا قصد بالنظر وجه قبيح كالنظر في السحر لتعمل به والشبهة لا اعتقاد مقتضاها أو للتلبس بها ثم ولد ذلك النظر العلم، فإن النظر يقبح لأجل القصد ويقبح العلم لقبح سببه بناءً على أن القصد يؤثر في القبح وأن قبح السبب يؤثر في قبح المسبب يحسنه يؤثر في حسنه.

قوله: (الذي يقبح هو القصد في الأول) يعني في العلم إذا قصد به وجه قبيح ولا يقبح العلم لأجله كما قاله أبو علي وأبو القاسم؛ لأن القصد أراده ولا تأثير للإرادة إلا في وقوع الكلام خيراً أو نحوه من الوجوه، فأما في كون الفعل قبيحاً فلا؛ لأنه إما أن يعتبر في قبح الراد مع الإرادة الوجه الذي لأجله يقبح أولاً إن اعتبر فهو المؤثر في القبح دون الإرادة، وإن لم يعتبر وجه القبح فقد جعل القبيح قبيحاً للإرادة فقط، فيلزم في كل ما تعلقت به أن يقبح، وفيه نظر، فلنتأمل وقد وافق القاضي وإن قال بأن في العلوم ما هو قبيح أبا هاشم هاهنا، واعترف بأن الذي يفتح هو القصد، ووجه قبحه كونه إرادة لقبيح، وهو التلبس.

قوله: (والتمكن في الثاني) أراد بالثاني العلم بالصغائر والعلوم بما معه ممكن المعارضة يقال أبو هاشم العلم بذلك حسن، وإنما لا قبيح بكبر الله تعالى من العلم باعتبار الصغائر ومن إيراد الكلام الذي يبلغ في الفصاحة رتبة القرآن.

قال أبو هاشم: فلو حصل العلم بما يمكن معه المعارضة وجب أن يصرف تعالى من حصل له ذلك عن إيراد الكلام الذي يكون معارضاً للقرآن بضرب من الصرف أو يكون خلق الله للعلم بذلك في آخر من أشل لا يتمكن من إيراد الكلام لخرسه ولا من الكتابة لشلل يده إن كان في خلق العلم فيه مع كونه على هذه الحال غرض ويمكن أن يقالك فلو خلق هذا العلم في آخر أشل مع أنه لا عرض فيه أليس يكون عبثاً، والعبث قبيح، أو لو علم الله أنه يفسد عنده أليس يكون قبيحاً؟

قوله: (ويمكن الجواب بأن العقلاء يستحسنون الإقدام على كل علم على الإطلاق، فلو كان فيها ما هو قبيح لدل عليه الشرع، هذا الجواب فيه نظر؛ لأن أكثر ما فيه المنع من أن يكون في مقدورنا من العلم ما هو مفسدة ولم يجوز ابن مثنوية رحمه الله إلا أن يكون في مقدوره تعالى ما هو مفسدة لا أن يكون في مقدورنا، والذي قال في تذكرته ما لفظه: وفي الجملة فغير ممتنع أن يقالك إذا علم تعالى من حال العبد أنه إذا فعل فيه العلم ببعض الأشياء فسد عنده أن ذلك يقبح لا محالة وإن لم يمثله بشيء، ويصح أن يمثله بتعريفه تعالى أيانا أعيان الصغائر؛ لأنه من أعظم المفاسد انتهى، فأما من مقدورنا فقد صر بحثل كلام المصنف هذا فقال ما لفظه: ولا يمكن أن يقال: إن فيما نقدر عليه من العلوم والحال هذه ما يقبح للمفسدة؛ لأنه لو كان كذلك لوجب أن نعرف حاله لنتنبه، انتهى فعرفت إذاً أن جواب المصنف على ابن مثنوية غير سديد، فإنه كالمغالطة ويمكن أن يجاب بأنه لا شيء من العلوم إلا وهو داخل تحت مقدورنا إذا أجزت أن في مقدور القديم من العلوم ما هو قبيح مفسدة، فكل علم يفرض الكلام فيه نحن نقدر على جنسه، ومثله فيجب بيانه ليترز عنه عند إمكان فعله بحصول طريقه، وقد يقال: لا يلزم من كون علم من مقدورات الله لو خلقه كان مفسدة كون مثله من فعلنا وما يدخل جنسه تحت مقدورنا مفسدة، فليس ذلك من لازم التماثل ولعل المفسدة لا تحصل إلا مع كون ذلك العلم يصير الذي حصل له مدفوعاً إليه، ويكون ضرورياً جلياً لا يدخل التشكيك فيه، قال ابن مثنوية رحمه الله تعالى: فيجب أن يكون حسن العلم مشروطاً بانتفاء وجوه القبح عنه، وليس يمكن ذكر وجه سواء المفسدة، فإن الظلم والعبث لا يتأتیان فيه، وإن

كان يمكن أن يكون عبثاً بأن يخلق الله فينا أزيد مما نصير به ممنوعين يعني عن فعل ضده الذي هو الجهل.

(111/1)

قال: (أو يفعل أحدنا العلم بما شاهده) يعني يعني فإنه عبث له فائدة فيه، والعم أن الصحيح إمكان أن يكون في العلوم ما هو قبيح ومما احتج به أهل هذا القول ظلم العلم بالشعر والخط، ومنع العلم بوجه حاجة الحياة إلى الروح، ومنع العلم بوقت القيامة، قال المهدي عليه السلام: لكن لا يعلم قبيح قبيحهما أي العلم والنظر إلا سمعاً؛ إذ لا طريق إلى المفساد سواه، وقد احتج أبو هاشم على أنه لا قبيح في العلوم بأنه لو قبح علمنا بشيء لكان كوننا عالمين به صفة نقص؛ لن المعنى الموجب لها قبيح ومعلوم أنه تعالى عالم به فيلزم أن يكون حاصلاً على صفة نقص، وأجيب بأنه لا يلزم من قبح المعنى كون الصفة الصادرة عنه صفة نقص، ولهذا لو خلق الله فينا القدرة على حمل الجبال ونحوها من الخوارق لكانت هذه القدرة قبيحة؛ لأن في ذلك بقضاء الدلالة المعجز ولا يلزم أن يكون كوننا قادرين على ذلك صفة نقص؛ لأن البارئ قادر على ذلك، فكان يلزم كونه حاصلاً على صف نقص.

فائدة

قال ابن مثنوية: بناءً على أصل أبي هاشم ما خرج من العلوم عن الوجوب فلا يكون حسنة بمنزلة حسن المباحات بل يختص بوجه زائد، والأولى أن العلم منه واجب ومندوب وما هو بصفة المباح وما هو بصفة القبيح فلا وجه لما ذكره.

فصل

(112/1)

ويصح أن يعلم المعلوم الواحد بعلوم كثيرة على ما ذهب إليه الجمهور وهو بناءً منهم على صحة وجود المماثلات الكثيرة في المحل الواحد، وقد خالف فيه على سبيل الجملة أبو القاسم الأشعرية، ويطل قولهم أن المثليين لا تنافي بينهما ولا ما يجري مجراه، وإذا صح وجود المختلفين في المحل الواحد لعدم التنافي فالأولى أن يصح في المثليين والذي أدى الشيخ أبا القاسم إلى ذلك ما ذهب إليه من أن الذات الواحدة لا يجوز أن يبقى أكثر من ذات، فألزم أن لو وجد في محل واحد خزان من البياض ثم طراً عليهما سوادان ينفي أحدهما دون الآخر

فيكون المحل أسود أبيض ثم أنه ليس بأن ينفي أحدهما أولى من الآخر فحينئذ قال بأنه لا يجوز أن يوجد المثالان في محل واحد.

قوله: (بناءً على أصله في امتناع تسكين الساكن فيه نظر؛ لأن الذي أدى أبا علي إلى المنع من القول بصحة تسكين الساكن ما ذهب إليه من أن السكون يتولد عن حركة موجودة في محله فيستحيل أن يحصل سكوناً ثانياً إلا بعد تحريك المحل وانتفاء السكون الول، ولكن يقال له: هذا المانع في السكون المتولد فما قولك في السكون المبتدأ، فإن هذه العلة لا توجد فيه، فهذه العلة لا تتأتى في العلم ولو لا ما ذكره ابن مثنوبة في حق أبي علي، فحكمنا بأن قوله كقول أبي لا قاسم في امتناع وجود المثليين؛ لأن طرد وذلك في مواضع كثيرة كجمع المجمع ونحوه، لكن قال ابن مثنوبة: الظاهر من قول الشيخ أبي علي تجويز وجود المتمائل في المحل الواحد، بل لعل الذي بين أصل هذا الباب.

(113/1)

قوله: (لأن سكون النفس لا يتزايد) هذا جاب عن سؤال مقدر تقريره أن يقال: يلزمكم على قولكم أن أحدنا يعلم المعلوم الواحد بعلوم كثيرة كونه يجد مزية لها على العلم الواحد، ومعلوم أن أحدنا لو أخبره مائة بني بأن زيداً في الدار لم يجد فرقاً بينه وبين أخبار واحد إذا لم يكن أخبارهم مستندة إلى المشاهدة، فلو حصل له عن خبر كل واحد علم على ما يذهبون إليه وجب أن يجد الفرق ومعلوم خلافه وتقريراً لجواب أن التفرقة راجعة إلى سكون النفس وهو حكم لا يتزايد بتزايد العلوم، فكان حصوله مع العلم الواحد والعلم الكثيرة على سواء، وأيضاً فإن أحدنا قد يريد الشيء بإرادات كثيرة ولا يجد فرقاً بين ذلك وبين أن يزيده بإرادة واحدة على ما نصوا عليه ويرد عليه سؤال: وهو أن يقال: إن العلم علة في سكون النفس والسكون حكم موجب عنه ومن حق العلة حصول معلولها عند حصولها، وهذا أصل متفق عليه، وعلى أن إيجابها لا يتوقف على وحدتها وعدم وجود غيرها، وإذا كان كذلك لم يكن بد من تزايد سكون النفس بتزايد العلم، وقد ذكر الشيخ الحسن في الكيفية أن ظمانيته القلب قد يتزايد لكثرة طرق العلم وخلائها وظهورها وقد يتزايد لكثرة أجراء العلوم، وهذا الطرف الآخر صحيح. فأما قوله: (لكثرة طرق العلم) ففيه نظر؛ لأن ذلك لا يؤثر في إيجاب العلة ولو جاز أن يوجب العلم الواحد لكثرة طرقه أو خلائها أكثر من سكون واحد لتعدي ولا حاصر فكان يلزم إيجابه لما يتناهى على أصولهم، والذي أشار إليه من يزايد سكون النفس عند خلاء الطرق وكثرتها، يعبر الجمهور عنه بجلاء العلم ولا يجعلونه تزايداً في السكون.

قوله: (فأما الخلاء فالمعرج به إلى كثرة الطرق لا كثرة العلوم) يعني فلا يتوهم متوهم ذلك ويظن أنه لكثرة العلم، والمراد بالخلاء ١ يجده أحدنا من نفسه من التفرقة الحاصلة له بين بعض الضروريات وبين بعض وبين الضروري والمكتسب ذكره ابن مثنوبة، قال: ولا عبارة عن ذلك وإنما يحال أحدنا على ما يعرفه من نفسه وكما لا يرجع بالخلاء إلى الكثرة في العلوم لا يرجع به إلى امتناع نفي العلم عن النفس؛ غد الضروريات مشتركة في ذلك وبعضها أجلى من بعض.

وفي قوله رحمه الله: إلى كثرة الطرق تسامح في العبارة؛ لأن الضروري أجلى من المكتسبات وإن حصل من طريق واحدة وحصلت من طرق شتى ثم أنه لا يتصور أنه يكون ثم علم حصل عن طرق كثيرة؛ لأن كل طريق يحصل عنها علم منفرد فكان الأولى في العبارة ما قاله ابن مثنوبة، فأما الجلاء في العلوم فلا يرجع به إلى الكثرة فقد يكون الجزء الواحد أحلى من الآخر الكبيرة وصار جلاؤها بحسب الطرق التي عندها يقع، فلهذا كان العلم الواقع عند الإدراك أجلى مما يقع عند الأخبار.

تنبيه

اعلم أنه وإن صح في بعض العلوم أن يوصف بأنه أحلى من غيره، فلا يصح أن يوصف بأنه أصح من غيره؛ لأن العلوم مشتركة في تعلقها بالشيء على ما هو به، وذلك معنى الصحة ولا تفاضل بينها في هذا.

قوله: (فمعناه في أحد قولي أبي علي كثرة علومه كقولهم أقدر) يعني فإنه يفيد كثرة قدرة لا أنه يفيد أنه يقدر على ما يقدر عليه الآخر وما لا يقدر عليه مقدور بين قادرين محال ولا يرجع به إلى أن مقدور أنه أكثر؛ لأن القدرة الواحدة تتعلق بما لا يتناهى فمن صار قادراً بقدرة واحدة فمقدورات لا تنهى، كما أن مقدورات من قبل فيه أنه أقدر لا يتناهى إلا إذا قتل في حق الله تعالى، فالمراد كثرة مقدورات؛ إذ ليس قادراً بقدرة، وهو تقدر بين الأجناس على ما لا يقدر عليه غيره، فالمراد كثرة مقدورات قطعاً، وبصح أن يقصد في قولنا: زيد أقدر من عمرو، أن مقدورات أكثر، بمعنى أنه يصح أن يفعل في الوقت الواحد أكثر مما يفعله عمرو. واعلم أن هذا هو القول الأول لأبي علي، فلما رأى أن أحد العالمين إذا علم الشيء بعلم

واحد ضرورة أو استدلالاً، وعلمه الآخر بعلوم كثيرة لا تأثير لهذه الزيادة في كونه أعلم، رجع به إلى كثرة معلوماته ومما يوضح ذلك أن أحدنا إذا علم شيئاً بعسرة علوم وعلمه الآخر وغيره بعلمين، كان هذا علم من ذلك مع أن ذلك أكثر علوماً، وقد أبطل قوله الثاني بأن أفعل للتفضيل، فلو علم أحدنا عشرة معلومات وعلم الآخر تسعة معلومات غير تلك المعلومات لم يصح وصف الأول بأنه أعلم وإن كانت معلوماته أكثر فيكون الأولى ما قاله أبو هاشم.

فصل

(116/1)

وليس يجب إذا علم أحدنا الشيء أن يعلم أنه عالم به بل الظن في ذلك يقوم مقام العلم خلافاً لأبي علي، وجعل ذلك وجهاً في أن أحدنا لا يقطع على أنه من أهل الثواب. قال: لأنه إذا كان من جملة تكليفه أنه إذا أتى بما يجب عليه من المعارف أن يعلم أنه عالم ولا يتمكن من معرفة أدائه لما كلفه، قال الجمهور: وهذا باطل لأن فيه تكليف أحدنا بما لا يتمكن من معرفة تحصيله، ومن شرائط التكليف تمكن المكلف من العلم بالأداء لما قد أوجب عليه إذ فعله قالوا: فحينئذ يكفي غالب الظن، وهذه منازعة له في تعليقه لا في أصل المسألة، وهو كون أحدنا لا يقطع بأنه من أهل الثواب، فهو متفق عليه وإن لم يطلع على علة فيه صحيحة.

تنبيه

اعلم أن عبارة المصنف في هذا الفصل قاضية بأن أبا علي يقول: إنه يجب على الواحد منا أن يعلم في كل شيء علمه أنه عالم به، وليس بصحيح وإنما قال أبو علي: ذلك فيما وجب علينا العلم به كالعلم بالله تعالى، فكان الأولى في التعبير أن يقال: وليس يجب على الواحد منا عقلاً ولا شرعاً إذا علم ما كلف العلم به أن يعلم أنه عالم به، ومما يوهمه عبارة المصنف أن أبا علي يقول: إن ذلك يجب بمعنى لا بد من وقوعه، كما قال أبو القاسم أن أحدنا إذا علم الشيء لا بد أن يعلم أنه عالم به من جهة الوقوع لا من جهة الوجوب، وليس ذلك من قول أبي علي، وقد أبطل الجمهور كلامه بأن السوفسطائية يعلمون المشاهدات ولا يعلمون أنهم عالمون بها ولا سمنية يعلمون مخبرات الأخبار المتواترة ولا يعلمون أنهم عالمون بها، وإذا كان كذلك فلا يعلم أنه عالم ألا ينظر فسنایف بأن يعرف حصول سكون النفس له، وأنه لا يحصل عن شيء من الاعتقادات سواء العلم فيعلم حينئذ أن اعتقاده علم.

فصل

(117/1)

والعقل عندنا مجموع علوم ضرورية، اعلم أن الكلام في العقل يشتمل على ست فوائد. الفائدة الأولى في بيان حقائقه الثابتة في بيان علومه الثالثة في الدلالة على أنها العقل الرابعة في ذكر الخلاف فيه وغبطال قول المخالفين. الخامسة في بيان محله. السادسة في بيان طرف مما يدل على شرفه.

أما الفائدة الأولى فله في اللغة معان كثيرة:
أحدها العلم بموارد الشيء ومصادره، وهو ضد الحمق الذي هو الجهل.
الثاني: المنع ومنه سمي عقل البعير عقلاً لما كان يمنع من الذهاب.
الثالث: الحول ومنه قول الشاعر:

سعى عقلاً فلم يترك لنا سنداً ... فكيف لو قد سعى عمرو عقالين
هكذا قيل، وفيه نظر.

الرابع رأس الشيء، ومنه سميت الجبال معاقل وسمي الوعل عقلاً لسكونه رؤوس الجبال، ذكره بعضهم.

الخامس: الدية قتيل سميت عقلاً؛ لأن القاتل يحقن بها دمه، وقتيل لما كانت الإبل تعقل في حافة ولي المقتول، وأما حقيقته اصطلاحاً فما ذكره رحمه الله، ووجه الشبه أيضاً ما ذكره. وقوله: (إلى من اختص بها) أي إلى من اختص بها أي إلى من حصلت له، وجعلت فيه؛ لأن المراد اختص بها دون غيره.

وقوله: على بعض الوجوه احتراز من الملجي كالمحتضر وأهل الأجرة، فإن العلوم وإن حصلت لهم لم يصح بوجه التكليف إليهم؛ لأن التكليف يتنافى الإلجاء ولأن فيه تبعيضاً على أهل الآخرة وقد اعترض على هذا الحد بأن قيل: إن كما العلوم هذه هو التكليف بنفسه، فكيف يصح توجه التكليف إلى من اختص بها مع أنه من اختص بها قد صار مكلفاً من غير توجيه شيء آخر.

فأجيب بأن التكليف يستعمل في حصول هذه العلوم وفي الأمر والنهي، والمقصود هاهنا يتوجه التكليف بوجه الأمر والنهي وإرادة الطاعة وكراهة المعصية، وقديل قيل في حد العقل: العلوم الضرورية التي يمكن معها حصول العلوم الإستدلالية.

قيل: وهذا حد صحيح، وله شبه فاصل الوضع؛ لأنه يمنع العاقل من فعل القبيح بما يقع معه من الصارف عنه، ويمنع من ذهاب ما اكتسبه من العلوم وأما حقيقته في العرف فما ذكره رحمه الله، والمراد بالحقيقة العرفية ما استعمله أهل اللغة في غير ما اصطلاحوا عليه في الأصل وغلب عليه وعرفهم فصار أسبق إلى الأفهام كالدابة والقارورة والوقار الحلم والرازنة. قوله: (وعلى هذا يقال: فلان لا عقل له) يعني مع اختصاصه بالعقل الإصطلاحي وثبوته له، فإن المقصود حينئذ نفي العقل العرفي لا الإصطلاحي. وأما الفائدة الثانية وهي في تعداد علوم العقل، فتعدادها على ما ذكره المصنف وزاد الحاكم وابن مثنوية على ذلك، قال الحاكم: وهي . أي تلك المزيدة . مستندة إلى ضرب من الاختيار، وذلك نحو العلم يتعذر حصول جسم في مكانين، وأن الجسم العظيم لا يحصل في طرق صغير، وأنه يستحيل حصول جسمين في مكان واحد، وقال ابن مثنوية: العلم باستحالة حصول الجسم في الوقت الواحد في مكانين، والعلم بأنه يتعذر عليه خاصة تحصيل جسمين في مكان واحد، قال: ويجب أن يثبت ولده أو صديقه وقد صحبهما وعاشرهما الدهر الطويل إذا غابا عنه ثم رآهما وعد ابن مثنوية وغيره من علوم العقل العلم بالأمور العظيمة قريبة العهد ولم يذكره المصنف قسماً مستقلاً من علوم العقل بل جعله من قبيل علم المشاهدة.

(119/1)

قوله: (العلم بأحوال أنفسنا على الجملة) يعني ولا يشترط التفصيل، وهو أن يعلم أنها مزايا وصفات راجعة إلى الجملة وليست بأحكام ولا راجعة إلى المحل، فذلك معلوم بالدليل وأحوال الحي عشرة، فكونه حياً وقادراً لا يوجد أن من النفس بل يعرفان بأحكامهما وما عداهما ينقسم إلى ما لا بد من أن يجده من نفسه، ولو لم يعلمه لم يكن عاولاً كونه مريداً، ومنها ما يسهو عنه وإذا علمه فعلمه به ضروري ككونه مشتتياً، فإنه قد يكون مشتتياً للشيء ولا يدري حتى يدركه أو يذكره بخلاف كونه مريداً، وقد أشار الحاكم إلى مثل هذا التفصيل. قوله: (ويدخل فيه الخبرة) يعني لكون العلم الحاصل بأن القطن مثلاً يحترق بالنار والزجاج ينكسر بالأحجار لا يكون إلا بعد تقدم المشاهدة لذلك فكلام المصنف هاهنا يشعر بأنه يجعل المشاهدة في هذا طريقاً إلى العلم والصحيح على أصولهم أن المشاهدة ليست بطريق هاهنا، وإن علم الخيرة في حكم المبتدء وهو مذهب المتقدمين من المعتزلة، وظاهر كلام السيد الإمام؛ لأن ذلك من حق الطريق والمتطرق إليه أن يتعلق بذات واحدة، وليس كذلك الخيرة والعلم الحاصل عقيبها، فإننا إذا شاهدنا زجاجاً ينكسر بحجراً وقطناً يحترق بنار علمنا

أن كل زجاج ينكسر بالأحجار وأن كل قطن يحترق بالنار، فالعلم تعلق بكل قطن وزجاج على سبيل الجملة والمشاهدة التي هي الخيرة متعلقة بهذه العين من الزجاج ومن القطن على التفصيل والذي يذهب إليه المتأخرون أن علم التجربة عن طريق فإنه لو لا مشاهدته القطن يحترق بالنار لما علم ذلك.

قوله: (ويدخل فيه أي في العلم بالمحسوسات العلم يتعلق الفعل بفاعله) يعني بفاعله المعين فإنك لا تعلم تعلقه به إلا بعد أن تشاهده يقع بحسب قصده وداعيه.

قوله: فلا وجه لعد هذه أقساماً مستقلة. يعني على ما يجري في كتب علم الكلام. لأنها تدخل تحت العلم الحاصل عن المشاهدة.

(120/1)

قوله: ومنها العلم بمخبر الأخبار المتواترة. اعلم أولاً أن الخبر المتواتر عبارة عن خبر جماعة يحصل العلم الضروري عند خبرهم لأجله. قلنا: الضروري؛ احترازاً عن إجماع الأمة فإنه يحصل عنه علم استدلالي فلا يدخل خبرهم بأن الواجب ما هو كذا أو غير ذلك في الخبر المتواتر. وقلنا: عند خبرهم لأجله؛ احترازاً عن أن يحصل العلم الضروري عند خبر واحد أو اثنين على ما أجازاه المؤيد بالله والمنصور بالله والنظام والظاهرية فإنه لا يسمى متواتراً لأنه وإن حصل العلم عنده فلم يحصل لأجله، وشروط حصول العلم بالخبر ألا يكون قد سبقه العلم الضروري. ذكره الرازي، وهو شرط يرجع إلى المخبر، وأن يكون في المخبرين به كثرة بحيث لا يجوز تواطؤهم على الكذب.

واختلف في حدها فالصحيح أن أقلها خمسة وأكثرها لحد له، وقيل: اثنا عشر، وقيل عشرون، وقيل أربعون، وقيل سبعون، وقيل ثلاثمائة وبضعة عشر، وإن كان المخبرون متساوي الأطراف والوسائط أو متقاربها إذا لم يكن المخبرون هم المشاهدون، وأن يكون خبرهم مستنداً إل المشاهدة لا أن يكون خبراً عما علموه بدلالة فهذه الشروط الصحيحة لا غير، وعند حصولها يحصل العلم الضروري لأجل الإخبار، إذا عرفت هذا ففي العلم الحاصل عن الأخبار المتواترة خلاف من جهات:

الجهة الأولى: قالت السمنية لا يحصل لنا العلم رأساً عن الأخبار المتواترة وأكثر الناس على خلافه. قال ابن مثنويه: وهذا كخلاف السوفسطائية فلا يؤثر كما لا يؤثر خلافهم.

(121/1)

الجهة الثانية: ذهب البغدادية وأبو الحسين والغزالي والجويني إلى أن العلم الحاصل عند الأخبار المتواترة حاصل عن النظر في أحوال المخبرين وأوصافهم من كونهم كثرة لا يجوز التواطؤ وأن خبرهم مستند إلى المشاهدة وليس بضروري، وأبطله الجمهور بأن خاصة الضروري حاصله فيه وهو عدم تمكننا من نفيه بشك أو شبهة وكان يلزم على قومهم ألا يحصل للعامة العلم بمخبر الأخبار المتواترة لعدم درايتهم بشروط المخبرين وما يعتبر فيهم، ولا للصبي، ولا لمن لم يختر من العقلاء النظر في أحوال المخبرين، ثم إن أحدنا لا يجد نفسه ويتعذر عليها النظر في ذلك كتعذر النظر في المشاهدات.

(122/1)

الجهة الثالثة: اختلف القائلون بأنه ضروري وهم الأكثر فمنهم من ذهب إلى أنه معدود في كمال العقل، وهو مذهب أبي علي، وصححه الحاكم وظاهر كلام المتأخرين والأكثر الميل إليه، وذهب أبو هاشم إلى أنه غير معدود من كمال العقل إن كان قد عده في بعض كتبه من علوم العقل لكن الذي صح من مذهبه عدم عده منها، واحتج أبو علي بأن أحدنا لا يصح أن يكون في بلد له جانبان فيسمع وهو في أحدهما على طول الدهر بالجانب الآخر ثم لا يعلمه فيجب أن يكون هذا العلم معدوداً في كمال العقل، واعترضه أبو هاشم بأن هذا إنما يجب الآن لثبوت تكاليف سمعية متعلقة بالأخبار نحو العلم بمكة، والعلم بالنبي والقرآن، وليس اعتراضه هذا بواضح لأنه يقال: هذا يوجب حصول العلم فيما علينا فيه تكليف لا مالمس فيه تكليف ثم أنه متى لم يفعل في أحدنا العلم بذلك فلا تكليف عليه فيما يتعلق بمخبره كمن لم يبلغه الخبر، واحتج أبو هاشم بأنه لا وجه يقتضي المنع من حصول العلوم المتقدمة من دون العلم بمخبر الأخبار المتواترة فيجب جواز انفرداها عنه، وإذا كان كذلك لم يعد منها كما أن العلوم المكتسبة لما صح ذلك فيها لم يعد من علوم العقل، وهو احتجاج ضعيف لأن علوم العقل لا يجب حصولها معاً ولا يجب فيما كان منها لا ينفك عن سائرهما وهو معارض بعلم الخبرة فإن ما ذكره حاصل فيه، واحتج أيضاً بأنه لو كان من كمال العقل يحصل عند أول خبر ولما وقف على التكرار.

وأجاب عنه الحاكم بأن قال: ولم إذا كان يحتاج إلى تكرار لم يكن من كمال العقل ويجوز أن يكون ضرورياً ويحتاج إلى التكرار كالصنائع وكالمحفوظ وفيه نظر.

(123/1)

وقد أجاب ابن مثنويه بهذا الجواب بعينه وهو بناء على ما صرح به في التذكرة من أن من علوم العقل أن يعلم ويحفظ عند الدرس الكثير والممارسة الطويلة، قال: فلا يجوز في كامل العقل أن يقرأ آية من كتاب الله أو بيتاً من الشعر ألف مرة فلا يحفظها أو يمارس صنعة طول عمره فلا يعرفها فإن صح أن نحو هذا من علوم العقل مع خلصته إلى التكرار صح الجواب، وإلا فلا.

قوله: بخلاف الخبرة والتجربة. يعني فإن المشاهد هو الذي حصل له العلم فكان من قسم العلم بالمحسوسات.

قوله: إذا عرفت ذاتة ضرورة. يحترز من خطاب الله الجلي فإنه وإن تجلى لم يجب أن يكون العلم بقصده فيه ضرورياً لأننا لانعلم ذاته إلا بالاستدلال والذات لاتعلم استدلالاً وصفها ضرورة على ما تقدم فكيف يعلم كونه مريداً ضرورة.

قوله: ومنها العلم بوجوب بعض الأفعال.. إلى آخره قد خالف في هذا الأشعرية والفلاسفة فعندهم أن هذه قضايا غير يقينية فضلاً عن أن تكون ضرورية ومن علوم العقل وقع علمنا بتعذر نفيها عن النفس وعدم الحكم على من لم يعلمها بأنه عاقل لا يصح ما قالوه وسيأتي لهذا زيادة بيان إن شاء الله.

تنبيه

إن قيل: هل يجب الترتيب بين هذه العلوم وحصول بعضها متقدماً على الآخر، ووجوب تأخر البعض عن البعض أم لا؟

(124/1)

قلنا: الذي عليه أكثر الشيوخ أن ذلك لا يجب، وأنه لا بد من حصولها سواء وجدت معاً أو تقدم بعضها على بعض وظاهر كلام ابن مثنويه والذي أشار إليه بعض المتأخرين أن الترتيب والسبق في أربعة منها: الأول علم الإنسان بأحوال نفسه، الثاني العلم بالمشاهدة، الثالث العلم بأنه ليس بحضرتنا غير ما نشاهده، الرابع أنه لو كان لرأينا فرتبها رحمه الله على هذا الترتيب والنسق، وما عداها لم يعتبر فيه ترتيب وحكى عن قاضي القضاة أنه قال في المحيط: إن أول علوم العقل ثبوتاً علم المشاهدة، فقليل: إن مراده بذلك بعد العلم بأحوال النفس ويحتمل أن يجري كلامه على ظاهره لأننا نرى كثيراً من الحيوانات وصغار الادميين يعلمون ما يشاهدونه ولا طريق لنا إلى أنه قد سبق لهم العلم بأحوال أنفسهم واختلف المشايخ في العلم بوجوب بعض الأفعال.

والعلم بحسن بعضها والعلم بقبح بعضها هل يجب ألا يحصل إلا بعد حصول جميع سائر علوم العقل أو لا يجب ذلك. فقال أبو علي وأبو عبدالله: لا يجب تأخره بل يجوز تأخره وتوسطه وتقدمه. وقال أبو هاشم وأبو علي ابن خلد: يجب تأخره عنها كلها، وصححه ابن مثنويه والحاكم، قالوا: إذا كان يلزم أن يكون في الناس من يعلم ما ذكروا لا يكمل عقله واحتجوا بحجة طويلة غير طائفة والأقرب ما ذهب إليه أبو علي وأبو عبدالله.

تنبيه آخر

ذهب الجمهور إلى أنه يجوز حصول هذه العلزم لمن لم يحصل له شيء من أمارات الإدراك الشرعية، وذكر الغزالي أن ذلك لا يجوز مع الاتفاق على أنه لا يكون مكلفاً بالتكاليف الشرعية قبل حصول أحد تلك الأمارات، ولا يلزمه العمل حتى يثبت فيه شيء منها.

قال الجمهور: وإذا حصلت علوم العقل قبل حصول بعض الأمارات كان مكلفاً بالتكاليف العقلية العلمية والعملية.

تنبيه آخر

(125/1)

قد علمت ما يقوله أصحابنا من أنه لا يصح بوجه التكليف إلا إلى من حصلت له هذه العلوم وقد علل ابن مثنويه والحاكم ذلك، وحاصل كلامهما أن أحدا لو لم يعلم نفسه لم يمكنه العلم بحدوثها ولا حدوث غيرها وهو مكلف بذلك، ولو لم يعلم صفاته لم يمكنه العلم بصفات القديم، ولو لم يعلم المدركات لم يمكنه العلم بحدوثها مع تكليفه بذلك، ولو لم يعلم يأتي الفعل منه لم يمكنه التفرقة بين القبيح والحسن والحمد والذم، ولا يعلم العدل إلا بعد العلم بتعلق الفعل بفاعله، ولو لم يعلم علوم القسمة لم يعلم أن العالم محدث، إذا لم يكن قديماً ولم يعلم أنه قديم إذا لم يكن محدثاً.

قال ابن مثنويه: وإذا ادعينا الاضطرار في علوم القسمة فذلك فيما عرفنا الذات نفسها ضرورة فأما المعرفة بدلالة فلا يعلم ذلك فيها باضطرار لأنه يقتضي أن الفرع يصير أقوى حالاً من الأصل. قال الحاكم: وأما العلم بما طريقه الاختيار فيحتاج إليه في حدوث الأجسام والأعراض.

قال ابن مثنويه: ولا بد من أن يعلم استحالة كون الجوهرين في محاذاة واحدة لأن الدلالة على أن الجسم لا يفعل الجسم ينتهي إلى ذلك. قال الحاكم: وأما العلم بمقاصد المخاطبين فيحتاج إليه ليعلم ما يتضمنه الخاطر، وأما العلم بالوجوب والفتح فيحتاج إليه ليعلم ما يجب فعله وما

يجب تركه. هذا تحصيل ما ذكره فليتأمل.

تنبيه آخر

(126/1)

قال في شرح التجريد: ولا يقع في كمال العقل تفاوت حتى يكون عقل بعضهم أكمل من بعض، وعن بعضهم أنها متفاوتة، واحتج على أنه لا تفاوت بأن العقل عبارة عن مجموع علوم فمن حصل له جميعها صار عاقلاً ومن نقص في حقه شيء منها فهو كمن عدمها جميعاً في أنه لا يسمى عاقلاً ولا يوصف بمبدأ الوصف لأنه من الأسماء التي تتناول الجمل، وأيضاً فلا يثبت التكليف إلا مع كمال العقل فأما مع نقص شيء منه فلا، وأيضاً فلو تفاوت لوجب أن يكون لنا طريق إلى معرفة تلك الزيادة التي يقع بها كمال العقل والذي يسيرون إليه كالحفظ والفهم والذكاء العقل، وليس منه وكون بعض المكلفين أعلم وأسخى وأصبر لا يدل على أن عقله أكمل من عقل غيره؛ لأن ذلك ليس من العقل في شيء ولكن على توطين النفس على ما دل عليه العقل، وعلى تذكر العقوبة الحميدة كالثواب.

وأما الفائدة الثالثة: وهو أن ما تقدم تعداده من المعلوم هو العقل لا أن العقل غيره، فدليله ما ذكره رحمه الله قوله: فيصح انفصاله عنها ويجب ألا تنفيه أضدادها، أما الأول: فلأن من حق كل مختلفين أن يصح انفصال أحدهما عن الآخر ووجوده من دونه مالم يكن هناك وجه من وجوه التعلق، وليس إلا أن يقال أحدهما سبب في الآخر أو أحدهما محتاج إلى الآخر، وذلك لا يوجب التلازم لأنه يصح وجود السبب من دون المسبب والمحتاج إليه من دون المحتاج.

(127/1)

وأما الثاني وهو أنه يجب ألا تنفيه أضدادها وهي الجهالات بمعلومات تلك العلوم فلما تقدم من أن الضد لا ينفي المختلفين، قوله: لوجب أن نجد من أنفسها حالاً أو حكماً نستدل بها عليه. اعلم أن من أصول أصحابنا أنه لا يثبت من الذوات إلا ما وجدنا من النفس حاله، يستدل بها عليه ككوننا مريدين فإننا وجدنا ذلك من أنفسنا فاستدلنا به على الإرادة ونحو ذلك، وكذلك الحكم بسكون النفس فإنه يستدل به على أن ما وجدناه من أنفسنا وهو كوننا معتقدين حاصل عن علم ودلالته ههنا على إثبات حكم للاعتقاد لا على ثبوت ذات فهو خارج عن هذا الباب أو علم بالمشاهدة كجسم أو لون أو علم بالاستدلال ثبوت حاله أو حكم فاستدل

بذلك عليه ولا شيء من هذه الأمور بموجود فلا دلالة على أن العقل أمر غير هذه العلوم.
قال الحاكم: فإن قيل إن العقل ما ذكرتم فكيف يصح ما روي أنه تعالى خلق العقل فقال له:
أقبل وأدبر. وقال: بك آخذ وبك أعطي؟ قلنا: ذلك توسع أريد به التنبيه على عظم شأن
العقل.

وأما الفائدة الرابعة: وهي في ذكر الخلاف في العقل وإبطال قول المخالفين فهو على ما ذكره
.....

قوله: ويطلبه أن القوة هي القدرة. هذه مؤاخذه بظاهرة العبارة وكذلك قوله فكثير من
المعقولات غير مدرك لأنهم لم يقصدوا بالقوة القدرة المعروفة ولا بالإدراك المشاهدة لكنه
واخذهم بظاهر عبارتهم وما أرادوا بالقوة إلا الملكة ولا بالإدراك إلا حصول العلم والله أعلم.

(128/1)

قوله: وبعد فتجديد العقل بالمعقول إحالة أي إحالة تأخذ المجهولين وهو العقل على المجهول
الآخر وهو المعقول وذلك معيب عند أهل صياغة الحدود فإن من اعتباراتهم ألا يحد الشيء
بما تصرف من ألفاظه ووجهه أن الغرض بالحد هو الكشف والإبانة ومن جهل شيئاً جهل ما
يتصرف منه، واعلم أن المحكي هنا عن الإمام يحيى والغزالي ما يقارب هذا المذهب المحكي
عن جمهور أهل الخير، وهو أن قالاً بأن العقل قوة في القلب وأبطله بعضهم بأنهما إن أرادا
بذلك ما ذكرناه من العلوم فهو خلاف في العبارة لكن عبارتنا اكود من عبارتهما وإن أرادا غير
ذلك لم يصح إذ لا طريق إليه.

قوله: ويطلبه لزوم أن يكون كل ذي قلب عاقلاً. يعني: فيلزم كون الأنعام والطيور ذوي عقول.
فإن قيل: إنهم لا يجعلون العقل مجرد القلب من غير اشتراط أمر آخر بل يشترطون ثبوت
شكل وبنية لا يوجدان في غير قلوب من يحكم عليهم بالعقل. قلنا: هذا الحكم فلا يتلفت
إليه ومما ألزمهم أصحابنا أن يكون من كبر قلبه كبر عقله فيلزم في الجمل أن يكون ذا عقل
أوفر من عقول بني آدم.

قيل: ويلزمهم في النائم ألا ينتقض وضوءه لأن النوم إنما ينقض الوضوء لما كان يزيل العقل،
وإذا كان القلب هو العقل فليس بزايل وهؤلاء المطرفية القائلون بهذا المذهب رأيهم رأينا في
كثير من أحكام الشرع، ويعتمدون مذهب الهادي عليه السلام ويدعون أن مطرف بن شهاب
الذي ينتسبون إليه من كبار الزيدية وعظماء شيعة الهادي عليه السلام.

(129/1)

قوله: إلى أنه جوهر بسيط. أرادوا بالبسيط الذي لا يتجزى وليس بمتحيز، حكاة بعض أصحابنا فإن صح أن مرادهم ظاهر ما ذكروه وحمله عليه أصحابنا فيبطله لزوم أن تكون الجمادات عاقلة بل لزوم تكون كلها عقولاً ولزوم أن من كثرت جواهره كثر عقله ويلزم في كل جوهر أن يكون عاقلاً لكن في ذلك نظر فقد عرف أن مرادهم بالجوهر البسيط ما لا يتحيز وهذه الوجوه بناء على أنه هذا المتحيز فالأولى أن يقال ما ذكروه غير معقل إذ لا يعقل جوهر غير متحيز ثم أنه لا طريق إلى ما ذكروه لو قدمها أنه مما يعقل قوله، ويمكن أن يقال له مع ما تقدم يعني من الدلالة على أن العقل هو تلك العلوم دون غيرها.

قوله: ويمكن أن يقال له مع ما تقدم يعني من الدلالة على أن العقل هو تلك العلوم دون غيرها. قوله: إن بنية قلب النائم صحيحة معتدلة. يعني في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللحمية والدمية. وهذا هو مراد أبي الحسين بالبنية الصحيحة، وهو ألا يزيد إحدى هذه المتقابلة على ما يقابلها بل تكون على سواء في القلة والكثرة. والله أعلم.

ولأبي الحسين أن يقول: لا أسلم كون بنية قلب النائم صحيحة بل من الجائز أن يكون النوم سبباً لتغيرها أو يكون تغيرها واقعاً مع النوم، إما لحصول النوم وإما على طريق الموافقة لكنه يقال: وما الطريق إلى ما ذكرته فإنه لا يجوز إثبات ما لا طريق إليه ولا دليل عليه.

قوله: وبعد فقياسه للقلب على العين إلى آخره الذي يظهر من عبارة أبي الحسين أن ذلك لمجرد التمثيل لا للقياس لكنه إذا لم يكن قياساً فما دليله على ما ذهب إليه فإن مجرد التمثيل لا يغني عن إيراد الدليل.

(130/1)

قوله: يومكن استعمالها في المدرك ضرباً من الاستعمال. اعلم أن استعمال العين في المدرك انفصال الشعاع من نقطتها وحصوله مع المدرك بحيث لا سائر بين الشعاع والمدرك ولا ما يجري مجرى السائر، والذي يجري مجرى السائر هو أن يكون بين الشعاع والمدرك فصل يصح وقوع سائر بينهما فيه، وإن لم يكن حاصلاً، ولا يقال: الاستعمال اتصال الشعاع بالمرئي لأن اللون مرئي ولا يتصل الشعاع به إذ ليس بمتحيز فإذا قبل أو بمحله اختلف الشرط ولا يجوز في الحاسة الواحدة أن يختلف الشرط في الإدراك بها قياساً على سائر الحواس، ولهذا الكلام تفصيل ليس هذا موضعه.

وقوله: ضرباً من الاستعمال أراد به أن استعمال العين ضرب من جنس وهو الاستعمال على

الإطلاق بالنسبة إلى سائر الحواس فلكل حاسة استعمال فإن استعمال حاسة الذوق مماسة للهاة لمحل الطعم واستعمال حاسة الشم مجاورتهما لمحل الرائحة إذ لا بد في الشم من ذلك واستعمال حاسة السمع فتح الأذن وإصاقتها للسمع لا غير ذلك، واستعمال حاسة اللمس أن يحصل محل مع الملموس بحيث لا سائر ولا ما يجري مجراه.

(131/1)

وأما الفائدة الخامسة: وهي في ذكر محله فمذهب الجمهور من أصحابنا أن محله القلب لأنه من جنس العلوم وقد تقرر أن محلها القلب فإنه لا يصح وجودها في غيره، وذهبت الفلاسفة إلى أن محله الدماغ هذا ما حكاه أصحابنا عنهم إلا أن هذه الحكاية وحكاية أنه عندهم جوهر بسيط غير مترابطين فإن صح أنهم نصوا على أن محله الدماغ ففيه دليل على أنهم يجعلون العقل من قبيل العلوم لأنهم يقولون في العلوم كلها محلها الدماغ، واحتج أصحابنا على أن محله القلب بأن أحدنا يجد بعقله للأشياء وعلمه بها من ناحية الصدر وإن لم يعلم مكانه على التفصيل، وبأهـ يحتاج إلى بنية مخصوصة لأنه من العلوم وقد تقرر حاجتها إلى بنية مخصوصة إذ لو لم يكن كذلك لصح من أحدنا اتخاذ العلم في يده أو رجله، والبنية حاصلة في القلب دون الدماغ، ويقول تعالى: {لهم قلوب لا يعقلون بها} فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور.

فإن قيل: إن هاتين الآيتين تدلان على مذهب المطرفية لأن فيهما تصريحاً بأن القلب هو العقل لأنه محله؟ قلنا: الظاهر وإن كان على ما ذكرته فهو من باب تسمية الشيء باسم محله كقوله تعالى: {فليدع نادية} فأراد بالنادي أهل النادي.

(132/1)

واحتجت الفلاسفة بأن الدماغ إذا فسد زال العقل فدل على أنه محله. وأجيب بأنه قد يزول عند اجتراح بعض الأعضاء فيلزم فيما كان كذلك أن يكون محلاً للعقل والتحقيق أن ذلك لمناسبة بين القلب والدماغ واتصال فإذا فسد الدماغ فسد القلب وبفساده يزول ما يحله، فيحتاج إلى صحة الدماغ، فإن قيل: وكيف هذه المناسبة مع البعد. قلت: لا تتوقف المناسبة على الاتصال والمجاورة بل اتصال مجاري دمائهما ورطوباتهما ببعض كاف في المناسبة ألا ترى إلى المناسبة التي بين اللحية والمداك ومع التباعد وعدم المجاورة فإن المداك إذا

قطعت لم تنبت اللحية، وإن كانت من قبل نابذة فإنها تتساقط ذكره بعض المتأخرين وذكر ابن مثنويه أن الشعر يبقى إذا قد نبت وكان وقوع القطع عقيب ذلك.

تنبيه

قد عرفت بما تقدم أن محل العقل هو القلب، وأنه لا يجوز حلوله في غيره لحاجته إلى تلك البنية وإذا تقرر ذلك فكل حيوان إذا حصلت في قلبه البنية التي يحتاج العقل في وجوده إليها صح وجوده فيه ولا عبرة بالصور والأشكال واختلافها ولذلك اشتركت الملائكة والجن والإنس في حصوله مع اختلاف صورهم وأشكالهم وعلى هذا قيل في العقل إذ قد تصدر مثله من الصبي والمجنون.

(133/1)

وأما الفائدة السادسة: وهي في بيان طرف من شرف العقل فقد ذكر ذلك بعض أصحابنا وحاصل كلامه أنه قد ثبت أن الموجودات أشرف من المعدومات لتأثير الصانع فيها ودلالاتها عليه وعلى قدرته وعالميته وأن النامي من الموجودات أشرف من غيره لاختصاصه بمزيد إحكام وبديع انتظام وغرابة في خلقه وعجبية في صنعته، وأن الحيوان أشرف من غيره من الناميات لما خصه الله به من حصول أبلغ درجات الإحكام مع ما خلق فيه من القدرة والشهة وتمكينه من الانتفاع وأن العاقل من الحيوان أشرف من غير العاقل لتمكنه بالعقل من العبادات والطاعات التي إلى درجة الثواب التي لا ينالها غيره من الحيوانات وليتمكنه بالعقل من التفكير والنظر في ملكوت السموات والأرض وما فيهما من عجائب الصنعة وغرائب الحكمة ولمعرفته بما ينفعه ويضره من الأمور الدينية والدنيوية ولتمكنه من الاهتداء بالشمس والقمر والنجوم في مسالكه ولأوقات عباداته ولتمكنه به من معرفة منشأه وخلقته ولخلوصه به عن أن يكون مملوكاً متصرفاً عليه، وما نال ذلك كله إلا بالعقل ولا غرو في ذلك إذ عده العلماء من أصول النعم فالحمد لله الذي جعلنا ممن خصه به حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه.

وقد روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه تعالى لما خلق العقل قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو عندي أشرف منك بك أعطي وبك أثيب وبك أعاقب وبك آمر وبك أنهي. إذا عرفت هذا فالمختص به ثلاثة أصناف الملائكة عليهم السلام وهم أشرف العقلاء لأنهم لا يعصون الله ما أمرهم ولا يرتكبون ذنباً بل يمثلون أوامره تعالى ويحتذون ما نهى عنه وبنو آدم وهم أتم العالم السفلي وأكثرهم نعمة، قال تعالى: {ولقد كرمنا بني آدم}، وقال تعالى: {ولقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم} والجن فإنهم ممن حظي بشرف العقل وثبت لهم على كثير

(134/1)

وإذا فرغنا من الكلام في العقل فلنستو إلى أمور تنافيه وتناقضه وهي الجنون والسكر والسهو والنوم، أما الجنون فهو عبارة عن زوال العقل فقد يكون لخلل في علومه وعدم كمالها ونقصانها وقد يكون لعارض كالصرع والأكثر على أنه لم يعرض للإنسان فيذهب عقله كغيره من الآل وليس من الشيطان ولا بسبب من الجن.

وقيل: بل من مس الشيطان ومما يشهد له قوله تعالى: {كالذي يتخبطه الشيطان من المس} والجمهور يتأولون الآية على أنها واردة على ما يعتقد العرب وتزعمه من ذلك، وقيل بل بدخوله الجسم وقد يتواتر أو يقارب التواتر حكايات عن المصروعين تقضي بمخالطة الجن والله سبحانه أعلم، وقد قيل: لا مانع من جهة العقل أن يقع الاختلاط والدخول، وتفريق بنية العقل فيزول لولا أنه منع من ذلك السمع وهو قوله تعالى: {وما كان لي عليكم من سلطان}، وأما السكر فقليل أنه سهو يعتري الإنسان مع فرح ومسرة لا لعروض مرض أو علة، قلت: وفيه نظر ولا شك أن السكر أمر ثبوتي لا يرجع إلى انتفاء العلم وذلك أمر موجود من النفس والله أعلم، وأما السهو فقد تقدم تفسيره، وأما النوم فقليل: جلس برأسه، والجمهور على أنه سهو يعتري الإنسان مع استرخاء في الأعضاء.

فصل

قوله: زعم أهل السفسطة والعبود إلى أنه لا يصح العلم بشيء. عدى المصنف زعم يالى وهو مما يتعدى بنفسه ولعله ضمنه معنى ذهب، واعلم أن أهل هذا المذهب أحقر من أن يشتبه الحال في بطلان مذهبهم وركة كلامهم ولعمري إن مذهبهم غير جدير بأن يوضع في الأوراق ويتكامل عليه علماء الآفاق وهؤلاء الذي ذكرهم المصنف يسمون أهل التجاهل لإنكارهم ما قد حصل لهم من العلوم الضرورية وتحميل أنفسهم، وقيل لارتكابهم الجهالات، وهم ثلاث فرق:

(135/1)

الأولى: هؤلاء الذي ذكرهم رحمه الله وسموا سوفسطائية وسوفسطية لأن السفسطة إنكار العلم بالملاحظات وغيرها من المعلومات، حكى الحاكم عن بعض المشائخ أنه قال لواحد منهم: ألقولك لاحقيقة للأشياء حقيقة أم لا؟ فإن قلت: نعم ناقضت، وإن قلت: لا أثبت للأشياء حقيقة.

الفرقة الثانية: تسمى العندية والعود لقولهم بأن حقيقة كل شيء ما كان عند الإنسان زعموا أن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات وليس لها في أنفسها حقيقة فمن اعتقد في العالم أنه قديم فهو قديم ومن اعتقد فيه أنه محدث فهو محدث.

الفرقة الثالثة: قالوا لاحقيقة إلا لما يشاهد بالحواس دون غيره فأبطلوا سائر المعقولات غير المشاهدات وأثبتوا المحسوسات فقط، ومن المناظرات المحكية مع أهل التجاهل ما حكاه الحاكم عن أبي الهذيل رحمه الله. قال: ناظره جهم في دار المأمون فأنكر جهم في حال المناظرة سائر الأشياء فأمر أبو الهذيل بدابته فذهب بها وجيء بكلب فأقيم مقامها، فلما خرج قال: أين الدابة. فقال له أبو الهذيل: أي دابة؟ قال: ما كنت راكباً؟ قال: أبو الهذيل لم يكن لذلك حقيقة لعلك تظنه. فقال: لا بل كان لي دابة. قال: لعله هذا. قال جهم: هذا كلب. قال: لعلك تظنه كلباً وهو دابة فما زال أبو الهذيل يراجع على هذا القياس حتى رجع عن مذهبه.

ودخل أبو الهذيل على صالح بن عبد القدوس يعزيه عن ولد له جزع عليه جزعاً عظيماً، فقال: ما هذا الجزع وقد عرفت الاعتقاد. فقال صالح: ليس جزعي عليه لموته ولكني صنف كتاباً أحب أن كان قرأه. قال أبو الهذيل: وما ذلك. قال: كتاب الشكوك. قال أبو الهذيل: وما فيه؟ قال صالح: من قرأه شك فيما كان لعله لم يكن وفيما لم يكن لعله كان. قال أبو الهذيل: فيجب إذن أن تشك لعل ابنك لم يمت وتشك لعله قرأ، فانقطع.

(136/1)

قوله: وكالعنبة ترى في الماء كالأجاصة، الأجاص ثمر معروف وحبته كبيرة تزيد على العنبة بشيء كثير، قوله: يرى على الشط، الشط جانب النهر، وهو يستعمل أيضاً في جانب الوادي وفي السنام فكل جانب من السنام شط والجمع شطوط، قوله: يراه راكب السفينة كأنه سائر أي سائر في خلاف جهة سيره فإذا كانت السفينة ذاهبة نحو جهة الشام رأي راكبها الشط والأشجار النابتة فوقه كأنها سائرة إلى جهة اليمين.

قوله: ونحو ذلك. يعني من شهرهم كقولهم أن الناظر في السيف يرى وجهه طويلاً وأن الشمس

تري كأنها قرصة مع أنها أكبر من الأرض والقمر تحت السحاب يرى كأنه يسير والسحاب واقع والأمر بالعكس، ومن أدار نفسه مراراً كثيرة رأى الأرض كأنها تدور معه وتراها كأنها تنخفض وترتفع. قوله: لأمر يرجع إلى الأشعة يعني أن الواحد لما كان لا يرى الإشعاع ينقص من نقطة عينه وقد تختلف أحوال ذلك الشعاع في انعكاسه وانعراجه واستقامته وقع الغلط في المناظر فلو لم يكن أحدنا يرى بالشعاع لم يقع ذلك، وهذا جواب جملي وتفصيل الكلام في الجواب عليهم أن يقال: أما السراب ويخيل الرأى له بصفة الماء فلأنه أجزاء من بخار الأرض يرتفع ولونها شبيه بلون الماء فإذا وقعت عليه الشمس تلاًلأ واضطرب فظن ماءً وأما العنبة فترى كبيرة لما جاورها من أجزاء الماء التي لم تنفصل عنها ويتصل الشعاع بها على سواء ولا يقوى على تمييزها مما اتصل بها، وأما رؤية الشجرة منكسة فلأن الشعاع يتصل بالماء ثم ينعكس فيتصل أولاً بأصل الشجرة وساقها لقربة من الماء ثم يتصل عقيب ذلك بأعلاها فترى منكسة، وأما رؤية راكب السفينة للشط كأنه سائر فلأن الشعاع يتصل به وينفصل سريعاً ويتخطى عنه السفينة ويتخلف الشجر فترى كأنه يسير إلى خلف، وأما السيف فلأن الشعاع يتصل به طولاً وينعكس عنه إلى الوجه طولاً فيخيل له أن وجهه طويل وكذلك في العرض إذا رأى وجهه في سيف عريض، وأما الشمس فلاستدقاق زاوية الشعاع فما بعد

(137/1)

المرئي استدقت زاوية الشعاع حتى يقع على بعضه وسيأتي تحقيقه في مسألة الرؤية إن شاء الله، وأما القمر والسحاب فلأن الشعاع يتصل بهما فيحركه السحاب فيخيل إليه ذلك ذكره الحاكم، وقال ابن مثنويه: إنما يرى القمر كأنه يسير عند سير السحاب لأن الشعاع متصل بالأمرين، وهذه حالة السحاب مع الكواكب وأقطار القمر والكواكب معلومة لنا مدركة دون أقطار الغيم فإذا سار الغيم رأى القمر والكواكب كأنها سائرة لاتصال الشعاع بالكل على وجه لا يتميز، ولهذا لو أمكن أن يجمع شعاع أعيننا نحو القمر والكواكب لرأيناها ثابتة والسحاب سائر، وأما من أدار نفسه فإنما يرى الأرض على ما قالوه لاضطراب شعاع عينه ودورانه بدوران الواحد منا فيظن أن الأرض متحركة هذا ما ذكره أصحابنا من أسباب وقوع الغلط في المناظر فإن صح ما ذكروه، وإلاً قلنا ذلك مما تفرد الباري بمعرفة أسبابه ولم نقدح شبه السوفسطائية فيما يعلم ضرورة وما أبعداها عن التشكيك والقبح، لكن هذا الذي ذكره أصحابنا مبني على ثبوت الشعاع وأحكامه.

القول في وجوب معرفة الله تعالى

قوله: (ذهب الجمهور): أهل العدل من الزدية والمعتزلة، وعدلية الإمامية وأكثر فرق الإسلام. قوله: (وقال أبو علي الأسواري والجاحظ وغيرهما: المعارف ضرورية فلا تجب) اعلم أن هؤلاء هم المسمون بأهل المعارف، قالوا: المعارف ضرورية فلا يجب علينا المعرفة على الإطلاق لافي دار الدنيا ولا في دار الآخرة لأنها من فعله تعالى فهي غير داخلية في التكليف، وحكى عنهم في سائر مسائل أصول الدين المتعلقة بالتوحيد والعدل والوعد والوعيد مثل ذلك، ثم اختلفوا فمنهم من قال: إن المعرفة تحصل إلهاماً فلا يجب النظر أيضاً، وهو قول أبي علي الأسواري، ومن تابعه، ومرادهم بالإلهام أنها واقعة لا لأمر ولا عند أمر وإنما هي كالبديهيات، ومنهم من قال بوجوب النظر لأنه شرط اعتيادي يفعل الله المعرفة عنده، وهو مذهب الجاحظ وأخباره صاحب الجوهرة.

(138/1)

قوله: (وأبو القاسم الكعبي) هم تارة يقولون البلخي نسبة إلى بلدة بلخ وهي قرية بالقرب من بغداد، وتارة الكعبي نسبة إلى قبيلته كعب، وله إطلاق تعاكس إطلاق أهل المعارف، فيقول بوجوب المعرفة في الدنيا والآخرة، وهو وإن أجاز التقليد فالتقليد عنده علم، وذهب الجمهور إلى التفصيل ولكن اختلفوا في كيفية التفصيل مع اتفاقهم على أنها لا تجب في الآخرة فمنهم من ذهب إلى أنها قد تحصل ضرورة في الدنيا لبعق المكلفين كالأنبياء والأولياء فلا تجب عليهم وهم المؤيد بالله أحمد بن الحسين والمؤيد بالله يحيى بن حمزة، وحكى مثله عن الفقيه حميد بن أحمد المحلي، ومنهم من قال الحملي حاصل ضرورة فلا يجب فإننا نعلم ضرورة أن المطر لا بد له من منزل، وأن السحاب لا بد له من سائق، وأن النبات لا بد له من منبت، وهذا مذهب ذكره صاحب المحيط، وإليه ذهب الفقيه حميد أيضاً، فله قولان، وحكى الإمام يحيى عن الصوفية القول بأن المعرفة تحصل بالتصفية للنفس عن العلائق الجسدانية والهباءات البدنية فمتى خلت عن هذه الأمور حصلت لها عقائد يقينية. وأما التقليد ففيه إطلاقان وتفصيل.

فالإطلاق الأول للحشوية فإنهم اطلقوا جواز التقليد في الأصول والفروع، وقالوا: النظر والاستدلال محرم وبدعة.

والإطلاق الثاني لجعفر بن حرب، وجعفر بن ميسر من معتزلة بغداد قالوا: لا يجوز في الأصول والفروع ما كان من ذلك ظنياً أو قطعياً، وأوجبوا على العالم غطالاع العامي على الأدلة.

(139/1)

وأما أهل التفصيل، فاختلفوا فمذهب جمهورهم إلى أنه لا يجوز في الأصول ويجوز في الفروع، ومسائل أصول الفقه ما كان من ذلك ظنياً أو قطعياً وبهذا قال الشيخ أبو علي إلا فيما كان عليه دليل قطعي من الفروع وأصول الفقه فلم يجز التقليد فيه، وعكس هذا القول لعبيد الله بن الحسن العنبري فإنه أجاز التقليد في أصول الدين ومنعه في الفروع وأصول الفقه، وذهب الشيخ أبو إسحاق بن عياش إلى جواز التقليد في أصول الدين للنساء والعوام والعبيد المهملين لطريقة النظر.

وذهب القاسم عليه السلام إلى ما ذكره المصنف. قيل: وتأول كلامه صاحب المحيط بأنه أراد أن المعارف الحمالية كافية وإن لم تكن من تحرير الأدلة وحل الشبه، والذي يتعلق بهذه المسألة ويتوقف عليه إبطال قول أهل المعارف نوقول من أجاز التقليد في أصول الدين، فأما ما عدا ذلك وحكم التقليد في غيره فلا تعلق له بهذا الموضوع وقد بدأ رحمه الله بإبطال أقوال المخالفين وبدأ من ذلك بإبطال قول أهل المعارف، ثم عاد إلى الاستدلال على صحة ما ذهب إليه الجمهور.

وقيل: ذلك ينبغي تقديم الكلام في حد الضرورة لغة وعرفاً واصطلاحاً، أما في اللغة فالضرورة كل أمر وقع من غير اختيار والمضطر قد يسمى مكرهاً وملجأً فالمكره من جمع شرطين أحدهما أن يكون الحامل له على الفعل المضطر إليه عاقلاً عالماً، الثاني: أن يخوف المضطر بتلف النفس أو ما في معناه مع قدرة المخوف على فعل ما توعد به، فأما الملجئ فلا يعتبر فيه هذان الشرطان بل قد يكون للإلجاء من السباع وبالصواعق والأمطار ونحو ذلك ويكون من جهة النفس كشدة العطش والجوع، ويقال في جميع ذلك هو مضطر إلى الطعام والهرب إذا ألجى إليه، ومضطر إلى الخمر إذا أكره عليها.

(140/1)

وقد عرفت أن الألفاظ المستعملة فيما كان من غير اختيار ثلاثة إكراه وإلجاء واضطرار، وأما في العرف فلا بد من اشتراط أن تكون الضرورة تفعل من جهة الغير، والمراد بالعرف عرف أهل اللغة، إذ عرف الزمان وحقيقة الضروري في العرف ما يحصل فينا لامن قبلنا واشتراط أبو هاشم والجمهور في تسميته ضرورياً أن يكون جنسه داخلاً تحت مقدورنا.

وقال أبو علي: لا يشترط أن يكون جنسه داخلاً تحت مقدورنا فيقال لون ضروري كما يقال حركة ضرورية. قيل: وكلام الجمهور أقرب وأصح لأن العرف له شبه بالوضع اللغوي، والضرورة

في اللغة للإجاء والإكراه، وهما لا يستعملان إلا فيما يدخل جنسه تحت مقدورنا. فإن قيل: كيف وقع الخلاف بين الشيخين في العرف، وعرف أهل اللغة. سنقول عنهم: وكذلك عرف أهل الأزمنة ما وقع التعارف به بينهم فكيف يتصور الخلاف في ذلك. فالجواب: انه لا يمتنع أن يختلف النقل عن المتعارفين في اللغة أ، الزمان أو يكون كل واحد منهما اعتبر عرف زمنه، وأما في اصطلاح أهل علم الكلام فالضروري عندهم قسم من نوع العلم، وهو العلم الحاصل فينا لا من قبلنا. وقلبك العلم الذي لا يمكن العالم به إخراج نفسه عن استمرار كونه عالمًا بمعلومه. وقال ابن الملاحمي: الضروري علم لا يقف على استدلال العالم إذا كان يصح منه الاستدلال، واحتترز بهذا الطرف الأخير عن كونه تعالى عالمًا، والذي يقابل الضروري المكتسب وحقيقته: العلم الحاصل فينا من قبل أنفسنا. وقيل: ألعلم الذي يمكن العالم به إخراج نفسه من العلم بما تناوله. وقال ابن الملاحمي: علم يقف على استدلال العالم به. قوله: يسحب أنظارنا هذا اللفظ يحتمل وجوهاً أربعة، أحدها: أن العلم يحصل بحسب النظر أي يقل بقلته ويكثر بكثرتة، بالنظر إلى مسائل متعددة وقد أشار إليه رحمه الله بقوله في الكمّية.

(141/1)

والثاني: أن المراد يقل بقلته ويكثر بكثرتة بالنظر إلى مسألة واحدة. قالوا: وهذا وإن كان ممكنًا فلا طريق إلى العلم بكثرة العلم في مسألة واحدة لأجل كثرة الأنظار إذ الطريق إلى العلم حكمة وهو سكون النفس وهو لا يتزايد بتزايد العلوم وكذلك فلا يفرق الإنسان بين أن ينظر بأنظار كثيرة في مسألة واحدة أو ينظر بنظر واحد كما لا يفرق بين أن يزيد الشيء الواحد بإرادات كثيرة أو إرادة واحدة.

والثالث: أن المراد أنه يحصل مطابقاً له فإذا نظر الناظر في دليل مسألة الصانع حصل له العلم بالصانع دون غيره من المعلومات وقد بين المصنف أن هذا مراد له مع المعنى الأول، إذ قال في الكمّية والمطابقة والرابع يحصل بسببه أي يثبت العلم بثبوت ولا يحصل مع عدم حصوله وهذا المعنى صحيح وإن لم يقصده المصنف، وكذلك الثاني قوله ولا يلزم مثله في اللون الحاصل عند الضرب هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره أن يقال: فيلزمكم أن يكون اللون الحاصل عن الضرب مسبباً عن الضرب من فعل الضارب لحصوله بحسب الضرب كما قلتم في العلم والنظر.

وتقرير الجواب أن هذا ليس بلون حادث عن الضرب وإنما هو لون الدم انزعج بالضرب

وتحقيقه أن الدم كان مستورا بين أجزاء اللحم فوق بالضرب افتراق بين تلك الأجزاء فجرى الدم ورئي من تحت البشرة العليا لرقبتها ومما يدل على أنه ليس بمتولد عنه، وإنما هو كما ذكرناه أنه لو صرف الجماد أو الميت أو الجسم الثخين لما ظهر لون مع احتمالها للألوان. قال ابن مثنويه: وقد يخضر موضع الضرب باختلاط أجزاء الدم وفيه نظر لن الخضرة جنس مستقل من الألوان فكيف يحصل باختلاط والذي يحصل باختلاط كالغبرة لما لم تكن جنساس مستقلاً وقد جرى للشيخ أبي هاشم أنه لا يمتنع أن يكون هذا اللون حادثاً بمجرى العادة، وأما أبو القاسم ومن تابعه فقد جعلوه متولداً عن الضرب من فعل الضارب فلا يرد السؤال عليهم.

(142/1)

فإن قيل: هب أن العلم يحصل بحسب نظركم فما فيه من دليل على أنه فعلكم وليس من فعله تعالى. قلنا: وقوعه بحسب النظر دليل على أن النظر مولد له، وسبب فيه، فإن قيل: هذا يعرف تأثير المؤثر وإذا كان العلم مسبباً عنه والنظر سبباً له ونحن الفاعلون للنظر ففاعل السبب فاعل المسبب إذ المسبب يقف على اختيار فاعل السبب بواسطة السبب، ولأن فاعل السبب يمدح ويذم على المسبب فأما القائلون بأن النظر يقع عنده العلم بالعادة فيلزمهم جواز اختلافها وإلا يتبقى ذلك العلم عن النفس بوجه من الوجوه وليس كذلك. قوله: وبعد فالمبتدأ منها يحصل بحسب قصودنا ودواعينا المبتدأ من المعارف الاكتسابية ما فعلناه عقيب الانتباه أو الغفلة بعد أن كان قد تقدم حصوله لنا بواسطة النظر. فإن قيل: لا وجه لتقييده بالمبتدأ إذ الحاصل عن النظر يقف على قصودنا. قلنا: إن وقوفه على قصودنا ودواعينا بواسطة النظر ويخرج عن الاختيار فيه بعد اتخاذ النظر بخلاف المبتدأ. قوله: مع سلامة الحال يعني عن أن يقارن الداعي صارف يقاومه أو يزيد عليه فإنه لا يختار العلم حينئذ نحو أن يرد شبهة قاذحة تصرفه عن فعل العلم وتدعوه إلى فعل الجهل. قوله: ولا يرد العلم لمخبر الأخبار المتواترة يعني فيقال يلزمكم أن يكون من فعل المخبرين لوقوفه على دواعيهم وقصودهم لأن الذي وقف على قصودهم هو الأخبار لا العلم. قوله: والنزام هذا كفر. أي التزام كون الكفار معذورين في عدم المعرفة يعني لا الزام الخصم ذلك لأن لا كفر لا يثبت بالإلزام وقد روى ابن مثنويه التزام ذلك عن أبي بكر الملقب ببوقا. قوله: ولا يقال أن العقلاء كلهم يعرفونه إلى آخره هذا رد لما اعتذر به الجاحظ عن هذا الإلزام المتقدم. قال ابن مثنويه: فإنه يخلص عن هذا الكفر يعني القول بأهم معذورون بجهل إضافة

إلى الأول ويعني بالأول القول بأن المعارف ضرورية فرعم أن العقلاء كلهم عارفون بصحة الديانات ولكنهم يعاندون ويجحدون.

(143/1)

قوله: لأن الجحود إنما يكون مع التواطئ هكذا في النسخة التي بخط المصنف وهو وهم فإنه التواطؤ مهموزاً وتكتب الهمزة واواً لتطرفها وانضمام ما قبلها.

قوله: لكان بديهيّاص لتعذر ما عداه من الضروريات. البديهي هو العلم الضروري الحاصل لا عن طريق وإنما تعذر غيره في لأن الحاصل عن طريق إما أن يكون طريقة المشاهدة وسيأتي نفيها في حقه تعالى أو الخبر المتواترة ولا بد من استنادها إلى المشاهدة أو الخبرة والتجربة ولا بد من مقدم المشاهدة في حصول العلم المستند إلى الخبرة فلم يبق إلا أن يكون بديهيّاً، وفيما ذكره سؤال وهو أن يقال: ليس يجب في كل علم بديهي أن يشترك العقلاء فيه ولا البديهيّات كلها معدودة في كمال العقل فإن العلم بأن زيداص هو الذي كنا شاهدناه من قبل بديهي إذ ليس بحاصل عن طريق، وذلك معنى البديهي، وليس من علوم العقل ولا يجب اشتراك العقلاء فيه فهلا كان العلم بالله بديهيّاً، ولا يجب الاشتراك فيه.

قوله: وبعد فقد مدح الله العلماء. هذا استظهار من المصنف على الخصم لتسليمه أن السمع دليل فإن كان في الاستدلال به نظر إذ لم يقع بعد العلم بما يتوقف السمع على العلم به ويمكن أن يقال: بل يمكن الاستدلال ههنا بالسمع لا والخصوم متفقون على حصول العلم به تعالى وبصفاته وعدله وحكمته وإنما وقع النزاع في هل المعرفة الحاصلة من فعلنا أو من فعله ولا تتوقف صحة السمع على صحة واحد من القولين.

(144/1)

قوله: وله أن يقول مسلم أن المعرفة لطف إلى آخر الاعتراض تلخيص هذا السؤال أن المعرفة وإن كانت لطفاً فالألطاف تختلف باختلاف المكلفين وأحوالهم ولهذا قد يكون لطف بعضهم في الصحة وبعضهم في السقم وبعضهم في العنا وبعضهم في الفقر وكذلك لا مانع ههنا أن يكون تعالى قد علم أن لطف بعضهم في المعرفة الضرورية فيخلها له لطف، وبعضهم في الاستدلالية فيكلفه بها، وقد ذكره الإمام يحيى في مراتب التوحيد، فإنه ذكر أن من مراتب التوحيد الحصول على معرفته تعالى وصفاته بالعلم الضروري الذي لا يعترضه شك ولا يعتريه

ريب. قال: وهذه هي درجة المقربين وقد منع منه طوائف من المتكلمين ولا دليل على المنع. وقد أجب عن الاعتراض المذكور بأنه إذا ثبت كون المعارف الطافص وكانت الضرورية لطفاً لبعض المكلفين لزم كونها لطفاً لسائرهم لأن الضروري أوضح وأجلا من المكتسبين وإعراض المصنف عن ذكر هذا الجواب لما عرفه من ضعفه إذ لا دليل على صحته وإن كان قد بنى عليه ابن مثنويه وتبعه المتأخرون من أصحابنا. قوله: ما تقدم من أنها لو كانت ضرورية لكانت بديهية قد تقدم ما في هذا من الإشكال فلا يعول عليه.

(145/1)

قوله: وأيضاً فتجوز ذلك في حق الأنبياء والصالحين. إلى قوله: بعد ما ذكره رحمه الله يقال فيه: بل كلام المؤيد بالله عليه السلام مستقيم لأنه إن أراد أنه يحصل لهم بعد أن قد صاروا أنبياء وأولياء وبعد أن قد عرفوا الله اتسداً فلا مانع منه، ولا وجه لاستبعاده فإن تلك منحة وموهبة لمستحقها ومن الله به مزيد عناية، وإن أراد أن هذا الذي علم الله أنه سيكون نبياً أو ولياً لطفه في المعرفة الضرورية فيخلقها له عند بلوغه التكليف فذلك داخل في حيز الإمكان ولا مانع منه ولا غبار عليه، وقد احتج الجمهور على بطلان كون المعارف ضرورية بوجوه آخر فمنها: أنه يلزم أن يكون من حصل له العلم الضروري ملجئ إلى ما كلفه واعترضه ابن مثنويه بأنه لو ثبت الإلجاء لأجل العلم الضروري لثبت لأجل المكتسب لأنهما سيان في إيجاب القطع والبتات يبين هذا أن الإلجاء قد يثبت تابعا للظن لأنه مهما غلب في ظنه أن في الطريق سبعاص يفترس صار ملجأ إلى ألا يطرف عنه كما لو علم ذلك فإذا ثبت افلجاء بالظن فالعلم المكتسب بذلك أحق، وهذا يوجب ألا يكلف اكتساب المعرفة.

قال: وإنما لم يثبت الإلجاء بشيء من هذه الوجوه لأن النفع والضرر متى تراخيا زال الإلجاء وكلما ازداد تراخياً فهو أبعد عن الإلجاء وإنما يثبت متى تعجل النفع والضرر، وذلك غير ثابت في مسألتنا فالإلجاء زائل. واحتج أبو هاشم بأن قال لو قيل أن مكلفاً لا يكلف بالمعرفة وإنما كلف بأفعال الجوارح لما صح لأن الذي يستحقه من الثواب على أفعال الجوارح قدر بحسن الابتداء بمثله والتفضل به فلا معنى لتكليفه حينئذ فيجب أن يكون مكلفاً بالنظر والمعرفة وهذا وجه ركيك وقد اعترضه ابن مثنويه بأن مقادير الثواب مما لا يعلمه فمن أين أن القدر المستحق على أفعال الجوارح قدر يحسن الابتداء بمثله.

(146/1)

قلت: ووجه آخر وهو أن لاثواب سواء قل أو كثر لا يحسن الابتداء بمثله على قواعدهم لأنه لا بد أن يقارنه التعظيم وقليله ككثيره فلو قدرنا أن ثواب أفعال الخوارج كما ذكر فإن مقارنة التعظيم له يمنع من الابتداء بمثله وقد ذكر الشيخ أبو علي في كلام له أن السمع هو الدال على أن العلم بالله تعالى لا يحصل ضرورة وعليه يتأول سؤال موسى عليه السلام للرؤية فقال: إنما سأل العلم الضروري فبين تعالى أنه لا يعرف في الدنيا ضرورة، قال: ولو كان يعلم بالعقل أن حصول العلم الضروري في الدنيا غير جائز لما خفي على موسى ولما سأل.

واحتج الإمام يحيى لصحة ما ذهب إليه بأن الخوف من الله تعالى إنما هو على قدر المعرفة وتحقق ذاته ونحن نعلم تباين الخلق في الخوف من الله تعالى فخوف الملائكة والأنبياء ليس كخوف الأولياء والصالحين وخوف الأولياء والصالحين ليس كخوف سائر المكلفين فزيادة الخوف إنما هو لزيادة المعرفة فلا يمتنع أن يزداد الخوف بحسب ازدياد المعرفة حتى ينتهي إلى رتبة العلم الضروري وكلامه عليه السلام لا يخلو عن نظر فإننا نقطع باختلاف المكلفين في الخوف وإن كانت معارفهم مكتسبة مع أنه لا معنى للتزايد فيها وهي مكتسبة وكذلك فقد صرح باختلاف خوف الملائكة وغيرهم ممن يحكم أو يجوز أن معارفهم ضرورية وأدلة الجمهور كما ترى من عدم القوة.

(147/1)

فالأولى أن يحكم بأ، هـ لمانع من حصول العلم الضروري للأنبياء والأولياء ولا دليل على ثبوته لهم وهذا هو تحصيل مذهب السيد المؤيد بالله فإن الذي يحكى عنه أصحابنا جواز ذلك وهو الصحيح فأما الإمام يحيى فظاهر كلامه القطع بحصول ذلك لهم ولا دليل عليه، وقد ذكر ابن متويه أن القول بأن المعرفة ضرورية في حق بعض المكلفين دون بعض خرق للإجماع، فإنه منعقد على استواء حالهم في ذلك فمن قائل بأنها ضرورية في حق الجميع ومن قائل بأنها استدلالية مطلقاً، وإحداث قول ثالث خروج عن الإجماع، وفيه نظر، والصحيح أن القول الثالث في مثل هذه الصورة لا يعد مصادماً للإجماع لو سلمنا بعدم الإطباق على الإطلاقيين قبله.

تنبيه

أبطل الإمام يحيى عليه السلام قول الصوفية بأن العقائد الحاصلة عن إما أن يكون من فعل الله تعالى ومن فعلنا، إن كانت من فعله تعالى لزم كونها ضرورية وقد تقرر فساده، وإن

كانت من فعلنا فلا يخلو إما أن تكون تلك العقائد لازمة للعلوم الضرورية ومرتبة عليها فهي نظرية، أو لا معنى للعلم النظري إلا ذلك فإن لم تكن تلك العقائد لازمة للعلوم الضرورية فهي عقائد تقليدية ولا عبرة بها ذكر هذا في أول كتابه التمهيد وشبه أهل المعارف على ما ذكره رحمه الله.

قوله في الشبهة الأولى: لأن من قدر على الشيء قدر على جنس ضده الكلام ههنا يقع في نكت ثلاث:

الأولى: في معنى الضد في الحقيقة وال ضد في الجنس.

الثانية: في وجه وجوب ما ذكره.

الثالثة: في وجه قوله: على جنس ضده. ولم يقل: على عين ضده.

(148/1)

أما النكتة الأولى: فاعلم أن لامتضادان على ضربين نافية وغير نافية، فالضد في الحقيقة فيما ينفي ما طرأ على ضده كالسواد إذا طرأ على بياض في محل نفاه، ويسمى الضد في الحقيقة وعين الضد وال ضد في الجنس فيما ينفي ما لم ينف ولا طول على هذا الذي هو جنس ضده كسواد وبياض في محلين فإن كل واحد منهما جنس ضد للآخر لما كان كل واحد معاكساً للآخر في الصفة ولا يصح اجتماعهما ولم يكن أحدهما ضدّاً للآخر على الحقيقة إذ لا منافاة هذا فيما يبقى وأما ما لا يبقى فالضد في الحقيقة فيه ما مع ضده من الحلول في المحل أو الجملة أو سبق إلى الإيجاب لما يقع الإيجاب له كالإرادة، إذا وجدت في القلب أو لا في محل كإرادة الباري تعالى فإنها حال وجودها موجبة لمن اختصت به وتمنع ضدها من أن توجب له أو تختص به إذا كان وقت حدوثهما واحداً، إذ الأعراض التي لا تنفي تختص صحة حدوثها بوقت لا يصح أن يحدث في غيره فالإرادة الحادثة لنا أ، له تعالى عين ضد وضد على الحقيقة للكراهة التي تختص ف يحدثها بذلك الوقت الذي حدثت فيه الإرادة ولا يقال الضد في الحقيقة في لا ينفي ما طرأ على معاكسه في الصفة فنفاه كما تقدم في النافيات لأن طرو هذا عليه إن كان حال حدوثه أدّى إلى أن يكون ثابتاً منتفياً، وإن كان في الوقت الثاني فانفأؤه فيه واجب لأجل طرو ضده فلا في حقه طرو وضد وجنس الضد في غير النافيات ما عاكسه في الصفة ولم يمنعه وذلك حيث يختلف وقت حدوثهما كإرادة قدوم زيد وكراهة قدومه إذا حصلت الإرادة في الوقت الول والكراهة في الوقت الثاني.

(149/1)

وأما النكتة الثانية: فاعلم أن الوجه الذي لأجله وجب فيمن قدر على الشيء أن يقدر على جنس ضده أن الدال على قدرته على الشيء وجوب وقوعه بحسب فضده وداعيه وهذه الطريقة موجودة في جنس ضد مقدور القادر بلا محالة فإن من قدر على تحريك الجسم يمنة قدر على تحريكه يسرة، وقد ثبت أن القدرة تتعلق بالضدين وكذلك الموجبة عنها وقد خرج عن هذه الطريقة الشيخان وأبو عبدالله في أحد قوليه لأنهم جعلوا السهو ضداً للعلم، وجعلوا أحداً قادراً على العلم دون السهو وأجازوا أن يكون القادر قادراً على الشيء دون جنس ضده.

قوله: إذا كان له ضد يحتز مما لا ضد له كالتأليف والصوت والاعتماد فإن القادر على ما هذه حاله لا يقدر على جنس ضده إذ لا ضد له في العين ولا في الجنس.

وأما النكتة الثالثة: فالموجب لقوله على جنس ضده وكونه لم يقل على عين ضده أن عين الضد قد يكون مقدوراً لقادر آخر فلا يصح قدره هذا عليه لاستحالة مقدور بين قادرين عندهم، مثاله: أن يوجد أحداً كوناً للجوهر في جهة ثم يأتي الآخر فينقله من تلك الجهة ففاعل الكون الأول لم يكن قادراً على ضده بل القادر عليه الذي أوجده ولكن فاعل الأول يقدر على مثل الكون الذي نفاه مطلقاً وهو جنس ضد له. فإن قيل: قد يكون القادر على الشيء قادراً على عين ضده وإن لم يطرد فكان الأولى أن يقول على عين ضده أو جنس ضده.

قلنا: لو قال كذلك أوهم أن قدرته على جنس الضد بدلاً عن قدرته على عين الضد وأنه إذا كان قادراً على عين الضد لم يكن قادراً على جنس الضد وليس كذلك فإنه قادر على جنس الضد مطلقاً سواء قدر على عين ضده أو لا.

(150/1)

فائدة: لها تعلق بما تقدم اعلم أن المقدورات المتضادة تنقسم إلى قسمين مقدورات للباري تعالومقدورات لنا فمقدورات الباري تعالى تنقسم إلى قسمين، منها ماله ضد من جنسه، وهي الألوان والروائح والطعوم، ومنها ما ضده من غير جنسه وهي الجواهر والشهوة والحرارة والرطوبة فإن أضداد هذه من غير أجناسها إلا أن تكون الرطوبة لها أنواع متضادة على ما جرى في بعض كلام أبي هاشم فلها ضد من جنسها. ومقدوراتنا تنقسم إلى قسمين، فمنها ماله ضد من جنسه كالأكوان والاعتقادات والظنون،

ومنها ما ضده من غير جنسه وهي الإرادة.

قوله بعد ذكر الشبهة الأولى والجواب إلى آخره: اعلم أن ظاهر كلام المصنف التسليم أنه لا يصح اختيار الجهل مع حصول العلم لما ذكره من أنه واجب الوجود لوجود سببه فلا يصح اختيار الجهل بدلاً منه لأن الجهل لا سبب له يوجبه كما سيأتي، وإنما يقع بدعاء الداعي إليه وما يكون واجباً أولى مما يقع بالداعي فأما بعد ذلك الوقت فلا يتأتى هذا الجواب، إذ ليس العلم حينئذ بواجب الوجود وإنما يحدده الفاعل باختياره عند تذكر نظره المتقدم لا أنه واجب عن سبب لكن الشبهة لم ترد إلا على لزوم أن يختاره في الحالة لاثانية من صحة اختياره النظر فالجواب إذاً صحيح فإن أرادوا لزوم صحة اختياره في الحالة لاثالثة من النظر أو ما بعده فهو ملتزم وقد ذهب أبو هاشم إلى أنه لا يصح اختيار الجهل مع حصول العلم من دون عارض.

وقال أبو علي: يصح اختياره ولا مانع من ذلك وهذا الخلاف فيما إذا كان العلم مكتسباً فأمّا إذا كان ضرورياً فالإتفاق على العلم إلا عند حدوث عارض لا سيما والعلم مما يستروح إليه ويعد معداً لمنافع والعارض لا ذي يعرض دون العلم ليس إلا ورود شبهة يختار عندها الجهل انتهى.

(151/1)

وهذا الاحتجاج إن صح فأكثر ما فيه أن العالم لا يدعوه الداعي إلى اختيار الجهل من دون شبهة ترد عليه فلا يختاره مع عدم الشبهة لعدم الداعي ولحصول الداعي له إلى سكون النفس لما فيه من الاسترواح فأما أن يخرج القادر عن صحة قول الجهل وعن قدرته عليه فلا وإذا كان قادراً غير ممنوع صح منه فعله إذا عرفت هذا فالأولى أن يقال أما في الوقت الثاني من وجود النظر فلا يصح اختيار الجهل لما تقدم، ولعل أبا علي لا يخالف في ذلك، وأما بعد ذلك وعند فعله للعلم ابتداء غير موجب عن نظر فيصح مطلقاً سواء وردت شبهة أو لم ترد هذا من جهة القدرة وإن لم يقع فلفقد الداعي والله أعلم.

قوله في الشبهة الثانية لوجب أن يعرف صحة صفة ما كلفه. قال الفقيه قاسم: أرادوا بصفتها كونها مقدورة وكونها تقتضي سكون النفس.

قيل: وكونها اعتقاداً يتضمن إثبات الباري.

قوله: إذ لو علمها لما كلف النظر يعني لو حصل له معرفة الاعتقاد الذي هو علم يقتضي سكون النفس وهو ما كلفه كان يعرف أن الذي كلفه من العلوم اعتقادان للعالم صانعاً لما كلف النظر بل كان يفعل ذلك الاعتقاد الذي كله ابتداء.

وقد أجاب ابن الملاحمي عن هذه الشبهة بأنه لا يعتبر في العلم بما كلفنا إلا معرفة جنس ذلك المكلف به وأن جنسه مقدور لنا ولا يعتبر معرفة عين المكلف به وأنه مقدور لنا ونحن نعلم أن العلم جنس متميز عن غيره من الأجناس مقدور لنا يحصل معه سكون النفس، وهذا كاف فيما كلفناه.

(152/1)

قوله: على أن معرفة شبيهاً يقوم مقام معرفتها قد ذكر الأصحاب أن المكلف به إن كان مبتدأ لا علاقة له بغيره كالإرادات والكراهات والأنظار فإنه لا يكلف به حتى يعلم صفته وإن كان له تعلق بغيره لا من حيث أنه مولد له وجب العلم أيضاً بصفة المكلف به كتكليفنا بالأخبار عن كون زيد في الدار فإنه لا يحسن تكليف أحد به حتى يعلم صفة خبره وأنه مطابق وذلك بأن يحصل له العلم بكون زيد فيها، وإن كان لما كلفه تعلق بغيره من حيث أن ذلك الغير مولد له فإن كان المكلف به مسبباً عنه غير مبراح كالتأليف مع الكون فإنه لا يصح التكليف به حتى يعلم صفته أيضاً، وإن كان المكلف به مسبباً متراخياً عن سببه فإن أمكن معرفة المسبب فلا بد من العلم به قبل التكليف كإصابة السهم وإن كان العلم بصفته غير ممكن كانت معرفة سببه تقوم مقام معرفته كمسألتنا هذه فإنه لا يمكن معرفة صفة المعرفة قبل حصولها فكفى معرفة صفة سببها.

وقد ذكر ابن متويه في التذكرة أن الذي يكلفه من الأفعال ينقسم إلى ما يكلف به، وإن لم يعلم صفته وهو العلم فيكفي في تكليفنا به علمنا بالنظر وإلى ما لا بد من معرفة صفته قبل فعله ليصح التكليف به، وهو سائر مقدورات القدر وقد حكى بعض أصحابنا جواباً للغزالي عن أصل الشبهة وهو أنا قبل العلم به تعالى لانكلف العلم وإنما تكليفنا في الابتداء متعلق بتحصيل النظر ثم إذا ولد العلم كلفنا بعد ذلك بتحديد ذلك العلم، وقد علمنا صفته قال: وما ذكره غير صحيح لأننا لم نكلف بالنظر إلا لتحصل لنا به المعرفة الواجبة فلو لم يجب علينا المعرفة في الابتداء لم يجب علينا النظر، وهو صحيح على قاعدة العدلية لكن الغزالي بنى على أصله أن الواجب لا يجب إلا سمعاً، وأن المعرفة لم تجب إلا سمعاً، والنظر لم يجب إلا سمعاً لا لأجل وجوب المعرفة فيصح على ذلك القول بأن السمع أوجب النظر أولاً ولم يوجب المعرفة.

(153/1)

قوله: قلنا المشقة في سببها لا كلام في أن الفعل إذا كان مكلفاً به فلا بد من حصول مشقة لأجله إذ التكليف مأخوذ من الكلفة وهي المشقة ويجعلونها خاصة التكليف لكن لا يشترط أن تكون المشقة فيه نفسه بل إن كانت فيه كالصلاة والصوم والحج وإلا ففي سببه كالمعرفة فإنه لامشقة فيها بل تقع بها الاسترواح لزوال الشك عندها وطمأنينة النفس لكن المشقة في سببها وهو النظر، فإن المشقة فيه معلومة وإن لم تكن كمشقة أفعال الجوارح، أو فيما يتصل به قراءة القرآن بالصوت الحسن فإنهما مع التكليف بها إذ هي مندوبة وواجبة في الصلاة لامشقة فيها بل يلتذ القارئ بها لكن المشقة فيما يتصل بها وهو حراسة النفس عن الرياء والعجب ومحبة السمعة وكذلك جماع الرجل لزوجته أو مملوكته فإنه قد ورد أنه يستحق الثواب فالمشقة في نضره لنفسه عن سواء ما يحل له ومعلوم حصول المشقة في ذلك.

فإن قيل: إنما يتأتى هذا الجواب في العلم المسبب عن النظر فأما العلم الذي يجده الواحد مباحاً لا يعد حال فإنه لا سبب له فيقال: المشقة في سببه.

قلنا: أما الذي يحصل مبتدأ لا عن سبب فالمشقة فيما يتصل به وهي توطين النفس على ما دفع ما يرد عليه من الشبه.

فائدة

اعلم أنه لا فعل من أفعال القلوب يجد الفاعل له مشقة في فعله وويتبينها من نفسه إلا النظر.

(154/1)

قال ابن متويه: ومتى عن لحوق المشقة بالفكر خاصة وظهورها فيه دون غيره فلا علة يمكن ذكرها، ومن الجائز كونه معللاً ونحن لانصل إليه أي إلى معرفة علته ومن الجائز أن يكون من باب ما لا يدخله التعليق. قوله: لنهي عن الجهل يعني عن الجهل بنفس ما كلف بمعرفته لأن التكليف بالمعرفة هو الأمر بها والأمر بها يتضمن النهي عن ضدها فإن من قال لعبده قف في هذا المكان فقد نهاه عن الذهاب إلى غيره لا بإيراد صيغة للنهي عنه، وإذا كان هذا مرادهم على ما ذكره بعضهم فهو غير مسلم لأن الصحيح أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده لا لفظاً ولا معنى، وموضع ذكره أصول الفقه.

قوله: ولو عرف الجهل عرف تحقيقه أنه إذا نهى عن الجهل فلا بد أن يعرفه ليتمكن الاحتراز عنه وإذا عرف الجهل عرف المجهول لأنه إذا عرف أن اعتقاد ألا صانع لعالم جهل فمعرفته لذلك لا يكون إلا مع معرفة الصانع فإذا اعتقد ثبوته حصل له عن هذا الاعتقاد سكون نفس عرف أن ما يضاده وهو اعتقاد ألا صانع جهل قوله والكلام على أهل التقليد أي الكلام على

إبطال مذهب القائلين بأنه جائز في مسائل أصول الدين، واعلم أنه لا بد من تقديم بيان حقيقة التقليد في اللغة وفي الاصطلاح وحقيقته الاصطلاحية وإن كان قد تقدم ذكرها في المتن فذكرها ههنا أولى ليكون المطلع على الأدلة مستحضراً لها.

(155/1)

فنقول: أما التقليد في اللغة فهو مصدر قلد تقلد، ويستعمل في جعل القلادة في عنق الحيوان وقلادة كل حيوان بحسب ما يعتاد أن يوضع في عنقه في كل وقت وموضع، فقلادة المرأة من الحرز ونحوه وقلادة الإبل من مفتول الصوف والقطن والشعر، وقلائد الخيل من الأدم ولها هيئة مخالفة لقلائد الإبل، ونحو ذلك ذكره بعضهم. وأما حقيقة التقليد اصطلاحاً فقد تقدمت وأجود ما قيل في تحديده: قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة زائدة على حاله ولفظ القبول يتضمن القبول بالقول والظن والاعتقاد فأى ذلك كان فهو تقليد، وقلنا زائدة على حالة ليدخل من اتبع قول غيره لما يرى عليه من سيماء العلم والعفاف والورع فإنه يسمى مقلداً ولا يصير بهذه الشبهة غير مقلد لأنها شبهة لم يرد احتجاجاً على المسألة ولا تصويراً لدليل عليها ولا يكاد يتبع مذهب ذاهب إلا لشبهة يرجع إلى حاله وأوصافه مع عد ذلك تقليداً وهذه الحقيقة لها شبه باللغوية لأن العالم والعامي كل واحد منهما علق ما أراد في عنق صاحبه فكل واحد منهما يسمى مقلداً أو مقلداً بفتح اللام وكسرهما فيسمى العالم مقلداً بالفتح لأن العام جعل ما يذهب إليه ويدين به كالقلادة في عنقه وبالكسر من حيث أنه جعل قوله قلادة في عنق العامي والعامي مقلد بالكسر من حيث أنه جعل ما يدين به كالقلادة في عنق العالم وبالفتح من حيث أن العالم جعل مذهبه كالقلادة في عنقه والأدلة على عدم جواز التقليد ههنا ما ذكره المصنف.

قوله: أو دلالة فيبطل التقليد. فيه سؤال وهو: أن يقال ما أنكرت أن يكون الاستدلال طريقاً لبعض والتقليد طريقاً لبعض فلم حكمت لأجل ما ذكرت بطلان التقليد. وجوابه، من وجهين: أحدهما أن عند أكثر للتقليد أن التقليد هو الطريق لكل أحد وأنه لا طريق إلا هو إذ صرحوا بالمنع من النظر والاستدلال وقد صح بما بينه أنه لا بد أن ينتهي التقليد إلى من علم ما علمه عن غير تقليد.

(156/1)

وثانيهما: أن المراد أنه يبطل من حيث لم يحصل الاكتفاء به مطلقاً بل لا بد من العلم على كل حال.

قوله: لكان أحق الناس بأن يقلده الأنبياء.

يقال: هل لظهور المعجز فلا كلام لكن ذلك لا يسمى تقليداً أو مع عدم ظهوره فلم حكمت بأ، هم أحق فإنهم مع عدم المعجز كغيرهم إذ لا مزية. فإن قلت: أحق لعصمتهم.

قيل: لا يعلم العصمة إلا لظهور المعجز لكونه لا يظهر على من تجوز عليه الكبائر. قوله: إلا أن الإمعة المحقبة دينه الرجال. الإمعة والإمعة: الذي يكون لضعف رأيه مع كل أحد ولا يقال امرأة إمعة لأن ذلك لا يقال للنساء. والمحقبة دينه: المردف له أي الجاعل دينه محقباً أي مردفاً. وروى الإمام المنصور بالله الحسن بن بدر الدين في أنوار اليقين عن ابن عباس قال: كان أمير المؤمنين عليه لا سلام كثيراً ما ينشد:

إذا المشكلات تصدين لي ... كشفت حقائقها بالنظر

ولست بإمعة في الرجال ... أسائل هذا وذا ما الخبر

ولكنني مدرة الأصغرين ... أقيس بما قد مضى ماغير

قوله: ونحو ذلك كثير. يعني: كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: > من أخذ دينه عن التفكير في آلاء الله والتدبر لكتاب الله والتفهم لسنن زالت الرواسي ولم يزل ومن أخذ دينه عن أفواه الرجال وقلدتهم فيه ذهب به الرجال من يمين إلى شمال وكان من دين الله على أعظم زوال < وقد أحسن القائل:

ما الفرق بين مقلد في دينه ... راض بقائده الجهول الحائر

..... ربما بها أعمى على ... الطريق الحائر

تنبيه

قال الحاكم في شرح العيون: قال أبو هاشم المقلد يستحق عقوبتين أحدهما لكونه أقدم على ما لا يأمّن كونه جهلاً، والثانية على ترك النظر وكل واحدة من المعصيتين كبيرة.

(157/1)

قوله: في شبههم، ولم يكن يأمرهم بطلب العلم الدقيق أي كالعلم بإثبات الأعراض والاستدلال على حدوثها وعلى أن الجسم لم يتقدمها والعلم بأن كونه تعالى قادراً صفة لا حكم أو أنها متعلقة بأجناس مقدورات العباد وأعيان سائر المقدورات وغير ذلك من غوامض علم الكلام

قوله لأن الإكراه لا يتصور في باب العقائد يعني لأن المكروه على العقيدة أكثر ما يحصل من إكراهه أن يظهر أنه قد اعتقد وكلامه غير مقطوع بصحته ولا يمكن الاطلاع على ما في قلبه وسيأتي تحقيقه في باب الأمر بالمعروف.

قوله: وبالجمللة فإن الكتاب والسنة إلى آخره. لابد من بيان طرف من ذلك في باب النظر إن شاء الله تعالى.

قوله: لو كلف النساء العوام بهذه الأصول والاستدلال عليها بالدلة الغامضة إلى آخره. اعلم أن الإمام يحيى قد ذكر مراتب التوحيد في كتاب التمهيد وذكر فيه ما يقرب من كلام من أجاز التقليد في حق العوام والنساء ونحوهم وذلك أنه قسم التوحيد إلى أربع مراتب: المرتبة الأولى: الإقرار بالوحدانية والأخبار بأن لا إله إلا الله فهذا الخبر يوصف بأنه توحيد لا أن الله تعالى واحد، وزعم عباد أن قول القائل: لا إله إلا الله ليس بتوحيد، قال: ولو كان توحيداً لوجب داومه لأن التوحيد يجب أن يكون مستداماً.

قال عليه السلام: وهذا خطأ لأنه لا يمتنع أن يوصف بأنه توحيد وإن لم يكن دائماً. ثم قال عليه السلام: وفائدة هذا الإقرار التبرؤ عن الشرك وإحراز الرقبة عن القتل وتحصين الأموال عن الأخذ إلا بحقها وثبت لقائلها أحكام الإسلام في الظاهر والسرائر علمها عند الله تعالى.

(158/1)

قال عليه السلام: المرتبة الثانية: اعتقادهم مضمون هذا اللفظ مجملاً تقليداً، وهذه هي حالة المقلد، ومن قصد عن بلوغ مراتب النظر وصاحبها سالم في الدارين مهما سلم اعتقلاه عن زلل، عند أكثر العلماء خلافاً لطوائف من المتكلمين فإن صاحب الشريعة كان يقبله من العراب ولو كلفهم العلم اليقين لعجزوا عن إدراكه لقصور إفهامهم.

المرتبة الثالثة: هي الوصول بمقدمات النظر إلى معرفة حقيقة ذاته تعالى وصفته وحكمته وأفعاله وأنه واحد لا شريك له وهذه هي حالة العلماء الأفاضل الذين وصلوا بحقائق الأدلة والبراهين فحصلوا على انشراح الصدور وطمأنينة الأنفس ويرد اليقين وبين هذه المرتبة والتي قبلها بون عظيم فإن هذه درجة الأولياء وتلك درجة الضعفاء وفي هذه المرتبة تفاوت درجات أهل النظر في تحصيل هذه المعارف على جهة الإجمال وعلى جهة التفصيل ثم تفاوت درجاتهم في تفصيلها فيتفاضلون لذلك في سرعة الوصول إلى المعرفة وحراستها عن الزلل وكل ذلك سهل ويسير على من وفقه الله تعالى وثبته.

فأما المرتبة الرابعة فقد تقدم ذكرها وهي: حصول العلم الضروري للأنبياء والأولياء. إذا عرفت هذا ففيه طرق من يقول من أجاز التقليد كما سبق له من موافقة من أجاز حصول العلم الضروري.

وقوله عليه السلام: ولو كلفهم العلم اليقين لعجزوا عن إدراكه. هو القريب من أحوال من ذكره من الأعراب والعبيد والنساء أو أكثرهم، وإن كان الحاكم قد ذكر في (شرح العيون) أنه من مامن عامي إلا ويمكنه أن ينظر في الدقائق ويعلمها. قال: وذلك يظهر في معاملاته وأفعاله فإن عامياً لو شاترى كوزاص واشترى غيره كوزاً مثله فقال البائع للعامي كوزه بدرهمين وقال للآخر بدرهم لم يقبله العامي بل يقول هما من جنس واحد والقدر واحد والوقت واحد والصفة واحدة فالفضل لا بد أن يكون لأمر ما.

(159/1)

قال: وذكر الشيخ أبو رشيد أن جميع ما يتعلق بالحجاج يعرفه العامة ألا ترى من استام ثوباً فقال البائع له بعشرة فيقول المشتري لم فيقول: لأنني شريته بثمانية وأستريح درهمين ما لمشتري طالب بالوجه والثاني عنه فإن قال المشتري: لم فإن سأل هذا يوجد بأقل مما ذكرت، فيقول البائع: لن هذا أجود منه ففاس المشتري على الأصل والبائع فرق وليس الحجاج إلا هذا وإنما اشتبه الأمر لأن العوام استعملوا بأمور أخر فحققوا في ذلك ألا ترى أنهم معترفون في صناعاتهم من الدقائق ما لا ينقص عن المسائل الدقائق هذا معنى ما ذكره الحاكم. قوله: وإنما كلفوا جملة يسيرة. قال الحاكم في شرح العيون: أصحاب الجمل من يعرف الله تعالى بصفاته وعدله والنبوات والشرائع جملة لا على سبيل التفصيل ويعلم ذلك بالدلة نحو أن يعلم أن العالم محدث لأنه لا يخلو من الحوادث وله محدث لن المحدث يحتاج إلى محدث لأجل حدوثة كما أن أفعالنا تحتاج إلينا لأجل حدوثةا وهو تعالى قادر لصحة الفعل منه عالم لحصة الفعل المحكم منه حي لكونه قادراً عالمياً موجود لتعلقه بالفعل وصحبة منه قديم لأن الحوادث تنتهي إليه سميع بصير تدرك المدركات لأنه حي لا آفة به لأن الحاجة من خصائص الجسم وعلى ها فقس، ولعل المصنف قصد بالجملة اليسيرة هذا لكن الأقرب ما ذكره الإمام يحيى من تعذر إدراك هذه العلوم وغيرها عليهم.

تنبيه

(160/1)

ذكر صاحب المحيط أن أبا لا قاسم أراد بما يذهب إليه في التقليد أن المعارف الجمالية كافية وإن لم يتمكن من تحرير الأدلة والحجج بل إذا حصل له العلم على الجملة كفى وهو أن يعلم أن للعالم محدثاً وأن من صح منه الفعل فهو قادر ونحو ذلك فإن صح هذا عن أبي القاسم فكلامه قريب من كلام المصنف هذا وإن كان السيد الإمام وغيره من أصحابنا المتأخرين قد ذكروا في كل مسألة من مسائل التوحيد أنه يلزم المكلف فيها ما يعلم أنه لم يحصل للعامي ونحوه بل هو من العلوم التفصيلية الدقيقة.

قوله: والكلام على أهل الظن.

يقال: ومن أهل الظن الذين قالوا بجواز الأخذ به في أصول الدين فإنه لم يتقدم منك ذكر لأهل الظن ولا حكاية لمذهبهم وكذلك فلم يذكر في شيء من الكتب المستعملة.

(161/1)

والجواب: لعله رحمه الله اطلع على هذا المذهب فقصد إلى إبطاله وإن لم يتقدم ذكره إما على طريق السهو عن ذكره في حكاية الخلاف أو اكتفاءً بذكر إبطاله عن الابتداء بذكره أو لعله قصد إبطال هذا القول وإن لم يقل به أحد على تقدير أن قائلاً قد قاله، ولعله قصد بأهل الظن الحشوية فإنهم أجروا الأصول مجرى الفروع وجعلوا حكمهما على سواء في جواز التقليد فمقتضى كلامهم جعل الظن كافياً في الأصول كما أنه كافٍ في الفروع فأبطله بما ذكره من إمكان العلم في مسائل الأصول إذ دليل كل مسألة مقرر في العقل ولا يحتاج المكلف في تحصيل العلم إلى أكثر من النظر فقبح حينئذ الظن إذ لا يعدل إلى الأخذ به إلا حيث لا يمكن غيره كما في مسائل الفروع فإنه لا يمكن أن يكون على كل حادثة دليل قطعي من صريح كتاب أو سنة متواترة أو إجماع فعدل حينئذ إلى الأخذ بالظن وفي كلام المصنف في العقد ما يقضي بأن القائل بجواز الأخذ بالظن العنبري من غير تصريح لكن ذكر في معرض الرد عليه حيث قال: إن كل مجتهد في أصول الدين مصيب، أن الظن ههنا قبيح لإمكان العلم وصرح بذلك لامهدي في المعيار فإنه قال ما لفظه: والتحقيق أن خلافه يعني العنبري راجع إلى التكليف بالمعارف الدينية فعنده أن المطلوب الظن كالعلاقات وعندنا المطلوب العلم وقد وجدت في بعض النسخ مثنى في حاشيته عقيب قوله: وروي عن القاسم جواز تقليد المحقق مطلقاً ما لفظه: وقال قوم يكفي الظن بصانع العالم ولا حاجة إلى العلم فإن صحت هذه النسخة استقام الكلام لكن لم يثبت ذلك في النسخة التي بخطه رحمه الله.

قوله: أمر ثابت في نفس الأمر لا يحصل بحسب الظن يعني بخلاف الفروع فإن الوجوب

والندب والتحريم ونحوها أمور تحصل بحسب الظن فمن ثبت له الظن بوجوب شيء صار واجباً عليه وإذا حصل العين ظن تحريمه كان محرماً عليه فافتقرت لاحتال.

فصل

قوله: إذا بطلت هذه الأقوال فالدليل على وجوب معرفة الله تعالى أنها لطف للمكلفين.

(162/1)

لما أبطل رحمه الله أقوال الذين لم يوجبوا المعرفة عاد إلى الاستدلال على وجوبها ولم يكتف بإبطال أقوالهم واعلم أن مراد أصحابنا بكون المعرفة لطفاً في جميع ما كلفناه أنها لطف في جميع ما كلفناه لأمر يرجع إليه وهي الواجبات العقلية العملية فعلاً وتركاً فأما الواجبات الشرعية فقد قال أصحابنا ليست المعرفة بلفظ فيها لأن من حق اللطف أن يكون زائداً على التمكين والتكاليف الشريعة لا يمكن تأديتها إلا بعد المعرفة فإن من المعلوم أن عبادة من لا يعرفه غير ممكنة إذ هي أقصى غاية الخضوع والتذلل للغير ولا يمكن ذلك إلا مع معرفته وكذلك التكالف العقلية العلمية حكمها أحكم التكاليف الشرعية وهي العلم بمسائل التوحيد والعدل فإنه لا يمكن تأديتها إلا مع المعرفة.

قوله: إن اللطف في الحقيقة هو: العلم بأن هذا الفعل ما يستحق عليه الثواب إلى آخره. إنما لم يجعل اللطف العلم باستحقاق الثواب والعقاب كما ذكره السيد الإمام لأن ذلك اعترض بأن من أصولكم أن اللطف إذا كان معلوماً فاللطف نفس المعلوم وإن كان مظنوناً فاللطف هو الظن إذ المظنون قد يكون لاثبوت له فكان الظن اللطف فيلزم على هذا الأصل أن يكون اللطف نفس الثواب والعقاب لأنهما معلومان ولا يصح أن يكونا لطفاً لتأخرهما عن فعل ما كلف المكلف به، ومن حق اللطف التقدم على الملطوف، فحينئذ جعل اللطف ما ذكره ولا يلزم عليه ما لزم على جعله للعلم باستحقاق الثواب.

قوله: لكن لما لم يتم إلا بمعرفة الميثب المعاقب سمي الجميع لطفاً.

(163/1)

فيه سؤالات، أحدها: أن يقال: إذا كان اللطف عندك هو العلم بأن هذا الفعل مما يستحق عليه الثواب أو العقاب ووجوب معرفة الصانع ونحوها لكون معرفة استحقاق الثواب والعقاب على الفعل متوقفة عليها فما قولك فيما لا يتوقف العلم باستحقاق الثواب والعقاب عليه من

المعارف كفي الرؤية ونفي الثاني والعلم بالإمامة والشفاعة والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلى الجملة فكثير من مسائل أصول الدين. الجواب: أن ما ذكره السائل من المسائل، منها ما هو شرعي محض كالإمامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمنزلة بين المنزلتين، ومنها ما يطابق فيه العقل الشرع كفي الثاني والرؤية فإذا صح ذلك فالوجه في وجوبها كالوجه في وجوب الواجبات الشرعية وهو كونها ألقافاً في التكاليف العقلية العملية.

السؤال الثاني: وهو أن يقال فلم أطلقتم القول بأن المعرفة والمعارف التي يتوقف العلم باستحقاق الثواب والعقاب عليها وجه وجوبها كونها لطفاً وهي لم تجب إلا لكونها وصلة إلى اللطف والمصنف وإن كان قد بين المراد فأكثر كتب علم الكلام جرى فيها الإطلاق. والجواب: من وجهين، أحدهما: ما حكاه السيد الإمام عن قاضي القضاة من أنه لاشيء من هذه المعارف إلا وله حظ في اللطف ألا ترى أنه لو لم يعلم أن الله قادر لجوز ألا يقدر على عقابه مع استحقاقه لذلك ولو لم يعلم أنه تعالى عالم لجوز ألا يعلم أنه ممن يستحق العقاب وإن كان مستحقاً له، وكان تعالى قادر على معاقبته ونحو ذلك في سائر المسائل أو أكثرها وهو كلام حسن، وإن منع منه أكثر المتأخرين وصرحوا بأن اللطف ليس إلا العلم بالثواب والعقاب.

(164/1)

وثانيهما: أن تسميتنا لهذه المعارف لطفاً، وإن لم تكن لطفاف على الحقيقة تسمية للشيء بما يؤدي إليه وهي تؤدي إلى العلم باستحقاق الثواب والعقاب بمعنى أنه لا يمكن إلا معها ولا يلزم تسمية النظر لطفاً لأن المجاز لا يقاس عليه ولأنها سميت بذلك لها لتعلقها بذات الله تعالى وصفاته وعدله وحكمته ووعدده ووعيده ولا كلك النظر.

السؤال الثالث: إذا كان وجه وجوب المعرفة كونها لطفاف فهل وجب على الله تعالى فعلها لكونه المكلف واللطف يجب على من كلف لإزاحة العلة مع أن الضروري أجلا وأقطع للشك. الجواب: أنه لو وجب عليه تعالى لفعله إذ لا يخل بالواجب ولعله علم أنه من فعلنا يكون أبلغ في الدعاء، وقد ذكر الشيخ أبو عبد الله أن المعرفة إذا حصلها العبد بنظر واكتساب كان إلى الثبات على ما هي لطف فيه والتمسك به أقرب من أن ينالها بلا كج ولا كلفة، ومن شأن اللطف أن يجب على أبلغ الوجوب ولا عبرة في كونه أبلغ بكونه أجلى بل العبرة بالمعنى الذي أشرنا إليه.

قال: ولمثل هذا فإن من يكسب الأموال بكلفة ومشقة يكون تمسكه بها أقرب من تمسك من ينالها بالإرث أو بالهبة ولا يلحقه في تحصيلها كد ولا كلفة فإنه ربما يسخر بها ويتلفها دون الأول.

قوله: (ولأنه إن كان اعتقاد اص كما يقوله أبو هاشم).

(165/1)

اعلم أن أبا هاشم قد ذهب إلى أن الظن من جنس الاعتقاد وقال: هو الاعتقاد الحاصل لا عن ضرورة ولا عن دلالة ولا عن شبهة، ولكن الواقع عن أمانة تقوى بقوتها وتضعف بضعفها وخالفه الجمهور وقالوا: هو تغليب بالقلب لا باللسان لأحد المجوزين ظاهري التجويز ويحترزون بذلك عن المقلد فإنه مجوز ومغلب لأحد المجوزين لكن ليسا بظاهري التجويز بل تجويزه لما لم يعتقده ليس بظاهر لتغلبه ما عداه، وقالوا: لو كان من قبيل الاعتقاد لزم قبح جميع الظنون لن الظن إما أن يكون جهلاص فهو قبيح لامحالة ولا يخالف أبو هاشم في قبح كل جهل، وإن لم يكن جهلاً فالمقدم عليه لا يأمن كونه جهلاص إذ لم يحصل سكون النفس والإقدام على ما لا يؤمن كونه جهلاً في القبح كالإقدام على الجهل. وقد ثبت أن في الظنون ما هو حسن بل واجب.

قوله: (وذلك الاعتقاد هو التجويز).

اعلم أنه لا كلام في ملازمة التجويز للظن وعدم انفصال أحدهما عن الآخر فكل ظان مجوز إذ لا يحصل القطع إلا مع العلم ومع ذلك فالتجويز اعتقاد لا يؤمن كونه جهلاً لأنه على ما ذكره الفقيه قاسم اعتقاد جواز ثبوت الشيء واعتقاد جواز نفيه، فالمجوز لحدوث العالم مثلاً من اعتقد جواز قدمه واعتقد جواز حدوثه، وهذان اعتقادان أحدهما جهل بلا محالة وهو اعتقاد جواز قدمه والآخر لا يأمن جهلاص وهو اعتقاد جواز حدوثه. وإن كان قد ذكر الجمهور أنه مجموع اعتقادين علمين بأن بديهية العقل لا تحيل ثبوت الشيء ولانفيه لكن الأصح ما ذكره الفقيه قاسم وعليه ينبغي كلام المصنف. قوله: (فأنه يجري مجرى دفع الضرر عن النفس).

(166/1)

إنَّما جعله جارياً مجرى دفع الضرر لأن دفع الضرر في الحقيقة فعل الطاعة وترك المعصية إذ مع حصول الفعل والترك المخصوصين يندفع الضرر، ومع زوالهما يحصل الضرر وإن حصلت المعرفة لكن لما كان لا يتم فعلها طاعة وإلا فصورها محكية من دون معرفة إلا مع المعرفة لن فعلها طاعة يتوقف على معرفة المطاع جرت المعرفة حينئذ مجرى دفع الضرر لما كان لا يمكن فعل ما يندفع به الضرر على الوجه الذي يدفعه إلا معها، وتقدير أنَّه لا يمكن فعلها طاعة مع عدم المعرفة أن المطيع عندنا من فعل ما أَرادَه المطاع والطاعة فعل ما أَرادَه المطاع مع القصد إلى طاعته ولا يمكن القصد إلى طاعته إلا مع معرفته.

ويمكن أن يقال: إذا فعل الطاعات لوجوبها فقد دفع لاضرر سوى قصد الطاعة أو كان جاهلاً ولم يقصد وسواء كان فعله طاعة بأن يقصد أو لا.

قوله: مظنوناً كان أو معلوماً.

إنَّما استوى الحال في المظنون والمعلوم لحكم العقل بذلك فإنه لافرق عند العقلاء بين أن يشاهدوا السم في الطعام أو يخبرهم من خبره يورث الظن في وجوب تركه وكذلك الأدوية فإنه يجب فعلها لظن الدفع وذلك أمر موجود من النفس.

قوله: وفي المظنون هو لا ظن لدفع لاضرر.

إنَّما جعل الوجه هنا ظن دفع الضرر لدفعه لن دفعه غير مقطوع به مع الظن ومن الجائز ألا يكون ثابتاً في نفس الأمر فلو جعل وجه الوجوب دفع لاضرر لا ظنه لورد أن العلم بالوجوب فرع على العلم بوجه الوجوب، أما حملة كان يعلمه وإن لم يعلم أنَّه وجه القبح أو مفصلاً بأنَّه يعلمه ويعلم أنَّه وجه القبح ودفع الضرر هنا غير معلوم لامن جهة الجملة ولامن جهة التفصيل فكيف يتأتى ذلك فجعل الوجه ما هو معلوم وهو الظن فلا يرد السؤال، ودليل أنَّه وجه وجوبه أن من علم ظن دفع الضرر بالعقل علم وجوبه، ومن لم يعلمه لم يعلم وجوبه.

قوله: وهو لاجهل والظن ونحوهما.

(167/1)

أراد بنحوهما الشك لأنَّه عند أبي علي معنى وكذلك كل ما منع من وجودها وإن لم يكن أحد هذه الثلاثة وإنَّما جعلها تروكاً للمعرفة لأنَّه لا يمكن الجمع بين واحد منها وبين المعرفة، أما الجهل فواضح، والظن كذلك طابق العلم أو لم يطابق.

ويمكن أن يريد الظن المتعلق بعكس ما تعلق به العلم فقد جعله بعضهم ضدّاً للعلم.

واعلم أنَّه إذا ثبت أن للمعرفة تروكاً كثيرة لم بتأت على أصل أبي هاشم أن يكون وجه وجوبها

قبح تركها لأن عنده أن الواجب إذا كانت له تروك كثيرة أو تركان لم يقبح شيء منها وإنما يقبح إذا كان له ترك واحد لا يمكنه الانفكاك من الواجب إلاً إليه.

قيل ي: ومثاله أن يكون المكلف بين صفحتين من حديد بينهما من الفج ما يتسع لجسمه فقط، وهو قائم مستند الظهر إلى صفيحة أخرى والواجب عليه اللبث هنالك فإنه لا يمكنه فعل شيء يشتغل به عن الواجب ويكون تركاً له إلاً المشي أمامه لا غير فأما إذا أمكن الانفكاك من الواجب ومنه لم يقبح وهذه حال المعرفة وهذه التروك فإنه يمكن الانفكاك منها وبين كل واحد على انفراده فلا يقبح علما قاله أبو هاشم ولكن مذهب الجمهور أن كل ترك للواجب اشتغل به عنه فهو قبيح وإن أمكن الانفكاك عنه، وعن الواجب بأن يكون للواجب تروك غيره، وقد روي الخلاف في هذه المسألة على غير هذه الصورة.

(168/1)

فقيل: إن كان الواجب المتروك لا يمكن فعله إلاً بجارحة كالإكلام فإن تركه وهو السكوت يكون قبيحاً لأنه فعل ما لا يتم الكلام معه وهو لا سكوت وإن كان يمكن فعل الواجب بجوارح كرد الوديعة فإنه يمكن ردها بجوارح ومن جهات والفعل الي يشتغل به عنها كذلك فهنا وقع الخلاف. فقال أبو هاشم وأبو عبد الله: لا يكون شيء مما يشتغل به عن الرد قبيحاً. وقال أبو إسحاق وقاضي القضاة: يقبح هذه التروك جميعها وتكون بمنزلة الترك الواحد هذا مع إجماعهم على استحقاق تارك الواجب للذم به والعقاب على إخلاله به سواء كان له ترك أو تركان أو تروك وإنما الخلاف في الفعل الذي يشتغل به عن أدائه الواجب هل يستحق عليه عقاباً أو لا.

تنبيه

الترك في اللغة: الامتناع من الفعل مع القدرة عليه. وقولنا: مع القدرة عليه زيادة بيان وإلاً فإنه لا يكون ممتنعاً إلاً وهو قادر.

وفي الاصطلاح: الترك ولا متروك شيئان كان يقبح وجود كل منهما بدلا عن الآخر من القادر بقدرة وجد أحدهما واستحال وجود الآخر لأجل وجوده. فقولنا: شيئان جنس الحد يتناول الموجود والمعدوم إذ أحدهما موجود والآخر معدوم. وقولنا: كان يصح لن حال كونهما تركاً ومتروكاً لا يصح وجود أحدهما بدلاً من الآخر إذ أحدهما وهو الموجود لا يصح وجوده الذي بقي على العدم لا يصح أن يكون بدلاص عما قد وجد لفوت وقته ووجود ضده فيه.

(169/1)

قلنا: يصح وجود أحدهما بدلاً من الآخر لأنه لو لم يصح ذلك قبل وجودهما لم يكن أحدهما تركاً للآخر ولم يكن استحالة وجود أحدهما لأجل وجود الآخر ولا بد من ذلك فقد ثبت إيجاد وقتيهما وثبوت التضاد فيهما. وقولنا: من القادر بقدرته. مبني على اصطلاح المتكلمين فمن قواعدهم أنه لا يطلق اسم الترك والمتروك على مقدور القادر لذاته. وقولنا: وجد أحدهما؛ لأنه إذا لم يوجد لم يكن تركاً لأن تسمية الترك يبنى على وجوده وأمر زائد عليه، وهو منعه للمتروك عن الوجود. وقولنا: وامتنع وجود الآخر؛ لأنه لو لم يمتنع لم يكن متروكاً بل حاله كما كانت في صحة الوجود قبل وجود الترك.

وقولنا: لأجل وجوده؛ لأن خاصة المتروك أن يمتنع وجوده لأجل وجود غيره، وأن يكون وجود ذلك الغير محيلاً لوجوده ذكر هذه الحقيقة الفقيه قاسم. قال: وهي أصح ما يذكر في أحدهما. قوله: (والترك عندي فعل).

اعلم أن مذهب أبي علي أن التروك أفعال وأنه لا يمكن القادر بقدرته الخلق عن فعل الشيء وفعل ضده فمن لم يفعل المعرفة فقد فعل ضدّها وهو المسمى بتركها وأبطله الجمهور بأن أحدنا قد لا يريد تصرفات لanas في الأسواق ولا يكرهها فقد خلا عن الشيء قصده. وأجاب بأنه لم يخل من الضد إلا إلى ثالث وهو الإعراض ونقض عليه بأن الإعراض ليس بمعنى إذ لا يوجد من النفس ولا دليل عليه، ولما ذهب أبو علي إلى أن الترك فعل وأنه لا يمكن الخلو عن الواجب إلا إلى فعل ضده جعل العقاب مستحقاً على فعل الترك للواجب. وقال الجمهور: يستحق الذم والعقاب على أن لم يفعل الواجب وإذا اشتغل عن الواجب بفعل استحق أيضاً الذم والعقاب عليه فيستحق الذم والعقاب من جهتين وأجازوا ألا يستحق الذم والعقاب إلا من جهة واحدة بأن لا يفعل حال امتناعه من الواجب شيئاً وسيأتي تحقيقه. قوله: (إلا أن عدم فعله للمعرفة إثماً يقبح).

(170/1)

كان الأولى أن يقول: إن عدم فعله للمعرفة إنَّما يكون كالقبح أو لا يوصف الإخلال وعدم الفعل بالقبح لكنه تجوز.

واعلم أن لأبي علي مذهباً آخر في وجه وجوب المعرفة غير ما ذكره المصنف وهو أن المعرفة وجبت لدفع ضرر العقاب وذهبت المجبرة إلى أن وجه وجوبها ورود الشرع بذلك بناء على أن وجه الوجوب الأمر ولا وجوب من جهة العقل فسيأتي الكلام عليهم إن شاء الله تعالى.

فصل: ومعرفة الله تعالى مما يجب على جميع المكلفين
أي على كل واحد منهم على انفراده فلا يقال هي فرض على الكفاية أو متعينة على البعض
دون البعض لأن وجه الوجوب حاصل في كل واحد.
قوله: لأنه معها يكون أقرب لامحالة.

هذا الجواب أن يقال الألفاظ على ضربين عقلية وشرعية فالعقلية يعتبر في وجوبها ما عند
المكلف فما علم على أن له أثراً في فعل الطاعة وبعثاً عليها وجب عليه ولا غيره بما في نفس
الأمر، وهذا حال المعارف الإلهية والعلم باستحقاق الثواب والعقاب فإن كل عاقل يعلم بأنه معها
أقرب إلى أداء ما كلف فيجب عليه، وإن كان في باطن المر لاحظ له في ذلك، وأما الألفاظ
الشرعية فلم تجب علينا إلا لأنها في باطن الأمر تدعونا إلى الطاعة ويكون توقيفاً وعصمة لأنه
تعالى أمر بها لا لعلنا أن لها حظاً في ذلك والحكيم تعالى لا يأمر إلا بما هذه صفته وإلا كان
عبثاً لا يحسن الأمر به.

قوله: وبعد ففي علمنا يكفر الجاهل بالله ضرورة من دين النبي وإجماع الأمة إلى آخره. هذا
الجواب ذكر ما في معناه ابن متويه.

واعترض كيف يمكن الاحتجاج بالإجماع ونحوه ولا يصح كون ذلك حجة إلا بعد العلم بالله
تعالى وعدله وصحة الإجماع مترتبة على ذلك وعلى صحة نبوة النبي.
وأجيب بأن توقف ذلك هو على العلم بالله ولم يستدل بذلك على الله تعالى ولا جعلناه طريقاً
إلى حصول العلم به وإنما استدللنا بذلك على كفر الجاهل وهو يتضمن وجوب المعرفة على
كل مكلف فلا دور ولا توقف.

فائدة

(171/1)

ذكر بعض أصحابنا المتأخرين أن المكلف إذا فعل ما كلف فعله قبل العلم بالله تعالى من عني
قصد التقرب إلى الله تعالى بل أداه على الوجه الذي كلف أدائه عليه فإن كان من التكليف
العقلية فعلاص كرد الودیعة وتركاص كترك الظلم فإنه يستحق على ذلك الثواب إذا فعل
الواجب لوجه وجوبه وترك القبيح لقبحه وإن لم يعلم الله تعالى، ولا قصد التقرب إليه بذلك؛
لأنه قد أدى ما يخلفه على الوجه الذي كلف وعلى هذا يجوز باستحقاق الجاحدين للثواب
وإن كان من التكليف الشرعية فعلاً كأداء الصلاة والزكاة أو تركاص لا تمتنع من شرب الخمر
والزنا فالذي ذكره بعضهم أنه لا ثواب على ذلك إلا بعد العلم بالله تعالى، وقصد التقرب إليه.

قيل ي: والأصح أنه يستحق الثواب مع علمه بالله وإن لم يقصد التقرب به بل فعله أو تركه للوجه الذي كلف، والوجه في ذلك أنه أدى ما كلف على الوجه الذي كلف به وإن كان الثواب أكثر مع قصد التقرب، وإنما اشترطنا في استحقاق الثواب على الشرعيات العلم بالله تعالى وتوحيده وعدله ومعرفة صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم لأنها لا تعلم ولا يصح العلم بها إلا بعد العلم بما ذكرنا إلا لغير ذلك.

فصل

قوله: ويلحق بها ما يترتب عليها.
يعني في العلم أنه لا يمكن العلم بالمرور التي سيأتي عدها إلا بعد العلم بمكان الله تعالى، وإن كانت ثابتة في نفس الأمر سواء علم أو لم يعلم.
قوله: ونشر الصحف ونحو ذلك.
يعني من المرور على الصراط والوقوف للسؤال في مواقف القيامة وخصائص ذلك اليوم نسأل الله السلامة فيه.

قوله: ونحو معرفة الطبع والختم.
الطبع والختم المذكوران في القرآن عند أصحابنا سمة وعلامة يفعلها الله في قلب العاصي لتعرفه الملائكة فلا يشتغلون بإيراد الخواطر والألطف عليه وليتميز بها الكافر من المؤمن ففي العلم بهما لطف فهذا أحد تفسيرات الطبع والختم، ولهما تفاسير أخرى وفيهما اختلاف وموضعه أسفار التفسير.
قوله: وسماع القرآن.

(172/1)

أي ويلحق بالمعرفة مما يعد لطفاً وإن لم يكن مما يترتب عليها ولا من المعارف سماع القرآن ويتبع السنن والآثار الواردة بالزجر والتخويف.
قوله: واشباه ذلك.

يعني كسماع الصواعق والعلم بنزول النعمة بأهل المعاصي ونزول الفنا والأمراض وموت الأقارب وبالجملة فلا خاصة لتعيين الألفاظ.

فصل

وأقل ما يجوز أن يكلف المرء علماً يعني إذا كملت له شرائط التكليف لأن مع إكمالها له لا بد من تكليفه وتبقيته وقتاً يفعل فيه ما كلف أو يتمكن من فعله.

قال أصحابنا: إذ لو لم يكلفه تعالى مع إكمال الشرائط وتبقيته وقتاً يمكنه فيه تأدية ما كلف
لكان بمنزلة من يصنع للغير طعاماً فلا يمكنه منه أو يتلفه قبل أن يمكنه منه ثمَّ اختلفوا في
القدر الذي لابد أن يكلفه ويبقيه الوقت الذي يسعه ثمَّ يجوز احترامه من بعد الاختلاف الذي
ذكره المصنف.

قوله: اللطف لا يراود لنفسه.

أي ليس يجب لوجه يرجع إليه كرد الوديعة ونحوها بل يجب ليوصل إلى غيره أو يقرب من
فعله.

فصل

قوله: والذي قد استقر عليه التكليف مع التبقية.

يعني فأما لو حصلت شرائط التكليف وقدرنا أنه لم يبق فليس عليه تكليف بشيء.

قوله: والشرائع.

يحتمل أنه أراد بالشرائع مسألة الأسماء والأحكام وما كان من مسائل الوعيد لا يوصل إليه إلا
بالسمع كإيصال العقوبة والخلود وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومسائل الإمامة.
ويحتمل أن يريد بالشرائع أصول الأحكام التي لا يعذر أحد عن معرفتها كوجوب الصلاة والزكاة
والحج ونحوها.

قوله: من مقدمات.

ولو لحق المقدمات النظر التي لا يتوصل إلى العلوم إلا بها ويحتمل أن يريد بها الأدلة وترتيب
مقدماتها واللواحق المسائل المتفرعة عن كل أصل من هذه الأصول والأجوبة عن الأسئلة
لاوارد على الأدلة وعن القوادح من السنة وإن كان بعض ما ذكرناه من فروض الكفاية فإنه
مكلف به وقد يتعين عليه إذا لم يقم به غيره.

فصل وأول علم بالله تعالى

(173/1)

عند القاضي وأبي الهذيل أن يعرف أن لهذه الحوادث محدثاً لأنه يكون قد علمه على الجملة
وها هو مذهب أبي عبد الله وابن الملاحمي وتلامذة القاضي منهم السيد الإمام.
قال ابن متويه: وبيان ذلك أنه إذا عرفه العالم مفصلاً فقد عرفه محدثاً لهذه الحوادث
ومن حق العلم الذي هو جملة أن يطابق علم التفصيل كما أن من حق علم التفصيل أن يطابق
علم الجملة.

قوله: وقال أبو هاشم أن يعرف محدثها بصفة من صفاته.
يعني أما أنه قادر لذاته أو عالم لذاته أو نحو ذلك.
قوله: بناء منه على أن العلم الجملي لا يتعلق .
يعني فإن العلم بأن لها محدثاً علم جملي وإذا لم يتعلق لم يكن علماً بالله إذ لا يكون علماً بالله إلا ما يتعلق به.
قوله: وقال أبو علي أن يعرف أن لها محدثاً مخالفاً لنا.
قيل: والذي أداه إلى ذلك أنه إذا علم أن لها محدثاً على الجملة وهو مع ذلك يجوز أنها أدت نفسها أو أدتها بعضها لم يمكنه مع ذلك العلم بحدوثها أجمع ولا أن يعرف أن لها صانعاً لمكان ذلك التجويز.
وأجيب بأن هذا التجويز لا يمنع من كون العلم الول علماً ب الله تعالى على وجه الجملة وإذا اعتقد ذلك الجواز فقد جهله على طريق التفصيل.
قوله: وهو كمذهب أبي هاشم لأنه إنما يعرف أنه مخالف لنا إذا عرفه بصفة من صفاته.
يقال: أنه يجوز أن يعلمه بصفة من صفاته وإن لم يعلمه مخالفاً لنا فليس في علمه بكونه قادراً أو نحوها ما يقتضي العلم بأنه مخالف لنا إنما الذي يقتضي ذلك العلم به على الصفة الأخص ولم يشرط العلم به عليها أبو هاشم.
ويجاب بأنه إذا علم كونه قادراً لذاته أو عالماً لذاته علم أنه ليس مثلاً لنا إذ ما كان مثلاً لنا لا يجوز أن يكون قادراً للذات ولا عالماً للذات.

(174/1)

واعترض كلام أبي علي بأن العلم بأنه مخالف لنا لا يثبت إلا بعد العلم بأنه ليس بجسم والعلم ينفي التجسيم لا يحصل لنا ما لم يحصل العلم بأنه قادر عالم موجود قديم فإن أراد أبو علي أن العلم بالله لا يتعلق حتى يحصل هذه العلوم لم يصح فإن عند العلم بأ، ه قادر يتعلق العلم به عند جميع المتكلمين.
وأجيب بأنه ما عني بقوله مخالف لنا إلا أن العلم لا يتعلق بذاته تعالى حتى يعلم أن الأجسام لم تحدث أنفسها أو لا أحدثها شيء من الأجسام المتعلق علمنا بها في الحال.
قيل ي: والولى أن مراد أبي علي ما يقتضيه ظاهر قوله وهو أن أول علم بالله عنده أن يعلم أن لها محدثاً وأنهما لم تحدث أنفسها ولا أحدثها جسم ولا بصر توقف تعلقه على العلم بنفي الجسمية وفي كلام ابن الملاحمي والمحيط ما يقضي بذلك وأن أبا علي لا يثبت العلم

متعلقات بذات الله تعالى حتى يعلم أنه لا يشبه المحدثات.

قال الفقيه قاسم ما معناه: ومذهب أبي علي وإن كان أنه لا يعلم الله إلا بعد العلم بنفي التجسيم فهو تقدم الكلام في أن الأجسام لم تحدث نفسها ولا يحدثها غيرها مما هو مماثل لها.

فصل

قوله: ومعرفة الله مقدورة لنا لقدرتنا على شبهها وهو النظر.

قد تقدم بيان أن النظر سبب في المعرفة وأن فاعل السبب فاعل المسبب، والفاعل من وجد من جهته بعض ما كان قادراً عليه، فأما قدرتنا على النظر فلما ذكره من وقوعه بحسب قصودنا ودواعينا وذلك دليل واضح على أننا قادرون عليه وسيأتي تقريره في مسألة الأفعال.

قوله: ظاهر التهافت.

قال ابن فارس: هو تساقط الشيء شيئاً بعد شيء ومنه تهافت الفراش في النار، وكل شيء انخفض واتضع فقد هفت وانهفت.

قوله: إقرار بالجهات بالله تعالى.

(175/1)

لأن المعارف عنده نظرية لا ضرورية يعني فإذا لم تكن المعرفة ضرورية حاصلة من جهته تعالى ولأننا لعدم قدرتنا على شبهها وعليها فقد أقر بالجهل الذي هو الجهل اللغوي وهو عدم العلم بالله تعالى لا الجهل الاصطلاحي إذ ليس يلزم فيمن لم يعلم أن يحصل له اعتقاد جهل فإن اعتقد اعتقاداً مطابقاً فليس يعلم لاعترافه بعدم حصول العلم منا إذ لا نقدر عليه ولا منه تعالى إذ لا يجيز المعرفة الضرورية.

فإن قيل: إن الرازي إنما يمنع عن أن يخلق الله فينا العلم ابتداء وعن أن نفعله نحن فأما أن يخلق الله تعالى فينا نظراً يولد العلم فلم يمنع منه فلا يكون كلامه إقراراً بالجهل به تعالى.

قلنا: إذا منع حصول العلم الضروري فهو عام لما حصل فينا لامن قبلنا وسواء كان مبتدأ أو مسبباً. واعلم أنه إذا منع كون المعارف ضرورية فإنما أراد بالضرورة ما يفعله الله ابتداء وحصل فيه حقيقة الضروري ولم يكن حاصلاً بقدرة العبد وإن كانت موجبة عنده والفاعل هو الله في الحقيقة وإذا نفى القدرة على النظر والمعرفة فلعله يريد قدرة الأحداث لا قدرة الاكتساب على قواعدهم في الأفعال ولا كلام أن الرازي على في العلم ومعرفته كان كثير التخطي لا يحترز عن المناقضات ولا تفهقر عن المهاي والمثالف.

قوله: مع أنَّه إنَّما يبطل النظر بالنظر هذا وجه آخر في إبطال قول الرازي وتقريره أن يقال له: هل علمت عدم القدرة على النظر والعلم بالضرورة بغير صحيح إذن لشاركنك في ذلك أو علمت ذلك بالنظر فقد أبطلت ما ذكرت من أن النظر والعلم غير مقدورين لنا.

فصل

قوله: ومعرفة الله تعالى مما يجب على العاقل في كل حال إلّا في حال السهو.

(176/1)

فيه سؤال: وهو أن يقال إن كان السهو معنى يوجده الله تعالى في أحدنا يمتنع معه العلم استقام ما ذكره من أن حاله السهو لا تكليف علينا فيها لكن ليس هذا مذهبك وإن كان السهو عدم المعرفة فلا معنى لإسقاط التكليف عنه بالمعرفة حال السهو وهو زوالها لن الواجب عليه تحديدها.

والجواب: أن المراد بالسهو زوال العلوم الضرورية إذ زوال الاستدلالي سهواً وقد صرح به بعض أصحابنا ولا كلام في سقوط تكليفه بتحديد المعرفة مع زوال العلوم الضرورية لأنَّه لا يمكنه تحصيلها إلّا مع خلق الضرورية له الّتي هي علوم العقل. واعلم أن سقوط تكليف الساهي مما يحكم به العقل ولا خلاف بين الأمة في سقوط تكليف الساهي بمعنى أنَّه لا يَأْثُم فيما أخل به أو فعله حال السهو وإن اختلفوا في الضمان. قوله: للوجه الذي لأجله وجبت في أول أحوال التكليف. يعني وهو كونها لطفاً إذ لا فرق بين الأوقات في ذلك. قوله: وبالاحتراز من العوارض والأضداد عند من يقول ببقائها.

اعلم أن أضدادها عند من يقوب بقائها كالشيخ أبي هاشم والشيخ أبي عبد الله الجهل والخلاف فيه والسهو عندهما وهو وإن لم يكن مقدوراً فالاحتراز عنه بأن لا يفعل ما يقع عنده من شرب المسكر وأكلها والعوارض والظن سواء تعلق بمتعلقها أو بنقيضه فإنه لا يجمع العلم، ولهذا قد قيل: بأنه ضد للعلم وإن تعلق بمتعلقه لامتناع اجتماعهما. حكاه الحاكم عن أبي علي وأبي إسحاق وقاضي القضاة، لكن الصّحيح أنَّه ليس بضد وأن امتناع حصوله مع العلم لمقارنته التجويز الذي لا يقارب بجامع العلم ومن العوارض الشك والتوهم والشبه القاذحة والسؤالات الواردة على الدليل فكل هذه إذا عرضت للعالم نفت علمه في الغلب. قوله: ولكن لا يعلم أنَّه عالم هذا على الأصح وإن كان أبو القاسم يمنع أن يعلم أحدنا الشيء

ولا يعلم أنه عالم به على ما تقدم.
قوله: إلا بتأمل مستأنف.

(177/1)

يعني وهو بأن يرجع إلى نفسه فيجدها ساكنة إلى المعلوم فيتأمل فيعلم أن السكون لا يكون إلا عن علم إذ هو حكم صادر عن العلم لا يجوز صدوره عن غيره فإذا تأمل هذا التأمل علم حصول العلم له وإذا عقل لم يعلم حصوله وإن كان حاصلاً.

القول في النظر

هو مشترك بين معان ونحن نقدم مقدمة تشتمل على فوائد خمس:

الأولى: في قسمة الألفاظ وحقائق أقسامها.

الثانية: في ذكر الألفاظ ذوات المعاني.

الثالثة: في حقيقة الحقيقة والمجاز.

الرابعة: في حقيقة النظر.

الخامسة: في تعيين معانيه وحقائقها والشواهد عليها فإنها مقدمة تستدعيها ذكر معاني النظر

وكونه مشتركاً ويحتاج إليها هذا الباب وغيره من ابواب الكتاب.

أما الفائدة الأولى:

فالألفاظ على قسمين مهمل ومستعمل فالمهمل مالم يوضع لمعنى ككادث ومادث والمستعمل

ينقسم إلى مفيد وغير مفيد وما يجري مجرى المفيد، فالمفيد كل لفظة وضعت لماهية

مخصوصة يسبق إلى الفهم تلك الماهية عند إطلاقها كأسماء الأجناس وما وضع لمعان يتردد

الفهم بينها وهي اللفظة المشتركة، وما وضع لمعنى أو معان لا يفهم منها شيء من ذلك إلا

لقريئة وهذا ما كان مجازاً مفرداً أو مشتركاً عند من يجيز الاشتراك فيه وغير المفيد مالم يوضع

لماهية يسبق إلى الفهم تلك الماهية عند إطلاق تلك اللفظة كأسماء الأعلام نحو زيد وعمرون

فإن زيدا ص لم يوضع لماهية معينة بل يصح استعماله في الرجل والبعر وغيرهما واللغة بحالها

والذي يجزى المفيد شيء فإنه يشبه المفيد من حيث أنه يفيد ما يصح العلم به والخبر

عنه ويشبه غير المفيد من حيث لم يوضع لماهية مخصوصة.

وأما الفائدة الثانية:

فالألفاظ ذوات المعاني خمسة:

متباينة: وهي الألفاظ المختلفة لفظاً ومعنى كرجل وأسد، وحصان وحجر.

ومتبادفة: وهي الألفاظ المختلفة لفظاً ومعنى كخمر وعقار، وكأسد وغضنفر، وكذلك أسمار الريح والسيف ونحوها، وقد منع بعضهم من وقوع الألفاظ المتبادفة في اللغة وادعى أن في معاني المترادف تفاوتاً وقد اختلف إذا كانت اللفظة الثانية تفيد ما تفيد الأولى وزيادة كصارم في سيف فليل لا يخرج عن كونها مترادفة، وقيل: بل تصير متباينة. ومتواطئة: وهي اللفظة الموضوعية لمعان مختلفة من حيث اشتركت في أمر كحيوان فإنه وضع على مسميات مختلفة بالحقائق لكنه وضع لها بإزاء معنى اشتركت فيه وهو كونها أجساماً حية بحياة.

ومشتركة: وهي كل لفظة وضعت لمعنيين مختلفين فصاعداً لامن حيث اشتركا في أمر مع استواء معانيها في السبق إلى الأفهام. وقد منع ثعلب والأبهرى وأبو القاسم البلخي وقوعها في اللغة لأنها تخل بالتفاهم وليس بصحيح فإن القرائن تدل على المقصود وتفهمه، وقيل: بل هي واجبة الوقوع لن لامسميات لاتنحصر والكلام من حروف منحصرة فلا بد من أن يوضع للمسميات الكثيرة اسم واحد وفيه نظر، فإنه لا يمكن انحصار ما يتركب من الحروف وإن كانت منحصرة وفرض ذلك لم يحصل بالاشتراك ما أراد لأن وضع الاسم لمسميين أو أكثر لا يفيد شمول ما لاتنحصر من المسميات. وقال ابن الخطيب الرازي: لا يقع بين النقيضين، وهو باطل فقد وقع كفر للظهر والحيز، وشفق للحرمة والبياض، وسدفة للضياء والظلام، وجون للسواء والبياض، وبهذا أيضاً يبطل قول من منع من الوقوع مطلقاً. ومشككة: وهي اللفظة المشبهة بالمشتركة والمتواطئة ملتبسة الحال كموجود فإنه يستعمل للقديم والحديث بإزاء أمر اتفقا فيه وهو الوجود، إلا أنه في القديم واجب وفي المحدث جائز فشابه المشترك من هذه والأولى عده في المتواطئ إذ لم يطلق عليهما إلا من حيث اتفقا في نفس الوجود. وأما الفائدة الثالثة:

فالحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة ولا بد من اشتراط العلاقة كتسمية الرجل الشجاع أسداً لعلاقة بينه وبين الأسد الحقيقي وهي الشجاعة وقد أنكر قوم وقوع المجاز وهو باطل ودليله وروده في اللغة بكثرة كالأسد في الرجل

الشجاع والحمار في الرجل البليد والبحر في الرجل الكريم.

وأما الفائدة الرابعة:

فالنظر من الألفاظ المشتركة لوجود حقيقة اللفظة المشتركة فيه فإنها اللفظة التي متى أطلقت لم يسبق إلى الفهم بعض معانيها دون بعض إلاً لقرينة وهكذا النظر، والقرينة في أصل اللغة اسم لحبل يدفن طرفاه ويمد وسطه تربط فيه لحيوانات استعملت في عرف اللغة فيما قرن به غيره من الإبل لأنهم يقرنون لاصعب إلى الذلول ليزلل وحقيقتها في الاصطلاح: المميّزة لبعض معاني اللفظة المشتركة من بعض. وتنقسم إلى لفظية ومعنوية.

وأما الفائدة الخامسة:

فتعيين معاني النظر على ما ذكره المصنف وأما حقائقها فأولها نظر العين، وقد قيل ي: وتحقيقه فتح الجفن الصّحيح الحدقة إلى حيث تقع الرؤية للمرئي أو القصد لرؤيته إذا لم ير. وأصحابنا يقولون تقلب الحدقة نحو المرئي لرؤيته.

قال ابن متويه: ولا بد أن يكون الناظر بحيث يصح أن يرى فلو فتح جفنه وقلب حدقته نحو الداخل إلى بيت مظلم بحيث أنه لا يصح أن يراه لم يكن ذلك نظراً. والشاهد على هذا المعنى قوله تعالى: {وإذا ما أزلت سورة نظر بعضهم إلى بعض} ومن الشعر قوله:

نظروا إليك بأعين مزورة ... نظر التيوس إلى شفار الجازر
وحقيقة نظر الرحمة: إرادة حصول منفعة للغير أو دفع مضرة عنه. والشاهد عليه من الكتاب قوله تعالى: {ولا ينظر إليهم يوم القيامة}، وقوله عليه الصلاة والسلام: > من جر إزاره بطراً لم ينظر الله إليه يوم القيامة <.

وقول الشاعر:

انظر إليّ بعين برك نظره ... فالفقر يزري والنعيم يبجل

(180/1)

هذا ما ذكره أصحابنا. وقيل ي: بل المراد ههنا تقلب الحدقة لكن على جهة التجوز. وحقيقته نظر المقابلة: يحادي بحيث لاساثر ولا ما يجري مجراه. قيل: ولا حاجة إلى هذا الاحتراز لن مع السائر أو البعد الذي يجري مجراه لا يحادي. وقيل: بل نظر المقابلة حاصل مع البعد لأن البعد لا يمنع إلاً من الرؤية فأما من المقابلة فلا، والشاهد عليه ما ذكره المصنف. ومن الشعر:

إذا نظرت إلى جبال أحد ... أفادني بنظرتها سروراً

فأما الاستشهاد بقوله تعالى: {وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون} فقليل: أن المراد وتراهم يقبلون أحداقهم إلى جهتك وهم لا يرون وليس المراد نظر المقابلة. وحقيقة نظر الانتظار: التوقع لحصول أمر في المستقبل خيراص كان أو شراص وشاهده من الكتاب ما ذكره المصنف، ومن الشعر:

وجوه يوم بدر ناظرات ... إلى الرحمن يأتي بالخلاص
وغير ذلك من الشواهد على ما سيأتي في مسألة الرؤية.

وحقيقة نظر الفكر وشاهده ما ذكره المصنف وكذلك قوله تعالى: {أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت} ومن الشعر قوله:

انظر بفكرك تستبين ... المنهج واسماؤه

(181/1)

ما ذكره المصنف، قيل: ومنها بحث وتروى واستدلال، وقد اختلف القائلون بأن الاشتراك في اللغة واقع في هل النظر لفظة مشتركة أو لا، فذهب جمهور العدلية إلى أنه مشترك بين هذه المعاني الخمسة المتقدم ذكرها آنفاً لا غير، ولبه قال بعضا لجبرية وبعضهم زاد الرؤية في معانيه، وقال الشيخ أبو عبدالله هو حقيقة في تقليب الحدقة مجاز في سائرهما، وقيل: حقيقة في نظر الفكر مجاز في سائرهما. وقال بعض الجبرية: حقيقة في الرؤية مجاز في سائرهما، وذهب بعض متأخري أصحابنا إلى أنه حقيقة في الانتظار والفكر وتقليب الحدقة مشترك بينهما مجاز في الآخرين، والدليل على الأول أنه إذا أطلق لفظ النظر لم يسبق إلى فهم السامع بعض هذه المعاني الخمسة دون بعض إلاً لقرينة وهذا هو معنى اللفظة المشتركة فأما الرؤية فلا دليل على استعمال النظر فيها ولا شاهد لذلك على الصحيح.

فصل

وهو أي نظر الفكر جنس مستعمل فليس داخلاً في غيره من الأجناس وهذا مذهب جل المعتزلة، وحكى الإمام يحيى عن الشعرية أن النظر تردد في أنحاء العلوم الضرورية. قال عليه السلام: وزعموا أن حصول العلم عقيبه بمجرى العادة، وحكى عن الفلاسفة أن النظر أسباب معدة لصيرورة النفس الناطقة مستعدة استعداداً ثابتاً لفيض العلوم وأن حصول تلك العلوم من جهة العقل الفعال والذي حكاه عليه السلام عن أبي الهذيل وأبي الحسين واختاره أنه استحضر العلوم الضرورية وأنها هي الموجبة له، وحكاية المصنف تخالف ذلك من بعض الوجوه، فأما قول الإمام أنها هي الموجبة له فقد سبق أن العلم لا يوجب العلم.

قوله: ويلحق بفعله مشقة.

يعني دون سائر أفعال القلوب والمرجع بذلك إلى الوجدان وقد وجدت المشقة فيه دون غيره.
قوله: ويوجب حالاً.

(182/1)

يعني وهو كون أحدنا ناظرًا وذهب أبو علي إلى أنه لا يوجب صفة وهو أحد قولي أبي هاشم واحتج الجمهور بأنه لو لم يوجب حالاً لم يحتج إلى قلب في فعله إذ ما لا يوجب حالاً للجملة يصح وجوده في سائر أعضاء الحي وفي الجماد ولأنه لا وجه لتعذر النظر مع سهوه عما ينظر فيه إلا كونه يوجب حالاً كالإرادة فإن تعذر إرادة المسهو عنه لذلك وغير ذلك من حججهم وهي مبسطة في اللطيف.

قوله: لأن أفعالاً لقلوب كلها غير باقية.

هذا هو مذهب الجمهور، ودليل عدم البقاء فيها كلها أن أحدنا يخرج عن الاعتقاد وكذلك النظر والإرادة والكراهة والظن لا إلى ضد ولا ما يجري مجراه، ولو كان شيء منها باقياً لما جاز ذلك فيه مع أدلة خاصة فكل معنى منها مبسطة في اللطيف.

قوله: وليس ما يتركه مما يشتهي فيلحق بتركه مشقة.

المشقة عبارة عما يلحق الحي بترك ما يشتهي أو يفعل ما ينفر عنه، وإنما قال: ليس ما يتركه مما يشتهي؛ لأن عند أصحابنا أن الشهوة لا يصح تعلقها إلا بما يصح إدراكه وأفعال القلوب جميعها غير مدركة بشيء من الحواس، وإن خالف أبو علي في الإرادة وقال بأنها تدرك وجميع ذلك مقرر في مواضعه.

فصل

وشرط وجود النظر أن يكون القادر عليه شاكاً، وقد تقدم ذكر معنى الشك.

قوله: وقال القاضي أن يكون مجزئاً وإن رجع أحد المجوزين.

يعني أن المعتبر التجويز سواء كان شاكاً بأن يستوي المجوزان عنده أو طائفاً بأن يرجح أحدهما، فأجازه القاضي مع الشك والظن.

قوله: وكل هذه متقاربة لأن المقلد والمنخب غير قاطعين.

فيه نظر؛ فإن المقلد والمنخب الأغلب أنهما قاطعان أو في حكم القاطع وإن لم تسكن أنفسهما عند التشكيك وتجويزهما لغير ما يعتقد أنه تجويز ضعيف لا يصير وجهاً لحصة وجود النظر، وقد صرح ابن متويه بإبطال صحة النظر من المعتقد الذي ليس بعالم فإنه قاطع ولم

يتعذر النظر من العالم إلا للقطع فكذلك من المعتقد غير العالم.
قوله: وقال أبو عبدالله يصح مع العلم.

(183/1)

اعلم أن حكايته هذه عن أبي عبدالله فيها نظر، والذي حكاه ابن متويه عن أبي عبدالله القول بأن النظر يصح مع القطع على المدلول ما لم يكن علماً فعنده إذا اعتقد تقليداً أو منتخباً فالنظر صحيح وإنما يمتنع عند علمه بالمدلول، هذا لفظ ابن متويه في الحكاية عن أبي عبدالله، ولعل المصنف توهم ذلك من ظاهر الشبهة التي حكاها عن أبي عبدالله إلا أن ابن متويه لم يوردها شبهة له وإنما أوردها سؤالاً مجملاً، أجاب بما أجاب به المصنف.
قوله: ليعلم أنه دليل لا ليعلم المدلول.

هذا الجواب لا يتأتى على مذهب الشيخين لأن العلم بالدليل عندهما علم بالمدلول لكن يأتي على القول بأن العلم بالدليل ليس علماً بالمدلول، وهو قول أبي إسحاق وأبي عبدالله وقاضي القضاة، قالوا: وإنما العلم بالدليل علم بأنه مما يصح الاستدلال به، فأما أبو هاشم فيكون جوابه عدم التسليم فإنه يمنع لأجل العلم بالمدلول من النظر في الدليل. قال: لولا ذلك والأصح أن ينظر في المشاهدات ونحوها فلما لم يصح دل على أن العلم به يمنع من النظر، وحكي عن أبي علي أنه إذا نظر في الدليل فعلم المدلول فلا يصح نظره في دليل آخر ليعلم ولكن ليزداد علماص.

والصحيح أنه إذا نظر في الدليل بعد علمه بالمدلول فهو ليعلم أنه مما يصح الاستدلال به وأنه طريق للمعرفة وهذا أمر لم يكن قد علمه ولا نظر فيه.

تنبيه

(184/1)

أغفل المصنف رحمه الله شرطاً في وجود النظر يذكره أصحابنا وهو حصول البنية المخصوصة ولعله اكتفى باشتراط كونه قادراً عليه لأنه لا يكون قادراً عليه إلا مع وجود القدرة ولا توجد القدرة عليه إلا مع البنية التي يصح وجوده معها فاكتمى بذكر ذلك الشرط، ولكن هذا لا يصح على أصله رحمه الله لأنه يجعل قدر الجوارح قادراً على أفعال القلوب والعكس، فلو قدرنا أن بعض القادرين لم يكن له قلب ولا ما يقوم مقامه مما يبني بنيته لكان قادراً على النظر ولا يصح منه

إيجاده فحينئذ لا بد من اشتراط لابنية.

تنبيه آخر

في بيان وجه اشتراط هذه الشروط.

أما الأول فالأن النظر فعل ولا يصح إلا من قادر.

وأما الثاني فلما قد تبين وصح من أن القاطع لا يصح أن ينظر فمن قطع على صحة شيء أو فساد له لم يصح أن ينظر فيه.

وأما اشتراط حصول البنية فالأنه لو لم يكن شرطاص وصح وجوده من دونها لزم صحة أن يفعل النظر في يده أو رجله فيجد النظر من تلك الناحية كما يجده من ناحية صدره ومعلوم خلافه، ووجه آخر يخص النظر الذي يولد العلم وهو أنه لا يولد إلا في محله إذ لاجهة له فكان يلزم لو وجد من دون بنية القلب أن يوجد العلم في محله ذلك، وقد تقرر أن العلم لا يصح وجوده في غير القلب أو ما يكون مبنياص كبنيته.

فصل

والكلام في تماثل النظر واختلافه كالكلام في العلم فيتماثل النظران باتحاد المتعلق والوجه والطريقة والوقت. ودليل تماثلهما اشتراكهما في التعلق على أخص ما يمكن والاشتراك فيه يكشف عن التماثل لأنه أخص ما ينبي عن صفة الذات، ويعرف اختلاف النظرين باختلال أحد هذه القيود.

قوله: خلافاً لأبي علي.

اعلم أنه يذهب إلى أن النظرين في شيئين يتضادان سواء كان متعلقاهما ضدّين أم لا، وإلى هذا ذهب أبو هاشم أولاً ثم رجع عنه.

(185/1)

قوله: وإن يكون التعلق منعاً يعني كتعلق العلم بشيء والجهل به فإن تعلقهما متعاكصا فاعلم متعلق به على أنه موجود مثلاً والجهل متعلق به على أنه ليس بموجود، فأما مع عدم اتحاد المتعلق فلا تضاد.

قوله: وتعاكسه مفقود ههنا.

يعني فإن النظرين إذا تعلقا بمتعلق واحد فتعلقهما غير متعاكس بل تعلق متماثل مثاله النظر في العالم على سبيل الجملة فإن أحد النظرين إذا تعلق به على أنه محدث فكذلك لا بد أن يكون تعلق الآخر إذا كان نظراً صحيحاً.

فإن قيل: فما قولكم إذا كان أحد النظرين صحيحاً والآخر فاسداً كالنظر في حدوث العالم والنظر في قدمه فإن المتعلق واحد والتعلق متعاكس لن أحدهما تعلق به على أنه محدث والآخر على أنه قديم، فقد حصل ما شرطتموه من التضاد من اتحاد المتعلق وتعاكسه، وحصل منهما أمانة التضاد من امتناع الاجتماع فهلا منعتم من التضاد في الأنظار الصحيحة لا غير.

فالجواب: أن النظرين اللذين ذكرتهما لا يسلم امتناع اجتماعهما فلو اعتقد مثلاً أحداً قدم العالم وحدثه صح منه النظر في القدم والحدوث ولأنهما لو كانا ضدين لم يجز أن يحتاج أحدهما إلا إلى ما يحتاج إليه الآخر لأن ذلك من حكم الضدين ومعلوم أن أحدهما يحتاج إلى اعتقاد القدم أو ظنه أو الشك فيه والآخر يحتاج إلى غير ذلك، وهو اعتقاد الحدوث أو ظنه أو الشك فيه.

قوله: واتحاد المتعلق يقتضي التماثل.

يعني إذا لم يكن التعلق متعاكساً.

قوله: فأما النظر في شيئين فلا نسلم لأبي علي امتناعه وإذا لم يثبت له امتناعه لم يستقم له الاستدلال على التضاد.

(186/1)

اعلم أن أبا هاشم لما منع التضاد في الأنظار قال: تارة بجواز النظر في شيئين وقال تارة بمنعه لفقد الدواعي إلى الجمع بينهما كما يمتنع فعل النظر مع كراهته لفقد الداعي لا لتضاد بينه وبين الكراهة فقد جوز ابن متويه رحمه الله أن يكون امتناع ذلك لاعتقاد سابق من الناظر لتضاد النظرين فلا يروم الجمع بينهما فلو رامه لوقع منه كما ينظر أحدنا بنظرين في خبر مخبرين أحدهما قال: إن في الطريق سبعاص، والثاني قال: لاشيء فيها. فإنه في حالة واحدة ينظر فيهما بنظرين.

فصل

والنظر يولد العلم خلافاً لأهل الحيرة القائلين بأن النظر يؤدي إلى الشك والحيرة واللبس، وللقائلين بأن أدلة أهل المذاهب المختلفة متكافئة، وللقائلين بأن الإسلام لم يرد إلا بالسيف وإن النظر بدعة.

قيل: وأهل هذه المذاهب الثلاثة يقرب أن مذهبهم واحد وإن اختلفوا في التعليل ويجمعهم القول بأن النظر قبيح غير واجب. قال ابن متويه: فأما من يعتقد أن النظر يوقعه في حيرة وشبهة مع أن موضوعه في بديهية العقول أن تنكشف به للمرء الأمور الملتبسة فقد دفع ما

يقتضيه عقله وأنبأ عن نقيصته وجهله فلا وجه للاشتغال بكلامه.
قوله: والنظر ليس بأن يدعو إلى اعتقاد المدلول على صفة أولى من غيرها.
يعني وإنما الناظر مستكشف بالنظر عن حال ما ينظر فيه ومما تبين له أنه ليس بداع أن الداعي اعتقاد المرء أو علمه أو ظنه أن له في الشيء جلب نفع أو دفع ضرر وليس هذا حال النظر.
قوله: ولا يرد بذكر النظر.
يعني فيقال: قد جعلتموه داعيavas مع أنه ليس بأن يدعو إلى شيء أولى من غيره.
قوله: حق الشرط المقاربة.
يعني والنظر متقدم على العلم فلا يجعل شرطاً فيه لأنه لا تأثير للشرط إلا إذا قارب لا ما تقدم أو تأخر وذلك ظاهر بين.
قوله: كان يجوز اختلاف العادة فيه كالحفظ.

(187/1)

يعني فإن أحدنا قد يدرس فلا يحفظ أو لا يحفظ إلا بدرس كثير والآخر قد يحفظ من أول وهلة لما كان حصول العلم عنده بالعادة بخلاف النظر فإن الناظرين إذا نظرا على الوجه الصحيح واستحضروا مقدمات النظر على سواء ولّد نظريهما في الوقت الثاني.
قوله: فمن حيث يتمكن من استحضار المقدمات.
مثال ما ذكره أن ينظر ناظران في إثبات الصانع فاهتدى أحدهما أولاً إلى النظر في ثبوت الأعراض ثم في حدوثها ثم في استحالة انفكاك الجسم عنها ثم عرف حدوث الأجسام ثم نظر في أن المحدث لا بد له من محدث ثم عرف حينئذ أن للعالم صانعاً فحصل له العلم في وقت يسير والآخر لم يهتد إلى ترتيب المقدمات على الفور وعرضت له مع ذلك وجوه اللبس ووردت عليه أنواع الشبه، فتأخر حصول العلم له عن حصوله للأول.
قوله: فمن حيث نظر على الوجه الصحيح.
مثاله أن ينظر ناظران في العالم فينظر أحدهما فيه على أنه محدث فيحصل له العلم بالصانع لكونه على الوجه الصحيح، والآخر اعتقد قدمه فنظر فلم يحصل له العلم لما نظر على الوجه الفاسد.
قوله: لضروب من اللبس تعرض.
اعلم أن وجوه اللبس كثيرة فقد يلتبس المدرك للمجاورة كما إذا وضع الزعفران في اللبن فاعتقد المدرك له أنه أصفر وكمن يرى السراب مع ماصة من الصقالة واللمع فيلتبس عليه

بالماء كذلك إلتباس العنة بالأجاسة ونحو ذلك من الغلط في المناظر.
قوله: وكذلك الحساب.

يعني فقد يحتسب شخصان فيدعي كل واحد منهما في الحساب خلاف ما يدعيه الآخر
ويعتقد كل واحد منهما أنه المصيب ثم ينكشف لأحدهما أن المصيب الآخر وقد يتبين انهما
معاص مخطئان ولم يقتض ذلك أن الحساب غير موصل إلى العلم وكذلك الإدراك لا يدل
الإختلاف بين المدركين على أنه ليس بطريق إلى العلم.
قوله: وفي هذا خروجها عن كونها أدلة فضلاص عن كونها متكافئة.
يعني فلم سميتموها أدلة ووصفتموها بذلك مع أن الدليل ما أوصل إلى العلم.

(188/1)

قوله: وأما أن يوصل بعضها إلى العلم دون البعض. في النسخة التي بخط المصنف: وإما أن
يوصل بعضها إلى البعض. لكن لا يشتبه الحال في انه إلى العلم، وأن ذلك من سهو القلم.
قوله: فكلها يتضمن الحث على النظر والتفكر يعني كقوله تعالى: {أفلا ينظروا في ملكوت
السموات والأرض} ونحو ذلك من الآيات الشريفة الواردة في هذا المعنى، وكقوله صلى الله
عليه وآله وسلم: > من أخذ دينه عن التفكير في آلاء الله .. < الخبر، وفي دعوى الإجماع
مع استقرار خلاف هؤلاء الخصوم نظر، ولعله أراد إجماع من قبلهم.
قوله: والمطالبة بالبراهين.

كقوله تعالى {قل هاتوا برهانكم} وقد ورد في القرآن الكريم المحاجة والمجادلة لأرباب
الكفر، قال الحاكم: ألا ترى كيف جادلهم في البعث بقوله تعالى: {فسيقولون من يعيدنا قل
الذي فطركم أول مرة} ونحوه، ثم حاجهم في الإرادة بقوله تعالى: {سيقول الذين أشركوا
الآية، وحاجهم في الرؤية: {يسألك أهل الكتاب} الآية، وحاجهم في النبوة بقوله تعالى: {وإن
كنتم في ريب ما نزلنا على عبدنا} الآية، وحاجهم في النسخ بقوله تعالى: {مانسخ من آية أو
ننسخها} الآية وحاجهم في اللطف بقوله: {ولو بسط الله الرزق} الآية.

وروى الحاكم عنه صلى الله عليه وآله وسلم: > إن لله عبادة هم الخصماء للصادقين عن الله
يخاصمونهم بحجة الله هم قادة الحق والدعاة إلى الله ولا ذابون عن حرمه والقائمون بأمره أئمة
الهدى ومصابيح الدجى < الخبر بطوله.

وروى عنه صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً: > إن لله عبادة من أمتي قوامين بحجة الله داعين
إلى الله وإلى نفي التشبيه ونفي الظلم < الخبر.

قال رحمه الله: وكلامات الصحابة وخوضهم في ها الفن كثير.
فإن عائشة أنكرت قول من أثبت الرؤية واحتجبت بالآية المعروفة وخطاب علي عليه السلام
من سمعه يحلف بالذي احتجب بسبع سموات، وسياتي ذكره.
قوله: إن قام بها فالكلام كما تقدم.

(189/1)

يعني من أن فيها الحث على النظر والتفكر ولا بد من أن يعمل بما فيها مع القول بها.
قوله: وإن لم يقل بها فليس بإمام.
يعني إن لم يقل بها بأن لا يعمل بما فيها ولا يعترف بأنها حجة ولا يقبل ما وردت به بل أنكرها
ورفضها فليس بإمام بل كافر لامحالة، وأيضاً فطريق الإمام السمع فإذا لم يقل به فما الطريق
إلى أنه إمام.
قوله: والمنكرين للقيامة والبعث إلى آخره.
اعلم أن من أبلغ الآيات الواردة في الرد على منكري الحشر والمعاد، قوله تعالى: {أولم ير
الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين} إلى آخر السورة. قال الإمام المؤيد برب
العزة يحيى بن حمزة: فالله تعالى حكى في هذه الآية إنكار المنكرين للإعادة وقدر وجه شبههم
وأجاب عن كل واحدة منها بوجه يخصه، وهي ثلاث:
الأولى: قولهم أن العظام التي صارت رميمة كيف يمكن أن تصير حية، وهو المراد بقوله تعالى:
{قال من يحيي العظام وهي رميم} ثم لما حكى شبهتهم أجاب عنها: {قل يحييها الذي أنشأها
أول مرة وهو بكل خلق عليم}، وهذا هو الذي عليه تعويلاً لمتكلمين من أن افعادة مثل
الإيجاد ابتداء وحكم الشيء حكم مثله، فلما كان قادراً على ذلك الإيجاد كان قادراً على
الإعادة.

الثانية: لنفثة الحشر وهي أن العظام والأبدان إذا صارت رميمة اختلطت الأجزاء بعضها ببعض
فحينئذ لا يمكن تمييز أجزاء بدن عن بدن. وأجاب عنها بقوله: {وهو بكل خلق عليم} وهو أن
الله تعالى لما كان عالماً بكل المعلومات أمكنه تمييز أجزاء كل بدن لكل حيوان عن أجزاء بدن
غيره وأن ذلك إنما يتعذر على من لم يكن عالماً بكل المعلومات.

(190/1)

الثالثة: لمنكري المعاد وهي مشهورة وهي أن القول بالقيامة على ما جاءت به الأنبياء ونطقت به الشريعة محال لأن ذلك يتضمن إعدام هذا العالم الذي نحن فيه وإيجاد عالم آخر وذلك باطل لأصول كثيرة مقررة في كتبهم، وأجاب الله تعالى عن هذه الشبهة بإلزام المنكرين كونه خالقاً لهذه السموات والأرض ومتى سلم للخصم ذلك لزمه كونه سبحانه قادر على إعدامها لأن ما صح عليه العدم في وقت صح عليه العدم في كل الوقات ويلزمه أيضاً تسليم كونه قادراً على إيجاد عالم آخر لن القادر على الشيء يكون قادراً على مثله لامحالة فظهر بما أشرنا إليه أنه سبحانه جمع في هذه الآيات بين الدليل على إثبات المعاد وبين إيراد شبههم ثم سرد الجواب عليهم على أبلغ شيء وأحسنه.

قال عليه السلام: فأما الآيات الدالة على إثبات الصانع والنبوة والرد على منكريهما فأكثر من أن تحصى وإذا كان كذلك فكيف يمكن أن يقال أن الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابة كانوا منكرين للخوض في هذه الأدلة لن الله تعالى أمر نبيه بالجدل في قوله: {وجادلهم بالتي هي أحسن} وإذا ثبت هذا تقرر أن التّهي عن الخوض في الكلام في المعقولات ما كان مطلقاً، وإنما ورد عن تكثير الشبه وإيراد الضلالات وهذا مما لا نزاع فيه.

نكتة

ذكر في السيرة النبوية أن سبب نزول هذه الآيات الشريفة التي منها: {وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه} أن أبي بن خلف مشى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعظم بال قد رفت فقال: يا محمد أنت تزعم أن الله يبعث هذا بعدما أرى ثم فته بيده ثم نفخه بالريح نحو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال عليه الصلاة والسلام: نعم أنا أقول ذلك يبعثه الله وإياك بعدما تكون هكذا ثم يدخلك النار، ونزلت الآيات بعد ذلك.

قوله: أو تجويزاً للتقليد ونحو ذلك مما يصرف عن النظر.

(191/1)

اعلم أن الأسباب الصارفة عن الخوض في هذا أن العلم والتشاغل بالنظر والتفكر كثيرة وقد ذكرها الحاكم، فمنها: ما ذكره المصنف من إثبات الدعة واللذة والتشاغل باللذات. قال الحاكم: وهذه عادة كثير من الناس وذلك مما لا يخفى فساده لن صلاح أمر الدنيا لا يحصل مع تلك الآفات فكيف الثواب، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم: > حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات<.

ومنها: التقليد وقد ذكره المصنف.

واعلم أن التقليد الذي يصرف عن النظر والتفكر والبحث والتأمل والعلاج السديد في إدراك الحق ووجدانه على ضربين، أحدهما: تقليد الآباء والنشو على مذهبهم وموافقة أهل بلده وجهته. قال الحاكم: لأنه إذا اعتاد ذلك واستمر عليه يتعذر عليه مفارقتة ولهذا قالوا: {إنا وجدنا آباءنا على أمة}. وجدنا آباءنا على أمة.

وثانيهما: أن يشاهد أكثر الناس على مذهب فيعتقد أنه الحق لذهاب الأكثر إليه فيستكفي بذلك عن النظر المستلزم للمشقة ولا ينظر إلى قوله تعالى: {بل أكثرهم لا يعلمون} {وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك} {وقليل من عبادي الشكور}، وقول أمير المؤمنين عليه السلام: < الحق لا يعرف بالرجال > الخبر.

ومنها: أن النظر في الأدلة والخوض في ذلك قد يؤدي إلى زندقة وفساد في الدين فيجعل ذلك سبباً للامتناع عنه. قال الحاكم على ما يعتقده بعض المتفكّهة وهو غلط فأحسن لأنه لو كان كذلك لكان الله تعالى لا يدعو عباده إلى النظر.

ومنها: أن يكون له رئاسة أو يؤمل ذلك وخاف فوته إن تشاغل بالنظر وخاض في الكلام فيعدل عنه إلى غيره من العلوم والآداب. قال الحاكم: وهذه آفة أكثر المتفكّهة لأنهم يؤملوا نيل رئاسة يخافون فوتها إن خاضوا في الكلام ولذلك ترى كثير من منهم يعدل عنه مع البصيرة بأنه واجب حتّى يتعلم سرا أو يظهر خلافه جهراً وما عليه أصحاب الحديث من أنهم لو خاضوا في علم الكلام لفارقوا طريقة السلف، ولذلك تراهم يحتجون بقول فلان وفلان ويعدلون عن الحجج.

(192/1)

قوله: ويصير به قدوة وإن كان باطلاً.

روي عن الأشعري أنه قال: أحب إلي أن أكون رأساً في الباطل ولا أكون ذنباً في الحق. أو كما قال.

(193/1)

فصل

إذا ثبت أن النظر يولد العلم فهو لا يولد غيره. وقال القاضي وغيره: إن النظر في الأمارات يولد الظن هذه رواية المصنف عن القاضي، وروى ابن الملاحمي عنه في الفائق أن النظر في

الأمارات لا يولد الظن وإنَّما يختاره الناظر عنده كقول الجمهور.

قال ابن متويه رحمه الله: النظر في الأمارات إنَّما يختار عنده غالب الظن سواء كان نظرا في أمور الدين أو مصالح الدنيا والآراء في الحروب وغير ذلك فلا يولد النظر الظن وإنَّما يذكر المرء به الأمانة النَّبي قد ذهل عنها حتَّى لو كان ذاكرة لها لم يحتج إلى النظر فصار للنظر في الأمانة حظان أحدهما ذكرها إذا كان ذاهلاً عنها، وثانيهما أن يعرفها أمانة إذا كان قد عرف ذاتها، وعلى كل حال فتوليد الظن محال لأننا نجد العارفين بالأمانة الواحدة ووجه كونها أمانة يختلف حالهما عند النظر فيها في حصول غالب الظن ولو كان سبباً لم يجز أن يختلف انتهى.

قوله: (وإن النظر في المقدمات المعتقدة المطابقة إلى آخره).

مثاله: أن يعتقد أحدنا أن العالم محدث وأن المحدث لا بد له من محدث تقليداً لاعتقاده لا عن يقين ثمَّ نظر في هاتين المقدمتين فإن القاضي يذهب إلى أنَّه يولد له اعتقاداً بأن لها محدثاً ويكون مطابقاً غير علم أيضاً.

وقال الجمهور: بل يدعوه نظره في المقدمتين إلى فعل اعتقاد لا أن ثمَّ توليداً.

قوله: (لنا أنا نعلم حسن جميع النظائر).

وفي الإطلاق نظر لأن الخلاف فيه كالخلاف في العلم وقد قال الحاكم: فأما النظر فيجوز أن يقبح إذا لم يكن فيه نفع فيكون عبثاً أو ينظر فيما لا دليل ليقف عليه ويطعن فيه، وبالجمله فالخلاف في قبحه والنزاع في ذلك كما تقدم في العلم.

واعلم أنَّه إذا جعل الأنظار حسنة فالمراد بالنظار على الوجوه الصحيحة وما في أو الأمارات الصحيحة، فأما النظر على الوجوه الفاسدة فلا.

قوله: (ومعلوم أن فيها ما هو قبيح).

(194/1)

يعني الاعتقادات التي ليست بعلوم والظنون، أما الاعتقادات فالقبيح منها ما كان معتقده لا على ما تناوله ولا كلام فيه وظاهر كلام أصحابنا أنَّه لا يحسن أدام على شيء منها سواء كانت مطابقة أم لا. قالوا: لأنها لا تخلو إما أن يكون معتقدها لا على ما تناولته فهي جهالات وكل جهل قبيح ولا يجوز الإقدام على القبيح وإما أن تكون مطابقة فهو لا يأمن كونها جهالات والأقدام على ما لا يؤمن كونه جهلاً في القبح كالإقدام على الجهل.

قوله: (لأن قبح المسبب يقتضي قبح السبب).

الوجه في ذلك إنَّما أدَّى إلى القبيح فهو قبيح لا محالة ولا أبلغ من تأدية السبب فإنه موجب،

وقد ذكر المصنف في المتولدات أن المسبب إذا كان كثيراً فسيبه كثير .
فإن قيل: قد يكون المسبب قبيحاً والسبب حسن كمن يرمي ويقصد برميهِ كافراً فيصيب مسلماً فالإصابة التي هي المسبب قبيحة والرمي الذي هو السبب حسن .
قلنا: أما على مذهب الشيخين فعندهما أن هذا يجري مجرى فعل الساهي وفعل الساهي عندهما غير قبيح لأنهما يشترطان القصد، وإما على مذهب الجمهور فيقولون أن المسبب القبيح متى خطر ببال الفاعل صار السبب أيضاً قبيحاً فلو أن الرامي خطر له هذا الخاطر لقبح منه الرمي ولما لم يخطر له بل كان غالب ظنه أنه يصيب الكاف ردون غيره لم يقبح .
قوله: (فأما العلم الحاصل عند النظر في تبين مراد الغير فهو ضروري بالعادة لما بين توليد النظر للعلم وأنه لا يولد غيره من جهل ولا ظن ولا غيرهما).

(195/1)

أراد أن يبين أن من النظائر ما يحصل عنده العلم وليس بمولد له وهو النظر في تبين مراد الغير بكلامه فلا يتوهم أنه إذا تكلم ونظر أحداً وفكر في مراده علم مراده أن العلم متولد عن نظره فإنه ضروري بالعادة ودليل كونه ضرورياً حصول علامة الضروري فيه من عدم انتفائه بالشك والشبهة ودليل كونه بالعادة أن أحداً قد ينظر في تبين مراد الغير فيعلمه وقد لا يعلمه ولو كان متولداً عنه لتولد عنه على سبيل الاستمرار ألا ترى أن النظر في الدلالة لما كان مولداً للعلم إذا وقع على الوجه الصحيح ولده على سبيل الاستمرار وقد ذكر ابن متويه رحمه الله في تذكرته كون هذا العلم ليس عن هذا النظر .

ويمكن أن يقال أن هذا من المصنف جواب عن سؤال يقدر تقريره أن النظر في تبين مراد الغير بكلامه بعد سماعه يحصل عنه العلم ويولده مع أن كلامه غير دليل على مراده لانتفاء الحكمة إذ لا يقطع بأنه أظهر ما في نفسه ولم يلتبس إلا إذا كان معصوماً ولكن كلامه أمانة فقد بان أن النظر في الأمانة يولد العلم وإذا كان كذلك فأولى أن يولد النظر فيها الظن ويكون تقرير الجواب أن هذا العلم غير متولد عن النظر في كلامه فلا يلزمنا ما قلتم وإنما هو ضروري .
قوله: (لأنه لا تعلق للشبهة).

يعني مع أنه لا مولد للنظر في شيء العلم بغيره ولأنه اعتقاد إلا إذا كان بين ما تعلق به النظر وبين ما ولد العلم به أو الاعتقاد تعلق وإلا لم يكن بأن تولد العلم به أو الاعتقاد أولى من غيره ولا تعلق بين الشبهة وما ولد النظر فيها الجهل به إذ لو كان لها تعلق كانت دليلاً ولم تكن شبهة وسيأتي بيان التعلقات المذكورة بين الدليل والمدلول، ووجه اشتراطها إن شاء الله تعالى .

قوله: (بأن لا يكون عالماً بوجه دلالة).

مثاله من نظر في العالم من حيث وجوده من دون أن ينظر في وجه دلالة وهي الحدوث.

قوله: (فأولى في النظر في الشبهة).

(196/1)

يعني لأن الدليل إذا كان حيث نظر فيه ولم ينظر في وجه دلالة لا يولد العلم مع أن التعلق بينه وبين المدلول ثابت ونفس الأمر فأولى في الشبهة إذ لا تعلق لها معلوم ولا ثابت في نفس الأمر ولا وجه دلالة.

قوله: (من الوجه الذي كانت له شبهة أن يولد الجهل لنا).

مثاله: إذا نظرنا في شبهة المجبرة وقولهم قد ثبت أن اللون والجسم اشتركا في صحة الرؤية لهما فلا بد من أمر يشتركان فيه لجله اشتركا في صحة الرؤية وليس إلا الوجود فيلزم مثله في حقه تعالى فمن المعلوم أنا إذا نظرنا فيها لم يولد لنا اعتقاد أنه تعالى يرى. واعلم أن هذا وجه أبرزه الشيخ أبو عبد الله للشيخ أبي علي بن خلاد فارتضاه وقرره وعليه سؤالات واردة متعددة مبسطة في التذكرة ولا حاجة إلى تعددها إذ هي غير قاذحة بل مدفوعة وإنما لزم ما ذكره رحمه الله لأن من حق السبب ألا يختلف توليده بحسب اختلاف الفاعلين له.

فإن قيل: فيلزمكم إذا نظر الخصم في دليلكم على الوجه الذي يدل أن يحصل له العلم متولدا عن ذلك النظر.

قلنا: إذا نظر بعين الإنصاف ولم يكابر حكم عقله ولّد ذلك النظر له العلم ونحن نلتزمه ولا نأباه.

قوله: (وقريت من هذا الكلام في الظن).

يعني في أنه كان يلزم فيمن نظر في الأمانة التي حصل بالنظر فيها الظن لواحد معين أن يحصل له الظن إذا كان ذلك على سبيل التوليد لأن الأسباب لا يختلف توليدها على ما تقدم آنفاً، ومعلوم أنه قد يحصل الظن لناظر في أمانة ولا يحصل لآخر دليله المسائل الاجتهادية ونحوها، فدل على أن حصول الظن بدعاء الداعي وإنما جعله قريبا من الأول ولم يجعله مثله لن الحال في المارة أخفى من الشبهة فقل من ينظر في الأمانة الصحيحة فلا يحصل له الظن بخلاف الشبهة فإن الذي ذكر فيها في غاية التجلي والله أعلم.

فصل

وإنَّما يولد العلم إذا وقع في دليل أو طريقة نظر.
قوله: (أن ينظر في ذات فيحصل له العلم بذات أخرى).

(197/1)

يعني كأن ينظر في العالم فيحصل له العلم بالصانع وإن كان النظر في الحقيقة هو في الحدوث على ما سيأتي ففيه نظر.

قوله: (أو في صفة لذات فيحصل له العلم بصفة لذات أخرى).

مثاله: النظر في كوننا قادرين عند صحة الفعل فإنه يحصل عنه العلم بكونه تعالى قادراً.

قوله: (أن ينظر في صفة ذات فيحصل له العلم بصفة أخرى لتلك الذات).

مثاله: النظر في كونه تعالى قادراً فإنه يولد العلم بكونه حياً.

وعقد الأول: أن يقول الدليل ما أمكن بالنظر فيه أو في صفته أو حكمه التوصل إلى العلم بغيره أو بصفة أو حكم لغيره وقد شمل هذا العقد النظر في حكم لذات فيوصل إلى العلم بذات أو حكم أو صفة لذات أخرى، والنظر في ذات فيوصل إلى العلم بصفة أو حكم لذات. وعقد الثاني: هو ما كان النظر فيه لا يفضي إلى العلم بغير المنظور فيه بل إلى العلم به إما على حال أو حكم وقد دخل فيه النظر في حكم لذات ليتوصل به إلى العلم بحكم لها أو صفة، والنظر في صفة لها ليتوصل به إلى العلم بحكم وإنَّما حصر توليد النظر للعلم على تعلقه بدليل أو طريقة نظر لئلا يمكن النظر في غيرهما إذ لا يخرج النظر عن تعلقه بذات أو بذات على صفة أو بذات على حكم.

فصل

وشروط توليده للعلم أن يكون الناظر عاقلاً قد تقدم الكلام على شروط وجوده وهذا هو الكلام في شروط توليده للعلم فأما وجوده فلا يتوقف على هذه الشروط وقد تقدم بيان معنى العقل وأما وجه اشتراطه في توليد النظر للعلم فما علمناه من أن الصبيان والمجانين وإن وجد النظر من جهتهم فإنه لا يولد العلم ولا وجه لذلك إلاَّ اختلال هذا الشرط في حقهم وهو العقل. وفيه سؤال: وهو أن يقال إنَّما لم يولد نظرهم العلم لن من حق الناظر أن يعلم الدليل ووجه دلالة ذلك لايتأتى منهم فلاختلال غير العقل من الشروط لم يولد نظرهم العلم لعدم العقل.

(198/1)

ويمكن الجواب من وجهين أحدهما: أن العلم بالدليل ووجه دلالة إذا كان ضرورياً صح حصوله لهم فكان يلزم إذا نظروا مع حصول العلم بالدليل ووجه دلالة أن يولد نظرهم العلم ومعلوم خلافه.

الوجه الثاني: أنه إذا تعذر توليد نظرهم العلم لعدم علمهم الاستدلالي بالدليل ووجه دلالة فإنما عدموا العلم بذلك وتعذر التوصل إليهم إليه بالاستدلال لعدم العقل فيكون عدم توليد نظرهم العلم لاختلال العقل، وإن كان بواسطة تعذر العلم بالدليل ووجه دلالة. قوله: (وأن يكون عالماً بالدليل).

ووجه اشتراطه ما تقدم من أن اعتقاده الذي ليس بعلم لا يكفي في توليد النظر، وأنه لا يتولد عنه اعتقاد ليس بعلم فضلاً عن أن يولد العلم.

قوله: (لأن ذلك يتأخر عن العلم المتأخر عن النظر).

أي علمه بأن الذي نظر فيه دليل يتأخر عن علمه بالمدلول وذلك لأن الدليل ما يوصل صحيح النظر فيه إلى العلم ولا يعلم أنه دليل يوصل النظر فيه إلى العلم بالمدلول إلا عقيب العلم بالمدلول الحاصل عن النظر فيه فإذا علم المدلول علم أنه دليل لحصول حقيقة الدليل فيه وهو إيصال النظر فيه إلى العلم.

قوله: (وأن يكون عالماً بوجه دلالة الدليل).

وجه اشتراطه أن وجه الدلالة هو التعلق بين الدليل والمدلول والرباط بينهما فلو لم يعلمه الانظر لم يعلم العلاقة بين الدليل والمدلول ولا الرباط بينهما فلم يكن نظره بأن يولد العلم أولى من ألا يولده وقد أوضحه في متن الكتاب.

قوله: (لما جهلوا وجه دلالة وهو صدوره عن عدل حكيم).

(199/1)

إنما كان وجه دلالة صدوره عن عدل حكيم لنا مالم نقطع على عدله تعالى لم نقطع على عدم وقوع الكذب ومالم نقطع على عدم وقوع الكذب لم نعلم صدق ما فيه من الأخبار وكذلك فمع عدم العلم بالعدل لا يأمن أن يأمر بالقبيح وينهى عن الواجب، فلا يقع لنا العلم بأن ما أمر به واجب أو مندوب وأن ما نهى عنه قبيح أو مكروه إلا أنهم يجعلون الوجوب والقبح لأجل الأمر والنهي فلا يرد عليهم هذا وإنما يتوجه على قاعدة أهل العدل وتفصيل الكلام في ذلك مختص بباب العدل.

فصل

قوله: (والنظر في الفرع يتوقف في توليده للعلم على النظر في الأصل وتوليده للعلم إذا كان الأصل نظراً).

اعلم أن قوله يتوقف في توليده للعلم احتراز من إمكانه في نفسه فإنه يمكن حصول النظر في الفرع وإن لم يكن قد نظر في الأصل ولا ولد نظره فيه العلم إذا كان نظرياً بأن يعتقد اعتقاداً غير علم لكنه إذا اعتقده كذلك لم يولد نظره في الفرع العلم لأنه لا يجوز العلم بالفرع إلا مع العلم بالأصل ولا يكفي اعتقاده ما لم يكن علماً وإن أمكن حصول النظر في الفرع لمجرد اعتقاد الأصل فتبين أن هذا الشرط شرط في توليده للعلم لا في حصوله فهو ممكن من دون هذا الشرط.

وقوله: (إذا كان الأصل نظرياً).

احتراز عن أن يكون العلم بالأصل ضرورياً فإن النظر في الدليل الموصل إلى العلم بالفرع حينئذ لا يتوقف على نظر في دليل موصل إلى العلم بالأصل فإن الأصل لا يحتاج إلى نظر في العلم به بل لا يتأتى النظر فيه إذ هو معلوم ومعنى كون النظر في الأصل أصلاً أنه يجب تقدمه على النظر في الفرع وقد منع أبو هاشم من ترتب بعض الأنظار على بعض، وقال بأنه يصح الابتداء بأي نظر شاء إلا أنه وإن صح الابتداء به فلا يولد العلم ولم يجعل المتوقف إلا ما يولد العلم والله أعلم.

فصل

(200/1)

قوله: (وإذا نظر أحدنا فعلم ثم طرت شبهة فزال العلم فإنه إذا حل لاشبهة لم يحتج إلى تجديد النظر بل يكفي تذكره كالتائم لاستوائيهما في زوال العلم).

اعلم أنه لا فرق بين أن يحل الشبهة أو يحلها غيره أو يهملها فلا يعتبرها فلا تدعوه إلى فعل الجهل، وقد أجاز ابن متويه عند زوال الشبهة أن يحصل له العلم بالتذكر وبالنظر المستأنف إلا أنه رجح ما اختاره المصنف من حصوله بالتذكر وحكاة الحاكم عن أبي رشيد وحكى عن أبي هاشم والقاضي وهو الذي صححه القول بأنه يجب استئناف النظر ليحصل العلم، واحتج بأن الشبهة لإزالتها العلم بالدليل أو بالوجه في دلالته قد أزالته العلم بالمدلول، وبزوال الشبهة لا يعود العلم فوجه أن يستأنف النظر حتى يحصل عالماً لكن هذا النظر لا يطول لما تقدم من الممارسة والاختبار والصحيح أنه لا فرق بين هذا وبين التائم ولم يوجب الخصم بزوال الشبهة عود العلم بل قال: إذا تذكر النظر فعل العلم ولا مانع من ذلك.

فصل

قوله: (إذا نظر أحدنا فعلم المدلول ثم سهى عن الدليل ووجه دلالة فهل يستمر كونه عالماً أو لا؟).

اعلم أولاً أنه لا فرق بين أن يسهو عن الدليل ووجه دلالة وبين أن يسهو عن وجه الدلالة فقط فسهو عن وجه الدلالة كافٍ ولا يفيد علمه بنفس الدليل.

قوله: (يتذكر النظر فيفعل العلم حالاً فحالاً).

أي يتذكر أنه قد كان نظر واستدل من قبل وإن لم يعلم الدليل الذي نظر فيه فذكره على سبيل الجملة أنه قد كان نظر كافٍ.

قوله: فقال أبو علي بنفي المكتسب إذا منع صاحبه من فعل ضده.

(201/1)

اعلم أن أبا علي يقول بوجوب تجديد المكتسب حالاً فحالاً وعدم بقائه لقوله بأنه لا يجوز الخلو من الأخذ والترك ولكن إذا امتنع من فعل ضد العلم الذي هو الجهل فقد صار ممنوعاً من تجديد العلم لأن المنع عن الشيء عنده منع عن ضده، ويجوز عنده حينئذ خلو القادر عن الأخذ والترك لأجل المنع وإذا كان ممنوعاً من فعل العلم استمر عليه وبقي لأنه لا مانع من بقائه حينئذ ويجب بقاءه عنده لأن المحل لا يخلو مما يحتمله أو من ضده على ما يذهب إليه وهو مما يبقى في جنسه عنده ومما يحتمله المحل الذي هو القلب هو وضده فلا يخلو منه أو من ضده وهو ممنوع من فعل ضده فيبقى هو بنفسه.

قوله: ولأنه متى شك في الدليل ووجه دلالة.

مثال شكه في الدليل أن يشك في صحة الفعل من القادر فإنه يزول علمه بكونه قادراً لما شك في الدليل، وهو صحة الفعل.

ومثال شكه في وجه دلالة أن يشك في تعذر الفعل على العاجز لأن وجه دلالة صحة الفعل على كون القادر قادراً تعذره على من ليس بقادر.

قوله: لاستوائهما في عدم العلم.

أي لاستواء الساهي والشاك المذكورين في عدم العلم بالدليل ووجه دلالة.

قوله: وقال أبو عبد الله يبقى من غير فصل.

أي يبقى العلم بالمدلول من غير فصل بين أن يكون عالماً بالدليل ووجه دلالة أو ساهياً عن ذلك.

قوله: ولكن لا يعلم أنه عالم به أي أنه عالم بالدليل.

قال ابن متويه: كما أن من يدرك مدركاً عند الاشتغال العظيم فإنه يعلمه عند أن يدركه ولا يعلم أنه عالم به والحافظ لكتاب الله تعالى لا يعلم أنه عالم بترتيب الآي ونحو ذلك وإذا أخذ في القرآن علم أنه عالم. إذا عرفت هذا تبين لك العلم لو كان باقياً كان الصحيح ما يقوله أبو هاشم من أنه يزول عند السهو عن الدليل ووجه دلالة.

فصل

قوله: ومتى نظر في دليل لم يجب عليه من جهة الفعل أن ينظر في دليل آخر.

(202/1)

الوجه في ذلك أن النظر لا يجب لأمر يرجع إليه وإنما يجب للاتصال إلى العلم أو الظن إذا كان الواجب النظر في الأمانة وإذا كان المقصود هو العلم ولم يجب علينا النظر إلا ليتوصل به إليه وكان العلم قد حصل لنا بدليل فلا وجه يقتضي وجوب النظر في الدليل الآخر إلا أنه يحسن لما ذكره فإنه إذا طرت شبهة تقدر في دليله ومعه دليل آخر لم يزل علمه بالمدلول بل يجدده لما قد علمه من صحة الدليل ... وإذا لم يكن قد نظر فيه ولم يعرف من الأدلة إلا دليلاً واحداً زال العلم بالكلية عند ورود شبهة قاذبة وكذلك فقد يستعين به كما ذكره، ولهذا فإن كثيراً ما يجري ذلك إذا ورد سؤال على بعض الأدلة. ويقول أصحابنا: ليس هذا ما يقال وإنما هو استعانة ببعض ما يذكر في دليل آخر.

قوله: ويجوز أن يجب بالسمع لجواز أن يكون ذلك لطفاً.

يعني إذا علم تعالى أنا إذا نظرنا في دليل آخر كان مقرباً لنا إلى فعل واجب أو ترك قبيح أو جبه علينا إذ قد حصل وجه الوجوب وكان واجباً شرعياً وذلك داخل في الإمكان ولا يقال إذا كان كذلك فهلا عرف كونه لطفاً بالعقل لن العقل قد لا يهتدي إلى تعيين الألفاظ كالواجبات الشرعية فلا يلزم ذلك.

فصل

قوله: والنظر في معرفة الله واجب.

أي النظر الموجب لمعرفة الله.

قوله: خلافاً لأهل المعارف.

في الإطلاق نظر لن من أهل المعارف من قال بوجوبه لانه شرط اعتيادي أجرى الله العادة بأن لا يفعل المعرفة إلا عنده فوجب لأجل ذلك على ما تقدم.

قوله: وأهل التقليد وأهل الشك إلى آخره.

أهل التقليد المجيزون له، وأهل الشك القائلون بأن النظر يؤدي إلى الشك والحيرة، وأهل التكافؤ. والصواب فيه التكافؤ. القائلون بأن الأدلة متكافئة، وأهل السمع القائلون بأنه لا طريق إلى العلوم الدينية إلا السمع، وأهل الظن الذين أبطل مذهبهم ولم يتقدم له حكاية، وأهل البدعة القائلون بأن الإسلام لم يرد إلا بالسيف وأن النظر بدعة.

(203/1)

قوله: ولنا في النظر دليان. أي ولنا على وجوبه. الأول منهما: يسمى دليل المعرفة. والثاني دليل الخوف وهو معتمد المتقدمين. والأول ذكره المتأخرون.

قيل ي: وهما معتمدان جيدان يرجعان إلى أن وجوب النظر لدفع الضرر، وقد ذهب الجبرية إلى أنه لا يستدل على وجوب النظر إلا بالسمع بناء على أصلهم والذي ذهب إليه أصحابنا أن الدليل على وجوبه العقل والسمع فأما السمع فيستدل به تأكيداً واستظهاراً على من خالف في وجوبه من الفرق الإسلامية إذ معرفة صحة السمع متوقف على العلم بالله تعالى وصفاته وعدله وقد تقدم بعض ما يدل عليه من السمع.

قوله: أما الأولان. يعني وهو أن معرفة الله تعالى واجبة وأنها لا تحصل إلا بالنظر. قوله: وأما الثالث. أي وهو أن مالم يتم ما هو واجب من غير شرط إلا به، وجب كوجوبه وهو الذي أرادب قوله أولاً الواجب الذي هذه صفته أي الذي هو واجب من غير شرط. قوله: وقلنا من غير شرط إلى آخره.

يعني فإنه لا يجب الحج إلا بالاستطاعة وكذلك لا يجب على العبد صعود السطح إلا إذا كان السلم منصوباً لما كان ذلك الذي يتوقف الواجب من الحج وصعود السطح عليه قد شرطه الموجب فأما لو لم يشترطه وجب تحصيله.

(204/1)

واعلم أننا كلفناه على ضربين فعل وترك ويدخل فيهما ما لا يتم الواجب إلا به والذي لا يتم الواجب إلا به ينقسم إلى وصلة وغير وصلة، والوصلة تنقسم إلى موجبة وغير موجبة، فالوصلة الموجبة كأن يكلفنا الله تعالى إيلام شخص ولا يمكننا إيلامه إلا بنيته فهذه الوصلة يجب علينا مطلقاً، ومن هذا القبيل النظر فإنه وصلة موجبة لما كلفنا تحصيله من المعرفة التي هي

موجب لها ولا يمكن تحصيلها من دونه، والوصلة الغير الموجبة كالأستطاعة في الحج والطهور في الصلاة فما ورد من هذا القبيل مشروطاً بوصلته لم يجب علينا فعله إلا إذا حصلت لنا كالحج فإنه ورد مشروطاً بالأستطاعة فلا يجب علينا تحصيلها بل إن حصلت وجب علينا وإن لم تحصل لم يجب علينا.

وما ورد غير مشروط بوصلته كالصلاة وجب علينا تحصيل وصلته فإذا علمنا أنها لا تتم إلا بالطهور ووردت مطلقة غير مشروطة وجب علينا تحصيله وكما إذا قال السيد لعبده اصعد السطح فإنه يجب عليه وصلة الصعود وهو نصب السلم بخلاف ما إذا شرطه وغير الوصلة كمن عليه صلاة فائتة ملتبسة فإنه يجب عليه فعل الصلوات الخمس لما لم يتم له فعل ما وجب عليه وتحقق تأديته إلا بفعلها كلها وكما يجب علينا إدخال جزء من الرأس في غسل الوجه لما لم يتم غسل الوجه إلا به.

وأما الذي لا يتم الترك الواجب إلا به فكما إذا التبس إناء طاهر بآنية متنجسة فإنه لا يتم تيقن وقوع الترك الواجب وهو ترك الآنية المتنجسة إلا بترك الآنية الأخرى ونحو ذلك. قوله: الدليل الثاني. هذا الدليل هو الذي يسميه المتكلمون دليل الخوف. قوله: الخوف هو الظن لحصول ضرر أو فوت نفع في المستقبل.

(205/1)

اعلم أن هذه الحقيقة هي التي يعتمد عليها أكثر المتأخرين من أصحابنا. قال ابن متويه: وجعل أبو هاشم الخوف الاعتقاد أو الظن ليزول ضرر به في المستقبل أو فوات نفع عنه أما فيه أو فيمن يجري مجراه والذي يجري مجراه أن يعتقد أو يظن ذلك في بعض أحواله وقرر ابن متويه هذه الحقيقة وجرى عليها بعض المتأخرين والمفهوم من صريح كلامهم أنهم يريدون بالاعتقاد الاعتقاد الذي ليس بعلم إلا ما كان علماً فلا كلام أنه ليس بخوف والأولى أن يزداد ما زاده بعضهم فيقال الظن أو الاعتقاد من غير سكون النفس. قال ابن متويه: وقد حكى عن أبي علي أنه أثبتهما نوعين غير الاعتقاد والظن يعني الخوف والخشية.

قوله: اتباعاً لأهل اللغة يعني لما كانوا لا يسمون القاطع بحصول الضرر أو فوت النفع خائفاً. قوله: ولا يرد خوفنا للموت.

يعني فيقال: كيف قلتم أن الخوف لا يكون إلا ظناً مع أنا نخاف الموت ونحن عالمون بوقوعه وقاطعون به.

ويجاب بأننا لا نخافه بنفسه وإنما نخاف وقته فهو غير مقطوع بتعيينه بل نظن في أكثر الأوقات.

قال بعض أصحابنا: وهذا عذر غير محكم وظاهر كلامه أنا نخاف الموت نفسه وأن الملائكة يخافون العقاب مع علمهم بأنهم لا يعابون. قال: ففي اصطلاح المتكلمين نظر. قوله: ولا خوف الملائكة. أي ولا يرد اعتراضنا علينا خوف الملائكة فيقال: أنهم يخافون العقاب مع أنهم غير ظانين لحصوله بل قاطعون بأنهم لا يعاقبون لما علموه من عصمتهم عما يستحق لأجله وإخباره تعالى لهم بذلك. قوله: والأقرب أنهم يخافون.. إلى آخره.

(206/1)

اعلم أن جوابه رحمه الله فيه نظر لن قوله يخافون بلفظ المضارع وهو موضوع لإفادة الحال وقد يؤتى بهذه العبارة لإفادة الاستمرار وليس مما يدل على المعنى، ومن المعلوم أنهم حال إخباره تعالى لنا عارفون له غير خائفين من ترك النظر في معرفته وإن جعل يخافون حكاية حال ماضية ولم يحمل على ظاهره في إفادة الحال فقد قال تعالى: {يخافون ربهم} وهم قبل النظر وحال الخوف الحاصل قبله غير عارفين له وذلك الخوف ليس خوفاً له. قوله: لأن تعلقه بعكس ذلك رجاء.

اعلم أن الرجاء والطمع والأمل في مقابلة الخوف والخشية والإشفاق. وحقيقة الرجاء وما يرادفه على قياس ما ذكره أبو هاشم في الخوف والظن أو الاعتقاد من غير سكون النفس لحصول منفعة أو دفع مضرة في المستقبل للظن أو المعتقد أو من يجري مجراهما والذي يجري مجراهما أن يظن أو يعتقد ذلك لبعض أحبائه، وعلى قياس ما ذكره المصنف في الخوف الظن لحصول منفعة أو دفع مضرة في المستقبل. قوله: لن ما قد وقع لا يخاف وكذلك فلا يرجى ولا يؤمل ولا يطمع فيه.

تنبيه

وأما اليأس واليمن فلا يكونان إلا مع العلم فإذا علم فوت منفعة أو وصول مضرة في المستقبل فهو آيس وإذا علم حصول منفعة أو دفع مضرة فهو آمن، ولا بد من شرط الاستقبال فيهما وأما الندم والأسف فلا يكونان إلا على ما مضى من فعل نفسه فإذا اعتقد مضرة أو فوت نفع عليه لأجل فعل متقدم منه لولاه لم يكن ليلحقه ذلك فهو نادم أسف. قوله: ولا الفعل لأجله يعني ولا يحسن أن يفعل أمراً ظن وجوبه أو ندمه ظناً صادراً لاعتباره فأمراً الظن الصادر عن أمانة صحيحة فيحسن فعله والفعل لأجله كما يفعل المجتهد أفعالاً ظن وجوبها أو ندمها ظناً صادراً عن أمانة صحيحة من حيث عدل أو قياس أو نحو ذلك.

قوله: إلا إذا حصل عن أمانة صحيحة. الأمانة الصحيحة ما يختار المكلف عند النظر فيها الظن ويكون حسناً ذكره بعض أصحابنا وفيه نظر لأن ابن متويه قد ذكر أن من الظن القبيح ما يفعله المرء وهو يتمكن من تحصيل العلم إذا كان من باب ما كلف أن يعلمه فلو قدرنا أنه فعل ظناً بالله تعالى عند أمانة صحيحة لكان قبيحاً على ظاهر كلام ابن متويه وهو الجاري على قواعدهم.

ومثال الأمانة الصحيحة أن يرى في جدر تشققاً وانتثار تراب منه ونحو ذلك فإن هذه أمانة صحيحة توصل إلى ظن خرابه وكما إذا رأى دخاناً فإنه أمانة حصول النار وكخبير العدل الذي صحت عدالته. قال الفقيه قاسم: وغير الصحيحة كأن يقف تحت جدار ولا يرى شيئاً مما ذكرناه، وفيه نظر؛ لأنه لا أمانة ههنا فضلاً أن يقال هي صحيحة أو غير صحيحة وإذا فعل حينئذ ظناً فهو لا عن أمانة بل كظن السوداوي، وإنما مثال الأمانة غير الصحيحة أن يرى شيئاً على صورة الدخان وليس بدخان فيظن أن ثَمَّ ناراً ونحو ذلك. قوله: وبهذا يفارق ظن السوداوي. أي بكونه صادراً عن أمانة فإن ظن السوداوي لآعن أمانة. قوله: واعلم أن للخوف أسباباً.

لما بين رحمه الله ماهية الخوف وحقيقته بين أسبابه التي لا بد للعاقل من أن يخاف عند حصول أحدها ليثبت الأصل الأول وهو أن العاقل عند كمال عقله لا بد أن يخاف. قوله: منها: أن يبه من ذي قبل. أي من قبل نفسه.

واعلم أن هذا السبب لم يذكره السيد الإمام وقد قال أبو هاشم أنه لا يكفي سبباً للخوف بل لا بد معه من بعض الأسباب الأخر، وقال أبو علي: بل هو كافٍ فلا يحتاج معه إلى غيره، واختاره صاحب المحيط والحاكم.

حجة أبي هاشم: أن المرء لا يثق بما يراه من نفسه ولهذا يألف أكثر الناس التقليد ثقة بالغير واتهاماً للنفس فإذا لم يقصد ذلك الانتباه خاطر لم تقع الثقة. وأجيب بأنه إذا حصل من جهة نفسه الخوف فهو يكفي ويستوي فيه المظنون والمعلوم وما كان من جهة نفسه وما كان من جهة غيره.

قوله: فإن لم يحصل أحد هذه الأسباب.

اعلم أن من أصحابنا من زاد فيها أن يرى كتاباً فيه موعظة أو وعداً ووعداً وكأنه رحمه الله اكتفى بقوله أن يسمع الوعظ والأخبار لأنه لا فرق في ذلك بين الرؤية له في كتاب والسمع له من أحد.

قوله: وجب على الله تعالى أن ينبهه بالخاطر.

اعلم أن الكلام على الخاطر يقع في فوائد ست:

الولى: الدليل على وجوه وهو ما ذكره المصنف وتلخيصه أن المكلف إذا عدم الأسباب صار في حكم الساهي وإن لم يكن ساهياً عن جميع العلوم ولا ناسياً لشيء قد يعود حفظه ولا كلام في قبح تكليف الساهي فإن قبحه مما يعلم بضرورة العقل. قال الفقيه قاسم: ولأنه إذا كان للخوف شرطاً فيحسن التكليف حتى يقبح التكليف من دونه فأولى وأحرى أن يقبح تكليفه من دون الخاطر الذي هو أصل الخوف. قال بعض أصحابنا: ووجوبه مشروطاً بعدم الأسباب كلها ولا يجب إلا على قولنا بجواز انفال التكليف لعقلي عن السمعي فأما من لم يجوز ذلك فدعاء الرسول ونحوه كاف.

الفائدة الثانية: في بيان جنسه فالذي ذهب إليه الجمهور ما ذكره رحمه الله من أنه كلام خفي يلقى الله في باطن سمعه والمراد من داخل الصماخ للأذن. قال بعض أصحابنا: أو في ناحية صدره، ولم يذكره المصنف ولا ابن متويه، ولعلهما استبعدا أن يكون مع خفاه مسموعاً من ناحية الصدر والله أعلم. وقد خالف أبو علي الجمهور فتارة قال أنه من قبي الظن وتارة قال أنه من قبيل الاعتقاد، وإن كان أبو هاشم قد روى عنه أنه أقام الخاطر مقام دعا الداعي. قال أبو هاشم: فهذا يقضي بأنه يذهب إلى أنه كلام. قال ابن متويه: إلا أن المنصوص له خلاف ذلك، وقطع في المحيط على أن أبا علي لم يقل بأنه من قبيل الكلام وقد احتج المصنف رحمه الله على بطلان هذه الأقوال.

قوله: فيكون علماً ضرورياً. الوجه في ذلك أنه قد وقع على أحد الوجوه المعتبرة التي وقوعه عليها يوجب كونه علماً وهو وقوعه من فعل العالم بالمعتقد.

(209/1)

فإن قيل: فهلا كان من فعل الملائكة فكراً كان أو ظناً أو اعتقاداً.

قلنا: إن الملك قادر بقدرته فلا يصح منه تعدية الفعل إلى غيره إلا بالعماد ولا حظ له في توليد هذه المعاني وإلا لزم أن يولد وإن صدر من جهتها.

الفائدة الثالثة: في الفرق بينه وبين الوسوسة ووجه الفرق ما ذكره المصنف. قوله: من جهة الله ويريد سواء كان من فعله أو من فعل الملك أما من فعله تعالى فلا كلام في أنه من جهته، وأما إذا كان من فعلا لملك فوجه كونه من جهة الله تعالى أن الملك فعله بأمره تعالى ولو لم يأمره لم يفعله وقصد بالخير الطاعة وبالشر المعصية لتأديتهما إلى الخير والشر. واعلم أن الخاطر والوسواس لا بذلك إلا إذا كانا كلاماً خفياً في باطن السمع أو ناحية الصدر ولهذا يلتبس بالفكر وقد نص صاحب المحيط على أن الشياطين لا يقدر على أن يسمعون كلامهم جهرة إذ لو جاز ذلك لعظمت الفتنة بهم وكانوا يوقعون أسباب العداوة بين الناس بما يسمع منهم فيظن أنه من جهة الآدميين وكلام الملائكة كذلك إلا ما كان في زمن الأنبياء على جهة المعجز. فإن قيل: فما تقولون إذا عارضت الوسوسة الخاطرة وسأوته في الدعاء إلى المعصية والتأمين من ضررها.

(210/1)

قلنا: الذي عليه جل أهل العدل بل كلهم أنه لا يجوز تساويهما بل إذا تعارضا وفر الله تعالى الداعي إلى العمل بما يدعو إليه الخاطر مع أن المعلوم أن العاقل إذا عرض له سبب خوف وأمن أن سبب الخوف أكثر تأثيراً في القبول والتحرز عن المخوف كمن يكون فيه جراح فقال له طبيب: إن لم يفتقده بالدوية أهلكه، وقال له الآخر: لا ضرر عليه منه، فإنه يؤثر قول من خوفه وينظر في عل ما قاله. ونظير هذا ما إذا تعارض خاطران أحدهما دعا إلى النظر والثاني دعا إلى تركه فإن الذي قاله أبو هاشم وقاضي القضاة وصححه الحاكم أنه لا يعد داعي ترك النظر معارضاً لأن الخاطر الداعي إلى فعل النظر بين وجه الخوف إذ قد نبه على أنه إن لم يعرف ربه وثوابه وعقابه كان إلى الانهماك في المعاصي وترك الطاعات أقرب فيؤديه ذلك إلى العقاب الدائم وذلك مقرر في العقول بخلاف الخاطر الآخر فإنه لم يبين وجه خوف في النظر فكان وجوده وعدمه على سواء. وقال الشيخ أبو علي: بل يعد معارضاً لكنه مدفوع لأنه يدعو إلى خلاف ما في العقل فالأول دعا إلى النظر ليزول الخوف والآخر إلى ترك النظر والمقام على الحيرة فلا حكم له.

الفائدة الرابعة: في كيفية وروده وهي على ما ذكره المصنف إما في معنى ذلك الكلام فلا يشترط نفس اللفظ، واختلف أصحابنا هل من الواجب أن يقع في الخاطر التنبيه على الدليل

كأن يقول: انظر في الأجسام والأعراض. فقال أبو علي: لا بد من إرشاد الخاطر إلى الدليل، واختاره ابن متويه وصححه، وهو أحد قولي القاضي.

(211/1)

قال أبو علي: ومن الواجب أن ينبهه على ترتيب الأدلة لأن النظر يلزمه فيها على الترتيب والتدريج فيجب أن ينبهه على ذلك، وجوز أن ينبهه على الأدلة حالاً فحالاً، على حسب ترتيبها وأن ينبهه على ذلك في حالة واحدة لحصول المقصود بكل من الوجهين، وأوجب أبو عبد الله أن ينبهه على ذلك في حالة واحدة، وقال القاضي: إن عرف ذلك الترتيب والأدلة فلا يجب أن ينبهه الخاطر على ذلك، وإن لم يعلم الترتيب فلا بد أن ينبهه وصححه الحاكم. وقال أبو هاشم. وهو أحد قولي القاضي واختيار أكثر المتكلمين: لا يجب التنبيه على الدليل بل إذا حصل الخاطر وخاف فهو مشاهد للعالم فيقع بطرفه.

الفائدة الخامسة: ذكر في المحيط أنه يجوز أن يحصل أحد أسباب الخوف للمكلف قبل كمال عقله فيخاف فإذا كمل عقله استصح ذلك الخوف فإن لم يحصل ذلك قبلك مال العقل فلا بد من حصول أحد الأسباب أو الخاطر مقارباً لأول كمال العقل. الفائدة السادسة: قال بعضهم: لا بد من خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكف، ليصح الاختيار، وذهب الجمهور إلى أنه لا يجب ذلك واختلف القائلون بوجوب الخاطرين فمنهم من قال كلاهما منه تعالى، ومنهم من قال خاطر المعصية من الشيطان.

حجة الجمهور أن المقصود حصول الخوف من ترك النظر وهذا قد حصل من دون الخاطر الثاني فلا حاجة إليه، ثم أنه لا حكم له ولا تعارض على كلام أبي هاشم ولو قدر حصوله فلا يجوز أن يكون من جهته تعالى لأنه أمر بمعصية وذلك قبيح فأما كونه من جهة نفسه أو من الشيطان فجائز غير شرط.

قوله: وإن اختلف وجه الوجوب كما سلف. يعني فإن كان الضرر معلوماً فوجه الوجوب هو كونه دفعاً للضرر وإن كان مظنوناً فوجه الوجوب الظن لدفع الضرر والفرق بينهما من وجهين: أحدهما: أن المعلوم يجب دفعه لجل ذلك الضرر المعلوم والمظنون يجب دفعه لأجل الظن.

(212/1)

وثانيهما: أن المعلوم لا يجب دفعه إلا بعد العلم به ولا يكفي الظن في وجوب دفعه مع التمكن من العلم به بخلاف المظنون.

قوله: وهو دور.

يعني من حيث أنا لا ننظر إلا بعد أن نعلم وجوب النظر ولا نعلم وجوب النظر إلا بعد أن نعلم استحقاق الثواب عليه، ولا نعلم استحقاق الثواب عليه إلا بعد العلم بالمشيب، ولا نعلم المشيب إلا بالنظر فهو دور بمراتب.

قوله: بل إما يقف الوجوب على العلم بوجه الوجوب.

يعني لا على العلم بوجه حسن الإيجاب أي باستحقاق الثواب عليه فإنه هو الوجه في حسن إيجابه علينا فلو لم يعلم الله تعالى أنه يوصل إلينا الثواب وأنا نستحقه لم يحسن إيجاب الشاق علينا وإنما حسن التعريض إلى درجات لا تنال إلا به ووجه وجوب النظر هو كونه نظراً يندفع به الضرر بما يحصل عنه من العلم والضرر الذي يندفع بالعلم الحاصل عن النظر ضرر العقاب لأنه مع المعرفة يكون أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وبذلك يندفع الضرر الذي هو العقاب ويندفع أيضاً ضرر الغم الحاصل عند الحيرة والشك.

قوله: وإنما تختلف أحوالهم في النظر المفصلة. يعني كالنظر في معرفة الله تعالى.

قوله: إلى الجملة المقررة. يعني وهو أن كل نظر يندفع به الضرر واجب.

قوله: وإلى مضار الدنيا عن أبي علي.

اعلم أن مذهب الجمهور من أهل العدل أن كل نظر يندفع به الضرر فهو واجب ويعلم وجوبه على الجملة ضرورة مطلقاً أي سواء كان نظراً في دفع مضرة دينية أو دنيوية، وقال أبو علي: إنما يعلم ضرورة على الجملة وجوب كل نظر يندفع به الضرر إذا كان الضرر دنيوياً فأما إذا كان دينياً فإنما يعلم وجوبه على الجملة بالاستدلال بأن يقول: قد ثبت أن نعلم ضرورة أن كل نظر يندفع به ضرر دنيوي واجب وإنما وجب لكونه نظراً يندفع به ضرر وقد شاركه النثر الذي اندفع به الضرر الديني في كونه نظراً يندفع به ضرر فيجب كوجوبه.

(213/1)

قوله: وسلامة الحال. يعني من الشبه التي تقدر في وجوبه وتدعو إلى اعتقاد أنه لا يجب.

قوله: ونحو ذلك. يعني من اعتقاد أن النظر بدعة أو أنه يؤدي إلى الحيرة.

واعلم أنه يرد على ما مضى سؤال وهو أن يقال: مسلم ما ذكرته من وجوب كل نظر يندفع به الضرر ولكن إنما يلزم ذلك إذا كان الضرر معلوماً أو مظنوناً والمكلف حال حصول أحد

الأسباب لا يعلم الضرر ولا يظنه بل يشك فيه أو يتوهمه وأكثر ما فيه أن يستوي عنده تجويز الضرر وتجويز عدمه وما هذا حاله لا يجب على المكلف دفعه بنظر ولا غيره.

الجواب: من وجوه، أحدها: أنا لانسلم أنه لا يحصل له ظن الضرر حال السبب بل يحصل ويكون مغلباً لحصول الضرر على عدم حصوله.

وثانيها: سلمنا عدم حصول الظن وأنه لا يحصل إلا الوهم والتجويز فقط فإن المخوف عظيم الضرر فلعظم ضرره قام الوهم والتجويز له مقام الظن الغالب في حق غيره من المضار التي ليست كمثله.

وثالثها: ذكر معناه ابن الملاحي وهو أن الضرر المدفوع بالعلم الحاصل عن النظر ليس المراد به ضرر العقاب وإنما ذلك الضرر ما يقع فهي غير العالم بالله وتوحيده وعدله ووعدده ووعيده من الحيرة والغم لأجل ذلك.

فائدة

ذكر صاحب المحيط أن النظر يفارق غيره من الواجبات لأن وجوب أدائه لا يكون إلا مع العلم بوجوبه لامع التمكن من ذلك ففارق غيره من الواجبات فإنها يلزم أداؤها مع العلم بوجوبها ومع التمكن من العلم فالنظر مخصوص من ذلك بما ليس لغيره، والوجه في ذلك أنه لا يجب إلا لأنه يتوصل به إلى دفع الضرر المظنون ومع الظن للضرر قد علم وجوبه فلزم أداؤه ومع عدم الظن لذلك لا يجب ولا يلزم أداؤه وإن كان قد تمكن من العلم بوجوبه غدا لوجه يوجبه مع عدم الظن للضرر.

(214/1)

إذا عرفت هذا فكلام المصنف مصرح بعكس هذا حيث قال آناً: التمكن من معرفة الوجوب كمعرفة الوجوب. يعني في النظر وكلامه أرجح لأننا نعلم أن كثيراً من العوام لا يعلمون وجوب النظر عليهم لا في حال بلوغ التكليف ولا من بعد فكان يلزم أن يكونوا معذورين في تركه وذلك لا يصح عند جمهور أصحابنا، منهم صاحب المحيط.

وقوله: ومع الظن للضرر قد علم وجوبه. غير مسلم لجواز أن يعرض له في تلك الحال حارص فلا يرد التفصيل إلى الجملة أو يجوز التقليد أو نحو ذلك، فليس العلم بوجوبه عند ظن الضرر ضرورياً إذ لا تكون النتيجة ضرورية إلا إذا كان المقدمتان ضروريتين والمقدمة الأخرى وهو أنه نظر يندفع به الضرر غير ضرورية فتبين ضعف ما ذكره صاحب المحيط والله أعلم.

فإن قيل: بل تلك المقدمة ضرورية لأنه قد وقع في ضرر الشك والحيرة وهو يعلم ضرورة أنه

إذا نظر أوصله النظر إلى العلم اليقين الذي يزول معه ذلك الضرر.
قلنا: إن إيصاله إلى العلم معلوم بدلالة لا ضرورة وفيه الخلاف المتقدم فلا يصح ذلك.
فصل

والنظر أول الواجبات، والمتكلمون مختلفون في ذلك على أقوال.
فمذهب الجمهور من أهل العدل أن النظر أول الواجبات وكان الأولون يطلقون العبارة تعويلاً
منهم على تقديمه ومجيئه لتوفر دواعي المكلف إلى فعله وحذراً من أن يشتغل بغيره ثم قيد
المتأخرون ذلك بالقيود التي ذكرها المصنف.
وذهبت البغدادية إلى أن المعرفة أول الواجبات، وهو خلاف في عبارة إذ هم يوافقون في أن
النظر هو الطريق إليها وأنه متقدم في الحصول عليها وإنما الخلاف في أيهما أحق بهذه
التسمية، فقالت لابغدادية: الأحق بذلك العلم لأنه المقصود. وقال الجمهور: بل الأحق بذلك
النظر لأنه أسبق وجوباً وفعلاً.
وحكي عن الشيخ أبي هاشم أنه جرى في بعض أقواله أن الشك أول الواجبات ولعله أراد أنه
يجب عليه أن يفرغ قلبه من الاعتقادات والظنون المانعة من النظر، ثم يستأنف الاستدلال
على معرفة الله.

(215/1)

وحكي عن الباقلاني القول بأن أول الأنظار أول الواجبات، وحكي عنه أيضاً القول بأن القصد
إلى النظر أول الواجبات وقد ذكر معنى قوله الول بعض أصحابنا فقال: إذا قلنا أن النظر في
إثبات الصانع أول الواجبات فليس المراد به النظر الذي يتولد عنه العلم بالله تعالى، بل المراد
بذلك أول نظر في أول مقدمات الدلالة على العلم بالله تعالى فالمقدمات التي يبنى عليها
النظر في الأمر الذي يتولد عنه العلم بالله تعالى يكون النظر في أول مقدمة منها أول
الواجبات، ولا يبعد أن يكون هذا مراد الجمهور المطلقين لأنه أول الواجبات بل لا بد من القول
بذلك فقد نص أبو علي أن أول ما يجب النظر فيه حدوث الأعراض.
وقال أبو هاشم والقاضي: بل أول ما يجب النظر فيه إثبات الأكوان إذ هي الدليل.
قوله: فهو يطلق على التروك مجازاً.
هذا جواب عن سؤال أورده الفقيه قاسم تقريره أن يقال: لا حاجة إلى قولكم أول الأفعال لن
قولكم أول الواجبات كاف إذ التروك ليست بواجبة فلفظة الأفعال حشو لا فائدة فيها، فحذفها
أولى لئلا توهم ثم فائدة.

وتقرير الجواب: أن الوجوب قد يطلق على التروك مجازاً فلا بأس بالاحتراز عنه بلفظة الأفعال.
قوله: بل قد يتقدمه بأن يطالب حال كمال العقل إلى آخره.
يعني مع أن المكلف لا يجب عليه النظر إلا في الحالة الثالثة من أوان بلوغ التكليف لأنه في الوقت الأول يحصل له السبب ويخاف في الوقت الثاني ولا يعلم الوجوب إلا في الوقت الثالث لن وجوب النظر يحتاج إلى نظر بخلاف ما إذا وقعت المطالبة المذكورة فإن الوجوب معلوم تلك الحال بضرورة العقل.
قوله: بأن يكون عرضهما بالملامسة مجرد قضاء الوطر.
يعني فإذا انضم إلى ذلك عدم وصول نفع إليه منهما لم يجب عليه شكرهما وقد ذكر في المحيط أنه لا يلزمه ذلك بالنظر إلى دليل العقل، فأما السمع فقد ورد بحرمة الأبوين ووجوب حقهما وشكرهما من غير فصل لكن كلامنا في الواجبات العقلية.

(216/1)

قوله: سواء كان لها وجود في الخارج أم لا.
يعني سواء كان ثمَّ نعمة يقع الكلام فيها وفي إلحاقها بالجملة المقررة من أن شكر النعمة واجب أم لا، فإن العلم حاصل غير متوقف على معرفة حصول النعمة.
قوله: في الحالة الثانية فيقول شكراً لفاعل هذه المنفعة الأولى أن يقال: شكراً لله تعالى.
إن كان قصد وجه الإحسان لن هذه الحالة كلام فيما إذا علمنا فاعلها مفصلاً فلا حاجة إلى الإجمال مع أنه لا خلل فيه إلا أن الأولى ما ذكرناه. وقوله: المنفعة، ولم يقل: النعمة؛ لأنه في هذه الحالة لا يعلم أن فاعلها قصد وجه الإحسان وهي لا تكون نعمة إلا مع القصد بخلاف المنفعة فإنها تكون منفعة سواء قصد أم لا.
قوله: في الحالة الثالثة إن كان لها فاعل.
هذا لا حاجة إليه لأننا لا نعلم منفعة إلا وقد علمنا أن لها فاعلاً على سبيل الجملة، فالشرط الذي هو إن كان فاعلها قصد بها وجه الإحسان كاف، إلا أن يقال: قد يجوز أنها قديمة أو حادثة بالطبع أو مجبة عن علة فتحتاج حينئذ إلى مجموع الشرطين.
قوله: فيكون الشرط في التأدية. أي في تأدية الشرك وهي قول الشاكر: شكراً لفاعل هذه النعمة لا في الوجوب فهو واجب علينا قبل أن يعلم الفاعل لها وقصده، ولا يقف العلم بوجوبها على شرط وهذا اختيار من المصنف رحمه الله لما اختاره ابن الملاحمي من وجوب الشرك مشروطاً، فأما الجمهور من أصحابنا فذهبوا إلى أنه لا يجب إلا بعد معرفة الفاعل وقصده

وصرح به السيد الإمام وصححه بعض الشارحين وعليه ينبغي اعتراض الفقيه قاسم.
قوله: فيبقى الاحتراز عن شكر النعمة في القيد سليماً عن الاعتراض. يعني بالقيد، قولهم: من
غير شرط أراد بالاعتراض اعتراض الفقيه قاسم.
تنبيه

(217/1)

اعلم أن المصنف رحمه الله لم يحتج على أن النظر أول الواجبات بل اكتفى بما يحلل من
الكلام والتبيين الحسن وإبطال أن يكون غيره أول الواجبات، وقد ذكر ابن الملاحمي أن
المكلف إذا عرف وجوب النظر لم يحتج إلى أن يعلم أنه أول الواجبات، قال: وإنما ذكر أهل
العدل ذلك لشدة الاهتمام بتأديته و... لأنه واجب مضيق لا يسع تأخير فضلاً عن تركه، وذكر
أصحابنا ما فيه مزيد بيان لذلك فقالوا: الواجبات ضربان شرعية وعقلية، فالشرعية لا يصح
العلم بها وبوجوبها إلا بعد العلم بالله تعالى وتوحيده وعدله، وبنوه بنية قبلت تقدم المعرفة في
الوجوب عليها لتمكن التوصل إلى معرفة وجوبها ولا كلام في تقدم النظر على المعرفة فيكون
متقدماً في الوجوب على الشرعيات بلا محالة.

والعقلية ضربان: علمية وعملية

فالعلمية: المعارف الإلهية كمعرفة الصفات والعدل، ونحو ذلك، ومعلوم أنه لا يجب فعلها إلا
بع العلم بالله تعالى إذ لا يمكن العلم بها من دون العلم بذاته تعالى؛ لأن العلم بأوصاف الذات
وأفعالها مؤخر عن العلم بها. وأما العملية فالمعرفة لطف فيها ومن حق اللطف أن يكون متقدماً
على الملطوف ليثبت له حظ الدعاء إليه فقد بان أن المعرفة متقدمة في الوجوب على سائر
الواجبات ولا شك في تقدم النظر عليها إذ لا يوصل إليها سواه على ما تقدم وما أوصل إلى
الشيء فهو متقدم عليه.

قوله: فلا يجب علينا تحصيل شرطه.

(218/1)

اعلم أن الشروط في الواجبات على ضربين أحدهما شرط وجوب بمعنى أنه لا يجب علينا
الواجب إلا إذا حصل هذا الشرط بل لا يحسن التكليف به إلا مع حصوله وهذا كأن يؤمر
بتأدية فعل إذا كان ما هو كذا أو دل العقل على اشتراطه في وجوب الفعل علينا كما اشترط

العقل في وجوب قضاء الدين ورد الوديعة تقدم الفرض والقبض أو دل الشرع على اشتراطه في الواجب الشرعي كاشتراط النصاب في وجوب الزكاة وملك المال الذي يستطاع لأجله الحج فلا يجب علينا تحصيل ما هذه حاله من الشروط والخوف من هذا القبيل لأن العقل قد اشتراطه في وجوب النظر وعلما أنه لا يحسن تكليف من لم يخف لصيرورته في حكم الساهي فلا يجب علينا إذا تحصل الخوف وإذا لم يصح مع ذلك أن يفعله تعالى لنا وأراد تكليفنا بالنظر فعل ما يلجئنا إلى فعل الخوف.

وثانيهما: ما هو شرط في أداء الواجب فهذا يجب علينا تحصيله. مثاله: في العقل القيام وفتح الباب، والمشي في رد الوديعة بعد أن قبضناها ونحو ذلك. ومثاله في الشرع: الوضوء وستر العورة واستقبال القبلة وطهارة البدن في الصلاة فيجب تحصيل جميع ذلك.

قوله: وجوب النظر عند الخوف معلوم ضرورة. فيه نظر والصحيح ما تقدم من أنه لا يعلم وجوبه إلا دلالة ولو كان يعلم ضرورة لم يحتج إلى الاستدلال المتقدم على وجوبه على الخائف ولما اختلف العلماء في ذلك ولما صح قوله المتقدم أن التمكن من العلم بوجوبه قائم مقام العلم لأنه إذا كان لا يوجبه إلا مع الخوف وهو يعلم عند الخوف وجوبه ضرورة فلا فائدة في ذكر التمكن من العلم ولا حظ له. قوله: أو بالرد إلى ما علم ضرورة. يقال: أما هذا فمسلّم بأنه إذا علم أنه نظر يندفع به الضرر وقد علم أن كل نظر يندفع به الضرر فهو واجب رده إليه لكن المقدمة التي هي كونه يندفع به الضرر يحتاج إلى نظر فلا يصح قوله فلا يحتاج إلى نظر. قوله: فهو نظر في معرفة الله فلا يخرج عما قلناه.

(219/1)

فيه سؤال وهو: أنه لا يسبق إلى الأفهام من النظر في معرفة الله تعالى إلا أنه النظر في الأجسام والأعراض الموجبة للعلم بالله تعالى لا أنه النظر في هل النظر واجب أو لا. والجواب: أن للنظر في وجوب النظر تعلقاً بالنظر في معرفته تعالى إذ لا يعول على النظر في معرفة الله تعالى إلا بعد أن قد عرف وجوب النظر عليه وما كان مقدمة للشيء فحكمه حكمه. قوله: قلنا النظر جنس الفعل.

اعلم أن المتكلمين يقسمون الأفعال إلى قسمين، أحدهما: يسمونه فعلاً واقعاً على وجه

كالكلام فإنه يقع أمراً وخبراً ونهياً وتهديداً ونحو ذلك كالسجدة فإنها قد تقع طاعة وقد تكون معصية وكالألم فإنه قد يكون نعمة وقد يكون امتحاناً ونحو ذلك مما له وجه يقع عليه ويصح أن يقع على وجه آخر.

وثانيهما: يسمونه جنس فعل ومجرد فعل والمراد به الفعل الذي لم يقع على وجه مع صحة وقوعه على غيره وإنما يثبت له صفة الوجود مع الذاتية والمقتضاه والنظر في معرفة الله مما لا يصح أن يقع على وجه دون وجه فلو صح أن يقع غير حسن ويكون قبيحاً أو يكون غير نظر واحتاج إلى القصد لم يكن مجرد فعل، فأما وذلك لا يصح فيه فإن النظر في معرفته تعالى لا يكون إلا حسناً بل على مذهب المصنف أن كل نظر حسن، ولا يقع غير نظر فلم يحتاج إلى القصد الذي يخصصه بوجه دون وجه، كما أن السجدة تحتاج إلى ذلك لما صح أن تكون عبادة لله وسجدة للشيطان وكالكلام الذي هو بصيغة الأمر فإنه يحتاج في كونه أمراً إلى القصد الذي يخصصه بأن يكون أمراً دون أن يكون تهديداً ونحو ذلك.

قوله: لا يحتاج في وجوده إلى كون فاعله عالماً.

(220/1)

أي بكيفية وجوده وترتيبه كالكتابة فإن ذلك غير محتاج لا أنه أراد أنه لا يحتاج إلى كون فاعله عالماً بالدليل فإنه لا بد من ذلك إذا كان نظراً صحيحاً يولد العلم فأما إن لم يكن مما يولد العلم فلا يشترط علمه بالدليل بل يشترط ألا يكون في حكم الساهي وسواء كان ظاناً له أو معتقداً أو شاكاً فذلك كافٍ.

فإن قيل: إنه يمكن تأدية النظر من المكلف به إلا بالقصد ولا يستحق من فعله ثواباً إلا به فلو نظر الناظر في الأدلة الموصلة إلى العلم بالله تعالى وصفاته من دون أن يقصد بفعله وجه وجوبه لم يستحق ثواباً.

قلنا: لم يرد إلا بيان أن النظر يصح أداؤه ويقع من غير قصد فيفارق القصد بذلك النظر فإنه لا يصح فعل العلم من دونه فبان أن النظر لا يتوقف على القصد لإمكان الإتيان به من دونه فلا وجه لجعله أول الواجبات.

تنبيه

قد تقدم ذكر ما نقل عن أبي هاشم من كون الشك أول الواجبات ويطل ما ذكره أن أحداً لا يحتاج في ألا يفعل الظن والاعتقاد الذي لا يمكن معهما النظر إلى فعل بل يكفي ألا

يحددتهما فأبي فعل يجب عليه في ذلك يجعله أول الواجبات، وهو لا يثبت الشك معنى.
فائدة

(221/1)

إذا كان النظر المولد للعلم بالله تعالى لا يتم إلا بعد النظر في أول مقدمات الدلالة ثم في ما بعدها وأحل المكلف بالنظر الول ومضت أوقات يمكن فيها فعل النظر المتأخرة وتوليدها العلوم هل يستحق العقاب على ترك الأنظار المتأخرة والعلوم المتولدة عنها حال ترك النظر الأول لأنه عند تركه كالتارك لها لتعذر فعل كل واحد منها في الوقت الذي يمكن فيه فعله أو لا يستحق العقاب عليها إلا حال إمكان فعلها. لأبي هاشم في ذلك قولان، والذي صححه بعض المتأخرين أنه لا يستحق العقاب عليها إلا في الأوقات المتأخرة عن وقت إمكان فعل النظر الأول وتوليده للعلم فيستحق على كل منها عقاباً في وقته الذي لم يفعله فيه، وكان يمكن فعله فيه لو لم يخل بما قبله من الأنظار لا قبل هذا الوقت. قال: وهو الذي صححه ابن متويه رحمه الله.

القول في الأدلة

وبيان ما يصح الاستدلال به على الله تعالى وما لا يصح وينبغي ذكر حقيقة الدليل والدلالة وأسمائهما، والبدال والمدلول عليه، والمستدل، والاستدلال، والمستدل به، والمستدل عليه.
أما الدليل فهو في اللغة كما ذكره وقوله على وجه يقتدى به احتراز من أن يعرف مع عدم الاقتداء به، والنظر إلى قوله فإنه لا يسمى دليلاً.
قوله: كما فعلت ابنة شعيب.

يعني فإنها كانت دليلاً لموسى مع أنها متأخرة عنه، وذلك أنها لما وصلت إليه داعية له إلى أبيها ودالة له على الطريق، قال لها: امشي خلفي ودليني على الطريق فإننا أناس لانظر أعجاز النساء. ففعلت ذلك.

وقيل في حقيقته اللغوية: المتقدم على وجه يقع الاقتداء به، وعليه قول رؤية بن العجاج:
إذا الدليل أشتاف أكناف الطرق

(222/1)

والدليل في العرف اللغوي من أكثر من فعل الدلالة ولم يقع خلاف في صحة وصفه تعالى بأنه دليل المتحيرين، واختلفوا في وصفه بأنه دليل من غير تقييد فأجازه أبو علي ومنعه أبو هاشم لإيهام أنه تعالى ينظر فيه، ونقل عن أبي علي تجويزه مقيداً فقط، وعن أبي هاشم منعه مطلقاً.

وحقيقة الدلالة اللغوية: ما ذكره ولا خلاف في أنها والدليل في الاصطلاح بمعنى واحد. قال ابن متويه: وقد استعمل الدليل في الدلالة وهو في أصل اللغة مجاز لكنه لا يمتنع أن يصير حقيقة بالعرف لا طراد، وأراد بالعرف الاصطلاح. واستدل بالاطراد على أنه قد صار حقيقة في ذلك إذ المجاز لا يطرد.

وحقيقة الدليل والدلالة في الاصطلاح ما ذكره إلا أن السيد الإمام وابن متويه شرطاً في كونه دليلاً أن يكون واضعه وضعه للدلالة ولم يقبله الشارحون ولا اعتبره المتأخرون. قوله: احترازاً من طريقة النظر.

قد تقدمت حقيقة الطريق إذا أطلقت فأما طريقة النظر فحقيقتها كل صفة لذات أو حكم لها يوجب النظر فيها العلم بصفة لتلك الذات أو حكم لها.

ومن أسماء الدليل: برهان، قال تعالى: {قل هاتوا برهانكم}، وحجة قال تعالى: {ما كان حجتهم}، وسلطان قال تعالى: {إن عندكم من سلطان بهذا}. وحقيقة الدال: قد تقدمت.

وحقيقة المدلول: من نصب له الدليل ليستدل به ولهذا يقال المكلف مدلول على ما يجب أن يعلمه وهو مدلول سواء استدل أم لا، وقد يستعمل لفظة المدلول في المدلول عليه تجوزاً. وحقيقة المدلول عليه: ما يتوصل بالنظر الصحيح في الدليل إلى العلم به. وحقيقة المستدل: الناظر في الدليل ليحصل له العلم بالمدلول. قيل: أو الظن للمدلول. وحقيقة الاستدلال: النظر في الدليل. قيل: وسواء كان ذلك نظراً فيما يوصل إلى العلم أو الظن أو نظراً في شبهة فهو استدلال ولهذا يقال: استدلال صحيح واستدلال فاسد، إلا أن استعماله في النظر في الشبهة تجوز لاحقيقة.

(223/1)

وحقيقة المستدل به: الدليل الذي يطلب بالنظر فيه حصول العلم بالمدلول عليه.

وحقيقة المستدل عليه: المطلوب حصول العلم به بالنظر في الدليل.

تنبيه

ما كان من ذوات السنن كمستدل ومستدل به ونحوهما فلا يسمى بذلك إلا مع وقوع الاستدلال ومالم يكن منها كدليل ومدلول ومدلول عليه فلا يعتبر في التسمية له وقوع الاستدلال بل يعتبر تهيؤ ذلك وإمكانه في نفس الأمر.

قوله: فهما يختصان ذاتاً واحدة.

فيه نظر، فإن صحة الفعل يختص الفعل والقادر به يختص بالقادر وكأنه لمح إلى أن صحة الفعل حكم للقادر ولا يعلم إلا بينه وبين المقدور.

قوله: (إنما هو اصطلاح مجرد). يعني لا وجه يقتضيه ولا موجب له فلو سميت طريقة النظر دليلاً لم يكن في ذلك قدح.

واعلم أن هذه عادة لأهل هذا الفن وهي أنهم قد يصطلحون في التسمية اصطلاحاً مجرداً ويفرقون في الاصطلاح بما لا يوجب الفرق ومن هذا القبيل أن خصوا بالترك والمتروك أفعال القادرين بقدرة مع حصول المعنى في أفعاله تعالى، ولم يجعلوا الفرق إلا أن أفعالنا تقع بالقدرة وفعله تعالى ليس كذلك وهذا فرق غير مانع من تسمية شيء من أفعاله تعالى تركاً ومتروكاً. قوله: (فأما من جهة المعنى فلا فرق بينهما).

يعني من حيث أن الدليل وطريقة النظر كل منهما متعلقه الذات على الصفة وأن الاستدلال في الحقيقة بالصفات لا بالذوات فيهما.

قوله: (فيكون قد علمنا صفة له وهي الحدوث).

يقال: إن أردت بالحدوث الوجود فحن عالمون له ضرورة من غير نظر وإن أردت بالحدوث وجوده بعد أن لم يكن وهو الأظهر فهذه كيفية لصفة الوجود لا صفة. قوله: (وذلك حاصل في الصفات).

أما الشيخ أبو هاشم فقد ذهب إلى أن الاستدلال على حدوث الجسم بغير الذات التي هي الأكوان غير ممكن وأما الذي قواه المصنف على ما سيأتي وصرح به ابن متويه بإمكانه بالصفة التي هي الكائنية من غير نظر إلى الكون. قوله: (ومعلوم أن الذي أثر فيه هو الحدوث).

(224/1)

هذا بناء على أن الذوات ثابتة في حالة العدم وأن الفاعل لا يؤثر إلا في الوجود وفيه نزاع شديد.

قوله: (ويتوصل بها في الغالب).

احتراز من نحو النظر في حدوث العالم فإنه يتوصل به إلى العلم بمجرد ذات الصانع.
قوله: (فقد ظهر أنه لافرق بين الدليل وطريقة النظر).

يقال: غير مسلم بل الفرق باق لأنه إن صح ما ذكرته فأكثر ما فيه أن الأدلة هي الصفات
والحكام دون الذوات كما أن طريقة النظر هي الصفة أو الحكم ولم يجعلوا الفرق أن الدليل
لا يكون إلا ذاتاً مجردة وأن طريقة النظر كانت صفة فقط فيكون قد ظهر بما ذكرته إن صح
عدم الفرق بل جعلوا الفرق أن طريقة النظر صفة لذات توصل إلى العلم بصفة لها، والدليل
نظر في ذات أو في ذات على صفة توصل إلى العلم بذات أو صفة لذات أخرى، ولم يتبين
بما ذكرته عدم الفرق بينهما من هذا الوجه، ولو ثبت اشتراطهم في الدليل أن يكون ذاتاً ممكنة
فمسيبه من حيث أن الصفة وإن كانت وجه الدلالة كما ذكرته في حدوث الأجسام فإن متعلق
النظر هو الذات فالدليل هو الأجسام مثلاً، لكن يستدل بها على حال لها وهي الدليل في
الحقيقة وحدوثها إنما يجعل وجه دلالة فقط بخلاف طريقة النظر فإنه لا يمكن أن يجعل الدليل
الذات عليها للزوم أن يكون الدليل نفس المدلول، إذ المدلول هو الذات على الصفة التي
حصل العلم بها فكانت طريقة النظر الصفة فقط، ولعل المصنف واخذهم بظاهر عباراتهم
لأنهم جعلوا الدليل ما يوصل إلى العلم بالغير أو بصفة أو حكم للغير ولفظة الغير يستلزم كون
الدليل ذاتاً إذا لغيرية الحقيقة لا يثبت إلا مع كونه ذاتاً، فكأنهم قد اشتراطوا كونه ذاتاً.
وإذا قيل لهم: فما عندكم في حدوث الأجسام، فإن الدليل نفس الحدوث إذ لو لم يثبت لم
يدل.

(225/1)

قالوا: بل الدليل الأجسام وحدوثها وجه دلالتها فلا يلزمنا كون الدليل صفة ونحو ذلك، وذهب
عباد إلى أنه يجب في الدليل أن يكون موجوداً باقياً جسماً معلوماً ضرورة فعلى مذهبه يصح
الفرق بين الدليل وطريقة النظر لكن ما ذكره غير مسلم.

فصل: والأدلة خمسة

يعني الموصلة إلى العلم اليقين ولهذا لم يعد القياس والإجماع الظنيين والخبر الأحادي منها،
وإنما لم يقيدوها بالقطعية لن الظني وإن سمي دليلاً فهو على سبيل التجوز.
قوله: (الكتاب).

الكتاب: هو المكتوب بين الدفتين المنقول نقلاً متواتراً.

قيل: والأولى في تحديده الوحي الذي جاء به جبريل عليه السلام إلى النبي صلى الله عليه وآله

وسلم الذي تعبد المكلفون بتلاوته.

واعلم أن القطعي من الكتاب ما كانت دلالاته صريحة أو تعلم دلالاته بنظر ودليل قاطع فأما ما كان يفتقر في دلالاته إلى استدلال ولا يعرف المراد به بدلالة قاطعة فهو ظني كالاستدلال بقوله تعالى: {والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء} على أن الاعتداد بالحض فثبوت العدة بالأقراء التي هي الحيض غير مقطوع به لما كان دلالة الأقراء على الحيض ظنية ونحو ذلك. قوله: (والسنة المتواترة).

قال الحاكم: السنة ما عرف أنه صلى الله عليه وآله وسلم قاله أو فعله وداوم عليه، وإنما توصف أخبار الآحاد بأنها سنة على وجه التعارف لا أنا نقطع بها. انتهى.

وقريب منه ما ذكره بعض المتأخرين فإنه قال السيد في اصطلاح المتكلمين والأصوليين لايجري إلا على ما كان متواتراً ومالم يكن متواتراً لم يسم سنة وإن سمي بذلك فعلى وجه المجاز ويسمى خبراً أحادياً فيما لم يحصل العلم الضروري وإن كثر المخبرون، فأما أهل الحديث فيمسونه سنة.

فما نقل من دينه صلى الله عليه وآله وسلم نقلاً متواتراً فهو دليل قاطع لصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم وحصول العلم الضروري بصدوره من جهته ولا بد من أن تكون دلالاته صريحة أو يمكن بالنظر فيه معرفة المراد به بدليل قاطع.

(226/1)

قوله: (والإجماع والقياس القطعيان).

حقيقة الإجماع: اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم أو عترته في عصر ما على أمر ما. ذكره المصنف في العقد. على الخلاف في العترة. والإجماع القطعي ما علم ضرورة أن الأمة قالت أو فعلته مع معرفة الوجه الذي قصدوه بفعلهم. وطريقه: إما مشاهدتهم وسماع قولهم، أو النقل المتواتر عنهم أو عن بعضهم مع رضا الباقيين وعدم إنكارهم مع انتشاره فيهم، والقطع بأن سكوتهم لا لتقية وكونه فيما الحق فيه واحد، والمراد إجماع الأمة وفي كن الإجماع دليلاً خلاف شديد وثبوته دليلاً قطعياً بعيد ولا بد من اللام على ذلك فيما بعد وموضع البسط فيه كتب الأصول والله سبحانه أعلم.

وحقيقة القياس حمل الشيء على الشيء لشبه بينهما. والقياس القطعي: ما علم أصله وعلمته ومثاله شرعاً أن يرد نص صريح متواتر بتحريم الخمر ونص صريح متواتر بأن علة تحريمه إسكاره فإننا نعلم عند ذلك تحريم النبيذ قطعاً بالقياس وخالف في حجته أهل الظاهر والإمامية

والخوارج، واستدل الحاكم على صحته في العقليات بأنه لولا صحته لما صح القول بالتوحيد والعدل والنبوات والشرائع إذ لا يعرف إلاً به.

فصول في الاستدلال بالعقل

قوله: (اعلم أن أكثر مسائل أصول الدين لا مجال للسمع فيها).

أشار بقوله أكثر إلى مسألة الرؤية ونفي الثاني ونحوهما، وسيأتي تحقيق ما يصح الاستدلال عليه منها بالسمع وما لا يصح قوله إلاً مؤكداً يعني مؤكداً لدلالة العقل فيورد للتأكيد والاستظهار كما يورد في مسألة الأفعال ونحوها.

قوله: (بين مفردات متصورة).

يعني وإلاً فمع عدم تصور المفردات لا يمكن الحكم بالنسبة، وقد تقدم تقرير ذلك ومثاله ما يحكم العقل به من نسبة الحدوث إلى العالم فإن ذلك بعد أن قد علمنا حقيقة العالم والمحدث وموضعهما.

(227/1)

قوله: بثبوت مثاله الحكم بأن العالم محدث، ونفي مثاله الحكم بأنه تعالى ليس بجسم، أو حسن مثاله الحكم بأنه يحسن منه التكليف، أو قبح مثاله الحكم بقبح الظلم، أو وجوب مثاله الحكم بوجوب شكر المنعم.

قوله: (بجامع الأمر الذي له تثبت النسبة في الذات الأولى).

اعلم أن من اللائق إيراد أمثلة جامع الأمر في ثبوت تلك النسب المتقدم ذكرها آنفاً من ثبوت ونفي ونحوهما فأما جامع الثبوت فقد أورد مثاله.

وأما الجامع في نسبة النفي فكما نقوله في أنه تعالى لا يفعل القبيح فإننا نقول قد ثبت أن الواحد منها مع علمه بقبح القبيح وغناه عنه وعلمه باستغنائه عنه لا يفعله ولا علة لكونه لا يفعله إلاً ما ذكرنا فيجب ألا يفعله تعالى لحصول الجامع وهو علمه بقبح القبيح وغناه عنه وعلمه باستغنائه عنه.

وأما جامع نسبة الحسن فكما نقوله قد ثبت أنه تعالى يحسن منه تكليف من المعلوم من حاله أنه يؤمن وإنما حسن لكونه تعريضاً لمنافع لا تنال إلاً بالتكليف فكذلك من علم من حاله أنه يكفر لحصول جامع الأمر وهو أنه بتكليفه قد عرضه لمنافع لا تنال إلاً به.

وأما الجامع في نسبة القبح فكما نقول قد ثبت أنه يقبح من أحدنا فعل الظلم وإنما قبح لكونه ضرراً عارياً عن نفع أو دفع ضرر أو استحقاق إلى آخر حقيقته فيجب منه أن يقبح منه تعالى

لحصول جامع المر وهو كونه أيضاً ضرراً عارياً عن نفع إلى آخرها.
وأما حصول جامع الأمر في الوجوب فكما نقول قد ثبت أنه يجب على الواحد منا قبول عذر الجاني لأنه قد استفرغ وسعه وبذل جهده في تلافي ما وقع منه بندمه على ما كان وعزمه على ألا يعود فيجب عليه تعالى قبول التوبة لحصول جامع الأمر وهو أن التائب قد بذل جهده واستفرغ وسعه في تلافي ما وقع منه فيجب قبول توبته كما يجب علينا قبول الاعتذار ولهذا يُدّم على عدم القبول.
قوله: (من أحد الطرق الرابطة بين الشاهد والغائب).

(228/1)

الطرق الرابطة بين الشاهد والغائب أربع: علة الحكم، وطريقة الحكم، وما يجري مجرى العلة، وطريقة الأولى. وسيأتي تحقيقها في مسألة إثبات الصانع.
قوله: (لأنه بزعمهم تمثيل للغائب بالشاهد).
يقال: هو ذلك كما وجه الإنكار.
والجواب أن عبارتهم قاضية بأنه مجرد تمثيل للغائب بالشاهد وأنه لا يستدل به ولا يعول عليه إذ هو مجرد تمثيل فقط ومجرد حكم يكون الغائب والشاهد مثليين وليس كذلك فإنه تشريك بين ذاتين في حكم دل على اشتراكهما فيه دليل فليس بمجرد تمثيل ولا حكم بتمثيل الغائب والشاهد لغير دليل.
قوله: (وأهل الإلحاد).
المراد بأهل الإلحاد الفلاسفة كآله قال المسمون بالفلاسفة وأهل الإلحاد، وأراد بالإلحاد ههنا معناه اللغوي وهو الميل إلى جانب ومنه سمي اللحد لحداً، والمعنى أنهم قصدوا بذلك الميل عن الإسلام بإيراد الشبه في ضعف أدلة أهله، وقد صار الإلحاد في الشرع اسماً للكفر ويغلب عليه استعماله في جحود الصانع.
قوله: (فسموا الأقيسة).

الأقيسة: جمع قياس، والقياس في اصطلاحهم قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزوم عنها لذاتها قول آخر، ومثاله: العالم متغير، وكل متغير حادث، فإنه مركب من قولين إذا سلما لزوم عنهما لذاتهما العالم حادث، وليس القياس عندهم ما يصطلح عليه أهل علم الأصول لأنهم قد احترازوا عنه بقولهم لزوم عنها. قالوا: فإن التمثيل وإن سلمت مقدماته لا يلزم عنها شيء آخر لإمكان التخلف.

قوله: (ولاحاجة بنا إلى ذكر المغالطي والشعري إذ لا فائدة فيها).
اعلم أن قياس المغلطة عندهم قياس فاسد وأيت من جهة الصورة ومن جهة المعنى، فالذي من جهة الصورة مثاله قولك لصورة الفرس المنقوش على الاحطط: هذه فرس وكل فرس صهال، لينتج أن تلك الصورة صهالة، والذي من جهة المعنى كقولك كل إنسان وفرس فهو إنسان وكل إنسان وفرس فهو فرس ينتج أن بعض الإنسان فرس قالوا: والغلط وقع فيه من حيث أن موضوع المقدمتين ليس بحاصل إذ لا شيء موجود يصدق عليه أنه إنسان وفرس.

(229/1)

وأما الشعري فهو قياس الغرض منه انفعال النفس بالترغيب أو الترهيب فيحصل للنفس منهما قبض أو بسط فينقبض أو يرغب كما إذا قيل: الخمر قوته سيالة انبسطت النفس فرغبت في شربها، وإذا قيل: العسل مرة مهوعة انقبضت النفس عنها ونفرت. قالوا: ويريد في ذلك أن يكون على وزن الشعر، كقول الشاعر:

هو البحر من أي النواحي أتيته ... فلجته المعروف والبر ساحله
لا سيما إذا كان إنشاده بصوت طيب.

قوله: (وإلى أن الكلام في أصول الشريعة ظني).
أصول الشريعة الصلاة والزكاة والحج والصوم وذلك لأنهم بنوا على أن الأدلة السمعية ظنية ونحن إنما علمنا وجوبها بالسمع فتوصلوا بكلامهم إلى أن العلم بوجوبها ظني.
قوله: (ولنورد على الشكل الأول).

اعلم أنه خص الشكل الول بإيراد المثال لأنه عمدة الأشكال الأربعة وأصلها والبقية راجعة إليه، وهو عندهم ما كان الحد الأوسط فيه محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى، والمقدمة الصغرى هي الولى والكبرى الثانية والحد الوسط هو ما تكرر بين مقدمتي القياس وتوسط بين طرفي المطلوب.

مثال الشكل الأول: كل ح ب وكل ب. إما بحديه الوسط ههنا ب وهو محمول في المقدمة الأولى الصغرى وموضوع في المقدمة الثانية الكبرى، قالوا: فإن كان موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى فهو الشكل الرابع، مثاله: كل ح ا وكل ا ح. قالوا: وإن كان الحد الأوسط محمولاً في المقدمة الصغرى والكبرى فهو الشكل الثاني مثاله: كل ب ح ولا شيء من ا ح، قالوا: وإن كان موضوعاً فيهما فهو الشكل الثالث، مثاله: كل ب ح وكل ب د. وتفصيل ما أجمله المصنف من اصطلاحاتهم يحتاج إلى بسط كثير، وليس بمقصود ههنا إذ المقصود الرد

عليهم.

قوله: (ومثالا استثنائياً).

يقال: أن الاستثنائي لا يرد بصورة الأشكال بل هو نوع آخر، ولا ترد الأشكال على كقيمتها المذكورة إلا في القتراني ويمكن بأنه أراد الاستثنائي الذي يمكن رده إلى القتراني بصورة الشكل الأول وفيه تكلف.

(230/1)

قوله: (سواء قسنا أو لم نقس).

أراد أن ما كان من هذا الجنس فهو غني عن القياس فلا حاجة إلى ذكر ما أوردوه وإنما يحتاج إلى القياس ما كان نظرياً.

قوله: (وبعد فما الثمرة في أن نعلم أنه ليس شيء من الناس حجراً وأن النهار موجود حتى تكلفوا له فناً من أدق الفنون).

يقال: هذا حكم بطلان فائدة علم المنطق مع إطباق الجرم الغير على إفاته والحاجة إليه وأنه قانون يعرف به صحيح الأدلة من سقيمها وغثها من سمينها، ثم أن المصنف في كلامه مناقضة فإنه ذكر في آخر كتابه هذا أن من حق المجتهد أن يكون محوذاً في علم المنطق وأشيع الفصل في ذلك كما سيأتي.

والجواب: أن هذه مؤاخذه لهم حيث قالوا أن الأدلة اليقينية ليست إلا الضرورية وأن غيرها ليس بدليل ولا يقيني فأراد أن الضروري لا يحتاج في معرفته إلى ترتيب مقدمات ولا إلى معرفة علوم المنطق ولا يتوقف عليها فإن أخذنا بعلم عند طلوع الشمس أن النهار موجود وإن لم نسمع بذكر المنطق فضلاً عن أن نحتاج إلى مطالعته في العلم بذلك وكذلك فهو يعلم أنه لا شيء من الناس بحجر وإن لم يستحضر مقدمات ذلك وترتيبها.

وأما إطباق العقلاء على إفادته واشتراط المصنف له وتحويله عليه على خلاف في ذلك فإنما هو بناء على أن العلوم النظرية يقينية يمكن التوصل إليها بالأدلة فعرف المنطق لئلا يشتبه عليه اليقيني بغيره ويلتبس عليه بالدليل ما ليس بدليل، ولهذا قال رحمه الله حيث اشترط لأنه بالنسبة إلى العلوم النظرية كالتحو بالنسبة إلى الألفاظ فأما الضروري فهو لا يلبس بما ليس بضروري ولا يحتاج فيه إلى فهم ما قالوه فإن بهذا الجواب خلوص كلامه عن التناقض. قوله: (وههنا فضيحة للفلاسفة نبيهك عليها لتعلم أن غرضهم المكر).

(231/1)

الفضيحة: الاسم من فضحه يفضحه فافتضح أيا نكشفت مساويه والمراد أن مساويهم وهي تغريهم وتلبسهم ومناقضاتهم انكشفت بما بيناه من مقالاتهم والمكر الخديعة ولا إشكاعل في قصدهم لخديعة أهل افسلام واستمالتهم عنه.
قوله: (من استقرأ الجزئيات).

الاستقراء عندهم: الحكم على كلي بشيء لوجوده في أكثر جزئياته وسموه استقرائياً لأنه لا يحصل إلا بتتبع الجزئيات فالحكم في هذا المثال الذي أورده ارسطاطاليس هو الحكم بأن صورة افسنان لا تكون إلا كما شاهد في زيد وعمرو وغيرهما فهو حاصل عن تتبع الجزئيات فإننا لما لم نجد في جنس الإنسان إلا من هذه صورته حكمنا بأنه لا يوجد في جنسه غير هذه الصورة.

قوله: (لا يفيد إلا الظن).

ذكر قطب الدين صاحب شرح الرسالة الاستقراء ومثله بقولنا: كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ لأن الإنسان والبهائم والسباع كذلك وصرح بأنه لا يفيد اليقين لجواز وجود جزئي آخر لم يستقرأ أو يكون حكمه مخالفاً لما استقرئ كالتمساح.

قوله: (فسموا القضايا التي تجعل مقدمات الأقيسة).

القضايا جمع قضية وهي في اصطلاحهم بمعنى الجملة الخبرية في اصطلاح النحاة، ومقدمات القياس مثل قولهم: العالم متغير، وكل متغير حادث، ونحو ذلك فهاتان المقدمتان وما شاكلهما هي المقسومة إلى هذه الأقسام.

قوله: (وأما المأخوذات فهي ما أخذ عن العلماء وعمن يحسن الظن به وما سلمه الخصم).

اعلم أنهم يسمون هذا القبيل مقبولات ومسلمات ويقسمونه إلى هذين القسمين، قالوا فالمقبولات قضايا توجد ممن يعتقد فيه الصدق إما لأمر سماوي من المعجزات والكرامات كالأنبياء والأولياء وإما لاختصاصه بمزيد عقل ودين كأهل العلم والزهد.

(232/1)

قال صاحب الرسالة: وهي نافعة جداً في تعظيم أمر الله والشفقة على خلقه وعدها من غير اليقينيّات والمسلمات عندهم قضايا تسلم عند الخصم وينبني عليها الكلام سواء كانت مسلمة فيما بينهما خاصة أو بين أهل علم كتسليم الفقهاء أصول الفقه، ومثاله أن يستدل الفقيه على وجوب الزكاة في حلي البالغة بقوله عليه السلام: <في الحلي زكاة> فيقول الخصم: هذا

الخبر آحادي والآحادي ليس بحجة، فيقول له: قد ثبت هذا في علم أصول الفقه ولا بد من أن نأخذ ههنا. قال صاحب شرح الرسالة: والقياس المؤلف من المشهورات والمسلمات يسمى جدلاً ، والغرض منه إفحام الخصم وإقناع من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان. قوله: (ولهذا أقسم الرازي بيمين كبيرة في محصولة).

المحصول: كتاب له في اصول الفقه قال فيه: أحلف بالله وبالأيمان التي لا مخارج منها أني راجعت عقلي وذهنى وطرحت الهوى والتعصب فلم أجد عقلي قاطعاً بذلك في حق من لا يصح عليه النفع والضرر بل ولا ظاناً.

قوله: (ولم تجعلوا الاستدلالات يقينية).

إن أمكن حمل قولهم أن الاستدلالات غير يقينية على أن مرادهم ليست بضرورة لأنهم ممن استدل وبنى مذهبه على الاستدلال فالخلاف في عبارة وإن قصدوا أن الاستدلالات غير معلومة فالخلاف معنوي وبطلان كلامهم يظهر بما ذكره من حصول أماراة العلم فيها لسكون النفس والمطابقة.

قوله: (ثم يقال لأهل الإسلام منهم).

أي ممن قال بأنها غير يقينية وهم الفلاسفة والمجبرة وهذا إنما يخاطب به الأشعرية أهل الإسلام فأما الفلاسفة فإنهم لا يثبتون الصانع المختار أصلاً فكيف يمكن أن يراجعهم في ادلتهم عليه.

قوله: (والقسمان باطلان).

أي أن يكون متحركة أو ساكنة مع كونها أزلية ومما يعلل به بطلانها أنه لا يكون متحركاً إلا بأن ينتقل من جهة إلى أخرى ولا ساكناً إلا بأن يكون لا بقاءً في الجهة وقتين فصاعداً. قوله: (مما ليس بضروري وقد لا ينتهي إلى أصل ضروري).

(233/1)

يقال: أما أنها ليست ضرورية فنعم وأما أنها لا تنتهي إلى أصل ضروري فغير مسلم ولو لم تنته إليه لم تكن معلومة وأنت تجعل هذه المسائل معلومة وقد ذكرت أنه لا بد من الانتهاء في الأدلة إلى أصل ضروري.

قوله: (مركباً مما به المشاركة). يعني وجوب الوجود (ومما به المباينة) يعني في التعيين فإن عين هذا غير عين الآخر.

قوله: (هذا الدليل يبني على أن الوجود زائد على الذات).

يعني حيث أثبت للوجود كيفية وهي الوجوب والكيفيات تتبع الصفات على ما سيأتي وحيث أثبتته أمراً مشتركاً فيه مع اختلاف عينيتهما وهذا ينبني على أنه زائد على الذات إذ لو كان نفس الذات لم يكن أمراً مشتركاً فيه إذ لا يشارك أحدهما الآخر في ذاته.
قوله: (وأكثر هذه الأصول غير صحيحة).

أراد بغير الصحيح كون وجوب الصفة مما به تقع المشاركة وإن اختلفت الصفة وأن التعيين مما به تقع المخالفة لأنه قصد بالمشاركة المماثلة ووجوب الوجود حكم لأننا ننزله في تماثل ولا اختلاف وكذلك في التعيين لا يتقضي المخالفة لأن المخالفة لا تكون إلاً بالافتراق في الصفة الذاتية، فإننا نجرد المغايرة في العين فلا نوجب الاختلاف وكذلك قوله إن اجتماع ما به المباينة والمشاركة يقتضي الكثرة في الذات فإن أكثر ما في ذلك اجتماع صفتين تماثل بأحدهما ويخالف بالأخرى ومثل ذلك لا يوجب أن يكثر الذات إذ لا تأثير للصفات في تكاثر الذوات وإنما الذي يلزم عليه إذا كانت الصفتان ذاتيتين مختلفتين أن تصير الذات كالمخالفة نفسها بحصولها على ما لو حصل عليه غيرها لخالفها وإن كان هذا معترضاً على ما سيأتي قوله بأن العالم ممكن الوجود لذاته المراد بهذه العبارة أنه غير واجب الوجود مستحيل العدم بل يجوز وجوده وعدمه.

قوله: (وقد ألزمه الفلاسفة عليه إلى آخره).

(234/1)

تلخيص إلزام الفلاسفة أن يقال: ليس إمكان وجود العالم بمانع عن قدمه واحتياجه إلى المؤثر لأن إمكانه وحاجته كإمكان معلول العلة وحاجته فإنه يحتاج إلى العلة حال بقائه، والعالم عندنا موجب أثر المؤثر فيه على طريق الإيجاب والمقاربة والمؤثر قديم فكذلك العالم فيكون إمكان وجوده وحاجته إلى مؤثر في حال بقائه إذ لو قدر عدم المؤثر لعدم معه ولا يكون إمكان وجوده مانعاً من قدمه.

قوله: (وألزموه أن يكون الباري موجباً غير مختار) إلى آخره.

تقرير الإلزام أن يقال: إذا كنتم تذهبون إلى أن الإرادة موجبة وتقولون مع ذلك أن إرادة الله تعالى قديمة فيلزمك على هذا أن يكون كل ما تعلقت به تلك الإرادة واجباً وكذلك ما علم وقوعه ولا يكون تعالى مختاراً في فعل ما تعلقت به هي والعلم بل قد صار واجب الوجود لتعلقهما به ويلزم أيضاً من قدمها تعلقها في الأزل إذ لا يوجد غير متعلقة ووجوب ما تعلقت به وحصوله في الزل وهو محال.

قوله: (كما تقولونه أنتم في تأثيره على جهة الاختيار).

للرازي أن يقول: بين الموضوعين فرق لأننا إنَّما قلنا بأنه يقف وجوده على حصول الوقت الذي يصح وجوده فيه لأن فاعله مختار والمختار لا بد أن يتأخر عنه فعله وإذا وجب تأخره وقد ثبت أن الله تعالى قديم لزم أن يتأخر بما لو كان هناك أوقات لم ينحصر وإلا لزم حدوث القديم لو انحصرت أوقات التقدم بخلاف ما إذا جعل موجباً فإنه لاوجه يقتضي التأخر والفرق بين الموضوعين ظاهر.

قوله: (الذي هو من قبيل المشهورات عنده).

يقال: الأولى أن يقال: الذي هو من قبيل قياس التمثيل عنده.

قوله: (وهو لا فعل له فضلاً عن أن يكون محكماً).

يعني لعدم استغنائها عن أن ترد إلى الشاهد إذ لو علمها الرازي ضرورة من غير رد لوجب أن يشاركه في ذلك ومع ردها إلى الشاهد يكون من باب قياس التمثيل على زعمه وهو لا يوصل عنده إلى اليقين فيكون اعتقاد الباري وصفاته غي يقيني.

(235/1)

قوله: (ولم أجد لأحد من أصحابنا في الرد عليهم) إلى آخره.

أما قولهم أن الحكم يقبح الظلم والكذب ونحوهما والحكم بوجوب شكر المنعم ورد الوديعه ونحوهما قضايا مشهورة وذكرهم للأسباب القاضية بذلك فقد ذكره الإمام يحيى في التمهيد في مسألة التحسين والتقبيح ورد عليهم وأبطل كلامهم في ذلك من وجهين:

أحدهما: أنه إن كان الغرض بقولهم أن هذه قضايا مشهورة على معنى أن العقول قاضية بحسنها وقبحها فهو المطلوب، وإن كان الغرض بقولهم أن هذه القضايا مشهورة أنها اشتهرت بين العقلاء وألفتها طباعهم وانغرس في قلوبهم محبتها والميل إليها من غير علم بحسنها وقبحها فهذا هو المنكر والشناعة، فإننا على علم ويقين من حال العقلاء في رسوخ هذه القضايا في عقولهم وتحققها في أفهامهم لا لبس عليهم فيها كسائر الأمور الضرورية من النداية وغيرها مع أنا لانكر أن العلوم متفاوتة في الظهور والخفا ولكنها مستوية في التحقيق والثبوت. وثانيهما: أن كلامنا معهم ليس إلا في بيان أن هذه القضايا مقررة في الأذهان متحققة في العقول فإذا ساعدونا على هذا التحقيق، فقولهم بعد ذلك أنها قضايا مشهورة وآراء محمودة وأنها تنغرس في الصبا وأوائل النشو لا يضرنا بعد تسليم كونها عقلية.

قال عليه السلام: وعلى الجملة فنحن نقول أن هذه الضقاي مقررة في العقول وهم يزعمون أنها

مشهورة ونحن نقول أن النفرة عن هذه المقبحات نفرة عقلية وهم يقولون أنها نفرة طبيعية مع الاتفاق منا ومنهم على أن موردھا العقل ومستندھا الضرورة كما ذكره المحققون من متأخريهم وأنت إذا تحققت هذا منا ومنهم عرفت أن الخلاف بيننا وبينهم في هذه القضايا يقرب أن يكون لفظياً.

قوله: (وأنه لا يقدح في ذلك ما يقوله أهل الزيغ).

يريد بذلك الفلاسفة أهل الميل عن الحق القاصدين إلى القدح في الإسلام وإزاغة أهله عنه ومن تابعهم.

فصل

لا بد بين الدليل والمدلول من تعلق.

(236/1)

قوله: (والمسبب على السبب والمقتضى على مقتضيه).

اعلم أن السبب والمقتضى كما يدخلان في قسم ما لولاه لما وجب دليله فإنهما يدخلان في باب ما لولاه لما صح لأنهما يؤثران في الصحة كما يؤثران في الوجوب بخلاف العلة فإنها لا تؤثر إلا في الوجوب فقط ومعنى تأثير هذه الثلاثة في الوجوب أنه لا يجوز تراخي وجوب تأثيرها عن جوازها وصحته بل متى جاز وجب ومتى لم يجب استحال بخلاف الفاعل فإنه يجب تقدم صحة تأثيره على وجوبه على الصحيح فيصح منه الفعل أولاً ثم يقع لن الفاعل يجب تقدمه، ومعنى تأثير السبب في الصحة أنه إذا وجد وانتفت الموانع وحصلت الشروط أصبح سببه ومتى عدم استحال حصول مسببه لأجل عدمه ولم يصح، ومعنى تأثير المقتضى في الصحة كذلك.

مثاله: الحية فإنها متى حصلت وحصلت شروط الإدراك صح كون المختص بها مدركاً ومتى لم يحصل استحال إدراكه ولم يصح بحال بخلاف العلة فإنها لا تؤثر إلا في الإيجاب والذي يؤثر في صحة موجبها غيرها فلا يوجب إلا لما قد صح عليه موجبها، مثاله: الحركة فإنها لا توجب المتحركة إلا لما قد صححها له التخيير وتحصل صحة موجبها مع عدمها ولو كانت تؤثر في الصحة مع الوجوب لكان يلزم أن تختص ببعض الأعراض فتصحح المتحركة له ويوجبها وهو محال وعلى ذلك فقس سائر العلل.

قوله: (إن ثبت أنهما غيران).

هذه إشارة إلى خلاف سيأتي في الدعوى الرابعة فإن منهم من ذهب إلى أنها هي الثالثة وإن

عدم انفكاك الجسم من الحوادث وتقدمه لها ووجوب مقارنته هو معنى حدوثه وسيأتي الكلام عليه إن شاء الله تعالى ويعني دخوله في باب ما لولاه لما وجب وما لولاه لما صح أن نقول: لولا حدوث الجسم لما وجبت مقارنته للحوادث ولولا حدوثه لما صحت مقارنته للحوادث وهو ظاهر، والذي في النسخة التي بخطه رحمه الله: يدخل في باب ما لولاه لصح لكنه على سبيل السهو.

قوله: (وما شابه ذلك).

(237/1)

يعني كدلالة التحيز في الجوهر على وجوده فإنه لولا الوجود لما وجب التحيز لأنه لا يمكن تحيزه مع عدمه ويجب عند وجوده لحصول شرط اقتضاء مقتضيه له.

قوله: (فإنه لولاهما لما اختير).

ينبغي أن يقال: لولاهما أو أحدهما.

قوله: (وكذلك دلالة العدو في الشوك والنار على الإلجا).

يعني فإنه لولا الإلجا إما بصاعقة أو سبع أو نحوهما لام اختيار العدو على النار والشوك.

قوله: (قال أبو الحسين إلى آخره).

ذكر ابن متويه معنى كلامه وأجاب بما معناه أن كلامنا في الأدلة ودلالة كونه حياً على كونه مدركاً هو بطريقة النظر، وإن أمكن أن يقال لولا وجوب كونه مدركاً لما وجب كونه حياً فثبت فيه طريقة الوجوب وفيه نظر لأنه لا فرق في هذا الفصل بين الدليل وطريقة النظر والاستدلال بكونه حياً وإن كان طريقه نظر فإنه لا بد من أحد التعلقات وإلا لم يكن بأن يدل على كونه مدركاً أولى من غيرها من الصفات.

وقوله: (لولا وجوب كونه مدركاً لما وجب كونه حياً) لا طائل تحته.

فصل

قد يكون الاستدلال بالتابع على المتبوع وقد يكون بالعكس وقد لا يكون بواحد منهما.

قوله: (كدلالة الفعل ووجهه على الفاعل وأحواله).

أما نفس الفعل فيدل على الفاعل وقادريته ووقوع الفعل على وجه الإحكام يدل على عالميته ووقوعه على الوجوه المختلفة من نحو كونه أمراً وجبراً يدل على كونه مريداً ووقوع الكلام مثلاً نهياً وتهديداً يدل على كونه كارهاً وما سوى هذه من الصفات فالفعل يدل عليها بواسطة أو بواسطة ما سيأتي.

قوله: (وبالمعلول على العلة).

مثاله: كونه متحركاً فإنه تابع ويدل على المتبوع الذي هو العلة وهي هنا الحركة.

قوله: (والمسبب على السبب) هو كدلالة الصوت الواقع منا على الاعتماد.

قوله: (والمقتضي على مقتضيه).

مثاله: دلالة المدركة على الحية والتحيز على الجوهرية.

قوله: (وبوقوع الفعل من العالم المختار على الداعي).

(238/1)

مثاله: وقوع العالم منه تعالى فإنه يدل على حصول الداعي له تعالى لأن وقوع العالم تابع له وهو علمه بحسنه وحصول نفع للغير فيه إذ السهو والعبث غير جائزين عليه تعالى.

واعلم أن الذي يدل من الأفعال على الداعي فعل العالم المميز لفعله غير الملجئ عند الإمام يحيى وأبي الحسين وابن الملاحمي أن كل فعل يدل على الداعي حتى فعل الساهي والنائم إذ لأفعل يصدر عندهم إلا عن داع خلافاً لما ذهب إليه الجمهور.

قوله: (وباستحالة اجتماع الضدين على التضاد).

يعني فإن استحالة الاجتماع تابع للتضاد فاستحالة اجتماع السواد والبياض تابع لما بينهما من التنافي.

قوله: (وبوجوب صفات الله تعالى على أنها ذاتية)

يعني فلولا كونها ذاتية لم يجب له تعالى والمراد ذاتية أو مقتضاه عن الذاتية وتحرير ذلك أن يقال: قد ثبت وجوبها لله تعالى لاستحالة خلافها عند إمكانها فيجب كونها ذاتية أو مقتضاه إذ الصفة الواجبة لا تخرج عن ذلك ثم يطل أحد القسمين ويتعين الآخر.

قوله: (على كذب المدعى).

يعني فإن عدم ظهور المعجز على نديه تابع لكذبه إذ لولاه لظهر.

قوله: (وبظهوره على صدقه).

يعني فإن ظهوره تابع لصدقه إذ لولاه لما ظهر. مثاله: ظهور القرآن على نبينا صلى الله عليه وآله وسلم فإنه تابع لصدقه ودال عليه ويدل أيضاً على وجوب ظهوره لأنه مما إذا أحسن وجب وإذا لم يجب قبح وظهوره تابع للوجوب كما أنه تابع للحسن.

قوله: (لو قدرنا أنه يسبق العلم بها).

اعلم أن العلل لا تعلم بدلالة الفعل إلا بموجباتها إذ لاشيء منها بمرئي فيعلم بالإدراك ويجوز

أن تعلم قبل أحكامها وموجباتها على وجهين إما بأن يخلق الله فينا العلم الضروري بها أو يخيرنا صادق بذلك وحينئذ نستدل بها على تابعها الذي هو موجبها إذا كنا قد علمنا أنها لاتنفك عنه ولاتقف في إيجابها له على شرط.
قوله: (وكذلك الاستدلال بالسبب على المسبب).

(239/1)

اعلم أن الأسباب لاتعلم إلا بمسبباتها إذ لا شيء منها بمدرك إلا عند أبي علي في الكون وإنما تثبت دلالته حيث تقدم علمنا به على تابعه الذي هو مسببه بشرط أن يعلم أن مسببه لايتراخى بل يقارن كالتأليف وعلمنا أنه لا مانع من توليده ولا اختلال في شروط توليده.
قوله: (وسائرهما). يعني فيمكن الاستدلال بالمقتضي على مقتضاه إذا علمناه من قبل وحصول شرط اقتضائه إذا كان منما يقف على شرط كإقتضاء الجوهرية للتحيز والحيية للإدراك، ويستدل بحصول الداعي المكثّر الحاصل للقادر الممكن من الفعل غير الممنوع على وقوع الفعل منه إذ يجب وقوعه عند حصول الداعي وجوب استمرار ويستدل بالتضاد على امتناع الاجتماع ويستدل بكون صفات الله تعالى ذاتية أو مقتضاه على أنها واجبة.
قوله: (الاستدلال بكونه تعالى قديماً).
يعني فإنه يدل على ما هو تابع له وهو استحالة العدم.
قوله: (وبعدم المعاني على زوال تعلقها).
يعني فإن عدمها متبوع وزوال تعلقها تابع له ونحن نستدل بالعدم على زوال التعلق على ما سيأتي تحقيقه في مسألة موجود.
قوله: (ونحو ذلك).

يعني كاستدلال بالمتبوع الذي هو الوجود على تابعه الذي هو التعلق.
قوله: (والثالث). يعني الذي لا يكون استدلالاً بالمتبوع على التابع ولا بالتابع على المتبوع ولكن لضرب من التلازم وقد حصر الفقيه قاسم وغيره هذا القسم في كل أمرين ثبتا لمؤثر واحد بغير شرط أو ثبتا لمؤثر بشرط واحد أو بشرطين متلازمين.

(240/1)

فالذي من غير شرط ما ذكره من الاستدلال ببعض أحكام التحيز على بعض أحكامه، أربعة: صحة الإدراك بحاستين، واحتمال الإعراض، و شغله للجهة، ومنعه لغيره من أن يكون بحيث هو ويمكن جعل الحكمين الآخرين واحداً ويجعل الرابع صحة الكائنية فإن هذه الأحكام لما اقتضاها التحيز على سواء من غير شرط أمكن الاستدلال بأحدها إذا علمناه دون باقيها على سائرهما وكذلك الاستدلال ببعض معلولات العلة على بعض لأنها لاتقف في باب الإيجاب على شرط فإذا علمنا وقوع سكون النفس لحي إلى معتقد علمنا كونه عالمًا به لأن سكون النفس والعالمية معلولان عن علة واحدة وهما لعلم.

والذي يشترط كالاستدلال بصحة الصفة التي هي التحيز على وجوبها فإن المؤثر في صحتها وفي وجوبها الجوهرية بشرط الوجود فإذا علمنا الصحة علمان الوجوب واستدلنا بها عليه والعكس، ومثال الحكمين اللذين يؤثر فيهما مؤثر واحد بشرطين متلازمين ما نقوله في ذات من السواد ومماثلتهما لذاتين من السواد فإن المؤثر في مماثلتها أنها صفتها الذاتية فهنا حكمان وهما مماثلتها لهذه ومماثلتها لتلك ولهما شرطان متلازمان وهما استحقاق هذه لمثل صفتها ومشاركتها لها فيها واستحقاق هذه لمثل صفتها ومشاركتها لها فيها لأن موافقتها لأحدهما غير موافقتها للأخرى فإذا علمنا الذاتين أولاً ثم علمنا هذه الذات وعلمنا مماثلتها لحددهما علمنا مماثلتها للأخرى لامحالة هذا تلخيص ما ذكره الفقيه قاسم.

(241/1)

ويخرج عن هذا الحصر ما ذكره المصنف رحمه الله من دلالة صحة الصفة الذاتية على وجوبها والاستدلال بجواز عدم الاعراض على حدوثها فإنه لا مؤثر ههنا بجمع الحكمين لا من غير شرط ولا بشرط ولا بشرطين فالأولى أن يقال في الحصر هما كل حكمين ثبتا لمؤثر من غير شرط أو بشرط أو بشرطين متلازمين أو دل الدليل على تلازمهما وإن لم يكن المؤثر فيهما واحداً كالذي تقدم ذكره مما لم يشمل ذلك الحصر وكالاستدلال بمعلول علة على معلول أخرى إذا كانت علة هذا المعلول الذي علمناه ملازماً لعلة الأخرى. ومثاله: أن يعلم هذا كون هذا الجسم مشتهياً فإننا نعلمه حياً لما كانت الشهوة لاتحصل إلا في محل فيه حياة.

فصل

قوله: (قد يجب مقارنة الدليل للمدلول).

يعني في ثبوته وأما العلم فلا بد أن يتقدم العلم بالدليل.

قوله: (وقد يجوز الأمران كمسببات الأسباب) يعني فإن فيها ما يجب مقارنته وفيها ما يجب

تأخره.

مثال الول: التأليف والألم فإنه يجب مقارنتهما لسببهما.

ومثال الثاني: العلم والكون والاعتماد فإنه يجب تأخرها عن أسبابها وكذلك الصوت على رأي الأكثر وتوقف فيه أبو هاشم والمقتضيات كالمسببات فإن فيها ما يجب مقارنته لمقتضيه وهو حيث لا يقف الاقتضاء على شرط كالمماثلة والمخالفة وصحة كون الشيء معلوماً فإنها تقارن مقتضيهما وهي الذاتية أو تقف على شرط لكنه مقارن كالصفات لامقتضاة عن صفته تعالى الذاتية وفيها ما يجب تأخره لاستحالة اقتران شرطه بمقتضيه كالتحيز وصفات الأعراض المقتضاة فإن مقتضاها وهي الجوهرية وصفات الأعراض الذاتية ثابتة على رأي مثبتتي الذوات حالة العدم في الأزل ولما استحال وجود الجواهر والأعراض الذي هو شرط الاقتضاء في الأزل وجب تأخر المقتضيات وكذلك كونه تعالى مدركاً فإنه يجب تأخرها عن مقتضاها لمثل ذلك.

قوله: (وكدلالة كونه مدركاً على كونه حياً).

(242/1)

يعني فإن الدليل الذي هو كون المدرك مدركاً قد يجب مقارنته إذا حصلت الشروط مقارنة للمقتضي ويجب تأخره إذا لم يقارن كما في حقه تعالى وأراد بدلالة كونه مدركاً على كونه حياً في الشاهد فأما في الغائب فالأمر بالعكس وقد يجوز في حقه تعالى كما لو قدرنا خلقه العلم الضروري بكونه مدركاً قبل العلم بكونه حياً فإننا نستدل بذلك على كونه حياً وفي كثير من نسخ الكتاب وكدلالة كونه حياً على كونه مدركاً وهو غير مستقيم ولعل التقديم فيه والتأخير من سهو القلم.

فصل

قال أبو الهذيل: يعرف انتقاض المنتقض من الأدلة بأحد ثلاثة أمور.

قوله: (واعتبرت صحة دعواه وفساده بحال غيره من الأفراس).

يعني فإن وجدنا أن كل ما أجري عشرة فراسخ فاستمر فهو جواد ولا يوجد فرس ليس بجواد يستمر في الجري هذا القدر عرفنا صحة دعواه من كون فرسه جواداً وإن وجدنا غير الجواد يجري ذلك المقدار ووجدنا الجواد يعتبر فيه أكثر من ذلك عرفنا فساد دعواه في فرسه والعشرة الفراسخ ثلاثون ميلاً والثلاثون ميلاً تسعون ألف ذراع، والجواد من الخيل الرابع جديد الفؤاد من جاد الفرس يجوز جوده بالضم فهو جواد للذكر والأنثى من خيل جياذ وأجياذ

وأجاويد.

قوله: (سؤالنا للثنوية عن شبح رأيناها على هيئة حصان).

(243/1)

اعلم أن في هاتين اللفظتين وهما شبح وحصان لبساً ولم يصح سماعهما عن المصنف فقد تروى الأولى بالشين المعجمة والياء التحتانية المشناة والخاء المعجمة وقد يروى بالباء الموحدة ولاحاء المهملة والشبح بفتح الباء وسكونها هو الشخص، واللفظة الأخرى قد تروى بالحاء المهملة والصاد المهملة والنون وقد تروى بالخاء المعجمة والصاد المعجمة والباء الموحدة ولعل المراد بكون الشيخ قاعداً على هيئة حصان وفوقه منحياً على يديه ورجليه وبهذا يعلم جحدهم للإضطرار فضلاً عن أن يكون قاعداً على هذه الهيئة وأما إذا حكم بأن تلك اللفظة خضاب بالحاء والضاد المعجمتين والباء الموحدة فلا يتأتى إلا على ما ذكره بعضهم أن في هذا المثال تصحيحاً وأن صوابه أن يقال: سؤالنا للثنوية عن شيخ رأيناها قاعداً على كفيه خضاب. وهذا أحسن ما يحمل اللفظ عليه وإثماً عرض التباس كفيه بلفظة هيئة من حيث أن الكاتب الول كتب الكاف كاللام وكتب الفاء على أثره فاختلطت بالكاف فصار على هيئة الهاء وجعل علامة الكاف هذه صورتها فظنت همزة ومطابقة هذا المثال ظاهرة فإن كون شيخ قد طال عليه الزمان جاعلاً خضاباً على كفيه لا يمكن أن يدعى فيه أنه لم يزل على هذه الحال. وقيل: بل الذي ذكره الشيخ أبو القاسم مالفظة: عن شيخ قاد على هيئة وخضاب. أتقولون أنه لم يزل على هيئته وخضابه في مكانه وهو مستقيم على هذا فالخلل وقع من إهمال الواو العاطفة لخضاب على هيئة ومن تصحيف لفظه خضاب.

قوله: (أقروا بالحدوث).

يعني من حيث أن القديم لا يجوز عليه التغير والتنقل من حال إلى حال لأن ذلك من حكم المحدثات.

وفيه سؤال وهو أن يقال: وهب أن ذلك يوجب حدوثه فهل قالت الثنوية أن كل شيخ قديم حتى يلزمهم ذلك وما وجه الإلزام.

(244/1)

والجواب: أنهم يذهبون أو أكثرهم إلى أن النور والظلمة قديمان وهذا الشبح الذي رأيناه هو عندهم من نور وظلمة وممتزج منهما فإذا صح حدوثه بطل قدم النور والظلمة وقد نقل عنهم القول بأن العالم وإن كان محدث الصورة فهو قديم المادة.

قوله: (من ظلم وعبث وهذيان).

الهذيان مصدر هذى في منطق هذياناً وهو الكلام الذي فيه معنى العبث لعدم الفائدة. قوله: وإرادة كل قبيح ونحو ذلك يعني كتجويزهم تعذيب من لا ذنب له وإثابة من لا يستحق وإضلال المكلفين وإزاغة قلوبهم.

قوله: (بصفات الأفعال).

يعني بذلك الوجوه التي تقع عليها من كونها ظلماً وعبثاً وهذياناً ولم يرد كونها قبيحة فإنهم لا يصفون أفعاله تعالى بقبح ولا حسن.

قوله: (فتزعمون أنه يصح أن يقول فيما لم يكن..) إلى آخره.

إنما ألزمهم ذلك لأنهم لا يلتزمون به إذ لا يجوزون الكذب علهي تعالى ولا تكليف الجماد ولا تكليف ما لا يعلم وإن أجاز بعضهم تكليف ما لا يطاق.

فصل

كثيراً ما يجري في كتب المتكلمين ذكر ما لا طريق إليه فمرة يقولون لا يجوز إتيانه ومرة يقولون يجب نفيه.

قوله: (فلا يولد النظر العلم بشيء قط).

يقال: ليس تجويز شبه قاذحة بمانع من توليد النظر لأن توليده لما هو عليه في اتفه فلا يقف على القطع بألا شبهة.

والجواب: أن النظر يقف في توليده على العلم بالدليل كما تقدم فإذا كان كذلك وجوز ورود ما يقدح في الدليل دعاه ذلك إلى التجويز الذي لا يجمع العلم في تغيير علمه بالدليل ويزول فلا يولد النظر فيه العلم بالمدلول لاختلال شرطه.

قوله: (فلا يصح قياس الغائب).

يعني لتجويزنا أن يكون حاجة أفعالنا إلينا لا لحدوثها بل لغير ذلك فلا يعلم احتياج العالم المحدث إلى محدث ولتجويز المؤثر في صحة الفعل وصحة الأحكام غير كوننا قادرين عالمين لأجل صحة الفعل والأحكام منه تعالى بأنه قادر عالم إذ لا قطع بأن تلك هي العلة.

قوله: (ونحو ذلك من الغيوب وذلك كتجويز موت من غاب عنا والخسف فيما بعد عنا وإنزال المطر والصواعق وغير ذلك مما لا ينحصر).

واعلم أن المصنف رحمه الله قد أحسن في الكلام على هذا الفصل وفي الكشف عن مراد المتكلمين لكن قد ورد على ما تضمنه هذا الفصل أسئلة أوردها ابن الخطيب في النهاية والإمام يحيى في التمهيد، وحاصل ما أورده عليه السلام أن قولكم في الشيء لا دليل عليه إما أن تعنوا به أنكم لم تعلموا دليل ثبوته وكل مالم يعرف دليل ثبوته وجب نفيه فالمقدمة الأولى حق لكن الثانية ظاهرة الفساد لئله لو كان عدم العلم بدليل ثبوت الشيء دليلاً على عدمه لزم أن يكون العوام قاطعين بنفي الأمور التي لم يعلموا دليلاً على ثبوتها وأن يكون المنكرون للصانع والتوحيد والنبوة علامين بنفيها لانتفاء علمهم بأدلتها بل يلزم أن يكون الإنسان كلما كان أقل علماً بالدلائل أن يكون أكثر علماً وهذا ظاهر الفساد.

ويمكن الجواب بأن ما ذكره المصنف من التفصيل يدفع ما ذكره عليه السلام فإنهم لا يقولون بأن مالم يعلموا دليلاً عليه وجب نفيه مطلقاً بل لا يجوزون نفيه ولا يجيزون إذا كان مما يمكن أن يكون إليه طريق ولهذا غابوا على بعض المشائخ استدلاله على نفي الثاني بأنه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه وجب نفيه فقالوا له إن الطريق إليه لو كان ثابتاً فعليه وليس فعله بموجب عنه فلا يمتنع ثبوته وإن لم يفعل فعلاً يدل عليه أما ما ألزمه عليه السلام في العوام والمنكرين للصانع فلا يلزم على ما ذكره المصنف لأن هذه الأمور التي لم يعلموا أدلتها مما يمكن أن يكون إليه طريق بل طرقها حاصلة، وما أمكن أن يكون إليه طريق لا يجوز نفيه وعلى تقدير لزوم ما ذكره عليه السلام في العوام لا يلزم أن يكون من لم يعلم الدليل أكثر علماً ممن علمها بل أكثر ما فيه أن يكونا متساويين في العلوم فالذي علم الدليل علم المدلول والذي لم يعلم الدليل حصل له العلم بنفي ذلك المدلول.

(246/1)

قال عليه السلام: وإن عنيتم ما لا دليل عليه في نفس المركان حاصل كلامكم الشيء الفلاني لا دليل على ثبوته في نفس الأمر وكل ما كان كذلك وجب نفيه لكن المقدمة الأولى لم تضمن بطلان أدلة المثبت سلمنا تضمنها لبطلانها فلا يلزم من بطلانها أن لا يكون الشيء ثابتاً لجواز ثبوته بدليل غير معلوم للمثبت قدرنا أنه لا دليل عليه للمثبت ولا غيره فلم يجب نفيه.

ويمكن الجواب: أما قوله عليه السلام لم تضمن بطلان أدلة المثبت فإنهم لا يحكمون على الشيء بأنه لا دليل عليه إلا بعد معرفة بطلان أدلة مثبته إن كان له مثبت فضعفها لا أنهم يقولون

ذلك مع عدم معرفة بطلانها وإذا عرفوا بطلانها بالدلة لم يقدح عدم تضمن المقدمة الأولى لذلك. وأما قوله عليه السلام فلا يلزم من بطلانها .. إلى آخره.

فلهم أن يجيبوا بأن طرق الاستدلال مضبوطة منحصرة قد قررت ولم نوجب نفيه إلا بعد أن علمنا عدم تأتي إحدى تلك الطرق في حقه فتجوز طريق غيرها تعسف لا يقبل ولو جاز تجويز ثبوته للزم ما أشار إليه المصنف من تجويز مانع غير هذه الموانع المعقولة ونحوه، وذلك يوجب صحة تجويز أن يكون بين أيدينا فيلة وبعران وثيران وجبال ومهاو لكن منعنا من رؤيتها مانع لا دليل عليه.

واعلم أن ما كانت أدلته من قبيل الموجبات كالأسباب والعلل والمقتضيات ولا سيما العلل لتعذر وقوفها في الإيجاب على شرط فلا كلام في أن عدم وجدان ما يدل عليه من موجه يوجب نفيه إذ لو كان حاصلاً لأوجبه.

(247/1)

قال عليه السلام معترضاً لما أُلزم من تجويز المانع وما يلحقه من تجويز ما لا يشاهده: عدم العلم بأنه لا جبل بين أيدينا إما أن يكون متوقفاً على العلم بأن ما لا دليل عليه يجب نفيه أو لا يتوقف فإن كان متوقفاً عليه لم يكن حصول العلم بأن لا جبل بين أيدينا إلا بعد حصول العلم بأن ما لا دليل عليه يجب نفيه وإذا كان كذلك وجب أن يكون العلم بأنه لا جبل بين أيدينا نظراً مستفاداً من دليل فيلزم من القدح فيه القدح في العلم الضروري.

ويمكن الجواب بأنه وإن لم يكن القطع بأن العلم بالأجبل بحضرتنا متوقف على العلم بأن لا دليل عليه وجب نفيه فإن القول بأن ما لا طريق إليه ولا يمكن أن يكون إليه طريق لا يجب نفيه يلزم منه القدح في هذا العلم الضروري الذي لا يقف على غيره وهو العلم بأنه لا جبل بحضرتنا ولزوم قدحه فيه ظاهر ولا انفصال عنه وناهيك بالمذهب فساداً أن يؤدي إلى القدح في العلوم الضرورية، وأن يلزم ذلك القائل به.

قال عليه السلام: وإذا كان العلم بعدم كون الجبل بحضرتنا متوقفاً على العلم بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه وهذا القائل قد بنى قوله في أن ما لا دليل عليه وجب نفيه على أن القدح فيه يفضي إلى تجويز كون الجبل بحضرتنا فحينئذ يلزم الدور.

(248/1)

ويمكن الجواب بأن لزوم الدور غير مسلم لأنهم لم يجعلوا أنه يجب نفي ما لا طريق عليه دليلاً على أنه لا جبل بحضرتنا فإنه ضروري غنى عن الدلالة والطالب للدلالة عليه لا يستحق جواباً وإنما جعلوه معتمداً في الأمور الاستدلالية فإذا جاز مجوزاً أمراً لا يعلم انتفاؤه ضرورة ولم ينفيه. قيل له: هذا الأمر الذي جازته يجب نفيه لأنه لا دليل لك على إثباته ولا يمكن أن يكون إليه دليل، ولو كان انتفاء الدليل على الشيء لا يوجب نفيه مطلقاً لزم ألا يقطع بصحة الاستدلال في مسألة لجواز أن يكون على ذلك الدليل سؤال قاذح وذلك يقتضي ألا ننق بصحة الأدلة والبراهين لجواز أن يكون هناك ما هو قاذح فيها ومبطل لها ولزم التشكيك في العلم الضروري كالعالم بأنه لا جبل بين أيدينا بتجويز ذلك وإن لم يكن إليه طريق. قوله: (فيقول جواز صلاة سادسة وحجاً غير هذا).

يعني إنا قلنا أن ما لا دليل على نفيه جاز إثباته فإنه لا دليل على نفي إيجاب صلاة سادسة وحج آخر.

قوله: (فعناد وهوس).

العناد مصدر عاند وأصله عند يعند بالكسر عنوداً أي خالف ورد الحق وهو يعرفه ويقال أيضاً: عند عن الطريق يعند بالضم عنوداً أي عدل، والهوس طرف من الجنون هكذا ذكره الجوهري.

فصل في الاستدلال على الله تعالى

قوله: (بأفعاله المخصوصة).

أي التي لا نقدر على ما هو من جنسها أو لا نقدر على إيقاع جنسها على الوجه الذي وقعت عليه فأما ما كان من أفعاله تعالى يقدر على إيجاد جنسه على الوجه الذي وقع عليه فلا يمكن الاستدلال به عليه لتجويز أن يكون من فعل القادر بقدرة. قوله: (وصحة السمع فتوقفه على معرفته تعالى).

(249/1)

يعني من حيث أن وجه دلالة صدوره عن عدل حكيم ومالم يعرفه تعالى لم يمكننا معرفة عدله وحكمته فلو قدرنا جواز أن يعرف عدل من صدر السمع من جهته وعدم جواز الكذب عليه قبل معرفة الله لأمكن الاستدلال بالسمع عليه تعالى لكن ذلك غير ممكن وقد ذهبت الجبرية والحشوية إلى صحة الاستدلال عليه تعالى بالسمع وهو باطل لما ذكرناه. قوله: (والأخبار المتواترة) إلى آخره.

فيه نظر لأنها ليست من أنواع الأدلة وإنما هي طريق إلى العلم الضروري وليس هذا مما ينبغي

ذكره هنا.

فصل

وكما أن الدليل على ذاته تعالى هو أفعاله فهي الدليل أيضاً على صفاته.

قوله: (وليس الأحكام هنا واسطة لرجوعه إلى نفس الفعل).

هذا احتراز عن أن يقال أن دلالة الفعل على كونه تعالى عالمياً بواسطة الأحكام. فأجاب بأنه راجع إلى الفعل وبيانه أنا لم نعلم الأحكام بواسطة دلالة الفعل عليه ثم دلنا الأحكام فقط على كونه تعالى عالمياً إذ الواسطة ما دل على ما بعده ودل عليه ما قبله وليس كذلك ههنا وإنما الفعل هو الدليل فلا يلزم أن تكون الأحكام واسطة على هذه الكيفية.

قوله: (أو بثلاث وسائط كدلالته على الصفة الأخص) إلى آخره.

يرد عليه سؤالان، أحدهما: أن يقال أن وجوب كونه حياً ليس بواسطة لرجوعه إلى كونه حياً إذ الوجوب كيفية لهذه الصفة كما قلتم في الأحكام. فإن قلت: لولا الوجوب في كونه حياً لما دلت على الصفة الأخص فكان الوجوب واسطة. قلنا: وكذلك فلولا الأحكام في الفعل لما دل على كونه عالمياً فيلزمك كونه واسطة.

(250/1)

وثانيهما: أن يقال سلمنا أن وجوب كونه حياً واسطة فظاهر كلامك يقضي بأن الصفة الأخص لا يدل عليها الفعل إلا بهذه الثلاث الوسائط وليس كذلك فإنه يمكن الاستدلال عليها بواسطتين وهما كونه قادراً ووجوب كونه قادراً أو كونه عالمياً ووجوب كونه عالمياً إذ إحدى الصفات مع وجوبها كافية في الدلالة على الصفة الأخص إلا أن يريد أنه يمكن أن يجعل دلالة الفعل عليها بثلاث وسائط مع عد الوجوب واسطة فمسلم إلا أنه لا يمكن دلالته عليها إلا بثلاث وسائط فإنه يمكن بواسطتين كونه قادراً ووجوبها بل في التحقيق بواسطة واحدة وهي كونه قادراً إذ الصح أن الوجوب ليس بواسطة.

قوله: (ثم هي واسطة في سائر صفاته).

فيه سؤال: تقريره أن قولك يقضي بأننا إذا أدركنا المتحيز علمنا تحيزه ثم استدللنا به على كونه كائناً موجوداً وليس كذلك فإننا عند مشاهدة الجسم نعلم كائنيته ووجوده ضرورة وإنما يتصور الاستدلال بالتحيز على الكائنية والوجود إذا أخبرنا صادق بثبوت متحيز غائب عنا فإننا حينئذ نستدل بتحيزه على ما ذكرته.

والجواب أن مراده أنه لولا إدراكنا للمتحيز وعلمنا بتحيزه لما علمنا كائنيته ووجوده فالادراك

أصل للعلم بالتحيز وطريق إليه لا إلى الكائنية والوجود والعلم بالتحيز أصل للعلم بالكائنية والوجود والعلم بالكائنية والوجود مترتب عليه وإن لم يكن بطريق الدلالة ومعنى تضمن التحيز للكائنية أنه لا يثبت التحيز إلا مع شغل الجهة، ولا يقع شغل الجهة إلا مع الكائنية.

فصل

والذي يصح الاستدلال به على الله تعالى هو كل ما يختص بالقدرة عليه.
قوله: (كالجواهر والألوان ونحوهما).
المراد بنحوهما سائر الأجناس التي لا يقدر عليها القادر بالقدرة كالطعوم والروائح وسائرهما.
قوله: (كالألم الزائد عند لسع العقرب).

(251/1)

يعني فإنه وإن كان من جنس ما يقدر عليه لأن الألم من مقدوراتنا فإنه وقع على وجه وهو كثرته مع قلة التفريق بحيث أنه لا يمكن إيجاد مثله مع مثل ذلك التفريق.
وفيه سؤال وهو أن يقال: ما أنكرت أن هذا الألم الموجود عند لسع العقرب هو لنفرت كثيرة أكبر مما يجده الملسوع لو كان الغارز غير العقرب لا لأن الألم بلغ مبلغاً لا يصح من أحدنا فعله على ذلك الوجه.
وأجيب بوجهين، أحدهما: أنا نعلم بالضرورة وجود شيء ندركه في موضع الغرز والنفرة محلها القلب فعلمنا أن هذا المر المتزايد غير النفرة، وفيه نظر من حيث أنه لا يصح القطع بأن النفرة لا توجد في غير القلب.
وثانيهما أنه يصح بما ذكرته غرضنا لأن النفرة لا يقدر عليها فحينئذ يستدل بها عليه تعالى إلا أن هذا انتقال من دليل إلى دليل وقد جرى في كلام أبي القاسم ما يقضي بأنه يقول بأن جميع الآل الموجودة عند لسع العقرب متولدة عن الغرز واحتج به على توليد السبب لأكثر من مسبب من جنس واحد في وقت واحد.

فائدة

الصحيح أن الألم الزائد على مثل ما يعتاد من مثل ذلك الغرز من جهته وكذلك ما شاكل هذا فهل يجب على الله تعالى العوض المستحق عليه لأنه فعله أو يجب على العقرب لنها فعلت ما قد أجرى الله العادة بخلق ذلك الألم عنده.
قال في المحيط: عوض الألم الزائد على ما يعتاد من مثل ذلك الغرز لو صدر من غير العقرب على الله تعالى وأما ألم الغرز الذي يكون مثله من غرزنا فعوضه عليها. وقيل: بل الجميع على

العقرب ويكون كمن وضع غيره في نار فإن العوض يستحق عليه لأنه في الحكم كأنه من جهته وفي أصل هذه المسألة خلاف يأتي في موضعه إن شاء الله تعالى.

قوله: (وحركة المرتعش).

هو من نزلت به الحما الشديدة فحصلت فيه عندها رعشة ومن الرعشية ما يصيب الإنسان في بعض الأوقات من اهتزاز الجسد وقيام الشعر.

قوله: (والعروق الضاربة). قيل: هي عروق في الرئة ومفصل الكف من الساعد فإنها لاتزال تحترق ولا تقف.

(252/1)

قوله: (ونحو ذلك) يعني التأليف الموجود في النبات والحيوانات فإنه مع أن جنسه داخل تحت مقدورنا لايتأتى منا على هذا الوجه.

قوله: (لوقفت على أحوالنا). يعني فيوجد بحسب قصودنا ودواعينا وينتفي بحسب كراهتنا وصوارفنا ومعلوم أن أحدنا لو دعاه داع إلى أن يفعل لنفسه أو لغيره علماً لما أمكنه.

قوله: (لكانت إنما تصدر عن اعتماد). يعني لن أحدنا لايقدر على تعدية الفعل عن محل قدرته إلا بالاعتماد إذ لو صح فعله في الغير من دون اعتماد لكان اختراعاً فكان يلزم أن يفعل أحدنا في الأجسام النائية عنه سكوناً لايقدر معه على أن يتحرك إن كانت أحياء أو لايقدر غيرها على أن يحركها إن كانت جمادات.

قوله: (إن يتغير حاله في الاعتقاد). يعني فيحصل له بسبب ذلك الاعتماد اعتقاد لم يكن حاصلًا من قبل ومعلوم خلافه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن اعتماده على صدره يولد العلم في قلبه بأن بعض المحال قد اعتمد عليه.

قلنا: لو صح ذلك للزم توليده له وإن كان المعتمد على صدره ساهياً فليس السهو بمانع عن التوليد إذ ليس بمعنى، وقد ذهب أبو القاسم إلى أن يفعل العلم في الغير وزعم أن علم المعتمد على صدره بأن من بعض المحال قد اعتمد عليه يتولد عن اعتماده وهو كلام في غاية الركة ويلزمه إذا رمى واحد بسهم أن يكون علمه بأن لارامي رماه متولداً عن رميه وإذا شج بحجر فكذلك ونحو ذلك.

قوله: (وإن تولد ما لايتناهى). يعني لأنه لا اختصاص له بتوليد بعض الاعتقادات دون بعض بخلاف النظر في توليده للعلم فإن له اختصاصاً بتوليد العلم الذي يولده من حيث تعلق بدليل

معلومه دون غيره من أدلة سائر المعلومات.
قوله: (على أنه ليس بأن يولد اعتقاداً أولى من ضده) يعني فليس اعتماد أحدنا على صدر الغير بأن يولد اعتقاد أن بعض المحال اعتمد عليه. كما قال أبو القاسم أو غيره من الاعتقاد أولى من أن يولد اعتقاد أنه لم يعتمد عليه محل مثلاً إذ لا مخصص وليس مطابقة أحدهما مخصصة بتوليده .

(253/1)

قوله: لأنه كان يولد لا بشرط يستحيل اجتماعه فيفارق توليده للكن. هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره أن يقال: أليس الاعتماد في الجهة الأولى يولد الكون في الجهة الثانية ولم يلزم من توليده له أن يولد لاضدين وهما الكون في الجهة الثانية والكون في الجهة الثالثة والرابعة والخامسة مثلاً فكذلك لا يلزم من توليده الاعتقاد أن يولد معه ضده وإلا لزمكم في توليده للكون إذ لافرق.

وتقرير الجواب أن توليد الاعتماد للكون واقف على شرط فلا يصح توليده لكونين في جهتين لأن شرط توليده في الجهة هذه وفي الجهة الأخرى الذي يقف عليه توليد الاعتماد فيهما يستحيل اجتماعه وذلك الشرط أنه لا يولد في جهة إلا بشرط أن يكون محله في الوقت الأول في الجهة التي قبلها وهو يستحيل أن يكون في وقت واحد في الجهة التي قبل هذه، وفي الجهة التي قبل هذه بخلاف توليده للاعتقاد فإنه لا يمكن الإشارة إلى بيان شرط يستحيل اجتماعه في توليده لهذا وهذا.

(254/1)

ويلحق بهذه الجملة تحقيق الاستدلال على الله تعالى بهذه الأفعال التي تدخل في أجناس مقدوراتنا ووقعت على وجه لا يصح وقوعها عليه منا ولتفرد الكلام في واحد منها فنقول: قد ثبت أن حركة المرتعش حادثة فلا بد من أمر أثر في حدوثها وإلا لم تكن بأن تحدث أولى من ألا تحدث، وإذا ثبت أنه لا بد من مؤثر فيها فلا يخلو إما أن يكون من وجدت فيه الفاعل وليس كذلك لأنها تقع بغير اختياره أو يكون المؤثر فيها غيره فهو إما عرض ولا يصح لأن من حق الفاعل أن يكون حياً قادراً وليس كذلك العرض أو جماد ولا يصح لما ذكرناه في العرض أو من جسم حي قادر غير من وجدت فيه ولا يصح لأنه لا يتعدى منه الفعل إلى غيره إلا بالاعتماد

والمرتعش لا يحس باعتماد معتمد عليه فلم يبق إلا أن المؤثر فيها ليس من قبيل الأجسام والأعراض وهو صانع العالم عز وجل ، وعلى هذا فقس إلا في الكلام الموجود في الحصى والشجر فإنك تقول: ولا يجوز أن يكون المؤثر فيه جسم حي قادر لن من شروط صدور الكلام منه حصول آلة من فم أو ما يتشكل بشكله وليس كذلك الحصى والشجر.

فصل

قوله: (وكيفية الاستدلال بأفعاله تعالى).

يعني سواء الأجسام منها والعراض فإن ترتيب دلالتها على هذا النسق.
قوله: (لأن ثبوتها ضروري جملة وتفصيلاً). أي ثبوتها معلوم ضرورة والمراد بالجملة أن ههنا أمور أو أشياء، والمراد بالتفصيل أنها ذوات مستقلة بأنفسها.
قوله: (وثبوت الأعراض استدلالاً جملة وتفصيلاً). العلم الاستدلالي الجملي في ثبوت الأعراض التي ليست بمدركة العلم بأن ههنا أمراً ما فإننا لانعلم أن ثَمَّ أمراً زائداً على الجسم إلا بالاستدلال ولهذا خالف فيه بعضهم، وقال: ليس إلا مجرد الجسم. والتفصيلي أنها ذوات معلومة بانفرادها وأنها ليست صفات على ما يقوله أبو الحسين.

(255/1)

قوله: (وتفصيلاً إذا كانت مدركة). يعني فأما على الجملة فهي معلومة ضرورة فإننا عند إدراك السواد مثلاً نعلم أن ثَمَّ أمراً بل هو ذات معلوم بانفراده عرض ليس بجسم كما يقوله النظام ولا صفة كما يقوله أبو الحسين بل هو ذات معلوم بانفراده عرض ليس بجسم كما يقوله الجمهور، وكذلك الكلام في سائر الألوان والمدركات.

قوله: (ولأن الاستدلال بالأجسام يتضمن حدوث الأعراض) وذلك لأن الاستدلال بالأجسام لا يكون إلا مع العلم بوجه الدلالة وهو حدوثها ومع علمنا بأن هذه الأعراض موجودة فيها نعلم حدوثها لأن حدوث المحل يتضمن حدوث الحال أي يستلزمه ولا عكس إذ حدوث الحال لا يتضمن حدوث المحل إلاً بدليل وهو أن المحل لم يتقدمه ولم ينفك عنه ولأننا إذا استدللنا بالأجسام فلا بد من أن يستدل أو لا على حدوث الأكوان.

قوله: (ويتضمن العلم بنفي التشبيه). يعني لأننا إذا علمنا حدوث الأجسام علمنا أنه تعالى ليس بجسم إذ لو كان جسماً لوجب أن يكون محدثاً مثلها، وقد ثبت قدمه ومالم يعلم حدوثها لم يكن الاستدلال على نفي التشبيه بهذه الدلالة وكذلك فما لم نعلم حدوثها من جهته تعالى لم يكن لنا أن نستدل على أنه ليس بجسم بأن الجسم قادر بقدرة فلو كان تعالى جسماً لكان

قادراً بقدرة والقادر بقدرة لا يقدر على فعل الجسم دليله القادر بقدرة في الشاهد معلوم أنه تعالى قد أحدث الجسم فهذا معنى تضمن العلم بحدوثها للعلم بنفي التشبيه لأن المراد أنا عند العلم بحدوث الجسم نعلم أنه تعالى ليس بجسم فليس كذلك إذن لما جسم أحد من المعترفين بحدوثها، وفيه سؤال وهو أن يقال: وكذلك العلم بحدوث الأعراض يتضمن العلم بنفي التشبيه بهذا الاعتبار ومعناه أنا إذا علمنا حدوث الأعراض علمنا أنه تعالى ليس بعرض وإلا لكان محدثاً.

(256/1)

والجواب من وجهين، أحدهما أن الأعراض غير متماثلة فلا يلزم من حدوث هذه أن يكون محدثاً لو كان عرضاً تعالى عن ذلك فهذه طريقة غير معتمدة بخلاف الأجسام فإنها متماثلة فلا يجوز أن تختلف في قدم ولا حدوث. وثانيهما: أن العلم بحدوث الجسم يتضمن العلم بحدوث العرض فعند العلم بحدوثها ثبت أنه ليس بجسم ولا عرض وإلا لزم حدوثه بخلاف ما إذا علمنا حدوث الأعراض فإنه لا يستلزم العلم بحدوث الأجسام. ومما رجح به الاستدلال بالجسام أن فيه من الفوائد وشحذ الخواطر بالأسئلة والأجوبة والمجارة في ميدان المناظرة ما لا يحصل عند الاستدلال بالأعراض ورجحه قاضي القضاة بأنا إذا استدللنا بالأعراض كان لمشغب أن يشغب علينا فيقول: ما أنكرتم أنها حدثت بطبع المحل فيحتاج إلى إيراد الحجة على إبطال الطبع ولا يرد ذلك إذا استدللنا بالأجسام. فصل

وقيل: الاستدلال بالأجسام وغيره يتكلم في حقيقة الشيء وأقسامه. قوله: (لن معرفة ذلك مما يحتاج إليه). يعني لعروضه في أثناء المسائل فلا تكاد مسألة تخلو منه أو من ذكر شيء من أقسامه.

قوله: (ثابتاً كان أو مستحيلاً). لا بأس بزيادة: صفة كان أو ذاتاً.

قوله: (فالمعدوم هو المعلوم الذي ليس بموجود). هذا بناء على مذهب الجمهور من أن المعدوم معلوم وقد خالف في ذلك جهم وهشام بن الحكم. واحتج الجمهور بأنه لا بد لكل ذات من أن يختص بصفة تبين بها من مخالفتها في حالة العدم والوجود والعلم يتعلق بالشيء على ما هو به فيجب صحة أن يعلم في الحالين. واعلم أن المعدوم ينقسم إلى أصلي وهو الذي لم يتقدم عدمه وجود وفرعي وهو ما تقدم عدمه وجود.

قوله: (والموجود أظهر من أن يحد). اختلف العلماء في حاجة الموجود إلى أن يحد مع اتفاقهم على صحة تحديده فذهب السيد الإمام وغيره من العلماء واختاره المصنف إلى أنه لا يحتاج إلى تحديده إذ لا يراد بالتحديد إلا تجلية المحدود والموجود في غاية الجلا وكل ما يذكر في حده فهو أخفى منه.

(257/1)

وقال بعضهم: بل لا بد من تحديد لتقع معرفته تفصيلاً. فقليل في حده: المختص لاختصاصه بصفة بها يظهر صفته المقتضاة عن الصفة الذاتية غير صفة الوجود. والاحتراز بقوله غير صفة الوجود عن صفة الوجود في حقه تعالى فإن وجوده مقتضى عن الصفة الذاتية عندهم ولا يكون شرطاً في نفسه.

قوله: (وينقسم إلى متحيز وغير متحيز) أي ينقسم المحدث.

قوله: (خلافاً للفلاسفة....).

اعلم أن الفلاسفة كما سيأتي قسموا الأشياء إلى حال لا يقوم بنفسه وهي الأعراض وإلى قائم بنفسه تحله الأعراض وهي الأجسام وإلى قائم بنفسه يؤثر في النفوس وهي العقول وإلى قائم بنفسه يؤثر في العقول وهي العلة الأولى، فأثبتوا قسمين زائدين على الأجسام والأعراض والعلة التي هي عندهم الآلة وهما النفوس والعقول لكن فيما ذكره نظر لأنه جعل خلافهم في قسمة المحدث وهذه الأشياء غير محدثة عندهم فليس خلافهم إلا في إثبات غير الأجسام والأعراض لا في تقسيم المحدث.

قوله: (في حقيقة المتحيز ويحتمل العرض). يقال: قد وقع الاكتفاء في التحديد المميز له بقولك يمنع مثله من أن يكون بحيث هو فهلا اقتضرت عليه أو زدت حكم الثالث.

قوله: (فهو الجوهر الفرد). لفظ الجوهر مغني عن زيادة الفرد لكن أراد زيادة الإيضاح والجوهر في اللغة أصل الشيء وسنخه الذي يتخذ منه شاهده قولهم جوهر هذا الثوب جيد ومنه قول ابن دريد:

من الأولى جوهرهم إذا أنتموا ... من جوهر منه النبي المصطفى

وفي الاصطلاح المختص بصفة يقتضي تجيزه عند وجوده، وفي هل يقبل التجزئي أو لا خلاف، الصحيح أنه لا يقبله ومذهب النظام أنه لا ينتهي إلى حد إلا ويمكن تجزئة فيه.

(258/1)

قوله: (وإن قبله في جهة الطول). حقيقة الطول ائتلاف الجوهرين أو الجواهر في سمت الناظر، قيل: ولا يحتاج إلى أن يقال في سمت الناظر بل يكون طولاً وإن لم يكن في سمتته وهو الولي وإلا لزم إذا لم يكن في سمتته أن يخرج عن كونه طولاً فإذا تحول عن مكانه فسمته أن يصير طولاً ولأنه يلزم أن يخرج ذلك الائتلاف عن كونه طولاً وعرضاً وعمقاً فماذا يكون فإنه لا قسم زائد.

قوله: (وإن قبله في جهة الطول والعرض) حقيقة العرض ائتلاف الجوهرين أو الجواهر عن يمين الناظر أو يساره.

واعلم أن العرض يستلزم الطول ولا عكس فلا يكون عرض من دون طول، ويصح حصول طول من دون عرض ومجموعهما يسمى سطحاً كما ذكره وصفيحة.

قوله: (والعمق). حقيقة العمق: ائتلاف الجوهرين أو الجواهر من أعلى إلى أسفل مع حصول الصفيحة.

قوله: (فهو الجسم). حقيقة الجسم الطويل العريض العميق، وقد عرفت بهذا التقسيم والحقائق أن أقل ما يتركب الجسم منه ثمانية أجزاء وهو مذهب الجمهور. قالوا: لأنه لا يرى من جميع جهاته طويلاً عريضاً عميقاً إلا إذا تركت منها بأن يكون اثنان طولاً واثنان عرضاً وأربعة عمقاً وقد وجدنا أهل اللغة لا يطلقون لفظ الجسم إلا على ما كان طويلاً عريضاً عميقاً وذهب أبو الهذيل إلى أنه يتركب من شبه اثنين طولاً وواحد إلى جانب أحدهما وثلاثة فوقها عمقاً وذهب الشيخ أبو القاسم إلى أن الجسم يتركب من أربعة اثنين طولاً وواحد إلى جانب أحدهما وواحد فوق أحدها وذهب الأشعري إلى أن الجوهرين جسم إذ الجسم المؤتلف مطلقاً وذهب النظام والكرامية والصالحي إلى أن الجوهر الواحد جسم وذهب ضرار وحفص إلى أن الجسم من مجموع أعراض باقية كاللون والطعم والرائحة.

قوله: (هو العرض) حقيقته في أصل اللغة ما يعرض في الوجود ويقل لبثه جسماً كان أو غيره وفي الاصطلاح ما لا يشغل الحيز موجوداً كان أو معدوماً مع صحة العدم عليه.

(259/1)

قلنا: مع صحة العدم عليه احتراز من الباري فإنه وإن كان لا يشغل الحيز فإنه لا يصح العدم عليه.

قوله: (وهو اثنان وعشرون جنساً).

اعلم أن في إثبات الأعراض خلافاً بين المتكلمين وبين المثبتين لها خلافاً أيضاً فالخلاف فيها

من جهتين، الجهة الأولى: ذهب جمهور الزيدية والمعتزلة والمجبرة إلى أنها ذوات مستقلة في المعلوماتية وذهب الشيخ أبو إسحاق بن عباس وأبو الحسين وابن الملاحمي والإمام يحيى إلى أنها صفات وأحوال بالفاعل وذهب بعض الفلاسفة والأصم وحفص وهشام إلى أنها ليست بأمور زائدة على الجسم.

الجهة الثانية: ذهب الجمهور من ثبتها إلى أنها اثنان وعشرون جنساً وهي التي عدها المصنف، وخالف بعضهم في الزيادة وبعضهم في النقصان، أما الزيادة فذهب أبو علي إلى أن الموت والعجز والعزم والغم والسرور والحاجة أجناس مستقلة وكذلك الشبع والري، ووافقه أبو هاشم وأبو القاسم فيهما وكذلك السهو ووافقه أبو هاشم فيه وكذلك الشك وقال: بأن الكلام جنس غير الصوت. وقال أبو الهذيل المباحدة معنى غير الافتراق، وزاد القاضي اللطافة وزاد أبو القاسم اللين والخشونة، وقال: هما غير التأليف وزاد أيضاً الخفة فجعلها معنى مقابلاً للنقل وغير ذلك من الخلاف، وأما النقصان فقال بعضهم: ليس الفناء معنى. وقال أبو هاشم: ليس الظن جنساً برأسه من قبيل الاعتقاد. وقال النظام: ليس الثوت معنى بل هو من قبيل الأجسام. قال الإمام يحيى: وهو وهم في النقل عنه وأظن أن سبب الوهم أن النظام لما كان يذهب إلى أن الصوت لا يدرك إلاً بوصول الهواء الحاصل له إلى الصماخ ظن الناقل لذلك أنه يذهب إلى أنه جسم. انتهى.

وبعضهم يذهب إلى أن التأليف المرجع به إلى المجاورة، والبغداديون جعلوا الشهوة والإرادة جنساً واحداً والنفرة والكراهة جنساً واحداً، وللکلام في الدل على إثباتها على التفصيل وإبطال قول المخالفين في النفي والزيادة والنقصان مواضع هي أخص بذلك في فن اللطيف.

(260/1)

إذا عرفت ذلك فمن اللائق ذكر حقائق هذه الأجناس المذكورة وطرف من أحكام كل جنس منها على انفراده قد ذكر أصحابنا لها حقائق وضعوها للإيضاح وتقريب المعنى وإن لم تكن كلها جارية على ما يعتبره أهل صناعة الحدود ولا جامعة لشرائط الحد وطرقه وهي ما نذكره الآن:

فاللون، حقيقته: المعنى الذي يكون هيئة لمحله. وقيل: المعنى المدرك بحاسة البصر، وأنواعه خمسة: أسود ويؤكد بحالك، وأبيض ويؤكد بيقق، وأحمر ويؤكد بقاني، وأخضر ويؤكد بباضر، وأصفر ويؤكد بفاقع، هذه أنواعه الخالصة ولا سادس فيما علمنا وإن كان يجوز دخوله في المقدور.

والطعم حقيقته: المعنى الذي يدرك باللهوات وأنواعه خمسة حلاوة وحموضة وهما ظاهران ومرارة كطعم الصبر وملوحة كطعم الملح وحرافة كطعم الفلفل والزنجبيل ونحوهما. والرائحة حقيقتها المعنى المدرك بالخيثون وينقسم إلى رائحة طيبة ورائحة خبيثة ويتميز كل واحدة من الروائح بحسب ما تضاف إليه. والحرارة حقيقتها: المعنى المدرك بمحالات الحياة في غير محلها. والبرودة: حقيقتها كذلك والتفرقة بينهما ضرورية. فمن أحكام اللون أنه مدرك وذهب أبو القاسم القرميسي إلى أن الألوان غير مدركة وإنما المدركة المتحيز وعاكسه الصالحي فقال المدرك اللون لا المتحيز والصحيح أنهما معاً مدركان.

وأنه باق، وأنه غير موجب، وأنه يدخل فيه التماثل والتضاد دون الاختلاف من غير تضاد وأنه لا يوجد إلا في محل ويشاركه في هذه الأحكام الطعم والرائحة والحرارة والبرودة. والرطوبة، حقيقتها: المعنى الموجب انغماس المحل ومن أحكامها أنها باقية غير مدركة خلافاً لأبي علي موجبة لحكم يدخلها التماثل دون الاختلاف، والتضاد ذكره بعض أصحابنا واختلف كلام أبي هاشم في ذلك وتوقف ابن متويه والأقرب أنها مختلفة إن لم تكن متضادة ويستحيل وجودها لا في محل. واليبوسة المعنى الموجب لنبو المحل وهي تشارك الرطوبة في تلك الأحكام إلا أنها متماثلة.

(261/1)

والشهوة: المعنى الموجب كون لحي بحياة مشتتاً ومن أحكامها أنها غير مدركة وغير باقية وموجبة صفة للحملة ويدخلها التماثل والاختلاف، دون التضاد وتحتاج إلى محل فيه حياة مبني بنية مخصوصة كبنية القلب ولم يقطع ابن متويه على ذلك بل توقف فيه. والنفرة المعنى الموجب كون الحي بحياة نافرأ وتشارك الشهوة في تلك الأحكام. والحياة: حقيقتها المعنى الموجب كون الواحد منا حياً أو المعنى الموجب كون الأجزاء الكثيرة في حكم الشيء الواحد ومن أحكامها أنها باقية غير مدركة موجبة صفة للحملة يدخلها التماثل دون الاختلاف والتضاد وتحتاج إلى محل مبني بنية مخصوصة. والقدرة: حقيقتها: المعنى الموجب كون الحي بحياة قادراً ومن أحكامها أيضاً باقية غير مدركة موجبة صفة للحملة يدخلها الاختلاف دون التماثل والتضاد وتحتاج إلى محل مبني بنية زائدة على بنية الحياة.

والفناء: حقيقته المعنى الموجب عند وجوده انتفاء الجواهر ومن أحكامه أنه غير باق غير موجب ويدخله التماثل دون الاختلاف والتضاد ويستحيل وجوده في محل وتوقفوا فيه هل يصح أن يدرك أو لا .

والكون: حقيقته المعنى الموجب كون محله كائناً في جهة ومن أحكامه أنه باق غير مدرك خلافاً لأبي علي فإنه ذهب إلى أنه مدرك ويوجب لمحله صفة ويدخله التماثل والتضاد دون الاختلاف من غير تضاد ولا يوجد إلا في محل.

والاعتماد، حقيقته: المعنى الموجب بدافع المحل في بعض الجهات وينقسم إلى لازم ومجتلب واللازم ينقسم إلى علوي كاعتماد النار وسفلي وهو النقل كاعتماد الحجر والمجتلب يقع في الجهات الست ومن أحكام الاعتماد أنه غير باق في جنسه وإن صح بقاء اللازم منه لاقتران الرطوبة واليبس ولا مدرك وإن خالف أبو القاسم فقال بإدراكه لمساً يوجب لمحله حكماً ويدخله التماثل والاختلاف دون التضاد ولا يوجد إلا في محل.

(262/1)

والتأليف، حقيقته: المعنى الموجب لصعوبة التفكيك عند مقارنة الرطوبة واليبوسة بحدوثه ومن أحكامه أنه باق غير مدرك خلافاً لأبي علي، ويوجب لمحله حكماً، ويدخله التماثل دون الاختلاف والتضاد، ويستحيل وجوده إلا في محلين.

والصوت، حقيقته: المعنى المدرك بحاسة السمع ومن أحكامه أنه مدرك غير باق وغير موجب ويدخله التماثل والاختلاف دون التضاد ويستحيل وجوده لا في محل. والألم، حقيقته: المعنى المدرك بمحل الحياة في محلها مع مقارنة النفرة فإن قارنت جنسه الشهوة فهو اللذة ويشارك الصوت في تلك الأحكام إلا واحداً وهو أنه يدخله التماثل دون الاختلاف والتضاد.

والاعتقاد، حقيقته: المعنى الموجب كون الواحد منا معتقداً وقد تقدم ذكر أنواعه ومن أحكامه أنه غير باق موجب لصفة ومنه ما يوجب مع الصفة حكماً، غير مدرك، يدخله التماثل والاختلاف والتضاد ، لا يوجد إلا في محل فيه حياة مبني بنية مخصوصة.

والإرادة، حقيقتها: المعنى الموجب كون الحي مريداً ومن أحكامها أنها غير باقية موجبة لصفة غير مدركة خلافاً لأبي علي ويدخلها التماثل والاختلاف دون التضاد ويصح وجودها في محل وفي غير محل.

والكراهة، حقيقتها: المعنى الموجب كون الحي كارهاً وتشارك الإرادة في تلك الأحكام.

والظن، حقيقته: المعنى الموجب كون الواحد كارهاً ويشارك الإرادة في تلك الأحكام إلاً واحداً وهو أنه لا يصح وجوده إلاً في محل.

والفكر، حقيقته: المعنى الموجب كون الواحد منا متفكراً وأحكامه كأحكام الظن.

تنبيه

قد عرف بما ذكر تسمية كل عرض معنى ولهذا جعل لفظ المعنى جنساً لحقائقها والمعنى في اللغة المراد من غيت كذا أي أردته وفي الاصطلاح الذات استعمل أولاً في كل ذات ثم قصروه على الأعراض وعليه تثبت هذه الحقائق وقد تقصر في اصطلاح خاص على المعاني الموجبة.

قوله: (وينقسم إلى مقدور لله تعالى فقط).

(263/1)

وهي الاثنا عشر الأولى هذا هو الصَّحيح وذهب أبو القاسم وغيره من أصحابه إلى أن اللون والحرارة والبرودة والشهوة والنفرة من مقدورات العباد وحكى عن أبي الهذيل مثل ذلك في الحرارة والبرودة.

قوله: (وإلى مقدور للعباد).

اعلم أن المراد أنهم يقدرون عليها وليس المراد أنه لا يقدر عليها إلاً هم فإن الباري تعالى يقدر من أجناسها في الوقت الواحد وفي المحل الواحد على ما لانهاية له.

قوله: (وإلى ما يوجب وهو سائرهما).

اعلم أن غير المدركات منها ما يوجب صفة وحكماً وليس إلاً العلم فإنه يوجب سكون النفس وكون من اختص به عالماً. ومنها ما يوجب صفة فقط: وهي ما عداها من المعاني الراجعة إلى الجملة والأكوان فقط مما يرجع إلى المحل، ومنها ما يوجب حكماً فقط: وهو التأليف فإنه يوجب حكماً وهو صعوبة التفكيك والاعتماد فإنه يوجب حكماً وهو مدافعة محله لما يماسه والرطوبة فإنها توجب حكماً وهو انغماز المحل واليبوسة فإنها توجب حكماً وهو نبو المحل.

قوله: (وينقسم إلى باقٍ.. إلى آخره).

اعلم أن جميع مقدورات العباد العشرة غير باقية إلاً الكون والتأليف وجميع ما يختص تعالى بالقدرة عليه باقٍ إلاً الشهوة والنفرة والفناء ولم يعد المصنف الرطوبة واليبوسة من الباقيات والظاهر من كلام الجمهور أنهما باقيتان لأن دليلهم على بقاء جميع الباقيات شامل لهما وإن كان قد يخص البعض أدلة على انفراده وهو عدم انتفائها إلاً بضد أو ما يجري مجراه.

قالوا: الاعتماد في جنسه غير باق، ولكن إذا صادف حال حدوثه حدوث الرطوبة منعه من العدم وكان اعتماداً لازماً باقياً سفلياً وإذا قارنته اليوسة كان لازماً باقياً علوياً وهذان الجنسان من الاعتماد اللانمان سفلاً وعلوياً من فعل الله تعالى ويصح وقوعهما منا على ضرب من التقدير وهو أن يصادف فعلنا للإعتماد حدوث رطوبة أو يوسة.
قوله: (إلى غير ذلك من القسمة).

(264/1)

اعلم أن للأعراض قسماً كثيرة موضع استيفائها علم اللطيف وقد ذكر ابن متويه رحمه الله منها كثيراً ومن ذلك انقسامها إلى شرط ومشروط فيه، وإلى ما ليس بشرط ولا مشروط فيه، وإلى مشروط فيه غير شرط، وإلى شرط غير مشروط.
فالأول: كالحياة فإنها شرط في وجود العلم وغيره مشروط بالبنية.
والثاني: المعاني الراجعة إلى المحل كالأكوان والألوان.
والثالث: العلم والإرادة والكراهة ونحوها فإنها مشروطة بالحياة وهي غير شرط.
والرابع: البنية فإنها شرط في الحياة غير مشروطة بشيء.
وينقسم إلى سبب ومسبب وهو الاعتماد والكون ومسبب غير سبب وهو التأليف والصوت والألم العلم، وإلى سبب غير مسبب وهو النظر إلى ما ليس بسبب ولا مسبب وهو سائرهما على الصحيح.

فصل

قوله: (والمعدوم شيء عند الجمهور).
اعلم أن مذهب الجمهور من الزيدية والمعتزلة أن المعدوم شيء وأن في العدم ذات ثابتة لا نهاية لها وخالف من شيوخ المعتزلة من ذكره المصنف ومن غيرهم الدهرية والفلاسفة المتقدمون وبعض الفلاسفة الإسلاميين وذهب من أئمتنا إلى نفيها الإمام عماد الإسلام وقال في التمهيد: ذهب المحققون من جماهير العلماء إلى أن المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات في حال عدمه وإنما هو نقيم حض والله تعالى هو الموجد للأشياء والمحصل لذواتها وحقائقها.
قلت: وهذا هو الحق الذي لا ريب فيه ولعمري أن إثبات ذات العدم لها صفة وأحكام ويتعلق بها بعض المتعلقات مما لا ينبغي أن يكون معقولاً وأنه أبعد في التعقل من الطبع والكسب ونحوهما.

وههنا جهة أخرى من الخلاف:

ذهب جمهور المثبتين للذوات في العدم إلى أن الصفات الذاتية تثبت لها في حال عدمها، وقال أبو إسحاق..... مع اعترافه بأنها أشياء وذوات لا يستحق في حال عدمها شيئاً من الصفات وسيأتي تحقيق ذلك في فصل الصفات.
قوله: (وقال أبو القاسم شيء وليس بذات).

(265/1)

اعلم أنه لا فرق بين قول أبي القاسم وقول من نفى الذوات في حالة العدم لن مراده أن المعدوم شيء من جهة اللغة ولا خلاف في ذلك لأنه ذات يصح العلم به على انفراده.
إذا عرفت ذلك فاعلم أن هذه قاعدة تنبني على صحتها كثير من مذاهب البهشية والدلة فيها متصادمة من الجانبين وكثير من الداهيين إلى النفي يشنعون في الإثبات ويزعمون أنه في غاية الخطر لن فيه نفي تأثير الباري في الذوات وكثير من الصفات بل إثبات ذوات لانهاية لها معه في الأزل حتى أن منهم من يقول لا فرق بين القول بإثبات الذوات في حالة العدم وإثبات المجبرة للمعاني القديمة في شناعة القول وخطره وظهور بطلانه.
قوله: (فإننا نعلم الجنة والنار والقيامة).

أما القيامة وما يكون فيها فلا كلام في أنه الآن معدوم، وأما الجنة والنار فيتأتى هذا على القول بأنهما لم يخلقا وهو مذهب بعضهم وإليه ذهب أبو هاشم وقاضي القضاة وغيرهما في جنة الخلد ونار الخلد وإن ذهبوا إلى أنه قد وقع خلق الجنة ونار، وأما على مذهب أبي علي ومن تابعه وهو القول بأن الجنة والنار مخلوقتان فلا يتأتى ذلك.

قوله: (لا سيما على أصلك في أن العلم بأن الشيء سيوجد ليس علماً بوجوده إذا وجد).
يعني فإذا كنت تذهب إلى ذلك فأولى ألا يكون العلم بالمعدوم في حال عدمه أي العلم بصورته وماهيته علماً به حال وجوده أي علماً بصورته وماهيته حال وجوده ولفظه لا سيما معناها إثبات الحكم للمذكور بعدها بطريق الزيادة في معناه مثل أحسن إلى القوم لا سيما عمرو فقد أمرت بالزيادة لعمرو ويجوز فيما بعدها الرفع والجرح، قيل: والنصب وعدها بعض النحاة من الاستثناء وبعضهم قال: ليست كذلك لعدم الإخراج.

(266/1)

وفيه سؤال وهو أن يقال: إذا كنتم تقولون أن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد مع أنه حال وجوده لا يعلم أنه سيوجد له قد وجد فأولى أن يكون العلم بصورة المعدوم وماهيته علماً بذلك عند وجوده له مع وجوده العلم بماهيته وصورته حاصل.

قوله: (وكما قال صلى الله عليه وآله وسلم: >فيها مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر< .

ورد هذا في وصف الجنة وأراد المصنف أنا عند اخبار الرسول لنا بهذا نعلمه على انفراده ولا يمكن ابن الملاحمي أنه يقول أن علمنا أنه علم بالصورة عند وجود أمثاله لن في الخبر تصريحاً بأن أمثاله لم توجد.

قوله: (ومعلوم أن صحة وجود المقدور أمر زائد على المقدور ومزية له).

أصحابنا يجعلون صحة وجود المقدور حكماً يعلم بين غير وهو ذات المقدور وما يجري مجرى الغير وهو صفة الوجود.

وفيه سؤال وهو أن يقال: إذا كان هذا الحكم معلوماً بين ذات المقدور ووجوده مع أن الوجود غير حاصل ولا ثابت وقد علم بين الذات وبينه فهلا كان كذلك وإن كانت الذات غير حاصلة وقد تضمن الدليل الجواب عن هذا السؤال لأن صحة الوجود مزية قد ثبتت حالة العدم والمزايا لا تقوم بأنفسها ولا تستقل بالمعلومية وإنما تثبت تبعاً لغيرها فلا بد من ثبوت الذات ليقوم بها هذا الحكم.

قوله: (فإننا لم نشترط أن يكون بين غيرين حقيقتين).

أي لم يشترط أن يكون الحكم معلوماً بين ذاتين تثبت بينهما المغايرة الحقيقية بل أن يكون معلوماً بين غيرين حقيقتين أو غير وما يجري مجراه بأن نعلم بين ذات وصفة وإنما لم تكن الصفة غيراً حقيقياً لأن الغيرين كل معلومين ليس أحدهما هو الآخر ولا بعضه وليس الصفة بمعلومة.

قوله: (وفي ذلك لزوم أن يكون يأتي القديم واجتماع الضدين ذوات).

يعني مع أنكم لا تقولون بأن يأتي القديم ذات لا موجودة ولا معدومة ومع أن اجتماع الضدين المرجع به إلى وجودهما في المحل الواحد وليس ذلك بذات.

قوله: (ولكن نقول يستحيل أن يثبت).

فيه سؤال وهو أن يقال: وما الفرق بين قولنا يستحيل أن يوجد وبين قولنا يستحيل أن يثبت؟ والجواب: أما القائلون بنفي الذوات في حالة العدم فلا يفرقون بين الوجود والثبوت بل يجعلونهما بمعنى وأما لمثبتون لها فيجعلون الثبوت أعم من الوجود فقولنا: يستحيل أن يثبت نفي لكونه ذاتاً في العدم والوجود ويكون بمنزلة قولنا: يستحيل أن يكون ذاتاً، وقولنا: يستحيل أن يوجد لا يتضمن استحالة كونه ذاتاً فإن كثيراً من الذوات تكون ثابتة عندهم مع استحالة وجودها كالذي يقضي وقت إمكان وجوده من مقدورات القدر ولم يوجد فيه وكالذي لا يبقى في الأوقات التي بعد وقت وجوده أو إمكان وجوده.

قوله: (فلا تكون الاستحالة حكماً).

في هذا المكان يقال: بل القرب أنها ليست بحكم مطلقاً لأن المرجع بها إلى نفي الصحة والنفي لا يكون حكماً.

قوله: (ولهذا جعل أصحابنا نفي الثاني مما يستحيل على الله).

أي حكموا بأن مسألة نفي الثاني من صفات الله بالمعنى الأعم التي هي مستحيلة عليه لا أن المراد أن نفس نفيه مما يستحيل عليه تعالى فذلك غير صحيح بل المستحيل ثبوته فلا يؤخذ بظاهر العبارة.

قوله: (فهي تستند إلى ذواتهما وصفاتهما).

يعني فإذا علمت استحالة اجتماع الضدين فقد علمت تلك الاستحالة بين ذاتي ذينك الضدين وصفتيهما المقتضاتين اللتين لجلهما استحالة اجتماعهما.

قوله: (فلا بد أن يكون المقدور ذاتاً أو صفة ليعلم الحكم بينه وبين القادر).

يقال: ليس من شرطه أن يكون ذاتاً أو صفة في الحال كما ذكرته فإن صحة وجود المقدور

حكم علم بينه على ما تقدم وبين الوجود مع عدم ثبوت الوجود في الحال.

قوله: (يوضحه أنه قد وقع الاتفاق على صحة إعدام المكلفين وعلى صحة إعادتهم).

(268/1)

فيه نظر لأن الاتفاق لم يقع على ذلك بل ذهب أبو الحسين والفلاسفة والكرامية إلى أنه لا يصح من القديم تعالى ولا غيره إعادة شيء مما عدم ولا بد لهم من ذلك مع القول بنفي الذوات في حالة العدم، قالوا: وإذا عدمت صارت نفيّاً محضاً غير متعينة في أنفسها ولا متميزة في ذات بينها ولهذا ذهب أبو الحسين إلى أنه لا يجوز منه تعالى إعدام المكلفين ويجعل الفناء يبدد أجزاءهم كما سيأتي، والإعادة جمعها وضم بعضها إلى بعض وإن كان ابن الخطيب الرازي

مع قوله بنفي الذوات في حالة العدم قد ذهب إلى صحة الإعادة فالدليل قائم عليه والأظهر أنه لا يمكنه الجمع بين القولين.
قوله: (ونحو ذلك).

يعني مما يقضي من السمع بكون المعدوم شيئاً نحو {إنما أمره إذا أراد شيئاً}، {إن زلزلة الساعة شيء عظيم}. واعترضه الرازي من قبيل تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه كما سمي زلزلة الساعة شيئاً عظيماً ولا يمكن أن يكون عظيماً في حالة العدم وإنما المعنى أنها تكون شيئاً عظيماً إذا وجدت ويؤول إلى ذلك ولكن لا يثبت له التأويل إلا بعد أن يثبت له عدم الشيئية في العدم إذ لا يوجب تأويل الدليل السمعي إلا مصادمة البرهان العقلي لكن لهم أن يعارضوا تلك الأدلة السمعية بنحو قوله تعالى: {ولم يك شيئاً}. وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: >كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر<. وتأويلهما أيضاً ممكن بتقدير وصف محذوف أي ولم يك شيئاً موجوداً، أو معتداً به، أو مذكوراً، ويقدر في الحديث: كان الله ولا شيء موجود فالمعتبر البراهين القاطعة وما إخال شيئاً من أدلتهم جميعاً بدليل قاطع ولا برهان ساطع والله أعلم.
قوله: (وهو الجواب على اليهود السائلين عن قصة أصحاب الكهف).

(269/1)

فيه نظر لأن السائلين له صلى الله عليه وآله وسلم قريش، وإنما اليهود المرشدون لهم إلى السؤال والقصة في ذلك أن قريشاً لما عظم عليهم أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وشق عليهم ما جاء به من عند الله أرسلوا النظر بن الحارث وعقبة بن أبي معيط إلى اليهود بالمدينة يسألانهم عن أمره صلى الله عليه وآله وسلم فقال اليهود لهما: سلوه عن ثلاث إن أخبركم بهن فهو نبي مرسل وإن لم يفعل فهو متقول سلوه عن فتية ذهبوا في أول الدهر وما كان أمرهم يعنون أهل الكهف، وسلوه عن رجل طواف قد بلغ مشارق الأرض ومغاربها ما كان خبره، وسلوه عن الروح ما هو فأقبل النضر وعقبة حتى قدما على قريش وأخبراهم بما قيل لهم فأقبل قريش إليه صلى الله عليه وآله وسلم وسألوه عن ذلك فقال لهم صلى الله عليه وآله وسلم: أخبركم بما سألتكم عنه غداً ولم يستثن يان شاء الله فانصرفوا عنه فمكث صلى الله عليه وآله وسلم خمس عشرة ليلة لم ينزل عليه في ذلك وحي فأرجف أهل مكة وقالوا: وعدنا محمد غداً واليوم خمس عشرة ليلة فأحزنه صلى الله عليه وآله وسلم مكث الوحي عنه وشق عليه ما تكلموا به ثم جاءه جبريل بسورة الكهف وفيها خبر ما سألوا عنه من الفتية والرجل الطواف وأما الروح فاقتضت الحكمة عدم الإخبار به، فقال تعالى: {قل الروح من أمر ربي وما

أوتيتهم من العلم إلا قليلاً، وقال تعالى لرسوله: {ولا تقولون لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله}، وفي الكشف أن اليهود بعثوا إلى قريش أن سلوه عن أصحاب الكهف وعن ذي القرنين وعن الروح، فإن أجاب عنها أو سكت فليس بنبي وإن أجاب عن بعض وسكت عن بعض فهو نبي فبين لهم القصتين وأبهم الروح وهو مبهم في التوراة فندموا على سؤالهم.

(270/1)

قوله: (وكذلك قولهم علمت شيئاً معدوماً) يعني ظاهره يقتضي الرجوع إلى شيء معين ومما يمكن الاستدلال به لصحة مذهب المشبتهين أنا إذا أردنا إيجاد شيء فإرادتنا متعلقة ولا بد من تعلقها بأمر متميز عن غيره يقتضي ثبوته في تلك الحال.

واعلم أن للنافين حججاً وقد ذكرها الإمام يحيى في التمهيد وغيره، فمنها: إن قالوا أن الذوات المعدومة إما أن تكون متناهية أو غير متناهية إن قلتم هي متناهية لزمكم أن تكون مقدورات الباري تعالى متناهية ثم أنه لا قدر يصح الوقوف عليه من ذلك، وإن قلتم غير متناهية فغير متأت لكم لأن الله تعالى لما خلق العالم لم يكن بد من أن تكون الجواهر المعدومة أقل مما كانت فإننا لو صممنا حملة من الذوات إلى جملة أخرى لكان حال تلك الجملة مع غيرها ليس كحالها بانفرادها بل لا بد من ظهور التفاوت في زيادتها ونقصانها وكل ما دخلته الزيادة والنقصان فهو مبناه وهذه حجة قوية لا يمكن دفعها إلا بما لا يخلو عن تكلف كان يجبي الجمهور بأي قولوا بل هي غير متناهية ولا نسلم أن يخلق العالم ينتقص الجواهر المعدومة لما ذكرته من أن ما لا يتناهي لا يدخله الزيادة والنقصان والمثال الذي أوردته إنما يتصور ويصح بضم جملة إلى جملة فيما يتناهي وكلامنا فيما لا يتناهي، فإن فرضت الكلام فيه لم يسلم ما ذكرته وفيه نظر.

(271/1)

ومنها: أن السواد إذا طرى على البياض فإما أن يبطل ذاته أو يبطل وجوده إن قلتم يبطل ذاته فهو الذي نقول وإن قلتم يبطل وجوده لا ذاته فإما أن يبطله بوجوده وهو محال لأن الوجود لا يضاد الوجود أو يبطله بسواديته فيلزمكم أن تكون السوادية مضادة للوجود فيستحيل في السواد أن يوجد لأن ساوديته يجب أن تضاد وجوديته إذ لا فرق بين وجود ووجود ولعل الجمهور يجيبون بأننا قلنا بمضاده هية السواد التي هي صفة مقتضاه له يقتضي جمع الشعاع

لهيئة البياض التي تقتضي تفريقه فطرو السواد لا يطل ذات البياض ولكن يطل صفته المقتضاه التي هي الهيئة وإذا بطل الوجود أو استحيل ثبوته وثبوت المقتضي هيئة مع عدم حصولها لأن حصوله لا لمقتضي والشرط وعدم المقتضي محال، وإذا كان كذلك وجب انتفاء الوجود لئلا يؤدي استمراره إلى ما لا يجوز من ثبوت المقتضي والشرط مع عدم المقتضي وهذا فيه تعسف ويؤدي إلى أن عدم الشرط مسبب عن عدم المشروط وتابع له وهو عكس الشرط والمشروط فلا يصح.

ومنها: أن مقالتيكم هذه تمنع من كون البارئ تعالى موجدًا للموجودات وهذا خطأ لأنكم إن جعلتم تأثيره في الذوات فهي عندهم ثابتة في الأزل غنية عن التأثير فيها، وإن جعلتم التأثير في الوجود فغير صحيح لأنه عندهم صفة والصفات لا توصف بأنها مقدورة ولا معلومة ولعلمهم يجيبون بأننا لا نسلم ذلك بل نقول يختص تأثيره تعالى بإخراجها من العدم إلى الوجود وإكساب هذه الذوات هذه الصفة ولا مانع من ذلك فإن من مذهبكم أن الأعراض وصفات الأجناس صفات بالفاعل يؤثر فيها القديم تعالى.

(272/1)

وأما قولكم أن الصفات غير مقدورة فذلك لا غرض لكم فيه يجعل المقدور نفس الذات التي يصح إكسابها صفة الوجود إذ حقيقة المقدور ثابتة فيها ويلزم على قولكم هذا ألا يكون للعباد مقدور لأنكم تجعلون الأعراض صفات ولا تثبتون إلا ذات القديم وذات الجوهر وقد قلتم بأن الصفة غير مقدورة وأما قولكم أنها غير معلومة فإن أردتم قبل إيقاع الذات عليها فمسلم ولا مانع من ذلك، فإنكم مع نفي ثبوت الذوات وقولكم بأن تأثيره تعالى في نفس الذات لا بد لكم من القول بأنها غير معلومة قبل الإيجاد وإن لم يسلموه فهو لازم لكم كما تقدم وإن أردتم أنها غير معلومة بعد إيقاع الذات عليها فلا لكم في ذلك مع أنها بعد حصولها يعلم الذات عليها.

ومنها: أن الوجود لو لم يكن نفس الذات وكان صفة ومزية لها على ما يقولونه لكان العلم بوجود الأشياء نظرياً لا ضرورياً وهذه سفسطة، وإنما قلنا أنه يلزمكم ذلك لأنه إذا كان صفة زائدة كان يلزم عند مشاهدة الذات أن يتوقف العلم بوجودها على اكتساب تصور الوجود واكتساب التصديق باتصاف الذات به فيكون العلم بوجود الأشياء نظرياً، وإنما قلنا بأنه ضروري لأننا إذا شاهدنا جسماً أو عرضاً علمنا ضرورة وجوده، والذي علمناه حصوله وثبوته.

(273/1)

ويمكن الجواب بأن العلم بالشيء تفصيلاً على جهة الاكتساب لا يمنع من علمه على سبيل الجملة ضرورة، ونحن نقول: بأننا عند مشاهدة الجسم نعلم ضرورة وجوده على سبيل الجملة ونعلم حصوله على صفة الوجود واختصاصه بها لكونه متحيزاً وقد علمنا أن شرط التحيز هو الوجود ولا مانع من ذلك فإننا عند مشاهدة الجسم ذي اللون نعلم لونه على سبيل الجملة ضرورة مع أننا لا نعلم أن لونه ذات مستقلة إلا بالاستدلال وكذلك لا يعلمونه صفة بالفاعل إلا بالاستدلال وكذلك المدعي لكونه بعض الجسم فهنا علمنا الوجود على الجملة ضرورة وإن لم نعلم أنه صفة زائدة أو نفس الذات إلا بالاستدلال وقول الإمام يحيى عليه السلام في هذه الحجة لأننا إذا شاهدنا جسماً أو عرضاً إلى آخره يلزم منه كون العرض ذاتاً وهو لا يقول به. ومنها: أن قولكم هذه تقتضي أن يكون مع الله تعالى في الأزل أشياء وهو خرم لقاعدة التوحيد، وأجاب الحاكم بأننا نقول أنه تعالى يعلم الأشياء ولا يقول معه أشياء لأن مع للمقارنة فيقتضي الوجود.

ومنها: قوله تعالى {وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً}، وقوله عليه الصلاة والسلام: >كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر<.

وأجاب أصحابنا بأن هذا معارض للدلالة القاطعة فيجب تأويله فنقول: أما قوله تعالى: {ولم تك شيئاً} فالمراد ولم تك شيئاً موجوداً ينتفع أو ينتفع به لأن ذلك من توابع الوجود أو يكون المراد لم تكن شيئاً مذكوراً كما قال في آية أخرى وذلك لن الكلام ورد للامتنان ولا منه في أن يسمى شيئاً وكذلك الحديث إن صح فالمراد ولا شيء موجود ولا مانع من أن يورد الاسم لبعض ما يستعمل فيه.

فصل

قوله: (إذا ثبت أن المعدوم شيء فكلما كان من الألفاظ لا يفيد الوجود لفظاً).

(274/1)

يعني كموجود ولا معنى يعني كمحدث وقديم وباق ومعاد فإن هذه تفيد الوجود مع وجه زائد فمحدث يفيد الوجود بعد عدم وقديم يفيد الوجود في الزل وباق يفيد استمرار الوجود وقتين فصاعداً، ومعاد يفيد حصول وجوده بعد عدم تقدمه وجود.

قوله: (جاز إطلاقه عليه في حال العدم) كقولنا جوهر ولون ونحو ذلك من الأسماء التي لا تفيد إلا بأنه نوع من نوع ككون وطعم ورائحة وتأليف وحياة وشهوة وقدرة وبالجملة كلما كان من

أسماء الأجناس لا يفيد الوجود لأن قولنا: جوهر لا يفيد إلا أنه شيء متحيز عند الوجود وكذلك قولنا: لون لا يفيد إلا أنه شيء يكون هيئة لمحلّه عند وجوده وكذلك قولنا كون لا يفيد إلا أنه يوجب كون محلّه في جهة عند وجوده وكذلك سائرها بخلاف ما كان من أسماء الأجناس يفيد الوجود على وجه فإنه لا يجوز إجراؤه حال العدم نحو قلنا في التأليف البزاق ومماسّة وصكة وخشونة ولين وفي الشهوة جوع وعطش وعشق وكقولنا قدرة على الكون فإن تعليقها بالكون يفيد وجودها، إذ لا يتعلق بالكون إلا بعد الوجود وكقولنا جسم فلا يجوز إجراؤه على مسماه حال العدم، لأن الجسم لا بد فيه من تأليف مخصوص بأن يكون في جهة الطول والعرض والعمق، وكذلك شخص ونحوه: كجرم وجائي وذاهب وآكل وشارب.

وقد ذهب أبو الحسين الخياط إلى أن المعدوم يجوز تسميته جسماً وحكي عن قوم أنه يوصف في حال العدم بأنه جسم وجرم ويوصف بالمجيء والذهاب والأكل والشرب، وهذا إفراط في إثبات الذوات في العدم وعلو جاوز الحد، وأعظم من ذلك تجويز بعضهم رجلاً ركباً على فرس في العدم، فأما أبو القاسم فقد ذهب إلى أنه لا يسمى في حال العدم جوهرًا ولا عرضاً بل يسمى شيئاً ومعلومًا ومخيرًا عنه ومقدورًا ونحو ذلك، وكلامه أرجح وأوضح والله أعلم.

(275/1)

الكلام في التوحيد

قوله: (والتحريك ليس عبارة عن الحركة وإنما هو عبارة عن فعل الحركة).

فيه سؤال، من وجهين:

أحدهما أن يقال: ظاهره إثبات قسم غير الحركة والمتحرك والمحرك، وهو التحريك الذي جعلته فعل الحركة فما أردت به؟

ويجاب عنه: بأن المراد به إيجاد الحركة.

وثانيهما: أنا لانسلم فرق أهل اللغة بين التحريك والحركة لأنهم لا يعقلون كون الحركة معنى ولا يفصلون بينهما والحد لغوي لا اصطلاح.

قوله: (وفي اصطلاح المتكلمين هو العلم بالله). أي بذاته حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه وإلا فإن كل واحد من علوم التوحيد علم بالله تعالى.

وقوله: (وما يجب له من الصفات) تشمل الصفات الذاتية كالصفة الأخص والمقتضاة ومن حملتها كونه تعالى مدركاً لأنها واجبة مقتضاة وإن كان وجوبها عقيب استحالة ويخرج بهذا القيد كونه مريداً وكارهاً لئلا جازتان في حقه تعالى وقد جعلهما رحمه الله من مسائل التوحيد

اللهم إلا أن يكون مراده وما يجب إثباته له تعالى من الصفات فهما يدخلان على هذا.
وقوله: (وما يستحيل عليه منها). يدخل فيه العلم بنفي أضداد الصفات الثابتة له تعالى عنه
ونفي الحاجة والجسمية والرؤية.
قوله: (وأنة لا ثاني له يشاركه في ذلك) أي في صفاته الإثباتية ...
وقوله: (على الحد الذي يستحقه) يحتز من مشاركة الواحد منا له تعالى في نفس القادرية
والعالمية والحياة والوجود فإنه وإن شاركه فيها فلم يشاركه فيها على الحد الذي يستحقه وهو
الوجوب.
واعلم أن التوحيد فيحق الله تعالى بالنظر إلى ما وضع له في اللغة ليس إلا نفي الثاني لكنه قد
صار بالاصطلاح موضوعاً لما ذكره كله، ومن أصحابنا من جعل صدر الحقيقة ألا ثاني له
تعالى، وهو السيد الإمام ومنهم من جعله آخر الحقيقة وقربه بعبارة توهم أنه غير أصل في
التوحيد، وإنما يدخل فيه وينضم إليه وهو الشيخ أحمد بن الحسن، واختار المصنف جعله
آخر الحقيقة لتأخره في العلم، وعلى حسب ترتيب المسائل وحذف تلك العبارة الموهمة.

(276/1)

فصل

قوله: (ومضمون هذا الباب) إلى آخره.
يعني باب التوحيد وهذا الفصل يشتمل على تعداد مسائل هذا الباب وتعيينها وذكر طرف من
الخلاف فيها وترتيبها.
أما تعدادها فهي خمس عشرة مسألة.
وأما تعيينها فقد عين المصنف منها أحد عشر مسألة وأهمل أربعاً كونه موجوداً لدخولها في
مسألة قديم والصفة الأخص وكونه مريداً وكارهاً وهما جائزتان غير واجبتين إلى ... لكونها
تتصل بالصفات الأربع المقتضاة عنها وتبعتها وكان الأولى ذكرها.
قوله: (وما يتصل بكل واحد من هذه المعارف). يعني من حكاية مذهب أو ذكر شبهة أو سؤال
وجواب أو إدخال فائدة أو تععيد قاعدة كالكلام في الصفات والأحكام أو تفريع كالكلام في
جيري عليه تعالى من الأسماء ويقيد الصفات المذكورة.
وأما الخلاف في تعداد هذه المسائل فقد ذهب الجمهور إلى أن صفات الإثبات ثمان وهي
كونه قادراً وعالماً وحياً ومدركاً وقديماً ومريداً وكارهاً والصفة الأخص وأما كونه موجوداً فداخل
في كونه قديماً وكونه سمياً بصيراً راجع إلى كونه حياً وإنما يفيد زيادة قيد وهو كونه لا آفة به

وذهب أبو علي إلى أنها سبع لنفيه الصفة الأخص.
وقال أبو القاسم: بل صفات الإثبات أربع وحذف الصفة الخص وكونه مدركاً مريداً كارهاً.
وقال أبو الحسين وابن الملاحمي: بل صفاته الإثباتية ثلاث كونه حياً وقادراً وعالمياً، وإن كان
هذه الصفات الثلاث المرجع بها عندهما إلى أحكام كما سيأتي، فالأحكام صفات بالمعنى
الأعم وإنما اقتصرنا على هذه الثلاث لأنهما لا يثبتان الصفة الأخص والوجود عندهم نفس
الذات وكونه مدركاً المرجع به عندهما إلى كونه حياً وكونه مريداً وكارهاً المرجع بهما عندهما
إلى الدواعي والصوارف فهما من باب العالمية.
فأما مسائل النفي فهي أربع باتفاق بين العدلية وهي المذكورة في الكتاب، وأما أضداد صفات
الإثبات فهي لاتفتقر إلى أفرادها بالذكر لأن أدلة الصفات الثابتة كافية في نفي ما عاكسها.

(277/1)

وأما ترتيبها فاعلم أن مسائل الإثبات مقدمة على مسائل النفي لأن الإثبات أهم من النفي
وأحوج إلى الاستدلال فلا بد لكل مثبت من دليل علماً أثبتته ونجد كثيراً من المنفيات لا يحتاج
إلى دليل ولأن في مسائل الإثبات ما هو الأصل في مسائل النفي كمسألة إثبات الصانع فإن
من لم يعلمه تعالى لم يمكنه نفي صفة عنه وفيها ما هو دليل عليها فإننا إذا أردنا الاستدلال
على أن الله تعالى غني قلنا: قد ثبت أنه تعالى حي لس بمحتاج، ومسألة حي من مسائل
الإثبات وإذا أردنا الاستدلال على أنه لا يشبه المحدثات قلنا لو أشبهها تعالى عن ذلك لكان
محدثاً مثلها وقد ثبت أنه تعالى قديم وكونه قديماً من مسائل الإثبات، وإذا أردنا الاستدلال
على أنه تعالى لا يرى قلنا لو صحت رؤيته في حال من الأحوال لرايناه الآن لأنه موجود
والحواس سليمة والموانع مرتفعة وكونه موجوداً من مسائل الإثبات، وإذا أردنا الاستدلال على
أنه لا ثاني له. قلنا: لو كان معه تعالى ثان لشاركه في القدم وكونه قديماً من مسائل الإثبات.
فقد عرفت دلالة كونه حياً وموجوداً وقديماً على مسائل النفي وتوقف مسائل النفي عليها،
فيجب تقدمها عليها، وكذلك كونه قادراً وعالمياً يجب تقدمهما من هذا الوجه لأنهما دليل كونه
حياً وموجوداً، وإذا وجب تقديم الدليل فأولى ما يدل عليه وما عدا هذه المسائل من مسائل
الإثبات فهذا الوجه لا يشملها ولأن الصفات الإثباتية صفات بالمعنى الأعم والمعنى الأخص،
وصفات النفي جميعها صفات بالمعنى الأعم فقط، فتكون مسائل الإثبات أجدر بالتقديم من
مسائل النفي للوجوه المذكورة وأما ترتيب صفات الإثبات بعضها على بعض وصفات النفي
كذلك فسيأتي في موضعه إن شاء الله تعالى.

القول في أن للعالم صانعاً

لا كلام في وجوب تقديم هذه المسألة على سائر مسائل الإثبات إذ الكلام على كل واحدة منها لا يتأتى إلا بعد تحقيق هذه المسألة فإنه قد تقرر وثبت أنه لا يمكن العلم بالحال إلا مع العلم بالذات والمراد بالعالم المخلوقات من السموات والأرض والحيوانات وغيرها. قال الجوهرى: العالم الخلق والجمع العوالم، والعالمون: أصناف الخلق. قلت: أراد بالخلق المخلوق.

قوله: (قد اتفق الناس على أنه لا بد من مؤثرٍ ما. اختلفت أصحابنا هل من العقلاء من ينكر أن للعالم مؤثراً ويزعم أنه حاصل لا عن تأثير، مؤثراً ولا يوجد في ذلك مخالف على الجملة وإنما الخلاف في التفصيل وهو هل هو المؤثر فاعل مختار أو موجب، فقال قاضي القضاة: لا يوجد من قال بنفي المؤثر في العالم جملة وتفصيلاً، وقال القول بنفي المؤثر جملة تشبه مذهب السوفسطائية خلا أنه حدث جماعة من الوراقين وضعوا مقالة لم نذهب إليها أحد فقالوا: بأن العالم قديم ولا مؤثر فيه و.... هذا القول ... وابن الروندي وهكذا ذكر الفقيه حميد وابن الملاحمي وأشار إليه صاحب المحيط وبنى عليه المصنف والذي عليه الجمهور أن الخلاف واقع في المؤثر جملة كما أنه واقع فيه تفصيلاً وأن من الناس من لم يثبت مؤثراً قط فقد روى نفي المؤثر عن الملحدة والدهرية والفلاسفة المتقدمين والطبايعية، وقال القاضي: لم ينف الفلاسفة القدماء إلا المؤثر المختار دون الموجب.

قوله: (وبعض عباد الأصنام). هؤلاء فرقة منهم أقرت بالله تعالى وبالبعث والرسول وعبدوا الأصنام معتقدين أن عبادتها تقربهم إلى الله. قوله: (فقال أهل النجوم التأثير لها ولحركاتها).

اعلم أن القائلين بتأثير النجوم فرقتان، أحدهما: هؤلاء الذين ذكر المصنف وهم فرقة من الفلاسفة وغيرهم وخلاصة مذهبهم القول بقدوم النجوم وتأثيرها في جميع ما تحدث في العالم من حياة وموت وآلام ونبات وأمطار وحر وبرد ونحو ذلك ثم افترقوا فمنهم من قال على جهة الإيجاب وهي غير حية ولا قادرة وإنما يصدر ذلك عن طبائعها وهم الأكثر ومنهم من قال على جهة الصحة والاختيار وهي حية قادرة مدركة عالمية.

والثانية: أقرؤا بالصانع المختار، وقالوا: بأنه أحوال التدبير إلى هذه النجوم وأن المتولي للعالم سبعة منها زحل والمشتري والمريخ والزهرة والشمس وعطارد والقمر وقيل في حصرها مرتبة على مراتبها في الارتفاع والعلو.

زحل شري مريخه من شمس... فتزهت بعطارد أقمار فهي عندهم في طبقات السموات على هذا الترتيب ولهم أقوال، وتفصيل في مذهبهم يطول شرحها.

قوله: (وقالت الدهرية). هو بفتح الدال على قياس التشبه نسبوا إلى الدهر لقولهم بقدمه ونسبتهم التأثير إليه وأنه يعقب ما أبلاه بما يجدده، قيل: وقد صار بالاصطلاح اسماً لمن نفى الصانع المختار سواء أثبت مؤثراً غيره أو لا.

قوله: (وقالت الطبايعية بالطبع). اعلم أنهم يزعمون أن الأفلاك قديمة متحركة لذواتها وحين تصادمت حدث من تصادمها العناصر التي هي الهوى والماء والأرض والنار.

قوله: (بحسب الاعتدال وعدمه وقوته وضعفه) قالوا: فالحيوان يحصل عن اعتدال المزاج حيث تم الاعتدال والنبات يحصل عن الامتزاج المتوسط ويحصل عما دون ذلك المعادن ونحو ذلك من خرافاتهم.

قوله: (وقالت الفلاسفة). أراد الفلاسفة الإسلاميين وسموا إسلاميين لحدوثهم وتجدد مقالاتهم بعد بعثة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وإقرارهم بشيء من الإسلام كالتصديق بالله والقول بحدوث العالم وإن خالفوا من جهة المعنى ولم يزد المتقدمين لأن المحكي عنهم نفى المؤثر رأساً والله أعلم.

(280/1)

قوله: (وحية أيضاً) يعنون السبع السموات التي هي الإلاك فهي حية عندهم لأنهم يجعلون لها نفوساً لاحتراكها.

قوله: (هذه المادة القابلة للكون والفساد) يعني الأجسام وغيرها الصادرة عن العقل الفعال هي القابلة للكون والفساد.

قوله: (من ضلالتهم وهو سهم الذي يطول ذكره).

اعلم أن مذاهب الفلاسفة وغيرهم من هذه الفرق متضربة غير منحصرة وحكايات الأصحاب عنهم مختلفة ومذاهبهم أقرب إلى الالتباس والاشتغال بها لا ثمرة له وقد حكى بعض أصحابنا

عنهم أباطيل ومقالات ركيكة لاسيما عن الباطنية وكلها من باب الهوس الذي هو ضرب من الجنون.

قوله: (والدليل على صحة ما يقوله أهل الإسلام) وهو قول من تابعهم من أهل الكفر مبني على القول بالصانع المختار وهذه الدلالة التي شرع في تحريرها تسمى دلالة الأكوان وطريقة الدعاوى، وأول من حررها ولخصها الشيخ أبو الهذيل وتابعه عليها من بعده من المعتزلة وذكر الشيخ أحمد بن محمد الرصاص أن أول من أشار إليها إبراهيم صلى الله عليه كما حكي الله عنه في أنه الأفول، وهي قوله تعالى: {فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي}، والكوكب قيل المشتري، وقيل الزهرة والقائل هذا ربي إبراهيم، قال: وقوله على جهة الاستهزاء بما كان يعتقد أبوه وقومه ولهذا حقق الاستهزاء بقوله: {لا أحب الآفلين}.

وقال جار الله: هو قول من منصف خصمه مع علمه أنه مبطل فيحكي قوله كما هو غير متعصب لمذهبه لأن ذلك أدعى إلى الحق وأنجي من العنت ثم نكر عليه بعد حكايته فيبطله بالحجة، قال صاحب الجوهرة: فجعل ينقل النيرات دلالة حدوثها وأنها غير قديمة وإن لم يكن في كلامه تصريح بذكر الأكوان لكن الأفول ينقل والتنقل لا يكون إلا بالأكوان.

(281/1)

وقال جار الله: أراد أن يبينهم على الخطأ في دينهم وأن يرشدهم إلى طريق النظر والاستدلال ويعرفهم أن النظر الصحيح مود إلى أن شيئاً منها لا يصح أن يكون إلهاً لقيام دليل الحدوث فيها وأن وراءها محدثاً أحدثها وصانعاً صنعها ومدبراً دبر طلوعها وأفولها وانتقالها ومسيرها وسائر أحوالها.

وقيل: بل أول من ابتدأها أبو الهذيل، وكلام إبراهيم عليه السلام غير قاض بذلك لا بإشارة ولا تصريح. وعن المؤيد بالله عليه السلام أن الصحابة كانوا يستدلون بالتأليف فيقولون: العالم مؤلف وكل مؤلف وله مؤلف.

وقيل: كانوا يقولون كون السماء والأرض والأشجار ونحوها على هذه الهيئة التي يعجز عن تركيبها البشر وتقتصر عنها الآلات تدل على أن لها صانعاً غيرنا.

قوله: (وهذه الدلالة تبني على أربع دعاوى). حقيقة الدعوى: الخبر الذي لا يعلم صحته ولا فساد له إلا بدليل مع خصم منازع، فقولنا إلا بدليل ليخرج قول القائل السماء فوقي والأرض تحتي، لن هذا مما يعلم صحته لا بدليل فلا يسمى دعوى ولو وقع فيه نزاع وإنما هو خبر فقط، وقولنا: مع خصم منازع. لأن الدعوى لا تسمى دعوى إلا مع حصول النزاع خلافاً للرازي فقال:

بل يسمى دعوى وإن لم يكن ثم نزاع. قيل: وهو مخالف للغة لأن للدعوى عندهم أربعة أركان عدوى ومدعى ومدعى عليه ومدعى فيه، والمذهب يخالف الدعوى من وجهين أحدهما: أنه لا يشترط فيه النزاع والثاني أنه يكون بالخبر والاعتقاد والظن والدعوى لا تكون إلا خبراً فعلى هذا يكون أعم منها من الوجهين فكل دعوى مذهب وليس كل مذهب دعوى.

(282/1)

واعلم أن الدعاوى أربع وتعيينها على ما ذكره في الكتاب فأما ترتيبها فالواجب تقديم الأولى منها لأنها كلام في إثباتها والبواقي كلام في أوصافها ولا يمكن معرفة وصف الشيء إلا بعد معرفة ذاته كما مر غير، وأما الثانية والثالثة فقد قال السيد الإمام: لارتتيب بينهما وحدوثها وجب تقديم الثانية كما وجب تقديم الأولى وذلك كأن يقول: لأن الأجسام لم يحل من ههذ الأكوان المحدثه وإن لم يكن فيها إشارة إلى حدوثها لم يجب تقديمها وإن كان أولى لأنها كلام في صفة الأكوان يخصها، والثالثة: كلام في حكم لها مع الجسم، وأما الرابعة فالظاهر من كلام أصحابنا وجوب تأخيرها، وقيل: إن كانت واردة على كيفية تتضمن الإشارة إلى سائر الدعاوى بأن يقال: الجسم لم يحل من هذه الأكوان المحدثه ولم يتقدمها فوجب أن يكون محدثاً مثلها وجب تأخيرها لأن في ذلك ذكر الأكوان، والحكم عليها بالحدوث والمقارنة فيجب تقديم تلك الدعاوى والدلالة عليها، وإن لم تكن واردة على ذلك الوجه بأن يقال فيها لا جسم إذا لم يحل من المحدث ولم يتقدمه وجب أن يكون محدثاً مثله لم يجب تأخيرها إذ لا يترتب ذلك على الدعاوى الثلاث الول والذي يجري في كتب الأصحاب هو الكيفية الأولى فيجب تأخيرها لنها كلام في حكم الجسم مع الكون بعد الحكم عليه بالحدوث والمقارنة فلا بد من تقدمها عليها ولا كلام في حسن تأخيرها على الإطلاق.

قال المصنف رحمه الله: (أما الدعوى الأولى) إلى آخره.

اعلم أن الكلام في الدعوى الأولى يقع في ثلاثة مواضع الأولى في حكاية المذهب وذكر الخلاف، الثاني في فوائد تتعلق بالأكوان، الثالث في الدلالة على صحة المذهب. أما الموضع الأول: فالخلاف كما ذكره من جهتين، قوله: (والأصم وحفص وهشام).

(283/1)

الأصم من النواصب وحفص من المجبرة وهشام من المجسمة، وقد وسط رحمه الله إبطال مذهب المخالفين في الجهة الولي بين حكاية مذهبهم وحكاية مذهب المخالفين في الجهة الثانية لأنه قول ضعيف وليس الذي يفتقر إلى بسط في الدلالة إلا إبطال قول المخالفين في الجهة الثانية.

قوله: (وحصولها في الجهات يتضاد الدليل على تضاده) امتناع اجتماعه فلا يمكن أن يكون الجوهر في وقت واحد في جهتين ولا يمكن صرف تلك الاستحالة إلا إلى التضاد. قوله: (لأنه غير مقدور لنا) سيأتي الدليل على ذلك في مسألة نفي التجسيم فأما هذا الجسم الذي فرض الكلام فيه فيخصه وجه آخر وهو أنه موجود اصل وما كان كذلك فليس بمقدور. قوله: (ولأنه موجود قبل التحريك) يعني فإذا عرف أنه كان موجوداً من قبل فاتحاد ما هو موجود وحاصل محال فلا بد من أن يكون هذا الأمر الذي علمنا ضرورة حصوله ووجوده أمراً غير الجسم.

قوله: (فكأنك تقول لا شيء) يعني حد الزاني (يزيد على لا شيء | يعني حد القاذف، وإنما لزمه ذلك لئنه إذا قال في العشرين أنها لا شيء فلا فرق بينها وبين المائة والثمانين في ذلك. قوله: (وبعد ففيها) الضمير عائد إلى الأعراض جملة.

قوله: (وإنما يرجع الاستدلال إلى التفصيل) يعني لا يقال إذا كانت تعلم ضرورة للعلم بحسن كثير منها وقبح كثير فلم احتجتم إلى الاستدلال على أن ههنا أموراً زائدة فإننا إنما نستدل على التفصيل وهو أنها ذوات فليست بصفات ولا أحكام ولا أجسام فأما أن ههنا أموراً زائدة فيعلم ضرورة.

قوله: (وبعض المتأخرين) لعله أراد الإمام يحيى بن حمزة لأنه يذهب إلى مذهب أبي الحسين في ذلك بل في أكثر المسائل ومن الباقيين لكونها ذواتاً. ابن الخطيب وغيره من أصحابه. تنبيه

اعلم أن المسمين بنفاة الأعراض هم المخالفون من الجهة الولي لأن أبـل الخلاف في الجهة الثانية يعترفون بشبوتها وإ، حكموا بأنها صفات.

(284/1)

وقد قيل: لا قائل بالنفي من كل وجه إذ الصفات معلومة ضرورة وههنا جهة أخرى من الخلاف فإن النظام لم يثبت من الأكوان بل من الأعراض إلا الحركة. وأما الموضع الثاني ففيه ثلاث فوائد:

الفائدة الأولى

في حقيقة الكون وأقسامه وما يتصل بذلك فحقيقة الكون: ما يوجب كون المتحيز في جهة ما والكائن هو الثابت في جهة ما على وجه الاستقلال، وقلنا: على وجه الاستقلال ليخرج العرض لأنه عند المتقدمين في جهة، وحقيقة الكائنية كون المتحيز في جهة ما. وأما قسمته فهو ينقسم إلى حركة وسكون واجتماع وافتراق وكون مطلق. وأما حقائق أقسامه فحقيقة الحركة: الكون الموجب كون المتحيز في جهة عقيب كونه في جهة أخرى بلا فصل. قلنا: بلا فصل احترازاً من أمرين أحدهما أن يكون الجوهر في جهة ثم ينقل إلى أخرى ويلبث فيها إلى الوقت الثاني فإنه في الوقت الثاني لا يسمى حركة لأنه تخلل بين كونه في الجهة الأولى وبين كونه في الثانية في الوقت الثاني فصل وهو الوقت الأول وثانيهما من أن يوجد الله تعالى جوهرًا في جهة ثم يعدمه ثم يعيده في جهة غير تلك الأولى فلا يكون الكون الذي فيه في تلك الجهة الخرى حركة لحصول الفصل بين كونه في الجهة الأولى وفي الجهة الثانية.

وحقيقة المتحرك: الكائن في جهة عقيب بلا فصل وحقيقة كونه متحركاً كونه كائناً في جهة عقيب كونه في أخرى بلا فصل، وحقيقة السكون الكون الموجب كون المتحيز في جهة وقتين متصلين فصاعداً أو الموجود بعد مثله مالم يعدم ذلك المثل.

(285/1)

قلنا: متصلين احترازاً من أن يوجد الله تعالى جوهرًا في جهة كائناً فيها يكون ثم يعدمه ثم يعيده ويعيد فيه ذلك الكون في تلك الجهة فإن هذا الكون وإن أوجب كون الجوهر كائناً في جهة في وقتين فليس بسكون لعدم اتصال الوقتين وكذلك لو أوجد الله تعالى كوناً في جوهر في جهة ثم نقله منها ثم رده إليها بذلك الكون بأن يعيده فيه فإنه لا يكون سكناً لما تقدم. وقلنا: والموجود عقيب مثله ليدخل ما إذا أوجد الله تعالى أو الواحد منا كوناً في جوهر في جهة وبقي كائناً فيها بذلك الكون وقتين فصاعداً ثم أوجد فيه حال كونه فيها كوناً آخر لن تسكين الساكن جائز على الأصح، فإنه سكون وإن قدرنا أنه لم يوجب كون المتحيز في جهة في وقتين بل انتقل ذلك المتحيز ثاني وجوده فيه، وقلنا مالم يعدم ذلك المثل احترازاً من أن يوجد تعالى جوهرًا في جهة ثم ينقله إلى أخرى ثم ينقله في الوقت الثالث إلى الجهة الأولى فهذا الكون قد وجد عقيب مثله فليس بسكون لما كان قد عدم ذلك المثل وحقيقة الساكن الكائن في الجهة وقتين متصلين فصاعداً، وحقيقة كونه ساكناً كون المتحيز في جهة وقتين متصلين

فصاعداً وحقيقة الاجتماع الكونان الموجبان كون المتحيزين كائنين في هتين على جهة المماسه
ولى هذا فقس.

حقيقة المجتمع وكونه مجتمعاً، وحقيقة الافتراق الكونان الموجبان كون المتحيزين في جهتين
على جهة المباينة وعلى هذا فقس، حقيقة المفترق وكونه مفترقاً.

تنبيه

(286/1)

قد عرفت من معنى الحقيقة المذكورة أن الاجتماع كونان وهو الذي يذكره الأصحاب في كتبهم
وكذلك الافتراق. وقيل: الأجود أن الاجتماع كون واحد وكذلك الافتراق ولكن يشترط في
تسميته اجتماعاً أن يماس محله جوهراً بخراً، وفي الافتراق أن يبيان محله جوهراً آخر فعلى
هذا يكون في الجوهرين المتماسين اجتماعان وفي المتباينين افتراقان، والمعنى واحد، وإنما
الفائدة هل يسمى كل واحد من الكونين المذكورين اجتماعاً أو اسم الاجتماع يشملهما وكذلك
الافتراق فهو خلاف في العبارة وحقيقة الكون المطلق الكون الموجب كون المتحيز في جهة
ما عند ابتداء حدوثه وعلى هذا فقس وحقيقة الكون المطلق الكون الموجب كون المتحيز في
جهة ما عند ابتداء حدوثه وعلى هذا فقس، حقيقة الكائن يكون مطلق وكونه كائناً يكون مطلق.
واعلم أن هذا الكون إن لبث به الجسم في الجهة وقتين فصاعداً عاد سكوناً وإن وجد في
جوهريين على سبيل القرب كان اجتماعاً أو على سبيل البعد كان افتراقاً وقد يكون حركة على
ضرب من التقدير، وهو أن يوجد الله الجوهر في جهة ثم ينتقل ثاني وجوده فيعدم الكون
المطلق ثم ينتقل إلى الجهة الأولى بذلك الكون المعدوم بأن يعيده فيه الله تعالى فقد أوجب
كون المتحيز في جهة عقيب كونه في أخرى بلا فصل فيصير حركة ولا يسمى كوناً مطلقاً لأنه
لا يسمى بذلك إلا الحاصل في المتحيز عند خروجه من العدم إلى الوجود والكون المطلق مما
يختص تعالى بالقدرة عليه لأنه لا يمكن تعدية الفعل إلى الغير، وفعل كون فيه إلا بالاعتماد
الموجود في الوقت الأول في محل ذلك الكون وفي الوقت الأول الجسم معدوم وظاهر كلام
الجماهير من أصحابنا أنه لا يتشترط فيه أن يكون في جوهر خلقه الله ولم يخلق معه غيره.

(287/1)

وقال الفقيه محمد بن يحيى بن...: لابد من ذلك. واعترضه بعضهم بأنه يلزم عليه ألا يصح وجوده من الله تعالى لأنه تعالى لا يخلق شيئاً إلا بعد خلقه من الأحياء من ينتفع به وذلك الحي لا يكون إلا متكباً من جواهر متعددة وكلام المتكلمين مصرح بأن الكون المطلق فعل الله وله أن يقول: أكثر ما يقتضيه ما قلته أنه لم يوجد فأما أنه لا يصح وجوده فلا لأنه يصح منه تعالى خلق جوهر منفرد ولا كلام في قدرته على ذلك، وإن قيل أنه لا يصح منه فعله فمن جهة الحكمة لا من جهة القدرة مع أنه يصح من جهة الحكمة بأن يعلم الله أن في خلق هذا الجوهر المنفرد وتقديمه على سائر الأحياء والجمادات لطفاً لمن سيكلفه في المستقبل فيكون ذلك وجهاً في جواز تقديمه، وإذا تأملت لم تجد خلافاً له فائدة وإنما هو في العبارة فقط وهل يسمى كونه مطلقاً مع كونه اجتماعاً وافتراقاً أو لا. واعلم أنه إذا وجد جوهر مع وجود جوهر آخر فالكون الذي فيه يسمى اجتماعاً أو افتراقاً ولا يسمى حركة ولا سكوناً فيكون مطلقاً بالنسبة إلى الحركة والسكون غير مطلق بالنسبة إلى الاجتماع والافتراق والذي سمي هذا الكون بالكون المطلق هو الشيخ أبو هاشم وإنما سماه بذلك لأن لفظة الكون أعم ولحالات الجسم أشمل والمراد بقوله: مطلق أنه لم يقيد بقيد زائد على مطلق الكونية.

(288/1)

إذا عرفت ما مضى وأردت حصر الأكوان قلت: الكون إما أن يوجب كون المتحيز ف يجهة عند ابتداء حدوثه أولاً إن كان الأول فهو الكون المطلق وإن لم يكن كذلك فلا يخلو إما أن يصير به الجسم إلى جهة عقيب كونه في أخرى بلا فصل أو لا يكون كذلك، إن كان الأول فهو الحركة وإن كان الثاني وهو أن يلبث به المتحيز في الجهة وقتين فصاعداً من غير فصل أو يوجد في متحيز لابت في الجهة وقتين أو أكثر فهو السكون ثم لا يخلو الكون إما أن يوجب كون المتحيز في جهة مع حصول كون غيره في متحيز مما س له أولاً إن كان الأول فهو الاجتماع وإن لم يكن كذلك بل أوجب كون محله في جهة مع حصول آخر في متحيز مباين له فهو الافتراق.

الفائدة الثانية

(289/1)

اعلم أن الأكوان لا تتضاد إلا بحسب اختلاف الجهات وقول المتكلمين الاجتماع ضد الافتراك والحركة ضد السكون ليس على ظاهره، بل قد تكون الحركة سكوناً فإن الكون الذي ينتقل به الجوهر إلى جهة يسمى في الوقت الول حركة وفي الثاني يسمى ذلك الكون بنفسه سكوناً لحصول حقيقة السكون فيه وكذلك فإذا كان المتحيزان متماسين فإن الكونين اللذين فهما اجتماع فإذا بان أحدهما مع بقاء الآخر في جهته صار الكون الذي في هذا الباقي في جهته يسمى هو والكون الذي في الباين عنه افتراقاً وقد كان يسمى هو والكون الذي كان في الباين عنه اجتماعاً، فعرفت أن تضادها لاختلاف الجهات وإن اتفقت أسماؤها فالسكون في هذه الجهة يضاد السكون في غيرها، والحركة في جهة يضاد الحركة في غيرها وكذلك الاجتماع والافتراق ودلالة تضادها بحسب اختلاف الجهات استحالة أن يجتمع لممتحيز واحد كونان في هتين في وقت واحد وكذلك فيماثلها بحسب إيجاب الجهة وإن اختلفت في الأسامي وقد ذهب أبو علي إلى أن الحركة تضاد السكون مطلقاً وإن كانت الجهة واحدة، وذهب أبو القاسم إلى أن الحركة القبيحة غير مماثلة للحركة الحسنة بل مخالفة لها، وحكى عنه الإمام يحيى القول بأن الحركة التي يفعلها العبد لا تكون مماثلة للحركة التي يفعلها الله تعالى وإن اتحدت الجهة، واحتج بأن فعل العبد إما سفه أو تواضع و يستحيل أن يكون مقدوره تعالى كذلك فإذا الله تعالى غير قادر على مثل مقدور العبد.

وقد أجاب الجمهور عن ذلك بأن يكون فعل العبد سفهاً أو عبثاً أو تواضعاً اعتبارات عارضة بسبب قصد العبد وداعيه والاختلاف في العوارض المفارقة لا يوجب اختلافاً في الحقيقة والماهية.

الفائدة الثالثة:

(290/1)

اعلم أنه قد ورد إشكال في الحركة فقليل: متى يحل في المتحرك الذي ينتقل بها. إن قيل: تحله في الجهة الأولى التي كان فيها فتنتقل عنها فذلك يوجب أن يوجب له كونه متحركاً في تلك الجهة دون غيرها، ودون أن تنقله عنها، وإن قيل: يوجد فيه بعد انتقاله عن تلك الجهة في الجهة التي انتقل إليها اقتضى ذلك أن الجوهر انتقل من غير حركة ومثله يرد في كل ضدتين كالسواد والبياض فيقال: هل وجد السواد في محل البياض قبل زواله ففيه اجتماع الضدين أو بعد انتفائه ففيه انتفاؤه من دون ضد. وقيل: طرو ضده ويجري في كلام أصحابنا أن وجود الحركة حال الانتقال وأن وجود الضد حال زوال ضده وهو كلام لا طائل تحته لأنه لا

قسم ثالث بل إما أن يوجد قبل زوال ضده أو بعده وكذلك الحركة إما في الجهة الأولى أو في الثانية، وإنما هذه منهم مدافعة لفظية والأولى الرجوع إلى أن نقول: المصاداة إذا كانت معلومة وزوال أحد الضدين عند طرو ضده معلوماً فلا يقدح عدم تمخض وقت المنافاة بينهما فيما قد علم ويجري مثله في شأن الحركة والله أعلم.

وأما الموضع الثالث: وهو في الدلالة على أن هذه الأكوان ذوات فليست بصفات كما ذهب إليه الشيخ أبو الحسين وأصحابه، فهي على ما ذكره المصنف وقد أحسن في سياق الدلالة ولا بد من كشف ما يحتاج إلى الكشف والإيضاح من كلامه.

واعلم أولاً أن الداهيين إلى أن الأكوان ذوات مختلفون نوعاً من الاختلاف فذهب الشيخ أبو علي إلى أن الأكوان تعلم ضرورة بالمشاهدة بناء على قوله أن الأكوان مدركة. وقال الشيخ أبو هاشم: تعلم ضرورة لا بطريق المشاهدة فليست بمدركة عنده، ثم رجع عن ذلك إلى مذهب الجمهور في أنها تعلم بالدلالة وإنما المعلوم ضرورة هي الكائنية وبه قال محمود بن الملاحمي، فإنه ذهب إلى أن العلم بأن كون الجسم كائناً في بعض الجهات أمر زائد ضروري على الجملة وإنما يحتاج إلى الدلالة على التفصيل وهو أن ذلك الأمر ذات أو صفة وهو الظاهر من كلام أكثر أصحابنا.

(291/1)

قوله: (أما الأصل الأول) وهو أنه حصل كذلك مع الجواز (فهو دون ما غاب عنا) السيد الإمام وهو مذهب قاضي القضاة وأطلق العلم بذلك ضرورة الشيخان أبو علي وابن الملاحمي والباقون يستدلون على ذلك بما ذكره من بعد.

قوله: (وفيما غاب عنا بجامع التحيز). اعلم أن الجمع بين الأجسام الحاضرة والغائبة في ذلك بجامع التحيز صورته أن يقال إنما كان الجواز في الحاضرة لتحيزها والتحيز ثابت في الغائبة فوجب ثبوت الجواز فيها والذي يدل على أن الجواز في الحاضرة لتحيزها أنه إما أن يثبت لأمر أو لغير أمر، والثاني باطل لأنه لو كان كذلك لم يكن بأن يثبت أولى من ألا يثبت ولأن عدم الأمر حاصل في الأجسام الغائبة فيحصل الجواز وإن كان لأمر.

(292/1)

فأما أن يكون لذات الجسم وهو باطل لن الجواز حكم ولا ذاتي في الأحكام كما سيأتي، ولو صح ذلك لحصل منه غرضنا إذ الأجسام الحاضرة والغائبة مشتركة في الذات فليشترك فيما يجب لها أو لذات أخرى وهو باطل لأن تلك الذات الأخرى إما فاعل أو علة وباطل أن تكون لفاعل إذ لو كان له تحيز في ذلك لصح منه أن يفعل ما كان جائزاً غير جائز وما ليس بجائزاً جائزاً، ولأن الذي يؤثر فيه الفاعل يكون تأثيره فيه على سبيل الصحة والجواز وهذا الحكم جواز والجواز لا جواز له ولأنه حكم ثابت للجسم في حالة البقاء ولا يؤثر الفاعل إلا في حالة الحدوث فيا لحدوث ويوافقه فقط، وباطل أن يكون لعلة لصحة عدمها فيلزم عدم الجواز عند عدمها وأيضاً فتأثيرها فيما تد ثبت جوازه والجواز لا جواز له فنفي أن ذلك الجواز لصفة للجسم وباطل أن يكون لصفة من صفات الجملة لثبوته في الجماد وباطل أن يكون لصفته الذاتية وإلا لزم ثبوته في حالة العدم ولا لصفة الوجود وإلا لزم في كل موجود ومعلوم عدم ثبوته للأعراض وباطل أن يكون المؤثر فيه الكائنية لحصوله قبل ثبوتها والأثر لا يتقدم على المؤثر ثم كيف تؤثر في حكم لنفسها فلم يبق إلا أن يكن المؤثر فيه التحيز وهو حاصل في الأجسام الغائبة عنها فثبت كونها كائنة مع الجواز.

قوله: (لاستحالة خروجه عنها ولوجب مشاركة جميع الأجسام له في ذلك لأن حصوله فيها يكون لأمر يرجع إلى ذاته).

(293/1)

اعلم أن حصول الجسم في الجهة المعنية لو كان واجباً لم يخل عن أحد أمرين إما أن تكون صفة ذاتية أو مقتضاة إذ الصفة الواجبة لا تنفك عن ذلك والمقتضاة ههنا لا يتصور إلا أن تكون مقتضاة عن الذاتية ومع كونها كذلك يلزم استحالة خروج الجسم عنها في حال بقائه لما قد تقرر من أن الذاتية والمقتضاة لا تخرج عنهما المنصف بهما في حال بقائه ويلزم اشتراك الأجسام فيهما لكونها مما يرجع إلى الذات وذاتية الأجسام واحدة ومما يلزم على كونها واجبة عدم وقوفها على قصدنا ودواعينا ولأن للجسم صفة ذاتية وهي الجوهرية ومقتضاة وهي التحيز ومحال استحقاقه لصفيتين ذاتيتين أو مقتضاتين عن ذاتية واحدة أو عن ذاتيتين لتأدية ذلك إلى مخالفته لنفسه أو صدور أكثر من صفة مقتضاة عن الذاتية فيلزم التعدي ولا حاضر ويلزم على كونها ذاتية الثبوت في العدم وعلى كونها مقتضاة أن يدرك عليها كما يدرك على التحيز.

قوله: (وأما الأصل الثاني وهو أن الحال واحدة والشرط واحد). الكلام من الحال والشرط يقع في فوائد خمس:

الفائدة الأولى

في حقيقتهما على الإطلاق وبالنسبة إلى الصفة المعنوية أما حقيقة الحال على الإطلاق فسيأتي في باب الصفات وأما بالنسبة إلى الصفة المعنوية فحقيقتها ما ذكره المصنف وهي ما يصحح الصفة المعنوية ونقيضها إذا كان لها نقيض والأولى أن يقال وما يجري مجرى الضد لها إذا كان لها ما يجري مجرى الضد، فإطلاق لفظ النقيض على الضد أو ما يجرى مجراه يجوز. وقلنا: إذا كان لها ما يجري مجرى الضد ليدخل ما لا ضد له كالقادرية فإن كون الحي حياً يصحح القادرية ولا ضد لها من الصفات. وأما الشرط فحقيقته اللغوية العلامة ومنه أشرط الساعة أي علاماتها ومنه سمي الشرطي شرطياً وهو الرئيس الذي يكون مؤمراً على جنود من له سلطان فإنه سمي بذلك لما كانت له علامة يتميز بها عن غيره وعليه قول أبي الأسود: فإن كنت قد أزمعت بالصرم بيننا ... فقد جعلت أشرط أوله تبدو

(294/1)

قال المصنف في العقد: والمراد العلامة التي لها تعلق لا مجرد العلامة فإن الميل المنصوب علماً للطريق لا يقال أنه من أشرط الطريق وهو في اصطلاح النحاة ما كان بعد أدوات الشرط كإن وإذا ومتى ونحوها وفي اصطلاح المتكلمين ما وقف عليه غيره وليس بمؤثر فيه ولا مؤثر فيما يؤثر فيه وحقيقته بالنسبة إلى الصفة المعنوية ما صحح المصحح للصفة المعنوية أو كان شرطاً في تصحيحه لها أو في صحته، مثال المصحح للمصحح التنبيه في الأجزاء التي يصح حلول الحياة فيها فإنها مصححة لكون أحدنا حياً، وكون أحدنا حياً هو المصحح لصفات الحمل فكانت البنية شرطاً في صفات الحمل وقد قيل: إن المصحح لكون أحدنا حياً التحيز بشرط البنية.

(295/1)

وقال الشيخ أبو الحسن: بل المصحح لكونه حياً الأمور التي تحتاج الحياة إليها من بنية ورطوبة وتخلخل وروح ومثال ما هو شرط في تصحيح المصحح بنية القلب فإنها شرط في تصحيح كوننا أحياء لكوننا مريدين وكارهين ومعتقدين ومشتهين وناافرين وظانين وناظرين، فتكون بنية القلب شرطاً فيها لأن كونه حياً لا يكون حالاً أي مصححاً لهذه الصفات إلا إذا

حصلت البنية ومثال ما هو شرط في صحة المصحح الوجود فإنه شرط في صحة المصحح للصفات الراجعة إلى المحل وهو التحيز فيكون الوجود شرطاً فيها لذلك فقد ظهر لك أن الحال في صفات المعاني الراجعة إلى المحل هو التحيز وأن الشرط فيها الوجود وأن الحال في الصفات الراجعة إلى الجملة كون الحي حياً وأن الشرط فيها اجمع هو البنية التي تحتاج الحياة إليها لأنها مصححة لمصححها وكذلك بنية القلب في كثير منها وهو ما لا يصح حلول عليه إلا في القلب لما كانت شرطاً في تصحيح مصححها وكذلك البنية الزائدة التي تحتاج إليها القدرة إن صح حاجتها إلى بنية زائدة، وكذلك فالحال في كونه تعالى قادراً عالمًا كونه حياً والشرط الوجود، وقيل: بل الشرط الصفة الأخص ولا بأس بذلك لأن الوجود شرط في صحة المصحح والصفة الأخص مصححة للمصحح وإن كان لا يكاد يستعمل الحال والشرط إلا في الصفات المعنوية بل هما من خواصها.

الفائدة الثانية

في معنى كون الحال واحداً والشرط واحداً. هو كما ذكره المصنف.

الفائدة الثالثة

في فائدة ذكر الحال والشرط، واعلم أن في ذكرهما فائدتين أحدهما ما ذكره المصنف بقوله: فيعلم بذلك أنه لا تأثير لهما.. إلى آخره. الثانية: أن فيه إشارة إلى أن هذه الصفة معنوية لأن من خواص الصفة المعنوية التي يتميز بها عن الواجبة والتي بالفاعل اعتبار الحال والشرط وثبوتهما فيها.

الفائدة الرابعة

(296/1)

في الدليل على أن الحال واحدة والشرط واحد والدليل على ذلك يتناول طرفين، أحدهما: أن حال كونه كائناً في هذه الجهة وشرطها هو حال كونه كائناً في غيرها وشرطها والدليل عليه أنه لو لم يكن واحداً للزم في بعض المتحيزات أن يصح كونه كائناً في هذه الجهة ولا يصح كونه كائناً في تلك الجهة الأخرى لعدم احلها وشرطها وللزم فيما ليس بمتحيز أن يصح كونه كائناً في هذه الجهة لحصول حالها وشرطها فيه ولأنه لو لم يكن حالهما وشرطهما متحداً للزم أن يحتاج أحد الضدين إلى غير ما يحتاج إليه الآخر، وهو محال، وإلا لزم إذا زال أحدهما عند طرو ضده أن يكون لزوال حاله وشرطه لا لمضادة الآخر له وذلك يقدر في العلم بالتضاد. الطرف الثاني: أن الحال الذي هو التحيز والشرط الذي هو الوجود ثابتان حال ثبوت كونه

كائناً في هذه الجهة فحال ثبوت كونه كائناً في جهة أخرى وحال انتفائها والذي يدل عليه أنه لو لم يكن كذلك للزم في الجسم إذا انتقل من جهة كان فيها إلى غيرها أن يخرج عن كونه متحيزاً موجوداً وهو محال.

الفائدة الخامسة

(297/1)

في الدليل على أن الحال في صفات المعاني الراجعة إلى المحل والمصحح لها هو التحيز لا غير وذلك أنه لا يخلو إما أن يصح على الجوهر لمجرد كونه ذاتاً فيلزم أن يصح على الأعراض وهو باطل أو يصح عليه لصفته الذاتية فيلزم صحتها عليه في العدم لحصولها في تلك الحال وهو باطل أو يؤثر في تلك الصحة له الفاعل وهو باطل وإلا لزم ألا يجدد الصحة له حال البقاء لأن ما أثر فيه الفاعل هو تابع لحالة الحدوث، ومعلوم أن كونه كائناً في هذه الجهة تتجدد صحتها له في حال بقائه فإنه حال كونه كائناً في جهة لا يصح عليه في تلك الحال كونه كائناً في أخرى ثم يصح عقيب ذلك حال انتقاله عن تلك وكان يلزم أن يجعل الفاعل هذه الصحة للأعراض ويسلبها عن الجواهر لأن ما كان من تأثيره فهو واقف على اختياره ولأنه يؤثر على سبيل الصحة والصحة لاصحة لها أو يؤثر فيها معنى وهو باطل وإلا احتاج الجوهر إلى مصحح آخر يصحح له حصول هذه من هذا المعنى لأن الصفات والأحكام المعنوية لا بد لها من مصحح فيؤدي إلى التسلسل فلم يبق إلا أن يكون المصحح ههنا هو الصفة المقتضاة وهي التحيز وعلى هذه الكيفية يستدل على أن كونه حياً هي المصححة لصفات المعاني الراجعة إلى الجملة ولا يقال هلا كان المصحح لها البنية أو التحيز ويكون كونه حياً شرطاً في التصحيح لأن البنية والتحيز راجعان إلى المحل وكونه حياً راجع إلى الجملة فكان كونه حياً هو المصحح لما يرجع إليها دون ما ليس برافع إلى الجملة وهو البنية والتحيز ولا يلزم من كون الحية هي المصحح التسلسل لكونها معنوية متحاجة إلى مصحح لأنها وإن احتاجت إلى مصحح فمصححها هو البنية ومصحح البنية التحيز والتحيز لا يحتاج إلى حال فلا تسلسل.

قوله: (فقد قيل يعلم ذلك ضرورة). هذا قول ابن الملاحمي.

قوله: (وقال أصحابنا يعلم بأدنى تأمل) صرح بذلك السيد الإمام في شرحه والشيخ ابن متويه في تذكرته فإنه قال: يعلم ذلك بالضرورة أو بأدنى تأمل.

(298/1)

واعلم أنه لا يصح ادعاء الضرورة فيما ذكر إلا مع كون العلم بحصول أمر زائد على الجسم
وكون حصوله على سبيل الجواز ضرورياً فأما إذا كان استدلالياً فلا يصح ذلك.
قوله: (أو لما هو عليه في ذاته) أراد بذلك الصفة المقتضاة.
قوله: (وهذه الأقسام) هي التي يشتبه الحال فيها يعني فلا يحتاج إلى إبطال أن يكون مجتمعاً
للعلة والفاعل معاً أو للصفة الذاتية والمقتضاة معاً ونحو ذلك لظهور بطلانه إذ لا يجتمع مؤثران
على التأثير في أثر واحد ولأن قولنا حصل للفاعل يقتضي أنه مقصور عليه وكذلك قولنا حصل
للعلة يقتضي قصر التأثير فيه عليها فإذا قلنا حصل للعلة وللفاعل أدى إلى أن يكون مقصوراً
على العلة غير مقصور مقصوراً على الفاعل غير مقصور، وعلى هذا ففس في كل إبطال لإضافة
أثر إلى مؤثرين.
قوله: (أما الأولان فباطلان بما تقدم من أنها حاصلة مع الجواز) يعني فلو كانت صفة ذاتية أو
مقتضاة لم يجز ذلك بل تكون حاصلة مع الوجوب لأن الوجوب كيفية لهما وكيفية الصفة
لاتفارقها.
قوله: (ويلزم أن تستمر هذه الصفة ما استمر الوجود) فيه سؤال وهو: أن يقال: لا يلزم استمرار
كونه مجتمعاً ما استمر الوجود لأنه وإن كان مقتضياً لكونه محتجاً فهو مشروط بانضمام جوهر
آخر إلى هذا الجوهر الموجود فلا يقتضي كونه موجوداً كونه مجتمعاً إلا مع حصول الشرط
وهو الانضمام ولا مانع من وقوف المقتضي في تأثيره على شرط كما يقولونه في كثير من
المقتضيات.
والجواب: أن ما ذكرته لا يتأتى إلا على جعل الوجود مقتضياً للكائنية ولو كان كذلك للزم أن
يقتضي للأعراض كونها مجتمعة.
فأ، قيل: لا يلزم ذلك لأنه يقف على شرط وهو التحيز.

(299/1)

قلنا: فيلزم صحة التحيز للأعراض لأنه لا يجوز أن يحصل المقتضي ويستحيل شرط الاقتضاء
على الإطلاق ومعلوم استحالة حصول التحيز للأعراض مطلقاً فتيبين أن كونه موجوداً ليس
بمقتضى ويمكن أفراد هذا الجواب وجهاً مستقلاً في إبطال تأثير الوجود في الكائنية بأن يقال:
لو كان مؤثراً فيها لم يتصور ذلك إلا بطريقة الاقتضاء إذ هو معنى تأثير صفة في صفة ولا يصح
أن يكون مقتضياً لما ذكره فكذلك في الحدوث.

قوله: (ويلزم ألا تجدد له هذه الصفة حال البقاء).

الوجه في ذلك أن الأثر لا يتجدد إلا بتجدد المؤثر ولا يجدد للحدوث حال بقاء الجسم وعبرة المصنف هذه حسنة فلا يرد عليها ما ورد على عبارة السيد الإمام حيث ألزم ألا يستمر كونه مجتمعاً إذا كان المؤثر الحدوث فقد اعترض بأنه لا مانع من استمرار الأثر وإن فقد المؤثر كالفعل والمسبب فإنهما يستمران وإن عدم الفاعل والسبب فهذا الاعتراض ساقط عن عبارة المصنف لأنه ألزم أن لا يتجدد وذلك صحيح لما تقدم، وإن كان قد أجيب عن ذلك الاعتراض بأن الحدوث لو كان مؤثراً لكان من قبيل المقتضيات إذ هو صفة ومعلوم أن المقتضي يزول بزوال المقتضي ولا يستمر مع زواله فكان يلزم إذا زال الحدوث أن يزول كونه مجتمعاً ولا يحصل بعد ذلك بخلاف الفاعل والسبب، فليس حكمهما حكم المقتضي في ذلك. قوله: (وبهذا الأخير يبطل الخامس) أراد بالأخير لزوم ألا يجدد هذه الصفة حال البقاء، ونظير ذلك الحسن والقيح فإنهما لما كانا لحدوث الفعل على وجه لم يتجددا حال بقائه في حالة واحدة ولأنه لا يعقل في تأثيره إلا طريقة الاقتضاء فكان يلزم أن يكون واجباً، وقد ثبت أنه جائز فالخامس يبطل لهذين الوجهين كما يبطل بهما الثالث والرابع.

(300/1)

قوله: (باطل). يعني وهو أن يكون الجسم مجتمعاً لعدمه بنفسه لا لعدم معنى فبطلانه سيأتي والدليل على بطلان السادس ما ذكره ولم يبطله بأنه لا يصح أن يكون مجتمعاً إلا وهو موجود، ومحال أن يكون معدوماً مجتمعاً لأنه يرد عليه أن يقال: ما أنكرتم أن تأثير العدم في حال كونه موجوداً لا في حال عدمه فيكون عدمه في الوقت لا في قبل وجوده مؤثراً في اجتماعه في الوقت الثاني وهو حال وجوده كما أن النظر يؤثر في الوقت الثاني، وإن كان قد أجيب عنه بأنه قد ثبت بطريقة السبر أن ما أثر في أمر لم يحله في حالة ما وقد ثبت أن العدم في وقته يحيل كونه مجتمعاً ولأن من حق المؤثر إذا لم يكن فاعلاً ولا سبباً أن يقارن أثره فلا يصح كون العدم المتقدم مؤثراً في كون الجسم مجتمعاً بعد الوجود فأما النظر فهو سبب فصح فيه ذلك ومما يبطل أن يكون اجتماعه لعدمه أن تأثير العدم لا يعقل إلا أن يكون من باب الاقتضاء ومن حق المقتضي أن يكون أمراً ثابتاً والعدم نفي.

قوله: (لأن المصحح لهذه الصفة هو التحيز وهو مشروط بالوجود) يعني وإذا كان شرطاً في مصححها كان شرطاً فيها وإذا كان الوجود شرطاً استحال أن يكون العدم مؤثراً لا متناع أن كون المؤثر مؤثراً.

قوله: (لأن المعنى المعلوم لا يختص رأساً) يعني وإذا لم يوجب لأن العلة لا توجب إلا بشرط الاختصاص فإذا زال الشرط زال المشروط وفيه فوائد:

الفائدة الأولى

في تعدادات الاختصاصات وهي خمسة:

الأول: اختصاص الشيء بالشيء بأن يحله فيوجب له كاختصاص الكون بالجواهر.

الثاني: اختصاص الشيء بالشيء بأن يحل بعضه فيوجب لجملته كاختصاص القدرة والعلم ونحوهما بالواحد منا.

الثالث: اختصاص الشيء بالشيء بأن يوجد على حد وجوده فيوجب له أو ينفيه كاختصاص الإرادة بالباري تعالى واختصاص الفناء بالجواهر، ومنهم من عد هذا الاختصاص اختصاصين.

الرابع: اختصاص الشيء بالشيء بأن يحله فيلتبس به كاختصاص اللون بمحله.

(301/1)

الخامس: اختصاص الشيء بالشيء بأن يوجد في محله فينفيه كاختصاص السواد بالبياض وكذلك جميع المتضادات الباقية الراجعة إلى المحل.

الفائدة الثانية

في الدليل على أن المعلوم لا يختص وأن العدم مقطعة الاختصاص والدليل على ذلك أن الاختصاصات المذكورة مفسرة جميعها بالوجود أو ما يتفرغ عليه فإن الوجود مذكور في بعضها والحلول في بعض والحلول يتفرع على الوجود.

الفائدة الثالثة:

أن العلة لا توجب إلا بشرط الاختصاص والذي يدل على ذلك أنها إذا لم تختص فهي مع جميع الذوات التي يصح موجبها عليها على سواء فلم تكن بالإيجاب لهذه أولى من هذه ومحال إيجابها لأكثر من معلول وذلك كالإرادة المعدومة فإنها ليست بأن توجب للباري أولى من أ؛دنا ولا لزيد أولى من عمرو بخلاف ما إذا وجدت في قلب زيد فقد صارت بأن توجب له أولى لاختصاصها به دون غيره، وكذلك إذا وجدت لا في محل فإنها بأن توجب للباري تعالى أولى لاختصاصها به تعالى.

الفائدة الرابعة

أنه إذا زال الشرط زال المشروط، والدليل عليه أن الشرط ما وقف عليه ثبوت أمر آخر وليس بمؤثر فيه ولا فيما يؤثر فيه فلو حصل مشروط من دونه لم يكن شرطاً لعدم وقوفه عليه فوضح

لك عدم صحة إيجاب المعنى المعدوم.

ويلحق بما تقدم من إبطال تلك الأقسام إبطال أن يكون مجتمعاً لوجود الاجتماع ومفترقاً لعدم الاجتماع أ، العكس وذلك بأن يقال: إن في هذا إقرار بثبوت المعاني وهو مرادنا ثم يلزم عليه تأثير الاجتماع في صفتين كونه مجتمعاً وكونه مفترقاً أثر في أحدهما لوجوده وفي الأخرى لعدمه وذلك محال، وأيضاً فلا يجوز تأثير الأمر العدمي في الأمر الشبوتي ويلزم أيضاً مع وجود الاجتماع وإيجابه لكونه مجتمعاً أن يوجب أيضاً كونه مفترقاً لأنه إذا أوجب ال عدمه فوجوده إن لم يحصل لأجله الإيجاب لم يزل فكان يلزم إذا وجد الاجتماع أن يكون مجتمعاً مفترقاً. قوله: (والذي يشتهه من هذه الأقسام أن يكون مجتمعاً بالفاعل).

(302/1)

فيه سؤال تقريره: أنك قد ذكرت أن هذه الأقسام جميعها هي التي يشتهه الحال فيها فلم قصرت ههنا الاشتباه على هذا القسم. والجواب: أن اشتباه ما عدا هذا القسم هو بالنظر إلى ما لم يذكره من الأقسام التي هي واضحة البطلان واشتباه الحال في هذا القسم هو بالنظر إلى هذه الأقسام المذكورة وكان الولي أن نقول: والأشد استنابها من هذه الأقسام. قوله: (واحتياجه إلى محل إنما يعلم بدليل منفصل). يعني فلا يقال أنه لا يعلم على انفراده وإنما يعلم محله عليه، لأننا إذا سمعنا كلاماً علمناه بانفراده ولا يعلم أنه سمع من محل إلا بدليل منفصل وهو ما دل على أنه لا يصح وجوده إلا في محل. قوله: (فليست ذات الجسم كما يقوله النظام).

(303/1)

اعلم أولاً أن مذهب الجمهور أن الكلام من قبيل الأصوات ولكن المرجع بالكلام إلى صوت له صفة مخصوصة من تقطع الحروف وتميز بعضها من بعض وأن الصوت عرض وذهب أبو علي والكلابية والأشعرية إلى أن الكلام ليس من جنس الصوت بل جنس مستقل وأبطل ذلك بلزوم حصول الأصوات المقطعة ولا تكن كلاماً أو حصول الكلام من غير أصوات مقطعة إذ تلازم بينهما من وجه معقول، وذهب الشيخ أبو الحسين محمد بن علي وأصحابه إلى أنه صفة بالفاعل وإبطاله بما تقدم من أنه يعلم على انفراده ولما كان النظام من القائلين بأنه من جنس

الأصوات وهو يذهب إلى أن الصوت جسم قال بأن الكلام جسم وإبطاله بما ذكره المصنف من تماثل الأجسام واختلاف الحروف والأصوات وأكثر ما يتبين الاختلاف في الحروف فيعلم مخالفة الراي للزاي ومنهم من قال بتضاد الحروف والأصوات وأبطل أبو هاشم كلام النظام بأنه لو كان جسماً لوجب صحة أن يبنى منه حائط وأبطله أبو علي بأنه يلزم لعدم سمعنا له مستمراً أن يكون كامناً في الجسم الذي سمع منه كالنار في المقدحة فيلزم تجويز أن ينتهي إلى حد لا يتمكن من الكلام بأن ينفذ ويفرغ كما قد ينتهي إلى حد لا ينقذ معه النار من المقدحة لنفاداه وقد تقدم ذكر تصريح الإمام يحيى تأتي هذه الحكاية عن النظام وهماً وأن النظام لما كان يذهب إلى أنه لا يسمع الصوت إلا بانتقال الهوى الحامل له إلى الصماخ ظن الناقل أنه يذهب إلى أنه جسم.

قوله: (وأما أن للكلام بكونه خبراً صفة).

اعلم أولاً أن هذه مسألة خلاف وفي الخلاف إطلاقان وتفصيل، الإطلاق الأول للجمهور من أصحابنا فإنهم ذهبوا أن للكلام بكونه خبراً صفة وكذلك بكونه أمراً ونهياً وسائر أنواع الكلام. والاطلاق الثاني: لإمامنا المنصور بالله قدس الله روحه وللشيخين أبي الحسين وابن الملاحمي وأصحابهما فإنهم ذهبوا إلى أنه لا صفة له بكونه خبراً ولا أمراً ولا نهياً ولا غير ذلك من أقسامه وهو مذهب الأشاعرة.

(304/1)

وذهب الشيخ الحسن إلى التفصيل فقال: أما الخبر فله بكونه خبراً صفة وأما الأمر فليس له بكونه أمراً صفة وكذلك النهي، والأغلب أنه ينفي الصفة عن سائر أنواع الكلام كما نفاها عن الأمر والنهي ووجه فرقه بين الخبر وبين الأمر والنهي أنه جعل تميز الأمر والنهي عن غيرهما بإرادة المأمور به وكراهة المنهي عنه فاتكفى بذلك عن إثبات صفة لهما بخلاف الخبر فإنه لا يصح أن يتميز بإرادة المبخر عنه إذ قد يكون باقياً وماضياً وقديماً لكنه يقال له: فهلا جعلت تميزه بإرادة كونه خبراً عما أخبر به عنه.

قوله: (لأن الخبر غير واقف على أحواله) أراد أحوال المخبر عنه وهي إرادته ودواعيه، وقد اعترض كلام أصحابنا في إثبات صفة للخبر باعتراض ذكره الإمام يحيى وغيره وهو أن هذه الصفة إما أن تكون ثابتة لمجموع الحروف أو لكل حرف من حروف الصيغة، والأول باطل لأن مجموعها لا وجود له في وقت واحد، وإنما الموجود منها حرف واحد، فإن جملة حروف الخبر لا تجتمع في وقت واحد فيلزم أن تكون الصفة ثابتة لمعدوم وهو محال، ويلزم منه قدرتنا

على صفة لذات ونحن لا نقدر على تلك الذات وهي ما قد عدم من حروف الخبر إذ قد خرجت بعدمها عن كونها مقدورة فينتقض الدليل بنفسه.
قوله: (فلأنها تقف على أحوالنا ثبوتاً ونفياً).
يعني فإن أردنا كون الكلام خبراً عن هذا المعين ودعانا الداعي إلى ذلك كان خبراً عنه، وإن لم يرد وحصل الصارف عن ذلك لم يكن خبراً.
قوله: (والمدح والذم وغيرهما) يعني الأمر والنهي فإننا نمدح على جعل الكلام خبراً عن هذا، ونذم عليه ونؤمر به وننهي عنه.
قوله: (وأما إن قدرنا عليها علة في القدرة على إيجاد الذات).

(305/1)

اعلم أن هذه هي طريقة المتقدمين من المتكلمين فإنهم جعلوا القدرة على الصفة علة في القدرة على الذات والمراد علة كشف لا علة تأثير ودليل ذلك ما ذكره رحمه الله وهي الطريقة هي التي ذكرها في المحيط واعترضها صاعد من المتأخرين بالاعتراض الذي ذكره الفقيه قام وأخبار صاعد جعل القدرة على الذات أصلاً في القدرة على الصفة قال: لن القدرة على الذات أصل متبوع والقدرة على الصفة فرع تابع.
قوله: (فهي كجعلنا صحة الفعل علة في كونه قادراً). يعنى أن كونه قادراً هو الأصل في صحة الفعل ولم يمنع ذلك من جعل صحة الفعل علة فيه لما كان المراد أنها علة كشف.
قوله: (ينبغي أن يكون اعتراضاً عليه فيما اختاره).
ظاهر هذه العبارة أن الفقيه قاسم اختار طريقة صاعد وهو جعل القدرة على الذات هي العلة في القدرة على الصفة وليس كذلك فإنه قد اعترض طريقة صاعد بالذي ذكره المصنف.
قوله: (بخلاف العكس) يعني فإنه لا يجب في العلل الكاشفة واعتراضكم هذا إنما هو بعدم حصول العكس فيها وهو وجوب ألا يقدر على الذات إلا من قدر على الصفة.
قوله: (لأنه قد يوجد الحكم مع فقد العلة).
مثاله ما نقوله في قبح الفعل إذا كان ظلماً أن علة قبحه كونه ضرراً عارياً عن نفع إلى آخره، ثم قد يوجد الحكم الذي هو القبح مع فقد تلك العلة كقبح الضد فإن علة قبحه كونه عارياً عن عرض مثله وذلك حين خلفت تلك العلة علة أخرى.
إذا عرفت هذا فاعلم أن طريقة المتقدمين أصح لأنها طريقة تطرد ولا تنتقض وإن كانت غير منعكسة وطريقة صاعد طريقة عكس تنعكس ولا تطرد وقياس الطرد أصح عند الأصوليين وليس

كون القدرة على الذات أصلاً يوجب أن يكون علة بل الواجب التعليل بما يسبق العلم بكونه علة وبكون العلم به أقلّ والقدرة على الصفة كذلك فإننا نعلم صفة الكلام وهي كونه خبراً ونحوها، وإن لم نعلم كونه ذاتاً ولهذا نعلم صفته من نفي كونه ذاتاً. قوله: (وقد ذكر عن المتأخرين طريقة ثالثة).

(306/1)

تحرير هذه الطريقة التي سلكها المتأخرون أن يقال: من قدر على الصفة قدر على الذات لأن القدرة على الذات شرط في القدرة على الصفة وإذا حصل المشروط دل على حصول شرطه قياساً على الكلام فإن من قدر على صفاته قدر على ذاته. قال الفقيه قاسم: وهذا وإن أوصل إلى العلم فليس بطريقة قياس إلا بتأويل وهو أن يعلل ذلك بأن يقال إنما كانت القدرة على الذات شرطاً في القدرة على الصفة لأن ثبوت الصفة تبع لوجود الذات وقد شاركت الأجسام الكلام في أن ثبوت الصفات فيها تبع لوجود الذات فيجب أن تكون القدرة على جعلها على الصفات مشروطة بالقدرة على إيجاد الذات. انتهى. وفي هذا التعليل نظر لأن تبعية الصفة للذات لا يقتضي أكثر من أن الصفة لا تثبت ولا يصح حصولها إلا بعد حصول الذات وذلك لا يوجب كون القدرة على الصفة مشروطة بالقدرة على الذات، وقد صار الجسم موجوداً فلا مانع من أن يكسبه القادر صفة من دون معنى إذا لم تكن العلة إلا ذلك والذي ذكر هذه الطريقة صاحب الوسطة واعترضها بعضهم بأنه لا يلزم من حصول الشرط حصول المشروط لأن الشرط ليس بمؤثر ولكنه يجري مجرى المؤثر وهذا الاعتراض في غاية الركة ولعله وهم فيه فإنهم إنما ألزموا من حصول المشروط حصول الشرط إذ لو لم يحصل لم يحصل المشروط لا العكس وإنما كان هذا الاعتراض يتأتى لو جعلوا القدرة على الصفة شرطاً في القدرة على الذات.

وهنا طريقة أخرى للشيخ أبي علي بن خلاد، قيل: وقد استجادها المتأخرون. وقال الفقيه قاسم: هي أحسن الطرق، وهي: أن نجعل عدم القدرة على الذات علة في عدم القدرة على الصفة فمن لم يقدر على الذات لم يقدر على الصفة، ودليله أن أ؛دنا لما لم يقدر على ذات كلام الغير لم يقدر على جعله على صفة فكذلك إذا لم يقدر على فعل الجسم لم يقدر على جعله على صفة وينبغي على أصل وفرع وعلة وحكم ويأتي فيها قياس الطرد.

(307/1)

وقد استجاد بعض المتأخرين طريقة التابع والمتبوع وهي جعل القدرة على الصفة تابعة للقدرة على الذات فإذا بطل المتبوع بطل التابع، وكل هذه الطرق يحصل منها ما قاله المصنف من أن القدرة على الصفة ملازمة للقدرة على الذات.

قوله: (في حال كونه غيرم قدور). يعني وهو حال بقائه لأنه في حال البقاء غير مقدور لنا، ولا للباري فيكون الدليل ثابتاً في حقنا وحقه تعالى وشاملاً لجميع حالات الجسم إلا أول أوقات حدوثه فلا يثبت ذلك في حقه تعالى لأنه مقدور له فقط في تلك الحال.

قوله: (ونحو ذلك من وجوه الأفعال). يعني ككون الكلام استخباراً أو عرضاً أو تمنياً وكون الخبر صدقاً أو كذباً.

واعلم أن هذه الوجوه كلها تسمى وجوه الأفعال وهي أحكام مستحقة بالفاعل وتنقسم فمنها ما هو حكم حقيقي ككون الكلام خبراً وأمرأً وكون الفعل طاعة ومنها ما ليس بحقيقي وإنما سمي حكماً على ضرب من التوسع ككون الفعل ظلماً وعبثاً لأن المرجع بذلك إلى النفي وهو لا يتعلق بالفاعل ولكن أضيف كونه ظلماً وعبثاً إلى الفاعل لأنه إذا أراد جعله غير ظلم ولا عبث أمكنه قوله في اعتراض ابن الملاحمي ككون الكلام خبراً فلا يصح إلا في حال الحدوث.

اعلم أن ما كان كيفية في الصفة فهو يتبعها ولا يتجدد إلا بتجددها ولا يحصل إلا بحصولها فلو ثبت لابن الملاحمي أن كون الكلام خبراً كيفية في حدوثه لكان ذلك هو العلة في استحالة حصوله حال البقاء لو قدر وجوب حصوله حال الحدوث ولم يكن لنا أن نقيس عليه الكائنية إذا لم يكن كيفية مثله لكن كونه خبراً غير كيفية كما ذكره المصنف من بعد.

قوله: (لأن الحدوث كيفية في الوجود).

اعلم أن كفيات الوجود كثيرة فمنها: الحدوث والقدم، لأن الوجود لا يكون إلا حدوثاً أو قدماً.

(308/1)

ومنها: الحلول فيما يستحيل وجوده لا في محل كالسواد فإن حلوله كيفية في وجوده ولا يوجد غير حال وكعدم الحلول في الفناء فإنه لا يوجد إلا غير حال لما كان وجوده لا في محل كيفية في وجوده وسميت الكيفية كيفية لأنها الوصف المعين الذي يسأل عنه بكيف.

قوله: (ولأن الكيفية لا تفارق ما هي كيفية فيه) هذا الذي ذكره ظاهر فيما قد ذكرنا من الكفيات وكذلك سائر الكفيات ككون الصفة واجبة أو جائزة فإن الذاتية والمقتضاة لا تفارق واحدة منهما كيفيتها وهي كونها واجبة وكذلك التي بالفاعل والمعنوية لا تفارق أيهما كيفيتها وهي كونها جائزة.

قوله: (لما صح وجوده إلا خبراً).

فيه سؤال، وهو أن يقال: أليس عندكم أن الحدوث كيفية في الوجود، وقد يفارق الوجود فيكون على كيفية أخرى وهي العدم فكذلك يكون الخبر كيفية للكلام وإن انفك عن كونه خبراً إلى كيفية أخرى من كونه أمراً أو نحوه؟

ويجاب بأن الوجود وإن انفك عن إحدى كيفيتيه فلم ينفك عنها إلا إلى الأخرى فالعدم والحدوث له كالكيفية الواحدة فلا شك في استحالة انفكاكه عنهما بخلاف الصوت أو الكلام فإنه قد ينفك عن جميع هذه الوجوه من كونه أمراً وخبراً وغيرهما، أما الصوت فظاهر وأما الكلام فبأن يتعري عن القصد فلا يصح أن يجعل ما ذكره كفيات له.

قوله: (من كونه أسود وحلوا على مذهب الخصم).

يعني أبا الحسين وأصحابه فإنهم يجعلون المدركات صفات بالفاعل كقولهم في غيرها وعند الجمهور أنها ذوات كغيرها، وليست بموجبة لصفة ولا حكم.

قوله: (ولا يلزمنا مثله في القدرة على بعض الذوات).

يعني يقال: يلزمكم فيمن قدر على بعض الذوات أن يقدر على سائرهما فيلزم من ذلك القدرة على مقدور الغير وأن يقدر على ما اختص الله تعالى بالقدرة عليه وكله محال كما أنكم ألزمت من القدرة على بعض الصفات القدرة على سائرهما.

(309/1)

قوله: (فإننا وجدنا القدرة على بعضها يلزم القدرة على البعض). تلخيص هذا الوجه أن يقال: إنا قد بينا أن القدرة على صفة من صفات الذات يلزمها القدرة على سائر صفات تلك الذات وعلمنا ذلك بطريق الاستقراء أو التتبع، وعلمنا أن القدرة على صفة لذات هي العلة في القدرة على سائر صفات تلك الذات لدوران الحكم معها ثبوتاً وانتفاءً بخلاف القدرة على ذات من الذوات فإننا لم نجد لها علة في القدرة على سائر الذوات ولا وجدنا القدرة على الذوات متلازمة بل علمنا ضرورة الفرق بين ما يتعلق بنا من الذوات وما لا يتعلق.

قوله: (لأن كثرة المدافعة تحتاج إلى كثرة الجهات).

المدافعة: هي الاعتماد والمراد أن كثرة اعتمادات الجسم وتهاديبها في حال لا يكون إلا مع كثرة الجهات التي يهوى فيها ذلك الجسم فإذا هوى من شاطئ فاعتماداته ومدافعته لما يقع عليه يكون أكثر من اعتماداته إذا هوى من دونه لأنه إذا كان في هذا الجسم الذي هوى مثلاً عشرة أجزاء من الثقل لازمه باقية ففي الوقت الثاني من هويه يولد تلك العشرة عشرة

اعتمادات مجتلبة غير باقية وفي الوقت الثالث تولد العشريتان عشرين وتعدم إحدى العشريتين المولدتين وهي المجتلبة فتكون الاعتمادات ثلاثين، وفي الوقت الرابع يولد الثلاثون ثلاثين فتكون جملة الاعتمادات أبعين وهلم جراً فما كثرت الجهات كثرت الاعتمادات والمدافعات وما قلت الجهات كانت الاعتمادات أقل، وفي كلام المصنف نظر لن ابن الملاحمي قصد أن تعذر ثقله لكثرة الاعتمادات ولا كلام في كثرتها عند أن يسكنه الواحد منا لأنه يسكنه باعتماد يوجد في ما يسكنه به من يد أو غيرها فيوجد فيه اعتمادات بعدة ما أوجد فييده لأن الاعتماد يولد الاعتماد ويوجد فيه سكون متولد عن الاعتماد، لأن الاعتماد يولده إذا منع مانع من توليده للحركة.

تنبيه

اعلم أن من أصول الجمهور أن الاعتماد لا يمنع بنفسه وإنما يمنع بموجبه وهو الكون.

(310/1)

قالوا: فإذا سكن أحدنا جسماً فالمانع عن تحريكه ما تولد فيه من السكون عن الاعتماد لأن المنع لا يكون إلا بضد أو ما يجري مجراه وليس الاعتماد ضد للحركة ولا جاري مجراه مع أن الذي يجري مجرى الضد لا بد إذا كان منعاً من وقوعه على وجه كالتأليف فإنه لا يمنع عن التفريق الذي يجري مجرى الضد له إلا إذا وقع على وجه من كونه التزاماً فعرفان أن المانع من تحريك الجسم وتنقيله حدوث سكون فيه في تلك الجهة. وقد عرفت أنا أبا علي يمنع من تسكين الساكن وتزايد السكون فلا يتأتى هذا على أصله.

قوله: (فدليله صفة الوجود والوجوه التابعة له).

اعلم أن مذهب الجمهور أن الوجود لا يتزايد وأن الموجود لا يستحق من الوجود أكثر من صفة وسيأتي إن شاء الله في باب الصفات وكذلك مذهبهم في الوجوه التابعة له نحو كون الكلام خبراً وذكر الشيخ الحسن في الكيفية أن كون الكلام خبراً يتزايد المرید به فإذا أراد كون الكلام خبراً بإرادات كثيرة تزايد كونه خبراً لن كل إرادة لا بد أن تؤثر في صفة ولا يجوز أن تؤثر صفاته الكثيرة بكونه مریداً في حكم واحد للكلام بكونه خبراً، وقد أبطل ما قاله بأن المؤثر في كونه خبراً هو الفاعل وليست المریدية هي المؤثرة وإنما هي شرط في تأثير الفاعل، فكان يلزم على ثبوت حكمين للكلام بكونه خبراً أن يعلق الإرادة بأحد الحكمين والكراهة بالآخر فيريد كون الصنعة خبراً عن زيد، ويكره كونها خبراً عنه، وذلك محال.

قوله: (كالعلة).

اعلم أن العلة لا تؤثر للذات الواحدة إلا في حكم واحد أو صفة واحدة إذ لو بعدت لتعدت ولا ففاس أصحابنا عليها وقالوا: إذا لم يتعد تأثيرها إلى أكثر من صفة للذات الواحدة فكذلك الفاعل في تأثيره في صفة الوجود للذات وفي الكائنية لو كان هو المؤثر فيها، قالوا: ولا يقال أن الفاعل يؤثر في صفات كثيرة لذوات كثيرة بخلاف العلة فهلا فارقها بالنظر إلى ذات واحدة. قالوا: لأن هذا فرق من وراء اجتماعهما وإنما صح ذلك منه دونها لأن هذه الذوات معه على سواء بخلاف العلة فإنها تختص بذات واحدة.

قوله: (الوجه الخامس) إلى آخره.

اعلم أن هذا الوجه استدلال على أن القدرة معى فليست كما يذهب إليه أبو الحسين ومحمود وأصحابهما فإنهم ذهبوا إلى أن المرجع بها إلى صحة البنية وأنها ليست بمعنى ولا صفة زائدة على ذلك ويرجعون بما يحصل لمن صح منه ما تعذر على الآخر إلى أن يشبهه أصح وأن جسمه أحصى بمعنى أصلب وأصح كما سيأتي، وليس هذا الوجه بدليل على ما نحن فيه من إثبات الكون ذاتاً لأنهم ولو سلموا الاحتياج إلى زيادة قدر يقولون بأنه يحتاج إليها ليفعل بها كائنيات فإن كل صفة تحتاج إلى زيادة قدرة ولهذا فإن الذي يؤثر فيه أحدنا عند الجمهور هو صفة الوجود فقط، وأما الذوات فهي ثابتة من قبل مع أنه يحتاج في تحصيل صفات لا وجود الكثيرة إلى زيادة قدر ولكنه إذا ثبت أن القدرة معى ثبت أن الكون معى ولو سلم أبو الحسين أن القدرة معى سلم ذلك في الكون أيضاً، فإن قصد المصنف الاستدلال بهذا الوجه على ثبوت الكون معى ورد عليه مثل ما أورده المصنف على الوجه الذي قبله، وهو أنهم يقولون يحتاج إلى زيادة القدر التي هي عندهم صحة البنية ليفعل صفات كثيرة كما يقولون يحتاج إلى زيادة القدر التي هي عندكم معاني ليفعل أكواناً كثيرة.

قوله: (ليفعل أكواناً واعتمادات) الذي يؤثر في حمل الثقيل الأكوان ولكن احتياجه إلى فعل الاعتمادات ليولد الأكوان لأنها لا تصح منا ههنا إلا بتولده عن الاعتمادات.

قوله: (لحصول كونه قادراً واحتمال المحل في الموضعين).

يعني حصول القادرية التي كانت ثابتة له حال تمكنه من حمل الخفيف واحتمال المحل أي محل الحمل للحمل في الموضعين أي في الثقيل والخفيف لن الثقيل يحتمل الحمل كما

يحتمله الخفيف .

قوله: (فكان يلزم لو أخذ الضعيف عوداً صلياً) إلى آخره.

يقال: ذلك ملتزم فإنه يتأتى من الأضعف أن يحرك بالعود ما يحركه الأقوى بيده ولكن ذلك لا يتأتى في حق كل ضعيف وقوي بل إذا كان قوة الضعيف دون قوة الأقوى بيسير والكلام متوجه إلى من دونه بكثير .

تنبيه

قيل: إن من أقوى ما يستدل به على أبي الحسين وأصحابه أن يقال: إذا كنت تجعل الكون صفة فهو قبل حصوله لاشيء فإن الصفة قبل حصولها لاشيء بلا كلام فتعلق قدرة الفاعل بها يكون إذا تعلق شيء بلا شيء ومن المحال أن يتعلق شيء بلا شيء فيكون إذا تعلق قدرة الفاعل بها محالاً.

فإن قيل: وله أن يقول مثل هذا وارد على الجمهور في تعلق قدرة الفاعل بصفة الوجود. قلنا: إن قدرة الفاعل تتعلق بالذات وهي عندهم ثابتة في العدم وإنما يرد ذلك على من نفاه في حالة العدم.

فإن قيل: وله أيضاً أن يقول إن جعلتم القدرة متعلقة بالذات فهو باطل إذ هي عندهم غير مقدورة أو بمجرد الصفة فهو باطل أيضاً للزوم ما ألزمت من تعلق شيء بلا شيء أو بالذات على الصفة فباطل كذلك لأن الصفة لم يثبت لها تعدد. قلنا: بل نقول يتعلق بالذات وقولكم أنها غير مقدورة لانسلمه إذ المقدور المعدوم الذي يصح إيجاداً وهذا حال هذه الذات.

تنبيه آخر

أو قيل: قد أبطل المصنف كل واحد من الأقسام إلا وجود معنى وذلك لا يكفي في صحته مالم يات مع ذلك بدلالة على أنه كان مجتمعاً لوجود معنى وإلا فأكثر ما عرف من استدلاله بطلان سائر الأقسام.

(313/1)

قلت: بل قد كفى استدلاله على بطلان سائرهما فيا لعلم بأن كونه مجتمعاً حصل لوجود معنى لأننا قد علمنا وثبت لنا أن الحكم معلل ثم ذكر ما يمكن أن يعلل به وأبطل تلك الأقسام إلا واحداً فوجب أن يتعين تعليل الحكم به مع عدم الدليل على بطلانه وإلا اقتضى انفلات ما علم ضرورة أو بأدنى تأمل من أنه لا بد من أمر لأجله كان الجسم مجتمعاً جهلاً وهو محال.

واعلم أن القسمة التي أوردها المصنف في تعليل كونه مجتمعاً إحدى ثلاث قسم:
قسمة تذكر ويراد بها إبطال سائر المقسومات كما يأتي في نفي كونه تعالى مشتبهاً.
وقسمة تذكر ويراد بها إثبات جميع المقسومات كقسمة الموانع بأن نقسمها إلى قرب وبعد
ونحوهما ثم نثبتها الجميع.
وقسمة تذكر ويراد بها تصحيح البعض وإبطال البعض كهذه القسمة فإننا أبطلنا فيها بعضاً وهو
أكثر الأقسام وصححنا بعضاً وهو أنه مجتمع لمعنى.

فصل

وأما الدعوى الثانية وهي أن الأعراض محدثة فقد خالف في ذلك فرقة من الفلاسفة زعموا أنها
قديمة ولكنها تكمن وتظهر وإنما قالوا بالكمون والظهور لئلا يلزمهم من عدمها عدم قدمها
وهؤلاء فرقة غير النافين لها وقد ذهبت المطرفية إلى أن الأكوان وغيرها لا توصف بأنها محدثة
وإن وجدت بعد أن لم تكن بناء على أصلهم من أنه لا فاعل لها وإنما حدثت بالفطرة التي
فطرت الأجسام عليها.
قالوا: ولكن تسمى حادثة وحدوثاً وقد بنوا أيضاً على أنها ليست بذوات بل صفات.
قوله: (فقد ادعى فيه كثير من الناس الضرورة) والأكثر على أنه يعلم دلالة ولا يتأتى على كلام
مثبت المعاني إلا أن يعلم دلالة إذ ذواتها معلومة بالاستدلال فلا يعلم الفرع ضرورة.
قوله: (وهو حاصل فيما غاب عنا).
يعني التحيز الذي ثبت لأجله جواز أن يحترك الساكن ويسكن المحترك ويفترق المجتمع
ونحوه كما تقدم أن جواز ذلك للتحيز فيجب أن يكون المتحيز الغائب كذلك لحصول ما
لأجله يجوز ذلك عليه.
قوله: (لم يخل الاجتماع إما أن يكون باقياً أو منتقلاً أو معدوماً).

(314/1)

دليل أنه لا يخلو من هذه الأقسام أنها قسمة دائرة بين النفي والإثبات لأنك تقول الاجتماع بعد
طرو الافتراك عليه لا يخلو إما أن يبقى بصفة الوجود أو لا، إن لم يبق فهو معدوم وإن بقي
اختص بصفة الوجود، فأما أن يكون في محله أولاً إن كان في محله فهو الباقي فيه، وإن لم
يكن فهو المنتقل عنه.
قوله: (لتأديته إلى أن يكون الجسم مجتمعاً مفترقاً دفعة واحدة).
الوجه في لزوم ذلك أن الاجتماع إذا كان بقاياً علماً زعموا وقد ثبت أنه يوجب كونه مجتمعاً

وأنة علة له وإنما يوجب لما هو عليه في ذاته من صفته المقتضاة وما هو عليه في ذاته حاصل بعد طرو ضده لزم أن يوجب كونه مجتمعاً لحصول ما يؤثر في الإيجاب وعدم وقوفه في الإيجاب على شرط إذ هو علة والعلة لا تقف على شرط وهذه الجملة تشتمل على أبحاث:

البحث الأول

أن الاجتماع وغيره من المعاني يوجب ما يوجب لما هو عليه في ذاته من صفته المقتضاة والدليل على ذلك أنه قد ثبت إيجابه وباطل أن يكون لغير أمر إذا لم يكن بالإيجاب أولى من عدمه، ولا كانت المعاني الموجبة بأن يوجب أولى من غيرها مما لا يوجب وكان يلزم استمرار الإيجاب في حالتي عدمه ووجوده وإذا أوجب لأمر فهو لا يخلو إما أن يكون خارجاً عن الذات أو راجعاً إليها، والخارج عنها ليس إلا الفاعل أو العلة وباطل أن يكون إيجابه للفاعل للزوم أن يوجده ولا يجعله موجباً وأن يوجد ما لا يوجب فيجعله موجباً لن ما كان بالفاعل فهو واقف على اختياره، وباطل أن يكون لعله لأن المعنى لا يختص بالمعنى إذ لا يصح حلوله فيه، وإذا وجد في محله فليس بأن يوجب ذلك الإيجاب لبعض المعاني الموجودة في ذلك المحل أولى من البعض بل كان يلزم أن يوجب الإيجاب للمحل نفسه ولأنه كان يلزم منه التسلسل فيحتاج هذا المعنى في كونه موجباً للإيجاب إلى معنى وهلم جراً.

(315/1)

فبقي أن يكون الإيجاب لأمر يرجع إلى الذات وباطل أن يكون لمجرد الذات للزوم الإيجاب في كل ذات ولزوم أن يوجب في حالة عدمه ولأن الأحكام لا تجوز أن تكون ذاتية وباطل أن يكون لأجل الصفة الذاتية للزوم أن يحصل الإيجاب في حالة عدم حصولها في تلك الحال. فإن قيل: إن إيجابها مشروط بالوجود.

قلنا: قد قال أصحابنا لا يجوز تأخر إيجابها إلا إذا كان صحة لصفة أو كيفية لها فتأثيرها في صحة الصفة المقتضاة ووجوبها الذي هو كيفية لها مشروط بالوجود وما عدا ذلك من تأثيرها لا يشترط فيه الوجود كإيجابها للمماثلة والمخالفة وصحة كون الشيء معلوماً.

إذا ثبت ذلك فمعلوم أنه لا يصح الإيجاب في حالة عدمه إذ لا طريق إليه ويلزم عليه كون الأجسام مجتمعة كلها حال عدمه لإيجاب المعاني المعدومة مع عدم الاختصاص وكونها لا تنتهي وباطل أن يكون الإيجاب لأجل الوجود للزوم الإيجاب في كل موجود وباطل أن يكون للحدوث لمثله فلم يبق إلا أن يكون للصفة المقتضاة.

البحث الثاني

في الدليل على أن عليه الافتراق في ذاته حاصل بعد طرو الاجتماع على تسليم بقائه وعدم انتفائه ويدل عليه ما يعلمه من حصول مقتضيه وهي الصفة الذاتية وشرط اقتضاها وهو الوجود ولا يجوز حصول المقتضي والشرط مع تخلف المقتضي وإلا لقدح في كونه مقتضياً.

البحث الثالث

في أن إيجاب الاجتماع وسائر العلل لا يقف على شرط سوى وجودها واختصاصها والدليل عليه أن تجويز شرط منفصل يلزم منه تجويز أن يكون في الجسم معان كثيرة موجبة لكن لم يحصل شرطها وتجويزه يفتح باب الجهالات والتحيرات.

قوله: (لأن الافتراق هو الطارئ فله حظ الطرو).

اعلم أن من أصول أصحابنا أن الحادث له حظ الحدوث، ومعنى ذلك أنه إذا حدث سواد في جسم فيه بياض باق فطراً عليه ذلك السواد فإنه ينفيه لأن له حظ الطرو حتى لو كان في المحل عشرة أجزاء من البياض لنفاها الجزء الواحد الطارئ من السواد وذلك لأن الباقي لاحظ له في المنع بخلاف الحادث.

(316/1)

دليله ما نعلمه من أن الواحد منا إذا سكن جسماً فمن كانت قدرته دون قدرة المسكن له لا يتمكن من تحريكه حالة التسكين فإذا رفع المسكن ما كان مسكناً به ذلك المسكن ونحن نقطع ببقاء ما كان قد فعله فيه من السكون إذ السكون من الباقيات تأتي من الضعيف حينئذ تحريكه لما كان الذي فيه من السكون حينئذ بقايا، واستدلوا أيضاً بما ذكره المصنف من أنه إذا كان له حالة حدوث كان أولى بالوقوع والإيجاب من ضده لأنها حالة وجوب وقوعه من فاعله بخلاف ما كان باقياً فلذلك ينتفي.

قوله: (وإن سلمنا أنه طار). يعني ويكون طروه ههنا بمعنى ظهوره بعد كمونه.

قوله: (وأما الكمون والظهور فغنما يعقل في الأجسام). ينبغي أن يقول في المتحيز ليشمل ما عدا الجسم كالجوهر ونحوه، وإنما كان غير معقول فيما عدا ذلك لأن الكمون حقيقته اختفاء المتحيز بعد أن كان ظاهراً وحقيقة الظهور أن يبدو المتحيز بعد أن كان خافياً ثم أن القول الكمون هنا إثبات ما لا طريق إليه وذلك لا يجوز.

قوله: (لما كان إلى وجودها طريق).

يعني لأن الطريق إليها ليس إلا حصول موجبها.

قوله: (ما هو المعقول من أنه تفريغ جهة وشغل أخرى).

يعني فلا يعقل من معنى الانتقال غير هذا ولم يضعه أهل اللغة إلا لما هذه صفته، وقال: تفرغ جهته وشغل أخرى ليشمل ما انتقل من مكان ومن فراغ إلى فراغ فهو أولى مما قاله السيد الإمام أنه تفرغ مكان وشغل مكان.

قوله: (والا لم يصح اجتماع الأعراض الكثيرة في المحل الواحد). يعني لاستحالة التداخل في المتحيزات فإننا نعلم ضرورة استحالة أن يكون المتحيزان في جهة واحدة أو مكان واحد ومعلوم أن كثيراً من الأعراض فوجد في المحل الواحد كالأعراض التي في حبة الرمان من لون وكون وطعم ورائحة وتأليف واعتماد ورطوبة فإن هذه حاصلة في كل جزء منها.

(317/1)

قوله: (وكان يجب أن تتكاثف وتعظم) أراد الأعراض وذلك بأن تجتمع فتتكاثر كما أن الأجسام كذلك لما كانت متحيزة ومما يبطل به تحيز الاجتماع وحده أنه يلزم منه أن يكون مجتمعاً أو مفترقاً فيؤدي إلى التسلسل.

قوله: (لأن حلول العرض في محل معين كيفية في وجوده). المتكلمون يذهبون إلى أن كل معنى وجد في محل فإنه لا يصح أن يحل في غيره لا قبل وجوده ولا بعده وكذلك فما كان من الأجناس يصح حلوله ووجوده لا في محل كالإرادة فما صح من أفرادها أن يوجد في محل استحالة أن يوجد لا في محل مع استحالة أن يوجد في محل غير ذلك المحل المعين، وما صح أن يوجد لا في محل استحالة أن يوجد في محل للدلالة التي ذكرها المصنف من أن ما يحل محلاً لو جاز حلوله في غيره إلى آخرها.

قوله: (لما سلف من أنه لا يحتمل الذات على صفة) إلى آخره.

يقال: ليس حلوله في المحل صفة له فكيف يكون كما تقدم؟

والجواب: أنه لا فرق بين الصفة والوجه والمفارقة فلا يجعل الذات على صفة أو وجه أو مفارقة إلا من قدر على تلك الذات والحلول وإن لم تكن صفة للحال فإنه وجه يقع عليه ومفارقة يفارق بها تلك الذات ما لم يحل محلها والدليل على ذلك ما تقدم فإنه يمكن طرده في جميع ما ذكر.

قوله: (ولأنه ليس بأن يوجب حلوله في محل أولى من غيره). هذا الوجه لا يتصور إلا في إبطال أن يحل أن يحل في محل بعد أن كان حالاً في غيره لمعنى وتلخيصه أن يقال: هذا المعنى الذي قيل به، يوجب حلوله في محل غير محله الذي هو فيه

لا يخلو إما أن يحل محله فليس بأن يوجب انتقاله من ذل المحل إلى محل معين أولى من غيره إذ سائر المحال التي يصح انتقاله إليها على سواء معه فلا يكون بأن يوجب انتقاله إلى بعضها أولى من الآخر أو يحل في المحل الذي يوجب انتقاله إليه فليس بأن يوجب انتقاله إلى محله أولى من غيره من المعاني التي في المحال إذ لا اختصاص له به دونها.

(318/1)

قوله: (وعلى الجملة إما أن يكون الانتقال على سبيل الجواز أو الوجوب وكلاهما باطل).
أما على سبيل الجواز فهو ما كان بالفاعل أو العلة وقد تقدم إبطال ذلك، وأما على سبيل الوجوب فالذي يدل على بطلانه أن الذي يجب لا يكون إلا للذات أو لصفته فكان يلزم منه أن يكون منتقلاً مستمراً وألا يلبث في محل واحد وقتين فصاعداً لحصول ما يوجب انتقاله في سائر الأوقات وذلك محال ويلزم أن يكون منتقلاً حاله العدم.
قوله: (وكلاهما باطل كما سيأتي).

يعني من أن القديم لا يجوز أن يكون قديماً بالفاعل ولا لعله.
قوله: (الوجه الثاني أن القديم باق) إلى آخره. الكلام من هذا الوجه يقع في ثلاث فوائد:
الفائدة الأولى

في حقيقة الباقي وبيان أن القديم باق أما حقيقته فالباقي ما استمر له في الوجود وقتان فصاعداً أو ما يجري مجرى الوقتين. وقلنا: ما يجري مجرى الوقتين لأن القديم تعالى فيما لم يزل باق وإن لم يكن ثم وقت إذ المرجع به إلى حركات الأفلاك لكنه يجري مجرى الوقت وسيأتي حقيقة الوقت في فصل الآجال إن شاء الله تعالى. وأما الدليل على أن القديم باق فلأن المرجع بالقدم إلى حصول الوجود في الأزل واستمراره وعدم تحددده وذلك يتضمن معنى البقاء.

الفائدة الثانية

أن الباقي لا ينتفي إلا بضد أو ما يجري مجراه.

(319/1)

واعلم أولاً أن الذي يجري مجرى الضد هو ما نفى غيره لا لتضاد بينهما وتعاكس في صفتيهما بل لبقية ما يحتاج إليه كما يقوله في الافتراك فإنه يجري مجرى الضد لما يحتاج إلى

التجاوز وهو التأليف لما كان نفي التجاوز، وبنفيه ينتفي التأليف وكذلك فهو يجري مجرى الضد لما يحتاج إلى البنية كالحياة والعلم والقدرة لنفيه ما يحتاج إليه وكذلك الفناء فإنه يجري مجرى الضد لما يحتاج إلى المحل من المعاني لنفيه ما يحتاج إليه وإنما سمي ما هذه صفته بالجاري مجرى الضد لأنه أشبه الضد من وجه ولم يشبهه من آخر فأشبهه من حيث أنه ينفي كما ينفي الضد ولم يشبهه من حيث أنه لم يعاكس في الصفة فإنه لولا نفيه ما يحتاج إليه لصح اجتماعهما، والدليل على أن الثاني لا ينتفي إلا بضد أو ما يجري مجراه ما ذكره المصنف.

قوله: (لأنه إذا انتفى مع جواز أن ينفي) خرج بقوله مع جواز أن ينفي ما ينتفي لكونه مما لا يبقى فإنه لا يحتاج في انتفائه إلى أمر لأنه ينتفي مع الوجوب ولا يصح تعليل انتفائه كما سيأتي.

قوله: (لم يكن بد من أمر). يعني كطريقتنا في إثبات العراض فإن الحال كالحال. قوله: (ولا اختيار للفاعل في ذلك عدم اختياره ظاهر فإن أ؛دنا إذا أوجد كوناً ثم أراد انتفاءه ودعاه الداعي إلى ذلك فإنه لا يقع انتفاؤه ما لم يفعل ضده.

الفائدة الثالثة

أن القديم لا ضد له ولا ما يجري مجراه، ودليله ما ذكره. قوله: (وقد ثبت أن العدم صفة مقتضاة). يعني ثبت بدليله وسيأتي في موضعه وإن لم يكن قد ذكره.

قوله: (لأن التضاد من أحكام الصفة المقتضاة). الدليل على أنه من أحكامها يجري الكلام فيه على قريب من الكلام في الدليل على أن الإيجاب من أ؛كامها فقس عليه. قوله: (أن يكون هذا الضد معدوماً لما هو عليه في ذاته). وفي ذلك بطلان تأثيره في نفي القديم، فيه أسئلة ثلاثة:

الأول: أن القدم على رأي أبي علي صفة ذاتية فلا يجب المعاكسة فيها إذ لا يجب إلا في الصفة المقتضاة.

(320/1)

والجواب: أنه بنى ذلك على رأي أبي هاشم والذي صححه هو وغيره ولو سلم فإن الضدين لا بد أن يتعاكسا في الصفة الذاتية كتعاكسهما في المقتضاة إذ لو لم يتعاكسا فيها لم يتعاكسا في المقتضاة.

السؤال الثاني: سلمنا لزوم التعاكس في الذاتية والمقتضاة ووجوب التعاكس هنا في القدم فإن عدم ليس بصفة أصلاً فضلاً عن أن تكون ذاتية أو مقتضاة لن المرجع به إلى النفي وهو زوال صفة الوجود.

والجواب: أنه إذا سلم ذلك اتضح بطلان كلامهم لأنه يلزم مما ذكره كونه صفة وليس بصفة وأن تكون ذاتية أو مقتضاة لأنه في مقابلة الوجود الذي هو صفة ذاتية أو مقتضاة فمن حق ما يقابله من الأوصاف وبضاده أن يكون ذاتياً أو مقتضى.

السؤال الثالث: لانسلم أن في ذلك بطلان تأثيره في نفي القديم بل ثبت المضادة وإن كان معدوماً لذاته.

والجواب: أن ذلك لا يصح لعدم الطريق إلى منافاته في حال عدمه بل إلى ثبوته إذ لا طريق إليه ثم أنه يلزم من ذلك أن يعود القديم معدوماً لنفي هذا الضد له ويخرج ذلك الضد إلى الوجود إذ لا يصح أن يكونا معدومين معاً وأيضاً فلا يصح منافاة القديم له وهو في حالة عدم لأن المنافاة فرع على الوجود ولو ثبتت وصحت المنافاة والحال ما ذكر لم يكن أحدهما بأن يبقى الآخر أولى من العكس فإذا لا يجوز إثباته لأنه لو ثبت لزم منه أحد باطلين إما المنافاة وذلك باطل لما تقدم آنفاً أو عدم المنافاة وذلك يطل كونه ضداً إذ قد حصل القديم وهذا الضد المعدوم لذاته على ما هما عليه من الصفات التي يتعاكسان لأجلها واختص كل واحد بالآخر غاية ما يمكن من الاختصاص فيلزم من ذلك وقوع المنافاة.

(321/1)

قوله: (فلأن القديم لا يحتاج في وجوده إلى شيء). الدليل على ذلك أن هذا المحتاج إليه إن كان محدثاً فباطل حاجة القديم في وجوده إليه لأنه يقتضي ألا يوجد إلا بوجود ما يحتاج إليه وذلك المحتاج إليه محدث فيوجب حدوثه وإن كان ذلك المحتاج إليه قديماً فليس أحدهما بأن يحتاج إلى الآخر أولى من العكس وتامم الاستدلال بهذا الوجه أن يقال: فإذا ثبت أن القديم لا ينتفي ولا يعدم وقد ثبت عدم الأكوان بطل أن تكون قديمة وإذا لم تكن قديمة كانت محدثة.

قوله: (الوجه الثالث أن القديم قديم لذاته).

في سؤال وهو أن يقال: إن مجرد القدم ليس بصفة وإن سلمنا كونه صفة فليست بذاتية بل مقتضاة كما قدمته آنفاً.

والجواب: أن القدم قد صار معناه متضمناً لمعنى الصفة لا ثبوت الوجود للموجود فيما لم

يزل.

وأما الجواب عن الثاني فبأن نقول: أما على مذهب أبي علي فلا كلام لأنه يقول: ألقدم صفة من صفات الذات وأما على مذهب أبي هاشم ومن تبعه فهو وإ، لم تكن صفة ذاتية فهو مقتضى عنها وموجب عما يرجع إلى الذات والمقصود هو إبطال أن تكون لأمر خارج عنها. قوله: (أن يتقدم على فعله). كان الولي أن يقال يتقدم على ما يؤثر فيه لأن لا قدم لا يوصف بأنه فعل ولو قدر أنه بالفاعل.

قوله: (إلا إذا كان قادراً على تلك الذات). يعني وذات القديم غير مقدورة لأن المقدور المعدوم الذي يصح وجوده ولو كان له حالة عدم لم يكن قديماً. قوله: (وفي ذلك استغناؤه عنها لوجوبه) فلا يبقى إلى إثباتها طريق الوجه في استغنائه عنها أن حاجة المعلول إلى العلة لا يكون إلا مع جوازه فثبوته بعد أن لم يثبت والحال واحدة والشرط واحد وإذا حصلت الصفة في الأزل فقد خرجت عن الحصول مع الجواز لأن ما يثبت في الأول فهو واجب الثبوت، وكذلك فلا يدل عليها لأنها لا تدل إلا مع حصولها على سبيل الجواز والحال واحدة والشرط واحد، ومع عدم دلالتها عليها لا يبقى إلى ثبوتها طريق.

(322/1)

قوله: (وفي ذلك وجوب معلولها). يعني في الأزل ومع وجوبه في الأزل يثبت استغناؤه عنها كما تقدم في العلة المعدومة.

قوله: (ولأنها ثابتة لا لأمر يخصصه بحال دون حال).

قد قيل: إن هذا أقوى الأدلة على أن الذات لا يجوز خروجها عن صفتها الذاتية وتلخيصه: أن الصفة الذاتية ثابتة لا لأمر وما ثبت لا لأمر لا يصح اختصاص حصوله بوقت دون وقت إذ التخصص من خيص مخصص محال فيجب ثبوته واستمراره في سائر الأوقات. قيل: ومالم يرجع إلى هذا الدليل فللقدم مجال فيه.

قوله: (فكما لا يزالها معلولها كذلك لا يزال الذات صفتها). قالوا: والقياس في معلول العلة وصفة الذات يكون بطريقة الأولى فياقل إذا كان معلول العلة الذي هو صفة جائزة موجبة لا يزول ما دامت الذات التي هي علة فيه فأولى بذلك الصفة الواجبة غير الموجبة والجامع بينهما ما ذكره من عدم افتقارهما إلى غير الذات والعلة، وافتقار الصفة الذاتية إلى الذات من حيث أن الصفة لا يجوز أن تثبت إلا لذات ولا يجوز استقلالها بنفسها لا كحاجة المعلول إلى العلة.

قوله: (وتحقيق هذه الجملة) أي القول بأن القديم لا يجوز خروجه عن القدم الذي هو صفة ذاتية أو أن الذات على سبيل الجملة لا تخرج عن صفة ذاتها.

قوله: (لأن في ذلك خورجه عن صحة كونه معلوماً). الوجه في ذلك أن صحة كون الشيء معلوماً من أحكام الصفة الذاتية فإذا زال ما يوجبه زال إلا أن من التزم خروج الذات عن صفتها الذاتية فهو يلتزم خروجها عن صحة كونها معلومة، وإن كان خروجها عن صحة كونها معلومة أوضح في البطلان لأن في ذلك خروجاً عن حقيقة الذات.

قوله: (فيؤدي إلى اجتماع صفتين ذاتيتين) يعني إذا قيل أن هذه الصفة التي خرج إليها يستحقها قبل خورجه عن تلك أو يستحقها على حد استحقاق تلك، وفي حال استحقاقها ولكن يقال: وما المانع من ذلك.

(323/1)

والجواب: أن تلك الصفة الثابتة إن كانت مماثلة لتلك الصفة الأخرى التي فرضنا الكلام في خروجه عنها لزم أن يكون مماثلاً لنفسه لحصوله علماً لو حصل عليه غيره لمائله وإن كانت مخالفة لها لزم أن يكون مخالفاً لنفسه لحصوله على ما لو حصل عليه غيره لخالفه وكون الشيء مماثلاً لنفسه أو مخالفاً لها محال وسيأتي تحقيق ذلك في مسألة الصفة الأخص.

قوله: (وذلك يبطل كونها ذاتية). يعني تجدها وذلك لأن تجدد الصفة الذاتية لا يجوز لأن الصفة الذاتية لو تجددت لكانت إما أن تتجدد لأمر أو لا لأمر وباطل أن يكون تجدها لا لأمر لأنها لو تجددت لا لأمر لم يكن بأن تتجدد أولى من ألا تتجدد ولا بأن تتجدد في وقت أولى من غيره، وباطل أن يكون تجدها لأمر لأنه إما أن تكون الذات أو غيرها باطل أن يكون تجدها للذات لأنها لا تدخل في كونها ذاتاً إلا لأجل اختصاصها بهذه الصفة، وباطل أن يكون لأمر خارج لأن ذلك يبطل كونها ذاتية، إذ معنى كونها ذاتية أنها لم تحتج في ثبوتها إلى أمر خارج عن الذات.

قوله: (إذا ثبت هذا). يعني أن القدم صفة ذاتية وكذلك إذا كان صفة مقتضاة كاشفة لمجردها عن الذاتية فإنه لا فرق.

قوله: (فيلزم إذا طرأ عليها الضد) يعني وقدرنا أن لها ضداً فإنه وإن لم يثبت ذلك فإن التقدير ههنا يقوم مقام التحقيق.

قوله: (إن نفيها من حيث هي متماثلة ولا نفيها من حيث هي مختلفة) قد تقدم أن الضد لا ينفي المختلفين وأما لزوم نفيها من حيث هي متماثلة فلعلمنا بأن السواد إذا طرأ على محل

فيه أجزاء كثيرة من البياض فإنه ينفيها لما كانت متماثلة إذا ثبت هذا فمعنى منافاته لها أن يخرجها من الوجود إلى العدم ومعنى عدم منافاته لها ألا يؤثر في وجودها فلا يزيله فكان يلزم ما ذكره من كونها معدومة موجودة دفعة واحدة وكون الشيء موجوداً معدوماً في حالة واحدة محال.

تنبيه

(324/1)

إذا تقرر لك بما تقدم من الأدلة أن الأكوان بل الأعراض لأن الطريقة في الكل واحدة غير قديمة وجب أن تكون محدثة لأنها قسمة دائرة بين نفي وإثبات فلا يجوز متوسط بينها. وبيانه أنك تقول: الأعراض إما أن يكون لوجودها أول أو لا، إن لم يكن لوجودها أول فهي القديمة وإن كان لوجودها أول فهي المحدثّة، وهذه قسمة صحيحة ويلحق بها في الصحة قسمة الأول والأكثر والمساوي نحو أن تقول: هذا العدد لا يخلو إما أن يكون أقل من هذا العدد أو أكثر منه أو مساوياً له، وكذلك قولك: هذه الذات إما أن تكون موجودة قبل هذه أو بعدها أو معها، فأما القسمة الدائرة بين إثباتين كقولك: زيد إما في الدار أو في المسجد، فهي غير صحيحة لجواز أن يكون في السوق وغيره فإنه يمكن دخول متوسط وكذلك لاقسمة الدائرة بين نفيين كقولك: زيد إما ألا يكون في الدار وإما ألا يكون في المسجد فإنه يجوز دخول متوسط.

تنبيه آخر

ما تقدم من حكاية قول المطرفية يدل على بطلانه وجوه: أحدها: أنهم إذا سلموا حصولها بعد أن لم تكن فذلك معنى كونها محدثة فقولهم ليست بمحدثة مناقضة وكذلك وصفهم لها بأنها حادثة غير محدثة لأن معناهما واحد. وثانيها: أنهم إذا بنوه على أنها صفات وليست بذوات على ما حكاه عنهم بعض أصحابنا فذلك أصل قد تقرر بطلانه في الدعوى الأولى. وثالثها: أنهم بنوا على ما لا يعقل من القول بالفطرة وهو القول بالطبع.

فصل

قوله: (أما الدعوى الثالثة وهي: أن الجسم لم يحل من الأعراض المحدثّة).

(325/1)

ضرب غير باق فيجوز خلو الجسم عنه بكل حال يعني قبل وجوده فيه وبعد وجوده، وقد ذهب من خالف في الدعوى الثانية إلى أنه لايجوز خلو الجسم عن الأعراض كلها بل هي موجودة فيه فما ظهر أوجب وما كمن لم يوجب وذهب أبو علي وأبو القاسم والأشعرية إلى أنه لا يخلو الجوهر مما يحتمله أو من ضده فإن لم يكن له ضد لم يخل منه أصلاً وأما من خالف في هذه الدعوى فقد ذهبوا إلى جواز خلو الجسم عن جميع الأعراض وأراه الذي لا ينفى الاعتماد والصوت والألم ونحوها فأما كلام أهل لاكمون والظهور فقد تقدم بطلانه وهو بناء على قدمها وأما قول أبي علي ومن تابعه فهو أيضاً واضح البطلان فإننا نعلم خلو كثير من المحال عن الصوت مع أن مذهبهم يقتضي ألا يخلو المحل عنه وقتاً واحداً وكذلك نعلم خلو المحال عن كثير من المتضادات.

قوله: (وضرب باق فيجوز خلو الجسم عنه) .. إلى آخره.

مثاله: اللون فإنه يجوز ألا يوجد الله تعالى في الجسم الذي جعله لوناً، فقد حاز ذلك الجسم عن اللون مطلقاً، وإذا أوجد في سواد مثلاً لم يحل ذلك الجسم عن جنس من أجناس اللون، وإن حاز خلوة من السواد، وذلك لأن اللون الذي وجد فيه باق، والباقي لا ينفى إلا بضد أو ما يجري مجراه على ما تقدم، وضده من نوعه، فإن الذي ينفى السواد إما بياض أو حمرة أو نحوهما، وهما وغيرهما مما ينفى من جنس اللون.

(326/1)

فإن قيل: هلا خلا عن الباقي بعد وجوده فيه وعن خلسه، فإن ينتفي بما يجري مجرى الضد فقد أجزتم انتفاء الباقي، بذلك قلنا: أما الباقيات التي لا يوجد في الآحاد كالتألف والحياة والقدرة، فمسلم ابتغاؤها بما يجري مجرى الضد، وخروج الجسم عنها إلا إلى ما هو من جنسها، فإنه لا ضد لها لا من جنسها ولا من غير جنسها، وأما التي توجد في الآحاد ولا تحتاج إلى أكثر من جزء في وجودها كاللون والطعم ونحوهما، فليس الذي يجري مجرى الضد لها إلا الفناء لئلا ينفى ما يحتاج إليه من المحال وهو لا ينفى عنها إلى مع نفيه الجسم وكلامنا هو في حال بقاء الجسم فقد ثبت أنه لا يخلو عنها بعد وجودها فيه.

إذا عرفت هذا فالأولى أن يقال: الأعراض تنقسم إلى ثلاثة أقسام، قسم يجوز خلو الجسم عنه مطلقاً وهو ما لا يبقى أو يبقى ولا ضد له قبل وجوده، وقسم لايجوز خلوه عنه مطلقاً وهو الأكوان، وقسم يجوز خلوه عنه قبل وجوده فيه ولايجوز بعد وجوده فيه أن يخلو عنه إلا إلى جنسه وهو ما يبقى ولا ينتفي إلا بضد كالألوان.

قوله: (لا لأمر يرجع إلى الجسم).

يعني فلا يكون كاستحالة خلوه عن الكوان فإنه لأمر يرجع إليه وهو كونه مصمتاً بالكوان.
قوله: (وإن أمكن الاستدلال به على حدوث الجسم). الضمير في (به) عائد إلى ما عدا الكوان
المطلق من الأكوان وذلك هو الكوان الواقع في الوقت الثاني وهو إما حركة بأن ينتقل الجوهر
في الوقت الثاني من وجوده أو سكون بأن يبقى في تلك الجهة وهو نفس الكوان المطلق إلا
أنه في الوقت الثاني يسمى سكوناً.

قوله: (لنه لم يسبقه إلا بقوت واحد يعني فلو كان الجسم قديماً لوجب أن يتقدم على هذا
الكوان المحدث الحاصل ويأتي حال وجوده بما لو كانت هناك أوقات لكنت بلا نهاية ولأنه
إذا لم يسبقه إلا بوقت فقد صار يمكن الإشارة إلى وقت وجد فيه وحدث وذلك يبطل قدمه.
قوله: (لأن الجسم لا يحصل إلا في محاذاة).

(327/1)

اعلم أن الجهة والمحاذاة والحيز في اصطلاح المتكلمين بمعنى واحد والمرجع بها إلى الفراغ.
قوله: (وبجامع التحيز فيما غاب عنا).

يعني فنقول: إنما وجب حصول هذا الجسم الحاضر في جهة لتحيزه والتحيز ثابت فيما غاب
عنا فيجب حصوله في الجهة وإبطال أن يكون لغير التحيز من الأقسام على نحو ما مضى
ونظائره.

قوله: (وسواء حصل حال الحدوث أو حال البقاء).

يعني الكوان المطلق بالنسبة إلى الاجتماع والافتراق فإنه مطلق مهما لم يوجد غير ذلك
الجوهر فإذا قدرنا أن الله تعالى خلق جوهرًا واحدًا فقط وبقي ذلك الجوهر أوقاتاً لا شيء معه
من الجواهر فإن الذي يوجد فيه من الكوان وسواء تنقل في الجهات أو بقي في جهة واحدة
مطلق بالنسبة إلى الاجتماع والافتراق بمعنى أنه لا يسمى اجتماعاً ولا افتراقاً حتى يوجد غيره
فإن ضامه ذلك الغير فالكوان الذي فيه حينئذ اجتماع وإن باينه فافتراق بخلاف المطلق
بالنسبة إلى الحركة والسكون فإنه لا يسمى مطلقاً إلا حال الحدوث، وفي الوقت الثاني إن بقي
في جهته تلك فسكون وإن انتقل عنها فحركة.

قوله: (لو جاز خلوه عن الأكوان فيما مضى من الزمان لجاز الآن).

اعلم أنه يحتاج إلى أن يراد بعد ذلك بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو لئلا يرد أن يقال:
أليس الجسم ذو اللون يجوز عندك خلوه عن اللون فيما مضى ولا يجوز خلوه عنه الآن ومع

تلك الزيادة يسقط الاعتراض فإن اللون وإن لم يجز خلو الجسم عنه الآن فهو يجوز بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو فكان يلزم جواز وجود جسم لا كون فيه بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو عن الكون ومعلوم خلافه.

قوله: (لم يتغير عليه إلا مرور الزمان).

يقال: لم يقل: والمكان، كما هو مذكور في بعض كتب هذا الفن.

(328/1)

والجواب: أن مرور الزمان عليه متيقن وأما اختلاف المكان فإنه غير متيقن، وإذا قال لم يتغير عليه إلا مرور الزمان والمكان فقد قطع باختلاف المكان عليه ثم أن عدم تأثير المكان في تغير أحوال الجسم أظهر من عدم تأثير الزمان ولهذا وقع الخلاف في الزمان دون المكان.

واعلم أن هذا الدليل لا يتم إلا مع العلم بأن الجسم لا يوجد إلا متحيزاً وأن تحيزه غير متجدد كما ذكره المصنف وأما مع تقدير وجوده غير متحيز كما ذهب إليه المخالف وبنى كلامه عليه فله أن يقول بل تغير عليه غير الزمان وهو التحيز فإنه قد كان غير متحيز فلم يصح حلول الأكوان فيه وبعد تحيزه حلتته كما هو مذهبهم لكن سيأتي بطلان وجود الجسم غير متحيز. قوله: (فيما يجب للجسم أو يجوز أو يستحيل).

مثال ما يجب له الكون في جهة فإنه لما كان لا يوجد إلا متحيزاً ولا يكون متحيزاً إلا وهو كائن في جهة ولا يكون كائناً في جهة إلا بكون كان واجباً له في كل وقت.

ومثال ما يجوز عليه هو التنقل فإنه يجوز عليه في كل وقت أن ينتقل من الجهة التي هو فيها إذ ليس كونه فيها لما هو عليه في ذاته ولا يجب انتقاله إلى غيرها إذ ليس لأمر يرجع إلى ذاته. ومثال ما يستحيل عليه كونه كائناً في جهتين في وقت واحد فهذه الأمثلة المذكورة لا تتغير وجوبها ولا استحالتها بمرور الأزمنة ولا اختلاف الأماكن.

(329/1)

فإن قيل: لم يقل المصنف مما يكون وجوبه وجوازه واستحالاته راجعاً إلى الذات على ما ذكره غيره ويحترزون بذلك عما يكون وجوبه أو جوازه أو استحالاته مما لا يرجع إلى الذات كوجوب كوننا مدركين عند كوننا أحياء وجواز كوننا عالمين عند ذلك واستحالة كوننا عالمين وجاهلين دفعة واحدة، فإن لمرور الأوقات واختلاف المكان أثراً فيه لما لم يكن وجوبه وجوازه

واستحالته للذات بل لكونه حياً فلولا كونه حياً مع الشرائط لم يجب كونه مدركاً ولولا كونه حياً لم يجر كونه عالمياً ولا تثبت استحالة كونه عالمياً جاهلاً في وقت واحد إلاً للحي لا لغيره. قلنا: ترك ذلك لوجهين، أحدهما: أن كونه كائناً وجواز تنقله واستحالة كونه في جهتين ليس برافع إلى الذات، أما استحالة كونه في الجهتين فهي راجعة إلى استحالة اجتماع الضدين، وأما وجوب كونه كائناً فهو رافع إلى وجود الكون وإن كان ذلك بطريقة التضمين وأما جواز التنقل فهو وإن كان لجل التحيز فإنه لا يطلق عليه أنه رافع إلى الذات وإن كان ذلك يتمشى فيه. وثانيهما: أن وجوب كونه مدركاً وجواز كونه عالمياً ونحوه واستحالة كونه عالمياً جاهلاً وإن جاز زوال هذا الوجوب والجواز والاستحالة لما لم يكن راجعة إلى الذات فلا حاجة إلى هذا الاحتراز لأنه لم يؤثر في زوال ذلك الوجوب والجواز والاستحالة مرور الزمان فإنه لا تأثير له في شيء من ذلك وإنما الذي أثر في زوالها زوال كونه حياً فإن بزواله تزول الأحكام المذكورة لا مرور الزمان فعرفت حينئذ عدم الحاجة إلى هذا الاحتراز.

(330/1)

قوله: (فكيف يحترك مالم يكن ساكناً). كان الأولى أن يقول: فكيف يحترك مالم يكن كائناً من قبل في جهة لن الحركة هي الانتقال من جهة إلى جهة فإن احتراك مالم يكن ساكناً جائز فإنه تعلق خلق جوهرًا ثم نقله في الوقت الثاني إلى جهة ثانية فإنه قد صار محتركاً بعد أن لم يكن ساكناً، فكذلك لو نقل أحدنا جوهرًا إلى جهة ثم نقله في الوقت الثاني إلى أخرى فقد صار في هذا الوقت محتركاً بعد أن لم يكن ساكناً بل بعد أن كان محتركاً، وكذلك فقد يكون ساكناً بعد أن لم يكن محتركاً بأن يخلق تعالى جوهرًا ثم يبقى في جهته تلك بأن لا ينقله فإنه يصير في الوقت الثاني ساكناً بعد أن لم يكن محتركاً ولكنه تساهل في العبارة.

قوله: (واعلم أن هذا الدليل مبني على أن التحيز ليس بمتجدد). إنما كان مبنيًا على ذلك لانه لو ثبت وجوده غير متحيز لكان للخصم أن يقول: قد كان الجسم فيما لم يزل غير متحيز ثم لما تحيز وجد فيه الكون وذلك الكون الذي وجد فيه أول أوقات تحيزه عندي هو الكون المطلق الذي يوجد فيه عند حدوثه عندهم فلو ثبت أنه كان غير متحيز ثبت له ذلك ولا كلام فيه لكن قد تقرر أن الجسم لا يوجد إلاً متحيزاً لن مع وجوده يكون قد حصل مقتضى التحيز وهي الجوهرية وشرط اقتضاءها له وهو الوجود فلا بد من حصوله وسيأتي إيضاحه في فصل الصفات، وبالجمله فهذه الدعوى مبنية على أن الأجسام لا توجد غير متحيزة وإلاً فلو سلمنا لهم أنها توجد غير متحيزة لسلمنا لهم انفكاكها من الكوان ولو لسلموا أنها لا توجد غير

متحيزة لسلّموا أنّها لا تنفك عنها ولم يجدوا بداً من تسليم ذلك فيعود الخلاف إلى الصل.
قوله: (ولأنهما حاصلان في جهتين).
يقال: أما مع عدم القول بتحيزها فالخصم لا يسلم ذلك؟

(331/1)

والجواب بأحد وجهين، إما أن يكون المصنف عرف من مذهبهم أنهما في جهتين قبل تحيزها فالزمهم على ذلك ملازمة الكون لهما إذ لا يكون الشيء في جهة على وجه الاستقلال إلا إذا كان كائناً فيها ولا يكون كائناً فيها إلا بكون وإما أن يكون مؤاخذاً لهم بتسميتهما جسمين وإن لم يكونا عندهم متحيزين لأن الجسم لا يكون إلا في جهة والجهة من خواصه.
قوله: (ولأن من أصولهم أن الجزء يتجزأ).
اعلم أن مذهب الفلاسفة والنظام أن الجزء يتجزأ بمعنى أنه لا ينتهي إلى حالة إلا ويصح تجزئته فيها إلا ما لا يتناهى وإن كان من أصحابنا من ظن ببعض الفلاسفة أنهم يقولون بتجزئة تخريباً من مقالات لهم دون أن يصرحوا بذلك، والمصرحون بتجزئة منهم من قال يتجزأ بالفعل بمعنى أنه في ذاته غير متناهي العدد، ومنهم من قال يتجزأ بالقوة بمعنى أنه وإن كان شيئاً واحداً فإنه يصح في الفاعل أن يجعله أشياء كثيرة.

(332/1)

قال الشيخ ابن متويه: ويبعد في قائل هذا القول ألا يكون معتقداً فيه أن أكزائه ثلاثمائة فيصير قوله والقول الأول سواء ووجه ما قاله رحمه الله أنهم إذا أجازوا في الفاعل أن يجعله أشياء كثيرة فإنه لا يصح ذلك إلا إذا كان الجزء كذلك في ذاته، ومما يبطل به أصحابنا كلام أهل الهيولى والصورة أن الحلول كيفية في الوجود وكيفية الوجود تلازمه كما أن كيفية كل صفة تلازمها فكيف يثبت وجودهما في الأزل عندهم ويتأخر الحلول عنه ثم أن حلول إحداها في الأخرى إما أن يكون علي سبيل الوجوب فيلزم ملازمته للوجود لئلا يكون للذات أو لصفته ومع كونه كذلك ليس الصورة بأن يحل الهيولى أولى من العكس لاشتراكهما في الذاتية والمقتضاة واستوائهما فيهما أو على سبيل الجواز فهو إما لفاعل وهو باطل إذ لا تأثير له في الحلول ويلزم منه أن يكون قادراً على ذاتيهما إذ لا يقدر على حكم لذات من دون معنى إلا من قدر عليها فيلزم كون وجود الصورة بالفاعل وهي قديمة عندهم أو لعلة وهي إما معدومة فلا

يختص أو موجوده فلا اختصاص لها بالصورة فيوجب حلولها دون الهيولى إذ لا يختص بها إلا إذا حلتها ولا تحلها إلا مع تحيزها ولا يتحيز إلا بعد أن تحل الهيولى فتؤدي إلى التوقف ثم أنها مع الصورة والهيولى على سواء فلم تكن بأن يوجب حلول أحدهما في الأخرى أولى من العكس.

فصل

وأما الدعوى الرابعة وهي أن مالم يحل من المحدث فهو محدث، فالخلاف فيها من ثلاث جهات.

قوله: (قال أبو رشيد العلم بالرابعة ضروري مطلقاً). يعني سواء قيل فيها مالم يحل من حادث معين ولم يتقدمه فهو محدث مثله أو قيل مالم يحل من المحدث فهو محدث على سبيل الجملة من غير إشارة إلى الكوان ولا الصفات الصادرة عنها لكنها تدخل في ذلك لأن الجسام لم يحل عنها وقد حكي قوله هذا عن أبي علي بن خلاد والفقيه حميد وابن الملاحمي وصاحب الإكليل.

قوله: (وقال القاضي إلى آخره).

(333/1)

اعلم أن تلخيص مذهب القاضي وتلامذته أنه إذا كانت صورة هذه الدعوى أن مالم يحل من حادث معين ولم يتقدمه فهو محدث مثله فهي ضرورية.

قيل: وينبغي أن تكون وفاقية وفي المحيط ما يقضي بأنها استدلالية في هذه الصورة إلا إذا علم ثبوت ذلك المعين وحدوثه وعدم الخلو منه ضرورة فهي حينئذ ضرورية كما أشار إليه المصنف آخراً في هذه الجهة.

قال القاضي وتلامذته: وإن كانت الصورة بالجسم إذا لم يحل من المحدث ولم يتقدمه وجب أن يكون محدثاً فهي استدلالية إذ لو كانت ضرورية لم يخالف فيها ابن الروندي ومن تابعه.

وأجيب بأن ابن الروندي ومن تابعه لا بد أن يعتقدوا في واحد منها أنه قديم وإلا لم يتصور خلافهم وههنا صورة أخرى لهذه الدعوى وهو أن يقال: الأجسام لم تحل من هذه الأكوان ولم يتقدمها فيجب أن تكون محدثة.

قيل: فهذه تكون استدلالية اتفاقاً لتوقفها على ثبوت الأكوان وحدوثها وأن الجسم لم يحل منها وكلها استدلالية وما توقف على الاستدلال فهو مثله وقد أشار إليه المصنف أيضاً.

قوله: (زعم ابن الروندي وبعض الفلاسفة).. إلى آخره.

تحقيق مقالتهم أن قالوا أن الجسم لم تخل من حادث وقيل الحادث حادث أما لا أول له والجسم وإن قارن بحمله هذه الحوادث فلا أول لها فكذلك لا أول له فكان قديماص.

تنبيه

(334/1)

اعلم أن الفلاسفة لما نقوا لاصانع المختار وقالوا بقدوم العالم وكان هذا الدليل المبني على هذه الدعاوى أبلغ أدلة أهل الإسلام على حدوث العالم وثبوت الصانع المختار جعلت الفلاسفة تحتال لإبطاله بكل حيلة وتدخل له من كل مدخل وافترقوا للخلاف في هذه الدعاوى الأربع وتقسموه لثلاثة متى ثبت إفساد أحدها بطل الدليل لانبثائه على كل واحدة منها فخالف بعضهم في الأولى واستضعف بعض خلافهم فخالفوا في الثانية واستضعف بعض آخر منهم خلاف الفرقتين الولتين فخالفوا في الثالثة واستضعف بعض خلاف الجميع فخالفوا في الرابعة خديعة منهم والحاداً في الدين ويأبى الله إلا أن يتم نورهولو كره المشركون وما أجدرهم بقوله تعالى: {هل أنبئكم بالأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسنون صنعاً}. قوله: (فقد صار وجوده معها أو بعدها).

يقال: أخللت بقسم ثالث وهو أن يكون وجوده قبلها.

والجواب: لا إخلال مع بنائه على أن الجسم لم يخل من المحدثات ولو كان وجوده قبلها لكان خالياً عنها وكلامه مبني على عدم الخلو الثابت بالدلالة.

قوله: (لأنه إذا كان كل واحد من هذه الحوادث له فاعل يعني لما تقرر من أن الحادث لا بد له من محدث على ما سيأتي).

قوله: (وبعد فهذه الحوادث قد حصرها الوجود..) إلى آخره.

تلخيصه أني قال: أن مع دخول هذه الحوادث في الوجود لا بد أن يكون قد حصرها ومع حصره لها لا تكون غير متناهية فإنه لا يصح أن تدخل في الوجود ما لانهاية له إذ ما دخل فيه جاز دخول الزيادة والنقص فيه وما كان كذلك فهو متناه لأنه يكون مع تلك الزيادة أكثر منه مع عدمها ولا كلام في تناهي ما يكون أكثر مع تقدير زيادة عليه فإن ما لايتناهى لا يكون غيره أكثر منه فلا يكون هو مع تقدير أكثر منه من دون ذلك التقدير ولا يمكنهم المنع من جواز دخول الزيادة في هذه الحوادث بل هم يحكمون بتزايدها في كل وقت. قوله: (ظاهر التناقض ظهور تناقضه في المعنى وفي اللفظ).

(335/1)

أما من جهة المعنى فلأنهم وصفوا كل ذات من الأكوان بأنها محدثة ثم قالوا لا أول لها وهذا هو معنى القديم وأما من جهة اللفظ فلقولهم آحادها محدثة وجملتها قديمة وجملتها مجموع آحادها هكذا ذكر بعض المتأخرين.

قوله: (لن الحدوث ثبت لآحادها من غير شرط..) إلى آخره، تلخيص هذا الوجه أن يقال: الحكم باعتبار الآحاد والجملة على أربعة أضرب:

أحدها: ما يثبت للآحاد من غير شرط فيجب ثبوته للجملة كثبوت السواد للزنج فإنه ثبت لكل واحد منهم من غير شرط مفقود في جملتهم فيجب ثبوته لجملتهم وهذا أوزان مسألتنا فإن الحدوث لكل واحد من الأكوان لم يثبت بشرط لم يوجد في جملة الأكوان فلا يصح أن يحكم به على الآحاد دون الجملة.

وثانيها: ما يثبت للآحاد مشروطاً بشرط لم يثبت في الجملة كثبوت جواز الخطأ على كل واحد من الأمة فإنه ثبت لهم بشرط عدم الاتفاق ولم يوجد في جملتهم.

وثالثها: ما ثبت للجملة من غير شرط كسواد جملة الزنج فإنه يثبت لآحادهم لعدم اشتراط ثبوته للجملة بشرط مفقود في الآحاد.

ورابعها: ما يثبت للجملة بشرط مفقود في الآحاد كالعصمة للأمة فإنها تثبت لهم بشرط الاجتماع وهو مفقود في آحادهم.

قوله: (على أن أبا الهذيل قد كان التزم) إلى آخره.

روي هذا المذهب عن النظام ويحيى بن بشر وهو القول بتناهي حركات أهل الجنة وأهل النار أيضاً قالوا: فينتهون إلى سكون دائم يلتذ به أهل الجنة ويتألم به أهل النار وقد روي عن أبي الهذيل أنه رجع عن ذلك.

واعلم أن مما يجاب به عن هذه الشبهة أنا لم نرد بقولنا حوادث أهل الآخرة لاتناهي وجود ما لاتتناهي فذلك مما لا يجيزه وإنما أردنا أن محدثيها لا يزالون يجددون منها شيئاً بعد شيء.

قوله: (ولا يكون حادثاً الآن).

يعني لأن الحدوث يختص بأول أوقات الوجود.

قوله: (لأنه لا يلزم من جوازه قدم الجسم) أي من جواز أن يقارن الجسم لافيما لم يزل حادث ولا يكون لا جسم حادثاً في تلك الحال.

قوله: (على أنا نلتزم أن يكون محدثاً الآن لحصول حقيقة المحدث فيه). يعني وهو أنه موجود لوجوده أول. وقد أجيب عن هذه الشبهة بجواب آخر يقبل أنا لم نقتصر في دلالتنا على القول بأن الجسم لم يخل من الأعراض. بل قلنا ولم يتقدمها والحوادث الموجودة فيه الآن قد تقدمها فلم يلزم أن يكون حادثاً معها.

قوله: (وإن كان المقدر مستحيلاً). يعني في الوجهين وهو ثبوت ثان مما نعقديم وتقديم القديم للمحدث بأوقات لانهاية لها.

قوله: (تنبيه: اعلم أنه كما يصح الاستدلال بطريقة المعاني يصح أيضاً بطريقة الأحوال).

يعني فيقال: الجسم لم يخل من الكائنية الحاصلة بعد أن لم يكن ولم يتقدمها ومالم يخل من الحاصل بعد أن لم يكن ولم يتقدمه كان حاصلاً مثله بعد أن لم يكن وإذا كان كذلك كان محدثاً وقد منع الشيخ أبو هاشم من ذلك وقال: لا يصح العلم بحدوث الأجسام إلا على تقدير إثبات الأكوان.

قال ابن متويه: والأقرب خلافه.

قوله: (وأنها هي الطريق إلى المعاني) يعني فالاستدلال بالطريق أوضح من الاستدلال بالمتطرق إليه وفيه نظر.

قوله: (وأن النظر في الحقيقة إنما هو في الأحوال) هذا بناء على ما قدمه في باب الأدلة لكن الذي ذكره هناك أن النظر في الحقيقة إنما يقع في الحدوث لكن لا يعد ذلك مرجحاً لطريقة الأحوال فإن النظر في الحدوث إنما يتأتى في الذوات فأما الصفات فإنها لا توصف بالحدوث.

قوله: (حاكياً عن أبي الحسين وليس يمكن إثبات المعاني) إلى آخره. يعني فلا يقال قد دلت الدلالة على أن ذلك الأمر الذي لأجله احتراك الجسم ليس إلا المعنى فإذا نفاه ناف كان عنده محترکاً لا لأمر فإنه لا يمكن ذلك إلا بعد إبطال أن يكون بالفاعل.

قوله: (حاكياً عن القاضي يبنّي على صحة خروج الموصوف منها إلى غيرها). يعني فإنه لا يعرف ثبوتها بعد أن لم تكن ثابتة إلا بذلك كما أنه لا يعرف حدوث الكوان إلا بجواز عدم عليها.

(337/1)

قوله: (والعكس). يعني ثبوت المعاني مع عدم ثبوت موجبها.

واعلم أن هذا الترجيح الآخر الذي أورده القاضي إنما هو ترجيح لطريقة المعاني على طريقة الأحوال إذا قيل أنها بالفاعل لأنها إذا جعلت بالفاعل فما كان بالفاعل لم يستحل بقاؤه مع

عدم الفاعل ولا وجب ثبوته بثبوته بل ما كان من الصفات بالفاعل فإنه لا يتجدد حال البقاء كالوجود، وأما إذا جعلت الكائنية صفة معنوية فحكمها جواز خروج الموصوف عنها إلى غيرها ويستقيم الاستدلال كما في المعاني.

قوله: (في حكاية قول ابن الملاحمي لـه جعلاً لعلم باستحالة أن تكون هذه الصفة ذاتية متوقفاً على العلم بإثبات المعان). أراد حيث قال القاضي: وإنما يعلم صحة خروج الموصوف عنها بإثبات المعاني وإذا كان كذلك بصحة خروج الموصوف عنها هو معنى استحالة كونها ذاتية مع أنه لا يمكن إثبات المعاني إلا بعد العلم بأنه يجوز خروج الموصوف عنها إلى غيرها فإنما لم نعلم ذلك لم نعلم أنها ليست بذاتية ومع عدم العلم بأنها ليست بذاتية لا يعلم أنها معنوية.

فصل في شبه القائلين بقدوم الأجسام

قوله: (ضرب يقدح بأن يرد على أركان الدليل). قال ابن متويه: وجملته القول في الشبهة أنها تنقسم إلى قاذحة وغير قاذحة وهي في الحقيقة لا تقدح وإنما الغرض أن معها لا يسلم علم المرء بذلك المدلول.

ومثال ما يرد على أركان الدليل في مسألتنا وهي العلم بحدوث الأجسام أن يرد شبهة على الدعوى الأولى أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة فإن هذه تقدح في الدليل بالمعنى الذي ذكره ابن متويه لترتب صحته على صحدة مقدماته ومع قدحها فيه يقع القدح في العلم بالمدلول لن طريق العلم به هو الدليل فإذا حصل لبس أو شك فيه انتفى العلم بمدلوله.

(338/1)

قوله: (فيكون العلم بحله من فروض الأعيان) لا كلام في ذلك فأما أن نفس حله من فروض العيان فليس كذلك بل فرض كفاية وهذا مع حصول الشك في الدليل فأما لو قدرنا أن شبهة وردت على ركن من أركان الدليل ولم يقع لأجل ورودها شك في الدليل ولا قدحت في العلم به بحيث أنه لا ينصرف عن تحديد العلم بالمدلول لأجل ورودها لم يكن العلم بحلها فرض عين وإنما يكون فرض كفاية وقد قيل أن معارضة الدليل مما يقدح في العلم وينزل منزلة ما يرد على أركانه.

مثاله: قولهم قد ثبت أنه قادر عالم والقادر العالم لا يكون إلا جسماً معارضة لقولنا قد ثبت أنه تعالى قادر عالم والقادر العالم لا يكون إلا حياً فيكون العلم بحل هذه المعارضة ونحوها من فروض العيان لحصول الشك معها.

قوله: (فيكون العلم بحلها من فروض الكفاية). الوجه في ذلك أن الدليل باق على صحته

وإفاته للعلم ويكون وجوب ذلك كفاية تحرراً عن أن يدعو إلى اختيار الجهل إذ لا يؤمن ذلك فيكون حلها صارفاً عما يدعو إليه.

قوله: (لو كان العالم محدثاً) إلى آخره. مرادهم بالعالم السموات والأرضون وما بينهما والحديث المروي عنه صلى الله عليه وآله وسلم أن الله ثمانية عشر ألف عالم الدنيا وما فيها عالم واحد يدل على أنه اسم لجميع المخلوقات وقد قيل أن العالم اسم لمن يعلم لأنه مشتق من العلم فيكون اسماً للملائكة والثقلين.

قيل: وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لفاطمة عند ذكر مريم عليهما السلام: (تلك سيدة نساء عالمها وأنت سيدة نساء العالمين). يدل على أن العصر يسمى عالماص.

قوله: (في حكاية الشبهة وذلك المر محدث) يعني أنه لو كان قديماً لكان العالم حاصلًا في الأزل ولم يكن فاعله فاعلاً بعد أن لم يكن.

(339/1)

قوله: (والحوادث اليومية كيفية). المعارضة لهم بها أن يقال قد ثبت أن الذي أثر في هذه الحوادث اليومية كالنبات والثمار وما شاكلها سواء كان موجباً أو مختاراً قد حصل مؤثراً بعد أن لم يكن فلا بد من أمر وذلك المر محدث فالكلام فيه كالكلام فيها وإن شئت جعلت كيفية المعارضة أن يقال قد ثبت أن هذه الحوادث اليومية محدثة بالاتفاق ففاعلها قد حصل فاعلاً بعد أن لم يكن فلا بد من أمر كما ذكروه في الشبهة.

قوله: (على أنا نقول ذلك الأمر هو كونه قادراً والداعي). يقال: إن كونه قادراً والداعي قد حصل في الأزل وحصوله فاعلاً بعد أن لم يكن يقتضي تجدد أمر له إذ لو لم يكن إلا ما هو حاصل في الأزل لوجب أن يحصل التأثير في الأزل.

والجواب أنه وإن كان كذلك فالمؤثر على موجب لأجلهما وهما غير موجبين بل مؤثران على طريق الصحة فلا يلزم ذلك فإن قيل: فقد حصل مؤثراً لأجلهما بعد أن لم يكن مؤثراً لأجلهما فلا بد من أمر.

قلنا: ليس كونه مؤثراً مما يعلل إذ ليس له بكونه مؤثراً حال.

قوله: (وكلاهما غير محدث في حق صانع العالم) يعني بل هما صفتان ثابتتان في الأزل أما القادرية فذلك ظاهر فيها وأما الداعي فالأنه من قبيل عالميته تعالى.

قوله: (قلنا يجوز أن يكون هذا الحكم مما يعلل). أراد بالحكم الاستحالة وإنما لم يجب

تعليلها لما ذكره من كونها نفيًا والتعليل بالمؤثرات وما يجري مجراها لا يكون إلا للأمور الثابتة وإنما كانت نفيًا لن المرجع بها إلى عدم الصحة.

(340/1)

قوله: (والمخير ذلك من الوجوه المانعة من التعليل كالحلول وغيره). يعني حلول الحال في المحل المعين فإن تعليل.... ممنوع مع أنه أمر يتأتى. قال أصحابنا: لنا إن جعلناه حالاً في هذا المحل بالفاعل لزم ... إذا وقف على اختياره صحة أن يجعله حالاً في محلين وإن يوجد غيره حال لن من حق ما كان بالفاعل أن يقف على اختياره وإن جعلناه لمعنى فذلك المعنى يحتاج في حلوله إلى معنى فيؤدي إلى التسلسل ثم أنه يلزم إذا وجد أمثال للمعنى الموجب للحلول في محال كثيرة أن يوجب كل واحد منها كون ذلك المعنى الذي فرضنا الكلام فيحلوله حالاً في محله فيؤدي إلى حلوله في المحال الكثيرة وهو محال وإن جعلناه لصفته الذاتية أو المقتضاة لزم فيما شاركه فيهما أن يحل ذلك المحل بعينه فكان يلزم وجود السوادات كلها في محل واحد وكذلك البياضات ونحوها فوجب ألا يعلل هذا الحكم وقد ذهب الشيخ الحسن إلى تعليل الحلول بالفاعل حتى أنه لمبالغته في ذلك أمر بأن يكتب على ما بلغ في حجر قبره وفعل ذلك واحتج بأن الحلول كيفية في الوجود والوجود بالفاعل فكذلك كفيته والأقرب صحة ما قاله.

فأما قولهم: يلزم أن يوجد غير حال فجوابه: أنكم قد صرحتم بأن كونه مما يحل على سبيل الجملة واجب لصفته المقتضاة فكيف يصح منه إيجاد مع ذلك غير حال والزامكم أن يوجد في محلين لا يتأتى فإن العلم باستحالة ذلك لا يتوقف على العلم بأن الحلول ليس بالفاعل وكما لا يلزم أن يصح من الفاعل جعل الجوهر في جهتين مع أن الكون وإيجاده متعلق باختياره فكذلك ههنا وأشار المصنف بقوله وغيره إلى عدم بقاء غير الباقي في الوقت الثاني فإنه لا يعلل أيضاً.

(341/1)

قال أصحابنا: لأننا إن جعلنا عدمه في الوقت الثاني لذاته أو لما هو عليه في ذاته لزم في مثله ألا يوجد في ذلك الوقت أيضاً للمشاركة في الصفة الذاتية والمقتضاة اللتين أوجبتا أو أحدثهما عدم وجوده في ذلك الوقت وإن جعلناه باختيار الفاعل لزم أنه إذا لم يختار عدمه أن ينفي وإن

جعلناه لمعنى فالمعنى لا يختص بالمعنى فإن جعل اختصاصه به حلوله في محله لزم أن يوجب لجميع ما في ذلك المحل العدم في الوقت الثاني لعدم اختصاصه به دون سائر ما فيه وإن جعلناه لوجوده أو حدوثه لزم ذلك في كل موجود أو محدث فوجب حينئذ ألا يعلل فأما البقاء فهو مما يعلل بالجنس ولكن لا يعلل استمرار البقاء قدرًا مقدراً ومما لا يعلل ثبوت الصفات الذاتية واختصاص كل ذات بذاتها.

فائدة

قد يستوي في عدم التعليل ثبوت الشيء وانتفاؤه كمسألة الحلول فإن الحال لا يعلل حلوله في هذا المحل ولا عدم حلوله في غيره وقد يعلل الأمران كحدوث ما ينفي يعلل بالفاعل وانتفاؤه يعلل بطروء ضد أو ما يجري مجراه وتعلق المتعلق فإنه لما هو عليه في ذاته وزوال تعلقه لعدمه وقد تعلل الإثبات دون النفي كما في حدوث ما لا ينفي وانتفائه وقد يكون بالعكس كاستحالة كون السواد بياضاً فإن ذلك لما هو عليه في ذاته ولا يعلل كونه سواداً لأن الصفة الذاتية لا يعلل والله أعلم.

قوله: (في الشبهة الخامسة الباري تعالى جواد لم يزل). أرادوا وإذا كان جواداً لم يزل لزم فعله للوجود فيما لم يزل وهو الإكثار من فعل الإحسان والتفضل من جاد بماله وجود جوداً وذلك يستلزم حصول من وجود عليه في الزل.

(342/1)

قوله: (لا يسلم كونه تعالى جواداً لم يزل بهذا المعنى). يعني بل بمعنى أنه قادر على فعل الجود وأنه سيفعله وإن كان أصحابنا قد نصوا على أنه لا يسمى جواداً في الأزل لما كان صفة فعل فلا يثبت له إلا بعد فعل الجود وأما النجارية فقد ذهبت إلى جواز وصفه بذلك في الزل بمعنى نفي البخل قالوا إذ لو لم يكن جواداً في الزل لكان بخيلاً وهو محال وهذه المقالة أحدثها حسين النجار وسبب قوله هذا: ورود هذه الشبهة وكلامهم باطل لأن الجواد فاعل الجود إذ لو كان الجواد الذي لا يبخل للزم أن يوصف الجمادات بذلك لحصول المعنى في حقها ذكره أصحابنا ولهم أن يقولوا أن معناه الذي لا يبخل مع تمكنه من الفعل الذي وجود به.

قوله: (إخلال مخصوص) يعني يختص بأنه إخلال بواجب إذ قد يكون الإخلال إخلالاً بمندوب وبمباح.

قوله: (بواجب مخصوص) يعني ما يتعلق بالحقوق كالصدقات والندور وسائر الحقوق الواجبة ولهذا فإن الإمام لا يسمى بخيلاً إلا إذا منع الحقوق من مستحقها فأما إخلال بغير ذلك من

الواجبات كالصلاة والحج فلا يسمى بخلاً إلاً تجوزاً.

قوله: (قالوا إذا وجد العالم في وقت صح أن يتوهم وجوده قبل ذلك) إلى آخره.

لهذه الشبهة تحرير آخر ذكره في التذكرة. قال ابن متويه: قال ابن الروندي أصح العلوم ما تقرر في الوهم وقد ثبت تقرر قدم الجسم في الوهم لأنه يجوز أن يعتقد أنه لا حال يشار إليها في الأجسام إلاً وقد كانت موجودة قبلها ثم كذلك لا إلى أول فيجب كونها قديمة. قال ابن متويه: وهي ركيكة ضعيفة جداس. وقد قال الشيخ أبو علي لابن الراوندي: أخطأت في قولك أصح العلوم فإن العلم لا يكون أصح من علم آخر لا شراك الكل في اقتضاء سكون النفس وفي تعلق الشيء علماً هو به وعلى أن الوهم ظن مخصوص فكأنه قال: أصح العلوم ما يظن ولا يجب من حيث يصح ظن الظان لقدم الأجسام أن يكون قديمة. قوله: (يجب إذا رأينا داراً مبنية وشيخاً قاعداً على سرير) إلى آخره.

(343/1)

هذا مأخوذ من كلام الشيخ أبي الهذيل عارض به من أورده على هذه الشبهة فقال: يجب إذا رأينا شخصاً قاعداً على كرسي ولا حال يشار إليها إلاً ويصح أن يعتقد أنه كان على هذه الصورة فيها فيجب لأجل هذا أن يعتقد أنه كان كذلك لم يزل. قوله: (قلنا أتريدون يستحيل وجود شيء لامن فاعل) إلى آخره. قد أجيب بجواب آخر هو أقطع للجاهل وهو أن يعكس كلامهم ويقال: بل بديهية العقل يحكم بأن حدوث شيء من شيء غير منصور لن معنى ذلك أن يصير بعض الشيء شيئاً آخر وذلك لا يعقل لن ذلك الشيء إن بقي على حاله فلم يصير بعضه شيئاً آخر وإن لم يبق على حاله فقد عدم هو وحدث شيء آخر. قوله: (لكن فيه حدوث الهيولى).

يعني لنها شيء وليست بفاعل مختار وهو يجب صدور كل شيء ليس بفاعل مختار عن فاعل مختار ومع صدورها عن فاعل مختار يثبت حدوثها. قوله: (وقدم الباري). يقال: من أين أن في ذلك ما يوجب قدم الباري فكان الأولى أن يقول: وثبوت الباري.

قوله: (فاختلف وجه الحاجة فلا توقف). يعني وإنما التوقف لو اتحد وجه الحاجة كأن يحتاج شيء إلى شيء في وجوده وذلك الشيء يحتاج إليه أيضاً في وجوده وكذلك لو احتاج كل واحد منهما إلى الآخر في العلم به.

قوله: (احتياج كل واحد من العلة والمعلول إلى صاحبه) يعني فإن العلة تحتاج إلى المعلول في العلم بها إذ لا يمكن معرفتها إلاّ به ويحتاج هو إليها في ثبوته وحصوله فلم يلزم التوقف لما اختلف وجه الحاجة فكذلك في مسائلنا.

قوله: (واحتياج كل واحدة من الحياتين إلى الأخرى).

(344/1)

اعلم أنّه قد تقرر أن الحي لا يجوز أن يكون جزءاً واحداً ولا بد من أن يكون مبنياً بنية مخصوصة فإذا قدرنا مثلاً أنّه بني من جزئين فهو يحتاج في كونه حياً إلى حياتين. قال أصحابنا: ولا يجوز وجود حياة واحدة فيه لأنها إن وجدت في كلا الجزئين لزم أن يكون مثلاً للتأليف وهو محال وإن وجد في أحد المحليين فباطل لأنها حينئذ لا توجب إلاّ لمحلها فيلزم صحة وجود الحياة في محل واحد واختصاصها به فتخرج عن كونها موجبة للجملة ولا يمكن أن يقال بل يوجد في أحدهما ويوجب لهما لأنها لا تجوز أن توجب للجزء الذي تحله إلاّ بعد أن تدخل في جملة الحي وهو لا يدخل في جملة الحي إلاّ بحياة توجد فيه إذ لو دخل في جملة الحي بغير حياة موجودة فيه وصح إيجابها له كونه حياً ولا حياة فيه لكان يلزم أن يوجب ما فينا من أجزاء الحياة لما كان متصلاً بنا من شعر وظفر ونحوهما، ويلزم من وجود حياة واحدة في أحد الجزئين ألا يصح الإدراك بالجزء الذي لم يوجد فيه لأن الإدراك لا يكون إلاّ بمحل فيه حياة ولهذا فإنما ما علمنا أنه يدرك به علمنا أن فيه حياة وما لم يقع الإدراك به علمنا ألا حياة فيه وأنه غير حي فقد بان أنه لا يجوز أن يوجد في أحد الجزئين حياة من دون أن يوجد في الآخر حياة أخرى وبهذا يعلم حاجة إحدى الحياتين إلى الأخرى مع أنّه لا يؤدي ذلك إلى توقف كل واحدة منهما على الأخرى توقفاً يقتضي الدور والتعذر.

وقد ورد على ما ذكر أنّه يلزمكم حاجة كل واحدة من الحياتين إلى الأخرى في وجه واحد وهو الوجود فيلزم حاجة الشيء إلى نفسه ويلزم الدور لأن هذه لا توجد حتّى توجد تلك وتلك لا توجد حتّى توجد هذه.

وأجيب بأن وجه الحاجة مختلف فأحدهما تحتاج إلى الأخرى في وجودها والمحتاج إليها في الوجود تحتاج إلى تلك في أن يدخل محلها في جملة الحي ليوجب له إذ لا يوجد موجبة لجزء واحد فإذا اختلف وجه الحاجة لم يلزم الدور.

(345/1)

قال الشيخ ابن متويه: إلا أنه يبقى للسائل أن يقول فليست هذه بأن يحتاج في وجودها إلى تلك أولى من أن تحتاج إليها تلك ولا هذه بأن يحتاج إلى تلك في أن يدخل محلها في جملة الحي أولى من خلافه. قال: فإذا حققنا فذلك يقتضي رجوع الحاجة إلى الحي فنقول: احتاج في كونه حياً إلى هذه الجزاء من الحياة أجمع لا أن مرجع الحاجة إلى الحياة بعضها مع بعض. واعترض بأن قيل ما أردت بقولك أن الحي يحتاج في كونه حياً إلى هذه الأجزاء أتريد أنه يحتاج في حصول صفة واحدة له إليها فغير مسلم لأن الحي يثبت له صفات كثيرة بعدد أجزاء الحياة لا أنه يحصل له صفة واحدة عن مجموعها وإن أردت أنه يحتاج في مجموع الصفات إلى مجموع هذه الجزاء من الحياة فمسلم ولكن ما أنكرت أن تحصل له صفة واحدة لحصول حياة واحدة.

فالولى أن يقال: قد علمنا أن الحياة الواحدة لا توجب الصفة لغير الجزء الذي هي فيه إلا إذا كان فيه حياة وإلا لزم أن يوجب للشعر كونه حياً وهذا الحكم لا يعلل بأي شيء علل فسد. إذا عرفت هذا فكلام المصنف ليس بسديد لأنه جعل حاجة كل واحدة من الحياتين إلى الأخرى نظيراً لمسألتنا وليس كذلك إلا لو كانت أحدهما تحتاج إلى الأخرى في وجودها والأخرى تحتاج إليها في دلالتها عليها وليس كذلك إلا أن يكون مراده أنه نظير لمسألتنا في مجرد الحاجة وعدم التوقف على سبيل الجملة فهو يتمشى.

قوله: (قلنا الداعي إنما يدعو إلى ما يصح ووجود العالم في الأزل مستحيل) إلى آخره. اعلم أن جواب المصنف عن هذه الشبهة جواب جيد ولم يذكره أصحابنا وفيه ما لا يجري في كلامهم من اشتراط الإمكان في الداعي بل قد صرح ابن متويه بأن أحداً قد يدعوه الداعي إلى أمر مستحيل وهو الذي يقتضيه حقيقة الداعي.

(346/1)

وقد أجاب الشيخ أبو القاسم عن أصل الشبهة بأن الله تعالى خلق الحياء في أول أوقات إمكان خلقهم ولا يلزم للداعي حصول المستحيل، وأجاب أبو الحسين بأن له تعالى داعياً إلى إحسان ما فأى وقت خلق الأحياء فيه فقد فعل ما دعاه الداعي إليه. وأجاب ابن الملاحمي بأن له تعالى صارفاً فيما يزل عن خلق العالم وهو علمه باستحالة وجوده في الأزل والذي اعتمده الجمهور في الجواب أنه تعالى وإن كان له داعي حكمه إلى خلق الحياء وهو الإحسان إليهم إلا أنه لا يجب حصول ما دعا إليه داعي الحكمة عند حصوله فإن أحداً يتصدق على فقير بدرهم لداعي حكمة ولا يتصدق على الآخر بمثله مع حصول الداعي فكذلك ههنا.

قوله: (لأن هذه سبيل داعي الحكمة ألا ترى أن أحداً إلى آخره).
هذا كالمقياس لأفعاله تعالى التي يدعو إليها داعي الحكمة على أفعالنا في صحة التقديم والتأخير وفيه نظر وأجود منه أن يقال فإذا حصلت الحالة التي يمكن خلق العالم فيها ولم يخلقه تعالى فيها أو لم يخلقه دفعة واحدة علمنا أنه تعالى علم أن الصلاح في ذلك فلو علم أن الصلاح في إيجاد دفعة واحدة لفعله وهذا مغن عن القياس فإن أحداً وإن تصدق على فقير دون فقير وفي وقت دون وقت فإنه ليس من أجل كونه علم أن الصلاح في ذلك بخلافه تعالى فإن تقديمه وتأخير له لعلمه بالصلاح.
فصل وأما الركن الثاني وهو أن المحدث لا بد له من محدث.
قوله: (فقد اتفق العقلاء على أنه لا بد من أمر).
هذا ما ذكره قاضي القضاة كما تقدم واختاره المصنف وأكثر أصحابنا يحكمون بعدم الاتفاق ووقوع الاختلاف.
قوله: (قيل والعلم بذلك ضروري) هذا القول للشيخ أبي القاسم فإنه ذهب إلى أن العلم بأن العالم لا بد له من محدث ضروري على سبيل الجملة لا يحتاج إلى نظر واستدلال.

(347/1)

قال: ولهذا فإن كل من رأى بناء فإنه يعلم أنه لا بد له من بان وصانع حتى أنه لو جوز أنه لا محدث له لعد غير عاقل، وذهب الجمهور إلى أنه استدلال جملة وتفصيلاً ولو كان ضرورياً لكان بديهياً لأن الضروري الحاصل عن طريق ليس إلا عن المشاهدة أو الأخبار المتواترة أو عن الخبرة والتجربة على قول ولا شيء من هذه الطرق بحاصل ههنا ومع كونه بديهياً يجب اشتراك العقلاء فيه وهذا ثمانية يقول: لا محدث للمتولدات مع اعترافه بحدوثها وعوام الملحدة يعترفون بحدوث الدجاجة والبيضة ولا يشبتون لهما محدثاً وكذلك سائر الحوادث اليومية ولأبي القاسم أن يقول: أليس العلم بأن زيداً هو الذي كنا شاهدناه ضرورياً حاصلاً لا عن طريق مع أنه لم يجب اشتراك العقلاء فيه، وقيل: ينبغي التفصيل فإن علم بالضرورة أن المحدث حدث مع الجواز فالعلم بأن له محدثاً ضروري وإن كان العلم بأن حدوثه مع الجواز استدلالياً كالعلم بحدوث العالم فالعلم بأن له محدثاً استدلالياً وخلاف ثمانية في المسببات لما كان العلم بحدوثها استدلالياً ونظير ما تقدم الخلاف في العلم بقادرية المؤثر في العالم بعد العلم به فإن أبا القاسم ذهب إلى أن العلم بالقادرية لذلك المؤثر بعد العلم به ضروري. وقال الجمهور: بل استدلالاً إذ من المعلوم صحة دخول التشكيك فيه بمقالة أهل الطبع والنجوم وغير ذلك فعلى

قول أبي القاسم يكون العلم بأن للعالم محدثاً وأنه قادر ضرورياً.
قوله: (وفي كليهما) أي القول بأنه حدث مع الوجوب أو مع الجواز من غير مؤثر.
قوله: (لصح أن تجتمع ألواح في البحر وتتركب منها سفينة) إلى آخره.

(348/1)

يقال: على سبيلاً لمعارضة ولو كان ذلك لايتأتى إلا من محدث للزم أن يصح منه إيجاد ألواح في البحر وجمعها وتركيب سفينة منها فإن التزمته فالخصم يلتزم حصول ذلك لا عن محدث فكان الأولى أن تقول: لوجب أن تجتمع ألواح في البحر إلى آخره فهنا لايتأتى المعارضة لن ما كان من تأثير لفاعل فهو غير واجب.

قوله: (أما الأولان فتقدما في الدعوتين الأولتين). يعني وهو أن لنا أفعالاً وأنها محدثة، وفيه سؤال وهو أن يقال الذي تقدم في الدعوى الأولى ثبوت نفس الأفعال والاستدلال عليها وإن لم يتقدم التصريح بأنها أفعال لنا وأنا نحن المحدثون لها لكن ذلك ثابت في موضعه بدليله وقد أشار إليه المصنف حيث قال: وبعد فإذا حرك أحدنا الجسم بعد سكونه علمنا ضرورة أنه قد حصل أمر لم يكن ونحو ذلك مما ورد في أثناء كلامه في تلك الدعوى مام يدل على أن الأكوان المثبتة قد تكون أفعالاً لنا.

قوله: (من كوننا قادرين ومريدين ونحوهما) أما تأثير كونا قادرين ففي حدوث الفعل وأما تأثير كوننا مريدين ففي وقوع الأفعال على الوجوه المختلفة وأما نحوهما من الصفات المؤثرة فكونا كارهين فإنها تؤثر في كون الصيغة نهياً وتهديداً وكوننا عالمين فإنها تؤثر في الأحكام إذا كان المعلوم مقدوراً لنا يصح أحكامه.

واعلم أن إضافة التأثير إلى هذه الحوال إنما هو على سبيل التوسع والمجاز وإلا فالمؤثر في الحقيقة هو الفاعل لكنه لما كان لا يؤثر إلا بحصول هذه الصفات سميت مؤثرة على سبيل التجوز وقد اختلف في كيفية تأثير هذه الصفات فقليل: كونه قادراً هو المؤثر في الأحداث والأحكام والوقوع على الوجوه المختلفة ولكن تأثيرها في الأحكام بشرط العالمية وفي الوقوع على الوجوه المختلفة بشرط الميرية.

(349/1)

قال الشيخ ابن متويه: يمكن الفرق بين كونه مريداً وكونه عالماً فيجعل التأثير في وقوع الإعمال على الوجوه المختلفة لكونه مريداً أو القادرية شرط وأما العالمية فشرط في تأثير القادرية في الأحكام وقد يقال أن التأثير للعالمية في الأحكام كالمريدية ولعل وجه فصل ابن متويه بينهما أن تأثير كونه مريداً على سبيل الإيجاب وكونه عالماً على سبيل التصحيح ومع إيجاب المريدية لا يصح كونها شرطاً إذ الشرط غير موجب وإن كان مصححاً.

قوله: (تحقيقاً أو تقديرًا) التحقيق في فعل العالم المميز لفعله فإنه لا يصدر منه الفعل مع علمه به وسلامة الأحوال إلا بقصده وداعيه وكذلك لا ينتفي إلا بحسب صارفة وكرهته والمراد بالانتفاء ههنا عدم الإيجاد لها وإن كان لا يكاد يستعمل إلا في عدم الباقي بعد وجوده والتقدير في فعل الساهي والنائم فإننا لو قدرنا أن لهما ضدًا وداعياً لما وجد فعلهما إلا بحسب قصدهما وداعيهما وإن كان مذهب أبي الحسين ومتبعيه أن لهما داعياً محققاً بناء على أن الفعل لا يوجد من دون داع وأن الداعي شرط في وجوده.

قوله: (مع سلامة الحال) يعني سلامة الداعي من صارف يقابله أو يزيد عليه ومن حصول مانع أو ما يجريم جراه وسلامة الصارف من حصول داع يقابله أو يزيد عليه ومن إلجاء ملج.

قوله: (حدوثها أو حدوثها على وجهه). يعني فحدوثها يقف على كوننا قادرين وحدوثها على وجوه مختلفة أو على وجه الأحكام يقف على كوننا مريدين عالمين.

قوله: (ولأنه كان يلزم إذا مات الكاتب والباقي أن تزول الكتابة والبناء). فيه سؤال وهو أن يقال: إن موتهما لا يقتضي عدمهما بل هما باقيان فلا يلزم عدم ما يحتاج إليهما في وجوده إذ لم يزل وجودهما.

(350/1)

والجواب: أن حاجة الباقي لو تثبت وكذلك الحاجة في الحدوث على ما نقوله إنما تثبت لكون المحتاج إليه على تلك الأحوال إذ لو كان جماداً لما احتاج شيء من الأفعال إليه وحال موت المحتاج إليه قد خرج عما يحتاج الباقي إليه لأجله لو كان محتاجاً وهو كونه قادراً وغيره من صفاته فلزم عدمه.

قوله: (أو لأجل حدوثها وهو المطلوب).

يقال: ليس بإبطال أن يحتاج إلينا لعدمها ولبقائها مع ثبوت احتياجها إلينا في حدوثها يكفي في الدلالة على أن العلة في الحاجة هي الحدوث فينبغي أن يقال فإذا ثبت احتياجها إلينا في حدوثها لا في غيره ولا علة للحاجة إلا الحدوث لدوران الاحتياج معه ثبوتاً وانتفاءً.

قوله: (قلنا أنها علة كاشفة إلى آخره).

قد أجيب عن هذا السؤال بجواب آخر وهو أن العلة في الحقيقة كون هذا الشيء مما إذا وجد كان محدثاً وذلك سابق على الحدوث ومقارن لحاله احتياجه إلى المحدث فلا يلزم كون العلة في الاحتياج متأخرة عنه.

قوله: (فإن قال هلا كانت العلة في الاحتياج هو الحدوث مع الجواز).

قد أجيب عنه بأنه وإن كان حدوثها مع الجواز هو العلة في الحاجة ولولا الجواز لما كان الحدوث علة في الاحتياج لكن لا يجعل الجواز جزءاً من العلة وإن كان معتبراً على وجه الشرط كما أنا عند العلم بالمتحركة نعلم الحركة وإن لم نعلم حصول المتحركة على سبيل الجواب مع أنه هو الدليل الموصل إلى العلم بالحركة والفرق بين هذا الجواب وجواب المصنف أن في هذا تسليم أن ذلك من تمام وجه الحاجة والمصنف أنكر ذلك.

قوله: (لمشابهتها العلة الحقيقية).

أعلم أولاً أن العلة في اللغة تطلق على أمور علة بمعنى السقم ولامرض ومنه فلان عليل وفلان به علة، وعلة بمعنى العذر ومنه ما علة فلان في كذا وبما يعتل أي ما عذره وبما يعتذر.

وعلة بمعنى الحال وعليه قول زهير:

إن البخيل ملوم حيث كان ... ولكن الجواد على علته هرم

(351/1)

أي في سائر حالاته من شدة ورخاء، وأما في الاصطلاح فالعلة الحقيقية حقيقتها: كل ذات أوجبت لغيرها صفة أو حكماً زائدين على الموجود وهي تنقسم:

فمنها ما يوجب صفة وحكماً وهو العلم.

ومنها ما يوجب صفة فقط وهو سائر المعاني الراجعة إلى الجملة والأكوان مما يرجع إلى المحل.

ومنها ما يوجب حكماً فقط وهي الرطوبة واليبوسة والتأليف والاعتماد فأما العلة المقصودة هنا المشبهة بالعلة الحقيقية فحقيقتها التي تعلق بها أمراً جزءاً إثباتاً أو نفيّاً مع كونها ليست بمعنى موجب للمعلق به ومما يتجاوزون بإطلاق لفظ العلة عليه السبب كقولهم الافتراق علة في الألم والمقتضي. يقال: الجوهرية علة في التحيز والداعي. يقال: فعل فلان كذا علة أي لغرض وداعي، والشرط يقال: زال السواد عن المحل لعله ويعنون بها البياض وطروه شرط في نفيه لا علة والحلول يقال: حلول السواد علة في تسمية المحل أسود.

واعلم أن الفرق بين العلة الحقيقية والعلة الكاشفة المشبهة بها من وجوه:
الأول: أن العلة الحقيقية تؤثر في معلولها بخلاف الكاشفة.
والثاني: أن المؤثرة من حقها أن تكون أمراً ثابتاً مؤثراً في أمر ثابت بخلاف الكاشفة فقد تكون كذلك كما فيم سألتنا وقد تكون نفيّاً في نفي كعدم الإرادة فإنه علة في زوال تعلقها وقد تكون إثباتاً في نفي كجعل العلم يقبح القبيح والعلم بالاستغناء عنه علة في ألا يفعله وقد يكون نفيّاً في إثبات كتعليل كون الضرر ظلماً بكونه لا يقع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق.
والثالث: أن المؤثرة لا تكون إلا ذاتاً واحدة تعلق بها حكم أو صفة بخلاف الكاشفة فقد تكون أموراً كثيرة تعلق بها أمر واحد وقد تكون أمراً واحداً تعلق بها أمور كثيرة.
والرابع: أن المؤثرة يجب مقارنتها بخلاف الكاشفة فلا يجب فيها ذلك بل يجوز تقدمها وتأخرها وإنما شبهت بالمؤثرة لما ذكره المصنف من حصول الحكم عندها لامحالة وهذا من خصائص المؤثرة.
قوله: (وإن حصل الشبه المتقدم).

(352/1)

يعني من حصول الحكم عندها لامحالة.
قوله: (لئلا يوهم أن صحة الفعل هي المؤثرة في كونه قادراً) يقال: فقد حصل الإيهام في الأولى فهلا امتنعت من تسميتها علة.
والجواب أن الإيهام وإن حصل فيها فهي على ما يتوهم فإن وجوب الحاجة إلى محدث هو لأجل الحدوث ويجب حصول الحاجة لأجله كما يجب عند العلة حصول المعلول فإنه لولا الحدوث لما احتاجت أفعالنا إلينا كما أنه لولا العلة لما حصل المعلول بخلاف طلائقة الحكم فلم يحصل فيها خاصته العلة لأنها غير موجبة لكون القادر قادراً بل المر بالعكس كما أشار إليه المصنف وحصل فيها خاصته الطريق لأنها توصل إلى كونه قادراً ويدل عليه فسميت طريقة الحكم وكونه قادراً وإن كان صفة فهو حكم بالمعنى الأعم.
قوله: (وإنما لم تسم علة لمثل ما تقدم) يعني من عدم حصول خاصة العلة فيها من التأثير فإن الأمر بالعكس .
قوله: (ولا سميت طريقة) إلى آخره. إنما كان ذلك مانعاً من تسميتها طريقة لأن به نعرف عدم حصول خاصة الطريق فيها من الاتصال إلى المتطرق إليه في كل حال.
قوله: (لعارض من العوارض) يعني من إكراه أو يوصل إلى نفع أو دفع ضرر أو نحو ذلك فمع

عدم الحكمة لايؤمن ذلك ومع حصولها يقع الأمان عنه لأنها تمنع من التلبس والتغيرير.
فإن قيل: إذا لم تشبه العلة ولا الطريقة فلم سميت بما يجري مجرى العلة ولم تسم بما يجري
مجرى الطريقة؟

(353/1)

قلنا: أما تسميتها بما يجري مجرى العلة فلحصول شبه أوجب ذلك وهو أن عند وقوع أفعاله
تعالى على الوجوه المختلفة يجب ثبوت كونه تعالى مريداً وكذلك من ثبتت عصمته كما يجب
عند حصول العلة حصول المعلول ويتوقف ثبوت كونه تعالى مريداً عندنا على ذلك كما يتوقف
ثبوت العلة على المعلول، وأما المانع من تسميتها بما يجري مجرى الطريقة فذكر بعضهم أن
المانع من ذلك أن الطريق إلى الأمر قد تكون ثابتة ولا يتوصل بها أحد إلى المتطرق إليه لعدم
الداعي إلى ذلك في كل متطرق إليه ولا كذلك وقوع الفعل على أحد الوجوه المختلفة فإنه
يثبت أنه تعالى مريد وفي حق المعصوم. انتهى بلفظه، وليس بالواضح.
إذا عرفت هذا فاعلم أن هذه العلل الأربع قد اشتركت في أنها علل غير موجبة لما علق بها
وأنها كاشفة عما علق بها وقاضية به ويتجاوز في الثلث الآخر بما ذكره من تسميتها بعللة الحكم
وقد شملها جميعاً الحقيقة التي ذكرناها للعللة الكاشفة.
تنبيه

(354/1)

اعلم أن الأدلة على صحة هذا الركن الثاني وهو أن المحدث لا بد له من محدث كثيرة إن لم
تكن معلوماً ضرورة على ما قاله الشيخ أبو القاسم. قيل: ومن أقوى الأدلة ما ذكره بعض
مشائخ المعتزلة وبعض الشاعرة وتحريه أن يقال: قد ثبت أن العالم حدث مع الجواز فلا بد
من مؤثر فيه إذ لو لم يكن مؤثر لم يكن بأن يحدث أولى من أن لا يحدث كطريقتنا في إثبات
العراض إما أنه حدث مع الجواز فلأنه لو حدث مع الوجوب لم يكن بأن يحدث في وقت
أولى من وقت إذ لا مخصص فيلزم من ذلك قدمه وقد تقرر حدوثه ولنه لو حدث مع الوجوب
لزم أن يكون من جنس واحد فلا يكون مختلف الجنس والصفات ومعلوم اختلافه فإن بعضه
جماد وبعضه حيوان والجماد بعضه أرض وبعضه سماء وبعضه جبال والحيوان بعضه فرس
وبعضه إنسان ونحو ذلك من الاختلاف فثبت أنه حدث مع الجواز ومع حدوثه مع الجواز

يعلم أنه لا بد من مؤثر بأدنى تأمل وإلا لم يكن بالوجود أحق منه باستمرار العدم ثم لا يجوز في المؤثر فيه أن يكون تعالى حياً قديماً أو بتعدد ما لاستلزام قدمه ولا محدثاً إذ الكلام فيه كالكلام في العالم فلم يبق إلا أن المؤثر فيه فاعل مختار على ما سيأتي تلخيصه.

فصل: وأما الركن الثالث وهو أن محدثها لس إلا الفاعل المختار جل وعز قوله: (لاستحالة تأخر المعلول عن العلة).

يقال: ليس هذا من قبيل العلة والمعلول لأن العلة ذات تؤثر في صفة أو حكم والمؤثر فيه ههنا ذوات فهو بالسبب أشبه والسبب يجوز تراخي أثره ومسببه عنه وقد أشار الفقيه قاسم إلى أن ذلك بالعلل أشبه لأن الأسباب ليس لها تأثير حقيقي إنما التأثير فيها للفاعل.

قوله: (لأن ليس بعضها يوجب كون الماء ماء إلى آخره). يعني ليس بعض الموجبات.

وفيه سؤال وهو أن يقال: إنما فرضت الكلام في موجب واحد فلم عدلت إلى الكلام على موجبات كثيرة.

(355/1)

والجواب: أن هذا منه رحمه الله النفات إلى مذهب القائلين بالمؤثر الموجب لنهم يجعلونها موجبات كثيرة فالطبايعية والمطرفية يجعلون التأثير للأصول الربعة والفلاسفة للعقول والأفلاك والباطنية للسابق والتالي ومع فرض أنه موجب واحد يكون الكلام أظهر فإنه ليس بأن يوجب كون بعض هذه الأشياء على صفة أولى من العكس.

قوله: (وكذلك الكلام في فقد الشرط) يعني أن الكلام فيه كالكلام في ثبوت المانع لكن ما قيل هناك في ثبوت المانع قيل هنا في فقد الشرط، وجعل فقد الشرط مكانه وجعل الجواز في فقد الشرط بدل الحدوث في المانع.

قوله: (فيقال لهم أي شيء العقول والنفوس).

اعلم أن الفلاسفة يقسمون جائز الوجود إلى جوهر وعرض ويجعلون الجوهر أربعة أنواع فنوع لا يكون إلا حالاً وهو الصورة وهو يشمل الصورتين وهما نوع واحد عندهم ونوع لا يكون إلا محلاً وهو الهولي وذلك لأن كل جسم عندهم مركب من ثلاثة جواهر: حل اثنان منهما في الثالث يسمى أحد الحالين صورة جسمية وهي التي بها صار الجسم متحيزاً والآخر صورة نوعية وهما لتي بها صار الجسم مختصاً بجهة دون جهة ويسمون المحل هولي وهو مادة الجسم وأصله وهو قابل للاتصال والانفصال ولحللول الصورتين فيه فالصورتان عندهم نوع والهولي نوع، والنوعان الثالث والرابع لا يكونان حالين ولا محليين فأحدهما له اشتغال بالتدبير

والتصرف وهو النفس والآخر ليس كذلك وهو العقل ويريدون بالنفس النفس الناطقة التي هي ثابتة عندهم للأفلاك وللإنسان والنفس والعقل عندهم لا يكونان إلا بسيطين دائماً والجسام إنما تتركب من الهيولى والصورة وأما العرض عندهم فهو تسعة أجناس ويسمونها مقولات وهي الكم والكيف والين ومتى والإضافة والملك والوضع والفعل والانفعال فقد بانن بذكر هذه الخرافات مرادهم بالنفس والعقل.

(356/1)

قوله: (وتقريب من هذا يبطل قول الباطنية). يعني لأن مذاهبهم تضاهي مذاهب الفلاسفة لإثباتهم علة قديمة صدر عنها سابق وعن السابق تالي وعن التالي نفس كلية كما أن الفلاسفة أثبتت علة قديمة وصدور عقل عنها فالكلام متقارب وإن اختلفت العبارات. قوله: (وأما الطبايعية فيبطل قولهم أن الطبع غير معقول). اعلم أن هذا الوجه يشمل إبطال قول كل قائل بالطبع على اختلاف كلامهم وظاهر كلام أصحابنا أن الطبايعية فرقة واحدة ويحكون عنهم القول بالطبع جملة، وقال الإمام يحيى: زعموا أن الأجسام قديمة وأنها متحركة لذواتها ثم اتفق في حركاتها أنها تصادمت فحصل منها هذا العالم وقالوا: بأن حصول الألوان والأشكال تابع لامتزاج العناصر الأربعة النار والهوى والأرض والماء، وذكر بعض أصحابنا أن الطبايعية ليست فرقة واحدة بل هم فرقة كثيرة فكل من أثبت الطبع فهو طبائعي فمنهم من جعل العالم صادراً بطبع العلة القديمة وهم بعض الفلاسفة والباطنية والعالم عندهم قديم و.... حادثاً لوجوده من جهة غيره ومنهم من يجعله صادراً بطبع الإلاك وهم المنجمة ومنهم من يجعل الحوادث اليومية كالنبات والمولودات والحياة والموت والآلام حادثة بالطباع الحاصلة في الأجسام ولاتأثير للقديم فيها أصلاً وهم المطرفية والفرق بينهم وبين من تقدم ذكره أنهم يقرون بحدوث العالم وثبوت الصانع المختار بخلاف من ذكر أولاً من الطبايعية ولهذا قيل المطرفية أسوأ حالاً من الطبايعية الجاحدين للصانع المختار لأنهم اعترفوا بالصانع ثم أضافوا التأثير إلى غيره والطبايعية لما نفوا الصانع لم يكن لهم بد من إضافة ذلك إلى أمر ما ومن الوجوه الفارقة بينهم أن المطرفية يقولون: الأجسام والأعراض حدثت بالفطرة والتركيب وأن الله تعالى هو الذي فطرها وركبها على أن يكون طبعها وعادتها الكون على ما كانت عليه والطبايعية يضيفون المور كلها إلى الطبع وقد قيل للمطرفية أن الطبع إذا كان موجباً عندهم

(357/1)

فالموجب لا يترأخى عن موجهه فالمخلوقات مترتبة في الوجود شيئاً بعد شيء فكيف تكون
حادثة بالطبع ثم أن الطبع إن كان عندكم قديماً فهو باطل لانه تابع لوجود الجسام وقد ثبت
حدوثها وما تفرع على المحدث فهو أولى بالحدوث وإن كان محدثاً، وأما أن يكون محدثه
طبعاً فيلزم التسلسل أو فاعلاً مختاراً فيجب أن يقضى بأنه المؤثر في الأجسام والعالم كله فلا
تثبت طريق إلى إثبات واسطة.

واعلم أن من المعتزلة من أثبت الطبع وقال به وهم الذين زعموا أن المتولدات حادثة بطبع
المحل كما سيأتي، القائلون بأن تركيب الإنسان وغيره من التراكيب الحادثة حاصلة من تركيب
الطبائع الأربع مع أن الله قادر على أن يبتدئ الخلقة من غير تركيب وهذا قول الشيخ أبي
القاسم البلخي وقد قيل أن الأصل في مقالة المطرفية لأن مطرف بن شهاب قال به أولاً ثم لم
تزل مقالاته ومقالة متابعيه من بعده تزداد حتى أفضت إلى الأمور الشنيعة في أكثر المسائل.
فإن قيل: قولكم الطبع غير معقول يفيد أنه لفظ لامعنى له ومعلوم أنه موجود في كلام العرب
فيقولون طبع الماء البرودة وطبع النار الحرارة ونحو ذلك كقولهم طبع فلان كذا وطبع فلان
كذا وذلك يقضى بأن له معنى.

(358/1)

قلنا: إن الطبع الذي جعلناه غير معقول ولا معنى له وهو ما ينسب إليه التأثير فإن من حق ما
ينسب إليه التأثير أن يكون أمراً متميزاً موجوداً فأما الطبع الذي أثبتته أهل اللغة فهو وإن كان
معقولاً فليس بأمر وجودي بل أمراً اعتباري ومعناه العادة والسجية فمرادهم بقولهم طبع فلان
كذا أي عادته وسجيته وكذلك فمرادهم بقولهم طبع النار الحرارة أي عاتها أنها تكون حارة
فإن الأجسام وإن كانت متماثلة فقد أجرى الله العادة بأن يخلق في بعضها الحرارة وفي بعضها
البرودة ونحو ذلك وقد تأول كلام أبي القاسم على أن هذا مراده حيث قال بتركيب الحوادث
اليومية من طبائع الأجسام وكذلك كلام الجاحظ ومن معه حيث قالوا أن المتولدات حادثة
بطبع المحل كما سيأتي.

قوله: (القسمة الأولى بعينها).

يعني في أول الفصل حيث قال لأن ذلك الموجب إن كان محدثاً إلى آخره.

قوله: (وأما أصحاب النجوم).

اعلم أن أصحاب النجوم القائلين بتأثيرها فرقة من الفلاسفة وغيرهم كما تقدم والذي ذهب إليه

المسلمون أنَّها جمادات يسخرها الله بأمره ويدبر حركاتها بمشيئته خلقها تعالى حكمه منه لمنافع عبيده ولما فيها من الألفاظ لهم فمن منافعها ما ذكره تعالى في القرآن الكريم من كونها زينة للسماء ورجوماً للشياطين المسترقين للسمع وعلامات يهتدى بها. قوله: (فيطل قولهم أنَّها غير حية) أي قول من جعلها فاعلة مختارة لن الفاعل المختار لا بد أن يكون حياً قادراً فأما قول من جعلها موجبة بالطبع فقد تقدم إبطاله بأنه غير معقول وكفى بالمذهب فساداً ألا يعقل.

واعلم أن كلام المصنف موافق لكلام أبي علي فإنه ذهب إلى أنا نعلم أنَّها غير حية بالعقل فإننا قد علمنا أن الحياة تحتاج إلى رطوبة وهي غير حاصلة فيها لحرارتها كما لا يحصل في النار.

(359/1)

قال: ومعلوم أن الشمس أشد حرّاً من النار ولو قرب أحدنا إليها لأثرت فيه أكثر من تأثير النار ولو بعد أحدنا عن النار لما أثرت فيه كتأثير الشمس فإذا استحال في الشمس أن تكون حية فأولى في سائرهما وأما أبو هاشم فقال: لا نعلم أنَّها غير حية إلا بالسمع فإننا نعلم ضرورة من الدين أنَّها مسخرة مدبرة غير حية ولا قادرة وأن حركاتها غير اختيارية. قوله: (ولا استمرار حركاتها على وتيرة واحدة).

يعني مع أنا قد علمنا أن كل حي تصرفه تختلف بحسب اختلاف أغراضه ولا يوجد تصرفه على وتيرة واحدة في اليوم الواحد واللييلة الواحدة وإذا كان كذلك علمنا أن استمرار حركات هذه النجوم على وظيفة واحدة على مر الدهور وتوالي الأعوام والشهور هو لأنها مسخرة مدبرة لامتصرفة متخيرة، فأما اختلاف مطالعها ومغاربها في الصيف والشتاء فلا تقدح فيما ذكره المصنف من استمرار حركاتها على وتيرة واحدة فإن ذلك عادة لها مطردة.

قوله: (ولأنها لاتدرك والفعل لا يصح إلا من حي). يعني ولو كانت حية لأدركت فإذا لم تدرك عرفنا أنَّها غير حية والفعل لا يصح إلا من حي لكنهم لا يعلمون أنَّها لاتدرك وبطلان إدراكها ليس بأوضح من بطلان كونها حية.

قوله: (ولأنها إن كانت قديمة لزم قدم العالم). هذا إنَّما يلزم من قال بأنها موجبة منهم فأما من قال بأنها فاعلة مختارة فلا تلزمه.

(360/1)

الكلام في الصفات والأحكام

قوله: (الصفة في اللغة قول الواصف).

لا فرق عند أهل اللغة بين الوصف ولاصفة كما لا فرق بين الوعد والعدة هكذا قيل وقته نظر فإن بين الوعد والعدة فرقاً يعرفه أهل العربية من حيث أن الوعد مصدر وعد فهو اسم لفعل الواعد وإذا ذكر مع الفعل نحو وعد وعداً أفاد التأكيد فقط والعدة للنوع نحو عدة حسنة وعدة قبيحة.

قوله: (وفي العرف هو الإلزام). قد قيل: أن هذا حقيقته في الشرع.

قوله: (وندب ونحو ذلك) يعني وإباحة وكراهة وصحة وفساد.

(360/1)

واعلم أن حقيقة الحكم على رأي الأصوليين ما استفيد من جهة الشرع أما بنقله عن أصله في العقل وإما بتقريره على حكم العقل على وجه لو صدر منه نقله بدلاً عن إقراره إياه لقبح. فقولهم: ما استفيد من جهة الشرع يخرج الأحكام العقلية كالمخالفة والمماثلة ونحو ذلك. وقولهم من جهة الشرع ولم يقولوا من جهة السمع لتشمل الأحكام الشرعية تثبت بسمع من أدلة الشرع أو لا بسمع كالقياس وقولهم أما تنقله عن أصله يعنون كإباحة ذبح البهائم وقولهم أو تقريره على حكم العقل يعنون كتحریم ذبح ما لا يؤكل لحمه فإن الشرع في ذلك طابع العقل، وقولهم على وجه لو نقل لصح احتراز مما ورد به الشرع من تحریم الظلم ونحوه فإن هذه لا تكون أحكاماً شرعية لأن الشرع لا يصح أن يرد بخلاف ذلك وأما تحریم ذبح ما لا يؤكل لحمه فإنه لو ورد بخلافه لصح.

قوله: (كالمماثلة والمخالفة ونحو ذلك) يعني كالمضادة الحقيقية وتعلق القدرة بالمقدور.

فصل والصفة

قوله: تعلم بين ذات... وبين صفة القادر) فيه نظر والصحيح أن هذا الحكم مما يعلم بين غيرين ذات الفعل وذات القادر فالأولى التمثيل بصحة أن يقدر ويعلم فإنه معلوم بين الحي وبين كونه قادراً عالمًا.

فصل والصفة ضربان

قوله: (يستحيل خلافها عند إمكانها).

يعني بذلك أنه يستحيل ألا تحصل عند إمكانها وأن صحتها تقترب بوجودها فلا يجوز تراخي الصحة فيها عن الوجوب فإن الذاتية لما صحت حالة العدم وجبت في تلك الحالة والمقتضاة

تنقسم فمنها ما يصح في الأزل فتجب حينئذ كصفاته تعالى المقتضاة عن صفته الذاتية. ومنها ما لا يصح إلا بعد حدوث ما هي صفات له ووجوده وحينئذ تجب كصفات المحدثات المقتضاة عن صفاتها الذاتية فإنها تصح وتجب في حالة واحدة وهي حالة الوجود.

(361/1)

قوله: (أي لاتجب كائنية معينة) يعني لاتجب أن يكون الجوهر في جهة معينة وذلك لأن تحيزه يصح له كونه في جميع الجهات ولايوجب له كونه في واحدة منها ... إلا الكون ولايستحيل خروجه عن الكائنيات كلها إلا لتضمن التحيز الكون.

تنبيه

نعلم انحصار الصفات في الاوجبة والجائزة بأن نقول: الصفة إما أن يستحيل خلافها عند إمكانها على التعيين أو لا، إن كانت كذلك فهي الواجبة وهي لاتخلو إما أن تجب للذات لاختصاصها بصفة أخرى أو لا إن كانت كذلك فهي المقتضاة وإن لم تكن فهي الذاتية وإن لم يستحل خلافها عند إمكانها على التعيين فهي الجائزة وهي لاتخلو إما أن تثبت لمؤثر علية الإيجاب أو لا، إن كانت كذلك فهي المعنوية وإن لم تكن كذلك فهي الَّتِي بالفاعل.

فصل والأحكام ثلاثة

قوله: (فالمقتضى كأحكام التحيز) أورد رحمه الله للمقتضى من الأحكام مثالين مثلاً للمقتضى عن الصفات المقتضاة وهو أحكام التحيز ومثلها صحة أن يقدر تعالى وصحة أن يعلم وصحة أن يريد فإن هذه أحكام مقتضاة عن صفة له مقتضاة وهي كونه حياً ومثلاً للمقتضى عن الصفات المعنوية وهو صحة أن يريد فإن هذه أحكام مقتضاة عن صفة له مقتضاة وهي كونه حياً.

ومثلاً للمقتضى عن الصفات المعنوية وهو صحة الفعل منا فإنه مقتضى عن كوننا قادرين وأما في حقه تعالى فمقتضى عن صفة مقتضاة.

قوله: (وما شابه هذا من الأحكام) يعني كصحة الأحكام والصحة الصادرة عن كوننا أحياء كصحة كوننا قادرين وصحة كوننا عالمين فهذه أحكام مقتضاة عن صفات معنوية يستدل بها على مقتضاها ولأحكام المقتضاة مثالان آخران لم ينص عليهما فمثال للمقتضاة عن الصفات الذاتية كالمخالفة والمماثلة والصحة الصادرة عن صفته تعالى الذاتية، ومثال للمقتضاة عن الأحكام الَّتِي بالفاعل نحو القبح في الكذب فإنه حكم مقتضى عن حكم بالفاعل وهو كون الكلام كذباً ونحو ذلك.

قوله: (والمعنوي كسكون النفس) هذا حكم معنوي صادر عن معنى يوجب للجملة وهو العلم،
 فأما الأحكام الصادرة عن المعاني التي هي تختص المحل فكالمرافعة وصعوبة التفكيك
 وانغماز المحل ونبوه وإن كان يرد على شيء منها إشكالات ليس هذا موضع ذكرها.
 واعلم أن حصر الأحكام هو بأن نقول الأحكام لا تخلو إما أن تكون واجبة أو لا إن كانت
 واجبة فهي لا تخلو إما أن يكون وجوبها عقيب استحالة أو لا، إن كان وجوبها عقيب استحالة
 فهي لا تخلو إما أن تكون واقفة على شرط متجدد أو لا إن كانت واقفة على شرط متجدد فهي
 الأحكام المقتضاة عن صفات المحدثات الذاتية بشرط الوجود كصحة التحيز مثلاً ووجوبه وإن
 لم تكن كذلك فهي الأحكام الواقفة على مقتض متجدد وهي لا تخلو إما أن يكون مقتضيها
 واجباً أو لا إن كان مقتضيها واجباً فهي الأحكام المقتضاة عن صفات المحدثات المقتضاة
 كأحكام التحيز والأحكام الصادرة عن صفات المعاني المقتضاة كالتعليقات والإيجابيات وإن
 لم يكن مقتضيها واجباً فهي لا تخلو إما أن تكون مقتضاة عن مقتض حاصل على سبيل الجواز
 والحال واحدة والشرط واحد، أو لا، إن كان الول فهي الأحكام المقتضاة عن الصفات
 المعنوية كصحة الفعل منا وصحة الأحكام وإن لم تكن كذلك فهي الأحكام الصادرة عن
 الأحكام التي بالفاعل وإن لم تكن وجوب الحكم عقيب الاستحالة فهي لا تخلو إما أن تكون
 مقتضاة عن صفة ذاتية من غير شرط أو لا إن كان الول فهي المماثلة والمخالفة وصحة كون
 الشيء معلوماً وإن لم تكن كذلك فهي الأحكام المقتضاة عن صفته تعالى، المقتضاة نحو
 صحة الفعل وصحة الأحكام وإن لم تكن الأحكام واجبة فهي جائزة وهي لا تخلو إما أن يكون
 المؤثر فيها مؤثراً على سبيل الصحة والاختيار أو لا، إن كان الول فهي الأحكام التي بالفاعل
 ككون الكلام أمراً وخبراً، وإن لم تكن كذلك فهي الأحكام المعنوية كسكون النفس وانغماز
 المحل ونحوهما.