

تَبَيُّنُ الْقَوَائِدِ

وَفِي شُكْرِ

تَجَرُّدِ الْعَقَائِدِ

لِشَهِيدِ بَيْتِ التَّجَرُّدِ الْقِيمِ
لِلْإِمَامِ شَيْخِ سَيِّدِ الدِّينِ الْأَصْفَهَانِيِّ
الْمُرْتَضَى سَنَةِ ١٢٤٩ هـ

مَقَامُهُ وَقَمَرُهُ وَكَانَ عَلَيْهِ
د. خَالِدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْعَدَوَانِيِّ

عَلَامَةُ الضَّمَّةِ

لِلنَّاسِ وَالنَّاسِ
الْمُرْتَضَى

تَسْبِيحُ الْقَوْلِ عَزَّ

وَنَشْكُرُ

تَجَرِيدُ الْعَقَائِدِ

لِهُرُوبِ بَيْعِ تَجَرِيدِ الْفَقِيمِ

لِلْإِمَامِ شَيْخِ الدِّينِ الْأَصْفَهَانِيِّ

الْمُتَوَفَّى سَنَةَ ٧٤٩ هـ

صَلَّوْهُ وَتَعَلَّوْهُ عَلَيْهِ

د. خَالِدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْعَدَوَانِيِّ

الجزء الأول

كتاب الضميمة

للتنوير والتوضيح

الكاتب

تَبَيَّنَ نَيْدُ الْقَوْلِ الْحَدِّ
وَسُكُنَ

مَجْرَدُ الْعَقَائِدِ

①

لا يسمح بإعادة نشر هذا الكتاب أو أي جزء منه وبأي شكل من الأشكال أو نسخة أو حفظه في أي نظام إلكتروني أو ميكانيكي يمكن من استرجاع الكتاب أو أي جزء منه. وكذلك لا يسمح بالاحتباس منه أو ترجمته إلى أي لغة أخرى دون الحصول على إذن خطي من الناشر.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله الذي تواضع كل شيء لعظمته، والحمد لله الذي ذل كل شيء لعزته، والحمد لله الذي استسلم كل شيء لقدرته.

إلهي تمَّ نورك فهديتَ فلك الحمد، عَظَّمْ حلمك فغفرتَ فلك الحمد، بَسَطْتَ يَدَكَ فأعطيتَ فلك الحمد.

رَبَّنَا وَجْهَكَ أكرمُ الوجوه، وَجَاهُكَ أعظمُ الجاه، وَعَظِيمُكَ أَفضلُ العطية وأنهاها، تُطَاعُ رَبَّنَا فتشكرُ، وتُعصى رَبَّنَا فتغفرُ، وتُجيبُ المضطرَّ، وتكشفُ الضرَّ، وتُشفي السقيمَ، وتغفرُ الذنبَ، وتقبلُ التوبةَ، ولا يجزي بالآلثك أحدٌ، ولا يبلغُ مدحتك قولُ قائلٍ.

والصلاة والسلامُ على سيدنا محمدٍ أَفضلِ الخلقِ وأشرفِهِم، وأزكاہم وأنبليہم، بعثه الله تعالى رحمةً للأمم، ومناراً يهتدي به من أراد السننَ الأقوم، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه الغرِّ الميامين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإنه لا يختلف اثنان في أهمية العقيدة الإسلامية، التي جاءت موافقةً للفترة السليمة، مبتعدةً عن التعقيد، محاربةً للجُمود والتقليد، يتوافق فيها العقلُ مع الدين.

أنقذ الله سبحانه وتعالى بها البشرية من ظلمات الجهل، ومن غياهب الشك والكفر، وهداهم بها إلى الصراط المستقيم، حيث الأمن والأمان، والطمأنينة والاستقرار.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۚ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أَوْفُوا إِلَيْكَ إِلَّا فِي بَدَأِ مَا جَاءَهُمُ الْوَلَاءُ بَقِيًا بَيْنَهُمْ ۚ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [آل عمران: ١٩].

ومن أهمية العقيدة الإسلامية برزت أهمية علم الكلام، الذي جاء مدافعاً عن العقائد الإسلامية بالحجج البينة الواضحة، المستندة إلى ما يقتضيه العقل السليم، والنقل الصحيح، ومن ثم جاء ليجادل المخالفين بالحسنى، ويحاكمهم بالعقل والنظر، حتى تزول عنهم الشبهة، وتنجلي عنهم الغمة.

لهذا كُلِّهِ كانت الدراسات الكلامية من أهم جوانب التراث الإسلامي، وأشدّها خطراً.

وقد عني الباحثون منذ بدايات الإسلام بالاهتمام بهذا الجانب، فكان منهم المناظرُ المجادل عن الدين، وكان منهم المبتكرُ لأساليب وحجج يدافع بها عن قواعد الدين وأحكامه، وكان منهم الكاتبُ والمؤلفُ، والمصنّفُ والشارحُ، وهكذا.

وقد جاء تحقيقي لهذا النصّ الكلامي - وهو تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد -^(١) البالغ الأهمية لأجل هذا الهدف النبيل، الذي من

(١) أصل هذا العمل المحقق «رسالة ماجستير»، تقدّمت بها إلى قسم الفلسفة الإسلامية =

أساساته في العصر الحاضر نشرُ تراث المسلمين الكلامي، والاعتناء به؛ ليخرج في أحسن صورة وأبهى حُلَّة.

تكمُن أهمية هذا الكتاب في أربعة أمور: المصنّف، والشارح، والمثني، والشرح.

أما المصنّف - وهو نصير الدين الطوسي (ت: ٦٧٢هـ) - فيُعَدُّ من أبرز المشتغلين بالعلوم العقلية بعد ابن سينا (ت: ٤٢٨هـ)، بل إن بعضهم يصفه بمؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي، ومؤلفاته تشهد بتفوقه في العلوم العقلية، والتي من أهمها كتاب تجريد الاعتقاد.

وأما الشارح - وهو شمس الدين الأصفهاني (ت: ٧٤٩هـ) - فهو من أبرز علماء الأشاعرة في عصره، وأحد أعيان القرن الثامن الهجري، له مؤلفات مهمة في مذهب الأشاعرة أهل السنة، خاصة كتابه «مطالع الأنظار في شرح طوابع الأنوار» الذي أعدّه - أنا شخصياً - ضمن ثلاثة كتب، هي أهمُّ كتب متأخري الأشاعرة في علم الكلام، وهي: شرح المقاصد للتفتازاني (ت: ٧٩٣هـ)، وشرح المواقف للجرجاني (ت: ٨١٦هـ)، ومطالع الأنظار للأصفهاني.

= بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة، وقد نُوقِشت عام: ٢٠٠٢م، وأُجيزت بدرجة: ممتاز، وكانت لجنة المناقشة مكوّنة: من الأستاذ الدكتور عبد اللطيف محمد العبد رحمه الله تعالى «مشرقاً»، والأستاذ الدكتور محمد السيد الجليلند «مناقشاً»، والأستاذ الدكتور محفوظ علي عزام «مناقشاً» متعهما الله بالصحة والعافية.

وأما المتن - وهو تجريد الاعتقاد - فيكفينا في بيان أهميته ما قاله الدكتور عبد الأمير الأعسم في وصفه، قال: «إن الحقيقة التي لا تقبل الجدل في دراسة الطوسي - في رأينا - أن كتابه التجريد أنفُس ما كَتَب على الإطلاق، فالكتاب بالرغم من صغر حجمه، لَعِبَ دوراً بارزاً ومُدهشاً في تأسيس الفلسفة الكلامية البحتة، الخالية من شوائب وزيادات وإضافات المتكلمين المصطرعة مع تيار الفلسفة، حتى امتد تأثيره إلى زمان يتأخَّم عصرنا الحديث»^(١).

وأما الشرح - وهو تسديد القواعد - فهو من أهم شروح تجريد الاعتقاد، وأوضحها عبارة، يَغْرِضُ المسائل الكلامية بأسلوب قريب التناول، واضح المعالم، سهل الاستيعاب، في عبارات علمية رصينة. التزم الأصفهاني في بليّضاح ألفاظ كتاب «تجريد الاعتقاد»، وبيان معانيها، مع تقرير البراهين التي أوردها الطوسي بأوضح عبارة، وقد حَرَّصَ أيضاً على أن يكون شرحه غَيْرَ طويل فَيَمْلُ، وغَيْرَ قصير فَيَخِلُ بالمقصود، مع التنبيه على ما يَرُدُّ على الكتاب من اعتراضات، والإجابة عن الشبهات التي أوردها الطوسي في كتابه، خصوصاً في مباحث الإمامة.

وقد كان كتابُ التسديد من الكتب الدراسية المقررة في بلاد الأتراك، في القرون السابقة، حتى أن الجرجاني لأهمية هذا الكتاب

(١) الفيلسوف نصير الدين الطوسي للدكتور الأعسم ص ١٤٩، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية.

كتب عليه حاشيةً عظيمة نفيسة، تكاد تكون شرحاً له، مع إيراد
الاعتراضات الواردة على كلام الأصفهاني.

وفي الختام، أسأل الله عز وجل أن يتقبل عملي هذا، وأن يجعله
خالصاً لوجهه الكريم، وأن يحوز الرضا والقبول من كل من قرأه أو
استفاد منه.



القسم الأول

الجانب التاريخي التوثيقي

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول : حياة الطوسي

الفصل الثاني : كتاب تجريد الاعتقاد

الفصل الثالث : حياة الأصفهاني

الفصل الرابع : كتاب تسديد القواعد

الفصل الأول

حياة الطوسي

- * اسمه وكنيته ولقبه .
- * ولادته ونشأته .
- * شيوخه .
- * تلامذته .
- * لمحات من تاريخ حياته .
- * وفاته ومدفنه .
- * أولاده .
- * ثناء العلماء عليه .
- * مؤلفاته .

١ - اسمه وكنيته ولقبه^(١):

هو: أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الجهرودي^(٢) الطوسي،
الملقب بنصير الدين الطوسي، واشتهر أيضاً بلقب: المحقق الطوسي،
أو الخواجة الطوسي، أو المحقق الحكيم.

٢ - ولادته ونشأته:

ولد الطوسي في مدينة طوس، في يوم السبت، الحادي عشر من

(١) انظر ترجمته في: فوات الوفيات للكتبي ٣٠٧/٢ تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، وشرذات الذهب لابن العماد ٣٣٩/٥ دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، البداية والنهاية لابن كثير ٢٦٧/١٣ مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الثانية، وروضات الجنات للخوانساري ٣٠٠/٦ الدار الإسلامية، بيروت، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٢٠٧/١١ دار إحياء التراث العربي، بيروت، أعيان الشيعة للسيد محسن الأمين ٤١٤/٩ دار التعارف، بيروت، طبقات أعلام الشيعة لأغا بزرك الطهراني: القرن السابع ص ١٦٨ دار الطليعة، بيروت، المختصر في أخبار البشر لمعاد الدين إسماعيل أبي الفداء ٨/٤ بدون بيانات طبع، تاريخ الإسلام للذهبي: حوادث ووفيات ٦٧١ - ٦٨٠ هـ ص ١١٣ دار الكتاب العربي، بيروت، الوافي بالوفيات للصفدي ١٧٩/١ باعتناء ديد رينغ، دار النشر: فرانز شتايز.

وقد تناولت أقلامُ الباحثين الطوسي من جوانب عديدة، من هذه البحوث:

أ - الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام، للدكتور عبد الأمير الأعسم، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠ م.

ب - العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي حياته وآثاره لمحمد تقي مدرس رضوي، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للأستانة الرضوية المقدسة، مشهد، إيران، الطبعة الأولى.

ج - نصير الدين الطوسي كاتب قلعة الموت، للدكتور عباس سليمان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥ م.

د - الاسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي، لحسن الأمين، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية.

(٢) نسبة إلى جهرود ساوه، أحد أعمال قم، وإنما نسب إليها لانحدار أصله إليها.
روضات الجنات ٣٠٠/٦.

جمادى الأولى، وقت طلوع الشمس، سنة: ٥٩٧ هجرية، وهي توافق سنة: ١٢٠١ ميلادية^(١).

وقد نشأ الطوسي في كنف أسرة علمية، كانت هي السبب الرئيس لمحبه للعلم، والحرص على تحصيله، وبلوغ المنتهى فيه.

فقد كان أبوه من فضلاء عصره في الفقه والحديث والكلام، وهو أول شيوخه، وكذلك خاله: نور الدين علي بن محمد، كان من فلاسفة عصره، وخال أبيه: نصير الدين عبد الله بن حمزة كان من محدثي عصره^(٢).

درس الطوسي مقدمات العلوم في بلده، ثم انتقل بعد ذلك إلى نيسابور؛ بناء على وصية والده، فقرأ على علمائها، وسافر كذلك إلى الري وبغداد والموصل.

٣ - شيوخه:

درس الطوسي على عدد كبير من الفقهاء والحكماء في عصره، منهم:

١ - والده: وجيه الدين محمد بن الحسن^(٣)، الذي كان من فقهاء عصره، ومن تلاميذ الشيخ ضياء الدين فضل الله الراوندي.

(١) انظر: نصير الدين الطوسي للدكتور عبد الأمير الأعم، ص ٢٥.

(٢) انظر: روضات الجنات للخوانساري ٣١٤/٦، أعيان الشيعة لمحسن الأمين ٤١٥/٩، نصير الدين الطوسي لمحمد تقي، ص ١٢.

(٣) انظر: روضات الجنات ٣١٤/٦، طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع لأغا بزرك ص ١٥٦، العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ١٢٠.

درس الطوسي عليه الفقه والحديث .

٢ - خاله: نور الدين علي بن محمد^(١) .

درس الطوسي عليه المنطق والحكمة .

٣ - خال أبيه: نصير الدين أبو طالب: عبد الله بن حمزة الطوسي^(٢) .

سمع الطوسي منه الحديث .

٤ - كمال الدين أبو الفتح: موسى بن يونس بن محمد بن منعة ابن مالك الموصل الشافعي^(٣) .

ولد سنة: ٥٥١ هـ .

تفقه على أبيه، ثم توجه إلى بغداد، فتفقه بالمدرسة النظامية على معيها السلمي، وقرأ العربية بالموصل على الشيخ يحيى بن سعدون القرطبي، وببغداد على الكمال عبد الرحمن الأنباري، ثم عاد إلى الموصل، فأقام بها .

(١) انظر: روضات الجنات ٣١٤/٦، العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ١٢٤ .

(٢) انظر: أعيان الشيعة لمحسن الأمين ٤١٥/٩، العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ١٢٣ .

(٣) انظر: وفيات الأعيان ٣١١/٥ لابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٣٧٨/٨ تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، مطبعة عيسى الحلبي، الطبعة الأولى، سير أعلام النبلاء للذهبي ٨٥/٢٣ تحقيق مجموعة بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، شذرات الذهب لابن العماد ٢٠٦/٥ .

قال ابن خلكان: «وكان الفقهاء يقولون: إنه يدري أربعة وعشرين فنا دراية متقنة»^(١).

قال ابن السبكي: «وكان رجلاً متبحراً في كثير من فنون العلم، موصوفاً بالذكاء المفرط، إليه مرجع أهل الموصل وما والاها في الفتاوى، وأصحابه يعظمونه كثيراً»^(٢).

توفي سنة: ٦٣٩ هـ.

٥ - فريد الدين أبو طالب: محمد بن إبراهيم بن إسحاق النيسابوري^(٣)، المشهور بالشيخ العطار تبعاً للصوفية، وبفريد الدين الداماد تبعاً لكتب الشيعة^(٤).

من كبار الصوفية، وله باع طويل في الفلسفة، أكمل الطوسي على يده دراسة الحكمة.

قال الدواني في إجازته: «إن الخواجه أخذ المعقول عن فريد الدين الداماد النيسابوري، عن السيد صدر الدين السرخسي، عن أفضل الدين الغيلاني، عن أبي العباس المكودي، عن شيخ الفلاسفة ابن سينا»^(٥).

قُتل بيد المغول سنة: ٦٢٧ هـ.

(١) وفیات الأعيان ٣١٢/٥.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى ٣٧٨/٨.

(٣) انظر: روغات الجنات ٦٢/٨، طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع لأغا بزرك ص ١٤٧، العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ١٢٩.

(٤) انظر: الفيلسوف نصير الدين الطوسي للدكتور عبد الأمير الأحمص ص ٦١.

(٥) انظر: طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع لأغا بزرك ص ١٦٩.

٦ - قطب الدين أبو إسحاق: إبراهيم بن علي بن محمد السلمي^(١)، المشهور بالقطب المصري.

أصله من المغرب، انتقل إلى مصر وأقام بها مدة، ثم سافر إلى بلاد المعجم، حيث اشتغل هناك على فخر الدين الرازي، حتى أصبح من أجل تلامذته وأميزهم.

وصفه السبكي بالإمام في العقلية^(٢).

قُتل بنيسابور سنة: ٦١٨ هـ، وذلك عند استيلاء المغول على نيسابور، فقتلوا أهلها، وكان من جملتهم.

له من المصنفات: شرح الكليات من كتاب القانون لابن سينا.
درس عليه الطوسي الطب^(٣).

٧ - معين الدين: سالم بن بدران بن علي بن سالم المازني المصري^(٤).

توفي قبل سنة: ٦٧٢ هـ.

قال محسن الأمين: «عالم فاضل فقيه، من مشاهير علمائنا وأجلاء فقهاءنا، له قول معروف في الموارث»^(٥).

(١) انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ص ٤٧١ تحقيق: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ١٢١/٨، طبقات الشافعية للأسنوي ٤٤٦/٢ مطبعة الإرشاد، بغداد، الطبعة الأولى.

(٢) انظر: طبقات الشافعية الكبرى ١٢١/٨.

(٣) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ١٢٩.

(٤) انظر: أعيان الشيعة لمحسن الأمين ١٧٢/٧، طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع لأغا بزرك ص ٧١، العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ١٢٥.

(٥) أعيان الشيعة لمحسن الأمين ١٧٢/٧.

درس الطوسي عليه الفقه وأصوله، وكتب ابن بدران له إجازة سنة: ٦٢٩هـ، وصفه فيها بقوله: «الإمام الأجل العالم الأفضل الأكمل البارع المتقن المحقق: نصير الملة والدين، وجيد المسلمين، سند الأئمة والأفاضل، مفخر العلماء والأكابر...»^(١).

ويرى ابن كثير أن شيخ الطوسي ابن بدران هو الذي أفسد اعتقاد الطوسي، قال في البداية والنهاية: «وأصل اشتغاله على المعين سالم ابن بدران بن علي المصري المعتزلي المتشيع، فنزع فيه عروق كثيرة منه، حتى أفسد اعتقاده»^(٢).

له من المؤلفات: تحرير الفرائض.

٨ - أبو السعادات: أسعد بن عبد القاهر بن أسعد بن سفرويه الأصفهاني^(٣).

درس الطوسي عليه الفقه، وقد وصفه محسن الأمين بأنه عالم فاضل جليل محقق^(٤)، توفي في صفر سنة: ٦٣٥هـ.

٩ - برهان الدين: محمد بن محمد بن علي بن ظفر الحمداني القزويني^(٥).

(١) انظر: طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع لأغا بزرك ص ١٦٨.

(٢) البداية والنهاية ١٣/٢٦٨.

(٣) انظر: روضات الجنات ١/١٠٢، طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع ص ١٧، أعيان الشيعة لمحسن الأمين ٣/٢٩٧.

(٤) أعيان الشيعة لمحسن الأمين ٣/٢٩٧.

(٥) انظر: روضات الجنات ٦/٣٠٣، طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع ص ١٧١.

توفي بعد سنة: ٦١٢هـ، وصفه أغا بزرك بالفيق الفاضل^(١)، سمع الطوسي منه الحديث، وله من المصنفات: تخصيص البراهين.

٤ - تلامذته:

درس على المحقق الطوسي عدد كبير من الطلاب، واشتهر منهم كثير، منهم:

١ - جمال الدين أبو منصور: الحسن بن يوسف بن علي بن محمد بن المطهر الأسدي الحلبي^(٢).

ولد سنة: ٦٤٨ هـ.

قرأ على والده: سديد الدين، ثم على خاله: المحقق الحلبي، ولازم نصير الدين الطوسي مدة، وتعلم منه الفلسفة والرياضيات.

تمهّر في العلوم العقلية، وصنّف في الأصول والحكمة وغيرهما، واشتهرت تصانيفه، وتخرج به عدد كبير من العلماء.

توفي في محرم سنة: ٧٢٦ هـ.

اعتنى بكتب شيخه الطوسي، فشرح بعضها، وهي:

أ - كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد.

(١) انظر: طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع ص ١٧١.

*(٢) انظر: أعيان العصر وأعوان النصر للصفدي ٢٩٢/٢ تحقيق: مجموعة من الأساتذة، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، الدرر الكامنة لابن حجر ١٥٨/٢ دار الجيل، بيروت، البداية والنهاية لابن كثير ١٢٥/١٤، وروضات الجنات ٢٦٩/٢، طبقات أعلام الشيعة: القرن الثامن ص ٥٢، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٣/٣٠٣.

ب - الجواهر النضيد في شرح منطق التجريد .

ج - كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد .

٢ - قطب الدين أبو الثناء: محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازي الشافعي^(١) .

ولد بشيراز سنة: ٦٣٤هـ .

كان أبوه طبيباً، وعُنه من العلماء، فقرأ عليهما، وقرأ على الشمس الكتبي والزكي البرشكاني، وسافر إلى نصير الدين الطوسي، فقرأ عليه ولازمه، وبه تخرج في علم الأوائل .

قال الصفدي: «وكان من أذكى العالم، ومن ساس الناس وداهرَ وسالمَ، مدَّ يدَ الباع في كل الفنون، سديدُ الرأي في مخالطة الملوك والتحرز من العيون، صتف التصانيف المفيدة، وأودعها الذخائر العتيدة»^(٢) .

توفي بتبريز سنة: ٧١٠هـ .

٣ - كمال الدين: رضا بن فخر الدين محمد بن رضي الدين محمد الحسيني الآبي^(٣)، من سادات «آبه» ونقبائها .

★ (١) انظر: أعيان العصر للصفدي ٤٠٩/٥، طبقات الشافعية الكبرى لابن السكي ٣٨٦/١٠، النجوم الزاهرة لابن تغري بردي ٢١٣/٩ دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، طبقات الشافعية للإسنوي ١٢٠/٢، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٢٠٢/١٢ .

(٢) أعيان العصر للصفدي ٤١٠/٥ .

(٣) انظر: طبقات أعلام الشيعة: القرن الثامن لأخا بزرك ص ٨٠، العلامة الخواجه نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ١٨٣ .

وصفه ابن الفوطي^(١) باليد الكامل، العالم العامل، الفقيه المحقق، النبيه المدقق، مفخر الأكابر والأشراف، وأكمل بني هاشم وعبد مناف.

التقى بالطوسي في «مراغة»، واستفاد منه، وقرأ عليه بعض مصنفات الإمام الرازي، وأجازه الطوسي بجميع مروياته.

٤ - ركن الدين أبو محمد: الحسن بن محمد بن شرف شاه العلوي الحيني الأسترباذي الشافعي^(٢).

عالم الموصول، ومدرس الشافعية، ومن كبار تلامذة نصير الدين الطوسي.

قال الصفدي: «وكان فاضلاً مصنفًا، كاملاً في علومه، للأسماع مشنفاً، يبحث ويدقق، ويغوص على المعاني ويحقق»^(٣).

توفي سنة: ٧١٥ هـ.

٥ - كمال الدين: عبد الرزاق بن أحمد بن محمد بن أحمد الشيباني البغدادي^(٤)، المعروف بابن الفوطي، وكان يدعى أيضاً بابن الصابوني.

(١) انظر: تلخيص مجمع الآداب ص ١٧٧، نقلًا عن كتاب العلامة الخواجه نصير الدين الطوسي ص ١٨٤.

(٢) انظر: أعيان العصر للصفدي ١٩٦/٢، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٤٠٧/٩، مرآة الجنان لليافعي ٢٥٥/٤ دار الكتب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية، النجوم الزاهرة ٢٣١/٩، الدرر الكامنة ٩٨/٢.

(٣) أعيان العصر ١٩٦/٢.

(٤) انظر: فوات الوفيات لابن شاکر ٥٦٧/١، أعيان العصر للصفدي ٢٦٢/٣، تذكرة الحفاظ للنعمي ٢٧٥/٤ دار الكتب العلمية، بيروت، شذرات الذهب لابن العماد ٦٠/٧.

ولد ببغداد سنة: ٦٤٢ هـ.

كتب عن نفسه قائلاً: «كنت في الأسر بـ«أمر» سنة: ٦٥٧ هـ، وأطلقت سنة: ٦٦٠ هـ، فوصلت إلى شيتي ومعلمي نصير الدين الطوسي، وتعلمت منه العلم والحكمة وعلوم الأوائل، وسمعت الحديث من محيى الدين ابن الجوزي، وبرت في الأدب والتاريخ والشعر، والاطلاع على تراجم الكبار، ثم اشتغلت في مكتبة مرصد مراغة، وكنت ملازماً للخوجة مادام حيا، وعملت في مرصد مراغة ومكتبته المهمة قرابة عشر سنين، وظفرت بنفائس الكتب، ثم رحلت إلى بغداد بعد وفاة الخوجة...»^(١).

وصفه الصفدي بالشيخ الإمام المحدث المؤرخ الإخباري النسابة الفيلسوف الأديب^(٢).

٦ - عماد الدين: عبد الله بن محمد بن عبد الرزاق الحربي البغدادي^(٣)، الحاسب والطبيب، يعرف بابن الخوام.

ولد سنة: ٦٤٣ هـ.

لازم النصير الطوسي وأفاد منه، ومهّر في المقولات والحساب والطب.

توفي سنة: ٧٢٨ هـ.

(١) انظر: العلامة الخوجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ١٨٧.

(٢) انظر: أحيان المصير ٦٢/٣.

(٣) انظر: الدرر الكامنة ٤٠٠/٢.

٥ . لمحات من تاريخ حياته:

يمكن تقسيم تاريخ حياة الطوسي إلى ثلاث مراحل^(١):

✽ المرحلة الأولى: وهذه المرحلة تبدأ من تاريخ ولادته إلى التحاقه بالإسماعيليين .

وتعتبر هذه المرحلة من أكبر مراحل حياته، حيث قضاها في طلب العلم وتحصيله، وفي إكمال ثقافته، متنقلاً بين كثير من المراكز العلمية التي تعتبر منارة علم في ذلك العصر، كقم ونيسابور وغيرها .
غير أن هذه المرحلة من حياة الطوسي، لم تستحوذ على اهتمام كبير من مؤرخي حياته، ولعل سبب ذلك كونها مرحلة تحصيل للعلم وتكميل للثقافة، لا يشتهر المرء فيها عادة، ولا تحصل له الشهرة إلا بعد تصدره لتدريس العلم وإفادة طالبيه .

✽ المرحلة الثانية: وهذه المرحلة تبدأ من بداية اجتياح المغول للبلاد الإسلامية، وتنتهي بانتصار المغول على الإسماعيلية ودخولهم قلاعهم .

اجتاح المغول البلاد الإسلامية، وعاثوا فيها، ونشروا فيها الفساد والخراب، وسفكوا الدماء واستحلوا الأعراس، حتى إن المصادر التاريخية التي تحدثت عن هذه الفترة عجزت عن وصف تلك العاصفة الهوجاء، التي عصفت بالعالم الإسلامي، وسببها سقطت الخلافة العباسية في بغداد .

(١) انظر: فلاسفة الشيعة لعبد الله نعمة ص ٥٣٦ .

وكانت نيسابور - بلد العلم والعلماء - من أوائل المدن التي اجتاحتها المغول، بقيادة «جنكيز خان»، وكان الطوسي مقيماً بها، فهرب منها مع من هرب نجاة بأنفسهم من هول ما حدث، بل «تؤكد المصادر: أن نصير الدين كان واحداً من الأربعمئة شخص الذين كتب لهم النجاة من الاجتياح المغولي الذي وقع ٦١٩ هـ»^(١).

لجأ الطوسي بعد هربه من نيسابور إلى طوس، حيث عكف على التدريس والتأليف. وفي هذه الفترة ذاعت شهرة الطوسي في جميع الأنحاء، وتحدثت عنه الألسن، بل أقبل عليه كثير من طلبة العلم ينهلون من علمه.

وفي هذه الأحوال المضطربة وجه الداعي الإسماعيلي: «ناصر الدين عبد الرحيم ابن أبي منصور» حاكم «قوهستان» إلى الطوسي الدعوة لزيارته في مدينته، فلبى الطوسي هذه الدعوة وبمم وجهه شطر الإسماعيليين، حيث إنه لم يصمد أمام الغزو المغولي في هذه الفترة إلا قلاع الإسماعيليين. وفي أثناء إقامته عند مضيفه «ناصر الدين» ألف الطوسي كتاباً في الأخلاق، سماه: «أخلاق ناصري»، كما أنه ألف رسالة في علم الهيئة لأجل ولده «معين الدين بن ناصر الدين».

بعد ذلك طلب زعيم الإسماعيليين «علاء الدين بن محمد» أن يأتي الطوسي إلى قلعة، فحصل له ما أراد، وبقي الطوسي في صحبته حتى اغتيل من بعض حجاجه، فصحب الطوسي من بعده ولده «ركن

(١) نصير الدين الطوسي في مراتب ابن سينا، للدكتور عارف تامر ص ٤٥، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣ م.

الدين»، وبقي معه في قلعة «الموت»، حتى استسلام «ركن الدين» للمغول في حملتهم الأخيرة، التي كانت بقيادة «هولاكو»، وكان ذلك في سنة: ٦٥٣ هـ.

في هذه المرحلة من حياة الطوسي التي استمرت أكثر من ربع قرن أنجز أكثر مؤلفاته، في جميع العلوم التي كتب فيها.

من هذه المؤلفات التي أتمها الطوسي في هذه المرحلة: روضة القلوب، ورسالة التولي والتبري، وتحرير المجسطي، وتحرير إقليدس، وأخلاق ناصري، وروضة التسليم، ومطلوب المؤمنين، وشرح الإشارات، وغير ذلك.

ويشير بعض الباحثين^(١) إلى أن الطوسي كان مرغماً على الإقامة بين الإسماعيليين، وأنه لم يكن له خيار إلا ذلك، وذكر أن مما يدل على ذلك ما كتبه الطوسي في آخر شرحه للإشارات، حيث يعبر فيه عن تملله وتبرمه من الحياة التي يعيشها، وغير ذلك من الآلام.

وعبارته هناك: «رَقَمْتُ أَكْثَرَهَا فِي حَالٍ صَعْبٍ، لَا يُمْكِنُ أَصْعَبُ مِنْهَا حَالًا، وَرَسَمْتُ أَغْلَبَهَا فِي مَدَّةٍ كُدُورَةٍ بَالٍ، بَلْ فِي أَزْمَنَةٍ يَكُونُ كُلُّ جُزْءٍ مِنْهَا ظَرْفًا لَغُصَّةٍ وَعَذَابٍ أَلِيمٍ وَنَدَامَةٍ وَحَسْرَةٍ عَظِيمٍ، وَامْكَنَةُ تَوَقُّدِ كُلِّ آنٍ فِيهَا زَبَانِيَّةٌ نَارٍ جَحِيمٍ، وَتُصَّبُ مِنْ فَوْقِهَا حَمِيمٌ. مَا مَضَى وَقْتُ لَيْسَ عَيْنِي فِيهِ مُقَطَّرًا وَلَا بَالِي مَكْدَرًا، وَلَمْ يَجْعَ حِينٌ لَمْ يَزِدَّ أَلَمِي، وَلَمْ يُضَاعَفْ هَمِي وَغَمِي.... وَمَالِي لَيْسَ فِي امْتِدَادِ حَيَاتِي زَمَانٌ لَيْسَ

(١) انظر: فلاسفة الشيعة لعبد الله نعمة ص ٥٣٨.

مملوءاً بالحوادث المستلزمة للتدامة الدائمة والحررة الأبدية، وكان استمرار عيشي أمير جيوشه غموماً وعساكره هموماً.

اللهم نجّني من تراحم أفواج البلاء، وتراكم أمواج العناء، بحق رسولك المجتبي ووصيه المرتضي، صلى الله عليهما وآلهما، وفرّج عني ما أنا فيه، بلا إله إلا أنت، وأنت أرحم الراحمين^(١).

* المرحلة الثالثة: وهذه المرحلة تبدأ باتصال الطوسي بزعيم المغول «هولاكو» بهمدان، وانضمامه إليه، وتنتهي بوفاته بالكاظمية سنة: ٦٧٢هـ.

ويشير بعض الباحثين^(٢) إلى أن الطوسي في هذه المرحلة أعلن بصراحة أنه شيعي اثنا عشري، بل ألف كتاباً في المذهب الإمامي.

وكانت منزلة الطوسي عند «هولاكو» بمنزلة وزير، حتى إن الطوسي لازمه في سفره وحضره، وفي غزوه بغداد والشام. وقد اقترح الطوسي على هولاكو إنشاء مرصد يستفاد منه في الرصد الفلكي، فوافقه على ذلك، وجمع كثيراً من العلماء ليعاونوه في العمل، وياشر بإنشائه سنة: ٦٥٧هـ في «مراغة»، وظل يعمل فيه حتى وفاته.

٦ - وفاته ومدفنه:

توفي الطوسي ببغداد، عند غروب شمس اليوم الثامن عشر من شهر ذي الحجة، سنة: ٦٧٢ هـ، الموافق ليوم: ٢٦ آيار سنة:

(١) شرح الإشارات ٣ / ٩٠٦، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة.

(٢) انظر: فلاسفة الشيعة لعبد الله نعمة ص ٥٤٠.

١٢٧٤م^(١)، وكان له من العمر خمسة وسبعون عاماً.

وقد دفن في المشهد الكاظمي، المعروف بمقابر قرش، في سرداب قديم البناء، خال من الدفن. ومكان قبره اليوم^(٢) في الروضة الكاظمية، حيث مرقد الإمامين موسى بن جعفر ومحمد الجواد، رضي الله عنهما، في الرواق القبلي للروضة المقدسة.

٧ - أولاده^(٣):

كان للطوسي ثلاثة أولاد، وهم:

١ - صدر الدين: علي^(٤)، وهو الابن الأكبر، وكان عالماً، تولّى إدارة شئون مرصد «مراغة» في حياة والده، وكذلك خَلَفَهُ في كثير من شئون الدولة التي عُهِدَ بها إلى والده. لم يُعرف تاريخ وفاته، لكن الثابت أنه توفي قبل أخويه.

٢ - أصيل الدين: الحسن^(٥)، أبو محمد، كان أديباً حكيماً، جامعاً للفنون والمعارف، توفي سنة: ٧١٤ هـ أو ٧١٥ هـ.

٣ - فخر الدين أحمد، كان من العلماء الفضلاء، وكان عالماً بعلم الهندسة، متقناً لها، توفي سنة: ٧٢٩ هـ^(٦).

(١) انظر: نصير الدين الطوسي للأصم ص ٥٤.

(٢) انظر: ترجمة الطوسي لمحمد جواد الجبالي في مقدمته لتحقيق كتاب التجريد ص ٣٤. مركز النشر - مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ١٤٠٧ هـ.

(٣) انظر: نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ٥٦، ترجمة الطوسي في مقدمة الجبالي لكتاب التجريد ص ٣٦.

(٤) انظر: طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع لأغا بزرك ص ١١٤.

(٥) انظر: طبقات أعلام الشيعة: القرن الثامن ص ٤٩.

(٦) انظر: طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع ص ١٢.

٨ - ثناء العلماء عليه:

وصفه شيخه معين الدين سالم بن بدران في إجازته له بقوله:
«الإمام الأجل، العالم الأفضل الأكمل، البارع المتقن المحقق، نصير
الملة والدين، وجيه الإسلام والمسلمين، سند الأئمة والأفاضل،
مفخر العلماء والأكابر: محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، زاد الله
في علته، وأحسن الدفاع عن حوائثه...»^(١).

قال الميرزا النوري معلقاً على هذه الإجازة: «وإذا نظرت إلى
تاريخ ولادة المحقق، يظهر لك أن عمره وقت هذه الإجازة كان ستة
وعشرين سنة، وبلغ في هذه المدة إلى مقام يكتب في حقه ما رأيت،
وذلك من فضل الله يؤتيه من يشاء»^(٢).

وقال شمس الدين الشهرزوري: «وكان رجلاً فاضلاً متبحراً في
أكثر العلوم، خصوصاً في الرياضي، صنف كتاباً كثيرة في أقسام
الحكمة»^(٣).

ونعته الخوانساري بقوله: «هو المحقق المتكلم، الحكيم
المتبحر، صاحب كتاب تجريد العقائد، والتعليم الكامل الزائد»^(٤).

وقال طاش كبرئ زاده: «وكان آية في التدقيق والتحقيق، وحلّ

(١) انظر: طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع، ص ١٦٨.

(٢) انظر: المصدر السابق ص ١٦٨.

(٣) انظر: تاريخ الحكماء المسمى بتزعة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزوري ص ٣٩٨
تحقيق: د. عبد الكريم أبو شويرب، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، الطبعة
الأولى، ١٩٩٨م.

(٤) انظر: روضات الجنات ٣٠٠/٦.

المواضع المشكّلة، سيما لُطِّفَ التحرير، الذي لم يلتفت إليه المتقدمون، بل التفتوا جانبَ المعنى فقط، وهو اختراع في التحرير أسلوباً يسهل أخذُ المعنى منه، مع التحرز عن ألفاظ زائدة وكلمات مغلقة، وإذا لم تصدقني في ذلك، فعليك بتبّع تصانيف القدماء إلى زمانه، بحيث تجد بينهما فرقاً أي فرقاً^(١).

وقال تلميذه مؤيد الدين العرضي: «... وذلك كله بإشارة مولانا المعظم، والإمام الأعظم، العالم الفاضل، المحقق الكامل، قدوة العلماء وسيد الحكماء، أفضل علماء الإسلاميين، بل المتقدمين، وهو من جمع الله سبحانه فيه ما تفرق في كافة أهل زماننا من الفضائل والمناقب الحميدة، وحُسنِ السيرة، وغزارة الحلم، وجزالة الرأي، وجُودة البديهة، والإحاطة بآثار العلوم، فجَمَعَ العلماء إليه، وضمَّ شملهم بوافر عطائه، وكان بهم أرف من الوالد على ولده، فكنا في ظله آمينين، وبرؤيته فرحين، كما قيل:

نميل على جوانبه كأننا نميل إذا نميل على أبنينا
ونفضبه لنخبر حالتيه فنلقى منهما إكراماً ولينا
وهو المولى نصير الملة والدين محمد بن محمد الطوسي...»^(٢).

وقال الذهبي: «كان رأساً في علم الأوائل، لا سيّما معرفة الرياضي وصنعة الأرصاد، فإنه فاق بذلك على الكبار... وكان ذا

(١) انظر: مفتاح السعادة لطاش كبرى ٢٦١/١.

(٢) من مقدمة رسالته التي أنشأها في شرح آلات مرصد مراغة وأدواته، نقله محسن الأمين في كتابه أعيان الشيعة ٤١٧/٩.

حرمة وافرة، ومنزلة عالية عند «هولاكو»... وكان سَمْحاً جواداً، حليماً، حَسَنَ العشرة، غزير الفضائل، جليل القدر، لكنه على مذهب الأوائل في كثير من الأصول، نال الله الهدى والداد»^(١).

وقال الظهير الكازروني: «وكان مليح الصورة، جميل الأفعال مهيباً، عالماً متقدماً، سهل الأخلاق متواضعاً، كريم الطباع، مُحْتَمَلًا، يشغل إلى قرب الظهر»^(٢).

٩ - مؤلفاته:

ألف الطوسي مؤلفات كثيرة، معظمها في الفلسفة والكلام والفلك والرياضيات، نذكر منها^(٣):

- ١ - تجريد العقائد. وهذا الكتاب هو الذي شرحه الأصفهاني في كتابه «تسديد القواعد»، وسوف نخصص فصلاً كاملاً في الكلام عنه.
- ٢ - شرح الإشارات لابن سينا في الفلسفة، وهو من أشهر شروح «الإشارات»، تلقاه العلماء بالقبول، وكان من أبرز الكتب الدراسية في علوم الحكمة^(٤).

(١) انظر: تاريخ الإسلام للهمي: حوادث ووفيات: ٦٧١ - ٦٨٠هـ، ص ١١٤.

(٢) انظر: المصدر السابق.

(٣) انظر في مؤلفات الطوسي: فلاسفة الشيعة لعبد الله نعمة ص ٥٥٦، الفيلسوف نصير الدين الطوسي للدكتور الأعمى ص ٧٥، العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي ص ٢٤٣.

(٤) طبع شرح الإشارات للطوسي عدة طبعات، لعل أفضلها الطبعة التي اعتنى بها الدكتور سليمان دنيا، ونشرتها دار المعارف بالقاهرة.

٣ - التذكرة في علم الهيئة، في علم الفلك، وقد نال هذا الكتاب إعجاب العلماء، فتناولوه بالشرح والتعليق^(١).

٤ - تحرير إقليدس، في أصول الهندسة والحساب، عليه عدة شروح، من أهمها: شرح قاضي زاده الرومي.

٥ - تحرير المجسطي، والمجسطي في الأصل لبطليموس اليوناني في علم الفلك، حرره الطوسي لحسام الدين حسن بن محمد السيواسي، وأكمل تحريره في سنة: ٦٤٤هـ، شرحه بعض العلماء، منهم: شمس الدين السمرقندي، ونظام الدين الأعرج النياپوري.

٦ - رسائل الخواجه الطوسي، وهي ست عشرة رسالة، طبعت في مجلدين، في مطبعة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن، سنة: ١٣٥٩هـ.

٧ - تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار، وهو نقد علمي لكتاب أثير الدين الأبهري المسمى بتنزيل الأفكار في تعديل الأسرار، في المنطق والحكمة^(٢).

٨ - تلخيص المحصل، ويعرف أيضاً بنقد المحصل، وهو نقد علمي لكتاب المحصل للإمام الرازي^(٣).

٩ - قواعد العقائد، وهو رسالة صغيرة في علم الكلام، وقد شرح

(١) طبعته دار سعاد الصباح بالكويت، بتحقيق الدكتور عيسى سليمان، سنة: ١٩٩٣م.

(٢) طبع بإيران، ضمن مجموعة تسمى بمجموعة منطق ومباحث أفاظ، بمعنى: مهدي محقق، وتوشي هيكو.

(٣) طبع بالقاهرة سنة ١٩٠٣م، وطبعته أيضاً دار الأخوان ببيروت، بتحقيق الأستاذ: عبد الله نوراني.

هذه الرسالة ابن المطهر الحلي، وسمى شرحه: كشف الفوائد في شرح العقائد^(١).

١٠ - مَصَارِعُ الْمُصَارِعِ، وهو رد على كتاب مصارع الفلاسفة للشهرستاني^(٢).

١١ - تجريد المنطق، شرحه ابن المطهر الحلي بشرح سماه: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد^(٣).



(١) نشرته دار الصفوة ببلقان، بتحقيق: الشيخ حسن مكي العاملي.

(٢) نشرته مكتبة آية الله العظمى، بإيران، بتحقيق: الشيخ حسب المعزي، سنة: ١٤٠٥هـ.

(٣) طبع بإيران، بعناية محسن بيدارفر.

الفَصْلُ الثَّانِي

كتاب تجريد الاعتقاد

* اسم الكتاب .

* نسبه إلى مؤلفه .

* تاريخ تأليفه .

* طبعاته .

* موضوعاته .

* ثناء العلماء عليه .

* ما كتب حوله .

١ - اسم الكتاب:

يرى أغا بزرك الطهراني أن نصير الدين الطوسي سمي كتابه هذا «تحرير العقائد» لكنه اشتهر باسم التجريد، وبهذا الاسم وردت معظم النسخ^(١).

وقد يؤيده استعمال الطوسي كلمة «تحرير» في تسمية بعض كتبه، كتحرير إقليدس، وتحرير المجسطي، وتحرير أكرمانالاوس، وتحرير المعطيات لإقليدس، وغيرها.

لكن يضعف هذا أن الطوسي لا يورد كلمة «تحرير» إلا مضافة لكتاب أو اسم مؤلف كتاب اشتهر الكتاب باسمه، ويريد الطوسي أن يهذب هذا الكتاب وينقحه، ويقوي من براهينه ويسد قواعده. أما كتاب تجريد الاعتقاد، فهو كتاب للطوسي، ألفه مستقلاً بنفسه، ولم يلخص فيه كتاباً آخر، بل أراد تحرير وتحقيق مسائل ومباحث علم الكلام بكتاب مستقل.

ويرى الأستاذ محمد جواد الجلاي أنه من المحتمل أن النسخة التي رآها أغا بزرك حرفت فيها كلمة «تجريد» إلى «تحرير»، علاوة على أنه لا منافاة بين تسمية المؤلف، واشتعار تسمية أخرى وشيوعها^(٢). ولأجل ما ذهب إليه أغابزرك سمي الأستاذ قدري حافظ طوقان كتاب الطوسي هذا بـ «تحرير الكلام»^(٣)، بل زاد عليه الشيخ

(١) انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٣/٣٥٣.

(٢) انظر: مقدمة تحقيقه لكتاب تجريد الاعتقاد ص ٧٥.

(٣) انظر: تراث العرب العلمي ص ٣٦٤.

عبد الله نعمة^(١) بأن عدّه كتاباً آخر، غير كتاب «تجريد العقائد»، وهذه غفلة غريبة منه!

وإذا كان كتاب الطوسي يبدأ بكلمة «تجريد» فقد اختلفت أقوال المصنفين في تسمية المضاف إليه.

فمنهم من سمى الكتاب بـ «تجريد العقائد»، وهو ما سار عليه شمس الدين الأصفهاني، حيث سمى شرحه للتجريد بـ «تدبير القواعد في شرح تجريد العقائد».

ومن سماه بهذا الاسم الأستاذ إدوارد براون في كتابه «تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السعدي»^(٢)، والأستاذ رضا زاده في كتابه «تاريخ الأدب الفارسي»^(٣)، والدكتور عمر فروخ في كتابه «تاريخ الفكر العربي»^(٤)، والأستاذ جورج طرابيشي في كتابه «معجم الفلاسفة»^(٥).

ومنهم من سمى الكتاب بـ «تجريد الاعتقاد»، وهو ما سار عليه ابن المطهر الحلي تلميذ نصير الدين الطوسي، حيث سمى شرحه للتجريد بـ «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد».

ومن سماه بهذا الاسم الأستاذ عباس قمي في كتابه «فوائد

(١) انظر: كتابه: فلاسفة الشيعة ص ٥٦٦.

(٢) ص ٦١٧، ترجمة د. إبراهيم الشراي، مطبعة السعادة، ١٩٤٥م.

(٣) ص ١٩٨، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٧م.

(٤) ص ٥٥٠، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة.

(٥) ص ٣٨٤، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى.

الرضوية في أحوال علماء مذهب الجعفرية^(١)، والشيخ عبد الله نعمة في كتابه «فلاسفة الشيعة»^(٢).

أقول: ومما يؤيد هذه التسمية ما ورد في نسخة لكتاب التجريد، مؤرخة في سنة ٦٦٩ هـ، فإنه مكتوب على ظاهرها إجازة، بخط نصير الدين الطوسي نفسه^(٣)، هذا نصها: «قرأ عليّ هذا الكتاب - وهو كتاب تجريد الاعتقاد - صاحبه، قراءة مُتَوَضِّح لمبانيه وقواعده، مُتَشَرِّح لمعانيه ومقاصده. وكتب: مؤلف الكتاب: محمد بن الحسن الطوسي، أعانه الله على مرضيه، ووفقه لطاعته، وغفر خطايا، وعفا عنه، إنه غفور رحيم، لطيف كريم، وذلك بمدينة السلام ببغداد، في تواريخ آخرها الخامس والعشرون من ربيع الأول سنة تسع وستين وثمانية هلالية هجرية، والحمد لله رب العالمين، وهو حسبي، ونعم المعين»^(٤).

ومنهم من سمى الكتاب بـ «تجريد الكلام»، وهو ما سار عليه عبد الرزاق اللاهيجي في شرحه للتجريد، حيث سمى شرحه بـ «شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام». ومن سماه بهذا الاسم الأستاذ خير الدين الزركلي في كتابه «الأعلام»^(٥)، والأستاذ يوسف سركيس في كتابه «معجم المطبوعات العربية»^(٦).

(١) ص ٦١٠، نقلاً عن مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للدكتور عباس حسن ص ١٣.

(٢) ص ٥٥٦.

(٣) وهذه النسخة محفوظة في مكتبة المجلس النيابي في طهران، ولها فيلم في مكتبة جامعة طهران برقم: (٥٠٦٦).

(٤) انظر: مقدمة تحقيق كتاب تجريد الاعتقاد للأستاذ محمد جواد الجلاي ص ٧٧.

(٥) الطبعة الثالثة. ٢٥٧/٧.

(٦) مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة. ١٢٥١/٢.

هذا، ويرى الدكتور عبد الأمير الأعسم^(١) أن هذه العناوين لهذا الكتاب، كلها من صنع الشراح، وأن العنوان الحقيقي لكتاب الطوسي هو «التجريد» فقط. وما ذهب إليه فيه نظر ظاهر؛ إذ إنه أولاً مخالف لما ورد في الإجازة التي كتبها الطوسي بيده، التي ذكرناها آنفاً، فإنه سمى كتابه «تجريد الاعتقاد»، وثانياً أنه لو كان كذلك لاشبه كتابه هذا مع كتاب آخر للطوسي سماه «تجريد المنطق».

٢ - نسبه إلى مؤلفه:

اشتهر بين العلماء نسبة كتاب تجريد الاعتقاد إلى نصير الدين الطوسي، ومن نسب إليه:

- ١ - الخوانساري في روضات الجنات^(٢).
- ٢ - أغا بزرك الطهراني في الذريعة إلى تصانيف الشيعة^(٣).
- ٣ - السيد محسن الأمين في أعيان الشيعة^(٤).
- ٤ - حاجي خليفة في كشف الظنون^(٥).
- ٥ - إسماعيل باشا في هدية العارفين^(٦).
- ٦ - خير الدين الزركلي في الأعلام^(٧).

(١) انظر: الفيلسوف نصير الدين الطوسي ص ١٥٠.

(٢) ٣٠٣/٦.

(٣) ٣٥٢/٣.

(٤) ٤١٩/٩.

(٥) ٣٤٨/١. دار الفكر، بيروت.

(٦) ١٣١/٦. دار الفكر، بيروت.

(٧) ٣٠/٧.

٧ - طاش كبرى زاده في مفتاح السعادة^(١).

غير أن هناك من العلماء من ينكر نسبة كتاب تجريد الاعتقاد إلى الطوسي: إما كله أو بعضه.

- إنكار نسبة جميع الكتاب إلى الطوسي:

ذكر الأستاذ محمد تقي^(٢) أن سعد الدين التفتازاني نقل في شرح المقاصد قولاً عن عضد الدين الإيجي ذكر فيه أن الطوسي أخذ كتاب التجريد من شخص آخر، وذكر أن التفتازاني قَدَّ ذلك القول.

وقد تصفحت كل كتاب شرح المقاصد - بمجلداته الخمسة - ولم أجد ما ذكره الأستاذ محمد تقي، ولكنني وجدت نصاً يشكك فيه التفتازاني بصحة نسبة كتاب التجريد إلى الطوسي، وإليك هذا النص: قال التفتازاني (واعلم أن الحكيم المحقق مع مبالغته في أن المأخوذ بشرط أن يكون وحده هو الجزء الموجود في الخارج، وأن المأخوذ لا بشرط شيء هو المحمول، وليس بجزء أصلاً، وإنما يقال له جزء الماهية بالمعجاز؛ لما أنه يشبه الجزء من جهة أن اللفظ الدال عليه يقع جزءاً من حدّها - : أورد هذا الكلام في كتاب التجريد على وجه يشهد بأنه ليس من تصانيفه، وذلك أنه قال: «قد تؤخذ الماهية محذوفاً عنها ما عداها، بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائداً عليها، ولا يكون هو مقولاً على ذلك المجموع الحاصل منها ومن الشيء المنضم إليها، والمأخوذ على هذا الوجه هو الماهية بشرط لا شيء، ولا توجد إلا في

(١) ٢٦١/١.

(٢) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي ص ٣٠٥.

الأذهان، وقد تؤخذ الماهية لا بشرط شيء، وهو كلي طبيعي موجود في الخارج، هو جزء من الأشخاص، وصادق على المجموع الحاصل منه ومما انضاف إليه^(١)، وهذا خبط ظاهر وخلط لما ذكره في شرح الإشارات بما اشتهر بين المتأخرين، وفيه شهادة صادقة بما رمى به التجريد من أنه ليس من تصانيفه، مع جلالة قدره عن أن ينسب إلى غيره^(٢).

نلاحظ من هذا النص ثلاث ملاحظات:

الأولى: أن هناك من أنكر نسبة كتاب التجريد إلى الطوسي قبل التفتازاني.

الثانية: أن التفتازاني قوّى القول بنفي نسبة كتاب التجريد للطوسي بما ذكره من التناقض بين كتاب مشهور للطوسي لا شك في نسبته إليه، وهو شرح الإشارات، وكتاب التجريد الذي هو أقل شهرة من الكتاب الأول.

(١) هكذا العبارة في شرح المقاصد، وفيها زيادة على نص التجريد، فلعل التفتازاني زادها للتوضيح، وعبارة التجريد هي: «وقد تؤخذ الماهية محلوفاً عنها ما عداها، بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائداً، ولا تكون مقولة على ذلك المجموع، وهو الماهية بشرط لا شيء»، ولا توجد إلا في الأذهان. وقد تؤخذ لا بشرط شيء، وهو كلي طبيعي موجود في الخارج، هو جزء من الأشخاص، وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف إليه».

انظر: تجريد المقائيد بتحقيق: د. عباس محمد سليمان، ص ٧٣.

(٢) شرح المقاصد ١/٤١٣ - بتحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

الثالثة: أن الافتراضي يُجل أن ينسب كتاب التجريد إلى غير الطوسي، لما به من التحقيق والتدقيق الذي لا ينبغي أن ينسب إلا له.

ـ إنكار نسبة المقصد الخامس والسادس إلى الطوسي:

أنكر بعض العلماء نسبة مقصد الإمامة وما بعده إلى الطوسي، وادعوا أن الطوسي مات قبل أن يكمل كتابه التجريد، ووصل فيه إلى مقصد الإمامة، وأن تلميذه ابن المطهر الحلبي هو الذي كتب مقصد الإمامة وما بعده.

وقد ظفرت بنقل نفيس نقله ابن جماعة في التعليقات التي كتبها على هامش نسخه من تسديد القواعد محل التحقيق، نقله عن شيخه أكمل الدين البابرتي الذي يرويه عن شيخه، وأغلب الظن أنه الإمام الأصفهاني.

وإليك ما ذكره: قال ابن جماعة: «قوله: واختاره المصنف... أقول: وقال شيخنا: واختاره واضح هذا المقصد، ثم قال: وإنما قلت كذلك؛ لما سمعت شيخي العلامة رحمه الله تعالى قال: كان الناس مختلفين في أن هذا الكتاب لخواجة نصير الدين الطوسي أو لا؟ فسألت ابنه خواجة أصيل الدين عن ذلك، فقال: كان والدي وضع إلى باب الإمامة، وتوفي، فكملة ابن المطهر، وكان من الشيعة، وهو زائع زيفاً عظيماً»^(١).

يتبين من هذا النص أن أصيل الدين^(٢) ابن نصير الدين الطوسي

(١) انظر: هامش تسديد القواعد ص ١٠٧١.

(٢) تقدمت ترجمته.

يتفي نسبة مقصد الإمامة وما بعده إلى أبيه، ويدعي أن أباه توفي ولم يكمله، فكملة تلميذه ابن المطهر الحلي.

ولكن الشيخ حَسَنَ العطار لم يرتض هذا الاعتذار، فقال معلقاً: «وهذا اعتذار حَسَنٌ لو تم، فإن المؤرخين كلهم مجمعون على أن الطوسي من أكابر الشيعة ورؤسائهم»^(١).

وما ذكره صحيح، فإنه إن كان القصد من نفي نسبة مقصد الإمامة إلى الطوسي تبرئته من الانتساب إلى مذهب الشيعة أو تبرئته من الطعن في صحابة رسول الله ﷺ ورضوان الله عليهم، فهو غير مسلم، إذ لا يختلف اثنان في أن الطوسي من الشيعة، سواء أقلنا: إنه إسماعيلي أم إمامي.

والذي يبدو لي: أن أصيل الدين إنما نفي نسبة مقصد الإمامة إلى أبيه - وإن كان في واقع الأمر له - لأجل استرضاء أهل السنة والتقرب إليهم، فإنه كان من أصحاب المناصب العامة، وكان من خواص سلاطين المغول، وولى إدارة الأوقاف في الشام^(٢).

وأما ما ذكره الفتازاني من الخطب والخلط في تقرير المسألة، والذي يناقض ما ذكره في شرحه للإشارات فقد رده الحسيني، ووجه كلام الطوسي بحيث يتفني التناقض^(٣).

وعلى أي حال، فكتاب: «تجريد الاعتقاد» ثابت النسبة إلى الطوسي، لا شك في ذلك، نقل ذلك تلاميذه وتلاميذ تلاميذه، الذين

(١) حاشية العطار على شرح جمع الجوامع ١٥٤/٢ - المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

(٢) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي ص ٥٧.

(٣) انظر: توضيح المراد للحسيني ص ١٣٢ - مكتبة المفيد، بابل.

منهم الإمام الأصفهاني، لكنني لا أستبعد أن يكون الطوسي قد استعان في تأليف مقصد الإمامة بتلميذه ابن المطهر الحلي؛ لكونه أكثر باعاً منه في هذا المجال، وأكثر اهتماماً منه، وله في مبحث الإمامة مؤلفات مستقلة.

٣ - تاريخ تأليفه:

ألف الطوسي كتابه تجريد الاعتقاد في المرحلة الثالثة من مراحل حياته، التي ذكرناها في ترجمته في المبحث السابق.

فيعد أن أعلن تبرؤه من الإسماعيلية، وأنه يعتقد عقيدة الشيعة الإمامية، ألف كتابه هذا. «وحتى يؤكد الطوسي انتماءه إلى العقيدة الإمامية من جهة، ولكي ينقل اهتمامهم من علم الكلام البحث إلى المجال الفلسفي البحث، أقدم على تأليف كتابه «التجريد» بعد أن صهر فيه المنهج الكلامي الشيعي، منذ زمان الشرف المرتضى (ت ٤٣٦/١٠٤٤) بأسلوب فلسفي، اعتمد فيه على ما كان لديه من حماس للسينوية بعامة، ومن نزوع فلسفي إسماعيلي على وجه الخصوص»^(١).

وأما تاريخ تأليفه للكتاب فالمشهور أنه فرغ من تأليفه للتجريد سنة: ٦٦٠ هـ. وقد أشرف بنفسه على نشر «تجريد الاعتقاد» في مختلف الأوساط، خاصة الطرف الشيعي الإمامي^(٢).

٤ - طبعاته:

منذ زمن كان الباحثون يشتكون من أن كتاب «تجريد الاعتقاد» لم

(١) نصير الدين الطوسي للدكتور عبد الأمير الأعسم، ص ١٥١.

(٢) انظر: المصدر السابق.

يطبع لوحده مستقلاً عن شروحه وحواشيه، مما يُلقي على الباحث جهداً مضاعفاً إذا أراد قراءة الكتاب وحده مستغنياً به عن شرحه. ومنم عن هذه الشكوى الدكتور عبد الأمير الأعسم، حيث يقول: «ونحن، وبالأأسف، لا نقرأ كتاب التجريد بنصه المستقل محققاً أو مطبوعاً، بل إن معرفة الباحثين بكاملها ترجع إلى نصوصه المشروحه كلمة كلمة، وعبرة عبارة، في الشروح الكثيرة التي ألفها العديدون من معاصريه والمتأخرين عنه»^(١).

أما في وقتنا هذا فقد طبع الكتاب طبعين بتحقيقين مختلفين:

أ - التحقيق الأول: من عمل الباحث: محمد جواد الحسيني الجلالى، نشره مركز النشر في مكتب الإعلام الإسلامى في إيران، في سنة ١٤٠٧هـ. وقد اعتمد في تحقيقه على أربع نسخ خطية لكتاب التجريد، منها النسخة التي عليها إجازة بخط نصير الدين الطوسى، وهي التي جعلها أصلاً في تحقيقه.

ب - التحقيق الثانى: من عمل الباحث الدكتور عباس محمد حسن سليمان، نشرته دار المعرفة الجامعية في الإسكندرية، في سنة ١٩٩٦م. وقد اعتمد في تحقيقه على ثلاث نسخ خطية لكتاب التجريد. ويجدر بنا أن نذكر أن كتاب «تجريد الاعتقاد» حققه أستاذنا الدكتور حسن الشافعى في ضمن رسالة الدكتوراه له، التي تناول فيها حياة الطوسى وآراءه الكلامية، وهي موجودة في مكتبة جامعة لندن، ولكنها للأسف لم تطبع.

(١) نصير الدين الطوسى للدكتور الأعسم، ص ١٥٢.

• - موضوعاته:

تبرز أهمية كتاب «تجريد الاعتقاد» بما ذكره الدكتور كامل الشيبى من أنه: «الكتاب الفاصل في تحويل مجرى الأبحاث الكلامية إلى الطابع الفلسفي، ابتداء من نهاية القرن السابع الهجري، الثالث عشر الميلادي»^(١) ويُفسّر سبب ذلك بأنه «مزج فيه الفلسفة - لأول مرة في الإسلام - بعلم الكلام مزجاً تاماً، بحيث صاراً شيئاً واحداً»^(٢).

وكتاب التجريد - مع صغر حجمه - مُختَر على أشد وأعظم الموضوعات الكلامية والفلسفية خطورة^(٣)، حيث إنه صنفه على ستة مقاصد هي أسس وأبعاد الجدل العقلي في الإسلام^(٤).

يقول الأستاذ محمود محمد الخضيرى متحدثاً عن موضوعات التجريد وترتيبها: «إذا نظرنا في كتب الكلام في العهد الذي تم فيه العلم، وتصور بصورته النهائية من حيث المادة والتبويب والاصطلاحات: رأينا بأنه يحتوي على معالجة لجانب كبير من المسائل الفلسفية في علم ما بعد الطبيعة وعلم النفس، وفي نظرية العلم على الخصوص، وفي الأخلاق، وفي مسائل كثيرة من الطبيعة، وأخيراً في السياسة.

هذا إلى جانب المسائل المعتمدة على السمعيات أو علم الدين...

(١) الفكر الشيعي والنزعات الصوفية ص ٩٧. بغداد ١٩٦٦م.

(٢) المصدر السابق ص ٩٧.

(٣) انظر: الفيلسوف نصير الدين الطوسي للدكتور عبد الأمير الأعسم ص ١٥٢.

(٤) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للأستاذ محمد جواد الجلاي ص ٧٢.

وإذا بحثنا عن المؤلفين الذين سبقوا.. إلى هذا الترتيب النهائي للعلم لا نجد أحداً قبل نصير الدين الطوسي قد ألف في علم الكلام على هذا النحو....^(١).

ثم إنه ذكر أن كتاب التجريد هو «محاولة لتنظيم هذا العلم ولقصر الكتابة فيه على المسائل الأساسية، ونفي أو إقصاء المسائل التي لا تتصل بجوهر العلم المقصود بسبب معقول»^(٢).

وأما المقاصد الستة التي صنف الطوسي كتابه عليها فهي:

المقصد الأول: في الأمور العامة.

المقصد الثاني: في الجواهر والأعراض.

المقصد الثالث: في إثبات الصانع وصفاته وآثاره.

المقصد الرابع: في النبوة.

المقصد الخامس: في الإمامة.

المقصد السادس: في المعاد والوعد والوعيد.

٦ - ثناء العلماء عليه:

وجد كتابُ «تجريد الاعتقاد» القبولَ في الأوساط العلمية، فكثر

ثناء العلماء عليه، نذكر من ذلك:

(١) انظر: الفكر الشيعة للشيبي ص ٩٧، نقلاً عن محاضرات الأستاذ الخضيرى بقم

الفلسفة، في كلية الآداب بجامعة الإسكندرية، لسنة ١٩٤٩ - ١٩٥٠.

(٢) انظر: المصدر السابق.

قال شمس الدين الأصفهاني في مقدمة كتابه «تسديد القواعد» واصفاً «تجريد الاعتقاد»: «وهو صغير الحجم، غزير العلم، يحتوي من الدقائق الأصولية على أسناها، وينطوي من الحقائق العلمية على أجلاها، يشتمل على بدائع شريفة، وغرائب لطيفة. لكن لغاية الإيجاز نازل منزلة الألغاز، لا ينكشف لكل أحد مغزاه، ولا يُدْرِكُ قبل التأمل معناه»^(١).

وقال ابن المطهر الحلي تلميذ المصنف: «والآن حيث وفقنا الله تعالى للاستفادة من مولانا الأفضل العالم الأكمل نصير الحق والملة والدينا: محمد بن محمد بن الحسن الطوسي - قدس الله تعالى روحه الزكية - في العلوم الإلهية والمعارف العقلية، ووجدناه راكباً نهج التحقيق، سالكاً جُدد التدقيق، مُغْرِضاً عن سبيل المغالبة، تاركاً طريق المغالطة، اتبعنا مطارح أقدامه في نَقْضِهِ وإبرامه، ولما عَرَجَ إلى جوار الرحمن، ونزل بساحة الرضوان، وجدنا كتابه الموسوم بـ «تجريد الاعتقاد» قد أبلغ فيه أقصى المرام، وَجَمَعَ جُلَّ مسائل الكلام على أبلغ نظام»^(٢).

وقال اللاهيجي: «إنه كما أن خاتم المحققين أفضل الحكماء والمتكلمين، سلطان العالمين في العالمين، نصير الحق والملة والدين: محمد بن محمد الطوسي - أعلى الله مقامه في عليين - قد كان متفرداً فيما بين علماء الشريعة وشركاء الصناعة بتحقيق قَلَمًا سبقه فيه أحد من

(١) تسديد القواعد ص ٢٤١.

(٢) كشف المراد ص ٣، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى.

السابقين، وتدقيق لم يتفق مثله لواحد من اللاحقين، كذلك كتاب «التجريد» من مصنفاته، ممتاز من بين الكتب المؤلفة في الفن بأشياء قد خلت عنها مصنفات الأولين، ولم يحتو بما يدانيها صحائف الآخرين: من جودة ترتيب للمسائل، ووجازة تقرير للدلائل، وغاية تجريد للعقائد، ونهاية تهذيب للأصول عن الزوائد، وصَبْط ضابط لأوابد الفوائد، وربط رابط على شوارد العوائد.

مع إشارات هادية إلى الحقائق، وتنبيهات مُنْهَجة على الدقائق، ولوامع كاشفة عن المقاصد، وتلويحات لائحة إلى المواقف والمراصد، وكنوز تحقيقات تشير إلى المطالب العالية، ورموز تدقيقات تنبئ عن ملخص الحكمة المتعالية، بعبارات على طوابع أسرار المطالب كالتنزيل، وألفاظ هي مطالع لأنوار التحصيل، وتقارير يلوح عن مجملها تفصيل المفصل، وتعبيرات من فاز بمغزاها فاز بالنقد المحصل.

وبالجملة: ذلك الكتاب مع ما له من الشأن أجل - كما قيل - من أن يصدر إلا عن مثل هذا المحقق العظيم الشأن، ولقد دعت جلالة ذلك التصنيف دواعي جميع أصحاب الكمال إلى الاشتغال به، وصرفت همم كافتهم إلى الخوض في مطالبه^(١).

وقال الخوانساري في وصفه: «وهو في الحقيقة كتاب كامل في شأنه، كافل لجميع ما يحتاج الطالب إلى بيانه، مع غاية إيجازه البالغة

(١) شوارق الإلهام ص ١، الطبعة الحجرية المطبوعة بایران.

إلى حد الحر الحلال، والفارغة عما يوجب الضلال والكلال، وإن كان فيه نهاية الإشكال والإعصال، وهو أول ما كُتِبَ في العقائد الحقّة الإمامية بهذا المنوال»^(١).

وقال القوشجي في مقدمة شرحه للتجريد: «هذا، وإن كتاب «التجريد» - الذي صنّفه في هذا الفن المولى الأعظم والحبر المعظم، قدوة العلماء الراسخين... - تصنّف مخزون بالعجائب، وتألّف مشحون بالفرائب، فهو وإن كان صغير الحجم وجيزَ النظم، فهو كثير العلم عظيمُ الاسم، جليلُ البيان رفيعُ المكان، حَسَنُ النظام مقبولُ الأئمة العظام، لم تَقْطُرْ بمثله علماء الأعصار، ولم يأت بِبَيْتِهِ الفضلاء في القرون والأدوار، مشتملٌ على إشارات إلى مطالب هي الأمهات، مشحون بتنبّهات على مباحث هي المهمات، مملوء بجواهر كلها كالفضوص، ومحتو على كلمات يجري أكثرها مجرى النصوص، متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة، وتلويحات رائعة لكلمات شائقة.

يُفَجِّرُ ينبوعُ السلاسة من لفظه ولكن معانيه لها السحر يسجد وهو في الإشهار كالشمس في رابعة النهار، تداولته أيدي النظار، وسابقت في ميادينه جياذ الأفكار»^(٢).

وقال حاجي خليفة: «هو كتاب مشهور، اعتنى به الفحول، وتكلموا فيه بالرد والقبول، له شروح كثيرة وحواش عليها. فأول من

(١) روضات الجنات ٦/٣٠٣.

(٢) شرح تجريد الاعتقاد للقوشجي بهامش شرح المواظف ٣/٢، دار الطباعة العامرة، بتركيا.

شرحه: جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر الحلي، شيخ الشيعة، المتوفى سنة: ٧٢٦هـ^(١).

وقال أغا بزرك: «هو أجل كتاب في تحرير عقائد الإمامية»^(٢).

وقال الدكتور عبد الأمير الأعم: «إن الحقيقة التي لا تقبل الجدل في دراسة الطوسي - في رأينا - أن كتابه «التجريد» أنفس ما كتب على الإطلاق، فالكتاب - بالرغم من صغر حجمه - ليج دوراً بارزاً ومدهشاً في تأسيس الفلسفة الكلامية البحتة، الخالية من شوائب وزيادات وإضافات المتكلمين، المصطرعة مع تيار الفلسفة، حتى امتد تأثيره إلى زمان يتأخم عصرنا الحديث»^(٣).

٧ - ما كُتب حوله:

لم يلق كتاب في علم الكلام عناية من العلماء مثل ما لقيه كتاب تجريد الاعتقاد، فقد اشتهر كتاب التجريد منذ تأليفه، وكثرت عليه الشروح والحواشي.

يقول الدكتور عبد الأمير الأعم: «والظاهر أن شروح كتاب «التجريد» هذه كانت منتشرة في كل الأوساط، حتى وجدنا نسخها المخطوطة تملأ خزائن المعاهد والجامعات العريقة، والمكتبات الشهيرة، والمجامع العلمية، وغيرها في الشرق والغرب، مما يدل دلالة قاطعة على الأهمية الكبرى التي لعبها الكتاب في التأسيس الفلسفي لعلم

(١) كشف الظنون ١/٣٤٦.

(٢) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٣/٣٥٢.

(٣) الفيلسوف نصير الدين الطوسي ص ١٤٩.

الكلام في العصور المتأخرة»^(١).

وسوف أذكر - إن شاء الله - ما علمته من شروح التجريد، فإن كان على أحد من هذه الشروح تعليقات وحواش لبعض العلماء ذكرتها بعد الشرح مباشرة.

الشرح الأول: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تأليف: جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر الحلي، المتوفى سنة: ٧٢٦هـ.

ويُعَدُّ «كشف المراد» أولَ شرح كتب على التجريد، بل هو «أهم شروح التجريد وأكثرها انتشاراً وتداولاً»^(٢).

قال الشيخ عبد الله نعمة في وصفه: «وهو أول شرح ظهر للتجريد، وأقرب تفسيراً لمقاصد الطوسي فيه»^(٣).

وقد طبع هذا الكتاب عدة طبعات منها:

أ - طبع في الهند، في بومباي، سنة: ١٣١١هـ.

ب - طبع في مطبعة العرفان، في صيدا في لبنان، سنة: ١٣٥٣هـ.

ج - طبع في بيروت سنة: ١٤٠٨هـ، نشرته: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

(١) المصدر السابق، ص ١٥٢.

(٢) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للدكتور عباس حسن، ص ٢٠.

(٣) انظر: فلاسفة الشيعة للشيخ عبد الله نعمة، ص ٥٥٦.

وعلى كتاب كشف المراد حاشية نفيسة، يصل عدد صفحاتها إلى تسعمائة صفحة، ألفها: السيد هاشم الحسيني الطهراني بعنوان: «توضيح المراد، تعلية على شرح تجريد الاعتقاد» طبعها في إيران مكتبة المفيد، ولا يوجد في الكتاب تاريخ الطبع.

هذا، وقد ترجم الشيخ أبو الحسن الشعراني المتوفى سنة: ١٣٩٦هـ كتاب كشف المراد إلى اللغة الفارسية، وقد طبعت هذه الترجمة في طهران سنة: ١٣٩٨هـ^(١).

الشرح الثاني: تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، تأليف: شمس الدين الأصفهاني، المتوفى سنة: ٧٤٩هـ، وقد اشتهر هذا الشرح باسم الشرح القديم.

وهذا الكتاب هو محل دراستنا هذه، وسوف نفرده بالكلام، إن شاء الله تعالى.

الشرح الثالث: شرح تجريد الاعتقاد. تأليف: علاء الدين علي بن محمد القوشجي، المتوفى سنة: ٨٧٩هـ، وقد اشتهر هذا الشرح باسم: الشرح الجديد، ويعرف كذلك باسم الشرح العلائي^(٢).

وهذا الشرح اعتبره - أنا شخصياً - من أنفس ما كتب على كتاب تجريد الاعتقاد من الشروح؛ وذلك لأنه استفاد من شرح الأصفهاني

(١) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للأستاذ محمد جواد الجلالي ص ٨٣.

(٢) ممن ساء بذلك العلامة البياضي في إشارات المرام، ص ١٦٨، بتحقيق: يوسف عبد الرزاق، مكتبة مصطفى الحلبي، بالقاهرة، الطبعة الأولى.

وحاشية الجرجاني عليه، وأيضاً استفاد من شرح المواقف وشرح المقاصد مع ما زاده فيه من اجتهادات وآرائه.

ألف القوشجي شرحه هذا في «كرمان»، أثناء قراءته على علمائها. وقد ألفه باسم السلطان أبي سعيد، وأهداه إلى الإيلخان ملك المغول^(١).

قال طاش كبرى زاده في وصفه: «وهو شرح عظيم، لطيف في غاية اللطافة، لخص فيه فوائد الأقدمين أحسن تلخيص، وأضاف إليها زوائد، وهي نتائج فكره، مع تحرير سهل واضح»^(٢).

وقال الشوكاني: «وهو شرح عظيم، سائر في الأقطار، كثير الفوائد»^(٣).

وقد طبع هذا الكتاب عدة طبعات منها^(٤):

أ - طبع في الهند وبهامشه حاشية صدر الدين الشيرازي، سنة: ١٣٠٧هـ.

ب - طبع في طهران طبعتين: سنة: ١٢٧٢ هـ، وسنة: ١٢٨٥ هـ.

ج - طبع في تبريز في إيران طبعتين سنة: ١٣٠١ هـ، وسنة: ١٣٠٧هـ.

(١) انظر: الشقائق النعمانية لطاش كبرى ١٧٧/١، المطبوع بهامش وفيات الأعيان، الطبعة الميمنية.

(٢) الشقائق النعمانية ١٨٠/١.

(٣) البدر الطالع ٤٩٦/١، دار المعرفة، بيروت.

(٤) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للأستاذ محمد جواد الجلاي ص ٨٠.

د - طبع في إسطنبول في تركيا سنة: ١٣١١هـ، بهامش شرح
المواقف، طبعة دار الطباعة العامة.

وجميع هذه الطبعات نادرة الوجود، بل تعد من أندر الكتب عند
المعنيين باقتناء الكتب وجمعها.

وقد كتب على شرح التجريد للقوشجي حواش كثيرة، منها:

١ - الحواشي المسماة بـ: «الطبقات الصدرية والجلالية». وهي
خمس حواش، وتُعدُّ من أنفس ما كتب على شرح القوشجي.

وقصة هذه الحواشي^(١) هي: أن المحقق جلال الدين الدواني
المتوفي سنة: ٩٢٨هـ كتب حاشية لطيفة على شرح القوشجي حقق فيها
وأجاد، وقد اشتهرت هذه الحاشية باسم: «الحاشية القديمة الجلالية».

ثم إن المحقق مير صدر الدين محمد الشيرازي المتوفى سنة:
٩٠٣هـ كتب حاشية لطيفة على شرح القوشجي، وفيها اعتراضات على
ما كتبه الدواني في حاشيته السابقة، فكتب الدواني حاشية أخرى ردًّا
على حاشية الصدر الشيرازي، وأجاب فيها عن اعتراضاته، وتعرف
هذه الحاشية بـ«الحاشية الجديدة الجلالية».

ثم إن الصدر الشيرازي كتب حاشية ثانية رد فيها على حاشية
الدواني الجديدة، وأجاب فيها عن اعتراضاته.

فكتب الدواني حاشية ثالثة رد فيها على حاشية الصدر الشيرازي،
وأجاب عن اعتراضاته، وتعرف هذه الحاشية بـ«الحاشية الأجد».

(١) انظر: كشف الظنون ٣٤٩/١، العلامة الخواجه نصير الدين الطوسي لمحمد تقي
ص ٣٠٨.

ثم إن الصدر الشيرازي توفي، ولم يجب عن حاشية الدواني، فكتب ولده: ميرغياث الدين منصور الحسيني المتوفى سنة: ٩٤٩هـ حاشية ردّاً على حاشية الدواني، وسمى حاشيته بـ«تجريد الفواشي»^(١)، وقد تسمى حاشيته هذه بـ«المحاكمات»^(٢).

ولحاشية الدواني القديمة نسخة خطية محفوظة في مكتبة تشتربيت في إيرلندا برقم: ٤٣٧٧^(٣).

وأيضاً لحاشيته الجديدة نسخة خطية محفوظة في المكتبة نفسها برقم: ٤٣٧٨^(٤).

وقد اعتنى العلماء بهذه الحواشي - بعضها أو كلها - بالدرس والتعليق والتأليف، من ذلك:

أ - الرد على الدواني وصدر الدين في حواشيهما على التجريد - تأليف: محمد أمين الأسترابادي^(٥).

ب - حاشية المحقق ميرزا جان حبيب الله الشيرازي، المتوفى سنة: ٩٩٤هـ على الشرح الجديد وحاشية الدواني القديمة.

قال في كشف الظنون: «وهي حاشية مقبولة تداولتها أيدي الطلاب، وبلغ إلى مباحث الجواهر والأعراض»^(٦).

(١) المصدر السابق ١/٣٥٠.

(٢) انظر: فلاسفة الشيعة لعبد الله نعمة ص ٦١٥.

(٣) انظر: فهرس المخطوطات العربية في مكتبة تشتربيت ٧٥٣/٢، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان، الأردن.

(٤) المصدر السابق ٢/٧٥٤.

(٥) انظر: فلاسفة الشيعة لعبد الله نعمة ص ٥٠.

(٦) كشف الظنون ١/٣٥٠.

ولهذه الحاشية نسخة خطية محفوظة في دار الكتب المصرية
برقم: ٤٤٨ علم الكلام طلعت.

جـ - حاشية المدقق عبد الله النخجواني، المعروف بـ «ميرمراض»
على الشرح الجديد وحاشية الدواني الجديدة.

د - الحاشية القوية على الحاشية القديمة. تأليف: نور الدين
أحمد بن محمد صالح الهندي الأحمد أبادي، المتوفى سنة: ١١٥٥هـ^(١).

هـ - حاشية المولى محمد مصطفى ابن الحاج حسن، المتوفى سنة:
٩١١هـ، جعلها محاكمة بين العلامة الدواني والعلامة مير صدر الدين^(٢).

و - حاشية العلامة شمس الدين محمد الخفري، وهي على نمط
المحاكمات بين الطبقات^(٣).

ز - حاشية على الحاشية القديمة للدواني. تأليف: محمد باقر بن
معز الدين الحسيني الرضوي النجفي^(٤).

ح - حاشيتان على الحاشية القديمة للدواني، تأليف: الحسين بن
جمال الدين محمد بن الحسين الخونساري^(٥) المتوفى سنة: ١٠٩٨هـ.

ط - حاشية على الحاشية القديمة. غير معروفة المؤلف، محفوظة
في دار الكتب المصرية برقم: ٤٨٩ علم كلام طلعت.

(١) انظر: إيفاح المكنون لإسماعيل باشا ٣٨٩/١.

(٢) انظر: كشف الظنون ٣٥١/١.

(٣) انظر: المصدر السابق.

(٤) انظر: فلاسفة الشيعة لعبد الله نعمة ص ٥٠.

(٥) انظر: المصدر السابق ص ٣٢٢.

ي - حاشية على الحاشية القديمة. تأليف: الملا عبد الله بن شهاب الدين حسين اليزدي^(١) المتوفى سنة: ٩٨١هـ.

٢ - حاشية العلامة كمال الدين حسين بن عبد الحق الأربيلي، المتوفى في حدود سنة: ٩٤٠هـ. وصل بها إلى مبحث العلة والمعلول، وهي على شرح التجريد للقوشجي فقط، لكنها تشتمل على أقوال المحققين، كاللواني وغيره.

٣ - حاشية محمد بن الحسن الحسيني الأسترابادي، وصل بها إلى آخر المقصد الرابع. لها نسخة خطية محفوظة في دار الكتب المصرية برقم: (١٩٩٠٩) ب عربي.

٤ - حاشية محمد إبراهيم الرومي الشيرازي.

لها نسخة خطية محفوظة في دار الكتب المصرية برقم: (٤٤٦) علم كلام طلعت. ونسخة أخرى برقم: (٢٢٩٩٨) ب.

٥ - حاشية على التجريد وشرحه الجديد. تأليف: علاء الدين عبد الخالق، المعروف بقاضي زاده. لها نسخة خطية محفوظة في دار الكتب المصرية برقم: (١٩١٧٧) ب.

٦ - حاشية الخضري على شرح التجريد. لها نسخة خطية محفوظة في دار الكتب المصرية برقم: (١٨٠) مجاميع تيمور.

الشرح الرابع: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام. تأليف: عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي، المتوفى سنة: ١٠٥١هـ.

(١) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للدكتور عباس محمد حسن، ص ٣٢.

وهذا الشرح يعد من أوسع شروح التجريد، قال محمد تقي عنه:
«ويعتبر شرحه أيضاً من الشروح المعتبرة على هذا النص»^(١).

وقد طبع هذا الكتاب في طهران سنة ١٢٩٩هـ، وأعيد طبعه
بالأوفست في أصفهان^(٢). وعلى كتاب شوارق الإلهام تعليقات كتبها
الشيخ محمد إسماعيل، طبعت بهامش الكتاب.

وهذه الشروح الأربعة السابقة هي أفضل شروح التجريد، وهي
التي اهتم بها العلماء، وتداولوها بينهم بالدرس والبحث.

الشرح الخامس: المفيد في شرح التجريد، تأليف: أحمد بن
محمد المصري، المتوفى سنة: ٧٥٧هـ.

ولهذا الكتاب نسخة في مكتبة الآستانة الرضوية، في مشهد،
محافظة برقم: ٩١٥، وهذه النسخة ناقصة من الأول والآخر^(٣).

قال محمد تقي: «ويذكر أبو عمرو أحمد بن محمد المصري في
هذا الشرح شيخه العلامة الحلبي كثيراً»^(٤).

الشرح السادس: شرح التجريد. تأليف محمد بن محمد بن
محمود البابرقي، المتوفى سنة: ٧٨٦هـ. وقد يسمى بشرح عقيدة
الطوسي^(٥).

(١) انظر: العلامة الخواجه نصير الدين الطوسي ص ٣٠٩.

(٢) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للأستاذ محمد جواد الجلالي ص ٨٥.

(٣) انظر: العلامة الخواجه نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ٣١٢.

(٤) المصدر السابق.

(٥) انظر: الفوائد البهية لأبي الحسنات اللكنوي ص ١٩٧، مطبعة السعادة، بمصر،
الطبعة الأولى.

وجعله الدكتور عباس محمد حسن حاشية^(١)، وأنا أستبعد ذلك، بل الظاهر أنه شرح على التجريد، نص على ذلك اللكنوي في الفوائد البهية^(٢)، وأيضاً نص في كشف الظنون^(٣) على أنه شرح بالقول.

والبابرتي تلميذ لشمس الدين الأصفهاني، وقد استفاد منه في شرحه هذا، وعقب عليه في بعض المواضع، كما يظهر ذلك من تعليقات ابن جماعة تلميذ البابرتي على تسديد القواعد.

الشرح السابع: تفريد الاعتماد في شرح تجريد الاعتقاد. تأليف: علاء الدين محمد بن أحمد الإسفراييني البهشي. وهو شرح مزجه بالأصل^(٤).

وأول هذا الشرح: «الحمد لله الفياض الجود، الوهاب الجود، القيوم المعبود، الديموم المسجود، والصلاة على محمد المسعود بالمقام المحمود».

وقال في خاتمته: «وكان فراغ مؤلفه من نقله من السواد إلى البياض، يوم الأحد، الثاني والعشرين من ربيع الآخر، لسنة إحدى وأربعين وسبعمائة، ببلدة «إسفرين»، شكر الله جميل مساعيه، وقدر حصول مباحثه، وغفر لذنوبه ومساويه. آمين»^(٥).

(١) انظر: مقدمته لتجريد الاعتقاد ص ٢٦.

(٢) ص ١٩٥.

(٣) ٣٥١/١.

(٤) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للأستاذ محمد جواد الجلالى ص ٨١.

(٥) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ٣١١.

ولهذا الشرح نسختان خطيتان محفوظتان في مكتبة الشورى الإسلامية بطهران برقم: ٣٨٣٠ و ٣٩٦٣^(١).

الشرح الثامن: شرح التجريد. تأليف: خضر شاه بن عبد اللطيف المنتشوي، المتوفى سنة: ٨٥٣هـ^(٢).

الشرح التاسع: تحرير تجريد العقائد. تأليف: محمود بن محمد ابن محمود التبريزي. وهذا الشرح يشتمل على زبدة المسائل الكلامية وفقاً لمذهب الإمامية^(٣)، فرغ منه مؤلفه سنة: ٩١٣هـ.

له نسخة خطية في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في طهران، برقم: ٣٩٦٨^(٤).

الشرح العاشر: شرح التجريد. تأليف: قوام الدين يوسف بن حسن، المعروف بقاضي بغداد، المتوفى سنة: ٩٢٢هـ. وصفه طاش كبرى في الشقائق النعمانية^(٥) بأنه شرح جامع للفوائد، ويبدو أن هذا الشرح مفقود؛ لأن صاحب الشقائق قال في آخر ترجمته: «وله رسائل وحواش وغير ذلك إلا أنها ضاعت بعد وفاته لصغر أولاده»^(٦).

الشرح الحادي عشر: شرح إلهيات التجريد. تأليف: أحمد بن

(١) المصدر السابق.

(٢) انظر: كشف الظنون ٣٥١/١.

(٣) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ٣١٢.

(٤) المصدر السابق.

(٥) ٣٥٣/١.

(٦) الشقائق النعمانية ٣٥٣/١، المطبوع بهامش وفيات الأعيان، الطبعة اليمنية.

محمد الأردبيلي، المتوفى سنة: ٩٩٧هـ، وهو شرح على قسم إلهيات التجريد^(١)، سماه مؤلفه: التوحيد على التجريد^(٢).

الشرح الثاني عشر: تحفة شاهي وعطية إلهي. تأليف: زين الدين علي ابن عبد الله بدخشي. وهو شرح باللغة الفارسية^(٣)، شرح قسم الإلهيات فقط، فرغ المؤلف من تأليفه في جمادى الآخر سنة: ١٠٢٣هـ، طبع بكانبور - الهند، سنة: ١٢٩١هـ^(٤).

وله نسختان خطيتان: واحدة في مكتبة جامعة طهران، والثانية في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في طهران برقم: ٢٠٥٨^(٥).

الشرح الثالث عشر: شرح التجريد. تأليف: محمد كاظم بن محمد رضا الطبري. كتبه باسم: محمد شاه قاجار.

وأوله: «سبحان من أظهر الأشياء لكمال جوده، وأفاض عليها سجال الآثار لغاية جوده»^(٦).

له نسختان خطيتان^(٧): الأولى محفوظة في مكتبة فرهنك الأهلية في طهران، كتبت بتاريخ: ١٢٥٠ هـ، والثانية محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي.

(١) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ٣١٠.

(٢) وسماه الجلالى: التوحيد من التجريد، ص ٨٢.

(٣) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي ص ٣٠٩.

(٤) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للجلالى ص ٨٣.

(٥) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي ص ٣٠٩.

(٦) انظر: المصدر السابق، ص ٣١٠.

(٧) المصدر السابق.

الشرح الرابع عشر: شرح التجريد. تأليف: الميرزا عماد الدين محمود الشريف بن ميرزا مسعود السمناني الصدر. فرغ منه سنة: ١٠٦٨هـ، وهو مكتوب باللغة الفارسية^(١).

الشرح الخامس عشر: شرح التجريد. تأليف: المولى بلال الشاخي القاني^(٢).

الشرح السادس عشر: تنقيح الفصول في شرح تجريد الأصول. تأليف: أحمد بن محمد مهدي النراقي الكاشاني، المتوفى سنة: ١٢٤٤هـ^(٣).

الشرح السابع عشر: المحاكمات التجريدية. تأليف: المولى حافظ الدين محمد بن أحمد باشا بن عادل باشا.

قال طاش كبرى زاده: «وكتب هناك شرحاً للتجريد، وسماه: المحاكمات التجريدية، ولم يغادر صغيرة ولا كبيرة مما يتعلق بالكتاب المذكور إلا وقد تعرض لما لها وما عليها»^(٤).

الشرح الثامن عشر: البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة. تأليف: المولى محمد جعفر بن سيف الدين الأسترابادي، المتوفى سنة: ١٢٦٣هـ.

له نسخة خطية محفوظة في مكتبة مدرسة الشهيد مطهري في طهران^(٥).

(١) المصدر السابق، ص ٣١١.

(٢) المصدر السابق، ص ٣١١.

(٣) انظر: إيضاح المكنون ٣٣١/١.

(٤) الشقائق النعمانية ٥٠٠/١.

(٥) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للجلالي ص ٨٣.

الشرح التاسع عشر: شرح التجريد: تأليف: السيد ميرزا هادي الخراساني، المتوفى سنة: ١٣٦٨هـ^(١).

الشرح العشرون: القول السديد في شرح التجريد. تأليف: السيد محمد بن السيد ميرزا مهدي الشيرازي من المعاصرين، اعتمد في شرحه على كشف المراد للحلي، طبع في النجف سنة ١٣٨١هـ^(٢).

الشرح الحادي والعشرون: شرح تجريد العقائد. تأليف: بدر الدين محمد بن أسعد اليمني التستري، المتوفى سنة: ٧٣٢هـ.

وهذا الشرح لم أر أحداً ذكره أو نص عليه، وتوجد منه نسخة خطية بخط المؤلف، محفوظة في مكتبة تشتربتي بإيرلندا، برقم: ٣٦٩٠^(٣).

قال التستري في أوله: «أصبح لله مبدع المجردات، وصانع الكائنات، واهب العمل والحياة، ومرشد أهل الحق إلى سبيل النجاة...»^(٤).

هذا، ولم يقتصر اعتناء العلماء بكتاب التجريد بالشرح والتعليق والتحشية، بل تعداه إلى اختصاره، ونظمه، وترجمته.

أما اختصاره: فقد اختصره شمس الدين أحمد بن سليمان، المعروف بابن كمال باشا، المتوفى سنة: ٩٤١هـ. قام بإصلاح كتاب

(١) انظر: المصدر السابق.

(٢) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للدكتور عباس محمد حسن، ص ٢٦.

(٣) انظر: فهرس المخطوطات العربية في مكتبة تشتربتي ١/٤١٧.

(٤) انظر: شرح تجريد العقائد للبدر التستري، مخطوط ل: ٣.

التجريد واختصاره، وسماه: تجريد التجريد، ثم إنه كتب شرحاً على مختصره للتجريد^(١).

ولهذا الشرح ومته نسخة خطية محفوظة في مكتبة باريس الوطنية برقم: ٤٣٧٤^(٢).

أما نظمه: فقد نظمه - مع شرح له منظوم أيضاً - السيد محمد تقي ابن أمير مؤمن ابن أمير محمد تقي بن أمير رضا الحسيني القزويني، المتوفى سنة: ١٢٧٠هـ، وسماه: نهاية التحرير في شرح التجريد.

وأول هذه المنظومة:

وبعد حمد الله واجب الوجود	على فيوضات مرثي الوجود
ثم الصلاة والسلام مطلقاً	على محمد وآله ذوي التقى
لا سيما أكرم من به اعتصم	باب مدينة العلوم والحكم
فهذه نهاية التحرير في	علم الكلام بالنظام الأشرف
أضحى بها التجريد فيما اكتفا	منظماً والله حسبي وكفى
هو المفيض للهدايا والحكم	ومنه أسأل السداد والعصم ^(٣)

ولهذا الكتاب نسخة خطية محفوظة في مكتبة الآستانة الرضوية المقدمة برقم: ٩٤٩، وتاريخ هذه النسخة هو سنة: ١٢٢٥هـ^(٤).

(١) انظر: إيضاح المكنون ٢٢٧/١.

(٢) انظر: فهرس المخطوطات العربية في مكتبة باريس الوطنية، نقلاً عن كتاب العلامة الخواجه نصير الدين الطوسي ص ٣١٣.

(٣) انظر: العلامة الخواجه نصير الدين الطوسي ص ٣١٢.

(٤) انظر: المصدر السابق.

وقد ذكر منظم فهرس المكتبة أن الناظم مجهول، وما ذكرته من نسبة هذا النظم إلى السيد محمد تقي القزويني المذكور آنفاً هو ما رجحه آغا بزرك في كتابه «الذريعة إلى تصانيف الشيعة».

وهناك شرح للتجريد منظوم أيضاً، باللغة الفارسية، من تأليف: محمد بن سليمان بن محمد رفيع بن عبد المطلب التتكاني، المتوفى سنة: ١٣٠٢هـ، ذكر آغا بزرك أنه يقرب من خمسة عشر ألف بيت^(١).

وأما ترجمته: فقد ترجمه إلى اللغة الفارسية السيد أمير محمد أشرف بن عبد الحسيب أحمد بن زين العابدين الحسيني، المتوفى سنة: ١١٤٥ هـ، وسمى ترجمته: علاقة التجريد.

وتحتفظ مكتبة جامعة طهران المركزية بنسخة خطية من هذه الترجمة^(٢).



(١) انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٣/٣٥٥.

(٢) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي ص ٣١٣.

الفصل الثالث

حياة الأصفهاني

* اسمه ونسبه .

* ولادته .

* نشأته واشتغاله بالعلم .

* شيوخه .

* تلامذته .

* رحلاته وأعماله .

* وفاته .

* رثاؤه .

* ثناء العلماء عليه .

* مؤلفاته .

١ - اسمه ونسبه^(١):

هو شمس الدين أبو الشتاء: محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد بن أبي بكر بن علي الأصفهاني.

٢ - ولادته:

ولد الأصفهاني بأصفهان^(٢) في سابع عشر شعبان سنة: ٦٧٤هـ.
وذكر السيوطي في بغية الوعاة^(٣) واللكثوي في الفوائد البهية^(٤) أنه ولد سنة: ٦٩٤هـ، وهو بعيد جدًا، بل يخالف ما نقله الصفدي عن الأصفهاني نفسه عندما سأله عن مولده، فأجابته بأنه ولد بأصبهان في سابع عشر شعبان سنة أربع وسبعين وستمائة.

(١) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٣٨٣/١٠، أعيان العصر وأعيان النصر للصفدي ٤٠٠/٥، طبقات الشافعية للإسنوي ١٧٢/١، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٩٤/٣، طبقات المفسرين للدوادري ٣١٣/٢، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي ٢٧٨/٢ بتحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، شذرات الذهب لابن العماد ١٦٥/٦، مرآة الجنان وعبرة اليقظان للياضي ٣٣١/٤، الدرر الكامنة لابن حجر ٣٢٧/٤، الدرر الطالع للشوكاني ٢٩٨/٢، الفوائد البهية ص ١٩٧، ذيل تذكرة الحفاظ ص ١٢٣، هدية العارفين ٤٠٩/٢، معجم المؤلفين ١٧٣/١٢.

(٢) أو أصبهان: بفتح الهمزة، وبعضهم يكرها، وهي مدينة عظيمة مشهورة من أعلام المدن وأعيانها. انظر: معجم البلدان لياقوت الحموي ٢٠٦/١، دار صادر، بيروت،

١٣٧٤هـ.

(٣) ٢٧٨/٢.

(٤) ص ١٩٨.

٣ - نشأته واشتغاله بالعلم:

نشأ الأصفهاني في مدينة أصفهان، وكانت وقتئذ من المدن العلمية العظيمة، حافلة بالعلماء، ومما من الله به على الأصفهاني أنه نشأ في وسط أسرة علمية، تحب العلم وتقدره، مما كان له عظيم الأثر في نبوغه وتميزه.

فقد كان والده الشيخ عبد الرحمن من العلماء، وكان يتولى تعليم ابنه بنفسه، حيث قرأ الأصفهاني عليه القرآن، وأخذ منه الفقه والأصول والنحو. كما أنه قرأ على أخيه إمام الدين - وكان من العلماء أيضاً - أصول الفقه والمنطق وغيرهما.

ثم إنه لم يكتف بما أخذ من العلم في بلده أصفهان، بل رحل في طلب العلم والتشرف بمقابلة العلماء، كما هي سنة العلماء، فرحل إلى تبريز وأخذ عن علمائها، بل صنف فيها بعض كتبه، ثم إنه رحل إلى الشام ومصر، وهو من العلماء، ولم يمنعه ذلك من الأخذ عن بعض علماء تلك الديار، وهذا من تواضعه وشدة شغفه بالعلم، رحمه الله تعالى.

قال الصفي: «وسأله - أي: الأصفهاني - في سنة خمس وأربعين وسبعمائة بمنزله بالخانقاه المذكور، لما كنت بالقاهرة؛ عن مبتدأ حاله فقال: قرأت القرآن والفقه على والدي، والعربية أيضاً، ثم على الشيخ نصير الدين الفاروثي، وعلى الشيخ جمال الدين ابن أبي الرجا شيخ في تربة علي بن سهل الصوفي، وقرأت شيئاً من المعقول على صدر

الدين تركيا، والمولى جمال الدين تركيا، وشيئاً من الطب والخلاف،
وقرات عليه نكت الأربعين للنسفي^(١).

وكان الإمام الأصفهاني مجتهداً في طلب العلم، لا يكل ولا
يمل، حتى إنه من شدة حرصه على الوقت والاستفادة منه كان يمتنع
كثيراً من الأكل لثلا يحتاج إلى الشرب، فيحتاج إلى دخول الخلاء،
فيضع عليه الزمان^(٢)!!

وكان الإمام الأصفهاني متميزاً بالحفظ، حتى إنه كان يحفظ كثيراً
من الكتب التي قرأها على مشايخه، قال الياقعي: «حفظ كتباً عديدة...
ومن محفوظاته بعد الكتاب العزيز: كتاب (السامي في الأسامي)^(٣)
وهو كتاب كبير الحجم في اللغة، و(أدوات الميداني)، و(المصادر
الثلاثة المجردة)^(٤) للزوزني، و(الكافية)^(٥) في النحو، وبحثها على
والده، وغيره من الفضلاء، ثم حفظ (الغاية القصوى) في الفقه،
و(المنهاج) في الأصول، كلاهما من مصنفات العلامة القاضي ناصر
الدين البيضاء، وبحثهما على والده وغيره.

وبحث (الحاصل) على والده أيضاً، من مؤلفات تاج الدين
الأرموي، ثم قرأ (الرسالة الشمسية) في المنطق مع شرحها على أخيه

(١) أعيان العصر ١٠٢/٥.

(٢) انظر: الدرر الكامنة ٣٢٨/٤، بغية الوعاة ٢٧٨/٢.

(٣) لأبي الفضل أحمد بن محمد الميداني النيسابوري المتوفى سنة: ٥١٨هـ. انظر:
كشف الظنون ٩٧٤/٢.

(٤) في الصرف، انظر: كشف الظنون ١٧٠٣/٢.

(٥) لابن الحاجب المتوفى سنة: ٦٤٦هـ. انظر: كشف الظنون ١٣٧٠/٢.

الأوحد إمام الدين، وقرأ (المطالع) في المنطق أيضاً وحفظه، ثم قرأ (الطوالع) في أصول الدين، من مؤلفات القاضي ناصر الدين المذكور، ثم حفظ (الحاوي) في الفقه وبحثه على والده، وبحث أصول النسفي في الخلاف، وبحث كتاباً في علم الهيئة للجغمني، و(التذكرة) و(أقليدس) و(الكليات) في الطب^(١).

ولم يقتصر طلب الأصفهاني للعلم على ما ذكرناه من العلوم، بل تعداه إلى طلب علم الحديث، وسماع مروياته، فقد سمع صحيح البخاري مرتين على الشيخ الحجار بقراءة البرزالي، وسمع على آخرين من مشايخ عصره^(٢).

وكان من أحسن الناس أخلاقاً، محباً لأهل العلم والصلاح، مطرحاً للتكلف، أبعد ما يكون عن الرياء والسمعة وحب الظهور، يذكر اليافعي^(٣) أن الإمام الأصفهاني في أول قدومه الشام كان يحضر حلقة الشيخ برهان الدين الفزاري^(٤)، ويسمع بحثه وهو ساكت، كأنه لا يعرف شيئاً من العلوم، والجماعة لا يعرفون أنه من أهل العلم مدة من الزمان، حتى نبههم بعض الناس عليه، فالتمسوا منه أن يبحث فامتنع من الكلام حتى ألحوا عليه، فبحث حينئذ معهم، وظهرت فضيلته، فاشتغلوا عليه حينئذ في العلوم.

(١) مرآة الجنان ٤/ ٣٣٢.

(٢) انظر: أعيان العصر للصفي ٤٠٤/٥.

(٣) انظر: مرآة الجنان ٤/ ٣٣٣.

(٤) ساني ترجمته في شيوخ الأصفهاني.

قال الياضي معلقاً على هذه الحادثة: «وهذا الذي فعله حسن عزيز جداً، لا يكاد يصدر من الفقهاء مثله، أعني: سكوته موهماً عدم معرفته بالعلوم، وحسن اعتقاده في الشيخ برهان الدين، رحمة الله تعالى على الجميع»^(١).

بعد هذه الحادثة ظهرت فضائل الأصفهاني للناس، وعرفوا قدره وغزارة علمه، وعلو كعبه في التحقيق، حتى إن ابن تيمية - رحمه الله تعالى - عظمه، وقال يوماً في حقه: «استكوا حتى نسمع كلام هذا الفاضل الذي ما دخل البلاد مثله»^(٢).

تفرغ الإمام الأصفهاني لإفادة الطلبة وتعليمهم، فكان يلزم الجامع الأموي ليلاً ونهاراً، وأكب على التلاوة والسمع والإشغال للطلبة، وكان يلقي من الدروس ما بين السبعين والثمانين^(٣).

ثم ذهب إلى مصر وأفاد الطلبة واستفادوا منه، إلى وفاته، رحمه الله تعالى.

قال الصفدي: «وأذن لجماعة كثيرة بالشام ومصر في الإفتاء، وانتفع به الناس في الشام ومصر كثيراً»^(٤).

٤ - شيوخه:

أخذ الأصفهاني العلم على عدد كبير من العلماء، منهم:

(١) مرآة الجنان ٣٣٣/٤.

(٢) انظر: أعيان مصر للصفدي ٤٠١/٥.

(٣) انظر: مرآة الجنان ٣٣٢/٤.

(٤) أعيان مصر ٤٠٤/٥.

١ - والده: أبو القاسم عبد الرحمن بن أحمد بن محمد بن أبي بكر بن علي الأصفهاني، قرأ عليه القرآن، والفقه والعربية.

٢ - أخوه: إمام الدين، قرأ عليه الرسالة الشمسية في المنطق.

٣ - نصير الدين أبو بكر: عبد الله بن عمر بن أبي الرضا الفاروئي الشافعي^(١).

ولد بفاروث، وسكن بغداد ومات بها سنة: ٧٠٦هـ، ودرس بالمنتصرة وغيرها من المدارس الكبار.

قال البرزالي: قدم علينا دمشق، وكان يعرف الفقه والأصول والعربية والأدب، وكان جيد المناظرة.

٤ - برهان الدين إبراهيم بن عبد الرحمن بن إبراهيم بن ضياء بن سباع الفزاري^(٢).

ولد في ربيع الأول سنة: ٦٦٠ هـ، تفقه على والده، وسمع من ابن عبد الدائم، وابن أبي اليسر، ويحيى الصيرفي، وغيرهم.

كان ملازماً للاشتغال بالعلم والإفادة والتعليق، شديد السيرة، كثير الورع، مجتمعا على تقدمه في الفقه، ومشاركته في الأصول والنحو والحديث، حدث بالصحيح مرات، وعرض عليه القضاء فامتنع.

وصفه ابن السبكي في الطبقات بأنه: «فقيه الشام وبركته الذي ليس برقة بشام، وشيخه الذي زاد يمنه على أنواء الغمام، تلقى كثيراً،

(١) انظر ترجمته في: شذرات الذهب لابن العماد ١٣/٤.

(٢) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية لابن السبكي ٣١٢/٩، الدرر الكامنة ٣٥/١،

شذرات الذهب ٨٨/٦، طبقات الشافعية للأسنوي ٢٩٠/٢، مرآة الجنان ٤/٢٧٩.

وتوفي في نقله الخطأ فأصاب أجراً كبيراً، وترقى إلى درجات عالية يُطل من شرفاتها فيصير سراجاً وقمرًا منيرًا^(١).

توفي في جمادى الأولى سنة ٧٢٩هـ بالمدرسة البادرانية بدمشق. وله: مشيخة خرجها العلائي، وصنف التعليقة على التنبيه في نحو عشر مجلدات، وله تعليقة على مختصر ابن الحاجب في الأصول.

٥ - قطب الدين أبو الثناء: محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازي الشافعي.

ذكرنا ترجمته في تلامذة نصير الدين الطوسي، ومن المناسب أن نذكر هنا قصة جرت بينه وبين تلميذه الأصفهاني.

جاء في الفوائد البهية للكنوي^(٢) أن أكمل الدين البابرقي تلميذ الأصفهاني قال في أوائل كتابه «التقرير شرح أصول البزدوي»: حدثني شيعي شمس الدين الأصفهاني: أنه حضر عند الإمام قطب الدين الشيرازي يوم موته، فأخرج كراريس من تحت وسادته، نحو خمسين، وقال: هذه فوائد جمعتها على كتاب فخر الإسلام، تتبعت عليه زماناً كثيراً، ولم أقدر على حله، فخذها لعل الله يفتح عليك بشرحه.

قال شمس الدين: فاشتغلت به سنين سراً وجهاراً، ولم أزل في تأمله ليلاً ونهاراً، وعرضت أقيسته على قوانين أهل النظر، وتعرضت لمقدماته بأنواع التفتيش والفكر، فلم أجد ما يخالفهم إلا الإنتاج الثاني

(١) طبقات الشافعية للسبكي ٣١٢/٩.

(٢) الفوائد البهية ص ١٩٧.

من الشكل الثاني، مع اتفاق مقدمتيه في الكيف، وذلك وأشباهه مما يجوزُه أهل الجدل».

٦ - المسند المعمر الرحلة: أحمد بن أبي طالب بن أبي النعم بن نعمة بن الحسن بن علي، المعروف بابن الشحنة وبالحجار الصالحي الدمشقي^(١).

ولد سنة: ٦٢٣هـ، وتوفي في الخامس والعشرين من صفر سنة: ٧٣٠هـ.

قال ابن تفرج: «مات وهو مسند الدنيا، وتفرد بالرواية عن ابن الزبيدي وابن الليثي مدة سنين، لا يشاركه فيها أحد، وسمع الناس عليه صحيح البخاري أكثر من سبعين مرة لعلو سنده، وقدم القاهرة مرتين، وحدث بها، ورحل إليه من الأقطار»^(٢).

سمع الأصفهاني عليه صحيح البخاري مرتين بقراءة البرزالي^(٣).

٧ - الشيخ الصالح المسند المعمر: شمس الدين أبو الحسن علي ابن محمد بن ممدود بن جامع بن عيسى البندنجي البغدادي الصوفي^(٤).

سمع كثيراً، وحصل إجازات كثيرة منذ صغره. رحل من بغداد إلى الشام، وأقام بالقدس ودمشق نحو سبع عشرة سنة.

(١) انظر ترجمته في: النجوم الزاهرة لابن تفرج بردي ٢٨١/٩.

(٢) النجوم الزاهرة ٢٨١/٩.

(٣) انظر: أعيان العصر للصفي ٤٠٤/٥.

(٤) انظر ترجمته في: أعيان العصر للصفي ٥١٥/٣، الدرر الكامنة ١١٩/٣، شذرات الذهب ١١٣/٦.

توفي في ليلة الأحد سابع المحرم سنة: ٧٣٦هـ، ودفن بمقابر الصوفية بدمشق.

٨ - الشيخ جمال الدين بن أبي الرجا^(١)، شيخ في تربة علي بن سهل الصوفي.

٩، ١٠ - صدر الدين تركيا، وجمال الدين تركيا، قرأ على هذين الأخيرين شيئاً من المعقول وشيئاً من الطب والخلاف.

٥ - تلامذته:

ذكرنا فيما قبل أن الإمام الأصفهاني تفرغ لتعليم الطلبة وإفادتهم، حتى إنه كان يلقي من الدروس ما بين السبعين والثمانين، ومن الطبيعي أن يتخرج على يد الإمام الأصفهاني كثير من الطلبة، وكثير منهم كان له شأن في الوسط العلمي، وسوف أذكر ما استطعت معرفته من تلامذته، رحمه الله تعالى.

١ - شهاب الدين أبو العباس: أحمد بن يحيى بن فضل الله بن المجلي بن دعيان القرشي العدوي العُمري الدمشقي الشافعي^(٢).

ولد بدمشق سنة: ٧٠٠ هـ. درس الأدب على والده، وقرأ العربية على كمال الدين ابن قاضي شعبة، والفقه على برهان الدين الفزاري، وقرأ «الأحكام الصغرى» على ابن تيمية، وقرأ الأصول على شمس الدين الأصفهاني، وقرأ على غيرهم.

(١) انظر: أعيان العصر ٤٠٣/٥.

(٢) انظر ترجمته في: أعيان العصر ٤١٧/١، الدرر الكامنة ٣٣١/١، النجوم الزاهرة ٣٣٤/١٠، شذرات الذهب ١٦٠/٦.

وصفه ابن تغري بردي بأنه: كان إماماً بارعاً، و كاتباً فقيهاً، نظم كثيراً من القصائد والأراجيز والمقطعات، وأنشأ كثيراً من التقاليد والمناشير والتواقيع^(١).

ووصفه الصفدي بأنه: الإمام الفاضل البليغ المقوّ حجة الكتاب، إمام أهل الآداب، الناظم النائر، أحد رجالات الزمان كتابة وترسلاً، وتوصلاً إلى غايات المعالي وتوسلاً^(٢). توفي في يوم عرفة سنة ٧٤٩هـ بدمشق.

✓ ٢ - قطب الدين أبو عبد الله: محمد بن محمد الرازي الشافعي^(٣)، المعروف بالقطب التختاني^(٤).

ولد سنة: ٦٩٢ هـ تقريباً^(٥)، في بلدة «ورامين» من أعمال الري، ونشأ هناك، درس على القطب الشيرازي، وعلى شمس الدين الأصفهاني، وعلى عضد الدين الإيجي، وغيرهم.

وصفه ابن تغري بردي بأنه: كان بَحراً في جميع العلوم، لاسيما

(١) انظر: النجوم الزاهرة ١٠/٣٣٤.

(٢) انظر: أعيان العصر ١/٤١٧.

✓ (٣) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٩/٢٧٤، طبقات الشافعية للأسنوي ١/٣٢٢، النجوم الزاهرة ١١/٨٧، شذرات الذهب ٦/٢٠٧.

(٤) قال ابن حجر: «وإنما قيل له: التختاني تمييزاً له عن قطب آخر، كان ساكناً معه بأهل المدرسة» الدور الكامنة ٤/٢٤٩.

(٥) هكذا قدره الأستاذ مهدي شريعتي في مقدمة تحقيقه لرسالة التصور والتصديق للقطب الرازي ص ٤٨، مؤسسة إسماعيليان قم، بإيران.

في العلوم العقلية^(١). ثم قال: «وكانت تصانيفه أحسن من تصانيف شيخه العلامة شمس الدين الأصفهاني رحمه الله»^(٢).

وقال ابن السبكي في وصفه: «إمام مبرز في المعقولات، اشتهر اسمه وبعد صيته، ورد إلى دمشق.... فوجدناه إماماً في المنطق والحكمة، عارفاً بالتفسير والمعاني والبيان، مشاركاً في النحو، يتوقد ذكاه»^(٣). توفي بدمشق سنة: ٧٦٦هـ.

٣- تاج الدين: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف ابن موسى بن تمام السبكي^(٤).

ولد بالقاهرة سنة: ٧٢٧هـ. تفقه على والده العلامة تقي الدين السبكي، ودرس على الحافظ الذهبي، والحافظ المزني، وعلى شمس الدين بن النقيب، وعلى شمس الدين الأصفهاني. وصفه ابن تغري بردي بأنه: كان إماماً بارعاً مفتناً في سائر العلوم^(٥).

توفي بدمشق في عصر يوم الثلاثاء سابع شهر ذي الحجة سنة: ٧٧١هـ ودفن بسفح قاسيون. وقد وصف السبكي في طبقاته^(٦) الأصفهاني بشيخنا، مما يدل على تتلمذه عليه.

(١) النجوم الزاهرة ٨٧/١١.

(٢) المصدر السابق ٨٨/١١.

(٣) طبقات الشافعية الكبرى ٢٧٥/٩.

(٤) انظر ترجمته في: النجوم الزاهرة ١٠٨/١١، الدرر الكامنة ٣٩/٣، شلوات النعب ٢٢١/٦، البدر الطالع للشوكاني ٤١٠/١.

(٥) انظر: النجوم الزاهرة ١٠٨/١١.

(٦) طبقات الشافعية الكبرى ٣٨٣/١٠.

٤ - أكمل الدين: محمد بن محمد بن محمود البابر تي^(١) الحنفي^(٢).

ولد سنة: بضع عشرة وسبعمائة، اشتغل بالعلم، وحصل مبادئ العلوم في بلده، ثم رحل إلى حلب وأخذ عن علمائها، ثم رحل إلى القاهرة بعد سنة: ٧٤٠هـ، فتلقى العلم من شمس الدين الأصفهاني، وأبي حيان الأندلسي، وسمع من ابن عبد الهادي.

وصفه ابن تغري بردي بالعلامة، إمام عصره ووحيد دهره، وأعجوبة زمانه^(٣). ووصفه اللكنوي بأنه: إمام محقق مدقق، متبحر، حافظ ضابط، لم تر الأعين في وقته مثله، كان بارعاً في الحديث وعلومه، ذا عناية باللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان^(٤). توفي يوم الجمعة تاسع عشر شهر رمضان سنة: ٧٨٦هـ.

٥ - بهاء الدين أبو حامد: أحمد بن علي بن عبد الكافي بن يحيى ابن تمام السبكي^(٥).

ولد سنة: ٧١٧هـ، حفظ القرآن صغيراً، وتلا على النقي الصايغ، وسمع من الحجار وغيره، وأخذ العلم عن أبيه تقي الدين السبكي، وعن أبي حيان الأندلسي، وشمس الدين الأصفهاني وغيرهم. أفتى ودرس وله عشرون سنة، وولي وظائف أبيه بالقاهرة، وله إحدى

(١) نسبة إلى «بابرتا» بالقصر، قرية بتواحي بغداد. الفوائد البهية للكنوي ص ١٩٧.

(٢) انظر ترجمته في: النجوم الزاهرة ٣٠٢/١١، حسن المحاضرة للسيوطي ٢٢٣/١،

تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٣٨٧هـ، الفوائد البهية للكنوي ص ١٩٥.

(٣) النجوم الزاهرة ٣٠٢/١١.

(٤) الفوائد البهية ص ١٩٥.

(٥) انظر ترجمته في: النجوم الزاهرة ١٢١/١١، شذرات الذهب ٢٢٦/٦.

وعشرون سنة، لما تحول والده إلى قضاء الشام. وكان مواظباً على التلاوة والعبادة، ترك القضاء عفة، وجاور بمكة، وبها مات سنة: ٥٧٧٣هـ.

٦ - صلاح الدين أبو عبد الله: محمد بن إبراهيم المعروف بابن البرهان^(١).

أقرأه أبوه القرآن، فحفظ منه نحو النصف، وأخذ الطب عن العماد النابلسي، ثم على الشيخ علاء الدين بن النفيس.

قال الصفدي: «وكان فاضلاً في فروع الطب، مشاركاً في الحكمة، ماثلاً إلى علم النجوم والكلام على طبائع الكواكب وأسرارها. وقرأ في آخر عمره على الشيخ شمس الدين الأصفهاني كثيراً من الحكمة، وسمع بقراءة فخر الدين عبد الوهاب كاتب الدرج كتاب «الشفاء» لابن سينا على الشيخ شمس الدين، وهو يشرحه لصلاح الدين ميعاداً فميعاداً إلى أن أكمله»^(٢).

ثم قال رحمه الله تعالى: «وكنيت أراه دائماً يحمل شرح الإشارات» للنصير الطوسي، ويتوجه به الشيخ شمس الدين الأصفهاني ليقراء عليه»^(٣).

توفي في سنة: ٥٧٤٣هـ.

(١) انظر ترجمته في: أعيان مصر للصفدي ٢٢٢/٤، الدرر الكامنة ٢٨٨/٣، حسن المحاضرة للسيوطي ٢٦٢/١.

(٢) أعيان مصر ٢٢٢/٤.

(٣) المصدر السابق ٢٢٥/٤.

٧ - سراج الدين أبو حفص: عمر بن إسحاق بن أحمد الغزنوي الهندي الحنفي^(١).

ولد سنة: ٧٠٤ تقريباً. تفقه على وجيه الدين الدهلوي، وعلى شمس الدين الخطيب الدولي، وعلى سراج الدين الثقفي، وغيرهم من علماء الهند. ثم حج، وسمع من علماء مكة، وقدم القاهرة سنة: ٧٤٠هـ، فسمع بها، وأخذ عن علمائها، منهم شمس الدين الأصفهاني. وتولى قضاء الحنفية بالقاهرة، وتصدى للإفتاء والتدريس والإقراء سنين.

قال ابن تغري بردي: «وكان إماماً عالماً بارعاً مفتناً في الفقه والأصول والنحو وعلمي المعاني والبيان وغيرهم»^(٢).

وقال اللكنوي: «كان إماماً علامة نظاراً فارساً في البحث، مفرط الذكاء، عديم النظر، له التصانيف التي سارت بها الركبان»^(٣). توفي ليلة الخميس سابع شهر رجب سنة: ٧٧٣هـ.

٨ - ضياء الدين محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن المناوي الشافعي^(١).

ولد بمدينة القائد بمصر سنة: ٦٥٥ هـ ثم استوطن القاهرة. أخذ

(١) انظر ترجمته في: النجوم الزاهرة ١١/١٢٠، شذرات الذهب ٦/٢٢٨، الفوائد البهية ص ١٤٨.

(٢) النجوم الزاهرة ١١/١٢٠.

(٣) الفوائد البهية ص ١٤٨.

(٤) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية للإسنوي ٢/٤٦٦، الدرر الكامنة ٣/٣٧١، شذرات الذهب ٦/١٥٠.

الفقه عن ابن الرفعة وطبقته، وقرأ النحو على البهاء بن النحاس،
والأصول على شمس الدين الأصفهاني والقرافي، وأفتى ودرّس بقبة
الشافعي، وولى وكالة بيت المال ونيابة الحكم بالقاهرة.

قال الإسنوي: «وكان ديناً، مهيباً، سليم الصدر، كثير الصمت
والتصميم، لا يُحابي أحداً، منقطعاً عن الناس، ملازماً لصلاة العشاء
والصبح بجامع الأزهر»^(١).

توفي في خامس شهر رمضان، سنة: ٧٤٦ هـ.

٩ - جمال الدين أبو الطيب: الحسين بن علي بن عبد الكافي بن
علي بن يوسف ابن تمام السبكي الشافعي^(٢).

ولد سنة: ٧٢٢ هـ. حضّره أبوه تقي الدين على جماعة من
المشايع وهو صغير، وحضر البخاري على الحجار، وتفقه على
السنكلوني، وقرأ النحو على أبي حيان، والأصلين على شمس الدين
الأصفهاني، تولى القضاء.

قال أخوه تاج الدين في وصفه: «وكان من أذكياء العالم، وكان
عجيباً في استحضار التسهيل في النحو، ودرس بالآخرة على الحاوي
الصغير، وكان عجيباً في استحضاره»^(٣). توفي يوم السبت ثاني شهر
رمضان سنة: ٧٥٥ هـ.

(١) طبقات الشافعية ٢/٤٦٦.

(٢) انظر ترجمته في: أعيان العصر للعصر للصفدي ٢/٢٧٣، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي
٩/٤١١، الدرر الكامنة ٢/١٤٨، شذرات الفهب ٦/١٧٧.

(٣) طبقات الشافعية الكبرى ٩/٤١١.

١٠ - نور الدين: فرج بن محمد بن أحمد الأرديلي الشافعي^(١).
تخرج في بلاده على الفخر الجاربردي، ثم قدم دمشق، ولزم
شمس الدين الأصفهاني مدة مقامه في دمشق، ولم يفارقه.
قال الصفدي: «كان عالماً ديناً، فاضلاً حينا، منجماً عن الناس،
مباعداً مَنْ لا يشاكله من الأجناس، وله إلمام بـ«الكشاف» يعرفه
ويقربه، ويسبغ كثوس ما فيه من المشكل ويُمره»^(٢). توفي في العشر
الأوسط من جمادى الآخرة، سنة: ٧٤٩هـ.
١١ - محب الدين أبو التناء: محمود بن علي بن إسماعيل بن
يوسف التبريزي القونوي الشافعي^(٣).
ولد سنة: ٧١٩هـ، وهو ابن قاضي القضاة الشيخ علاء الدين
القونوي.

توفي والده وهو صغير، فاشتغل في طلب العلم، وأخذ عن
مشايخ عصره، فقرأ النحو على أبي حيان الأندلسي، والأصول على
شمس الدين الأصفهاني، والبلاغة على جلال الدين القزويني.
قال الإسني في وصفه: «... فكان صاحب علم وعمل،
وطريقة لا عوج فيها ولا خلل، كان عالماً بالفقه وأصوله، فاضلاً في

(١) انظر ترجمته في: أعيان المعصر ٣٦/٤، طبقات الشافعية للإسني ١٧٥/١، الدرر
الكاسية ٢٣٠/٣.

(٢) أعيان النصر ٣٦/٤.

(٣) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى ٣٨٤/١٠، طبقات الشافعية للإسني
٣٣٦/٢، النجوم الزاهرة ٣٢٧/١٠، الدرر الكاسية ٣٢٨/٤، شذرات الذهب
١٨٦/٦.

العربية والمعاني والبيان، صالحاً مجتهداً في العبادة والتلاوة، كثير الاشتغال والإشغال، محافظاً على أوقاته، صحيح الذهن، سليم الخاطر، سخيّاً، صاحب جدّ في أحواله، قليل الاختلاط بالناس، مع كثرة أصحاب والده، والمبالغين في تعظيمه^(١).

توفي يوم الأربعاء ثامن عشر شهر ربيع الآخر سنة: ٧٥٨ هـ.

١٢ - شهاب الدين أبو العباس: أحمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم البعلبكي ثم الدمشقي الشافعي، المعروف بابن النقيب^(٢)، مفتي دار العدل، وشيخ الإقراء بالشام.

ولد في سنة: ٦٩٤ هـ بقلعة بعلبك، وكان والده بها نقيباً.

توفي في شهر رمضان سنة: ٧٦٤ هـ.

١٣ - جمال الدين: أحمد بن محمد بن أحمد بن عمر بن إلياس ابن الخضر الدمشقي، المعروف بابن الرهاوي الشافعي^(٣).

تفقه على جماعة من علماء عصره، وقرأ بالروايات، واشتغل بالعربية، وقرأ الأصول والمنطق على شمس الدين الأصفهاني، توفي في ربيع الأول سنة: ٧٧٧ هـ.

١٤ - كمال الدين: عمر بن إبراهيم بن عبد الله الحلبي العجمي الشافعي^(٤).

(١) طبقات الشافعية ٢/٣٣٦.

(٢) انظر ترجمته في: أعيان مصر للصفي ٢٠١/١، الدرر الكامنة ١١٥/١، خذرات الذهب ٣٩٨/٥.

(٣) انظر ترجمته في: خذرات الذهب ٢٥٠/٦.

(٤) انظر ترجمته في: خذرات الذهب ٢٥٣/٦.

ولد سنة: ٧٠٤هـ، سمع من الحجار والمزي وغيرهما، واعتنى بطلب الحديث والإسناد، فكتب الأجزاء والطباق، ورحل إلى مصر والإسكندرية ودمشق، وسمع من أعيان محدثيها، وانتهت إليه رئاسة الإفتاء في حلب مع الشهاب الأذري.

١٥ - شمس الدين: محمد بن أحمد بن عبد الرحمن بن سليمان ابن خطيب يبرود الشافعي^(١).

ولد سنة: ٧٠٠ هـ أو بعدها. اشتغل بالعلم، واعتنى بالفقه وأصوله والعربية، وأخذ عن ابن الفركاح وابن الزملكاني وشمس الدين الأصفهاني وغيرهم.

قال ابن حجي: كان من أحسن الناس إلقاء للدرس، ينقب ويحرر ويحقق، وكان الغالب عليه الأصول. وقال العثماني: كان يضرب بتواضعه المثل، وكان من أئمة المسلمين في كل فن، مجمع على جلالته، سدد في فتاويه. توفي سنة: ٧٧٧ هـ.

١٦ - صلاح الدين: محمد بن محمد بن عبد الله بن علي بن صورة الشافعي^(٢).

تفقه بالتاج التبريزي والشمس الأصفهاني، وبهاء الدين بن عقيل، وناب عنه في الحكم بجامع الصالح، وسمع الحديث من عبد الله بن هلال والمزي وغيرهما، وكان من أعيان الشافعية. توفي سنة: ٧٧٧ هـ.

(١) انظر في ترجمته: الدور الكامنة ٣/٣٧٢، شذرات الذهب ٦/٢٥٣.

(٢) انظر في ترجمته: شذرات الذهب ٦/٢٥٥.

١٧ - تاج الدين أبو محمد: عبد الله بن علي بن عمر السنجاري الحنفي^(١)، المعروف بقاضي صور^(٢).

ولد سنة: ٧٢٢ هـ. تفقه بسنجار وماردينا والموصل ولربل، وأخذ عن علماء تلك البلاد، وحَدَّث عن الصفي الحلبي بشيء من شعره، وقدم دمشق فأخذ بها عن القونوي الحنفي، ثم قدم مصر فأخذ عن شمس الدين الأصفهاني.

قال ابن تغري بردي: «وكان إماماً عالمياً مفتناً بارعاً في الفقه والأصليين، والعربية واللغة، وأفتى ودرّس سنين بدمشق ومصر...»^(٣).

ثم قال: «وكان من محاسن الدنيا ديناً وعلماً وخيراً وكرامة»^(٤).

وقال ابن العماد: «كان حسن الأخلاق، لطيف الذات، لين الجانب، وكان يحفظ كثيراً من الحكايات والنوادر، وعنده سكون وتواضع»^(٥).

توفي بدمشق في ربيع الآخر سنة: ٧٧٩ هـ، وفي النجوم الزاهرة^(٦) أنه توفي سنة: ٨٠٠ هـ.

(١) انظر في ترجمته: النجوم الزاهرة ١٦٢/١٢، الدرر الكامنة ٢٧٧/٢، شذرات الذهب ٣٥٨/٦.

(٢) بفتح الصاد، بُليدة بين حصن كيفا وبين ماردين من ديار بكر بن وائل. وحسن كيفا هو قلعة حصينة شاهقة بين جزيرة ابن عمر وميافارقين. النجوم الزاهرة ١٦٢/١٢.

(٣) النجوم الزاهرة ١٦٢/١٢.

(٤) المصدر السابق ١٦٣/١٢.

(٥) شذرات الذهب ٣٥٨/٦.

(٦) ١٦٢/١٢.

١٨ - سراج الدين أبو حفص: عمر بن رسلان بن نصير بن صالح
ابن شهاب بن عبد الخالق بن مُسافر بن محمد البلقيني الكناني الشافعي^(١).
ولد ببليقية^(٢) في ليلة الجمعة ثاني عشر شعبان سنة: ٧٢٤هـ.
أرسله أبوه إلى القاهرة، وعمره اثنتا عشرة سنة، فطلب العلم واشتغل
على علماء عصره، مثل أبي حيان الأندلسي، وشمس الدين الأصفهاني،
وغيرهم.

قال ابن تخري بردي: «برع في الفقه وأصوله، والعربية والتفسير،
وغير ذلك، وأفتى ودرّس سنين، وانفرد في أواخر عمره برئاسة
منهجه، وولى إفتاء دار العدل، ودرّس بزاوية الشافعي المعروفة
بالخشابية من جامع عمرو بن العاص... واستمر بمصر يقرئ ويشتغل
ويفتي بقية عمره، وانتفع به عامة الطلبة إلى أن مات»^(٣).

١٩ - تاج الدين: عبد الرحيم بن محمد بن عبد الرحمن بن عمر
ابن أحمد القزويني^(٤).

خطيب الجامع الأموي. قرأ العربية على بهاء الدين بن عقيل،
والأصول على شمس الدين الأصفهاني، توفي يوم الثلاثاء، ثامن ذي
القعدة سنة: ٧٤٩هـ في طاعون دمشق.

(١) انظر ترجمته في: النجوم الزاهرة ٢٩/١٣.

(٢) قرية مصرية قديمة، من كورة بنا أبو صير، يقال لها البوب، من قرى مركز المحلة.
هاشم النجوم الزاهرة ٢٩/١٣.

(٣) النجوم الزاهرة ٣٠/١٣.

(٤) انظر ترجمته في: أعيان مصر ٥٩/٣، الدرر الكامنة ٣٦١/٢.

٦ - رحلاته وأعماله^(١):

تأهل الإمام الأصفهاني للإفتاء والتدريس وهو في مدينة تبريز، فأنصف فيها بعض كتبه، ثم إنه خرج للحج، فحج في سنة: ٧٢٤هـ، وزار مقام النبي ﷺ، واستفاد من علماء الحرمين الشريفين.

وبعد فراغه من زيارة الحرمين الشريفين توجه الأصفهاني إلى بيت المقدس، فدخله في صفر سنة: ٧٢٥هـ.

ثم خرج من القدس الشريف قاصداً دمشق، فدخلها في نفس سنة: ٧٢٥هـ، درس بالمدرسة الرواحية بعد ابن الزمكاني، ويوم أن جلس للتدريس بها بالغوا في الثناء عليه. وكانت مدة إقامته بدمشق سبع سنين، تخرج به جماعة كثيرة من طلبة العلم، وأذن لجماعة كثيرة في الإفتاء، وانتفع الناس به كثيراً.

ثم إنه انتقل إلى القاهرة بناء على طلب من الأمير قوصون سنة: ٧٣٢هـ، وفي مصر زاد صيت الإمام الأصفهاني وانتشر فضله، فدرس في المدرسة المعزية بمصر، ثم ولي مشيخة الخانقاه القوصونية بالقرافة، التي بناها الأمير قوصون له في سنة: ٧٣٦هـ، وعينه شيخاً لها، وهو أول من تولّى مشيختها.

٧ - وفاته^(٢):

توفي الإمام الأصفهاني - رحمه الله تعالى - في ذي القعدة سنة: ٧٤٩هـ، شهيداً بالطاعون العام بالقاهرة، ودفن بالقرافة.

(١) انظر: أعيان العصر للصفي ٤٠٠/٥، الدرر الكامنة ٣٢٧/٤، مرآة الجنان ٣٣٢/٤، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٣٨٣/١٠، شذرات النعب ١٦٥/٦.

(٢) انظر: المصادر السابقة.

٨ - رثاؤه:

رثاه تلميذه الصفدي بقوله^(١):

أَيْهِيَ الْمَازِلَ لَا تَلَحْ	فَعَنَدِي مَا كَفَانِي
كَيْفَ لَا تَنْفَحَ عَيْنِي	دَمْعُهَا أَحْمَرُ قَانِي
أَظْلَمْتَ عَيْنِي لَمَّا	فَقَدْتُ شَمْسَ الزَّمَانِ
وَعَدَا جَفْنِي قَرِيحاً	بَاكِياً مَمَّا دَهَانِي
لَسْمٌ يُبْذَرُ قَطْ كَحْلٌ	بَغْدَقٌ فَقَدِ الْأَصْفَانِي

٩ - ثناء العلماء عليه:

قال تلميذه صلاح الدين الصفدي في وصفه: «الشيخ الإمام، العالم العلامة، المحقق المفتن، الفريد الحجة، جامع أشتات الفضائل، وارث علوم الأولين، حجة المتكلمين، إمام الفقهاء....»

بحر يتدفق بالعلوم أمواجه، وحبر فضله في كل فن تضيء شمسه، ولا أقول: يتقد سراجُه، وملك يُجَبِّئُ إليه من كل علم متسع الأقطار خراجُه.

لو رآه الرازي علم أنه ما رأي زِيَّه، وصح أن المعقول هجر القطبين مصريه وشيرازيه، ولو أنصفه النصير الطوسي لما بنى الرصد إلا لكوأكبه، ولا سار مع الجيوش إلا خدمة لمواكبه، وما عسى أن أصف مَنْ هو إمام في كل علم، وأثنى على من بيده زمام كل حلم.

(١) انظر: أعيان العصر ٤/٥ .

تصانيفه تشهد له بأنه فريد أوانه ووحيد زمانه، برع في الشرعيات لما شرع، وبزغ في العقليات شمساً نورها محاذلام الجهل فانقشع، علامة في كل علم له علامة، وأستاذ ترى كل شيخ في فنه غلامه. اشتغل في البلاد الشرقية، وورد إلى الشام فأنسى الناس المحاسن الدمشقية:

وَرَدَ اللَّوْى سَحَرًا فَعَطَّرَ جَبِيَهَ بِالْجَزَعِ طُبَاقَ هَنَّاكَ وَشِيحُ
حَتَّى غَدَتِ نَفْحَاتُهُ وَكَأَنَّمَا يُهْدَى بِهِنَّ لِكُلِّ جِسْمٍ رُوحُ
وَقَرَأَ عَلَيْهِ الْأُمَّةُ، وَشَهِدَ لَهُ الْأَعْلَامُ أَنَّهُ عَالِمُ هَذِهِ الْأُمَّةِ^(١).

وقال الياضي عنه: «الإمام البارع، المتفنن، الفقيه، النحوي، الأصولي، اللغوي، المنطقي، المدرس، المصنف المفيد: شمس الدين الأصفهاني، حفظ كتباً عديدة، وصنف تصانيف مفيدة، ودرس في بلاده، وفي تبريز وفي الشام وفي مصر، واشتغل عليه العلماء في المعقولات، واستفادوا خصوصاً في أصول الفقه»^(٢).

وسمع كلامه الشيخ تقي الدين ابن تيمية فبالغ في تعظيمه، قال مرة: «اسكتوا حتى نسمع كلام هذا الفاضل الذي ما دخل البلاد مثله»^(٣).

وقال الإسنوي: «كان إماماً بارعاً في العقليات، عارفاً بالأصلين،

(١) أعيان العصر ٥/٤٠٠.

(٢) مرآة الجنان وحبرة الیقظان ٤/٣٣١.

(٣) انظر: الدرر الكامنة ٤/٤٢٧.

فقيهاً صحيح الاعتقاد، محباً لأهل الخير والصلاح، منقاداً لهم، مطرحاً للتكلف، مجموعاً على العلم^(١).

ثم قال: «وصنف التصانيف المشهورة، المفيدة، المحررة، وانتشرت تلاميذه»^(٢).

١٠ - مؤلفاته:

ألف الإمام الأصفهاني مؤلفات كثيرة، متنوعة، أثرى بها المكتبة الإسلامية، ونالت استحسان العلماء، فألوهها عنايتهم، بل أصبحت بعض كُتبه من الكتب الدراسية المشهورة، كمطالع الأنظار، وتسدید القواعد وغير ذلك، وسوف أذكر ما استطعت معرفته من كُتبه ومؤلفاته، وسأرتبها حسب العلم المصنف فيه.

✽ أولاً: مؤلفاته في التفسير:

١ - أنوار الحقائق الربانية في تفسير الآيات القرآنية.

وهو تفسير كبير فسر به القرآن الكريم كله.

قال حاجي خليفة في وصفه: «وهو تفسير كبير بالقول، أوله: «الحمد لله العليّ القدير...»، ذكر في أوله ثلاثاً وعشرين مقدمة من مقدمات علم التفسير، وجمع فيه بين الكشف ومفاتيح الغيب للرازي جمعاً حسناً بعبارة سهلة وجيزة، مع زيادات واعتراضات في مواطن كثيرة»^(٣).

(١) طبقات الشافعية للإستوي ١/١٧٢.

(٢) المصدر السابق ١/١٧٣ - ١٧٤.

(٣) كشف الظنون ١/٤٤٢.

وقد ذكر الصفدي^(١) أنه رآه يكتب في تفسيره هذا من خاطره من غير مراجعة، وأنه حين اجتماعه به سنة: ٧٤٥ هـ وصل في تفسيره إلى قوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ...﴾^(٢).

وعلى ما ذكره يمكن أن يقال: إن تفسيره هذا هو من آخر مؤلفاته، إن لم يكن آخرها، بل إنه قد أجهد نفسه وتفرغ لكتابة هذا التفسير، حتى إن بعض طلبته يقول عنه: إنه كان يمتنع من الأكل في كثير من الأوقات، لثلا يحتاج إلى الدخول إلى الخلاء، خوفاً من ضياع الزمان بلا كتابة في التفسير^(٣).

وقد نسب إليه هذا التفسير كل من: الصفدي^(٤)، وابن السبكي^(٥)، وابن قاضي شبة^(٦)، وابن العماد^(٧)، والشوكاني^(٨)، والسيوطي^(٩)، وابن حجر العسقلاني^(١٠).
وقد تميز تفسيره بمميزات منها^(١١):

-
- (١) انظر: أعيان العصر ٤٠٤/٥.
 - (٢) سورة النساء: ٨٠.
 - (٣) انظر: أعيان العصر ٤٠٤/٥.
 - (٤) المصدر السابق ٤٠٤/٥.
 - (٥) انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٣٨٤/١٠.
 - (٦) انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شبة ٩٤/٣.
 - (٧) انظر: شذرات الذهب ١٦٥/٦.
 - (٨) انظر: البدر الطالع للشوكاني ٢٩٨/٢.
 - (٩) انظر: بنية الوعاة للسيوطي ٢٧٨/٢.
 - (١٠) انظر: الدرر الكامنة ٣٢٨/٤.
 - (١١) انظر: أنوار الحقائق الربانية في تفسير الآيات القرآنية، تحقيق: الزهراء بنت محمد التبرجي ٣٠/١، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٠ هـ.

١ - أنه اعتمد في تفسيره على التفسير بالمأثور عن النبي ﷺ ،
وعن صحابته الكرام رضوان الله عليهم ، وعن التابعين رحمهم الله
تعالى .

٢ - عنايته بالعلوم المتصلة بتفسير القرآن الكريم ، مثل المكي
والمدني ، وأسباب النزول ، والقراءات وغيرها .

٣ - عنايته بالتوثيق اللغوي في بيان معاني الآيات ، ببيان اشتقاق
الكلمات وأصولها ، وشواهد ذلك من لغة العرب .

٤ - تضيئه الكتاب بعض اللطائف النحوية والبلاغية والفوائد
البديعية .

٥ - طول نفسه في مناقشة المسائل العلمية ، وتوسعه فيها ، فيورد
الأدلة عليها ، ثم يورد قول الخصم وأدله ويرد عليها .

٦ - حسن اختياره فيما ينقله عن غيره من المفسرين ، وبخاصة
الزمخشري والرازي ، فيختار من كتابيهما ما يوضح معنى الآيات ، مع
طرح ما في الكشف من اعتزاليات ، وما في تفسير الرازي من مباحث
كلامية لا حاجة لها .

٧ - تصديه لبعض المذاهب الكلامية ، كالمعتزلة والخوارج ،
ودحض شبههم في تفسيرهم لآيات القرآن الكريم .

٨ - أنه قدم في تفسيره مقدمات ، وهي ثلاث وعشرون مقدمة ،
تناول جملة من العلوم ، تتعلق بعلم التفسير من قريب أو بعيد .

- نسخ التفسير المخطوطة^(١):

لتفسير الأصفهانى نسخ خطية في عدة مكتبات في العالم، هذه بيانات عما عرفته منها:

١ - نسخة كاملة من أول التفسير إلى آخره موجودة في المكتبة الظاهرية بدمشق برقم: (١٨٨٠)، ويوجد منها صورة في مكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض برقم (١١٠١٦/ف).

٢ - نسخة من أول التفسير إلى سورة الإنسان، موجودة في المكتبة السليمانية بإسطنبول في تركيا، برقم: (١٧٦) و(٧٧)، ويوجد منها صورة في جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض، برقم: (١١٠١٣/ف).

٣ - نسخة كاملة من أول التفسير إلى آخره، موجودة في مكتبة الحرم المكي الشريف برقم: (٦٣)، ويوجد منها صورة في جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض برقم: (٥٦٥١/ف).

٤ - نسخة موجودة في مكتبة لاله لي في السليمانية بإسطنبول في تركيا، في ثلاث مجلدات، برقم: (١٣٦ - ١٣٧ - ١٣٨).

٥ - نسخة موجودة في المكتبة الأزهرية بالقاهرة، وهي تمثل الجزء الأول من التفسير، برقم: (٣٣١) (٥٧٩٩).

٦ - نسخة موجودة في دار الكتب المصرية بالقاهرة، وهي تمثل الجزء الرابع من التفسير، برقم: (٣٥٨)، ورقم الميكروفيلم (٢١٨٤٤).

(١) انظر: الفهرست الشامل للتراث العربى الإسلامى المخطوط، مخطوطات التفسير ١٣٧٠/٥، وانظر كذلك: أنوار الحقائق الربانية للأصفهانى، بتحقيق: الزهراء التويجى.

وقد حقق أغلب تفسير الأصفهاني في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، قسم القرآن وعلومه في الرياض.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن ابن السبكي^(١) والداودي^(٢) ذكرا أن الإمام الأصفهاني لم يكمل تفسيره، وإنما وصل فيه إلى قوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ...﴾^(٣)، وقد تابعهم على ذلك كثير من الباحثين، وهذا غير صحيح، والدليل على أن الإمام الأصفهاني قد أكمل تفسيره أمور^(٤):

١ - أنهم ذكروا أن المصنف انتهى في تفسيره إلى قوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ...﴾ في حين أنا نجد إجازة بخط المؤلف للبغاري، ذكر فيها: أن البغاري قرأ عليه التفسير من أوله إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا ظَلَمٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾^(٥) وهذا مخالف لما ذكروه من أنه وقف عند قوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ...﴾.

٢ - وجود نسخ كاملة للتفسير في عدة مكتبات في العالم.

٣ - أن الإمام الأصفهاني نص في خاتمة تفسيره على تفسيره

(١) انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٣٨٤/١٠.

(٢) انظر: طبقات المفسرين للداودي ٣١٤/٢.

(٣) سورة النساء: ٨٠.

(٤) انظر: أنوار الحقائق الربانية بتحقيق: عبد المنعم الحواسب القسم الدراسي ٥٦/١، رسالة دكتوراة، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ١٤٢٠هـ، أنوار الحقائق الربانية بتحقيق: إبراهيم الهرميل، القسم الدراسي ٣٩/١، رسالة دكتوراة، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ١٤١٠هـ.

(٥) سورة الأنعام: ٣٨.

للقرآن كله، حيث قال: «وقد تم تفسير المعوذتين، وبتمامه تم ما يسر الله تعالى من تفسير كتابه العزيز وقرآنه من الفاتحة إلى الخاتمة، والحمد لله على إحسانه وأفضاله، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيد المرسلين وخاتم النبيين: محمد وآله.

وقد اتفق الفراغ من تأليفه: ضحوة نهار الخميس خامس عشر من جمادى الآخر، سنة سبع وأربعين وسبعمائة، بالجامع العتيق، بمصر المحروسة، بجانب المحراب والمنبر، كتبه مؤلفه: محمود بن أبي القاسم بن أحمد الأصفهاني، عفا الله عنه»^(١).

٤ - أنه يوجد في مكتبة: لا له لي في السليمانية - كما ذكرنا - نسخة من ثلاث مجلدات، كتب في آخر الجزء الثالث: كتبه المؤلف.

٢ - تفسير آية الكرسي. ألفه في تبريز.

٣ - تفسير قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾.

٤ - تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾.

٥ - تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَيْتِ﴾.

وهذه المؤلفات الثلاثة الأخيرة صنفها الأصفهاني في أثناء مقامه في دمشق^(٢).

٥ - تفسير سورة يوسف.

٦ - تفسير سورة الكهف.

(١) انظر: أنوار الحقائق الربانية للأصفهاني، بتحقيق: عبد النعم الحواس ١٥٨٠/٤.

(٢) انظر: أعيان مصر للمصفي ٤٠٣/٥.

وهذان المؤلفان صنفهما الأصفهاني في أثناء مقامه في مصر^(١).

✽ ثانياً: مؤلفاته في علم الكلام:

١ - تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد - وهو الكتاب الذي حققته في هذا البحث ، وسيأتي الكلام عليه في الفصل التالي .

٢ - مطالع الأنظار في شرح طوابع الأنوار للإمام البيضاوي ، ألفه للملك الناصر بن قلاوون^(٢) ، بمصر^(٣) ، وهو شرح بالقول .

وقد طبع هذا الكتاب - بحسب علمي - ثلاث طبعات :

١ - طبع بالمطبعة الخيرية لمالكها السيد: عمر حسين الخشاب ، سنة: ١٣٢٣هـ بتصحیح الشيخ عبد الجواد خلف .

٢ - طبع بتركيا طبعة حجرية سنة: ١٣٠٥هـ .

٣ - طبع بهامش المجلد الأول من شرح المواقف ، طبعة دار الطباعة العامرة بتركيا ، سنة: ١٣١١هـ .

ولكتاب «مطالع الأنظار» نسخ خطية كثيرة ، موجودة في أغلب مكبات العالم .

وقد اهتم العلماء بكتاب مطالع الأنوار ، فكثرت عليه الحواشي والتعليقات ، فمن هذه الحواشي والتعليقات^(٤):

(١) انظر: المصدر السابق ، ٤٠٤/٥ .

(٢) انظر: مطالع الأنظار ص ٣ .

(٣) انظر: أعيان مصر ٤٠٤/٥ .

(٤) انظر: كشف الظنون ١١١٦/٢ .

- ١ - حاشية السيد الشريف الجرجاني، وصل فيها إلى الإلهيات، وقد طبعت هذه الحاشية مرتين:
- (أ) طبعت مستقلة، وجعلت ضميعة لمطالع الأنظار، في طبعة المطبعة الخيرية.
- (ب) طبعت في هامش الطبعة الحجرية لمطالع الأنظار.
- ٢ - حاشية المولى مصلح الدين محمد اللاري، المتوفى سنة: ٩٧٩هـ.
- ٣ - حاشية المولى حميد الدين بن أفضل الدين الحسيني، المعروف بابن أفضل، المتوفى سنة: ٩٠٨هـ.
- قال حاجي خليفة: «وهي مقبولة متداولة إلى مباحث الأعراض».
- ٤ - حاشية أبي القاسم بن أبي بكر الليثي.
- ٥ - حاشية مولانا عماد.
- ٦ - حاشية المولى نور الدين بن يوسف، المشهور بصاري كرز، المتوفى سنة: ٩٣٤هـ.
- ٧ - تعليقة على مطالع الأنظار للمولى أفضل زاده. وصفها حاجي خليفة بأنها تعليقة حسنة، ولهذه التعليقة نسخة خطية محفوظة في دار الكتب المصرية برقم: ٢٧٠ عقائد تيمور عربي.
- ٣ - مختصر في أصول الدين.
- ذكره الصفدي في أعيان العصر^(١)، ووصفه بأنه مختصر لطيف،

(١) ٤٠٤/٥.

وجيز اللفظ، كثير الفوائد والمباحث، وذكره اليافعي في مرآة الجنان^(١).

٤ - شرح مختصره في أصول الدين.

وهذا الشرح نُسب إليه اليافعي في مرآة الجنان^(٢).

* ثالثاً: مؤلفاته في أصول الفقه:

١ - بيان المختصر. وهو شرح لمختصر المنتهى لابن الحاجب، ألفه للخواجه رشيد، وقد ألفه في تبريز^(٣)، وهو شرح بالقول.

وقد طبع هذا الكتاب بتحقيق: الدكتور محمد مظهر بقا، نشره مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي التابع لجامعة أم القرى بمكة المكرمة، في ثلاثة أجزاء، سنة ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

٢ - شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للإمام البيضاوي، ألفه بالقاهرة^(٤)، وهو شرح بالقول.

لم يجعل الإمام الأصفهاني له مقدمة، بل ابتدأ بشرح الكتاب بعد البسملة والصلاة على النبي ﷺ مباشرة^(٥)، ويذكر اليافعي أنه صنفه على طريق الإماماء^(٦).

(١) ٣٣٢/٤.

(٢) ٣٣٢/٤.

(٣) انظر: أعيان العصر ٤٠٣/٥.

(٤) انظر: أعيان العصر ٤٠٤/٥.

(٥) انظر: شرح المنهاج للأصفهاني ٣٣/١.

(٦) انظر: مرآة الجنان ٣٣٢/٤.

وقد طبع هذا الكتاب بتحقيق الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، نشرته مكتبة الرشد بالرياض سنة ١٤١٠هـ.

٣ - بيان معاني البديع - وهو شرح بالقول على كتاب بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي والإحكام لابن الساعاتي، ألفه بمصر^(١) باسم السلطان الملك الناصر.

ولكتاب بيان البديع عدة نسخ خطية، منها ثلاث محفوظة أفلامها في معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، وهذه أرقامها:

أ - ٢١ عن دار الكتب ٧١٤ أصول.

ب - ٢٢ عن أحمد الثالث ١٣٠٨.

ج - ٢٣ عن أحمد الثالث ١٣٠٧.

وقد حقق كتاب بيان معاني البديع في جامعة أم القرى بمكة المكرمة، حقق النصف الأول منه الباحث: حسام الدين موسى عفانة، في رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الشريعة والدراسات الإسلامية في الجامعة المذكورة سنة: ١٤٠٥هـ.

وحقق النصف الثاني الباحث: صيغة الله غلام نبي، في رسالة دكتوراه، مقدمة لكلية المذكورة آنفاً.

وحقق قسم من كتاب بيان معاني البديع في جامعة الأزهر، وهذا القسم يبدأ من أول الكتاب إلى آخر مباحث الفعل، حققه الباحث: محمد أحمد محمد علي، في رسالة ماجستير، مقدمة لكلية الدراسات الإسلامية والعربية بالقاهرة سنة: ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

(١) انظر: أعيان العصر ٥ / ٤٠٣ -

٤ - رسالة في مسألة التكليف بالعقل في أول زمان حدوثه .

ذكرها الدكتور إبراهيم الهويل في القسم الدراسي لرسالته
الدكتوراه التي حقق بها تفسير الأصفهاني^(١)، وذكر أن الأصفهاني
ذكرها في بعض كتبه، لكنه لم يعين الكتاب .

* رابعاً: مؤلفاته في الفقه:

ألف الإمام الأصفهاني كتاباً في الفقه، على مذهب الإمام
الشافعي، ألفه في تبريز^(٢)، قال الصفدي: «وصنف أكثر من ربع
العبادات على مذهب الشافعي، مضافاً إليه مذهب أبي حنيفة ومالك
إلى الاعتكاف»^(٣).

* خامساً: مؤلفاته في المنطق:

١ - شرح مطالع الأنوار للإمام سراج الدين الأرموي، ألفه في
تبريز^(٤).

★ له نسخة خطية محفوظة في المكتبة المركزية بجامعة طهران،
برقم: (٦٤٢٢) .

٢ - ناظر العين^(٥).

وهو مختصر في المنطق، ألفه الأصفهاني بتبريز^(٦)، في يوم واحد^(٧).

(١) انظر: أنوار الحقائق الربانية، رسالة دكتوراه للباحث: إبراهيم الهويل ٣٣/١ .

(٢) انظر: أعيان العصر ٤٠٣/٥ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) انظر: أعيان العصر ٤٠٣/٥ .

(٥) في مرآة الجنان للياضي ساء: ناظرة العين ٣٣٢/٤ .

(٦) انظر: أعيان العصر ٤٠٣/٥ .

(٧) انظر: مرآة الجنان ٣٣٢/٤ .

من نسخه الخطية الموجودة:

(أ) نسخة محفوظة في مكتبة كتاهيه بتركيا^(١). *

(ب) نسخة محفوظة في خزانة القرويين بفاس في المغرب ، برقم:

(١٢٨٣/٣).

وعلى كتاب ناظر العين شرحان:

(أ) شرح للأصفهاني نفسه ، وسيأتي ذكره .

(ب) شرح للشيخ أحمد بن عمر بن علي بن هلال المالكي ،
تلميذ الأصفهاني المتوفى سنة ٧٩٥ هـ ، وهو شرح بالقول ، أملاه على
الطلبة ، سماه: ناضر العين في شرح ناظر العين^(٢) .

من نسخه الخطية:

* (أ) نسخة محفوظة في مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة ،
على متورها أفضل الصلاة والسلام ، برقم: ٩٥ منطق ، ولها صورة في
معهد المخطوطات العربية بالقاهرة برقم: ٢٦٤ بعثة السعودية .

* (ب) نسخة محفوظة في دار الكتب المصرية بالقاهرة ، برقم:
(٣٣٨٣ و) عربي .

٣ - شرح ناظر العين:

وهو شرح على مختصره ناظر العين في المنطق ، ألفه في القاهرة^(٣) .

* (١) انظر: نواذر المخطوطات العربية في تركيا ١٢٥/٢ .

(٢) اسم الكتاب في فهرس دار الكتب المصرية: ناظرة العين في شرح ناظرة العين .

(٣) انظر: أعيان مصر ٤٠٤/٥ .

• سادساً: مؤلفاته في النحو:

ألف في علم النحو شرح كافية ابن الحاجب المتوفى سنة: ٦٤٩هـ، ألفه في دمشق^(١).

وقد حقق في جامعة الأزهر، حققه الباحث: عبد المعطي جاب الله سالم، في رسالة دكتوراه، مقدمة لكلية اللغة العربية بالقاهرة، سنة: ١٩٨٤م.

• سابعاً: مؤلفاته في علم الجدل:

ألف في علم الجدل والخلاف: شرح فصول النسفي في الخلاف، ألفه في القاهرة.
من نسخة الخطية:

١ - نسخة محفوظة في دار الكتب المصرية برقم: ٣٢ منطق وآداب بحث م.

٢ - صورة عن نسخة خطية محفوظة في إحدى المكتبات التركية، وهذه الصورة محفوظة في مكتبة المخطوطات التابعة لوزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت.

• ثامناً: مؤلفاته في علم العروض:

ألف في علم العروض: شرح عروض الساوي، ألفه في تبريز. وهو شرح لمنظومة في علم العروض، نظمها: صدر الدين محمد بن ركن الدين محمد الساوي. أولها:

(١) انظر: أعيان مصر ٤٠٣/٥.

بمحمد المليك الحق ذي الطول والعلا

وشكر أياديه أفتتح متضئلا

له نسخة في معهد المخطوطات العربية بالقاهرة برقم: ١٢
عروض ، وهي مصورة عن نسخة مكتبة بشير أغا برقم: ٥٣٩ .



الفصل الرابع

كتاب تسديد القواعد

* اسم الكتاب .

* نسبته إلى مؤلفه .

* تاريخ ومكان تأليفه .

* أسلوب المؤلف ومنهجه .

* مصادره .

* مزاياه .

* ما كتب حوله .

١ - اسم الكتاب:

أغلب من ترجم للأصفهاني ذكروا أن له شرحاً على تجريد الاعتقاد للطوسي، لكن لم ينصوا على اسمه^(١)، إلا حاجي خليفة في كشف الظنون^(٢) وإسماعيل باشا البغدادي في إيضاح المكنون^(٣)، فقد ذكرا أن اسم الكتاب هو: تشييد القواعد في شرح تجريد العقائد.

وعليهما اعتمدت في اعتماد هذه التسمية في عنوان الرسالة، خاصة أن نسخة من شرح التجريد هذا - وهي نسخة (أ) - كتب في غلافها هذا العنوان، وهي نسخة كتبت في حياة المؤلف.

لكن عند جمعي لنسخ الشرح، وجدت أن كل نسخ الشرح التي اقتنيته قد سُمي الكتاب فيها في مقدمة الشارح بعنوان: تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد^(٤).

وعلى هذا، يكون للكتاب تسميتان، لعل الأشهر منهما تسميته بـ «تسديد القواعد»، وإن كان تسمية الكتاب بـ «تشييد القواعد» تسمية صحيحة، باعتبار أن حاجي خليفة سماه بهذا العنوان وتابعه على ذلك إسماعيل باشا، فلا بد أن يكون قد اطلعا على نسخة مسماة بهذا الاسم.

(١) انظر مثلاً: أعيان العصر للصفدي ٤٠٣/٥، مرآة الجنان لليافعي ٣٣٢/٤، الدرر الكامنة لابن حجر ٣٢٨/٤.

(٢) ٣٤٦/١.

(٣) ٤٠٩/٦.

(٤) وهذه التسمية هي التي اعتمدتها عند نشر هذا الكتاب.

وعلى أي حال، فإن الخطب في هذا الأمر سهل، ولا بد من الإشارة هنا إلى أن شرح الأصفهاني للتجريد قد اشتهر بتسمية أخرى، غير التسميتين الأوليين، وهو تسميته بالشرح القديم^(١)، فرقا بينه وبين شرح علاء الدين القوشجي للتجريد، الذي اشتهر باسم الشرح الجديد.

٢ - نسبه إلى مؤلفه:

ثبت نسبة الكتاب إلى مؤلفه بأحد خمسة وجوه^(٢):

الوجه الأول: التواتر، والمراد به: إخبار الجمهور من أهل عصر وطبقته بأنهم سمعوا نسبة الكتاب للفلاي إلى مؤلفه من جمهور طبقة ثانية سابقة عليها، والطبقة الثانية سمعت تلك النسبة بعينها من جمهور طبقة ثالثة سابقة، وهكذا يسمع جمهور كل طبقة عن جمهور مثلهم من طبقة سابقة حتى يتصلوا بعصر صاحب الكتاب.

والغالب أن يكون الجمهور من كل عصر هم من العلماء، خاصة الحفاظ من المحدثين، وقد يكونون من سائر طوائف الناس.

وأوضح مثال على ذلك تواتر الكتب الحديثية الستة عن أصحابها، وهي صحيح البخاري ومسلم، وسنن النسائي وأبي داود وابن ماجه والترمذي.

الوجه الثاني: تصريحات المؤرخين والمترجمين لحياة العلماء بأن هذا الكتاب إنما هو للعالم الفلاي.

(١) انظر: كشف الظنون ٣٤٧/١.

(٢) انظر: الهيئة والإسلام للسيدة الدين الشهرستاني ص ١٠، مطبعة الآداب، بغداد، ١٣٢٨هـ.

الوجه الثالث: سلسلة الرواية، وهي أن تأخذ نسبة الكتاب إلى صاحبه عن ثقة، أخذها عن مثله، حتى تنتهي سلسلة هذه الرواية والأخذ إلى صاحب الكتاب.

الوجه الرابع: طبع الكتاب في حياة مؤلفه أو في مطبعة رسمية يطمئن الإنسان بصحة نسبه إلى مؤلفه، لاستبعاد كذب هذا النحو من الطبع، ما لم يكذب المؤلف ذلك، وينفي نسبة الكتاب المطبوع إليه.

الوجه الخامس: شهادة القرائن المعتبرة عند العقلاء المقوية لصحة نسبة الكتاب إلى صاحبه، من هذه القرائن:

(أ) أن ينقل بعض العلماء عبارات من هذا الكتاب إما للرد عليه، أو الاستشهاد به، أو لغير ذلك من الأمور المستدعية للنقل منه.

(ب) أن يوجد الكتاب بخط مؤلفه، أو يكون خطه عليه.

(ج) أن تكون النسخة الخطية للكتاب عتيقة، وعليها آثار اعتبار أو شهادات للعلماء.

(د) أن ينسب المؤلف الكتاب إليه في مؤلف آخر له، خاصة إذا كان الكتاب من أشهر كتبه.

(هـ) أن يكتب العلماء على هذا الكتاب تعليقات وحواشي.

أقول: ونسبة كتاب «تشديد القواعد» إلى الإمام الأصفهاني ثابتة بوجهين من هذه الوجوه الخمسة: الوجه الثاني، والوجه الخامس.

أما ثبوته بالوجه الثاني وهو تصريح المؤرخين لحياة المؤلف

بنسبة الكتاب إليه ، فقد نسب كتاب تسديد القواعد إلى مؤلفه كثير من المؤرخين ، وهم :

- ١ - الصفدي في أعيان العصر^(١) .
 - ٢ - اليافعي في مرآة الجنان^(٢) .
 - ٣ - ابن قاضي شهبة في طبقات الشافعية^(٣) .
 - ٤ - ابن حجر العسقلاني في الدرر الكامنة^(٤) .
 - ٥ - الشوكاني في البدر الطالع^(٥) .
 - ٦ - ابن السبكي في طبقات الشافعية الوسطى^(٦) .
 - ٧ - حاجي خليفة في كشف الظنون^(٧) .
 - ٨ - إسماعيل باشا البغدادي في إيضاح المكنون^(٨) .
 - ٩ - عمر رضا كحالة في معجم المؤلفين^(٩) .
- أما ثبوته بالوجه الخامس - وهو شهادة القرائن المعتبرة - فمن

وجوه:

-
- (١) ٤٠٣/٥ .
 - (٢) ٣٣٢/٤ .
 - (٣) ٧٢/٣ .
 - (٤) ٣٢٨/٤ .
 - (٥) ٢٩٨/٢ .
 - (٦) انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٣٨٤/١٠ حيث نقل محققه عن الطبقات الوسطى للسبكي ، نسبة الكتاب إلى الأصمهاني .
 - (٧) ٣٤٦/١ .
 - (٨) ٤٠٩/٦ .
 - (٩) ١٧٣/١٢ .

١ - أن كتابه هذا نقل منه بعض العلماء في كتبهم، من هذا ما نقله تلميذه أحمد بن عمر بن هلال المالكي في كتابه ناضر العين^(١)، فقد نقل عنه من شرح التجريد، ونص على ذلك.

وممن نقل عنه الشيخ حسن العطار في حاشيته على شرح إيساغوجي^(٢) في المنطق.

٢ - أن كتابه هذا له نسخة عتيقة، عليها تعليقات للشيخ ابن جماعة تلميذ أكمل البابرّي الذي هو تلميذ الأصفهاني، وكثيراً ما يذكر في تعليقاته أن الأصفهاني شيخ لشيخه البابرّي، بل نقل اعتراضات البابرّي على كتابه هذا.

٣ - أن الإمام الأصفهاني ذكر كتابه التسديد في أحد كتبه، وهو شرح فصول النسفي، وأحال عليه، وعبارته هناك: «ولا تقابل بين العدمين عندهم لما عُلّم في شرح التجريد»^(٣).

٤ - أن كتاب التسديد كُتِب عليه حاشية عظيمة، كتبها السيد الشريف الجرجاني تلميذ أكمل الدين البابرّي الذي هو تلميذ للأصفهاني.

بما ذكرنا يتبين صحة نسبة الكتاب إلى مؤلفه، وأنه لا شك في ذلك.

(١) مخطوط في مكتبة عارف حكمت في المدينة المنورة، له صورة في معهد المخطوطات برقم: ٢٦٤ بقعة السعودية، انظر: ل: ٥ من المخطوط.

(٢) ص ٢٥، شركة المطبوعات العربية، القاهرة.

(٣) انظر: ل: ٢١، من النسخة المخططة المحفوظة في دار الكتب المصرية برقم: ٣٢ منطق م، ورقم الميكروفيلم لها هو: ٥٢٨٢٠.

٤ - تاريخ ومكان تأليفه:

الثابت أن الإمام الأصفهاني ألف كتابه التسديد أثناء إقامته في تبريز^(١)، أي: قبل سنة: ٧٢٤ هـ.

وقد ألف الإمام الأصفهاني شرحه هذا للوزير الكبير وزير الشرق: على شاه بن أبي بكر التبريزي^(٢)، المتوفى سنة: ٧٢٤ هـ.

٤ - أسلوب المؤلف ومنهجه:

يجدر بي أن أذكر أولاً ما كتبه الأصفهاني في مقدمة كتابه التسديد، مبيّناً فيه طريقته في شرح تجريد الاعتقاد.

قال الأصفهاني: «... بأن أشرح له شرحاً يزيج جلابيب أبكار معانيه للطالبيين، ويجلو محاسن غوانيه للخطابين، وأحرر معاقده، وأقرر قواعده، وأبين مقاصده، وأجرد فرائده، وأنبه على ما ورد عليه من الاعتراضات، وأشير إلى أجوبة ما أورد فيه من الشبهات، خصوصاً على مباحث الإمامة فإنه عدل فيها عن سمت الاستقامة، فامتثلت أمره، وميزت عن اللباب قشره، مع قلة البضاعة، وقصور الباع في الصناعة، فشرحت له شرحاً لا يؤدي إلى الإطناب الممل، ولا يفضي إلى الاختصار المخل، وسعيت في حل ألفاظه، وتبيين معانيه، وتقرير براهينه، وتحقيق مبانيه، وتعرضت لما ورد عليه من الاعتراضات، متجنباً عن ارتكاب التعسفات».

(١) انظر: أعيان العصر ٤٠٣/٥.

(٢) انظر ترجمته في: أعيان العصر ٣٠٦/٣، الدور الكامنة ٣٤/٣، ذبول العبر ص ١٣٥، شذرات الذهب ٦٣/٦.

وقد وفق الأصفهاني بما وعد في مقدمته، وسوف أذكر هنا تفصيل منهجه، مع ذكر أمور من منهجه لم يذكرها.

١ - يعتني الأصفهاني في شرحه بتوضيح غريب الألفاظ الواقعة في متن التجريد، والتي تحتاج إلى بيان.

٢ - يهتم الأصفهاني ببيان معاني التجريد بأوضح عبارة وأسهلها، بحيث يكشف عن مفهوم تلك العبارة وعن منطوقها.

٣ - يعرف الأصفهاني الاصطلاحات العلمية التي تصادفه في أثناء شرحه، من أي فن كانت، في الغالب.

٤ - يتقيد الأصفهاني بشرح ما في الكتاب، وبيانه، ولا يستطرد في الشرح بحيث يخرج عن صلب المسألة.

٥ - يهتم الأصفهاني بالتحليل المنطقي للمسائل والدلائل، فلا تكاد تخلو مسألة، فيها ملازمة، إلا بيّن وجه التلازم، ثم أثبت بطلان التالي إن كان التالي باطلاً، إلى غير ذلك.

٦ - إذا كانت عبارة التجريد ذات احتمالات، بيّن تلك الاحتمالات، وقد يرجح أحد تلك الاحتمالات.

مثال ذلك: أن الأصفهاني عندما تعرض لشرح قول الطوسي: «وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي، كجنسهما» ذكر أن كلاً من الجنس والفصل قد يكون طبيعياً، وقد يكون منطقياً، وقد يكون عقلياً، فالحيوان مثلاً جنس طبيعي، ومفهوم الجنس جنس منطقي، والمركب

منهما عقلي، والناطق فصل طبيعي، ومفهوم الفصل فصل منطقي،
والمركب منهما عقلي.

كما أن جنس الجنس وجنس الفصل - وهو مفهوم الكلّي من حيث هو - قد يكون طبيعياً، وهو مفهوم الكلّي من حيث هو، وقد يكون منطقياً، وهو الكلية العارضة لمفهوم الكلّي، وقد يكون عقلياً، وهو المركب منهما، وقال: هذا هو المراد من قوله: «كجنسهما».

ثم ذكر الأصفهاني أن عبارة المصنف هذه يمكن أن يفهم منها احتمال آخر، وهو أن كلاً من الجنس والفصل قد يكون طبيعياً ومنطقياً وعقلياً، كما أن الكلّي الذي هو جنس لهما ينقسم إلى هذه الثلاثة، فحينئذ تكون الطبيعة التي يعرض لها الكلّي - كالإنسان مثلاً - كلياً طبيعياً، ومفهوم الكلّي كلي منطقي، والمركب منهما عقلي. ثم ذكر الأصفهاني أن الاحتمال الأول هو الأول^(١).

٧ - حيثما أتى الطوسي في كتابه التجريد بعبارة تخل بالمقصود، أو غير مؤدية إلى المعنى المراد، نبه عليها الأصفهاني.

مثال ذلك: أن الطوسي عرّف الوجود والعدم بقوله: «وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين» اعترض عليه الأصفهاني بأن هذا تعريف للموجود والمعدوم لا للوجود والعدم، وأما الوجود والعدم فيعرفان بثبوت العين ونفي العين، والمطلوب هنا هو تعريف الوجود والعدم لا الموجود والمعدوم.

(١) انظر: ص ٤٢٠ من النص المحقق.

ثم إن الأصفهاني اعتذر للمصنف بأنه: لما كان الوجود والعدم مساويين للموجود والمعدوم في المعرفة والجهالة، كان بطلان تعريف الموجود والمعدوم بما ذكر دالاً على بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين، فلذلك لم يتحاش المصنف عن ذلك، وأورد في محل تعريف الوجود والعدم بتعريف الموجود والمعدوم إفادة لهذا المعنى^(١).

٨ - ربما لا يتفق الأصفهاني مع الطوسي في المسألة، فيرد عليه. مثال ذلك: أن الطوسي عندما تعرض لأشكال المركب من الأجسام ذكر أن الشكل الطبيعي للمركب هو الكرة، فاعترض عليه الأصفهاني بأنه يجوز أن يكون الشكل الطبيعي للمركب غير الكرة^(٢).

٩ - أن الأصفهاني ربما يعقب على مَنْ سبقه من شراح التجريد. مثال ذلك: أن الطوسي عندما احتج على أن النفوس البشرية متحدة بالنوع: بأن النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد، وهذا يقتضي وحدتها بالنوع؛ لأن الأمور المختلفة يمتنع أن يجمعها حد واحد. اعترض عليه ابن المطهر الحلبي: بأن فيه نظراً؛ لأن الحد إنما يكون بالنسبة إلى المعنى الكلي، لا بالنسبة إلى الجزئيات، والمعنى الكلي الذي يكون الحد بالنسبة إليه، كما يحتمل أن يكون نوعاً، يحتمل أن يكون جنساً^(٣). رد عليه الأصفهاني: بأن الحد الواحد منطبق على تمام حقيقة النفوس، وهذا كاف في معرفة اتحادها بالنوع^(٤).

(١) انظر: ص ١٨٥ من النص المحقق.

(٢) انظر: ص ٥٧٨ من النص المحقق.

(٣) انظر: كشف المراد ص ١٦٦.

(٤) انظر: ص ٦٩١ من النص المحقق.

١٠ - يأتي بالإضافة إلى ما في متن التجريد من الاعتراضات والأجوبة بإيرادات أخرى ممكنة ويجب عنها .

١١ - إذا لم يطعن الأصفهاني لجواب من سبقه عن اعتراض يردّه، ويأتي بجواب من عنده .

١٢ - كان من منهج الأصفهاني أنه لا يذكر من المتن المسألة بكاملها، بل كان يجزئها، ويشرحها قطعة قطعة .

١٣ - حيثما لم يتبين للأصفهاني مراد الطوسي على وجه الدقة، يعترف بأن ما فهمه هو هذا .

مثال ذلك: أن الأصفهاني عندما شرح عبارة الطوسي: «والاعتقاد يقال لأحد قسميه، فيتعاكسان في العموم والخصوص» وضع أن الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقاً، أعم من أن يكون جازماً أو لا، مطابقاً أو غير مطابق، ثابتاً أو غير ثابت، وهذا هو المشهور .

وقد يطلق الاعتقاد على أحد قسمي العلم، وهو التصديق الجازم المطابق الثابت، الذي قد بين أن العلم ينقسم إليه وإلى التصور، وعلى هذا الإطلاق يتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص .

قال الأصفهاني بعد ذلك: هذا ما توهمته من كلامه، وهو لا يخلو عن تعسف^(١) .

١٤ - أن من عادة الأصفهاني أنه يأتي بأدلة المخالف كلها أولاً، ثم يرد عليها، وذلك في الغالب .

(١) انظر: ص ٨٠١ من النص المحقق .

١٥ - يُعْتَنَى الأصفهاني بإيراد اختلاف نسخ التجريد، وبوجهها ويرجح بينها.

١٦ - يشير إلى ترابط أجزاء الكتاب في بداية شرح كل مسألة، وقد بين علة ذلك.

مثال ذلك: أن الأصفهاني عند شرحه لعبارة الطوسي: «وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج، وإن جاز في الذهن على أنه برهان إني، وبالعكس لمي» قال رابطاً هذه بما تقدم: «لما بين أن عدم المعلول يستند إلى عدم العلة، استشعر أن يقال: لما كان كل واحد من العلة والمعلول يرتفع الآخر برفعه، وكل واحد منهما كالآخر في أن رفع كل منهما يستلزم رفع الآخر، فاستناد عدم المعلول إلى عدم العلة ليس أولي من عكسه. فأورد ما يصلح أن يكون جواباً عن هذا...»^(١).

١٧ - قد يأتي الأصفهاني بمقدمات يتوقف الدليل عليها لم يذكرها الطوسي.

١٨ - من عادة الأصفهاني في الجواب أنه يتنزل للمخمس ويسلم له حتى يقطع كل شبهة له.

١٩ - أن الأصفهاني يحاول أن يعتذر للمصنف إذا كان كلامه فيه خطأ أو تساهل أو استدراك.

مثال ذلك: قول الأصفهاني عند عبارة الطوسي «والفرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي لا يستلزم ثبوته» -: «ولفظ المنفي بعد لفظ

(١) انظر: ص ٢٤٧ من النص المحقق.

الإمكان زائد، لعله وقع سهواً من الناسخين»^(١).

٢٠ - أن الأصفهاني قد يأتي بأجوبة من عنده زيادة على ما ذكره المصنف.

٢١ - أنه قد ينبه على مستوى الدليل والحجة: هل هي برهانية، أو تنبيهية أو إقناعية؟.

٢٢ - أنه يبين المراد من المصطلح، إذا كان للمصطلح استعمال آخرى.

مثال ذلك: أن الأصفهاني عند قول المصنف: «فيغير الماهية» قال: المراد بالمغايرة ها هنا الزيادة، وإنما نص على هذا لأن مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي أن يكون زائداً عليها^(٢).
٢٣ - أنه يعتني ببيان أن الدعوى في هذه المسألة ضرورية أو غير ضرورية.

٢٤ - أنه يبين كلام المصنف إذا كان جواباً عن دخل مقدر، أو جواباً عن شبهة، أو غير ذلك.

٢٥ - أنه كثيراً ما ينبه على بعض الأمور، أو يزيد بعض الفوائد التي لا بد منها، ويصدرها بقوله «واعلم...».

٢٦ - إذا كان المصطلح له إطلاقان بينهما وطئهما على كلام المصنف.

(١) انظر: ص ٢٧١ من النص المحقق.

(٢) انظر: ص ١٩٩ من النص المحقق.

مثال ذلك: أن الأصفهاني عند قول المصنف: «ولا ضد له» قال: الضد يقال عند الجمهور على موجود في الخارج، مساو في القوة لموجود آخر، ممانع له، فالوجود لا ضد له من هذا الوجه. ويقال عند الخاص لموجود مشارك لموجود آخر في الموضوع، معاقب له، والوجود لا ضد له من هذا الوجه^(١).

٢٧ - أنه ربما لا يرتضي دليل المصنف فيعترض عليه.

٢٨ - أنه إذا أراد أن يرد على دليل المصنف يتدئ كلامه في الغالب بقوله: «ولقائل أن يقول...».

٢٩ - أن الأصفهاني قد يعترض على تعريف المصنف إذا كان غير واف بالمراد.

مثال ذلك: أنه عندما عرف الطوسي الخط المستقيم بأنه: «أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين» اعترض عليه الأصفهاني بأن هذا التعريف فيه نظر؛ إذ إنه إنما يستقيم أن لو صح اتصاف شيء من تلك الخطوط بأنه أقصر من الباقي، ولا يصح؛ لأنه لا يمكن انطباق أحدهما على الباقي؛ إذ لو أمكن لأمكن أن يصير المستدير مستقيماً، وبالعكس، ولا يمكن ذلك^(٢).

٥ - مصادره:

اعتمد الإمام الأصفهاني على عدة مصادر في شرحه هذا: إما مقل

(١) انظر: ٢١٦ من النص المحقق.

(٢) انظر: ص ٨٥٨ من النص المحقق.

من بعضها أو أكثر من بعض آخر، ولكنه كان قلما ينص على مصدر رجع إليه، وهذا مما زاد العبء على، فقد حاولت أن أتبع مصادر كلامه، ومن أين أتى بهذا الاعتراض وجوابه، وهل هذه العبارة له أو لغيره نقلها منه، وقد استطعت بحمد الله أن أتعرف على أكثر مصادره، سواء أكانت مطبوعة أو مخطوطة.

ولا أبالغ إذا قلت: إن جزءاً كبيراً من شرح الأصفهاني منقول - إما نصاً أو بتصرف - من خمسة كتب، كانت هي المصادر الأساسية له في توضيح وشرح كتاب التجريد، وهي:

١ - الإشارات لابن سينا.

٢ - المحصل للإمام الرازي.

٣ - تلخيص المحصل للطوسي.

٤ - شرح الإشارات للطوسي.

٥ - الصحائف الإلهية للسمرقندي.

ولا حاجة لي في أن أمثل على ذلك أو أحيل إلى بعض المواضع، لأنها بلغت من الكثرة، بحيث إن من تصفح الكتاب ورأي تعليقاتي على الكتاب تبين له صدق ما أقول.

وهناك مصادر أخرى رجع إليها الشارح، وهي:

١ - الملخص في الحكمة والمنطق للإمام الرازي^(١).

(١) انظر: ص ١٨٦ من النص المحقق.

- ٢ - نقد التنزيل للطوسي^(١).
- ٣ - شرح المحصل للكاتب^(٢).
- ٤ - طوابع الأنوار للبيضاوي^(٣).
- ٥ - مطالع الأنوار للأرموي^(٤).
- ٦ - المباحث المشرقية للإمام الرازي^(٥).
- ٧ - المشارع والمطارحات للسهروردي^(٦).
- ٨ - كشف المراد لابن المطهر الحلي^(٧).
- ٩ - الشفاء لابن سينا ، وقد رجع إلى عدة فنون من هذا الكتاب وهي :
 - أ) فن الكون والفساد^(٨).
 - ب) فن السماع الطبيعي^(٩).
 - ج) فن النفس^(١٠).

-
- (١) انظر: ص ٢٠٨ من النص المحقق.
 - (٢) انظر: ص ٢٣٠ ، ٨٥٠ من النص المحقق.
 - (٣) انظر: ص ٣٠٥ ، ٥٥٥ من النص المحقق.
 - (٤) انظر: ص ٤٦٥ ، ٤٦٧ من النص المحقق.
 - (٥) انظر: ص ٥٤٦ ، ٥٤٧ من النص المحقق.
 - (٦) انظر: ص ٥٤١ من النص المحقق.
 - (٧) انظر: ص ٦٩١ من النص المحقق.
 - (٨) انظر: ص ٧٤٤ ، ٧٤٦ من النص المحقق.
 - (٩) انظر: ص ٨٩٦ من النص المحقق.
 - (١٠) انظر: ص ٦٧٤ من النص المحقق.

(د) فن الإلهيات^(١).

٦ - مزاياه:

١ - سهولة عبارته ووضوحها، فقلما تجد فيه عبارات مغلقة صعبة، وما كان فيه من مواضع صعبة فلصعوبة المسائل المبحوثة وغموضها.

٢ - اختلاف مذهبي الماتن والشارح، فصاحب المتن - وهو الطوسي - إمامي شيعي، والشارح الأصفهاني سني أشعري، وهذا مما يضيف للكتاب قيمة علمية عظيمة، لما فيه من المباحثات والمناقشات والردود.

٣ - أن الأصفهاني وضع في بداية شرحه مقدمة في تقسيم الموجودات عند الحكماء والمتكلمين؛ لكي يحيط القارئ لكتابه إحاطة إجمالية بهذه المباحث، فيزداد بصيرة في طلبها، ويسهل عليه إدراك تفاصيلها.

٤ - عدم التوسع في بحث المسائل، والاقصرار على توضيح عبارة المتن، وبيانها؛ وذلك لثلا يتشعب الموضوع، فيتشتت ذهن الطالب.

٥ - تأدب الأصفهاني في الرد على مخالفيه، فلم يجرح أحداً منهم، وإنما كان همه هو إبطال قول الخصم بالحجة والبرهان، ويتبين هذا جلياً في رده على الطوسي في مقصد الإمامة.

(١) انظر: ص ٤٧٧، ٥٠٨ من النص المحقق.

٦ - الأمانة العلمية الدقيقة في إيراد حجج المخالفين غير مبتورة ،
خصوصاً عند إيراد حجج الشيعة في مقصد الإمامة .

٧ - أن الأصفهاني لا يترك المسألة إلا بعد أن يجيب عن جميع
الاعتراضات الواردة عليها ، ولو كان في ذلك إطالة .

٧ - ما كتب حوله :

اعتنى العلماء بكتاب «تسديد القواعد» ، فكان من الكتب الدراسية ،
وكتبوا عليه كثيراً من الحواشي والتعليق ، من ذلك :

★ ١ - حاشية السيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة : ٨١٦ هـ ، وهو
تلميذ البابر تي الذي هو تلميذ الإمام الأصفهاني .

وهذه الحاشية من أعظم الحواشي ، ومن أنفس ما كتب على شرح
التجريد للأصفهاني ، وهي حاشية ضخمة تصل بعض نسخها إلى ٣٠٠
لوحة .

قال صاحب كشف الظنون : «وقد اشتهر هذا الكتاب بين علماء
الروم بحاشية التجريد ، والتزموا تدرسه بتعيين بعض السلاطين الماضية ،
ولهذا كثرت عليه الحواشي والتعليقات»^(١) .

وحاشية الجرجاني هذه اقتصرت على المقصد الأول والثاني من
شرح التجريد ، واللذان هما أكثر الكتاب .

أول هذه الحاشية قوله : «أما بعد حمد واجب الوجود على

(١) كشف الظنون ١/٣٤٧ .

نعمائه.. خص بالذكر من صفاته العللى ما هو أخص به تعالى...».

ولهذه الحاشية عدة نسخ خطية منها:

★ (أ) أربع نسخ خطية محفوظة في دار الكتب المصرية برقم:

- ٢٠٥٧٠ ب عربي .

- ٦٣٧٢٨ ب عربي .

- ٢٨٦ علم الكلام طلعت .

- ٢٨٧ علم الكلام طلعت .

★ (ب) نسخة خطية محفوظة في مكتبة تشستريتي برقم: ٤٣١٠، وهي التي اعتمدت عليها في الإحالة .

هذا، وعلى حاشية الجرجاني حواش وتعليق كثيرة، منها^(١):

١ - حاشية محيى الدين محمد بن حسن الساموني، ت: ٩١٩ هـ .

٢ - حاشية شجاع الدين إلياس الرومي، ت: ٩٢٩ هـ .

٣ - حاشية سنان الدين يوسف، المعروف بعجم سنان .

٤ - حاشية المولى محمد بن إبراهيم الشهير بخطيب زاده، ت:

٩٠١ هـ . أولها: أما بعد حمد من استحق الحمد لذاته وصفاته . ذكر

فيها اسم السلطان بايزيد خان .

٥ - حاشية المولى ابن المعيد، لخص فيها حاشية خطيب زاده .

(١) انظر: كشف الظنون ١/٣٤٧، ٣٤٨ .

- ٦ - حاشية الفاضل أحمد الطالسي الجيلي . أولها: «الحمد لله الذي تقدس عنه ذاته عن إدراك العقول».
- ٧ - حاشية المولى أحمد بن موسى الشهير بالخيالي ، ت: ٨٧٠هـ . وهي تعليقة على الأوائل .
- ٨ - حاشية محيى الدين محمد بن قاسم الشهير بأخوين ، ت: ٩٠٤هـ .
- ٩ - حاشية محمد بن محمود المغلوي الوفائي ، ت: ٩٤٠هـ .
- ١٠ - حاشية حزام الدين حسين بن عبد الرحمن التوقاتي ، ت: ٩٢٦هـ .
- ١١ - حاشية السيد المولى علي بن أمر الله الشهير بابن الحنائي ، ت: ٩٧٩هـ .
- ١٢ - حاشية عبد الرحمن الشهير بغزالي زاده ، وهي تعليقة على بعض المواضع .
- ١٣ - حاشية خضر بن عبد الكريم ، ت: ٩٩٩هـ .
- ١٤ - حاشية شجاع الدين الكوسج .
- ١٥ - حاشية سليمان بن منصور الطوسي ، المعروف بشيخي ، أولها: «الحمد لله المتكلم بكلام ليس من جنس الحروف والأصوات» .
- علقها على حاشية السيد وحاشية ابن الخطيب معاً ، وأشار إلى قول الشارح بقال الشارح ، وإلى قول السيد بقال الشريف ، وإلى قول ابن الخطيب بقوله .

١٦ - حاشية شاه محمد بن حرم، ت: ٩٧٨ هـ.

١٧ - حاشية ابن البردعي.

١٨ - حاشية المولى أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده، ت: ٩٦٢ هـ. كتبها إلى مباحث الماهية، وجمع فيها أقوال القوشجي والدواني ومير صدر الدين وابن الخطيب، وأداها بأخصر عبارة، ثم ذكر ما خطر له بياله في تحقيق المقام.

١٩ - حاشية محيي الدين أحمد بن إبراهيم النحاس الدمشقي، علقها على مبحث الماهية.

٢٠ - حاشية شمس الدين أحمد بن محمود المعروف بقاضي زاده المفتي، ت: ٩٨٨ هـ. علقها على مبحث الماهية.

٢١ - حاشية المولى عبد الغني بن أمير شاه بن محمود، ت: ٩٩١ هـ.

٢٢ - حاشية المولى محمد المعروف بسباهي زاده، ت: ٩٩٧ هـ.

٢٣ - حاشية المولى محمد بن عبد الكريم المعروف بزلف نكار، ت: ٩٦٤ هـ.

٢ - تعليقات علقها ابن جماعة تلميذ البابرّي الذي هو تلميذ للأصفهاني.

وهذه التعليقات موجودة بهامش نسخة لتسديد القواعد محفوظة في دار الكتب المصرية.

وابن جماعة هذا هو: محمد بن أبي بكر بن عبد العزيز بن محمد
الكتاني، الشافعي، عالم بالأصول والجدل واللغة والبيان، تتلمذ لابن
خلدون، وكان مكثراً من التصنيف، قال السخاوي: «وله على كل كتاب
أقرأه - مع أنه كاد يقرئ جميع المختصرات - التصنيف والتصنيفات، ما
بين حاشية ونكت وشرح»^(١). توفي بالقاهرة سنة: ٨١٩ هـ^(٢).



-
- (١) الضوء اللامع لأهل القرن التاسع لشمس الدين السخاوي ١٧١/٧، منشورات دار
مكتبة الحياة، بيروت.
- (٢) انظر ترجمته في: الضوء اللامع ١٧١/٧، شذرات اللغز ١٣٩/٧، الأعلام للزركلي
٥٦/٦.

القسم الثاني

تحقيق النص

* وصف النسخ المخطوطة .

* منهج تحقيق النص .

* صور النسخ المخطوطة .

أ - وصف النسخ المخطوطة:

اعتمدت في تحقيق كتاب «تسديد القواعد» على ست نسخ خطية، وهذه بيانات عنها:

١ - النسخة (أ):

أ - مكان النسخة: مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة، تحت رقم: ٣٣ توحيد، ومصورة في معهد المخطوطات العربية بالقاهرة تحت رقم: ١٦١ بعثة السعودية.

ب - تاريخ نسخها: يوم الجمعة، العشرون من رمضان المبارك، سنة ثلاث وثلاثين وسبعمائة هجرية، في مدينة تبريز، أي: قبل وفاة المؤلف بستة عشر سنة.

ج - الناسخ: علي بن علي بن أبي المجد.

د - عدد الأوراق وقياسها: ١٠١ ورقة، أي: ٢٠٢ صفحة، ١١ × ٢٤ سم.

هـ - عدد السطور في الورقة: ٤١ سطراً.

و - عدد كلمات السطر الواحد تقريباً: ١٦ كلمة.

ز - ملاحظات: النسخة بهامشها تعليقات كثيرة، وهي أقدم نسخ

المخطوط، وعليها مقابلة، وعلى الورقة الأولى ورقة العنوان تمليكات لبعض الأشخاص.

٢ - النسخة (ب):

أ - مكانها: مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة، تحت رقم: ٣٥ توحيد، ومصورة في معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، تحت رقم: ١٥٨ بعثة السعودية.

ب - تاريخ نسخها: في شهر رمضان المبارك، سنة: ٧٥١ هـ، بدار الفتح قيسرية.

ج - النسخ: محمد بن محمد بن محمد الكيشي.

د - نوع الخط: نسخي.

هـ - عدد الأوراق وقياسها: ٢٠٤ ورقة، أي: ٤٠٨ صفحة، ١٦ × ٢٢,٥ سم.

و - عدد السطور في الورقة: ٣١ سطراً.

ز - عدد كلمات السطر الواحد تقريباً: ١١ كلمة.

ح - ملاحظات: النسخة مقابلة، وبهامشها تعليقات لكنها قليلة، وعلى الورقة الأولى تمليكات لبعض الأشخاص.

٣ - النسخة (ج):

أ - مكانها: دار الكتب المصرية، تحت رقم: ٢٥٦ علم الكلام طلعت، ورقم الميكروفيلم: ٣٩١٧٥.

ب - تاريخها: يوم الثلاثاء، سابع عشر شهر شوال، سنة: ٧٧٤هـ.

ج - النسخ: غير معروف.

د - نوع الخط: تعلقي.

هـ - عدد الأوراق وقياسها: ١٩٥ ورقة، أي: ٣٩٠ صفحة، ١٥×٤٠سم.

و - عدد السطور في الورقة: ١٩ سطراً.

ز - عدد كلمات السطر الواحد تقريباً: ١٢ كلمة.

ح - ملاحظات: النسخة مقابلة، وفي آخرها بالهامش ما نصه: قابلك من أوله إلى آخره بنسخة صحيحة مقابلة مرضية، وأنا أستغفر الله من الزلل، ومما يخالف شيئاً في العلم والعمل. وكتبه: علي بن عبد الوهاب الأعرج... يوم السبت، غرة المحرم الحرام، فاتحة سنة: ٧٧٧هـ، والحمد لله وحده وصلاته على سيدنا محمد النبي وآله.

ويوجد بهامش النسخة تعليقات، وعلى الورقة الأولى صيغة وقف وتملك.

٤ - النسخة (هـ):

أ - مكانها: دار الكتب المصرية، تحت رقم: ٢٩٢ ب علم الكلام طلعت، ورقم الميكروفيلم: ٨٠١٣.

ب - تاريخها: في شهر رمضان المبارك، سنة: ٨٩٥هـ.

- ج - الناسخ: يوسف بن محمد .
 د - عدد الأوراق: ٢١٨ ورقة، أي: ٤٣٦ صفحة .
 هـ - عدد السطور في الورقة: تتراوح بين ٢١ سطراً في بعض الصفحات، ١٧ سطراً في بعض الصفحات .
 و - عدد كلمات السطر الواحد تقريباً: ما بين ١٥ و ١٢ كلمة .
 ز - ملاحظات: النسخة مقابلة، وبهامشها تعليقات .

٥ - النسخة (و):

- أ - مكانها: دار الكتب المصرية، تحت رقم: ٢٨٣ علم الكلام طلعت، ورقم الميكروفيلم: ٨٠٠٤ .
 ب - تاريخها: ٨٨٠ هـ .
 ج - الناسخ: عبد الله بن حاجي محمد بن رستم الشيمي .
 د - عدد الأوراق: ١٥١ ورقة، أي: ٣٠٢ صفحة .
 هـ - عدد السطور في الورقة: ٢١ سطراً .
 و - عدد كلمات السطر الواحد تقريباً: ١٥ كلمة .
 ز - ملاحظات: تحتوى النسخة على المقصد الأول والثاني فقط من الكتاب، واللذان هما أكبر مقاصد الكتاب، والنسخة مقابلة، وبهامشها تعليقات .

٦ - النسخة (ز):

- أ - مكانها: دار الكتب المصرية، تحت رقم: ٢٨٢ علم الكلام طلعت، ورقم الميكروفيلم: ٨٠٠٣ .

- ب - تاريخها: ٨٩٤ هـ .
- ج - النسخ: غير معروف .
- د - عدد الأوراق: ١٥٧ ورقة، أي: ٣١٤ صفحة .
- هـ - عدد السطور في الورقة: ١٩ سطراً .
- و - عدد كلمات السطر الواحد تقريباً: ١٣ كلمة .
- ز - ملاحظات: تحتوي النسخة على المقصد الأول والثاني فقط من الكتاب . والنسخة مقابلة ، وبهامشها تعليقات .
- وهناك نسخة سابعة ، كنت أرجع إليها عند الحاجة ، ورمزت لها بـ«د» ، وهي النسخة التي بهامشها تعليقات ابن جماعة بخط يده ، وهذه أوصافها:
- أ - مكانها: دار الكتب المصرية ، تحت رقم: ٣٢٢ علم الكلام ، ورقم الميكروفيلم: ٣٩٠٠٩ .
- ب - التاريخ: في أوائل القرن التاسع .
- ج - النسخ: غير معروف .
- د - عدد الأوراق: ٢٠٤ ورقة، أي: ٤٠٨ صفحة .
- هـ - عدد السطور في الورقة: ٢٢ سطراً .
- و - عدد كلمات السطر الواحد تقريباً: ما بين ١٢ و ١٣ .
- ز - ملاحظات: النسخة ناقصة من الأول ، تبدأ بالفصل الثاني من المقصد الأول ، وفي أوراقها تقديم وتأخير يسير ، وعليها تعليقات لابن جماعة بخط يده ، وقد قال في آخر النسخة: «الحمد لله وحده ، يقول

محمد بن جماعة - كان الله تعالى له - هذا آخر ما أردناه من وضع الحواشي على هذا الشرح، وكان الفراغ منه في حادي عشر شوال، من سنة ثلاث عشرة وثمانمائة، حسبنا الله ونعم الوكيل. وكتبه: محمد بن جماعة حامداً ومصلياً ومسلماً».

ب - منهج تحقيق النص:

من المعلوم أن هناك طريقتين للتحقيق:

الأولى: أن يختار المحقق نسخة من بين النسخ، يجعلها أصلاً في التحقيق، ويجعل الزيادات من النسخ الأخرى إن وجدت بين قوسين معقوفين، إشارة إلى أنها زائدة على الأصل، وهي طريقة مشي عليها واتبعها كثير من المحققين.

ويجب الأخذ بهذه الطريقة والالتزام بها إذا وجدت نسخة مكتوبة بخط المؤلف، أو بخط أحد تلاميذه بشرط أن يكون قابلها على نسخة شيخه أو قرأها على شيخه.

الثانية: طريقة النص المختار، وهي أن لا يتخذ المحقق أصلاً للتحقيق، لكنه يقارن بين النسخ، ويثبت النص الذي يراه ملائماً، ثم يشير في الهامش إلى ما جاء في بقية النسخ.

وهذه الطريقة مشي عليها واتبعها كثير من المحققين أيضاً.

وبما أني لم أعثر على نسخة مكتوبة بخط المؤلف، أو على نسخة مقروءة عليه، أو مقابلة على نسخة مكتوبة بخطه، فقد اخترت طريقة النص المختار، واتبعها في تحقيق هذا الكتاب.

✱ أما منهجي في التحقيق فهو كما يلي:

١ - اعتنيت بالنص أشد عناية، فقممت باختيار الألفاظ المناسبة من بين النسخ التي بين يدي، ولم آكل جهداً في ذلك، كما أنني أشرت إلى خلاف النسخ في الهامش، وبينت المحرف منها في بعض النسخ، وبينت ما سقط من الكلمات أو العبارات.

٢ - التزمت بقواعد الإملاء الحديثة، مع صرف النظر عما في النسخ المخطوطة.

٣ - اهتممت بعلامات الترقيم، وتقسيم الفقرات، حتى يعين ذلك على فهم مراد المؤلف.

٤ - أحلت المسائل الفلسفية والكلامية إلى أهم المصادر التي تناولتها بالبحث.

٥ - المقارنة الدائمة بين كتاب «مطالع الأنظار»، و«تسديد القواعد» للأصفهاني نفسه، مع الإشارة إلى ما في «مطالع الأنظار» من زيادة عليه إن وجدت؛ وذلك لأن الأصفهاني ألفه بعد كتاب «تسديد القواعد».

٦ - حاولت - قدر استطاعتي - أن أنسب الاعتراضات التي أوردها الشارح لمعترضيه، وأن أنسب أجوبة هذه الاعتراضات لقائلها.

٧ - أرجعت كثيراً من النصوص التي نقلها الأصفهاني ولم يشر إلى ذلك إلى أصحابها.

٨ - نسبت الأقوال إلى قائلها عند إعمال الشارح لها، وقد أصحح كلام الشارح عند نسبه الأقوال.

٩ - نقلت بعض التعليقات من هامش بعض النسخ الخطية إن كان ذا فائدة مهمة ، وينبغي الإشارة هنا إلى أنني نقلت معظم التعليقات التي كتبها ابن جماعة على هذا الكتاب ، وذلك لنفاستها .

١٠ - عُلِّقَتْ على الكتاب بعض التعليقات: إما مُعَرِّفًا لمصطلح غريب ، أو كلمة غامضة ، أو معترضاً على الشارح ، أو مُوَضِّحاً لما استبهم من كلام الشارح .

١١ - ترجمت بإيجاز للأعلام الواردة بالكتاب ، ولا أترجم لمن اشتهر منهم ، كمشاهير الصحابة ، والأئمة الأربعة .

١٢ - قمت بتخريج النصوص المختلفة التي يضمها الكتاب: فعزوت الآيات القرآنية إلى سورها وأرقامها .

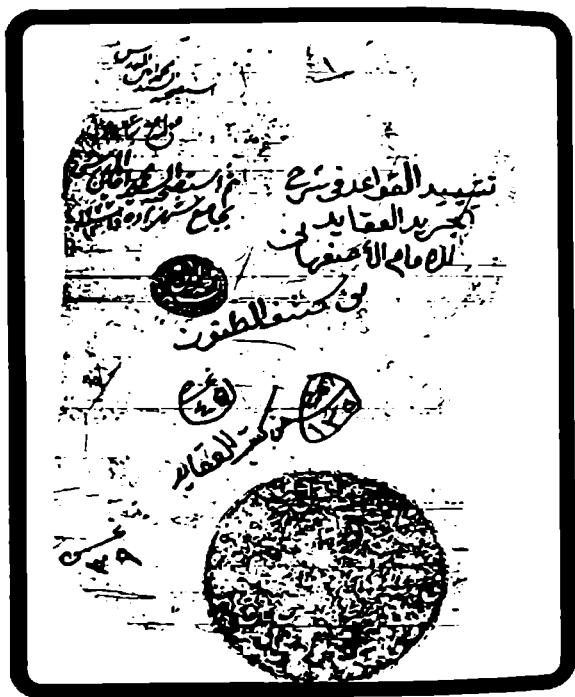
أما بالنسبة للأحاديث والآثار فقد قمت بتخريجها من كتب السنة المعتمدة ، والتزمت أنه إذا كان الحديث في البخاري ومسلم أو في أحدهما فإني أكتفي بهما أو بأحدهما . وأما بالنسبة إلى الأشعار فقد اجتهدت في أن أنسجها إلى قائلها ما استطعت إلى ذلك سبيلاً .

١٣ - وضعت عناوين جانبية توضح المسائل المبحوثة .

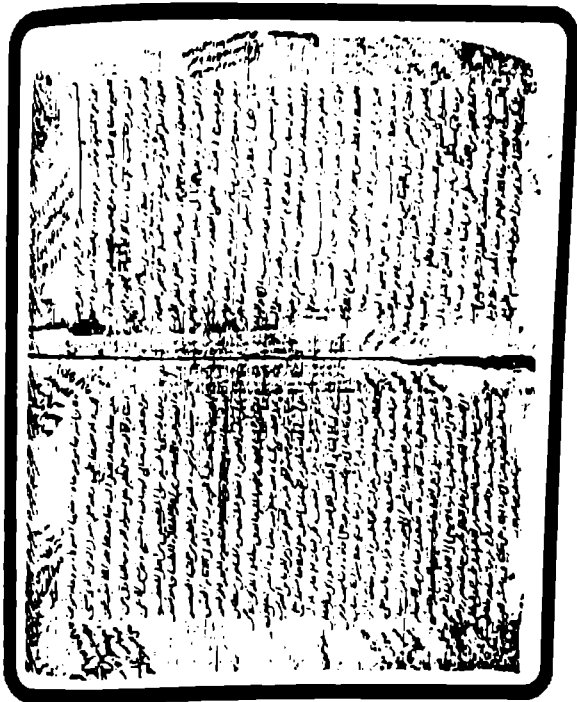
١٤ - عرفت بالفرق الكلامية أو الملل غير المشهورة .

ج - صور النسخ المخطوطة:

أرفقت بهذه الرسالة ورقة العنوان والصفحة الأولى والأخيرة لكل النسخ الخطية التي اعتمدتها في التحقيق ، كما جرت العادة بذلك .



صفحة العنوان من النسخة (أ)



الصفحة الأولى من النسخة (١)

والشوق على الجسد من الحزن ودمع العادورات شيا فليست
 فليست في ستر أمة تبارك من ١١٢٢ تبارك تبارك تبارك تبارك تبارك
 و السؤلين احفظوا من وفاء ان يحفظوا مع المسعد و وفاء
 لنا يوم الدين و امة العلى بالصواب

نزل الكتاب بنوفى الملك الوفاى في شهر
 رمضان المبارك سنة ١٢٧٠ ببلد الكنج
 بقصر صاها الله عن الليات عفا نامل
 العبد الخاطى الراى الى رحمة ربه محمد بن
 محمد بن محمد الكنى اصله الى احواله
 بالحمد لله رب العالمين الصلاة والسلام
 على منة محمد و آله الطيبين الطاهرين
 و سال الله عنه
 و حسن الخاتمة
 بيارب

هذا هو
 الكتاب
 و

الصفحة الأخيرة من النسخة (ب)

1A2

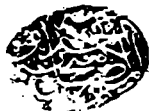
شرح تجرید الطوسی فی اصول الدین
تالیف محمد بن ابی القاسم الاصفہانی

ناظر احمد محمد علي سليمي از نوط و منزهه كزانه
اكتب بجام تحريم افندي بسوقية لاله
تقبل الله منه ذلك حامدا لله ومصليا
عليه . اوجح ١٢٩٧ هـ

بعد از آنکه جامع شرح افق و السهرا را کردی و اصعب قباد

12.22

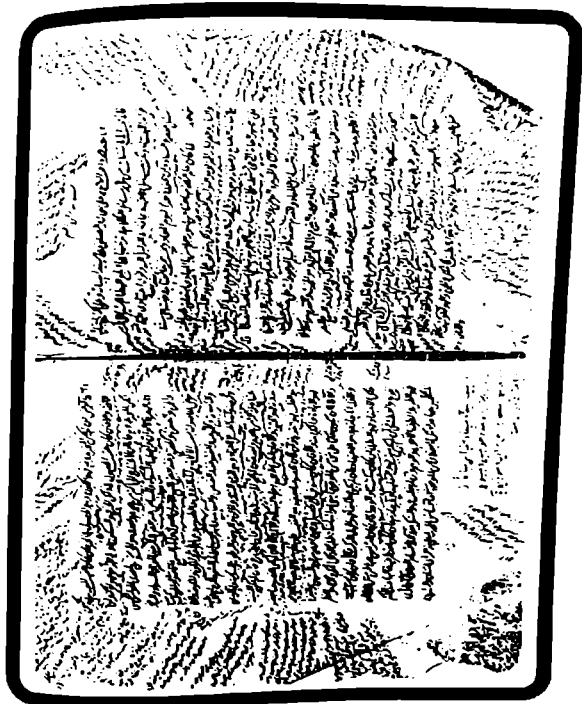
نمبر ۲۵۶ فوضہ



صفحة العنوان من النسخة (ج)

[illegible][illegible]

الصفحة الأخيرة من النسخة (هـ)



الصفحة الأولى من النسخة (ز)

فيه هو انما كان ولا يستلزم ان يكون احد الطرفين في الامر بالمعروف والنهي
 عن المنكر وهو ليل المعجز ومن ذلك الامر بالمعروف والنهي عن
 المنكر ان يكون ما عليه الامر باجل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
 عايناهما في امر بالمعروف والنهي عن المنكر واسمه استبان
 لقوله علم ما علمنا بالوحدة وان يكون عايناهما في امر بالمعروف والنهي
 عن المنكر انما هو انما هو الى المقصود فانه ان لم يصورنا لغيرها
 وانما هو الى المقصود لا يجب ان يكون عاينا فليفتقر اليه
 فلو عري او ضل على كنهه معضدة فالتصميم اليه ان لم يصور
 احداهما في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب عليه في معنى
 ان يكون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير ان يصور
 لقوله تعالى يا محمد استمعوا وكن انتم الصالحين يعني انما هو
 حاشية وهو معنى لقوله تعالى ان الله يريد ان يصور في انما حاشية
 في الذين لم ياتوا به عن الله لقوله عليه السلام من لم يات
 هاتين القادتين واثبتا قلبه بها يستر الله
 هاتين القادتين في امر بالمعروف والنهي عن المنكر
 من انما هو انما هو فليفتقر اليه في امر بالمعروف والنهي عن المنكر
 لنا في يوم الدين فليفتقر اليه في امر بالمعروف والنهي عن المنكر
 عليه السلام فليفتقر اليه في امر بالمعروف والنهي عن المنكر
 في امر بالمعروف والنهي عن المنكر



تَبَيَّنَ نَيْدُ الْقَوْلِ عَدَدُ

وَفِي شُكْرِهِ

تَجَرُّدُ الْعَقَائِدِ

لِلْهُدَى بِرَبِّهِ الْفَنِيمِ

لِلْإِمَامِ شَيْخِ الدِّينِ الْأَصْفَهَانِيِّ

الْمُتَوَفَّى سَنَةَ ٧٤٩ هـ

صَلَّوْهُ وَتَقَرَّبُوا لَهُ وَعَلَى عَلَيْهِ

د. خَالِدُ بْنُ حَمَّادٍ الْعَدَوَانِيِّ

الجزء الأول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ^(١)

الحمدُ لله المُتَوَحِّدِ بوجوب الوجود ودوام البقاء، المُتَرَدِّدِ مقدمة الخارج باستحالة التغيُّرِ وامتناع الفناء، المُتَزَوِّعِ عن التاليف والانقسام والأجزاء، المُقَدَّسِ عن مناسبة الأشياء ومُشاكَلَةِ الأشياء، العزيزِ الذي عجزت عن إدراك ذاته عقولُ العقلاء، وتحيرت في بَيِّدائه ألوهيته أوهامُ العلماء، العليم الذي لا يَغْرُبُ عنه ديبُّ النملة السوداء على الصخرة الصَّماء في الليلة الظلماء، القدير الذي خَلَقَ الأرضَ والسموات العلَى، الحكيم الذي دَبَّرَ الأمورَ بِقَدْرِهِ الذي هو تالي سابقِ القضاء، الجواد الذي أنعم على البرايا نعماً لا تَعُدُّ ولا تحصى، الغفور الذي يعفو عن السيئات، وَيَغْفِرُ ما دون الشرك لمن يشاء.

والصلاةُ على مَنْ اصطفاهم الله تعالى لتكميل الخلائق^(٢) من المرسلين والأنبياء، خصوصاً على خاتم النبيين وسيد الأصفياء: مُحَمَّدٍ^(٣) الذي بَعَثَهُ إلى كافة البَرَّايَا، وَوَعَدَ له مقامَ الشفاعة يومَ العَرَضِ والجزاء، وعلى آله وأصحابه أعلام الحق وأنجم الهدى، ما اخْصَرَ

(١) زيادة: رب أعن ويسر، و (و) (هـ) زيادة: وبه العون.

(٢) (ب): الخلق.

(٣) (ب): فهو.

نَجْمٌ^(١) في الغبراء^(٢)، وطلَّعَ^(٣) نَجْمٌ في الخضراء^(٤).
أَمَّا بَعْدُ:

(فإن أضعف عباد الله وأحوجهم إلى غفرانه: محمود بن أبي القاسم بن أحمد الأصفهاني - أحسن الله^(٥) عاقبته -^(٦)) يقول:^(٧)

لَمَّا كَانَ أَعْلَى مَا تَسْمُو إِلَيْهِ أَعْنَاقُ الهمم، وَأَجْلَى^(٨) مَا يَتَنَافَسُ فِيهِ
أَخْيَارُ الْأُمَمِ: تَحْلِيَةُ النَّفْسِ^(٩) بِالْعُلُومِ، الَّتِي مِنْ أَصْنَافِهَا ثِمَارُ الْعُقُولِ
تُجْتَنَى، وَمِنْ أَقْسَامِهَا ذَخَائِرُ الْعِقَائِلِ تُقْتَنَى، صُبْحُ السَّعَادَةِ مِنْ مَشَارِقِهَا
طَالِعٌ، وَرَوْحُ^(١٠) السِّيَادَةِ مِنْ مَفَاتِحِهَا سَاطِعٌ، مَنْ^(١١) تَحَلَّى بِهَا^(١٢) فَقَدْ فَازَ
بِالْقُدْحِ الْمُعْلَى^(١٣)، وَنَالَ الْحِظَّ الْأَوْفَرَ مِنَ اللَّذَّةِ الْعَظْمَى.

(١) قال الفيومي في «المصباح»: «النجم من النبات: ما لا ساق له، والشجر: ما له ساق يعظم ويقوم به» ص ٨١٦.

(٢) الغبراء: الأرض. انظر: «المصباح المنير» ص ٦٠٤.

(٣) ساقطة من (و).

(٤) الخضراء: السماء. انظر: «القاموس المحيط» ٢/٢٠.

(٥) (هـ): أحسن الله في عاقبته.

(٦) (ج) بدل: أحسن الله عاقبته: مد الله على العالمين ظلاله، كما حقق في الدارين آماله.

(٧) (أ) بدل ما بين القوسين: فإن مولانا الإمام المحقق، والحرير المدقق، ملك الحكماء المحققين، زبدة الفضلاء المتقدمين منهم والمتأخرين، شمس الحق والملة والدين: محمود بن أبي القاسم بن أحمد الأصفهاني. مد الله ظلاله، وشاعف جلاله.

(٨) (أ) (ب): أجل.

(٩) (ج): النفوس.

(١٠) (ج): لوح.

(١١) (و): ومن.

(١٢) (أ) (ب) (و): به.

(١٣) القُدْح: هو السهم قبل أن يترش ويُرْكَبَ نَصْلُهُ، والقُدْحُ المعلى: سابع سهام المير، وأوفر السهام نصيبا. انظر: «المصباح المنير» ص ٦٧٤ والكليات للكفوي ص ٧٣٣.

وكان^(١) أتمّها فائدةً، وأعمّها عائدة^(٢)، وأشرفّها مرتبةً، وأجلّها متبقةً: العلوم^(٣) الشرعية^(٤) التي هي وسيلة^(٥) السعداء إلى مُقاربة الملا الأعلى، وجنة الخلد، ومُلْك لا يَبْلَى، مَنْ^(٦) تَمَسَّكَ بها فقد اهتدى، وَمَنْ أَغْرَضَ عنها يُخْشَرُ^(٧) يوم القيامة أعمى.

أصبه علم
أصول الدين

وكان أشرفّها موضوعاً، وأنفعها أصولاً وفروعاً، وأقومها^(٨) مَحَجَّةً، وأَوْضَحَهَا حُجَّةً، هو^(٩): علم أصول الدين، الذي تُبَيِّنُ عليه^(١٠) مَعَايِدُهَا، وَتَنْحَلُّ إِلَيْهِ مَقَاصِدُهَا^(١١)، هو الكاشفُ عن أَسْتَارِ الْأُلُوهِيَةِ، الْمُطَّلِعُ عَلَى أَسْرَارِ الرُّبُوبِيَةِ، الْفَارِقُ بَيْنَ مَنْ اخْتَارَهُ اللَّهُ تَعَالَى لِرِسَالَتِهِ وَاجْتَبَى، وَبَيْنَ مَنْ ادَّعَى زوراً وَتَبَيَّنَ، الْمُمَيِّزُ بَيْنَ الْمُطِيعِينَ مِنْ أَهْلِ الْمَغْفِرَةِ وَالرُّضْوَانِ، وَالْعَاصِينَ مِنْ أَهْلِ الضَّلَالَةِ وَالطَّغْيَانِ.
وقد صُنِّفَ فِيهِ مُصَنَّفَاتٌ شَرِيفَةٌ وَمَخْتَصَرَاتٌ لَطِيفَةٌ.

من جملتها: المختصر الموسوم بـ «التجريد» المنسوب إلى
العلامة الإمام المحقق، العلامة التَّخْرِيرِ الْمُدَقِّقِ، الْحَبِيرِ الْفَاخِرِ، وَالْبَحْرِ

(١) (أ) (ب): ولما كان.

(٢) جملة: «وأعمها عائدة» ساقط من (هـ).

(٣) (ج) (هـ): علوم.

(٤) (ب) (ج) (هـ): الشرعية.

(٥) (و): وسائل.

(٦) (و): ومن، و (ج): فمن.

(٧) (ب): حشر.

(٨) (ب): وأوقفها، و (هـ): وأقوامها.

(٩) (أ): وهو.

(١٠) (أ) (ب) (ج): عليها.

(١١) من هنا يبدأ خرم في نسخة (هـ)، ويستمر إلى ص ٢٧٥.

الزاهر، مُكْمَلِ علوم الأولين، أفضل المتقدمين والمتأخرين، سلطان الحكماء المتألهين، نصير الملة والحق^(١) والدين، مُطاع الملوك والسلاطين: مُحَمَّدٍ الطُّوسِيِّ. كَسَاهُ اللهُ جَلَابِيبَ رِضْوَانِهِ، وَأَسْكَنَهُ أَعْلَى غُرَفِ جَنَّاتِهِ.

وهو صغير الحجم، غزير العلم، يحتوى من الدقائق الأصولية^(٢) على أسناها، وينطوي من الحقائق العلمية على أجلاها، يشتمل^(٣) على بدائع شريفة، وغرائب لطيفة.

لكن لغاية الإيجاز، نازل منزلة الألفاظ، لا يَنكشِفُ^(٤) لكل^(٥) أحدٍ مَقَرَّاهُ، ولا يُدْرِكُ قبل التأمل معناه.

فأشار إليّ مَنْ طاعته فرضٌ يَجِبُ عليّ^(٦) أدائُهُ، ومُتَابَعَتُهُ فرضٌ يَلَزِمُنِي قَضَاؤُهُ، بأن^(٧) أشرح له شرحاً، يُرِيحُ جَلَابِيبَ أُبْكَارِ معانيه للطالِبِينَ، وَيَجْلُو محاسنَ غَوَايِهِ لِلخَاطِبِينَ، وَأُحَرِّرَ مَعَايِدَهُ، وَأُقَرِّرَ قَوَاعِدَهُ، وَأُبَيِّنَ مَقَاصِدَهُ، وَأُجَرِّدَ فَرَائِدَهُ، وَأُنَبِّهَ على ما وَرَدَ^(٨) عليه من الاعتراضاتِ، وَأُشِيرَ إلى أجوبةِ ما أُوْرِدَ فيه من الشُّبُهَاتِ، خصوصاً

(١) ساقطه من (أ) (ب).

(٢) (ج): الأصلية.

(٣) (و): وتشتمل.

(٤) (و): ولا ينكشف.

(٥) (ب): على.

(٦) ساقطة من (ج).

(٧) (ب): أن.

(٨) (ج): أورد.

على مباحث الإمامة، فإنها^(١) قد^(٢) عُدِلَ فيها عن سَمَتِ الاستقامة.

فانثَلْتُ أَمْرَهُ، وَمَيَّزْتُ عَنِ اللَّبَابِ قِفْرَهُ، مَعَ قَلَعِ الْبِضَاعَةِ،
وَقُصُورِ الْبَاعِ فِي الصَّنَاعَةِ، فَشَرَحْتُ لَهُ شَرْحاً لَا يُؤَدِّي إِلَى الْإِطْنَابِ
الْمُحِلِّ، وَلَا يُقْضِي إِلَى الْإِخْتِصَارِ الْمُخِلِّ، وَسَعَيْتُ فِي حَلِّ الْفَاطِلِ،
وَتَبَيَّنَ مَعَانِيهِ، وَتَقَرَّرَ بَرَاهِينُهُ، وَتَحَقَّقَ مَبَانِيهِ، وَتَعَرَّضْتُ لِمَا وَرَدَ
عَلَيْهِ^(٣) مِنَ الْإِعْرَاضَاتِ، مُتَجَنِّباً عَنِ ارْتِكَابِ التَّعْلِيقَاتِ.

وسميته ب: «تسديد القواعد»^(٤) في شرح تجريد العقائد.

وَالْمَأْمُولُ مِمَّنْ نَظَرَ فِيهِ أَنْ يَنْشُرَ هَفَوَاتِي عِنْدَ الْعُثُورِ^(٥) عَلَى
خَطِيئَاتِي^(٦)، وَلِنَشْرَعُ^(٧) فِي شَرْحِ الْكِتَابِ، مُسْتَعِيناً بِمُطْلَفِ اللَّهِ الْوَهَّابِ
(١/٣).

(١) (ج) (هـ): فإنه.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) ساقطة من (و).

(٤) هكذا تسميته في جميع النسخ التي اعتمدتها في التحقيق، وقد ذكرت في القسم
الدراسي أن للكتاب تسميتين، التسمية الأخرى هي تشييد القواعد، وهي التسمية
التي اعتمدها حاجي خليفة في كشف الظنون ٣٤٦/١، وإسماعيل باشا في إضاح
المكنون ٤٠٩/٦.

(٥) (أ) (ب) (و): المطار.

(٦) (و): خطائي.

(٧) (ج): فلنشرع.

* قال: (١)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَمَّا بَعْدَ حَفْظِ (٢) وَاجِبِ الْوُجُودِ عَلَى نَعْمَانِهِ، وَالصَّلَاةِ عَلَى
سَيِّدِ أَنْبِيَائِهِ، وَعَلَى (٣) أَكْرَمِ أَجْبَائِهِ (٤).

فَإِنِّي مُجِيبٌ إِلَى مَا سُئِلْتُ مِنْ تَخْرِيرِ مَسَائِلِ الْكَلَامِ، وَتَرْيِيبِهَا
عَلَى أَبْلَغِ النَّظَامِ، مُشِيرًا إِلَى غُرَرِ فَرَائِدِ الْإِعْتِقَادِ، وَنُكْتِ مَسَائِلِ
الاجْتِهَادِ، يَمَّا قَادَنِي الدَّلِيلُ إِلَيْهِ، وَقَوِيَ اعْتِقَادِي عَلَيْهِ.
وَاللَّهُ أَشْأَلُ الْمِصْمَةَ وَالسَّدَادَ، وَأَنْ يَجْعَلَهُ ذُخْرًا لِيَوْمِ الْمَعَادِ.
وَسَمَّيْتُهُ بِ: «تَجْرِيدِ الْعَقَائِدِ» (٥) وَرَتَّبْتُهُ عَلَى سِتْوِ مَقَاصِدَ.

○ أقول:

لَمَّا كَانَ عِلْمُ الْكَلَامِ بَاحِثًا عَنْ أُمُورٍ يُعْلَمُ مِنْهَا الْمَعَادُ، وَمَا يَتَعَلَّقُ
بِهِ مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، وَالصِّرَاطِ وَالْمِيزَانِ، وَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ، وَذَلِكَ
يَتَوَقَّفُ عَلَى النُّبُوَّةِ وَالْإِمَامَةِ (٦)، وَهُمَا يَتَوَقَّفَانِ عَلَى إثْبَاتِ الصَّانِعِ

(١) بداية النسخة (ز).

(٢) (ب) زيادة: الله.

(٣) ساقطة من (أ) (ب).

(٤) (أ) (ب) (ج): أحياه.

(٥) (أ): الاعتقاد، وبهامشها: العقائد في نسخة، وبهامش (ز): القواعد في نسخة.

(٦) قال السيد الجرجاني في حاشيته على هذا الكتاب: «أورد عليه: أن توقف العلم
بمباحث المعاد على الإمامة ممنوع؛ إذ يكفي في العلم بها ما نقل إلينا من أقوال النبي =

وصفاته، وهو يتوقف على المُخَدَّث، الذي هو الجوهرُ والعَرَضُ،
وجميع ذلك يتوقف على الأمور العامة، التي هي ^(١) مشتملة ^(٢) على
بيان ^(٣) (٣/ب) مبادئها: لا جَرَمَ رَبَّه المصنَّف ^(٤) على ستة مقاصد:

المقصد الأول: في الأمور العامة.

والثاني: في الجوهر والعرض.

والثالث: في إثبات الصانع وصفاته.

والرابع: في النبوة.

والخامس: في الإمامة.

والسادس: في المعاد.

ولنُقدِّم مقدمةً في تقسيم الموجودات، على مذهب الطوائف:

قال المتكلمون: الموجود ينقسم إلى ما لا أوَّلَ لوجوده، وهو
القديم، وإلى ما له أول، وهو المُخَدَّث. والقديم هو الله سبحانه وتعالى

مقدمة في
تقسيم
الموجودات

= عليه الصلاة والسلام - فيها، إلا على منعب من يزعم أن الإمام حافظ للدين عن
التبدل، وأنه لا وثوق بما نقل غيره؛ لاحتمال التغير، خصوصاً على طول الزمان
ل: ٢. والشارح ليس هذا مذهبه، فلذلك قال القوشجي في شرحه للتجريد «وأحوال
المعاد مما لا يستقل بإثباتها العقل، يحتاج فيها إلى السماع من المعلم، والمعلم في
المعارف الإلهية هو النبي بالاتفاق، والإمام - أيضاً - عند بعضهم» شرح التجريد
بهامش شرح المواقف ٧/٢.

(١) ساقطة من (ج).

(٢) (ج): تشتمل.

(٣) (ز): إثبات. وهي مطبوعة في (ب).

(٤) ساقطة من (أ) (ج) (ز).

وصفاته الثمانية^(١) عند الأشاعرة، وهي القدرة، والعلم، والحياة^(٢)، والإدراك، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام.

ومذهبُ قدماء المعتزلة: أن الصفات ليست بموجودة ولا معدومة، فيكون عندهم القديم هو الله سبحانه فقط.

والمُحَدَّثُ: إما مُتَحَيَّرٌ، وهو الجوهر، أو حَالٌ فيه، وهو العرض، أو لا هذا ولا ذاك، وقد استحاله^(٣) أكثر المتكلمين؛ لأنه لو تَبَيَّنَ لَشَارَكَهُ الباري تعالى فيه، وقد خالفه في غيره، فيلزم^(٤) التركيب.

(١) قال السيد الجرجاني في الحاشية: «الصواب: وصفاته السبع عندهم، فإن الإدراك المذكور هنا يراد به إدراك المحسوسات، وهو راجع إلى السمع والبصر فقط؛ لأن النقل لم يدل إلا على اتصافه - تعالى - بها دون غيرها من اللمس والشم والذوق، ولم يؤول الأشاعرة السمع والبصر بالعلم بالسموعات والبصرات، كما أولهما بذلك غيرهم، فصارت الصفات الحقيقية القائمة بذاته - تعالى - المتفق عليها عندهم سبباً، والقدماء ثمانية، وأما الصفات التي تفرد بإثباتها الأشعري وحده أو غيره فيرتقي - على ما ذكره - إلى إحدى عشرة» ل: ٢.

أقول: قد أثبت القاضي الباقلاني وإمام الحرمين - وهما من الأشاعرة - صفة ثامنة، وهي إدراك الملموسات والمشموحات والمنقولات، وخالفهم في ذلك جمهور الأشاعرة، وتوقف في إثباتها المقترح وابن التلمساني والسوسي وغيرهم، فلعل الشارح أراد أن يشير إلى قول الباقلاني وإمام الحرمين.

انظر: المحصل للرازي ص ٤٣٧، شرح النسبية الكبرى للسوسي ص ١٦٧، حاشية الباجوري على الجوهرية ص ٥٣.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) (أ): أحاله.

(٤) (ج): فلزم.

وَرَدَّ: بَأَنِ الْإِشْتِرَاكَ فِي الْعَوَارِضِ - لَا سِيَّمًا فِي السَّلْبِ - لَا يَقْتَضِي التَّرْكِيبَ^(١).

وَالْمُنْحَيِّزُ إِنْ لَمْ يَقْبَلِ الْقِسْمَةَ أَصْلًا، فَهُوَ الْجَوْهَرُ الْفَرْدُ، وَإِلَّا فَهُوَ الْجِسْمُ، عِنْدَ الْأَشَاعِرَةِ.

وَعِنْدَ الْمَعْتَزِلَةِ: إِنْ قَبِلَ الْقِسْمَةَ فِي جِهَةٍ فَقَطْ فَهُوَ الْحَقُّطُ، وَإِلَّا فَإِنْ قَبِلَ فِي جِهَتَيْنِ^(٢) فَهُوَ السَّطْحُ، وَإِلَّا فَهُوَ الْجِسْمُ.

وَهُوَ: إِمَّا لَطِيفٌ، كَالْمَلَكِ وَالْجِنِّ وَالْهَوَاءِ؛ أَوْ كَثِيفٌ، كَالْمَاءِ وَالْأَرْضِ.

وَالْعَرَضُ إِنْ لَمْ يُتَكَيَّنِ الْمُنْحَيِّزُ بِدُونِهِ؛ فَهُوَ الْكَوْنُ، وَهُوَ الْحَصُولُ فِي الْحَيِّزِ، فَإِنْ كَانَ عَقِيبَ الْعَدَمِ؛ فَهُوَ الْكَوْنُ الْأَوَّلُ، وَإِلَّا فَإِنْ كَانَ عَقِيبَ الْحَصُولِ فِي ذَلِكَ الْحَيِّزِ؛ فَهُوَ السَّكُونُ، أَوْ فِي حَيِّزٍ آخَرَ؛ فَهُوَ الْحَرَكَةُ.

وَإِنْ أُمْكِنَ الْمُنْحَيِّزُ بِدُونِهِ^(٣)، فَمَا أَنْ لَا يَحْتَاجَ إِلَى أَكْثَرِ (٤/ج) مِنْ جَوْهَرٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ^(٤) الْمَحْسُوسُ بِإِحْدَى الْحَوَاسِ الْخَمْسِ^(٥).

إِمَّا بِالْبَصَرِ؛ فَالْأَلْوَانُ^(٦). وَأَصْلُهَا: السَّوَادُ وَالْبَيَاضُ عِنْدَ بَعْضِ

(١) ذَكَرَ الرَّازِيُّ هَذَا الدَّلِيلَ وَالرَّدَّ عَلَيْهِ فِي الْمَحْصَلِ - ص ٢٣٠ - ٢٣١.

(٢) (ج) (ز) زِيَادَةٌ: فَقَطْ.

(٣) سَاقِطَةٌ مِنْ (أ).

(٤) (و): فَهُوَ.

(٥) (ج) زِيَادَةٌ: الظَّاهِرَةُ.

(٦) قَالَ الْجَرَجَانِيُّ فِي الْحَاشِيَةِ: «قِيلَ: الْأَصْوَاءُ - أَيْضًا - مَحْسُومَةٌ بِالْبَصَرِ، وَهِيَ غَيْرُ الْأَلْوَانِ عَلَى الْمَنْعَبِ الصَّحِيحِ، فَالْأَوَّلُونَ ضَمُّهَا إِلَيْهَا» ل: ٣.

وخمسةً عند المعتزلة: السواد، والبياض، والحمرة، والصفرة، والخضرة .
وعند بعض: جميعُ الألوان أصولٌ .

وأما بالسمع فالأصوات^(١)، والحروف: كَيْفِيَّاتٌ تَغْرِضُ لِلْأَصَوَاتِ
بسبب الآلات .

وأما بالذوق فالطعوم، وهي: الحَرَافَةُ، والمرارة، والمُلُوحَةُ،
والحلاوة، والدُّسُومَةُ، والخُمُوضَةُ، والعُقُوصَةُ^(٢)، والقَبْضُ، والتَّفَاعَةُ،
وما يتركب منها .

وأما بالشم فالروائح، وهي طيبة وكريهة .
وأما باللمس فالاعتماد، وهو: الخِفَّةُ والثَقَلُ، والحرارة والبرودة،
والرطوبة واليُبُوسَةُ .

وأما أن يحتاج إلى^(٣) أكثر^(٤) من جوهر واحد، فإن لم يَخْتَجِ إلى
بَيْئَةٍ؛ فهو التاليف، وإن احتاج، فإن لم تُمَكِّنِ البَيْئَةُ بدونه فهو الحياة،
وإلا فإن أَشْكَنَ في جميع أجزاء البَيْئَةِ؛ فهو الألمُ، وإلا فإن لم يكن
مخصوصاً بعضو هو القلب فهو القدرة، وإن^(٥) كان مخصوصاً بعضو هو
القلب، فإن^(٦) كان ميلاً إلى جذب شيء أو دفعه فهو الإرادة والكراهة .

وإلا فإن كان مُتَوَجِّهاً إلى تحصيل وجود أو عدم فهو الشهوة

(١) (ب): والصوت، وفي (أ) (و): فالصوت .

(٢) (ب): والعصوفة . وهو تحريف .

(٣) ساقطة من (ز) .

(٤) (ز): لأكثر .

(٥) (و): فإن .

(٦) (ج): وإن .

والثَّغْرَةُ، وإلا فلما أن يكون حُكْمًا على شيء من الموجودات بنفي أو إثبات، أو طلباً لذلك الحكم، والثاني هو النظر.

والأول: إما جازم، وهو الاعتقاد، فإن^(١) لم يكن مطابقاً للواقع^(٢)؛ فهو الجهل المُركَّب، وإلا فإن كان بسببٍ يُوجِبُ ذلك الاعتقاد، فهو النظري إن كان مُكْتَسَبًا، والوجداني إن كان أمراً من الباطن، مثل وجدان الجوع والعطش، وإن لم يكن بسببٍ^(٣) فهو التقليد.

أو غير جازم، فإن كان أحدُ طرفيه غالباً عند الحاكم فهو الظن، والطرف الآخر هو الوهم، وإن لم يَغْلِبْ فهو الشك (٤/و).

هذه جملة أقسام الموجودات على رأي المتكلمين، وما عدا ذلك لا يَعدُّونه^(٤) من الموجودات.

فأجناس المُحدَث على هذا الرأي اثنان وعشرون (٣/ز): واحد منها جوهر، والباقي أعراض. و^(٥) هو: الأكوان، والألوان، والأصوات، والطُّعوم، والروائح، والاعتماد، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليُوسَة، والتأليف، والحياة، والآلام^(٦)، والقدرة، والإرادة، والكرامة، والشهوة، والنفرة، والاعتقاد، والظن، والنَّظَر^(٧).

(١) (و): وهو إن.

(٢) ساقطة من (أ) (ب) (و).

(٣) في (ز) زيادة: يوجب ذلك الاعتقاد.

(٤) في غير (و): لا يمدون.

(٥) الواو ساقطة من (أ) (ج) (و).

(٦) (و): والألم.

(٧) لم يذكر الشارح الشك والوهم، مع أنه ذكرهما من قبل، فالحصر مختل. قال الجرجاني

عَشْرَةٌ منها مقدورة للبشر: خمسةٌ منها أفعال الجوارح، وهي: الأكران، والأصوات، والاعتماد، والتأليف، والآلام؛ وخمسةٌ منها أفعال القلوب، وهي: الإرادة، والكرهية، والاعتقاد، والظن، والنظر.

أقسام الموجود
عند الحكماء

وقالت ^(١) الحكماء: الموجود إذا تَنَفَّسَ إليه من حيث ذاته، من غير التفات إلى غيره: فلما أن يكون بحيث يَجِبُ له الوجودُ في نفسه، أو لا يكون.

فإن وَجَبَ فهو الحقُّ بذاته، الواجبُ الوجود من ذاته، وهو القيوم ^(٢) الواحد الحقيقي، الذي ^(٣) لا يَتَكَثَّرُ بوجه من الوجوه، لا بحَسَبِ أجزاء الماهية كالجنس والفصل، ولا بحَسَبِ أجزاء الوجود كالهوولي والصورة، ولا بحَسَبِ أجزاء المقدار كالامتداد، ولا بحَسَبِ الجزئيات كالإنسان المنقسم إلى أفراد، ولا بحَسَبِ الصفات؛ إذ ليس له صفاتٌ زائدة عليه ^(٤).

وإن لم يَجِبْ فهو المُمكن، فإن لم يَخْتَجِ إلى موضوع - وهو المحل ^(٥) الذي لا يَتَقَوَّمُ بالحال - فهو الجوهر، وإلا (فهو العرض) ^(٦).

= في الحاشية: «ويمكن أن يجاب: بأن ذكرهما هنالك، تبع لذكر أقسام الأحكام كما مر، ولذلك لم يعلما بينهما. فامل ٤ ل: ٤.

(١) (ز): قال.

(٢) (ب): القديم.

(٣) ساقطة من (و).

(٤) انظر في خواص الواجب: المحصل للرازي ص ١٧٧، الجليل في الحكمة لابن كمونة ص ٥٣٥.

(٥) ساقطة من (ب).

(٦) (أ) (ب) (ج): فالعرض.

والجواهر: إما أن يكون محلاً لجوهر آخر فهو^(١) الهَيُولَى^(٢)، وهي والموضوع مندرجان^(٣) تحت المحل.

والهَيُولَى: إما أن تكون مُقْتَرَنَةً^(٤) بصورة، يجوز أن تُقَارَفَهَا إلى بَدَلٍ، وهي^(٥) هَيُولَى (العناصر، وهَيُولَى عالم الكون والفساد؛ أو مُقْتَرَنَةً^(٦) بصورة، لا يجوز أن تُقَارَفَهَا إلى بَدَلٍ، وهي^(٧) هَيُولَى^(٨) الأفلاك (ه/ج).

أو حائلاً في جوهر آخر، وهو^(٩) الصورة، وهي والعرض يندرجان^(١٠) تحت الحال.

والصورة: إما أن تكونَ شاملةً لجميع الأجسام، وهي^(١١) الصورة الجِسْمِيَّةُ والصورة المُشْتَرَكَةُ؛ أو لا تكون شاملةً، بل تختص ببعض دون بعض، وتسمى صورةً نوعيةً؛ أو تكونَ مركبةً^(١٢) منهما، وهو الجسم الطبيعي.

(١) (ج): وهو.

(٢) الهَيُولَى: كلمة يونانية الأصل، ترجع إلى أرسطو، يراد بها المادة الأولى، وهو كل ما يقبل الصورة. انظر: دستور العلماء للأحمد نكري ٤٧٩/٣، المعجم الفلسفي ص ٢٠٨.

(٣) (ز): يندرجان.

(٤) (و): مقرونة.

(٥) (و): فهي، و (ز): وهو.

(٦) (و): مقرونة.

(٧) (ز): وهو.

(٨) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٩) في (و): فهو.

(١٠) في (ج) (و): مندرجان.

(١١) (و) (ز): فهي.

(١٢) (١) كذا في (أ)، وباقي النسخ: مركباً.

وهو: إما **أَوَّلٌ** وهو الأجسام العالية، التي^(١) هي الأفلاك والكواكب؛ أو **ثاني**، وهو أجسام عالم الكون والفساد، وما يكون في جوف **فَلَكْ** القمر.

وهي: إما^(٢): **بَسَائِطُ** وهي العناصر الأربعة، التي هي: النار، والهواء، والماء، والأرض؛ أو **مركباتٌ**، وهي: **المواليد**، التي هي: **المعادن**، و**النباتات**^(٣)، و**الحيوان**.

و**المعادنُ**: إما (٤/ب) **غيرُ ذاتية**، وهي **الأجساد السبعة**: **الذهبُ**، و**الفضة**، و**الطحاس**، و**الأشرب**^(٤)، و**الحديد**، و**القلعي**^(٥) و**الخاصصيني**؛ أو **ذاتية**^(٦)، وهي **غيرُ الأجساد السبعة**، وهي: **أرواح**، و**نفوس**، و**غيرهما**.

فالأرواحُ هي: **الرُّزِّيُّقُ**، و**النفوس**: **الرُّزِّيُّقُ** و**الكثيريُّقُ**، و**غيرهما**: **العقاقير**، مثل: **الأملاح**، و**الزجاجات**^(٧).

(١) ساقطة من (ج).

(٢) ساقطة من (أ) (ب).

(٣) (أ) النبات.

(٤) **الأشرب**: **الآثك**، وهو الرصاص الخالص، ويقال: **الرصاص الأسود**.

انظر: **المصباح المنير** ص ٢٧٠، **القاموس المحيط** ٨١/١.

(٥) قال في **المصباح المنير**: «والقلع - بفتحين -: اسم معدن ينسب إليه الرصاص الجيد، فيقال: رصاص قلعي. قال في **الجمهرة**: رصاص قلعي - بالتحريك - شديد البياض» ص ٧٠٥.

(٦) في **هامش (و)**: المراد بالذويان: هو **اليلان** بالفعل من غير عمل، أو **اليلان** القريب من الفعل، وهو أن يكون سائلاً بأدنى عمل، كالملح إذا طرح في الماء مثلاً، فعلى هذا يصدق على الأجساد السبعة أنها غير ذاتية لهذا التفسير. كذا أجاب الشارح حيث سئل. اهـ.

(٧) هو نوع من أنواع الملح، يقال له: **الشب اليماني**. انظر: **القاموس المحيط** ١٩١/١.

والنباتُ إن كان له ساق فهو الشجر، وإلا فالنَّجْمُ^(١)، وكلُّ منهما: إما مشعر، أو غير مشعر.

والحيوانُ: إما ناطق، وهو الإنسان، أو غير ناطق، كالبهائم، والسَّبَاع، والوحوش، والطيور، والهَوَامَّ، والحشرات، وغيرها.

أو لا يكونَ مَحَلًّا ولا حَالًا، ولا مركَّبًا منهما، ويسمى المَجَرَّدَ، وهو: إما مُدَبِّرٌ للأجسام وتُصَرَّفُ فيها، وهو النفس: فَلَكِيَّةٌ، وهي المُتعلِّقة^(٢) بالأفلاك؛ وإنسانيةً، وهي المُتعلِّقة بالبدن الإنساني^(٣).

وإما غيرُ مُدَبِّرٍ، وهو العَقْلُ، وهو عندهم عَشْرَةٌ، والأخير هو الفَعَالُ وواهب الصور. وبعضهم يُشَيِّتُونَ في العقول والنفوس أعراضاً، ويسمونها رُوحانيةً.

والعَرَضُ: إما أن يقتضي القسمة لذاته، وهو الكَمُّ؛ أو النسبة، وهو^(٤) الأعراضُ النسبية؛ أو لا هذا ولا ذاك، وهو الكَيْفُ.

والكَمُّ: إما أن يكون بين أجزائه المفروضة حَدًّا^(٥) مشترك، وهو المُتَّصِلُ؛ أو لا، وهو المنفصل.

والكَمُّ المُتَّصِلُ: إما قارٌّ الذات، أي: تُوجَدُ أجزاؤه معاً، وهو الخطُّ إن انقسم في جهة واحدة فقط، والسطحُ إن انقسم في جهتين،

(١) (ج): فهو النجم.

(٢) (ج): متعلقة.

(٣) (ر): بدن الإنسان.

(٤) (ج): (ز): وهي.

(٥) (و): قدر.

والجسمُ التعليمي إن انقسم في الجهات الثلاث ؛ أو غيرُ قارٍّ الذات ،
وهو الزمان ، وهو مقدار الحركة .

والكمُ المنفصل : هو العدد .

والكَيْفُ أربعة أنواع :

الأول : الكيفيات المحسوسة بإحدى الحواس الخمس : إما بالبصر
فالألوان والأضواء ؛ وإما بالسمع فالأصوات والحروف ؛ وإما بالذوق
فالطعموم التي ذكرناها ؛ وإما بالشم فالروائح ؛ وإما باللمس ، فالحرارة
والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، والثقيل والخفة ، والصلابة واللين ،
وغيرها .

والثاني : الكيفيات النفسانية ، وهي : إما سريعة الزوال ، وهي
الحالُ ، مثل : الفرح والغم ، والخجل^(١) والحزن^(٢) ، والغضب والشهوة ،
وغيرها .

أو^(٣) بطيئة الزوال ، وهي المَلَكةُ ، مثل : الأخلاق الحميدة
والذميمة ، كالعفة (هـ/و) والرضا والبخل والحسد وغيرها .

والثالث : التهيؤُ ، وهو : إما لدفع شيء ، وهو القوة كالمِصْحَاجِيَّةِ ؛
أو لقبول أثر ، وهو اللاقوة كالمِعْرَاضِيَّةِ .

والرابع : الكيفيات المختصة بالكميات : إما بالمتصلة (ز/٤) ،

(١) (أ) (ج) : والخجالة .

(٢) (ج) : الخوف . وهي زيادة في (و) .

(٣) (ج) : وإما .

فمثل^(١): الانحناء والاستقامة والتربيع والتثلث؛ وإما بالمنفصلة،
فكالتركيب والأوليّة في العدد.

وجميع الكيفيات قابلة للشدة والضعف.

والأعراضُ النسبيّةُ سبعة:

الأول: الإضافة، وهي النسبة المتكرّرة، أي: النسبة لشيئين كُلُّ
منهما بالقياس إلى الآخر^(٢)، كالأبوة والبُتوة والأخوة، والسُفليّة
(٦/ج) والعُلويّة، وغيرها.

الثاني: الأَيْنُ، وهي نسبة المُتَمَكِّن إلى المكان.

الثالث: متى، وهي نسبة الأشياء الزمانية إلى الزمان أو إلى طرفه،
أعني: الآن.

الرابع: الرّوَضُ، وهي نسبة بعض أجزاء الشيء إلى البعض^(٣)
والى الأمور الخارجة^(٤) عنه^(٥)، كالجلوس والقيام وغيرها.

الخامس: المِلْكُ، وهي^(٦) نسبة الشيء إلى ما يُحيطُ به ويتنقل
بانتقاله، كالتأكس والتعمّم والتّختم.

السادس: أن يَفْعَلْ، وهو التأثير كالقَطْع والكسْرِ.

(١) (ج): مثل.

(٢) في هامش (و): أي: كُلُّ منهما معقول بالقياس إلى الآخر.

(٣) (و): الآخر.

(٤) (ز): الخارجيّة.

(٥) ساقطة من (ز).

(٦) (و): وهو.

السابع: أن يَنْقَعَلَ، وهو التَّأَثُّرُ كَالانْقِطَاعِ وَالانْكَسَارِ.
فالأجناسُ ^(١) العالية لجميع الموجودات عندهم عَشْرَةٌ: جوهر،
وَكَمٌّ، وَكَيْفٌ، وَأَبْنٌ، وَمتى، وَوَضْعٌ، وإِضَافَةٌ، وَمِلْكٌ، وَأَنْ يَفْعَلَ
(١/٤)، وَأَنْ يَنْقَعَلَ.

وقد جُمِعَ هذه العَشْرَةُ ^(٢) في بيت، وهو ^(٣):
قَمَرٌ غَزِيرُ الْحُسْنِ أَلْطَفُ مِضْرُو لَوْ قَامَ يَكْشِفُ ^(٤) غَمِّي لَمَّا انْتَشَى ^(٥)
وأما النقطة والوَخْدَةُ (فَعِنْدَ بَعْضِهِمْ) ^(٦) غَيْرُ موجودة، وعند
بَعْضِهِمْ ^(٧) موجودة، لكن لم تندرج تحت جنس، فلا تكون نَقْضًا.
وعند المتكلمين ^(٨) أكثرُ هذه الأقسام ليست بموجودة، وعند
المحققين كُلُّهَا موجودة: بَعْضُهَا في الأعيان، وَبَعْضُهَا في الأذهان.

(١) (ب) (ز): والأجناس.

(٢) جملة: «هذه العشرة» ساقطة من (ب).

(٣) (ج) زيادة: هذا.

(٤) (و): يكشف.

(٥) هذا البيت ذكره الزركشي في «لغة المجلان» ولم ينسبه إلى أحد.

أشار إلى الجوهر بقوله: «قمر»، وإلى الكم بقوله: «غزير»، وإلى الكيف بقوله:
«الحسن»، وإلى الإضافة بقوله: «ألف»، وإلى الأبن بقوله: «مصره»، وإلى الوضع
بقوله: «قام»، وإلى أن يفعل بقوله: «يكشف»، وإلى الملك بقوله: «غمي»، وإلى
المتى بقوله: «لما» أي: حين، وإلى أن يفعل بقوله: «انتش». انظر: فتح الرحمن
على مقدمة لفظة المجلان وبلة الظمان لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري ص ٦٢.

(٦) (أ): فعندهم.

(٧) (أ): بعض.

(٨) (ج): أكثر المتكلمين، و (و): المتكلم.

• قال:

المَقْصِدُ الْأَوَّلُ: فِي الْأُمُورِ الْعَامَّةِ. وفيه^(١): فُصُولٌ.

الأَوَّلُ: فِي الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ. وَتَحْدِيدُهُمَا بِالثَّابِتِ الْعَيْنِ
وَالْمُنْفِيِّ الْعَيْنِ، أَوِ الَّذِي يُمَكِّنُ أَنْ يُخَبَّرَ عَنْهُ وَنَقِيضُهُ، أَوْ بِغَيْرِ
ذَلِكَ، بِسْتِمْلٍ عَلَى دَوْرٍ ظَاهِرٍ. بَلِ الْمُرَادُ تَعْرِيفُ اللَّفْظِ؛ إِذْ لَا شَيْءَ
أَعْرَفُ مِنَ الْوُجُودِ.

الوجود والعدم
لا يمكن
تحديدهما

○ أقول:

رَتَّبَ الْكَلَامَ فِي الْأُمُورِ الْعَامَّةِ - أعني: الشاملة^(٢) - لجميع الموجودات
أَوْ أَكْثَرِهَا - عَلَى ثَلَاثَةِ فُصُولٍ؛ وَذَلِكَ لِانْحِصَارِهَا بِالِاسْتِقْرَاءِ فِي الْوُجُودِ
وَالْعَدَمِ وَأَحْوَالِهِمَا، وَفِي الْمَاهِيَةِ وَأَحْوَالِهَا، وَفِي الْمَرْكَبِ مِنَ الْمَاهِيَةِ
وَالْوُجُودِ أَوِ الْعَدَمِ وَأَحْوَالِهِ، أعني: الْعِلَّةَ وَالْمَعْلُولَ.

الفصل الأول: فِي الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ. وَذَكَرَ فِيهِ^(٣) أبحاثاً شريفة.

الأول: فِي تَحْدِيدِهِمَا^(٤).

قال: «وَتَحْدِيدُهُمَا» أَي: تَحْدِيدُ الْمُتَكَلِّمِينَ الْمَوْجُودَ بِالْثَّابِتِ
الْعَيْنِ، وَالْمَعْدُومَ بِالْمُنْفِيِّ الْعَيْنِ، وَتَحْدِيدُ الْحُكْمَاءِ الْمَوْجُودَ: بِأَنَّهُ الَّذِي
يُمْكِنُ أَنْ يُخَبَّرَ عَنْهُ، وَالْمَعْدُومَ بِنَقِيضِهِ، وَهُوَ مَا لَا يُمَكِّنُ أَنْ يُخَبَّرَ عَنْهُ،

(١) (و): زيادة: ثلاثة.

(٢) (و): الشامل.

(٣) (ل): فيها.

(٤) انظر في تحديد الوجود والعدم: المباحث المشرقية للرازي ١٠/١، شرح المقاصد
للغضائاني ٢٩٥/١، شرح المواظف للحرجاني ٢٢٤/١، شرح التجريد للقرطبي ٨/٢.

وبغيرهما، يَثُلُ قولهم: الموجود هو الفاعل، والمعدوم هو المُنْفَعِلُ^(١): -
يشتمل على دَوْر ظاهر، وهو الدَّوْرُ بمرتبة واحدة^(٢)؛ إذ كُلٌّ من
المُعَرَّفَاتِ الثلاثة^(٣) للموجود تُعَرَّفُ بالموجود، وكذا كُلٌّ من المُعَرَّفَاتِ
الثلاثة^(٤) للمعدوم تُعَرَّفُ بالمعدوم، فلا تكونُ هذه التحديدات بِحَسَبِ
الحقيقة، وهو أن تكونَ حَقِيقَةً ما وُضِعَ اللفظُ بِإزائه مجهولةٌ من حيث
هي، فَتُعَرَّفُ^(٥) بغيرها، وإلا لكانت باطلة؛ ضرورةً استلزامها الدَّوْرَ.
وقد عُرِفَ^(٦) ذلك في المنطق^(٧).

بل المرادُ بهذه التعريفات تعريفُ اللفظ، وأعني به: أن يكون ما

(١) ما ذكره الشارح من أن المعدوم هو المنفعل، مخالف لما ذكره غيره من المتكلمين
من أن الموجود هو الفاعل أو المنفعل، والمعدوم: ما لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً.
ولذلك قال الجرجاني في الحاشية: «في إطلاق المنفعل على المعدوم بعد، كما لا
يخفى» ل: ٦.

انظر: إلهيات الشفاء لابن سينا ص ٣٠، الجليل في الحكمة لابن كمونة ص ٢١١،
شرح المقاصد للتنازاني ٢٩٥/١.

(٢) الدور بمرتبة واحدة: هو توقف شيء بلا واسطة على أمر يتوقف ذلك الأمر أيضاً بلا
واسطة على ذلك الشيء، فيكون ذلك الأمر متوقفاً على ذلك الشيء بعلية واحدة،
وتوقف واحد، مثل توقف (أ) على (ب) و (ب) على (أ) ويسمى هذا الدور بالدور
المصرح.

انظر: دستور العلماء للأحمد تكري ١١١/٢.

(٣) (و): الثلاث.

(٤) (و): الثلاث.

(٥) (ج): فتعرف.

(٦) (و) (ج) (ز): عرفت.

(٧) انظر عن الدور عند المناطقة: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي ص ٨١،
الباصر الصورية لابن سهلان ص ٨٣، المنطق لمحمد رضا المظفر ص ١٠٤.

وُضِعَ اللفظُ بإزائه معلوماً من حيث هو، مجهولاً من حيث إنه مدلولُ اللفظ، فيُعَرَّفُ ذلك الشيء من هذه الحيثية به، من حيث هو مدلولُ اللفظ آخر عَرِفَ (كونه (ه/ب) مدلولاً)^(١) له.

والتعريفُ على هذا الوجه ليس بدورٍ؛ إذ^(٢) الشيءُ من حيث هو مدلولٌ للفظٍ عَرِفَ كَوْنُهُ مدلولاً له، لا يتوقف تعريفُهُ على الشيء من حيث هو مدلولٌ للفظٍ لم يُعَرَفْ كَوْنُهُ مدلولاً له، وأريدَ معرفته (من هذا)^(٣) الوجه.

والأمور^(٤) البديهيةُ يجوز تعريفُها بحسبِ اللفظ؛ إذ الشيءُ المعلوم بالبديهية^(٥) جاز أن يكون مجهولاً من جهة أنه مدلولٌ للفظ^(٦)، فيُعَرَّفُ بلفظٍ آخر أشهر وأظهر منه.

وإنما يكون المرادُ بهذه التعريفات للوجود والعدم التعريفُ بحسبِ اللفظ؛ إذ لا شيء أعرفُ من الوجود، فيمتنع تعريفُهُ بحسبِ الحقيقة؛ لامتناع تعريف الشيء بنفسه، وبما يساويه في المعرفة والجهالة^(٧)، وبالأخفى.

ولا يمتنع تعريفُهُ بحسبِ اللفظ (٧/ج)؛ لجواز أن يكون الوجودُ

(١) (أ) (ب): أنه مدلول.

(٢) (ب): إذا.

(٣) (ج): بهذا.

(٤) (ج): فالأمور.

(٥) (و): بالبداية.

(٦) (أ) (ز): اللفظ.

(٧) زيادة من (و).

من حيث هو^(١) مدلول لهذا اللفظ مجهولاً، وإن كان أعرف من غيره من حيث هو هو^(٢)، فيُعرَّف بالاعتبار الأول.

وأيضاً: الوجود لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة؛ لأنه بديهيّ التصور، والبدیهیّ يمتنع تعريفه؛ لامتناع تحصيل الحاصل.

واعلم: أن التَّجْهِياتِ يُمكنُ تعريفُها بحسب اللفظ، ويمتنع بحسب الحقيقة، والكسبيّات يُمكنُ تعريفُها بهما، والألفاظ المترادفة تصلح للتعريف بحسب اللفظ إن كانت^(٣) أشهر، ولا تصلح للتعريف بحسب الحقيقة.

وقول (و/٦) المصنّف: «وتحديدهما بالثابت العين والمنفيّ العين» مُستدرَك؛ إذ الوجود والعدم لم يُعرَّفَا بهما، بل الوجود والمعدوم عُرِّفَا بهما؛ وأما الوجود والعدم، فيعرَّفان بثبوت العين ونفيّ العين.

ويُمكن أن يقال: لمّا كان الوجود والعدم مساويين^(٤) للموجود والمعدوم في المعرفة والجهالة^(٥)، عند مَنْ عَرَّفَ معنى صيغة المفعول، كان بطلان تعريف الموجود (و/٥) والمعدوم بما ذُكِرَ دالّاً على بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفيّ العين، فلذلك لم يَحْشَأْ عن ذلك، وأوردَ في محل تعريف الوجود والعدم تعريف الموجود والمعدوم إفادةً لهذا المعنى.

(١) (و): إنه.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) (ب) (ج): كان.

(٤) (ز): مساويان.

(٥) ساقطة من (ب).

❖ قال:

والاستِدْلَالُ بِتَوْقُفِ التَّصْدِيقِ بِالتَّنَافِي عَلَيْهِ، أَوْ^(١) بِتَوْقُفِ
الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ، أَوْ حَدَمِ تَرْكُوبِ الوجودِ مَعَ قَرَضِهِ، أَوْ إِنْطِلَالِ
الرَّسْمِ -: بَاطِلٌ.

بطلان أدلة
بطلان الوجود

○ أقول:

استدل الإمام^(٢) في «الملخص»^(٣) على بدهة^(٤) تصور الوجود
برجوه ثلاثة، وأشار المصنّف إلى اثنين منها^(٥)، وحكّم ببطلانه.
فقوله: «والاستدلال» مبتداً، وقوله: «باطل» خبره.

(١) (أ) (ج): و.

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي، فخر الدين الرازي،
المتكلم المشهور، ولد سنة: ٥٤٣ أو ٥٤٤ هـ وتوفي سنة ٦٠٦ هـ له من المؤلفات
تفسيره المشهور المسمى بمفاتيح الغيب، والمحصل، والمحصل، وغيرها. وحيث
أطلق لفظ الإمام في كتب علم الكلام وأصول الفقه فالمراد به الإمام الرازي.
انظر: سير أعلام النبلاء للنعماني ٥٠٠/٢١.

(٣) الملخص في الحكمة والمنطق، ألفه الإمام الرازي قبل سنة ٥٨٢ هـ، وشرحه نجم
الدين الكاشي، ولم يطبع إلى الآن، له نسخ كثيرة، منها نسخة في معهد المخطوطات
التابع لجامعة الدول العربية، برقم: ٣٧٦ إيران. انظر الوجود في هذه النسخة ص ٦٤.
(٤) (ز): بديهية.

(٥) والوجه الثالث - وهو الوجه الأول في الملخص -: أن علمي بوجودي بديهي،
فالوجود جزء من وجودي، والعلم بالجزء سابق علم الكل، والسابق علم
الأولى أولى أن يكون أولياً، والوجود في الكل واحد، فالوجود المطلق أولى.
الملخص ص ٦٤.

وانظر في أدلة بدهة تصور الوجود: المباحث المشرقية للرازي ١/١١، مطالع الأنظار
في شرح طوابع الأنوار للأصفهاني ص ٣٧، شرح المواقي ١/٢٢٥.
(٦) ساقطة من (أ) (ب).

الوجه الأول: تقريره: أن الوجود بديهي التصور؛ لأن التصديق البديهي بالتنافي - أي: بالتنافي بين القضية ونقيضها، في الصدق والكذب، مثل قولنا: إما أن يكون الشيء موجوداً، وإما أن يكون معدوماً - يتوقف على تصور الوجود والعدم؛ ضرورة توقف التصديق على تصور أطرافه، وما يتوقف عليه البديهي أولى أن^(١) يكون بديهيًا؛ فنصور الوجود والعدم بديهي.

الوجه الثاني: تقريره: أن الوجود بديهي التصور؛ لأننا نتصوره، نتصوره: إما بالبديهية^(٢) أو بالكسب؛ إذ لا واسطة بينهما^(٣)، والثاني ممتنع، فيلزم^(٤) الأول.

وإنما قلنا: إن^(٥) الثاني ممتنع؛ لأنه لو كان كشيئًا، يلزم^(٦) توقف الشيء على نفسه، أو عدم تركيب الوجود مع قرينه مركبًا، أو التعريف بالترسم. وكل من هذه الأقسام باطل.

وإنما قلنا: إنه^(٧) يلزم أحد هذه الأمور^(٨)؛ لأنه لو كان كشيئًا: فإما أن يُعرف بنفسه، فيلزم توقف الشيء على نفسه؛ أو بأجزائه، وتلك الأجزاء: إما وجودات، فيلزم توقف الوجود على نفسه، وكذا يلزم

(١) (و): بان.

(٢) (و): بالبدهية.

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) (و): فلزم.

(٥) ساقطة من (و)، والعبارة فيها: والثاني ممتنع.

(٦) (ج): للزم.

(٧) ساقطة من (ب).

(٨) (و): زيادة: الثلاثة.

توقف تعريفه على نفسه، سواء كان مفهوم تلك الوجودات هو الوجود من حيث هو، أو الوجود مع قيد^(١).

وأما غير وجودات، فلا بُدَّ وأن يحصل عند اجتماعها أمرٌ زائد، وإلا لكان الوجود مخفّضاً ما ليس بوجود، وهو محال. فذلك^(٢) الزائد هو الوجود، وتلك الأجزاء معروضاته، فيلزم أن يكون التركيب في معروضاته لا فيه، وقد فُرض التركيب فيه؛ أو بأمر خارج، فيلزم أن يكون التعريف بالرّسم.

وأما بطلان القسم الأول والثاني فظاهر.

وأما بطلان القسم الثالث: فلأن الأمر الخارجي^(٣) إنما يُعرّف الشيء به^(٤)، إذا عُلِمَ كونه مساوياً له؛ لامتناع تعريف الشيء بالأعم؛ لأن أقلّ درجات التعريف التمييز^(٥)، والأعم لا يصلح له، وبالأخص؛ لأنه أخفى. والعلم بمساواته له يتوقف على العلم بالشيء، وإنه دَوْرٌ^(٦)، وعلى العلم^(٧) بما عداه وهو ممتنع؛ لامتناع إحاطة الذهن بالأمور الغير المتناهية.

لا يُقال: لا تُسَلَّمُ أنه إن^(٨) حَصَلَ عند اجتماع الأجزاء أمرٌ^(٩)

(١) (و) زيادة: زائد.

(٢) (ز): وذلك.

(٣) (و) (ز): الخارج.

(٤) زيادة من (و).

(٥) (و): التمييز.

(٦) (ج) زيادة: ظاهر، (ز) زيادة: مصرح.

(٧) جملة: «على العلم» زيادة من (و).

(٨) (ج): لو.

(٩) ساقطة من (أ) (ج).

زائد، يلزم^(١) أن يكون التركيب في معروض الوجود لا فيه، وإنما يلزم
(ج/٨) ذلك أن لو كان الوجود هو^(٢) ذلك الزائد فقط، وأما إذا كان
الوجود هو الزائد مع تلك الأجزاء، فلا يلزم ذلك.
لأننا نقول: إذا كان الوجود هو الزائد مع تلك الأجزاء، يكون
الزائد جزءاً له. فنقول^(٣): الجزء الذي هو الزائد: إما أن يكون وجوداً،
فيلزم توقّف الشيء على نفسه؛ أو غير وجود، فيلزم أن يكون الوجود
مخفّض ما ليس بوجود.

وأما بيان بطلان الوجه الأول من الاستدلال، فتقريره أن يقال: لا
نسلم أن ما يتوقّف عليه^(٤) التصديق^(٥) البديهي، أولى أن^(٦) يكون
بديهيًا؛ فإن^(٧) التصديق البديهي هو الذي لا يتوقّف حكم العقل فيه إلا
على تصوّر طرفيه، فجاز أن يكون كلٌّ من تصوّر طرفيه أو أحدهما
بالكذب، مع أنه سابق على البديهي.

ولئن سلمنا ذلك، لكنّ التصوّر السابق على التصديق هو التصوّر
بوجه ما؛ إما عرّفَت في المنطق^(٨)، فبداهة التصوّر بوجه^(٩) لا تقتضى

(١) (ج): للزم.

(٢) بداية غرم في (ج).

(٣) (ز) زيادة: حينئذ.

(٤) ساقطة من (ز).

(٥) (أ) للتصديق.

(٦) (و): بأن.

(٧) (ب) (ج): فلان.

(٨) انظر في ذلك: حاشية الصبان على شرح السلم ص ١٨٩، حاشية المطار على شرح
التعليق ص ٤١٨.

(٩) (ز) زيادة: ما.

بداةً التصور بالحقيقة، ولا بداةً من كل الوجوه، فجاز أن يكون تصوُّره بوجه ما بديهيًا، وتَصَوُّره بِحَسَبِ الحقيقة (أو بوجه آخر)^(١) غير بديهي، (٦/ب) (والمطلوبُ بالتعريف تصوُّره بِحَسَبِ الحقيقة أو بوجه آخر غير الوجه البديهي)^(٢).

وقيل في إبطال^(٣) هذا الوجه: إن هذا التصديق إن كان بديهيًا مطلقاً - أي: بجميع أجزائه - لم يَحْتَجْ إلى دليل، وإلا لم يُفْذَ.

وأجيب: بأن بداةً مطلقاً تتوقف على بداة العلم بالجزء، لا على العلم ببداة العلم بالجزء، فجاز أن يكون العلم بالجزء بديهيًا، ولم يُعْلَمْ بداةً^(٤)، فَتَبَيَّنَ^(٥) بالاستدلال.

وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ فِي إِبْطَالِ هَذَا الْوَجْهِ: إن هذا التصديق إن عُلِمَ أَنَّهُ بديهيٌ مطلقاً، لم يحتج إلى دليل، وإلا لم يُفْذَ.

ولا يُمكنُ أَنْ يُقَالَ: العلمُ ببداة مطلقاً، لا يتوقف على العلم ببداة العلم بالجزء؛ لأنَّ الْعِلْمَ ببداة مطلقاً بدون العلم ببداة الجزء مُحَالٌ^(٦).

(١) (ز): أو من كل الوجوه.

(٢) ما بين القوسين زيادة من (و) (ز).

(٣) (ب) (ج): بيان إبطال.

(٤) (ز): بديهته.

(٥) (و): وتبين.

(٦) قال الجرجاني في الحاشية: «إن أراد أن العلم ببداة التصديق مطلقاً - أي: بجميع أجزائه - بدون العلم ببداة الأجزاء منفصلةً محالٌ، فهو ممنوع؛ إذ قد يُعْلَمُ إجمالاً أن هذا التصديق حاصل لمن لا كَسَبَ له قطعاً، فَيُعْلَمُ كونه بديهيًا مطلقاً، ولا يلاحظ مع هذا العلم تفاصيلٌ خصوصيات أجزائه. وإن أراد أنه بدون العلم ببداة الأجزاء إجمالاً»

وأما بَيَانُ بَطْلَانِ الْوَجْهِ الثَّانِي مِنَ الْاسْتِدْلَالِ، فَتَقْرِيرُهُ^(١): لَا تُسَلِّمُ
 أَنْ أَجْزَاءَ (و/٧) الْوُجُودِ إِذَا كَانَتْ غَيْرَ وَجُودَاتِ (٦/ز)، وَحَصَلَ عِنْدَ
 اجْتِمَاعِهَا زَائِدٌ، يَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ الْوُجُودُ مَخْصَصٌ مَا لَيْسَ بِوُجُودٍ، أَوْ تَقْدُمُ
 الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ^(٢).

وإنما يلزم ذلك أن لو كان الوجود هو^(٣) الزائد مع سائر الأجزاء،
 وهو ممنوع؛ لجواز أن يكون الزائد هو الأجزاء جميعاً، فلا يلزم أن
 يكون عارضاً للأجزاء؛ لأن الأجزاء مُقَوِّمَاتٌ لَهُ، وَلَا كَوْنُهُ جُزْءاً مِنَ
 الْوُجُودِ حَتَّى يَلْزَمَ تَقْدُمُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ، أَوْ كَوْنُ الْوُجُودِ مَخْصَصًا مَا
 لَيْسَ بِوُجُودٍ.

لَا يُقَالُ: إِذَا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَجْزَاءِ دَاخِلًا فِي الْوُجُودِ، يَكُونُ
 جَمِيعُ الْأَجْزَاءِ أَيْضًا دَاخِلًا، فَلَا يَكُونُ جَمِيعُ الْأَجْزَاءِ الَّذِي هُوَ دَاخِلٌ
 فِيهِ نَفْسَهُ.

لَأَنَّا نَقُولُ: لَا تُسَلِّمُ أَنَّهُ إِذَا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ دَاخِلًا، يَكُونُ الْجَمِيعُ
 دَاخِلًا، فَلَيْسَ إِذَا صَحَّ حُكْمُ^(٤) عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ صَحَّ عَلَى الْجَمِيعِ.

^١ محال، فهو مسلم، لكنه لا ينافي الاستدلال؛ لأن المقصود به حصول العلم ببداية
 جزء معين تفصيلاً، أعني: تصور الوجود؛ ل: ٨.

(١) (و) زيادة: أن يقال.

(٢) في هامش (و): «وهذا إنما يتم إذا أخذ قول الشارح فيما سبق - وهو قوله: لأننا
 نقول... من تمام الوجه الثاني، وإلا فلا يلزم ذلك، وذلك ظاهر لمن له أدنى لب.
 فليتأمل».

(٣) نهاية الخرم في (ج).

(٤) (ج): الحكم.

وأيضاً: لو صح ما ذكرتم، يلزم نفْيُ جميع المركبات^(١)، وهو باطل بالضرورة.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ يَمْتَنِعُ التَّعْرِيفُ بِأَجْزَائِهِ، وَلَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ التَّعْرِيفَ الرَّشِيْمَ بَاطِلٌ.

قَوْلُهُ: «لأنه يتوقف على العلم بالمساواة».

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ، بَلْ يَتَوَقَّفُ عَلَى الْمَسَاوَاةِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، لَا عَلَى الْعِلْمِ بِهَا.

سَلَّمْنَا، لَكِنَّ الْعِلْمَ بِالْمَسَاوَاةِ لَا يَتَوَقَّفُ إِلَّا عَلَى تَصَوُّرِ الشَّيْءِ بَوَجهِ مَا، وَتَصَوُّرِ مَا عَدَاهُ بَوَجهِ مَا^(٢)، فَحِينَئِذٍ^(٣) لَا يَلْزَمُ الدَّوْرُ، وَلَا الْإِحَاطَةُ بِالْأُمُورِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيَةِ.

❖ قَالَ:

وَتَرَدَّدُ الذَّهْنُ حَالَ الْجَزْمِ بِمُطْلَقِ الْوُجُودِ، وَاتِّحَادُ مَقْهُومِ نَقِيضِهِ، وَكَبُولُهُ الْقِسْمَةَ -: يُعْطِي الشِّرْكََةَ.

الشركه هو وجود

○ أَقُولُ:

لَمَّا قَرَعَ مِنْ بَيَانِ تَصَوُّرِ الْوُجُودِ، شَرَعَ فِي بَيَانِ اشْتِرَاكِه^(٤).

(١) هذا نقض إجمالي للاستدلال الثاني. قال الفشاراني: «فإنه لو صح بجميع مقدماته، لزم أن لا يكون شيء من المعانيات مركباً لجريانه فيها، بأن يقال: أجزاء البيت: إما بيوت وهو محال؛ وإما غير بيوت، وحينئذ: إما أن يحصل عند اجتماعها أمر زائد هو البيت، فلا يكون التركيب في البيت، هذا خلف؛ أو لا يحصل، فيكون البيت محض ما ليس بيت». شرح المقاصد ١/٣٠٠.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) (ز): وحينئذ.

(٤) انظر في اشتراك الوجود وأدله: شرح الإشارات للرازي ١/٢٠٠، المباحث المشرقية=

اتفق جمهورُ المحققين على أن الوجود مُشْتَرَكٌ بين جميع الموجودات معنًى، وخالفهم الأشعري^(١) فيه^(٢)، ودَعَبَ إلى أن وجود كل شيء عينُ ماهيته، ولا اشتراكَ إلا في لفظ الوجود. واختار المُصنّف^(٣) مذهبَ الجمهور.

واحتج عليه^(٤) بوجوه ثلاثة تنبيهية، كما^(٥) ذكرها^(٦) الحكماء^(٧):
الأول: أنه^(٨) لو لم يكن الوجود مُشْتَرَكاً (١/٥) بين جميع^(٩) الموجودات، لترَدَّدَ الذهنُ فيه^(١٠)، حالَ تردده في الخُصُوصِيَّاتِ^(١١)،
والثاني باطل.

= للرازي ١٨/١، مطالع الأنظار للأصفهاني ص ٣٨، شرح المقاصد للنفزاوي ٣٠٧/١، شرح التجريد للقوشجي ١٤/٢، شوارف الإلهام في شرح تجريد الكلام لعيد الرزاق اللاهيجي ص ١٤.

(١) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، إمام أهل السنة، كان في مبدأ أمره معتزلياً ثم هداه الله إلى مذهب أهل السنة والجماعة، توفي في بغداد سنة ٣٢٤ وقيل سنة ٣٣٠هـ، له عدة تصانيف، منها: مقالات الإسلاميين، الإبانة، وغيرهما.

انظر: تبين كذب المفترى لابن عساكر ص ٣٤، طبقات الشافعية لابن السبكي ٣٤٧/٣.
(٢) ووافق الأشعري في ذلك أكثر أصحابه، وأبو الحسين البصري المعتزلي وأتباعه.
انظر: الأربعين للرازي ١٤٣/١.

(٣) وهذا اختياره في تلخيص المحصل ص ٧٤، وشرح الإشارات ٤٥٨/٣.

(٤) (ب): عليهم.

(٥) ساقطة من (أ) (ب).

(٦) (ز): ذكره.

(٧) ساقطة من (ج).

(٨) زيادة من (ج) (و).

(٩) ساقطة من (و).

(١٠) (و): في الوجود.

(١١) أي: في خصوصية، أي خصوصية كانت، من أنواع الموجودات وأشخاصها.
انظر: شرح المواظف للرجاني ٢٤٧/٢.

أما المُلَازمة: فلأنه لو لم يكن الوجود مُشترَكًا، لكان^(١) مختصًا، سواءً كان ذاتيًا للخصوصيات أو عَرَضِيًّا. وعلى التقديرين: يلزم من التردد في الخصوصيات الترددُ فيه؛ ضرورةً استلزام انتفاء الشيء انتفاء ذاتيَّه المُختص به وانتفاء خاصَّته.

وأما بَيَانُ بطلانِ التالي: فلأننا نَحْزِمُ بالوجود، مع التردد^(٢) في الخصوصيات؛ وذلك لأننا إذا^(٣) جَزَمْنَا بوجود ممكن، جَزَمْنَا بوجود عِلَّتِه مع التردد^(٤) في أن عِلَّتَه: واجبةٌ أو ممكنة، جوهرٌ أو عرضٌ.

والإي هذا الوجه أشار بقوله: «وترددُ الذهن حال الجزم بمطلق الوجود» أي: ترددُ الذهن في الخصوصيات، حال الجزم بالوجود^(٥) المطلق «يُعْطِي الشَّرَكَةَ»^(٦) أي: يفيِدُ اشتراكَ الوجود بين الخصوصيات.

فإن قِيلَ: يجوز أن لا يكون الوجود مُشترَكًا بين جميع الموجودات، لكن يكون مُشترَكًا بين بعضها، وهو الممكنات، ووجودُ الباري تعالى يكون مخالفًا لوجود الممكنات^(٧)، فلا تتمُّ الشَّرَيطَةُ؛ إذ حينئذٍ يجوز التردد في أن العلة جوهرٌ أو عرض، حال الجزم بوجود العلة.

(١) (ب): كان.

(٢) (و): تردد.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) في (و): تردد.

(٥) (ز): بوجود.

(٦) (ج): اشتراكه.

(٧) هذا منعب ثالث في المسألة، نقل عن أبي الفضل الكشي وأتباعه، وهو أن الوجود مشترك لفظًا بين الواجب والممكن، ومشترك معنى بين الممكنات كلها.

قال الجرجاني: «وهذا لسخافته لم يلتفت إليه المصنف» أي: الإيجي.

انظر: شرح المواقف للجرجاني ٢٥٩/١.

أَجِيبَ^(١): بأنه حينئذ لا يجوزُ التردد في أن العلة واجبةٌ أو ممكنةٌ، حالَ الجزم بوجودها^(٢)، وليس كذلك.

الوجهُ الثاني^(٣): أن مفهوم نقيض الوجود - أعني: السلب - متحدٌ في جميع الماهيات المدومة، فيلزم أن يكون مفهوم الوجود أيضاً واحداً، ولا يَبْطُلُ الحَضَرُ العقلي بين الوجود ونقيضه^(٤).

فإن قيل: لا نُسَلِّمُ أن مفهوم السلب واحد، بل سَلَبُ كُلِّ شيء مفهوم^(٥) مُخَالِفٌ لسلب غيره، مقابلٌ لإيجاب ذلك الشيء.

أَجِيبَ: بأن سَلَبَ كُلِّ شيء، وإن كان مخالفاً لسلب غيره، لكن

(١) قال الجرجاني - في الحاشية - توضيحاً للجواب: «وتقرير الجواب: أن معنى الشرطية: هو أن الوجود لو لم يكن مشتركاً بين جميع الموجودات، لتردد اللعن فيه، حال تردده في شيء من الخصوصيات. والدليل عليها: أنه لو لم يكن مشتركاً كذلك، لكان مختصاً في بعض الصور قطعاً، فيلزم من التردد في الخصوصيات، في صورة الاختصاص، التردد في الوجود، وذلك مما لا شك فيه. لكن التالي باطل، إذ يصح الجزم بالوجود، مع التردد في أي خصوصية كانت، من الواجب والممكن، والممكن بأقسامه كلها» ل: ١٠.

(٢) (ب): بوجود العلة.

(٣) وصف الشارح هذا الوجه - في شرحه للطوالع - بأنه دليل مزيف على أن مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الماهيات، مع أنه أجاب عن منع البيضاوي لهذا الدليل. انظر: مطالع الأنظار ص ٣٩.

(٤) وهو قولنا: الشيء إما أن يكون معدوماً أو موجوداً. ولم يبين الشارح الملازمة هنا، لكنه ذكرها في «مطالع الأنظار» حيث قال: «بيان الملازمة: أنه إذا لم يتحد مفهوم الوجود، الذي هو مقابل مفهوم السلب الواحد، جاز أن لا يكون الشيء معدوماً ولا موجوداً بهذا الوجود، بل بوجود آخر». انظر: مطالع الأنظار ص ٣٩.

(٥) ساقطة من (ز).

يكون^(١) كلُّ من السلبين مُشترِكاً^(٢) في مطلق السلب؛ ضرورةً صحيحةً
حَتَّى مطلق السلب عليهما الدالُّ^(٣) على الاشتراك.

وَمَنْ تَوَهَّمَ أَنَّ الْحَصْرَ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الوجود الخاص
والعدم الخاص، فقد أخطأ؛ وذلك لأننا^(٤) إذا قلنا: (ج/٩) زيد إما أن
يكون موجوداً بوجوده الخاص أو معدوماً بعدمه الخاص، لم يَجْزِمِ
العقل بالانحصار^(٥) بَلْ طَلَبَ قِسْماً آخَرَ.

بخلافٍ ما إذا قلنا: زيد إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، فإن
العقل لم يَطْلُبْ (قِسْماً آخَرَ)^(٦)، وَجَزَمَ بِالْحَصْرِ^(٧)، فَقَلِمْنَا أَنْ التَّقْسِيمَ
الحاصر الذي يقبله العقل، إِنَّمَا يَكُونُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الوجود المطلق
وعدمه، فيلزم اتخاذ مفهوم كلٍّ منهما^(٨).

الْوَجْهُ الثَّالِثُ: أَنَّ الوجودَ يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ إِلَى الْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ،
ووجود الممكن إلى وجود^(٩) الجوهر والعرض، فيجب أن يكون مُشْتَرِكاً

(١) ساقطة من (أ) (ب).

(٢) (أ) (ب): مشترك.

(٣) (ب) (و): الدال.

(٤) (و): لأننا نقول.

(٥) قال السيد الجرجاني في الحاشية: «كيف لا يجزم بالانحصار، مع أن معناه: زيد إما
موجود بوجوده الخاص، وإما لا موجود بوجوده الخاص، وهذا ترديد بين النفي
والإثبات، يجزم العقل بالانحصار فيه بديهية، وكما لا واسطة بين إثبات مفهوم عام
وسلبه، كذلك لا واسطة بين إثبات مفهوم خاص وسلبه» ل: ١١.

(٦) ما بين القوسين ساقط من (أ).

(٧) (ج): بالانحصار.

(٨) (و): منها.

(٩) ساقطة من (أ) (ب).

بين الأقسام؛ ضرورة وجوب اشتراك مَوْرِدِ القِسْمَةِ بين^(١) الأقسام.
فإن قيل: لا نُسَلِّمُ أنه يلزم من قَبول الوجود^(٢) القِسْمَةِ، كونه
مُشْتَرَكاً بين الجميع، بل بين البعض؛ إذ يصدق قولنا: العَالِمُ (ز/٧)
إما واجب أو ممكن، ولا يلزم كون العَالِمِ مُشْتَرَكاً بين جميع
الموجودات^(٣) الممكنة^(٤) لكون البعض غير عَالِمٍ.
وكذا يَصِحُّ تقسيمُ كُلِّ من الأمرين، اللذين^(٥) بينهما عموم^(٦) من
وجه، إلى الآخر (٨/و) وقسيمه^(٧)، مع عدم الاشتراك بين الجميع،
كقولنا: الحيوان: إما أبيض أو غير أبيض، والأبيض: إما حيوان أو غير
حيوان.

أجيب: بأنه يلزم من قَبول الشيء القِسْمَةَ إلى جميع أفراد أقسامه،
كونه مُشْتَرَكاً بين جميع أفراد أقسامه، والوجودُ يقبل القِسْمَةَ كذلك^(٨)،
فَوَجِبَ اشتراكه بين الجميع.

واغْتَرَضَ على هذه الوجوه: بأن الاشتراك الذي لَزِمَ فيها^(٩) من
حيث اللفظ، لا من حيث المعنى.

-
- (١) (ج): في.
(٢) ساقطة من (أ).
(٣) (ج) (و) (ز): الممكنات.
(٤) زيادة من (أ).
(٥) (و) (ز): اللذين.
(٦) (ز) زيادة: وخصوص.
(٧) ساقطة من (ب).
(٨) ساقطة من (ج).
(٩) (و) (ز): منها.

وهو باطلٌ (٧/ب)؛ لأننا^(١) قَطَعْنَا النظرَ عن لفظ الوجود، ونظرنا إلى مفهوم الوجود، فلزم^(٢) الاشتراك المعنوي.

واعلم: أن هذه الوجوه تنبيهاتٌ لا براهين؛ إذ اشتراك الوجود من حيث المعنى بديهي، والبديهي لا يتوقف على البرهان^(٣)، بل قد^(٤) يكون بعضُه محتاجاً إلى تنبيه، بالنسبة إلى بعض الأذهان؛ إذ قد يجوز أن يُشكِّلَ على بعض الأذهان الجَزْمُ بالنسبة الواقعة بين طَرَفَي ذلك البديهي؛ لعدم تصور طَرَفَي ذلك البديهي، على الوجه الذي يتوقف عليه الجزمُ.

فالمَنعُ^(٥) والمُعَارَضَةُ^(٦) فيما دُكِّرَ في مَعْرُضِ التنبيه، لا يُجْدِي كثيرَ نفعٍ.
* قال:

فَيَعَارِئُ الْمَاهِيَةَ، وَإِلَّا اتَّخَذَتْ^(٧) الْمَاهِيَّاتُ أَوْ لَمْ تَنْتَحِصِرْ
أَجْزَآؤَهَا، وَلَانْفِكَاهِمَا تَمَقُّلاً، وَلِتَحَقَّقِ الْإِمْكَانُ، وَفَائِدَةُ الْخَمَلِ،
وَالْحَاجَةُ إِلَى الْإِسْتِدْلَالِ، وَانْتِفَاءُ التَّنَاقُضِ، وَتَرْكُوبُ^(٨) الْوَاجِبِ.

زيادة الوجود
على الماهية

(١) (ج) زيادة: إذا، وفي (و) (ز) زيادة: لو.

(٢) (ج) يلزم، وفي (و) و (ز): فيلزم.

(٣) (ج): برهان.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) النع: هو عبارة عن منع مقعدة معينة، من مقدمات الدليل، ويسمى نفعاً تفصيلياً.

انظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ١٦٦٢/٢.

(٦) المعارضة: هي إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم.

انظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ١٥٧٢/٢.

(٧) (ج): لا تحدث.

(٨) (ج) في غير (و) (ز): تركيب.

○ أقول:

لَنَا قَرَعٌ من بيان اشتراك الوجود، قَرَعٌ عليه كَوْنُهُ مُغَايِرًا
للماهيات^(١)، أي: زائداً عليها^(٢).

والمغايرة وإن كانت لا تقتضي يَحَسَبُ المفهوم أن يكون زائداً؛
لجواز أن يكون داخلاً في الماهيات، لكن أراد بالمغايرة - هاهنا -
الزيادة.

قوله: «فيغاير الماهية» أي: يكون زائداً عليها.

وهذه الدعوى أيضاً ضرورية، لم يتنازع فيها أحد إلا الأشعري^(٣)
ومن تابعه، فإنهم قالوا: وجودُ كل شيء عَيْنُ ماهيته. والحكماء وإن
قالوا: إن وجود الواجب^(٤) ليس بزائد عليه، لكنهم قالوا: إن الوجود
المطلق مَقُولٌ على الوجودات بالتشكيك، فيكونُ زائداً عليها، فالوجودُ
المطلق عندهم زائد على وجوده^(٥) الخاص، الذي هو حقيقته.

واحتجَّ المصنّف على أن الوجودَ زائدٌ بوجوده تنبيهة:

الوجه^(٦) الأول: تقريره^(٧): أن الوجودَ زائدٌ على الماهيات؛ لأنه

(١) (ز): الماهية.

(٢) انظر: الباحث المشرقية ٢٣/١، الصحائف الإلهية للسمرقندي ص ٧٨، كشف

المراد ص ٧، مطالع الأنظار ص ٣٩، شرح المقاصد ٣١٠/١.

(٣) وهو ملتبس أبي الحسين البصري أيضاً. انظر: كشف المراد ص ٧.

(٤) (و): واجب الوجود.

(٥) (و): وجود.

(٦) ساقطة من (أ) (ب).

(٧) ساقطة من (ج).

لو لم يكن زائداً لكان: إما نفسها أو داخلا فيها، وكلاهما باطل^(١).

أما الأول: فلأنه لو كان نفساً - وهو متحدٌ بين الموجودات -
فيلزم أن تكون الماهيات أيضاً متحدةً، وليس كذلك.

وأما الثاني: فلأن الوجود لو كان جزءاً من الماهيات، لم تنحصر
أجزاء الماهية، والتالي باطل.

بيان الملازمة: أن الوجود لو كان داخلاً، لكان أعمّ الذاتيات
المُشتركة؛ إذ لا ذاتي أعمّ منه، فيكون جنساً^(٢)، فتكون الأنواع
المندرجة تحته متميزة بعضها عن بعض^(٣) بفصول موجودة، وإلا لتقرّم
الموجود بالمعدوم، وهو محال.

وإذا كان الفصول (١٠/ج) موجودة، والقرض أن الوجود جنس
للموجودات، فيلزم أن تكون الفصول مركبة من الأجناس والفصول،
وكذا^(٤) فصول الفصول، فيلزم تركب الماهية من أجزاء غير متناهية،
فيلزم عدم انحصار أجزاء الماهية.

وأما بيان^(٥) بطلان التالي: فلأن أجزاء الماهية لو كانت غير
منحصرة، لزم^(٦) امتناع تحقّق شيء من الماهيات؛ لأن تحقّقها حينئذ

(١) (ز): باطلان.

(٢) جملة: «فيكون جنساً» ساقطة من (أ).

(٣) (أ) (ج): البعض.

(٤) (ج) (و): وكذلك.

(٥) ساقطة من (ب) (ز).

(٦) (و): يلزم.

يتوقف على تحقق جميع أجزائها^(١) الغير المتناهية، الذي هو محال؛ ضرورة امتناع تحقق الأجزاء^(٢) الغير المتناهية، المترتبة في الوجود معاً.

قيل^(٣): إن أراد الحكمُ جُزئياً - وهو أن يكون الوجود^(٤) زائداً في بعض الماهيات - فمُسَلَّمٌ، وإن أراد كُلِّياً - وهو أن الوجود زائد في جميع الماهيات - فيكون نقيضه جُزئياً، وهو قولنا: الوجود ليس بزائد في جميع الماهيات، وحينئذٍ يجوزُ أن يكون زائداً في البعض، ونَقْصاً في البعض، وجُزءاً^(٥) في البعض، فلا يَمُ شَيْءٌ مما ذكرتم: لا اتحاد الماهيات^(٦)، ولا تركبها من أجزاء غير متناهية.

أُجِيبَ: بأن اختلاف الوجود في العُروضِ والتَقْيِيةِ^(٧) والدُّخُولِ غيرُ مُتَصَوِّرٌ؛ لأنه إن^(٨) اقتضى العُروضَ فينبغي^(٩) أن يكون كذلك في الجميع، وإن اقتضى التَقْيِيةَ أو الدُّخُولَ فكَذَلِكَ.

فإن قِيلَ: لا تُسَلَّمُ وجوب الاستواء فيها، وإنما يلزم ذلك أن لو كان من المفهومات المتواطئة، وهو ممنوع^(١٠)؛ لأنه مُشَكَّكٌ.

(١) (و): الأجزاء.

(٢) (و): الأمور.

(٣) انظر هذا الاعتراض في الصحائف الإلهية للسمرقندي ص ٧٩.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) (أ) (ج): أوجزءاً.

(٦) (ج): الماهية.

(٧) (ب) (أ): النفس.

(٨) (ب): إذا.

(٩) (ز): ينبغي.

(١٠) (و): محال.

أُجِيبَ: بأنه إذا كان مُشْكَكًا يكون زائداً في الجميع، وهو عَيْنُ المطلوب.

الْوَجْهُ الثاني: أن تَعَقَّلَ الوجود يَنْفَكُ عن تَعَقُّلِ الماهية، أي: تَعَقَّلُ^(١) الماهية ولا يُعَقَّلُ^(٢) وجودها الذهني والخارجي، فلا يكون الوجود نفس الماهيات^(٣) ولا داخلاً فيها، وإلا لامتنع انفكاكُ تَعَقُّلِها عن تَعَقُّلِها.

فإن قيل: (٨/ز) تَعَقَّلَ الماهية كيف يَنْفَكُ عن تَعَقُّلِ وجودها الذهني، وتَعَقُّلُها عبارة عن وجودها في الذهن؟

أجيب: بأن تَعَقُّلُها وإن كان عبارة عن وجودها في الذهن^(٤)، لكن تَعَقُّلُها غير تَعَقُّلِ وجودها في الذهن، فإن تَعَقَّلَ وجودها في الذهن غير^(٥) وجودها في الذهن بالاعتبار؛ لأن التَّعَقُّلَ غير المُتَعَقَّلَ بالاعتبار، وإن كان عَيْنَهُ بالذات في بعض الصور.

فإن قيل: لا نُسَلِّمُ أَنَّا تَعَقَّلُ (٩/و) الماهية مع الغفلة عن وجودها، فإنه كلما تَمَثَّلَ الماهية في الذهن^(٦) تَعَقَّلَ وجودها فيه^(٧).

أُجِيبَ: بأنه لو كان تَعَقَّلُ الماهية مُسْتَلْزِمًا لِمَثُلِ وجودها،

(١) (و): نَقَلَ.

(٢) (ج): تَعَقَّلَ، وفي (و) (ز): نَقَلَ.

(٣) (و) (ز): الماهية.

(٤) جملة: «في الذهن» ساقطة من (ج).

(٥) (ج): زيادة: تَعَقَّلَ.

(٦) جملة: «في الذهن» ساقطة من (ز).

(٧) (و): في الذهن.

لَا تَتَخَالَ الشُّكُّ فِي أَنَّ الْمَاهِيَةَ مَوْجُودَةٌ^(١) عِنْدَ تَعَقُّلِهَا فِي الذَّهْنِ . إِذْ
بَسْطِجِلُ الشُّكِّ فِي اتِّصَافِ الشَّيْءِ بِمُقَوِّمِهِ عِنْدَ تَمَثُّلِهِ فِي الذَّهْنِ ، وَلَيْسَ
كَذَلِكَ ، فَإِنَّا^(٢) تَعَقَّلُ مَاهِيَةَ الْمُثَلَّثِ وَغَيْرَهَا ، وَتَشْكُّ فِي وَجُودِهَا
الْخَارِجِي وَالذَّهْنِي .

فَإِنْ قِيلَ : يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْمَاهِيَاتُ الَّتِي لَا تَنْصُورُهَا تَعَقُّلُهَا^(٣) غَيْرُ
مُثَلَّثَةٍ عَنْ تَعَقُّلِ الْوُجُودِ ، فَلَا يَتِمُّ الدَّلِيلُ الَّذِي ذَكَرْتُمْ عَلَى كَوْنِهِ زَائِدًا
فِيهَا .

أُجِيبَ : بِأَنَّهُ عَلَى تَقْدِيرِ الْإِسْتِثْنَاءِ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ ، وَعَلَى تَقْدِيرِ
النَّشْكِيكِ يُلْزَمُ كَوْنُهُ زَائِدًا كَمَا ذَكَرْنَا .

الْوَجْهُ الثَّالِثُ : أَنَّ الْإِمْكَانَ مُتَحَقِّقٌ ؛ لِأَنَّ بَعْضَ الْمَوْجُودَاتِ
مُرَكَّبٌ ، وَكُلُّ مُرَكَّبٍ مُفْتَقِرٌ إِلَى أَجْزَائِهِ الَّتِي هِيَ غَيْرُهُ ، وَكُلُّ مُفْتَقِرٍ إِلَى
الْغَيْرِ مُمْكِنٌ .

وَيُلْزَمُ مِنْ تَحَقُّقِ الْإِمْكَانِ كَوْنُ الْوُجُودِ زَائِدًا ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ نَفْسَ
الْمَاهِيَاتِ^(٤) أَوْ دَاخِلًا فِيهَا ، لَمْ تَكُنْ نِسْبَةُ الْمَاهِيَةِ إِلَيْهِ^(٥) وَإِلَى سَلْبِهِ
عَلَى السُّوِيَةِ ، فَلَا تَكُونُ الْمَاهِيَةُ مُمْكِنَةً ، فَلَا يَتَحَقَّقُ الْإِمْكَانُ .

الْوَجْهُ الرَّابِعُ : لَوْ لَمْ يَكُنِ الْوُجُودُ زَائِدًا لَكَانَ نَفْسًا أَوْ جُزْءًا ،
وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ ، وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ لِحَقْلِ الْوُجُودِ عَلَى الْمَاهِيَةِ فَائِدَةٌ ، وَالتَّالِي

(١) (و) : زِيَادَةٌ : أَوْ مَعْدُومَةٌ .

(٢) (و) : لِأَنَّا .

(٣) سَاقِطَةٌ مِنْ (و) .

(٤) (و) : الْمَاهِيَةُ .

(٥) (ج) : زِيَادَةٌ : عَلَى السُّوِيَةِ .

باطل، فإننا نقول: الجوهر موجود، والعَرَض (١١/ج) موجود، والماهية موجودة، ونستفيد منه فائدة معقولة، لم تكن حاصلة قبل الحَمَلِ.

وأما^(١) المُلَازَمة: فلأنه لو كان نَفْساً، لكان قولنا: «الجوهر موجود» بمنزلة قولنا: «الجوهر (٨/ب) جوهر، أو الموجود موجود»، ولا^(٢) شَكَّ في عدم فائدة مِثْلِ^(٣) هذا الحَمَلِ.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنه لو كان جزءاً، لما تَوَقَّفَ حَمَلُهُ على الماهية^(٤) على الاستدلال؛ ضرورة عدم توقف حَمَلِ الذاتي على الاستدلال، والتالي باطل، فإننا قد نَحْتَاجُ في كثير من الماهيات إلى الاستدلال، عند حَمَلِ الوجود عليها.

الْوَجْهُ الْخَامِسُ: لو لم يكن الوجودُ زائداً، لَلَزِمَ التناقضُ عند سَلْبِهِ عن الماهية^(٥) أو تَرَكُّبِ^(٦) واجب الوجود، والتالي باطل بقسميه؛ ضرورة انتفاء التناقض، وانتفاء تَرَكُّبِ واجب الوجود.

أما المُلَازَمة: فلأنه لو كان نَفْساً، لكان قولنا: (١/٦) «الماهية ليست بموجود»، بمثابة قولنا: «الماهية ليست بماهية، أو الموجود ليس بموجود»، وهو تناقض، ولو كان داخلياً، وهو مُشْتَرَكٌ بين الواجب والممكن، فيلزمُ تَرَكُّبُ الواجب.

(١) (ز): فاما.

(٢) (و): فلا.

(٣) ساقطة من (ج).

(٤) (و): الماهيات.

(٥) (أ): الماهيات.

(٦) (ز): تركيب.

* قال:

وَقِيَامُهُ بِالْمَاهِيَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ، فَرِيَادَتُهُ فِي التَّصَوُّرِ.

○ أقول:

هذا جوابٌ عن دَخَلِ^(١) مُقَدَّرٍ.

تَوَجُّيْهُ^(٢): لو كان الوجود زائداً، لكان الماهية غيرَ موجودة في نفسها، فيكون الوجود قائماً بالمعدوم، وهو محال.

تَوَجُّيْهُ الْجَوَابِ: أن يقال: الوجود قائم بالماهية من حيث هي، لا بالماهية الموصوفة بالوجود أو العدم.

لا يُقَالُ: الماهية من حيث هي^(٣): إمَّا أن تكون موجودة أو معدومة؛ إذ لا واسطة بينهما، فإن كان الأوَّلُ يلزُمُ أن لا يقومَ الوجودُ بها؛ لامتناع قيام الوجود بالموجود، وإن كان الثاني يلزُمُ أن يقومَ الوجود بالمُتَصِفِ بنقيضه، وهو محال.

لأننا نقول: الماهية من حيث هي^(٤) ليست بموجودة ولا معدومة، على معنى أن مفهومَ الماهية من حيث هي^(٥) ليس نفسَ أحدهما، ولا أحدهما داخلياً في مفهومها، لا على معنى أن مفهومَ الماهية مُتَّفَقٌ عن

(١) قال الجرجاني في الحاشية: «الدَّخَلَ العيب والريبة، وكذلك الدَّخَلَ بالتحريك، يقال: في هذا الأمر دخل ودغل بمعنى، والعيب والريبة في الدليل هو الضعف والتزيف، فلذلك فسروا المدخولة بالضعيفة المزيفة» ج: ١٦٣.

(٢) (ج) (و) زيادة: أن يقال.

(٣) (و) (ز) زيادة: هي.

(٤) (و) (ز) زيادة: هي.

(٥) (و) زيادة: هي.

أحدهما، فإنه يمتنع انفكاكُ أحدهما عن الماهية، وإلا يلزم الوساطة.
 وإذا كان^(١) الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة،
 بالمعنى المذكور^(٢)، لم يلزم الوساطة، ولا امتناع قيام الوجود بها.
 وأفلَمْ: أن زيادة الوجود على الماهية في التَّعَقُّلِ؛ لأن اتصاف
 الماهية به^(٣) أمر عقلي، ليس كاتصاف الجسم بالبياض، فإن الماهية
 ليس لها وجودٌ منفرد، ولتأريضه^(٤) المسمى بالوجود وجودٌ آخر، حتى
 يجتمعا اجتماعَ المقبول والقابل كالبياض والجسم، بل الماهية إذا
 كانت فكُونُها وجودُها، والماهية إنما تكون قابلةً للوجود عند وجودها
 في العقل فقط^(٥)، فلا يكون الوجودُ زائداً إلا في العقل^(٦).

❖ قال:

وَهُوَ يَنْقَسِمُ إِلَى النَّفْثِيِّ وَالْخَارِجِيِّ، وَإِلَّا لَبَطَلَتْ^(٨)
 الْحَقِيقَةُ^(٩).

انقسام الوجود
إلى النفثي
والخارجي

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا من كون الوجود زائداً على الماهية^(١٠)، شَرَعَ في بيان

(١) (و): كانت.

(٢) (ج): الذي ذكرتم.

(٣) (ج): بالوجود.

(٤) (و) (ز): ولما وضها.

(٥) ساقطة من (ز).

(٦) (أ) (و): العقل.

(٧) (و) زيادة: الوجود.

(٨) (أ) (ب): بطلت.

(٩) (و) (ز): القضية الحقيقية.

(١٠) جملة: «على الماهية» زيادة من (ز).

انقسامه إلى الذهني والخارجي^(١).
واختلف^(٢) في الوجود الذهني: فذهب قوم^(٣) إلى إنكاره،
والمحققون^(٤) أثبتوه.

واختجَّ المصنّف عليه: بأنه لو لم يكن للماهية وجود في الذهن
لبطلت القضية الحقيقية، وهي التي حُكِمَ فيها على ما صدّق عليه
الموضوع بالفعل، أعمّ من أن يكون موجوداً في الخارج أو لا^(٥).
والتالي باطل.

أما الملازمة: فلأنه لو لم يكن الوجود الذهني، لانهصر الوجود
في الخارجي^(٦)، فالأحكام الإيجابية المُستدعية لوجود الموضوع على
ما ليس بموجود في الخارج باطلة؛ ضرورة عدم شرط صحتها، وهو
وجود الموضوع (٩/ز)؛ إذ ليس في الخارج؛ لأنه ليس بموجود فيه،
ولا في الذهن؛ إذ الفرض أن الوجود الذهني غير ثابت، فتكون القضايا
الحقيقية باطلة.

(١) انظر في الوجود الذهني والخارجي: المباحث المشرقية للرازي ٤١/١، كشف المراد
لابن المطهر ص ١٠، شرح المواقف للجرجاني ٢٨٣/١، شرح المقاصد للتشازاني
٣٤٥/١، شوارق الإلهام لعبد الرزاق اللاهيجي ص ٢١.

(٢) (ز): فاختلف.

(٣) وهم جمهور المتكلمين. انظر: شرح المواقف للجرجاني ٢٩٠/١.

(٤) وهم الحكماء وبعض المتكلمين، انظر: المصدر السابق ٢٨٣/١.

(٥) انظر في تعريف القضية الحقيقية: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي ص ٩٤،
شرح مختصر السنوسي في المنطق للسنوسي ص ٨٥، التلخيص في شرح التهذيب
للخبيصي ص ٢٤٦.

(٦) العبارة في (ز): لانهصر في الوجود الخارجي.

وأما بيان^(١) بطلان التالي: فلأن (١٠/و) القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرنا، هي المُتَبَرِّةُ الصادقة عند التحقيق، لا الخارجية، التي اشترط فيها^(٢) وجود الموضوع في الخارج^(٣)، فإنها باطلة. وقد حَقَّقَ المُصَنِّفُ بيانَ ذلك في تَقْدِيرِ التنزيل^(٤).

✽ قال:

وَالْمَوْجُودُ فِي الذَّهْنِ إِنَّمَا هِيَ^(٥) الصُّورَةُ^(٦) الْمُخَالَفَةُ فِي كَثِيرٍ مِنَ اللَّوَاظِمِ.

○ أقول:

هذا جوابٌ عن سُئَالٍ مَنْ أنكر الوجودَ الذهني .
وتقرِّرُ شُبُهَتَهُمْ: أنه لو كان للماهيات وجودٌ في الذهن، لَزِمَ أن يكون الذهنُ مُصَيِّفاً بصفات متضادة، وبما انتفى عنه . والتالي ظاهراً الفساد .

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (ج) زيادة: صدق.

(٣) انظر في تعريف القضية الخارجية: تحرير القواعد المنطقية للمقطب الرازي ص ٩٥ ، شرح مختصر السنوسي في المنطق للسنوسي ص ٨٥ ، التهذيب في شرح التهذيب للخبيصي ص ٢٤٥

(٤) وهو المسمى بـ«تعديل المقياس في نقد تنزيل الأفكار» انتقد فيه كتاب «تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار» لأثير الدين الأبهري، طبع في إيران في ضمن مجموع بعنوان: منطق ومباحث ألفاظ .

انظره: ص ١٦٠ وما بعدها .

(٥) (و) (ز): هو .

(٦) (ز): الصور .

بَيَانُ الْمَلَاذِمَةِ: أَنَّهُ لَوْ حَصَلَ لِلْحَرَارَةِ وَالْبُرُودَةِ، وَالِاسْتِدَارَةِ وَالِاسْتِقَامَةِ، وَجُودٌ فِي الذَّهْنِ، لَزِمَ أَنْ يَكُونَ الذَّهْنُ حَارًّا بَارِدًا، وَمُسْتَدِيرًا مُسْتَقِيمًا؛ لِأَنَّ وَجُودَ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ فِي الْمَحَلِّ يُوجِبُ اتِّصَافَ الْمَحَلِّ بِهَا. فَنَقَرِيرُ الْجَوَابِ: أَنَّ حَصُولَ عَيْنٍ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ فِي الْمَحَلِّ ^(١) يُوجِبُ اتِّصَافَ الْمَحَلِّ بِهَا، وَأَمَّا حَصُولُ صُورِهَا وَأَشْبَاحِهَا فِيهِ، فَلَا يُوجِبُ ^(٢). وَالْمَوْجُودُ فِي الذَّهْنِ إِنَّمَا هُوَ صُورُ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ وَأَشْبَاحُهَا، لَا أَنْفُسُهَا ^(٣)، فَلَا تَجِبُ ^(٤) اتِّصَافُ الْمَحَلِّ بِهَا. وَالصُّورُ وَالْأَشْبَاحُ لَا تَسَاوِي مَالَهُ الصُّورِ وَالْأَشْبَاحُ فِي اللُّوْازِمِ، بَلْ تُخَالِفُهُ فِي كَثِيرٍ مِنَ اللُّوْازِمِ.

✽ قَالَ:

الوجود ليس
معنى زلقاً
على الحصول
المعيني

وَلَيْسَ الْوُجُودُ مَعْنَى بِهِ تَخَصُّلُ الْمَاهِيَةِ ^(٥) فِي الْعَيْنِ، بَلِ الْخُصُولُ. ○ أَقُولُ:

ذَهَبْتُ ^(٦) طَائِفَةً ^(٧) إِلَى أَنَّ الْوُجُودَ مَعْنَى يَقُومُ بِالْمَاهِيَةِ فِي الْأَعْيَانِ، وَبِهِ تَخَصُّلُ الْمَاهِيَةِ فِي الْعَيْنِ.

(١) جملة: «في المحل» ساقطة من (و).

(٢) في (و): فلا يوجب.

(٣) (أ): نفسها.

(٤) (ز): يوجب.

(٥) ساقطة من (أ).

(٦) (أ): (ج): ذهب.

(٧) هم جماعة من أتباع المشائين. انظر: شوارق الإلهام لمبد الرزاق اللاهيجي ص ٢٤. وانظر في هذه المسألة: كشف المراد لابن المطهر ص ١١، شرح التجريد للقوشجي ٢٣/٢.

وهو باطلٌ، لأنه لو قام بها في الأعيان، لكان قيامه بها مُستدعيًا لحصولها في الأعيان، فيلزمُ أن تكونَ موجودةٌ قبل قيام الوجود بها، وهو محال، بل وجودُ الماهية عبارةٌ عن حصولها في الأعيان، لا عَمَّا به تَحْصُلُ الماهيةُ في الأعيان.

● قال:

وَلَا تَزَايِدُ فِيهِ وَلَا اسْتِدَادٌ^(١).

○ أقول:

الوجود لا
تزايد فيه ولا
استداد

الوجودُ غيرُ قابلٍ للزيادة والنقصان^(٢)؛ لأنه إن قِيلَ الزيادة، فزيادته: إما وجودٌ أو غيرُه.

فإن كان الأولُ، فلما أن يكونَ عينَ الوجود الأول، فيكونَ تحصيلًا للحاصل، وهو محال. وإن كان غيرَه فلا يجوزُ أن يكون الوجودُ الأوَّلُ منتفياً، وإلا يلزمُ انتفاءُ الماهية، وهو محال، وحينئذٍ يلزمُ أن يكونَ الشيءُ موجوداً بوجودين، وهو محال.

(١) انظر في هذه المسألة: كشف المراد لابن المطهر ص ١٢، شرح التجريد للقوشجي ٢٣/٢، الحكمة المتعالية للشيرازي ٤٢٣/١، شوارق الإلهام ص ٢٥، توضيح المراد لهاشم الحسيني ص ٢٠.

(٢) الزيادة والنقصان مفهومان متقابلان، يستعملان في الكميات، ويسميان بالحركة في الكم.

والشدة والضعف - كما سيأتي - مفهومان متقابلان، يستعملان في الكيفيات، ويسميان بالحركة في الكيف.

والمصنف يريد نفي الحركة في الوجود، فالماهية لا تتحرك في الوجود نحو الزيادة والنقصان، ولا الشدة والضعف، أي: لا يزيد وجودها ولا ينقص، ولا يشتد ولا يضعف.

انظر: توضيح المراد لهاشم الحسيني ص ٢٠.

وإن كان الثاني لم تكن الزيادة فيه ، هذا خُلِفَ^(١).

وإن قِيلَ النقصانَ ، فالناقصُ^(٢) إن كان وجوداً هو عينُ الباقي ، يلزم أن يكون الشيء موجوداً ومعدوماً في حالة واحدة ، وهو محال ، أو غير الباقي فيلزم أن يكون الشيء موجوداً بوجودين ، وهو محال . وإن كان غير وجود ، فما نقص الوجود ، هذا خُلِفَ .

والوجود لا يقبلُ الاشتدادَ والضعف ؛ لأن معنى الاشتداد: أن يكون الحالُ الغير القارُّ في المحل الثابت ، تتبدل^(٣) نوعيته في الآتات^(٤) ، بحيث ما يوجد في كل آن ، يكون متوسطاً بين ما يوجد (٩/ب) في آئين ، يحيطان بذلك الآن ، ويتجدد جميعها على ذلك المحل المُتَوَرِّم بدونها^(٥) ، من^(٦) حيث هو مُتَوَجِّهٌ بتلك التجددات إلى غاية ما^(٧).

(١) أي: خلاف المفروض .

(٢) في (ز): فالنقصان .

(٣) (ز) زيادة: صورة .

(٤) الآتات جمع آن ، والآن: عبارة عن نهاية الزمان ، أو: هو ما يتصل به الماضي بالمستقبل .

انظر: السمين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين للأصدي ص ٩٦ .

(٥) (أ) (ب) (و): دونها ، وفي (ج): دونه .

(٦) (ج): ومن .

(٧) قال الجرجاني في الحاشية: «مثال ذلك: اشتداد الماء في سخوته ، فالحال الغير القار هو السخونة ، والمحل الثابت هو الماء .

ولا شك أن السخونة في حال تزايد ، كما تتبدل نوعيتها في الآتات ، أي: يوجد في كل آن يفرض ، نوع من السخونة ، أقوى من السخونة التي وجدت في الآن السابق ، =

ومعنى الضَّعْفِ هو ذلك المعنى، إلا أنه من حيث هو مُنْصَرَفٌ
بها عن تلك الغاية.

فَالْأَخْذُ فِي الشَّدَّةِ وَالضَّعْفِ هُوَ الْمَحَلُّ لَا الْحَالُ الْمُتَجَدِّدُ
الْمُتَصَرِّمُ^(١)، ومثل هذا الحال لا يكون إلا عَرَضاً؛ لأنَّ الْمَحَلَّ مُتَقَوِّمٌ
ثابت بدونه.

وأما الوجودُ فلما لم يكن مَحَلَّهُ^(٢) مُتَقَوِّماً بدونه، لم يُتَصَوَّر
الاشتدادُ والضعفُ فيه^(٣).

ومن هذا عُلِمَ أَنَّ الْجَوْهَرَ أَيْضاً لَا يَقْبَلُ الْاِشْتِدَادَ وَالضَّعْفَ^(٤).

❖ قال:

وَهُوَ خَيْرٌ مَخْضُنٍّ.

الوجود غير
والمدم شر

= وأضعف من التي توجد في الآن اللاحق.

فيكون الموجود من السخونة في كل آن، متوسطاً بين ما يوجد في آئين، يحيطان
بذلك الآن.

وهذه الأنواع يتجدد جميعها على الماء، الذي هو محل متقوم بدونها.

فهذا التبدل المخصوص، على هذا المحل - من حيث إن هذا المحل متوجه بهذه
التجددات إلى غاية ما من السخونة - يسمى اشتداداً.

ومعنى الضعف هو هذا التبدل، من حيث إن المحل منصرف بتلك التجددات عن
تلك الغاية، كما إذا ترك الماء المسخن حتى يبرد.

(١) و (ب): المتصرم.

(٢) (ج): وجوده.

(٣) ساقطة من (ج).

(٤) وكذا في المعايه والذاتي، وبالجمله: في كل ما لا يمكن تقوم الموضوع بدونه.

انظر: شوارف الإلهام ص ٢٥.

○ أقول:

أي: الوجودُ خيرٌ مَخْصُصٌ^(١)، فإننا^(٢) لما بَحَثْنَا عن ماهية الشيء، الذي يُعَمَّرُ عنه الجمهور بلفظ «الخير» ونظرنا في وجوه استعمالاتهم^(٣)، وَلَحْظْنَا ما دَخَلَ في تلك الماهية بالذات، عما نُسِبُ إليها بِالْعَرَضِ -: وَجَدْنَا الْخَيْرَ بالذات هو الوجودُ، والشرُّ بالذات هو العدمُ.

بَيَانُ ذلك^(٤): أَنَّ الشَّرَّ يُطْلَقُ عَلَى أُمُورٍ عَدَمِيَّةٍ، مِنْ حَيْثُ هِيَ غَيْرُ مُؤَثَّرَةٍ^(٥)، كَقِفْدَانِ كُلِّ شَيْءٍ مَا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ لَهُ، مِثْلُ الْعَمَى وَالْجَهْلِ وَالْمَوْتِ؛ وَعَلَى أُمُورٍ وَجُودِيَّةٍ مِنْ حَيْثُ هِيَ غَيْرُ^(٦) مُؤَثَّرَةٍ، كَوُجُودِ مَا يَمْنَعُ الشَّيْءَ الْمُتَوَجَّهَ إِلَى كَمَالِهِ^(٧) عَنِ الْوُصُولِ إِلَيْهِ، مِثْلُ الْبُزْدِ الْمُفْسِدِ لِلشَّامِ، وَالسَّحَابِ الَّذِي يَمْنَعُ الْقَصَّارَ^(٨) عَنِ فِعْلِهِ، وَكَالْأَفْعَالِ الْقَبِيحَةِ، مِثْلُ الْقَتْلِ وَالزَّنا، وَكَالْأَخْلَاقِ الرَّدِيئَةِ، مِثْلُ الْحَسَدِ وَالْبَخْلِ، وَكَالْآلَامِ وَالْغُمُومِ.

(١) انظر في هذه المسألة: الباحث المشرقي للرازي ٥١٩/٢، شرح الإشارات للطوسي ٧٣١/٣، شرح المواقف للجرجاني ١٤٣/٣، شرح التجريد للقوشجي ٣٤/٢، الحكمة المتعالية للشريري ٣٤٠/١.

(٢) (ج): لأننا.

(٣) (ب): استعمالهم.

(٤) ما ذكره الشارح - رحمه الله تعالى - في هذا البيان، منقول عن شرح الطوسي للإشارات بتصرف. انظر: شرح الطوسي ٧٣١/٣.

(٥) في هامش (أ): من الإشارتين بمعنى الاختيار، لا من التأثير.

(٦) ساقطة من (أ).

(٧) (ج): (و): كمال.

(٨) القصار: من يدق الثياب ليبيضاها.

انظر: كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي ١٣٢٠/٢.

وإذا^(١) تَأَمَّلْنَا في ذلك، وَلَحَّضْنَاهَا وَجَدْنَا الْبَرْذَ في نفسه كَيْفِيَّةً ليست بشر، بل هو كمال من الكمالات، إنما هو شَرٌّ بالقياس إلى الثَّمار، لا مطلقاً، بل من حيث إنها أَفْسَدَتْ مِزَاجَهَا، فالشَّرُّ بالذات هو فِقْدَانُ الثَّمار كَمالاتِهَا اللَّائِقَةُ بها، والْبَرْذُ إنما صار شَرًّا بِالْعَرَضِ، لاقتضائه ذلك، وكذلك السحابُ.

وأيضاً: القَتْلُ ليس بِشَرٍّ من حيث إن القاتِلَ كان قادراً عليه، ولا من حيث إن الآلة كانت قاطعةً، ولا من حيث إن عُصْوُ^(٢) المقتول كان قابلاً للقطع، بل من حيث إنه أزالَ الحَيَاةَ عن ذلك الشخص، وهو قِتْدٌ عَدَمِيٌّ، وياقي القيود الوجودية خيراتٌ.

وأيضاً: الزنا ليس بِشَرٍّ من حيث (١١/و) إنه أمر صَدَرَ عن قوة الشهوة، بل هو من تلك الحيثية كمالاً لتلك القوة، إنما يكون شَرًّا بالقياس (١٠/ز) إلى السياسة المَدَنِيَّة، أو إلى النفس الناطقة الضعيفة عن صَبْطِ قوتها الحيوانية.

فالشَّرُّ بالذات: هو^(٣) فِقْدَانُ أَحَدِ تلك الأشياء كَمالَه، وإنما أُطْلِقَ على أسبابه المُؤَدِّيَةِ إليه بِالْعَرَضِ.

وكذلك القولُ في الأخلاق التي هي مبادئه.

وكذلك الأَلَامُ، فإنها ليست بشرور من حيث هي إدراكاتُ الأمور، ولا من حيث وجودُ تلك الأمور في أنفسها أو صُدُورُها عن

(١) (ز): فإذا.

(٢) (ب): العَصْو.

(٣) ساقطة من (ب).

عَلَيْهَا، إِنَّمَا هِيَ شُرُورٌ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْمُتَأَلِّمِ الْفَاقِدِ لِاتِّصَالِ^(١) عَضْوِ^(٢)
بَيْنَ شَأْنِهِ أَنْ يَتَّصِلَ (١٣/ج) -

فَإِذَنْ: قَدْ حَصَلَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الشَّرَّ فِي مَا هِيَ عَدَمٌ وَجُودٌ أَوْ عَدَمُ
كَمَالٍ لِمَوْجُودٍ، مِنْ حَيْثُ إِنَّ^(٣) ذَلِكَ الْعَدَمَ غَيْرُ لَاتِقٍ بِهِ، أَوْ غَيْرُ مُؤَثَّرٍ،
وَأَنَّ الْمَوْجُودَاتِ لَيْسَتْ مِنْ حَيْثُ هِيَ مَوْجُودَاتٌ بِشُرُورٍ، وَإِنَّمَا هِيَ^(٤)
شُرُورٌ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْأَشْيَاءِ الْفَاقِدَةِ كَمَا لَاتِهَا، لَا لَذَوَاتِهَا، بَلْ لَكُونِهَا
مُؤَدِّبَةً إِلَى تِلْكَ الْأَعْدَامِ.

فَبَيَّنَتْ: أَنَّ الوجود خير، والعدم شر.

وهذه ليست بإقناعية^(٥)، كما ظَنَّ بَعْضُ^(٦)، بَلْ مِنَ الضَّرُورِيَّاتِ،
وإيرادُ المثال لإيضاح ما ربما اشتبه على بعض، لا لتصحيحها.

(١) (أ): لاتصاله.

(٢) (أ): بعضو.

(٣) ساقطة من (ب) (ج).

(٤) (ز): بل إنما هي شرور.

(٥) أي: ليس بحجة إقناعية، وهي تطلق على القياس الخطابي، الذي هو الدليل المركب
من المشهورات والمظنونات.

انظر: كشف اصطلاحات الفنون ٢٤٨/١.

(٦) لعله يريد الإمام الرازي، حيث إنه قال في شرح الإشارات، معلقاً على احتجاجهم:
«واعلم أن هذا الاحتجاج ليس بجيد...» ثم قال بعد ذلك: «ثم بتقدير النزول عن
هذا المقام، فهو تعويل على مجرد المثال، وقد عرفت أنه لا يفيد اليقين» شرح
الإشارات ٧٩/٢ - ٨٠.

هذا وقد مال القوشجي إلى كونها إقناعية، حيث قال: «والظاهر أنها إقناعية، وأن
تلك الأمثلة ترفع بها ظناً» شرح التجريد ٣٤/٢.

* قال:

ولا ضِدَّ لَهُ ولا مِثْلَ^(١)، فَتَحَقَّقَتْ مُخَالَفَتُهُ لِلْمَعْقُولَاتِ، ولا بُتَانِيهَا^(٢).

الوجود لا ضد له ولا مثل

○ أقول:

الضدُّ يُقَالُ عند «الجمهور»: على موجود في الخارج، مُساوٍ في القوة لموجود آخر، ممانع له.

فالوجود لا ضِدَّ له من هذا الوجه؛ إذ لا يَصُدُّقُ عليه أنه موجود في الخارج؛ لامتناع اتصافه بالوجود الخارجي.

ويُقَالُ عند «الخاص»: لموجود مشارك لموجود آخر في الموضوع، مُعَايٍ له، أي: إذا قام أحدهما بالموضوع لم يقم الآخر به.

والوجود لا ضِدَّ له من هذا الوجه؛ إذ لا يَتَعَلَّقُ بالموضوع؛ لأنَّ مَحَلَّهُ لا يَتَقَرُّمُ بدونه، ولأنَّ الوجود يَغْرِضُ لجميع الأشياء المعقولة: أما الموجودات الخارجية، فَيَغْرِضُهَا الوجودُ الخارجي، وأما غيرها فَيَغْرِضُهَا الوجودُ العقلي، وما له ضِدُّ لا يكونُ كذلك؛ إذ الضدُّ لا يَغْرِضُ للضد الآخر، فالوجود لا ضد له.

والوجود لا مِثْلَ له؛ لأنَّ المِثْلَ يُقَالُ لذاتٍ يُشَارِكُ غَيْرَهُ في تمام الحقيقة، ويكونُ المعقولُ منهما شيئاً واحداً، بحيث إذا سَبَقَ أحدهما

(١) (ز) زيادة: له.

(٢) انظر في هذه المسألة: كشف المراد ص ١٣، شرح التجريد للقوشجي ص ٣٥،

شوارق الإلهام ص ٢٥، الحكمة المتعالية ٣٤٣/١.

إلى الذهن، وحصلَ منه في العقل أثرٌ، فلو لَحِقَهُ الآخرُ، لم يَحْصُلْ في العقل منه غيرُ الأثر الحاصل من الأول.

والوجودُ ليس بذات (ل/٧)، فلا مِثْلَ له، وإنما قلنا: إن الوجود ليس بذات؛ إذ الذاتُ ما يَتَّصِفُ بالوجود أو العدم، والوجودُ لا يتصف بأحدهما.

فإن قيل: الوجودُ قد^(١) يَغْرِضُ له الوجود في العقل، فيكون ذاتاً. أجيب: بأن الوجودَ إذا اعتُبرَ من حيثُ إنه عَرَضَ له الوجودُ، يكونُ بهذا الاعتبار هو الموجودَ لا الوجودَ، فباعتبار أنه وجودٌ لا يكون ذاتاً.

ولمَّا كان الوجودُ مُغَايِراً لسائر المعقولات في المفهوم، والنسبة بين الغَيْرَيْنِ منحصرةً في التماثل والتضاد والتخالف، والتماثل والتضاد^(٢) متضايان^(٣)، لما ذكرنا، فتحققت مُخَالَفَتُهُ (١٠/ب) للمعقولات.

(والوجودُ لا ينافي المعقولات؛ لأن المُتَافِي للشيء لا يَغْرِضُ له)^(٤)، والوجودُ يَغْرِضُ لجميع المعقولات، فلا يُنَافِي شيئاً منها.

فإن قيل: العَدَمُ أمرٌ معقول، والوجودُ مُنَافٍ له، فلا يصح قولكم: الوجودُ لا ينافي شيئاً من المعقولات.

أجيب: بأن العدم من حيث هو معقولٌ يَغْرِضُ له الوجودُ، ولا

(١) ساقطة من (ب).

(٢) ساقطة من (أ).

(٣) كذا في (ز)، وفي البقية: متض.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ب).

يكون بهذا الاعتبار منافياً له، (فإن اعتباراً^(١)) كَوْنُهُ منافياً غيرُ اعتبار
كَوْنُهُ معقولاً.

✱ قال:

وَيُسَاوِي الشَّيْءَ، فَلَا تَتَحَقَّقُ بِدُونِهِ، وَالْمُنَازَعُ مُكَابِرٌ مُقْتَضَى
عَقْلِهِ^(٢).

للازم للشيء
والوجود

○ أقول:

اعلم: أن مَنْ قال بأن^(٣) الوجودَ عينُ الماهية، لا يُمكنُهُ القولُ
بكون^(٤) المعدوم شيئاً، على معنى أن الماهية يجوزُ تقرُّؤها في الخارج
مُنفَكَّةً عن الوجود^(٥)، وإلا لَزِمَ اجتماعُ النقيضين، وهو الوجود والعدم
معاً^(٦).

وأما مَنْ قال بأن^(٧) الوجودَ زائدٌ على الماهية، فقد اختلفوا: فَرَعَمَ
بعضهم أن الماهية يجوزُ تقرُّؤها في الخارج مُنفَكَّةً عن الوجود، وهذا
معنى قولهم: المعدوم شيء، ومنهم من مَنَعَ ذلك، والأول مذهب

(١) (ز): فاعتبار.

(٢) انظر في هذه المسألة: المباحث المشرقة ٤٥/١، الكامل في الاستقصاء لنفي الدين
التجاني ص ١٨٥، كشف المراد ص ١٥، مطالع الأنظار ص ٤٤، شرح التجريد
للقيشجي ٣٦/٢، شرح المواقف ٢٩٥/١.

(٣) (ز): إن.

(٤) (ج): بأن يكون.

(٥) (ج): زيادة: ولا تعدم.

(٦) ساقطة من (أ).

(٧) ساقطة من (ز).

المعتزلة^(١)، والثاني مذهب سائر المتكلمين والحكماء.

واتفقوا على أن المنفي ليس بشيء على هذا التفسير، وعَنَوْا بالمنفي: الماهيات المُمْتَنَعَةُ الوجود في الخارج، فعلى هذا: محلُّ النزاع الماهياتُ المعدومةُ الممكنةُ الوجود.

إذا عَرَفْتَ ذلك: فاعلم أن قوله: «يساوق الشيئية» أي: الوجودُ يساوقُ الشيئيةَ ويلازمُها، على معنى أن كل ما هو موجود فهو^(٢) شيء، وكل ما ليس بموجود فهو ليس بشيء، فالمعدوم في الخارج^(٣) - سواء كان ممكناً أو ممتنعاً - ليس بشيء^(٤).

وَمَنْ تَأَنَّى في هذا فقد كَابَرَ مقتضى عقله، فإنَّ العقلَ قاضٍ بأنَّ المعدوم لا يَقَرَّرُ له في الخارج، فلا يكونُ شيئاً.

• قال:

وَكَيْفَ تَتَحَقَّقُ (١٤/ج) بِدُونِهِ مَعَ إِبْتِاثِ الْقُدْرَةِ، وَإِنْتِقَاءِ
الْإِثْبَاتِ، وَانْحِصَارِ الْمَوْجُودِ مَعَ هَدَمِ تَعَقُّلِ الزَّائِدِ؟
○ أقول:

القاتلون بأن المعدوم شيء، قد أثبتوا القدرة، وهي الصفة

(١) غير أبي الحسين البصري، وأبي الهذيل العلاف، والكمي ومتبعه من البغداديين.

انظر: الكامل في الاستقصاء ص ١٨٥، شرح المواقيت ٢٩٥/١.

(٢) (أ) (ب) (ج): هو.

(٣) (ب): بالخارج. و «في» ساقطة.

(٤) (ب) زيادة: وإنما قال: يساوق، ولم يقل: يساوي، لأن المساواة تقتضي صدق أحد المتساويين على الآخر بالمواطأة، والوجود والشيء لا يصدق أحدهما على الآخر، بل يلزم وجوداً وعدمًا.

المؤثَّرة، وقد تَبَيَّنَ (١١/ز) أن اتصافَ (١٢/و) الماهية بالصفة غيرُ ثابت في الأعيان، بل هو أمر اعتباري؛ لأنه لو تَبَيَّنَ في الأعيان لكان مُتَصِفاً بالثبوت، فاتصافُهُ بالثبوت أيضاً يكون ثابتاً، فيلزم التسلسلُ، وهو محال.

إذا عَرَفْتَ ذلك: فاعلم أن المُصَنَّف قال: كيف تتحقق الشيئية بدون الوجود، أي: كيف يتحقق أن المعدوم شيء مع إثبات القدرة وانتفاء اتصاف الشيء بالصفة في الأعيان؛ لأن المنافاة بينهما مُتَحَقِّقَةٌ؛ وذلك لأنه على تقدير^(١) تحقق الشيئية بدون الوجود انتفى القدرة؛ لأنه^(٢) لو ثبت فتأثيرها: إما^(٣) في الذات، أو في الوجود، أو في اتصاف الذات بالوجود.

والأقسامُ بِأَسْرِهَا باطلة: أما الأولُ فلأن الذات ثابتة في العدم، مُتَعَفِّية عن المؤثِّر عندهم. وأما الثاني فلأن الوجودَ عندهم حالٌ، والحالُ غيرُ مقدورة. وأما الثالث فلأن الاتصاف مُتَتَفٍّ في الخارج، فلا تأثير للقدرة فيه، وإذا بَطَلَت الأقسامُ بِأَسْرِهَا انتفى القدرة.

فالقولُ بتحقق الشيئية بدون الوجود ينافي إثبات القدرة وانتفاء الاتصاف، والثاني ثابت، فانتفى الأول.

قَوْلُهُ: «وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد» أي: كيف تتحقق الشيئية بدون الوجود، مع انحصار الموجود - أي: مع تناهيه - مع عدم تعقل أمر زائد على الكَوْنِ في الأعيان.

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (و): لأنها.

(٣) زيادة من (و) (ز).

هذا برهان آخر دالٌّ على عدم تحقق الشيئية بدون الوجود.
تقريره^(١): أن القول بتحقيق الشيئية بدون الوجود، مع انحصار
الموجود مع عدم تعقل الزائد مما لا يجتمعان، والثاني ثابت، فانتفى
الأول.

أما نفي الاجتماع: فلأنه لو تحققَّ الشيئية بدون الوجود، لَكَبَتْ^(٢)
في العدم أشخاص^(٣) غير متناهية، لكل ماهية نوعية كما هو
مذهبهم^(٤)، والشيء هو الوجود؛ لعدم تعقل أمر زائد على الكون في
الأعيان، فلو كان للأشخاص الغير المتناهية ثبوت، لكان لها كَوْنٌ،
فيكون لها وجودٌ؛ إذ الكون هو الوجود، فيلزم وجود أشخاص غير
متناهية، فلا يكون الموجود مُنْحصِراً، أي: متناهياً؛ ضرورة عدم تناهيها.
وأما بيان ثبوت الثاني: فلأن عدم تعقل الزائد على الكون في
الأعيان ضروريٌّ، وانحصار الموجود ثابت عندهم.
* قال:

وَلَوْ اقْتَضَى التَّمَيُّزُ الثُّبُوتَ عَيْنًا لَزِمَ مِنْهُ مُحَالَاتٌ. وَالْإِمْكَانُ
اِغْتِبَارِيٌّ يَفْرِضُ لِمَا وَاقِفُونَا^(٥) عَلَى انْتِقَائِهِ.

(١) (ز): تحريره.

(٢) (ل): ثبت.

(٣) (ز): تعقل أشخاص.

(٤) أي: ملتبس المتزلة، وهو أن كل ماهية نوعية، فإنه ثبت من أشخاصها في العدم ما
لا يتناهى، كالسواد والبياض، والجواهر، وغيرها من الحقائق.

(٥) (ب): وافقنا. كشف المراد ص ١٦.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعَ من إقامة الحُجَّة على إبطال^(١) مذهبهم، شَرَعَ في إبطال حججهم على أن المعدوم شيء، أي: ثابتٌ مُتَقَرَّرٌ.

أما الحُجَّة الأولى: فتقريبها: أن المعدوم مُتميِّزٌ، وكل مُتميِّز ثابتٌ، فالمعدوم ثابتٌ.

أما الصُّغرى: فينبوها من وجوه^(٢):

الأول: أن المعدوم معلومٌ، والمعلوم مُتميِّزٌ.

الثاني: أن المعدوم مُرادٌ، والمرادُ مُتميِّزٌ.

الثالث: أن المعدوم مقدورٌ، والمقدورُ مُتميِّزٌ.

وأما الكبرى: فلأن التميِّز صفةٌ ثابتة للمُتميِّز، وثبوت الصفة للموصوف قَرَعُ ثبوت الموصوف.

وقد أجاب المُصنِّف بمنع الكبرى، بأن قال: لا تُسَلِّمُ أن كل مُتميِّز ثابتٌ في الأعيان، فإن التميِّز لا يقتضي الثبوت عيناً، وإلا لزم منه محالاتٌ؛ لأن المعدومَ الممتنع لذاته كشرِك الباري تعالى، واجتماع الضدين وغيرهما، مُتميِّزٌ بعضُها عن البعض^(٣)، فلو اقتضى التميِّز الثبوت عيناً، لَزِمَ ثبوت هذه المعدومات الممتنعة، وهي غير ثابتة في الأعيان بالاتفاق.

(١) (و): بطلان.

(٢) (ز): فتقريبها بوجوه.

(٣) (و): بعض، وفي (ز): بعضهم.

ولأن الحَيَالَاتِ التي تُرَكِّبُهَا مُتَمَيِّزَةٌ، (١١/ب) فلو اقتضى التميُّزُ الثبوتَ عيناً، لَزِمَ ثبوتُها في الأعيان، وهو محال عندهم. وكذلك الوجودُ مُتَمَيِّزٌ عن غيره، فلو اقتضى التميُّزُ الثبوتَ عيناً، لَزِمَ ثبوته في الأعيان، وهو محال.

الحُجَّةُ الثانيةُ: أن المعدومَ ممكنٌ، وإمكانه ليس بمنفي^(١)، وإلا لَازِمٌ^(٢) فَرَقٌ بين قولنا: «لا إمكان له وإمكانه لا»^(٣).

فيكون الإمكان ثابتاً، وليس جوهرأ قائماً بذاته؛ لأنه إضافي، والإضافي يستدعي محلاً يقوم به، فلا يكونُ جوهرأ فيكون عَرَضاً، فلا بد له من محلٍّ ثابت؛ لاستحالة قيام الصفة الثابتة (١٥/ج) بالمنفي، ولا يجوز أن يكون محله غير المعدوم الممكن؛ لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها، فيكون المعدوم الممكن ثابتاً.

أجاب المُصَنِّفُ: بأن الإمكان أمر اعتباري؛ لأنه لو كان خارجياً يلزم التسلسل، والإمكان يُغَرَضُ لما وافقونا في انتفائه، وهو المُركَّبَاتِ الخيالية، فلا يستدعي ثبوت محله.

* قال:

وَهُوَ يُرَادَفُ الثُّبُوتَ، وَالْعَدَمُ النَّفْيُ^(٤)، فلا^(٥) واسِطَةٌ.

نفي المحال

(١) (ز): بنفي.

(٢) (ز): لما.

(٣) (ب): لا إمكان، وإمكان لا.

(٤) في كشف المراد ص ١٨: «والعدم يرادف النفي».

(٥) (ب): بلا.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعَ مِنْ^(١) (١٢/ز) تساوق الشيئية والوجود، شَرَعَ في نفي الحال^(٢).

وأثبتها أبو هاشم^(٣) وأتباعه من المعتزلة، وإمام الحرمين^(٤) أولاً، والقاضي أبو بكر^(٥).

وَحَدَّوْهَا بأنها: صفة قائمة بوجود، وليست هي بموجودة ولا معدومة.

فيكون الثابت عندهم أعم من الموجود، والمعدوم من المنفي^(٦).

(١) (ز) زيادة: بيان.

(٢) انظر في مسألة الحال: نهاية الاقدام للشهرستاني ص ١٣١، المباحث المشرقية

٤٥/١، غاية المرام للأمدى ص ٢٧، مطالع الأنظار ص ٤٥، شرح المقاصد ٣٥١/١.

(٣) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي الجبائي. كان هو وأبوه من كبار متكلمي

المعتزلة، له آراء انفرد بها، وتبعته فرقة سميت بالبهشية. توفي سنة ٣٢١ هـ ببغداد.

انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٩٤، شذرات الذهب لابن العماد

٢٨٩/٢.

(٤) هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الفقيه الشافعي،

الأصولي، من كبار متكلمي الأشاعرة، سمي بإمام الحرمين لمجاورته الحرمين

الشرقيين أربع سنوات ينشر العلم فيهما. توفي سنة ٤٧٨ هـ. له كثير من المصنفات

منها: الشامل في أصول الدين، والإرشاد، والبرهان في أصول الفقه.

انظر: طبقات الشافعية لابن السبكي ١٦٥/٥، شذرات الذهب لابن العماد ٢٥٨/٣.

(٥) هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد، المعروف بالباقلاني، من أشهر متكلمي

الأشاعرة، ومن كبار الأصوليين، كان معروفًا بقوة الحجة وسرعة الجواب، من

مصنفاته: التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة،

والإنصاف. توفي سنة ٤٠٣ هـ. انظر: وفيات الأعيان ٢٦٩/٤، شذرات الذهب

١٦٨/٣.

(٦) أي: والمعدوم أهم من المنفي.

وهو باطلٌ بالضرورة؛ لأن العقل يَقْضِي بنفي الواسطة (١٣/و) بين الوجود والعدم، والوجود يرادف الثبوت، والعدم يرادف النفي، ولا واسطة بين الثبوت والنفي، فلا واسطة بين الوجود والعدم.

* قال:

وَالْوُجُودُ لَا تَرُدُّ عَلَيْهِ الْقِسْمَةَ. وَالْكَلْمُ ثَابِتٌ هَذَا. وَيَجُوزُ قِيَامُ الْمَرَضِ بِالْمَرَضِ.

○ أقول:

لَمَّا أَبْطَلَ الْحَالَ، شَرَعَ فِي إِبْطَالِ حُجَجِ مُبْتَنِيهَا.

الأولى: أن الوجود صفة قائمة بالموجود، وليس بموجود، وإلا لَسَاوَى^(١) غَيْرَهُ في الوجود، فيزِيدُ وجوده^(٢)، ويلزِمُ التسلسلُ، ولا معدوم؛ لأنه لا يَتَصِفُ بنفيه^(٣).

أجَابَ: بأن الوجودَ لَا تَرُدُّ عَلَيْهِ هذه الْقِسْمَةُ، وهي قولنا^(٤): إما أن يكون موجوداً أو معدوماً؛ لاستحالة انقسام الشيء إلى الموصوف به وبمنافيه^(٥)؛ إذ لا يصح أن يقال: السوادُ: إما أسود أو أبيض^(٦).

وَلَيْزِمَ سَلَفُنَا: أن الوجودَ يَقْبَلُ هذه الْقِسْمَةَ، فنختار^(٧) أن الوجود

(١) (و): لتساوى، (ز): تساوى.

(٢) (و) زيادة: على ماهيته.

(٣) (ج) وهامش (و): بنقيضه.

(٤) (أ) زيادة: الوجود.

(٥) (ز): وبما يتنافيه.

(٦) (و): وإما أبيض.

(٧) (ب) (ز): فيختار.

موجودٌ في الذهن، فلا يكون قائماً بالموجود في الخارج، فلا يكون
حالاً.

الحُجَّةُ^(١) الثَّانِيَّةُ: أَنَّ السَّوَادَ يُشَارِكُ الْبَيَاضَ فِي اللَّوْنِيَّةِ، وَيُخَالِفُهُ
فِي فَضْلِهِ الْمُخْتَصِّ بِهِ، فَإِنْ وُجِدَ كُلُّ مِنَ الْجِنْسِ وَالْفَضْلِ، فَلَا بُدَّ وَأَنْ
يَقُومَ أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِ، وَإِلَّا لَأَمْتَنَعَ أَنْ يَلْتَمِسَ مِنْهُمَا حَقِيقَةٌ وَاحِدَةٌ، فَيُلْزَمُ
قِيَامُ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ.

وَأِنْ عَلِمَا أَوْ أَحَدُهُمَا لَزِمَ تَرْكِبُ الْمَوْجُودِ^(٢) مِنَ الْمَعْدُومِ، وَهُوَ
مَحَالٌ، فَيَكُونُ كُلُّ مِنْهُمَا لَيْسَ بِمَوْجُودٍ وَلَا مَعْدُومٍ، وَهُمَا وَصْفَانِ
قَائِمَانِ بِالسَّوَادِ الْمَوْجُودِ، فَيَكُونَانِ حَالَيْنِ.

أَجَابَ عَنْهُ: بِأَنْ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا كَلِمٌ، وَالْكَلِمُ ثَابِتٌ فِي الذَّهْنِ،
(فَلَا تَرُدُّ عَلَيْهِ هَذِهِ الْقِسْمَةُ بِحَسَبِ الْخَارِجِ؛ إِذْ لَا يَتَجَلَّاهَا، وَبِحَسَبِ
الذَّهْنِ يَكُونُ مَوْجُوداً فِي الذَّهْنِ)^(٣)، فَلَا يَكُونُ قَائِماً بِالْمَوْجُودِ فِي
الْخَارِجِ، فَلَا يَكُونُ حَالاً.

وَأَيْضاً: عَلَى تَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَوْجُوداً، وَأَحَدُهُمَا
قَائِماً بِالْآخَرِ، لَمْ يُلْزَمْ مِنْهُ مُحَالٌ؛ إِذْ يَجُوزُ قِيَامُ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ^(٤).

(١) ساقطة من (ج).

(٢) (أ) (ب) (ج): عن.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (أ).

(٤) قال الحلبي في كشف المراد: «وأيضاً: فإن قيام الجنس بالفصل ليس هو قيام عرض
بعرض» ص ١٩.

وعلمه الحسيني في توضيح المراد بقوله: «لأن العرض القائم بالعرض الآخر، لابد له
من موجوديته في نفسه، وهذا مطرد في كل عارض ومعرض، ولكن الجنس - جوهرية -

• قال:

وَنُقْضُوا بِالْحَالِ نَفْسَهَا.

○ أقول:

أي: ^(١) نُقْضَ مُبْتَدِئُ الْحَالِ فِي حُجَجِهِم الدالّة على ثبوت الحال بالحال نَفْسَهَا، أي: لو كانت حُجَجُهُم صحيحة، لَزِمَ أَنْ يَكُونَ لِلْحَالِ حَالٌ آخَرُ، وَيَلْزَمُ التَّسْلُسُ؛ وَذَلِكَ لِأَن مُلَخَّصَ حُجَجِهِم يَرْجِعُ إِلَى تَوَلُّمٍ: إِنَّا وَجَدْنَا حَقَائِقَ مُشْتَرَكَةً فِي بَعْضِ ذَاتِيَّاتِهَا، وَمُخْتَلَفَةً فِي الْبَعْضِ الْآخَرِ، وَمَا بِهِ الْإِشْتِرَاكُ غَيْرُ مَا بِهِ الْإِخْتِصَاصُ، وَهَذَا لَيْسَ بِمَوْجُودِينَ وَلَا مَعْدُومِينَ، وَيَكُونَانِ وَصْفَيْنِ لِلْحَقَائِقِ الْمَوْجُودَةِ، فَيَلْزَمُ ^(٢) الْحَالُ.

وهذا يَنْتَقِضُ ^(٣) عَلَيْهِم بِالْحَالِ نَفْسَهَا؛ فَإِنَّ الْأَحْوَالَ عِنْدَهُمْ مُتَكَثِّرَةٌ، وَجَمِيعُهَا مُشْتَرَكَةٌ فِي الْحَالِيَةِ، وَمُخْتَصَّةٌ بِمَا بِهِ الْإِمْتِيَازُ، فَيَكُونُ لِكُلِّ حَالٍ أَمْرٌ مُشْتَرَكٌ وَأَمْرٌ مُخْتَصٌّ، وَهَذَا لَيْسَ بِمَوْجُودِينَ وَلَا مَعْدُومِينَ، وَوَصْفَانِ ^(٤) لِلْحَالِ، فَيَكُونُ لِلْحَالِ حَالٌ آخَرُ، وَيَتَسْلَسَلُ.

لَا يُقَالُ: إِنَّمَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ مِنْهُمَا حَالًا أَنْ لَوْ كَانَ قَائِمًا

= كَانَ أَوْ عَرَضًا - لَيْسَ لَهُ فِي الْخَارِجِ مَوْجُودِيَّةٌ فِي نَفْسِهِ، بَلْ هُوَ مَوْجُودٌ بِوُجُودِ الْفَصْلِ، فَلَيْسَ عَرَضًا عَلَى الْفَصْلِ، فَلِذَا قَالُوا: إِنَّ الْفَصْلَ مَقْرُونٌ لِلْجِنْسِ فِي الْوُجُودِ ص ٣٣.

(١) (ج): إِذْ.

(٢) (ز): فَلْزَمَ.

(٣) (ز): يَنْقُضُ.

(٤) (و): وَهَذَا.

بموجود، وليس كذلك؛ لأن كلاً منهما قائمٌ بالحال، والحال ليس بموجود.

لأنا نقول: الحال صفةٌ قائمةٌ بموجود، وما به الاشتراكُ والاختصاصُ أيضاً قائمان بذلك الموجود، فيكونان حَالَيْنِ.

✽ قال:

والمُعْذِرُ بِعَدَمِ قَبُولِ التَّمَاثُلِ وَالْاِخْتِلَافِ، وَالتَّيَزَامِ التَّسْلِيلِ
بَاطِلٌ.

○ أقول:

القائلون بالحال اعتذروا عن التَّقْضِي من وجهين:

الأوّل^(١): أَنَّا لَا نُسَلِّمُ اشْتِرَاكَ الْأَحْوَالِ فِي الْحَالِيَةِ، وَتَبَايُنَهَا بخصوصياتها، وإنما يلزمُ ذلك أن لو جاز وصفُ (ج/١٦) الأحوال بالتماثل والاختلاف، وهو ممنوع، بل ذلك عندنا من خواصِّ الموجود.

الثاني: أَنَّا نلتزمُ التسلسلَ، وهو أن يكون للحال حالٌ^(٢) إلى غير النهاية، ونقول: لِمَ قلتم: إن يَفْلَ هذا التسلسل باطلٌ؟

وَأَمَّا وَجْهُ بُطْلَانِ الْاِخْتِزَارِ الْأَوَّلِ: فَيَانِ^(٣) نقول: كُلُّ أَمْرَيْنِ يُشِيرُ الْعَقْلُ إِلَيْهِمَا: فإِذَا أُنْ يَكُونُ الْمُتَصَوِّرُ مِنْ أَحَدِهِمَا هُوَ الْمُتَصَوِّرُ مِنْ

(١) قال الإمام في المحصل: «وهو الذي عليه تمويل الجمهور» ص ١٦٩.

(٢) زيادة: أخرى.

(٣) (ب) و (ز): بَانْ.

الآخر (١/٨)، أو يكون الْمُتَصَوِّرُ من (١٣/ز) أحدهما مُغَايِرًا لِلْمُتَصَوِّرِ من الآخر، والأولان هما اليَقْلَان، والآخران^(١) هما الْمُتَخَالِفَان، والعلم بذلك ضروري.

وإذا كان (١٢/ب) كذلك، فلو بَيَّنَّ الأحوال، فإن كان الْمُتَصَوِّرُ من أحدهما هو الْمُتَصَوِّرُ من الآخر، كانا مِثْلَيْن، وإلا فمُخْتَلِفَيْن، وإذا كان كذلك، كانت الأحوال مُشْتَرَكَةً فِي الْحَالِيَةِ وَمُتَمَايِزَةً بِالْخُصُوصِيَّةِ، فيلزم المحال الذي دُكِّرَ.

وَأَمَّا وَجْهُ بَطْلَانِ^(٢) الثاني - وهو التزام التسلسل - فبأن نقول: لو كان التسلسل جائزاً لما انتظم دليل على إثبات الصانع القديم؛ لافتقار هذا الدليل إلى إبطال^(٣) التسلسل^(٤).

* قال:

قَبَّلَ مَا قَرَّهُوا عَلَيْهِمَا^(٥) مِنْ يَحْقُقِ الذَّوَاتِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيَةِ فِي

(١) (و): والأخيران.

(٢) زيادة من (ز).

(٣) (و): بطلان.

(٤) هذا تقرير الشارح لوجه بطلان الاعتذار الثاني، وهو الذي ذكره الرازي في المحصل. وقرره القوشجي واللاميجي بوجه آخر، وهو أن برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب أمور غير متناهية ثابتة مجتمعة في الثبوت، سواء كانت موجودات أو أحوال.

واعترض اللاميجي على تقرير الشارح بأن فيه أن المصنف بالحلوث والمحتاج إلى الصانع عنتم إنما هو الوجود دون الثبوت، على أن إلى إثبات الصانع طريقاً لا يتوقف على إبطال التسلسل. انظر: شرح التجريد للقوشجي ٥٠/٢، شوارق الإلهام ص ٣٠.

(٥) كذا في (و)، وفي الباقي: عليها.

الْعَدَمِ، وَانْتِفَاءُ تَأْثِيرِ الْمُؤَثِّرِ فِيهَا^(١)، وَتَبَايُنُهَا؛ وَاخْتِلَافُهُمْ فِي إِثْبَاتِ صِفَةِ الْجِنْسِ وَمَا يَتَّبِعُهَا فِي الوجودِ، وَمُعَايَرَةُ التَّحْيِيزِ لِلْجَوْهَرِيَّةِ، وَإِثْبَاتِ صِفَةِ الْمَعْدُومِ بِكَوْنِهِ مَعْدُومًا، وَإِمْكَانِ وَضْعِهِ بِالْجِسْمِيَّةِ، وَوُقُوعِ الشَّكِّ فِي إِثْبَاتِ الصَّانِعِ بَعْدَ اتِّصَافِهِ بِالْقُدْرَةِ وَالْعِلْمِ وَالْحَيَاةِ.

○ أقول:

لَمَّا أُبْطِلَ الْقَوْلُ بِأَنَّ الْمَعْدُومَ شَيْءٌ، وَالْقَوْلَ بِالحَالِ، أَشَارَ إِلَى أَنَّ مَا هُوَ مِنْ تَفَارِيعِ الْقَوْلِ بِهِمَا أَيْضًا بَاطِلٌ.

وَقَدْ ذَكَرَ أَوَّلًا فُرُوعًا لِلْقَوْلِ بِأَنَّ الْمَعْدُومَ شَيْءٌ^(٢):

مِنْهَا: تَحَقُّقُ الذَّوَاتِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيَةِ.

بطلان ما يتفرع
عن القول
بشيئية المَعْدُومِ

فَقَالَ أَبُو يَعْقُوبَ الشَّحَامُ^(٣)، وَأَبُو عَلِيٍّ الْجَبَابِي^(٤)، وَابْنُهُ أَبُو هَاشِمٍ، وَأَبُو الْحَسَنِ الْخِيَاطُ^(٥)، وَأَبُو الْقَاسِمِ الْبَلْخِي^(٦)، وَأَبُو عَبْدِ اللَّهِ

(١) زيادة من (ز).

(٢) ما ذكره الشارح في بيان ما يتفرع عن القول بشيئية المَعْدُومِ منقول - بتصرف بسيط - من المحصل للرازي، وشرح المحصل للكاتبي.

انظر: المحصل ص ١٥٧، شرح المحصل للكاتبي ل: ٤٧.

(٣) هو يوسف بن عبد الله الشحام، مفسر معتزلي، من أهل البصرة، انتهت إليه رئاسة المعتزلة في أيامه، توفي سنة ٢٨٠هـ. طبقات المعتزلة لأحمد بن المرتضى ص ٧١.

(٤) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبابي، أبو علي، من كبار أئمة المعتزلة، ورئيس علم الكلام في عصره، له آراء تفرد بها، توفي سنة ٣٠٣هـ. انظر: طبقات المعتزلة ص ٨٠، الأعلام ٢٥٦/٦.

(٥) هو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، شيخ المعتزلة ببغداد، نسب إليه فرقة منهم تدعى الخياطية، له: كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحق. توفي سنة ٣٠٠هـ.

انظر: طبقات المعتزلة ص ٨٥، الأعلام ٣٤٧/٣.

(٦) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، من معتزلة بغداد، متكلم مشهور، =

البصري^(١)، وأبو إسحاق بن عياش^(٢) والقاضي عبد الجبار^(٣): إن للمعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذواتٍ وأعياناً وحقائقٍ، والثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عددٌ غير متناهٍ، وإن تلك الذوات متباينةٌ بأشخاصها.

ومنها: أن تأثيرَ الفاعل ليس في جعلِ الذواتِ ذواتٍ، بل في جعلِ الذواتِ موجودةً؛ فإن الباري تعالى لا يَقْدِرُ على جعلِ الذاتِ ذاتاً، والجوهرِ جوهرًا^(٤)، والسوادِ سواداً، والبياضِ بياضاً، إلى غير ذلك من الماهيات الممكنة، وإنما يَقْدِرُ الباري تعالى على إخراج تلك الذوات من العدم إلى الوجود، بأن يَخْلُقَ صفةَ الوجود في تلك الماهيات المعدومة.

ومنها: أن تلك الذواتِ مُتَشَارِكَةٌ في كونها ذواتٍ، ولا تباينَ بينها إلا بالصفاتِ، وإليه أشار بقوله: «وتباينها» أي: وانتفاء تباين الذوات.

= وفيه أدب، توفي ببلخ سنة ٣١٩ هـ. انظر: طبقات المعتزلة ص ٨٨، شذرات النعب ٢/٢٨١.

(١) هو الحسين بن علي بن إبراهيم، الملقب بالجعَل، من شيوخ المعتزلة، كان رفيع القدر، توفي ببغداد سنة ٣٦٩ هـ. انظر: طبقات المعتزلة ص ١٠٥، الأعلام للزركلي ٢/٢٤٤.

(٢) هو إبراهيم بن محمد بن عياش البصري، تلميذ أبي هاشم، قال القاضي: هو الذي درسنا عليه أولاً. طبقات المعتزلة ص ١٠٧.

(٣) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني، أبو الحسين: قاضٍ، أصولي، كان شيخ المعتزلة في عصره، يلقب بقاضي القضاة، له كتاب المغني، موسوعة في ملعب المعتزلة. توفي سنة ٤١٥ هـ بالري. انظر: طبقات المعتزلة ص ١١٢، الأعلام للزركلي ٣/٢٧٣.

(٤) في (و): على جعل الذوات ذوات، والجواهر جواهر.

وَمِنْهَا: اخْتِلَافُهُمْ فِي إثْبَاتِ صِفَةِ الْجِنْسِ^(١)، وَمَا يَتَّبِعُهَا فِي الوجود^(٢)، وَمُغَايِرَةُ التَّحْيِيزِ لِلْجَوْهَرِيَّةِ.

فذهب الجمهورُ إلى أن تلك الذوات في العدم مُتَّصِفَةٌ بصفات الأجناس، ومعناه: أن ذات الجوهر موصوفةٌ بالجوهريَّة، وذات السواد موصوفةٌ بالسوادية، وغير ذلك.

وَرَزَعَ ابنُ عِيَّاشٍ أن تلك الذوات المعدومة عاريةٌ عن جميع الصفات، وأن الصفات إنما تَحْصُلُ لها حالة الوجود.

وَاجْتَنَحَ عَلَيْهِ: بَأَن الذَّوَاتِ لَمَّا كَانَتْ مُتَسَاوِيَةً فِي الذَّاتِيَّةِ، وَجَبَ أَنْ يَصْحَ عَلَى كُلِّ وَاحِدَةٍ^(٣) مِنْهَا مَا يَصِحُّ عَلَى الْآخَرَى، فَلَوْ اخْتَصَّتْ ذَاتٌ مَعِيْنَةً بِصِفَةٍ مَعِيْنَةٍ، فَاخْتِصَّاصُهَا بِتِلْكَ الصِّفَةِ الْمَعِيْنَةِ: إِنْ كَانَ لَا لِأَمْرٍ لَزِمَ التَّرْجِيحُ بِلَا مُرْجِّحٍ، وَإِنْ كَانَ لِأَمْرٍ، فَذَلِكَ الْأَمْرُ^(٤) الْمُرْجِّحُ: إِنْ كَانَ مَوْصُوفًا بِتِلْكَ الذَّاتِ صَارَتْ الذَّاتُ صِفَةً^(٥)، وَإِنْ كَانَ صِفَةً لَهَا عَادَ الْكَلَامُ فِيهِ^(٦)، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَوْصُوفًا بِهَا وَلَا صِفَةً لَهَا، فَإِنْ كَانَ

(١) المراد بصفة الجنس: ما يقع به الاختلاف والتماثل، كصفة الجوهريَّة في الجواهر، والسوادية في السواد، وغير ذلك من الصفات. انظر: كشف المراد ص ٢١.

(٢) المراد بما يتبع صفة الجنس في الوجود: هو الأوصاف التي تتبع الجوهريَّة حين الوجود، كالاستثناء عن الموضوع، أو العرضية، كالحلول في الموضوع التابع للسوادية مثلاً.

انظر: توضيح المراد للحسيني ص ٣٤.

(٣) (أ): واحد.

(٤) زيادة من (و).

(٥) (ز) زيادة: لها.

(٦) فيلزم التسلسل، والتسلسل محال.

مُوجِباً كان نسبته إلى الكلّ على السواء^(١)، وإن كان مختاراً كانت^(٢) الصفة مُتَجَدِّدَةً^(٣)؛ لأن فِعْلَ الفاعل المختار يَجِبُ أن يكون كذلك.

فالذوات^(٤) في العدم خالية عن الصفات، ثم وَرَدَ عليها الصفات^(٥)؛ إما حالة العدم أو حالة الوجود، والأول يُوجِبُ أن تكون الذاتُ المَعْدُومَةُ تَرِدُ عليها الصفاتُ الْمُتَرَايِلَةُ^(٦)، والثاني يُوجِبُ أن تكون الصفةُ (١٧/ج) إنما تَحْصُلُ لها حالة الوجود، وكلاهما محالان، أما الأول فلاتفاقهم على ذلك، وأما الثاني فلكونه^(٧) خلاف المُقَدَّر.

واحتجَّ القائلون بانصافها بصفة^(٨) الأجناس: بأنه^(٩) لو لم تكن الذواتُ موصوفةً بالصفات حالة العدم، لَمَا وَقَعَ الامتيازُ بينها في تلك الحالة؛ ضرورةً مساواتها في الذاتية، فيلزمُ أن تكون الذواتُ واحدةً، وليس كذلك.

والجواب: أننا لا نُسَلِّمُ أنها لو لم تكن موصوفةً بصفات الأجناس، (لما كانت مُتَمَيِّزَةً؛ لجواز أن تتميزَ بحقائقها، أو بصفات

(١) قال المكناسي في أشرف المقاصد: «لأنه يلزم تساوي مقتضياته؛ إذ هو خارج عنها، فهي بالنسبة إليه سواء باعتبار ذاته، فلا يخصص مثلاً عن مثل» ١٧٢/١.

(٢) (أ) (ب) (ج): كان.

(٣) والصفة المتجددة حادثة، والمعدميات لا حادثة فيها.

(٤) (و): فإن الذوات.

(٥) (ز): الصفة.

(٦) أي: المتعاقبة.

(٧) (و): فلأنه.

(٨) (و): بصفات.

(٩) في (ز): بوجوده: الأول. قلت: لا وجه له هنا؛ إذ الشارح لم يذكر إلا وجهاً واحداً، والعبارة موجودة في شرح المحصل، لأنه ذكر فيه ثلاثة وجوه.

أخرى غير صفات الأجناس^(١)، كتمييز أفراد النوع بعضها عن البعض.
ثم القائِلون بالصفات زعموا أن صفات الجواهر: إما أن تكون عائدة
إلى الجملة - أي: إلى مجموع الجواهر (١٤/ز) التي تَرَكَّبَ الجسم منها^(٢)
- وهي الحَيَّةُ، وكلُّ ما هو مشروط بها، كالعَالِمِيَّة والمُرِيدِيَّة والقَادِرِيَّة
وغيرها؛ وإما إلى الأفراد^(٣)، فأثبتوا^(٤) لها صفاتٍ أربعا^(٥):

إحداها: الصفةُ الحاصلةُ حَالَتِي الوجودِ والعدمِ، وهي الجوهرية.

والثانيةُ: الوجودُ، وهو^(٦) الصفةُ الحاصلةُ بالفاعلِ.

والثالثةُ: التحيُّزُ، وهي الصفةُ التابعةُ للحدوثِ، الصادرةُ عن صفة

الجوهرية بشرط الوجود.

الرابعةُ: الحصولُ في الحَيِّزِ، وهي الصفة التي يسمونها بالكائنية،
المُعَلَّلَةُ بالمعنى القائم بالجواهر، وهو الذي يسمونه كَوْنًا.

وأما الأعراضُ: فالصفاتُ^(٧) العائدةُ إلى الجملة غير^(٨) معقولة^(٩)،

وأما العائدة إلى الأفراد فتلاثة:

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٢) كذا في (أ)، وفي الباقي: عنها.

(٣) في المحصل ص ١٦٠ زيادة: وهي: إما في الجواهر أو في الأعراض، أما الجواهر فقد أثبتوا... هـ.

(٤) (و): (ز): وأثبتوا.

(٥) (و): (ز): أربعة.

(٦) (و): وهي.

(٧) (ز): والصفات.

(٨) (ز): فغير.

(٩) (ج) (و) (ز): منقولة. وما أثبت موافق لما ورد في المحصل وشرحه للكاتب، وزاد في المحصل: فيها، أي: غير معقولة فيها.

الأولى: الصفةُ الحاصلةُ حالتي العدم والوجود، وهي صفة الجنس، كالسوادية والبياضية، ويسمونها صفاتِ الأنفس^(١).
والثانية: الصفةُ الصادرةُ عن صفات الأجناس بشرط الوجود، وهي الحُلُول في المحل.

وأجابوا عَنْ قَوْل مَنْ^(٢) يَقُولُ عَلَيْهِمْ: لو كانت الأعراضُ ثابتةً في العدم، لكانت حَالَةً في المحل، بأن: العَرَضِيَّة ليست عِلَّةً للحُلُول في المحل مطلقاً، بل بشرط الوجود.

الثالثة: (١٣/ب) صفةُ الوجود، وهي التي بالفاعل، والفاعل لا يُعْطِي السوادَ حَقِيقَةً، وإنما (يُعْطِي لَهُ)^(٣) صفةَ الوجود.

ثم اختلفوا: فَرَعَم^(٤) أبو علي الجُبَّانِي، وابنه، وأبو الحسين الخياط، وأبو القاسم البَلْخِي، والقاضي عبد الجبار: أن الجوهريةَ مفايرةٌ للتَحَيُّز، وهي عِلَّةٌ له بشرط الوجود.

وَرَعَمَ أبو يعقوب الشَّحَامُ، وأبو عبد الله البصريُّ، وأبو إسحاق ابن عياش: أن الجوهريةَ والتَّحَيُّز صفةٌ واحدةٌ ليستا بِعَيَّرَتَيْنِ.

ثم اختلف هؤلاء الثلاثة: فزعم الشَّحَامُ، وأبو عبد الله: أن ذات الجوهر كما أنها موصوفةٌ بالجوهرية حالة العدم، فهي أيضاً موصوفةٌ

(١) (و): الأجناس.

(٢) هم الأشاعرة، كما وصفهم الكاتبي بقوله: «وبه أجابوا عن قول أصحابنا» شرح المحصل، ل: ٤٩.

(٣) (ج) (و) (ز): يعطيه، وما أثبتته موافق لما في شرح المحصل للكاتبي ل: ٤٩.

(٤) (و): اختلفوا فيه وزعم.

(١٥/و) بالتحيز حالة العدم؛ لأن الجوهرية والتحيز لما كانا^(١) صفة واحدة، لزم من اتصاف الذات بإحدهما اتصافها بالآخرى.

ثم اختلفا بعد ذلك: فذهب الشحام إلى أن الجوهر حال^(٢) عديم حاصل في الحيز، وموصوف بالمعاني، حتى التزم رجلاً معدوماً، على قوس، وعلى رأسه قلنسوة، وبيده سيف.

وذهب أبو عبد الله البصري^(٣) إلى أن الجوهر مُحَيَّز في العدم، لكنه غير حاصل في الحيز، بل شَرَطُ كون المُتَحَيَّز حاصلًا في الحيز، وموصوفاً بالمعاني: هو الوجود.

وأما ابن عَيَّاش، فَمَتَعَ اتصاف الذات بالجوهرية حالة العدم، وقال: لما كانت الجوهرية عَيْنَ التَّحْيِزِ، والتحيز حال العدم محال، وإلا لكانت الذات حاصلة حال العدم في الحيز؛ لامتناع التحيز بدون الحصول في الحيز، فامتنع^(٤) اتصافها بالجوهرية، فلذلك أَتَتْ الذوات^(٥) خالية عن صفات الأجناس أيضاً كالجوهرية وغيرها.

ومنها: اختلافهم في إثبات صفة المعدوم بكونه معدوماً، فذهب كلُّهم - إلا أبا عبد الله - إلى أن المعدوم ليس له بكونه معدوماً صفة؛ لأن المعدومية لو كانت صفة زائدة، لكانت مُفْتِقِرَةً إلى الذات التي هي غيرها، والمُفْتِقِرُ إلى الغير ممكن، وكل ممكن فلا بد له من علة.

(١) (و): كانا.

(٢) (ز): حالة.

(٣) زيادة من (و).

(٤) (ل) (ج): امتنع.

(٥) (ز): الذات.

وَعَلَيْهِ^(١): إن^(٢) كانت تلك الذات^(٣)، لدامت تلك^(٤) المعدومية بدوامها^(٥)، فَوَجَبَ أَنْ لَا يَدْخُلَ فِي الوجود؛ وَإِنْ كَانَتْ غَيْرَهَا، فَذَلِكَ الْغَيْرُ إِنْ كَانَ مُخْتَاراً، كَانَتْ الْمَعْدُومَةُ حَادِثَةً؛ لِأَنَّ فِعْلَ الْمُخْتَارِ حَادِثٌ، فَيَلْزَمُ أَنْ لَا تَكُونَ الذَّاتُ مَعْدُومَةً، ثُمَّ صَارَتْ مَعْدُومَةً^(٦)، وَهُوَ مُحَالٌ، وَإِنْ كَانَ مُوجِباً، فَإِنْ كَانَ (١٨/ج) وَاجِباً لَزِمَ مِنْ دَوَامِهِ دَوَامُ الْمَعْدُومَةِ، وَإِنْ كَانَ مُمْكِنًا افْتَقَرَ إِلَى مُوجِبٍ آخَرَ، وَالْكَلَامُ فِيهِ كَمَا فِي الْأَوَّلِ، فَيَلْزَمُ التَّسْلُسُ، وَهُوَ مُحَالٌ.

وَمِنْهَا: اخْتِلَافُهُمْ فِي إِمْكَانِ وَصْفِ الْجَوْهَرِ الْمَعْدُومِ بِالْجَسْمِيَّةِ، وَاتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ الْجَوَاهِرَ الْمَعْدُومَةَ لَا تُوصَفُ بِأَنَّهَا أَجْسَامٌ حَالَةٌ الْعَدَمِ، إِلَّا أَبَا الْحَسَنِ الْخِيَّاطَ، فَإِنَّهُ قَالَ بِهِ.

وَمِنَ التَّفَارِيعِ: اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ بَعْدَ الْعِلْمِ بَانَ لِلْعَالَمِ صَانِعاً، مُتَّصِفاً بِالْقُدْرَةِ وَالْعِلْمِ وَالْحَيَاةِ وَالْحِكْمَةِ وَإِرْسَالِ الرُّسُلِ، يُمْكِنُنَا الشُّكُّ فِي وَجُودِهِ، إِلَى أَنْ نَعْرِفَ^(٧) ذَلِكَ بِدَلَالَةِ^(٨) مُتَفَصِّلَةٍ.

* قَالَ:

بَطْلَانٌ مَا يَنْفَرُ
عَنِ الْقَوْلِ
بِالْحَالِ

وَقَسَمَهُ الْحَالُ إِلَى الْمُعَلَّلِ وَغَيْرِهِ؛ وَتَغْلِيلِ الْاِخْتِلَافِ بِهَا، وَغَيْرِ ذَلِكَ، مِمَّا لَا فَائِدَةَ بِذِكْرِهِ.

-
- (١) (ز): فعلته.
 - (٢) (ل) (ج) (ز): لو.
 - (٣) (و): اللوات.
 - (٤) زيادة من (و).
 - (٥) (و): بذواتها.
 - (٦) (ب): ثم صار معدوماً.
 - (٧) (ب) (ز) (ل): يعرف.
 - (٨) (ز): بدلائل.

○ أقول:

لَمَّا قَرَّعَ من تفاريع القول (١٥/ز) بأن المعدوم شيء، ذكر فرعين للحال.

فَقَوْلُهُ^(١): «وَقِسْمَةُ عَطْفٍ عَلَى الْأُمُورِ الْمَذْكُورَةِ فِي تَفَارِيعِ الْقَوْلِ بِأَنَّ الْمَعْدُومَ شَيْءٌ»^(٢).

الْفَرْعُ الْأَوَّلُ: قِسْمَةُ الْحَالِ إِلَى الْمُعَلَّلِ وَغَيْرِهِ.

فَقَالُوا: الْحَالُ تَنْقَسِمُ إِلَى قِسْمَيْنِ: حَالٍ يَكُونُ ثَبُوتُهَا لِلشَّيْءِ مُعَلَّلًا بِمَعْنَى مَوْجُودٍ قَائِمٍ بِذَلِكَ الشَّيْءِ، كَالْعَالِيَةِ فَإِنَّهَا مُعَلَّلَةٌ بِالْعِلْمِ الَّذِي هُوَ مَعْنَى مَوْجُودٍ قَائِمٍ بِذَاتِ الْعَالِمِ، وَكَذَا الْقَادِرَةُ وَغَيْرُهَا مِنَ الْأَحْوَالِ الْمُعَلَّلَةِ؛ وَحَالٍ غَيْرِ مُعَلَّلٍ ثَبُوتُهَا لِلشَّيْءِ بِمَعْنَى مَوْجُودٍ قَائِمٍ بِذَلِكَ الشَّيْءِ، كَسَوَادِيَةِ السَّوَادِ، فَإِنَّهَا لَيْسَتْ لِأَجْلِ مَعْنَى قَائِمٍ بِذَاتِ السَّوَادِ. الْفَرْعُ الثَّانِي: أَنَّ الذَّوَاتِ كُلَّهَا مُتَسَاوِيَةٌ فِي الذَّاتِيَّةِ، وَمُخْتَلَفَةٌ بِالْأَحْوَالِ، فَإِنَّ عِلَّةَ اخْتِلَافِهَا أَحْوَالَ تَنْصَافٍ إِلَيْهَا.

✽ قَالَ:

ثُمَّ الْوُجُودُ قَدْ يُؤْخَذُ عَلَى الْإِطْلَاقِ، فَيَقَابِلُهُ عَدَمٌ مِثْلُهُ، وَقَدْ يَجْتَمِعَانِ لَا بِإِغْتِبَارِ التَّقَابِلِ، وَبِعَقْلَانِ مَعًا. وَقَدْ يُؤْخَذُ مُقَيَّدًا، فَيَقَابِلُهُ^(٣) مِثْلُهُ، وَيَنْتَقِرُ إِلَى الْمَوْضُوعِ كَانْفِقَارٍ مَلَكَتِهِ، وَيُؤْخَذُ شَخْصِيًّا وَنَوْعِيًّا وَجِنْسِيًّا.

انقسام الوجود
إلى ساطق
وعبد

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (ج) زيادة: في المعنى.

(٣) (و) زيادة: عدم.

○ أقول:

اعلم: أن الوجودَ قد يُؤخَذُ تارةً من حيث هو غيرُ مُقَيَّدٍ بماهية من الماهيات^(١)، مثل: وجود الإنسان ونحوه، فيكون وجوداً مطلقاً، وهو مفهوم^(٢) الوجود من غير التفاتٍ إلى ماهية من الماهيات. ويُقابله عدمٌ فِيهِ، أي: يُقابِلُ الوجودَ المطلقَ عدمٌ مطلقٌ، وهو سَلْبُ الوجودِ المطلقِ من غير أن يُقَيَّدَ بماهية من الماهيات.

وقد يجتمعُ الوجودُ المطلقُ والعدمُ المطلقُ؛ وذلك لأنَّ العدمَ المطلقَ قد يُصَوَّرُ، فيُعَرَضُ له كَوْنٌ^(٣) في الذهن، فيُعَرَضُ له الكَوْنُ المطلقُ، أعني: الوجودَ المطلقَ^(٤)؛ ضرورة استلزام عُرُوضِ المُقَيَّدِ للشيء عُرُوضَ المطلق له، لكنَّ اعتبارَ التقابلِ غيرُ اعتبارِ الاجتماعِ؛ وذلك^(٥) لأنَّ العدمَ المطلقَ، من حيث إنه سَلْبُ للوجودِ المطلقِ مُقابِلٌ له، ومن حيث إنَّ الوجودَ المطلقَ^(٦) عارضٌ له مُجْتَمِعٌ معه.

وكلُّ واحدٍ من الاعتبارين مُغَايِرٌ للآخر، فإنَّ اعتبارَ كونه سَلْبِ الوجودِ غيرُ اعتبارِ كونه معروضه، فباختبار أنه سَلْبٌ له لا يجتمع معه بل يقابله، وباختبار أنه معروضٌ له لا يقابله، بل يجتمع معه اجتماعُ العارضِ

(١) انظر في هذه المسألة: كشف المراد ص ٢٢، شرح التجريد للقوشجي ٥٣/٢، شوارق الإلهام ص ٣١، توضيح المراد للحسيني ص ٣٨.

(٢) (ج) زيادة: من.

(٣) (ز): الكون.

(٤) زيادة من (ز).

(٥) ساقطة من (و).

(٦) ساقطة من (و).

مع المعروض (ل/٩)، فالوجود^(١) المطلق والعدم المطلق يُعقلان معاً.
وقد يُؤخَذُ الوجودُ من حيث هو مُقَيَّدٌ وخاص، وهو الوجود
الْمُنْتَخَصُّ بإضافته إلى ماهية من الماهيات، (١٤/ب) كوجود زيد
ووجود الإنسان، فيُقابلُ الوجودَ المُقَيَّدَ عَدَمُ مثله، أي: مُقَيَّدٌ بما قَيَّدَ به
الوجود، كعدم زيد وعدم الإنسان.

والعدم المُقَيَّدُ يَفْتَقِرُ إلى موضوع يُقَيَّدُ به، كما أن تَلَكَّته - أعني:
الوجودَ المُقَيَّدَ - تَفْتَقِرُ^(٢) إلى موضوع يُقَيَّدُ^(٣) به^(٤).

وقد يُؤخَذُ الموضوع شخصياً، كقولنا (١٦/و): «وجودُ زيد وعدم
زيد»؛ وقد يُؤخَذُ تَوْعِيّاً، مثل: وجود الإنسان وعدمه؛ وقد يُؤخَذُ
جنسياً، مثل: وجود الحيوان وعدمه.

✱ قال:

وَلَا جِنْسَ لَهُ، بَلْ هُوَ بَسِيطٌ، فَلَا فَضْلَ لَهُ.

الوجود بسيط

○ أقول:

والوجود لا جنس له^(٥)؛ إذ لا مفهوم أعم منه، فلا يكون له

(١) (أ) (ج) (و): والوجود.

(٢) (أ) (ز): يفتقر.

(٣) (أ) (ز): يقيد.

(٤) قال التتري في شرحه على التجريد: «واعلم: أن عدم الملكة باعتبار أن له حظاً من
الوجود، يفتقر إلى موضوع، كافتقار ملكته؛ إذ هو عبارة عن عدم أمر عن أمر آخر مع
إمكان اتصاف الموضوع به، كالممن يفتقر إلى موضوع خاص مستعد لملكته، ولهذا
لما امتنع البصر على الحائط لعدم استعداده امتنع الممن عليه» ل: ٨.

(٥) انظر في بساطة الوجود: كشف المراد ص ٢٤، شرح التجريد للفوشجي ٥٧/٢،
الحكمة المتعالية للشيخ الرازي ٥٠/١، شوارق الإلهام ص ٣٢.

جنس، وإلا لكان جنسُهُ - الذي هو غير مفهومه - أعمّ منه، هذا خُلّف .
 بل هو بسيطٌ، أي: لا يكونُ له جزءٌ أصلاً؛ لأن أجزاءه: إن كانت
 موجودة، لَزِمَ تقدُّمُ الوجود على نفسه، أو كونُ ما فُرِضَ جزءاً له ليس
 بجزءٍ؛ وذلك لأن الموجود - الذي هو جُزْؤُهُ - هو شيءٌ له الوجود،
 فاعتبار الوجود معه: إما بالجزئية أو بالمعرض، فإن كان الأوّل، يلزُمُ
 أن يكون الوجودُ جزءاً جُزئيه، فيلزم تقدُّمُ الوجود على نفسه بمرتين؛
 وإن كان الثاني، يلزُمُ أن يكون الشيء الذي فُرِضَ جزءاً للوجود
 معروضاً له.

وإن كانت معدومة، فيلزم أن يكون الشيء مُتَقَوِّماً برفعه إن كان
 اعتبارُ العدم مع المعدوم بالجزئية، أو مُتَقَوِّماً بما اتصف برفعه، إن
 اعتبر العدم (ج/١٩) مع المعدوم بالمعرض.
 وإذا كان بسيطاً، يلزُمُ أن لا يكونَ له فَضْلٌ.

✱ قال:

وَيَتَكَثَّرُ يَتَكَثَّرُ التَّمْضُوعَاتِ، وَيُقَالُ بِالتَّشْكِيكِ عَلَى عَوَارِضِهَا،
 فَلَيْسَ جُزْءاً مِنْ غَيْرِهِ مُطْلَقاً.
 ○ أقول:

الوجود^(١) مفهوم لا يَتَكَثَّرُ بالفصول؛ إذ هو بسيطٌ، بل يَتَكَثَّرُ^(٢)
 بتكثُر الموضوعات^(٣)، أي: الماهيات التي يَفْرَضُ لها الوجود، فإن

(١): للوجود.

(٢): ساقطة من (ب).

(٣): انظر في تكثر الوجود وتشكيكه: كشف المراد ص ٢٤، الجديد في الحكمة لابن
 كسوة ص ٢١٢، شرح التجريد للقوشجي ٥٨/٢، شوارق الإلهام ص ٣٢.

(١٦/ز) الوجودَ العارضَ للإنسان غيرُ الوجودِ العارضِ للفرس، بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود، بسبب إضافته إلى الإنسان والفرس.

وهو مَقُولٌ على عوارض الموضوعات - أعني: أفرادَ العارضةَ للماهيات - بالتشكيك؛ لأن المقول بالتشكيك هو كلي واقِعٌ على أفرادهِ، لا على سواء، بل على اختلاف^(١): إما بالتقدم والتأخر، وقوَعُ المُتَّصِلِ على المقدار، وعلى البياض الحاصل في محله؛ وإما بالأولوية وعدمها، وقوَعُ^(٢) الواحد على ما لا ينقسم أصلاً، وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد؛ وإما بالشدة والضعف، وقوَعُ الأبيض على الثلج والعاج.

ووقوَعُ الوجود على الوجودات^(٣) - التي هي عوارض الماهيات - يَشْمَلُ هذه الاختلافات^(٤)، فإنه يَقَعُ على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتأخر، وعلى وجود الجوهر ووجود العَرَضِ بالأولوية وعدمها، على وجود القارِّ ووجود غير القارِّ بالشدة والضعف.

والشدة والضعف - ها هنا - غيرُ الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا أن الوجودَ لا يقبلهما.

فيكون الوجودُ مقولاً بالتشكيك، على عوارض الموضوعات التي هي وجودات الماهيات^(٥).

وإذا كان مقولاً بالتشكيك، لا يكون جزءاً لشيء مطلقاً: أما

(١) (ز): الاختلاف.

(٢) (ز): كوقوع.

(٣) (ز): الموجودات.

(٤) (أ): هذا الاختلاف.

(٥) في (ز): للماهيات.

بالنسبة إلى المعانيات قَلِمًا دَكَّرْنَا أَنَّهُ زَائِدٌ، وَأَمَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى وَجُودَاتِ
المعانيات التي هي جزئياته؛ فَلَأَنَّ الْمَقُولَ بِالتَّشْكِيكِ لَا يَكُونُ دَاخِلًا فِي
معانية أفرادهِ الْوَاقِعِ هُوَ عَلَيْهَا بِالتَّشْكِيكِ؛ لِمَا سَتَعْرِفُ أَنَّ الْمَعَانِيَةَ
وَأَجْزَاءَهَا لَا يَخْتَلِفُ وَقَوْعُهَا عَلَى الْجُزْئِيَّاتِ، بَلْ يَقَعُ عَلَيْهَا بِالتَّوَابُطِ.

✽ قال:

الشيئية من
المعقولات
الثانية

وَالشَّيْئِيَّةُ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَةِ، وَلَيْسَتْ مُتَّصِلَةً فِي الْوُجُودِ،
فَلَا شَيْءٌ مُطْلَقًا ثَابِتٌ، بَلْ هِيَ تَعْرِضُ لِخُصُوصِيَّاتِ الْمَاهِيَّاتِ.

○ أقول:

المعقولاتُ الثانيةُ^(١): هي العوارضُ التي تَعْرِضُ للمعقولاتِ^(٢)
الأولى^(٣) في الذهن، ولم توجد في الخارج صورةً تطابقها. وَلَمَّا
وَقَعَتْ فِي الدَّرَجَةِ الثَّانِيَةِ مِنَ التَّعَقُّلِ، سُمِّيَتْ مَعْقُولَاتٍ ثَانِيَةٍ.
والشيئية من المعقولاتِ الثانية^(٤)، وليست مُتَّصِلَةً فِي^(٥)
الوجود، كَأَصْلِ الْإِنْسَانِ وَغَيْرِهِ مِنَ الْحَيَوَانَاتِ^(٦)، بَلْ تَابِعَةٌ لغيرها
الذي هو معروفٌ لها في العقل.

(١) انظر في تعريف المعقولات الثانية: دستور العلماء ٢٩٠/٣، كشف اصطلاحات
القانون ١٥٩٣/٢.

(٢) (و) (ز): للمعقولات.

(٣) المعقولات الأولى: ما يكون مصداقه وما يحاذيه موجوداً في الخارج، كالإنسان
والحيوان، فإنه يتصور أولاً ويحاذيه أمر في الخارج. انظر: دستور العلماء ٢٩٠/٣.

(٤) انظر في هذه المسألة: كشف المراد ص ٢٥، شرح التجريد للقوشجي ٥٩/٢،
شوارق الإلهام ص ٣٣.

(٥) زيادة من (و) (ز).

(٦) العبارة في (ز): كَأَصْلِ الْحَيَوَانَاتِ وَالْإِنْسَانِ.

وليس للشيئية المطلقة وجوداً ما لم تُعْتَبَرُ خصوصيةً تُعْرَضُ لها، فلا شيء مطلقاً ثابت، بل الشيئية تُعْرَضُ لخصوصيات الماهيات في العقل، ولو كان الشيء موجوداً في الخارج، لكان مُشَارِكاً لغيره في الشيئية، ومخالفاً له بخصوصيته، فيكون له شيء، ويلزم التسلسل.

✽ قال:

وَقَدْ تَتَمَازَى الْأَعْدَامُ^(١)؛ وَلِهَذَا اسْتَنَّدَ عَدَمُ الْمَعْلُولِ إِلَى عَدَمِ الْعِلَّةِ لَا خَيْرَ، وَنَاقَى عَدَمُ الشَّرْطِ وُجُودَ الْمَشْرُوطِ، وَصَحَّحَ عَدَمُ الضَّدِّ وُجُودَ الضِّدِّ^(٢) الْآخَرِ، بِخِلَافِ بَاقِي الْأَعْدَامِ.

تمايز الأعدام

○ أقول:

لا خلاف في أن الوجودات مُتَمَازِيَةٌ، وأما العَدَمَاتُ^(٣) فقد اختلفوا فيها^(٤):

فَدَهَبَ قَوْمٌ^(٥) إِلَى أَنَّهَا غَيْرُ مُتَمَازِيَةٍ؛ لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ مُتَمَازِيَةً لَكَانَتْ ثَابِتَةً، وَالتَّالِي بَاطِلٌ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّهُ إِنْ^(٦) أُريدَ بِكَوْنِهَا ثَابِتَةً - عَلَى تَقْدِيرِ التَّمَايزِ - ثُبُوتُهَا فِي الْخَارِجِ، فَالْمُلَازِمَةُ مَمْنُوعَةٌ؛ إِذِ التَّمَيُّزُ لَا يَقْتَضِي الثَّبُوتَ الْخَارِجِيَّ.

(١) (ز): المعدادمات.

(٢) زيادة من (ز).

(٣) (ز): وأما تمايز العلمات.

(٤) انظر في هذه المسألة: كشف المراد من ٢٦، شرح المقاصد ٣٨٢/١، شرح المواظف ٢٩٢/١، شرح التجريد للقوشجي ٦٠/٢.

(٥) هم جمهور المتكلمين. انظر: شرح المقاصد ٣٨٣/١.

(٦) ساقطة من (ز).

وإن أُريدَ ثبوتها في الذهن، فالملازمة مُسلَّمةٌ، ونَقْيُ التالي ممنوع؛ إذ
العدم له ثبوت في الذهن.

واختجَّ المُصنَّف على أنَّ الأعدامَ مُتمايزةٌ بثلاثةِ وجوه:

الأوَّل: أن عَدَمَ المعلول يَسْتِنِدُ^(١) إلى عدم العلة، ولا يَسْتِنِدُ إلى
غيره، ولا غيرُه إليه، فلو^(٢) لم يكن عَدَمُ المعلول مُتميِّزاً عن عدم
غيره، ولا عَدَمُ العلة أيضاً (لما كان كذلك)^(٣).

الثاني: أن عَدَمَ الشرط يُنافي وجودَ المشروط؛ لامتناع الجمع
بينهما؛ ضرورة امتناع وجود^(٤) المشروط بدون وجود الشرط، وعدم
غير الشرط^(٥) لا ينافيه، فيكون العدمُ الذي هو منافي غير العدم
(١٧/و) الذي لا يكون منافياً، فيكون أحدُ العدمين مُتميِّزاً عن الآخر.

الثالث: أن عَدَمَ الضدِّ - كالسواد - عن المحلِّ^(٦)، يُصَحِّحُ وجودَ
الضد الآخر، كالبياض فيه^(٧)، وعَدَمُ غير الضد لا يُصَحِّحُه، فيكون
عَدَمُ الضد مُتميِّزاً عن عدم غير الضد^(٨).

(١) في (ز): يستدعي، وبالهامش: يستند. ولا وجه لكلمة «يستدعي».

(٢) في (ب): ولو.

(٣) ما بين القوسين في (ب) هكذا: كذلك لم يكن مستنداً إليه.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) في (ب) (ج): المشروط.

(٦) العبارة في (ب) (و): عن المحل كالسواد.

(٧) ساقطة من (ب) (و).

(٨) قال الشيخ: محمود أبو دقيقة: «والحق في هذه المسألة: أنها من ثمرات الخلاف في
الوجود الذهني، فمن أثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الأعدام عند تصورهما لثبوتها
ذهناً، ومن نفى الوجود الذهني حكم بعدم تمايز الأعدام لعدم ثبوتها ذهنياً».

القول السديد في علم التوحيد ص ١١٣.

• قال:

ثُمَّ الْعَدَمُ قَدْ يَفْرَضُ لِنَفْسِهِ، فَتَصْدُقُ التَّوَعُّيَةُ (١٥/ب) وَالتَّقَابُلُ عَلَيْهِ بِإِفْتِارَيْنِ^(١).

مرض عدم
لنفسه

○ أقول: (٢٠/ج)

العدم قد يُعْتَبَرُ - تارةً - باعتبار أنه سَلْبُ الوجود فَيَفْرَضُ للماهية، وقد يُعْتَبَرُ تارةً (١٧/ز) باعتبار أنه مفهوم من المفهومات^(٢)، ولا يُعْتَبَرُ أنه سَلْبُ الوجود، وبهذا الاعتبار يكون معقولاً، له تَحَقُّقٌ في الذهن، وكلُّ ما له^(٣) تَحَقُّقٌ في الذهن يمكن للعقل أن يَفْرَضَهُ معدوماً، فإنه يُمكن للعقل إلحاق الوجود والعدم بجميع المعقولات.

فإذا اعتبر العقل العدم من حيث إنه معقول مُتَحَقِّقٌ في الذهن، كان له أن يَفْرَضَهُ معدوماً، فيكون العدم عارضاً لنفسه^(٤).

والعدم العارض مقابل للعدم المعروض من حيث إنه رَفَعَ له^(٥)، وَتَوَجَّعَ له من حيث إنه عدمٌ مُقَيَّدٌ، وهو عدمُ العدم. والعدم المعروض

(١) قال اللاهيجي: «ثم لما كان الحكم بتمايز الأعدام في التصور، مظنة الاعتراض بأن التمايز حيثئذ يكون للموجودات الذهنية - على ما هو رأي المحققين من الحكماء والمتكلمين - لا للمعدومات، حاول المصنف التنبيه على الجواب بذكر بعض أحكام تدل على أن العدم بالذات لا يتنافى الوجود باعتباره».

شوارق الإلهام ص ٣٥. وكلامه هذا منقول عن شرح المقاصد (٣٨٤/١) بتصرف بسيط.

(٢) (و): الماهيات.

(٣) (ب): هو.

(٤) (و): بنفسه.

(٥) ساقطة من (ج).

غير مُقَيَّد بأنه عدم نفسه أو عدم غيره، فتصدقُ النوعيةُ والتقابلُ على
العدم العارض باعتبارين.

❖ قال:

عدم المعلول
ليس علة لعدم
العلة في
الخارج

وَعَدَمُ الْمَعْلُولِ لَيْسَ عِلَّةً لِعَدَمِ الْعِلَّةِ فِي الْخَارِجِ، وَإِنْ جَارَ فِي
الذَّهْنِ عَلَى أَنَّهُ بُرْهَانٌ إِنِّي، وَبِالْمَعْكِسِ لِمِي^(١).

○ أقول:

لَمَّا بَيَّنَّ^(٢) أَنَّ عَدَمَ الْمَعْلُولِ يَسْتَنِدُّ إِلَى عَدَمِ الْعِلَّةِ، اسْتَشَمَّرَ أَنْ
يُقَالَ: لَمَّا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ يَرْتَفِعُ الْآخَرُ بِرَفْعِهِ، وَكُلُّ^(٣)
وَاحِدٍ مِنْهُمَا كَالْآخَرِ فِي أَنْ رَفَعَ كُلُّ^(٤) مِنْهُمَا يَسْتَلْزِمُ رَفْعَ الْآخَرِ، فَاسْتَنَادَ

(١) قال التهانوي: «تم البرهان الميزاني: إما برهان لم، ويسمى برهاناً ليميا وتعليلاً أيضاً،
أو برهان إن، ويسمى برهاناً إنيا واستدلالاً أيضاً؛ لأن الحد الأوسط في البرهان لا بد
أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر في الذهن، أي: علة للتصديق بثبوت الأكبر
للأصغر فيه، فإن كان مع ذلك علة بوجود تلك النسبة في الخارج أيضاً، فهو برهان
لمي؛ لأنه يعطي النتيجة في الخارج والذهن، كقولنا: هذا متضمن الأخلاط، وكل
متضمن الأخلاط، فهو محمول، فهذا محمول. فتمعن الأخلاط كما أنه علة لثبوت
الحسن في الذهن كذلك علة لثبوتها في الخارج.

وإن لم يكن علة لوجودها في الخارج بل في الذهن فقط فهو برهان إني؛ لأنه مفيد
إثبات النسبة في الخارج دون لبيتها، كقولنا: هذا محمول، وكل محمول متضمن
الأخلاط، فهذا متضمن الأخلاط. فالحسن وإن كانت علة لثبوت متضمن الأخلاط في
الذهن، إلا أنها ليست علة له في الخارج، بل الأمر بالمعكس.
والحاصل: أن الاستدلال من المعلول على العلة برهان إني، وعكسه برهان لمي.»

كشاف اصطلاحات الفنون ١/٣٢٤.

(٢) (ب): تبين.

(٣) (أ): (ز): فكل.

(٤) (و): زيادة: واحد.

عدم المعلول إلى عدم العلة ليس أولى^(١) من عكسه ، فأورد ما يَضْلُحُ^(٢) أن^(٣) يكون جواباً عن هذا .

وهو: أن عَدَمَ المعلول وإن كان مُشْتَلِزِمًا لعدم العلة في الخارج ،
(لكنه ليس علة لعدم العلة في الخارج)^(٤) ، فإنه إذا رُفِعَ العلة كحركة
يدك بالمفتاح رُفِعَ المعلول كحركة المفتاح ، وليس إذا رُفِعَ المعلول
كحركة المفتاح ترتفع العلة كحركة اليد ، وإن كان كُلُّ منهما^(٥) مُشْتَلِزِمًا
للآخر ، بل المعلول إنما رُفِعَ ؛ لأن العلة رُفِعَتْ ، فيكون رَفَعُ العلة علة
لرفع المعلول ، لا بالعكس .

بل جاز أن يكون عَدَمُ المعلول في الذهن علة لعدم العلة فيه ،
على أنه برهان إني ، بأن يكون عَدَمُ المعلول أظهرَ عند العقل من عدم
العلة ، فيكون العلمُ بعدم المعلول علةً للعلم^(٦) بعدم العلة .

فعلَيْتُهُ باعتبار التعقل لا باعتبار الوجود في الخارج ، ولهذا
سُمِّيَ^(٧) بَرَهَانًا إِنِّيًّا ؛ لأنه يفيد ثبوت العلة وإنْتَبَهَتْهَا ، ولا يُعْطِي السببَ
وَاللِّمَّةَ في نفس الأمر ، والأوَّلُ يُسَمَّى^(٨) بَرَهَانًا لِمَيًّا ؛ لأنه يُعْطِي
السببَ وَاللِّمَّةَ في نَفْسِ الأمر .

(١) (ز) : بأول .

(٢) (ز) : يصح .

(٣) (و) : لأن .

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ز) .

(٥) زيادة من (ز) .

(٦) ساقطة من (و) .

(٧) (ز) : يسمى .

(٨) (ج) : سمي .

✽ قال:

عدم الأخص
أخص من عدم
الأعم

والأشياء المترتبة^(١) في العموم والخصوص وجوداً تتعاكس

عَدَمًا.

○ أقول:

أي: إذا كان بين الأشياء عموم وخصوص مطلق^(٢) في الوجود، كالإنسان والحيوان المترتب^(٣) في العموم والخصوص وجوداً، فإن الإنسان إذا وُجدَ وَجَدَ الحيوان من غير عكس - كان العموم والخصوص يتعاكس في العدم، أي: إذا عُدِمَ العامُّ عُدِمَ الخاصُّ، مِنْ غير عكس، (فإنه إذا عُدِمَ الحيوان عُدِمَ الإنسان، من غير عكس)^(٤).

والحاصل: أن كلَّ شيئين يكون بينهما عموم وخصوص مطلق، يكون بين نقيضيهما^(٥) عموم وخصوص مطلق على العكس، أي: يكون نقيضُ الأخص مطلقاً أعمَّ مطلقاً من نقيضِ الأعم مطلقاً^(٦).

(١) (و): المرتبة.

(٢) العموم والخصوص المطلق: هو اجتماع الكلين في مادة، وانفراد أحدهما دون الآخر، والمفرد هو الأعم، كما في الحيوان والإنسان، فإنهما مجتمعان في زيد، وينفرد الحيوان في الفرس، ولا ينفرد الإنسان. المبادئ المنطقية لعبد الله وافي ص ١٦ مطبعة المؤيد بمصر، ١٣٢٩هـ.

(٣) في (أ) (ب): المرتب، وفي (و): المرتبة.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ز).

(٥) في (ب): نقيضهما.

(٦) لمزيد من الإيضاح انظر: تحرير القواعد المنطقية للرازي ٢٩٤/١، حاشية المطار على التهذيب ص ١٤٠.

✽ قال:

وَقَسَمَهُ كُلُّ مِنْهُمَا إِلَى الْاِحْتِيَاجِ وَالْغِنَى حَقِيقَةً.

لغة الوجود
إلى المحتاج
والغني

○ أقول:

كُلُّ واحد من الوجود والعدم: إما أن يكون بالغير أو لا،
والأول^(١) هو الْمُفْتَقِرُ، والثاني هو الْغَنِيُّ.

والمُفْتَقِرُ: هو الممكن، سواء كان وجوداً أو عدماً، والغَنِيُّ: إن
كان هو الوجود فهو الواجب^(٢)، وإلا فهو الممتنع.

وهذه القسمة حقيقة^(٣)، أي: يكون القسمان فيها لا يجتمعان ولا
يرتفعان؛ إذ كُلُّ وجود لابد وأن يَصْدُقَ عليه أحدهما، ويمتنع أن يَصْدُقَا
عليه معاً، وكذا كُلُّ عدم، ولا واسطة بينهما.

✽ قال:

وَإِذَا حُمِلَ الوجودُ أَوْ جُمِلَ رَابِطَةٌ تَثْبُتُ^(٤) مَوَادُّ ثَلَاثٍ فِي
أَنْفُسِهَا، جِهَاتٍ فِي التَّعْقُلِ، دَالَّةٌ عَلَى وَثَاقَةِ الرَّابِطَةِ وَصَفُوهَا؛
هِيَ^(٥): الوجود والامتناع والإمكان. وكذا العدم.

في الوجود
والإمكان
والامتناع

(١) (ج): فالأول.

(٢) (و): واجب الوجود، وفي (ز): الواجب الوجود.

(٣) أي: قضية منفصلة حقيقة. وضابطها: أن تتركب من الشيء ونقيضه، نحو: هذا
العدد: إما زوج أو لا زوج، ومن الشيء والساوي لنقيضه، نحو: هذا العدد: إما
زوج أو فرد.

انظر: حاشية ابن عرفة الدسوقي على شرح التهذيب ص ٢٩٢.

(٤) (ب): ثبت.

(٥) (ز): وهي.

○ أقول:

الوجود^(١) يُجْعَلُ تارةً محمولاً كقولنا: «الإنسان موجود»، ويُجْعَلُ تارةً رابطةً لَحْمَلٍ شيء آخر، كقولنا: «الإنسان (١/١٠) يوجد كاتباً»، وعلى التقديرين يكون للمحمول نسبة إلى الموضوع، ولا بد لتلك النسبة في نفس الأمر من كيفية، تُسَمَّى تلك الكيفية إن اغْتَبِرَتْ في نفسها مادة^(٢)، وإن اغْتَبِرَتْ في التعقل تُسَمَّى جِهَةً^(٣). وقد تُخَالَفُ المادةُ الجِهَةَ^(٤).

والموادُ ثلاثٌ؛ لأن نسبة المحمول إلى الموضوع إن كانت بحيث يستحيل انفكاكُ الموضوع عن ثبوت المحمول، فتلك المادةُ هي الوجوبُ، ككيفية نسبة الحيوان إلى الإنسان؛ وإن كانت بحيث يستحيل (١٨/ز) انفكاكُ الموضوع عن سَلْبِ المحمول، فتلك المادةُ هي الامتناعُ، ككيفية نسبة الحجر إلى الإنسان؛ وإن كانت (٢١/ج) بحيث لا يستحيل انفكاكُ الموضوع عن ثبوته ولا عن سَلْبِهِ، فتلك الكيفية هي الإمكانُ، ككيفية نسبة الكتابة إلى الإنسان.

(١) انظر في هذه المسألة: شرح الإشارات للطوسي ٣٠٧/١، شرح المقاصد ٤٥٧/١،

شرح التجريد للقوشجي ٦٨/٢، شوارق الإلهام ص ٣٦.

(٢) المادة: هي كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع، إذا اعتبرت من حيث نفسها لا من حيث حصلت في التعقل أو التلفظ. انظر: شوارق الإلهام ص ٣٦.

(٣) الجِهَةُ: هي حكم العقل بكيفية النسبة، سواء أكان مطابقاً للواقع، وحينئذ توافق الجِهَةُ المادة، أم غير مطابق للواقع، وحينئذ تتخالفان. انظر: شرح التجريد للقوشجي ٦٩/٢.

(٤) وذلك كما إذا قلنا: كل إنسان حيوان بالإمكان. فالمادة ضرورية؛ لأن كيفية نسبة الحيوانية إلى الإنسانية هي الوجوب، والجِهَةُ لا ضرورية. انظر: لوايح الأسرار للقطب الرازي ص ١٤٢.

وإذا اغْتَبَرَ العقلُ هذه الكيفيات تُسمَّى جهاتٍ، وهي دالَّةٌ على
وَقَاقَةِ الرابطةِ بين المحمول والموضوع وَصَفِهَا.

وكذا العدمُ يُجَعَلُ تارةً محمولاً، كقولنا: «الإنسان معدوم»،
ويُجَعَلُ تارةً رابطةً (لمحمول آخر)^(١) كقولنا: «الإنسان انتفى عنه»^(٢)
الحجر».

وعلى التقديرين تَثْبُتُ^(٣) موادُّ ثلاثٌ في أنفسها (١٨/و)، تسمى
جهاتٍ باعتبار التعقل، كقولنا: «الإنسان ينتفى عنه الحجر أو الحيوان
أو الكاتب».

والوجوبُ والامتناعُ يدلان على وَقَاقَةِ الرابطة، والإمكانُ على
صَفِهَا.

* قال:

والبَحْثُ في تَعْرِيفِهَا كَالْوُجُودِ. (١٦/ب)

○ أقول:

الوجوب
والإمكان
والامتناع
يُمكن تعريفها

أي: البَحْثُ في تعريف الوجوب والامتناع والإمكان كالبَحْثِ في
تعريف الوجود، أي: هذه الثلاثة غَنِيَّةٌ عن التعريف^(٤)؛ إذ كُلُّ أَحَدٍ^(٥)
يَعْرِفُ معاني هذه الألفاظ من غير افتقار إلى فِكْرٍ.

(١) ما بين القوسين في (ب): لاسب شيء آخر.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) (ب): ثبت.

(٤) انظر: إلهيات الشفاء لابن سينا ص ٣٥.

(٥) (ج): واحد.

والتعريف الذي ذكروه لهذه الثلاثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة؛ إذ فيه دَوْرٌ؛ إذ عَرَفُوا الوجوب باستحالة الانفكاك، ثم تُعَرَّفُ الاستحالة بعدم الإمكان، ثم الإمكان بعدم الوجوب، فيكون دَوْرًا. وكذا كلُّ من الإمكان والامتناع.

* قال:

وَقَدْ تُؤْخَذُ ^(١) ذَاتِيَّةٌ فَتَكُونُ الْقِسْمَةُ حَقِيقَةً لَا يُمَكِّنُ انْقِلَابُهَا،
وَقَدْ يُؤْخَذُ الْأَوَّلَانِ بِإِغْتِبَارِ الْفَتْرِ، وَالْقِسْمَةُ مَانِعَةٌ الْجَمْعِ ^(٢) بَيْنَهُمَا
يُمَكِّنُ انْقِلَابُهَا، وَمَانِعَةٌ الْخُلُوعِ ^(٣) بَيْنَ الثَّلَاثَةِ فِي الْمُمَكِّنَاتِ.

○ أقول:

الوجوب والامتناع والإمكان قد تُؤْخَذُ تارةً ذاتيةً، أي: كلُّ منها بحسب الذات، وحينئذ تكون قسمة المفهوم - بحسب هذه الأمور - إلى الواجب والممتنع والممكن ^(١) قسمةً حقيقية، أي: لا يمكن الاجتماع

(١) (و) زيادة: تارة.

(٢) مانعة الجمع: هي القضية التي حكم فيها بتنافي طرفيها أو عدم تنافيهما صدقاً لا كذباً، بمعنى: أنه لا يمكن اجتماعهما، ويجوز أن يرتفعا معاً في الإيجاب، ويمكن اجتماعهما ولا يمكن ارتفاعهما في السلب. مثال الإيجاب: الجسم إما أبيض أو أسود، ومثال السلب: ليس إما أن يكون الجسم غير أبيض أو غير أسود. انظر: المنطق لمحمد رضا المظفر ص ١٥٩.

(٣) مانعة الخلو: هي القضية التي حكم فيها بتنافي طرفيها أو عدم تنافيهما في الإيجاب، ويمكن ارتفاعهما، ولا يمكن اجتماعهما في السلب، مثال الإيجاب: الجسم إما أن يكون غير أبيض أو غير أسود، ومثال السلب: ليس إما أن يكون الجسم أبيض وإما أن يكون أسود.

انظر: المنطق لمحمد رضا المظفر ص ١٥٩.

(٤) ساقطة من (ج).

احتمالات
الوجوب
والإمكان
والامتناع

بين الأقسام لا في الصدق ولا في الكذب، بل يكون الصادق على المفهوم أبداً واحداً منها؛ وذلك لأن كل مفهوم إذا التفت إليه من غير التفاتٍ إلى غيره: فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود أو لا يجب^(١)، فإن كان الثاني: فإما أن يكون بحيث يمتنع له الوجود أو لا.

فهذه أقسام ثلاثة، لا يخرج مفهوم من المفاهيم عنها، ولا يصدق اثنان منها على شيء واحد، فالأول منها هو الواجب بذاته، والثاني هو الممتنع بذاته، والثالث هو الممكن بذاته^(٢).

قيل^(٣): هذه القسمة غير حاصرة؛ إذ يجوز أن يكون قسم آخر، وهو أن يكون المفهوم بحيث إذا التفت إليه من غير التفاتٍ إلى غيره، يجب له الوجود والعدم معاً.

أجيب: بأن هذه القسمة للمفهوم بالنسبة إلى الوجود الخارجي، أي: العقل يتصور المفهوم من حيث هو هو، وينسب الوجود الخارجي إليه، وحينئذ لا يتحقق قسم آخر؛ وذلك لأن المفهوم الذي فرض أنه^(٤) يجب له الوجود والعدم معاً، فهو بحيث إذا التفت إليه من غير التفاتٍ إلى غيره يمتنع له الوجود في الخارج^(٥)، فيكون مُفْتَنِعاً بذاته^(٦)، فلا يلزم قسم آخر.

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (ب): لذاته.

(٣) (و): فإن قيل.

(٤) (ز) زيادة: بحيث.

(٥) (ب): الوجود الخارجي.

(٦) (و): لذاته.

فإن قيل: يلزم على ما ذكرتم من القسمة، أن يكون الممكن هو الذي لا يجب له الوجود ولا يمتنع لذاته، وحينئذ لا يلزم أن يتساوى طرفا وجوده وعدمه؛ لجواز أن يكون أحد الطرفين راجعاً على الآخر، ولا ينتهي إلى حدّ الوجوب والامتناع، فيجوز أن يقع ذلك الطرف الراجح بلا ترجّح؛ (لأن التقدير أنه راجح لذاته)^(١)، ولا يلزم ترجّح أحد المتساويين على الآخر.

اجيب: بأنه لا يجوز أن يكون أحد الطرفين راجعاً على الآخر لذاته؛ لأنه مع ذلك الترجّحان: إما أن يمكن طرفي الطرفين الآخر أو لا يمكن^(٢)، فإن لم يمكن طرفي الطرفين الآخر كان ذلك الطرف ممتنعاً، فيكون الطرف الراجح واجباً، وقد فرض أنه غير ممتنع إلى حد الوجوب، هذا خلّف.

وإن أمكن طرفي الطرفين الآخر: فإما أن يكون طرفانه لسبب^(٣) أو لا، فإن لم يكن لسبب^(٤) فقد وقع الممكن المرجوح لا لعلّة، وهذا^(٥) محال، فإن المتساوي أقوى من المرجوح، وهو ممتنع الوقوع^(٦) لا لسبب^(٧)، فالمرجوح أولى بأن يمتنع وقوعه لا

(١) زيادة من (ز).

(٢) (ز) زيادة: طرفي الطرفين الآخر.

(٣) (ج) (ز): بسبب.

(٤) (ج) (ز): بسبب.

(٥) (و): وهو.

(٦) (ب): الوجود.

(٧) (ب): بسبب.

لسبب^(١)؛ وإن كان طَرَيَانَهُ لسبب^(٢)، فلا بد وأن يَجِبَ بذلك السبب أولاً، ثم يَقَعُ^(٣)، ووجوبه^(٤) يتوقف على رجحانه على الطرف الآخر، ورجحانه على الطرف الآخر يتوقف على انتفاء رجحان (١٩/ز) ذلك الطرف الآخر، (فيجوز انتفاء رجحان ذلك الطرف الآخر)^(٥)، فلا يكون راجحاً بالذات، هذا خُلْفٌ.

ولئن^(٦) سُلِّمَ: أنه يجوزُ رجحانُ أحد طرفيه^(٧) على الآخر لذاته إلى حدٍّ لا ينتهي إلى الوجوب، لكنّ ذلك الرجحانَ غيرُ كافٍ في وقوع ذلك (٢٢/ج) الطرف؛ إذ لو كفى فلا يخلو من^(٨) أن يمتنع به وقوع الطرف الآخر أولاً. فإن امتنع يلزمُ الانقلاب، وإن لم يمتنع يتوقف الوقوع على عدم سبب الطرف الآخر، فلا يكون كافياً.

قِيلَ^(٩): إن قولَ الحكماء: «إن الواجب ما تقتضي ذاته وجوده» يناقض مذهبهم: أن وجود الواجب عين ذاته^(١٠)؛ إذ الشيء لا يقتضي نفسه، وإلا لَرِمَ تقدّمه على نفسه.

(١) (ب): سبب.

(٢) (ب) (أ) (ز): سبب.

(٣) (ب): وقع.

(٤) (ب): فوجوده.

(٥) زيادة من (أ) (ز).

(٦) (ب) (و): وإن.

(٧) (ز): الطرفين.

(٨) (ب): إما.

(٩) (ب): فإن قيل.

(١٠) انظر: شرح المواقيت ١/٢٦١.

لا يُقال: إن وجودَ الواجب وجودٌ مخصوص ، والوجودُ المخصوص مُقتضى^(١) للوجود^(٢) المطلق ، وهو غيره .

لأننا نقول: المطلق إن كان وجودَ الواجب فوجوده غير ذاته ، وإلا لم يكن مُقتضياً لوجوده .

والجواب عنه: أن الحكماء جعلوا الوجوب^(٣) تارةً صفةً للوجود ، وتارةً صفةً للذات بالقياس إلى الوجود ، (فإذا اعتبروا^(٤) الوجوب من حيث هو صفةً للوجود ، كان معناه: أن الوجود)^(٥) لا يكون من غيره ، ويكون^(٦) مُستغنياً عما سواه .

فإذا أُطلق الواجب على الله تعالى^(٧) بهذا الاعتبار ، لم يقتضي أن يكون له ذاتٌ مُقتضى للوجود ، فلا يلزم تناقض^(٨) بهذا الاعتبار .

وإذا اعتُبر الوجوب من حيث هو صفةً للماهية يكون معناه أن ذاته تقتضي وجوده ، وبهذا الاعتبار يكون له وجود مغاير لذاته (١٩/و) ، ولا يلزم^(٩) تناقضٌ عليهم ؛ وذلك لأن الوجود الذي هو عين ذاته هو الوجود الخاص ، والوجود المطلق عارض له وهو غيره ، فيكون الوجودُ

(١) (ز): يقتضي .

(٢) زيادة من (ج) .

(٣) (ب): الواجب .

(٤) (ج) (و) (ز): اعتبر .

(٥) ما بين القوسين ساقط من (أ) .

(٦) (و): بل يكون . و«يكون» ساقطة من (ب) .

(٧) (ز) زيادة: وتقدس .

(٨) (ز): التناقض .

(٩) ساقطة من (و) .

الخاص الذي هو عَيْنُهُ مُتَقَضِّياً للوجود المطلق، وهو المراد (١٧/ب) من قولهم: إن وجودَهُ تَقْتَضِيهِ^(١) ذاته.

فإن قِيلَ: فعلى ما ذكرتم يلزم أن يكونَ كُلُّ موجودٍ ممكن واجباً لذاته؛ وذلك لأن الوجودَ المطلق عارضٌ للوجود الخاص الذي يكون للممكن، ووجوده الخاص يقتضي لذاته وجوده المطلق، فيكون واجباً لذاته.

أجيب: بأن ذات الممكن غير وجوده الخاص، فلا يلزم من اقتضاء الوجود الخاص الوجودَ اقتضاءً ذات الممكن الوجودَ الخاص^(٢)، فلا يكون الممكن واجباً؛ لأن ذاته لا تقتضي الوجود.

فإن قِيلَ: يلزم أن يكون الوجود الخاص للممكن واجباً لذاته؛ لأنه وجودٌ خاصٌ يقتضي الوجودَ المطلق، فيكون واجباً لذاته، وإلا لم يكن الواجب أيضاً واجباً لذاته.

أجيب: بأنا لا نُسلِّمُ أن الوجودَ الخاص للممكن يقتضي لذاته الوجودَ المطلق، وإنما يلزم ذلك^(٣) أن لو كان الوجودُ الخاص للممكن مستغنياً عن الغير، وليس كذلك، فإن الوجودَ الخاص للممكن يفتقرُ إلى عَيْنِهِ، فيكون عارضُهُ مُتَقَرِّراً إليها، فيكون الوجودُ المطلق مُتَقَرِّراً إلى أمر مغاير للوجود الخاص، فلا يكون واجباً لذاته.

واغْلَمَ: أنه لا يمكن انقلابُ كُلِّ من الواجب والمنتنع والممكن

(١) (ب): يقتضيه.

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) ساقطة من (ل).

بالذات إلى الآخر؛ لأن ما بالذات يمتنع أن يزُولَ، وإلا لم يكن الذات مُتَقَصِّياً له، فيمتنع أن يصيرَ الواجبُ بالذات ممكناً بالذات، وبالعكس، وكذا يمتنع أن يصير الواجبُ بالذات ممتنعاً بالذات، وبالعكس، وكذا الممكنُ بالذات يمتنع أن يصير ممتنعاً بالذات، وبالعكس.

وقد يُؤخَذُ الأولان - أي: الوجوبُ والامتناعُ - بحَسَبِ الغير^(١)، فتكون القسمةُ بينهما على سبيلِ مَنعِ الجَمْعِ دون الخلو في معقول واحد^(٢)؛ وذلك لأن المعقولَ الواحدَ يمتنعُ أن يكون واجباً بالغير وممتنعاً بالغير معاً؛ لأنه إذا وَجَبَ بغيره^(٣) يكون ذلك الغيرُ مُتَحَقِّقاً، فلا يكون ممتنعاً بغيره؛ لأن الغَيْرَ الذي يَسْتَنِدُ إليه الامتناع هو عدمُ الغير الذي يكون الوجوبُ به، فلا يكونُ العدمُ حاصلًا على تقدير تحقق الغير الذي يَجِبُ به، فلا يكون الامتناعُ بالغير حاصلًا.

وكذا نقول: إذا امتنع بالغير يكونُ ذلك الغيرُ الذي يستند إليه الامتناعُ مُتَحَقِّقاً، وهو عدمُ الأمر الذي يستندُ إليه الوجوب، فلا يَخْصُلُ الأمر الذي يستند إليه الوجوب، فلا يتحقق الوجوبُ بالغير، فيمتنعُ الجَمْعُ بينهما في معقول واحد.

وإنما جاز الخلوُ عنهما؛ لأن المعقولَ الواحدَ يجوزُ خُلُوهُ عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير إذا كان واجباً بالذات أو ممتنعاً بالذات، فإن الوجوبَ الذاتي (٢٠/ز) والامتناعَ الذاتي يتأنيان^(٤) الوجوبَ بالغير والامتناعَ بالغير.

(١) (ز) زيادة: مثل الممكن الواجب بعكس، وكالممكن الممتنع بعدم عكس.

(٢) زيادة من (ز).

(٣) (ب) (ج): لغيره.

(٤) (و): يتأني.

وَكُلُّ من الواجب بالغير والممتنع بالغير يمكن انقلابه إلى الآخر،
لأن الواجب بالغير قد يُعْرَضُ له ^(١) عدمُ عِلَّتِهِ فيصير ممتنعاً بالغير،
وكذا الممتنع بالغير قد تُوجَدُ عِلَّتُهُ فيصير واجباً بالغير.

وإذا اعتُبرَ الثلاثة - أي: الإمكان الذاتي، والامتناع بالغير،
والوجوب بالغير - في الممكنات تكون القسمة بينها ^(٢) على سبيل منع
الخلو؛ إذ يمتنع خلو الممكن عن أحد المفهومات الثلاثة، لا على ^(٣)
سبيل (٢٣/ج) منع الجمع؛ إذ يجوز الجمع بين الإمكان الذاتي وأحد
الباقين ^(٤).

❖ قال:

الاسم الضرورية وَيَشْتَرِكُ الْوُجُوبُ وَالْإِمْتِنَاعُ فِي اسْمِ الضَّرُورَةِ، وَإِنْ اِخْتَلَفَا
بِالسَّلْبِ ^(٥) وَالْإِيجَابِ. وَكُلُّ مِنْهُمَا يَصْدُقُ عَلَى الْآخَرِ إِذَا تَقَابَلَا فِي
الْمُضَافِ إِلَيْهِ.

○ أقول:

الوجوب والامتناع يشتركان في اسم الضرورة ^(٦)؛ إذ الضرورة
تُطْلَقُ على كُلِّ ^(٧) منهما، ويختلفان بالسلب والإيجاب، فإن الوجوب

(١) ساقطة من (ج).

(٢) (ب): منها، وفي (ز): بينهما.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) (ب) (و) (ز): الباقين.

(٥) (و): في السلب.

(٦) انظر: كشف المراد ص ٣١، شرح المقاصد ١٦٥/٢، شرح التجريد للقوشجي ٧٨/٢.

(٧) (و): كل واحد.

يقال له: ضرورة الإيجاب، والامتناع يقال له: ضرورة السلب، واسمُ
الضرورة شاملٌ لهما.

وكُلُّ واحد من الوجوب والامتناع يَصْدُقُ على الآخر إذا تقابلا
في المضاف إليه، بأن يكونَ المضافُ إليه في أحدهما الوجود، وفي
الآخر مُقَابِلَ الوجود، أي: العدم، فيصدقُ الوجوبُ المضاف (١/١١)
إلى الوجود على الامتناع المضاف إلى العدم، وبالعكس، فيقال:
وجوبُ الوجود هو امتناع العدم، وبالعكس، ويصدقُ الوجوب المضاف
إلى العدم على الامتناع المضاف إلى الوجود، وبالعكس، فيقال:
وجوبُ العدم هو امتناع الوجود، وبالعكس.

وأما إذا لم يتقابلا في المضاف إليه، فلا يَصْدُقُ أحدهما على
الآخر، إذ لا يقال: وجوبُ الوجود امتناع الوجود وبالعكس، ولا يقال
أيضاً: وجوب العدم امتناع العدم، وبالعكس.

• قال:

وَقَدْ يُؤْخَذُ الْإِمْكَانُ بِمَعْنَى سَلْبِ الضَّرُورَةِ عَنْ أَحَدِ الطَّرَقَيْنِ، اسم الإمكان،
قَبْلَهُ الْأُخْرَى وَالْعَاصِي^(١).

○ أقول:

الإمكان^(٢) قد يُؤْخَذُ تارة^(٣) بمعنى سَلْبِ الضرورة عن أحد

(١) ساقطة من (ز).

(٢) انظر في الإمكان العام والخاص: شرح الإشارات للطوسي ٣١٨/١، لوائح الأسرار
للقلب الرازي ص ١٤٧، شرح التجريد للقوشجي ٧٩/٢.

(٣) زيادة من (ب) (ز).

الطرفين، أعني: الطرف المخالف، ويُسمى الإمكان العامي^(١)، وإنما نُسب إلى العام؛ لأن العُرف العام يستعمل الإمكان بهذا المعنى.

والإمكان بهذا المعنى يُعْمُ الضرورة الأخرى، أي: ضرورة الجانب الموافق^(٢) والإمكان الخاصي؛ وذلك لأن الإمكان العامي^(٣) إذا اُعْتُبِرَ بالنسبة إلى سَلْبِ الضرورة عن جانب الوجود، يشمل ضرورة (٢٠/و) الطرف الموافق، أعني: ضرورة العدم والإمكان الخاصي؛ إذ يَصْدُقُ على كلِّ^(٤) من ضرورة العدم والإمكان الخاصي سَلْبُ الضرورة عن جانب الوجود.

وإذا اُعْتُبِرَ بالنسبة إلى سَلْبِ الضرورة عن جانب العدم يشمل (١٨/ب) ضرورة الوجود^(٥) والإمكان الخاصي؛ إذ يَصْدُقُ على كلِّ منهما سَلْبُ الضرورة عن جانب العدم.

والإمكان الخاصي إنما نُسب إلى الخاص؛ لأنه هو الذي اعتبره العُرف الخاص، أعني: عُرِفَ الحكماء.

وانحصارُ المواد في الثلاثة بحَسَبِ هذا الإمكان.

وإنما اُعْتُبِرَ الحكماء هذا الإمكان؛ لأنهم لما وجدوا الإمكان يُسْتَعْمَلُ في سَلْبِ الضرورة، وكان المادة التي لا يكون أحدُ جانبيها

(١) ويجوز تسميته بالإمكان العام، وكذا الإمكان الخاصي يجوز تسميته بالإمكان الخاص. قال القطب الرازي: «ولا يتنع تسمية الأول عامًا، والثاني خاصًا، لما بينهما من العموم والخصوص، فإنه متن سلب الضرورة عن الطرفين كانت ملوثة عن أحدهما من غير عكس». لوامع الأسرار ص ١٤٨.

(٢) (ب): المخالف، وهو خطأ.

(٣) (ز): العام.

(٤) (ز): كل واحد.

(٥) (ب): الوجوب، وهو خطأ.

ضرورياً أحقّ بهذا الاسم، اصطلاحوا على^(١) تسمية^(٢) هذه المادة بالإمكان.

* قال:

وقَدْ يُؤْخَذُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِسْتِقْبَالِ، وَلَا يُفْتَرَضُ الْعَدَمُ فِي الْحَالِ، وَإِلَّا اجْتَمَعَ^(٣) النِّقِصَانُ.

○ أقول:

الإمكان قد يُفْتَرَضُ بالنسبة إلى الاستقبال^(٤)، وهو أن يكون الالتفاتُ إلى سَلْبِ الضرورة عن جانبي الوجود والعدم في زمان الاستقبال، ولا يُلْتَفَتُ إلى^(٥) حال الشيء في الماضي أو الحال، فإذا كان الشيء غيرَ ضروريٍّ الوجود والعدم، في أيِّ وقت فُرضَ له في الاستقبال -: يُسَمَّى ممكناً بالإمكان الاستقبالي^(٦).

ولإنما اعتُبرَ هذا مَن اعتُبرَ؛ لأن ما نُسِبَ^(٧) إلى الحال أو الماضي من الأمور الممكنة: إما موجودٌ فيكون ضرورياً بحسب الوجود؛ وإما

(١) ساقطة من (ج).

(٢) (ج): تسمية.

(٣) (ز): لا يجمع.

(٤) انظر في الإمكان الاستقبالي: شرح الآيات البيئات لابن أبي الحديد ص ١٤٢، شرح الإشارات للطوسي ٣٢٠/١، لوامع الأسرار للقطب الرازي ص ١٤٨، شرح التجريد للفروشي ٨٠/٢.

(٥) (ج): في.

(٦) قال ابن المطهر الحلي: «وهذا الإمكان أحقّ بالإمكانات باسم الإمكان» كشف المراد ص ٣٢.

(٧) (و): ينسب.

معدومٌ فيكون ضرورياً بحسبِ العدم، والباقي على صَرافة الإمكان ما نُسِبَ^(١) إلى^(٢) الاستقبال من الممكنات التي لا يُعَرَفُ حالها من الوجود والعدم.

ولا يُشترَطُ في إمكان الوجود في الاستقبال العدمُ في الحال، وإلا يلزمُ أن يُشترَطَ في إمكان العدم في الاستقبال الوجود (٢١/ز) في الحال؛ لأنه لو لم يُشترَطِ الوجودُ في الحال في إمكان العدم في الاستقبال يلزم الترجيحُ بلا مُرجِّح؛ لأنه إذا أُخْرِجَ^(٣) الوجودُ إلى ضرورة الوجود، أُخْرِجَ العدم إلى ضرورة العدم، فمَعْلُ الوجود في الحال منافياً للإمكان في الاستقبال دون العدم، ترجيحُ بلا مُرجِّح.

وإذا اشترَطَ الوجودُ في الحال في إمكان العدم في الاستقبال، مع أن ممكن الوجود في الاستقبال ممكنُ العدم فيه، يلزم أن يُشترَطَ الوجودُ والعدم في الحال في إمكان الاستقبال، فيجتمع النقيضان. (٢٤/ج)

❖ قال:

وَالثَّلَاثَةُ اِعْتِبَارِيَّةٌ لِصِدْقِهَا عَلَى الْمَعْدُومِ، وَاسْتِحَالَةِ التَّنْسُلِ.

أقول:

الوجوب
والإمكان
والامتناع
اعتبارية

الوجوبُ والإمكانُ والامتناعُ اعتبارية^(٤)؛ لأنها نُسِبَ^(٥) معقولة

(١) (و): ينسب.

(٢) (ز) زيادة: الإمكان.

(٣) (ل): أخرج.

(٤) انظر: كشف المراد ص ٣٣، مطالع الأنظار للأصفهاني ص ٥٢، شرح المقاصد

١/٤٧٠، شرح المواظف ١/٣٨١، شرح التجريد للقرشي ٢/٨١.

(٥) (ز): نسبة.

بين مُتَصَوِّر^(١) وجوده الخارجي ، وليس لها تَحَقُّقٌ في الأعيان لوجوده ، بعضها مُشْتَرَك بين الثلاثة ، وبعضها مُخْتَصٌّ بواحد^(٢) واحد .

أما المُشْتَرَكُ فَوَجْهَانِ :

الأوّل : أن هذه الأمور تُصَدِّقُ على المعدوم ، فإن المعدوم الممتنع يُصَدِّقُ عليه أنه ممتنع الوجود وواجبُ العدم ، والمعدوم الممكن يُصَدِّقُ عليه^(٣) أنه ممكن الوجود والعدم ، وإذا صَدَقَتْ هذه الأمور على المعدوم ، يجب أن لا تكون متحققة في الأعيان ؛ لاستحالة اتصاف المعدوم بما هو متحقق فيها .

وفيه نظرٌ ، فإن صِدْقَ الشيء على المعدوم لا يقتضي أن يكون معدوماً .

قوله : « لاستحالة اتصاف المعدوم بما هو متحقق في الخارج » .

قلنا : يجوز أن يكون طبيعةً واحدةً ، بعضُ أفرادها معدوم^(٤) وبعضها موجود^(٥) ، فتصَدِّقُ تلك الطبيعة على الأفراد الموجودة والمعدومة ، فاعتبار صِدْقِها على الأفراد الموجودة تكونُ موجودةً ، واعتبار صِدْقِها على الأفراد المعدومة تكونُ معدومةً .

فاعتبر الإنسانَ ، فإن بعض أفرادهِ موجود^(٦) وبعضها معدوم^(٧) ،

(١) (ب) (ز) : المتصور .

(٢) (ز) : لواحد .

(٣) ساقطة من (ج) .

(٤) في غير (ج) : معدوماً .

(٥) في غير (ج) : موجوداً .

(٦) (ز) : موجودة .

(٧) (د) (ز) : معدومة .

مع أن الإنسان صادق على الجميع، (فإن الإنسان)^(١) باعتبار صدقه على الأفراد الموجودة يكون موجوداً، وباعتبار صدقه على الأفراد المعدومة يكون معدوماً، ولا يلزم منه اتصاف المعدوم بما هو متحقق في الخارج، ولا كون^(٢) تلك الطبيعة معدومة.

الثاني: لو كانت هذه الأمور متحققة في الأعيان، لكانت مشاركة لغيرها في الوجود، ومتميزة عنه بالخصوصيات^(٣)، فوجودها غير ماهياتها (فاتصاف ماهياتها بوجودها)^(٤) لا يخلو عن أحد هذه الأمور، ويلزم التسلسل، (وهو محال)^(٥).

• قال:

وَلَوْ كَانَ الْوُجُوبُ ثُبُوتِيًّا لَزِمَ^(٦) إِمْتِكَانُ الْوَاجِبِ.

○ أقول:

هذا دليل مختص بالوجوب.

تقريره: لو كان الوجوب ثبوتياً - أي: موجوداً في الأعيان - لكان الواجب ممكناً، والتالي باطل؛ لامتناع القلب.

بيان الملازمة: أن الوجوب إذا كان موجوداً في الأعيان يكون

(١) (أ): فالإنسان.

(٢) (و): تكون.

(٣) (ب): (ز): في الخصوصيات.

(٤) ما بين القوسين في (ز): فوجودها.

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ز).

(٦) (و): يلزم.

ممكناً؛ لأنه صفةٌ، والصفةُ مُفْتَقِرَةٌ إلى الغير الذي هو موصوفُها،
والمُفْتَقِرُ إلى الغير ممكن. وإذا كان الوجوبُ ممكناً يكون الواجبُ أيضاً
ممكناً؛ لأن الواجبَ إنما هو واجبٌ بهذا الوجوب الممكن، فإذا كان
ما به الشيء واجباً ممكناً يكون الواجبُ ممكناً.

لا يُقال: لا يلزمُ من إمكان الصفة إمكان الموصوف، فإن الصفةَ
لكونها محتاجةً إلى الموصوف ممكنةً، والموصوفُ جاز أن لا يحتاج
إلى غيره، فلا يكونُ ممكناً، فلا يلزمُ من إمكان الصفة التي هي
الوجوب إمكانُ الموصوف الذي هو الواجب.

لأننا نقول: إذا كانت الصفةُ ممكنةً كان الموصوفُ - من حيث هو
موصوف بتلك الصفة - ممكناً؛ لأنه من حيث هو موصوفٌ بتلك الصفة
يُفْتَقِرُ^(١) إلى تحقق الصفة الممكنة، فيكونُ من تلك الحية ممكناً.
والواجبُ من حيث هو واجب يُفْتَقِرُ^(٢) إلى صفة الوجوب؛ لأنه إنما هو
واجب باعتبار (٢١/و) صفة الوجوب، فلو كان الوجوب ممكناً كان
الواجبُ من حيث إنه واجب ممكناً.

فإن قيل: (١٩/ب) سلّمنا أن الواجبَ من حيث إنه واجب
ممكن، لكن هذا غير محال؛ لأنه يجوزُ أن يكونَ الواجبُ من هذه
الحية ممكناً، ويكون ذاته واجباً؛ لأن إمكان الشيء من حيث إنه
متصف^(٣) بصفة لا يقتضي (٢٢/ز) إمكان ذات الشيء.

(١) (ز): مفتر.

(٢) (ز): مفتر.

(٣) (ل): يتصف.

لا يُقال: لو كان من هذه الحية ممكناً، لكان من هذه الحية جائز الزوال، فيجوز أن يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب، فلا تكون الذات واجبةً، ويلزم إمكانه.

لأننا نقول: لا نُسلم أنه إذا كان من هذه الحية ممكناً، كان من هذه الحية جائزاً^(١) الزوال، وإنما يلزم ذلك أن لو لم تكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها^(٢) (وهو ممنوع، فإن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها)^(٣) فيمتنع زوال الوجوب، وإن كان ممكناً لذاته؛ بسبب امتناع زوال علة التي هي الذات.

أجيب: بأن علة الوجوب لو كانت هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود؛ ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود، فيلزم أن يكون للواجب وجوب آخر أو تقدم الوجوب على نفسه، وكلاهما محال^(٤)، وإن كانت^(٥) علة الوجوب غير الذات، يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات، فيلزم الإمكان.

قيل: الوجوب نقيض اللاوجوب (٢٥/ج)، واللاوجوب عديم؛ لأنه صادق على المعدوم، فيلزم أن يكون الوجوب وجودياً.

قلنا: لا نُسلم أن اللاوجوب عديم.

قوله: «لأنه صادق على المعدوم»

(١) (ز): ممكن.

(٢) (ز): زواله.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٤) (و): محالان.

(٥) (أ): كان.

قلنا: صِدْقُهُ عَلَى الْمَعْدُومِ لَا يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ عَدَمِيًّا؛ لَجَوَازِ أَنْ يَكُونَ أَعْمَ مِنَ الْمَعْدُومِ، فَيَصْدُقُ عَلَى الْمَعْدُومِ وَعَلَى^(١) الْمَوْجُودِ، فَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ عَدَمِيًّا مُطْلَقًا؛ لَجَوَازِ أَنْ يَكُونَ بَعْضُ أَفْرَادِهِ مَوْجُودًا وَبَعْضُهَا مَعْدُومًا.

وَلِئِنْ سَلَّمْنَا^(٢) ذَلِكَ، لَكِنْ^(٣) لَا تُسَلِّمُ أَنْ نَقِضَ الْعَدَمِيَّ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ وَجُودِيًّا؛ لَجَوَازِ أَنْ يَكُونَ كُلُّ مِنَ النَّقِیْضِیْنِ عَدَمِيًّا، فَإِنْ اللَّامِمْكَنَ بِالْإِمْكَانِ الْخَاصِّ لَصَدَقَهُ عَلَى الْمَمْتَنِعِ عَدَمِيًّا، وَالْمَمْكَانِ الْخَاصِّ أَيْضًا لَصَدَقَهُ عَلَى الْمَعْدُومِ الْمَمْكَانِ عَدَمِيًّا.

* قال:

وَلَوْ كَانَ الْإِمْتِنَاعُ ثَبُوتِيًّا لَزِمَ إِمْكَانُ الْمُتَمَتِّعِ.

○ أقول:

هَذَا دَلِيلٌ مُخْتَصٌّ بِالْإِمْتِنَاعِ^(٤).

تَقْرِیرُهُ: لَوْ كَانَ الْإِمْتِنَاعُ ثَبُوتِيًّا - أَيْ: مَوْجُودًا فِي الْأَعْيَانِ - (لَزِمَ إِمْكَانُ الْمَمْتَنِعِ، وَالتَّالِيَّ بَاطِلٌ.

أَمَّا الْمُلَازِمَةُ: فَلِأَنَّهُ لَوْ كَانَ الْإِمْتِنَاعُ مَوْجُودًا فِي الْأَعْيَانِ^(٥) لَكَانَ

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (ز): سلم.

(٣) (و): ولكن.

(٤) لم يستدل الإيجي في المواقف، ولا التفازاني في المقاصد على اعتبارية الامتناع؛ وذلك لبداية اعتبارته، قال التفازاني: «كون الامتناع وصفًا اعتباريًا لا تحقق له في الأعيان مما لا نزاع فيه، ولا حاجة إلى الاستدلال عليه» شرح المقاصد ٤٧٤/١.

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ز).

ممكناً؛ إذ هو صفةٌ، والصفة مُتَفَرِّقَةٌ إلى موصوفها^(١) الذي هو غيرُها،
 فيكون ممكناً، وإذا كان الامتناعُ ممكناً يكون موصوفهُ - وهو الممتنعُ
 أيضاً - ممكناً؛ لاستحالة إمكان الصفة مع امتناع الموصوف.
 وأما بيانُ بطلانِ التالي: فلأنه لو أمكنَ الممتنعُ يلزم الانقلابُ،
 وهو محالٌ.

✽ قال:

وَلَوْ كَانَ الْإِمْكَانُ ثُبُوتِيًّا لَزِمَ سَبْقُ^(٢) كُلِّ مُمَكِّنٍ عَلَى إِمْكَانِهِ.

○ أقول:

هذا دليلٌ مُختَصٌّ بالإمكان^(٣).

تقريره: لو كان الإمكان ثبوتياً، لَزِمَ سَبْقُ كل ممكن على إمكانه،
 والتالي باطلٌ.

أما المُلازمة: فلأنه لو كان موجوداً في الأعيان لكان صفةً
 للممكن، فيكون الممكنُ مُتَقَدِّماً بالوجود على إمكانه؛ ضرورةً تقدُّمِ
 الموصوف على الصفة بالوجود.

وأما بيانُ بطلانِ التالي: فلأنه لو كان الممكنُ مُتَقَدِّماً على الإمكان
 بالوجود، يلزم أن لا يكون الممكنُ ممكناً حالة الوجود وقبله، فيلزم^(٤)
 الانقلابُ.

(١) في (ب) (ز): الموصوف.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) اختصاص هذا الدليل بالإمكان محل نظر، فإنه يصح استعماله في الوجوب، انظر
 بيان ذلك في: شرح المواقف ٣٨٦/١، شوارق الإلهام ص ٤٠.

(٤) (ب): فلزم، وفي (ز): ويلزم.

✽ قال:

وَالْفَرْقُ بَيْنَ نَفْيِ الْإِمْكَانِ وَالْإِمْكَانِ الْمَنْفِيِّ لَا يَسْتَلْزِمُ ثُبُوتَهُ.

○ أقول:

هذا جوابٌ دليل على أن الإمكانَ موجودٌ.

تقريره: أنه ^(١) لو لم يكن الإمكانُ ثبوتياً ^(٢) لم يكن فرقٌ بين نفي الإمكان والإمكان، والتالي باطلٌ؛ لأننا نُفرِّق بين الإمكان ونفيه بالضرورة.

أمَّا الملازمة: فلأنه لو لم يكن ثابتاً لكان منفيّاً، فلا يكون بين نفي الإمكان والإمكان فرقٌ حينئذٍ؛ إذ الأعدام لا تتمايزُ.

تقرير الجواب: أمّا لا تُسَلِّمُ الملازمة، فإن الفرقَ بين نفي الإمكان والإمكان - على تقدير كونه منفيّاً - ثابتٌ، فإن الإمكان على هذا التقدير هو الإمكانُ العدمي، ونفيُ الإمكان هو نفيُ ذلك الإمكان العدمي، وفرقٌ بين الشيء العدمي وبين رفع الشيء العدمي. قوله «الأعدام لا تتمايز».

قلنا: ممنوع؛ فإن عَدَمَ العلة مُتَمَيِّزٌ عن عدم المعلول. وإذا كانت الملازمة ممنوعةً، لم يلزم من نفي التالي نفي المُقَدِّم، فلا يلزم من الفرق بين الإمكان ونفيه ثبوتُ الإمكان. وَلَقَدْ «المنفي» بعد لفظ ^(٣) «الإمكان» زائدٌ، لَعَلَّهُ وَقَعَ سهواً

(١) ساقطة من (ج).

(٢) (ل) (ج) (ز): ثابتاً.

(٣) (ج): لفظه.

من^(١) الناسخين، فإن الخَصَمَ لم يَدَّعِ استلزامَ عدمية الإمكان؛ لعدم الفرق بين نفي الإمكان (١/١٢) والإمكان المنفي، حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوتُ الإمكان، بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المُقَدَّم، فإن الفَرْقَ بين نفي الإمكان والإمكان المنفي غيرُ ثابت على زعمه، بناءً على أن الأعدام لا تتمايز عنده، فلا (٢٣/ز) يكون استثناءُ نقيض التالي صادقاً عنده، على تقدير أن يكون التالي عدمَ الفرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي، فلا يلزم نقيضُ المدعى الذي هو مطلوبُهُ، لكن لو حُذِفَ المنفي عن الإمكان، ويكون اللازم لنقيض المُدَّعى، هو عدم الفرق بين نفي الإمكان والإمكان، يصدق^(٢) استثناء نقيض التالي حينئذٍ على زعمه، فيصدق نقيض المُقَدَّم الذي هو المُدَّعى.

❖ قال:

وَالْوُجُوبُ شَامِلٌ لِلذَّاتِي وَغَيْرِهِ، وَكَذَا الْإِمْتِنَاعُ (و/٢٢)
ومفروضُ (ب/٢٠) مَا بِالْغَيْرِ مِنْهُمَا مُمَكِّنٌ. وَلَا مُمَكِّنٌ بِالْغَيْرِ؛ لِمَا
تَقَدَّمَ فِي الْقِسْمَةِ الْحَقِيقِيَّةِ.

المقام
الوجوب إن
الوجوب بالذات
وبالغير وكذا
الامتناع

○ أقول:

الوجوب^(٣) ينقسم إلى وجوب بالذات، وهو الذي^(١) استند^(٥)

(١) (ز): عن.

(٢) (ج): (و): لصدق، (ز): لصدق.

(٣) انظر في هذه المسألة: الباحث المشرقية ١/١٢١، كشف المراد ص ٣٥، شرح التجريد للفوشجي ٨٩/٢.

(٤) (ز): ما.

(٥) (ب): (ز): أسد.

إلى الذات من غير التفاتٍ إلى أمر آخر؛ وإلى وجوبٍ بالغير، وهو الذي حَصَلَ للذات باعتبار غيره.

وكذا الامتناعُ ينقسم إلى الامتناع بالذات (٢٦/ج) وإلى^(١)

الامتناع بالغير.

ومعروضُ الوجوب بالغير والامتناع بالغير هو الممكن، لا الواجب بالذات والممتنع بالذات؛ إذ الممكن بالذات إذا اعتُبر معه وجودٌ عَلَيْهِ يَفْرَضُ له الوجوب بالغير، وإذا اعتُبر معه^(٢) عَدَمٌ عَلَيْهِ يَفْرَضُ له الامتناع بالغير.

والواجب بالذات يمتنع أن يفرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير، وكذا الممتنع بالذات يمتنع أن يفرض له؛ لما سُبِّحَ.

ولا يمكن أن يكونَ ممكنٌ بالغير؛ لأنه لو كان ممكنٌ بالغير، فهو: إما واجبٌ بالذات، أو ممتنعٌ بالذات، أو ممكنٌ بالذات؛ لضرورة الحصر، والأقسامُ بأسرها باطلةٌ، وإلا يلزم الانقلابُ، وقد تقدّم بطلانُ ذلك في القسمة الحقيقية.

فإن قيل: لِمَ لَمْ يَلْزَمْ من طَرَيانِ الوجوب بالغير^(٣) أو الامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلابُ، وَلَزِمَ من طَرَيانِ الإمكان بالغير على الواجب بالذات^(٤) أو الممتنع بالذات الانقلابُ؟

أجيب: بأن الممكن بالذات لم يَقْتَضِ الوجودَ والعَدَمَ، وكلُّ

(١) ساقطة من (ج).

(٢) (ب) (أ): مع.

(٣) زيادة من (ز).

(٤) ساقطة من (ج).

منهما بالنسبة إليه على السواء، فإذا وُجِدَ عِلَّةٌ لأحد الطرفين فَوَجِبَ أو امتنع بها^(١) لم يَصِرَ الممكنُ بالذات غيرَ ممكن بالذات، فلم يلزم الانقلابُ.

وأما الواجبُ لَمَّا اقتضى الوجودَ بالذات، فلو طَرَأَ عليه الإمكانُ بالغير لما بَقِيَ الوجودُ واجباً، وإلا لم يطرأ عليه الإمكانُ، وإذا لم يبق الوجودُ واجباً فقد زال مقتضاه، فيلزم الانقلابُ. وكذا القولُ في الامتناع.

فإن قيل: لم لا يجوز أن لا^(٢) يكونَ الوجودُ واجباً بالنظر إلى الغير، ويكونَ واجباً بالنظر إلى الذات؟
أجيب: بأنه لو جاز ذلك لجاز عَدَمُهُ بالنظر إلى الغير، فيجوز زوالُ ما بالذات بحسب الغير، فيلزم الانقلابُ.

❖ قال:

وَمُفْرَضُ الْإِمْكَانِ عِنْدَ عَدَمِ اغْتِبَارِ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ بِالنَّظَرِ إِلَى
الْمَاهِيَةِ وَعِلَّتِهَا، وَعِنْدَ اغْتِبَارِهِمَا بِالنَّظَرِ إِلَيْهِمَا يَثْبُتُ مَا بِالْغَيْرِ. وَلَا
مُتَافَاةٌ بَيْنَ الْإِمْكَانِ وَالْغَيْرِيَّةِ.

الإمكان يفرغ
للماهية من
حيث هي هي

○ أقول:

الإمكانُ إنما يُفْرَضُ للماهية من حيث هي هي^(٣)، لا باعتبار وجودها وعدمها، ولا باعتبار وجود عِلَّتِها وعدمها.

(١) في جميع النسخ عدا (أ): به. ويكون الضمير عائداً إلى الوجود.

(٢) ساقطة من (ب) (ج).

(٣) ساقطة من (ز).

لا يُقال: الإمكان إنما يَعرَضُ لماهية الممكن^(١) بالقياس إلى الوجود والعدم، فكيف يستقيم قولكم: إنما يَعرَضُ لها من حيث هي هي، لا باعتبار وجودها وعدمها؟!

لأننا نقول: الإمكان وإن كان عَرُوضُهُ بالقياس إلى الوجود والعدم، لكن^(٢) لم يكن^(٣) عَرُوضُهُ بالقياس إلى الوجود والعدم^(٤) بالنظر إلى الماهية، أي: بالنظر إلى أن الماهية موجودة أو معدومة، وبين الأمرين قَرَقٌ، فإن اعتبار مفهوم الوجود غيرُ اعتباره من حيث إنه حاصل للماهية، واعتبار^(٥) الأول شَرْطٌ في الإمكان دون الثاني.

وعند اعتبار الوجود أو^(٦) العدم بالنسبة إلى الماهية أو عِلَّتِها يَعرَضُ ما بالغير، أي: الوجوب بالغير والامتناع^(٧) بالغير.

فإنه إذا اعتُبر وجودُ الماهية أو وجود عِلَّتِها يَعرَضُ الوجوب بالغير: إما باعتبار وجود الماهية فيَعرَضُ الوجوب اللاحق، وإما باعتبار وجود العلة فيَعرَضُ الوجوب السابق، وكلاهما وجوب بالغير.

وإذا اعتُبر عدمُ الماهية أو عدم عِلَّتِها يَعرَضُ^(٨) الامتناع بالغير.

(١): للماهية الممكنة.

(٢): (ب) (ج): ولكن.

(٣): (ب): يلزم.

(٤): (ب) (ج) (ز): أو العدم.

(٥): (ز): والاعتبار.

(٦): (ز): و.

(٧): نهاية الغرم الكبير في (هـ).

(٨): (ج) (ز): يعرض له.

ولا منافاة بين الإمكان والغيري، أي: الوجوب بالغير والامتناع بالغير، فإن الممكن يجوز أن يُفرض له الوجوب بالغير أو^(١) الامتناع بالغير بالنظر إلى وجود عليته^(٢) أو عدمها، ويُفرض له الإمكان بالنظر إلى ذاته، بل المنافاة بين الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والإمكان الذاتي، كما بينا.

✽ قال:

وَكُلُّ مُمَكِّنٍ الْمُروُضِ ذَاتِيٍّ، وَلَا عَكْسَ.

كل ممكن
العروض ذاتي

○ أقول:

الممكن قد يكون ممكن الثبوت في ذاته كالمجردات^(٣)، وقد يكون ممكن الثبوت لشيء آخر.

«وكل^(٤) ممكن العروض» أي: ممكن الثبوت لشيء آخر «ذاتي» أي: ممكن^(٥) (ز/٢٤) الثبوت في نفسه؛ لأن إمكان ثبوت الشيء^(٦) لشيء آخر فرع إمكان ثبوت الشيء في ذاته.

«وَلَا عَكْسَ»، أي: ليس كل ما هو^(٧) ممكن الثبوت في ذاته

(١) (ل): و.

(٢) (ز): عليها.

(٣) ساقطة من (هـ). والمجردات جمع مجرد، والمجرد - كما عرفه الجرجاني - هو: «ما لا يكون محلاً لجوهر، ولا حالاً في جوهر آخر، ولا مركباً منهما». التعريفات ص ١٢.

(٤) (ب): فكل.

(٥) ساقطة من (ز).

(٦) جملة «ما هو» ساقطة من (و).

ممكنَ العُروض لشيء آخر ، فإن المُجَرَّدات ممكنة^(١) الثبوت في ذاتها ،
ولا تكون ممكنة العُروض لشيء آخر .

* قال :

علة افتقار
الممكن إلى
الوجود

وَإِذَا لَحِظَ الدَّهْنُ الْمُمكنَ مَوْجُوداً طَلَبَ الْعِلَّةَ ، وَإِنْ لَمْ يَتَصَوَّرْ
فَتَرَهُ ، وَقَدْ يَتَصَوَّرُ وَجُودَ الْحَادِثِ فَلَا يَطْلُبُهَا ، ثُمَّ الْحُدُوثُ كَيْفِيَّةُ
الْوُجُودِ ، فَلَيْسَ عِلَّةً لِمَا تَقَدَّمَ عَلَيْهِ بِمَرَاتِبَ .

○ أقول :

اختلفَ الناسُ (٢٧/ج) في أن عِلَّةَ افتقار الممكن إلى المؤثر
هي : الإمكانُ أو الحُدُوثُ^(٢) ؟

فذهب جمهور العقلاء^(٣) إلى^(٤) أن عِلَّةَ الافتقار هي الإمكان .
واختار المُصنِّفُ هذا .

ودَعَبَ جماعةٌ من المتكلمين^(٥) إلى أن عِلَّةَ الافتقار هي الحُدُوثُ .
ودَعَبَتْ طائفةٌ أخرى إلى أن عِلَّةَ الافتقار مجموعُ الإمكان والحُدُوثُ .
ودَعَبَ طائفةٌ إلى أن عِلَّةَ الافتقار هي الإمكان بشرط الحُدُوثُ .

(١) كذا في (هـ) ، (ز) ، وفي الباقي : ممكن .

(٢) انظر في هذه المسألة : النجاة لابن سينا ص ٢١٣ ، المباحث الشرقية ١/١٢٥ ،

تلخيص المحصل للطوسي ص ١٢٠ ، شرح المقاصد ١/٤٨٩ ، شرح المواقف

١/٤١٢ ، شرح التحرير للقوشجي ٢/٩٤ .

(٣) هم الفلاسفة والمتأخرون من المتكلمين . انظر : تلخيص المحصل ص ١٢٠ .

(٤) سابقة من (ز) .

(٥) هم قدماء المتكلمين . انظر : تلخيص المحصل ص ١٢٠ .

واختِجَّ الْمُصَنَّفُ عَلَى الْمُخْتَارِ بَوُجُوهٍ:

الأوَّلُ: أَنَا إِذَا التَفَتْنَا إِلَى الْمَمَكْنِ الْمَوْجُودِ^(١) عَلِمْنَا أَنَّهُ مُفْتَقِرٌ إِلَى الْعِلَّةِ، فَطَلَبْنَا^(٢) عِلَّةَ وَجُودِهِ (و/٢٣)، وَإِنْ لَمْ نَتَصَوَّرْ^(٣) مِنْهُ غَيْرَ أَنَّهُ (ب/٢١) مَمَكْنٌ، فَلَوْ لَمْ نَكُنْ عِلَّةَ الْإِفْتِقَارِ الْإِمْكَانَ، (هـ/٣) لَمَّا عَلِمْنَا اِفْتِقَارَهُ عِنْدَ تَصَوُّرِ الْإِمْكَانِ، فَمَا^(٤) طَلَبْنَا عِلَّتَهُ بِمُجَرَّدِ تَصَوُّرِ الْإِمْكَانِ، وَالتَّالِي بَاطِلٌ بِالضَّرُورَةِ.

الثَّانِي: الْحُدُوثُ لَا يَكُونُ عِلَّةً، وَلَا جِزْءَ عِلَّةٍ، وَلَا شَرْطَهَا؛ لِأَنَّا قَدْ تَصَوَّرْنا وَجُودَ الْحَادِثِ، وَلَا نَطْلُبُ عِلَّةَ وَجُودِهِ، وَذَلِكَ إِذَا لَمْ يُتَصَوَّرْ إِمْكَانُ وَجُودِ الْحَادِثِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يُتَصَوَّرْ إِمْكَانُ وَجُودِ الْحَادِثِ لَمْ يَغْتَبِرِ الْعَقْلُ أَنَّهُ غَيْرٌ وَاجِبٌ، فَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّهُ مُفْتَقِرٌ^(٥) إِلَى عِلَّتِهِ.

الثَّالِثُ: الْحُدُوثُ عِبَارَةٌ عَنِ مَسْبُوقِيَةِ الْوُجُودِ بِالْعَدَمِ، فَيَكُونُ كَيْفِيَّةً لِلْوُجُودِ^(٦)، مُتَأَخِّرَةً عَنِ الْوُجُودِ الْمَتَأَخِّرِ عَنِ الْإِبْجَادِ، الْمَتَأَخِّرِ عَنِ اِفْتِقَارِ الْمَمَكْنِ إِلَى الْمَوْجِدِ، الْمَتَأَخِّرِ عَنِ عِلَّةِ الْحَاجَةِ، وَإِذَا كَانَ الْحُدُوثُ مُتَأَخِّرًا عَنِ الْإِفْتِقَارِ، لَا يَكُونُ عِلَّةً لَهُ، وَلَا جِزْءَ عِلَّةٍ لَهُ^(٧)، وَلَا شَرْطَهَا.

(١) (ز): الوجود.

(٢) (هـ): وطلبنا.

(٣) (ز): بتصور.

(٤) (هـ): وما.

(٥) (ب): يفتقر.

(٦) (ب): الوجود.

(٧) ساقطة من (أ) (ج).

وُحُورُضْن: بَأَن الإِمكَانَ صِفَةً لِلْمَمَكِنِ بِالْقِيَاسِ إِلَى وَجُودِهِ، فَيَكُونُ مُتَأَخِّرًا عَنِ الوجودِ، فَلَا يَكُونُ عِلَّةً لِلإِفْتِقَارِ الْمُتَقَدِّمِ عَلَيْهِ بِمَرَاتِبَ.

أَجِبَ: بَأَن الإِمكَانَ صِفَةً لِمَاهِيَةِ الْمَمَكِنِ مِنْ حَيْثُ هِيَ ^(١)، مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ وَجُودِهَا وَعَدَمِهَا، فَلَا يَكُونُ مُتَأَخِّرًا عَنِ وَجُودِ الْمَاهِيَةِ فِي الْخَارِجِ، بَلْ عُرُوضُهُ لِلْمَاهِيَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ يَتَوَقَّفُ عَلَى اعْتِبَارِ وَجُودِ وَعَدَمِ، لَا عَلَى اعْتِبَارِ وَجُودِهَا أَوْ عَدَمِهَا.

✽ قَالَ:

وجوب وجود
المتك
المستند من
الناحل

وَلَا تُتَصَوَّرُ الْأَوَّلِيَّةُ لِأَحَدِ الطَّرَفَيْنِ بِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِهِ. وَلَا تَكْفِي الْخَارِجِيَّةُ؛ لِأَنَّ قَرَضَهَا لَا يُجِبُّ الْمُقَابِلَ، فَلَا بُدَّ مِنَ الْإِنْتِهَاءِ إِلَى الْوُجُوبِ، وَهُوَ سَابِقٌ، وَيُلْحَقُهُ وَجُوبٌ آخَرُ، لَا تَخْلُو عَنْهُ قَضِيَّةٌ فَعَلِيَّةٌ.

○ أَقُولُ:

لَا تُتَصَوَّرُ أَوَّلِيَّةُ أَحَدِ طَرَفِي الْمَمَكِنِ بِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِهِ ^(٢)؛ لِأَنَّهُ لَوْ تَحَقَّقَ أَوَّلِيَّةُ أَحَدِ الطَّرَفَيْنِ لِدَاثِهِ، فَإِنْ لَمْ يُتِمَّ طَرِيقَانِ الطَّرَفِ الْآخَرَ لَزِمَ الْإِنْقِلَابُ، وَإِنْ أُنْكَنَ لَا لِسَبِّ يُلْزَمُ تَرْجُحُ ^(٣) الْمَرْجُوحِ ^(٤) بِلَا سَبَبٍ ^(٥)،

(١) ساقطة من (أ) (ج) (هـ).

(٢) انظر هذه المسألة في: المحصل ص ٢٠٤، مطالع الأنظار ص ٥٨، شرح التجريد للقوشجي ٩٧/٢.

(٣) (ز): ترجيح.

(٤) (ب): المرجح، والصواب ما أثبت.

(٥) (ز): لا لسبب.

وهو أَفَحْشُ عند العقل بالنسبة إلى تَرْجُّح^(١) أحد المتساويين بلا مُرْجِّح؛ أو لسبب^(٢) فإن لم يَصِرْ ذلك الطرف أولئ به لم يكن السبب سبباً، وإن صار يلزُم مرجوحته^(٣) الطرف الأول لذاته، فيزُول ما بالذات بالغير، وهو ممتنع، فلا بد لأولوية أحد طَرَفَيْهِ^(٤) من مُرْجِّح غير ذاته.

ولا تكفي العلة الخارجية فيه^(٥) ما لم يجب صدور الممكن من المُرْجِّح؛ لأنه لو لم يجب بَقِيَّ على إمكانه؛ إذ لا وَجْهَ لامتناعه، فلا^(٦) يُجِيلُ العقل الطَّرْفَ الآخرَ المقابلَ له، فيحتاج إلى مُرْجِّح، ولا يتسلسل؛ لأنه محال.

فلا بد من الانتهاء إلى الوجوب، فثبت أنه لا تكفي العلة الخارجية في تحقق ذلك الطرف بدون الوجوب.

وهذا الوجوب^(٧) هو الوجوب السابق على الوجود؛ لأنه وَجَبَ أولاً ثم وُجِدَ، ثم إذا وُجِدَ الممكنُ يَلْحَقُهُ بسبب الوجود وجوب آخر؛ لأن كلاً ممكن موجود يجب له^(٨) وجوده بشرط كونه موجوداً، ويسمى هذا الوجوب بالوجوب اللاحق؛ لأنه يَلْحَقُهُ بعد الوجود، وهو الذي يُسَمِّيهِ المنطقيون: الوجوب بِشَرَطِ المحمول.

(١) (ب): ترجيح.

(٢) (ز): بسبب.

(٣) (ب): من مرجوحته.

(٤) (ز): الطرفين.

(٥) زيادة من (ج).

(٦) (هـ): ولا.

(٧) زيادة من (هـ) (و) (ز).

(٨) زيادة من (ز).

ولا تخلو قضيةٌ فِعْلِيَّةٌ عن هذا الوجوب، فإن القضيةَ الفِعْلِيَّةَ إن كانت مُوجِبَةً يكون المحمولُ فيها ثابتاً بالفعل، فَيُلْحَقُهُ وجوبُ الوجود، وإن كانت سَالِيَةً يكون السلبُ فيها بالفعل، فَيُلْحَقُهُ وجوبُ العدم.

وقد وَقَعَ في بعض النسخ قبل قوله: «ولا يتصور الأولوية» قوله: «والحكم باحتياج الممكن ضروري» وهو زائد؛ لأن هذا الحكم مذكور في آخر هذا الفصل مع ما يَتَعَلَّقُ به.

• قال:

وَالْإِمْكَانُ لَازِمٌ، وَإِلَّا تَحِبُّ الْمَاهِيَّةُ أَوْ تَتَشَبَّعُ. وَوُجُوبُ الْفِعْلِيَّاتِ يُقَارِنُهُ جَوَازُ الْعَدَمِ، وَلَيْسَ يَلَازِمُ. وَنِسْبَةُ الْوُجُوبِ إِلَى الْإِمْكَانِ نِسْبَةُ تَمَامٍ^(١) إِلَى نَقْصٍ^(٢).

○ أقول:

الإمكانُ لازمٌ لماهية^(٣) الممكن^(٤)؛ لأنه لو لم يكن لازماً لجاز انفكاكُه عنها، فحينئذ تكونُ ماهيةُ الممكن واجبةً أو معتنعة^(٥)، فيلزم القَلْبُ، بخلاف الوجوب بالغير أو الامتناع بالغير، فإنه غيرُ لازم لماهية الممكن؛ إذ يجوزُ انتفاء الوجوب (٢٥/ز) بالغير عند انتفاء العلة، وكذا يجوزُ انتفاء الامتناع بالغير عند وجود العلة.

(١) (ز): تام.

(٢) (ب) (هـ): (ز): بعض.

(٣) (ز): بهامية.

(٤) انظر في هذه المسألة: المباحث المشرقية ١٣٢/١، شرح المواظف ٤٢٠/١، شوارق الإلهام ص ٤٥.

(٥) (ب): ممكنة، والصواب ما أثبت.

ووجوبُ الْفِعْلِيَّاتِ - أعني: الوجوبُ اللاحق - يُقَارِنُهُ جَوَازُ العدم، فلا ينافي الإمكانَ.

وهو غيرُ لازمٍ لماهية الممكن؛ لأنه يَتَنَفَّكُ عنها عند فَرَضِ عَدَمِ العلة.

ونسبةُ الوجوبِ بالغيرِ إلى (هـ/٤) الإمكانِ نسبةٌ^(١) تمام^(٢) إلى نقص^(٣)، فإن الوجوبَ بالغيرِ إذا حَصَلَ وَجَدَتْ^(٤) الماهيةُ بالفعل، بخلاف الإمكانِ، فإنه (أ/١٣) ما لم يُقَارِنْ الوجوبَ تكونُ موجودةً بالقوة.

✽ قال:

وَالِاسْتِعْدَادُ قَابِلٌ لِلشَّدَّةِ وَالضَّعْفِ، وَيُعْدَمُ وَيُوجَدُ لِلْمُرَكَّبَاتِ، وَهُوَ غَيْرُ الْإِمْكَانِ الذَّاتِيِّ.

الإمكان
استعدادي

○ أقول:

الإمكانُ^(٥)؛ إما أن يُعْتَبَرَ بالنسبةِ إلى ذاتِ الممكن، ويسمى الإمكانَ الذاتي؛ وإما أن يُعْتَبَرَ بالنسبةِ إلى قُرْبِهِ من الوقوعِ وَيُعْدَى، بِحَسَبِ اجتماعِ كثرةِ شرائطه وَقِلَّتِهَا، وَبِحَسَبِ ارتفاعِ كثرةِ موانعه وَقِلَّتِهَا، ويسمى: الاستعداد، وبعضهم يسميه بالإمكانِ الوقوعي.

والاستعدادُ غيرُ لازمٍ للممكن، فإنه قد يُوجَدُ للمُرَكَّبَاتِ كاستعداد

(١) (ز): كنية.

(٢) (و): (ز): تام.

(٣) (ب) (هـ): (ز): بعض.

(٤) كذا في (أ)، وفي الباقي: وجد.

(٥) انظر في الإمكانِ الاستعدادي: المباحث المشرقية ١/١٢٥، شرح المقاصد ١/٤٦٣،

كشف المراد ص ٤٠.

الإنسان في مادة العَلَقَةِ مثلاً، وقد يُعَدُّمُ فيها كانتفاء استعداد الإنسان عنها^(١) إذا فَدَّتْ^(٢) صورة العَلَقَةِ، ولم تحُصَلْ فيها صورة المُضَفَّة، بل تحلَّلْ أجزاؤها، وانفكَّ بعضها عن البعض.

وهذا الإمكانُ الاستعدادي غيرُ الإمكانِ الذاتي؛ لأن الإمكانَ الذاتيَّ غيرُ قابلٍ للشدة والضعف، بخلاف (٢٢/ب) الإمكانِ الاستعدادي، فإنه قابلٌ لهما، فإن استعدادَ النطفة للإنسانية أضعفُ من استعداد العَلَقَةِ لها، واستعدادُ الإنسان للكتابة أشدُّ وأقوى من استعداد النطفة لها.

✽ قال:

الوجود قديم
وحادث

وَالْوَجُودُ إِنْ أُخِذَ غَيْرَ مَسْبُوقٍ بِالْغَيْرِ أَوْ بِالْعَدَمِ فَقَدِيمٌ، وَإِلَّا

فَعَادَتْ.

○ أقول:

أراد (أن يُقَسِّمَ)^(٣) الوجودَ باعتبار القَدَمِ والحُدُوثِ، فقال: الوجودُ إن كان غيرَ مسبوقٍ بغيره أو بالعدم فهو قديمٌ، وإن كان مسبوقاً بغيره أو بالعدم فهو حادثٌ.

✽ قال:

أقسام سبق

وَالسَّبْقُ وَمُقَابِلَاهُ^(٤): إِمَّا بِالْعِلِّيَّةِ^(٥)، أَوْ بِالطَّبَعِ، أَوْ بِالزَّمَانِ، أَوْ

(١) (ج) (هـ) (ز): عن مادة العَلَقَةِ.

(٢) (ب): فصلت، والصراب ما أثبت.

(٣) (ج): تقسيم.

(٤) (ل) (هـ)، وفي الباقي: ومقابله، والصحيح ما أثبت.

(٥) (ل): بالعلة.

بِالرُّتَبَةِ الْحِسِّيَّةِ أَوْ الْعَقْلِيَّةِ، أَوْ بِالشَّرَفِ، أَوْ بِالذَّاتِ. وَالْحَضَرُ
اسْتِفْرَافِيٌّ.

○ أقول:

لَمَّا ذَكَرَ السَّبْقُ فِي تَعْرِيفِ الْقَدِيمِ وَالْحَادِثِ، أَشَارَ إِلَى أَقْسَامِهِ،
وَأَقْسَامِ مُقَابِلِهِ^(١)، أَي: الْمَعْيَةِ وَالتَّأَخَّرِ.
وَأَقْسَامُ السَّبْقِ: ^(٢) خَمْسَةٌ عَلَى رَأْيِ الْحُكَمَاءِ، سِتَّةٌ عَلَى رَأْيِ
الْمُتَكَلِّمِينَ.

الْأَوَّلُ: السَّبْقُ بِالْعِلِّيَّةِ، وَهُوَ سَبْقُ الْمُؤَثِّرِ الْمُوجِبِ عَلَى مَعْلُولِهِ،
كَسَبْقِي حَرَكَةَ الْإِصْبَعِ عَلَى حَرَكَةِ الْخَاتَمِ.
الثَّانِي: السَّبْقُ بِالطَّبْعِ، وَهُوَ كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَيْثُ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ شَيْءٌ
آخَرُ، وَلَا يَكُونُ مُؤَثَّرًا مُوجِبًا لَهُ^(٣)، كَسَبْقِي الْوَاحِدِ عَلَى الْاِثْنَيْنِ. وَهَذَا
يَشْتَرِكَانِ فِي مَعْنَى وَاحِدٍ، وَهُوَ السَّبْقُ بِالذَّاتِ.

وَالْمَعْنَى الْمُشْتَرَكُ^(٤): هُوَ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ مُحْتَاجًا إِلَى آخَرٍ (فِي
تَحْقِيقِهِ، وَلَا يَكُونُ الْآخَرُ مُحْتَاجًا إِلَيْهِ)^(٥) ذَلِكَ الشَّيْءُ، فَالْمُحْتَاجُ إِلَيْهِ

(١) كَذَا فِي (أ) (هـ)، وَفِي الْبَاقِي: وَمُقَابِلُهُ. وَالصَّحِيحُ مَا أَقْبَهُ.

(٢) انْظُرْ فِي أَقْسَامِ السَّبْقِ: إِلَهِيَّاتِ الشِّفَاءِ ص ١٦٣، الْمُبَاحِثُ الْمَشْرِقِيَّةُ ٤٤٦/١، مَطَالَعُ
الْأَنْظَارِ ص ٦١ وَص ١٠٨، شَرْحُ الْمَقَاصِدِ ٢٠/٢، شَرْحُ التَّجْرِيدِ لِلْقَوْشَجِيِّ ١٠٥/٢.

(٣) سَاقِطَةٌ مِنْ (و).

(٤) مَا ذَكَرَهُ الشَّارِحُ - رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى - فِي بَيَانِ الْمَعْنَى الْمُشْتَرَكِ مَأْخُوذٌ مِنْ شَرْحِ
الطُّوسِيِّ لِلْإِشَارَاتِ بِتَصْرِفٍ، إِلَّا أَنَّ الطُّوسِيَّ ذَكَرَهُ فِي بَيَانِ الْمَعْنَى الْمُشْتَرَكِ فِي
التَّأَخَّرِ بِالذَّاتِ.

انْظُرْ: شَرْحُ الْإِشَارَاتِ لِلطُّوسِيِّ ٥١٤/٣.

(٥) مَا بَيْنَ الْقَوْسَيْنِ سَاقِطٌ مِنْ (ب).

هو السابق بالذات. ثم لا يخلو: إما أن يكون المُحتاجُ إليه مع ذلك هو الذي بانفراده يُعطي وجودَ المُحتاج^(١) أو لا، فالمحتاجُ إليه بالاعتبار^(٢) الأول سابقٌ بالعلية^(٣)، وبالاختبار^(٤) الثاني سابقٌ بالطبع. **الثالث:** السَّبْقُ بالزمان، وهو أن يكون السابق قبل المتأخر، قبلية لا يُجامع القَبْلُ فيها مع التَّعَدُّ، كسبق الأب على الابن. **الرابع:** السَّبْقُ بالرتبة، وهو أن يكون الترتيبُ مُعْتَبَرًا فيه. والرتبة: ^(٥) إما حِسِّيَّةٌ كَسَبْقِ الإمام على المأموم؛ أو عقليةٌ كَسَبْقِ الجنس على النوع^(٦)، إذا ابتدئ^(٧) من الطَّرَفِ الآخَرِ^(٨). **الخامس:** السَّبْقُ بالشَّرَفِ^(٩)، كَسَبْقِ العَالِمِ على المتعلِّم.

(١) (هـ): المحتاج إليه. وهو خطأ.

(٢) (ز): باعتبار.

(٣) (هـ): بالعلية، وفي (ز): باعتبار العلية.

(٤) (ز): وباعتبار.

(٥) (ز): فالرتبة.

(٦) (هـ): زيادة بالهامش: وعلى العكس.

(٧) (ج): اعتبر.

(٨) (ز): الأعلن. وفي (و) زيادة: «أي: من طرف الجنس العالي، وإنما قيد بهذا القيد؛ لأنه إذا ابتدئ من طرف الشخص لا يكون الجنس سابقاً بل النوع». وهذه الزيادة موجودة في هامش (أ) مع زيادة: «وإنما عبر عن الجنس البعيد بقوله: «بالطرف الآخر»؛ لأن الشخص قريب بالنسبة إليها».

وهذه العبارة توحى بعدم نسبتها إلى الشارح، بل هي تعليق من بعض العلماء، جعلها ناسخ (و) في ضمن الشرح.

(٩) والتقدم بالشرف لا يختص بالفضائل، بل يأتي في الرذائل أيضاً. قال ابن سينا في الشفاء «ثم نقل إلى أشياء أخرى، فجعل الفائت والفاصل والسابق أيضاً ولو في غير الفضل متضمناً».

انظر: إلهيات الشفاء ص ١٦٤، توضيح المراد ص ٨٠.

فأقسام السَّبْق عند الحكماء هي هذه الخمسة، والحَضْر
اسْتِقْرَائِي^(١).

وَأَمَّا الْمُتَكَلِّمُونَ: فقد أثبتوا قِسْماً آخَرَ، وهو سَبْقُ بعض أجزاء
الزمان على البعض، ويُسمُّون هذا السَّبْق^(٢) بالسَّبْق^(٣) بالذات، وزعموا
أنه غيرُ عائد إلى شيء من الأقسام الخمسة؛ وذلك لأنه ليس بالزمان؛
إذ يمتنع أن يكون للزمان زَمَانٌ آخَرُ، ولا بِالْعِلِّيَّةِ؛ إذ بعضُ أجزاء الزمان
ليس بعلَّةٍ للبعض، ولا بالطَّيْعِ لذلك^(٤)، ولا بالشرف، ولا بالرتبة؛
لأنها: إما وضعيةٌ، وليس للزمان وَضْعٌ؛ وإما طبيعيةٌ، وليس في طبع
بعض أجزاء الزمان أن يكون أَسْبَقَ من^(٥) بعض.
هذا (ما قالوه)^(٦).

والْحَقُّ: أنه عائدٌ إلى التقدُّمِ الزماني^(٧)؛ لأن التقدُّمَ الزمانيَّ لا
يقتضي أن يكونَ كُلٌّ من المتقدم والمتأخَّر في زمانٍ غيرهما، بل التقدُّمُ

(١) الحصر الاستقرائي: هو ما كان الجزم بالانحصار فيه مستفاداً من تتبع.

انظر: كشف اصطلاحات الفنون ٦٨٠/١.

ولذلك تجوز الزيادة فيه، فقد زاد المتأخرون على تلك الأقسام الخمسة ثلاثة أقسام

آخر: التقدم بالماهية، والتقدم بالحقيقة، والتقدم الدهري أو السرمدي.

انظر: الحكمة المتعالية ٢٥٧/٣، توضح المراد ص ٧٧.

(٢) زيادة من (ب).

(٣) (و): (ز): السبق.

(٤) (أ): (ج): (ز): كذلك.

(٥) (و): دون.

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ز).

(٧) (ز): بالزمان.

الزمني يقتضي أن يكون السابق قبل المتأخر قبليةً لا يُجامعُ (٢٩/ج) فيها القَبْلُ مع التَّعَدُّ، وأجزاء الزمان بعضها بالنسبة إلى البعض كذلك، فيكون سَبَقُ بَعْضِها على البعض بالزمان^(١)، (٥/هـ) لكن ليس بزمان زائد على السابق، بل^(٢) بزمان هو نَفْسُ السابق.

وأيضاً: يجوزُ أن يكون سَبَقُ بعض أجزائه على البعض بالرتبة، فإن الأَمَسَ سابقٌ على اليوم بالرتبة^(٣)، إذا ابْتَدِئَ من طَرَفٍ^(٤) الماضي، وبالعكس إذا ابْتَدِئَ من طَرَفِ المستقبل.

ولمَّا عُلِمَ أقسامُ السبق عُلِمَ أقسامُ المعية والتأخر.

فالمعية: إما^(٥) بالذات بأن يكونا (٢٦/ز) مَعْلُومَتَيْنِ عِلَّةٍ واحدة، أو عِلَّتَيْنِ معلولٍ واحد^(٦) لكن بالنوع^(٧)؛ أو بالطَّبع بأن يكونا جُزْأَيْنِ لشيء واحد^(٨)؛ أو بالزمان، وهو ظاهر؛ أو بالرتبة كالمأمومين بالنسبة إلى إمام واحد إذا تساويا في التأخر عن الإمام^(٩). والباقي^(١٠) ظاهر.

(١) (هـ): بزمان.

(٢) (و): بل هو.

(٣) (هـ): في الرتبة، وفي (ز) زيادة: أي: بالرتبة العقلية.

(٤) (ب): (ز): الطرف.

(٥) ساقطة من (ب).

(٦) وذلك كالشمس والنار إذا أوجدتا حرارة واحدة. توضيح المراد ص ٧٧.

(٧) وذلك لأن امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد يختص بما إذا كان المعلوم واحدًا بالخصص. توضيح المراد ص ٧٧.

(٨) وذلك كأجزاء المعاجين. توضيح المراد ص ٧٧.

(٩) هذا مثال للمعية بالرتبة الحسية، ومثال المعية بالرتبة العقلية: الخاصتان لحقيقة واحدة، ولم تكن إحداهما تابعة للأخرى، كالشهوة والغضب لنفس الحيوان. توضيح المراد ص ٧٧.

(١٠) لم يبق إلا المعية بالشرف، ومثاله: المتعلمان عند معلم واحد.

• قال:

وَمَقُولَتُهُ بِالتَّشْكِيكِ، وَتَنْحَفِظُ الْإِصَافَةُ بَيْنَ الْمُضَافَيْنِ فِي
أَنْوَاعِهِ، وَحَيْثُ وُجِدَ التَّفَاوُتُ امْتَنَعَ جَنْبِئُهُ.

السبق مفعول
على أنشائه
بالتشكيك

○ أقول:

اختلفوا: في أن مَقُولَةَ السبق على هذه الأقسام بالاشتراك
اللفظي، أو بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك^(١).
فَذَهَبَ^(٢) طائفة^(٣) إلى الأول، والأخرى إلى الآخر^(٤).
وهو المختار عند المصنف.

فإننا نَعْلَمُ اشتراكَ هذه الأقسام في معنى السبق، لكن لا على
سبيل التساوي، فإن إطلاق السبق على السبق بالعلية أولى من إطلاقه
على غيره، وما هذا شأنه يكون مفعولاً بالتشكيك.

(١) انظر في هذه المسألة: إلهيات الشفاء ص ١٦٣، نهاية الحرام للمطهر الحلبي ٢٦٠/١،
شرح المواقيت ٣٤٣/٣، شرح التجريد للفوشجي ١١٢/٢.
(٢) (ب): فذهب.

(٣) منهم ابن سينا، حيث قال في إلهيات الشفاء ص ١٦٣: «إن التقدم والتأخر وإن كان
مفعولاً على وجوه كثيرة، فإنها تكاد أن تجتمع على سبيل التشكيك في شيء، وهو أن
يكون للمتقدم، من حيث هو متقدم، شيء ليس للتأخر، ويكون لا شيء للتأخر
إلا وهو موجود للمتقدم».

(٤) وهناك رأي ثالث، وهو أن التقدم يقال على البعض بمعنى واحد وذلك كالتقدم
بالذات، وعلى الباقي بالاشتراك أو التجزؤ، وذلك كالتقدم الزماني.

ومن قال بهذا الرأي السهروردي في كتاب «المشارع والمطارحات» حيث قال:
«وخط بعض الناس أنه يقع على الكل بالاشتراك، والحق أنه على البعض بمعنى
واحد، وبالنسبة إلى بعض آخر بالاشتراك أو بالتجزؤ».

انظر: المشارع والمطارحات، المطبوع في ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراف
٣٠٥/١.

واعلم: أن أنواع التشكيك ثلاثة: الأولوية، والأقدمية،
والأشدية^(١).

وتَحْفِظُ الإضافة بين المَصَافِيَيْنِ في أنواع التشكيك، يعني: إذا كان أحد المَصَافِيَيْنِ في قسم من أقسام السبق، موصوفاً بأحد أنواع التشكيك بالإضافة إلى قسم آخر من أقسام السبق، يكون المضاف للقسم الأول من السبق - أعني: التأخر المقابل له^(٢) - موصوفاً بذلك النوع من التشكيك، بالإضافة إلى المضاف للقسم الثاني، أعني: التأخر المقابل له، فتكونُ الإضافة التي بين السبقين مُنْحَفِظَةً (٢٥/و) بين تأخرَهما المَصَافِيَيْنِ لهما.

هذا هو المرادُ بقوله: «وتحفظُ الإضافة بين المضافين في أنواعه» يعني: وتَحْفِظُ الإضافة التي بين السبقين في هذا النوع من التشكيك بين المَصَافِيَيْنِ، أعني: بين تأخرَهما المُقَابِلَيْنِ^(٣) لهما.

مَثَلًا: إذا كان (أ) سابقاً على (ب) بالعلية، و(ج) على (د)^(٤) بالطبع، ف (أ) أولى بالسبق بالإضافة (٢٣/ب) إلى (ج)؛ لأن السبق بالعلية أولى بالسبق بالإضافة إلى السبق بالطبع، فهذه الإضافة التي^(٥) بين (أ) و(ج) في هذا النوع من التشكيك - وهو الأولوية - محفوظة^(٦).

(١) انظر في أنواع التشكيك: تحرير القواعد المنطقية للمقطب الرازي ٢١١/١، شرح التهذيب للخيي مع حاشية المطار ص ١٢٠.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) (ز): المتقابلين. وهو تحريف.

(٤) (ب): «، وكذا فيما يلي».

(٥) (ز): الذي.

(٦) (و): منحظة.

بين تَأَخَّرَ نُهُمَا، أعني: تأخر (ب) عن (أ) وتأخرَ (د) عن (ج)، فإن تأخرَ (ب) عن (أ) أولى بالتأخر بالنسبة إلى تأخرَ (د) عن (ج)، فأنحفظت الإضافة التي بين السبقين في الأولوية بين الْمُصَافَيْنِ، أعني: تأخرَ (ب) عن (أ) وتأخرَ (د) عن (ج).

هذا ما فهمته، فاعتبر ما ذكرنا في النوعين الآخرَين^(١) من التشكيك. وكل ما هو مقول على الأشياء بالتفاوت - أي: بالتشكيك - امتنع جُنْيَتُهُ للأشياء؛ إما سَتَعَرَفُ في أجزاء الماهية. فالتقدمُ المقولُ على هذه الأقسام الخمسة بالتشكيك لا يكون جنساً لها، وكذا المَعْيَةُ والتأخرُ بالنسبة إلى أقسامهما^(٢).

❖ قال:

والتَّقدُّمُ دَائِماً بِعَارِضٍ^(٣) زَمَانِيٍّ أَوْ مَكَانِيٍّ أَوْ غَيْرِهِمَا. وَالْقَدَمُ وَالْحُدُوثُ الْحَقِيقَيَانِ لَا يُعْتَبَرُ فِيهِمَا الزَّمَانُ، وَإِلَّا تَسَلَّلَ^(٤).
وَالْحُدُوثُ الدَّائِيُّ مُتَحَقِّقٌ.

تقدم دائماً
بعارض

○ أقول:

أعلم: أن عروضَ التقدم لذات المتقدم، لأجل أمر عارض: زماني أو مكاني أو غيرهما^(٥)، لا للماهية من حيث هي؛ فإننا إذا نظرنا إلى

(١) (و): الآخرين.

(٢) (أ) (ب) (د): أقسامها.

(٣) (د): لعارض.

(٤) (د): تسلسل.

(٥) انظر في هذه المسألة: كشف المراد ص ٤٢، شرح التجريد للفوشجي ١١٣/٢،

توضيح المراد للحيني ص ٧٨.

ماهية المتقدم من حيث هي ، لم تكن مُتقدِّمة^(١) على غيرها .
فالتقدمُ بالزمان إنما يَعرِضُ له التقدمُ من حيث وقوعه في زمان
أول ، ووقوعه في زمان أول أمرٌ عارضٌ له .
والتقدمُ بالرتبة إنما يَعرِضُ له التقدمُ بسبب كونه أقربَ مما هو
تبدأً بالوضع إن^(٢) كانت الرتبة وَضْعِيَّةً ، أو بالطبع إن كانت الرتبة
عقلية .

والتقدم^(٣) بالعلية إنما يَعرِضُ لماهية العلة^(٤) بسبب تأثيرها في
المعلول . والتقدم^(٥) بالطبع إنما يَعرِضُ للمتقدم^(٦) بالطبع بسبب كونه
محتاجاً إليه . والتقدمُ بالشرف إنما (٦/هـ) يَعرِضُ للمتقدم^(٧) بالشرف
باعتبار الفضيلة .

وأما عُروضُ التقدم لبعض أجزاء الزمان المفروضة فلذاته ، لا
لأمر آخر غيره^(٨) ، كما سيجي .

والتقدمُ الذاتي بالمعنى المشترك بين التقدم بالعلية وبين التقدم **بالتقدم الحقيقي**
بالطبع هو تقدمٌ حقيقي ، وما سواه ليس بحقيقي ؛ لأن المتقدم بالزمان

(١) (أ) : متقدماً .

(٢) (ز) : إذا .

(٣) (ز) : والمتقدم .

(٤) (ز) : العلية .

(٥) (ز) : والمتقدم .

(٦) (ز) : له التقدم .

(٧) (ز) : له التقدم .

(٨) قال اللاهيجي : «وحينئذ يكون ذلك الحكم مطرداً في الأقسام الخمسة للسبق على رأي الحكماء ، دون القسم السادس ، الذي اعتبره المتكلمون» . شوارق الإلهام ص ٥١ .

أو بالرتبة أو بالشرف يمكن أن يصير بالفرض متأخراً، وهو هو؛ لا،
المقتضي لتقدمه هو أمر عارض، لا يمتنع أن يتنقل عن الذات. وأم
المتقدم بالذات فلا يُمكن أن يُفرض (ج/٣٠) متأخراً، وهو هو؛ لا،
المقتضي لتقدمه وإن كان عارضاً للذات، لكن يمتنع انفكاكُهُ عنها.
ولهذا يقال لهذا التقدم: إنه الذي يكون باستحقاق الوجود.

والقدم والحدوث^(١) يُطلقان على المعنيين المذكورين، ويُسميان^(٢)
الحقيقيين، وقد يُطلقان على معنيين آخرين، ويُسميان: القدم والحدوث
بالمجاز.

أما القدم المجازي فهو أن يكون ما مَضَى من زمان وجود شيء
أكثر مما مضى من زمان وجود شيء^(٣) آخر.
وأما الحدث المجازي فمقابلُهُ.

ولا يُعتبر الزمان في مفهوم القدم الحقيقي والحدث الحقيقي^(٤)،
ولا لزم التسلسل في الزمان، وهو محال.

لا يعتبر الزمان
في مفهوم القدم
والحدث
الحقيقيين

بيانُ التلازمة (ز/٢٧): أنه لو اُعتبر الزمان في ماهية القدم
والحدث الحقيقيين، فلا يخلو: إما أن يكون الزمان قديماً أو حادثاً،

(١) (ز) زيادة: قد.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) زيادة من (هـ) (و).

(٤) وذلك كان يقال: القدم الحقيقي: هو كون وجود الشيء مستمراً في جميع الأزمنة
الماضية. وكان يقال: الحدث الحقيقي: هو كون وجود الشيء موقوفاً بعلفه في
زمان.

انظر: شرح التجرید للقوشجي ١١٤/٢.

وعلى التقديرين يلزم أن يكون للزمان زمان آخر؛ إذ التقدير كون القدم والحدوث الحقيقيين بحيث يُعتبر في مفهومهما الزمان، فيستقل^(١) الكلام إلى هذا الزمان، ويلزم التسلسل (في الزمان)^(٢).

الحدوث الذاتي
متعلق

والحدوث الذاتي مُتحقق^(٣)؛ وذلك^(٤) لأن الموجود بالغير يتقدم لا استحقاقية وجوده بالذات على وجوده؛ وذلك لأن الموجود بالغير لو اعتبر ذاته من حيث هي مُنفردة عن الغير لم تستحق الوجود، لا أنه يستحق اللاوجود، فإن اللاوجود أيضاً له بالغير.

وأما وجوده فهو بحسب الغير، فلا استحقاقية وجوده من ذاته، ووجوده من الغير، فيكون لا^(٥) استحقاقية الوجود الذي هو حال من ذاته قبل وجوده الذي هو حال عن غيره قلبية بالذات؛ لأن ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته، وذلك يستلزم ارتفاع الحال التي تكون بحسب الغير.

وأما (١/١٤) ارتفاع الحال التي تكون بحسب الغير لا^(٦) يقتضي ارتفاع الحال التي تكون بحسب الذات، فيكون وجوده مسبقاً بلا

(١) (هـ): وينقل.

(٢) زيادة من (ج).

(٣) انظر في تحقق الحدوث الذاتي: شرح الإشارات للطوسي ٥١٧/٣، المباحث المشرقية ١٣٤/١، مطالع الأنظار ص ٦٠، شرح التجريد للقوشجي ٢٣١/١.

(٤) هذا برهان لإثبات الحدوث الذاتي، ذكره ابن سينا في الإشارات، وقد اعترض عليه الرازي في شرحه للإشارات ٢٣١/١.

(٥) ساقطة من (ج).

(٦) المناسب: فلا.

استحقاقية الوجود سبقاً ذاتياً.

وهذا هو الحُدُوثُ الذاتي، وكلُّ ما هو واجب بالغير لا يَنفَكُ عن الحُدُوثِ الذاتي.

✱ قال:

وَالْقِدَمُ وَالْحُدُوثُ اعْتِبَارَانِ عَقْلِيَّانِ، يَنْقَطِعَانِ بِانْقِطَاعِ الْاِعْتِبَارِ.

اعتبارية القدم
والحدوث

○ أقول:

ذَهَبَ المحققون إلى أن القِدَمَ والحُدُوثَ اعتباران عقليَّان^(١)، يَخْصُلَانِ فِي الْعَقْلِ عِنْدَ اعْتِبَارِ عَدَمِ تَأَخُّرِ وَجُودِ الشَّيْءِ عَنِ الْغَيْرِ أَوْ الْعَدَمِ، وَعِنْدَ اعْتِبَارِ تَأَخُّرِهِ^(٢)، وَلَا^(٣) وَجُودَ لِهَمَا فِي الْأَعْيَانِ. وَذَهَبَ طَائِفَةٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ^(٤) إِلَى أَنَّهُمَا وَصْفَانِ مَوْجُودَانِ فِي الْخَارِجِ، زَائِدَانِ عَلَى الْوُجُودِ.

وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى امْتِنَاعِ وَجُودِهِمَا فِي الْخَارِجِ: أَنَّهُمَا لَوْ وُجِدَا، فَالْمَوْجُودُ مِنَ الْعَدَمِ: (و/٢٦) إِمَّا قَدِيمٌ أَوْ حَادِثٌ؛ إِذْ لَا وَاسِطَةَ بَيْنَهُمَا، وَالثَّانِي بَاطِلٌ، وَإِلَّا يَتَرْتَبُ حُدُوثُ الْقَدِيمِ، وَالْأَوَّلُ يُوجِبُ التَّسْلُسَ.

(١) انظر في هذه المسألة: المباحث المشرقية ١/١٣٥، تلخيص المحصل ص ١٢٦،

نهاية المرام للحلي ١/٢٢١، شرح التجريد للقوشجي ٢/١١٥.

(٢) (هـ): تأخر وجوده عنهما.

(٣) (هـ): فلا.

(٤) ذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب إلى أن القدم وصف ثبوتي زائد على ذات القديم، وبه قال الأشعري أولاً ثم رجع عنه. وذهب الكرامية وبعض الحكماء إلى أن الحدوث صفة زائدة على ذات الحادث. انظر: الفصل في شرح المحصل للكانبي (مخطوط) ل: ٨٠.

وكذا الموجود من الحدوث: إما حادثٌ أو قديمٌ^(١)، والثاني باطل، وإلا يلزم قِدَمُ الحادث، والأول يُوجِبُ التسلسل. فإن قيل (٢٤/ب): لو كانا عَقْلِيَّيْنِ يلزم التسلسل بعَيْنِ ما ذكرتم؟

أجيب: بأن القِدَمَ والحدوثَ قد يَغْتَبِرُهُمَا العَقْلُ من حيث هما^(٢) حالان لغيرهما، وبهذا الاعتبار لا يَغْتَبِرُ العَقْلُ وجودَهُمَا، فضلاً عن كيفية وجودهما التي هي القِدَمُ والحدوثُ.

وقد يَغْتَبِرُ من حيث هما موجودان، ويُنظر بهذا الاعتبار في أنفسهما، فيجوزُ حينئذ أن يَغْتَبِرَ القِدَمَ والحدوثَ لهما، فحينئذ يكون بهذا الاعتبار للقِدَمِ قِدَمٌ وللحدوثِ حَدُوثٌ، لكن يَنْقَطِعُ بانقطاع^(٣) اعتبار العَقْل؛ إذ لا يُمَكِّنُ للعقل أن يَغْتَبِرَهُمَا باعتبار الثاني إلى غير النهاية، فيَنْقَطِعُ التسلسل^(٤) بانقطاع اعتبار العقل^(٥).

* قال:

وَتَصَدَّقُ الْحَقِيقَةُ مِنْهُمَا، وَمِنَ الذَّاتِيَّ وَالْعَبَرِيِّ.

○ أقول:

أي: تصدَّقُ مُنفَصَلةٌ حَقِيقَةٌ من القِدَمِ والحدوثِ في الموجود؛

(١) ساقطة من (ج).

(٢) (و): إنهما.

(٣) زيادة من (و).

(٤) ساقطة من (و).

(٥) (ب): باعتبار انقطاع العقل.

وذلك لأن الموجود: إما لم^(١) يَسِفُهُ القَدَمُ أو لا ، ولا يجوز الجمعُ بينهما (هـ/٧)، ولا الخُلُوُ عنهما.

وكذا تَصَدَّقُ منفصلةٌ حَقِيقَةٌ من الوجوب الذاتي والوجوب الغَيْرِي في الموجود؛ إذ كل موجود: إما واجبٌ لذاته أو واجب لغيره^(٢) على سبيل مَنعِ الجَمْعِ والخُلُوِ.

أما مَنعُ الجَمْعِ: فلأن الواجب لذاته لا يرتفعُ بارتفاع غيره، والواجب لغيره^(٣) يرتفع بارتفاع غيره، ويمتنعُ أن يكون الموجود الواحدُ مرتفعاً بارتفاع غيره، غير^(٤) مرتفع بارتفاع غيره.

وأما مَنعُ الخُلُوِ: فلأن الموجود إما أن يكون وجوده من غيره أو لا، ولا^(٥) واسطةٌ بينهما، والأول: هو الواجب بالغير، والثاني: هو^(٦) الواجب بالذات، فيمتنعُ الخلو عنهما.

وكذا تَصَدَّقُ منفصلةٌ حَقِيقَةٌ من الامتناع الذاتي (والامتناع الغَيْرِي)^(٧) بمثل ما ذكرنا.

(ويمكن أن يكون المراد بالذاتي والغَيْرِي القدم الذاتي (٣١/ج) والقدم^(٨) الغيري، وحينئذ ينبغي أن تُحْمَلَ الحَقِيقَةُ على القسمة

(١) ساقطة من (و)، وفي (ز): إن لم.

(٢) (ب) (ج): بغيره.

(٣) (ب) (ج): بغيره، وفي (ز): والواجب بالغير.

(٤) (ز): وغيره.

(٥) (و): فلا.

(٦) زيادة من (هـ).

(٧) ما بين القوسين في (ب): والقدم والاحتياج الغيري. وليست مناسبة للمعنى.

(٨) ما بين القوسين ساقط من (ب).

الحقيقة - وهي التي ^(١) لا يُمكنُ أن يَبَدَّلَ أحدُ القسمين بالآخر -
 يستقيم؛ لأنَّ القَدَمَ الذاتي والغَيري ^(٢) لا يكونُ بينهما انفصالٌ حقيقي؛
 (لجواز ارتفاعهما في الحادث الزماني) ^(٣) اللهم إلا أن يُجْعَلَ مَوْرَدُ
 التقسيم ^(٤) القديم.

وعلى تقدير أن يكون المراد بالذاتي القدم الذاتي، تكونُ جميع
 الأحكام التي سَتَذَكَّرُ ^(٥) للوجوب الذاتي أحكاماً للقدم الذاتي.
 والقدم الذاتي والوجوب الذاتي متلازمان متعاكسان، فيكونان
 مُتَرَاقِبَيْنِ في الأحكام.

والوجوبُ الغَيري أعمُّ مطلقاً من القدم الغيري؛ (لأنه يَصْدُقُ على
 الحادث الوجوبُ الغيري، ولا يَصْدُقُ القدمُ الغيري) ^(٦).
 والثاني أنسبُ بسياق ^(٧) الكلام؛ لأنه ذُكِرَ في بحث القدم
 والحدوث، والأول أنسبُ بحسب الاصطلاح، فإن انقسامَ القدم (إلى
 الذاتي) ^(٨) والغيري غير مُتعارفٍ عند أهل العلم.

* قال:

وَيَسْتَحِيلُ صِدْقُ الدَّائِي عَلَى الْمُرْكَبِ، وَلَا يَكُونُ الدَّائِي جُزْءاً عنوان
الوجوب الذاتي

(١) ساقطة من (ج).

(٢) في (هـ): والقدم الغيري.

(٣) زيادة من (هـ)، وفي هامش (هـ): بالحادث.

(٤) (هـ) (و) (ز): القصة.

(٥) زيادة من (أ) (ج)، وفي (هـ): يذكر.

(٦) زيادة من (هـ) (ز).

(٧) (أ) (ز): لسياق.

(٨) كذا في (ز)، وفي البقية: بالذاتي.

(٢٨/ز) مِنْ غَيْرِهِ، وَلَا يَزِيدُ وُجُودُهُ عَلَيْهِ، وَإِلَّا لَكَانَ مُمَكِّنًا. وَالْوُجُودُ الْمَمْلُومُ هُوَ الْمَقُولُ بِالتَّشْكِيكِ، أَمَّا الْخَاصُّ بِهِ^(١) فَلَا، وَلَيْسَ طَبِيعَةً تَوْعِيَةً عَلَى مَا سَلَفَ فَجَارَ اخْتِلَافَ جُزْئِيَّاتِهِ فِي الْعُرُوضِ وَعَدَمِهِ. وَتَأْيِيرُ الْمَاهِيَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ فِي الْوُجُودِ غَيْرُ مَعْقُولٍ، وَالتَّقْضُ بِالْقَابِلِ ظَاهِرُ الْبُطْلَانِ.

○ أقول:

ذكر للوجوب الذاتي خواص^(٢):

منها: أنه يستحيل أن يَصْدُقَ الوجوبُ الذاتي على المركَّب؛ لأن كل مُرَكَّبٌ مُفْتَقِرٌ إلى أجزائه التي هي غيرُه، والمُفْتَقِرُ إلى الغير ممكن، والوجوبُ الذاتي لا يَصْدُقُ على الممكن.

فإن قيل: هذا إنما يَدُلُّ على عدم صِدْقِهِ على المركَّب في الخارج، ولا يَدُلُّ على عدم صِدْقِهِ على المركَّب في العقل، فيجوز أن يكونَ الواجبُ لذاته في العقل مُرَكَّبًا.

لا يُقَالُ: لا يجوز أن يكون (الواجبُ لذاته)^(٣) في العقل مُرَكَّبًا؛ لأن التركيبَ العقلي إن كان مُطَابِقًا للخارج يلزم التركيبُ في الخارج، وإلا يلزم الجهل.

(١) ساقطة من (ز) (ج).

(٢) انظر في خواص الوجوب الذاتي: إلهيات الشفاء ص ٣٧، شرح الإشارات للطوسي ٤٧٢/٣، المحصل للرازي ص ١٧٧، نهاية المرام للحلي ٩٩/١، مطالع الأنظار ص ٥٤، شرح المواقف ٣٩٤/١.

(٣) زيادة من (و).

لأننا نقول: لا نُسلِّمُ أن التركيبَ في العقل إذا لم يكن مُطابقاً للخارج^(١) يلزم الجهلُ، وإنما يلزم الجهلُ أن لو حَكَمَ العقلُ^(٢) بالتركيب الخارجي ولم يكن في الخارج، وهو ممنوع، فإن التركيب العقلي لا يقتضي حَكَمَ العقل بالتركيب الخارجي، وإلا لكان جهلاً، بل يقتضي التركيب في العقل، فجاز أن يكون التركيب في العقل، ولا يكون^(٣) في الخارج، فلا يحكمُ العقلُ بالتركيب الخارجي.

لا يُقال: لو تَحَقَّقَ التركيبُ في العقل، ولم يَتَحَقَّقْ في الخارج، يلزم أن تكونَ صورتان عقليتان مطابقتين لشيء بسيط، وهو محال؛ إذ مطابقة إحداهما له تَمَنُّعٌ^(٤) أن تُطابِقَهُ الأخرى.

لأننا نقول: إنما يلزم ذلك أن لو كان كلٌّ من الصورتين مُطابِقةً للبسيط، وليس كذلك، فإن مجموع الصورتين مطابقٌ للبسيط، لا كلٌّ منهما، وهو^(٥) غيرُ مستحيل.

أجيب: بأن واجبَ الوجود لا يُشاركُ شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء؛ لأن كلَّ ماهية مما^(٦) سواه مُقتضيةٌ لإمكان الوجود^(٧)، فلو شاركَ غيره في ماهية ذلك الشيء يلزم إمكانه، وهو محال.

(١) (ز): في الخارج.

(٢) ساقطة من (أ).

(٣) (و): ولم يتحقق.

(٤) (ب) (و): يمتنع.

(٥) (ج): فهو.

(٦) في غير (ز): لما.

(٧) من قوله: «واجب الوجود...» إلى هنا عبارة ابن سينا في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي ٤٧٧/٣.

وإذا لم يكن مُشاركاً لغيره في ماهية من الماهيات لم يَحْتَج في العقل إلى أن يَنْقَصِلَ عن غيره بِفَضْلِ ذاتي، فلم يكن مُركَّباً في العقل. لا يُقَالُ: لِمَ لا يجوزُ أن يكون مُركَّباً من أمرين متساويين في العقل، ويكون المجموعُ مُطابقاً للأمر الواحد (٨/هـ) البسيط في الخارج؟

لأننا نقول: إن العقل لا يحتاج في تَعَقُّلِ^(١) ذاته - التي هي الوجود الخاص - إلى أمرين يُقَوِّمَانِهِ؛ إذ لا اشتراك له مع الغَيْرِ في ذاتي، ولا جُزء^(٢) له في الخارج، حتى يحتاج في تَعَقُّلِهِ إلى انتزاع صورتين من الجُزْأَيْنِ، فيستحيلُ تركُّبُهُ في العقل مطلقاً (٢٥/ب).

ومن خواصِّ الوجودِ الذاتي: أن لا يكون الواجبُ بالوجوب الذاتي جُزءاً من غيره، حتى يَحْصُلَ منه ومن غيره حقيقة واحدة مُتَحَصِّلة^(٣)؛ وذلك (٢٧/و) لأن أحدهما إن لم يكن حالاً في الآخر امتنع أن يَحْصُلَ منهما حقيقة واحدة مُتَحَصِّلة^(٤)، وهذا ضروري.

وإن كان أحدهما حالاً في الآخر؛ فلا يخلو: إما أن يكون أحدهما محتاجاً إلى الآخر أو لا، فإن لم يكن محتاجاً^(٥) امتنع حُلُولُ أحدهما في الآخر، فيمتنع التركيبُ بينهما.

(١) (ج): تصور.

(٢) (و): ولا جزأين. وبالهامش: ولا جزء.

(٣) (و): منحصلة.

(٤) (هـ): محصلة.

(٥) (ز): زيادة من (ز).

وإن كان أحدهما محتاجاً، فلا يخلو: إما أن يكون الواجب حالاً في الآخر أو بالعكس، والأول باطل؛ لأن الواجب لذاته إن كان هو المحتاج يلزم الانقلاب، وإلا يكون بقوامه وتعيينه^(١) مُستغنياً عن الآخر، فلم يُصَوِّرْ حُلُولُهُ فيه؛ لأنه حينئذ لا يخلو: إما أن يكون للمحل تشخص آخر مستقل أو لا^(٢)، والأول يُوجِبُ أن يكون الحال والمحل شخصين^(٣) متغايرين، فلم يتحصّل^(٤) منهما حقيقة واحدة، وإن كان مُتَشَخَّصاً بتشخص الحال يلزم أن يكون له مدخل في ذلك التشخص، فلا يكون واجب الوجود مُستغنياً في التشخص عن غيره، (وهو محال)^(٥).

والعكس^(٦) أيضاً محال؛ لأنه لو كان المحل هو الواجب - وهو مُستغني عن الحال - يكون الواجب هو الموضوع، والأمر الآخر هو العرض، فلم تحصل منهما حقيقة واحدة^(٧) مُحَصَّلة^(٨)، بل غايته أن تحصل^(٩) منهما حقيقة اعتبارية؛ لأنه حينئذ يكون الواجب الذي هو المحل مُشْتَقِلاً بقوامه وتشخصه، والأمر الآخر عرض له بَعْدَ تحصيله

(١) (ب): وتعلقه.

(٢) (و): أو لم يكن.

(٣) (هـ): متشخصين.

(٤) (هـ): يحصل.

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٦) (ب): وبالعكس.

(٧) زيادة من (و) (ز).

(٨) (و): متحصلة.

(٩) ساقطة من (و).

(١٠) (و): يتحصل.

وتشخصه، فلم يَخْصُلَ منهما حقيقة واحدة إلا بالاعتبار، وقد فُرِضَ (ج/٣٢) بخلافه، (هذا خُلْفٌ)^(١).

ومن خواصِّ الوجوب الذاتي: أن ما هو واجبٌ بالوجوب الذاتي لا يزيدُ وجوده^(٢) عليه، وإلا لكان الوجودُ صفةً له؛ لأنه^(٣) إن لم يَقُمْ الوجودُ به لم يكن موجوداً، وإن قام به يكونُ صفةً له، والصفةُ تفتقرُ إلى موصوفها الذي هو غيرها، والمفتقرُ إلى الغير ممكن، فيكون الوجودُ ممكنًا.

وكلُّ ممكن فله علة، فعلته: إن كانت غيرَ حقيقة الواجب، يلزم افتقارُ واجب الوجود في وجوده إلى غيره، وهو محال؛ وإن كانت حقيقة الواجب: فإما أن تكونَ مؤثرةً في الوجود حالَ كونها موجودةً أو حالَ كونها معدومةً.

فإن كان الأول: فإما أن تكونَ موجودةً بهذا الوجود (أو تكون موجودةً بغير هذا الوجود، فإن كانت موجودةً بهذا الوجود)^(٤) لَزِمَ^(٥) (٢٩/ز) تقدُّمُ الشيء على نفسه، وإن كانت بغير هذا الوجود يكونُ الواجب موجوداً مرتين، ثم الكلامُ في ذلك الوجود كالكلام في الأول، فيلزم^(٦) التسلسلُ.

(١) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(٢) المراد بالوجود هنا: هو الوجود الخاص بواجب الوجود، لا الوجود المطلق المشترك معنى بين جميع الموجودات، فإنه زائد في الجميع، كما مر في بداية الكتاب ص ١٩٩. ولمزيد بيان انظر: شوارق الإلهام ص ٥٢.

(٣) هذه الحجة لابن سينا، وأجاب عنها الأصفهاني في مطالع الأنظار ص ٤٣. وقد نسبها لابن سينا الكاظمي في شرح المحصل. ل: ٥٩.

(٤) ما بين القوسين زيادة من (هـ) (و).

(٥) كذا في (هـ)، وفي (و): يلزم، وفي الباقي: فيلزم.

(٦) (ز): ويلزم.

وإن كان الثاني - وهو أن تكون مُؤثِّرةً حال كونها معدومةً - فهو محالٌ أيضاً؛ لأننا نَعْلَمُ بالضرورة أن المعدومَ يمتنع أن يُؤثِّرَ في الوجود، ولو جَوَّزنا ذلك لم يُشْكِنَّا الاستدلالُ بفاعلية الله تعالى على وجوده^(١).
قَوْلُه: «والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك...» جوابٌ مُعارضةً^(٢) للدليل الدالُّ على أن وجوده ليس بزائد.
تقريرُها^(٣): أن وجوده معلوم؛ لأن وجوده هو الوجودُ المُشْتَرَكُ المعلومُ بالبدئية^(٤)، وماهيته غير معلومة، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم، فوجوده غير ماهيته.

وتقريرُ الجواب: أن الوجودَ المعلوم هو الوجودُ المُشْتَرَكُ، المقولُ بالتشكيك على وجوده الخاص ووجود الممكنات، وهو خارجٌ عن وجوده الخاص ووجود الممكنات؛ لأن المقول بالتشكيك على الجزئيات يكون خارجاً عنها، والوجود الذي هو عينُ حقيقته - التي هي غيرُ معلومة - هو وجوده الخاص به، القائم بذاته، الذي لا يمكن أن يُخَمَلَ على غيره، فلا يلزم من مغايرة الوجودِ المُشْتَرَكِ لحقيقته مغايرةُ وجوده الخاص الذي هو مَعْرُوضٌ له.
قَوْلُه: «وليس طبيعةً نوعيةً» هذا جوابٌ عن دليل آخر على أن الوجود زائد^(٥).

(١) زاد في «المحصل»: «ولأن تأثير المعدوم في الموجود باطل بالبدئية» ص ١٧٩.
(٢) هذه المعارضة للإمام الرازي، ذكرها في المباحث المشرقية ٣٤/١، والمحصل ص ١٧٩.

(٣) (ب): تقرير برهانه.

(٤) (و): بالبداءة.

(٥) هذا الدليل للإمام الرازي، ذكره في شرحه للإشارات ٢٠١/١، والأربعين في أصول الدين ص ١٤٤.

تقريرُ الدليل: الوجودُ مُشْتَرَكٌ بين الواجب والممكن، فهو من حيث هو: إما أن يقتضي العُروضَ، أو اللاعروضَ، أو لا هذا ولا ذاك. والأول يقتضي العُروضَ في الواجب أيضاً، والثاني يقتضي اللاعروضَ في الممكنات أيضاً^(١)، والثالث يقتضي أن يكون كلٌّ من العُروض واللاعروض لعلّة^(٢)، فعدم العُروض (١/١٥) في الواجب لعلّة^(٣)، هذا خُلِفَ.

أُجيب عنه: بأن المُحتاجَ إلى العلة العُروضُ، وأما اللاعُروضُ فلا يحتاج إلى علة، بل يكفي فيه عدمُ سببِ العُروض.

وأوردَ عليه: بأنه حينئذٍ يحتاج الواجبُ إلى عدمِ علة (٩/هـ) العُروض، وهو غيرُه، فيفتقر الواجبُ إلى غيرِه، هذا خُلِفَ.

وَيُمْكِنُ أن يُقالَ أيضاً: لو كان عدمُ العُروض لعدمِ علة العُروض، لكان واجبُ الوجود محتاجاً إلى عدمه؛ لأن علةَ عُروضه^(٤) هو الواجب^(٥).

والجواب^(٦) عن الدليل: أن الوجودَ ليس طبيعةً نوعيةً، حتى

(١) ساقطة من (و).

(٢) كذا في (هـ) (و)، وفي الباقي: بعلّة.

(٣) فيفتقر الواجب إليها، فيكون ممكناً، وهذا خلف. شرح التحرير للقوشجي ١٢٢/٢.

(٤) في (و): العروض. والضمير في «عروضه» يرجع إلى الوجود، وعبارة الشارح في «مطالع الأنظار» أوضح حيث قال: «لأن المرجب لعروض الوجود للماهيات إنما هو الواجب» ص ٤١.

(٥) في هامش الطبعة الحجرية «لمطالع الأنظار» للشارح ما نعه: «والفرق بين الجوابين: أن في الأول يلزم الإمكان فقط، وفي الثاني يلزم الإمكان مع محال آخر، وهو احتياج الواجب إلى عدم الواجب» ص ٩٠.

(٦) أي: جواب المصنف الذي ذكره في المتن.

يلزم^(١) تساوي أفرادها^(٢) في العروض واللاعروض؛ لأنه مَقُولٌ
 بالتشكيك على أفرادها، التي هي مَلْزُومَاتُهَا، فلا^(٣) يلزم تساوي أفرادها^(٤)
 التي هي ملزوماتها في العروض واللاعروض؛ لاختلافها بالماهيات،
 واعتبرَ النورَ المَقُولَ بالتشكيك على الأنوار، مع أن نورَ الشمس يقتضي
 إبطارَ الأعشى.

قيل^(٥): لا نُسَلِّمُ أن الوجودَ مَقُولٌ بالتشكيك، ولئن^(٦) سُلِّمَ
 فالتشكيك لا يمنع مساواة الأفراد (٢٦/ب) في تمام الحقيقة؛ لأنها إذا
 لم تكن متساوية في تمام الحقيقة، فلا يخلو: إما أن تكون مشتركة في
 شيء من الحقيقة أو لا. والأول يُوجِبُ التركيب^(٧)، والثاني يُوجِبُ
 المُبَايَنَةَ الكليةَ بين الوجودين، وقد بَانَ فسادُهما^(٨).

وأيضاً: المَقُولُ^(٩) على الأشياء بالتشكيك، لا بد وأن يكونَ من
 عوارضها، فالمعروضاتُ (٢٨/و) إن تماثلت أو تجانست (باعتبار
 آخر)^(١٠) لَزِمَ (التساوي أو التركيب، وقد بان فسادُهما)^(١١) وإن تباينت

-
- (١) (ج): يستلزم.
 (٢) (و): أفرادها.
 (٣) (و) (ز): ولا يلزم.
 (٤) (ج): أفرادها.
 (٥) ذكر هذا الجواب الإمام البيضاوي في الطوابع. انظر: مطالع الأنظار للأصفهاني ص ٢١.
 (٦) (هـ): وإن.
 (٧) في الوجود الذي هو الواجب. مطالع الأنظار ص ٤١.
 (٨) انظر بيان فسادهما في مطالع الأنظار ص ٤١.
 (٩) (هـ) زيادة: الواقع على أشياء.
 (١٠) ما بين القوسين ساقط من (هـ).
 (١١) ما بين القوسين في (هـ): المحالان المذكوران. وفي هامش النسخة: لزم التساوي
 والتركيب. «خ» أي: في نسخة أخرى.

كان كلٌّ منها مביناً لغيره بالذات ، ومشاركاً له في مفهوم هذا العارض ، وهو عَيْنُ المُدَّعَى .

والجواب عن الأول: «أنا بيّنا أن الوجود مقولٌ بالتشكيك على الوجودات .

وأما قوله: «ولئن^(١) سُلِّمَ ، فالتشكيك لا يمنع مساواة الأفراد في تمام الحقيقة» فباطل .

قوله: «والا يلزم التركيبُ أو المباينة الكلية» .

(قلنا: المباينة الكلية)^(٢) في الحقيقة لا يلزم منها عدم اشتراكها في الوجود ، فإن التباين في الحقيقة لا ينافي الاشتراك في العارض ، فجاز أن يكون الفرد من الوجود (٣٣/ج) - الذي هو عين حقيقة الواجب - مُبايناً بالكلية للأفراد التي هي وجودُ الممكنات ، مع اشتراك الجميع في الوجود المطلق ، الذي هو عارضٌ لتلك الأفراد .

وأما قوله: «وإن تباينت المعروضات ، كان كلٌّ منها مخالفاً لغيره بالذات ، ومشاركاً له في مفهوم هذا العارض ، وهو عين المُدَّعَى» - مع أنه مُنافٍ لما قيل أولاً^(٣) - فباطل ؛ وذلك لأن المُدَّعَى أن وجوده الخاص زائدٌ على ماهيته ، كالوجود الخاص للممكنات ، وهذا لم يلزم من التشكيك ومن مباينة المعروضات بالكلية ، بل التشكيك يقتضي

(١) (هـ): وإن .

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ب) (ز) .

(٣) قال الشارح في «مطالع الأنظار»: «أما أنه مناف لما قيل أولاً ، فلأن ما قيل أولاً هو أنه لا يمنع التشكيك المساواة في تمام الحقيقة ، فقد أوجب تحقق المساواة مع التشكيك ، وتباين المعروضات بالكلية على تقدير التشكيك مُنافٍ له» . ص ٤٢ .

كَوْنَ الوجود المطلق زائداً على الوجودات الخاصة، والمباينةُ في المعروضات تقتضي مُباينةَ الوجود الخاص للواجب لوجود الممكنات، وهذا لا يستلزم^(١) كَوْنَ الوجود الخاص عارضاً في الواجب كما في الممكنات، والمُدَّعَى ليس إلا هذا^(٢).

قَوْلُهُ: «وتأثير الماهية من حيث هي في الوجود غيرُ معقول...»
جوابُ اعتراضٍ على^(٣) الدليل الذي ذَكَرَهُ على أن وجودَ الواجب عَيْنُ ماهيته.

وينبغي أن يُقَدَّمَ هذا على الاعتراضات السابقة؛ لأن هذا مَنَعُ الدليل، والاعتراضات السابقة مُعَارَضَاتٌ، والمَنَعُ مُقَدَّمٌ على المُعَارَضَةِ.

تقريرُ الاعتراض^(٤): أن يُقال: لِمَ لا يجوزُ أن يكونَ المؤثرُ في وجود الواجب - على (٣٠/ز) تقدير احتياجه إلى مؤثر^(٥) - هو الماهية من حيث هي^(٦)، لا الماهية بشرط الوجود أو بشرط العدم؟

ولا يَلَزَمُ من حَذْفِ الوجود عن درجة الاعتبار دخولُ العدم؛ لأن الماهية من حيث هي هي^(٧) لا موجودة ولا معدومة، على معنى: أنه لا يَدْخُلُ واحدٌ منهما في مفهومها، وهذا كما في الممكن، فإن ماهيته

(١) (و): لا يلزم.

(٢) كذا في (ز)، وفي (ج): هو. وهما ساقطان من باقي النسخ، والمثبت موافق لما في «مطالع الأنظار» للشارح ص ٤٢.

(٣) (ب): عن.

(٤) هذا الاعتراض للإمام الرازي، ذكره في «المحصل» ص ١٧٩.

(٥) (ز): المؤثر.

(٦) (هـ): زيادة: هي.

(٧) ساقطة من (ز).

قابلة للوجود لا يَشْرُطُ وجود آخر، وإلا يلزم التسلسل، ولم يلزم أن يكون القابل للوجود معدوماً، وإلا لَرِمَ كَوْنُ الشيء الواحد في آن واحد موجوداً معدوماً^(١) معاً^(٢).

تقرير الجواب: أن يقال: الماهية من حيث هي هي^(٣) يُمكن أن تكون عِلَّةً لصفة معقولة^(٤) لها، كما أن ماهية الأربعة من حيث هي هي عِلَّةٌ للزوجية. أما كونها من حيث هي هي عِلَّةٌ لوجود^(٥) فمحال، والمُنازَعُ مُكابرٌ مُقتَضَى عَقْلِهِ؛ لأن بديهته العقل حَاكِمَةٌ بوجوب كَوْنِ ما هو عِلَّةٌ لوجود^(٦) موجوداً.

والتَّقْصُصُ بالماهية القابلة للوجود من حيث هي هي ظاهرُ البطلان؛ وذلك لأن قابلَ الوجود مستفيد للوجود، فيمتنع أن يكون موجوداً لامتناع حصول الحاصل، بخلاف مُعْطِي الوجود.

وأيضاً: الماهية غير قابلة (١٠/هـ) للوجود في الأعيان، وإلا يلزم^(٧) أن يكون لها وجودٌ مُنفردٌ في الأعيان، ولعَارِضُه - أعني: الوجود - أيضاً وجودٌ آخرٌ حتى يجتمعا اجتماع الحال والمحَلِّ، كالجسم بالنسبة إلى البياض، وهو باطل؛ لأن كَوْنَ الماهية هو وجودها، واعتبار الماهية مُنفردةً عن الوجود إنما هو في العقل، لا بأن

(١) (ز): ومعدوماً.

(٢) ساقطة من (و). وفيها زيادة: هذا خلف. وليست موجودة في «المحصل» ص ١٧٩.

(٣) ساقطة من (ز) وكذا فيما يأتي.

(٤) في هامش (هـ): مقبولة.

(٥) (و): للوجود.

(٦) (ب): للوجود.

(٧) (هـ): ولا لزم.

تكون مُتَّفَكَّةً عن الوجود في العقل، فإن كَوْنَهَا في العقل وجودٌ عقليٌّ، كما أن الكَوْنَ في العين وجودٌ عينيٌّ، بل بأن العقل من شأنه أن يَعتَبِرَهَا وَخَذَهَا من غير مُلاحظةٍ وجودٍ أو عدم، وعَدَمُ اعتبار الشيء ليس اعتباراً لعدمه.

فإِذَنْ: اتصافُ الماهية بالوجود أمرٌ عقلي، فالماهية إنما تكون قابلةً للوجود^(١) في العقل، فلا يمكنُ أن تكونَ فاعلةً لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط.

(فإن كاتبَ مقتضى^(٢) عقله وقال: لِمَ لا يجوزُ أن تكونَ الماهية المعقولة مُقتضيةً للوجود الخارجي؟

نقول: كلاهما في ماهية واجب الوجود، فنقول حينئذٍ: ماهية الواجب لابد وأن تكونَ موجودةً في الخارج أو في العقل، على تقدير أن تكون مُقتضيةً للوجود، وكلا القسمين باطلٌ، أما الأولُ فلأنه حينئذٍ^(٣) يلزم كونُ الماهية موجودةً في الخارج مرتين، وأما الثاني فلأنه حينئذٍ^(٤) يلزم أن يكونَ الوجودُ العقلي لماهية الواجب مُتقدِّماً^(٥) على الوجود الخارجي، فيلزمُ أن يكونَ عَاقِلٌ قَبْلَ واجب الوجود^(٦)، وهو محال^(٧).

(١) في (ج) زيادة غير واضحة، يحتمل أن تكون: والعدم.

(٢) زيادة من (و) (ز).

(٣) (ز) زيادة: وجود لابد وأن تكون موجودة. وهي زيادة لا معنى لها.

(٤) زيادة من (ز).

(٥) (ب) (ج): مقدماً.

(٦) ما بين القوسين مثبت بهامش (أ) (ج)، وفي نهاية (أ): من إتمام المصنف. ففعل

المصنف - أي: الشارح - زاده بعد تأليفه للكتاب.

(٧) زيادة من (هـ).

قِيلَ^(١): إن وجودَ الواجب زائدٌ على ماهيته ؛ وذلك لأن وجوده: إما الكَوْنُ كما في سائر الموجودات (٢٧/ب) أو غيرُ الكَوْنِ. فإن كان الكَوْنُ يكونُ الوجودَ^(٢) زائداً على حقيقته ؛ إذ لو كان عَيْنًا لكان حقيقته عبارةً عن الكونِ المُجَرَّدِ، وحينئذٍ^(٣) لا يخلو من^(٤) أن يكون التجرُّدُ مُعْتَبَرًا في حقيقته تعالى أو لا.

فإن كان مُعْتَبَرًا كان حقيقته^(٥) تعالى مُرَكَّبَةً من الكون والتجرُّد، وهو محال، وإن لم يكن مُعْتَبَرًا - بل يكون تمام حقيقته هو الكَوْنُ، والتجرُّدُ عارض - يلزم أن تكون حقيقة الواجب مُتَعَدِّدَةً، مُقَارِنَةً للموجودات كلها، محتاجةً إليها لكونها قائمةً بها.

وأيضاً: يلزم أن يكون تجرُّده بالغير؛ إذ لو كان من ذاته - التي هي الكَوْنُ - لكان الكَوْنُ مُجَرَّدًا في الممكنات أيضاً، وإذا كان التجرُّدُ - الذي هو لازمُ ذاته - مُفْتَقِرًا إلى الغير، لكان ذاته (٢٩/و) أيضاً مُفْتَقِرًا^(٦) إلى الغير، وهو محال.

أو وجوده^(٧) غيرُ الكون، وحينئذٍ لا يلزم أن يكون وجوده عَيْنَ

(١) هذا دليل على أن وجود واجب الوجوب زائد على ماهيته، احتج به السرقندي في إثبات ما رأه من أن الحق أن وجوده تعالى زائد عليه. انظر الصحائف الإلهية ص ٨١.

(٢) زيادة من (ز).

(٣) (ب): فحينئذ.

(٤) (ب): إما.

(٥) (ز): حقيقة الواجب.

(٦) (ج): مفترقة.

(٧) قال السيد الجرجاني في الحاشية: «والعبارة الظاهرة هنا أن يقال: «إن كان وجوده غير الكون» لأنه قسم لقوله: «فإن كان الكون» وأن يقال: «حينئذٍ يلزم أن لا يكون وجوده عين ذاته».

ذاته ؛ وذلك لأنه لا يخلو من أن يكون الكونُ حاصلًا هنا أو لا ، فإن لم يكن حاصلًا لم يكن الوجودُ حاصلًا ؛ لأنه حينئذ (ج/٣٤) يَصْدُقُ أنه ليس له الكونُ في الخارج ، فلا يَصْدُقُ أنه كان ويكون ، بل سَلْبُهُما ، فيلزمُ أن لا يكون موجوداً .

وإن كان الكونُ حاصلًا : فإما أن يكونَ داخلياً في ذلك الوجود الذي فُرِضَ أنه عينُ ذاته أو خارجاً ، والأول محال ؛ لاستحالة التركيب ، فيبقى ^(١) الثاني ، فيكون الكونُ صفةً زائدةً على ما هو حقيقة الواجب .

وقد عُرِفَ ^(٢) أن الكونَ هو الذي به التحققُّ ، ويرفعه الرفعُ ، فيكون ما به التحققُّ - وهو الوجودُ - زائداً على حقيقة الله تعالى ، وهو المطلوب .

والجوابُ : أن وجوده كونٌ خاصٌ مُخالفٌ لكون الممكنات في الحقيقة ، والكونُ المطلق مَقُولٌ على كونه الخاص وعلى كون الممكنات بالتشكيك ، فيكون خارجاً عن كونه ^(٣) الخاص مُشْتَرَكاً بين الأكران ، والتجَرُّدُ عَارِضٌ لازِمٌ لكونه ^(٤) الخاص ، ولا يلزم أن تكون حقيقة الواجب متعددة مُقَارِنَةً للموجودات ^(٥) كلها ، وأيضاً لا يلزم أن يكون تجرُّده بالغير بل لوجوده ^(٦) الخاص .

(١) (ر) : بقي .

(٢) (ر) : عرفت .

(٣) (هـ) : كون .

(٤) (ر) : لكون .

(٥) (هـ) : للوجودات .

(٦) (ر) : بوجوده .

وأما قَوْلُهُ: «وقد عُرِفَ أن الكون هو الذي به التحقق»

قلنا: ما عُرِفَ أن الكون هو الذي به التحقق^(١)، بل عُرِفَ أن الكون هو التحقق.

وأيضاً قَوْلُهُ: «فيكون ما به التحقق - وهو الوجود - (٣١/ز) زائداً».

قلنا: الوجود هو التحقق^(٢)، لا ما به التحقق.

وقيل أيضاً: لو كان الوجود عيناً في الواجب، ومطلق الوجود مَقُولٌ على وجود الواجب والممكن ضرورةً، فهو: إما بالتواطؤ أو بالتشكيك. والأول يُوجِبُ تساوي أفرادهِ في العُرُوضِ وعدمهِ، والثاني يلزِمُ^(٣) منه^(٤): إما تَرَكُّبُ ذاته، أو مُقَارَنَتُهُ للممكنات، أو التَرَجُّعُ^(٥) بلا مُرَجِّعٍ، أو الحاجةُ إلى منفصل؛ لأن التشكيك على قسمين: ما يكون بحَسَبِ الشدة والضعف، بأن يكون المعنى (١١/هـ) في أحدهما أشدَّ في نفس ذاته، كيباض الثلج مع بياض العاج.

وما يكون بحَسَبِ وصفٍ خارجي، مثل الأولوية والتقدم، كوجود الجوهر بالنسبة إلى وجود العَرَضِ، فإنهما متساويان في معنى الكون في الخارج، لكنَّ وجودَ الجوهر أولى وأقدم، لكونه قائماً بذاته دون العَرَضِ.

(١) (ز) زيادة: قلنا.

(٢) (و) زيادة: وهو الكون.

(٣) (ز): يستلزم.

(٤) زيادة من (هـ).

(٥) (ب) (ز): الترجيع.

ولا شك في ^(١) أن الأشدَّ في القسم الأول مُركَّب من أصل ذلك المعنى وزيادةً أيضاً منه، فإن بياضَ الثلج مشتملٌ على أصل معنى البياض مع زائد أيضاً من البياض، وفي القسم الثاني أَضْلُ المعنى مُساوٍ ^(٢) في الشئين، والزيادة بحسب الوصف، فإذا كان التشكيكُ - ها هنا - من القسم الأول يلزم التركيب ^(٣)، وإن كان من الثاني يلزم المُقارَنَةُ، أو الترجُّح ^(٤)، أو الحاجةُ.

والجوابُ: أن المقولَ بالتشكيك (٢٩/و) - سواءً كان الاختلافُ فيه بالشدة والضعف، أو بالأولوية وعدمها، أو بالتقدم والتأخر - يكون خارجاً عن حقيقة الأفراد، والوجودُ مقول بالتشكيك بالوجوه الثلاثة (بالنسبة إلى الممكنات) ^(٥) بل بالنسبة إلى الواجب والممكن، فيكونُ خارجاً عن حقيقة وجود الواجب ووجود الممكن، فلا يكون الاختلافُ بالشدة والضعف مُوجِباً للتركيب ^(٦) في الحقيقة؛ لأنَّ الأشدَّ والأضعفُ هو الوجودُ المطلق الخارجُ عن حقيقة الوجودات التي هي أفرادُه.

فلا تكون الشدةُ فيه مُوجِبَةً ^(٧) للتركيب ^(٨) في حقيقة الأفراد المعروضة له، ولا الاختلافُ بالأولوية وعدمها وبالتقدم والتأخر مُوجِباً

(١) ساقطة من (و).

(٢) (ز): يساوي.

(٣) (ا): التركب.

(٤) (ب) (ج) (و): الترجيح.

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ا) (ب) (ه).

(٦) (و): للتركيب.

(٧) كذا في (ا) (ج): وفي الباقي: موجِباً.

(٨) (و): للتركيب.

لتساوي الأفراد في الحقيقة ، حتى يلزم أحد الأمور الثلاثة ، فإن الأفراد تكون مشتركة في الوجود ، ومتخالفة بالحقيقة ، والاشتراك في العوارض لا يُوجب التساوي في الحقيقة ، فلا يلزم أحد الأمور^(١) الثلاثة .

✽ قال :

وَالْوُجُودُ مِنَ الْمَحْمُولَاتِ الْعَقْلِيَّةِ لِامْتِنَاعِ اسْتِغْنَائِهِ عَنِ الْمَحَلِّ وَحُصُولِهِ فِيهِ . وَهُوَ مِنَ الْمَقْضُوعَاتِ الثَّانِيَّةِ ، وَكَذَا الْعَدَمُ ، وَجِهَاتُهُمَا ، وَالنَّاهِيَةُ ، وَالْكُلِّيَّةُ وَالْجُزْئِيَّةُ ، وَالذَّائِيَّةُ (١/١٦) وَالْعَرَضِيَّةُ ، وَالْجَرِيئَةُ وَالْفَضْلِيَّةُ وَالنَّوْعِيَّةُ .

الوجود من
المحمولات
العقلية

○ أقول :

الوجود المطلق من المحمولات (العقلية)^(٢) .

أما أنه من المحمولات^(٣) : فلأمتناع استغنائِهِ عن المحل ؛ لِمَا عَرَفْتُ أَنَّهُ زَائِدٌ ، وما هو زائدٌ على غيره يكون قائماً به .

وأما أنه من المحمولات العقلية : فلأنه يمتنع حُصُولُهُ في الخارج ؛ لأنه لو كان حاصلًا في الخارج لكان موجوداً فيه ، ويمتنع أن يكون الوجود موجوداً في الخارج ؛ (إذ الوجود في الخارج)^(٤) ما له مفهوم

(١) (ب) (ج) : أمور .

(٢) انظر في هذه المسألة : كشف المراد ص ٤٩ ، شرح التجريد للقوشجي ١٣١/٢ ، شوارق الإلهام ص ٥٨ .

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ب) .

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ز) .

(٢٨/ب) مُغَايِرٌ للوجود يَفْرَضُ له الوجودُ، وليس للوجود مفهومٌ مُغَايِرٌ
(٣٥/ج) لنفسه يَفْرَضُ له الوجودُ.

وأيضاً: الموجودُ في الخارج ما له الوجودُ في الخارج، وماله الوجود (في الخارج) ^(١) مُغَايِرٌ للوجود؛ لأن ما له الوجود معناه: ما تَعَلَّقَ ^(٢) به الوجودُ، وَتَعَلَّقَ الشيء بالشيء يَقْتَضِي تَغَايِرَ المُتَغَيَّبَيْنِ، فَيَكُونُ ما له الوجود مُغَايِرًا للوجود، فلا يكون الوجود ما له الوجود، وإلا لكان مُغَايِرًا لنفسه، وهو محال.

وأيضاً: لو كان الوجود ^(٣) موجوداً في الخارج، لكان له وجودٌ في الخارج، ووجوده أيضاً موجودٌ، ويلزم التسلسل، وهو محال.

الوجود من
المعقولات
الثانية

والوجود من المعقولات الثانية ^(٤)؛ لأنه من المعقولاتِ المستندةِ إلى المعقولات الأولى، كالشيئية، فإنه ^(٥) ليس في ^(٦) الموجودات في الخارج موجودٌ هو شيءٌ أو وجودٌ، بل الموجودُ: إنسان وفرس وشجر وحجر وغيرها ^(٧)، ثم يلزم من ^(٨) معقولية ذلك الموجود أن يكون لها وجودٌ.

(١) ما بين القوسين زيادة من (ج).

(٢) (هـ): يتعلق.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) انظر في هذه المسألة: كشف المراد ص ٤٩، شرح المواظف ١/٢٣٦، شرح التجريد للفوشجي ١/١٣٢، توضيح المراد ص ٨٩.

(٥) (هـ): فلاها. وفي الهامش: فإنه (نسخة).

(٦) (و): من.

(٧) ساقطة من (ز).

(٨) ساقطة من (أ) (ب) (ج).

وكذا العدم من المعقولات الثانية؛ لأنه يَسْتَنِدُ إلى المعقولات الأولى، وليس في الأعيان موجودٌ هو^(١) عدم.

وكذا جهات الوجود والعدم - أي: الوجوب (و/٣٠) والإمكان والامتناع - من المعقولات الثانية، فإنها أمورٌ تَسْتَنِدُ إلى المعقولات الأولى، ولم يُوجَد في الخارج ما يُطَابِقُها، أي: لم يُوجَد موجودٌ هو وجوبٌ، أو إمكان، أو امتناع.

وكذا الماهية من المعقولات الثانية، فإن الماهية تَصَدَّقُ على الحقيقة باعتبار ذاتها، لا من حيث إنها موجودةٌ أو معدومةٌ، وما تَصَدَّقُ عليه الماهية كالإنسان والفرس من المعقولات الأولى، والماهية تَسْتَنِدُ إليها من حيث هي في العقل، ولم يُوجَد في الخارج موجودٌ هو^(٢) ماهية.

الماهية من
المطلوبات
الثانية

وكذا الكلية والجزئية، والذاتية والمرضية، والجنسية والفصلية والنوعية، من المعقولات (١٢/هـ) الثانية، فإنها (تستند^(٣) إلى^(٤)) المعقولات الأولى في العقل، ولم يُوجَد في الخارج موجودٌ هو كلي أو جزئي، أو ذاتي أو عرضي، أو جنس أو فصل أو نوع، فهذه الأمور من^(٥) المعقولات الثانية، وهي من الاعتبارات العقلية، لا من الأمور الموجودة في الأعيان.

(١) (و): وهو.

(٢) (و): وهو.

(٣) (و): مستندة.

(٤) ما بين القوسين في (ز): من.

(٥) ساقطة من (ب).

قال:

نصور عدم

وَالْعَقْلُ أَنْ يَغْتَبِرَ النَّقِیْضَیْنِ، وَیَحْكُمَ بَيْنَهُمَا بِالتَّنَاقُضِ، وَلَا
اِسْتِحَالَةً فِيهِ، وَأَنْ يَتَصَوَّرَ جَمِیعَ الْأَشْیَاءِ ^(١) حَتَّى عَدَمَ نَفْسِهِ، وَعَدَمَ
الْعَدَمِ بِأَنْ يَنْتَلِفِ فِي الذَّهْنِ وَيَرْفَعُهُ، وَهُوَ ثَابِتٌ بِإِغْتِبَارِ قِسْمٍ بِإِغْتِبَارِ
وَلَا يَصِحُّ الْحُكْمُ عَلَيْهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ (٣٢/ز) لَيْسَ بِثَابِتٍ، وَإِلَّا
تَنَاقُضَ؛ وَلِهَذَا انْقَسَمَ الْمَوْجُودُ إِلَى ثَابِتٍ فِي الذَّهْنِ وَغَيْرِ ثَابِتٍ
بِهِ، وَیَحْكُمَ بَيْنَهُمَا بِالتَّمَايُزِ. وَهُوَ لَا يَسْتَدْعِي الْهُوِيَّةَ لِكُلِّ مَنْ
الْمُتَمَایِزِ ^(٢)، وَلَوْ فَرَضَ لَهُ هُوِيَّةٌ لَكَانَ حُكْمُهَا حُكْمَ الثَّابِتِ.

○ أقول:

للعقل أن يغتبر النقيضين بأن يختصِرهما في الذهن، ويحكم بينهما
بالتناقض؛ وذلك لأن العقل يحكم بالتناقض بين النقيضين، فيتوقف
حكمه على تصور التناقض بين النقيضين، وتصور التناقض بين
النقيضين يتوقف (على تصور ^(٣) النقيضين؛ لأن تصور النسبة بين
الشيئين يتوقف ^(١)) على تصورهما، فله أن يتصورهما ويتغيرهما،
ويحكم بينهما بالتناقض، ولا امتناع في ذلك؛ إذ اجتماع صورة

(١) العبارة في متن «تجريد العقائد» المطبوع: «وأن يتصور عدم جميع الأشياء»، ولقطة
«عدم» غير ثابتة في جميع النسخ.

انظر: تجريد العقائد للطوسي، بتحقيق: د. حسن الشافعي ص ٥٧١، أو بتحقيق: د.

عباس محمد حسن ص ٦٩.

(٢) (ب) (هـ) المتمازين.

(٣) (ز): تصورهما. وكلمة «النقيضين» ساقطة.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ب).

النقيضين في العقل ليس بجمع بين النقيضين؛ لأن صورتي النقيضين ليستا^(١) بنقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما.

وقد عرفت: أن الصورة العقلية لا يلزم أن تكون مساوية للصورة العينية في اللوازم، بل ثبوت صورة أحد النقيضين في العقل ولا ثبوتها فيه متناقضان^(٢)، فلا يمكن الاجتماع بينهما، فإذا تصوّر العقل النقيضين معاً يحكم بالتناقض بين النقيضين، أي: يحكم بأنهما لا يجتمعان^(٣) ولا يرتفعان في العقل.

وللعقل أن يتصوّر جميع الأشياء، موجودة كانت في الخارج أو معدومة^(٤)، وأن يتصوّر عدم جميع الأشياء حتى عدم نفسه، وأن يتصوّر عدم^(٥) العدم، بأن يُمثّل العدم في الذهن صورة معقولة ويرفعه، فيكون العدم^(٦) ثابتاً باعتبار تمثله في الذهن، وقسماً^(٧) للوجود باعتبار أنه رفعه.

وهو المراد من قوله: «وهو ثابت باعتبار قسيم باعتبار» فعلى هذا يكون الضمير راجعاً إلى العدم، لا إلى عدم العدم.

(١) (هـ): (و): ليسا.

(٢) (هـ): متناقضان.

(٣) (ب) زيادة: في العقل.

(٤) في (ب) زيادة: في العقل.

(٥) ساقطة من (ج).

(٦) ساقطة من (هـ).

(٧) قال «الكفوي» في «الكليات»: «قسيم الشيء: ما يكون مقابلاً للشيء، ومندرجاً تحت شيء آخر، كالاسم - أيضاً - فإنه مقابل للفعل، ومندرج تحت شيء آخر، وهو الكلمة التي أهم منهما» ص ٧٢٤.

ويمكن أن يكون المراد منه: أن عَدَمَ العَدَم يكون (ج/٣٦) ثابتاً باعتبار أنه مُتَصَوِّر، وقسماً للعدم باعتبار أنه رَفُوعٌ للعدم، فعلى هذا يكون الضميرُ راجعاً إلى عَدَمِ العَدَم^(١).

ولا يَصِحُّ الحكمُ (على العدم)^(٢) من حيث هو ليس بثابت؛ لأنه^(٣) لو صَحَّ الحكمُ عليه من حيث إنه ليس بثابت يلزم التناقض؛ وذلك لأنه لو صَحَّ الحكمُ عليه من حيث هو ليس بثابت، يلزم أن يكون ثابتاً من حيث هو ليس بثابت؛ وذلك لأنه من حيث يَصِحُّ الحكمُ عليه ثابتٌ، فيصدق: ما ليس بثابت من حيث إنه ليس بثابت يَصِحُّ الحكمُ عليه، وكلُّ ما يَصِحُّ الحكمُ عليه^(٤) ثابتٌ، فما ليس بثابت من حيث هو ليس بثابت ثابتٌ، فيلزم التناقض.

وفي بعض النسخ يكون بَدَلُ قوله: «ولا يَصِحُّ الحكمُ عليه من حيث هو ليس بثابت وإلا تناقض» قوله: «ويَصِحُّ الحكمُ عليه من حيث هو مُتَصَوِّرٌ، ولا تناقض» أي: وَيَصِحُّ الحكمُ على رفع الثبوت المطلق من حيث هو مُتَصَوِّر - أي: ثابتٌ في العقل - لا من حيث هو ليس بثابت (في العقل)^(٥)، فلا^(٦) يلزم التناقض، وإنما يلزم التناقض من حيث هو ليس بثابت كما ذكرنا^(٧)، ولا^(٨) منافاة بين العبارتين.

(١) وهو الذي جرى عليه «الحلبي» في «كشف المراد» ص ٥٢.

(٢) ما بين القوسين في (ز): عليه.

(٣) (ز): وذلك لأنه.

(٤) ساقطة من (ب).

(٥) زيادة من (ز).

(٦) (هـ): (ز): ولا.

(٧) (ج): (و): ذكرناه.

(٨) (و): فلا.

قَوْلُهُ: «ولهذا انقسم» أي: ولأجل أن للعقل أن يتصوّر عدم جميع الأشياء، انقسم الموجود إلى ثابت في الذهن وغير (٢٩/ب) ثابت فيه، فيجب أن يكون ما ليس بثابت في الذهن متصوّراً؛ لأن قولنا: «الموجود: إما ثابت في الذهن أو غير ثابت فيه» قضية منفصلة، والحكم بالانفصال بين الأمرين يستدعي تصوّر الأمرين، فيجب أن يكون ما ليس بثابت في الذهن متصوّراً^(١)، فلو لم يكن للعقل تصوّر جميع الأشياء، حتى سلّب ما هو ثابت فيه، لم يُمكن أن يتصوّر ما ليس بثابت في الذهن.

فما ليس بثابت في الذهن ثابت فيه من حيث إنه متصوّر، غير ثابت في الذهن من حيث (١٣/هـ) إنه سلّب لما هو ثابت فيه، فالذهن يتحكّم بالتمايز بين ما هو^(٢) ثابت فيه، وما ليس بثابت فيه، باعتبار أنهما متصوّران ثابتان فيه.

قَوْلُهُ: «وهو^(٣) لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين^(٤)...» إشارة إلى جواب دخل مقدّر.

تقريره: أن الحكم بامتياز أحد الشئيين عن الآخر يستدعي أن يكون لكل من المتمايزين^(٥) هوية في العقل مُعَايَرَة (٣١/و) لهويّة الآخر، فلو كان العقل يتحكّم بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت، لكان

(١) (ج) زيادة: لأن قولنا: الموجود إما ثابت في الذهن أو غير ثابت.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) ساقطة من (أ).

(٤) (أ) (ب) (ز): المتمازين.

(٥) (هـ) (و)، وفي الباقي: المتمازين.

لكل من الثابت وما ليس بثابت هُويَّةٌ في العقل مغايرةٌ لهُويَّةِ الآخر، ومُحالٌ أن يكون لما ليس بثابت هُويَّةٌ، وإلا يلزم أن يكون ما ليس بثابت قِسماً لما^(١) هو ثابت من حيث إنه ثابت، وقِسماً له (ز/٣٣) من حيث إنه ليس بثابت، ويمتنع أن يكون قَسِماً الشيء قِسماً له^(٢).

وتقريرُ الجواب: أن الامتيازَ بين الأمرين لا يَسْتَدْعِي أن يكون لكل من المُتَمَازِيْنِ^(٣) هُويَّةٌ مغايرةٌ لهُويَّةِ الآخر، فإن العقل يَحْكُمُ بامتنيازِ الهُويَّةِ عن اللاهُويَّةِ، وليس لِلْأهْويَّةِ هُويَّةٌ.

ولئن سَلَمْنَا: أن لكل من المُتَمَازِيْنِ^(٤) هُويَّةٌ مغايرةٌ لهُويَّةِ الآخر^(٥)، لكنَّ هُويَّةً ما ليس بثابت حَكَمُها حَكَمُ الثابت من حيث هي هُويَّةٌ، فتكون قِسماً لها بهذا الاعتبار، وتكون قِسِماً لها باعتبار أنها ليست بثابتة، ولا يمتنع أن يكون الشيء قِسِماً لغيره^(٦) وقِسماً له باعتبارين^(٧)، إذا كانا من الأمور العقلية.

• قال:

أحوال حكم
اللعن

وَإِذَا حَكَمَ الذَّهْنُ عَلَى الْأُمُورِ الْخَارِجِيَّةِ بِمِثْلِهَا وَجَبَ التَّطَابُقُ فِي صَحِيحِهِ، وَإِلَّا فَلَا، وَيَكُونُ صَحِيحُهُ بِإِغْتِبَارِ مُطَابَقَتِهِ لِمَا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ؛ لِإِمْتِنَانِ تَصَوُّرِ الْكَوَاذِبِ.

(١) (و): مما.

(٢) (و): منه.

(٣) (أ) (ب) (ج): المتمازين.

(٤) كذا في (هـ) (و)، وفي الباقي: المتمازين.

(٥) (و) زيادة: المتماز في العقل.

(٦) (هـ) زيادة: باعتبار.

(٧) (هـ): باعتبار آخر.

○ أقول:

حُكْمُ الذَّهْنِ^(١) قد يكون بأمور خارجية على مِثْلِهَا - أي: على^(٢) الأمور الخارجية - كما يُحْكَمُ بالحيوان على الإنسان، وحينئذٍ وَجِبَ^(٣) أن يكونَ حُكْمُ الذَّهْنِ مُطَابِقاً للخارج، أي: يجب أن يكونَ الحيوانُ إنساناً في الخارج إذا كان الحكمُ صحيحاً.

(وقد يكونُ الحكمُ بالأمور العقلية على الأمور الخارجية، مثل قولنا: الإنسان ممكن)^(٤). وقد يكونُ الحكمُ^(٥) بالأمور العقلية على الأمور العقلية، كقولنا: النوع كلي.

وعلى التقديرين: لم تَجِبْ مطابقةُ حكم العقل للخارج؛ إذ ليس في الخارج إمكانٌ ونوعٌ وكُلٌّ^(٦)، وأحدهما صادق^(٧) على الآخر يَحْتَبِ الخَارجُ، حتَّى يكونَ حُكْمُ الذَّهْنِ مُطَابِقاً له (٣٧/ج).
والصحيحُ من هذا: الحكم باعتبار مطابقتها لما في نفسِ الأمرِ^(٨)،

(١) انظر في هذه المسألة: كشف المراد ص ٥٣، شرح المقاصد ٣٩١/١، شرح التجريد للقوشجي ١٣٩/٢.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) (ج): يجب.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ز).

(٥) ساقطة من (و).

(٦) (أ) (هـ) زيادة: واحد.

(٧) (هـ) (و): يصدق.

(٨) عرف التفازاني نفس الأمر بأنه: «ما يفهم من قولنا: هذا الأمر كذا في نفسه، أي: في حد ذاته مع قطع النظر عن حكم الحاكم» شرح المقاصد ٣٩١/١.

وعرفه الجرجاني بأنه: «عبارة عن العلم الذاتي الحاوي لصور الأشياء كلها، كلياتها =

لا باعتبار مُطَابَقَتِهِ لما في الخارج ؛ لِمَا ذَكَّرْنَا ، وَلَا بِحَسَبِ مُطَابَقَتِهِ لِمَا
خَصَلَ فِي الْعَقْلِ مِنَ الصُّوَرِ الَّتِي تَكُونُ لَتِلْكَ الْأُمُورِ الْعَقْلِيَّةِ ؛ لِأَنَّهُ يُعَيَّنُ
أَنْ يَتَصَوَّرَ الذَّهْنُ الْكَوَاذِبَ ، فَإِنَّهُ قَدْ يَتَصَوَّرُ كَوْنَ الْإِنْسَانِ وَاجِباً مَعَ أَنَّهُ
مُمْكِنٌ ، فَلَوْ كَانَ صَحَّةُ الْحُكْمِ بِاعْتِبَارِ مُطَابَقَتِهِ لِمَا فِي الذَّهْنِ مِنْ
الصُّوَرِ ، لَكَانَ قَوْلُنَا : «الْإِنْسَانُ وَاجِبٌ» صَادِقاً ؛ لِأَنَّهُ لَهُ صُورَةٌ فِي
الذَّهْنِ ، وَهَذَا الْحُكْمُ مُطَابِقٌ لَهَا .

* قال :

كيفية حمل
الوجود والعدم
على الساميات

(١) ثُمَّ الْوُجُودُ وَالْعَدَمُ قَدْ يُخْتَلَانِ ، وَقَدْ يُرْبِطُ بِهِمَا الْمَحْمُولُ .
(٢) وَالْحَمْلُ يَسْتَدْعِي اتِّحَادَ الطَّرْقَيْنِ مِنْ وَجْهِ وَتَغَايُرَهُمَا مِنْ وَجْهِ
آخَرَ ، وَجِهَةُ الْإِتِّحَادِ قَدْ تَكُونُ أَحَدَهُمَا وَقَدْ تَكُونُ تَالِثاً .

○ أقول :

الوجودُ والعدمُ يُخْمَلُ كُلُّ مِنْهُمَا عَلَى جُزْئِيَّاتِهِ - أعني : الْوُجُودَاتِ

= وجزئياتها ، وصغيرها وكبيرها ، جملة وتفصيلاً ، عينية كانت أو علمية . التعريفات
ص ٢١٩ .

هذا وقد عرفه الطوسي - كما نقله عنه الحلبي في كشف المراد ص ٥٤ - بأنه : «العقل
الفعال ، فكل صورة أو حكم ثابت في الذهن مطابق للصورة المنتقشة في العقل
الفعال فهو صادق ، وإلا فهو كاذب» .

وتعريفه بالعقل الفعال استبعده التنازلي في شرح المقاصد ٣٩٢/١ .

(١) تقدم من المصنف بيان أن الوجود قد يحمل وقد يربط به المحمول ، لكنه أتى به هنا
تمهيداً لمسألة الحمل .

(٢) زيادة من (ج) (و) .

والْعَدَمَاتِ - بالتَّوَاطُّؤِ^(١)، وقد يُحْمَلَانِ عَلَى الْمَاهِيَاتِ بِالِاشْتِقَاقِ^(٢)،
نقولنا: «الإنسان موجودٌ» و«شريكُ الباري معدومٌ»، وقد يَرْبُطُ بِالْوُجُودِ
مَحْمُولٌ عَلَى الْإِيجَابِ، وبِالْعَدَمِ مَحْمُولٌ عَلَى السَّلْبِ، فيقال: «الإنسانُ
يُوجَدُ كَاتِبًا» و«الإنسانُ تُعَدَّمُ عَنْ الْكِتَابَةِ».

قَوْلُهُ: «وَالْحَمْلُ يَسْتَدْعِي...» أَي: حَمْلُ الْمَوَاطَاةِ يَسْتَدْعِي اتِّحَادَ
الطَّرْفَيْنِ^(٣) - أَي: الْمَوْضُوعِ وَالْمَحْمُولِ - مِنْ وَجْهِ، أَي: مِنْ حَيْثُ
الذَّاتُ؛ لِأَنَّهُمَا لَوْ لَمْ يَتَّحِدَا مِنْ جِهَةٍ^(٤) الذَّاتِ لَمَّا^(٥) صَحَّ أَنْ يَقَالَ:
أَحَدُهُمَا هُوَ الْآخَرُ؛ إِذْ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْئَانِ الْمُتَغَايِرَانِ فِي الذَّاتِ
أَحَدُهُمَا هُوَ الْآخَرُ.

وَيَسْتَدْعِي تَغَايِرَ الطَّرْفَيْنِ مِنْ وَجْهِ^(٦) آخَرَ^(٧)، أَي: مِنْ حَيْثُ

(١) الحمل بالتواطؤ: هو حمل شيء بقول: «على»، مثل: الإنسان حيوان، يعني:
الحيوان محمول على الإنسان، وحقيقته هو هو. دستور العلماء ٥٧/٢.

وعرّفه الحسيني بأنه: «حمل الذاتيات كحمل الحيوان على الإنسان، والعرضيات
كحمل الكاتب والضحك والعالم والمعلوم عليه» توضيح المراد ص ١٠٤.

(٢) الحمل بالاشتقاق - كما عرّفه الحسيني -: «هو حمل ما لا يحمل على الموضوع إلا
بأن يصاغ منه لفظ، يكون مفهومه متحدًا مع الموضوع في الوجود، كحمل الكتابة
والعلم والضحك على الإنسان، فإنها لا تحمل على الإنسان إلا بعد أن يشتق منه
اسم فاعل أو مفعول أو غيرهما، يكون مفهومه متحدًا مع الموضوع في الوجود»
توضيح المراد ص ١٠٤.

(٣) انظر في هذه المسألة: شرح الإشارات للطوسي ١٨٩/١، كشف المراد ص ٥٤،
شرح المقاصد ٣٨٨/١، شرح التجريد للقوشجي ١٤٤/٢.

(٤) (أ) (ب): حيث.

(٥) (ج): فما.

(٦) (ب) (و): جهة.

(٧) (و): أخرى.

المفهوم؛ لأنهما لو لم يتغايرا لكان الحمل هَذَرًا^(١)؛ لأنه حينئذ يكون قولنا: «السواد لون» بمثابة^(٢) قولنا: «السواد سواد» «اللون لون».

وأيضاً: لو لم يتغايرا لما صحَّ حملٌ بحسب المعنى؛ لأن الحمل نسبة، والنسبة تقتضي تغاير المتبئين بوجه (١٧/١) آخر^(٣).

إذا عرفت (١٤/هـ) ذلك فنقول: إذا قلنا: (ج) (ب) ليس معناه أن حقيقة (ج) بعينها^(٤) حقيقة (ب)، بل معناه: أن الشيء الذي يقال له: (ج) يقال له: (ب)، فما به الاتحاد - أعني: الذات - هو الشيء، وما به التغاير هو مفهوم (ج) أو مفهوم (ب) أو كلاهما، وما به الاتحاد قد يكون أحدهما، وقد يكون أمراً ثالثاً مغايراً لهما.

مثال ما به الاتحاد الذي يكون عين الموضوع: «المثلث شكّل»، مثال ما به الاتحاد الذي يكون عين المحمول: «الشكل مثلث»، مثال ما يكون^(٥) ما به الاتحاد مغايراً لهما قولنا: «الكاتب ضاحك».

* قال:

والتَّغَايُرُ لَا يَسْتَدْهِمُ قِيَامَ أَحَدِهِمَا بِالْآخَرِ، وَلَا اغْتِبَارَ عَدَمِ الْقَائِمِ فِي الْقِيَامِ لَوْ اسْتَدْعَاهُ.

(١) أي: باطلا، كما في مختار الصحاح ص ٧١٧، وفي (ب) (و) (ز): هذرا. والهنر - كما في القاموس ١٥٨/٢ -: الكثير الرديء أو سقط الكلام، ويكون المعنى: أن هذا الحمل من سقط الكلام، وإن كان الأول أولى.

(٢) (أ): بمنزلة.

(٣) زيادة من (ز).

(٤) (و): بعينه.

(٥) جملة: «يكون ما» ساقة من (و).

○ أقول:

هذا جواب^(١) دَخَلَ مُقَدَّرٌ.

تقريره: أن يقال: إن الوجود والعدم يمتنع حَمْلُهُمَا على شيء؛ وذلك لأننا إذا (٣٠/ب) قلنا^(٢): «السواد موجود»، فلا يخلو: إما أن يكون السواد نَفْسَ كَوْنِهِ موجوداً، أو مغايراً له، فإن كان^(٣) الأول، كان قولنا: «السواد موجود» جارياً مَجْرَى قولنا: «السواد سواد» «الموجود موجود»، ومعلوم أنه ليس كذلك؛ لأن الأول مفيدٌ، والثاني هَذَرٌ^(٤).

وإن كان الثاني، فهو باطل من وجهين:

الأول: أنه إذا كان الوجود قائماً بالسواد، فالسواد في نفسه ليس بموجود، وإلا لَمَادَ الْبَحْثُ فيه، ولكان الشيء الواحدُ بالاعتبار الواحد موجوداً مرتين، وإذا كان كذلك كان الوجود قائماً بما ليس بموجود، لكنَّ الوجودَ صفةً موجودةً، وإلا لَتَبَّتْ^(٥) الواسطةُ بين الموجود والمعدوم، وأنتم (٣٢/و) أَنْكَرْتُمُوهَا^(٦)، فحينئذ تكونُ الصفةُ الموجودةُ حَالَةً في محلٍّ معدوم، وذلك غيرُ معقول؛ إذ لو جاز ذلك

(١) قال القوشجي: «هذا جواب شك يورد على الحمل الإيجابي مطلقاً» شرح التجريد ١٤٥/٢.

(٢) (ب): نقول، وفي (هـ): لو قلنا.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) (أ) (ب) (ز): هذر.

(٥) كذا في (ج) وفي الباقي: لبت.

(٦) (و): أنكرتموه.

لجاز أن يكون محلُّ هذه الألوان والحركات غيرَ موجود، وذلك يُوجِبُ
الثَّكُّ في وجود الأجسام، وهو عَيْنُ السَّفْطَةِ^(١).

والثاني: أنه إذا كان الوجودُ مُغَايِرًا للماهية^(٢) (٣٤/ز)، كان
مُسَمًّى السواد غيرَ مُسَمًّى الوجود، فقولنا: «السواد موجودٌ» حُكْمٌ
بِوَحْدَةِ الاثنين، وهو محال.

فإن^(٣) قلت: ليس المرادُ من قولنا: «السواد موجودٌ» أن مُسَمًّى
السواد هو^(٤) مُسَمًّى الوجود^(٥)، بل المرادُ أن مُسَمًّى^(٦) السواد
موصوفٌ بالموجودية.

قلت: حينئذٍ نَنْقِلُ الكلامَ إلى مُسَمًّى الموصوفية، فإنه: إما أن
يكون مُسَمًّى السواد مُسَمًّى الموصوفية بالوجود، فحينئذٍ يكون قولنا:
«السواد موصوفٌ بالوجود» جارياً مَجَرَّئِ قولنا: «السواد سوادٌ»؛ وإما
أن يكونَ مُغَايِرًا له، فالحكمُ على السواد (٣٨/ج) بأنه موصوفٌ
بالوجود حُكْمٌ بِوَحْدَةِ الاثنين، إلا أن يقال: المرادُ من قولنا: «السوادُ
موصوفٌ بالوجود» أنه موصوفٌ بتلك الموصوفية، ويلزم التسلسل،

(١) السَّفْطَةُ: لفظ يوناني معرب، عرفها الجرجاني بأنها: «قياس مركب من الوهيمات،
والغرض منه تغليب الخصم وإسكانه» التعريفات ص ١٠٤، وعرفت في المعجم
الفلسفي بأنها: «نوع من الاستدلال يقوم على الخداع والمغالطة» ص ٩٧.

(٢) (و): للماهيات.

(٣) (ج): فإذا.

(٤) زيادة من (ه).

(٥) (ب) (ه): الوجود.

(٦) زيادة من (ب) (ه).

وهو محال، أو رَفَعُ الموصوفية، وحينئذ يَطَّل قولنا: «السواد موجود»
على تقدير كون الماهية غير الموجودة.

تقريرُ الجواب: أن يقال: لا يلزم من تغاير المحمول والموضوع
قيام أحدهما بالآخر، فإننا إذا قلنا: «الحَيَّوانُ جسمٌ» لا يلزم قيام الجسم
بالحيوان مع تغايرهما.

وأيضاً: لا يستدعي كونُ الوجود قائماً - على تقدير أن يستدعي
التغايرُ القيامَ - اعتبارَ عَدَمِ المحمول القائم^(١) مع الموضوع، حتى يلزم
أن يكون السوادُ في نفسه معدوماً، ويلزم قيامُ الوجود بالمعدوم، بل
السوادُ الموضوعُ هو السوادُ في نفسه^(٢)، لا السوادُ الموجودُ أو السوادُ
المعدومُ، فلم يُعَد البحثُ، ولم يكن الشيءُ الواحدُ موجوداً مرتين.

والجوابُ عن الوجه الثاني: أن الوجودَ مُغايرٌ للماهية، (والمحمولُ
بالمواطأة هو الموجودُ، وهو مغايرٌ للماهية)^(٣) من وجه دون وجه،
والمغايرةُ من بعض الوجوه لا تُنتُجُ الحُكْمُ باتحاد المُتَغَايِرَيْن من بعض
الوجوه.

❁ قال:

وإِثْبَاتُ الْوُجُودِ لِلْمَاهِيَةِ لَا يَسْتَدْعِي وُجُودَهَا^(٤).

(١) ساقطة من (ب) (و).

(٢) (و): بنفسه، و«في» ساقطة.

(٣) ما بين الفوسين ساقط من (ب).

(٤) في متن التجريد بتحقيق الدكتور حسن الشافعي زيادة: «أولاً» ص ٥٧٢، وهي

موجودة في كشف المراد ص ٥٥.

○ أقول:

هذا أيضاً إشارة إلى جواب^(١) دَخَلَ مُقَدَّر .

وهو قولُ الْمُشَكِّك: الوجودُ صفةٌ موجودة، وإلا لَبِثَ الواسطةُ بين الموجود والمعدوم^(٢)، فحينئذ تكون الصفةُ الموجودةُ حاصلةً في محل معدوم، وذلك غير معقول .

تقريرُ الجواب: أن إثبات الصفات^(٣) - التي هي^(٤) غيرُ الوجود - للماهية، يستدعي ثبوت الماهية أولاً؛ لأن ثبوت الشيء لغيره^(٥) فرعُ ثبوت ذلك الشيء في نفسه^(٦) .

وأما إثبات الصفة التي هي الوجودُ للماهية لا يستدعي وجودها؛ فإن الوجودَ ليس^(٧) (هـ/١٥) صفةً موجودة، وإلا يلزم التسلسل .

وإذا لم تكن موجودة^(٨)، لم يكن ثبوته للماهية إلا في العقل، فلا يقتضي ثبوته للماهية ثبوت الماهية في الخارج، وإلا لكانت الماهية ثابتة قبل الوجود، بل ثبوته في الخارج هو عَيْنُ وجودها .

(١) قال القوشجي: «هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية» ١٤٦/١ .

(٢) في هامش (و) زيادة: وأتم أنكرتموه .

(٣) (أ) (هـ): الصفة .

(٤) ساقطة من (ز) .

(٥) ساقطة من (ب) وهي في (و): للشيء .

(٦) في هامش (هـ): «والعبارة الحقّة أن يقال: فرع ثبوت ذلك الغير بنفسه» .

(٧) (ب) (و) (ز): لبت .

(٨) (هـ): موجودا .

• قال:

وَسَلَبُهُ عَنْهَا لَا يَقْتَضِي تَمَيُّزَهَا وَثُبُوتَهَا^(١)، بَلْ نَفْيَهَا، لَا إِبْتِاثَ نَفْيَهَا. وَثُبُوتُهَا فِي الذَّهْنِ - وَإِنْ كَانَ لَا زِمًا - لَكِنَّهُ لَيْسَ بِشَرْطٍ^(٢).

○ أقول:

هذا أيضا جواب^(٣) دَخَلَ مُقَدَّرٌ عَلَى قَوْلِهِ: «العدم يحمل على

الغير».

تقريره: إذا قلنا: «السواد معدوم» فقد حَكَمْنَا بِسَلْبِ الوجود عن ماهية السواد، وسَلَبِ الوجود (عن ماهية السواد)^(٤) لا يمكن ما لم يَتَمَيَّز السواد عن غيره، وكل ما يَتَمَيَّز عن غيره فله تَعَيَّنٌ في نفسه، وكل ما له تَعَيَّنٌ في نفسه فله ثبوت في نفسه^(٥)؛ فالسواد لا يمكن سَلْبُ الوجود عنه إلا إذا كان ثابتاً في نفسه، فيكون حصول الوجود له شرطاً في سلب الوجود عنه، هذا خُلِّفَ.

تقريرُ الجواب: أن سَلَبَ الوجود عن الماهية، لا يقتضي كونَ الماهية مُتَمَيِّزَةً عن غيرها ثابتة في نفسها - فإن التميز صفةٌ غير^(٦) الماهية، وكذلك الثبوت، والمسلوب عنه هو نفس الماهية، لا الماهية

(١) في هامش (و) زيادة: في نفسها.

(٢) (ج): شرطاً.

(٣) (ج) زيادة: عن. قال القوشجي: «جواب شك يورد على سلب الوجود عن الماهية»

شرح التجريد ١٤٧/٢.

(٤) ما بين القوسين في (و): عنها.

(٥) (و): بنفسه، و«في» ساقطة.

(٦) (ب): لغير.

مع ثبوتها - بل نفيها، أي: بل سلب الوجود عنها يقتضي نفيها، لا إثبات نفيها، بأن تكون الماهية^(١) مُتَّصِفَةً بثبوت النفي، فإن سلب الوجود عنها لا يتوقَّف على إثبات نفيها، فإن إثبات النفي لها صفة غير الماهية، والماهية هي المسلوب عنها، لا الماهية مع صفة^(٢) غيرها.

فإذن: لا يكون حصول الوجود شرطاً في سلب الوجود عنها. لا يُقال: إن المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن، فالمسلوب عنه هو الماهية الموجودة في الذهن، لا الماهية من حيث هي؛ فيكون حصول الوجود في الذهن شرطاً لسلب الوجود عنه.

لأننا نقول: الوجود لا يُسلب عنها مع اعتبار أنها موجودة في الذهن، فإن كونها موجودة في الذهن صفة مغايرة لها، والمسلوب عنه هو الموصوف فقط، لا^(٣) باعتبار كونه موصوفاً بهذه الصفة أو غيرها، وإن كان بحيث تلزمه هذه الصفة، وهو ثبوته في الذهن، (فثبوته في الذهن)^(٤) وإن (٣١/ب) كان لازماً، لكنه ليس بشرط في سلب الوجود عنه.

لا يقال: إذا كان الوجود لازماً لها فلا يصح الحكم بعدم عليها؛ لأن^(٥) كَوْنُهَا في الذهن وإن كان لازماً - باعتبار أنها محكوم عليها، والمحكوم عليه مُتَّصَرٌّ - لكنَّ السلب غير وارد (٣٩/ج) على الماهية

(١) أي: الماهية المتحققة، انظر: كشف المراد ص ٥٦.

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) (و): لا الموصوف.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٥) هذا جواب الاعتراض، وعادة الشارح أن يقول: لأننا نقول.

من حيث اتصافها بهذا اللازم، بل على الماهية من غير تفكيدها^(١) بهذا
اللازم، فإن الماهية المعدومة (٣٥/ز) لها (٣٣/و) اعتباران: اعتبار
أنها منفية، واعتبار أنها مُتصوّرة، والبرهان لازم لها باعتبار الثاني، غير
لازم لها باعتبار الأول، والسلب وارد (باعتبار الأول، لا)^(٢) باعتبار
الثاني.

✽ قال:

وَالْحَتْلُ وَالْوَضْعُ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَةِ، يُقَالَانِ بِالتَّشْكِيكِ،
وَلَيْسَتْ الْمُؤَصِّفِيَّةُ مُبَوِّئَةً، وَإِلَّا تَسَلَّلَ^(٣).

المحل والوضع
من المعقولات
الطائفة

○ أقول:

الْحَتْلُ وَالْوَضْعُ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَةِ^(١)؛ إِذ يُعْتَبَرُ عَرُوضُهُمَا
لِلْمَعْقُولَاتِ الْأُولَى مِنْ حَيْثُ هِيَ فِي الْعَقْلِ، وَلَمْ يُوجَدْ فِي الْخَارِجِ
مَوْجُودٌ هُوَ حَتْلٌ أَوْ وَضْعٌ.

وَالْحَتْلُ وَالْوَضْعُ يُقَالُ كُلُّ مَنَهُمَا عَلَى أَفْرَادِهِ بِالتَّشْكِيكِ، فَإِنْ
حَتَّلَ بَعْضُ الْمَحْمُولَاتِ أُولَى وَأَقْدَمُ فِي الْحَتْلِيَةِ مِنْ حَتْلٍ بَعْضٍ آخَرَ،
وَكَذَا الْوَضْعُ.

(١) (و): تفيد.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ز).

(٣) (و) يسلسل.

(٤) انظر في هذه المسألة: كشف المراد ص ٥٦، شرح التجريد للقوشجي ١٤٨/٢،

شوارق الإلهام ص ٦١.

والموصوفية^(١) أيضاً من الاعتبار العقلية، وليست بموجودة^(٢) في الأعيان، وإلا لكانت وصفاً لشيء آخر؛ لأنها لا^(٣) يُمكنُ تصوُّرها إلا مع غيرها، فيكون للموصوفية موصوفية أخرى، وتَسَلَّلُ^(٤).

✽ قال:

ثُمَّ التَّوَجُّودُ^(٥) قَدْ يَكُونُ بِالذَّاتِ، وَقَدْ يَكُونُ بِالْعَرَضِ.

○ أقول:

الموجود على قسمين^(٦): موجود بالذات، وموجود بالعرض؛ وذلك لأن الموجود: إما أن يكون له وجود مستقل في الأعيان، بأن يكون له وجود مستقل^(٧) بنفسه^(٨)، (سواء كان قائماً بغيره^(٩) كالعرض، أو لا كالجوهر؛ أو لا يكون له وجود بنفسه^(١٠))، والأول

(١) قال اللاهيجي: «ولما كانت الموصوفية تناسب الموضوعية، فإن الصفة والموصوف في الحقيقة محمول وموضوع، أورد حكمها عقيب حكم الحمل والوضع».

شوارق الإلهام ص ٦١.

(٢) (ب): الموجودة.

(٣) (هـ): ما لا.

(٤) (هـ): (ز): وتسلل، (و): وتسللت.

(٥) (ب) (هـ): (ز): الوجود.

(٦) انظر في أقسام الموجود: الجديد في الحكمة لابن كمونة ص ٢١٥، كشف المراد ص ٥٧، شرح المقاصد ٣٤٢/١، القول السديد في علم التوحيد للشيخ محمود أبو دقيقة ٩٨/١.

(٧) زيادة من (هـ).

(٨) (هـ): في نفسه.

(٩) (هـ): بالغير.

(١٠) ما بين القوسين ساقط من (ز).

الموجود
بالذات
والموجود
بالعرض

هو الموجود بالذات، كالجسم والسواد، والثاني الموجود بالعرض،
كأعدام الملكات وكالإنسان للفرس.

✽ قال:

وَأَمَّا الْمَوْجُودُ فِي الْكِتَابَةِ وَالْبَارَةِ فَمَجَازِيٌّ.

○ أقول:

الموجود في
الكتابة والمباراة
مجازي

الشيء قد يكون له وجود في الأعيان، وقد يكون له وجود في
الذهن^(١)، ويقال للموجود في الأعيان وللوجود في ذهن: إنه موجود
حقيقة^(٢).

(وقد يكون له وجود في اللفظ)^(٣)، وقد يكون له وجود في
الكتابة، ويقال لكل منهما: إنه موجود بالمجاز. والعلاقة المجرّدة:
كون كل منهما (١٦/هـ) دالاً على الموجود في ذهن، أو الخارج
بحسب الرّوح.

✽ قال:

وَالْمَعْدُومُ لَا يُعَادُ؛ لِامْتِنَاعِ الْإِشَارَةِ إِلَيْهِ، فَلَا يَصِحُّ الْحُكْمُ
عَلَيْهِ بِصِحَّةِ الْعَوْدِ، وَلَوْ أُعِيدَ تَحَلَّلَ الْمَدَمُ بَيْنَ الشَّيْءِ وَنَفْسِهِ، وَلَمْ
يَتَّقِ فَرْقُ^(٤) بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمُتَبَدِّلِ، وَصَدَقَ الْمُتَقَابِلَانِ عَلَيْهِ دَفْعَةً، وَيَلْزَمُ
التَّسْلُلُ فِي الزَّمَانِ.

المعْدوم لا يعاد

(١) (و): الأذهان.

(٢) (و): حقيقي.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٤) (ب) (و): ولم يفرق.

○ أقول:

اُخْتَلِفَ في جواز إعادة المعدوم بعينه ^(١)، أي: مع جميع عوارضه المُتَحَصِّة. فذهب أكثر المتكلمين إلى جوازها، وذهب الحكماء وأبو الحسين البصري والكرامية إلى امتناعها. واختار المُصَنِّف مذهب الحكماء.

واحتجَّ عليه بخمسة وجوه:

الأول: أن المعدوم ليس له هُويَّة ثابتة، فلا يُعاد؛ لامتناع الإشارة إليه، فلا يصحُّ الحكمُ عليه بصحة القَوْد؛ لأنه لو صحَّ الحكمُ عليه بصحة ^(٢) القَوْد، فالإشارة العقلية بصحة العود: إن كانت إلى صورته التي في الذهن، فهي يستحيل وقوعها في الأعيان، وعلى تقدير وقوعها لم تكن مُعادَة؛ لأنها مثال المعدوم الذي فُرِضَ أنه مُعادٌ لا نَفْسُهُ. وإن كانت إلى ما يُماثلُ الصورة التي ^(٣) في الذهن، وما يُماثلُ الصورة التي هي ^(٤) في الذهن لا يلزم أن يكون ذلك المعدوم بعينه، فيلزم أن يكون كلُّ ما يماثله مُعاداً، فإن الصورة التي في الذهن يُماثلُها أشياء كثيرة.

(١) انظر في إعادة المعدوم: أصول الدين للبغدادى ص ٢٣٢، الأربعين في أصول الدين للرازي ٣٩/٢، المحصل ص ٥٥٣، غاية المرام للأمندي ص ٣٠٠، تلخيص المحصل للطوسي ص ٣٩٠، مطالع الأنظار ص ٢١٤، الكامل في الاستقصاء للنجاشي ص ٤١٧، شرح المقاصد ٨٢/٥، شرح المواقيت ٢٢٢/٣.

(٢) (ب) زيادة: في الخارج. والصواب حذفها.

(٣) (و) زيادة: هي.

(٤) ساقطة من (و).

وإن كانت إلى نَفْسٍ ذلك المعدوم - ولا هُوَّةَ له - فيستحيل الإشارة إليه بصحة العَوْدِ، فلا يَصِحُّ الحكمُ عليه بصحة العَوْدِ، فلا يَصِحُّ عَوْدُهُ، وإلا لكان الحكمُ عليه^(١) بصحة العود صحيحاً، وقد بَيَّنَّا أنه غيرُ صحيح.

والْحَاصِلُ^(٢): أن القولَ بصحة العَوْدِ، يُؤدِّي إلى القول بأن كلَّ مُتَأَنِّفٍ معاذٍ، أو القولُ بأن المعدومَ حالَ العَدَمِ له هُوَّةٌ ثابتةٌ، وكلاهما باطل، فالقولُ بصحة العَوْدِ باطلٌ.

فإن قيل^(٣): قولُكم: «لا يَصِحُّ الحكمُ عليه» (حُكِّمَ عليه)^(٤)، فلا يخلو: إما أن يكونَ هذا الحكمُ صحيحاً (١/١٨) أو لا، فإن كان الأولُ فقد صَحَّ الحكمُ على المعدوم، وإذا صَحَّ الحكمُ عليه صَحَّ الإشارةُ إليه، فلا يمتنعُ الحكمُ عليه بصحة الإعادة، وإن لم يكن هذا الحكمُ صحيحاً فيكون نقيضُهُ - وهو قولنا: يَصِحُّ الحكمُ عليه بصحة العَوْدِ - صحيحاً، وهو المطلوب.

أجيب: بأن هذا الحُكْمُ صحيحٌ.

قوله: «فإن كان صحيحاً فقد صَحَّ الحكمُ على المعدوم».

قلنا: لا يلزمُ من صحة هذا الحكم صحةً الحكم على المعدوم، فإن (٤٠/ج) هذا الحُكْمُ حُكِّمَ^(٥) على الحكم بصحة العَوْدِ لا على المعدوم.

(١) ساقطة من (أ) (ج).

(٢) كذا في (هـ)، وفي الباقي: فالحاصل.

(٣) هذا القول للإمام الرازي، ذكره في المحصل ص ٥٥٤، والشارح قرره بوجه أبسط مما ذكره الرازي.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٥) ساقطة من (أ) (ب) (ج).

فإن قيل: هذا الدليل مُعَارَضٌ، بأن نقول: المعدوم ليس له هُويَّةٌ ثابتة^(١)، فلا يَصِحُّ الحكمُ عليه^(٢) بامتناع العَوْدِ؛ لأنه لو صَحَّ الحكمُ عليه بامتناع العَوْدِ، فالإشارةُ العقليةُ بامتناع العود: إن كانت إلى صورته التي في الذهن، فيلزمُ عَدَمُ وقوعها^(٣)، ولا يلزمُ منه امتناعُ عَوْدِ المعدوم؛ وإن كانت إلى ما يُعَايَلُها - وهو كثيرٌ - فيلزمُ امتناعُ كل مُتَنَاقِضٍ؛ وإن كانت إلى نفس ذلك المعدوم - ولا هُويَّةَ له - فيستحيلُ الإشارةُ إليه بامتناع العَوْدِ، فلا يَصِحُّ الحكمُ (ب/٣٢) عليه بامتناع العَوْدِ، فلا يمتنع العَوْدُ عليه^(٤)، وإلا لَصَحَّ الحكمُ عليه (ز/٣٦) بامتناع العَوْدِ، وقد قلنا^(٥): إنه يمتنع.

والخاصُّ^(٦): أن القولَ بامتناع العَوْدِ، يُؤَدِّي إلى القول بامتناع كل مُتَنَاقِضٍ، أو القولِ بأن المعدوم حالُ العدم له هُويَّةٌ ثابتة، وكلاهما باطل؛ فالقولُ بامتناع العَوْدِ باطل.

أجيب: بأنه لا يستحيلُ الإشارةُ إليه بامتناع العَوْدِ؛ لأن الإشارةَ بامتناع العَوْدِ لا تتوقف على هُويَّته الثابتة، فإن ما لا ثبوتَ له^(٧) يجوز

(١) (ج) (و) (ز) وهامش (هـ) زيادة: فيجوز عوده لامتناع الإشارة إليه. قلت: وهي زيادة لا وجه لها - كما يظهر لي - وليست موجودة في مطالع الأنظار للمشارح نفسه ص ٢١٥.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) أي: عدم وقوعها في الخارج، كما في مطالع الأنظار ص ٢١٥.

(٤) ساقطة من (ب).

(٥) (هـ): بينا.

(٦) (ب): فالخاص.

(٧) في هامش (هـ): ما لا هوية له. نسخة.

أن يُشار إليه بامتناع العَوْد، بخلاف الإشارة بصحة العَوْد إليه، فإن ما لا هُوِيَّةَ له^(١) يستحيل الإشارة إليه بصحة عَوْدِه^(٢)، فإن امتناع العَوْد لأجل عدم هُوِيَّتِهِ الثابتة، (فيجوز أن يُشار إليه بامتناع العَوْد (و/٣٤) بسبب عدم هُوِيَّتِهِ الثابتة)،^(٣) وصحة العَوْد لا تكون لأجل عدم هُوِيَّتِهِ الثابتة، (فلا يجوز أن يُشار إليه بصحة العَوْد)^(٤) لأجل عدم هُوِيَّتِهِ الثابتة.

والْحَاصِلُ: أن صحة الحكم بامتناع العَوْد عليه باعتبار أن صورته حاصلة في الذهن، وامتناع العَوْد باعتبار أنه نَقْيٌ مَحْضٌ لا هُوِيَّةَ له يَقْبَلُهَا^(٥) العقل.

وأما صحة الحكم بصحة العَوْد باعتبار (أن صورته في الذهن، وصحة العود باعتبار)^(٦) أنه نَقْيٌ مَحْضٌ لا هُوِيَّةَ له، فغير^(٧) مُتَصَوِّر (١٧/هـ) ولا يَقْبَلُهُ^(٨) العقل.

الثاني: لو أُعِيدَ المعدومُ تكونُ إعادته بوجود عَيْنِهِ، الذي هو المُتَبَدِّلُ بِعَيْنِهِ، فَتَحْلُلُ العَدَمُ بين الشيء ونفسه، وَتَحْلُلُ العَدَمُ بين الشيء الواحد^(٩) ونفسه^(١٠) غيرُ معقول.

(١) (هـ): ما لا ثبوت له. وفي الهامش: ما لا هوية له. نسخة.

(٢) (و): العود.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٤) ما بين القوسين في (ب): فيجوز أن يشار إليه بامتناع العود. ولعلها سبق نظر من الناسخ؛ لتقدم نفس هذه الجملة قبل قليل.

(٥) (ج): يقبله.

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٧) (ب) (ج) (ز): غير.

(٨) (هـ): ولا يقبلها.

(٩) ساقطة من (ب).

(١٠) ساقطة من (أ) (ج).

الثالث: لو جاز إعادة المعدوم، لجاز أن يُوجَدَ (مِفْلُهُ بَدَلًا عَنْه)^(١) مُبْتَدَأً في وقتِ إعادته، فإنه إذا جَازَ أن يُوجَدَ قَرْدٌ من أفراد ماهية نوعية، لا يكون نوعها مُنحصراً في شخص، مُكْتَنَفٌ بعوارض مُشَخَّصَةٍ بعد العدم، جاز أن يُوجَدَ ابتداءً بطريق^(٢) الأولى، فلم يَتَقَ فَرْقٌ بين المُعاد والمِفْلِ المُبْتَدَأِ، فإن الفارقَ بينهما لا يكون الماهية^(٣)، ولا عوارضها المُشَخَّصة، لعدم الاختلاف فيها.

فإن فَرْقَ بَانَ المِفْلِ ليس هو الذي عُذِمَ، والمُعاد هو الذي عُذِمَ، فقد صار المعدومُ في^(٤) حال العَدَمِ^(٥) مُشاراً إليه، وكلُّ ما هو مُشارٌ إليه فهو ثابتٌ، وهو محال، فلم يَتَقَ بينهما فَرْقٌ، فيكونُ المُبْتَدَأُ مُعاداً، هذا خُلْفٌ.

الرابع: لو أُعِيدَ المعدومُ لَصَدَقَ المُتَقَابِلان معاً، والتالي ظاهرُ الفساد.

بَيَانُ المُتَالِزَةِ: أنه لو أُعِيدَ ما زال عنه الوجودُ، فالوجودُ الثاني: إما أن يكون عَيْنَ الوجود الأول أو غَيْرَهُ، فإن كان الثاني لم يكن المعدومُ بَعْنِهِ مُعاداً؛ لأن ما وُجِدَ ثانياً يكون موجوداً آخَرَ^(٦) غَيْرَ الأول، وإن كان الأول فيكونُ ذلك الشيء بَعْنِهِ مُبْتَدَأً ومُعاداً معاً^(٧)، فَيَصْدُقُ المُتَقَابِلان عليه.

(١) ما بين القوسين في (هـ): بدله مثله.

(٢) (ج): بالطريق.

(٣) (هـ) زيادة: ولا لوازمها.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) (و): عدمه.

(٦) (ز): بوجود.

(٧) ساقطة من (و).

الخامس: مُختَصٌّ بامتناع عَوْدِ الزمان.

وتقريره: أنه لو أُعيدَ الزمانُ، فلا يخلو: إما أن يكون بين المُعاد والمُبتدأ مُغايرةً أو لا، فإن كان الثاني يلزم^(١) أن لا يكون المُعاد مُعاداً بل مُبتدأً، هذا خُلْفٌ. وإن كان بينهما مغايرةٌ، فلا تكون المغايرة^(٢) بالماهية والوجود ولوازمهما، بل بالقبلية والتبعية، فيلزم أن يكون المُبتدأ في الزمان المتقدم، والمُعاد في الزمان المتأخر، فيلزم أن يكون للزمان زماناً آخر، ويمكن عَوْدُ الزمان الثاني، ويلزم^(٣) التسلسل.

ولقائل أن يقولَ على الأول^(٤): الإشارةُ العقليةُ بصحة العَوْدِ إلى مُماتِلٍ صورته التي في الذهن.

اضرأني
الشارح على
ألفه المصنف

قوله: «وما يُماتِلُ الصورة التي في الذهن لا يلزم كونه ذلك المعدومَ بعينه»^(٥).

قلنا: نُسلِّمُ أنه لا يلزم أن يكونَ ذلك المعدومَ بعينه، ولكن لا يلزم منه امتناعُ كونه ذلك المعدومَ، فإن عَدَمَ اللزومِ لا يقتضي لزومَ العَدَمِ، وحينئذٍ جاز أن يكون ذلك المعدومَ، وهو المطلوبُ، فإن كلامنا في جواز العَوْدِ لا في وجوبه.

وأما قوله: «فيلزم أن يكون كلُّ ما يماثلُه مُعاداً».

(١) (ج): فيلزم.

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) (هـ): فيلزم.

(٤) بداية عبارة الأصفهاني في مطالع الأنظار في الرد على هذا الدليل هي: «والنحقيق

في الجواب...» ص ٢١٦.

(٥) (أ) (ب) (ج): نفسه.

قلنا: لا يلزم من عَدَمِ لزوم^(١) كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم أن يكون كل ما يماثله مُعاداً.

وعلى الثاني: أن^(٢) جواز العود يستلزم جواز^(٣) كون الشيء موجوداً، ثم معدوماً، ثم موجوداً، فإن عَنَيْتُمْ بتخلُّلِ العدم بين الشيء ونفسه هذا المعنى، فلا تُسَلِّمُ أنه غيرُ معقول، وإن عَنَيْتُمْ به غيره، فيثبوته حتى يُصَوَّرَ^(٤) أولاً، ثم يُتَكَلَّمُ^(٥) عليه ثانياً.

وعلى الثالث: أنه لا يلزم من جواز وقوعٍ مِثْلِهِ وقوعٌ مِثْلِهِ، حتى يلزم أن لا يكون فرقٌ بين المُبتدأ والمعاد.

ولئن سُلِّمَ: فيجوزُ أن يُفَرَّقَ بينهما ببعض العوارض.

وأيضاً: لو كان هذا الدليلُ صحيحاً يلزم جوازُ وقوع شخصين ابتداءً بعَيْنٍ ما ذكرتُم، فلم يَتَقَّ فرقٌ بينهما.

وعلى الرابع: لِمَ لا يجوزُ أن يكون الشيء الواحدُ بَعَيْنِهِ يَصْدُقُ عليه المتقابلان باعتبارين؟

وعلى الخامس: أنَّ لا نَدَّعي جوازَ إعادةِ كلِّ معدوم.

✽ قال:

وَالْحُكْمُ بِامْتِنَاعِ الْعَوْدِ^(٦) لِأَمْرِ لَازِمٍ لِلْمَاهِيَّةِ.

(١) ساقطة من (أ).

(٢) ساقطة من (ج) (و).

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) (هـ): نتصور.

(٥) (هـ): نتكلم.

(٦) (و): زيادة: لا يلزم. وليت بصحيحة، لأنها توهم خلاف المراد.

○ أقول:

لَمَّا قَرَّعَ من^(١) الاحتجاجات على امتناع^(٢) العَوْد، أشار إلى جواب استدلال من زعم أنه يجوز عَوْدُهُ.

تقريرُ الاستدلال^(٣): أن الشيء بعد العدم إن كان ممتنعاً للماهية، أو لشيء من لوازمها، لَزِمَ امتناعُ (٤١/ج) وجوده مُبتدأً، وإن كان ممتنعاً لأمرٍ غير لازم، فعند زوال ذلك الغير يزولُ الامتناع.

تقريرُ الجواب: أن المعدوم بعد العدم ممتنعُ الوجود (٣٧/ز)، وذلك الامتناع للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود، وهذا الوصفُ أمرٌ لازمٌ للماهية بعد العدم (٣٣/ب)، وامتناعُ الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم، لا يقتضي امتناعَ الماهية مطلقاً.

ولقائل أن يقول: لا نُسلِّمُ أن موصوفةً الماهية^(٤) (١٨/هـ) بالعدم بعد الوجود لازمةٌ للماهية من حيث هي، فإنه في حالة الوجود انفكَّ هذا الوصفُ عنها، ولو كان لازماً لها امتنع انفكاكُهُ عنها.

ولئن سلِّم: أنه لازمٌ لها، لكن لا نُسلِّمُ أن الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع^(٥) الوجود؛ وذلك لأنه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبٌ الوجود وممتنعُ العدم، كذلك لا يكون

(١) كذا في (و)، وفي الباقي: عن.

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) هذا الاستدلال للرازي، ذكره في المحصل ص ٥٥٣.

(٤) العبارة في (ب): وفيه نظر، لأنه لا نسلم أن الماهية الموصوفة...

(٥) (هـ): ممتنعة. وكذا فيما يأتي في ممتنع وواجب.

الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب العدم، بل هو أقبل للوجود، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَىٰ عَلَيْنَا﴾^(١).^(٢)

* قال:

وَفَسْمَةُ الْمَوْجُودِ إِلَى الْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ ضَرُورِيَّةٌ، وَزَدَتْ عَلَى الْمَوْجُودِ مِنْ حَيْثُ هُوَ قَابِلٌ لِلتَّقْيِيدِ وَعَدَمِهِ.

○ أقول:

الموجود: إما أن يكون (و/٣٥) بحيث إذا تَفَيَّتْ إليه من دون التفاتٍ إلى غيره يَجِبُ له الوجودُ أَوْ لا. والأول هو الواجب، والثاني هو الممكن^(٣).

وهذه القسمة ضرورية، لا تَقْتَرِفُ إلى بُزْهَانٍ، وقد وَرَدَتْ عَلَى الموجود من حيث هو هو، أي: الموجود^(٤) لا بشرط شيء، الذي هو قَابِلٌ للتقييد وعدمه، لا الموجود المُتَيَقِّد، فإن الموجودَ بِشَرْطٍ أن يكون معه قَيِّدٌ كالوجوب أو الإمكان، أو بِشَرْطٍ أن لا يكون معه قَيِّدٌ، يستحيل أن ينقسم إلى الأقسام المتباينة؛ لأن مَوْرِدَ القِسْمَةِ مُشْتَرَكٌ بين الأقسام، والموجودُ بِشَرْطٍ شيء أو لا شيء لم يكن مُشْتَرَكاً بينها.

(١) سورة الروم: ٢٧.

(٢) زاد الشارح في مطالع الأنظار: «اللهم إلا إذا أريد بالامتناع الامتناع بشرط العدم، وقد عرف أن الوجوب بشرط الوجود، والامتناع بشرط العدم، لا ينافي الإمكان بحسب الذات» ص ٢١٥.

(٣) انظر في هذه المسألة: شرح الإشارات للرازي ١/١٩٤، المباحث المشرقية ١/١٢٣، شرح الإشارات للطوسي ٣/٤٤٧، كشف المراد ص ٥٩.

(٤) ساقطة من (ز).

* قال:

وَالْحُكْمُ عَلَى الْمُتَكِنِ بِإِمْكَانِ الْوُجُودِ، حُكْمٌ عَلَى الْمَاهِيَةِ لَا
بِاخْتِبَارِ الْعَدَمِ وَالْوُجُودِ.

○ أقول:

هذا جوابٌ عن اعتراض^(١) على القول بالإمكان.

تقريرُ الاعتراض: أن يُقال: القولُ بالإمكان ممتنعٌ؛ لأن المحكوم
عليه بالإمكان: إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، فإن كان موجوداً، فهو
حالُ الوجود لا يَقْبَلُ العَدَمَ؛ لاستحالة الجَمْعِ بين الوجود والعدم، وإذا
لم يَقْبَلِ العَدَمَ امتنعَ حصولُ إمكان الوجود والعدم.

وإن كان معدوماً، فهو حالُ العدم لا يَقْبَلُ الوجودَ، وإذا لم يَقْبَلِ
الوجودَ امتنعَ إمكانُ حصول^(٢) الوجود والعدم، وإذا امتنعَ خُلُوُ الشيء
عن الوجود والعدم، وكان كُلُّ منهما منافياً للإمكان؛ استحال حصولُ
الإمكان للشيء، فالقولُ بالإمكان ممتنع.

تقريرُ الجواب: أن يُقال^(٣): القسمُ في قوله: «المحكوم عليه
بالإمكان: إما أن يكون موجوداً أو معدوماً» ليست بخاصرة؛ لأن
المفهومَ منه أن المحكوم عليه بالإمكان: إما أن يكون مع الوجود أو مع
العدم، وما هنا قسمٌ^(٤) آخر، وهو أن لا يكون مع أحدهما، وهو أن

(١) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في: المحصل للرازي ص ١٨٧، تلخيص
المحصل ص ١٠٥.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) في غير (ب) (و): يقول.

(٤) ساقطة من (ز).

يكون الحكم بالإمكان على الماهية من حيث هي، لا مع اعتبار العدم أو الوجود، حتى يلزم المحذور المذكور^(١).
فإن حال الماهية ليست بمُنحصِرٍ^(٢) في حال الوجود أو حال العدم؛ لأن هذين الحالين عند اعتبار الماهية مع الغير، أما عند اعتبارها لا مع الغير تكون الماهية وَخْذَهَا، ولا تكون^(٣) موجودة ولا معدومة، والماهية من حيث هي هي قابلة للوجود والعدم، فلا يستحيل الحكم عليها بالإمكان.

* قال:

لعلّ ماهية
الإمكان من
حيث إنه
اعتبار عقلي

ثُمَّ الْإِمْكَانُ قَدْ يَكُونُ آلَةً فِي التَّمَقُّلِ، وَقَدْ يَكُونُ مَعْقُولًا بِإِغْتِبَارِ ذَاتِهِ.

○ أقول:

لَمَّا أَجَابَ عَنِ الْإِعْتِرَاضِ، أَرَادَ أَنْ يُحَقِّقَ مَاهِيَةَ الْإِمْكَانِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ عَتَبَارٌ عَقْلِيٌّ، لَتَنْدَفِعَ بِهِ الشُّبُهَاتُ الْوَارِدَةُ عَلَى الْإِمْكَانِ^(١).

(١) ساقطة من (أ).

(٢) (و): مختصرة.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) ذكر القوشجي أن كلام المصنف هنا، إشارة إلى جواب شك يورد على اتصاف الماهية بالإمكان.

تقريره - كما في توضيح المراد للحسيني -: «أن الماهية لو انصفت بالإمكان لانصفت الإمكان بالوجود؛ ضرورة امتناع انفكاك الإمكان عن ماهية الممكن، ولكان ذلك الوجوب مصفاً بوجوب آخر، وهكذا، ويلزم التسلسل، وهو باطل، وملزومه الذي هو اتصاف الماهية بالإمكان باطل أيضاً» ص ١١٤.

اعلم: أن الشيء قد يكون معقولاً باعتبار ذاته، يَنْظُرُ فيه العقلُ، وَيُتَعَبَّرُ أنه موجود أو معدوم. وقد يكون آلة للعاقل في تَعَقُّلِهِ، ولا يَنْظُرُ العاقلُ فيه، بل يَنْظُرُ به فيما هو آلة لِتَعَقُّلِهِ.

مثلاً: العاقلُ يَتَعَقَّلُ السماءَ بصورة في عقله^(١)، فتكون الصورة في العقل للسماء آلة للعقل في تَعَقُّلِهِ السماء^(٢)، ويكون معقوله السماء، ولا يَنْظُرُ حينئذٍ في الصورة التي بها يَتَعَقَّلُ^(٣) السماء، ولا يَحْكُمُ عليها بحكم، بل يَتَعَقَّلُ بتلك الصورة أن المعقول هو السماء، ثم إذا نَظَرَ في^(٤) تلك^(٥) الصورة، وَيَجْعَلُهَا معقولة^(٦) باعتبار ذاتها منظوراً فيها، لا آلة في النظر في غيرها، وَجَدَهَا عَرَضاً قائماً بمحل هو العقل ممكناً وجوده.

وهكذا الإمكان، قد يكون آلة للعاقل في تَعَقُّلِهِ، بها يَتَغَرَّفُ حَالُ الممكن (١٩/هـ) في أن وجوده كيف يَفْرَضُ لماهيته، ولا يَنْظُرُ في كون الإمكان موجوداً أو غير موجود؛ جوهرأ أو عرضاً، أو^(٧) واجباً أو ممكناً.

= ثم قال القرطبي: «وهذه الشبهة يمكن إجراؤها في كثير من المفهومات، مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والقدم والحدث، إلى غير ذلك من الأمور الاعتبارية التي يتكرر نوعها» شرح التحرير ١٦٣/٢.

- (١) (ج): ذهنه.
- (٢) (أ) (ج) (ز): للسماء.
- (٣) (ب) زيادة: العاقل.
- (٤) (هـ) (و): إلى.
- (٥) ساقطة من (هـ).
- (٦) (هـ) (ز): معقولا.
- (٧) ساقطة من (هـ) (و).

وقد يكون معقولاً باعتبار ذاته، فيُنظَرُ في وجوده، أو إمكانه، أو وجوبه، أو جَوَهَرِيَّتِهِ، أو عَرَضِيَّتِهِ، ولا^(١) يكون بهذا الاعتبار إمكاناً لشيء، بل كان عَرَضاً في محل هو العقل، وممكناً في ذاته. ووجوده غير ماهية، فهو من حيث هو إمكان لا يُوصَفُ بكونه موجوداً أو غير موجود، ممكناً أو غير ممكن (٤٢/ج)، وإذا وُصِفَ بشيء من ذلك لا يكون حينئذ إمكاناً، بل يكون له إمكان^(٢) آخر.

• قال:

وَحُكِّمَ الذَّهْنُ عَلَى الْمُمكنِ بِالِإِمْكَانِ (٣٩/ز) يَحِبُّ أَنْ تُغْتَبَرِ مُطَابَقَتُهُ لِمَا فِي الْعَقْلِ؛ لِأَنَّ الْإِمْكَانَ عَقْلِيًّا.

○ أقول:

هذا جوابُ اعتراض^(٣) على أن الإمكان اعتبارٌ عقلي، ثابتٌ في الذهن، لا تَحَقَّقُ له في الخارج.

تقريرُ الاعتراض: أن حُكِّمَ الذهن بإمكان الممكن، لا يخلو: إما^(٤) أن يكون مُطَابِقاً للمحكوم عليه أو لا، فإن لم يكن مطابقاً كان جهلاً، وكان حاصله: أن الذهن حَكَّمَ بِالِإِمْكَانِ عَلَى مَا لَيْسَ فِي نَفْسِهِ

(١) (و): فلا.

(٢) (و) زيادة: عقلي.

(٣) استبعد اللاهيجي كون كلام المصنف جواباً عن اعتراض، بل الغرض منه تحقيق كون اتصاف الممكن بالإمكان بحسب العقل، كما هو شأن المعقولات الثانية، ولو كان اعتراضاً لكان المناسب ذكره في مسألة اعتبارية الإمكان التي سبقت. انظر:

شوارق الإلهام ص ٦٥.

(٤) ساقطة من (ب) (ج).

ممكناً، وإن كان مُطابقاً كان الشيء في نفسه ممكناً (٣٤/ب)، فيكون
الإمكان مُتَحَقِّقاً في الخارج.

تقريرُ الجواب: أن نقول: حكمُ الذهن على الممكن بالإمكان
يجب أن تُعْتَبَر مطابقتها لما في العقل؛ لأن الإمكان اعتبار عقلي، وقد
عَرَفْت أن الحكم بالأمور العقلية على الشيء لا يَجِبُ أن يكون مُطابقاً
لما في الخارج، بل يَجِبُ أن يكون مطابقاً لما في نفس الأمر باعتبار
العقل.

وقد وَقَعَ في بَعْضِ نُسَخِ التَّحْنِ هكذا^(١): «وحكم الذهن على
الممكن بالإمكان اعتبار عقلي، فيجب أن تعتبر مطابقتها لما في
العقل»^(٢) وهو غيرُ مستقيم؛ لأن حكمَ الذهن اعتباراً عقلياً، سواءً كان
بالإمكان على الممكن أو بغير الإمكان على غير الممكن؛ لأن الحكم
من المعقولات (أ/١٩) الثانية، فلو كان كَوْنُ حكمِ الذهن اعتبارياً
مُوجِباً لوجوب اعتبار مطابقتها لما في (و/٣٦) العقل، لكان جميعُ
الأحكام يَجِبُ أن يكون مُطابقاً لما في العقل، وليس كذلك، فإن
الحكم بالأمور الخارجية على مثلها يَجِبُ أن تُعْتَبَر مطابقتها لما في
الخارج.

والعبارةُ المستقيمة ما أوردناه، ولعل العبارةَ الأخرى سهوٌ وقع
من الناسخين^(٣).

(١) ساقطة من (ب).

(٢) وهذه العبارة هي المثبتة في كشف المراد للحلي ص ٦١.

(٣) (و): النسخ.

قال: **وَالْحُكْمُ بِحَاجَةِ الْمُمَكِّنِ ضَرُورِيٍّ، وَخَفَاءُ التَّصْدِيقِ لِحَفَاءِ التَّصَوُّرِ غَيْرُ قَادِحٍ.**

أقول:

الممكن لما كان كلٌّ من طَرَفِي الوجود والعدم بالنسبة إليه على السَّوَاءِ، احتاج في ترجُّح أحد طَرَفَيْهِ على الآخر إلى مُرَجِّحٍ يُرَجِّحُهُ. فالحكم بأن الممكن محتاج^(١) إلى مُرَجِّحٍ يُرَجِّحُ أَحَدَ جَانِبَيْهِ^(٢) على الآخر ضروري، لا يحتاج إلى برهان^(٣)، فإن كلَّ عاقل يتصوَّر الممكن والحاجة حَكَمَ بالضرورة أنه محتاج إلى المُرَجِّح.

قوله: «وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح» إشارة إلى جوابٍ دَخَلَ مُقَدَّر.

تقريره: أنا لما عَرَضْنَا هذه القضية على العقل مع قولنا: «الواحد نصف الاثنين» وَجَدْنَا التَّفَاوْتَ بينهما، (فإن الأولى فيها)^(٤) خفاءً بالنسبة إلى الثانية، والتفاوت بينهما بالخفاء والظهور يدل على أن الأولى غيرُ ضرورية.

تقريرُ الجواب: أن الضروريات قد يكون التصديقُّ بها خافياً^(٥)

(١) (و): يحتاج.

(٢) (و): طرفيه.

(٣) انظر في حاجة الممكن إلى المؤثر: المباحث المشرقية ١/١٢٥، نهاية المرام للحلي ١٢٩/١، تلخيص المحصل ص ١١١.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٥) في هامش (هـ): خفياً.

بسبب خفاء التصورات الواقعة فيه، وخفاء التصديق بسبب خفاء تصوراته غير قادح في كونه ضرورياً، فإن التصديق الضروري قد يتوقف على تصورات مُكْتَسَبَة.

✱ قال:

والمؤثِّرةُ اغْتِبَارٌ عَقْلِيٌّ.

○ أقول:

هذا جوابٌ عن شبهة^(١) واردة على أن الممكن محتاجٌ إلى المؤثر.

تقريرُ الشبهة: لو احتاج الممكن إلى مؤثر، لكانت مؤثِّرةُ المؤثر في ذلك الأثر: إما أن تكون وصفاً ثبوتياً أو لا، والقسمان باطلان؛ فالقولُ بالمؤثِّرةِ باطل.

أما بيانُ بطلان الأول: فلأن المؤثِّرةَ لو كانت ثبوتيةً: فلما أن تكون نفسُ المؤثر أو الأثر أو غيرهما، والأول والثاني باطلان؛ لأنها نسبةٌ بينهما، والنسبةُ تُغَايِرُ كُلَّاً مِنَ الْمُتَتَبِعِينَ، وكذا الثالث؛ لأنها لو كانت مغايرةً لهما لكانت ممكنةً؛ ضرورة (هـ/٢٠) توقُّفُها على المُتَتَبِعِينَ، وهما غيرُها، والموقوفُ على الغير ممكن؛ فيفتقرُ إلى مؤثر، ومؤثِّرةُ المؤثر فيه زائدةٌ، ويلزم التسلسلُ.

وأما بيانُ بطلان الثاني: وهو أن لا تكون ثبوتيةً، فلأن المؤثِّرةَ نقيضُ اللامؤثِّرةِ، التي يَصِحُّ حَمْلُها على المعدوم، والمحمولُ على

(١) انظر هذه الشبهة والجواب عنها في المحصل للرازي ص ١٩٤.

المعدوم غير ثابت ؛ فتكون اللامؤثرية غير ثابتة ، فتكون المؤثرية ثابتة .
 تقريرُ الجوابِ: أن المؤثرية أمرٌ إضافي اعتباري ، يثبت^(١) في
 العقل عند تعقُّل صدور الأثر عن المؤثر ، فإن تعقُّل ذلك يقتضي ثبوت
 امر في العقل ، هي المؤثرية كما في سائر الإضافات .

• قال :

والمؤثر يُؤثر في الآخر ، لا من حيث هو موجودٌ ، ولا من
 حيث هو معدومٌ .

○ أقول :

هذا أيضاً جوابٌ عن شبهة^(٢) أخرى واردة على أن الممكن
 محتاجٌ إلى المؤثر .

تقريرُها: أن المؤثر: إما أن يُؤثر في الأثر حال وجود الأثر أو
 حال عدمه ، والأول باطل ؛ لامتناع تحصيل الحاصل ، وكذا الثاني ؛ لأن
 حال عدم لا أثر ولا تأثير ؛ لأن التأثير إن كان عَيْنَ حصول الأثر عن
 المؤثر فيحت لا أثر فلا تأثير ، وإن كان مغايراً فالكلام فيه كالكلام في
 الأثر .

تقريرُ الجوابِ: أن المؤثر إنما يُؤثر في الأثر لا من حيث
 (٤٣/ج) هو موجودٌ ، ولا من حيث هو معدومٌ .

(١) (أ) (ب) (ج) : ثبت .

(٢) انظر هذه الشبهة والجواب عنها في: المحصل ص ١٩٨ ، تلخيص المحصول
 ص ١١٣ .

فإن قيل: على هذا يلزم الوساطة، وهو محال!

أجيب: بأننا لم نقُل: إن للماهية حالاً غير حال الوجود والعدم، حتى يلزم الوساطة، بل نقول: إن المؤثر مؤثر في الماهية (٤٩ ز) من حيث هي، لا في الماهية من حيث هي موجودة أو معدومة، والماهية من حيث هي غير الماهية من حيث هي موجودة أو معدومة، وإن كانت لا تخلو عن أحدهما.

فإن قيل: إذا كان^(١) الماهية لا تنفك عن أحدهما، فتأثير المؤثر^(٢) لا يخلو عن إحدى الحالتين^(٣)، فيلزم المحذور.

أجيب: بأنه إن أُريدَ بحال وجود الأثر زمان وجوده أو آن وجوده، فليس بمتنع أن يؤثر المؤثر في الأثر في زمان وجود الأثر؛ لأن المعلول لا يتأخر بالزمان عن العلة، وإن أُريدَ به المقارنة الذاتية للأثر بالنسبة إلى المؤثر فهو محال، وحينئذ نقول: إنما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا معدوم.

* قال:

وتأثير المؤثر في الماهية، ويلحقه وجوب لاجئ.

○ أقول:

هذا أيضاً جواب عن شبهة^(٤) ثالثة واردة على أن الممكن محتاج إلى المؤثر (٣٥ ب).

(١) (أ): كانت.

(٢) (هـ): الماهية. وهو خطأ.

(٣) (هـ): الحالين.

(٤) انظر هذه الشبهة والجواب عنها في: المحصل ص ١٩٨، تلخيص المحصل ص ١١٨.

تفريدها: أن المؤثر: إما أن يؤثر في الماهية، أو في الوجود، أو في اتصاف الماهية بالوجود، والأول محال؛ لأن الماهية لو كانت بتأثير الغير يلزم عدمها عند عدم ذلك الغير؛ لأن ما بالغير يلزم من ارتفاع الغير ارتفاعه، فلو كان السواد سواداً (بالغير لزم أن لا يكون السواد سواداً)^(١) عند عدم ذلك^(٢) الغير، وهو محال؛ لأن السواد يستحيل أن لا يكون سواداً، سواء ارتفع الغير أو لم يرتفع.

وكذا الثاني - وهو أن يكون تأثيره في الوجود - محال، (ولا لزم أن لا يبقى الوجود وجوداً عند قرصي عدم ذلك التأثير، وهو محال)^(٣) على ما مر.

وكذا الثالث - وهو أن يكون تأثيره في موصوفاة الماهية بالوجود (٣٧/و) - محال لوجهين:

أحدهما: أن الموصوفاة أمر عديم؛ لأنها لو كانت وجودية لكانت قائمة بالماهية؛ إذ يمتنع أن تكون جوهرية، ويلزم التسلسل، وإذا كانت عديمة امتنع أن تكون أثراً للغير.

الثاني: أنها لو كانت مستندة إلى المؤثر، لكان تأثير المؤثر: إما في ماهيتها، أو وجودها، وكلاهما محال، أو في اتصافها بالوجود، ويعود الكلام فيه.

تفريدها: أن تأثير المؤثر في الماهية، وتأثيره فيها هو أن يُحَقِّقَهَا، لا أن يُحَقِّقَ وجودها لامتناع تحقق الوجود.

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٢) ساقطة من (و).

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ز).

وقوله: «تأثيره في الماهية محال؛ لأن كون السواد سواداً لو كان بالغير، لوجب أن لا يكون السواد سواداً عند عدم الغير».

قلنا: تأثيره في الماهية هو أن يجعل السواد مُحَقَّقاً، لا أن يجعل السواد سواداً، فكون السواد^(١) حينئذ يكون بالغير، لا كَوْن السواد سواداً، فيلزم من انتفاء الغير انتفاء كَوْن السواد مُحَقَّقاً^(٢) (لا انتفاء كون السواد)^(٣) سواداً^(٤) (٢١/هـ) وأما إذا^(٥) فَرَضَ السواد سواداً، فقد وَجَبَ سَوَادِيَّتُهُ بسبب^(٦) الفرض وجوباً لاحقاً مُرْتَباً على الفرض، ومع ذلك الفرض يمتنع تأثير المؤثر فيه، فإنه يكون إيجاباً لما فَرَضَ موجوداً^(٧)، أما قَبْلَ ذلك^(٨) الفرضي فيمكن أن يُوجَدَ المؤثر السواد على سبيل الوجوب، ويكون ذلك الوجوب سابقاً على وجوده، وقد عُرِفَ^(٩) الفرق بينهما^(١٠).

❖ قال:

وَعَدَمُ الْمُمَكِّنِ مُسْتَنَدٌ إِلَى عَدَمِ عَلَيْهِ^(١١).

(١) في هامش (هـ) زيادة: محققاً.

(٢) زيادة من (هـ)، وفي (ز): سواداً.

(٣) ما بين القوسين مطلوب في (ز).

(٤) (ز): محققاً.

(٥) ساقطة من (أ) (ج).

(٦) (ز): بحسب.

(٧) (هـ) زيادة: بالفعل.

(٨) ساقطة من (ب) (هـ).

(٩) (هـ): عرفت.

(١٠) أي: بين الوجوب السابق والوجوب اللاحق.

(١١) في متن «التجريد» بتحقيق: محمد جواد الجلالي ص ١٢٠ زيادة: «على ما مر».

○ أقول:

هذا أيضاً جوابُ اعتراض^(١) على أن الممكن محتاج إلى المؤثر.

تقريرُ الاعتراض: لو افتقر الممكن في ترجُّح أحد طرفيه إلى المؤثر؛ (لافتقر في ترجُّح طرف العدم إلى المؤثر)^(٢)، والتالي باطل؛ لأن المرجَّح لابد له من أثر، والعدم تقيٍّ مخضٍّ، فيستحيل إسناده^(٣) إلى المؤثر.

تقريرُ الجواب: أن عَدَمَ الممكن المتساوي الطرفين ليس تقيًّا مخضًّا، وعدمُ العلة ليس تقيًّا مخضًّا، بل كلٌّ من عَدَمِ المعلول الممكن وعَدَمِ العلة أمرٌ عقلي، ويجوز أن يُعلَّل الأمرُ العقلي بالأمر العقلي، فيجوز أن يستند عدمُ الممكن إلى عدمِ عِلَّتِهِ العقلي، المُتميِّزِ أحدهما عن الآخر في العقل، فإن العقلَ يحكُمُ حكماً ضرورياً بأن العلة رُفِعَتْ فُرِيعَ المعلول، فقد أُسِنِدَ^(٤) ارتفاعُ المعلول إلى ارتفاعِ عِلَّتِهِ.

* قال:

وَالْمُمْكِنُ الْبَاقِي مُتَقَيِّرٌ إِلَى الْمَوْثِّرِ لَوْجُودِ عِلَّتِهِ.

الممكن الباقي
متغير إلى
المؤثر

= وهي ثابتة في كشف المراد ص ٦٤، وهي إشارة إلى ما مر من قول المصنف: «ولهذا استند عدم المعلول إلى عدم العلة لا غير» ص ٣٠٢.

(١) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في: المحصل ص ٢٠١، تلخيص المحصل ص ١١٨.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٣) (أ) (هـ) (و): استاده.

(٤) (هـ) (و): استند.

○ أقول:

ذهب الحكماء والمتأخرون من المتكلمين إلى أن الممكن الباقي مُفْتَقِرٌ إلى المؤثر^(١)؛ وذلك لأنَّ علَّةَ حاجته إلى المؤثر هو الإمكان، وهو حال البقاء حاصلٌ؛ لأنَّ الإمكانَ للممكن ضروري، وإذا كانت العلة مُتَحَقِّقَةً كان المعلول مُتَحَقِّقاً، فيكونُ حالُ البقاء مُفْتَقِراً إلى المؤثر؛ لوجود علة الافتقار، وهو الإمكان.

* قال: (٤٤/ج)

والمؤثر يُفِيدُ البَقَاءَ بَعْدَ الإِحْدَاثِ.

○ أقول:

هذا جوابٌ دَخَلَ مُقَدَّرٌ^(٢).

تقريره: لو افتقر الباقي في حال بقاءه إلى المؤثر، فالمؤثر: إما أن يكونَ له فيه تأثيرٌ أو لا يكونَ، وكلاهما محال^(٣). أما الأولُ فلأنَّ التأثيرَ يستدعي حصولَ أثرٍ، فالأثرُ الحاصلُ منه: إما أن يكونَ هو الوجودُ الذي كان حاصلًا قبل ذلك، وإما أن يكونَ أمراً جديداً، والأولُ محالٌ؛ لامتناع تحصيل الحاصل، والثاني أيضاً محالٌ؛ لأنه حينئذ يكون تأثيرُ المؤثر في أمر جديد لا في الباقي، وقد قَرَضْنَا^(٤) أنه أثرٌ في الباقي، هذا خُلِّفَ.

(١) انظر في هذه المسألة: المحصل ص ٢٠٦، شرح الإشارات للطوسي ٤٨٥/٣، نهاية المرام للحلي ١٥٧/١، مطالع الأنظار ص ١٥٩، شرح التجريد للقوشجي ١٧٣/٢.

(٢) انظر: المحصل ص ٢٠٧، تلخيص المحصل ص ١٢١.

(٣) في غير (ج) (و): محالان.

(٤) (ج) (هـ): فرضناه.

وأما الثاني - وهو أن لا يكون له فيه تأثيرٌ - فهو أيضاً باطلٌ ؛ لأنه حينئذ لا يكون هناك أثرٌ ؛ لامتناع حصول الأثر بدون التأثير (٤٠/ز) ، وإذا لم يتَّصل^(١) فيه منه أثرٌ كان مستغنياً عن المؤثر ، وقد قرَّضنا افتقاره إليه ، هذا خُلفٌ .

تقريرُ الجوابِ: أن المؤثرَ حالَ البقاء ، يفيد أثراً ليس هو الوجودُ الذي كان حاصلًا قبل ذلك ، (بل أمراً جديداً ، هو بقاء الوجود الذي كان حاصلًا قبل ذلك)^(٢) ، وبه صار باقياً ، فلا يلزمُ منه^(٣) أن لا يكون تأثيره في الباقي ، حتى يلزمَ خلافُ القَرَضِ ، فإن الباقي هو الوجودُ الأولُ المتَّصفُ بصفة البقاء ، أي: الاستمرارِ ، فلا يلزم من تأثيره في أمر جديد غير الوجود الأول عدمُ تأثيره في الوجود الأول المتَّصف بالبقاء ؛ لأن عدم تأثيره في المطلق لا يقتضي عدمَ تأثيره في المُقَيَّد .

* قال :

وَلِهَذَا جَازَ اسْتِنَادُ الْقَدِيمِ الْمُمْكِنِ إِلَى الْمُؤَثِّرِ الْمُوجِبِ - لَوْ أَمَكَنَ -
وَلَا يُمَكِّنُ اسْتِنَادُهُ إِلَى الْمُخْتَارِ .

جواز استناد
القديم الممكن
إلى المؤثر
الموجب

○ أقول :

أي: ولأجل أن الممكن محتاج إلى المؤثر ، جاز استناد القديم

(١) (هـ): يكن .

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ب) .

(٣) زيادة من (هـ) .

الممكن إلى المؤثر الموجب^(١)، لو أفكَنَ المؤثر الموجب^(٢)، فإن الشيء المستند إلى المؤثر إنما يستند إليه بسبب أنه ممكنٌ يَجِبُ بغيره، ومفهوم كونه ممكنًا واجباً بغيره لا يمنع أن يكون واجب الوجود بغيره دائماً، فيكون مُستنداً إلى الغير، فالقديم الممكن الواجب بالغير جاز أن يستند إلى مؤثر موجب.

ولا يمكن استناد الممكن القديم إلى المؤثر (٣٦/ب) المختار؛ لأن المختار إنما يفعل بالقصد والاختيار، والقصد إنما يتوجه إلى تحقيق شيء معدوم؛ لامتناع توجهه القصد إلى تحقيق^(٣) الموجود، وإلا لكان تحصيلاً للحاصل، وهو محال.

والشيء المعدوم الذي توجهه القصد إلى تحقيق وجوده (٢٢/هـ) يكون حادثاً؛ لأنه حَدَثَ بعد (٢٠/أ) العدم، فلا يكون تأثيره في القديم، فلا يمكن استناد القديم إليه.

✽ قال:

وَلَا قَدِيمَ سِوَى اللَّهِ تَعَالَى؛ لِمَا بَأْتِيَ^(٤).

٧ قديم سوى
له زمان

- (١) قال القرشي: «لأنه ممكن باق» فيحتاج إلى المؤثر في بقاءه، غاية الأمر أنه ليس له حال حدوث كما للحدث الباقي، فلا يحتاج إلا في البقاء، بخلاف الحادث الباقي، فإنه يحتاج إلى المؤثر في الحدوث أيضاً» شرح التجريد ١٧٥/٢.
- (٢) أي: لو أمكن المؤثر القديم الموجب بالذات، علن ما تدعيه الفلاسفة، وحمله اللاهيجي على القديم الممكن، سواء كان مؤثراً أو متأثراً. قال: «وما ذكرناه أظهر» وانظر تعليل أظهرته في حاشية محمد إسماعيل بهامش شوارق الإلهام ص ٦٧.
- (٣) زيادة من (ز).
- (٤) (هـ) (ز): لما سيأتي.

○ أقول:

ذَهَبَ الحكماء^(١) إلى أن الموجودات الممكنة^(٢) كُلُّهَا مُخَدَّعةٌ (و/٣٨) حُدُوثاً ذاتيّاً، فالقديمُ الذي يكون بإزاء المُخَدَّث بالحدوث الذاتي لا يكون عندهم سوى الله تعالى، وأما القديمُ الذي يكون^(٣) بإزاء المُخَدَّث بالحدوث الزماني عندهم هو^(٤) الله تعالى والعقولُ والنفوسُ السماوية، والأجسامُ الفلكية بذواتها وصفاتها المعينة إلا حركاتها، فإن كُلَّ واحدة من حركاتها مسبقةٌ بحركة أخرى لا أولَ لها، والأجسامُ العنصريةُ يَهَيُّولُها. وباقي الموجودات مُخَدَّعةٌ.

وأما الأشاعرةُ فقالوا: جميعُ الممكنات مُخَدَّعةٌ بالحدوث الزماني، والقديمُ هو الله تعالى. وأما الصفاتُ فَمَنْ جَعَلَهَا مُغَايِرَةً للذات جَعَلَهَا قَدَماءَ، وَمَنْ جَعَلَهَا غَيْرَ مُغَايِرَةٍ لَمْ يَجْعَلْهَا قَدَماءَ؛ لأنَّ القدماءَ عندهم أشياءٌ متغايرة، كُلُّ واحد منها قديم، وهم لا يقولون بالتغاير إلا في الذوات، وأما في الصفات فلا يقولون بالتغاير، ولا في الصفات مع الذوات.

والمعتزلة يُتَرَقُّون بين الوجود والثبوت، ولا يقولون بوجود القدماء، والأحوالُ الخمسةُ هي قولُ أبي هاشم وَخَدَهُ، فإنه عَلَّلَ

(١) انظر: المحصل ص ٢١١، تلخيص المحصل ص ١٢٥، شرح التحرير للقوشجي ١٧٦/٢.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) زيادة من (و).

(٤) هكذا في جميع النسخ، والمناسب: فهو.

القادرة والمالئة والحية والموجودة^(١) بحالة خامسة هي الإلهية^(٢).
 وأما الحزنايون^(٣) فقد أثبتوا قدماء خمسة^(٤): حَيَّان فاعلان،
 وهما الباري والنفس، وَعَتَوَا بالنفس ما يكون مَبْدَأُ للحياة^(٥)، وهي
 الأرواح البشرية والسموية؛ وواحدٌ مُنْفَعِلٌ غيرٌ حي، وهو الهَيُولَى.
 واثنان ليسا بَحَيَّين، ولا فاعِلَيْن، ولا مُنْفَعِلَيْن، وهما الدَّهْرُ والمَخْلَأُ.
 وَذَهَبَ الْمُصْطَفِ إلى أنه ليس في الوجود قديمٌ سوى الله تعالى؛
 لما سيأتي من أن كل ما سوى الله تعالى من الموجودات ممكن، وكل
 ممكن حادث.

✽ قال:

وَلَا يَفْتَقِرُ الْحَادِثُ إِلَى الْمُدَّةِ وَالْمَادَّةِ، وَإِلَّا لَزِمَ التَّسْلُلُ.

○ أقول:

ذَهَبَ^(٦) الحكماء إلى أن كلَّ حادث^(٧) مُفْتَقِرٌ إِلَى مُدَّةٍ وَمَادَّةٍ^(٨).

الحادث لا
يقتصر إلى المدَّة
والمادَّة

(١) (ج): الوجودية.

(٢) من قوله: «والمعتزلة....» إلى هنا، عبارة الطوسي في تلخيص المحصل ص ١٢٥،
 أوردها الطوسي اعتراضاً على قول الرازي في المحصل: «والمعتزلة وإن بالغوا في
 إنكاره، ولكنهم قالوا به في المعنى، لأنهم قالوا: الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة في
 الأزل مع الذات، فالتابت في الأزل على هذا القول أمور كثيرة، ولا معنى للتقديم إلا
 ذلك» ص ٢١١.

(٣) جماعة من الصابئة. الملل والنحل للشهرستاني ٥٨/٢.

(٤) في هامش (هـ) زيادة: اثنان.

(٥) (ب) (ج): الحياة.

(٦) (ب) (ج) (ز): ذهبت.

(٧) المراد بالحادث هنا الحادث بالحدوث الزماني، كما في مطالع الأنظار ص ٦٠.

(٨) انظر في هذه المسألة: النجاة لابن سينا ص ٢١٩، المباحث المشرقية ١/١٣٥، =

أما افتقاره إلى المدة: فلأن الحادث بعدما لم يكن، له قَبْلٌ (٤٥/ج) لم يكن فيه، ليس كقبليّة الواحد على الاثنين، التي يُوجَدُ بها ما هو قَبْلُ وما هو بَعْدُ معاً، بل قبليّة قَبْلٍ لا يَبْتُ ذلك القَبْلُ مع البَعْدُ، بل يَزُولُ عند تجدُّدِ البَعْدِ.

وليس تلك القبليّة هي نفسَ العدم، فإن العدم كما صح أن يكون قَبْلُ، فقد^(١) صح أن يكون بَعْدُ، والقبليّة يمتنع أن تكون بَعْدُ؛ ولا ذات الفاعل، فإن ذات الفاعل قد يكون قَبْلُ، وقد يكون مع، وقد يكون بَعْدُ، فهي شيء آخر، لا يَزَالُ فيه تجدُّد وتصرُّمٌ، فهو غيرُ قارٍّ الذات متصلٌ في ذاته؛ إذ من الجائز أن نَفْرَضَ مُتَحَرِّكاً يَقْطَعُ مسافةً، يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته، فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث، ويكون بين ابتداء الحركة وحدث هذا الحادث، قبليّاتٌ وبغديّاتٌ مُتَجَدِّدَةٌ مُتَصَرِّمَةٌ، مطابقةٌ لأجزاء المسافة والحركة، فظهر أن هذه القبليّات متصلةٌ اتصالَ المسافة والحركة.

فإذن: ثَبَتَ أن كلّ حادث مسبوقٌ بوجودٍ غير قارٍّ الذات، مُتَّصِلٍ اتصالَ المقادير، وهو الزمان.

فوجود القبليّة والبعديّة - اللتين لا يجتمعان - دالٌّ^(٢) على وجود الزمان، فإن الزمان هو الذي يَلْحَقُهُ لذاته القبليّة والبعديّة اللتان لا تُوجَدان معاً؛ وذلك لأن الشيء (٤١/ز) قد يكون قَبْلَ شيء آخر قبليّة

= المحصل ص ٢١٤، شرح الإشارات للطوسي ٤٩٩/٣، نهاية المرام ٢٤١/١، مطالع الأنظار ص ٦٠، شرح المقاصد ١٤/٢، شرح المواقف ٤٤٠/١.
(١) ساقطة من (هـ).
(٢) (هـ): دالتان.

لا تَجَامِع البَعْدُ^(١)، لكن لا لذاته، بل لوقوعه في زمان هو قَبْلَ زمان ذلك الآخر، فالقبليَّة والبعديَّة للشَّيْئين بسبب الزمان، وأما للزمان فليس بسبب شيء، بل ذاته المُتَصَرِّمة المُتَجَدِّدة صَالِحَةٌ للحقوق هذين المعنيين بها، لا لشيء آخر.

فإذن: ثبوتُهما يَدُلُّ على وجود الزمان.

وهما إضافتان^(٢) لا توجدان إلا باعتبار العقل؛ لأن الجزأين من الزمان اللذين تَلَحَّقُهما القبليَّة والبعديَّة لا يُوجَدان معاً في الأعيان، فكيف توجد الإضافة اللاحقة بهما؟! لكنَّ ثبوتُهما في العقل لشيء دَلٌّ على وجود مَعْرُوضهما بالذات - أعني: الزمان - مع ذلك الشيء، فلذلك يُسْتَدَلُّ بِمَعْرُوض القبليَّة للعدم على وجود زمان يُقَارَنُ^(٣).

قيل^(٤): القبليَّة ليست بموجودة في الخارج؛ إذ لو كانت موجودة فيه، لكانت القبليَّة (٢٣/هـ) الواحدة قبل موجود آخر بقبليَّة أخرى، ويتسلسل.

أجيب^(٥): بأن القبليَّة من الاعتبارات العقلية، فهي من حيث إنها قبليَّة لا تكون مختصةً بزمان، بل بهذا الاعتبار تكونُ قبليَّة لشيء، ومن حيث إنها في زمان معين^(٦)، كان حكمُها حُكْمَ سائر الموجودات في

(١) (ب): البعديَّة.

(٢) (ب) (و): إضافيان.

(٣) من قوله: «فلأن الحادث بعد ما لم يكن...» إلى هنا مأخوذ من كلام الطوسي في شرح الإشارات مع زيادة وحذف ٤٩٩/٣.

(٤) هذا الاعتراض للرازي، ذكره في شرحه للإشارات ٢٢٢/١.

(٥) هذا جواب الطوسي في شرحه للإشارات ٥٠١/٣.

(٦) ساقطة من (ز).

لحوق قبيلة أخرى يَنْعَبِرُهَا الذهن^(١)، ولا يتسلسل بل ينقطع عند انقطاع^(٢) اعتبار العقل.

وقبل^(٣) أيضاً: إن القبيلة والبعدية إضافتان^(٤) فيجب أن تُوجَدَا معاً، فلا يمكن عدم المجامعة، وقد قيل: إنهما لا يجتمعان، هذا خُلِفَ.

أجيب^(٥): بأنهما إضافتان^(٦) عقليتان، يَجِبُ أن يُوجَدَ^(٧) مَعْرُوضَاهُمَا^(٨) معاً في العقل، ولا يَجِبُ أن يُوجَدَا (ب/٣٧) معاً في الخارج.

قيل^(٩): لو اتصف عدم الحادث بالقبلية^(١٠)، لَزِمَ اتصافُ المعدوم^(١١) بالصفة الثبوتية، وهو محال.

أجيب^(١٢): بأن عَدَمَ الحادث ليس بنفي مَخْصُصٍ؛ لأنه عَدَمٌ مُقَيَّدٌ

(١) في شرح الإشارات للطوسي زيادة: به ٥٠١/٣.

(٢) (ب): انقطاعها.

(٣) هذا الاعتراض أيضاً للرازي، ذكره في شرح الإشارات ٢٢٢/١.

(٤) (هـ) (ج) (و): إضافتان.

(٥) هذا الجواب للطوسي، ذكره في شرح الإشارات له ٥٠٢/٣.

(٦) (هـ) (ج) (و): إضافتان.

(٧) (أ): يوجد.

(٨) (ب): معروضهما، وفي (ز): معروضاتهما، وهي ساقطة من (أ).

(٩) هذا الاعتراض للرازي، ذكره في شرح الإشارات له ٢٢٢/١.

(١٠) زاد الطوسي: الوجودية. شرح الإشارات ٥٠٢/٣.

(١١) (هـ): العدم.

(١٢) هذا جواب الطوسي في شرح الإشارات له ٥٠٢/٣.

بشيء، بل هو أمر معقول، والقبليّة أيضاً عقلية، فيجوز عروض القبليّة الاعتبارية لعدم الحادث، الذي هو أمر معقول ثابت في العقل.

قيل^(١): إن أجزاء الزمان بعضها سابق على البعض، بهذا السبق المذكور في عدم الحادث، فلو اقتضى هذا السبق الزمان يلزم أن يكون للزمان زمان آخر! (٣٩/و).

أجيب: بأن عروض هذا السبق لأجزاء الزمان لذاتها، لا بسبب زمان آخر؛ لأن الزمان مُتَقَضٌّ^(٢) لذاته، فلا يحتاج في عروض السبق لبعض أجزائه إلى عروضه لشيء آخر، بخلاف غير الزمان.

قيل^(٣): لا يجوز عروض السبق لبعض أجزاء الزمان لذاته؛ وذلك لأن أجزاء الزمان: إن كانت متساوية في الماهية، استحال تخصيص بعضها بالتقدم، وبعضها بالتأخر، وإن لم تكن متساوية في الماهية، كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته، فتكون أجزاء الزمان منفصلاً بعضها عن البعض، فلا يكون الزمان مُتَّصِلاً واحداً، بل مُؤَلَّفاً من آتات.

وأيضاً: لو جاز عروض القبليّة والبعديّة، اللتين لا يجتمعان في أجزاء الزمان، من غير زمان يُغايِرهما^(٤)، لجاز عروض القبليّة والبعديّة^(٥) لعدم الحادث من غير زمان يُغايِرهما.

(١) هذه معارضة من الرازي، ذكرها في شرح الإشارات له ٢٢٢/٢.

(٢) (هـ): منقضى، وبالهامش: يقتضي.

(٣) هذا اعتراض للرازي على الجواب السابق، ذكره في شرح الإشارات ٢٢٢/٢.

(٤) (هـ) (و): يغايرها، وفي هامش (و): أي: يغير أجزاء الزمان. وما أثبت موافق لما

في شرح الإشارات للطوسي ٥٠٢/٣.

(٥) زيادة من (ج).

فإن قيل^(١): عُروض القبلية والبعدية في أجزاء الزمان، من غير زمان مُتأَيِّر - ممكن، بأن يكون كُلُّ جزء^(٢) من أجزاء الزمان مسبقاً بجزء آخر، فلا يحتاجُ إلى اعتبار زمان آخر مغاير لها، فإن المَعْنَى يكون اليوم متأخراً عن الأمس: أنه غيرُ حاصل عند حصول الأمس.

وأما إذا كان (٤٦/ج) للحوادث أولُ، فلا^(٣) يمكن اعتبار كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان؛ لأنه إذا كان حادثٌ قبل جميع الحوادث، لم يمكن أن يكون عدماً هذا الحادث الأول قبل وجوده؛ لأنه إذا لم يكن شيءٌ عند عدمه، فلا يمكن أن يُشِيرَ إلى شيء ما، حتى يقال: إنه ما كان حاصلًا عند حصوله.

أجيب^(٤): بأن معنى قولنا: «اليوم متأخر عن أمس» ليس هو أنه لم يُوجد معه؛ لأن اليوم أيضاً لم يُوجد مع الغد.

ولئن^(٥) سُلِمَ: أن معناه أنه لم يُوجد معه، كانت^(٦) هذه المَعْنَى إضافةً عارضةً لهما، مُغايرةً لذاتيهما^(٧)، وكان المعقولُ منه: أن اليوم ما حَصَلَ في الزمان الذي حَصَلَ فيه الأمس، وحينئذ يعود التسلسل.

وإن لم يكن معناه أنه لم يُوجد معه، بل كان معناه أن اليوم لم يُوجد حين كان أمس، فلفظة «كان» مُشيرةٌ بمُضِيِّ زمان، وذلك يقتضي

(١) هذا الاعتراض ذكره الرازي في شرح الإشارات ٢٢٢/١.

(٢) ساقطة من (أ).

(٣) في غير (هـ): لا.

(٤) هذا جواب الرازي في شرح الإشارات ٢٢٣/١.

(٥) (هـ) (ز): وإن.

(٦) في غير (و): كان.

(٧) (ب) (ز): لذاتهما. وما أثبت موافق لما في شرح الإشارات للطوسي ٥٠٣/٣.

أيضاً أن يكون للزمان زمانٌ آخر. والقولُ بمعنى الزمان للحركة أيضاً يقتضي - بِحُثْلِ هذا البيان - وقوعَ الزمان في زمان آخر.

والجواب^(١): أن ماهية الزمان هي اتصالُ التصرُّم والتجَدُّد، وذلك الاتصال لا يتجزأ إلا في الزَّهْم، فلا^(٢) يكون للزمان أجزاء بالفعل، وليس فيه تقدم وتأخر قبل التجزئة.

فإذا فُرِضَ له أجزاء، فالتقدم والتأخر يُعْرِضَان لها لذاتها، لا بسبب تصوُّر عُروضهما لغير الأجزاء، حتى تصير الأجزاء - بسبب التقدم والتأخر العارضين لها بحسب تصوُّر عُروضهما لغيرها - متقدمة ومتأخرة^(٣)، بل تصوُّر عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان، يستلزم تصوُّر^(٤) تقدم وتأخر للأجزاء المفروضة؛ لعدم الاستقرار، لا لشيء آخر. وهذا (٤٢ ز) معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين له.

وأما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار، (بِقَارِنِهَا عدم الاستقرار)^(٥) كالحركة وغيرها، فإنما يصير متقدماً ومتأخراً بتصوُّر عُروضهما لعدم الاستقرار. وهذا هو الفرقُ بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته، وبين ما يلحقه بسبب غيره.

فأما إذا قلنا: «اليوم وأمس» لم نحتج إلى أن نقول: اليوم متأخر

(١) هذا جواب الطوسي في شرح الإشارات ٥٠٣/٣.

(٢) (ز): ولا.

(٣) في غير (هـ): متقدماً ومتأخراً.

(٤) (و): مستلزم لتصور.

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ب).

عن أمس؛ لأن نَفَسَ مَفْهُومَيْهِمَا^(١) يَشْتَمِلُ عَلَى مَعْنَى هَذَا التَّأخِرِ^(٢)، أما إذا قلنا: «العدم والوجود» احتجنا إلى اقتران معنى (٢٤/هـ) التقدم بأحدهما حتى يصير متقدماً.

وأما المَعْيَّةُ: فَمَعْيَّةٌ مَا هُوَ فِي الزَّمَانِ لِلزَّمَانِ، غَيْرُ الْمَعْيَّةِ بِالزَّمَانِ، اعني: مَعْيَّةٌ شَيْئَيْنِ يَقَعَانِ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ؛ لِأَنَّ الْأَوَّلَى تَقْتَضِي نِسْبَةً وَاحِدَةً لشيء غير الزمان إلى الزمان، هي: متى ذلك الشيء؟ والأخرى تقتضي نسبتين لشئين يشتركان في منسوب إليه، واحدٍ بالعدد، وهو زمان ما^(٣)، ولذلك لَا يُحْتَاجُ فِي الْأَوَّلَى إِلَى زَمَانٍ يُغَايِرُ الْمَوْصُوفَ^(٤) بالمعبة، وَرُحْتَاجُ فِي الثَّانِيَةِ إِلَيْهِ.

وأما افْتِقَارُ الْحَادِثِ إِلَى الْمَادَّةِ: فَلأن كل حادث، فقد كان قبل وجوده ممكنَ الوجود، وَإِلَّا لَزِمَ الانْقِلَابُ، وَكَانَ^(٥) إِمْكَانُ وجوده حاصلاً قبل وجوده^(٦).

وليس ذلك الإمكان هو قدرة القادر عليه؛ لأن السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه، والسبب في كون غير المحال مقدوراً عليه كونه ممكناً في نفسه، فلو كان هو^(٧) قدرة

(١) (هـ) (ج): مفهوما.

(٢) (هـ) زيادة: والتقدم.

(٣) ساقطة من (ج).

(٤) في شرح الإشارات للطوسي: الموصوفين ٥٠٤/٣، والموصوفان هما الزمان والحركة.

(٥) (هـ) (ج) (و): فكان.

(٦) جملة: «قبل وجوده» ساقطة من (و).

(٧) ساقطة من (هـ).

القادر عليه، لكان إذا قيل في المحال: إنه غير مقدور عليه؛ لأنه غير ممكن في نفسه، فقد قيل: إنه غير مقدور عليه؛ لأنه غير مقدور عليه، وأنه غير ممكن في نفسه (لأنه غير ممكن في نفسه)^(١) وهذا هَذَرٌ، فقد بان أنه غير كون القادر عليه قادراً عليه (٣٨/ب).

وليس الإمكان شيئاً معقولاً (١/٢١) بنفسه^(٢)، يكون وجوده لا في موضوع، بل هو إضافي، يكون للشيء بالقياس إلى وجوده، كما يقال: «الجسم يمكن أن يوجد»، أو بالقياس إلى صيرورته شيئاً آخر، كما يقال: «الجسم يمكن أن»^(٣) يصير أبيض، فيكون الإمكان أمراً معقولاً بالقياس إلى شيء آخر، فهو إضافي، والأمور الإضافية أعراض، والأعراض لا تُوجَدُ إلا في موضوعاتها.

فإذن: الحادثُ يتقدمه إمكانٌ وجود وموضوع، وذلك الإمكان قوةٌ للموضوع، بالنسبة إلى وجود ذلك الحادث^(٤) فيه، فهو قوة وجود، والموضوع موضوعٌ بالقياس (٤٠/و) إلى الإمكان الذي هو عَرَضٌ فيه، وموضوعٌ بالقياس إلى الحادث إن كان عَرَضاً، ومادةً بالقياس إليه إن كان الحادث جوهراً.

وأيّ ما كان، فالحادثُ مسبوق بمادة؛ لأن الموضوع هو الجسم، وهو لا يَتَفَلَّكُ عن المادة.

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٢) (ج): في نفسه.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٤) ساقطة من (ج).

واعلم: أن الإمكان لا بد وأن يكون بالإضافة إلى وجود،
والوجود: إما بالعرض كوجود الجسم أبيض، وإما بالذات كوجود
البياض.

والإمكان بالقياس إلى وجود^(١) بالعرض: إما أن يكون للشيء
بالقياس إلى وجود شيء آخر له، كما يقال: «الجسم يمكن أن يكون
أبيض»، أو بالقياس إلى صيرورته موجوداً آخر، كما يقال: «الهواء
يمكن أن يصير ماء، والمادة يمكن أن تصير موجودة (٤٧/ج) بالفعل»،
وجميع هذه الإمكانيات تحتاج إلى موضوع موجود معها وهو متحلها.

وأما الإمكان بالقياس إلى وجود^(٢) بالذات، فهو الإمكان للشيء
بالنسبة إلى وجود نفسه، فلا يخلو: إما أن يُوجَدَ ذلك الشيء في
موضوع، أو في مادة، أو مع مادة، كالبياض والصورة والنفس.
ولا شك أن هذه الإمكانيات أيضاً محتاجة إلى موضوع، يكون
حامل^(٣) إمكان وجود ذلك الشيء.

وأما أن لا يكون كذلك، بل يكون ذلك الشيء قائماً بنفسه، لا
علاقة له بشيء من الموضوع والمادة، ومثل هذا الشيء لا يجوز أن
يكون مُخَدَّتاً؛ لأنه لو كان مُخَدَّتاً، لكان مسبوقاً بإمكان^(٤) لا محالة،
كما مر.

(١) (ز): الوجود.

(٢) (ز): الوجود.

(٣) (ب): حاملاً.

(٤) (ز): بالإمكان.

وإمكانه لا يمكن أن يتعلّق بموضوع دون موضوع^(١)؛ إذ لا علاقة له بشيء، ولا يجوز أن يكون الإمكان قائماً بنفسه؛ لما عرّفت أنه إضافي يفتقر إلى موضوع، فلا يجوز أن يكون إمكان ذلك الشيء قبل وجوده، فلا يكون ذلك الشيء حادثاً، فإن كان موجوداً يكون دائماً الوجود، وإن لم يكن موجوداً كان ممتنعاً.

فثبت: أن إمكان الحادث قبل وجوده مُتعلّق بمادة، ويُعبّر عنه بالقوة، فيقال: وجود هذا^(٢) الحادث في مادته بالقوة.

قيل^(٣): إن الإمكان أمر عقلي، فلا يستدعي محلاً موجوداً في الخارج^(٤).

أجيب^(٥): بأن الإمكان أمر عقلي، مُتعلّق بشيء خارجي^(٦)، فمن حيث تعلّقه بالشيء الخارجي، ليس بموجود في الخارج؛ (إذ ليس^(٧) في الخارج شيء)^(٨) هو إمكان، بل إمكان وجود في الخارج، ولتعلّقه^(٩) بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج، وهو موضوعه. ومن حيث كونه قائماً بالعقل^(١٠)

(١) جملة: «دون موضوع» ساقطة من (ج).

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) هذا الاعتراض للرازي، ذكره في شرحه للإشارات ٢٢٧/١.

(٤) جملة: «في الخارج» ساقطة من (ب).

(٥) هذا جواب الطوسي في شرح الإشارات ٥١١/٣.

(٦) (أ) (ب): خارج.

(٧) زيادة: لنا.

(٨) ما بين القوسين ساقط من (أ)، وهو في (ز): إذ لا خارج لنا.

(٩) (و): ويتعلّقه.

(١٠) (أ): بالفعل.

موجود^(١)، وله إمكانٌ آخرٌ يَتَغَيَّرُهُ العقل، وينقطع السلسل بانقطاع الاعتبار. (هـ/٢٥)

وفيه نظرٌ؛ إذ لا نُكَلِّمُ أنه بسبب تَعَلُّقه بالشيء الخارجي، يدل على وجود موضوعه في الخارج، وإنما يلزم ذلك أن لو كان في الخارج مُتَعَلِّقًا، وأما إذا كان تَعَلُّقُهُ في الذهن (٤٣/ز)، فلا.

قيل^(٢): إمكانُ الحادث لا يجوز أن يكونَ فيه؛ لأن الحادث قبل وجوده يمتنع^(٣) أن يكون محلاً لشيء، ولا يجوز أن يكون حالاً في غيره؛ لأن تَعَمَّتَ الشيء لا يكون حاصلًا في غيره.

أجيب^(٤): بأن إمكانَ الحادث قبل وجوده حالٌ في موضوعه؛ فإنه لَمَّا كان الحادث وجودُهُ مُتَعَلِّقًا بالموضوع، كان إمكانُ وجوده أيضاً مُتَعَلِّقًا بالموضوع، فيكون صفةً للموضوع من حيث هو مُتَعَلِّقٌ به، وصفة للحادث من حيث إن إمكان الوجود بالقياس إليه، فبالاعتبار الأول يكون كَقَرَضٍ في موضوع، وبالاعتبار الثاني يكون كإضافة المضاف إليه، ولَمَّا كان وجودُ الحادث لم يكن إلا مُتَعَلِّقًا بغيره، لم يمتنع أن يقوم إمكانه بذلك الغير^(٥).

(١) (و) زيادة في الهامش: في العقل. وفي شرح الإشارات للطوسي زيادة: في الخارج ٥١١/٣.

(٢) هذا اعتراض الرازي في شرحه للإشارات ٢٢٧/١، وعبارة الشارح في تقرير الاعتراض هي عبارة الطوسي في تقريره للاعتراض في شرح الإشارات ٥١١/٣.

(٣) في غير (أ) (هـ): ممتنع.

(٤) هذا جواب الطوسي في شرحه للإشارات ٥١١/٣.

(٥) (ب): المعنى.

ولقائل أن يقول: إذا جاز أن يكون محلُّ إمكان الحادثِ الموضوعِ باعتبار أنه قابلٌ له، فلم لا يجوز أن يكون محلُّ إمكان الحادثِ الفاعلُ، باعتبار أنه فاعلٌ له؟ بل هذا أولى؛ لأن نسبة الفاعل إلى وجود المعلول أقوى وأشدُّ من نسبة القابل إلى وجوده.

فإن قيل: لو كان الإمكان قائماً بالفاعل لما كانت ^(١) القدرة مُعلَّلة به؛ لأنه حينئذ يكون الإمكانُ عبارةً عن القدرة.

قلنا: كونُ الإمكان قائماً بالفاعل، لا يقتضي أن يكون عينَ القدرة؛ فإن كون الفاعل بحيث يمكن أن يتصدَّر عنه الحادث، غيرُ كونه قادراً عليه، فيصح تعليل القدرة عليه بالإمكان.

وقيل ^(٢): إن كلَّ حادث فله إمكانان: أحدهما: الإمكان الذاتي، وهو الإمكان اللازم لماهيته، والثاني: الإمكان الاستعدادي؛ وذلك لأن الحادث لا تكون علته التامة دائمة، وإلا لكان وجوده عنها في بعض الأحوال دون البعض ترجيحاً من غير مُرجِّح ^(٣).

ولا ^(٤) يكفي الإمكان الذاتي في قِيَصَائِهِ عن التَبَدُّلِ القديم، بل لابد من حصول شرط آخر، حتى يتمَّ استعداده لقبول القِيَضِ ^(٥) من

(١) (أ) (هـ) (و) (ز): كان.

(٢) استدلالاً على احتياج الحادث إلى المادة.

(٣) (هـ): ترجيحاً بلا مرجح.

(٤) (هـ): فلا.

(٥) القِيَضُ: يطلق على فعل فاعل، يفعل دائماً لا لمعرض ولا لغرض، وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود؛ لأن دوام صدور الفعل تابع لدوام الوجود. كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي ١٢٩٣/٢.

التَّبَدُّلُ، وهذا الاستعدادُ التام هو المسمى بالإمكان الاستعدادي، وهو سابقٌ عليه.

فإذن: لابد (٣٩/ب) لكل حادث من سَبْقِ حادثٍ آخر؛ ليكون كلُّ سابقٍ مُقَرَّباً للعلَّةِ المُوجِدَةِ إلى المعلول، بَعْدَ بُعْدِهَا عنه، ولا بد لتلك الحوادث من محلٍّ مُتَحَقِّقٍ في الخارج؛ ليتخصَّص الاستعدادُ بوقتٍ دون وقت، وبحادثةٍ دون حادث، وذلك المحلُّ هو المادة.

فإذن: كل حادث مسبوق بمادة.

والحاصل: أن الإمكان الذي يُسْتَدَلُّ به على احتياج الحادث إلى المادة، هو الإمكانُ الاستعدادي، لا الإمكانُ الذاتي.

لا يُقَالُ: الإمكانُ الذي يُسْتَدَلُّ به على المادة، هو الذي (٤١/و) يكون سبباً للمقدورية، والإمكانُ (٤٨/ج) الذي يكون سبباً للمقدورية هو الإمكانُ الذاتي.

لأننا نقولُ: الإمكانُ الاستعدادي أيضاً سببٌ لمقدورية الحادث؛ لأن الحادث ما لم يتم استعدادُ وجوده، امتنع صدوره عن القادر؛ لأنه لو صَدَرَ عنه لكان استعدادُ وجوده غيرَ مُتَوَقَّفٍ على شيءٍ آخر، فيكون استعدادُ وجوده تاماً، وقد قُرِضَ غيرُ تام، هذا خُلُفٌ.

هذا^(١)، وأما قولُ المصنف: «الحادث لا يفتقر إلى المدة والمادة، وإلا لزم التسلل» إن أُريدَ^(٢) بالحادث الحادث بالحدوث الذاتي، فهو مستقيم؛ لأن الحادث بالحدوث الذاتي لو كان مُفْتَقِراً إلى

(١) ساقطة من (هـ) (ج).

(٢) (ل): أراد.

المدة والمادة، والمدة والمادة أيضاً حادثان بالحدوث الذاتي،
 فيفتقران أيضاً إلى مدة ومادة غيرهما، ولَزِمَ التسلسلُ.

وإن أُريدَ بالحادث الحادث بالحدوث الزمني، فلزوم التسلسل
 ممنوع، وإنما يلزم ذلك أن لو كان المدة والمادة حادثتين بالحدوث
 الزمني، وهو ممنوع.

ولقاتل أن يقول: إن أردتم بكون الحادث مسبوقاً بزمان، كَوْنَهُ
 مسبوقاً^(١) بزمان موهوم مفروض، فمُسَلَّمٌ؛ وإن أردتم به كَوْنَهُ مسبوقاً
 بزمان مُحَقَّقٍ موجود فممنوع، وما ذَكَّرْتُمْ في بيانه لا يُجِيبُ ذلك، وأما ما
 ذَكَّرَ آخرًا في بيان كون الحادث مسبوقاً بمادة، فإنما يَسِمُ على تقدير
 كون المَبْدَأِ مُوجِباً، وأما على تقدير كون الفاعل^(٢) مختاراً فلا^(٣).

❖ قال:

وَالْقَدِيمُ لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ الْعَدَمُ؛ لِوُجُوبِهِ بِالذَّاتِ أَوْ لِاسْتِنَادِهِ
 إِلَيْهِ.

القديم لا يجوز
 عليه العدم

○ أقول:

القَدِيمُ (٢٦/هـ) - أعني: الموجود الذي لم يَسِفْهُ الْعَدَمُ سَبْقاً
 زَمَانِيّاً - لا يجوز عليه العدم^(٤)؛ وذلك لأنه: إما أن يكون وجوبه

(١) ساقطة من (ج).

(٢) (و): المبدأ.

(٣) من قوله: «ولقاتل...» إلى هنا ساقط من (أ)، وميت في هاشم (ج) (و).

(٤) انظر في هذه المسألة: التمهيد للباقلاني ص ٤٩، المحصل ص ٢١٥، نهاية المرام

للحلي ٢٣٢/١، شرح التجرید للفوشجي ١٨٦/٢.

بالذات أو لا. والأول هو الواجب بذاته، والواجب بذاته^(١) يتمتع^(٢) عدمه، وإلا يلزم القلب^(٣)، والثاني لا يجوز أن يكون مُسْتَنَدًا إلى المختار؛ لأن أثر المختار لا بد وأن يكون حادثًا؛ لامتناع تَوَجُّهٍ قُضد الإيجاد إلى الموجود، فيجب استناده إلى المَوْجِب.

وذلك المَوْجِب إن كان واجباً استحالة عدمه، فيستحيل عدم ما يَسْتَنِدُ إليه، وإن كان ممكناً، فلا بد وأن ينتهي إلى الواجب (٤٤/ز) بذاته؛ لاستحالة الدور والتسلسل، فيجب^(٤) من دوام وجوبه دوام وجوب ما يَسْتَنِدُ إليه، فيستحيل عدم ما يَسْتَنِدُ إليه.



(١) جملة: «الواجب بذاته» ساقطة من (ز).
 (٢) (و): متن.
 (٣) (ز): التسلسل. ولا وجه لها.
 (٤) (ل): ويجب.

* قال:

الفصل الثاني: في الماهية ولواحقها. وهي مُشْتَقَّةٌ عَمَّا هُوَ، وهو ما به ^(١) يُجَابُ عَنِ السُّؤَالِ بِمَا هُوَ. وتُطْلَقُ غَالِبًا عَلَى الْأَمْرِ الْمُتَعَقِّلِ، والذات والحقيقة عليهما مَعَ اغْتِبَارِ الوجود، والكلُّ مِنَ ثَوَائِي المَقْضُولَاتِ.

الفصل الثاني
في الماهية
ولواحقها

○ أقول:

لما قَرَعُ من مباحث الفصل الأول، سَرَعَ في الفصل الثاني، الذي هو في الماهية ولواحقها، أعني: الوَحْدَةُ والكثرة، والكلية والجزئية، والذاتية والمرضية، وغيرها.

فقال: الماهية ^(٢) مُشْتَقَّةٌ عما هو، وهي ^(٣): ما به يُجَابُ عَنِ السُّؤَالِ بما هو؟ وإنما نُسِبَتْ إِلَى «ما هو»؛ لأنها تقع جواباً عنه.

تعريف الماهية

مثلاً: إذا سُئِلَ عن زيد بما هو؟ فما يُجَابُ به عن هذا السؤال، هو الحيوان الناطق، فالحيوان ^(٤) الناطق ^(٥) هو الماهية لزيد.

والماهية تطلق غالباً عَلَى الْأَمْرِ الْمُتَعَقِّلِ، مثل الْمُتَعَقِّلِ عَنِ الْإِنْسَانِ. والذاتُ والحقيقةُ تطلقان غالباً عَلَى الماهية مَعَ اعتبار الوجود ^(٦).

(١) ساقطة من (أ).

(٢) انظر في تعريف الماهية وإطلاقاتها: مطالع الأنظار ص ٤٧، شرح المقاصد ١/٣٩٩، كشف اصطلاحات الفنون ٢/١٤٢٣.

(٣) (ب): وهو.

(٤) (ب): والحيوان.

(٥) جملة: «الحيوان الناطق» ساقطة من (ز).

(٦) أي: الوجود الخارجي.

والكل - أي: الماهية، والذات، والحقيقة - من المعقولات الثانية، فإنها أمور تستند إلى المعقولات الأولى من حيث هي في العقل، ولم يوجد في الأعيان ما يطابقها.

مثلاً: المعقول من الإنسان أو الحيوان، يُعرض له أنه ماهية، وليس في الأعيان شيء هو ماهية، بل في الأعيان إنسان أو فرس أو غير ذلك، وكذا الحال في الذات والحقيقة.

• قال:

حقيقة كل
شيء مغايرة
لما يعرض لها

وَحَقِيقَةُ كُلِّ شَيْءٍ مُغَايِرَةٌ لِمَا يَعْضُ لَهَا مِنَ الْاِعْتِبَارَاتِ^(١)،
وَالْأَلَمَّا صَدَقَ^(٢) عَلَى مَا يُتَأَفَّهَهَا. وَتَكُونُ الْمَاهِيَّةُ مَعَ كُلِّ عَارِضٍ
مُغَايِلَةً لَهَا مَعَ ضِدِّهِ. وَهِيَ - مِنْ حَيْثُ هِيَ - لَيْسَتْ إِلَّا هِيَ^(٣)، فَلَوْ
سُئِلَ بِطَرَفِي النَّقِیضِ، فَالْجَوَابُ: السَّلْبُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَبْلَ الْحَيِّثِيَّةِ، لَا
بَعْدَهَا.

○ أقول:

إن لكل شيء فرض كلي أو جزئي حقيقة هو بها هو، وهي مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات^(١)، لازمة كانت أو مفارقة.

(١): (ز): الاعتبار.

(٢): كذا في (أ)، وفي الباقي: يصدق.

(٣): ساقطة من (ب) (ج) (و).

(٤): انظر: المباحث الشرقية ٤٨/١، مطالع الأنظار ص ٤٧، شرح التجريد للفوشجي ١٨٧/٢.

مثلاً: الإنسانية من حيث هي إنسانية، مُغايرةٌ لجميع ما يُفترضُ لها من الاعتبارات، لازمةٌ كانت أو مُفارقةً^(١)، مثل: الوجود والعدم، والوَخْدَة والكثرة، والكلية والجزئية^(٢)، والعموم والخصوص، إلى غير ذلك من الاعتبارات.

فإن الإنسان في نفسه لا موجودٌ ولا معدوم، ولا واحدٌ ولا كثير، ولا كلي ولا جزئي، ولا عام ولا خاص، أي: لا يدخل شيءٌ منها في مفهومه، وإن كان لا يخلو عنها، ولو دَخَلَ أحدُ هذه الاعتبارات في مفهومه، لما صدَّقَ الإنسان على ما يتنافيه.

مثلاً: لو دخل الوجود في مفهوم الإنسان، لما صدَّقَ الإنسان على الإنسان المعدوم، ولو دخل الوَخْدَة (١/٢٢) في مفهومه، لما صدَّقَ على الإنسان الكثير، وكذا لو دخل الجزئي^(٣) أو الخصوص في مفهومه، لما صدَّقَ على الكلي والعام.

فالماهیةُ في نفسها شيءٌ، ومع واحد من هذه الاعتبارات (٤٠/ب) شيءٌ آخر، ولا يَصْدُقُ أحدُ هذه الاعتبارات عليها إلا بضم زائد. وأما كونها ماهيةً بذاتها؛ لأن^(٤) الإنسان إنسانٌ بذاته (٤٩/ج) لا بشيء آخر ينضم إليه، والإنسان واحد لا بذاته، بل يَصْمُ صفة الوَخْدَة إليه.

(١) من قوله: «مثلاً...» إلى هنا ساقط من (و).

(٢) كذا في (أ)، وفي الباقي: والكلي والجزئي.

(٣) في هامش (و): «المناسب أن يقول: ولو دخل الجزئية فيكون موافقاً لغيره».

(٤) (ج) (ز): فإن.

والماهية^(١) إذا أُخِذَتْ مع عارض، تكون مُقابِلَةً للماهية مع ضد ذلك العارض.

مثلاً: إذا أُخِذَ الإنسانُ مع الوَحْدَةِ، يكون مُقابِلًا للإنسان مع الكثرة، وكذا إذا أُخِذَ مع الخصوص، يكون ضدًا للإنسان مع العموم.

والماهية - من حيث هي - ليست إلا الماهية، فإن الإنسان - من حيث هو - ليس إلا الإنسان، فإن (٢٧/هـ) سُئِلْنَا عن الإنسان^(٢) يَطْرُقُ النقيض، مثلاً: هل الإنسانُ أَلَفٌّ أو ليس^(٣) بِالْفِ^(٤)؟ فلم يكن الجواب إلا السَّلْبُ لأيِّ شيء كان، على أن يكون^(٥) السَّلْبُ قبل الحيثية لا بعدها، أي: يَجِبُ أن يقال: إن الإنسان ليس من حيث هو إنسانٌ (٤٢/و) بِالْفِ، ولا بشيء من الأشياء.

ولا يُقال: إن الإنسان من حيث هو إنسانٌ^(٦) ليس بِالْفِ، فإن هذه الصيغة قد تكون للإيجاب المُدَوَّلِي، وحينئذ يصير معنى قولنا: الإنسان من حيث هو إنسان هو ليس بِالْفِ، أي: شيء هو لا أَلَفٌّ، وهذا غير

(١) (أ): فالماهية.

(٢) (ج) زيادة بالهامش: مثلاً.

(٣) (ز): أو لا.

(٤) زيادة من (هـ).

(٥) زيادة من (هـ).

(٦) (ل) زيادة: هو.

مستقيم، فإن^(١) الإنسان من حيث هو لا الألف^(٢) ولا اللاالف^(٣)،
بخلاف الصيغة الأولى، فإنها^(٤) لا تكون إلا للسلب، ويكون المعنى:
الإنسان ليس من حيث هو إنسان بألف^(٥)، ولا يلزم منه أن يكون من
حيث هو لا ألف.

هذا إذا سُئِلنا عن الإنسان: هل^(٦) مفهومه مفهوم: ألف أو ليس
بألف^(٧)؟ وأما إذا سُئِلنا: هل هو موصوف بألف أو ليس بألف؟ فإنه
يجب أن يقال: إنه موصوف بألف، على تقدير اتصافه به، وأن يقال: إنه
ليس موصوفاً به، على تقدير عدم اتصافه به.

* قال:

وَقَدْ تَوَخَّذُ الْمَاهِيَّةُ مَخْذُوفًا عَنْهَا مَا عَدَاهَا، بِحَيْثُ لَوْ انْصَمَّ
إِلَيْهَا شَيْءٌ لَكَانَ زَائِدًا، وَلَا تَكُونُ مَقُولَةً^(٨) عَلَى ذَلِكَ الْمَجْمُوعِ،
وَهُوَ الْمَاهِيَّةُ بِشَرْطِ لَا شَيْءَ، وَلَا تَوْجَدُ إِلَّا فِي الْأَذْهَانِ. وَقَدْ تَوَخَّذُ

الاعتبارات
الصاحبة

(١) (ب): لأن.

(٢) (هـ): ألف.

(٣) العبارة في (أ): لا لألف ولا ألف.

(٤) في غير (ج) (هـ): فإنه.

(٥) العبارة في (هـ): الإنسان من حيث هو إنسان ليس بألف.

(٦) (ج) زيادة: هو.

(٧) زيادة من (هـ).

(٨) في غير (ب) (و): مقولا.

لَا يَنْزِلُ شَيْءٌ، وَهُوَ كُلُّهُ طَبِيعِيٌّ تَوْجُودٌ فِي الْخَارِجِ، هُوَ ^(١) جُزْءٌ
 مِنَ الْأَشْخَاصِ، وَصَادِقٌ عَلَى الْمَجْمُوعِ الْحَاصِلِ مِنْهُ وَمِمَّا يُضَافُ
 إِلَيْهِ. وَالْكَلْبَةُ الْمَارِضَةُ لِلْمَاهِيَةِ يُقَالُ لَهَا: كُلُّهُ مَنْطِقِيٌّ، وَلِلْمُرَكَّبِ:
 عَقْلِيٌّ، وَهُمَا ذَهْنِيَّانِ، فَهَذِهِ اعْتِبَارَاتٌ ثَلَاثَةٌ، يَنْبَغِي تَحْصِيلُهَا ^(٢) فِي
 كُلِّ مَاهِيَةٍ مَعْقُولَةٍ.

○ أقول:

الماهية ^(٣) قد تُؤْخَذُ تَارَةً مِنْ حَيْثُ هِيَ مَحْذُوفٌ عَنْهَا جَمِيعُ مَا
 عِداها، بِحَيْثُ لَوْ انْضَمَّ إِلَيْهَا شَيْءٌ مِنْهُ لَكَانَ زَائِدًا (٤٥/ز) عَلَيْهَا،
 وَحِينَئِذٍ لَا تَكُونُ الْمَاهِيَةُ الْمَأْخُودَةُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ ^(٤) مَقُولَةً ^(٥) عَلَى
 الْمَجْمُوعِ الْحَاصِلِ مِنَ الْمَاهِيَةِ الْمَأْخُودَةِ ^(٦) عَلَى هَذَا الْوَجْهِ وَمِنْ
 الزَّوَائِدِ ^(٧)، فَإِنَّهُ بِهَذَا الْاعْتِبَارِ يَكُونُ الْمَجْمُوعُ مُرَكَّبًا مِنْهَا وَمِنْ الزَّوَائِدِ،
 وَمَا تَرَكَّبَ ^(٨) الشَّيْءُ مِنْهُ وَمِنْ غَيْرِهِ، لَا يَكُونُ مَحْمُولًا عَلَى الشَّيْءِ.

(١) (ز): وهو.

(٢) (و): (ز): تحصيلها.

(٣) انظر في اعتبارات الماهية بالقياس إلى الموارد: الباحث المشرقية ٥٠/١، نهاية
 المرام للحلي ١٦٤/١، مطالع الأنظار ص ٤٨، شرح المقاصد ٤٠٣/١، شرح
 التجريد للقوشجي ١٨٩/٢.

(٤) (ب): زيادة: المأخوذة. ولا وجه لها.

(٥) (ج): مقولا.

(٦) ساقطة من (ب).

(٧) (هـ): (ز): الزوائد.

(٨) (ب): (و): يتركب.

والماهية بهذا الاعتبار تسمى المُجَرَّدَة^(١) والماهية بشرط لا شيء.

والماهية بهذا الاعتبار لا تُوجَدُ في الخارج ؛ لأن الوجود الخارجي أيضاً من العوارض ، وقد فُرِضَتْ مُجَرَّدَة عنها . ولا تُوجَدُ أيضاً في الذهن ؛ لأن الوجودَ الذهني أيضاً من العوارض ، اللهم إلا أن يُعْنَى بالتَجَرُّد التجَرُّدُ بِحَسَبِ اللواحق الخارجية^(٢) فقط ، وحينئذ تكون موجودة في الذهن .

وقد تُؤْخَذُ الماهية من حيث هي هي ، من غير التفاتٍ إلى أن يُقَارَنَهَا شيءٌ أو لا ، بل يُلْتَفَتُ إلى مفهومها من حيث هو هو ، وتسمى الماهية لا بشرط شيء والكلية الطبيعية .

وهو موجودٌ في الأعيان ؛ لأنه جزءٌ من الشخص الموجود في الخارج ، فما هو جزؤه : إما الماهية من حيث هي ، فيكون الكلية الطبيعي موجوداً في الخارج ، أو الماهية مع قَيْدٍ ، ويعود الكلام : فإما أن ينتهي^(٣) إلى الماهية من حيث هي ، فيحصل المطلوب ، أو لم ينته ، وحينئذ يلزم التسلسل ، وهو محال ، وإلا يلزم أن يكون الشخص مُرَكَّباً من أمور غير متناهية بالفعل .

وعلى تقدير جواز التسلسل يلزم المطلوب ؛ لأنه إذا كانت الماهية - من حيث هي مُقَيَّدَةٌ بالقيود الغير المتناهية - موجودة ، تكون الماهية

(١) في غير (هـ) : المجرد .

(٢) لم يرتض القوشجي كلام الشارح هنا . انظر : شرح التجريد ١٩٢/٢ .

(٣) في غير (ب) (ج) : تنتهي .

موجودة، وحينئذ لا يكون معها قيدٌ آخر، وإلا لكان داخلاً في القيود الغير المتناهية وخارجاً عنها، وللزم^(١) أن لا تكون جملة القيود جملة القيود، وهو محال، فيتعين^(٢) أن لا يكون معها قيدٌ آخر، فتكون الماهية من حيث هي - أعني: الكلي الطبيعي - موجودة^(٣) في الخارج، وهو محمول على الحاصل منه ومما يُضاف إليه من القيود.

والكلي الطبيعي: هو الطبيعة التي إذا حصلت في العقل، عرّض لها الكلي، لا أن الكلي يُعرّض لها في الخارج؛ إذ ليس يُمكن أن يكون أمرٌ موجود بعينه في كثيرين، فإن الإنسانية التي في زيد، إن كانت بذاتها الموجودة - لا بمعنى الحد^(٤) - (ج/٥٠) موجودة في عمرو، كان ما يُعرّض لهذه الإنسانية في عمرو، لا (هـ/٢٨) مَحالة يُعرّض لها وهي في زيد، فيلزم من هذا^(٥) أن تكون ذاتٌ واحدة، قد اجتمع فيها الأضداد.

فليس يُمكن أن تُعرّض الكلية للطبيعة الموجودة في الخارج، بل إذا حصلت في العقل يُعرّض لها الكلي^(٦)، فالمعقول من الكلي الطبيعي هو الكلي.

(١) (هـ) (ز): ويلزم.

(٢) (ج) (و) (ز): فتبين.

(٣) في غير (هـ): موجوداً.

(٤) في هامش (و): أي: بمعنى الحقيقة والماهية؛ لأنها بهذا المعنى مشتركة بين الأفراد.

(٥) (ب): هذه.

(٦) ساقطة من (هـ).

وليس كلية الصورة العقلية لأجل أنها في العقل - فإنها بهذا الاعتبار (صورة ٤١/ب) جزئية في نفس جزئية، فهي بهذا الاعتبار^(١) تكون جزئية - بل باعتبار مطابقتها لكثيرين هي الكلية، ويجوز أن يكون شيء واحد باعتبار كلياً وباعتبار آخر جزئياً.

والمعنى بالمطابقة: أنها إذا سبق إلى النفس أي واحد من تلك الكثرة، تقع عنه هذه الصورة بعينها، وإذا سبق واحد آخر^(٢)، فتأثر النفس منه بهذه الصورة، لم يكن لما عداه^(٣) تأثير في النفس بصورة أخرى، ولو سبق إلى النفس غير الذي فرض أولاً، فالأثر الحاصل منه هو تلك الصورة بعينها، فهذه هي المطابقة.

والصورة العقلية بهذا الاعتبار هو الكلية، وأما باعتبار أنها صورة في نفس^(٤)، فهي جزئية مُتَخَصَّة، مُنْدرِجَةٌ تحت كلي آخر، صادق على هذه الصورة وصورة أخرى، في تلك النفس أو في نفس غيرها. والكلية الصادق على هذه الصور^(٥) يُمَارِزُ^(٦) هذه الصور بأن نسبته إلى تلك الصور^(٧) التي في النفس، وهذه الصور^(٨) نسبتها إلى أمور خارجة عما في النفس من الصور.

(١) ما بين القوسين ماقطة من (هـ).

(٢) ساقطة من (أ) (ز).

(٣) (و) (ز): لما عداها.

(٤) جملة: «في نفس» ساقطة من (ز).

(٥) (أ) (و): الصورة.

(٦) (ج): مياز.

(٧) (ب) (و): الصورة.

(٨) (ب) (و): الصورة.

فإن قيل: لو كانت الصورة - من حيث هي صورة في النفس - جزئية مُندرجة تحت كلي، لكان ذلك الكلي أيضاً صورة عقلية، وتلك الصورة أيضاً بهذا الاعتبار جزئية مندرجة تحت كلي آخر، وهلمّ جرا، ويلزم التسلسل. (٤٣/و)

اجيب: بأن التسلسل إنما يلزم أن لو اعتبرت العقل الصورة من حيث هي صورة في نفس جزئية، وليس يلزم أن يعتبر العقل كلّ صورة معقولة على هذا الوجه، فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل، كما في سائر الاعتبارات^(١).

والصورة العقلية في نفسها شيء، وكونها كلية شيء آخر، فالكلي^(٢) من حيث هو كلي شيء، ومن حيث هو إنسان أو فرس شيء آخر.

فالكلي - من حيث هو كلي - هو الذي لا يمنع تفرس تصويره من وقوع الشركة فيه، من غير أن يُشِيرَ في مفهومه إلى إنسان أو فرس، فإن حدّ الإنسان أو الفرس غير حدّ الكلي، ولا داخل في حدّ الكلي؛ لكنّ الكلي يَعرِضُ لحدّ الإنسان وغيره.

والكلي العارض هو الكلي المنطقي؛ لأنه يَبْحَثُ عنه في المنطق؛ لأن المنطقي يَبْحَثُ عن الكلي من حيث هو كلي، من غير أن يُشِيرَ إلى طبيعة من الطابع.

والمرْكَبُ من الماهية - أي: الصورة العقلية - والكلي العارض لها هو الكلي العقلي.

(١) (أ) (و): الاعتبارات.

(٢) (هـ): والكلي.

ولو سُمِّي الماهية لا بشرط شيء الطبيعة^(١)، والصورة الحاصلة منها في العقل كلياً طبيعياً؛ لكونها منسوبة إلى^(٢) الطبيعة ومعرضة للكلي، لكان أنسب.

والذين يُسَمُّون معرض الكلي بالكلي الطبيعي، لم يمكنهم (٤٦/ز) أن يَستمرُوا على هذا الاصطلاح؛ لأنهم حَكَمُوا بأن الكلي الطبيعي موجود في الخارج، ومعرض الكلي هو الصورة العقلية، وهي غير موجودة في الخارج، والكلي المنطقي اعتبار ذهني، وهو من المعقولات الثانية؛ لأنه يَغْرِضُ للصورة العقلية، ولم^(٣) يكن في الخارج صورة تطابقها؛ إذ ليس في الخارج شيء هو كلي، فإذا^(٤) كان الكلي المنطقي ذهنيًا، يكون الكلي العقلي أيضاً ذهنيًا، لكونه مُركَّبًا منه ومن الصورة^(٥) العقلية.

فهذه - أي: الكلي المنطقي، والكلي الطبيعي، والكلي العقلي - اعتبارات ثلاثة، تَحَصَّلُ في كل ماهية معقولة.

والماهية إذا أُخِذَتْ بشرط أن يكون معها شيء، تُسَمَّى المخلوطة^(٦) والماهية بشرط شيء، وهي^(٧) موجودة في الخارج.

(١) (و): بالطبيعة.

(٢) (ز): إليها. و«الطبيعة» ساقطة.

(٣) (هـ): فلم.

(٤) (ج) (و) (ز): وإذا.

(٥) ساقطة من (ز).

(٦) في غير (هـ): المخلوط.

(٧) (أ) (ب) (هـ): وهو.

والمخلوط والمجرد متباينان، وهما يندرجان^(١) تحت الماهية لا بشرط شيء.

* قال:

انقسام الماهية
إلى البسيطة
والمركبة

والمَاهِيَةُ: مِنْهَا بَسِيطَةٌ، وَهِيَ مَا لَا جُزْءَ لَهُ؛ وَمِنْهَا مَا لَهُ جُزْءٌ، وَمِمَّا مَوْجُودَانِ ضَرُورَةً، وَوَضَافَهُمَا اغْتِبَارِيَّانِ مُتَنَاقِيَانِ، وَقَدْ بَيَّنَّا بَيِّنَاتٍ، فَتَبَيَّنَا كَسَانِ فِي الْمُعْمُومِ وَالْخُصُوصِ مَعَ اغْتِبَارِهِمَا بِمَا مَقْصُورٌ.

○ أقول:

الماهية^(٢): إما بسيطة، وهي ما لا جزء له؛ وإما مركبة، وهي ما له جزء. وكل^(٣) (ج/٥١) منهما موجود بالضرورة، أما المركبة فوجودها واضح، كالإنسان والحيوان وغيرهما من المركبات، وأما البسيطة، فلأن (٢٩/هـ) المركبة لا بد وأن تنتهي في التحليل إلى البسيط، وإلا يلزم تركبها من أجزاء غير متناهية بالفعل، وهو محال، ويتقدير تسليمه، فالمطلوب حاصل؛ وذلك لأن كل كثرة فلا بد فيها من واحد بالفعل، (فذلك الواحد لا يجوز أن يكون منقسماً بالفعل)^(٤)، وإلا لم يكن الواحد بالفعل واحداً بالفعل، ولا يجوز أن يكون منقسماً بالقوة، وإلا

(١) (ن) (و) (هـ): مندرجان.

(٢) انظر في الماهية البسيطة والمركبة: المباحث المشرقية ٥١/١، الجديد في الحكمة ص ٢٢٤، كشف المراد ص ٧١، مطالع الأنظار ص ٤٨، شرح المقاصد ٤١٥/١.

(٣) ما بين القوسين ساقطة من (و).

يلزم أن تكون الماهية الموجودة بالفعل مُتَقَوِّمَةً بأجزاء لم توجد إلا بالقوة، وهو محال، فإن أجزاء الشيء يجب أن تكون حاصلةً مع الشيء بالفعل.

ووصفاً البسيط والمُرَكَّب - أعني: البساطة والتركيب - من الأمور الاعتبارية؛ لأنهما يَغْرِضَانِ للمعقولات من حيث هي في العقل، ولم يُوجَد في الخارج ما يطابقهما، فإنه ليس في الخارج شيء هو بساطة أو تركيب، بل ما في الخارج: إما إنسان، أو فرس، أو جسم جمادي^(١) أو غير ذلك، فإذا حَصَلَ واحد منها في العقل، تَغْرِضُ له^(٢) البساطة أو التركيب.

وكل^(٣) منهما مُتَنَافٍ للآخر؛ إذ لا يجوز أن يكون شيء واحد بسيطاً ومُرَكَّباً معاً؛ لأنه: إما^(٤) له جزء، وحينئذ يكون مُرَكَّباً، وليس بسيطاً^(٥)؛ أو ليس له (٤٢/ب) جزء، وحينئذ يكون بسيطاً، وليس بمُرَكَّب.

والبسيط والمُرَكَّب قد يُؤخذان من حيث إنهما يَتَضَافِيَانِ^(٦)، والبسيط المُتَضَافِي: هو الذي يكون بسيطاً بالقياس إلى مُرَكَّب

(١) ساقطة من (ب) (هـ).

(٢) (و): لها.

(٣) (هـ): فكل.

(٤) (أ) زيادة: أن يكون.

(٥) (هـ): بسيطاً.

(٦) التضاد: هو كون تصور كل واحد من الأمرين موقوفاً على تصور الآخر. التعريفات للمرجاني ص ٥٣.

مخصوص، بأن يكون جزءاً بالنسبة إلى ذلك المركَّب (١/٢٣)، فإن الجزء بسيطٌ بالنسبة إلى الكل، وإن كان للجزء جزءٌ آخر، فإعتبار الكل بسيطٌ إضافي، وبإعتبار أن له جزءاً مركَّباً حقيقي، وإذا كان الجزء بالنسبة إلى الكل بسيطاً مُتصافياً، يكون الكل بالنسبة إليه مركَّباً مُتصافياً.

وإذا أُخِذَ البسيطُ والمركَّبُ مُتصافَيْنِ، فيتعاكسان في العموم والخصوص، مع إعتبارهما بما مضى من البسيط والمركَّب الحقيقيين.

يعني: إذا اعتُبرَ البسيطُ الإضافي بالنسبة إلى البسيط الحقيقي، يكونُ البسيطُ الإضافي أعمَّ من البسيط الحقيقي؛ لأنَّ كلَّ بسيط حقيقي يصدَّقُ عليه أنه بسيط بالقياس إلى المركَّب، وليس كلُّ ما هو بسيط بالنسبة إلى المركَّب، فهو بسيط حقيقي؛ لجواز أن يكون ما هو بسيط بالنسبة إلى المركَّب مركَّباً، والمركَّب لا يكون بسيطاً حقيقياً.

وإذا اعتُبرَ المركَّبُ الإضافي بالنسبة إلى المركَّب الحقيقي، يتعاكس^(١) في العموم والخصوص، أي: يكون المركَّب الحقيقي أعمَّ من المركَّب الإضافي؛ لأنَّ كلَّ مركَّب إضافي يصدَّقُ عليه أن له جزءاً، فيكون مركَّباً حقيقياً، وليس كلُّ ما هو مركَّب حقيقي يصدَّقُ عليه أنه مركَّب إضافي؛ لجواز أن لا تُعَبَّرَ إضافته إلى جُزئِهِ، فحينئذ لا يكون مركَّباً إضافياً.

* قال:

وَكَمَا تَتَحَقَّقُ الْحَاجَةُ فِي الْمُرَكَّبِ، فَكَذَا فِي الْبَسِيطِ (٤٤/و). البسيط ميسرل

(١) (و): يتعاكسان.

○ أقول:

أي: كما تَتَحَقَّقُ حاجةُ المُرْكَبِ إلى جَاعِلٍ، كذلك تَتَحَقَّقُ حاجةُ البسيط إلى جاعل؛ وذلك لأن البسيط قد يكون ممكناً، وكلُّ ممكن محتاج إلى جاعل^(١).

وقيل: إن البسيط غيرُ مجعول؛ لأنه لو كان مجعولاً لكان ممكناً، والإمكانُ نسبةٌ، والنسبةُ تقتضي الاثنينيةَ، فيلزم أن يكون في البسيط اثنينيةٌ، فلا يكون^(٢) البسيطُ بسيطاً، هذا خُلِّفَ.

والجوابُ: أنه لا يلزم من عُروض الإمكان للبيسط الاثنينيةُ فيه؛

(١) اتفق العلماء على أن وجود الممكن وتحققه في الخارج لا بد له من فاعل، ولكن اختلفوا في أن ماعية الممكن - في حد ذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم - هل هي أثر للفاعل أو لا؟ وهو المبرر عنه بـ: هل هي بجعل جاعل أو لا؟ وذلك مثل السواد، هل السواد سواد بالفاعل أم لا؟ والأقوال فيها ثلاثة:

الأول: قول أهل السنة، وهو أنها بجعل الجاعل مطلقاً، سواء أكانت بسيطة أم مركبة، وهو ما اختاره المصنف.

الثاني: قول جمهور الفلاسفة والمعتزلة، وهو أنها ليست بجعل الجاعل مطلقاً.

الثالث: قول بعض الفلاسفة وبعض المعتزلة، وهو أن المركبات بجعل جاعل، وأما البائط فليست بمجمولة.

هذا، وقد حقق الشيخ محمود أبو دقيقة أن الخلاف في هذه المسألة لفظي، في كتابه: القول الجديد ١٢٣/١.

وانظر في هذه المسألة: الباحث المشرقية ٥٢/١، نهاية المرام للحلي ١٦٨/١، مطالع الأنظار ص ٤٩، شرح المقاصد ٤٢٧/١، حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف ٣٣٨/١.

(٢) العبارة في (ب): فيلزم أن لا يكون.

لأن الإمكانَ يَغْرِضُ للبيسط بالقياس إلى وجوده، والوجودُ خارج عن حقيقته، فلا تلزم الاثنيةُ فيه.

• قال:

الاسم البسيط
والمركب

وَمَا قَدْ يَقُومَانِ بِأَنْفُسِهِمَا، وَقَدْ يَفْتَقِرَانِ إِلَى الْمَحَلِّ.
وَالْمُرْكَبُ مُرْكَبٌ عَمَّا يَتَقَدَّمُ وَجُوداً وَعَدَمًا، بِالْقِيَاسِ إِلَى الذَّهْنِ
وَالْخَارِجِ، وَهُوَ عِلَّةُ الْغَيْثِ عَنِ السَّبَبِ، فَيَاخْتَارُ الذَّهْنُ بَيْنَ،
وَبَاخْتَارِ الْخَارِجِ غَيْبٍ. فَيَحْصُلُ خَوَاصُّ ثَلَاثٍ^(١): وَاحِدَةٌ مُتَمَكِّسَةٌ،
وَاثْنَتَانِ أَعَمُّ.

○ أقول:

كُلُّ واحد من البسيط والمُرْكَب قد يقوم بنفسه، أي: لا يَفْتَقِرُ في
تَقُومِهِ إلى محل يقوم به، وقد يَفْتَقِرُ إلى محل يقوم به.
فالبسيط الذي يقوم بنفسه الواجب، والبسيط الذي يقوم بغيره
النقطة، والمُرْكَب الذي يقوم بنفسه الجسم (٤٧/ز)، والمُرْكَب الذي
يقوم بالمحل السواد.

والمُرْكَبُ ثَلَاثَتَيْنِ من أمور^(٢)، كُلُّ واحد منها عِلَّةٌ ناقصة لتَقُومِهِ،
وعدمه عِلَّةٌ لعدم الكل ثَامَةً، فالأجزاء (٥٢/ج) تتقدم على المُرْكَب في
الوجود الخارجي، إن كان التركيبُ (٣٠/هـ) خارجيًّا، وفي الوجود

(١) غي غير (أ) (و): ثلاثة.

(٢) انظر: الباحث المشرقية ٥٣/١، كشف المراد ص ٧٣، شرح التجريد للفوشجي

الذهني، إن كان التركيبُ ذهنيًا؛ ضرورة تقدم العلة على المعلول في الوجود^(١) الخارجي، إن كانت علةً في الخارج، وفي الوجود الذهني، إن كانت علةً في الذهن.

وكذا يتقدّم الجزء على المركّب في العدَمين، أي: الخارجي والذهني، لكن بالنسبة إلى جزء واحد، فإن الكلّ لا يتحقّق إلا بعد تحقّق جميع أجزائه، ويتعدّد بانعدام جزء واحد، أيّ جزء كان.

وتقدّم الجزء على الكلّ علةً لغنى الجزء عن سبب آخر، يُحقّقه عند تحقّق الكلّ؛ لأنّ الجزء لما كان مُتقدّمًا على الكلّ، فمضى تحقّق الكلّ فلا بد وأن يتحقّق الجزء أولاً، فاستحال عند تحقّق الكلّ احتياجه إلى سبب جديد يُحقّقه؛ لامتناع تحصيل الحاصل.

فالغنى^(٢) عن السبب الجديد إن اعتبر في الجزء الخارجي^(٣) يُسمّى الجزء الغنيّ عن السبب، وإن اعتبر في الجزء الذهني، يُسمّى الجزء بيّن^(٤) البتوت.

فيحصل للجزء خواصّ ثلاث^(٥):

الأولى: كونه مُتقدّمًا على الكلّ.

الثانية: استغناؤه عن سبب جديد.

خواص الجزء

(١) (ب): بالوجود.

(٢) (ب): والغنى، وفي (و): فإن الغنى.

(٣) (ب): الخارج.

(٤) (ب): البين.

(٥) (ج): ثلاثة.

والأولى أخص من الثانية؛ لأن كل ما هو متقدّم على الشيء، يستغنى عن سبب جديد^(١)، وليس كل ما هو مستغن عن سبب جديد يجب تقدمه، فإن الأولى^(٢): هي حصوله^(٣) الموصوف بالتقدم من^(٤) غير سبب جديد، والثانية: هي الحصول من غير سبب جديد، أعم من أن يكون موصوفاً بالتقدم أو لا، ولا شك أن المطلق أعم من المُقيّد.

الثالثة: امتناع رَفْعِهِ عن المُركَّب، أي: إذا تُصوّرَ الجزء مع المُركَّب، يمتنع العقل عن سَلْبِ الجزء عنه.

والخاصة الأولى مُتَعَاكِسَةٌ، أي: كل جزء متقدم على الكل، وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزء.

لا يُقال: العلة الفاعلية متقدمة على المُركَّب، وليست بجزء له^(٥).
لأننا نقول: المراد بتقدم الجزء أن يكون تقوُّمه به لا منه، وحينئذ يندفع ما ذكرتم؛ لأن الجزء متقدم على المُركَّب، بمعنى تقوُّم المُركَّب به^(٦)، فكل ما يتقوّم به المُركَّب، فهو جزء، وبالعكس، فلا يَنْتَقِضُ بالعلة الفاعلية.

والخاصتان الأخرتان إضايفتان؛ لأن اللوازم القريبة تصدّق عليها هاتان الخاصتان، مع أنها ليست بأجزاء، فتكونان أعم من الجزء، بخلاف الخاصة الأولى، فإنها مساوية له (٤٣/ب).

(١) من قوله: «والأولى...» إلى هنا ساقط من (ب).

(٢) (ب): فالأولى.

(٣) (ب) (هـ): حصول.

(٤) (أ) (ب): عن.

(٥) ساقطة من (ب) (هـ).

(٦) العبارة في (هـ): بمعنى يتقوم به المركب.

✱ قال:

وَلَا بُدَّ مِنْ حَاجَةٍ^(١) مَا لِيَفْضِ الْأَجْزَاءُ إِلَى الْبَعْضِ، وَلَا يُمَكِّنُ
شُمُولَهَا بِإِعْتِبَارِ وَاحِدٍ.

أحكام الجزء

○ أقول:

الْمُرَكَّبُ^(٢) الذي له وَحْدَةٌ حَقِيقِيَّةٌ، لا يجوز أن يكون كُلُّ واحد
من أجزائه مستغنياً عن كل واحد من الأجزاء الباقية؛ وإلا لامتنع أن
يَخْصُلَ منها ماهيةٌ مُرَكَّبَةٌ واحدة، كما لا يَخْصُلُ من الإنسان والحَجَرِ
الموضوع إلى جَنْبِهِ ماهيةٌ مُرَكَّبَةٌ واحدة.

وهذا ضروري، وإيرادُ المثال للتوضيح، لا لِيُسْتَدَلَّ عليه، فإنه
ربما خَفِيَ التصديقُ الضروري؛ لخباء تصوُّر أطرافه، فيُورَدُ مِثَالُ ما^(٣)
يَنْضِجُ به التصديق.

ولا يمكن أن يكون كُلُّ واحد من الأجزاء محتاجاً إلى كل واحد
من الأجزاء الباقية، من الْحَيَاطَةِ التي احتاج إليها^(٤) فيها، وإلا لزم
الدور.

والإيه أشار بقوله: «ولا يمكن شُمُولُها باعتبار واحد» أي: لا
يمكن شُمُولُ الحاجة لجميع الأجزاء، على أن يكون كُلُّ واحد منها

(١) (أ): حاجة ما.

(٢) انظر: المباحث المشرقة ٥٦/١، كشف المراد ص ٧٤، شرح التجريد للقوشجي

٢١١/٢.

(٣) ساقطة من (أ) (و) (ز).

(٤) (ب) (هـ): إليها.

محتاجاً إلى غيره باعتبار واحد، بأن يكونَ كلُّ مُتَوَقِّفٍ على غيره، من الجهة التي يَتَوَقَّفُ الغير عليه من تلك الجهة، بل لابد وأن يكون البعضُ منها محتاجاً إلى الباقي، من غير احتياج الباقي إليه، كالهئية الاجتماعية للعشرة وأدوية المَعْجُون، فإن الهئية الاجتماعية مُتَفَرِّقة إلى الباقي من غير عَكْسٍ.

أو يكونَ كلُّ واحد منها محتاجاً إلى كل واحد من الباقي، من حثية غير الحثية التي احتاج إليه فيها، كالمادة والصورة للجسم، فإن المادة محتاجة في وجودها إلى الصورة، والصورة محتاجة في تشخُّصها إلى المادة، بأن تكون المادة قابلةً لتشخُّص الصورة.

✽ قال:

وَهِيَ قَدْ تَتَمَيَّزُ فِي الْخَارِجِ، وَقَدْ تَتَمَيَّزُ فِي الذَّهْنِ.

○ أقول:

أجزاء الماهية^(١): إما أن تكونَ مُتَمَيِّزة في الخارج، بأن يكون لكل واحد منها^(٢) وجودٌ مستقل غير وجود (و/٤٥) الآخر، كالمادة والصورة (هـ/٣١) للجسم، أو تكونَ مُتَمَيِّزة في الذهن غير مُتَمَيِّزة في الخارج، بأن لا يكونَ لكل^(٣) منها وجودٌ مستقل في الخارج، بل يَجْعَلُ

(١) انظر: المباحث المشرقية ٥٦/١، كشف المراد ص ٧٥، مطالع الأنظار ص ٤٨، شرح العواقب ٣٥٣/١، شرح التجريد للفروشي ٢١٢/٢.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) (ج) زيادة: واحد.

(٥٣/ج) كلُّ منها في الخارج هو بعينه جَعْلُ الآخر، وجَعْلُ المُركَّب بعينه جَعْلُ الأجزاء، كالجنس والفصل بالنسبة إلى النوع.

ومعنى كونهما^(١) جُزْأَيِ الماهية: هو كونُهما جُزْأَيِ حَدِّها في الذهن، ولهذا لا يُحْتَمَلانِ على الحدِّ بالمواطأة؛ ضرورة امتناع حُفْل الجزء على الكل بهو هو.

وذلك كالسواد الذي يُشَارِكُ البياضَ في اللون الذي هو جنسُهما، ويتَنَازَرُ عنه بفَضْل هو قابضُ البَصَر، فإن جَعْلَهُ لَوْنًا في الخارج هو جَعْلُهُ سوادًا، وكذا جَعْلُهُ قابضًا للبصر هو جَعْلُهُ لَوْنًا وسوادًا، ولهذا يُحْتَمَلانِ عليه بهو هو، وتَمَازُيُ جنسه عن فَضْله يكون في الذهن فقط.

ولو كان^(٢) لِلْوَنِ وجودٌ مستقل، ولقابضُ البصر أيضًا^(٣) وجود آخر، جاز لحوقُ أيِّ فَضْل كان باللون؛ إذ ليس (٤٨/ز) واحدٌ من الفُصُولِ الْمُحْصَصَةِ^(٤) بعينه شَرْطًا لوجود اللون؛ لأنه لو كان شَرْطًا له، لَمَا أمكن اللونُ مع ما يُضَادُّ ذلك الفَضْل أو يُخَالِفُهُ، وإذا لم يكن واحدٌ من الفصول بعينه شَرْطًا لوجود اللون، وله وجودٌ غيرُ وجود الفصل الخاص، يجوز تَعَاقُبُ اقترانِ الفُصُولِ^(٥) به، بأن يبقى اللونُ مع زوال القابضيَّة، ويُقْتَرَنُ به خُصُوصُ المُفَرِّقَةِ لِلْبَصَر. والتالي باطل، فالْمُقَدَّمُ يَفْلُهُ.

(١) أي: الجنس والفصل.

(٢) هذا الدليل لشهاب الدين السهروردي، ذكره في «التلويحات» طبع في ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق ٢٤/١، والشارح زاد في توضيحه وتقريره.

(٣) ساقطة من (ب) (ز).

(٤) (ج) زيادة يحتمل أن تكون: به.

(٥) (هـ): الفصل.

ولقائل أن يَنْتَعِ المُلَازِمَةُ، فإنه يجوز أن يكون اللونُ المُغَايِرُ
لِلْفَضْلِ في الوجود مشروطاً في وجوده الخاصَّ بِالْفَضْلِ الخاص،
ينتهي بانتفاء الفصل، وعلى تقدير تسليم الملازمة يُنْتَعِ^(١) انتفاء
التالي.

وقيل^(٢): إن جِنْسَ السوادِ المحسوس لا يَتَمَيَّزُ عن فَضْله في
الخارج؛ لأنه لو تَمَيَّزَ وجودُ جِنْسِهِ عن وجود فَضْله، فإن كان كلُّ منهما
محسوساً، يلزم أن يكون إحساسنا بالسواد إحساساً بِمَخْصُوسَيْنِ^(٣)؛ وإن
كان أحدهما محسوساً، والمحموس هو السواد، فيلزم أن يكون
أحدهما داخلياً في طبيعة الآخر، وهو محال.

وإن لم يكن واحدٌ منهما محسوساً، فعند اجتماعهما إن لم تَحْدُثْ
هيئةٌ محسوسة، لم يكن السوادُ محسوساً^(٤)، وإن حَدَثَتْ فتلك الهيئةُ
هي^(٥) معلولةٌ لاجتماع الجنس والفصل، فتكون خارجةً عنهما عارضةً
لهما، فلا يكونُ التركيبُ في السواد المحسوس، بل في فاعله
وقابله^(٦).

وفيه نَظَرٌ؛ إذ لا تُسَلِّمُ أنه إن حَدَثَتْ^(٧) هيئةٌ محسوسة، يلزم أن

(١) (أ): فينتع، وفي (و): نمتع.

(٢) هذا الدليل ذكره الرازي في المباحث المشرقية ٥٧/١.

(٣) زاد في «مطالع الأنظار»: وهو باطل بالضرورة.

(٤) في (هـ) زيادة غير واضحة، يحتمل أن تكون: هذا خلف.

(٥) سائقة من (هـ).

(٦) في حاشي «مطالع الأنظار» الطبعة الحجرية: «المراد من الفاعل اجتماع الأجزاء،
ومن الغايل الأجزاء، وهي اللونية وقابضية البصر». اهـ تقرير ص ١٠٥.

(٧) في غير (أ) (هـ): حدث.

تكونَ عارضةً لهما، وإنما يلزم^(١) أن لو لم تكن الهيئةُ الحاصلةُ هي مجموعَ الجنس والفصل، وهو ممنوع، فإنه يجوز أن لا يكون كلُّ^(٢) منهما محسوساً بانفراده، ويكونَ مجموعُهما هيئةً محسوسةً حادثة، فلا تكونَ عارضةً لهما، بل مُتَقَوِّمةٌ بكلِّ منهما، فيكونُ التركيبُ في نفسها، لا في فاعلها وقابلها.

والحقُّ: أن الجنس والفصل لا يتمايزان في الوجود الخارجي؛ إذ لو كان لكلُّ^(٣) وجودٌ في الخارج، يلزم أن لا يكون أحدهما محمولاً على الآخر بالمواطأة، ولا يكونان (٤٤/ب) مَحْمُولَيْنِ على النوع بالمواطأة؛ إذ يمتنع أن يكون الشيء هو بعينه ما يكون مغايراً له في وجوده، وهذا ضروري، فإن أحدَ الموجودين لا يكون هو الآخر.

لا يقال: لو كان تغايرُ الوجود في الخارج، يقتضي امتناعَ الحمل بالمواطأة^(٤)، لكان التغايرُ في الوجود الذهني أيضاً مُقْتَضِياً لامتناع الحمل بالمواطأة، فإن أحدَ الموجودين المُتَغَايِرَيْنِ^(٥) في الذهن، لا يكون هو بعينه الموجود الآخر، فلا يكون الجنس^(٦) مُتَمَيِّزاً عن الفصل في الوجود الذهني أيضاً.

لأنا نقولُ: التمايزُ في الوجود الذهني، يقتضي امتناعَ حَمْلِ

(١) زيادة: ذلك.

(٢) (ل): زيادة: واحد.

(٣) (هـ): زيادة: منهما.

(٤) (ز): حمل المواطأة.

(٥) زيادة من (هـ)، وهي موجودة في «مطالع الأنظار» ص ٤٩.

(٦) ساقطة من (ب) (ج).

الجنس المُقَيَّد بالوجود الذهني على الفصل والنوع، ولا يقتضي امتناع
خُلُج الجنس، مع قَطْع النظر عن وجوده الذهني والخارجي.

فإن قيل: يُعْتَبَرُ^(١) هذا أيضاً في الوجود الخارجي، فإن الجنس
المحمول في الخارج، هو الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي.
أجيب: بأن اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي،
إنما هو في العقل؛ إذ الماهية من حيث هي لا تَحَقُّق لها إلا في
العقل.

وإذا تَبَيَّنَ أَنَّ الْجِنْسَ وَالْفَصْلَ لَا يَتَمَايَزَانِ فِي الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ،
فَنَقُولُ: الْجِنْسُ وَالْفَصْلُ قَدْ يَكُونَانِ مَأْخُودَيْنِ مِنْ أَجْزَاءِ (هـ/٣٢)
خارجية، كالحيوان (ل/٢٤) والناطق، فتكون الماهية المركبة من
الجنس والفصل مُركَّبة في الخارج. وقد لا يكونان كجنس العقل
وفصله، فتكون ماهية العقل مُركَّبة في الذهن بسيطة في الخارج
(هـ/٥٤ج)، ولا امتناع في أن تكون صورتان عقليتان مُطابقتين لأمر
بسيط في الخارج.

* قال:

وَإِذَا اخْتَبَرْتُ عُرُوضَ الْعُمُومِ وَمُضَافِيهِ فَقَدْ تَبَيَّنَ وَقَدْ تَنَدَّخَلَ.

○ أقول:

أجزاء الماهية باعتبار عروض العموم لها^(٢) ومُضَافِيهِ - أعني:

(١) (هـ): نعتبر.

(٢) ساقطة من (ج).

الخصوص - تنقسم إلى مُتداخلة وإلى مُتباينة^(١) ؛ وذلك^(٢) لأن أجزاء الماهية لا تخلو: إما أن يكون بعضها أعم من بعض أو لا يكون، والأول يسمى متداخلة، والثاني متباينة.

والأجزاء المُتداخلة: إما أن يكون بعضها أعم من البعض الآخر مطلقاً، أو من وجه، فإن كان الأول: فلما أن يكون العام مُتَقَوِّماً بالخاص، وحينئذ: إما أن يكون العام جارياً مَجْرئ الموصوف، والخاص جارياً مَجْرئ الصفة، أو بالعكس.

فإن كان الأول، فالعالمُ الجنس^(٣) والخاصُ الفصل^(٤)، مثل الحيوان الناطق، وإن كان الثاني فلا يكون ذلك التركيب من الجنس والفصل، بل من الشيء وعارضه، كالموجود المَقُول على المَقُولات العشر^(٥)، فإنه مُتَقَوِّم بتلك الماهية وعارض لها (٤٦/و).

أو يكون الخاص مُتَقَوِّماً بالعام، مثل النوع الأخير المُعَيَّد بالعوارض المُفَارِقَة، فإنه إذا اعتبر مجموع مُرَكَّب من النوع الأخير والعوارض المُفَارِقَة، تكون تلك العوارض أجزاء للمجموع المُعْتَبَر، وتكون^(٦) أخص من النوع الذي هو الجزء الآخر، ومُتَقَوِّمة به، كالإنسان المُعَيَّد بالضحك أو الكاتب، أو غير ذلك (٤٩/ز) من الأعراض المُفَارِقَة.

(١) انظر: المباحث المشرقية ٥٩/١، مطالع الأنظار ص ٤٩، شرح المقاصد ٤٢٥/١.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) (هـ): جنس.

(٤) (هـ): فصل.

(٥) (و): العشرة.

(٦) (هـ): وقد تكون.

وإن كان الثاني، وهو أن يكون بعضُ الأجزاء أعمَّ من البعض الآخر من وجه، فيُثَلِّ الماهية المركبة من الحيوان والأبيض.

والأجزاء المُتباينة لا تخلو: إما أن يكون المُركَّب منها مُركَّباً من الشيء المأخوذ مع إحدى عِلله، أو من الشيء المأخوذ مع أحد^(١) معلولاته، أو من الشيء المأخوذ مع^(٢) غير عِلله ومعلولاته.

فإن كان الأول: فإما أن يكون مع علته الفاعلية، مثل المعطاء، فإنه فائدة مقرونة بالفاعل؛ أو مع علته المادية، كالأفطس الذي هو ذو تعبير في الأنف؛ أو^(٣) مع علته الصورية، كالأفطس إن^(٤) جعلناه اسماً للأنف الذي فيه تعبير؛ أو مع علته الغائية، كالخاتم، فإنه اسم لحَلَقَةٍ مقرونة لما هو غاية لها، وهو التجلُّل بها^(٥) في الإضَاع.

وإن كان الثاني، فهو كالرَّازق الخالق، وغير ذلك من الأسماء المُشتقة.

وإن كان الثالث: فإما أن تكون كُلُّها وجودية، أو بعضُها وجودية وبعضُها عدمية، فإن^(٦) كان الأول فلا يخلو: إما أن تكون كُلُّها حقيقية، أو إضافية، أو بعضُها حقيقية وبعضُها إضافية.

(١) (ج) (و): إحدى.

(٢) (ج) زيادة: إحدى.

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) (ج): إذا.

(٥) ساقطة من (و).

(٦) (ب): وإن.

فإن كان كلُّها حقيقةً: فإما أن تكون متشابهةً، أو مختلفةً، فإن كانت متشابهةً فكالعدد^(١) عن^(٢) الآحاد، وإن كانت مختلفةً: فإما أن تكون معقولةً أو محسوسةً، فإن كانت معقولةً فكالجسم المركَّب من الهولوى والصورة، والعدالة المركَّبة من العفة والحكمة والشجاعة، وإن^(٣) كانت محسوسةً فكالثلقة من السواد والبياض.

وإن كان^(٤) كلُّها إضافيةً فكالأقرب والأبعد، فإنهما مركَّبان من إضافة عارضة لإضافة أخرى.

وإن كان بعضها إضافيةً وبعضها حقيقةً فكالسرير، فإنه مركَّب من الخشب الذي هو موجودٌ حقيقي، ومن الترتيب الذي هو إضافي.

وإن كان الثاني - وهو أن يكون بعضها عديمةً وبعضها وجوديةً - فكالأول، فإنه مركَّب من وجودي، وهو كونه مَبْدَأً لغيره، وعدمي، وهو أنه لا مَبْدَأَ له.

✽ قال:

وَقَدْ تُؤْخَذُ مَوَادٌّ، وَقَدْ تُؤْخَذُ (٤٥/ب) مَخْمُولَةٌ، فَيَعْرِضُ لَهَا الْجَنَسِيَّةُ وَالْفَضْلِيَّةُ، وَجَعَلَاهُمَا وَاحِدًا.

○ أقول:

أجزاء الماهية^(٥) قد تُؤْخَذُ من حيث إنها موادٌّ، وتكون أجزاءً

أجزاء الماهية
قد تؤخذ مواد
وهي تؤخذ
محمولة

(١) زيادة: المركب.

(٢) (ج): من.

(٣) (هـ): فإن.

(٤) (ج): كانت.

(٥) انظر: المباحث المشرقية ٦٢/١، كشف المراد ص ٧٦، شرح التجريد للقوشجي

حَقِيقَةً لِلْمَاهِيَةِ لَا تُحْمَلُ عَلَيْهَا، وَقَدْ تُؤْخَذُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مَحْمُولَةٌ عَلَيْهَا
بِالْمَوَاطَاةِ، وَلَا تَكُونُ أَجْزَاءً حَقِيقَةً لَهَا، بَلْ إِذَا قِيلَ لَهَا: إِنَّهَا أَجْزَاءُ
لَهَا، فَبِالْمَجَازِ، مِنْ حَيْثُ إِنَّ اللَّفْظَ الدَّالَّ عَلَيْهَا جُزْءٌ لِحَدِّهَا.

وَلْنُبَيِّنَ (٣٣/هـ) ذَلِكَ فِي مِثَالٍ فَتَقُولُ: إِنَّ الْجِسْمَ قَدْ يُؤْخَذُ مِنْ
حَيْثُ إِنَّهُ مَادَّةٌ لِلْحَيَوَانِ، وَيَكُونُ جُزْءًا حَقِيقِيًّا لَهُ غَيْرَ مَحْمُولٍ عَلَيْهِ
بِالْمَوَاطَاةِ، وَقَدْ يُؤْخَذُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَحْمُولٌ عَلَيْهِ بِالْمَوَاطَاةِ وَجَنَسٍ لَهُ.

فَإِذَا أُخِذَ الْجِسْمُ جَوْهَرًا ذَا طُولٍ وَعَرْضٍ وَعُمُقٍ، بِشَرَطِ أَنَّهُ لَا
يَدْخُلُ فِي وَجُودِهِ مَعْنَى غَيْرِ هَذَا، وَبِحَيْثُ لَوْ انْضَمَّ إِلَيْهِ^(١) مَعْنَى غَيْرِ
هَذَا، مِثْلُ جِسٍّ أَوْ تَقَدُّ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ، كَانَ مَعْنَى خَارِجًا عَنِ الْجِسْمِ
مُضَافًا إِلَيْهِ، فَالْجِسْمُ مَادَّةٌ غَيْرُ مَحْمُولٍ عَلَى (٥٥/ج) مَا تَحْتَهُ.

وَإِنْ أُخِذَ الْجِسْمُ جَوْهَرًا ذَا طُولٍ وَعَرْضٍ وَعُمُقٍ، بِشَرَطِ أَنْ لَا
يُعَرَّضَ لشيءٍ آخَرَ أَصْلًا، بَلْ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَمَّا عَدَاهُ^(٢)، كَانَ مَحْمُولًا
عَلَى كُلِّ نَوْعٍ تَحْتَهُ.

وَكَذَا النَّاطِقُ وَالْحَسَّاسُ وَالنَّامِي، قَدْ تُؤْخَذُ عَلَى الْوَجْهِ الْأَوَّلِ،
فَتَكُونُ (مَوَادًّا وَأَجْزَاءً حَقِيقِيَّةً غَيْرَ مَحْمُولَةٍ)،^(٣) وَقَدْ تُؤْخَذُ عَلَى الْوَجْهِ
الثَّانِي فَتَكُونُ مَحْمُولَةً.

لَا يُقَالُ: إِذَا قُلْنَا: الْإِنْسَانُ جِسْمٌ، فَإِنَّ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ أَنْ مَفْهُومُ
الْإِنْسَانِ بَعِيْنُهُ مَفْهُومُ الْجِسْمِ، كَانَ ذَلِكَ بَاطِلًا؛ وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ أَنْ

(١) زِيَادَةٌ مِنْ (و).

(٢) (ب): سِوَاهُ.

(٣) مَا بَيْنَ الْقَوْسَيْنِ فِي (هـ): مِنْ أَجْزَاءٍ حَقِيقِيَّةٍ غَيْرِ مَحْمُولَةٍ.

الإنسان موصوف بالجسم، فهو أيضاً باطل؛ لأن الجسم جزء من الإنسان، والجزء متقدم، والصفة متأخرة؛ وإن كان المراد به أمراً آخر، فلا بد من بيانه ليُتصَوَّرَ، فيُنظَرُ^(١) في صحته وفساده.

لأننا نقول: المرادُ به أمر ثالث، وهو اتحادهما في الوجود، فإن الإنسان مغاير للجسم في الماهية، لكنهما يتحدان في الوجود والذات؛ لأن الجسم من حيث هو لا يَدْخُلُ في الوجود إلا بعد تقيُّده، فاستحال عُروض الوجود^(٢) إلا للجسم المُقَيَّد بذلك القَيِّد.

قيل: لو جاز عُروض الوجود الواحد لماهيتين، لجاز قيام العَرَضِ الواحد بِمَحَلَّيْنِ، والتالي باطل.

وعلى تقدير جواز عُروض الوجود الواحد لماهيتين، لا يجوز عُروض الوجود الواحد لماهية الجزء والكل؛ لأن الجزء - من حيث هو جزء - له وجودٌ متقدم على وجود الكل، وذلك الوجود يَمْتَنِعُ أن يكون هو الوجود الذي عَرَضَ للكل وله^(٣)؛ لامتناع أن يكون الجزء بذلك^(٤) الوجود مُتَقَدِّماً على ذلك الوجود، وإلا لزم تقدُّم الشيء على نفسه، وهو محال.

وإذا كان ذلك الوجودُ مغايراً للوجود العارض للكل، فلو كان الجزء موجوداً أيضاً بالوجود العارض للكل، لزم أن يكون للجزء وجودان، وإنه محال بالضرورة.

(١) (أ) (ج): وينظر.

(٢) في هامش (هـ) زيادة: الواحد. نسخة.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) (ج): لذلك.

اجِب: بأن جواز عروض الوجود الواحد لماهيتين، لا يستلزم جواز قيام العرض الواحد بمَحَلَّين، فإن الوجود ليس بعرض، ومفروضه لا يكون مفروضاً له^(١) في الخارج، كالموضوع بالنسبة إلى العرض، بل عروض الوجود لا يُتصوَّر إلا في العقل، فجاز عرضه للماهية المتقومة في العقل (٥٠/ز) بأمرين.

وأما قوله: «لا يجوز عروض (٤٧/و) الوجود الواحد لماهية الجزء والكل؛ لأن الجزء - من حيث هو جزء - له وجود متقدم على وجود الكل».

قلنا: مُسَلَّم أن الجزء - من حيث هو جزء - له وجود متقدم على وجود الكل، لكنَّ الجزء - من حيث هو جزء - لا يكون محمولاً على الكل، حتى يلزم منه عروض الوجودين له، بل الجزء - من حيث هو جزء - مادة، والمادة غير محمولة، والمحمول - من حيث هو محمول - لا يكون له وجودٌ مُغاير لوجود الموضوع.

والخاص: أن الجزء - من حيث إنه جزء - يكون له وجودٌ متقدم، ولا يكون محمولاً، ومن حيث إنه محمول لا يكون له^(٢) وجود غير وجود الموضوع، فلا يلزم عروض الوجودين له.

هذا وإذا اغْتَبِرَ الجزء من حيث إنه محمول، فقد يَعْرضُ له: إما الجنس أو الفصل؛ وذلك لأن الجزء من حيث هو محمول: إما أن

(١) ساقطة من (ب).

(٢) ساقطة من (و).

يكون تمامَ الذاتي المُشْتَرَك بين الماهية وما يُخَالِفُهَا في الحقيقة أو لا ،
والأول يُفَرِّضُ له الجنس ، والثاني يُفَرِّضُ له الفصل .

وَجَعَلُ الجنس والفصل واحداً ؛ وذلك لأنه لو لم يكن جَعْلُهُما
واحداً لكان لكل منهما وجودٌ مغاير لوجود الآخر ، فلا يكون أحدهما
محمولاً على الآخر بالمواطأة ، وهذا يَبَيِّنُ عند العقل .

❖ قال :

وَالْجِنْسُ كَالْمَادَّةِ وَهُوَ مَعْلُومٌ ، وَالْفَصْلُ كَالصُّورَةِ وَهُوَ عَلَةٌ .

○ أقول :

الجنس كالمادة
والفصل
كالصورة

الجنس والفصل إذا نُسِبا إلى المادة والصورة ، كان الجنس أشبه
بالمادة من الفصل ، والفصلُ أشبه بالصورة من الجنس ؛ وذلك لأن
الجنس لا يقوم بالفعل إلا بمقارنة الفصل ، كما أن المادة لا تقوم
بالفعل إلا بمقارنة الصورة .

والفصل علة لوجود الجنس ، على معنى أن طبيعة الجنس في
العقل أمر مبهم ، لا يَتَحَصَّلُ بنفسه ، قابل لأن (هـ/٣٤) يكون أشياء
كثيرة ، كل ^(١) واحد هو محتاج إلى أن يُفَيِّفَ الذهن إليه معنى زائداً
يَتَحَصَّلُ وَيَسْتَعَيِّنُ به ، ويكون ^(٢) هو أحد هذه الأشياء بعينه ، فهذا الزائد
هو الفصل ، وعِلَّتُهُ بهذا المعنى لا يمكن مَنَعُهَا .

وتوهمُ كون الفصل علةً لطبيعة الجنس في الخارج خطأ ؛

(١) (هـ) : وكل . والعبارة في هامش (ز) : كل واحد منها من حيث هو .

(٢) ساقطة من (و) .

(٥٦/ج) لأن الفصل في الخارج بعينه الجنس، فلا يكون علة له، وإلا لزم^(١) تقديمه بالوجود عليه، فيمتنع أن يكون هو^(٢) بعينه الفصل.

• قال:

وَمَا لَا جِنْسَ لَهُ فَلَا^(٣) فَصْلَ لَهُ.

○ أقول: (٤٦/ب)

الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها^(١)؛ لأنها إذا لم يكن لها جنس، لم تشارك غيرها في ذاتي، فلا تحتاج^(٢) أن تنفصل عنه بفصل، بل هي منفصلة بذاتها عن الغير، وإن كانت مشاركة له في الوجود^(٣).
وقيل: إن الجنس العالي يجوز أن يكون له فصل مقوم لماهيته، وإن كان لا جنس له^(٤)؛ لجواز تركبه من أمرين^(٥) أو أمور متساوية، فيكون كل منها فصلاً مقوماً.

وقيل: يمتنع تحقق ماهية مركبة من أمرين أو أمور متساوية؛ لأن تلك الماهية: إن كانت جوهرًا فيكون الجوهر جنسًا لها، وإن كانت

(١) (ز): يلزم.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) (هـ) (ز): لا.

(٤) انظر: كشف المراد ص ٧٧، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار للقطب الرازي ص ٨٣، شرح التجريد للقوشجي ٢/٢١٧.

(٥) (ج) زيادة: إلى.

(٦) (و) زيادة: لأن الوجود ليس بذاتي، يلزم من الاشتراك فيه التمييز.

(٧) في غير (ل): لها.

(٨) (هـ) زيادة بالهائش: متساويين.

عَرَضاً كَانَ أَحَدُ التَّسْعَةِ أَوْ أَحَدُ الثَّلَاثَةِ^(١) جِنْساً لَهَا، فَلَا تَكُونُ مُرَكَّبَةً مِنْ أَمْرَيْنِ أَوْ أُمُورٍ مُتَسَاوِيَةٍ.

لَا يُقَالُ: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ تِلْكَ الْمَاهِيَةُ^(٢) نَفْسَ جِنْسٍ مِنَ الْأَجْنَاسِ الْعَالِيَةِ؟ وَحِينَئِذٍ لَا يَكُونُ مُنْدرَجاً تَحْتَ جِنْسٍ.

لَأَنَا نَقُولُ: هَذَا أَيْضاً مُمْتَنِعٌ؛ لِأَنَّ الْجَوْهَرَ مِثْلًا - مِنْ حَيْثُ هُوَ جَوْهَرٌ - لَوْ كَانَ مُرَكَّباً مِنْ أَمْرَيْنِ أَوْ أُمُورٍ مُتَسَاوِيَةٍ، كَانَ كُلُّ مِثْلٍ مِنْهَا^(٣) إِمَّا جَوْهَراً أَوْ عَرَضاً؛ لِمُتَعَدِّدَةِ الْحَضَرِ، لَا جَائِزَ أَنْ تَكُونَ جَوْهَراً، وَإِلَّا يُلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْجَوْهَرُ جُزْءاً لِنَفْسِهِ، وَلَا جَائِزَ أَنْ تَكُونَ عَرَضاً، وَإِلَّا لِنَقْوَمِ الْجَوْهَرُ بِالْعَرَضِ.

وَفِيهِ نَظَرٌ؛ لَأَنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَوْ كَانَ عَرَضاً لَزِمَ أَنْ يَكُونَ أَحَدُ التَّسْعَةِ أَوْ أَحَدُ الثَّلَاثَةِ جِنْساً لَهُ، وَإِنَّمَا يُلْزَمُ ذَلِكَ أَنْ لَوْ كَانَتْ الْأَعْرَاضُ مُتَحَصِّراً فِي التَّسْعَةِ أَوْ الثَّلَاثَةِ، وَهُوَ مُنْعَوٍ.

وَأَيْضاً: لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَوْ كَانَ جَوْهَراً، يُلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْجَوْهَرُ جُزْءاً لِنَفْسِهِ، وَإِنَّمَا يُلْزَمُ^(٤) ذَلِكَ أَنْ لَوْ كَانَ الْجَوْهَرُ ذَاتِيّاً لَهُ^(٥)، وَهُوَ مُنْعَوٍ؛ لِحَوَازِ أَنْ يَكُونَ الْجَوْهَرُ خَاصَّةً لَهُ.

قِيلَ: عَلَى تَقْدِيرِ تَرَكُّبِ (أ/٢٥) الْمَاهِيَةِ مِنْ أَمْرَيْنِ يُسَاوِيَانِيهَا،

(١) قَالَ ابْنُ جَمَاعَةَ فِي هَامِشٍ (د): «التَّسْعَةُ وَاضِحَةٌ، وَهِيَ الْمَقُولَاتُ التَّسْعُ الَّتِي تَتَمَلَّقُ بِالْعَرَضِ، وَتَخْرُجُ عَنْهَا مَقُولَةُ الْجَوْهَرِ - وَالثَّلَاثَةُ: هِيَ الْكَيْفُ وَالْكَوْنُ وَالنَّبْذَةُ» ب/١٠.

(٢) سَاقِطَةٌ مِنْ (و).

(٣) (أ) (ج): مِنْهُمَا.

(٤) سَاقِطَةٌ مِنْ (و).

(٥) سَاقِطَةٌ مِنْ (هـ).

لا يكون شيء منهما فضلاً لها^(١)؛ لأن هذه الماهية يجب أن تكون ممتازة بنفسها كالبسائط، والمعاني التي^(٢) تتركّب هذه الماهية منها، لئلا لم تُفدّ تميّن^(٣) شيء مُبهم كالجنس، ولا تُحصّل وجوداً^(٤) غير مُحصّل كالوجود الجنسي، فلا تكون فصلاً بالمعنى المعتبر في سائر الفصول المُتَوَعّة.

وأما التميّز^(٥) في الوجود، فكما يمتاز الجزء بذاته عما يشاركه في الوجود، كذلك المُركّب بذاته يمتاز^(٦) عنه؛ إذ لا مشاركة لغيره فيه في ذاته، وليس^(٧) أحدهما في أن تُميّز الآخر بأولى^(٨) من الآخر في^(٩) أن تُميّزه.

وأيضاً: الجزء إنما يُميّز الكلّ من حيث هو خاصّ به، واختصاصه به لا يُعقل إلا بعد تَعَقُّلِ ماهية الشيء، التي لا يُشاركها غيرها فيها، أعني: الممتازة عن غيرها لذاتها.

فلذاً: هو مُتميّز قبل تَمييز^(١٠) الجزء إياه، فإن سُمّيَتْ هذه

(١) ساقطة من (ب).

(٢) (ب): الذي.

(٣) (ز): تميّن.

(٤) (ز): ولا تُحصّل وجود.

(٥) (و): التميز.

(٦) (هـ): ممتاز.

(٧) (هـ): فليس.

(٨) (و): أولى.

(٩) ساقطة من (ب) (هـ)، وفي (أ): من.

(١٠) كذا في (د)، وفي الباقي: تميز. وما أثبتته أولى.

المعاني فصلاً، كان وقوعُ اسم الفصل عليها وعلى الفصول المتنوعة بالاشتراك.

وفيه نظرٌ، أما أولاً: فلأن الماهيةَ لما كان تحققُ مفهومها متوقفاً^(١) على تحقق^(٢) مفهوم الجزء، كان الجزءُ علةً لتقوم مفهومها، فكان علةً لتمييزها، فإنه إذا لم يُعتبر الجزء لم يكن هناك ماهيةٌ، فضلاً عن امتيازها عن غيرها.

ولو جَوَزنا امتيازها عن غيرها بنفسها، لم^(٣) يلزم أن لا تكون مُمتازةً بالجزء؛ وذلك لأن الجزء لما كان مُختصاً بها، فقد مَيَّزها عن غيرها، وإن كانت^(٤) الماهيةُ ممتازةً بنفسها، ولا يلزم منه تحصيلُ الحاصل؛ لأن الامتيازَ الحاصلَ بتمييز^(٥) الجزء الماهيةَ غيرُ الامتياز الحاصل بنفسها. (٥١/ز)

وأما (٤٨/و) ثانياً: فلأن تمييزَ الجزء المُركَّب لا يتوقفُ على تَعَقُّلِ اختصاصه به، بل على اختصاصه به في نفس الأمر، واختصاصه به في نفس الأمر لا يتوقفُ على تَعَقُّلِ الماهية الممتازة عن غيرها بذاتها، ولا على امتيازها في نفس الأمر، بل تَحَقُّقها وامتيازها في نفس الأمر بالجزء.

(١) (ز): يتوقف.

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) ساقطة من (و).

(٤) (و): كان.

(٥) (ا) (ج) (هـ): بتمييز.

وأيضاً: هذا الكلام^(١) قائم بعينه في الفصول المتنوعة.
والحق: أنه لا يجوز أن تكون ماهية (هـ/٣٥) مُركبة من أمرين أو
أمر متساوية^(٢)، سواء كان الأمران أو الأمور المتساوية مأخوذة من
أجزاء خارجية أو لم تكن.

أما إذا كانت مأخوذة من أجزاء خارجية؛ فلأنه حينئذ يلزم أن
تكون تلك الماهية مُركبة من أجزاء موجودة في الخارج، فتلك الماهية:
إما جوهر أو عَرَض، لا^(٣) جائز أن تكون عَرَضاً، وإلا يلزم أن تكون
أجزاء العَرَض الواحد موجودة في الخارج مُتغايرة الوجود، وحينئذ يلزم
أن يكون العَرَض الواحد عَرَضَيْن، وهو محال.

لا يُقال: لِمَ لا يجوز أن يكون العَرَض الواحد مُركباً من عَرَضَيْن
موجودين، (ج/٥٧) كما أن الجسم جوهر واحد مُركب من جوهرين
موجودين، وهما^(٤) الهَيُولَى^(٥) والصورة؟

لأننا نقول: كُلُّ واحد من العَرَضَيْن: إما أن يكون غَنِيّاً عن الآخر،
فلا تلتزم منهما حقيقة واحدة؛ وإما أن يكون محتاجاً إلى الآخر، فيلزم
الدَّور^(٦)؛ وإما أن يكون أحدهما غَنِيّاً والآخر محتاجاً إليه، وحينئذ: إما

(١) أي: قوله السابق: «وأيضاً: الجزء إنما يميز الكل من حيث هو خاص به».

(٢) ما اختاره الشارح هنا هو منذهب قدماء المنطقيين وابن سينا في الشفاء، وخالف في ذلك المتأخرون من المنطقة. انظر: شرح التجريد للقولنجي ٢/٢١٩.

(٣) (ز): ولا جائز.

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) (هـ): كالهَيُولَى.

(٦) (و) زيادة: لأن كل واحد منهما محتاج إلى الآخر بالوجود.

أن يكون أحدهما حالاً في الآخر أو لا ، والثاني يقتضي أن لا يلتزم منهما شيء واحد .

والأول لا يخلو: إما أن^(١) الغني هو المحل أو الحال ، فإن كان الأول ، يلزم أن يكون المحل مُتَقَوِّمَ القِوَامِ بدون الحال ، والحال هيئة فيه بعد تقويمه ، فيكونان عَرَضَيْنِ ، أحدهما قائم بالآخر بعد تقويمه ، فلا يكون المجموعُ عَرَضاً واحداً حقيقياً بل اعتبارياً ، والثاني يقتضي أن يكون ما فُرِضَ حالاً غير حال ؛ وذلك لأن الحال مُتَقَوِّمٌ حينئذ قبل المحل بموضوعه^(٢) ، فإذا^(٣) حَصَلَ الجزء الآخر في موضوعه لم يَحُلْ فيه ، وإلا يلزم انتقال العَرَضِ .

وأيضاً: لم يكن حينئذ أحدهما بالْمَحَلِّية والآخر بالحَالِيَّةِ أولى من العكس ، وإذا^(٤) لم يَحُلْ فيه ، لم يَلْتَزِمَ منهما عَرَضٌ واحد حقيقي .

وهذا بخلاف الهَيُولَى والصورة ، فإن الصورة لما كانت غَنِيَّةً بذاتها عن الهَيُولَى ، والهَيُولَى مُفْتَقِرَةٌ في تقويمها بالفعل إليها ، كان تحققها بالذات مُتَقَدِّماً على حُلُولِهَا (٤٧/ب) في الهَيُولَى ، فلا يلزم من حُلُولِهَا فيها مُحَالٌ ، بخلاف حُلُولِ أَحَدِ هَذَيْنِ العَرَضَيْنِ في الآخر ، فإنه إذا كان الحال مُتَقَدِّماً بالذات ، يكون حالاً في الموضوع^(٥) ، فلا يمكن أن يَحُلْ في الآخر ، وإلا يلزم انتقال العرض .

(١) (ز) زيادة: يكون .

(٢) (ز) : بموضوع .

(٣) (و) : وإذا .

(٤) (ج) : فإذا .

(٥) (هـ) : موضوع .

وأيضاً: إذا حُلَّ الآخرُ في الموضوع، يكون كلُّ منهما حالاً في ثالث، فلا يكون أحدهما بالحاليَّة والآخر بالمحلِّيَّة أولى من العكس.

وأما إذا كانت ^(١) جوهرًا، فأجزاءه الموجودة في الخارج قبل وجود الكل، لا يجوز أن تكون أعراضًا، وإلا يلزم تقوُّم الجوهر بالعرض، وهو محال، بل جواهرٌ، وحينئذٍ ^(٢) لا يخلو: إما أن يكون كلُّ منهما غنيًّا عن الآخر، أو محتاجًا، أو أحدهما محتاجًا (دون الآخر) ^(٣).

والأول والثاني باطلان، والثالث لا يخلو: إما أن يكون أحدهما حالاً في الآخر أو لا، والثاني يقتضي أن لا تَحْصُلَ منهما حقيقة واحدة، والأول يقتضي أن يكون المركَّبُ منهما جوهرًا، فيكون الجوهر جنسًا له، فلا يكون مركَّبًا من أمرين متساويين ^(٤).

هذا إذا كانت الأمور المتساوية مأخوذةً من أمور خارجية، وأما إذا لم تكن مأخوذةً من أمور خارجية، فلأنه حينئذٍ لا يخلو: إما أن يكون كلُّ من الجزأين مثلاً غنيًّا عن الآخر، فلا تلتئم منهما حقيقة واحدة ^(٥)؛ أو مُفْتَقِرًا إلى الآخر فيدور؛ أو أحدهما غنيًّا والآخر محتاجًا، وهو أيضاً باطل؛ لأن الاحتياج لا يَتَصَوَّرُ في الخارج؛ لأنه لا يكون خارجيًّا، ولا في العقل؛ لأنه لما كان كلُّ منهما مساوياً للآخر، لم يكن أحدهما مُبْتَهَمًا صالحاً لأن يُقال على أشياء كثيرة، فلا يحتاج

(١) أي: السامية المركبة من أجزاء موجودة في الخارج.

(٢) (ب): فحينئذ.

(٣) ما بين القوسين في (د): والآخر غنيا.

(٤) (ب) زيادة: هذا خلف.

(٥) ساقطة من (و).

إلى أن يَنْصَمَّ إليه ما يُعَيَّنُهُ وَيُحَصِّلُهُ، فيكون غنياً في العقل عن الآخر، فلا تلتزم ماهية واحدة^(١) منهما في العقل.

لا يُقَالُ: المَرْكَبَةُ^(٢) من أمرين متساويين في العقل، جاز أن تكون ماهيةً اعتبارية، فيجوز أن تكون مُلتَثَمَةً من جزأين، كُلُّ منهما غنيٌّ عن الآخر.

لأنا نقولُ: الأمور الاعتبارية على نوعين: اعتباري قَرَضِيّ، لا يلزم تحققه بالاعتبار، واعتباري^(٣) حقيقي، يلزم تحققه بالاعتبار، والاعتباري القَرَضِيّ لا فائدة في اعتباره، بخلاف الاعتباري^(٤) الحقيقي.

والمرادُ من قولنا: «لا يجوز أن يكون الماهية مركبة من أمرين متساويين (٣٦/هـ) أو أمور متساوية» الماهية العينية، والاعتبارية^(٥) الحقيقية، لا الاعتبارية القَرَضِيّة، فإنه جاز^(٦) تركبها من الأمور المتساوية المفروضة، والاعتبارية اللازمة لا يجوز تركبها من أمرين^(٧) أو أمور متساوية، كما ذكرنا^(٨).

(١) ساقطة من (ب) (و).

(٢) (هـ): الماهية المركبة.

(٣) (أ) (ب) (و): اعتبار.

(٤) (هـ) (و): الاعتبار.

(٥) (هـ): والماهية الاعتبارية.

(٦) (ب): جائز.

(٧) (أ) زيادة: متساويين.

(٨) (هـ): ذكرناه.

الفصل التام لا
يكون إلا
واحداً

قال:

وَكُلُّ فَصْلٍ تَامٌ فَهُوَ وَاحِدٌ، وَلَا يُعَكِّفُ وُجُودُ جِنْسَيْنِ فِي مَرْتَبَةٍ
وَاحِدَةٍ لِإِمَاهِيَّةٍ وَاحِدَةٍ^(١)، فَلَا تَرْكِبُ عَقْلِيَّ إِلَّا مِنْهُمَا.

أقول:

الفصل التام - أعني: الذي يُعَيَّنُ الجنس ويُحَصِّلُهُ - لا يكون إلا
واحداً^(٢)؛ لأن الواحد إن لم يَحْصُلْ به (٥٢/ز) الجنس لا يكون
نصلاً تاماً، وإن تحَصَّلَ به يكون ما عداه لا مَدْخَلٌ له في التحصيل^(٣)،
فلا يكون فصلاً.

نعم قد يُؤْخَذُ الفصل من مَبَادٍ متعددة، وحينئذ يكون الفصل التام
مجموعاً، وكل واحد^(٤) منها هو جزؤه. (٥٨/ج)

والفصل قد يكون له مَبْدَأٌ يُؤْخَذُ منه كالناطق، وربما لا يُدَلُّ على
(٤٩/و) المبدأ الحقيقي إلا بَعَرَضِ ذاتي له^(٥)، فَيُسْتَقْبَلُ له الاسم من ذلك
العرض، كالناطق المُسْتَقْبَلُ من الطُّق، الدالُّ على مَبْدَأِ فصل الإنسان.
فإن كان له أعراض مُتَرْتِبَةٌ^(٦)، فَيُسْتَقْبَلُ مما هو أقرب إليه، كالناطق
بالنسبة إلى مَبْدَأِ فصل الإنسان.

(١) جملة «إماهية واحدة» ساقطة من (و).

(٢) انظر: المباحث المشرقية ٧١/١، لوامع الأسرار للقطب الرازي ص ٨٦، شرح

التجريد للقرشي ٢٢٤/٢.

(٣) (ج) (هـ): التحصيل.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) ساقطة من (هـ).

(٦) (ج) (هـ) (و): مرتبة.

فإن وُجِدَ له عَرَضَانِ يَشْتَبَهُ تَقْدُّمُ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ، فَقَدْ يُشْتَقُّ لَهُ
 عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ^(١) مِنْهُمَا اسْمٌ، وَيُجْعَلُ الْمَجْمُوعُ قَائِمًا مَقَامَ الْفَصْلِ
 الْحَقِيقِيِّ، كَالْحَسَّاسِ وَالْمُنْتَحَرِكِ بِالْإِرَادَةِ، فَإِنْ مَبْدَأُ الْفَصْلِ الْحَقِيقِيِّ هُوَ
 النَّفْسُ الْحَيَوَانِيَّةُ، الَّتِي هِيَ مَفْرُوضَةُ الْحِسِّ وَالْحَرَكَةِ، وَقَدْ اشْتَبَهَ تَقْدُّمُ
 أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ، فَاشْتَقَّ عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِلْفَصْلِ الْحَقِيقِيِّ اسْمٌ،
 وَيُجْعَلُ الْمَجْمُوعُ قَائِمًا مَقَامَ الْفَصْلِ الْحَقِيقِيِّ.

لا يمكن وجود
 جنتين في
 مرتبة واحدة
 لماهية واحدة

وَلَا يُمَكِّنُ وُجُودُ جَنْتَيْنِ فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ لِمَاهِيَةٍ وَاحِدَةٍ^(٢)؛
 وَذَلِكَ لِأَنَّهُ حِينَئِذٍ كُلُّ مِنْهُمَا لَا يَتَحَصَّلُ بِالْفَصْلِ وَحْدَهُ^(٣)، وَإِلَّا لَكَانَ
 النَّوْءُ مُتَحَقِّقًا بِدُونِ الْجِنْسِ الْآخَرِ، فَلَا يَكُونُ الْآخَرُ جِنْسًا لَهُ، وَالتَّقْدِيرُ
 بِخِلَافِهِ^(٤)، بَلْ كُلُّ مِنْهُمَا يَتَحَصَّلُ بِالْفَصْلِ وَبِالْجِنْسِ الْآخَرِ، فَعِلَّةٌ
 تَحْصُلُ كُلُّ مِنْهُمَا هُوَ الْمَجْمُوعُ الْحَاصِلُ مِنَ الْفَصْلِ وَالْجِنْسِ الْآخَرِ،
 فَيَكُونُ كُلُّ مِنْهُمَا عِلَّةً نَاقِصَةً لِتَحْصُلِهِ، فَيَكُونُ تَحْصُلُ كُلِّ مِنْهُمَا مَوْقُوفًا
 عَلَى الْآخَرِ، فَيُلْزَمُ الدَّوْرُ.

وَأَمَّا قَيْدُ بَقُولِهِ: «فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ»؛ إِذْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِمَاهِيَةٍ وَاحِدَةٍ
 جِنْسَانِ أَوْ أَجْنَاسٍ، مُتَرَتِّبَةً^(٥) بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ، وَلَا يُلْزَمُ مِنْهُ مَحْذُورٌ.
 وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ مَا لَا جِنْسَ لَهُ لَا فَصْلَ لَهُ، يُلْزَمُ مِنْهُ أَنَّهُ^(٦) لَا

لا تركيب عقلي
 إلا من الجنس
 والفصل

(١) ساقطة من (و).

(٢) انظر: لوايح الأسرار ص ٨٦، شرح التجريد للفوشجي ٢/٢٢٥.

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) بخلاف ذلك.

(٥) (أ) (هـ) (ز): مرتبة.

(٦) (ر) (ز): أن.

تركيب^(١) عقلي إلا من الجنس والفصل؛ وذلك لأن الأجزاء العقلية -
أي: المحمولة - مُحَصِّرةٌ فيهما؛ وذلك لأن الجزء العقلي إن كان تمام
الجزء المشترك بين الماهية ونوع آخر مُخالفٍ لها في الحقيقة، فهو
الجنس؛ لأنه حينئذٍ يَصْلُحُ لأن يكون مَقُولاً في جواب ما هو بحسب
الشُّرْكة المَحْضَة.

وإن لم يكن تمام الجزء المشترك بين الماهية ونوع^(٢) يُخالفها في
الحقيقة، فلا بد وأن يكون قِصْلاً لها، سواء اُخْتُصَّ بها أو لم يَخْتَصَّ.
أما إذا اُخْتُصَّ بها فظاهر؛ لأنه حينئذٍ يَصْلُحُ للتمييز^(٣) الذاتي^(٤)
عما يُشَارِكُها في الجنس؛ ضرورة اشتراكها مع الغير في الجنس؛ لِمَا^(٥)
عَرَفْتِ أنه لا يجوز تركُّبُ الماهية من أمرين متساويين، فإذا^(٦) ثَبَتَ
اختصاصُ أحد الجزأين، فلا بد من (٤٨/ب) اشتراك الجزء الآخر.

وأما إذا لم يَخْتَصَّ؛ فلأنه حينئذٍ لا يكون تمام المشترك بين
الماهية ونوع آخر يُخالفها في الحقيقة؛ إذ التقدير بخلافه، فيكون
بَعْضاً^(٧) من تمام المشترك، ولا يكون مُبَايَناً له، ولا أخصَّ مطلقاً، ولا
من وجه، وكلُّها ظاهر، بل: إما أعمُّ أو مُساوياً^(٨).

(١) (ب): يتركب.

(٢) بهامش (ز) زيادة: آخر.

(٣) (ز): للتمييز.

(٤) بهامش (ز) زيادة: لها.

(٥) (ز): إذا.

(٦) (هـ): وإذا.

(٧) (ب): بعضها. والصواب المثبت.

(٨) كذا في (أ)، وفي (ج): مساوياً له، وفي غيرهما: مساو.

فإن كان مساوياً فلا بد وأن يُمَيِّزَ تمامَ المُشْتَرَكِ عما يُشَارِكُهُ في جنسٍ لهما؛ لأنه حينئذ لا بد وأن يكون لتمام المشترك جنسٌ لهما دَكْرُنا، فَيُمَيِّزُ الماهيةَ عما يشاركها^(١) في جنسٍ تمامِ المُشْتَرَكِ، فيكونَ قَصْلاً لها.

وإن كان أعَمٌّ من تمامِ المُشْتَرَكِ، فلا بد وأن يكون مساوياً لتمام مُشْتَرَكٍ ما^(٢)، وإلا يلزم^(٣) تَرَكُّبُ الماهية من أمور غير متناهية، وهو محال، فحينئذ يُمَيِّزُهُ عما يُشَارِكُهُ^(٤) في الجنس، فَيُمَيِّزُ^(٥) الماهيةَ عما يشاركها فيه، فيكون قَصْلاً لها.

فَقَبْتُ: أن لا تركيبَ^(٦) عقليٍّ إلا من الجنس والفصل.

فإن قيل: لا تُسَلِّمُ أنه إذا لم يكن مساوياً لتمام مُشْتَرَكٍ ما^(٧)، (هـ/٣٧) يلزمُ تَرَكُّبُ الماهية من أمور غير متناهية، وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن عُمومُهُ باشتراكه بين تمامِ المُشْتَرَكِ الأول والثاني، وهو ممنوع.

أجيب: بأنه^(٨) لم يَتَحَقَّقْ عُمومُهُ^(٩) باشتراكه بين تمام المشترك

(١) (أ) (هـ): شاركها.

(٢) (ب): لتمام المشترك. والصواب المبت.

(٣) (ز): لزِمَ.

(٤) (أ): شاركه.

(٥) (هـ): ويميز.

(٦) (ز): يتركب.

(٧) (ز): المشترك.

(٨) (أ) (ب) (هـ): بأن.

(٩) (ب) (هـ): عوممه لم يتحقق.

الأول والثاني؛ وذلك لأن كلاً من تمام المُشْتَرَك الأول والثاني جزءٌ للماهية (١/٢٦) المفروضة، ولا يجوزُ أن يكونا في مرتبة واحدة؛ لِما عَرَفْتُ، فيكونُ أحدهما^(١) أعمّ من الآخر مطلقاً^(٢)، فلا يكفي في عُمره اشتراكه بينهما.

* قال:

وَيَجِبُ تَنَاهِيهِمَا.

○ أقول:

الجنسُ والفَضْلُ قد يَتَّجِدَانِ في الماهية، بأن يكون لها جنس واحد وفصل واحد، وقد يتعدّدان، فيترتبان في العموم والخصوص، كالناطق، والحيوان، والحساس، والجسم النامي، والجسم^(٣). ولا بُدَّ من تناهيهما^(٤)، وإلا يلزمُ التسلسل في العلل والمعلولات إلى غير النهاية، وهو محال.

* قال:

وَقَدْ يَكُونُ مِنْهُمَا عَقْلِيٌّ وَطَبِيعِيٌّ وَمَنْطِقِيٌّ كَحِنْسِيهِمَا.

○ أقول:

كلُّ من الجنس والفصل قد يكون طبيعياً، وقد يكون منطقيّاً، وقد

(١) ساقطة من (و).

(٢) ساقطة من (و).

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) انظر: كشف المراد ص ٧٩، حاشية الجرجاني ل: ١٤.

يكون عقلياً^(١). مثلاً: الحيوانُ جنسٌ طبيعي، ومفهومُ (ج/٥٩) الجنس جنسٌ منطقي، والمُرْكَبُ منهما عقلي^(٢)، والناطقُ فصلٌ طبيعي، ومفهومُ الفصل فصلٌ منطقي، والمُرْكَبُ منهما عقلي.

كما أن جنسَ الجنس وجنسَ الفصل - وهو مفهومُ الكلّي من حيث هو - قد يكون طبيعياً، وهو مفهومُ الكلّي من حيث هو.

وقد يكون منطقياً، وهو الكلّيّةُ العارضةُ لمفهوم الكلّي، فإن مفهوم الكلّي^(٣) يَعرِضُ له أنه كلي (٥٣/ز).

وقد يكون عقلياً، وهو المُرْكَبُ منهما، وهذا هو المُراد من قوله: «كجنسهما».

وَيُمْكِنُ أَنْ يُفْهَمَ^(٤) منه: أن كلّاً منهما طبيعيٌّ ومنطقيٌّ وعقليٌّ، كما أن الكلّي الذي هو جنس لهما ينقسم إلى هذه الثلاثة كما ذكرنا، فحينئذ تكونُ الطّبيعةُ التي يَعرِضُ لها الكلّي^(٥) - كالإنسان مثلاً - كلياً طبيعياً، ومفهومُ الكلّي كلي منطقي، والمُرْكَبُ منهما عقلي^(٦).

(١) انظر: كشف المراد ص ٧٩، حاشية الجرجاني ل: ١٤، شرح التجريد للقرشي ٢٣١/٢.

(٢) (ز): جنس عقلي.

(٣) (ب) زيادة: من حيث هو.

(٤) قال الجرجاني في الحاشية: «الفرق بين هذا وما تقدم هو أن المتقدم باعتبار ملاحظة عارض جنسهما، وهذا باعتبار ملاحظة معروض جنسهما» وانظر التفصيل في الحاشية. ل: ١٤.

(٥) (ب): الكلّيّة.

(٦) (د): كلي عقلي.

والتفسير الأول أولى، يُعرَف بالتأمل^(١).

قال:

وَيَنْهَمَا^(٢) عَوَالٍ وَسَوَافِلٍ وَمُتَوَسِّطَاتٍ^(٣). وَمِنَ الْجِنْسِ مَا هُوَ
مُتَزَّدٌ، وَهُوَ الَّذِي لَا جِنْسَ قُوَّةَ وَلَا تَحْتَهُ، وَهُمَا إِصْرِيَانِ، وَقَدْ
يَجْتَمِعَانِ مَعَ التَّقَابُلِ.

أقول:

الجنس^(٤): إما أن يكون أعمَّ الأجناس المترتبة، وهو العالي
كالجهر؛ أو أخصَّ، وهو السافل كالحيوان؛ أو أعمَّ من بعض وأخصَّ
من بعض، وهو المتوسط، كالجسم النامي؛ أو مُبَايِناً لها، وهو المفرد،
ولم يُوجَد له مثال.

والفصل قد يكون عالياً، وهو أعمُّ الفصول (٥٠/و) المترتبة،
وهو الفصل الذي قَسَمَ الجنس العالي أولَ انقسامه، كقابلية الأبعاد
المُقَسَّمة للجوهر.

(١) وجه التأمل: أن الأول اعتبر فيه مفهوم الكلّي من حيث هو كلي صادق عليها، وهو
المناسب لقوله: «كجنسهما». انظر: حاشية الجرجاني، ج ١: ١٥.

(٢) (أ) (ج) (ز): وفيهما.

(٣) في شرح التجريد للفوشجي زيادة في المتن، وهي: «وفصل كل جنس يكون في
مرتبته» قال الفوشجي: «يعني: فصل الجنس العالي يسمى فصلاً عالياً، وفصل
الجنس السافل يسمى فصلاً سافلاً، وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلاً متوسطاً»
٢٣٢/٢.

(٤) انظر: البصائر النصيرية لابن سهلان ص ١٣، شرح الآيات البيئات لابن أبي الحديد
ص ١٠٥، تجريد المنطق للطوسي ص ١٢، لوايح الأسرار للقطب الرازي ص ٧٩.

وقد يكون سافلاً، وهو أخصّها، وهو الفصل المُقَوِّم للنوع السافل كالناطق.

أو أخصّ من بعض وأعمّ من بعض، وهو الفصل المُقَوِّم للجنس المتوسط غير الذي هو مُقَسَّمٌ للعالي أولاً، كالنامي والحساس.

وقد يكون مابيناً للفصول المُترَبِّية، وهو الفصل المُفَرِّد، كالفصل المُقَوِّم للنوع الذي لا يكون له إلا جنسٌ واحد وفصلٌ واحد.

ولم يَعرَّض المصنّف للفصل المفرد، بل اقتصر على ذكر الجنس في الأفراد، وهو سهّل.

والجنس والفصل إضافيان؛ لأن كلاّ منهما لا بد وأن يُعتبر بالقياس إلى شيء، فإن الجنس إنما هو بالقياس إلى أنواعه، وكذا الفصل.

الجنس
والفصل
إضافيان

وقد يجتمع الجنس والفصل في شيء واحد، لكن باعتبارين، مع أنه يكون بينهما تقابل؛ لأن الجنس مقول في جواب ما هو، والفصل ليس بمقول في جواب ما هو، لكن اعتبار التقابل غير اعتبار اجتماعهما، فإن اجتماعهما^(١) في شيء واحد بالقياس إلى شيئين، وذلك كالحساس الذي هو فصلٌ بالنسبة إلى الحيوان جنسٌ بالنسبة إلى السميع والبصير، وتقابلهما إنما يكون بالنسبة إلى شيء واحد، فإن الجنس للشيء يستحيل أن يكون فصلاً له.

* قال:

وَلَا يُمَكِّنُ أَخَذَ الْجِنْسِ^(٢) بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْفَصْلِ.

لا يمكن أخذ
الجنس
بالنسبة إلى
الفصل

(١) جملة: «فإن اجتماعهما» ساقطة من (و).

(٢) (ز) زيادة: جنساً.

○ أقول:

أي: لا يُمكنُ أَخَذُ الجنس بالنسبة إلى الفصل^(١)، بأن يكون الجنس جنساً بالنسبة إلى الفصل، كما هو جنس بالنسبة إلى النوع، وإلا لكان مُقَوِّماً للفصل، فلا يكون الفصل مُحَصِّلاً ومُعَيِّناً له، بل الجنس محمول على الفصل، على معنى أنه لازم له، لا على معنى أنه جزء لماهية، فلا يُشارِكُ (٤٩/ب) الجنس في الماهية، فيتميِّزُ عنه بذاته، (٣٨/هـ) أو يُشارِكُ النوع على أنه جزء منه، فيمتازُ عنه بدخول طبيعة الجنس في ماهية النوع، وعدم دخولها في ماهية الفصل.

وأما حال الفصل بالنسبة إلى سائر الأشياء، فإنه إن شَارَكَها في الماهية وَجَبَ أن ينفصلَ عنها بفصل، وإن لم يُشارِكْها في الماهية لم يَجِبَ أن ينفصلَ عنه بفصل.

✽ قال:

الجنس أهم من
النوع والفصل
مسألة

وَإِذَا نُسِبَ^(٢) إِلَى مَا يُضَافَانِ إِلَيْهِ كَانَ الْجِنْسُ أَعَمَّ وَالْفَصْلُ مُسَاوِيًا^(٣).

○ أقول:

قد دُكِّرَ^(١) أن كُلاً من الجنس والفصل إنما يكون بالقياس إلى شيء، فإذا نُسِبَ الجنس والفصل إلى ما يضافان إليه، كان الجنس أعمَّ

(١) انظر: كشف المراد ص ٨٠، شرح التجريد للقوشجي ٢/٢٣٢.

(٢) (هـ) (و) (ز): نسباً، وفي (أ): نسب.

(٣) (ب) (هـ): مساوياً.

(٤) (ب) (هـ): ذكرنا.

مطلقاً مما يُضاف إليه ؛ لكونه مُشترَكاً بينه وبين غيره ، والفصل مساوياً^(١) له ؛ لأنه ذاتي مُميزه عما عداه ، فلا يكون أعمّ منه ، وإلا لم يُفد التمييز^(٢) ، ولا أخصّ منه ، وإلا لم يكن ذاتياً له .

✽ قال :

وَالْتَّخَصُّ مِنَ الْأُمُورِ الْأَعْتَابِيَّةِ ، فَإِذَا نُظِرَ إِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ أَمَرٌ عَقْلِيٌّ وَجَدَ مُشَارِكاً لغيرِهِ مِنَ التَّخَصُّصَاتِ فِيهِ ، وَلَا يَتَسَلَّلُ بَلْ يَنْقَطِعُ بِانْقِطَاعِ الْأَعْتَابِ .

بحث
التخصيص

○ أقول :

الماهية النوعية من حيث هي هي^(٣) نفس تصوّرها غيرُ مانع من الشُرْكة ، والتَّخَصُّص منها نفس تصوّره مانع من الشُرْكة ، فإذاً لابد في الشَّخص من زائد ، وهو التَّخَصُّص^(٤) .

تعريف
التخصيص

فالتَّخَصُّص - وهو ما به مَنَعَ التَّصَوُّر وقوعَ الشُرْكة - زائدٌ على الماهية ، وعلى الوجود أيضاً ؛ لأنه مُتَأَخَّرٌ بالطبع عن الوجود ، فإن الشيء ما لم يُوجَد ذهناً أو خارجاً لم يَمْتَنِعْ (ج/٦٠) تصوّره من وقوع الشُرْكة ، فالشَّخص الخارجي يتوقف تَخَصُّصُه على الوجود الخارجي ، والشَّخصُ الذهني يتوقف تَخَصُّصُه على الوجود الذهني ، وما يتأخّر

(١) اشتراط المساواة منحص بالفصل القريب ، وأما البعد فيكون أعم . انظر : حاشية الجرجاني ، ج : ١٥ ، شرح التجريد للفروشي ٢/٢٣٤ .

(٢) (و) (ز) : التمييز .

(٣) ساقطة من (ب) .

(٤) ويعبر عنه بالتحين .

بالطبع عن الشيء فهو زائد عليه^(١).

وهو من الأمور الاعتبارية^(٢)؛ إذ لو وُجِدَ في الخارج لكان
نَحْصاً له ماهيةً نوعية، فيكون تشخيصاً زائداً عليها، ويلزم^(٣)
التسلل في الأمور الموجودة المترتبة معا، وهو محال.
لا يُقَالُ^(٤): لا نُسَلِّمُ أن التعيين^(٥) لو كان موجوداً في الخارج،
يكون له تعيين زائد على ماهيته، ولم لا يجوز أن يكون تعيين التعيين
عَيْنَ ماهيته؟

لأننا نقول: كُلُّ ما هو موجود في الخارج، فله^(٦) ماهية نوعية
تَصَوُّرها غير مانع من الشُّرْكة، ومن حيث هو موجود (٥٤/ز) مُشَخَّصٌ
تَصَوُّره^(٧) مانع، فيلزم أن يكون التشخيصُ أمراً زائداً على ماهيته النوعية.
والتشخيصُ إذا كان موجوداً في الخارج، يكون حاله هذه^(٨)

(١) سابقة من (ز).

(٢) هذا رأي المتكلمين، كما نسب إليهم الرازي والبيضاوي والكاظمي، وذهب الفلاسفة
إلى أن الشخص من الأمور الثبوتية، ونسب السمرقندي والإيجي إلى المحققين.
وانظر في هذه المسألة: المباحث المشرقية ٧٤/١، المحصل ص ٣٢٦، الصحائف
الإلهية للسمرقندي ص ١٠٩، المفصل في شرح المحصل للكاظمي ل: ١٩٢، مطالع
الأنظار ص ٥٠، شرح المقاصد ١٣٨/١، شرح المواقف ٣٦٦/١، شرح التجريد
للقوشجي ٢٣٤/٢.

(٣) (ز): فيلزم.

(٤) هذا الاعتراض للسمرقندي في الصحائف الإلهية ص ١١١.

(٥) (هـ): التشخيص.

(٦) (ج): يكون له.

(٧) (أ) (ب) (و): تصورها.

(٨) (هـ) (ز): هذا.

الحال، فيكون تشخيصه أيضاً زائداً على ماهيته النوعية، ويلزم التسلسل، وهو محال.

فثبت: أن التشخيص من الأمور الاعتبارية.

وهو من المقولات الثانية؛ لأنه من العوارض التي تَلَحُّقُ المقولات الأولى في الذهن، ولم يُوجد في الخارج ما يُطابقه.

التشخيص من
المقولات
الثانية

قوله: «فإذا نُظِرَ إليه من حيث هو أمر^(١) عقلي» إشارة إلى جوابٍ دَخَلَ مُقَدَّرٌ.

توجيهه: أن يُقال: لو كان التعيُّن من الاعتبارات العقلية، لكان له وجود في العقل، فيكون^(٢) مُتَشَخِّصاً في العقل، فيكون له^(٣) تشخيص آخر، ويلزم التسلسل.

تقرير الجواب: أن يقال: التشخيص من حيث هو^(١) مُتَعَلِّقٌ بِالْمُتَعَيَّنِّ - أي: من حيث إنه تَعَيَّنَ له - لا يكون مُشَارِكاً لشيء من الشخصات، فلا يكون له تشخيص آخر بهذا الاعتبار، فإذا نَظَرَ الْعَقْلُ إليه - من حيث إنه أمر عقلي يكون له ماهية نوعية - وَجَدَهُ مُشَارِكاً لغيره من الشخصات في الماهية، وبهذا الاعتبار يكون مُتَشَخِّصاً لا تشخيصاً، ويكون له تشخيص آخر، ولا يتسلسل، بل ينقطع بانقطاع اعتبار العقل.

(١) ساقطة من (ب) (و).

(٢) (ز): ويكون.

(٣) (ب) (ج) (و): لها.

(٤) (أ) زيادة: هو.

واشتدَّ على وجوده في الخارج بوجوده:

الأول^(١): أنه جزء من المُتَشَخَّص الموجود في الخارج، وجزء

الموجود موجود-

وفيه نظر؛ لأنه إن أُريدَ بالمُتَشَخَّص معروضُ التَّشَخُّص، فلا
تُسَلَّمُ أن التَّشَخُّص جزء له^(٢)، وإن أُريدَ بالمُتَشَخَّص الموجود مع
التَّشَخُّص، فلا تُسَلَّمُ أن المُتَشَخَّص بهذا المعنى موجود (و/٥١) في
الخارج^(٣).

الثاني: لو كان التَّشَخُّص عَدَمِيًّا لكان عَدَمًا لِلتَّشَخُّص، وحينئذ
يلزم أن يكون وجوديًّا؛ لأن اللاتَّشَخُّص عَدَمِي، وعَدَمُ العَدَمِي
وجودي؛ أو عَدَمًا لِتَشَخُّصٍ آخَر (٣٩/هـ) فيكون أحدهما وجوديًّا،
والآخرُ مماثل له^(٤)، فيكونان وجوديين^(٥) أو عَدَمًا لغيره، وهو باطل،
وإلا يلزم من وجوده نَقْيُ التَّعْيِين، ولم يتحقق غَيْرُ يلزم^(٦) من وجوده
نَقْيُ التَّعْيِين.

(١) هذا الدليل ذكره الرازي في المحصل ص ٣٢٨، والبيضاوي في طوابع الأنوار.
انظر: مطالع الأنظار ص ٥٠.

(٢) زاد الشارح في مطالع الأنظار: «هل الشخص عارض له، ولا يلزم من وجود
المعروض في الخارج وجود العارض فيه» ص ٥٠.

(٣) زاد الشارح في مطالع الأنظار: «إن الشخص بهذا المعنى من الأمور الاعتبارية»
ص ٥٠. والمراد من الشخص المتشخص كما هو ظاهر.

(٤) زاد الشارح في مطالع الأنظار: «إذ التعين حقيقة واحدة، مشتركة بين التعينات،
تختلف بالخارجيات دون الفصول» ص ٥١.

(٥) (ب) (و): وجودين.

(٦) (ب): فيلزم.

وفيه نظر:^(١) أما أولاً: فلا نُسَلِّمُ أنه إذا كان عديمًا يكون عديمًا لشيء، بل يكون معدومًا، والمعدوم لا يكون عديمًا لشيء.

وأما ثانياً: فلائنه لا نُسَلِّمُ أن اللاتشخصُ عديمي، فإن الشيء المُعَيَّر عنه بالمعدول لا يلزم أن يكون عديمًا، واعتبر اللامعدوم، وعلى تقدير أن يكون اللاتشخصُ عديمًا، لا يلزم أن يكون الشخصُ وجوديًا، لأن اللامتناعَ عديمي، والامتناعُ أيضاً كذلك.

ولئن سلَّمنا: ذلك، ولكن لا نُسَلِّمُ أنه إذا كان عديمًا^(٢) لتعيَّن آخر - وهو ثبوتي - يلزم أن يكون التعيَّن المفروضُ أيضاً كذلك. قوله: «لأنه مماثل له»^(٣).

قلنا: لا نُسَلِّمُ، فإن اشتراكَ التعيَّنات في مطلق التعيَّن، اشتراكُ الجزئيات في العارض، فلا يلزم تماثلُ الجزئيات.

الثالث^(٤): أنه لو كان عديمًا لكان عديمًا للإطلاق، أو لما لا يَنفَكُ عديمه عن عدم الإطلاق، أو لا يكونُ كذلك.

فإن كان الأولُ (٥٠/ب) - أي: عديمًا للإطلاق أو لما لا يَنفَكُ عديمه عن عدم الإطلاق - يلزمُ اشتراكُ جميع الأفراد في ذلك المعنى، فلا يمتازُ شيءٌ منها عن الآخر.

(١) أصل هذا النظر للمرقندي في الصحائف الإلهية ص ١١٠، والشارح زاد في تقريره وبيانه.

(٢) (ب) (ج): عديمًا.

(٣) الذي تقدم قوله: «والآخر مماثل له».

(٤) هذا الدليل ذكره المرقندي في الصحائف الإلهية ص ١٠٩، ووصفه بأنه برهان

بديع.

وإن كان الثاني - أي: عَدَمًا لما يَنْفَكُ عَدْمُهُ عن عدم الإطلاق -
 فقد يَنْفَكُ أحدُ العدمين عن الآخر: فإما أن يُوجَدَ عَدَمُ الإطلاق بدون
 ذلك العدم أو بالعكس، والأول يستلزم كونَ الشيء الواحد لا مطلقاً
 ولا مُعَيَّناً، والثاني يستلزم كونَ الشيء الواحد مطلقاً ومُعَيَّناً.

وفيه نظرٌ، أما (٦١/ج) أولاً: فلما ذكرنا أولاً في الاستدلال
 الثاني، وأما ثانياً: فلأنه إن أُريدَ بالتعَيُّنِ التعَيُّنُ المُشْتَرَكُ بين التعيُّنات،
 فنختار أنه عَدَمُ الإطلاق.

قوله: «يلزم اشتراك جميع الأفراد فيه».

قلنا: لا امتناع في ذلك.

قوله: «فلا يمتاز شيء منها عن الآخر».

قلنا: لا نُسَلِّمُ، وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن لكل فرد تعيُّنٌ
 خاص معروضٌ للتعَيُّنِ المطلق، يمتاز ذلك الفرد عن غيره بذلك التعيُّنِ
 الخاص، وهو ممنوع.

وإن أُريدَ بالتعَيُّنِ التعيُّنُ الخاص بالفرد^(١)، فنختار أنه عبارة عن
 عدم أمر يَنْفَكُ عَدْمُهُ عن عدم الإطلاق، ويُوَجَدُ عدم الإطلاق بدون
 ذلك العدم.

قوله: «يلزم أن يكون الشيء الواحد لا مطلقاً ولا معيَّناً».

قلنا: إن أردتم به أنه يلزم أن يكون الشيء الواحد لا مطلقاً ولا مُعَيَّناً
 بالتعَيُّنِ المُشْتَرَكِ فممنوع؛ لأنه لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام،

(١) (ز): في الفرد.

وإن أردتم به لا معيّنًا بالتعيين الخاص فمسلّم، ولا امتناع فيه؛ لجواز أن يكون حينئذ لا مطلقاً ولا معيّنًا بالتعيين الخاص، ومعيّنًا^(١) بتعيين آخر.

* قال:

أَمَّا^(٢) مَا بِهِ التَّشْخُّصُ، فَقَدْ^(٣) يَكُونُ نَفْسُ الْمَاهِيَةِ فَلَا يَكْثُرُ، وَقَدْ يَسْتَنِدُ إِلَى الْمَادَّةِ الْمُتَشَخَّصَةِ بِالْأَعْرَاضِ الْخَاصَةِ الْحَالَةِ فِيهَا. وَلَا يَخْصُلُ التَّشْخُّصُ بِانْضِمَامِ كُلِّ عَقْلِيٍّ إِلَى مِثْلِهِ. وَالتَّخَيُّرُ يُغَايِرُ التَّشْخُّصَ، وَيَجُوزُ امْتِنَازُ كُلِّ مِنَ الشَّيْئَيْنِ بِالْآخَرِ^(٤).

علة التشخيص

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا مِنْ بَحْثِ ماهية التشخيص، أراد أن يُشِيرَ إِلَى مَا بِهِ التَّشْخُّصُ^(٥).

فقال: ما به التشخيص إن كان ماهية^(٦) لم^(٧) يَكْثُرُ، أي: يلزم

(١) (و): ومتعينا.

(٢) (ل): (ز): وأما.

(٣) كذا في (أ) (و)، وفي الباقي: قد.

(٤) في كشف المراد ص ٨٢ وشرح التجريد للقوشجي ٢/٢٤٣ زيادة في المتن، وهي «والتشخيص قد لا تعتبر مشاركته. والكلبي قد يكون إضافيًا فيتميز. والشخص المدرج تحت غيره متميز» وهي مثبتة بهامش (ز)، وهي زيادة في بعض نسخ التجريد، كما ذكر ذلك القوشجي. والشارح تعرض لشرحها، لكنه لم ينص على ذلك، ولم يراع في الشرح ترتيب المتن.

(٥) انظر: الباحث الشرقية ٧٦/١، الصحائف الإلهية ص ١١٣، مطالع الأنظار ص ٥٢، شرح المقاصد ٤٥١/١، شرح المواقف ٣٧٤/١.

(٦) (هـ) زيادة بالهامش: بنفسها أو بلوازمها. في نسخة.

(٧) (ب): لا.

انحصار نوعها في شخصها؛ لأنه لما اقتضت الماهية التشخيص (١/٢٧) كان يمنع أن يتحقق شخص^(١) آخر، وإلا أمكن تخلف المعلول عن علته^(٢).

وإن كان ما به التشخيص غير الماهية، فلا بد من مادة يستند التشخيص إليها؛ وذلك لأن المباين نسبته إلى الكل سواء، وغير المباين: إما حالاً في التشخيص، أو محللاً له، والأول باطل؛ لأن المحل سابق على الحال، فلا يكون (٥٥/ز) الحال سبباً لتشخيصه، فتعين الثاني، فيستند التشخيص إلى المادة.

والمادة تتشخص بانضمام أعراض خاصة بها^(٣) حالة فيها، مثل: الأين المعين، والكيف المعين، والوضع المعين. وحينئذ يجوز^(٤) تكثر أشخاص الماهية بسبب تكثر المادة.

قيل: فيه نظر^(٥)؛ إذ جاز أن يكون السبب حالاً في محل الشخص^(٦)، لا حالاً فيه ولا محلاً له.

وهذا النظر غير مضر بالمقصود؛ لأن الحال في المحل يحتاج إلى المحل، فيستند التشخيص إليه لاستناد سببه إليه^(٧).

(١) (و): تشخص، وفي (ز): بتشخص.

(٢) (و): العلة.

(٣) (ز): لها.

(٤) (و) زيادة: أن يكون.

(٥) هذا النظر للمرقندي، ذكره في الصحائف الإلهية ص ١١٤.

(٦) كذا في (ب) (ج) وهو موافق لما في الصحائف، وفي الباقي: التشخص.

(٧) ساقطة من (أ) (ج) (ز).

قيل^(١): لو كان^(٢) (٤٠/هـ) تَكَثَّرَ أشخاص الماهية بسبب تَكَثَّرِ مَحَالِّهَا، لكان^(٣) تَكَثَّرَ المَحَالُّ المُنْتَكَثِّرة المتماثلة بسبب مَحَالِّ أُخَر، ويلزم التسلسل.

أجيب^(٤): بأن الشيء الذي لا يَقْبَلُ التَّكَثُّرُ لذاته، يحتاج في تَكَثُّرِهِ إلى شيء يَقْبَلُ التَّكَثُّرُ لذاته، وهو المادة، وأما الذي يَقْبَلُ التَّكَثُّرُ لذاته - أعني: المادة - فهو لا يحتاج في أن يَتَكَثَّرَ إلى قابلٍ آخر؛ بل إنما يحتاج إلى فاعلٍ يُكَثِّرُهُ فقط.

قيل^(٥): والحقُّ: أن علة التشخيص تحقُّق الماهية في الخارج؛ لأننا نَعْلَمُ ضرورة^(٦) أن الماهية إذا تَحَقَّقَتْ في الخارج - سواءً كان هناك مادةً أو إضافةً أو لا هذا ولا ذاك - صارت شيئاً مُنفِرداً^(٧) مخصوصاً، لا يمكنُ فيه التعدد والاشتراك أصلاً، ولا معنى للمُعَيَّنِ سوى ذلك. فَعُلِمَ أن تَحَقُّقَ الماهية وَخَدَه كافيٌ في تعيينها، فهو علة التعيَّن، وتعدُّ^(٨) الأشخاص إنما يكون بتعدد الوجودات للماهية.

(١) هذا الاعتراض للرازي، ذكره في شرحه للإشارات ٢٠٨/١.

(٢) ساقطة من (أ) (ب).

(٣) عبارة الرازي في شرح الإشارات: «لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة إلى محالٍ آخر». ٢٠٨/١.

(٤) هذا جواب الطوسي، ذكره في شرحه للإشارات ٤٧١/٣.

(٥) هذا القول للسمرقندي، ذكره في الصحائف الإلهية ص ١١٤، والشارح نقله بنصه عن الصحائف.

(٦) بالضرورة.

(٧) (و): واحداً.

(٨) (هـ): فتعدد.

وفيه نظر؛ لأن الماهية المُتَحَقِّقَةَ في الخارج لا تخلو: إما أن تكون مادية^(١) أو لا، فإن كان الثاني فلا تحتاج في تشخيصها إلى مادة، وإن كان الأول فلم يتحقق إلا بالمادة، فيكون للمادة مَدْخُلٌ في تشخيصه، وهو المطلوب.

ولا يَخْصُلُ (٥٢/و) التشخيص بانضمام كلي عقلي إلى كلي آخر؛ لأن انضمام الكلي إلى الكلي، لا يقتضي أن يصير بحيث يَمْنَعُ تَصَوُّره من الاشتراك فيه؛ لأن المضموم والمضموم إليه والانضمام^(٢) كُلُّها كليات.

نعم، قد يجوز أن يُفِيدَ الانضمامُ أمراً لا يَصْدُقُ في الخارج إلا على شخص واحد، وينحصر حينئذ في شخص خارجي، لكن يكون له أفراد ذهنية؛ لأن كَلَّ كلي يمكن للعقل أن يَفْرَضَ له أشخاصاً غير متناهية، والتقييد^(٣) لا يقتضي أن يصير بحيث لا يمكن للعقل أن يفرض له أشخاصاً (٥١/ب) غير متناهية^(٤) سوى المُخْرَجِ بالقيود.

والتمييز يفاير التشخيص؛ لأن التشخيص للشيء إنما هو في نفسه، والتمييز إنما يكون بالقياس (٦٢/ج) إلى المُشَارِكِ.

ويجوزُ امتياز كلٍّ من الشئيين بذات الآخر، ولا يلزم منه دَوْرٌ؛ إذ امتياز كلٍّ منهما^(٥) بذات الآخر، فلا يتوقف الامتيازُ على الامتياز، ولا

(١) (ب) (و) (ز): مادته.

(٢) ساقطة من (ب) (ز).

(٣) (أ) (ج): والتقييد.

(٤) من قوله: «والتقييد...» إلى هنا ساقط من (و).

(٥) (ج): من الشئيين.

الذات على الذات، وذلك مثل بُنُوَّة الابن الموقوفة على ذات الأب،
وإِبْنَةُ الأب الموقوفة على ذات الابن، فلا دَوَّرَ.

التبيز اسم من
التشخص من
وجه

والتبيز أعم من التشخص من وجه^(١)؛ إذ التميز مُحَقَّقٌ^(٢) بدون
التشخص في الماهية النوعية المُتَقَوِّمة^(٣) بالفصل، فإنها - من حيث
هي - لها تميزٌ، ولا يكون لها تشخصٌ، والتشخص مُحَقَّقٌ بدون
التمييز في الشخص^(٤) الذي لا مُشَارَكَة له لغيره في حقيقته أصلاً،
كالواجب المُتَشَخَّص إذا لم يُعْتَبَر عُرُوضُ الوجود المطلق^(٥) لحقيقته
المتشخصة، وكِلَاهُمَا مُحَقَّقَانِ^(٦) معاً في الشخص الذي يُشَارِكُ غَيْرَه
في ماهيته.

✽ قال:

والتَّشَخُّصُ يُغَايِرُ الْوَحْدَةَ^(٧)، وَهِيَ تَغَايِرُ الْوُجُودَ - لِصِدْقِهِ عَلَى
الكَثِيرِ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَثِيرٌ بِخِلَافِ الْوَحْدَةِ - وَتَسَاوِفُهُ. وَلَا يُمْكِنُ

بحث الوحدة
والكثرة

(١) قال ابن جماعة في هامش (د): «قلت: وزعم تلميذه شيخنا أكمل الدين - رضي الله
تعالى عنهما - إلى أنه أعم منه مطلقاً. قلت: ولنا فيه بحث تحقيقي حقيقته في غير هذا
المحل فاعلمه: ل: ١٧. قلت: وقد وافق الجرجاني والقوشجي أكمل الدين البابرتي
في ذلك.

انظر تفصيل ذلك في: حاشية الجرجاني ل: ١٩، شرح التجريد للقوشجي ٢٤٣/٢.

(٢) (و) زيادة: على إنسان. وهي زيادة لا وجه لها.

(٣) (ب): المقومة.

(٤) (و): التشخص.

(٥) ساقطة من (ب) (هـ).

(٦) (أ) (ب): يتحققان.

(٧) في كشف المراد زيادة في المتن هي: «التي هي عبارة عن عدم الانقسام» ص ٨٢.

تَفْرِيقُهَا إِلَّا بِاعْتِبَارِ اللَّفْظِ . وَهِيَ وَالكَثْرَةُ عِنْدَ الْعَقْلِ وَالْخَيَالِ يَسْتَوِيَانِ
فِي كَوْنِ كُلِّ مِنْهُمَا أَعْرَفَ ^(١) . بِالْإِقْتِسَامِ .

○ أقول:

للتخصص
بغاير الوحدة
والوحدة تغاير
للوجود

التشخيص بغاير الوحدة ^(٢)، فإن الكلي - من حيث هو كلي -
واحد ^(٣)، وليس بمُشخَّص .

والوَحدةُ تغاير الوجود ^(٤)؛ لأنها لو كانت عَيْتَهُ لكان مفهومُ
الواحد - من حيث هو واحد - مفهومَ الموجود ^(٥) من حيث هو
موجود ^(٦)، وليس كذلك، فإن الكثير - من حيث هو كثيرٌ - موجودٌ،
وليس بواحد من حيث هو كثير، وإن كان يُعْرَضُ له الواحدُ أيضاً؛ إذ
يقال للكثرة: إنها كثرة واحدة، ولكن لا من حيث هي كثرة .

لكنَّ الوَحْدَةَ والوجودَ متساوقان، فإن كُلَّ ما هو موجود باعتبار
يكون واحداً باعتبار، وكلُّ شيء له وجود واحد ^(٧)، فلذلك ظَنُّ أن
المفهومَ منهما واحد، وهما واحد بالموضوع؛ إذ كُلُّ ما يُوصَفُ بها
يُوصَفُ به .

(١) بهامش (أ) زيادة: من صاحبه .

(٢) انظر هذه المسألة وما بعدها في: المباحث الشرقية ٨٠/١، الصحائف الإلهية ص

١١٥، مطالع الأنظار ص ٦٢، شرح المقاصد ٢٧/٢، شرح المواقف ٤٤٨/١،

شرح التجريد للقوشجي ٢٤٣/٢ .

(٣) (ب) زيادة: لذاتها .

(٤) (ب) زيادة: لذاتها .

(٥) (ب): الوجود .

(٦) (ب) (و): وجود .

(٧) (أ) (هـ): فواحد .

ولا يُمكنُ تعريفُ الوَحْدَةِ بحَسَبِ الحقيقة؛ لأنها بديهية^(١) التصور؛ إذ كلُّ أحدٍ يَعْرِفُ أن شيئاً واحداً إنسان أو فرس أو غير ذلك، من غير افتقار إلى اكساب.

والتعريفُ الذي ذكره لها بحَسَبِ اللفظ لا بحَسَبِ الحقيقة، وإلاً يدور؛ وذلك لأننا إذا قلنا: إن الواحد لا^(٢) ينقسم، فقد قلنا: إن الواحد هو الذي لا يَتَكَثَّرُ ضرورةً، فأخذنا الكثرةَ في تعريفِ الوَحْدَةِ. والكثرة لا يمكن تعريفها إلا بالوَحْدَةِ (٤١/هـ)؛ لأن الوَحْدَةَ مَبْدَأُ الكثرة، ومنها وجودها وماهيتها.

ولهذا أيُّ تعريف تُعرَّفُ الكثرة به تُستَعْمَلُ فيه الوَحْدَةُ، مثل: «الكثرة: هو المُجْتَمِعُ من الوَحْدَاتِ»^(٣) و«الكثرة»^(٤) ما يُعَدُّ بالواحد وغير ذلك.

والوَحْدَةُ والكثرةُ تسويان - عند العقل والخيال - في أن كلاهما أعْرِفُ عند أحدهما دون الآخر، وهو المراد من قوله: «بالاقسام»، وذلك لأن الوَحْدَةَ أعْرِفُ عند العقل من الكثرة؛ لأنها مَبْدَأُ الكثرة، والعقل يَذَرِكُ المَبْدَأَ أولاً، والكثرة أعْرِفُ عند الخيال؛ لأن الخيال يَذَرِكُ الكثرة أولاً، ثم يَنْزِعُ^(٥) العقلُ منها أمراً واحداً.

(١) (أ): بديهية، وفي (ج) (هـ) (و) (ز): بديهي.

(٢) (هـ): مالا.

(٣) (ج): الواحدات.

(٤) (ج) (هـ): الكثير.

(٥) (هـ): انتزع.

فيكون تعريف الكثرة بالوَخْدة تعريفاً عقلياً، بأن يأخذ^(١) الوَخْدة مُصَوِّرةً بذاتها، ويكون تعريف الوَخْدة بالكثرة تنبيهاً^(٢)، فإننا إذا قلنا: «الوَخْدة: هي الشيء الذي ليس فيه كثرة» كان معناه: أن هذه اللفظة للشيء المعقول عندنا بَدْهياً^(٣)، الذي يقابل هذه الأجزاء، وليس هو.

• قال:

وَلَيْتَ الْوَخْدةُ أَمْرًا عَيْنِيًّا، بَلْ هِيَ مِنْ تَوَانِي الْمَفْعُولَاتِ، (الوَخْدة اعتبارية)
وَكَذَا الْكَثْرَةُ. وَتَقَابُلُهُمَا لِإِضَافَةِ الْعِلْيَةِ (٥٦/ز) وَالتَّمَثُّلِ وَالْمِثَالِيَّةِ
وَالْمِثَالِيَّةِ، لَا لِتَقَابُلِ جَوْهَرِيٍّ بَيْنَهُمَا.

○ أقول:

الوَخْدةُ ليست من الموجودات الْعَيْنِيَّةِ^(٤)، وإلا لكانت شيئاً واحداً من الأشياء، فلها وَخْدةٌ وَلَوْخَدَتُهَا وَخْدةٌ، ويلزم التسلسل في الأمور الْمُتَرْتِبَةُ^(٥) الموجودة معاً، بل هي من الاعتبارات العقلية، يَفْقُهَا الْعَقْلُ عند اعتبار عدم الانقسام، وإذا اغْتَبِرَتْ من حيث كونها

(١) (ز): نأخذ.

(٢) (ب) (و): تنبيهاً.

(٣) (هـ): بديهياً.

(٤) هذا ملعب المتكلمين، ونعيب الحكماء القفماء إلى أنها عينية، أي: لثبوتها، وواقعهم

علن ذلك الرازي في المباحث المشرقة ٨٤/١، والمرتقدي في الصحائف الإلهية

ص ١١٥، والبيضاوي في الطوالع ص ٦٢.

وانظر: شرح المقاصد ٢٧/٢، شرح المواظف ٤٥٢/١ مع حاشية عبد الحكيم

٤٥٣/١.

(٥) (و): المرتبة.

موضوعة لَوَحْدَةٍ أُخْرَى لَزِمَتْ وَحْدَةٌ أُخْرَى، وتكون حينئذِ الوَحْدَةُ واحدة^(١) بذلك الاعتبار.

لا يقال: لو كان للوَحْدَةِ وَحْدَةٌ، يلزم أن تكون الوجدتان اثنتين.

لأننا نقول: إنما يلزم أن تكونا اثنتين (٦٣/ج) لو كانتا في مرتبة واحدة، وليس كذلك؛ لأن الأولى معقولة من الموضوع، والثانية معقولة من المعقول من الموضوع.

والوَحْدَةُ من المعقولات الثانية؛ لأنها من العوارض التي تَعْرِضُ للمعقولات الأولى.

الوجدة من
المعقولات
الثانية

وكذا الكثرة، تكون اعتبارية، ومن المعقولات الثانية؛ لأنها تكون حاصلة من الوَحَدَاتِ التي هي الاعتبارية.

وتقابلُ الوَحْدَةُ والكثرة بسبب إضافة العلية والمعلولية والمِكْيَالِيَّةِ والمِكْيَالِيَّةِ^(٢)، فإن الوَحْدَةَ عِلَّةٌ مُقَوِّمَةٌ للكثرة ومِكْيَالٍ لها، والكثرة معلولة للوَحْدَةِ مُقَوِّمَةٌ بها ومِكْيَالَةٌ بها، والعلَّةُ من حيث هي علة مقابلة للمعلول مضافاً إليه^(٣)، وكذا المعلول بالقياس إلى العلة. (٥٢/ب) (٥٣/و).

التقابل بين
الوحدة والكثرة

والمِكْيَالُ أيضاً مقابل للمِكْيَالِ مضافٌ إليه، وكذا المِكْيَالُ بالقياس إلى المِكْيَالِ، فإن تَعَقُّلَ الوَحْدَةِ - من حيث هي علةٌ ومِكْيَالٌ للكثرة -

(١) (ب) (هـ): وحدة.

(٢) انظر: كشف المراد ص ٨٤، مطالع الأنظار ص ٦٣، شرح التجريد للقوشجي ٢٤٧/٢.

(٣) (ب): مضاف إليها.

مضاف إلى تَعَقُّلِ الكثرة - من حيث هي معلولة - ومَكِيلَة بالنسبة إلى
الوَخْذَة.

والْعِلَّةُ وَالْمِكْيَالِيَّةُ وَالْمَعْلُولِيَّةُ وَالْمِكْيَالِيَّةُ خَارِجَةٌ عَنْ حَقِيقَةِ الْوَخْذَةِ
والكثرة، عَارِضَةٌ لَهَا، فَالتَّعَابُلُ بَيْنَهُمَا بِاعْتِبَارِ هَذِهِ الْعَوَارِضِ لَا لِتَعَابُلِ
خَوْصَرِي بَيْنَهُمَا، فَإِنْ حَقِيقَتُهُمَا غَيْرُ مُتَقَابِلَةٍ بِأَحَدِ أَصْنَافِ التَّعَابُلِ
الْأَرْبَعَةِ، أَعْنِي: التَّضَادَّ، وَالتَّضَايُفَ، وَتَقَابُلَ الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ، وَتَقَابُلَ
السُّبِّ وَالْإِيجَابِ.

أَمَّا التَّضَادُّ: فَلَأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُتَضَادِّينِ لَا بَدَّ وَأَنْ يَكُونَ
مَوْضُوعُهُ بَعِينَهُ ^(١) مَوْضُوعَ الْآخَرِ، وَمَوْضُوعُ الْوَخْذَةِ غَيْرُ مَوْضُوعِ الْكَثَرَةِ.
وَأَيْضاً: الْوَخْذَةُ مُقَوِّمَةٌ لِلْكَثَرَةِ، وَلَا شَيْءَ مِنَ الْأَصْدَادِ يُمَقَوِّمُ
لِضَدِّهِ، بَلْ يُبْطِلُهُ وَيَنْفِيهِ.

فَإِنْ قِيلَ: الْوَخْذَةُ أَيْضاً تَنْفِي الْكَثَرَةَ، فَإِنَّ الضَّدَّ يُبْطِلُ الضَّدَّ عَنْ
مَوْضُوعِهِ، وَالْوَخْذَةُ أَيْضاً مِنْ شَأْنِهَا أَنْ تُبْطِلَ الْكَثَرَةَ عَنْ مَوْضُوعِهَا، بَأَن
تَحُلَّ فِي ^(٢) الْمَوْضُوعِ الَّذِي لِلْكَثَرَةِ، وَالْوَخْذَةُ الْمُقَوِّمَةُ لِلْكَثَرَةِ غَيْرِ
الْوَخْذَةِ الْعَارِضَةِ لِمَوْضُوعِهَا ^(٣)، فَإِنْ مَوْضُوعَ الْوَخْذَةِ الْمُقَوِّمَةُ ^(٤) غَيْرُ
مَوْضُوعِ الْكَثَرَةِ.

أَجِيبُ: بَأَنَ الْوَخْذَةَ الْعَارِضَةَ غَيْرُ مُبْطِلَةٍ لِلْكَثَرَةِ بِالذَّاتِ، بَلْ إِنَّمَا

(١) ساقطة من (ز).

(٢) زيادة من (و)، وهي موجودة في هامش (هـ) (ز).

(٣) (ز): بموضوعها.

(٤) ساقطة من (و).

تَبْطُلُ الكثرة بِطُلانٍ وَخَدَاتِهَا^(١)، ولا تَبْطُلُ الكثرة لذات الوَحْدَةِ بِطُلانٍ أوليٍّ، بل يَعرِضُ لَوَحْدَاتِهَا بِطُلانٍ، ثم يَعرِضُ لها أن تَبْطُلَ لِطُلانٍ وَخَدَاتِهَا، فالوَحْدَةُ^(٢) إذا أَبْطَلَتِ الكثرة فليست بالقَصْدِ الأولِ تُبْطِلُها، بل تُبْطِلُ (٤٢/هـ) أولاً الوَحْدَاتِ التي للكثرة، والضد هو الذي يُبْطِلُ الضدَّ بالذات وبالقَصْدِ الأولِ.

وأيضاً: ^(٣) الوَحْدَةُ الطارئة غيرُ عارضة لمحل الكثرة، فإن محل الكثرة هو ^(٤) السطوح، وهي ^(٥) بَطَلَتْ بسببٍ، فلا تكون محلاً للوَحْدَةِ الطارئة، بل مَحَلُّهَا السَطْحُ الحاصلُ بعد زوال السطوح التي هي محلُّ الكثرة، فلا تكون الوَحْدَةُ الطارئة ضِدًّا للكثرة؛ لاختلاف محلِّهما.

وأما التضايفُ: فلأنه ليس بين ذات الوَحْدَةِ وذات الكثرة تقابلُ المضاف؛ لأن الكثرة لا تُعَقَّلُ ماهيتها بالقياس إلى الوَحْدَةِ، وإن كان تُعَقَّلُ ماهيتها بسبب الوَحْدَةِ، فإنه فَرَقٌ بين أن يُعَقَّلَ الشيء بالقياس إلى غيره، وبين أن يُعَقَّلَ به، والمُعْتَبَرُ في التضايف هو الأول.

وأيضاً: الوَحْدَةُ غير معقولة بالقياس إلى الكثرة، فلا يكون بينهما تضايف.

(١) (ب): الوحدات.

(٢) (و): فإن الوحدة.

(٣) قال الجرجاني في الحاشية: «قوله: «وأيضاً الوحدة الطارئة...» ليست من تنص الجواب المذكور، بل هو كلام مستقل، يدل على أن الوحدة الطارئة ليست ضداً للكثرة التي مقابلها. وبالحقيقة هو تفصيل لما تقدم من قوله: «موضوع الوحدة غير موضوع الكثرة» ل: ٢١.

(٤) (هـ): هي.

(٥) بهامش (هـ) زيادة: عند حلول الوحدة.

وأما تقابلُ العدم والمَلَكَة: فلأنَّ الوَحْدَة موجودةٌ في الكثرة مُقَوِّمة لها، والمَلَكَة لا تكون موجودةٌ في العدم، حتى يكون العدم يتَأَلَّف من مَلَكات تجتمع، فلا تكون الوَحْدَة مَلَكَة للكثرة.

وكذلك لا تكون المَلَكَة هي الكثرة؛ إذ المَلَكَة لا تَتَرَكَّبُ^(١) من أعدامها، فلا يكون التقابلُ بينهما تقابلُ العدم والمَلَكَة.

وأما تقابلُ الإيجاب والسلب: فإنَّ أحدَ النقيضين لا يكون مُقَوِّمًا

للآخر.

* قال:

تَمَّ مَعْرُوضُهُمَا قَدْ يَكُونُ وَاحِدًا، فَلَهُ جِهَتَانِ بِالضَّرُورَةِ: فَجِهَةٌ
الْوَحْدَةِ إِنْ لَمْ تَقُومْ جِهَةٌ الْكَثَرَةِ وَلَمْ تَعْرِضْ لَهَا قَالُوحْدَةُ عَرَضِيَّةٌ؛
وإِنْ عَرَضَتْ كَانَتْ مَوْضُوعَاتٍ أَوْ مَحْمُولَاتٍ عَارِضَةً لِمَوْضُوعٍ أَوْ
بِالْعَكْسِ؛ وَإِنْ قَوَّمتْ قَوْحْدَةُ جِنْسِيَّةٌ أَوْ نَوْعِيَّةٌ أَوْ فَصْلِيَّةٌ. وَقَدْ
يَتَقَايَرُ، فَمَوْضُوعٌ مُجَرَّدٌ عَدِيمٌ (١/٢٨) الانْقِسَامِ لَا غَيْرُ وَحْدَةٍ^(٢)
بِقَوْلِي (ج/٦٤) مُطْلَقٍ؛ وَإِلَّا تُفْطَلُ إِنْ كَانَ لَهُ مَفْهُومٌ زَائِدٌ ذُو وَضْعٍ؛
أَوْ مَقَارِفٌ إِنْ لَمْ يَكُنْ ذَا وَضْعٍ. هَذَا إِنْ لَمْ يَقْبَلِ الْقِسْمَةَ، وَإِلَّا فَهُوَ
مُقَدَّرٌ؛ أَوْ جِنْسٌ^(٣) بَسِيطٌ؛ أَوْ مَرَكَّبٌ. وَبَعْضُ هَذِهِ أَوَّلَى مِنْ بَعْضٍ
بِالْوَحْدَةِ، وَالْهُوَ هُوَ عَلَى هَذَا التَّخَوُّي. وَالْوَحْدَةُ فِي الْوَضْفِ الْعَرَضِيِّ
وَالذَّائِيهِ تَتَقَايَرُ أَسْمَاؤُهَا بِتَقَايِيرِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ.

(١) (ب) (ج): لا تتركب.

(٢) بهامش (هـ) زيادة: شخصية. نسخة.

(٣) (ج): وجسم، وفي (هـ): فهو جسم.

○ أقول:

معروضُ الوَحْدَةِ^(١) قد يكون مُغَايِراً لمعروض الكثرة بالذات، وقد يكون معروضهما واحداً؛ فحينئذ تكون له جهتان: جهةُ الوَحْدَةِ وجهةُ الكثرة.

ولا بد من تغايرهما؛ لامتناع أن يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحداً وكثيراً معاً.

فجهةُ الوَحْدَةِ: إما أن تكون مُقَوِّمَةً لجهة الكثرة، أو عارضةً لها، أو لا هذا ولا ذلك. فإن كان الثالثُ فالوَحْدَةُ عرضية، كما يقال: نسبة النفس إلى البدن كنسبة المَلِكِ إلى المدينة، فإن جهة اتحاد النسبتين كونُ كُلٍّ من النفس والمَلِكِ مُدَبَّرًا، والتدبير غير عارض للنسبتين، ولا مُقَوِّمٌ لهما، بل عارضٌ للنفس والمَلِكِ، والنسبةُ مُتَعَلِّقَةٌ بهما، فيلزم أن يكون للتدبير تَعَلُّقٌ بالنسبتين، ولا يكون التدبير مُقَوِّمًا ولا عارضاً لهما. وإن كان الثاني - وهو أن تكون جهةُ الوَحْدَةِ عارضةً لجهة الكثرة -: فإما أن تكون هناك محمولاتٌ عارضةٌ لموضوع واحد، أو بالعكس، أي: موضوعاتٌ معروضةٌ لمحمول واحد.

والأولُ كالكتاب والضاحك العَارِضَيْنِ للإنسان الموضوع^(٢) لهما، فإنهما اشتركا في أن كلاً منهما محمولٌ على الإنسان، والمَحْمُولَةُ المتحدة بينهما، عارضةٌ لهما، خارجةٌ عن حقيقتهما.

(١) انظر في أقسام الوحدة: المباحث المشرقة ٨٨/١، الصحائف الإلهية ص ١١٥، مطالع الأنظار ص ٦٣، شرح المقاصد ٣١/٢، شرح المواقف ٤٦١/١، شرح التجريد للقوشجي ٢٥٣/٢.
(٢) (ج): المعروض.

والتقرير على (٥٣/ب) هذا الوجه أحسن^(١) من أن تُجْعَلَ^(٢) جهة الاتحاد بين الكاتب (٥٧/ز) والضاحك هو الإنسان؛ فإن الإنسان لا يقال له: إنه عارض للكاتب والضاحك إلا على سبيل التجوُّز.

والثاني كَالْقَطْنِ والثلج الموضوعين (٥٤/و) للأبيض، فإنه قد عَرَضَ لكل منهما أنه موضوعٌ للأبيض، والموضوعية المتحدة بينهما عارضةٌ لهما، خارجةٌ عن حقيقتهما.

ويمكن أن تُجْعَلَ في هذا المثال جهة الاتحاد الأبيض العارض للقطن والثلج.

ولفظه: «موضوعات» زائدة وَقَعَتْ سهواً من (٤٣/هـ) الناسخين. وإن^(٣) كان الأول - وهو أن تكون جهةُ الْوَحْدَةِ مقوِّمةً لجهة الكثرة -: فلما أن تكون جهةُ الْوَحْدَةِ مقولةً في جواب: ما هو؟ بالنسبة إلى الكثرة؛ أو مقولةً في جواب: أي شيء هو؟

فإن كانت مقولةً في جواب: ما هو؟ فإن اختلفت الكثرة في شيء من الذاتيات، فالْوَحْدَةُ جنسية، كَوَحْدَةِ الإنسان والفرس في الحيوان، وإن لم تختلف، فالْوَحْدَةُ نوعية، كَوَحْدَةِ زيد وعمر في الإنسان.

(١) قال الجرجاني في الحاشية: «لا حسن في هذا التقرير؛ لأنهم عدوا الاتحاد بالموضوع قسماً، والاتحاد بالمحمول قسماً آخر، وهذا التقرير - الذي سماه أحسن - يجعل الاتحاد بالموضوع راجعاً في الحقيقة إلى الاتحاد بالمحمول».

انظر التفصيل في: حاشية الجرجاني ل: ٢٣، وشرح التجريد للقولنجي ٢/٢٥٥.

(٢) الجاعل لذلك هو المرقندي في الصحائف الإلهية ص ١١٥.

(٣) (ب): فإن.

وإن كانت مقولة في جواب: أي شيء هو^(١)؟ فالوَخْدَةُ فَضْلِيَّةٌ،
كَوَخْدَةِ أَفْرَادِ النُّوعِ فِي فَضْلِهِ، إِنْ كَانَ لَهُ فَضْلٌ، كَوَخْدَةِ زَيْدٍ وَعَمْرُو فِي
النَّاطِقِ.

وَالوَخْدَةُ الْفَضْلِيَّةُ مُسْتَلْزِمَةٌ لِلوَخْدَةِ النَّوْعِيَّةِ وَالْجِنْسِيَّةِ، مِنْ غَيْرِ
عَكْسٍ.

هَذَا إِذَا كَانَ مَعْرُوضُ الْوَخْدَةِ وَالْكَثْرَةِ وَاحِدًا، وَأَمَّا إِذَا تَغَايَرِ
مَوْضُوعَاهُمَا^(٢)، فَحِينَئِذٍ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعُ الْوَخْدَةِ مَوْضُوعٌ مُجَرَّدٌ
عَدَمُ الْانْقِسَامِ لَا غَيْرٍ - أَيْ: يَكُونُ ذَلِكَ الْمَوْضُوعُ هُوَ أَنَّهُ شَيْءٌ غَيْرِ
مُنْقَسَمٍ، وَلَيْسَ لَهُ مَفْهُومٌ غَيْرُ ذَلِكَ - فَهُوَ الْوَخْدَةُ.

قَوْلُهُ: «وَخْدَةٌ بِقَوْلٍ مُطْلَقٍ» أَيْ: وَخْدَةٌ مُعَبَّرٌ عَنْهَا بِقَوْلٍ مُطْلَقٍ، مِنْ
غَيْرِ أَنْ يُقَالَ: وَخْدَةُ النُّقْطَةِ، أَوْ الْمُفَارِقِ، أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ.

«وَلَا نَقْطَةً» أَيْ: وَإِنْ كَانَ مَوْضُوعُ الْوَخْدَةِ لَهُ مَفْهُومٌ زَائِدٌ عَلَى
مُجَرَّدِ عَدَمِ الْانْقِسَامِ، فَهُوَ نَقْطَةٌ إِنْ كَانَ ذَا وَضْعٍ، أَوْ مُفَارِقٌ إِنْ^(٣) لَمْ
يَكُنْ ذَا وَضْعٍ، كَالنَّفْسِ وَالْعَقْلِ.

هَذَا إِنْ لَمْ يَقْبَلْ مَوْضُوعُ الْوَخْدَةِ الْقِسْمَةَ، وَإِنْ قَبِلَهَا: فَمَا أَنْ يَقْبَلَ
الْقِسْمَةَ لِدَاثَتِهِ أَوْ لَا، وَالْأَوَّلُ هُوَ الْمَقْدَارُ، وَالثَّانِي الْجِسْمُ^(٤)، فَإِنْ^(٥)
تَشَابَهَتْ أَجْزَاؤُهُ فَهُوَ الْبَسِيطُ، وَإِلَّا فَهُوَ الْمُركَّبُ.

(١) ساقطة من (أ) (ب).

(٢) (ب) (و) (ز): موضوعاتهما.

(٣) (هـ): إذا.

(٤) بهامش (هـ) زيادة: الطبيعي، نسخة.

(٥) (ب) (هـ): وإن.

وقد يُقَسَّم^(١) ما يُقَبَّلُ^(٢) القسمة لذاته باعتبار آخر، وهو أن القابل للقسمة إن لم ينقسم بالفعل فهو واحد بالاتصال، وإن انقسم بالفعل، فإن لم تكن أجزاؤه مُتَمَازِةً بالشخص^(٣) فهو المركَّبُ الحقيقي، وإلا فهو الواحد بالاجتماع، ووَحَدَتُهُ: إما طبيعية كالبدن (ج/٦٥) الواحد، أو صناعية كالبيت الواحد، أو وَضْعِيَّةٌ كالدرهم الواحد.

وبعض هذه الأمور أولى بالوَحدة من بعض، فإن الواحد من كل وجه. وهو الواحد الحقيقي، الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه، لا بحَسَبِ الأجزاء الكمية، ولا بحَسَبِ الأجزاء الحَدِيثَةِ، ولا بحَسَبِ الجُزْئِيَّاتِ. أولى من الواحد الذي هو واحد من وجه، كثير من آخر^(٤).

والواحد^(٥) بالشخص أولى بالوَحدة من الواحد بالنوع، الذي هو أولى من الواحد بالجنس.

هو هو
نحو الوحدة

والـ«هو هو» على هذا النحو، أي: على نحو الوَحدة؛ وذلك لأن «هو هو»: أن يكونَ للشَّيْئَيْنِ وَحدةٌ من جهة^(٦)، وكما يقال: جهة الوَحدة: إما مقوِّمة أو عارضة، كذلك جهة «هو هو».

فجميع أقسام الوَحدة مُتَحَقِّقٌ في أقسام «هو هو»، لكن ينبغي أن يُعْتَبَرَ في «هو هو» الكثرة، فإنه لا يُصَوَّرُ بدون اثنينية، فلا يُصَوَّرُ في

(١) بهامش (هـ): ينقسم. نسخة.

(٢) (ب) (هـ): قبل.

(٣) (أ) (ج) (ز): بالشخص.

(٤) (ز): وجه آخر.

(٥) (ج): فالواحد.

(٦) (أ) (و) (ز): وجه.

الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد، بخلاف الوَحْدَة فإنه يُصَوَّرُ في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد^(١).

والوَحْدَة في الوصف العرضي والذاتي تتغير أسماؤها بتغير المضاف إليه، فإن الاتحاد في الجنس يسمى مُجَانَسَةً، وفي النوع مُمَاتِلَةً، وفي الخاصة مُشَاكَلَةً، وفي الكيف مُشَابَهَةً، وفي الكم مُسَاوَةً، وفي الأطراف مُطَابَقَةً، وفي الإضافة مُنَاسَبَةً، وفي وضع الأجزاء مُوَازَاَةً.

✽ قال:

وَالْإِتِّحَادُ مُحَالٌ، فَالهُوَ هُوَ يَسْتَدْهِجِي جِهَتَيْ تَغَايِيرٍ وَإِتِّحَادٍ، عَلَى مَا سَلَفَ.

الاستدلال
الحجبي ساد

○ أقول:

الاتحاد مفهومه الحقيقي: هو أنه كان شيء واحد هو بعينه صار شيئاً آخر.

وقد يُطلق بالمجاز على صَيُورَةٍ شيء شيئاً آخر بطريق الاستحالة، وهي أن يزولَ عن ذلك الشيء الصائر شيء ما، وَيَنْصَافَ إليه شيء آخر، كما يقال: صار الهواء ماءً، والأسود أبيضاً؛ أو بطريق التركيب، وهو أن يَنْصَافَ شيء آخر إلى الشيء الصائر، فيتركَّب المَصَيَّرُ إياه عنهما، كما يقال: صار التراب طيناً، والخشب سريراً^(٢).

(١) ساقطة من (و).

(٢) من قوله: «الاتحاد...» إلى هنا عبارة الطوسي في شرح الإشارات ٧٠٣/٣، نقلها الشارح بتصريف منه بزيادة ونقص.

والاتحادُ بهذين المعنيين جائز بل واقع ، والاتحاد الذي هو محال هو الاتحاد بالمعنى الأول ، والمفهومُ بطريق الحقيقة .

والاتحاد بهذا المعنى (٤٤/هـ) غيرُ معقول ، والقول به قولٌ شرعي^(١) ؛ لأنه مُحْتَلٌّ^(٢) ، وبسبب تَحْيَلِهِ يظنه طائفةٌ من عوام المُتَالِهَةِ والمُتَصَوِّفَةِ^(٣) حقًا .

والذي يَدُلُّ^(٤) على استحالته: أن الاتحاد بهذا المعنى يقتضي أمرين: أمرًا كان قبل الاتحاد ، وأمرًا حَصَلَ بعده (٥٤/ب) ، والأول هو الصائرُ هذا الثاني ، والثاني هو المُصَيِّرُ إياه الأول .

فبعد الاتحاد: إن كان الأمران موجودين معاً فهما اثنان متميزان ، وهذا ينافي الاتحاد ؛ وإن كانا معدومين فليسا مُتَحَدِينَ^(٥) ؛ لأن المعدوم لا يَتَّحِدُ بالمعدوم ، ولأنه حينئذ لا يكون اتحاداً بل إعداماً لهما^(٦) ؛ وإن كان أحدهما معدوماً والآخر موجوداً ، فإن كان المعدوم هو الثاني والموجود هو الأول ، لم يَتَحَقَّقْ اتحادٌ أصلاً ، وإن كان المعدوم هو الأول والموجود هو الثاني ، فقد بَطَلَ كونُ الأول بالفَرَضِ^(٧) (٥٥/و)

(١) أي: قياس شرعي ، وهو ما كانت مادته من المخيلات . انظر: المبين للآمدي ص ٩١ .

(٢) المخيل مفرد المخيلات ، وهي كما عرفها الآمدي: «عبارة عما يؤثر في النفس تريخاً وتنفيراً يقوم مقام التصديق وإن لم يكن مصداقاً به ، كشبه العمل بالعدرة في تغير النفس عنه» المبين للآمدي ص ٩٤ .

(٣) انظر: الصحائف الإلهية للسمرقندي ص ١١٧ .

(٤) هذا دليل ابن سينا في «الإشارات» انظر: شرح الإشارات للطوسي ٧٠٤/٣ .

(٥) (هـ) (ز): بمتحدين .

(٦) ساقطة من (ب) .

(٧) (هـ): المفروض .

ثانياً ومُصِيراً إياه، أي: فقد بطلَ ما فَرَضْتَاهُ من أن الأول صار ثانياً؛ لأنه على تقدير عَدَم الأول لم يَصِر^(١) الأولُ بعينه الثاني.

قيل^(٢): لقاتل أن يقول: لا نُسَلِّمُ أنهما لو كانا موجودين لما بقيَ الاتحادُ، وإنما يكون كذلك أن لو كانا موجودين بوجودين وتعيّنين، لِمَ لا يجوز أن يكونا موجودين بوجود واحد وتعيّن واحد، كما في الجنس والفصل؟.

أجيب: بأن الوجودَ الواحد - الذي صاراً موجودَيْن به -: إما أن يكون أحدَ الوجودين الأولين، أو وجوداً ثالثاً.

فإن كان الأول يلزم انعدام أحدهما بالضرورة، ويلزم المحذور الذي ذكرنا^(٣). وإن كان الثاني فلا يخلو: إما أن يكون كُلُّ من الوجودين الأولين باقياً أو لا، والأول يُوجِبُ أن يكون الشيء الواحد موجوداً بوجودين متغايرين، وهو محال بالضرورة، والثاني يُوجِبُ: إما انعدام أحدهما وكونَ الشيء الواحد موجوداً بوجودين، وإما انعدامهما وحدثَ شيء ثالث، وكلاهما محال (٥٨/ز).

ولا يمكن أن يتَّحِدَ الوجودان، وإلا يلزم أن يكون الوجود موجوداً، وهو محال، ف«هو هو» يستدعي جهتي^(٤) تغاير واتحاد؛ لأنه

(١) (ب) (ج) (ز): يصير.

(٢) هذا الاعتراض للمرتدي في الصحائف الإلهية ص ١١٨، والشارح نقل عبارته بالحرف.

(٣) (هـ): ذكرناه.

(٤) (ز): جهتين.

لو لم تكن فيه ^(١) جهة الاتحاد امتنع «هو هو»، (ج/٦٦) وإن لم تكن فيه جهة التغاير يلزم اتحاد الاثنين، وهو محال.

✽ قال:

وَالْوَحْدَةُ ^(٢) مَبْدَأٌ لِلْعَدَدِ الْمُتَقَوِّمِ بِهَا لَا غَيْرَ، وَإِذَا أُضِيفَ إِلَيْهَا
يَنْفُلُهَا حَصَلَتْ ^(٣) الْاِثْنَيْنِيَّةُ، وَهِيَ نَوْعٌ مِنَ الْعَدَدِ، ثُمَّ تَحْصُلُ أَنْوَاعٌ لَا
تَنْتَاهِي - يَتَرَايِدُ وَاحِدٍ وَاحِدٍ - مُخْتَلِفَةٌ ^(٤) الْحَقَائِقِ، هِيَ أَنْوَاعُ الْعَدَدِ.

الوحدة ليست
بعدد بل مبدأ
للعدد

○ أقول:

الْوَحْدَةُ ليست بعدد ^(٥)؛ لأن العدد هو الكم المنفصل، فلا بد فيه من الانفصال، والْوَحْدَةُ لا انفصالَ فيها، فلا يكون عدداً، بل هي مَبْدَأُ
للعدد ^(٦)؛ لأن العدد مُتَقَوِّمٌ بها لا بغيرها.
فإن الستة مثلاً مُتَقَوِّمَةٌ بِالْوَحْدَةِ سِتَّ ^(٧) مَرَّاتٍ، لا بثلاثين ثلاثين ^(٨)،

(١) ساقطة من (ب) (ج).

(٢) عبارة المتن في كشف المراد ص ٨٧، وشرح التجريد للقرشي ٢/٢٦٠: «والوحدة ليست بعدد بل هي مبدأ للعدد...».

(٣) (ب) (و): حصل.

(٤) كذا في (هـ) وفي الباقي: مختلف.

(٥) انظر في العدد وأنواعه وأحكامه: المباحث المشرقية ٩١/١، الصحائف الإلهية ص ١١٨، كشف المراد ص ٨٧، شرح المقاصد ٣٥/٢، شرح المواقيت ٤٥٩/١، شرح التجريد للقرشي ٢/٢٦٠.

(٦) من قوله: «لأن العدد...» إلى هنا ساقط من (و).

(٧) (هـ): بست.

(٨) (ج): وثلاثة.

فإن تقوُّمَهَا بهما ليس بأولَى من تقوُّمِهَا بأربعة واثنين، ولا من تقوُّمِهَا بخمسة وواحد.

فحينئذ لا يخلو: إما أن تتَقَوَّمَ بكلِّ منها، وهو محال؛ لأن واحداً منها كافٍ في تقوُّمِهَا، ومن المُحال أن يتَقَوَّمَ الشيءُ بأمور كلِّ منها كافٍ في تقوُّمه؛ أو ببعض منها دون بعض، فيلزم الترجُّح بلا مرجِّح، وهو مُحال، فيلزم أن يكون تقوُّمُهَا بِالوَحَدَاتِ التي مبلغُهَا ذلك النوع من العدد، ويكون كلُّ واحد من تلك الوَحَدَاتِ مَبْدَأً لها وجزءاً من ماهيتها. والأعدادُ الباقية التي يمكن اعتبارُهَا في العدد، مثل: الثلاثة والثلاثة في الستة، وكذا الأربعة والاثنتان فيها -: خَوَاصُّ لازمةٌ لها، ويجوز أن تكون لحقيقة^(١) واحدة لوازمٌ مُتَكَثِّرة.

وإذا أُضِيفَ إلى الوَحْدَةِ وَحْدَةٌ مِثْلُهَا حصلتِ الاثنيَّةُ، والاثنتان نوع من العدد؛ لأنه كمٌّ منفصل.

وما يقال: إن الوَحْدَةَ التي هي الفردُ الأول ليس^(٢) بعدد، فكذا الاثنان الذي هو الزوجُ الأول ليس بعدد. وإن العددَ مُؤَلَّفٌ من الآحاد، والآحاد^(٣) أقلُّها ثلاثة، فالاثنتان ليس بعدد: فمردود.

فإن الوَحْدَةَ غَيْرُ عدد^(٤)، لا لأنه فرد أول، بل لأنه لا انفصال فيه إلى وَحَدَاتٍ، فلا يلزم أن يكونَ الاثنان الذي (٤٥/هـ) هو الزوج الأول ليس بعدد؛ إذ فيه انفصال.

(١) (و): لطبيعة.

(٢) (هـ): ليست.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) (و): ليس بعدد.

وإن الآحاد أقلها ثلاثة عند التَّخوين، وأما القوم فإنهم يَغْتُون
بالآحاد ما فوق الواحد.

والثلاثة تحْصُلُ من صَمَّ وَخَذَ^(١) إلى اثنين، ثم تحْصُلُ أنواع لا
تتناهى بتزايد واحد واحد.

فإن كلَّ نوع إذا زِيدَ عليه وَخَذَ يَحْصُلُ نوعٌ آخر، والتزَايُدُ لا
ينتهي^(٢) إلى حدٍّ لا يُرَادُ عليه، فلا تنتهي الأنواعُ إلى نوع لا يكون قَوْقه
نوعٌ آخر.

وهذه الأنواعُ مختلفةُ الحقائق؛ لأن لكلٍّ منها لوازمٌ لا تكون
لغيرها، كالأولية والمنطقية والأصعية والتركيب^(٣).

واختلافُ اللوازم دالٌّ على اختلاف ملزوماتها بالحقائق؛ إذ لا
يُمْكِنُ استنادُها إلى المُشْتَرَك، بل إلى أمر مُخْتَصٍّ مُقَوِّمٍ للملزوم، وإلا
لَعَادَ الكلامُ فيه^(٤)، ويتسلسلُ.

(١) (ب): واحدة وفي (هـ): واحد.

(٢) (و): لا يتناهى.

(٣) قال الجرجاني في الحاشية: «قوله: «الأولية» هي كون العدد بحيث لا يعده إلا
الواحد، كالثلاثة والخمسة والسبعة وغيرها. والتركيب: هو كونه بحيث يعده غير
الواحد أيضاً، كالأربعة والستة والثمانية والتسعة، والمنطق قد يراد به المجذور،
أعني: ما يكون حاصلًا من ضرب عدد في نفسه، كالأربعة الحاصلة من ضرب
الاثنين في نفسه، وكالتسعة الحاصلة من ضرب الثلاثة في نفسها، ويراد بالأصم
الذي يقابله: ما لا يكون حاصلًا من ضرب عدد في نفسه، كالاثنتين والثلاثة، وقد
يراد بالمنطق ما يكون له كسر صحيح من الكسور التسعة، وبالأصم الذي يقابله: ما
لا يكون كذلك». ل: ٢٨.

(٤) (ز): إليه.

فلكل واحد من تلك الحقائق اعتباران:
أحدهما: عامٌ بالنسبة إلى كل نوع من الأنواع، وهو أن فيها عدداً.

والآخر: خاصٌّ^(١)، وهو خصوصية (٢٩/أ) تلك الكثرة، التي هي صورته النوعية، التي هي بها هي.
فتكون تلك الحقائق أنواعاً إضافية بالنسبة إلى العدد.

✽ قال:

وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا أَمْرٌ اِعْتِبَارِيٌّ^(٢)، يَخْكُمُ بِهِ الْعَقْلُ عَلَى الْحَقَائِقِ، إِذَا انْضَمَّ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ فِي الْعَقْلِ انْضِمَاماً^(٣) يَحْسِبُهُ.

أنواع العدد
اعتبارية

○ أقول:

كل واحد من أنواع العدد أمر اعتباري، لا تَحَقُّقُ له في الأعيان، يَخْكُمُ الْعَقْلُ بِذَلِكَ النوع من العدد على الحقائق التي هي (٥٥/ب) أنواع الموجودات، كالإنسان والفرس والبقر وغيرها، أو أشخاصها، كأفراد الإنسان وأفراد الفرس^(٤) وغيرها^(٥).

وإنما يَخْكُمُ الْعَقْلُ بِذَلِكَ النوع من العدد، عند انضمام بعض تلك الحقائق إلى بعضها^(٦) في العقل انضماماً بحسب ذلك النوع من العدد.

(١) (و) زيادة: به.

(٢) (ج) زيادة: لا تحقق له في الأعيان.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) (و) زيادة: وأفراد البقر.

(٥) (هـ) (ز): وغيرهما.

(٦) (ب) (و) (ز): بعضه.

مثلاً إذا انضم واحد إلى واحد يَحْكُمُ العقل بالاثنتين عليهما، وإذا انضم إليهما واحد آخر يَحْكُمُ العقل بالثلاثة عليهما، وإذا انضم واحد آخر إليهما يَحْكُمُ بالأربعة عليها^(١)، وهكذا.

وهذه الأنواع غير مُتَحَقِّقَةٌ في الأعيان؛ وذلك لأن الأربعة مثلاً، إذا كانت موجودة في الخارج لا تكون جوهرًا؛ إذ لا يُمكنُ قيامها بنفسها، بل تكون عارضةً لغيرها قائمة به، فتكون عَرَضًا قائمًا بموجود.

فإذا أن تكون الأربعة بتمامها قائمة بكل شخص من أشخاص الإنسان مثلاً، وهو محال، وإلا يلزم أن يكون شخص واحد أشخاصاً أربعة؛ أو في كل واحد (٥٦/و) من الأشخاص شيء من الأربعة، وليس في الأربعة إلا الوَحَدَات، فيكون في كل شخص^(٢) وَحْدَةٌ، فلم يُوجد نوع واحد في الخارج مُتَحَصِّلٌ بنفسه (٦٧/ج) هو الأربعة^(٣)؛ أو لم تكن الأربعة بتمامها ولا شيء منها قائمًا بكل شخص، فيلزم أن لا تكون الأربعة موجودة مُتَحَقِّقَةً في الخارج.

وإذا جَمَعَ العقل واحداً في المَشْرِقِ إلى واحد في المَغْرِبِ يَحْكُمُ بالاثنتين عليهما، فلو كان الاثنان من الموجودات الخارجية، كيف يُصَوِّرُ عروضه لهما في الخارج؟!

(١) ساقطة من (ب).

(٢) (ب) (هـ) زيادة: واحد.

(٣) (ب): هي.

✽ قال:

وَالْوَحْدَةُ قَدْ تَعْرِضُ لِدَاتِهَا وَمُقَابِلِهَا، وَتَنْقَطِعُ^(١) بِانْقِطَاعِ
الاعتبار. وَقَدْ تَعْرِضُ لَهَا شَرِكَةٌ فَتُحْصَصُ بِالشُّهُورِيِّ، وَكَذَا
الْمُقَابِلُ.

معرض الوحدة

○ أقول:

الْوَحْدَةُ قَدْ تَعْرِضُ لِدَاتِهَا^(٢)؛ وذلك لأن ذاتها من الأمور الاعتبارية،
والأمر الاعتباري له تَحَقُّقٌ في العقل، فتعرض له وَحْدَةٌ في العقل.
وكذا الْوَحْدَةُ تَعْرِضُ^(٣) لمقابلها، وهو الكثرة؛ إذ يقال: «عشرة
واحدة، وأربعة واحدة»، ولأن الكثرة أيضاً مُتَحَقِّقَةٌ في العقل فَيَعْرِضُ
لها وَحْدَةٌ.

وعروض الْوَحْدَةِ لِدَاتِهَا ولمقابلها لا يستلزم التسلسل فيها، بل
ينقطع بانقطاع اعتبار العقل كسائر الاعتبارات^(٤).
وَالْوَحْدَةُ قَدْ تَعْرِضُ لَهَا شَرِكَةٌ، فإن وَحْدَةَ زيد تُشَارِكُ وَحْدَةَ عمرو
في مطلق الْوَحْدَةِ.

وَتُمَيِّزُ إحداهما عن الأخرى (٥٩/ز) بإضافتها إلى ما يُصَاف
إليه، فإن وَحْدَةَ زيد مُتَمَيِّزَةٌ عن وَحْدَةِ عمرو بإضافتها إلى زيد.

(١) عبارة المتن في شرح القوشجي ٢/٢٦٢: «ولا تسلسل بل تنقطع بانقطاع
الاعتبار...».

(٢) انظر: كشف المراد ص ٨٩، شرح التجريد ٢/٢٦٢.

(٣) (و): قد تعرض.

(٤) (ج) (و): الاعتباريات.

فَتَحْصَصُ الْوَخْدَةُ بِالْمُضَافِ الْمَشْهُورِيِّ، فَإِنَّ الْوَخْدَةَ الْمُقَيَّدَةَ
بِمَعْرُوضِهَا هِيَ الْمُضَافُ (هـ/ ٤٦) الْمَشْهُورِيُّ مِنَ الْوَخَدَاتِ.
وَكَذَا قَدْ تَعَرَّضُ لِمُقَابِلِ الْوَخْدَةِ - أَيِ: الْكَثْرَةِ - شَرِكَةٌ، فَإِنَّ الْعَشْرَةَ
الْعَارِضَةَ لِأَحَادِ الْإِنْسَانِ، مُشَارِكَةٌ لِلْعَشْرَةِ الْعَارِضَةِ لِأَحَادِ الْفَرَسِ فِي
مَطْلَقِ الْعَشْرَةِ، وَتُمَيِّزُهُ عَنْهَا بِإِضَافَتِهَا إِلَى مَعْرُوضِهَا.
فَيُحْصَصُ^(١) كُلُّ مِنْهُمَا بِالْمُضَافِ الْمَشْهُورِيِّ، فَإِنَّ الْعَشْرَةَ الْمُقَيَّدَةَ
بِمَعْرُوضِهَا - الَّذِي هُوَ أَحَادُ الرِّجَالِ - مُضَافٌ مَشْهُورِيٌّ.

✽ قال:

وَتُضَافُ إِلَى مَعْرُوضِهَا بِإِغْتِيَارَيْنِ، وَإِلَى مُقَابِلِهَا بِثَلَاثِ، وَكَذَا
الْمُقَابِلُ.

○ أقول:

الْوَخْدَةُ وَخْدَةٌ لِمَعْرُوضِهَا، وَعَرَضٌ حَالٌ فِيهِ، وَمُقَابِلٌ لِلْكَثْرَةِ،
فَتَعَرَّضُ لَهَا إِضَافَاتٌ ثَلَاثٌ: اثْنَتَانِ بِالْقِيَاسِ إِلَى مَعْرُوضِهَا، وَاحِدَةٌ مِنْهُمَا
باعتبار أنه وَخْدَةٌ لَهُ، وَثَانِيَهُمَا^(٢) باعتبار حلولها فِيهِ، وَالْإِضَافَةُ الثَّالِثَةُ
بِالْقِيَاسِ إِلَى الْكَثْرَةِ، وَهِيَ أَنَّهَا مُقَابِلَةٌ لِلْكَثْرَةِ.

وَكَذَا الْمُقَابِلُ - أَيِ: الْكَثْرَةُ - تَعَرَّضُ لَهَا^(٣) هَذِهِ الْإِضَافَاتُ
الثَّلَاثُ، فَإِنَّهَا كَثْرَةٌ لِمَعْرُوضِهَا، وَعَرَضٌ^(٤) حَالٌ فِيهِ، وَمُقَابِلٌ لِلْوَخْدَةِ.

(١) (ز): فُضِّصَ.

(٢) (ج): وَثَانِيَتُهُمَا.

(٣) (ب) (ز): لَهُ.

(٤) (ج): وَعَرَضَ لَهُ.

فالإضافة الأولى والثانية باعتبار معروضها، والثالثة باعتبار مقابله.

✽ قال:

وَيَعْرِضُ لَهُ^(١) مَا يَسْتَجِيبُ عُرُوضَهُ لَهَا مِنَ التَّقَابِلِ الْمُتَنَوِّعِ إِلَى أَنْوَاعِهِ الْأَرْبَعَةِ: أَغْنِي: تَقَابِلُ^(٢) السَّلْبِ وَالْإِجَابِ، وَهُوَ رَاجِعٌ إِلَى الْقَوْلِ وَالْعَقْدِ؛ وَالْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ، وَهُوَ الْأَوَّلُ مَاخُذًا بِإِغْتِيَارِ خُصُوصِيٍّ مَا؛ وَالتَّضَادِّ^(٣) وَهُمَا وَجُودِيَّانِ، وَيَتَعَاكُسُ هُوَ وَمَا قَبْلَهُ فِي التَّحْقِيقِ وَالْمَشْهُورِيِّ؛ وَالتَّضَائِفِ^(٤).

بحث التقابل

○ أقول:

الكَثْرَةُ قَدْ يَعْرِضُ لَهَا مَا يَمْتَنِعُ عُرُوضُهُ لِلوَاحِدَةِ، وَهُوَ التَّقَابِلُ^(٥)، فَإِنَّهُ يَمْتَنِعُ أَنْ يَعْرِضَ لِلوَاحِدَةِ؛ لِأَنَّهُ نَسْبَةٌ تَقْتَضِي الِاتِّبَاعَ، فَيَمْتَنِعُ عُرُوضُهَا لِلوَاحِدِ، وَلَا يَمْتَنِعُ عُرُوضُهَا لِلكَثَرَةِ.

والتقابل: امتناع اجتماع شيئين، في موضوع واحد، في زمان واحد، من جهة واحدة.

(١) (ز): لها. والفسير في «له» يرجع إلى مقابل الوحدة.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) (ج): وتقابل الضدين، وفي (و): وتقابل التضاد، وفي (هـ): والضدين.

(٤) (ج): وتقابل التضائيف.

(٥) انظر في التقابل وأنواعه: المباحث المشرقية ٩٦/١، الصحائف الإلهية ص ١١٩،

مطالع الأنظار ص ٦٥، شرح المقاصد ٥٤/٢، شرح المواقيت ٤٨٧/١، شرح

التجريد للقرطبي ٢٦٣/٢.

وقد اعتُبرَ وَخْدَةُ الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابلُ التضاد، فإنه لا يمتنع اجتماع ضِدَّين^(١) في موضوعين، ولا في موضوع^(٢) بحسب زمانين.

واعْتَبِرَ وَخْدَةُ الجهة ليندرج فيه تقابلُ الْمُتَضَافَيْنِ، فإنه يمكن عُروُضُهُما لشخص واحد في زمان واحد، لكن من جهتين لا من جهة واحدة، كالأبوة والبنوة، فإنهما قد تَعَرَّضَا لشخص واحد لكن من جهتين.

والتقابل مُتَنَوِّعٌ إلى أنواع أربعة: تقابلُ الإيجاب والسلب، وتقابلُ **أشياء** **الظواهر** العدم والمملكة، وتقابلُ الضدين، وتقابلُ المتضايفين.

وذلك لأن المُتَقَابِلَيْنِ: إما أن يكونا وُجُودِيَيْنِ، بأن لا يكون واحد منهما عَدَمًا لشيء، وحينئذ: إما أن يكون تَعَقُّلُ كُلِّ منهما (٥٦/ب) بالقياس إلى الآخر أو لا، والأول هو تقابلُ المتضايفين كالأبوة والبنوة، والثاني هو تقابلُ الضدين كالحرارة والبرودة.

أو يكون أحدهما وجوديًا والآخرُ عَدَمِيًّا، بأن يكون عَدَمًا (٦٨/ج) لأمر ما، وحينئذ: إما أن يُعْتَبَرُ موضوع مِنْ شأنه الوجودي^(٣) أو لا يُعْتَبَرُ، فإن اعتُبرَ فهو تقابلُ العدم والمملكة، وتسمَّى الملكة القِيَّة^(٤) أيضاً كالعمى والبصر، وإن لم يُعْتَبَرِ فهو تقابلُ الإيجاب والسلب.

(١) (ب) (ج) (و): الضدين.

(٢) (ج) (هـ) (و): زيادة: واحد.

(٣) (ز): الوجود.

(٤) (و): بالقية.

وتقابل الإيجاب والسلب راجع إلى القول والعقد، أي: يكون المتقابلان فيهما: إما في القول، كقولنا: زيد إنسان، زيد ليس بإنسان؛ أو العقد، والنصوّر كمعناه.

ولا تَحَقُّقٌ لواحد من المُتقابلين في تقابل الإيجاب والسلب في الخارج، فإنه ليس في الخارج شيءٌ هو إيجاب أو سلب، بل هما من العقود العقلية الواردة على ما في العقل من النسبة الثبوتية، أو القول الدال عليها.

وتقابلُ العدم والمَلَكَة هو تقابل الإيجاب والسلب مأخوذاً مع اعتبار خصوصية، وهو أن يكون السلبُ ليس سلباً للإيجاب مطلقاً، بل سلباً للإيجاب عن محلٍّ مِنْ شأنه الإيجاب، كالعمى والبصر.

وتقابلُ الضِدِّين^(١) قد يكون مشهورياً، وهو أن يكون الأمران الوجوديان لا تُعَقَّل (٥٧/و) ماهيةً كُلٌّ منهما بالقياس إلى الآخر، أعمّ من أن يكون بينهما (تَعاقُبٌ أو يكون بينهما غايةُ الخلاف)^(٢)، وقد يكون حَقِيقِيًّا، وهو المشروط بأن يكون بينهما (تَعاقُبٌ، ويكون بينهما)^(٣) غايةُ الخلاف.

وتقابلُ (٤٧/هـ) التضاد المشهوريّ أعمّ من تقابل التضاد الحقيقي مطلقاً.

وتقابلُ العدم والمَلَكَة أيضاً قد يكون مشهورياً، وهو أن يُشترَطَ فيه

(١) (ز): التضاد.

(٢) ما بين القوسين في (ج): غاية الخلاف أولاً.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ج).

موضوع قابل للوجودي بحسب وقت يمكن حصوله فيه، كعدم اللحية في وقت من شأن الشخص اللحية فيه، وقد يكون حقيقياً، وهو أن يُعتبر موضوعاً مستعد للوجودي بحسب شخصه أو نوعه أو جنسه. وتقابلُ العدم والمَلَكَة الحقيقي أعمُّ من تقابل العدم والمَلَكَة المَشْهُوري مطلقاً.

قوله: «ويتعكس هو وما قبله في التحقيق والمَشْهُوري» أي: ويتعكس تقابل الضدين وما قبله - أي: تقابلُ العدم والمَلَكَة - في التحقيق أي: الحقيقي من التضاد أخص من المَشْهُوري منه، والحقيقي من تقابل العدم والمَلَكَة أعمُّ من المَشْهُوري منه، على عكس تقابل التضاد.

فإن قيل: الإيجاب والسلب كما يكونان بين قضيتين، يكونان بين مُفردين، كالفرس واللافرس، فكيف يكون تقابل الإيجاب والسلب راجعاً إلى القول والعقْد؟

أجيب: بأنه ما لم يُعتبر صِدْقُ الفرس واللافرس على موضوع واحد، لم يُصوّر التقابل بينهما^(١)، فيكون هذا أيضاً راجعاً إلى القول أو العقْد.

فإن قيل^(٢): لا تُسلّم انحصارُ التقابل في الأنواع الأربعة التي ذكرتم؛ لجواز أن يكون التقابل بين عديمين.

أجيب: بأن العَدَمين لا تقابلُ بينهما؛ إذ العَدَمُ المطلق لا يُقابل

(١) ساقطة من (ب) (د).

(٢) هذا الاعتراض للمعرفدي في الصحائف الإلهية ص ١٢١.

العدم المطلق؛ لامتناع كون الشيء مُقابلاً لنفسه، ولا العدم المضاف لكونه مجتمعاً معه، والعدم المضاف لا يُقابل العدم المضاف؛ لصِدْقُهُما على كل موجود هو غير الموجودين اللذين هما عَدْمُهُما.

فإن قيل: التقابل بين العَدَمين واقع، كتقابل العمى واللاعَمى، فإنه لا يجوز اجتماعهما في^(١) محل واحد.

أجيب: بأن اللاعمى الذي - هو سَلْبُ العمى - إنما يكون إذا انتفى العمى، وانتفاء العمى: بانتفاء عدم البصر، أو بعدم قابلية الموضوع.

فإن كان الأول يكون سَلْبُ عدم البصر هو بعينه البصر، فيكون التقابل بينهما تقابلَ العدم والمَلَكَة، (٦٠/ز) ولا اعتبار بحرف السلب في اللاعمى.

وإن كان الثاني يكون اللاعمى عبارةً عن سَلْبِ قابلية المَحَلِّ، فيكونُ التقابلُ بينهما تقابلَ الإيجاب والسلب، فلم يتحقق تقابلٌ بين العدمين.

قيل^(٢): إن الحكماء اشترطوا في الضِدَّين أن يكون بينهما غاية الخلاف، وأن يتعاقبا على موضوع واحد، فلا يكون تقابلُ الوجوديين مُنَحْصِراً في القسمين؛ لأن تقابل مثل السواد والصُّفْرَة والإنسانية والفرسية يقع خارجاً عنهما مع صِدْقِ التعريف عليه.

(١) عبارة الشارح في مطالع الأنظار: «في موضوع واحد، في زمان واحد، من جهة واحدة» ص ٦٦.

(٢) هذا الاحتراض للمعرفتي في الصحائف الإلهية ص ١٢٠، والشارح نقل عبارة بتصرف يسير.

اجيب: بأنهم اشترطوا في التضاد الحقيقي ذلك، وأما في التضاد المشهور فلا، والقسم إنما انحصرت بالنسبة إلى التضاد المشهور، والإنسان والفرس وإن كانا متباينين لكن غير متقابلين (٦٩/ج)؛ لأن المتقابلين لا بد وأن يكون كل منهما في موضوع^(١)، وهو المحل المستغني عن الحال، والفرس والإنسان لا يكونان في موضوع، فلا يكونان متقابلين.

وقيل^(٢): إن اشترطوا في القسم الثاني^(٣) أن يكون العدمي عدم الوجودي، فقد يوجد تقابل غير تقابل العدم والمملكة وغير تقابل الإيجاب والسلب، كتقابل الملزوم مع عدم اللازم.

وإن لم يشترطوا يكون هذا التقابل من السلب والإيجاب؛ إذ^(٤) لم يشترط^(٥) موضوع قابل^(٦) مع أنه ليس كذلك؛ لجواز ارتفاعهما، على أنهم صرحوا بأن العدمي في هذين القسمين يجب أن يكون عدم الوجودي.

اجيب: بأن التقابل يُعتبر (٥٧/ب) بالنسبة إلى موضوع واحد، وعَدَمُ اللازم ووجودُ الملزوم لم يُصَوِّرْ تواردهما على موضوع واحد؛

(١) (ج) زيادة: واحد.

(٢) هذا الاعتراض للمرقندي في الصحائف الإلهية ص ١٢٠، والشارح نقل عبارته بتصرف يسير.

(٣) وهو أن يكون أحدهما عدمياً. وعبرة الشارح في مطالع الأنظار: «قيل: إن اشترط في تقابل العدمي والوجودي أن ٤٠٠ ص ٦٦.

(٤) (ل): إذا.

(٥) (هـ) زيادة: فيه.

(٦) ساقطة من (ل).

لأن موضوعَ عدم اللازم مُباين لموضوع الملزوم، فيكونان من قبيل المُتباينين، لا من قبيل المُتقابلين.

✽ قال:

وَيَنْدَرِجُ تَحْتَهُ الْجِنْسُ بِإِعْتِبَارِ عَارِضٍ. وَمَقُولِيَّتُهُ عَلَيْهَا بِالتَّفْكِكِ، وَأَشَدُّهَا فِيهِ السَّلْبُ.

مطلق التقابل
يندرج تحت
التضاد

○ أقول:

أي: يَنْدَرِجُ تحت التضادِّ الجنسُ - أي: التقابلُ - باعتبار عارض.

اعلم: أن التقابل (٤٨/هـ) جنس لهذه الأربعة، نظراً إلى ذاته، فإن التقابل يَصْدُقُ على هذه الأربعة صِدْقَ المقول في جواب ما هو بِحَسَبِ الشُّرْكَةِ.

والتقابلُ من حيث عَرَضَ له تقابلُ التضادِّ مُندَرِجٌ تحت التضادِّ، ولا يمتنع أن يكون الشيءُ باعتبار ذاته (١/٣٠) أعمَّ مطلقاً من شيء آخر^(١)، وباعتبار عارضٍ أَخَصَّ منه مطلقاً، كالجسم فإنه أعمُّ مطلقاً من الحيوان، وباعتبار أنه كاتبٌ أَخَصُّ منه مطلقاً، وكذلك الرّواد نظراً إلى ذاته ضد للبياض، ومن حيث إنه ضد له مضاف إليه.

فيكون عُرُوضُ التضادِّ لذاتيهما^(٢)، وعُرُوضُ التضادِّ لمحموليهما، أعني: الضدَّ المحمول على كُلِّ منهما، أو للمجموع المُعْتَبَر، وهو الذات المُقَيَّدُ بقيد أنه ضد.

(١) ساقطة من (أ).

(٢) (هـ) (ز): لذاتيهما.

ومقولة التقابل على هذه الأنواع الأربعة بالتشكيك، فإن بعضهما أقوى من بعض في التقابل، وأشد الأنواع (٥٨/و) في التقابل تقابل السلب والإيجاب.

ولا يخرج شيء من أنواع التقابل عن تقابل الإيجاب والسلب^(١)، إلا ترى^(٢) أن الأمر الذي يصدق عليه أنه ليس بخير، فيه عقدان: عقد أنه ليس بخير، وعقد أنه شر. وعقد أنه ليس بخير لا ينافيه عقد أنه شر، إذ يصدقان على ذات واحدة، ولا عقد أنه ليس بشر، إذ يصدقان أيضاً على أمر واحد، فالمُنَافِي لَعَقْدٍ أنه ليس بخير هو عقد أنه خير، والمنافاة مُتَحَقِّقَةٌ من الجانبين، فعقد أنه خير لا ينافيه إلا عقد أنه ليس بخير، ولا ينافيه عقد أنه شر.

وإذا انحصر المُنَافِي لَعَقْدٍ أنه خير في عقد أنه ليس بخير، كان التقابل بين السلب والإيجاب أقوى من التقابل بين الضدين. وأيضاً: للخير عقدان: عقد أنه خير وعقد أنه ليس بشر، والأول ذاتي للخير، والثاني عَرَضِيٌّ؛ لأنه خارج عن حقيقة الخير.

وعقد أنه ليس بخير رافع لَعَقْدٍ أنه خير، وعقد أنه شر رافع لَعَقْدٍ أنه ليس بشر، والرافع للأمر الذاتي أقوى معاندةً من الرافع للأمر العرضي^(٣)، فعقد أنه ليس بخير أقوى معاندةً لَعَقْدٍ أنه خير من عقد أنه

(١) انظر: المباحث المشرقة ١/١٠٧.

(٢) (هـ) (و) (ز): لا يرى.

(٣) زاد الشارح في مطالع الأنظار: «لأن الرافع للأمر الذاتي رافع للذات بالذات، والرافع للأمر العرضي رافع للذات لا بالذات بل بالعرض» ص ٦٧.

شر؛ لأن المنافاة بين الشيء وبين ما يَرْفَعُ ذاته^(١) أقوى من المنافاة بينه وبين^(٢) ما يَرْفَعُ الأمرَ الخارجي عنه.

وأيضاً: فإن الشرَّ لولا اشتمالهُ على أنه ليس بخير، لما كان عَقْدُ أنه شر رافعاً لَعَقْدِ أنه خير، فإنا لو فَرَضْنَا بَدَلَ الشر شيئاً آخر مما ليس بخير، لكان اعتقادُ كون الشيء ذلك الأمرَ المشتَمَلِ على أنه ليس بخير مانعاً من اعتقاد أنه خير، لا لأنه ذلك الأمر، بل لاشتماله على أنه ليس بخير، وذلك يدل على أن التنافي بالذات لا يكون إلا بين السلب والإيجاب.

قوله: «ويندرج تحته الجنس» أراد بالجنس التقابل المطلق المُشْتَرَك بين الأقسام، وهو مقول على الأربعة بالتشكيك كما ذُكِرَ، فلا يكون جنساً للأربعة، بل يكون أعمّ من الأربعة وخارجاً عنها، فإطلاق الجنس على الأعم الخارج فيه ما فيه.

✽ قال:

وَيُقَالُ لِلْأَوَّلِ: تَنَاقُضٌ، وَبِتَحَقُّقِ فِي الْقَضَايَا بِشَرَايِطَ ثَمَانِيَةٍ^(٣)، هَذَا فِي الْقَضَايَا الشَّخْصِيَّةِ. أَمَّا الْمَحْصُورَةُ فَيَسْتَرْطِ تَاسِعٌ وَهُوَ الْاِخْتِلَافُ فِيهِ (٧٠/ج)؛ فَإِنَّ الْكَلِيَّةَ ضِدُّ^(٤)، وَالْجُزْئِيَّتَانِ^(٥)

احكام تقابل
الإيجاب
والسلب

(١) زاد في مطالع الأنظار: «لا يتوسط شيء آخر» ص ٦٧.

(٢) عبارة الشارح في مطالع الأنظار: «وبين ما يرفع ذاته بتوسط الأمر الخارجي عنه»

ص ٦٨.

(٣) (و): ثمان.

(٤) العبارة في كشف المراد ص ٩٣، وشرح التجريد للقوشى ٢٧٢/٢ هي: «فإن

الكلية ضد الكلية».

(٥) (ج) (ز): والجزيئان.

صَادِقَانِ^(١). وفي المَوْجَّهَاتِ عَاشِرٌ، وَهُوَ الْاِخْتِلَافُ^(٢) أَيْضاً بِحَيْثُ لَا يُنْكَنُ اجْتِمَاعُهُمَا صِدْقًا وَكَذِبًا. وَإِذَا قُبِدَ الْعَدَمُ بِالْمَلَكَةِ فِي الْقَضَايَا سُمِّيَتْ مَعْدُولَةً، وَهِيَ تُقَابِلُ الْوُجُودِيَّةَ صِدْقًا لَا كَذِبًا، لِإِنْكَانِ عَدَمِ الْمَوْضُوعِ قِيَصْدُقُ مُقَابِلَاهُمَا.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعَ من أقسام التقابل، أراد أن يُشير إلى أحكام^(٣) كل قسم منها، فبدأ بتقابل الإيجاب والسلب.

فَقَالَ: تقابلُ الإيجاب والسلب يقال له: التناقض^(٤).

وَعُرفَ بأنه^(٥): اختلافُ القضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يعريف التناقض يقتضي لذاته صِدْقَ إحداهما وكَذِبَ الأخرى.

ويُخْتَرَزُ بقوله: «لذاته» عن الاختلاف بينهما بالسلب والإيجاب، بحيث يقتضي صِدْقَ إحداهما وكَذِبَ الأخرى، لكن لا لذاته وصُورته، بل بواسطة خصوصية المادة، مثل: اختلاف (٤٩/هـ) الكليتين في مادة يساوي المحمولُ الموضوعَ فيها، كقولنا: «كل إنسان ناطق، لا شيء»

(١) (هـ) (ز): صادقان.

(٢) أي: في الجهة.

(٣) (ب) زيادة: أقسام.

(٤) انظر في التناقض وشروطه: البصائر النصيرية لابن سهلان ص ٦٥، شرح الإشارات لابن سينا ٣٤٥/١، لواع الأسرار للقطب الرازي ص ١٦٤، حاشية العطار على شرح التهذيب للخيصي ص ٣٠٣.

(٥) هذا تعريف سراج الدين الأرموي في مطالب الأنوار. انظر: لواع الأسرار ص ١٦٤.

من الإنسان بناطق»، وكذا اختلاف الجزئيتين فيها، كقولنا: «بعض^(١) (٦١/ز) الإنسان ناطق، ليس بعض الإنسان بناطق»؛ أو بواسطة الاختلاف الواقع بين إحداهما واللازم المساوي للآخرى، مثل قولنا: «هذا إنسان، هذا ليس بناطق».

فإن الاختلاف بين الكليتين وبين الجزئيتين في الصورة الأولى لا يقتضي لذاته صِدْقَ إحداهما وكذِبَ الأخرى، بل لخصوصية المادة، وكذا الاختلاف بين قولنا: «هذا إنسان، هذا ليس بناطق»، لا يقتضي لذاته صِدْقَ إحداهما وكذِبَ الأخرى، بل بواسطة (٥٨/ب) الاختلاف بين قولنا: «هذا إنسان، هذا ليس بإنسان».

وقد اشترط^(٢) في تحقق التناقض بين القضيتين ثمان شرائط: وَخَدَةُ الموضوع فيهما؛ لانتفاء التناقض عند تغاير الموضوع فيهما، كقولنا: «زيد كاتب، عمرو ليس بكاتب». وَخَدَةُ المحمول وإلا لانتفى عند عدمها، كقولنا: «زيد كاتب، زيد ليس ببنجار».

شروط تحقق
التناقض

وَوَخَدَةُ الزمان، وَوَخَدَةُ المكان، وَوَخَدَةُ الكل والجزء، وَوَخَدَةُ القوة والفعل، وَوَخَدَةُ الشرط، وَوَخَدَةُ الإضافة؛ لأن عند عدم اتحاد القضيتين في هذه الأمور لم يتحقق التناقض بينهما.

وهذه الوَخَدَاتُ السُّبُغُ المتأخرة عن وَخَدَةِ الموضوع وَوَخَدَةِ المحمول، يمكن اعتبارها في الموضوع والمحمول، ولا اختصاص^(٣)

(١) بداية غرم في (ز) بسبب سقوط عدة ووقات.

(٢) (ج): اشترطوا.

(٣) قوله: «ولا اختصاص...» أقول: كان الشارح - بقوله هذا - يرد على سراج الدين =

لشيء منها بأحدهما دون الآخر.

واكتفى الشيخ أبو نصر^(١) الفارابي^(٢) بثلاث منها: وَخَذَّ الموضوع والمحمول والزمان، والخمسة الباقية راجعة إليها.

وَيُمْكِن رَدُّ الكُلِّ إلى وَخَذَةِ النسبة الحَكَمِيَّة^(٣)، التي وَرَدَ عليها الإيجاب والسلب؛ إذ وَخَذَتُهَا تستلزم الوَخَذَات الثمان^(٤)، وانتفاء الوَخَذَات الثمان يستلزم تغايرها.

هذه الشرائط في القضايا الشخصية.

= الأرموي، حيث قال باندراج وحدة الشرط والجزء والكل تحت وحدة الموضوع، واندراج وحدة المكان والإضافة والقوة أو الفعل تحت وحدة المحمول. وقد وافق شارح مطالع الأنوار القطب الرازي شيخه الشارح في ذلك، حيث قال: «تعلق بعض الوحدات بالموضوع، وبعضها بالمحمول تخصيص بلا مخصص؛ إذ تلك الأمور كما تصلح لأن توضع، تصلح لأن تحمل عند عكس القضية» إلى آخر ما قاله. انظر: لوامع الأسرار ص ١٦٦.

(١) ساقطة من (ب).

(٢) هو محمد بن محمد بن طرخان، أبو نصر الفارابي، يعرف بالمعلم الثاني، من كبار فلاسفة المسلمين، تركي الأصل، ولد في غاراب، وانتقل إلى بغداد، ونشأ فيها، وألف فيها أكثر كتبه، توفي بدمشق سنة ٣٣٩ هـ. له الكثير من المؤلفات. شذرات الذهب ٣٥٠/٢.

(٣) هذا رأي سراج الدين الأرموي في كتابه: «مطالع الأنوار» انظر: لوامع الأسرار ص ١٦٥، وقد تابعه الشارح في ذلك هنا، وفي كتابه «ناظر العين» مختصر له في المنطق.

انظر: ناضر العين في شرح ناظر العين لتلميذ الشارح: أحمد بن عمر بن هلال، مخطوط. هذا وقد نسب الخبيصي هذا الرأي إلى المحققين، انظر: شرح التهذيب ص ٣١١.

(٤) (ج) (هـ) (و): الثماني.

وأما المحصورةُ فَيُشْتَرَطُ مع هذه الشرائط الثمان^(١) شَرْطٌ تاسع، وهو الاختلاف في الحَضَرِ - أي: الكلّي والجزئي - لصدق الجزئيين وكذب الكلّيتين في كل مادة يكون الموضوعُ فيها أعمّ من المحمول.

قوله: «فإن الكلية ضد» أي: ضِدٌّ للكلية، فيجوز كذبهما؛ لجواز كَذِبِ الضدين، كقولنا: «كل حيوان إنسان، لا شيء (و/٥٩) من الحيوان بإنسان، بعض الحيوان إنسان، ليس بعض الحيوان بإنسان». هذا إذا كانت القضايا مُطلقة^(٢).

وأما المَوْجَّهَاتُ فيشترطُ مع الشرائط المذكورة شَرْطٌ عاشر، وهو اختلاف القضيتين بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقاً وكذباً، أي: بحيث لا يمكن صدقهما معاً وكذبهما^(٣) معاً، بل تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة.

وذلك إنما يتحقق باختلافهما في الجهة؛ إذ لو لم يختلفا في الجهة جاز صدقهما أو كذبهما معاً، إذ الضروريتان جاز كذبهما في مادة الإمكان، والممكنتان جاز صدقهما فيها.

وجميعُ القضايا المَوْجَّهَة: إما ضرورة أو ممكنة، وجميعُ القضايا الصادقِ عليها الإمكانُ، يجوز صِدْقُ موجبتها وسالبتها من جنس واحد في مادة الإمكان، فلا تناقض بين المتجانسين منها، فلا بد من الاختلاف في الجهة.

(١) (ج) (هـ): الثمانية، وفي (و): الثمان.

(٢) أي: غير موجهة.

(٣) (أ) (هـ): أو كذبهما.

وَلَمَّا قَرَّغَ مِنْ أَحْكَامِ التَّقَابِلِ بَيْنَ الْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ، شَرَعَ فِي أَحْكَامِ تَقَابِلِ الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ.

أحكام تقابل
العدم والملكة

فَقَالَ: الْعَدَمُ وَالْمَلَكَةُ إِذَا قَيَّدَا^(١) فِي الْقَضَايَا (أَي: إِذَا اُعْتَبِرَا فِي الْقَضَايَا، بَأَن يُجْعَلَ كُلُّ مِنْهُمَا مَحْمُولًا عَلَى مَوْضُوعٍ، فَمَا جُعِلَ الْعَدَمُ مَحْمُولًا فِيهَا)^(٢) سَمِيَتْ مَعْدُولَةً.

وَيَنْبَغِي أَنْ يَتَأَخَّرَ حَرْفُ السَّلْبِ إِذَا كَانَ جُزْءًا مِنَ الْمَحْمُولِ عَنِ الرَّابِطَةِ، كَقَوْلِكَ^(٣): «زَيْدٌ هُوَ (ج/٧١) لَا بَصِيرٌ أَوْ هُوَ لَيْسَ بِكَاتِبٍ». وَالْمَعْدُولَةُ الْمُوجِبَةُ تَقَابُلُ الْوُجُودِيَّةِ - أَي: الْمُوجِبَةُ الْمُحْصَلَةُ - صِدْقًا فَقَطْ؛ لِامْتِنَاعِ أَنْ «يَصْدُقَ الْكَاتِبُ وَاللَّاكَاتِبُ» عَلَى مَوْضُوعٍ وَاحِدٍ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ.

وَيَجُوزُ كَذِبُهُمَا مَعًا، إِذَا الْمُوجِبَتَانِ إِنَّمَا تَصَدَّقَانِ عِنْدَ وُجُودِ الْمَوْضُوعِ، فَجَازَ كَذِبُهُمَا بَعْدَ الْمَوْضُوعِ، وَإِذَا كَذِبْنَا صَدَقَ مُقَابِلَاهُمَا بِالضَّرُورَةِ (٥٠/هـ) وَهُمَا السَّالِتَانِ، مِثَالُ الْمُوجِبَتَيْنِ: «زَيْدٌ كَاتِبٌ، زَيْدٌ لَا كَاتِبٌ»، مِثَالُ السَّالِتَيْنِ: «زَيْدٌ لَيْسَ^(٤) بِكَاتِبٍ، لَيْسَ زَيْدٌ بِلَا كَاتِبٍ».

* قَالَ:

أحكام تقابل
التضاد

وَقَدْ يَسْتَلْزِمُ الْمَوْضُوعُ أَخَذَ الضَّدَّيْنِ بِعَيْنِهِ أَوْ لَا بِعَيْنِهِ، أَوْ لَا يَسْتَلْزِمُ شَيْئًا مِنْهُمَا عِنْدَ الْخُلُوعِ أَوْ الْإِتِّصَافِ بِالْوَسْطِ. وَلَا يُغْفَلُ

(١) العبارة في (هـ): إِذَا قَيَّدَ الْعَدَمُ بِالْمَلَكَةِ.

(٢) مَا بَيْنَ الْفَرْسَيْنِ فِي (ج): بَأَن يَقِيدَ الْعَدَمُ بِالْمَلَكَةِ ثُمَّ يَجْعَلُ مَحْمُولًا.

(٣) (أ) (ج) (و): كَقَوْلِنَا.

(٤) (هـ) زِيَادَةٌ: هُوَ.

لِلْوَاحِدِ ضِدَّانِ. وَهُوَ مَنفِيٌّ عَنِ الْأَجْنَاسِ وَمَشْرُوطٌ فِي الْأَتَوَاعِ بِاتِّخَاذِ
الْجِنْسِ. وَجُعِلَ الْجِنْسُ وَالْفَضْلُ وَاحِدًا.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا مِنْ أَحْكَامِ تَقَابُلِ الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ، أَشَارَ إِلَى أَحْكَامِ تَقَابُلِ
التضاد^(١).

فقال: وقد يستلزم الموضوعُ أحدَ الضدَّينِ بعينه، مثل: الثلج
المستلزم للبياض بعينه؛ أو لا بعينه، مثل: بدن الحي المستلزم للصحة
أو المرض، فإن بدن الحي يستلزم أحدهما لا بعينه.

وقد لا يستلزم الموضوع أحدَ الضدَّينِ، لا مُعَيَّنًا ولا غير مُعَيَّنٍ،
وحيثُ: إما أن يخلو عنهما وعن الوسط، كالفَلَكِ^(٢) الخالي عن
الحرارة والبرودة والوسط، وإليه الإشارة^(٣) بقوله: «عند الخلو»؛ أو
يتصف بالوسط، وإليه الإشارة بقوله: «أو الاتصاف بالوسط».

وَالْوَسْطُ: إما أن يكون له اسمٌ مُحَصَّلٌ، كالفاتر المتوسط بين
الحار والبارد، وكالأحمر المتوسط بين الأسود والأبيض؛ أو لا يكون
له اسمٌ مُحَصَّلٌ، بل يُعَبَّرُ عَنْهُ بِسَلْبِ الطَرَفَيْنِ، كقولنا: لا عادل ولا

(١) انظر في أحكام تقابل التضاد: الباحث المشرقية ١٠٣/١، مطالع الأنظار ص ٦٨،
شرح التجريد للقوشجي ٢٨١/٢.

(٢) قال التهانوي: «قال الحكماء: الفلك جسم كروي بسيط، لا يقبل الخرق والالتمام،
ولا الكون والفساد، متحرك بالاستدارة دائماً... ولا حار ولا بارد...».

كشف اصطلاحات الفنون ١٢٨٨/٢.

ومثل له القوشجي بالشفاف الخالي عن السواد والبياض، وعن كل ما يتوسطهما من

الألوان. شرح التجريد ٢٨١/٢.

(٣) (هـ) (و): أشار.

جانر. لكن ليس كل ما يُعَبَّرُ عنه بِسَلْبِ الطرفين كان وَسَطًا، فإن الفَلَكَ يقال له: إنه ^(١) لا ثقيل ولا خفيف، ولا تُشِيرُ به إلى حالة متوسطة بين الثقل والخِفَّةِ.

ولا يُنْقَلُ للشيء الواحد ضدان، بل ضِدُّ الواحد واحد؛ لأن ضِدَّ الشيء يلزم من وجوده عدمُ الشيء، فالذي ^(٢) يلزم من وجوده عدمُ الضد لا يخلو: إما أن يكون واحداً أو متعدداً.

فإن كان واحداً (٥٩/ب) يلزم أن يكون ضِدُّ الواحد واحداً فقط؛ وإن كان متعدداً، فإن لم يكن واحداً منهما في غاية البعد من الضد الأول، لم يكن واحد منهما ضِداً له؛ وإن كان أحدهما في غاية البعد فقط كان هو الضدُّ فقط؛ وإن كان كلُّ منهما في غاية البعد، فإن كان مضادتهما له بأمر مُشْتَرَك بينهما، يكون الضدُّ ^(٣) ذلك الأمر المُشْتَرَك، فيكون الضدُّ أمراً واحداً؛ وإن كان مضادتهما له بسبب أمر مُخْتَصٍّ بكلِّ منهما، كان الضد الأول ضداً لذَيْنِكَ الأمرين بجهتين مختلفتين.

فيكون الضدُّ من هذه الجهة شيئاً واحداً له ضد واحد، وكذا الضد من الجهة الأخرى، فعُلِمَ أن ضد الواحد على كل تقدير ليس إلا واحداً، وهو المطلوب.

وقد عُلِمَ بالاستقراء أن الأجناس لا تتضاد، بل التضاد إنما يَغْرِضُ للأنواع الأخيرة، والتضادُّ في الأنواع الأخيرة مشروط بدخول

(١) ساقطة من (ب).

(٢) نهاية الخرم في (ز).

(٣) ساقطة من (ز).

تلك الأنواع تحت الجنس الواحد السافل، وهذا أيضاً عُلِمَ بالاستقراء.
وقيل^(١): إن الخير والشر جنسان^(٢) متضادان.

أجيب: بأننا لا نُسلِّمُ أن الخير والشر ضدان، فإن الخير حصولُ كمال الشيء، والشرَّ عَدَمُ ذلك الكمال لذلك الشيء القابل له، فبينهما تقابل العدم والمَلَكة.

وقيل^(٣): إن الشجاعة مضادة للتَهَوُّر والجُبْن، فيكون للشيء الواحد ضدان، ويكون كُلٌّ من الضدين مندرجاً تحت جنس غير الجنس المندرج تحته^(٤) الضد الآخر، فإن الشجاعة داخلة تحت جنس الفضيلة، والتهور والجبن - اللذان يكونان ضِدَّيهما - مندرجان (١/٣١) تحت جنس الرذيلة.

والجوابُ عنه: أن الشجاعة لا تكون ضدّاً لشيء منهما، فإنه ليس بينها^(٥) وبين أحدهما غايةُ الخلاف.

قوله: «وجَعَلَ الجنس والفصل واحد» إشارةٌ إلى جوابٍ دَخَلَ مُقَدَّرٌ^(٦).

توجيههُ: أن يقال: إن كُلَّ واحد من الضدين (٧٢/ج) مشتمل

(١) هذا القول ذكره الرازي في المباحث المشرقية ١٠٤/١، ووصفه بأنه ظن خطأ.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) هذا القول ذكره الرازي في المباحث المشرقية ١٠٤/١، ووصفه بأنه ظن خطأ.

(٤) (أ) (ج) (و): تحت.

(٥) (هـ) (و) (ز): بينه.

(٦) هذا الاعتراض ذكره السهروردي في كتابه «المشارع والمطارحات». انظر: مجموعة

مصنفات شيخ إشراق ٣١٥/١.

على جنس وفصل، والجنس (٦٠/و) لا يَقَعُ به تضاد؛ لأنه واحد
فيهما، فالتضاد إنما يقع بالفصول، والفصول لا يَجِبُ اندراجها تحت
جنس واحد، فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد.

وتقرير الجواب (٥١/هـ): أن جَعَلَ الجنس والفصل واحد في
الخارج، فالموجودُ العينيُّ هو بعينه جنس وفصل، ولا يكون لكلِّ
منهما وجودٌ مغاير لوجود الآخر في الأعيان، بل كَوْنُ كُلِّ منهما
موجوداً مغايراً بالوجود^(١) للآخر إنما هو باعتبار العقل.

فالتضاد بالحقيقة عارضٌ للأنواع المُحصَّلة في الخارج، لا
للفصول الموجودة بالاعتبار؛ لأن التضاد إنما هو في الأمور الموجودة
في الأعيان، لا في الأمور الاعتبارية.

واعلم: أن هذه الأحكام إنما هو للتضاد الحقيقي لا للمشهور،
وإنما لم يَتَمَرَّض - ها هنا - لأحكام التضايف؛ لأن بحث الإضافة
يَجِيءُ مُفَصَّلًا في مباحث الأعراض.

*** ** *

(١) (ب) (و): للوجود الآخر.

• قال:

الفصل الثالث: في العلة والمعلول^(١)

الفصل الثالث
في العلة
والمعلول

كُلُّ شَيْءٍ يَصْدُرُ عَنْهُ أَمْرٌ - إمَّا بِالِاسْتِقْلَالِ أَوْ بِالِانْضِمَامِ^(٢) -
فَإِنَّهُ عِلَّةٌ لِذَلِكَ الْأَمْرِ، وَالْأَمْرُ مَعْلُولٌ لَهُ. وَهِيَ: قَاعِلِيَّةٌ، وَمَادِيَّةٌ،
وَصُورِيَّةٌ، وَغَائِبِيَّةٌ.

○ أقول:

لَمَّا قَرَّعَ من لواحق الماهية شَرَعَ في لواحق الموجود، فإن العلية
والمعلولية من الاعتبارات العقلية الإضافية اللاحقة بالموجود.
والعلة والمعلولية تصورهما بديهي، فإن كُلَّ أَحَدٍ^(٣) يَعْرِفُ
ببديهية^(٤) العقل معنى التأثير والتأثر، فتعريفهما - هاهنا - تعريفٌ بِحَسَبِ
اللفظ لا بِحَسَبِ الحقيقة.

إذا عَرَفْتَ ذلك فنقول^(٥): العلة: ما يصدر عنه أمر: إما^(٦)
بالاستقلال إن كانت تامة، أو بانضمام غيره إليه إن كانت ناقصة.
والمعلول^(٧): الأمر الذي صَدَرَ.

تعريف العلة

(١) (أ): في العلة والمعلولية.

(٢) (هـ): (ز): بالانضمام.

(٣) (أ): (ج): واحد.

(٤) (ز): ببدهة.

(٥) انظر في العلة وأنواعها: النجاة لابن سينا ص ٢١١، المحصل للرازي ص ١٣١.

الصحائف الإلهية للمرتندي ص ١٣١، مطالع الأنظار ص ٦٨، شرح المقاصد

٧٧/٢، شرح المواقيت ٤٩٧/١، شرح التجريد للقوشجي ٢٨٣/٢.

(٦) ساقطة من (ب).

(٧) (ز) زيادة: هو.

فالعلة التامة: جميع ما يتوقف عليه الشيء، والعلة الناقصة: بعضه، فيدخل في العلة التامة الشرائطُ وزوالُ الموانع^(١).

وليس المرادُ من دخول عدم المانع في العلة التامة أن العدم يفعل شيئاً، بل المرادُ به أن العقل إذا لاحظَ وجوبَ^(٢) المعلول لم يجدْهُ حاصلًا دون عدم المانع.

والعلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة، لا تكون موجودةً واحدة مُركبةً في الخارج؛ لامتناع تتركب الشيء من الأمور الوجودية والعدمية في الخارج، بل كونها موجودةً واحدة مُركبة إنما هو باعتبار العقل.

فلا يلتفتُ إلى ما يُقال: من أن الشيء إذا كان موجوداً في الخارج، يجب أن تكون علته التامة موجودةً أولاً بالذات^(٣).

والعللُ الناقصة أربع: فاعلية، ومادية، وصورية، وغائية؛ وذلك أربع علل لأن العلة الناقصة: إما جزءٌ لقوام المعلول أو خارجةٌ عنه.

والأول: إما أن يكون المعلولُ به بالقوة، وهو العلة المادية، كالخشب بالنسبة إلى السرير؛ أو بالفعل وهو العلة الصورية، كصورة السرير بالنسبة إليه.

والخارجية^(٤): إما أن يكون منها الوجودُ أو لأجلها الوجود، والأولى هي العلة الفاعلية كالنَّجار بالنسبة إلى السرير، والثانية الغائية كالجلوس على السرير بالنسبة إليه.

(١) (أ) (ج) (و): المانع.

(٢) (هـ) (ز): وجود.

(٣) (هـ) (ز): وبالذات.

(٤) (ز): والخارجية.

وأما الشرائط وارتفاع الموانع ، فراجعةٌ إلى تنميط العلة المادية أو الفاعلية ، فلهذا لم يجعلهما قسمين بالاستقلال .

* قال :

فَالْفَاعِلُ مَبْدَأُ التَّأثيرِ ، وَعِنْدَ وُجُودِهِ - بِجَمِيعِ جِهَاتِ التَّأثيرِ - يَجِبُ وُجُودُ المَعْلُولِ . وَلَا يَجِبُ مُقَارَنَةُ^(١) العَدَمِ .

أحكام العلة
الفاعلية

○ أقول :

أراد أن يُبيِّنَ (٦٢/ز) إلى أحكام كل واحدة من العلل الأربع بالتفصيل ، فبدأ بالفاعل الذي (٦٠/ب) هو المُفِيضُ^(٢) لوجود المعلول . فقال : الفاعل : مبدأ التأثير ، أي : يُفِيد وجودَ المعلول .

وإذا وُجِدَ بجميع جهات التأثير - من المادة ، والغاية ، والآلة كالقُدُوم للنَّجَّار ، والمُعَاوَن كالنَّشَار^(٣) ، والوقت كالصِّيف للأَدَمِيِّ - أي : مُتَّخِذ الأديم - والدَّاعِي كالجوع للأكل ، وزوال المانع كزوال الغيم للقَصَّار - يَجِبُ وجود المعلول ؛ لأنه لو لم يَجِبِ المعلول عند وجود الفاعل بجميع جهات التأثير ، لكان : إما أن^(٤) يمتنع^(٥) أو يبقى على إمكانه ، والأول باطل بالضرورة ، وكذا الثاني ، وإلا لجاز وجود المعلول وعدمه .

(١) (هـ) : مقارنته .

(٢) بهامش (هـ) : المقضي . نسخة .

(٣) في (أ) : للنَّشَار . وهي موافقة لعبارة السمرقندي في الصحائف الإلهية ص ١٣٢ .
وعبارة ابن سينا في الإشارات : «أر المعاون : حاجة النشار إلى نشار آخر» شرح الإشارات ٥٢١/٣ .

(٤) ساقطة من (ب) .

(٥) (ب) زيادة : بالذات .

فلو وُجِدَ لا يخلو: إما أن يكون وجوده بأمر (٧٣/ج) زائد أو لا ،
والأول يقتضي أن لا يكون الفاعل موجوداً بجميع جهات التأثير ؛
ضرورة كون ذلك الزائد منها ، والتقدير (٥٢/هـ) بخلافه ، والثاني
يفتضي الترجيح^(١) بلا مُرجِّح ، وهو محال .

ولا يَجِبُ أن يكون تأثيرُ الفاعل مُقَارِناً لعدم المعلول . لما عَرَفْتُ
أن الواجب بالغير يجوزُ أن يكون دائماً الوجود . إلا إذا كان الفاعل
مختاراً ، فإنه حينئذ يجب أن يكون تأثيره مُقَارِناً للعدم ؛ لأن القَصْدَ إنما
يَتَوَجَّه إلى إيجاد المعدوم .

* قال :

وَلَا يَجُوزُ بَقَاءُ الْمَعْلُولِ بَعْدَهُ ، وَإِنْ جَاَزَ فِي الْمُعِدِّ .

○ أقول :

لا يجوز أن يبقى المعلولُ موجوداً بعد انعدام العلة ؛ لأن علةَ
حاجة المعلول إلى المؤثر الإمكان ، والإمكانُ حال البقاء مُتَحَقِّقٌ ، وإلا
يلزم الانقلاب ، فتبقى^(٢) الحاجةُ حال بقائه ، فيمتنع أن يتحقق بدون
المحتاج إليه ، وإلا لم تكن الحاجةُ مُتَحَقِّقَةً ، هذا خُلِّفَ .

والذي^(٣) يُظَنُّ من أن الابن يبقى بعد الأب ، والبناء يبقى بعد البناء ،

(١) (و) : الترجيح .

(٢) (هـ) : فيقتضي .

(٣) من قوله : «والذي يظن ...» إلى قوله : «فإذن اللعل مع المعلولات» هي عبارة ابن
سينا في إلهيات الشفاء ص ٢٦٤ ، نقلها الشارح بتصرف بسيط ، مع حذف بعض
الجملة في الآخر .

والسخونة تبقى بعد النار، فالسبب فيه الجهل بما هو علة بالحقيقة، فإن
البقاء والأب والنار ليست عللاً بالحقيقة لقوام هذه المعلولات.

فإن البقاء حركته علة لحركة^(١)، ثم سكوته وتزكه الحركة علة
لانتهاه تلك الحركة، وانتهاه تلك (٦١/و) الحركة^(٢) علة لاجتماع ما،
وذلك الاجتماع علة لتشكّل ما، وكل^(٣) ما هو علة فهو ومعلوله معاً.

وأما الأب فهو علة لحركة المتني، وحركة المتني إذا انتهت على
الجهة الخاصة^(٤) علة لحصول المتني في القرار، ثم حصوله في القرار
علة لأمر، وأما تصويره حيواناً وبقاؤه حيواناً فله علة أخرى، فإذا كان
كذلك كان كل علة مع معلولها.

وكذلك النار علة^(٥) لتسخين الماء، والتسخين علة لإبطال
استعداد الماء بالفعل لقبول الصورة المائية أو حفظها.

وتلك^(٦) أو شيء آخر علة لإحداث الاستعداد التام في مثل هذه
الحال لقبول الصورة النارية، وعلة الصورة النارية: هي العلة التي
تكسو العناصر صورها، وهي مفارقة.

(١) (هـ) (و): لحركته، وفي هامش (ز) زيادة: اليد. نسخة. والعبارة في الشفاء:
«الحركة ما» ص ٢٦٤.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) (هـ): فكل.

(٤) في الشفاء: «المذكورة» ص ٢٦٤.

(٥) ساقطة من (و).

(٦) (ز): وتلك العلة. والعبارة في الشفاء: «وذلك أن شيئاً آخر» وفي بعض نسخ
الشفاء: أو شيء آخر. ص ٢٦٤.

فَنَكُونُ الْعِلْلُ الْحَقِيقِيَّةُ مَوْجُودَةٌ مَعَ الْمَعْلُولِ .

وَأَمَّا الْأُمُورُ الْمُتَقَدِّمَةُ فَهِيَ: إِمَّا عِلْلٌ بِالْعَرَضِ وَإِمَّا مُعِدَّةٌ ؛ فَإِذَنْ الْعِلْلُ مَعَ الْمَعْلُولَاتِ .

لَكِنَّ الْعِلْلَ الْمُعِدَّةَ لَا يَمْتَنِعُ ^(١) أَنْ يَبْقَى الْمَعْلُولُ بَعْدَ انْعِدَامِهَا ، فَإِنْ وَجُودَ الْجِسْمُ فِي حَيِّزٍ بَعْدَ أَنْ كَانَ فِي حَيِّزٍ آخَرَ بَيْنَهُمَا مَسَافَةٌ يَتَوَقَّفُ عَلَى حَصُولِهِ فِي أَجْزَاءِ الْمَسَافَةِ الْوَاقِعَةِ بَيْنَهُمَا ، فَحَصُولُهُ فِي تِلْكَ الْأَجْزَاءِ عِلَّةٌ مُعِدَّةٌ لِحَصُولِهِ فِي الْحَيِّزِ الْمَطْلُوبِ ، وَلَا تَبْقَى هَذِهِ الْعِلَّةُ الْمُعِدَّةُ مَعَ بَقَاءِ الْمَعْلُولِ .

* قَالَ :

الواحد من
جميع الوجوه
لا يصدر عنه
أكثر من واحد

وَمَعَ وَخَذَتْهُ يَنْجِدُ الْمَعْلُولُ ، ثُمَّ تَفَرِّضُ الْكَثْرَةَ بِإِغْتِيَارٍ كَثْرَةُ
الإِضَافَاتِ . وَهَذَا الْحُكْمُ يَنْعَكِسُ عَلَى نَفْسِهِ ، وَفِي الْوَحْدَةِ التَّوَعُّيَّةِ لَا
عَكْسٌ .

○ أَقُولُ :

اِخْتَلَفُوا فِي أَنْ الْفَاعِلَ الْوَاحِدَ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ مِنْ غَيْرِ تَعَدُّدِ
الْأَلَاتِ وَالْقَوَابِلِ : هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَتَصَدَّرَ عَنْهُ أَكْثَرُ مِنْ وَاحِدٍ أَوْ لَا ^(٢) ؟
فَقَالَ الْحُكَمَاءُ ^(٣) : لَا . وَقَالَ أَكْثَرُ الْمُتَكَلِّمِينَ : نَعَمْ . وَاخْتَارَ

(١) (ب) (و) : لَا تَمْنَعُ .

(٢) انظر: المباحث الشرقية ٤٦٠/١ ، المحصل ص ٣٣٤ ، شرح الإشارات للطوسي ٥٢٧/٣ - ٦٤٥ ، الصالحات الإلهية ص ١٣٤ ، مطالع الأنظار ص ٦٩ ، شرح المقاصد ٨٧/٢ ، تهافت الفلاسفة لخواجه زاده ٥٤/١ المطبعة الميمنية ، شرح التجريد للقوشجي ٢٩٥/٢ .

(٣) وتابعهم في ذلك المعتزلة . انظر: المحصل ص ٣٣٤ ، الصالحات الإلهية ص ١٣٤ .

المُصَنَّفُ الأول.

والله أشار بقوله: «ومع وَخَذَتْه» أي: مع وحدة الفاعل من جميع الجهات يَتَجَدُّ المعلول.

والاحتجاجُ عليه من وجهين:

الأول: أنه لو صَدَرَ عن الواحد الحقيقي اثنان، لكان مفهومه بحيث يَجِبُ عنه أحدهما غير مفهومه بحيث يَجِبُ عنه الآخر.

أي: عَلَيْهِ لهذا غير عَلَيْهِ لَذاك، وتفايرُ المفهومين يدل على تفاير حقيقتهما، فما فُرِضَ شيئاً واحداً هو اثنان، هذا خُلِفَ.

وأيضاً: هذان المفهومان إن كان^(١) كلاهما داخليين، أو أحدهما داخلياً والآخر عَيْنًا أو خارجاً يلزم التركيب، وإن كانا خارجيين، أو أحدهما نفساً والآخر خارجاً، يلزم التسلسل، وهو^(٢) محال.

قيل^(٣): كون الشيء مُصَدِّراً لغيره أمر إضافي، والأمر الإضافي اعتباري، وحينئذ يستغني عن العلة على تقدير الخروج.

وأيضاً: لا يخلو من أن يكون كونه مصدراً صفةً حقيقية أم لا. فإن لم يكن لم يَتِمَّ البرهانُ كما ذكرنا، وإن كان صفةً حقيقية كان للفاعل جهةً أخرى غير الماهية، فلا يكون الفاعل واحداً من جميع الوجوه، والكلامُ فيه.

(١) (هـ): كانا، و«كلاهما» ساقطة.

(٢) (و): وهما.

(٣) هذا جواب السمرقندي عن الدليل السابق، ذكره في الصحائف الإلهية ص ١٣٥ والشارح نقل عبارته بتصرف يسير.

وأيضاً^(١): لو صحَّ هذا البرهانُ لَزِمَ أن لا يَصْدُرَ من^(٢) الواحد شيء أصلاً، وتقريره من وجهين:

الأول^(٣): لو صَدَرَ عنه شيء، فكونه مصدرًا له أمر مغاير له، لكونه نسبةً، فهو: إما داخل، أو خارج (ج/٧٤) وَيَسِمُ إلى آخره.

الثاني: لو صَدَرَ عنه شيء لزم أن يَصْدُرَ^(٤) عنه اثنان؛ لأنه لو صَدَرَ عنه شيء (ز/٦٣) فكونه مصدرًا مغايرًا له، وهو لا يجوز أن يكون جزءاً له، كما مرَّ، فيكونُ خارجاً معلولاً له (ب/٦١)، فقد صَدَرَ عنه اثنان.

والجوابُ عن الأول: أن كون الشيء مَصْدَرًا لغيره - أعني: صدور الشيء عن غيره - يُطْلَقُ على معنيين:

أحدهما: أمر إضافي يَغْرِضُ للعلّة بالقياس إلى المعلول من حيث يكونان معاً، وكلاهما ليس فيه.

والثاني: كون العلّة بحيث يَجِبُ عنها المعلول، وبهذا^(٥) المعنى مُتَقَدِّمٌ على المعلول، فهو غيرُ الإضافة العارضة للعلّة بالقياس إليه المتأخّرة عنهما، وكلاهما فيه.

وهو أمر واحد إن كان المعلول واحداً، وذلك الأمر قد يكون هو

(١) هذا أيضاً جواب للسمرقندي في الصحائف الإلهية ص ١٣٥، والشارح نقل عبارته بالحرف.

(٢) (ج): عن.

(٣) (ز) زيادة: أنه.

(٤) جملة: «أن يصدر» ساقطة من (ج).

(٥) أي: وهو بهذا المعنى... كما في مطالع الأنظار ص ٧٠، وفي (أ) (ب) (ج): وهذا.

ذات العلة بعينها إن كانت العلة علّة لذاتها، وقد يكون حالة تُعْرَضُ لها (هـ/٥٣) إن كانت علّة لا لذاتها بل بحَسَبِ حالة أخرى. وإذا كان المعلوم فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفاً، وحينئذ يلزم التسلسل في الأمور الحقيقية أو التركُّب، وكلاهما محالان.

وأما قوله «لو كان»^(١) صفة حقيقية كان للفاعل جهة أخرى غير الماهية، فلا يكون الفاعل واحداً من جميع الوجوه».

قلنا: لو كان المعلوم واحداً يكون ذلك المعنى هو نفس الفاعل، ولا محذور فيه، وإن كان فوق واحد يلزم أن يكون أحدهما مغايراً للفاعل، ويلزم منه أن يكون للفاعل جهة أخرى، فلا يكون الفاعل واحداً من جميع الوجوه، ويلزم الخلف؛ لأنه حينئذ يلزم أن يكون ما مَرَضَّاه واحداً من جميع الوجوه غير واحد، والمطلوب ليس إلّا^(٢).

وأما قوله في الوجه الأول: «لو صدر عنه شيء فكونه مصدراً له أمر مغاير له لكونه نسبة».

قلنا: كونه مصدراً بالمعنى الثاني لا يكون نسبةً، بل يكون عينَ المصدر إن كان مصدراً لواحد^(٣)، ولا يلزم المحذور. وبهذا يُقَمَّمُ جوابُ الوجه الثاني^(٤).

(١) العبارة فيما تقدم: «وإن كان...».

(٢) قال الجرجاني في الحاشية: «أي: المطلوب لزوم الخلف الذي هو خلاف المقدّر، ليس المطلوب إلا ذلك، أي: لزوم الخلف المذكور؛ إذ به يتم الكلام ويحصل المرام، ولا يتوقف على لزوم الخلف بوجه آخر من التسلسل أو التركيب» ل: ٨٧.

(٣) (ج) زيادة: من جميع الوجوه.

(٤) قال الجرجاني في الحاشية: «وهو أن يقال: إذا كان المعلوم واحداً، فكونه مصدراً».

قيل^(١): الواحد من جميع الوجوه قد يُسَلَّب عنه أشياء كثيرة،
 كقولنا: هذا الشيء ليس بإنسان وليس بفرس، وقد يُوصَفُ بأشياء
 كثيرة، كقولنا: هذا الرجل قائم وقاعد، وقد يَقْبَلُ أشياء كثيرة،
 كالجوهر للسواد والحركة.

ولا شك في أن مفهومات سَلَبِ تلك الأشياء عنه، واتصافه بتلك
 الأشياء، (٦٢/و) وقَبُوله لتلك الأشياء -: مختلفة، ويعود التقسيم
 المذكور حتى يلزم أن الواحد لا يُسَلَّب عنه إلا الواحد، ولا يُوصَفُ إلا
 بواحد (١/٣٢) ولا يَقْبَلُ إلا واحداً.

والجواب^(٢): أن سَلَبَ الشيء عن الشيء، واتصاف الشيء بالشيء،
 وقَبُول الشيء للشيء أمورٌ عقلية، لا تتحقق في العقل إلا بعد تَعَقُّل
 الشيء، مع ما هو مَسْلُوبٌ عنه، وما هو وصَفٌ له، وما هو مقبول^(٣)،
 فحينئذ لا يكون الواحد من حيث هو واحداً مصدرأً لها بل مع غيره.

الوجه الثاني من الاحتجاج: أنه لو صَدَرَ عنه اثنان يلزم اجتماع
 النقيضين، والتالي باطل بالضرورة.

= - بالمعنى الذي عرفت - يكون عين الفاعل لا مغايراً له، حتى يلزم أن يصدر عنه
 اثنان ل: ٨٧.

(١) هذا الاعتراض للرازي، ذكره في شرحه للإشارات ٢٤٦/١، والشايع نقل عبارة الطوسي
 في تقرير اعتراض الرازي. انظر: شرح الإشارات للطوسي ٥٢٩/٣. وهذا الاعتراض
 نقض إجمالي للدليل السابق، كما ذكر ذلك الجرجاني في الحاشية ل: ٨٧.

(٢) هذا جواب الطوسي في شرح الإشارات ٥٢٩/٣. وقال ابن جماعة بهامش (د):
 «أقول: في هذا الجواب نظر؛ لأن المصدرية أيضاً لا تعقل إلا مضافاً إلى صادر، فلا
 يكون الواحد من حيث هو واحداً مصدرأً بل مع غيره» ٢٨ / ١.

(٣) (هـ): مقبول له.

بيان الملازمة: أنه لو صَدَرَ عنه اثنان^(١) مثلاً^(٢): (أ) و(ب)، فمن حيث إنه يجب عنه (أ) لا يجب عنه (ب)، فلو وجب عنه (ب) ولم يكن فيه حيثان لكان وجوبه عنه من الحيثية التي وجب (أ)، فمن حيث إنه يجب عنه (أ) يجب عنه (ب)، وقد ثبت أنه من حيث يجب عنه (أ) لا يجب عنه (ب)، فيلزم التناقض.

وهذان الاحتجاجان تنبيهان^(٣)، فإن الحُكْم بأن الواحد لا يَصْدُر عنه إلا الواحد بديهي، لا يَتَوَقَّفُ إلا على تصوُّر طَرَفِهِ، فإن وقع فيه ترددٌ بالنسبة إلى بعض الأذهان، فإنما هو بسبب عدم تصوُّر طرفيه على الوجه الذي تَعَلَّقَ به الحُكْمُ.

قوله: «ثم تَعَرَّضُ الكثرة باعتبار كثرة الإضافات» إشارة إلى جوابٍ دَخَلَ مُقَدَّرٌ.

توجيهه: أن يقال: لو لم يَصْدُر عن الواحد إلا الواحد، يلزم أن لا يوجد شيان إلا وأن يكون أحدهما علةً للآخر: إما بوسيطٍ أو بغير

(١) زيادة: يلزم اجتماع النقيضين.

(٢) (و): مثل.

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: وهذان الاحتجاجان...» أقول: قال تلميذه أكمل الدين شيخنا - رضي الله تعالى عنهما -: وقد تقدم الكلام على مسألة أن من المحال أن يخفى تصور طرفيه على المحققين، الذين حازوا عامة علوم أهل التحقيق - قلت: وهذا كما قيل: أسمع جمعجة ولا أرى طحناً.

قلت: بل الحق ما قاله أكمل الدين، فكيف يدعى بداهة مسألة خالف فيها أكثر علماء الملة، ورحم الله خواجه زاده حيث يقول: «هذا الحكم قد خالف فيه أهل الملل على كثرتهم وتفاوت طبقاتهم، فكيف يسع فيه دعوى البديهة» تهافت الفلاسفة، ص ٥٦.

وَسَطَ، وهذا ظاهر^(١) الفساد، فإن وجودَ موجودات كثيرة لا يَتَعَلَّقُ بعضها ببعض معلومٌ بالضرورة.

تقريرُ الجواب: أن يقال: معلول الواحد الحقيقي تَقَرُّضُ له الكثرة باعتبار الكثرة في الإضافات، فإن له ماهيةً إمكانيةً، ووجوداً وإمكاناً بالذات، ووجوداً^(٢) بالغير، فباعتبار الكثرة في هذه الإضافات تَقَرُّضُ له الكثرة، ويصير بسببها قَبْدُ للكثير^(٣) في مرتبة واحدة.

فإن قيل^(٤): الوجود والوجوب والإمكان: إما أن تكون عديمةً أو وجوديةً، (٧٥/ج) فإن كان الأول لا تكون علّةً للكثرة الوجودية، وإن كان الثاني فلا يخلو: إما^(٥) أن تكون واجبةً لذاتها أو ممكنةً، فإن كان الأول يلزم تعدُّد الواجب، وهو خلاف مذهبهم، وإن كان الثاني يلزم أن يَصُدَّرَ عن الواحد أكثر من واحد.

أجيب^(٦): بأن هذه الأمور وجوديةً اعتباريةً لازمة بحسب الاعتبار للمعلول الأول، ليست بداخلة في وجوده، وليست بعلة مستقلة بأنفسها، بل هي شروط (٦٤/ز) وحيثيات تختلف أحوال العلة الموجودة بها، ولا امتناع في كون الاعتبارات شروطاً وحيثيات للعلل.

قال «المُصَنِّفُ» في «شرح الإشارات» في بيان تَكَثُّرِ الجهات

(١) بداية خرم في (هـ).

(٢) (و): ووجوداً.

(٣) (و): (ز): للكثرة.

(٤) هذا الاعتراض للرازي، ذكره في شرحه للإشارات ٤٨/٢.

(٥) (ز): من.

(٦) هذا جواب الطوسي في شرح الإشارات ٦٥٥/٣.

المقتضية لإمكان صدور الكثرة عن الواحد: «إذا قَرَضْنَا مبدأ أول،
وليكن (أ) وصدر عنه (٦٢/ب) شيء واحد^(١)، وليكن (ب) فهو^(٢)
في المرتبة الأولى. ثم من الجائز أن يَصْدُرَ عن (أ) بتوسط (ب)
شيء، وليكن (ج) وعن (ب) وَخَذَهُ شيء، وليكن (د) فيكون في ثانية
المراتب شيان لا تَقْدُمُ لأحدهما على الآخر.

وإن جَوَّزْنَا أن يَصْدُرَ عن (ب) بالنظر إلى (أ) شيء آخر، صار
في ثانية المراتب ثلاثة أشياء.

ثم^(٣) من الجائز أن يَصْدُرَ عن (أ) بتوسط (ج) وَخَذَهُ شيء،
وبتوسط (د) وَخَذَهُ ثان، وبتوسط (ج د) معاً ثالث، وبتوسط (ب ج)
رابع، وبتوسط (ب د) خامس، وبتوسط (ب ج د) سادس، وعن
(ب) بتوسط (ج) سابع، وبتوسط (د) ثامن، وبتوسط (ج د) معاً
تاسع، وعن (ج) وَخَذَهُ عاشِر، وعن (د) وَخَذَهُ حادي عشر، وعن (ج د)
(د) معاً ثاني عشر، وتكون هذه كلها في ثالثة المراتب.

ولو جَوَّزْنَا أن يَصْدُرَ عن السافل بالنظر إلى ما فوقه شيء،
واعتبرنا الترتيب في المُتَوَسِّطَات التي تكون فوق واحدة، صار ما في
هذه المرتبة أضعافاً مُضاعفة.

ثم إذا جاوزنا هذه المراتب، جاز وجود كثرة لا يُخَصِّصُ عددها،
في مرتبة واحدة، إلى ما لا نهاية له. فهكذا يمكن أن تَصْدُرَ أشياء
كثيرة، في مرتبة واحدة، عن مبدأ واحد^(٤).

(١) ساقطة من (ب).

(٢) العبارة في شرح الإشارات: «فهو في أولي مراتب معلولاته» ٦٤٧/٣.

(٣) (ب) (و) زيادة: إن.

(٤) شرح الإشارات للطوسي ٦٤٧/٣.

واعترض^(١) عليه: بأنه لو صَدَرَ عنه واحد ثم يَصْدُرُ عنه وعن ذلك الواحد آخر، فلا بد وأن يكون له تأثير في صدور المعلول الثاني، فكونه مصدراً للأول غير كونه مصدراً معه للثاني، ويعود الفساد. وهذا الاعتراض ليس بشيء، فإن كونه مصدراً للثاني باعتبار الأول، وكونه مصدراً للأول بالذات، ويجوز أن يَصْدُرَ عنه اثنان: أحدهما بالذات والآخر بالتوسط، ولا يلزم منه كونه مبدأً للآخرين من حيث هو واحد.

قوله: «وهذا الحكم ينعكس على نفسه» أي: الحكم بأن الواحد لا يَصْدُرُ عنه إلا الواحد، ينعكس على نفسه، فلا يَصْدُرُ الواحد إلا من الواحد، أي: المعلول الواحد بالشخص لا يكون له إلا علّة واحدة مستقلة؛ إذ لو اجتمع عليه علّتان مستقلتان لكان واجب الوقوع بكلّ منهما، وإلا لم يكن كلّ منهما أو إحدهما مستقلة، هذا خُلّف.

ووجوبه بكلّ منهما يقتضي استغناء عن الأخرى، فلو وجب بهما لاستغنى عن كلّ منهما معاً، هذا خُلّف.

قوله: «وفي الوَحْدَة النوعية (٦٣/و) لا عكس» أي: العلّة الواحدة بالنوع لا يجوز أن يَصْدُرَ عنه إلا واحد بالنوع؛ لأن مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف.

وهذا الحكم لا ينعكس، أي: المعلول الواحد بالنوع يجوز أن يكون له عللٌ مستقلة، متخالفّة بالنوع، على معنى أن بعض أفرادها^(٢)

(١) هذا الاعتراض للسمرقندي، ذكره في الصحائف الإلهية ص ١٣٨، نقله الشارح بدون تصرف.

(٢) (أ) (ج) (و): أفرادها.

واقع^(١) بعله، وبعضها بأخرى، كالحرارة التي تُعَلَّلُ بعضُ جزئياتها بالنار، وبعضها بالحركة، وبعضها بالشُّعاع.

لا يقال: الطبيعة النوعية لا تخلو: إما أن تكون محتاجةً إلى علة معينة منها، أو غنية عنها. فإن كان الأولُ فلا تَعْرِضُ لها الحاجةُ بالقياس إلى غيرها، فلم تقع بغيرها، وإن كان الثاني فلا يَعْْرِضُ لها الحاجةُ بالقياس إليها، فلم تقع بها.

لا لِمَا قِيلَ: الطبيعةُ من حيث هي لا تكون لذاتها غنيةً ولا محتاجةً؛ لأن هذا في غاية السقوط؛ لأن الطبيعةَ من حيث هي: إما أن تَتَوَقَّفَ على هذه العلة أو لا، فإن كان الأولُ يَجِبُ الاحتياجُ إليها، وإن كان الثاني يَجِبُ العَنَاءُ عنها.

بل لأن الطبيعةَ من حيث هي تكون غنيةً عنها، والحاجة لم تَعْرِضْ لها بالقياس إليها، بل الحاجةُ إنما عَرَضَتْ^(٢) لفرد من أفرادها^(٣)، والطبيعةُ من حيث هي غنيةٌ عن كل واحدة من العلل (ج/٧٦) المُعَيَّنَة، ومحتاجةٌ إلى علة ما، لكن كل واحد من الأفراد لَمَّا احتاج إلى علة مُعَيَّنَة، واقتضت تلك العلةُ ذلك الفرد، لزمته الطبيعةُ لاشتغال الفرد عليها.

✽ قال:

والتَّسْبِيحُ مِنَ تَوَانِي الْمَقُولَاتِ، وَبَيْنَهُمَا مُقَابَلَةُ التَّضَائِفِ، وَقَدْ يَجْتَمِعَانِ فِي الشَّيْءِ الْوَاحِدِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَمْرَيْنِ، وَلَا يَتِمَّاكَسَانِ فِيهِمَا.

(١) (ب) (و) (ج): واقعة.

(٢) (ز): تعرض.

(٣) زاد في مطالع الأنظار: «الذي هو أحد المتماثلين» ص ٦٩.

○ أقول:

العلّة
والمعلول
من
المعلولات
الثانية

العلّة والمعلول من المعقولات الثانية^(١)؛ لأنهما من الأمور
القارضة للمعقولات الأولى في الذهن، ولم يُوجد في الخارج صورة
تطابقهما؛ إذ ليس في الخارج شيء هو علة وشيء هو معلول، بل في
الخارج شيء إذا حصل في العقل تعرض له العلّة أو المعلول فيه،
ولو كانتا موجودتين في الخارج لزم التسلسل في الأمور الموجودة
المرتبة، وهو محال.

وبين العلّة والمعلول مقابلة التضايّف، فإن تعمّل كل منهما مع
تعمّل الآخر وبالقّياس إليه، وإذا كانتا متقابلتين (٦٥/ز) لا تكونان
مجتمعتين في شيء واحد من جهة واحدة.

وقد تجتمع العلّة والمعلول في شيء واحد بالنسبة إلى امرين،
كالعلل المتوسطة، فإنها معلولة بالقّياس إلى عللها، وعلل بالقّياس إلى
معلولاتها.

«ولا يتعاكسان فيهما» أي: لا تتعاكس العلّة والمعلول (في) إطلاق العدد

العلّة والمعلول^(٢)، أي: لا تكون العلّة معلولة لما هي علّة له، ولا
المعلول علّة لما هو معلول له، وإلا يلزم (٦٣/ب) كون الشيء متوقفاً
على ما يتوقف عليه: إما بوسط أو بغير وسط، وهو دور محال؛ لأن
المتوقف على المتوقف على الشيء، متوقف على ذلك الشيء، فيلزم

(١) انظر: الصحائف الإلهية ص ١٤١، كشف المراد ص ٩٩، شرح المقاصد ٢/٧٥،

شرح التجريد للقوشجي ٢/٢٠٤.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (و).

تَوْقُفُ الشيء على نفسه ، وهو محال ؛ لأنه يلزم تقدُّمُ الشيء على نفسه ،
وتقدُّمُ الشيء على نفسه محال .

فإن قيل: لِمَ لا يجوزُ أن يكون شيئان ماهيةً كُلُّ منهما علةٌ لوجود
الآخر ، أو ماهيةٌ أحدهما علةٌ لوجود الآخر ، ووجودُ الآخر علةٌ لوجود
الأول؟ فيكونُ كُلُّ واحد منهما علةً للآخر ، ولا يلزم^(١) توقف الشيء
على نفسه؟

أجيب^(٢): بأنه حينئذ لا يكون دَوْرًا؛ لأن الشيء لم يَتَوَقَّفْ على
ما يَتَوَقَّفْ عليه ، فإن وجودَ كل واحد منهما مُتَوَقَّفٌ على ماهية الآخر
على التقدير الأول ، ووجود الثاني على ماهية الأول ، ووجوده على
وجود الثاني على التقدير الثاني ، وكلاؤنا في الدَّوْر لا في غيره .

وأيضاً: لا يجوز أن تكون الماهية بدون اعتبار الوجود علةً
للوجود؛ لأننا نَعْلَمُ بالضرورة أن علة الموجود لابد وأن تكون موجودةً
قبل وجود معلولها ، ووجودُ الواجب عَيْنُ ماهيته ، فلا يَتَكَبَّرُ نَقْضاً .

لا يقال: إن أُريدَ بهذا التَّوَقُّفُ شيءٌ غيرُ الاحتياج ، فلا بد من
إفادة تصوُّره لِيُنْظَرَ في صحته وفساده ، وإن أُريدَ به الاحتياجُ فلا نُسَلِّمُ
أن المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء محتاجٌ إلى ذلك الشيء؛ لأنه لو
كان كذلك لامتنع^(٣) وجود المحتاج عند وجود المحتاج إليه ، وعدم ما
يحتاج إليه المحتاج إليه ، وليس كذلك ، فإننا لو قَدَّرنا وجودَ العلة

(١) (ز): ولا يلزم منه .

(٢) هذا جواب السمرقندي في الصحائف الإلهية ص ١٤١ ، والشارح زاد في بيانه
وتوضيحه .

(٣) (أ) (ب) (ج): امتنع .

القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وَجِدَ المعلول بالضرورة، وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة، وهو محال.

لا يَمَّا قيل: لا نُسَلِّمُ أن اللازم باطل.

قوله: «فإننا لو قدرنا وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وَجِدَ المعلول بالضرورة».

قلنا: لا نُسَلِّمُ.

قوله: «وإلا لزم»^(١) تخلف المعلول عن العلة القريبة».

قلنا: نعم، ولكن لِمَ قلتم بأن ذلك محال؟

فإن العلة القريبة ليست علةً تامة للمعلول بل جزءاً منها، وإن كان كذلك، فالتخلف إنما يكون عن وجود جزء العلة التامة لا عنها، وذلك غير ممتنع؛ لأنه غير مستقيم؛ لأن العلة القريبة وإن سُلِّمَ أنها^(٢) جزء العلة، لكن تكون جزءاً مُستلزماً للمعلول؛ إذ لا واسطة بينه وبين تحقق المعلول، فلا يمكن تخلف المعلول عنه؛ لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم.

بل لِمَا نقول: إن أريدَ بقوله: «يلزم وجود المعلول» أنه يلزم وجود المعلول في نفس الأمر، فهو ممتنع، فإنه لا يَلْزَمُ من تقديرنا وجودَ العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة (٦٤/و) وجودُ المعلول في نفس الأمر، بل وجودُ المعلول إنما يلزم في نفس الأمر إذا كانت العلة

(١) كذا في (ز) وفي الباقي: يلزم.

(٢) (ب) (و) (ز): أنه.

القربة موجودة في نفس الأمر، ولا يلزم من تقديرنا العلة القربة وجودها في نفس الأمر.

وإن أُريدَ به أنه يلزم وجود المعلول (٧٧/ج) على تقدير وجود العلة القربة مع عدم العلة البعيدة، فلا تُسلّم لزومه أيضاً على ذلك (١/٣٣) التقدير، فإن ذلك التقدير محال، فجاز أن لا يلزم وجود المعلول على ذلك التقدير المحال.

ولئن سلّم لزومه على ذلك التقدير، لكن لا يلزم منه أن لا يكون المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء محتاجاً إلى ذلك الشيء في نفس الأمر، وإنما يلزم ذلك أن لو كان ذلك التقدير واقعاً في نفس الأمر، وهو ممنوع، وكلامنا في بطلان^(١) الدور في نفس الأمر لا على التقدير.

✽ قال:

وَلَا يَتَرَأَى مَعْرُوضاًهُمَا فِي سَلَقَ وَاجِدَةٍ إِلَى غَيْرِ التَّهَابَةِ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا مُنْتَعٍ الْمُحْصُولِ بِذَوْنِ عِلَّةٍ وَاجِبَةٍ، لَكِنَّ الْوَاجِبَ بِالْغَيْرِ مُنْتَعٍ أَيْضاً^(٢)، فَجَبُّ وُجُودِ عِلَّةٍ لِذَاتِهَا هِيَ طَرَفٌ.

○ أقول:

لَمَّا أُنْشِرَ إِلَى بَطْلَانِ الدَّوْرِ، أَرَادَ أَنْ يَشِيرَ إِلَى بَطْلَانِ التَّسْلِيلِ.

(١): إبطال.

(٢): ساقطة من (١).

وهو: أن^(١) يتراقى معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة من معلول مُعَيَّن إلى غير النهاية.

واختجَّ على ذلك بوجوه:

الأول^(٢): لو تسلسلت العِلَلُ والمعلولاتُ إلى غير النهاية، يلزم انقطاع السلسلة على تقدير لا تناهيها، وكلُّ ما يلزم عدمه على تقدير وجوده يكون مُحالاً؛ فتسلسل العِلَلِ والمعلولات إلى غير النهاية يكون مُحالاً.

ولنا قلنا: «يلزم انقطاع السلسلة على تقدير لا تناهيها»؛ وذلك^(٣) لأنَّ كلَّ واحد من آحاد السلسلة ممكن لذاته، والآحادُ بأجمعها مُتعلِّقَةٌ بكلِّ واحد منها، فتكون ممكنةً لذاتها واجبةً بغيرها^(٤) (٦٦/ز).

فلها علة، وعلتها: إما الآحادُ بأسرها، فتكون مُتقدِّمةً على نفسها؛ لوجوب تقدُّم العلة على المعلول، أو كلُّ واحد منها، والآحادُ لا تَجِبُ بكلِّ^(٥) واحدٍ منها؛ ضرورة توقفها على غيره، أو بعضُ الآحاد، وليس

(١) ساقطة من (ز).

(٢) وهذا الدليل هو المشهور عند المتأخرين في إبطال السلسل، كما ذكر ذلك السمرقندي في الصحائف الإلهية ص ١٤٣.

وانظر هذا الدليل في: المباحث المشرقية ١/٤٧٠، شرح الإشارات للطوسي ٤٤٩/٣، مطالع الأنظار ص ١٥٣، شرح المقاصد ٢/١١٤، شرح المواظف ١/٥٣٥.

(٣) ساقطة من (ج).

(٤) (ج): لغيرها.

(٥) (و) (ز): لكل.

بعض الآحاد أولى بالعلية من بعض؛ لأن كلَّ بعض فَرَضَ منها معلولٌ لغيره، فنكون علته أولى بذلك؛ ضرورة كونها مُحَصَّلَةً لأجزاء أكثر، فيكون تعلُّق الآحاد بها بالمعلولية أولى؛ أو أمر خارج عنها، فيكون كل واحد منها^(١) ممتنع الحصول بدونه، وإلا فيكون بعضها مستغنياً عن الأمر الخارج، فلا يكون الخارجُ وَحْدَهُ علةً (٦٤/ب) للجُمْلَةِ، بل مع علة ذلك البعض المُستغني عن الأمر^(٢) الخارج، هذا خُلْفٌ.

ويكون^(٣) ذلك الأمرُ الخارج واجباً لذاته؛ لأنه لو كان ممكناً لذاته لاحتاج إلى علة، فلا تكونُ السلسلةُ المفروضة سلسلةً تامة؛ ضرورة تقدمه وتقدم علة على جميع أجزاء السلسلة المفروضة، فيكون مع علة جزءاً منها.

وحينئذٍ يَنْدَفِعُ ما قيل: إنه يجوز أن تكون علةُ السلسلة أمراً خارجاً عنها، ولا يكون واجباً بل ممكناً داخلياً في سلسلة أخرى، بأن يكون في الوجود سلاسلٌ غير متناهية، كل واحدة منها مشتملة على عللٍ ومعلولات غير متناهية؛ لأنه حينئذٍ يلزم أن يكون ما فَرَضْنَاهُ سلسلةً تامةً سلسلةً غير تامة.

وإذا كان واجباً لذاته يكون طَرَفًا للسلسلة بالضرورة؛ لأنه مُرتبط بها، فإن كان في وَسْطِهَا يلزم أن يكون معلولاً، هذا خُلْفٌ. وإذا كان مرتبطاً بها ولا يكون في وَسْطِهَا يكون طَرَفًا، فنقطع^(٤) به السلسلة.

(١) ساقطة من (ز).

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) (ز): فيكون.

(٤) (ل) (ب): تنقطع.

قيل: إن أردتم بالعلة جُمْلَةُ الأمور التي يَصْدُقُ على كل واحد منها أنه مُفْتَقَرٌ إليه، فَلَيْمَ لا يجوز أن تكون الآحادُ بأسرها علةً لنفسها؟ وإن أردتم بالعلة الفاعلَ، فَلَيْمَ لا يجوز أن يكون البعضُ منها فاعلاً؟ وأما قوله: «كل بعض فُرضَ فعلته أولى أن تكون علةً للآحاد». قلنا: لا نُسَلِّمُ حينئذٍ، فإنه يجوز أن يكون البعض أولى، بأن يكون فاعلاً للآحاد من علة.

أجيب: بأن المراد بالعلة العلةُ المستقلة، وهي ما لا تَرْقُفُ في التأثير إلى مُعاون لا تكون منه، والعلةُ المستقلة بهذا المعنى لا يجوز أن تكون نفسَ الآحاد بالضرورة؛ لأن العلةَ المستقلة مُتَقَدِّمةٌ على المعلوم بالضرورة.

ولا يجوز أن تكون كُلُّ واحد من الآحاد؛ لأن كُلَّ واحد^(١) يَتَوَقَّفُ تأثيره على مُعاون لا يكون منه؛ ولا بعضَ الآحاد؛ لأن علة أولى بأن تكون علةً مستقلة؛ لأن تأثير ذلك البعض بمعاونة^(٢) علة التي لا تكون منه، بخلاف تأثير علة.

وأيضاً: على تقدير أن يكون المرادُ بالعلة الفاعلَ، لا يجوز أن يكون البعضُ منها فاعلاً؛ لأن تَعَلُّقَ الآحاد بكُلِّ بعض من حيث يَتَقَوَّمُ الآحادُ به على السوية، فليس بعضها أولى بأن يكون فاعلاً من بعض من هذه الجهة^(٣).

(١) زيادة: من الآحاد.

(٢) (ب) (و): معاون.

(٣) (أ) (ب) (و): الجملة.

لكنَّ علة كلِّ تَفْضِ أولى بأن (٧٨/ج) تكون فاعلا من ذلك البعض؛ لأن الآحاد تتَقَوَّم بها من جهتين: إحداهما بذاتها، والأخرى بمعلولها. وَحِينَئِذٍ يَنْدَفِعُ ما قيل^(١): «إنه يجوز أن يكون ما بعد المعلول الأول إلى غير النهاية علة؛ إذ هو بحيث لو تَحَقَّقَ لتَحَقَّقَ المجموع ضرورة»؛ لأنه لا يكفي في كون الشيء علةً مستقلة تَحَقَّقُ المعلول عند تَحَقُّقِهِ، فلو فُرِضَ كونه علةً لكان علته أولى بالعلية منه؛ لما ذكرنا. قيل: الآحاد لا تخلو؛ إما أن يكون لها وجودٌ واحد زائد على وجودات الأجزاء أو لا، فإن كان الأولُ فلا نُسَلِّمُ أنه لا يجوز (٦٥/و) أن تكون الآحاد بأسرها علةً.

قوله: «يلزم أن يكون الشيء مُتَقَدِّمًا على نفسه»^(٢).

قلنا: لا نُسَلِّمُ، وإنما يلزم ذلك أن لو كان الآحاد من حيث هي موجودةً بوجود واحد علةً للآحاد من حيث هي كذلك، وهو ممنوع، فإنه يجوز أن تكون الآحاد من حيث إن كل واحد من أجزائها موجود بوجود زائد على وجودات الأجزاء، فيكون مجموع الآحاد من حيث هي موجودات علةً لوجود المجموع من حيث هو^(٣) مجموع. وإن كان الثاني فلا نُسَلِّمُ أنه حينئذ تكون محتاجةً إلى علة، وإنما يلزم ذلك أن لو كان لها وجودٌ مُغَايِر لوجودات الأجزاء، وليس كذلك حينئذ.

أجيب: بأن الآحاد من حيث هي آحاد غير كل واحد، ووجودها

(١) هذا الاعتراض للسرفندي في الصحائف الإلهية ص ١٤٣.

(٢) هذا معنى القول المتقدم، وليس بنصه.

(٣) (ج) (و): هي.

غير وجود كل واحد، فإن وجودها هي^(١) وجودات الأجزاء، ولا شك أن وجودات الأجزاء غير وجود كل واحد، (فإن وجود كل واحد)^(٢) جزء لوجودات الأجزاء.

والجزء مغاير للكل، وهي في وجوداتها مُفْتَقِرَةٌ إلى كل واحد من الأجزاء، والمُفْتَقِرُ إلى الغير ممكن، فيكون لها علة. ولا يجوز أن تكون علة وجوداتها نفس الآحاد الموجودة، وإلا لزم تقدّم الشيء على نفسه بالضرورة، وهو محال.

✽ قال:

وَلِلتَّطْبِيقِ بَيْنَ جُمْلَةٍ قَدْ فُصِّلَ مِنْهَا أَحَادٌ مُتَنَاهِيَةٌ وَأُخْرَى لَمْ يُفْصَلْ مِنْهَا. وَلِأَنَّ التَّطْبِيقَ بِإِغْتِبَارِ التَّسْبِيبِ - بِحَيْثُ يَتَعَدَّدُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا بِإِغْتِبَارِهِمَا - يُوجِبُ تَنَاهِيَهُمَا؛ لِوُجُوبِ ازْدِيَادِ إِحْدَى التَّسْبِيبَيْنِ عَلَى الْأُخْرَى مِنْ حَيْثُ السَّبَبُ.

○ أقول:

اعلم: أن الوجه الأول^(٣) خاص ببطلان التسلسل من جانب العلة، وهذان الوجهان شاملان لبطلان التسلسل في الأمور المُتَرَبِّعَةِ الموجودة معاً، سواء كان من طَرَفِ العلة أو من طَرَفِ المعلوم.

(١) (ج): هو.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (و).

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «أقول: أراد أن يبين ما بين الأدلة من الدرجة والمرتبة. قلت: وأنت خير من هذا الكلام أن الوجه الأول أدخل في الباطة، بخلاف الآخرين، فلهذا قدم الأول وأخرهما. فنبه» أ / ٣٢.

تقرير الأول^(١): لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية،
 لحصلت هناك جملتان: إحداهما من معلول مُعَيَّن أو علة مُعَيَّنة^(٢)،
 والأخرى (٦٥/ب) من المعلول الذي بعده أو العلة التي قبله بَعْدُ مُتَنَاءٍ.
 فنُطَبِّقُ^(٣) بين الجملة التي فُصِّلَ^(٤) منها آحادٌ متناهية، وبين
 الجملة الأخرى التي لم يُفَصَّلْ منها هذه الآحاد، أي: نُطَبِّقُ^(٥) الجزء
 الأول من إحداهما على الجزء الأول من الأخرى، وكذا نُطَبِّقُ^(٦) الجزء
 الثاني على الجزء الثاني، وهَلَمْ جَرًّا.

فإن انطَبَقَ جميعُ أجزاء إحداهما على جميع أجزاء الأخرى يلزم
 أن يكون الزائدُ مِثْلَ الناقص، وإن لم يَنْطَبِقْ بل انقَطَعَ أجزاءُ الجُمْلَةِ
 التي فُصِّلَ منها^(٧) الآحادُ المتناهية أولاً من الطَّرَفِ الآخر، فتكون
 متناهيةً في الطَّرَفِ الذي فَرَضْنَاهَا^(٨) غيرَ متناهية فيه، والجملةُ الأخرى
 زادت عليها بآحاد متناهية، والزائدُ على المتناهي - بِقَدَرِ مُتَنَاءٍ - مُتَنَاءٍ،
 فيلزم تناهي الجملتين على تقدير لا تناهيهما، هذا خُلُفٌ.

(١) ويسمى ببرهان التطبيق. انظر: الأربعين للرازي ١/١٢٠، غاية المرام للأدي ص ٩،
 الصحائف الإلهية ص ١٤٦، مطالع الأنظار ص ١٥٣، شرح المقاصد ٢/١٢٠،
 شرح المواقف ١/٥٤٠.

(٢) (أ): يعنيها.

(٣) (أ): نطبق.

(٤) في غير (أ) (ج): ينفصل.

(٥) (أ): تطبق، (ز): يطبق.

(٦) (أ): نطبق.

(٧) (ج): عنها.

(٨) (أ) (و): فرضناها.

فإن قيل: لا نُسلِّمُ وجوبَ انقطاع الجملة المنفصلة منها الآحاد المتناهية على تقدير عدم الانطباق؛ لجواز أن يكون عدم الانطباق لمعزنا عن توهم الانطباق، فإن توهم انطباق غير المتناهي على غير المتناهي محال.

وأيضاً: المُحال إنما لزم^(١) من المجموع، فجاز أن يكون المجموع مُحالاً، ويكون كل واحد من أجزائه^(٢) بالانفراد غير محال.

وأيضاً: هذا منقوضٌ بالحوادث التي لا أول لها والنفوس الناطقة، فإنهما غير متناهيين عند القائلين بالتطبيق، والحجّة جارية فيهما.

والجواب عن الأول: أن عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق، فإنه يجوز أن يَفْجَزَ الوَهمُ عن الانطباق، ويمكن الانطباق بِحَسَبِ قَرَضِ العقل، فَتَقَرُّضُ^(٣) - ها هنا - الانطباق ولا نَلْتَفِتُ إلى عَجْزِ الوَهمِ (٧٩/ج) عن الانطباق أو قُدْرَتِهِ عليه.

فنقول: إن اُمْتَكَرَ الانطباق^(٤) المفروض لَزِمَ تساوي الزائد والناقص، وهو محال، وإن امتنع كانت علة عدم الانطباق تفاوتَ الجملتين فقط، فإن امتناع انطباق جملتين من جنس واحد تحت الكم - وهو العدد - لا يكون إلا بسبب التفاوت، وهذا ضروري.

وعن الثاني: أن المجموع إذا كان مُحالاً لابد وأن يكون أحدُ

(١) (١): (ز): يلزم.

(٢) (١): (و): أجزائها.

(٣) (ب): فيفرض.

(٤) (و): انطباق.

أجزائه مُحالاً: إما على تقدير تَحَقُّقِ جزءٍ من الأجزاء الباقية أو في نفسه. وها هنا^(١) كل جزء من أجزاء الجملة غير محال على تقدير الأجزاء الباقية، فيكون أحد الأجزاء محالاً في نفسه، وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه غير كَوْنِ الجملة غير متناهية، فيكون الجملة الغير المتناهية مُحالاً، وهو المطلوب.

وأما النَّقْضُ بالأشياء المُترتبة الغير الموجودة - كالحركة التي لا أوَّلَ لها - فغير وارد؛ إذ الجملة من حيث هي غير موجودة، بل الموجودُ أبداً جزءٌ من أجزائها، فلا يُتَصَوَّرُ التطبيقُ في أجزائها أصلاً.

وكذلك النَّقْضُ بالأشياء الغير المتناهية الموجودة معاً، التي لا ترتيب بينها بِحَسَبِ ارتباط بعضها ببعض في الخارج غير وارد؛ لأن الأشياء المُترتبة إذا انطبقت على جزء من الجملة الزائدة شيء في درجته استحال أن ينطبق عليه جزء آخر، بل الآخر ينطبق على غيره، فلا جَرَمَ يُفْضَلُ في^(٢) الزائدة جزء لا ينطبق عليه شيء، وغير المُترتبة^(٣) لا يُتَصَوَّرُ فيها^(٤) هذا، فلا يَتِمُّ البرهانُ فيه.

وقد (٦٦/و) تَحَقَّقَ مما ذكرنا أن برهان التطبيق يَتِمُّ في الأشياء التي تكون كلها موجودة في زمان واحد، ولها ترتيب طبيعي، كالموصوفات والصفات والعلل والمعلولات، ولا يَتِمُّ فيما فُقدَ فيه أحدُ الشرطين^(٥).

(١) (ز): فها هنا.

(٢) (أ): من، (ب): مع.

(٣) (ز): المرتبة.

(٤) (ب): فيه.

(٥) الذي اشترط هذين الشرطين هو ابن سينا لتصحيح الدليل، ولم يرتض ذلك ابن رشد والأمدى والمرقندي.

تقرير الوجه الثاني^(١): أن كلَّ سلسلة من عللي ومعلولات وكل^(٢) واحد منها علةٌ باعتبار ومعلولٌ باعتبار - فكانهما^(٣) (١/٣٤) جملتان متطابقتان في الخارج: إحداهما بحسب المعلولية، والأخرى بحسب العلية.

فإذا فُرضَ تساويهما من جهة معلول واحد منها، فلا بد وأن تكون جملة العللي زائدةً على جملة المعلولات بواحد من العللي في الجانب الآخر، الذي فُرضَ غير متناه؛ لأن كلَّ علة لا تنطليق في مرتبتها على معلولها، بل إنما تنطليق على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة. ولولا زيادة مراتب العللي بواحدة، لارتفع وجوب التقدم والتأخر اللازمين للعلية والمعلولية، ويلزم من ذلك انقطاع المعلولات قبل انقطاع العللي المُقتضي لنتائجهما، مع قرضيهما غير متناهيين^(٤).

= انظر: غاية المرام ص ١٠، الصحائف الإلهية ص ١٤٧، الأمدى وآراءه الكلامية ص ١٨٩.

(١) قال الجرجاني في الحاشية: «هذا الدليل يعينه الدليل الأول بالحقيقة، على الوجه الذي قرره الشارح هناك، ولا اختلاف إلا بحسب العبارة تفصيلاً وإجمالاً وبأدنى تصرف في المعنى» ل: ٩٥. وفي كشف المراد ص ١٠١ ذكر أنه راجع إلى برهان النطيق، وأنه وجه آخر استخرجه المصنف مغاير للنحو الذي ذكره القدماء. والفرق بين الوجهين - كما بينه الحسيني الطهراني في توضيح المراد ص ١٨٨ - أن هذا الوجه لا يكون فيه زيادة إحدى السلسلتين على الأخرى إلا بواحد، وأنه يحصل فيه انطباق السلسلتين بنفسهما، وأن إحدى السلسلتين فيه آحاد وصف العلية والأخرى آحاد وصف المعلولية، بخلاف ذلك الوجه.

(٢) (أ) (ج) (ز): فكل.

(٣) (ب): وكأنهما.

(٤) (ب) (و): متناهي.

وكذلك المُكْمُ في جانب التنازل إلى المعلولات، فإنها هناك تنزّلت^(١) على العِلَلِ بواحد^(٢)، بخلاف الجانب الأول.

قوله في المتن: «ولأن التطبيق باعتبار النسبتين» أي: ولأن التطبيق باعتبار العلية والمعلولية، بحيث يتعدد كل واحد من آحاد الجملة (٦٨/ز) باعتبار العلية والمعلولية، أي: يكون كل واحد علة باعتبار ومعلولاً باعتبار.

قوله: «يوجب تناهيهما» أي: تناهي العلية والمعلولية، وهو خير لأن.

وإنما يُوجِبُ تناهيهما لوجوب ازدياد إحدى النسبتين - أي: العلية - على الأخرى - أي: المعلولية - من حيث السبب، فإن العلة سابقة على المعلول، فإذا اعتبر (٦٦/ب) انطباق العلة على المعلول تَزِيدُ العلة على المعلول بواحد، كما ذكرنا.

✽ قال:

وَلَأَنَّ الْمُؤَثَّرَ فِي الْمَجْمُوعِ، إِنْ كَانَ بَعْضُ أَجْزَائِهِ، كَانَ الشَّيْءُ مُؤَثَّرًا فِي نَفْسِهِ وَهَلَلِهِ. وَلَأَنَّ الْمَجْمُوعَ لَهُ عِلَّةٌ تَامَّةٌ، وَكُلُّ جُزْءٍ لَيْسَ عِلَّةً تَامَةً؛ إِذِ الْجُمْلَةُ لَا تَحِبُّ بِهِ، وَكَيْفَ^(٣) تَحِبُّ الْجُمْلَةُ بِشَيْءٍ^(٤) هُوَ مُخْتَاجٌ إِلَى مَا لَا يَتَنَاهَى مِنْ تِلْكَ الْجُمْلَةِ؟

(١) (ل): تزيد.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) (و): فكيف.

(٤) (ز): لشيء.

○ أقول:

لَمَّا ذَكَرَ برهانَ التطبيق، أشار إلى وجه رابع دالٌّ على بطلان التسلسل من جانب العلة.

تقريره^(١): أن مجموعَ الممكنات الموجودة المتسلسلة^(٢) إلى غير النهاية له مؤثِّر، والمؤثِّر في المجموع لا يجوز أن يكون نفسه، وهو ظاهر؛ ولا بعضَ أجزائه، وإلا لكان^(٣) مؤثِّراً في نفسه وفي عللِ نفسه؛ لأن المؤثِّر في الجملة لا بد وأن يكون مؤثِّراً في كل واحد من أجزائه، وإلا لم يكن مؤثِّراً في بعضها، فلا يكون هو وَحْدَهُ مؤثِّراً في الجملة، بل مع (٨٠/ج) علة ذلك البعض، وقد قُرِضَ كونه مؤثِّراً فيه، هذا خُلِفَ.

فتعيَّن أن يكون المؤثِّر في جميع الممكنات الموجودة أمراً خارجاً، والخارج عن^(٤) جملة الممكنات الموجودة واجب، فلا بد وأن يكون علةً لشيء من أجزائها، وإلا لم يكن علةً الجملة^(٥).

ولا يجوز أن يكون علةً للمعلول المُعيَّن ولا للعلة^(٦) المُتوسطة، وإلا لزم اجتماع مؤثِّرين على أثر واحد، وهو محال، فتعيَّن أن يكون علةً لواحد^(٧) من الجملة، هو المَبْدَأُ، فتقطع به الجملة.

(١) انظر: المحصل للرازي ص ٣٤٣، كشف المراد ص ١٠٢.

(٢) ساقطة من (ب)، وفي (ج): الموجودات المتسلسلة.

(٣) (ب): كان.

(٤) (ب): من.

(٥) (ب): جملة العلة.

(٦) (أ): للعلل، (و): لعلة، (ز): لعلله.

(٧) (ب) (و): لواحدة.

وبعبارة أخرى: الجملة لها علة تامة، ولا يجوز أن تكون نفسها، ولا بعض أجزائها؛ إذ كلُّ بعض محتاج إلى ما لا يتناهى، فلا تَجِبُ الجملة بذلك البعض، بل به وبما يحتاج إليه من الأمور الغير المتناهية، فتعيَّن أن تكون العلة التامة خارجة عنها، فينتهي إلى واجب الوجود، وينقطع به التسلسل، يُعرَفُ بالتأمل فيما سبق^(١).

وفيه نظر؛ لأن الجملة إنما لا تَجِبُ بشيء يحتاج إلى الأمور الغير المتناهية، إذا لم تكن تلك الأمور داخلة فيه، وأما إذا كانت داخلة فيه، فيجوز أن تَجِبَ به الجملة، فجاز أن يكون ذلك الشيء ما بعد المعلول الأخير إلى غير النهاية، وهو بعض من الجملة يحتاج إلى أمور غير متناهية داخلة فيه، وقد وَجِبَ به الجملة.

برهان آخر على امتناع التسلسل في الأمور المُترتبة الموجودة معاً، سواء كان في الموصوف والصفة، أو في العلة والمعلول، وسواء كان من جانب الموصوف والعلة، أو بالعكس، أو من كل الجانبين.

ولنبين ذلك في التسلسل من جانب العلة، فنقول^(٢): لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية، للزم أن يتقدَّم على المعلول المُعيَّن عللٌ غير متناهية، وكل علة تُعتَبَرُ منها، فإنها مع معلولاتها المتأخرة عنها متأخرة عن واحدة من العلل، وكذا كل جملة مُعتَبَرة منها تكون متأخرة عن واحدة منها، فيلزم أن تكون هناك علة متقدمة على تلك العلل، لأنه إذا كان كلُّ علة وكلُّ جملة منها^(٣) مسبوقة بعلة، يكون الجميع مسبوقاً

(١) يعرف مما سبق.

(٢) (ز): ونقول.

(٣) (و): منهما.

بعلّة، وإلا لم يكن البعضُ مسبوقاً^(١)، والتقدير بخلافه، وتلك العلة لا يَشِقُّها غيرها، وإلا لم تكن متقدمةً على الجميع، فينقطع بها^(٢) التسلسل.

وإذا عَرَفْتَ فيما ذكرنا، يُمكنُكَ أن تَعْرِفَ في الباقي.

قال صاحبُ الإشراق^(٣): «لو تَسَلَّلَ^(٤) العللُ والمعلولات إلى غير النهاية من طَرَفِ المَبْدَأِ، فلا يخلو: إما أن يكون بين المعلول الأول وبين كل واحد من عِلَلِهِ (٦٧/و) الواقعة في السلسلة عِلَلٌ متناهية، أو لم يكن، والثاني يقتضي أن يكون بينه وبين علةٍ من عِلَلِهِ عللٌ غير متناهية، فيكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين، والأول يُزَيَّرُ أن يكون الكلُّ متناهياً لوقوعه بينه وبين واحد من عِلَلِهِ^(٥)».

وقيل عليه: بأن قوله: «الكلُّ واقع بين المعلول الأول وبين واحد من العلل المَوْجِدَة^(٦)» كلامٌ غير مُحَصَّلٍ؛ لأن الشيء الواقع بين الشيتين، إنما يَقَعُ بين شيتين مُعَيَّنَيْن، وكل ما بَعَدَ المعلول الأول لا

(١) (ز) زيادة: بعلّة.

(٢) (أ) به.

(٣) هو شهاب الدين أبو الفتح: يحيى بن حبش السهروردي الشافعي، ولد سنة ٥٤٩هـ، حكيم، صوفي، متكلم، وأديب شاعر، صاحب مذهب الإشراق، يعرف بالشيخ المقتول.

له عدة مؤلفات، منها: حكمة الإشراق، هياكل النور، التلوينات وغير ذلك.

أفتى الفقهاء بإباحة دمه لانتهاكه بالزندقة، فقتل سنة ٥٨٧هـ.

انظر: وفیات الأعيان ٦/٢٦٨، مجمع المؤلفين ١٣/١٨٩.

(٤) تسلسل.

(٥) بحث عن هذا النص في مجموعة مؤلفات السهروردي، فلم أجده.

(٦) (أ) الموجدّة.

يجب أن يقع بينه وبين شيء مُعَيَّن، سواءً كان ما بعد المعلول الأول
متناهيًا أو غير متناه؛ إذ لا يكون بعد الكل شيء، حتى يمكن أن
يُصَوَّر أن الكل يقع بين المعلول الأول وبين شيء غيره.

✽ قال:

وَتَكَافَأَ النَّبَتَانِ فِي طَرَفِي النَّقِضِ .

○ أقول:

مطابقة
المعلول للملة
في الوجود
والعدم

أي: النسبة التي هي العِلَّةُ والنسبة التي هي المعلولة، تتكافآن
في طَرَفِي النقيض^(١)، أي: الوجود والعدم، على معنى: أنه إذا صَدَقَتِ
العِلَّةُ على معروض وجودي، صَدَقَتِ المعلولة على معروض
وجودي؛ لأن معلول الوجودي وجودي، وإذا صَدَقَتِ العِلَّةُ على
معروض عدمي، صَدَقَتِ المعلولة على معروض عدمي.

فإن عِلَّةَ عدم الشيء المعلول عدمُ علة وجوده، فإن عدم المعلول
لا يد له من علة، فلا يخلو من أن تَتَحَقَّقَ تلك العلة بدون عدم شيء
مما هو علة وجوده أو لم تتحقق.

والأول (٦٧/ب) محال؛ لأنه يقتضي اجتماع الوجود والعدم
بالنسبة إلى الشيء الواحد، والثاني لا يخلو: إما أن تكون تلك العلة
هي عدم شيء من علة وجوده وَحْدَهُ، أو هو مع غيره، والثاني محال؛
لأنه لو كان كذلك (٦٩/ز) لم يَتَرَتَّبْ عدمُ المعلول على عدم العلة،
مع قَطْعِ النظر (٨١/ج) عن ذلك الغير، والثالي باطل، فتَعَيَّنَ أن يكون
عدمُ العلة عِلَّةَ لعدم المعلول.

(١) انظر: كشف المراد ص ١٠٢، شرح التحرير للقوشجي ٣١٧/٢.

قال:

قابل لا يكون
لاملاً

والْقَبُولُ وَالْفِعْلُ مُتَنَاقِبانِ - مَعَ اتِّحَادِ النَّسَبَةِ - لِتَنَاقِي لَازِمِيهِمَا .

أقول:

الشيء الواحد الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه، من غير تعدد آليات وشرائط، لا يكون قابلاً لشيء وفاعلاً له^(١)؛ لأن القبول والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة، أي: عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول، بأن تكون نسبة الفعل واقعة بين المتتبيين اللذين وقع نسبة القبول بينهما، أي: الذات التي عرّضت^(٢) لها الفاعلية بعينه هي الذات التي عرّضت لها القابلية، وكذا الشيء الذي عرّض له المفعولية بعينه الشيء الذي عرّض له المقبولية.

والذي يدلّ على تنافي الفعل والقبول عند اتحاد النسبة: التنافي بين لازميتهما، أعني: الوجوب اللازم للفعل والإمكان الخاص اللازم للقبول، فإن الفعل يلزمه الوجوب، والقبول يلزمه الإمكان الخاص.

والوجوب والإمكان إذا اغتيرَا بالنسبة إلى شيء واحد، تتحقق المنافأة بينهما، وتنافي اللازمين يُوجب تنافي ملزوميهما.

وإذا كان الفعل والقبول متنافيين لا يكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً، وإلا يلزم الجَمْعُ بين المتنافيين.

(١) هذا مذهب الفلاسفة، وينوا على ذلك امتناع اتصاف الله - عز وجل - بصفات حقيقية زائدة على ذاته، وخالفهم في ذلك الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة.

انظر: الصحائف الإلهية ص ١٣٩، مطالع الأنظار ص ٧٠، شرح المقاصد ١٠٤/٢،

شرح المواقيت ٥١٩/١، شرح التجريد للقرشي ٣١٩/٢.

(٢) (و): عرض.

وأيضاً: حَيِّثُ الْقَبُولِ غير حَيِّثِ الْفَعْلِ، فلو كان الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً، يلزم الترتُّبُ، أو التسلسُّلُ، وكلاهما محال.

* قال:

وَنَجِبُ الْمُخَالَفَةُ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ، إِنْ كَانَ الْمَعْلُولُ مُخْتِاجاً لِذَاتِهِ إِلَى تِلْكَ الْعِلَّةِ، وَإِلَّا فَلَا. وَلَا يَجِبُ صِدْقُ إِحْدَى النَّسَبَتَيْنِ عَلَى الْمُصَاحِبِ^(١).

نسبة العلة إلى
المعلول

○ أقول:

المعلول على قسمين:

فقسم تكون نوعيته وماهيته الذاتية^(٢) تقتضي أن يكون معلولاً في وجوده لطبيعة^(٣)، فتكون العلة مُخَالَفَةً لنوعية المعلول لا مَحَالَةً، إذا كان معلولاً لها في نوعه، وإلا يلزم كونُ الشيء علةً لنفسه.

وقسم يكون معلولاً في شَخْصِهِ لا في نوعه، فيجوز أن تكون العلة مُوَافِقةً للمعلول في نوعيته^(٤).

مثال الأول: كونُ النفس علةً للحركة الاختيارية. ومثال الثاني: كونُ هذه النار علةً لتلك النار، فإن هذه النار ليست علةً لتلك النار على

(١) (و) زيادة: بحقيقته.

(٢) (ز): لذاته.

(٣) (أ): لطبيعته.

(٤) انظر: إلهيات الشفاء لابن سينا ص ٢٧٠، كشف المراد ص ١٠٤، شرح التحرير ٣٢٠/٢.

أنها^(١) علةٌ تَوْعِيَّةُ النار^(٢)، بل على أنها علةٌ ناريٌ ما، فإذا اُعْتَبِرَ من جهة النوعية كانت هذه العلةُ للنوعية بالعرضِ.

صاحب العلة
ليس بعله
وصاحب
المعلول ليس
بمعلول

ولا يَجِبُ صِدْقُ إحدَى النسبتين - أي: العِلِّيَّةِ والمعلوليَّةِ - على المُصَاحِبِ، أي: لا يَجِبُ صِدْقُ العِلِّيَّةِ العارضة لشيء ما على ما يُصَاحِبُ ذلك الشيء، ولا صِدْقُ المعلوليَّةِ العارضة لشيء ما على ما يُصَاحِبُ ذلك الشيء.

والحاصل: أن ما مع العلة لا يَجِبُ أن يكون علةً، وكذا ما مع المعلول لا يَجِبُ أن يكون معلولاً.

• قال:

المتأخر ليس
عللاً ذاتيةً
بشيء لها

وَلَيْسَ الشَّخْصُ مِنَ الْمُتَضَرِّاتِ عِلَّةً ذَاتِيَّةً لِشَخْصٍ آخَرَ^(٣).
وَالْأَمْرُ لَمْ تَنْتَهَ الْأَشْخَاصُ، وَلِاسْتِغْنَائِهِ عَنْهُ بِغَيْرِهِ، وَلِعَدَمِ تَقْدِيمِهِ،
وَلِتَكَاثُفِهِمَا، وَلِتَقَاءِ أَحَدِهِمَا مَعَ عَدَمِ صَاحِبِهِ.

○ أقول:

الشَّخْصُ مِنَ الْمُتَضَرِّاتِ - كَشَخْصٍ مِنَ النَّارِ - لا يكون علةً ذاتيةً
لشخص آخر منها، بخمسة وجوه^(٤):

(١) (ب) (و): أنه.

(٢) (ب) (و): للنار. وما أثبت موافق لما في إلهيات الشفاء ص ٢٧١.

(٣) (ج) زيادة: منها.

(٤) انظر: كشف المراد ص ١٠٥، توضيح المراد ص ١٩٢، شرح التجريد للقوشجي

٣٢١/٢.

الأول: لو كان الشَّخصُ من العُنْصُرَاتِ علةً ذاتيةً لشخص آخر منها، يلزم أن (٦٨/و) تتسلسل الأشخاص إلى غير النهاية مُتَرَتِّبةً موجودةً، والتالي باطل.

أما الملازمة: فلأن العلة الذاتية تستدعي تَرْتَّبَ معلولها عليها، وإلا لم تكن ذاتيةً لها، ومعلولها أيضاً شَخْصٌ منها، والقرضُ أن الشَّخصَ منها علةً ذاتيةً لشخص آخر منها، فيلزم التسلسلُ في الأشخاص المُتَرَتِّبةِ الموجودةِ معاً.

الثاني: أن الشَّخصَ من العناصر يستغني عن شخص آخر بغير ذلك الشخص، فإنه ليس شَخْصٌ من أشخاص العناصر أولئ بأن يكون علةً ذاتيةً لشخصٍ آخر من غيره، بغير ذلك الشخص يستغني عن ذلك الشَّخص^(١) الذي قَرَضَتْهُ علةً، فما قَرَضَتْهُ علةً ذاتية لا يكون علةً ذاتية، بل يكونُ علةً بِالْعَرَضِ.

الثالث: الشَّخصُ من العناصر لا يَتَقَدَّمُ بالذات على شخص آخر منها؛ لأن كل شخص من العناصر يُمكن أن يُقَرَضَ مُتَقَدِّمًا على شخص آخر أو مُتَأَخَّرًا عنه، وهو هو، والعلَّةُ الذاتية لا بد وأن تكون مُتَقَدِّمَةً بالذات على المعلول.

الرابع: الشَّخصُ من العناصر يُكافئ شخصاً آخر في أن أحدهما ليس أولئ بأن يكون علةً للآخر من العكس، والمتكافئان لا يكون أحدهما علةً للآخر.

الخامس (٨٢/ج): أن كل شخص من العناصر (٦٨/ب) يجوز

(١) (ج) زيادة: من العناصر.

أن يتَقَى بعد عدم (١/٣٥) شخص آخر، والمعلول لا يجوز أن يبقى
بعد عِلَّتِهِ الذاتية.

• قال:

مبادئ الأفعال
الاختيارية

وَالْفِعْلُ^(١) مِنَّا يَفْتَقِرُ إِلَى تَصَوُّرٍ جُزْئِيٍّ لِيَتَخَصَّصَ بِهِ الْفِعْلُ،
ثُمَّ^(٢) شَوْقِي، ثُمَّ إِرَادَتِي، ثُمَّ حَرَكَتِي مِنَ الْعَصَلَاتِ لِيَقَعَ مِنَّا الْفِعْلُ.

○ أقول:

يريدُ أن يُشِيرَ إلى مبادئ الأفعال الاختيارية^(٣)، الصادرة منا،
المنسوبة إلى القوة الحيوانية.

ف نقول: إن الأفعال الاختيارية لها مبادئ أربعة:

الأول: التصوُّر الجزئي للشيء المُلايِمِ أو المُنافي، تصوُّراً مُطابِقاً
أو غير مُطابِق.

وإنما ينبغي أن يكون التصوُّر جزئياً؛ لأن التصوُّر الكلي تكون
نسبته إلى جميع الجزئيات على السواء، فلا يَقَعُ به جزئي خاص، وإلا
يلزم ترجُّحُ أحد الأمور المتساوية على الباقية، ولا جميعُ الجزئيات؛
لامتناع حصول^(٤) الأمور الغير المتناهية.

(١) (أ): والفاعل.

(٢) في غير (أ): وشوق.

(٣) انظر: إلهيات الشفاء ص ٢٨٤، كشف المراد ص ١٠٦، شرح التجريد للقرشي
٣٢٢/٢.

(٤) كذا في جميع النسخ، والعبارة في حاشية الجرجاني: «لامتناع تصور الأمور...»
ل: ٩٨.

الثاني: شَوْقٌ يَجِيئُ عَنْ ذَلِكَ التَّصَوُّرِ (٧٠/ز): إما نحو جَذْبٍ،
 إن كان ذلك الشيء لذيذاً أو نافعاً، يقيئاً أو ظئاً، ويسمى شهوةً؛ وإما
 نحو دَفْعٍ وَعَلَبَةٍ، إن كان ذلك الشيء مكروهاً أو ضاراً، يقيئاً أو ظئاً،
 ويسمى غَضَباً.

الثالث: الإرادة أو الكراهة، وهي العَزْمُ الذي يَنْجَزِمُ بعد التردد
 في الفعل والترك^(١).

ويُتَدَلُّ على مغايرة الإرادة والكراهة للشوق: كَوْنُ الإنسان مريداً
 لتناول ما لا يشتهي، وكارهاً لتناول ما يشتهي.

وعند وجود الإرادة أو الكراهة يترجَّحُ أحَدُ طَرَفَيْ الفعل والترك،
 اللذين تتساوى نسبتها إلى القادر عليهما.

الرابع: الحركة^(٢) من القوة المُثَبِّتَةِ فِي الْعَصَلَةِ، وَيُتَدَلُّ على
 مغايرتها لسائر المبادئ كَوْنُ الإنسان المُشْتَاقِ الْعَازِمِ غَيْرَ قَادِرٍ على
 تحريك الأعضاء، وكَوْنُ القادر على ذلك غَيْرَ مُشْتَاقٍ وَلَا عَازِمٍ.

❁ قال:

وَالْحَرَكَةُ إِلَى مَكَانٍ تَتَّبِعُ إِرَادَةَ بِحَسَبِهَا، وَجُزْئِيَّاتُ تِلْكَ الْحَرَكَةِ
 تَتَّبِعُ تَحْلِيلَاتٍ وَإِرَادَاتٍ جُزْئِيَّةً^(٣)، يَكُونُ السَّابِقُ مِنْ هَذِهِ عِلَّةً لِّلسَّابِقِ

(١) ظاهر كلامه بوجه أن الإرادة لا تكون إلا بعد تردد، وهو ليس كذلك، بل هو أمر
 أكثرى، كما نص عليه الجرجاني في العاشية ل: ٩٨.

(٢) (أ) (ر): حركة.

(٣) (ب): جزئيات.

مِنْ تِلْكَ الْمُعِدَّةِ لِحُصُولِ أُخْرَى، فَتَتَّصِلُ الْإِرَادَاتُ^(١) فِي النَّفْسِ
وَالْحَرَكَاتُ^(٢) فِي الْمَسَافَةِ إِلَى آخِرِهَا.

○ أقول:

الحركة الاختيارية إلى مكان تَتَّبِعُ إرادةً مُتَعَلِّقَةً بِتِلْكَ الْحَرَكَةِ،
وَالْمَسَافَةُ الَّتِي تَكُونُ^(٣) لِتِلْكَ الْحَرَكَةِ، يَكُونُ لَهَا امْتِدَادٌ يُمَكِّنُ أَنْ تُفَرَّضَ
فِيهِ حَدُودٌ جَزْئِيَّةٌ، تَتَجَزَّأُ الْمَسَافَةُ بِهَا إِلَى أَجْزَائِهَا الْجَزْئِيَّةِ.

فَالْمُتَحَرِّكُ يَتَحَيَّلُ بَعْدَ الْإِرَادَةِ الْمُتَعَلِّقَةِ لِمَجْمُوعِ الْحَرَكَةِ الْمُتَبَعَةِ
عَنْ تَحَيُّلِهَا حَدًّا جَزْئِيًّا، وَيُنْبَعِثُ مِنْهُ إِرَادَةٌ جَزْئِيَّةٌ، مُتَعَلِّقَةٌ بِقَطْعِ ذَلِكَ
الْجُزْءِ مِنَ الْمَسَافَةِ الَّتِي انْفَصَلَ بِذَلِكَ الْحَدِّ، فَتَصِيرُ تِلْكَ الْإِرَادَةُ
الْجَزْئِيَّةُ سَبَبَ قَطْعِ ذَلِكَ الْجُزْءِ.

فَإِنْ انْقَطَعَ التَّحَيُّلُ^(٤) الْجَدِيدُ^(٥) انْقَطَعَ الْإِرَادَةُ وَالْحَرَكَةُ، فَيَقِفُ
الْمُتَحَرِّكُ وَإِنْ لَمْ يَنْقَطِعْ، بَلْ تَتَّصِلُ التَّحَيُّلَاتُ مُتَجَدِّدَةً عَلَى التَّوَالِي
حَسَبَ^(٦) اتِّصَالِ الْمَسَافَةِ، وَيَكُونُ السَّابِقُ مِنَ الْإِرَادَةِ عِلَّةً مُعِدَّةً لِلْسَّابِقِ
مِنْ الْحَرَكَةِ الْمُعِدَّةِ لِحُصُولِ إِرَادَةِ أُخْرَى.

ثُمَّ هَذِهِ الْإِرَادَةُ مُعِدَّةٌ لِحَرَكَةِ أُخْرَى، فَتَتَّصِلُ الْإِرَادَاتُ الْمُتَجَدِّدَةُ
فِي النَّفْسِ، وَالْحَرَكَاتُ فِي الْمَسَافَةِ إِلَى أَنْ تَنْتَهِيَ.

(١) (و): الإرادة.

(٢) (و): والحركة.

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) (ب): (و): المخيل.

(٥) ساقطة من (ج): (ز).

(٦) (ز): بحسب.

• قال:

وَيُشْتَرَطُ فِي صِدْقِ التَّأْيِيرِ عَلَى الْمُقَارِنِ الْوَضْعُ.

القول
المجانبة
لأنه بمشاركة
الوضع

○ أقول:

أي: يُشْتَرَطُ فِي صِدْقِ التَّأْيِيرِ عَلَى الْمُقَارِنِ لِلْهُيُولَى - أعني:
الصُّور^(١) والأعراضِ الْمُقَارِنَةِ لِلْمَادَةِ - الْوَضْعُ^(٢).

أي: يُشْتَرَطُ فِي كَوْنِ الصُّورِ^(٣) أَوْ الْأَعْرَاضِ^(٤) الْمُقَارِنَةِ لِلْمَادَةِ عِلَّةً
لِشَيْءٍ^(٥) الْوَضْعُ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الصُّورَ وَالْأَعْرَاضَ قِوَامَهُمَا^(٦) بِمَوَادِّ
الْأَجْسَامِ، فَكَذَلِكَ مَا يَصْدُرُّ عَنْهَا بَعْدَ قِوَامِهَا، يَصْدُرُّ بِوَاسِطَةِ تِلْكَ
الْمَوَادِّ، فَتَكُونُ بِمُشَارَكَةِ مَنْ الْوَضْعُ.

وَلِذَلِكَ فَإِنَّ النَّارَ لَا تُسَخَّنُ أَيُّ شَيْءٍ اتَّفَقَ، بَلْ مَا كَانَ مُلَاقِيًا
لِجِزْمِهَا، أَوْ كَانَ لَهُ وَضْعٌ بِالْقِيَاسِ إِلَيْهَا، وَالشَّمْسُ لَا تُضِيءُ كُلَّ شَيْءٍ،
بَلْ مَا كَانَ مُقَابِلًا لِجِزْمِهَا، فَقَدْ ظَهَرَ أَنَّ الصُّورَ وَالْأَعْرَاضَ إِنَّمَا تَقَعُلُ
بِمُشَارَكَةِ الْوَضْعِ.

(١) (أ): (و): الصورة.

(٢) المراد بالوضع هنا: كون الشيء الفاعل محاذيًا للشيء المنفعل على قرب يصل أثره
إليه. توضيح المراد ص ١٩٦.

وانظر: الباحثة المشرقية ٥٠٠/١، كشف المراد ص ١٠٧، شرح التجريد
للفوشجي ٣٢٦/٢.

(٣) (أ): (و): الصورة.

(٤) (أ): (ج): والأعراض.

(٥) (ج): للشيء.

(٦) (ز): قوامهما.

قال:

شرط صدق
التأثير على
المقارن
النهايي

والنَّهَائِي بِحَسَبِ الْمُدَّةِ وَالْعِدَّةِ وَالشَّدَّةِ، الَّتِي يَاجْتَنِبُهَا (و/٦٩) يَصْدَقُ النَّهَائِي وَعَدَمُهُ الْخَاصُّ عَلَى الْمُؤَثِّرِ؛ لِأَنَّ الْقَوَى مُخْتَلَفَةٌ^(١) بِاخْتِلَافِ الْقَابِلِ^(٢)، وَمَعَ اتِّحَادِ الْمَبْدَأِ يَتَّفَاقُوتُ مُقَابِلُهُ، وَالطَّبِيعِيُّ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْفَاعِلِ لِتَسَاوِي الصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ فِي الْقَوْلِ، فَإِذَا تَحَرَّكَ مَعَ اتِّحَادِ الْمَبْدَأِ عَرَضَ النَّهَائِي.

○ أقول:

أي: وَشُتْرَطُ فِي صِدْقِ التَّأثيرِ عَلَى الْمُقَارِنِ - أَيِ: الصُّورِ والأعراض - النَّهَائِي^(٣). فَيَكُونُ قَوْلُهُ: «وَالنَّهَائِي» مَعْطُوفًا عَلَى قَوْلِهِ: «الْوَضْعُ»^(٤).

وإِنَّمَا يُشْتَرَطُ فِي صِدْقِ التَّأثيرِ عَلَى الْمُقَارِنِ النَّهَائِي؛ لِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُ وَجُودَ قُوَّةٍ جَسَمَانِيَّةٍ تَقْوَى عَلَى أَعْمَالٍ غَيْرِ مَتْنَاهِيَّةٍ.

أشار أولاً إِلَى أَنَّ صِدْقَ النَّهَائِي وَعَدَمَهُ الْخَاصُّ - أَعْنِي: عَدَمَ

(١) عبارة المتن في كشف المراد ص ١٠٩، وشرح التجريد للقوشجي ٣٢٨/٢: «لأنَّ القسري يختلف...».

(٢) (ب): القوابل.

(٣) انظر: المباحث الشرقية ٥٠١/١، شرح الإشارات للطوسي ٥٨١/٣، كشف المراد ص ١٠٨، شرح التجريد للقوشجي ٣٢٨/٢.

(٤) قال الجرجاني في الحاشية: «الظاهر من هذا المعطف توقف تأثير القوة الجسمية على النَّهَائِي، كتوقفه على الوضع، لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم: أَنَّ التَّأثيرَ متوقف على الوضع كما مر، ومستلزم للنَّهَائِي، كما يدل عليه قوله: «لأنَّه لَا يُمْكِنُ وَجُودَ قُوَّةٍ جَسَمَانِيَّةٍ تَقْوَى عَلَى أَعْمَالٍ غَيْرِ مَتْنَاهِيَّةٍ» ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط: ل: ١٠٠.

التناهي عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ التناهي ، وهو عَدَمُ الْمَلَكََةِ - عَلَى الْمُؤَثِّرِ بِحَسَبِ الْمُدَّةِ وَالْعِدَّةِ (٨٣/ج) وَالشَّدَّةُ ، ثُمَّ أَقَامَ الْحُجَّةَ عَلَى امْتِنَاعِ كَوْنِ الْقُوَّةِ الْجِسْمَانِيَةِ تَقْوًى^(١) عَلَى أَعْمَالِ (٦٩/ب) غَيْرِ مَتَنَاهِيَةٍ .

أَمَّا بَيَانُ أَنَّ صِدْقَ التَّانَاهِي وَعَدَمَهُ الْخَاصُّ عَلَى الْمُؤَثِّرِ بِحَسَبِ الْمُدَّةِ وَالْعِدَّةِ وَالشَّدَّةِ ، فَمَوْقُوفٌ عَلَى مُقَدِّمَةِ نَذْرُهَا أَوَّلًا .

فَنَقُولُ: التَّانَاهِي وَاللَّاتَّانَاهِي الْخَاصُّ يَلْحَقَانِ الْكَمَّ لِذَاتِهِ ، وَيَلْحَقَانِ كُلَّ مَا لَهُ كَمِيَّةٌ أَوْ لَشَيْءٍ^(٢) يَتَعَلَّقُ بِهِ كَمِيَّةٌ ، بِسَبَبِ تِلْكَ الْكَمِيَّةِ .

فَمَنْ التَّانَاهِي وَاللَّاتَّانَاهِي مَا يَلْحَقُ الْكَمَّ الْمُتَّصِلَ ، وَهُوَ تَّانَاهِي الْمِقْدَارِ وَلَا تَّانَاهِي ، وَمِنْهُمَا^(٣) مَا يَلْحَقُ الْكَمَّ الْمُنْفَصِلَ - أَعْنِي: الْعِدَّةُ - وَهُوَ تَّانَاهِي الْعِدَّةِ وَلَا تَّانَاهِي .

وَالْمِقْدَارُ كَمَا يُمَكِّنُ فَرَضُ لَا نَهَائِيَّةَ فِي الْإِزْدِيَادِ - لَا نَهَائِيَّةَ الْمِقْدَارِ - فَقَدْ يُمَكِّنُ فَرَضُ لَا نَهَائِيَّةَ فِي الْإِنْتِقَاصِ ، لَا نَهَائِيَّةَ الْأَعْدَادِ .

وَالشَّيْءُ الَّذِي لَهُ مِقْدَارٌ كَالْجِسْمِ ذِي الْمِقْدَارِ ، وَالشَّيْءُ الَّذِي لَهُ عِدَدٌ كَالْعِلَلِ ذَوَاتِ الْعِدَدِ ، وَالشَّيْءُ الَّذِي يَتَعَلَّقُ بِهِ شَيْءٌ^(٤) ذُو مِقْدَارٍ أَوْ ذُو عِدَدٍ^(٥) ، كَالْقُوَى الَّتِي يَصُدُّرُ عَنْهَا عَمَلٌ مُتَّصِلٌ فِي زَمَانٍ ، أَوْ أَعْمَالٌ

(١) (ج): قُوَّةٌ .

(٢) (ج): شَيْءٌ .

(٣) (ج): وَمِنْهَا .

(٤) سَاقِطَةٌ مِنْ (و) .

(٥) الْعِبَارَةُ فِي شَرْحِ الْإِشَارَاتِ لِلطُّوسِيِّ ٥٨٢/٣ هَكَذَا: «وَالشَّيْءُ الَّذِي لَهُ مِقْدَارٌ كَالْجِسْمِ، أَوْ عِدَدٌ كَالْعِلَلِ، فَرَضُ النَّهَائِيَّةِ وَاللَّانَهَائِيَّةِ فِيهِ ظَاهِرٌ . أَمَّا الشَّيْءُ الَّذِي يَتَعَلَّقُ بِهِ شَيْءٌ ذُو مِقْدَارٍ أَوْ عِدَدٌ كَالْقُوَى...» .

مُؤَالِيَةً لَهَا عِدَدٌ، فَفَرَضُ النِّهَايَةِ وَاللَّانِهَايَةِ يَكُونُ فِيهِ بِحَسَبِ مِقْدَارِ ذَلِكَ الْعَمَلِ، أَوْ عِدَدِ تِلْكَ الْأَعْمَالِ. (٧١/ز)

والذي بِحَسَبِ الْمِقْدَارِ يَكُونُ: إِمَّا مَعَ قَرَضٍ وَخَذَةِ الْعَمَلِ وَاتِّصَالِ زَمَانِهِ، أَوْ مَعَ قَرَضِ الْإِتِّصَالِ فِي الْعَمَلِ نَفْسِهِ، لَا مِنْ حَيْثُ تُغَيَّرُ وَخَذَتُهُ أَوْ كَثُرَتْهُ.

فَالْقَوِيُّ بِهَذِهِ الْأَعْتِبَارَاتِ تَكُونُ^(١) ثَلَاثَةُ أَصْنَافٍ:

الأول: قَوِيُّ يُفَرِّضُ صَدُورَ عَمَلٍ وَاحِدٍ مِنْهَا فِي أَزْمَنَةٍ مُخْتَلِفَةٍ، كَرَمَاةٍ تَقْطَعُ سِهَامَهُمْ مَسَافَةً وَاحِدَةً مُحْدُودَةً، فِي أَزْمَنَةٍ مُخْتَلِفَةٍ. وَلَا مَحَالَّةَ تَكُونُ الَّتِي زَمَانُهَا أَقْلٌ أَشَدَّ قُوَّةً مِنَ الَّتِي زَمَانُهَا أَكْثَرُ، وَيَجِبُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَقَعَ عَمَلٌ غَيْرُ الْمُتَنَاهِي^(٢) فِي الشَّدَّةِ لَا فِي زَمَانٍ، وَإِلَّا لَكَانَ الْوَاقِعُ فِي نِصْفِهِ أَشَدَّ مِمَّا لَا يَتَنَاهَى فِي الشَّدَّةِ.

الثاني: قَوِيُّ يُفَرِّضُ صَدُورَ عَمَلٍ مَا مِنْهَا، عَلَى الْإِتِّصَالِ، فِي أَزْمَنَةٍ مُخْتَلِفَةٍ، كَرَمَاةٍ تَخْتَلِفُ أَزْمَنَةُ حَرَكَاتِ سِهَامِهِمْ فِي الْهَوَاءِ. وَلَا مَحَالَّةَ تَكُونُ الَّتِي زَمَانُهَا أَكْثَرُ أَقْوَى مِنَ الَّتِي زَمَانُهَا أَقْلٌ، وَيَجِبُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَقَعَ عَمَلٌ غَيْرُ الْمُتَنَاهِي^(٣) فِي زَمَانٍ غَيْرِ مُتَنَاهٍ.

الثالث: قَوِيُّ يُفَرِّضُ صَدُورَ أَعْمَالٍ مُتَوَالِيَةٍ عَنْهَا، مُخْتَلِفَةٍ بِالْعِدَدِ، كَرَمَاةٍ يَخْتَلِفُ عِدْدُ رَمِيهِمْ. وَلَا مَحَالَّةَ تَكُونُ الَّتِي يَصْدُرُّ عَنْهَا عِدْدٌ أَكْثَرُ أَقْوَى مِنَ الَّتِي يَصْدُرُّ عَنْهَا عِدْدٌ أَقْلٌ، وَيَجِبُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ لِعَمَلٍ غَيْرِ الْمُتَنَاهِيَةِ عِدْدًا غَيْرَ مُتَنَاهٍ.

(١) (ب) (و) زِيَادَةٌ لَهُ.

(٢) (ج): الْمُتَنَاهِيَةُ.

(٣) (ج): الْمُتَنَاهِيَةُ.

فالاختلاف^(١) الأول بالشَّدة، والثاني بالمُدَّة، والثالث بالعدَّة^(٢).
 وإذا تَقَرَّرَ ذلك فنقول: التناهي وعدمه الخاص إنما يَصْدُقُ على
 المؤثر بأحد^(٣) الاعتبارات الثلاثة.

أما الحُجَّةُ على امتناع صدور الأعمال الغير المتناهية عن القُوَى
 الجِسمانية فتقريبها: أن نقول: القوة^(٤) الجِسمانية إذا حَرَّكَتْ جسمًا،
 فلا يخلو: إما أن يكونَ تحريكُها لذلك الجسم بالقَسْرِ أو بالطَّيْعِ؛ وذلك
 لأنه: إما أن لا يكونَ ذلك الجسمُ المُتَحَرِّكُ مَحَلًّا لتلك القوة، أو
 يكونَ، والقسمان باطلان.

أما الأول - وإليه أشار بقوله: «لأن القُوَى مختلفة»^(٥) باختلاف
 القابل - فلأن الجسم لا يكون إلا متناهيًا في القَدَر؛ لما سَبَّيْن من
 أن^(٦) الأبعاد متناهية، فإذا حَرَّكَ جسمٌ بقوته جسمًا آخر من مَبْدَأٍ
 مفروض حركاتٍ غير متناهية، بحَسَبِ الزمان أو العدد، وفَرَضْنَا أن
 ذلك الجسم المُحَرِّك، يُحَرِّكُ بتلك القوة جسمًا آخر، شبيهًا بالجسم
 الأول في الطبيعة، وَأَضْعَفَ منه في المِقْدَار، من ذلك المَبْدَأِ المفروض،
 فَيَجِبُ أن يُحَرِّكَ الثاني أَكْثَرَ من الأول؛ لأن القُوَى القَسْرِيَّةَ تختلف
 آثارها باختلاف القابل؛ وذلك لأن طبيعة الجسم المَقْسُور تُعَاوَنُ القَاسِرَ.

(١) (ج): والاختلاف.

(٢) من قوله: «فنقول...» إلى هنا هي عبارة الطوسي في شرح الإشارات ٥٨١/٣، نقله
 الشارح بتصريف، بزيادة ونقص.

(٣) (ز): بإحدى.

(٤) (ب): (ز): القوى.

(٥) (أ): تختلف.

(٦) ساقطة من (أ) (ب).

ولا شك أن طبيعة الجسم الأكبر، تكون أقوى من طبيعة الجسم الأصغر؛ لاشتغال الجسم الأعظم على مثل طبيعة الأصغر، وعلى ما يزيد عليه، فتكون معاوغة الأكبر أكثر من معاوغة الأصغر، فيكون تحريك الأصغر أكثر من تحريك الأكبر.

ولما كان مبدأ التحريكين واحداً بالفرض، وجب أن تقع الزيادة في مثاليه، أي: في الجانب الآخر الذي فرض اللانهاية فيه^(١)، وكذلك النقصان، ويلزم منه انقطاع الأول، فيكون جانبه الآخر - الذي فرضناه غير متناه - متناهياً، هذا خلف^(٢).

وأورد^(٣) على هذا: بأنه يجوز أن يقع التفاوت بحسب الشدة، وحينئذ لا يجب انقطاع أحدهما.

وأجيب^(٤): بأن المراد بالقوة المذكورة - ها هنا - هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة أو العدة دون الشدة؛ لأن اللاتناهي بحسب الشدة لا يحد، وإلا لوقع حركة لا في زمان، وهو محال.

قيل: وفيه نظر؛ لأن أخذ القوة بحسب الاعتبارين (٨٤/ج) لا ينافي (٧٠/و) وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث.

والجواب الصحيح: أن يقال: التفاوت بحسب الشدة يستدعي التفاوت بحسب العدة أو المدة، وحينئذ يلزم انقطاع أحدهما.

(١) ساقطة من (و).

(٢) من قوله: «القوة الجسائية إذا...» إلى هنا هي عبارة الطوسي في شرح الإشارات ٥٩٥/٣، نقلها الشارح بتصريف، بزيادة ونقص.

(٣) المورد هو الرازي في شرح الإشارات ٢٤/٢.

(٤) هذا جواب الطوسي في شرح الإشارات ٥٩٨/٣، عدا التعليل فإنه من الشارح.

وقد أُورِدَ^(١) على البرهان المذكور أيضاً: أن القائلين بتناهي
الحوادث لَمَّا استدلوا بوجوب ازديادها (٧٠/ب) كَلَّ يوم على تناهيها،
رُدَّ عليهم^(٢): بأن الحوادث لَمَّا لم يكن لها مجموعٌ موجود في وقت من
الأوقات، لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحاً، فضلاً عن أن يكون
مقتضياً لتناهيها.

فلقائل^(٣) أن يَرُدَّ - ها هنا - بما رُدَّ به عليهم بعينه، وهو أن يقول:
ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموعٌ موجود في وقت ما،
فإذن لا يصحُّ الحكم عليها بالزيادة والنقصان.

أُجِبَ^(٤) عنه: بأن المحكومَ عليه - ها هنا - كونُ القوةِ قوَّةً على
تلك الأفعال، وهذا المعنى حاصلٌ في الحال - ولا شك أن كون القوة
قوةً على تحريك الكل، أقلُّ من كونها قوةً على تحريك الجزء، فَوَقَّعَ
التفاوت في القوة عليهما^(٥)، بخلاف الحوادث؛ فإن مجموعها لَمَّا لم
يكن موجوداً في وقت، استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان.

قيل^(٦): ولقائل أن يقول: أنتم إنما تستدلون على تفاوت قوة القوة

(١) ذكر هذا الإيراد الإمام الرازي في شرح الإشارات ٢٤/٢، وذكر بأنه قد أورد على
ابن سينا من قبل بعض تلامذته.

(٢) الراد هو ابن سينا. انظر: شرح الإشارات للطوسي ٥٤٣/٣.

(٣) (ز): ولقائل.

(٤) هذا جواب ابن سينا عن إيراد بعض تلامذته. انظر: شرح الإشارات للرازي ٢٥/٢،
شرح الإشارات للطوسي ٥٩٨/٣.

(٥) في شرح الإشارات للطوسي ٥٩٨/٣: «عليها».

(٦) هذا اعتراض للإمام الرازي على جواب ابن سينا السابق، ذكره في شرح الإشارات
٢٥/٢.

على تحريك الكل والجزء، بوقوع التفاوت في تلك الأفعال، وحينئذ يعود الإشكال.

قيل^(١): لَمَّا كانت لا نهايةً للحوادث (٧٢/ز) في الجهة التي تلي الماضي، وازديادها في الجهة الأخرى، التي تلي الحال، لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحاً، كما مرَّ.

وأما الأفعال الصادرة عن القوة المذكورة، فَلَمَّا (١/٣٦) كان لامتناهاتها مبدأً واحدًا بالفرض، وكانت مُستلزمةً لزيادة ونقصان، بحسب طبائع المقسورات المختلفة، وَجَبَ أن يكون التفاوت في الجهة الأخرى، وَأَوْجَبَ التفاوت تناهيها في تلك الجهة أيضاً، وبذلك اُفترقت صورتان.

ولقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن تكون الحركات الصادرة عن القوة القسرية، لا نهايةً لها في الجهة التي تلي الماضي، وازديادها في الجهة الأخرى؟ وحينئذٍ لا يكون الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحاً.

وأما الثاني - وهو كون^(٢) القوة الجسمانية مُحركةً للجسم بالطبع إلى غير النهاية، وإليه أشار بقوله: «والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل» - فباطلٌ أيضاً؛ وذلك لأن قوة الجسم^(٣) أكثر من قوة بعضه لو انفرد، وليس لزيادة جسمه في القدر أثر في منع التحريك، حتى يلزم

(١) هذا جواب الطوسي عن اعتراض الرازي السابق، ذكره في شرحه للإشارات. ٦٠٠/٣

(٢) العبارة في (١): وهو أن تكون.

(٣) (ر): كل الجسم.

أن تكون نسبة المُتحرِّكين والمُحرِّكين واحدة، بل المُتحرِّكان لا يختلفان في قبول الحركة، والمُحرِّكان مختلفان^(١) بحسب الزيادة والنقصان.

فإن حَرَكَ الكَبِيرُ والصَغِيرُ^(٢) - الذي هو نِصْفُهُ مثلاً - جَسَمَيْهِمَا من مبدأ واحد مفروض، حركاتٍ بغير نهاية^(٣)، عَرَضَ التفاوتُ في مقابل المَبْدَأ، أي: الجانب الذي قُرِضَ غير متناه، ويلزُمُ منه تناهي الأقل، وكانت زيادَةُ حركات الأكبر على حركات الأصغر على نسبة متناهية، فكان الجميعُ متناهياً.

* قال:

والمَحَلُّ الْمُتَقَوِّمُ بِالحَالِّ قَابِلٌ لَهُ، وَمَادَّةٌ لِلْمَرْكَبِ. وَكِبُولُهُ ذَاتِيٌّ. وَقَدْ يَخْصُلُ الْقُرْبُ والبُعْدُ بِاسْتِعْدَادَاتٍ يَكْتَسِبُهَا بِإِغْتِبَارِ الحَالِّ فِيهِ. وَهَذَا الحَالُّ صُورَةٌ لِلْمَرْكَبِ، وَجُزْءٌ فَاعِلٌ لِمَحَلِّهِ، وَهُوَ وَاحِدٌ.

اسماء العلة
المادية
والصورية

○ أقول:

لَمَّا قَرِغَ عن العلة الفاعلية، أراد أن يُشِيرَ إلى العلة المادية والصورية^(١).

فَقَالَ: والمَحَلُّ الْمُتَقَوِّمُ بِالحَالِّ قَابِلٌ لَهُ، أي: المحلُّ الذي يحتاج

(١) ساقطة من (ب).

(٢) (أ) (و): الكبير والصغر.

(٣) (و): غير متناهية.

(٤) انظر في العلة المادية والصورية: الباحث المشرقية ٥١٧/١، كشف المراد ص ١١٠، شرح المقاصد ١٣٢/٢، شرح التجريد للقوشجي ٣٣٣/٢.

في وجوده إلى الحالّ، يسمى قابلاً بالنسبة إلى الحالّ المُقوّم له، ومادةً بالنسبة إلى المُركّب.

وتقبّل المادة للصورة ذاتي، أي: إمكان حصول الحالّ في المادة ذاتي للمادة، وإلا يلزم الانقلاب.

قوله: «وقد يحصل القرب والبعد...» إشارة إلى جوابٍ دَخَلَ مُقدَّر.

توجيه الدّخل: لو كان القبول ذاتياً للمادة لما زال عنها، والتالي باطل.

أما الملازمة: فلأن ما كان ذاتياً للشيء امتنع زواله عنه، وإلا لَمَا كان ذاتياً.

وأما بيان بطلان التالي: فلأن المادة قد تَقَبَّلُ شيئاً ولا تَقَبَّلُ غيره، ثم تَصِيرُ قابلةً لذلك الغير.

توجيه الجواب: أن نقول^(١): القبول المطلق لم يختلف، بل ثابت في جميع الأحوال، لكنّ القبول قد يكون قريباً وقد يكون بعيداً، فإن قبول الطّفعة للصورة الإنسانية أبعد من قبول العَلَقَة لها (٨٥/ج)، وكذلك العَلَقَة بالنسبة إلى المُضَفّة، فالزائِل هو البُعد والقُرْب، لا القابليّة المطلقة.

وسبب القرب والبعد استعدادات يَكْتَسِبُهَا باعتبار الحالّ فيه، فإن الحرارة إذا حَدَثَتْ في الماء استعدّ لصورة الهواء، ومادة الماء إذا زال

(١) (ز): يقول.

عنها صورة الماء وَحَدَّثَ فيها صورةُ الهواء، صارت أَقْرَبَ لِقَبُولِ صورة النار.

والحالُّ في المادة الذي تَتَقَوَّمُ^(١) المادةُ به صورةً بالنسبة إلى المُركَّب، وشريكٌ لفاعلٍ مَحَلٍّ.

والصورةُ المُقَوِّمَةُ للمادة واحدةٌ؛ لأن الواحدةَ إن استقلت بتقويم المادة استغنت المادةُ عن غيرها، فلا يكون غيرها صورةً للمادة، وإن لم تستقل كان المجموعُ هو الصورةُ؛ لأن التقويمَ حَصَلَ به، والمجموعُ صورة واحدة، وكلُّ منهما جزءٌ صورة لا صورة.

✽ قال:

وَالْغَايَةُ^(٢) عِلَّةٌ - بِمَا هِيَ^(٣) - لِعِلَّةِ الْعِلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ (٧١/ب) مَعْلُومَةٌ - فِي وُجُودِهَا - (٧١/ب) لِلْمَعْلُولِ - وَهِيَ ثَابِتَةٌ لِكُلِّ قَاصِدٍ.

لِسُكَّانِ الْمَدِينَةِ
الْمَدِينَةِ

○ أقول:

لَمَّا ذَكَرَ المادةَ والصورةَ، أراد أن يُبَيِّنَ إلى الغاية^(٤).

والغايةُ: ما لأجله الإيجادُ.

وهي عِلَّةٌ - بما هي^(٥) ومعناها - لعلية العلة الفاعلية^(٦)، فتكونُ

(١) (أ) (ب) (و): تقوم.

(٢) (ب) (ز): والغاية.

(٣) (أ) لما هي.

(٤) (ز): الغاية، وكذا فيما يأتي.

(٥) (أ): لما هي.

(٦) انظر: الباحث المشرقية ٥٤٠/١، كشف المراد ص ١١٢، شرح المقاصد ١١٣٤/٢.

شرح التجريد للفوشجي ٣٣٧/٢.

بهذا الاعتبار علة للمعلول، ومعلولة في وجودها للمعلول، فإن وجود الغاية يترتب^(١) على وجود المعلول، فالتقدم بحسب الوجود العقلي، والتأخر بحسب الوجود الخارجي، فلا دور. والغاية ثابتة لكل قاصد، أي: لكل فاعلٍ فَعَلَ بالقصد والاختيار، فإن الفاعل إنما يَقْصِدُ الفِعْلَ لَعَرَضٍ.

✽ قال:

أَمَّا الْقُوَّةُ الْحَيَوَانِيَّةُ الْمُحَرِّكَةُ فَعَايِنْتُهَا الْوُصُولُ إِلَى الْمُتَنَهَى، وَهُوَ قَدْ يَكُونُ عَايَةً لِلشَّوْقِيَّةِ، وَقَدْ لَا يَكُونُ. فَإِنْ لَمْ يَحْصُلْ فَالْحَرَكَةُ بَاطِلَةٌ، وَإِلَّا فَهِيَ^(٢) خَيْرٌ أَوْ عَادَةً أَوْ قَصْدٌ صَرُورِيٌّ أَوْ عِبَتْ وَجُرَافٌ.

○ أقول:

الحركات الاختيارية الصادرة (٧٣/ز) عن الحيوان لها مبادئ أربعة مُتَرْتِبَةٌ، كما ذكرنا، والمبدأ القريب: القوة المُحَرِّكَةُ الْمُتَبَيَّنَةُ فِي عَصَلَةِ الْعُضْوِ، والمبدأ الذي يليه هو الإجماع من القوة الشوقية، والأبعد منه هو^(٣) التَّصَوُّرُ الْمَلَائِمُ أَوْ الْمُنَافِرُ.

فإذا ارْتَكَبَ بالتخيُّل أو التفكير صورةً في النفس، فَحَرَّكَتْ^(٤) القوة الشوقية إلى الإجماع، فَحَدَمَتْهَا القوةُ الْمُحَرِّكَةُ فِي الْأَعْضَاءِ، فَمَا انْتَهَى

(١) (ز): ترتب.

(٢) (أ) (ز) زيادة: إما.

(٣) ساقطة من (أ) (ب) (هـ).

(٤) (أ) (ج): تحركت.

إليه الحركة - وهو الوصولُ إلى المُنتهى - هو غايةُ القوة الحيوانية المُحرَّكة^(١)، وليست لها غايةٌ غيرُ ذلك.

وقد يكونُ ذلك الأمرُ غايةً للقوة الشوقية، وقد لا يكون، بل لها غايةٌ أخرى، لكن لا يُتوصَّلُ إليها إلا بالحركة.

مثال الأول: أن الإنسان ربما صَجِرَ عن المُقام في موضع ما، وتخيَّلَ في نفسه صورةَ موضع آخر، فاشتاق إلى المُقام^(٢) فيه، فتحرَّك نحوه، وانتهت حركته إليه، فغايةُ قوته الشوقية تَقُصُّ ما انتهت إليه تحريكُ القوة المُحرَّكة.

ومثال الثاني: أن الإنسان قد يتخيَّل في نفسه صورةً لقائه لصديق له، فيشتاقه، فيتحرَّك إلى المكان الذي يُصادفُ^(٣) فيه، فتنتهي حركته إلى ذلك^(٤) المكان، ولا^(٥) يكون تَقُصُّ ما انتهت إليه حركته تَقُصُّ غاية القوة الشوقية، بل معنى آخر، لكن يَتَّبِعُه ويتحصَّلُ^(٦) بعده، وهو لقاء الصديق.

فإذا كانت غايتهما مُتَّحِدَةً لم تكن الحركة باطلَّة، فإن كانت غايةً للشوقية^(٧) بحسَبِ التخيُّل دون الفِكْرة^(٨)، سُمِّيَ ذلك الفعل عِبْتًا، وإلا

(١) انظر: كشف المراد ص ١١٣.

(٢) (ز): مقامة.

(٣) (ز): يصادفه.

(٤) (و): تلك.

(٥) (و): فلا.

(٦) (ل): أو تحصل.

(٧) (و): للشوق، (ل): الشوقية.

(٨) (ل): الفكر.

فهو خير، وإن كانت^(١) مختلفة فلا يخلو: إما أن تَحْصُلَ غايةُ القوة الشوقية بعد الوصول^(٢) إلى المنتهى، أو لا تَحْصُلَ، فإن لم تَحْصُلْ فالحركة باطلة بالنسبة إلى الشوقية، وإن حَصَلَتْ فلا يخلو: إما أن يكونَ المبدأ هو التفكيرُ أو التخيلُ، فإن كان الأولُ فهو الخيرُ المعلوم أو المظنونُ، وإن كان الثاني فلا يخلو: إما أن يكون التخيلُ وَحْدَهُ هو المبدأ، ويسمى ذلك الفعل جُرَافاً، أو التخيلُ مع طبيعة أو مزاج، ويسمى ذلك الفعل قسداً ضرورياً أو طبعياً، أو مع خُلُقٍ أو مَلَكَ^(٣) نفسانية، ويسمى ذلك الفعل عادةً؛ لأن الخُلُقَ^(٤) إنما يَتَقَرَّرُ^(٥) بتكرُّر الأفعال، فما يكون بعده يكون عادةً.

وبعض ما ذَكَرْنَا يُخَالِفُ ما^(٦) في المَثْنِ، لكنَّ الصحيح هذا.

✽ قال:

وَأَثْبِتُوا لِلطَّبِيعِيَّاتِ غَايَاتٍ، وَكَذَا لِلتَّفَاقِيَّاتِ.

○ أقول:

الحكماء قد أثبتوا للحركات الأسطقسية الطبيعية غايات^(٧).

والدليل عليه: أن حِجَّةً من البُرِّ وَحِجَّةً من الشعير، إذا وقعتا (ج/٨٦)

(١) (ز) زيادة: الغاية.

(٢) (و): الدخول.

(٣) (أ) (ج) (ز): ومملكة.

(٤) نهاية الخرم في (هـ).

(٥) (و): يتصور.

(٦) (ب): مخالف لما.

(٧) انظر: المباحث المشرقية ٥٣١/١، كشف المراد ص ١١٣.

في الأرض الحرّة^(١)، وصادفتها الشمس والسقي، وسائر الشرائط التي لا بد للنبات منها، تنبت الأولى سُنبلة بُرّ والأخرى سُنبلة شعير.

فلا بد من نفوذ أجزاء الأرض والماء في الحبة لتصير غذاءً لها، وتتكوّن منها السُّنبلة، وذلك النفوذ إنما يكون بحركة الأرض والماء عن^(٢) مواضعهما الطبيعية، واستحال أن تكون تلك الحركات منهما؛ لامتناع أن يكون المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع، فتكون تلك الحركات من قوة في الحبة.

ثم لا يخلو: إما أن يكون في تلك الأرض أجزاءً مختلفة القبول في أن تكون سُنبلة بُرّ أو تكون سُنبلة شعير^(٣)، أو لم تكن، بل كلّها تصلح لكلّ منهما.

فإن كان الأول؛ فذلك الاختلاف ليس لماهية^(٤) الأجزاء الأرضية، بل لأن القوة الموجودة في الحبة أفادت ذلك الجزء من الأرض تلك الخاصية، فإن كانت أفادت تلك الخاصية لخاصية أخرى، سابقة عليها، لزم التسلسل، وإن كانت لا لخاصية أخرى، كانت القوة الموجودة في الحبة ذاتها مُتوجّهة إلى ذلك الفعل.

وإن كان^(٥) الثاني؛ لم تكن صيّورة ذلك الجزء بُراً والآخر

(١) في هامش (هـ): أي: الخالصة عن موانع الإنبات.

(٢) (ب): من.

(٣) سابقة من (ب).

(٤) (ج): ماهيته، (ز): بماهيته.

(٥) (و): كانت.

شعيراً لضرورة^(١)، بل لأجل أن القوة الفاعلة^(٢) تُحرَّكها إلى تلك الصورة، فيكونُ صدور ذلك الفعل عنها^(٣) دائماً أو أكثر، وهو المراد بالغاية للحركة الطبيعية.

قيل: لو كان للطبيعة غاية، لكان لها رَوِيَّةٌ، والتالي باطل.

بيانُ الملازمة: أن ما لا رَوِيَّةَ له لا غاية له.

وأيضاً: لو كان تأدِّي الأسباب إلى مُسَبِّباتها دائماً أو أكثر، يقتضي أن يكون المُتَأَدِّي (٧٢/ب) إليه^(٤) غايةً لتلك الأسباب؛ كان كُلُّ ما تأدَّى إليه الطبيعة على الدوام أو الأكثر غايةً.

والتالي باطل؛ لأن الموت والهَرَم والفساد تتأدَّى إليها الطبيعة دائماً أو أكثر، ويمتنع أن تكون غايةً للطبيعة؛ لاستحالة أن يكون الموت والحياة والهَرَم والشباب والإفساد^(٥) والإصلاح غايةً للطبيعة (٧٢/و)؛ لكونها أموراً مُتَضَادَّةً.

أجيب عن الأول: بأن الرَوِيَّةَ ليست بشرط للغاية، فإن الرَوِيَّةَ لا تَجْعَلُ الفِعْلَ ذا غاية، بل الرَوِيَّةُ تُعَيِّنُ الفِعْلَ الذي نختارُ (٧٤/ز) من بين أفعالي جاني^(٦) اختيارها، لكل واحد منها غايةً مُخْتَصَّةً^(٧)، فإن

(١) بالضرورة.

(٢) (أ) (ج) (ز): الفاعلية.

(٣) (أ) (و): عنهما.

(٤) (ب) (ز): إليها.

(٥) (و): الفساد.

(٦) (هـ): جائزة.

(٧) (و): مُخْتَصَّة، (هـ): تخصه.

الغاية لازمة للفعل بالضرورة، لا بفعل^(١) فاعل .

وعن الثاني: أتأ لا نُسلِّم أن كلَّ ما تتأدَّى إليه الطبيعة دائماً أو أكثرئاً فهو غاية ذاتية، فإن لوازم الغايات الذاتية يتأدَّى إليها السبب دائماً أو أكثرئاً، مع أنها ليست بغايات^(٢) ذاتية، بل لابد أن يوجد في الأمور الذي يتأدَّى إليها السبب دائماً أو أكثرئاً غاية ذاتية .

ثم إن الطبيعة لما تأدَّت إلى الأمور المذكورة، وامتنع أن يكون الموت والهَرَم والفساد (هـ/٥٤) غاية لها، جَعَلْنَا أضدادها - وهي الحياة والشباب والتركيب - غاية ذاتية لها .

ولتن^(٣) سلِّم: أن كلَّ ما يتأدَّى إليه السبب دائماً أو أكثرئاً فهو غاية، لكن لا نُسلِّم أن الموت وغيره لا يكون غاية^(٤)، فإن الموت وإن لم يكن غاية ذاتية بالنسبة إلى بَدَن مَنْ مات، لكن جاز أن يكون غاية ذاتية من وجه آخر، وهو أن المادة لو بقيت^(٥) مشغولة بصورة مُعيَّنة دائماً، لَتَقَطَّلَ سائرُ الجزئيات، وذلك مُخِلٌّ بنظام العالم؛ ولأن الموت هو خلاص النفس السعيدة عن العلائق البدنية^(٦)، وذلك نِعَم الغاية .

وكذا أثبتوا للاتفاقيات غايات .

(١) (ز): لفعل .

(٢) (ز): بغاية .

(٣) (ز): وإن .

(٤) (ز): زيادة: ذاتية .

(٥) (ز): بقيت .

(٦) (و): الدنية .

واعلم: أن تأدية السبب^(١) إلى المُسَبَّب: إما دائم، أو أكثرى^(٢)، أو لا هذا ولا ذاك. فإن كان دائماً أو أكثرى كان السبب ذاتياً، وإلا فاتفاعياً، والمُسَبَّب الذي يتأدى إليه السبب دائماً أو أكثرى فهو الغاية الذاتية، وإلا فهو الغاية الاتفاقية.

قيل: إن السبب لا يخلو: إما أن يَشْتَجِعَ (١/٣٧) الأمور المُعْتَبَرَةَ في التأثير أو لا، فإن كان الأول لَزِمَ حصولُ مُسَبِّهِ بالضرورة، وإلا يمتنع أن يتأدى إلى مُسَبِّهِ، فلا يكون هو سبباً لا ذاتياً ولا اتفاعياً.

اجيب: بأن السبب قد يَتَوَقَّفُ تأثيره على أمور خارجة عن ذاته، غير دائمة الحصول معه ولا أكثرية^(٣)، فيقال لِثَلِ ذلك السبب من دون الشرائط: إنه اتفاعي، إذا كان^(٤) مُقَارَنَةً تلك الأمور له أقلّياً أو مساوياً.

ولا شك في وجود السبب الاتفاعي (٨٧/ج) بهذا المعنى، فإذا اتفق أن حَصَلَ معه تلك الأمور، تَرَتَّبَ عليه^(٥) مُسَبِّهُ، فذلك المُسَبَّبُ غايةً اتفاعية له إذا اعتُيِّرَ بالنسبة إلى السبب وحده، وإن اعتُيِّرَ بالنسبة إليه مع اجتماعه تلك الأمور يكون غايةً ذاتية له، كما أنه بذلك الاعتبار سبب ذاتي.

السلام لله

* قال:

وَالْعِلَّةُ - مُطْلَقًا - قَدْ تَكُونُ بَسِيطَةً وَقَدْ تَكُونُ مُرَكَّبَةً، وَأَيْضًا

-
- (١) ساقطة من (ج).
 (٢) العبارة في (ز): إما أن يكون دائماً أو أكثرى.
 (٣) (ب) (ج) (ز): أكثرته.
 (٤) (هـ) (ز): كانت.
 (٥) ساقطة من (و).

بِالْقُوَّةِ أَوْ بِالْفِعْلِ، وَكُلِّيَّةٌ أَوْ جُزْئِيَّةٌ، وَذَاتِيَّةٌ أَوْ عَرَضِيَّةٌ، وَعَامَّةٌ أَوْ خَاصَّةٌ، وَقَرِيبَةٌ أَوْ بَعِيدَةٌ، وَمُتَشَرِّكَةٌ أَوْ خَاصَّةٌ.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا مِنْ مَبَاحِثِ الْعِلَلِ الْأَرْبَعِ، أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى أَقْسَامِ كُلِّ مَعْنَى^(١).

فَقَالَ: الْعِلَّةُ مُطْلَقًا - يَعْنِي: الْعِلَّةُ سِوَاكَ كَانَتْ فَاعِلِيَّةً أَوْ مَادِيَّةً أَوْ صُورِيَّةً أَوْ غَائِيَّةً - تَنْقَسِمُ إِلَى الْأَقْسَامِ الْمَذْكُورَةِ.

والتقسيم من وجوه:

منها: أَنْ تَكُونَ بَسِيطَةً أَوْ مُرَكَّبَةً، فَالْعِلَّةُ الْفَاعِلِيَّةُ الْبَسِيطَةُ كَطَبَائِعِ الْبَسَائِطِ الْعَنْصَرِيَّةِ الْفَاعِلَةِ لِحَرَكَاتِهَا، وَالْمَادِيَّةُ الْبَسِيطَةُ كَهَيُولَى الْأَجْسَامِ الْعَنْصَرِيَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهَا، وَالصُّورِيَّةُ الْبَسِيطَةُ كَصُورَةِ كُلِّ مَعْنَى، وَالْغَائِيَّةُ الْبَسِيطَةُ كَوُصُولِ كُلِّ مَعْنَى إِلَى مَكَانِهِ الطَّبِيعِيِّ.

وَالْفَاعِلِيَّةُ الْمُرَكَّبَةُ كَالْعَقْلُ وَالصُّورَةُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْهَيُولَى، وَالْمَادِيَّةُ الْمُرَكَّبَةُ كَالْعَنَاصِرُ الْأَرْبَعَةُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى صُورِ الْمُرَكَّبَاتِ، وَالصُّورِيَّةُ الْمُرَكَّبَةُ كَالصُّورَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ، وَالْغَائِيَّةُ الْمُرَكَّبَةُ كَشَرِي الْمَتَاعِ وَلِقَاءِ الْحَبِيبِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْقُوَّةِ الشَّوْقِيَّةِ.

ومنها: أَنْ تَكُونَ بِالْقُوَّةِ أَوْ بِالْفِعْلِ، فَالْفَاعِلِيَّةُ بِالْفِعْلِ كَالطَّبِيعَةِ الَّتِي تَصُدِّرُ عَنْهَا الْحَرَكَهَ حَالَةً^(٢) عَوْدَ الْجِسْمِ إِلَى مَكَانِهِ الطَّبِيعِيِّ، وَالْفَاعِلِيَّةُ

(١) انظر: المباحث الشرقية ٥٤٣/١، كشف المراد ص ١١٣، شرح المقاصد ٨١/٢.

(٢) (ج) (و): حال.

بالقوة كالطبيعة بالنسبة إلى الحركة حال^(١) حصول الجسم في مكانه الطبيعي .

والمادية بالفعل كالجنين بالنسبة إلى الإنسانية، وبالقوة كالنطفة بالنسبة إليها . والصورية بالفعل كصورة الماء فيه حين كَوْنِه ماءً بالفعل ، وبالقوة كصورة الماء حين كون المادة مُلابسةً لصورة الهواء . والغائية بالفعل كحصول الجسم في مكانه الطبيعي، وبالقوة كما إذا لم يَصِلْ الجسم إلى المكان الطبيعي .

ومنها: أن تكون كليةً أو جزئيةً، فالفاعلية الكلية كالتَّناء للبيت، والجزئية كهذا التَّناء له . والمادية الكلية كالنطفة، والجزئية كهذه (٧٣/ب) النطفة، وكذا في سائرهما .

ومنها: أن تكون ذاتيةً أو عرضيةً، فالفاعلية الذاتية هي التي يستند إليها الفعل بالحقيقة، كالصورة^(٢) النارية^(٣) في الإحراق، والعَرَضِيَّة هي التي تقتضي شيئاً وَيَتَّبِعُ ذلك الشيء شيئاً آخر، فهي بالنسبة إلى ذلك الشيء الآخر علَّةٌ بالعَرَضِ، كالتَّقْمُونِ بالنسبة إلى البرودة، فإنه^(٤) يقتضي بالذات إزالة السخونة، وَيَتَّبِعُهُ حصول البرودة .

والمادية الذاتية هي التي تكون محلاً للصورة بالذات، والعَرَضِيَّة هي التي تكون مأخوذةً مع عوارضٍ خارجيةٍ .

(١) ساقطة من (و) .

(٢) (و): كالصورية .

(٣) ساقطة من (و) .

(٤) (أ): فإنها .

والصورة^(١) الذاتية (٧٥/ز) هي المطلوبة^(٢) لذاتها، والعَرَضِيَّة ما يَتَّبِعُهَا من الأعراض. والغائِيَّة الذاتية هي الْمُتَوَجَّهُ إليها بالذات، والعَرَضِيَّة ما يَتَّبِعُهَا.

ومنها: أن تكون خاصَّة أو عامَّة، والعلَّة^(٣) العامة هي التي تكون جنساً للعلَّة الحقيقية، (٧٣/و) كالصانع الذي هو جنسٌ للبناء، والخاصَّة هي العلَّة الحقيقية كالبناء، وكذلك في^(٤) سائر العلل.

ومنها: أن تكون قَرِيبَةً أو بَعِيدَةً، والقَرِيبَةُ^(٥) هي التي لا واسطَةٌ بينها وبين المعلول، والبَعِيدَةُ بخلافها، فالفاعلية القريبة كالعُقُودَة بالنسبة إلى الحُمَّى، والبَعِيدَةُ كالاخْتِفاء مع الامتلاء بالنسبة إلى الحُمَّى، وكذا^(٦) في سائر العلل.

ومنها: أن تكون مُشْتَرَكَةً أو (٥٥/هـ) خاصَّة، فالمُشْتَرَكَةُ ما تكون لمعلولات متعددة، والخاصَّة بخلافها، فالعلَّة الفاعلية المُشْتَرَكَةُ كالبناء للبيوت، والخاصة كالبناء لهذا البيت، وكذا في سائرهما.

✽ قال:

وَالْعَدَمُ لِلْحَادِثِ مِنَ الْمَبَادِي الْعَرَضِيَّةِ، وَالْفَاعِلُ فِي الطَّرْقَيْنِ

صاحح منقلا
بعض النقل
التي وقع فيها
الاشتباه

- (١) (ج) (هـ) (ز): والصورية.
- (٢) العبارة في (ب): هي التي مطلوبة.
- (٣) (و): فالعلَّة.
- (٤) ساقطة من (و).
- (٥) (و): فالقريبة.
- (٦) (أ): وكذلك.

وَاحِدٌ. وَالْمَوْضُوعُ كَالْمَادَّةِ. وَافْتِقَارُ الْأَثَرِ إِنَّمَا هُوَ فِي أَحَدِ طَرَفَيْهِ.
وَأَسْتَبَاطُ (ج/٨٨) الْمَاهِيَّةِ غَيْرُ أَسْبَابِ الْوُجُودِ. وَلَا يَبْدَأُ لِلْعَدَمِ مِنْ
سَبَبٍ، وَكَذَا فِي الْحَرَكَةِ. وَمِنْ الْعِلَلِ الْمُمِدَّةِ مَا يُؤَدِّي إِلَى يَثَلٍ أَوْ
خِلَافٍ أَوْ ضِدٍّ. وَالْإِعْدَادُ: قَرِيبٌ أَوْ بَعِيدٌ، وَمِنْ الْعِلَّةِ الْمَرَضِيَّةِ^(١) مَا
هُوَ مُعِدٌّ.

○ أقول:

لَمَّا قَرَّغَ مِنْ أَقْسَامِ الْعِلَلِ، أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى مَبَاحِثٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِبَعْضِ
الْعِلَلِ الَّتِي وَقَعَ فِيهَا اشْتِبَاهٌ^(٢).

منها: أَنْ عَدَمَ الْحَادِثِ مِنَ الْمَبَادِئِ الْمَرَضِيَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَادِثِ.
بَيَانُ ذَلِكَ: أَنَّ الْحَادِثَ هُوَ الْمَوْجُودُ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ، فَيَكُونُ عَدَمُهُ
سَابِقًا عَلَى وَجُودِهِ، فَيَكُونُ عَدَمُهُ مَبْدَأً لَهُ بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ، لَكِنْ لَا يَكُونُ
مَبْدَأً لَهُ بِالذَّاتِ، بَلْ بِالْعَرَضِ، وَتَبَدُّؤُهُ بِالذَّاتِ هُوَ الْفَاعِلُ.

ومنها: أَنَّ الْفَاعِلَ فِي الطَّرَفَيْنِ - أَعْنِي: الْوُجُودَ وَالْعَدَمَ - وَاحِدٌ.
بَيَانُ ذَلِكَ: أَنَّ الْفَاعِلَ الْمُتَتَجِّعَ لِجَمِيعِ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الْأَثَرُ، إِنْ
كَانَ مَوْجُودًا فَقَدْ وُجِدَ الْأَثَرُ، وَإِنْ كَانَ مَعْدُومًا فَقَدْ عَدِمَ الْأَثَرُ، فَالْفَاعِلُ
بِالنِّسْبَةِ إِلَى طَرَفِ الْوُجُودِ هُوَ بَعِيْنُهُ هُوَ الْفَاعِلُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى طَرَفِ الْعَدَمِ،
لَكِنَّ وَجُودَ الْأَثَرِ مُتَعَلِّقٌ بِوُجُودِهِ، وَعَدَمُهُ مُتَعَلِّقٌ بِعَدَمِهِ.

ومنها: أَنَّ الْمَوْضُوعَ، وَهُوَ الْمَحَلُّ الْمُتَتَفَنِّي عَنْ الْحَالِّ، كَالْمَادَّةِ،

(١) فِي مِثْنِ التَّجْرِيدِ بِتَحْقِيقِ الشَّافِعِيِّ: «وَمِنْ الْعِلَلِ الْمَرَضِيَّةِ ٤٠٠ ص ٥٨١.

(٢) انْظُرْ: كَشَفَ الْمُرَادِ ص ١١٥، شَرْحُ التَّجْرِيدِ لِلْقَوْشَجِيِّ ٣٤٢/٢.

وهو المَحَلُّ الْمُتَقَوِّمُ بالحال -: يَشْتَرِكَانِ^(١) في أن كُلَّ واحد عِلَّةٌ قَابِلِيَّةٌ^(٢) لتَشْخُصِ الحالَّ، فإن الموضوعُ عِلَّةٌ قَابِلِيَّةٌ لتَشْخُصِ الأعراضَ الحالَّةَ فيه، كما أن المادة عِلَّةٌ قَابِلِيَّةٌ لتَشْخُصِ الصورةَ الحالَّةَ فيها^(٣)، لكن يتَقَوِّمُ الموضوعُ بدون ما يَحُلُّ فيه من الأعراض، بخلاف المادة فإنها لا تَتَقَوِّمُ بدون الصورة.

والحاصل: أن الموضوعَ أيضاً من جملة العِلَلِ.

ومنها: أن افتقار الأثر إنما هو في أحد طَرَفَيْهِ، أي: في وجوده أو عدمه^(٤)، ولا يَتَقَيَّرُ إليه في ماهيته^(٥) من حيث إنه ماهيةٌ^(٦)، أي: افتقاره إلى المؤثر في أن يَجْعَلَهُ موجوداً أو معدوماً، لا أن يَجْعَلَهُ ماهيةً، فإن السوادَّ إنما يكون موجوداً أو معدوماً بالفاعل، ولا يكون في أنه سوادٌ بالفاعل.

ومنها: أن أسبابَ الماهية غيرُ أسبابِ الوجود، كما أن الوجود غيرُ الماهية، فأسبابُ الماهية باعتبار العقل الجنس والفصل، وباعتبار الخارج المادَّة والصورة، وأسباب الوجود هي^(٧) الغاية والفاعل.

ومنها: أن العدم في الممكن لا بد له من سبب؛ لما عَرَفَتْ أن

(١) ساقطة من (و) (ز)، وهي في (أ): مشتركان.

(٢) (ل): قابلة.

(٣) (ل): فيه.

(٤) (ز): أو في عدمه.

(٥) (ل): ماهية.

(٦) (ج): ماهية.

(٧) (ب) (و): هو.

الممكن يَنْبَغُهُ إلى طرفي الوجود والعدم على السواء^(١)، فاتصافه بكلّ منهما يستدعي سبباً، وإلا يلزم^(٢) الترجُّع من غير مُرجِّع^(٣).

والحركة أيضاً كذلك، أي: لا بد أن يكون لعدمها سبب؛ لأنه لو لم يكن لعدمها سبب، لكانت ممتنعة بالذات، وكونها غير قارّة الذات لا ينافي احتياج عدمها إلى السبب، فإنه إذا وُجِدَ الحركة لا بد وأن تُوجَدَ لسبب^(٤)، فإذا عُدِمَ ذلك السبب بتعاضده أو بشيء من أجزائه وشرائطه^(٥)، عُدِمَتْ^(٦) الحركة، فعدم الحركة مُسَبَّبٌ عن عدم السبب على الوجه الذي هو سبب الوجود^(٧)، على ذلك الوجه.

ومنها: أن العللَ منها ما هو مُعَدٌّ، وهو (٧٤/ب) الذي يُعَرَّبُ المعلوم إلى علته بعد بُعْدِهِ عنها.

ومن العللِ المُعَدَّة ما يُؤدِّي إلى مثَل، كالحركة إلى منتصف المسافة المؤدّية إلى الحركة إلى منتهاها، فإن الحركة إلى المنتصف مُعَدَّة للحركة إلى المنتهى، وليست فاعلة لها، بل الفاعلُ هي الطبيعة أو النفس أو القاسر، والحركة إلى المنتهى بعيدة عن الفاعل، والحركة إلى المنتصف قَرِيبَتُهَا إليه.

ومن العللِ المُعَدَّة ما يُؤدِّي إلى خلاف، كالحركة المؤدّية إلى السخونة، التي هي مُخَالَفَةٌ للحركة.

(١) (هـ) السوية. وجملة: «على السواء» في (ج): سواء..

(٢) (أ) (ز): لزوم.

(٣) (هـ): بلا مرجح.

(٤) (ز): بسبب.

(٥) (ج): أو شرائطه.

(٦) في غير (ج): عدم.

(٧) (ز): بسبب.

ومن العِلَلِ المُعَدَّة ما يُؤَدِّي إلى ضِدِّ، كالحركة إلى قَوُّ المؤدية
إلى الحركة إلى أَشَقْل.

ومنها: أن الإعدادَ قريب أو بعيد، فالإعدادُ القريب هو الذي
(٥٦/هـ) يَخْصُلُ المعلول عَقِبَهُ، كإعداد الجنين بالنسبة إلى الصورة
الإنسانية، والإعدادُ البعيد بخلافه، كإعداد النُطفة بالنسبة إليها،
والإعداد البعيد قابلٌ للشدة والضعف.

ومنها: أن من العِلَلِ العرضية ما هو مُعَدٌّ، (٧٦/ز) فإن العِلَلَ
(٨٩/ج) العرضية تقال باعتبارين:

أحدهما: أن تُوجَدَ العلةُ شيئاً، يَتَّبِعُ^(١) ذلك الشيءَ شيءٌ آخر،
كشرب السَّقْمُونِيا بالنسبة إلى التبريد.

الثاني: أن يكون للعلة وصفٌ لازم، فيقال لذلك الوصف اللازم
للعلة^(٢): إنه علة بالقرَض، والأول منهما مُعَدٌّ.

*** ** *

(١) (ج) (و) (ز): ويتبع.

(٢) ساقطة من (ب).

قال:

المقصد الثاني
في الجواهر
والأعراض

المَقْصِدُ الثَّانِي: فِي الْجَوَاهِرِ وَالْأَعْرَاضِ

وَفِيهِ فُصُولٌ. الْأَوَّلُ: فِي الْجَوَاهِرِ.

الْمُسْكِنُ: إِنَّمَا أَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا فِي الْمَوْضُوعِ وَهُوَ الْعَرَضُ؛
أَوَّلًا وَهُوَ الْجَوْهَرُ: وَهُوَ إِنَّمَا مُقَارِقٌ فِي ذَاتِهِ وَفِعْلُهُ وَهُوَ الْعَقْلُ؛ أَوْ فِي
ذَاتِهِ وَهُوَ (و/٧٤) النَّقْسُ؛ أَوْ مُقَارِنٌ: فَإِنَّمَا ^(١) أَنْ يَكُونَ مَحَلًّا وَهُوَ
الْمَادَّةُ؛ أَوْ حَالًا وَهُوَ الصُّورَةُ؛ أَوْ مَا يَتَرَكَّبُ مِنْهُمَا وَهُوَ الْجِسْمُ.
وَالْمَوْضُوعُ وَالْمَحَلُّ يَتَعَاكَسَانِ - وَجُودًا وَعَدَمًا - فِي الْعُمُومِ
وَالْخُصُوصِ، وَكَذَا الْحَالُّ وَالْعَرَضُ. وَبَيْنَ الْمَوْضُوعِ وَالْعَرَضِ
مُبَابَنَةٌ. وَيَصْدُقُ ^(٢) الْعَرَضُ عَلَى الْمَحَلِّ وَالْحَالُّ جُزْئِيًّا.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعَ مِنَ الْمَقْصِدِ الْأَوَّلِ شَرَعَ فِي الْمَقْصِدِ الثَّانِي، وَذَكَرَ فِيهِ
خَمْسَةَ فُصُولٍ:

الأول: في الجواهر.

الثاني: في الأجسام.

الثالث: في بقية أحكام الأجسام.

(١) (ز): وهو إما.

(٢) (هـ) (و) (ز): صدق.

الرابع: في الجواهر المُجرَّدة.

الخامس: في الأعراض.

الفصل الأول: في الجواهر:

التصنيف الأول
في الجواهر

الممكن^(١): إما أن يكون وجوده في موضوع، وهو العَرَض؛ أو لا

في موضوع، وهو الجوهر.

اعلم: أن الخُلُولَ عبارة عن اختصاص شيء بآخر، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عَيْنَ الإشارة إلى الآخر، والمُختَصُّ الحالُّ والمُختَصُّ به المَحَلُّ.

وكلُّ ماهيتين حَلَّتْ إحداهما في الأخرى، فلا بد وأن يكون لإحداهما حاجةً إلى الأخرى، وإلا لما حلَّ إحداهما في الأخرى. فلا يخلو: إما أن يكون المحلُّ مُتَقَنِّياً عن الحال، مُتَقَوِّماً لا به بل بنفسه؛ أو لا يكون مُتَقَنِّياً عنه. فإن كان الأولُ فالمحلُّ هو الموضوع والحالُّ هو العَرَضُ، وإن كان الثاني فالمحلُّ هو المادة والحالُّ هو الصورة.

(١) ما سيذكره الشارح - هنا وفيما يأتي - هو تقسيم الممكنات عند الحكماء، وأما تقسيمها عند المتكلمين: فمعد الأَشَاعِرَة: كل جوهر فهو متحيز، وكل متحيز: إما أن يقبل القسمة فهو الجسم؛ أو لا يقبل وهو الجوهر الفرد. وعند المعتزلة: إن قبل الجواهر القسمة في جهة فقط فهو الخط، وإن قبلها في جهتين فهو السطح وإلا فهو الجسم. مطالع الأنظار ص ١٠٩.

وانظر: المحصل للرازي ص ٢١٦، كشف المراد ص ١١٨، شرح المقاصد ١٤١/٢، ٥/٣، شرح التجريد للقوشجي ٣٤٣/٢.

فَالْعَرَضُ وَالصُّورَةُ يَنْدَرِجَانِ^(١) تَحْتَ الْحَالِّ، وَالْمَوْضُوعُ وَالْمَادَّةُ
يَنْدَرِجَانِ تَحْتَ الْمَحَلِّ.

إِذَا عَرَفْتَ ذَلِكَ: فَالْجَوْهَرُ: هُوَ الْمَاهِيَةُ الَّتِي إِذَا وُجِدَتْ كَانَ لَهَا
وُجُودٌ لَا فِي مَوْضِعٍ. وَالْعَرَضُ: هُوَ الْمَاهِيَةُ الَّتِي إِذَا وُجِدَتْ كَانَ^(٢)
وُجُودُهَا فِي مَوْضِعٍ.

وَالْمَرَادُ بِالْكُونِ فِي الْمَوْضِعِ: هُوَ الْكُونُ فِي شَيْءٍ لَا كَجُزءٍ مِنْهُ
شَائِعاً^(٣) بِالْكُلِّيَّةِ، وَلَا يَصِحُّ مَفَارَقَتُهُ عَنْهُ.

فَإِنْ لَفْظَةً: «كَذَا فِي كَذَا» تَدُلُّ بِالِاشْتِرَاكِ عَلَى مَعَانٍ مُخْتَلِفَةٍ،
كَكُونِ الشَّيْءِ: فِي الزَّمَانِ، وَفِي^(٤) الْمَكَانِ، وَفِي الْخِصْبِ، وَفِي الرَّاحَةِ،
وَفِي الْحَرَكَةِ؛ وَكُونِ الْكُلِّ فِي الْجُزءِ وَبِالْمَعْكَسِ، وَالْخَاصُّ فِي الْعَامِ.

فَإِنْ لَفْظَةً «فِي» فِي جَمِيعِهَا لَيْسَتْ بِمَعْنَى وَاحِدَةٍ، (٣٨/هـ) فَإِنْ
بَعْضُ هَذِهِ الْأُمُورِ بِالإِضَافَةِ^(٥)، وَبَعْضُهَا بِالِاشْتِمَالِ^(٦)، وَبَعْضُهَا
بِالظَّرْفِيَّةِ^(٧)، فَالْثَّلَاثُوعِ وَالْمُجَامَعَةِ بِالْكُلِّيَّةِ^(٨).

وَعَدَمُ جَوَازِ الْإِنْتِقَالِ فِي تَعْرِيفِ الْكُونِ فِي الْمَوْضِعِ، هُوَ قَرِينَةٌ

(١) (ز): يَنْدَرِجَانِ.

(٢) (ج): زِيَادَةٌ: لَهَا.

(٣) (أ) (هـ) زِيَادَةٌ: فِيهِ.

(٤) سَاقِطَةٌ مِنْ (ب).

(٥) وَهُوَ قَوْلُهُ: فِي الْخِصْبِ، وَفِي الرَّاحَةِ، وَفِي الْحَرَكَةِ.

(٦) وَهُوَ قَوْلُهُ: كُونِ الْكُلِّ فِي الْجُزءِ وَبِالْمَعْكَسِ، وَالْخَاصُّ فِي الْعَامِ.

(٧) وَهُوَ قَوْلُهُ: فِي الزَّمَانِ، وَفِي الْمَكَانِ.

(٨) انْظُرْ: كِتَابَ الْمَشَارِعِ وَالْمَطَارِحَاتِ لِلْسَّهْرُورِيِّ، فِي مَجْمُوعَةِ مَصْنُفَاتِ شَيْخِ

إِسْرَاقٍ ٢١٨/١، لَمَّا ذَكَرَهُ الشَّارِحُ هُنَا مَأْخُذَ مِنَ السَّهْرُورِيِّ.

يُفْهَمُ مِنْهَا الْمَقْصُودُ بِلَفْظَةِ «فِي» الْمُسْتَعْمَلَةِ فِيهِ .

و«لَا كَجِزءٍ مِنْهُ» يُخْتَرُ بِهِ عَنْ يَثَلٍ كَوْنِ اللَّوْنِيَةِ فِي السَّوَادِ،
وَالْحَيَوَانِيَةِ فِي الْإِنْسَانِ، وَقَدْ بَيَّنَّ^(١) أَنَّ أَمْثَالَ هَذِهِ لَيْسَتْ بِأَجْزَاءٍ عَلَى
الْحَقِيقَةِ، بَلْ هِيَ^(٢) كَالْأَجْزَاءِ^(٣) .

وَيَتَذَكَّرُ فِي حَدِّ الْجَوْهَرِ كَلِيَّاتُ الْجَوَاهِرِ الْمُتَرْتِمَةِ فِي الذَّهْنِ،
فَإِنَّهَا وَإِنْ كَانَتْ حَالًا كَوْنَهَا فِي الذَّهْنِ فِي مَوْضِعٍ^(٤)، لَكِنْ يَصْدُقُ
عَلَيْهَا أَنَّهَا إِذَا وُجِدَتْ خَارِجَ الذَّهْنِ لَمْ يَكُنْ وَجُودُهَا فِي مَوْضِعٍ .

هَذَا إِذَا اغْتَبِرَ الْحَقِيقَةُ الْكُلِّيَّةُ بِدُونِ اعْتِبَارِ الْوُجُودِ الذَّهْنِيِّ^(٥)، وَأَمَّا
إِذَا اغْتَبِرَتْ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مَوْجُودَةٌ فِي الذَّهْنِ، فَيَمْتَنِعُ أَنْ تُوجَدَ فِي
الْأَعْيَانِ مِنْ حَيْثُ هِيَ كَذَلِكَ، فَحِينَئِذٍ لَا تَكُونُ جَوْهَرًا بَلْ عَرَضًا .

فَوَاجِبُ الْوُجُودِ لَا يَكُونُ جَوْهَرًا وَلَا عَرَضًا؛ إِذْ لَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ
ذُو مَاهِيَةٍ يَلْزَمُهُ^(٦) هَذَا الْمَعْنَى، بَلْ وَجُودُهُ^(٧) عَيْنُهُ، وَلَيْسَ لَهُ مَاهِيَةٌ وَرَاءَ
الْوُجُودِ، كَمَا عَرَفْتَ .

الاسم الجبر والجوهر: إما مُفَارَقٌ فِي ذَاتِهِ وَفَعْلُهُ عَنِ الْمَادَّةِ، بِأَنَّ لَا يَحْتَاجُ فِي
ذَاتِهِ وَلَا فِي فَعْلِهِ إِلَى الْمَادَّةِ، وَهُوَ الْعَقْلُ .

(١) (ج) (و): تَبَيَّنَ، (هـ): سَبَقَ .

(٢) سَاقِطَةٌ مِنْ (ز) .

(٣) فِي هَامِشِ (ز): «لَأَنَّهَا لَيْسَتْ أَجْزَاءً خَارِجِيَّةً، بَلْ أَجْزَاءٌ لِلْمَفْهُومِ وَالْحَدِّ» .

(٤) (أ) زِيَادَةٌ: وَهُوَ الذَّهْنُ .

(٥) عِبَارَةٌ (و): وَجُودِ الذَّهْنِ .

(٦) (أ): يَلْزَمُهَا .

(٧) (أ): وَجُودُهَا .

أو مُفَارِقٌ في ذاته دون فعله، وهو النَّقْصُ.

أو غير مُفَارِق، وهو: إما مَحَلٌّ (٩٠/ج) لجوهر آخر، أو حَالٌ في جوهر آخر^(١)، أو مُرَكَّبٌ منهما.

والأوَّلُ هو المادة (٧٥/ب)، والثاني هو الصورة، والثالث هو الجسم.

والموضوعُ والمحلُّ يتعاكسان (٧٥/هـ) - وجوداً وعدمًا - في الثُموم، أي: يكون المحلُّ في جانب الوجود أعمَّ من الموضوع مطلقاً، وفي جانب العدم بالعكس، أي: يكون عدمُ الموضوع أعمَّ مطلقاً من عدم المحلِّ.

وكذا الحالُّ والعَرَضُ، أي: يكون الحالُّ في جانب الوجود أعمَّ مطلقاً^(٢) من العَرَضِ، وفي جانب العدم بالعكس^(٣).

وبين الموضوع والعَرَضِ مُبَايَنَةٌ؛ لأن الموضوع هو المَحَلُّ الْمُتَقَوِّمُ بنفسه، والعَرَضُ لا يكون مُتَقَوِّمًا بنفسه.

والمحلُّ قد يكون جوهرًا كالجسم بالنسبة إلى الأعراض، وقد يكون عَرَضًا كالحركة بالنسبة إلى السرعة والبطء، والحالُّ أيضاً قد يكون جوهرًا كالصورة، (٧٧/ز) وقد يكون عَرَضًا.

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) ساقطة من (ز).

فَيَصْدُقُ الْعَرَضُ عَلَى الْمَحَلِّ وَالْحَالِّ جَزْئِيًّا، أَي: بَعْضُ الْمَحَلِّ
عَرَضٌ، وَبَعْضُ الْحَالِّ عَرَضٌ. وَكَذَا يَصْدُقُ الْجَوْهَرُ عَلَى الْمَحَلِّ وَالْحَالِّ
جَزْئِيًّا، فَإِنَّ بَعْضَ الْمَحَلِّ جَوْهَرٌ، وَبَعْضَ الْحَالِّ جَوْهَرٌ.

✽ قال:

وَالْجَوْهَرِيَّةُ وَالْعَرَضِيَّةُ مِنْ قَوَائِمِ الْمَقْذُولَاتِ؛ لِتَوْقُفِ نِسْبَةِ
أَحَدِهِمَا عَلَى وَسْطٍ، وَاخْتِلَافِ الْأَنْوَاعِ بِالْأَوَّلِيَّةِ. وَالْمَقْذُولُ اشْتِرَاكُهُ
عَرَضِيًّا.

الجوهر
والعرض
لهما
جنس
لما
تحتها

○ أقول:

اختلف العلماء^(١) في أن الجوهر هل هو جنس لما تحته أو لا ؟
واختار الْمُصَنِّفُ أنه ليس بجنس لما تحته، كما أن الْعَرَضَ ليس
بجنس لما تحته من الأعراض.

واحتجَّ على ذلك (٧٥/و) بوجهين:

الأول: أن الجوهر والعرض نُسِبَتُمَا إِلَى مَا تَحْتُهُمَا تَتَوَقَّفُ عَلَى
وَسْطٍ، أَي: لَا يَكُونَانِ مَحْمُولَيْنِ عَلَى مَا تَحْتُهُمَا إِلَّا بَوَسْطٍ، وَلِهَذَا

(١) نسب الرازي - في المباحث المشرقية ١٤٢/١ - إلى أكثر العلماء القول بأن الجوهر
جنس لما تحته، واختار بأنه ليس بجنس لما تحته، وأنه مقول على ما تحته قول
اللوازم الخارجية على ملزوماتها.

وانظر: نهاية المرام للحلي ٦٧/١، مطالع الأنظار ص ١١٠، شرح التجريد للفوشجي
٣٤٥/٢، شرح الهداية لقاضي مير ص ٩٦، الحكمة المتعالية ٤/٢٤٦.

اِخْتَجَّتْ فِي إثبات جوهرية النفوس والصُّور وغير ذلك، وفي إثبات
عَرَضِيَةِ الكميات والكيفيات إلى وَسَط، ولا شيء مما هو جنس لما
تحت كذلك، فلا شيء من الجوهر والعَرَض بجنس لما تحته.

وفيه نظرٌ؛ إذ لا تُسَلَّمُ أنا إذا تصوَّرنا ما تحت الجوهر بحقيقته
اِخْتَجَّتْ فِي إثبات الجوهرية له إلى وَسَط، واحتياجنا في إثبات جوهرية
النفوس والصُّور وغيرهما إلى الوَسَط، إنما هو بسبب عدم تَعَقُّلنا هذه
الأمور بحقائقها.

الثاني: أن ما تحت الجوهر يَخْتَلِفُ^(١) بالأولوية وعدمها،
والأقدمية وعدمها، فإن الجواهر^(٢) الشَّخْصِيَّة أَقْدَمُ في الجوهرية وأولى
بها من غيرها. وكذا العَرَضُ مُخْتَلِفٌ^(٣) بالأولوية وعدمها، فإن العَرَضَ
الغَيْرَ الْقَارِءَ أَوْلَى بِالْعَرَضِيَّة من غيره، وكلُّ ما هذا شأنه فهو خارج عن
حقيقة ما تحته، فلا يكون (هـ/٥٨) جنساً لما تحته.

وفيه نظرٌ؛ فإن الأقدمية والأولوية إنما تقتضيان الخروجَ إذا كانتا
في المحمول نَفْسِه، أما إذا كانتا في المحمول باعتبار أحواله فلا،
والجواهرُ الشَّخْصِيَّةُ لا تكون أقدمَ وأولى من غيرها في نفس الجوهرية،
فإن الجواهر الشخصية وغيرها لا تختلفان في حقيقة الجوهرية، بل
أقدمُ وأولى من غيرها في الوجود.

(١) (ج) (ز): مختلف.

(٢) بداية خرم في (ج).

(٣) (هـ): يختلف.

فإن الوجود للجواهر الشخصية أقدم وأولى، فإن الجواهر الشخصية من حيث هي أشخاص - أي: غير مقول معناه^(١) قولاً وجودياً أو وظيفياً على كثرة - لا تتوقف على شيء آخر مقول عليه وعلى غيره، وإلا لكان من شرط وجود كل شخص أن يكون معه غيره، بخلاف الجواهر الكلية فإنها - من حيث هي جواهر كلية - مقولة بالقياس إلى الجزئيات، فإن وجودها - من حيث هي كلية - مقول بوجه من الوجوه على موضوعات.

واشْتَدِلَّ^(٢) أيضاً على أن الجوهر ليس بجنس لما تحته: بأننا إذا قلنا للشيء: إنه جوهر، كان هناك ثلاثة أمور: الاستغناء عن الموضوع، وكون الماهية علة لذلك الاستغناء، والماهية التي عرّضت لها هذه العلية.

فالجوهر: إما أن يكون بعض هذه الأمور؛ أو جميعها، وأياً ما كان امتنع أن يكون جنساً. أما إذا كان الجوهر هو الأمر الأول، فلأن الاستغناء أمر^(٣) سلبى؛ لأنه عبارة عن عدم الحاجة إلى الموضوع، والعلمي لا يكون جنساً للأنواع المُحصَّلة.

وأما إذا كان هو الثاني، فلأن العلية من المعقولات الثانية، فلا تكون جنساً لما هو مُحْصَل^(٤) في الخارج. وأما إذا كان الثالث، فلأن

(١) (ج): معناها.

(٢) (هـ): زيادة: الإمام. وهذا دليل الإمام الرازي في المباحث المشرقية ١/١٤٤.

(٣) ساقطة من (ج).

(٤) (ل): حاصل.

الماهية التي عَرَضَتْ لها العلية - أي: عرضت^(١) لها أنها علة - لاستغنائها عن الموضوع مُشْتَرَكَةً بين الأمور المندرجة تحتها، فلو كان مفهومها جنساً لما تحتها، امتنع أن تكون مختلفةً بتمام الماهية؛ ضرورة اشتراك جميعها في هذا الجنس.

لكن جاز أن تكون مختلفةً بتمام الماهية، بأن يكون معروضُ هذه العلية في الجسم خصوصاً كونه جسماً، وفي العقل خصوصاً كونه عقلاً، وفي النفس خصوصاً كونه نفساً؛ لأن المُخْتَلِفَاتِ بالماهية جاز اشتراكها في لازم واحد.

وأما إذا كان الجوهر هو^(٢) المجموع؛ فلأن المجموع لاشتماله على العدمي عديمي، فلا يكون جنساً للمُحَصَّل.

وفيه نظر؛ إذ كما جاز أن تَشْتَرِكَ الأمور المختلفة بتمام الماهية في لازم واحد، جاز اشتراك الأمور المُتَشَارِكَةِ^(٣) (٧٦/ب) في الذاتي فيه، فحينئذ لم يلزم أن لا يكون جنساً، بل غايته أن يبقى على الاحتمال.

واستدِلَّ^(٤) أيضاً: بأن الجوهر لو كان جنساً، لكان امتيازُ الأنواع الداخلة تحته بفصول، وتلك الفصول امتنع أن تكون أعضاء؛ لأن العَرَضَ^(٥) لا يكون مُقَوِّماً للجوهر، فتكون جواهر. فَقَوْلُ الجوهر على

(١) (ز): عرض.

(٢) (أ) (و): هذا.

(٣) (ز): المشاركة.

(٤) هذا دليل الإمام الرازي في المباحث المشرقية ١/١٤٤.

(٥) ساقطة من (ز).

تلك الفصول إن كان قول الجنس على النوع، يلزم^(١) أن يكون للفصل فصل آخر ويتسلسل، وإن كان قول اللازم الخارجي (٧٨/ز) لا يكون الجوهر جنساً لما تحته.

وفيه نظر؛ إذ المراد بقولهم: «الجوهر جنس» أن الجوهر جنس لأنواع لا للفصول، فيكون جنساً لأنواع، وعَرَضِيًّا لازماً للفصول، ولا يلزم خُلْفٌ.

والحق: أن العَرَضَ ليس بجنس للأعراض، فإن العَرَضَ لا يَدُلُّ على طبيعة السواد والبياض وعلى سائر الطبائع، بل يَدُلُّ على أن له نسبة إلى ما هو فيه، وعلى أنه ذات تقتضي هذه النسبة، وهذا معنى عرضي؛ لأن نسبة هذا المعنى إلى أكثر الأعراض - مثل: الكيفية والكمية والتوضع - نسبة أمر غير مُقَوِّم^(٢) لماهياتها؛ لأن ماهياتها تَتَمَثَّلُ^(٣) مُدْرَكَةً مُقَوِّمَةً^(٤)، ولا تكون مشتملة على هذا المعنى. والجنس يدل على طبيعة الأشياء وحقيقتها، لا ما يَلْحَقُ ماهياتها^(٥) من النسبة.

وأما أن الجوهر هل هو جنس أم لا؟ فلم يَتَحَقَّقْ عندي.

ولمَّا كان (٧٦/و) الجوهر والعَرَضُ من المحمولات بالمواطأة، كانا أمرين^(٦) عقليين، فلو بَيَّنَّ كونُهُما زائدين على ما تحتها يلزم أن

(١) (ب) (هـ): يلزمه.

(٢) (ز): مقوم.

(٣) (ب): تمثل.

(٤) (هـ): مقومة.

(٥) (ل) (هـ): بماهياتها.

(٦) (ز): زيادة: مختلفين.

بكوننا من المعقولات الثانية .

ولمّا كان الأول غير مُتَنَازِع^(١) فيه^(٢) ولا تَرَدُّدَ فيه ، جَعَلَهُ الْمُصَنِّفُ
كالمفروق عنه ، فَحَكَّمَ بكونهما من المعقولات الثانية ، عند إثبات أنهما
زائدان .

ثم قال المُصَنِّفُ : «والمعقول اشتراكه عرضي» أي : المعقول من
لفظ «الجوهر» أمرٌ مُشْتَرَكٌ عَرَضِيٌّ بالنسبة إلى ما تحته ، وكذا المعقولُ
من العَرَضِ .

فإنّا نَعْمَلُ من الجوهر أنه ماهيةٌ إذا وُجِدَتْ تكون لا في موضوع ،
وَنَعْمَلُ من العَرَضِ أنه ماهيةٌ إذا وُجِدَتْ تكون في موضوع . والأمر
الأول مُشْتَرَكٌ بين جميع الجواهر ، والأمر الثاني بين جميع الأعراض
اشتراك العَرَضِيّ بين معروضاته .

• قال :

وَلَا تَضَادُّ بَيْنَ الْجَوَاهِرِ ، وَلَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ غَيْرِهَا . وَالْمَعْقُولُ مِنْ أحكام الجواهر
والعرض القضاء العدم . وَقَدْ يُطْلَقُ التَّضَادُّ عَلَى الْبَعْضِ بِإِغْتِبَارِ آخَرٍ .

○ أقول :

لَمَّا بَيَّنَّ أن الجوهر من المعقولات الثانية ، أراد أن يُشِيرَ إلى
أحكامه .

(١) (ب) : متنازع .

(٢) ساقطة من (ب) (و) .

قَالَ: لا تضادٌ بين الجواهر، ولا بين الجواهر وبين غيرها^(١)، أي: لا يكونُ الجوهرُ ضِدًّا للجوهر ولا لغيره؛ لأن الضِدَّ سواءً كان حقيقياً أو مشهوراً يُعْتَبَرُ فيه تواردهُ على الموضوع؛ لما عَرَفَتْ في التقابل، والجوهر لا يَرِدُ على الموضوع؛ لما عَرَفَتْ في تعريفه، فلا يمكنُ غُروض الضد له، لا بالنسبة إلى جوهر آخر، ولا بالنسبة إلى غيره.

وما يُقال من أن الفناء ضِدٌّ للجوهر^(٢) فباطل؛ لأن المعقول من الفناء العدم، والعدم لا يكون ضِدًّا لشيء^(٣)؛ لأن الضِدَّ لا بد وأن يكون وجودياً. وقد يُعْتَبَرُ في الضِدَّ ورودهُ على المحلِّ، أعمّ من أن يكون المحلُّ موضوعاً أو لا، وحينئذ يكون بهذا الاعتبار بعضُ الجواهر ضِدًّا لبعض، وهو الجوهر الذي يكون في محلٍّ، أعني: الصورة.

والحاصل: أنه إن اعتُبرَ الموضوعُ في التضاد لم يكن شيء من الجواهر ضِدًّا لشيء، وإن لم يُعْتَبَرِ الموضوعُ فيه بل المحلُّ، تكون الصورة ضِدًّا لصورة أخرى.

• قال:

وَوَحْدَةُ الْمَحَلِّ لَا تَنْتَزِمُ وَحْدَةَ الْحَالِّ إِلَّا مَعَ التَّمَاثُلِ، بِخِلَافِ

(١) انظر: المباحث الشرفية ١/١٤٩، نهاية المرام ١/٢٧٨، شرح التجريد للقوشجي ٣٤٨/٢.

(٢) هذا قول بعض المعتزلة، منهم أبو القاسم البلخي، وأبو هاشم الجبائي وأتباعه. انظر: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين لأبي رشيد النيسابوري ص ٨٣، كشف المراد ص ١٢١.

(٣) (أ) (ب) (ج): للشيء.

الْمَعْسُ. وَأَمَّا الْإِنْقِسَامُ فَتَغَيَّرُ مُسْتَلْزِمٌ فِي الطَّرَقَيْنِ. وَالْمَوْضُوعُ مِنْ جُمْلَةِ الْمُتَخَصَّصَاتِ. وَقَدْ يَنْقَسِرُ الْحَالُ إِلَى مَحَلٍّ يَتَوَسَّطُهُ.

○ أقول:

وحدة المحل
لا تستلزم
وحدة ما يحل
به

وَخَدَّةٌ^(١) الْمَحَلُّ لَا تَسْتَلْزِمُ وَخَدَّةً مَا يَحُلُّ فِيهِ، سَوَاءً كَانَ مَا يَحُلُّ فِيهِ جَوْهَرًا أَوْ عَرْضًا، كَالْهَيْوَلَى الْوَاحِدَةِ الَّتِي تَحُلُّ فِيهَا الصُّورَةُ الْجَسْمِيَّةُ وَالنُّوعِيَّةُ، وَكَالْجِسْمِ الْوَاحِدِ الَّذِي يَحُلُّ فِيهِ السَّوَادُ وَالْحَرَكَةُ وَالْحَرَارَةُ. هَذَا إِذَا كَانَ الْحَالُ مُخْتَلِفًا.

أَمَّا إِذَا كَانَ مُتَمَاثِلًا، فَيَمْتَنِعُ أَنْ يَحُلَّ مِثْلَانِ فِيهِ، وَلَا يَلْزِمُ رَفْعُ الْإِثْنِيَّةِ (عَلَى تَقْدِيرِ الْإِثْنِيَّةِ)^(٢)؛ لِأَنَّهُ حِينَئِذٍ لَا تَمَازُزٌ بَيْنَهُمَا بِحَسَبِ الْمَفْهُومِ؛ لِاسْتَوَاتِهِمَا^(٣) فِيهِ (٥٩/هـ) وَلَا بِحَسَبِ اللَّوْازِمِ كَذَلِكَ، وَلَا بِحَسَبِ الْعَوَارِضِ؛ لِأَنَّهُمَا إِذَا كَانَا فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ، كَانَ نَسْبُهُمَا إِلَى جَمِيعِ الْعَوَارِضِ نَسْبَةً وَاحِدَةً، وَإِذَا لَا امْتِيَازَ فَلَا إِثْنِيَّةَ.

وحدة الحال
تستلزم وحدة
المحل

قَوْلُهُ: «بِخِلَافِ الْمَعْسِ» أَي: وَخَدَّةُ الْحَالِ تَسْتَلْزِمُ وَخَدَّةَ الْمَحَلِّ؛ لِامْتِنَاعِ (١/٣٩) قِيَامِ الصُّورَةِ الْوَاحِدَةِ بِمَادَتَيْنِ، وَقِيَامِ الْقَرَضِ الْوَاحِدِ بِمَحْلَيْنِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَوْ قَامَ صُورَةٌ وَاحِدَةٌ أَوْ عَرَضٌ وَاحِدٌ بِمَحْلَيْنِ، فَلَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَنْقَسِمَ إِلَى جَزَائِنِ، حَتَّى قَامَ أَحَدُهُمَا بِأَحَدِ الْمَحْلَيْنِ،

(١) انظر في أحكام العرض: المباحث المشرقية ١٥٢/١، المحصل ص ٢٦٢، الصحائف للسمرقندي ص ٢٤٥، نهاية الغرام ٢٨٥/١، مطالع الأنظار ص ٧٢، شرح المقاصد ١٥٠/٢، شرح المواقيف ١٧/٢، شرح التجريد للقوشجي ٣٤٩/٢.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٣) (ز): لاشتراكهما.

والجزء الآخر قام بالمحل الآخر، فذلك مما لا نزاع في جوازه؛ أو لا ينقسم، بل الصورة الواحدة أو العَرَضُ الواحد بعينه قام بكلِّا المَحَلِّين، فذلك محال؛ لأنه يُوجِبُ أن لا يَتَمَيَّزَ الاثنان عن الواحد.

وقول أبي هاشم^(١): إن التأليف عَرَضٌ واحد قائم بجوهرين، ويمتنع أن يقوم بأكثر من جوهرين^(٢)، وقول بعض القدماء^(٣): إن الإضافات المُتَمَائِلَةُ موجودة قائمةً بمحلين كالجوار والأخوة (٧٧/ب): باطل؛ لأن التأليف لم يَقُمْ بمَحَلِّين من حيث هما محلّان، بل قام بهما من حيث هما محلٌّ واحد.

بيان ذلك: أن التأليف (٧٩/ز) أمر عقلي، عَرَضٌ في العقل للجزيئين من حيث هما صارا مجتمعين، والجوار والأخوة إنما عَرَضٌ لأحد المَحَلِّين بالقياس إلى الآخر، وأخوة هذا لذلك غير أخوة ذلك لهذا، وأخوة هذا قائمة بهذا، وأخوة ذلك قائمة بذلك.

قوله: «وأما الانقسام فغير مُستلزم من الجانبيين» أي: انقسام المحلّ لا يَستلزم انقسام الحال، فإن انقسام الجسم إلى الأجزاء بحسب الوجود كالمادة والصورة، أو بحسب العقل كالجنس والفصل،

انقسام فصل
لا يستلزم
انقسام الحال

(١) ومتابعيه من المتكلمين. انظر: نهاية المرام ٢٩٥/١. وذكر أبو رشيد النيسابوري: أن أول من أثبت: بأن التأليف معنى يحل محلين، هو الشيخ أبو الهذيل. انظر: في التوحيد لأبي رشيد بتحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة. وزارة الثقافة، ص ١٠١.

(٢) في هامش (ز): قال الشيخ أرشد الدين: قلت للشارح: فما الذي دعا إلى أن قال: إن قيامه بالأكثر ممنوع؟ قال: بقاء التأليف في الاثنین مع انتفاء الأكثر، فلو كان قيامه به لكان منتفياً عند انتفائه. وانظر جواب هذا السؤال في مطالع الأنظار ص ١٧٥ حيث ذكره بوجه أوضح.

(٣) من الفلاسفة. انظر: المحصل ص ٢٦٧.

لا يُوجِبُ انقسام الحالِّ فيه . ومحلُّ النقطة والوَخْدة والإضافة مُنْقِسِمٌ ، ولا يُوجِبُ انقسامه انقسامَ النقطة والوَخْدة والإضافة .

انقسام الحالِّ
لا يستلزم
انقسام المحلِّ

وكذا انقسام الحالِّ لا يُوجِبُ انقسامَ المحلِّ ، فإن انقسام الحالِّ إلى الأجزاء الغير المُتباينة في الوَضْعِ ، لا يَتَقَضِي انقسامَ المحلِّ ، كالواد الذي ينقسم إلى الجنس والفصل ، فإن انقسامه بهذا الاعتبار لا يُوجِبُ انقسامَ محله . (٧٧/و)

نعم انقسام الحالِّ إلى الأجزاء المُتباينة الوَضْعِ ، يُوجِبُ انقسامَ المحلِّ ، وكذا انقسامَ المحلِّ إلى أجزاء مُتباينة الوَضْعِ ، يُوجِبُ انقسامَ الحالِّ فيه ، إذا كان حُلُولُهُ فيه بالذات كحُلُولِ السواد في الجسم ، لا من حيث هو غير مُنْقِسِمٍ ، كحُلُولِ النقطة في الخط ، وحُلُولِ الخط في السطح ، وحُلُولِ السطح في الجسم .

وموضوعُ العَرَضِ (من جملة مُشَخَّصَاتِ العَرَضِ ؛ وذلك لأنَّ الْمُتَقَضِّيَ لِشَخْصِ العَرَضِ)^(١) الْمُعَيَّنِ لا يكون ماهيَّةً ولا لازمها ، وإلا انحصر نوعه في شخصه .

وغيرُهما: إما أن يكون محلَّهُ ، أو أمراً حالاً في محله ، أو أمراً حالاً في العَرَضِ ، أو أمراً مبايناً . والثالث والرابع باطلان ؛ لأنه لو كان كذلك لاستغنى عن الموضوع ؛ لأنه في وجوده وتَشَخُّصه مُكْتَفٍ بغير الموضوع ، والمُكْتَفِي في الوجود والتشخيص بغير المحلِّ لا يَتَقَيَّرُ إلى المحلِّ ، فيستغنى عنه ، وهو باطل ، فتعيَّنَ الأوَّلُ أو الثاني ، وعلى التقديرين يَتَقَيَّرُ في تشخيصه إلى الموضوع ، فيكون الموضوعُ من جملة المُشَخَّصَاتِ .

(١) ما بين القوسين ساقط من (ز) .

استحالة انتقال
الأعراض

وإذا ثَبِتَ أن الموضوعَ من مُشَخَّصات العَرَض، ثَبِتَ أن العَرَض لا يَصِحُّ الانتقالُ عليه؛ لأنه إذا كان الموضوعُ مُشَخَّصاً له يكون محتاجاً إلى موضوع مُشَخَّص؛ لأن الموضوعَ المُثَبَّتَ لا يكون من حيث هو مُثَبَّتَ موجوداً في الخارج، وما لا يكون كذلك لا يُقَيَّدُ وجوداً مُشَخَّصاً خارجياً^(١).

فالعَرَضُ إذن لا يتحقق وجوده إلا بمحلٍّ بعينه، فلا يَصِحُّ عليه الانتقال، وهذا بخلاف الجسم في احتياجه إلى الحيِّز، فإن الجسم لا يحتاج في وجوده وتشخُّصه إلى الحيِّز، بل يحتاج في تحيِّزه إلى حيِّزٍ غير مُعَيَّن، فلا يمنع أن ينتقل من حيِّزٍ إلى آخر من حيث إنه موجود مُشَخَّص.

جواز قيام
العرض
بالعرض

والحال^(٢) - أي: العَرَضُ - قد يَحُلُّ في الموضوع من غير وَسَط، كالحركة الحَالَّةَ في الجسم، وقد يَفْتَقِرُ إلى مُتَوَسِّطٍ يَحُلُّ العَرَضُ فيه، ثم يَحُلُّ ذلك المحلُّ في الموضوع، كالسرعة القائمة بالحركة القائمة بالجسم، فإن السرعة تحلُّ أَوَّلًا في الحركة، ويتوسطها تحلُّ في الجسم.

لا يقال^(٣): حُلُولُ (٦٠/هـ) الشيء في غيره، معناه: حُصُولُهُ في الحيِّز تبعاً لحصول ذلك الغير فيه، فذلك الغير لا بد وأن يكون جوهرًا؛

(١) (ز): خارجياً.

(٢) يريد أن يدلل على جواز قيام العرض بالعرض. وهو قول الفلاسفة ومعمر السلمي من المعتزلة، وخالفهم في ذلك جمهور المتكلمين. انظر: نهاية الغرام ٢٩٢/١.

(٣) هذا دليل المتكلمين في نفي قيام العرض بالعرض. ذكره الرازي في المحصل ص ٢٦٤، والسررندي في الصحائف الإلهية ص ٢٤٧.

لأنه لو كان عَرَضاً لكان حصوله في الحيز تبعاً لحصول غيره فيه،
 فحينئذ لا يخلو: إما أن يكون ذلك الغير هو الحال الأول؛ أو غيره:
 فإن كان الأول يلزم أن يكون حصول كل واحد منهما في الآخر^(١) تبعاً
 لحصول الآخر فيه، فيلزم الدور، وهو باطل؛ وإن كان الثاني يلزم
 الترجيح^(٢) بلا مرجح؛ إذ ليس جَعْلُ أحدهما قائماً بالآخر أولى من
 العكس، فلا بد وأن يكون كل منهما قائماً بمحل، وهو الجوهر.

لأننا نقول^(٣): لا تُسَلَّمُ أن حلول الشيء في الشيء عبارة عما
 ذكرتم، بل هو عبارة عن اختصاص أحد الشئين بالآخر، بحيث يكون
 الأول ناعياً والثاني منوعاً، وإن لم تكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة
 لنا، ويسمى الناعت حالاً والمنعوت محلاً.

وإذا ثبت أن العَرَضَ يجوز أن يحل في الموضوع بتوسط عَرَضٍ
 آخر يحل فيه، ثبت جواز قيام العَرَضِ بالعَرَضِ.

✽ قال:

وَلَا وُجُودٌ لَوْضِعِي لَا يَتَجَرَّأُ بِالِاسْتِقْلَالِ؛ لِحَبْصِ الْمُتَوَسِّطِ،

في الجزء
الذي لا يتجزأ

(١) قال الجرجاني في الحاشية: «لفظة: «في الآخر» وقعت سهواً بدل لفظة: «في الحيز»
 كما لا يخفى». ج: ١١٧. قلت: والمباراة نفسها في مطالع الأنظار ص ٧٣، ولم يعلق
 عليها السيد الجرجاني في حاشيته على المطالع.

(٢) كذا في (و) (د)، وفي الباقي: الترجيح. وما أثبت موافق لما في مطالع الأنظار
 ص ٧٣.

(٣) ما ذكره هنا هو جواب البيضاوي في طوابع الأنوار، انظر: مطالع الأنظار ص ٧٣.
 هذا، وجواب البيضاوي جواب بشقين: المنع والتسليم. وما ذكره الشارح هنا هو
 الشق الأول وهو المنع. وانظر الشق الثاني من الجواب في مطالع الأنظار ص ٧٣.

وَلِحَرَكََةِ الْمُؤْصُوعَيْنِ عَلَى طَرَفَيِ الْمُرَكَّبِ مِنْ ثَلَاثَةٍ وَأَرْبَعَةٍ^(١) عَلَى التَّبَادُلِ .

وَيَلْزَمُهُمْ مَا يَشْهَدُ الْجِسْمُ بِكَذِبِهِ مِنَ التَّفَكُّكِ ، وَسُكُونِ الْمُتَحَرِّكِ ،
وَانْتِقَاءِ الدَّائِرَةِ .

○ أقول:

لَمَّا قَرَّعَ مِنْ أَحْكَامِ الْجَوْهَرِ وَالْعَرَضِ ، أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى تَحْقِيقِ حَقِيقَةِ الْجِسْمِ^(٢) .

فنقول: الجسمُ الطبيعي - أعني: الجوهرَ الذئ يمكن أن تُفْرَضَ فيه الأبعادُ الثلاثة -: إما مُفَرَّدٌ ، وهو الذي لم يتألف من أجسام^(٣) ؛ أو مُرَكَّبٌ ، وهو الذي تألف من أجسام مختلفة كالحيوان ، أو غير مختلفة كالسير مثلاً .

والجسم المُفَرَّد قابل للانفصال ، فلا يخلو (٧٨/ب): إما أن تكون الانقسامات (٨٠/ز) الممكنة حاصلةً فيه بالفعل أو لا ، وعلى التقديرين: إما متناهية أو غير متناهية ، فهذه أربعة احتمالات:

الأول: كونُ الجسم مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ متناهيةً ، وهو مذهب بعض القدماء وأكثر المتكلمين من المُخَدِّثِينَ .

(١) (ز): أو أربعة .

(٢) انظر في حقيقة الجسم: الباحث المشرقية ٢/٢ ، مطالع الأنظار ص ١١٩ ، الصحائف الإلهية للسرفندي ص ٢٥٣ .

(٣) (و) زيادة: مختلفة .

والثاني: كونه متألفاً^(١) من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية، وهو مذهب قوم من القدماء^(٢)، والنظام^(٣) من متكلمي المعتزلة.

والثالث: كونه غير متألف من أجزاء بالفعل، لكنه قابل لانقسامات متناهية، وهو ما ذهب إليه محمد الشهرستاني^(٤).

والرابع: كونه غير متألف من أجزاء بالفعل، لكنه قابل لانقسامات غير متناهية، وهو مذهب جمهور الحكماء.

واختاره المصنف، فبدأ بإبطال المذهب الأول.

ولما كان بطلان المذهب الأول إنما هو ببطلان الجزء الذي لا يتجزأ^(٥) بدأ بنفيه. (٧٨/و)

(١) (هـ) (ز): مؤلفاً.

(٢) من الفلاسفة، ومنهم: انكسافراطيس، كما ذكر ذلك الرازي في المباحث المشرقية ٩/٢.

(٣) هو إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري، أبو إسحاق النظام، من أئمة المعتزلة، تبحر في علوم الفلسفة، انفرد بأراء خاصة، تاهته فيها فرقة من المعتزلة سميت بالنظامية، نسبة إليه. توفي سنة ٢٣١هـ. انظر: تاريخ بغداد للمخطيب ٩٧/٦، الأعلام ٤٣/١. وقد شكك بعضهم في صحة نسبة هذا القول إلى النظام. انظر: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ص ١٢٣، وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية للزركان ص ٤٢٢.

(٤) هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني، كان إماماً في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة، ولد في شهرستان، وتوفي بها سنة ٥٤٨هـ. له عدة مصنفات، منها: الملل والنحل، ونهاية الاقدام. انظر: وفيات الأعيان ٤٨٢/١، الأعلام ٢١٥/٦.

وقد ذكر الطوسي - في تلخيص المحصل ص ١٨٣ - أن الشهرستاني قال بذلك في كتابه: المناهج والبيانات.

(٥) انظر في هذه المسألة: النجاة لابن سينا ص ١٠٢، شرح الإشارات للرازي ص ٧=

قَالَ: ولا وجودَ لَوْضَعِي لا يَتَجَزَّأُ بالاستقلال، والوَضْعِي المشار إليه بالحس، الذي لا يَتَجَزَّأُ لا يخلو: إما أن يكون مستقلاً، وهو الجزء الذي لا يَتَجَزَّأُ؛ أو غير مستقل، وهو النقطة.

واختَجَّ عَلَى نَفْيِ الجزء الذي لا يَتَجَزَّأُ بوجوه:

الأول: إِذَا وَقَعَ جزءٌ بين جزأين بحيث تتلاقى الثلاثة، فلا يخلو: إما أن يَخْجُبَ الوَسْطَ^(١) الطرفين عن التماسُّ أولاً، والثاني يُوجِبُ التداخلَ، وهو محال، والأول يقتضي الانقسام.

الثاني: لو قَرَضْنَا مُرَكَّبًا من ثلاثة أجزاء على الولاء، وَوَضَعْنَا على كُلِّ من طَرَفَيْه جزءاً، وَتَحَرَّكَ الجزآن الموضوعان على طرفيه، على السواء: في السرعة والبطء والابتداء، فلا بد أن^(٢) يَتَلَقَّيا، فيلزم بالضرورة أن يكون يُصْفُ كُلُّ واحد منهما على نصف الطرف، والنصف الآخر على نصف المتوسط، فيلزم انقسام الجميع.

الثالث: لو قَرَضْنَا مُرَكَّبًا من أربعة أجزاء على الولاء، وَوَضَعْنَا فوق أحد طَرَفَيْه جزءاً، وتحت طَرَفَه الآخر جزءاً، وَتَحَرَّكَ^(٣) على التبادل، كُلُّ منهما على السَّوَاء من أول الخط، فيتحاذيان^(٤) بالضرورة، وموضعُ المحاذاة لا بد وأن يكون بين الثاني والثالث، وإلا لم يكونا

= شرح الإشارات للطوسي ١٣٠/٢، الصحائف الإلهية للمرقندي ص ٢٥٥، مطالب الأنظار ص ١١٥، شرح المقاصد ٣٩/٣، شرح المواقف ٦٧/٢.

(١) (ز): الأوسط.

(٢) (ل): (ز): وأن.

(٣) (ب): وتحرك.

(٤) كذا في (و)، في (ز): فتحاذيا، وفي الباقي: فيتحاذيا.

متساويين في الحركة ، حينئذ يلزم انقسامهما وانقسام الثاني والثالث .
ولمّا اقام الحجاج على نفي الجزء أراد أن يُشير إلى ما لزم
اصحاب هذا المذهب مما يشهدُ الحِسّ بكذبه ، وقد التزموه .
منه : التفكُّك .

تقريره : أن الجزء القريب من مركز الرَّحَى^(١) عند حركة الجزء
البعيد منه ، وقَطْعِهِ مَسَافَةً مساوية^(٢) لجزء لا يخلو : إما أن (٦١/هـ)
يتحرَّك جزءاً أو أَقْلُ أو يَنْكُرُ .

والأول : يُوجِبُ أن تكون حركةُ الجزء القريب مساويةً لحركة
الجزء البعيد في السرعة والبطء ، وهو محال بالضرورة . والثاني يُوجِبُ
انقسامَ الجزء ، وهو خلاف مذهبهم . والثالث يقتضي التفكُّك ، وقد
التزموه مع أن الحِسّ يكذبه .
ومنه : سكون المُتحرِّك .

تقريره : أن الفَرَسَ السائرَ من أول النهار إلى نصفِهِ ، لا يخلو : إما
أن يتحرَّك عند حركة الشمس ، وقَطْعِهَا مَسَافَةً مساويةً لجزءٍ جُزْءاً أو
أَقْلً ، أو يَنْكُرُ .

والأول يُوجِبُ أن تكون حركةُ الشمس مساويةً لحركة الفَرَسِ ،
وهو باطل بالضرورة . والثاني يُوجِبُ الانقسامَ ، وهو مُناقضٌ
لمذهبهم^(٣) . والثالث يُوجِبُ سكونَ المُتحرِّك ، وقد التزموه ، وهو أيضاً
مما يشهدُ الحِسّ بكذبه .

(١) أي : الطاحون . المصباح المنير ص ٣٠٤ .

(٢) ساقطة من (أ) .

(٣) (و) : وهو يناقض مذهبهم .

ومنه: انتفاء الدائرة .

تقريره: أن الدائرة القطبية^(١) إن تلاقى أجزاؤها بظواهرها وبواطنها، ساوت^(٢) الدائرة المنطقية، وهو محال، وإن تلاقى^(٣) بواطنها فقط لزم^(٤) الانقسام، فنفاها الدائرة، وقالوا: هذا^(٥) إنما يلزم على تقدير تحقق الدائرة، وهو ممنوع، فقد التزموا انتفاء الدائرة . وقالوا: إن البصر يُخطئ في أمر الدائرة؛ وذلك لأن الدائرة المحسوسة شكل مُضَرَّس، ليست بدائرة حقيقية .

❖ قال:

وَالنُّقْطَةُ عَرَضٌ قَائِمٌ بِالنُّقْسِمِ بِإِغْتِيَارِ التَّنَاقُحِ . وَالْحَرَكَةُ لَا
وُجُودَ لَهَا فِي الْحَالِ، وَلَا يَلْزَمُ نَفْيُهَا مُطْلَقًا . وَالْآنُ لَا تَحَقُّقَ لَهُ
خَارِجًا . وَلَوْ تَرَكِبْتَ^(٦) الْحَرَكَةُ مِمَّا لَا يَتَجَرَّأُ لَمْ تَكُنْ مَوْجُودَةً .

لِطَال لَمَّة
الْمَذْهَبِ الْأَوَّلِ

○ أقول:

لَمَّا بَيَّنَّ مَا لَزِمَ أَصْحَابَ الْمَذْهَبِ الْأَوَّلِ، أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى أَجْوِبَةٍ
حُجِّجَهُمْ^(٧) .

(١) في هامش (ز): «كل دائرة تكون أبعد من القطب تسمى منطقية، وكل دائرة تكون أقرب من القطب تسمى قطبية» .

(٢) (أ): لساوت، (هـ): تساوت .

(٣) (ز): تلاقيا .

(٤) (هـ): يلزم .

(٥) ساقطة من (ب) .

(٦) (ب) (و) (هـ): تركب .

(٧) انظر في حجج المتكلمين: المحصل ص ٢٦٩، الصحائف الإلهية ص ٢٦٢، نهاية=

تقرير الحجة الأولى: أن النقطة موجودة؛ لأنها طَرَفُ الخط الموجود، وطَرَفُ الموجود موجود، فهي: إما أن تكون جوهرًا أو عَرَضًا، فإن كانت جوهرًا - وهي ^(١) ذات وَضْع - يلزم المطلوب، وإن كانت عَرَضًا فمحلها لا ينقسم، وإلا يلزم انقسام النقطة؛ لأن الحال في المنقسم لا بد وأن ينقسم، وإذا لم ينقسم مَحَلُّها يلزم المطلوب.

تقرير الجواب: أن النقطة عَرَضٌ ^(٢)، وانقسام ^(٣) مَحَلُّها لا يقتضي انقسامها؛ لأن الحال في المنقسم إنما يَجِبُ انقسامه إذا كان حُلُوله في المحل من حيث هو منقسم (٨١/ز) (أما إذا كان حُلُوله في المحل لا من حيث هو منقسم) ^(٤) فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه.

والنقطة حالة في الخط من حيث إنه (٧٩/ب) لا ينقسم؛ لأنه إنما يَحُلُّ فيه من حيث التناهي والانقطاع، والخط من حيث التناهي والانقطاع غير منقسم، فلا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة.

تقرير الحجة الثانية: أن الحركة لها وجود في الحال؛ وذلك لأنها موجودة غير قارّة، فلو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود أصلاً؛ لأن الماضي والمستقبل معدومان، وحيث لا يخلو: إما أن تكون (٤٠/أ) منقسمة أو غير منقسمة، والأول باطل، وإلا يلزم ^(٥)

= المرام للحلي ٤١٩/٢، مطالع الأنظار ص ١١٢، شرح المقاصد ٢٥/٣، شرح
المواقف ٣٥٨/٢.

- (١) (هـ): فهي.
- (٢) (هـ): زيادة في الهامش: غير منقسم. نسخة.
- (٣) (و): فانقسام.
- (٤) ما بين القوسين ساقط من (ز).
- (٥) (ز): لزوم.

سَبَقُ أحد جزأيهما على الآخر بالوجود، فلا تكون الحركة في الحالِ موجودةً، هذا خُلِّفَ.

فتمَيَّنَ الثاني، فتكون المسافة التي وقعت الحركة في الحالِ عليها غيرَ منقسمة، وإلا يلزم من انقسامها انقسامُ الحركة؛ لأن الحركة في أحد الجزأين جزء الحركة في الجزأين.

وإذا كانت^(١) المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غيرَ منقسمة، لَزِمَ الجزء الذي لا يتجزأ، وهو المطلوب.

تقرير الجواب: أن الحركة لا وجودَ لها في الحال (٧٩/و)، ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقاً.

قوله: «لأن الماضي والمستقبل معدومان».

قلنا: لا تُسَلِّمُ أن الماضي والمستقبل معدومان مطلقاً، بل يكونان معدومين في الحال، ولا يلزم من العدم في الحال العدمُ مطلقاً.

تقرير الحجة الثالثة: أن الآنَ موجود؛ لأن الزمان موجود، فلو لم يكن الآنَ موجوداً لم يكن للزمان وجودٌ^(٢) أصلاً؛ لأن الماضي والمستقبل معدومان. والآنُ غيرُ منقسم، وإلا يلزم أن يكون بعض أجزائه مُتَقَدِّماً على البعض، فلا يكون الآنُ بتمامه موجوداً، هذا خُلِّفَ.

وإذا كان الآنَ موجوداً غيرَ منقسم، فالحركة المُطابِقة له أيضاً غيرَ منقسمة، والمسافة المُطابِقة لها^(٣) أيضاً غيرَ منقسمة، فيلزم^(٤) الجزء.

(١) (ب) (و) (هـ): كان.

(٢) (ز): الزمان موجوداً.

(٣) (ز): له.

(٤) (ز): فلزم.

تقرير الجواب: أن الآن غير موجود في الخارج، ولا يلزم من نفيه^(١) نفي الزمان مطلقاً.

قوله: «لأن (٦٢/هـ) الماضي والمستقبل غير موجودين»^(٢).

قلنا: لا نُسَلِّمُ، بل الماضي والمستقبل غير موجودين في الحال، ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقاً^(٣).

ولما أجاب عن حججهم ذَكَرَ حُجَّةً عَلَى امْتِنَاعِ تَرَكُّبِ الحركة مما لا يتجزأ.

تقريرها: لو كانت الحركة مُركَّبةً مما لا يتجزأ لم تكن موجودة، والثاني باطل، فالْمَقْدَمُ مِثْلُهُ.

بيان الملازمة: أن الحركة لو^(٤) كانت مُركَّبةً من أجزاء لا تتجزأ، فالمتحرك من جزء إلى آخر لا يخلو: إما أن يَتَّصِفَ بالحركة حال كونه في الحيز الأول، فلم يأخذ بَعْدُ في التحرك، أو حال كونه في الحيز الثاني، وهو باطل أيضاً؛ لأن الحركة قد انتهت حينئذ، ولا واسطة بين الأول والثاني، فيمتنع أن يُوصَفَ بالحركة، فلا تُوجَدُ الحركة.

* قال:

إبطال الحُجُجِ
الثاني

وَالْقَائِلُ بِعَدَمِ تَنَاقُضِ الْأَجْزَاءِ يَلْزَمُهُ - مَعَ مَا تَقَدَّمَ - النِّقْضُ بِوُجُودِ الْمُؤَلَّفِ مِمَّا يَتَنَاهَى، وَيُنْقَضُ فِي التَّعْمِيمِ إِلَى التَّنَاسُبِ.

(١) (أ) زيادة: منه، (و): نفيها.

(٢) (ز): معلومان. و «غير» ساقطة.

(٣) ساقطة من (أ).

(٤) (و): إن.

○ أقول:

لَنَّا قَرَعْنَا من إبطال المذهب الأول، شَرَعَ في إبطال المذهب الثاني^(١)، وهو كون الجسم مُركَّباً من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية. فَقَالَ: والقائل بعدم تناهي الأجزاء يلزمه - مع ما تقدّم - النقص بوجود المؤلف مما يتناهي، أي: كُلُّ ما لَزِمَ المذهب الأول يلزم هذا المذهب، فإن الحجج المذكورة تدل على بطلان الجزء الذي لا يتجزأ، سواء كانت^(٢) متناهية العدد أو غير متناهية العدد.

ويلزم هذا المذهب النقص الذي لم يلزم المذهب الأول، وهو النقص بوجود جسم مؤلف من أجزاء متناهية، فإنه يمكن أن تُؤْخَذَ^(٣) آحاد متناهية من تلك الأجزاء، فإذا ضُمَّ بعض تلك الآحاد إلى البعض، فلا يخلو: إما أن يزداد الحجم بازدياد التَّظْمِ والتأليف أو لا، والثاني يُوجبُ تداخل الأجزاء، فتعيّن الأول، وحينئذ يمكن أن تُضَمَّ الأجزاء بعضها إلى بعض، حتى يَحْصَلَ حَجْمٌ في كل جهة، فَحَصَلَ جسم مؤلف من أجزاء متناهية، فيلزم بطلان القول بأن كل جسم مؤلف من أجزاء غير متناهية.

والإيه أشار بقوله: «يلزم^(٤) النقص بوجود المؤلف مما يتناهي». وقوله: «وَيُفْتَقَرُ^(٥) في التعميم إلى التناسب» أي: إذا أَرَدْنَا أن يُبَيَّنَّ

(١) انظر: شرح الإشارات للطوسي ١٣٥/٢.

(٢) (هـ) زيادة: الأجزاء.

(٣) (ز): توجد.

(٤) الذي في المتن: «يلزمه...».

(٥) (هـ): ونفتقر.

أنه لا شيء من الأجسام يتألف من أجزاء غير متناهية ^(١) تفترق إلى التائب، بأن نقول: نسبة هذا الجسم الحاصل من الأجزاء المتناهية إلى الجسم المتناهي ^(٢) المؤلف من أجزاء غير متناهية، نسبة متناه إلى متناه، لكن نسبة المؤلف إلى المؤلف كنسبة الآحاد إلى الآحاد؛ لأن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التظيم والتأليف، فتكون نسبة الآحاد المتناهية إلى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه إلى متناه، هذا خلف.

فبين من ذلك: أنه لا شيء من الأجسام يتألف من أجزاء غير متناهية، فقد عمّ الحكم، وهذا التعميم إنما يسم إذا جت امتناع لا تناهي الأبعاد.

• قال:

ما يلزم
المذهب الثاني
من المسائل

وَيَلْزَمُ عَدَمَ لُحُوقِ السَّرِيعِ الْبَطِيءِ، وَأَلَّا تُقَطَعَ الْمَسَافَةُ الْمُتَنَاهِيَةُ فِي زَمَانٍ مُتَنَاهٍ. وَالضَّرُورَةُ قَعَتْ بِطِلَانٍ (٨٢/ز) الطَّفَرَةُ وَالتَّداخُلُ.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا مِنْ إِبْطَالِ الْمَذْهَبِ الثَّانِي، أَشَارَ إِلَى مَا يَلْزَمُهُ مِنَ الْمُحَالَاتِ.

منه ^(٣): أن الجسم لو كان مركباً (٨٠/ب) من أجزاء غير متناهية بالفعل، لم يلحق الجسم السريع الحركة الجسم البطيء الحركة قط، والتالي باطل بالضرورة.

(١) كذا في (هـ) وفي الباقي: يفترق.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) (ز): منها.

بيان الملازمة: أن الجسمَ السريعَ الحركةَ إذا ابتدأ بالحركة بعد أخذِ البطيء^(١) الحركةَ فيها، فإذا قَطَعَ السريعُ جزءاً قَطَعَ البطيءُ جزءاً أو أقلَّ أو يَسْكُنُ، والثالث محال؛ لأن البطء ليس لأجل تَخَلُّلِ السَّكِّنَاتِ، والثاني يُوجِبُ الانقسامَ علَى تقديرِ عدمه، فتعيَّن الأولُ، فيلزم أن لا يَلْتَحِقَ السريعُ البطيءَ.

ومنه^(٢): أنه لو تَرَكَّبَ الجسمُ من أجزاء لا تتجزأ بالفعل غير متناهية، لَزِمَ أن لا يقطعَ المسافةَ المتناهيةَ في زمانٍ متناهٍ، والثاني باطل، فالْمُقَدَّمُ مِثْلُهُ.

بيان الملازمة: أن الجسمَ لو تَرَكَّبَ من أجزاء غير متناهية بالفعل، فالمتحركُ إذا أراد أن يقطعَ مسافةً احتاجَ إلى^(٣) أن يقطعَ نِصْفَهَا، وقبل ذلك نِصْفَ نِصْفِهَا، واحتاج^(٤) في زمانٍ غير^(٥) متناهٍ إلى أن يقطعَ أنصافاً بلا نهاية، فيجبُ أن لا يقطعَ المسافةَ أبداً.

والقائلون بالمذهب الثاني (٨٠/و) دفعوا عن مذهبهم هذين اللازمين بارتكاب الطَّفَرَةِ^(٦)، بأن قالوا: السريعُ يَطْفِرُّ حتَّى يَحْصُلَ في بُعْدٍ أَكْثَرَ فيلحقُ البطيءُ، والمتحركُ إذا أراد أن يقطعَ مسافةً متناهية

(١) (ب): بطيء.

(٢) (ز): ومنها.

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) (هـ): فاحتاج.

(٥) ساقطة من (هـ) (ز).

(٦) الطفرة لغة: الوثبة. قال الجرجاني: «والمراد بها هنا: انتقال الجسم من جزء من أجزاء المسافة إلى جزء آخر منها، من غير أن يحاذي ما بينهما من أجزائها». حاشية الجرجاني ل: ١٢٣.

ذات أجزاء غير متناهية، يَطْفُرُ حتى يَحْصُلَ في بُعْدٍ أَكْثَرَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقَطِعَ شَيْئًا فَنَشِئًا، حتى يلزم أن لا يَنْقَطِعَ في زمان متناه.

ودفعوا أيضاً برهانَ التناسبِ بارتكابِ التداخلِ، بأن قالوا: الأجزاء المُتَكَثِّرةُ متداخلةٌ، بحيث يكون حَيْزُها واحداً، فلا يكون ازديادُ المقدارِ بحسبِ ازديادِ الأجزاء، فلا يلزم أن تكونَ نسبةُ المؤلفِ إلى المؤلفِ نسبةُ الأجزاء إلى الأجزاء.

فقولُ الْمُصَنِّفِ: «والضرورة قَعَّتْ بطلانَ الطفرة والتداخل» إشارةٌ إلى رَدِّ ما ارتكبوا من العُطْفرة والتداخل.

• قال: (٦٣/هـ)

وَالْقِسْمَةُ بِأَنْوَاعِهَا تُخَدِّثُ اثْنَيْتَيْ تَسَاوِي طِبَاعٍ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا^(١) طِبَاعَ الْمَجْمُوعِ. وَامْتِنَاعُ الانْفِكَاكِ لِمَارِضٍ لَا يَفْتَضِي الْامْتِنَاعَ الدَّائِيَّ. فَقَدْ ثَبَتَ أَنَّ الْجِسْمَ شَيْءٌ وَاحِدٌ يَقْبَلُ الانْقِسَامَ إِلَى مَا لَا يَنْتَاهِي.

○ أقول:

إبطال لمذهب
ديمقراطيس

لَمَّا قَرَعَ مِنْ إِبْطَالِ الْمَذْهَبِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي، أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى بطلانِ الْمَذْهَبِ الْمَنْسُوبِ إِلَى دِيمَقْرَاطِيسٍ^(٢).

(١) كذا في (و) وفي الباقي: منها.

(٢) ويكتب أيضاً ديمقراطيس، رومي، من تلاميذ أرسطو، كان متزوقاً في علم الهندسة، وكان الغالب عليه الفلسفة، عاش في حدود سنة ٤٥٩ ق. م.
انظر: طبقات الأطباء والحكماء لابن جلدج ص ٣٣، بتحقيق: فؤاد السيد، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية، القاهرة.

وهو: أن الأجسام المُشاهدة ليست ببائط، بل إنما هي مُتألّفة من بائط صغار، متشابهة الطبع، في غاية الصلابة، وتألّف البائط إنما يكون بالتماس والتجاور فقط، والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم بالفك أصلاً، وينقسم بالوهم.

وتقرر الجواب^(١): أن القسمة بأنواعها - أي: الفرضية والوهمية، والواقعة بسبب اختلاف عَرَصَيْنِ قَارَيْنِ كما في البلقة، أو مُضافين كاختلاف مُمَاسَّتَيْنِ أو مُحَاذَاتَيْنِ - تُحْدِثُ في المقوم اثنيّةً، تساوي طيّاع^(٢) كُلِّ واحد من الاثنين طيّاع الآخر، وطيّاع الجملة، وطيّاع الخارج الموافق في النوع.

وما يصحُّ بين كل اثنين منها يصحُّ بين اثنين آخرين، فيصح إذن بين المُتباينين من الاتصال الرافع للاثنيّة الانفكاكية ما يصح بين (المتصلين، ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين)^(٣) المُتباينين، فيلزم صحة الانقسام الانفكاكي في كُلِّ من تلك البائط.

فإن قيل: لِمَ لا يجوزُ أن تمتنع تلك البائط عن قبول الانقسام الانفكاكي لعارضٍ مانعٍ عن القسمة الانفكاكية؟
أجيب^(٤): بأن امتناع قبول القسمة بحسبِ العارض لا يمتلزم

(١) هذا جواب ابن سينا في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي ١٥٥/٢.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) ما بين القوسين ساقط من (و).

(٤) هذا جواب ابن سينا في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي ١٥٧/٢.

امتاع قبول القصة بحسب الذات، وكلامنا في الامتناع الذاتي^(١).
فإن قيل: هذا الجواب إنما يستقيم على تقدير أن تكون البائط
مشابهة الطبع كما هو مذهب ديمقراطيس، وأما على تقدير أن تكون
تلك البائط متخالفة الطبع، فلا يستقيم هذا الجواب، فكيف يكون
الجواب على هذا التقدير؟

أجب: بأن الامتداد من حيث هو امتداد طبيعة مُحَصَّلة نوعية،
فلا يختلف مُقتَضَاهَا في الأفراد، فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم
وَفَسْماً لافكاً، كامتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط
آخر يُقَارَنُهُ، فيقتضي كُلُّ منهما ما يقتضي الآخر، ويلزم المطلوب.
وإذا ثَبَتَ أن الجسم لا يكون مُؤَلَّفاً من أجزاء بالفعل غير مُتَجَزَّئة،
سواء كانت متناهية أو غير متناهية، ثبت أن الجسم شيء واحد يُقْبَلُ
الانقسام إلى ما لا يتناهى.

✽ قال:

وَلَا يَقْتَضِي ذَلِكَ^(٢) مُبَيِّنَ مَادَّةِ سَوَى الْجِسْمِ؛ لِاسْتِحْوَاجِ غَرَمِهِمْ
السَّلْسَلِ وَوُجُودِ^(٣) مَا لَا يَتَنَاهَى.

○ أقول:

ذهب^(٤) طائفة من المتقدمين^(٥) إلى أن الهَيُولَى الأولى الحاملة

(١) ساقطة من (ز).

(٢) أي: اتصال الجسم وقوله الانفصال إلى غير نهاية.

(٣) (و): أو وجود.

(٤) (ب): ذهب.

(٥) منهم أفلاطون وأتباعه، وهو قول جماعة من المتكلمين وأبي البركات البغدادي =

لجميع الصور هي ^(١) الجسم، وهو جوهر بسيط لا تركيب ^(٢) فيه عندهم بوجه من الوجوه، فمن حيث جوهره ^(٣) يسمى جسماً، ومن حيث قبوله للصور ^(٤) يسمى هيئولئ.

والاتصال (٨١/ب) والانفصال عَرَّضَانِ مُتَعَارِفَانِ عَلَى الْجِسْمِ، فذلك الجسم في ذاته ليس بمتصل ولا منفصل؛ حتى يمكن أن يكون موضوعاً (٨١/ب) للاتصال والانفصال.

وذهب طائفة إلى أن الهيئولئ الأولى هي أبسط ^(٥) من الجسم، وهي مع الاتصال ^(٦) القابل للأبعاد الثلاثة تكون جسماً، والجسم مُركَّب في الحقيقة من الهيئولئ ومن الاتصال القابل للأبعاد الثلاثة.

= والهرودي شيخ الإشراق. انظر: توضيح المراد ص ٢٤٤.

وانظر في هذه المسألة: عيون الحكمة لابن سينا ص ١٧، المباحث الشرقية ٤١/٢، المحصل ص ٢٧٤، شرح الإشارات للطوسي ١٤٥/٢، شرح التجريد للقوشجي ٣٧٩/٢.

(١) كذا في (هـ)، وفي الباقي: هو.

(٢) (ر): تركيب.

(٣) (هـ): زيادة: وذاته.

(٤) (ب) (هـ): للصورة.

(٥) (ب) (و): البسيط.

(٦) المراد بالاتصال هنا: الجوهر المتصل في ذاته، فإنه يسمى في الاصطلاح اتصالاً

مبالغة. وليس المراد منه المعنى الإضافي المفهوم منه لغة، ولا العرض المتصل في ذاته، وهو الجسم التعليمي؛ إذ لا يكون شيء منهما جزءاً من الجوهر الذي هو الجسم الطبيعي. حاشية الجرجاني ل: ١٢٦.

وهو مذهب المثنائين^(١)، واختاره الشيخ الرئيس^(٢) أبو علي^(٣).
والمُصَنَّف اختار المذهب الأول.

قَالَ: لا يقتضي اتصال الجسم وقبوله الانفصال إلى غير النهاية^(٤)
ثبوت مادة سوى الجسم، أي: ثبوت مادة تكون جزءاً للجسم، والجسم
مُرَكَّبٌ منه ومن غيره؛ لأنه لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم
يلزم التسلسل، أو وجود مادة^(٥) لا تنهاى، والتالي باطل.

بيان الملازمة: أن الجسم المتصل الواحد له مادة واحدة، فإذا
(١/٤١) قَسَمْتَهُ استحال أن تبقى المادة على وَحْدَتِهَا بالضرورة،
فيحصل لكل جزء مادة.

فإن كانت مادة كل جزء حادثة بعد القسمة لزم التسلسل^(٦)؛ لأن

(١) المشامون: هم تلاميذ أرسطو، سموا كذلك؛ لأن الأستاذ كان يعلم وهو يشي في اللوقيون. والمثنائية: هي مذهب أرسطو في منهجه ومبادئه ومضافاً إليه ما ذهب إليه تلاميذه في التاريخ القديم والحديث. المعجم الفلسفي ص ١٨٤.

(٢) انظر: عيون الحكمة لابن سينا ص ١٧، شرح الإشارات للطوسي ١٤٥/٢، وهو اختيار الفارابي وكثير من الحكماء. انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي ص ٢٦، توضيح المراد ص ٢٤٤.

(٣) هو الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي شرف الملك، الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات، ولد في إحدى قرى بخارى، ونشأ وتعلم في بخارى، وطف الياد وناظر العلماء، وتوفي في همدان سنة: ٤٢٨، له مصنفات كثيرة، من أشهرها: القانون، والشفاء، والإشارات. الأعلام ٢/٢٦١.

(٤) (هـ): نهاية.

(٥) (ز): ما.

(٦) (هـ) زيادة: لأن هذه المادة الحادثة تكون مسبقة وتلك بأخرى إلى ما لا نهاية له.

كل حادث عندهم لا بد له^(١) من مادة، وإن^(٢) كانت موجودة قبل
القسمه لزم وجود مواد لا نهاية لها، بحسب قبول الانقسامات (١١/٥)
الغير المتناهية.

ولقائل أن يقول^(٣): الوَحْدَةُ الشخصية والتعدد الذي يقابلها، لا
يَعْرِضَان للمادة إلا بعد تشخيصها المستفاد من الصورة.

وحينئذ نقول: مادة كل جزء قديمة من حيث الذات، ووَحْدَتُهَا
المستفادة من الصورة حادثة بحدوث الجزء^(٤)، فلا تستدعي مادة
أخرى؛ لأن حدوث وَحْدَتِهِ الطارئة على المادة بسبب الصورة مبروق
بذات المادة القديمة، فلا يلزم التسلسل.

واحتج الشيخ الرئيس^(٥) على أن الجسم ليس بسيط مطلق،
بل^(٦) مُرَكَّب من الهَيُولَى والصورة: بأن^(٧) الجسم متصل في نفسه قابل
للاتصال والانفصال، فإذا فيه قوة الاتصال والانفصال، والاتصال نفسه
لا تكون فيه قوة الاتصال والانفصال؛ لأن الشيء لا يَقْبَلُ (٦٤/هـ)
نفسه ولا ما ينافيه، فلا بد من شيء آخر غير الاتصال، فيه قوة الاتصال
والانفصال، وهو الهَيُولَى.

(١) (ز): فيه.

(٢) (ب): فإن.

(٣) (ز) زيادة: إن.

(٤) (ب): الجنس، وهو تحريف.

(٥) (ز) زيادة: أبو علي.

(٦) (هـ) زيادة: هو.

(٧) ذكر ابن سينا هذه الحجة في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي ١٤٥/٢.

وقد اعترضَ صاحبُ الإشراق^(١) على هذه الحجة من وجوه:

الاول: أنها مبنية على أن للجسم اتصالاً في نفسه غير الاتصال الذي هو من عوارض الكم، وهو ممنوع.

وما قيل: إن الشعلة تتبدل^(٢) مقاديرها ويبقى اتصالها، فيكون لها في نفسها اتصال غير الاتصال الذي هو من عوارض الكم - فغير مُسلم، فإن الشعلة الطويلة إذا جُمِلَتْ مستديرة، يجتمع فيها أجزاء كانت مُتفرقة، والمستديرة إذا طُوِّلت تَفَرَّقَ الأجزاء التي كانت متصلة، فالاتصال أيضاً يتبدل.

الثاني: أن الاتصال المورَد في الحجة هو الاتصال الذي يقابله الانفصال، وهو عَرَضٌ، والقابل له هو الجسم، وكيف لا يكون عَرَضاً وهو يَحْدُثُ وَيَبْطُلُ مع بقاء ماهية الجسمية، فإن كان وراء هذا الاتصال اتصال آخر جوهري، فلقاتلي أن يقول: إنه هو الجسم لا غير، ولا يكفيكم أن تقولوا: إنه لا يبقى مع الانفصال، فإن الذي يَبْطُلُ الانفصال هو العارضي^(٣) لا الجوهري.

الثالث: لا يخلو: إما أن يُعْنَى بالاتصال ما لا يُصَوَّرُ أن يُغْفَلَ إلا بين الشئين، وهذا عَرَضِيٌّ يقابله^(٤) الانفصال، ولا يَصْلُحُ أن يكون جزءاً لأمر جوهري مَخْضِيٍّ، وإما أن يُعْنَى به ما لا يَسْتَدْعِي أن يكون

(١) انظر: حكمة الإشراق للسهروردي ص ٧٥، في ضمن مجموعة مؤلفات شيخ إشراق.

(٢) (ب) (ز): تبدل.

(٣) (هـ): العرض، (و) (ز): العارض.

(٤) (و): مقابله.

بين اثنين^(١)، وهو في الجسم، ويكون اصطلاحاً آخر غير ما يفهمه الكافة، وهو الامتداد، ولا يكون الانفصال مُقابلاً له، بل ذلك الامتداد هو الجسم، وهو القابل للانفصال والاتصال الذي يقابله.

ولقائل أن يقول على الوجه الأول: إن الاتصال الذي هو من أجزاء الجسم هو الامتداد، وبقاء الامتداد الوَحْداني في الشُّعْعة مع التبدُّل في المقادير يدل على مغاييرته للمقادير.

وأما قوله: «إن الشمعة الطويلة إذا جعلت مستديرة يجتمع فيها أجزاء كانت متفرقة» فباطل؛ لأن الشمعة لا يكون فيها أجزاء بالفعل، حتى صارت مجتمعة بالاستدارة، بل الشمعة لها امتداد وَحْداني، باقٍ ما لم يطرأ عليه التفرُّق، مع تبدُّل المقادير حالة عدم التفرُّق، فالباقى عند عدم التفرُّق غير الزائل عند عدمه.

وعلى الوجه الثاني: أنا نختار أن للجسم اتصالاً آخر وراء هذا الاتصال العرضي، وهو جوهرى.

وأما قوله: «إنه هو الجسم لا غير».

قلنا: لا يجوز أن يكون هو الجسم، بل الجسم مُركَّبٌ منه ومن غيره؛ لأن الجسم فيه قوَّة الانفصال، وما فيه قوَّة الانفصال يبقى بعينه بعد طَرَيان الانفصال، وهذا^(٢) الامتداد الجوهرى الوَحْداني لا يبقى بعد طَرَيان الانفصال، بل عُدِمَ ووُجِدَ امتدادان آخران، فلا يكون قابلاً

(١) (ز): الشين.

(٢) (و): وهو.

للانفصال قبولاً يكون بعينه باقياً وموصوفاً به، فلا بد في الجسم من شيء آخر غير هذا^(١) الامتداد، فيه قوة الانفصال.

فإن قيل: الهَيُولَى الواحدة أيضاً لا تبقى بعد طريان الانفصال، ووجدَ هَيُولَيَانِ أُخْرَيَانِ، فلا يكون فيها (٨٤/ز) قوة الانفصال.

اجيب: بأن الهَيُولَى من حيث هي قابلة للانفصال لا من حيث هي واحدة، فقوة الانفصال في الهَيُولَى من حيث هي (٨٢/ب)، لا في الهَيُولَى من حيث هي واحدة.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون الامتداد أيضاً - من حيث هو - قابلاً للانفصال^(٢)، لا من حيث هو واحد؟

اجيب: بأن الوَحْدَةَ والتعدد للامتداد بالذات وللَهَيُولَى بالعرض، فيمتنع أن يطرأ الانفصال على الامتداد الواحد ويبقى ذاتٌ ذلك الامتداد؛ لأنه إذا طرأ الانفصال زال الوَحْدَةُ اللازمة لذلك الامتداد، فترتفع ذات الامتداد^(٣)؛ ضرورة ارتفاع لازمه، بخلاف الهَيُولَى فإنه إذا طرأ الانفصال وزال وَحْدَتُهَا العرضية لم ترتفع ذات الهَيُولَى، بل عَرَضَ لها التعدد، وإنما لم ترتفع ذات الهَيُولَى بارتفاع الوَحْدَةِ؛ لأن الوَحْدَةَ ليست بلازمة لها.

وعلى الثالث: أنا نَعْنِي بالاتصال غيرَ ما يُعْقَلُ بين الشئين، وهو

الامتداد.

(١) ساقطة من (ز).

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) ساقطة من (ب).

قوله: «والانفصال لا يكون مقابلاً (و/٨٢) له».

قلنا: الانفصال كما يكون مقابلاً للاتصال المعقول بين الأمرين، يكون مقابلاً للاتصال الجوهرى الذي هو الامتداد، فالانفصال الذي يكون مقابلاً للامتداد هو رَفْعُ ذلك الامتداد عما مِنْ شأنه (ه/٦٥) أن يكون له ذلك الامتداد، أعني: الهَيُولَى، وَرَفْعُ ذلك الامتداد عنها يستلزم حدوث امتدادين آخرين.

وأما قوله: «الامتداد هو الجسم وهو قابل للاتصال والانفصال» فقد عَرَفَتْ ما فيه.

❖ قال:

وَلِكُلِّ جِسْمٍ مَكَانٌ طَبِيعِيٌّ يَطْلُبُهُ عِنْدَ الْخُرُوجِ عَلَى أَقْرَبِ الطَّرِيقِ، فَلَوْ تَعَدَّدَ انْتَقَى. وَمَكَانُ الْمَرْكَبِ مَكَانُ الْغَالِبِ^(١) أَوْ مَا اتَّفَقَ وُجُودُهُ، وَكَذَا الشَّكْلُ، وَالطَّبِيعِيُّ هُوَ الْكَرَّةُ.

إثبات المكان لكل جسم

○ أقول:

لَمَّا فَرَّغَ من بيان حقيقة الجسم، أراد أن يُشير إلى بعض أحوال الكلية^(٢).

وإنما خَصَّ المكانَ والشَّكْلَ بالذكر؛ لأن المكانَ مُخْتَلَفٌ في الأجسام، والشَّكْلَ متشابهة، وسائرُ الأحوال يمكن أن يُجِبَّتْ بِمِثْلِهِ؛ لأنها: إما^(٣) متشابهة أو مختلفة.

(١) (ب): الأغلب.

(٢) انظر: المباحث المشرقية ٦٩/٢ - ٧١، شرح الإشارات للطوسي ٢٤٩/٢، كشف

المراد ص ١٣٠، شرح التجريد للقوشجي ٣٨٣/٢، شرح المواقيت ٣٩٢/٢ - ٣٩٨.

(٣) ساقطة من (ز).

فَقَالَ: ولكلّ جسم - سواء كان بسيطاً أو مركباً - مكانٌ طبيعي؛ لأنك تعلم أنه إذا خُلِّيَ وطَبِعَهُ - ولم يُعْرَضْ له من خارج تأثيرٌ غريب^(١) - لم يكن له بُدٌّ من مكان مُعَيَّن يطلبه عند الخروج عنه، على أقرب الطرق.

وهذا هو المراد بكونه طبيعياً.

وإنما جَعَلَ الحكمَ كُلِّياً؛ لأن مذهبه أن المكان هو البُعْدُ لا السطحُ، كما سيجيء، فيكون على هذا كلُّ جسم في مكان حتى المُحَدَّدُ للجهات. ولا يجوز أن يكون المكانُ الطبيعي لكل جسم إلا واحداً؛ لأنه لو تعدَّد المكانُ الطبيعي يلزم أن لا يكون المكانُ الطبيعي مكاناً طبيعياً. وأشار بقوله: «فلو تعدد انتفى» إلى^(٢) الملازمة، والثالي باطل. بيانُ الملازمة: أنه لو تَعَدَّدَ فلو خُلِّيَ الجسمُ وطَبِعَهُ، فلا يخلو: إما أن يَخْصُلَ في أحدهما أو لا، فإن كان الثاني لم يكونا طبيعيين، وإن خَصَلَ في أحدهما، فلا يخلو: إما أن يكون حاصلًا في الآخر أو لا، والأول محال، وإلا يلزم أن يكون جسمٌ واحد في مكانين، وهو بَيِّنُ الاستحالة بالضرورة. والثاني لا يخلو: إما أن يَطْلُبَ الآخر أو لا، فإن كان الأول يكون الثاني هو الطبيعي لا الأول، وإن كان الثاني فبالعكس.

والمرْكَبُ إن غَلَبَ أحدُ أجزائه فمكانه مكانُ الغالب من أجزائه، وإن لم يَغْلِبْ أحدُ أجزائه، فإن كان فيه الأجزاء التي أمْكَنَتْها في جهة

(١) وذلك لأن التأثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعاً أو شكلاً قسرياً، كتأثير الحرارة والإناء المكعب في الماء، فإن أحدهما يصعد والثاني يكعب. شرح الإشارات

للطوسي ٢/٢٥٠.

(٢) ساقطة من (ب) (و).

واحدة هي الغالبة على الباقية، فمكانه هو ما يقتضيه الغالب فيه بحسب ذلك؛ إذ لا غالب فيه مطلقاً.

وإن لم يَغْلِبْ فيه أجزاء بهذه الصفة فمكانه هو الذي اتَّفَقَ وجوده فيه؛ إذ لو مال إلى واحد من تلك الأمكنة المتساوية بالنسبة إليه، لكان ذلك تخصصاً من غير مُخصَّص.

قوله: «وكذا الشكل» أي: لكل جسم شَكْلٌ طبيعي على الوجه الذي ذُكِرَ.

والشَّكْلُ: هيئة ما أحاط به حدٌّ أو حدود من جهة الإحاطة. والشَّكْلُ الطبيعي البسيط هو الكرة؛ لأن المُقتَضِيَ لشكله^(١) هو الطبيعة، وهي واحدة، وقَابِلُهُ هو الجسم البسيط، وهو أيضاً واحد. وتأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مُخْتَلِفاً، فيجب أن يكون كُرِّيّاً، وإلا لاختلَفَت آثاره^(٢).

ولا ضَبَطَ لأشكال المُرَكَّبَات؛ لأنها تختلف بِحَسَبِ اختلاف التراكيب الحاصلة.

والمُصَنَّفُ عمَّ الحكمَ بالنسبة إلى جميع الأجسام، فقال: «الشكل الطبيعي هو الكرة».

وفيه نَظَرٌ^(٣)؛ إذ يجوز أن يكون الشَّكْلُ الطبيعي للمركب غير الكُرِّيِّ.

(١) (ز): لشكله.

(٢) (ز) زيادة: فحينئذ يلزم الترجع بلا مرجع.

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: وفيه نظر... أقول: أجاب عنه شيخنا جارا الله تلميذ الشارح: بأن طبيعة الجسم من حيث مقتضاها هو الكرة، وما وقع في المركبات من الاختلاف فمن تأثير خارج» ل: ٥٤.

قال:

السطح ماميا
المكان

وَالْمَقُولُ مِنَ الْأَوَّلِ^(١) الْبُعْدُ، فَإِنَّ الْأَمَارَاتِ تُسَاعِدُ عَلَيْهِ.

وَاعْلَمْ أَنَّ الْبُعْدَ مِنْهُ مُلَاقٍ لِلْمَادَّةِ، وَهُوَ الْحَالُّ فِي الْجِسْمِ
وَيُمَانِعُ مُسَاوِيَهُ؛ وَمِنْهُ مُقَارَفٌ تَحُلُّ فِيهِ الْأَجْسَامُ، وَبِلَايَتِهَا يَجْنَلَتِهَا،
وَيَذْأَجِلُهَا يَحْيَيْتُ يَنْطِقُ عَلَى بُعْدِ الْمُتَكَنِّ وَيَتَّجِدُ بِهِ.

وَلَا انْتِنَاعَ لِيَخْلُوهُ عَنِ الْمَادَّةِ. وَلَوْ كَانَ الْمَكَانُ سَطْحًا (٨٥/ز)
لَتَضَادَّتِ الْأَحْكَامُ، وَلَمْ يُمْمَ الْمَكَانُ.

أقول:

المكان موجود^(٢)؛ لأنه مُشَارٌ إِلَيْهِ وَمَقْصِدٌ لِلْمُتَحَرِّكِ، وَكُلُّ مَا هُوَ
كَذَلِكَ، فَهُوَ موجود.

وهو لا يكون جُزْءاً للجسم ولا حَالاً فِيهِ؛ لِأَنَّهُ يَسْكُنُ فِيهِ الْجِسْمُ،
وَيَنْتَقِلُ بِالْحَرَكَةِ عَنْهُ وَإِلَيْهِ، وَكُلُّ مَا هُوَ كَذَلِكَ لَا يَكُونُ جُزْءاً لِلْجِسْمِ وَلَا
حَالاً فِيهِ.

فهو:^(٣) إما السطحُ الباطنُ للجسم الحَاوِي المُمَاسِّ للسطح الظاهر

(١) (هـ): المكان.

(٢) انظر: المباحث المشرقية ٢٤٩/١، كشف المراد ص ١٣١.

(٣) المذاهب في حقيقة المكان ستة:

السطح الأول: أن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحَاوِي المماس للسطح
الظاهر من المحوي. وهو مذهب أرسطو والمثاليين، ومتأخري الحكماء كابن سينا
والفارابي وأتباعهما.

السطح الثاني: أن المكان هو السطح مطلقاً، لأن الفلك الأعلى يتحرك، فله مكان،
وليس هو سطح المحوي. وهو مذهب بعض الحكماء.

(٨٣/ب) من المَحْوي؛ أو بُعْدٌ يساوي البُعْدَ القائمَ بالجسم وَشَقْلُهُ بالحصول فيه.

واختار المصنّف الثاني.

قَالَ: المعقُولُ من المكان البُعْدُ، فإن الأمارات تُسَاعِدُ^(١) أن المكان هو البُعْدُ، فإن الناس كُلُّهُمْ يَخْتَكُمُونَ أن الماء فيما بين أطراف الإناء، وأن الماء يزول وَيُفَارِقُ وَيَخْصُلُ الهواءُ في ذلك البُعْدَ بعينه.

وأيضاً: إذا تَوَهَّمْنَا الماءَ وَغَيْرَهُ من الأجسام مرفوعاً غَيْرَ موجود في الإناء، لَزِمَ من ذلك أن يكون البُعْدُ الثابتُ بين أطرافه موجوداً، وذلك أيضاً (٦٦/هـ) موجود عندما يكون هذا موجوداً معه.

المنعِب الثالث: أن المكان هو البعد المجرد الموجود، وهو العطف من الجسائيات وأكتف من المجردات، ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في أعماقه وأقطاره.

ويسمى ذلك البعد بعداً مفطوراً؛ لأنه فطر عليه البداهة. وهو منعِب الإشرافيين وأفلاطون، وهو الذي اختاره المصنف.

المنعِب الرابع: أن المكان: بعد موهوم مفروض يشغله الجسم بملئه على سبيل التوهم، وهو الخلاء، وهو عندهم علمي وليس بوجودي، وهذا منعِب المتكلمين. المنعِب الخامس: أن المكان هو الهولي. وهو منعِب بعض قدماء الحكماء، وقد ينسب إلى أفلاطون.

المنعِب السادس: أن المكان هو الصورة الجسمية. وهذا كذلك قد ينسب إلى أفلاطون.

انظر: طبيعيات الشفاء فن السماع الطبيعي ص ١١١، الصحائف الإلهية ص ٢١٦، دستور العلماء ٣١٧/٣، كشف اصطلاحات الفنون ١٦٣٤/٢، شرح الهداية في الحكمة لقاضي مير ص ٢٩.

(١) (أ) زيادة: على.

وأيضاً: كَوْنُ الجسم في مكان ليس يَسْطُحه بل بِحَجْمِهِ وَكَيْفِيَّتِهِ،
 فيجب أن يكون ما فيه الجسم بحجمه مساوياً له (٨٣/و) فيكون بُغْدًا.
 ولأن المكان مساوٍ للمُتَمَكِّن، والمُتَمَكِّن ذو ثلاثة أقطار، فالمكان
 ذو ثلاثة أقطار.

وأيضاً: إن الناس كُلُّهم يقولون: المكان قد يكون فارغاً وقد يكون
 مُتَمَلِّئًا، ولا يقولون: إن السطح يكون فارغاً ويكون ممتلئًا.

قوله: «واعلم أن البعد منه مُلاق» إلى قوله: «ولا امتناع لخلوه
 عن المادة» جوابٌ عن دليلٍ - للقاتلين^(١) (١/٤٢) بأن المكان هو
 السطح - على أن المكان ليس بِبُغْدٍ.

تقريرُ الدليل^(٢): أن المكان لو كان هو البُغْد، فذلك البُغْد
 لا يخلو: إما أن يكون موجوداً مع البُغْد الذي للجسم المَخْوي، أو
 لا يكون موجوداً^(٣).

فإن لم يكن موجوداً معه، فيلزم أن لا يكون مع المُتَمَكِّن في
 المكان مكاناً؛ لأن المكان هو هذا البُغْد الذي لم يكن موجوداً مع
 المُتَمَكِّن.

وإن كان موجوداً فلا يخلو: إما أن يكون له وجودٌ غير وجود بُغْد
 المَخْوي، أو لا يكون له وجودٌ غيره، بل يَتَّحِدُ به فيصيرُ هو هو.

(١) (هـ) (ز): القاتلين.

(٢) هذا الدليل لابن سينا، ذكره في فن السماع الطبيعى من الشفاء ص ١١٩، والشارح
 نقل عبارة ابن سينا بتصريف.

(٣) ساقطة من (هـ).

فإن كان الثاني فليس هناك بُعْدٌ إلا بُعْدُ الجسمِ المَحْضِي، وكذلك إذا حَصَلَ فيه جسمٌ آخر، لا يكون هناك بُعْدٌ إلا بُعْدُ ذلك الجسم الآخر، فلا يكون البُعدُ - الذي قَرَضْنَا أنه مكان - موجوداً.

وإن كان الأولُ فهناك بُعْدٌ بين أطراف الحاوي وهو مكان، وبُعدٌ آخر في المُمْتَكِن، هو أيضاً بين أطراف الحاوي غير ذلك بالعدد.

لكن معنى قولنا^(١): «البعد الشخصي الذي بين هذين الشيئين»: هو أنه هذا الأمرُ المَتَّصِلُ بينهما الذي يَقْبَلُ القِسْمَةَ الواحدَ المَشَارِ إليه^(٢)، فكلُّ ما بين هذا الطَّرَفِ وهذا الطَّرَفِ هو هذا البُعدُ الذي بين الطرفين. فكلُّ ما هو هذا البُعدُ الذي بين الطرفين المحدودين^(٣) فهو لا محالةً واحدٌ شخصي لا غير، فيكونُ كلُّ ما بين هذا الطَّرَفِ وهذا الطَّرَفِ بُعداً شخصياً واحداً، ليس بُعداً وبُعداً آخر.

وإذا كان كذلك لم يكن بين هذا الطَّرَفِ وهذا الطَّرَفِ بُعدٌ للجسم وبُعدٌ آخر، لكن البُعدُ الذي للجسم بين الطرفين موجود، فالْبُعدُ الآخرُ ليس بموجود.

تقرير الجواب: أن البُعدَ ينقسم إلى قسمين: بُعدٌ قائمٌ بالمادة مُلاقٍ لها، وبُعدٌ غيرُ مُلاقٍ للمادة بل مُقَارِقٌ عنها. والأولُ - أعني: البُعدُ القائمٌ بالمادة - يُمانِعُ مساويته، أعني: بُعداً آخر مُقَارِناً لمادة مساوياً له، فلا يُجَامِعُهُ؛ لامتناع التداخل بين هذين البُعْدَيْنِ المُلاقِيَيْنِ للمادة.

(١) زيادة من (و)، وهي مثبتة في الشفاء ص ١١٩.

(٢) عبارة الشفاء: الواحدة المشار إليها ص ١١٩.

(٣) ساقطة من (ز).

والثاني - أعني: البُعْدُ المُجَرَّدُ الذي لا يقوم بالمادة - تَحُلُّ فيه
الأجسامُ، ويُلَاقِيها بِجَمَلَتِها، ويُدَاخِلُها بِحَيْثُ يَنْطَلِقُ عَنِ بُعْدِ الْمُتَمَكِّنِ
وَيَتَّجِدُ بِهِ، وَهُوَ مَكَانٌ لِلْجِسْمِ^(١) الذي يُدَاخِلُهُ، وَلَا امْتِنَاعَ فِي تَدَاخُلِ
يَنْفِي هَذَا الْبُعْدِ فِي بُعْدِ الْجِسْمِ الْمُتَمَكِّنِ لَخُلُوهُ عَنِ الْمَادَةِ.

وفي هذا الجواب نَقَطَرُ؛ لَأَنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ الْأَبْعَادَ لذَاتِهَا
مُتَمَانِعَةٌ عَنِ التَّدَاخُلِ، لَا بِسَبَبِ الْهَيُولَى وَلَا بِسَبَبِ الصُّورِ وَالْأَعْرَاضِ،
فَإِنَّ الصُّورَ وَالْأَعْرَاضَ لَوْ لَمْ تَكُنْ وَقُرِضَ الْبُعْدُ مَوْجُوداً كَانَ مَمْتَنَعاً مِنَ
التَّدَاخُلِ.

وَالْهَيُولَى لَوْ لَمْ تَكُنْ ذَاتَ وَضْعٍ لَمْ يُتَصَوَّرْ فِيهَا امْتِنَاعُ التَّدَاخُلِ،
وَعِنْدَ كَوْنِهَا ذَاتَ وَضْعٍ تَمْتَنَعُ عَنِ التَّدَاخُلِ بِالْعَرَضِ، بِسَبَبِ الْبُعْدِ الَّذِي
يَعْرِضُ^(٢) لَهَا، فَيَعْرِضُ بِسَبَبِهِ التَّجْزُؤُ وَالْانْقِسَامُ، فَيَكُونُ اسْتِعْدَادُ
الْهَيُولَى لِأَن يُخْمَلَ عَلَيْهَا امْتِنَاعُ التَّدَاخُلِ أَمراً يَلْحَقُهُ مِنَ الْبُعْدِ، وَالْبُعْدُ
هُوَ السَّبَبُ فِي حَقْلِ هَذَا عَلَيْهَا.

قَوْلُهُ: «وَلَوْ كَانَ الْمَكَانُ سَطْحاً لَتَضَادَّتِ الْأَحْكَامُ» هَذَا دَلِيلٌ عَلَى
أَنَّ الْمَكَانَ لَيْسَ بِسَطْحٍ الْحَاوِي.

تَقْرِيرُهُ: لَوْ كَانَ الْمَكَانُ^(٣) هُوَ السَّطْحُ الْبَاطِنُ لِلْجِسْمِ الْحَاوِي،
لَتَضَادَّتِ أَحْكَامُ الْجِسْمِ الْوَاحِدِ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ، وَالتَّالِي بَاطِلٌ.

بَيَانُ الْمَلَازِمَةِ: أَنَّ الْمَكَانَ لَوْ كَانَ سَطْحاً يَلْقَى سَطْحَ الْمَخْوِيِّ،

(١) (و) (ز): الْجِسْمُ.

(٢) (و): يَوْجِبُ.

(٣) سَاقِطَةٌ مِنْ (ز).

يلزم أن يكونَ الطائرُ الواقفُ في الهواء الذي يتبدّل عليه المكانُ (٦٧/هـ) ساكنًا متحرّكًا معاً؛ لأن الحركةَ (٨٦/ز) هي مُفارقة سَطْحٍ إلى سَطْحٍ آخر، والطائرُ على تقدير تبدّل الهواء عليه يكون مُفارقاً من سطح إلى سطح، فيكون متحرّكًا ويكون ساكنًا؛ لأنه واقف.

ولقائل أن يقول^(١): الحركةُ هي أن يتغيّر المتحرّكُ من سطح إلى سطح، لا أن ينفارقَ عن^(٢) المتحرّك سَطْحٌ ويتّصل به سَطْحٌ آخر.

فعلى هذا لا يكون السكون بالنسبة إلى الطائر، والحركةُ بالنسبة إلى مكانه (٨٤/ب)، فلا يكونُ جسم واحد متحرّكًا وساكنًا معاً.

واعلم: أن القولَ بالأبعاد يستدعي أن يكون كلُّ جسم في مكان، والقولَ بالسطح يستدعي أن يكونَ من الأجسام ما لا مكانَ له.

وإليه أشار بقوله: «ولم يعمّ المكان».

مع أن العلماء والعقلاء حَكَمُوا باحتياج كل جسم إلى مكان، فيكون القولُ بالأبعاد مُطابقاً لما حَكَمَ به العقلاء.

✽ قال:

فَهَذَا الْمَكَانُ لَا يَبْصَحُ عَلَيْهِ الْخُلُوءُ مِنْ شَاغِلٍ، وَإِلَّا لَسَاوَتْ حَرَكَةُ الْمُعَاوِقِ حَرَكَةَ عَدِيْبِهِ عِنْدَ فَرَضِ مُعَاوِقٍ أَقَلِّ نِسْبَةً زَمَانِيَّتَيْهَا.

○ أقول:

القاتلون (٨٤/و) بأن المكان هو البُعد على مذهبين:

(١) (ب) زيادة: إن.

(٢) ساقطة من (هـ).

منهم^(١): مَنْ يُحِيلُ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْيَوْمُ يَقْنُ فَارِغاً لَا مَالٍ لَهُ، وَلَا يَتَحَلَّى عَنْ مَالِهِ إِلَّا عِنْدَ لُحُوقِ مَالِهِ آخَرَ.

ومنهم^(٢): مَنْ لَا يُحِيلُ ذَلِكَ، بَلْ يُجَوِّزُ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْيَوْمُ خَالِياً تَارَةً وَمَمْلُوءاً تَارَةً^(٣)، وَهَمُ أَصْحَابُ الْخَلَاءِ^(٤).

واختار المصنّف المذهب الأول.

واحتج على بطلان المذهب الثاني، فقال^(٥): فهذا المكان لا يَصِحُّ عليه الخلو من شاغل؛ لأنه لو صحَّ خلوه من شاغل لساوت حركة الجسم الذي له مُعَاوِقٌ حركة الجسم الذي لا يكون له مُعَاوِق، والتالي باطل.

أما الملازمة فيتوقّف بيانها على تقرير مقدمة.

(١) وهم أكثر الفلاسفة. انظر: الأربعين للرازي ص ٣٢.

(٢) وهم المتكلمون وأبو البركات البغدادي، ونسب الرازي والسمرقندي إلى كثير من قدماء الفلاسفة. انظر: الأربعين للرازي ص ٣٢، المحصل ص ٣٠٨، الصحائف الإلهية ص ٢١٣.

(٣) (ز) زيادة: أخرى.

(٤) ذكر السمرقندي أن الخلاء عرف بتعريفين: الأول: هو ألا يكون بين الجسمين المتباعدين ما يلاقيانه. قال: وهذا تعريف للخلاء الذي بين الأجسام. الثاني: أنه أبعاد مجردة عن المادة، فإذا حصلت في مادة حصل الجسم. قال: وهذا أهم من الأول. الصحائف الإلهية ص ٢١٢.

وانظر في مسألة الخلاء: النجاة لابن سينا ص ١١٩، المباحث المشرقية ١/٢٢٨، شرح الإشارات للطوسي ٢/٢٢٥، شرح المقاصد ٢/٢٠٤، شرح المواقيت ٢/٨٥، شرح التجريد للقوشجي ٢/٤٠١.

(٥) هذا الدليل ذكره ابن سينا في كتاب السماع الطبيعي من الشفاء ص ١٣٠.

وهي: أنه كلما كانت المسافة التي كانت الحركة فيها أرقَّ كان قطعها أسرع، وكلما كانت أغلظَ كان قطعها أبطأ.

والسبب فيه الاقتدارُ على مقاومة الدافع الخارق والمعجز عنه، فإن الرقيق شديد الانفعال عن الدافع الخارق، والغليظ بخلافه.

والرقُّ والغِلْظُ يختلف في الزيادة والنقصان، فكلُّما زاد الغِلْظُ زادت المقاومة^(١)، وكلما زادت المقاومة زاد البُطْءُ، فيكون المتحرِّكُ يختلف سرعةً وبُطْئًا بِحَسَبِ اختلاف المقاومة.

إذا عرفنا ذلك فنقول: لو بَيَّتَ الخلاءَ، فإذا تَحَرَّكَ الجسمُ فيه بقوته، فلا يخلو: إما أن يَقْطَعَهُ بالحركة في زمانٍ أو لا في زمانٍ، والثاني محال؛ لأنه يَقْطَعُ البعضَ من المسافة قبل قَطْعِهِ الكلَّ، فتعيَّن الأولُ.

فلو قَرَضْنَا أن يتحرَّكَ ذلك الجسمُ بتلك القوة في ملاءٍ مُقاومٍ، يساوي مقدارَ مسافته مِثْلَ الخلاء الذي وَقَعَ فيه الحركة الأولى، فلا بد وأن تكونَ تلك الحركة أبطأ، فتكونَ في زمانٍ أكثر، ويكونَ لزمان الحركة الأولى نسبةٌ إلى زمان الحركة في الملاء المُقاوم، ولتكن تلك النسبةُ العُشْرُ مثلاً.

فلو قَرَضْنَا أن يتحرَّكَ ذلك الجسمُ بتلك القوة، في ملاءٍ نسبةً مقاومته إلى مقاومة الملاء الأول كنسبة زمان حركة الخلاء إلى زمان حركة المُقاوم الأول^(٢)، فيكونُ زمانُ حركة المُعاوِق الثاني مثلَ زمان^(٣) عديم المُعاوِق، فتكونُ حركةُ المُعاوِق كحركة عديم المُعاوِق.

(١) (ز): المعاوقة.

(٢) (هـ) زيادة: هو العشر مثلاً.

(٣) (ز) زيادة: حركة.

وقد اغترض^(١) على هذا: بأنه إنما يلزم أن تكون حركة المُعَاوِق
 بحركة عديم المُعَاوِق، أن لو كان استحقاق الحركة للزمان لأجل
 العائق لا لذاتها، وهو ممنوع؛ فإن^(٢) الحركة بنفسها تستدعي زماناً،
 وبسبب المعاوِق يصير ذلك الزمان أكثر، ولا يكون الزمان كله بإزاء
 المُعَاوِق، حتى يلزم أن يكون زمان المُعَاوِق - الذي تكون نسبة مُعَاوِقِهِ
 إلى مُعَاوِقِ الأول العُشْر - عُشْرَ زمان المُعَاوِق الأول، ويلزم منه أن
 يكون يَنَلِّ زمانٍ عديم المُعَاوِق.

وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إن الحركة بنفسها لا تستدعي شيئاً من الزمان
 أصلاً^(٣)؛ لأن الحركة يمتنع أن تُوجَدَ إلا على حَدٍّ ما من السرعة
 والبطء، فهي مُفْرَدَةٌ غيرُ موجودة، وما لا وجودَ له لا يستدعي شيئاً
 أصلاً^(٤).

فاستدعاء الحركة الزمان إنما هو بِحَسَبِ السرعة والبطء،
 واختلاف السرعة والبطء في الحركة الطبيعية والقسرية إنما هو بِحَسَبِ
 اختلاف المُعَاوِق، فلو لم تكن مُعَاوِقٌ لكان الطبيعية أو القاسِرُ يقتضي
 (٦٨/هـ) أن يتحرك^(٥) على أسرع حَدٍّ، بحيث لا يكون حَدٌّ أسرعُ من
 ذلك الحدِّ.

ولو كان كذلك لكانت الحركة لا في زمان، فلو قَرَضْنَا جَمْعاً

(١) المعارض هو السمرقندي في الصحائف الإلهية ص ٢١٤.

(٢) (ب): لأن.

(٣) (هـ) زيادة بالهامش: «وبسبب السرعة والبطء تستدعي شيئاً آخر» نسخة.

(٤) ساقطة من (ب).

(٥) (ب): يحرك.

عديم المَعَارِق يلزم أن تكون حركته في زمان ؛ (بسبب أنه يَقْطَعُ نِصْفَ المسافة قبل قَطْعِ كلها^(١)) ، وأن لا يكون في زمان بسبب أنه عديم المَعَارِق^(٢).

ومن الدَّلَائِلُ^(٣) الدالّة على امتناع الغَلَاء: أن ما بين الأجسام الغير المُتَلَاقِيَة لا يخلو: إما أن يكون لا شيئاً أو يكون شيئاً.

والأوّل باطلٌ ؛ لأنه قابلٌ للزيادة والنقصان والمساواة (٨٧/ز) والمساواة، وكل ما هو قابلٌ لها لا يكون لا شيئاً، بل يكون^(٤) كماً، وهو مُطَابِقٌ للحركة، فيكون كماً مُتَّصِلاً، فيكون مِقْدَاراً.

والمِقْدَارُ يمتنع أن يَتَجَرَّدَ عن المادة ؛ لأن طبيعته إن كانت مُستغْنِيَةً عن المادة، فحيث وُجِدَتْ كانت مُستغْنِيَةً، وليس كذلك ؛ لأن مِقْدَارَ الجسم يستحيل أن يُوجَدَ بدون المادة، وإن كانت محتاجة امتنع أن يُوجَدَ بدون المادة، فاستحال أن يتجرّد المِقْدَارُ عن المادة، فيكونُ مُتَلَاقِياً لها، وقد فُرِضَ بخلافه، هذا خُلُفٌ.

قيل: إن المِقْدَارَ الجِسْمَانِيَّ مُخَالِفٌ للمِقْدَارِ المَكَانِيَّ من حيث الحقيقة ؛ لأن المِقْدَارَ الجِسْمَانِيَّ محتاج إلى المِقْدَارِ المَكَانِيَّ، من غير عكس ؛ لامتناع الدَّوْر، وحيثُ لُجِزَ استغناء الثاني عن المادة دون الأوّل.

(١) (أ) (و): كله.

(٢) ما بين القوسين في (ب): «لأن القطع للجزء قبل القطع للكل، ولا في زمان بسبب أنه عديم المَعَارِق».

(٣) انظر هذا الدليل في الإشارات لابن سينا، شرح الإشارات للطوسي ٢٢٥/٢.

(٤) (أ) (ب) (و): هو.

والجواب: أن المقدار ينقسم إلى (٨٥/ب) الخط والسطح^(١) والجسم التعليمي، وكل واحد منها طبيعة نوعية مُحصلة، تختلف بالخارجات عنها دون الفصول؛ إذ لم يكن العقل في تحصيلها محتاجاً إلى شيء يُلحقها، بل تستكمل في العقل حقائقها من غير (٨٥/و) أن يُلحقها شيء، وإذا كانت كذلك لم تكن مُختلفة في التجرد وعدمه.

* قال:

والجهة: طَرَفُ الامتدادِ الحاصلِ في مأخذِ الإشارة، وليست بمفهومها مُنقّمة، وهي من ذوات الأوصاف المَقْصُودَةِ بِالْحَرَكَةِ لِلْحُصُولِ فِيهَا، وبالإشارة. والطبيعيُّ منها فوق (١/٤٣) وسفل، وما عداهما غيرُ مُتناوٍ.

○ أقول:

لَمَّا كان الجهة مناسبةً للمكان، ولهذا يَشْتَبُه^(٢) أحدهما بالآخر، أشار بعد الفراغ عن^(٣) بحث المكان إلى بحث الجهة^(٤). والجهة: طَرَفُ الامتدادِ الحاصلِ في مأخذِ الإشارة. وليست منقّمة؛ لأنها^(٥) لو كانت منقّمة، فإذا وَصَلَ المُتَحَرِّكُ

(١) (ب) زيادة: والجسم.

(٢) (ز): اشبه.

(٣) (ز): من.

(٤) انظر في الجهة: النجاة لابن سينا ص ١٣٠، المباحث المشرقية ٢٥١/١، شرح الإشارات للطوسي ٢٢٧/٢، نهاية المرام للحلي ٤٥٠/١، شرح العواقيف ١١٨/٢، شرح التجريد للقوشجي ٤١٠/٢.

(٥) انظر هذا الدليل في الإشارات لابن سينا. شرح الإشارات للطوسي ٢٢٩/٢.

إلى ما يُفترض لها أقرب الجزأين من المتحرك، ولم يَقِفْ لم يَحُلْ: إما أن يقال له: إنه يتحرك بَعْدُ إلى الجهة، فتكونُ الجهة وراء المنقسم^(١)، وإن كان يتحرك عن الجهة، فما وصل إليه هو الجهة، لا جزء الجهة. فإن قيل^(٢): القسمة غير حاصرة، فإنه يجوز أن يتحرك في الجهة، لا عنه أو إليه.

اجيب: بأن الحركة في الشيء المنقسم: إما عن جهة أو إلى جهة، ويعود القسمان الأولان، والشيء الذي وَقَعَ فيه الحركة هو الماسة لا الجهة.

والجهة من ذوات الأوضاع؛ لأنها مَقْصِدُ المتحرك بالحصول فيه، وكل ما هو مَقْصِدُ المتحرك بالحصول فيه فهو ذو وَضْع؛ لأن المتحرك لا يَقْصِدُ ما لا وَضَعَ له؛ ولأن الجهة مُشَارٌ إليها إشارة حسية، وكل مُشَارٍ إليه إشارة حسية، فهو ذو وَضْع.

قوله: «للحصول فيها» إشارة إلى جواب دَخَلِ^(٣) مُقَدَّر.

توجيهه: أن يقال: لا نُسَلِّمُ أن كل ما هو مقصود بالحركة يجب أن يكون موجوداً، فإن البياض مقصود بالحركة من السواد إليه، وهو غير موجود.

تقرير الجواب: أننا ندَّعي أن كل ما هو مقصود بالحركة للحصول

(١) (ب) (و): المقسم.

(٢) هذا الاعتراض ذكره وأجاب عنه الطوسي في شرح الإشارات ٢/٢٢٩.

(٣) هذا الدخل وجوابه ذكره ابن سينا في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي ٢/٢٣٠.

فيه لا بالتحصيل يكون موجوداً، والحركة من السواد إلى البياض يُقصدُ بها تحصيلُ البياض، لا حصولُ المتحرك فيه.

والجهة على قسمين: قسم^(١) يتبدل بالفرض، مثل اليمين والشمال والقُدَام والخَلْف، وقسم لا يتبدل، وهو ما يكون بالطَّع، وهو قَوْقُ وسُفْل.

والجهات المُتَبَدِّلَةُ بالفرض غير متناهية؛ لأن الجهة طَرَفُ الامتداد، ويمكن أن يُفرض في جسم امتدادات غير متناهية، ويكون كل طَرَف منها جهة^(٢).

والحكم بأن الجهات رِسٌّ مشهور، وليس بحق^(٣).

ولنذكر دليلاً^(٤) على مُحدِّدِ الجهات^(٥)، فنقول: الجهتان الواقعتان بالطَّع^(٦) - أعني: فوقَ وسُفْل^(٧) - لابد لهما من مُحدِّد يُعَيِّنُهُمَا ويحدِّدُهُمَا؛ لما عَرَفْتَ أن الجهة حدٌّ، والحد لا يقوم بنفسه بل بغيره، فيكون ذلك الغير مُعَيِّنُهُ ومُحدِّدُهُ.

ولمَّا كان^(٨) الجهة ذات وضع، يكون بالضرورة وَضْعُهَا في ذلك

(١) ساقطة من (ب).

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) انظر تحليل ذلك وسببه في كتاب السماع الطبيعي من الشفاء لابن سينا ص ٢٤٧.

(٤) انظر هذا الدليل في الإشارات لابن سينا. شرح الإشارات ٢/٢٣٦.

(٥) أثبت الفلاسفة جسماً محيطاً بكلية العالم، كروي الشكل، يحدد الجهات أي: يميزها، وهو الفلك الأعظم عندهم. وقد نفاه المتكلمون.

انظر: نهاية المرام للحلي ٤٥٦/١، كشف اصطلاحات الفنون ١٤٨٦/٢.

(٦) ساقطة من (ز).

(٧) (ز): وتحت.

(٨) (ز): كانت.

(٦٩/هـ) المُحدّد، ولا يجوز أن يكون وضعها في خلاء؛ لامتناع وجوده، ولا في ملاء متشابه بأن يكون بعض حدوده المفروضة فيه جهة وبعضها جهة أخرى؛ لعدم أولوية بغض تلك الحدود بأن تكون جهة وبعضها جهة أخرى مخالفة لها بالطبع، فتعيّن أن تكون بشيء مختلف خارج مما يتشابه.

وذلك الشيء لا محالة يكون جسماً أو جسمانيّاً؛ لوجوب كونه ذا وضع، وعلى التقديرين لا بد من الجسم.

وذلك الجسم^(١): إما واحد أو أكثر، فإن كان واحداً فلما أن يتحدّد به جهتان من حيث هو واحد، أو لا من حيث هو واحد. فهذه ثلاثة أقسام.

والأول^(٢) - وهو أن يكون المُحدّد جسماً واحداً من حيث هو واحد - غير ممكن؛ لأن الجهتين اللتين بالطبع لا بد وأن يكونا طرفي امتداد، والجسم الواحد، من حيث هو واحد، إن حدّد ما يليه بالقرب، فيمتنع أن يُحدّد ما يقابله، أعني: البُعد؛ لأن البُعد عنه ليس بمحدود^(٣).

فلئن: المُحدّد: إما جسم لا من حيث هو واحد، أو أكثر (٨٨/ز) من جسم. والثاني باطل؛ لأن التحديد بجسمين^(٤) لا يخلو: إما أن

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) (ز): فالأول.

(٣) (أ) (و) (ز): بمحدد، وما أثبت موافق لما في شرح الإشارات للطوسي ٢٣٧/٢.

(٤) كذا في (ز)، وفي (و): لأن التحديد بجسمين، وفي الباقي: لأن التحديد بهيتين. وما أثبت موافق لما في شرح الإشارات للطوسي ٢٣٧/٢.

يكون على سبيل إحاطة أحدهما بالآخر، أو على سبيل المباشرة. والأول يقتضي أن يكون وقوعُ المُحاط في التحديد بالعرض؛ لأنَّ المُحيطَ وَخَذَهُ كافي في تحديد الجهتين بالقرب الذي يتحدَّد بإحاطته، والبُعْد الذي يتحدَّد بأبعد حدٍّ من مُحيطه، وهو مَرَكْزُهُ.

فهذا القسم ^(١) يرجع إلى القسم الذي يكون المُحدَّد فيه جِسمًا واحدًا، لا من حيث هو واحد.

والثاني - وهو أن يكون التحديدُ بجسمين متباينين - باطل؛ لأنَّ كل واحد من الجسمين لا يتحدَّد به إلا القربُ منه، ولا يتحدَّد به البُعدُ عنه.

فإذن: لا تتحدَّد الجهتان بكلِّ منهما.

وقلنا: إنَّ المُحدَّد يجب أن يُحدَّد جهتين معاً، فثبت أن التحدُّد إنما يكون بجسم واحد، لا من حيث هو (٨٦/ب) واحد، بل من حيث إنَّ له مركزاً ومُحيطاً، فيتحدَّد جهةً القرب - أعني: الفوق - بمُحيطه، وجهةً البعد - أعني: السُّفل - بأبعد حدٍّ منه، وهو المركز.



(١) (ز) زيادة: الذي.

✽ قال:

الفصل الثاني في الأجسام

الفصل الثاني
في الأجسام

وهي قِسَانٍ فَلَكِيَّةٌ، وَعُنْصُرِيَّةٌ.
أَمَّا الْفَلَكِيَّةُ فَالْكَلْبَةُ مِنْهَا سَبْعَةٌ: وَاحِدٌ عَبِيرٌ مُكَوَّكِبٌ مُحِيطٌ
(٨٦/و) بِالْجَمِيعِ، وَتَحْتَهُ فَلَكُ النُّوَابِتِ، ثُمَّ أَفْلَاكُ الْكُوكَبِ
السَّيَّارَةِ السَّبْعَةِ، وَتَحْتَهُ عَلَى أَفْلَاكٍ: قَدْأَوِيرٌ وَخَارِجَةُ الْمَرَائِزِ.
وَالْمَجْمُوعُ أَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ، وَتَحْتَهُ عَلَى سَبْعَةِ سَيَّارَةٍ^(١)، وَالْفِ
وَيَقِفُ وَعِشْرِينَ كُوكَبًا نُّوَابِتٍ.

○ أقول:

الأجسام تنقسم إلى فلكية وعُنْصُرِيَّة^(٢)، والفلكية: إما أفلاك، أو
كواكب.

الأجسام فلكية
وعنصرية

(١) في هامش (ب): خمسة متغيرة.

(٢) ما سيذكره المصنف والشارح هنا من مباحث الفلكيات والعنصريات، مبني على ما
وصلوا إليه من معلومات في هذا المجال، وقد نثير الكثير من هذه المعلومات
والنظريات بسبب النهضة العلمية الحديثة وما واكبها من اكتشافات عظيمة هائلة.
انظر في هذه المباحث في الكتب القديمة: التذكرة في علم الهيئة للطوسي، شرح
الإشارات للطوسي ٢/٢٤٦، كشف المراد ص ١٣٥، شرح المقاصد ٣/١٣٩، شرح
المواقف ٢/٤٢٠، شرح التجريد للقوشجي ٢/٤١٣.

هذا وقد اعتنى بعض العلماء في بيان موقف الإسلام من الاكتشافات الحديثة في
علم الفلك، والتوفيق بينها وبين نصوص القرآن والسنة، منهم: الشيخ محمد باحث
الطبيعي في كتابه: «توفيق الرحمن للتوفيق بين ما قاله علماء الهيئة وبين ما جاء في
الأحاديث الصحيحة وآيات القرآن»، والسيد هبة الدين الشهرستاني في كتابه: «الهيئة
والإسلام».

والأفلاك طريق^(١) إثباتها الاستدلال بالحركات الموجودة بالرُّصد،
بعد تقرير الأصول الحكيمية.

وهي: إسناد^(٢) كل حركة إلى جسم يتحرك بالذات، ويحرك^(٣) ما
يحتوي عليه^(٤) بالعرض؛ ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية
المستديرة البسيطة؛ ووجوب التشابه فيه^(٥)؛ وامتناع الخرق والالتزام
على آخرهما.

والطريق إلى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لا غير.
أما الأفلاك: فإما كلية تظهر منها حركة واحدة بسيطة، أو مركبة؛
وإما جزئية تنفصل الكلية إليها.

عدد الأقسام
الكلية

والأفلاك الكلية - التي أثبتها المتأخرون - تسعة، يحيط بعضها
ببعض، بحيث يماس مَقَرُّ الحاوي مُحَدَّبَ المَحْوِي، ومراكز الجميع
مركز الأرض. واحد منها غير مَكْوَك^(٦)، مُحِيط^(٧) بالجميع، يُحرك
الكل بالحركة اليومية، يسمى الفلك الأعظم والفلك الأطلس^(٨).

وتحت فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب إلى

(١) (ب) (هـ): طرائق.

(٢) (ز): إسناد.

(٣) (هـ) (ز): ويتحرك.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) (ز): فيها.

(٦) أي: ليس فيه كوكب، ولهذا يُسمى بالفلك الأطلس تشبيهاً له بالأطلس الخالي عن

النفوس. انظر: البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة لمحمد جعفر

الاسترأبادي ٢٩٤/١.

(٧) (ز): يحيط.

(٨) (ب) زيادة: والفلك المحيط.

المشرق، ويسمى قَلَكُ البروج أيضاً، ثم قَلَكُ رُحَل، ثم قَلَكُ المُشْتَرِي، ثم قَلَكُ المِرْيَخ، ثم قَلَكُ الشَّصِ على رَأْيٍ، ثم قَلَكُ الزُّهْرَة، ثم قَلَكُ عَطارِد، ثم قَلَكُ القَمَر^(١).

وهذه السبعة تسمَّى مُتَعَلَّات بفلك^(٢) البروج.

وأما الأفلاك الجزئية، فكل قَلَكٍ من الأفلاك الكلية التي للكواكب السَّيَّارة يَؤَيُّ الشمس، يشتمل على: قَلَكِ^(٣) تَدْوِيرٍ غيرٍ مُحِيطٍ بالأرض^(٤)، في ثَخَنِ الخارج المركز، يُتَمَّاسُ مُحَدَّبُهُ سَطْحِيه على نقطتين، يسمَّى أبعدُهُما عن مركز الأرض وَزَوَة، وأقربُهُما حَضِيضاً. وقَلَكِ خارج المركز عن مركز الأرض^(٥)، مُحِيطٍ^(٦) بالأرض، ينفصل عن المُتَمَلِّ، يَتَمَّاسُ مُحَدَّبَاهُما ومُقَمَّرَاهُما على نقطتين، يُسَمَّى الأبعدُ عن الأرض أَوْجاً، والأقربُ منه حَضِيضاً.

عدد الأفلاك
الجزئية

(١) ما ذكره هنا مبني على أن الأرض مركز العالم، وهو يخالف العلم الحديث، فالأرض وما يتبعها نقطة في عالم من الكواكب والمجرات، ثم إن الأرض جزء من المجموعة الشمسية، التي تضم نجماً مركزاً هو الشمس، وتسعة كواكب - وليس سبعة كما ذكروا - وعشرات من الأقمار. وترتيبها بحسب بعدها عن الشمس هكذا: عطارد، الزهرة، الأرض، المريخ، المشتري، زحل، يورانيوس، نبتون، بلوتو، ويتوقع العلماء وجود كوكب عاشر لم يكشف بعد، يسمَّى كوكب X. انظر فيما سبق: علم الفلك العام. للدكتورة ميرفت السيد عوض، والدكتورة مصطفى كمال محمود ص ٣٧ دار الفكر العربي، القاهرة.

(٢) (هـ): لفلك.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) (ب): في الأرض.

(٥) (ب): الأصل.

(٦) (ز): يحيط.

وأما الشمس فإنها يُكتفى فيها بأحد الفلكين - أعني: خارج المركز أو التدوير - من غير رجحان لأحدهما على الآخر، لكن بطليموس^(١) رأى إثبات الخارج لها أولى.

وقد أثبتوا لمطارد فلکاً آخر أيضاً (هـ/٧٠) خارج المركز، فله فلکان خارجاً المركز، يشتمل المُمَثَّلُ على أحدهما اشتمالاً سائر المُمَثَّلَاتِ على أمثالها، وهو المسمى بالمُدير، ويشتمل المُدير على الثاني اشتمال المُمَثَّلُ^(٢) عليه، وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير.

والقمر قد أثبتوا له فلکاً آخر، مُشْتَمِلاً على فلكية خارج المركز والتدوير، ويسمى ذلك الفلکُ بالمائل، ومُمَثَّلُ^(٣) القمر يحيط^(٤) بالمائل، ويسمى مُمَثِّلُهُ بفلك الجوزهر^(٥).

فتكون جميعُ الأفلاك أربعةً وعشرين، عَشْرَةٌ منها موافقةً المراكز لمركز الأرض، وثمانيةً خارجةً المركز^(٦) عنه، وستةً أفلاكٌ تداوير. يتحرَّكُ الفلکُ الأعلى بالحركة الأولى اليومية السريعة، ويتحرَّكُ ما دونه بحركته، ويتحرَّكُ الفلکُ الثابت بالحركة الثانية البطيئة، ويتحرَّكُ ما دونه بها.

(١) هو بطليموس القلودي، صاحب كتاب المجسطي، إمام في الرياضة، كامل فاضل من علماء اليونان. تاريخ الحكماء للشهرزوري ص ٢٥٢، الملل والنحل للشهرستاني ١٢٤/٢.

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) (ز) زيادة: فلك.

(٤) (هـ) (ز): محيط.

(٥) الجوزهر يطلق على مثل القمر، سمي به إذ على محيطه نقطة سماة بالجوزهر. كشف اصطلاحات الفنون ٦٠١/١.

(٦) (أ): المراكز.

ولكل فلكٍ من الباقية حركةٌ خاصة، إلا المُتَمَلِّاتِ الستة التي فوق القمر، فإنها لا تتحرَّكُ غيرَ الحركتين المذكورتين (٨٩/ز).
وأما الكواكبُ فسبعةٌ منها سَيَّارةٌ، كلٌّ في فلكٍ على الترتيب الذي ذكرنا.

ومن السيارة خمسةٌ مُتَحَيِّرةٌ، وهي ما خلا الشمس والقمر^(١).
وأما الثوابتُ فغيرُ محصورة، وقد رُصِدَ منها ألفٌ وثيِّفٌ وعشرون كوكباً، كلُّها في الفلكِ الثامن، وهو فلكُ البروج، ويمكن أن تكون في أفلاك كثيرة.

* قال:

وَالْكُلُّ بِسَائِطٍ، خَالِيَةٌ عَنْ الْكَفَيَّاتِ الْفِعْلِيَّةِ وَالْإِنْفَعَالِيَّةِ
وَلَوَازِمَهَا، شَفَافَةٌ.

الافلاك كلها

○ أقول:

لَمَّا قَرَعُ من ذكر عدد الأفلاك، أراد أن يُشيرَ إلى بعض أحوالها.
فَقَالَ: الأفلاكُ كلها بسائطٌ؛ لأن فيها مَيْلاً مستديراً؛ لاستحالة وجود الحركة بدون المَيْل، وليس بِقُسْرِيٍّ، وإلا لكانت حركتها^(٢) على وَفْقِ القَاسِرِ، فيتوافقان في السرعة والبطء والجهة، وليس كذلك، فيكون في طباعها مَيْلٌ مستدير، فيمتنع أن يكون في طباعها مَيْلٌ مستقيم؛ لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي تَوَجُّهاً إلى شيءٍ وصَرَفاً عنه.

الافلاك كلها
بسائط

(١) (هـ) (و) زيادة: ويسميان بالنيرين.

(٢) (أ) (و): حركاتها.

لا يُقَالُ: الطبيعة الواحدة قد تقتضي أمرين مختلفين باعتبارين، كالجسم البسيط الذي فيه مَثَلٌ مستقيم، فإن طبيعته واحدة قد تقتضي الحركة عند خروجه عن المكان الطبيعي^(١)، وتقتضي السكون عند حصوله فيه، فلم لا يجوز أن يقتضي جسمٌ مثلاً مستقيماً عند إحدى حالتيه، ومثلاً مستديراً عند الحالة^(٢) الأخرى؟

لأنا نقول: اقتضاء الحركة والسكون شيء واحد، تقتضيه الطبيعة^(٣) الواحدة (٨٧/ب)، وذلك الشيء (١/٤٤) هو استدعاء المكان الطبيعي فقط.

فإن كان (٨٧/و) حاصلًا في المكان الطبيعي فهو يستلزم سُكوناً، ومعناه أنه لا يستلزم حركةً، وإن كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركةً مُحَصَّلَةً^(٤)، فهو إذن ليس شيئاً آخر غير ما اقتضته أولاً. وأما اقتضاء الحركة المستديرة فهو مُغَايِرٌ لاستدعاء المكان الطبيعي؛ إذ قد يُوجَدُ أحدهما مُنفَكاً عن الآخر وقد يُوجَدُ معه.

وإذا لم يكن في طباعه مَثَلٌ مستقيم استحال أن يتحرك بالحركة المستقيمة، فلا تكون مُركَّبَةً من أجسام مختلفة الطِّباع؛ لأنها لو تركبت منها لكانت بسائطها قابلةً للاجتماع، فيصيرُ عليها الانتقال، فيصيرُ عليها الحركة المستقيمة، وقد بيَّنا أنها تمتنع، فتكون بسائطاً، وتكون

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) (ز): حاله.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) (و): تحصله.

خالية عن الكيفيات الفعلية - أي: الحرارة والبرودة - وما ينتمي إليهما،
والا لكان فيها مثيل صاعد أو هابط، فتكون قابلة للحركة المستقيمة.

وكذلك تكون خالية عن الكيفيات الانفعالية - أي: الرطوبة
واليبوسة - وما ينسب إليهما، وإلا لكانت قابلة للحزق والالتام
والانفصال والاتصال، فتكون قابلة للحركة المستقيمة، وتكون خالية
عن لوازمها من الخفة والقيل والتخلخل والتكاثف بعين ما ذكرنا.

وتكون شفاة؛ لأنها لا تحجب ما وراءها، ولا تكون قابلة للكون
والفساد، وإلا لكانت قابلة للحركة المستقيمة.

وأصول هذه المسائل سبب في مواضع تليق بها.

✽ قال:

وَأَمَّا الْعَنَاصِرُ الْبَسِطَةُ فَأَرْبَعَةٌ: كُرَّةُ النَّارِ، وَالْهَوَاءِ، وَالْمَاءِ،
وَالْأَرْضِ. وَاسْتُفِيدَ عَدَدُهَا مِنْ مَرَاوِجَاتٍ^(١) الْكَيْفِيَّاتِ الْفِعْلِيَّةِ
وَالْإِنْفِعَالِيَّةِ.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعَ مِنَ الْمَلَكِيَّاتِ، أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ إِلَى الْعَنَاصِرِ وَأَحْوَالِهَا، فَبَدَأَ
بِالْعَنَاصِرِ الْبَسِطَةِ؛ لِتَقْدِمِهَا عَلَى الْمُرَكَّبَاتِ بِالطَّعْنِ.

فَقَالَ: وَأَمَّا الْعَنَاصِرُ الْبَسِطَةُ فَأَرْبَعَةٌ: كُرَّةُ النَّارِ وَالْهَوَاءِ وَالْمَاءِ
وَالْأَرْضِ، وَاسْتُفِيدَ حَصْرُهَا فِي هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ مِنْ اِتِّسَابِ الْكَيْفِيَّاتِ

(١) (هـ): مزدوجات.

الأربع الفعلية والانفعالية - أي: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة - إليها بِحَسَبِ الازدواجات الممكنة.

بيان ذلك: أن العُنْصُرَات تَجِدُ فيها: قُوَى مُهَيَّاةٌ نَحْوَ الْفِعْلِ، أي: كَيْفِيَّاتٍ تَجْعَلُ موضوعاتها (٧١/هـ) مُعَدَّةً للتأثير في شيء آخر، ومَثَلُ الحرارة والبرودة وطعوم وروائح؛ وقُوَى مُهَيَّاةٌ نَحْوَ الانفعال السريع أو البطيء، أي: كَيْفِيَّاتٍ تَجْعَلُ موضوعاتها مُعَدَّةً للتأثير عن الغير بِحَسَبِ السرعة أو البطء، ومَثَلُ الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة وغير ذلك.

ثم فَتَشْنَا^(١) فَوَجَدْنَاهَا (قد تَخْلُو)^(٢) عن جميع الكيفيات الفعلية، إلا الحرارة والبرودة، والمتوسطة التي تُسْتَبْرَدُ بالقياس إلى الحار وتُسْتَشْحَنُ بالقياس إلى البارد، فإننا وَجَدْنَا جسمًا خاليًا عن اللون، وجسمًا خاليًا عن الطعم، ولم نَجِدْ جسمًا خاليًا عن الحرارة أو البرودة أو المتوسطة.

وكذلك فَتَشْنَا فَوَجَدْنَاهَا خاليةً عن جميع الكيفيات الانفعالية، إلا الرطوبة واليبوسة والمتوسطة بينهما.

فَقَلِمَ بهذا الاستقراء (٩٠/ز) أن العناصر البسيطة لا تَخْلُو عن إحدى الكيفيتين الفعليتين، أي: الحرارة والبرودة، ولا عن إحدى الكيفيتين الانفعاليتين، أي: الرطوبة واليبوسة.

ولمَّا كان الازدواجات الممكنة الثمانية عن هذه الأربعة لا تزيد على أربعة: الحرارة مع اليبوسة، الحرارة مع الرطوبة، البرودة مع

(١) (ب): فتشناها.

(٢) ما بين القوسين في (هـ): خالية.

الرطوبة، البرودة مع اليبوسة -: كان^(١) الباسنطُ الموضوعة لهذه
المُزدَوَجَات^(٢) أربعة: موضوع الحرارة واليبوسة وهو النار، وموضوع
الحرارة والرطوبة وهو الهواء، وموضوع البرودة والرطوبة وهو الماء،
وموضوع البرودة واليبوسة وهو الأرض.

والدليل على أنها كُرَاتٌ: هو أنها باسناط، وقد عَلِمْتَ أن الشَّكْلَ
الذي يقتضيه البسطُ هو الكُرَةُ^(٣).

* قال:

وَكُلٌّ مِنْهَا يَنْقَلِبُ إِلَى الْمُلَاصِقِ وَإِلَى الْغَيْرِ بِوَسْطِ^(٤) أَوْ
وَسَائِطٍ. فَالنَّارُ حَارَّةٌ يَابِسَةٌ شَفَافَةٌ مُتَحَرِّكَةٌ بِالتَّجَمُّعِ، لَهَا طَبَقَةٌ
وَاحِدَةٌ، وَقُوَّةٌ عَلَى إِحَالَةِ الْمُرَكَّبِ إِلَيْهَا؛ وَالْهَوَاءُ حَارٌّ رَطْبٌ شَفَافٌ،
وَلَهُ^(٥) أَرْبَعُ طَبَقَاتٍ؛ وَالْمَاءُ بَارِدٌ رَطْبٌ شَفَافٌ مُحِيطٌ بِثَلَاثَةِ أَرْبَاعِ
الْأَرْضِ، لَهُ طَبَقَةٌ وَاحِدَةٌ؛ وَالْأَرْضُ بَارِدَةٌ يَابِسَةٌ سَائِكَةٌ فِي الْوَسْطِ،
شَفَافَةٌ، وَلَهَا^(٦) ثَلَاثُ طَبَقَاتٍ.

أحوال العناصر
البسيطة

○ أقول:

كُلٌّ وَاحِدٌ مِنَ الْعُنَاصِرِ الْأَرْبَعَةِ يَنْقَلِبُ إِلَى الْآخَرِ، بَأَن يَخْلَعَ صُورَةً
وَيَتَّسِقَ أُخْرَى، وَهُوَ الْكُونُ وَالْفَسَادُ.

(١) (و): كانت.

(٢) (هـ): الأزواج.

(٣) (ز): الكرة.

(٤) (ز): بواسطة.

(٥) (أ) (هـ): له، بدون الواو.

(٦) (هـ): لها، بدون الواو.

والانقلابُ إلى المُلاصق بلا وسط^(١)، كانقلاب الأرض ماءً وبالعكس، وانقلاب الهواء ماءً وبالعكس، وانقلاب الهواء ناراً وبالعكس، والانقلابُ إلى غير المُلاصق بوسط أو وسائط. أما الانقلابُ إلى غير الملاصق بوسط، كانقلاب النار ماءً بواسطة^(٢) الهواء وبالعكس، وانقلاب الهواء أرضاً بواسطة (و/٨٨) الماء وبالعكس. وأما الانقلابُ إلى غير الملاصق بوسائط (ب/٨٨)، كانقلاب النار إلى الأرض بواسطة الهواء ثم الماء وبالعكس.

والذي يدل على هذه الانقلابات: المُشاهدةُ.

أما صيرورة النار هواءً، فإن النارَ المنفصلةَ عن الشَّعْلِ لو بَقِيَتْ لَوُزِيَتْ، ولَأَحْرَقَتْ ما قَابَلَهَا على بعض الجوانب، فإذن انقلبت هواءً.

وأما صيرورة الهواء ناراً، فعند إلحاح التَّفْنِخِ على الكَثِيرِ، وسدَّ الطُّرُقِ التي يَدْخُلُ فيها الهواءُ الجديد، كما يُشاهد ذلك مَنْ يُبَاشِرُهُ^(٣).

وأما انقلاب الهواء ماءً، فإن^(٤) الطَّاسَ المكبَّوبَ على الجَمْدِ، يَزْكِيهِ نَدَى، كلما نَحَّيْتُهُ حَدَثَ مرةً بعد أخرى، ولا يكونُ ذلك بالرَّشْحِ؛ إذ الماءُ لا^(٥) يَضَعُدُ بِطَبِيعِهِ، ولأنه لو كان بالرَّشْحِ لكان من الماء الحارُّ أَوْلَى؛ لأنه أَقْبَلُ للرَّشْحِ والصعود؛ ولا يكون ذلك موجوداً في الهواء فَتَزَلَّ إلى الطَّاسِ؛ لأن الهواءَ المُطَيَّفَ به لا يُمكنُ أن يشتمل

(١) (هـ): واسطة.

(٢) (ب) (هـ) (ز): بتوسط.

(٣) (ب): يباشر، (ز): يباشر ذلك.

(٤) انظر: شرح الإشارات للطوسي ص ٢٩٢.

(٥) (أ) (و): ليس.

على أجزاء كثيرة من الماء، وخصوصاً في الصيف؛ لأن الأجزاء المائية في الصيف، لو كانت باقية في الهواء لتصاعدت جداً لفرط الحرارة، ولا تبقى مُجاورة للإناء.

ولو كانت الأجزاء المائية باقية في الهواء، للزم: إما نفاذ تلك الأجزاء، إذا تواتر حدوث الندى، بعد تنجيس من الماء مرة بعد أخرى، فينقطع مع كون الإناء بحاله الأولي؛ وإما تناقصها، فيكون حدوثه كل مرة أنقص مما كان قبلها؛ وإما تراخي أزمنة حدوثها، فيكون بين كل حدوثين زماناً أطول مما بين حدوثين قبلها (٧٢هـ) لتباعدها عن الإناء، وهذا كله على خلاف الواقع.

قيل^(١) على ذلك: إن كانت برودة الإناء مُقتضية لفساد الهواء المحيط بالإناء، لزم^(٢) أن يصير الهواء المحيط بذلك الماء ماءً بسبب برودة الماء، وكذلك الهواء المحيط بذلك إلى أن يجري الماء جرياناً صالحاً^(٣)، والمُشاهدة تُكذِّبه، فُعلم أن الهواء لم يصير ماءً، بل حصل من أجزاء مائية.

أجيب: بأن جزم الإناء لصلابته، يَغُثُّ تَكَيُّفه بالكيفيات الغريبة، وعند التكيّف يَشُدُّ تَكَيُّفه بها وَيَحْفَظُه بطيئاً، ولذلك ربما تُوَجَّدُ الأواني الرصاصية المشتعلة على المائعات الحارة أَسَحَنَ من تلك المائعات، فالإناء المذكور لشدّة بَرْدِهِ^(٤) يُفْسِدُ الهواءَ المُحِيطَ به، والماءُ لسرعة

(١) هذا الاعتراض وجوابه ذكره الطوسي في شرح الإشارات ٢/٢٩٤.

(٢) (أ) (ز): للزم.

(٣) زيادة من (ز)، وهي مثبتة في شرح الإشارات للطوسي ٢/٢٩٥.

(٤) (ب) (ز): تبرده.

تَكْنِيفُهُ بِالْكَفِيَّةِ الْغَرِيبَةِ، يُجِيلُهُ^(١) الْهَوَاءُ الْمُطِيفُ بِهِ ظَاهِرُهُ عَنْ بَرودته
الشديدة سريعاً، فَلَا يَنْقُذُ الْهَوَاءُ مَا دَامَ عَلَى سَطْحِ الْإِنَاءِ مَاءً، أَمَا إِذَا
نُحِّيَ مِنْهُ وَاتَّصَلَ الْهَوَاءُ بِالسَّطْحِ، عَادَ (٩١/ز) إِلَى إِفْسَادِهِ^(٢).
وَأَمَا انْقِلَابُ الْمَاءِ هَوَاءً، فَعِنْدَ تَحَلُّلِ الْأَبْخَرَةِ، بَحِثْ يَكْلُفُ
بِالْكَلِيَّةِ.

وَأَمَا صَيْرورَةُ الْمَاءِ أَرْضاً، فَعِنْدَ انْجِمَادِ الْمِيَاهِ الْجَارِيَةِ الَّتِي
تُشْرَبُ، بَحِثْ تَصِيرُ حِجَارَةً صَلْدَةً.

وَأَمَا صَيْرورَةُ الْأَرْضِ مَاءً، فَعِنْدَمَا تُحَلُّ الْأَجْسَادُ الصَّلْبَةُ الْحَجَرِيَّةُ
مِيَاهاً سَيَّالَةً، يَغْرِفُ ذَلِكَ أَصْحَابَ الْحَيْلِ، يَعْنِي: طُلَّابُ الْإِكْسِيرِ^(٣)؛
وَذَلِكَ بَأَن تَصِيرَ أَوَّلًا أَمْلَاحاً: إِمَّا بِالْإِحْرَاقِ أَوْ بِالسَّخْقِ، ثُمَّ تُذَابُ
بِالْمَاءِ^(٤).

وَلَمَّا تَبَيَّنَ الْانْقِلَابَاتُ^(٥) بَغِيرِ الْوَسْطِ، يُعْلَمُ إِمْكَانُ الْانْقِلَابَاتِ
بِوَسْطِ أَوْ وَسَائِطٍ، وَهَذِهِ الْانْقِلَابَاتُ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ هَيُولَى الْعُنَاصِرِ
مُشْتَرَكَةٌ.

وَلَمَّا أَشَارَ إِلَى الْانْقِلَابَاتِ^(٦) أَشَارَ إِلَى مُقْتَضَى طَبْعِ^(٧) كُلِّ مِنْ
الْعُنَاصِرِ الْأَرْبَعَةِ.

(١) فِي غَيْرِ (و): يَحِيلُ.

(٢) (ز): فَسَادُهُ.

(٣) وَهِيَ النُّعْبُ وَالْفَقْصَةُ وَغَيْرُهَا مِنَ الْجَوَاهِرِ الذَّائِبَةِ الشَّرِيفَةِ. الْمَصْطَلَحُ الْفَلَسْفِيُّ عِنْدَ
الْعَرَبِ لِلدُّكْتُورِ عَبْدِ الْأَمِيرِ الْأَعْمَشِ ص ٧٥.

(٤) انْظُرْ فِيمَا سَبَقَ: شَرْحُ الْإِشَارَاتِ لِلطُّوسِيِّ ٢/٢٩٧.

(٥) (و): الْانْقِلَابُ.

(٦) (ب): الْانْقِلَابُ.

(٧) سَاقِطَةٌ مِنْ (ب) (هـ).

فَقَالَ: فالنارُ حارَّةٌ يابسة. أما حرارةُ النارِ فظاهرةٌ محسوسة، فإن النارَ التي عندنا مُخَالَطَةٌ بما يَكْتِفُ بالبرودة، ومع هذا حرارتُها محسوسة، فالنارُ الصَّرْفَةُ بالطريقِ الأولي.

وأما يَبُوسُها، فالذي يدل عليها أنها مُفْنِيَةٌ للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها.

وفيه نظرٌ، إذ يجوز أن يكون إفناء الرطوبة للتلطيف والتصعيد، لا بأنها يابسةٌ في نفسها.

وقيل: إنها رَطْبَةٌ؛ لأنها سَهْلَةُ الْقَبُولِ لِلتَّكَلُّ، سَهْلَةُ التَّركِ له.

وفيه نظرٌ؛ لأن التي تكون كذلك هي النار التي عندنا، فجاز أن يكون ذلك بسبب مخالطة أجزاء هوائية لها، وَيُحْتَمَلُ أن تكون النار البسيطة فيها يَبُوسٌ ما إذا قِيسَتْ إلى الهواء.

واستدلَّ الشيخُ الرئيس في الإشارات^(١) على يَبُوسَةِ النار بالصاعقة، فإن النار إذا خَمَدَتْ وفارَقَتْها سخونتها تَكُونُ منها أجسام صلبة أرضية، يَقْذِفُها السحابُ الصاعق، فتَوَلَّدُ الأجسام الصلبة من النار بعد خُمودها ومفارقة سخونتها عنها يدل على أنها يابسة.

وهذا إنما يستقيم أن لو تَوَلَّدَ الصاعقة - أعنى: الأجسام الصلبة الأرضية التي يَقْذِفُها السحاب - من النار.

لكن فيه نظرٌ؛ لأن الشيخ قال في بعض أقواله^(٢): «إن الصاعقة تتولد من الأدخنة والأبخرة الْمُتَصَعِّدَةِ من الأرض الْمُحْتَبَةِ في السحاب».

(١) انظر: شرح الإشارات للطوسي ٢/٢٨٩.

(٢) نقل هذا القول الطوسي في شرح الإشارات ٢/٢٨٩، ثم قال: وهذا أظهر قولي في الصاعقة.

والنار شَفَافَةٌ؛ لأنها لم تكن ساترةً لما ورامها من الكواكب،
وأيضاً النار^(١) عندنا كلما كانت أقوى كان (١/٤٥) تلونها أقلَّ
(٨٩/ب)، وكذلك أصولُ الشَّعْلِ، وحيث النارُ قويَّةٌ هي شَفَافَةٌ لا يقع
لها ظِلٌّ.

والنارُ متحرِّكةٌ بالتيبة، أي: (٨٩/و) بِمُتَابِعَةٍ^(٢) الْفَلَكَ؛ لأنَّا
نرى الشُّهُبَ مُتَحَرِّكَةً نحو المغرب، وتلك الحركةُ بسبب حركة كرة النار.
وفيه نظرٌ؛ فإن^(٣) الشُّهُبَ - تُرَى -^(١) تتحرَّكُ حركاتٍ مختلفةً، تارةً
من جهة المشرق، وتارةً من جهة المغرب، وتارةً إلى الجنوب، وتارةً
إلى الشمال.

وما قيل^(٥): إن السطحَ المُقَعَّرَ لَفَلَكَ القمر مكانً للنار، فإذا تحَرَّكَ
ذلك بحركة فَلَكِ القمر، انتقل المتمكنُ فيه بالعَرَضِ كجالسِ السفينة: -
فضعيفٌ، وإلا لَزِمَ^(٦) أن تتحرَّكَ كُرَةُ الهواء والماء والأرض.

والنارُ ذات طَبَقَةٍ واحدة؛ لأنها قويَّةٌ على إحالة ما يُمارِجُها إلى
النارية، فلا يُوجَدُ في مكانها غيرُها^(٧) والنارُ قويَّةٌ على إحالة المُركَّبِ
إلى جوهرها.

(١) (و) زيادة: التي.

(٢) (هـ) (ز): بمتابعة.

(٣) (هـ): لأن.

(٤) كذا في جميع النسخ، وجملة «ترى» في موضع نصب على الحالية.

(٥) في الاستدلال على حركة النار تبعاً للفلك.

(٦) (أ): للزم.

(٧) ما بين القوسين ساقط من (ز).

ومكانها الطبيعي: أن تكون فوق الهواء، بأن تكون شاملاً للهواء مشمولاً لَمَقَمَرٍ (٧٣/هـ) فلك القمر.

والهواء حارٌّ رَطْبٌ، أما حرارته فبالنسبة إلى الماء، وأما بالنسبة إلى النار فلا تكون شديدة كحرارة النار.

والذي يَدُلُّ على حرارة الهواء بالنسبة إلى الماء: أن الماء يَتَبَخَّرُ^(١) به بصيرورته بُخَاراً إذا سُخِّنَ وَلُطِّفَ، ولو لم يكن أَشْحَنَ من الماء لم يكن أخَفَّ وألطف منه.

والهواء المُجاوِرُ لأبداننا إنما نُحِسُّ^(٢) ببيروته؛ لأنه مُمتزج بأبخرة اختلطت به من الماء.

وأما رطوبة الهواء - أعني: كونه ذا كَيفِيَّةٍ يَقْبَلُ بسببها التَشَكُّلَ وتَزَكَّه بسهولة - فظاهرة.

والهواء شَفَافٌ؛ إذ لا يَخْجُبُ ما وراءه، وهو مشمولٌ للنار شاملٌ للأرض والماء.

وله أربع طبقات^(٣):

(١) (هـ) (ز): يشبه، (د) يشبه.

(٢) (و): يحس.

(٣) هذا بحسب ما كان متصوراً في السابق. أما في العصر الحديث، فإن الغلاف الجوي للأرض يتكون من أربع طبقات أساسية:

أ - طبقة التروبوسفير: وتمتد لارتفاع ٨ - ١٠ كم، وتنقص درجة الحرارة فيها بمعدل ٠.٦°/كم. وهذه الطبقة تحتوي كل تغيرات الطقس وتقلباته.

ب - طبقة التروبوز، وهي السطح الذي يحد التروبوسفير، وارتفاع هذه الطبقة يتغير، وهو يقل فوق القطبين، ويزيد فوق خط الاستواء، حيث يمكن أن تصل إلى ٢٠

الطبقة^(١) الأولى: الهواء المُجاور للأرض، المُسَخَّنُ بمجاورة طبقات الهواء الأرض، المُسَخَّنَةُ بشعاع الشمس، وهي بُخاريَّةٌ حارة.

والبَخَارُ: هو المُتَحَلِّلُ الرُّطْبُ، وهو أجزاءٌ مائيةٌ اكتسبت حرارةً فتصاعدت لأجلها، وخالطت الهواء.

الطبقة الثانية: الهواء المُتَبَاعِدُ عن الأرض، الذي انقطع عنه تأثير الشعاع لِتُبْغِذِهِ عن الأرض، وهي بخاريَّةٌ باردة، ويقال لها: الطبقة الرَّمْهيريَّة^(٢).

الطبقة الثالثة: هواءٌ أَقْرَبُ من المُحْوِضَةِ أو مَحْضٍ^(٣).

الطبقة الرابعة: طبقة دخانية، فإن البخار وإن صَعَدَ في الهواء لَكِنَّ الدخانَ يُجاوزه ويعلوه، لأنه أخفُّ حركةً وأقوى نفوذًا لشدة الحرارة.

= ١٨ كم. وتعود ظواهر الطقس المختلفة في هذه الطبقة من رياح وسحب وأمطار وغيرها إلى ثلاثة عوامل رئيسة، هي: التفاوت في الحرارة بين المناطق المختلفة مع حركة الشمس بين المدارين، ودوران الأرض حول محورها وما يحدثه من تحرك للمرياح، وكذلك اختلاف درجات الحرارة بين البحر واليابسة.

ج - طبقة الاستراتوسفير وهي التي تلي الطبقة السابقة، وتمتد حتى حوالي ٦٠ كم، وفي هذه الطبقة تثبت درجة الحرارة أولاً ثم تبدأ في الازدياد نظراً لبدء تكون غاز الأوزون التي يتكون بين ٢٠ و ٢٥ كم.

د - طبقة الميزوسفير، وفي هذه الطبقة تبدأ درجة الحرارة في النقصان، وتمتد حتى ٨٥ كم. ويليهما الترموسفير، وفيه تزداد درجة الحرارة بصفة مستمرة، وتسمى المنطقة ما بعد حوالي ٤٠٠ كم الإكسوسفير، حيث يصبح الهواء في درجة تخلخل كبيرة.

انظر فيما سبق: علم الفلك العام ص ١٢١.

(١) ساقطة من (ب) (ز).

(٢) (و) (ز): الزهرية.

(٣) قال الفيومي في المصباح: «المحض: الخالص الذي لم يخالطه غيره، ومُحْضٌ في نسبه، ونسبه بالضم محوطة، فهو محض أي: خالص» ص ٧٧٥.

والدخان: هو المُحلَّل اليابس، وهو أجزاء أرضية صِغَارًا، اكتسبت حرارة، (١/٩٢) فصاعدت لأجلها^(١).

والماء بارد رَطْبٌ شفاف، وهو ظاهر. محيطٌ بثلاثة أرباع الأرض، وهو طبقة واحدة، وهو والأرضُ بمنزلة كرة واحدة.

طبيعة الماء

والأرضُ باردة يابسة، أما يُبوستها فظاهرة، وأما برودتها فلأنها لو حُلِيَتْ^(٢) وطِباعها - ولم تُسَخَّنْ بسببٍ غريب - ظَهَرَ عنها بَرْدٌ محسوس. وهي ساكنة.

طبيعة الأرض

وما قيل: إن الأرضَ تتحرك من المغرب إلى المشرق، وشروق الكواكب وأفولها إنما هو بسبب حركة الأرض حركةً وَضْعِيَّةً يوميةً - فباطل^(٣).

لا لِمَا قِيلَ^(٤): إنها لو كانت متحركة - كما زعموا - وَجِبَ أَنْ لَا يَتَّعَ الْحَجَرُ الْمَزْمِيُّ فِي الْهَوَاءِ عَلَى اسْتِقَامَةٍ عَلَى مَوْضِعِهِ الْأَوَّلِ، بَلْ يَجِبُ أَنْ يَقَعَ فِي الْجَانِبِ الْغَرْبِيِّ مِنْهُ؛ لِتَحْرُكِ الْأَرْضِ مُدَّةَ صَعُودِهِ وَهَوِيلِهِ قَدْرًا مَا إِلَى جَانِبِ الشَّرْقِ.

(١) ما ذكره في تعريف الدخان هو تعريف الطوسي له في شرح الإشارات ٢/٢٨٩.

(٢) كذا في (ز) (د)، وفي الباقي: خلقي.

(٣) ما وصفه بالباطل هو الثابت علمياً في العصر الحديث، فإن الأرض متحركة لا ساكنة، وهي متحركة بحركات ثلاث: الأولى: على محورها. والثانية: حول الشمس، والثالثة: مع الشمس ونظامها حول مركز المجرة التابعة لها، وهي مجرة درب القبة.

انظر: توفيق الرحمن للشيخ محمد بن خيث ٤٧، علم الفلك العام ص ٤١.

(٤) انظر: التذكرة في علم الهيئة للطوسي ص ١٢٤.

ولا لِمَا قِيلَ - أيضاً -: إنها لو كانت متحركة - كما توهموا - لَوَجِبَ أن تكون الحركة لما ينفصلُ عن الأرض كالسهم والطائر، إلى جهة حركتها - وهي الشرق - أبطأ، وإلى خلاف جهة حركتها - وهو الغرب - أسرع؛ لأن المُتَّصِلَ بالأرض من الهواء يمكن أن يُشَايِعَهَا بما يَتَّصِلُ به من السهم والطائر والحَجَر، كما يُشَايِعُ الْفَلَكُ.

بل لأنها ذاتُ مَبَلٍ مستقيم^(١)، فيمتنع أن تتحرك على الاستدارة بالطبع، ويمتنع أيضاً أن تتحرك إلى سُفْلٍ أو عُلْوٍ، وإلا لما وَصَلَ الحَجَرُ المرمي إليها إن كانت عُلْوِيَّةً، ولما نَزَلَ الحجر المرمي إلى فوق إن كانت سُفْلِيَّةً.

والأرضُ في وَسَطِ الكُلِّ^(٢)، أي: مركزها مُنْطَبِقٌ على مركز الْفَلَكِ الأعظم.

والذي يَدُلُّ على ذلك: ظهورُ النِّصْفِ من قَلَكِ البروج دائماً، وتطابقُ إزلالِ الشمس في وقتي طلوعها وغروبها، عند كونها على المدار الذي يتساوى زمانا ظهوره وخفائه^(٣)، على خط واحد مستقيم، أو عند كونها في جزأين متقابلين من الدائرة، التي تقطعها بسيرها الخاص بها، وانخفاف القمر في مُقَاطَرَاتِهِ الحقيقية.

(١) انظر الرد على هذه الشبهة في: توفيق الرحمن للشيخ محمد بن خيثم، ص ٤٩.

(٢) هذا ما كان يعتقد في السابق، والثابت علمياً - الآن - أن الأرض جزء من مجموعة النظام الشمسي، والشمس مركز هذا النظام، وأن النظام الشمسي جزء صغير جداً بالنسبة إلى المجرة التي ينتسب إليها، وفي العالم مجرات كثيرة تعد بالملايين.

انظر: علم الفلك العام، ص ٣٧.

(٣) (هـ): ظهورها وخفائها.

والأرضُ شَقَافَةٌ، أي: الشفافيةُ أغلب؛ لأنها وإن لم تكن أرضيةً صِرْفَةً، فالأرضيةُ غالبَةٌ فيها^(١).

وللأرض ثلاث طبقات^(٢): طبقةٌ تميل إلى مُحْوِضة الأرضية، وتُنْشِئُها طبقةٌ مختلطة من الأرضية والمائية، وهو طين، وطبقةٌ منكشفة عن الماء جَفَفَ وجهها الشمس، وهو التُّرُّ والجبل.

وطبقاتُ هذه العناصر^(٣) تُثْبِتُ أن تكون غيرَ موجودة على مُحْوِضتها وصَرافتها (٩٠/ب)؛ وذلك لأن قوى الأجرام السماوية تُثَقِّلُ فيها، فَتُخَدِّثُ في السُّفْلِيَّاتِ الباردة حرارةً تُخَالِطُها، فتصيرُ بذلك بخاريةً ودخانيةً، فيختلط بها ناريةٌ وهوائيةٌ، وتَصْعَدُ إلى العلويات أيضاً أبخرةً مائيةً وأدخنة أرضية، فَتُخَلِّطُهَا^(٤) بها، فيكاد أن يكون جميعُ المياه وجميعُ الأهوية مخلوطةً ممزوجةً^(٥).

(١) ساقطة من (و).

(٢) هذا بحسب ما توصلوا إليه، والمعروف علمياً في الوقت الحاضر: أن الأرض تتكون من لب من الحديد والنيكل حرارته عالية جداً، وهذا اللب منصهر، وهناك احتمال كبير أن يكون الجزء الداخلي منه صلباً. ويقدر نصف قطر اللب الصلب بحوالي ١٢٠٠ كم، وسلك الجزء المنصهر بحوالي ٢٢٧٠ كم. ثم يلي هذا اللب وشاح من السليكات، سمكه حوالي: ٢٩٠٠ كم، وهو يبدو نتيجة للضغط الشديد الذي يتعرض له، كما لو كان سائلاً لزجاً، ويسبح أعلى هذا الشاح قشرة رقيقة يتراوح سمكها بين ٨ كم تحت المحيطات، إلى ٧٠ كم تحت قارات اليابسة. من كتاب: علم الفلك العام ص ١١٩.

(٣) (ب) (و) زيادة: الأربعة.

(٤) (هـ) (ز): فتخلطها.

(٥) (ب) (هـ): ممزجة.

ثم ^(١) إذا تَوَهَّمت صرافةً، فيُشبهُ أن تكون للأجزاء ^(٢) النارية، فإن (٧٤/هـ) الأدخنة والأبخرة لتقلهما لا تبلغ ذلك الموضع (٩٠/و) بحركتهما، وإذا بلغت فالنار ^(٣) قوّة على إحالتها سريعاً. ويُشبهُ أن يكون باطنُ الأرض القريبُ إلى المركز ^(٤) على هذه الصفة.

✽ قال:

وَأَمَّا الْمُرَكَّبَاتُ فَهَذِهِ الْأَرْبَعَةُ أُسْطَقَّتْهَا.

○ أقول:

اعلم أن لهذه الأجسام الأربعة اعتبارات ^(٥):

منها: أنها يَحْصُلُ بِتَضَيُّعِهَا ^(٦) عالمُ الكون والفساد، وبهذا الاعتبار تسمى أركاناً.

ومنها: أنها يتقلب كلُّ منها إلى الغير، وبهذا الاعتبار تسمى أصول ^(٧) الكون والفساد.

ومنها ^(٨): أنها تتحلُّ المُرَكَّبَاتُ إليها، وبهذا الاعتبار تسمى عناصر.

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (ز) زيادة: الأرضية.

(٣) (ب) (هـ): فالنارية.

(٤) (و): مركزها.

(٥) انظر هذه الاعتبارات في: شرح الإشارات للطوسي ٢/٢٨٦، ٢٨٩.

(٦) قال الفيومي: «نضدته نضداً» من باب ضرب - جعلت بعضه على بعض - المصباح

ص ٨٣٨.

(٧) (و) (ز) زيادة: عالم.

(٨) (و) زيادة: أيضاً.

ومنها: أنها تتركب^(١) المركبات^(٢) منها، وبهذا الاعتبار تسمى
أُسْطَقْسَاتٍ^(٣).

والدليل على أن المركبات أُسْطَقْسَاتُها هذه الأربعة: الاستقراء.

قيل: النار غير موجودة في المركبات؛ لأنها لا تنزل عن الأثير
إلا بالقشر، ولا قاير هناك، ولا تتكوّن عن غيرها؛ لأن استعداد الجزء
المخلوط بغير النار لقبول النارية أضعف من استعداده لقبول غيرها.

اجيب: بأن المُعِدَّ - كإسخان الشمس وغيرها - إذا صار غالباً على
سائر الأجزاء، صير الاستعداد لقبول النارية أقوى.

✽ قال:

وَهِيَ حَادِثَةٌ عِنْدَ تَفَاعُلِ بَعْضِهَا فِي بَعْضٍ، فَتَفْعَلُ الْكَفَيَّْةُ فِي
الْعَادَةِ فَتَكْثُرُ^(١) صَرَاقَةُ كَيْفِيَّتِهَا، وَتَخْصُلُ كَيْفِيَّةٌ مُتَشَابِهَةٌ فِي الْكُلِّ
مُتَوَسِّطَةٌ، هِيَ الْمِرْآجُ، مَعَ حِفْظِ صُورِ الْبَسَائِطِ.

المركبات
حادثة

○ أقول:

لا شك أن المركبات حادثة؛ وذلك لأنها تحصل باجتماع
العناصر وتفاعلها بكيفياتها، وذلك لا يتم إلا بالحركة، فتكون

(١) (ز): تتركب.

(٢) (ب): المركبات

(٣) قال الجرجاني في التعريفات ص ١٨: «هو لفظ يوناني بمعنى الأصل، وتسمى
العناصر الأربع - التي هي الماء والأرض والهواء والنار - أسطقسات؛ لأنها أصول
المركبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن».

(٤) (هـ): فتكسر، (ز): فيتكسر.

وجوداتها مسبقة بالحركة، فتكون مسبقة بالزمان، فتكون حادثة، ولهذا قال: «وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض».

والأشْطَقَاتُ إذا امتزجت استحالت في كفياتها المتضادة المنبثقة عن قواها، بأن تفعل كيفية كل منها في مادة الأخرى، فتَكْثِرُ^(١) صرافة كيفية الأخرى، فاستحالت في كفياتها، حتى تحصل منها كيفية متشابهة في الكل، متوسطة توسطاً ما، وتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج، ولم تُفَيْدَ صورَ البسائط.

واعلم: أن العناصر إذا امتزجت وتفاعلت، فلا يُمكنُ أن يَفْعَلَ كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك؛ لأن فعل كل منها إن (ز/٩٣) كان مع انفعاله، لزم أن يكون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء آخر غالباً مغلوباً معاً، وإن كان فعله في الآخر مُتَقَدِّماً على انفعاله عنه، يلزم أن يكون الآخر المغلوب غالباً عليه، وإن كان بعد انفعاله عنه، يلزم أن يكون غالباً بعد ما كان مغلوباً.

فإذن لابد وأن يكون فَعْلُ كل منها^(٢) في الآخر من جهة غير جهة انفعاله.

ولا يجوز أن يكون من حيث المادة فاعلاً؛ لأن الهَيُولَى من حيث هي هَيُولَى قابلة، والقابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلاً. ولا يجوز أن يكون الفاعل هو الصورة، والكيفية هي المُكْثِرُ^(٣)؛

(١) (ز): فيتكسر.

(٢) (ز): كل واحد منهما.

(٣) (هـ): المنكسرة.

لأن الصورة إنما تَكْثُرُ^(١) بواسطة الكيفية، فيلزم أن يكون الكاسِرُ مُكْثِراً، والمُنْكَسِرُ كاسِراً، والشيء^(٢) الواحد في حالة واحدة (لا يكون)^(٣) كاسِراً ومنكسِراً؛ لأن مجموع الصورة والكيفية يكون كاسِراً والمجموع أيضاً منكسِراً.

والحقُّ: أن الفاعل هو الكيفية، والمنفعل هو المادة، ولذلك يحصل المتوسط بين الحار والبارد إذا امتزجا من غير حصول صورتين فيهما، ولا يلزم محال^(٤).

وقوله: «كيفية متشابهة» أي: تكون تلك الكيفية متشابهة في جميع أجزاء العناصر.

وقوله: «متوسطة» أي: الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات البسائط.

قوله: «مع حفظ صور البسائط» إشارة إلى بُطْلان قول مَنْ يقول^(٥): إن البسائط إذا امتزجت، وانفعل بعضها من^(٦) بعض، خَلَعَتْ صَوَرَهَا، وَلَيْسَتْ صُورَةً واحدة، فتصير لها هَيُولَى واحدة وصورة واحدة، وهي صورةٌ مُتَوَسِّطَةٌ بين صور العناصر، أو صورة أخرى من النوعيات على اختلاف الرّائين.

(١) (ز): ينكسر.

(٢) (ز): أو الشيء....

(٣) ما بين القوسين زيادة من (أ) (ز)، وهو المثبت في مطالع الأنظار ص ١٣٥.

(٤) هذه عبارة الطوسي في تلخيص المحصل ص ٢٢٩، نقلها الشارح بتصرف بسيط جداً.

(٥) نسبة ابن سينا إلى قوم في قرب زمانه، ووصفه بأنه مذهب غريب.

انظر: شرح الإشارات للطوسي ٣٠٦/٢.

(٦) (ب): في، وفي شرح الإشارات للطوسي: عن ٣٠٦/٢.

فإن صورَ البسائط لو لم تكن محفوظةً، لم يكن هناك مزاجٌ بل
كون وفساد؛ لأن المزاج إنما يُتصوّر عند بقاء المُتَرَجَّات.

والقول (٧٥/هـ) بالمزاج مبنًى على الاستحالة في الكيف.

وقد أنكر^(١) طائفة من المتقدمين، وهم أصحاب الخليط القائلون:
بأنه لا تغير في الكيفية وفي الصورة.

ويزعمون: أن العناصر الأربعة (٩١/ب) لا يُوجَد شيء منها صِرْفاً،
بل هي مختلطة^(٢) من تلك الطبائع، ومن سائر الطبائع النوعية. وإنما
يسمى بالغالب الظاهر منها، ويَعْرَضُ لها عند ملاقة الغير أن يَبْرَزَ^(٣) منها
ما كان كامناً فيها، فَيَقْلِبَ وَيُظَهِّرَ^(٤) للحس بعدما كان مغلوباً غائباً عنه، لا
على^(٥) أنه حَدَثَ، بل على^(٦) أنه بَرَزَ، وَيَكْمُنُ^(٧) فيها ما كان بارزاً،
فيصير مغلوباً وغائباً، بعدما كان غالباً وظاهراً.

وبإزائهم قومٌ يزعمون: أن الظاهر ليس على سبيل بُروز، بل على

(١) هكذا في جميع النسخ، ولعل العبارة هكذا: وقد أنكرها....

وعبارة الشارح من هنا إلى قوله: «أنها وردت عليه من خارجه» منقولة من شرح
الإشارات للطوسي ٣١٠/٢ بتصرف.

هذا، وعبارة الطوسي في بداية الفقرة هي: «وكان في المتقدمين من ينكرهما معاً،
كانكساغورس وأصحابه القائلين بالخليط، فإنهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي
الصورة...»

(٢) (أ) (ب) (و): مختلطة.

(٣) (ز): بروز.

(٤) ساقطة من (أ).

(٥) (ب) (هـ) (ز) زيادة: معنى.

(٦) (ز) زيادة: معنى.

(٧) (هـ): كمن.

سبيل نفوذ من غيره فيه، كالماء مثلاً، (١/٤٦) فإنه إنما^(١) يَسْتَحْنُ بنفوذ أجزاء نارية فيه من النار المجاورة له.

والمذهبان مُشْتَرِكَانِ في أن الماء لم يَصِرْ حَارًّا، بل الحارُّ أجزاء (٩١/و) نارية خالطته، ومُفْتَرِقَانِ بأن أحدهما يرى أن النار بَرَزَتْ من داخل الماء، والثاني أنها وَرَدَتْ عليه من خارجه^(٢).

والقول بالمزاج لا يمكن إلا بعد بطلان هذين المذهبين. والذي يدل^(٣) على بطلان المذهب الأول: أن النار الكثيرة تنفصل عن خشبة القَصَى، وتبقى في ظاهر الجَمْر وباطنه^(٤)، فلو كانت كاملة فيها لأحرقها، فلا^(٥) يَسَعُ عقلك أن يَحْكُمَ بكمون جميع الأجزاء^(٦) النارية المنفصلة عنها والباقية فيها.

والذي يدل^(٧) على بطلان المذهب الثاني: حدوث السخونة عند الحركة العنيفة، فيما يَغْلِبُ عليه أحد العناصر الثلاثة الباقية، من غير حصول نار غريبة يُمكنُ نفوذها في المُتَسَحِّنِ، كالمَحْكُوكِ، وهو الشيء اليابس الصُّلْبُ الذي يُعَاشُهُ مِثْلُهُ مُمَاسَّةً عنيفة، كخشبتين يابستين؛ فإن المَحْكُوكَةَ منهما تَحْمَى، بل تَحْتَرِقُ من غير نار، وهو مما يَغْلِبُ عليه الأرضية.

(١) زيادة من (أ)، (و)، وهي مثبتة في شرح الإشارات للطوسي ٣١٠/٢.

(٢) (هـ): خارج.

(٣) هذا دليل ابن سينا في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي ٣١٢/٢.

(٤) (و): الجمرة وباطنها.

(٥) (ب): ولا.

(٦) زيادة من (هـ) (و).

(٧) هذا دليل ابن سينا في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي ٣١٠/٢، وعبارة الشارح في تقرير الدليل هي عبارة الطوسي في تقريره مع تصرف يسير:

• قال:

ثُمَّ تَخْتَلِفُ الْأَمْزِجَةُ فِي الْأَعْدَادِ بِحَسَبِ قُرْبِهَا وَبُعْدِهَا مِنْ مَرَجٍ الْأَغْنِدَالِ، مَعَ عَدَمِ ^(١) تَنَاهِيهَا بِحَسَبِ الشَّخْصِ، وَإِنْ كَانَ لِكُلِّ نَوْعٍ طَرَقًا إِفْرَاطٌ وَتَقَرُّيْطٌ، وَهِيَ نِسْعَةٌ.

○ أقول:

الْمِزَاجُ: هُوَ الْمُعْدُّ لِحَصُولِ صُورِ الْمَرْكَبَاتِ، مِنَ الْمَعْدِنِيَّاتِ وَالنَّبَاتَاتِ وَالْحَيَوَانَاتِ.

بيان ذلك: أَنَّ الْمَرْكَبَاتِ ثَلَاثَةٌ:

ذو صورة لا تَنْفَسُ له ^(٢)، وَيُسَمَّى مَعْدِنِيًّا.

وذو صورة، له نَفْسٌ غَازِيَةٌ وَنَامِيَّةٌ، وَمَوْلَدَةٌ لِلْمِثْلِ، لَا حَسَّ ^(٣) وَلَا حَرَكَةً إِرَادِيَّةً لَهَا، وَيُسَمَّى نَبَاتًا.

وذو صورة، له ^(٤) نَفْسٌ غَازِيَةٌ وَنَامِيَّةٌ، وَمَوْلَدَةٌ لِلْمِثْلِ وَحَاسَّةٌ مُتَحَرِّكَةٌ بِالْإِرَادَةِ، وَيُسَمَّى حَيَوَانًا.

وَجَمِيعُ هَذِهِ الصُّورِ كِمَالَاتٍ أُولَى ^(٥)، فَإِنَّ الْكَمَالَ يَنْقَسِمُ ^(٦): إِلَى مُنَوَّعٍ: هُوَ صَوْرَةٌ، كَالْإِنْسَانِيَّةِ ^(٧)، وَهَوَاوُلُ شَيْءٍ يَحُلُّ فِي الْعَادَةِ؛ وَالْإِلَى

(١) ساقطة من (ب).

(٢) كذا في (هـ) وفي الباقي: لها، وما أثبتته موافق لما في شرح الإشارات للطوسي ٣٠٢/٢.

(٣) (ز) زيادة: له.

(٤) (و): لها، (أ): هي.

(٥) (هـ): أول.

(٦) (ز): منقسم.

(٧) بهامش (هـ): كالصورة الإنسانية - نسخة.

غير مُتَوَّع: هو عَرَضٌ، كالضحك، وهو كمالٌ ثانٍ يَعرَضُ للنوع بعد الكمال الأول.

فهذه الصورُ كمالاتٌ مختلفةٌ الآثار، يَصْدُرُ من الحيواني ما يَصْدُرُ من النباتي، ومن النباتي ما يَصْدُرُ من المَعْدِنِي، من غير عكس.

وكلُّ واحد^(١) من هذه الثلاثة جِنْسٌ لأنواع لا تنحصر، بعضها فوق بعض، وكذلك يشتمل كلُّ (٩٤/ز) نوع على أصناف، وكلُّ صِنْفٍ على أشخاص لا حَصَرَ لها، بحيث لا يتشابه اثنان من الأنواع، ولا من الأصناف، ولا من الأشخاص.

وليس هذا الاختلاف بسبب الهَيُولَى، ولا بسبب الجسمية؛ فإنهما يشتركان^(٢)، ولا بسبب المَبْدَأِ المُفَارِقِ، فإنه أَحَدِيّ الذاتِ، متساوي النسبة إلى جميع الماديات.

فهو إذن بسبب أمور مختلفة، والأمور المختلفة في الهَيُولَى هي الصور الأربع النوعية، التي^(٣) للعناصر، التي هي مَوَادُّ المركبات.

والاختلاف ليس بسبب هذه الصور أنفسِها؛ لأن الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على أربعة، فهو إذن يَحَسَبُ أحوالها في التركيب، وفيما يَعرَضُ بعد التركيب من الأمزجة، فإن التركيب يختلف باختلاف مقادير الأَشْطَقَاتِ، والمِزَاجَاتِ تختلف باختلاف التراكيب^(٤).

(١) (ب): واحدة.

(٢) في شرح الإشارات للطوسي ٣٠٢/٢: مشتركان.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) من قوله: «المركبات ثلاثة...» إلى هنا هي عبارة الطوسي في شرح الإشارات

٣٠٢/٢، والشارح نقلها بتصرف بسيط.

ولما كان إمكان^(١) انقسام الأسطقسات غير متناه، كان إمكان التراكيب غير متناه، فكان^(٢) إمكان الأمزجة غير متناه، وتلك الاختلافات الواقعة في الأمزجة هي أسبابٌ مُعَدَّةٌ لاختلاف المركبات، فكان إمكان أشخاص المركبات غير متناه^(٣).

وإن كان لكل نوع مزاج، له عَرَضٌ بين طَرَفِي إفراط وتفريط، لو جاوز ذلك الطرف لم يكن ذلك النوع، لكن ذلك (٧٦/هـ) المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الأمزجة الشخصية، بحسب انقسام الأسطقسات التي وقع فيها هذا المزاج النوعي، ولا يخرجُ شيءٌ من تلك الأشخاص عن حَدِّي المزاج، الذي يكون لذلك النوع.

والأمزجة تسعة؛ وذلك لأن مقادير الكيفيات المتضادة في عدد الأمزجة المُتَمَرِّج إن كانت متساوية^(٤)، فهو المعتدل، وإلا فهو الغير المعتدل. وغير المعتدل: إما خروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة، وهو أربعة أقسام: الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط، أو الرطوبة فقط، أو البرودة فقط، أو اليبوسة فقط؛ أو خروجه عن الاعتدال في كيفيتين، ولا يمكن في المتضادتين، بل: إما في الحرارة واليبوسة، أو في الحرارة والرطوبة (٩٢/ب)، أو في البرودة والرطوبة، أو في البرودة واليبوسة، فهذه أربعة أقسام آخر.

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (ز): وكان.

(٣) (ز): متناهية.

(٤) (ب): إن كان مساويا.

فالخارجُ عن الاعتدال ثمانية، والمعتدَلُ واحد، فيكون الجميعُ تسعةً.

والمعتدَلُ الحقيقي لا يمكن وجوده وبقاؤه؛ إذ لو كان له وجود، فلا يخلو: إما أن يكون له مَثَلٌ طبيعي إلى مكان أو لا، وكلا القسمين باطل.

أما الثاني فظاهر؛ لأنه يمتنع وجودُ جسم لا مَثَلٌ فيه إلى مكان، وأما الأولُ فلأنه لو كان له مَثَلٌ طبيعي إلى مكان، فلا يخلو: إما أن يكون ذلك المكانَ مكانَ أحدِ بسائطه أو غيره، والثاني باطل؛ إذ لا مكانَ للمركَّب غيرَ مكانِ بسائطه، وإلا يلزم الخلاء قبل حدوث المركَّب. (٩٢/و)

وكذا الأولُ؛ لأنه لو كان له مَثَلٌ طبيعي إلى مكان أحدِ بسائطه يلزم الترجيح بلا مُرجِّح؛ ضرورةً تساوي البائِط فيه، فلا يُوجَدُ المعتدَلُ الحقيقي^(١)، فالموجودُ من الأمزجة ما هو خارج عن الاعتدال.

وقد يُطلَقُ المعتدَلُ على ما تُؤَفَّرُ عليه من الأنشطةات بكمياتها وكيفياتها القِسْطُ الذي يليق به.

والمعتدَلُ بهذا المعنى موجودٌ، وهو مأخوذ من العَدْل في القسمة، والأول من التعادل.

وإن لم يُؤَفَّرْ عليه^(٢) ذلك يُسمَّى خارجاً عن الاعتدال.

(١) (و) زيادة: حينئذ.

(٢) (هـ): حُلن.

والخارجُ عن الاعتدال بهذا المعنى^(١) ثمانية؛ لأنه: إما أحرُّ مما ينبغي، أو أبردُّ، أو أَزْطَبُّ، أو أَيْسُّ، أو أحرُّ وأرطبُّ، أو أحرُّ وأيسُّ، أو أبردُّ وأرطبُّ، أو أبردُّ وأيسُّ.

فقلُّه^(٢): «وهي تسعة» إن حُمِلَ على الأول، لم يكن الموجودُ منها إلا ثمانية، وإن حُمِلَ على الثاني تكونُ جميعُ الأقسام^(٣) موجودةً.



(١) (أ) زيادة: أيضا.

(٢) (أ) (ب): قوله.

(٣) (و) زيادة: التسعة.

• قال :

الفصل الثالث في بَقِيَّةِ أَحْكَامِ الْأَجْسَامِ

العمل الثالث
في بقية أحكام
الأجسام

وَتَشْتَرِكُ الْأَجْسَامُ فِي وُجُوبِ التَّنَاهِي ؛ لِوُجُوبِ انْتِصَافِ مَا
فُرِضَ لَهُ ضِدُّهُ بِهِ ، عِنْدَ مُقَايَسَتِهِ بِمِثْلِهِ ، مَعَ قَرَضِ نَقْصَانِهِ عَنْهُ .

○ أقول :

لَمَّا ذَكَرَ فِي الفصل الثاني مباحثَ الأجسام وأقسامها ، وانجَزَّ
البحثُ عنها^(١) إلى البحثِ عن بعض أحكامها ، ذَكَرَ في هذا الفصل
بقية أحكام^(٢) الأجسام .

الأقسام متبعة

فقال : وتشتركُ الأجسام في وجوب التناهي^(٣) ؛ لأنه يمتنع وجود
بُعْدٍ غير متناه ؛ لأن ما فُرِضَ له ضِدُّ التناهي يجب أن يتصف بالتناهي .
أي : كلُّ ما فُرِضَ أنه غير متناه يلزمه^(٤) أن يكون متناهياً . وكلُّ
ما يلزم من قَرَضِهِ عدمه يكون مُحالاً ، فوجود بُعْدٍ غير متناه يكون
محالاً .

وإنما قلنا : إن كل ما فُرِضَ أنه غير متناه يلزمه^(٥) التناهي ؛ لأن ما

(١) (ز) : عنهما .

(٢) (و) : بحث .

(٣) لم يخالف في ذلك إلا حكماء الهند . انظر في هذه المسألة : كتاب الساع الطيبي
من الشفاء ص ٢٠٩ ، تلخيص المحصل ص ٢١٧ ، الصحائف الإلهية ص ٢٠٦ ،
مطالع الأنظار ص ١٤٣ .

(٤) (هـ) : يلزم .

(٥) (ز) : يلزم .

فُرِضَ أَنَّهُ غَيْرُ مَتَاهُ إِذَا^(١) قِيسَ بِمِثْلِهِ - أَي: بِمَا قُرِضَ أَيْضاً أَنَّهُ غَيْرُ مَتَاهُ - مَعَ قُرْضٍ نَقْصَانِهِ عَنْهُ؛ وَذَلِكَ بِأَن تَقْرِضَ^(٢) فِي الْبُعْدِ الْغَيْرِ الْمَتَاهِي خَطأً غَيْرَ مَتَاهُ، وَتَقْرِضَ خَطأً آخَرَ بَعْدَ مَبْدَأِ ذَلِكَ الْخَطْأِ بِذِرَاعٍ، فَيَحْصُلُ فِي الرَّهْمِ خَطَّان: الْمَفْرُوضُ الْأَوَّلُ وَالْمَفْرُوضُ الثَّانِي، وَيَكُونُ الْخَطُّ الثَّانِي أَنْقَصَ^(٣) مِنَ الْخَطِّ الْأَوَّلِ بِذِرَاعٍ.

فُطِّقَ^(٤) الثَّانِي عَلَى الْأَوَّلِ، فَلَا بَدَّ وَأَنْ يَنْقَطِعَ الثَّانِي (٩٥/ز) وَلَا^(٥) يَنْطَقَّ عَلَى الْأَوَّلِ، وَإِلَّا يُلْزَمُ أَنْ يَكُونَ النَّاْقِصُ مِثْلَ الزَّائِدِ، وَهُوَ مُحَالٌ. وَإِذَا انْقَطَعَ الثَّانِي يُلْزَمُ أَنْ يَكُونَ مَتَاهِيًّا، وَالْأَوَّلُ زَائِدٌ عَلَيْهِ بِمَقْدَارِ مَتَاهُ، وَهُوَ^(٦) ذِرَاعٌ، فَيَكُونُ الْأَوَّلُ أَيْضاً مَتَاهِيًّا، فَيُلْزَمُ تَنَاهِيهِمَا عَلَى تَقْدِيرٍ لَا تَنَاهِيَهُمَا^(٧)، فَيَكُونُ لَا تَنَاهِيَهُمَا مُحَالاً.

وَمَا وَرَدَ عَلَى هَذَا الْبَرَهَانِ مِنَ الْإِعْتِرَاضَاتِ، قَدْ ذُكِرَ فِي امْتِنَاعِ التَّلْسُلِ، مَعَ الْجَوَابِ عَنْهَا.

✽ قَالَ:

وَلِيَحْفَظَ^(٨) النَّسْبَةَ بَيْنَ ضِلْعَيْ الزَّائِدَةِ وَمَا اشْتَمَلَا عَلَيْهِ، مَعَ (٧٧/هـ) وَجُوبِ اتِّصَافِ الثَّانِي بِهِ.

(١) (ب) (و): وَإِذَا.

(٢) (د): تَقْرِضُ، (ز): يَفْرِضُ.

(٣) سَاقِطَةٌ مِنْ (ز).

(٤) (هـ): فَيُطِيقُ، (ز): فَيَنْطَقُّ.

(٥) (هـ): فَلَا.

(٦) (هـ): فَهُوَ.

(٧) (ز): اللَّاتِنَاهِي.

(٨) (ز): وَيَحْفَظُ.

○ أقول:

هذا برهان آخر على وجوب تناهي الأبعاد.

تقريره: أن الأبعاد متناهية؛ لأن النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما محفوظة، بأن يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين.

أي: إذا كان طول كل^(١) من الضلعين ذراعاً، يكون البعد بينهما ذراعاً، وإذا كان عشرة أذرع يكون البعد بينهما عشرة أذرع، وعلى هذا يزداد البعد بينهما بمقدار تزايدهما.

والبعد بين الضلعين يجب أن يكون متناهياً، وإلا لكان غير المتناهي محصوراً بين حاصرين، وهو محال، فيجب أن يكون الضلعان أيضاً متناهيين؛ لأنهما لو كانا غير متناهيين والبعد بينهما يتزايد بقدرهما، يلزم أن يكون البعد بينهما غير متناه، وقد قلنا: إنه يجب أن يكون متناهياً، هذا خلف.

وإذا كانا متناهيين يلزم أن تكون الأبعاد متناهية، وإلا يلزم من عدم تناهيها^(٢) عدم تناهي الضلعين، وقد بينا أنه يجب تناهيها، هذا خلف.

✽ قال:

وَاتَّخَذَ الْخَدَّ وَانْتَفَاءُ الْقِسْمَةِ فِيهِ يَدُلُّ عَلَى الْوَحْدَةِ.

الأقسام متناهية

(١) (هـ) (و) زيادة: واحد.

(٢) (و): تناهيها.

○ أقول:

اختلفوا في أن الأجسام متماثلة في حقيقة الجسم^(١)، أي: الجسم الصادق على جميع الأجسام حقيقة واحدة أم لا ؟
فذهب جمهور الحكماء^(٢) إلى أن حقيقة الجسم في الجميع واحدة، وخالفهم النُّظَّامُ.

واحتجَّ الْمُصَنِّفُ على ما ذَهَبَ إليه جمهورُ الحكماء، فقال:
واتحادُ الحدِّ الدالِّ على ماهية الجسم عند كل قوم مع اختلاف الأقوال فيه، وانتفاء القسمة في الحدِّ، دالٌّ على الوَحْدَةِ (٩٣/ب)، أي: على أن حقيقة الجسم واحدة في الجميع^(٣)، فإن المُخْتَلِفَاتِ لا يمكنُ جمعُها في حدٍّ واحدٍ، من غير أن تَقَعَ فيه قسمةٌ، كقولنا: الحيوان: إما ناطقٌ أو صهال، في حد الإنسان والفرس.

وإنما قلنا: إن حدَّ الجسم واحد عند كل قوم؛ لأن عند الأوائل لجميع الأجسام من حيث هي جسمٌ حدًّا واحدًا، (٩٣/و) وهو قولنا: إنه الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة، وعند المتكلمين لجميعها أيضاً من حيث هي جسمٌ حدًّا واحدًا^(٤)، وهو: الطويل العريض العميق، ولا قسمة (٤٧/أ) في كلِّ^(٥) من الحَدَّيْنِ.

(١) انظر: المحصل للرازي ص ٣٠٣، تلخيص المحصل ص ٢١٠، كشف المراد ص ١٤٨، شرح التجريد للقوشجي ٤٥٤/٢.

(٢) والمتكلمين كذلك.

(٣) قال الجرجاني في الحاشية: «هذا إنما يتم إذا كان ما ذكره في تعريفه حدًّا لا رسماً، وهو ممنوع» ل: ١٥٥.

(٤) (و): حدًّا واحدًا.

(٥) (هـ) (ز) زيادة: واحد و (و) زيادة: حد.

واجتجَّ النَّظَامُ عَلَى التَّخَالُفِ: بِتَخَالُفِ خَوَاصِّهَا.
والجواب^(١): أن تخالف الخواص يستلزم تخالف الأنواع، لا
تخالف مفهوم الحد.

* قال:

وَالضَّرُورَةُ قَضَتْ بَبَقَائِهَا.

○ أقول:

ذَمَبَ الْجُمْهُورُ إِلَى أَنَّ الْأَجْسَامَ بَاقِيَةٌ^(٢)، وَخَالَفَهُمُ النَّظَامُ.

الاجم بها

وادعى الجمهور بأن الضرورة قَضَتْ ببقاء الأجسام.

وقيل^(٣): إن هذا النقل من النظام غير مُعْتَمَد عليه، وقيل: إنه قال
بحاجة الأجسام إلى المؤثر حال البقاء، فذهب وَهُمْ التَّقْلَعُ إِلَى أَنَّهُ لَا
يقول ببقائها.

وقيل: إنه قال بذلك؛ لأنه قال بأن الإعدام من المؤثر غير
معقول، وأنه لا ضِدَّ للأجسام، حتى يقولوا: يتنفي بطريان الضد.
ومذهبه: أن الأجسام تنفي عند القيامة، فلا بد من القول بأنها لا
تبقى، كما قيل في الأعراض.

(١) هذا الجواب ذكره الطوسي في تلخيص المحصل ص ٢١٠.

(٢) انظر: المحصل ص ٣٠٥، تلخيص المحصل ص ٢١١، كشف المراد ص ١٤٨،
شرح التجريد للقوشجي ٤٥٦/٢.

(٣) المقاتل هو الطوسي في تلخيص المحصل ص ٢١١، والأقوال التي يُعَدُّ نقلها الشارح
من تلخيص المحصل.

✽ قال:

وَيَجُوزُ خُلُوقُهَا عَنِ الْكَيْفِيَّاتِ الْمَذُوقَةِ وَالْمَزَيَّيَّةِ وَالْمَشْمُومَةِ،
كَالْهَوَاءِ. وَيَجُوزُ رُؤْيُهَا بِشَرْطِ الضُّوءِ وَاللَّوْنِ، وَهُوَ صَرُورِيٌّ.

○ أقول:

الأجسام بجزء
علمها من
الطعوم والألوان
والترواح

يجوز خُلُوقُ الأجسام عن الكيفيات المَذُوقَةِ، أي: الطُعُومِ؛
والمرئية، أي: الألوان؛ والمشمومة، أي: الروائح، كالهواء، فإنه خالٍ
عن هذه الكيفيات^(١).

وَيُقَالُ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ خَلْقُهُ^(٢).

وَاسْتَدَلَّ - عَلَى مَا نُقِلَ عَنْهُ - بِقِيَاسِ اللَّوْنِ عَلَى الْكَوْنِ^(٣)، فَإِنَّهُ لَمَّا

(١) انظر في هذه المسألة: أصول الدين للبغدادي ص ٥٦، المسائل في الخلاف بين
البرصيين والبغداديين لأبي رشيد التياهوري ص ٦٢، المحصل ص ٣٠٦، تلخيص
المحصل ص ٢١٢، شرح التجريد للفوشجي ٤٥٧/٢.

(٢) ممن نقله عنه أبو منصور البغدادي في كتابه: أصول الدين، حيث قال: «ذهب شيخنا
أبو الحسن إلى استحالة تعري الأجسام من الألوان والأكوان والطعوم والروائح» ص
٥٦.

ومن ذهب إلى ذلك أبو علي الجبائي والنظام وأبو القاسم الكمي وغيرهم، ونسبه
التفاضلي إلى أكثر المتكلمين.

انظر: نهاية المرام للحلي ٥٨٦/٢، شرح المقاصد ٩٠/٣.

(٣) ذكر نجم الدين الكاشي في شرحه على المحصل، أن هذا الدليل لم يستدل به أبو
الحسن الأشعري، وإنما استدل به بعض أصحاب الأشعري. قال: «وإنما وقع لهم
ذلك؛ لأنهم سمعوا قول الشيخ أبي الحسن: «إن الأجسام كما لا تخلو عن الأكوان،
فكذلك لا تخلو عن الألوان»، فاعتقدوا أن الشيخ ذكر ذلك حجة على امتناع خلو
الأجسام عن الألوان، وليس كذلك، بل مقصوده تشبيه الألوان بالأكوان في أن كل
واحد منهما بحاله - كذا في المخطوطة - لا يخلو الجسم من واحد منهما» =

امتنع خُلُوُّ الجسم عن الكَوْن، امتنع خُلُوُّه عن اللون قياساً عليه؛
 ويقاس ما قبل الانصاف على ما بعد الانصاف، فإن العادة قد جَرَتْ
 بخلق الألوان عقب زوالها، وكما^(١) امتنع خلو الجسم عنها بعد
 الانصاف، امتنع خلوها^(٢) عنها قبل الانصاف قياساً عليه.

ومُنِعَ^(٣) القياس الأول بخُلُوِّه عن الجامع، والقياس الثاني
 بالفرق، فإن امتناع الخلو بعد الانصاف موقوف على طَرَيَانِ الضد،
 وقبل الانصاف لا يكون موقوفاً عليه.

فإن صَحَّ هذا ظَهَرَ الْقَرُوقُ، وإلا منعنا الْحُكْمَ في الأصل، وقلنا
 بجواز^(٤) الخلو بعد الانصاف.

والأجسامُ مَرْتَبَةٌ بتوسط اللون والضوء، وليست بمرتبّة بذاتها، من
 غير (٧٨/هـ) تَوَسَّطَ شيء، وإلا لَرْتَبِيَ الهَوَاءُ.

وهذا الحكم ضروري، لا حاجة له إلى دليل.

= ثم قال: «وإنما احتج أبو الحسن على هذا المذهب بوجهين: أحدهما: أن الجسم
 قابل للألوان، والقابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده؛ فالجسم إذن لا يخلو عن
 أحد اللونين المتضادين».

قلت: والوجه الثاني هو ما ذكره الشارح هنا تبعاً للرازي في المحصل، وهو قياس ما
 قبل الانصاف على ما بعد الانصاف.

انظر: المفصل في شرح المحصل للكاتب ب/١٦٩.

(١) (ب): فكما.

(٢) (ب): (ز): خلوه. والضمير في «خلوها» راجع إلى الأجسام.

(٣) المانع للقياسين هو الرازي في المحصل ص ٣٠٦.

(٤) (ب): (ز): يجوز.

• قال:

وَالْأَجْسَامُ كُلُّهَا حَادِثَةٌ؛ لِعَدَمِ انفِكَارِهَا مِنْ جُزْئِيَّاتٍ مُتَنَاهِيَةٍ الاجسام حادثة حَادِثَةٌ؛ فَإِنَّهَا لَا تَخْلُو عَنْ الْحَرَكَةِ وَالسُّكُونِ، وَكُلٌّ مِنْهُمَا حَادِثٌ، وَهُوَ ظَاهِرٌ. وَأَمَّا تَنَاهِي جُزْئِيَّاتِهَا فَلَأَنَّ وُجُودَ مَا لَا يَتَنَاهَى مُحَالٌ لِلتَّطَبُّقِ، (٩٦/ز) وَلِيُوصَفِ كُلُّ حَادِثٍ بِالِإِصَافَتَيْنِ الْمُتَقَابِلَتَيْنِ، وَيَجِبُ زِيَادَةُ الْمُتَصِفِ بِإِحْدَاهُمَا. مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ. عَلَى الْمُتَصِفِ بِالْأُخْرَى، فَيَنْقَطِعُ النَّاقِصُ وَالزَّائِدُ أَيْضًا. وَالضَّرُورَةُ قَعَتْ بِحُدُوثِ مَا لَا يَنْفَكُ عَنْ حَوَادِثِ مُتَنَاهِيَةٍ؛ فَالْأَجْسَامُ حَادِثَةٌ.

○ أقول:

اعلم: أن مسألة حُدُوثِ الأجسام من المسائل الْمُغْضِيَّة، التي تَحَيَّرَتْ فِيهَا الْأَبَابُ.

فَذَهَبَ أَهْلُ الْعِلَالِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْيَهُودِ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسِ إِلَى حُدُوثِهَا، وَذَهَبَ جُمْهُورُ الْحُكَمَاءِ وَالذَّهْرِيَّةِ إِلَى قَدَمِهَا^(١). وَاحْتَجَّ الْمُتَصِفُّ عَلَى حُدُوثِهَا بِالْحُجَّةِ الَّتِي اعْتَمَدَ عَلَيْهَا جُمْهُورُ الْمُتَكَلِّمِينَ^(٢).

(١) انظر تفصيل الأقوال في هذه المسألة في: نهاية الأقدام للشهرستاني ص ٥، المحصل للرازي ص ٢٧٦، نهاية المرام للحلي ٤/٣.

(٢) انظر في أدلة المتكلمين: نهاية الأقدام ص ١١، المطالب العالية للرازي ٣٠٩/٤، تلخيص المحصل ص ٢٠٠ - ٢٠٨، الصحائف الإلهية ص ٤٠٤، الكامل في الاستقصاء للنجاشي ص ٦٢، نهاية المرام للحلي ٣/١٥، مطالع الأنظار ص ١٣٧، شرح المقاصد ٣/١٠٩، شرح المواظف ٢/٤٩١، شرح التجريد للقوشجي ٢/٤٥٨.

تقريرها: أن الأجسام كلها حادثّة؛ لأنها لا تخلو عن جزئيات
حادثّة متناهية، وكلّ ما هذا شأنه يكون حادثاً.

أما الصغرى: فلأن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون؛ لأن
الجم لا بد وأن يكون له وَضْعٌ، فلا يخلو: إما أن يكون باقياً على ذلك
الوَضْعِ أو مُتَغَيِّراً عنه، فإن كان الأول يكون ساكناً، وإن كان^(١) الثاني
يكون متحرّكاً، وكلّ منهما حادث.

أما الحركة فلأنها تقتضي المسبوقية بالغير، والقديم لا يكون
مسبوقاً بالغير. أما الأولى فلأن الحركة ماهيتها أنها انتقال من حالة إلى
حالة، والانتقال من حالة إلى أخرى^(٢)، لا بد وأن يكون مسبوقاً
بحصول الحالة المُتَقَلِّ عنها؛ فإذا حققت الحركة - من حيث إنها تلك
الحقيقة - تقتضي المسبوقية بالغير.

وأما^(٣) الثانية فظاهرة؛ لأن القديم ما لا يَسْبِقُهُ غيره.

وأما السكون: فلأنه لو كان قديماً امتنع زواله، والتالي باطل.

أما الملازمة: فلأن القديم إن كان واجباً لذاته امتنع زواله، وإن لم
يكن واجباً لذاته افتقر^(٤) إلى مؤثّر، ولا بد من الانتهاء إلى الواجب
لذاته، دفْعاً للتسلل.

وذلك الواجب: إما أن يكون مُوجِباً، أو مختاراً، والثاني باطل؛

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (هـ): حالة، (و): الأخرى.

(٣) ساقطة من (و).

(٤) (هـ): فيفتقر.

لأن فعل المختار مُخَدَّتْ؛ لاستحالة القصد إلى إيجاد الموجود^(١)،
والقديم ليس بمُخَدَّت (٩٤/ب)، فتعيّن الأول.

وحينئذٍ إن لم يتوقف تأثيره فيه على شرط لَزِمَ من وجوب ذلك
المؤثر وجوب^(٢) الأثر، وإن تَوَقَّفَ على شرط، فذلك الشرط إن كان
ممكناً (٩٤/و) عاد التقسيم في احتياجه، وإن كان واجباً لزم من
وجوب العلة أو الشرط^(٣) امتناع زوال ذلك القديم.

وأما بيان^(٤) بطلان التالي: فلأننا^(٥) نَشَاهِدُ في الفَلَكِيَّاتِ والعُنُصُرَاتِ
الحركة، فثبت أن الأجسام لا تخلو عن جزئيات الحركة والسكون
الحادثتين.

وأما تناهي جزئيات الحركة والسكون: فلأن وجود ما لا يتناهى
محال بالتطبيق، بأن نَفَرَضَ^(٦) جملةً من جزئيات، غير متناهية من أحد
الجانبين، متناهية من الجانب الآخر، ونُنَقِّصَ^(٧) منها قدرًا متناهياً،
وطَبَقْنَا في الوَهم الطرفَ المتناهي من الجملة الزائدة على الطرف
المتناهي من الجملة الناقصة، حتى نقابلَ كُلَّ فرد من أفراد إحدى
الجملتين؛ بما يُشابهه^(٨) في المرتبة من الجملة^(٩) الأخرى.

(١) زيادة: القديم.

(٢) زيادة: ذلك.

(٣) (هـ): (ز): والشرط.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) (ب): فلأن.

(٦) (ز): يفرض.

(٧) (ز): وينقص.

(٨) (هـ): شابهه، (ز): يشابهه، (و): يشابه.

(٩) ساقطة من (هـ).

فإن لم تقصير^(١) الجملة الناقصة عن الزائدة في الطرف الآخر،
كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، وهذا محال.

وإن انقطعت الجملة الناقصة من ذلك الطرف، كانت متناهية^(٢)
في الجانب الآخر، والزائد زاد^(٣) عليها بمقدار متناه، والزائد على
المتناهي بمقدار^(٤) متناه يكون متناهياً، فالكُلُّ متناوٍ في الجانب الذي
فُرضَ أنه غيرُ متناه فيه، هذا خُلِفَ.

قوله: «ولو ضف...» إشارة إلى دليل آخر^(٥) على تنامي
الجزئيات^(٦) الحادثة^(٧) المترتبة^(٨).

تقريره: أن كلَّ حادث موصوفٌ بالإضافتين المتقابلتين، أي:
بكونه سابقاً على ما بعده، وبكونه لاحقاً بما^(٩) قبله. والاعتباران
مختلفان وإن كانا في ذات واحدة، فإذا اعتبرتَ الحوادثَ الماضية
المُبتدأة^(١٠) من الآن مرتين: إحداها من حيث كلُّ واحد منها^(١١)

(١) (ب) (هـ): تنقص.

(٢) (و) زيادة: من ذلك.

(٣) (هـ) (و): زائد.

(٤) (ب): يقدر.

(٥) ساقطة من (أ). قال الحلبي في كشف المراد: «وهذا الوجه الأخير - يعني هذا
الدليل - استنبطه المصنف، ولم نعر عليه في كلام القدماء» ص ١٥٢.

(٦) (أ) (ب) (ز): جزئيات.

(٧) (أ): الحادث، (ز): الحوادث.

(٨) (ب) (ز): المترتبة.

(٩) (أ) (و): لما.

(١٠) (أ): المتقدمة.

(١١) (و) (ز): منهما.

سابق، والأخرى من حيث هو بعينه لاحق، كانت السوابق واللواحق المتباينان^(١) بالاعتبار متطابقين (٧٩/هـ) في الوجود.

ويَجِبُ زيادةُ الْمُتَّصِفِ بإحدهما - من حيث هو مُتَّصِفٌ بها^(٢) - على الْمُتَّصِفِ بالأخرى، أي: يجب كَوْنُ السوابق أكثرَ من اللواحق، في الجانب الذي وَقَعَ النزاعُ فيه.

فلِذَا اللواحقُ متناهيةٌ في الماضي؛ لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق، والسوابقُ الزائدة عليها بمقدار متناهٍ متناهيةٌ، فيلزم أن يتناهى ما قُرِضَ أنه غيرُ متناه، هذا خُلِّفَ.

وأما بَيَانُ أن كُلَّ ما لا يَنْفَكُ عن الحوادثِ المتناهيةِ فهو حادث: فلأن الضرورةَ قَضَتْ بحدوث ما لا يَنْفَكُ عن الحوادثِ المتناهيةِ؛ لأن ما لا يَنْفَكُ عن الحوادثِ المتناهيةِ، لو كان قديماً، فلا يخلو: إما أن يكون في القَدَمِ مُتَّفَكاً عن الحوادثِ أو لا، والثاني يلزم منه قَدَمُ الحوادثِ، والأول يلزم منه خِلَافُ المُقَدَّرِ، فثبت أن الأجسامَ حادثة.

ولقائل أن يقول^(٣): إن أردتُم بقولكم: «إن الحركة تقتضي المسبوقية بالغير» أنها تقتضي أن يكون نوعُها مسبوقاً بالغير فممنوع، وإن أردتُم به أنها تقتضي أن يكون كُلُّ جزئي منها إذا وَقَعَ يكون^(٤)

(١) (و): المتباينان.

(٢) (و): بهما.

(٣) هذا الاعتراض ذكره الرازي في المحصل ص ٢٩٣، والشارح زاد في توضيحه وبيانه.

(٤) ساقطة من (ل).

مبوقاً بالغير فمُسَلَّم، ولكن لا يلزم منه أن يكون مجموع^(١) الجزئيات التي لا أوَّل لها^(٢) مبوقاً بالغير، حتى يلزم أن لا تكون قديمة، فإنه يجوز أن يكون كلُّ جزئي من الجزئيات مبوقاً بالغير، ويكون مجموع الجزئيات التي لا أول لها لا يكون (٩٧/ز) مبوقاً بالغير، بمعنى: أنه لا يكون مبوقاً بشيء آخر غير الجزئيات.

فإن قيل^(٣): إن ماهية الحركة يحسب نوعها مُركَّبةً من أمر نقضي^(٤) ومن أمر تحصل^(٥)، فإذن ماهيتها مُتعلِّقةٌ بالمبوقية بالغير، وماهية القديم غير مبوقة بالغير.

اجيب^(٦): بأن نوع الحركة باقٍ مع الأمور المنقضية والأمور الحاصلة، ولم يدل دليل على أن ذلك النوع مبوق بالعدم، بل الدليل دلٌّ على أن جزئياتها مبوقة بالعدم، فجاز أن تكون ماهية الحركة موصوفةً بالدوام، وأشخاصها لا تكون كذلك. والتركيب من أمر نقضي^(٧) ومن أمر تحصل، يَرْجِعُ إلى أشخاصها لا إلى نوعها^(٨)، فإذن نوعها جاز أن يكون قديماً.

(١) (ب): جميع.

(٢) (ب) زيادة: أن تكون.

(٣) أي: في الجواب عن الاعتراض السابق، وهو جواب الرازي في المحصل ص ٢٩٨.

(٤) (هـ): يتقضي.

(٥) في المحصل ص ٢٩٨: ومن أمر حصل.

(٦) هذا الجواب رد للطوسي على جواب الرازي عن الاعتراض السابق، ذكره في تلخيص المحصل ص ٢٠١.

(٧) (أ) (هـ): يتقضي.

(٨) (ب) (ز): أنواعها.

(والجواب عن هذا: أن التركيب من أمر تَقَضَّى^(١) ومن أمر تَحَصَّلَ، لا يَرْجِعُ إلى الأشخاص فقط، بل النوعُ مُشارك للأشخاص في^(٢) هذا؛ وذلك لأن النوع هو تمامُ حقيقة الأشخاص، فما كان داخلاً في حقيقة الأشخاص يكون^(٣) داخلاً في حقيقته.

وأيضاً: كونُ كُلِّ جزئي من الحركة مسبقاً بجزئي آخر لا أول لها، مُنافٍ لكونه لا ينفكُّ عن الجزئيات الحادثة المتناهية^(٤).

وقيل^(٥): لقائل أن يقول^(٦): لا نُسَلِّمُ أن السكون إذا تَوَقَّفَ على شرط ممكن، وعاد التقسيمُ فيه، يلزم منه محال، ولمَّ لا يجوز أن يكون كُلُّ شرط مشروطاً بشرط آخر قبله لا إلى أول؟

(أجيب عنه: بأنه لا يجوز ذلك؛ لِمَا بَيَّنَّا من امتناع لا تناهي الحوادث)^(٧).

فإن قيل: ما قيل في تناهي الحوادث^(٨) ففيه نظرٌ.

أما التطبيق^(٩): فلأنه لا يَقَعُ إلا في الزَّهْم، وذلك (٩٥/و) إنما

(١) (هـ): ينقضِي.

(٢) (أ) (ب): فيها، وكلمة «هذا» ساقطة.

(٣) (ب): لا يكون. والصواب ما أثبت.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (أ).

(٥) (أ) (ز): وأيضاً.

(٦) هذا الاعتراض أورده الطوسي في تلخيص المحصل ص ٢٠٣.

(٧) ما بين القوسين ساقط من (أ).

(٨) عبارة (أ): وأما ما قيل في تناهي الحوادث، وفي (هـ): فأما ما قيل...

(٩) هذا الاعتراض على دليل التطبيق، ذكره الطوسي في تلخيص المحصل ص ٢٠٩،

وذكر أنه اعتراض من الخصم.

يُصَوَّرُ بشرط ارتسام المُطَابِقَيْنِ فيه، وغيرُ المتناهي (٩٥/ب) لا يَرْتَسِمُ في الوهم.

وإنما قلنا: إن التطبيق لا يَقَعُ إلا في الوهم؛ لأن جزئيات الحركة لا توجد معاً في الخارج، فلا يقع التطبيق فيها^(١) في الوجود.

والْحَاصِلُ: أن التطبيق إنما يَرْتَسِمُ أن لو حَصَلَ جملتان: إما في الوهم أو في الوجود، وكلاهما منتفٍ.

وأما ورودُ السبق واللاحق في كل حادث، فلأنه أيضاً يَتَوَقَّفُ على حصول السوابق في الوهم أو في الخارج، وهو غير مُتَّصِرٍ، لما دَكَّرْنَا في التطبيق.

(أجيب: بأن ورودُ سبق واللاحق بحَسَبِ نفس الأمر، لا يَتَوَقَّفُ على حصول السوابق في الخارج دَفْعَةً، بل يَتَوَقَّفُ على حصولها في الجملة، أعم من أن يكون على التدرج أو دَفْعَةً، والفرض أن للسوابق حُصُولاً في الخارج على سبيل التدرج والانتضاء، فيسُمُّ البيان على هذا الوجه)^(٢).

❖ قال:

وَلَمَّا اسْتَحَالَ قِيَامُ الْأَعْرَاضِ إِلَّا بِهَا تَبَتْ^(٣) حُدُوثُهَا.

الأعراض
ساقطة

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا من بيان حدوث الأجسام، أشار إلى حدوث الأعراض، أي: الجسمانية أيضاً.

(١) (هـ) (ز): فيهما. وحيتل يرجع الضمير إلى المتطابقين.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (أ).

(٣) (هـ): يبت.

وذلك لأن الأعراض الجسمية استحالة قيامها إلا بالأجسام،
فتكون مُوقَّعةً على الأجسام الحادثة، والمُتوقِّف على الحادث حادثٌ.

• قال:

واختَصَّ الحُدُوثُ يَوْفِيهِ^(١)، إِذْ لَا وَقْتُ قَبْلَهُ. وَالْمُخْتَارُ يُرْجَعُ
أَحَدَ مَقْدُورَيْهِ لَا لِأَمْرِ عِنْدَ بَعْضِهِمْ. وَالْمَادَّةُ مُتَنَفِّةٌ. وَالْقَبِيلَةُ لَا
تَسْتَدْعِي الزَّمَانَ، وَقَدْ سَبَقَ تَحْقِيقُهُ (٨٠/هـ).

مُجِيبٌ عَنْ
شِبْهِ الْقَائِلِينَ
بعدم الأجسام

○ أقول:

لما بَيَّنَّ حُدُوثَ الأجسام وأعراضها^(٢)، أراد أن يُشير إلى أجوبة
دلائل^(٣) القائلين بِقِدَمِهَا.

تَقْرِيرُ الدَّلِيلِ الْأَوَّلِ مِنْهَا: أَنَّ الْأَجْسامَ لو كانت حادثةً لكان لها
مُؤَثِّرٌ، فلا يخلو: إما أن يكون قديماً أو حادثاً، والثاني لا يخلو: إما أن
يَنْتَهِيَ إلى مُؤَثِّرٍ قديم أو لا، والثاني باطل، وإلا يلزم الدور أو
التسلسل، وكلاهما محال.

فإذن: لا بد وأن يكون لها مُؤَثِّرٌ قديم أو حادث ينتهي إلى مُؤَثِّرٍ
قديم، وعلى التقديرين لا بد من مُؤَثِّرٍ قديم، فذلك المُؤَثِّرُ لا يخلو: إما

(١) (ز): لوقت.

(٢) (هـ): الأعراض.

(٣) انظر في أدلة القائلين بالقدم: الداعي إلى الإسلام للأبياري ص ١٦٦، نهاية الأقدام
للشهرستاني ص ٣٠، المحصل ص ٢٩٩، تلخيص المحصل ص ٢٠٦، الصحائف
الإلهية ص ٤١٠، نهاية الغرام ١٣٦/٣، شرح المقاصد ١٢٠/٣، شرح المواقيت
٤٩٤/٢، شرح التحرير ٤٦٥/٢.

أن يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثراً في آثاره حاصلًا في الأزل^(١)
(١/٤٨) أو لا، فإن كان الأول، فلا يخلو: إما أن يَجِبَ مع حصوله
حصول آثاره أو لا، فإن كان الأول يلزم قدم آثاره، فيلزم قدم
الأجسام، هذا خلف، مع أنه هو المدعى.

وإما أن لا يجب^(٢) فكان وجوده مع عدم تلك الآثار جائزاً،
فلتُفرض^(٣) ذاته مع مجموع الأمور المُغتبرة في المؤثرية: تارة مع وجود
تلك الآثار، وتارة مع عدمها.

فاختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الأثر دون وقت آخر: إما أن
يتوقف على اختصاصه بأمر ما لأجله كان هو أولي بوجود ذلك الأثر،
وإما أن لا يتوقف. فإن كان الأول كان ذلك المخصص مُغتبراً في
المؤثرية، وهو ما كان حاصلًا قبل ذلك.

فإذن: كل ما لا بد منه في المؤثرية^(٤) ما كان حاصلًا في
الأزل^(٥)، وكنا قد فرضناه حاصلًا، هذا خلف.

وإن كان الثاني كان ذلك ترجيحاً^(٦) لأحد طرفي الممكن
المتساوي على الآخر من غير مُرجح، وهو محال.

وإن كان الثاني - وهو أن لا يكون جميع ما لا بد منه في كونه

(١) (و): الأول.

(٢) (ز) زيادة: وإن كان الثاني. ولعلها جملة مقحمة.

(٣) (ل): فلتفرض.

(٤) (ز) زيادة: هو.

(٥) (و): الأول.

(٦) في غير (و): ترجحاً.

مؤثراً في^(١) آثاره حاصلاً في الأزل - فلا بد وأن يتوقف على أمر^(٢) حادث آخر، فذلك الحادث لابد له من مؤثر، فننقل الكلام إليه.

ونقول: فلا^(٣) يخلو: إما أن ينتهي إلى مؤثر قديم أو لا، فإن كان الثاني يلزم الدور أو التسلسل، وإن كان الأول فتأتي ذلك المؤثر في الحادث: إما أن يتوقف (٩٨/ز) على شرط حادث أو لا، فإن كان الثاني يلزم منه^(٤) قدمه، وإن كان الأول ينقل الكلام إليه، ويلزم القدم أو التسلسل في الحوادث لا إلى أول لها^(٥)، وهو محال.

تقرير الجواب: أن اختصاص حدوث الأجسام بوقت الحدوث دون ما عداه؛ إذ لا وقت قبل ذلك الوقت، فإن الأوقات التي يطلب فيها الترجيح^(٦) معدومة، ولا تمايز بينها إلا في الوهم، وأحكام الوهم في أمثال ذلك غير مقبولة، ووجود الزمان إنما يتبدى مع^(٧) أول وجود العالم، ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء^(٨) وجود الزمان أصلاً.

ولقائل أن يقول: إذا لم يُمكن ابتداء سائر الموجودات، قبل ابتداء وجود الزمان أصلاً، يكون ابتداء سائر الموجودات ممتنعاً؛ إما

(١) (ز): إلى.

(٢) ساقطة من (أ) (ز).

(٣) (أ) (ز): لا.

(٤) (أ) (و): يلزم، (ب): يلزمه.

(٥) (و): إلى لا أول لها.

(٦) (هـ) زيادة: فيها.

(٧) (ب): في.

(٨) ساقطة من (ب).

لذاته، وحينئذ يلزم الانقلاب؛ أو لغيره، فيتوقف على انتفاء ذلك الغير، فلا يكون كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلاً، والتقدير بخلافه. (والجواب الصحيح أن نقول^(١)): اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الأثر دون وقت آخر؛ لأجل تعلق الإرادة القديمة به، فلم يلزم أحد المحذورين: لا التوقف على أمر آخر مُخَصَّص^(٢)، ولا الترجيح بلا مرجح، فإن تعلق الإرادة هو المرجح والمُخَصَّص^(٣)).

تقرير الدليل الثاني: أن مُوجِدَ الأجسام إن كان مُوجِباً لذاته يلزم^(٤) من قدمه قدم الأثر، وإن (٩٦/و) كان مختاراً فلا بد له من غاية في الإيجاد، فكان مُتَكَمِّلاً بذلك الإيجاد (٩٦/ب)، فكان ناقصاً لذاته.

تقرير الجواب^(٥): أن المختار يُرَجِّح أحدَ مقدوريه لا لأمر، فعلى هذا لا يكون لفعله غايةً.

هذا على رأي يَغْضُ^(٦). وعند بعض^(٧): الغاية استكمال الفعل لا الفاعل. وعند بعضهم^(٨): أن الغاية هو نفس الفاعل؛ لأنه تعالى إنما يَفْعَلُ لذاته، ولأنه فوق الكمال.

(١) (هـ): (ز): يقال.

(٢) (هـ): أمر مخصوص.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (أ).

(٤) (هـ): لزوم.

(٥) انظر: تلخيص المحصل ص ٢٠٨.

(٦) وهم الأشاعرة. انظر: المحصل ص ٤٨٣.

(٧) وهم جمهور المعتزلة.

(٨) وهم الفلاسفة. انظر: تلخيص المحصل ص ٢٠٨.

تقريرُ الدليل الثالث: أن الأجسام لو كانت حادثةً، لكانت^(١) قبل حدوثها ممكنةً الوجود، والإمكان يستدعي محلاً ثابتاً؛ لأنه ثابت، وذلك المحل لا يكون نفس الأجسام، ولا أمراً مابيناً لها، بل مُقَارِناً لها، وهو المادة.

ثم إن كانت المادة حادثةً افتقرت إلى مادة أخرى، ولزم^(٢) التسلسل، وإلا لزم قَدَمُ المادة، ويلزم من قَدَمِ المادة قَدَمُ الصورة، فيلزم قَدَمُ الجسم على تقدير حدوثه.

تقريرُ الجواب: أنا بَيَّنَّا أن المادة منتفية^(٣)، وأن الحادث^(٤) لا تَسْبِيغُهُ مادةً، وقد (هـ/٨١) عَرَفْتُ ما فيه (سؤالاً وجواباً)^(٥).

تقريرُ الدليل الرابع: أن قبل كلِّ حادثٍ حادثٌ لا إلى^(٦) أول، وهذا يُنافي القولَ بحدوث العالم.

ولإنما قلنا: «إن قبل كل حادثٍ حادثٌ لا إلى أول» لأن الزمان لا يَقْبَلُ العدم^(٧) الزماني؛ لأن كلَّ مُخَدَّثٍ^(٨) فعدمه سابق على وجوده، ومفهومُ ذلك السَّبْقِ أمرٌ مغاير للعدم؛ لأن العدم قد يكون قَبْلَ، وقد يكون بَعْدَ، والقَبْلُ لا يكون بَعْدَ.

(١) (ب) (هـ): لكان.

(٢) (ل): ويلزم.

(٣) (ل) (ز): منفية.

(٤) (ز): الحوادث.

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ل).

(٦) ساقطة من (و).

(٧) (و): القدم.

(٨) (و): حادث.

وتلك القبلية صفةً ثبوتية، فَقَبِلَ أول الحوادث حادث آخر،
والكلام فيه كما في الأول، فَقَبِلَ كل حادث حادثاً لا إلى أول.
تقريرُ الجواب: أن القبلية لا تستدعي الزمان، وقد مرَّ تحقيقه،
وقد عَرَفْتَ ما فيه (سؤالا وجواباً)^(١).
واعلم: أن كل حادث له عِلَلٌ أربع: الفاعل، والغاية، والمادة،
والصورة.

وهذه الدلائلُ الأربعة مأخوذة من هذه الأربع^(٢): الأول: من العلة
الفاعلية، والثاني: من^(٣) الغائية، والثالث: من المادية، والرابع: من
الصورة^(٤).



(١) ما بين القومين ساقط من (أ).

(٢) (ب): الملل.

(٣) (ز): زيادة: العلة، وكذا في الباقي.

(٤) في (و) زيادة: وإنما قلنا: إنه مأخوذ من الصورة؛ لأنه مبني على حركات لا أول لها، والحركات مستتلة إلى الصورة.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٥
القسم الأول: الجانب التاريخي التوثيقي	
الفصل الأول: حياة الطوسي	١٣
١ - اسمه وكنيته ولقبه	١٥
٢ - ولادته ونشأته	١٥
٣ - شيوخه	١٦
٤ - تلامذته	٢١
٥ - لمحات من تاريخ حياته	٢٥
٦ - وفاته ومدفنه	٢٨
٧ - أولاده	٢٩
٨ - ثناء العلماء عليه	٣٠
٩ - مؤلفاته	٣٢
الفصل الثاني: كتاب تجريد الاعتقاد	٣٥
١ - اسم الكتاب	٣٧
٢ - نسبه إلى مؤلفه	٤٠
٣ - تاريخ تأليفه	٤٥

الموضوع	الصفحة
٤ - طبعاته	٤٥
٥ - موضوعاته	٤٧
٦ - ثناء العلماء عليه	٤٨
٧ - ما كُتب حوله	٥٢
الفصل الثالث: حياة الأصفهاني	٦٩
١ - اسمه ونسبه	٧١
٢ - ولادته	٧١
٣ - نشأته واشتغاله بالعلم	٧٢
٤ - شيوخه	٧٥
٥ - تلامذته	٧٩
٦ - رحلاته وأعماله	٩١
٧ - وفاته	٩١
٨ - رثاؤه	٩٢
٩ - ثناء العلماء عليه	٩٢
١٠ - مؤلفاته	٩٤
الفصل الرابع: كتاب تسديد القواعد	٦٩
١ - اسم الكتاب	١١١
٢ - نسبه إلى مؤلفه	١١٢
٣ - تاريخ ومكان تأليفه	١١٦
٤ - أسلوب المؤلف ومنهجه	١١٦
٥ - مصادره	١٢٣

الموضوع	الصفحة
٦ - مزاياه	١٢٦
٧ - ما كتب حوله	١٢٧

القسم الثاني: تحقيق النص

أ - وصف النسخ المخطوطة	١٣٥
ب - منهج تحقيق النص	١٤٠
ج - صور النسخ المخطوطة	١٤٢
نص تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد	١٦١
مقدمة الشارح	١٦٣
مقدمة المصنف	١٦٩
مقدمة في تقسيم الموجودات عند المتكلمين والحكماء	١٧٠
المقصد الأول: في الأمور العامة	١٨٢
الفصل الأول: في الوجود والعدم	١٨٢
الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما	١٨٢
بطلان أدلة بدهة الوجود	١٨٦
الوجود مفهوم مشترك	١٩٢
زيادة الوجود على الماهية	١٩٨
انقسام الوجود إلى الذهني والخارجي	٢٠٦
الوجود ليس معنى زائداً على الحصول العيني	٢٠٩
الوجود لا تزايد فيه ولا اشتداد	٢١٠
الوجود خير والعدم شر	٢١٢

الموضوع	الصفحة
الوجود لا ضده ولا مثل	٢١٦
تلازم الشبهة والوجود	٢١٨
نفي الحال	٢٢٣
إبطال حجج مثبتي الحال	٢٢٥
بطلان ما يتفرع على القول بشبهة المعدوم	٢٣٠
بطلان ما يتفرع على القول بالحال	٢٣٧
انقسام الوجود إلى مطلق ومقيد	٢٣٨
الوجود بسيط	٢٤٠
الوجود يتكرر بتكرر الموضوعات	٢٤١
الشبهة من المعقولات الثانية	٢٤٣
تمايز الأعدام	٢٤٤
عروض العدم لنفسه	٢٤٦
عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج	٢٤٧
عدم الأخص أعم من عدم الأعم	٢٤٩
قسمة الوجود إلى المحتاج والغني	٢٥٠
حقيقة الوجوب والإمكان والامتناع	٢٥٠
الوجوب والإمكان والامتناع لا يمكن تعريفها	٢٥٢
اعتبارات الوجوب والإمكان والامتناع	٢٥٣
أقسام الضرورة	٢٦٠
أقسام الإمكان	٢٦١
الإمكان الاستقبالي	٢٦٣

الموضوع	الصفحة
الوجوب والإمكان والامتناع أمور اعتبارية	٢٦٤
انقسام الوجوب إلى وجوب بالذات وبالغير وكذا الامتناع	٢٧٢
عروض الإمكان والوجوب والامتناع للماهية	٢٧٤
كل ممكن العروض ذاتي ولا عكس	٢٧٦
علة افتقار الممكن إلى المؤثر	٢٧٧
وجوب وجود الممكن المستفاد من الفاعل	٢٧٩
الإمكان لازم لماهية الممكن	٢٨١
الإمكان الاستعدادي	٢٨٢
الوجود قديم وحادث	٢٨٣
أقسام السبق	٢٨٣
السبق مقول على أقسامه بالتشكيك	٢٨٨
التقدم دائماً بعارض	٢٩٠
التقدم الحقيقي	٢٩١
لا يعتبر الزمان في مفهوم القدم والحدوث الحقيقيين	٢٩٢
الحدوث الذاتي متحقق	٢٩٣
اعتبارية القدم والحدوث	٢٩٤
صحة صياغة قضية منفصلة حقيقية من القدم والحدوث ومن الوجوب	
الذاتي والغيري	٢٩٥
خواص الوجوب الذاتي	٢٩٧
الوجود من المحمولات العقلية	٣١٤
الوجود من المعقولات الثانية	٣١٥

الموضوع	الصفحة
الماهية من المعقولات الثانية.....	٣١٦
تصور العدم.....	٣١٧
أحوال حكم الذهن ومتى يجب مطابقتها للمخارج أو لما في نفس الأمر.....	٣٢١
كيفية حمل الوجود والعدم على الماهيات.....	٣٢٣
الحمل والوضع من المعقولات الثانية مقولان على أفرادهما بالتشكيك.....	٣٣٢
الموجود بالذات والموجود بالعرض.....	٣٣٣
الموجود في الكتابة والعبارة مجازي.....	٣٣٤
المعدوم لا يعاد.....	٣٣٤
أدلة امتناع إعادة المعدوم.....	٣٣٥
اعتراض الشارح على أدلة المصنف.....	٣٤٠
انقسام الموجود إلى الواجب والممكن.....	٣٤٣
تحقيق ماهية الإمكان من حيث إنه اعتبار عقلي.....	٣٤٥
الحكم بحاجة الممكن إلى المؤثر ضروري.....	٣٤٩
الممكن الباقي مفتقر إلى المؤثر.....	٣٥٥
جواز استناد القديم الممكن إلى المؤثر الموجب.....	٣٥٧
لا قديم سوى الله تعالى.....	٣٥٨
الحادث لا يفترق إلى المدة والمادة.....	٣٦٠
القديم لا يجوز عليه العدم.....	٣٧٤
الفصل الثاني: في الماهية ولواحقها.....	٣٧٦
تعريف الماهية.....	٣٧٦
حقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها.....	٣٧٧

الموضوع	الصفحة
اعتبارات الماهية بالقياس إلى العوارض	٣٨٠
انقسام الماهية إلى البسيطة والمركبة	٣٨٧
البسيط مجعول	٣٨٩
أقسام البسيط والمركب	٣٩١
خواص الجزء	٣٩٢
أحكام الجزء	٣٩٤
أجزاء الماهية متميزة إما في الخارج أو في الذهن	٣٩٥
أجزاء الماهية متباينة ومتداخلة	٣٩٩
أجزاء الماهية قد تؤخذ مواد وقد تؤخذ محمولة	٤٠٢
الجنس كالمادة والفصل كالصورة	٤٠٦
ما لا جنس له لا فصل له	٤٠٧
الفصل التام لا يكون إلا واحداً	٤١٥
لا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة	٤١٦
لا تركيب عقلي إلا من الجنس والفصل	٤١٦
يجب تنامي الجنس والفصل	٤١٩
أنواع الجنس والفصل	٤١٩
أقسام الجنس	٤٢١
الجنس والفصل إضافيان	٤٢٢
لا يمكن أخذ الجنس بالنسبة إلى الفصل	٤٢٢
الجنس أعم من النوع والفصل مساو له	٤٢٣
مبحث التشخيص	٤٢٤

الموضوع	الصفحة
تعريف الشخص	٤٢٤
الشخص اعتباري	٤٢٥
الشخص من المعقولات الثانية	٤٢٦
أدلة ثبوتية الشخص	٤٢٧
علة الشخص	٤٣٠
التمييز يغير الشخص	٤٣٣
التمييز أعم من الشخص من وجه	٤٣٤
مبحث الوحدة والكثرة	٤٣٤
الشخص يغير الوحدة والوحدة تغاير الوجود	٤٣٥
الوحدة غنية عن التعريف	٤٣٦
الوحدة أمر اعتباري	٤٣٧
الوحدة من المعقولات الثانية	٤٣٨
التقابل بين الوحدة والكثرة	٤٣٨
أقسام الوحدة	٤٤١
الهو هو على نحو الوحدة	٤٤٥
الاتحاد الحقيقي محال	٤٤٦
الوحدة ليست بعدد بل مبدأ للعدد	٤٤٩
أنواع العدد أمور اعتبارية	٤٥٢
عروض الوحدة	٤٥٤
مبحث التقابل	٤٥٦
أنواع التقابل	٤٥٧

الموضوع	الصفحة
مطلق التقابل يندرج تحت التضاييف	٤٦٢
مقولية التقابل على أنواعه بالشكيك	٤٦٣
أحكام تقابل الإيجاب والسلب	٤٦٤
تعريف التناقض	٤٦٥
شروط تحقق التناقض	٤٦٦
أحكام تقابل العدم والملكة	٤٦٩
أحكام تقابل التضاد	٤٦٩
الفصل الثالث: في العلة والمعلول	٤٧٤
تعريف العلة	٤٧٤
أنواع العلل	٤٧٥
أحكام العلة الفاعلية	٤٧٦
عدم بقاء المعلول بعد انعدام العلة	٤٧٧
الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه أكثر من واحد	٤٧٩
العلة والمعلولية من المعقولات الثانية	٤٨٩
بطلان الدور	٤٨٩
بطلان التسلسل	٤٩٢
مطابقة المعلول للعلل في الوجود والعدم	٥٠٦
القابل لا يكون فاعلاً	٥٠٧
نبة العلة إلى المعلول	٥٠٨
مصاحب العلة ليس بعلة ومصاحب المعلول ليس بمعلول	٥٠٩
العناصر ليست عللاً ذاتية بعضها لبعض	٥٠٩

الموضوع	الصفحة
مبادئ الأفعال الاختيارية	٥١١
القوى الجماعية تؤثر بمشاركة الوضع	٥١٤
شرط صدق التأثير على المقارن النهائي	٥١٥
اعتبارات القوى الجماعية	٥١٧
أحكام العلة المادية والصورية	٥٢٢
أحكام العلة الغائية	٥٢٤
أقسام العلة	٥٣١
مباحث متعلقة ببعض الملل التي وقع فيها اشتباه	٥٣٤
المقصد الثاني: في الجواهر والأعراض	٥٣٩
الفصل الأول: في الجواهر	٥٤٠
تعريف الجوهر والعرض	٥٤١
أقسام الجوهر	٥٤٢
الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتتهما	٥٤٤
أحكام الجوهر والعرض	٥٤٩
لا تضاد بين الجواهر	٥٥٠
وحدة المحل لا تستلزم وحدة ما يحل فيه	٥٥١
وحدة الحال تستلزم وحدة المحل	٥٥١
انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال	٥٥٢
انقسام الحال لا يستلزم انقسام المحل	٥٥٣
استحالة انتقال الأعراض	٥٥٤
جواز قيام العرض بالعرض	٥٥٤

الموضوع	الصفحة
نفي الجزء الذي لا يتجزأ.....	٥٥٥
إبطال أدلة المذهب الأول.....	٥٦٠
إبطال المذهب الثاني.....	٥٦٣
ما يلزم المذهب الثاني من المحالات.....	٥٦٥
إبطال مذهب ديمقراطيس.....	٥٦٧
نفي الهولوى.....	٥٦٩
إثبات المكان لكل جسم.....	٥٧٦
تحقيق ماهية المكان.....	٥٧٩
امتناع الخلاء.....	٥٨٤
مبحث الجهة.....	٥٨٩
الفصل الثاني: في الأجسام	٥٩٤
الأجسام فلكية وعنصرية.....	٥٩٤
عدد الأفلاك الكلية.....	٥٩٥
عدد الأفلاك الجزئية.....	٥٩٦
أحوال الأفلاك.....	٥٩٨
الأفلاك كلها بائط.....	٥٩٨
الأفلاك خالية عن الكيفيات الانفعالية وشفافة.....	٦٠٠
العناصر البسيطة.....	٦٠٠
أحوال العناصر البسيطة.....	٦٠٢
طبيعة النار.....	٦٠٦
طبيعة الهواء.....	٦٠٨

الموضوع	الصفحة
طبقات الهواء.....	٦٠٩
طبيعة الماء.....	٦١٠
طبيعة الأرض.....	٦١٠
طبقات الأرض.....	٦١٢
العناصر المركبة.....	٦١٣
اعتبارات الأجسام.....	٦١٣
المركبات حادثة.....	٦١٤
المزاج.....	٦١٩
عدد الأمزجة.....	٦٢١
الفصل الثالث في بقية أحكام الأجسام.....	٦٢٤
الأجسام متناهية.....	٦٢٤
الأجسام متماثلة.....	٦٢٦
الأجسام باقية.....	٦٢٨
الأجسام يجوز خلوها عن الطعوم والألوان والروائح.....	٦٢٩
الأجسام مرئية.....	٦٣٠
الأجسام حادثة.....	٦٣١
الأعراض حادثة.....	٦٣٨
الجواب عن شبه القائلين بقدوم الأجسام.....	٦٣٩
فهرس الموضوعات.....	٦٤٥



تَسْبِيحُ الْقَوْلِ الْحَدِيثِ

فِي شُكْرِ

تَجَرُّيدِ الْعَقَائِدِ

لِشَيْخِ رَجَبِ بْنِ تَجَرُّيدِ الْقِيمِ

لِلْإِمَامِ شَيْخِ الدِّينِ الْأَصْفَهَانِيِّ

الْمُتَوَفَّى سَنَةَ ٧٤٩ هـ

صَحَّحَهُ وَقَمَّ لَهُ وَعَلَّنَ عَلَيْهِ

د. خَالِدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْعَدَوَانِيِّ

الْجُزْءُ الثَّانِي

د. الْإِسْلَامِيَّة

لِلنَّشْرِ وَالنَّوْزَعِ
الْقُرْبِ



تَبَيَّنَ الْقَوْلُ

وَشَكَرَ

بِمَجْمُوعِ الْعَقَائِدِ

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٢٣ هـ - ١٤٠٦ م

www.daraldehya.com



المؤرخون المعتمدون

دار العين

للنشر والتوزيع - الكويت

الكويت - حولي - شارع الجبل الشرقي
ص. ب. : ١٣٤٦ حولي
الرمز البريدي : ٣٢٠١٤
تلفاكس : ٢٢٦٨١٨٠ (٠٩٦٥)
نقال : ٩٩٣٩١٨٠ (٠٩٦٥)

dar_aldeyaa@yahoo.com

١. دولة الكويت، دار الضياء للنشر والتوزيع - حولي		
٩٩٣٩١٨٠ نقال:	٢٢٦٨١٨٠	تلفاكس:
٢. المملكة العربية السعودية، دار الانتاج للنشر والتوزيع - جدة دار التسمية للنشر والتوزيع - الرياض الكتبة الحرة - مكة المكرمة مكتبة السويحان - جميع فروعها في المملكة		
١٣٢-٢٩٢ فاكس:	٦٢١١٧١٠	هاتف:
١٩٣٧١٢٠ فاكس:	١٩٣٥١٩٢	هاتف:
٥٣٦١٢٩٠ فاكس:	٥٣١-٨٢٢	هاتف:
٩٠٠٢٠٠-٢٠٢٠٩	هاتف:	
٣. الإمارات العربية المتحدة، دار الفقيه - أبو Dhabi مكتبة الفقيه - أبو Dhabi مكتبة الحرمين للنشر والتوزيع - دبي		
٦٦٨٨٢١ فاكس:	٦٦٨٨٢٠	هاتف:
٦٦٨٨٢١ فاكس:	٦٦٨٨٢٠	هاتف:
٦٦٨٨٢١ فاكس:	٦٦٨٨٢٠	هاتف:
٤. مصر، جمعية الإمام مالك بن أنس - المحرق جمعية الإمام مالك بن أنس - المحرق		
١٧٢٢٤٦٠ فاكس:	١٧٢٢٤٦٠	هاتف:
٥. الجمهورية اللبنانية، دار إحياء التراث العربي - بيروت حركة دار البعث الإسلامي - بيروت حركة الشام - بيروت - كورنيش المزة		
٨٥-٧١٧ فاكس:	٥٤٠٠٠٠	هاتف:
٧-١٩٦٢ فاكس:	٧-٢٨٥٧	هاتف:
١٧-٧٠٣٩	هاتف:	
٦. الجمهورية العربية السورية، دار المير - دمشق - حلبوي دار الحكم الطيب - دمشق - حلبوي		
٢٤٥٢١٩٢ فاكس:	٢٢٢٢١٩٢	هاتف:
٢٢٢٢١٩٢ فاكس:	٢٤٥٢١٩٢	هاتف:
٧. جمهورية مصر العربية، دار البصائر - القاهرة - زهاء مدينة نصر		
١٦٨٨٣٣٥٥٠ محمول:	٢٢٢١١١١٤١	تلفاكس:
٨. المملكة الأردنية الهاشمية، دار الرازي - عمان - العبدلي		
١٦٦١١١٦	تلفاكس:	
٩. الجمهورية اليمنية، مكتبة تريم السعيدة - تريم		
١٨١١٢٠ فاكس:	٤١٧١٢٠	هاتف:
١٠. الجمهورية الإسلامية الموريتانية، حركة الكتب الإسلامية - نواكشوط		
٠٠٢٢٥٢٥٢٦١	هاتف:	

لا يسمح بإعادة نشر هذا الكتاب أو أي جزء منه وبأي شكل من الأشكال أو نسخه أو حفظه في أي نظام إلكتروني أو ميكانيكي يمكن من استرجاع الكتاب أو أي جزء منه، وكذلك لا يسمح بالاستعانة منه أو ترجمته إلى أي لغة أخرى دون الحصول على إذن خطي من الناشر.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفصل الرابع
في الجواهر
المجردة

الفصل الرابع في الجواهر المُجَرَّدَة

أَمَّا الْعَقْلُ فَلَمْ يَبْتَثْ دَلِيلَ عَلَى امْتِنَاعِهِ ، وَأَدَلَّةٌ وَجُودِهِ مَذْخُولَةٌ :
كَقَوْلِهِمْ : الْوَاحِدُ لَا يَصْذُرُ عَنْهُ أَمْرَانِ . وَلَا سَبَقَ لِمَشْرُوطٍ بِاللَّاحِقِ
فِي تَأْثِيرِهِ أَوْ وَجُودِهِ ، وَلَا لِمَا انْتَفَتْ صِلَا حَيْثُ التَّأْيِيرِ عَنْهُ ؛ لِأَنَّ
الْمُؤَثَّرَ مُخْتَارٌ .

○ أقول :

لَمَّا قَرَعَ مِنْ مَبَاحِثِ الْأَجْسَامِ ، شَرَعَ فِي الْبَحْثِ عَنِ الْجَوَاهِرِ
الْمَجْرَدَةِ ، أَعْنِي : الْعُقُولَ وَالنُّفُوسَ .

أَمَّا الْعَقْلُ - وَهُوَ : الْجَوْهَرُ الْمُجَرَّدُ ، الَّذِي لَا يَتَعَلَّقُ بِالْأَجْسَامِ تَعَلُّقٌ
التدبير والتنصرف - فَقَدْ أَنْكَرَهُ الْمُتَكَلِّمُونَ ^(١) .

وَقَالُوا : لَوْ وُجِدَ جَوْهَرٌ مُجَرَّدٌ - أَي : لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلَا جِسْمَانِي ^(٢) -
لَشَارَكَه ^(٣) الْبَارِي تَعَالَى فِي هَذَا الْمَعْنَى ، فَيَلْزَمُ ^(٤) أَنْ يَكُونَ ذَاتُ الْبَارِي

(١) انظر : شرح المقاصد ٣/٣٥٥ .

(٢) قَالَ الْجِرْجَانِي فِي الْحَاشِيَةِ : «أَرَادَ بِالْجِسْمَانِي : الْجَوْهَرُ الَّذِي هُوَ جُزْءٌ لِلْجِسْمِ الْمَطْلُوقِ
كَالْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ ، أَوْ جُزْءٌ لِنَوْعٍ مِنْهُ كَالصُّورَةِ الْمُنَوَّعَةِ لِلْأَجْسَامِ ، وَالْجَوَاهِرِ الْمُتَعَلِّقِ
بِالْأَجْسَامِ مُتَعَلِّقِ التَّدْبِيرِ كَالنَّفْسِ النَّاطِقَةِ . وَلَكِنْ أَنْ تَقْتَصِرَ فِي الْجِسْمَانِي عَلَى مَا هُوَ
جُزْءٌ لِلْجِسْمِ بِأَحَدِ الْوَجْهَيْنِ ، وَأَنْ تَجْعَلَ النَّفْسَ النَّاطِقَةَ دَاخِلَةً فِي الْمَجْرَدِ ، الَّذِي
اسْتَدَلَّ بِهَذَا الدَّلِيلِ عَلَى عَدَمِهِ ، لِأَنَّهَا كَالْعَقْلِ تَشَارِكُ الْبَارِي فِي أَنَّهَا لَيْسَتْ مُتَحَيِّزَةً
بِالذَّاتِ ، وَلَا حَالَةً فِي التَّحْيِيزِ بِالذَّاتِ » ل : ١٦٣ .

(٣) (ب) : لَشَارَكَ ، (و) : يَشَارَكَه .

(٤) (ب) (و) : فَيَلْزَمُ .

مُرَكَّبًا من الأمر المُشْتَرَك ومما به يمتازُ عنه ، وهو محال .

والجوابُ عنه: أن المُشَارَكَةَ في العوارض - لا سِيَّما في السلب - لا تقتضي التركيبَ في الذات ، وإلى هذا أشار بقوله: «أما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه» .

ثم قال المُصَنِّف: «وأدلة وجوده» أي: أدلة وجود العقل^(١) «مدخولة» أي: ضعيفة مُرْتَبَكة .

أدلة وجود
العقل المجرد
مدخولة

منها: أن الله تعالى واحد من جميع الجهات^(٢) ، فالصادرُ عنه أولاً لا يكون إلا واحداً بسيطاً ، ولا يجوز أن يكون ذلك الواحدُ الصادر عنه أولاً جسمًا ، وإلا لصدَرَ عنه أمران ؛ لأن الجسم مُرَكَّب من الهَيُولَى والصورة ، وليست^(٣) واحدة^(٤) منهما علةٌ للآخرى^(٥) ، ولا واسطةٌ مُطلقة للآخرى ، وإلا يلزم تقدُّم إحداهما على الأخرى بالشخص ، وليس كذلك ، بل تحتاجان معاً إلى علة تُوجِدُ كُلَّ واحدةٍ منهما .

فلو كان الجسمُ هو المعلولُ الأول ، يلزم أن يصدُرَ عن الواحد الحقيقي أمران ، وقد عَرَفْت بطلان ذلك .

(١) انظر في أدلة وجوده عند الفلاسفة: النجاة لابن سينا ص ١٧٤ ، مراتب الموجودات لبهمنيار ابن المرزبان ص ١٣ ، المباحث المشرقية ٤٣٧/٢ ، كشف المراد ص ١٥٥ ، مطالع الأنظار ص ١٣٩ ، شرح المقاصد ٣٥٥/٣ ، شرح المواقف ٥٠٩/٢ ، شرح التجريد للفوشجي ٤٧١/٢ .

(٢) (ب) (ز): الوجوه .

(٣) في غير (ز) : وليس .

(٤) (و) : واحداً .

(٥) (و) : للآخر .

ولا يجوز أن يكون صورة أو نفساً؛ لأن كل واحدة منهما مشروطة بالمادة^(١) في فاعليتها: أما الصورة فلأن فاعليتها موقوفة على تشخيصها، وتشخيصها موقوف على المادة. وأما النفس فلأن فعلها يتوقف على الآلة (٩٩/ز) المحتاجة إلى المادة، فلو كان المعلول الأول هو الصورة أو النفس، لكانت سابقة في تأثيرها على المادة؛ ضرورة كون المادة متأخرة عنها حينئذ؛ لأنها معلولة لها، ولا يجوز أن تكون سابقة في تأثيرها على المادة؛ إذ لا سبب لمشروط في تأثيره^(٢) بما فرض لاحقاً على ذلك اللاحق.

والى هذا أشار بقوله: «ولا سبب لمشروط باللاحق في تأثيره» أي: لا سبب لمشروط - هو الصورة أو النفس - في تأثيره^(٣) بما فرض لاحقاً، أعني: المادة.

ولا يجوز أن يكون عرضاً، وإلا يلزم أن يكون العرض موجوداً قبل الجوهر؛ لأن المعلول الأول سابق على غيره، ويمتنع أن يسبق العرض على الجوهر؛ إذ الجوهر شرط في وجود العرض.

والى هذا أشار بقوله: «أو وجوده» أي: لا سبب لمشروط - هو العرض - (٩٧/و) في وجوده بما فرض لاحقاً، أعني: الجوهر.

ولا يجوز (٩٧/ب) أن يكون المعلول الأول المادة؛ لأن المادة لو كانت هي المعلول الأول، لكان لها صلاحية التأثير؛ لأن المعلول

(١) (ب): في المادة.

(٢) (ب): تأثيرها.

(٣) (ب): تأثيرها.

الأول مؤثّر فيما بعده، لكنّ المادة انتفت^(١) عنها صلاحية التأثير؛ لأنّ المادة هي القابلة^(٢) فقط، وما هو قابلٌ فقط لا يصلحُ للتأثير؛ لأنّ نسبة القبول الإمكان الخاص، ونسبة الفعل الوجوب، ويمتنع أن يكون الشيء الواحد بالقياس إلى واحد آخر، له نسبة الوجوب ونسبة الإمكان.

والى هذا أشار بقوله: «ولا لما انتفت صلاحية التأثير عنه» أي: لا سَبَقَ لما انتفت صلاحية التأثير عنه؛ لأنّ ما انتفت عنه صلاحية التأثير، لو كان سابقاً يلزم أن يكون مؤثّراً بالنسبة (هـ/٨٢) إلى ما بعده، ويمتنع^(٣) أن يكون ما انتفت عنه صلاحية التأثير فاعلاً.

وأيضاً: لو كان^(٤) الهيولى هي المعلول الأول، لكانت مُتقدِّمةً بالوجود على الصورة، وهو محال، فتعيّن أن يكون المعلول الأول هو العقل؛ لأنّ المعلول الأول لا بد وأن يكون ممكناً.

والممكن: إما عرض أو جوهر، والجواهر منحصرة في الخمسة، وقد بيّن امتناع أن يكون المعلول الأول^(٥) عرضاً، أو واحداً من الجواهر الأربعة التي هي غير العقل، فتعيّن أن يكون المعلول الأول هو العقل.

(١) (ب): انتفن.

(٢) (ب): هو القابل.

(٣) (هـ): فيمتنع.

(٤) (هـ): كانت.

(٥) ساقطة من (ز).

هذا تقرير الدليل .

وأما بيان ضعفه: فلأن الله تعالى - كما ستعلم - مختار، والمختار يجوز أن تتعدد آثاره وأفعاله .

هذا بعد تسليم الأصول التي بنوا عليها هذا الدليل^(١) .

(ولقائل أن يقول: على تقدير كونه موجباً، لا نسلّم أنه واحد من جميع الجهات، فإن الوجود المطلق مقول بالشكيك، وحينئذ يكون الواجب فيه حقيقة الوجود المطلق العارض له، ويجوز أن يصدّر عنه اثنان، والوجود المطلق - وإن كان عروضه عقلياً - يجوز أن يكون حيثية الصدور - كما زعمتم - في المعلول الأول)^(٢) .

* قال:

طلب آخر على
إثبات العقول
مع رده

وقولهم: «استدارة الحركة تُوجب الإرادة المستلزمة للتشبه بالكامل؛ إذ طلب الحاصل - فعلاً وقوة - يُوجب الانقطاع، وغير الممكن محال»؛ لتوقفه على دوام ما أوجبنا انقطاعه، وعلى حصر أقسام الطلب، مع المنازعة في افتتاع طلب المحال .

○ أقول:

هذا دليل آخر على إثبات العقول، مع ما يرد عليه .

(١) الأصول هي: أن الفاعل الموجب إذا كان واحداً حقيقياً لا يصدّر عنه إلا واحد، وأن الجسم مركب من الهؤولي والصورة، وأن القابل يمتنع أن يكون فاعلاً، وأن الصورة في تشخصها محتاجة إلى الصورة، وأن جميع أفعال النفس موقوف على الآلة الجسمانية. انظر: حاشية الجرجاني ل: ١٦٤ .

(٢) ما بين القوسين زيادة من (ز) .

وَلَمَّا كَانَ هَذَا الدَّلِيلُ مُتَوَقِّفًا^(١) عَلَى مَقْدَمَاتٍ لَمْ تُبَيَّنْ فِي الْمَتْنِ،
احتجنا إلى أن يُورَدَ على وجوهٍ يشتمل على جميع مقدماته بالفعل،
بحيث^(٢) لم يَتَقَّ اشتباهه .

تقريرُ الدليل: أن الأجرامَ السماوية ليس بعضُ أجزائها التي
تُفَرَضُ أولى بما هو عليه من الوُضْعِ والمُحَاذَاةِ من بعض، بحَسَبِ
طَبَائِعِهَا؛ لأنَّ الطَّبَائِعَ التي للأجزاء المفروضة مُتَّحِدَةً، فلا تقتضي أموراً
مختلفة، فلا يكون شيءٌ من الوُضْعِ والمُحَاذَاةِ لشيءٍ^(٣) من طبائع
الأجزاء المفروضة واجباً^(٤).

فَالثَّقَلَةُ عنها جائزة، وتلك الثَّقَلَةُ لَا تُتَصَوَّرُ إِلَّا بِالْمَيْلِ؛ لأنَّ الحركة
بدون المَيْلِ محال؛ لما سَتَعَرَفُ، فيجوز أن يكون في طِبَاعِهَا مَيْلٌ .

ولمَّا لم يكن عليها سوى الحركة المُسْتَدِيرَةِ، لم يكن في طِبَاعِهَا إِلَّا^(٥)
المَيْلُ المستدير، فَوَجَبَ أن يكون في الأجرام السماوية مَبْدَأُ ميل
مستدير^(٦)، ووجودُ مَبْدَأِ (١/٤٩) الميل المستدير في الجسم^(٧) البسيط،
دَلٌّ^(٨) على أنه يَمْتَنِعُ أن يَصْدُرَ عنه عَاتِقٌ عن ذلك الميل بحَسَبِ الطبع .

(١) (ز): موقوفاً.

(٢) كذا في (أ)، وفي الباقي: حيث.

(٣) (هـ): في شيء.

(٤) (أ) (هـ) (و): واجبة.

(٥) (ب) (و): سوى.

(٦) في (ز) زيادة: لأن إمكان الميل يدل على إمكان المبدأ، والمبدأ هو الصورة النوعية
التي لا يجوز أن تكون بالقوة في الفلك الذي هو حاصل بالفعل.

(٧) (أ) (ز): الجرم.

(٨) (هـ) (ز): دال.

والعائق الخارجي أيضاً ممتنع؛ إذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج، إلا ذو ميل مستقيم، أو مُركَّب يمتنع وجوده عند الأجرام السماوية.

ووجود مَبْدَأِ المَيْل وعدمُ العائق يَدُلُّان على وجود المَيْل بالفعل، ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع، فهي مُتَحَرِّكة بالاستدارة.

والحركة المستديرة للأجرام السماوية إرادية؛ لأن الحركات: إما قسرية، أو طبيعية، أو إرادية؛ وذلك لأن مَبْدَأَهَا: إما خارج عن المُتَحَرِّك، فتكون قسرية؛ أو غير خارج، وحينئذ: إما أن تكون بدون شعور، فتكون طبيعية؛ أو مع شعور، فتكون إرادية.

ولا يجوز أن تكون حركة الاستدارة للأجرام السماوية قسرية؛ لأن مبدأها طِبَاعِيٌّ^(١)؛ لما عَرَفْت.

ولا يجوز أن تكون طبيعية؛ لأن كل ما يُتَوَجَّه إليه بالحركة المستديرة، يكون تَرْكُ التَوَجُّهِ إليه هو التَوَجُّه إليه، فلو كانت طبيعية يلزم أن تكون بحركة (١٠٠/ز) واحدة، تميل بالطبع عما تميل إليه بالطبع، ويكون طالباً بحركته وَضْعاً ما بالطبع في موضعه، وهو تارك له هارب منه بالطبع، ومن المُحال أن يكون المطلوبُ بالطبع متروكاً بالطبع^(٢)، أو المتروكُ منه بالطبع مطلوباً بالطبع.

لا يُقَالُ: لِمَ لا يجوز أن يكون المطلوبُ بالطبع نفس الحركة، فتكون نفس الحركة دائماً مطلوبةً بالطبع، غير هارب منها؟.

(١) (هـ): طبعين.

(٢) ساقطة من (هـ) (و) (أ).

لأننا نقول: الحركة ليست من الكمالات الذاتية، بل أبداً تُطلَبُ لغيرها، فإن المتحرِّك الذي هو قارُّ الذات، لا يقتضي لذاته ما لا قرار له في ذاته؛ لأن مُقتَضَى الشيء لذاته يدوم بدوامه، وما لا قرار له في ذاته^(١)، لا يمكن أن يدوم بدوام شيء له قرار.

فالمُتحرِّك القارُّ إنما يقتضي الحركة لا لذاتها، بل لشيء^(٢) آخر يتحصَّلُ بها، ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المُتحرِّك هو ذلك الشيء لا الحركة، فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها.

وأيضاً: فإن الحركة لذاتها تقتضي التأديَّ إلى الغير، فيكون المطلوبُ بها^(٣) ذلك الغير، فتعيَّن أن تكون إراديةً.

فثبت: أن استدارة حركة (٩٨/ب) الأجرام السماوية تُوجِبُ (٩٨/و) إرادة المتحرِّك، وإرادة المتحرِّك تستلزم التشبُّه بالكامل، أي: التشبُّه بالذات التي كمالُها حاصلَةٌ بالفعل؛ وذلك لأن الإرادة تقتضي أن يكون للمريد المتحرِّك عَرَضٌ من التحرُّك.

وذلك العَرَض: إما حسي أو عقلي؛ وذلك لأن ذلك الشيء: إما أن يكون تصوُّره مانعاً من وقوع الشَّرِكة (٨٣/هـ) أو لا، والأوَّل هو الحسي، والثاني هو العقلي.

فإن كان حسيّاً تكون الحركة صادرةً عن تصوُّر حسي، والصادرُ عن التصوُّر الحسي يكون الداعي إليه: إما جَذَبٌ مُلائِمٌ أو دَفْعٌ مُنافِرٌ،

(١) (ز): لذاته، وكلمة: (في) ساقطة.

(٢) (ب) (هـ): بشيء.

(٣) (ب): لها.

فالذي لجذب^(١) الملائم هو الداعي الشهواني، والذي لدفع^(٢) المنافر هو الداعي الغصبي.

والأغراض الحسية لا تخرج عن هذين^(٣)، ولا يجوز أن تكون لداع شهواني أو غصبي؛ لأن الشهوة والغضب مختصان بالجسم الذي يتفعل ويتغير من حال^(٤) ملائمة إلى حال غير ملائمة، وبالعكس.

والأجرام السماوية لا تتحرق، ولا تتكاثف، ولا تستحيل، ولا تنفس^(٥)، ولا تنمو، ولا تذبل، ولا تتحلل، ولا تتكاثف، ولا تستحيل؛ لما عرفت.

فلا تتغير الأجرام السماوية من حال ملائمة إلى حال تخالفها^(٦)، فلا تكون لها شهوة ولا غضب، فلا تكون حركاتها لداع شهواني أو غصبي.

فلا يكون غرضها^(٧) أمراً حسياً، فتعين أن يكون غرضها أمراً عقلياً، وذلك الأمر العقلي: إما أن^(٨) يمكن حصوله بالحركة أو يمتنع، والثاني باطل؛ لأن الإرادة المنبثة عن تصور عقلي لذات عاقلة مجردة عن الفواشي المادية، يستحيل أن تكون نحو شيء محال.

(١) (هـ) (ز): يجذب.

(٢) (هـ): يدفع.

(٣) (ز): زيادة: الأمرين.

(٤) (هـ): حالة.

(٥) (و): تنفس.

(٦) (أ): بخلافها.

(٧) ساقطة من (ز).

(٨) (ب) (و) زيادة: يكون.

ولإنما قلنا: التصوُّر العقلي لذاتٍ عاقلة مُجرَّدة عن الغواشي الغربية؛
لما ستعرفُ أن التصوُّر العقلي لا يمكن لغيرها، فلا بد وأن يكون لأمر^(١)
يمكن حصوله بالحركة، وذلك العَرَض^(٢) الممكن الحصول: إما أن يكون
حصوله مظنوناً أو مُحَقَّقاً، والأول باطل؛ لأن الحركات واجبة الدوام،
فَتَبَيَّنَ^(٣) على أمر واجب الدوام، والمظنون لا يَجِبُ دوامه، فتعيَّن أن
يكون حصوله مُحَقَّقاً.

وحينئذ^(٤): إما أن يكون عائداً إلى السَّافل - أي: العالم العُنْصُري - أو
إلى أنفسها^(٥)، أو إلى أمر أعلى منها. والأول والثالث محالان، وإلا يلزم
استكمال الكامل بالناقص، فتعيَّن أن يكون العَرَضُ عائداً إلى أنفسها،
وحينئذ يكون ذلك الغرض: إما ذاتاً أو صفة، وعلى التقديرين: إما أن يُنَالَ
أو لا يُنَال، فإن لم يُنَل، فإما أن يُنَال ما يُشَبِّهُه^(٦) أو لا، فإن كان الأول
والثالث وَجِبَ^(٧) انقطاع الحركة؛ وذلك لأنه إذا حَصَلَ لم يبق طلبه،
فَيَجِبُ انقطاعها، وإذا لم يَنْلَهُ ولا ما يُشَبِّهُه لبقى بالقوة أبداً.

فيجب أن تنقطع الحركة؛ لأنه حينئذ لا يكون مُحَقَّقُ الحصول،
وقد عَرَفْتَ أن دوام الحركات لا يُبَيَّن^(٨) على ما لا يتحقق دوامه،

(١) (ز): أمراً.

(٢) (و): الغير.

(٣) (ز): فيبتنى.

(٤) (هـ): فحينئذ.

(٥) (و): نفسها.

(٦) (ب): شبه.

(٧) (ب): يوجب، (ز) (هـ): لوجب، (ل): فوجب.

(٨) (هـ): يبتنى.

فتعيّن أن يكون العَرَضُ هو أن يُنَالَ شِبْهُ ذات أوصفة، وتَنِلُ الشَّيْءَ: إما دَفْعَةً أو على سبيل التَّعاقُبِ^(١) والأول باطل، وإلا لوجب انقطاعها؛ فتعيّن الثاني.

ولا يجوز أن يكون ذلك المُتَشَبِّه^(٢) به واجباً، وإلا لكان التَّشَبُّهُ به في جميع السماويات واحداً، وليس كذلك.

ولا يجوز أن يكون عُنْصُراً أو عَرَضاً له، وإلا يلزم أن يكون الكامل مُستَكْمَلاً بالناقص، ولا أن يكون جِزْماً سماوياً أو تَفْساً سماوية، وإلا لكانت حركة المُتَشَبِّه والمُتَشَبِّه به مُتَّفِقَةً في النهج والسرعة والبطء، وليس كذلك.

وإذا بَيَّنَّ أنه لا يكون جِزْماً سماوياً، ولا تَفْساً سماوية، يَظْهَرُ أنه ليس بعَرَضٍ فيهما، فتعيّن أن يكون المُتَشَبِّه به^(٣) هو العقل.

ولا يجوز أن يكون عَقْلاً واحداً، وإلا لاتفقت الحركات في منهاجها وكيفيتها، وليس كذلك، فتعيّن أن يكون المُتَشَبِّه به^(٤) عقولاً مُتَكَثِّرة^(٥). هذا تقرير الدَّلِيلِ.

وأما تقريرُ ضعفه^(٦): فلأنه موقوفٌ على دوام الحركة، وقد عَرَفْتُ أن الحركة لها بداية، فلا تكون دائمةً.

(١) (ب): التفاوت.

(٢) (أ) (هـ) (ز): المشبه.

(٣) (ب): المشبه، (ز): المشبه به.

(٤) (ز): المشبه به.

(٥) (هـ): كثيرة.

(٦) (هـ): جوابه.

وإليه أشار بقوله: «لتوقفه على دوام ما أوجبنا انقطاعه» أي: هذا الدليل متوقف^(١) على دوام الحركة التي أوجبنا انقطاعها، حيث بيّنا أنها حادثة.

وأيضاً: (١٠١/ز) مبني على خَصُر الطلب في الأقسام الذي دُكِرَت، والخَصُر فيها ممنوع.

وأيضاً: يمكن أن يُنَازَعَ في امتناع طلبِ المُحال، فإن لقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن تتحرك الأجرام السماوية لغرض ممتنع الحصول؟ وما ذكرتم في بيان امتناع طلب المحال ضعيف.

هذا بعد تسليم المقدمات التي بنوا عليها هذا الدليل: من امتناع حركاتها على الاستقامة، ووجوب الميل المستدير في طياعها، ومن كون الحركة غيرَ مطلوبة بالذات، وكلُّ واحدة من مقدمات الدليل يمكن أن يُنَازَعَ فيها.

* قال:

وَقَوْلُهُمْ: «لَا عِلِّيَّةَ بَيْنَ الْمُتَضَافَيْنِ، وَإِلَّا لَأَمْكَنَ الْمُتَنَعُ أَوْ عُلُّ الْأَقْوَى بِالْأَضْعَفِ»؛ لِمَنْعِ^(٢) الْاِمْتِنَاعِ الدَّائِي.

طلب آخر على
إثبات المطلوب
مع رده

○ أقول:

هذا إشارةٌ إلى دليل آخر على إثبات (٩٩/ب) العقول، مع الجواب عنه.

(١) (و): يتوقف.

(٢) في غير (أ) (هـ): بمنع.

تقريرُ الدليل: أنه لا عِلَّةَ بين المُتضايفين ، أي: الحاي والمَحوي ،
أي: لا يكون الحاي علةً للمَحوي ولا المَحوي علةً للحاي .

أما أن الحاي لا يكون علةً للمَحوي: فلأنه لو كان الحاي علةً
للمَحوي ، يلزم أن يكون الممتنع (٩٩/و) بالذات^(١) ممكناً بالذات ،
والتالي ظاهر الفساد .

بيانُ الملازمة: أن الحاي لو كان علةً للمَحوي ، لكان مُتقدِّماً
بالوجود والوجوب على وجود المَحوي ووجوبه ؛ لأن العلة متقدمة
بالوجود والوجوب على وجود (٨٤/هـ) المعلول ووجوبه .

فإذا اغْتَبَرْنَا تشخُّصَ الحاي العلة ، كان معه للمَحوي المعلول
إمكانٌ وجودي ؛ لأن تشخُّصَ العلة متقدِّمٌ في الوجود والوجوب على
تشخُّصَ المعلول ، وأما الوجود والوجوب فَيُعَدُّ وجود الحاي ووجوبه ،
فلا يخلو: إما أن يكون عدمُ الخلاء واجباً مع وجوب الحاي ، أو غير
واجب مع وجوبه .

فإن كان واجباً مع وجوبه ، كان المَلَأ المَحوي واجباً مع وجوب
الحاي ؛ لأن عدم الخلاء داخلُ الحاي أمرٌ يُقَارَنُ اعتباره اعتبارَ وجود
المَحوي ، بحيث لا يمكن انفكاكه عنه ، لكن قد بَيَّنَّا أن المَلَأ المَحوي
لا يكون واجباً مع وجوب الحاي ، فيلزم أن يكون عدمُ الخلاء داخلُ
الحاي أيضاً غيرَ واجب مع وجوب الحاي ، فيكون ممكناً مع وجوب
الحاي ، وقد بَيَّنَّا أن الخلاء ممتنع لذاته ، فثبت أن الحاي ليس بعلة
للمَحوي .

(١) ساقطة من (ز) .

وأما أن المَحْوي ليس بعلة للحاوي: فلأنه لو كان المَحْوي علةً للحاوي، يلزم أن يكون الأقوى والأعظم مُعَلَّلاً بالأضعف والأصغر، فإن الحاوي أقوى وأعظم من المَحْوي، والوَهْم لا يذهب إلى تعليل الأقوى بالأضعف.

ولا يمكن أن يكونَ الجسمُ مطلقاً علةً لجسم آخر^(١)؛ وذلك لأن الجسم يُفَعِّلُ بصورته؛ لأنه إنما يكون فاعلاً من حيث هو موجود بالفعل، فإن ما لا يكون موجوداً بالفعل لا يمكن أن يكون فاعلاً، ولا يكون موجوداً بالفعل إلا بصورته؛ لأن المادة إنما يكون الجسم موجوداً بها بالقوة.

والفعل الصادر عن صورة الجسم، إنما يَصُدِّرُ عنها بِمُشَارَكَةِ الوَضْعِ؛ لأن الصورة إنما تقوم^(٢) بمادتها، فكذلك ما يَصُدِّرُ عنها بعد قوامها، بواسطة تلك المادة، فيكون بمشاركة الوَضْعِ.

ولذلك فإن النار لا تُسَخَّنُ أيَّ شيءٍ اتفق، بل ما كان مُلَاقِياً لجزئها^(٣)، أو كان له وَضْعٌ خاص بالنسبة إليها^(٤)، وكذلك^(٥) الشمس لا تضيء كلَّ شيءٍ، بل ما كان مُلَاقِياً لجزئها^(٦).

(١) زاد في مطالع الأنظار: «وذلك لأن الجسم إنما يؤثر في قابل له وضع بالنسبة إليه» ص ١٣٧.

(٢) (ز): يقوم.

(٣) (هـ): يجرمها.

(٤) (هـ): إليه.

(٥) (هـ): وكذا.

(٦) عبارة (ز): بل ما كان له وضع خاص بالنسبة إلى جرمها. وعبارة (هـ): بل ما كان له وضع خاص.

فإذن: الجسمُ إنما يَفْعَلُ بصورته بمُشاركة^(١) الوَضْع، والفاعلُ بمُشاركة الوَضْع لا يمكن أن يكون فاعلاً لِمَا لا وَضَعَ له، وإلا (أ/٥٠) لكان فاعلاً من غير مُشاركة الوَضْع، فالجسمُ إنما يكون فاعلاً لِمَا له وَضَعٌ بالقياس إليه.

وما يكون علّةً لجسم لا بد وأن يكون أولاً علّةً لجزأيه، أعني: المادّة والصورة، فلو كان الجسمُ علّةً للجسم، يلزم أن يكون أولاً علّةً لجزأيه لكن لا وَضَعَ لجزأي الجسم، بالنسبة إلى جسم آخر، حتى يُوجِدَهُما أولاً؛ لأن قبل الإيجاد لا يكون لجزأيه وجود، فضلاً عن أن يكون لهما وَضَع.

فإذن: الجسمُ لا يكون علّةً لجسم آخر، وبهذا يُعرَفُ أن الصورة والنفس والأعراض القائمة بها لا تكون علّةً لجسم^(٢)، وكذلك الهَيُولَى لا تكون علّةً له، وكذلك الواجب لذاته، فتعيّن أن يكون علّةً الجسم هو العقل.

هذا تقريرُ الدليل.

وأما تقريرُ الجواب: فبأن يقال: لا تُسَلِّمُ أن الخلاء ممتنع لذاته؛ لأنه لو كان الخلاء ممتنعاً لذاته، لكان عدمه واجباً لذاته^(٣)، لكن لا يكون عدمه واجباً لذاته؛ لأن كونَ عدمه واجباً لذاته يُنافي كونَ ما معه - أعني: وجودَ المَحْضِيِّ - واجباً بغيره^(٤).

(١) (ب): بصورة.

(٢) (ز) زيادة: آخر.

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) (و) (ز): لغيره.

ولقائل أن يقول: إن أردتم بقولكم: «إن كون عدم الخلاء واجباً لذاته ينافي كون ما معه - أعني: المحوي - واجباً بغيره^(١)» أنه ينافي كونه واجباً بغيره الذي هو الحاوي، فمُسَلَّمٌ، لكن لا يلزم من هذا انتفاء الأول من المتنافيين؛ لجواز أن يكون (صدقُ التنافي)^(٢) بانتفاء الثاني من المتنافيين، وهو أن يكون المَحْوي واجباً بغيره الذي هو الحاوي، وانتفاء هذا لا يُوجِبُ أن لا يكون المحوي واجباً بغيره؛ لجواز أن يكون انتفاء هذا بانتفاء وجوبه بالحوي، لا بانتفاء وجوبه بالغير، فإن نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم.

وإن أردتم بقولكم: «إن كون عدم الخلاء واجباً لذاته ينافي كون ما معه - أعني: المحوي - (١٠٢/ز) واجباً بغيره^(٣)» أنه ينافي كونه واجباً بغيره مطلقاً، فلا تُسَلَّمُ المناقاة بينهما، فإن وجوبَ المَحْوي بغير الحاوي لا يستلزم إمكانَ الخلاء، إذا لم يكن الحاوي علّةً للمَحْوي، فإن الخلاء لا يَنْقَرِضُ^(٤) بارتفاع المَحْوي مطلقاً، بل إنما يَنْقَرِضُ بارتفاع المَحْوي من حيث هو مَحْويٌّ ملاء^(٥)، بأن يُفَرَضَ محيط لا حشو له (١٠٠/ب)، لتفرض الأبعاد التي هي الخلاء، فإن العدم المَحْضَ ليس بخلاء.

(١) (ز): لغيره، وكذا فيما يأتي.

(٢) ما بين القوسين في (هـ): انتفاؤه.

(٣) (هـ) زيادة: مطلقاً.

(٤) (هـ): يفرض. وكذا فيما يأتي.

(٥) (ز): مثلاً، وهي زيادة في هامش (هـ).

وإذا لم يكن إمكانُ الخلاء لازماً لوجوب المَحْوي بالغير^(١)، لم يكن امتناعه بالذات مُنافياً لوجوبه بالغير.

وقولنا: «الخلاء ممتنع لذاته» ليس معناه: أن للخلاء ذاتاً تقتضي امتناعه، بل معناه: أن (هـ/٨٥) تصوّره إنما يقتضي امتناعه، ولا يُصوّرُ الخلاء إلا بأن يُفرضَ محيطٌ لا حَسَوَ له، لتفرض^(٢) الأبعاد، فيُصوّرُ منه الخلاء.

* قال:

وَأَمَّا النَّفْسُ: فَهِيَ كَمَا أَوَّلَ لِحِجْسٍ طَبِيعِيٍّ أَلِيٍّ، فِي حَيَاةٍ بِالنُّفُوسِ. (١٠٠/و) وَهِيَ مُغَايِرَةٌ لِمَا هِيَ شَرْطٌ فِيهِ؛ لِاسْتِحَالَةِ الدَّوْرِ، وَلِلْمُمَانَعَةِ فِي الْاِقْتِضَاءِ، وَلِإِطْلَانِ أَحَدِهِمَا مَعَ ثُبُوتِ الْآخَرِ. وَلِإِمَّا^(٣) تَقَعُ الْغَفْلَةُ عَنْهُ، وَالْمُشَارَكَةُ بِهِ، وَالتَّبَدُّلُ فِيهِ.

○ أقول:

لَمَّا فَرَعَ مِنْ^(٤) مباحث العقل، شَرَعَ فِي مباحث النفس، وهي: أَحَدُ الْأَنْوَاعِ الْخَمْسَةِ الَّتِي^(٥) لِلْجَوْهَرِ، وَبِهَا يَتِمُّ بَحْثُ الْجَوَاهِرِ.

(١) (هـ) زيادة: أي: مطلقاً.

(٢) (ب) (هـ): تفرض.

(٣) فِي مِثْلِ التَّجْرِيدِ بِتَحْقِيقِ: الذِّكْرِ حَسَنَ الشَّافِعِيِّ: وَهِيَ مُغَايِرَةٌ لِمَا تَقَعُ الْغَفْلَةُ

عَنْهُ ٤٠٠ ص ٥٨٧.

(٤) (أ) (ب): عن.

(٥) ساقطة من (ب) (و).

فعرّفها أولاً بأنها: كمالٌ أوّلٌ لجسم طبيعي، آليّ، ذي حياة بالقوة^(١).

والكمال: هو ما يتّسم النوعُ به، وهو: أوّلٌ وثاني، فالكمال الأول: هو الذي يصير النوعُ به بالفعل، كالصورة النوعية^(٢) الحاصلة للحديد^(٣)، حتى صار^(٤) بها نوعاً بالفعل، وهو السيف؛ والكمال الثاني: ما يتّبع النوعَ من عوارضه كالقطع للسيف، والرؤية والإحساس والحركة للإنسان، فإن هذه كمالاتٌ للنوع، لكن ليست أوليّةً، فإنه ليس يحتاج في أن يصير نوعاً بالفعل إلى حصول هذه الأشياء له بالفعل^(٥).

إذا عرّفت هذا فنقول: النفسُ كمالٌ أوّلٌ، واحترزنا به عن الكمالات الثانية، والكمال لا يد وأن يكون بالنسبة إلى شيء، فالنفس هي كمال لجسم، والجسم المأخوذ في تعريفها هو بالمعنى الجنسي لا المادي؛ لأن الكمال إنما يكون كمالاً بالنسبة إلى ما يكون ناقصاً ويتّسم به، والطبيعة الجنسية هي التي تكون ناقصةً محتاجة إلى مُتَمِّمٍ يُحَصِّلُهَا، ويتّسم به.

(١) هذا التعريف هو ما ذكره فلاسفة الإسلام في تعريف النفس، وهو عين تعريف أرسطو للنفس، انظر: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام للدكتور محمود قاسم ص ٧٠ مكتبة الأنجلو المصرية.

(٢) (ب): الفعلية.

(٣) (ب): في الحديد.

(٤) (هـ): صارت و«بها» ساقطة.

(٥) ما ذكره الشارح في تقسيم الكمال، مأخوذ من فن النفس من الشفاء لابن سينا ص ١٠.

وقوله: «طبيعي» احترازٌ عن الكمال الأول للجسم الصناعي، كالسرير، فإنه لا يكون نفساً.

وقوله: «آلي»^(١) - أي: تضدُّر عنه كمالاته الثانية بالآلات يستعين بها - احترازٌ عن صور البسائط والمعدنيات، فإنها وإن كانت كمالاتٍ أولى^(٢) لأجسام طبيعية، لكن ليست بآلية.

وقوله: «ذي»^(٣) حياة بالقوة أي: يُمكنُ أن يضدُّر عنه ما يضدُّر من أفاعيل الحياة، التي هي: التغذية، والنمو، والتوليد^(٤)، والإدراك، والحركة الإرادية، والنطق.

واعلم: أن هذا التعريف يتناول النفوس الأرضية - أعني: النباتية والحيوانية والإنسانية - والنفوس الفلكية، على رأي مَنْ يرى أن الفلك يفعلُ بالآلات، وهو مَنْ قال: إن كل فلك يشتمل^(٥) على عدة كرات، يتَّيمُّ فعله بمجموع تلك الكرات، وهي كالألات لنفس ذلك الفلك، وإن لم يكن لكل كرة منها نفسٌ مفردة، بل النفس لا تكون إلا للفلك المُشتمِل على تلك الكرات.

(١) قال الجرجاني في الحاشية: «اعلم أن الأظهر أن يجز لفظ «آلي» على أنه صفة ثانية لجسم، أي: جسم مشتمل على الآلة. ويجوز رفعه على أن يكون صفة لكمال، أي: كمال أول ذو آلة، والمآل فيهما واحد». ل: ١٧١.

(٢) (هـ): أول.

(٣) قال الجرجاني في الحاشية: «وقوله: «ذي حياة» مجرور على أنه صفة ثالثة لجسم، وإذا رفع «آلي» ينبغي أن يرفع هذا أيضاً، فيقال: ذو حياة» ل: ١٧٢.

(٤) (هـ): (ز): والتولد.

(٥) (ز): مشتمل.

وعلى رأي مَنْ يرى أن كلَّ كَرَّةٍ^(١) لها نفس مفردة، لا يكون هذا التعريف شاملاً للنفس الفلكية، وإطلاق النفس على الأرضية والفلكية باشتراك اللفظ.

ولَمَّا عَرَّفَ النَّفْسَ، أراد أن يبيِّن أن النفس الإنسانية مغايرة للمزاج والبدن وأجزائه^(٢)، فأثبت أولاً مغايرتها للمزاج بثلاثة^(٣) أوجه: تقرير الأول: أن النفس الناطقة شرطٌ في حصول المزاج؛ لأن المزاج واقع بين أضداد مُتنازعة إلى الانفكاك، إنما يُجْبَرُها^(٤) على الاجتماع والتأليف النفس، فيكون حصول المزاج موقوفاً على الالتئام والتأليف، الموقوف على النفس، فيكون حصول المزاج موقوفاً على حصول النفس.

فلو لم تكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور؛ لأنه^(٥) حينئذ يلزم توقف النفس على حصول^(٦) الالتئام بين الأضداد المُتنازعة إلى الانفكاك، المُتوقِّف على النفس، لكنَّ الدور مستحيل^(٧)، فتكون النفس مغايرة للمزاج.

(١) (هـ): لكل كرات.

(٢) انظر في ذلك: الباحث المشرقية ٢٢٦/٢، شرح الإشارات للطوسي ٣٢٥/٢، الجديد في الحكمة ص ٤٠٩، كشف المراد ص ١٦١، شرح التجريد للقوشجي ٤٩١/٢.

(٣) كذا في (هـ) وفي الباقي: بأربعة، ولعله يقصد بالرابع الدليل العام الذي سيذكره بعد قليل، الذي يدل على مغايرة النفس للمزاج والبدن وأعضائه وأجزائه والجسمية.

(٤) عبارة ابن سينا في الإشارات: «إنما يجبرها» شرح الإشارات للطوسي ٣٢٨/٢.

(٥) (و): ولأنه.

(٦) ساقطة من (ز).

(٧) (أ) (ب) (ز): يستحيل.

والإلى هذا أشار بقوله: «وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور».

قيل^(١): إن المُركَّبات تستعد^(٢) لقبول كمالاتها الأولى^(٣) من مبدئها، بحسب أمزجتها المختلفة، فيلزم أن تكون الأمزجة شرطاً في حصول كمالاتها الأولى^(٤)، فلو كانت النفس - التي هي الكمال الأول - شرطاً في حصول^(٥) المزاج يلزم الدور.

أجيب: بأن علة الالتئام بين أجزاء المنيّ هو نفس الأبوين، وعلة الالتئام بين الأشياء^(٦) المضافة إليها إلى أن يتمّ البدن وإلى^(٧) آخر العمر هو نفس المولود.

فالمزاج الذي هو شرط في صدور الكمال الأول من المبدأ: هو المزاج الواقع بين أجزاء المني، التي يكون نفس الأبوين جايغها، والمزاج الذي تكون النفس شرطاً في حصوله: هو المزاج الواقع في المراتب الواقعة بعد مرتبة المني، بسبب انضمام أجزاء آخر إليها، فلا يلزم (١٠٣/ز) الدور.

تقرير الوجه الثاني: أن النفس مغايرة للمزاج (١٠١/ب)؛ لأنهما

(١) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في شرح الإشارات للطوسي ٣٢٩/٢، وقد وصف الطوسي هذا الاعتراض بأنه سؤال مشهور.

(٢) (هـ): مستعدة.

(٣) (هـ): الأول.

(٤) (هـ): (ز): الأول.

(٥) (ز): لحصول. و «في» ساقطة.

(٦) (أ): (و): الأجزاء.

(٧) (و): أو إلى.

يَتِمَّاعَانِ فِي الْاِقْتِضَاءِ، فَإِنَّ^(١) كَثِيرًا مَا تَرِيدُ النَّفْسُ الْحَرَكَةَ إِلَى جِهَةٍ، وَالْمَزَاجُ يُمَانِعُهَا، بَأَن يَقْتَضِيَ السَّكُونَ، كَالْمَاشِي عَلَى الْأَرْضِ، أَوْ يَقْتَضِي الْحَرَكَةَ إِلَى جِهَةٍ أُخْرَى، كَالصَّاعِدِ إِلَى مَوْضِعٍ عَالٍ، وَالتَّامَنُوعِ فِي الْاِقْتِضَاءِ يَدُلُّ عَلَى مَغَايِرَةِ الْمُقْتَضِيَيْنِ، فَتَكُونُ النَّفْسُ مَغَايِرَةً (٨٦/هـ) لِلْمَزَاجِ.

تَقْرِيرُ الْوَجْهِ الثَّالِثِ: أَنَّ الْمَزَاجَ مَغَايِرَ لِلنَّفْسِ؛ لِأَنَّ النَّفْسَ بَاقِيَةً عِنْدَ بَطْلَانِ الْمَزَاجِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا وَرَدَ كَيْفِيَّةٌ مُضَادَّةٌ لِلْكَيْفِيَّةِ الْمَزَاجِيَّةِ، تَبْطُلُ الْكَيْفِيَّةُ الْمَزَاجِيَّةُ، وَتَكُونُ النَّفْسُ مُذْرِكَةً لَهَا، فَتَكُونُ بَاقِيَةً عِنْدَ وُرُودِ تِلْكَ الْكَيْفِيَّةِ، فَالَّذِي يَبْطُلُ مَغَايِرٌ لَهَا لَا يَبْطُلُ.

فَإِنْ قِيلَ: لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُذْرِكُ الْبَاقِي هُوَ الْمَزَاجُ الْمُتَجَدِّدُ عِنْدَ لِقَاءِ^(٢) الضِّدِّ؟

أَجِيبُ: بِأَنَّ الْمَزَاجَ^(٣) الْمُتَجَدِّدَ لَا يَكُونُ (١٠١/و) مُذْرِكًا، لِأَنَّ الْمُذْرِكَ لَا يَدُورُ وَأَنْ يَنْفَعَلَ عَنِ الْمُذْرِكِ، وَالْمَزَاجُ الثَّانِي يُشَابِهُ الْكَيْفِيَّةَ الْمُضَادَّةَ^(٤) لِلْمَزَاجِ الْأَوَّلِ، فَلَا يَنْفَعَلَ عَنْهُ، فَلَا يَكُونُ^(٥) مُذْرِكًا لَهَا.

فَقَوْلُهُ: «وَاللِّمَّاعِنَةُ» وَقَوْلُهُ: «وَلِبَطْلَانِ» مَعْطُوفَانِ عَلَى قَوْلِهِ: «لَا اسْتِحَالَةَ الدَّوْرَ».

(١) (هـ): فَإِنَّهُ.

(٢) (هـ): (ز): بَقَاءِ.

(٣) سَاقِطَةٌ مِنْ (هـ).

(٤) (هـ): الْمُضَادَّةُ.

(٥) (ز): زِيَادَةٌ لَهُ.

ولما بَيَّنَّ مغايرةَ النفس للمزاج، أراد أن يُبَيِّنَ مغايرتها للبدن وأجزائه، وأن يُبَيِّنَ مغايرتها للجسمية.

أما الأول: فلأن الإنسان لا يَقُولُ عن ذاته، حتى إن النائم في نومه والسكران في سكره لا تَعْرُبُ ذاته عن ذاته، وَيَقُولُ عن بدنه، وعن أعضائه الظاهرة والباطنة، والقوى والحواس، فذاته - أعني: نفسه الناطقة - غيرُ هذه الأشياء.

وأما الثاني: فلأن الإنسان يُشَارِكُ غيره في الجسمية، ويخالقه في نفسه الناطقة، فما به المغايرة مُغَايِرٌ^(١) لما به المُشَارِكَةُ^(٢)، فالنفس غير الجسمية.

ولما بَيَّنَّ أن النفس غيرُ الجسمية، ذَكَرَ دليلاً يدل على مغايرتها للمزاج، والبدن وأعضائه وأجزائه، والجسمية^(٣).

تقريره: أن هذه الأمور تَبَدَّلُ في الإنسان دائماً، والنفس باقية بحالها، فإن الإنسان يَشْعُرُ بذاته شعوراً مستمراً، وَيَتَحَقَّقُ أنه هو الذي كان منذ سبعين سنة أو أكثر، والمُتَبَدِّلُ غيرُ ما ليس بِمُتَبَدِّلٍ، فالنفس غيرُ هذه الأشياء.

✽ قال:

النفس الناطقة
مجردة

وَهِيَ جَوْهَرٌ مُجَرَّدٌ: لَتَجَرُّدِ عَارِضِهَا، وَعَدَمِ انْقِسَامِهِ، وَقُوَّتِهَا عَلَى مَا تَعْمَرُ الْمُقَارِنَاتُ عَنْهُ، وَلِحُصُولِ عَارِضِهَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (ب) (ز): الاشتراك.

(٣) ساقطة من (ب).

يُعَقَّلُ مَحَلًّا مُنْقَطِعًا، وَلَا اسْتِغْلَامَ اسْتِغْنَاءِ الْعَارِضِ اسْتِغْنَاءَ الْمَعْرُوضِ،
وَلَا انْتِفَاءَ التَّبَعِيَّةِ، وَلِحُصُولِ الضَّدِّ.

○ أقول:

لَمَّا بَيَّنَّ مغايرة النفس للمزاج والبدن وأجزائه والجسمية، أراد أن
يُبَيِّنَ تجريدها، أي: كونها ليس بجسم ولا جِسمانية^(١).
واحتج على تجريدها^(٢) بسبعة وجوه:

تقرير الأول منها: أن عَارِضَ النفس الناطقة - أي: الصورة العقلية
الْمُنْطَبِقَةُ^(٣) فيها - مُجَرَّدَةٌ، أي: ليست بجسم ولا جِسمانية، فيلزم أن
تكون النفس الناطقة - التي هي معروضة لها - مُجَرَّدَةٌ.

أما بيان الأول: فلأن (أ/٥١) الصورة العقلية مُشْتَرَكَةٌ بين كثيرين،
وكل ما هو مُشْتَرَكٌ بين كثيرين يكون مُجَرَّدًا. أما الصغرى فظاهرة، وأما
الكبرى: فلأنه لو لم يكن مُجَرَّدًا، لكان مخصوصاً بغواشي مادية: من

(١) هذا ما اختاره المصنف، وهو مذهب الفلاسفة من المتقدمين والمتأخرين، ووافقهم
على ذلك الغزالي والراغب الأصفهاني وجمع من الصوفية، ومعمّر من المعتزلة،
وأكثر الإمامية.

وخالف في ذلك جمهور المتكلمين، بناء على ما ذهبوا إليه من نفي المجردات،
عقولا كانت أو نفوساً. انظر تفصيل ذلك في: المطالب العالية ٣٨/٧، الصحائف
الإلهية ص ٢٧٢، شرح المواقيت للجرجاني ٥٠٥/٢.

(٢) انظر في أدلة تجريد النفس: المطالب العالية ٥٧/٧، شرح الإشارات للطوسي
٣٧٩/٢، الجديد في الحكمة ص ٤١٤، الصحائف الإلهية ص ٢٧٧، مطالع الأنظار
ص ١٤٠، شرح المقاصد ٣٠٨/٣، شرح المواقيت ٥٠٥/٢، شرح التجريد
للقوشجي ٤٩٥/٢.

(٣) (ب) (و) (هـ): المنطبقة.

مُقَدَّار مُعَيَّن، وَأَيْنِ مُعَيَّن، وَوَضِعُ مُعَيَّن، وَكَيْفِ مُعَيَّن^(١)، وَغَيْرِ ذَلِكَ؛
فَلَا^(٢) يَكُونُ مَلَانِمًا لَمَّا لَيْسَ لَهُ ذَلِكَ، فَلَا يَكُونُ مُشْتَرَكًا بَيْنَ كَثِيرِينَ^(٣)،
هَذَا خُلْفٌ.

وَأَمَّا بَيَانُ الثَّانِي: فَلَأَنَّ النَّفْسَ النَّاطِقَةَ - الَّتِي هِيَ مَعْرُوضَةٌ
لِلصُّورَةِ^(٤) الْعَقْلِيَّةِ - لَوْ لَمْ تَكُنْ مُجَرَّدَةً، لَكَانَتْ الصُّورَةُ الْعَقْلِيَّةُ
الْحَالَةُ فِيهَا غَيْرَ مُجَرَّدَةٍ؛ لِأَنَّ اخْتِصَاصَ الْمَحَلِّ بِالْمُقَدَّارِ الْمُعَيَّنِ وَالْأَيْنِ
الْمُعَيَّنِ وَالْوَضِعِ الْمُعَيَّنِ، يُوجِبُ اخْتِصَاصَ الْحَالِ فِيهِ بِهِ.

تَقْرِيرُ الْوَجْهِ الثَّانِي: أَنَّ النَّفْسَ النَّاطِقَةَ غَيْرُ مَنْقَسَمَةٍ، وَلَا شَيْءٌ مِنْ
الْمَادِيَّاتِ بِغَيْرِ مَنْقَسَمَةٍ؛ فَالنَّفْسُ النَّاطِقَةُ لَا تَكُونُ مَادِيَّةً.

أَمَّا الصَّخْرَى: فَلَأَنَّ فِي الْمَعْقُولَاتِ مَعَانٍ^(٥) غَيْرَ مَنْقَسَمَةٍ، لَا
مَحَالَّةَ، وَإِلَّا لَكَانَ كُلُّ مَعْقُولٍ مِنْ مَقُومَاتٍ^(٦) غَيْرِ مَتَنَاهِيَةٍ بِالْفِعْلِ؛
ضَرُورَةً حَصُولَ الْمُقُومَاتِ عِنْدَ حَصُولِ مَا يَتَقَوَّمُ^(٧) بِهَا بِالْفِعْلِ، وَهُوَ
مَحَالٌ.

وَمَعَ لَزُومِ الْمَحَالِّ فَالْمَطْلُوبُ حَاصِلٌ؛ لِأَنَّ كُلَّ كَثْرَةٍ سِوَاكَ كَانَتْ
مَتَنَاهِيَّةً أَوْ غَيْرَ مَتَنَاهِيَّةٍ، لَا بَدَّ فِيهَا مِنْ وَاحِدٍ بِالْفِعْلِ؛ لِأَنَّ الْكَثْرَةَ لَا بَدَّ

(١) جملة: «وكيف معين» ساقطة من (و).

(٢) (ب): (و): ولا.

(٣) جملة: «بين كثيرين» ساقطة من (ب).

(٤) (و): للصورة.

(٥) (هـ): معاني.

(٦) أي: لكان كل معقول مشتقاً عن مقومات..

(٧) (هـ): يقوم.

فيها من الآحاد، فإذا لابد في المعقولات من واحد بالفعل، فإذا عَقِلَ الواحدُ من حيث هو واحد، فإنما يُعَقَّلُ من حيث هو^(١) لا ينقسم، فَمَحَلُّهُ^(٢) الذي هو عاقل له - أعني: النفس الناطقة - لا ينقسم، وإلا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم؛ لأن انقسام المحل يُوجِبُ انقسام الحال، فَبَيَّتْ أن النفس الناطقة غير منقسمة.

وأما الكبيرى: فلأن كل مادي منقسم؛ لِمَا عَرَفْت من انقسام الجسم وما يُمارنه.

قيل عليه: لا نُسَلِّمُ أن انقسام المَحَلِّ يُوجِبُ انقسام الحال فيه، فإن الخطَّ منقسم^(٣)، والنقطة الحالة فيه غير منقسمة. وأيضاً: لا نُسَلِّمُ أن كل مادي منقسم، فإن النقطة مادية غير منقسمة.

والجوابُ عن الأول: أن انقسام المَحَلِّ إنما يُوجِبُ انقسام الحال، إذا كان (١٠٤/ز) لحقوق الحال فيه من حيث هو ذلك المَحَلُّ، لا من حيث لحوق طبيعة أخرى.

وأما إذا كان لحوق الحال فيه من حيث لحوق (١٠٢/ب) طبيعة أخرى، كان انقسام المحل لا يُوجِبُ انقسام الحال، والصورة العقلية إنما نحلُّ العاقل من حيث هو ذلك العاقل، لا من حيث لحوق طبيعة أخرى، فيلزم من انقسامه انقسام الحال فيه. (٨٧/هـ)

(١) ساقطة من (و).

(٢) (أ) (و): فمحله.

(٣) (ز): ينقسم.

وأما النقطة فإنما تُحُلُّ في الخط لا مِن حيث هو خَطٌّ، بل من حيث هو متناه، فلا يُوجِبُ انقسام الخط انقسام النقطة؛ لأن حُلُول النقطة فيه من حيث التناهي، لا من حيث الذات.

والجواب عن الثاني: أن المراد من قولنا: «لا شيء من الماديات بغير منقسمة» أنه لا شيء من الجواهر^(١) المادي بغير منقسم، فكأنه بُني هذا الدليل على تسليم جوهرية النفس؛ لأن جوهرية تُعرَفُ مما سَبَقَ بالحدس.

تقرير الوجه الثالث: أن النفس الناطقة تَقْوَى على ما تَعَجِزُ عنه المُقَارِنَاتُ، أعني: القوى المُقَارِنَةُ للمادة، فلا تكون النفس الناطقة مُقَارِنَةً للمادة.

بيان ذلك: أن النفس الناطقة تَقْوَى على إدراك ذاتها وإدراك إدراكاتها، والقوى المُقَارِنَةُ للمادة^(٢) لا تُدْرِكُ ذاتها ولا تُدْرِكُ إدراكاتها.

وأيضاً: القَوَى^(٣) المُقَارِنَةُ (١٠٢/و) للمادة لا تنطبع فيها الكليات، والنفس الناطقة تنطبع فيها الكليات.

تقرير الوجه الرابع: أن النفس الناطقة غيرُ حَالَةٍ في جسم، مِثْلُ قلب أو دماغ أو غيرهما؛ لأن حصولَ عارض النفس^(٤) الناطقة، بالنسبة

(١) (و): الجواهر، (ز): الجوهري.

(٢) زيادة من (أ) (ز).

(٣) ساقطة من (ه).

(٤) (ه): العارض للنفس.

إلى ما يُفَرَضُ محلاً لها منقطع^(١)، أي: لأن حصول العلم للنفس الناطقة، بالنسبة إلى ما يُفَرَضُ محلاً لها منقطع، أي: في وقت دون وقت لا دائماً.

والحاصل: أن النفس الناطقة تَعَقُّلُها لكل عضو من أعضائه^(٢) منقطع، أي: حاصل في وقت دون وقت، فلو كانت حالة في عضو من الأعضاء، لكانت دائمة التعقُّل له^(٣) أو غير مُتَعَقِّلَةٍ له أصلاً؛ وذلك لأن تَعَقُّلُها لذلك العضو إنما يكون بِمُقَارَنَةِ صورته^(٤) لها.

فحينئذ لا يخلو: إما أن تكون الصورة الحاصلة لذلك العضو كافية في تَعَقُّلِها له، أو لم تكن كافية.

فإن كان الأول يلزم^(٥) أن يَتَعَقَّلَهُ دائماً؛ لأن صورة ذلك العضو دائماً مُقَارَنَةٌ لها، والقَرَضُ أنها كافية في تَعَقُّلِها له.

وإن كان الثاني فلا يَتَعَقَّلُهُ أَلْبَتَّ؛ لأنه إذا لم تكن صورة ذلك العضو كافية في تَعَقُّلِها له، لكان تَعَقُّلُها بحصول^(٦) صورة أخرى، مماثلة لصورة ذلك العضو، لكنَّ حصولَ صورة أخرى مماثلة لها محال؛ لأنه لو حَصَلَ لها صورة أخرى مماثلة لصورة العضو، لكان^(٧)

(١) العبارة في (أ): محلاً منقطعاً. وفي (و): محل منقطع.

(٢) (هـ): الأعضاء.

(٣) ناطقة من (و).

(٤) (ز): صورة.

(٥) (ز): يستلزم.

(٦) (ز): لحصول.

(٧) (أ): لكانت.

تلك الصورة مُقارنةً لمحل النفس الناطقة ؛ لأن مُقَارِنَ الحال مُقَارِنٌ للمحلّ ، لكن يمتنع أن يُقَارِنَ المحلّ صورةً أخرى ماثلةً لصورته ، وإلا يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة ، وهو ممتنع .

وقد اغترِضَ على هذا: بأننا لا نُسَلِّمُ أنه إذا^(١) لم تكن صورة العضو كافيةً في التعقل ، يلزم أن يكون التعقلُ بحصول صورة أخرى ، مماثلةً لصورة ذلك العضو ، وإنما يلزم ذلك ، أن لو كانت الصورة المعقولة للشيء مساويةً له في تمام الماهية ، وهو ممنوع ، فإن الصورة المعقولة من السماء ليست بمساوية للسماء في تمام الماهية .

ولو جاز ذلك ، لجاز أن يكون السوادُ يَثَلُّ البياض في تمام الماهية ؛ لأن المناسبةَ بين السواد والبياض أتمُّ من المناسبة بين المعقول من السماء وبين السماء الموجودة ؛ لأن السواد والبياض مشتركان في كونهما عرضين ، خالّين في المحلّ محسوسين ، والصورة المعقولة^(٢) من السماء عَرَضٌ غير محسوس ، حالٌّ في محلٍّ غير محسوس ، والسماء الموجودة هي^(٣) جوهر محسوس ، موجود في الخارج ، محيط بالأرض .

وأيضاً: لا نُسَلِّمُ أن العاقلة إذا كانت مُتَعَقِّلةً^(٤) لمحلها بصورة مساوية له ، يلزم اجتماع صورتين مُتَمَثِّلَتَيْنِ^(٥) في محل واحد ؛ وذلك لأن إحداهما حالة في العاقلة والأخرى محل لها .

(١) (ز) : لو .

(٢) (ب) (ز) : العقلية .

(٣) (و) : هو ، وهي ساقطة من (ب) .

(٤) (هـ) (و) : متعلقة .

(٥) (ب) (ز) : الصورتين المتماثلتين .

وأيضاً: يلزم بعين هذا الدليل^(١): أن^(٢) النفس عَالِمَةٌ بصفاتهما ولوازمها أبداً، أو غيرُ عالمة بشيء منها في وقت من الأوقات.

والجوابُ عن الأول: أن ماهيةَ الشيء عبارة عما حَصَلَ في العقل من ذلك الشيء، دون لواحقه الخارجة عنه، ولا شك أن الصورة المعقولة للشيء مساويةٌ لماهية الشيء، بل عَيْنُهَا.

وقولُ الْمُشَكِّك: «الصورةُ المعقولة من السماء ليست بمساوية للسماء الموجودة في تمام الماهية» قولٌ باطل؛ لأن المعقول من السماء ليس إلا نَفْسُ ماهية السماء.

وأما السواد والبياض فغير مُتساوِيَيْن في تمام المعقولة؛ لأن كُلَّ واحد منهما يَتَمَيَّزُ^(٣) عن الآخر بِفَضْلِ مُقَوِّمٍ لحقيقته، بعد اشتراكهما في مطلق اللون، فلا يكونان مُتساوِيَيْن في تمام الماهية، بخلاف الصورة المعقولة (١٠٥/ز) من السماء والسماء الموجودة في الخارج، فإنهما متساويتان في تمام الماهية، وإن اختلفتا^(٤) في العوارض، واختلاف العوارض لا يُنافي المساواة (١٠٣/ب) في تمام الماهية، بخلاف اختلاف الفصول.

والجوابُ عن الثاني: أن الصورة الحَالَّة في العاقلة، لا بد وأن تكون حَالَّة في محلِّها إذا كانت العاقلة (٨٨/خ)، جِسْمَانِيَّةً؛ وذلك لأنه إذا كانت العاقلة جِسْمَانِيَّةً، كانت ذاتُ فِعْلٍ بمشاركة المَحَلِّ؛ لأن كل

(١) في هامش (هـ): يلزم من هذا الدليل - نسخة.

(٢) زيادة: تكون.

(٣) (هـ): متميز.

(٤) (هـ) (ز): اختلفا.

فاعل جِسماني إنما يكون فاعلاً بمشاركة الجسم، فلو لم تحلّ الصورة الحالة في العاقلة في محلّها، لما كان فعلها بمشاركة الجسم، فلا تكون جِسمانيّة، هذا خُلف.

فإن قيل: الفرق بين الصورتين باقي؛ لأن إحداها حالة في المحلّ فقط، والأخرى حالة فيه وفي العاقلة أيضاً.

أجيب: بأن هذا النوع من الحلول اقتراناً ما، واقتران الشيء بأحد الشئتين المتقارنين^(١) دون الآخر غير معقول، ومع ذلك فالمحلّ المذكور باقي بحاله؛ لأنه حينئذ تكون الصورتان المتحدتان في تمام الماهية حاتّتين في محل واحد.

والجواب عن الثالث: أن صفات النفس ولوازمها تنقسم إلى قسمين: قسم يلزمها لذاتها من غير مُقايَسة إلى شيء مغاير لها، ككونها مُدركة لذاتها؛ وقسم يلزمها بالقياس إلى شيء مغاير لها، ككونها مُجردة عن المادة، وغير موجودة في الموضوع.

والنفس مُدركة للقسم الأول دائماً، (و/١٠٣) كما كانت مُدركة لذاتها دائماً^(٢)، وليست مُدركة للقسم^(٣) الثاني إلا عند المُقايَسة؛ لفقدان الشرط عند عدم المُقايَسة.

تقرير الوجه الخامس: أن عارض النفس الناطقة مُستغنى عن المادة، واستغناء العارض عن المادة، يُوجب استغناء معروضه عنها.

(١) (و): المتبادتين.

(٢) ساقطة من (ب) (و).

(٣) ساقطة من (ز).

أما الأول: فلأن عارض النفس الناطقة الصورة العقلية، والصورة العقلية مستغنية عن المادة، وإلا لكانت مخصوصة بمقدارٍ وأينٍ ووَضْعٍ، وليس كذلك.

وأما بيان الثاني: فلأنه لو لم يَسْتَفْنِ المعروض عن المادة - على تقدير استغناء عارضه عنها - يلزم أن يكون عارضه أيضاً غير مُسْتَفْنٍ عنها؛ لأن احتياج المعروض إلى الشيء يَسْتَدْعِي احتياجَ عارضه إليه.

تقريرُ الوجه السادس: أن النفس الناطقة غيرُ مُنْطَبِعةٍ^(١) في جسم^(٢)؛ لأن القوة المُنْطَبِعةَ في الجسم تابعةٌ للجسم في الضَّعْفِ والكَلال؛ وذلك لأن القوة المُنْطَبِعةَ في الجسم إنما تَفْعَلُ بواسطة الجسم، فيكون الجسمُ آلةً لها، ولا يَغْرِضُ لَلآلةِ كَلال إلا وَيَغْرِضُ^(٣) للقوة كَلال؛ لأن اختلال^(٤) الشرط يَقْتَضِي اختلالَ المشروط، واعتَبِرَ قُوَى الجِسِّ والحركة.

والنفسُ الناطقة غيرُ تابعةٍ للجسم في الضَّعْفِ والكَلال، ولهذا فإنه قد تَقَوَّى أفعالها^(٥)، مع أن الجسم صار ضعيفاً، فلا تكون النفس الناطقة قوَّةً مُنْطَبِعةً في جسم.

تقريرُ الوجه السابع: أن النفس الناطقة غيرُ مُنْطَبِعةٍ في الجسم؛ لأن القوى المُنْطَبِعةَ في الأجسام تَكِلُ وتَضَعُفُ عند تَوَارُدِ الأفعال

(١) (ز): منطبعة، وكذا فيما يأتي.

(٢) (ز): الجسم.

(٣) (ب) (هـ) (ز): وقد يعرض.

(٤) (ر): اختلاف.

(٥) (هـ) هامش (هـ) زيادة: الذاتية.

وتكرُّرها، وخصوصاً الأفاعيلَ القويةَ الشاقة؛ وذلك لأن أفاعيلها^(١) لا تضدُّ عنها إلا عند انفعال موضوعات تلك القوى، كتأثر محلِّ الحواس عن المحسوسات عند الإحساس، والانفعال إنما يكون بقاها يفهم طبيعة المُنفعِل ويمنعه عن المقاومة فتوهته^(٢)، والفعل وإن كان مُقتضى طبيعة القوة، لكنه (أ/٥٢) لا يكون مُقتضى طبائع العناصر، التي تتألف موضوعات تلك القوى عنها، فتكون تلك الطبائع مقسورةً عليها، مقاومةً لتلك^(٣) القوى في أفعالها.

والتقاوم والتنازع يقتضي الوهنَ فيهما^(٤) جميعاً، ولذلك لا تشعُر^(٥) بالرائحة الضعيفة عقيب القوة.

فبيِّن أن القوى المنطبعة في الأجسام يكملها تكرُّر الأفاعيل، ويحصل للنفس الناطقة ضد ذلك، أي: النفس الناطقة لا يكملها تكرُّر الأفاعيل، فالنفس الناطقة غير مُنطبعة في الجسم.

واعلم: أن هذه الوجوه السبعة مُقنعةٌ للمُسترشدين، وإن لم تكن مُسكِنةً للجاحدين، والإقناعيَّات^(٦) العلمية تكون هكذا.

وفائدة إيرادها وعدم الاكتفاء ببعضها: أن بعض النفوس ربما يطمئن قلبه إلى بعض منها، ولا يطمئن إلى غيره، والبعض بخلافه،

(١) (ز) زيادة: القوة الشاقة.

(٢) (هـ) (ز): وروته.

(٣) (ز): تلك.

(٤) (ب): فيها، (ز): بينهما.

(٥) (و) (ز): لا يشعر.

(٦) (أ) (ب): والإقناعات.

لنفات الاستعدادات لقبول اليقينيات ، فيُورَدُ الجميعُ لِيُعْمَ النفعُ^(١) بها .
 وأيضاً: ربما لم تلتَقِ النفسُ لقبول^(٢) النتيجة من دليل دليل^(٣) ،
 وتلتقى له من مجموعها ، فيُورَدُ الجميعُ لهذا .

❖ قال :

وَدُخُولُهَا تَحْتَ حَدٍّ وَاحِدٍ يَقْتَضِي وَحْدَتَهَا ، وَاخْتِلَافُ الْعَوَارِضِ
 لَا يَقْتَضِي اخْتِلَافَهَا .

النفوس
 البشرية متحدة
 بالنوع

○ أقول :

مذهبُ أرسطو وأتباعه أن النفوسَ البشريةَ مُتَّحِدَةٌ بالنوع ، ومذهب
 طائفة من المتقدمين أنها مُتَخَالِفَةٌ بالماهية^(٤) .

واختار المصنّف الأول .

واحتجَّ عليه: بأن النفوسَ البشريةَ^(٥) داخلةٌ تحت حدٍّ واحدٍ ، على
 معنى أن حدًّا واحدًا^(٦) يَشْمَلُهَا ، وهذا يَقْتَضِي وَحْدَتَهَا بالنوع ، فإن
 الأمورَ المختلفةَ يَتَمَنَعُ أن يَجْمَعَهَا حدٌّ (١٠٦/ز) واحد .

(١) (هـ) : نفعها ، و«بها» ساقطة .

(٢) (ز) : بقبول .

(٣) ساقطة من (ب) .

(٤) وهو اختيار أبي البركات البغدادي في المعبر في الحكمة ٢٠٢/٢ ، والإمام الرازي
 في المطالب العالية ١٤٣/٧ .

وانظر في هذه المسألة : الصحائف الإلهية ص ٢٨٢ ، كشف المراد ص ١٦٦ ، شرح
 المقاصد ٣١٧/٣ ، شرح التحرير ٥٠٥/٢ .

(٥) ساقطة من (ب) (هـ) .

(٦) ساقطة من (أ) (ب) .

قيل^(١): فيه نظر؛ لأن الحد إنما يكون بالنسبة إلى المعنى الكلي، لا بالنسبة إلى الجزئيات، (هـ/٨٩) والمعنى الكلي الذي يكون الحد بالنسبة إليه، كما يَحْتَمِلُ أن يكون نوعاً، يَحْتَمِلُ أن يكون جنساً. ولقائل (١٠٤/ب) أن يقول: إن الحد الواحد مُنطَبِقٌ على تمام حقيقة النفوس، وهذا كافٍ في معرفة اتحادها بالنوع.

وأما القائلون باختلافها بالماهية فقد احتجوا: بأنها مختلفة في العوارض، مثل: الذكاء^(٢)، والبلاهة، والسخاوة والبخل، والشجاعة والمُجِن، والِعَقَّة^(٣) والفُجُور، وليس ذلك الاختلاف بسبب^(٤) المزاج؛ فإن الإنسان قد يكون حاراً المزاج وفي غاية البلاهة، وقد يكون بارداً المزاج وفي غاية الذكاء، وقد يكون بالعكس.

وأيضاً: قد يتبدَّلُ المزاج، وهذه العوارض^(٥) تَبْقَى بحالها، وأيضاً: قد تتبدَّلُ هذه العوارض، وتَبْقَى المزاجُ بحاله.

ولا مِن الأسباب الخارجة^(٦)؛ لأنها قد تكون بحيث تقتضي خُلُقاً والحاصلُ ضِدُّه؛ فَعُلِمَ أن هذه الأمور من لوازم النفوس، واختلاف اللوازم دالٌّ على اختلاف الملزومات.

فقوله: «واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها» إشارة إلى ردِّ هذا^(٧) الدليل.

(١) هذا الاعتراض لابن المطهر الحلي، ذكره في كشف المراد ص ١٦٦.

(٢) (و): الذكاءة.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) (ز) زيادة: اختلاف.

(٥) (ز) زيادة: قد.

(٦) (أ) (و): الخارجية.

(٧) ساقطة من (ز).

تقرير الرد: أن اختلاف هذه العوارض لا يقتضي اختلاف النفوس بالماهيات؛ لأن الملزومات وإن اختلفت بسبب اختلاف اللوازم، لكن الملزومات ليست^(١) النفوس فقط، بل النفس والعوارض المختلفة.

ومجموع النفس^(٢) مع العوارض إذا كان مختلفاً، لا يقتضي أن يكون كل جزء أيضاً مختلفاً، حتى يلزم منه أن تكون النفوس مختلفة، فإنه يجوز أن يكون اختلاف المجموع بحسب اختلاف الجزء الآخر، أعني: العوارض.

✽ قال:

وَهِيَ حَادِثَةٌ، وَهُوَ ظَاهِرٌ عَلَى قَوْلِنَا. وَعَلَى قَوْلِ الْخَصْمِ: لَوْ كَانَتْ أَرْلِيَّةً لَزِمَ اجْتِمَاعُ الضَّدَيْنِ، أَوْ بُطْلَانُ (١٠٤/و) مَا تَبَيَّنَ، أَوْ يُبَوِّثُ مَا يَمْتَنِعُ.

النفوس البشرية
حادثة

○ أقول:

ذهب أرسطو وأتباعه إلى أن النفوس^(٣) حادثة، وهو موافق لما ذهب إليه المليون. وذهب أفلاطون ومن قبله إلى أنها قديمة^(٤).

واختار المصنف الأول، ولهذا قال: «وهو ظاهر على قولنا» أي:

(١) (أ) (ز) زيادة: هي.

(٢) (هـ): النفوس.

(٣) (أ) (و): النفس.

(٤) انظر في هذه المسألة: المطالب العالمة ١٨٩/٧، الصحائف الإلهية ص ٢٨٣، كشف

المراد ص ١٦٧، مطالع الأنظار ص ١٤٤، شرح المقاصد ٣١٩/٣، شرح التجريد

للفوشجي ٥٠٧/٢.

حدوث النفس ظاهر على قول المِلِّيِّين؛ لأن العالم حادث عندهم،
والنفس من جملة العالم.

وأما على قول الحَضَم - أي: أرسطو وأتباعه -: فلأن النفس لو
كانت أزلية، لزم أخذ الأمور الثلاثة، وهي: اجتماع الضدين، أو بطلانُ
ما تَبَيَّنَ، أو ثبوت ما يمتنع. والتالي ظاهر الفساد.

بيانُ الملازمة: أن النفس لو كانت أزلية، لكانت: إما واحدة أو
كثيرة، فإن كانت واحدة، فعند التعلُّق بالأبدان، إن بقيت واحدة، لزم
أن تكون نفسٌ زيد بعينها نفسٌ عمرو، ونفسٌ من اتصف بالجين
والاخل بعينها نفسٌ من اتصف بالإسراف والتهوُّر، فيلزم اجتماع
الضدين، وهو الأمر الأول.

وإن تَكَثَّرَتْ^(١) فقد انقسمت، والحال أنها قبل التعلق كانت
واحدة، ولم تكن الكثرة حاصلة، وحينئذ يلزم بطلان النفس، وحدوثُ
نفسين أخريين^(٢)، فيلزم بطلان ما تَبَيَّنَ، أعني: النفس الأولى، وهو
الأمر الثاني.

وإن كانت كثيرة، فلا تكون مُتَّحِدَةً بالنوع؛ لأنها لو كانت مُتَّحِدَةً
بالنوع امتنع تعلُّقها بالأمور المختلفة كالمواد، وامتنع تعلق الأمور
المختلفة بها، وهي متساوية في ذواتها من غير أولوية، وترجِّح في
البعض دون البعض، لكن لا يمتنع تعلقها بالأمور المختلفة، فلا تكون

(١) (هـ): وإن لم تكن.

(٢) (هـ): النفسين الآخرين.

مُتَّحِدَةً بالنوع، فيلزم ثبوت ما يمتنع، أي: ثبوت اختلافها^(١) بالمعاهدة الذي يمتنع، وهذا هو الأمر الثالث.

✽ قال:

وَهِيَ مَعَ الْبَدَنِ عَلَى السَّوَاوِي.

○ أقول:

أي: النفس مع البدن على السواوي، أي: لا يكون لبدن واحد إلا نفس واحدة، ولا تتعلق نفس^(٢) واحدة إلا ببدن^(٣) واحد^(٤).

البدن الواحد له نفس واحدة

وهذا حكم ضروري، فإن كلَّ أحدٍ يَجِدُ ذاته شيئاً واحداً لا شيئين، فلو كان لبدن نفسان لكانت تلك الذات ذاتين، وهو محال، ولو كانت نفس واحدة تتعلق بما فوق بدن واحد، لزم أن يكون معلوم أحدهما معلوم الآخر، ولزم أيضاً أن يَتَصَفَّ كُلُّ منهما بما اتصف به الآخر، ويُطْلان ذلك معلوم بالضرورة.

✽ قال:

وَلَا تَفْنَى بِفَنَائِهِ.

○ أقول:

أي: لا تفنى النفس الناطقة بفناء البدن^(٥)؛ لأنها مُجَرَّدَةٌ في ذاتها

النفس الناطقة لا تفنى بفناء البدن

(١) (هـ): اختلاف.

(٢) (ز): بنفس.

(٣) (ز): بدن.

(٤) انظر: كشف المراد ص ١٦٩، شرح المقاصد ٣/٣٢٤، شرح التجريد للقوشجي

٥٠٨/٢.

(٥) انظر: كتاب النفس من الشفاء لابن سينا ص ٢٠٢، المطالب العالية ٧/٢٤١، المحصل =

وكمالاتها، غير مُنطبعة في جسم تقوم به، بل إنما هي ذات آلة بالجسم، فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها وحافظاً للعلاقة معها بالموت، لا يَصْرُ جوهرها وبقائها، بل هو باقي بما هو مستفيد^(١) الوجود منه.

ولأنها غير قابلة للفناء؛ لأنها لو كانت قابلةً للفناء كانت قبل (١٠٧/ز) الفناء باقيةً بالفعل، وفاسدةً بالقوة، ولا شك (٩٠/هـ) أن فعل البقاء غير قوة الفساد، وإلا لكان كل باقي ممكن الفساد، وكل ممكن الفساد باقياً. ولا يجوز أن يكون محل قوة الفساد هو محل^(٢) البقاء بالفعل بعينه؛ لأن محل قوة الفساد هو القابل للفساد قبولاً يكون^(٣) بعينه موصوفاً بالفساد، والباقي بالفعل لا يبقى عند الفساد، فلا يكون (١٠٥/ب) بعينه موصوفاً بالفساد، فيكون محل البقاء بالفعل غير محل الفساد بالقوة.

فإذن: فيها^(٤) أمران مختلفان، فيلزم تركبها من أمرين: أحدهما محل الفساد بالقوة، والآخر^(٥) الباقي بالفعل، وكل من الجزأين جوهر؛ ضرورة كون جزء الجوهر جوهرًا، فيلزم تركبها من الهَيُولَى والصورة، فلا تكون النفس مُجرّدة، هذا خُلْفٌ.

= ص ٥٤٩، شرح الإشارات للطوسي ٦٩١/٣، الصحائف الإلهية ص ٢٨٥، مطالع الأنظار ص ١٥٠، شرح المقاصد ٣٣١/٣، شرح التجريد للقوشجي ٥١٠/٢.

(١) (ب): بما هي مستفيدة.

(٢) (ز) زيادة: قوة.

(٣) (ب) (هـ) زيادة: هو.

(٤) أي: في النفس.

(٥) (ز) زيادة: محل.

وَاعْتَرِضَ عَلَى هَذَا^(١): بَأَن قُوَّةَ الْفَسَادِ هِيَ إِمْكَانُ الْعَدَمِ ، وَإِمْكَانُ الْعَدَمِ غَيْرُ ثُبُوتِي ، فَلَا يَسْتَدْعِي مُحَلًّا .

وَأَيْضًا: النَّفْسُ حَادِثَةٌ ، فَتَكُونُ مَبْرُوقَةً بِإِمْكَانِ الْوُجُودِ ، وَالْإِمْكَانُ السَّابِقُ لَمَّا لَمْ يُوجِبْ كَوْنَهَا مَادِيَّةً ، فَكَذَلِكَ^(٢) إِمْكَانُ الْفَسَادِ .

وَأَيْضًا: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ مُرَكَّبَةً مِنْ هَيُولَى وَصُورَةٍ مُخَالَفَتَيْنِ لِهَيُولَى الْأَجْسَامِ وَصُورِهَا ، فَلَا يُلْزَمُ أَنْ تَكُونَ جَسَمًا ؟

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ^(٣): أَنَّ هَذَا الْإِمْكَانَ هُوَ الْإِمْكَانُ الْاِسْتِعْدَادِي ، وَهُوَ عَرَضٌ وَجُودِي ، فَيَسْتَدْعِي^(٤) مُحَلًّا ثَابِتًا .

وَالْجَوَابُ عَنِ الثَّانِي^(٥): أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْإِمْكَانِ السَّابِقِ وَإِمْكَانِ الْفَسَادِ لَا يَقْتَضِي أَنْ تَكُونَ النَّفْسُ مَادِيَّةً ، لَكِنَّ الْبَدْنَ مَعَ هَيْئَةٍ مَخْصُوصَةٍ مَوْجُودَةٍ قَبْلَ حَدُوثِ النَّفْسِ يَكُونُ مُحَلًّا لِإِمْكَانِ النَّفْسِ الْنَاطِقَةِ ، أَيْ: الْإِمْكَانِ الْاِسْتِعْدَادِي ؛ لِحُدُوثِهَا مِنْ حَيْثُ هِيَ نَفْسٌ مُدَبَّرَةٌ مُتَصَرِّفَةٌ فِيهِ ، لِتَصِيرَ كَامِلَةً ، فَحَدَّثَتِ النَّفْسَ مِنْ مَبْدِئِهَا بِحَسَبِ هَذَا الْاِسْتِعْدَادِ ، فَإِذَا زَالَ هَذِهِ الْهَيْئَةُ الْمَخْصُوصَةُ ، يَصِيرُ الْبَدْنُ بِحَيْثُ لَا يَكُونُ مُسْتَعِدًّا لِقَبُولِ أَثَرِ الْمُدَبِّرِ ، فَتَنْقَطِعُ عِلَاقَتُهُ عَنْهُ .

وَعَدَمَ هَذَا الْاِسْتِعْدَادِ لَا يَقْتَضِي عَدَمَ الْمُدَبِّرِ مِنْ حَيْثُ الْذَاتُ ، بَلْ

(١) هذه الاعتراضات ذكرها الرازي في المحصل ص ٥٤٩ .

(٢) (هـ): فكذا .

(٣) هذا الجواب للطوسي ، ذكره في تلخيص المحصل ص ٣٨٧ .

(٤) (و): يستدعي .

(٥) هذا الجواب للطوسي ، ذكره في تلخيص المحصل ص ٣٨٧ ، والشارح زاد في بيانه

وتوضيحه .

من حيث هو مُدَبِّرٌ، ولا يلزم من عدم المُدَبِّر من حيث إنه مُدَبِّرٌ، عَدَمُهُ من حيث الذات، ولا يجوز أن يكون محلاً لإمكان عدم المُدَبِّر من حيث (١٠٥/و) الذات؛ لأن المُدَبِّر من حيث الذات جوهرٌ مُبَيَّن للبدن، ولا يجوز أن يكون الشيء محلاً لإمكان ما هو مُبَيَّن عنه.

والحاصل: أن البدن لا يكون^(١) محلاً لإمكان النفس من حيث هي مُبَيَّنَةٌ، ولا لإمكان عدمها، بل يكون محلاً لإمكان حدوث النفس من حيث هي مُدَبِّرَةٌ ومُتَصَرِّفَةٌ، وإمكان عدمها من حيث هي كذلك.

لكنَّ إمكان حدوثها من حيث هي مُدَبِّرَةٌ مُتَصَرِّفَةٌ، يستدعي إمكان وجودها من حيث الذات؛ لأنه لا يمكن حدوث النفس من حيث هي مُدَبِّرَةٌ مُتَصَرِّفَةٌ، بدون حدوثها من حيث الذات، فبالعَرَضِ صار محلاً لإمكان حدوثها من حيث الذات.

وإمكان عدمها من حيث هي مُدَبِّرَةٌ مُتَصَرِّفَةٌ، لا يستدعي إمكان عدمها من حيث الذات؛ لأن انتفاء الذات من حيث هي على حالة، لا يقتضي انتفاءها من حيث هي؛ لأن انتفاء المجموع لا يقتضي انتفاء جميع أجزائه، بخلاف تَحَقُّقِهِ، فحينئذ لا يجوز أن يكون محلاً لإمكان العدم لا بالذات ولا بالعَرَضِ.

فهذا هو الفرق بين الإمكان^(٢) السابق وإمكان الفساد.

الجواب عن الثالث^(٣): أن الهَيُولَى التي هي مخالفةٌ لهَيُولَى

(١) (و): لا يجوز يكون.

(٢) (ل): إمكان.

(٣) هذا الجواب للطوسي، ذكره في شرحه للإشارات ٦٩٤/٣.

الأجسام، لا بد وأن تكون باقيةً بعد وقوع الفساد بالفعل؛ لما ذكرنا،
وحينئذٍ لا يخلو: إما أن تكونَ ذاتٌ وُضِعَ أو لا، والأول محال، وإلا
يلزم أن تكونَ جسمًا، وأن تكونَ ذاتٌ وُضِعَ جزءاً لما لا وُضِعَ له^(١)،
وكلاهما محال.

والثاني لا يخلو: إما أن تكونَ ذاتٌ قَوَامٌ بانفرادها أو لم تكن،
فإن كانت؛ كانت عاقلةً بذاتها؛ لما سَتَعَرَفُ، فكانت هي النفس، وقد
فَرَضْنَاها جزءاً منها، هذا خُلِفَ. ومع هذا، فالمطلوبُ حاصل، وهو
بقاءُ جوهر مُجَرَّد عاقل بعد فناء البدن.

وإن لم تكن ذاتٌ قَوَامٌ بانفرادها: فإما أن يكون للبدن تأثيرٌ في إقامتها
أو لا، والأولُ محال، وإلا لكانت محتاجةً في وجودها إلى البدن، فلم
تكن ذاتٌ فعل بانفرادها، وقد بان بطلانُ ذلك. والثاني يلزم منه أن تكونَ
باقيةً بما يُقِيمُها وإن لم يكن البدنُ موجوداً، وهو المطلوب.

✽ قال:

وَلَا تَصِيرُ مَبْدَأَ صُورَةٍ لآخَرٍ، وَإِلَّا بَطَلَ^(٢) مَا أَصْلَنَاهُ مِنْ
التَّعَادُلِ.

بطلان التناسخ

○ أقول:

القائلون بحدوث النفس اتفقوا على بطلان التناسخ^(٣)، على

(١) عبارة الطوسي في شرح الإشارات: «والأول محال، لأن ذا الوضع لا يكون جزءاً لما
وضع له» ٦٩٤/٣.

(٢) (ز): لبطل.

(٣) ينسب القول بالتناسخ إلى بعض الفلاسفة، وإلى السنية وبعض اليهود، وإلى الرافضة =

معنى: أن النفس التي صارت مبدأً لصورة زيد مثلاً، لا تنتقل إلى بدنٍ آخر، ولا تصير^(١) مبدأً صورة (١/٥٣) لآخر.

قوله: «ولا» أي: لو صارت مبدأً (١٠٨/ز) صورة لآخر بطل ما أصلناه من التعادل، وهو أن يكون لبدن واحد نفس واحدة. والتالي باطل؛ لما أصلناه من التعادل^(٢).

أما الملازمة: فلأن النفس حادثة؛ إما بيئاً، وحُدوثها عن المبدأ القديم موقوف على حصول شرط، وإلا لم يكن حُدوثها في الوقت المُعَيَّن أولي من حدوثها في سائر الأوقات، (٩١/هـ) وذلك الشرط ليس إلا حدوث البدن.

فإذن: حدوث البدن علة لقيضان النفس عن المبدأ القديم، فالبدن الحادث الذي^(٣) تتعلّق به نفس (١٠٦/ب) على سبيل التناسخ، لا بد وأن يكون مُستَعِدّاً لقبول نفسٍ أخرى ابتداءً، فتجتمع النفسان على بدن واحد، فيلزم بطلان التعادل.

فإن قيل^(٤): النفوس وإن سلّمنا أنها متحدة بالنوع، لكن مختلفة

= الغالبة وبعض القدرية، انظر تفصيل الأقوال في ذلك في: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٧٠.

(١) (أ) (ب) (و): وتصير.

(٢) هذا الدليل لابن سينا، ذكره في كتاب النفس من الشفاء ص ٢٠٧، وما ذكره الشارح في تقرير الدليل مأخوذ من المحصل للرازي ص ٥٤٦.

وانظر في مسألة التناسخ: المطالب العالية ٢٠١/٧، تلخيص المحصل ص ٣٨٥، الصمغاني الإلهية ص ٢٨٦، شرح المقاصد ٣٢٦/٣.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) هذا الاعتراض ذكره الرازي في المحصل ص ٥٤٧.

بِالهُيُوتِ، فلم يلزم من كونِ البدنِ المخصوصِ مستعداً للنفسِ الموصوفةِ بهذهِ الخصوصيةِ، كونهُ مستعداً للأخرى.

أجيب^(١): بأن الاختلاف في الهُيُوتِ إنما حَصَلَ من جهةِ البدنِ، فإذا^(٢) كان البدنُ مُستعداً للنفسِ المُتَسَخِّفةِ^(٣) وللنفسِ الحادثةِ، تعلقتا به معاً، وإن لم يكن مستعداً لهما معاً بَطَلَّ التناحُ.

✽ قال:

وَتَعْقِلُ بِذَاتِهَا وَتُذَرِّكُ بِالْآلَاتِ؛ لِلْإِمْتِيَازِ بَيْنَ الْمُخْتَلِفِينَ وَضَعاً
مِنْ غَيْرِ إِسْتِنَادٍ^(٤).

○ أقول:

التعقلُ: هو إدراكُ الكليات.

وَحَصَّ المَصْنُفُ الإدراكَ بالإدراكِ الجزئيِ الشاملِ للإحساسِ والتخيُّلِ والتوهُمِ، وإن كان عند بعضِ الإدراكِ شامِلاً للتعقلِ أيضاً، ولكلُّ أن يَصْطَلِحَ على ما يشاء^(٥).
والنفسُ تَعْقِلُ بذاتها، وتُذَرِّكُ بِالْآلَاتِ^(٦).

(١) هذا الجواب للطوسي، ذكره في تلخيص المحصل من ٣٨٥.

(٢) وإذا.

(٣) المتناخفة.

(٤) استناد.

(٥) قال الجرجاني في الحاشية: «إذا أطلق العام في مقابلة الخاص، فهم أن المراد به ما عدا ذلك الخاص، وهذا القدر كاف لتوجيه كلام المصنف، فلا حاجة إلى أن يصطلح على تخصيص الإدراك بما وراء التعقل». ل: ١٨٤.

(٦) اتفق العلماء على أن مدرك الكليات من الإنسان هو النفس، وأما مدرك الجزئيات على.

والمراد بقولنا: «إنها تَعْقِلُ بذاتها»: أن الصورة المعقولة تَرْتَسِمُ في النفس، لا في القوة الجسمية التي هي آلتها.
والمراد بقولنا: «إنها تُدْرِكُ بالآتها»: أن الصورة المحسوسة والمُخَيَّلَة والمَوْهُومَة تَرْتَسِمُ في آلاتها، لكن إدراكها للنفس بواسطة ارتباطها في الآلات.

والدليل على أن الصورة المعقولة تَرْتَسِمُ في النفس لا في آلاتها، التي هي القوى الجسمية: أنه لو كانت الصورة المعقولة مُرْتَسِمَةً في الآلات، لكانت مُخْتَصَّةً بِمِقْدَارٍ مُعَيَّنٍ وَأَيْنٍ مُعَيَّنٍ وَوَضْعٍ مُعَيَّنٍ؛ ضرورة كون الآلات كذلك، فالحال فيها أيضاً مُخْتَصٌّ بها، فلا تكون ملائمة لما ليس ^(١) له هذه الأعراض، فلا تكون كلية، فما فَرَضَتْه صورة عقلية يكون غير عقلية، هذا خُلْفٌ.

والدليل على أن الإدراك (١٠٦/و) إنما يكون بالآلات: أنا إذا تَحَيَّلْنَا مُرَبَّعاً مُجْتَنَحاً بمربعين، وَمَيَّزْنَا بين الجناحين المختلفين في الوضع المتفقين في الحقيقة، فليس هذا الامتياز في الخارج؛ إذ هو ^(٢) غير مُسْتَبَدٍّ ^(٣) إلى الخارج؛ لأن ذلك لم يكن موجوداً في الخارج، فهو في الذهن، فلا بد وأن يَرْتَسِمَ أحدُ الجناحين في محلٍّ غير محلِّ ارْتَسَمَ

= وجه كونها جزئيات، فذهب الفلاسفة إلى أنها بالآلات، وذهب طائفة من المتكلمين منهم الإمام الرازي والسرقي والتفتازاني إلى أنها النفس.

انظر: المحصل ص ٥٤٧، الصحائف الإلهية ص ١٨٧، شرح المقاصد ٣/٣٣٤.

(١) (هـ): ليست.

(٢) زيادة من (ز).

(٣) (ز): مستند.

فيه الجناح الآخر، وإلا استحال حصول الامتياز؛ لأن امتياز أحدهما عن الآخر لا يكون بالماهية؛ لاتفاقهما فيها^(١)، ولا بلوازمها؛ لأنها مُشتركة بين الأفراد، فلا بد وأن يَرتسمَ في جسم أو جسماني، حتى يَخْصُلَ الامتياز بِحَسَبِ تَغَايِرِ محلّيهما.

فإدراك^(٢) الجزئي للنفس إنما يكون بالآلات^(٣).

✽ قال:

وَلِلنَّفْسِ قُوَى تُشَارِكُ بِهَا غَيْرَهَا، هِيَ: الْعَاقِبَةُ وَالنَّائِيَةُ وَالْمَوْلُودَةُ، وَأُخْرَى أَخَصُّ، بِهَا يَخْصُلُ الْإِدْرَاكُ، إِنَّمَا لِلْجُزْئِيِّ أَوْ لِلْكُلِّيِّ.

قوى النفس
الغائية

○ أقول:

لِلنَّفْسِ^(٤) الناطقة قوَى يَشْتَرِكُ فِيهَا الْإِنْسَانُ وَالْحَيَوَانَاتُ الْعُجْمُ وَالنباتاتُ^(٥)، وقوى أخرى أخصّ يَخْصُلُ بها الإدراك للجزئي^(٦)، وهي قوَى يَشْتَرِكُ فِيهَا الْإِنْسَانُ وَالْحَيَوَانَاتُ الْعُجْمُ دُونَ النباتات، وهي الحواسُ الخمس الظاهرة والقوى الباطنة الخمس.

وهذه القوى العشر يَخْصُلُ بها إدراك الجزئي، وله قوى أخرى

(١) ساقطة من (أ) (هـ).

(٢) (أ) (ب) (ز): فالإدراك.

(٣) (أ) (و) بالآلات.

(٤) (ز): للنفس.

(٥) (ب) (و): والنبات.

(٦) انظر في قوى النفس: كتاب النفس من الشفاء لابن سينا ص ٤٥، تلخيص كتاب

النفس لابن رشد ص ١٥، شرح الإشارات للطوسي ٤٠٧/٢، كشف المراد ص

١٧١، مطالع الأنظار ص ١٤٨، شرح التجريد للقوشجي ٤/٣.

أخص من الأوليين؛ لأنها تختص بالإنسان، وهي قوى يحصل بها الإدراك للكلبي.

أما القوى التي^(١) تتشارك فيها النبات والحيوان العُجم، فأصولها ثلاثة: اثنان لأجل الشخص، وهي الغذائية والنامية، وواحدة لأجل النوع، وهي المولدة، فهذه القوى الثلاث تسمى النباتية.

أما الغذائية: فهي التي تُجبل الغذاء إلى مشابة المُغتذي، (سداً القوة النباتية لتبدل ما يتحلل، ففعل هذه القوة إحالة الغذاء إلى مشابة المُغتذي)^(٢)، ومحل فعلها هو الغذاء، وغايته إخراج بديل ما يتحلل.

وأما النامية: فهي قوة تُوجب زيادة في نشوء المُغتذي، على القوة هامة تناسب طبيعي، محفوظ في أجزاء المُغتذي، في الأقطار الثلاثة؛ ليتم بها النشوء.

فقوله: «على تناسب طبيعي» خرج به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي، كالورم.

وقوله: «محفوظ في أجزاء المغتذي في الأقطار الثلاثة» خرج به الزيادات الصناعية، فإن الصانع إذا زاد في الطول نقص من العرض أو العمق، وبالعكس.

وقوله: «ليتم بها النشوء» خرج به السمن. والنامية والغاذية تتشاركان في الفعل، فإن كلاً منهما فعلها تحصيل

(١) ساقطة من (ز).

(٢) ما بين القوسين ساقط من (و).

الغذاء والصافى وتشييهه، فإن كانت^(١) هذه الأفعال على قَدَرٍ ما يَتَحَلَّلُ فهو الاغتذاء، وإن كانت زائدة^(٢) فهو التَّمو.

وأما المُولدة: فهي قوَّةٌ تَفْصِلُ جزءاً (هـ/٩٢) من الغذاء بعد الهضم التام^(٣)، وتُعِدُّ مادَّةً ومبدأً لشخص آخر.

الغذاء المُولدة

وهي نوعان: مُولدةٌ، وفعلها ما ذكرنا؛ ومُصَوِّرةٌ، وهي التي تفيد بعد استحالة الغذاء الصَوْرَ والقوَى والأعراضَ الحاصلة للنوع، الذي انفصل عنه البَرز^(٤).

وإنما احتيج إلى هذه القوَى الثلاث؛ لأن النفوس إنما تفيضُ من مَبْدَنِهَا (ب/١٠٧) على الأبدان المُركَّبة، بحَسَبِ قُرْبِ أُمزجتها من الاعتدال وبُعْدِهَا عنه، ولا بد في الأمزجة من أجزاء حارة بالطبع، وتبعثُ من كل نفس أيضاً كَيْفِيَّةً فاعلة^(٥) مناسبة للحياة، تكون آلةً لها في أفعالها وخادمةً لقواها^(٦)، وهي الحرارةُ الغريزية، فالحرارتان تقتضيان تحلُّلَ الرطوبةِ الموجودة في البدن المُركَّب، وتُعِينُهُمَا على ذلك الحرارةُ الغريبة من خارج.

فإذن: لولا شيءٌ يصير بَدَلًا لِمَا يَتَحَلَّلُ منه لَفَسَدَ المزاج بسرعة، وبَطَلَّ استعداد المُركَّب لتعلق النفس به، فحكمهُ الصانع تعالى تقتضي

(١) (ز): كان.

(٢) (ل): (و): وإن كان زائداً.

(٣) ساقطة من (و).

(٤) جاء في القاموس: «البرز: كل حب ينفر للنبات» ٤٣٧/١.

(٥) (هـ): فاعلية.

(٦) (ز): لقوتها.

إحداث قوة تَتَّخِذُ ما يشابه بدنه بالقوة، وتُجِلُّهُ إلى أن^(١) يُشَبِّهَهُ بالفعل،
فُضِّيقَهُ^(٢) إليه، سَدًّا لِيَبْدَلَ ما يَتَحَلَّلُ.

ولمَّا كانت العناصرُ مُتَنَازِعَةً إلى الانفكاك، ولم يكن للقوى
الجِسمانية إجبارُها على الالتئام دائماً، وكانت العنايةُ الإلهية اقتضت
استبقاء الأنواع دائماً، ولم يمكن استبقاء شخص أبداً، فَقَدَّرَ بقاءها
بتعاقب الأشخاص: إما على (١٠٩/ز) سبيل التولّد فيما يَسْهُلُ اجتماع
أجزائه؛ لِتُعَدَّه من^(٣) الاعتدال^(٤) وَلِسَعَةِ عَرَضِ مزاجه؛ وإما على سبيل
التوالّد فيما تعذر^(٥) ذلك؛ لِقُرْبِهِ من الاعتدال وَضَيْقِي عَرَضِ مزاجه.
فَجُعِلَت النفسُ^(٦) ذاتُ قوة، تُفَصِّلُ من المادة التي تُحَصِّلُها
الغاذية ما تُعِدُّه مادةً لشخص آخر.

ولما كانت^(٧) المادةُ المنفصلة أقلَّ من المقدار الواجب لشخص
كامل، جُعِلَت النفسُ ذاتُ قوة تُضَيِّفُ من المادة التي تحَصِّلُها الغاذيةُ
شيئاً قسِيئاً إلى المادة المفصولة، فيزيد بها مقدارُها في الأقطار، على
تناسبٍ يليقُ بأشخاص ذلك النوع، إلى أن يَمِّمَ الشخص.
فإذن: النفسُ النباتية التامة^(٨)، إنما تكون ذاتُ ثلاث قوى: تُحَفِّظُ

(١) (ب): ما.

(٢) (أ): لتضييقه.

(٣) (أ) (ب): عن.

(٤) (ب): الاعتدالات.

(٥) (هـ): تضر.

(٦) في مطالع الأنظار: «فخلق الله النفس...» ص ١٤٩.

(٧) (ب) (ز): كان.

(٨) (و): التامة.

بها الشخص إذا كان كاملاً، وتُكَمَّلُهُ إذا كان ناقصاً، وتُسْتَجَبِي النوعَ بتوليد مثله.

❖ قال:

وَاللِّغَازِيَةُ: الْجَازِيَةُ، وَالْمَاسِكَةُ، وَالْهَاسِكَةُ، وَالِدَافِعَةُ. وَقَدْ تَتَصَاعَفُ هَذِهِ لِيَعْمُضِ الْأَعْضَاءُ. وَالتَّمَوُّ مُقَابِرٌ لِلتَّسْمَنِ. وَالْمُصَوَّرَةُ - عِنْدِي - بَاطِلَةٌ؛ لِاسْتِحْوَاجِ صُدُورِ هَذِهِ الْأَفْعَالِ الْمُخَكَّمَةِ (١٠٧/و) الْمُرَكَّبَةِ عَنْ قُوَّةِ بَسِيطَةٍ، لَيْسَ لَهَا شُعُورٌ أَصْلًا.

○ أقول:

الغاذية تخدمها قوى أربع:

الْجَازِيَةُ: وهي التي تَجْذِبُ الغذاءَ، وهي موجودة في جميع الأعضاء.

أما في المَعِدَةِ: فلأن الغذاءَ يَحْرَكُ من الفم إليها، وتلك الحركة غير إرادية؛ لأن الغذاء ليس حيواناً، ولا طبيعية؛ لأن الغذاء يُرَدِّدُ^(١) عند الانتكاس؛ فتكون قسرية؛ إما يدفع دافع من قوَى، أو يجذب جاذب من المَعِدَةِ، والأول باطل؛ لأن الغذاء قد يُجذبُ^(٢) إلى المَعِدَةِ^(٣) من غير أن يدفعه دافع إليها؛ فتعيّن الثاني، ولهذا نجدُ جَذَبَ المريءِ والمَعِدَةِ الغذاءَ من الفم، عند شدة الحاجة من غير إرادة

(١) جاء في القاموس: «زرد اللقمة - كسع - بلمها كازردوها» ٣٥٠/١.

(٢) (ز): يجذب.

(٣) (هـ): زيادة: من الفم.

المُغْتَذِي؛ ولأن المَعِدَّة تَجْذِبُ اللَّذِيذَ إِلَى قَعْرِهَا، ولهذا يَخْرُجُ الحُلُو
بالبقيء بعد غيره، وإن تناول المَغْتَذِي أولاً.

وأما في الرَّجَم: فلأنها إذا كانت خاليةً عن الفُضُول، قريبة العهد
بانقطاع الطَّمثِ عنها، يُحِسُّ الإنسانُ وقتاً^(١) الجَماع أن إخليله يَنْجَذِبُ
إلى الداخل.

وأما في سائر الأعضاء: فلأن الأخلاط الأربعة - أعني: الصفراء
والدمّ والبلغمّ والسوداء - مُختلِطَةٌ في الكبد، ويتميَّزُ كُلُّ واحد منها
ويُنْتَصَبُ إلى عُضْو مُعَيَّن، فلو لم يكن وجودها في كل عُضْو لما اختصَّ
بخلطٍ خاص.

والمَاسِكَةُ: وهي التي تُفَسِّكُ الغذاءَ المَجْدُوبَ، إلى أن تَهْفِئَهُ
الهَاضِمَةُ. (هـ/٩٣)

وفعلها في المعدة: الاحتواء على الغذاء^(٢)، بحيث تُقَاسَهُ من
جميع الجوانب، على وَجْهِ لا يكون^(٣) بين سَطْح باطن المَعِدَّة وبين
الغذاء قُرْبَةً، وليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء المَعِدَّة، فإن الغذاء إذا
كان قليلاً والمَاسِكَةُ قوِيَّةً حَصَلَ هذا الاحتواء، فلهذا جَادَ الهَضْمُ حينئذ.

وفعلها في الرَّحِم: أن تَحْتَوِيَ على المَنيِّ، بحيث تَمْنَعُ النزولَ،
ولو لم تكن هناك ماسكةٌ لَنَزَلَ المَنيُّ بطبعه؛ لأنه ثَقِيل. وكذا قياسُ
سائر الأعضاء.

(١) (هـ): عند.

(٢) (ل): المعدة. وهو خطأ.

(٣) (ز): يجامع.

والهاضمة: وهي التي تُغَيِّرُ الغذاءَ إلى حيث يَصْلُحُ لأن تُجِلَّةَ
الغاذية، فَعِلُّ الهاضمة إحالةُ الغذاء إلى ما يَصْلُحُ لأن يَصِيرَ جزءاً من
المُغْتَذِي، وفعِلُ الغاذية إحالته إلى ما يكون جزءاً من المُغْتَذِي بالفعل.

ومراتبُ الهضم أربع:

مراتب هضم

الأولى: مبدؤها^(١) في الفم، وهو عند المَضْغ، ولهذا كانت
الجِنَّةُ الممضوغة تُنَضِّجُ الدَّمَائِلَ فوق ما تُنَضِّجُه المطبوخة، وتماها
في المَعِدَّة وهو أن يَصِيرَ الغذاء كَيْلوساً^(٢)، وهو: جوهر شبيه بماء
الكثك^(٣) الثخين.

الثانية^(٤): في الكَيْد، وهو أن يَصِيرَ^(٥) بعد الانحدار من المَعِدَّة^(٦)
إليه، بحيث تُخْصَلُ منه الأخلاطُ الأربعة.

الثالثة: في المُرُوق^(٧).

الرابعة: في الأعضاء، وهو أن يَصِيرَ بحيث يَصْلُحُ أن يكون جزءاً
من العضو. (١٠٨/ب)

(١) ساقطة من (هـ) (ز).

(٢) قال ابن جماعة في هامش (د): «الكيلوس والكيوس اسمان يونانيان، والفارق
بينهما: أن الكيلوس ما قد علمته، أما الكيوس فهو الخلط» ب/٨١.

وانظر في معناهما: شرح المواقف ٤٦٧/٢.

(٣) الكثك: ماء الشحير. القاموس ٣٠٧/٣.

(٤) من قوله: «وتماها...» إلى هنا ساقط من (هـ) (ز)، وبذلك: «الثانية: في المعدة،
وهو أن يَصِيرَ الغذاء كيلوساً، وهو جوهر شبيه بماء الكثك الثخين. الثالثة:».

(٥) (هـ) زيادة: الغذاء.

(٦) جملة: «من المعدة» ساقطة من (و).

(٧) جملة: «الثالثة: في المُرُوق» ساقطة من (هـ) (ز).

والدافعة (١/٥٤) لِلثَّقَلِ، والذي يدل على وجودها أن الإنسان
يَجِدُ الأَمْعَاءَ عند التَّبَرُّزِ، كأنها تَنْزَعُ لَدَفْعٍ ما فيها إلى أسفل.

وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الأعضاء، كما لِلْمَعِدَةِ، فإن فيها
الْجَازِيَةِ وَالْمَاسِكَةَ وَالْهَاضِمَةَ والدَّافِعَةَ، بالنسبة إلى غذاء جميع البدن،
وفيها أيضاً هذه القوى بالنسبة إلى ما تَغْذِي به خاصة.

النمو غير
السمن

والتَّمَوُّ غَيْرُ السَّمَنِ، وإن كانا مُشْتَرِكِينَ في شيء^(١)، وهو الازدياد
الطبيعي لِلْبَدَنِ بانضمام مادة الغذاء إليه، فإن النمو هو الازدياد في
الأقطار بِحَسَبِ التناسب طلباً لغاية ما، وهو تمام الْخَلْقِ، بخلاف
السَّمَنِ، وأيضاً قد يُوجَدُ النمو بدون السَّمَنِ، كما في الصبي المهزول،
وبالعكس كما في بعض الشيوخ.

والذُّبُولُ يُقَابِلُ النَّمَوَ، والهَزَالُ يقابل السَّمَنَ.

بطلان القوة
المصورة

والمُصَنَّفُ أَبْطَلُ الْقُوَّةِ الْمُصَوِّرَةِ؛ بأن هذه الأشكال والصور
والأعراض أفعالاً مُخَكَّمَةً مُرَكَّبَةً، فاستحال صُدُورها عن قوة بسيطة غير
شاعرة بما يَصْدُرُّ عنها، بل يَجِبُ استنادها^(٢) إلى مُدَبِّرٍ حكيم.

وفيه نظراً؛ فإنه يجوز أن تكون الْمُصَوِّرَةُ مُرَكَّبَةً، وعلى تقدير
بساطتها يجوز صدور هذه الأفعال عنها بِحَسَبِ استعداد المادة، وعلى
تقدير أن لا تكون فاعلةً لم^(٣) يلزم بطلانها؛ لجواز استناد^(٤) هذه
الأفعال إليها من جهة القبول والإعداد، لا من جهة الفعل.

(١) (ز) زيادة: واحد.

(٢) (أ) (ب) (و): استنادها.

(٣) (ز): لا.

(٤) (و): استناد.

✽ قال:

وَأَمَّا قُوَّةُ الإِدْرَاكِ لِلْجُزْئِيِّ فَمِنَّهُ: اللَّئْسُ، وَهِيَ ^(١) قُوَّةٌ مُنْبِئَةٌ فِي
الْبَدَنِ كُلِّهِ، وَفِي تَعَدُّدِهِ نَظَرٌ.

قوى النفس
الحيوانية
الحركة
للجزئي

○ أقول:

لَمَّا قَرَعَ من البحث عن القوي ^(٢) النباتية، شَرَعَ في البحث عن
القوى الحيوانية المُدْرَكَةِ للجزئي، وهي الحَوَاسُّ العشر: خمسٌ منها
ظاهرة، وخمسٌ ^(٣) باطنة.

فبدأ بالحواس الخمس الظاهرة.

فمنها ^(٤): اللَّئْسُ، وهو ^(٥) قُوَّةٌ مُنْبِئَةٌ فِي جَمِيعِ جِلْدِهِ ^(٦) البدن،
يُذَرِّكُ ^(٧) بِهَا الحَرَارَةَ والبرودة، والرُّطوبَةَ واليُبوسة، والخَلَّاسَةَ والخُسُونَةَ،
والخِفَةَ والثَقْلَ، وَغَيْرُهَا من الملموسات، كَالصَّلَابَةِ واللِّينِ واللُّزُوجَةِ،
وغيرها.

قوة الئس

وَفِي تَعَدُّدِهِ وَوَحْدَتِهِ نَظَرٌ، فَإِنَّهُ ^(٨) يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ قَوَى كَثِيرَةً، وَكُلُّ
قُوَّةٍ تُذَرِّكُ ضِدَيْنِ (١٠٨/و) مِنْ هَذِهِ الْكَيْفِيَّاتِ، وَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَ قُوَّةً
وَاحِدَةً بِهَا يُذَرِّكُ جَمِيعُ هَذِهِ الْكَيْفِيَّاتِ.

(١) (ب): وهو.

(٢) (هـ): من باحث القوى...

(٣) (ز): زيادة: منها.

(٤) (هـ): منها.

(٥) (ز): وهي.

(٦) (ساقطة من (ز)).

(٧) (ب) (و) (هـ): ويدرك.

(٨) (ز): لأنه.

ولا يَتِمُّ فعلُ هذه القوة إلا بالمُماسَّة، ولا يُشْعَرُ بما كَيفِيته مشابهةً
لكيفية العضو الذي تكون هذه القوة (١١٠/ز) فيه، فإن الإدراك لا يقع
إلا عن انفعال، والشيء لا ينفعل عن شبهه.

✽ قال:

ومنه: الذُّوقُ، وَيَفْتَقِرُ إلى تَوَسُّطِ الرُّطوبَةِ اللَّعَابِيَّةِ الْخَالِيَةِ عَنْ قوة الذوق
المِثْلِ وَالضَّدِّ.

○ أقول:

ومن الحواسِّ الظاهرة: الذُّوقُ.

وهو: قوة مُنَبِّئةٌ في العَصَبِ المفروش على جِزَمِ اللسان، وهي
مشابهة للمَسِّ في الاحتياج إلى المُماسَّة.

ولا يَتِمُّ فعلُها إلا بتوسطِ الرطوبة اللُّعَابِيَّةِ، المُنبِئَةِ من الآلة
المسماة «بالملمعة»، وَيُشْتَرَطُ^(١) أن تكون هذه الرطوبة خاليةً عن مِثْلِ
طَعْمِ المَطْعوم أو ضده.

وبالجملة: ينبغي أن تكون عَادِمَةً الطَّعْمِ في نفسها؛ لِتُخَالِطَ ما يَرِدُ
على جِزَمِ اللسان من المَطْعومات، وتؤدِّي طَعْمَهُ، فيحصل الإحساسُ به.

✽ قال:

ومنه: الشَّمُّ، وَيَفْتَقِرُ إلى وُصُولِ الهَوَاءِ الْمُتَفَعِّلِ مِنْ^(٢) ذِي قوة الشم
الرَّائِحَةِ إلى الْعَيْشُومِ.

(١) (ز): وشرطه.

(٢) (هـ): عن.

○ أقول:

ومن الحواس الظاهرة: السَّمُّ.

وهو: ^(١) قوةٌ مُودعةٌ في الزائدين الثابتين من مُقدّم الدِّماغ،
السَّيِّئَيْنِ بِحَلَمَتِي السَّيِّئِ.

وَتَفْتَقِرُ في فعلها إلى وصول الهواء المُنفعل من ذي الرائحة،
بتكثفه بكيفية ذي الرائحة إلى الخَيْشُوم، حتى يُجَسَّ بالرائحة.

وقيل: إحساسُ الرائحة إنما يكون بسبب تحلُّلِ أجزاء ذي
الرائحة، واختلاطها بالهواء الواقع بين ذي الرائحة والخَيْشُوم،
ووصولها إلى الخَيْشُوم. (٩٤/هـ)

وهو بعيد؛ فإن المِسْكَ اليسير استحال أن يتحلَّلَ منه أجزاء،
تخصلُ منه رائحةٌ منتشرة انتشاراً، يمكن أن يتشتر منه في مواضع كثيرة
روائح، كلُّ واحدة منها مثْلُ التي أُجَسَّ بها أولاً.

* قال:

ومنه: السَّمْعُ، وَيَتَوَقَّفُ عَلَى وُصُولِ الْهَوَاءِ الْمُتَضَفِّطِ إِلَى
الصَّمَاخِ.

○ أقول:

ومن الحواس الظاهرة: السَّمْعُ.

وهي: قوةٌ مُودعةٌ في العَصَبِ المفروش في مُقَمَّرِ الصَّمَاخِ، يُدْرِكُ

(١) (ر): وهي.

بها ما يُؤدّي إليه بتموّج الهواء المُتَضَفِّط بين قارِع ومقروِع مقاوم له،
ويتوقّف الإدراكُ بها على وصول هذا الهواء إلى الصّماخ.

• قال:

وَمِنْهُ: الْبَصَرُ، وَيَتَعَلَّقُ - بِالذَّاتِ - بِالضُّوْءِ وَاللَّوْنِ، وَهُوَ رَاجِعٌ قوة البصر
فِيْنَا إِلَى تَأَثُّرِ الْحَدَقَةِ. وَيَجِبُ حُصُولُهُ مَعَ شَرَايِطِهِ بِخُرُوجِ الشَّمَاعِ:
فَإِنْ انْعَكَسَ إِلَى الْمُدْرِكِ أَبْصَرَ وَجْهَهُ؛ وَإِنْ عَرَضَ تَعَدَّدَ السَّهْمَيْنِ
تَعَدَّدَ الْمَرْئِيُّ.

○ أقول:

ومن الحواسِّ الظاهرة: البصرُ.

وهي: قوّة مُودَعَة في العَصْبَتَيْنِ الْمُجَوَّفَتَيْنِ، اللَّتَيْنِ ^(١) تتقاطعان
وتأديان إلى العينين، بعد تقاطعهما، تُدْرِكُ بها الأضواء والألوان أولاً
وبالذات، ويتوسّطهما سائر المُبْصِرَاتِ (١٠٩/ب)، كالشكل والمِقدار
والحركة والمُسن والقبح.

والإبصارُ فينا راجِعٌ إلى تأثرِ الحَدَقَةِ ^(٢) وانفعالها عن المرئي،
وإنما قيّد بقوله: «فينا» لأنه لو أُثْبِتَتِ الرُّوْيَةُ لله تعالى - كما هو مذهب
الأشاعرة - لا تكون في حق الله تعالى بتأثرِ الحَدَقَةِ، وتأثرُ الحَدَقَةِ إنما
يكون بانطباع.

(١) ساقطة من (و).

(٢) (ز) زيادة: ها هنا.

وَتَجِبُ الرُّؤْيَةُ عند حصول شرائط الرؤية^(١)، وهي سبعة^(٢):
 المُقَابَلَةُ المخصوصة، وعدمُ البُعْدِ المُفْرَط، وعدمُ القُرْبِ المُفْرَط،
 وعدمُ الصَّغَرِ المُفْرَط، وعدمُ الحِجَابِ، ووقوعُ الضوء على المرئي: إما
 من ذاته أو من غيره، وكونُ المرئي كثيفاً بمعنى المُتَلَوِّن؛ لأننا نعلم
 بالضرورة أننا نُبْصِرُ الشيء إذا حَصَلَ هذه الشرائط، وإلا جاز أن يكون
 بحضرتنا جبالٌ وأشخاص لا نُدْرِكُها، وهذا عينُ السَّفْطَةِ.

والرؤية تَحْصُلُ بخروج الشعاع من البصر إلى المرئي عند
 المُصَنَّف^(٣)، وتُتَحَبَّلُ كيفية اتصال الشعاع بالمُبْصِرَات بتوهم خطوطٍ

(١) هذا مذهب الفلاسفة والمعتزلة، أما أهل السنة فلا تجب الرؤية عندهم عند حصول
 شرائطها. انظر: المحصل ص ٢٦٠، الصحائف الإلهية ص ١٧٦.

(٢) جعلها الطوسي - في تلخيص المحصل - عشرة، والزائد منها على ما هنا: أن يكون
 الضوء غير مفروط، وأن يعتمد الإبصار ذو آلة الإبصار، وأن لا يقارنه ما يوجب
 الغلط.

انظر: تلخيص المحصل ص ١٧٥.

(٣) وما اختاره المصنف هو مذهب جمهور الرياضيين. والمذهب الثاني في المسألة: أن
 الإبصار إنما يحصل بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء الشفاف إلى الرطوبة
 الجليدية - التي في العين - وانطباعها في جزء منها، وذلك الجزء زاوية مخروط
 قاعدته سطح المرئي، وهذا مذهب أرسطو وأتباعه من الطبيعيين. انظر: شرح
 المواقف ٤٧٣/٢.

هذا والثابت علمياً في كيفية الإبصار: أنه تسقط الأشعة الضوئية الصادرة من الجسم
 أو المنعكسة عنه على العين، فتتخذ خلال القرنية، ثم الحجرة الأمامية، ثم العدسة
 البلورية، فتتكسر متجمعة، بحيث تتكون للجسم صورة حقيقية مقلوبة على الشبكية،
 ثم تنتقل الصورة إلى المخ عن طريق العصب البصري، وفي المخ تستعيد وضعها
 الطبيعي، فيدركها الراي.

انظر: الأطلس العلمي: فيزيولوجيا الإنسان تأليف: زهير الكرمي، ومحمد سعيد
 صابريني، وسهام العقاد، ص ٤٢ دار الكتاب اللبناني، بيروت.

تَخْرُجُ من سَطْحِ المَخْرُوطِ الشَّعَاعِي، الذي قاعدته عند المُبَصَّر ورأشه عند العين، ويكون الإبصارُ بزاوية تَحْدُثُ من تلك الخطوط عند رأس المخروط.

وكلما كان المُبَصَّرُ أَقْرَبَ إلى البصر تكونُ تلك الزاوية أوسعَ، فيراه^(١) البَصْرُ أعْظَمَ، وكلما كان أبعدَ منه تكونُ تلك الزاوية أَضْيَقَ، فيراه البَصْرُ أَصْغَرَ، إلى أن تتقارب الخطوط وتَصِيرَ عند البصر كخطٍّ واحدٍ؛ لتوهم^(٢) انطباق بعضها على بعض كخطٍّ واحدٍ، فيراه البصر كنقطة، وبعد ذلك يَنْتَمِجِي أثره، فلا يراه^(٣) أصلاً.

وليس المرادُ بخروج الشعاع من العين الخروجُ الحقيقي، بل يقال له خروج بالمجاز، كما يقال: الضوء يَخْرُجُ من الشمس.

وما يُقالُ: إن القول بخروج الشعاع باطلٌ؛ لأن الشعاع إن كان جسمًا يستحيل أن يَخْرُجَ من العين على صِغَرها جسم متصل إلى كرة الثوابت، ويستحيل أيضاً أن يخرج الشعاع من العين على تقدير كونه جسمًا؛ لأن حركته لا تكون طبيعية؛ لوقوعها على الجهات المختلفة، ولا قسرية؛ إذ لا قَسَرَ حيث لا طَبِيعَ، ولا إرادية وهو ظاهر. وإن كان عَرَضاً يمتنع الانتقال عليه: - إنما يَرُدُّ على تقدير أن يكون (١٠٩/و) المرادُ بخروج الشعاع الخروجُ الحقيقي، وهو ممنوع.

والشعاع إذا انعكس من المرئي إلى الرائي أَبْصَرَ وَجْهَهُ، والانعكاسُ إنما يكون إذا كان المرئي صقيلاً.

(١) (و): فراه.

(٢) (هـ): يتوهم.

(٣) (هـ): نراه.

والسبب في كون إِبصار المَرْنِي الواحد مُتَعَدِّدًا: أَنَّ النور الممتد من العين^(١) إلى^(٢) هيئة المَخْرُوطين قُوَّتُهُ^(٣) في سَهْمِ المَخْرُوطين، فإذا وَقَعَ سَهْمَا المَخْرُوطين عند الرَّاثِي دَفْعَةً واحدةً، أَبْصَرَ العَيْنان المَرْنِيَّ شَيْئًا واحدًا، وذلك إنما يكون بأن يَلْتَفَّ السهمان عند الرائي، وإن عَرَضَ تَفَرُّقُ السهمين عند وصولهما إلى الرَّاثِي أَبْصَرَ العَيْنان المَرْنِيَّ مُتَعَدِّدًا.

* قال:

وَمِنْ هَذِهِ الْقُوَى: بِنَظَائِيَا، الْحَاكِمَةُ بَيْنَ الْمَحْسُوسَاتِ، لِرُؤْيَا^(٤) الْقَطْرَةِ خَطًّا، وَالشَّمْلَةِ دَائِرَةً، وَالْمُبْرَسَمِ مَا لَا تَحَقُّقَ لَهُ. وَالْخَيَالُ؛ لِوُجُوبِ الْمُغَايِرَةِ بَيْنَ الْقَائِلِ وَالْحَافِظِ. وَالْوَهْمُ الْمُذْرِكُ لِلْمَعَانِي الْجَزَائِيَّةِ. وَالْحَافِظَةُ. وَالْمُتَخَبِّلَةُ الْمُرَكَّبَةُ لِلصُّورِ وَالْمَعَانِي بَعْضُهَا مَعَ بَعْضٍ.

○ أقول:

لَمَّا قَرَّعَ عن بيان الحواس الظاهرة، شَرَعَ في إثبات الحواس الباطنة^(٥).

(١) (و): العين.

(٢) (أ): (و): هل.

(٣) (و): قوّة.

(٤) (ز): كروية.

(٥) انظر في الحواس الباطنة: كتاب النفس من الشفاء ص ١٤٥، تلخيص كتاب النفس لابن رشد ص ٥٤، الباحث المشرقية ٣٢٣/٢، كشف المراد ص ١٧٨، مطالع الأنظار ص ١٤٦، شرح المقاصد ٢٨٦/٣، شرح المواقف ٤٨١/٢.

وهي أيضاً خمسٌ؛ وذلك لأنها: إما مُدْرِكَةٌ وإما مُعَيَّنَةٌ على الإدراك، والمُدْرِكَةُ: إما مُدْرِكَةٌ لِلصُّور، وهي ما يُمَكِّنُ أن يُدْرَكَ بالحواس الظاهرة؛ وإما مُدْرِكَةٌ للمعاني، وهو ما لا يُمَكِّنُ أن يُدْرَكَ بالحواس الظاهرة. والمُعَيَّنَةُ: إما مُعَيَّنَةٌ بِالْحِفْظِ أو التَّصَرُّفِ، والمُعَيَّنَةُ بِالْحِفْظِ: إما مُعَيَّنَةٌ لِمُدْرِكَةِ الصُّور؛ وإما (هـ/٩٥) مُعَيَّنَةٌ لِمُدْرِكَةِ المعاني.

بنطاسيا

فهذه خمسٌ قوئ:

الأولى: المُدْرِكَةُ لِلصُّور، وهي المسماة: بـ«بَنْطَاسِيَا»^(١) وبالحسَّ المُشْتَرَك؛ لأنها تُدْرِكُ خيالاتِ المحسوسات الظاهرة بالتأدية إليها. والذي يَدُلُّ على وجوده وجوه:

لله وجود
بنطاسيا

الأول: أَنَا نَحْكُمُ أن هذا اللون غيرُ هذا الطعم، وأن لصاحب هذا اللون هذا الطعم، والحاكمُ بهذين الشئين يحتاج إلى حُضُورهما معاً عنده، حتى يَحْكُمَ بِجَمْعٍ أو تَفْرِيقٍ بينهما، ولا يكون حُصُولُ هذين الأمرين في النفس؛ لأنك عَلِمْتَ أن النفس لا تَرْتَسِمُ فيها الصُّور المحسوسة، ولا في الحسِّ^(٢) الظاهر، فإن الحسَّ الظاهر لا يُدْرِكُ به غير نوع واحد من المحسوسات، فإذاً لا بد للنفس^(٣) من قوة غير الحس الظاهر، يُدْرِكُ بها^(٤) اللونَ الجزئي والطعمَ الجزئي معاً، ولا محالة تكونُ نسبةُ جميع المحسوسات إلى تلك القوة نسبةً واحدة.

(١) «بنطاسيا» كلمة يونانية، معناها: لوح النفس، وهي الحس المشترك. انظر: شرح المقاصد ٢/٢٨٧.

(٢) بداية غرم في (ز) بسبب سقوط صفحات، ويستمر إلى نهاية الفصل الرابع.

(٣) (و): في النفس.

(٤) (ل): به.

والى هذا الوجه أشار بقوله: «الحاكمة بين المحسوسات» يعني:
أن^(١) النفس تَحْكُمُ بها بين المحسوسات، فَأَسْنَدَ الْحُكْمَ الذي هو فعل
النفس إلى القوة؛ لأن الفعل كما يستند إلى ما صَدَرَ عنه حقيقةً يستند
إلى آله مجازاً.

الثاني: أنا نرى القَطَرِ النازلَ خطاً مستقيماً، والشُعْلَةَ الجَوَّالَةَ
(١١٠/ب) بسرعةٍ دائرةً، على سبيل المُشاهدة لا على سبيل تخيُّلٍ أو
تذكر، والبَصَرُ إنما تَرْتِمٍ فيه صورةُ المُقابل، والمقابلُ النازل أو
الجَوَّال كالنقطة والنفس لا تَرْتِمٍ فيها الصُّورُ المحسوسة، فلا بد من
قوة أخرى تَرْتِمٍ فيها هيئةُ تلك النقطة، وتبقى قليلاً، واتصلَ بها هيئة
الإبصار الحاضر، وتبقى فيها أيضاً قليلاً، على وجه تتصلُّ الارتساماتُ
المتتالية في البَصَرِ وفيها بعضها ببعض، فيرى النقطة خطاً (والشعلة
دائرة)^(٢).

وإنما يكونُ ذلك على سبيل المُشاهدة، لا على سبيل الأمور التي
(١/٥٥) يَتَخَيَّلُهَا الإنسان في عامة أوقاته؛ لقوة^(٣) الإدراك^(٤)، وما
يُذَرِّكُ^(٥) على سبيل التخيُّل بسبب ضعف الإدراك.

والى هذا الوجه أشار بقوله: «الرؤية القطرة^(٦) خطاً والشعلة دائرة»

(١) زيادة من (هـ).

(٢) ما بين القوسين في (ب) (و) (هـ): أو دائرة.

(٣) (و): بقوة.

(٤) (هـ): إدراكه.

(٥) (هـ): يدركه.

(٦) (أ) (ب) (و): القطر.

وتقدير الكلام: من جملة القوى الباطنة «بِنطائياً» لرؤية القطر خطأ، أي: إنما تكون هذه القوة مُتَحَقِّقَةً؛ لأننا نرى القطر خطأ مستقيماً، فلو لم تكن مُتَحَقِّقَةً لما رأينا كذلك.

الثالث: المَبْرَسَمُ^(١) يرى ما لا تحقُّق له في الخارج، على سبيل المشاهدة، مع تَعَطُّلِ حَوَاسِهِ، ولا يَزْتِمُ ذلك في النفس، فلا بد من قوة أخرى يَزْتِمُ فيها ما يُشَاهِدُهُ المَبْرَسَمُ. وإلى هذا أشار بقوله: «والمَبْرَسَمُ ما لا تحقُّق له» أي: ولرؤية المَبْرَسَمِ^(٢).

والثانية: الخَيَالُ، وهي المَعِينَةُ للحِسِّ المُشْتَرَكِ بالحفظ، فنجتمع قوة الخيال فيها مُثُلُ جميع المحسوسات بعد غَيْبِهَا عن الحواس الظاهرة، وهي خِزَانَةُ الحِسِّ المُشْتَرَكِ.

والذي يَدُلُّ على وجودها: أن النفس كما لا تَقْدِرُ على الحُكْمِ بأن هذا اللونَ لصاحب هذا الطعم، إلا بقوة تُذَرِّكُ بها جميعاً^(٣)، كذلك لا تَقْدِرُ على ذلك إلا بقوة حافظة للجميع، وإلا فتتعدَّمُ صورة كلِّ واحد من الأمرين عند إدراك الآخر والالتفاتِ إليه.

وهذه القوة مُغايرةٌ للحِسِّ المُشْتَرَكِ؛ لأن القبولَ بقوة غير القوة التي بها الحفظ؛ لأن القبول والحفظ قد يَفْتَرِقَانِ، فلو كانا بقوة واحدة لما اقترقا.

(١) قال الجرجاني في الحاشية: «المبرسم - وهو يفتح السين - من به المرض المسمى بذات الجنب، إذا قوى مرضه تعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض دون النوم، يرى أشياء لا تحقق لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون الخيال» ل: ١٩١.

(٢) في (هـ) زيادة في الهامش: ما لا تحقق له.

(٣) (هـ): جميعها.

الثالثة: الوهم، وهو قوة تَحَكُّمُ بها النفسُ أحكاماً جزئية، وتُذَرِّكُ بها في المحسوسات الجزئية معانٍ جزئيةً غيرَ محسوسة، ومثل: إدراكِ الشاة معنى في الذئب^(١) غيرَ محسوس، وهي العدواة، (١١٠/و) وإدراكِ الكئش في التَّعَجَّة معنى غيرَ محسوس إدراكاً جزئياً، يَحْكُمُ به كما يَحْكُمُ الحسُّ بما يشاهده، وهذه المعاني لا تُذَرِّكُ بالحس الظاهر، فلا بد من قوة أخرى هذا شأنها.

الرابعة: الحافظة، وهي قوة تَحْفِظُ هذه المعاني بعد حُكْمِ الحاكم بها، وهي مُغَايِرَةٌ للوهم؛ لما عَرَفَتْ أَنَّ القبولَ لقوةٍ غيرِ القوة التي بها الحفظ؛ وللخيال^(٢)؛ لأن الحافظ^(٣) للصور غيرَ الحافظ للمعاني.

الخامسة: المتخيلة، وهي التي تُرَكِّبُ الصُّورَ والمعاني بعضها مع بعض، وتَفْصِلُهَا، فتارةً تُرَكِّبُ الصورة بالصورة، وتارةً تُرَكِّبُ المعنى بالمعنى، وتارةً تُرَكِّبُ الصورة بالمعنى، وكذلك تَفْصِلُ الصورة عن الصورة، والمعنى عن المعنى، والصورة عن المعنى، وهذه تسمى عند استعمال العقل: المُفَكِّرَةُ، وعند استعمال الوهم دون تصرف عقلي: مُتَخَيِّلَةٌ^(٤).

والذي يَدُلُّ على مغايرتها لساير القوى: أن التركيب والتفصيل لقوة^(٥)، غيرِ القوة التي لها^(٦) القبول أو الحفظ؛ للافتراق.

(١) (ب) زيادة: وهو.

(٢) أي: والحافظة مغايرة للخيال.

(٣) (هـ) (و): الحافظة.

(٤) (أ): المتخيلة.

(٥) (هـ): بقوة.

(٦) (هـ): بها.

ولكلٍّ من هذه القوى آلةٌ جِسمانيةٌ، فالآلة الجِسرُ المُشتركُ الروحُ
 المَصْبُوبُ في مُقدِّمِ الدِّماغِ، وآلةُ الحَيَالِ الروحُ المَصْبُوبُ في البَطْنِ
 المُقدِّمِ لا يَبْجَا في الجانبِ الأخيرِ منه، وآلةُ الوهمِ (٩٦/هـ) الدِّماغُ
 كُلُّهُ، لكنَّ الأخصَّ بها هو التجويفُ الأوسطُ، وآلةُ المُتَخَيِّلَةِ التجويفُ
 الأوسطُ، وآلةُ الحافظةِ التجويفُ الأخيرُ.

وإنما هدى الناس إلى الحكم بأن هذه هي الآلات: أن الفساد إذا
 اختصَّ بتجويفٍ أُوْزِرَتِ الآفةُ في الفعلِ المُختَصِّ به.

وهذه القوى الخمسُ تسمَّى مُدْرَكَةً باطنَةً - وإن كانت المُدْرَكَةُ
 منها اثنتين فقط - لأن الإدراكاتِ الباطنةَ لا تَبْجَا إلا بجمعِهما (١١١/ز).



* قال:

الفصل الخامس: في الأعراض

الفصل الخامس
في الأعراض

وَتَنْحَصِرُ فِي تِسْعَةٍ.

○ أقول:

لَمَّا قَرَّعَ مِنْ مَبَاحِثِ الْجَوَاهِرِ، شَرَعَ فِي مَبَاحِثِ الْأَعْرَاضِ.
وَاخْتَلَفُوا فِي أَنَّ مَقُولَاتِ الْأَعْرَاضِ - أَي: أَجْنَاسَهَا الْعَالِيَةَ - كَمِ
هِيَ ^(١)؟

عدد مقولات
الأعراض

فَمَذْهَبُ أَرِسْطُو وَمَنْ تَابِعَهُ: أَنَّ الْأَجْنَاسَ الْعَالِيَةَ لِأَنْوَاعِ الْأَعْرَاضِ
الْمُنْدَرِجَةِ تَحْتَ جِنْسٍ تِسْعَةٍ.

وَمَذْهَبُ طَائِفَةٍ أُخْرَى ^(٢): أَنَّهَا ثَلَاثَةٌ: الْكَمُّ وَالْكَيفُ وَالتَّسْبِيَةُ، وَهِيَ

(١) انظر في هذه المسألة: مقولات الشفاء ص ٦٦، التلويحات للسهورودي ١١/٢،
المباحث المشرقية ١٦٥/١، مطالع الأنظار ص ٧١، شرح المقاصد ١٤٤/٢، نهاية
الحكمة ص ١٨٦.

(٢) نسب السهورودي - في كتابه: المشارع والمطارحات ٢٧٨/١ - هذا المنعِبَ إِلَى عَمَرِ
بْنِ سَهْلَانَ السَّوِي، صَاحِبِ الْبَيِّنَاتِ النَّصِيرَةِ. قَالَ السَّهْرَوْدِيُّ: «وَلَمَّا حَصَرْنَا
الْمَقُولَاتِ الْمَشْهُورَةَ فِي كِتَابِ التَّلْوِيحَاتِ فِي خَمْسَةٍ، وَجَدْنَا بَعْدَ ذَلِكَ فِي مَوْضِعِ
لِصَاحِبِ الْبَيِّنَاتِ عَمَرِ بْنِ سَهْلَانَ السَّوِي، حَصَرَهَا فِي أَرْبَعَةٍ: فِي الْجَوْهَرِ وَالْكَمِّ
وَالْكَيفِ وَالتَّسْبِيَةِ».

قلت: قد رجعت إِلَى الْبَيِّنَاتِ النَّصِيرَةِ لِابْنِ سَهْلَانَ، وَلَمْ أَجِدْ - حَسْبَ بَحْثِي - مَا
ذَكَرَهُ السَّهْرَوْدِيُّ عَنْهُ، بَلْ إِنَّ ابْنَ سَهْلَانَ جَعَلَ عِنْدَ الْفَصْلِ الْخَامِسِ فِي بَيَانِ
الْأَجْنَاسِ الْعَشْرَةِ، وَعَدَّدَهَا، وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِبَيَانِ أَنَّهُ هَلْ يُمْكِنُ جَمْعُ هَذِهِ الْأُمُورِ فِي
عَدَدٍ أَثَلٍ مِنَ الْعَشْرَةِ؟ وَذَكَرَ بَأَنَّ الْمُنْطَفِي لَا يَفِي بِبَيَانِ ذَلِكَ، فَكُلُّ مَا قَبِلَ فِي بَيَانِهِ
فَهُوَ تَعَسُّفٌ غَيْرُ ضَرُورِيٍّ.

شاملة للسبعة التي جَعَلَ أرسطو وأتباعه كُلَّ واحد منها جِنْسًا.

ومذهب طائفة^(١): أنها أربعة؛ لأن العَرَض: إما غير قارِّ الذات، وهو الحركة؛ أو قارِّ الذات، وحينئذ: إما أن لا يُعَقَّل إلا مع الغير، وهو الإضافة، أو يُعَقَّل بدون الغير، وحينئذ: إما أن يُوجِب لذاته (١١١/ب) التجزؤ، وهو الكمية؛ أو لا يُوجِب لذاته ذلك، وهو الكيف.

واختار^(٢) المصنّف المذهب^(٣) الأول، فقال: «وتنحصر في تسعة» أي: وتنحصر الأجناسُ العالية من الأعراض في تسعة، وإلا يُتَنَقَّضُ بالتَّقَطُّعِ والوَخْذَةِ، فإنهما من الأعراض وليست بداخلة في التسعة، وأما إذا جعلنا الأجناس العالية منحصرة في التسعة لم ينتقض بهما؛ لأنهما غير مندرجتين تحت جنس، حتى يلزم النقص.

واعلم: أن تحقيق الحق في أن أجناس الأعراض منحصرة في التسعة، يَتَوَقَّفُ على بيان أن قَوْلَ كُلِّ من هذه المقولات على ما تحته: لا على سبيل الاشتراك ولا على سبيل التشكيك، بل على سبيل التواطؤ. ولا أيضا على سبيل قَوْلِ اللّازم، الذي يُقَالُ على ما تحته بالسوية؛ وأن لا جِنْسَ غير هذه التسعة؛ وأنه لا يكون اثنان منها أو أكثر مندرجة تحت جنس؛ وأنه لا يكون كُلُّ واحد منها تمام جزئياته

= فلعل السهرودي اطلع على كتاب آخر لابن سهلان، أو أني لم أوفق في البحث عنه في البصائر النصيرية. انظر: البصائر النصيرية ص ٢٣.

(١) وهو اختيار السهرودي في التلويحات ١١/١.

(٢) (ب): واختار.

(٣) ساقطة من (ب) (و).

المندرجة تحته .

لكنَّ تحقيق ذلك غير جَدٍّ ، ولم يُوجَدَ فيما نُقِلَ إلينا من الكتب التي وجدناها في هذا الفن ما يفي بتحقيق الحق فيه .

✽ قال :

معرفة حكم

الْأَوَّلُ الْكَمُّ : فَمَنْصِلُهُ الْقَارُ : جِسْمٌ وَسَطَحٌ وَخَطٌ ، وَغَيْرُهُ : الزَّمَانُ . وَمَنْصِلُهُ : الْعَدَدُ . وَيَشْمَلُهُمَا قَبُولُ الْمُسَاوَةِ وَعَدَمُهَا ، وَالْقِسْمَةُ ، وَإِمَّاكَانُ (١١٢ ز) وَجُودِ الْعَادِّ . وَهُوَ : ذَاتِيٌّ وَعَرَضِيٌّ . وَيَعْرِضُ ثَانِي الْقِسْمَيْنِ فِيهِمَا لِأَوَّلِهِمَا .

وفي حُصُولِ الْمَنَافِي وَعَدَمِ الشَّرْطِ دَلَالَةٌ عَلَى انْتِفَاءِ الضَّدِّيَّةِ . وَيُوصَفُ بِالزِّيَادَةِ وَالْكَثْرَةِ وَمُقَابِلَتَيْهِمَا دُونَ الشَّدَةِ وَمُقَابِلَتَيْهَا .

○ أقول :

أراد أن يَذْكُرَ المباحثَ الْمُتَعَلِّقَةَ بِكُلِّ مِنَ التَّسْعَةِ ، فبدأ بالكمية ^(١) ؛ لأنها أعمُّ وجوداً من الكيفية ، وأصحُّ وجوداً من الباقي .

أما أنها أعمُّ وجوداً من الكيفية ؛ فلأن العددَ من الكمية ، وليس مقصوراً على الأمور المُقَارِنَةِ لِلْكَيفِيَّةِ ، وأما أنها أصحُّ من غيرها ؛ فلأن غَيْرَهَا غيرُ مُتَقَرَّرٌ ^(٢) في ذاتِ موضوعٍ ^(٣) تَقَرَّرَ الكمية .

(١) انظر في مباحث الكمية : مقولات الشفاء ص ١١٢ ، البصائر النصيرية ص ٢٦ ، المباحث المشرقية ١٧١/١ ، مطالع الأنظار ص ٧٥ ، شرح المقاصد ١٦٩/٢ ، شرح المواقيت ٣٤/٢ ، شرح التجريد للقوشجي ٤٢/٣ .

(٢) (هـ) : متفرقة .

(٣) (ل) : موضوع .

والكمُّ: عَرَضٌ يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ وَالتَّجْزِئَةَ لِدَاثِهِ .

وهو مُتَّصِلٌ وَمُنْفَصِلٌ ؛ لأنه : إما أن يكونَ بحيثُ يُمكنُ أن يُفْرَضَ فيه أجزاءٌ يَجْمَعُ بينها حَدٌّ مُشْتَرَكٌ ، و^(١) هو نهايةُ لجزأين منها ؛ أو لا يُمكنُ ذلك ، والأوَّلُ هو الكمُّ المتصل ، والثاني^(٢) الكمُّ المنفصل .
والكمُّ المُتَّصِلُ : إما أن يكونَ قارًّا الذات - أي : ثابتَ الأجزاء المفروضة - أو غيرَ قارٍّ الذات .

والكمُّ المتصل القارُّ الذات هو المِقْدَارُ ، وهو ثلاثة : جسم وسطح وخط ؛ وذلك لأنه : إما أن يَقْبَلَ الْقِسْمَةَ في الجهات الثلاث - أعني : الطولَ والعَرْضَ والعُمُقَ - أو لا ، فالأوَّلُ^(٣) هو الجسم التعليمي (١١١/و) والثاني لا يخلو : إما أن يَقْبَلَ الْقِسْمَةَ في الجهتين ، أو في جهةٍ واحدة ، والأوَّلُ هو السطح ، والثاني^(٤) الخط . والكمُّ المتصل الغيرُ القارُّ الذات هو الزمانُ .

والكمُّ المنفصل هو العدد .

وللكمِّ خَوَاصٌّ تَشْمَلُ الْمُتَّصِلَ وَالْمُنْفَصِلَ :

منها^(٥) : قَبُولُ الْمَسَاوَةِ وَقَبُولُ عَدَمِ الْمَسَاوَةِ ، فإن هذا القبول لأجل الكمية لا لما عَرَضَ له الكميةُ ، فإن الجسم الصغير والكبير

(١) الواو ساقطة من (أ) (ج) .

(٢) زيادة : هو .

(٣) (أ) (هـ) : والأوَّل .

(٤) (و) زيادة : هو .

(٥) ساقطة من (هـ) .

متوافقان في الجسمية ومتفاوتان في المقدار، فلو كان قبول المساواة وعدمها لأجل الجسمية، لكان كل ما يساويه الجسم الكبير يساويه الجسم الصغير؛ لأن الجسم الصغير لا يخالف الجسم الكبير في الجسمية، والتالي باطل.

ومنها: قبول القسمة، وهو كونه بحيث يُمكن أن يُفرض فيه شيء غير شيء، فإن هذا المعنى يُلحق الكم لذاته؛ لأنه معنى (٩٧/هـ) يُوجد في الشيء باعتبار تساوي واللاتساوي.

وقد يُطلق قبول القسمة، ويراد به كون الجسم المُعين بحيث يحدث له هويتان، بعد أن كانت له هوية واحدة، ولابد في هذه القسمة من^(١) الحركة.

وهذه القسمة يمنع أن تُطرأ على المقدار؛ لأن القابل للشيء لا بد وأن يتقن مع المقبول، والمقدار لا يتقن عند طريقتان القسمة بهذا المعنى، فإنه إذا طرأت القسمة بهذا المعنى يتعدي المقدار الأول، ويوجد مقداران آخران لم يكونا قبل القسمة، وإلا لكان في الجسم الواحد مقادير غير متناهية بالفعل، وإذا لم يتقن المقدار الأول لم يكن قابلاً للقسمة المذكورة.

فهذه القسمة قابلاً للهولي، والسبب المُعد لكون الهولي قابلة لهذه القسمة هو المقدار، ولا يلزم أن يكون المقدار المُعد لكون الهولي قابلة لهذه القسمة باقياً عند القسمة؛ لأن السبب المُعد لا يجب بقاؤه عند السبب.

(١) سافطة من (أ) (ب).

ومنها: أنه يمكن أن يُوجَدَ فيه عَادٌّ واحدٌ أو غيره، يكون ذلك الكَمُّ معدوداً به. أما كون الكَمِّ^(١) المنفصل كذلك فواضح، وأما كون الكَمِّ المتصل بهذه الصفة؛ فلأن المِقْدَارَ لذاته قابلٌ للتجزئة، فيَجِبُ أن يكون قابلاً للتغديّد؛ لأن التنصيف في المِقْدَارِ تَضْعِيفٌ في العدد، والعدّدُ مَبْدُوءُ الواحد، فالمِقْدَارُ قابلٌ لذاته أن يُفْرَضَ فيه واحد أو غيره، ويَصِيرُ هو معدوداً به.

فقد تبيّن: أن للكَمِّ خواصّ ثلاثاً، لا يُشَارِكُهُ غيرُهُ فيها، وهي موجودة في (١١٢/ب) جميع أقسامه.

والكَمُّ ينقسم إلى ذاتي وإلى^(٢) عرضي، فالكَمُّ الذاتي هو العدد، والمقاديرُ الثلاثة، والزمان. والكَمُّ العرضي: هو الذي يقال له: إنه كم؛ بسبب مقارنته للكَمِّ الذاتي.

والكَمُّ العَرَضِيُّ أربعة أنواع:

الأول: ما يكون موجوداً في الكَمِّ الذاتي، كالطُول والقَصْر، فإنهما يَفْرَضَانِ للكَمِّ الذاتي، كما يقال: هذا الخط طويل بالنسبة إلى ذلك، وذاك^(٣) قصير بالنسبة إليه^(٤)، وكالقلة والكثرة الإضافيتين بالنسبة إلى العدد، كما يقال: هذا العدد كثير وذاك^(٥) قليل.

(١) ساقطة من (ب).

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) (ب) (ز): وذلك.

(٤) ساقطة من (ب).

(٥) (أ) (ب): ذلك.

الثاني: أن^(١) يكون محلاً للكم الذاتي، كالجسم الذي هو محلُّ الكم^(٢) الذاتي، وكالمعدود الذي هو محلُّ العدد^(٣).

الثالث: ما يكون حائلاً في محلُّ الكم الذاتي، كالبياض الحالُّ في الجسم الذي هو محلُّ الكم^(٤) الذاتي؛ إذ يقال: هذا البياض طويل أو قصير، أو هذه البياضات أكثر.

الرابع^(٥): ما يكون مُتعلِّقاً بما يَعرِضُ له الكم، (١/٥٦) كالقوة المتصفة بالانتهائي (١١٣/ز) واللاتناهي، لا لأنها ذاتُ كم بالذات، بل لأنها مُتعلِّقة بما يَعرِضُ له الكم بالذات، بحسَبِ المدة أو العِدَّة.

ويَعرِضُ الكمُّ المنفصل للكم المتصل الذاتي وللكم المتصل العَرَضِي، وأما عَرُوضُهُ للكم المتصل الذاتي؛ فلأن الخطَّ والسطحَ والجسمَ التعليمي تَعرِضُ لها التجزئة، فيَعرِضُ لها العددُ الذي هو الكم المنفصل. وأما عَرُوضُهُ للكم المتصل العرضي؛ فلأن الزمان كم متصل بالعرَضِ؛ لأنه يَتَقَدَّرُ بِالمُقَايَسَةِ إلى المسافة، فيقال: زمانُ حركةٍ قَرَسَخَ. ويَعرِضُ له العدد بسبب الانفصال إلى الساعات والأيام والشهور. وكونُ الزمان كَمّاً متصلاً بالذات - لأنه في نفسه يَمْدَدُ للحركة - لا يُنافي كونه كَمّاً متصلاً بالعرَضِ.

(١) (ج) (هـ): ما.

(٢) (ب): للكم.

(٣) (ب): للعدد.

(٤) (ب): للكم.

(٥) نهاية الخرم في (ج).

وقوله: «ويُعرضُ ثاني القسمين فيهما لأولهما» إشارة إلى ما ذَكَرْنَا، أي: ويُعرضُ الكمُّ^(١) المنفصل - الذي هو ثاني القسمين في تقسيمنا للكم بأنه متصل ومنفصل - للكم المتصل، الذي هو أول القسمين في التقسيم المذكور في القسمين، أي: المُتَّصِلُ الذاتي والمتصل^(٢) العَرَضِي.

فقوله: «فيهما» من تنمة^(٣): «الأولهما»، والضميرُ في قوله: «فيهما» راجع إلى الذاتي والعرضي، والضميرُ في قوله: «الأولهما» راجع إلى القسمين، اللذين هما المتصلُ والمنفصلُ.

الكم ٧ يبل
التعدد

ولما بَيَّنَّ الخواصَّ المطلقة للكم، أراد أن يُشيرَ إلى خواصِّ الإضافية، وهو عدمُ قبوله التضادَّ^(٤).

والإشارة بقوله: «وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية» أي: وفي حصول منافي الضدية للكم دلالة على انتفاء (١١٢/و) الضدية، أي: على أن الكم لا يكون ضيداً للكم، وكذا في عدم شرط الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية.

أما بيانُ حصول منافي الضدية للكم المُتَّصِل: فلأن الكمَّ^(٥) المتصلَ بعضُ أنواعه عارضٌ لبعض، وبعضُه معروضٌ لبعض، فإن الخطَّ عارض للسطح والسطح معروض له، وكذا السطح عارض للجسم

(١) (هـ): كم.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) (ب): ظرف، وجملة: «من تنمة» ساقطة.

(٤) (و): للتضاد.

(٥) ساقطة من (هـ).

والجسم معروض له ، وكذا الخط عارض للجسم والجسم معروض له ،
وعُروض الشيء للشيء مُنافٍ^(١) للضدية بينهما .

وأما بيانُ حصول (هـ/٩٨) مُنافي الضدية للكمِّ المُنفصلِ : فلأنَّ
الكمِّ المنفصل بعضُ أنواعه مُتَقَوِّمٌ بالبعض ، والبعضُ مُتَقَوِّمٌ للبعض ،
وحصولُ التَّقَوُّمِ (ج/٩١) بين الأمرين مُنافٍ للضدية بينهما .

وأما بيانُ عَدَمِ شَرْطِ الضدية : فلأنَّ شَرْطَ التضاد بين الأمرين
اتحادُهما في الموضوع ، سواءً كان التضادُّ حَقِيقِيًّا أو مَشْهُورِيًّا ، وأن
يكون بينهما غايةُ الخلاف إذا كان التضاد حَقِيقِيًّا .

ويمتنع أن يكون لنوعين من العدد موضوعٌ واحد ، فإن موضوعَ
الثلاثة بالضرورة غيرُ موضوع الأربعة ، وكذا النوعين من المِقْدَار ، فإن
الموضوعَ القريب للجسم التعليمي الجسمُ الطبيعي ، وللسطح الجسمُ
التعليمي ، وللخط السطح .

ولا يكون بين نوعين من العدد ولا بين المِقْدَارين غايةُ الخلاف ؛
لأنَّ كُلَّ نوعين من العدد قَرَضَتَا^(٢) مُتَبَاعِدِينَ ، يُوجَدُ عددٌ آخر أبعدُ من
أحدهما بالنسبة إلى الآخر ، وكذا كُلُّ مقدارين .

فَجَبَتْ أن منافي الضدية في الكم حاصلٌ ، وأن شرط الضدية
مُنتَفٍ ، وإذا^(٣) حَصَلَ منافي الضدية وانتفى شَرْطُهَا ، انتفى الضدية
بالضرورة .

(١) (ب) : ناف .

(٢) (أ) : فرضا .

(٣) (و) : وان .

وَيُوصَفُ الكَمُّ بالزيادة والنقصان، والكثرة والقلّة؛ إذ يُوصَفُ كُلُّ
 من الخط والسطح والجسم التعليمي وكذا العدد بذلك.
 ولا يُوصَفُ شيءٌ منها بالشدة والضعف؛ إذ يقال: خَطٌّ أَزِيدُ من
 خَطٍّ آخَرَ أو أَنْقَصُ، وكذا السَطْحُ والجسم التعليمي والعدد، ولا يقال:
 خَطٌّ أَشَدُّ من خط آخر، أو ثَلَاثَةٌ أَشَدُّ من ثَلَاثَةِ أُخْرَى.

* قال:

أنواع الكم
 الصغر قد
 تكون تعليمية

وَأَنْوَاعُ^(١) الْمُتَّصِلِ قَدْ تَكُونُ تَعْلِيمِيَّةً، وَإِنْ كَانَتْ تَخْتَلِفُ بِنَوْعِ

مَا مِنَ الْاِغْتِبَارِ.

○ أقول:

أنواع الكم المتصل القارّ - أعني: الخط والسطح والجسم - قد
 تكون تعليمية، وذلك بأن يُؤْخَذَ (ب/١١٣) كُلُّ منها لا بشرط شيء،
 وهو أن يَتَصَوَّرَ المِقْدَارُ من حيث هو مِقْدَارٌ، مع عدم الالتفات إلى
 المواد.

فإذا تَخَيَّلْنَا الأبعاد الثلاثة، من غير الالتفات إلى شيء من المواد
 وأحوالها، كان ذلك المُنْتَحِيلُ جسمًا تعليميًا. وإذا تَخَيَّلْنَا السَطْحَ، مع
 عدم الالتفات إلى شيء من الأجسام والأعراض، التي تكون في
 سطوح الأجسام الطبيعية، كالألوان والأضواء والخشونة والملساء،
 كان ذلك المُنْتَحِيلُ سَطْحًا تعليميًا. وإذا تَخَيَّلْنَا الحَطَّ من غير الالتفات
 إلى شيء من السطوح، كان ذلك المُنْتَحِيلُ خطًا تعليميًا.

(١) (ج) زيادة: الكم.

وإنما سُمِّيَتْ (١١٤/ز) الأنواعُ المأخوذةُ على هذا الوجه تعليمية؛ لأنَّ عِلْمَ التعاليم - أعني: الرياضيات - يَتَحَثُّ عن هذه الأنواع المأخوذة على هذا الوجه.

قوله: «وإن كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار» أي: وإن كانت الأنواع الثلاثة تختلف بنوع ما من الاعتبار، فإنَّ الجسمَ التعليمي يُمكنُ أن يُتَخَيَّلَ لا بِشَرَطِ شيء، ويُمكنُ أن يُؤخَذَ بِشَرَطِ لا شيء، وقد عَرَفَتْ الفِرَقَ بين الاعتبارين.

والخطُّ والسطحُ لا يُمكنُ تَخَيُّلُهُما بِشَرَطِ لا شيء، فلنا إذا تَخَيَّلْنَا السَّطْحَ لا يُمكنُنا أن تَتَخَيَّلَهُ بشرط أن لا يكون معه الجسمُ؛ لأنه لا يُمكنُنا أن تَتَخَيَّلَهُ إلا أن تَتَخَيَّلَ له جهاتٍ، فيكون^(١) المُتَخَيَّلُ ذا حدود، فيكون ذلك المُتَخَيَّلُ جسمًا لا سطحاً.

وكذلك الخطُّ لا يُمكنُنا أن تَتَخَيَّلَهُ بِشَرَطِ أن لا يكون معه السَّطْحُ؛ لأنه لا يُمكنُنا أن تَتَخَيَّلَهُ إلا ذا عَرَضٍ.

✽ قال:

وَتَخَلَّفَ الْجَوْهَرِيَّةُ عما يُقَالُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ، يُعْطِي عَرَضِيَّةً. وَالتَّبَدُّلُ مَعَ بَقَاءِ الْحَقِيقَةِ، وَافْتِقَارُ النَّهَائِي إِلَى بُرْهَانٍ، وَثُبُوتُ الْكُرَّةِ الْحَقِيقَةِ، وَالِافْتِقَارُ إِلَى عَرَضٍ، وَالتَّقَوُّمُ بِهِ يُعْطِي عَرَضِيَّةَ الْجِسْمِ التَّعْلِيمِيِّ وَالسَّطْحِ وَالْحَطِّ وَالزَّمَانِ وَالْعَدَدِ.

الطه مرسية
أنواع حكم

(١) (ب) (و) زيادة: ذلك.

○ أقول:

أراد أن يُبينَ عرضيةَ أنواع الكمِّ، فأقام دليلاً عامّاً في الجميع أولاً، ودلائلَ خاصةً، كلُّ واحدٍ^(١) منها يَخْتَصُّ^(٢) بنوع منها ثانياً.

أما الدليلُ العامُّ، فتقريره: أن يقال: إن معنى الجوهرية قد تَخَلَّفَ عما يقال في جواب ما هو، بالنسبة إلى هذه الأنواع، أعني: الخطَّ والسطحَ والجسمَ والزمانَ والعددَ، فتكون هذه الأنواعُ أعراضاً؛ لأنها لو كانت جواهرَ لما تَخَلَّفَ معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو بالنسبة إليها.

وأما الدليلُ الخاصُّ بالجسم التعليمي، فتقريره: أن الجسمَ التعليميَّ قد يَبْدُلُ مع بقاء الحقيقة^(٣) الجسمية المُشَخَّصة^(٤)، فإن الشععة المُشَخَّصةَ بعينها باقيةً مع تبدُّل المقادير، بحسبِ تبدل الأشكال من التكعيب والاستدارة، فبقاء الجسمية مع تبدل المقادير - أعني: الجسمَ التعليمي - دالٌّ على أن الجسمَ التعليمي عَرَضٌ قائم بالجسم^(٥)، لا جوهرٌ مُقَوِّمٌ له.

وأما الدليلُ الخاصُّ بالسطح، فتقريره: أن السطح إنما يَخْصُلُ للجسم (ج/٩٢) بواسطة التناهي، والتناهي لا يكون من مُقَوِّمات

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (ج) (ز): مختص.

(٣) (هـ): حقيقة.

(٤) (ب): الشخصية.

(٥) (ز) زيادة: الطبيعي.

الجسم؛ لأن إثباته للجسم^(١) يفتقر إلى برهان^(٢)، ولذلك (٩٩/هـ) أمكن قوماً^(٣) أن يتصوروا جسماً^(٤) غير متناه، وما يكون إثباته (١١٣/و) للشيء مفتقراً إلى البرهان لا يكون مقوّمًا، فالتناهي لا يكون مقوّمًا للجسم، فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي، أولى بأن لا يكون مقوّمًا للجسم^(٥)، فيكون عرضاً قائماً به.

وأما الدليل الخاص بالخط، فتقريره: أن الخط غير واجب الثبوت للجسم؛ لأن الجسم^(٦) يوجد بدون الخط، فإن الكرة الحقيقية موجودة، ولا خط فيها بالفعل، فلا يكون الخط واجب الثبوت للجسم، وإذا لم يكن واجب الثبوت للجسم، لا^(٧) يكون من مقوماته، بل يكون عرضاً قائماً به.

وأما الدليل المختص بالزمان، فتقريره: أن الزمان يفتقر إلى الحركة؛ لأنه مقدّارها، والمقدّار يفتقر إلى المتقدّر، والحركة عرض، والمفتقر إلى العرض عرض، فالزمان عرض.

وأما الدليل الخاص بالعدد، فتقريره: أن العدد مقوّم بالوحدات، التي هي أعراض، والمقوّم بالأعراض عرض، فالعدد عرض.

(١) ساقطة من (و).

(٢) (ج): البرهان.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) (هـ): أجساماً.

(٥) العبارة في (ج): أولى بأن لا يكون من مقومات الجسم.

(٦) (ز): زيادة: قد.

(٧) (ز): فلا.

فَقَوْلُهُ: «وَالْتَبَدَّلُ» إِلَى قَوْلِهِ: «يُعْطِي عَرْضِيَّةَ الْجِسْمِ التَّعْلِيمِي وَالسَّطْحِ وَالْخَطَّ وَالزَّمَانَ وَالْعِدْدَ» إِشَارَةٌ إِلَى الدَّلَائِلِ الْخَاصَّةِ .
وَفِي كَلَامِهِ لَفٌّ وَنَشْرٌ^(١)، فَإِنَّ التَّبَدُّلَ مَعَ بَقَاءِ الْحَقِيقَةِ يَتَعَلَّقُ بِالْجِسْمِ التَّعْلِيمِيِّ، وَافْتِقَارُ النَّهَائِي إِلَى بُرْهَانٍ يَتَعَلَّقُ بِالسَّطْحِ، وَثُبُوتِ الْكَرَّةِ الْحَقِيقَةِ يَتَعَلَّقُ بِالْخَطِّ، وَالْإِفْتِقَارُ إِلَى غَرَضٍ يَتَعَلَّقُ بِالزَّمَانِ، وَالتَّقَوُّمُ بِهِ يَتَعَلَّقُ بِالْعِدْدِ .

* قَالَ:

وَأَيَّسَ الْأَطْرَافُ أَعْدَامًا، وَإِنْ اتَّصَفَتْ بِهَا مَعَ نَوْعٍ مِنَ الْأَطْرَافِ لَيْسَتْ أَصْلًا

○ أَقُولُ:

السَّطْحُ طَرَفٌ لِلْجِسْمِ، وَالْخَطُّ طَرَفٌ لِلْسَّطْحِ، وَالنَّقْطَةُ طَرَفٌ لِلْخَطِّ .

وَقَدْ اخْتَلَفُوا فِي أَنَّ الْأَطْرَافَ أَعْدَامٌ أَوْ لَا^(٢)؟

وَاخْتَارَ الْمُصَنِّفُ أَنَّهَا لَيْسَتْ بِأَعْدَامٍ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْأَطْرَافَ يَنْتَهِي بِهَا مَا لَهَا الْأَطْرَافُ، أَعْنِي: الْجِسْمَ، وَالْجِسْمُ ذُو وَضْعٍ، فَمَا بِهِ يَنْتَهِي

(١) قَالَ الْجَرَجَانِي فِي التَّحْرِيفَاتِ: «الْفُ وِ الْنَشْرُ: هُوَ أَنْ تَلْفَ شَيْئَيْنِ، ثُمَّ تَأْتِي بِتَفْسِيرِهِمَا

جُمْلَةً، ثَقَّةٌ بِأَنَّ السَّامِعَ يَرُدُّ إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَا لَهُ» ص ١٦٩ .

قُلْتُ: وَهُوَ يَنْقَسِمُ إِلَى مَرْتَبٍ وَمَشْوَشٍ، وَمَا هُنَا لَفٌّ وَنَشْرٌ مَرْتَبٍ .

(٢) ذَهَبَ الْمُتَكَلِّمُونَ إِلَى أَنَّ السَّطْحَ وَالْخَطَّ وَالنَّقْطَةَ أَعْدَامٌ صَرَفَةً .

انْظُرْ: تَلْخِيسَ الْمُحَصَّلِ ص ٣٥، كَشَفَ الْعَرَادِ ص ١٨٦، مَطَالِعَ الْأَنْظَارِ ص ٧٦،

شَرْحَ الْمَقَاصِدِ ١٧٧/٢ .

الجسم - أعني: الأطراف - تكون ذوات أوضاع؛ لامتناع أن ينتهي ذو
وَضْع بما لا وَضَعَ له، وإذا كانت الأطراف ذوات أوضاع لا تكون
أعداماً؛ (١/١١٥) لامتناع أن تكون الأعدام ذوات أوضاع.

وكون الأطراف مُتَّصِفَةً (١١٤/ب) بالأعدام مع نوع من الإضافة،
لا يَقْتَضِي أن تكون أعداماً؛ لأن الأمور الموجودة يَجُوزُ انصافُها
بالأعدام، كالشخص الموجود المُتَّصِفُ بِالْعَمَى والعَجْز وغيرهما من
الأعدام.

وأما بيان انصافها بالأعدام مع نوع من الإضافة: فلأن عند انتهاء
الجسم تَحَقُّقُ ثلاثة أمور:

أحدها: السطح الذي هو مِقْدَارُ ذو بُعْدَيْنِ.

وثانيها: عدمُ الجسم بمعنى انتهائه وانقطاعه، لا العدمُ المطلق.

وثالثها: إضافة عارضة: تارةً للانقطاع، فيكون حينئذ الانقطاعُ
نهايةً مُضَافَةً إلى ذي النهاية^(١)، وتارةً للسطح، فيكون سطحاً^(٢) مضافاً
إلى ذي السطح، والنهايةُ عارضةً للسطح، فيكون السطحُ مُتَّصِفاً
بالنهاية، التي هي عَدَمٌ مع نوع من الإضافة.

وكذلك اغْتَبِرَ الأمور الثلاثة في الخط والنقطة.

وما^(٣) قيل: إن الأطراف ليست بموجودة؛ لأن الأطراف
نهايات^(٤)، والنهايةُ عبارةٌ عن الفناء والعدم.

(١) (و): إلن شيء ذي نهاية.

(٢) (ب): السطح.

(٣) (هـ): وأما.

(٤) (ر): نهاية.

ولأنَّ الحَظَّينِ إذا التقيا عند تلاقي السطحين، فلا يخلو: إما أن يكون أحدهما مُلاقياً للآخر بالأسْرِ^(١)، وحينئذٍ يلزم التداخل، أو لا بالأسْرِ، وحينئذٍ يلزم انقسام الحَظِّ عَرَضاً.

وكذا^(٢) السطحان إذا تلاقيا عند تلاقي الجسمين، يلزم التداخل على تقدير المُلاقة بالأسْرِ، والانقسام عُمَقاً على تقدير الملاقة لا بالأسْرِ. وكذا النقطتان إذا تلاقيا عند تلاقي الخطين، يلزم التداخل أو الانقسام.

ولأنها^(٣) لو كانت موجودة، ($1/57$) لكانت قائمةً بالجسم، فيلزم من انقسام الجسم انقسام السطح عُمَقاً والحَظِّ عَرَضاً، وكذا يلزم انقسام النقطة: - فباطل.

أما الأول: فلأن الأطراف ليست نهاياتٍ، بل أموراً^(٤) معروضةً للنهايات، كما ذكرنا.

وأما الثاني: فلأنه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العُمق؛ لأن امتناع التداخل إنما هو من جهة الاتصاف بالعِظَم والصَّغَر، والسطح لا حصّة له من العِظَم والصَّغَر من جهة العُمق، لكن يمتنع تداخلهما من جهة العَرَض والطول؛ لأن السطح ($93/ج$) يَتَّصِفُ بالعِظَم والصَّغَر من جهة الطول والعَرَض، ولا امتناع في تداخل الخطين

(١) المراد بالملاقة بالأسْرِ: هو التقاء كل جزء من الملتفين بكل جزء من الملتفن الآخر.

توضيح المراد ص ٣١٠.

(٢) (ب): وكذلك.

(٣) أي: الأطراف.

(٤) (هـ): أمور.

من جهة العَرَضِ والعُمُق؛ إذ لا حِصَّةٌ للخط من^(١) العظم والصغر بحَسَبِ العُمُقِ والعَرَضِ، ويمتنعُ تداخلُ الخطين من جهة الطول؛ لأن الخط يَتَّصِفُ بهما من جهة الطول، ولا امتناع في تداخلِ النقطتين مطلقاً؛ إذ لا حِصَّةٌ للنقطة من العِظَمِ والصَّغَرِ مطلقاً.

فالحاصلُ: أن امتناع التداخلِ إنما هو بحَسَبِ الاتصافِ بالعِظَمِ (١٠٠/هـ) والصغر، فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخلِ.

وأما الثالث: فلأنه إنما يلزم من انقسام الجسم انقسامها إذا كانت من الأعراض السَّارية، وليست كذلك.

* قال:

والجِنْسُ مَعْرُوضُ التَّنَاهِي وَعَدَمِهِ، وَهُمَا اغْتِبَارِيَانِ.

○ أقول:

الكم من حيث
هو معروض
التناهي وعده

الجِنْسُ - أي: الكَمُ الذي هو جِنْسُ المتصل والمنفصل - معروضُ التناهي (١١٤/و) وعدمُ التناهي مطلقاً، أعمُّ من أن يكون بمعنى السَّلْبِ أو بمعنى عدم المَلَكَةِ، فإنه إذا كان معروضاً لعدم التناهي بمعنى عدم المَلَكَةِ، كان معروضاً له بمعنى السَّلْبِ، فإنه إذا كان الشيء الذي من شأنه التناهي مُتَّصِفاً بعدم التناهي، يكون التناهي مطلوباً عنه.

وَعُرُوضُ التَّنَاهِي وعديمه - بمعنى عدم المَلَكَةِ - لجنس الكم بالذات، ولغيره بالعَرَضِ بسبب مقارنته للكم.

والتناهي واللاتناهي ليسا من الأمور الموجودة في الأعيان، بل

(١) (ز) زيادة: جهة.

اعتبارتان؛ إذ ليس في الخارج شيء يُقال له: إنه تناوٍ أو لا تناوٍ، بل إنما يتَرَضَّان للكمِّ عند حصوله في الذهن^(١).

* قال:

الثَّانِي: الكَيْفُ، وَيُرْسَمُ بِقِيُودِ عَدَمِيَّةٍ، تَخْصُهُ جُمْلَتُهَا بِالاجْتِمَاعِ، طَرَفُ كَيْفٍ وَأَقْسَامُهُ أَرْبَعَةٌ.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعَ مِنَ الْكَمِّ، شَرَعَ فِي الْكَيْفِ.
لَا يُمَكِّنُ تَحْدِيدُ الْمُقُولَاتِ الْعَشْرِ الَّتِي هِيَ أَجْنَاسٌ عَالِيَةٌ؛ لِأَنَّهَا بَسَاطَةٌ، وَالتَّحْدِيدُ إِنَّمَا يُمَكِّنُ لِلْمُرَكَّبَاتِ.
وَلَا يُمَكِّنُ أَنْ تُرْسَمَ رَسْمًا تَامًّا؛ لِأَنَّ الرَّسْمَ التَّامَّ لَا بَدَّ وَأَنْ يُؤْخَذَ فِيهِ الْجِنْسُ، وَالْأَجْنَاسُ الْعَالِيَةُ لَا جِنْسَ لَهَا، نَعَمْ^(٢) يُمَكِّنُ أَنْ تُرْسَمَ رَسْمًا نَاقِصَةً.

وَقَدْ يُرْسَمُ الْكَيْفُ: بِأَنَّهُ عَرَضٌ لَا يَقْتَضِي الْقِسْمَةَ وَاللَّاقِسْمَةَ، فِي تَعْرِيفِ كَيْفٍ مَوْضُوعِهِ اقْتِضَاءً أَوْ لِيَّا، وَلَا يَتَوَقَّفُ تَصَوُّرُهُ عَلَى^(٣) غَيْرِهِ^(٤).

(١) (أ) (ج): العقل.

(٢) (هـ) زيادة: إنما.

(٣) (ز) زيادة: تصور.

(٤) هذا التعريف الذي ذكره الشارح، هو تعريف الرازي في الباعث المشرقية ٢٦١/١، وبعبارة هناك: «ولعل الأقرب أن يقال: الكيف هو العرض الذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره، ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء أوليا». وانظر في تعريف الكيف: مقولات الشفاء ص ١٦٧، نهاية المرام للحلي ٤٦١/١، شرح المقاصد ٢١٩/٢.

فبالقرضي تَمَيَّزَ عن الجوهر، وبقولنا: «لا يقتضي القسمة» تَمَيَّزَ عن الكم، وبقولنا: «اللاقسة» تَمَيَّزَ عن الوَحدة والنقطة، فإن كُلَّ واحدة منهما تقتضي اللاقسة.

وإنما قَيَّدَ (١١٦/ز) الاقتضاء بالأولي؛ لتدرج فيه الكيفيات التي تقتضي اللاقسة بالواسطة، فإن العلم بالباطل يقتضي اللاقسة، لكن لا اقتضاء أوليًا، بل بسبب بساطة^(١) المعلوم.

وبقولنا: «لا يتوقف تصوُّره على غيره» تَمَيَّزَ عن الأعراض النسبية، التي هي: الإضافة والأين والتمنى والوضع والجلُّ وأنْ يَفْعَلَ وأنْ يَنْفَعَلَ، فإن كُلًّا منها يتوقف تصوُّره على^(٢) غيره.

فقد رُيِّسَ الكَيْفُ بقيود عدمية، كُلُّ منها غيرٌ مختص به، وتكون جملتها بالاجتماع مُخْتَصَّةً به، فتكون القيودُ المجتمععة خاصَّةً مُركَّبةً للكيف.

والكَيْفُ ينقسم إلى أربعة أنواع؛ وذلك لأن الكيف: إما أن يكون مُتَعَلِّقًا بوجود النفس أو لا، والأوَّلُ (١١٥/ب) هو الكيفية النفسانية، والثاني لا يخلو: إما أن يكون مُتَعَلِّقًا بالكمية أو لا، والأوَّلُ هو الكيفية المختصة بالكميات، والثاني لا يخلو: إما أن يكون استعداداً أو فِعْلاً، والأول يسمى كَيْفِيَّةً استعدادية، والثاني يسمى كَيْفِيَّةً محسوسة.

(١) ساقطة من (ب).

(٢) (هـ) زيادة: تصور.

* قال:

فَالْمَحْسُوسَاتُ: إمَّا انْفِعَالِيَّاتٌ أَوْ انْفِعَالَاتٌ، وَهِيَ مُعَايَرَةٌ للكيفيات
للمسوسة لِلْأَفْكَالِ؛ لِاخْتِلَافِهِمَا فِي الْحَمَلِ، وَلِلْمِزَاجِ لِعُمُومِهَا.

○ أقول:

أراد أن يُبَيِّرَ إلى مباحث الأنواع الأربعة من الكيفيات، فبدأ بالكيفية المحسوسة؛ لأنها أظهرُ أنواعه.

والكيفية المحسوسة^(١) إن كانت راسخة، كصُفْرة الذهب وحلاوة العسل، سُمِّيت انفعالياتٍ، وإن كانت غيرَ راسخة، كخُمْرة الحَجَلِ وصُفْرة الوَجَلِ، سُمِّيت انفعالاتٍ.

وإنما سُمِّيت الأولى بالانفعاليات لوجهين:

الأول: أن حُدُوقَهَا يَتَّبِعُ الانْفِعَالَ: إمَّا بِحَسَبِ الشَّخْصِ، كَالصُّفْرة التي تَتَّبِعُ المِزَاجَ الحَارَّ الْمُتَخَكِّمَ فِي الكَيْدِ، وَكحلاوة العسل، فَإِنْ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا تَابِعَةٌ لِلْمِزَاجِ، الَّذِي لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا عِنْدَ انْفِعَالِ المَوَادِّ؛ وَإِمَّا بِحَسَبِ النُّوعِ، كحرارة النار، فَإِنْ حَصُولُهَا فِي النَّارِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لِأَجْلِ الانْفِعَالِ، لَكِنْ مِنْ شَأْنِ نَوْعِ الحرارة أَنْ يَخْدُتْ أَيْضاً بِالانْفِعَالِ الَّذِي هُوَ المِزَاجُ. (٩٤/ج)

الثاني: أَنَّهَا يَخْدُتْ مِنْهَا انْفِعَالٌ فِي الحَوَاسِّ.

وإنما سُمِّيت الثانية بالانفعالات^(٢)، وَلَمْ تُسَمَّ بِالانْفِعَالِيَّاتِ،

(١) انظر: مقولات الشفاء ص ١٩١، المباحث الشرقية ١/٢٦٥.

(٢) (هـ): انفعالات.

(٣) (ل) زيادة: به..

وإن جاز تسميتها بالانفعاليات بالوجهين ؛ لأنها لسرعة زوالها وقصر مدتها مُنعت اسم جنسها ، كما يقال للقليل : إنه ليس بشيء^(١) ، وسُميت باسم الأمر الذي هو في التجدد والتغير ، وهو الانفعال ، فيكون هذا الاسم منقولا إليها للمشابهة .

والعلم بثبوت هذه الكيفيات ضروري ، فلا حاجة إلى الاحتجاج على ثبوتها .

وهذه الكيفيات مغايرة للأشكال ؛ لاختلافهما في الحتم ، أي : يُحتمل شيء على هذه الكيفيات ، ولا يُحتمل على الأشكال ، وبالعكس . أما حتم الشيء على هذه الكيفيات دون الأشكال ، فإن (١٠١/هـ) هذه الكيفيات متضادة ، والأشكال غير متضادة .

وأما حتم الشيء على الأشكال دون هذه الكيفيات ، فإن^(٢) الأشكال ملموسة ، والألوان والطعوم والروائح والأصوات غير ملموسة .

وهذه الكيفية^(٣) أيضاً مغايرة للمزاج ؛ لأنها أعم من المزاج ؛ لأن الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج ، كما في الباطن ، والمزاج لا يحصل بدون هذه الكيفية ، فتكون هذه الكيفية أعم من المزاج ، فتكون مغايرة له ؛ لأن العام يُغايِر الخاص^(٤) .

(١) ساقطة من (ب) (أ) .

(٢) (ب) زيادة : منه .

(٣) (هـ) : الكيفيات .

(٤) (ب) : مغاير للخاص .

• قال:

من الصفات
المسبوغة
الاول
الملموسات

قَمَنَها أَوَائِلُ الْمَلْمُوسَاتِ، وَهِيَ: الْحَرَارَةُ وَالْبُرُودَةُ، وَالرُّطُوبَةُ
وَالْيَبُوسَةُ، وَالْبَوَاقِي مُنْتَسِبَةٌ^(١) إِلَيْهَا.

أقول:

قَدَّمَ الْبَحْثَ عَنِ الْكَيْفِيَّاتِ الْمَلْمُوسَةِ^(٢)؛ لِأَنَّهَا تَعُمُّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ
حَيَوَانٍ، فَإِنَّ جَمِيعَ الْحَيَوَانَاتِ تُدْرِكُهَا، وَلَا تَجِدُ جَسَماً مِنَ الْأَجْسَامِ
الْمَنْصَرِيَةِ خَالِياً عَنْهَا.

وَأَوَائِلُ (١١٥/و) الْمَلْمُوسَاتِ: الْحَرَارَةُ وَالْبُرُودَةُ، وَالرُّطُوبَةُ
وَالْيَبُوسَةُ؛ لِأَنَّ الْبَاسِطَاتِ الْمَنْصَرِيَةَ لَا تَخْلُو عَنْهَا، بِخِلَافِ سَائِرِ الْكَيْفِيَّاتِ
الْمَلْمُوسَةِ؛ وَلِأَنَّهَا تَكُونُ مَلْمُوسَةً أَوَّلًا وَبِالذَّاتِ، بِخِلَافِ الْبَوَاقِي، فَإِنَّهَا
مَلْمُوسَةٌ بِتَوَسُّطِهَا، وَالْبَوَاقِي^(٣) مَنْسُوبَةٌ إِلَيْهَا.

وَالْكَيفِيَّةُ الْمَلْمُوسَةُ: إِمَّا فِعْلِيَّةٌ تَفْعَلُ الصُّورَةَ بِوَاسِطَتِهَا فِي الْمَادَّةِ؛
وَأَمَّا انْفِعَالِيَّةٌ تَجْعَلُ الْمَادَّةَ مُسْتَعِدَّةً لِأَنْ تَنْفَعَلَ عَنِ الْغَيْرِ.

وَالْحَرَارَةُ وَالْبُرُودَةُ فِعْلِيَّتَانِ، وَالرُّطُوبَةُ وَالْيَبُوسَةُ انْفِعَالِيَّتَانِ، وَالْبَوَاقِي
يُفْعَلُ: اللَّطَافَةُ وَالْكُثَافَةُ، وَالْهَشَاشَةُ وَاللُّزُوجَةُ، وَالْبِلَّةُ (١١٧/ز) وَالْجَفَافُ،
وَالْجِفَّةُ وَالثَّقَلُ، تَابِعَةٌ لِهَذِهِ الْأَرْبَعَةِ.

(١) (و): مَنْسُوبَةٌ.

(٢) انظر في الكيفيات المحسوسة: المباحث المشرقية ٢٦٩/١، الصحائف الإلهية ص
٢٠١، نهاية الغرام ٤٧٤/١، مطالع الأنظار ص ٨٦، شرح المقاصد ٢٢٩/٢، شرح
المواقف ١٠٣/٢.

(٣) (ل): وَالْبَاقِي. وَفِي (هـ) (ز): قَالِبَوَاقِي.

• قال:

الحرارة والبرودة

فَالْحَرَارَةُ جَامِعَةٌ لِلْمُتَشَاكِلاتِ وَمُفَرَّقَةٌ لِلْمُخْتَلِفَاتِ، وَالْبُرُودَةُ بِالْمَعْكِسِ. وَهُمَا مُتَضَادَّتَانِ. وَتُطْلَقُ الْحَرَارَةُ عَلَى مَعَانٍ أُخَرَ مُخَالِفَةً لِلْكَيْفِيَّةِ فِي الْحَقِيقَةِ.

○ أقول:

الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهر غيئة عن التعريف بالحد أو الرِّسْم؛ إذ لا أَظْهَرَ من المحسوسات، لكن ربما يُفْتَقَرُ إِلَى التَّنْبِيهِ عَلَى مَفْهُومِ اسْمٍ بَعْضُهَا بِسَبَبِ التَّبَاسُهِ بِالْغَيْرِ. فما ذكروه من خواصها لم يُقْصَدَ^(١) بها^(٢) تعريفها، بل قَصَدُوا بِهَا بَيَانَ أَحْكَامِهَا.

والحرارة مِنْ شَأْنِهَا جَمْعُ الْمُتَشَاكِلاتِ وَتَفْرِيقُ الْمُخْتَلِفَاتِ^(٣)؛ لأنها تُفِيدُ الْمَيْلَ الْمُصْعَدَّ بِوَاسِطَةِ التَّسْخِينِ، فَالْمُرْكَبُ مِنَ الْأَجْسامِ الْمُخْتَلِفَةِ فِي اللَّطَافَةِ وَالْكَثَافَةِ، إِذَا أَثَّرَ الْحَرَارَةُ فِيهِ فَالطَّفَةُ، أَقْبَلُ لِلتَّصْعِيدِ^(٤) مِنَ الْحَرَارَةِ، كَالْهَوَاءِ الَّذِي هُوَ^(٥) أَقْبَلُ مِنَ الْمَاءِ الَّذِي هُوَ^(٦)

(١) (هـ): يقصدوا.

(٢) (ب): به.

(٣) تعريف الحرارة وكذا البرودة - فيما يأتي - بما ذكر هو تعريف ابن سينا لها، وعبارته: «إن الحرارة: هي التي تفرق بين المختلفات وتجمع بين المتشاكلات، كما تفعله النار. والبرودة: هي التي تجمع بين المتشاكلات وتفرق بين المتشاكلات، كما يفعل الماء». طبيعيات الشتاء: فن الكون والفساد ص ١٥٤.

(٤) (ز): للتصاعد.

(٥) ساقطة من (ب).

(٦) ساقطة من (ب).

أَقْبَلُ مِنَ الْأَرْضِ ، وَالْأَقْبَلُ يَبْدَأُ إِلَى التَّصْعِيدِ^(١) قَبْلَ الْأَبْطَأِ ، فَتُفَرَّقُ^(٢) الْأَجْسَامُ الْمُخْتَلَفَةُ الطَّبَائِعَ^(٣) الَّتِي حَدَّثَ الْمُرْكَبُ مِنَ النَّشَامِهَا ، وَيَحْصُلُ عِنْدَ تَفْرِيقِ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ اجْتِمَاعُ الْمُشَاكَالَاتِ بِمَقْتَضَى طَبَائِعِهَا^(٤) .
وَالْبُرُودَةُ بِالْعَكْسِ ، أَيُ : مِنْ شَأْنِهَا جَمْعُ الْمُخْتَلَفَاتِ وَتَفْرِيقُ الْمُشَاكَالَاتِ .

وَالْبُرُودَةُ لَيْسَتْ عَدَمَ الْحَرَارَةِ ؛ لِأَنَّهَا مُحَسَّسَةٌ بِالذَّاتِ ، وَلَا شَيْءَ مِنْ عَدَمِ الْحَرَارَةِ لَيْسَتْ عَدَمُ الْحَرَارَةِ ؛ بَلِ التَّقَابُلُ بَيْنَهُمَا (١١٦/ب) تَقَابُلُ التَّضَادِّ ؛ لِأَنَّهُمَا كَيْفِيَّتَانِ وَجُودِيَّتَانِ ، يَتَوَارَدَانِ عَلَى مَوْضِعٍ وَاحِدٍ ، بَيْنَهُمَا غَايَةُ الْخِلَافِ طَبَاعاً .

وَالْحَرَارَةُ تُطْلَقُ عَلَى مَعَانٍ أُخَرَ ، مُخَالَفَةً لِلْكَيفِيَّةِ الْمُحَسَّسَةِ مِنْ الْفَرَاقَةِ^(٥) الْحَقِيقَةِ ، مِثْلُ الْكَيفِيَّةِ الْمُنَاسِبَةِ لِلْحَيَاةِ الْمَسْمَاةِ بِالْحَرَارَةِ النَّارِ فِي الْحَقِيقَةِ ، وَهِيَ مُخَالَفَةٌ لِحَرَارَةِ النَّارِ فِي الْحَقِيقَةِ ؛ لِأَنَّ حَرَارَةَ النَّارِ^(٦) مُعَدَّةٌ لِلْحَيَاةِ ، وَتِلْكَ شَرْطٌ فِي وَجُودِهَا ، وَمِثْلُ الْكَيفِيَّةِ الْمُحَسَّسَةِ الْفَائِضَةِ (٩٥/ج) مِنَ الْكَوَاكِبِ النَّائِرَةِ .

• قَالَ :

وَالرُّطُوبَةُ كَيْفِيَّةٌ تَقْتَضِي سُهُولَةَ الشَّكْلِ ، وَالْيَبُوسَةُ بِالْعَكْسِ .
وَهُمَا مُقَابِرَتَانِ لِلِّينِ وَالصَّلَابَةِ .

(١) (و) (ز) : التَّصْعِدُ .

(٢) أَيُ : الْحَرَارَةُ .

(٣) (ب) : الطَّبَائِعُ .

(٤) (ز) : طَبَاعُهَا .

(٥) (ج) (ز) : زِيَادَةُ الْمُحَسَّسَةِ .

(٦) (هـ) : الْحَرَارَةُ النَّارِيَّةُ .

○ أقول:

الرطوبة: كَيْفِيَّةٌ بها يكون الجسمُ سَهْلَ التَّشَكُّلِ بِشَكْلِ الحَاوِيِ الغَرِيبِ، سَهْلَ التَّرْكِ لَهُ^(١). وهي غَيْرُ الْبَلَّةِ، وهي: الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم.

والْيُوسَةُ بالعكس، أي: الْيُوسَةُ بالعكس من الرطوبة، أي: الكَيْفِيَّةُ التي يصير بها الجسمُ صَعْبَ التَّشَكُّلِ بِشَكْلِ الحَاوِيِ الغَرِيبِ، صَعْبَ التَّرْكِ لَهُ. وهي غَيْرُ الْجَفَافِ، وهو عدم الْبَلَّةِ عما مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَبْتَلَّ.

فَالْجَفَافُ فِي مَقَابِلَةِ الْبَلَّةِ، كما أَنَّ الْيُوسَةَ فِي مَقَابِلَةِ الرُّطُوبَةِ.

والرُّطُوبَةُ وَالْيُوسَةُ مُغَايِرَتَانِ لِلِّينِ وَالصَّلَابَةِ، فَإِنَّ اللَّيْنَ: كَيْفِيَّةٌ تَقْتَضِي قَبُولَ الْقَمَرِ إِلَى الْبَاطِنِ، وَيَكُونُ لِلشَّيْءِ^(٢) بِهَا قَوَامٌ غَيْرُ سَيَّالٍ، فَيَنْتَقِلُ عَنْ وَضْعِهِ، وَلَا يَمْتَدُّ كَثِيرًا، وَلَا يَتَفَرَّقُ بِسَهُولَةٍ^(٣).

وإنما يكون قَبُولُ الْقَمَرِ بِسَبَبِ الرُّطُوبَةِ، وَتَمَاسُكُهُ بِسَبَبِ الْيُوسَةِ. وَالصَّلَابَةُ مَا يَقَابِلُهُ، (١٠٢/هـ) فَيَكُونَانِ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ الْاِسْتِعْدَادِيَةِ.

(١) تعريف الرطوبة بما ذكر، هو تعريف ابن سينا لها، وعبارته: «الرطوبة: هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الانحصار والتشكل بشكل الحاوي الغريب، وسهل الترك له طبيعيات الشفاء: فن الكون والفساد ص ١٥٤.

(٢) (ب) (و): الشيء.

(٣) هذا التعريف للين لابن سينا، ذكره في طبيعيات الشفاء فن الكون والفساد

• قال:

وَالثَّقُلُ: كَيْفِيَّةٌ تَقْتَضِي حَرَكَةَ الْجِسْمِ (١/٥٨) إِلَى حَيْثُ يَنْطَبِقُ محل ركنها
مَرْكَزُهُ عَلَى مَرْكَزِ الْعَالَمِ إِنْ كَانَ مُطْلَقًا، وَالْخِفَّةُ بِالْعَكْسِ. وَيَقَالَانِ
بِالإِضَافَةِ بِإِغْتِبَارَيْنِ.

○ أقول:

من الكيفيات الملموسة الثَّقَلُ والخِفَّةُ، وَلَمَّا كَانَ الثَّقَلُ تُوجِبُهُ
البرودةُ، والخِفَّةُ تُوجِبُهَا الحرارةُ، ذَكَرَهُمَا بَعْدَ أَوَائِلِ الْمَلُوسَاتِ.
وَالثَّقَلُ: مُطْلَقٌ وَإِضَافِي، وَكَذَا الْخِفَّةُ.
وَالثَّقَلُ الْمَطْلُوقُ: كَيْفِيَّةٌ تَقْتَضِي حَرَكَةَ الْجِسْمِ إِلَى حَيْثُ يَنْطَبِقُ
مَرْكَزُهُ عَلَى مَرْكَزِ الْعَالَمِ.

وَالْخِفَّةُ بِالْعَكْسِ، أَي: كَيْفِيَّةٌ تَقْتَضِي حَرَكَةَ الْجِسْمِ إِلَى حَيْثُ
يَنْطَبِقُ سَطْحُهُ عَلَى سَطْحِ مُقَعَّرِ قَلْبِكِ الْقَمَرِ، وَيَطْفُو فَوْقَ الْعُنَاصِرِ.
وَالثَّقَلُ الْإِضَافِي يُقَالُ بِالْإِغْتِبَارَيْنِ:

أحدهما: كَيْفِيَّةٌ يَقْتَضِي بِهَا الْجِسْمُ أَنْ يَحْرَكَ فِي أَكْثَرِ الْمَسَافَةِ
الممتدة بين المركز والمحيط، حَرَكَةً إِلَى الْمَرْكَزِ، لَكِنَّهُ لَا يَتَلَقَّى الْمَرْكَزَ،
وَقَدْ يَغْرِضُ لَهُ أَنْ يَحْرَكَ عَنْ^(١) الْمَرْكَزِ، وَلَا تَكُونُ^(٢) هَاتَانِ الْحَرَكَتَانِ
المتضادتان؛ لِأَنَّهُمَا تَنْتَهِيَانِ إِلَى نَهَايَةٍ وَاحِدَةٍ، وَهَذَا مِثْلُ الْمَاءِ، فَلَوْ
يَطْفُو عَلَى الْأَرْضِ، وَيَرْتُسِبُ فِي الْهَوَاءِ.

(١) (و): عَلَى.

(٢) (ب) زِيَادَةٌ: هُنَاكَ.

الثاني: كيفية تقتضي بها الجسم أن يتحرك حركة، إذا قيس إلى الأرض نفسها، كانت الأرض سابقة إلى المركز.

وكذا الخفة الإضافية تُقال بالاعتبارين:

أحدهما: كيفية تقتضي بها الجسم أن يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط، حركة إلى المحيط، لكنه لا يتلغ المحيط، وقد يُعرض له أن يتحرك عن المحيط، (١١٦/و) وهذا مثل الهواء، فإنه يرسب في النار، ويطفو على الماء.

الثاني: كيفية تقتضي حركة الجسم، بحيث إذا قيس إلى النار، (١١٨/ز) كانت النار سابقة إلى المحيط.

✽ قال:

والمَيْلُ: طَبِيعِيٌّ وَقَسْرِيٌّ وَنَفْسَانِيٌّ، وَهُوَ الْعِلَّةُ الْقَرِيبَةُ لِلْحَرَكَةِ، وَبِاعْتِبَارِهِ يَصْدُرُّ عَنِ الثَّابِتِ مُتَغَيِّرٌ، وَمُخْتَلِفٌ مُتَضَادٌّ^(١).

قيل ولحقه
عند المكمل

○ أقول:

أراد أن يُشير إلى الميل وبيان أحواله^(٢).

والمَيْلُ هو الذي يسميه المتكلمون اعتماداً، وهو: كيفية بها يكون الجسم مدافِعاً لما يَمْتَنِعُه^(٣).

تعريف هبل

(١) (هـ): ومختلف مضاد، وفي (ز): ومختلفة متضادة.

(٢) انظر في الميل وأحواله: الشامل في أصول الدين للجويني ص ٢٧٣، بيان المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين لأبي رشيد النيسابوري ص ٢٢٩، المباحث المشرقية ٢٨٤/١، شرح الإشارات للطوسي ٢٥٦/٢، نهاية المرام ٥٠٥/١، مطالع الأنظار ص ٨٧، شرح المقاصد ٢٣٧/٢، شرح المواظف ١١٦/٢.

(٣) هذا تعريف ابن سينا للاعتماد، ذكره في رسالة الحدود بتحقيق الأستاذ الدكتور=

وهو طبيعي وقسري وتفساني؛ لأنه: إما أن يتخذ من^(١) (تأثير **الروح** **الطبيعي**)
 فاسر خارج من^(٢) الجسم فيه، كمثال السهم عند انفصاله عن القوس،
 وهو المثال القسري؛ أو يتخذ من^(٣) طباع الجسم، وحينئذ: إما أن
 يتخذ عن الطبيعة، كميل الرق المنفوخ المسكن تحت الماء، وهو
 الميل الطبيعي؛ أو يتخذ عن النفس، كميل النبات عند تيرزه من
 الأرض، وكاعتماد الإنسان على غيره، وهو الميل النفساني.
 والميل: هو العلة القريبة للحركة.

والحركة يمتنع خلوها عن حد ما من السرعة والبطء؛ لأن الحركة
 تقع في شيء ما، يتحرك المتحرك فيه مسافة أو وضعا أو كيفا أو كفا،
 وفي زمان^(٤).

وقد يمكن أن يوهّم وقوعها في زمان أقل من ذلك الزمان،
 فتكون الحركة الثانية^(٥) أسرع من الأولى؛ أو في زمان أكثر منه، فتكون
 أبطأ منها، فالحركة يمتنع خلوها عن^(٦) السرعة والبطء.

والسرعة والبطء واحد بالذات، وهو كيفية قابلة للشدة والضعف،
 وإنما يختلفان بالإضافة العارضة لها، فما هو سرعة بالقياس إلى شيء،

= عبد اللطيف محمد العبد ص ٨١، وعبارته هناك: «الاعتماد والميل: هو كيفية يكون
 بها الجسم مدافعا لما يمانعه عن الحركة إلى جهة ما».

(١) (هـ): عن.

(٢) (ج): عن.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (و).

(٤) (ب) زيادة: أكثر منه.

(٥) ساقطة من (أ) (و).

(٦) (ب): من.

هو بعينه ببطء بالقياس إلى غيره، فالحركة لا تخلو عن حدٍّ ما من الشدة والضعف.

والطبيعة التي هي مبدأ الحركة^(١) لا تقبل الشدة والضعف، فكانت (ج/٩٦) نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف إليها واحدة.

فصدور حركة مُعَيَّنَةٍ منها دون ما عداها ممتنع لعدم الأولوية، فلا بد من أمر يَشْتَدُّ وَيَضْعُفُ، حتى تقتضي^(٢) الطبيعة بحسبه (ب/١١٧) حركة مُعَيَّنَةٍ منها، وذلك الأمر هو المَيْلُ، فهو أمر متوسط بين الطبيعة والحركة، فهو العلة القريبة للحركة^(٣).

وباعتبار المَيْل يَصْدُرُّ عن الثابت - أي الطبيعة أو القاسر أو النفس - المتغير، أعني: الحركة؛ وذلك لأن كلاً من هذه الثلاثة - من حيث هو - أمر ثابت، ولا شيء من مُقْتَضَى الحركة الغير الثابتة بثابت، فلا شيء من هذه الثلاثة يُمَقْتَضَى للحركة.

ولأن كلاً من هذه الثلاثة - من حيث هو - متشابه الأحوال، والذي هو مُقْتَضَى للحركة، يَمَقْتَضِيها شيئاً فشيئاً، فلو اقتضى واحد من هذه الثلاثة الجزء الأول من الحركة، لدام بدوام علته، فما وجدَ جزء آخر بعده، فكانت الحركة غير حركة، فلا بد من انضمام شيء آخر إلى أحد هذه الثلاثة، تختلف حاله بالشدة والضعف، حتى يصير ذلك الواحد الثابت بسببه مبدأ للحركة الغير الثابتة، وذلك هو المَيْل.

(١) (ز) زيادة: أمر.

(٢) (و): تقتضي.

(٣) (ز) ساقطة من (و).

الميلان
المختلفان
متضادان

والتَّيْلَانِ الْمُخْتَلِفَانِ مُتَضَادَانِ؛ وذلك لأنَّ المَيْلَ هو البُلبُ
القريب للحركة، فلو اجتمع ميلان مختلفان، (١٠٣/هـ) بأن يكون
أحدهما إلى جهة والآخر إلى خلافها، يلزم أن يكون الجسمُ في حالة
واحدة مُتَحَرِّكاً إلى جهتين مختلفتين، وهو باطل بالضرورة، وإذا امتنع
اجتماعهما - مع أنهما موجودان يتَوَارَدَانِ^(١) على موضوع واحد - يكون
بينهما تَضَادٌ.

* قال:

وَلَوْلَا بُيُوتُهُ لَتَسَاوَى ذُو الْعَائِقِ وَعَادِمُهُ.

ثبوت طبع
لكل جسم قابل
للحركة القسرية

○ أقول:

أراد أن يُبَيِّنَ أن الجسمَ القابل للحركة القسرية، لا بد فيه من مَبْدَأٍ
تَمِيلُ ما بالطبع.

تقريرُ البرهان: أنه لولا ثبوتُ المَيْلِ الطبيعي في الجسم القابل
للحركة، لتساوى^(٢) حركةُ الجسم ذي العائق وحركة الجسم العديم
العائق، والتالي ظاهر الفساد.

بيانُ الملازمة: أنا نَفَرَضُ جسماً مُتَحَرِّكاً بالقَسْرِ عديمَ المعاقِ
الطبيعي - أي: المَيْلِ الطبيعي - يَقْطَعُ مسافةً ما في زمان، ونَفَرَضُ جسماً
آخر فيه مَيْلٌ ومعاوقة ما بالطبع يَقْطَعُها، فتبيَّن أنه يَقْطَعُها^(٣) في زمان^(٤)

(١) (ب): متواردان.

(٢) (ز): لتساوت.

(٣) (هـ): يتحركها.

(٤) ساقطة من (ب).

أطول، وليكن جسم ثالث فيه مِثْلُ أضعف من^(١) الميل المفروض أولاً،
نسبته إلى الميل المفروض أولاً، نسبة زمانٍ عديمِ المِثْلِ إلى زمانٍ^(٢)
الميل المفروض أولاً، فيكونُ في مِثْلِ زمانٍ عديمِ المعاق، يتحرَّكُ
بالقصر مِثْلُ مسافته، فتساوى^(٣) حركتا مقسورين: ذي عائق وغيرِ ذي
عائق.

وقد ذكرنا ما فيه من النظر والجواب عنه في بحث الخلاء، فلا
حاجة إلى إعادته ها هنا.

✽ قال:

وَعِنْدَ آخَرِينَ: هُوَ جِنْسٌ بِحَسَبِ تَعَدُّدِ الْجِهَاتِ، وَيَتَمَثَّلُ
وَيَخْتَلِفُ بِإِعْتِبَارِهَا. وَمِنْهُ الثَّقُلُ، وَآخَرُونَ مِنْهُمْ: جَعَلُوهُ مُقَابِرًا.
(١١٩/ز) وَمِنْهُ: لَازِمٌ وَمُقَارِقٌ. وَيَفْتَقِرُ إِلَى مَحَلٍّ لَا غَيْرَ. وَهُوَ
مَقْدُورٌ لَنَا. وَتَتَوَلَّدُ عَنْهُ أَشْيَاءٌ: بَعْضُهَا لِذَاتِهِ مِنْ غَيْرِ شَرْطٍ، وَبَعْضُهَا
بِشَرْطٍ، وَبَعْضُهَا لَا لِذَاتِهِ.

○ أقول:

ما ذَكَرْنَا مِنْ إثبات^(١) المِثْلِ عَلَى رَأْيِ الْحُكَمَاءِ.
وَعِنْدَ الْمُتَكَلِّمِينَ: المِثْلُ - أي: الاعتماد - جِنْسٌ تَحْتَهُ سِتُّ أَنْوَاعٍ،
بِحَسَبِ تَعَدُّدِ الْجِهَاتِ (١١٧/و) السِتْ، فَإِنَّ لِكُلِّ جِسْمٍ مِنَ الْأَجْسَامِ

الميل وأحده
عند المتكلمين

حقيقة الميل
عند المتكلمين

- (١) (ج) زيادة: ذلك.
- (٢) (ز) زيادة: ذي.
- (٣) (و): فتساوى.
- (٤) (هـ): مباحث.

سَتْ جهات ، ويكون له بِحَسَبِ كُلِّ جهة اعتمادٌ ، فتكونُ الاعتماداتُ سَتْ .
وتتماثلُ الاعتماداتُ بِحَسَبِ اتحادِ الجهة ، وتختلفُ باعتبارِ تعددِ الجهاتِ .
وعند طائفة^(١) منهم : الثَّقُلُ من جنسِ الاعتماد ، وهو الاعتمادُ
بالنسبة إلى جهة السُّفْل .

وعند آخرين منهم^(٢) : الثَّقُلُ مغايرٌ لجنسِ الاعتماد ، وهو عبارة
عن كثرةِ أجزاءِ الجسم ، فكلما زاد انضمامُ أجزائه كان أثَقَلُ .

وانفقتِ المعتزلةُ على أن الاعتماداتِ منقسمةٌ : إلى اعتماداتِ الحسبِ السُّفْلِ
لازمة طبيعية ، وهي اعتمادُ الثَقيلِ في جهة السُّفْل ، واعتماد الخفيفِ في
جهة العلو ؛ وإلى اعتماداتِ مُفَارِقَةٍ ، وهي الاعتماداتِ المُجْتَلِبَةِ ، مثل
اعتماد الثَقيلِ في جهة العلو ، واعتماد الخفيفِ في جهة السُّفْل .

وَيَنْقَرُ الاعتمادُ إلى محلٍّ لا غيرٍ ؛ وذلك لأن الاعتمادَ عَرَضٌ ،
وكل عَرَضٍ يَنْقَرُ إلى محلٍّ ، فكان الاعتمادُ مُنْقَرِعاً إلى محلٍّ ، وامتنع
حلول عَرَضٍ في محلين ، (٩٧/ج) فكان الاعتمادُ كذلك ، فافتقر إلى
محلٍّ لا غير .

والاعتمادُ مقدورٌ لنا ؛ لأنه يَخْدُثُ بِحَسَبِ دواعينا ، ويتنفي الاعتمادُ مقدورٌ
بَحَسَبِ صَوَارِفنا ، فيكون صادراً بِحَسَبِ قدرتنا .

وَيَكُونُ عَنْ^(٣) الاعتمادُ أشياءٌ : بعضها لذاته بلا شرط ؛ وبعضها
لذاته بشرط ؛ وبعضها يَتَوَلَّدُ منه لا لذاته .

(١) كأي هاشم الجبائي وأتباعه . انظر : كشف المراد ص ١٩٤ .

(٢) كأي علي الجبائي : المصدر السابق ، ص ١٩٤ .

(٣) (ج) : من .

أما الذي يَتَوَلَّدُ^(١) من الاعتماد لذاته بلا شَرْطٍ: فهو الأكوَانُ والاعتمادُ في محله. أما الأكوَانُ: فلأن الجسمَ يختص بجهة دون جهة حالَ حركته، فلا بد من مُحَصِّصٍ لكونه^(٢) في تلك الجهة، وهو الاعتمادُ. وأما الاعتمادُ: فلأن الحركةَ القسريةَ تُوجَدُ شيئاً فشيئاً، والقاسرُ أوجَدَ في المُتَحَرِّكِ الاعتمادَ، والاعتمادُ^(٣) يُولَدُ الحركةَ الأولى والاعتمادَ بالنسبة إلى الحركة الثانية.

وأما الذي تَوَلَّدَ لذات الاعتماد بِشَرْطٍ: فهو الأصواتُ، فإنها تَتَوَلَّدُ^(٤) عن^(٥) الاعتماد لذاته بشرط المُصَاكَةِ.

وأما الذي تَوَلَّدَ من^(٦) الاعتماد لا لذاته: فهو التأليفُ والألَمُ: أما التأليفُ فيتَوَلَّدُ من المُجاورة التي تَتَوَلَّدُ من الاعتماد، وأما الأَلَمُ فيتَوَلَّدُ من التفريق الذي يَتَوَلَّدُ من الاعتماد^(٧).

✽ قال:

وَمِنْهَا: أَوَائِلُ الْمُبَصَّرَاتِ، وَهِيَ اللَّوْنُ وَالضَّوْءُ، وَلِكُلِّ مِنْهُمَا طَرَفَانِ. وَلِلْأَوَّلِ حَقِيقَةٌ، وَطَرَفَاهُ: السَّوَادُ وَالتَّبْيَاضُ الْمُتَضَادَّانِ، وَيَتَوَقَّفُ عَلَى الثَّانِي فِي الْإِدْرَاكِ لَا الْوُجُودِ، وَهُمَا مُتَغَايِرَانِ جِثًا،

من الكميات
الحسنة
أوائل
المبصرات

(١) (أ): تولد.

(٢) (هـ): يكونه.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) (و): تولد.

(٥) (ز): من.

(٦) (و): عن.

(٧) (هـ): زيادة: والله أعلم.

قَابِلَانِ لِلشَّيْءِ الضَّعْفِ الْمُتَبَايِنِ نَوْعًا. وَلَوْ كَانَ الثَّانِي جِسْمًا
لَحَصَلَ ضِدُّ التَّخْتِمْ، بَلْ هُوَ عَرَضٌ قَائِمٌ بِالْمَحَلِّ، مُعَدٌّ لِحْصُولِ
بَيْنِهِ فِي الْمُقَابِلِ. وَهُوَ ذَاتِيٌّ وَعَرَضِيٌّ، أَوَّلٌ وَثَانٍ. وَالظُّلْمَةُ عَدَمٌ
مَلَكَةٌ.

○ أقول:

ومن الكيفيات المحسوسة: المُبْصَرَاتُ^(١).

ومنها: أوائلُ المُبْصَرَاتِ، وهي التي تكون مُبْصَرَةً أولاً وبالذات،
وهي اللونُ والضوءُ، ولكلُّ من اللون (١٠٤/هـ) والضوء طرفان.

«وللأول» أي: لِلْوَرْنِ «حقيقة»، تَبَيَّنَ بِهِ عَلَى بُطْلَانِ قَوْلِ مَنْ
زعم^(٢): أنه لا حقيقة لشيء من الألوان أصلاً، والبياض إنما يُخَيَّلُ من
اختلاط الهواء بالأجسام الشفافة المُتَصَفِّرَةِ جِدًّا كما في الثلج والرُّجَاجِ
المدقوق، والسوادُ إنما يُخَيَّلُ عند عدم غُورِ الضوء في عُقْرِ الجِسم.

هراء وعلياض
كجيدان
حليدار

والْحَقُّ: أن السوادَ والبياضَ كفتان حقيقتان، قائمتان بالجسم
في الخارج، وما جُعِلَ سبباً لتخيّل البياضِ منقوضٍ ببياض التبييضِ
المسلوق، فإنه يُرَى بعد السَّلْقِ، مع أنه صار بعد السَّلْقِ كَيْفًا، ولا يُرَى
قبل السَّلْقِ مع أنه كان شَفَافًا، واختلاطُ الهواء (١/٥٩) بعد السَّلْقِ
مُتَنَبِّ لكونه أَثْقَلًا، والثقلُ دليلٌ على عدم مخالطة الهواء، وعلى تقدير

(١) انظر في البصيرات: المباحث المشرقية ٢٩٣/١، الصحائف الإلهية ص ١٨٩، نهاية
المرام ٥٢٥/١، مطالع الأنظار ص ٨٨، شرح المقاصد ٢٤٩/٢، شرح المواقيت
١٤١/٢، شرح التجريد للقوشجي ٨٥/٣.

(٢) هم جماعة من قدماء الحكماء. انظر: نهاية المرام للحلي ٥٣٢/١.

تسلم كونه سبباً، يجوز أن يكون سبباً لتحقيقه في الخارج، كما يجوز أن يكون سبباً لتحقيقه.

ولِلْوَلَوْنِ طرفان: السواد والبياض، وباقي الألوان مُتَوَسِّطَةٌ بينهما، وهما متضادان، لتعاقبهما على موضوع واحد، ويكون بينهما غاية الخلاف طباعاً.

طرفة اللون

وما قيل: إن السواد والبياض يجوز اجتماعهما، ويَحْصُلُ من اجتماعهما الغيرةُ فباطلٌ؛ لأنه لو اجتمع السواد والبياض، فعند اجتماعهما لا يخلو: إما أن يَبْقَى كُلُّ واحد منهما أو أحدهما على صرافته، أو لا يَبْقَى واحد منهما على صرافته.

والأقسامُ بأسرها باطلة: أما الأول: فلا أنه لو بَقِيَ كُلُّ واحد منهما على صرافته، لزم أن يُرَى الجسمُ في غاية السواد (١٢٠/ز) وغاية البياض. وأما الثاني: فلا أنه يلزم أن يُرَى الجسمُ في غاية البياض، إن كان الباقي على صرافته هو البياض، أو في غاية السواد إن كان الباقي على صرافته هو السواد، وأيضاً يلزم عدمُ اجتماعهما حينئذ؛ لأن الذي لم يبق على صرافته مُتَنَفِّصٌ، فلم يجتمع مع الآخر. وأما الثالث: فلا أنه حينئذ يلزم أن لا يكون شيء منهما موجوداً آتيةً، بل الموجودُ لو نُتَوَسَّطَ.

وَيَتَوَقَّفُ اللون على الثاني - أي: الضوء - في الإدراك، لا الوجود، أي: الضوء شَرْطٌ^(١) إدراكِ اللون (١١٨/و) لا شَرْطُ وجوده.

لوقت اللون
على الضوء في
الإدراك

(١) ساقطة من (ب).

وزعم الشيخ أبو علي: أن الضوء شَرَطُ وجود اللون، ويكون اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل، بل عند عدم الضوء يكون الجسم (٩٨/ج) مُتَعَدِّاً لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء.

واحتج عليه: بأن اللون لا يُرى عند عدم الضوء، فَعَدَمُ الرؤية لا يكون بسبب الظلمة، فإن الظلمة غير مانعة عن الإبصار، ولذلك ترى^(١) في الغار^(٢) جماعة خارج الغار، إذا أوقدوا ناراً، مع أن الهواء الحائل بيننا وبين تلك الجماعة مظلم.

ورُدَّ هذا: بأنه يجوز أن يكون عدمُ الرؤية بسبب فَقْدِ شَرَطِ الرؤية، وهو الضوء، لا بسبب مَنع الظلمة.

لا يُقال: الضوء ليس بِشَرَطٍ في الرؤية؛ لأن مَنْ في الغار يرى^(٣) الخارج، مع عدم الضوء بين مَنْ في الغار وبين الخارج؛ لأن الهواء مظلم. لأننا نقول: الضوء الواقع على المَرْتَبِيِّ شَرَطُ في رؤيته، لا الضوء الواقع على الحائل بين الرائي والمَرْتَبِيِّ.

والحقُّ: أن اختلاف الألوان بِحَسَبِ شدة الضوء وضعفه، مُشْعِرٌ بأن اللون الحاصل عند شدة الضوء، حقيقة مخالفة لحقيقة اللون الحاصل عند صَعْفِ الضوء، وهذا يدل على أنه عند شدة الضوء انتفى^(٤) اللون الأول المغاير بالحقيقة للون الثاني، وَحَدَّثَ اللون الثاني.

(١) (ج) (و): ترى.

(٢) أي: ونحن في الغار.

(٣) (ج) زيادة: في.

(٤) (هـ): ينتفي.

ولا وجودَ للقدَرِ المُشْتَرَكِ بين اللونين المختلفين بالحقيقة^(١)؛ إذ يمنع تَحَقُّقُ حِصَّةِ الجنس عند انتفاء الفَصْلِ، فأخِيسَ من هذا أن الضوءَ شَرَطُ وجود اللون.

الضوء واللون
متغايران حَساً

واللون والضوء متغايران حِسّاً، أي: المتغايرة بينهما مستفادة من الجِسِّ، ولأن الضوء لو كان نفسَ البياض مثلاً، لكان البياض لا يُشارِكُ السوادَ في الضوء، كما لا يُشارِكُهُ في البياضية، والتالي باطل؛ لأن السواد والبياض قد يتشاركان في الضوء، مع اختلافهما في الماهية.

وكلُّ من اللون والضوء قابلٌ للشدة والضعف، والقابل للشدة والضعف يكون الأشدُّ منه نوعاً مَبِيناً للأضعف منه، وهو المراد من قوله: «المَبِينان نوعاً».

اللون والضوء
قابِلان للشدة
والضعف

وإنما كان الأشدُّ منه نوعاً مَبِيناً للأضعف منه؛ وذلك^(٢) لأن السوادَ الشديدَ يُخَالِفُ السوادَ الضعيفَ في الشدة والضعف، فلا يخلو: إما أن يكونَ الاختلافُ بينهما بالحقيقة أو بالعوارض، والثاني (١٠٥/هـ) محال، وإلا لم يكن التفاوتُ في السواد بل في أمر خارج عنه، لكن تَعَلُّمُ قطعاً (١١٩/ب) أن التفاوت في السوادية، فتعيَّن الأول، فيكون الأشدُّ نوعاً مُخَالِفاً للأضعف.

ولنُسَرِّها هنا إشارة ما إلى أن المَقُولَ بالتشكيك، من عوارض ما يقال عليه من الأفراد؛ وذلك لأن نسبة الماهية وذاتياتها إلى الجزئيات على السواء، فإن جميعَ الجزئيات متساوية في أن تَحَقِّقَهَا ذِهنًا وخارجاً

(١) (ب): في الحقيقة.

(٢) ساقطة من (أ).

لا يُصَوَّرُ إلا عند تحقُّقِ الماهية وذاتياتها، ويرتفعُ بارتفاع الماهية وذاتياتها، وأن الماهية وذاتياتها تتقدَّمُ عليها ذهنًا، فلا تكون الماهية وذاتياتها بالنسبة إلى شيء منها أقدم أو أولي أو أشدَّ.

وتقدَّمُ بعض الجزئيات على بعض بالوجود، لا يقتضي تقدُّمه عليه بالماهية، فإن نسبة الماهية إلى الجزئي المتقدِّم بالوجود، كسبته إلى الجزئي المتأخر بالوجود، فلا تكون الماهية وذاتياتها مَقُولَةً على الجزئيات بالتشكيك، بل المَقُولُ بالتشكيك من العوارض.

والمَقُولُ بالتشكيك إذا كان من لوازم حقيقة الجزئيات، لا بد وأن تكون الجزئيات مختلفةً بالحقيقة؛ لأن اختلاف اللوازم يَسْتَدْعِي اختلاف الملزومات، وإلا يلزم صدقُ الملزوم بدون اللازم، وهو محال.

الضوء ليس
بجسم

واختلفوا في أن الضوء جِسْمٌ أو لا ؟

فذهب المحققون إلى أن الضوء ليس بجسم^(١)؛ إذ لو كان جسمًا لحَصَلَ^(٢) ضِدُّ المحسوس؛ وذلك لأنه لو كان جسمًا - وهو مُبَصَّرٌ - لكان سائرًا لما تحته، فكلما ازداد نورًا ازداد سترًا، والمحسوس ضد ذلك؛ لأن المحسوس أن الضوء لا يكون (ز/١٢١) سائرًا لما تحته، وكلما ازداد كان ما تحته أظهر، فثبت أنه لو كان جسمًا لحَصَلَ ضِدُّ المحسوس، وضدُّ المحسوس مُتَنَفٍ، فلا يكون الضوء جسمًا.

وفيه نَظَرٌ، والحقُّ أن يقال: لو كان الضوء جسمًا يلزم التداخلُ،

(١) (ز): جسمًا.

(٢) (هـ): يعمل.

أو ازديادُ حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه، والتالي (ج/٩٩) ظاهر الفساد.

واحتجَّ مَنْ قال بأن^(١) الضوء جسم^(٢): بأن الضوء مُنَحْدِرٌ من الشمس أو النار أو غيرهما، وكلُّ مُنَحْدِرٍ مُتَحَرِّكٌ، وكلُّ مُتَحَرِّكٍ جسمٌ، وبأن الضوء يتحرَّكُ بحركة المُضِيءِ، وكلُّ متحرِّكٍ جسمٌ.

أجيب: بأننا لا نُسلِّمُ أن الضوء مُنَحْدِرٌ، بل الضوء يَحْدُثُ في قابله المُقَابِلِ دَفْعَةً، لكن لما كان حدوثه من شيء عالٍ، سَبَقَ إلى الوَهم أنه مُنَحْدِرٌ.

ولا نُسلِّمُ أن الضوء يَتَحَرَّكُ^(٣) بحركة المُضِيءِ، بل الشمسُ تتَحَرَّكُ فَيَحْدُثُ في مقابلها^(٤) الضوء، وينتفي ما حَدَثَ قبل هذه المقابلة، بسبب زوال المقابلة الأولى عند انتقال الشمس من مؤوِجِها الأول، فَيَوَهم^(٥) أنه انتقل بانتقال الشمس.

فَبَيَّنَتْ: أن الضوء (١١٩/و) ليس بجسم، بل هو عَرَضٌ قائم بالمحلِّ، مُعَيَّدٌ لحصول مِثْلِهِ في الجسم المقابل لمحلِّه،^(٦) كضوء الشمس، فإنه عَرَضٌ قائمٌ بها مُعَيَّدٌ لحصول ضوء آخر مِثْلِهِ في الجسم المقابل للشمس.

(١) (أ) (ج) (ز): إن.

(٢) ينسب هذا القول إلى بعض قدماء الحكماء، انظر: نهاية المرام ٥٤٨/١.

(٣) (هـ): متحرك.

(٤) (ج) (ز): مقابلتها.

(٥) (ب): فترهم.

(٦) (ب): بمحلِّه.

والضوء قسمان: ذاتي وعَرَضي، فالذاتي: هو^(١) ما حَدَثَ من **الضوء ذاتي وعرضي**
ذات المُضيء في ذاته، ويسمى ضوءاً. والعَرَضي: ما حَدَثَ من ذات
المُضيء في غيره، ويسمى نُوراً^(٢).

وأيضاً: الضوء أولٌ وثاني^(٣)، فالضوء الأول: ما حَصَلَ من **الضوء أول وثاني**
المُضيء لذاته، كضوء الهواء الذي صار مُضيئاً بالشمس؛ والضوء
الثاني: ما حَصَلَ من المضيء لغيره، كضوء وجه الأرض قبل طلوع
الشمس، فإنه صار مضيئاً بالهواء الذي صار مضيئاً بالشمس.

والظلمة: عبارة عن عدم الضوء عما مِنْ شأنه أن يكون مضيئاً، **تعريف الظلمة**
فإن الشيء الذي مِنْ شأنه الضوء إذا انتفى عنه الضوء صار مظلماً، ولا
يحتاج إلى أن يَحْدُثَ فيه كَيْفِيَّةٌ أُخْرَى حتَّى يَصِيرَ مظلماً، فتكون الظلمة
عَدَمَ مَلَكَه الضوء.

❖ قال:

وَمِنْهَا: الْمَسْمُوعَاتُ، وَهِيَ: الْأَصْوَاتُ الْحَاصِلَةُ مِنَ التَّعْوِجِ **من التكيفات**
الْمَعْلُولِ لِلْقَرْعِ وَالْقَلْعِ^(٤)، بِقَرْطِ الْمُقَاوِمَةِ فِي الْحَاجِجِ. وَيَسْتَحِيلُ **المسورة**
بَقَاؤُهُ؛ لِوُجُوبِ إِدْرَاكِ الْهَيْئَةِ الصُّورِيَّةِ. وَيَحْصُلُ مِنْهُ آخَرُ^(٥).

(١) ساقطة من (ز).

(٢) ويدل عليه قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ سِجَّةً وَالنَّجْمَ نُورًا﴾ يونس: ٥٠.

(٣) قال الجرجاني في الحاشية: «هذا تقسيم للضوء العرضي، أعني: الضوء الحاصل في شيء من مضيء آخر» ل: ٢٠٦.

(٤) (هـ): أو القلع.

(٥) (و): أخرى. وفي (ز) زيادة: وهو الصدى.

○ أقول:

ومن الكيفيات المحسوسة: المسموعات^(١)، وهي الأصوات.

قيل: إن الصوت جسم^(٢)، وهو باطل؛ لأن الأجسام مُشَارِكَةٌ في الجسمية ومُخَالِفَةٌ بالأصوات، وما به التشارك غير ما به التخالف؛ ولأن الأجسام مُبْصِرَةٌ، والأصوات ليست بمُبْصِرَة.

وقيل: إنه القَرْعُ أو القَلْعُ.

وقيل: إنه التَّمَوُّجُ.

وكلاهما باطل؛ لأن كلا من القَرْع والقَلْع والتَمَوُّج مُبْصَر، والصوت ليس بمُبْصَر.

إذا^(٣) حَرَفْتَ ذلك فنقول: الصوتُ يَخْذُلُ من تَمَوُّجِ الهواء المَعْلُولِ لِلْقَرْعِ (هـ/١٠٦) أو القَلْعِ^(٤)، والتَمَوُّج ليس عبارةً عن حركة انتقالية من هواء واحد بعينه، بأن يكون الهواء الواحد^(٥) بعينه يَخِيلُ الصوتَ وَيَنْقُلُهُ إلى الصَّمَاخِ، بل عبارة عن أمر يَخْذُلُ^(٦) بَصْذَمٍ بعد صَدْمٍ، وسكونٍ بعد سكونٍ.

(١) انظر في المسموعات: المباحث المشرقة ٣٠٥/١، الصحائف الإلهية ص ١٩٤،

نهاية المرام ٥٦٠/١، مطالع الأنظار ص ٩٠، شرح المقاصد ٢٧٣/٢، شرح

المواقف ١٥٥/٢، شرح التجريد للقوشجي ١٠٠/٣.

(٢) هذا القول نسب الأشعري إلى النظام. انظر: مقالات الإسلاميين ١١٢/٢.

(٣) (ج) (هـ): وإذا، (أ): فإذا.

(٤) قال الضفازاني: «والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله - تعالى - من غير تأثير

لتموج الهواء والقَرْع والقَلْع كسائر الحوادث» شرح المقاصد ٢٧٣/٢، وما ذكره

الشارح هنا هو منهج الفلاسفة، كما نسب إليهم التفتازاني.

(٥) ساقطة من (و).

(٦) في هامش (هـ) (ز) زيادة: في الهواء.

وهذا التَمَوُّجُ سببه: الْقَرَعُ، وهو إِمْتِاسٌ عَنِيفٌ؛ أو الْقَلْعُ، وهو تَفْرِيقٌ عَنِيفٌ، فَإِنَّ الْقَرَعَ وَالْقَلْعَ كُلُّهُمَا يُخَوِّجُ الْهَوَاءَ إِلَى أَنْ يَنْقَلِبَ مِنَ الْمَسَاقَةِ الَّتِي سَلَكَهَا الْقَارِعُ أَوْ الْقَالِعُ إِلَى جَنْبَيْهَا^(١) بعنف شديد، ويلزم منه انقياد الهواء المُتَبَاعِدِ مِنْهُ لِلتَّشَكُّلِ وَالتَّمَوُّجِ الْوَاقِعَيْنِ هُنَاكَ.

وَالْقَرَعُ وَالْقَلْعُ لِلذَّانِ هُمَا سَبَبُ التَّمَوُّجِ، الَّذِي هُوَ سَبَبٌ قَرِيبٌ لِلصَّوْتِ، مُشْرُوطٌ بِالْمُقَاوَمَةِ لَا الصَّلَابَةِ، فَإِنَّ قَرَعَ الْمَاءِ بِشَيْءٍ يُوجِبُ الصَّوْتَ (١٢٠/ب) مَعَ عَدَمِ الصَّلَابَةِ، وَقَلَعَ شَيْءٌ مِنَ الْقَطْنِ غَيْرُ مُصَوِّتٍ لِعَدَمِ الْمُقَاوَمَةِ.

الصوت موجد
في الخارج

وَالصَّوْتُ مَوْجُودٌ فِي الْخَارِجِ^(٢)، أَي: فِي تَمَوُّجِ الْهَوَاءِ الْخَارِجِ عَنِ الصَّمَاخِ، وَإِلَيْهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ: «فِي الْخَارِجِ» أَي: الْأَصْوَاتُ الْحَاصِلَةُ فِي الْخَارِجِ.

وَقِيلَ: إِنَّهُ لَا وَجُودَ لَهُ فِي الْخَارِجِ، بَلْ إِنَّمَا يَخْدُثُ^(٣) فِي السَّامِعَةِ عَنْ^(٤) مُلَامَسَةِ التَّمَوُّجِ عِنْدَ بُلُوغِهِ إِلَى الصَّمَاخِ، وَأَمَّا قَبْلَ ذَلِكَ فَلَا وَجُودَ لَهُ أَصْلًا^(٥).

(١) (ب): جنبها، و (هـ): (ز): جنبها.

(٢) أثبت العلم الحديث أن ليس للصوت وجود في الخارج، فليس في الخارج إلا موجات هوائية. أما الصوت: فهو خبرة سيكولوجية تحدث في المركز السمعي في المخ، حينما تؤثر هذه الموجات الهوائية في أعضاء السمع الموجودة في الأذن الداخلية. انظر: الإدراك الحسي عند ابن سينا للدكتور نجاتي ص ١١٠.

(٣) (ب): يحصل.

(٤) (ب) (و) (ز): عند.

(٥) ساقطة من (هـ).

وهذا^(١) باطل؛ لأنه لو كان كذلك، لَمَا أَدْرَكْنَا الصوتَ إلا في تلك الحالة فقط، ولو كان^(٢) إدراكنا إياه في تلك الحالة فقط، لَمَا أَدْرَكْنَا الجهةَ عند وصول الصوت إلينا؛ لأن الجهةَ لا يَتَقَيُّ منها أثر في الهواء المُتَمَوِّج عند بلوغه إلى الصَّماخ، كما أنا لَمَا لم نُدْرِكِ الملموسَ إلا حالَ وصوله إلينا، لم نُدْرِكِ باللمس أن الملموسَ من أيِّ جهة وَصَلَ إلينا.

ويستحيل بقاء الصوت، أي: بقاء أجزائه في الوجود معاً، بل تُوجَدُ (١/٦٠) أجزاؤه على سبيل التجدد والانقضاء، (١٠٠/ج) كالحركة والزمان (١٢٢/ز)؛ وذلك لأن الصوتَ لو كان موجوداً قارّاً الأجزاء، لكانت حروفُ الكلمة التي يُكَلِّمُ بها باقيةً في الخارج معاً بالضرورة، لكن استحالة بقاءها معاً؛ لأننا نُدْرِكُ الهيئةَ الصورية، أي: الترتيبَ الخاصَّ الواقعَ في حروف الكلمة، فلو كانت حروفُ الكلمة مجتمعّة قارّةً، لم يكن سماعُ^(٣) زيد مثلاً على هذا التاليف والترتيب الخاص، أولى من سماعه على سائر تاليفاتها، فلم تُسَمَعْ الهيئةُ الصورية لها، هذا خُلِفَ.

ويَخْضَلُ من التَمَوِّجِ الحاصل بسبب القَرعِ أو القَلعِ^(٤) تمَوِّجٌ آخر، ويَخْضَلُ منه صوتٌ آخر، وهو الصَّدئ.

واعلم: أن الهواء إذا تَمَوَّجَ وقاومه مُصَادِمٌ، كجبل أو جدار

يستحيل بقاء
الصوت

صوت الصدى

(١) (ج): وهو.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) ساقطة من (و).

(٤) (ب) (و) (ز): والقَلع.

أَفَلَسَ، بحيث يَصْرُفُ هذا الهواء المُنْمُوْجَ إلى خَلْفٍ محفوظاً فيه هيئَةُ
تَمُوْجِ الهواء الأول، حَدَثَ من ذلك صوتٌ هو الصدى.

* قال:

وَتَعْرِضُ لَهُ كَيْفِيَّةٌ مُّتَمَيِّزَةٌ^(١) يُسَمَّى بِإِعْتِبَارِهَا حَرْفًا، إِمَّا:
مُصَوِّتٌ أَوْ صَائِتٌ، مُتَمَائِلٌ أَوْ مُخْتَلِفٌ، بِالذَّاتِ أَوْ بِالْعَرَضِ،
وَيَنْتَظِمُ^(٢) مِنْهَا^(٣) الْكَلَامُ بِأَقْسَامِهِ، وَلَا يُعْقَلُ غَيْرُهُ.

○ أقول:

الصوتُ تَعْرِضُ لَهُ كَيْفِيَّةٌ يَتَمَيَّزُ بِهَا عن صوت آخر، يُشَارِكُهُ فِي
الْجِدَّةِ أَوْ الثَّقَلِ^(٤)، تَمَيَّزاً فِي الْمَسْمُوعِ، وَيُسَمَّى الصَّوْتُ بِإِعْتِبَارِ هَذِهِ
الْكَيْفِيَّةِ حَرْفًا.

واحترزنا بقولنا: «تَمَيَّزاً فِي الْمَسْمُوعِ» عن الصوت الطويل
والقصير، وعن الصوت المُلَانِمِ (١٢٠/و) وغير المُلَانِمِ، فَإِنَّ كَلَّأَ
مِنْهَا^(٥) قَدْ عَرَضَ لَهُ هَيْئَةٌ يَتَمَيَّزُ بِهَا عن صوت آخر، هُوَ مِثْلُهُ فِي الْجِدَّةِ
وَالثَّقَلِ^(٦)، لَكِنْ^(٧) لَيْسَ تَمَيَّزاً فِي الْمَسْمُوعِ؛ لِأَنَّ الطَّوْلَ وَالْقَصَرَ،
وَالْمَلَانِمَةَ وَغَيْرَ الْمَلَانِمَةِ، لَيْسَ بِمَسْمُوعَةٍ. أَمَّا الطَّوْلُ وَالْقَصَرُ:

(١) (هـ): متميزة.

(٢) (ج): فينتظم.

(٣) (هـ): منه.

(٤) (ج): والثقل.

(٥) (ب): منها.

(٦) (هـ): أو.

(٧) (ب): ولكن.

فلأنهما من الكميات، والكميات غير مسموعة، وأما الملازمة وعدمها:
فلأنهما مطبوعان.

أقسام الحرف

والحرف^(١): إما مُصَوِّتٌ، وهو الذي يسمى بالعربية: حَرْفُ الْمَدِّ
وَاللَّيْنِ، وهو الألف والواو والياء، إذا تَوَلَّدَتْ من إشباع ما قبلها من
الحركات المُجَانِسَةِ لها: الفتحُ للألف، والضمُّ للواو، والكسْرُ للياء،
كـ«هُوَ وَهِيَ». ولا يُمكنُ الابتداءُ بها في تلك الحالة؛ لأنها حينئذٍ
ساكنة، ولا يمكنُ الابتداءُ بالساكِن.

وإما صامتٌ، وهو ما عدا حَرْفُ الْمَدِّ وَاللَّيْنِ، مثل: التاء والطاء
وغيرهما، ويمكن^(٢) الابتداء به.

وَالصَّوَابُ: إما مُتَمَاثِلَةٌ كالباء والباء، إذا كانا^(٣) ساكنين، أو
متحرّكين بحركتين متماثلتين كالفتحتين أو الضمتين أو الكسرتين؛ وإما
مختلفة، والمختلفة: إما مختلفة بالذات والحقيقة كالباء والجيم، أو
مختلفة بالعوارض، بأن تكون الحروف من نوع واحد كالجيمين مثلاً،
ويكون أحدهما متحرّكاً والآخر ساكناً، أو يكون أحدهما متحرّكاً بحركة
والآخر بحركة^(٤) (١٠٧/هـ) غيرها.

سبيل الكلام

وَالكَلَامُ يتألف من الحروف بأقسامه، فإن هذه الحروف إذا تَأَلَّفَتْ
تأليفاً مخصوصاً، يسمى المُتَأَلَّفُ كَلَاماً.

أقسام الكلام

وهو: مُفْرَدٌ وَمُؤَلَّفٌ، والمُؤَلَّفُ: تامٌّ: خبرٌ وأمر ونهي واستفهام

(١) (هـ) (ز): والحروف.

(٢) (أ) (ج): وهو يمكن.

(٣) (هـ): كانا.

وتعجب ونداء؛ وغير تام: تقييدي وغيره^(١). فجميع أقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف.

ولا يُعقل كلام^(٢) غير المؤلف^(٣) من الحروف المسموعة، هذا عند المعتزلة^(٤).

وأما الأشاعرة^(٥) فقالوا^(٦): إن الكلام: نَفْسِي، وهو المعنى القائم **الكلام النفسي** بالنفس، الذي هو مدلول المؤلف من الحروف؛ ولفظي، وهو المؤلف من هذه الحروف.

وقولهم: «لا يعقل كلام غير المؤلف^(٧) من الحروف» إن أرادوا به أنه لا يُعقل مدلول هذه الألفاظ أصلاً، فهو عَيْنُ الجهالة؛ وإن أرادوا به أن مدلول هذه الألفاظ لا يُطلق عليه الكلام، فهو نزاع لفظي.

والحق: أن الكلام يُطلق على المفهوم القائم بالنفس، كما يُطلق على المؤلف من الحروف، كقول الشاعر:

(١) ساقطة من (و).

(٢) ساقطة من (و).

(٣) (هـ): مؤلف.

(٤) انظر مذهب المعتزلة في هذه المسألة: المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ص

٣٠٦، شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٩.

(٥) انظر مذهب الأشاعرة في هذه المسألة: الإنصاف للباقلاني ص ١٠٦، نهاية الإقدام

ص ٣٢٠، الأربعين للرازي ١/٢٤٤.

(٦) (هـ): غانهم.

(٧) (هـ): مؤلف.

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللَّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ ذَلِيلًا^(١)
لَكِنَّ إِطْلَاقَ الْكَلَامِ عَلَى الْمُؤَلِّفِ مِنَ الْحُرُوفِ، أَشْهُرُ مِنْ إِطْلَاقِهِ
عَلَى مَدْلُولِهِ.

✽ قال:

وَمِنْهَا: الْمَطْطُومَاتُ النَّسْعَةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ تَفَاعُلِ الثَّلَاثَةِ فِي
مِثْلِهَا.

من الكيفيات
المحصنة
المططومات

○ أقول:

ومن الكيفيات المحسوسة: المططومات التسعة^(٢).

ووجه الانحصار في التسعة: أن الجسم الحامل للطعم: إما أن
يكون لطيفاً، أو كثيفاً، أو مُعْتَدِلًا بينهما. وعلى كُلِّ تقدير من التقادير
الثلاثة، فالفاعل فيه: إما الحرارة، أو البرودة، أو الكيفية المُتَوَسِّطَةُ
بينهما، فيكون الحاصلُ تسعةً.

فالحرارة (١٢١/ب) إن فَعَلْتُ في اللطيف حَدَثَتِ الْحَرَاةُ، وفي
الكثيف حَدَثَتِ الْمَرَارَةُ، وفي المعتدل حَدَثَتِ الْمُلوحةُ.

والبرودة إن فَعَلْتُ في اللطيف حَدَثَتِ الْحُمُوزَةُ، (١٠١/ج) وفي
الكثيف حَدَثَتِ الْمُفُورَةُ، وفي المعتدل حَدَثَتِ الْقَبْضُ.

(١) عجز البيت ساقط من (أ) (ب). وينسب هذا البيت إلى الأخطل الشاعر المشهور.
انظر: الفصل في الملل والنحل لابن حزم ١٢/٣.

(٢) انظر في المططومات التسعة: المباحث المشرقية ٣٠٩/١، شرح الإشارات للطوسي
٢٨١/٢، الصحائف الإلهية ص ٢٠٠، نهاية الغرام ٥٨٨/١، مطالع الأنظار ص

والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة: إن فَعَلْتُ في اللطيف
حَدَّثْتُ الدُّسُومَةَ، (١٢٣/ز) وفي الكثيف حَدَّثْتُ الحَلَاوَةَ، وفي
المعتدل حَدَّثْتُ التَّفَاهَةَ.

والتَّفَاهَةُ على نوعين:

أحدهما: أن لا يكون له طَعْمٌ حقيقةً.

والثاني: أن لا يكون له طَعْمٌ في الحِسِّ فقط، ويكون له طَعْمٌ في
الحقيقة، لكن لشدة نكائفه لا يَحْتَلُّ منه شيءٌ يُخَالِطُ اللِّسَانَ، فلا
يُحَسُّ بطعمه^(١)، ثم إذا اخْتَبَلَ في تحليل أجزائه^(٢) وتلطيفها أَحَسَّ منه
بطعمٍ كالنحاس والحديد.

والنوع الثاني^(٣) هو التَّفَاهَةُ التي عُدَّتْ من الطُّعُومِ، لا الأول^(٤).

اعلم: أن مُفْرَدَاتِ الطُّعُومِ هي هذه التسعة، وقد يجتمع في الجسم
الواحد طَعْمَانِ أو أكثر، فَيُحَسُّ بطعمٍ غيرِ هذه التسعة.

أما اجتماع الطَّعْمَيْنِ: فكَاجْتِمَاعِ المرارة والقَبْضِ في الحُضْضِ^(٥)،
ويسمى: البَشَاعَةُ؛ وكاجْتِمَاعِ المرارة والملوحة في الشَّيْخَةِ، وتسمى
الرُّعُوقَةُ.

(١) (أ) (ج) (هـ): بطعم.

(٢) (ب) (هـ): أجزائها.

(٣) ساقطة من (و).

(٤) جملة: «لا الأول» ساقطة من (أ).

(٥) الحُضْضُ بضم الحاء الضاد الأولى وفتحها: صمغ مر كالصبر، مشهور يتداوى به. - شرح
المواقف ١٧١/٢.

وأما اجتماع الأكثر: فكاجتماع المرارة والحَرَافَة والقَبْض في
الباذنجان .

* قال:

وَمِنْهَا: الْمَشْمُومَاتُ ، وَلَا أَسْمَاءَ لِأَنْوَاعِهَا إِلَّا مِنْ جِهَةِ الْمُوَافَقَةِ
وَالْمُخَالَفَةِ .

من الكيفيات
المحسوسة
المشمومات

○ أقول:

ومن الكيفيات المحسوسة: المشمومات^(١) ، وهي الروائح المُذَرَكَة
بالشم .

ولا أسماء لأنواعها إلا من جهة الموافقة والمخالفة ، بأن يقال:
رائحة طيبة ورائحة مُثَنِّتَة ، ويختلف ذلك بِحَسَبِ الأشخاص ، فإن
المُلَانِمَ لشخص قد يكون غير ملانم لغيره .

* قال:

وَالْإِسْتِعْدَادَاتُ الْمُتَوَسِّطَةُ بَيْنَ طَرَفَيْ النَّقِيضِ .

الكيفيات
الاستعدادية

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا مِنْ مَبَاحِثِ النُّوعِ الْأَوَّلِ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ ، شَرَعْنَا فِي النُّوعِ
الثَّانِي مِنْهَا ، وَهِيَ الْكَيْفِيَّةُ الْإِسْتِعْدَادِيَّةُ^(٢) .

وهي: الاستعداداتُ الْمُتَوَسِّطَةُ بَيْنَ طَرَفَيْ النَّقِيضِ ، أي: الانفعال

(١) انظر: المباحث المشرقية ٣١١/١ ، شرح المقاصد ٢٨٨/٢ .

(٢) انظر: المباحث المشرقية ٣١٥/١ ، شرح التجريد للقونيني ١١٥/٣ .

واللائفعال، على معنى: أنه استعدادٌ شديد للانفعال، أو استعداد شديد للانفعال. والأولُ: يسمى اللاقوة، كالمِثْرَاضِيَّة واللِّين، والثاني: يسمى القوة، كالمِصْحَاجِيَّة والصلابة.

* قال:

والتَّفْسَائِيَّةُ: حَالٌ (١٢١/و) أَوْ مَلَكَةٌ.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعُ من النوع الثاني شَرَعَ في النوع الثالث، وهي: الكيفيَّة^(١) النفسانيَّة، أي: الْمُخْتَصَّةُ بذوات الأنفس.

وهي: إن كانت راسخةً سُمِّيت مَلَكَةٌ، وإن كانت غيرَ راسخة الحال والمَلَكَة سُمِّيت حالاً.

والاختلافُ بينهما بالعوارض المُفَارِقَة لا بالفُصُول؛ لأن الكيفيَّة الواحدة بالشخص قد تكون حالاً، فإذا اسْتَحْكَمَت صارت مَلَكَةً، والأمورُ المختلفة بالفُصُول يمتنع أن يَنْقَلِبَ بعضها إلى بعض^(٢).

* قال:

يَنْهَا: الْعِلْمُ، وَهُوَ: إِمَّا تَصَوُّرٌ، أَوْ تَصْدِيقٌ جَازِمٌ مُطَابِقٌ ثَابِتٌ. من الكيفيات
النفسانية العلم

○ أقول:

من^(٣) الكيفيات النفسانية: الْعِلْمُ^(٤).

(١) (ز): الكيفيات.

(٢) (أ) (ج): البعض.

(٣) (ب) (و) (ز): ومن.

(٤) انظر في العلم وما يتعلق به: المباحث المشرقية ٣١٩/١، تلخيص المحصل ص ١٥٥ =

وهو: إما تصوّر؛ وإما تصديق جازم مطابق ثابت.

واختَرَّ «بالجازم» عن الظن، فإنه تصديق (١٠٨/هـ) غير جازم؛ لأن الجازم هو الذي يَمْتَنِعُ احتمالاً^(١) النقيض، والظن لا يَمْتَنِعُ احتمالاً النقيض.

واختَرَّ بقوله «مطابق» عن الجهل المُركَّب، ويقول: «ثابت» عن التقليد، فإنه أراد بالثابت ما يَمْتَنِعُ زواله، والتقليد ليس كذلك.

واعلم: أن العلم يُطلَقُ تارةً، ويُراد به حصول صورة الشيء في العقل، وهو ينقسم إلى تصوّر مُطلق، كما تتصور^(٢) الشمس والقمر والعقل، وإلى تصوّر مع تصديق، كما يُعَلِّمُ^(٣) أن العالم مُحَدَّث.

إطلاقات العلم

والتصديق: هو الحكم بين الشئين بنفي أو إثبات.

ويُطلَقُ تارةً، ويُرادُ به اليقين، وهو قسم من أقسام التصديق؛ لأنه تصديق مُقَيَّد بالجزم والثبات^(٤) والمطابقة، وهو غير منقسم إلى التصوّر وإلى التصديق الجازم المطابق الثابت؛ لأن الشيء لا ينقسم إلى نفسه، وإلى أمر مباين له.

فإن أراد^(٥) بالعلم - الذي جُعِلَ مَوْرَدَ التقسيم - العلم بالمعنى

= الصحائف الإلهية ص ١٦٩، نهاية المرام ٥/٢، مطالع الأنظار ص ٩٤، شرح المقاصد ٢٩٩/٢، شرح المواقيت ١٧٧/٢، شرح التجريد للفوشجي ١١٦/٣.

(١) ساقطة من (و).

(٢) (ز): يتصور.

(٣) (هـ) (و): نعلم.

(٤) (و): الثابت.

(٥) أي: المصنف.

الثاني، لم يصح التقيُّم، وكذا إن أراد به العلمَ بالمعنى الأول؛
ضرورة خروج الأقسام الأخر عن ذلك.

وأيضاً: العلم^(١) بالمعنى الأول لم ينقسم إلى التصوُّر وإلى
التصديق، اللهم إلا أن يُسمَّى القسم الثاني بالتصديق، فلكل^(٢) أن
يُصطلح على ما يشاء^(٣).

فعلِم: أن انقسام العلم إلى التصوُّر وإلى^(٤) التصديق الجازم
المطابق الثابت غير صحيح، ولا يمكن تصحيحه^(٥) إلا أن تُقسَمَ
المعاني الذهنية: إلى نفس الإدراك وإلى ما يُلحَقُه، ويُقسَمَ ما يُلحَقُه إلى
ما يَجْهَلُه مُحْتَمِلاً للتصديق أو التكذيب، وإلى ما لا يَجْهَلُه كذلك،
كالهيات اللاحقة به، في الأمر والنهي والاستفهام والتعني وغير ذلك،
ويُقسَمَ ما يَجْهَلُه مُحْتَمِلاً للتصديق أو التكذيب إلى الجازم وغير
الجازم، والجازم إلى المطابق وغيره (١٠٢/ج)، والمطابق إلى الثابت
وغيره.

ويسمى القَدْرُ المُشْتَرَك بين الإدراك والتصديق الجازم المطابق
الثابت - وهو المعنى الذهني المُقَيَّد بِسَلْبِ الأقسام الباقية - بالعلم،
ويُقسَم^(٦) إلى التصوُّر (١٢٤/ز) والتصديق^(٧) المذكور.

(١) ساقطة من (ج).

(٢) (ز): ولكل.

(٣) (و): شاء.

(٤) ساقطة من (ه).

(٥) أي: تصحيح انقسام العلم إلى التصوُّر والتصديق الجازم المطابق الثابت.

(٦) (و): وينقسم.

لا يقال: العلمُ بمعنى اليقين، واليقينُ أعمُّ من التصوُّر والتصديق.
لأننا نقول: العلمُ بمعنى اليقين يُعْتَبَرُ فيه الحكمُ والجزمُ والمطابقةُ،
والتصوُّرُ مُجَرَّدٌ عنها، فلا يكونُ أعمَّ من التصوُّر.

* قال:

وَلَا يُحَدُّ

علم لا يحد

○ أقول:

أي: لا يُحَدُّ الْعِلْمُ؛ لأنه بديهِيُّ التصوُّر، والتحديدُ إنما يكون
للكسبي.

وما ذكروه في مَعْرِضِ التعريف ليس بحدٍّ له، بل تعريفٌ له
بَحَبِّ اللفظ، والأشياءِ الْبِدْهِيَّةِ^(٢) قد (١٢٢/ب) تُعَرَّفُ بِحَبِّ
اللفظ، كما أشرنا إليه في صَدْرِ الكتاب، وكل ما يَجِدُهُ الْإِنْسَانُ مِنْ
نَفْسِهِ مِنْ هَذِهِ الْكَيْفِيَّاتِ، غَنِيٌّ عَنِ التَّعْرِيفِ بِالْحَدِّ وَالرَّسْمِ.

* قال:

وَيَقْتَسِمَانِ الضَّرُورَةَ وَالْاِكْتِسَابَ.

التصور
والتصديق كل
منهما ضروري
ومكتسب

○ أقول:

أي: التصوُّرُ والتصديقُ يقتسمانِ^(٣) الضرورةَ والاكتسابَ، أي:
ينقسم كلُّ منهما إلى الضروريِّ والمُكْتَسَبِ.

(١) (ج): وإلى التصديق.

(٢) (ب): البديهية.

(٣) (و): ويقتسمان، (هـ): وينقسمان.

وتغني بالتصوّر الضروري: ما لا يُحتاج في تحصيله إلى فكرٍ،
وبالتصديق الضروري: ما يكفي في جزم العقل بنسبة (١/٦١) أحد
طرفيه إلى الآخر تصوّرهما، وإن كانا أو أحدهما مُتصوّراً بالفكرِ.
والمُكتسب من كلّ منهما ما يُعابِلُ ضروريّة^(١).

• قال:

العلم بطرق
علم الانطباع

وَلَا يَدَّ فِيهِ مِنَ الانْطِبَاعِ فِي الْمَحَلِّ الْمُجَرَّدِ الْقَائِلِ، وَحُلُولُ
الْعَيَالِ مُقَابِلَ.

○ أقول:

ولابد في العلم^(٢) من انطباع صورة مساوية للمعلوم؛ وذلك لأننا
نَحْكُمُ على معدومٍ ما في الأعيان بأحكامٍ وجودية، يُمَثِّلُ كثيرٌ من
الأشكال الهندسية المفروضة، مما لا يَقَعُ ممكناً أو ممتنعاً، وكلُّ ما
يُنْكَرُ عليه بالحكم الوجودي له وجودٌ، وإذ ليس في الأعيان فهو في
النفس، وما في النفس: إما نفسٌ حقيقته أو مثاله، والأوّلُ باطلٌ؛ إذ لا
حقيقةً للشيء المعدوم في الخارج، حتى يَخْصُلَ في العقل، فتعيّن
الثاني.

قوله: «المُجَرَّد» إشارة إلى جواب دَخَلَ^(٣) مُقَدَّر.

توجيهه: أن يقال: لو كان العِلْمُ عبارةً عن انطباع صورة الشيء.

(١) (هـ) (و): ضروريته. (ز): الضرورية.

(٢) (ب): للعلم و «في» ساقطة.

(٣) هذا الدنيل للإمام الرازي، ذكره في شرحه على الإشارات ١/١٣٤.

المعلوم في العالم، لكان كل ما حَصَلَ له هذه الصورة كان عَالِماً،
وانتالي باطل؛ فإن الجمادات حَصَلَ لها صورة السواد مثلاً، ولم تكن
عَالِمةً بالسواد.

تقرير الجواب^(١): أن يقال: العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم
في المَحَلِّ المُجَرَّد، والجمادات ليست بِمُجَرَّدة، فلا (١٢٢/و) يلزم أن
تكون عَالِمةً.

وقوله: «القابل» يُخْتَمَلُ أن يكون صفةً مُوضَّحةً، ويُخْتَمَلُ أن
يكون مُعَيَّدةً، وحينئذ يكون جواباً لدَخَل مُقَدَّر.

توجيهه: أن يقال: الصورة العقلية المُجَرَّدة قد تَغْرِضُ له صورة^(٢)
المعقولات، كَصُور^(٣) المعقولات الأولى التي تَغْرِضُ^(٤) لها المعقولات
الثانية، فلو كان (١٠٩/هـ) العلم هو حصول صور^(٥) المعلومات في
المحل المُجَرَّد، لكان الصورة العقلية عَالِمةً بالصورة التي تَغْرِضُ لها.

تقرير الجواب: أن يقال: الصورة العقلية وإن كانت مُجَرَّدة عن
المادة، لكن غير قابلة للعلم، أي: لا يكون مِنْ شأنها العلم؛ لأن ما
مِنْ شأنه العلم ينبغي أن يكون قائماً بنفسه، والصورة العقلية لا تكون
قائمةً بنفسها، فلا يكون حُصُولُ صُور^(٦) المعقولات فيها عِلْماً، فلا
تكون الصورة العقلية عَالِمةً.

(١) قارن بشرح الإشارات للطوسي ٣٤١/٢.

(٢) (ب) (ز): صور.

(٣) (هـ): كصورة.

(٤) (هـ): عرض.

(٥) (و): صورة.

(٦) (ج) (هـ) (و): صورة.

ولو اقتصَرَ على المقابل فقط لكان كفاً^(١) في^(٢) الإشارة إلى جواب الدَّخَلين، لكن دَكَرَ الْمُجَرَّد أيضاً تنبيهاً على أن العَالِمَ لابد وأن يكون غير مادي.

قوله: «وحلول المثال مغاير» إشارة إلى جواب دَخَلٍ آخر.

توجيهه: أن يقال: لو كان العلمُ عبارةً عن انطباع صورة المعلوم في العالم، لكان العالمُ بالحرارة والبرودة والاستدارة حاراً وبارداً ومستديراً، ولكان العالمُ بالجبل يلزم أن يكون الجبلُ بتمامه حاصلًا في ذهنه، وكلها باطل.

توجيه الجواب^(٣): أن يقال: العلمُ ليس عبارةً عن حصول ماهية المعلوم في العالم، بل عبارةً عن حصول مثالٍ ماهيته في العالم، والمثالُ مُغايرٌ في كثيرٍ من الأحكام لما له المثال، كما عَرَفْتَ ذلك في المقصِد الأول.

وإذا كان كذلك لم يلزم (١٠٣/ج) أن يكون الذهنُ حاراً وبارداً ومستديراً^(٤)، وإنما يلزم ذلك أن لو كان المُنطَبِعُ نفسَ ماهية الحرارة والبرودة والاستدارة، وليس كذلك، بل الحاصلُ مثالها.

وأيضاً: لا يلزم أن يكون الجبلُ بتمام ماهيته حاضراً في الذهن، بل يلزم أن يكون مثالُ تمام ماهيته حاضراً في الذهن، ولا امتناع فيه.

(١) (هـ): كافياً، (ز): كفاية.

(٢) (ج): عن.

(٣) هذا الدخَل ذكره الرازي في المحصل ص ٢٤٤.

(٤) قارن بتلخيص المحصل ص ١٥٦.

(هـ) (ب) (هـ): ولا بارداً ولا مستديراً.

لا يُقَال: لو كان العلمُ عبارةً عن انطباع صورة المعلوم في العالم، يلزم أن يكون علمُ المُجَرَّدات بذواتها وصفاتها، كعلمنا بأنفسنا وبأحوال أنفسنا بحصول المثال والصورة فيها، وليس كذلك.

لأننا نقول: العلمُ بالأشياء الخارجة عن المُذَرِك إنما يكون بالانطباع لا غير، وحيثُ لا يكون المرادُ من قوله: «ولا بد فيه من الانطباع» أي: لا بد في العلم بالشيء الخارج عن المُذَرِك من الانطباع^(١).

واعلم: أن العلمَ الذي يَتَوَقَّفُ على الانطباع غيرُ علم الله تعالى، فإن علمه تعالى ليس بالانطباع، كما سيأتي. (١٢٥/ز)

✽ قال:

وَلَا يُمَكِّنُ الْإِتِّحَادُ.

○ أقول:

ذهب طائفة إلى أن العَالِمَ يَتَّحِدُ بالمعلوم عند العلم^(٢)، وذهب

لا يمكن اتحاد
العالم بالمعلوم
ولا نفس
الناطقة بالمثل
لفصل

(١) (هـ): بالانطباع، و«من» ماقطة.

(٢) ذكر الطوسي في شرح الإشارات ٦٩٨/٣: أن هذا المنعِب كان مشهوراً بعد المعلم الأول عند المشائين من أصحابه. وقد شنع ابن سينا على أصحاب هذا المذهب في الإشارات وغيره من كتبه، قال في الشفاء: «وما يقال من أن ذات النفس تصير هي المعقولات، فهو من جملة ما يستحيل عندي، فإني لست أفهم قولهم...» فن النفس ص ٢١٢. لكن ابن سينا ذهب إلى هذا القول في كتابه «المبدأ والمعاد» فناقض نفسه، وأجاب عن ذلك الطوسي: بأن ابن سينا صنف كتابه «المبدأ والمعاد» تقريراً لمنعِب المشائية في المبدأ والمعاد، حسبما اشترطه في صدر تصنيفه. وانظر دفاع صدر الدين الشيرازي عنه في الحكمة المتعالية ٤٤٠/٣.

طائفة^(١) إلى أن النفس الناطقة إذا عَلِمَتْ^(٢) شيئاً اتَّخَذَتْ^(٣) بالعقل
الفَعْلَ.

فَقَوْلُهُ: «ولا يمكن الاتحاد» إشارة إلى بُطْلان هذين المذهبين.

أي: اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن؛ لما بَيَّنَّا أن الاثنين لا
يَجْدَان، وإذا لم يُمَكِّن اتحاد الشيء بالشيء، لم^(٤) يُمَكِّن اتحاد العالم
بالمعلوم، ولا اتحاد النفس الناطقة بالعقل الفَعْلَ.

والذي يَخْتَصُّ بَعْدَ اتحاد العالم بالمعلوم^(٥): أن العَالِمَ إذا عَلِمَ
شيئاً فلنَفَرِضَ^(٦) أنه صار ذلك الشيء المعلوم، مثلاً: إذا عَلِمَ (أ) صار
بعينه (أ)، فلا يَخْلُو حينئذ: إما أن يكون هو كما كان عندما لم يَغْلَمْ
(أ) أو يَطَّلَ منه ذلك.

فإن كان كما كان، فسواء عَلِمَ (أ) أو لم يَغْلَمْها. وإن كان يَطَّلَ
منه ذلك، فلا يَخْلُو: إما أن تكون ذاته يَطَّلَتْ أَوْحَالَ لها، فإن كان
الثاني فالذات باقية، فلا يكون اتحاداً بل يكون استحالةً، أي: تَغْيِيراً من
حال إلى حال، وإن كان (١٢٣/ب) الأول، فحينئذ قد يَطَّلَ ذاته،
وَحَدَثَ شيء آخر، ليس أنه صار هو شيئاً آخر.

(١) هذا القول ينسب إلى بعض قدماء الحكماء. انظر: نهاية المرام ٣٧/٢.

(٢) (أ) (هـ) (و): علم.

(٣) كذا في (ج) وفي الباقي: اتحد.

(٤) (ج): لا.

(٥) هذا الدليل لابن سينا، ذكره في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي ٦٩٨/٣.

(٦) (ب): ليغرض.

وايضاً: إذا عَلِمَ (أ) ثم عَلِمَ (ب) (أ) أ يكون كما كان عندما عَلِمَ (أ)؟ حتى يكون سواءً عَلِمَ (ب) أو لم يَعْلَمْهُ؟ أو يصير^(١) شيئاً آخر؟ والأول باطلٌ بالضرورة، وكذا الثاني، وإلا يلزم أن يكون مُتَجَدِّدُ الذات أو الاستحالة، وعلى التقديرين يلزم عدم الاتحاد.

والذي يَخْتَصُّ بِعَدَمِ اتِّحَادِ النَّفْسِ النَّاظِقَةِ بِالْمَقْلِ الْفَعَالِ^(٢): أن النفس الناطقة لو اتَّحَدَتْ بالعقل^(٣)، فلا تخلو: إما أن تَتَجَدَّدَ ببعضه أو به من حيث هو. فإن كان الأولُ يلزم تجزئة العقل الفعّال، وإن كان الثاني يلزم أن تكون النفسُ الناطقة عَالِمَةً بجميع المعلومات.

✽ قال:

وَيَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْمَقُولِ، كَالْحَالِ وَالِاسْتِجَابِ. وَلَا يُعْقَلُ إِلَّا مُضَافًا، يَقْوَى الْإشْكَالُ مَعَ الْإِتِّحَادِ.

تعذر العلم
بشيء
بالعلم به

○ أقول:

اِخْتَلَفَ فِي أَنَّ الْعِلْمَ هَلْ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْمَعْلُومِ؟ أَي: تَعَدُّ الْمَعْلُومُ يَتَدَعِي تَعَدُّ الْعِلْمِ بِهِ أَمْ لَا؟

فذهب الْمُصَنِّفُ إِلَى أَنَّهُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْمَعْلُومِ، أَي: الْجُلْمُ الْوَاحِدُ (١١٠/هـ) لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ عِلْمًا بِمَعْلُومَيْنِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْعِلْمَ

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) هذا الدليل لأبن سينا، ذكره في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي

٧٠٢/٣.

(٣) (ب) (ز) زيادة: الفعّال.

عبارةً عن حصول صورة المعلوم في العالم، وصورة^(١) الأشياء
المتغيرة متغيرة بالضرورة.

فحصول صورة ما متغيرٌ لحصول صورة غيرها، فالعلم بأحد
الشيئين (١٢٣/و) متغيرٌ للعلم بالآخر، فلا يكون العلم الواحد علماً
بمعلومين.

وذهب أهل السنة^(٢) إلى أن العلم القديم يتعلّق بمعلومات الله
تعالى التي لا نهاية لها، مع أنه واحد.

وأما العلم المحدث: فذهب أبو الحسين الباهلي^(٣) إلى أن العلم
الواحد يجوز أن يتعلّق بمعلومات كثيرة^(٤)، وحكي عن الشيخ
الأشعري^(٥) ذلك، وأنكره الأستاذ أبو إسحاق^(٦) وقال^(٧): إنه ذكره في
الإلام على من يقول العلم الواحد يتعلّق بمعلومين.

(١): (أ): وصور.

(٢) انظر: أصول الدين لأبي منصور البغدادي ص ٣٠، شرح المقاصد ٣٢٥/٢، شرح
المواقف ١٨٧/٢.

(٣) كذا في جميع النسخ، وكناه الذهبي والصفدي بأبي الحسن، وهو أبو الحسن الباهلي
البصري، شيخ المتكلمين، وتلميذ أبي الحسن الأشعري. من تلاميذه الباقلاني
والإسفرآيني، توفي في حدود السبعين والثلاثمائة. انظر سير أعلام النبلاء
٣٠٤/١٦، الوافي بالوفيات للصفدي ٣١٢/١٢.

(٤) وقول الباهلي مقيد بكونه في العلم الضروري دون المكتسب. انظر: أصول الدين
لأبي منصور ص ٣٠.

(٥) منعب الشيخ أبي الحسن الأشعري: أنه لا يجوز أن يتعلق العلم الواحد بمعلومين،
نسب إليه ذلك التفازاني في شرح المقاصد ٣٢٥/٢، والإيجي في المواقف، انظر:
شرح المواقف ١٨٧/٢.

(٦) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق، من متكلمي الأشاعرة، عالم
بالفقه والأصول، له مناظرات مع المعتزلة، مات ببغداد سنة ٤١٨ هـ. الأعلام ٥٩/١.

(٧) ساقطة من (و).

وذهب الجبائيُّ إلى جواز تَعَلُّقِ العلم الواحد بمعلوماتين، وأوجب ذلك من أهل السنة أبو منصور البغدادي^(١).

وقال القاضي: كلُّ معلومين لا يَتَقَلَّقُ أحدهما عن الآخر (١٠٤/ج) في العقل، يجوز أن يَتَعَلَّقَ بهما علمٌ واحد، وكلُّ ما يَصِحُّ أن يُعْلَمَ عند الذهول عن شيء آخر، فلا يُمْكِنُ أن يَتَعَلَّقَ بهما علم واحد^(٢).

قوله: «كالحال والاستقبال» أوردَهُ مثلاً لاختلاف المعلوم، وأشار به إلى بطلان مذهب جماعةٍ من المعتزلة، ذهبوا إلى أن العلم بالاستقبال عِلْمٌ بالحال عند حُضور الاستقبال^(٣)، فإن العلم بأن الشيء سَيُوجَدُ عِلْمٌ بوجوده إذا وُجِدَ.

(١) هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي النحوي الإسفراييني، أبو منصور، عالم متفنن، من أئمة الأصول، كان صدر الإسلام في عصره، ولد ونشأ في بغداد، ومات في إسفرائين سنة ٤٢٩هـ، له عدة مصنفات منها: أصول الدين، والفرق بين الفرق.

الأعلام ١٧٣/٤.

قال أبو منصور في كتابه أصول الدين: «والصحيح عندنا: أن كل علم متعلق بمعلوماتين؛ لأن من علم شيئاً كان عالماً به وبأنه عالم به، ولو كان علمه بالشيء غير علمه بأنه عالم، لجاز وجود أحد العلمين فيه مع عدم الآخر، وكان يعلم الشيء من لا يعرف أنه عالم به، وهذا محال، فما يؤدى إليه مثله» ص ٣٠.

(٢) من قوله: «العلم القديم...» إلى هنا منقول من تلخيص المحصل للطوسي ص ١٥٨، ينصرف لا يكاد يذكر.

قلت: والخلاف السابق في العلم المحدث مقيد بأن يكون علن سبيل التفصيل؛ إذ لا خلاف في أن العلم الواحد الإجمالي يتعلق بما فيه كثرة.
انظر: شرح المواقيت ١٨٧/٢.

(٣) قال الجرجاني في الحاشية: «كأنهم ذهبوا إلى ذلك تفادياً عن لزوم التغير في علمه تعالى، فزعموا أن علمه - تعالى - في الأزل بوجود الأشياء فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها. وأما أهل السنة فقد قالوا: إن علمه - تعالى - صفة واحدة يتعمد تعلقها بتعدد المعلومات، ويتغير بتغيرها، فلا تغير في صفته تعالى» ل: ٢١١ - ٢١٢.

وهو باطل، فإن العلم بأن الشيء سَيُوجَدُ مشروطٌ بعدم الشيء في الحال، ووجوده في ثاني الحال، والعلم بأن الشيء موجود غير مشروط بعدم في الحال، بل مشروطٌ بالوجود في الحال، فأحدهما غير الآخر.

والعلم لا يُعَقَّلُ إلا مضافاً إلى معلومه، فإن العلم علم بالشيء، لكن لا تكون الإضافة داخلية في مفهومه ولا نفس مفهومه، بل تكون لازمة له، فإنه عبارة عن حصول الصورة، والصورة إنما تكون صورة لشيء، فتكون الإضافة إلى ذلك الشيء لازمة له.

ثم قال المصنف: «فيقوى الإشكال مع الاتحاد» أي: إذا كان العلم لا يُعَقَّلُ إلا مضافاً، يَقْوَى الإشكال عند اتحاد العالم والمعلوم، وذلك لأن العالم والمعلوم إذا كانا شيئاً واحداً، توجه الإشكال بأن يقال: أنتم جعلتم العلم عبارة عن حصول صورة مساوية^(١) للمعلوم في العالم، فلا^(٢) يُمكن عند اتحاد العالم والمعلوم، وإلا يلزم اجتماع صورتين متساويتين^(٣) لشيء واحد.

ويَقْوَى الإشكال (١٢٦/ز) باعتبار لزوم الإضافة؛ إذ العلم بالشيء يستدعي الإضافة، والإضافة لا تُصَوَّرُ^(١) إلا بين الشئين، فعند اتحاد العالم والمعلوم لا تتحقق الإضافة، فلا يتحقق العلم؛ لانتفاء لازمه الذي هو الإضافة.

(١) (و): مساوية.

(٢) (ز): ولا.

(٣) (أ) (هـ): (ز): متساويتين.

(٤) (أ): ولا تصور الإضافة.

والجواب^(١) عن الإشكال الأول: أن العلم بالشيء الخارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، وأما العلم بما هو غير خارج عن العالم، فهو عبارة عن حصول^(٢) نفسه. وعن الثاني: أنه^(٣) عند اتحاد العالم والمعلوم تتحقق الإضافة لِتَحَقُّقِ الشَّيْئَيْنِ:

أحدهما حصول ذلك الشيء، أعني: وجوده الذي هو العلم، والآخر: نفس ذلك الشيء، الذي هو العالم والمعلوم. ولا شك أن حصول الشيء مغاير للشيء؛ لأن الوجود مغاير للماهية، فالإضافة تَعْرِضُ للحصول بالقياس إلى الشيء. هذا هو التحقيق.

واعلم: أن العلم الذي تلزمه الإضافة هو غير علم الله تعالى بذاته، فإن عِلْمَهُ تعالى بذاته هو نفس ذاته الذي هو عَيْنُ وجوده، فلا اثنية فيه، حتى تُتَصَوَّرَ الإضافة بينهما.

✽ قال:

وَهُوَ عَرَضٌ؛ لَوْجُودِ حَلِّهِ فِيهِ.

العلم عرض

○ أقول:

عِلْمُ^(٥) غير الله تعالى عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم إذا

(١) (و): فالجواب.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) في هامش (ب): حضور. نسخة.

(٤) (ب) (ز): أن.

(٥) العبارة في (هـ): اعلم أن علم....

كان المعلوم خارجاً عن العالم، وعن حصول نفس المعلوم إذا لم يكن خارجاً.

ففي العلم بالأشياء الخارجة عن المذكر: صورة؛ وحصول (١/٦٢) تلك الصورة؛ وإضافة الصورة إلى الشيء المعلوم؛ وإضافة الحصول إلى الصورة. وفي العلم بالأشياء الغير الخارجة عن العالم: حصول نفس ذلك الشيء الحاصل؛ وإضافة الحصول إلى نفس ذلك الشيء. ولا شك أن الإضافة في جميع الصور عَرَضٌ؛ لأنها تكون موجودة في موضوع.

وأما نفس حقيقة الشيء في العلم بالأشياء الغير الخارجة عن العالم تكون: جوهرًا إن كان المعلوم ذات العالم؛ لأنه حينئذٍ (١٢٤/ب) تكون تلك الحقيقة موجودة لا في موضوع؛ (١١١/هـ) ضرورة كون ذات العالم كذلك؛ وعَرَضًا إن كان المعلوم أحوال ذاته؛ لأنه حينئذٍ تكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالم، فتكون عَرَضًا.

وأما الصورة في العلم^(١) بالأشياء الخارجة عن العالم: فإن كانت صورة لعَرَضٍ، بأن يكون المعلوم عَرَضًا، فهو عَرَضٌ بلا شك؛ ضرورة صِدْقِ حَدِّ العَرَضِ عليه، فإنها^(٢) تكون موجودة في موضوع؛ وإن كانت صورة لجوهر، بأن يكون المعلوم جوهرًا، فعَرَضٌ أيضاً.

لكن فيه شبهة: أما أنه عَرَضٌ فلصِدْقِ حَدِّ العَرَضِ عليه.

(١) (ز): العالم.

(٢) (ب): بأنها.

وأما الشبهة: فلأن المعقول - الذي (١٢٤/و) هو جوهر^(١)، جوهرته صفة ذاتية، فماهيته^(٢) من حيث هي جوهر، (١٠٥/ج) وماهيته من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية منه؛ لأن انتساب الماهية إلى الوجود الذهني وإلى الوجود الخارجي، لا يُوجب الاختلاف في نفس الماهية.

وإذا كان^(٣) ماهية المعقول محفوظة في الصورة العقلية، والماهية - من حيث هي لذاتها - جوهر، تكون الصورة العقلية أيضاً جوهرًا، فلا تكون عَرَضًا؛ إذ يتمتع أن يكون الشيء الواحد بعينه جوهرًا وعَرَضًا. والجواب: أنا لا نُسلم أن الماهية - من حيث هي - محفوظة في الصورة العقلية.

قوله^(٤): «لأن انتساب الماهية إلى الوجود الذهني وإلى الوجود الخارجي، لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية».

قلنا: مُسلم^(٥) ذلك، ولكن لا نُسلم أن المُنتسب إلى الوجود الذهني - أعني: الصورة العقلية^(٦) - هو ماهية المعقول، بل سَبَحُها ومثالها، والشَّيْخُ والمِثَالُ للشيء مُغايرٌ لذلك الشيء، وإن كان مُطابِقًا له، على معنى أن الحاصل من الشيء في العقل هو عَيْنُ الشَّيْخ.

(١) ساقطة من (و).

(٢) (هـ): لماهية.

(٣) (ج) (و): كانت.

(٤) (ج): وقوله.

(٥) (هـ): نعلم.

(٦) (ج): المعقولة.

وإن كانت^(١) الصورة العقلية مغايرةً لماهية المعقول، لا يلزم من جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصورة العقلية، فلا يكون الشيء الواحد بعينه جوهرًا وعَرَضًا.

وأما الحصول: سواءً كان حصول صورة الشيء المعلوم، أو حصول نفس الشيء المعلوم، فهو من حيث إنه حصول شيء^(٢) ليس بجوهر ولا عَرَضٍ؛ إذ لا يَصْدُقُ عليه بهذا الاعتبار أنه ماهية يكون وجودها لا في موضوع أو في موضوع؛ لأنه بهذا الاعتبار حصول الشيء^(٣) لا ماهية ذات حصول.

وباعتبار أن الحصول أيضاً في نفسه مفهوم، يَغْرِضُ له وجود في العقل، يكون عَرَضًا؛ لأنه حينئذ يَصْدُقُ عليه حَدُّ العَرَضِ؛ إذ يَصْدُقُ عليه أنه موجود في موضوع.

وإنما طَوَّلْنَا الكلامَ في هذا المَوْضِعِ^(٤)، وَبَسَطْنَا القولَ بالتَعَرُّضِ للمفاهيم^(٥) الحاصلة في العلم؛ لأن الْمُتَلَزِمِينَ للتَعَرُّضِ لهذا البحث زعموا: أن العلم عَرَضٌ، واحتجوا على عرضية الصور العقلية (١٢٧/ز) لا على عرضية حصولها الذي هو العلم، وَفَرَّقَ بين حصول الصورة ونفس الصورة؛ لأن حصول الصورة^(٦) وجودها، وَفَرَّقَ بين

(١) (هـ): كان.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) (ج) (هـ): شيء.

(٤) (ب): الموضوع.

(٥) (ز): للماهيات.

(٦) (ب) (هـ): زيادة: نفس.

الشيء ووجوده؛ لما عَرَفْتُ أن وجودَ الشيء زائدٌ عليه، سواءً كان
ذهنيًا أو خارجيًا.

فَوَجَبَ بَسْطُ القول فيه، لتندفع به الحيرةُ الحاصلة للمستفيدين،
بسبب مطالعة الكتب المُتَعَرِّضة لهذا البحث.

✽ قال:

وَهُوَ: فِعْلِيٌّ، وَانْفِعَالِيٌّ، وَغَيْرُهُمَا.

الاسم العلم

○ أقول:

الْعِلْمُ: إما فعلِي، أو انفعالي، أو غيرُهُما^(١).

أما الْعِلْمُ الْفِعْلِيُّ: فهو أن تُشَبِّقَ صورةُ المعلوم إلى العالم، فتصيرَ
تلك الصورة العقلية^(٢) سبباً لوجود المعلوم في الأعيان، كما تَعْقِلُ
شَكْلًا ثم تَجْعَلُهُ موجوداً.

وأما الانْفِعَالِيُّ: فهو أن تُسْتَفَادَ الصورةُ العقلية من الموجود في
الأعيان، كما نستفيد صورةَ السماء من السماء^(٣).

وأما غيرُهُما: فعلم^(٤) الله تعالى بذاته، فإنه عبارةٌ عن ذاته، وكلمته
تعالى بالموجودات، فإنه عبارةٌ عن وجوداتها العينية الصادرة منه^{(٥)(٦)(٧)}.

(١) انظر: شرح الإشارات للطوسي ٧٠٦/٣، نهاية المرام ١٩٨/٢.

(٢) (ج) (هـ): الفعلية.

(٣) جملة: «من السماء» ساقطة من (هـ).

(٤) (هـ): كعلم.

(٥) (ج): فإنها.

(٦) (هـ) (ز): عنه.

(٧) قال الجرجاني في الحاشية: «أورد عليه: أن علم الله - تعالى - قديم، ووجودات الممكنات =

✽ قال:

وَصَرُورِيٌّ أَقْسَامُهُ سِتَّةٌ، وَمُكْتَسَبٌ.

○ أقول:

العلم ينقسم إلى ضروري وكسبي، وقد مرَّ تفسيرُهما.

العلم
الضروري

والضروري^(١) ستة أقسام^(٢): بَدْهِيَّاتٌ^(٣)، وَمُشَاهَدَاتٌ، وَمُجَرَّبَاتٌ،

وَحَذِيثَاتٌ، وَمُتَوَاتِرَاتٌ، وقضايا قياساتها معها.

وذلك لأن العقل: إما أن لا يحتاج في الحكم إلى إعانةِ الحِسِّ أو
احتاج، والأول لا يخلو: إما أن لا يحتاج إلى وَسْطٍ بين طَرَفَيِ الحكم،
أو يحتاج، والأوَّلُ هو البَدْهِيَّاتُ^(٤)، والثاني لا يخلو: إما أن يكون
ذلك الوَسْطُ حاصلًا بالاكتساب أو لا، والثاني قضايا قياساتها معها،
والأوَّلُ لا يخلو: إما أن يَحْصُلَ بسهولة أو لا، والثاني لا يكون من
الضروريات، والأوَّلُ هو الحَذِيثَاتُ.

= حادثة: إما كلها أو بعضها. وأيضاً: ما ذكره مخالف لما ذهب إليه المليون، فإن
المعتزلة ذهبوا إلى أن علم الله - تعالى - عين ذاته، ومن عداهم إلى أنه صفة قائمة
بذاته زائدة على ذاته، وسيرد عليك مباحث علمه - تعالى - في الإلهيات إن شاء الله
تعالى. والمثال الظاهر لما ليس فعلياً ولا انفعالياً: هو علم واحد منا بالأمور
المستغلة التي ليست فعلاً له ٤ ل: ٢١٣.

(١) (ز): وللضروري.

(٢) انظر: البصائر النصيرية ص ١٣٩، شرح الإشارات للطوسي ٣٩١/١، مطالع الأنظار

ص ٤٩.

(٣) (أ) (ب) (هـ): بديهيات.

(٤) في غير (ج) (ز): البديهيات.

هذا إذا لم يَخْتَجِ العقلُ في الحكم إلى إعانةِ الجِسْرِ، فاما^(١) إذا احتاج إلى إعانةِ الجِسْرِ، فلا يخلو: إما أن يكون الجِسْرُ جِسْرَ السَّمْعِ، بأن يَسْمَعَ الخبرَ الدَّالَّ على مدلوله، أو غيره، (١١٢/هـ) والأوّلُ هو المُتَوَاتِرَاتِ، والثاني لا يخلو: إما أن يَحْتَاجَ إلى تَكَرُّرِ الإحساس به، وهو المُجَرَّبَاتِ، أو لا، وهو المُشَاهَدَاتُ.

فَالْبَدِهيَّاتُ^(٢): هي التي يَفْتَضِيها العقلُ عند تصوّر حُدُودِها، من غير استعانة بشيء آخر.

ومن البَدِهيَّاتُ^(٣): ما هو جَلِيٌّ للكل؛ لظهور تصوّر حدوده^(٤)، ومنه (١٠٦/ج) ما فيه خفاءٌ، وافترق إلى تأثّل، بسبب خفاء تصوّر حدوده، فإنه إذا خَفِيَ التَّصَوُّرُ خَفِيَ التَّصَدِيقُ، وهذا القسم واضح بالنسبة (١٢٥/ب) إلى الأذهان المُشْتَغِلَةِ النافذة في التَّصَوُّر.

والمُشَاهَدَاتُ: ما تَنْفِيذُ^(٥) التصديق بها من: الجِسْرِ الظاهر، وتسمى محسوساتٍ، مثل: حُكْمِنَا بوجود الشمس؛ أو الجِسْرِ الباطن، وتسمى قضايا اعتباريةً، مثل: حُكْمِنَا بأن لنا فكرةً، وأن لنا خوفاً وغضباً.

والمُجَرَّبَاتُ: قضايا وأحكامٌ تابعة لمُشَاهَدَاتٍ مُتَكَرِّرَةٍ، وتحتاج

(١) (هـ) (ز): وأما.

(٢) (أ) (ب) (و): فالبدهيّات.

(٣) (أ) (ب) (و): البدهيّات.

(٤) (ب): حدودها.

(٥) في غير (هـ) (ز): ينفذ.

إلى قياس تخفي، وهو أن يُعْلَمَ أن الوقوع المُتَكَرِّرَ على نَهْجٍ واحد، لا يكون اتفاقاً، كحكما (و/١٢٥) بأن شُرِبَ الشَّقْمُونَا مُسَهَّلٌ.

وَالْحَدِيثَاتُ: قضايا تَبْدَأُ الْحُكْمَ بِهَا حَدْسٌ قَوِيٌّ مِنَ النَّفْسِ، فزال معه الشك، وأذَعَرَ له الذهن، مثل: حُكِمْنَا بِأَن نَوْرَ الْقَمَرِ مُسْتَفَادٌ مِنَ الشَّمْسِ.

وَالْمُتَوَاتِرَاتُ: قضايا تَشْكُرُ إِلَيْهَا النَّفْسُ ^(١) سكوناً تاماً، يزول معه الشك؛ لكثرة الشهادات مع إمكانه، بحيث تزول الرِّبَةُ عن وقوع تلك ^(٢) الشهادات على سبيل تواطئهم على الكذب، مثل: حُكِمْنَا بِأَن مَكَّةَ مَوْجُودَةٌ.

وَالْقَضَايَا الَّتِي قِيَاسَاتُهَا مَعَهَا: هي قضايا إنما يُحْكَمُ ^(٣) بها بسبب وَسْطٍ لَا يَغْزُبُ عَنِ الذَّهْنِ، عند إحضار حَدِّي الْمَطْلُوبِ بِالْبَالِ، مثل: حُكِمْنَا بِأَن الْاِثْنَيْنِ نَصْفُ الْأَرْبَعَةِ.

✽ قال:

وَوَاجِبٌ وَمُمْكِنٌ.

○ أقول:

العلم ينقسم إلى واجب وممكن.

فالواجب: كعلم الله تعالى بذاته؛ لأنه نفس ذاته تعالى، والممكن:

ما عداه من العلوم.

(١) (هـ) (و) (ز): النفوس.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) (ل): نحكم.

• قال :

وَهُوَ تَابِعٌ ، بِمَعْنَى أَصَالَةٍ مُوَازِنَةٍ فِي التَّطَابُقِ ، فَرَأَى الدَّوْرَ .

العلم تابع
للمعلوم

○ أقول :

العلم تابع للمعلوم ، على معنى : أن العقل إذا اغْتَبَرَ مطابقة العلم والمعلوم ، حَكَمَ بأصالة مُوَازِنَةٍ ، أي : معلوم^(١) العلم في هذا التطابق ، أي : حَكَمَ بأن المعلوم أصل في المطابقة ، والعلم تابع له وحكاية عنه ، فعلى هذا التقدير يجوز تأخر المعلوم - الذي هو الأصل في التطابق - عن العلم الذي هو تابع^(٢) في التطابق وحكاية عنه ، فإن الحكاية يجوز تقدمها^(٣) على المحكي .

قوله : « فزال الدور » أي : الدور الوارد على تقدير تفسير التابع بالمُتَأَخِّرَ زماناً ، أو بالمستفاد^(٤) .

أما ورود الدور على تقدير (١٢٨ / ز) تفسير التابع بالمُتَأَخِّرَ زماناً أو بالمستفاد : فلأن العلم لو كان تابعاً - والتابع على التقديرين مُتَأَخِّرَ عن المتبوع - فيلزم تأخر كل نوع من العلم عن معلومه ، لكن نوع من العلم فعلي ، وهو موجب لوجود المعلوم ، فيكون مُتَقَدِّماً على وجود المعلوم ، الذي هو مُتَقَدِّمٌ على العلم التابع له ، فيلزم تقدم كل منهما على الآخر ، فيلزم الدور .

(١) (ب) زيادة: من .

(٢) (ز) زيادة: له .

(٣) (ب) (و) : تقديمها .

(٤) (ز) زيادة: منه .

أما^(١) زوال الدور على تقدير تفسير التابع بما ذكرناه: فلأنه حينئذ لا يلزم أن يكون العلم متأخراً عن المعلوم، فلا يلزم تقدّم كل واحد من العلم والمعلوم على الآخر، فلا يلزم الدور.

• قال:

وَلَا بَدْ فِيهِ مِنَ الِاسْتِعْدَادِ: أَمَّا الضَّرُورِيُّ فَيَالْحَوَاسِّ؛ وَأَمَّا
الْكُنْهِيُّ فَيَالْأَوَّلِ.

○ أقول:

الإنسان في مَبْدَأِ الْفِطْرَةِ خَالٍ عَنِ الْعِلْمِ، لَكِنْ قَابِلٌ لَهَا، وَإِلَّا لَمَّا
حَقَلَ لَهُ أَصْلًا، وَإِذَا كَانَ قَابِلًا لَهَا، فَلَوْ كَانَ شَرَايِطُ حُصُولِ الْعِلْمِ^(٢)
بِنِهَايَةِهَا حَاصِلَةً فِي مَبْدَأِ الْفِطْرَةِ، لَكَانَتِ الْعِلْمُ حَاصِلَةً فِي مَبْدَأِ الْفِطْرَةِ؛
لِأَنَّ الْمَبْدَأَ الْفَاعِلَ - الَّذِي يُخْرِجُ كُلَّ مَا بِالْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ - مُوجُودٌ دَائِمًا.
فَلَوْ كَانَتِ الشَّرَايِطُ حَاصِلَةً بِأَسْرَافِهَا، لَزِمَ تَحَقُّقُ جَمِيعِ مَا تَتَوَقَّعُ
عَلَيْهِ الْعِلْمُ فِي مَبْدَأِ الْفِطْرَةِ، فَتَحَصَّلَ جَمِيعُ الْعِلْمِ فِي مَبْدَأِ الْفِطْرَةِ،
لَكِنْ لَيْسَ كَذَلِكَ.

فَقُلِمَ: أَنَّ شَرَايِطَ حُصُولِ الْعِلْمِ لَا تَكُونُ حَاصِلَةً فِي مَبْدَأِ الْفِطْرَةِ،
فَلَا بَدَّ مِنْ حُصُولِهَا شَيْئًا فَشَيْئًا، وَهُوَ الْمَعْنِيُّ بِالِاسْتِعْدَادِ.
أَمَّا الْعِلْمُ الضَّرُورِيُّ فَشَرَايِطُهُ: هِيَ^(٣) الْإِحْسَاسُ بِجَزْئِيَّاتِ

(١) (ج) (هـ): وأما.

(٢) (هـ) (ز): العلم.

(٣) (ب) (هـ) (و): هو.

المحسوسات بواسطة الحواس^(١)، فإننا إذا أَحَسْنَا بجزئياتٍ، تَبَيَّنَتْنا
لِمُشارِكاتٍ بينها ومُبايناتٍ، فتَحْصُلُ فينا علومٌ ضرورية.

وأما الكُنْهِيّ: فاستعدّاهُ إِنما يَحْصُلُ بواسطة الأول، أي:
الضروريّ، بأن يَنْتَهِيَ إِلَيْهِ، أما التَّصَوُّراتُ المُكْتَسَبَةُ^(٢) فبالْحَدِّ والرَّسْمِ،
وأما (١١٣/هـ) التَّصْدِيقَاتُ^(٣) فبالقياسات المُسْتَنِدَّة إلى المُقَدِّمات
الضرورية: إما ابتداءً أو بواسطة^(٤).

* قال:

وَبِإِصْطِلَاحٍ يُقَارَقُ الإِدْرَاكُ مُقَارَقَةُ الْجِنْسِ النَّوْعِ، وَبِإِصْطِلَاحٍ
آخَرَ مُقَارَقَةُ النَّوْعَيْنِ.

العلمية بين
العلم والإدراك

○ أقول:

الإدراكُ يُعْلَقُ عَلَى مَعْنِيَيْنِ^(٥) بِإِصْطِلَاحَيْنِ^(٦):

الأولُ: هو^(٧) أَنْ تَكُونَ حَقِيقَةُ الشَّيْءِ حَاضِرَةً بِنَفْسِهَا أَوْ بِمِثَالِهَا
عِنْدَ الْمُذْرِكِ، يُشَاهِدُهَا مَا بِهِ يُذْرِكُ، سَوَاءٌ كَانَ مَا بِهِ الإِدْرَاكُ ذَاتَ
الْمُذْرِكِ أَوْ آلَتَهُ، وَسَوَاءٌ كَانَ الْمِثَالُ^(٨) مُتَنَزِعاً مِنْ أَمْرٍ خَارِجِيٍّ أَوْ حَاضِراً

(١) (و): الحس.

(٢) (أ): الكمية.

(٣) (أ): (ز) زيادة: الكمية.

(٤) (ب): بوسط.

(٥) (هـ): المعنيين.

(٦) ساقطة من (ز).

(٧) ساقطة من (ز).

(٨) ساقطة من (ب).

ابتداءً، وسواءً كان مُنْطَبِعاً^(١) في ذات المُدْرِك أو في آتته، أو كان
(ج/١٠٧) حاضراً من غير انطباع في شيء.
والثاني: هو الإحساس فقط.

والعلم عبارة عن حصول صورة المعقول عند العالم، فيكون
العلم نوعاً (١/٦٣) من الإدراك بالاصطلاح الأول، وهو التَعَقُّل.
فعلنى هذا: الإدراك يُفَارِقُ العِلْمَ مُفَارَقَةً الجِنْسِ النوع، وعلى
الاصطلاح الثاني يكون الإدراك مُبَايِناً للعلم، فَيُفَارِقُ العِلْمَ مُفَارَقَةً
النوعين.

* قال:

العلم بالعله
يستلزم العلم
بالمعلول

وَتَعَلَّقَهُ - عَلَى التَّامِّ - بِالْعِلَّةِ يَسْتَلْزِمُ تَعَلُّقَهُ - كَذَلِكَ -
بِالْمَعْلُولِ^(٢).

○ أقول:

تَعَلَّقَ العلمُ بِالْعِلَّةِ:

إما بماهيتها من حيث هي هي، لا باعتبار آخر، وَتَعَلَّقَ العلم
بالعله - من حيث هي هي - لا يستلزم تَعَلَّقَ العلم بالمعلول^(٣) أصلاً،
الهم إلا أن يكون المعلول^(٤) لازماً بَيِّنًا لماهية العلة، بمعنى: أنه يَلْزِمُ

(١) (و): منطبقاً.

(٢) (ب): بالمعلوم.

(٣) (و): (ز): بالمعلوم.

(٤) (ز): بالمعلوم.

من تصوّر ماهية العلة تصوّر ماهية المعلول، فحينئذ يكون^(١) تَعَلُّقُ العلم
بماهية العلة (١٢٦/ب) - من حيث هي - يستلزم تَعَلُّقُ العلم بالمعلول.
وأما بماهيتها من حيث هي مُستلزمة للمعلول، (١٢٦/و) لا
باعتبار آخر، وهو عِلْمٌ ناقص بالعلة، وتَعَلُّقُهُ بالعلة على هذا الوجه
يَسْتَلْزِمُ تَعَلُّقَهُ بالمعلول، لا مطلقاً، بل من حيث هو لازمٌ، وهو علم
ناقص بالمعلول.

وأما بماهيتها ولوازمها وعوارضها، وملزوماتها ومعرضاتها،
ومالها في نفسها وما لها بالقياس إلى غيرها، وهذا عِلْمٌ تامٌّ (بالعلة،
وتَعَلُّقُ العلم بالعلة على هذا الوجه التام)^(٢) يَسْتَلْزِمُ تَعَلُّقُ العلم
بالمعلول كذلك، أي: على الوجه التام، فإن المعلول ولوازمه من لوازم
العلة.

✽ قال:

وَمَرَاتِبُهُ ثَلَاثٌ.

مراتب العلم

○ أقول:

مراتب العلم ثلاث:

الأولى: كونه بالقوة المَحْضَةِ، وهو عَدَمُ العلم عَمَّا مِنْ شأنه
العلم.

الثانية: العلم الإجمالي، وهو كَمَرُ عِلْمٍ مسألة ثم غَفَلَ عنها، ثم

(١) (و) زيادة: كون.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ه).

مُثَلَّ (١) عنها، فإنه يُخَضِّرُ الجوابَ في ذهنه، وليس ذلك بالقوة المُنْخَصَّة، فإن عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسألة، فلم تكن (٢) عِلْماً بالقوة من كل وجه، بل هي (٣) بِالْفِعْل من وجه وبالقوة من وجه آخر.

الثالثة: (١٢٩/ز) العلم التفصيلي، وهو أن يَعْلَمَ الأشياءَ مُتَمَيِّزَةً في العقل، منفصلة بعضها عن البعض.

• قال:

وَذُو السَّبَبِ إِنَّمَا يَعْلَمُ بِهِ كُلِّيًّا.

○ أقول:

أي: العلم بذِي السبب لا يَحْصُلُ إلا بالعلم (٤) بسببه كُلِّيًّا (٥).

أما أن العلم بذِي السبب لا يَحْصُلُ إلا من العلم بسببه: فلأن ذا السبب ممكن بالضرورة، وكلُّ ممكن إذا تَنَظَّرْتَ إليه من حيث هو هو - مع قطع النظر عن سببه - امتنع الجَزْمُ بِرُجْحَانٍ أَحَدِ طَرَفَيْهِ عَلَى الْآخَرِ، وإذا التَفَتَ إلى وجود سببه وَجَدْتَ وجوده راجحاً على عدمه، فَحَكَمْتَ بوجوده حُكْماً قَطْعِيًّا.

فَبِتَّ: أن ذا السبب إذا التَفَتَ إليه - مع قَطْعِ الالتفات عن سببه -

(١) (ب): يسأل. (ج): سأل.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) (ز): زيادة: علم.

(٤) (أ): من العلم.

(٥) ساقطة من (ز).

اِنتَفَعَ الْحُكْمُ بِوُجُودِهِ جِزْماً، وَأَنَّهُ إِذَا التَّيَّتَ إِلَى وُجُودِ سِبِّهِ حَكَمَتْ
جِزْماً بِوُجُودِهِ.

وَلَا تَعْنِي بِقَوْلِنَا: «إِنْ ذَا السَّبِّ لَا يَعْلَمُ إِلَّا بِالْعِلْمِ بِسِبِّهِ» إِلَّا هَذَا
الْمَعْنَى.

وَأَمَّا أَنَّهُ يُعْلَمُ كُلِّيًّا، أَي: يُعْلَمُ عَلَى وَجْهِ يَكُونُ تَصَوُّرُهُ غَيْرَ مَانِعٍ مِنْ
وُقُوعِ الشَّرَكَةِ فِيهِ^(١): فَلَا نَ الْآلِفَ إِذَا كَانَ مُوَجِّعاً لِلْبَاءِ مِثْلًا^(٢)، فَمَنْ
اسْتَدَلَّ مِنَ الْعِلْمِ بِوُجُودِ الْآلِفِ عَلَى الْعِلْمِ بِوُجُودِ الْبَاءِ، فَقَدْ حَصَلَ لَهُ
عِنْدَ هَذَا الِاسْتِدْلَالِ الْعِلْمُ بِالْبَاءِ، وَهُوَ كُلِّيٌّ، وَالْعِلْمُ بِصَدْرِهِ عَنِ الْآلِفِ،
وَهُوَ أَيْضاً كُلِّيٌّ؛ لِأَنَّ صَدْرَ شَيْءٍ عَنْ شَيْءٍ نَفْسُ تَصَوُّرِهِ غَيْرُ مَانِعٍ مِنْ
الشَّرَكَةِ، وَتَقْيُّدُ الْكُلِّيِّ بِالْكُلِّيِّ كُلِّيٌّ، لَمَّا عَرَفَتْ فِي التَّقْيِيدِ الْأَوَّلِ.

✽ قَالَ:

وَالْعَقْلُ غَرِيزَةٌ يَلْزَمُهَا الْعِلْمُ بِالضَّرُورِيَّاتِ، عِنْدَ سَلَامَةِ الْآلَاتِ،
وَيُطْلَقُ عَلَى غَيْرِهِ بِالْإِشْرَاحِ.

○ أَقُولُ:

أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى مَفْهُومِ الْعَقْلِ^(٣).

فَعَرَّفَهُ بِأَنَّهُ: غَرِيزَةٌ يَلْزَمُهَا^(٤) الْعِلْمُ بِالضَّرُورِيَّاتِ عِنْدَ سَلَامَةِ

تعريف العقل

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) انظر في مفهوم العقل وإطلاقاته: الباحث المشرقية ٣٦٦/١، تلخيص المحصل ص

١٦٣، التعريفات للرجاني ص ١٣٢.

(٤) قال ابن جماعة في هامش (د): «أقول: ولا يخفى أن هذا - في الحقيقة - تعريف له»

الآلات^(١)، أي: القوى التي تُدركُ بها النفس المحسوسات الظاهرة والباطنة.

وقد يُطلَقُ لفظُ^(٢) «العقل» على غير هذا (١١٤/هـ) المعنى، على بمعنى العقل سبيل الاشتراك اللفظي، فإنه يقال للجوهر المجرد، الذي لا يتعلَّقُ بالجسم تَعَلُّقُ التدبير والتصرُّف، ولقوى النفس الإنسانية التي بحسب تكميل جوهرها:

فمنها: قوةٌ استعدادية، وهي التي من شأنها المعقولات الأولى، وتسمَّى عقلاً حَيُولَانِيًّا، تشبهاً بالهَيُولَى الأولى، الخالية في نفسها عن جميع الصورة المستعدة لقبولها، وهي حاصلةٌ لجميع أفراد الإنسان في مَبْدَأٍ فُطِرَتْهُمْ^(٣).

ومنها: قوةٌ أخرى تَحْصُلُ لها عند حصول المعقولات الأولى لها^(٤)، فَتَنْهَى^(٥) لاكتساب الفِكْرِيَّاتِ^(٦): إما بالفكرة أو بالحدس، وتسمَّى عقلاً بِالْمَلَكَةِ.

= بخفي أو الأَخْفَى، ومثل هذا لا يكون مقبولا. فتنه: أ / ١٠٤.

(١) هذا التعريف للعقل هو تعريف الإمام الرازي له في المحصل ص ٢٥١، قال رحمه الله تعالى: «وعند هذا ظهر أن العقل غريزة يلزمها هذه العلوم البديهية عند سلامة الحواس». قال الطوسي تعليقاً على ما ذهب إليه الرازي في تعريف العقل: «وما ذهب إليه المصنف هو الصواب» ص ١٦٣.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) (ج) فطرهم.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) (أ) (ب) (ج): فتها.

(٦) (أ): النظريات.

ومنها: (١٠٨/ج) قوة أخرى، وهي التي لها أن تُحصَلَ المعقول
المُكتَب المفروغ عنه، كالمُشاهدة^(١)، متى شاء، من غير افتقار إلى
اكساب^(٢)، وتسمَّى عقلاً بالفعل.

ويقال لحصول المعقولات بالفعل مُشاهدةً مُتَحَنِّلَةً في الذهن: عقلٌ
مستفادٌ، ويقال للقوة التي بها تَنْفِيضُ النفسِ المعقولاتِ من مبادئها
العالية: عقلٌ نظري، وللقوة التي بها تَصْلُحُ أحوالُ البدن: عقلٌ عملي.

✽ قال:

وَالْإِغْتِقَادُ يُقَالُ لِأَحَدٍ قِسْمِيٍّ، قَيْمًا كَسَانٍ فِي الْعُمُومِ
وَالْمُخْصُوصِ، وَيَبْغَى فِيهِ^(٣) التَّضَادُّ، بِخِلَافِ الْعِلْمِ.

بحث الاغتياد
والسهر وغيرهما

وَالسَّهْوُ عَدَمُ مَلَكََةِ الْعِلْمِ، وَفَرْقٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّبَانِ.

وَالشُّكُّ: تَرَدُّدُ الذَّهْنِ بَيْنَ الطَّرْقَيْنِ.

وَقَدْ يَصِحُّ تَمَلُّقُ كُلِّ مِنَ الْإِغْتِقَادِ وَالْعِلْمِ بِنَفْسِهِ وَإِلَاخَرِ،
قَيْمًا تَائِرُ الْإِغْتِبَارِ لَا الصُّورِ.

وَالْجَهْلُ - بِمَعْنَى - يُقَابِلُهُمَا، وَيَأْخَرُ قِسْمٌ لِأَحَدِهِمَا.

وَالظَّنُّ: تَرْجِيحُ أَحَدِ الطَّرْقَيْنِ، وَهُوَ خَيْرُ إِغْتِقَادِ الرَّجْحَانِ،
وَيَقْبَلُ الشَّدَّةَ وَالضَّعْفَ، وَطَرَفَاةً: عِلْمٌ وَجَهْلٌ.

(١) : بالمُشاهدة.

(٢) : الاكساب.

(٣) : فيها.

○ أقول:

الملاحظات
الاعتقاد

الاعتقاد يُطلق على التصديق مطلقاً، أعم من أن يكون جازماً أو لا، مُطابقاً أو غير مطابق، ثابتاً أو غير ثابت، وهذا مُتداولٌ مشهور.

وقد يقال^(١) لأحد قسَمَي العلم، أعني: التصديقَ الجازمَ المطابقَ الثابتَ، الذي قد بُيِّنَ^(٢) أن العلم ينقسم إليه وإلى التصوُّر، فيتعكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص.

بيان ذلك: أن الاعتقادَ بالمعنى الأول أعم من العلم؛ إذ يَصْدُقُ على الظنِّ والجهل المُركَّب والتقليد، بخلاف العلم. وبالمعنى الثاني أخص من العلم؛ إذ العلمُ يَصْدُقُ على التصوُّر بدون الاعتقاد (١٢٧/ب)، فيتعكس العلم والاعتقاد بحسبِ الاصطلاحين، أي: بحسبِ الاصطلاح الأول الاعتقاد^(٣) أعم من العلم، وبحسبِ الاصطلاح الثاني بالعكس، أي: العلم أعم منه. (١٢٧/و)
هذا ما تَوَهَّنتُه مِن كلامه، وهو لا يَخْلُو عن تَعَسُّفٍ^(٤).

والاعتقاد إذا كان بالمعنى الأول يجوز أن يَقَعَ التضادُّ فيه، والتضادُّ إنما يَقَعُ فيه بأن يكون أحدهما مُتعلِّقاً بالإيجاب والآخر بالسلب، على معنى أنه تارة يَتعلَّقُ بالإيجاب وتارة^(٥) بالسلب، بالنسبة

(١) (ز): يطلق.

(٢) (هـ): (ز): تبين.

(٣) ساقطة من (أ).

(٤) جاء في هامش (أ): «وجه التمسك: هو أن هذا المعنى لا يخرج من عبارته بسهولة».

(٥) (هـ) (ز) زيادة في الهامش: يتعلق.

(١٣٠/ز) إلى قضية واحدة، بخلاف العلم فإنه لا يُمكن أن يَقَعَ فيه التضاد^(١) بالمعنى المذكور؛ إذ تُشترطُ فيه المُطابَقةُ، فلو تَعَلَّقَ بالإيجاب امتنع تَعَلُّقه بالسلب، وبالعكس.

والسَّهْوُ: عَدَمُ مَلَكَهَ العلم، وهو أن لا يصير العلمُ مَلَكَهَ للنفس.

تعريف السهو

وقد يُفَرَّقُ بينه وبين النسيان: بأنَّ السَّهْوَ زوال الصورة عن المَذْرِكَةِ مع تَحْفَظِهِ في الحافظة^(٢)، والنسيانَ زوالها عن المَذْرِكَةِ والحافظةِ جميعاً.

والشُّكُّ: تَرَدُّدُ الذهن بين طَرَفَي الإيجاب والسلب، من غير ترجيح أحدهما^(٣) على الآخر.

تعريف الشك

والاعتقادُ والعلمُ يَصِحُّ تَعَلُّقُ كُلِّ منهما بجميع الأشياء، فَيَصِحُّ تَعَلُّقُ كُلِّ منهما بنفسه وبالأخر^(٤)، أي: يَصِحُّ^(٥) تَعَلُّقُ الاعتقاد بالعلم وتَعَلُّقُ العلم بالاعتقاد، وإذا تَعَلَّقَ كُلٌّ من الاعتقاد والعلم بنفسه، يتغايرُ الاعتبارُ لا الصُّور^(٦)، أي: العلمُ المُتَعَلِّقُ بالعلم لا يكون له صورةٌ مغايرةٌ للعلم، لكن مغايرٌ له بالاعتبار، أي: العلمُ بالعلم عَيْنُ العلم بالحقيقة، ومُغَايِرٌ له باعتبار أنه تَعَلَّقَ^(٧) بالعلم. وكذا الاعتقادُ إذا تَعَلَّقَ بنفسه.

(١) : تضاد.

(٢) : بالحافظة، وفيها ساقطة.

(٣) : (ج): أحد.

(٤) : (هـ): والآخر.

(٥) : (ز): زيادة: تعلق العلم بالعلم، وتعلق الاعتقاد بالاعتقاد، و....

(٦) : (ب): الصور.

(٧) : (هـ): يتعلق.

الجهل بسيط
ومركب

والجهل يُطَلَّقُ على معنيين:

أحدهما: البسيط، وهو عَدَمُ العلم والاعتقاد عَمَّا مِنْ شأنه أن يكون عالمًا أو مُعْتَقِدًا، وبهذا المعنى يُقَابَلُ العلمُ والاعتقادُ تَقَابُلَ الْعَدَمِ لِلْمَلَكَةِ.

والثاني: المُرَكَّب، وهو اعتقادُ الشيء على خلافِ ما هو عليه، مع اعتقاد أنه لا يُمكنُ إلا كذلك، وبهذا المعنى قَسَمَ من الاعتقاد، وإنما سُمِّيَ مُرَكَّبًا لتركُّبه من اعتقادين^(١). (١١٥/هـ)

والظنُّ: ترجيحُ أحدِ طَرَفِي الإيجاب والسلب، ترجيحاً لا تنقبضُ **اعريف الظن** النفسُ معه عن الطرف الآخر.

وهو غيرُ اعتقاد الرُّجْحَان، فإن رُجْحَانَ الشيء غيرُ اعتقاد رُجْحَانِهِ، والظنُّ هو الأول لا الثاني.

الظن قابل
للشدة والضعف

والظنُّ قابلٌ للشدة والضعف، فإن بعضَ الظنون أقوى من بعض؛ وذلك لأن للترجيح مراتبَ واقعةً بين الطرفين: شدةٌ في الغاية وضعفٌ في الغاية. وطَرَفَا^(٢) الظنُّ: العلمُ الذي لا مَزِيَّةَ لترجيحه^(٣)، والجهلُ البسيط الذي لا ترجيحَ معه.

* قال:

اعرف الحكماء وَكَسِيَّ الْعِلْمِ يَخْصُلُ بِالنَّظَرِ - مَعَ سَلَامَةِ جُرْأِيِهِ - صَرُورَةً، وَمَعَ نَسَاءِ أَحَدِهِمَا قَدْ يَخْصُلُ ضِدُّهُ (١٠٩/ج).

(١) (هـ): الاعتقادين.

(٢) (أ) (ج): طرفا.

(٣) (هـ) (و): لترجيحه.

○ أقول:

لَمَّا كَانَ الْعِلْمُ قَسَمَيْنِ^(١): ضَرْوِيٌّ وَكَسْبِيٌّ، وَالضَّرْوِيُّ إِنَّمَا يَخْصُلُ مِنْ غَيْرِ^(٢) اكْتِسَابٍ، وَالْكَسْبِيُّ إِنَّمَا يَخْصُلُ بِالْاِكْتِسَابِ، أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى مَا يُكْتَسَبُ مِنْهُ وَكَيْفِيَّةِ اِكْتِسَابِهِ مِنْهُ.

فَقَالَ: وَكَسْبِيُّ الْعِلْمِ^(٣) يَخْصُلُ بِوَاسِطَةِ النَّظَرِ، وَالنَّظَرُ يُفِيدُ كَسْبِيَّ الْعِلْمِ بِالضَّرْوَةِ، إِذَا كَانَ جُزْءًا هـ. أَعْنِي: الْمَادَّةَ وَالصُّورَةَ - صَحِيحِينَ.

وَالنَّظَرُ^(٤): تَرْتِيبُ أُمُورٍ مَعْلُومَةٍ يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى تَحْصِيلِ مَجْهُولٍ.

تعريف النظر

وَالتَّرْتِيبُ: هُوَ^(٥) أَنْ تُجْعَلَ الْأُمُورُ الْمُتَكَثِرَةُ بِحَيْثُ يُطْلَقُ عَلَيْهِ^(٦) الْوَاحِدُ، إِذَا كَانَ لِبَعْضٍ أَجْزَاؤُهُ نَسَبٌ إِلَى الْبَعْضِ^(٧) فِي التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ.

وَهَذَا رَسَمٌ بِخَوَاصِّ مَأْخُوذَةٍ مِنَ الْعِلَلِ الْأَرْبَعِ.

فَقَوْلُهُ: «تَرْتِيبُ أُمُورٍ» خَاصَّةٌ مَأْخُوذَةٌ مِنَ الصُّورَةِ، وَهِيَ الْهَيْئَةُ الْحَاصِلَةُ لِلْأُمُورِ عِنْدَ الْاجْتِمَاعِ، وَالْمَادِيَّةِ وَهِيَ الْأُمُورُ الْمَعْلُومَةُ، وَمِنْ الْفَاعِلِيَّةِ؛ إِذِ التَّرْتِيبُ لَا يَدُ فِيهِ مِنْ مُرْتَبٍّ، وَهُوَ الْعَقْلُ هَاهُنَا^(٨).

(١) العبارة في (و): للعلم قسمان.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) (هـ) زيادة: إنما.

(٤) انظر في مفهوم النظر: المحصل ص ١٢١، كشف المراد ص ٢١٧، شرح المقاصد ٢٢٧/١.

(٥) ساقطة من (و).

(٦) بهامش (هـ) (ز): عليها.

(٧) (و): بعض.

(٨) ساقطة من (هـ).

وقوله: «ليتوصل بها إلى تحصيل مجهول» خاصة مأخوذة من
العلة الغائية، وهي تحصيل المجهول.

ومادة النظر: الجنس، والفصل، والخاصة، والعرض العام في **س.ع.ع.**
التصورات، والمقدمات في التصديقات.

وصورته: الهيئة الحاصلة من اقتران الجنس والفصل والخاصة **س.ع.ع.**
والعرض العام في التصورات، والترتيب والاقتران الواقع بين المقدمات
في التصديقات.

فالنظر^(١) يتحصل العلم^(٢) به إذا كان جزءاً صحيحين، وحصول
العلم ضروري عند سلامة جزأيه؛ لأننا متى تصوّرنا جنس الشيء وقضله
تصوراً مطابيقاً، ورَكَّبْنَا الجنس بالفصل^(٣) تركيباً صحيحاً، حصل تصور
المحدود بالضرورة.

وكذا إذا اعتقدنا الملازمة بين الأمرين، واعتقدنا معه وجود
الملزوم أو عدم (١/٦٤) اللازم، عَلِمْنَا من الأول وجود اللازم ومن
الثاني عدم الملزوم.

وبيان صحة جزأي النظر يتكفل به علم المنطق.
وإذا كان أحد جزأي النظر أو كلاهما غير صحيح، لا يتحصل
العلم به.

واختلفوا: في أنه هل يتحصل به ضد العلم - أي: الجهل - إذا كان
أحد جزأيه فاسداً أم لا؟

(١) (ب) (هـ) (ج): والنظر.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) (هـ): مع الفصل. (ب): والفصل.

والحقُّ: أنه قد يَحْصُلُ به ضِدُّه وقد لا يَحْصُلُ، مثلاً: إذا كانت صورة^(١) القياس صحيحةً وكبراهُ فاسدةً، كما إذا قيل^(٢): كلُّ إنسان حيوان، وكلُّ حيوان حَجَرٌ، فإنه ينتج: كلُّ إنسان حَجَرٌ، ففي مثل هذه الصورة يَحْصُلُ به الجهل.

* قال:

وَحُصُولُ الْعِلْمِ عَنِ الصَّحِيحِ وَاجِبٌ.

○ أقول:

حصول العلم
من الخبر
الصحيح واجب

اختلفوا في أن حُصُولَ العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح، هل هو واجب أم لا؟ (١٢٨/ب)

فَذَهَبَ الْأَشَاعِرَةُ^(٣) إِلَى أَنَّ النِّظَرَ الصَّحِيحَ (١٣١/ز) يُعَدُّ^(٤) الذَّهْنَ والنتيجةُ تَفِيضُ عَلَيْهِ عَقِيْبَهُ عَادَةً، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى (١٢٨/و) أَجْرَى عَادَتَهُ بَخَلَّتِ^(٥) الْعِلْمَ بِالنِّتِيجَةِ عَقِيْبَ النِّظَرِ الصَّحِيحِ.

(١) (هـ): صفري.

(٢) (هـ): قلنا.

(٣) انظر: المحصل ص ١٣٦، مطالع الأنظار ص ٣١. وهذا ليس منعب كل الأشاعرة، قال التفازاني: «وها هنا منعب آخر اختاره الإمام الرازي، وذكر حجة الإسلام الغزالي: أنه المنعب عند أكثر أصحابنا، وهو أن النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب، الذي لا بد منه، لكن لا بطريق التوليد، علن ما هو رأي المعتزلة، وهذا ما نقل عن القاضي أبي بكر وإمام الحرمين: أن النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب، من غير أن يكون النظر علة أو مولدًا» شرح المقاصد ٢٣٩/١.

(٤) قال الجرجاني في الحاشية: «ليس النظر علن منعبه - أي: منعب الأشعري - معداً للفهم، كما ذكره الشارح، بل إن كان هناك إعداد كان صادراً عنه تعالى أيضاً». ل: ٢٢٠.

(٥) (ب): بعادته خلق..

وذهب الحكماء^(١): إلى أن النظر الصحيح يُعِدُّ الذهنَ، والنتيجة
تفيضُ عليه من المبادئ العالية وجوباً.

وذهب^(٢) المعتزلة^(٣): إلى أن النظر يُولِّدُها في الذهن، على
معنى أن وجودَ النظر يُوجِبُ وجودَ النتيجة، كحركة اليد، فإن وجودَها
يُوجِبُ وجودَ حركة الخاتم.

واختار المصنّف: أن حصولَ العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح
واجبٌ، ولم يتعرّض للإفاضة أو التوليد.

واختجّ الأشاعرة: بأن العلمَ الحادث بالنتيجة أمر ممكن، والله
تعالى قادرٌ على كل^(٤) الممكنات، فاعلٌ لجميعها ابتداءً بالاختيار، فلا
يكون صدورُ العلم بالنتيجة عنه واجباً، بل واقعاً عادةً.

والمعتزلة لما اعتقدوا استناداً^(٥) أفعال الحيوانات إلى أنفسها، لا
إلى أمر^(٦) الله تعالى منعوا استدلالَ الأشاعرة.

والدليل على أن حصولَ العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح
واجب: أنه متى حصلَ عند العقل العلمُ بالمقدمتين، المُشْتَمِلَتَيْنِ على
شرائط الإنتاج، لَزِمَ العلمُ بالنتيجة، سواءً قُرِصَتْ هناك عادةً أو لا^(٧).

(١) انظر: المحصل ص ١٣٦.

(٢) (و): (ز): وذهب.

(٣) انظر: المحصل ص ١٣٦، كشف المراد ص ٢١٩.

(٤) ساقطة من (ج).

(٥) (و): إسناد.

(٦) ساقطة من (أ).

(٧) (و): أم لا.

• قال:

وَلَا حَاجَةَ إِلَى الْمُعَلِّمِ، نَعْمَ لَا يَدَّ مِنَ الْجُزْءِ الصُّوْرِيِّ.
(١١٦/هـ) وَشَرْطُهُ: عَدَمُ الْقَابِئَةِ وَضِدَّهَا، وَحُضُورُهَا.

١ حاجة إلى
فيلم في
سرقة الله تعالى

○ أقول:

النظرُ الصحيح كافٍ في معرفة الله تعالى، ولا حاجة إلى
المُعَلِّم^(١)، خلافاً للملاحظة^(٢).

لنا: أنه متى حَصَلَ العِلْمُ لنا^(٣) بأن: العالمُ ممكن، وكلُّ ممكن له
مُؤَثِّرٌ، حَصَلَ العِلْمُ لنا^(٤) بأن العالمَ له (١١٠/ج) مُؤَثِّرٌ، سواءً كان هناك
مُعَلِّمٌ أو لا.

(١) انظر: المحصل ص ١٢٦، تلخيص المحصل ص ٥٢.

(٢) قال ابن جماعة في هامش (د): «وهم الإسماعيلية، الملقبون بالتعليمية، نسبة إلى
هذه المقالة» ١٠٦ / أ.

وقد أوضح نجم الدين الكاتبي مقالته في شرحه على المحصل، حيث قال: «إن
قوماً أوجبوا نصب الإمام المصموم في كل زمان من الأزمنة؛ ليهدي الخلق إلى
معرفة الله تعالى، ويعلمهم طريق النجاة، ويرشدتهم إلى الخيرات، ويعلمهم عن
المعاصي والمهلك، وهم التعليمية. وقالوا: لا يمكن معرفة الله إلا بواسطة قول مثل
هذا الإمام المصموم، فمنهم من عزل العقل بالكلية، وقالوا: لا يهتدي العقل إلى
معرفة الأدلة أصلاً، ومنهم من لم يقل بذلك، بل قال: إنه لا يستقل في معرفة الأمور
الآلئية، بل لابد من إمام يرشده إلى وجوه الأدلة ويوصله الطريق، على دفع الشكوك
والشبهات. ونسبوا إلى أنفس الخلائق كتسبة الشمس إلى الإبصار، وكما أن الإبصار
لا يمكن إلا بواسطة الضوء، فكذلك نفوس الخلائق، لا يمكنهم الاطلاع على
الحقائق إلا بواسطة قول الإمام» ل: ٢٣.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) ساقطة من (ب) (ج) (و).

والملاحدة يعترفون باستلزام مُقَدِّمَاتِ إثبات الصانع لنتائجها، لكن يقولون: هذا وَخْدَه لا يُجْزِئُ ولا تَحْصُلُ به النجاة، إلا إذا اتصل به تعلیمٌ؛ لقول النبي ﷺ: «أُيِّرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»^(١)، وكثيرٌ من الناس كانوا^(٢) قائلين بالتوحيد، لكنهم لَمَّا لم يأخذوا ذلك منه، ما كان يُقْبَلُ قولُهم.

وقالوا: لو كانت العقولُ كافيةً، لقالت^(٣) العربُ: نحن نُنْبِئُ الصانعَ بعقولنا، ونَعْرِفُ توحيدَه، فلا^(٤) نحتاج في ذلك إليك.

والحقُّ: أن التعلیمَ في العقليات ليس بضروري، والأنبياء - عليهم السلام - جاءوا لتعليم^(٥) المنقولات^(٦).

قوله: «نعم لابد من الجزء الصوري» أي: لا حاجة في المعرفة إلى المُعَلِّم، بل يَكْفِي فيها النظرُ، لكن لابد في النظر من الجزء الصوري، أي: لابد بعد استحضار المقدمتين من مُلاحظة الترتيب والهيئة العَارِضِينَ^(٧) لهما؛ ليَحْصَلَ العلمُ بالنتيجة؛ إذ لو لم يُحْتَجَّ إلى

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم. برقم: (٢٤)، ٢٢/١.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) (ز): لقال.

(٤) (هـ): (ز): ولا.

(٥) (ب): (ج): بتعليم.

(٦) عبارة الطوسي في تلخيص المحصل: «والحق: أن التعليم في المنقولات ليس بضروري، مع أنه إعانة وهداية وحث على استعمال العقل. وفي المنقولات ضروري، والأنبياء ما جاءوا لتعليم الصنف الأول وحده، بل له وللصنف الثاني، فإن العقل لا يتطرق إلى ما يرشدون إليه» ص ٥٣.

(٧) (هـ): (ز): العارضتين.

ملاحظة الترتيب والهيئة^(١)، لَحَصَلَتْ العلومُ الكسبية لجميع المقلاء،
ولساوت الأشكالُ في الجلاء والخفاء، وذلك باطل.

وَشَرُطُ النظر: عدمُ الغاية، أي: عدمُ العلم بالمطلوب، فإن العلمَ
بالمطلوب هو غايةُ النظر، وإنما اشْتَرِطَ ذلك لثلا يلزمُ تحصيلُ
الحاصل.

شروط النظر

وأيضاً شَرُطُ النظر: عَدَمُ ضِدِّ الغاية، أي: عَدَمُ الجهل المُركَّب
بالمطلوب، الذي هو ضِدُّ العلم بالمطلوب، الذي هو الغاية، وإنما
اشْتَرِطَ ذلك؛ لأن الجهلَ المُركَّبَ بالمطلوب صَارِفٌ عن النظر،
كالامتلاء الصَّارِفِ عن الأكل.

ومنهج مَنْ قال^(٢): إنما اشْتَرِطَ ذلك؛ لأن اجتماع النظر والجهل
المُركَّب في واحد بعينه ممتنع لذاته، كاجتماع النقيضين والضدين؛
وذلك لأن النظر يَجِبُ أن يكون مُقَارِناً للشك، والجهلُ المُركَّبُ مُقَارِناً
للجَزْم، واجتماعهما هو اجتماعُ النقيضين، وهو ممتنع، وامتناعُ اجتماع
اللازمين - أعني: الشكَّ والجَزْم - يُوجِبُ امتناعَ اجتماع^(٣) الملزومين،
أعني: النظرَ والجهلَ المُركَّبَ.

والأولُ أصحُّ^(٤)؛ لأن النظر لا يَجِبُ أن يكون مُقَارِناً للشك، فإن
كثيراً من الناس يَعْرِفُونَ الأشياءَ بالنظر، مِنْ غيرِ سَبْقِ الشكِّ.

(١) (ب) زيادة: الحاصلة.

(٢) (ب) القائل بذلك هو أبو هاشم الجبائي، كما نسب إليه الطوسي في تلخيص المحصل ص

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) (ب) (هـ): صحيح.

وأيضاً: يُشْتَرَطُ حُضُورُ الغاية، أي: يُشْتَرَطُ في النظر العلمُ
بالمطلوب من وجوه؛ لامتناع طلبِ المجهول.

* قال:
وَلَوْ جُوبِ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الْعَقْلَانِ، وَانْتِفَاءً ضِدَّ الْمَطْلُوبِ -
عَلَى تَقْدِيرِ كُبُوتِهِ - كَانَ التَّكْلِيفُ بِهِ عَقْلِيًّا.

○ أقول:

وجوب العلم
في معرفة الله
نظري طولي

اختلفوا في أن وجوب النظر في معرفة الله تعالى بحسبِ العقل أم
بحسبِ الشرع؟

فذهب^(١) المعتزلة^(٢) إلى الأول، والأشاعرة^(٣) إلى الثاني.
واختار المصنف الأول.

واحتج عليه بوجهين:

الأول: أن شُكِرَ الله تعالى واجبٌ عقلاً؛ لأنَّ يَعمَهُ على العبد
كثيرة، وشُكِرَ المُنعم واجبٌ عقلاً، ودَفَعُ الخوف عن النفس واجب
عقلاً، وشُكِرَ الله تعالى ودَفَعُ الخوف - للذان هما واجبان عقليان -
يَتَوَقَّفُ على معرفة الله تعالى، فمعرفةُ الله تعالى تكون واجبة عقلاً؛ لأنَّ

(١) (ج): فذهب.

(٢) انظر في مذهب المعتزلة: المحيط بالتكليف ص ٢٦، شرح الأصول الخمسة ص
٦٦. وقد وافق المعتزلة في ذلك بعض فقهاء الحنفية، وبعض الشافعية، كاللغزالي
الشافعي، انظر: تلخيص المحصل ص ٥٨.

(٣) انظر في مذهب الأشاعرة: المحصل ص ١٣٤، شرح النسبية الكبرى ص ٩، شرح
المقاصد ٢٦٢/١.

ما يتوقف عليه الواجب العقلي، فهو واجب عقلاً، ومعرفة الله تعالى^(١) لا
تتيم إلا بالنظر، فيكون النظر في معرفة الله تعالى واجباً عقلاً.

والى هذا الدليل أشار بقوله: «ولوجب ما يتوقف عليه العقليان
(١٣٤/ز) كان التكليف به^(٢)» أي: ولوجب المعرفة (١٢٩/ب) التي
يتوقف عليه العقليان - أي: شكر الله تعالى ودفع الخوف للذات هما
واجبان عقليان بحسب العقل - كان التكليف بالنظر «عقلاً»؛ ضرورة
توقف المعرفة عليه.

الثاني: أن النظر واجب بالاتفاق، فوجوبه: إما عقلي أو شرعي،
والثاني (١٢٩/و) مُنتفٍ على تقدير ثبوته.

والله أشار بقوله: «وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته» أي:
وانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو^(٣) ضد المطلوب - أعني: الوجوب
العقلي - على تقدير ثبوته، فتعين الأول، والله أشار بقوله: «كان
التكليف به عقلاً».

وانما قلنا: إن الثاني مُنتفٍ على تقدير ثبوته؛ لأنه لو كان بالشرع،
لتوقف (١١٧/هـ) على العلم بصديق الرسول، والعلم بصديق الرسول
يتوقف على النظر، وللمكلف أن لا ينتظر حتى يعرف وجوبه عليه،
وجوبه عليه لا يستند إلى الرسول لعدم العلم بصديقه، فيلزم انتفاء
وجوب النظر (١١١/ج) على تقدير ثبوته، وما يلزم انتفاؤه على تقدير

(١) (هـ): ومعرفة الله تعالى.

(٢) (هـ) زيادة بالهامش: عقلاً.

(٣) ساقطة من (و).

ثبوته كان مُنتفياً.

وللأشاعرة أن يقولوا على الأول: لا نُسلم أن شُكِرَ الله تعالى^(١) ودفعَ الخوف واجبَّ عقلاً، وعلى تقدير وجوبهما عقلاً^(٢)، فلا نُسلم تَوْقُفُهُما على المعرفة المستفادة من النظر، بل يَكْفِي فيهما المَعْرِفَةُ السابقة على النظر، الذي هو شَرْطُ النظر.

وعلى تقدير تَوْقُفِهِما عقلاً على معرفةٍ غير المعرفة السابقة، فلا نُسلم أن المعرفة مُتَوَقَّفَةٌ على النظر، وإنما يلزم ذلك أن لو كان طريق العِزَّان مُنْحَصِراً في النظر، وهو ممنوع^(٣)؛ لجواز العِزَّان بغير النظر. وعلى تقدير توقف المعرفة على النظر، فلا نُسلم أن ما يَتَوَقَّفُ عليه الواجب فهو واجب، وإنما يلزم ذلك أن لو استحال التكليف بالمُحال، وهو ممنوع.

وعلى الثاني: أنه يجوزُ أن يَنْظُرَ المُكَلَّفُ من غير أن يَعْرِفَ وجوبَ النظر، فَيَعْرِفَ صِدْقَ النبي^(٤)، فَيَسْتَنِدَ وجوبَ النظر إليه، فلا يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته.

وأيضاً: يلزم يَتَيَّنُ هذا الدليل: انتفاء وجوب النظر على تقدير ثبوته بحسب العقل؛ لأن وجوبَ النظر وإن كان عقلياً فهو كسبي،

(١) ساقطة من (ج).

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) جاء في هامش (هـ): «هذا المنع لا يلائم ما ذكره الشارح في شرحه للطوالع ص ٣٤ - من حصر الطريق في النظر، حيث قال: وفرقة قالوا: طريق معرفة الله - تعالى - إنما هو النظر، وهو قول الأشاعرة والمعتزلة. تأمل».

(٤) (ز): الرسول. وفي (ب) زيادة: ~~صلى الله عليه وسلم~~.

فللمكلف أن لا يَنْظُرَ حتى يَعْرِفَ وجوبه، ولا يَعْرِفَ وجوبه إلا بالنظر،
فله أن لا يَنْظُرَ، فيلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته بحسب العقل.

وما قيل: إن وجوب النظر وإن كان نظرياً، لكن يكون فطرياً
القياس، فلا يكون للمكلف أن يمتنع عن النظر: - فباطل؛ إذ لا نُسَمُّ
أن وجوب النظر^(١) فطري القياس؛ لما عرفت من بطلان مقدماته.
واحتج الأشاعرة على^(٢) أن شُكِرَ المُنعم ليس بواجب عقلاً بالنقل
والعقل^(٣):

أما النقل: فلقوله^(٤) تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(٥)
نفي التعذيب مطلقاً إلى بعثة الرسول، فلو كان الوجوب بحسب العقل
لما انتفى التعذيب قبل البعثة.

وأما العقل: فلأن شُكِرَ المُنعم لو وَجِبَ عقلاً^(٦)، فإن كان لا
لفائدة يلزم العبث، وهو غير جائز عقلاً؛ وإن كان لفائدة: فلما
للمشكور، وهو^(٧) باطل لتعاليه عنها؛ أو للشاكر: إما في الدنيا وإنه^(٨)
مشقة بلا حظ، أو في الآخرة، ولا استقلال للعقل فيها.

(١) زيادة: من.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) انظر: بيان المختصر للشارح ٣١٣/١.

(٤) (ب): في قوله.

(٥) سورة الإسراء: ١٥.

(٦) العبارة في (هـ): لو كان واجباً عقلاً.

(٧) (ب) (و) (ز): فهو.

(٨) (و): فإنه.

قيل: فائدته عاجلية^(١)، وهو دفع خوف ضرر العقاب في الترك.
 اجيب: بأن الشكر قد يتقصر خوف ضرر العقاب؛ لاحتمال أن
 لا يقع لانقضاء، ولأنه كالاستهزاء؛ لعقارة الدنيا بالنسبة إلى خزائن
 رحمته ونعمته^(٢)؛ ولأنه تصرف في ملك الغير.
 قيل: يتقصر هذا الدليل بالوجوب الشرعي.
 اجيب: بأن الوجوب الشرعي لا يستدعي فائدة، وعلى تقدير
 استدعاء^(٣) الفائدة، تكون الفائدة في الآخرة، وللشرع استقلال فيها.

• قال:

وَمَلْزُومُ الْعِلْمِ دَلِيلٌ، وَالظَّنُّ أَمَارَةٌ. وَبَسَائِطُهُ: عَقْلِيَّةٌ وَمُرَكَّبَةٌ؛ سبب دليل
 لانتخاله الدور. وَقَدْ يُفِيدُ اللَّفْظِيُّ الْقَطْعَ، وَيَجِبُ تَأْوِيلُهُ عِنْدَ
 التَّعَارُضِ.
 ○ أقول:

أراد أن يشير إلى ما يتعلّق به النظر، أعني: التصديقات الموصلة
 إلى تصديقي آخر إيصالاً قريباً، وهي^(٤) الحجّة^(٥).
 وهي: إن كانت ملزومة للعلم بالنتيجة تسمى دليلاً، وإن كانت
 ملزومة للظن بها تسمى أمارَةً.

(١) كذا في (ج)، وهامش (هـ) (ز)، وفي باقي النسخ: آجلة. وما أثبت هو الصحيح.

(٢) العبارة في (هـ): رحمة الله - تعالى - ونعمه.

(٣) (ب): استدعائه.

(٤) (ب): وهو.

(٥) انظر: المحصل ص ١٤١، تلخيص المحصل ص ٦٦، كشف المراد ص ٢٢٢.

وبسائطُ الدليل - أي: مُقدّماته التي يتألّف منها الدليل، فإنها وإن كانت مُركّبةً في أنفسها^(١)، لكن يكون كلّ منها بالنسبة إلى الدليل المُؤلّف منها بسيطةً^(٢) -: إما عقليةً صِرْفَةً، أو مُركّبةً من العقلي والسمعي.

مثالُ العقلي الصّرف: قولنا: العالم ممكن، وكلّ ممكن له مؤثّر. ومثال المُركّب من العقلي والسمعي: قولنا: الوُضوء عملٌ، وكلّ عمل لا يصحّ إلا بالنية؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الأعمال (١/٦٥) بالنيات»^(٣).

وأما السَّمْعِيَّاتُ الصّرفة فمحالٌ؛ لاستلزامها الدَّورَ؛ لأن السَّنْعِيَّاتِ الصّرفة لا تفيد إلا بعد العلم بصِدْقِ الرسول، والعلمُ بصِدْقِ الرسول لا يُستفاد من العقل على ذلك التقدير، وإلا لم تكن سَمْعِيَّةً صِرْفَةً، (١٣٥/ز) بل لا بد وأن تُستفاد من السمع، فتوقف إفادة السمعيات الصّرفة على العلم بصِدْقِ الرسول، والعلمُ (١١٨/هـ) بصِدْقِ الرسول على إفادة السمعيات الصّرفة، فيلزم الدورُ، وهو محال.

هذا^(٤) إن أُريدَ بالسمعيات الصّرفة: ما لا تكون مُقدّماته التي يتألّف منها ابتداءً عقليةً، ولا تنتهي إلى مقدمة عقلية.

وإن أُريدَ بالسمعيات (١٣٠/ب) الصّرفة: ما لا تكون مقدّماته التي يتألّف منها ابتداءً عقليةً، دون ما تنتهي إليه، فجاز تركّبها من

(١) (ب): نفسها.

(٢) (ج): بسيط.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، وهو أول حديث في صحيحه ٢/١.

(٤) أي: استحالة السميات الصرفة.

السمعيات الصَّرْفَة، مثل: قولنا: تاركُ الأمرِ عاصي؛ (١١٢/ج) لقوله تعالى: ﴿أَفَمَصَّيْتَ آمْرِي﴾^(١) وكلُّ عاصٍ يستحقُّ (١٣٠/و) النار؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾^(٢).

وقبل^(٣): إن الدليلَ اللفظي لا يُفيد القَطْعَ - أي: اليقينَ - لتوقفه على: عِصْمَةِ رِوَاةٍ مُفْرَدَاتٍ تلك الألفاظ، وتَضَرُّفِهَا، وإِعْرَابِهَا، وعدم الاشتراك، والمَجَاز، والتخصيص، والإضمار، والنَّقل، والنَّسخ، والمُعَارِضِ العقلي الذي لو كان لَرَجُح^(٤)، وهذه الأمور ظنيَّة، فما تفيدُه كيف لا يكون ظنيًّا.

واختار المصنّف: أنه يفيد القَطْعَ؛ لأن كثيراً من الدلائل اللفظية^(٥)، يُعْلَمُ اندفاعُ هذه المفاسد عنها، فتفيدُ القَطْعَ.

وإذا وَقَعَ التعارضُ بين الدليل العقلي والسمعي، وَجَبَ تأويلُ السمعي بما لا يكون مُخَالِفاً للعقلي؛ وذلك لأنه يمتنع الجَمْعُ بينهما، وإلا يلزم اعتقادُ وقوع التقيضين، ويمتنع تركهما وإلا يلزم القَدْحُ في جميع العلوم، ويمتنع ترجيحُ السمعي؛ إذ ترجيحُه يُفْضِي إلى القَدْحِ فيه؛ وذلك لأن تَرْجِيحَه يقتضي^(٦) القَدْحَ في العقلي الذي هو أصلُ السمعي، وقَدْحُ الأصل يستلزم قَدْحَ الفرع.

(١) سورة طه: ٩٣.

(٢) سورة الجن: ٢٣.

(٣) هذا القول للرازي. انظر: المحصل ص ١٤٢.

(٤) (ب): لترجح.

(٥) ساقطة من (و).

(٦) (ج): يفضي إلى.

❖ قال:

الاسم: دليل

وَهُوَ قِيَاسٌ وَقِسِمَاهُ. فَالْقِيَاسُ: اقْتِرَانِيٌّ وَاشْتِنَائِيٌّ: وَالْأَوَّلُ بِإِفْتِتَارِ الصُّورَةِ الْقَرِيبَةِ أَرْبَعَةً^(١)، وَالْبَعِيدَةِ اثْنَانِ، وَبِإِغْتِنَارِ الْمَادَّةِ الْقَرِيبَةِ خَمْسَةً وَالْبَعِيدَةِ أَرْبَعَةً؛ وَالثَّانِي مُتَّصِلٌ نَاتِجُهُ أَمْرَانِ، وَكَذَا غَيْرُ الْحَقِيقِيِّ مِنَ الْمُتَّفَصِّلِ، وَمِنْهُ حَقِيقَتُهُ^(٢). وَالْأَخِيرَانِ يُفِيدَانِ الظَّنَّ. وَتَفَاصِيلُ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ مَذْكُورَةٌ فِي غَيْرِ هَذَا الْقَنْ.

○ أقول:

الدليل على^(٣) ثلاثة أقسام: قياس، واستقراء، وتمثيل^(٤).
وله أشار بقوله: «وهو قياس وقسماء» أي: قسما القياس، أعني: الاستقراء والتثيل.

وَوَجْهُ الْحَضَرِ فِي الثَّلَاثَةِ: أَنَّ الدَّلِيلَ وَمَا يَلْزَمُهُ - أعني: المطلوب - لا بد وأن يكون بينهما مناسبة؛ ضرورة، وإلا امتنع أن يستلزم أحدهما الآخر، فلا يخلو: إما أن يُستدلَّ بالكلّي على الجزئي وهو القياس؛ أو بالعكس وهو الاستقراء؛ أو بأحد الجزئيين^(٥) المندرجين تحت كليّ على الآخر وهو التمثيل.

(١) (هـ): أربع.

(٢) في متن «التحريد» بتحقيق الأستاذ الدكتور: حسن الشافعي: «ومنه ضمه» ص ٥٩٤.

(٣) ساقطة من (أ) (ج) (و).

(٤) انظر: المحصل ص ١٤٣، تلخيص المحصل ص ٦٩، كشف المراد ص ٢٢٣.

(٥) (أ) (ب) (ز): الجزئين.

والقياس: قول مؤلف من قضايا، متى سُلِّمَتْ لَزِمَ عنه لذاته قول تبره هيم

آخر.

وهو: اقتراني إن لم تكن النتيجة ولا نقيضها مذكوراً فيه بالفعل،
كقولنا^(١): كلُّ إنسان حيوان، وكلُّ حيوان جسم، فكلُّ إنسان جسم؛
واشتتائي إن كانت النتيجة أو نقيضها مذكوراً فيه بالفعل، كقولنا: إن
كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود، لكنَّ الشمس طالعةٌ، فالنهار
موجود، لكن لم يكن النهار موجوداً، فلم تكن الشمس طالعةً.

والأول - أي: القياس الاقتراني - باعتبار صورته القريبة - وهي
الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب^(٢) نسبة الوَسْطِ إلى الطرفين - أربعة؛
وذلك لأن الوَسْطَ: إما محمول الصغرى وموضوع الكبرى وهو الأول،
أو محمولهما وهو الثاني، أو موضوعهما وهو الثالث، أو موضوع
الصغرى ومحمول الكبرى وهو الرابع.

وباعتبار صورته البعيدة - وهي الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين
بسبب الخَلْ والاتصال والانفصال - اثنان؛ وذلك لأنه: إما مُرَكَّبٌ من
الْحَمَلِيَّاتِ الصَّرْفَةِ، وهو الاقتراني الحَمَلِي، أو من الحَمَلِي والشَّرْطِي
أو من الشَّرْطِيَّاتِ الصَّرْفَةِ، وهما الاقتراني الشرطي.

وإنما جُعِلَ الْمُؤَلَّف من الحَمَلِي والشَّرْطِي من الاقتراني الشَّرْطِي؛
لأن نتيجته شرطية.

(١) (هـ): كقولك.

(٢) (هـ): (ز): وكل.

(٣) ساقطة من (ز).

والاقتراضي الشرطي خمسة أقسام: المؤلف من المتصلات،
والمؤلف من المنفصلات، والمؤلف منهما، (١١٩/هـ) والمؤلف من
الحلي والمُتصل، والمؤلف من الحلي والمنفصل.

والقياس باعتبار مادته القريبة - أي: مُقدماته من حيث هي موقعة
للتصديق بالمطلوب، أو تأثير آخر غير التصديق، أعني: التخييل -
خمس أقسام:

بُرْهَانٌ، وهو قياس مؤلف من القضايا الواجب قبولها، وهو يبيِّن
مادةً وصورةً، وغايته: أن يُنتِجَ يقيناً.

وَجَدَلٌ، وهو مؤلف من القضايا المشهورة والمُسلَّمة^(١) بين
المتخاطبين^(٢)، وهو مُسلَّم^(٣) مادةً وصورةً، وغايته: الإلزام أو دفع
الإلزام.

وَعَطَابَةٌ، وهي^(٤) المؤلفة^(٥) من المظنونات، والمقبولات التي
ليست بمشهورة، والمشهورات في بادئ الرأي، وهي ظنيَّةُ مادةً
وصورةً، وغايتها: الإقناع.

وَشِرْكَوٌّ، وهو مؤلف^(٦) من المُقدِّمات المُخَيَّلة من حيث هي
مُخَيَّلةٌ، سواء كانت صادقة أو كاذبة، (١٣٦/ز) مُصدِّقاً بها أو لم تكن،

(١) (أ) (ب) (ج): المتصلة.

(٢) (هـ): المجادلين، (و): المخاطبين، (ز): المتجادلين.

(٣) كذا في (هـ)، وفي الباقي: مسلم.

(٤) (ب): وهو.

(٥) (ب) (هـ) (و): المؤلف.

(٦) (هـ) (و): المؤلف.

وهو مُخَيَّلُ مَادَّةٍ وَصُورَةٍ، وَغَايَتُهُ: قَبْضٌ أَوْ بَنْطٌ، (١٣٦/ز) أَوْ حَتٌّ أَوْ زَجْرٌ، وَمَا يَتَجَرَّى مَجْرَاهَا.

وَمُتَّالِطَةٌ، وَهِيَ الْمُؤَلَّفَةُ مِنَ الْقَضَايَا الْمُتَّبَعَةِ بِالضَّرُورِيَّاتِ أَوْ بِالشُّهُورَاتِ، فَإِنْ كَانَ التَّشْبِيهُ^(١) بِالضَّرُورِيَّاتِ تُسَمَّى سَفْطَةً، وَإِنْ كَانَ بِالشُّهُورَاتِ تُسَمَّى شَفْبًا.

وَصَاحِبُ السَّفْطَةِ - أَعْنِي: الشُّوفْطَانِيَّ - فِي مُقَابَلَةِ الْحَكِيمِ، كَمَا أَنَّ صَاحِبَ الشَّفْبِ - أَعْنِي: الْمُشَاغِبَ - بِإِزَاءِ الْجَدَلِيِّ.

هَذَا بِاعْتِبَارِ مَادَّتِهِ الْقَرِيبَةِ.

وَأَمَّا بِاعْتِبَارِ مَادَّتِهِ الْبَعِيدَةِ - أَيْ^(٢): الْمُقَدِّمَاتِ (١٣١/و) مِنْ جِهَةِ مَا يُصَدَّقُ بِهَا أَوْ نَحْوُهُ (١٣١/ب) مِنَ التَّخْيِيلِ^(٣) - أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ: الْمُؤَلَّفُ مِنَ الْمُسَلَّمَاتِ، وَالْمُؤَلَّفُ مِنَ الْمَظْنُونَاتِ وَمَا مَعَهَا^(٤)، وَالْمُؤَلَّفُ مِنَ الْمُتَّبَعَاتِ بِغَيْرِهَا، وَالْمُؤَلَّفُ مِنَ الْمُخَيَّلَاتِ^(٥).

وَوَجْهُ الْحَصْرِ فِي هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ: بِحَسَبِ انْحِصَارِ الْمَوَادِّ فِي هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ، وَإِنَّمَا انْحِصَرَ الْمَوَادُّ فِي هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ؛ لِأَنَّ الْقَضِيَّةَ: إِمَّا أَنْ تَقْتَضِيَ تَصْدِيقًا أَوْ تَأْثِيرًا غَيْرَ التَّصْدِيقِ، أَوْ لَا هَذَا وَلَا ذَاكَ.

وَالثَّلَاثُ مَطْرُوحٌ فِي الْعُلُومِ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ.

(١) (ب) (ج) (و): التَّشْبِيهُ.

(٢) (و): أَعْنِي.

(٣) (هـ) (ج) (ز): التَّخْيِيلُ.

(٤) (ب): بِمَعْنَاهَا.

(٥) (هـ): الْمُخَيَّلَاتُ.

والأول: إما أن يقتضي تصديقاً جازماً أو غير جازم، والجازم: إما أن يكون لب^(١) أو لما يُشبهه، وما يكون لسبب هو المسلّمات، وما يكون لما يُشبه السبب هو^(٢) المُتَّبِها^(٣) بغيرها، وغير الجازم هو^(٤) المظنونات وما معها^(٥)، أعني: المشهورات في بادئ الرأي. وما يقتضي تأثيراً غير تصديق هو المُخَيَّلَات.

والثاني - أي: القياس الاستثنائي - مُتَّصِلٌ ومُنْفَصِلٌ.

والاستثنائي المُتَّصِلُ مُتَّبِجُهُ^(٦) أمران:

أحدهما: ما اشْتَبَهَ فِيهِ عَيْنُ الْمُقَدَّمِ، فَيُتَّبِجُ عَيْنَ التَّالِي.

والثاني: ما اشْتَبَهَ فِيهِ نَقِیْضُ التَّالِي، فَيُتَّبِجُ نَقِیْضَ الْمُقَدَّمِ؛ لأنَّ صِدْقَ الْمَلْزُومِ يَقْتَضِي صِدْقَ الْلازِمِ، وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم. وأما ما اشْتَبَهَ فِيهِ عَيْنُ التَّالِي أو نَقِیْضُ الْمُقَدَّمِ فلا يُتَّبِجُ شَيْئاً؛ لأنَّ^(٧) انتفاء الملزوم لا يَشْتَدِعِي صِدْقَ لا زَمِهِ ولا انتفاءه، وكذا صِدْقُ الْلازِمِ لا يَشْتَدِعِي^(٨) صِدْقَ الْمَلْزُومِ^(٩) ولا كذبَه؛ لجواز أن^(١٠) يكون اللازم أعَمُّ من الملزوم.

(١) (و): سبب.

(٢) (و): فهو.

(٣) (و): المسلّمات.

(٤) ساقطة من (ج)، وفي (و) (ز): هي.

(٥) (هـ): يتبعها.

(٦) (أ) (هـ): نتيجته.

(٧) (ب): فإن.

(٨) (هـ): يقتضي.

(٩) ساقطة من (و).

(١٠) (ز): أن لا.

وكذا المنفصل غير^(١) الحقيقي يَشُجُّ منه أمران:

أما المنفصل الذي هو مانعُ الجَمْعِ: فاستثناء عَيْنِ كُلِّ جزءٍ من
الجزأين يَسْتَلْزِمُ نَقِيضَ الآخر؛ لامتناع الجَمْعِ بين الجزأين، وأما
استثناء النقيض، فلا يَسْتَلْزِمُ عَيْنَ الآخر ولا نَقِيضَهُ؛ لجواز ارتفاع
الجزأين.

وأما المُنْفَصِلُ الذي هو مانعُ الخلو: فاستثناء نقيض كُلِّ جزءٍ^(٢) من
الجزأين يَسْتَلْزِمُ عَيْنَ الآخر؛ لامتناع الخلو عنهما، واستثناء عَيْنِ الجزء^(٣)
لا يَسْتَدْعِي عَيْنَ الآخر ولا رَفْعَهُ؛ لجواز الجَمْعِ بين الجزأين.

وأما المنفصلةُ الحقيقية: فاستثناء كُلِّ جزءٍ^(٤) يَسْتَلْزِمُ نَقِيضَ الآخر
وبالعكس؛ لامتناع الجَمْعِ بين الجزأين وامتناع الخلو عنها.

قوله: «والأخيران» - أي: الاستقراء والتثليل - يفيدان الظنَّ.

تعريف
الاستقراء.

الاستقراء: هو حُكْمٌ على كُلِّيٍّ بما تَبَيَّنَ^(٥) لجزئياته، فإن كانت
الجزئيات محصورةً يسمى استقراءً تامًّا وقياساً مُقَسَّماً، كقولنا:
المطلوب: إما أن يكون معلوماً من كل الوجوه؛ أو مجهولاً من كل
الوجوه؛ أو معلوماً من بعض الوجوه ومجهولاً من بعضه.

وكلُّ ما هو معلوم من كل الوجوه امتنع طلبه، وكل ما هو مجهول

(١) (ب): الغير.

(٢) ساقطة من (ب) (هـ).

(٣) (ب) زيادة: الآخر.

(٤) زيادة من (هـ) (ز).

(٥) (ز): يثبت.

من كل الوجوه امتنع طلبه ، وكل ما هو معلوم من بعض الوجوه مجهول من البعض^(١) امتنع طلبه^(٢) ، يتج: المطلوب امتنع طلبه . وهذا يفيد اليقين .

وإن لم تكن الجزئيات (١٢٠/هـ) محصورة لم تُفد إلا الظن ؛ وذلك لاحتمال أن تكون الجزئيات التي لم يُستفَرَّأَ حالها بخلاف حال الجزئيات التي اُسْتُفَرِّتْ^(٣) ، فلم يُفد اليقين بالنسبة إلى الحكم الكلي ، بل أفادَ الظنَّ .

مثاله: الحكم بأن كلَّ حيوان يُحرَّكُ فَكَّهُ الأسفل عند المَضغ ؛ لأن الناس والبهائم والسُّباع كذلك ، فالحكم بأن كلَّ حيوان يُحرَّكُ فَكَّهُ الأسفل عند المضغ غير يقيني ؛ إذ يُحْتَمَلُ أن يكون حال الحيوان الذي لم يُستفَرَّأَ بخلاف ذلك ، كالثَّمساح ، فإنه يُقال: إنه يُحرَّكُ فَكَّهُ الأعلى عند المَضغ .

والتمثيلُ: هو إلحاقُ جُزئِيٍّ بِجُزئِيٍّ آخَرَ في حُكْم ذلك الجزئي ؛ لا اشتراكهما في معنى جامع بينهما .

وُسَمِّيَ الفقهاء قياساً ، والمُشْتَرَكَ جامعاً ، والجُزئِيَّ الأولَ أصلاً ، والجُزئِيَّ الثانيَ قُرْعاً . (١١٤/ج)

وهو لا يُفِيدُ إلا الظنَّ ؛ إذ يُحْتَمَلُ أن لا يكون الوصف الذي جُعِلَ عَلَّةً عَلَّةً ، فإن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين ، لا يَدُلُّ على أن الوصف المُشْتَرَكَ بينهما هو علَّةُ الثبوت .

(١) (ج) (هـ) (ز): بعض الوجوه .

(٢) جملة: «امتنع طلبه» ساقطة من (و) .

(٣) (ج) زيادة: حالها .

ولو بَيَّتْ عِلَّةُ الوَصْفِ الْمُشْتَرَكِ، فمن الجائز أن تكون خصوصية الأصل شَرْطاً^(١) أو خصوصية الفرع مانعة^(٢)، فإن بَيَّتْ أن الوصف علة مطلقاً، من غير أن تكون خصوصية الأصل شَرْطاً لِعِلَّتِهِ^(٣) أو خصوصية الفرع مانعة منها، بل تكون علة للحكم حيث كان، عادَ هذا القسم (١٣٧/ز) إلى القياس، أعني: الاستدلال بالكُلِّي على جُزئياته، ويكون ذِكْرُ الصورة لكون الحكم فيها ثابتاً لغواً، لا تأثير له أصلاً.

واعلم: أن تفاصيل هذه الطُّرُق، واستقصاء البحث فيها، مذكورة في غير قَرْنِ الكلام، أي: في المنطق، فلا وَجْهَ لإيراد ما هو زائد على ما ذَكَرْنَا هَا هُنَا.

• قال:

وَالْتَعَقُّلُ وَالتَّجَرُّدُ مُتَلَاذِمَانِ؛ لاسْتِلْزَامِ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ انْقِسَامَ الْحَالِ، فَإِنْ تَشَابَهَتْ عَرَضُ الْوَضْعِ لِلْمُجَرَّدِ، وَإِلَّا تَرَكَّبَ مِمَّا لَا بِنَاءَهُ. وَلاسْتِلْزَامِ التَّجَرُّدِ صِحَّةِ الْمَقُولِيَّةِ الْمُتَلَزِمَةِ (١/٦٦) لِإِمْكَانِ الْمُصَاحَبَةِ.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا مِنْ مباحث النظر، أَوْرَدَ مَالَتَيْنِ فِي التعقل: إحداهما أن

(١) زيادة: لعلته.

(٢) (هـ) زيادة: منها.

(٣) (ب) (ج): لعلته.

التَّعَقُّلُ يستلزم التجرُّدَ، والأخرى: أن التجرُّدَ (١٣٢/و) يستلزم التعقُّلَ^(١).
 وإليه أشار بقوله: «والتعقل والتجرُّد متلازمان» على معنى: أن كلَّ
 مُتَعَقِّلٍ مُجَرَّدٌ، وكلُّ مُجَرَّدٍ (١٣٢/ب) عاقلٌ.

تعريف «تعقل» والتعقل: عبارة عن إدراك الشيء من حيث هو هو، من غير أن
 يُقَارَنَ المادة، أي: إدراك الطبيعة المُجَرَّدة عن القواشي الغريبة
 والأعراض المادية.

تعريف «تجرّد» والتجرُّد: عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون^(٢) مادةً، ولا
 مُقَارِنًا للمادة مُقَارَنَةَ الصُّورِ^(٣) والأعراض، فيكون قائماً بذاته.

«تعقل يستلزم التجرد» إذا عَرَفْتَ هذا: فنقول في بيان المسألة الأولى - وهي استلزام
 التعقل للتجرُّد، أي: أن كلَّ مُتَعَقِّلٍ مُجَرَّدٌ -: إن كل مُتَعَقِّلٍ تَخَصَّلُ فيه
 الصورةُ المعقولة، وكل ما تَخَصَّلُ فيه الصورة المعقولة مُجَرَّدٌ.
 أما الصغرى: فلما عَرَفْتَ: أن التعقُّل إنما يكون بازْتِسَامِ الصورة
 الكلية، أي: المعقولة في العاقل.

وأما الكبرى: فلأن كلَّ ما تَخَصَّلُ فيه الصورة المعقولة، فهو مُحَلٌّ
 للصورة المعقولة، وكل ما هو مُحَلٌّ للصورة المعقولة، فهو مُجَرَّدٌ.
 أما الصغرى فظاهرة، وأما الكبرى فلأن مُحَلَّ^(٤) الصورة المعقولة
 لو لم يكن مُجَرَّدًا، لكان مُتَقَسِّمًا؛ لِمَا عَرَفْتَ أن المادة وما يُقَارَنُها من

(١) انظر: المباحث المشرقية ٣٦٩/١، نهاية المرام ٢٠٠/٢، شرح التجرید للقوشجي
 - ١٧١/٣.

(٢) (ج) زيادة: له.

(٣) (أ) (هـ) (و): الصورة.

(٤) ساقطة من (ب).

الماديات مُقسمة، فالصورة المعقولة الحالة فيه مُقسمة؛ لأن الصورة المعقولة تحل في العاقل من حيث ذاته، لا من حيث لحوق طبيعة أخرى.

وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيه، إذا كان حلو له من حيث ذاته، لا من حيث لحوق طبيعة أخرى، فالصورة المعقولة على ذلك التقدير تكون منقسمة، فانقسامها: إما إلى أجزاء متشابهة في الحقيقة، وحينئذ يلزم أن تكون الأجزاء متشابهة في الحقيقة للمجموع^(١)، فتكون الصورة المعقولة التي فرضناها مُجرّدة عن اللواحق المادية، من اليفدار والوضع، قد عرّض لها الوضع والمقدار، فإن انقسام الشيء إلى الأجزاء المتشابهة، يقتضي أن يكون الشيء ذا وضع وذا يقدار، وإلى هذا أشار بقوله: «فإن تشابهت (١٢١/هـ) عرّض^(٢) الوضع».

وإما أن تنقسم إلى أجزاء متخالفة، فيلزم تركب الحال - أي: الصورة المعقولة - من أجزاء غير متناهية بالفعل؛ لأن المحل حينئذ يتقبل القسمة إلى غير النهاية، فالحال أيضاً يتقبلها إلى غير النهاية، والقرّض أن الأجزاء متخالفة في الحقيقة، فلا بد^(٣) وأن تكون حاصلة بالفعل في المركب، وتركب الشيء من الأجزاء الغير المتناهية بالفعل محال، وإلى هذا القسم أشار بقوله: «ولا تركب مما لا يتناهى».

(١) (ب): في المجموع.

(٢) (هـ) زيادة: هذا.

(٣) (و): ولا.

هذا تقريرُ هذا البرهان ، مع مُحاذاته لما في المَثْنِ .

وهذا مخصوصٌ بالتعقُّلِ المِثَالِي ، الذي يقتضي حُلُولَ الصورة المعقولة في العاقل ، وأما التعقُّلُ الذي ليس بالمِثَال^(١) ، وهو التعقُّلُ الذي يكون بحصول نفسِ المُتَعَقِّلِ ، فلا يَثْبُتُ استلزامه للتَجَرُّد بهذا البرهان .

لا يُقال : قولكم : « لو لم يكن المُتَعَقِّلُ مُجَرَّدًا لكان منقسمًا ممنوعٌ ، فإنه يجوز^(٢) أن يكون المُتَعَقِّلُ نقطة ، فلا تكون منقسمة مع (١١٥/ج) أنها غير مُجَرَّدة .

لأننا نقول : قد بَيَّنَّا فيما قبل أن المُتَعَقِّلَ - أي : المُذَرِّكَ للكليات - لا بد وأن لا يكونَ عَرَضًا ، فلا يَرُدُّ هذا المنعُ .

واعلم : أن إثبات هذا المطلوب يُمكنُ بوجهٍ أسهل ، وهو أن يقال : الصورة العقلية ليست بذات وَضْع ، فمحلُّها - أي : العاقل - ينبغي أن يكون غير ذي وَضْع ؛ لأن كل حال في ذي وَضْع ، فهو ذو وَضْع .

تقريرُ البرهان على المسألة الثانية : هو أن نقول^(٣) : كل مُجَرَّد يصحُّ أن يكون معقولاً ، وكلُّ ما يصحُّ أن يكون معقولاً - وهو مُجَرَّد قائم الذات^(٤) - يصحُّ أن يكون عاقلًا ، فكلُّ مُجَرَّد يصحُّ أن يكون عاقلًا .

النحو بـتأخر
التعقُّل

(١) : (و) : المِثَالِي .

(٢) : (ب) : لجواز ، و« فإنه » ساقطة .

(٣) : (و) : يقال .

(٤) : (ج) : (هـ) : (ز) : بالذات .

أما الصغرى: فلأن كلَّ مُجَرَّد يكون بَرِّئاً عن الشوائب المادية والمَلاتق الغريبة، التي لا تلزم^(١) ماهيته عن ماهيته، وكلُّ^(٢) ما هو كذلك، فشانُ ماهيته أن تصيرَ معقولةً لذاتها؛ لأنها لا تحتاج إلى عَمَلٍ يُعْمَلُ بها حتى تصيرَ معقولةً، فإن لم تُعْمَلْ كان ذلك من جهة العاقلة، التي مِن شأنها أن تَعْمَلَهَا.

وأما الكبرى: فلأن كلَّ ما يَصِيحُ أن يكون معقولاً، يَصِيحُ أن يكون معقولاً (z/١٣٨) مع غيره، وكل ما يَصِيحُ أن يكون معقولاً مع غيره، يَصِيحُ أن يكون عاقلاً (إذا كان مُجَرَّداً قائمَ الذات)^(٣).

أما الصغرى: فلأن كل ما يَصِيحُ أن يُعْمَلَ، فتَعْمَلُهُ بمنتهى أن يَنْفَكُ عن صحة الحكم عليه بالوجود والوَخْدة، وما يَجْري مَجْراهما^(٤) من الأمور العامة المعقولة، والحكمُ بشيء على شيء يقتضي تصورهما معاً؛ فإذا ن كل ما يَصِيحُ أن يُعْمَلَ يَصِيحُ أن يُعْمَلَ مع غيره.

وأما الكبرى: فلأن كل ما يَصِيحُ أن يكون معقولاً مع غيره، يَصِيحُ أن يكون مُقَارِناً لمعقول آخر، وكل ما يَصِيحُ أن يكون مُقَارِناً لغيره من المعقولات، يَصِيحُ أن يكون عاقلاً إذا كان قائمَ الذات مُجَرَّداً.

أما الصغرى فظاهرة. وأما الكبرى: فلأن كلَّ ما يَصِيحُ أن يكون مُقَارِناً لغيره، فإذا وُجِدَ في الخارج - وهو قائم بذاته - يَصِيحُ مُقَارِنَتَهُ

(١) (و): تستلزم.

(٢) (هـ): فكل.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (و).

(٤) (أ) (ب) (و): مجراها.

لذلك الغير؛ لأن صحة المُقَارَنَةِ المُطْلَقَةِ لم تتوقف (١٣٣/ب) على المُقَارَنَةِ في العقل.

فإن صحة المُقَارَنَةِ المطلقة هي استعداد المُقَارَنَةِ المطلقة، واستعداد المُقَارَنَةِ المطلقة - التي هي أعم من المُقَارَنَةِ في العقل - مُتَقَدِّمٌ على المُقَارَنَةِ المطلقة المُتَقَدِّمَةِ على المُقَارَنَةِ في العقل، والمُتَقَدِّمُ على المُتَقَدِّمِ على الشيء، مُتَقَدِّمٌ على ذلك الشيء، فصحة المُقَارَنَةِ المطلقة مُتَقَدِّمَةٌ على (١٣٣/و) المُقَارَنَةِ في العقل، فلا يَتَوَقَّفُ عليها، وإلا يلزم الدور.

فإذن: صحة المُقَارَنَةِ المطلقة غيرُ مُتَوَقِّفَةٌ على المُقَارَنَةِ في العقل، فإذا وُجِدَ في الخارج - وهو قائم بذاته - تكونُ صحة مُقَارَنَتِهِ المطلقة التي لا تَتَوَقَّفُ على المُقَارَنَةِ في العقل، بأن يَحْصُلَ فيه المعقولُ حُصُولَ الحالِّ في المحلِّ؛ وذلك لأنه إذا كان قائم الذات، امتنع أن تكون مُقَارَنَتُهُ للغير بحلوله فيه، أو حُلُولِهما في ثالث، والمُقَارَنَةُ المطلقة (١٢٢/هـ) تنحصرُ في هذه الثلاثة، فإذا امتنع اثنتان منها، تَعَيَّنَ أن تكون الصحة بالنسبة إلى الثالثة، وهي صحة مُقَارَنَتِهِ للمعقول الآخر مُقَارَنَةِ المَحَلِّ للحالِّ.

فجَبَّت: أن كل ما يَصِحُّ أن يُعْقَلَ، فإذا وُجِدَ في الخارج، وكان مُجَرِّداً قائم الذات، يَصِحُّ أن يُقَارَنَ معقول آخر مُقَارَنَةِ الحالِّ لمحلّه، وكل^(١) ما هو كذلك، يَصِحُّ أن يكون عاقلاً لذلك الغير؛ إذ لا تَغْنِي

(١) (هـ): فكل.

بالتعقل لذلك الغير إلا مُقَارَنَةً ذاك^(١) الغير، في الموجود المُجَرَّد القائم بالذات، فكلُّ^(٢) مُجَرَّد يَصِيحُّ أن يكون عاقلاً لغيره، وكلُّ ما يَصِيحُّ أن يكون عاقلاً^(٣) لغيره، يَصِيحُّ أن يكون عاقلاً لذاته؛ لأنَّ تعقله لذلك الغير، يستلزم إمكانَ تَعَقُّلِ أنه يَتَعَقَّلُ ذلك الغير، وصحةُ الملزوم يستلزم صحةُ اللازم.

فصحةُ تَعَقُّله للغير يستلزم صحةَ إمكان تَعَقُّل أنه يَتَعَقَّلُ ذلك الغير، وصحةُ الإمكان تستدعي الإمكان، فَيُمْكِنُ تَعَقُّلُ أنه يَتَعَقَّلُ ذلك الغير، وتَعَقُّلُ أنه يَتَعَقَّلُ ذلك الغير، يستلزم تَعَقُّلَ ذاته؛ لأنَّ تَعَقُّلَ القضية يستدعي تَعَقُّلَ المحكوم عليه وبه، فإمكان تَعَقُّلِ أنه يَتَعَقَّلُ ذلك الغير يستلزم إمكانَ تَعَقُّلِ ذاته.

فتبت: أن كلَّ مُجَرَّد يَصِيحُّ أن يكون عاقلاً لذاته، فيجب أن يكون عاقلاً لذاته؛ لأنَّ تَعَقُّله لذاته: إما حصولُ نفسه أو حصولُ^(٤) مثاله، والثاني باطل؛ لامتناع حصول مثاله فيه، وإلا يلزم اجتماعُ المثلين، وهو محال، فتعيَّن أن يكون تَعَقُّله هو حصولُ نفسه، ونفسه دائماً حاصل (ج/١١٦) لا تَغِيْبُ^(٥) أصلاً، فيكون التعقل دائماً حاصلًا.

فتبت: أن كلَّ مُجَرَّد عاقل.

(١) (ج) (و): ذلك.

(٢) (ج): وكل.

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) ساقطة من (ز).

(٥) (ج) زيادة: عنه.

إذا عَرَفْتَ ذلك: فنقول: قوله: «ولا استلزام التجرد صحة المعقولة» إشارة إلى أن كل مُجَرَّد يَصِحُّ أن يكون معقولاً.

وقوله: «المستلزمة لإمكان المُصاحبة» إشارة إلى أن كل ما يَصِحُّ أن يكون معقولاً، يَصِحُّ أن يُقَارَنَ معقولاً آخر، وباقي المقدمات محذوفة.

والبرهانُ على الوجه الذي ذَكَرْتَاهُ^(١)، وإن كان فيه إطنابٌ وصعوبة، لكن تندفعُ به أكثرُ الشبهات الواردة في هذا الموضع^(٢)، يَظْهَرُ صِدْقُ هذا القول للذكي المُنْصِفِ، لا للغبي المُتَعَسِّفِ.

✽ قال:

وَمِنْهَا: الْقُدْرَةُ، وَتُقَارَى الطَّبِيعَةُ وَالْمِرَاجَ بِمُقَارَنَةِ الشُّعُورِ،
وَالْمُقَابَرَةِ فِي التَّابِعِ، وَمُصَحَّحَةً لِلْفِعْلِ بِالنِّسْبَةِ^(٣). وَتَعَلَّقَهَا بِالطَّرِيقَيْنِ.
وَتَقْدِّمُ الْفِعْلَ لِتَكْلِيفِ الْكَافِرِ، وَلِلتَّنَافِي، وَلِزُومِ^(٤) أَحَدِ الْمُحَالِّينِ
لَوَاحِدَةٍ. وَلَا يَتَّحِدُ وَقُوعُ الْمَقْدُورِ مَعَ تَعَدُّدِ الْقَادِرِ. وَلَا اسْتِيعَادَ فِي
تَمَاطُلِهَا. وَتَقَابُلِ الْعَجَزِ تَقَابُلِ الْقَدَمِ وَالْمَلَكَةِ. وَتَضَادُّ الْخُلُقِ - لِتَضَادِّ
أَحْكَامِهِمَا - وَالْفِعْلِ.

من «كليات
الغاية القدرية»

(١): قررناه.

(٢): المقام.

(٣): في متن «التجريد» بتحقيق الأستاذ الدكتور حسن الشافعي زيادة: «إلى الفاعل»

ص ٥٩٥.

(٤): (ج): وللزوم.

○ أقول:

ومن الكيفيات النفسانية: القدرة^(١).

الجسم من حيث هو جسمٌ غير مؤثّر، وإلا لساوت الأجسام، بل إنما يؤثّر باعتبار أمر يُعارِئُه، ويُسمّى ذلك الأمرُ الصفةُ المؤثرة والقوة.

وهي: مبدأ التغيّر في آخر (١٣٩/ز) من حيث هو آخر. وفائدة **تعريف القدرة** هذا القيد: أن الشيء الواحد ربما صار مبدأً لتغيّر صفةٍ في نفسه، كالطبيب إذا عالج نفسه، لكن من حيث إنه مُعالج^(٢)، فيكون تأثيره في الحقيقة في آخر لا في نفسه.

والصفةُ المؤثرة: إما أن تكون مَصْدرًا لفعل واحد، أو لأفعال كثيرة، وعلى التقديرين: إما بالشُّعور أو لا بالشُّعور، فهذه أربعة أقسام: الأول: وهو^(٣) أن تكون مَصْدرًا لفعل واحد بالشُّعور، وهو التَّنَفُّسُ الفَلَكِيَّةُ.

والثاني: وهو^(٤) أن تكون مَصْدرًا لفعل واحد بدون الشُّعور، وهو^(٥) الطبيعة.

والثالث: وهو^(٦) أن تكون مصدرًا لأفعال كثيرة بالشُّعور، وهو القوة الحيوانية، المسماة بالقدرة.

(١) انظر: المباحث المشرقية ٣٨٢/١، المحصل ص ٢٥١، نهاية المرام ٢٣٩/٢، مطالع الأنظار ص ٢٩٧، شرح المقاصد ٣٤٧/٢، شرح المواقيت ٢٢٤/٢.

(٢) (ب): متعالج.

(٣) ساقطة من (أ) (ز).

(٤) ساقطة من (أ).

(٥) (ج): هو.

(٦) ساقطة من (ب) (ز).

والرابع: وهو أن تَصُدَّرَ عنه أفعالٌ كثيرة لا بالشعور، وهو^(١) النفسُ النباتية.

والقدرةُ تُفَارِقُ الطبيعةَ والمِزَاجَ: أما مفارقتها للطبيعة: فلأن القدرةَ بالشعور تُؤَثِّرُ، بخلاف الطبيعة فإنها بدون الشعور تُؤَثِّرُ، وما يُؤَثِّرُ بالشعور غير ما يُؤَثِّرُ بدون الشعور.

القدرة تفارق
الطبيعة والمِزاج

أما مفارقتها للمِزاج: فلأن المِزاج والقُدرة متغايران فيما هو تابع لهما، والمُغَايَرَةُ في التابع تدلُّ على مُغَايَرَةِ الْمَبْعُوعِينَ.

أما مغايرتهما في التابع: فلأن المِزاج كيفيةٌ مُتَوَسِّطَةٌ بين الحرارة (١٣٤/ب) والبرودة والرطوبة (١٣٣/هـ) واليبوسة، فيكون من جنس هذه الكيفيات الأربع، فيكون تأثيره التابع له من جنس تأثير الكيفيات الأربع، وتأثير القدرة التابع لها مُغَايِرٌ له؛ لأن تأثيرها الفِعْلُ، فلو كان القُدرة عَيْنَ المِزاج، لكان تابعُ المِزاج بعينه تابعاً لها^(٢).

والقدرةُ مُصَحَّحَةٌ للفعل^(٣) بالنسبة إلى الفاعل، أي: صفةٌ (١٦٧/ا) تقتضي صحة الفعل من الفاعل لا إيجابه، فإن القادر (١٣٤/و) هو الذي يَصِحُّ منه الفعل وتركُّه، والمُوجِبُ هو الذي يَجِبُ منه الفعل. وإنما قَيَّدَ بقوله: «بالنسبة» لأن الفِعْلَ في نفسه ممكنٌ صحيحٌ،

القدرة
مصححة للفعل
بالنسبة إلى
الفاعل

(١) ساقطة من (ب).

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: والقدرة مصححة.... أقول: يشير في هذا إلى الفرق بين الفعل بالقدرة والفعل بالذات، إذ الأول من قبيل الاختياري، والثاني من قبيل الإجمالي» ١/١١٣.

ولم تَجْعَلْ القدرة مكنأً وصحيحاً، ولا يلزم القلبُ، والقدرةُ جَعَلَتْهُ
مكنأً وصحيحاً بالنسبة إلى الفاعل.

هل القدرة
متعلقة
بالطرفين من
السواء أم لا؟

واختلفوا: في أن القدرة هل هي مُتعلِّقة بالطرفين على السواء أم

لا؟

فذهب^(١) المعتزلة^(٢): إلى أنها مُتعلِّقة بالطرفين - أي: الفعلِ
وِضدّه - على السواء، واختاره المُصنّف.

وذهب^(٣) الأشاعرة^(٤): إلى أنها مُتعلِّقة بطرفٍ واحد^(٥).

والحق^(٦): أنه إن أُريدَ بالقدرة العلةُ التامة، التي هي مجموع
الأمر التي يترتبُ عليها^(٧) الأثر، فلا شك أن القدرة ليست بصاحبةٍ
لأن يَقَع بها الضّدان؛ لأنها لو كانت صالحةً للضدين لَوَقَعَ بها الضّدان؛
لوقوع الأثر عند علته التامة.

(١) (أ) (ب): فذهب.

(٢) انظر في منذهب المعتزلة: شرح الأصول الخمسة ص ٤١٥، وهو قول أكثر المعتزلة
كما في شرح المواقف ٢/٢٣٩، وكذلك هو منذهب الفلاسفة، والإمامية أيضاً كما
في نهاية المرام ٢/٢٦١.

(٣) (و): ذهب.

(٤) انظر في منذهب الأشاعرة: المحصل ص ٢٥٤، شرح المقاصد ٢/٣٥٨، شرح
المواقف ٢/٢٣٨، وهو قول أكثر الأشاعرة، كما في شرح المواقف.

(٥) وذلك لأن القدرة - عندهم - مع الفعل لا قبله، فلا تتعلق بالضدين، ولا لزم
اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما. انظر: شرح التجريد
للقوشجي ٣/١٧٧.

(٦) انظر هذا التحقيق في: المباحث المشرقية ١/٣٨٣، الصحائف الإلهية ص ٢٣٩.

(٧) (ب) (هـ) (ز): عليه.

وإن أُريدَ بها القوةُ العَصَلِيَّةُ^(١) وَحَدَهَا - أي: التي هي بحالة مَنْ انْقَسَمَ إليها القَصْدُ إلى أحدِ الصَّدِّينِ حَصَلَ ذلك الصَّدُّ، ومنى انْقَسَمَ إليها القَصْدُ إلى الضدِّ الآخرِ حَصَلَ^(٢) - فلا شكَّ أن القدرةَ صالحةٌ لأن تَتَعَلَّقَ بالصَّدِّينِ؛ لأنه حينئذ يكون مفهوماً مُشْتَرَكاً بين الأمرين، اللذين: أحدهما عِلَّةٌ تامةٌ لأحدِ الصَّدِّينِ، والآخرُ عِلَّةٌ تامةٌ للضدِّ الآخرِ (١١٧/ج).

لكنَّ التفسيرَ الثاني مُوافِقٌ لِلْعُرْفِ، فإنه على التفسيرِ الأولِ يَلَزِمُ وقوعُ اسمِ القدرةِ على أنواعها بالاشتراك اللفظي، وهذا^(٣) مُخَالِفٌ لِلْعُرْفِ.

واختلفوا: في أن القدرةَ هل هي مُتَقَدِّمَةٌ على الفعل أم^(٤) مع الفعل؟

هل القدرة
متقدمة على
الفعل أم مع؟

فذهَبَتْ^(٥) المعتزلةُ^(٦) إلى الأولِ، والأشاعرةُ^(٧) إلى الآخرِ.

واختارَ المُصَنِّفُ الأولَ.

واحتجَّ عليه بثلاثةِ^(٨) وجوه:

- (١) (ج): العقلية، (و): الفعلية.
- (٢) (هـ): زيادة: أي: ذلك الضد الآخر.
- (٣) (هـ): وهو.
- (٤) (و): أو.
- (٥) (ج): فذهب.
- (٦) انظر في مذهب المعتزلة: شرح الأصول الخمسة ص ٣٩٦، وهو أيضاً مذهب الفلاسفة والإمامية، كما في نهاية المرام ٢/٢٤٨.
- (٧) انظر في مذهب الأشاعرة: المحصل ص ٢٥٣، الصحائف الإلهية ص ٢٣٩، شرح المقاصد ٢/٣٥٤، شرح المواقيت ٢/٢٣٠.
- (٨) (ب): من ثلاثة.

الأول: أنه لو لم تكن القدرة قبل الفعل، لما كان الكافر مُكَلَّفًا بالإيمان حال^(١) الكفر، والتالي باطلٌ بالإجماع^(٢).
 بيانُ الملازمة: أنه حينئذ لا يكون الإيمانُ حالَ الكفر مقدوراً للكافر، والتكليفُ بغير المقدور غيرُ واقع؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٣).

الثاني^(٤): القدرة لا تكون مع الفعل؛ للزوم التنافي بين القدرة وبين كونها مع الفعل؛ لأن القدرة يلزمها كونها مُختاباً إليها؛ لأجل أن تُذِلَّ الفِعْلُ من العَدَم إلى الوجود، وكونها مع الفعل يلزمها أن يُسْتَعْنَى عنها؛ لأن حالَ حدوث الفعل صار الفعلُ موجوداً، فلا حاجة إليها لأن تُذِلَّ الفِعْلُ^(٥) من العَدَم إلى الوجود، وتتافي الملزومات لازماً للتنافي بين اللوازم، وإن كان التنافي بين القدرة وبين كونها مع الفعل لازماً، امتنع الجَمْعُ بينهما، فلا تكونُ القدرة مع الفعل.

الثالث: لو لم تكن القدرة قبل الفعل، للزم أحدُ المُحالين: إما قَدَمُ العالم أو حدوثُ قدرة الله تعالى، والتالي - بقرينه - باطل.

بيانُ الملازمة: أن قدرة الله تعالى: إما حادثة أو قديمة، فإن كان الأول يلزم الأمرُ الثاني، وإن كان الثاني (١٤٠/ز) يلزم أن يكون العالمُ

(١) (ج): حالة.

(٢) (هـ): زيادة: فالمقدم مظهر.

(٣) سورة البقرة: ٢٨٦.

(٤) (ج): زيادة: أن.

(٥) ساقطة من (ب) (ج) (و).

- الذي هو فِعْلُهُ - قديماً؛ لأن القَرَضَ أن القدرة مع الفعل، فيلزم الأمر الأول.

أُجِيبُ^(١) عن الأول: بأن الكافر في^(٢) حال الكفر مُكَلَّفٌ بالإيمان، من حيث إنه قادرٌ، على معنى أنه مأمور بأن يُؤْمِنَ حال القدرة لا قبلها، وهذا ليس تكليفاً بما لا يُطاق.

وعن الثاني: أن الحاجة إلى القدرة وَخَدها، لأجل أن تُذْخِلَ الفِعْلُ من العدم إلى الوجود، لا إلى القدرة مع حُدُوث الفعل أو عدمه، والحاجة إلى القدرة وَخَدها حال حُدُوث الفعل مُتَحَقِّقَةٌ.

وعن الثالث: أن كَلَامَنَا في قدرة العبد، ولا نسبة لقدرة الله تعالى إلى قدرته.

والأشاعرة احتجُّوا^(٣) على أن القدرة مع الفعل: بأن^(٤) القدرة عَرَضٌ، والعَرَضُ لا يَتَقَيَّ زمانين، فلو كانت القدرة قبل الفعل، لم تكن باقيةً عند الفعل، فلا يكون عند الفعل قادراً.

وفيه نظر؛ إذ لا نُسَلِّمُ أن العَرَضَ لا يَتَقَيَّ (١٢٤/هـ) زمانين.

والحق^(٥): أنه^(٦) إن أُريدَ بالقدرة الصفة المُتَجَمِّعَةُ لجميع

(١) هذا الأجوبة الثلاثة ذكرها الطوسي في تلخيص المحصل ص ١٦٦.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) ساقطة من (و).

(٤) (ب): لأن.

(٥) انظر هذا التحقُّق في: المباحث المشرقية ١/٣٨٢، الصحائف الإلهية ص ٢٣٩.

(٦) ساقطة من (ب) (ج) (ز).

الشرائط، لا تكون قبل الفعل بالزمان بل معه، وإن أُريدَ بها القوة المُبْتَنِيَّةُ في العَصَلَةِ، تكون القدرة قبل الفعل بالزمان.

لا يجوز تعدد
القادر عند
الاحتمال وقوع
المقدور

ولا يجوز أن يَتَدَدَ القادر عند اتحاد وقوع المقدور^(١)، أي: لا يجوز أن يَتَقَعَ مقدور واحد بقادرتين؛ لأنه لو وَقَعَ بهما لكان وقوعه بهذا موجباً لاستثنائه عن الآخر، ووقوعه بذلك موجباً لاستثنائه عن هذا، فوقوعه بهما يُوجِبُ استثناءه عن كل^(٢) منهما. ولا شك أن حال وقوعه بالقادر يكون محتاجاً إليه، فيكون في حال احتياجه إليهما مستغنياً عنهما، وهو محال^(٣).

وإنما قال: «ولا يَتَجِدُ وقوع المقدور»، ولم يقل: «ولا يتحد المقدور» لأنه يمكن تَعَلُّقُ القادرتين بمقدور واحد (١٣٥/ب)، بأن يكون كل منهما قادراً عليه، ولكن لا يمكن وقوعه بهما.

لا استبعاد في
تمائل القدرة

ولا استبعاد في تماثل القدرة^(٤)، ذهب^(٥) طائفة^(٦) إلى أن القدرة مختلفة، وَيُسْتَبْعَدُ أن تكون مُتَمَاثِلَةً؛ لأنه لا تجتمع قدرتان لقادر على

(١) (ج): وجود.

(٢) (هـ) (ز) زيادة: واحد.

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: وهو محال... أي: لما يلزم عليه من الجمع بين المتنافيين، وهما الاستثناء عن الشيء والاحتياج إليه، فاعلم» ١ / ١١٤.

(٤) (ز) زيادة: القدرة.

(٥) (ب): وذهب، (ج): ذهب، (و) (ز): وذهب.

(٦) وهم جمهور المعتزلة. قال أبو رشيد الياقوبي: «ذهب أبو الحسين الخياط وأبو القاسم أن القدرتين قد تكونان مختلفتين، وقد تكونان متشابهتين... وعندنا أن القدرة مختلفة». المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين ص ٢٤٣.

مقدور واحد؛ لأنه كما يمتنع أن يَقَعَ مقدور واحد بقادرين، كذلك يمتنع وقوعه بقدرتين لقادر واحد، بَعَيْنِ ذلك الدليل.

وإذا امتنع اجتماعُ قدرتين لقادر واحد على مقدور واحد، (١٣٥/و) فلا بد وأن لا تكون القدرتان متماثلتين، وإلا يلزم وَخْذُ المقدور عند تعدُّ القدرة؛ لأن^(١) تماثل القدرتين يَقْتَضِي وَخْذَ المقدورين، وقد بَيَّنَّا أن القدرتين لا يَجْتَمِعَان على مقدور واحد.

وَرَدَّ الْمُصَنِّفُ هذا المذهب: بأنه لا استبعاد في تماثل القدرتين؛ وذلك لأن القدرتين يجوز أن يَجْتَمِعَا على مقدور واحد، كما بَيَّنَّا جواز اجتماع قادرين على مقدور واحد، لكن لا يجوز اجتماعهما على وقوع مقدور واحد، كما بَيَّنَّا أنه لا يجوز اجتماعُ (١١٨/ج) القادرين على وقوع مقدور واحد^(٢).

وإذا جاز اجتماع قدرتين على مقدور واحد، جاز تماثلهما؛ إذ لا يلزم من التماثل إلا وَخْذُ المقدور مع تعدُّ القدرة^(٣)، وهو جائز، فلا استبعاد في تماثل القدرتين.

والعَجْزُ يقابل القدرة بلا خلاف.

لكن اختلفوا في أنه: هل يكون التقابل بينهما تقابلَ العدم والمَلَكَةِ - بأن يكون العَجْزُ عَدَمًا والقدرة مَلَكَةً - أو تقابلَ الضدين؟

العجز يقابل
القدرة تقابل
العدم والمَلَكَةِ

(١) (ج): ولأن.

(٢) ساقطة من (أ) (ج) (و).

(٣) ساقطة من (ب).

فذهبت ^(١) المعتزلة ^(٢) إلى الأول، واختاره المصنف.

ودذهبت ^(٣) الأشاعرة ^(٤) إلى الثاني.

واحتجوا عليه: بأن كل واحد يجد من نفسه التفرقة الضرورية، بين كونه ممنوعاً من القيام ^(٥) حال ^(٦) كونه زائناً، وغير ممنوع منه حال كونه غير زائناً، فاختصاصه بالمنع من القيام الممكن له حال كونه زائناً: إما أن يكون لا لمُخَصَّص، وهو باطل، أو لمُخَصَّص ^(٧) عدمي، وهو باطل؛ إذ المُخَصَّصُ للمنع علة له، والعلّة صفة ثبوتية، فيمتنع أن يُصِفَ العدمي بها؛ أو لمُخَصَّصٍ موجود، ولا يجوز أن يكون ذلك المُخَصَّص من الأمور المُتَحَقِّقَةِ حالة القدرة، فالعجز غير الذات والحياة والعلم والإرادة والبنية، وهو ظاهر.

فتعيّن أن يكون أمراً موجوداً ^(٨) في الجسم، عند عدم ^(٩) القدرة، فيكون ضدّاً لها ^(١٠).

(١) (هـ): ودذهبت، (و): فذهب.

(٢) هذا ملحق بجمهور المعتزلة، وليس كلهم، فقد ذهب أبو علي إلى أن العجز معنى يصاد القدرة. انظر: المسائل في الخلاف ص ٢٥٠.

(٣) ساقطة من (أ).

(٤) انظر: شرح المقاصد ٣٦١/٢، شرح المواقيت ٢٤١/٢.

(٥) (ب) (هـ) (ج) زيادة: في.

(٦) (أ): حالة..

(٧) (هـ): بمخصص.

(٨) (ج) زيادة: غير متحقق.

(٩) ساقطة من (ج).

(١٠) (أ) (ج) (هـ) (و): له.

وفيه نظر؛ فإن^(١) الاتصاف بالعلية لا يمنع أن يكون المتصيف بها عديمًا؛ لأن العلية من الأوصاف الاعتبارية، فحينئذ جاز أن يكون المتخصص للمنع عديم القدرة.

واحتجَّت المعتزلة: بأن العَجَزَ غيرُ محسوس في نفسه كالألوان والطعوم، ولا مُوجِبٌ لحالٍ زائدة عليه يُستدلُّ بها عليه، فلا يكون ثابتًا.

والجواب^(٢) عنه: أن العجز وإن لم يكن محسوسًا، فلا نُسلمُ أنه لاحالٌ له، بل الزَّمنُ يَجِدُ^(٣) من نفسه أنه عاجز عن القيام، كما يَجِدُ مَنْ قامت به القدرة من نفسه كَوْنَهُ قادرًا.

ثم وإن^(٤) سَلَمْنَا انتفاء الحال، فلا نُسلمُ أنه يلزم منه انتفاء العَجَزِ، فإن انتفاء الدليل مطلقًا لا يستلزم (١٤١/ز) انتفاء المدلول، فكيف انتفاء دليلٍ واحدٍ!

والحقُّ^(٥): أن العَجَزَ إن كان عبارة عن مِثْلِ ما يَعرِضُ للمُرتِعِشِ وتمتازُ به حركته عن حركة المختار، (١٢٥/هـ) فالعَجَزُ وجودي، ولعلَّ الأشاعرة ذهبوا إلى هذا.

أما إن كانت القدرة هيئة تُعرِضُ عند سلامة الأعضاء، يُعبَّرُ عنها

(١) (ز): لأن.

(٢) (ب): فالجواب.

(٣) (أ) زيادة: العجز.

(٤) (أ) (ج) (ز): ولئن.

(٥) انظر هذا التحقيق في تلخيص المحصل ص ١٦٨.

بالتمكن أو بما هو علّة له ، والصَّجُرُ عَدَمُ تلك الهيئة ، فالقدرةُ وجوديّةٌ ،
والعجزُ عَدَمِي ، ولعلّ المعتزلةَ ذهبوا إلى هذا .

تعريف الفعل

والخُلُقُ : تَلَكُّةٌ تَصُدُّرُ بها عن النفس أفعالٌ بلا فِكْرٍ وَرَوِيَّةٍ .

وهو يُضَادُّ القدرة ؛ لأن أحكامهما مُضَادَّةٌ ؛ لأن القدرة صالحةٌ
لأن يَقَعَّ بها الضدان ، والخُلُقُ لا يكون صالحاً لأن يَقَعَّ به الضدان ، بل
يكون صالحاً لأحدهما فقط ، وتضادُّ الأحكام يقتضي تضادَّهما .
والخُلُقُ يضادُّ الفِعْلُ أيضاً ؛ إذ الفِعْلُ قد يكون تكليفيّاً^(١) بخلاف
الخُلُقِ ، ولهذا تَصُدُّرُ به الأفعال من غير رَوِيَّةٍ .

واعلم : أن ما ذَكَرَهُ يُفِيدُ مُغَايَرَةَ الخُلُقِ للقدرة والفعل ، ولا يُفِيدُ
تضادَّهما ، ولعله أراد بالتضاد التغايرَ في المفهوم والصدق .

* قال :

من الكيفيات
النفسانية الأَلَمُ
واللَذَّةُ

وَمِنْهَا : الأَلَمُ واللَذَّةُ ، وَهُمَا نَوْعَانِ مِنَ الإِذْرَاكِ ، تَخَصَّصَا
بِإِصْطِفَاقٍ تَخْتَلِفُ^(٢) بِالْقِيَاسِ . وَلَبَسَتْ اللَّذَّةُ خُرُوجاً عَنِ الْحَالَةِ
الطَّبِيعِيَّةِ لَا غَيْرَ . وَقَدْ يَسْتَنِدُ الأَلَمُ إِلَى التَّفَرُّقِ . وَكُلُّ مِنْهُمَا حِسِّيٌّ
وَعَقْلِيٌّ ، وَهُوَ أَقْوَى .

○ أقول :

ومن الكيفيات النفسانية : اللذة والألم^(٣) .

(١) (هـ) (و) : تكليفاً .

(٢) (و) : مختلفة .

(٣) انظر في اللذة والألم : إلهيات الشفاء ص ٣٦٩ ، المباحث المشرقية ١/ ٣٨٧ ، شرح =

وهما نوعان من الإدراك، تَخَصَّصَا بإضافتهما إلى كمال وخير
وشر وآفة، تختلف بالقياس إلى المُدْرِكَيْن^(١).

تَعرِيفُ اللَّذَّةِ [تَعرِيفُ اللَّذَّةِ] أما اللذة فهو^(٢): إدراكٌ وَتَيَّلٌ لوصول ما هو كمال وخير عند
المُدرِّك، من حيث هو كمالٌ وخير^(٣).

وَالْأَلَمُ: إدراكٌ وَتَيَّلٌ لوصول ما هو آفة وشر عند المُدرِّك، من
حيث هو آفة وشر^(٤).

والإدراك قد عُرِّفَ، والتَّيَّلُ: الِوْجَدَانُ.

وإنما^(٥) لم يَفْتَصِرْ على الإدراك؛ لأن إدراك الشيء قد يكون
بحصول شَبَجِهِ ومثاله، والتَّيَّلُ لا يكون إلا بحصول نفسه، واللذة لا
تَتَحَقَّقُ بحصول مثال اللذيق، بل تَتَحَقَّقُ بحصول نفسه (١٣٦/ب).

وإنما لم يَفْتَصِرْ على التَّيَّلِ؛ لأن اللذة لا بد فيها من الإدراك،
والتَّيَّلُ لا يَدُلُّ عليه إلا بالمجاز. وإنما ذَكَرَهُمَا إذ لم يُوجَد لفظٌ دَلٌّ

= الإشارات للطوسي ٧٥٣/٣، تلخيص المحصل ص ١٧١، مطالع الأنظار ص ٩٨،
شرح المقاصد ٣٦٣/٢.

(١) (هـ): المدرك.

(٢) (ب): هو، (ج): وهو.

(٣) ما ذكره في تعريف اللذة هو تعريف ابن سينا في الإشارات، وعبارته هناك: «اللذة:

هي إدراك وتيئل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير، من حيث هو كذلك» شرح
الإشارات للطوسي ٧٥٣/٣.

(٤) ما ذكره في تعريف الألم هو أيضاً تعريف ابن سينا في الإشارات، وعبارته هناك:

«الألم: هو إدراك وتيئل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر». شرح الإشارات
للطوسي ٧٥٤/٣.

(٥) فارق شرح الإشارات للطوسي ٧٥٣/٣.

على مجموعهما بالمطابقة، وقَدَّم الأعمُّ الدالَّ بالحقيقة، وازدَّه
بالمُتَّصِرِ^(١) الدالَّ بالمجاز.

وإنما قيل: «لوصول ما هو عند المُدْرِك» ولم يُقَلَّ (ج/١١٩):
«لما هو عند المُدْرِك»؛ لأنَّ اللذة ليست هي إدراك اللذيق فقط، بل
إدراك وصول المُلتذِّ إلى اللذيق.

وإنما قيل: «ما هو عند المُدْرِك كمال وخير»؛ لأنَّ الشيء قد
يكون كمالاً وخيراً، بالقياس إلى شخص^(٢)، وهو لا يَغْتَقِدُ كَمَالِيَّتَهُ
وَحَيْرَتَهُ، فلا^(٣) يَلْتَذُّ به، وقد لا يكون كمالاً وخيراً بالنسبة إليه، وهو
يَغْتَقِدُ كَمَالِيَّتَهُ وَحَيْرَتَهُ، فيلْتَذُّ به، فالمُتَّعِثُ في الالتذاذ: كَمَالِيَّتُهُ (أ/٦٨)
وَحَيْرَتُهُ عند (و/١٣٦) المُدْرِك، لا في نَفْسِ الأمر.

والكمال والخير - ها هنا - هو الكمال والخير بالقياس إلى الغير،
ومعناهما ما هو حاصل لما مِنْ شأنه أن يكون ذلك الشيء حاصلًا له،
أي: مُنَاسِبًا^(٤) له ويليق به.

والفرق بين الكمال والخير بالاعتبار، فإنَّ ذلك الشيء الحاصل
المُنَاسِبَ، من حيث إنه اِقْتَضَى بَرَاءَةً ما من القوة للشيء الحاصل له:
كمال، ومن حيث إنه مُؤَثِّرٌ: خيرٌ.

وإنما ذُكِرَا لتعلق معنى اللذة بهما، وأَخَّرَ الخير لإفادته التخصيص
لذلك المعنى.

(١) (أ) (ج): بالمتص.

(٢) في غير (ز): شيء.

(٣) (هـ): ولا.

(٤) في غير (و): يناسب.

وإنما قيل^(١): «من حيث هو كمال وخير» لأن الشيء قد يكون
كمالاً وخيراً من وجوه دون وجه، والالتداد به يختص بالوجه الذي هو
كمال وخير منه.

فهذه ماهية اللذة، وتقابلها ماهية الألم، وتعرف فائدة القيود ثمة
عند معرفة فائدة القيود هاهنا.

وقال محمد بن زكريا^(٢) الطبيب: اللذة: خروج عن الحالة
الطبيعية^(٣)؛ لأنه^(٤) إنما يحصل بسبب انفعال يعرض للحاسة يقتضيه
تبدل حال^(٥).

وهو غير صحيح؛ لأن اللذة ليست خروجاً عن الحالة الطبيعية لا
غير، بل الخروج حاصل عن حصول اللذة بالعرض، فقد^(٦) أخذ^(٧) ما
بالعرض مكان ما بالذات.

وقد يستند الألم إلى تفرق الاتصال، على معنى أن تفرق الاتصال
يكون سبباً للألم في الحي.

(١) (هـ): قال.

(٢) هو محمد بن زكريا الرازي، أبو بكر، فيلسوف، من الأئمة في صناعة الطب، من
أهل الري، ولد وتعلم بها. توفي ببغداد سنة ٣١١ هـ. من أشهر مؤلفاته: الحاوي في
الطب. انظر: طبقات الأطباء والحكماء لابن جليل ص ٧٧، الأعلام ٦/٣٦٤.

(٣) انظر: رسائل فلسفة أبي بكر الرازي ص ١٣٩ دار الآفاق الجديدة، بيروت. أصول
الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي لأستاذنا الدكتور عبد اللطيف العبد ص ٢٢٦
مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٧ م.

(٤) (ب): لأنها.

(٥) (هـ): (ز): حالة.

(٦) (ب): (هـ): وقد.

(٧) (ز): أخذوا.

وقبل عليه^(١): بأن^(٢) تفرَّق الاتصال علمي، والألم أمر موجود^(٣)،
والعلمي لا يجوز أن يكون علةً للوجودي.

اجيب^(٤): بأن العدمي قد يكون علةً مُعَدَّةً لموجود.

وكلُّ من اللذة والألم حِسِّي وعقلي، لأن الإدراك المُختَصَّ كل من اللذة والألم حسي وعقلي،
الذي هو اللذة أو الألم - إن (١٢٦/هـ) كان بالحسِّ فهو حِسِّي^(٥)،
وإن كان بالعقل فعقلي^(٦). وأعني بالحسِّ: القوى التي تُدرك النفس بها
الجزئيات، سواء كانت ظاهرة أو باطنة.
واللذة العقلية أقوى من الحسِّية، وكذا الألم.

واعلم: أن جماعةً من الظاهريين ينكرون اللذات والآلام العقلية^(٧)،
والحقُّ: أنها ثابتة، وأقوى (١٤٢/ز) من الحية. أما أن اللذة العقلية
ثابتة؛ فلما عرِّفت أن اللذة هي إدراكٌ وتَّيْلٌ لوصول ما هو كمال وخير
عند المُدرك، من حيث هو كذلك.

والجوهرُ العاقل كمالٌ وخير^(٨)، وهو أن تتَمَثَّل^(٩) فيه جَلِيَّةُ الحقِّ
فَدَرَ ما يستطيعُه، ثم تتَمَثَّل فيه معلولاتُه المُتَرَبُّة^(١٠) المتسللة،

(١) هذا الاعتراض للرازي، ذكره في المحصل ص ٢٥٦.

(٢) (هـ): إن.

(٣) (ز): وجودي.

(٤) هذا الجواب للطوسي، ذكره في تلخيص المحصل ص ١٧٢.

(٥) (ب): الحسي.

(٦) (ب): فهو العقلي.

(٧) ساقطة من (و).

(٨) ساقطة من (و).

(٩) (و) (ز): تمثل.

(١٠) (ب): المرتبة.

الموجودَةُ على ما هو عليه، تَمَثُّلاً^(١) يقينياً، خالصاً عن شَوْبِ الظنون والأوهام. ولا شكَّ أن هذا الكمالَ خير بالنسبة إليه، وأنه إذا تَمَثَّلَ فيه يكون مُذَرِّكاً لوصوله إليه، فيكون إدراكُه لوصول هذه التَمَثُّلات - التي هي كمال وخير بالنسبة إليه - لذَّةً له.

وإذا قِيسَ^(٢) هذه اللذة إلى اللذة الحسية، تكون أقوى منها؛ لأنَّه^(٣) كلما كان الإدراكُ أقوى، كانت اللذةُ أقوى؛ لأن اللذة هي الإدراكُ. ولا شكَّ أن الإدراكَ العقليَّ أقوى من الإدراك الحسي؛ لأن الإدراكَ العقليَّ خالِصاً إلى الكُنْه^(٤) عن الشَّوْبِ، والحسيَّ شَوْبٌ كله، فإنَّ الحِسَّ لا يُذَرِّكُ إلا كَيْفِيَّاتٍ تقومُ بسطوح الأجسام التي تَحْضُرُهُ.

فإذن: اللذاتُ العقليةُ أقوى من اللذات الحسية.

وإذا^(٥) عرفت^(٦) أن اللذة العقلية أقوى من الحية، تَعْرِفُ أن الأَلَمَ العقليَّ أقوى من الحسي.

✽ قال:

وَمِنْهَا: الْإِرَادَةُ وَالْكَرَاهَةُ، وَمِمَّا نَوَعَانِ مِنَ الْعِلْمِ، وَأَخْلَعُ مَا لَزِمَ مَعَ التَّقَابُلِ. وَتَتَنَازَرُ افْتِبَارُهُمَا بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْفَاعِلِ وَغَيْرِهِ. وَقَدْ تَتَلَقَّانِ بِذَاتَيْهِمَا، بِخِلَافِ الشُّهُورَةِ وَالنُّفُورَةِ.

من العجبات
الضابطة
الإرادة
والتفكر

(١) (هـ): تمثيلاً.

(٢) (ب) زيادة: على.

(٣) (أ): لأن، (ب) (هـ) (و): لأنها.

(٤) (و): اللذة. والكنه: نهاية الشيء. انظر: مختار الصحاح ص ٥٨٠.

(٥) (هـ): فإذا.

(٦) في غير (ج): عرف.

○ أقول:

ومن الكيفيات النفسانية: الإرادة والكراهة^(١).

حقيقة الإرادة
والكراهة

فَقِيلَ^(٢): إنهما نوعان من العلم، بالمعنى^(٣) الأعم، فإن الإرادة عبارة عن عِلْمِ الحَيِّ - سواءً كان يقيناً أو اعتقاداً أو ظناً - بأن له أو لغيره من يُوْزِرُ خَيْرَه مُنْفَعَةً^(٤)، يُمَكِّنُ وصولها إليه، أو إلى ذلك الغير، من غير مانع من تَعَبٍ أو مُعَارَضَةٍ.

وهو باطل^(٥)، فإننا نجدُ من أنفسنا سَيِّئاً مُرْتَبِئاً^(٦) على هذا العلم، وهو (١٢٠/ج) الإرادة، فيتغايران.

ولقائل أن يقول^(٧): هذا التَّمِيلُ إنما يَحْصُلُ لمن لا قدرة له على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة، وأما في القادر التام، فَيَكْفِي الاعتقادُ المذكورُ.

تلازم الإرادة
والكراهة

وإحداهما - أي: الإرادة أو الكراهة - لازمةٌ للأخرى مع تقابلِ المُتَعَلِّقَيْنِ، أي^(٨): إذا كان بين مُتَعَلِّقَيْنِ^(٩) الإرادة والكراهة تقابلاً،

(١) انظر في الإرادة والكراهة: المحصل ص ٢٥٥، كشف المراد ص ٢٣١، مطالع الأنظار ص ٩٧، شرح المقاصد ٣٣٧/٢.

(٢) هذا قول بعض المعتزلة، منهم: أبو الهذيل العلاف والنظام والجاحظ والبلخي من المعتزلة. انظر: شرح المقاصد ٣٣٨/٢، حاشية الجرجاني على شرح التجرید: ل: ٢٣١.

(٣) في غير (هـ): بمعنى.

(٤) (ج): ومنفعة.

(٥) هذا الرد للرازي في المحصل ص ٢٥٥.

(٦) (هـ): مترتباً.

(٧) هذا من كلام الطوسي في تلخيص المحصل ص ١٦٨.

(٨) ساقطة من (و).

(٩) (و): تعلقي.

فإرادة أحد المتقابلين لازمة^(١) (١٣٧/ب) لكراهة^(٢) المقابل الآخر لا نفسها، وبالعكس، أي: كراهة أحد المتقابلين لازمة^(٣) لإرادة الآخر^(٤) لا نفسها، وذلك بشرط التفطن بالضد.

وقيل^(٥): إن الإرادة للشيء من ضرورتها المنع من الإخلال، وكراهية^(٦) الإخلال بالمراد، فتكون إرادة الشيء كراهةً ضده. وأنت تعلم أن هذا لا يدُلُّ على أن^(٧) إرادة الشيء كراهةً ضده، بل على أن كراهةً ضده من لوازم إرادته^(٨).

والإرادة والكراهة يتغاير اعتبارهما، بالنسبة إلى الفاعل بالإرادة وغيره، فإن الإرادة بالنسبة إلى الفاعل بالإرادة: هي صفة تقتضي اختصاص الفعل بوقت دون غيره، وإرادة غير الفاعل بالإرادة ليست كذلك، فإن إرادة غير فاعل الفعل، لا تقتضي اختصاص فعل الفاعل بوقت دون وقت.

وفُرقَ بين (١٣٧/و) الإرادة والشهوة وبين الكراهة والثغرة،

(١) (و): لازم.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) (و): لازم.

(٤) (و): الأخرى لا نفس.

(٥) هذا القول هو حجة القائلين بأن إرادة الشيء هي كراهة ضده، وهو قول أكثر الأشاعرة، انظر: شرح المقاصد ٣٤١/٢، شرح المحصل للكاتبي ب/١٢٣.

(٦) (و): وكراهته.

(٧) ساقطة من (ج).

(٨) من قوله: «إن الإرادة...» إلى هنا هي عبارة الكاتبي في شرحه للمحصل، نقلها الشارح بتصريف بسيط جداً. ب/١٢٣.

فإن^(١) الإرادة والكراهة قد تتعلّقان بذاتيهما، فإن الإرادة قد تكون مُرادّة والكراهة قد تكون مكروهة، بخلاف الشهوة والنفرة، فإن الإنسان لا ينسحب الشهوة، ولا ينفر عن النفرة.

* قال:

الكيفيات
الغائية
التي هي مشروطة
بالحياة

فَهَذِهِ الْكَيْفِيَّاتُ تَفْتَقِرُ إِلَى الْحَيَاةِ، وَهِيَ: صِفَةُ تَقْتَضِي الْحَيَاةِ وَالْحَرَكَةِ، مَشْرُوطَةٌ بِاعْتِدَالِ الْمِزَاجِ عِنْدَنَا؛ فَلَا بُدَّ مِنَ الْبَيِّنَةِ، وَتَفْتَقِرُ إِلَى الرُّوحِ. وَتَقَابِلُ الْمَوْتِ تَقَابِلُ الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ.

○ أقول:

أي: الكيفيات النفسانية - التي دُكرت - تفتقر إلى الحياة^(٢).

وهي: صفة تَقْتَضِي الْحَيَاةِ وَالْحَرَكَةِ، مشروطةٌ باعتدال المزاج^(٣)، عندنا، أي: الحياة بالنسبة إلينا مشروطةٌ (١٣٧/هـ) باعتدال المزاج، والمرادُ باعتدال المزاج: أن يكون لموضوع ما مِزَاجٌ هو أَصْلَحُ الْأَمْزِجَةِ بالنسبة إليه.

لا بد من الحياة
من البينة

ولا بد في الحياة من البينة، وهي: عبارة عن الجسم المُركَّب من

(١) (هـ): بيان.

(٢) انظر: المحصل ص ٢٤٠، تلخيص المحصل ص ١٥٣، مطالع الأنظار ص ٩٣، شرح المقاصد ٢٩٢/٢.

(٣) قال الفنازاني في شرح المقاصد ٢٩٤/٢: «ذهب جمهور المتكلمين إلى أن تحقق المعنى المسمى بالحياة، ليس مشروطاً باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني، للقطع بإمكان أن يخلقها الله - تعالى - في البائط» وما ذكره الشارح تبعاً للمصنف من اشتراط هذه الثلاثة هو مذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة، كما يعلم من شرح المقاصد.

العناصر الأربعة ؛ لأن الحياة مشروطةٌ باعتدال المزاج ، واعتدال المزاج لا يتحقق بدون البنية .

ونفتقر الحياة إلى الروح ، وهي : أجسام لطيفة ، تتولد من بخارية الأخلاط ، سارية في عروق تنبت^(١) من القلب ، وهي التي تُسمى بالشرايين .

الحياة تنقل
إلى الروح

ومهم^(٢) من استدلل على امتناع اشتراط الحياة بالبنية : بأن القائم بمجموع الأجزاء : إما أن يكون حياة واحدة ، فيلزم خُلُول العَرَض الواحد بالمَحَالِّ المُتَكَثِّرة ، وهو محال ، أو القائم بكل جزء حياة على حدة ، وهو محال ؛ لأن الأجزاء مُتَمَاثِلَةٌ ، فلو توقَّف جواز قيام الحياة بجزء واحد ، على قيام الحياة بجزء آخر ، لكان القيام بذلك (١٤٣/ز) الجزء أيضاً مُتَوَقِّفاً على القيام بالأول ، ويلزم الدور ، وهو محال .

أجيب^(٣) : بأن الحياة قائمةٌ بالمجموع من حيث هو مجموع ، لا من حيث هو أمورٌ مُتَكَثِّرة ، حتى يلزم قيام العَرَض الواحد بمحall مُتَكَثِّرة .

وأيضاً^(٤) : لا نُسَلِّمُ أنه إن قام بكل جزء حياة على حدة يلزم المحال .

قوله : «لأن الأجزاء متماثلة ، فلو توقَّف جواز قيام الحياة بجزء

(١) (هـ) : نبت .

(٢) هو الرازي في المحصل ص ٢٤٢ .

(٣) هذا الجواب للكاتب في شرحه للمحصل ، وعبارته هناك : «ولقاتل أن يقول : لا نسلم

المحصّر ، ولم لا يجوز أن تقوم بمجموع الأجزاء من حيث هو مجموع ... ب/ ١١٠ .

(٤) هذا جواب آخر ، وهو جواب الطوسي في تلخيص المحصل ص ١٥٤ .

واحد، على قيامها بجزء آخر، لكان من الجانب الآخر كذلك، فيلزم الدور^(١).

قلنا: قيام الحياة بكل جزء مشروطاً باجتماعه بالأجزاء الأخر، لا بقيام الحياة بها، فلا يلزم الدور.

والموت: عبارة عن عَدَم الحياة، عَمَّا وُجِدَ فيه الحياة، فيكون **عريف موت** التقابل بينهما تقابل العَدَم والمَلَكة.

ومنهم^(٢) مَنْ أثبت الموتَ صفةً وجودية، مُحتجاً^(٣) بقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾^(٤).

وأجيب عنه^(٥): بأن الشُّرَاد بالخَلْقِ التقدير، ولا يَجِبُ كونه وجودياً؛ لأن العدمي مُقدَّر أيضاً.

* قال:

وَمِنَ الْكَيْفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ: الصَّحَّةُ وَالْمَرَضُ، وَالْفَرَحُ، وَالْغَمُّ، وَالْقَصَبُ، وَالْحُزْنُ، وَالْهَمُّ، وَالْحَجَلُ، وَالْحِقْدُ.

○ أقول:

ومن الكيفيات النفسانية: الصحة والمرض^(٥).

(١) هو أبو علي الجبائي، انظر: تلخيص المحصل ص ١٥٤.

(٢) (ب): احتجت.

(٣) سورة الملك: ٢.

(٤) قارن بالمحصل ص ٢٤١.

(٥) انظر: الباحث الشرقية ٣٩٩/١، نهاية المرام للحلي ٣٠٢/٢، شرح المقاصد ٣٧٤/٢.

أما الصفة فهي: مَلَكَهُ أو حالة، تَصَدَّرُ عنها الأفعال، من الموضوع لها سليمة^(١).

والعرض: مَلَكَهُ أو حالة^(٢)، تَصَدَّرُ عنها الأفعال، من الموضوع لها غير سليمة.

ومن الكيفيات النفسانية: الفَرَحُ، والقَمُّ، والغضبُ، والحُزْنُ، والهُمُّ، والحَجَلُ، والجَفْدُ.

كلُّها غَيْبَةٌ عن التعريف؛ لأنَّ كُلَّ أَحَدٍ^(٣) يُذَرِّكُ بالضرورة حقائق^(٤) هذه^(٥) الأمور، وَيُمَيِّزُها عن غيرها، (١٢١/ج) فَتَسْتَفِي عن التعريف.

وهذه الكيفيات تابعة لانفعالات خاصة بالروح، الذي في القلب، ثم ذلك الانفعال يَشْتَدُّ وَيَضَعُفُ، بسبب اشتداد الاستعداد وضعفه. والسبب المُعَدُّ لأصل الفرح: هو كَوْنُ حَامِلِهِ - أعني: الروح الذي في القلب - على أفضل أحواله في الكم والكيف.

(١) هذا التعريف لابن سينا، ذكره في كتابه «القانون» ٤/١، دار صادر، بيروت.

(٢) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: ملكة أو حال... أقول: قال بعض أشيائنا من تلاميذ الشارح - رحمه الله عليهما -: وفي نظر؛ لأن دخول (أو) فيما هو كالجنس إن كان التعريف رسمياً، وبين اللفظتين إن كان لفظياً غير صحيح، لا سيما إذا كانا متقابلين. قلت: وخلل هذا واضح؛ إذ لا مانع من تعدد ما هو كالجنس، ولا مانع أيضاً من تساوي لفظين مترادفين في كون كل واحد منهما أظهر في الاستعمال من مرادف آخر» ب/١١٧.

(٣) (أ): واحد.

(٤) (ب): حقيقة.

(٥) (هـ): تلك.

أما في الكم: فهو أن يكون الروح كثير المقدار، وكثرة المقدار تُغَيِّرُ لأمرين^(١):

أحدهما: لأجل أن زيادة الجوهر في الكم تُوجِبُ زيادةَ القوة .
وثانيهما: أنه إذا كان كثيراً يَبْقَى^(٢) قِسْطُ (وافية منه في المبدأ)^(٣) وقِسْطُ وافية^(٤) للانبساط، الذي يكون عند الفرح؛ لأن القليلَ تَجْذِبُهُ الطبيعةُ وتَضَيِّطُهُ هناك، ولا تُمَكِّنُهُ من الانبساط .
وأما في الكيف: فهو أن يكون معتدلاً في اللطافة والغِلَظِ، وأن يكون شديدَ الصِّفاء والتَّوَرَّانية .

والأسبابُ المُعَدَّةُ لأصل القَمِّ مُقابلاتُ هذه الأسباب .
والأسبابُ الفاعلة^(٥) للفرَجِ (١٣٨/ب) هيئاتُ نفسانية، والأصلُ فيها تَحْيَلُ الكمال، إما العلمُ، أو القدرة .

ويندرج في هذه الأسباب: الإحساسُ بالمحسوسات الملائمة، والتمكُّنُ من تحصيل المراد، والاستيلاءُ على الغير، وإظهارُ ذلك الاستيلاء، والخروجُ عن الأمور المُؤَلِّمة، وتذكُّرُ الأمور المُلْذِة .
ومقابلاتُ هذه الأمور هي^(٦) الأسبابُ الفاعلة^(٧) للغم .

(١) (هـ): معتبر .

(٢) (هـ): زيادة: منه .

(٣) ما بين القوسين في (هـ): وآخر في المبدأ، وفي (ز): وآخر منه في المبدأ .

(٤) (هـ): (ز): وآخر .

(٥) (ج): (ز): الفاعلية .

(٦) ساقطة من (ب) .

(٧) (ل): الفاعلية .

والأسبابُ الْمُوجِبَةُ لشدة الفرح والغم: هي شدةُ هذه الأسباب.
وَيَتَّبِعُ الفَرَحَ تَقْوَى الطَّيْبَةِ وَتَخَلُّلُ الرُّوحِ، وَيَتَّبِعُ الأوَّلَ اعتدالُ
مزاجِ الرُّوحِ، وحفظُها^(١) عن التحلل، وكثرةُ تَوَلَّدِ بَدَلِ التُّنَحُّلِ، وَيَتَّبِعُ
الثَّانِيَّ الاستعدادُ (١/٦٩) للانبساطَ لِلطُّفْلِ، وانجذابُ المادَّةِ الغاذِيَةِ إليه
بحركةِ الرُّوحِ بالانبساطِ، إلى غيرِ جهةِ الغذاء.
وَيَتَّبِعُ الغَمَّ مقابلاتُ هذه.

ومن الكيفياتِ النَّفْسَانِيَّةِ: (١٣٨/و) الغضبُ، والحزنُ، والهمُّ،
والخجلُ، والحقُّ.

وجمیعُ الكيفياتِ النَّفْسَانِيَّةِ تلزمها (١٢٨/هـ) حركاتُ الرُّوحِ: إما
إلى خارجٍ أو إلى داخلٍ، وعلى التقديرين: إما دَفْعَةً أو قَلِيلًا قَلِيلًا. أما
الحركةُ إلى خارجٍ دَفْعَةً ففي الغضبِ، وقَلِيلًا قَلِيلًا ففي الفرحِ، وأما
الحركةُ إلى داخلٍ دَفْعَةً ففي الخوفِ، وقَلِيلًا قَلِيلًا ففي الحزنِ.

وقد يَتَّفِقُ أن تتحرَّكَ الرُّوحُ إلى جهتين، في وقتٍ واحدٍ، إذا كان
المعارض يلزمه عارضان، كَالْهَمِّ، فإنه يُوجَدُ معه غُصْبٌ وحزنٌ، فتختلف
الحركتان؛ لأنَّ الغُصْبَ تلزمه الحركةُ إلى خارجٍ، والحُزْنَ تلزمه الحركةُ
إلى داخلٍ، وكالْخَجَلِ فإن عند حصوله تنقبضُ الرُّوحُ أولاً إلى الباطنِ،
ثم إذا فَكَّرَ وَعَلِمَ أنه ليس فيه كثيرٌ^(٢) مَقَرَّةً يَنْبَسُطُ ثانياً.

والْحَقُّ يُعْتَبَرُ في تحقيقه أمران:

أحدهما: الغضبُ الثابتُ.

(١) (ز): وحفظه.

(٢) (هـ) (ز): كثرة.

والثاني: كَوْنُ الانتقام لا في غاية الصعوبة ، ولا في غاية السهولة .

• قال :

وَالْمُخْتَصَّةُ بِالْكَمِّيَّاتِ^(١) : الْمُتَّصِلَةُ كَالِاسْتِقَامَةِ وَالْإِنْجَاءِ ،
وَالْتَفْعِيرِ وَالتَّقْيِيبِ ، وَالشَّكْلِ وَالْخِلْقَةِ ؛ وَالْمُنْفَصِلَةُ كَالزَّوْجِيَّةِ وَالْفَرْدِيَّةِ .

○ أقول :

لَمَّا قَرَعْتُ مِنَ النُّوعِ الثَّالِثِ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ^(٢) ، شَرَعْتُ فِي النُّوعِ الرَّابِعِ
مِنْهَا ، وَهِيَ : الْكَيْفِيَّاتُ الْمُخْتَصَّةُ بِالْكَمِّيَّاتِ^(٣) .

وَنَعْنِي بِالْكَفِيَّةِ الْمُخْتَصَّةِ بِالْكَمِّيَّاتِ : الْكَيْفِيَّةُ الَّتِي تَعْرِضُ لِلْكَمِّيَّاتِ
بِالذَّاتِ وَأَوَّلًا وَبِوَسْطَةِ الْكَمِّيَّاتِ - لَفِيهَا^(٤) .

وَالْكَفِيَّةُ الْمُخْتَصَّةُ بِالْكَمِّيَّاتِ^(٥) : إِمَّا أَنْ تَعْرِضَ لِلْكَمِّ الْمَتَّصِلِ ،
وَإِمَّا أَنْ تَعْرِضَ لِلْكَمِّ الْمُنْفَصِلِ .

أَمَّا^(٦) الْعَارِضُ لِلْكَمِّ الْمَتَّصِلِ : فَكَالِاسْتِقَامَةِ وَالْإِنْجَاءِ ، وَالتَّقْيِيرِ
وَالْتَّقْيِيبِ ، وَالشَّكْلِ وَالْخِلْقَةِ .

وَأَمَّا الْعَارِضُ لِلْكَمِّ الْمُنْفَصِلِ فَكَالزَّوْجِيَّةِ وَالْفَرْدِيَّةِ ، وَالصِّمِّ
(١٤٤/ز) وَالْمُنْطَقَةِ^(٧) ، وَغَيْرِهَا .

(١) (ب) (هـ) زيادة : إِمَّا .

(٢) جملة : « مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ » ساقطة من (ج) .

(٣) انظر : مقولات الشتاء ص ٢٠٥ ، المباحث المشرقية ٤١٤/١ ، مطالع الأنظار ص ١٠٠ ، شرح المقاصد ٣٨٣/٢ .

(٤) (هـ) : بِغَيْرِهَا .

(٥) من قوله : « الْكَيْفِيَّةُ الَّتِي » إلى هنا ساقط من (ب) (ز) .

(٦) (ز) : وَأَمَّا .

(٧) قال الجرجاني في الحاشية : « الْمُنْطَقُ : يُطْلَقُ عَلَى مَعْنَيْنِ : أَحَدُهُمَا : الْمَجْنُونُ ، وَهُوَ =

✽ قال:

تعريف الخط
المستقيم

فَالْمُسْتَقِيمُ: أَقْصَرُ الْخُطُوطِ الْوَاصِلَةِ بَيْنَ نَقْطَتَيْنِ^(١)، وَكَمَا أَنَّهُ
مَوْجُودٌ فَكَذَا الدَّائِرَةُ. وَالتَّضَادُّ مُتَنَبِّ عَنْ الْمُسْتَقِيمِ وَالْمُسْتَدِيرِ، وَكَذَا
عَنْ عَارِضِيهِمَا^(٢). وَالشَّكْلُ: هَيْئَةُ إِحَاطَةِ الْحَدِّ أَوْ الْحُدُودِ بِالْجِسْمِ،
وَمَعَ انْضِمَامِ اللَّوْنِ تَخْصُلُ الْخِلَقَةُ.

○ أقول:

الْخَطُّ الْمُسْتَقِيمُ: أَقْصَرُ الْخُطُوطِ الْوَاصِلَةِ بَيْنَ نَقْطَتَيْنِ^(٣).

وفي هذا التعريف نظراً^(٤)؛ فإنه إنما يستقيم أن لو صَحَّ اتصافُ
شيء من تلك الخطوط، بأنه أَقْصَرُ من الباقي، ولا يَصِحُّ؛ لأنه لا
يُمْكِنُ انطباقُ^(٥) أحدهما^(٦) على الباقي، إذ لو أَتَمَكَّنَ لَأَمَكَّنَ أن يَصِيرَ
المستدير مستقيماً، وبالعكس، ولا يمكن ذلك.

وَرِسْمٌ أَيْضاً: بأنه الذي^(٧) إذا قُرِضَ عليه نُقْطَةٌ^(٨) كانت في سَمْتِ

= العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه؛ والثاني: العدد الذي له كسر صحيح من
الكور السعة، التي هي النصف إلى العشر، والأصم يقابله بالمعنيين. ل: ٢٣٣.

(١): النقطتين.

(٢): (أ) (ج) (ز): عارضهما.

(٣): النقطتين. وهذا التعريف ينسب إلى أرسطيدس أحد حكماء الإغريق، انظر:

المباحث المشرقية ٤١٥/١، نهاية المرام ٦٠٦/١.

(٤): هذا النظر ذكره الرازي في المباحث المشرقية ٤١٦/١.

(٥): (ج): إطباق.

(٦): (أ) (هـ) (ز): أحدهما.

(٧): ساقطة من (ب).

(٨): نقطة.

واحد^(١)، أي: لا يكون بعضها أرفع (١٢٢/ج) وبعضها أخفض.
وقد يُرْسَمُ: بأنه الذي تَنْطَبِقُ أجزاءه المفروضة، بعضها على بعض، على جميع الأوضاع، بخلاف المُنْحَنِي، فإنه ربما انطبق قَوْسَانِ إِذَا جُيِلَ مَقَرَّرَ أحدهما في مُخَدَّبِ الأخرى، وأما على غير هذا الوَضْعِ فلا يَنْطَبِقُ.

ولا شَكَّ في وجود الخط المستقيم، وكما أنه موجودٌ فالدائرة أيضاً موجودة^(٢).

وهي^(٣): سَطْحٌ يُحِيطُ به خَطٌّ واحد، يُفَرِّضُ في داخله نقطة، تعريف الدائرة تساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه.

وَيُتَصَوَّرُ وجودها: بأن يُتَوَهَّمُ ثَبَاتُ أَحَدِ طَرَفَيْ خَطٍّ مستقيم مُتَنَاهِي الطرفين، وحركة^(٤) طرفه الآخر منه، إلى أن عاد إلى وَضْعِهِ^(٥) الأول، والنقطة الثابتة هي مركزها، والخطُّ المارُّ بالمركز المُتَنَهِي إلى المحيط من الجانبين قُطْرُهَا.

والتضاد مُتَنَفٍ عن المستقيم والمستدير، أي: الخَطُّ المستقيم لا يكون ضِدًّا للخط المستدير؛ لأنَّ الْمُتَضَادَّيْنِ لا بد وأن يكون تَوَارُؤُهُمَا

الخط المستقيم
هو المستدير

(١) هذا التعريف ينسب إلى إقليدس، من حكماء الإغريق. انظر: الباحث المشرقة ٤١٥/١، نهاية المرام ٦٠٦/١.

(٢) ذكر الرازي أن الدائرة أنكر وجودها أكثر مبني الجزء الذي لا يتجزأ. الباحث المشرقة ٤١٦/١.

(٣) هذا التعريف ذكره الرازي في الباحث المشرقة ٤١٦/١.

(٤) (ب): حرك.

(٥) (ج): وصف.

على موضوع واحد بعينه^(١)، والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد^(٢)؛ لأن موضوع الخط المستدير سَطْحٌ مستديرٌ، وموضوع الخط المستقيم سَطْحٌ مُسْتَوٍ. وإذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين، لم يكن غارضاُهما. أعني: الاستقامة والاستدارة. متضادين.

والشَّكْلُ: هيئةٌ إحاطة الحَدَّ أو الحدود بالجسم. والحَدُّ: ما به ينتهي الشيء، كالكَرَّةُ والتثليث والتَّربيع.

وإذا انضمَّ اللونُ مع الشَّكل يكون المجموعُ خِلْقَةً.

تعريف الشكل

• قال:

الثَّالِثُ: الْمُضَافُ: حَقِيقِيٌّ وَمَشْهُورِيٌّ، وَبِحُجُبٍ فِيهِ الْإِنْمِكَاسُ
وَالْتَكَاثُ بِالْفِعْلِ أَوْ الْقُوَّةِ. وَيَغْرَضُ لِلْمَوْجُودَاتِ أَجْمَعِ. وَثُبُوتُهُ ذِهْنِيٌّ
وَلَا تَسْلُسَ^(٣)، وَلَا يَنْفَعُ تَعَلُّقُ الْإِضَافَةِ بِذَاتِهَا، وَلَتَقَدَّمَ وَجُودُهَا
عَلَيْهِ، وَيَلْزَمُ^(٤) عَدَمُ التَّنَاقُضِ فِي كُلِّ مَرْكَبَةٍ مِنْ مَرَاتِبِ الْأَعْقَادِ،
وَتَكَثَّرَ صِفَاتُهُ.

تعريف الإضافة

○ أقول:

لَمَّا قَرَعَ مِنَ الْجِنْسِ الثَّانِي مِنَ الْأَعْرَاضِ - أَيِ: الْكَيْفِ - شَرَعَ
(١٢٩/هـ) فِي الْجِنْسِ الثَّالِثِ مِنْهَا^(٥)، وَهُوَ الْإِضَافَةُ^(٦).

(١) ساقطة من (ب).

(٢) ساقطة من (هـ)، وفي (ب) زيادة: بعينه.

(٣) (هـ): تسلسل، (ز): يتسلسل.

(٤) (هـ): وللزم.

(٥) ساقطة من (ج).

(٦) انظر في الإضافة: مفرقات الشفاء ص ١٤٣، المباحث المشرقية ١/٢٩٩، مطالع

الإضافة (١٣٩/ب) تُطلق على معنيين:

أحدهما: تَنَسُّ ذلك الأمر التَّسْبِي العارض، وهو المضاف الحقيقي.
والثاني: المجموعُ الحاصل من الماهية، التي تَعْرِضُ لها
الإضافة، ومن الإضافة العارضة لها، ويُسمَّى المضاف المَشْهُورِيَّ.
مثال الأول: الأبوة، والثاني: الأب.

فالمضاف^(١) الحقيقي: هو^(٢) هيئة تكون ماهيتها معقولة، بالقياس
إلى تَعَقُّلٍ هيئةٍ أخرى، تكون تلك الهيئة أيضاً معقولةً بالقياس إلى تَعَقُّلٍ
الهيئة الأولى، (١٣٩/و) سواءً كانت الهيئتان مُتخالفَتين كالأبوة و
البنوة، أو متوافقتين كالأخوة من الجانبين.

وليس كلُّ نسبةٍ إضافة، فإن التَّسَبُّب التي هي غيرُ الإضافة، وإن
كانت ماهيتها معقولةً بالقياس إلى تَعَقُّلٍ شيءٍ آخر، لكنَّ ذلك الشيء
الآخر لا يكون معقولاً بالقياس إلى تَعَقُّلٍ النسبة، فالنسبة التي لا
يُؤْخَذُ^(٣) الطرفان فيها من حيث هي نسبةٌ غيرُ إضافة، والنسبة التي
يُؤْخَذُ^(٤) الطرفان فيها هي الإضافة، والأمور التي تؤْخَذُ^(٥) منسوبةً بلا
زيادة^(٦) فهي منسوبةٌ فقط، وإن أُخِذَتْ منسوبةً على^(٧) هذا الشرط،

= الأنظار من ١٠٧، شرح المقاصد ٤٦١/٢، شرح المواقف ٣٣٥/٢.

(١) (هـ) (ز): والمضاف.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) (و) (ب): يوجد.

(٥) (ب) (هـ) زيادة: كالأين.

(٦) (ز): إلى.

فهي مُضافةٌ مَشْهُورَةٌ، فالمُضافُ المَشْهُورِي: هو مَعْرُوضُ المُضاف
الحقيقي مع المُضاف الحقيقي.

وللمضاف خاصَّتان مُطلقتان:

للمضاف
خاصتان

إحدهما: وجوبُ الانعكاس، أي: الحكمُ بإضافةِ كُلِّ منهما إلى
صاحبه، فإن الأبَّ أبُ الابن، وكذا^(١) الابنُ ابنُ الأب، والعبدُ^(٢) عبدُ
المولى^(٣)، والمولى مولى العبد^(٤)، وهذا الانعكاس يُخالفُ الانعكاسَ
الحقيقي^(٥)، المذكورَ في المنطق.

والأخرى: وجوبُ التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل أو بالقوة،
أي: إذا كان أحدُ المضافين موجوداً بالفعل، فلا بد وأن يكون الآخرُ
موجوداً بالفعل، وإذا كان أحدهما موجوداً بالقوة، فلا بد وأن يكون
الآخرُ موجوداً بالقوة، لكن يجوز أن يكون معروض إحدى الإضافتين
موجوداً دون الآخر.

(مثال كون المضافين موجودين بالفعل: كونُ الشخصين بالفعل،
أحدهما أب والآخر ابن)^(٦).

(١) (أ) (ج): وكذلك.

(٢) (ج): وكذلك العبد.

(٣) (أ) (ز): للمولى.

(٤) (أ) (ز): للعبد.

(٥) قال الجرجاني في الحاشية: «خص بالذكر الانعكاس الحقيقي؛ لأنه محل الاشتباه،
ووجه المخالفة: أن الانعكاس الحقيقي يجعل فيه المحمول موضوعاً والموضوع
محمولاً، وما هنا يجعل متعلق المحمول موضوعاً، ثم يكرر ذلك المتعلق مضافاً إلى
الموضوع ويجعل محمولاً، ويحذف من البين ما كان محمولاً في الأصل» ل: ٢٣٧.

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ز).

مثال كونهما موجودين بالقوة: كَوْنُ الشخصين، بحيث يكون مِنْ
شأن أحدهما التقدم، ومن شأن الآخر التأخر، بحسب المكان.

الإضافة
للمعبر
بموجب

وتفرضُ الإضافة لجميع الموجودات: أما للواجب تعالى
فكالأول، وأما للجوهر فكالأب، وأما للكم فكالصغير والكبير، وأما
للكيف فكالأحر والأبرد، وأما للإضافة (١٤٥/ز) فكالأكبر والأصغر،
وأما للأين فكالأعلى والأسفل، وأما للمتن فكالأقدم والأحدث. وأما
للموضع فكالأشد انتصاباً وانحناءً، وأما للملك (١٢٣/ج) فكالأخس
والأغنى، وأما للفعل فكالأقطع والأضرم، وأما للانفعال فكالأشد
انكساراً وانقطاعاً.

المعبر
للمعبر
بموجب

والمضاف من الأمور الاعتبارية؛ فثبوته ^(١) ذفني ^(٢)، يجب أن
يخذل في العقل، إذا عَقَلَ العقل ذلك الشيء الذي يكون معروضاً له،
مع ما يُقاسُ إليه.

واختج ^(٣) على أنه ليس بموجود في الأعيان بوجوه:

الأول: أنه لو كان موجوداً في الأعيان، لَزِمَ التسلُّلُ إلى غير
النهاية، في الأمور الموجودة المُترتبة ^(٤)، والثاني باطل.

بيان الملازمة: أنه لو كان موجوداً في الأعيان، لكان في محل،
وخُلُوهُ في محل نسبةً بين ذاتِ المضاف والمحل، فيكون هو حائلاً

(١) (و): ثبوته.

(٢) خالف في ذلك طائفة من الحكماء، حيث ذهبوا إلى أنه موجود في الأعيان. هدية
البرام ٣٤٥/٢.

(٣) أي: المصنف.

(٤) (أ) (ج) (و): المترتبة.

بالنسبة إلى ذلك المحلّ، وذلك المحلّ محلّاً بالنسبة إليه، فتقرّض للمضاف إضافة أخرى، وكذا نقول بالنسبة إلى الإضافة العارضة له، فيلزم التسلسل.

قوله: «ولا ينفع تعلق الإضافة بذاتها» إشارة إلى جواب اعتراض^(١) على هذا الدليل.

تقرير الاعتراض: أن يقال: المضاف هو المعنى المعقول بالقياس^(٢) إلى غيره، لا ما له هذا المعنى، فإن ما له هذا المعنى، إنما هو معقول بالقياس إلى غيره، بسبب هذا المعنى، وهذا المعنى ليس معقولاً بالقياس إلى غيره، بسبب شيء آخر، بل هو مضاف لذاته، فليس في هذا المعنى ذاتٌ وشيءٌ هو الإضافة، بل هناك مضاف بذاته^(٣)، لا بإضافة أخرى، فتنتهي من هذا الطريق الإضافات.

تقرير الجواب: أن تعلق الإضافة بذات الإضافة لذاتها (١٣٠/هـ) لا يتنقح في دفع التسلسل؛ لأن التسلسل لم يلزم من جهة أن الإضافة متعلقة بذات المضاف، بسبب^(٤) أمر آخر، حتى لو ثبت أن الإضافة لم تتعلق بالمضاف بسبب آخر، لم يلزم التسلسل، بل التسلسل إنما لزم من جهة عروض إضافة أخرى للمضاف، بسبب حلوله في المحلّ. وعلى تقدير وجود المضاف في الأعيان، تقرّض له هذه الإضافة،

(١) هذا الاعتراض لابن سينا، ذكره في إلهيات الشفاء ص ١٥٧.

(٢) ساقطة (ج).

(٣) (و) لذاته.

(٤) (أ): لسبب.

أعني: الإضافة التي تكون بسبب حُلُوله في المَحَلِّ، سواءً كان المضاف مضافاً لذاته، أو بسبب معنى آخر.

الثاني: أن الإضافة لو كانت موجودة في الأعيان لَزِمَ تقدُّم وجود الإضافة على نفسه؛ وذلك لأن الإضافة لو كانت موجودة في الأعيان، لكانت مُشَارِكَةً لغيرها في الوجود، وممتازة^(١) بخصيصيتها، فانتصاف خصوصيتها بالوجود^(٢) إضافة سابقة على وجودها، فيلزم تقدُّم وجود^(٣) الإضافة على نفسه.

وفيه نظر؛ إذ لا تُسَلَّم (١/٧٠) لزوم تقدُّم وجود الإضافة على نفسه، بل غايته أنه يلزم تقدُّم وجود فرد من أفراد الإضافة على وجود فرد آخر، وهو لا يكون مُحالاً.

وَيُمْكِنُ أَنْ يَقَالَ^(٤): الضمير في قوله: «عليه» راجع إلى مَحَلِّ الإضافة (١٤٠/ب)، وإن كان غير مذكور لفظاً؛ لأنه مستفاد من السَّيَاق.

وحينئذ يكون تقرير هذا الدليل على هذا الوجه: وهو أن الإضافة لو كانت موجودة في الأعيان، يلزم أن يكون وجودها متقدِّماً على محلها؛ وذلك لأن انتصاف محلها (١٤٠/و) بالوجود إضافة، وهي مُتَقَدِّمَةٌ على وجود محلها؛ لأن الشيء^(٥) ما لم يَتَّصِفْ بالوجود لم

(١) (ب): وتمتاز.

(٢) (ب): في الوجود.

(٣) ساقطة من (ب) (و) (هـ).

(٤) قارن بكشف المراد ص ٢٣٩.

(٥) (ب) (هـ) زيادة: متى.

يُوجَد، فيلزم تقدُّم وجود الإضافة - التي هي اتصاف المحلِّ بالوجود - على وجود محلِّها؛ لأن ذلك ^(١) الاتصاف لا يكون قائماً بنفسه، بل بالمحلِّ ^(٢).

وهذا الوجه ليس بشيء؛ فإن اتصاف الشيء بالوجود هو الإضافة بمعنى الانضمام، لا الإضافة التي يكون كلامنا فيها.

الثالث: لو كانت ^(٣) الإضافة موجودة في الأعيان، يلزم عدم تنامي الإضافة الموجودة المترتبة ^(٤) في الأعيان، في كل مرتبة من مراتب الأعداد، والتالي باطل.

بيان الملازمة: أن كلَّ مرتبة من مراتب الأعداد يلزمها إضافات غير متناهية، فإن الاثنين يلزمه نصف الأربعة وثُلث الستة وربُّع الثمانية، وهلمَّ جَرّاً، وكذا الثلاثة والأربعة، وغيرهما من مراتب الأعداد.

الرابع: لو كانت الإضافة موجودة في الأعيان، يلزم تكثر صفات الله تعالى إلى حيث لا يتناهي، والتالي مُحال ^(٥).

بيان الملازمة: أن الله تعالى بالنسبة إلى كلِّ من ^(٦) الموجودات إضافة.

(١) (ج): وذلك لأن.

(٢) (ج) (و): في المحل.

(٣) (ب) (و) (هـ) (ز): كان.

(٤) (أ) (و): المرتبة.

(٥) (ب): باطل.

(٦) ساقطة من (ج).

قال:

الكلام المضاف
المشهور

وَيَخُصُّ كُلَّ مُضَافٍ مَشْهُورٍ مُضَافٍ حَقِيقِيٍّ، فَيَعْرِضُ لَهُ
الِاخْتِلَافُ وَالِاتِّفَاقُ: إِمَّا بِاغْتِبَارِ زَائِدٍ أَوْ لَا.

أقول:

لَمَّا ذَكَرَ مَبَاحَثَ الْمَضَافِ الْحَقِيقِيَّةِ، أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى مَبَاحَثِ
الْمَضَافِ الْمَشْهُورِيَّةِ.

فَقَالَ: كُلُّ مَضَافٍ مَشْهُورٍ يَخُصُّهُ مَضَافٌ حَقِيقِيٌّ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ
يَكُونَ مَضَافٌ حَقِيقِيٌّ وَاحِدٌ يَشْمَلُ مُضَافَيْنِ مَشْهُورَيْنِ^(١)، فَإِنَّ الْمَضَافَ
الْحَقِيقِيَّ عَرَضٌ، وَالْعَرَضُ الْوَاحِدُ لَا يَقُومُ بِمَوْضُوعَيْنِ.

فَإِذَا^(٢) تَعَلَّقَ الْمَضَافُ الْحَقِيقِيُّ الْوَاحِدُ بِمَحَلٍّ، وَحَصَلَ مِنْ
مَجْمُوعِهِمَا الْمَضَافُ الْمَشْهُورِيُّ، فَلَا يَدُورُ وَأَنْ يَتَعَلَّقَ الْمَضَافُ الْحَقِيقِيُّ
الْآخَرُ - الَّذِي يَكُونُ^(٣) بِإِزَائِهِ - بِمَحَلٍّ آخَرَ، وَيَخْصُلُ مِنْ مَجْمُوعِهِمَا
(١٢٤/ج) مَضَافٌ مَشْهُورِيٌّ آخَرٌ.

وَحِينَئِذٍ يَعْرِضُ الْإِخْتِلَافُ وَالِاتِّفَاقُ، فَإِنْ إِحْدَى الْإِضَافَتَيْنِ: إِمَّا
أَنْ تَكُونَ عَلَى صِفَةٍ مُخَالِفَةٍ لَصِفَةِ أُخْرَى^(٤)، أَوْ لَا تَكُونَ عَلَى صِفَةٍ
(١٤٦/ز) كَذَلِكَ. فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ فَيَعْرِضُ الْإِخْتِلَافُ، كَالْأَبَوَّةِ وَالْبُنُوَّةِ
فِي الْأَبِّ وَالْإِبْنِ، وَإِنْ كَانَ الثَّانِي فَيَعْرِضُ الْإِتِّفَاقُ، كَالْأَخُوَّةِ فِي الْأَخْوَيْنِ.

(١) (هـ): مشهورين.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) ساقطة من (هـ) (ز).

(٤) (ل) (ز): الأخرى.

ثم اختصاصُ المضاف المشهورِ بالحققي: إما باعتبار أمر زائد في الطرفين، أو في أحدهما، أو لا باعتبار^(١) زائد في شيء منهما.

والأول: كاختصاص العاشق - الذي هو المضاف المشهور - بالعشق، الذي هو المضاف الحقيقي، فإنه باعتبار أمر زائد في العاشق والمعشوق، أما في العاشق فهو^(٢) الهيئة المُدْرِكَةُ، وفي المعشوق الهيئة التي يَتعلَّقُ بها الإدراك.

والثاني: كالعالم المضاف إلى المعلوم، فإنه باعتبار قيام (١٣١هـ) صفة العلم بالعالم، دون حصول^(٣) زائد في المعلوم.

والثالث: كاليمين والشمال، فإنهما يتضايقان، لا باعتبار أمر زائد في واحد منهما.

✽ قال:

الرَّابِعُ: الْأَيْنُ، وَهُوَ النَّسَبَةُ إِلَى الْمَكَانِ، وَأَنَوَاعُهُ أَرْبَعَةٌ عِنْدَ قَوْمٍ، هِيَ: الْحَرَكَةُ وَالسُّكُونُ وَالْاجْتِمَاعُ وَالْافْتِرَاقُ.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعَ مِنَ الْجِنْسِ الثَّالِثِ مِنَ الْأَعْرَاضِ، سَرَعَ فِي الْجِنْسِ الرَّابِعِ مِنْهَا، وَهُوَ الْأَيْنُ^(٤).

(١) (هـ) (ز) زيادة: أمر.

(٢) (ز): فهي.

(٣) (ز) زيادة: أمر.

(٤) انظر: مقولات الشفاء ص ٢٢٨، الباحث الشرقية ١/٢٥١، مطالع الأنظار

ص ١٠١، شرح المقاصد ٢/٣٩٥، شرح المواقيت ٢/٢٧٥.

ومفهوميّه إنما يَتِمُّ بنسبة الشيء إلى المكان، الذي هو فيه، لا أنه نفس النسبة إلى المكان.

والأَيْنُ الحقيقي: هو كَوْنُ الشيء في مكانه الحقيقي، ولا شكَّ أن كَوْن الشيء في مكانه، تكون نسبته إلى المكان من لوازمه، لا أنه نفس هذه النسبة.

والأَيْنُ الغير الحقيقي: هو كَوْنُ الشيء في مكانه الغير الحقيقي، تكون الشيء في الشوق.

وعند المتكلمين: الأَيْنُ^(١) أربعة أنواع: الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق.

أما الحركة فهو^(٢): كَوْنُ الجواهر في الحَيِّز بعد حصوله في حَيِّز آخر. وأما السكون فهو: كون الجواهر في الحَيِّز الواحد أكثر من زمان واحد. وأما الاجتماع فهو: حصولُ الْمُتَحَيِّزِينَ في حَيِّزَيْن، لا يمكن أن يَتَوَسَّطَهُمَا ثالث. وأما الافتراق فهو: حصولُ الجوهريْن في حَيِّزَيْن، يمكن أن يَتَوَسَّطَهُمَا ثالث.

* قال:

وَالْحَرَكَةُ^(٣): كَمَالٌ أَوَّلٌ لِمَا^(٤) بِالْقُوَّةِ مِنْ حَيْثُ هُوَ بِالْقُوَّةِ، أَوْ: حُصُولُ الْجِسْمِ فِي مَكَانٍ بَعْدَ آخَرَ.

(١) ويعبر عنه المتكلمون بالكون، وهم يعترفون بوجوده، مع إنكارهم وجود سائر الأعراض النسبية. شرح المقاصد ٣٩٦/٢.

(٢) (ب) (هـ): فهي.

(٣) (و): فالحركة.

(٤) (هـ) (ز): لما هو.

○ أقول:

دَكَرَ للحركة تعريفين:

أحدهما: التعريفُ الذي ذكره أرسطو.

والثاني: التعريفُ الذي ذكره المتكلمون.

أما تعريفُ أرسطو^(١) فهو: أن الحركة كمالٌ أولٌ لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة.

تعريف أرسطو
للحركة

واعلم: أن الحركة في نفسها كمالٌ؛ لأن الكمالَ ما يكون في الشيء بالقوة، ثم يخرج إلى الفعل، والحركة كذلك.

والحركة^(٢) تُشَارِكُ سائرَ الكمالات من هذه الجهة، وتمتاز عنها من وجهين:

أحدهما: أن سائرَ الكمالات إذا حَصَلَتْ، صار الشيء بها بالفعل، ولم يكن بَعْدُ فيه مما يَتَعَلَّقُ بذلك الفعل شيءٌ بالقوة، فإن الشيء الأسود بالقوة، إذا صار أسودَ بالفعل، لم يبق بالقوة أسودٌ من جملة الأسود الذي له.

بخلاف الحركة، فإنه إذا حَصَلَتْ وصار^(٣) الشيءُ بها بالفعل، يَبْقَى بَعْدُ فيه مما يَتَعَلَّقُ بتلك الحركة شيءٌ بالقوة (١٤١/ب)، فإن المُتَحَرِّكَ بالقوة إذا صار مُتَحَرِّكاً بالفعل، يَبْقَى بَعْدُ مُتَحَرِّكاً بالقوة، من جملة الحركة المتصلة التي هو بها (١٤١/ب) مُتَحَرِّكٌ بالفعل.

(١) انظر: الطبيعة لأرسطو ١٦٥/١ بتحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٤هـ، كشف المراد ص ٢٤١.

(٢) (ب): فالحركة.

(٣) (ز): فصار.

والثاني: أن سائر الكمالات إذا حَصَلَتْ بالفعل، لا تَقْتَضِي أن يكون شيء آخر^(١) بالقوة، تكون^(٢) سائر^(٣) الكمالات مُتَأَدِّية^(٤) إليه، بخلاف الحَرَكَة، فإنها إذا حَصَلَتْ بالفعل، تَقْتَضِي أن يكون شيء آخر^(٥) بالقوة، تكون^(٦) تلك الحركة مُتَأَدِّية^(٧) إليه.

فالحركة حال حصولها بالفعل تَتَعَلَّقُ بقوتين:

إحدهما^(٨): قوة الباقي منها.

والثانية^(٩): قوة الأمر المُتَأَدِّي^(١٠) إليه.

وكلٌّ من الحركة وذلك الأمر كمالٌ للمتحرِّك، إلا أن الحركة كمالٌ أوَّل، وذلك الأمر كمالٌ ثانٍ^(١١)، وعند الحركة بالفعل يكون كِلَا الكمالين بالقوة: أما الكمال الثاني فظاهر، وأما الكمال الأول الذي هو الحركة، فلأن الحركة حال حصولها بالفعل لم تَحْصُلْ، بحيث لم يَبْقَ شيء منها بالقوة.

(١) ساقطة من (و).

(٢) (و) زيادة: تلك الحركة.

(٣) (هـ) (ز): تلك.

(٤) (هـ) (ز): مودبة.

(٥) ساقطة من (ز).

(٦) ساقطة من (ز).

(٧) (هـ) (ز): مودبة.

(٨) (ب) (هـ) (ز): أحدهما.

(٩) (هـ) (ز): الثاني.

(١٠) (و) (ز): الموددي.

(١١) (ز) زيادة: منها.

إذا عَرَفْتَ ذلك فنقول: الحركة كمالٌ أوَّلُ لِمَا^(١) بالقوة، من جهة ما هو بالقوة.

ولإنما قَيَّدَ بقوله: «من جهة ما هو بالقوة»؛ لأن الحركة ليست كمالاً أوَّلُ لما هو بالقوة من كل جهة، فإنها ليست كمالاً أوَّلُ له، من حيث هو بالفعل، بل كمالٌ أوَّلُ من جهة ما هو^(٢) بالقوة.

وهذا احترازٌ عن الصورة النوعية، فإنها كمالٌ أوَّلُ للمُتَحَرِّك، الذي لم يَصِلْ إلى التَّقْصِدِ، فيكون كمالاً أوَّلُ لِمَا^(٣) بالقوة، لكن لا يكون من الجهة التي بها بالقوة، فإن الصورة النوعية لا تكون كمالاً لما بالقوة، من هذه الجهة الخاصَّة، بل تكون كمالاً^(٤) له مطلقاً، سواء كان من جهة أنه بالقوة، أو من جهة أنه بالفعل.

وأما (١٢٥/ج) تعريف المتكلمين^(٥) فهو: أن الحركة هو حصولُ الجسم في مكان، بَعْدَ حُصُولِهِ في مكان آخر.

تعريف الحركة
للمتكلمين

قيل: تعريف الحركة بهذا غير معقول؛ لأن الحركة: إما أن تكون عبارة عن حصول المُتَحَرِّك في الحَيِّز الأول، أو حُصُولِهِ في الحَيِّز الثاني، أو عن مجموع الحُصُولَيْنِ، أو عن انتقال المُتَحَرِّك (١٤٧/ز) من^(٦) أحد المكانين إلى الآخر، والجميع باطلٌ.

(١) (هـ) (ز): لما هو.

(٢) ساقطة من (أ) (و).

(٣) (هـ) (ز): لما هو.

(٤) (أ) زيادة: أول.

(٥) انظر: أصول الدين للبغدادى ص ٤٠، المحصل ص ٢٣٧، الصحائف الإلهية ص ٢٢٠.

(٦) (أ) (ج): من.

أما الأول (١٣٢/هـ) والثاني: فلأنها لو كانت عبارة عن أحد الحُصُولين، لتحققت ماهية الحركة كلما تحقق ذلك الحصول، لكن ذلك محال؛ لأن عند حُصوله في الحَيَز الأول، لم يَشْرَع المُتَحَرِّك في الحركة، وعند حُصوله في الحَيَز^(١) الثاني انقطعت حَرَكَته.

وكذا الثالث؛ لأن^(٢) الحُصُولين لا يَجْتَمِعَان في الوجود، فَيَمْتَنِع تَرَكُّب الحركة الموجودة منهما، ولأن الحُصول الأول ما منه الحركة، والحصول الثاني ما إليه الحركة، وما منه الحركة وما^(٣) إليه الحركة طَرَفَاها، وطَرَفُ الشيء لا يكون مُقَوِّمًا له.

وأما الرابع: فلأن الانتقال عبارة عن اتصاف المُتَحَرِّك بأحد الحُصُولين، بعد اتصافه بالحصول الآخر، والاتصاف لا يكون ثبوتيًا، فلا يكون حركة؛ لأن الحركة ثبوتية.

ولقائل أن يقول: إنها عبارة عن مجموع الحُصُولين.

قوله: «مجموع الحصولين لا يُوجِدُ ماهية واحدة»^(٤).

قلنا: ماهية الحركة على هذا الوجه، وهو أن لا تكون أجزاؤها^(٥) موجودة.

وأما قوله: «الحصولان طَرَفَا الحركة».

قلنا: ممنوع، بل الحُصولان مُقَوِّمان للحركة.

(١) ساقطة من (هـ) (ز).

(٢) (ب) زيادة: أحد.

(٣) ساقطة من (ب) (و) (ز).

(٤) هذا معنى قوله السابق.

(٥) في غير (ل): أجزاء.

✽ قال:

وَوُجُودَهَا ضَرُورِيٌّ.

وجود الحركة
ضروري

○ أقول:

لفظ^(١): «الحركة» يُطْلَقُ على معنيين:

أحدهما: لا يجوزُ أن يَحْصَلَ في الأعيان.

والآخر: يجوزُ أن يَحْصَلَ في الأعيان^(٢).

فإن عَنَى بالحركة: الأمرُ الْمُتَّصِلُ المعقُولَ^(٣) للمتحرِّك، من التَّيَدَا إلى المُتَّهَى، وهو الحركةُ بمعنى قَطْعِ المسافة، فلا تَحْصُلُ في الأعيان أَلَبَّةً، فإنَّ المُتحرِّك إذا لم يَصِلْ إلى المُتَّهَى، لم يكن الأمرُ المُتَّصِلُ من التَّيَدَا إلى المُتَّهَى موجوداً، وإذا وَصَلَ، يكون هناك قد بَطَلَ هذا المُتَّصِلُ المعقُولُ، من حيث الوجودُ، فكيف له حُصُولُ حقيقي في الوجود، بل الحركة بهذا المعنى إنما تَرْتَبِعُ في الخيال، بسبب نسبة المُتحرِّك إلى مكانين: مكانٍ تَرَكَهُ، ومكانٍ أَذْرَكَهُ.

فإن صورةَ المُتحرِّك قد اِزْتَسَمَتْ في الخيال، ولها حُصُولٌ في مكان، وقُرْبٌ وَيُغَدُّ من الأجسام، ثم قَبْلَ زَوَالِ حُصُولِ هذه الصورة عن الخيال، يَلْحَقُهَا من جهة الحِسِّ صورةٌ أخرى، ولها حُصُولٌ في مكان

(١) (ج): لفظة.

(٢) ذهب بعض الحكماء الأوائل إلى عدم وجود الحركة، منهم زينون الحكيم. نهاية

المرام ٣/٣٣٨، شرح التجريد للقوشجي ٣/٢٢٠.

(٣) ساقطة من (و).

آخر، وقُزِبَ ويُغَدُّ آخران، فَتَحْتَلِلُ الصورتان معاً على أنهما^(١) صورةً واحدة لحركة^(٢)، ولا يكون لها في الأعيان حُصُولٌ كما في الخيال.
وإن عَمَى^(٣) بالحركة: حالة^(٤) المُتَحَرِّكِ المُتَوَسِّطَةِ^(٥) بين المَبْدَأِ والمُنْتَهَى، بحيث أيَّ حَدٍّ يُفَرِّضُ^(٦) فيه لا يُوَجَدُ قبله ولا بعده فيه، لا كَحَدِّي الطرفين، فهـي موجودةٌ، وهـي صفةٌ واحدة، تلزم المُتَحَرِّك، ولا تتغيَّرُ أَلَبَّةً ما دام مُتَحَرِّكاً.

نعم قد تَتَغَيَّرُ حدودُ التوسطِ بالفَرَضِ، وليس المُتَحَرِّكُ مُتَوَسِّطاً؛ لأنه في حَدٍّ مُعَيَّنٍ دون آخر، بل هو مُتَوَسِّطٌ، لأنه بحيث أيَّ حَدٍّ يُفَرِّضُ لا يكون قبله ولا بعده فيه، وكَوْنُهُ بهذه الصفة أمرٌ واحد، يلزمه دائماً في أيَّ حَدٍّ كان، ليس^(٧) يُوصَفُ بذلك في حَدٍّ دون حَدٍّ، والكمالُ الأولُ بالحقيقة هذه، وأما إذا قطع، فذلك الحصولُ هو الكمال الثاني.

والحركةُ بهذا المعنى تُوجَدُ في المُتَحَرِّك في آن؛ لأنه يَصِحُّ أن يقال له في كلِّ آن يُفَرِّضُ: إنه في حَدٍّ وَاسِطٍ، لم يكن قبله ولا بعده فيه.

(١) كذا في (هـ) وفي الباقي: أنها.

(٢) (هـ) زيادة: واحدة.

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «قلت: والذي يتحصل من هذا الكلام بطوله: أن الحركة على قسمين: أحدهما: باعتباره لا يكون لها وجود إلا في الخيال لا في الأعيان، والآخر: باعتباره يكون لها وجود خارجي» ب/١٢٢.

(٤) (هـ) (ز): حال.

(٥) (هـ): المتوسط.

(٦) (ب) (ج): يفرض.

(٧) (و): وليس.

وما يُقال: (١/٧١) من أن كلَّ حركة ففي زمان، فقد يُعنى به أحد المعنيين:

الأول: أن الحركة الممتدة من المبدأ (١٤١/ب) إلى المُنتهى، المُرتبمة في الخيال، في زمان، (١٤٢/و) وهذه الحركة وجودها على نحو وجود الأمور في الماضي، وتُخالَفُها بأن الأمور الموجودة في الماضي، قد كان لها وجود في آني من الماضي كان حاضراً، بخلاف هذه الحركة، فإنها لم يكن لها وجود في آني أصلاً.

الثاني: أن الحركة - التي هي الحالة المُتوسطة - يلزمها الزمان، لا على معنى أنها يلزمها مطابقة الزمان، بل على معنى أنها يلزمها حصول قَطْع، ذلك القَطْع مطابق للزمان، فلا يخلو^(١) من حدوث زمان؛ لأنه كان ثابتاً في كل آني من ذلك الزمان، فيكون مستمراً في ذلك الزمان.

فإن قيل: الكَوْنُ في المكان في آني لا يكون قبله ولا بعده فيه أمر كلي، وكذلك إضافته إلى المكان، وكذلك الآن، وتَقْيِدُ^(٢) الكلي بالكلي لا يَتَقَضِي الجزئية، فيكون المعقول من الحركة - التي قلتم: إنها موجودة في الأعيان - أمراً كلياً، وليس بموجود بالفعل، بل الموجود بالفعل الكَوْنُ في هذا المكان، ولم يكن قبله ولا بعده فيه، والأمْرُ الكلي إنما يَتَحَقَّقُ (١٢٦/ج) بأشخاصه.

ولا يكون الكلي شيئاً واحداً موجوداً بعينه، فالحالة المُتوسطة التي هي الكون في المكان، إنما تَتَحَقَّقُ في ضِمْنِ الكَوْنِ في هذا

(١) (هـ) (ز) زيادة: أي: وجود الحركة.

(٢) (ج) (ز): وتَقْيِد.

المكان وذاك المكان، (١٣٣/هـ) فإذا انتفى هذا الكون في المكان، انتفى الكون في المكان، وإذا تَحَقَّقَ الكون في ذلك المكان^(١)، تَحَقَّقَ الكون في المكان في ضَمْنِهِ، فيكون الكون في المكان صفةً مُتَغَيِّرَةً مُتَجَدِّدةً، مادام المُتَحَرِّكُ مُتَحَرِّكاً، وأنتم قلتم: إنه صفةٌ واحدة مستمرة، غير متغيرة مادام مُتَحَرِّكاً.

اجيب: بأن الكَوْنَ في المكان - من حيث هو مقولٌ على مُمكنات - كليٌّ، وأما من حيث هو مقول على ممكن واحد - ولكن لا^(٢) دَفْعَةً، بل في آناتٍ، (١٤٨/ز) في كل آن يكون مُقَارَناً بتخصيصٍ أنه في هذا المكان أو في ذاك^(٣) المكان^(٤) - فليس كُليّاً^(٥) يَتَكَثَّرُ بِحَسَبِ هذه التخصصات^(٦)، فإنه شيءٌ واحد يبقى واحداً بعينه، وَيَلْحَقُهُ تخصصٌ بعد تخصص^(٧)، كحرارة واحدة قائمة بموضوع: تارة تَفْعُلُ في هذا، وتارة في ذاك^(٨)؛ أو رطوبة: تارة تَفْعِلُ عن هذا، وتارة عن ذاك^(٩)، وهي واحدة بعينها.

وذلك لأن التَخَصُّصَ^(١٠) بهذا المكان أو ذاك، ليس أمراً موجوداً

(١) ساقطة من (و).

(٢) (ب): لا في.

(٣) (ب): ذلك.

(٤) ساقطة من (هـ) (ز).

(٥) (أ) (هـ) (ز): بكلي.

(٦) (أ) (ج): التخصصات.

(٧) (و): مخصص بعد مخصص، (ز): تخصيص بعد تخصيص.

(٨) (ب): ذلك.

(٩) (أ): ذلك.

(١٠) (ج): التخصيص.

بالفعل؛ إذ المسافة المتصلة التي بين المبدأ والمنتهى لا أجزاء لها بالفعل، بل تُعَرِّضُ لها التجزئة لأسباب^(١)، وأما قبل عُرْضِ القسمة فلا أجزاء^(٢)، فلا أمكنة بالفعل، حتى يكون التخصُّص^(٣) بذلك^(٤) المكان أو بهذا موجوداً بالفعل.

فكانت الحركة للمُتَحَرِّك الواحد، في المسافة الواحدة موجودة، ولم تكن كثيرة بالعدد، فكانت^(٥) واحدة بالعدد بالضرورة، فإذا عَرِّضَ للمسافة قسمة ما واختلاف، ولم يكن ذلك مما يَتَعَلَّقُ بالحركة، ولا الحركة تَتَعَلَّقُ به، ولا أحدهما مُوجِباً لآخر، كانت الاثنيتي التي تُعَرِّضُ غير مُتَكَثِّرة بالذات، بل بالعَرِّضِ، ومن طريق نسبة الواحد المُتَخَصِّصِ بعينه، إلى الأمور المُتَكَثِّرة العارضة.

إذا عَرَفْتَ هذا، سَهَّلَ عليك رَدُّ الشبهة التي أَوْرَدَهَا «زِينون»^(٦) على أن الحركة ليست موجودة.

رد الشبهة التي
أوردتها زينون

تقريرُ الشبهة: أن الحركة لو حَصَلَتْ في الأعيان، فلا تخلو: إما أن تكونَ قابلةً للقسمة أو لا تكون، والثالي باطل.

(١) (و): بأسباب.

(٢) (ب) زيادة: لها.

(٣) (ا) (ز): التخصيص.

(٤) (ب) (و): بذلك.

(٥) (ز): وكانت.

(٦) فيلسوف يوناني، توفي سنة ٢٦٤ ق.م، أسس مدرسةً فلسفية سنة ٣٠٠ ق.م. ويسمى

أتباعه بالرواقيين.

انظر: طبقات الأطباء والحكماء لابن جليل ص ٤٨.

أما الملازمة فظاهرة^(١).

وأما بطلان التالي: فلأنه لا سبيل إلى شيء منهما: أما إلى الثاني: فلأنها لو لم تقبل القسمة، لزمَ عدم انقسام المسافة، فيلزم الجزء الذي لا يتجزأ، وهو ممتنع. وأما إلى الأول: فلأنها لو قبلت القسمة، فلا نخلو: إما أن يكون شيء منها موجوداً في الحال أو لا يكون، والثاني باطل؛ لأنها لو لم يكن شيء منها موجوداً في الحال، لم يكن موجوداً في الماضي ولا في المستقبل.

أما في الماضي: فلأن الموجود في الماضي، هو الذي كان موجوداً في وقت كان حاضراً، وإذا^(٢) لم يكن موجوداً في الحاضر، امتنع أن يكون موجوداً في الماضي.

وأما في المستقبل: فلأن المستقبل هو الذي يُتَوَقَّعُ حُضُورُهُ، فإذا لم يكن له وجود في الحال، امتنع (أن يكون له وجود)^(٣) في المستقبل، فإذا لم يكن موجوداً في الحال امتنع وجوده مطلقاً، والتقدير بخلافه.

فتميّز أن يكون شيء منها موجوداً في الحال، فالتقدير الموجود منها في الحال، لا يخلو: إما^(٤) أن يكون مُنْقَسِماً أولاً، فإن كان الأول، كان أحد جزأيه سابقاً على الآخر؛ لأن الأجزاء المُفْرَضة^(٥) للحركة^(٦) غير

(١) العبارة في (هـ) (ز): أما بيان الملازمة فظاهر.

(٢) (ج) (ز): فإذا.

(٣) ما بين القوسين في (هـ) (ز): وجوده.

(٤) (أ): من.

(٥) (هـ) (ز): المفروضة.

(٦) ساقطة من (ز).

موجودة معاً؛ لأنها غير قارّة الذات، فلا تكون الحركة الحاضرة حاضرة، بل أحد جزأها هو الحاضر، هذا خُلّف.

فَجَبَّتْ: أن الحركة الحاضرة غير منقسمة، فالمسافة التي وَقَعَتْ تلك الحركة عليها غير منقسمة، فيلزم الجزء الذي لا يتجزأ، وهو ممتنع.

والجواب: أن الحركة الموجودة في الخارج، هي كون الجسم في حدّ متوسط، بين المبدأ والمنتهى، وهي غير منقسمة؛ لأنها غير ممتدة، فإن^(١) الممتدة هي الحركة الموجودة في التخيل، لا في الخارج.

وأما قوله: «لو كانت غير منقسمة، يلزم عدم انقسام المسافة». قلنا: لا نُكَلِّمُ، وإنما يلزم ذلك أن لو كانت مُنْطَبِقَةً (١٤٣/ب) على المسافة، وليس كذلك، فإن الحركة المُنْطَبِقَةَ على المسافة، هي الممتدة الموجودة في الخيال، وأما الحركة الموجودة في الخارج، فلا يكون عدمُ (١٤٣/و) انقسامها مُوجِباً لعدم انقسام المسافة، ولا انقسام المسافة مُوجِباً لانقسامها؛ لِمَا عَرَفَتْ.

• قال:

وَتَتَوَقَّفُ^(٢) عَلَى: الْمُتَقَابِلَيْنِ، وَالْعِلَّتَيْنِ، وَالْمَنْشُوبِ إِلَيْهِ،
وَالْمَقْدَارِ.

ما يتوقف
عليه الحركة

(١) (ب): لأن.

(٢) (أ) (ب) (و): يتوقف.

○ أقول:

الحركة تَتَوَقَّفُ على ستّة أمور^(١): (١٢٧/ج)

ما منه الحركة وهو المبدأ، وما إليه الحركة^(٢) وهو المنتهى، وإليه
أشار بقوله: «المتقابلين» لأن المبدأ والمنتهى متقابلان؛ لأنهما لا
يجتمعان في شيء^٣.

قوله: «والعلتين» أي: الحركة تتوقف على العلتين، أي: القابل،
وهو المتحرّك، والفاعل وهو المُحرّك، فإن المتحرّك موضوعٌ للحركة
قابل لها، والمُحرّك فاعلٌ لها.

قوله: «والمنسوب إليه» أي: الحركة تتوقف على المنسوب إليه،
وهو ما فيه الحركة؛ لأن الحركة تُنسَبُ إلى ما فيه الحركة، وهو المقولة
التي وَقَعَتْ الحركة فيها، لا الموضوع للحركة.

والمقولة التي وَقَعَتْ فيها الحركة، هو الأمر المقصود حُصُولُهُ في
الحركة، فإن المُتحرّك عندما يَتحرّك، موصوفٌ بالتوسط (١٣٤/هـ) بين
أمرين: أمر متروك وأمر مقصود: إما أَيْنَ أو كَيْفَ أو وَضَعَ أو كَمْ، فذلك
الأمر المقصود حُصُولُهُ في الحركة هو ما فيه الحركة.

قوله: «والمقدار» أي: الحركة تَتَوَقَّفُ على المقدار، وهو الزمان،
فإنه عبارة عن مقدار الحركة^(٣).

(١) انظر: المباحث المشرقية ٥٦١/١، نهاية المرام ٣٤٨/٣، شرح المقاصد ٤١٤/٢،

شرح المواقيت ٣١٥/٢.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) (ب): حركة الفلك الأعظم.

✽ قال:

أحكام ما منه
وما إليه

فَمَا مِنْهُ وَمَا إِلَيْهِ قَدْ يَنْجِدَانِ مَحَلًّا، وَقَدْ يَنْضَادَانِ ذَاتًا وَعَرَضًا.
وَلَهُمَا اغْتِبَارَانِ مُتَقَابِلَانِ، أَحَدُهُمَا بِالنَّظَرِ إِلَى مَا يُقَالَانِ^(١) لَهُ.

○ أقول:

لَمَّا عُدَّ الْأُمُورَ السِّتَةَ، أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى مَبَاحِثِهَا بِالترْتِيبِ، فَابْتَدَأَ
بِمَا مِنْهُ وَمَا إِلَيْهِ.

وَتَوَقَّفَ الْحَرَكَةَ عَلَيْهِمَا ظَاهِرٌ؛ لِأَنَّ الْحَرَكَةَ لَمَّا كَانَتْ كَمَالًا، كَانَ
لَهَا خُرُوجٌ مِنْ حَالَةٍ تَكُونُ الْحَرَكَةُ عِنْدَهَا بِالْقُوَّةِ، فَتِلْكَ^(٢) هِيَ الْمَبْدَأُ وَمَا
مِنْهُ، وَلَمَّا كَانَ لَهَا كَمَالٌ^(٣) ثَانِي تَتَأَدَّى إِلَيْهِ، فَذَلِكَ هُوَ^(٤) الْمُنْتَهَى وَمَا
إِلَيْهِ. (١٤٩/ز)

وَالْمَبْدَأُ وَالْمُنْتَهَى قَدْ يَنْجِدَانِ مَحَلًّا، بَأَن يَكُونَ مَحَلُّ الْمَبْدَأِ بَعِيْنَهُ
مَحَلُّ الْمُنْتَهَى، وَذَلِكَ فِي الْحَرَكَةِ الْمُسْتَدِيرَةِ، فَإِنَّ كُلَّ نَقْطَةٍ مَفْرُوضَةٍ فِي
الْجِسْمِ الْمُسْتَدِيرِ، كَالْقَلْبِ، تَكُونُ مَبْدَأً لِحَرَكَةٍ^(٥) وَمُنْتَهَى لَهَا، فَإِنَّ
الْحَرَكَةَ مِنْهَا هِيَ بَعِيْنَهَا حَرَكَةً إِلَيْهَا.

وَقَدْ يَكُونُ الْمَبْدَأُ وَالْمُنْتَهَى مُتَضَادَّيْنِ بِالذَّاتِ، كَالْحَرَكَةِ مِنَ السَّوَادِ
إِلَى الْبَيَاضِ، وَمِنَ الْحَرَارَةِ إِلَى الْبُرُودَةِ. وَقَدْ يَكُونَانِ مُتَضَادَّيْنِ بِالْعَرَضِ،
كَالْحَرَكَةِ مِنَ الْمَرْكَزِ إِلَى الْمَحِيطِ، وَبِالْعَكْسِ.

(١) (هـ): (ز): يقابلان.

(٢) (و): فذلك.

(٣) (ج): خروج وكمال.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) (هـ): (ز): الحركة.

فإن ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة، وليس بين النقط^(١)
من حيث هي نقط^(٢) تَصَادُّ بالذات، بل بالعرض^(٣) بواسطة عروض
عارضين متضادين:

إحدهما: كَوْنُ إحداهما - التي هي المركز - غاية البعد من الفلك.

والآخر: كَوْنُ الأخرى - التي هي المحيط - غاية القرب منه.

والمبدأ والمنتهى لكل منهما اعتباران متقابلان، أحد الاعتبارين
لكل منهما بالنظر إلى ما يقالان^(٤) له، أعني: ذا المبدأ وذا المنتهى،

فإن المبدأ والمنتهى إنما يقالان لذي المبدأ وذي المنتهى.

والاعتبار الآخر لكل منهما بالقياس إلى صاحبه، أي: اعتبار

المبدأ بالنظر إلى المنتهى، واعتبار المنتهى بالنظر إلى المبدأ.

أما اعتبار كل منهما بالقياس إلى ذي المبدأ وذي المنتهى،

فاعتبار التضايف، فإن المبدأ مبدأ لذي المبدأ، وذا^(٥) المبدأ ذو مبدأ

للمبدأ، والمُنتهى مُنتهى لذي المنتهى، وذو المنتهى ذو منتهى

للمنتهى، ولا شك أن المتضايفين متقابلان.

وأما اعتبار كل من المبدأ والمنتهى إلى صاحبه، لا يكون اعتبار

التضايف؛ إذ تعقل كل منهما غير مستلزم لتعقل الآخر، فإنه ليس كل

(١) كذا في (أ)، وفي (ج)، وفي الباقي: النقطة.

(٢) كذا في (أ)، وفي (ج)، وفي الباقي: نقطة.

(٣) (ب) يعرض.

(٤) (هـ) يقابلان.

(٥) (ز) وذوي.

مَنْ تَعَقَّلَ مَبْدَأَ الْحَرَكَةِ^(١) تَعَقَّلَ مَنَتَهَا، وبالعكس؛ إذ مِنْ الْجَائِزِ قَرَضُ حَرَكَةٍ لَا بَدَايَةَ لَهَا وَلَا نَهَايَةَ، بَلْ يَكُونُ بَيْنَهُمَا تَقَابُلُ التَّضَادِّ: إِمَّا بِالذَّاتِ أَوْ بِالْعَرَضِ.

فَقَبِلْتُ: ^(٢) أَنْ لِكُلِّ مِنَ الْمَبْدَأِ وَالْمُنْتَهَى عِتَابَرَيْنِ مُتَقَابِلَيْنِ. وَإِنَّمَا لَمْ يَذْكَرَ الْإِعْتَابَرُ الَّذِي لِكُلِّ مِنْهُمَا بِالْقِيَاسِ إِلَى الْآخَرِ؛ لِأَنَّهُ قَدْ ذَكَرَهُمَا فِيمَا قَبْلُ، حَيْثُ قَالَ: «وَقَدْ بَتَضَادَانِ ذَاتًا وَعَرَضًا».

* قَالَ:

وَلَوْ اتَّخَذَتِ الْعِلَتَانِ انْتَفَى الْمَقُولُ وَعَمَّ، بِخِلَافِ الطَّبِيعَةِ الْمُخْتَلِفَةِ الْمُتَلَزِمَةِ فِي خَالٍ مَا.

استكام العلي

○ أَقُولُ:

العلتان - أي: المُحَرِّكُ والمُنَحَرِّكُ - ^(٣) لَا يَكُونَانِ مُتَجَدِّدَيْنِ^(٤)، أَيْ: لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُتَحَرِّكُ مُحَرِّكًا لِنَفْسِهِ، بَلْ إِنَّمَا يَكُونُ الْمُحَرِّكُ أَمْرًا مُغَايِرًا لِلْمُنَحَرِّكِ.

وَاحْتَجَّ عَلَيْهِ بَوَجهين:

الْأَوَّلُ: لَوْ كَانَ الْمُتَحَرِّكُ بَعِيهِ^(٥) الْمُحَرِّكُ، لَانْتَفَى الْمَعْلُولُ، أَيْ: الْحَرَكَةُ، وَالتَّالِي بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْحَرَكَةَ ثَابِتَةً.

(١) (أ) (ج): لحركة.

(٢) (ز): فيثبت.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) انظر: المباحث المشرقية ١/٥٥٤، نهاية المرام ٣/٣٥٠.

(٥) (و) زيادة: هو.

بيان الملازمة: أن الجسم المتحرك إذا كان بعينه مُحَرَّكاً، فإذا
تَحَقَّقَ الجزء الأول من الحركة، وَجَبَ^(١) بقاءُ الجسم؛ لأن
الجسم لذاته مُقْتَضٍ له، والجسم باقٍ، فيجب بقاء المعلول الصادر عنه.
وإذا وَجَبَ بقاء الجزء الأول، امتنع تحقق الجزء الآخر؛ لأن
الحركة إنما تتحقق أجزاءها على سبيل التجدد والتقضي، (١٢٨/ج)
وإذا امتنع تحقق الجزء^(٢) الآخر من الحركة امتنع (١٤٤/ب) تحقق
الحركة؛ لامتناع تحقق الشيء بدون تحقق أجزائه.
فثبت: أن الجسم المُتَحَرِّك لو كان مُحَرَّكاً بعينه^(٣)، انتفى
المعلول^(٤)، الذي هو الحركة.

الثاني: أن الجسم المُتَحَرِّك لو كان هو المُحَرِّك بعينه، لعمَّ الحركة
جميع الأجسام، وفي جميع الأوقات، (١٤٤/و) والتالي باطل؛ لأننا
نشاهد بعض الأجسام ساكنة دائماً، وبعضها ساكنة في بعض الأوقات.
بيان الملازمة (١/٧٢): أن ذات الجسم لو كان مُقْتَضِياً للحركة،
لبقيت الحركة بقاء ذات الجسم، فلا يُوجَدُ جسم لم يتحرك دائماً.
قوله: «بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما» إشارة
إلى جواب سؤال واردي^(٥) على الدليلين^(٦).

(١) (أ) (ج) (و): يجب.

(٢) (و): الأجزاء.

(٣) (ج): نفسه.

(٤) (أ) (ج) زيادة: الأول.

(٥) (هـ) (ز): يرد.

(٦) هذا السؤال أورده الرازي في المباحث المشرقية ١/٥٥٥.

تقريره: أن نقول: الطبيعة تُقتضي الحركة، ولم يلزم من اقتضاها الحركة انتفاء الحركة، وكذا لم يلزم من اقتضاها عموم الحركة بالنسبة^(١) إلى جميع الأجسام وفي جميع الأوقات، فلم لا يجوز أن يكون الجسم أيضاً مُحَرَّكاً^(٢) (١٣٥/هـ) مُقتضياً للحركة، ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين؟

تقريرُ الجواب: أن يقال: الطبيعة مختلفة في الأجسام، مُستلزمة للحركة، لا مطلقاً، بل في حالٍ من الأحوال، وهو الخروج^(٣) عن المكان الطبيعي مثلاً، فيقتضيها لتحصل فيه، فلا تكون لذاتها مُقتضية للجزء الأول، حتى يتبقى الجزء الأول ببقائها، بل تقتضي الجزء الأول لأجل^(٤) أن يحصل لها الجزء الثاني، فلا يتبقى الجزء الأول بقاء الذات، ولا يلزم عموم الحركة في جميع الأجسام؛ لاختلاف الطبيعة المُقتضية فيها، ولا في جميع الأوقات؛ لجواز انتفاء الحال^(٥) التي تكون الطبيعة مُقتضية للحركة فيها.

• قال:

والمَنسُوبُ إِلَيَّ أَرِيعَ، فَإِنَّ بَسَاطَةَ الْجَوَاهِرِ تُوجَدُ دَفْعَةً،
وَمُرَكَّبَاتُهَا تُعَدُّ بِعَدَمِ أَجْزَائِهَا. وَالْمُضَافُ تَابِعٌ، وَكَذَا مَتَى. وَالْجِدَّةُ
دَفْعَةٌ. وَلَا تُعْقَلُ حَرَكَةٌ فِي مَقُولَتِي الْفِعْلِ وَالْانْفِعَالِ.

الحكم
المسبوق إليه

- (١) ساقطة من (ز).
- (٢) كذا في جميع النسخ، وفي المباحث الشرقية: «محركا» ٥٥٦/١.
- (٣) (و): خروج.
- (٤) (و): لأن و «أن» ساقطة.
- (٥) (ب) (هـ): الحالة.

○ أقول: أراد أن يُشير إلى^(١) مباحث المنسوب إليه، أي: المقولة التي تنفُض فيها الحركة^(٢).

فنقول: المراد بقولنا: «إن مقولة كذا تنقُ فيها الحركة» أن المُحرَّكة تحرَّك من نوع لتلك المقولة، إلى نوع آخر (١٥٠/ز) منها، أو من صنفٍ من نوع لتلك المقولة، إلى صنفٍ آخر من ذلك النوع.

ولا تنبغي بقولنا: «إن مقولة كذا تنقُ فيها الحركة» أن المقولة موضوعٌ حقيقي للحركة^(٣)؛ ولا أن المقولة بتوسطها تحصلُ الحركة للجوهر، على معنى أن الحركة تقومُ أولاً بالمقولة، وبتوسطها تحصلُ للجوهر^(٤)؛ ولا أن المقولة جنسٌ للحركة.

إذا عرفت ذلك، فنقول: المقولات التي تنقُ فيها الحركة أربع: كم، وكيف، وأين، ووضع.

أما مقولة الجوهر: فلا تنقُ فيها حركة^(٥)؛ لأن الجوهر: إما بسيط أو مركَّب، وبسائطُ الجواهر توجدُ دفعةً وتنقُ دفعةً، فلا يوجدُ بين قوتها الصَّرفِ وفعلها الصَّرفِ كمالٌ متوسط.

وذلك لأن الحقيقة الجوهرية، لا تقبلُ الاشتدادَ والتنقَصَ؛ لأنها

(١) ساقطة من (ز).

(٢) انظر: الشفاء: فن السماع الطبيعي لابن سينا ص ٩٨، المباحث المشرقية ١/٥٦٩، نهاية المرام ٣/٣٦٩.

(٣) (ب) (هـ): لتلك الحركة.

(٤) (و): الجوهر.

(٥) (و): الحركة.

إن قبلت الاشتدادَ والتنقّصَ، فلا يخلو: إما أن يَبْقَى نوعُ الجوهر في وَسْطِ الاشتداد والتنقّص أو لا يَبْقَى، فإن كان الأولُ فما تَغَيَّرَتْ الحَقِيقَةُ الجوهريةُ، بل إنما تَغَيَّرَ عارضُ لها فقط، فيكون هذا استحالةً لا كَوْنًا؛ وإن كان الثاني فيكون الاشتدادُ قد حَلَّ^(١) جوهرًا آخَرَ، فكَذَلِكَ في كُلِّ آتٍ يُفَرَضُ^(٢) الاشتدادُ يَحْدُثُ جوهرٌ آخَرُ، وَيَبْطُلُ الأولُ، فيكون بين جوهرٍ وجوهرٍ، إمكانيّ أنواعٍ جوهريةٍ غَيْرِ متناهيةٍ، كما في الكيفيات، وذلك محالٌ في الجواهر دون الكيفيات.

أما بيانُ إحالته في الجواهر: فلأن الجواهر البسيطة الْمُتَعَايَةِ في الآناتِ^(٣)، لا يُوَجَدُ شيءٌ منها في زمانٍ، وإلا لَمَّا وَقَعَتْ الحركةُ حال الحركة؛ لأن الاستقرارَ في الزمانِ يُنافي الحركةَ. وإذا كان كُلُّ منها في آتٍ، فلا يخلو: من أن يكون بين جوهرين مُتَعَايَيْنَيْنِ كُلُّ منهما في آتٍ، زمانٌ لا يكون شيءٌ من الجوهرين المتعاقبين موجوداً فيه؛ أو لا يكون، والثاني يلزم منه^(٤) تنالي الآناتِ، وهو محال، والأول يلزم^(٥) أن لا يكون ذاتُ المتحرِّك موجوداً حالَ الحركة، وهو محال بالضرورة.

وأما بيانُ عدم إحالته في الكيفيات: فلأنه على تقدير أن يكون بين كُلِّ كَيفِيَّتَيْنِ مُتَعَايَيْنَتَيْنِ، كُلُّ منهما في آتٍ، زمانٌ لا^(٦) يكون شيءٌ منهما

(١) (ز) زيادة: في.

(٢) (ب): قد يفرض، (ج): يعرض، وفي (و) زيادة: في وسط.

(٣) (و): الأوقات.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) (ل): يلزمه.

(٦) (و): فلا.

موجوداً^(١) فيه، لم يلزم منه محال؛ لأن الذات المتحركة هو موضوع الكيفيات، وموضوع الكيفيات يجوز بقاؤها^(٢) بدون الكيفيات، بخلاف الجواهر، فإن (١٢٩/ج) الذات المتحرك هو الجوهر المنعدم أو مادته، وعلى التقديرين لا يتبقى زمان انعدام الجوهرين المتعاقبين، فلا يكون المتحرك موجوداً.

وأما الجواهر المركبة: فلأنها تنعدم بانعدام جزء من أجزائها، وانعدام كل جزء منها دفعة؛ لما مر، فانعدام^(٣) المركب^(٤) دفعة، فلا تقع فيها حركة.

وأما المضاف: فهو طبيعة غير مُستقلة بالمفهومية، فهي تابعة لمتبوعها، فإن كان متبوعها قابلاً للحركة، كان المضاف أيضاً قابلاً لها (١٤٥/ب)؛ لأنه^(٥) لو بقي على حالة واحدة، عند تغير الموضوع، لكان المضاف مُستقلاً بالمفهومية، وقد قُرض بخلافه.

وكذا «متى» تابع لمتبوعه، فإن كان متبوعه تقع فيه الحركة، كان «متى» تقع فيه الحركة بتبعيته.

وأما الجدة^(٦): فتقع دفعة، فلا تقع فيها حركة.

وأما مقولتا الفعل والانفعال: (فلا يُصَوَّرُ فيهما حركة؛ وذلك

(١) (و) (ز): موجودة.

(٢) (ب): بقاؤه.

(٣) (هـ) (ز): وانعدام.

(٤) (و): المركبة.

(٥) ساقطة من (و).

(٦) وهي مقولة الملك.

لأن الشيء لو انتقل من التبرُّد إلى التسخُّن، فلا يخلو: إما أن يكون
التبرُّد باقياً عند التسخُّن أو لا يكون^(١)، والأول باطل؛ لأن التبرُّد تَوَجُّهٌ
إلى (١٤٥/و) البرودة، والتسخُّن تَوَجُّهٌ إلى السخونة، ويمتنع أن يكون
الشيء الواحد في الزمان الواحد، مُتَوَجِّهًا إلى الضدين؛ وكذا الثاني؛
(١٣٦/هـ) لأن التبرُّد إذا لم يكن باقياً عند التسخُّن، فالتسخُّن إنما
يُوجَدُ عند وقوف التبرُّد، فبينهما زمانٌ سكونٍ، يلزم تتالي الآتات^(٢).

❖ قال:

فَقِي الْكَمَّ بِاعْتِبَارِنِي؛ لِدُخُولِ الْمَاءِ^(٣) الْقَارُورَةَ الْمَكْبُوتَةَ عَلَيْهِ،
وَلِصَدْعِ الْآيَةِ حِنْدَ الْغَلِيَانِ. وَحَرَكَهُ أَجْزَاءُ الْمُفْتَلِي فِي جَمِيعِ
الْأَقْطَارِ عَلَى النَّاسِبِ.

وهو حركة
في الكم

○ أقول:

أراد^(٤) أن يُشِيرَ إلى تفصيل وقوع الحركة في المَقُولَاتِ الأربع،
فبدأ بالكم^(٥).

(١) ساقطة من (ز).

(٢) ما بين القوسين ساقط من (أ) (ج)، وبذلك: «فلا يمكن عروض الحركة فيهما بالذات
من غير اعتبار عروض الحركة لما يكون الفعل والانفعال بحسبه، مثلاً: التسخن
والتبرد لا يمكن عروض الحركة لهما بالذات من غير اعتبار الحركة في السخونة أو
البرودة اللتين يكون التسخن والتبرد بحسبهما، فإن التسخن عبارة عن هيئة الشيء
بحسب انفعاله عن الغير بزوال البرودة وحصول السخونة، فمتى عدم الحركة في
البرودة أو السخونة لا يتصور ذلك».

(٣) (هـ) (ز) زيادة: في.

(٤) (هـ) (ز): يريد.

(٥) (هـ): في الكم.

والحركة تَقَعُ في الكَم باعتبارين:

أحدهما: التَخَلُّلُ والتكاثف.

والآخر: التَّمُّمُ والذَّبُول.

أما التَخَلُّلُ: فهو أن يَزِيدَ مِقْدَارُ الجِسم، من غير أن يُقْصَمَ إليه

غيره.

والتكاثف: أن يَنْقُصَ مِقْدَارُ الجِسم من غير أن يُفْصَلَ^(١) جزء منه.

أما جَوَازُ وقوع التَخَلُّلُ والتكاثف: فلأن الهَيُولَى لا يكون لها في

نفسها مِقْدَار؛ لأن حُصُولَ المِقْدَار لها بسبب مُقَارَنَةِ الصُّور^(٢)،

فيجوز^(٣) أن لا يَتَخَصَّصَ لذاته بِمِقْدَار، دون ما هو أَكْبَرُ وَأَصْغَرُ منه،

فيجوز أن يَخْلَعَ مِقْدَاراً صَغِيراً وَيَلْبَسَ كَبِيراً، وبالعكس.

والذي يَدُلُّ على وقوع التَخَلُّلُ والتكاثف وجهان:

أحدهما: دخولُ الماء في القَارُورَةَ المَكْتُوبَةُ على الماء.

تقرير ذلك: أن القَارُورَةَ إِذَا مُصِّتْ، فَكَبَّتْ على الماء، يَدْخُلُ

الماء فيها، ودُخُولُ الماء فيها لا يُصَوِّرُ إِلَّا بوجهين:

أحدهما: أن^(٤) القَارُورَةَ إِذَا مُصِّتْ خَرَجَ مِنْهَا الهَوَاءُ، وَبَقِيَ مَكَانُ

الهَوَاءِ الخَارِجِ مِنْهَا^(٥) خَالِياً، فَدَخَلَ^(١) فِيهَا الماءُ عِنْدَ الْكَبِّ.

(١) (أ) (هـ) (ز): ينفصل.

(٢) (ز): الصورة.

(٣) (ز): يجوز.

(٤) ساقطة من (أ).

(٥) ساقطة من (أ) (ج) (ز).

والثاني: أن الهواء الباقي فيها بعد المَصِّ، زاد مِقْدَارُهُ بسبب المَصِّ لِتَشغَلْ^(٢) المكانَ، وتكاثفَ^(٣) بَيَزِدِ الماءَ أو يطْبِيعَهُ عند صعود الماء، فَرَجَعَ^(٤) إلى حَجمِهِ الطبيعي.

والأول محالٌّ؛ لامتناع الخلاء، فتعيَّن الثاني، فيقع التخلخل والتكاثف.

والوجه الثاني^(٥): صَدَعُ الآنية (١٥١/ز) عند الغَلَيَانِ.

تقريره: أن الآنية إذا مِلَّتْ ماءً، وَشُدَّ رَأْسُهَا وَأَغْلِيَتْ، فعند الغَلَيَانِ تَصْدَعُ، والانصداعُ لا يُتصَوَّرُ إلا من ثلاثة وجوه^(٦):
أحدها: بسبب حركةٍ ما هو فيها إلى خارج^(٧).

والثاني: بسبب حركةٍ ما هو خارج عنها إلى داخل.

والثالث: بسبب ازدياد مِقْدَارِ ما^(٨) فيها.

والأولان محالان: أما الأول فلأن تلك الحركة: إن كانت إلى جهة، وَجَبَ أن تُنْقَلِ^(٩) الآنية إليها؛ لأن ثَقَلَهَا أَشْهَلُ من صَدْعِهَا؛ وإن كانت إلى

(١) (و): فيدخل.

(٢) (و): لشغل.

(٣) (ز): ويتكاثف.

(٤) (هـ): (ز): فيرجع.

(٥) ساقطة من (ج).

(٦) (و): أوجه.

(٧) (ب): الخارج.

(٨) (و): ما هو.

(٩) (أ): (ز): ينتقل.

جهات، لَزِمَ صدور الأفعال المتخالفة^(١) عن الطبيعة المتشابهة. وأما الثاني فلأنه لا تُفْتَنُ فيها، فيمتنع أن يَدْخُلَ فيها ما هو خارجٌ عنها.

وأما النُمو: فهو أن يَزِيدَ مِقْدَارُ الجسم، بسبب اتصال جسم آخر به^(٢)، بحيث أَخَذَتْ فيه منافذ، وَدَخَلَ فيها وَاشْتَبَهَ بطبيعته^(٣)، زيادةً في جميع الأقطار على تناسبٍ طبيعي.

والذُّبُول يقابله، وهو: أن يَنْتَقِصَ^(٤) مِقْدَارُ الجسم، في الأقطار الثلاثة، على التَّنَاسُبِ^(٥)، بسبب انفصال بعض أجزائه.

ووقوعُ النُمو والذُّبُول ظاهرٌ، لاحتاجةً إلى دليلٍ يقام عليهما.

✽ قال:

وَفِي الْكَئِيفِ لِلِاسْتِحَالَةِ الْمَحْسُوسَةِ، مَعَ الْجَزْمِ بِبُطْلَانِ الْكُمُونِ وَمِنْ حَرَكَةِ
فِي الْكَئِيفِ وَالتَّكْذِيبِ الْحِسِّ لَهُمَا^(٦).

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إلى مباحث الحركة في الكئيف.

واستشهد على وجودها بالحِسِّ، فإنا نشاهدُ الماءَ الباردةَ صارَ حارًّا (١٣٠/ج) بالتدرّج، وبالعكس، أي: الماءَ الحارَّ صارَ باردًا بالتدرّج.

(١) (هـ) (ز): المتخالفة.

(٢) (ب) (و): فيه.

(٣) (ز): وشبه بطبعه.

(٤) (أ) (ز): ينقص.

(٥) (هـ) زيادة: الطبيعي.

(٦) (و) (ز): بهما.

والحركة في الكيف هي الاستحالة.

قوله: «مع الجزم ببطلان الكمون والبروز» إشارة إلى جواب دَعَلٍ مُقَدَّر^(١).

توجيهه: أنا^(٢) لا نُسَلِّمُ أن الماء البارد إذا صار حارًّا مثلاً، يكون تغيُّراً في هذا النوع من الكيفية، حتى يلزم أن يكون استحالة، أي: حركة في الكيف، وإنما يكون تغيُّراً في هذا النوع من الكيفية، أن لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق الكُمُون والبرُوز، كما هو مذهب أصحاب الكُمُون والبرُوز.

فإنهم يقولون: الأجسام لا يُوجَدُ فيها شيءٌ من العناصر بسيطاً صرفاً، بل كلُّ جسمٍ فإنه مُختلِطٌ من جميع الطبائع، إلا أنه يُسمَّى باسم الغالب عليه، فإذا لقيته جسمٌ من جنسٍ ما كان مغلوباً فيه، فإنه يظهرُ ذلك المغلوبُ من الكُمُون إلى البرُوز، ويقاومُ الغالبُ، ويختلِطُ به، فيَحْسُ بالمجموع إحساساً لا يُمكنُ التمييزُ بين أحادها، فيُحْكِلُ^(٣) هناك أمر^(٤) بين الحرارة والبرودة.

تقريرُ الجواب: أنا نَجْزِمُ ببطلان القول بالكُمُون والبرُوز لتكذيب الحِسِّ لهما^(٥)؛ وذلك لأن الماء لو كان فيه أجزاءً نارية، فإذا لاقته

(١) قارن بشرح الإشارات للطوسي ٣٠٩/٢.

(٢) (هـ) (ز): أن يقال.

(٣) (ب): فيخيل.

(٤) (هـ): أمران، (و): أمرين، و«بين» ساقطة.

(٥) (هـ): بهما.

البَشْرَة، فلا يخلو: إما أن يَصِلَ إلى تلك الأجزاء سَطْحُ البَشْرَة حال كونها كائنةً أو لا، والقسمان باطلان (١٤٦/ب).

أما الأول: فلأن البَشْرَة (١٣٧/هـ) لو وَصَلَتْ إليها لَوَجَبَ أن يُحَسَّ^(١) بسخونتها^(٢)، كما يُحَسَّ بها إذا صار الماء حارًّا، والجِسْمُ يُكْذِبُه. وأما الثاني: فلأن الماء لطيفٌ، يَنْهَلُ^(٣) تَفْرِيقُ اتصال^(٤) بعض أجزائه عن البعض، لا سِيَّما تَفْرِيقُ اتصاله عما يكون اتصاله به غَيْرَ طبيعي، فإن اتصال الماء بالنار غيرٌ طبيعي.

واعلم: أن المانعين من الاستحالة فرقان^(٥): فرقة^(٦) أصحاب الكُمُون والبرُوز^(٧)، وفرقة تَزَعُمُ أن الحرارة في الماء الحار، ليست على سبيل البرُوز، بل إنما يَسْحَنُ الماء بسبب نفوذ أجزاء نارية فيه من النار المجاورة له.

وهذا المذهبُ أيضاً باطلٌ (١٤٦/و) لتكذيب الجِسْم له، فإن الجسم لو كانت^(٨) حرارته بسبب ورود الأجزاء النارية عليه من الخارج^(٩)، لكانت الأجزاء النارية الظاهرة فيه مساويةً للأجزاء النارية

(١) (و): تحس.

(٢) (هـ): سخونتها.

(٣) (أ): فيسهل.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) (و): فرقان.

(٦) ساقطة من (أ) (و) (ز).

(٧) وهم انكساغورس وأصحابه. شرح الإشارات للطوسي ٣١٠/٢.

(٨) (ج) (هـ) (ز): كان.

(٩) (ج) (ز): خارج.

الواردة عليه ، وليس كذلك ، فإن جَبَلًا من الكَثِيرِ إِذَا لَاقَتْهُ نَارٌ صَغِيرَةٌ
- كَشْفَلَةٍ مِضْبَاحٍ - يَصِيرُ كُلُّهُ نَارًا وَيَخْتَرِقُ .

* قال :

وَفِي الْأَيْنِ وَالْوَضْعِ ظَاهِرٌ .

ولمعرفة الحركة
في الأين
والوضع

○ أقول :

وقوع الحركة في مقولة الأين والوضع ظاهر .

أما في الأين : فلكونه معلوماً بالضرورة مُذَكَّرًا بالجرس .

وأما في الوضع : فلأن الأفلاك تتحرك ، فحركتها : إما أن تكون
مكانية ، أي : أَيْنِيَّةً ، أي : يَبْدُلُ مَكَانُ الْمُتَحَرِّكِ بِتِلْكَ (١/٧٣) الحركة ،
أو وَضْعِيَّةً ، أي : يَبْدُلُ وَضْعُ الْمُتَحَرِّكِ بِتِلْكَ الحركة ، دون مكانه
بالتدريج . والأول باطل ؛ لأنه لا يَبْدُلُ مَكَانُهَا ، فتعين الثاني ؛ ضرورة
انحصار حركاتها فيها ، وذلك لاستحالة الحركة في الكيف والكم
عليها .

فإن قيل ^(١) : إن الفَلَكَ كُلُّ جزء منه مُتَحَرِّكٌ في المكان ، وكلُّ ما
كان كُلُّ جزء منه مُتَحَرِّكًا في المكان ، فالكلُّ منه متحركٌ في المكان .

أجيب : بأن الفَلَكَ لا جُزْءَ له بالفعل حتى يَتَحَرَّكَ ، ولو قُرِضَ له
أجزاء فهي لا تُفَارِقُ أَمَكِّيَّتَهَا ، بل يُتَارِقُ كُلُّ جزء منها جزءاً من مكان
الكل ؛ إن كان كُلُّهُ في مكان ، وليس مكانُ الجزء جزءاً مكان الكل ، بل

(١) هذا الاعتراض وجوابه نقله الشارح من طبيعيات الشفاء لابن سينا فن السماع

الطبيعي ص ١٠٤ - بتصرف .

جزء مكان الكل جزء مكان الجزء؛ وذلك لأن جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء، والمكان محيط، فليس^(١) إذا فارق كل جزء مكان نفسه، فالكل يفارق^(٢) مكان نفسه؛ لأن فرق بين^(٣) بين قولنا: كل جزء، وبين قولنا: مجموع الأجزاء؛ وذلك لأن كل جزء^(٤) قد يكون نصف المجموع، والمجموع لا يكون نصف نفسه؛ لأن للكلية حقيقة خاصة، مُبَيَّنَةٌ لحقيقة كل واحد من الأجزاء.

• قال:

وَتَعْرِضُ لَهَا وَخَدَّةٌ بِإِغْتِيَابِ (١٥٢/ز) وَخَدَّةٌ الْمِقْدَارِ وَالْمَحَلِّ
وَالْقَائِلِ. وَاخْتِلَافُ الْمُتَقَابِلَيْنِ وَالْمَنْسُوبِ إِلَيْهِ مُقْتَضٍ لِلْاِخْتِلَافِ.
وَتَضَادُّ الْأَوَّلَيْنِ لِلتَّضَادِّ. وَلَا مَدْخَلٌ لِلْمُتَقَابِلَيْنِ وَالْقَائِلِ فِي
الانْقِسَامِ.

○ أقول:

أراد أن يُشيرَ إلى وَخَدَةِ الحركة وتعدُّوها^(٥).

فَقَالَ: وَتَعْرِضُ لَهَا، أي: تَعْرِضُ للحركة وَخَدَةُ شخصية باعتبار وَخَدَةِ الْمِقْدَارِ، أي: الزمان، فإنه لو تعدَّد لم تكن الحركة واحدة

(١) (ز): وليس.

(٢) (ز): مفارق.

(٣) ساقطة من (أ) (ج). واسم إن ضمير الشأن محذوف.

(٤) (هـ) زيادة: في المركب من جزئين.

(٥) انظر: طبيعيات الشفاء فن السماع الطبي ص ٢٦٢، الباحث المشرقة ١/٥٩٨، شرح المقاصد ٤٣٢/٢.

بالشخص، فإن الجسم إذا انتقل من مكان إلى مكان، أو استحال من بياض إلى سواد في زمان، ثم انتقل أو استحال من المكان الأول إلى المكان الثاني، أو استحال^(١) من البياض إلى السواد، لم يكن الانتقال الأول أو الاستحالة الأولى بعينه الثاني؛ لامتناع (ج/١٣١) إعادة المعدم؛ لأن الانتقال الأول والاستحالة الأولى، قد انعدم بانقضاء الزمان الأول.

وباعتبار وَحْدَةِ المَحَلِّ - أي: ما فيه الحركة - أي: الحركة - تَعْرِضُ لها^(٢) وَحْدَةً بالشخص، باعتبار وَحْدَةِ المَقُولَةِ التي وَقَعَتْ فيها الحركة؛ لأنه لو تعددت المقولة، لم يجب أن تكون الحركة واحدة بالشخص، فإنه يُمكنُ أن يَقْطَعَ مُحَرِّكٌ مَسَافَةً مُعَيَّنَةً، ومع ذلك يستحيل وينمو، بحيث يكون زمانُ هذه الحركات واحداً، فيكون الزمان واحداً والمقولة متعددة، فلم تَتَّحِدْ الحركة بالشخص.

وباعتبار القابل - أي: الموضوع الذي يتحرك - أي: الحركة تَعْرِضُ لها وَحْدَةً بالشخص، باعتبار وَحْدَةِ المتحرك، فإنه لو تعددت المتحرك لم تكن الحركة واحدة بالشخص؛ لامتناع قيام العَرَضِ الواحد بموضوعين.

فَقَبَّتْ: أن وَحْدَةَ الحركة بالشخص، تَتَوَقَّفُ على وَحْدَةِ الزمان والمَحَلِّ والقابل.

وأما وَحْدَةُ المُحَرِّكِ، فغيرُ مُعْتَبَرَةٍ في وَحْدَةِ الحركة الشخصية،

(١) ساقطة من (أ) (ج) (و).

(٢) ساقطة من (و).

فإننا لو قدَرْنَا مُحَرَّكَاً حَرَكَ جَسَماً، وقبل انقطاع حركته حَرَكُهُ مُحَرَّكُ آخر، كانت الحركة واحدةً بالشخص، مع تعدُّد المُحَرَّك. وإنما كانت واحدةً بالشخص؛ لأن الحركة المُتَّصِلَةَ وإن صَدَرَتْ عن مُحَرَّكَيْن، لكن^(١) تبقى هُوَيْتُهَا الاتصالية، فتكون واحدةً بالشخص.

واتحادُ المبدأ والمنتهى لازمٌ عند اتحاد الأمور الثلاثة، لكنَّ وَحْدَةَ كُلِّ منها غيرُ كافية، فإن المُتَحَرِّك من مبدأ واحد، قد ينتهي إلى شيئين، وبالعكس، أي: والمنتهي إلى شيء واحد قد يَتَحَرَّك من مبدئين.

واختلافُ المتقابلين - أي: المَبْدَأُ والمنتهى - والمنسوبُ إليه - أي: ما فيه الحركة - يقتضي اختلافَ الحركة بالنوع.

فإن الحركة من المركز، تُخَالِفُ بالنوع الحركة من (١٣٨هـ) المحيط، وكذلك الحركة إلى المركز تُخَالِفُ بالنوع الحركة إلى المحيط، والحركة في السواد إلى البياض، تُخَالِفُ الحركة في^(٢) الحرارة إلى البرودة.

ولا يُشْتَرَطُ اختلافُ الموضوع في اختلافها بالنوع؛ لأن إضافة (١٤٧هـ/ب) الحركة إلى الموضوع، أمرٌ خارج عن ماهية الحركة عارضٌ لها، واختلافُ العوارض لا يُوجِبُ اختلافَ المعروضات في الماهية؛ وذلك لأن أفرادَ النوع الواحد، مختلفةٌ بالعوارض مع اتحادها بالماهية.

(١) ساقطة من (و).

(٢) (ل): من.

ولا يُشْتَرَطُ أيضاً اختلاف الأزمنة في اختلافها بالنوع؛ لأنها من عوارض الحركة، واختلاف العوارض لا يُوجِبُ اختلاف المعروضات بالماهية.

ولا يُشْتَرَطُ أيضاً اختلاف المُحرَّكات، وإلا لكان كلما اتَّحَدَ المُحرَّكُ اتَّحَدَت (١٤٧/و) الحركات بالنوع، وليس كذلك؛ لأن المُحرَّكَ الواحد قد يَفْعَلُ حركاتٍ مختلفةً بالماهية، والمُحرَّكاتُ المختلفة قد يَفْعَلُ كُلُّ واحد منها حركةً موافقةً في النوع لحركةٍ آخر.

وتضادُّ الأَوَّلَيْنِ - أي: التَّبَدُّلُ والمنتَهَى - يقتضي^(١) تضادُّ الحركة، كالحركة من الشُّغل إلى العُلُو، وبالعكس.

ولا مَذْخَلٌ للمبدأ والمنتَهَى في انقسام الحركة، ولا للفاعل فيه، بل انقسامُ الحركة بِحَسَبِ انقسام الزمان، وبِحَسَبِ انقسام الماهية؛ لانطباقهما على الحركة، وبِحَسَبِ انقسام الموضوع؛ لأن الحركة عَرَضٌ حَالٌ في الجسم، والجسم منقسم، والحال في المنقسم منقسم.

❖ قال:

وَتَعْرِضُ لَهَا كَثِيفَةٌ تَفْتَدُ فَتَكُونُ الْحَرَكَةُ سَرِيعَةً، وَتَضْمُرُ فَتَكُونُ بَطِئَةً، وَلَا تَخْتَلِفُ بِهِمَا الْمَاهِيَةُ.

انقسام الحركة
إلى السريعة
والبطيئة

وَسَبَبُ الْبُطْءِ: الْمُتَمَانَعَةُ: الْخَارِجِيَّةُ أَوِ الدَّاخِلِيَّةُ، لَا تَخْلُلُ السَّكَّاتِ، وَإِلَّا لَمَّا أَحْسَسَ يَمَّا اتَّصَفَ بِالْمُقَابِلِ.

(١) ساقطة من (و).

○ أقول:

أراد أن يُشيرَ إلى انقسام الحركة إلى السريعة والبطيئة^(١).

فَقَالَ: وقد تَغَرَّضُ للحركة^(٢) كَيْفِيَّةً، تشدُّد الحركة بسبب عُروض تلك الكيفية، وتَسَمَّى تلك الكيفية سرعة^(٣)، فتكون الحركة سريعةً، وقد تَغَرَّضُ لها كَيْفِيَّةً، تَضَعُفُ الحركة بسبب عُروض تلك الكيفية، وتَسَمَّى تلك الكيفية البطء^(٤)، فتكون الحركة بطيئةً.

حرف الحركة
السريعة
والبطيئة

والحركة السريعة: هي التي تَقْطَعُ المسافةَ المساوية، في زمان أقصر أو مسافة أطول في الزمان المُساوي أو الأقصر.

والبطيئة بالعكس، أي: هي التي تَقْطَعُ المسافةَ المساوية، في الزمان الأطول، أو المسافةَ الأقصر في الزمان الماوي أو الأطول.

ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف (١٥٣/ز) السرعة والبطء؛ وذلك لأن السرعةَ والبطءَ يَقْبَلَانِ الاشتدادَ والتنفص، ولا شيء من الفُصول بقابل لهما، فلا^(٥) شيء من السرعة والبطء بفضلي، وإذا لم يكن شيءٌ منهما فَضْلاً^(٦)، لم يكن اختلاف الحركات في السرعة والبطء، مُوجِباً لاختلاف الماهية. (١٣٢/ج)

(١) انظر: الباحث المشرقية ٦٠٢/١، شرح الإشارات للطوسي ٢٦٢/٢، شرح المقاصد ٤٤٥/٢.

(٢) (هـ): للمتحرك.

(٣) (هـ): السرعة.

(٤) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: البطء... أقول: وقد علم من هذا التصادق

في الجملة بين الشديدة والسريعة، وبين الضعيفة والبطيئة، لكن هل يلزم من

التساوي الترادف أولاً؟ محل بحث، والذي يظهر إنما هو عدم اللزوم» ١٢٩/١.

(٥) (ز): ولا.

(٦) (ج): بفضلي.

وَسَبَبُ البطء: الممانعة الخارجية، إن كانت الحركة طبيعية، والممانعة الداخلية - أي: الطبيعة^(١) - إن كانت الحركة قسرية، وكلاهما إن كانت الحركة إرادية.

وقيل^(٢): إن سبب البطء تَحَلُّلُ السَّكَّاتِ في الحركة البطيئة. وَرَدَّه الْمُصَنِّفُ بأنه: لو كان البطء بسبب تَحَلُّلِ السَّكَّاتِ في الحركة البطيئة، لَمَّا أُجِسَّ بالحركة الْمُتَّصِفَةُ بالسرعة المقابلة للبطء، والتالي باطلٌ بِالْحِسِّ.

بيانُ الملازمة: أنه لو كان البطء لأجل تَحَلُّلِ السَّكَّاتِ، لكانت نِسْبَةُ السَّكَّاتِ الْمُتَخَلِّلَةِ بين حَرَكَاتِ الفَرَسِ - الَّذِي يَتَحَرَّكُ مِنْ^(٣) أَوَّلِ الْيَوْمِ إِلَى نِصْفِ النَّهَارِ خَمْسِينَ فَرَسَخاً - إِلَى حَرَكَاتِهِ^(٤) فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، كَنِسْبَةِ فَضْلِ حَرَكَةِ الْفَلَكِ الْأَعْظَمِ إِلَى حَرَكَاتِ الْفَرَسِ. لَكِنْ الْفَلَكُ الْأَعْظَمُ قَدْ قَطَعَ^(٥) فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ قَرِيباً مِنْ رُبْعِ يَوْمِهِ، وَلَا شَكَّ أَنَّهُ أَزِيدُ مِنَ الْمَافَةِ، الَّتِي قَطَعَهَا الْفَرَسُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ بِأَلْفِ أَلْفِ مَرَّةٍ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، وَجَبَ^(٦) أَنْ تَكُونَ السَّكَّاتُ الْمُتَخَلِّلَةُ فِي

(١) (ج): الطبيعية.

(٢) ينب هذا القول إلى المتكلمين، انظر: نهاية المرام ٤٣٦/٣، شرح المقاصد ٤٤٧/٢.

(٣) (ب) (هـ): في.

(٤) (ب): حركته.

(٥) (ب): يقطع.

(٦) (أ): قريب ربع.

(٧) (ب): يوجب.

حَرَكَاتِ الْفَرَسِ ، فِي ذَلِكَ الْوَقْتُ ، أَزِيدَ مِنْ حَرَكَاتِهِ بِالْفِ الْفِ مَرَّةً ،
فَيَلْزَمُ أَنْ لَا تَكُونَ حَرَكَاتُ الْفَرَسِ مُحْصَاةً ، مَعَ أَنَّهَا مُتَّصِفَةٌ بِالسَّرْعَةِ .

❖ قَالَ :

وَلَا اتَّصَالَ لِدَوَاتِ الرِّوَايَا وَالْإِنْعِطَافِ ؛ لِوُجُودِ زَمَانٍ بَيْنَ آتِي

الْمَبْتَلِينَ .

○ أَقُولُ :

أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى أَنَّ كُلَّ حَرَكَتَيْنِ مُسْتَقِيمَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ - كَالْحَرَكَةِ
الصَّاعِدَةِ وَالْهَابِطَةِ - بَيْنَهُمَا زَمَانٌ سَكُونٌ .

فَقَالَ : لَا اتَّصَالَ لِحَرَكَاتٍ ذَوَاتِ زَوَايَا ، وَهِيَ : الْحَرَكَاتُ الْمُخْتَلَفَةُ
الَّتِي لَا تَكُونُ عَلَى خُطٍّ مُسْتَقِيمٍ ؛ وَلَا لِدَوَاتِ انْعِطَافٍ ، وَهِيَ : الْحَرَكَاتُ
الْمُخْتَلَفَةُ الَّتِي تَكُونُ عَلَى خُطٍّ مُسْتَقِيمٍ ^(١) .

وَبِالْجُمْلَةِ : لَا اتَّصَالَ لِلْحَرَكَاتِ الْمُخْتَلَفَةِ ، بَعْضُهَا بِبَعْضٍ ^(٢) ، بَلْ
يَكُونُ بَيْنَهُمَا زَمَانٌ .

وَهَذِهِ الْمَسْأَلَةُ ^(٣) مُخْتَلَفٌ فِيهَا ^(٤) : فَذَهَبَ (١٣٩ هـ / ١٧٠٠ م) أَفَلَاطُونُ ^(٥)

(١) (و) : زِيَادَةٌ : بَلْ يَكُونُ بَيْنَهُمَا زَمَانٌ .

(٢) جُمْلَةٌ «بَعْضُهَا بِبَعْضٍ» سَاقِطَةٌ مِنْ (و) .

(٣) (ج) : مَسْأَلَةٌ .

(٤) انْظُرْ : طَبِيعَاتِ الشَّفَاءِ : فَنَ السَّمَاعِ الطَّبِيعِيِّ ص ٢٩٢ ، شَرَحَ الْإِشَارَاتِ لِلطُّوسِيِّ
٥٨٣/٢ ، نَهَايَةُ الْمَرَامِ ٤٥٧/٣ ، مَطَالِعُ الْأَنْظَارِ ص ١٠٧ ، شَرَحَ الْمَقَاصِدَ ٤٥٠/٢ ،
شَرَحَ الْمَوَاقِفَ ٣٣٢/٢ .

(٥) وَأَكْثَرُ الْمُتَكَلِّمِينَ مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ ، كَمَا فِي شَرَحِ الْمَوَاقِفِ ٣٣٢/٢ .

كل حركتين
مستقيمتين
مختلفتين
بينهما زمان
سكون

إلى نفي زمان السكون بينهما، وذهب أرسطو إلى إثباته، واختاره المصنف^(١).

واحتج عليه: بأن الجسم المتحرك إلى حد ما من حدود المسافة، وصوله إلى ذلك الحد آتياً؛ إذ لو كان الوصول في الزمان، والزمان منقسم، ففي بعض ذلك الزمان لا يخلو: إما أن يكون الجسم واصلاً إلى ذلك الحد أو لا، فإن كان الأول، فذلك البعض هو زمان الوصول^(٢) لا المجموع، وإن كان الثاني، فالوصول في الباقي من الزمان، فزمان الوصول هو الباقي لا المجموع.

وإذا كان الوصول في آن، فلا بد وأن يكون المتيل الموصول إلى ذلك الحد موجوداً في آن الوصول؛ لأن المتيل هو العلة القريبة لوصول المتحرك إلى ذلك الحد، ويجب تحقق العلة القريبة عند تحقق المعلول.

ثم إن الجسم إذا تحرك عن ذلك الحد، ورجع عنه بعد أن كان (١٤٨/ب) واصلاً، فلا بد وأن يفارق عنه بميل آخر، هو علة رجوعه عن ذلك الحد، ويكون ذلك المتيل مخالفاً للميل الأول؛ لامتناع أن يكون المتيل الواحد علة للوصول إلى حد واللاوصول إليه.

وذلك المتيل موجود في آن اللاوصول، ويكون^(٣) أن اللاوصول مغايراً لأن الوصول؛ لامتناع وجود متيلين مختلفين لجسم واحد في آن

(١) وهو اختيار الجبائي من المعتزلة، وابن سينا، انظر: شرح الإشارات للطوسي ٥٨٣/٣، شرح المواقف ٣٣٢/٢.

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) (ب): وقد يكون.

واحد، فلا يخلو: إما أن يكون بين الآئين زمانٌ (و/١٤٨) أو لا،
والثاني باطل، وإلا لَزِمَ تتالي الآئات، فيلزم الجزء الذي لا يَتَجَرَّأُ،
وهو محال، فتعيّن الأول.
والمتحرّكُ المذكورُ ليس بمتحرّك في ذلك الزمان؛ لأنه ليس
بمتحرّك إلى ذلك الحدّ، ولا عنه، فوجِبَ زمانٌ سكوني بين الحركتين،
فلا تَتَّصِلُ الحركةُ^(١) الثانية بالأولى^(٢)، وهو المطلوب^(٣).

* قال:

وَالسُّكُونُ حِفْظُ النَّسْبِ، فَهُوَ ضِدٌّ يُقَابِلُ الْحَرَكَتَيْنِ. وَفِي غَيْرِ سُكُونٍ
الْآئِينَ حِفْظُ النَّوعِ.

○ أقول:

اختلفوا: في أن السُّكُونُ هل هو ضِدٌّ للحركة، أو عَدْمُهَا عَمَّا مِنْ
شأنه أن يتحرَّك^(٤)؟

واعلم: ^(٥) أن الجسمَ إذا لم يكن مُتحرِّكاً عن مكانه، كان هناك
أمران متلازمان:

أحدهما: عَدَمُ الحركة عنه مع أن من شأنه أن يتحرَّك.

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (ز): بالفعل.

(٣) زاد الشارح في مطالع الأنظار: «ورد: يمنع امتناع اجتماع الميئين، وبمعنى امتناع تتالي
الآئات» ص ١٠٧.

(٤) انظر: الطبيعة لأرسطو ٢/٥٨٣، النجاة لابن سينا ص ١١٤، الباحث المشرقية

١/٥٩٤، شرح المقاصد ٢/٤٥٧.

(٥) قارن بالباحث المشرقية ١/٥٩٤.

والثاني: أين له موجودٌ زماناً.

فإن كان السكون هو الأول والثاني لازم له، كان السكون عديمًا، وإن كان بالعكس، كان السكون وجوديًا.

فالحكماء ذهبوا إلى الأول، والمتكلمون ذهبوا إلى الثاني، فيكون حينئذٍ النزاع لفظيًا^(١).

لكنَّ الحكماء قالوا: إن العقلاء أجمعوا على أن الحركة مُقَابِلَةٌ للسكون، والمُقَابِلَةُ بينهما (١٥٤/ز) لا تَتَحَقَّقُ إلا إذا تَصَوَّرَ من السكون الأمرُ العدمي؛ لأنَّ المُتَقَابِلَيْنِ لا بد أن^(٢) يكون حَذَاهما متقابلين، فحينئذٍ: إما أن تَحُدَّ الحركة أولاً، ثم تَطْلُبَ للسكون حَذًا يُعَابِلُ ذلك^(٣) الحَدَّ، أو بالعكس.

فإن كان الأول - وكان حَذُّ الحركة: أنها كمالٌ أوَّلٌ لما بالقوة - ففي الحَدَّ ثلاثة ألفاظ: الكمالُ والأوَّلُ والقوة، فالحدُّ^(٤) الذي (١٧٤/أ) يكون للسكون، لا بد وأن يكون مُقَابِلًا لشيء (١٣٣/ج) منها.

فعلى تقدير أن يكون السكون: هو الأمرُ الثبوتي، لا يكون حَذُّهُ مُقَابِلًا للكمال؛ لأنَّ مُقَابِلَهُ عدمي، بل لا بد وأن يُعْتَبَرَ الكمالُ في حَذِّهِ، فتعيَّن أن يُؤَخَّذَ في حَذِّهِ ما يقابل أحدَ اللفظين الآخرين، هكذا:

(١) وهذا ما يراه ابن المطهر الحلبي أيضاً في نهاية المرام ٣/٣٤٤.

(٢) (أ) (ج) (هـ): وأن.

(٣) (ب): هذا.

(٤) (و): والحد.

السكون: كمالاً^(١) ثاني لما بالقوة، أو كمالاً أول لما بالفعل.

والأول يقتضي أن يكون قبل كل سكون حركة، وإلا لم يكن السكون كمالاً ثانياً، والثاني يقتضي أن يكون بعد كل سكون حركة، وإلا لم يكن السكون أولاً، ومفهوم السكون لا يقتضي شيئاً من الأمرين، فيكون الحد باطلاً، فبقي أن يورد في تعريف السكون، ما يقابل الكمال، وهو عدمي، فيلزم أن يكون السكون عدياً.

وإما أن نتخذ السكون أولاً، ثم نتخذ الحركة بما يقابله، فعلى تقدير أن يكون السكون ثبوته، لا يمكننا تعريفه إلا بما يتصور منه استمرار ذلك الأمر الثبوتي، وذلك لا يمكن إلا بذكر الزمان أو لواحقه، مثل أن نقول^(٢): إنه الحصول في المكان الواحد زماناً أو أكثر من آن واحد، أو الحصول في مكان بحيث يكون قبله وبعده فيه.

وكل ذلك لا يعرف إلا بالحركة، التي فرضنا^(٣) أنها لا تعرف إلا بعد معرفة السكون، فيلزم منه الدور، وهو محال.

فتعين أن نتخذ الحركة أولاً، ثم نطلب ما يقابل ذلك^(٤) الحد للسكون، ولا يمكن^(٥) ذلك إلا بأن يكون السكون عدياً.

والمصنف اختار: أن التقابل بين الحركة والسكون تقابل التضاد، ونفى السكون بحفظ النسب بين الأجسام الثابتة على حالها.

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (ز): يقال.

(٣) (هـ): فرضت.

(٤) (ب): هذا.

(٥) (ب): يكون.

وفيه نظرٌ؛ فإنه يلزم أن يكون التعريف الذي للحركة مقابلاً لهذا،
فيكون الجسم الواحد ليس يتحرك ولا ساكن.

واختلفوا: في أن المقابل للحركة، (هـ/١٤٠) هل هو السكون
فيما عنه الحركة وهو المبدأ، أو السكون فيما إليه الحركة، وهو
المنتهى؟

ما هو السكون
المقابل
لحركة؟

فذهب بعضهم إلى الأول، وآخرون إلى الآخر.

واختج الأولون: بأن المقابل للحركة لا يخلو عنهما، والثاني
مُنتَب؛ لأن الحركة مُتَأَدِيَةٌ إلى السكون في نهايتها، والشيء لا ينتهي
إلى مقابله، فتعين الأول.

وفيه نظرٌ؛ فإن الحركة تنتهي إلى عدمها؛ وذلك لأن كل ما هو
مقابل للعدم، فبالضرورة ينتهي إليه.

واختار المصنّف: أن السكون يُقَابِلُ الحركتين، أي: الحركة عنه
والحركة إليه، أي: الحركة عن المبدأ والحركة إلى المنتهى.

وإليه أشار بقوله: «يقابل الحركتين» ويلزم منه^(١): أن يكون
السكون في المبدأ والمنتهى مقابلاً للحركة.

أما بيان أن الحركة عنه وإليه مقابلةٌ للسكون: فلأن السكون ليس
عبارةً عن عدم حركةٍ خاصة، وإلا لكان كل متحركٍ بغير تلك الحركة
ساكنًا؛ لأن كل متحركٍ بغير تلك الحركة، فقد عُدِمَ عنه تلك الحركة،
بل هو عبارةٌ عن عدم كل حركة، فتكون الحركة عن المبدأ والحركة

(١) ساطعة من (ب) (و).

إلى المتن، كلٌّ منهما يُقابِلُ^(١) السكون، ولزم منه: أن يكون السكون في البدا والمتن مُقابِلاً للحركة.
والسكون في غير الأين من المقولات الأخر، التي وَقَعَتْ (١٤٩/ب) فيها الحركة: عبارة عن حِفْظِ النوع في التَقُولَةِ التي وَقَعَتْ فيها الحركة.

✽ قال:

وَيَتَضَادُّ لِتَضَادِّ مَا فِيهِ.

○ أقول:

السكون قد يَغْرِضُ له تَضَادُّ^(٢) كما يَغْرِضُ للحركة، لكنَّ تَضَادُّ السكون إنما هو لتضادِّ ما فيه السكون، أعني: المكان الذي فيه سكون الجسم، أو النوع الذي يكون السكون فيه.
فإن السكونَ في المكان الأعلى يُضَادُّ السكونَ^(٣) في المكان الأسفل، وسكون الجسم في الحرارة يُضَادُّ سكونه في البرودة.

✽ قال:

وَمِنَ الْكَوْنِ: طَبِيعِيٌّ، وَقَسْرِيٌّ، وَإِرَادِيٌّ.

فَطَبِيعِيٌّ الْحَرَكَةُ إِنَّمَا يَخْصُلُ عِنْدَ مُقَارَنَةِ أَمْرٍ غَيْرِ طَبِيعِيٍّ لِرَدِّ

(١) (ز): مقابل.

(٢) (ج): التضاد.

(٣) ساطعة من (ج).

الْجِسْمَ إِلَيْهِ، فَيَقِفَ، فَلَا تَكُونُ دَوْرِيَّةً. وَقَسْرِيَّتُهَا (١٤٩/و) نَسْتَدِ (١)
إِلَى قُوَّةٍ مُتَنَفِّدَةٍ قَابِلَةٍ لِلضَّغْفِ.
وَطَبِيعِيُّ الْكُونِ مُتَنَدِّ (٢) إِلَى الطَّبِيعَةِ مُطْلَقًا.

○ أقول:

الْكُونُ - أعني: حُصُولُ الجَوْهَرِ فِي الْحَيِّزِ، أعني: الْجِنْسِ الشَّامِلِ
لِلْحَرَكَةِ وَالْكُونِ، كَمَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ الْمُتَكَلِّمُونَ (٣) - يَنْقَسِمُ إِلَى: طَبِيعِي
وَقَسْرِي وَإِرَادِي؛ لِأَن مَبْدَأَهُ: إِمَّا خَارِجٌ عَنْ (١٥٥/ز) ذَاتِ الْكَائِنِ أَوْ
لَا، وَالثَّانِي: إِمَّا أَنْ يَكُونَ بِالشُّعُورِ أَوْ لَا، فَالَّذِي مَبْدَأُهُ غَيْرُ خَارِجٍ
وَيَدُونَ الشُّعُورِ هُوَ الطَّبِيعِيُّ، وَالَّذِي مَبْدَأُهُ خَارِجٌ هُوَ الْقَسْرِيُّ، وَالَّذِي
مَبْدَأُهُ غَيْرُ خَارِجٍ وَبِالشُّعُورِ هُوَ الْإِرَادِي.

أنواع كون

فَطَبِيعِيُّ الْحَرَكَةِ إِنَّمَا يَخْصُلُ عِنْدَ مُقَارَنَةِ أَمْرٍ غَيْرِ طَبِيعِيٍّ؛ لِأَن
الْحَرَكَةَ أَمْرٌ غَيْرُ قَارٍ الذَّاتِ، وَالطَّبِيعَةُ ثَابِتَةٌ قَارَّةٌ الذَّاتِ، وَغَيْرُ الثَّابِتِ لَا
يَكُونُ مُتَنَفِّذًا (٤) لِلثَّابِتِ بِالذَّاتِ، بَلْ لَابَدٌ مِنْ مُقَارَنَةِ أَمْرٍ آخَرَ إِلَى
الطَّبِيعَةِ، وَيَكُونُ ذَلِكَ غَيْرَ طَبِيعِيٍّ؛ لِتَرَدُّ الطَّبِيعَةِ (٥) إِلَى الْجِسْمِ إِلَى الْأَمْرِ
الطَّبِيعِيِّ، بِالانتقال عَنْ (٦) ذَلِكَ الْأَمْرِ الْغَيْرِ الطَّبِيعِيِّ، كَحُصُولِ الْمَاءِ فِي

(١) (و): مستندة.

(٢) (ج): يستند.

(٣) انظر: الصحائف الإلهية ص ٢٢٦، كشف المراد ص ٢٥٢، شرح المقاصد

٤٢٧/٢، شرح التجريد للفوشجي ٢٥٧/٣.

(٤) كذا في (أ)، وفي الباقي: مقتضي.

(٥) (ج): طبيعة.

(٦) (و): من.

مكان الهواء، فإنه أمر غير طبيعي لطبيعة الماء، فالطبيعة (١٣٤/ج) تنقض الرّد إلى الأمر الطبيعي، وهو حصول الماء في مكانه بالحركة، فإنه لو كان في مكانه الطبيعي لم يَقْتَضِ الحركة، فيَقُفّ الجسم عن الحركة عند رَدِّهِ إلى الحالة الطبيعية.

فغاية الحركة الطبيعية رَدُّ الجسم إلى الأمر الطبيعي، بعد عدمه، فلا^(١) يكون الحركة الدورية طبيعية؛ لأن تَفْسِ الحركة ليست مطلوبة بالطبع، بل المطلوب بالطبع الرّد إلى الأمر الطبيعي، عند حصول الأمر الغير الطبيعي بالحركة.

فكلُّ حركةٍ طبيعية^(٢) تَسْتَدْعِي هَرَباً عن حالة غير طبيعية، وطلباً لحالة طبيعية، ولا شيء من الحركات الدورية كذلك؛ لأن كُلَّ نقطة تُفَرِّضُ أن تكونَ مطلوبةً بالحركة يكون مهروباً عنها بتلك الحركة، ومن المُحال أن يكون المطلوب بالطبع مهروباً عنه بالطبع.

فإن قيل: الحركة المستقيمة يُطْلَبُ بها نقطة، وعند الوصول إليها تفارقها بالطبع، فيكون المطلوب بالطبع مهروباً عنه بالطبع!!

أجيب: بأن كُلَّ نُقْطَةٍ تُفَرِّضُ في الحركة المستقيمة، فإنها وإن كانت مطلوبةً بالطبع مهروباً عنها بالطبع، لكن لا تكونُ بحركة واحدة؛ لأن الهَرَبَ عنها بحركة، غيرُ الحركة التي بها يُطْلَبُ الوصول إليها بالطبع.

والحركة القَسْرِيَّةُ تَسْتَنِدُ إلى قُوَّةٍ في المُتَحَرِّك، مستفادَةٌ من مبدأ

(١) (و): ولا.

(٢) (ب) زيادة: فهي.

خارجي، وتلك القوة قابلة للضعف^(١)، فلا تَزَالُ تَضَعُ^(٢) بِمُضَادِمَاتِ
الْجِزْمِ الْمَحْرُوقِ بالحركة، إلى أن تصير مغلوبة للطبيعة، فنشوب
الطبيعة، وتُعِيدُ (١٤١/هـ) الجسم بالحركة الطبيعية إلى مكانه الطبيعي.
والسكون الطبيعي يَنْشُدُ^(٣) إلى الطبيعة مطلقاً، بخلاف الحركة
الطبيعية، فإنها تَنْشُدُ إلى الطبيعة، بشرط مقارنة أمر غير طبيعي.

✽ قال:

وَتَفْرِضُ الْبَسَاطَةَ وَمُقَابِلَهَا لِلْحَرَكَةِ خَاصَّةً.

○ أقول:

الحركة قد
تكون
بالذات وقد
تكون بالعرض

الحركة قد تكون بالذات^(١)، وهي الحركة التي تَخْصُلُ في الجسم
على الحقيقة؛ وقد تكون بالعرض، وهي الحركة التي لا تَخْصُلُ في
الجسم حقيقةً، بل فيما يُقَارَنُ، لكن يلزم^(٢) من حركة ذلك المُقَارِنِ،
عَدَمُ بقاء مُسَاتِهِ مع الأمور الخارجة^(٣).

والمُتَحَرِّكُ بِالْعَرَضِ قد يكون قابلاً لأن تَفْرِضَ له الحركة بالفعل،
وقد لا يكون قابلاً له، مثال الأول: حركة التَّنَطُّلِ على الرَّحَى، مثال
الثاني: حركة الصورة الحالَّةِ في الهَيُولَى.

(١) (أ): للأضعف.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) (ب) (و): مستند.

(٤) انظر: طبيعات الشفاء، فن الساع الطبيعي ص ٣٢٠، الصحائف الإلهية ص ٢٢٥.

نهاية الغرام ٤٧٩/٣.

(٥) (هـ): لا يلزم.

(٦) (أ) (ز): الخارجية.

إذا عَرَفْتَ ذلك: فنقول: الحركة قد تكون بسيطة، وهي مثل حركة الحَجَرِ إلى فوق؛ وقد تكون مُركَّبةً، مثل حركة النملة على الرَّحَى، إذا كانت مخالفةً لحركة الرَّحَى في الجهة، فإن كلاً من حركة الرَّحَى وحركة النملة بالنظر إلى نفسها بسيطة، لكن إذا نُظِرَ إلى حركة النملة، من حيث هي حاصلة من حركتها^(١) بالذات وحركتها بالعرض، بسبب حركة الرحى، تكون مُركَّبةً.

والحركتان إذا تَرَكَّبَتَا وكانتا إلى جهة واحدة، أخذتَا حركةً، نساوي مجموعهما، وإن كانتا في جهتين متضادتين، أخذتَا حركةً مساويةً لفضل البعض على البعض، أو سكوناً إن لم يكن فَضْلٌ. فالحركة المُركَّبة لا تَتَصَوَّرُ إلا في مُتَحَرِّكٍ بِالْعَرَضِ؛ لامتناع حركة الجسم الواحد المُتَحَرِّك^(٢) بالذات إلى جهتين مختلفتين.

* قال:

وَلَا يُعَلَّلُ الْجِنْسُ وَلَا أَنْوَاعُهُ بِمَا يَقْتَضِي الدَّوْرَ.

○ أقول:

اختلف المتكلمون في: أن الحُصُولَ في الحَيِّزِ - الذي هو جِنْسٌ للأنواع الأربعة - هل هو مُعَلَّلٌ بمعنى غير الاعتماد^(٣)؟

(١): حركاتها.

(٢): بالمتحرك.

(٣) انظر: المحصل ص ٢٣٦، تلخيص المحصل ص ١٤٨، كشف المراد ص ٢٥٤، شرح التجريد للقوشجي ٢٦٠/٣.

فذهب أبو هاشم وأتباعه^(١) إلى أنه يُوجَدُ معنى آخر، تُعَلَّلُ به الحركة والسكون.

وذهب أبو الحسين وباقي المتكلمين إلى انتفاء ذلك المعنى.
وتوهم طائفة^(٢) أن المعنى المذكور هو الكائنية، فأشار المصنف إلى إبطال هذا التوهم بقوله: «ولا يُعَلَّلُ الجنس» أي: الحصول في الحيز «ولا أنواعه» أي: الحركة والسكون «بما يقتضي الدور» وهو الكائنية؛ وذلك لأن الكائنية - عندهم - مُعَلَّلَةٌ (ب/١٥٠) بالكُون، الذي هو حصول الجوهر في الحيز، فلو عُلِّلَ الحصول في الحيز وأنواعه بها لزم^(٣) الدور. (ز/١٥٦)
هذا^(٤) ما فهمته منه.

✽ قال:

الخامس: متى، وهو النسبة إلى الزمان أو ظرفه.

مقولة من

○ أقول:

الجنس الخامس من المقولات التسع: متى^(٥).

(١) ساقطة من (ز).

(٢) عبارة الطوسي في تلخيص المحصل: «وذهب جماعة كثيرة من الناظرين في هذا

الكتاب - أي: المحصل - إلى أن المعنى المذكور هو الكائنية» ص ١٤٨.

(٣) (ب): يلزم.

(٤) (ز): وهذا.

(٥) انظر في مقولة «متى»: مقولات الشفاء ص ٢٣١، المباحث المشرقية ١/٤٥٤، شرح

المقاصد ٢/٤٦٨، شرح التجريد للقوشجي ٣/٢٦١.

وهو^(١): نسبة ما للشيء إلى الزمان، وهو كونه فيه نَفْسُهُ أو في طرفه، فإن كثيراً من الأشياء يَتَعَمَّ في طَرَفِ الزمان، أعني: الآن، ولا يَتَعَمَّ في الزمان، ويُسأل عنه بمعنى.

وإذا نُسِبَ الشيء إلى الزمان: فلما أن يُنسَبَ إلى زمان يُطابِقُهُ، ولا يُفَضَّلُ عليه، كقولهم: كان^(٢) هذا الأمر وَقْتُ^(٣) الرُّوَالِ؛ أو إلى زمانٍ أعمَّ من ذلك، كقولهم: كان هذا^(٤) الأمر (١٥٠/و) في سنة كذا، ولم يكن في جميع السنة، بل في جزء منها. والأول حقيقي، والثاني غير حقيقي كالأين.

لكنَّ الزمانَ المطابقَ مخالفٌ (١٣٥/ج) للمكان المطابق في أنه يُنسَبُ الزمان الواحد الحقيقي إلى أشياء كثيرة، بخلاف المكان الحقيقي الواحد، فإنه لا يمكن أن يُنسَبَ إلى أكثر من شيء واحد.

✽ قال:

وَالزَّمانُ: مِقْدَارُ الحَرَكَةِ، مِنْ حَيْثُ التَّقَدُّمُ والتَّأخُّرُ، العَارِضَانِ لَهَا بِإِغْتِبَارِ آخَرٍ.

○ أقول:

لَمَّا كان «متى» نسبة الشيء^(٥) إلى الزمان، أراد أن يُشِيرَ إلى ماهية الزمان^(٦).

(١) (ب) (هـ): وهي.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) (ب) (هـ): في وقت.

(٤) ساقطة من (ز).

(٥) ساقطة من (هـ) (و) (ز).

(٦) انظر في الزمان: طبيعيات الشفاء: فن السماع الطبيعي ص ١٤٨، الباحث المشرقية=

فَقَالَ: الزمان: مِقْدَارُ الحركة من حيثِ التَقَدُّمُ والتَّأَخُّرُ، العارِضان للحركة باعتبار آخر.

والحركة تتجزأ وتنقسم باعتبار تجزؤ المسافة، ويصير بعضها متقدماً وبعضها متأخراً بحسب تقدم بعض أجزاء المسافة وتأخر بعضها، بحسب الوُضْع.

والمُتَقَدِّم من الحركة ما يُوجَد في المُتَقَدِّم من المسافة، والمُتَأَخَّر منها ما يُوجَد في المُتَأَخَّر من المسافة، لكنَّ المُتَقَدِّم من المسافة يُوجَد مع المُتَأَخَّر منها، بخلاف المُتَقَدِّم والمُتَأَخَّر من الحركة، فإنهما لا يُوجدان معاً، فيكون للتقدم والتأخر^(١) خاصيةٌ تُلحِقُهُما من جهة عروضهما لأجزاء الحركة.

ويكون للحركة مِقْدَارٌ بحسب التقدم والتأخر، العارِضين لها باعتبار آخر، غير اعتبار عروضهما للمسافة، ولها مِقْدَارٌ آخر من جهة المسافة، فإن الحركة تزيد بزيادة (١/٧٥) المسافة، وتنقص بنقصانها، فالزمان مِقْدَارُ الحركة من حيث التقدم والتأخر، العارِضان لها باعتبار أنهما لا يجتمعان في الوجود معاً. ولما كان الزمانُ ظاهرَ الآئِيةِ خفيِّ الماهية، أشار إلى بيان ماهيته، ولم يتعرَّض لوجوده.

❖ قال:

وَلَئِنَّمَا تَغْرِضُ الْمَقُولَةَ بِالذَّاتِ لِلْمُتَغَيِّرَاتِ، وَإِلَّا عَرَضِ

أحكام مغرقة
من

= ٦٤٢/١، الصحائف الإلهية ص ٢٢٩، مطالع الأنظار ص ٧٨، شرح المقاصد ١٨٧/٢، شرح المواقف ٦٣/٢.
(١) (و): المتقدم والمتأخر.

يَمَعْرُضُهَا. وَلَا يَفْتَقِرُ وُجُودُ مَعْرُوضِهَا وَعَدَمُهُ إِلَيْهِ. وَالطَّرْفُ
(١٤٢/هـ) كَالْتَقِطَةِ، وَعَدَمُهُ فِي الزَّمَانِ. وَحُدُوثُ الْعَالَمِ يَسْتَلْزِمُ
حُدُوثَهُ.

○ أقول:

مَقُولَةُ «مَتْنٍ» إِنَّمَا تَعْرِضُ بِالذَّاتِ لِلْمُتَغَيِّرَاتِ، كَالْحَرَكَةِ وَمَا يَتَّبِعُهَا
مِنَ الْأُمُورِ، وَتَعْرِضُ لِمَعْرُوضِ الْمُتَغَيِّرَاتِ، كَالْأَجْسَامِ بِالْقَرَضِ، فَإِنْ مَا
لَا تَتَغَيَّرُ فِيهِ لَا تَعْرِضُ لَهُ «مَتْنٍ»، إِلَّا بِاعْتِبَارِ صِفَاتٍ مُتَغَيِّرَةٍ لَهُ،
كَالْأَجْسَامِ، فَإِنَّهَا بِوَاسِطَةِ عُرُوضِ الْمُتَغَيِّرَاتِ لَهَا تَعْرِضُ لَهَا^(١) «مَتْنٍ».

وَلَا يَفْتَقِرُ وُجُودُ مَعْرُوضِ الْمُتَغَيِّرَاتِ وَلَا عَدَمُهُ إِلَى الزَّمَانِ؛ لِأَنَّ
مَعْرُوضِ الْمُتَغَيِّرَاتِ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْمُتَغَيِّرَاتِ؛ ضَرُورَةً تَقْدِمُ الْمَعْرُوضُ
عَلَى عَارِضِهِ، وَالْمُتَغَيِّرَاتِ مُتَقَدِّمَةٌ عَلَى الزَّمَانِ؛ لِأَنَّ الشَّيْءَ مُتَقَدِّمٌ^(٢)
عَلَى مِقْدَارِهِ الْقَائِمِ بِهِ، فَيَكُونُ مَعْرُوضُ الْمُتَغَيِّرَاتِ مُتَقَدِّمًا عَلَى الزَّمَانِ؛
لِأَنَّ الْمُتَقَدِّمَ عَلَى الْمُتَقَدِّمِ مُتَقَدِّمٌ، فَلَوْ افْتَقَرَ وُجُودُ الْمَعْرُوضِ أَوْ عَدَمُهُ
إِلَيْهِ لَزِمَ الدَّوْرُ.

وَالطَّرْفُ - يَعْنِي: الْآنَ - لَا يَكُونُ جُزْءًا لِلزَّمَانِ؛ لِأَنَّهُ فَضْلٌ^(٣)
مُشْتَرَكٌ بَيْنَ^(٤) الْمَاضِي وَالْمُسْتَقْبَلِ، فَلَوْ كَانَ جُزْءًا لِلزَّمَانِ لَمَا أَمْكَنَ
قِسْمَةُ الزَّمَانِ إِلَى قَسْمَيْنِ، مِثْلًا: نَقُولُ: مِنَ الْغَدَاةِ إِلَى الْآنِ، وَمِنَ الْآنِ

(١) ساقطة من (و).

(٢) (و): مقدم.

(٣) (ب): فضل.

(٤) (و): زيادة: الزمان.

إلى العشاء، فإن كان الآن جزءاً، لم تكن هذه القسمة صحيحة؛ لأنه حينئذ يكون غير داخل في القسمين، وهو جزء من الشيء المنقسم إلى قسمين، فيلزم التلث.

فالآن عَرَضٌ حَالٌّ في الزمان، كالنقطة، فإنه فَصْلٌ مُشْتَرَكٌ بين الحَظَّيْنِ، وهو عَرَضٌ حَالٌّ في الحَظِّ.

قوله: «وعدمه في الزمان» إشارة إلى جواب دَتَلْ مُقَدَّر.

توجيهه: أن يقال: الآن جزء من الزمان؛ لأن الآنات متتالية، فيكون الآن جزءاً له.

وإنما قلنا: إن^(١) الآنات متتالية؛ لأن عَدَمَ الآن: إما على التدرج^(٢) أو دَفْعَةً، والأول باطل، وإلا لكان الآن زمانياً، والثاني يقتضي أن يكون عَدَمُهُ مُتَّصِلاً بآن وجوده، فيلزم توالي الآنين، فيلزم أن يكون الآن جزءاً من الزمان؛ لأن عُرُوضَهُ إنما يكون على تقدير أن يكون الزمان مُتَّصِلاً، وعلى تقدير توالي الآنين لا يكون الزمان مُتَّصِلاً في نفسه.

توجيه الجواب: أن يقال: قولكم: «عدم الآن: إما أن يكون على التدرج أو دفعة» تقييم غير منحصر؛ لأن هناك قسماً ثالثاً، وهو أن يكون^(٣) عَدَمُهُ في جميع الزمان الذي بعده، لا على معنى أن عَدَمَهُ شيءٌ واحد مُتَّصِلٌ، مُنْطَبِقٌ^(٤) على زمان^(٥)، لا يمكن أن يوجد إلا في

(١): (أ): لأن.

(٢): (و): التدرج.

(٣): ساقطة من (ز).

(٤): (أ): تنطبق.

(٥): (هـ): الزمان.

زمان، كالحركة، بل بمعنى أن لا يُوجد في ذلك الزمان آن إلا ويكون
عَدَمُه فيه.

فيكون عَدَمُ الآن، إنما يَخْصُلُ (١٥١/ب) في جميع الزمان الذي
يكون (١٥٧/ز) ذلك الآن طَرَفُه، وذلك كالنقطة، فإنها موجودة في
طَرَفِ الخط، وليست بموجودة في نفس الحَظِّ المتصل، فيَصْدُقُ أنها
معدومة في نفس الخط، ولا يَصْدُقُ أنها معدومة في طَرَفه.

وحدوثُ العالم يَتَذَعِي حُدُوثه، أعني: إذا ثبت أن العالم - وهو
ما سوى الله تعالى - حادث، يلزم منه أن^(١) الزمان أيضاً حادث^(٢)؛ لأن
الزمان أيضاً من جملة.

* قال:

السَّادِسُ: الوَضْعُ، وَهُوَ هَيْئَةُ تَعَرُّضٍ لِلْجِسْمِ^(٣) بِإِغْتِبَارِ نصفه المربع
نَسْبَتَيْنِ، وَفِيهِ تَضَادٌّ (١٣٦/ج) وَشِدَّةٌ وَصَغْفٌ.
○ أقول:

الجنس السادس من المقولات التسع: الوَضْعُ^(٤).

وهو^(٥): هَيْئَةُ تَعَرُّضٍ لِلْجِسْمِ لِأَجْلِ^(٦) نَسْبَتَيْنِ: نَسْبَةٍ تَقَعُ بَيْنَ نصفه المربع

(١) زيادة: يكون.

(٢) (ز): حادثاً.

(٣) (و): الجسم.

(٤) انظر: مقولات الشفاء ص ٢٣٣، الباحث المشرقية ٤٥٥/١، شرح المقاصد

٤٧٠/٢، شرح التجريد للقوقشي ٢٦٤/٣.

(٥) (ل): (ز): وهي.

(٦) (ل): باعتبار.

أجزائه وبين جهات أجزائه، في أن يكون لبعضٍ منها مُوَازاةً وانجِرافًا؛ ونسبةً لها بالقياس إلى أمور خارجة عن موضوع تلك الهيئة^(١). إما أمكنة حاوية^(٢)، أو مُتَمَكِّنَات مَحْوِيَّة^(٣)، كالقيام والقعود، والاستلقاء والانبطاح.

إطلاقات
الوضع

وَالْوَضْعُ يُطْلَقُ عَلَى مَعْنَيْنِ آخَرَيْنِ:
أحدهما: كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَيْثُ يُمَكِّنُ أَنْ يُشَارَ إِلَيْهِ إِشَارَةً حَسِيَّةً،
فَالنَّقْطَةُ بِهَذَا الْمَعْنَى ذَاتٌ وَضَعٌ دُونَ الْوَحْدَةِ.

والثاني: هَيْئَةٌ (١٥١/و) تَعْرِضُ لِلشَّيْءِ، بِالْقِيَاسِ إِلَى نِسْبَةِ أَجْزَائِهِ
بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ.

وَالأَوَّلُ مِنْهَا وَاحِدٌ مِنَ الْمَقُولَاتِ السَّع.

وَفِي الْوَضْعِ تَضَادٌّ؛ لِأَنَّهُ وَضَعَ الْإِنْسَانَ وَرَجُلَهُ عَلَى الْأَرْضِ
وَرَأْسَهُ فِي الْهَوَاءِ، مُضَادٌّ لَوَضْعِهِ إِذَا كَانَ بِالْعَكْسِ مِنْ ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُمَا
أَمْرَانِ وَجُودِيَانِ يَتَعَايَنَانِ عَلَى مَوْضِعٍ وَاحِدٍ، وَلَا يَجْتَمِعَانِ فِيهِ، وَبَيْنَهُمَا
غَايَةُ الْخِلَافِ.

في الوضع
اتحاد وتضاد
وضعت

وَفِي الْوَضْعِ شِدَّةٌ وَضَعْفٌ؛ لِأَنَّهُ الشَّيْءُ قَدْ يَكُونُ أَشَدَّ انْتِصَابًا
وَانْحِنَاءً مِنْ غَيْرِهِ.

❖ قَالَ:

السَّائِعُ: الْحِلْكُ، وَمَوْزِنَةُ التَّمَلُّكِ.

طرفة الملك

(١) (هـ): (ز): النسبة.

(٢) (ز): حادثة.

(٣) (ز): محدلة.

○ أقول:

الجنس السابع من المقولات التسع: المِلْكُ^(١).

وهو^(٢): نِسْبَةُ الشَّيْءِ^(٣) إِلَى مُلَاصِقٍ، يَتَقَلُّ بِانْتِقَالِهِ، كَالتَّلْحِ تعريف الملك والتَّعَمُّمِ والتَّخْتُّمِ والتَّقْمِصِ.

ومنه: جزئي كهذا التَّلْحِ، وكلي كالتَّلْحِ.

ومنه: ذاتي، كحال الهِرَّةِ عند إهابها.

ومنه: عَرَضِي، كحال الإنسان عند قميصه.

✽ قال:

الثَّامِنُ وَالتَّاسِعُ: أَنَّ يَفْعَلَ وَأَنَّ يَتَفَعَّلَ، وَالْحَقُّ يُبَوِّثُهُمَا ذِهْنًا، طرفة أن يفعل
وأن يتفعل وَلَا لَزِمَ^(١) التَّنَلُّلُ.

○ أقول:

الجنس الثامن^(٥) (١٤٣/هـ) والتاسع من المقولات التسع: هو أن يفعل وأن يتفعل^(٦).

(١) انظر: مقولات الشفاء ص ٢٣٥، الباحث المشرقية ١/٤٥٦، كشف المراد

ص ٢٥٧، شرح المقاصد ٢/٤٧١، شرح التجريد للقوشجي ٣/٢٦٤.

(٢) (ز): وهي.

(٣) ساقطة من (ج).

(٤) (ب): يلزم.

(٥) من هنا إلى نهاية الفصل الخامس ساقط من (هـ).

(٦) انظر: مقولات الشفاء ص ٢٣٥، الباحث المشرقية ١/٤٥٦، كشف المراد

ص ٢٥٨، شرح المقاصد ٢/٤٧١، شرح التجريد للقوشجي ٣/٢٦٥.

أما أن يَفْعَلَ: فهو عبارة عن تأثير الشيء في غيره، تأثيراً غير قارٍ
الذات، فحالُه مادام تَوَثَّرَ هو أن يَفْعَلَ ذلك، مثل التسخين^(١) مادام
يُسَخَّنُ، والقطع مادام يَقطَعُ.

تعريف أن يفعل

وأما أن يَنْفَعِلَ: فهو عبارة عن تأثر الشيء عن غيره مادام يَتَأَثَّرُ،
كالتسخن مادام يَسَخَّنُ، والتبرّد مادام يَتَبَرَّدُ، والقطع مادام يَقطَعُ.

تعريف أن يفعل
بفعل

واختلفوا في أن هاتين المقولتين: هل هُما من الموجودات
الخارجية، أو اعتبارتان لا وجودَ لهما إلا في الذهن؟

طردا أن يفعل
وأن يفعل
اعتبارتان

واختار المصنّف الثاني^(٢)، فقال: والحقّ: ثبوتهما ذهناً؛ إذ لو
كانتا موجودتين في الخارج لزم التسلسل، والتالي باطل.

بيان الملازمة: أنهما لو كانتا موجودتين في الخارج، فالمؤثرية
من لواحق المؤثر، والمُتأثّرية من لوائح المُتأثّر، فيَنفَتِرَانِ إليهما،
فيكون تأثير كل واحدٍ منهما فيما يَلْتَقِيهِ زائداً عليه، والكلامُ فيهما
كالكلام في الأولين^(٣)، ويلزم التسلسل^(٤).

(١) (و) (ز): السخن.

(٢) وهو رأي المتكلمين، والقول المقابل له للحكماء الأوائل. كشف المراد ص ٢٥٨.

(٣) (ب) (هـ): الأولين.

(٤) بنهاية هذا المقصد انتهت نسختا (و) و (ز)، وقد جاء في آخر (و) ما نصه: «ثم هذا
الكتاب. الحمد لله وحده، والصلاة على من لا نبي بعده، على يد العبد الضعيف
الخييف المحتاج إلى رحمة الله تعالى: عبد الله بن حاجي محمد بن رستم الشيعي.
غفر الله لهم ولإثر المؤمنين والمؤمنات، آمين يارب العالمين، سنة: ثمانين
وثمانمائة».

وجاء في آخر (ز): «تمت بحون الله. سنة: ٨٩٤هـ».

قال:

المَقْصِدُ الثَّالِثُ فِي إِثْبَاتِ الصَّانِعِ وَصِفَاتِهِ وَأَثَارِهِ. وَفِيهِ فُصُولٌ

المَقْصِدُ الثَّالِثُ
فِي إِثْبَاتِ
الصَّانِعِ
وَصِفَاتِهِ وَأَثَارِهِ

الْأَوَّلُ: فِي وُجُودِهِ.

الْمَوْجُودُ إِنْ كَانَ وَاجِبًا فَهُوَ الْمَطْلُوبُ، وَإِلَّا اسْتَنْزَمَهُ؛

لَا مَحَالَةَ الدَّوْرِ وَالْتَسُلُّلِ.

○ أقول:

لَمَّا قَرَّعَ مِنَ الْمَقْصِدِ الثَّانِي، شَرَعَ فِي الْمَقْصِدِ الثَّالِثِ، وَذَكَرَ فِيهِ

ثَلَاثَةَ فُصُولٍ:

الأول: فِي إِثْبَاتِ الصَّانِعِ.

الثاني: فِي صِفَاتِهِ، مِمَّا يَجُوزُ عَلَيْهِ وَمِمَّا لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ.

الثالث: فِي أَعْمَالِهِ وَأَثَارِهِ.

وَابْتَدَأَ بِإِثْبَاتِ وَجُودِهِ^(١)؛ لِأَنَّهُ هُوَ الْأَصْلُ.

دليل وجود
الصانع

والدليل عليه^(٢): أَنَّهُ لَا شَكَّ فِي وَجُودِ مَوْجُودٍ، فَذَلِكَ الْمَوْجُودُ

لَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا أَوْ مُمْكِنًا، فَإِنْ كَانَ وَاجِبًا فَهُوَ الْمَطْلُوبُ،

وَإِنْ كَانَ مُمْكِنًا فَلَهُ مُؤَثِّرٌ مَوْجُودٌ بِالضَّرُورَةِ، (فَذَلِكَ الْمُؤَثِّرُ^(٣)) الْمَوْجُودُ

(١) انظر في إثبات وجود الصانع: أصول الدين للبغدادي ص ٦٨، الإنصاف للباقلاني

ص ١٨، الشامل للجويني ص ١١٥، تبصرة الأدلة للنفي ٧٨/١، غاية المرام

للآمدي ص ٩، الأربعين في أصول الدين للرازي ١٠١/١، تلخيص المحصل ص

٢٤٢، شرح المقاصد ١٥/٤، شرح المواقف ٢/٣.

(٢) ما سيذكره الشارح تبعاً للمصنف في إثبات الصانع هو ملك الحكماء في إثبات

الواجب. انظر: شرح المقاصد ١٦/٢.

(٣) ساقطة من (هـ).

لا يخلو: إما أن يكون واجباً أو ممكناً، فإن كان الأول فهو المطلوب، وإن كان الثاني فله مؤثر موجود^(١)، فذلك المؤثر الموجود: إن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً فلا بد وأن ينتهي إلى مؤثر موجود واجب، وإلا لدار أو تسلسل، وكل منهما باطل؛ إما مرّ في المقصد الأول، في فصل العلة والمعلول.

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب).

قال:

الثاني: في صفاته تعالى

الفصل الثاني
في صفاته
تعالى

وَجُودُ الْعَالَمِ بَعْدَ عَدَمِهِ يَنْفِي الْإِيجَابَ ، وَالْوَاسِطَةُ خَيْرٌ مَقُولَةٍ .
وَيُمْكِنُ عُرْوُضُ الْوُجُوبِ وَالْإِتْكَانِ لِلْأَكْثَرِ بِإِغْتِبَارَيْنِ .
وَاجْتِمَاعُ الْقُدْرَةِ عَلَى الْمُسْتَقْبَلِ مَعَ الْعَدَمِ . وَإِنْقَاءُ الْفِعْلِ لَيْسَ
فِعْلَ الضِدِّ .

○ أقول:

الله تعالى
للمر مختار

لَمَّا قَرَّعَ مِنْ الْفَصْلِ الْأَوَّلِ ، شَرَعَ فِي الْفَصْلِ الثَّانِي ، فَبَدَأَ
بِالْقُدْرَةِ^(١) .

ذَهَبَ جَمِيعُ الْمِلِّيِّينَ : إِلَى أَنَّ تَأْثِيرَهُ تَعَالَى فِي إِيجَادِ الْعَالَمِ بِالْقُدْرَةِ
وَالِاخْتِيَارِ ، عَلَى مَعْنَى : أَنَّهُ يَصِحُّ مِنْهُ فِعْلُ الْعَالَمِ وَتَرْكُهُ .

وَذَهَبَ^(٢) الْفَلَّاسِفَةُ^(٣) : إِلَى أَنَّ تَأْثِيرَهُ فِي وَجُودِ الْعَالَمِ بِالْإِيجَابِ ،

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ٩٣ ، شرح الأصول الخمسة ص ١٥١ ، الاقتصاد
في الاعتقاد للغزالي ص ٤٢ ، المحصل للرازي ص ٣٧٢ ، غاية المرام ص ٨٥ ،
تلخيص المحصل ص ٢٦٩ ، الصحائف الإلهية ص ٣١٨ ، مطالع الأنظار ص ١٦٦ ،
شرح المقاصد ٨٩/٤ ، شرح المواقيف ٤١/٣ .
(٢) (أ): وذهبت .

(٣) فكر صفي الدين الهندي: أن قدماء الفلاسفة يوافقون المليون في أنه تعالى قادر فاعل
مختار ، وأن أرسطو وأتباعه هم الذين ذهبوا إلى أن الله تعالى موجب بالذات . انظر:
الرسالة التسمينية ، رسالة ماجستير ، ص ٦١ .

على معنى: أن العالم لازم (١٥٢/ب) لذاته، كآثير الشمس (١٣٧/ج) بالإضاءة، فإنه لازم لذاتها^(١).

واختجَّ على أنه تعالى قادر: بأن وجود العالم بعد عدمه، ينبغي كون تأثيره سبحانه وتعالى فيه بالإيجاب، والأول ثابت؛ إما بيّناً من قبل أن العالم حادث، فانتفى الثاني.

بيانُ المُنافاة: أن تأثيره في وجود العالم، إن كان بالإيجاب يلزم قدّمه؛ لأنه حينئذ لا يخلو: إما أن لا يتوقّف وجوده عنه على شرط؛ أو يتوقّف على شرط قديم، وعلى التقديرين: يلزم قدّمه، وإلا لزم^(٢) تحلّف الأثر عن المؤثر التام، وهو محال.

أو يتوقّف^(٣) على شرط حادث، وهو باطل، وإلا لم يكن العالم عالماً بل بعضه، ولأنه لو توقّف على شرط حادث، فالكلام فيه كما^(٤) في العالم، ولزم التسلسل: إما معاً إن كان حدوثه بحدوث شرط آخر مُقارِن، أو لا إلى أوّل إن كان بحدوث شرط زائل؛ لأنه حينئذ يكون كلُّ حادث مشروطاً بحادث آخر قبله، ويلزم منه حوادث لا إلى أول، وكلاهما محال؛ لما مر.

(١) الفلاسفة والمتكلمون متفقون على أن الله - سبحانه وتعالى - قادر، بمعنى: إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، لكن الفلاسفة ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل - الذي هو الفيض والوجود - لازمة لذاته، كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له، فيستحيل الانفكاك بينهما. وهو ما ينكره المليون. انظر: شرح المواقف ٤١/٣.

(٢) (ب): يلزم.

(٣) (ج): فيتوقف، و «أو» ساقطة.

(٤) (ب): كالكلام.

فجبت: أن تأثيره في وجود العالم^(١) يلزم منه قَدَمُه، ونَفْيُ اللازم مُنافٍ لعين الملزوم، وإذا انتفى كونه مُوجِبًا، تَعَيَّنَ أن يكون قادراً مختاراً، إذ لا^(٢) واسطة بينهما؛ لأن صدور الفعل: إما مع جواز أن لا يَصُدَّرَ عنه، أو مع امتناع أن لا يَصُدَّرَ عنه، فإن كان الأول كان المؤثر قادراً، (هـ/١٤٥) وإن كان الثاني كان المؤثر مُوجِبًا.

قوله: «والواسطة غير معقولة» إشارة إلى جواب اعتراض على الدليل المذكور.

توجيهه: أن يقال: ما ذكرتم من الدليل لا يَقْتَضِي إلا أن يكون المؤثر في العالم هو القادر، ولم يقتض أن يكون واجبُ الوجود سبحانه وتعالى هو القادر، فلم لا يجوز أن يكون الواجب لذاته^(٣)، اقتضى على سبيل الإيجاب موجوداً قديماً، ليس بحجم ولا جسماني، قادراً، وذلك القادر هو الذي أَوْجَدَ العالمَ بالقدرة؟

تقرير الجواب: أن يقال: الواسطة بين الواجب تعالى والعالم غير معقولة؛ لأن ذلك القادر - الذي هو الواسطة - يمتنع أن يكون واجب الوجود؛ لامتناع اجتماع واجبي الوجود في الوجود؛ ولأنه حينئذ لا يكون صادراً عن الواجب تعالى.

وإذا لم يكن واجباً يكون ممكناً، فيكون من جملة العالم؛ لأن

(١) (ج) زيادة بالهائش: بالإيجاب.

(٢) (هـ): فلا و «إذ» ساقطة.

(٣) ساقطة من (هـ).

المراد من العالم: ما سوى الله تعالى، فلا يكون واسطة بين الله تعالى وبين العالم، وإلا يلزم أن يكون واسطة بين الله تعالى وبين نفسه، وهو محال.

قيل في دفع هذا الاعتراض: لا يجوز أن يكون واجب الوجود، مقتضياً لقادر على سبيل الإيجاب؛ لأن القادر من شأنه التغير والاختلاف، والموجب لا يقتضي إلا أمراً ثابتاً على نهج واحد غير مختلف.

وفيه نظر؛ إذ يجوز أن يكون الاختلاف والتغير، راجعاً إلى قدرة القادر، لا إلى الموجب.

قوله: «ويمكن عروض الوجوب والإمكان للأثر باعتبارين» هذا جوابٌ مُعارضةٍ للدليل المذكور.

توجيه المعارضة: أن يقال: الدليل الذي ذكرتم، وإن دلَّ (١/٧٦) على أن واجب الوجود قادر، لكن عندنا ما ينفيه؛ وذلك لأن القادر على التفسير الذي ذكرتم - وهو أنه الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك - محال، وذلك لأن المؤثر في وجود الشيء، إن استجمع جميع ما لابد منه في المؤثرية، وجودياً كان أو عديمياً، امتنع منه الترك؛ لامتناع عدم الأثر عند وجود المؤثر التام بالضرورة، فلا يكون مُتمكناً من الترك، فلا يكون قادراً.

وإن لم يستتبع امتنع الفعل؛ لامتناع وجود الأثر عند عدم المؤثر

النَّامُ بالضرورة، فلم يَتَمَكَّنْ من الفعل، فلا يكون قادراً، وإذا امتنع أن يكون المؤثر قادراً، امتنع أن يكون الواجب قادراً؛ لأنه مؤثر.

توجيه الجواب: أن يقال: نختار أن المؤثر مُسْتَجْمِع لجميع الشرائط، التي لا بد منه في المؤثرية، واستجماعه بأن يكون المؤثر المختار مأخوذاً مع قدرته، التي يستوي بالقياس إليها طرفاً الفعل والترك، ومع داعيه الذي يُرَجِّحُ أَحَدَ الطرفين، حينئذ يجب وقوع الفعل بعدهما، فالوجوب بالقدرة^(١).

والداعي لا ينافي تَمَكُّنَهُ من الفعل والترك، واستواء الطرفين بالنسبة إلى القدرة وَخَذَهَا، فإن وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعي، والإمكان - أي: استواء الطرفين - وَتَمَكُّنُهُ من الفعل والترك بالنسبة إلى القدرة وَخَذَهَا.

قبل في جواب هذه المعارضة: المؤثر المُسْتَجْمِع لجميع ما لا بد (ج/١٣٨) منه في المؤثرية، يكون تارةً مصدراً للأثر، وتارةً لا يكون، (١٤٦/هـ) من غير تغيير حالٍ أَلْبَسَتْ في الحالين، فلا يمتنع الترك حينئذ.

وفيه نظر؛ لأنه حينئذ يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر، وتجويره يقتضي تجويرَ انقلاب الممكن لذاته في وقت، واجباً لذاته في وقت آخر، فانسدَّ بابُ إثبات المصدر.

لا يُقَالُ: المختار يجوز أن يختارَ أَحَدَ الجائزين لا لِمُرْجَحٍ؛ وذلك لأنَّ الجائِزَ يختارَ أَحَدَ الْقُرْصَيْنِ المتساويين، من غير ترجيح

(١) (هـ) زيادة: والداعي والوجوب بالقدرة.

أحدهما على الآخر، وكذلك الهاربُ من السَّبع أو العدو، يختار أحد الطرفين المتساويين، من غير ترجيح أحدهما على الآخر. (١٥٣/ب).
لأننا نقول: المختارُ هو الذي يكون فعلُهُ تبعاً لإرادته وداعيه، والداعي يكفي في الترجيح، والجائع والهابِث لم يَخْتَرْ كُلُّ واحدٍ^(١) منهما أحدَ المتساويين، بل غايته أن الترجيحَ غيرُ معلوم، وعدمُ العلم لا يقتضي عدمَ الوقوع.

قوله: «واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم» جوابٌ مُعارضةٌ أخرى للدليل المذكور.

توجيهُها: أن يقال: ما ذكرتم وإن دَلَّ على أنه قادر، لكن عندنا ما ينفيه؛ وذلك لأن المؤثر في الشيء لو كان قادراً، قَمَكُتُهُ: إما أن يكون ثابتاً حال حصول أحد الطرفين، أو قبل حصول شيءٍ منهما.

والأول محالٌّ؛ لأن حالَّ حصول ذلك الطَّرَف، يكون ذلك الطَّرَف واجبَ الحصول، وإذا كان ذلك الطَّرَف واجبَ الحصول، كان الطَّرَف الآخرُ ممتنع الحصول، فلا يكون متمكناً من الطرفين؛ لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع.

والثاني أيضاً محالٌّ؛ لأنه حينئذ يكون متمكناً من الطرفين بالنسبة إلى الاستقبال، لكنَّ شرطَ الحصول في الاستقبال حصولُ الاستقبال في الحال، والاستقبال في الحال محالٌّ، فَتَرْطُ الحصول في الاستقبال محالٌّ، والموقوفُ على المحال محالٌّ، فالحصولُ في الاستقبال محالٌّ، فلا يكون مقدوراً.

(١) ساقطة من (أ) (ج).

تقرير الجواب: أن يقال: إن اجتماع القدرة على الفعل في الاستقبال: مع عدم الوقوع في الحال، ممكن في الحال؛ ومع الوقوع في الحال منتج في الحال^(١)، والمُحال إنما لَزِمَ من جَمْعِ^(٢) الوقوعين في الحال، وهو وقوع القدرة ووقوع الفعل.

والخاص: أن شَرَطَ الحصول في الاستقبال التمكن، بالنسبة إلى الاستقبال في الحال، لا حصول الاستقبال في الحال، واجتماع التمكن من الفعل بالنسبة إلى الاستقبال، مع عدم الوقوع في الحال، ممكن في الحال.

قوله: «وانتفاء الفعل ليس فعلٌ الضد» جوابٌ مُعَارَضَةٌ أخرى للدليل المذكور.

توجيهها: أن يقال: لو كان المؤثر قادراً، لكان الفعل والترك مقدورين؛ لأن القادر متمكن منهما. والتالي باطل؛ لأن الترك غير مقدور؛ لأن الترك عدم، والعدم نفي مَحْضٌ، والنفي المَحْضُ لا يكون مقدوراً.

تقرير الجواب: أن القادر هو الذي يَصِحُّ منه أن يفعل، وَيَصِحُّ منه أن لا يفعل، لا أن يفعل الترك، فإن انتفاء الفعل غير فعل الضد، أي: غير فعل الترك.

• قال:

وَعُمُومِيَّةُ الْعِلَّةِ تَسْتَلْزِمُ عُمُومِيَّةَ الصِّفَةِ.

(١) جملة: «في الحال» ساقطة من (ه).

(٢) (ب) (ج) (ه): جميع.

○ أقول:

لما بيّن أنه تعالى قادر، أراد أن يُبيّن أنه قادر على كل الممكنات^(١).
والدليل عليه: أن علة المقدورية عامة في جميع الممكنات،
وعُموية العلة تستلزم عمومية الصفة، أي: المقدورية بالنسبة إلى جميع
الممكنات.

وإنما قلنا: إن علة المقدورية عامة في جميع الممكنات، لأن علة
المقدورية الإمكان؛ لأن الامتناع والوجوب يُجعلان المقدورية،
والإمكان وَصْفٌ مُشْتَرِكٌ (١٤٧هـ) بين جميع الممكنات، فيكون
جميع الممكنات مقدوراً له تعالى، فيكون قادراً على جميع الممكنات.

✽ قال:

وَالْإِحْكَامُ وَالتَّجَرُّدُ وَاسْتِنَادُ كُلِّ شَيْءٍ إِلَيْهِ دَلَالَةُ الْعِلْمِ،
وَالْأَخِيرُ عَامٌّ.

○ أقول:

لَمَّا قَرَّعَ من بيان كونه قادراً، أراد أن يُشيرَ إلى أنه تعالى عالم^(٢).

(١) هذا مذهب أهل السنة، وقد خالف في ذلك كثير من الطوائف، منهم المجوس حيث
ذهبوا إلى أن الخير من الله تعالى، والشر من الشيطان، ومنهم الثووية حيث ذهبوا إلى
أن الخير من النور، والشر من الظلمة.

وخالف في ذلك من الإسلاميين: النظام، فذهب إلى أن الله - تعالى - لا يقدر على
القيح، وذهب البخعي إلى أن الله لا يقدر على مثل مقدور العبد، لأنه إما طاعة أو
سفه. وذهب أبو علي وابنه أبو هاشم الجبائي إلى أن الله - تعالى - لا يقدر على عين
مقدور العبد، وإلا لزم اجتماع الوجود والعدم على تقدير أن يريد الله إحداثه والعبد
عدمه. انظر: كشف المراد ص ٢٦٦، مطالع الأنظار ص ١٧٠.

(٢) انظر: الإنصاف للباقلاني ص ٣٥، الشامل للجويني ص ٣٦٧، شرح الأصول الخمسة =

اتفق جمهور المقلاء على أنه تعالى عالم، إلا قدماء الفلاسفة^(١)، فإنهم قالوا^(٢): العلم حصول صورة المعلوم في العالم، وهو يستدعي إضافة ما للعالم إلى المعلوم، والعالم والمعلوم إن كانا متغايرين، فلا بد من أن يتصور العالم بصورة المعلوم، ولا يمكن أن يتقبل واجب الوجود شيئاً من غيره، وإن كانا واحداً فلا بد فيه من تباين اعتبارين، حتى يتصور الإضافة بينهما، ولا كثرة في واجب الوجود بوجه من الوجوه، فهو لا يوصف بالعلم بوجه من الوجوه^(٣).

واحتج المصنف على مذهب الجمهور بوجوه^(٤):

الله علم الله تعالى

الأول: تقريره: أن أفعال الله تعالى مُحْكَمَةٌ متقنة، فيها ترتيب عجيب، وتاليف لطيف، يَظْهَرُ لمن يتأمل أحوال الخلق، وتشريح الأعضاء، (ج/١٣٩) ويتفكر في هيئة الأفلاك، ووجود النيرات

= ص ١٥٦، الاقتصاد للغزالي ص ٥١، الأربعين للرازي ١٨٨/١، غاية المرام ص ٧٦، تلخيص المحصل ص ٢٧٩، شرح المقاصد ١١٠/٤، شرح المواقف ٥٣/٣. (١) وادعى الإيجي أنه متفق عليه بيننا وبين الفلاسفة، قال: «وإنما نفاء شرفه لا يعيا بهم» شرح المواقف ٥٣/٣.

وقال الأمدى في تفصيل مذاهب الفلاسفة: «وأما الفلاسفة فمختلفون: فمنهم من نفى عنه العلم مطلقاً، ولم يجوز أن يكون له علم متعلق بذاته ولا بغيره. ومنهم من أوجب له ذلك، لكن منع أن يكون متعلقاً بغيره، بل بذاته. ومنهم من جوز عليه ذلك، لكن بشرط كون المتعلق كلياً، وأما الجزئيات فإن تعلق بها فليس ذلك إلا على نحو كلي، لا أنه متعلق بالجزئي من حيث هو جزئي». غاية المرام ص ٧٦. (٢) ما سيذكره الشارح في بيان حجة قدماء الفلاسفة هو كلام الطوسي في تلخيص المحصل ص ٢٧٩، نقله الشارح بتصرف.

(٣) جملة «من الوجوه» زيادة من (ج)، وهي مثبتة في تلخيص المحصل ص ٢٧٩.

(٤) وهذه الوجوه الأول منها للمتكلمين، والآخران للحكماء. كشف المرام ص ٢٦٢.

العلوية، وحركاتها. وبديهة العقل حاكمة بأن أمثال ذلك، لا يصدُر عن الجاهل، ولا يكثرُ وقوعُ الفعل المُحكَّم المُتقن من فاعل جاهل.

الثاني: أنه تعالى مُجرَّد؛ لِمَا عَرَفْتَ وَلِمَا سَيأتي، وكلُّ مُجرَّد عالم؛ لِمَا عَرَفْتَ أيضاً.

الثالث: أنه تعالى مَبْدَأٌ لجميع الموجودات؛ لأنه إما مُسْتَقْدٌ إليه تعالى بلا وَسَطٍ^(١) أو بِوَسَطٍ.

والله تعالى عالم بذاته؛ لأنه العلم عبارة عن حُضور المُدرك عند المُجرَّد، والله تعالى لا يغيب عن ذاته، فيكون عالماً بذاته.

وقد عَرَفْتَ: أن العلم بالعلة يستدعي العلم بالمعلول، فيلزم أن يكون عالماً بجميع الموجودات.

والوجه الثالث عامٌّ، أي: يدل على أنه تعالى عالم بجميع الموجودات، بخلاف الوجه الأول والثاني، فإنهما يدلّان على أنه تعالى عالم، ولا يدلّان على عُموم علمه بالنسبة إلى جميع الموجودات.

❖ قال:

والتَّعَايُرُ اغْتِبَارِيٌّ.

○ أقول:

هذا جوابٌ اعترض، وادّعى كونه تعالى عالماً بذاته. تقريرُ الاعتراض: أن العلم يستدعي إضافة، والإضافة لا تُتصوَرُ بدون المُتَّسِبِينَ، والله سبحانه وتعالى مُنَزَّهٌ عن الكثرة، واحدٌ حقيقي لا اثنينية فيه أصلاً، فيمتنع أن يكون عالماً بنفسه.

(١) (ج): واسطة.

تقريرُ الجواب: أن علمه تعالى بذاته عَيْنُ ذاته بالذات، ومغايرٌ له بنوع من الاعتبار، وتغايرُ (١٥٤/ب) الاعتبار كافٍ في تحقق الإضافة، فإن الإضافة لا تستدعي تغايرَ المُتَسَبِّبِينَ بالذات.

قيل: تغايرُ الاعتبار إنما يكون بحَسَبِ تغايرِ كونه عَالِماً ومعلوماً، وتغايرِ كونه عالماً ومعلوماً إنما يَتَحَقَّقُ باعتبار قيام العلم به، فيكون تغايرُ الاعتبار قَرَعاً لقيام العلم به، فلو كان قيامُ العلم به قَرَعاً لتغاير الاعتبار، لَزِمَ الدورُ.

اجيب: بأن تغايرَ الاعتبار، إنما يَتَوَقَّفُ على تغاير العالم والمعلوم بالاعتبار، وتغايرِ العالم والمعلوم بالاعتبار، لا يَتَوَقَّفُ على قيام العلم به، بل يَتَوَقَّفُ على اعتبار^(١) كونه عالماً ومعلوماً، واعتبارُ كونه عالماً ومعلوماً لا يَتَوَقَّفُ على تغاير (١٤٨/هـ) العالم والمعلوم^(٢) بالاعتبار، فلا بدور^(٣).

• قال:

وَلَا يَسْتَدْعِي الْعِلْمُ صُوراً مُغَايِرَةً لِلْمَعْلُومَاتِ عِنْدَهُ؛ لِأَنَّ نِسْبَةَ الْحُصُولِ إِلَيْهِ أَشَدُّ مِنْ نِسْبَةِ الصُّورِ^(١) الْمَعْقُولَةِ لَنَا.
○ أقول:

هذا جوابُ اعتراضٍ على أنه سبحانه وتعالى عالمٌ بغيره من الموجودات.

(١) زيادة من (أ).

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) (ج): دور.

(٤) (أ): الصورة.

تقريرُ الاعتراض: أنه تعالى لو كان عَالِماً بغيره من الموجودات، والمعلومات لا تَتَّحِدُ بالعالم^(١) ولا بعضها مع بعض، بل تكون صوراً مغايرةً له، مُتَفَرِّدةً في ذاته سبحانه وتعالى، فيكونُ ذاته فاعلاً وقابلاً معاً، ويكونُ موصوفاً بصفاتٍ حقيقية، ويكون^(٢) محلاً لمعلولاته الممكنة المُتَكَثِّرة.

تقريرُ الجواب: أنه تعالى كما لا يحتاج في كونه عالماً بذاته إلى صورةٍ غيرِ ذاته التي بها هو هو، فلا يحتاج أيضاً في علمه بما يَصْدُرُ عن ذاته، إلى صورةٍ غيرِ صورة ذلك الصادر، وكونه^(٣) تعالى محلاً لتلك الصورة المعلومه، ليس يَسْزِطَ في علمه بها، بل حصولُ الصورة للعالم هو علمُه به، فلو حَصَلَ الصورةُ بوجهٍ آخرٍ غيرِ الحلول في العالم حَصَلَ العلمُ. ولا شكُّ أن حصولَ الشيء لفاعله، في كونه حصولاً لغيره^(٤)، أشدُّ من حصول الشيء لقابله.

فإذن: واجبُ الوجوب تعالى وتقدس عالمٌ بجميع الموجودات، من غير أن تَحُلَّ فيه؛ لأن الموجوداتِ بِأَسْرِها حاصلةٌ له، من حيث إنها صادرةٌ عنه، لا يَغْزُبُ عنه مقالُ ذرة، محيطٌ^(٥) بجميع الكليات والجزئيات، على الوجه الكلي والجزئي، من غير لزوم محال.

(١) (ب): لا بالعالم.

(٢) (ب) (هـ): فيكون.

(٣) (ب): فكونه.

(٤) (ب): بغيره.

(٥) (ب) (ل): زيادة: به.

* قال:
وَتَغَيَّرُ الْإِصَافَاتِ مُمَكِّنٌ.

○ أقول:

هذا جوابٌ عن اعتراض، وارد على كونه تعالى عالماً بالجزئيات،
على سبيلِ الجزئي، عالماً زمانياً، يَحْكُمُ أنه وَقَعَ قبله، أو يَقَعُ الآن، أو
لم يَقَعْ.

تقريره: أنه تعالى لو كان عالماً بالجزئيات عالماً زمانياً، لكان
محلاً للتغير؛ لأن هذا النوع من العلم يَحْدُثُ مع حدوث المعلوم،
ويزولُ مع زواله، والتالي باطل.

تقريرُ الجواب: أنا نَمُنُّ بطلانَ التالي؛ لأن التَّغَيَّرَ في الإضافات،
والتَّغَيَّرَ في الإضافات جائز؛ لأنه لا يُوجِبُ التَّغَيَّرَ في الذات؛ لأنها من
الاعتبارات.

* قال:

وَيُمْكِنُ اجْتِمَاعُ الْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ بِاِغْتِبَارَيْنِ.

○ أقول:

هذا جوابٌ عن اعتراض، على كونه تعالى عالماً بالأمور
الْمُتَجَدِّدَةِ قبل وقوعها. (I/٧٧).

تقريره: لو^(١) كان عالماً بالأمور المتجددة قبل وقوعها، لكان تلك

(١) (ج): أنه لو.

الأمور واجبةً، وإلا لأمكن (١٤٠/ج) أن لا تُوجَدَ، فينقلبُ علمُه جهلاً، وهو محال.

(وتكون أيضاً ممكنةً؛ لأنها أمورٌ مُتجدِّدة، فيلزم أن تكون تلك الأشياء واجبةً ممكنةً^(١)، وهو محال^(٢)).

تقريرُ الجواب: أنه إن أُريدَ بكونها واجبةً: أنها واجبةُ الصدور من العلم فباطل؛ لأن العلم لا يكون واجباً لصدور المعلوم من العالم؛ ضرورة كونه عالماً بذاته وبالمعدومات، مع أن علمه تعالى لا يكون موجباً لصدور ذاته عنه، ولا لصدور المعدومات عنه.

وإن أُريدَ بكونها واجبةً: كونها بحيث تُطابقُ علمه، فهو صحيح، لكن لا امتناع في ذلك؛ لأن الوجوب باعتبار المطابقة، والإمكان بحسب الذات، ويجوز أن يكون شيء واحد واجباً وممكناً باعتبارين^(٣).

❖ قال:

وَكُلُّ قَادِرٍ عَالِمٍ حَيٍّ بِالضَّرُورَةِ.

الله تعالى

○ أقول:

اتفق جمهور المقلاء^(٤) على أنه تعالى حي؛ لأنه قادرٌ عَالِمٌ، وكلُّ قادر عالم حيٌّ بالضرورة.

(١) (أ): وممكنة.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(٣) (ب): بالاعتبارين.

(٤) نسبة القول بأن الله تعالى حي إلى الجمهور فيها نظر؛ إذ هو ما اتفق عليه أهل المال

جميعاً، كما في شرح المواقف ٦٦/٣.

منه هبة

لكن اختلفوا في معنى الحياة^(١) ؟ .
فذهب النافون للصفات الثبوتية^(٢) لله تعالى إلى أنها سَلْبِيَّةٌ ،
معناها: أنه لا يستحيل أن يكون عالماً قادراً .
وذهب المُثبتون للصفات^(٣) إلى أن الحياة صفةٌ زائدة ، لأجلها
يَصِحُّ أن يَمْلَأَ وَيَقْدِرَ ، وإلا لم يكن حصولُ هذه الصحة أولى من لا
حصولها . (١٤٩/هـ) .
وفيه نظر^(٤) ؛ إذ يجوز أن تكون حقيقته المخصوصة كافية في هذه
الصحة .

* قال :

وَتَخْصِيصُ^(٥) بَعْضِ الْمُمَكِّنَاتِ بِالْإِبْجَادِ فِي وَقْتٍ يَدُلُّ عَلَى
إِرَادَتِهِ تَعَالَى ، وَلَيْسَتْ رَائِدَةً^(٦) عَلَى الدَّاهِيَةِ ، وَإِلَّا لَزِمَ التَّنَسُّلُ أَوْ
تَعَدُّ الْقُدَمَاءِ .

○ أقول :

اتفق المسلمون على أنه تعالى مُرِيدٌ ، لكنهم قد اختلفوا في حسن الإيراد منه^(٧) .

(١) انظر: أصول الدين للبخاري ص ١٠٥ ، الاقتصاد للفرابي ص ٥٢ ، الأربعين للرازي

٢١٨/١ ، تلخيص المحصل ص ٢٨١ ، مطالع الأنظار ص ١٧٩ ، شرح المقاصد

١٣٨/٤ ، شرح المواقف ٦٦/٣ .

(٢) وهم جمهور الفلاسفة وأبو الحسين البصري من المعتزلة ، المحصل ص ٣٩٠ .

(٣) وهم جمهور المتكلمين . المحصل ص ٣٩٠ .

(٤) هذا النظر أورده أبو الحسين البصري المعتزلي ، انظر: الأربعين للرازي ٢١٨/١ .

(٥) (أ) (ب) (ج) : وتخصص .

(٦) (أ) : بزائدة .

(٧) انظر: أصول الدين للبخاري ص ١٠٢ ، الاقتصاد للفرابي ص ٥٢ ، المحيط بالتكليف =

فذهبت^(١) الأشاعرة وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم^(٢) إلى: إن الإرادة صفة زائدة على العلم.

وزهب النجّار^(٣) إلى: أنها كونه تعالى غير مغلوب ولا مُستَكْرَه^(٤).

وزهب الكفّي إلى: أن الإرادة بالنسبة إلى أفعاله هي علمه بها^(٥)، وبالنسبة إلى أفعال غيره هي أثره بها.

وزهب أبو الحسين البصري^(٦) إلى: أنها هي علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد.

= ص ١٥١، غاية المرام ص ٥٢، الأربعين للرازي ٢٠٧/١، المحصل ص ٣٩١، الصحائف الإلهية ص ٣٣٨، مطالع الأنظار ص ١٧٩، شرح المقاصد ١٢٨/٤، شرح المواقف ٦٧/٣.

(١) (ج): فذهب.

(٢) ونسب الرازي في الأربعين ٢٠٧/١ إلى جمهور البصريين من المعتزلة، وقال السمرقندي: وهو قول المحققين من الأشاعرة والمعتزلة. الصحائف ص ٣٤٠. قلت: والفرق بين قول أهل السنة ومن وافقهم من المعتزلة: أن الإرادة عند أهل السنة صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به، وأما عند من وافقهم من المعتزلة فهي صفة زائدة قائمة لا بمحل. انظر: شرح المقاصد ١٢٨/٤.

(٣) هو الحسين بن محمد بن عبد الله، النجار الرازي، أبو عبد الله. من أهل قم، رأس الفرقة النجارية من المعتزلة، وإليه نسبتها، له عدة تصانيف، منها: البلد، والمخلوق، وإثبات الرسل. توفي نحو سنة ٢٢٠ هـ. الأعلام ٢٥٣/٢.

(٤) عبارة صفى الدين الهندي في الرسالة التفسيرية هي: «وفي الرابع من النجارية، إذ قالوا: معنى كونه مريداً أنه غير مغلوب، ومنهم من فسر أنه ليس بكاره» ص ٦٩.

(٥) في غاية المرام للأصمدي ص ٥٢: أن الإرادة بالنسبة إلى أفعاله هي خلقها. ونسب إلى النظام والكمي.

(٦) ونسب الفضائلي إلى المحققين من المعتزلة، شرح المقاصد ١٢٩/٤، وأما الجرجاني في شرح المواقف فقد ذكر أنه قال به جماعة من رؤساء المعتزلة، كالنظام والجاحظ والعلاف وأبي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ٦٧/٣.

واختجَّ المصنّف على ثبوت الإرادة مُطلقاً: بأن تَحْصَصَ بَعْضُ
الممكنات بالإيجاد في وقتٍ، مع جواز حُصول غيره من المقدورات،
يحتاج إلى مُحْصَصٍ، وهو الإرادة؛ وذلك لأن القدرة نسبُها إلى جميع
المقدورات على السواء.

وليس الإرادة صفةً زائدة على الداعي^(١)؛ لأنها لو كانت صفةً
زائدة، فإن كانت (١٥٥/ب) قديمةً لزم تعدُّ القدماء، وإن كانت
حادثةً احتاج تَحْصُصُها^(٢) من جميع المقدورات بوقت دون غيرها، إلى
إرادة أخرى، ولزم التسلُّل^(٣).

* قال:

الله تعالى
يسبح

والتَّعَلُّ دَالٌّ^(٤) على اتِّصَافِهِ - تَعَالَى - بِالإِدْرَاكِ، والعَقْلُ على
اِسْتِحَالَةِ الآلَاتِ.

○ أقول:

أراد بالإدراك ها هنا: إدراك المحسوسات.

(١) وهو العلم بالرفع. وما اختاره المصنف هنا هو قول أبي الحسين البصري ومن وافقه
من المعتزلة، وخالف في ذلك الأشاعرة، فقالوا: إن الإرادة صفة زائدة على الذات
مغايرة للعلم. انظر: كشف المراد ص ٢٦٧، مطالع الأنظار ص ١٨١، شرح التحرير
للقوشجي ٢٧٦/٣.

(٢) (هـ): تخصيصها.

(٣) قال القوشجي: «أقول: لزوم التسلُّل أو تعدد القدماء لازم على أي حال، إذا كانت
الإرادة زائدة على الذات، سواء كانت نفس الداعي أو أمراً آخر زائداً عليه، وذلك
ظاهر» ٢٧٧/٣.

(٤) (ل): دل.

والنقلُ دَلَّ على أنه تعالى سميع بصير^(١)، والسميع هو المُدْرِكُ
للمسموعات، والبصيرُ هو المُدْرِكُ لِلْمُبْصَرَاتِ، لكن يكون في حِصْنِ
بآلاتِ^(٢) جِسْمَانِيَّة، مثل: السامعة والباصرة.

والعقلُ دل على استحالة إدراكه تعالى بآلات جسمانية، فيكون
السمعُ والبصرُ في حقه تعالى لا يكون بآلات جِسْمَانِيَّة، فيكون راجعاً
إلى العلم بالمسموعات والمُبْصَرَاتِ^(٣)، أو إلى صفة أخرى غير العلم
بالمسموعات والمُبْصَرَاتِ^(٤)، لكن لا يكون بآلات جِسْمَانِيَّة^(٥).

* قال:

وَعُمُومِيَّةٌ قُدْرَتِهِ تَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ الْكَلَامِ، وَالنَّصَّائِي عَبْرُ
مَقْذُولٍ، وَإِنْفَاءُ الْقَبِيحِ يَدُلُّ عَلَى صِدْقِهِ.

(١) انظر: المحيط بالتكليف ص ١٣٥، أصول الدين للبغدادي ص ٩٦، الاقتصاد
للغزالي ص ٥٦، المحصل للرازي ص ٣٩٩، غاية المرام ص ١٢١، الصحائف الإلهية
ص ٣٤٧، مطالع الأنظار ص ١٨٢، شرح المقاصد ٤/١٣٨، شرح المواقيت ٣/٧٢.

(٢) (ب): بالآلات.

(٣) وهو مذهب فلاسفة الإسلام والكعبي وأبي الحسين البصري من المعتزلة. المحصل
ص ٣٩٩.

ونب الشارح في مطالع الأنظار ص ١٨٢ هذا القول إلى حجة الإسلام الغزالي.
قلت: وكلامه في كتابه الاقتصاد صريح بنفي ما نسب الشارح إليه، حيث قال - بعد ما
أثبت السمع والبصر للمولى عز وجل -: «فإن قيل: إنما أريد به العلم، قلنا: إنما
نصرف ألفاظ الشارح عن موضوعاتها السابقة إلى الأفهام إذ كان يستحيل تقديرها على
الموضوع، ولا استحالة في كونه سميعاً بصيراً، بل يجب أن يكون كذلك، فلا معنى
للتحكم بإنكار ما فهمه أهل الإجماع من القرآن» ص ٥٦.

(٤) وهو مذهب الجمهور من الأشاعرة والمعتزلة، ومذهب الكرامية، المحصل ص ٣٩٩.

(٥) (ج): بالآلات الجسمانية.

○ أقول:

من كونه
متكلاً

اتفق المسلمون على أنه تعالى مُتَكَلِّمٌ، لكن اختلفوا في معناه: فذهب^(١) المعتزلة^(٢) إلى أن معناه: كونه تعالى مُوجِداً لحروفِ وأصواتٍ، دالّة على معانٍ مُرادّة.

وذهب الأشاعرة^(٣) إلى أن معناه: هو الأمرُ القائم بالنفس، الذي يُعبّر عنه بالعبارات المختلفة، ويُسمّى ذلك الأمرُ الكلامُ النّفسانيّ. واختار المُصنّف مذهبَ المعتزلة.

واختجّ عليه: بأن عُمومية قدرته تعالى تدلّ على ثبوت الكلام؛ لأن جميع الحوادث واقعةٌ بقدرته، فالحروف والأصوات الدالة على المعاني الحاصلة في الأجسام، أيضاً واقعةٌ بقدرته.

والكلامُ النّفساني - أي: الأمرُ القائم بالنفس، الذي ليس بعلم ولا إرادة - غيرُ معقول؛ إذ لا يُعقَل معنىٌ غيرُهُما، ليس بأمر ولا نهي، ولا خير ولا استخيار. وهو قديم؛ إذ لو كان قائماً به لَزِمَ تعدُّ القدماء، ويمتنع أن يكون (١٤١/ج) قائماً بغيره؛ لأنه خلافُ مذهبهم.

وكلامه تعالى صادق؛ لأن الكذبَ قبيحٌ، والقيحُ لا يجوز على الله تعالى؛ لأنه حكيم، والحكيم لا يصدُرُ عنه القبيحُ.

(١) (ل): فذهب.

(٢) انظر: المحيط بالكيف ص ٣٠٦، شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٧.

(٣) انظر: الإنصاف للباقلاني ص ٧١، أصول الدين للبغدادي ص ١٠٦، لمع الأدلة للجويني ص ٨٩، نهاية الإقدام ص ٢٦٨، المحصل ص ٤٠٣، شرح المقاصد ١٤٣/٤.

✽ قال:

وَوُجُوبُ الْوُجُودِ يَدُلُّ عَلَى سَرْمَدِيَّتِهِ، وَنَفْيِ الزَّائِدِ، وَالشَّرِكِ،
وَالْمِثْلِ، وَالتَّزَكُّيِّ بِمَعَانِيهِ، وَالضَّدِّ، وَالتَّحْزِينِ، وَالْحُلُولِ، وَالِاتِّحَادِ،
وَالْجَهَةِ، وَحُلُولِ الْحَوَادِثِ فِيهِ، وَالْحَاجَةِ، وَالْأَلَمِ مُطْلَقًا، وَاللَّنْءِ
الْمَرَاجِيَّةِ، وَالْمَعَانِي، وَالْأَحْوَالِ، وَالصِّفَاتِ الزَّائِدَةِ عَيْنًا.

الصفات التي
يدل وجوب
الوجود على
نفيها

○ أقول:

أراد أن يُبَيِّرَ إلى صفاته التابعة لوجوب الوجود.
منها: البقاء.

اتفق جميع المثبتين للصانع تعالى على أنه (١٥٠هـ) باقي
أبدأ^(١).

الله تعالى باقي

والدليل عليه: أنه واجب الوجود، ووجوب الوجود يدُلُّ على أنه
باقي أبدأ، أي: لا يُعَدَّمُ أصلاً، وإلا لكان ممكناً، فيلزم الانقلاب.
ثم اختلفوا: فذهبت الأشاعرة^(٢) إلى أنه تعالى باقي ببقاء يقوم به،
وذهب القاضي وإمام الحرمين إلى نفيه^(٣).
واختاره المصنّف.

- (١) انظر: المحيط بالتكليف ص ٦٠، لمع الأدلة للجويني ص ٨٥، الاقتصاد للغزالي
ص ٢١، الأربعين للرازي ١/١٣٢، الصحائف الإلهية ص ٣٤٦، كشف المراد ص
٢٦٨، مطالع الأنظار ص ١٨٣، شرح المقاصد ٤/١٦٤.
(٢) وجمهور معتزلة البصرة. الصحائف الإلهية ص ٣٤٦.
(٣) وهو مذهب جمهور معتزلة البصرة، واختيار الإمام الرازي.
انظر: الصحائف الإلهية ص ٣٤٦، المحصل ص ٤٠٨.

والله أشار بقوله: «ونفي الزائد» أي: وجوب الوجود يُدُلُّ على نفي الزائد على الذات الذي^(١) هو البقاء؛ وذلك لأن المعقول من البقاء - الذي هو الزائد - صفةٌ تَقْتَضِي ترجيح^(٢) الوجود على العدم في الزمان الثاني، وهذا محتجٌ في الواجب؛ إذ يستحيل أن يكون رجحان وجوده على عدمه مُعلَّلاً بمعنى.

ومنها: نفي الشريك^(٣)، أي: وجوب الوجود يُدُلُّ على نفي الشريك، أي: حقيقته التي هي الوجود الخاص المُتَّصِف بالوجوب الذاتي، لا يكون مُشْتَرَكاً بين اثنين، بل هو واحد حقيقي. وذلك لأنه لو كان مُشْتَرَكاً بين اثنين، فلا يخلو: إما أن يكون تمام حقيقتهما، أو داخلاً فيهما، أو خارجاً عنهما. والثالث باطل؛ لأنه لو كان^(٤) خارجاً عنهما لا يخلو: إما أن يكون عارضاً لهما أو لا، فإن لم يكن عارضاً لهما لم يكن واحد^(٥) منهما واجب الوجود، وإن كان عارضاً لهما - وكلُّ عارض محتاج إلى معروضه، وكل محتاج ممكن - فلا يكون الواجب واجباً، هذا خُلْفٌ. وأيضاً: يلزم أن يكون لكل واحد منهما ماهيةٌ ووجودٌ يَتَرَضُّ لها، فلم يكن واحدٌ منهما واجباً؛ لما عَرَفَتْ أن الواجب لا يكون له وجود وماهية.

(١) زيادة من (ج).

(٢) (ل) (ج): ترجح.

(٣) انظر: المحصل ص ١٨١، تلخيص المحصل ص ١٠٠، كشف المراد ص ٢٦٩.

(٤) (ج) زيادة: داخلاً فيهما أو...

(٥) (ل): كل.

والثاني: أيضاً باطل، وإلا يلزم أن يكون كلُّ منهما مُركَّباً^(١) مما^(٢) به الاشتراك ومما^(٣) به الامتياز، وقد عَرَفْتُ أن واجب الوجود لا يكون مُركَّباً من أمرين.

والأول أيضاً باطل؛ لأنه حينئذ تكون الخصوصية - التي بها يمتاز كل واحد منهما عن الآخر - خارجة عن حقيقتيها المشتركة بينهما مضافةً إليهما^(٤)، فإن كانت في كل واحد منهما، كان كلُّ واحد منهما - من حيث هو^(٥) موجوداً^(٥) ممتاز عن الآخر - ممكناً، فلا يكون واحد منهما واجباً.

وأيضاً: لا تكون خصوصية أحدهما لازمةً للحقيقة من حيث هي هي بالضرورة، وإلا لامتنع التحقق بدونها، فيفتقر ماله تلك الخصوصية في تلك الخصوصية إلى غيره، فلا يكون واجباً.

وأيضاً: لو كان^(٦) علّة الخصوصية الذات من حيث هي هي، لم يُوجَد منها إلا واحدٌ، ولكان مُتَخَصِّصاً قبل تلك الخصوصية؛ لأن العلة لا بد وأن تكون مُتَخَصِّصة مُتَعَيِّنة قبل المعلول، فيكون لها خصوصية أخرى، ويلزم التسلسل، أو الدَّوْرُ، أو افتقار أحدهما في الخصوصية إلى غيره، فيلزم الإمكان، وإن كانت علّة الخصوصية الغير يلزم الإمكان.

(١) (ب) زيادة: يكون.

(٢) (ب) ما.

(٣) (ب) (ج) إليها.

(٤) (أ) (ج) زيادة: هو.

(٥) (ج) ممكن.

(٦) (أ) كانت.

لا يقال^(١): الْمُخَصَّصُ سَلْبِيٌّ، وكلُّ واحد منهما مُخَصَّصٌ بأنه ليس

الآخر.

لأننا نقول: سَلْبُ الغير لا يَتَحَصَّلُ إلا بعد حصول الغير، وحينئذ
كون كل واحد هو هو بعد حصول الغير، فيكون ممكنًا.

ومنها: نَقْيُ المِثْلِ^(٢)، أي: وجوبُ الوجودِ يَدُلُّ على نقي المِثْلِ؛ نفي المثل
لأن نَقْيَ الشريكِ يَسْتَلْزِمُ نَقْيَ المِثْلِ (١٥٦/ب)؛ لأن الشريكَ أعمُّ من
المِثْلِ؛ لأن المِثْلَ: هو المُشَارِكُ في تمامِ الماهية، بخلاف الشريكِ،
ونَقْيُ الأعمِّ يَسْتَلْزِمُ نَقْيَ الأخص.

ومنها: نَقْيُ التركيب^(٣)، أي: وجوبُ الوجودِ يَدُلُّ على نقي نفي التركيب
التركيبِ بمعانيه، أي: التركيبِ من الأجزاء العقلية، كالتركيبِ من
الجنسِ والفصلِ، والتركيبِ بِحَسَبِ أجزاء الوجودِ، كتركيبِ الجسمِ من
الهَيُولَى والصورة؛ وذلك لِمَا عَرَفْتُ أن كلَّ مركَّبٍ ممكن.

ومنها: نَقْيُ الضِّدِّ^(٤)، أي: وجوبُ الوجودِ يَدُلُّ على أنه لا ضِدَّ نفي الضد
له؛ لأن الضدَّ يُقال عند الجمهورِ لِمُساوِيِ القوةِ مُمانِعٍ، وكلُّ ما سوى
الله تعالى مخلوقٌ له، والمخلوق (١٤٢/ج) لا يساوي الخالقَ في
القوة، ولا يُمانِعُهُ بل مقهورٌ له؛ ويقال في العُرفِ الخاصِ لِمُشَارِكِ في
الموضوعِ مُعَاوِيٍّ، (١٥١/هـ) والأزليُّ تعالى لا يكون في موضوع، فلا
ضِدَّ له بوجه.

(١) انظر هذا الاعتراض وجوابه في تلخيص المحصل ص ١٠١.

(٢) انظر: المحصل ص ٣٥٧، كشف المراد ص ٢٦٩، مطالع الأنظار ص ١٥٦.

(٣) انظر: المحصل ص ٣٥٨، كشف المراد ص ٢٧٠، شرح المقاصد ٤٣/٤.

(٤) انظر: كشف المراد ص ٢٧٠.

نفي الحيز

ومنها: نَفْيُ الْحَيِّزِ^(١)، أي: وجوبُ الوجودِ يَدُلُّ على أن الواجبَ لا يكون في حيزٍ؛ لأن كل ما هو مُتَحَيِّزٌ: إما جسم أو جسماني، وكلُّ منهما ممكن.

نفي الحلول

ومنها: نَفْيُ الْحُلُولِ^(٢)، أي: وجوبُ الوجودِ يَدُلُّ على أنه تعالى لا يَحُلُّ في شيء؛ لأنَّ المعقولَ من الحُلُولِ قيامٌ موجود بموجود، على سبيل التَّبَعِيَّةِ، بِمَرَطِ امتناع قيامه بذاته، ويمتنع الحُلُولُ بهذا المعنى على الله تعالى.

وَدَعَبَ بعضُ الْمُتَصَوِّفَةِ إلى أنه تعالى يَحُلُّ في العارفين، والنصارى إلى حُلُولِهِ في عيسى عليه السلام، فإن أرادوا بالحُلُولِ هذا المعنى فباطل، وإن أرادوا به غيرَ ذلك، فلا يُمكنُ نَفْيُهُ أو إثباته إلا بعد تَصَوُّرٍ معناه.

ومنها: نَفْيُ الْإِتِّحَادِ، أي: وجوبُ الوجودِ يَدُلُّ على نفي الاتحاد، وقد عَرَفْتَ امتناعَ اتحاد الشَّيْئَيْنِ مطلقاً.

نفي الاتحاد

وقالت النصارى: اتَّحَدَتِ الْأَقَانِيمُ^(٣) الثلاثة: الْأَبُ وَالابْنُ وَرُوحُ الْقُدُسِ، واتحد نَاسُوتُ الْمَسِيحِ وَاللَّاهُوتُ^(٤).

وقال بعضُ الْمُتَصَوِّفَةِ: إذا انتهَى العارفُ نهاية^(٥) مَرَاتِبِهِ انتفى

(١) انظر: المحصل ص ٣٥٨، الصحائف الإلهية ص ٣٧٢، مطالع الأنظار ص ١٥٧.

(٢) انظر: المحصول ص ٣٦٠، تلخيص المحصل ص ٢٦١، الصحائف الإلهية ص ٣٧٢.

(٣) قال التهانوي: «الأقنوم - بالنون - الأصل، وجمعه أقانيم. قال الجوهري: وأحسه رومياً» كشف اصطلاحات الفنون ٢٤٨/١.

(٤) عبارة تلخيص المحصل: «واتحد ناسوت المسيح باللاهوت» ص ٢٦٠.

(٥) (هـ): لغاية.

هُوِيَّتِهِ، وصار الموجودُ هو الله تعالى وَخَدَهُ، وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد.

فإن كان المرادُ بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك أنه باطل، وإن كان المرادُ به غيره، فلا يُمكنُ نَقْيُهُ أو إثباتُهُ إلا بعدَ تصوُّر ما هو المراد.

ومنها: نَقْيُ الجِهَةِ^(١)، أي: وجوبُ الوجودِ يَدُلُّ على أنه تعالى لا نفي جهة يكون في جِهَةٍ؛ لأن كل ما هو في جهة جسمٍ أو جِسْمَانِي، وكلُّ منهما ممكن.

ومنها: نَقْيُ حُلُولِ الحوادث^(٢)، أي: وجوبُ الوجودِ يَدُلُّ على أنه تعالى لا يكون محلاً للحوادث؛ لأن حدوثَ الحوادث فيه يَدُلُّ على تَثْبِيهِ وانفعاله، وذلك يَتَنَافِي الوجوبَ الذاتي^(٣)؛ ولأن المُقتَضِي لذلك الحادث: إن كان ذاته لم يكن حادثاً، وإن كان غيره يَلَزِمُ الافتقارُ؛ ولأنه إن كان صفةً تَقْصِي استحالة اتصافِ ذاته به^(٤)، وإن كان صفةً كمالٍ امتنع حُلُولُهُ عنه.

ومنها: نَقْيُ الْحَاجَةِ^(٥)، أي: وجوبُ الوجودِ يَدُلُّ على أنه تعالى لا يكون محتاجاً إلى غيره، لا في ذاته، ولا في صفةٍ حَقِيقَةٍ مُتِمِّكِنَةٍ

(١) وقد خالف في ذلك الكرامية وبعض الحنابلة. انظر: الاقتصاد للغزالي ص ٢٤، المحصل ص ٣٦٣، تلخيص المحصل ص ٢٦٣، شرح المقاصد ٤/٤٧.

(٢) وخالف في ذلك الكرامية. انظر: لمع الأدلة للجويني ص ٩٦، المحصل ص ٣٦٥، الصحائف الإلهية ص ٣٦٩، مطالع الأنظار ص ١٥٩.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) (١): بها.

(٥) انظر: الصحائف الإلهية ص ٣٦٩، كشف المراد ص ٢٧٢.

من ذاته، ولا في صفة كمالية إضافية لذاته؛ لأن كل من احتاج إلى شيء خارج، في صفة متمكنة من ذاته، مثل شكل أو حسن، أو صفة لها إضافة ما، كعلم أو عالمية أو قدرة أو قادية، فهو ممكن.

ومنها: نفى الألم مطلقاً^(١)، أي: وجوب الوجود يدل (١/٧٨) على أنه تعالى لا يتألم أصلاً؛ لأن الألم إدراك المتأني من حيث هو متأني، والله^(٢) تعالى منزّه عن أن يكون متأنيًا لشيء؛ إذ المبدأ لا يكون متأنيًا لما له المبدأ.

نفي الألم مطلقاً

وأما اللذة التي هي من تَوابع المزاج، فلا شك أنه يستحيل على الله تعالى، وأما اللذة^(٣) التي هي إدراك الكمال من حيث هو كمال، فلا شك أنها حاصلة^(٤) لله تعالى، وعَدَمُ إذن الشرع بإطلاق لفظ «المُتَلَذِّ» عليه، لا يدل على نفي معنى اللذة عنه.

نفي اللذة للمزاجية

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ٧٩، المحصل ص ٣٧٠، مطالع الأنظار ص ١٦٢.

(٢) (ب): لم.

(٣) (ب): وأنه.

(٤) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: وأما اللذة التي هي... أقول: وكذلك قال غيره من أسيختا. قلت: وهو محل إشكال، ولا تطلق عليه اللذة أصلاً، وأما العلم بالكمال فهذا داخل في أفراد متعلق صفة العلم. ويتقضي هذا أن يرجع المنزع في هذا لفظياً، وهو محل تأمل، والله تعالى أعلم» ب/ ١٤٠.

(٥) ما رجحه الشارح - تبعاً للمصنف - هو مذهب الحكماء وابن نوبخت وغيره من المتكلمين. والمشهور من مذهب المتكلمين إنكار حصول اللذة العقلية لله تعالى، بل ادعى الرازي أن قول الفلاسفة باطل بإجماع الأمة.

انظر: المحصل ص ٣٧٠، تلخيص المحصل ص ٢٦٧، كشف المراد ص ٢٧٣، الرسالة التبعية للهندي ص ٥٧.

في المعاني
والأحوال
والصفات
المرتبة من
الأعيان

ومنها: نقي المعاني، والأحوال، والصفات الزائدة في الأعيان.
مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري^(١): أن لله تعالى معاني قائمة
بذاته، هي^(٢): العلمُ والقدرة والإرادة والحياة والإدراك والكلام
والسمع والبصر، وغيرها من الصفات هي مقتضى القادرة والعالمية
والحيّة وغيرها من الأوصاف.
ومذهب أبي هاشم: أن لله تعالى أحوالاً^(٣)، يثُلُ العالميّة
والقادرة وغيرها، والحال لا يُعلم ولكن يُعلم الذاتُ عليها.
ومذهب طائفة من المعتزلة: أن لله تعالى صفات زائدة في
الأعيان.

واختار المصنّف نقي هذه الأمور، فإن وجوب الوجود دالٌّ على
نفيها، وذلك لأن هذه الأمور: إن كانت واجبة لذواتها لزم تعدُّد
الواجب، وقد أبطلناه، وإن كانت ممكنة لذواتها، فالموجب لها: إن
كان هو ذات واجب الوجود، لزم أن يكون الواحد المطلق قابلاً
(١٥٢/هـ) وفاعلاً، وهو باطل، أو غيره فيلزم افتقار الواجب إلى
غيره.

(١) انظر: أصول الدين للبخاري ص ٨٨، لمع الأدلة للجويني ص ٨٧، الاقتصاد
للغزالي ص ٤٢، المحصل ص ٤٢١، شرح النسبية الكبرى للنوسي ص ١٧١،
شرح المواقيت ٦٩/٤.

(٢) (ب): وهي.

(٣) ووافقه على ذلك جماعة من المعتزلة والكرامية، وبعض الأشاعرة كالقاضي
الباقلاني.

انظر: شرح الأصول الخمسة ص ١٨٢، نهاية الأقدام ص ١٣١، غاية المرام ص ٢٧.

ولأن وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء فيما له، فلا يكون مُتَقَرِّراً في العَالَمِيَّةِ إلى عِلْمٍ غيره، وكذلك في سائر الصفات.
 وإنما قَيَّدَ الصفاتِ بكونها زائدةً في الأعيان؛ لأنه تعالى مُتَّصِفٌ بأوصاف، لكنَّ تلك الأوصافَ عِيْنُ الذات بالحقيقة، ومغايرة لها بالاعتبار.

ولقائل أن يقول: لا نُسَلِّمُ أنه لا يجوز أن يكون قابلاً وفاعلاً، وإنما لا يجوز أن لو كان هو الواحد المطلق، وليس كذلك، فإن فيه اعتباراً آخر غير ذاته المخصوصة، وهو (١٥٧/ب) اعتبار الوجود المطلق المقول بالتشكيك، ويجوز أن يكون بهذا الاعتبار قابلاً وفاعلاً^(١).

❖ قال:

والرُّؤْيِيَّةُ، وَسُؤَالُ مُوسَى - عَلَيْهِ السَّلَامُ - لِقَوْمِهِ، وَالنَّظَرُ لَا يَبْدُلُ عَلَى الرُّؤْيِيَّةِ، مَعَ قَبُولِهِ التَّأْوِيلِ، وَتَمْلِيْقِ الرُّؤْيِيَّةِ بِاسْتِقْرَارِ الْمُتَحَرِّكِ لَا يَبْدُلُ عَلَى الْإِمْكَانِ، وَاشْتِرَاكِ الْمَمْلُوكَاتِ (١٤٣/ج) لَا يَبْدُلُ عَلَى اشْتِرَاكِ الْعِلَلِ، مَعَ مَنَعِ التَّمْلِيلِ وَالْحَضَرِ.

○ أقول:

قوله: «الرُّؤْيِيَّةُ» عَطِفَ عَلَى الْمَذْكُورَاتِ قَبْلَهُ، أَي: وَجُوبُ الوجود يَبْدُلُ عَلَى نَفْيِ رُؤْيَتِهِ تَعَالَى.

(١) من قوله: «ولقائل...» إلى هنا ساقط من (ج)، وهو مثبت في هامش (أ).

اختلفوا: في أنه تعالى هل^(١) يصح أن يكون مرتباً أم لا^(٢)؟
 فقالت الأشاعرة^(٣): نعم^(٤)، والباقون^(٥): لا، واختاره المصنف.
 والدليل عليه: أنه مُجَرَّد؛ لأنه واجب الوجوب، والمُجَرَّد لا
 يصح أن يكون مرتباً، لأن كل ما يصح^(٦) أن يكون مرتباً، صح أن
 يكون في جهة وحيد، ولا شيء من المُجَرَّد كذلك.
 استدلل الأشاعرة بالنقل والعقل:
 أما النقل: فقولهُ تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ﴿وَبِئْسَ الْاِنْتِظَارُ﴾^(٧).

لقد الأشاعرة
 على حواش
 رؤية الله تعالى

وَجَهَّ الاستدلال بالآية: أن موسى عليه السلام سأل^(٨) الرؤية، ولو
 لم تكن الرؤية جائزة، لكان سؤال موسى عليه السلام جَهْلًا وَعَبَثًا، ولا
 يجوز أن يُسَبَّ الْجَهْلُ وَالْعَبَثُ إلى الأنبياء.

(١) (ب) زيادة: هو.

(٢) (ب) أو لا.

(٣) انظر: الإنصاف للباقلاني ص ١٧٦، الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٣٣٥، لمح
 الأولة ص ١٠١، الاقتصاد للقرطبي ص ٣٣، نهاية الأقدام ص ٣٥٦، الأربعين
 للرازي ٢٦٦/١، غاية المرام ص ١٥٩، شرح المقاصد ١٨١/٤.

(٤) والأشاعرة قالوا بجواز رؤية الله - تعالى - منزهاً عن الماسة والمحاذة والجهة
 والمكان. وغالهم المشبهة والكرامية فأجازوا رؤية الله - تعالى - بناء على ما ذهبوا
 إليه من أنه في مكان وجهة. انظر: الصحائف الإلهية ص ٣٦٠.

(٥) انظر: المحيط بالكليف ص ٢٠٨، المغني لمبد الجبار ١٣٩/٤، شرح الأصول
 الخمسة ص ٢٣٢، كشف المراد ص ٢٧٤.

(٦) (هـ): صح.

(٧) سورة الأعراف: ١٤٣.

(٨) (ج): يسأل.

أجاب عنه: بأن سؤال موسى عليه السلام لأجل قومه، والذي يَدُلُّ على ذلك قوله تعالى حكاية عنه: ﴿أَتَرْكُنَا بِمَا هَلَكَ السَّفَهَاءُ يَتَى﴾^(١) وقوله حكاية عنهم: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾^(٣) إِنَّ رَبَّهَا نَاطِرَةٌ^(٤). وجه الاستدلال به: أن النظر: إما أن يكون عبارة عن الرؤية، أو عن تغليب الحَدَقَةِ نحو العَرْنِي، طلباً لرؤيته. فإن كان الأول فهو المطلوب، وإن كان الثاني تَعَدَّرَ حَمْلُهُ على ظاهره، فلا بد من حَمْلِهِ على الرؤية، التي هي مُسَبِّبَةٌ للنظر بالمعنى الثاني، وإطلاق اسم السبب على المُسَبَّب من أحسن وجوه المجاز.

أجاب عنه: بأن النظر لا يَدُلُّ على الرؤية، ولهذا يقال: «نَظَرْتُ إِلَى الْهِلَالِ فَلَمْ أَرَهُ»، وإذا لم يَدُلَّ النظرُ على الرؤية، لم تتعَيَّن الرؤية للإرادة، بل جاز أن يكون المرادُ غيرَها.

مع أن له تأويلاً آخر، وهو أن يُحْمَلَ «إِلَى» على واحدة^(٥) «الآلاء»، وحينئذ يكون المراد: وجوه يومئذ ناصرة نعمة ربها ناظرة، أي: منتظرة؛ أو يُحْمَلَ على حذف المضاف، وهو الثواب، وحينئذ يكون المراد: ناصرة إلى ثواب ربها ناظرة.

(١) سورة الأعراف: ١٥٥.

(٢) في جميع النسخ «فأخذتهم».

(٣) سورة البقرة: ٥٥.

(٤) سورة القيامة: ٢٢ - ٢٣.

(٥) ساقطة من (أ).

لا يقال^(١): التأويلان باطلان: أما الأول فلأن الانتظار سبب
 الغم، والآية مَسْوَقَةٌ لبيان النعم، وأما الثاني فلأن النظر إلى الثواب
 لابد وأن يُخْتَلَّ عَلَى رؤية الثواب؛ لأن تَقْلِيْبَ الْحَدَقَةِ نحو الثواب من
 غير الرؤية، لا يكون من النعم أَلْبَتَّة، وإذا وَجَبَ إِضْمَارُ الرؤية لا
 محالة، كان إِضْمَارُ الثواب إِضْمَاراً للزيادة من غير دليل.
 لانا نقول^(٢): الآية دالَّةٌ عَلَى أن الْحَالَ التي عَبَّرَ عنها سبحانه
 وتعالى بقوله: ﴿وَيُجِزُّ بِوَسْطِهَا ضِرَّةً﴾^(٣) سابقةً عَلَى حالةِ استقرار أهل الجنة
 فِي الجنة وَأَهْلِ النار فِي النار، بدليل قوله تعالى: ﴿وَيُجِزُّ بِوَسْطِهَا
 ضِرَّةً﴾ (١٥٣/هـ) بِأَيْرَةٍ ﴿تَنْظُرُ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾^(٤) أي: تَتَوَقَّعُ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا
 فَعْلٌ، هو فِي شدته وفضاعته فاقِرَةٌ داهية، تَقْصِمُ فَقَارَ الظَّهِيرِ، فإن فِي
 حال استقرار أهل النار فِي النار قد فُعِلَ بِهَا^(٥) الفاقرة، وإذا كانت تلك
 الحالة سابقةً عَلَى الاستقرار، كان انتظارُ النعمة بعد البشارة بِهَا سروراً
 يَنْشِئُ نضارةً للوجه.

ويُثَلُّ ذلك الانتظار لا يكون مُسْتَدْعِياً للغم، كما أن انتظارَ إكرام
 الملك وعطائه لا يكون مُوْجِباً للغم، إِذَا تَيَقَّنَ وَصُولَهُ إِلَيْهِ؛ وانتظارُ
 العذاب بعد الإنذار بوصولهِ غَمٌّ يَنْشِئُ بَسَارَةً للوجه، أي: شِدَّةُ
 عَجْوبِهِ، كانتظار عقوبة^(٦) الملك إِذَا تَيَقَّنَ عِقَابَهُ.

(١) الفائل هو الرازي فِي المحصل ص ٤٤٩.

(٢) هذا الجواب للطوسي فِي تلخيص المحصل ص ٣٢٠.

(٣) سورة القيامة: ٢٢.

(٤) سورة القيامة: ٢٤ - ٢٥.

(٥) (هـ): لَهَا.

(٦) (أ): عِقَاب.

ولا يُخْتِاجُ إلى إضمار الرؤية في النظر إلى الثواب بمعنى الانتظار؛ لأن النظر عبارة: إما عن الرؤية أو عن قلب الحَدَقَة، وقلب الحَدَقَة نحو الثواب بعد البشارة انتظاراً لوصوله من النعم؛ لما بينا.

وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرْنِي﴾^(١). وَجْه الاستدلال به: أنه تعالى عَلَّقَ الرؤيةَ باستقرار الجبل، وهو ممكن، والمُعَلَّقُ على الممكن ممكن، فالرؤية^(٢) ممكنة.

أجاب عنه: بأن تعلّق الرؤية باستقرار المُتَحَرِّكِ، لا يَدُلُّ على الإمكان.

تقريره: أنه عَلَّقَ الرؤيةَ باستقرار الجبل في حالة تحرّكه؛ لأن لفظة «إِنْ» إذا دخلت على الماضي صارت^(٣) بمعنى المستقبل، أي: لو^(٤) صار مُسْتَقَرّاً في المستقبل فسوف تراني، وما صار مُسْتَقَرّاً في الزمان المستقبل، وإلا لَوَجَبَ حُصُولُ الرؤية؛ لوجوب حصول المشروط عند حصول شرطه، الذي تَتِمُّ به عليّة العلة، فإن ما دَخَلَ «إِنْ» عليه هو شرطٌ تَتِمُّ به عليّة العلة، ولم يتحقق الحصول بالاتفاق، فلم يَسْتَقِرَّ الجبلُ، فيكون مُتَحَرِّكاً بالضرورة؛ إذ لا واسطة بينهما.

فإذن: حال ما عَلَّقَ الله تعالى الرؤيةَ (١٤٤/ج) باستقرار^(٥)

(١) سورة الأعراف: ١٤٣.

(٢) (ب): فإن الرؤية.

(٣) (ب): (هـ): صار.

(٤) (ب): إِنْ.

(٥) ساقطة من (أ) (ج).

الجبل^(١) كان مُتَحَرِّكًا، واستقرار المُتَحَرِّك من حيث هو مُتَحَرِّك محال،
فالتعليق عليه لا يَدُلُّ على إمكان الرؤية؛ لأن التعليق على الشرط
المتنع لا يَدُلُّ على إمكان المشروط.

وأما العقل^(٢): فلأن الجواهر والأعراض مُشْتَرَكَةٌ في (١٥٨/ب)
صحة الرؤية، وصحة الرؤية المُشْتَرَكَةُ بينهما، لا بد لها من علة
مشتركة، والمُشْتَرَكُ بينهما الحدوثُ أو الوجودُ، ولا يجوز أن يكون
الحدوثُ هو العلة المُشْتَرَكَةُ؛ لأن الحدوثَ أمرٌ عديمي، والعديمي
لا يجوز أن يكون علةً للوجودي^(٣)، فتعيّن أن تكون العلةُ هو الوجودُ،
وهو مُشْتَرَكٌ بين الواجب وغيره، فتكونُ صحةُ رؤية الواجب مُتَحَقِّقَةً.

وهذا الدليل ضعيف؛ إذ لا نُسَلِّمُ أن الوجودَ مُشْتَرَكٌ بين الواجب
والممكن، بل وجودُه الخاص مُخَالَفٌ لساثر الوجودات في الحقيقة،
فلم يلزم من كون وجود الجوهر والعرض علةً لصحة الرؤية كون وجوده
كذلك.

ولئن سُلِّمَ: أن الوجود مُشْتَرَكٌ، فلا نُسَلِّمُ أن صحة الرؤية في
الشاهد مُعَلَّلَةٌ بعلة، فإن الصحة من الاعتبار العقلية، فلا تَفْتَقِرُ إلى
علة.

ولئن سُلِّمَ^(٤): أن صحة الرؤية مفتقرة إلى علة، فلا نُسَلِّمُ أن العلة

(١) (أ) (ج): بالجبل.

(٢) قارن بالمحصل ص ٤٤٣.

(٣) عبارة الرازي في المحصل: «والحدوث لا يصلح للعلة؛ لأنه عبارة عن وجود

مسيرق بالعدم، والعدم السابق لا دخل له في التأثير» ص ٤٤٣.

(٤) (أ): وإن سلم.

هي الوجود، والاشتراك في المعلول لا يَقْتَضِي الاشتراك في العلة؛
لجواز تعليل الأمر المشترك بعلة مختلفة.

ولَئِنْ سُلِّمَ: اشتراك العلة، فلا نُسَلِّمُ حَضَرَ المشترك في الوجود
والحدوث.

ولَئِنْ سُلِّمَ: أن لا مُشْتَرَكَ غَيْرَهُمَا، فلا نُسَلِّمُ أن الحدوث
(١٥٤هـ) لا يَصْلُحُ للعلة؛ وذلك لأن الحدوث والصحة كلاهما
اعتباريان، والأمور الاعتبارية يجوز أن يكون بعضها علة لبعض.

ولَئِنْ سُلِّمَ: أن الحدوث لا يَصْلُحُ للعلة؛ فلا نُسَلِّمُ أن الجرم
مَرْتَبِيٌّ، بل المَرْتَبِيُّ^(١) الأضواء والألوان.

وَيُمْكِنُ مَنَعُ هذا الدليل من وجوه أخرى^(٢)، تَظْهَرُ لمن له أدنى
فِطْنة، فلا حاجة إلى ذكرها.

والْحَقُّ^(٣): أنهم إن أرادوا بالرؤية: الحال التي نَجِدُهَا عند إِبْصَارِ
الأجسام، فذلك لا تَصِحُّ في حق الله تعالى؛ لأن تلك الحالة^(٤) لا
تُتَصَوَّرُ إلا عند ارتسام صورة المرئي في العين، أو عند اتصال الشعاع
الخارج من العين إلى المرئي^(٥)، وذلك محال بالنسبة إلى الله تعالى.
وإن أرادوا بها: الكشف التام، فذلك حَقٌّ؛ لأن عند كَشْفِ^(٦)

وأي الخارج
في الرؤية

(١) زيادة: هي.

(٢) انظر: الأربعين للرازي ٢٦٨/١، الصحائف الإلهية ص ٣٦٣.

(٣) انظر هذا التحقيق في المحصل ص ٤٤٢.

(٤) (أ): (ج): الحال.

(٥) (ب): مرئي.

(٦) (ج): كشفه.

الغطاء وقطع العلائق، والانخراط في سِلْكِ الملا الأعلى، نصيرُ
المعارفُ يقينيةً، لا ريبَ فيها كالمُشاهدات.

وإن أرادوا بها أمراً آخرَ، وهي الحالة التي يجدها الإنسانُ
حينما^(١) يرى الشيء بعد علمه به، ففيه بحثٌ.

وذلك لأننا إذا عَلِمْنَا الشيءَ حَالاً ما لا نراه^(٢)، فلنا نُدْرِكُ تفرقة^(٣)
بين الحالتين، وتلك التفرقة لا يجوز عَوْدُها إلى ارتسام النَّسِجِ أو
خروج الشعاع، فهي عائدةٌ إلى حالة أخرى مُغايرة للحالة الحاصلة عند
العلم، ويمكنُ أن تَحْصَلَ تلك الحالة مع عدم الارتسام وخروج
الشعاع، فلا يَتَعَدُّ أن تَصِحَّ الرؤية بهذا الوجه على الله تعالى، لكن
يُتَاجُ إلى إثباتِ مُغايرة هذه الحالة للكشفِ التام.

• قال:

الصفات التي
يُذَلُّ وجوب
الوجود على
ثبوتها

وَعَلَى ثُبُوتِ الْجُودِ، وَالْمُلْكِ، وَالتَّامِّ وَقُوَّةِ، وَالْحَقِّيَّةِ،
وَالْخَبَرِيَّةِ، وَالْحِكْمَةِ، وَالتَّجَبُّرِ، وَالْقَهْرِ، وَالْقِيُومِيَّةِ.

○ أقول:

لَمَّا بَيَّنَّ الأمورَ المنفية عنه تعالى، التي يَدُلُّ وجوبُ الوجود على
نفيها، أشار إلى الأمور المُثَبِّتة التي يَدُلُّ على ثبوتها وجوبُ الوجود^(٤).

(١) (أ): حين.

(٢) (هـ) (ج): ما نراه.

(٣) (ب): بفرق.

(٤) انظر: المباحث المشرقية ٤٩٣/٢، شرح الإشارات للطوسي ٥٥٤/٣، كشف المراد

ص ٢٧٧، شرح التجريد للقوشجي ٣٠٤/٣.

فقوله: «على ثبوت» عَطَفَ على قوله «على نفي الزائده أي: وجوب الوجود يَدُلُّ على ثبوت هذه الأمور.

منها: الجُودُ، وهو^(١): إفادة ما ينبغي لا لِعَوَضٍ^(٢)، فقد^(٣) اعْتَرِ
في مفهومه ثلاثة أشياء: الإفادة، وأن يكون ما يفيدهُ المُفِيد شيئاً ينبغي
للمستفيد، أي: يكون مرغوباً فيه مُؤَثَّرًا بالقياس إليه؛ وأن لا يكون
لِعَوَضٍ.

الجمود

وواجب الوجود جواد؛ لأنه لو كان مستعيضاً بإفادة ما ينبغي
للممكنات، لكان ناقصاً بذاته مُتَكَمِّلاً بغيره، فيكون محتاجاً إلى
غيره، فلا يكون واجباً.

ومنها: المَلِكُ، أي: وجوب الوجود يدل على أنه مَلِكٌ؛ لأن
المَلِك هو الغني مطلقاً، ولا يستغني عنه شيءٌ في شيء، وله ذات كل
شيء.

الملك

ولا شك أن واجب الوجود كذلك؛ لِمَا عَرَفْتَ أنه لا يَنْقُصُ في
ذاته، ولا في هيئاتٍ مُتَمَكِّنَةٍ من^(٤) ذاته، ولا في هيئات كمالية إضافية
إلى غيره، وكل شيء يَنْقُصُ إليه؛ لأنه منه تعالى، أو مما منه، وكل
شيء غيره فهو مملوكٌ له.

(١) (ج): وهي.

(٢) هذا التعريف للجمود هو تعريف ابن سينا له في الإشارات. انظر: شرح الإشارات

للطوسي ٥٥٥/٣.

(٣) (ل): (ج): وقد.

(٤) (ج): في.

ومنها: التَّامُّ وَقَوْهٗ، أي: وجوبُ الوجودِ يَدُلُّ على أنه تعالى هو **تمام رتبة** التَّامُّ وفوقَ التَّامِّ؛ لأنَّ التَّامَّ: هو ما حَصَلَ له بالفعل جميعُ ما مِنْ شأنه أن يَحْصَلَ له، وواجبُ الوجودِ كذلك؛ إذ يمتنع عليه التَّغْيِيرُ والانْفِعَالُ والتَّجَدُّدُ. (١٤٥/ج).

وقَوْقُ التَّامِّ^(١): هو أن يَحْصَلَ منه جميعُ ما حَصَلَ لغيره من الكَمالاتِ، وواجبُ الوجودِ كذلك؛ لأنَّ الوجودَ كله مستندٌ إليه، مستفاد منه.

ومنها: الْحَقِّيَّةُ، أي: وجوبُ الوجودِ يَدُلُّ (١/٧٩) على أنه تعالى **حقيقة** حَقٌّ، أي: ثابتٌ دائماً، غيرُ قابلٍ للعدمِ والفناء، بل هو^(٢) أَحَقُّ من كلِّ حَقٍّ؛ لأنه مُحَقَّقٌ كُلُّ حَقٍّ.

ومنها: الْخَيْرِيَّةُ، أي: وجوبُ الوجودِ يَدُلُّ على أنه تعالى خَيْرٌ؛ **خيرية** (١٥٥/هـ) لأنَّ الخيرَ هو الوجودُ، والشرُّ هو العدمُ وفَقْدانُ الكَمالِ الذي يَنْتَجِئُهُ الشيءُ، وواجبُ الوجودِ وجودٌ مَخْصُصٌ، غيرُ فاقِدٍ^(٣) لما هو كمالٌ له، يستحيلُ عليه أن يُعَدَّمَ عنه شيءٌ.

ومنها: الْحِكْمَةُ، أي: وجوبُ الوجودِ يَدُلُّ على أنه تعالى حكيمٌ؛ **حكمة** لأنَّ الْحِكْمَةَ هي^(٤) الْعِلْمُ بالأشياءِ على ما هي^(٥) عليه، وإيجادُ الأشياءِ على أحسنِ النظامِ.

(١) (أ): التَّامُّ.

(٢) ساقطة من (أ) (ج).

(٣) (هـ) زيادة: للشيء.

(٤) (ب): هو.

(٥) ساقطة من (هـ).

ولاشك أن واجب الوجود يُعَلِّمُ جميع الأشياء، ويوجد الموجودات
على أبلغ النظام وأحسن الترتيب، فيكون حكيماً.

ومنها: التَّجَبُّرُ، أي: وجوب الوجود يدلُّ على أنه تعالى جبار؛
لأن الجبار هو الذي يَجْبُرُ الشيء على ما لا يقتضيه.

التجبر

ولا شك أن واجب الوجود كذلك؛ لأن كل موجود سواء لا
يقتضي الوجود، وهو يُوجِّدُهُ ويُجْبِرُهُ على الوجود، فإن وجود الكل
منه.

ومنها: الْقَهْرُ، أي: وجوب الوجود يدلُّ على أنه تعالى قاهر؛ لأنه
يَقْهَرُ عدمَ الممكنات بإعطاء الوجود، وإفاضته عليها.

القهر

ومنها: الْقِيُومَةُ، أي: وجوب الوجود يدلُّ على أنه تعالى قَيُّوم؛
لأنه هو القائم بذاته، الذي تقومُ به جميع الممكنات.

القيومية

• قال:

وَأَمَّا الْيَدُ، وَالْوَجْهُ، وَالْقِدَمُ، وَالرَّحْمَةُ، وَالْكَرَمُ، وَالرِّضَا،
وَالْتَّكْوِينُ، فَرَاغَةً إِلَى مَا تَقَدَّمَ.

صفات أخرى
واجبة إلى ما
تقدم

○ أقول:

ذَهَبَ الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ^(١) إِلَى: أَنَّ الْيَدَ صِفَةٌ مُغَايِرَةٌ
لِلْقُدْرَةِ، وَالْوَجْهَ صِفَةٌ مُغَايِرَةٌ لِلْوُجُودِ.

(١) انظر: رسالة أهل النفر للإمام الأشعري، بتحقيق: د. محمد السيد الجليليند ص ٧٦،
غاية المرام ص ١٣٥، كشف المرام ص ٢٧٩.

وذهب عبد الله بن سعيد^(١) إلى: أن القِدَمَ صفةٌ مغايرة للبقاء،
 وأن الرحمة والكرم والرضا صفاتٌ مغايرة للإرادة.
 وذهبت الحنفية^(٢) إلى: أن التكوينَ صفةٌ أزلية مغايرة للقدرة،
 وقد أخذوا هذه الصفة من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ
 لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٣) فجعلَ قولَ «كن» مُتَقَدِّمًا على الكَوْنِ، وهو المُسمَّى
 بالأمر والكلمة.
 قال المُصنَّف: هذه الصفات راجعة إلى ما تقدَّم^(٤).



-
- (١) انظر: المحصل ص ٤٣٧، كشف المراد ص ٢٧٩.
 (٢) انظر: كتاب التوحيد للماتريدي ص ٤٧، تبصرة الأدلة للنسفي ٣٠٦/١، شرح
 المقائد النفية للتضاواني ص ٣١٥، المسامرة في شرح المسامرة لابن أبي شريف
 ص ٩٠.
 (٣) سورة النحل: ٤٠.
 (٤) فاليد عبارة عن القدرة، والوجه عن الوجود، والقدم عن البقاء، والرحمة والكرم
 والرضا كل واحدة إرادة مخصصة، والتكوين ليس أمراً وراء القدرة والإرادة. شرح
 التجريد للقوشجي ٣٠٥/٣.

• قال:

الثَّالِثُ فِي أَعْمَالِهِ

الفِعْلُ ^(١) الْمُتَّصِفُ بِالزَّائِدِ: إِمَّا حَسَنٌ أَوْ قَبِيحٌ، وَالْحَسَنُ أَرْبَعَةٌ.

الفصل الثالث
في أعمال الله
تعالى

○ أقول:

لَمَّا قَرَعْنَا مِنَ الْفَصْلِ الثَّانِي، شَرَعْنَا فِي الْفَصْلِ الثَّالِثِ، الَّذِي هُوَ فِي أَعْمَالِهِ.

الفِعْلُ لَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَتَّصِفَ بِأَمْرٍ زَائِدٍ عَلَى الْحَدُوثِ، أَوْ لَا، وَالثَّانِي يَنْفُلُ أَعْمَالُ النَّائِمِ وَالسَّاهِي، وَالْأَوَّلُ: إِمَّا حَسَنٌ أَوْ قَبِيحٌ، لِأَنَّهُ: إِمَّا أَنْ يَتَعَلَّقَ بِفَعْلِهِ ذَمٌّ أَوْ لَا، الثَّانِي الْحَسَنُ، وَالْأَوَّلُ الْقَبِيحُ.

أنواع الفعل

وَالْحَسَنُ أَرْبَعَةٌ أَقْسَامٌ: وَاجِبٌ، وَمَنْدُوبٌ، وَمُبَاحٌ، وَمَكْرُوهٌ ^(٢).

أقسام الحسن

وَذَلِكَ لِأَنَّهُ إِمَّا: أَنْ يَسْتَحِقَّ بِفَعْلِهِ عَذَابٌ أَوْ لَا، وَالْأَوَّلُ وَاجِبٌ إِنْ اسْتَحَقَّ الذَّمَّ بِتَرْكِهِ، وَإِلَّا فَمَنْدُوبٌ، وَالثَّانِي مُبَاحٌ إِنْ لَمْ يَسْتَحِقَّ بِتَرْكِهِ مَذْمً، وَإِلَّا فَمَكْرُوهٌ، وَالْحَرَامُ مَا يَتَعَلَّقُ بِفَعْلِهِ ذَمٌّ. فَالْأَعْمَالُ الْحَسَنَةُ وَالْقَبِيحَةُ خَمْسَةٌ.

• قال:

وَهُمَا عَقْلِيَّانِ؛ لِلْعِلْمِ بِخُسْنِ الْإِحْسَانِ وَتُبَحِّ الظُّلْمِ مِنْ غَيْرِ

الحسن والعقليات
مطلبان

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) فِي كَوْنِ الْمَكْرُوهِ مِنَ الْحَسَنِ نَظَرٌ؛ إِذْ عَقَدَ ابْنُ السَّكَيْتِ فِي جَمْعِ الْجَوَامِعِ مِنَ الْقَبِيحِ، وَقَالَ إِمَامُ الْحَرَمِيِّ: لَيْسَ الْمَكْرُوهُ قَبِيحًا وَلَا حَسَنًا.

انظر: تشييف السامع للزركشي/١/٢٣١.

شَرَعَ، وَلِإِنْفَائِهِمَا مُطْلَقًا لَوْ تَبَيَّنَا شَرْعًا، وَلَجَازَ التَّمَاكُوسِ.

○ أقول:

اختلفوا في أن الحُسْنَ والقُبْحَ هل هما عَقْلِيَّانِ؟ على معنى: أن
كَوْنَ بعض الأفعال مُوجِبًا للمدح أو الذم: عقلي أو شرعي؟
فذهبت المعتزلة^(١) إلى الأول، والأشاعرة^(٢) إلى الثاني.

اِخْتَجَّتِ الْمُعْتَزِّلَةُ بِوُجُوهِ:

الأول: أن العِلْمَ بِحُسْنِ الإِحْسَانِ والعدل والصدق، وَقُبْحِ الإِسَاءَةِ
والظلم والكذب، بالمعنى المذكور، حَاصِلٌ بِالضَّرُورَةِ من غير
شَرْعٍ^(٣)، ولهذا يَعتَرَفُ مُنْكِرُ الشَّرَائِعِ به، ولو كان^(٤) يَحَسِبُ الشَّرْعَ، لما
عُلِمَ من غير الشَّرْعِ^(٥).

الثاني: لو تَبَيَّنَ الحُسْنُ والقُبْحُ شَرْعًا، لَزِمَ انْتِفَاؤُهُمَا مُطْلَقًا،
والتالي باطل بالاتفاق.

(١) وهو مذهب الكرامية والشيعية والخوارج والبراهمة والثنوية والتناسخية. انظر: شرح

الأصول الخمسة ص ٣٠٥، كشف المراد ص ٢٨١، الرسالة التبعية ص ١٠١.

(٢) انظر: نهاية الاقدام ص ٣٧٠، الأربعين للرازي ٣٤٦/١، غاية المرام ص ٢٣٤،

مطالع الأنظار ص ١٩٥، شرح المقاصد ٢٨٢/٤، شرح المواقي ١٤٥/٣.

(٣) (أ) (هـ): الشَّرْع.

(٤) (ج): كَانَا.

(٥) قال ابن جماعة في هامش «د»: «أقول: وقيل على هذا: الناس لم يتركوا سدى، بل

الشَّرَائِعَ لم تزل موجودة من لدن آدم إلى محمد عليهم الصلاة والسلام» ١٤٤ / ١.

بيان الملازمة: أنه لو ثبتا بالشرع لا بالعقل، لم يَحْكَمْ العقل (١٥٦/هـ) بِقُبْحِ الكَذِبِ، فجاز وقوعه من الله تعالى، فإذا^(١) حَكَمَ الشرع بِحُسْنِ شيءٍ أو قُبْحِهِ، لم يَجْزِمَ بِحُسْنِهِ أو قُبْحِهِ؛ لجواز صدور الكذب حينئذ من الشارع، فلم يثبت الحُسْنُ والقُبْحُ أصلاً.

الثالث: لو بَيَّنَّ الحُسْنُ والقُبْحُ بِحَسَبِ الشرع لا بالعقل، لجاز التَّعَاكُضُ فِي الحُسْنِ والقُبْحِ، بأن يكون ما يُعْتَقَدُ^(٢) حُسْنُهُ يكون قُبْحاً وبالعكس، فيجوز أن تكون أممٌ عظيمةٌ يَعْتَقِدُونَ حُسْنَ الإِسَاءَةِ وَقُبْحَ الإِحْسَانِ، كما وَقَعَ لنا اعتقادُ عكس ذلك، لكن التالي ظاهرُ الفساد^(٣) بالضرورة.

وفي هذه الوجوه نظرٌ.

أما الأول: فلا تُسَلَّمُ أن العِلْمَ بِحُسْنِ الإِحْسَانِ وَقُبْحِ الظُّلْمِ ضروري، ولهذا اتفق العقلاء على أن أمثالهما^(٤) من المشهورات الحقيقية، التي لولا الشرائع والأخلاق والانفعالات، لَمَا جَزَمَ العقلُ بها.

وأما الثاني: فلأنه بعد الشرع نَحْكُمُ جَزْماً بِحُسْنِ (١٤٦/ج) ما حَكَمَ الشرع بِحُسْنِهِ^(٥)، وَقُبْحِ ما حَكَمَ الشرع بِقُبْحِهِ^(٦).

(١) (أ): وإذا.

(٢) (أ): نعتقد.

(٣) (ب): لكن التالي باطل بالضرورة.

(٤) كذا في (أ)، وفي الباقي: أمثالها.

(٥) العبارة في (هـ): نحكم جزماً بحسن حكم الشرائع.

(٦) ساقطة من (ج).

وأما الثالث: فلا تُسَلَّمُ جوازُ التعاكس لو تَبَيَّنَا بِحَسَبِ الشَّرْعِ،
لجواز توافق جميع الشرائع فيه، والمنكرون للشرائع قد يُوافِقُونَ الشَّارِعَ
في بعض الأمور.

* قال:

وَيَجُوزُ التَّفَاوُتُ فِي الْعِلْمِ لِتَفَاوُتِ النَّصُورِ.

○ أقول:

هذا جوابُ اعتراض على أن العلمَ بِحُسْنِ الإحسان وقُبْحِ العُدوان
ضروري.

تقرير الاعتراض: أن العلمَ بِحُسْنِ الإحسان وقُبْحِ العُدوان، لو
كان ضرورياً، لما وَقَعَ التَّفَاوُتُ بينه وبين الْعِلْمِ بِأَن الْكُلَّ أعظمُ من
الجزء؛ لأن العلومَ الضرورية لا تتفاوت، والتالي باطل بالوجدان.

تقريرُ الجواب: أنه يجوز التفاوتُ في العلوم الضرورية، بسبب
التفاوت الواقع في تصوُّر أطرافها.

ولقائل أن يقول: إنا نَجِدُ التفاوتَ بعد تصوُّر الأطراف، على
الوجه الذي تَعَلَّقَ^(١) به الْحُكْمُ، فلو كان ضرورياً لما كان كذلك.

* قال:

وَارْتِكَابُ أَقَلِّ الْقَبِيحَيْنِ مَعَ التَّخَلُّصِ . وَالْجَبْرُ بَاطِلٌ .

(١) (ل): يتعلق.

○ أقول:

قوله: «وارتكاب أقل القبيحين» جوابٌ دليلٍ الأشاعرة، على أن حُسْنَ الصدق وقُبْحَ الكذب ليسا عقليين.

تقريرُ الدليل: أن حُسْنَ الصدق وقُبْحَ الكذب لو كانا عقليين، لَمَا اختلفا، أي: لَمَا حَسَنَ الكَذِبُ وَلَا قُبِحَ الصِّدْقُ؛ لأنَّ الأمورَ العقليةَ لَا تَخْتَلِفُ، والثَّالِثُ باطلٌ، فإنَّ الكَذِبَ قَدْ يَحْسُنُ، وَالصِّدْقُ قَدْ يَقْبُحُ، وذلك إِذَا تَصَمَّنَ الكَذِبُ إِنْقَادَ النَّبِيِّ، وَالصِّدْقُ إِهْلَاكَه.

تقريرُ الجواب: أنه إِذَا تَعَارَضَ القبيحان اِزْتَكَبَ الْعَقْلُ أَقْلَ القبيحين مع الشُّعُورِ بِقُبْحِ الْأَكْبَرِ، وهنا مَا صَارَ الكَذِبُ حَسَنًا وَالصِّدْقُ قبيحًا، بل عَارَضَ قُبْحُ أَكْبَرُ، فَارْتَكَبَ الْعَقْلُ الْأَقْلَ، فَإِنْ تَزَكَّ إِنجَاءُ النَّبِيِّ - مع القدرةِ عليه - قُبْحٌ عَظِيمٌ، وَارْتِكَابُ الكَذِبِ قبيحٌ، لَكِنَّ قُبْحَهُ أَقْلٌ^(١) (١٦٠/ب) بالنسبة إلى قُبْحِ تَزَكِّيِ إِنْجَاءِ النَّبِيِّ مع القدرة، فَارْتَكَبَ الْفِعْلُ الْأَوَّلُ مع الشُّعُورِ بِقُبْحِ الثَّانِي، على أَنَّهُ يُمَكِّنُ التَّخَلُّصَ عن الكَذِبِ بِالْإِعْرَاضِ، فَحِينَئِذٍ يَجِبُ التَّعْرِضُ، كَيْلَا يُرْتَكَبَ فِعْلُ الْقَبِيحِ، أعني: الكَذِبُ.

قوله: «والجبر باطل» هذا جوابٌ^(٢) دليلٍ آخرَ لهم.

تقريرُ الدليل: لو قُبِحَ الشَّيْءُ لَقُبِحَ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ مِنَ الْعَبْدِ، وَالثَّالِثُ بِقِسْمِهِ بَاطِلٌ: أَمَّا الْأَوَّلُ فمُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، وَأَمَّا الثَّانِي فَلأنَّ الْعَبْدَ

(١) (ب) (ج) (هـ) زيادة: من.

(٢) ساقطة من (هـ).

مجبوراً، فصدور الفعل منه واجب، فيكون مُضطراً، وبالاتفاق لا يَنْشُج
 من المضطر شيء.^(١)
 تقريرُ الجواب: أنا نَمُنَحُ بطلانَ القسم الثاني؛ لأن الجَبَر باطل؛
 لما^(٢) سيأتي.

✽ قال:

وَاسْتَغْنَاؤُهُ وَعِلْمُهُ - تَعَالَى - يَدْلَانِ عَلَى انْتِفَاءِ الْقُبْحِ عَنْ أَفْعَالِهِ،
 مَعَ قُدْرَتِهِ عَلَيْهِ لِعُمُومِ النَّسْبَةِ، وَلَا تُتَأْفَى الْاِمْتِنَاعَ اللَّاحِقَ. وَتَقْيُ
 الْفَرَضَ يَسْتَلْزِمُ الْعَبَثَ، وَلَا يَلْزَمُ عَوْدُهُ إِلَيْهِ.

○ أقول:

اختلفوا في أنه تعالى هل^(٣) يفعل القبيح أو لا ؟
 فذهبت الأشاعرة^(٤) إلى الأول، والمعتزلة^(٥) إلى الثاني. واختاره
 المُصَنِّفُ.

(١) (١): كما.

(٢) ساقطة من (١).

(٣) في إطلاق هذه النسبة نظر، فقد حكى الإيجي في المواقف الإجماع على أن الله لا
 يفعل القبيح، فأهل السنة قالوا: لا يفعل القبيح لأنه لا قبيح منه أصلاً، فلا يتصور
 منه القبيح، وأما المعتزلة فقد قالوا: ما هو قبيح منه يجب أن يتركه، وما هو واجب
 عليه يجب أن يفعله.

انظر: شرح المواقف ١٥٦/٣.

(٤) انظر: المحيط بالتكليف ص ٢٤٣، شرح الأصول الخمسة ص ٤٣١، كشف المراد
 ص ٢٨٣.

واختَجَّ عليه: بأنه تعالى مُسْتَفْنِي عن غيره، فبيحاً كان أو حسناً، (هـ/١٥٧) عالمٌ بِحُسْنِ الأفعال الحسنة، وَقُبْحِ الأفعال القبيحة، وقد عَلِمَ بالضرورة أن العالم بالقُبْحِ المستفني عنه لا يَصُدُّرُ عنه.

وأما الأشاعرةُ فلأنهم لَمَّا أسندوا جميعَ الممكنات الموجودة إلى الله تعالى، جوزوا صُدُورَ القُبْحِ عنه.

له تعالين قادر
على القبح

وذهب الجمهور^(١) إلى أنه تعالى قادر على القبيح، خلافاً للنظام^(٢)، فإنه قال: لا يَقْدِرُ على خَلْقِ القُبْحِ.

واختار المصنّف مذهب الجمهور.

واختَجَّ عليه - بما عَرَفَتْ - أن^(٣) نسبة القدرة إلى جميع الممكنات على السواء، والقابض منها، فيكون قادراً عليها.

اختَجَّ النظام: بأن فِعْلَ القبيح محال؛ لأنه يَدُلُّ على الجَهْلِ أو الحاجة، وكلاهما محال، وما يُؤدِّي إلى المحال محالٌ، والمحالُ غيرُ مقدور؛ لأن المقدورَ يصحُّ إيجاده، والمحالُ لا يصحُّ إيجاده.

أجاب عنه: بأن القُبْحَ محالٌ لغيره، والقدرة لا تنافي المحال بالغير؛ لأنه ممكن في نفسه، وإليه أشار بقوله «ولا تنافي الامتناع اللاحق».

(١) أي: جمهور المعتزلة، أو الموافقون لهم كما هو ظاهر.

(٢) وتابعه على ذلك الأسواري والجاحظ. انظر: المحيط بالتكليف ص ٢٤٤.

(٣) (ج): بأن.

واختلفوا: في أنه تعالى هل يَفْعَلُ لَفَرْضٍ أم لا؟

فذهب^(١) الأشاعرة^(٢) إلى الثاني، والمعتزلة^(٣) إلى الأول.

فإنهم قالوا: فَعَلَّ الحكيم لا يخلو عن^(٤) غَرْضٍ، هو الداعي إلى ذلك الفعل، وإلا لَزِمَ الترجيح من غير مُرَجِّح.

ومن القائلين^(٥) بالفرض: مَنْ ذهب إلى أن الفَرْضَ هو سَوْقُ الأشياء الناقصة إلى كمالاتها، فمن الكمالات ما لا يَخْصُلُ إلا بذلك السَّوْق، كما أن الجسم لا يمكن إيصاله من مكان إلى مكان إلا بتحريكه، وهو الفَرْضُ من تحريكه.

واخْتَجَّ الْمُصَنِّفُ على مذهب المعتزلة: بأن الفِعْلَ الخالي من^(٦) الفَرْض، الذي مِنْ شأنه أن يَضُدَّ عن^(٧) فاعله (ج/١٤٧) المختار لفَرْضٍ عَبَثٌ، والعَبَثُ على الحكيم محال^(٨).

(١) (هـ): فذهب.

(٢) قال الأمدى: «ووافقهم على ذلك طوائف الإلهيين وجهابذة الحكماء المتقدمين» غاية المرام ص ٢٢٤، وانظر: نهاية الأقدام ص ٣٩٧، المحصل ص ٤٨٣، مطالع الأنظار ص ١٩٦.

(٣) ووافقهم على ذلك أكثر الفقهاء، كما ذكر ذلك الرازي في المحصل ص ٤٨٣. وانظر: المغني لمبد الجبار ٤٨/٦، كشف المراد ص ٢٨٤.

(٤) (هـ): من.

(٥) قارن بتلخيص المحصل ص ٣٤٤.

(٦) (هـ): (ج): عن.

(٧) (ب): من.

(٨) ساقطة من (ج).

واحتجّ الأشاعرة: بأن كلَّ مَنْ كان يفعلُ لقرضٍ، كان مُستكَملاً بفعل ذلك الشيء، والمُستكَمَلُ بغيره ناقصٌ لذاته.

اجاب المُصنّف: بأنه إنما يكون مُستكَملاً بذلك الفعل، لو كان القرضُ عائداً إليه، أما إذا كان القرضُ عائداً إلى غيره، لا يكون مُستكَملاً بذلك الفعل.

✽ قال:

وإِرَادَةُ الْقَبِيحِ قَبِيحَةٌ، وَكَذَا تَرْكُ إِرَادَةِ الْحَسَنِ، وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ.

○ أقول:

الله يريد
الطاعات
ويكره
المعاصي

اختلفوا في أنه تعالى هل هو مريدٌ لجميع الكائنات، حَتَّى^(١) أو قبيحاً أو لا ؟

فذهبت الأشاعرة^(٢) إلى الأول، والمعتزلة^(٣) إلى الثاني، فإنهم قالوا: إن الله تعالى لا يريدُ القبيحَ، سواءً وَقَعَ أو لا، ويريدُ الحسنَ، سواءً وَقَعَ أو لا.
واختاره المُصنّف.

واحتجّ عليه: بأن إِرَادَةَ الْقُبْحِ قَبِيحَةٌ، فكما أن الله تعالى لا يفعلُ القبيحَ، كذلك لا يريدُ القبيحَ، وإِرَادَةُ الْحَسَنِ حَسَنَةٌ، كما أن تَرْكُ

(١) (ج) زيادة: كان.

(٢) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ١٤٥، لمح الأدلة ص ٩٧، الاقتصاد للغزالي ص ٨٩، المحصل ص ٤٧٢، مطالع الأنظار ص ١٩٣.

(٣) انظر: المحيط بالتكليف ص ٢٨٦، شرح الأصول الخمسة ص ٤٣١.

الْحَسَنُ قَبِيحٌ ، فكذا إرادةُ تَرْكِ الْحَسَنِ .

وأيضاً: أنه تعالى أَمَرَ الْكَافِرَ بِالْإِيمَانِ وَنَهَاهُ عَنِ الْكُفْرِ ، فلو لم يكن إيمانه مراداً ، لكان الأمرُ به قبيحاً ، ولو لم يكن كفره مكروهاً ، لكان النهي عنه قبيحاً .

قوله: «والأمر» عَطَفَ عَلَى قوله: «ترك» ، أي: وكذا الأمر بغير المراد والنهي عن المراد قبيحٌ .

• قال:

وَبَعْضُ الْأَفْعَالِ مُسْتَنَدَةٌ إِلَيْنَا ، وَالْمَغْلُوبَةُ غَيْرُ لَازِمَةٍ ، وَالْعِلْمُ تَائِعٌ .

○ أقول:

قوله: «وبعض الأفعال مستندة إلينا» إشارةٌ إلى جواب دليل على أن الله تعالى يريد القباح .

تقريرُ الدليل: أن الله تعالى فاعِلٌ لكل موجود ، ومن جملة الموجودات القبائح ، فيكون مريداً لها .

تقريرُ الجواب: أنا لا نُسَلِّمُ أن الله تعالى فاعِلٌ لكل موجود ، فإننا سَنُبَيِّنُ أن بعضَ الأفعال مستندةٌ إلينا .

وقوله: «والمغلوبية غير لازمة» أيضاً إشارةٌ إلى جواب دليل على أن الله تعالى يريد القبائح .

تقريرُ الدليل: أن الله تعالى لو لم يُردَّ الكفرَ من الكافر والمعصية من العاصي، وأراد إيمانَ الكافر وطاعةَ العاصي، وقد صَدَرَ الكفرُ من الكافر، والمعصيةُ من العاصي، لَزِمَ أن يَقَعَ خلافُ مرادِ الله تعالى، وأن يَقَعَ (١٥٨/هـ) مرادُ الكافر والعاصي، فيلزم أن يكون الله تعالى مغلوباً والكافرُ والعاصي (١٦١/ب) (١/٨٠) غالبان على الله تعالى.

تقريرُ الجواب: أن المغلوبيَّة غيرُ لازمة؛ وذلك لأن الله تعالى لم يُردَّ الطاعةَ والإيمانَ مطلقاً، حتى لو لم يَقَعَ تَلَزُّمُ المغلوبيَّة، بل أراد أن يَصْدُرَ الإيمانُ من الكافر بإرادته، والطاعةُ من العاصي بإرادته.

قوله: «والعلم تابع» أيضاً إشارةً إلى جواب دليل على أن الله تعالى يريد للعباد.

تقريرُ الدليل: أن الله تعالى عالمٌ بوقوع الكفر والمعصية، فيكون وقوعُ الكفر والمعصية منهما واجباً، وإلا لَجَازَ أن يَصِيرَ علمُه جهلاً، وإذا كان وقوعُ الكفر والمعصية واجباً، وَجَبَ أن يكون مُرادُ له تعالى ولا يكون وقوعُ الإيمان والطاعة مراداً له؛ لكونه محالاً.

تقريرُ الجواب: أن العلمُ تابعٌ للمعلوم لا يكون مُوجباً له، فلا يكون مُوجباً لوقوع الكفر والمعصية، فلا تكون الإرادة مُتعلِّقةً به.

❖ قال:

وَالصَّرُورَةُ قَاضِيَةٌ بِإِسْتِدَادِ أَفْعَالِنَا إِلَيْنَا، وَالْوُجُوبُ لِلدَّاهِي لَا يُتَنَافَى الْقُدْرَةُ كَالْوَاجِبِ، وَالْإِيجَادُ لَا يَسْتَلْزِمُ الْعِلْمَ إِلَّا مَعَ اقْتِرَانِ

مسألة أسهل
فيها

الْقَضِ تَبْكِي الْإِجْمَالِي، وَمَعَ الْاجْتِمَاعِ يَقَعُ مُرَادُهُ تَعَالَى، وَالْحُدُوثُ
اِغْتِيَابِي، وَامْتِنَاعُ الْجِسْمِ لِقَبْرِهِ، وَتَعَذُّرُ الشَّمَاثَةِ فِي بَعْضِ الْأَفْعَالِ
لِتَعَذُّرِ الْإِحَاطَةِ، وَلَا نِسْبَةَ فِي الْخَيْرِيَّةِ بَيْنَ فَعَلِنَا وَفَعْلِهِ، وَالشُّكْرُ عَلَى
مُقَدَّمَاتِ الْإِيمَانِ، وَالسَّنْعُ مُتَأَوَّلٌ وَمُعَارَضٌ بِمَعْنَاهُ، وَالتَّرْجِيحُ مَعْنَى.

○ أقول:

اختلفوا: في أن أفعال العباد هل هي مُسْتِنْدَةٌ إِلَيْهِمْ أَوْ^(١) لَا^(٢) ؟
فذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري إلى أنه: لا تأثير لقدرة العبد
في مقدوره أصلاً، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى.
وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني إلى: أن ذات الفعل واقعة بقدرة
الله تعالى، وكونه طاعة كالصلاة ومعصية كالزنا صفات تَقَعُ بقدرة
العبد.

وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى: أن ذات الفعل يَقَعُ بمجموع
القدرتين، أعني: قدرة الله تعالى وقدرة العبد.

(١) (ب): أم.

(٢) المذاهب التي ذكرها الشارح في هذه المسألة منقولة عن المحصل للرازي ص ٤٥٥
بتصرف يسير.

وانظر في هذه المسألة المهمة: مقالات الإسلاميين للأشعري ٢/٢١٩، الإنصاف
للباقلاني ص ١٤٤، أصول الدين للبخاري ص ١٣٤، المحيط بالتكليف ص ٣٤٠،
شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٣، نهاية الإقدام ص ٧٥، الأربعين للرازي ١/٣١٩،
مطالع الأنظار ص ١٩٠، شرح المقاصد ٤/٢١٩، شرح المواقيت ٣/١١٨، اللعة
في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد للحلي ص ٤٥.

وَذَهَبَ إِمَامُ الْحَرَمِينَ إِلَى: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُوجِدُ لِلْعَبْدِ الْقُدْرَةَ وَالْإِرَادَةَ، ثُمَّ تِلْكَ الْقُدْرَةُ وَالْإِرَادَةُ تُوجِبَانِ وَجُودَ الْمَقْدُورِ^(١).

وهذا موافقٌ لمذهب الحكماء، وأبي الحسين البصري من المعتزلة.
وَذَهَبَ جَمْهُورُ الْمُعْتَزِلَةِ إِلَى: أَنَّ الْعَبْدَ مُوجِدٌ لِأَفْعَالِ نَفْسِهِ، لَا عَلَى نَعْتِ الْإِيجَابِ، بَلْ عَلَى صِفَةِ الْاِخْتِيَارِ.
وَاخْتَارَهُ الْمُصَنِّفُ.

فَقَالَ: الضَّرُورَةُ قَاضِيَةٌ بِاسْتِنَادِ أَفْعَالِنَا إِلَيْنَا، فَإِنَّا نُذَرِكُ التَّفَرُّقَ بَيْنِ الْأَفْعَالِ الصَّادِرَةِ عَنَّا بِالْاِخْتِيَارِ، وَبَيْنِ أَفْعَالِ الْجَمَادَاتِ.

قَوْلُهُ: «وَالْوَجُوبُ لِلدَّاعِي لَا يَنَافِي الْقُدْرَةَ كَالْوَاجِبِ» إِيْشَارَةٌ إِلَى جَوَابِ اعْتِرَاضِ (١٤٨/ج) لِلْمُخَالَفِينَ.

تَقْرِيرُ الْاِعْتِرَاضِ: أَنَّ الْعَبْدَ حَالٌ الْفِعْلُ لَا يَخْلُو: مِنْ^(٢) أَنْ يَكُونَ مُمْكِنًا مِنْ تَرْكِهِ أَوْ لَا، فَإِنْ كَانَ الثَّانِي فَلَمْ^(٣) يَكُنِ الْفِعْلُ مَقْدُورًا لَهُ، عَلَى مَعْنَى إِنْ شَاءَ فَعَلَّ وَإِنْ شَاءَ تَرَكَ؛ وَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُفْتَقِرًا فِي تَرْجِيحِ الْفِعْلِ عَلَى التَّرْكِ إِلَى مُرْجِّحٍ، لَزِمَ التَّرْجِيحُ بِلَا

(١) شكك السنوسي والباجوري وغيرهما في صحة ما نسب إلى الباقلاني والأستاذ وإمام الحرمين من الأقوال، وذكروا أنهم موافقون للأشعري في رايه.

قال السنوسي: «وبالجملة، فالذي أقطع به من غير تردد، تنزه هؤلاء الأئمة عما نقل عنهم، ولعل ذلك إنما صدر عنهم في مناظرة جدلية لإفحام خصم قويث منافرة للحق، فاحتالوا لسوقه إلن الحق بتدريج، ولهذا قال المشايخ: لا ينقل عن العالم ويجعل مقبلاً له ما يصدر منه على سبيل البحث» شرح التنوية الكبير ص ٢٨٥، وانظر كذلك: حاشية الباجوري على الجوهرة ص ٦٩.

(٢) (ب): إِمَا.

(٣) (هـ): لَمْ.

مُرْجَع؛ وإن افْتَقَرَ عاد التَقْصِيمُ، ولا يَسْتَلْسَلُ بل ينتهي إلى مُرْجَح لا يكون من العبد، وحينئذ يَجِبُ الفعلُ به، وإلا يلزم الترجيحُ بلا مُرْجَح، فلا يتمكن من تركه، فلا يكون مقدوراً له.

تقريرُ الجواب^(١): أن وجوبَ وقوع الفعل بِحَسَبِ الدَّاعِي؛ لأنه متى حَصَلَ الدَّاعِي - وهو الإرادةُ - وَجَبَ الفعلُ، ومتى لم يَحْصُلْ امتنع، والتمكُّنُ من الفعل والترك بالنسبة إلى القدرة، فلا يكون الوجوبُ منافياً للقدرة، وذلك كما في حَقِّ الواجب.

قوله: «والإيجاد لا يستلزم العلم» إشارة إلى جواب اعتراض آخر لهم.

تقريرُ (هـ/١٥٩) الاعتراض: أن العبدَ لو كان مُوجِداً لأفعال نفسه، لكان عالِماً بتفاصيلها؛ إذ لو جازَ إيجادُ الفعل بدون العلم به، لجاز بالنسبة إلى إيجاد الله تعالى، فلم يلزم عالِميةُ الله تعالى، لكن التالي باطل، فإن المُتَحَرِّكَ لا يَعْلَمُ تفاصيلَ الحركات الصادرة عنه.

تقريرُ الجواب: أن الإيجاد لا يَسْتَلْزِمُ عِلْمَ المُوجِدِ بالمُوجَد، ولا يَلْزَمُ نَقْيَ عالِميةِ الله تعالى؛ لأن مُثْبِتِي العالِميةِ لا يستدلون بالإيجاد عليها، بل بإحكام الفعل وإتقانه.

نعم الإيجادُ مع القَضْيِ مستلزمٌ للعلم، لكن يكفي العلمُ الإجمالي، والحركات الجزئية الصادرة عنا مع اقتران القصد بها، تكون معلومة لنا على سبيل الإجمال.

(١) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: وتقرير الجواب... أقول: ولك أن تقول: هذا الجواب إنما هو على مذهب أبي الحسين البصري، ولا يبطل به قول جميع المعتزلة، والكلام في إبطال قول سائرهم لا في إبطال كلامه» ب/١٤٦.

قوله: «ومع الاجتماع يقع مراده» إشارة أيضاً إلى جواب اعتراض آخر لهم.

تقرير الاعتراض: إذا أراد العبد تسكين جسم، وأراد الله تعالى تحريكه: فلما أن لا يَقَع مراد أحدهما، وهو محال؛ لأن المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر، فلو امتنع مراد كل واحد^(١) منهما لَزِم وقوع مراد كل منهما، وأنه محال. وأيضاً: يلزم أن لا يكون الجسم متحركاً ولا ساكناً، وهو محال.

أو يَقَع مراد كل منهما، فيلزم أن يكون الجسم في زمان واحد متحركاً وساكناً معاً، وهو محال.

أو يَقَع مراد أحدهما دون الآخر، وهو محال أيضاً؛ لأن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في المقدور، فوقع^(٢) أحد المرادين دون الآخر ترجيح بلا مُرَجِّح.

تقرير الجواب: أنه يَقَع مراد الله تعالى دون العبد عند اجتماع القدرتين، ولا نُسَلِّم أن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير، بل هما متفاوتتان في القوة والضعف، ولذلك يَقْدِرُ قَادِرٌ (١٦٢/ب) على حركة في مسافة مُدَّة، لا يَقْدِرُ قَادِرٌ آخر عليها في تلك المدة.

قوله: «والحدوث اعتباري» هذا أيضاً جواب اعتراض أورده القدماء^(٣).

(١) ساقطة من (أ) (ج).

(٢) (ب): ووقع.

(٣) أي: قدام الأشاعرة، كما في كشف المراد ص ٢٨٨.

تقريرُ الاعتراض: أن الفاعل يَجِبُ أن يكون مُخالفًا لفعله، في الجهة التي بها تَعَلَّقَ الفعلُ، وهو الحُدُوثُ، فيجب أن يكون الفاعل للحدوث مُخالفًا لفعله في الحدث، والعبد مُخَدَّثٌ، فلا يكون فاعلاً للفعل الحادث.

تقريرُ الجواب: أن الحُدُوثَ اعتباري، والفاعل لا تأثير له فيه، بل إنما يُؤثِّرُ في الماهية بأن يُوجِدَها^(١).

قوله: «وامتناع الجسم لغيره» هذا أيضاً جوابُ اعتراض لهم.

تقريرُ الاعتراض: أن العبد لو كان فاعلاً ومُخَدِّثاً لأفعاله، لَصَحَّ^(٢) أن يكون مُخَدِّثاً للجسم؛ لأن العلةَ المُصَحِّحةَ لتَعَلُّقِ الإيجاد بفعل نفسه هي الحدث، وهو مُتَحَقِّقٌ في الأجسام.

تقريرُ الجواب: أن امتناعَ صدور الجسم عن العبد بسبب الغير، وهو أن الجسم لا يجوز أن يَصُدَّرَ عن الجسم، كما بَيَّنَّا، فلا يلزم من تحقُّقِ العلة المُصَحِّحة - أعني: الحُدُوثَ - جوازُ صدور الجسم عن العبد؛ لتحقق المانع.

قوله: «وتعذر المماثلة» هذا^(٣) أيضاً جوابُ اعتراض لهم.

تقريرُ الاعتراض: أن فعل العبد لو كان واقعاً بقدرته، لما تَعَذَّرَ عليه أن يَفْعَلَ في الزمان الثاني، ومَثَل ما فَعَلَ في الزمان الأول؛ لوجود

(١) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: بأن يوجد». أقول: ورد هذا بأن «أن يوجد» من مقولة «أن يفعل» وقد اختار المصنف فيما تقدم أنه أمر اعتباري، والفرس أن الفاعل لا يؤثر فيه ب/ ١٤٧.

(٢) في غير (أ): يصح.

(٣) ساقطة من (ه).

القدرة في الزمان الثاني أيضاً، لكنَّ التالي باطل، فإنَّنا لا نَكْتَسِبُ في الزمان الثاني مِثْلَ ما كَتَبْنَا في الزمان الأول، بل تَفَاوَتْ في وَضْعِ الحروف وتركيبها ومقاديرها.

تقريرُ الجواب: أن بعض أفعال العبد لا تَتَعَدَّرُ فيه المماثلة، مثل كثير من الحركات، وَبَعْضُهَا يَتَعَدَّرُ فيه المماثلة، وَتَعَدَّرُ المماثلة لا يكون بسبب عدم وقوعه بالقدرة، بل بسبب تعذر الإحاطة الكلية بما فَعَلَ في الزمان الأول.

قوله: «ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وبين فعله تعالى» هذا أيضاً (١٦٠هـ) جوابُ اعتراض لهم.

تقرير الاعتراض: لو كان العبد فاعلاً لأفعاله، لكان بعضُ أفعالنا خيراً من فعله تعالى.

بيانُ المُلازمة: أن الإيمانَ فَعَلُ العبد، والحيواناتِ المؤذية من أفعال الله (١٤٩ج/ج) تعالى، والإيمانُ خَيْرٌ من الحيواناتِ المؤذية^(١)، والتالي باطل بالإجماع.

تقريرُ الجواب: أنه لا نسبة بين فعلنا وفعل الله تعالى في الخيرية، فإنهما لا يكونان من نوع واحد.

قوله: «والشكر على مقدمات الإيمان» أيضاً^(٢) جوابُ اعتراض لهم.

(١) (ب): الحيوان المؤذي.

(٢) (ج): هذا أيضاً.

تقريرُ الاعتراض: لو كان العبد فاعلاً لأفعال نفسه، لكان فاعلاً لإيمانه، ولو كان فاعلاً لإيمانه، لما وَجَبَ شُكْرُ الله تعالى على الإيمان، والتالي باطل بالإجماع.

بيانُ الملازمة: أنه لا يَجِبُ شُكْرُ الغير على فعل نفسه.

تقريرُ الجواب: أن الشكر على مقدمات الإيمان، من تعريفه إياه، وتمكينه منه، وحصول أسبابه.

قوله: «والسمع» أي: الدلائل السمعية التي تَمَكَّنُوا بها، في أن أعمال العباد مخلوقة لله تعالى، مُتَأَوَّلٌ، ومُعَارَضٌ بمثلها، والترجيحُ معنا.

أما الدلائل السمعية التي تَمَكَّنُوا بها، فمنها: قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ ^(١) ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ ^(٢) ﴿وَمَنْ يُرِيدْ أَنْ يُمِغِّلْهُ يُمِغِّلْهُ مِغْلًا مَكِينًا﴾ ^(٣) ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ^(٤) ﴿فَقَالَ لِمَا يُرِيدُ﴾ ^(٥) وهو يريد الإيمان، فيكون الإيمانُ فِعْلُهُ، فيكون الكفرُ أيضاً فِعْلُهُ، إذ لا قائل بالفرق.

وهذه الآياتُ مُتَأَوَّلَةٌ، قد ذَكَرَ العلماءُ تأويلَهَا في الْمُطَوَّلَاتِ.
ولها تأويلٌ على سبيل الإجمال، وهو: أن الفعلَ يجوز أن يَسْتَنِدَ

(١) سورة الرعد: ١٦، وسورة الزمر: ٦٢.

(٢) سورة البقرة: ٧.

(٣) سورة الأنعام: ١٢٥.

(٤) سورة الصافات: ٩٦.

(٥) سورة هود: ١٠٧.

إلى ماله مَدْخَلٌ فيه في الجملة، ولا شك أن الله تعالى مُبْدِئُ لجميع
 الممكنات، ينتهي إليه الكل، فلهذا السبب جاز استناد أفعال العباد
 إليه.

وأما الآيات التي يُعَارَضُ بها، فمنها قوله تعالى: ﴿قَوْلِيلٌ لِلَّذِينَ
 يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ ^(١) ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ ^(٢) ﴿وَلَا يَأْتِ اللَّهَ
 لَمْ يَكُ مُمْفِرًا بِقَمَّةٍ أَتَمَّهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُفَرِّدُوا مَا بَيْنَهُمْ﴾ ^(٣) ﴿وَبَلَّ سَوَكَتَ
 لَكُمْ أَنْفُسَكُمْ أَمْرًا﴾ ^(٤) ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ﴾ ^(٥) ﴿مَنْ يَمَلَّ سَوْمًا
 يُجْزَى يَوْمَ﴾ ^(٦) ﴿كُلُّ أَتْرَافٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ﴾ ^(٧) ﴿وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ شَيْءٍ
 إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ ^(٨) ﴿أَلَيْسَ تُخْزِي كُلَّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ ^(٩) ﴿أَلَيْسَ
 تُخْزِي مَنْ كَفَرَتْ مَا كُفِّرُوا قَمَلُونَ﴾ ^(١٠) ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ ^(١١) ﴿وَمَا مَنَعَ
 النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا﴾ ^(١٢) ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا﴾ ^(١٣) وقول موسى لهارون

(١) سورة البقرة: ٧٩.

(٢) سورة الأنعام: ١١٦.

(٣) سورة الأنفال: ٥٣.

(٤) سورة يوسف: ١٨، ٨٣.

(٥) سورة المائدة: ٣٠.

(٦) سورة النساء: ١٢٣.

(٧) سورة الطور: ٢١.

(٨) سورة إبراهيم: ٢٢.

(٩) سورة غافر: ١٧.

(١٠) سورة الجاثية: ٢٨.

(١١) سورة البقرة: ٢٨.

(١٢) سورة الإسراء: ٩٤.

(١٣) سورة النساء: ٣٩.

﴿مَا سَأَلَكَ إِذْ دَأَبَهُمْ حَبْلُوا﴾^(١) وقوله ﴿فَمَا لَمْ تَعَنِ التَّنْكِهَ مُرْصِينَ﴾^(٢)
﴿فَمَا لَمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^(٣) ﴿عَمَّا آتَاهُ عَلَيْكَ لِمَ أَذِنَتْ لَهْمُ﴾^(٤) ﴿لَرَّحْمِيمَ مَا
أَمَلَ اللَّهُ لَكَ﴾^(٥) ﴿لَمْ تَلِيْشُونَ الْحَقَّ بِالْبَطِيلِ﴾^(٦) ﴿فَمَنْ سَاءَ فَلْيُؤْمِنِ وَمَنْ
سَاءَ فَلْيُكْفَرْ﴾^(٧) ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^(٨) ﴿اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ
وَرَسُولُهُ﴾^(٩) ﴿لِمَنْ سَاءَ يَنْكَرُ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾^(١٠).

وامثال هذه الآيات في القرآن المجيد أكثر من أن تُحصَى.

قوله: «الترجيح معنا» لأن التكليف إنما يَمُّ بإضافة الفعل إلينا،
وكذا الوعد والوعيد، والثواب والعقاب.

والْحَقُّ^(١١) في هذه المسألة: أن لا جَبَر ولا تفويض^(١٢)، بل أنْزَر

(١) سورة طه: ٩٢.

(٢) سورة المدثر: ٤٩.

(٣) سورة الانشقاق: ٢٠.

(٤) سورة التوبة: ٤٣.

(٥) سورة التحريم: ١.

(٦) سورة آل عمران: ٧١.

(٧) سورة الكهف: ٢٩.

(٨) سورة فصلت: ٤٠.

(٩) سورة التوبة: ١٠٥.

(١٠) سورة المدثر: ٣٧.

(١١) انظر هذا التحقيق في: مطالع الأنظار ص ١٩٣، شرح المقاصد ٤/ ٢٦٣.

(١٢) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: أن لا جبر ولا تفويض... أقول: المنفي: هو
محض كل واحد منهما، والمثبت المتوسط الذي هو منزلة بين المنزلتين: هو
التوزيع، بأن يكون جبراً من وجه وتفويضاً من آخر، وعزاء شيخنا أكمل الدين تلميذ
الشارح - رحمة الله تعالى عليهما - إلى السادة الحنفية رضوان الله تعالى عليهم»
١٤٨/ب.

بين الأمرين؛ وذلك لأن لقدرة العبد تأثيراً في أفعال نفسه، لكن قدرته على الفعل لا تكون مقدورة له، بل يخلقها الله تعالى فيه، فلقدرة الله تعالى أيضاً مدخل في صدور الفعل عنه، فلا يكون جبراً صِرَفاً ولا تفويضاً صِرَفاً، بل أُمِرَ بين الأمرين.

• قال:

وَحُسْنُ الْمَذْحِ وَالذَّمُّ (١٦٣/ب) عَلَى الْمُتَوَلَّدِ يَفْتَضِي الْعِلْمَ بِإِصْطَاتِهِ إِنِنَّا، وَالْوُجُوبُ بِاخْتِيَارِ السَّبَبِ لَاحِقٌ، وَالذَّمُّ فِي إِقَاءِ الصَّبِيِّ عَلَيْهِ لَا عَلَى الْإِحْرَاقِ.

مسألة المتولد

○ أقول:

الفعل ينقسم إلى: مباشرة، ومتولد، ومُخْتَرَع. فالفعل الحادث ابتداءً بالقدرة في محلّها هو المباشرة، كالاتِّعَاد. والفعل الحادث الذي (١٦١/هـ) وقع بحسب فعل آخر، هو المتولد، كالحركة الصادرة بسبب الاعتماد. والفعل الحادث بالقدرة من غير أن يختص بمحلّها، هو المُخْتَرَع.

واختلفوا: في أن المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشرة أولاً؟

فلنبحث المعتزلة^(١) إلى أنه من فعلنا كالمباشرة.

وزعمت الأشاعرة^(٢) إلى أن المتولد من فعله تعالى.

= وانظر في منفع الحنفية: تبصرة الأدلة للسني ٢/٦٣٨، إشارات المرام للبياض ص ٢٥٦.

(١) وهم جمهور المعتزلة. انظر: المحيط بالتكليف ص ٣٩١، كشف المراد ص ٢٩١.

(٢) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ١٣٧، المحصل ص ٤٧٣، شرح المقاصد ٤/٢٧١.

واختار المصنّف مذهب المعتزلة.

وَدَعَى الضرورة فيه؛ فإن^(١) حُسْنَ المدح على بعض الأفعال
المُتَوَلَّدَة والذم لبعضها، يَدُلُّان (١/٨١) على العلم بأن المُتَوَلَّد مضاف
إلينا، فلو لم يكن العلم بإضافة المُتَوَلَّد إلينا حاصلًا، لما حُسِّن المدح
على بعضها والذم^(٢) لبعضها.

قوله: «والجواب باختيار السبب لاحق» إشارة إلى جواب دَخَلِ
مُقَدَّر.

تقريره: أن المُتَوَلَّد غير مقدور لنا؛ لأنه لم يَصِح وجوده وعلمه
شيئًا؛ لأن عند سببه - أعني: الأمر الذي حَصَلَ بسببه المُتَوَلَّد - وَجَبَ
المُتَوَلَّد، فلا يَصِح تركه منا، فلا يكون مقدورا لنا.

تقرير الجواب: أن الوجوب إنما يكون باختيار السبب،
والوجوب باختيار السبب وجوب لاحق، لا ينافي الإمكان الذاتي، فلا
يكون مُنافيًا لكونه مقدورًا.

قوله: «والذم في إلقاء الصبي» هذا جواب عن دَخَلِ مُقَدَّر.

تقريره: أن حُسْنَ المدح والذم لا يَدُلُّان (ج/١٥٠) على العلم
بإضافة المُتَوَلَّد إلينا؛ وذلك لأن حُسْنَ الذم للمُتَوَلَّد حاصل، وإن عَلِمْنَا
استناده إلى غيرنا، فإننا نَدُّم على إلقاء الصبي في النار إذا احترق بها،
مع أننا نَعْلَمُ أن المُحْرِقَ غير المُلْقِي.

(١) (ب) (هـ) (ج): بان.

(٢) (أ): أو الذم.

تقرير الجواب^(١): أن الذم للإلقاء لا للإحراق، فإن الإحراق عند الإلقاء حسن؛ لما فيه من مراعاة العادات وعدم انتقاضها.

❖ قال:

وَالْقَضَاءُ وَالْقَدَرُ إِنْ أُريدَ بِهِمَا خَلْقُ الْفِعْلِ لَزِمَ الْمُحَالُ، أَوْ
الْإِزْمَامُ صَحَّ فِي الْوَاجِبِ خَاصَّةً، أَوْ الْإِعْلَامُ صَحَّ مُطْلَقًا. وَقَدْ بَيَّنَّ
أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيٌّ - كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ^(٢) - فِي حَدِيثِ الْأَصْبَغِ.

القضاء والقدر

○ أقول:

القضاء^(٣) يُطلق على معانٍ:

منها: خَلْقُ الْفِعْلِ والإتمام، قال الله تعالى: ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ
سَمَوَاتٍ﴾^(٤) أي: خلقهن وأتمهن.

سائر القضاء

ومنها: الإلزام، أي: الإيجاب، قال الله تعالى: ﴿وَقَعَىٰ رُبُّكَ الْآلَ
تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾^(٥) أي: أوجب ربك أن لا تعبدوا.

ومنها: الإعلام، قال الله تعالى: ﴿وَقَضَّيْنَا إِلَيْكَ بَيِّنَاتٍ لِّتُرَىٰ بِلِكِّ
الْكِتَابِ﴾^(٦) أي: أعلمناهم.

(١) قال ابن جماعة في هامش ٥٥٨: «قوله: تقرير الجواب... يورد على هذا: أنه يصح أن

يقال: حسن المدح والذم في كل موضع إنشأه على المتولد منه لا المتولدة» أ/١٤٩.

(٢) (هـ): رضي الله عنه، (ج): عليه السلام.

(٣) انظر في القضاء والقدر: الإنصاف للبافلاني ص ١٦٦، المحيط بالتكليف ص ١٤٢.

شرح المقاصد ٢٦٥/٤، اللعة للحلي ص ٣٢.

(٤) سورة فصلت: ١٢.

(٥) سورة الإسراء: ٢٣.

(٦) سورة الإسراء: ٤.

وَالْقَدَرُ يُطْلَقُ أَيْضاً عَلَى مَعَانٍ:

منها: الْخَلْقُ، قال الله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾^(١).

ومنها: الْكِتَابَةُ، قال الشاعر:

وَأَعْلَمُ بَأَنَّ ذَا الْجَلَالِ قَدْ قَدَرَ

فِي الصُّحُفِ الْأُولَى الَّتِي كَانَ سَطَرَ^(٢)

ومنها الْبَيَانُ، قال الله تعالى: ﴿لَا أَمْرَآتُهُ قَدْ رَزَمْنَاهَا مِنَ الْغَنَمِ﴾^(٣)

أَي: بَيَّنَّا^(٤).

إِذَا عَرَفْتَ ذَلِكَ: فَمَنْ قَالَ بِالْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ، إِنْ أَرَادَ بِهِمَا الْخَلْقَ

وَالْإِبْجَادَ، عَلَى مَعْنَى أَنْ أَفْعَالُ الْعِبَادِ كُلُّهَا مَخْلُوقَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى فَهُوَ بَاطِلٌ؛

لَمَّا بَيَّنَّا.

وَأِنْ أَرَادَ بِهِمَا الْإِجْبَابَ وَالْإِلْزَامَ، فَهُوَ صَحِيحٌ فِي الْفِعْلِ الْوَاجِبِ

خَاصَّةً، دُونَ غَيْرِهِ مِنَ الْأَفْعَالِ، مِنَ الْمُنْدُوبِ وَالْمُبَاحِ وَغَيْرِهِمَا.

وَأِنْ أَرَادَ بِهِمَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى بَيَّنَّاهَا وَكَتَبَهَا، وَأَعْلَمَ بِأَنَّهُمْ سَيَفْعَلُونَهَا،

فَهُوَ حَقٌّ، يُدَلُّ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَنْ يَنْفَعَهُمْ إِلَّا عِنْدَكَ خِزْيَتُهُ وَمَا

نُزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾^(٥).

وَأَعْلَمُ: أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ بَيَّنَّ مَعْنَى الْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ

(١) سورة فصلت: ١٠.

(٢) البيت للمعراج بن روبة التميمي، الراجز المشهور. انظر: لسان العرب ٤٢/٧ بولاق.

(٣) سورة النمل: ٥٧.

(٤) (ج): بيناها.

(٥) سورة الحجر: الآية ٢١.

في حديث الأصم^(١)، مَنْ أَرَادَ أَنْ يَطْلُعَ عَلَيْهِ فَلْيَرْجِعْ إِلَى كَلَامِهِ ﷺ.

(١) هو أصم بن نباتة الحنظلي المجاشعي الكوفي، أبو القاسم. كان علياً شرطه الإمام علي رضي الله عنه، وروى عنه. قال ابن حبان: قُتِبَ بحب علي فأتى بالطامات، فاستحق الترك، واتهمه أبو بكر بن عياش بالكذب، وقال البزار: أكثر أحمديه من علي لا يروها غيره.

انظر: ميزان الاعتدال للذهبي ٢٧١/١، تهذيب التهذيب لابن حجر ٣٦٣/١.

ونصر حديث الأصم كما في شرح المقاصد: «أن شيخاً قام إلى علي بن أبي طالب بعد انصرافه من صفين، فقال: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام، أكان بقضاء الله وقدره؟ فقال: والذي فلق الحية وبرأ النسمة، ما وطننا موطناً ولا هبطنا وادياً، ولا علونا قلعة إلا بقضاء وقدر. فقال الشيخ: عند الله احتب عتائي، ما أرى لي من الأجر شيئاً. فقال له: مه أيها الشيخ!! عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين. فقال الشيخ: كيف والقضاء والقدر سابقنا! فقال: ويحك لملك ظننت قضاء لازماً وقدرأ حتماً، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والوعد والوعيد، والأمر والنهي، ولم تأت لائمة من الله لعنّب، ولا محمداً لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء، ولا المسيء أولى بالذم من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان، وجنود الشياطين وشهود الزور، وأهل العمى عن الصواب، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها. إن الله أمر تخييراً ونهي تحذيراً، وكلف يسيراً، لم يُنَصْ مغلوباً ولم يُطْعَ مستكبراً، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثاً، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار. فقال الشيخ: وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما؟ قال: هو الأمر من الله والحكم، لم تلاقه تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْنَاكَ إِلَّا صَبْرًا وَلَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾ سورة الإسراء: الآية ٢٣. شرح المقاصد ٢٦٩/٤.

ثم قال التفتازاني تعليقاً على دلالة هذا الحديث: «قلنا: ما ذكر لا يدل إلا على القول بأن فعل العبد إذا كان بقضاء الله - تعالى - وقدره وخلقه وإرادته، يجوز للعبد الإقدام عليه، ويبطل اختياره فيه، واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس، فليظهر أن هذا قول المعتزلة أم المجبرة». شرح المقاصد ٢٦٩/٤.

قال:

والإِضْلَالُ إِشَارَةٌ إِلَى خِلَافِ الْحَقِّ، وَفِعْلُ الضَّلَالَةِ، وَالْإِهْلَاكُ. فهم الإنسان وَالْهُدَى مُقَابِلٌ. وَالْأَوَّلَانِ مَنَعِيَّانِ عَنْهُ تَعَالَى.

أقول:

اختلفوا: في أن الإضلال والهدى ^(١) هل هما فعل الله تعالى أم

لا؟

والإضلال يطلق على معان ثلاثة:

الأول: الإشارة إلى خلاف الحق، وإلباس الحق بالباطل.

الثاني: فعل الضلالة في الإنسان.

الثالث: الإهلاك (١٦٢/هـ) والبطلان، قال الله تعالى: ﴿قَدْ يَنْبَغِي

أَعْيُنَكُمْ﴾ ^(٢) أي: لن ^(٣) يُبْطِلَهَا.

والهدى مُقَابِلٌ له، فَيُطْلَقُ على مُقَابِلَاتِ المعاني الثلاثة المذكورة ^(٤): الإشارة إلى الحق ورفع الإلباس، وفعل الهداية، وعدم الإهلاك والإبطال.

(١) قال ابن جماعة في هامش ٤٥: «أقول: الإضلال: خلق الضلال في العبد، والهدى:

خلق الهداية فيه. ويصح إسنادهما إلى الله - تعالى - عند أهل السنة، خلافاً للمعتزلة،

وهي فرع مسألة خلق الأفعال» ب/ ١٤٩.

وانظر في الهداية والإضلال: أصول الدين للبغدادي ص ١٤٠، كتف المراد ص

٢٩٥.

(٢) سورة محمد: ٤.

(٣) (ب) (هـ): لم.

(٤) (ب): زيادة: وهي.

والإضلال بالمعنيين الأولين منفيان عنه ^(١)؛ لأنهما فيحان، وقد عرفت أنه تعالى مُنَزَّهٌ عن فعل القبيح.

وأما الهدى فيجوز أن يُسَدَّ إليه تعالى بالمعاني الثلاثة، فإنه نَصَبَ الدلالة، وأشار إلى الحق، وَقَعَلَ الهداية الضرورية في العقل ^(٢)، ولم يَقَعَلَ الإيمانَ فيهم؛ لأنه كَلَّفُوا به، ولم يُبْطِل عملهم.

فإذا قيل: إنه تعالى يَهْدِي المؤمنين؛ يُرَادُّ به الهدى بالمعاني المذكورة، وإذا قيل: يُضِلُّ العصاة؛ يُرَادُّ به أنه يهلكهم ويعاقبهم.

❖ قال:

وَتَقْذِيبُ غَيْرِ الْمُكَلَّفِ قَبِيحٌ، وَكَلَامُ نُوحٍ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - مَجَازٌ، وَالْخِدْمَةُ لَيْسَتْ عَقُوبَةً، وَالتَّبَعِيَّةُ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ جَائِزَةٌ.

نظير خبر
المكلف ليح

○ أقول:

اختلفوا: في أن الله تعالى هل يُعَذِّبُ غَيْرَ الْمُكَلَّفِ؟
فذهب الحشوية ^(١) إلى أن الله ^(٢) تعالى يُعَذِّبُ أطفال الكفار.

(١) كذا في (ج)، وفي (أ) (هـ): الفعل.

(٢) في كشف المراد ص ٢٩٦: بعض الحشوية، ثم قال: «ويلزم الأشاعرة تجويزه». وهو إن أراد الجواز العقلي فَسَلَّم، فقد قال الهندي في الرسالة التبعية: «يجوز على الله تعالى إيلام البريء من غير جرم سابق وثواب لاحق عقلاً» ص ١٠٨. أما إن أراد الجواز الشرعي، ففيه خلاف، وإن كان التحقيق أنهم من أهل الجنة، قال الإمام النووي: «وأما أطفال المشركين ففيهم ثلاثة مذاهب: قال الأكثرون هم في النار تبعاً لأبائهم، وتوضعت طائفة فيهم، والثالث - وهو الصحيح الذي ذهب إليه المحققون - أنهم من أهل الجنة» شرح صحيح مسلم ٢٠٧/١٦.

(٣) (ج): أنه.

فردة^(١) المصنف بأن تعذيب غير المُكَلَّف قبيح عفاً، فلا يصدُر

من الله تعالى .

واختجَّت الحسَنِيَّةُ بوجوه:

الأول: قوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام ﴿وَلَا يَلِدْكَ إِلَّا فَاجِرًا

كَفَّارًا﴾^(٢) والفاجر والكافر يعذبهما الله تعالى .

أجاب^(٣): بأن كلام نوح مجازٌ، فإنه سَمَّاهُما فاجراً وكفَّاراً؛ لأن

مصيرهما إلى الفجور والكفر (١٦٤/ب)، تسميةً للشيء باسم ما يؤول إليه .

الثاني: أن أطفال الكفار تَسْتَحْدِثُهُمْ بما يُوجِبُ عقوبتهم .

أجاب: بأن الخِدْمَةَ ليست عقوبةً للطفل، بل تكون إصلاحاً له،

كالْقَصْدِ والحِجَامَةِ .

الثالث: أن حُكْمَ الطفل حُكْمُ أبيه، فيعذبه الله تعالى كأبيه .

ولمَّا قلنا: إن حُكْمَهُ حُكْمُ أبيه؛ لأنه مُنْعٍ من الدفن والتوارث

والتزويج والصلاة عليه كأبيه .

أجاب: بأن التبعية في بعض الأحكام جائزة، ولا يُلْزَمُ منه التبعيةُ

في سائر الأحكام والتعذيب .

* قال:

والتَّكْلِيفُ حَسَنٌ؛ لِاشْتِمَالِهِ عَلَى مَصْلَحَةٍ لَا تَخْصُلُ بِدُونِهِ، بحث التكليف

بِخِلَافِ الْجَرْحِ ثُمَّ التَّدَاوِي، وَالْمُعَاوَصَاتُ وَالشُّكْرُ بِاطِّل .

(١) (ل): ورده .

(٢) سورة نوح: ٢٧ .

(٣) (ل): فأجاب المصنف، (ج): وأجاب المصنف .

حسن التكليف ○ أقول:

اختلفوا في أن التكليف حَسَنٌ أو لا (١)؟^(٢)
واختار المصنّف الأول.

التكليف مأخوذ من الكُلْفَة، وهي المشقة، ومعناه: إرادة مُزْجِ
تجب طاعته - على جهة الابتداء - ما فيه مَشَقَّةٌ، بشرط الإعلام.
فيندرج في قوله: «من تجب طاعته»: الله، ورسوله، والإمام،
والسيد، والوالد. ويخرج عنه غيرهم.

وشرط الابتداء؛ لأن إرادة هؤلاء إنما تكون تكليفاً (١٥١/). إذا
لم يَشَقَّ غيرُه إلى إرادة، فهذا لا يقال للأب إذا أمر ابنه بالصلاة: إنه
مُكَلَّفٌ له؛ لأن إرادة الله تعالى للصلاة سابقة على إرادة الأب.

واعتبارُ المشقة إنما هو لِتَحَقُّقِ أصل مفهوم التكليف.
واشترط الإعلام؛ لأن المُكَلَّفَ إذا لم يَعْلَمْ إرادة المُكَلِّفِ
بالفعل، لم يكن مُكَلَّفًا.

واختجَّ المصنّف على أن التكليف حَسَنٌ؛ لأنه مشتمل على
مصلحة لا تَحْصُلُ بدون التكليف، وهي التعريضُ لمنافع عظيمة، لا
تَحْصُلُ بدون التكليف.

ومنها: استحقاقُ التعظيم، فإن التفضُّلَ بالتعظيم من غير استحقاق

(١): (ج) أم لا.

(٢) لم يختلف أصحاب الديانات في حسن التكليف، ولا يتصور أن ينكره أحد إلا
البراهمة، بناء على إنكارهم حسن البعة. انظر: توفيق المراد للحسيني ص ٥٨٤.

قبيحٌ، سواءً كان ممن يستحيل عليه (١٦٣/هـ) النفع أو الضرر، أو كان من غيره؛ ومنها التعظيم المُستَحَقُّ، فلأنه لا يمكن أن يتحصَّلَ بمجرَّد التفصُّل من غير الاستحقاق.

قوله: «بخلاف الجرح ثم التداعي، والمعاوضات والشكر باطل» إشارة إلى أجوبة اعتراضات.

أحدها: أن التكليف لأجل النفع، بمثابة جرح الإنسان غيره ثم تداعيه، فكما أن ذلك قبيحٌ، فكذلك التكليف.

الثاني: أن التكليف لأجل إصالح النفع بمثابة المعاوضات، والمعاوضات يشترط فيها رضا المتعاضين، فكذلك التكليف، ينبغي أن يُشترط فيه رضا المُكَلَّف والمُكَلِّف، فالتكليف^(١) بدون رضا المُكَلَّف قبيحٌ.

الثالث: أتأ لا نُسلِّم أن التكليف لأجل إصالح النفع، ولم لا يجوز أن يكون التكليف شكراً على النعم السابقة؟

والجواب عن الأول: أن الجرح مضرٌ صِرْفَةً، والتداعي لا يكون إلا التخلص من تلك المضرة؛ بخلاف التكليف، فإن فيه منافع عظيمة، ليس هو التخلص من المشقة الحاصلة بسببه.

ومن الثاني: أن المعاوضات تحتاج إلى رضا الجانبين؛ لاختلاف أغراض الناس في المعاملات، بخلاف التكليف، فإن الثواب الحاصل بسببه لم يختلف^(٢) العقلاء في اختياره، فلم يَخُتَج إلى رضا المُكَلَّف.

(١) (هـ): والتكليف.

(٢) (ب): يخلف.

وعن الثالث: أن الشكر باطل؛ لأن الشكر لا تُشترط فيه المشقة، ولو كان التكليف شكراً، لخرج النعمة - بسبب وقوع المشقة في مقابلها - عن كونها نعمة.

❖ قال:

وَلَأَنَّ النَّوْعَ مُخْتِاجٌ إِلَى التَّعَاوُدِ الْمُتَعَدِّمِ لِلشُّعْنِ النَّافِعِ
اسْتِمَالُهَا فِي الرِّيَاضَةِ، وَإِدَامَةِ النَّظَرِ فِي الْأُمُورِ الْعَالِيَةِ، وَتَذَكُّرِ
الْإِنذَارَاتِ الْمُتَعَدِّمَةِ لِإِقَامَةِ الْعَدْلِ مَعَ زِيَادَةِ الْأَجْرِ وَالتَّوَابِ.

بيان حسن
التكليف على
طريقة حكماء
الإسلام

○ أقول:

أراد أن يُبَيِّنَ إلى حُسْنِ التكليف، على طريقة حكماء الإسلام^(١).
بيان ذلك: أن الله تعالى خَلَقَ الإنسانَ، بحيث لا يَسْتَقِلُّ وحده
بأمر معاشه؛ لأنه يحتاج إلى غذاء ولباس ومسكن وسلاح، كلها
صِنَاعِي، ليس كسائر الحيوانات، التي يكون^(٢) ما تحتاج إليه من الغذاء
والمسكن والسلاح طبيعياً^(٣).

والشخص الواحد لا يمكنه القيام بإصلاح تلك الأمور وترتيبها،
إلا في مدة لا يُعْكِفُ أن يعيشَ تلك المدة^(٤)، وإن أمكن فهو مُتَعَمِّرٌ
جداً، لكنها تيسر لجماعة^(٥) يَتَعَاوَدُونَ وَيَتَشَارَكُونَ في تحصيلها،

(١) انظر: شرح الإشارات للطوسي ٨٠٣/٣.

(٢) (ب): لا يكون.

(٣) (ب): صناعاً بل طبيعياً.

(٤) في شرح الإشارات للطوسي زيادة: فاقداً لإياها. ٨٣/٣.

(٥) (ب): بجماعة.

بحيث يَزْرَعُ ذاك^(١) لهذا، وَيَخْبِرُ هذا لذلك، وَيَخِيطُ واحدٌ لآخر، وَيَتَّخِذُ الآخرُ الإبرةَ له، وعلى هذا قياسُ سائرِ الأمور، فَيَسِمُ أمرُ معاشٍ كُلٌّ من بني نوعه باجتماعٍ ومعارضةٍ ومعاوضةٍ.

فإذن: الإنسانُ مُحتاجٌ بطَبْعِهِ في معاشه إلى اجتماع، تَتَبَرَّرُ بسببه المعارضة والمعاوضة والمعاوضة، ولذلك قيل: الإنسانُ مَدْنِيٌّ بالطبع، فإن التمدُّنَ عندهم عبارة عن هذا الاجتماع.

واجتماعُ الناس على المعارضة والمعاوضة والتعاوض^(٢)، لا يَنْظُمُ إلا إذا كان بينهم معاملةٌ وعدلٌ؛ لأن كُلَّ واحدٍ يَشْتَهِي ما هو محتاجٌ إليه، وَيَقْضِبُ على مُزَاجِهِ، وَيَخْتَارُ جميعَ الخيرات والسعادات لنفسه، فإن الخير مطلوب لذاته، وحصولُ المطالب الجسمانية لواحدٍ يَسْتَدْعِي فواتها عن غيره، فلهذا يؤدي إلى المزاحمة.

والإنسانُ إذا زُوِجَ على ما يشتهيه، غَضِبَ على المُزَاجِمِ، فتدعو^(٣) شهوته وغضبه إلى الجور على الغير، لِيَسْتَبِدَّ بذلك المُشْتَهَى، فيقع من ذلك الهَرْجُ والتنازع، وَيَخْتَلُّ أمرُ الاجتماع، وهذا الاختلال لا يندفع إلا إذا اتفقوا على معاملةٍ وعدل، فلا بد منهما.

والمعاملةُ والعَدْلُ (١٦٤هـ) غيرُ متناولين للجزئيات التي لا تنحصر، فلا بد من قانون كلي، هو السنةُ والشَرْعُ؛ فإذا نال من سنة

(١) (هـ): ذلك.

(٢) (ب): والمعاوضة.

(٣) في شرح الإشارات للطوسي: «وتدعوه شهوته وغضبه» ٣/٨٠٤.

وشرع، والشرع لا بد له من شارع، يُسَمَّى^(١) ذلك على الوجه الذي (١٦٥/ب) ينبغي^(٢)؛ فلاذن لا بد من شارع.

ثم إنهم لو تنازعوا في وَضْعِ السَّنَةِ والشرع، لَوَقَعَ الْهَزَجُ، فينبغي أن يَتَنَازَرَ الشَّارِعُ منهم باستحقاق الطاعة؛ لينقاد الباقون إليه في قبول السنة (١٥٢/ج) والشرع، وذلك الاستحقاق إنما يَتَقَرَّرُ باختصاص بآيات، تَدُلُّ على أنه من عند ربهم، وتلك الآيات هي معجزاته.

ثم إن الجمهورَ من الناس يَسْتَحْقِرُونَ إِخْلَالَ^(٣) العدل النافع لهم في أمورهم، التي بِحَسَبِ النوع، إذا استولى عليهم الشوق إلى ما يحتاجون إليه بِحَسَبِ الشخص، فيَقْدِمُونَ على مخالفة الشرع، وإذا كان للمطيع والعاصي ثواب (١/٨٢) وعقاب، يَحْمِلُهُمُ الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية، كان انتظام الشرع بذلك أتمَّ من الانتظام بدونه.

فَوَجَبَ أن يكون للمطيع والعاصي جزاء من عند الإله، العليم بما يُبْدُونَهُ أو يُخْفُونَهُ، من أقوالهم وأفعالهم وأفكارهم، القدير على مجازاتهم ومكافأاتهم، الغفور لِمَنْ يستحق المغفرة، المنتقم ممن يستحق الانتقام.

وَوَجَبَ أن تكون معرفة المُجَازِي والشارع واجبةً عليهم، ولا يُشْغِلُهُمْ بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة أنه واحد حَقٌّ لا شبه له، ولا يُكَلِّفُهُمْ أن يُصَدِّقُوا بوجوده؛ وهو غير مُشَارٍ إليه في مكان، ولا

(١) (أ): يبين.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) (أ): إخلال.

منقسم، ولا خارجَ العالم ولا داخلَه، ولا شيئاً من هذا الجنس، فإنه ينظم عليهم الشغل، ويؤقِّضُ الدينَ، ويؤقِّضهم فيما لا مخلصَ عنه، ويغلُ هذه المعرفة قلما تكون يقيناً^(١)، فلا يكون ثابتاً، فينبغي أن يكون معها سببٌ حافظ لها، وهو التذكار المُجامع للتكرار. وما اشتمل عليهما إنما يكون عبادةً مُذكَّرةً للمعبود، مُكرَّرةً^(٢) في أوقات متتالية؛ كالصلاة وما يجري مجراها.

فإذن: ينبغي أن يكون الشارحُ داعياً إلى التصديق بوجود خالق عليم قدير، وإلى الإيمان بشارع مُرسَلٍ إليهم من عنده صادق، وإلى الاعتراف بوعد ووعيد، وثواب وعقاب أخرويين، وإلى القيام بعبادات يذكُرُ فيها الخالقُ بنعوت جلاله، وإلى الانقياد لسته، التي يحتاج إليها الناس في معاملتهم^(٣)، حتى تستمِرَّ بذلك الدعوةُ إلى العدل المقيم لنظام أمور النوع.

وتلك السنة استعمالها نافعٌ في أمور ثلاثة:

الأول: رياضة القوى النفسانية، بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب، وعن التخيُّلات والتوهُّمات، والإحساسات والأفاعيل، المثيرة للشهوة والغضب، المانعة عن توجُّهِ النفس الناطقة إلى جَنَّاتِ القُدس.

الثاني: إدامة النظر في الأمور العالية، المُقدَّسة عن العوارض المادية والكذورات الحسية، المؤدية إلى ملاحظة المَلَكُوت.

(١) في غير (هـ): يقيناً.

(٢) (ج): متكررة.

(٣) (ج): معاملاتهم.

الثالث: تَذَكُّرُ إنذاراتِ الشارع، ووعده للمحسن ووعده للمسيء، المستلزمة لإقامة العدل، مع زيادة الأجر الجزيل والثواب العظيم في الآخرة.

فهذا بيانُ حُسْنِ التكليف، على رأي حكماء الإسلام.

✽ قال:

وَوَاجِبٌ لِرُجْرِهِ عَنِ الْقَبَائِحِ.

التكليف واجب

○ أقول:

اختلفوا: في أن التكليف واجب أم لا؟
فذهب^(١) الأشاعرة إلى الثاني^(٢)، والمعتزلة إلى الأول^(٣).
واختاره المصنف.

واحتج عليه: بأنه لو لم يُكَلِّف الله تعالى العبدَ، الذي^(٤) كَمَلَتْ شرائطُ التكليف فيه، لما كان زاجراً عن القبائح، بل مُغْرِياً بها، والتالي باطل.

أما المُلازمةُ: فلأن الله تعالى جَعَلَهُ كَامِلَ العقل، مانلاً إلى مقتضى الشهوة والغضب من^(٥) القبائح، فلو لم يُتَمَرَّزْ (هـ/١٦٥) في عقله وجوبُ الواجب، وحرمةُ القبائح، والمواخظةُ بإخلال الواجب،

(١) (أ): فذهب.

(٢) انظر: لمع الأدلة للجويني ص ١٠٨، المحصل ص ٤٨١.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٥٠٩، كشف المراد ص ٣٠٠.

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) (هـ): عن.

وارتكاب القبائح، لصَدَرَ القبائح دائماً من العبد، فلم يكن هو زاجراً
عن القبائح، بل مُغرياً بها.
وأما بيانُ بطلانِ التالي: فلأن تَرَكَ الرَّجَرَ عن القبائح، والإغراء
بها قبيحٌ، والله تعالى مُنَزَّهٌ عن القبيح.

✽ قال:

وَشَرَائِطُ حُسْنِهِ: انْتِقَاءُ الْمَفْسَدَةِ، وَتَقَدُّمُهُ، وَإِمْكَانُ مُتَعَلِّقِهِ،
وَيُبُوْثُ صِمَؤَ رَائِدَةٍ عَلَى حُسْنِهِ، وَعِلْمُ الْمُكَلَّفِ بِصَفَاتِ الْفِعْلِ وَقَدْرِ
الْمُسْتَحَقِّ عَلَيْهِ، وَامْتِنَاعُ الْقَبِيحِ عَلَيْهِ، وَقُدْرَةُ الْمُكَلَّفِ عَلَى الْفِعْلِ،
وَعِلْمُهُ بِهِ، وَإِمْكَانُهُ وَإِمْكَانُ الْأَلَّةِ.

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إلى شرائط حُسْنِ التكليف^(١).

منها: ما يَرْجِعُ إلى نفسِ التكليف، ومنها: ما يَرْجِعُ إلى الفعلِ
المُكَلَّفِ به، ومنها ما يَرْجِعُ إلى المُكَلَّفِ، ومنها ما يَرْجِعُ إلى المُكَلَّفِ.

أما ما يَرْجِعُ إلى نفسِ التكليف فأمران:

الأول^(٢): انتقاءُ المفسدة، بأن لا يكون التكليفُ مفسدةً للمُكَلَّفِ،
بأن يكون مُوجِباً للإخلالِ بتكليفٍ آخر له، وأن لا يكون مفسدةً لمُكَلَّفٍ
آخر.

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ٢٠٩، كشف المراد ص ٣٠٠، شرح التجريد
للقوشجي ٣/٣١٥.

(٢) (ب): فالأول.

والثاني: تَقْدُمُ التكليف على الفعل زماناً، يَتِمَكَّنُ المُكَلَّفُ فيه من الاستدلال به، لِثَبَاتِ الفعلِ زمانَ وَجوبٍ إيقاعه فيه.

وأما ما يَرْجِعُ إلى الفعلِ فأمران أيضاً:

الأول: إمكانُ وجوده، وإليه أشار بقوله: «وإمكان متعلقه»، فإن التكليفَ بالمحال خالي عن الفائدة.

الثاني: اشتغالُ الفعلِ على صفة زائدة (١٥٣/ج) على حُسْنِهِ، بأن يكون واجباً أو مندوباً، إن كان التكليف بفعل، وبأن يكون قبيحاً أو يكون الإخلال به أولى من فعله؛ إن كان التكليف بترك فعل.

وأما ما يَرْجِعُ إلى المُكَلَّفِ: فهو أن يكون عالِماً بصفات الفعل؛ لثَلَا يُكَلَّفُ بارتكاب القبايح، واجتناب الواجب والمندوب، وأن يكون عالِماً بِقَدْرِ ما يُسْتَحَقُّ على الفعل من الثواب؛ لثَلَا يَنْقُصُ^(١) (١٦٦/ب) فيكون جَوَراً، وأن يكون القبيحَ ممتنعاً عليه؛ لثَلَا يُخِلُّ بالواجب، فلا^(٢) يَثْبُتَ المستحق للثواب.

وأما ما يَرْجِعُ إلى المُكَلَّفِ: فهو أن يكون قادراً على الفعل، وأن يكون عالِماً به أو متمكناً من العلم، وأن يَتِمَكَّنَ من آلة الفعل، إن كان الفعلُ ذا آلة.

❁ قال:

وَمُتَعَلِّقُهُ: إِثْمًا حِلْمٌ: إِثْمًا^(٣): عَقْلِيٌّ أَوْ سَخِيٌّ، وَإِثْمًا ظَنٌّ، وَإِثْمًا هَمَلٌ.

معلمي التكليف

(١) (ج): يتضمن الثواب.

(٢) (هـ): ولا.

(٣) ساقطة من (ب).

○ أقول:

أي: متعلق التكليف: إما علم، وإما ظن، وإما عمل.
أما العلم فهو: إما عقلي يَسْتَقِلُّ العقلُ بتحصيله، كالعلم بوجود
الإله، وكونه قادراً عالماً، وإما سمعي لا يَسْتَقِلُّ العقلُ بتحصيله، ولا
سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشرع، وتصديق من النبي، مثل علم
المعاد الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن، وسعاداته^(١) وسروره،
وشفاوته. وأما الظن، فمثل: كثير من الأحكام الشرعية، كظن القلة
وطهارة الماء، وغيرهما. وأما العمل: فکردّ الودیعة، وشكر المُنعم،
والصلاة والزكاة، وغيرهما.

✽ قال:

وَهُوَ مُنْقَطِعٌ لِلْإِجْمَاعِ، وَلِإِصَالِ الثَّوَابِ.

التكليف مطلق

○ أقول:

التكليف لا بد وأن يَنْقَطِعَ عن المُكَلَّفِ، ولا يدوم بدوامه.
والدليل عليه: الإجماع، ولأن التكليف إن لم ينقطع، لم يمكن
إصالة الثواب إلى المُكَلَّفِ، والتالي ظاهر الفساد.
بيان الملازمة: أن التكليف يَشْتَدِعِي المشقة، والثواب يَشْتَدِعِي
المخلوص عن المشقة، فالجمع بينهما محال، فلو تَحَقَّقَ التكليف دائماً
انتهى الثواب دائماً، فلم يُمكن إصالة إلى المُنتَجِ. (١٦٦/هـ).

(١) (ج): هي سعاداته.

✽ قال:

وَعِلَّةٌ حُسْنِهِ عَامَّةٌ، وَضَرَرُ الْكَافِرِ مِنْ اخْتِيَارِهِ - وَهُوَ مَفْسَدَةٌ - لَا مِنْ حَيْثُ التَّكْلِيفُ، بِخِلَافِ مَا شَرَطْنَاهُ، وَالْفَائِدَةُ ثَابِتَةٌ.

صوم حسن
التكليف
للمؤمن
والكافر

○ أقول:

أراد أن يُبَيِّرَ إلى عُموم حُسْنِ التكليف، بالنسبة إلى المؤمن والكافر^(١).

والدليل عليه: أن علة حُسْنِ التكليف - وهي التعريض للثواب - عامةٌ بالنسبة إلى المؤمن والكافر، فالتكليف بالنسبة إلى الكافر أيضاً حَسَنٌ.

قوله: «وضرر الكافر من اختياره» إشارة إلى جواب سؤال.

توجيهه: أن تكليف الكافر ضررٌ عظيم في حقه؛ لأنه مشقة في الدنيا، والعقابُ حاصل بتركه في العقبى، وانتفاء مصلحته^(٢)؛ إذ لا ثواب له، فهو قبيح قطعاً.

تقريرُ الجواب: أن التكليفَ نَفْسَهُ ليس بضرر، ولا مُقْتَضِي للضرر من حيث هو تكليفٌ، وإلا لكان تكليفُ المؤمن كذلك، بل الضرر حَصَلَ من اختيار الكافر الكفرَ والفسقَ، وَتَرَكَ الإيمانَ والطاعةَ.

قوله: «وهو مفسدة لا من حيث التكليف» إشارة أيضاً إلى جواب

سؤال.

(١) انظر: كشف المراد ص ٣٠٢.

(٢) (هـ): مصلحة.

توجيهه: أن حُسن التكليف مشروط بانتفاء المفسدة، بالنسبة إلى المُكَلَّف، وتكليف الكافر مستلزم للمفسدة، فإنه يستلزم صَرَر المُكَلَّف، فلا يكون حَسَنًا.

تقرير الجواب: أن التكليف لا يستلزم المفسدة من حيث التكليف، بل المفسدة حَصَلَتْ من سوء اختياره، بخلاف ما شَرَطَتْهُ، فإن التكليف مشروط بانتفاء المفسدة اللازمة من حيث التكليف، لا المفسدة الحاصلة من سوء الاختيار.

قوله: «والفائدة ثابتة» هذا أيضاً جواب سؤال مُقَدَّر.

توجيهه: أن تكليف الكافر لا فائدة فيه؛ لأن الفائدة من التكليف هي الثواب، ولا ثواب له، فلا فائدة في تكليفه، فكان عبثاً.

تقرير الجواب: أننا لا نُسَلِّم أن تكليف الكافر لافائدة فيه، بل الفائدة ثابتة، وهي التعريض للثواب، كما بالنسبة إلى المؤمن.

* قال:

وَاللُّطْفُ وَاجِبٌ لِيَحْصَلَ^(١) الْفَرْضُ بِهِ. فَإِنْ كَانَ مِنْ فِعْلِهِ سَمِعَ اللَّذَى تَمَالَى - وَجَبَ عَلَيْهِ؛ وَإِنْ كَانَ مِنَ الْمُكَلَّفِ وَجَبَ أَنْ يُفْعَلَ بِهِ وَبُوجِبَ؛ وَإِنْ كَانَ مِنْ غَيْرِهِمَا شُرِطَ^(٢) فِي التَّكْلِيفِ الْعِلْمُ بِالْفِعْلِ. وَوُجُوهُ الْفَنِيحِ مُتَنَفِّئَةٌ، وَالْكَافِرُ لَا يَخْلُو عَنْ لُطْفٍ، وَالْإِخْبَارُ بِالسَّامَةِ وَالشَّقَاوَةِ لَيْسَ مَفْسَدَةً، وَيَفِيحُ مِنْهُ - تَمَالَى - التَّغْلِيبُ مَعَ مَنَعِهِ دُونَ الدَّمِّ.

(١) (ب) (هـ): لِحَصِيل.

(٢) (ل) (ب): بِشَرَط.

○ أقول:

اللفظ ما يُقَرَّبُ الْعَبْدُ إِلَى الطَّاعَةِ، وَيُبْعَدُهُ عَنِ الْمَعْصِيَةِ، بِحَيْثُ لَا يُؤَدِّي إِلَى الْإِلْجَاءِ^(١).

اللفظ واجب وهو واجب، على معنى: أَنْ تَارَكَهُ يَسْتَحِقُّ الذَّمَّ عِنْدَ الْمُعْتَزِّلَةِ^(٢)، خِلَافًا لِلْأَشَاعِرَةِ^(٣).

واختار الْمُصَنِّفُ مَذْهَبَ الْمُعْتَزِّلَةِ.

واخْتَجَّ عَلَيْهِ: بَأَنَ اللَّفْظَ يَحْصُلُ بِهِ الْغَرَضُ مِنَ التَّكْلِيفِ، وَهُوَ (١٥٤/ج) التَّعْرِيفُ لِلثَّوَابِ؛ لِأَنَّهُ مَا يُقَرَّبُ الْمُكَلَّفُ مِنَ الطَّاعَةِ وَيُبْعَدُهُ عَنْ^(٤) الْمَعْصِيَةِ، يَكُونُ مُسْتَدْعِيًا لِتَحْصِيلِ الْمُكَلَّفِ بِهِ، الْمُسْتَلْزِمِ لِلْغَرَضِ مِنْهُ، وَمَا يُحْصَلُ الْغَرَضُ مِنَ التَّكْلِيفِ يَكُونُ وَاجِبًا؛ لِأَنَّهُ التَّكْلِيفُ وَاجِبٌ، وَهُوَ لَا يَسِمُ إِلَّا بِاللَّفْظِ، وَمَا لَا يَسِمُ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ، فَهُوَ وَاجِبٌ.

الحكم اللفظ وَاللَّفْظُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ فِعْلٌ لِّاللهِ تَعَالَى كَحَلَّتِ الْقُدْرَةُ لِلْعَبْدِ، وَإِكْمَالُ الْعَقْلِ، وَنَصَبِ الْأَدَلَةِ، وَتَهْيِئَةِ آيَاتِ فِعْلِ الطَّاعَةِ^(٥) وَتَرْكِ الْمَعْصِيَةِ، فَيَكُونُ وَاجِبًا عَلَيْهِ تَعَالَى.

(١) انظر هذا التعريف في تلخيص المحصل ص ٣٤٢.

(٢) وخالف في ذلك من المعتزلة بشر بن المعتز وأصحابه من البغداديين. انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٥١٩، كشف المراد ص ٣٠٣.

(٣) انظر: لمح الأدلة للجويني ص ١٠٨، المحصل ص ٤٨١، شرح المقاصد ٣٢١/٤.

(٤) (ب) (ج): من.

(٥) (ب) (هـ): طاعته.

وإما أن يكون فَعَلَ المُكَلَّف نفسه، كنظره وفكره فيما يَجِبُ عليه ويُوصِلُهُ إلى تحصيله، فوجب على الله تعالى أن يُعَرِّقَهُ وَيُوجِبَهُ عليه.

وإما أن يكون فَعَلَ غيرهما من المكلفين، مثل الإعانة له في تحصيل مصالحه ودفع مفسده، والتأسي به (١٦٧/هـ) في أفعاله الصالحة وإيمانه وطاعته، والانزجار عن أفعاله الفاسدة اعتباراً له، فيُشْتَرَطُ في التكليف بالملطوف فيه العلمُ بأن ذلك الغير يَفْعَلُ اللطْفَ. قوله: «ووجوه القبح متفية» إشارة إلى جواب اعتراض.

توجيهه: أن يقال: اللطْف إنما يكون واجباً إذا كان خالياً من وجوه (١٦٧/ب) القُبْح والمفسدة، (فإن وجوه الحُسْنِ والمصلحة، لا تكون كافية في وجوب اللطف، بل لا بد من انتفاء القُبْح والمفسدة)^(١) فيجوز أن يكون اللطْف الذي يُوجِبُونَهُ مشتملاً على وجوه القُبْح والمفسدة، وإن لم تَعْلَمْهُ^(٢)، فلا يكون واجباً.

تقريرُ الجواب: أن وجوه القُبْح متفية؛ لأننا نَعْرِفُهَا؛ لأننا مُكَلَّفُونَ بتركها، وكل ما كنا مُكَلَّفِينَ بتركه يكون معلوماً لنا، وقد عَرَفْنَا أنه ليس هناك وَجْهٌ قُبْحٍ.

قوله: «والكافر لا يخلو من»^(٣) لطف أيضاً جوابُ اعتراض. توجيهه: أن يقال: الكافر مُكَلَّفٌ بالإيمان مع أنه لا لُطْفَ به: أما

(١) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(٢) (ب) (هـ): يعلم.

(٣) (هـ): عن.

أنه مُكَلَّفٌ بالإيمان فظاهر، وأما أنه لا لُطْفَ به، فلائه لو كان لُطْفٌ به
لَحَصَلَ المَلُطُوفُ به - أي: الإيمان - عنده، والتالي ظاهر الفساد.

بيانُ الملازمة: أنه لا معنى لِلُطْفِ إِلَّا ما حَصَلَ المَلُطُوفُ به
عنده، فلو كان اللُطْفُ واجباً، لما كان التكليف مُتَحَقِّقاً بدونه؛ لأن
مُوجِبَ وجوبه هو التكليف.

تقريرُ الجواب: أن الكافر لا يخلو من^(١) لطف أيضاً، فإن اللُطْفَ
ليس عبارة عما حَصَلَ المَلُطُوفُ به عنده، بل هو عبارة عما يُقَرَّبُ إلى
الطاعة وَيُعَدُّ عن المعصية، فجاز أن يكون المُقَرَّبُ^(٢) حاصلًا، ولا
يَتَحَقَّقُ المَلُطُوفُ به (١/٨٣) بسببٍ مانعٍ، وهو سوء اختيار^(٣) المكلف.
قوله: «والإخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة» أيضاً^(٤) جوابُ

اعتراض.

تقريره: أن اللُطْفَ لو كان واجباً على الله تعالى لَصَدَرَ عنه،
والتالي باطل.

أما الملازمة فظاهرة.

وأما بيانُ بطلان التالي: فلأن الله تعالى أَخْبَرَ بالسعادة والشقاوة،
فإنه أخبر بأن بعض المُكَلَّفِينَ من أهل الجَنَّةِ، وبعضهم من أهل
النيران، والإخبار بأن المُكَلَّفَ من أهل النار مُتَنافٍ لِلطَفِّ؛ لأنه مفسدة

(١) (هـ): عن.

(٢) (أ): الغرب، (ب): التقرب.

(٣) (ب): إحصان.

(٤) ساقطة من (هـ).

بالنسبة إلى المُكَلَّف ؛ لأنه إغراء له على المعاصي ، فيكون منافياً للطف ، وإذا صَدَرَ عنه منافي للطف ، لم يَصُدَّر عنه اللطف .

تقريرُ الجواب: أن الإخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدةً ، فإنه ليس إغراءً على المعاصي ؛ لجواز أن يمتنع عن المعاصي ، ولا يُقدِّم عليها ، بسبب هذا الإخبار .

قوله: «وَيَقْبَحُ مِنْهُ التَّعْذِيبُ» مع منعه دون الذم: أي: يَقْبَحُ مِنَ الْمُكَلَّفِ تَعْذِيبُ الْمُكَلَّفِ إِذَا مَنَعَهُ مِنَ اللَّطْفِ ؛ لأنه إذا منعه من اللطف يكون بمنزلة الأمر بالمعصية والإلجاء إليها ، فَيَقْبَحُ التَّعْذِيبُ حِينَئِذٍ ؛ لأنه على ذلك التقدير له أن يقول: لِمَ مَا لَطَفْتُ^(١) بي؟ كما قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا^(٢)﴾ فإنه أخبر بأنه لو منعهم اللطف^(٣) في بعثة الرسول ، لكان لهم هذا السؤال ، ولا يكون لهم هذا السؤال إلا مع قُبْح إهلاكهم من دون البعثة .

ولا يَقْبَحُ مِنَ الْمُكَلَّفِ ذَمُّ الْمُكَلَّفِ مَعَ مَنَعِهِ اللَّطْفَ ؛ لأن الذمَّ حَقٌّ يُسْتَحَقُّ^(٤) على القبح ، غيرُ مختص بالمُكَلَّفِ ، بخلاف العقاب المُسْتَحَقَّ لِلْمُكَلَّفِ ، ولهذا لو أغرى الإنسان غيره على القبح ، ففعله ، لم يَنْقُطْ مِنَ الْبَاعِثِ حَقُّ الذم ، كما أن لإبليس حَقُّ ذَمِّ أَهْلِ النَّارِ ، مع أنه الْمُغْرِي عَلَى الْمَعَاصِي .

(١) (هـ): لطف .

(٢) سورة طه: ١٣٤ .

(٣) ساقطة من (هـ) .

(٤) (ج): مستحق .

• قال:

وَلَا بَدَّ مِنَ الْمُنَاسَبَةِ، وَإِلَّا تَرَجَّحَ بِلَا مُرَجِّحٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَى
الْمُتَسَبِّحِينَ. وَلَا يَتَلَوَّحُ الْإِلْجَاءُ. وَيَعْلَمُ الْمُكَلَّفُ اللَّطْفَ إِجْمَالاً أَوْ
تَفْصِيلاً. وَيَزِيدُ اللَّطْفُ عَلَى جِهَةِ الْحُسْنِ، وَيَذْخُلُهُ التَّخْيِيرُ،
وَيُنْفَرُطُ حُسْنُ الْبَدَلَيْنِ. (هـ/١٦٨)

○ أقول:

ذَكَرَ لِلْطُّفِ احكاماً خمسة^(١):

احكام الطف

الأول: أنه لا بد أن يكون بين اللطف والملطوف به مناسبة، على
معنى أن حصول اللطف يكون داعياً إلى حصول (ج/١٥٥) الملطوف
به؛ لأنه لو لم يكن بينهما مناسبة، لَزِمَ الترجيح بلا مُرَجِّحٍ بالنسبة إلى
الْمُتَسَبِّحِينَ، والتالي باطل.

بيانُ المُلازمة: أنه لولا المناسبة، لم يكن كونُ اللطف لطفاً
بالنسبة إلى ذلك الفعل، أولى من كون غيره لطفاً بالنسبة إليه، ولا
يكون^(٢) ذلك الفعل ملطوفاً به بالنسبة إلى ذلك اللطف، أولى من كون
فعل غيره بالنسبة إليه.

الثاني: أن لا يَتَلَوَّحَ اللُّطْفُ فِي اسْتِدْعَاءِ الْمَلْطُوفِ بِهِ حَدَّ الْإِلْجَاءِ،
وإلا لم يكن اللطف لطفاً؛ ضرورة اعتبار عدم الإلجاء في مفهومه.

الثالث: أن يَعْلَمَ الْمُكَلَّفُ اللَّطْفَ إِجْمَالاً أَوْ تَفْصِيلاً؛ لأنه إذا لم

(١) انظر: كشف المراد ص ٣٠٥، شرح التجريد للقرشي ٣/٣١٦.

(٢) (هـ): كون.

يَنْقَلِبُ الْمُكَلَّفُ لَمْ يَغْلَمْ الْمُنَاسِبَةَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمَلُطُوفِ بِهِ، فَلَمْ يَكُنْ دَاعِيًا
لِلْمُكَلَّفِ إِلَى الْفِعْلِ الْمَلُطُوفِ بِهِ، فَإِنْ كَانَ الْعِلْمُ الْإِجْمَالِي كَافِيًا فِي
اسْتِدْعَاءِ الْفِعْلِ، لَمْ يَجِبِ التَّفْصِيلِيُّ، كَمَا نَغْلَمُ^(١) أَنْ ضَرَبَ الْبَهِيمَةُ
لَطْفًا لَنَا، وَإِنْ كَانَ اللَّطْفُ لَا يَتِمُّ إِلَّا بِالْعِلْمِ التَّفْصِيلِيِّ وَجَبَ حُصُولُهُ.

الرَّابِعُ: أَنْ يَكُونَ اللَّطْفُ مُشْتَمَلًا عَلَى صِفَةٍ زَائِدَةٍ عَلَى الْحَسَنِ:
مِنْ كَوْنِهِ وَاجِبًا كَالْفَرَاتِضِ، وَمَنْدُوبًا كَالنَّوَافِلِ.

الخَامِسُ^(٢): جَوَازُ دُخُولِ التَّخْيِيرِ فِي اللَّطْفِ، وَلَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ
مُعَيَّنًا، بَلْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ فِعْلَانِ كُلُّ^(٣) مِنْهُمَا مُشْتَمَلًا عَلَى جِهَةٍ
الْمُصَلِّحَةِ الْمَطْلُوبَةِ مِنَ الْأَمْرِ، فَيَقُومُ كُلُّ مِنْهُمَا مَقَامَ الْآخَرِ، كَمَا فِي
الْكُفْرَةِ الْمُخَيَّرَةِ، وَحِينَئِذٍ^(٤) لَا^(٥) يَجِبُ كُلُّ مِنَ الْفَعْلَيْنِ، بَلْ يَكُونُ
كَالْوَاجِبِ الْمُخَيَّرِ.

وَيُشْتَرَطُ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْبَدَلَيْنِ - أَيِ: الْأَمْرَيْنِ اللَّذَيْنِ يَكُونُ كُلُّ
مِنْهُمَا لَطْفًا، وَيَقُومُ كُلُّ مِنْهُمَا مَقَامَ الْآخَرِ - كَوْنُ كُلِّ مِنْهُمَا حَسَنًا، لَيْسَ
فِيهِ وَجْهٌ قَبِيحٌ.

* قَالَ:

حَسَنٌ
وَرَبِّهِ

وَبَعْضُ الْأَلَمِ قَبِيحٌ يَصْدُرُ عَنَّا خَاصَّةً، وَبَعْضُهُ حَسَنٌ يَصْدُرُ عَنْهُ

(١) : يَغْلَمُ.

(٢) (١) (ج): الْحُكْمُ الْخَامِسُ.

(٣) (١) : وَكُلُّ.

(٤) : سَائِلَةٌ مِنْ (ج).

(٥) (ج) (هـ): وَلَا.

تعالى - وَمِنَّا - وَحُسْنُهُ: إِنَّمَا لَا سَحِيحَ قَائِمِهِ (١٦٨/ب)، أَوْ لَا سَحِيحَ لِهْ عَلَى النَّعْمِ أَوْ دَفْعِ الضَّرَرِ الرَّائِدِينَ، أَوْ لِكُونِهِ عَادِيًا، أَوْ عَلَى وَجْهِ الدَّفْعِ. وَلَا يَبْدُ فِي^(١) الْمُشْتَمِلِ عَلَى النَّعْمِ مِنَ اللَّطْفِ.

○ أقول:

لَمَّا بَيَّنَّ وجوبَ اللطف - وهو صَرَبَان: مصلحةٌ في الدين ومصلحةٌ في الدنيا، ومصلحةٌ الدين: إما مَصْرَّةٌ أو منفعةٌ، والمضرة: إما أَلَمٌ ومرض^(٢) وغلاء أو غيرها، والمنفعة: إما صحة وسعة في الرزق ورخص أو غيرها - أورد مباحثَ هذه الأمور عَقِبَ اللطف.

واخْتَلَفَ فِي حُسْنِ الْأَلَمِ وَقَبِيحِهِ:

فذهبت^(٣) الأشاعرةُ إلى أن الآلامَ الصادرةَ عنه تعالى حسنة^(٤)، سواءً كانت مُبْتَدَأً بها، أو بطريق المجازاة، وسواءً يَنْعَقِبُهَا عَوْضٌ أو لا. وذهبت الثنوية^(٥) إلى قُبْحِ جميع الآلام لذاتها، وهي صادرة عن الظلمة.

واختار المُصَنِّف أن بعضَ الآلام قبيحٌ، يَصْدُرُ منا خاصةً،

(١) (هـ): من.

(٢) (أ): أو مرض.

(٣) (هـ): فذهب.

(٤) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ٢٤٠، شرح المقاصد ٢٩٤/٤، شرح التحرير للقرشي ٣١٦/٣.

(٥) الثنوية: منهج فلسفي قديم، يرى بأزلية النور والظلمة، وأن فاعل الخير هو النور، وفاعل الشر هو الظلمة.

انظر: الملل والنحل للشهرستاني ٢٤٤/١، كشف اصطلاحات الفنون ٥٤١/١.

كالآلام الصادرة عن بعض المكلفين، بالنسبة إلى مَنْ لا جريمة له،
وَبَعْضُهَا حَسَنٌ يَصُدُّرُ من الله تعالى وَمِنَّا.

وَعِلَّةُ حُسْنِهِ: إما الاستحقاقُ، أو اشتمالُهُ على نفي زائدٍ على الألم
أو على دفع زائدٍ عليه، أو كونه على مقتضى العادة، كما يفعله الله
تعالى في الْحَيِّ إذا ألقيناه في النار، أو كونه واقعاً على وَجْهِ الدَّفْعِ،
كما إذا وَقَعَ دَفْعاً لِلصَّائِلِ، فإِذَا عَلِمْنَا اشْتِمَالَ الْأَلَمِ على واحدٍ من
هذه الأمور، حَكَمْنَا بِحُسْنِهِ قطعاً.

والألم الذي يفعله تعالى ابتداءً - وهو المشتمل على النفع
الحاصل للمتألم - مشروطٌ باللطف للمُتَأَلِّمِ أو لغيره؛ لأنَّ خلوَّهُ عن
النفع يَسْتَلْزِمُ الظلمَ، وعن اللطف الْعَبَثَ، وهما قبيحان على الله تعالى
(١٦٩/هـ).

✽ قال:

وَيَجُوزُ فِي الْمُسْتَحِقِّ كَوْنُهُ عِقَاباً.

○ أقول:

ذَهَبَ أَبُو الْحَسَنِ الْبُضْرِيُّ إِلَى أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَقَعَ الْأَلَمُ عَلَى
الْمُسْتَحِقِّ^(١)، مِثْلُ الْفَسَاقِ وَالْكَفَّارِ بِطَرِيقِ الْعِقَابِ، وَيَكُونُ تَعَجُّلُهُ قَدْ
اشْتَمَلَ عَلَى مَصْلَحَةٍ لِبَعْضِ الْمُكَلَّفِينَ، كَمَا فِي الْخُدُودِ.

✽ قال:

وَلَا يَكْفِيهِ اللَّطْفُ فِي أَلَمِ الْمُكَلَّفِ فِي الْحُسْنِ.

(١) وخالف في ذلك القاضي عبد الجبار، كشف المراد ص ٣٠٩.

○ أقول:

ذَهَبَ الشَّيْخَانِ وَقَاضِي الْقَضَاءِ^(١) إِلَى أَنَّ اللَّطْفَ غَيْرُ كَافٍ فِي أَلَمِ الْمُكَلَّفِ لِيَكُونَ حَسَنًا، بَلْ لَا بُدَّ فِيهِ أَنْ يَقَعَ فِي مُقَابَلَتِهِ عَوَضٌ، مِنْ حَصُولِ نَفْعٍ أَوْ دَفْعِ ضَرَرٍ؛ لِأَنَّ الطَّاعَةَ الْوَاقِعَةَ لِأَجْلِ الْأَلَمِ بِسَبَبِ اللَّطْفِ، يُقَابِلُهَا الثَّوَابُ الْمُسْتَحَقُّ^(٢)، فَيَبْقَى الْأَلَمُ مُجَرَّدًا عَنِ النَّفْعِ، فَيَكُونُ قَبِيحًا.

✽ قال:

وَلَا يَخْسُنُ مَعَ اسْتِمَالِ اللَّذَّةِ عَلَى لُطْفَيْتِهِ.

○ أقول:

ذَهَبَ الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ الْبُضْرِيُّ^(٣) إِلَى أَنَّ الْأَلَمَ لَا يَخْسُنُ إِذَا كَانَ اللَّذَّةُ مُشْتَمِلَةً عَلَى اللَّطْفِ الَّذِي فِي الْأَلَمِ؛ لِأَنَّ الْأَلَمَ إِنَّمَا يَصِيرُ فِي حُكْمِ الْمَنْفَعَةِ، إِذَا لَمْ يَكُنْ طَرِيقًا لِتِلْكَ الْمَنْفَعَةِ إِلَّا ذَلِكَ الْأَلَمُ، وَلَوْ انْفَكَّ الْوَصُولُ إِلَى الْمَنْفَعَةِ بَدُونِ الْأَلَمِ، كَانَ الْأَلَمُ ضَرَرًا، وَهُوَ قَبِيحٌ.

✽ قال:

وَلَا يُشْتَرَطُ فِي الْحُسْنِ اخْتِيَارُ الْمُتَأَلِّمِ بِالْفِعْلِ.

○ أقول:

أي: لَا يُشْتَرَطُ فِي حُسْنِ الْأَلَمِ الْوَاقِعِ ابْتِدَاءً مِنْ اللَّهِ تَعَالَى اخْتِيَارُ

(١) انظر: كشف المراد ص ٣١٠. والشَّيْخَانِ هُمَا أَبُو عَلِيٍّ الْجَبَّاتِيُّ وَابْنُهُ أَبُو هَاشِمٍ، وَقَاضِي الْقَضَاءِ هُوَ الْقَاضِي عَبْدُ الْجَبَّارِ.

(٢) (أ) (ج) زيادة: به.

(٣) خلافًا لأبي هَاشِمٍ. انظر: كشف المراد ص ٣١٠.

المُتَأَلِّم (١٥٦/ج) العِوَضَ الزائِدَ عليه بالفعل؛ لأن اعتبار الاختيار إنما يكون في النفع، الذي يتفاوت فيه اختيارُ المُتَأَلِّمين.
فأما النفعُ البالغُ إلى حَدٍّ لا يتفاوت فيه اختيارُ المُتَأَلِّمين؛ لكونه زائداً، فهو حَسَنٌ، وإن لم يَخْصُلِ الاختيارُ بالفعل. وهذا هو العِوَضُ المُتَحَقِّقُ عليه.

• قال:

وَالْعِوَضُ: نَفْعٌ مُتَحَقِّقٌ خَالٍ عَنِ تَعْظِيمٍ وَإِجْلَالٍ.

بحث العوض

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إلى عِوَضِ الأَلَمِ الواقعِ ابتداءً، وأحكامِهِ^(١).

تعريف العوض

وَالْعِوَضُ: نَفْعٌ مُتَحَقِّقٌ خَالٍ عَنِ تَعْظِيمٍ وَإِجْلَالٍ.

فالنفعُ يجوز أن يَقَعَ تَفْضُلاً من غير سابقةِ استحقاق، ويجوز أن يَقَعَ بعد استحقاق.

وقوله: «مُتَحَقِّقٌ» يُخْرِجُ النفعَ الْمُتَفَضَّلَ به، فإنه لا يكون عِوَضاً.

وقوله: «خَالٍ عَنِ تَعْظِيمٍ وَإِجْلَالٍ» يُخْرِجُ الثَّوَابَ.

• قال:

وَيُسْتَحَقُّ عَلَيْهِ - تَعَالَى - بِإِنزَالِ الْأَلَامِ، وَتَقْوِيَةِ الْمَنَافِعِ لِمَصْلَحَةٍ

(١) انظر في العوض وأحكامه: شرح الأصول الخمسة ص ٤٩٣، تلخيص المحصل ص ٣٤٢، كشف القوائد في شرح قواعد العقائد للحلي ص ٢٥٤، كشف المراد ص ٣١١، شرح المقاصد ٣٢٣/٤، شرح التجريد للقوشجي ٣١٧/٣.

الغَيْرِ؛ وَإِنزَالِ الْغُمُومِ، سَوَاءٌ أَسْنَدَتْ^(١) إِلَى عِلْمِ ضَرُورِيٍّ أَوْ
مُكْتَسَبٍ أَوْ ظَنٍّ، لَا مَا يَسْتَدُّ إِلَى فِعْلِ الْعَبْدِ؛ وَأَمْرٍ عِبَادِهِ بِالْمَضَارِّ
أَوْ إِبَاحَتِهِ^(٢)، أَوْ تَمْكِينِ^(٣) غَيْرِ الْعَاقِلِ. بِخِلَافِ الْإِحْقَاقِ عِنْدَ الْإِلْقَاءِ
فِي النَّارِ، وَالْقَتْلِ عِنْدَ شَهَادَةِ الزُّورِ.

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إِلَى الوجوه التي يُسْتَحَقُّ بِهَا الْعَوْضُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى.
منها: إنزال الآلام بالعبد، كالمرض وغيره^(٤)، فإنه يَجِبُ عَلَى
الله تَعَالَى عَوَضُهُ، وَإِلَّا لَكَانَ ظُلْماً، وَالظُّلْمُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى قَبِيحٌ^(٥).

الوجه الثاني
يستحق بها
العوض على
الله تعالى

ومنها: تفويت المنافع على العبد، إِذَا كَانَ التَّفْوِيتُ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى
لِمَصْلُحَةِ الْغَيْرِ؛ لِأَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ إِنْزَالِ الْمَضَارِّ^(٦) وَتَفْوِيتِ الْمَنَافِعِ.
ومنها: إنزال الغموم، بَأَن يَخْلُقَ اللهُ تَعَالَى أَسْبَابَ الْغَمِّ؛ لِأَنَّ الْغَمَّ
بِمَنْزِلَةِ الضَّرَرِّ، سَوَاءٌ كَانَ الْغَمُّ مُسْتَدّاً إِلَى عِلْمِ ضَرُورِيٍّ بِزَوَلِ مَصِيبَةٍ
أَوْ وَصُولِ أَلَمٍ، أَوْ مُسْتَدّاً إِلَى عِلْمِ مُكْتَسَبٍ؛ لِأَنَّهُ تَعَالَى هُوَ الْبَاعِثُ
عَلَى النَّظَرِ، فَيَكُونُ^(٧) اللهُ تَعَالَى سَبَباً لِلْغَمِّ، فَكَانَ^(٨) الْعَوْضُ عَلَيْهِ، أَوْ

(١) استندت.

(٢) إباحتها.

(٣) تمكين.

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) العبارة في (أ) (ج): والظلم قبيح على الله تعالى.

(٦) المفترات.

(٧) (أ) زيادة: هو.

(٨) (هـ): وكان.

مستنداً إلى ظن، كان يَغْتَمَّ عند أماره وصول مضرة أو فوات منفعة، فإنه هو الناصبُ لأماره الظن، فيكون الغمُّ بسبه، فيَجِبُ عليه العَوْضُ. قوله: «لا ما يستند إلى فعل العبد» أي: الغمُّ المستند إلى العبد نفسه، من غير سبب من الله تعالى لا عَوْضَ فيه على الله تعالى؛ وذلك مِثْلُ أن يَتَحَتَّ العبدُ فيعتقد جهلاً بنزول ضرر أو فوات منفعة، فإنه لا عَوْضَ فيه.

ومنها: أي: من ^(١) الوجوه التي يُسْتَحَقُّ بها العَوْضُ على الله تعالى أمرُ الله تعالى عباده بإيلاء الحيوان أو إباحته (١٦٩/ب)، سواء ^(٢) كان الأمرُ للإيجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر، أو التنبُّ كالضحايا. (١٧٠/هـ) فإن العَوْضَ يجب على الله تعالى؛ لأن الأمر بالإيلاء يَشْتَلِزُمُ الحَسَنَ، والألُمُ إنما يَحْسُنُ إذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العِظَمِ جِداً.

ومنها: تمكينُ غير العاقل - ومِثْلُ: سباع الوحش - للإيلاء، فإن العَوْضَ يَجِبُ على الله تعالى؛ لأنه تعالى مَكَّنَهُ، وجَعَلَهُ مائلاً إلى الإيلاء، مع إمكان عدم المَئِيلِ، ولم يَجْعَلْ له عقلاً يُمَيِّزُ به الأَلَمَ الحَسَنَ من الأَلَمِ القبيح، فكان ذلك بمنزلة الإغراء، فيَقْبُحُ منه تعالى أن لا يُوجِبَ إليه عَوْضاً.

وهذا بخلاف الاحتراق، أي: إذا ألقينا صبيّاً في النار فاحترق، أو شَهِدْنَا شهادةَ زور فقتلَ بسببها، فإن العَوْضَ يَجِبُ علينا لا على الله تعالى.

(١) (ج) (هـ): ومن.

(٢) ساقطة من (ج).

أما إلقاء الصبي في النار: فلأن فِعْلَ الألم واجبٌ في الحكمة من حيثُ إجراء العادة، والله تعالى قد مَتَّعَنَا من إلقائه، ونهانا عنه، فصار المُلقِي كأنه أَوْصَلَ الألم إليه، فلهذا وَجَبَ على المُلقِي العَوَضُ دونه. وأما شهادة الزور: فلأن الشهود أوجبوا بشهادتهم على الإمام إيصال الألم من جهة الشرع، فصاروا كأنهم فعلوه.

✽ قال:

وَالْإِنْصَافُ وَاجِبٌ عَلَيْهِ^(١) عَقْلًا وَسَمْعًا، فَلَا يَجُوزُ تَفْكِيرُ الظَّالِمِ مِنَ الظُّلْمِ دُونَ عَوَضٍ فِي الْحَالِ يُوَازِي ظُلْمَهُ: فَإِنْ كَانَ الْمَظْلُومُ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَفَرَّقَ اللَّهُ أَعْوَاضَهُ عَلَى الْأَوْقَاتِ أَوْ تَفَضَّلَ عَلَيْهِ بِمِثْلِهَا؛ وَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ (١/٨٤) الْعِقَابِ أَشَقَطَ بِهَا^(٢) جُزْءًا مِنْ عِقَابِهِ بِحَيْثُ يَظْهَرُ لَهُ التَّخْفِيفُ، بِأَنْ يُفَرَّقَ النَّاقِصُ عَلَى الْأَوْقَاتِ.

الانصاف
واجب على
الله تعالى

○ أقول:

اختلف المعتزلة في انتصاف المظلوم من الظالم^(٣): هل هو واجب على الله تعالى عقلاً أو سمعاً؟
فذهب طائفة إلى الأول، والآخرى إلى الآخر.
واختار المصنّف أنه واجب على الله تعالى عقلاً وسمعاً.

(١) (أ) (ج): عليه واجب.

(٢) (ج): له.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٥٠٤، كشف المراد ص ٣١٤.

أما أنه واجبٌ عقلاً: فلأنه لو لم يَنْصِفِ تعالى منه لأدَّى إلى إضاعة حق المظلوم؛ لأنه تعالى مَكَّنَ الظالمَ، وخلقَ بينه وبين الظلم، مع أنه تعالى يَقْدِرُ على مَنْعِهِ، وما مَكَّنَ المظلومَ من مكافاته، فلو لم يَنْصِفِ منه لَصَاعَ حقُّ المظلوم، والتالي باطل؛ لأن تضييع حقِّ المظلوم قبيحٌ عقلاً.

وأما أنه واجبٌ سمعاً: فلما وَرَدَ في القرآن من أن الله تعالى يقضي بين عباده بالحق^(١).

واختلفوا في أنه هل يَجُوزُ له تعالى أن يُمَكِّنَ الظالمَ من الظلم، من دون عَوَضٍ في الحال يوازي ظُلْمَهُ، أي: يُمَكِّنَ مِنَ الظلم مَنْ لَا عَوَضَ له في الحال يوازي ظُلْمَهُ؟

فذهب أبو هاشم والكمي^(١٥٧/ج) إلى أنه يجوز.

ثم اختلفا:

فقال الكمي: يجوز أن يَخْرُجَ من الدنيا، ولا عَوَضَ له يوازي ظُلْمَهُ، وقال: إن الله تعالى يَفْضَلُ عليه بِالْعَوَضِ الْمُتَحَقِّقِ عليه، وَيَذْفَعُهُ إلى المظلوم.

وقال أبو هاشم: لا يجوز أن يَخْرُجَ من الدنيا، ولا عَوَضَ له يوازي ظُلْمَهُ، بل تَجِبُ تَبْقِيَّتُهُ؛ لأن الانتصاف واجب، والتفضل ليس بواجب، فلا يجوز تعليق الواجب بالجائز.

(١) منها قوله تعالى: ﴿وَحُشِّنَ بَيْنَهُمُ وَالْحَقُّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ سورة الزمر: ٦٩.

وقال المرتضى^(١): إن التَّجِيزَ تَفْضُلٌ أَيْضاً، فلا يجوز تعليل الانتصاف بها، فهذا أَوْجَبُ الْعَوَضِ فِي الْحَالِ. واختاره الْمُصَنِّفُ.

وَلَمَّا بَيَّنَّ وَجُوبَ الْعَوَضِ فِي الْحَالِ، أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ إِلَى كَيْفِهِ إِيصَالُ الْعَوَضِ إِلَى الْمُسْتَحِقِّ.

وَالْمُسْتَحِقُّ لِلْعَوَضِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ، أَوْ مِنْ أَهْلِ النَّارِ: فَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَفَرَّقَ اللَّهُ تَعَالَى عَوَضَهُ عَلَى الْأَوْقَاتِ، عَلَى وَجْهِ لَا يَبْتَدِئُ لَهُ انْقِطَاعُهُ، فَلَا يَتَأَلَّمُ بِهِ، أَوْ يَنْفَضِّلُ اللَّهُ تَعَالَى عَقِيبَ انْقِطَاعِهِ بِمِثْلِهِ، فَلَا يَتَأَلَّمُ بِانْقِطَاعِهِ أَيْضاً.

وَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْعِقَابِ جَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى عَوَضَهُ جِزْءاً مِنْ عِقَابِهِ، بَحِثْ يَظْهَرُ لَهُ التَّخْفِيفُ، بِأَنْ يَنْتَقِصَ مِنْ آلَامِهِ مَا يَسْتَحِقُّ^(٢) الْأَعْوَاضَ، مُتَّفَقاً عَلَى الْأَوْقَاتِ، بَحِثْ تَظْهَرُ لَهُ الْخِفَّةُ.

* قَالَ:

وَلَا يَجِبُ دَوَامُهُ لِخُسْنِ الرَّائِدِ بِمَا يُخْتَارُ مَعَهُ الْأَلَمُ وَإِنْ كَانَ مُقْطِعاً. وَلَا يَجِبُ حُصُولُهُ فِي الدُّنْيَا لِإِحْتِمَالِ مَضْلَحَةِ التَّأْخِيرِ. (١٧١/هـ) وَالْأَلَمُ عَلَى الْقَطْعِ مَمْنُوعٌ، مَعَ أَنَّهُ هَبِيرٌ مَحَلُّ التَّرَاعُ. وَلَا

إِسْكَامُ الْعَوَضِ

(١) هو علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن إبراهيم أبو القاسم، نقيب الطالبيين، وأحد الأئمة في علم الكلام والأدب والشعر، يقول بالاعتزال، توفي ببغداد سنة ٤٣٦هـ. له عدة تصانيف منها: الأمالي، وتنزيه الأنبياء، والشافعي في الإمامة. شذرات الذهب ٢/٢٣٥، الأعلام ١/٢٥٢.

(٢) (أ) (ج): يستحقه.

يَجِبُ إِشْعَارُ صَاحِبِهِ بِإِيصَالِهِ عِوَضًا. وَلَا يَتَمَعَّنُ مَنَافِعُ، وَلَا يَصِحُّ
إِنْقَاطُهُ. وَالْعِوَضُ عَلَيْهِ - تعالى - يَجِبُ تَزَايُدُهُ إِلَى حَدِّ الرِّضَا عِنْدَ
كُلِّ عَاقِلٍ، وَعَلَيْنَا تَجِبُ مُسَاوَاتُهُ.

○ أقول:

أراد أن يُشير إلى أحكام العِوَضِ.

منها: أنه ^(١) هل يَجِبُ دَوَائِمُهُ أَوْ لَا ^(٢)؟

فذهب أبو علي الجبائي إلى الأول، وابنه أبو هاشم إلى الثاني.
واختاره المُصَنِّفُ.

واخْتَجَّ عليه: بأن العِوَضَ إنما حَسُنَ ^(٣)؛ لأنه يَشْتَمِلُ عَلَى نَفْعٍ
زَائِدٍ عَلَى الْأَلَمِ زِيَادَةً يَخْتَارُ مَعَهَا الْمُتَأَلِّمُ أَلَمَهُ، وَمِثْلُ هَذَا النِّفْعُ الزَّائِدُ لَا
يَسْتَدْعِي أَنْ يَكُونَ دَائِمًا؛ لِأَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَتَحَقَّقَ النِّفْعُ الزَّائِدُ وَإِنْ كَانَ ^(٤)
مَنْقُطَعًا، فَلَا يَجِبُ دَوَائِمُهُ.

وقال أبو علي: إِنْ الْعِوَضَ لَوْ انْقَطَعَ لَوَجَبَ أَنْ يُوَصَلَ ^(٥) إِلَيْهِ
عَاجِلًا؛ لِأَنَّ الْمَانِعَ مِنْ وَجُوبِ الْإِيصَالِ فِي الدُّنْيَا هُوَ الدَّوَامُ مَعَ انْقِطَاعِ
الْحَيَاةِ الْمَانِعَ مِنْ دَوَامِهِ، وَقَدْ انْتَفَى.

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٤٩٤، القلائد في تصحيح المفاتيح لابن المرتضي
ص ١١٠.

(٣) (أ) يحسن.

(٤) (ب) يكون.

(٥) (هـ) يصل.

اجاب: بأنا لا نُسَلِّمُ أن المانع هو الدوام مع انقطاع الحياة المانع من دوامه، بل لا يَجِبُ حصوله في الدنيا؛ لاحتمال أن يكون لتأخيرهِ مصلحةٌ غيرُ ظاهرة، فالمانعُ هو انتفاء تلك المصلحة الخفية. وقال أيضاً: لو انقطع العِوضُ لَزِمَ دوامه.

بيانُ الملازمة: أنه لو انقطع العِوضُ لتَأَلَّمَ بانقطاعه، فَيَسْتَلْزِمُ التَأَلُّمُ عِوَضاً، فَيَجِبُ أن يُوصِلَهُ، فإن لم ينقطع (١٧٠/ب) لَزِمَ دوامه، وإن انقطع يتَأَلَّمُ به، فيستلزم عِوَضَ التَأَلُّمِ وَهَلَمَّ جَرَا، فلو انقطع لَزِمَ دوامه، وما يُؤَدِّي وجوده إلى عدمه، يكون محالاً، فلا تنقطع محالٌ.

اجاب: بأنا لا نُسَلِّمُ أنه يتَأَلَّمُ بسبب القطع، فإنه يجوز أن ينقطع من غير أن يَشْعُرَ بانقطاعه، فلا يتَأَلَّمُ به.

مع أن ذلك غيرُ محل النزاع، فإن النزاع في العِوضِ المُسْتَحَقُّ على الدوام، لا في استلزام الألم الحاصل بالانقطاع لعِوضٍ آخر، وهكذا دائماً.

ومنها: أنه لا يَجِبُ إشعارُ صاحب العِوض - أي: المُسْتَحَقُّ للعِوض - بإيصال العِوضِ إليه، من حيثُ هو عِوَضٌ، بخلاف الفواب، فإنه يَجِبُ أن يُقَارَنَ التعظيمُ، ولا يَخْصُلُ التعظيمُ إلا بأن يَشْعُرَ بأنه ثوابٌ له، وأما العِوضُ فإنه نفعٌ زائد يُتَقَدُّ به، وقد يَتَقَدُّ به مَنْ لا يَعْلَمُ ذلك.

ومنها: أنه لا تَتَعَيَّنُ منافعُ هي تكون عِوَضاً، بل يجوز أن يُوصَلَ كُلُّ ما يَخْصُلُ فيه نفعٌ عِوَضاً، بخلاف العذاب، فإنه لا بد وأن يكون من جنس ما أَلِفَهُ المُكَلَّفُ.

ومنها: أنه ^(١) لا يَصِحُّ إسقاطُ العَوَضِ ولا جَبِّهٖ، ممن وَجَبَ عليه العَوَضُ، في الدنيا ولا في الآخرة، سواء كان العَوَضُ عليه تعالى أو علينا، هذا مذهب أبي هاشم.

وَدَعَبَ أبو الحسين إلى: أنه يَصِحُّ إسقاطُه إن كان علينا، إذا استحلَّ الظالمُ من المظلوم، فَجَمَلَهُ ^(٢) المظلوم في حِلِّه، بخلاف العَوَضِ عليه تعالى فإن إسقاطَه عنه عَبَثٌ ؛ لعدم انتفاعه به.

ومنها: أن العَوَضَ إذا كان على الله تعالى يَجِبُ أن يكون زائداً على الألم، زيادةً تنتهي إلى حَدٍّ يَرَضَى كُلُّ عاقلٍ به. وإن كان العَوَضُ علينا، يَجِبُ أن يكون مساوياً لما قُيِّلَ من الألم؛ لأن الزائد على ما يَسْتَحَقُّ عليه من الضمان يكون ظلماً.

• قال:

وَأَجَلَ الْحَيَوَانِ الْوَقْتُ الَّذِي عَلِمَ اللَّهُ - تَعَالَى - بِطُلُوعِ حَيَاتِهِ فِيهِ. وَالْمَقْتُولُ يَجُوزُ فِيهِ الْأَمْرَانِ أَوَّلًا ^(٣). وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْأَجَلُ لُطْفًا لِلتَّغْيِيرِ لَا لِلْمُكَلِّفِ.

○ أقول:

لَمَّا كَانَ الْأَجَلُ قَدْ يَكُونُ مِنَ الْأَلْطَافِ وَالْمَصَالِحِ، (١٥٨/ج) عَقَّبَ بَحْثَ الْأَلْطَافِ وَالْمَصَالِحِ بَحْثَ الْأَجَلِ ^(٤).

(١) (ب) (هـ): أن.

(٢) (أ) (ج): وجعله.

(٣) كذا في جميع النسخ، وفي متن التجريد بتحقيق الشافعي: «لولا» ص ٦٠٥.

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٧٨٠، أصول الدين للبغدادي ص ١٤٢، بصرة الأدلة للسنفي ٦٨٦/٢، شرح المقاصد ٣١٤/٤.

وَأَجَلَ كُلِّ شَيْءٍ: هُوَ وَقْتُ تَحَقُّقِهِ.

وَقْتُ كُلِّ شَيْءٍ: مَا قُدِّرَ بِهِ مِنْ مَعْلُومٍ مُتَجَدِّدٍ، لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ الشَّيْءُ قَبْلَهُ، سَوَاءً كَانَ ذَلِكَ الْمَعْلُومُ الْمُتَجَدِّدُ وَجُودًا، كَمَا يُقَالُ: قَدِمَ زَيْدٌ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ، أَوْ (١٧٢/هـ) عَدَمًا كَمَا يُقَالُ: تَحَرَّكَ الْجَوْهَرُ عِنْدَ عَدَمِ سَوَادِهِ أَوْ بَيَاضِهِ، فَمَا جُعِلَ وَقْتُ شَيْءٍ أَمَكْنَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الشَّيْءُ وَقْتُاً لَهُ، فَإِنَّهُ كَمَا يُقَالُ: قَدِمَ زَيْدٌ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ، يُقَالُ: طَلَعَ الشَّمْسُ عِنْدَ قَدُومِ زَيْدٍ.

فَأَجَلَ الْحَيَوَانَ: هُوَ الْوَقْتُ الَّذِي عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ بُطْلَانَ حَيَاةِ ذَلِكَ الْحَيَوَانِ.

وَالْمَقْتُولُ لَوْ لَمْ يَقْتُلْ يَجُوزُ فِيهِ الْأَمْرَانِ^(١)، أَيِ: الْمَوْتُ وَالْحَيَاةُ. وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ أَجَلُ الْإِنْسَانِ لَطْفًا لْغَيْرِهِ مِنَ الْمَكْلُفِينَ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لَطْفًا لِلْمُكْلَفِ نَفْسِهِ؛ لِأَنَّ بِالْأَجَلِ يَنْقَطِعُ التَّكْلِيفُ مِنَ الْمُكْلَفِ، وَعِنْدَ انْقِطَاعِ التَّكْلِيفِ لَا يَكُونُ اللَّطْفُ مُتَحَقِّقًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا مَضَى مِنَ التَّكْلِيفِ.

❁ قَالَ:

وَالرَّزْقُ^(٢) مَا صَحَّ^(٣) الْإِنْتِفَاعُ بِهِ، وَلَمْ يَكُنْ لِأَحَدٍ مَنَعَةٌ مِنْهُ.

سَلَاةُ الرِّزْقِ

(١) وَقَالَ أَبُو الْهَازِلِ الْمُعْتَزَلِيُّ: بَلْ يَمُوتُ أَلْبَنَةُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، وَقَالَ كَثِيرٌ مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ:

بَلْ يَبْعَثُ أَلْبَنَةُ إِلَى أَمَدٍ هُوَ أَجَلُهُ. انْظُرْ: شَرْحُ الْمَقَاصِدِ ٣١٤/٤.

(٢) قَالَ ابْنُ جُمَاعَةَ فِي هَامِشٍ ٥٥: «قَوْلُهُ: وَالرَّزْقُ... اعْلَمْ أَنَّ الرِّزْقَ لَمَّا جَازَ أَنْ يَكُونَ

لَطْفًا، أَيِ: يَتَعَلَّقُ بِهِ اللَّطْفُ، أَوْرَدَهُ هَامِشًا، لَمَّا لَمْ يَكُنْ مِنَ الْإِرْتِبَاطِ» ب/ ١٥٨.

(٣) (هـ): بَصَحَ.

وَاللَّيْ فِي تَخْصِيلِهِ قَدْ يَجِبُ، وَقَدْ يُسْتَحَبُّ، وَقَدْ يُبَاحُ، وَقَدْ
يُحْرَمُ.

أقول:

الرِّزْقُ عند الأشاعرة^(١): هو كل ما انتفع به حي، سواء كان
بالتغذي أو بغيره، مُباحاً أو حراماً، مملوكاً أو غير مملوك.

وذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّ الرِّزْقَ: هو ما تَرَبَّئِي بِهِ الْحَيَوَانَاتُ^(٢)، من
الأغذية والأشربة، لا غير.

وَذَهَبَ الْمُصَنِّفُ إِلَى أَنَّ الرِّزْقَ^(٣): ما صَحَّ الْإِنْتِفَاعُ بِهِ، وَلَمْ يَكُنْ
لأحد منعه^(٤). فطعامُ البهيمة قبل أن تَسْتَهْلِكَهُ بِالْمَضْغِ وَالْبَلْعِ^(٥) لا
يكون رزقاً لها؛ لأنَّ للمالك مَنَعَهَا مِنْهُ، إِذَا وَجَبَ رِزْقُهَا عَلَيْهِ، وَمَا
اسْتَهْلَكَهُ^(٦) الْغَاصِبُ مِنَ الطَّعَامِ الْمَغْصُوبِ بِالْأَكْلِ لَا يَكُونُ رِزْقاً لَهُ؛
لأنَّ الله تعالى مَنَعَهُ مِنَ الْإِنْتِفَاعِ بِهِ بَعْدَ مَضْغِهِ وَبَلْعِهِ؛ لِأَنَّ تَصَرُّفَاتِهِ
مَحْرَمَةٌ.

وَأَمَّا الرَّازِقُ:

فَعِنْدَ الْأَشَاعِرَةِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى؛ إِذِ الرِّزْقُ مَخْلُوقٌ، وَلَا خَالِقٌ غَيْرُ

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ١٤٤، نهاية الأقدام ص ٤١٥، شرح المقاصد
٣١٨/٤.

(٢) (ج): الحيوان، (هـ): الحياة.

(٣) (أ) زيادة: هو.

(٤) وهو منسوب للمعتزلة. انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٧٨٤، كشف المراد ص ٣٢٠.

(٥) (أ) (ب): وبالبلع.

(٦) (ب) (هـ): استهلك.

الله تعالى، ولا يَجِبُ عليه أن يَرْزُقَ أحداً؛ لتعاليه عن أن يَجِبَ عليه شيء، بل إن رَزَقَ^(١)، فبفضله، وإن مَنَعَ فبعده.

وعند المعتزلة: أن الحرام لا يكون رزقاً من الله تعالى، وما كان حلالاً مباحاً: فما أتى العبد^(٢) منه يَنْصَبُ وَتَعَبٌ، فالعبد هو الرازق لنفسه، والله ليس برازقٍ له ذلك الرزق؛ وما أتاه منه بغير فعله فهو من الله، والرازق له ذلك الرزق هو الله تعالى.

والسعي في تحصيل الرزق لا يكون من المُحَرَّمَات، إذا نَجَّبَ فيه ارتكاب المنهيات، بل قد يَجِبُ عند الحاجة، وقد يُسْتَحَبُّ إذا طَلَبَ التوسعة على نفسه وعياله، وقد يُباح، وقد يَحْرُمُ إذا أدَّى إلى ارتكاب منهي أو مَنَعَ من الواجب^(٣).

❖ قال:

وَالسُّمْرُ تَقْدِيرُ الْعَوْضِ الَّذِي يُبَاعُ بِهِ الشَّيْءُ، وَهُوَ رُخْصٌ وَعَلَاةٌ. وَلَا بُدَّ مِنْ اخْتِيَارِ الْعَادَةِ، وَاتِّخَاذِ الْوَقْتِ وَالْمَكَانِ. وَيَسْتَنْدَانِ^(٤) إِلَيْهِ^(٥). تعالى. وَلِإِنَّا أَيْضاً. وَالْأَصْلَحُ قَدْ يَجِبُ؛ لَوْجُودِ الدَّاهِيِ وَاتِّقَاءِ الصَّارِفِ.

(١) (هـ): يرزق.

(٢) (أ) زيادة: له.

(٣) (هـ): الوجوب.

(٤) (هـ): مستندان.

(٥) (ب): إلى الله.

○ أقول:

المسعر^(١): عبارة عن تقدير العوض الذي يُباع به الشيء.

مرفق

وانحطاطه رخص، وارتفاعه غلاء.

ولا بد من اعتبار العادات، واتحاد الوقت والمكان، في الرخص والغلاء، أي: انحطاط العوض إنما يكون رخصاً، إذا كان الانحطاط (١٧١/ب) عمّا جرت العادات بكونه عوضاً في ذلك الوقت والمكان^(٢)، وكذا الارتفاع إنما يكون غلاءً، إذا كان الارتفاع على ما جرت العادات، بكونه عوضاً في ذلك الوقت وذلك المكان، فالثلج^(٣) لا يقال له: إنه رخيص، إذا نقص عوضه في الشتاء عند هبوطه إلى الجبال؛ لأنه ليس مكان بيعه ووقته.

والرخص والغلاء قد يستندان إلى الله تعالى، بأن يقلل جنس المتاع المعين، ويكثر رغبة الناس إليه، فيحصل الغلاء، وفيه مصلحة للمكلفين. وقد يكثر جنس ذلك المتاع، ويقلل رغبة الناس إليه، تفضلاً منه أو لمصلحة دينية، فيحصل الرخص. (١٧٣/هـ).

وقد يستندان إلينا^(٤)، بأن يخمل السلطان الناس على بيع تلك

(١) انظر: المغني لعبد الجبار ٥٥/١١، شرح الأصول الخمسة ص ٧٨٨، كشف المراد ص ٣٢١، شرح المقاصد ٣٢٠/٤.

(٢) (هـ): وذلك المكان.

(٣) (أ) (ج): فإن الثلج.

(٤) هذا مذهب المعتزلة، بناء على أنه يكون من أفعال العباد تولدًا، أما عند أهل السنة فإن المسعر عندهم هو الله وحده.

انظر: شرح المقاصد ٣٢٠/٤.

السلعة بشئ غالٍ، ظلماً منه، أو باحتكار الناس، أو غير ذلك من الأسباب المستندة إلينا، فيحصلُ الغلاء.

والرخصُ بخلاف ذلك.

والأصلحُ قد يجبُ على الله تعالى في حال دون حال^(١)، وذلك إذا كان ذلك القدرُ مصلحةً، وكان الزائدُ عليه^(٢) مفسدةً، وجبَ عليه تعالى أن يُعطيه ذلك القدرُ؛ لوجود الداعي وانتفاء الصارف.

الأصلحُ لله
يجبُ على الله
تعالى في حال
دون حال

وهذه المباحثُ مُتفرعةٌ على أن أفعالَ العباد صادرةٌ منهم، وأن الله تعالى لا يفعلُ القبيحَ، وأن لفعله تعالى (ج/١٥٩) عَرَضاً. وَصَفُهَا لا يَخْفَى على المُتأمل، فلذلك لم نَتعرَّضْ لتفاصيل ما وَرَدَ عليها.

(١) اختلف الممتزلة في هذه المسألة، فذهب الشيخان أبو علي وأبو هاشم وأتباعهما إلى أن الأصلح ليس بواجب على الله تعالى، وذهب البلخي والبغداديون وجماعة من البصريين إلى أنه واجب، وذهب أبو الحسين البصري إلى أنه يجب في حال دون حال. وهو ما اختاره المصنف.

وأما أهل السنة فقد ذهبوا إلى أنه لا يجب على الله سبحانه وتعالى أي شيء.

انظر: كشف المراد ص ٣٢٢، شرح المقاصد ٣٢٩/٤.

(٢) (ب) (هـ): عليها.

• قال:

المَقْصِدُ الرَّابِعُ: فِي النَّبِوةِ

محمد مرعي
العمري

الْبَهْتَةُ حَسَنَةٌ لَاسْتِمَالِهَا عَلَى قَوَائِدَ: كَمُضَادَّةِ الْعَقْلِ فِيمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ، وَاسْتِفَادَةِ الْحُكْمِ فِيمَا لَا يَدُلُّ^(١)، وَلِإِزَالَةِ الْخَوْفِ، وَاسْتِفَادَةِ الْحُسْنِ وَالْفَيْحِ وَالنَّافِعِ وَالضَّارِّ، وَحِفْظِ النَّوْعِ الْإِنْسَانِيِّ، وَتَكْمِيلِ أَفْخَاصِهِ بِحَسَبِ اسْتِمْدَادَاتِهِمُ الْمُخْتَلِفَةِ، وَتَمْلِيهِمُ الصَّنَائِعَ الْحَقِيقَةَ وَالْأَخْلَاقَ وَالنِّيَّاسَاتِ، (١/٨٥) وَالْإِخْبَارَ بِالنُّوَابِ وَالْعِقَابِ، يَخْصُلُ اللَّطْفُ لِلْمُكَلَّفِ.

○ أقول:

لَمَّا قَرَعَ مِنَ الْمَقْصِدِ الثَّالِثِ، شَرَعَ فِي الْمَقْصِدِ الرَّابِعِ.

تعريف النبي

النبي لغة^(٢): مأخوذ من النبوة، وهي الارتفاع، ومنه يقال: نَبَأَ فلانٌ إذا ارتفع وعلا.

وقيل: النبي هو الطريق، ومنه يقال للمرسل عن الله تعالى: أنبياء؛ لكونهم طُرُقَ^(٣) الهداية إليه.

وقيل: إنه مأخوذ من الإنباء، وهو الإخبار، ولذلك يقال لرسول الله: نبي؛ لإنبائه عن الله تعالى.

(١) زيادة: حكمه، (ج) زيادة: عليه.

(٢) (ب): في اللغة. وانظر في معاني النبي لغة: المصباح المنير ص ٨١١، مطالع الأنظار ص ١٩٨.

(٣) (ب) (هـ): طريق.

وأما في الاصطلاح: فذهب^(١) الحكماء^(٢) إلى أن النبي: هو كل من كان مُختصاً بخواص ثلاث:

الأولى: أن يكون مُطلِعاً على الغائبات؛ لِصَفَاءِ جوهر نفسه وَبِدْوَةِ اتصالها بالمبادئ العالية، من غير سابقة كَسْبٍ وتعليم وتعلم.

الثانية: كونه بحيث تُطِيعُهُ الهَيُولَى العُنُصْرِيَّة، القابلة للصُّور^(٣) المُفَارِقَةُ إلى بَدَلٍ^(٤).

الثالثة: أن يكون ممن يُشَاهِدُ ملائكةَ الله تعالى على صور مُتَخَيِّلَةٍ، وَيَسْمَعُ كلامَ الله بالوحي.

وقد أُورِدَ على هذا^(٥): بأنهم إن أرادوا بالاطلاع الاطلاع^(٦) على جميع الغائبات، فهو ليس بشرط في أن يكون الشخص نبياً بالاتفاق، وإن أرادوا به^(٧) الاطلاع على بعضها، فلا يكون ذلك خاصةً للنبي؛ إذ ما من أحد إلا وَيَجُوزُ أن يَطَّلِعَ على بعض الغائبات، من دون سابقة تعليم وتعلم.

(١) (ب): فذهب.

(٢) انظر: إلهيات الشفاء ص ٤٣٥، بيان الحق بضمان الصدق لأبي العباس اللوكري ص ٣٩١، الباحث المشرقية ٥٢٣/٢، إثبات النبوة للرهندي ص ٧.

(٣) (أ) (هـ): للصورة.

(٤) أي: تتصرف نفس النبي في العنصريات، خصوصاً في العنصر الذي تكون مناسبة لمزاجه أشد وأقوى، بمجرد الإرادة والتصور من استعمال آلة، فتظهر منه الأفعال الخارقة للعادة. انظر: شرح المواقف ١٧٥/٣.

(٥) المورد لهذه الإيرادات هو الإمام الأمدي، انظر: أفكار الأفكار في أصول الدين بتحقيق د. أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، سنة ٢٠٠٢م، ١٠/٤.

(٦) ساقطة من (أ).

(٧) (ب): بها.

وأيضاً: النفوس البشرية كلها مُتحدةً بالنوع، فلا تُخْتَلَفُ بالصفاء والكدر، فما يَجُوزُ لبعضٍ جاز أن يكون لبعضٍ آخر، فلا يكون الاطلاعُ خاصةً للنبي.

وأيضاً: الاطلاعُ على المُغَيَّيات قد يَحْصُلُ لبعض المرضى، فلا يكون خاصةً للنبي.

وأيضاً: ما جَعَلُوهُ خاصةً ثانيةً، لا يكون مُختصةً بالنبي؛ لأنهم مُعترفون أيضاً بأن مادةَ العناصر مطيعةٌ لغير النبي من الأولياء.

وأيضاً: ما يَجْعَلُونَ خاصةً ثالثةً غيرُ مُتَحَقِّقَةٍ عندهم؛ لأنهم مُكْرَمُونَ للملائكة، ولا يُجْتَنُونَ غيرَ الجواهر المُجَرَّدَةِ العالية، وهي غيرُ مَزَيَّنَةٍ عندهم.

وفي هذه الإيرادات نظر:

أما الأول: فلأنهم أرادوا بالاطلاع الاطلاعَ على بَعْضٍ لم تَجِرِ العادةُ به، من غيرِ سابقةٍ تعليمٍ وتعلم، ولا شكَّ أن مثْلَ هذا البعض لا يكون لغير النبي.

وأما قولهم: «النفوس البشرية متحدة في النوع، فيجوز أن يثبت لكل ما يثبت لبعض» فممنوع؛ إذ يَجُوزُ أن يكون التفاوتُ راجعاً إلى استعدادات مختلفة، حاصلةٌ بِحَسَبِ أَمْزِجَةٍ مختلفةٍ.

وأما قولهم: «الاطلاع على الغيب قد يَحْصُلُ لبعض المرضى، فلا يكون خاصةً^(١) للنبي».

(١) ساقطة من (ج).

قلنا: يَجُوزُ (١٧٤هـ) أن يكون مرادهم بذلك الاطلاع على الغيب، لا بسبب أمرٍ عارضٍ لبدنه، من مرض أو غيره.

وَلَيْتَ سُلِّمَ: أنه لا تكون هذه^(١) خاصةً مطلقة، لكن^(٢) لا يتأني أن تكون خاصةً إضافية، ويكون مجموعُ هذه^(٣) الأمور الثلاثة خاصةً مطلقةً للنبي، فلا يَرُدُّ عليهم شيءٌ.

وأما الجوابُ عن الإيرادات على الخاصة الثانية والثالثة فظاهرٌ. وذَهَبَ^(٤) الأشاعرة^(٥) إلى أن النبوةَ مَوْهَبَةٌ من الله تعالى، ونعمَةٌ منه على عبده، وهو قولُ الله تعالى لِمَنْ اصطفاه من عباده: أَرْسَلْنَاكَ وَبَعَثْنَاكَ، فَبَلَغَ عَنَّا.

اختلفوا في أن البعثةَ حَسَنَةٌ أو لا^(٦) ؟

قوله حسن

فَذَهَبَ أَهْلُ الْجَلَلِ وَالْحِكْمَاءِ إِلَى أَنَّهَا حَسَنَةٌ، وَمَعَنَهُ الْبَرَاهِمَةُ^(٧).

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) (ب): ولكن.

(٣) ساقطة من (ب) (هـ).

(٤) (أ): ونهب.

(٥) بل هو منصب أهل القبلية جميعاً، لم يخالف في ذلك إلا من شذ وتبع الفلاسفة في ذلك.

انظر: شرح المواقيت ١٧٤/٣، أصول الدين للبغدادي ص ١٥٣، غاية المرام للأدي ص ٣١٧، شرح السنوية الكبرى للمنوسي ص ٣٤٩.

(٦) (أ): أم لا.

(٧) هم قوم من الهند ينسب إليهم إنكار الرسالة، انظر: كشف اصطلاحات الفنون ٣٢٠/١.

وقد شَكَّكَ بعضهم في صحة ما نسب إلى البراهمة، قال الكتلي في حاشيته على شرح العقائد النسبية: «وأما البراهمة فالمشهور من منيعهم أنه لا يحيلون الإرسال،»

والدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهَا حَسَنَةٌ: اشتمالها على الفوائد وتخلوها عن
المفاسد، وكلُّ ما هو كذلك كان حَسَنًا.

وَمِنْ فَوَائِدِ التَّبَيُّنِ: أَنْ يُعَايِذَ الشَّرْعُ الْعَقْلَ، وَيُؤَكِّدَهُ فِيمَا دَلَّ عَلَيْهِ لَوْ هَدَيْتَهُ
الْعَقْلُ بِالِاسْتِقْلَالِ، مِنْ افْتِقَارِ (١٧٢/ب) الْعَالَمِ إِلَى صَانِعِ حَكِيمٍ
وَاحِدٍ؛ لِيَنْقَطِعَ عُذْرُ الْمُكَلَّفِ بِالْكَلْبَةِ، وَإِلَى هَذَا أَشَارَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى:
﴿وَلَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾^(١).

وَمِنْهَا: أَنْ يُسْتَفَادَ^(٢) مِنَ التَّبَيُّنِ مَا لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ الْعَقْلُ بِالِاسْتِقْلَالِ،
مِنْ الصِّفَاتِ الَّتِي لَا يَدُلُّ عَلَيْهَا الْعَقْلُ بِالِاسْتِقْلَالِ، بَلْ تَتَرَقَّفُ عَلَى
السَّمْعِ، كَالسَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَالْكَلَامِ، وَسَائِرِ السَّمْعِيَّاتِ.

وَمِنْهَا: أَنْ تُزِيلَ الْخَوْفُ الْحَاصِلُ لِلْمُكَلَّفِ، فَإِنَّ الْمُكَلَّفَ يَخَافُ
بِسَبَبِ الْإِشْغَالِ بِالطَّاعَةِ أَوْ تَرْكِهَا، فَإِنَّ الْمُكَلَّفَ لَوْ اشْتَغَلَ بِالطَّاعَةِ كَانَ
مُتَصَرِّفًا (١٦٠/ج) فِي مِلْكِ الْغَيْرِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ، فَيَكُونُ خَاطِفًا بِسَبَبِ ذَلِكَ
النَّصْرِفِ؛ وَلَوْ لَمْ يَشْتَغَلْ بِالطَّاعَةِ رَبَّمَا عُذِّبَ عَلَى تَرْكِهَا، فَيَبْقَى عَلَى
الْخَوْفِ، فَبِالتَّبَيُّنِ يَزُولُ^(٣) الْخَوْفُ الْمُتَحَقِّقُ عَلَى التَّقْدِيرَيْنِ.

وَمِنْهَا: أَنْ نَسْتَفِيدَ الْحُسْنَ وَالْقُبْحَ فِيمَا لَا يَسْتَقِيلُ الْعَقْلُ بِمَعْرِفَةِ
حُسْنِهِ أَوْ قُبْحِهِ، فَإِنَّ النَّظَرَ إِلَى الْعَبُورِ الْحَرَّةِ الشَّرْهَاءِ حَسَنٌ، وَإِلَى وَجْهِ

= بَلْ قَدْ اعْتَرَفَ قَوْمٌ مِنْهُمْ بِنُبُوَّةِ آدَمَ، وَقَوْمٌ بِنُبُوَّةِ إِبْرَاهِيمَ، وَإِنَّمَا يَزْعُمُونَ أَنَّ فِي الْعَقْلِ
مَنْدُوحَةً عَنِ الْإِرْسَالِ؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ الَّذِي يَأْتِي بِهِ الرَّسُولُ إِنْ كَانَ مُخَالَفًا لِحُكْمِ الْعَقْلِ
يَرُدُّ، وَإِنْ كَانَ مُوَافِقًا لَهُ فَلَا حَاجَةَ لَهُ ص ١٦٤.

(١) سُورَةُ النَّاسِ: ١٦٥.

(٢) (ب): يَفَادُ.

(٣) (ب): فَالْبَعْدُ تَزِيلُ.

الجارية الحسناء قبيحٌ عند العقل، وفي الشرع بالعكس، فتُعَرَفُ أمثالُ هذه بسبب البُغْةِ.

ومِنْهَا: أن نستفيد النافع والضارَّ من الأغذية والأدوية، التي لا تنفي التجربة بمعرفتها إلا بعد الأدوار والأزمان، ومع ذلك ففيه خطرٌ، فبالْبَغْةِ تُعَرَفُ طبائعُها ومنافعُها، من غير تعب ولا خطر.

ومِنْهَا: حفظُ نوع الإنسان، فإن الإنسان مَدَنِيٌّ بالطَّبْعِ، يحتاج^(١) إلى التعاون، فلا بد له من شَرْعٍ يَفْرُسُهُ شَارِعٌ مُسْتَحِقٌّ لأن يكون مُطَاعاً، كما ذكرنا في حُسنِ التكليف على طريقة حكماء الإسلام.

ومِنْهَا: تكميلُ أشخاص نوع الإنسان، فإن استعداداتِ أشخاص نوع الإنسان في المعارف والأخلاق متفاوتةٌ، والكامِلُ نادرٌ، فلا بد من بَغْةِ الأنبياء لِيَكْمُلَ كُلُّ شَخْصٍ، وَيَنْتَهِيَ إلى كماله الممكن له بِحَسَبِ.

ومِنْهَا: تعليمُ أشخاصِ الإنسان الصنائعَ، فإنهم مُخْتَاجُونَ^(٢) إلى الصنائع وآلاتِها، في تحصيلِ المَسْكَنِ والمَطْعَمِ والمَلْبَسِ، وتكليفهم باستخراجها ضررٌ عظيم، فلا بد^(٣) من بَغْةِ الأنبياء لِيَتَعَلَّمَهُمْ.

ومِنْهَا: تَعْلِيمُهُمُ الأخلاقَ والسياساتَ، فإن معاشهم مُتَوَقَّفٌ على الأخلاق والسياسات، وتحصيلُ الأخلاق والسياسات مُتَوَقَّفٌ على معرفتها، وهي غيرُ^(٤) ضرورية، فلا بد من بَغْةِ الأنبياء؛ لِيَتَعَلَّمَهُمُ الأخلاقَ والسياساتَ.

(١) (هـ): محتاج.

(٢) (أ): يحتاجون.

(٣) (هـ): زيادة: له.

(٤) ساقطة من (ب) (هـ).

وَمِنْهَا: الإِخْبَارُ بِالثَّوَابِ عَلَى الطَّاعَةِ وَالْعِقَابِ عَلَى الْمَعْصِيَةِ؛
لِيَتَزَجَّرُوا عَنِ الْمَعَاصِي، وَيَرْغَبُوا فِي الطَّاعَاتِ، فَإِنَّ الإِخْبَارَ بِهِمَا
يَرْقُفُ عَلَى الْبَغْثَةِ؛ إِذِ الْعَقْلُ غَيْرُ مُسْتَقِلٍّ بِمَعْرِفَتِهِمَا، فَبَغْثَةُ الْأَنْبِيَاءِ لَطْفٌ
مِنَ اللَّهِ تَعَالَى بِالنِّسْبَةِ إِلَى عِبَادِهِ، فَتَحَسَّنُ^(١) الْبَغْثَةُ.

❖ قَالَ:

وَشُبْهَةُ الْبَرَاهِمَةِ بَاطِلَةٌ، بِمَا تَقَدَّمَ.

○ أَقُولُ:

شُبْهَةُ الْبَرَاهِمَةِ: أَنَّ بَغْثَةَ الْأَنْبِيَاءِ: إِمَّا لِأَجْلِ مَا يُوَافِقُ الْعَقْلَ، فَلَا^(٢)
حَاجَةَ فِيهِ إِلَيْهِمْ؛ أَوْ مَا يُخَالِفُ الْعَقْلَ، وَمَا يُخَالِفُهُ فَغَيْرُ مَقْبُولٍ، فَلَا
فَائِدَةَ فِي بَعْثِهِمْ.

وهذه الشُّبْهَةُ بَاطِلَةٌ؛ بِمَا تَقَدَّمَ مِنْ أَنَّ مَا يُوَافِقُ (١٧٥/هـ) الْعَقْلَ
نَسَانٌ: مَا يَسْتَقِلُّ الْعَقْلُ بِإِدْرَاكِهِ، وَمَا لَا يَسْتَقِلُّ بِإِدْرَاكِهِ، وَالْحَاجَةُ إِلَيْهِمْ
فِي الْقِسْمِ الثَّانِي.

❖ قَالَ:

وَهِيَ وَاجِبَةٌ؛ لِإِسْتِمَالِهَا عَلَى اللَّطْفِ فِي التَّكَالِيفِ الْمَقْلِيَّةِ.

ملاحظة واجبة

○ أَقُولُ:

اختلفوا في أَنَّ الْبَغْثَةَ وَاجِبَةٌ أَمْ لَا؟

- (١) (ب) (هـ): فحجب. وما أتبع هو العوَابُ؛ لِأَنَّ فَوَائِدَ الْبَغْثَةِ مَرْدُودَةٌ لِلدَّلَالَةِ عَلَى
حَسَنِ الْبَغْثَةِ لَا عَلَى وَجُوبِهَا.
(٢) (هـ): وَلَا.

فذهبت المعتزلة^(١) إلى الأول، واختاره المصنّف.

وذعت الأشاعرة^(٢) إلى الثاني.

واحتجّ المصنّف على المختار عنده: بأن البعثة مشتملة على اللطف في التكاليف العقلية، فإن الإنسان إذا كان واقفاً على التكاليف بحسب الشرع، كان أقرب من فعل الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية، وهذا ضروري.

والوقوف على التكاليف بحسب الشرع موقوف على البعثة، فتكون البعثة مشتملة على اللطف، واللطف واجب على الله تعالى. ولا يخفى ما فيه من النظر^(٣).

وأما الأشاعرة فلا يوجبون البعثة؛ لما^(٤) تقرّر من أصولهم، وهو أنه لا يجب على الله تعالى شيء أصلاً^(٥).

✽ قال:

وَيَجِبُ فِي النَّبِيِّ الْعِصْمَةُ؛ لِيَخْصَلَ الْوُثُوقُ فَيَخْصَلَ الْقَرْضُ،
وَلْيُجَوِّبَ مُتَابَعَتَهُ وَضِدَّهَا، وَالْإِنْكَارَ عَلَيْهِ.

سلامة
الآراء.

(١) انظر: المعني لعبد الجبار ٦٣/١٥، شرح الأصول الخمسة ص ٥٧٣، كشف المراد ص ٣٢٥.

(٢) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٩٥.

(٣) وجه النظر: أنا لا نسلّم أن اللطف واجب على الله تعالى.

(٤) (ب): على ما.

(٥) انظر: المحصل ص ٤٨١.

○ أقول:

العصمة عند الأشاعرة: هي القدرة على الطاعة، أو عدم القدرة **عزيم** على المعصية^(١).

وعند المعتزلة: هي لُطْفٌ، لا يكون له مع ذلك داعٍ إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية، مع قدرته على ذلك^(٢).

وعند الحكماء: هي مَلَكَهٌ لا تَصُدُّ عن صاحبها معها المعاصي^(٣).

طلب العلماء
في حقه
الأنبياء

واتفقت الأمة^(٤) على كون الأنبياء معصومين عن الكفر إلا الفضيلة^(٥) من الخوارج، فإنهم اعتقدوا^(٦) جواز المعصية على الأنبياء، وأن المعصية كفرٌ.

ومن الناس مَنْ يعتقد أنه يجوز للأنبياء أن يُظهِروا الكفر على سبيل التَّيَمُّنِ^(٧).

ومنهم مَنْ لا يُجَوِّزُ الكفرَ عليهم، لكنه جَوَّزَ الكبائرَ عليهم، ومنهم مَنْ لا يُجَوِّزُ الكبائرَ عليهم، لكن اختلفوا:

فذهب بعضهم إلى أنه لا يجوزُ منهم الإقدام على المعصية فضلاً، سواءً كانت صغيرةً أو كبيرةً، بل يجوزُ منهم صدورُها على

(١) انظر: المحصل ص ٥٢١.

(٢) انظر: تلخيص المحصل ص ٣٦٩.

(٣) انظر: المصدر السابق.

(٤) قارن بالمحصل للرازي ص ٥٢٣.

(٥) نسب التفازاني إلى الأزارقة من الخوارج كما في شرح المقاصد ٥٠/٥.

(٦) في غير (هـ) زيادة: على.

(٧) نسب التفازاني إلى الشيعة، كما في شرح المقاصد ٥٠/٥.

سبيل السهو والنسيان، أو ترك الأولى، أو اشتباؤه المنهي بالمباح.

وأما قبل البعثة فهل يجوز عليهم فعل الكبيرة أو لا؟

فذهب أكثر أهل السنة إلى جوازه^(١).

ودعت الشيعة^(٢) إلى أنه لا تجوز المعصية على الأنبياء، سواء

كانت (١٦١/ج) صغيرة أو كبيرة، قبل البعثة أو بعدها، عمداً أو سهواً.

واختاره المصنف.

أهل سنة
الأنبياء

واختج عليه: بأنه تجب العصمة عن المعاصي مطلقاً في النبي؛

ليحصل الوثوق بأقوالهم وأفعالهم، فيحصل الغرض من البعثة، وهو

متابعة المبعوث إليهم له^(٣) في أوامره ونواهيه.

وبأنه: لو صدّر عن النبي معصية^(٤) لوجب متابعتها (١٧٣/ب)

فيها؛ لأنه نبي، فتجب متابعتها النبي فيما صدّر عنه، ويجب خيئ متابعتها

فيها، وهو مخالفتها فيها؛ لأنه معصية، والمعصية لا يجوز^(٥) متابعتها،

فتلزم المتابعة وضدّها، وهو باطل.

وبأنه: لو صدّر عنه ذنب لوجب الإنكار عليه؛ لأن النهي عن

المنكر واجب، والإنكار على النبي يوجب إيذاءه، وإيذاء النبي منهيٌّ

(١) انظر: المحصل ص ٥٢٧، شرح المقاصد ٥٠/٥.

(٢) انظر: كشف المراد ص ٣٢٦، حق اليقين في معرفة أصول الدين للسيد عبد الله شر

ص ٩٠.

(٣) ساقطة من (ج).

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) (هـ): يجب.

عنه، حرامٌ مُوجِبٌ للعقاب؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (١). (٢)

وفي هذه الوجوه نظراً؛ لأنَّ المُتَابَعَةَ قبل البعثة غيرُ واجبة مطلقاً، وبعد البعثة أيضاً بالنسبة إلى الخصائص والمباحات والمندوبات غيرُ واجبة، فكيف بالنسبة إلى ما صدر عنهم سهواً من المعاصي، والإنكارُ على ما صَدَرَ عنهم سهواً غيرُ جائز.

والحقُّ: أنه يَجُوزُ قبل البعثة صُدُورُ المعاصي عنهم، كبيرةً أو صغيرةً، سهواً أو قصداً، لكن على سبيل التذرُّع، يُدُلُّ على ذلك قصةُ (٣) موسى وأخوة يوسف عليه السلام.

وأما بعد البعثة فيَجُوزُ أن يَصْدُرَ عنهم الصغائرُ، التي لا تُدُلُّ على خِصَّةِ النفس سهواً، يُعَلِّمُ من أحوالهم المستفادة من الكتبِ الإلهية والأحاديث النبوية.

(١) سورة الأحزاب: الآية ٥٧.

(٢) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: في الدنيا والآخرة. أقول: قال بعضُ أشيخنا: وفيه نظراً لتوقفه على كون النهي عن المنكر مما اتفق عليه الشرائع، والظاهر الاختصاص بهذه الأمة؛ لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْسِرُ دُونَ الْمُتَّوْبِينَ وَنَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنكَرِ﴾. سلمنا ذلك، ولكن لا نسلم حرمة إظهار من أتى منكراً، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ المراد به محمد ﷺ ولم يكن ممن باتى منكراً، فإظهاره حرام لأجل ذلك، ١/١٦٢.

قلت: ودعوى اختصاص إنكار المنكر بهذه الأمة يشكل عليه قوله تعالى في ذمِّ بعض بني إسرائيل: ﴿سَعَاؤُا لَا يَنْتَظِرُونَ عَنْ سُلَيْمَانَ مَّا يَكُنْ مِنْ صَعَاؤُا يَفْعَلُونَ﴾ سورة المائدة، الآية ٧٩.

(٣) (١) (ب): قضية.

❖ قال:

الصفات
الواجبة للأنبياء

وَكَمَالُ الْعَقْلِ وَالذِّكَاةِ وَالْفِطَنَةِ، وَقُوَّةُ الرَّأْيِ، (١٧٦/هـ) وَعَدَمُ
السَّهْوِ، وَكُلُّ مَا يَنْفَرُ عَنْهُ مِنْ دَنَاءَةِ الْآبَاءِ وَعُجْهِ الْأُمَمَاتِ، وَالْقَطَاعَةِ
وَالْفِلْطَةِ، وَالْأُبْنَةِ وَشِبْهِهَا، وَالْأَكْلِ عَلَى الطَّرِيقِ وَشِبْهِهِ.

○ أقول:

قد اعتُبر في النبي صفاتٌ، يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُتَّصِفًا بِهَا^(١)، كما
يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَعْصُومًا، وتلك الصفات هي: كمالُ العقل، وكمالُ
الذكاء، وكمالُ الفطنة، وقوةُ الرأي، فإن مَنْ لَمْ يَتَّصِفْ بِهَا لَمْ يُزْعَبْ
في متابعتِهِ والانتقَادِ لأوامره ونواهيه، بخلاف الْمُتَّصِفِ (١/٨٦) بِهَا.

وَعَدَمُ السَّهْوِ لِثَلَاثَةِ سَبَبَاتٍ^(٢)، فِيمَا أَمَرَ بِهِ وَنَهَى عَنْهُ، وَأَنْ يَكُونَ
نَزْهًا^(٣) عَنْ دَنَاءَةِ الْآبَاءِ وَعُجْهِ الْأُمَمَاتِ؛ لِثَلَاثَةِ طَبَائِعٍ^(٤) عَنْهُ.

وَأَنْ لَا يَكُونَ فِظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ؛ لِثَلَاثَةِ نَفْضَاتٍ مِنْ حَوْلِهِ.

وَأَنْ يَكُونَ مُنْزَهًا عَنِ الْأَمْرَاضِ الْمُتَفَرِّعَةِ، مِثْلُ: الْأُبْنَةِ وَالْجُدَامِ
وَالْبَرَصِ وَنَحْوِهَا.

وَأَنْ يَجْتَنِبَ عَمَّا يَكُونُ هَتْكَاً لِلْمَرْوَةِ، مِثْلُ: الْأَكْلِ فِي الطَّرِيقِ

وَنَحْوِهِ.

(١) انظر في صفات الأنبياء: شرح الأصول الخمسة ص ٥٧٣، كشف المراد ص ٣٢٧،
شرح المقاصد ٧/٥، حاشية الباجوري على جوهرة التوحيد ص ٨٤، القول السليد
لأبي دقيقه ١٧١/٢.

(٢) ساقطة من (أ).

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) (أ): الطباع، (ج): الطبع.

وبالجملة: كُلُّ مَا يَدُلُّ عَلَى خِصَّةٍ^(١) صَاحِبِهِ.

* قال:

وَطَرِيقُ تَمَرِقَةِ صِدْقِهِ ظُهُورُ الْمُعْجَزَةِ عَلَى يَدِهِ، وَهُوَ ثُبُوتُ مَا
لَيْسَ بِمُعْتَادٍ، أَوْ نَفْيِ مَا هُوَ مُعْتَادٌ، مَعَ خَرْقِ الْعَادَةِ وَمُطَابَقَةِ
الدَّعْوَى.

○ أقول:

طريق معرفة صِدْقِ النبي في دعوى نبوته، ظهورُ المعجزة على

يده.

وظهورُ المعجزة: عبارة عن ثبوت أمرٍ غير معتاد، أو نفي أمرٍ
معتاد^(٢). وإنما ذَكَرَ أَحَدَ الْأَمْرَيْنِ؛ لِأَنَّ الْمَعْجَزَةَ كَمَا تَكُونُ إِتْيَانًا بِغَيْرِ
المعتاد، قَدْ تَكُونُ مَنَعًا عَنِ الْمَعْتَادِ.

وَاخْتَرَّ بِهِ عَنْ مُدَّعِيِ النُّبُوَّةِ، الَّذِي^(٣) لَمْ يَأْتِ بِغَيْرِ الْمَعْتَادِ وَلَمْ
يَنْتَعْ الْمَعْتَادَ، فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ صَادِقًا فِي دَعْوَاهِ.

وقوله: «مع مطابقة الدعوى» أي: الإتيان بغير المعتاد أو منع
المعتاد، يَكُونُ مُطَابَقًا لِدَعْوَاهِ؛ لِثَلَاثٍ يَتَّخِذُ الْكَاذِبُ مَعْجَزَةً مِنْ مَقْصِدِ

(١) (ج): غيبة.

(٢) انظر في المعجزة: أصول الدين للبغدادي ص ١٧٠، شرح الأصول الخمسة ص

٥٦٨، المغني لعبد الجبار ١٩٧/١٥، المحصل ص ٤٨٩، شرح المقاصد ١١/٥.

(٣) (ج): لغير.

(٤) (ب) (هـ): التي.

حُجَّةٌ لنفسه، وَلِيَسْمَيَّزَ عن الإرهاص والكرامات، فإنهما لا يكونان مطابقين للدعوى؛ ضرورة عدم الدعوى.

والإرهاص: إحداث أمرٍ خارق للعادة، ذَالٌ عَلَى بَعْثِ نَبِيٍّ^(١) قَبْلَ بَعَثِهِ^(٢)، أي: يكون ذلك الإحداث قبل بعثة النبي.

وقوله: «مع خَرْقُ العادة» زيادةٌ، يُغْنِي عَنْهُ قَوْلُهُ: «ثَبُوتُ مَا لَيْسَ بِمَعْتَادٍ أَوْ نَفِي مَا هُوَ مَعْتَادٌ» فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا يَكُونُ خَرْقًا لِلْعَادَةِ.

وَالْأَوَّلَى أَنْ يُقَالَ: الْمُعْجِزَةُ: أَمْرٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ، مَقْرُونٌ بِالتَّحْدِي، مع عدم المُعَارَضَةِ^(٣).

فَالْأَمْرُ الْخَارِقُ لِلْعَادَةِ يَشْمَلُ الْإِتْيَانَ بِغَيْرِ الْمَعْتَادِ وَنَفْيَ الْمَعْتَادِ، وَبِهِ يَتَمَيَّزُ الْمُدَّعِي عَنْ غَيْرِهِ.

وإنما قلنا: «مقرون بالتحدي» لِئَلَّا يَتَّخِذَ الْكَاذِبُ مَعْجِزَةً مَنْ مَضَى حُجَّةً لِنَفْسِهِ، وَلِيَسْمَيَّزَ عن الإرهاص والكرامات.

وإنما قلنا: «مع عدم المعارضة» لِيَسْمَيَّزَ عَنِ السُّحْرِ وَالشَّعْبِذَةِ. وَالتَّحْدِي لُغَةٌ: الْمُتَارَاةُ وَالْمُنَازَعَةُ.

وإنما كَانَ ظَهُورُ الْمَعْجِزَةِ طَرِيقًا لِمَعْرِفَةِ صِدْقِهِ، لِأَنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّهُ إِذَا قَامَ إِنْسَانٌ ذُو أَخْلَاقٍ مُرْصِيَّةٍ، عِنْدَ الْخَوَاصِّ وَالْعَوَامِّ، وَادَّعَى أَنَّهُ مَتَّبِعُوتٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى، وَقَالَ: الدَّلِيلُ عَلَى (١٦٢/ج) صِدْقِ قَوْلِي أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُظَاهِرُ عَلَى يَدَيَّ أَمْرًا خَارِقًا لِلْعَادَةِ، وَظَهَرَ،

(١) (هـ): النبي.

(٢) (ب): بعثه.

(٣) هذا التعريف للمعجزة هو تعريف الرازي في المحصل ص ٤٨٩.

وقال: مَنْ^(١) لَمْ يُصَدِّقْنِي فَلَتَاتِ بَيْتَاتِ بِمَثَلِ مَا ظَهَرَ عَلَى يَدَيَّ، وَعَجَزَ مَنْ
عَدَا عَنْ ذَلِكَ - حَصَلَ لِلْعَقْلِ يَقِينٌ تَأَمُّ بِأَنَّهُ صَادِقٌ فِي دَعْوَاهُ.

* قال:

الكرامات
جائزا

وَقِسْمَةُ مَرَيَمَ وَغَيْرَهَا تُعْطَى جَوَازَ ظُهُورِهَا عَلَى الصَّالِحِينَ، وَلَا
يَلْزَمُ خُرُوجُهُ عَنِ الْإِخْبَازِ، وَلَا التَّنْفِيرُ، وَلَا حَذْمُ التَّمْيِيزِ، وَلَا إِنْطِلَاقُ
دَلَالَتِهِ، وَلَا الْعُمُومِيَّةُ.

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إِلَى جَوَازِ ظُهُورِ الْكَرَامَاتِ^(٢).

ذَهَبَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ^(٣) إِلَى الْمَنْعِ مِنْ ظُهُورِ الْكَرَامَاتِ عَلَى

الصَّالِحِينَ.

(١) (ب): ومن.

(٢) انظر في الكرامات: أصول الدين للبغدادي ص ١٨٤، المعني لعبد الجبار ٢١٧/١٥،
الأربعين للرازي ١٩٩/٢، شرح المقاصد ٧٢/٥.

(٣) نسبت كثير من الكتب هذا القول إلى المعتزلة بإطلاق، وذكر الحلبي في كشف المراد
ص ٣٢٨ أن جماعة من المعتزلة ذهبوا إلى المنع وأجازها أبو الحسين البصري، لكن
التجاني في كتابه «الكامل في الاستقصاء» ذكر: أن أبا هاشم وعبد الجبار ذهبوا إلى
المنع، وذهب سائر الشيوخ إلى جواز ذلك من أهل العدل ص ٣٥٤.

انظر: المعني ٢٤١/١٥، الأربعين للرازي ١٩٩/٢.

وقد وافق المعتزلة في ذلك الأستاذ أبو اسحاق من الأشاعرة، كما في الأربعين
للرازي ١٩٩/٢.

قال ابن جماعة في هامش ٥٥: «قلت: وما يعزى إلى الأستاذ من إنكار الكرامة على
الإطلاق غير صحيح، وإنما أنكر ذلك إذا كانت مقرونة بالتحدي، أما إذا لم تكن
مقرونة بالتحدي فإنه يجيزها، ولا يمنعها، وذلك واضح، كما قرر الشرف في
شرحي الإرشاد والأربعين» أ/١٦٣. ويعني بالشرف أبا يحيى زكريا بن يحيى
الإدرسي، المتوفى في القرن السابع.

والحق: جوازه، وهو المختار عند المصنف.

واختج عليه: بقصة مريم، فإنها تفيّد ظهور الكرامات عليها.
(١٧٧/هـ)

قوله: «ولا يلزم... إلى آخره» إشارة إلى أجوبة استدلال
المانعين من الجواز.

تقرير الاستدلال الأول: أنه لو جاز ظهور الكرامات على غير
الأنبياء، لجاز ظهورها عليهم بالطريق الأولي، فيكثر وقوعها، وحينئذ
تخرج المعجزة عن كونها معجزة؛ ضرورة كون كثرتها مانعة عن أن
تكون خارقة للعادة.

تقرير الجواب: أننا لا نسلّم خروجها عن حدّ الإعجاز، فإن
ظهورها على الأنبياء والأولياء، لا يقتضي أن تتكرر بحيث تكون عادةً.

تقرير الاستدلال الثاني: (١٧٤/ب) أنه لو جاز ظهور الكرامات
على غير الأنبياء، لزم التنفير عن الأنبياء، والتالي باطل.

أما الملازمة: فلأن المستدعي لوجوب طاعة الأنبياء ظهور
المعجزة عليهم، فإذا شاركهم من لا تحب طاعته في جواز ظهور
المعجزة عليه، هان^(١) موقّعهم^(٢)، فيؤدّي إلى عدم طاعتهم والثغرة
عنها^(٣).

تقرير الجواب: أننا لا نسلّم أنه لو شاركهم من لا تحب طاعته في

(١) (أ): لهان.

(٢) (أ) (ج): مرقعه، (ب): مرقعهم.

(٣) ساقطة من (هـ).

ذلك^(١)، لَهَانَ مَوْقِعُهُمْ، فإنه كما لا تُوجِبُ مشاركة نبيٍّ آخر في ذلك إلهانة، كذلك لا تُوجِبُ مشاركة الصالحين في ذلك الإهانة.

تقرير الاستدلال الثالث: أن تَمَيُّزَ الأنبياء عن غيرهم إنما هو بسبب ظهور المعجزة عليهم؛ إذ الأُمَّة تُشَارِكُهُمْ في الإنسانية ولوازمها، فلولا ظهورُ المعجزة عليهم لَمَا تَمَيَّزُوا عن غيرهم، فإذا^(٢) ظَهَرَ المعجزة على غيرهم لَزِمَ عدمُ التميُّز.

تقريرُ الجواب: أن امتيازَ النبي بِحُصْلُ باقتران دعوى النبوة بالظهور دون غيره.

وأيضاً: لا تُسَلِّمُ أنهم لو شاركوا غيرهم في ظهور المعجزة، لشاركوه في جميع الأمور، حتى يَلْزَمَ عدمُ الامتياز.

تقريرُ الاستدلال الرابع: أنه لو جاز ظهورُ المعجزة على غير النبي، لَبَطَلَتْ دلائلُها على صِدْقِ النبي، والتالي باطل.

أما الملازمة: فلأن ظهورَ المعجزة على غيره، يُنافي اختصاصه بها، فلا يَظْهَرُ الفرقُ بين مُدَّعي النبوة وغيره بالمعجزة.

تقريرُ الجواب: أن اقتران المعجزة بالدعوى مُختَصٌّ بالنبي دون غيره، فإذا ظَهَرَ المعجزة على شخص مُقتَرَنَ بالدعوى عَلِمْنَا صِدْقَهُ، وإن لم تَقْتَرِنْ بالدعوى لم نَحْكَمْ^(٣) بنبوته، فإن المعجزة لا تَدُلُّ على النبوة ابتداءً، بل تَدُلُّ على صِدْقِ الدعوى.

(١) (ل): تلك.

(٢) (ل): وإذا.

(٣) (ب): يحكم.

تقرير الاستدلال الخامس: أنه لو جاز ظهور المعجزة على صادق غير نبي^(١)، لجاز ظهورها على كل صادق، فيلزم عمومية ظهور المعجزة.

تقرير الجواب: أنا لا نُسلّم أنه إذا جاز ظهورها على صادق غير النبي، جاز ظهورها على كل صادق غيره، فإنه يجوز أن يكون جواز الظهور مخصوصاً ببعض الصادقين من عباده الصالحين.

* قال:

وَمُعْجَزَاتُهُ قَبْلَ النَّبِيِّ تُعْطِي الْإِرْهَاصَ.

جواز الإرهاص

○ أقول:

اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل الإرهاص، فمن منع ظهور الكرامات على غير الأنبياء، منع^(٢) ذلك، إلا طائفة منهم.

وأما الذين جَوَّزُوا الكرامات على غيرهم، جَوَّزُوا ظهور المعجزة على سبيل الإرهاص. واختاره المصنّف.

واختجّ عليه: بظهور المعجزات على الرسول قبل نبوته، ومثل: انكسار إِيَوَانِ كِشْرَى، وانطفاء نار فارس^(٣)، وقصة أصحاب الفيل، وتسليم الأحجار عليه^(٤).

(١) (ج): النبي.

(٢) (أ) زيادة: من.

(٣) انظر: سبل الهدى والرشاد للصالحى ١/٤٢٨.

(٤) المصدر السابق ٢/٣٠٦.

قال:

جواز ظهور
المعجزة على
المكس

وَقِصَّةُ مُسَيِّمَةٍ وَفِرْعَوْنَ وَإِبْرَاهِيمَ تُعْطِي جَوَازَ إِظْهَارِ ^(١) الْمُعْجِزَةِ

عَلَى الْمَكْسِ.

○ أقول:

اختلفوا في أنه: هل يَجُوزُ ظهورُ ^(٢) المعجزة على يد الكاذبين، على المكس من دعواهم، إظهاراً لكذبهم ^(٣)؟

فالذين مَنَعُوا ظهورَ الكرامات على غير الأنبياء مَنَعُوا من ذلك، والذين جَوَّزُوا ظهورَ الكرامات على غير النبي جَوَّزُوا ذلك. واختاره المصنّف.

واختجّ عليه: (١٧٨/هـ) بالوقوع، فإن الوقوع دليل الجواز. ومِمَّا وَقَعَ: ما نُقِلَ عن مسيلمة الكذاب، أنه لما ادَّعى النبوة، قبل له: إن رسول الله ﷺ دعا لأعور فازتد بصيراً، فدعا مسيلمة لأعور (١٦٣/ج) فذهبت عينه الصحيحة ^(٤).

وكما نُقِلَ: أن فِرْعَوْنَ لَمَّا صَرَبَ موسى عليه السلام لبني إسرائيل

(١) (ب): ظهور.

(٢) (ج): إظهار.

(٣) انظر: المغني لعبد الجبار ٢٣٦/١٥، كشف المراد ص ٣٣٠، القلائد في تصحيح المفائد لابن المرتضي ص ١١٤.

(٤) انظر: تاريخ الأمم والملوك للطبري ٢٨٤/٣، بتحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية.

طريقاً في البحر بَيْسًا، قال فرعون^(١): «إِنَّا أَيْضًا نُنْفِثِي^(٢) عَلَى هَذَا
الطَّرِيقِ»، فَاتَّبَعَهُمْ بِجَنُودِهِ، فَغَشِيَهِمُ الْمَوْجُ، فَأَغْرَقُوا جَمِيعًا.
وَكَمَا يُقَالُ: أَنَّ^(٣) إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ بَرْدًا
وَسَلَامًا، قَالَ عَمَّهُ: «أَنَا أَجْعَلُ النَّارَ عَلَى نَفْسِي بَرْدًا وَسَلَامًا»، فَجَاءَتْهُ
نَارٌ فَأَخْرَقَتْ^(٤) لَحْيَتَهُ.

✽ قال:

وَدَلِيلُ الْوُجُوبِ يُعْطِي الْعُمُومِيَّةَ، وَلَا تَجِبُ الشَّرِيعَةُ.

البعثة واجبة
في كل وقت

○ أقول:

اِخْتَلَفُوا فِي أَنَّهُ: هَلْ تَجِبُ الْبَعْثَةُ فِي كُلِّ وَقْتٍ، بَحِثْ لَا يَجُوزُ
خُلُوعُ زَمَانٍ عَنْ بَعْثَةِ نَبِيٍّ؟
فَقَالَتِ الْأَشَاعِرَةُ: لَا تَجِبُ الْبَعْثَةُ فِي كُلِّ زَمَانٍ^(٥)؛ بِنَاءً عَلَى نَفْيِ
الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ الْعَقْلِيِّينَ.
وَقَالَتِ الْإِمَامِيَّةُ: تَجِبُ الْبَعْثَةُ فِي كُلِّ زَمَانٍ^(٦).

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) (ج): نمر.

(٣) (ب): عن.

(٤) (أ) (ب): فَاخْرَقَتْ.

(٥) انظر: أَيْكَارُ الْأَفْكَارِ لِلْأَمَدِيِّ ٢٧/٤.

(٦) وهناك قول ثالث: ينسب لجماعة من المعتزلة، وهو أن البعثة لا تجب في كل وقت، بل في حال دون حال، وهو ما إذا كانت المصلحة في البعثة. كشف المراد ص ٣٣١.

واختاره المصنّف .

واختجّ عليه: بأن الدليل الدالّ على وجوب البعثة، يُعطى عمومياً
الوجوب في كل وقت؛ لأنّ الحثّ على الطاعة والنهي^(١) عن القبائح،
لا يتحصّل إلا بالبعثة، فتكون لطفاً، فتكون واجبةً في جميع
الأوقات^(٢).

هل تجب
الشرعة للنبي
المبعوث

واختلفوا في أنه: هل تجبّ الشريعة للنبي المبعوث^(٣)؟

فذهب أبو علي وأتباعه إلى أنه: يجوز بعثه^(٤) النبي لتأكيد ما في
العقول، ولا يجب أن يكون له شريعة.

وذهب أبو هاشم وأصحابه إلى أنه: لا يجوز أن يبعث النبي إلا
بشريعة؛ لأنّ العقل كافٍ في العلم بالعقليات، فلو لم يكن للنبي
شريعة، يلزم أن تكون بعثته عبثاً.

أجاب المصنّف: بأنه يجوز أن تكون البعثة قد اشتملت على نوع
من المصلحة، بأن يكون العلمُ بنبوته ودعوته إياهم إلى ما في العقول
مصلحة لهم، فلا تكون البعثة عبثاً.

✽ قال:

إجابات نبوية
سيدنا
محمد ﷺ

وَلَوْ هُوَ مُعْجَزَةُ الْقُرْآنِ وَغَيْرِهِ، مَعَ اقْتِرَانِ دَعْوَةِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ

(١): والمنع.

(٢): الأزمان.

(٣): انظر: كشف المراد ص ٣٣١، شرح المواقيت ١٨٢/٣.

(٤): ويجوز أن تقرأ: تجوز بعثة.

- ﷺ - يَدُلُّ عَلَى بُيُوتِهِ . وَالتَّحَدِّي مَعَ الْإِيمَانِ وَتَوَفُّرِ الدَّوَاعِي يَدُلُّ عَلَى الْإِعْجَازِ ، وَالْمَقُولُ مَعْنَاهُ مُتَوَاتِرًا مِنَ الْمُعْجَزَاتِ يُعْصِدُهُ .
أقول:

لَمَّا قَرَعَ مِنَ الْبَحْثِ فِي النُّبُوَّةِ ، شَرَعَ فِي إِثْبَاتِ نُبُوَّةِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ (١)
عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ .

فَنَقُولُ: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ، خِلَافًا لِلْيَهُودِ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسِ
وِبَعْضِ الدَّهْرِيَّةِ .

وَالْوَجْهُ فِيهِ: أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - ادَّعَى النُّبُوَّةَ ، وَاقْتَرَنَ بِهِ
ظُهُورُ الْمُعْجَزَةِ ، وَكُلُّ مَنْ كَانَ كَذَلِكَ ، كَانَ نَبِيًّا .
وَأِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ ادَّعَى النُّبُوَّةَ» لِلتَّوَاتُرِ .

وَأِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ اقْتَرَنَ بِادْعَائِهِ النُّبُوَّةَ» (٢) ظُهُورُ الْمُعْجَزَةِ ؛ لِأَنَّهُ
اقْتَرَنَ بِادْعَائِهِ ظُهُورُ مُعْجَزَةِ الْقُرْآنِ وَغَيْرِهِ .

أَمَّا أَنَّهُ أَتَى بِالْقُرْآنِ: فَبِالتَّوَاتُرِ .

وَأَمَّا أَنَّهُ مُعْجِزٌ: فَلِأَنَّهُ تَحَدَّى بِهِ (٣) فَصَحَاءَ الْعَرَبِ وَبُلَغَاءَهُمْ ؛ لِقَوْلِهِ
تَعَالَى: (١٧٥/ب) «وَلَنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا رَزَقْنَا عَلَى عِبَادَتِئِنَّهُ قَاتِلُوا يُسُودُوا مِنْ
قَبْلِهِ» (٤) وَقَوْلِهِ تَعَالَى: «قَاتِلُوا يُمْتَرِ سُوْرٌ وَثَلَاثُونَ» (٥) وَامْتَنَعُوا عَنْ

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ١٦١ ، المحصل ص ٤٨٩ ، الصحائف الإلهية ص ٤٢٢ ، شرح المقاصد ٢٥/٥ .

(٢) ساقطة من (ب) .

(٣) ساقطة من (هـ) (ب) .

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٣ .

(٥) سورة هود: الآية ١٣ .

مُعَارَضَتِهِ، مَعَ تَوَفُّرِ دَوَاعِيهِمْ عَلَى مَعَارَضَتِهِ، إِظْهَاراً لِفَصَاحَتِهِمْ
وَبِلَاغَتِهِمْ، وَالزَّمَامَ لَهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَامْتِنَاعُهُمْ مَعَ تَوَفُّرِ الدَّوَاعِي
تَبَدُّلٌ عَلَى الْإِعْجَازِ.

وَأَمَّا أَنَّهُ أَثْبَتَ بِغَيْرِ الْقُرْآنِ مِنَ الْمَعْجَزَاتِ: فَلأنَّهُ نُقِلَ عَنْهُ مَعْجَزَاتٌ
كثيرة، كَنُبُوعِ الْمَاءِ مِنْ بَيْنِ أَصَابِعِهِ^(١)، وَإِسْبَاحِ الْخَلْقِ الْكَثِيرِ مِنَ الطَّعَامِ
الْبَسِيرِ^(٢)، وَمَكَالِمَاتِ الْحَيَوَانَاتِ الْمُعْجَمِ^(٣).

وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ وَإِنْ لَمْ يَتَوَاتَرَ بِخُصُوصِهِ، لَكِنَّ (١/٨٧) الْقَدَرُ
الْمُشْتَرَكُ بَيْنَهُمَا يَكُونُ مُتَوَاتِراً، فَيَكُونُ الْمُنْقُولُ مَعْنَاهُ مُتَوَاتِراً، فَيَكُونُ
إِعْجَازُ الْقُرْآنِ مُتَضَيِّداً بِالْمُنْقُولِ مَعْنَاهُ مُتَوَاتِراً.

❖ قال:

وإِعْجَازُ الْقُرْآنِ: قِيلَ لِقَصَاحَتِهِ، وَقِيلَ لِأَسْلُوبِهِ وَقَصَاحَتِهِ، إِسْبَاحُ الْقُرْآنِ
وَقِيلَ لِصَرَفِهِ^(١)، (١٧٩/هـ) وَالْكُلُّ مُخْتَمَلٌ.

○ أقول:

اِخْتَلَفُوا فِي إِعْجَازِ الْقُرْآنِ:

سبب إعجاز
القرآن

(١) قال الصالحى نقلاً عن القرطبي: «قصة نبع الماء من بين أصابع النبي ﷺ تكررت
منه في عدة مواطن، في مشاهد عظيمة، ووردت عنه من طرق كثيرة، يفيد عمومها
العلم القطعي المستفاد من التواتر المعنوي» سبل الهدى والرشاد ١٣/١٠.

(٢) (ج): القليل، وقد ورد في ذلك روايات كثيرة ومتعددة، انظر: سبل الهدى والرشاد
٥٤/١٠.

(٣) وهذا أيضاً ورد فيه روايات كثيرة. انظر: المصدر السابق ١٥١/١٠.

(٤) كذا في جميع النسخ، وفي متن التجريد بتحقيق الشافعي: «للصرفة» ص ٦٠٧.

فَذَهَبَ طَائِفَةٌ^(١) إِلَى: أَنَّهُ مُعْجِزٌ فِي فَصَاحَتِهِ ، فَإِنَّهُ بَلَغَ فِي الْفَصَاحَةِ إِلَى حَدِّ ، عَجَزِ الْبُلْغَاءِ وَالْفَصَحَاءِ عَنْ أَنْ يُرَكِّبُوا كَلَامًا تَبْلُغُ فَصَاحَتُهُ إِلَى حَدِّ فَصَاحَةِ الْقُرْآنِ .

وَقِيلَ^(٢): إِنَّهُ مُعْجِزٌ فِي أَسْلُوبِهِ وَفَصَاحَتِهِ مَعًا ، فَإِنَّهُ أَسْلُوبٌ خَاصٌّ فَصِيحٌ^(٣) ، عَجَزَ الْفَصَحَاءُ وَالْبُلْغَاءُ عَنْ يُثَلِّ هَذَا الْأَسْلُوبَ ، عَلَى وَجْهِ يَكُونُ فَصِيحًا .

وَقِيلَ^(٤): إِنَّهُ مُعْجِزٌ لَصَرْفِ عُقُولِ الْفَصَحَاءِ الْقَادِرِينَ عَلَى الْمَعَارِضَةِ ، عَنْ إِيرَادِ الْمَعَارِضَةِ .
وَكُلُّ ذَلِكَ مُخْتَمَلٌ .

✽ قَالَ :

وَالنَّسْخُ تَابِعٌ لِلْمَصَالِحِ ، وَقَدْ وَقَعَ حَيْثُ حُرِّمَ عَلَى نُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَغْضُ مَا أُجِلَّ لِمَنْ تَقَدَّمَ ، وَأُوجِبَ الْخِتَانُ بَعْدَ تَأْخِيرِهِ ، وَحُرِّمَ الْجَمْعُ بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ ، وَغَيْرُ ذَلِكَ مِنَ الْأَحْكَامِ .

رد قول اليهود
بأن شريعة
موسى مولى

- (١) وهما الجاثيان: أبو علي وأبو هاشم. كشف المراد ص ٣٣٥ .
- (٢) وهو قول الباقلاني وإمام الحرمين. انظر: الإنصاف للباقلاني ص ٦٢ ، شرح التجريد للقوقشي ٣/٣٢٣ ، ونسبه الحلبي إلى أهل الحق ، انظر: كشف المراد ص ٣٣٥ .
- (٣) أي: فإن نظم القرآن الكريم وتركيبه بخالف المعتاد من أساليب كلام العرب؛ إذ لم يعمد في كلام العرب كون المقاطع على مثل: «يعلمون ويفعلون» والمطالع على مثل: «يا أيها الناس» و«يا أيها المزمل» و«الحاقة ما الحاقة» و«عم ينادلون» وأمثال ذلك. شرح المقاصد ٣٠/٥ .
- (٤) وهو قول النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة. شرح التجريد للقوقشي ٣/٣٧٣ .

○ أقول:

أراد أن يُشيرَ إلى ردِّ قول اليهود^(١)، حيث قالوا: شريعة موسى مُؤَيَّدة؛ لأن النسخ باطل، لأن المنسوخ إن كان مُتَضَمِّناً لمفسدة، كان الأمرُ به قبيحاً، وإن لم يكن مُتَضَمِّناً لمفسدة كان رَفْعُهُ قبيحاً، فَبَيَّنَ أن النسخ باطلٌ، وإذا بَطَلَ النسخُ، يلزم أن تكون شريعة موسى مُؤَيَّدة.

تقريرُ الردِّ بناءً على قول المعتزلة^(٢) (١٦٤/ج): أن الأحكامَ تابعةٌ للمصالح، فإن الأحكامَ إذا كانت تابعةً للمصالح، والمصالحُ تختلف باختلاف الأشخاص والأوقات، فإن الحكمَ يَجُوزُ أن يكون فيه مصلحةٌ، بالنسبة إلى شخص ووقت، دون شخص آخر وسائر الأوقات.

وقد أكَّد جوازَ النسخ وقوْعُه عند اليهود^(٣)، فإنه جاء في التوراة: أن الله تعالى حَرَّمَ على نوحٍ عليه السلام بعضَ ما أَحَلَّ لقومٍ قبله، فإنه جاء^(٤) في التوراة: «أن الله تعالى قال لآدم عليه السلام وَحَوَّاء: قد أُحِلَّ لكما كُلُّ ما دَبَّ على وجه الأرض»، وقد حُرِّمَ على نوح بعضُ الحيوانات.

(١) انظر: التمهيد للباقلاني ص ١٣٠، الداعي إلى الإسلام للأباري ص ٣١٧، والمصانف الإلهية ص ٤٢٩.

(٢) والأشاعرة يردون على هذه الشبهة: بأن ما ذكرتم مبني على التحمين والتقيح العقلي، وهو باطل عندنا. انظر: الرسالة التمينية للهندي ص ١٣٩.

(٣) انظر: المصانف الإلهية ص ٤٢٩.

(٤) كذا في جميع النسخ.

وأنه قد أَوْجَبَ الْخِتَانَ عَلَى الْفُورِ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ الْمَتَأَخِّرِينَ عَنْ
نُوحٍ، مَعَ أَنَّهُ قَدْ أَبَاحَ تَأْخِيرَهُ عَلَى نُوحٍ.

وأنه أَبَاحَ الْجَمْعَ بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ عَلَى نُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَخَرَّمَهُ عَلَى
مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ.

وغير ذلك من الأحكام، التي كانت مُتَحَقِّقَةً قَبْلَ مُوسَى، ثُمَّ
رُفِعَتْ فِي شَرِيعَةِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ.

❖ قال:

وَخَبِرُهُمْ عَنْ مُوسَى - عَلَيْهِ السَّلَامُ - بِالتَّأْيِيدِ مُخْتَلَفٌ^(١)، وَمَعَ
تَسْلِيمِهِ لَا يَذُلُّ عَلَى الْمَرَادِ قَطْعًا.

○ أقول:

ذَهَبَ جَمَاعَةٌ مِنَ الْيَهُودِ إِلَى جَوَازِ النَّسَخِ عَقْلًا، لَكِنْ مَنَعُوا
نَسْخَ شَرِيعَةِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، بِنَاءً عَلَى مَا رُوي عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ
قَالَ: «تَمَسَّكُوا بِالسَّبْتِ أَبَدًا»^(٢) وَدَوَامُ السَّبْتِ يَذُلُّ عَلَى بَقَاءِ شَرِيعَتِهِ
دَائِمًا.

(١) كَذَا فِي جَمِيعِ النُّسخِ، وَفِي كَشْفِ الْمَرَادِ ص ٣٣٦، وَشَرْحِ التَّجْرِيدِ لِلْقَوْشَجِيِّ
٣٢٤/٣: مُخْتَلَفٌ.

(٢) قَالَ الصَّغْفِيُّ الْهِنْدِيُّ مَعْلَقًا عَلَى هَذَا الْخَبَرِ «لَا نَسْلَمُ أَنَّهُ قَوْلُ مُوسَى، وَتَوَاتَرَهُ مَنُوعٌ»
بَلْ هُوَ مُخْتَلَقٌ صَرِيحٌ بَعْدَ مُوسَى وَمُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ؛ إِذْ لَمْ يَنْقُلْ عَنْ
الْيَهُودِ مُحَاجَّتَهُمَا بِهِ، وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ قَوْلَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَوْ كَانَ مُخْتَلَقًا قَبْلَهُمَا
مَشْهُورًا فِيمَا بَيْنَ الْيَهُودِ، لَكَانَ ذَلِكَ أَقْرَبَ حُجَّتِهِمْ» نَهَايَةُ الْوَصُولِ ٢٢٦٩/٦.

إِجَابَ الْمُصَنِّفِ عَنْهُ: بَأَن هَذَا الْخَبَرَ مُخْتَلَفٌ فِيهِ^(١).

قِيلَ: إِنَّهُ اخْتَلَفَهُ ابْنُ الرَّائِدِيِّ^(٢).

وَعَلَى تَقْدِيرِ تَسْلِيمِهِ، أَي: عَلَى تَقْدِيرِ تَسْلِيمِ نَقْلِ هَذَا الْخَبَرِ عَنِ الْيَهُودِ، لَا يَدُلُّ عَلَى دَوَامِ شَرِيعَتِهِ قِطْعاً؛ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُتَوَاتِرٍ، لِأَنَّهُ انْفَطَعَ تَوَاتُرُهُمْ زَمَانُ «بَخْتَنْصَر»^(٣)، فَإِنَّهُ اسْتَأْصَلَهُمْ وَأَفْنَاهُمْ، بَحِثْ لَمْ يَبَيِّنْ مِنْهُمْ عَدَدُ التَّوَاتُرِ.

* قَالَ:

وَالسَّمْعُ دَلٌّ^(١) عَلَى عُمُومِ نُبُوَّتِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ. وَهُوَ أَفْضَلُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، وَكَذَا غَيْرُهُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ؛ لِوُجُودِ الْمُضَادِّ لِلْقُوَّةِ الْعَقْلِيَّةِ وَقَهْرِهِ عَلَى الْإِنْعِيَادِ عَلَيْهَا.

○ أَقُولُ:

الدَّلَالَةُ السَّمْعِيَّةُ دَالَّةٌ عَلَى عُمُومِ نُبُوَّتِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، أَي: عَلَى أَنَّهُ مَبْعُوثٌ إِلَى جَمِيعِ النَّاسِ، مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) هو أحمد بن يحيى بن إسحاق، أبو الحسين الراوندي، أو ابن الراوندي، فيلسوف مجاهر بالإلحاد، كان أولاً من متكلمي المعتزلة، ثم تزندق واشتهر بالإلحاد، له عدة تصانيف، منها: فضيحة المعتزلة، توفي سنة ٢٩٨ هـ. انظر: شذرات الذهب ٢٣٥/٢، الأعلام ٢٥٢/١.

(٣) أشهر ملوك بابل، ملك سنة: ٦٠٦ قبل الميلاد، وهو أول ملك غزا بني إسرائيل وانتصر عليهم. انظر: تاريخ الملوك والأمم للطبري ٥٣٨/١، المختصر في أخبار البشر لعماد الدين إسماعيل أبي الفداء ٤٢/١.

(٤) (أ) (ج): يدل.

كَأَنَّهُ لِلنَّاسِ»^(١) ومثل قوله عليه الصلاة والسلام: «بُعِثْتُ إِلَى الْأَسْرَدِ وَالْأَخْمَرِ»^(٢).

واختلفوا في أن الأنبياء أفضل من الملائكة أم لا^(٣)؟
واختار المصنف أن الأنبياء أفضل، وإليه أشار بقوله: «وهو - أي: محمد ﷺ - أفضل من الملائكة وكذا غيره».

الأنبياء أفضل
من الملائكة

واختج عليه: بأن الأنبياء وُجِدَ فيهم القوي المضادة للقوة العقلية، الصارفة عن الكمالات الحقيقية والمعارف الإلهية، مثل قوة الشهوة والغضب، والموانع الداخلة^(٤) والخارجة، مثل الخيالية والوهمية ونحوهما.

فإن أكثر أحكام (١٨٠/هـ) هذه القوى يُضَادُّ حُكْمُ القوة العقلية، ويُمَانِعُهَا، وليس للملائكة شيء من ذلك، فتكون طاعتهم أَشَقَّ من طاعة الملائكة؛ لأنهم يَخْتَانُونَ^(٥) إلى قهر تلك القوى، والإعراض عن مقتضاها، وإذا كانت^(٦) طاعتهم أَشَقَّ كانت أفضل؛ لقوله - عليه الصلاة والسلام -: «أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ أَحْمَرُهَا»^(٧) فكانوا أفضل.

(١) سورة سبأ: الآية ٢٨.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه، ٣٠٤/٣.

(٣) فذهب أكثر الأشاعرة والشيعة إلى أن الأنبياء أفضل، وذهب المعتزلة وأبو عبد الله الحلي والباقلاني من الأشاعرة إلى أن الملائكة أفضل. شرح المواقيت ٢١٧/٣، الفلاند في تصحيح المقائد لابن المرتضى ص ١١٨.

وانظر في هذه المسألة: أصول الدين للبيضاوي ص ٢٩٥، المحصل ص ٥٣١.

كشف المراد ص ٣٣٧.

(٤) (ب) زيادة: كالحواس الظاهرة.

(٥) (هـ): محتاجون.

(٦) (ل) (ج): كان.

(٧) قال المجولوني في كشف الخفاء: «قال في الدرر تبعاً للزركشي: لا يعرف. وقال ابن»

✽ قال:

الْمَقْصِدُ الْخَامِسُ فِي الْإِمَامَةِ

المقصود
الخامس في
الإمامة

الْإِمَامُ لُطْفٌ يُجِبُّ تَضَبُّهُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى تَخَصُّيلاً لِلْفَرَضِ،
وَالْمَقَايِدُ مَعْلُومَةُ الْإِنْتِفَاءِ، وَانْحِصَارُ اللَّطْفِ فِيهِ مَعْلُومٌ لِلْمُقْلَاءِ،
وَوُجُودُهُ لُطْفٌ وَتَصَرُّفُهُ لُطْفٌ آخَرٌ، وَعَدَمُهُ مِنَّا.

○ أقول:

لَمَّا قَرَّعَ مِنَ الْمَقْصِدِ الرَّابِعِ، شَرَعَ فِي الْمَقْصِدِ الْخَامِسِ، الَّذِي
هُوَ ^(١) فِي الْإِمَامَةِ.

الْإِمَامَةُ: عِبَارَةٌ عَنْ خِلَافَةِ شَخْصٍ مِنَ الْأَشْخَاصِ لِلرَّسُولِ - عَلَيْهِ
الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - فِي إِقَامَةِ قَوَانِينِ الشَّرِيعَةِ، وَحِفْظِ خَوَازِنِ الْمِلَّةِ، عَلَى
وَجْهِ يَجِبُ اتِّبَاعُهُ عَلَى كِفَايَةِ الْأُمَّةِ ^(٢).

حكم نصب
الإمام

وَاخْتَلَفُوا: فِي أَنْ تَضَبَّ الْإِمَامُ هَلْ هُوَ وَاجِبٌ أَمْ لَا؟ وَعَلَى تَقْدِيرِ
الْوَجُوبِ: هَلْ هُوَ وَاجِبٌ عَقْلاً أَوْ سَمْعاً؟ وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ: هَلْ هُوَ
وَاجِبٌ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى أَوْ عَلَى النَّاسِ؟

^{*} القيم في شرح المنازل: لا أصل له، وقال المزي: هو من غرائب الأحاديث، ولم
يرو في شيء من كتب السنة ١/١٧٥.

(١) ساقطة من (ه).

(٢) انظر في تعريف الإمامة: الصحائف الإلهية ص ٤٧٣، شرح المقاصد ٥/٢٣٢، شرح
المواقف ٣/٢٦١.

وَذَهَبَ أَهْلُ السَّنةِ وَالْأَشَاعِرَةُ^(١) إِلَى أَنَّهُ وَاجِبٌ عَلَى النَّاسِ سَمْعًا^(٢).

وَذَهَبَ أَبُو الْحَسَنِ الْبَصْرِيُّ^(٣) وَالْبَغْدَادِيُّونَ (١٧٦/ب) مِنَ الْمَعْتَزِلَةِ إِلَى أَنَّهُ وَاجِبٌ عَلَى النَّاسِ عَقْلًا.

وَذَهَبَ بَعْضُ الْمَعْتَزِلَةِ إِلَى أَنَّهُ وَاجِبٌ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى سَمْعًا.

وَذَهَبَتِ^(٤) الْإِمَامِيَّةُ^(٥) إِلَى أَنَّهُ وَاجِبٌ عَلَى اللَّهِ عَقْلًا.

وَاخْتَارَهُ الْمُصَنِّفُ.

وَذَهَبَتِ الْخَوَارِجُ إِلَى أَنَّهُ غَيْرُ وَاجِبٍ مطلقًا.

وَذَهَبَ أَبُو بَكْرٍ الْأَصَمُ^(٦) إِلَى أَنَّهُ لَا يَجِبُ مَعَ الْأَمْنِ؛ لِعَدَمِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ، وَإِنَّمَا يَجِبُ عِنْدَ الْخَوْفِ وَظُهُورِ الْفِتَنِ.

وَذَهَبَ الْقَوَاطِي^(٧) وَأَتْبَاعُهُ إِلَى عَكْسِ ذَلِكَ، أَي: إِنَّمَا يَجِبُ عِنْدَ الْعَدْلِ

(١) عطف الأشاعرة على أهل السنة من عطف الخاص على العام؛ فالأشاعرة من أهل السنة لا شك في ذلك، بل قد يعبر عن أهل السنة بالأشاعرة في بعض الأحيان.

(٢) انظر في مذهب أهل السنة: أصول الدين للبغدادي ص ٢٧١، تبصرة الأدلة للنسفي ٨٢٣/٢، الصحائف الإلهية ص ٤٧٣، شرح المقاصد ٢٣٥/٥.

(٣) وكذلك الجاحظ والخياط والكعبي. شرح المقاصد ٢٣٥/٥.

(٤) (ج): وذهب.

(٥) انظر: كشف المراد ص ٣٣٨، حق اليقين ص ١٣٦.

(٦) هو عبد الرحمن بن كيسان الأصم، أبو بكر، فقيه معتزلي مفسر، له تفسير ومناظرات مع ابن الهذيل العلاف، توفي نحو سنة: ٢٢٥هـ. انظر: طبقات المعتزلة ص ٥٦، الأعلام للزركلي ٣/٣٢٣.

(٧) هو هشام بن عمرو الشيباني، من معتزلة البصرة، قال ابن النديم: كان داعية إلى الاعتزال، استجاب له جماعة من أهل الأمصار. انظر: طبقات المعتزلة ص ٦١، الفهرست لابن النديم ص ٢١٤.

والأمن؛ إذ هو أقرب إلى إظهار شعائر الإسلام، ولا يجب عند ظهور الفتن، فإنه ربما كان نصيبه سبباً لزيادة الفتن؛ لاستكفاهم عنه^(١).

واختج المصنف: بأن الإمام لطف، فيجب نصيبه على الله تعالى: أما أنه لطف، فلأنه مقرب من الطاعة ومبعد عن^(٢) المعصية؛ وذلك لأن المقلاء يعلمون بالضرورة أنه إذا كان لهم رئيس يمنعونهم (ج/١٦٥) عن^(٣) التغلب والتهاوش^(٤)، ويزجرهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات، كانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد.

وأما أن اللطف واجب على الله تعالى فلما تقدم.

وفيه نظر؛ إذ لا نسلم أن اللطف واجب على الله تعالى؛ إذ يمتنع وجوب شيء على الله تعالى.

قوله: «والمفاسد معلومة الانتفاء» إشارة إلى جواب دخلي مقدر^(٥).

تقريره: أن كون الإمام لطفاً، لا يكفي في وجوب نصيبه على الله تعالى ما لم يعلم انتفاء المفاسد^(٦)؛ إذ ظن انتفاء المفاسد غير كافٍ في

(١) انظر: الفرق بين الفرق ص ١٦٣.

(٢) (ب): من.

(٣) (ب) (ج): من.

(٤) أي: التعارش فيما بينهم، وإفساد غيرهم. قال في القاموس: «والتهريش: التحريش بين الكلاب، والإفساد بين الناس. والمهارة: تحريش بعضها على بعض» ٢٩١/٢.

(٥) زيادة من (هـ).

(٦) (ج): المفسدة.

الوجوب على الله تعالى، فيَجُوزُ أن يكون نَصْبُ الإمام مُتَضَمِّناً لمفاسد لا نَعْلَمُهَا، فلا يكون النَّصْبُ واجباً على الله تعالى.

تقريرُ الجواب: أن انتفاء المفاسد في نَصْبِ الإمام معلوم؛ لأن المفاسد محصورة معلومة لنا؛ لأن الاجتناب عن المفاسد واجب علينا، وإنما يكون واجباً علينا إذا عَلِمْتَاهَا؛ إذ التكليف بغير المعلوم محال، والمفاسدُ المعلوم^(١) لنا مُنتَفِيةٌ عن نَصْبِ الإمام، فيكون اللطف خالصاً عن شَوْبِ المفاسد، فيكون واجباً على الله تعالى. ولقائل أن يَقُولَ: لا نُسَلِّمُ أن جميع المفاسد معلوم^(٢) لنا.

قَوْلُهُ: «لأن الاجتناب عنها واجب علينا».

قلنا: إنما يَجِبُ علينا الاجتنابُ عن المفاسد التي عَرَفْنَاهَا، أما^(٣) المفاسدُ التي لا نَعْرِفُهَا، فلا يَجِبُ علينا الاجتنابُ عنها.

قَوْلُهُ: «وانحصارُ اللطف فيه معلوم» أيضاً إشارةٌ إلى جوابِ دَخَلِ مُفَدَّر.

تقريرُهُ: أن الإمام إنما يَجِبُ نَصْبُهُ، إذا انحصَرَ اللطف فيه، وهو ممنوع؛ فإنه يجوز أن يكون (١٨١/هـ) هناك لطف آخر يُقَرَّمُ مقامُ نَصْبِ الإمام، فلا يَتَعَيَّنُ^(٤) نَصْبُ الإمام لِتَحَقُّقِ اللطف.

(١) العبارة في (ج): فتكون المفاسد معلومة.

(٢) (ج): معلومة.

(٣) (أ) (ج): وأما.

(٤) (ج): فلا يكون معنى.

تقريرُ الجواب: أن انحصار اللطف - على الوجه الذي ذكرناه في
 نصِّ الإمام - معلومٌ للعلاء .
 قوله: «وجوده لُطْفٌ، وتصرُّفه لُطْفٌ آخر، وعَدَمُهُ مِنَّا» أيضاً
 إشارةٌ إلى جوابٍ دخلٍ مُقدَّر .
 تقريرُهُ: أن الإمام إنما يكون لُطْفاً إذا كان مُتصرِّفاً بالأمر والنهي،
 وأنتم لا تقولون به .

تقريرُ الجواب: أن وجودَ الإمام في نفسه لُطْفٌ؛ لأنه يَحْفَظُ
 الشرائعَ وَيَحْرُسُهَا عن الزيادة والنقصان، وتَصَرُّفُهُ لُطْفٌ آخر، وعَدَمُ
 اللطف الكامل مِنَّا لا من الله تعالى ولا من الإمام، فإن اللُطْفَ إنما يَمُ
 بمساعدته والنصرة له، وقبول أوامره وامتنالِ قوله، فإذا لم تُفْعَلْ هذه،
 كان عَدَمُ اللطفِ الكامل مِنَّا .

* قال:

وَأَمَّا تَنَاقُ التَّسْلِيلِ بِوَجِبِ عِصْمَتِهِ، وَلَأنَّهُ حَافِظٌ لِلشَّرْعِ ^(١)،
 وَلِوُجُوبِ الْإِنكَارِ لَوْ أَقْدَمَ عَلَى الْمَعْصِيَةِ فَبِضَادِ أَمْرِ الطَّاعَةِ وَيُقَوِّتُ
 الْفَرْضَ مِنْ نَصِيهِ، وَلِإِنْحِطَاطِ دَرَجَتِهِ عَنْ أَقْلِ الْعَوَامِّ .

○ أقول:

اختلفوا: في وجوبِ عِصْمَةِ الإمام:

(١) (هـ): في الشرع .

قَدْ هَبَتْ ^(١) الإمامية والإسماعيلية ^(٢) إلى وجوبها ^(٣)، والباقيون بخلافه ^(٤).

واختار المصنّف الأول.

واختجّ عليه بوجوه:

الأول: أنه لو لم تَجِبْ عِصْمَةُ الإمام لَزِمَ التسلسلُ، والتالي باطلٌ.

بيان الثلازمة: أن المُتَنَذِعِي لوجوب ^(٥) تَصَبُّ الإمام جَوَازُ الخطأ على الناس، فلو كان هذا المُتَنَذِعِي ثابتاً في حَقِّ الإمام، وَجَبَ أن يكون له إمامٌ آخر: فإما أن يُنْتَهَى إلى إمام لا يَجُوزُ الخطأ عليه، وهو المطلوب؛ أو يتسلسل.

الثاني: أن الإمامَ حافظٌ للشرع، وكلُّ مَنْ كان حافظاً للشرع، وَجَبَ أن يكون معصوماً.

أما الصغرى: فلأن الشرع لا بد له من حافظ، وحافظه: لا يكون كتاباً ولا سنة؛ لأن الكتاب والسنة غير مُتَمَثِّلِي على جميع الأحكام التفصيلية، ولا الإجماع؛ لأن كلَّ واحدٍ من أهل الإجماع يَجُوزُ عليه

(١) (أ): فذهب.

(٢) هم فرقة من الرافضة، أتوا الإمامة لإسماعيل بن جعفر الصادق. انظر: الفرق بين الفرق ص ٦٢، التعريفات للرجاني ص ٢١.

(٣) انظر: كشف المراد ص ٣٤٠، حق اليقين ص ١٤٠.

(٤) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ٢٧٧، شرح الأصول الخمسة ص ٧٥١، الأربعين للرازي ٢/٢٦٣.

(٥) (أ) (هـ): بوجوب.

الخطأ، وعلى تقدير أن لا يكون المعصوم فيهم، فجميعهم يجوز عليه الخطأ، ولا القياس؛ لبطلان القول به، وعلى تقدير التسليم فليس بحافظ للشرع، ولا البراءة الأصلية؛ لأنه لو وجب المصير إليها لما وجب بنقض الأنبياء، فلم يبق إلا الإمام.

وأما الكبرى: فلأنه لو جاز عليه الخطأ لم يبق فرق.

ولقاتل أن يقول: لا نسلم أنه إذا جاز الخطأ على كل واحد من أهل الإجماع، جاز على الجميع كذلك؛ إذ يجوز أن يكون إجماعهم وتوافقهم سبباً لعدم جواز الخطأ عليهم، يؤول^(١) على ذلك قوله - عليه الصلاة والسلام -: «رُفِعَ عَن أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنَّيَانُ»^(٢)، وقوله - عليه الصلاة والسلام -: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ»^(٣).

(١) (أ) (ج): ويدل.

(٢) أخرجه ابن ماجه في كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، برقم: (٢٠٤٥) ٦٥٩/١، عن ابن عباس بلفظ: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». وفي رواية عن أبي ذر بلفظ: «إن الله تجاوز عن أمتي».

قال الزركشي: «قيل: إنه بهذا اللفظ رواه أبو القاسم التميمي، وذكره النووي في الروضة، وقال: إنه حديث حسن. وأقرب ما وجدته في تخريجه: ما رواه أبو نعيم في تاريخ أسبهان، وابن عدي في كامله، عن أبي بكره قال: قال رسول الله ﷺ «رفع الله عن هذه الأمة ثلاثاً: الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه». المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر ص ١٥٤ بتصرف، بتحقيق حمدي السلفي، دار الأرقم، الكويت.

(٣) أخرجه الترمذي في أبواب الفتن، باب في لزوم الجماعة برقم: (٢٢٥٥) ٣/٣١٥، عن ابن عمر رضي الله عنهما بلفظ: «إن الله لا يجمع أمتي - أو قال: أمة محمد - على ضلالة». وقال الترمذي: هذا حديث غريب من هذا الوجه.

وأخرجه أبو داود في كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن ودلائلها برقم: (٤٢٥٣) ٩٨/٤، عن أبي مالك الأشعري بلفظ: «إن الله أجاركم من ثلاث خلال: أن=

وأيضاً: لِمَ لا يجوزُ أن يكون الحافظُ مجموعَ الكتابِ، والسنةِ، والإجماعِ، والقياسِ، والبراءةِ الأصليةِ؟

الثالثُ: أنه لو وَقَعَ منه الخطأُ لَوَجَبَ الإنكارُ عليه^(١)، وذلك يُنافي أمرَ الطاعةِ، (١/٨٨) والثاني مُتَعَيِّنٌ؛ لقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٢).

الرابعُ: أنه^(٣) لو وَقَعَ منه المَعْصِيَةُ، لَزِمَ نَقْضُ الْغَرَضِ من نَصْبِ الإمامِ، (١٧٧/ب) والتالي ظاهرُ الفسادِ. (١٦٦/ج).

بيانُ المُلازمةِ: أن الغَرَضَ من نَصْبِهِ امتثالُ أوامره، والانزجارُ عما نَهَى عنه، واتباعُه فيما يَفْعَلُهُ^(٤)، فلو وَقَعَ منه المعصيةُ لم يَجِبْ شيءٌ من ذلك، وذلك مناقضٌ للغَرَضِ للنَصْبِ.

الخامسُ: لو وَقَعَ منه المعصيةُ، لَزِمَ أن يكونَ أَقَلَّ درجةً من العَوَامِّ؛ لأنَّ عَقْلَهُ أَسَدُّ، ومعرفةً باللهِ وثوابِهِ وعقابِهِ أَكْثَرُ، فلو وَقَعَ منه^(٥) المعصيةُ، كان أَقَلَّ حالاً من العَوَامِّ، وذلك باطلٌ.

= لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً، وإن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة».

وأخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، برقم: (٣٩٥٠) ١٣٠٣/٢
عن أنس بن مالك، بلفظ: «إن أمي لا تجتمع على الضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً، فعليكم بالسواد الأعظم».

(١) زيادة من (ب).

(٢) سورة النساء: ٥٩.

(٣) ساقطة من (أ).

(٤) (هـ): يعقل.

(٥) ساقطة من (ج).

وفي هذه الوجوه نظر^(١)، لا يخفى على مَنْ له أدنى فطنة^(٢).

قال:

وَلَا تُنَافِي الْعِصْمَةُ الْقُدْرَةُ.

المص ٧
ثاني فقرة

أقول:

القاتلون بِالْعِصْمَةِ اخْتَلَفُوا (١٨٢/هـ) في أن المعصوم هل يَمَكَّنُ

من قتل المعصية أم لا ؟

فمنهم مَنْ رَعِمَ: أن المعصوم هو الذي لَا يُمْكِنُهُ الْإِتْيَانُ بِالْمَعْصِيَةِ.

ومنهم مَنْ رَعِمَ: أنه يكون مُتَمَكِّنًا من المعاصي.

ومن الأوائل مَنْ رَعِمَ: أنه الْمُخْتَصُّ فِي بَدَنِهِ أَوْ نَفْسِهِ بِخَاصِيَّةٍ،

تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي.

واختار المصنّف المذهب الثاني.

واحتجّ عليه^(٣): بَأَن الْعِصْمَةَ لَا تُنَافِي الْقُدْرَةَ عَلَى الْمَعْصِيَةِ، بَلْ

المعصوم لَا يَدْرُكُ وَأَنْ يَكُونَ قَادِرًا عَلَى فِعْلِ الْمَعْصِيَةِ، وَإِلَّا لَمَا اسْتَحَقَّ

النَّوَابِ عَلَى الْاجْتِنَابِ عَنِ الْمَعَاصِي، وَلَكَمَا كَانَ مُكَلَّفًا.

(١) قال ابن جماعة في هامش (هـ): «قوله: وفي هذه الوجوه نظر لا يخفى... أقول:

ولعل وجه النظر: أنه أي: البحث بحسب الموضوع المفروض إنما هو في الجواز،

وجميع ما ذكره في هذه الوجوه إنما هو باعتبار الوقوع، ومن المعلوم البين أن الجواز

لا يستلزم الوقوع، وإن استلزم الوقوع الجواز. فاعلم» ب/١٦٧.

(٢) (ب): فطنة.

(٣) ربيعة من (هـ).

✽ قال:

وَتُبِحُ تَقْدِيمُ الْمَفْضُولِ مَعْلُومٌ، وَلَا تَرْجِيحٌ فِي الْمُسَاوِي.

○ أقول:

اختلفوا: في أن الإمام هل يجب أن يكون أفضل من رعيته أم لا؟
فذهب أكثر^(١) أهل السنة إلى أنه لا يجب أن يكون أفضل^(٢).
وذَهَبَ^(٣) الإمامية إلى أنه يجب^(٤).
واختاره المصنّف.

واحتجّ عليه: بأنه لو لم يكن الإمام أفضل من رعيته، فلا يخلو:
إما أن يكون مساوياً أو مفضّلاً، وتقديم المفضول على الفاضل تبع
عقلاً، يَدُلُّ^(٥) عليه قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْآلِهَةِ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ
أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ قَدْ لَكُوكَافٌ عَصَاكُمُوتٌ﴾^(٦). والمساوي لا
ترجيح له، فيستحيل تقديمه^(٧) على غيره بالإمامة.

ولقاتل أن يقول^(٨): إذا كان المفضول موصوفاً بصفات، يضلّخ

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) انظر: شرح المقاصد ٢٤٧/٥، شرح التجريد للقوشجي ٣/٣٢٧.

(٣) (ل): ذهب.

(٤) انظر: كشف المراد ص ٣٤٢، حق اليقين ص ١٤٠.

(٥) (ل): ويدل.

(٦) سورة يونس: ٣٥.

(٧) (هـ): تقلمه.

(٨) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: ولقاتل أن يقول.. أقول: ويرد على هذا الإيراد وعلى أصله المورد عليه بحث، وهو عدم تحرير المنزع، فنتبه لذلك، وقد حققناه مبسوطاً في غير هذا، فليطلب منه ١/١٦٨».

بسببها لأن يقومَ بأمر الإمامة، لا يُقْبَحُ تقديمه، لا عقلاً ولا شرعاً.
 وإيضاً: الإمامةُ مَنْصِبٌ من المناصبِ الشرعية، كالإمامةِ في الصلاة، فلو امتنعَ إمامةُ المفضل مع وجودِ الفاضل، لكان إمامةُ المفضل في الصلاة ممتنعةً مع وجودِ الفاضل، والتالي باطلٌ بالإجماع.

بيانُ الملازمة: أن الامتناعَ إنما كان يُقْبَحُ تقدُّمُ الأدنى على الأعلى، والثَّغْرَةُ المانعة من ^(١) المُتَابَعَةِ، وَيَلْزَمُ من ^(٢) ذلك امتناعُ تقدُّمِ المفضل على الفاضل في الصلاة.

وأيضاً: لو لم يُوجَدْ من أهل ^(٣) الإمامة إلا شخصان: أحدهما أفقه، والآخرُ أَعْرَفُ بالسياسة وأُمُورِ الإمامة: فإما أن يُجْعَلَ كُلُّ منهما إماماً، أو يُجْعَلَ أحدهما إماماً ^(٤) دون الآخر، أو لا هذا ولا ذاك، والأولُ محالٌ بالاتفاق، والثالثُ أيضاً باطلٌ؛ لامتناعِ خُلُوقِ الزمان عن الإمام، فلم يَبْقَ إلا القسمُ الثاني، وأياً ما كَانَ يَلْزَمُ تقدُّمُ ^(٥) المفضل بالنسبة إلى ما اخْتَصَّ به الآخرُ.

* قال:

وجوب قصر
عن الإمام

وَالْمُضْمَةُ تَقْتَضِيهِ النَّصُّ، وَسِيرَتُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ.

-
- (١) (ب) (ج): عن.
 (٢) ساقطة من (ب).
 (٣) (هـ): أجل.
 (٤) زيادة من (هـ).
 (٥) (ب) (ج): تقديم.

○ أقول:

اتفق المسلمون على أن ما تَبَيَّنَ^(١) به الإمامة لا يَخْرُجُ عن التنصيص، واختيار الأئمة، والدعوة إلى الله تعالى ممن هو من أهل الإمامة، مع اتفاقهم على أنه لو وُجِدَ التنصيص من الرسول - عليه الصلاة والسلام - على شخص، أو من الإمام، تَبَيَّنَ كَوْنُ المنصوص عليه إماماً.

ثم اختلفوا: فذهبت الإمامية وأكثر طوائف الشيعة إلى أنه لا طريق^(٢) غير التنصيص^(٣) من^(٤) الرسول - عليه الصلاة والسلام - أو الإمام^(٥). واختارهُ الْمُصَنِّفُ.

وذهبت الأشاعرة والمعتزلة وجميع أهل السنة والجماعة إلى أن اختيار الأئمة أيضاً طريق في إثبات الإمامة^(٦).

وذهبت الجارودية^(٧) إلى أن الإمام في وَلَدِ الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ شُورَى، فَمَنْ خَرَجَ مِنْهُمْ دَاعِياً إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَكَانَ عَالِماً فَاضِلاً، فَهُوَ إمام^(٨).

(١) (ب): يثبت.

(٢) (ب) زيادة: على.

(٣) (هـ): النصوصية.

(٤) (ب) (هـ): عن.

(٥) انظر: كشف المراد ص ٣٤٣، حق اليقين ص ١٤٣.

(٦) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ٢٧٩، شرح الأصول الخمسة ص ٧٥٣، شرح المقاصد ٢٥٢/٥.

(٧) الجارودية فرقة من الزيدية من الشيعة، نسبت إلى أبي الجارود بن أبي زياد.

انظر: الفرق بين الفرق ص ٣٠.

(٨) انظر: الفرق بين الفرق ص ٣١.

وقد اتفق أهل السنة والأشاعرة والمعتزلة والإمامية على إبطال هذا الطريق غير الجبائي.

واحتج المصنف على ما اختاره بأن العِصمة تقتضي النص على

الإمام.

بيان ذلك: أن الإمام يجب أن يكون معصوماً، والعِصمة من الأمور الخفية^(١) التي لا يعلمها إلا الله تعالى، فيجب أن يكون نصيبه من عند الله تعالى؛ إذ هو عالم الحقائق والسرائر دون غيره.

وبأنه: عليم من سيرة النبي - عليه الصلاة والسلام - إشفاقه للأئمة^(٢)، كالوالد بالنسبة إلى أولاده، وإليه أشار (١٨٣/هـ) بقوله: «إنما أنا لكم مثل الولد لولده»^(٣)، وإرشادهم إلى أشياء جزئية، مثل الأمور المتعلقة بقضاء الحاجة، وأنه - عليه الصلاة والسلام - إذا سافر من المدينة يوماً أو يومين استخلف فيها من يقوم بأمر المسلمين^(٤).

(١) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: والعصمة من الأمور الخفية... أقول: ومحصل هذا أنه استدل بخفاء العصمة على قصر طريق الإعلام بالإمامة على التخصيص. قلت: وأنت خير حينئذ بمراد النع والحدس - كذا - من هذا التقرير فظن لذلك». ب/١٦٨.

(٢) (ب): بالأمة.

(٣) أخرجه ابن ماجة في سننه، في كتاب الطهارة، باب الاستنجاء بالحجارة والنهي عن الزوث والرمة، عن أبي هريرة رضي الله عنه، برقم: (٣١٣) ١/١١٤، ونصه كاملاً: «إنما أنا لكم مثل الولد لولده أعلمكم، إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها».

وأخرجه أيضاً النسائي في سننه، في كتاب الطهارة، باب النهي عن الاستطابة بالروث، عن أبي هريرة رضي الله عنه أيضاً، ٣٨/١.

(٤) لم أجد حديثاً بهذا المعنى، وإن كان المعنى صحيحاً، ووردت أحاديث تدل عليه من=

وَمَنْ هَذِهِ سِيرَتُهُ كَيْفَ يُهْمِلُ أَتَمَّتْهُ، وَلَا يُرْشِدُهُم إِلَى مَنْ يَتَوَلَّى
أَمْرَهُم، الَّذِي هُوَ أَجَلُ الْأَشْيَاءِ وَأَنْفَعُهَا، وَأَعْمُهَا فَائِدَةٌ (ج/١٦٧)
وَأَسْنَاهَا، فَلَا بُدَّ مِنْ سِيرَتِهِ التَّنْصِيسُ عَلَى مَنْ يَتَوَلَّى أَمْرَهُمْ بَعْدَهُ.
وَلِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ عَلَى الْأَوَّلِ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْإِمَامَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ
مَعْصُومًا.

وَلِئِنْ سُلِّمَ: وَجُوبُ كَوْنِهِ مَعْصُومًا، فَيَجِبُ كَوْنُهُ مَعْصُومًا ظَاهِرًا أَوْ
فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، وَالثَّانِي مَعْنُوعٌ، وَالْأَوَّلُ مُسَلَّمٌ.
وَلِئِنْ سُلِّمَ أَنَّهُ يَجِبُ كَوْنُهُ مَعْصُومًا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ
أَنَّ (١٧٨/ب) مَعْرِفَتَهُ تَتَوَقَّفُ عَلَى التَّنْصِيسِ.

وَعَلَى الثَّانِي: أَنَّ إِشْفَاقَ النَّبِيِّ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - مُسَلَّمٌ،
وَلَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ لَهُ نَصٌّ عَلَى الْإِمَامِ^(١)، وَإِنَّمَا يَلْزَمُ
ذَلِكَ أَنْ لَوْ لَمْ يَكُنْ عَدَمُ التَّنْصِيسِ إِشْفَاقًا عَلَيْهِمْ؛ لَجَوَّازُ أَنْ تَكُونَ
الْمَصْلَحَةُ فِي عَدَمِ التَّنْصِيسِ.

وَأَيْضًا: الْمَوَاطِئُ عَلَى الِاسْتِخْلَافِ حَالَ حَيَاتِهِ، لَا يَقْتَضِي
(وَجُوبَ) الِاسْتِخْلَافِ وَالتَّنْصِيسَ عَلَيْهِ، وَعَلَى تَقْدِيرِ الْوَجُوبِ فِي حَالِ
حَيَاتِهِ، لَا يَقْتَضِي^(٢) الْوَجُوبَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا بَعْدَ مَوْتِهِ؛ لَجَوَّازُ أَنْ
يَكُونَ مُكَلَّفًا بِأَحَدِ الْأَمْرَيْنِ دُونَ الْآخَرِ.

١ - استخلاف النبي ﷺ بعض الصحابة على المدينة المنورة.
انظر مثلاً: سنن أبي داود ٣/٣٤٥ بتحقيق: عزت الدعاس، سبل الهدى والرشاد
للصالح ٥/٦٣٧.

(١): الإمامة.

(٢): ما بين القوسين ساقط من (ب).

والذي يَدُلُّ على أن القولَ بوجوب التنصيص باطلٌ: أنه لو نَصَّ النبي - عليه الصلاة والسلام - على أحدٍ، فلا يخلو: إما أن يكونَ التنصيصُ بِشَهَادَةِ جَمَاعَةٍ يُتَصَوَّرُ عليهم التواطؤُ على الخطأ أو لا، فالأولُ^(١) باطلٌ بالاتفاق، والثاني أيضاً باطلٌ؛ لأن العادةَ تقتضي باستحالة تواطؤهم على عَدَمِ نَقْلِهِ، فَيُسَجِّلُ عَدَمُ نَقْلِهِمْ، لكن لم يُنْقَلُوهُ، وإلا لكان شائعاً ذائعاً، ولو كان كذلك لَمَا وَقَعَ اختلافٌ بعد رسولِ الله ﷺ، وقد اختلفوا، فقال الأنصارُ: «مِنَّا أميرٌ ومنكم أميرٌ»^(٢).

ولو كانَ تَمَّ مَنْ هو منصوصٌ عليه من جهةِ النبي - عليه الصلاة والسلام - مع اشتهاره، لكانت العادةُ تُجِبُّ أن لا يُنَكِّرَ أحدٌ من الصحابةِ هذا الاختلافَ، وأن لا يقولَ: هذا الاختلافُ لِمَ وَقَعَ وفلانٌ منصوصٌ عليه^(٣)؟

وأيضاً: قولُ عليٍّ عليه السلام: «أَتَرَكْتُكُمْ كما تَرَكَكُمْ رسولُ الله ﷺ»، فإن يُقْلَمَ اللهُ فيكم خيراً جَمَعَكُمْ على خيركم، كما جَمَعَنَا على خَيْرِنَا^(٤)

(١) (ب): والأول.

(٢) انظر: سيرة ابن هشام ٦٦٠/٤، تاريخ الطبري ٢٠٦/٣.

(٣) ساقطة من (أ).

(٤) هذا الأثر رواه ابن عساکر في تاريخ دمشق، عن شقيق بن سلمة، قال: قيل لعلي بن أبي طالب: ألا تستخلف؟ فقال: «ما استخلف رسول الله ﷺ، ولكن إن يرد الله بالناس خيراً استجمعهم بعدي على خيرهم، كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم». مختصر تاريخ دمشق لابن منظور ٩٣/١٨. وقریباً من هذا اللفظ رواه البيهقي في السنن الكبرى عن شقيق بن سلمة أيضاً ١٤٩/٨.

ورواه أحمد في مسنده عن عبد الله بن سبغ قال: سمعت علياً يقول: لتخفين هذه من هذا، فما ينتظر بهي الأشقى؟ قالوا: يا أمير المؤمنين، فأعبرنا به بنير عترته! قال: =

يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ التَّنْصِصِ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ .

وأيضاً: لَمَّا مَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ الْعَبَّاسُ لِعَلِيٍّ: «أَنَا أَغْرَيْتُ الْمَوْتَ فِي وَجْهِ بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَقَدْ عَرَفْتُ الْمَوْتَ فِي وَجْهِ رَسُولِ اللَّهِ، فَادْخُلْ بِنَا»^(١) لِإِسْأَلِهِ عَنْ هَذَا الْأَمْرِ، فَإِنْ كَانَ لَنَا بَيِّنَةٌ، وَإِنْ كَانَ لغيرنا وَضَى النَّاسُ بِنَا»^(٢) يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ النَّصِّ؛ لِأَنَّهُ لَوْ نَصَّ عَلَى أَحَدٍ لَكَانَ عَلِيٌّ وَالْعَبَّاسُ أَعْرَفَ بِهِ^(٣) مِنْ غَيْرِهِمَا.

* قال :

وَهُمَا مُخْتَصَّانِ بِعَلِيٍّ، وَلِلنَّصِّ الْجَلِيِّ فِي قَوْلِهِ: «سَلُّوْا عَلَيَّ»^(٤) بِإِمْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ «وَأَنْتَ الْخَلِيفَةُ بَعْدِي» وَغَيْرِهِمَا. وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾^(٥) وَإِنَّمَا اجْتَمَعَتِ الْأَوْصَافُ فِي عَلِيٍّ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَلِحَدِيثِ الْقَدِيرِ الْمُتَوَاتِرِ، وَلِحَدِيثِ الْمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ، وَلَا سِخْلَانِهِ عَلَى الْمَدِينَةِ قَبْعُهُ لِلْإِجْمَاعِ، وَلِقَوْلِهِ - ﷺ -:

الإمام بعد
السيّد هو
علي بن أبي
طالب

= إِنْ تَالَهُ تَقْتُلُونَنِي غَيْرَ قَاتِلِي، قَالُوا: فَاسْتَخْلَفَ عَلِيًّا، قَالَ: لَا، وَلَكِنْ أُنْزِلْكُمْ إِلَى مَا تَرْكُمُ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، قَالُوا: فَمَا تَقُولُ لِرَبِّكَ إِذَا أَتَيْتَهُ؟ - وَقَالَ وَكَيْعَ مَرَّةٍ: إِذَا لَقِيتَهُ - قَالَ: أَقُولُ: اللَّهُمَّ تَرْكُنِي فِيهِمْ مَا بَدَأَ لَكَ، ثُمَّ قَبَضْتَنِي إِلَيْكَ وَأَتَيْتَنِي فِيهِمْ، فَإِنْ شِئْتَ أَصْلَحْهُمْ، وَإِنْ شِئْتَ أَفْسِدْهُمْ. - قَالَ أَحْمَدُ شَاكِرٌ: إِسْنَادُهُ صَحِيحٌ ٢٤٢/٢ .

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) انظر: سيرة ابن هشام ٦٥٤/٤، تاريخ الطبري ١٩٤/٣، مختصر تاريخ دمشق

٣٤/١٨ .

(٣) ساقطة من (أ).

(٤) (ج): علي علي.

(٥) سورة المائدة: ٥٥ .

أَنْتَ أَخِي وَوَصِيِّي وَخَلِيفَتِي مِنْ بَعْدِي وَقَاضِي دِينِي بِكَسْرِ الدَّالِ .
 وَلَآئِهِ أَفْضَلُ ، وَإِمَامَتُهُ الْمَفْضُولُ قَبِيحَةٌ عَفْلًا ، وَلِظُهُورِ الْمُعْجَزَةِ عَلَى
 بَدَنِهِ : تَخْلُغُ بَابَ خَبِيرٍ ، وَمُخَاطَبَةُ الثُّغْبَانِ ، وَدَفْعُ الصَّخْرَةِ الْعَظِيمَةِ عَنْ
 الْقَلْبِ ، وَمُحَارَبَةُ الْجِنَّ ، وَرَدُّ الشَّمْسِ ، وَغَيْرَ ذَلِكَ . وَادَّعَى الْإِمَامَةَ
 فَكَوْنُ صَادِقًا . وَلَيَسْبِقُ كُفْرَ غَيْرِهِ فَلَا يَصْلُحُ ^(١) لِلْإِمَامَةِ ، فَتَمَيَّنَ هُوَ
 رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ^(٢) . وَلِقَوْلِهِ - تَعَالَى - : ﴿ وَكُونُوا مَعَ الْكَاذِبِينَ ﴾ ^(٣) ،
 وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ وَأُولَ الْأَنْثَرِ يُنْكِرُ ﴾ ^(٤) .

○ أقول :

اختلفوا في أن الإمام الحقَّ بعد رسول الله : أبو بكر أو غيره ؟
 فذهب جميع أهل السنة والأشاعرة ^(٥) والمعتزلة ^(٦) إلى أنه أبو
 بكر .

ودعت الإمامية ^(٧) إلى أنه عليٌّ .

واختاره المصنف ^(٨) . (١٨٤ هـ)

(١) ساقطة من (هـ) .

(٢) (أ) : عليه السلام .

(٣) سورة التوبة : ١١٩ .

(٤) سورة النساء : ٥٩ .

(٥) انظر : الإنصاف للباقلاني ص ٦٤ ، أصول الدين للبخاري ص ٢٨١ ، لمع الأدلة ص

١١٤ ، نصرة الأدلة ٢/٨٤٩ ، الأربعين للرازي ٢/٢٧٠ .

(٦) (أ) : وأكثر المعتزلة . وانظر : شرح الأصول الخمسة ص ٧٥٨ ، شرح نهج البلاغة

لابن أبي الحديد ٧/١ .

(٧) انظر : كشف المراد ص ٣٤٣ ، حق اليقين ص ١٤٢ .

(٨) قال ابن جماعة في هامش «د» : «قوله واختاره المصنف . أقول : وقال شيخنا [أي : =

واختج عليه بوجوه:

الأول^(١): أن الإمامة متوقفة^(٢) على العِصْمَةِ والنَّصْرِ، وهما مُخَصَّان بعليٍّ، أما أنها متوقفة عليهما فَلَمَّا بَيَّنَّا، وأما أنهما مُخَصَّان بعليٍّ؛ فَلأنَّ عَلِيًّا أَفْضَلُ الصَّحَابَةِ؛ لِمَا سَأْنِي، والأَفْضَلُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ إِمَامًا؛ لِمَا بَيَّنَّا فِي^(٣) أَنْ إِمَامَةَ الْمُفْضُولِ قَبِيحَةٌ.

وإذا كان إماماً يَجِبُ أَنْ يَكُونَ معصوماً، وأن يكون منصوباً عليه؛ لأن الإمامة مشروطة بالعصمة، ولا تَتَحَقَّقُ العِصْمَةُ بدون التنصيص.

الثاني: النصوص الجليَّة الصادرة من رسول الله ﷺ في مواضع، قد نقلها الإمامية وغيرهم.

منها: أنه - عليه الصلاة والسلام - قال لأصحابه: «سَلِّمُوا عَلَيَّ بِإِمْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ»^(٤).

= البائري: واختاره واضع هذا المقصد، ثم قال: وإنما قلت كذلك لما سمعت شيخي العلامة [أي الأصفهاني] رحمه الله - تعالى - قال: كان الناس مختلفين في أن هذا الكتاب لخواجه نصير الدين الطوسي أولاً؟ فسألت ابنه خواجه أصيل الدين عن ذلك. فقال: كان والذي وضع إلى باب الإمامة، وتوفي، فكملة ابن المطهر، وكان من الشيعة، وهو زائع زيفاً عظيماً، ومجموع ما احتج به اثنا عشر وجهاً. ب/١٦٩.

(١) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: الأول... أقول: والجواب عن هذا الوجه بمنع جميع الوجوه المذكورة» ١٦٩/ب.

(٢) (هـ): متوقف.

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) هذا الحديث موضوع، وكذب على النبي ﷺ. انظر: منهاج السنة ٣٨٦/٧، الصواعق المحرقة لابن حجر ص ٧٥.

وقال فيه: «إِنَّهُ سَيِّدُ الْمُسْلِمِينَ، وَإِمَامُ الْمُتَّقِينَ، وَقَائِدُ الْفُرِّ الْمُخَجَّلِينَ»^(١).

ومنها: أَنَّهُ لَمَّا أَخْبَى النَّبِيُّ^(٢) بَيْنَ الصَّحَابَةِ، قَالَ عَلِيٌّ: أَخِيْتُ بَيْنَ الصَّحَابَةِ دُونِي. فَقَالَ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «أَلَمْ تَرْضَ أَنْ تَكُونَ أَخِي، وَخَلِيفَتِي مِنْ بَعْدِي»^(٣) وَأَخْبَى بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ.

ومنها: أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - قَالَ فِي عَلِيٍّ: «هَذَا وَلِيِّ كُلِّ مُؤْمِنٍ (١٦٨ ج) وَمُؤْمِنَةٍ»^(٤).

(١) رَوَى ابْنُ عَسَاكِرٍ فِي تَارِيخِهِ عَنِ الشَّعْبِيِّ قَالَ: قَالَ عَلِيٌّ بَنُ أَبِي طَالِبٍ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَرْحَبًا بِسَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ وَإِمَامِ الْمُتَّقِينَ». مختصر تاريخ دمشق لابن منظور ١٣/١٨. وقد ذكر ابن تيمية وابن حجر أن هذا الحديث من الموضوعات، المفتراة على النبي ﷺ. انظر: منهاج السنة ٣٨٧/٧، الصواعق المحرقة ص ٧٥.

(٢) زيادة من (ب).

(٣) حديث المؤاخاة أخرجه الترمذي في سننه، في أبواب المناقب، باب مناقب علي بن أبي طالب برقم (٣٨٠٤) ٣٠٠/٥، عن ابن عمر بلفظ: «أَخْبَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ أَصْحَابِهِ، فَجَاءَ عَلِيٌّ تَدْمَعُ عَيْنَاهُ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخِيْتُ بَيْنَ أَصْحَابِكَ، وَلَمْ تَوَاضِعْ بَيْنِي وَبَيْنَ أَحَدٍ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَنْتَ أَخِي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ».

قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب. وقال المباركفوري في تحفة الأحاديذ: «في سننه حكيم بن جبير، وهو ضعيف، وروى بالتحسين» ٢٢٢/١٠.

(٤) لم أجده بهذا اللفظ، لكن أخرجه الترمذي لفظاً قريباً منه، ونصه: «إِنَّ عَلِيًّا مَنِّي وَأَنَا مِنْهُ، وَهُوَ وَلِيَّ كُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ بَعْدِي» أخرجه في كتاب المناقب، باب مناقب علي بن أبي طالب رضي الله عنه برقم: (٣٧١٢) ٦٣٢/٥، عن عمران بن حصين رضي الله عنه. وأخرج ابن ماجه في سننه لفظاً قريباً منه أيضاً، ونصه: «فَهَذَا وَلِيِّ مَنْ أَنَا مَوْلَاهُ...» أخرجه في المقدمة، باب في فضائل أصحاب رسول الله ﷺ، برقم: (١١٦) =

الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾^(١).

وجّه الاحتجاج به: أن لفظ^(٢) «الولي» قد يُراد به الأولي والأحر بالتصرف، يَدُلُّ على ذلك التَّثْقُلُ اللَّغْوِي، والتَّصُّص، والمُزْفُ الاستعمالي.

أما التَّثْقُلُ اللَّغْوِي: فقول المُبَرِّد^(٣): «الوليُّ هو الأولي بالتصرف». وأما التَّصُّص: فقوله بِالْإِسْمِ: «إِنَّمَا امْرَأَةٌ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيَّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ»^(٤) فإنه أراد به الأولي بالتصرف. وأما المَزْفُ الاستعمالي: فإنه يقال لأبي المرأة وأخيها: إنه وَلِيُّهَا، أي: أولي بالتصرف فيها.

وقد يُراد بالولي المُحِبُّ والناصر، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾^(٥) أي: بعضهم مُحِبٌّ وبعض ناصر.

= ٤٣/١، عن البراء بن عازب رضي الله عنه.

(١) سورة المائدة: ٥٥.

(٢) (ب) (ج): لفظة.

(٣) هو محمد بن يزيد بن عبد الأكبر، الثمالي الأزدي، أبو العباس المعروف بالمبرد، إمام العربية في زمانه، وأحد أئمة الأدب والأخبار. توفى ببغداد سنة ٢٨٦ هـ. من مؤلفاته: الكامل، والمقتضب، وغيرهما. انظر: تاريخ بغداد للبغدادى ٣/٣٨٠، دار الكتاب العربي، بيروت، الأعلام ١٤٤/٧.

(٤) أخرجه أبو داود في كتاب النكاح، باب في الولي، برقم (٢٠٨٣) ٢/٢٢٩. وابن ماجه في كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، برقم (١٨٧٩) ١/٦٠٥. والترمذي في كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، برقم (١١٠٢) ٣/٤٠٨.

(٥) سورة براءة: ٧١.

ولم يُنْهَدْ في اللغة للولي معنى ثالث. فَجَبْتُ أَنْ الولي: إما أَنْ يُرَادَ بِهِ الْأَوَّلَى بالتصَرُّفِ أَوْ الناصر. ولفظ «الولي»^(١) في الآية يَتَعَذَّرُ^(٢) حَتَّى عَلَى الناصر؛ لِأَنَّ الْوَلَايَةَ بِمعْنَى النصرة عامةٌ فِي كُلِّ الْمُؤْمِنِينَ؛ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾، وَالْوَلَايَةُ فِي (١٧٩/ب) الْآيَةِ لَيْسَتْ^(٣) عَامَةً^(٤) لِكُلِّ الْمُؤْمِنِينَ؛ لِأَنَّ لَفْظَةَ «إِنَّمَا» فِي الْآيَةِ تُفِيدُ الْحَضَرَ فِي الْمُؤْمِنِينَ الْمُوصُوفِينَ بِالصِّفَاتِ الْمَذْكُورَةِ، فَتَكُونُ الْوَلَايَةُ (٨٩/أ) الْمَذْكُورَةَ فِي الْآيَةِ خَاصَّةً بِبَعْضِ الْمُؤْمِنِينَ، فَيَكُونُ الْمُرَادُ بِهِ الْأَوَّلَى بِالتصَرُّفِ، وَالَّذِي هُوَ الْأَوَّلَى بِالتصَرُّفِ مِنْ جَمِيعِ الْأُمَّةِ هُوَ^(٥) الْإِمَامُ.

فَإِذَا الْآيَةُ نَاصَّةٌ عَلَى إِمَامَةِ الْمُؤْمِنِينَ الْمُوصُوفِينَ، فَتَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ عَيْنًا؛ لِأَنَّ أُمَّةَ التفسير اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾^(٦) هُوَ عَلِيٌّ^(٧)،

(١) ساقطة من (ج).

(٢) (ب): متعذر، (هـ): لتعذر.

(٣) (هـ): ليس.

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) (ب): فهو.

(٦) سورة المائدة: ٥٥.

(٧) ذكر الألويسي في روح المعاني: أَنَّ غَالِبَ الْإِخْبَارِيِّينَ عَلَى أَنَّهَا نَزَلَتْ فِي عَلِيٍّ كَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى وَجْهَهُ.

ثم قال في معرض رده على استدلال الشيعة بها: «والثاني: أنا لا نلزم الإجماع على نزولها في الأمير كرم الله وجهه، فقد اختلف علماء التفسير في ذلك، فروى أبو بكر النقاش صاحب التفسير المشهور عن محمد الباقر - رضي الله تعالى عنه - أنها نزلت»

فَالْآيَةُ نَصٌّ عَلَى إِمَامَتِهِ^(١).

الْوَجْهُ الرَّابِعُ: حديثُ الغدير المتواتر، فإنه - عليه الصلاة والسلام - قال في غدير خُم^(٢)، «وَقَدْ رَجَعَ عَنْ حَجَّةِ الْوُدَاعِ: «مَعَاشِرَ الْمُسْلِمِينَ: أَلَسْتُ أَوْلَى بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ. قَالُوا: بَلَى. قَالَ: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ، وَانْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ، وَاخْذَلْ مَنْ خَذَلَهُ»^(٣).

= في المهاجرين والأنصار، وقال فائق: نحن سمعنا أنها نزلت في علي - كرم الله وجهه - فقال: هو منهم. يعني: أنه - كرم الله تعالى وجهه - داخل أيضاً في المهاجرين والأنصار ومن جعلتهم.

ثم قال: «وهذه الرواية أوفق بصيغ الجمع في الآية، وروي جمع من المفسرين عن عكرمة: أنها نزلت في شأن أبي بكر رضي الله تعالى عنه» ١٦٨-١٦٧/٦. وقد ذكر ابن كثير في تفسيره: أن الروايات التي تدل على أن الآية نزلت في علي وحده ليس يصح شيء منها بالكلية؛ لضعف أسانيدھا وجهالة رجالها. ٧١/٢.

(١) قال ابن جماعة في هامش (د): «قلت: والجواب عن هذا الدليل - وهو الوجه الثالث -: أن علياً - رضي الله تعالى عنه - لا يخلو: إما أن يكون داخلياً في قوله تعالى: «وليكم» أو لا. لا جائز أن لا يكون؛ لاستلزامه أن لا يكون الله ورسوله ولي علي، فتعين أن يكون داخلياً، ويلزم أن يكون ولياً لنفسه، فيكون ولياً ومولياً عليه، وهو محال، فتعين حينئذ تقدير مضاف، ويكون معنى الآية - والله تعالى أعلم -: إنا وليكم وولي الذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة الآية: الله ورسوله، من باب الاكتفاء، وعلي داخل في خطاب وليكم» - ١٧٠/أ.

(٢) قال الحازمي: «خم واد بين مكة والمدينة، عند الجحفة، به غدير، عنده خطب رسول الله ﷺ وهذا الوادي موصوف بكثرة الوخامة» معجم البلدان ٣٨٩/٨.

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرک، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه بطوله، وسكت عنه الذهبي في التلخيص. المستدرک ١٠٩/٣. وأخرجه الترمذي في سننه في مناقب علي رضي الله عنه بلفظ «من كنت مولاه فعلي مولاه» وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

وَجْهٌ الاحتجاج به: أن لفظ «المَوْلَى» قد يُراد (به الأولَى، وقد يراد^(١)) به الناصر والمعين، وقد يرادُ به المُعَيَّن والمُعْتَق، والجار، وابنُ العم.

أما إرادة الأولَى فَيَدُلُّ عليه الكتابُ والسنة، أما الكتابُ فقوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ جَمَلْنَا مَوْلًى﴾^(٢) فقال المفسرون: أراد به مَنْ كان أولَى وأحقَّ بالميراث^(٣). وقوله تعالى: ﴿مَأْوَنَكُمْ أَلْتَارَ مِنْ مَوْلَانَكُمْ﴾^(٤) أي: أولى بكم، على ما قاله المفسرون^(٥).

وأما السُّنةُ فقوله - عليه الصلاة والسلام - في بعض الروايات: «إِنَّمَا امْرَأَةٌ تَكَحَّتْ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهَا، فَتَكَاخُهَا بَاطِلٌ»^(٦) أراد بالمَوْلَى

= قال ابن كثير: «وقد قال شيخنا الحافظ أبو عبد الله الذهبي: وصدر هذا الحديث متواترًا أتيقن أن رسول الله ﷺ قاله»، وصدر الحديث «من كنت مولاه فعلي مولاه». وانظر الحديث في: مسند الإمام أحمد ٤/٣٦٨ - ٣٧٠ - ٣٧٢.

قال ابن حجر الهيتمي: «ولا التفات لمن قدح في صحته، ولا لمن رده بأن عليا كان باليمن، لثبوت رجوعه منها وإدراكه الحج مع النبي ﷺ، وقول بعضهم إن زيادة: اللهم وال من والاه... الخ موضوعة مردود، فقد ورد ذلك من طرق صحح النحوي كثيراً منها» الصواعق المحرقة ص ٦٤.

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٢) سورة النساء: ٣٣.

(٣) انظر: تفسير ابن كثير ١/٤٨٩.

(٤) سورة الحديد: ١٥.

(٥) انظر: تفسير ابن كثير ٤/٣١٠.

(٦) أخرجه أبو داود في سننه، في كتاب النكاح، باب في الولي، عن عائشة رضي الله عنها بلفظ: «إِنَّمَا امْرَأَةٌ تَكَحَّتْ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهَا فَتَكَاخُهَا بَاطِلٌ» برقم (٢٠٨٣) ٢/٢٢٩.

انمالك لأمرها، والأولى بالتصرف فيها.

وأما إرادة الناصر والمعين فَيَدُلُّ عليها^(١) الكتاب والشعر:

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ (هـ/١٨٥) لَا مَوْلَى لَهُمْ﴾^(٢) أراد به الناصر.

وأما الشعرُ فقول الأخطل^(٣):

فَأَصْبَحْتُ مَوْلَاهَا مِنَ النَّاسِ كُلِّهِمْ^(٤)

ومعناه: فأصبحتُ ناصِرَها والذابَّ عنها.

وأما إرادة المُتَّقِ والمُتَّقِ فظاهرة، يَدُلُّ عليها استعمالُ الفقهاء.

وأما إرادة الجار فَيَدُلُّ عليها قولُ مَعْمَرِ الْكِلَابِيِّ^(٥)، لَمَّا تَرَزَّلَ جَارَ

الكلبيِّ بن يَرْبُوع^(٦)، فأحسن جوارَه:

= وأخرجه أحمد في مسنده عن عائشة بلفظ: «إذا نكحت المرأة بغير أمر مولاها فكاحها باطل، فكاحها باطل، فكاحها باطل» ٤٧/٦.

(١) (هـ): عليه، (ب): على.

(٢) سورة محمد: ١١.

(٣) هو غياث بن غوث بن الصلت، من بني تغلب، أبو مالك، شاعر مشهور، اشتهر في عهد بني أمية بالشام، له ديوان شعر، توفي سنة ٩٠ هـ. سير أعلام النبلاء للذهبي

٥٨٩/٤، الأعلام للزركلي ١٢٣/٥.

(٤) بحثت عنه في ديوان الأخطل فلم أجده.

(٥) لم أجد ترجمته.

(٦) هو كليب بن يربوع بن حنظلة بن مالك بن زيد مناة، جاهلي، من أجداد جرير الشاعر.

انظر: جمهرة النسب للكلبي ص ٢١٣، بتحقيق: د. ناجي حسن، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى.

جَزَى^(١) اللَّهُ خَيْرَ أَوَّلِ الْجَزَاءِ بِكَتِفِهِ كَلِيبَ بْنِ يَزْبُوجَ وَزَادَهُمْ حَمْدًا
مُ تَخْلَطُونَا بِالْثُقُوسِ وَالْجَمُورِ الِى نَضْرَعُوا لَهُمْ مَسْوَمَةَ جُرَدًا^(٢)
أراد به: جازؤه.

وأما إرادة ابن العم فيدلُّ عليها قوله تعالى حكايةً عن زكريا
﴿وَأَنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِن وَرَأَى﴾^(٣). ومنه قول العباس بن فضيل بن
عنة^(٤) في بني أمية:

مَهْلًا بَنِي عَمَّنَا مَهْلًا مَوَالِيَنَا لَا تَجْبُسُوا بَيْنَنَا مَا كَانَ مَذْقُونًا^(٥)
أراد بقوله: «موالينا» بني عمنا.

إذا عَرَفْتَ هذا^(٦) فنقول: لفظ «المَوَالِي» إما أن يكون ظاهرًا في
«الأُولَى»، أو لا.

فإن كان الأولُ وَجَبَ الحَمْلُ عليه دون غيره، عَمَلًا بالظاهر، وإن
كان الثاني، فَيَجِبُ الحَمْلُ عليه لوجهين:

الأول: أن اللفظَ الْمُتَّحِدَ إذا أُطْلِقَ وله مَحَامِلُ، واقتَرَنَ به ما يُعَيِّنُ

(١) (هـ): جزاه.

(٢) لم أجد هذه الأبيات.

(٣) سورة مريم: ٥.

(٤) كذا ورد اسمه في جميع النسخ، والذي في حماسة أبي تمام أن اسمه: الفضل بن
العباس بن عنة بن أبي لهب، وهو أحد شعراء بني هاشم المذكورين، كانت له آثار
حسنة وأشعار جيدة.

انظر: شرح التبريزي على حماسة أبي تمام ٧٤/١، مطبعة السعادة، القاهرة،
١٣٤٦هـ.

(٥) هذا البيت من أبيات الحماسة لأبي تمام، والشاعر يخاطب به بني أمية.

انظر: الحماسة لأبي تمام ٧٥/١.

(٦) ساقطة من (ج).

أحدها، فيَجِبُ الحَمْلُ عليه، نظراً إلى الترجيح الحاصل بسبب اقتران ما يُعَيِّنُهُ، وأوَّل الحديثِ قرينةٌ تَضَلُّحُ لأنَّ يُقَسَّرَ لفظُ «المَوْلَى» بالأوَّلَى، وهو قوله: «أوَّلَى بكم».

الثاني: أنه يَتَعَذَّرُ حَمْلُ لفظِ «المَوْلَى» في الحديثِ على ما سوى «الأوَّلَى»، فتَعَيَّنَ حَمْلُهُ عليه؛ لأنَّ الأصلَ في اللفظِ الإعمالَ لا الإهمالَ.

وأما أنه يَتَعَذَّرُ حَمْلُهُ على ما سواه؛ فلا أنه يَمْتَنِعُ حَمْلُهُ على الناصر؛ لأنَّ ذلك معلومٌ من قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾^(١). وَيَمْتَنِعُ حَمْلُهُ على الْمُعْتَقِ وَالْمُعْتَقِ، وَالْجَارِ وَابْنِ الْعَمِّ؛ لكونه كَذِباً.

وإذا ثبت أن لفظ «المَوْلَى» بمعنى «الأوَّلَى»، فقد اتفق المفسرون (١٦٩/ج) على أن معنى قوله - عليه الصلاة والسلام - «أَلَسْتُ أَوَّلَى بكم من أنفسكم»^(٢): أَلَسْتُ أَوَّلَى بتدبيركم والتصرف في أموركم، وأن نفاذَ حُكْمِهِ فيهم أَوَّلَى من نفاذِ حُكْمِهِم في أنفسهم.

ولأنَّ ذلك هو المُبَادَرُ من إطلاق لفظِ «الأوَّلَى» في قوله: «وَلَدُ المَيِّتِ أَوَّلَى بالميراث من غيره، والسلطانُ أَوَّلَى بإقامة الحدود من الرعية، والزَّوْجُ أَوَّلَى بامرأته، والمَوْلَى أَوَّلَى بعبده»^(٣).

وإذا ثَبِتَ أن معنى المَوْلَى «الأوَّلَى بالتصرف»، فحاصل الحديث

(١) سورة براءة: ٧١.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) لم أجده.

يُزَجُّعُ إِلَى أَنْ قَوْلَهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ»^(١): مَنْ كُنْتُ أَوَّلَىِّ بِالتَّصَرُّفِ فِيهِ، فَعَلِيٌّ أَوَّلَىِّ بِالتَّصَرُّفِ فِيهِ، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى إِمَامَتِهِ، فَإِنَّهُ^(٢) لَا مَعْنَى لِلْإِمَامِ إِلَّا هَذَا^(٣).
الْوَجْهُ الْخَامِسُ: حَدِيثُ الْمَثَرَةِ الْمُتَوَاتِرِ^(٤).

وَجْهُُ الْإِحْتِجَاجِ بِهِ: أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - قَالَ لَعَلِيٍّ حِينَ خَرَجَ إِلَى غَزَاةِ تَبُوكَ: «أَنْتَ مِثِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي» اخْتَبَرْنَا أَنْ مَنْزِلَةَ «عَلِيٍّ» مِنْهُ كَمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ جَمِيعَ الْمَنَازِلِ الثَّابِتَةِ لِهَارُونَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مُوسَى، ثَابِتَةٌ لَعَلِيٍّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى النَّبِيِّ.

(١) تقدم تخريجه.

(٢) (د) (ب): وَلَآئِهِ.

(٣) قَالَ ابْنُ جَمَاعَةَ فِي هَامِشِ (د): «قُلْتُ: وَالْجَوَابُ عَنْ هَذَا الدَّلِيلِ - وَهُوَ الْوَجْهُ الرَّابِعُ -: أَنَّ «أَوَّلَىِّ» أَفْعَلٌ، وَ«الْمَوْلَى» مَفْعَلٌ، وَلَمْ يَرِدْ أَحَدُهُمَا بِمَعْنَى الْآخَرِ، وَإِلَّا لَجَازَ فُلَانٌ مَوْلَى مِنْ فُلَانٍ كَمَا جَازَ فُلَانٌ أَوَّلَى مِنْ...، وَكَانَ الْأَوَّلَى بِمَعْنَى الْمَحَبِّ، عَلَى قَوْلِهِ ﷺ: «لَا يَكْمَلُ إِيمَانُ أَحَدِكُمْ حَتَّى يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ نَفْسِهِ» الْحَدِيثُ. فَمَعْنَاهُ: أَلَسْتُ أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ، فَقَالُوا: نَعَمْ. فَقَالَ: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ - أَي: مَحْبُوبِهِ - فَعَلِيٌّ مَحْبُوبِهِ، (كَلِمَةٌ غَيْرُ مَفْهُومَةٍ) قَوْلُهُ: اللَّهُمَّ وَالْأَوَّلَى مِنْ وَآلِهِ أَيْ: أَحَبُّ مِنْ أَحِبِّهِ، وَعَادَ مِنْ عَادَاهُ؛ لِأَنَّهُ لَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ: اللَّهُمَّ كُنْ أَوَّلَىِّ بِالتَّصَرُّفِ فِي عَلِيٍّ قِطْعًا» ب/١٧٠.

(٤) أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ، كِتَابُ الْمَغَازِي، بَابُ غَزْوَةِ تَبُوكَ، مِنْ حَدِيثِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَاصٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَرَجَ إِلَى تَبُوكَ وَاسْتَخْلَفَ عَلِيًّا، فَقَالَ: أَنْتَ خَلَفِي فِي الصِّبْيَانِ وَالنِّسَاءِ؟ قَالَ: «إِلَّا تَرْضَى أَنْ تَكُونَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ نَبِيٌّ بَعْدِي» بِرَقَم (٤٠٨) ١٨/٦ الطَّبَعَةُ الْمُنِيرَةُ.

وَأَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ فِي كِتَابِ الْفَضَائِلِ، بَابُ فَضَائِلِ عَلِيٍّ وَرَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَاصٍ أَيْضًا، بِلَفْظٍ: «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي» وَرَوَاهُ مِنْ طَرِيقٍ آخَرَ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَاصٍ بِلَفْظٍ: «أَمَّا تَرْضَى أَنْ تَكُونَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى غَيْرَ أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي» ١٥/١٧٤.

ولفظه «الْمَنْزِلَةُ» وإن لم تكن صيغةً عُمُومٍ، إلا أن المراد بها التعميم.

بيانه: أن قوله - عليه الصلاة والسلام -: «منزلة» اسمُ جنسٍ صالح لكل واحدٍ واحدٍ من آحاد المنازل الخاصة، وصالحٌ لكل، ولهذا يصح أن يُقال: فلانٌ له منزلةٌ من فلان، ومنزله منه أنه قرابةٌ له، وأنه مُجِئُه، وأنه نائيه في جميع أموره، وعند هذا فلو حملناه على بعض المنازل دون البعض: فلما أن تكون مُعَيَّنَةً أَوْ مُبْهَمَةً، والأولُ ممتنعٌ؛ ضرورةً عدم دلالة اللفظ على التعيين، والثاني أيضاً ممتنعٌ؛ لما فيه من الإجمال وعدم الإفادة، فلم يَتَّقِ غَيْرُ الْحَمَلِ على الجميع، ويَدُلُّ عليه قوله: (١٨٠/ب) «إلا أنه لا نَبِيَّ بعدي» استثنى هذه المنزلةَ دون باقي المنازل، ولو لم يَكُنْ اللفظُ مَحْمُولاً على كُلِّ المنازل لَمَا حَسَنَ الاستثناء.

وإذا تَبَيَّنَ التعميمُ فذلك يَدُلُّ على ثبوتِ الإمامَةِ لِعَلِيٍّ^(١)؛ لأنَّ مِنْ جملة منازل هارون من موسى (١٨٦/هـ) أنه كان خليفةً له على قومه في حال حياته؛ لقوله: «اخْلُقْنِي فِي قَوْمِي»^(٢)، والخلافةُ لا معنى لها إلا القيامُ مقامَ المُسْتَخْلَفِ فيما كان له من التصرفات، وإذا كان خليفةً له حال حياته وَجَبَ أن يكون خليفةً له بعد موته، بتقدير بقاءه، وإلا كان عَزْلُهُ مُوجِباً لنقصه والتفَرُّعُ عنه، وذلك غيرُ جائزٍ على الأنبياء، وإذا كان ذلك ثابتاً لهارون، وَجَبَ أن يَثْبُتَ مِنْهُ لِعَلِيٍّ.

(١) (هـ): علي علي.

(٢) سورة الأعراف: ١٤٢.

الْوَجْهَ السَّادِسُ: أنه - عليه الصلاة والسلام -: اسْتَحْلَفَهُ عَلَى
 الْمَدِينَةِ^(١)، وَلَمْ يَغْزِلْهُ عَنْهَا، فَوَجَبَ أَنْ يَتَّقِيَ خَلِيفَةً بَعْدَ مَوْتِهِ عَلَيْهَا،
 وَيَتَزَمَّ مِنْ ذَلِكَ الْخِلَافَةَ فِي جَمِيعِ الْأُمُورِ؛ ضَرُورَةً؛ إِذْ^(٢) لَا قَائِلَ بِالْفَقْلِ.
 الْوَجْهَ السَّابِعُ: قَوْلُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - لِعَلِيِّ: «أَنْتَ وَصِيِّي»،
 وَخَلِيفَتِي مِنْ بَعْدِي، وَقَاضِي دِينِي^(٣) بِكسر الدال. وَهَذَا نَصٌّ صَرِيحٌ
 دَالٌّ عَلَى خِلَافَتِهِ بَعْدَهُ.

الْوَجْهَ الثَّامِنُ: أَنْ عَلِيًّا أَفْضَلُ مِنْ غَيْرِهِ؛ لِمَا سَيَأْتِي^(٤)، وَإِمَامَةُ
 الْمَفْضُولِ قَبِيحَةٌ عَقْلًا؛ لِمَا بَيْنَا.

الْوَجْهَ الثَّاسِعُ: أَنْ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ^(٥) قَدْ ظَهَرَ عَلَى يَدِهِ^(٦)
 مُعْجَزَاتٌ^(٧) كَثِيرَةٌ، وَادَّعَى أَنْ الْإِمَامَةَ لَهُ دُونَ غَيْرِهِ، فَيَكُونُ صَادِقًا.
 وَإِنَّمَا قُلْنَا: قَدْ^(٨) ظَهَرَ عَلَى يَدِهِ^(٩) مُعْجَزَاتٌ كَثِيرَةٌ^(١٠)، فَلِمَا تَوَاتَرَ عَنْهُ:
 مِنْ قُلْعِ بَابِ «خَيْرٍ»، وَقَدْ عَجَزَ عَنْ رَدِّهِ سَبْعُونَ رَجُلًا مِنْ أَقْوِيَاءِ النَّاسِ^(١١).

(١) انظر: سبل الهدى والرشاد للصالحي ٦٣٧/٥.

(٢) (هـ): أنه.

(٣) قال ابن الجوزي في الموضوعات: «هذا حديث موضوع» ٣٤٧/١. وقال ابن تيمية
 «هذا الحديث كذب موضوع باتفاق أهل العلم بالحديث» منهاج السنة ٣٥٤/٧.

(٤) (هـ) سنيين.

(٥) (هـ): كرم الله وجهه.

(٦) ساقطة من (أ).

(٧) (أ): المعجزات.

(٨) (ب): إنه، (ج): إنه قد.

(٩) ساقطة من (أ).

(١٠) (أ) زيادة: وادعى الإمامة له دون غيره، فيكون صادقاً.

(١١) انظر: سبل الهدى والرشاد ٢٠٠/٥. وفيه عن أبي رافع: «فلقد رأيتني في نفر سبعة»

وَمِنْ مُحَاطَتَيْهِ الثُّغْبَانُ، فَسُيِّلَ عَنْهُ، فَقَالَ: «إِنَّهُ قَدْ أَشْكَلَ عَلَيَّ مَسْأَلَةً فَأَجِبْنِي عَنْهَا»^(١).

وَمِنْ دَفَعِ^(٢) الصَّخْرَةِ الْعَظِيمَةِ عَنْ^(٣) الْقَلْبِ، فَإِنَّهُ رُوي: أَنَّهُ^(٤) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ^(٥) لَمَّا تَوَجَّهَ إِلَى «صِقِّينَ» مَعَ أَتْبَاعِهِ، أَصَابَهُمْ عَظْمٌ عَظِيمٌ، فَوَجَدُوا صَخْرَةً عَظِيمَةً عَجَزُوا عَنْ نَقْلِهَا، فَدَفَعَهَا عَنْ مَكَانِهَا، فَظَهَرَ قَلْبٌ فِيهِ مَاءٌ، فَشَرِبُوا، ثُمَّ أَعَادَهَا^(٦).

وَمِنْ مُحَارَبَةِ الْجِنِّ^(٧)، وَمِنْ^(٨) رَدِّ الشَّمْسِ^(٩)، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ

= أَنَا ثَامَنُهُمْ، نَجَّهْتُ عَلَى أَنْ تَقْلَبَ ذَلِكَ الْبَابُ، فَمَا نَقَلَهُ. - وروي أَنَّهُمْ أَرْبَعُونَ رَجُلًا، وَروي أَنَّهُمْ سَبْعُونَ رَجُلًا، لَكِنْ ضَعَفَهَا الْيَهْقِي. انظر: المصدر السابق.

(١) انظر: منهاج الكرامة للحلي ص ١٧٣، منهاج السنة لابن تيمية ٢٠٢/٨.

(٢) (أ): رفع.

(٣) (ب): من.

(٤) (ل): عنه.

(٥) (ل): عليه السلام.

(٦) قال ابن تيمية: «هذا من جنس أمثاله من الأكاذيب التي يظنها الجهال من أعظم مناقب علي، وليس كذلك» منهاج السنة ١٥٨/٨.

(٧) روي: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمَّا خَرَجَ إِلَى بَنِي الْمِصْلَقِ، جَنَّبَ عَنِ الطَّرِيقِ وَأَدْرَكَهُ اللَّيْلُ، فَزَلَّ بِقَرْبِ وَادٍ وَعر، فَهَبَطَ جَبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ آخِرَ اللَّيْلِ، وَأَخْبَرَ أَنَّ طَائِفَةً مِنْ كُفَّارِ الْجِنِّ قَدْ اسْتَوْطَنُوا الْوَادِيَّ يَرِيدُونَ كَيْدَهُ وَإِيقَاعَ الشَّرِّ بِأَصْحَابِهِ، فَدَعَا بِعَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعَزَّزَهُ، وَأَمَرَهُ بِنَزُولِ الْوَادِي، فَظَلَمَهُمْ عَلَيْهِ السَّلَامُ. منهاج الكرامة للحلي ص ١٧١.

قال ابن تيمية: «هذا الحديث من الأحاديث المكذوبة على رسول الله ﷺ وعلى علي عند أهل المعرفة بالحديث، ولم يجر في غزوة بني المصطلق شيء من هذا» منهاج السنة ١٦١/٨.

(٨) ساقطة من (أ).

(٩) روى عن أسماء بنت عميس قالت: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُوْحِنُ إِلَيْهِ، وَرَأَاهُ فِي حَجَرٍ عَلَيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَلَمْ يَصِلِ الْمَصْرَ حَتَّى غَرَبَتِ الشَّمْسُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّهُ =

الوفائع التي نُقِلَتْ عنه .

الْوَجْهُ العاشر: أن غيرَ عَلِيٍّ لا يَصْلُحُ للإمامة، فتعيَّن أن يكون الإمامَ عَلِيًّا. وإنما قلنا: إن غيرَ عَلِيٍّ لا يَصْلُحُ للإمامة؛ لأنَّ غيرَه ظالمٌ؛ لَيَسَّقُ كُفْرَه على^(١) ظهور النبي عليه الصلاة والسلام، والكافر هو الظالم؛ لقوله تعالى: ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(٢) والظالم لا يَصْلُحُ للإمامة؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يَتَّالِ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(٣) أي: الإمامة، يَدُلُّ على ذلك قوله تعالى حكايةً عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَمِن دُرُيْقٍ﴾ .

الْوَجْهُ الحادي عشر: قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ مَاءَتْوا أَتَقُوا اللَّهَ وَكُفُّوا مَعَ الْمُكْذِبِينَ﴾^(٤) أَمَرَ بِالكَوْنِ مع الصادقين، وإنما يُصَوِّرُ الأمرُ بذلك أن لو عَلِمَ الصادقُ، وإنما يُعْلَمُ كَوْنُ الشخص صادقاً أن لو كان معصوماً، فالأمرُ إذن إنما هو بمتابعة المعصوم، وغيرِ عَلِيٍّ من الصحابة

= كان في طاعتك وطاعة رسولك، فاردد عليه الشمس. قالت أساء: فرأيتها غربت، ثم رأيتها طلعت بعدما غربت». وله روايات أخرى، ذكرها ابن الجوزي في الموضوعات ٣٥٥/١.

قال ابن الجوزي: «هذا حديث موضوع بلا شك». وقال ابن تيمية في منهاج السنة: «المحققون من أهل العلم والمعرفة بالحديث يعلمون أن هذا الحديث كذب موضوع» ١٦٥/٨. والحكم عليه بكونه موضوعاً ليس متفقاً عليه، فقد قال ابن حجر الهيثمي في الصواعق المحرقة: «وحديث ردها صححه الطحاوي والقاضي في الشفاء، وحسنه شيخ الإسلام أبو زرعة، وتبعه غيره، وردوا على جمع قالوا: إنه موضوع» ص ١٩٧.

(١): (أ): عن.

(٢): سورة البقرة: ٢٥٤.

(٣): سورة البقرة: ١٢٤.

(٤): سورة التوبة: ١١٩.

ليس بمعصوم بالاتفاق، (١٧٠/ج) فكان المأمورُ بمتابعته إنما هو عليٌّ رضي الله عنه.

الوجه الثاني عشر: قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١) أمرٌ بمتابعة أولي الأمر، وإنما يأمرُ بمتابعة^(٢) مَنْ لا يأمرُ بالمعصية؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾^(٣) فالأمر^(٤) بمتابعة أولي الأمر الذين لا يأمرُون بالمعصية^(٥) أصلاً، وذلك إنما يكون في حق مَنْ بَيَّنَّ^(٦) عِصْمَتَهُ، وغيرُ عليٍّ من الصحابة غيرُ معصوم بالاتفاق، فتعيَّنَ أن يكون عليٌّ معصوماً؛ ضرورةً موافقةً الأمر بطاعته، وذلك نصٌّ في إمامته.

والجواب عن الأول: لا نُسَلِّمُ أن الإمامة تتوقف على النص والبيعة، وعلى تقدير توقفها عليهما لا نُسَلِّمُ اختصاص عليٍّ بهما، ولا نُسَلِّمُ أنه أفضلُ الصحابة، ولا نُسَلِّمُ أن إمامة المفضل مع وجود الأفضل قبيحة.

وعن الثاني: أن مثل هذه الأخبار التي هي^(٧) من باب الأحاد^(٨)،

جواب الخارج
عن الله
الحق

(١) سورة النساء: ٥٩.

(٢) (ب) (ج) (هـ): متابعة.

(٣) سورة الأعراف: ٢٨.

(٤) (ج): والأمر.

(٥) (أ): بمعصية.

(٦) (ب): بَيَّنَّ.

(٧) (ب): يكون.

(٨) بل هي من الموضوعات، فلا يصح الاحتجاج بها، وما كان منها غير موضوع لا.

ولا يُمكن الاحتجاج به^(١) (١٨٧/هـ) في مثل هذا الباب، كيف وأنّ قوله «سَلِّمُوا عَلَىَّ عَليّ» بإمرة المؤمنين «لتأثيره عليه السلام في امر «خَيْر».

وقوله - عليه الصلاة والسلام - «أَلَمْ تَرْضَ أَنْ تَكُونَ أَخِي وَخَلِيفَتِي مِنْ بَعْدِي» يَحْتَمِلُ أَنَّهُ أَرَادَ بِهِ الْوَصِيَّةَ وَالْخَلَافَةَ عَلَى الْمَدِينَةِ، وَيَحْتَمِلُ ذَلِكَ فِي قِضَاءِ دَيْنِهِ وَإِنْجَازِ مَوْعِدِهِ، وَمَعَ تَطَرُّقِ هَذِهِ الْإِحْتِمَالَاتِ فَلَا قَطْعَ.

وعن الثالث: لَا تُسَلِّمُ أَنْ الْمَرَادَ بِالْوَلِيِّ هُوَ الْأَوَّلَى بِالتَّصَرُّفِ، وَلَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ بِهِ النَّاصِرُ؟
قوله: «إِنَّ الْوَلَايَةَ بِمَعْنَى النِّصْرَةِ عَامَّةً، وَالْوَلَايَةُ فِي الْآيَةِ خَاصَّةً».

قلنا: الْوَلَايَةُ بِمَعْنَى النِّصْرَةِ إِنَّمَا تَكُونُ عَامَّةً إِذَا أُضِيفَتْ^(٢) إِلَى جَمْعٍ غَيْرِ مَخْصُوصِينَ^(٣) بِصِفَاتٍ مُعَيَّنَةٍ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾^(٤). وَأَمَّا إِذَا أُضِيفَتْ إِلَى جَمْعٍ مَخْصُوصِينَ بِصِفَاتٍ خَاصَّةٍ، كَمَا فِي الْآيَةِ الْمُخْتَجِّ بِهَا، فَلَا.

وعلى هذا فَلَا يَمْتَنِعُ أَنْ تَكُونَ الْوَلَايَةُ الْمَحْصُورَةُ فِي اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْمُؤْمِنِينَ الْمَخْصُوصِينَ بِالصِّفَاتِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْآيَةِ الْوَلَايَةُ بِمَعْنَى

= يَخْلُو مِنْ ضَعْفٍ، وَلَيْسَ صَرِيحاً فِي الْمَرَادِ.

(١) ساقطة من (أ).

(٢) (أ): أُضِيفَ.

(٣) (ب): مَخْصُوص.

(٤) سورة بَرَاءة: ٧١.

النصرة، وهي الولاية الخاصة دون الولاية العامة، من غير مُناقاة بين الآيتين المذكورتين.

وَلَيْزَ سَلَمْنَا دَلَالَةً مَا ذَكَرَهُ عَلَى أَنَّ الْوَلَايَةَ فِي الْآيَةِ بِمَعْنَى التَّصَرُّفِ، لَكِنْ يَمْتَنِعُ حَمْلُ لَفْظِ «الْمُؤْمِنِينَ» عَلَى عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ لِمَا فِيهِ مِنْ حَمْلٍ لَفْظِ الْجَمْعِ عَلَى الْوُحْدَانِ، وَهُوَ مُخَالِفٌ لِلْأَصْلِ وَالْحَقِيقَةِ.

قوله: «إِنْ أُنِمَّةُ التفسير (٩٠/أ) اتفقوا على أَنَّ المرادَ بالمؤمنين المذكورين في الآية عَلِيٌّ».

قلنا: لَا تُسَلِّمُ اتِّفَاقَهُمْ، فَإِنَّ النَّقَاشَ^(١) (١٨١/ب) حَكَّمَ فِي تَفْسِيرِهِ^(٢) عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ^(٣) أَنَّهُ قَالَ: «الْمُؤْمِنُونَ الْمَذْكُورُونَ فِي الْآيَةِ

(١) هو محمد بن الحسن بن محمد بن زياد بن هارون، أبو بكر النقاش، عالم بالقرآن وتفسيره، أصله من الموصل، ومنشأه ببغداد، من تصانيفه: شفاء الصدور في التفسير، توفي سنة: ٣٥١هـ.

قال الذهبي عنه: «وصار شيخ المقرئين في عصره على ضعف فيه، أثنى عليه أبو عمرو الداني ولم يخبره، وقال طلحة بن محمد الشاهد: كان النقاش يكذب في الحديث، وانحالب عليه القصص» ميزان الاعتدال للذهبي ٥٢٠/٣، الأعلام ٨٠/٦. (٢) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: فإن النقاش.. آخره. أقول: أورد هذا المنقول عنه - وهو من أئمة نقل التفسير - سنداً لما ذكره من المنع، وهو كاف في مراده من التوجيه، وليس المراد منه التمسك بدليل: أن الاختلاف هو الأولي إذا وقع التعارض بينه وبين الاتفاق في الدعوى، فتنبه لذلك» ب/١٧٢.

(٣) وهو الصمعي بشفاء الصدور، قال الذهبي «وله كتاب كبير في التفسير نحو من أربعين مجلداً» سير أعلام النبلاء ٥٧٤/١٥. قال اللالكائي: تفسير النقاش [شفاء الصدور وليس بشفاء الصدور - ميزان الاعتدال ٥٢٠/٥.

(٤) هو محمد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب، المشهور بمحمد الباقر رضي الله عنه، من كبار الصالحين ومن سادات بني هاشم، توفي سنة: ١١٧هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء ٤٠١/٤، شذرات الذهب ١٤٩/١.

أصحابُ النبي عليه الصلاة والسلام، وهو الأظهر؛ لِمَا فيه من موافقة ظاهر نَفْظِ الْجَمْعِ.

ولِئِنْ سُلِّمَ أَنَّ المرادَ به هو عَلِيٌّ، لَكِنْ يَنْتَبِعُ جَعْلُهُ بِذَلِكَ إِمَامًا وَخَلِيفَةً عَنِ الرَّسُولِ، وَإِلَّا لَزِمَ: إِمَا تَخْصِيصُ وَلَايَتِهِ بِمَا بَعْدَ مَوْتِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَهُوَ خِلَافُ ظَاهِرِ الْآيَةِ؛ وَإِمَا إِثْبَاتُ الْوَلَايَةِ لَهُ بِمَعْنَى التَّصَرُّفِ فِي الْأَمَّةِ، فِي زَمَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ. وَهُوَ خِلَافُ الْإِجْمَاعِ.

وعن الرابع: أَنَّ هَذَا الْحَدِيثَ مِنْ بَابِ الْآحَادِ^(١)، فَلَا يَكُونُ حُجَّةً فِي هَذَا الْبَابِ.

قوله: «إِنَّ الْأُمَّةَ مُجْمِعَةٌ»^(٢) عَلَى صَحَّةِ هَذَا الْحَدِيثِ^(٣).

قلنا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْأُمَّةَ أَجْمَعَتْ^(٤) عَلَى صِحَّتِهِ، فَإِنَّهُ قَدْ طَعَنَ فِيهِ ابْنُ أَبِي دَاوُدَ^(٥).....

(١) قد مر في تخريج هذا الحديث: أَنَّ جُزْءًا مِنْهُ مُتَوَاتِرٌ. وَالْبَاقِي آحَادٌ، وَانْجَزَى الْمُتَوَاتِرُ مِنْهُ «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ، فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ». فَقَدْ قَالَ الذَّهَبِيُّ كَمَا ذَكَرْنَا: «وَصَدَرَ هَذَا الْحَدِيثُ مُتَوَاتِرًا، اتَّفَقَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَهُ». وَقَدْ ذَكَرَهُ السَّيُوطِيُّ فِي الْأَنْهَارِ الْمُنْتَشِرَةِ فِي الْأَحَادِيثِ الْمُتَوَاتِرَةِ ص ٣٧، وَالزَّيْدِيُّ فِي لَفْظِ الْاَلْفَاظِ الْمُنْتَشِرَةِ فِي الْأَحَادِيثِ الْمُتَوَاتِرَةِ ص ٢٠٥، وَالْكَتَانِيُّ فِي نَظْمِ الْمُنْتَائِرِ مِنَ الْحَدِيثِ الْمُتَوَاتِرِ ص ١٢٤. وَذَكَرَ أَنَّ خَمْسَةَ وَعِشْرِينَ صَحَابِيًّا سَمِعُوهُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ.

(٢) (هـ): مُجْمِعَةٌ.

(٣) لم يتقدم هذا الكلام بنصه فيما مضى، لكن نقدم وصف الحديث بالمتواتر.

(٤) (هـ): اجتمعت.

(٥) هو عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي الجعاني. أبو بكر بن أبي داود، من

وأبو حاتم الرازي^(١)، وغيرهما من أئمة الحديث^(٢).

ولئن سَلَّمَ إجماعُ الأئمةِ على صحته، لكن لا تُسَلَّمُ أنه من جهة القطع، بل من جهة الظن.

ولئن^(٣) سَلَّمَ أنه مقطوعٌ بصحته، لكن لا تُسَلَّمُ صحةُ الزيادة فيه، وهي قوله - عليه الصلاة والسلام - «السُّنْتُ أَوْلَى بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ» ولا يُمكنُ دعوى إجماع الأئمة عليها، فإن أكثرَ المُحدِّثين لم يُوافقوا عليها.

ولئن سَلَّمَ إجماعُ الأئمة على صحةِ الزيادةِ والأصل، ولكن لا تُسَلَّمُ صحةُ الاحتجاج به على إمامة عليٍّ.

قوله^(٤): «لَفْظُ الْمَوْلَى» يَحْتَمِلُ الْأَوَّلَى.

= كبار حفاظ الحديث، وكان إمام أهل العراق، توفي ببغداد سنة ٣١٦هـ. من كبه: المصاحف، والسنن، والتفسير. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٢٢١/١٣، الأعلام للزركلي ٩١/٤.

(١) هو محمد بن إدريس بن المنذر بن داود، أبو حاتم، حافظ للحديث، من أقران البخاري ومسلم، ولد في الري، وتقل في العراق والشام ومصر وبلاد الروم، توفي ببغداد سنة ٢٧٧هـ، من كبه: طبقات التابعين وكتاب الزينة. انظر: سير أعلام النبلاء ٢٤٧/١٣، الأعلام ٢٧/٦.

(٢) قال ابن تيمية: «وأما قوله: «من كنت مولاة فعلي مولاة» فليس هو في الصحاح، لكن هو مما رواه العلماء، وتنازع الناس في صحته، فنقل عن البخاري وإبراهيم الحربي وطائفة من أهل العلم بالحديث أنهم طعنوا فيه وضعفه، ونقل عن أحمد بن حنبل أنه حسنه كما حسنه الترمذي» منهاج السنة ٣١٩/٧. وقد تقدم قبل قليل بيان صحة وتواتر هذا المقطع من الحديث.

(٣) (ب): وإن.

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) ساقطة من (ب).

قلنا: لا نُسَلِّمُ ذلك، فإن أَوْلَى بمعنى أَفْقَل، والمَوْلَى بمعنى
مُنْقَل، ولم يَرِدْ ^(١) أحدهما بمعنى الآخر؛ إذ لو وَرَدَ أحدهما بمعنى
الآخر، لَصَحَّ أَنْ يَفْتَرَنَ بِكُلِّ مِنْهُمَا مَا يَفْتَرُونَ بِالْآخَرِ، وذلك بأن يقال:
«فَلَانٌ مَوْلَى مِنْ فَلَانٍ» كما يقال: «فَلَانٌ» ^(٢) أَوْلَى مِنْ فَلَانٍ، و«فَلَانٌ
أَوْلَى فَلَانٍ» كما يقال: «مَوْلَى فَلَانٍ» لكن ليس كذلك.

ولئن سَلِّمَ أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَرِدَ كُلُّ مِنْهُمَا بِمَعْنَى الْآخَرِ ^(٣)، ولكن لا
نُسَلِّمُ أَنْ قَوْلَهُ تَعَالَى: «وَلِيَكُنْ لَكُمْ مَوْلَى» ^(٤) يَكُونُ ^(٥) المَوْلَى فِيهِ
بِمَعْنَى الْأَوَّلَى، بل المرادُ منه ^(٦) الوارثون، وهم الْعَصَبَةُ مِنْ بَنِي الْعَمِ
وَالْقُرْبَى.

وقوله تعالى: «وَأَوْنِكُمْ أَلَتَّارُ مِنْ مَوْلَانِكُمْ» ^(٧) لا نُسَلِّمُ أَنَّ المَوْلَى فِيهِ

(١) ساقطة من (أ).

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) ممن جوزه أبو زيد اللغوي، متمسكاً بقول أبي عبيدة في تفسير قوله تعالى: «مِنْ مَوْلَانِكُمْ»، أي: أولى بكم. ووافق أبا عبيدة على ذلك الزجاج والفراء.

قال الرازي تعليقاً على ما ذهبوا إليه: «واعلم أن هذا الذي قالوه معنى، وليس بتفسير للفظ». ثم قال: «وانما نبهنا على هذه الدققة؛ لأن الشريف المرتضى لما تمسك بإمامة علي - بقوله عليه السلام: «من كنت مولاه فعلي مولاه» قال: أحد معاني مولى أنه أولى، واحتج في ذلك بأقوال أئمة اللغة في تفسير هذه الآية». تفسير الرازي ٢٢٧/٢٩. وانظر: صب العذاب على من سب الأصحاب للآلوسي ص ٣٥٥.

(٤) سورة النساء: ٣٣.

(٥) (ج) (هـ): أن يكون.

(٦) ساقطة من (أ).

(٧) سورة الحديد: ١٥.

أَيْضاً بِمَعْنَى الْأَوَّلَى، بَلْ ^(١) قِيلَ ^(٢): الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ: «مَوْلَاكُمْ» مَكَانَكُمْ وَمَقَرُّكُمْ، وَمَا إِلَيْهِ مَالَكُمْ وَعَاقِبَتَكُمْ، وَلِهَذَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَيُنِصُّ أَلْمَصِيرُ﴾ ^(٣).

سَلَّمْنَا اِحْتِمَالَ إِطْلَاقِ الْمَوْلَى بِمَعْنَى الْأَوَّلَى، وَلَكِنْ لَا نُسَلِّمُ وَجُوبَ حَمْلِهِ عَلَيْهِ فِي الْحَدِيثِ.

قَوْلُهُ: «الْفِظُ الْمَوْلَى»: إِمَّا أَنْ يَكُونَ ظَاهِراً فِي الْأَوَّلَى بِالتَّصْرُفِ أَوْ لَا يَكُونَ ظَاهِراً فِيهِ.

قُلْنَا: (هـ/١٨٨) لَيْسَ ظَاهِراً فِيهِ.

قَوْلُهُ فِي الْوَجْهِ الْأَوَّلِ: «إِنَّ الْفِظَ الْمُتَّحِدَ إِذَا أُطْلِقَ وَلَهُ مَحَامِلٌ، فَلَا يَدُّ لَهُ مِنَ الْبَيَانِ، وَالْمَذْكُورُ فِي مَبْدَأِ (١٧١/ج) الْكَلَامِ - وَهُوَ قَوْلُهُ: «أَوَّلَى بِكُمْ» - صَالِحٌ لِلْبَيَانِ، فَوَجَبَ الْحَمْلُ عَلَيْهِ».

قُلْنَا: إِنَّمَا يَجِبُ الْحَمْلُ عَلَيْهِ أَنْ لَوْ لَمْ يَكُنْ لَفِظُ «الْمَوْلَى» ظَاهِراً فِي مَحْمَلٍ مِنْ جُمْلَةِ تِلْكَ الْمَحَامِلِ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ ظَاهِراً فِي وَاحِدٍ مِنْهَا، فَيَجِبُ الْحَمْلُ عَلَيْهِ لَا عَلَى غَيْرِهِ، وَهُوَ الْأَوَّلَى ^(٤) نَفْيًا لِلْإِجْمَالِ عَنِ الْكَلَامِ؛ لِكَوْنِهِ مُخْتِلاً بِمَقْصُودِ الْوَضْعِ، وَهُوَ التَّفَاهُظُ، وَذَلِكَ عَلَى خِلَافِ

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) (ج) زيادة: إن.

(٣) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: ولهذا قال تعالى... آخره. أقول: يريد أنه يؤخذ من هذا ما يصح أن يكون ترشيحاً للاستعارة، وعلاقة قريبة دالة على صحة هذا التجوز، فاعلم ذلك» ١٦٩/أ.

(٤) (أ) (ج): أولى.

الأصل، وعلى هذا فلا يَمْتَنِعُ أن يكون لفظ «المولى» ظاهراً في الناصر، ولا^(١) يكون محتاجاً إلى بيان.

وإن سَلَّمْنَا وجوبَ حَمْلِ لفظ «المولى» في الحديث على الأولي، ولكن لا نُسَلِّمُ أن المراد به الأولي بالتصريف فيهم، بل أنكرنا أن يكون المراد به أولى بهم في مَحَبَّتِهِ وتعظيمه، وليس أحدُ المعنيين أولي من الآخر، كيف وإن الترجيح لِمَا ذَكَرْنَا، فإنه لو حُمِلَ ذلك على الأولي بالتصريف فيهم، يَلْزَمُ^(٢) أن يكون عليّ إماماً في زمن النبي عليه الصلاة والسلام، وهو خلافُ الإجماع، أو أن^(٣) يكون مُقَدِّماً بما بعد موت النبي عليه الصلاة والسلام، وهو خلافُ الظاهر.

قوله في الوجه الثاني: «إنه يَتَعَذَّرُ حَمْلُ لفظ «المولى» على غير الأولي من المحامل المذكورة».

قلنا: لا نُسَلِّمُ ذلك، وما المانع من حَمْلِهِ على الناصر؟

قوله: لا فائدة فيه؛ لكونه معلوماً من قوله: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَشَرُهُمُ أَوْلِيَاءُ بَعْضُهُمْ﴾^(٤).

قلنا: لا نُسَلِّمُ أنه لا فائدة فيه، فإن ما أُتِيَهُ هو النصرة لجميع المؤمنين، والنصرة الثابتة في قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَشَرُهُمُ أَوْلِيَاءُ بَعْضُهُمْ﴾ نصرة البعض للبعض.

(١) (ب): فلا.

(٢) (أ) (ب): للزم.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) سورة براءة: ٧١.

سَلَّمْنَا أَنَّ الْمُعْتَبَرَةَ فِي الْآيَةِ وَالْخَبَرِ وَاحِدٌ، وَلَكِنَّهُ مَعَ ذَلِكَ مُفِيدٌ، لِأَنَّهُ أَجَبَتِ النَّصْرَةَ لِإِلَهِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي الْخَبَرِ بِدَلِيلٍ يَخْصُّهُ، وَفِي الْآيَةِ بِدَلِيلٍ يَعْمُهُ، وَالْخَاصُّ أَبْعَدُ عَنْ^(١) التَّخْصِصِ، وَأَقْوَى فِي الدَّلَالَةِ، فَكَانَ مُفِيداً.

سَلَّمْنَا امْتِنَاعَ حَمَلِ «الْمَوْلَى» فِي الْخَبَرِ عَلَى غَيْرِ الْأَوَّلِ فِي التَّدْبِيرِ وَالتَّصَرُّفِ، لَكِنْ بِمَعْنَى أَنَّهُ أَغْرَفَ بِمُصَالِحِهِمْ فِي التَّدْبِيرِ^(٢)، لَا بِمَعْنَى نَفْوَ تَصَرُّفِهِ عَلَيْهِمْ شَاءُوا أَوْ أَبَوْا، وَإِلَّا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ عَلِيٌّ إِمَاماً فِي زَمَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، أَوْ يُقَيَّدُ الْحَدِيثُ بِمَا بَعْدَ مَوْتِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَالْأَوَّلُ خِلَافُ الْإِجْمَاعِ، وَالثَّانِي خِلَافُ الظَّاهِرِ. وَعَنِ الْخَامِسِ: أَنَّهُ لَا يَصِحُّ الِاسْتِدْلَالُ بِهِ مِنْ جِهَةِ التَّكْذِيبِ^(٣)، كَمَا تَقَدَّمَ فِي الْخَبَرِ الْمُتَقَدَّمَ.

وَلِئِنْ سُلِّمَ صَحَّةُ سَنَدِهِ قَطْعاً، لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنْ قَوْلَهُ: «أَنْتَ مِنْ بَنِي هَارُونَ مِنْ مُوسَى» يَعْمُ كُلَّ مَنْزِلَةٍ كَانَتْ لِهَارُونَ مِنْ مُوسَى، فَإِنَّهُ مِنْ جُمْلَةِ مَنَازِلِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى أَنَّهُ كَانَ أَخاً لِمُوسَى فِي النَّسَبِ^(٤)، وَأَنَّهُ كَانَ شَرِيكَهُ فِي النَّبُوَّةِ، وَلَمْ يَبْتَئِثْ ذَلِكَ^(٥) لِإِلَهِيٍّ.

قَوْلُهُ: «مَنْزِلَةٌ اسْمُ جَنْسٍ يَصْلُحُ لِكُلِّ الْمَنَازِلِ، وَلِكُلِّ وَاحِدَةٍ وَاحِدَةٍ»^(٦).

(١) (أ): مِنْ.

(٢) جملة: «فِي التَّدْبِيرِ» ساقطة مِنْ (أ).

(٣) أي: لِكُونِهِ مِنْ أَحَادِيثِ الْأَحَادِ، وَإِلَّا فَهُوَ صَحِيحٌ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ، كَمَا تَقَدَّمَ.

(٤) جملة: «فِي النَّسَبِ» ساقطة مِنْ (ب).

(٥) ساقطة مِنْ (ج).

(٦) هَذَا الْمَقُولُ مَعْنَى الْكَلَامِ السَّابِقِ، لَا نَصَهُ.

قلنا: لا نُسَلِّمُ أن اسمَ الجنس إذا عَرِيَ عن مُوجِبَاتِ التعميم
- مثل: دخول لام التعريف أو حرف النفي - يَعْْمُ، بل هو من قبيل
الأسماء المُطْلَقَةِ الصَّالِحَةِ^(١) لكل واحدٍ واحدٍ من الجنس، على
طريق^(٢) التَّجْدُلِ، لا^(٣) أن يكون مُتَنَاولاً للكُلِّ على سبيل الاستفراق،
وإلا لَمَّا بَقِيَ بين المُطلق والعام قَرْقٌ، وأن يكون قولنا: «رجل» بمنزلة
قولنا: «الرَّجُلُ»، وهو (١٨٢/ب) مخالفٌ لاتفاق أهل اللغة.

ولئن^(٤) سَلِّمَ أن لَفْظَ^(٥) الجنس صالحٌ للعموم والآحاد، لكن بطريق
العموم أو الاشتراك. والأولُ ممنوع، والثاني مُسَلِّمٌ، ولهذا يَخْشَى أن
يُنْتَفَرَّ بِأن يُقال: في كُلِّ المنازل أو بعضها؟ وهو دليلُ الاشتراك.
قوله: «لو حملناه على بعض المنازل دون البعض»^(٦): فإما أن
يكون ذلك البعض مُعَيَّناً^(٧) أو مُبْهَماً.

قلنا: هذا مِمَّا يُخْرِجُ اللَّفْظَ المُطلقَ^(٨) عن^(٩) إطلاقه وحقيقته بأمر
ظني، فلا يُقْبَلُ.

(١) ساقطة من (ب).

(٢) (هـ): سبيل.

(٣) (هـ): إلا.

(٤) (ب): وإن.

(٥) (أ) (ج): لفظة.

(٦) (هـ): بعض.

(٧) (ب): متعيّناً.

(٨) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: وهذا مما يخرج المطلق... أقول: ولك أن تقول: هذا مشكل. وجه الإشكال: أن المطلق قصاره أن يكون كالعام، والعام يجوز أن يخرج به الخاص عن عمومته ولو كان الخاص ظنياً، فليكن هذا كذلك، وإلا فما الفارق، فتبه لذلك» ١٧٤/أ.

(٩) (هـ): على.

وقوله عليه الصلاة والسلام: «إلا أنه لا نبيَّ بعدي» مما لا يَدُلُّ على التعميم والاستغراق لكل منزلة، بل على صلاحية منزلة لكل واحد من آحاد المنازل على طريق التبدل.

والاستثناء في المطلقات: إخراج ما لولاه لكان اللفظ المطلق صالحاً له على طريق التبدل، والاستثناء في العمومات: إخراج ما لولاه لكان اللفظ متناولاً له على طريق العموم. (١٨٩/هـ)

سَلَّمْنَا تَعْمِيمَهَا^(١) لجميع المنازل، لكن لا نُسَلِّمُ أن مِنْ منازل هارون من موسى استحقاقه لخلافته بعد وفاته، لِيَلْزَمَ مِثْلُ ذَلِكَ فِي حَرْو عَلِيٍّ.

قوله: «إنه كان خليفة له على قومه في حال حياته».

قلنا: لا نُسَلِّمُ ذلك، بل كان شريكاً له في النبوة، والشريك غير الخليفة، وليس جَعَلَ أَحَدَ الشريكين خليفة عن الآخر أولى من العكس.

وقوله تعالى حكاية عنه «أَخْلَقْنِي فِي قَوْمِي» فالمراد به المبالغة والتأكيد في القيام بأمر قَوْمِهِ، على نَحْوِ قيام موسى به، أما أن يكون مُتَخَلِّفاً عنه بقوله^(٢) فلا، فإن المُتَخَلِّفَ عن الشخص بقوله، لو لم يُعَدِّزَ اسْتِخْلَافُهُ، لَمَّا كان (١٧٢/ج) له القيام مقامه في التصرف، وهارون من حيث هو شريك له في النبوة فله ذلك لو^(٣) لم يَسْتَخْلِفْهُ موسى.

(١) (ب): تعميمه.

(٢) ساقطة من (ج)

(٣) (ج): ولو.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ اسْتَخْلَفَهُ فِي حَالٍ^(١) حياته، ولكن لا نُسَلِّمُ لزوم
استخلافه له بعد موته، فإن قوله: «اخلفني» ليس فيه صيغةُ عموم
بحيث تقتضي الخلافة في كل زمان، ولهذا فإنه لو استخلف وكيلاً في
حياته على أحواله، فإنه لا يَلَزَمُ من ذلك استمرارُ استخلافه له بعد
موته، وإذا لم يكن مُقْتَضِياً للخلافة في كل زمان، فَقَدْ مٌ خِلَافِهِ في
بعض الأزمان - لقصور دَلَالَةِ اللَّفْظِ عن استخلافه فيه - لا يَكُونُ عَزْلاً
له، كما لو صَرَّحَ بالاستخلاف في بعض التصرفات دون البعض،
فإن^(٢) ذلك لا يَكُونُ عَزْلاً^(٣) فيما لم يُسْتَخْلَفْ فيه^(٤)، وإذا لم يكن
عَزْلاً فلا يُتَعَرَّضُ.

سَلَّمْنَا أَنَّ ذَلِكَ يَكُونُ^(٥) عَزْلاً له^(٦)، ولكن متى يَكُونُ ذَلِكَ مُتَعَرِّضاً
عنه: إذا كان قد زَالَ عنه بِالْعَزْلِ حَالُهُ تَوْجِبُ نَقْصِهِ فِي الْأَعْيُنِ (وإذا لم
يكن؟ الأولُ مُسَلَّمٌ، والثاني ممنوع، فلم قلتم بأن ذلك مما يُوجِبُ
نَقْصُهُ فِي الْعَيْنِ)^(٧)؟

وبَيَانُ عَدَمِ نَقْصِهِ: هو أن هَارُونَ كَانَ شَرِيكاً لِمُوسَى فِي النَّبِوَةِ،
وَحَالُ الْمُسْتَخْلَفِ دُونَ حَالِ الشَّرِيكِ فِي نَظَرِ النَّاسِ، فَإِذْ أُلْغِيَ الِاسْتِخْلَافُ

(١) ساقطة من (ج).

(٢) (أ): وإن.

(٣) (هـ): عزلاً له.

(٤) ساقطة من (ب) (هـ).

(٥) ساقطة من (ب).

(٦) ساقطة من (ب) (هـ).

(٧) ما بين القوسين ساقط من (أ).

حَالَةً مُنْقَصَةً بالنظر إلى حَال الشَّرِكة، وحَالِ الْمُنْقَصَةِ لَا يَكُونُ زَوَالُهُ مُوجِبًا لِلتَّقْيِصِ.

سَلَّمْنَا لزَوْمِ التَّقْيِصِ مِنْ ذَلِكَ، لَكِنْ إِذَا لَزِمَ مِنْهُ ^(١) الْعَوْدُ إِلَى حَالِهِ هِيَ أَعْلَى مِنْ حَالَةِ الْإِسْتِخْلَافِ أَوْ إِذَا لَمْ يَعُدْ؟. الْأَوَّلُ مَمْنُوعٌ، وَالثَّانِي مُسَلَّمٌ، لَكِنْ لَمْ قَلْتُمْ: إِنَّهُ لَمْ يَعُدْ إِلَى حَالِهِ هِيَ أَعْلَى؟

وَبَيَانُ ذَلِكَ: أَنَّهُ وَإِنْ عَزَلَ عَنِ الْإِسْتِخْلَافِ، فَقَدْ صَارَ بَعْدَ الْعَزْلِ مُسْتَقِيلًا بِالرَّسَالَةِ عَنْ اللَّهِ تَعَالَى لَا عَنْ مُوسَى، وَذَلِكَ أَشْرَفُ مِنْ إِسْتِخْلَافِهِ ^(٢) عَنْ مُوسَى.

وَعَنِ السَّادِسِ: أَنَّ إِسْتِخْلَافَهُ فِي حَيَاتِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - عَلَى الْمَدِينَةِ لَيْسَ ^(٣) فِيهِ مَا يَدُلُّ عَلَى بَقَايَةِ خَلِيفَةٍ بَعْدَ وَفَاتِهِ؛ لِأَمَّا سَبَقَ فِي قِصَّةِ مُوسَى وَهَارُونَ.

وَعَنِ السَّابِعِ: أَنَّ قَوْلَهُ: «وَصِيِّي وَخَلِيفَتِي مِنْ بَعْدِي» يَحْتَجِلُ ^(٤) أَنَّهُ أَرَادَ بِهِ الْوَصِيَّةَ وَالْخِلَافَةَ عَلَى الْمَدِينَةِ، وَيَحْتَجِلُ ذَلِكَ فِي قَضَاءِ دِينِهِ وَإِنْجَازِ مَوْعِدِهِ، وَمَعَ تَطَرُّقِ هَذِهِ الْإِحْتِمَالَاتِ لَا يُمَكِّنُ التَّمَكُّنُ بِهِ فِي وَجُوبِ خِلَافَتِهِ.

وَعَنِ الثَّامِنِ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ عَلِيًّا أَفْضَلُ مِنْ غَيْرِهِ؛ لِأَمَّا سِبَاطِي، وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ إِمَامَةَ الْمَفْضُولِ قَبِيحَةٌ؛ لِأَمَّا بَيْنَا.

(١) فِي غَيْرِ (ج): مِنْ.

(٢) (هـ): الْخِلَافَةُ.

(٣) (أ): (ج): فَلَيْسَ.

(٤) هَذَا بَعْدَ التَّلِيمِ بِصَحَّةِ الْحَدِيثِ، وَإِلَّا فَهُوَ مُضَوِّعٌ كَمَا تَقَدَّمَ.

وعن التاسع: أن الكرامات المنقولة عنه وإن سُلِّم صحة نقلها ووقوعها، فلا يُلزَم منه أن يكون إماماً.

قوله: «ادعى الإمامة له».

قلنا: لا نُسلِّم أنه ادعى الإمامة.

ولئن سُلِّم أنه ادعى الإمامة له، لكن لا نُسلِّم أنه أظهر المعجزة على وفق دعواه، حتى يُلزَم منه وجوب كونه إماماً.

وعن العاشر: لا نُسلِّم أن غير عليٍّ لا يصلح للإمامة.

قوله: «لأن غيره ظالم لسبق كفره».

قلنا: لا نُسلِّم سبق كفر غيره.

ولئن سُلِّم فلا نُسلِّم أن غيره ظالم بعد الإسلام وزوال الكفر، بل هو ظالم حال^(١) الكفر، فإن بعد الإسلام لا يكون الشخص كافراً حقيقة؛ لأن شرط صدق المشتق حقيقة بقاء المشتق منه.

وعن الحادي عشر والثاني عشر: لا نُسلِّم^(٢) أن الأمر بالمتابعة يقتضي أن يكون المأمور بمتابعته معصوماً، ولا نُسلِّم أن غير عليٍّ غير معصوم.

(١) (ب): حالة.

(٢) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: لا نسلم.. آخره. أقول: وحينئذ فيحتاج إلى النظر بين مفهومي المأمور بمتابعته والمعصوم، وما بينهما من النسب الأربع، والذي يظهر - والله تعالى أعلم - أنه عموم وخصوص من وجه، فاعلمه». ١٧٥/١.

هذا بعض^(١) ما وَرَدَ على^(٢) الوجوه المذكورة، ومُمْكِنُ أَنْ تُزَيَّفَ
بوجوده آخر^(٣). من المناقضات والمعارضات^(٤)، لكن فيما ذكرنا كفاية.

✽ قال:

ولأنَّ (هـ/١٩٠) الْجَمَاعَةُ غَيْرُ عَلِيٍّ غَيْرُ صَالِحٍ لِلْإِمَامَةِ،
لِظُلْمِهِمْ بِتَقْدِمِ كُفْرِهِمْ. وَخَالَفَ أَبُو بَكْرٍ كِتَابَ اللَّهِ - تَعَالَى - فِي مَنْعِ
تَوَارُثِ (ب/١٨٣) رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - بِخَيْرٍ رَوَاهُ. وَمَنْعَ فَاطِمَةَ
فَدَكَا، مَعَ ادِّعَاءِ التَّخَلُّقِ لَهَا وَشَهِدَ عَلِيٌّ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَأُمُّ ائِمَّنَ،
وَصَدَّقَ الْأَزْوَاجَ فِي ادِّعَاءِ الْخُجْرَةِ لَهُنَّ، وَلِهَذَا رَدَّهَا عُمَرُ بْنُ
عَبْدِ الْعَزِيزِ، وَأَوْصَتْ أَلَّا يُصَلِّيَ عَلَيْهَا (١/٩١) أَبُو بَكْرٍ قَدْ فُتِنَتْ لَيْلًا.
وَلِقَوْلِهِ: «أَقِيلُونِي، فَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ وَعَلَيٌّ فِيكُمْ». وَلِقَوْلِهِ: «إِنَّ
لَهُ شَيْطَانًا يَغْتَرِبُهُ». وَلِقَوْلِ عُمَرَ: «كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ فَلْتَةً وَقَى اللَّهُ
شَرَّهَا، فَمَنْ عَادَ إِلَى مِثْلِهَا فَأَقْتُلُوهُ».

وَشَكَّ عِنْدَ مَوْتِهِ فِي اسْتِحْقَاقِهِ لِلْإِمَامَةِ. وَخَالَفَ الرَّسُولَ فِي
الاسْتِخْلَافِ، وَفِي تَوَلَّيْتِهِ مَنْ عَزَلَهُ، وَفِي^(٥) التَّخَلُّفِ عَنْ جَيْشِ

(١) (هـ): نقص.

(٢) (هـ): عن.

(٣) (ج): بوجه آخر.

(٤) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ٧/٧ وما بعد، الصواعق المحرقة لابن حجر الهيتمي
ص ٦٢ وما بعد، الحجج الباهرة للدواني ص ١٤٣ وما بعد، صب الحذاب على من
سب الأصحاب للألوسي ص ٣٤٠ وما بعد.

(٥) (ب): من.

أُسَامَةُ مَعَ عِلْمِهِمْ يَقْضِي التَّنْفِيزَ^(١). وَوَلَّى أُسَامَةَ عَلَيْهِمْ فَهُوَ أَفْضَلُ، وَعَلَيْهِ لَمْ يُوَلَّ عَلَيْهِ أَحَدًا فَهُوَ^(٢) أَفْضَلُ مِنْ أُسَامَةَ. وَلَمْ يَتَوَلَّ عَمَلًا فِي زَمَانِهِ.

وَأَعْطَاهُ سُورَةَ «بَرَاءة» فَتَرَلَّ جَبْرِيلُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَأَمَرَهُ بِرَدِّهِ وَأَخَذَ الشُّورَةَ مِنْهُ^(٣)، وَأَنْ لَا يَقْرَأَهَا إِلَّا هُوَ أَوْ وَاحِدًا^(٤) مِنْ أَهْلِهِ، بَعَثَ بِهَا عَلِيًّا.

وَلَمْ يَكُنْ عَارِفًا بِالْأَحْكَامِ، حَتَّى قَطَعَ يَسَارَ سَارِقٍ وَأَخْرَقَ بِالنَّارِ، وَلَمْ يَعْرِفِ الْكَلَالَةَ وَلَا مِيرَاثَ الْجَدَّةِ. وَاضْطَرَّبَ فِي أَحْكَامِهِ، وَلَمْ يَحُدِّ خَالِدًا وَلَا اقْتَصَصَ مِنْهُ. وَدُفِنَ فِي بَيْتِ (١٧٣/ج) رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - وَقَدْ نَهَى اللَّهُ - تَعَالَى - دُخُولَهُ فِي حَيَاتِهِ.

وَبَعَثَ إِلَى أَمِيرِ^(٥) الْمُؤْمِنِينَ لَمَّا امْتَنَعَ مِنَ الْبَيْعَةِ فَأَصْرَمَ فِيهِ النَّارَ، وَفِيهِ فَاطِمَةُ وَجَمَاعَةٌ مِنْ^(٦) بَنِي هَاشِمٍ. وَرَدَّ عَلَيْهِ الْحَسَنَانِ - عَلَيْهِمَا السَّلَامُ - لَمَّا بُويعَ. وَنَدِمَ عَلَى كُتْفِ فَاطِمَةَ^(٧).

(١) (هـ): البعد.

(٢) (ب) (ج): وهو.

(٣) ساقطة من (ج).

(٤) (أ) (ج): أحد.

(٥) كذا في جميع النسخ، والمناسب: بيت أمير...، كما ورد في متن التجريد بتحقيق الشافعي ص ٦١٠.

(٦) زيادة من (ج).

(٧) كذا في جميع النسخ، والمناسب: بيت فاطمة. كما في متن التجريد بتحقيق الشافعي ص ٦١٠.

وَأَمَرَ عُمَرُ بِرَجْمِ امْرَأَةِ حَامِلٍ وَأُخْرَى مَجْنُونَةٍ، فَتَهَاهُ عَلَيْهِ
 - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فَقَالَ: «لَوْلَا عَلَيَّ لَهْلَكَ عُمَرُ». وَتَشَكَّكَ فِي مَوْتِ
 النَّبِيِّ حَتَّى تَلَا عَلَيْهِ أَبُو بَكْرٍ: ﴿إِنَّكَ سَيِّئٌ وَلَئِمٌّ تَيْتُونُ﴾ فَقَالَ: «كَأَنِّي
 لَمْ أَسْمَعْ هَذِهِ الْآيَةَ». وَقَالَ: «كُلُّ النَّاسِ^(١) أَفْقَهُ مِنْ عُمَرَ حَتَّى
 الْمُخَدَّرَاتِ» لَمَّا مَنَعَ مِنَ الْمَغَالَاةِ فِي الصَّدَاقِ. وَأَعْطَى أَزْوَاجَ النَّبِيِّ
 وَأَفْرَضَ، وَمَنَعَ قَاطِمَةَ وَأَهْلَ الْبَيْتِ مِنْ خُمْسِهِمْ. وَقَضَى فِي الْحَدِّ
 بِعَامِيَةِ قَضِيبٍ^(٢). وَقَصَّلَ فِي الْقِسْمَةِ. وَمَنَعَ الْمُتَعَتِّينَ. وَحَكَمَ فِي
 الشُّورَى بِضِدِّ الصَّوَابِ. وَخَرَقَ كِتَابَ قَاطِمَةَ.

وَوَلَّى عُثْمَانُ مَنْ ظَهَرَ فِسْقُهُ حَتَّى أَخَذْتُوا فِي أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ مَا
 أَخَذُوا. وَأَثَرُ أَهْلِهِ بِالْأَمْوَالِ. وَحَمَى لِنَفْسِهِ. وَوَقَعَ مِنْهُ أَشْيَاءُ مُنْكَرَةٌ
 فِي حَقِّ الصَّحَابَةِ: فَضَرَبَ ابْنَ سَعْدٍ حَتَّى مَاتَ، وَأَخْرَقَ مُصْحَفَهُ؛
 وَضَرَبَ عَمَّاراً حَتَّى أَصَابَهُ فَتَقَّى؛ وَضَرَبَ أَبَا ذَرٍّ وَنَفَاهُ إِلَى الرَّبَذَةِ.
 وَأَسْقَطَ الْقَوَدَ عَنْ ابْنِ عُمَرَ وَالْحَدَّ عَنِ الْوَلِيدِ مَعَ وَجُوبِهِمَا. وَخَذَلَهُ
 الصَّحَابَةُ حَتَّى قُتِلَ، وَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ: «اللَّهُ قَتَلَهُ» وَلَمْ يُدْفَنْ إِلَّا
 بَعْدَ ثَلَاثٍ. وَهَابُوا حَبِيبَهُ عَنْ بَذْرِ وَأُحْدٍ وَالتَّبِيعَةِ.

○ أقول:

لَمَّا أَقَامَ الدَّلَائِلُ الدَّالَّةُ عَلَى إِمَامَةِ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَشَارَ إِلَى
 دَلَائِلَ وَمَطَاعِنَ، تَدُلُّ عَلَى أَنَّ غَيْرَ عَلِيٍّ لَا يَصْلُحُ لِلْإِمَامَةِ.

(١) زيادة من (ب).

(٢) (أ) (ج): قضية.

فذكر أولاً دليلاً عاماً على أن غَيْرَ عَلِيٍّ لَا يَصْلُحُ للإمامة، ثم ذكر الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية أبي بكر للإمامة، ثم الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية عُمرَ لها، ثم ^(١) الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية عُثمانَ لها. أما الدليل العام: فهو أن غَيْرَ عَلِيٍّ كانوا كافرين قبل بُعْثِ النبي، عليه الصلاة والسلام، والكافر هو الظالم؛ لقوله تعالى: ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ ^(٢) والظالم لا يَصْلُحُ للإمامة؛ لما تقدم. والجواب عنه: قد تَقَدَّمَ.

مطاعن
عبد
في أبي بكر
الصديق

أما الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية أبي بكر رضي الله عنه لها ^(٣):

فمنها: أنه خَالَفَ كتابَ الله تعالى في مَنَعَ إِرْثِ فَاطِمَةَ - رضي الله عنها - من النبي - عليه الصلاة والسلام - حيث قال: ﴿وَأِنْ كَانَتْ وَجِدَةً فَلَهَا الْيَتَصَّفُ﴾ ^(٤) وَبَنَى عَدَمَ إِرْثِهَا على خَيْرِ رواه عن النبي عليه الصلاة والسلام، وهو قوله - عليه الصلاة والسلام - «نَحْنُ مَعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ فَمَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةٌ» ^(٥) وهو خَيْرٌ واحدٌ،

(١) (ج) زيادة: ذكر.

(٢) سورة البقرة: ٢٥٤.

(٣) انظر في هذه المطاعن والجواب عنها: التمهيد للباقلاني ص ١٨٧، منهاج السنة

٢٦٦/٨، الصواعق المحرقة ص ٤٧، الحجج الباهرة للدواني ص ٢٧٣.

(٤) سورة النساء: ١١.

(٥) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، عن أبي هريرة بلفظ: «إنا معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركت بعد مؤنة عاملي ونفقة نسائي صدقة» ٤٦٣/٢. وأخرجه البخاري بلفظ: «لا نورث ما تركنا صدقة» في مواضع من صحيحه، منها في كتاب المغازي، باب حديث بني النضير برقم (٧٨) ٢٠٦/٥، الطبعة المنيرية.

لم^(١) يوافقهُ واحدٌ من الصحابة على نَقْلِهِ^(٢).

ومنها: أنه مَنَعَ فاطمةً فَدَكًا، مع أنها (١٩١/هـ) ادَّعَتْ أن النبي - عليه الصلاة والسلام - تَخَلَّاهَا^(٣)، ولم يُصَدِّقْها في دعواها مع أنها معصومة؛ لأنها من أهل البيت، وأهل البيت معصومون؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ﴾^(٤)، واستشهدت فاطمة عَلَيَّ وأمَّ أيمن^(٥)، ولم يَغْتَبِرْ شَهَادَتُهُمَا.

وَصَدَّقَ أزواجُ النبي - عليه الصلاة والسلام - في ادِّعَاءِ الحُجْرَةِ لهن، وَلَمَّا عَرَفَ عمرُ بن عبد العزيز^(٦) كَيْفَةَ القَضِيَةِ وظُلْمَهُ، رَدَّ فَدَكًا على أولادِ فاطمة.

(١) (ب): لا.

(٢) هذا غير مسلم، فإن أبا بكر لم ينفرد برواية هذا الحديث، قال ابن تيمية «قول النبي ﷺ: «لا نورث ما تركنا فهو صدقة» رواه عنه أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف والمباس بن عبد المطلب وأزواج النبي ﷺ، وأبو هريرة. والرواية عن هؤلاء ثابتة في الصحيح والمسانيد، مشهورة بعلها أهل العلم بالحديث، فقول القائل: إن أبا بكر انفرد بالرواية، يدل على غرط جهله أو تململه بالكذب منهاج السنة ١٩٦/٤.

(٣) فاطمة - رضي الله عنها - لم تدع أن رسول الله ﷺ وهبها فدكا، وإنما طلبت من أبي بكر ميراثها من رسول الله ﷺ. كما في صحيح مسلم بشرح النووي ٧٦/٢. قال ابن تيمية: «ولم يسمع أن فاطمة - رضي الله عنها - ادعت أن النبي ﷺ أعطاها إياها في حديث ثابت متصل، ولا أن شاهداً شهد لها». منهاج السنة ٢٣٠/٤.

(٤) سورة الأحزاب: ٣٣.

(٥) هي مولاة النبي ﷺ وحاضنته، اسمها: بركة بنت ثعلبة بن عمرو، وكان يقال لها: أم الظباء. قال الواقدي: ماتت أم أيمن في خلافة عثمان، وذكر ابن منده أنها ماتت بعد عمر بعشرين يوماً. الإصابة لابن حجر ١٦٩/٨.

(٦) هو عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم الأموي القرشي، أبو حفص، الخليفة الصالح، والملك العادل، ولد ونشأ بالمدينة، وولى الخلافة بمهد من سليمان بن عبد الملك سنة ٩٩ هـ. توفي سنة ١٠١ هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١١٤/٥، الأعلام ٥٠/٥.

ومنها: أن فاطمة أَوْصَتْ أَنْ لَا يُصَلِّيَ عَلَيْهَا أَبُو بَكْرٌ^(١) غَيْظًا عَلَيْهِ، فَذُقْتُ لَيْلًا، وَأُخْفِي قَبْرِهَا، لِئَلَّا يَصِلَ ثَوَابُ الصَّلَاةِ عَلَيْهَا إِلَى أَبِي بَكْرٍ.

ومنها: قَوْلُهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أَقِيلُونِي فَلَنْتُ بِخَيْرِكُمْ، وَعَلَيْكُمْ^(٢)» فَهَذَا الْخَبَرُ إِنْ كَانَ صِدْقًا^(٣) لَمْ يَضْلُخْ لِلْإِمَامَةِ، وَإِنْ كَانَ كَذِبًا فَلَا يَكُونُ مَعْصُومًا، فَلَا يَكُونُ صَالِحًا لِلْإِمَامَةِ.

ومنها: قَوْلُهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إِنْ لِي شَيْطَانًا يَغْتَرِّبُنِي، فَإِنْ اسْتَقَمْتُ فَأَعِثُّنِي^(٤)، وَإِنْ عَصَيْتُ فَتَجَبَّوْنِي^(٥)» وَلَا^(٦) يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَكُونَ صَادِقًا أَوْ كَاذِبًا، فَإِنْ كَانَ صَادِقًا فَقَدْ ثَبَّتَ أَنَّهُ كَانَ يَعْصِي، فَلَا يَكُونُ مَعْصُومًا، وَإِنْ كَانَ كَاذِبًا، فَلَا يَكُونُ مَعْصُومًا أَيْضًا، وَغَيْرُ الْمَعْصُومِ لَا^(٧) يَضْلُخُ لِلْإِمَامَةِ.

ومنها: أَنْ عُمَرَ مَعَ أَنَّهُ وَلِيُّهُ وَنَاصِرُهُ، وَالْمُتَوَلِّيُ لِلْعَهْدِ^(٨) مِنْ قَبْلِهِ،

(١) (أ): أَي: أَبِي بَكْرٍ.

(٢) قَالَ ابْنُ تَيْمِيَّةٍ: «هَذَا كَذِبٌ، لَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنْ كِتَابِ الْحَدِيثِ، وَلَا لَهُ إِسْنَادٌ مَعْلُومٌ، فَإِنَّهُ لَمْ يَقُلْ: «وَعَلَيْكُمْ فَيْكُمْ»... ثُمَّ لَوْ قَالَ: «وَعَلَيْكُمْ فَيْكُمْ» لَاسْتَخْلَفَهُ مَكَانَ حَمْرٍ، فَإِنْ أَمْرُهُ كَانَ مَطَاعًا». مِنْهَاجُ السَّنَةِ ٤٦٨/٥.

(٣) (ب): صَالِحًا.

(٤) (ب): أَحْيَيْتُونِي.

(٥) انْظُرْ: الرِّيَاضُ النُّصْرَةُ فِي مَنَاقِبِ الْعَشْرَةِ الْمَحْبُوبَةِ الطَّبْرِي ٢٣١/٢، بِتَحْقِيقِ: عَيْسَى عَبْدِ اللَّهِ الْحَمِيرِيِّ، دَارُ الْغَرْبِ الْإِسْلَامِيِّ، بَيْرُوت. سَبَلُ الْهُدَى وَالرَّشَادِ ٢٠٢/١٢.

(٦) (ب) (ج): فَلَا.

(٧) (ج) (هـ): لَمْ.

(٨) (ب): الْعَهْدُ.

قد نُقِلَ عنه ما يَدُلُّ على أن بيعته وَقَعَتْ لا عن أَصْلِ يُمَيِّنَ عليه، وهو قوله: «إِن بَيْعَةَ أَبِي بَكْرٍ كَانَتْ فِلْتَةً، وَقَى اللَّهَ شَرَّهَا، فَمَنْ عَادَ إِلَى مِثْلِهَا فَاقْتُلُوهُ»^(١).

ومنها: أَنَّهُ شَكَّ عِنْدَ مَوْتِهِ فِي صَلَاحِيَّتِهِ لِلْإِمَامَةِ، فَإِنَّهُ قَالَ عِنْدَ مَوْتِهِ: «وَدِدْتُ أَنِّي سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ عَنِ هَذَا الْأَمْرِ فَيَمَنْ هُوَ؟ وَكُنَّا لَا نُنَازِعُهُ» (١٨٤/ب) أَهْلُهُ^(٢).

ومنها: أَنَّهُ رَضِيَ اللَّهَ عَنْهُ خَالَفَ الرَّسُولَ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - فِي الِاسْتِخْلَافِ، وَمُخَالَفَةُ النَّبِيِّ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - تَدُلُّ عَلَى عَدَمِ اسْتِحْقَاقِهِ لِلْإِمَامَةِ.

وخَالَفَ أَيْضاً النَّبِيَّ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - فِي تَوَلِيهِ مَنْ عَزَلَهُ النَّبِيُّ ﷺ، أَعْنِي: عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهَ عَنْهُ، فَإِنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - بَعَثَهُ فِي جَيْشٍ فَرَجَعَ مِنْهُزِماً، وَوَلَّاهُ أَمْرَ الصَّدَقَاتِ فَمَزَلَهُ.

وأَيْضاً: قَدْ خَالَفَ النَّبِيَّ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - فِي التَّخْلُفِ عَنِ جَيْشِ أُسَامَةَ، فَإِنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَمَّا جَهَّزَ جَيْشَ أُسَامَةَ فِي مَرَضِهِ الَّذِي قَدْ قَضَى تَخْبَهُ فِيهِ، قَالَ: «مَلْعُونٌ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهُ»^(٣) (١٧٤/ج)

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب المحاربين، باب رجم الحبلن من الزنا إذا أحصنت. برقم (٢٥) ٣٠٢/٨ - المنيرية.

(٢) رواه الطبري في تاريخه بلفظ: «ووددت أني كنت سألت رسول الله ﷺ: لمن هذا الأمر؟ فلا ينازع أحد، وودت أني كنت سأله، هل للانصار في هذا الأمر نصب؟» تاريخ الطبري ٤٣١/٣.

(٣) قال ابن تيمية: «هذا من الكذب المتفق على أنه كذب عند كل من يعرف السيرة». منهاج السنة ٤٨٦/٥.

وكان أبو بكر وعمر وعثمانُ فيه ، فحبَّسَ أبو بكرُ عُمرَ عن الخروج معه .
ومنها: أنه - عليه الصلاة والسلام - وَلَّى أَسَامةَ عليَّ أبي بكرٍ^(١) ،
فهو أَفْضَلُ من أبي بكرٍ ، ولم يُؤَلَّ عليَّ عَلِيٌّ أَحَدًا قط ، فهو أَفْضَلُ من
أَسَامة .

ومنها: أن النبيَّ - عليه الصلاة والسلام - لم يُؤَلَّ شَيْئًا في حال
حياته ، وحيثُ بَعَثَ به إلى مَكَّةَ ، ليقْرَأ سورة براءة على الناس في
المؤيم ، تَرَلَّ جبريلُ عليه السلام على النبي - عليه الصلاة والسلام -
بعد ذلك ، وقال : «إنه»^(٢) لا يُؤَدِّي عنك إلا أنتَ أو رجلٌ منك»^(٣)
بَعَثَ عَلِيًّا في آثَرِهِ ، وأَمَرَهُ أن يتناولَ منه السورة ، ويَقْرَأها على أهل
مكة ، وعَزَلَ أبا بكرٍ عن ذلك ، فهذا يَدُلُّ على أنه لا يَصْلُحُ للإمامة .
ومنها: أن أبا بكرٍ لم يَكُنْ عَارِفًا بجميع الأحكام والشرائع ، فإنه

(١) قال ابن تيمية: «فأما تأمير أسامة عليه ، فمن الكذب المتفق على كذبه» منهاج السنة
- ٤٩١/٥ -

(٢) ساقطة من (أ) (هـ) .

(٣) القصة كما في سيرة ابن هشام: عن أبي جعفر محمد بن علي رضوان الله عليهما ، أنه
قال: لما نزلت براءة على رسول الله ﷺ ، وقد كان بعث أبا بكر الصديق ليقم للناس
الحج ، قيل له: يا رسول الله لو بعثت بها إلى أبي بكر؟ فقال: لا يؤدي عني إلا رجل
من أهل بيتي ، ثم دعا علي بن أبي طالب رضوان الله عليه ، فقال له: اخرج بهذه
القصة من صدر براءة ، وأذن في الناس يوم النحر إذا اجتمعوا بمن: أنه لا يدخل
الجنة كافر ، ولا يحج بعد العام مشرك ، ولا يطوف بالبيت عريان ، ومن كان له عند
رسول الله ﷺ عهد فهو إلى مدته ، فخرج علي بن أبي طالب رضوان الله عليه على
ناقة رسول الله ﷺ العضاء ، حتى أدرك أبا بكر بالطريق ، فلما رآه أبو بكر بالطريق ،
قال: أمير أم مأمور؟ فقال: بل مأمور ، ثم مضيا ، فأقام أبو بكر للناس الحج
إلى آخر ما ذكره رحمه الله تعالى ٥٤٥/٤ - ٥٤٦ -

قَطَعَ بِسَارٍ سَارِقٍ، وَأَخْرَقَ فُجَاءَةً^(١) بِالنَّارِ^(٢) وَهُوَ يَقُولُ: أَنَا مُسْلِمٌ^(٣).
وَلَمْ يَعْرِفِ الْكَلَالَةَ^(٤)، فَإِنَّهُ سُئِلَ عَنْهَا فَلَمْ يَقُلْ فِيهَا، ثُمَّ قَالَ:
«أَقُولُ فِي الْكَلَالَةِ بِرَأْيِي، فَإِنْ أَصَبْتُ فَمِنْ اللَّهِ، وَإِنْ أَخْطَأْتُ فَمِنْ
الشَّيْطَانِ»^(٥).

وَلَمْ يَعْرِفِ إِرْتَ الْجَدَّةِ، فَإِنْ جَدَّةٌ سَأَلَتْهُ عَنْ إِرْتِهَا، فَقَالَ: «لَا أَجِدُ
لَكَ شَيْئًا فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَلَا سَنَةَ نَبِيِّهِ» فَأَخْبَرَهُ الْمُغِيرَةَ^(٦) وَمُحَمَّدُ
بْنُ مُسْلِمَةَ^(٧): أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَعْطَاهَا السُّدُسَ^(٨).

(١) هو إياس بن عبد الله بن عبد ياليل بن عميرة بن خفاف، من بني سليم. انظر قصته
في تاريخ الطبري ٢٦٥/٣.

(٢) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: وأحرق فجاءة بالنار. قلت: يجوز أن يكون
أدنى اجتهاده إلى ذلك التعزير» ١٧٧/أ.

(٣) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: وهو يقول: أنا مسلم. أقول: لم يثبت ذلك،
وعلى تقدير ثبوته لعله ثبت عنده زندقته، والزندق لا تقبل له توبة على الصحيح». ١٧٧/أ.

(٤) هو من لا ولد له ولا والد. منهاج السنة ٥٠١/٥.

(٥) رواه الطبري في تفسيره ٥٣/٨، والبيهقي في السنن الكبرى ٢٢٣/٦.

(٦) هو المغيرة بن شعبه بن أبي عامر بن مسعود الثقفي، أبو عبد الله، صحابي، أحد
دعاة العرب وقادتهم وولايتهم، أسلم سنة: ٥٠ هـ، وشهد الحديبية واليمامة وفتح
الشام. توفي سنة ٥٠ هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٢١/٣، الأعلام ٢٧٧/٧.

(٧) هو محمد بن مسلمة الأوسي الأنصاري، أبو عبد الرحمن، صحابي، من الأمراء،
من أهل المدينة، شهد بدرًا وما بعدها إلا غزوة تبوك. توفي سنة ٤٣ هـ. انظر: سير
أعلام النبلاء ٣٦٩/٢٠، الأعلام ٩٧/٧.

(٨) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الفرائض، باب ما جاء في ميراث الجدة، برقم
(٢١٨٢) (٢١٨٣) ٢٨٣/٣، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

وأخرجه أبو داود في سننه في كتاب الفرائض، باب في الجدة، برقم (٢٨٩٤)
١٢١/٣. وأخرجه غيرهما.

واضطرب في كثير من الأحكام، وكان يستفتي الصحابة، وهذا دليل واضح على قصور علمه، فلم يتصلح للإمامة.

ومنها: أن خالد بن الوليد قَتَلَ مالك بن نويرة^(١)، وهو مُسلم، طمَعاً في^(٢) التزويج^(٣) بأمراته، وخطَبَ امرأته ليلة قتله، ولم يقتله أبو بكر قصاصاً ولم يغزله، وقال: «لَا أُعَمِّدُ سَيْفًا سَلَّهُ اللهُ عَلَى الْكُفَّارِ»^(٤) (١٩٢/هـ) وأنكرَ عليه عُمَرُ رضي الله عنه.

ومنها: أنه دُفِنَ في بيت رسول الله ﷺ وقد نَهَى اللهُ تعالى دخوله حال حياته بغير إذنه، فلا يجوز دخوله بعد موته.

ومنها: أنه بَعَثَ جماعةً إلى أمير المؤمنين لما ائْتَمَعَ عن بيعته، فَأَضْرَمَ النَّارَ فيه، وفيه فاطمة وكثير من أكابر بني هاشم، وَأَخْرَجُوا^(٥) عَيْثًا، وَضَرَبُوا فاطمةً فَأَلْقَتْ جَنَيْتَهَا^(٦).

ولمَّا بُويعَ أبو بكر صَعِدَ المِثْبَرُ، فجاءه الحسنُ والحسينُ، ورَدَّا على أبي بكر، وأنكرَا عليه.

(١) هو مالك بن نويرة بن جمرة بن شداد اليربوعي النخعي، أبو حنظلة، فارس شاعر، أدرك الإسلام وأسلم، وولاه رسول الله ﷺ صدقات قومه، ولما صارت الخلافة إلى أبي بكر اضطرب مالك في أموال الصدقات وفرقها، وقيل: ارتد. انظر: تاريخ الإسلام للذهبي عهد الخلفاء الراشدين بتحقيق د. عمر عبد السلام ص ٣٢، دار الكتاب العربي، بيروت. الأعلام للزركلي ٢٦٧/٥.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) (ب): للتزوج.

(٤) انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٣٧٢/١.

(٥) (ب): أخرج.

(٦) (ج): جنينا. وهذا من أكاذيب الرافضة. انظر: الصواعق المحرقة لابن حجر ص ٧٧.

ومنها: أنه نَدِمَ على كَشْفِ فاطمةَ، وهذا يَدُلُّ على خَطِيئَةِ في ذلك .

هذا جُمْلَةُ مطاعنهم في حَقِّ أبي بكر رضي الله عنه .

والجوابُ عن الأول: لا تُسَلَّمُ أنه خَالَفَ كتابَ الله تعالى في مَنَعَ إرثَ فاطمةَ، فإن الآيةَ الدالةَ على التوارثِ من العُصَمَاءِ، وتخصيصُ الكتابِ العامِّ بالسنةِ جائزٌ غيرُ مخالفٍ للكتابِ، وعدمُ موافقةِ الصحابةِ له ^(١) في روايةِ هذا ^(٢) الحديثِ ^(٣) لا يَدُلُّ على عدمِ صدقه، وروايةُ الواحدِ المَذَلِّ تَفِيدُ ظَنَّ صدقه، والعَمَلُ بالظنِّ واجبٌ في الأحكامِ الشرعيةِ .

جواب الخارج
على مطاعن
الصفاء
أبي بكر
الصدوق

وعن الثاني: لا تُسَلَّمُ أن فاطمةَ ادَّعَتْ قَدَكَا، وعلى تقدير أنها ادَّعَتْهُ فلا تُسَلَّمُ أنه يَنْبَغِي أن تُعْطَاها بلا بَيِّنَةٍ، ولا تُسَلَّمُ أن عَلِيًّا شَهِدَ على وَفْقِ دَعْوَاهَا، وعلى تقدير أنه شَهِدَ لا يَجُوزُ أن يَحْكُمَ بِشهادةِ عَذْلٍ واحدٍ ولا بِعَذْلٍ مع امرأةٍ، وَعِصْمَةُ الْمُدَّعِي لا تَقْتَضِي ^(٤) الْحُكْمَ على وَفْقِ دَعْوَاهُ ^(٥)، بلا بَيِّنَةٍ مشروعةٍ .

وتصديقُ أزواجِ النبي - عليه الصلاة والسلام - في ادِّعَاءِ الْحُجَرَاتِ لهن، لِعِلْمِهِ بِصِدْقِ دَعْوَاهُنَّ، واشتهارُ ذلك عند أصحابِ رسولِ الله ﷺ .

(١) ساقطة من (أ).

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) قد بينا قبل أن أبا بكر لم ينفرد برواية هذا الحديث، بل رواه جمع من الصحابة رضوان الله عليه.

(٤) (ب) (هـ): ثبت.

(٥) (ب) (ج) زيادة: فلا ثبت.

وانتقال «قَدْكَ» إلى أولادها^(١) في عهد عمر بن عبد العزيز، لا يُدُلُّ على خطأ أبي بكر، ولا يُخَفِّن ذلك على مَنْ له أدنى تمييز^(٢).

ومن الثالث: لا تُسَلِّمُ أن فاطمة أَوْصَتْ أن لا يُصَلِّيَ عليها أبو بكر، وعلى تقدير تسليمه لا يُدُلُّ على نَقْصِ أبي بكر، ولا تُسَلِّمُ أنها إنما أَوْصَتْ لأجل الغضب عليه؛ لجواز أن يكون لها عَرَضٌ آخر^(٣).

ومن الرابع: أنه لا يكون فيه ما يُدُلُّ على عدم أَهْلِيَّتِهِ، لا سِيَّما مع اتفاق الأمة عليه، ومع قولهم: «لا نُقِيلُكَ ولا نَسْتَقِيلُكَ، رَضِيكَ رسول الله ﷺ لِدِينِنَا، أَفَلَا تَرْضَاكَ لِدُنْيَانَا».

ولعلَّ ذلك إنما كان للفرار من حَمَلِ أعباء المسلمين والتقليد

(١) (ب) (هـ): أولاده.

(٢) (ل) (ب): تمييز.

(٣) وذلك لأن عمر بن عبد العزيز ردها على ما كانت على عهد رسول الله ﷺ وخلفاء الراشدين من حيث إنها تصرف على مستحقيها، لا أنه ملكها أولاد فاطمة.

يدل على ذلك ما رواه أبو داود في سننه في كتاب الخراج والإمارة عن المغيرة قال: جمع عمر بن عبد العزيز بني مروان حين استخلف، فقال: إن رسول الله ﷺ كانت له فلك، فكان ينفق منها، ويعود منها على صغير بني هاشم، ويزوج منها أيتهم، وإن فاطمة سأله أن يجعلها لها فأبى، فكانت كذلك في حياة رسول الله ﷺ، حتى مضى ليله، فلما أن ولي أبو بكر رضي الله عنه عمل فيها بما عمل النبي ﷺ في حياته، حتى مضى ليله، فلما أن ولي عمر عمل فيها بمثل ما عملا، حتى مضى ليله، ثم أقطعها مروان، ثم صارت لعمر بن عبد العزيز، قال - يعني: عمر بن عبد العزيز -: فرأيت امرأة من رسول الله ﷺ فاطمة عليها السلام ليس لي بحق، وأنا أشهدكم أنني قد رددتها على ما كانت، يعني على عهد رسول الله ﷺ. ١٤٣/٣.

(٤) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: وعن الثالث... آخره. أقول: محصل ما فيه: أن كل واحد من الاحتمالات المذكورة أمور محتملة، يحتملها الحال، ومع ذلك كيف يحصل المطلوب، وهو القطع بالمقصود الذي نحن بصدده». ب / ١٧٧.

لأمور الدين، أو الامتحان؛ ليعرّف الموافق من المخالف، أو غير ذلك من الاحتمالات، فلا ينتهضُ شبهةً في نفي الاستحقاق للإمامة.

وعن الخامس: لا نُسلمُ أن هذا القولُ على تقدير صدقه يستدعي معصيته، فإن صدق الشرطي لا يقتضي وقوع الطرفين، وعلى تقدير وقوع المعصية منه لا تقتضي عدم استحقاقه للإمامة، فإن الإمامة غير مشروطة بالمعصية.

وعن السادس: أن قولَ عُمَر رضي الله عنه لا ينبغي أن يُخملَ على أن بيعته لم تكن صحيحة، ولا مُجمَعاً عليها^(١)، وإلا لكان طغفاً في إمامة نفسه، ولا يخفى على عاقل أن عُمَرَ في غاية العقل والكياسة، والعاقل لا يقول ما يقدح في نفسه ومزجه^(٢)، فإن ذلك غاية الحرقي، فلا يليقُ نسبته إليه.

بل المرادُ بقوله: «(١٨٥/ب) فَلْتَةً» أي: بغتةً فجاءةً. وقوله: «وقى الله شرّها» أي: شرّ الخلاف الذي كاد يظهرُ عندها بين (١٧٥/ج) المهاجرين والأنصار، وقولِ الأنصار: «منا أميرٌ ومنكم أمير»، لا أن البيعة كانت شرّاً، وذلك أنه قد يُصاف الشيء إلى الشيء إذا ظهر عنده، وإن لم يكن (١/٩٢) منه^(٣)، كقوله تعالى: «بَلْ مَكْرٌ أَتَيْلٍ

(١) (هـ): عليه.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: وإن لم يكن منه... أي: ويكون حينئذ مجازاً عقلياً، والمجاز العقلي يجب أن يصار إليه، ويتعين الحمل عليه، إذا وجد ما يعنه ويحتمه، من علاقة الملابس، ووضح الدليل الدال عليه حينئذ، وهو القرينة المشخصة فتنبه لذلك» ١٧٨/أ.

وَالنَّهَارِ^(١) أَضَافَ الْمَكْرَ إِلَى اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَلَيْسَ الْمَكْرُ مِنْهُمَا، بَلْ يَنْظَرُ عَنْهُمَا.

وَقَوْلُهُ: «فَمَنْ عَادَ إِلَى مِثْلِهَا فَاقْتُلُوهُ» أَي: إِلَى مِثْلِ الْمَخَالَفَةِ الْمَوْجِبَةِ لِتَبْدِيلِ الْكَلِمَةِ.

وَعَنِ السَّابِقِ: أَنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى (١٩٣/هـ) شَكْرٍ فِي صَحَةِ إِمَامَتِهِ، بَلْ يَدُلُّ عَلَى مُبَالَغَتِهِ فِي طَلَبِ الْحَقِّ وَتَنْفِيِ الاحْتِمَالِ الْبَعِيدِ، فَإِنَّهُ يُخْتَمَلُ أَنَّ تَكُونَ الْإِمَامَةُ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ مَنْصُوصاً عَلَيْهَا، وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْإِحْتِمَالُ بَعِيداً، مَعَ جَزْمِهِ فِي الظَّاهِرِ بِنَفْيِهِ.

وَعَنِ الثَّامِنِ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الاسْتِخْلَافَ وَتَوَلِيَّهَ عُمَرَ مَخَالَفَةً لِلرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَإِنَّمَا تَكُونُ مَخَالَفَةً لَهُ أَنْ لَوْ نَصَّ الرَّسُولُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - عَلَى عَدَمِ الاسْتِخْلَافِ وَعَدَمِ تَوَلِيَّتِهِ، وَهُوَ مَعْنُوعٌ.

وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ دَاخِلَانِ فِي جَيْشِ أَسَامَةَ^(٢)، بَلْ غَايَتُهُ أَنَّ عُمَرَ كَانَ دَاخِلاً فِي جَيْشِ أَسَامَةَ، لَا مُطْلَقاً، بَلْ بِالنَّظَرِ إِلَى عُيُومِ أَمْرِ^(٣) الرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَكَانَ ذَلِكَ لِإِصْلَاحِ الدِّينِ، وَلَعَلَّهُ رَأَى أَنَّ الْمَصْلَحَةَ فِي إِقَامَةِ عُمَرَ فِي الْمَدِينَةِ أَكْثَرُ لِلدِّينِ، وَتَخْصِيصُ الْعُيُومِ بِالرَّأْيِ جَائِزٌ عِنْدَ أَبِي بَكْرٍ، وَعَلَى أَصُولِ أَهْلِ الْحَقِّ، كَمَا عَلِمَ فِي أَصُولِ الْفَقْهِ^(٤).

(١) سُورَةُ سَبَأٍ: ٣٣.

(٢) قَالَ ابْنُ تَيْمِيَّةٍ: «لَمْ يَنْقُلْ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَرْسَلَ أَبَا بَكْرٍ أَوْ عُمَرَ فِي جَيْشِ أَسَامَةَ، وَإِنَّمَا رَوَى ذَلِكَ فِي عَمْرِ، وَكَيْفَ يَرْسِلُ أَبَا بَكْرٍ فِي جَيْشِ أَسَامَةَ، وَقَدْ اسْتَخْلَفَهُ بِصُلْحٍ بِالْمُسْلِمِينَ مَدَّةَ مَرَضِهِ» مِنْهَاجِ السَّنَةِ ٤٨٦/٥.

(٣) سَاقِطَةٌ مِنَ (١).

(٤) انْظُرْ: ضَوَابِطُ الْمَصْلَحَةِ فِي الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، لِلدَّكْتُورِ مُحَمَّدٍ سَعِيدِ الْبُوطِي ص ٢٠٠.

وعن التاسع^(١): لا تُسَلِّمُ أنه - عليه الصلاة والسلام - لم يُؤَلِّهِ شيئاً في حال حياته، فإنه قد أَمَرَهُ عَلَى الْحَجَّيجِ فِي سَنَةِ تِسْعٍ مِنَ الْهَجْرَةِ، وَاسْتَخْلَفَهُ فِي الصَّلَاةِ بِالنَّاسِ^(٢) فِي مَرَضِهِ، وَصَلَّى خَلْفَهُ.

وَيَذُلُّ عَلَى ذَلِكَ مَا رَوَى جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ^(٣)، وَمَا رَوَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَمْعَةَ^(٤)، وَمَا رَوَى عَنْ الْمَغِيرَةِ^(٥)، وَمَا رَوَى ابْنُ عَبَّاسٍ، وَمَا رَوَى نَافِعٌ^(٦) عَنْ ابْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِيهِ^(٧).

وَلَيْتَ^(٨) سَلَّمْنَا: أَنَّهُ لَمْ يُؤَلِّهِ شَيْئاً فِي حَيَاتِهِ^(٩)، وَلَكِنْ لَا يَذُلُّ ذَلِكَ عَلَى عَدَمِ أَهْلِيَّتِهِ لِلْإِمَامَةِ.

= مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة.

(١) (أ): (ج): العاشر. ولعله باعتبار أن تخلف أبي بكر عن جيش أسامة دليل مستقل.

(٢) ساقطة من (أ).

(٣) هو جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام بن ثعلبة، الأنصاري الخزرجي، من كبار الصحابة، ومن أهل بيعة الرضوان، توفي سنة: ٧٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٨٩/٣.

(٤) هو عبد الله بن زمعة بن الأسود بن المطلب بن أسد القرشي الأسدي، صحابي مشهور، استشهد يوم الدار مع عثمان رضي الله عنه.

انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر ٢١٨/٥، دار صادر، بيروت، تقريب التهذيب لابن حجر ص ٣٠٣ بتحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا.

(٥) تقدمت ترجمته.

(٦) هو نافع المدني، أبو عبد الله، مولد ابن عمر رضي الله عنهما، من أئمة التابعين، كان علامة في الفقه، متفقاً على رياسته، كثير الرواية للحديث، توفي سنة: ١١٧هـ.

انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر ٤١٢/١٠، الأعلام للزركلي ٥/٨.

(٧) انظر: الروايات السابقة في البداية والنهاية لابن كثير ٣٣٢/٥.

(٨) (هـ): (ب): ثم إن.

(٩) (ج): حال حياته.

ولا نُسَلِّمُ أنه عَزَلَهُ عن قراءة سورة براءة، بل المروي: أنه وَلَّاهُ
 الْحَجَّ، وَزِدَقَهُ بِعَلِيٍّ لقراءة سُورَةِ بَرَاءَةِ.
 وقوله: «لا يؤدي عني إلا رجل مني».

قلنا: إنما كان كذلك؛ لأنه كان من عادة العرب أنهم إذا أرادوا
 أَخَذَ المَوَائِقَ والعُهودَ، لا يَتَقَعَّلُ ذلك إلا صاحبُ العهد أو رجلٌ من
 بني أعمامه، فجرى رسولُ الله ﷺ على سابقِ عهدهم.

وعن العاشر^(١): أنه إن أُريدَ به أنه ما كان جميعُ أحكامِ الشرع
 حاضرةً عنده على سبيل التفصيل، فهو مُسَلِّمٌ، ولكن لا يكون هذا من
 خواصِّ أبي بكر، بل جميعُ الصحابة مشاركون له في هذا المعنى، ولا
 يَنْفُحُ ذلك في استحقاق الإمامة. وإن أُريدَ به أنه لم يكن من أهلِ الْحَلِّ
 والعَقْدِ، والاجتهادِ في المسائل الشرعية، والقدرة على معرفتها
 باستباطها مِنْ مَدَارِكِهَا، فهو ممنوعٌ.

قوله: «إنه قَطَعَ يَسَارَ سَارِقٍ».

قلنا^(٢): لَعَلَّ ذلك من غَلَطِ الْجَلَّادِ وَأُضِيفَ إليه؛ لأن أصلَ القطع
 كان بأمره، وَيَخْتِجِلُ أنه كان ذلك في المرة الثالثة، على ما هو رأي
 أكثر أهلِ الفقه^{(٣)(٤)}.

(١) (أ) (ج): الحادي عشر.

(٢) هذا الجواب بعد تسليم صحة الأثر، إلا فإن ابن تيمية قد شكك في صحته، وذكر
 أنه لم ينقله أحد من أهل الأثر. منهاج السنة ٤٩٥/٥.

(٣) وهو قول المالكية والشافعية والحنابلة في رواية. انظر: الموسوعة الفقهية ٣٤١/٢٤.
 وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.

(٤) ويتقدير صحة أمره بقطع يسار السارق، فإن قوله تعالى: «فَأَقْصَوْنَا إِلَىٰ يَمِينَا» شامل=

قوله: «إِنَّه أحرَقَ فُجَاءَةً بالنار» .

قلنا: إذا كان مجتهداً، فكلُّ مجتهدٍ مُؤاخَذٌ بما أدَّى إليه ظَنُّهُ^(١).

قوله: «إِنْ فُجَاءَةً كان يقول: أنا مسلم» .

قلنا: لم يَبُثَّ ذلك، فَلَعَلَّهُ كَبَّتْ عنده أنه كان زنديقاً، والزنديقُ غيرُ مقبولِ التوبة على رأي صحيح^(٢).

وأما قوله في مسألة الكَلالة والجَدَّة، فليس يَدْعَا من المجتهدين أن يَبْتَخِنُوا عن^(٣) مَدَارِكِ الأحكام، وَيَسْأَلُوا مَنْ أَحَاطَ بها.

ولهذا^(٤) رَجَعَ عَلَيَّ فِي حُكْمِ المَوْلَى إلى قول المِقْدَادِ^(٥)، وفي بَيِّنِ أَثْمَاتِ الأولاد إلى قول عُمَرَ، وذلك لا يَدُلُّ على عدم علمه بأحكام الشرع.

= لما فعله، فيحتمل أنه كان يرى بقاءه على إطلاقها، وأن قطعه ﷺ اليمنى ليس على سبيل الحتم، بل إن الإمام مخير في ذلك. انظر: الصواعق المحرقة ص ٥٤.

(١) ثم إن الإحراق بالنار ثبت عن علي رضي الله عنه، وهو أشهر وأظهر منه عن أبي بكر، فإن علياً رضي الله عنه حرق جماعة من غلاة الشيعة بالنار، فإن كان ما فعله أبو بكر منكراً، فما فعله علي أشد منكراً منه، وإن كان علي لا ينكر عليه بهذا، فأبو بكر أولى بأن لا ينكر عليه. انظر: منهاج السنة ٤٩٥/٥.

(٢) وهو مذهب الحنفية والمالكية. انظر: الموسوعة الفقهية ٥٠/٢٤.

(٣) (ب): في.

(٤) (هـ): وبهذا.

(٥) هو المقتاد بن عمرو، ويعرف بابن الأسود، الكندي البهراني الحضرمي، أبو معبد، صحابي، من أبطال الصحابة، شهد بدرًا وغيرها. توفي سنة ٣٣ هـ. انظر: تهذيب التهذيب ٢٨٥/١٠، الأعلام للزركلي ٢٨٢/٧.

ومن الحادي عشر^(١): أَنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ وَجَبَ عَلَى خَالِدٍ الْحَدُّ وَالْقِصَاصُ، فَإِنَّهُ قَدْ قِيلَ: إِنْ خَالِدًا إِنَّمَا قُتِلَ مَالِكًا؛ لِأَنَّهُ تَحَقَّقَ مِنْهُ الرَّدَّةُ^(٢)، وَتَزَوَّجَ بِامْرَأَتِهِ فِي دَارِ الْحَرْبِ^(٣)؛ لِأَنَّهُ مِنَ الْمَسَائِلِ الْمُجْتَهَدِ فِيهَا بَيْنَ أَهْلِ الْعِلْمِ.

وقيل: إِنْ خَالِدًا لَمْ يَقْتُلْ مَالِكًا، وَقَدْ قَتَلَهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ خَطَا؛ لِظَنِّهِ أَنَّهُ ارْتَدَّ، وَلَعَلَّ زَوْجَتَهُ كَانَتْ مُطْلَقَةً مِنْهُ وَقَدْ انْقَضَتْ عِدَّتُهَا.

وإنكارُ عُمَرَ عَلَيْهِ لَا يَدُلُّ عَلَى الْقَذْحِ فِي إِمَامَةِ أَبِي بَكْرٍ، وَلَا عَلَى قَضْدِ عُمَرَ إِلَى الْقَذْحِ فِيهَا، بَلْ إِنَّمَا أَتَكَرَّرَ لَعَلَّتِهِ ظَنُّهُ بِخَطِيئِهِ، كَمَا يُتَكَرَّرُ بِبَعْضِ الْمُجْتَهِدِينَ عَلَى بَعْضٍ.

ومن الثاني عشر^(٤): أَنْ دَفَنَتْهُ فِي بَيْتِ رَسُولِ اللَّهِ لَا يَدُلُّ عَلَى الْقَذْحِ، فَإِنَّ الْحُجْرَةَ كَانَتْ مِلْكًا لِعَائِشَةَ، وَقَدْ دُفِنَ فِيهَا بِإِذْنِهَا، (١٩٤/هـ) وَالْمَتَّعُ مِنْ دُخُولِ الْمُؤْمِنِينَ بَيْتَ النَّبِيِّ ﷺ حَالاً حَيَاتِهِ بَدُونِ^(٥) إِذْنِهِ، لَا يَقْتَضِي عَدَمَ دَفْنِ أَبِي بَكْرٍ (١٧٦/ج) فِي بَيْتِهِ، إِذَا كَانَ يَلِكًا لغيره.

(١) (أ) (ج): الثاني عشر.

(٢) قال ابن تيمية: «بل مالك بن نويرة لا يعرف أنه كان معصوم الدم، ولم يثبت ذلك عندنا» ثم قال: «ثم يقال: غاية ما يقال في قصة مالك بن نويرة: إنه كان معصوم الدم، وإن خالداً قتله بتأويل، وهذا لا يبيح قتل خالده» ثم ذكر الأدلة على ذلك، انظر: منهاج السنة ٥١٦/٥ - ٥١٨.

(٣) قال ابن تيمية: «وأما ما ذكره من تزوجه بامرأته ليلة قتله، فهذا مما لم يعرف ثبوته، ولو ثبت لكان هناك تأويل يمنع الرجم». منهاج السنة ٥١٩/٥.

(٤) (أ) (ج): الثالث عشر.

(٥) (ج): دون.

ومن الثالث عشر^(١): أن تأخَّرَ عَلِيُّ عن بيعَةِ أبي بكرٍ لم يَكُنْ عن شِقَاقٍ ومخالفةٍ، وإنما كان لَعُذْرٍ وطُروءٍ أمرٍ، ولهذا اقتضى به، واتَّخَذَ من عطائه، وكان مُتَقَاداً له في جميع أوامره ونواهيه، معتقداً صلاحَ بيعَتِهِ وصِحَّةَ بيعته، حتى قال: «خيرُ هذه الأمة بعد النبيين أبو بكر وعمر»^(٢).

والأخبارُ الدالَّةُ على نقيض ذلك من تجريحات^(٣) الأعداء، وتشبيعات السِّفَافِ^(٤) الأغبياء، ولم يُنْقَلْ شيءٌ من ذلك على السنة الثقات (١٨٦/ب) وأربابِ العدالة من الرواة.

والدليلُ على صحَّةِ إمامَةِ أبي بكرٍ: اتفاقُ الأمة بعد وفاة الرسول

دليل صحَّةِ
إمامَةِ أبي بكرٍ
العديد

(١) (ج): الرابع عشر.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، عن أبي جحيفة سمعت علياً يقول: «خير هذه الأمة بعد نبينا أبو بكر وعمر، ولو شئت لحدثكم بالثالث» المسند بتحقيق أحمد شاكر ٨٧٧/٢، وله روايات أخرى في المسند، صحح أكثرها أحمد شاكر.

وروى الإمام البخاري معنى هذا الأثر في صحيحه، عن محمد بن الحنفية قال: قلت لأبي: أيُّ الناس خير بعد رسول الله ﷺ؟ قال: أبو بكر، قلت: ثم من؟ قال: ثم عمر، وخشيت أن يقول عثمان، قلت: ثم أنت. قال: ما أنا إلا رجل من المسلمين. أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب ما جاء في فضل أبي بكر رضي الله عنه برقم (١٦٨) ٧١/٥، المنيرة.

قال الذهبي تعليقاً على الأثر المروي عن علي رضي الله عنه: «هذا والله العظيم قاله علي وهو متواتر عنه، لأنه قاله علي منبر الكوفة، فلعن الله الراضة ما أجهلهم؟» سير أعلام النبلاء سير الخلفاء الراشدين ص ١٥.

(٣) (ج): تخريجات.

(٤) العبارة في (هـ): وتشبيعات الأشقياء والأغبياء، والسفاسف: الرديء من كل شيء.

انظر: لسان العرب لابن منظور ٢٠٣٠/٣، دار المعارف، القاهرة.

ﷺ عَلَى نَصْبِهِ وَعَقْدِ الْإِمَامَةِ لَهُ^(١)، وَاتِّبَاعُ الصَّحَابَةِ لَهُ فِي أَيَّامِ حَيَاتِهِ، وَمُوافَقَتُهُمْ لَهُ فِي عَزَّوَاتِهِ، وَنَصْبُهُ لِلْوَلَاةِ وَالْحُكَّامِ، وَتَقْوُدُ أَمْرِهِ وَنَوَاهِيهِ، وَذَلِكَ شَائِعٌ ذَائِعٌ عَلِيمٌ بِالتَّوَاتُرِ عِلْمًا لَا رَيْبَ فِيهِ.

وَأَمَّا الدَّلَائِلُ^(٢) وَالْمَطَاعِينَ الدَّالَّةُ عَلَى عَدَمِ صِلَاحِيَةِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لِلْإِمَامَةِ:

مطامير
المعتمد
في صريح
الكتاب

فَمِنْهَا: أَنَّهُ غَيْرُ عَارِفٍ بِأَحْكَامِ الشَّرْعِ، فَإِنَّهُ أَمَرَ أَنْ تُرْجَمَ حَامِلٌ، وَأَمَرَ أَيْضًا أَنْ تُرْجَمَ مَجْنُونَةٌ، فَقَالَ مُعَاذُ فِي الْأَوَّلِ: «إِنْ كَانَ لَكَ عَلَيْهَا سَبِيلٌ، فَلَا سَبِيلَ لَكَ عَلَى حَمَلِهَا» فَقَالَ عُمَرُ: «لَوْلَا مُعَاذُ لَهْلَكَ عُمَرُ» وَقَالَ عَلِيٌّ فِي الثَّانِي: «الْقَلَمُ مَرْفُوعٌ عَنِ الْمَجْنُونِ» فَقَالَ عُمَرُ: «لَوْلَا عَلِيٌّ لَهْلَكَ عُمَرُ»^(٣).

وَمِنْهَا: أَنَّهُ كَانَ جَاهِلًا بِالْقُرْآنِ، فَإِنَّهُ تَشَكَّكَ فِي مَوْتِ النَّبِيِّ ﷺ، فَإِنَّهُ^(٤) لَمَّا قُبِضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَقُولُ: «لَا تَتَرَكُونُ»^(٥) هَذَا الْقَوْلَ حَتَّى يَقْطَعَ أَيْدِي رِجَالِهِ وَأَرْجُلَهُمْ. وَلَمْ يَنْسُكُنْ إِلَى مَوْتِ النَّبِيِّ ﷺ حَتَّى تَلَا أَبُو بَكْرٍ عَلَيْهِ^(٦) قَوْلَهُ تَعَالَى: «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَلَهُمْ مَيِّتُونَ»^(٧).

(١) ساقطة من (أ).

(٢) (أ): الدليل.

(٣) قال ابن تيمية: «هذا لا يعرف أن عمر قاله إلا في قضية واحدة، إن صح ذلك، وكان

عمر يقول مثل هذا لمن هو دون علي» منهاج السنة ٦٢/٨.

(٤) ساقطة من (أ).

(٥) (ب): لا يتركوا.

(٦) ساقطة من (ب).

(٧) سورة الزمر: ٣٠.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تَمَاتَ أَوْ قُبِّلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَيَّ آفَافًا﴾^(١) فقال عمر: «كأنني لم أَسْمَعْ هذه الآية»^(٢). وذلك يَدُلُّ على أنه لم يَكُنْ عَالِمًا بالقرآن ولا بآياته.

ومنها: أنه كان يَتَنَحَّ عن المَعَالَاةِ في مُهُورِ النِّسَاءِ، حتى قامت إليه امرأة، فقالت: «ألم يَقُلِ اللهُ تعالى: ﴿وَمَا تَنْبَغُ لِأَعْدَائِكُمْ لِاحْتِدَابِهِمْ قِنطَارًا﴾»^(٣). فقال عمر: «كُلُّ النَّاسِ أَفْقَهُ مِنْ عَمْرٍ حَتَّى الْمُحَدَّرَاتِ»^(٤).

ومنها: أنه كان أَعْطَى أَزْوَاجَ النَّبِيِّ - عليه الصلاة والسلام - من بيت المال، حتى كان أُعْطِيَ عَائِشَةُ وَحَفْصَةُ عَشْرَةَ آلَافٍ دِرْهَمٍ كُلِّ سَنَةٍ. وَأَخَذَ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ ثَمَانِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ، فَأُنْكِحَ عَلَيْهِ ذَلِكَ، فقال: «كَانَ»^(٥) ذَلِكَ عَلَى سَبِيلِ الْقَرْضِ. وَمَنَعَ أَهْلَ الْبَيْتِ الْخُمْسَ الَّذِي أُوجِبَتْهُ^(٦) اللهُ تَعَالَى لَهُمْ.

ومنها: مَا رُوِيَ أَنَّهُ قَضَى فِي الْحَدِّ بِمِائَةِ قَضِيٍّ^(٧)، وَرُوِيَ: تَعِينَ قَضِيًّا.

ومنها: أَنَّهُ قَضَلَ فِي قِسْمَةِ الْغَنِيمَةِ الْمُهَاجِرِينَ عَلَى الْأَنْصَارِ،

(١) سورة آل عمران: ١٤٤.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب المناقب، باب ما جاء في فضل أبي بكر رضي الله عنه برقم (١٦٧) ٧٠/٥.

(٣) سورة النساء: ٢٠.

(٤) أخرجه الحافظ أبو يعلى، قال ابن كثير: إسناده جيد قوي. تفسير ابن كثير ٤٦٧/١.

(٥) ساقطة من (ج).

(٦) (ب) (هـ): أوجب.

(٧) (ب) (هـ): قضية.

والأنصار على غيرهم، والعرب على العجم، ولم يكن ذلك في زمن النبي عليه الصلاة والسلام.

ومنها: أنه منع الثمعتين، فإنه صعد المنبر، وقال: «أيها الناس: ثلاث كنَّ على عهد رسول الله، أنا أنهى عنهن وأحرَّمهنَّ، وأعاقبُ عليهنَّ، وهي: مُتَعَةُ النساء، ومُتَعَةُ الحج، وحيَّ على خَيْرِ الْعَمَلِ»^(١).

ومنها: أن عُمَرَ خَالَفَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ حيث لم يُفَوِّضْ أَمْرَ الْإِمَامَةِ إلى اختيار الناس، وخَالَفَ أَبَا بَكْرٍ حيث لم يَنْصُرْ عَلَى إِمَامَةِ وَاحِدٍ مُعَيَّنٍ بعده، فاختار الشورى، وجَعَلَ الْإِمَامَةَ فِي سِتَّةِ نَفَرٍ، عَلَى الْوَجْهِ الْمَذْكُورِ فِي كُتُبِ التَّوَارِيخِ^(٢).

(١) الأمر كما في السنن الكبرى للبيهقي: عن أبي نضرة عن جابر رضي الله عنه قال: قلت: إن ابن الزبير ينه عن المتعة، وإن ابن عباس يأمر بها، قال: على يدي جرى الحديث: تمتعنا مع رسول الله ﷺ ومع أبي بكر رضي الله عنه، فلما ولي عمر خطب الناس، فقال: «إن رسول الله ﷺ هذا الرسول، وإن هذا القرآن هذا القرآن، وإنهما كانتا متعتان على عهد رسول الله ﷺ، وأنا أنهى عنهما، وأعاقب عليهما: إحداهما متعة النساء، ولا أقدر على رجل تزوج امرأة إلى أجل إلا غيبته بالحجارة، والأخرى متعة الحج، افصلوا حجكم من عمرتكم، فإنه أثم لحجكم وأثم لعمرتكم» ٢٠٦/٧. وأما ما في الحديث من زيادة: «وحي خير العمل» فلم أجد ما فيها اطلعت عليه من كتب الحديث، لكن روى البيهقي في السنن الكبرى عن نافع قال: كان ابن عمر ربما زاد في أذانه حي على خير العمل، وروى أيضاً بسنده عن بلال أنه كان ينادي بالصبح فيقول حي على خير العمل، فأمره النبي ﷺ أن يجعل مكانها: الصلاة خير من النوم، وترك حي على خير العمل. قال البيهقي معلقاً: وهذه اللفظة لم تثبت عن النبي ﷺ فيما علم بلالاً وأبا محنورة، ونحن نكره الزيادة فيها.

انظر: السنن الكبرى للبيهقي ٤٢٤/١، دار صادر، بيروت.

(٢) انظر صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان بن عفان رضي الله عنه برقم (١٩٦) ٨٤/٥، المنيرية.

ومنها: أنه لَمَّا طال المُنازَعَةُ بين أبي بكر وفاطمة، رَدَّ أبو بكر فَدَكَ عليها، وكتبَ لها بذلك كتاباً، فخرَجَتْ والكتابُ في يدها، فَلَقِيَهَا عُمَرُ، وسألَهَا عن شأنها، فَقَصَّتْ قِصَّتَهَا، فَأَخَذَ منها الكتابَ، وخرَّقه، ودَخَلَ على أبي بكرٍ، وعَاتَبَهُ على ذلك.

والجوابُ عن الأول: أنه لم يَعْلَمْ بِالْحَمَلِ وَالْجُنُونِ^(١).

وقوله: «لولا عَلَيُّ لَهْلَكَ عمر»، وقوله: «لولا معاذُ لَهْلَكَ عمر» أي: بسبب ما كان يَنَالُهُ من المشقة، بتقدير (١٩٥هـ) العلم بحالهما بعد الرِّجْمِ؛ لعدم المبالغة في البَحْث عن حالهما.

وعن الثاني: أن قِصَّتَهُ^(٢) في حال موت النبي - عليه الصلاة والسلام - لا تَدُلُّ على جَهْلِهِ بالقرآن، فإن تلك الحالة كانت حالَ تَشَوُّشٍ^(٣) البال، واضطرابِ الأحوال^(٤)، والذُّهُولِ عن الجَلِيَّاتِ، وخَفَاءِ الواضحات؛ بسبب موت النبي عليه الصلاة والسلام، حتى^(٥)

جواب التام
على نظام
الفتنة في عصر
بكر الخطاب

(١) قال ابن تيمية زيادة في وجوه الرد: «وإما أن يكون عمر قد غاب عنه كون الحامل لا ترجم، فلما ذكره علي ذكر ذلك، ولهذا أمسك» ثم قال رحمه الله: «ولو قدر أنه خفي عليه علم هذه المسألة حتى عرفه، لم يقدر ذلك فيه؛ لأن عمر ساس المسلمين وأهل الذمة، يعطي الحقوق، ويقيم الحدود، ويحكم بين الناس كلهم، وفي زمنه انتشر الإسلام، وظهر ظهوراً لم يكن قبله مثله، وهو دائماً يقضي ويفتي، ولولا كثرة علمه لم يطق ذلك. فإذا خفيت عليه قضية من مائة ألف قضية ثم عرفها، أو كان نسبها فذكرها، فأي عيب في ذلك؟!» منهاج السنة ٤٢/٦ وانظر رد ابن تيمية عن قضية المجنون بوجوه آخر في نفس المصدر ٤٥/٦.

(٢) (ب) (هـ): قضيته.

(٣) (أ) (ب): تشوش.

(٤) (ب): الحال.

(٥) (أ) زيادة: قد، و (ب) زيادة: أنه قد.

يُؤَيَّلُ أَنَّ بَعْضَ الصَّحَابَةِ فِي تِلْكَ الْحَالِ صَارَ أَعْمَى، وَبَعْضُهُمْ أُخْرَسَ، وَبَعْضُهُمْ جُنٌّ، وَبَعْضُهُمْ هَامَ عَلَى وَجْهِهِ، وَبَعْضُهُمْ صَارَ مُقْعَدًا لَا يَقْدِرُ عَلَى الْقِيَامِ، فَمَا ظَنُّكَ بِالْغَفْلَةِ عَمَّا قِيلَ مِنَ الْآيَاتِ؟!

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّهُ لَمْ يَنْتَهِ عَمَّا اقْتَضَاهُ الْكِتَابُ، بَلْ إِنَّمَا نَهَاهُ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ وَإِنْ كَانَ جَائِزًا شَرْعًا فَرَكُهُ أَوَّلَى، تَنْظَرًا إِلَى أَمْرِ الْمَعَاشِ، لَا بِالنَّظَرِ إِلَى الْأَمْرِ الشَّرْعِيِّ.

وَقَوْلُهُ: «كُلُّ النَّاسِ آفَقُهُ مِنْ عَمْرِ» فَعَلَى طَرِيقِ التَّوَاضُعِ وَكَثِيرِ

النَّفْسِ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مِمَّا يُوجِبُ قَدْحًا فِيهِ، فَإِنَّهُ - مَعَ (١٧٧/ج) مَا رَأَاهُ فِي تَنْظَرِهِ وَاجْتِهَادِهِ مِنَ الْمَصْلُحَةِ مِنْ^(١) ذَلِكَ - لَمْ يَخْرِمَ إِعْطَائَهُنَّ.

وَلَعَلَّهُ إِنَّمَا مَنَعَ أَهْلَ الْبَيْتِ مِنَ الْخُمْسِ؛ لِأَنَّهُ اطَّلَعَ فِي اجْتِهَادِهِ عَلَى مُعَارَضٍ اقْتَضَى ذَلِكَ، وَعَارَضَ بِهِ نَصْرَ الْكِتَابِ. وَبِالْجُمْلَةِ: فَمُخَالَفَةُ الْمُجْتَهِدِ فِي الْأُمُورِ الظَّنِّيَةِ لِمَا هُوَ ظَاهِرٌ لغيره، لَا يُوجِبُ الْقَدْحَ فِيهِ، وَإِلَّا لَزِمَ ذَلِكَ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُجْتَهِدِينَ الْمُخْتَلِفِينَ، وَهُوَ بَاطِلٌ.

وَعَنِ الْخَامِسِ: أَنَّهُ كَانَ مُجْتَهِدًا، وَكَانَ يَجِبُ عَلَيْهِ اتِّبَاعُ^(٢) مَا أَوْجَبَهُ ظَنُّهُ فِي كُلِّ وَقْتٍ.

وَعَنِ السَّادِسِ: يَحْتَمِلُ مَا مَرَّ فِي الرَّابِعِ.

(١) (ج): فِي.

(٢) سَائِلَةٌ مِنْ (هـ).

وعن السابع: أنه كان حَرَمَ الْمُتَعَتِّينِ وَمَنَعَ «حَيٍّ عَلَى خَيْرِ الْعَقْلِ»؛ لَأَنَّهُ ظَهَرَ عِنْدَهُ الْمُحَرَّمُ لِذَلِكَ بَعْدَ الْجَوَازِ، وَالْمُجْتَهِدُ تَابِعٌ لِمَا أَوْجَبَهُ ظَنُّهُ^(١).

وعن الثامن: أنه لا يَكُونُ مُخَالِفًا لِفَعْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - كَمَا أَنَّ تَنْصِيصَ أَبِي بَكْرٍ عَلَى خِلَافَةٍ وَاحِدٍ مُّعَيَّنٍ، لَا يَكُونُ مُخَالِفًا لَهُ؛ لِمَا مَرَّ.

وعن التاسع: أنه غَيْرُ صَحِيحٍ^(٢)؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَرَوْهُ^(٣) أَحَدٌ مِنَ الثَّقَاتِ الَّذِينَ يُتَمَذَّرُ عَلَى رَوَايَتِهِمْ.

وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى صَحَّةِ إِمَامَتِهِ: أَنَّ أَبَا بَكْرٍ كَانَ إِمَامًا حَقًّا؛ لِمَا بَيَّنَّا، وَقَدْ رَأَاهُ أَهْلًا لِلْإِمَامَةِ، وَوَضَعَ الْأَمْرَ فِيهِ، فَعَهَّدَ إِلَيْهِ بِالْإِمَامَةِ، وَاجْتَمَعَتِ الصَّحَابَةُ عَلَى جَعْلِهِ (١٨٧/ب) الْعَهْدَ طَرِيقًا فِي انْعِقَادِ الْإِمَامَةِ، وَكَانَتْ^(٤) إِمَامَةٌ عَمْرٌ مُنْعَقِدَةٌ، وَبَيَّانُ عَهْدِهِ إِلَيْهِ شَنَاعَ وَذَاعَ، وَنُقِلَ بِالنُّوَاتِرِ نَقْلًا لَا رَيْبَ فِيهِ، وَاجْتِمَاعُ الْأُمَّةِ مِنَ الصَّحَابَةِ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ طَرِيقٌ فِي انْعِقَادِ الْإِمَامَةِ قَدْ تَوَاتَرَ.

وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ أَهْلٌ لِلْإِمَامَةِ: مَا وَرَدَ فِي حَقِّهِ مِنَ النُّصُوصِ وَالْأَخْبَارِ، وَقَدْ يُدْرَأُ بِهَا عَنْهُ مَا قِيلَ مِنَ التَّرَهَّاتِ، وَهَذِهِ وَإِنْ كَانَتْ

بَابُ صِحَّةِ
إِمَامَةِ أَبِي بَكْرٍ
الْخَطَابِ

(١) ساقطة من (أ).

(٢) قَالَ ابْنُ تَيْمِيَّةٍ فِي الْجَوَابِ: «هَذَا مِنَ الْكُذْبِ الَّذِي لَا يَسْتَرْبِ فِيهِ عَالَمٌ، وَلَمْ يَذْكُرْ هَذَا أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالْحَدِيثِ، وَلَا يَعْرِفُ لَهُ إِسْنَادٌ، وَأَبُو بَكْرٍ لَمْ يَكُتِبْ فِدْكَاطَ لَأَحَدٍ: لَا لِفَاطِمَةَ وَلَا لِغَيْرِهَا، وَلَا دَعَتْ فَاطِمَةُ عَلَى عَمْرِ». مِنْهَاجُ السَّنَةِ ٣١/٦.

(٣) كَذَا فِي جَمِيعِ النُّسخِ، وَالْمُنَاسِبُ: لَمْ يَرَوْهُ.

(٤) (ج): فَكَانَتْ.

أحدًا غير (١/٩٣) أن مجموعها يُنزَّل منزلة التواتر .
 منها: قوله عليه الصلاة والسلام: «اقتدُوا باللَّذِينَ مِنْ بَعْدِي أَبِي
 بَكْرٍ وَعُمَرُ»^(١).

وقوله - عليه الصلاة والسلام - في حَقِّ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ: «هُمَا
 بُدَا كَهْلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ»^(٢). وقوله عليه الصلاة والسلام: «لَوْ لَمْ أُبْعَثْ
 لَبِغْتُ يَا عُمَرُ»^(٣).

ومنها: مَرْوِيٌّ أَنَّ جَبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَزَلَ عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ، وَقَالَ
 لَهُ: «يَا مُحَمَّدُ رُبُّكَ يَقْرُوكَ السَّلَامَ، وَيَقُولُ لَكَ: أَقْرَأْ عُمَرَ السَّلَامَ، وَقُلْ
 لَهُ: أَمْرٌ رَاضٍ عَنِّي كَرِضَانِي عَنْهُ»^(٤). وَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ

(١) أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ فِي سَنَةِ، فِي كِتَابِ الْمَنَاقِبِ، ثُمَّ قَالَ: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ ٢٧١/٥ -
 ٢٧٢، وَاحِدٌ فِي سَنَدِهِ ٣٨٢/٥، ٣٩٩، ٤٠٢.
 قَالَ الْحَوِثُ فِي أَسْنَنِ الْمَطَالِبِ: «رَوَاهُ أَحْمَدُ وَالتِّرْمِذِيُّ، وَحَسَنُهُ، وَأَعْلَاهُ أَبُو حَاتِمٍ،
 وَقَالَ الْبَزَارُ كَاتِبُ حَزْمٍ: لَا يَصِحُّ» ص ٤٦.

(٢) أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ فِي سَنَةِ، فِي أَبْوَابِ الْمَنَاقِبِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، بِلَفْظٍ:
 «هَذَانِ سَيِّدَا كَهْلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ إِلَّا النَّبِيَّ وَالْمُرْسَلِينَ، يَا عَلِيُّ
 لَا تَخْبِرْهُمَا». بِرَقْم (٣٧٤٥) ٢٧٢/٥.
 وَأَخْرَجَهُ ابْنُ مَاجَةَ فِي سَنَةِ، فِي أَبْوَابِ الْمَنَاقِبِ، عَنْ عَلِيِّ أَيْضًا بِلَفْظٍ: «أَبُو بَكْرٍ
 وَعُمَرُ سَيِّدَا...» بِرَقْم (٩٦) ٤٨/١.

وَأَخْرَجَهُ أَحْمَدُ فِي سَنَدِهِ، عَنْ عَلِيِّ أَيْضًا، بِلَفْظٍ: «يَا عَلِيُّ، هَذَانِ سَيِّدَا كَهْلِ أَهْلِ
 الْجَنَّةِ وَشَبَابُهَا بَعْدَ النَّبِيِّ وَالْمُرْسَلِينَ» وَصَحَّحَهُ أَحْمَدُ شَاكِرٌ ٦٠٣/٢.
 (٣) أَوْرَدَهُ ابْنُ الْجَوْزِيِّ فِي الْمَوْضُوعَاتِ مِنْ طَرِيقَيْنِ، ثُمَّ قَالَ: «هَذَانِ حَدِيثَانِ لَا يَصْحَاحُ
 عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ» ٣٢٠/١.

وَأَوْرَدَ الْحَوِثُ فِي أَسْنَنِ الْمَطَالِبِ حَدِيثًا بِمَعْنَاهُ، وَهُوَ «لَوْ كَانَ بَعْدِي نَبِيٌّ لَكَانَ عُمَرُ
 ابْنُ الْخَطَّابِ» ثُمَّ قَالَ الْحَوِثُ: «فِيهِ النَّظَرُ بَيْنَ الْمُخْتَارِ ضَعِيفٍ، وَصَحَّحَهُ الْحَاكِمُ
 وَأَقْرَأَهُ الْقُضَيْي» ص ١٧٦.

(٤) لَمْ أَجِدْهُ بِهَذَا اللَّفْظِ، لَكِنْ أَوْرَدَ الْهَيْثَمِيُّ فِي مَجْمَعِ الزَّوَادِقِ حَدِيثًا قَرِيبًا مِنْهُ، عَنْ ابْنِ

«عُمَرُ يَرَا جُ أَهْلَ الْجَنَّةِ»^(١).

وقوله - عليه الصلاة والسلام - يَوْمَ يَنْذِرُ: «لَوْ تَرَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ عَذَابٌ لِمَا نَجَّاهُ مِنْهُ غَيْرُ عَمْرٍ»^(٢). ولا منافاة بين هذا الحديث وبين قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ»^(٣) إذ الآية جازمة في انتفاء العذاب عنهم ورسول الله فيهم، وهو في الخبر مُعَلَّقٌ عَلَى نَزُولِهِ، ونزوله عليهم ممتنع والرسول فيهم.

ومما يَدُلُّ عَلَى غُلُوِّ شَأْنِهِ: مَا اشْتَهَرَ وَشَاحَ وَذَاعَ أَنَّهُ نَادَى وَهُوَ بِالْمَدِينَةِ «يَا سَارِيَّةُ» (هـ/١٩٦) الْجَبَلِ الْجَبَلِ»^(٤) وكان ساريةً بَنَاهَا وَنَدَّ^(٥).

= عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «أَتَانِي جَبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ: اقْرَأْ عَمْرَ السَّلَامَ، وَقُلْ لَهُ: إِنَّ رِضَاءَ حُكْمٍ، وَإِنْ غَضِبَهُ عَزَّ» قال الهيثمي: وفيه خالد بن زيد العمري، وهو ضعيف. مجمع الزوائد ٦٩/٩.

(١) قال المجولوني: «رواه البزار عن ابن عمر بسند ضعيف، وأبو نعيم بسند غريب عن أبي هريرة وابن عساكر عن الصعب بن جثامة». كشف الخفاء ٧٢/٢، وانظر: مجمع الزوائد للهيثمي ٧٤/٩، دار الكتاب العربي، بيروت.

(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره بلفظ: «لوعذبنا في هذا الأمر يا عمر ما نجا غيرك» ٧١/١٤.

(٣) سورة الأنفال: ٣٣.

(٤) انظر: الإصابة لابن حجر ٥/٣، سبل الهدى والرشاد ٢٢٠/١٢.

وسارية هو: سارية بن زعيم بن عبد الله الكتاني، صحابي، من الشعراء القادة الفاتحين، توفي نحو ٣٠ هـ. انظر: الإصابة ٤/٣، الأعلام ١١٢/٣.

(٥) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: بنهاند... آخره. أقول: وهل هذا من قبيل الكرامة لكل واحد من عمر وسارية - رضوان الله تعالى عليهما - أو هو كرامة لعمر - رضي الله تعالى عنه - فقط. محل بحث وتأمل». ١٨٢/١.

قلت: والمروي أن سارية ومن معه سمعوا صوت عمر، ولم يختص به سارية وحده. انظر: سبل الهدى والرشاد ٢٢٠/١٢.

نَمَحَ صَوْنَهُ، وانحاز إلى الجبل.

ومن ذلك: ما ظَهَرَ له من حُسْنِ السيرة واستقامة الأمور، وحَمَلِ الناس^(١) على المَحَجَّةِ البيضاء، واستنصَالِ الكفار، وإِعْلَاءِ كلمة الإسلام شَرْقاً وَغَرْباً، وَقَتِحِ البلاد، واستقرارِ العباد، مع خُسُوتِهِ في الدين، والتواضعِ لعباد الله.

وَمَنْ هو بهذه المنزلة من الله ورسوله، وبإجماع الأمة، وله هذه الناقِبُ والصفات، فَيَتَعَدُّ عند العاقل إصْغَاؤَهُ إلى ما قَبِلَ في حَقِّهِ من الأكاذيب، والانتفاذِ إلى ما لا أَصَلَ له عند الثقات.

سطاهر
الصفحة
في عثمان بن
عثمان

وأما الدلائل والمطاعنُ الدالَّةُ على عدم صلاحية عثمان للإمامة:

منها: أن عُثْمَانَ وَلَّى أُمُورَ المسلمين مَن ظَهَرَ فَسْقُهُ، وأَحْدَثُوا في أمر^(٢) المسلمين ما أَحْدَثُوا، فإنه آوَى الْحَكَمَ^(٣) طَرِيدَ رسول الله عليه الصلاة والسلام، وَرَدَّهُ ولم يَرُدَّهُ رسولُ الله، ولا أبو بكر ولا عُمَرُ. وولَّى الوليدَ بنَ عُقْبَةَ^(٤)، فَظَهَرَ منه شُرْبُ الخَمْرِ، وَصَلَّى بالناس

(١) ساقطة من (ج) (هـ).

(٢) (ل): أمور.

(٣) هو الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس، القرشي الأموي، عم عثمان بن عفان رضي الله عنه. قال ابن سعد: أسلم يوم الفتح، وسكن المدينة، ثم نفاه النبي ﷺ إلى الطائف، ثم أعيد إلى المدينة في خلافة عثمان، ومات بها سنة ٣٢ هـ. الإصابة ١٠٤/٢.

(٤) هو الوليد بن عقبة بن أبي معيط الأموي، أخو عثمان بن عفان لأمه، قال ابن حجر: وكان الوليد شجاعاً شاعراً جواداً، ثم قال: «وقصة صلاته بالناس الصبح أرباعاً وهو سكران مشهورة مخرجة، وقصة عزله بعد أن ثبت عليه شرب الخمر مشهورة أيضاً»

وهو ^(١) سكران. واستعمل سعيد بن العاص ^(٢) على الكوفة، فظَهَرَ منه ما أَخْرَجَهُ به أهل الكوفة. وولَّى عبد الله بن أبي سرح ^(٣) يَصْرَ، فأساء التدبير، فشكاه أهلها وتظلموا ^(٤) منه.

وولَّى معاوية الشام ^(٥)، فظَهَرَ ^(٦) بسببه ^(٧) الفتن ^(٨) العظيمة؛ وولَّى أقاربه. ورفَّع أبناء أبي مُعَيْط ^(٩) على رقاب الناس، بعد نَهْي عُمرَ له عن ذلك ^(١٠)، وكراهية الناس لهم.

ومنها: أنه أثار أهله بالأموال، وفرَّقها عليهم، وبَدَّرَ في التفرق،

= مخرجة في الصحيحين، وعزله عثمان بعد جلده عن الكوفة مات في خلافة معاوية. الإصابة ٦١٤/٦.

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) هو سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن أمية القرشي الأموي، أبو عثمان، كان من فضلاء قريش، وندبه عثمان فيمن ندب لكتابة القرآن. ولي الكوفة، وغزا طبرستان ففتحها، وغزا جرجان. مات في قصره بالمعيق سنة ٥٣ هـ. الإصابة ١٠٧/٣. وانظر قصة شكوى أهل الكوفة منه في طبقات ابن سعد ٢١/٥.

(٣) هو عبد الله بن سعد بن أبي سرح القرشي العامري، فاتح إفريقية، من أبطال الصحابة، أسلم قبل فتح مكة، وكان من كتاب النبي ﷺ، ولي مصر سنة ٢٥ هـ، مات بمغفلان فجأة وهو قاتم بصلي سنة ٣٧ هـ. الأعلام ٢٢٠/٤.

(٤) (أ): وقد ظلموا.

(٥) ساقطة من (ج).

(٦) (ب): وظهر.

(٧) (أ): منه.

(٨) (ب): الفتن.

(٩) هو عقبة بن أبي معيط أبان بن أبي عمرو ذكوان بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، من رؤوس الكفر في الجاهلية، قتل بعد الفراغ من غزوة بدر صبراً، كان شديداً على المسلمين، شديد الأذى لرسول الله ﷺ. الإصابة ٦١٤/٦.

(١٠) انظر: طبقات ابن سعد ٢٤٧/٣.

حتى إنه ^(١) يُقَالُ عنه أنه دَفَعَ إلى أربعة نَفَرٍ منهم أربعمائة ألفِ دينار.
ومنها: أنه حَتَّى نفسه، وذلك مُنافٍ للشرع.

ومنها: أنه وَقَعَ منه أشياء مُتَكَرِّةٌ في حَقِّ الصحابة، فَضَرَبَ ابْنَ
مسعود حتى كَثُرَ ضِلَعَتَيْنِ من أضلاعه عند إحراق مُصْحَفِهِ، وَحَزَمَهُ
المطاة ستين، فمات من ذلك الضرب. وَضَرَبَ عَمَّاراً حتى فَتَقَ
أعماه. وَضَرَبَ أبا ذر وَنَقَّاهُ من الشام إلى الرَبَذَةِ. وكان حَيِّبَ رسول
الله - من غير ذنب -

ومنها: أنه أَسْقَطَ القَوْدَ عن عُبيد الله بن عُمَرَ ^(٢)، قاتِلِ المُزْمَرَانِ ^(٣)
(١٧٨ ج) وكان مسلماً. وَأَسْقَطَ حَدَّ شُرْبِ الخَمْرِ عن الوليد بن عُقْبَةَ،
وقد وَجَبَ القَوْدُ وَحَدُّ الشرب عليهما، فَحَدَّهُ علي، وقال: «لَا يُعْطَلُ
حَدُّ الله تعالى، وأنا حاضر» ^(٤).

ومنها: أن الصحابةَ حَدَّلُوا عثمانَ حتى قُتِلَ، وقال علي: «اللهُ
فَتَلَهُ»، ولم يُدْفَن إلا بعد ثلاثة أيام.

(١) ساقطة من (ج).

(٢) هو عبيد الله بن عمر بن الخطاب العدوي القرشي، صحابي، من أبطال قریش
وفرساتهم، غزا إفريقيا مع عبد الله بن سعد، شهد صفين مع معاوية، وقتل فيها سنة:
٣٧هـ. الأعلام ١٩٥/٤.

(٣) من قواد الفرس، أسره المسلمون في معركة تستر، وأتى إلى المدينة ليقابل عمر رضي الله
عنه، فأسلم وأقام بها. انظر: تاريخ الإسلام للذهبي عهد الخلفاء الراشدين ص ١٩٨.

(٤) هذا من الكذب، بل عثمان هو الذي أمر علي بن أبي طالب بجند الوليد، كما رواه
البخاري في صحيحه في كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عثمان بن عفان رضي
الله عنه حديث رقم: (٣١٩٦) فتح الباري ٥٣/٧.

وَعَابُوا عَيْتَهُ عَنْ بَذْرِ وَأُحْدِ وَالْبَيْعَةِ .

وهذا يدلُّ على عدم صلاحته للإمامة .

والجواب عن الأول: أنه ^(١) ^(٢) إنما رَدَّه ؛ لأن عثمانَ كان قد استأذن رسولَ الله ﷺ في رَدِّه ، فَأَذِنَ له في ذلك ، ولم يَنْفِقْ رَدُّه في زمن النبي - عليه الصلاة والسلام - حتى آَلَ الأمرُ إلى أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، فذكر لهما ذلك ، فطَلَبَا معه ^(٣) شاهداً آخرَ على ذلك ، فلم يَنْفِقْ ، حتى آَلَ الأمرُ إليه ، فَحَكَمَ فيه بعلمه ^(٤) .

قوله: «إنه وَلَّى الوليدَ» .

قلنا: إنما وَلَّاه لِيُظَنَّهُ أَنَّهُ أَهْلٌ لِلْوَلَايَةِ ، وليس من شَرَطِ الوالي أن يكون معصوماً ، ولا جَرَمَ لَمَّا ظَهَرَ منه الْفِسْقُ عَزَلَهُ وَحَدَّهُ .

وعلى هذا يَخْرُجُ الجوابُ عن كُلِّ مَنْ وَلَّاه وظاهره الصلاحُ ، وإن لم يكن في نَفْسِ الأمرِ صالحاً .

وإنما وَلَّى أَقَارِبَهُ ؛ لأنهم كانوا أَهْلًا لِلْوَلَايَةِ .

ولا نُسَلِّمُ أن عُمَرَ نَهَاهُ عن رَفْعِ أبناءِ أَبِي مُعَيْطٍ ، وكراميةً جميع ^(٥)

(١) زيادة من (ج) .

(٢) يقال أولاً في الجواب: أنا لا نُسَلِّمُ أن رسولَ الله ﷺ قد نفاه ، قال ابن تيمية: «وقد طعن كثير من أهل العلم في نفيه ، وقالوا: هو ذهب باختياره ، وقصة نفي الحكم ليست في الصحيح ، ولا لها إسناد يعرف به أمرها» . منهاج السنة ٢٦٥/٦ .

(٣) (ب): منه .

(٤) انظر هذه الحادثة في: أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير ٣٨/٢ ، دار الشعب ، القاهرة .

(٥) ساقطة من (ب) (هـ) .

الناس لهم ممنوعة^(١)، وكراهية البعض لا يَمْنَعُ جوازَ التولية.
وعن الثاني: لا تُسَلَّمُ أنه أثر أَهْلُهُ بأموال بيت المال، بل بأموال
خاصته، وهو كان مُتَمَوِّلًا، وإيثارُ أقرابه بأموال خاصَّته (١٩٧/هـ)
مُتَخَصِّنٌ.

وعن الثالث: أنه لم يَخْتَصْصْ هو بِالْحِمَى، فإنه كان في زمن
الشيخين.

فإن قيل: إنه قد زاد.

قلنا: لاحتمال زيادة المواشي، والأمور المصلحية مما يختلف
باختلاف الأوقات بالزيادة والنقصان.

وعن الرابع: لا تُسَلَّمُ أن ما وَقَعَ منه في حَقِّ الصحابة أشياء منكرة.
قوله: «إنه صَرَبَ ابنَ مسعود»^(٢).

قلنا: إن صَحَّ صَرَبُهُ، فقد قيل: إنه لما أرادَ عثمانُ أن يَجْمَعَ
(١٨٨/ب) الناسَ على مصحف واحد، ويزَقَعَ الاختلافَ بينهم في
كتاب الله، طَلَبَ مُصَحِّفَهُ منه^(٣) فأبى ذلك، مع ما كان فيه من الزيادة

(١) (ب) (هـ): ممنوع.

(٢) قال ابن العربي: «وأما ضربه لابن مسعود ومنعه عطائه فزور، وضربه لعمار إفك
منه، ولو فتق أمعاءه ما عاش أبداً، وقد اعتذر عن ذلك العلماء بهوجه لا ينبغي أن
يشغل بها، لأنها منية على باطل».

العواصم من القواصم بتحقيق محب الدين الخطيب ص ٦٥. وقال ابن تيمية: «وأما
قوله: «إنه لما حكم ضرب ابن مسعود حتى مات» فهذا كذب باتفاق أهل العلم».

منهاج السنة ٢٥٥/٦.

(٣) ساقطة من (ج) (هـ).

والنقصان، فَأَذَبَهُ عَلَى ذَلِكَ، وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ مَاتَ مِنْ ذَلِكَ. وَإِنَّمَا حَزَمَهُ
الْعَطَاءُ سَتِينَ، لِأَنَّهُ رَأَى صَرْفَهُ إِلَى مَنْ هُوَ أَوْلَى مِنْهُ، أَوْ لِأَنَّهُ قَدْ
اسْتَغْنَى عَنْهُ.

قَوْلُهُ: «صَرَبَ عَمَارًا».

قُلْنَا: إِنَّمَا فَعَلَ ذَلِكَ بِهِ بِطَرِيقِ التَّأْدِيبِ^(١)؛ لِأَنَّهُ رُوي: أَنَّهُ دَخَلَ
عَلَيْهِ وَأَسَاءَ عَلَيْهِ الْأَدَبَ، وَأَغْلَظَ لَهُ فِي الْقَوْلِ بِمَا لَا يَجُوزُ التَّجَرُّؤُ بِعِطْلِهِ
عَلَى الْأَنْمَةِ. وَلِلْإِمَامِ التَّأْدِيبُ لِمَنْ أَسَاءَ الْأَدَبَ عَلَيْهِ، وَإِنْ أَفْضَى
ذَلِكَ^(٢) إِلَى هَلَاكِهِ، فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ وَقَعَ مِنْ ضَرُورَةٍ فَعَلَ مَا هُوَ
جَائِزٌ بِهِ^(٣). فَكَيْفَ^(٤) وَأَنْ مَا ذَكَرَهُ لِأَزْمَ عَلَى الشَّيْعَةِ، حَيْثُ إِنْ عَلَيًّا قَتَلَ
أَكْثَرَ الصَّحَابَةِ فِي حَرْبِهِ^(٥)، فَإِذَا جَازَ الْقَتْلُ لِمُفْسِدَةٍ، جَازَ التَّأْدِيبُ لَهُ.

قَوْلُهُ: «صَرَبَ أَبَا ذَرٍّ».

قُلْنَا: لِأَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّهُ كَانَ فِي الشَّامِ إِذَا صَلَّى الْجُمُعَةَ، وَأَخَذَ النَّاسُ
فِي مَنَاقِبِ الشَّيْخِينَ، يَقُولُ لَهُمْ: «لَوْ رَأَيْتُمْ مَا أَخَذَتْ النَّاسُ بَعْدَهُمَا،
شَبَّهُوا الْبَنِيَّانَ، وَلَبَسُوا النَّاعِمَ، وَرَكِبُوا الْخَيْلَ، وَأَكَلُوا الطَّيْبَاتِ». وَكَانَ
يُقْسِدُ بِأَقْوَالِهِ الْأُمُورَ، وَيُشَوِّشُ الْأَحْوَالَ. اسْتَدْعَاهُ مِنَ الشَّامِ، فَكَانَ^(٦)

(١) روى الطبري عن سعيد بن المسيب: «أنه كان بين عمار وعباس بن عتبة بن أبي لهب
خلاف، حمل عثمان على أن يؤدبهما عليه بالضرب». انظر: المواسم ص ٦٤.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) (ج): له.

(٤) (ج): كيف.

(٥) فيما ذكره نظر ظاهر.

(٦) (ج): وكان.

إذا رأى عثمان، قال: «يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا
بِأَنفِهِمْ وَجُودِهِمْ وَظُهُورُهُمْ»^(١) فَضَرَبَهُ عُمَانُ بِالسُّوْطِ عَلَى ذَلِكَ تَأْدِيباً.
وللإمام ذلك بالنسبة إلى كُلِّ مَنْ أَسَاءَ آدَبَهُ عَلَيْهِ، وإن أَفْضَى ذَلِكَ
التأديب إلى هلاكه، ثم قال له: «إِذَا أَنْ تَكُفَّ، وَإِذَا أَنْ تَخْرُجَ إِلَى حَيْثُ
نُتِ، فَخَرَجَ إِلَى الرَّيْذَةِ، غَيْرَ مَنْفِي، وَمَاتَ بِهَا»^(٢) رضي الله عنه.
وعن الخامس: لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ أَسْقَطَ الْقَوْدَ وَحَدَّ الشُّرْبِ.

قوله: «لَمْ يَقْتُلْ عُيَيْدَ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ».
قلنا^(٣): لأنه كان مجتهداً، وقد قال: «هَذَا الْقَتْلُ جَرَى مِنْ غَيْرِ
سُلْطَانٍ، فَلَا يُلْزَمُنِي حُكْمُهُ»؛ وذلك لأنه قَتَلَهُ قَبْلَ عَقْدِ^(٤) الْإِمَامَةِ
لعثمان، وهذا هو مذهبُ أَبِي حَنِيفَةَ رضي الله عنه.
وإنما أَخَّرَ حَدَّ شُرْبِ الْخَمْرِ لِيَكُونَ عَلَى ثِقَةٍ مِنْ شُرْبِهِ الْخَمَرُ،
ولهذا حَدَّهُ بَعْدَ ذَلِكَ.

وعن السادس: أَنَّ الصَّحَابَةَ مَا حَدَّثَتْهُ إِلَّا لِعِلْمِهِمْ بِأَنَّ السَّافَافَ
وَالْأَوْبَاشَ قَدْ تَكَالَفُوا عَلَى قَتْلِهِ، بِحَيْثُ لَا يُتَكَبَّرُ دَفْعُهُمْ^(٥). ونسبة
الإساءة إِلَى السَّافَافِ وَالْأَوْبَاشِ، أُولَى مِنْ نَسْبَةِ التَّزْوِيرِ وَالْكَذِبِ إِلَيْهِ.
وَأَمَّا قَوْلُ عَلِيٍّ - كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ^(٦) - «اللَّهُ قَتَلَهُ» مُقَيَّدٌ بِقَوْلِهِ: «وَأَنَا

(١) سورة التوبة: ٣٥.

(٢) انظر: تاريخ الطبري ٢٨٤/٤.

(٣) قد أطلت ابن تيمية في الجواب عن هذا في منهاج السنة ٢٧٦/٦، فانظره فإنه نفيس.

(٤) عهد.

(٥) في غير (ج): دفعه.

(٦) (أ) (ب): عليه السلام.

معه» ويكون معناه: الله يقتلني معه. ولم يُردَّ به أنه أعانَ على قتله، وإنما ذَكَرَ بِمَثَلِ هذا اللفظ إرضاءً للفريقين، ومداراةً للحزبين، حتى لا يَخْتَلَّ عليه الأمرُ وَيَشَوَّشَ الحالُ.

والذي يَدُلُّ على ذلك: ^(١) ما روى أنه قال: «الله ما قَتَلَهُ، ولا مَاتَ على قَتْلِهِ»، وأنه أَقْعَدَ الحسنَ والحسينَ مُتَأَذِنًا في نُصْرَتِهِ، فقال عثمانُ: «لا حاجة في ^(٢) ذلك».

والذي يَدُلُّ على صحة إمامته: أن (١٧٩/ج) عُمَرُ جَعَلَ الإمامةَ شورى في سِنة: عثمانَ، وعليّ، وعبدِ الرحمن بن عوف، وطلحة، والزبير، وسعد بن أبي وقاص.

طلب صحة
إمامة عثمان
ابن عفان

لأنه كان يراهم أَفْضَلَ خَلَقِ الله في زمانهم، وأن الإمامةَ غيرُ صالحةٍ لمن عداهم. وقال في حقهم: «مات رسولُ الله ﷺ وهو عنهم راضٍ»، إلا أنه تَرَدَّدَ في التعيين، ولم يَتَرَجَّحْ في نظره واحدٌ منهم على الباقي، وأراد أن ^(٣) يَسْتَظْهَرَ برأي غيره في التعيين. يَدُلُّ على ذلك قوله: «إن انقسموا اثنين وأربعة، فكونوا مع الأربعة» ميلًا منه إلى الكثرة، وأنها أَغْلَبُ (١٩٨/هـ) على الظن «وإن استوا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن» ولهذا فإنه لم يُعَيِّنْ واحداً منهم للصلاة عليه، مخافة أن يُقالَ مَالَ إِلِيهِ وَعَيْتُهُ، بل وَصَّى بذلك إلى صهيبي ^(٤).

(١) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: ويدل على ذلك. أي: صراحة فيه القتل عن نفسه، وكذلك فيه المماثلة على قتله. وقوله: «الله قتله» لا ينافي ذلك، إذ ليس بينهما مانعة جمع، وذلك أمر واضح غني عن البيان» ب/١٨٣.

(٢) (ج): إلى.

(٣) ساقطة من (ج) (هـ).

(٤) انظر: تاريخ الطبري ٤/٢٢٩.

ثم اتفق المسلمون بعده على عثمان، لاستجماعه شرائط الإمامة ونحقتها، فإنه كان فيه فضائل كثيرة ومناقب مشهورة^(١)، مما لا خفاء به، فإنه جَهَّزَ جيشَ العُصرة، وَسَلَّ بِئرَ رُومَةَ، وزاد في مسجد رسول الله ﷺ، وَجَمَعَ الناس على مصحف واحد، عندما كاد وقوع الاختلاف بين الناس في القرآن، واختيارُ النبي - عليه الصلاة والسلام - له في تزويج ابنتيه، وقوله - عليه الصلاة والسلام - له لَمَّا ماتت الثانية: «لو كانت لنا ثالثة لزوجناك»^(٢).

وما اشتهر من كَفَّ النبي - عليه الصلاة والسلام - رِجْلَهُ عند دخول عثمان عليه، وقَوْلِهِ في حَقِّهِ: «كَيْفَ لَا أُسْتَحْيِي مَنْ تَسْتَحْيِي مِنْهُ الملائكة»^(٣). وقَوْلُهُ - عليه الصلاة والسلام -: «وُزِنْتُ بِأَمْتِي فَوُضِعْتُ فِي كِفَّةٍ وَأَمْتِي فِي كِفَّةٍ، فَرَجَعْتُ بِأَمْتِي، ثُمَّ وُضِعَ أَبُو بَكْرٍ مَكَانِي فَرَجَعَ بِأَمْتِي، ثُمَّ وُضِعَ عُمَرُ مَكَانَهُ فَرَجَعَ بِهِمْ، ثُمَّ وُضِعَ عُثْمَانُ مَكَانَهُ فَرَجَعَ بِهِمْ، ثُمَّ رُفِعَ الْمِيزَانُ»^(٤).

(١) قال ابن جماعة في هامش (د): «قلت: واعلم أن هذه الوجوه المذكورة وإن كانت معارضة لتلك الوجوه المذكورة، لكن إنما تكون بهذه المعايير لو تجردت عن أن يجاب عنها، وأما والحال أنه قد أجيِبَ عنها، فحينئذ تكون هذه الوجوه مستقلة بإثبات المطلوب، جيء بها للاعتبار، لا للإعذار والإسقاط. فاعلمه» أ/١٨٤.

(٢) أخرجه ابن عساکر في تاريخ دمشق عن أنس بن مالك، بلفظ: «ولو كانت عندي ثالثة لزوجته» مختصر تاريخ دمشق لابن منظور ١٢٠/٦.

(٣) رواه مسلم في صحيحه في كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل عثمان بن عفان رضي الله عنه عن عائشة رضي الله عنها بلفظ: «ألا أستحي من رجل تستحي منه الملائكة» ١٦٩/١٥.

(٤) رواه الإمام أحمد في مسنده بلفظ قريب منه، عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «خرج علينا رسول الله ﷺ ذات غداة بعد طلوع الشمس، فقال: «وَأَيْتَ قَبِيلِ الْفَجْرِ»

وكان مع ذلك كُلُّهُ من الرُّهَادِ والعُبَادِ المجتهدين ، يَخْتِمُ القرآنَ في كل ليلة في رَكْعَةٍ واحدة ، حتَّى نَزَلَ في حَقِّهِ قَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ أَتَمَنُّ مَوْفِيتٌ مِّنَآ أَتْلَى سَلِيحًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِمْ ۚ ﴾ (١) .

* قال :

وعَلَيَّ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - أَفْضَلُ الصَّحَابَةِ (٢) ؛ لِكثْرَةِ جِهَادِهِ ، وَعِظَمِ بَلَايِهِ فِي وَقَائِعِ النَّبِيِّ - ﷺ - بِأَجْمَعِهَا ، وَلَمْ يَبْلُغْ أَحَدٌ دَرَجَتَهُ فِي غَزَاةٍ بِذِي وَأَحَدٍ وَيَوْمِ الْأَحْزَابِ وَخَيْبَرَ وَحُتَيْنِ وَغَيْرِهَا . وَلَئِنْ أَعْلَمَ لِقُوَّةِ حَدِيثِهِ وَشِدَّةِ مُلَازَمَتِهِ لِلرَّسُولِ (٣) - ﷺ - ، وَرَجَعَتْ الصَّحَابَةُ إِلَيْهِ فِي أَكْثَرِ الْوَقَائِعِ بَعْدَ غَلَطِهِمْ ، وَقَالَ النَّبِيُّ - ﷺ - « أَفْضَاكُمُ عَلَيَّ » ، وَاسْتَدَّ الْفَضْلَاءُ فِي جَمِيعِ الْعُلُومِ إِلَيْهِ ، وَأَخْبَرَ هُوَ بِذَلِكَ . وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى « وَائْتَفَتَا » . وَلِكثْرَةِ (٤) سَخَائِهِ عَلَى غَيْرِهِ . وَكَانَ أَزْهَدَ النَّاسِ بَعْدَ النَّبِيِّ - ﷺ - ، وَأَعْبَدَهُمْ ، وَأَحْلَمَهُمْ ، وَأَشْرَفَهُمْ خُلَفَاءُ ، وَأَفْدَمَهُمْ إِيْمَانًا ، وَأَفْصَحَهُمْ ، وَأَسَدَّهُمْ رَأْيًا ، وَأَكْثَرُهُمْ جِزْمًا عَلَى إِقَامَةِ حُدُودِ اللَّهِ تَعَالَى ، (١٨٩/ب) وَأَحْفَظَهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ

على من أوتي
طلب الفضل
الصحة

= كَانِي أُعْطِيَ الْمَقَالِيدَ وَالْمَوَازِينَ ، فَأَمَّا الْمَقَالِيدُ فَهِيَ الْمِفَاتِيحُ ، وَأَمَّا الْمَوَازِينَ فَهِيَ الَّتِي تَزْنُونُ بِهَا ، فَوُضِعَتْ فِي كِفَّةٍ ، وَوُضِعَتْ أَمْتِي فِي كِفَّةٍ ، فَوُزِنْتُ بِهِمْ ، فَخَسَنْتُ ، ثُمَّ جِيءَ بِأَبِي بَكْرٍ ، فَوُزِنَ بِهِمْ ، فَوُزِنَ ، ثُمَّ جِيءَ بِعُمَرَ ، فَوُزِنَ ، ثُمَّ جِيءَ بِعُثْمَانَ ، فَوُزِنَ بِهِمْ ، ثُمَّ رَفَعْتُ ٢٣٣/٧ .

(١) سورة الزمر : ٩ - وانظر : تفسير ابن كثير ٤٧/٤ .

(٢) زيادة من (ج) .

(٣) (ب) : للنبي .

(٤) (ب) : كثرة .

الغزير، وإخباره بالقب، واستجابة^(١) دُعَائِهِ، وظهور الْمُعْجَزَاتِ
عَنْهُ. واختصاصه بِالْقَرَابَةِ وَالْأُخُوَّةِ، وَوُجُوبِ الْمَحَبَّةِ وَالنُّصْرَةِ،
وَمُسَاوَاتِهِ^(٢) الْأَنْبِيَاءِ، وَخَيْرِ (١/٩٤) الطَّائِرِ وَالْمَنْزِلَةِ وَالْقَدِيرِ وَغَيْرِهِ.
وَلَا يُنْفَاءُ سَبْقُ كُفْرِهِ، وَلِكثْرَةُ الْإِنْتِفَاعِ بِهِ، وَتَمَيُّزُهُ بِالْكَمَالَاتِ
النَّفْسَانِيَّةِ وَالْبَدَنِيَّةِ وَالْخَارِجِيَّةِ^(٣).

○ أقول:

لَمَّا قَرَعَ عَنْ^(٤) الْمُطَاعِنِ، شَرَعَ فِي بَيَانِ أَفْضَلِيَّةِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ
عَنْهُ عَلَى غَيْرِهِ مِنَ الصَّحَابَةِ رِضْوَانِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ.

اختلف الناس هاهنا، فَذَهَبَ أَهْلُ السَّنَةِ إِلَى أَنَّ أَبَا بَكْرٍ أَفْضَلُ مِنْ
عَلِيٍّ^(٥)، وَذَهَبَ الشَّيْعَةُ إِلَى أَنَّ عَلِيًّا أَفْضَلُ^(٦).

واختاره الْمُصَنِّفُ.

واختَجَّ عَلَيْهِ^(٧) بوجوه:

منها: أَنَّ عَلِيًّا أَكْثَرُ جِهَادًا وَأَعْظَمُ بَلَاءً فِي غَزَوَاتِ النَّبِيِّ ﷺ،

أدلة تفصيل
علي بن أبي
طالب

(١) (ج): ولا استجابة.

(٢) (ب): مساواة.

(٣) (ج): للأنبياء.

(٤) (ج): من.

(٥) انظر: الإنصاف للباقلاني ص ٦٤، أصول الدين للبغدادي ص ٢٩٨، لمع الأدلة
للجويني ص ١١٥، الأربعين للرازي ٣٠١/٢.

(٦) انظر: كشف المراد ص ٣٥٩، حق اليقين ١٦٠/١. وهو مذهب أكثر المتأخرين من
المعتزلة. انظر: الأربعين للرازي ٣٠١/٢.

(٧) ساقطة من (ب) (هـ).

يُثَلُّ: غَزَاةٌ^(١) بَذَرٍ وَأَحَدٌ وَيَوْمَ الْأَحْزَابِ وَخَيْبَرَ وَحُنَيْنٍ، وَغَيْرِهَا مِنْ الْغَزَوَاتِ، وَذَلِكَ مَعْلُومٌ مَشْهُورٌ مُبَيَّنٌ فِي مَوَاضِعِهِ، فَيَكُونُ أَفْضَلَ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَقَفَّيْ أَنْتَ اللَّهُ الْمُسْلِمِينَ عَلَى الْفَاطِمِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾^(٢).

ومنها: أَنْ عَلَيًّا أَعْلَمُ الصَّحَابَةَ، يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ قُوَّةُ حَدِيثِهِ، وَشِدَّةُ مِلَازِمَتِهِ لِلرَّسُولِ، وَكَثْرَةُ اسْتِفَادَتِهِ مِنْهُ، وَرَجُوعُ الصَّحَابَةِ إِلَيْهِ فِي أَكْثَرِ الْوَقَائِعِ الْمُشْكِلَةِ وَالْمَسَائِلِ الْمُغْضِلَةِ، بَعْدَ غَلَطِهِمْ فِيهَا.

وقوله - عليه الصلاة والسلام -: «أَفْضَاكُمْ عَلَيَّ»^(٣)، وَالْأَقْصَى أَعْلَمُ؛ لِاحْتِيَاجِهِ إِلَى جَمِيعِ أَنْوَاعِ الْعِلْمِ، وَاسْتِنَادِ الْعُلَمَاءِ وَالْفُضَلَاءِ فِي جَمِيعِ الْعِلْمِ إِلَيْهِ، كَمَا هُوَ مَذْكُورٌ فِي مَوَاضِعِهِ^(٤).

وَخَيْبَرُ^(٥) عَلَيٌّ بِأَنَّهُ أَعْرَفُ، يَثَلُّ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ «وَاللَّهِ لَوْ كُيِّرَتْ إِلَيَّ الْوِسَادَةُ، لَحَكَمْتُ بَيْنَ أَهْلِ التَّوْرَةِ بِتَوْرَاتِهِمْ، وَبَيْنَ أَهْلِ الزَّبُورِ بِزُبُورِهِمْ، وَبَيْنَ أَهْلِ الْإِنْجِيلِ بِإِنْجِيلِهِمْ، وَبَيْنَ أَهْلِ الْفُرْقَانِ بِفُرْقَانِهِمْ»^(٦).

(١) (هـ): غَزَوَاتٌ.

(٢) سورة النساء: ٩٥.

(٣) قَالَ ابْنُ تَيْمِيَّةٍ: «هَذَا الْحَدِيثُ لَمْ يَثْبُتْ، وَلَيْسَ لَهُ إِسْنَادٌ يَقُومُ بِهِ الْحُجَّةُ» ثُمَّ قَالَ: «لَمْ يَرَوْهُ أَحَدٌ فِي السَّنَنِ الْمَشْهُورَةِ وَلَا الْمُسَانِدِ الْمَعْرُوفَةِ، لَا بِإِسْنَادٍ صَحِيحٍ وَلَا ضَعِيفٍ، وَإِنَّمَا يَرَوْنِي مِنْ طَرِيقٍ مَنْ هُوَ مَعْرُوفٌ بِالْكَذِبِ» مِنْهَاجُ السَّنَةِ ٥١٣/٧.

(٤) جُمْلَةٌ: «فِي مَوَاضِعِهِ» سَاقِطَةٌ مِنْ (هـ).

(٥) أَيُّ: إِخْبَارُهُ.

(٦) قَالَ ابْنُ تَيْمِيَّةٍ: «وَالْحَدِيثُ الْمَذْكُورُ عَنْ عَلِيٍّ كَذِبٌ ظَاهِرٌ، لَا تَجُوزُ نَبْهٌ مِثْلُهُ إِلَى عَلِيٍّ، فَإِنَّ عَلِيًّا أَعْلَمُ بِاللَّهِ وَبِدِينِ اللَّهِ مِنْ أَنْ يَحْكُمَ بِالتَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ؛ إِذْ كَانَ الْمُسْلِمُونَ مُتَّفِقِينَ عَلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَحْكُمَ بَيْنَ أَحَدٍ إِلَّا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِي الْقُرْآنِ» مِنْهَاجُ السَّنَةِ ٥٠٨/٥.

ولا شك أنه صادق، وإذا كان ^(١) أعلم يكون أفضل ^(٢)؛ لقوله تعالى: ﴿قَدْ هَلَبَ بَنُو آلِ زَيْدٍ يُعَلِّمُونَ وَلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ^(٣) وقوله تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ ^(٤) ومنها ^(٥): قوله ﴿وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ ^(٦).

بيان ذلك: أن النبي ﷺ (ج/١٨٠) دَعَا عَلِيًّا إلى ذلك المقام، وذلك بُدُلَ على أنه أفضل من جميع الصحابة، وبيانُ دعائه إليه ما وَرَدَ فيه من الأخبار الصحيحة ^(٧).

وأيضاً: فإن قوله تعالى: ﴿وَأَنْفُسَنَا﴾ ليس المرادُ منه ^(٨) نفسه؛ لأن الإنسان لا يدعو نفسه، كما لا يأمر نفسه، وليس المرادُ به فاطمةَ والحسنَ والحسين؛ لأنهم قد اندرجوا في قوله تعالى: ﴿أَبْنَاءَنَا وَابْنَاتُكُمُ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءُكُمْ﴾ ^(٩) فلا بد وأن يكون شخصاً آخر غير نفسه، وغير فاطمة، وغير ^(١٠) الحسن والحسين، وليس ذلك المدعو غير عليٍّ بالإجماع، فتعين أن يكون عليّاً.

(١) ساقطة من (ب).

(٢) قال ابن جماعة في هامش (د): «وإذا كان أعلم.. آخره.. أقول: فقد جعل العلم ملزوماً والأفضل لازماً، ووجود الملزوم يستلزم وجود اللازم» ١ / ١٨٥.

(٣) سورة الزمر: ٩.

(٤) سورة المجادلة: ١١.

(٥) (ب) (هـ): ومنه.

(٦) سورة آل عمران: ٦١.

(٧) انظر: تفسير ابن كثير ٣٧١/١، وصحيح مسلم بشرح النووي ١٥/١٧٦.

(٨) (ج): به.

(٩) سورة آل عمران: ٦١.

(١٠) ساقطة من (ب) (ج).

وبَيَّانُ دلالته على كونه أَفْضَلَ الصحابة: أَنَّ دَعَاءَهُ إِلَى الْمُبَاهَلَةِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - فِي غَايَةِ الشَّفَقَةِ وَالْمَحَبَّةِ لِلْعَلِيِّ، وَإِلَّا لَقَالَ الْمُنَافِقُونَ: إِنَّ الرَّسُولَ لَمْ يَكُنْ عَلَى بَصِيرَةٍ مِنْ أَمْرِهِ، حَيْثُ إِنَّهُ لَمْ يَدْعُ لِلْمُبَاهَلَةِ مَنْ يُحِبُّهُ وَيَحْذَرُ عَلَيْهِ مِنَ الْعَذَابِ. وَزِيَادَةُ الشَّفَقَةِ وَالْمَحَبَّةِ لِلْمَدْعُوِّ إِلَى الْمُبَاهَلَةِ: إِمَّا أَنْ تَكُونَ لَزِيَادَةِ قُرْبِهِ مِنْهُ، أَوْ لكونه أَفْضَلَ، وَالْأَوَّلُ مُحَالٌ، وَإِلَّا لَكَانَ الْعَبَّاسُ أَوْلَى بِذَلِكَ، وَلَمَّا كَانَ عَلِيٌّ أَوْلَى مِنْ أَخِيهِ عَقِيلٍ^(١)، لَسَاوِيهِمَا فِي الْقَرَابَةِ، فَلَمْ يَتَّبِعْ إِلَّا لكونه أَفْضَلَ.

ومنها: أَنَّ سَخَاوَتَهُ أَكْثَرُ مِنْ سَخَاوَةِ غَيْرِهِ، يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ مَا اشتهَر عنه من إِثَارِ الْمَخَاوِجِ عَلَى نَفْسِهِ وَأَهْلِ بَيْتِهِ، مَعَ شِدَّةِ احتياجهم، حَتَّى تَصَدَّقَ فِي الصَّلَاةِ بِخَاتَمِهِ عَلَى الْمَسْكِينِ^(٢)، فَتَرَزَّلَ^(٣) فِي حَقِّهِ: ﴿وَيُطِيمُونَ أَلْطَمَامَ عَلَى خَدَّيْهِ﴾^(٤).

وَأَزْهَدُ النَّاسِ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ مَا اشتهَر عنه مِنَ التَّخَشُّعِ فِي الْمَأْكَلِ وَالْمَلْبَسِ وَتَرْكِ التَّنَعُّمِ، حَتَّى قَالَ لِلدُّنْيَا: «طَلَقْتُكَ ثَلَاثًا»^(٥) مَعَ اتِّسَاعِ أَبْوَابِ الدُّنْيَا عَلَيْهِ.

(١) هو عَقِيلُ بْنُ أَبِي طَالِبٍ بْنُ عَبْدِ الْمَطْلُبِ الْهَاشِمِيُّ، يَكْنَى أَبَا بَرِيدٍ، أَكْبَرُ أَمْوَةٍ وَأَخْرَجَهُمْ مَوْتًا، وَكَانَ أَعْلَمُ قَرِيشَ بِأَيَّامِهَا وَمَاتَرُهَا وَمَثَالِهَا وَأَنَابَهَا، تَوَفَّى سَنَةَ ٥٦٠ هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء ٢١٨/١، الأعلام ٢٤٢/٤.

(٢) (ب) (هـ): السَّالِمِينَ.

(٣) (ج): وَتَزَلَّ.

(٤) سورة الْإِنْسَانِ: ٨. وانظر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي ٢٩٩/٦.

الناشر: محمد أمين ومع، بيروت.

(٥) انظر: سبل الهدى والرشاد ٣٦٦/١٢.

ومنها: أنه اعتدُّهم، فإنه رُوِيَ أنه رضي الله عنه^(١) صار جبهته
كزُجَّةِ البعير؛ لطول سجَّدة، وكان يُحافظ على النوافل.

وأخْلُصَهُمْ، فإنه عفا يومَ الجمل عن مَرْوَانَ بنِ الحَكَم مع شِدَّة
عَدَوَاتِهِ لِعَلِيٍّ^(٢)، وعفا عن أهلِ البصرة مُحَارِبَتَهُمْ.

وأشْرَفَهُمْ خُلُقًا وأَطْلَقَهُمْ وَجْهًا، حتَّى نُسِبَ إلى الدُّعَابَةِ مع شِدَّة
بَأْسِهِ وَهَيْبَتِهِ.

ومنها: أنه أَفَدَّهُمُ إيمانًا، يُدُلُّ على ذلك ما رُوِيَ أن النبي ﷺ
قال: «بُعِثْتُ^(٣) يَوْمَ الْاِثْنَيْنِ وَأَسْلَمَ عَلَيَّ يَوْمَ الْثَلَاثَةِ»^(٤) ولا أَقْرَبَ
من هذه المُدَّة. وقوله عليه الصلاة والسلام: «أَوَّلُكُمْ إِسْلَامًا عَلَيَّ بن
أبي طالب»^(٥). وما رُوِيَ عن عَلِيٍّ أنه كان يقول: «أَنَا أَوَّلُ مَنْ صَلَّى،

(١) (ب) (ج): عليه السلام.

(٢) انظر: تاريخ الطبري ٥٣٦/٤.

(٣) ساقطة من (أ) (ج).

(٤) (أ) (ج): بعث.

(٥) أخرجه الترمذي في سننه في أبواب المناقب، مناقب علي بن أبي طالب رضي الله
عنه، برقم: (٣٨١٢) ٣٠٤/٥، عن أنس بن مالك قال: «بعث النبي ﷺ يوم
الاثنين، وصلّى وعلي يوم الثلاثاء». قال الترمذي: هذا حديث غريب، لا نعرفه إلا
من حديث مسلم الأعور، ومسلم الأعور ليس عندهم بذلك القوي.

(٦) أخرجه الحاكم في مستدركه، عن سلمان رضي الله عنه، بلفظ: «أولكم وأردأ عليّ
الحوض أولكم إسلاماً علي بن أبي طالب».

وأخرج الحاكم أيضاً حديثاً بمعناه، عن زيد بن أرقم رضي الله عنه قال: «إن أول من
أسلم مع رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم علي بن أبي طالب رضي الله عنه».

قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي على ذلك.

انظر: المستدرك للحاكم ١٣٦/٣، مكتبة النصر الحديثة، الرياض.

وَأَوَّلُ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ، وَلَا يَنْسِفُنِي إِلَى الصَّلَاةِ إِلَّا نَبِيُّ اللَّهِ»^(١) وكان قوله مشهوراً بين الصحابة ، ولم يُنكر عليه مُنكرٌ ، فدلَّ على صدقه^(٢) .

وإذا ثبت أنه أقدم إيماناً من الصحابة ، كان أفضل منهم ؛ لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَأُوتُوا الْكِتَابَ﴾^(٣) . ويتقدير أن لا يكون إيمانه سابقاً على إيمان جميع الصحابة ، غير أن إيمانه كان سابقاً على إيمان أبي بكر ، يدلُّ على ذلك قوله - كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ - على المُشِيرِ بِمُشَاهِدٍ من الصحابة: «أنا الصديق الأكبر ، آمنتُ قبل أن آمن أبو بكر ، وأسلمتُ قبل أن أسلم»^(٤) . ولم يُنكر عليه مُنكرٌ ، فيكون أفضل (من أبي بكر)^(٥) .

(١) أخرجه النسائي في كتابه: خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ص ٢ ، وابن عساكر في تاريخ دمشق ، مختصر تاريخ دمشق لابن منظور ٣٠٤/١٧ .

أخرجه النسائي بلفظ: «أنا أول من صُلِّيَ مع رسول الله ﷺ» ، وابن عساكر بلفظ: «أنا أول من صُلِّيَ مع النبي ﷺ» .

(٢) قال ابن جماعة في هامش (د): «قلت: وقد اختلف المحدثون في أول الصحابة إسلاماً على مذاهب ، ومنهم من قال: الأولين في التوفيق والتفريق أن يقال هكذا: أول الرجال أبو بكر ، وأول النساء خديجة ، وأول غير البالغين علي ، وأول العبيد بلال ، وأول الموالى زيد» ب/١٨٥ .

(٣) سورة الواقعة: ١٠ - ١١ .

(٤) أخرجه النسائي في كتابه: خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، بلفظ: «أنا عبده وأخو رسول الله ، وأنا الصديق الأكبر ، لا يقلوها بعدي إلا كاذب ، آمنت قبل الناس سبع سنين» ص ٣ .

وأخرجه ابن عساكر في تاريخه عن معاذة العدوية قالت: سمعت علي بن أبي طالب على منبر البصرة يخطب يقول: «أنا الصديق الأكبر ، آمنت قبل أن يؤمن أبو بكر ، وأسلمت قبل أن يسلم» مختصر تاريخ دمشق ٣٠٤/١٧ .

وهذا الأثر ضفّه العلماء ، بل أورده ابن عراق في الموضوعات في كتابه تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشيعة الموضوعة ٣٧٦/١ . مكتبة القاهرة ، الطبعة الأولى .

(٥) ما بين القوسين ساقط من (أ) .

ومنها: أنه أفصحهم وأبلغهم بعد رسول الله ﷺ، حتى قيل لكلامه: «إنه فوق كلام المخلوق»^(١) ودون كلام الخالق»، ومن كلامه يَتَلَمَّ الفصحاء أصناف الفصاحة والبلاغة.

ومنها: أنه أشدُّهم رأياً وأحسنهم تدبيراً، يُدُلُّ على ذلك إشارته إلى عُمَرَ بِتَخْلُفِهِ عن خَزْبِ الروم والفرس (١٩٠/ب) وَبَعَثَ السَّرِيَّةَ إليهم، وأشار^(٢) إلى عُثْمَانَ بما فيه صلاحه وصلاح المسلمين.

ومنها: أنه أَكْثَرُهُمْ حِرْصاً على إقامة حدود الله تعالى، لم يُسَاهِلْ في ذلك أصلاً، ولم يَتَلَفِتْ إلى القرابة والمحبة.

ومنها: أنه أحفظهم لكتاب الله (٢٠٠/هـ) العزيز، فإن أكثر أئمة^(٣) القراء يُسَيِّدُونَ^(٤) قراءتهم إليه كأبي عمرو^(٥) وعاصم^(٦) وغيرهما؛ لأنهم يَرْجِعُونَ إلى أبي عبد الرحمن^(٧) السَّلَمِيِّ، وهو تلميذ

(١) قال ابن تيمية: «ومن قال: إن كلام علي وغيره من البشر فوق كلام المخلوق، فقد أخطأ، وكلام النبي ﷺ فوق كلامه، وكلاهما مخلوق» منهاج السنة ٥٥/٨.

(٢) (ج): إشارته.

(٣) (ج): الأئمة.

(٤) (ج): يستندون.

(٥) هو حفص بن سليمان بن المغيرة الأسدي بالولاء، أبو عمرو، ولد سنة ٩٠ هـ، قاري. أهل الكوفة، نزل بغداد، وجاور بمكة، وكان أعلم أصحاب عاصم بقراءة عاصم، وكان ربيب عاصم ابن زوجته. توفي سنة ١٨٠ هـ. النشر في القراءات العشر لابن الجزري ١٥٦/١، الأعلام للزركلي ٢٩١/٢.

(٦) هو عاصم بن أبي النجود بهذلة الكوفي الأسدي بالولاء، أبو بكر، أحد القراء السبعة، تابعي، من أهل الكوفة، ووفاته فيها سنة ١٢٧ هـ. قال ابن الجزري: «كان هو الإمام الذي انتهت إليه رئاسة الإقراء بالكوفة بعد أبي عبد الرحمن السلمي، جلس موضعه ورحل الناس إليه للقراءة» النشر ١٥٥/١، وانظر: الأعلام ١٢/٤.

(٧) في جميع النسخ: عبد الرحمن، وفي (د): أبي عبد الرحمن، وهو الصحيح.

علي^(١)، فيكون أفضل من غيره من الصحابة .

ومنها: أنه أُخْبِرَ عن الغيب في مواضع كثيرة، كإخباره بِقَتْلِ ذِي
النَّدْيِ^(٢)، وَلَمَّا لَمْ يَجِدْهُ أَصْحَابُهُ بَيْنَ الْقَتْلَى، قَالَ: «وَاللَّهِ مَا كَذَّبْتُ»
فَاغْتَبَرَ الْقَتْلَى حَتَّى وَجَدَ، فَفَتَقَ قَمِيصَهُ، وَوَجَدَ عَلَى كَتِفِهِ سِلَاقَةً كَثْبِي
عَلَيْهَا شَعْرٌ^(٣). وَأَخْبِرَ بِقَتْلِ نَفْسِهِ فِي رَمَضَانَ، وَبَوْلَايَةِ الْحِجَاجِ.

ومنها: أنه كان^(٤) مستجاب الدعاء، كما هو مشهور أن الله تعالى
قد استجاب له في مواضع كثيرة^(٥).

ومنها: أنه قد أَظْهَرَ المعجزاتِ، وقد أُشِيرَ إِلَى ذَلِكَ فيما تقدم.
ومنها: أن عَلِيًّا أُخْتُصَّ بِالْقَرَابَةِ وَالْأَخُوَّةِ، فَإِنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ
وَالسَّلَامُ - لَمَّا آخَى بَيْنَ الصَّحَابَةِ اتَّخَذَ عَلِيًّا أَخًا لِنَفْسِهِ^(٦).

ومنها: أن عَلِيًّا أُخْتُصَّ (١٨١/ج) بِوُجُوبِ مَحَبَّتِهِ، فَإِنَّهُ كَانَ مِنْ^(٧)

(١) قَالَ ابْنُ تَيْمِيَّةَ: «وَإِذَا قِيلَ: إِنَّ أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَرَأَ عَلَيْهِ، فَمَعْنَاهُ عَرَضَ عَلَيْهِ، وَإِلَّا
فَأَبَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ كَانَ قَدْ حَفِظَ الْقُرْآنَ قَبْلَ أَنْ يَقْدُمَ عَلَيْهِ الْكُوفَةُ، وَهُوَ وَغَيْرُهُ مِنْ
عُلَمَاءِ الْكُوفَةِ: مِثْلَ عُلُقَمَةَ، وَالْأَسْوَدَ، وَالْحَارِثَ التِّيمِيَّ وَزُرَّ بْنَ حَيْشٍ، الَّذِي قَرَأَ
عَلَيْهِ عَاصِمُ بْنُ أَبِي الْجَوْدِ، أَخَذُوا الْقُرْآنَ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ، وَكَانَ يَذْهَبُونَ إِلَى
الْمَدِينَةِ، فَيَأْخُذُونَ عَنْ عُمَرَ وَعَاتِشَةَ، وَلَمْ يَأْخُذُوا عَنْ عَلِيٍّ كَمَا أَخَذُوا عَنْ عُمَرَ
وِعَاتِشَةَ». مِنْهَاجُ السَّنَةِ ٥٢٨/٧.

(٢) (ج): اللَّدِيَّةُ.

(٣) (ب) (هـ): أَشْمَرُ. وَانْظُرْ: تَارِيخُ الطَّبْرِيِّ ٨٨/٥.

(٤) ساقطة من (ب).

(٥) ساقطة من (هـ).

(٦) تقدم نخرجه هذا الحديث.

(٧) ساقطة من (أ).

أولئِكَ الَّذِينَ، (ومحبة أولئِكَ القربى) ^(١) واجبة؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا

تَنفَعُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرٌ إِلَّا أَلَمَودَةً فِي الْفَرَقِ﴾ ^(٢).

ومنها: أنه أختصر بالنصرة لرسول الله ﷺ، يَدُلُّ عليه ^(٣) قوله تعالى - في حق النبي عليه الصلاة والسلام -: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَلِّحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ^(٤)، والمراد بصالح المؤمنين علي بن أبي طالب ^(٥) رضي الله عنه. هكذا نقله أبو صالح ^(٦) عن ابن عباس، ومحمد بن علي، وجعفر، كما نقل النقاش وغيره في تفسيره.

والمراد بالمولى - هاهنا - الناصر؛ إذ هو القَدْرُ الْمُشْتَرَكُ بين الله تعالى وجبريل وعلي، وذلك يَدُلُّ على أنه أفضل؛ لأن ظاهر الآية للخصر، إذ لو لم يكن للخصر لما كان للخصيص بذكر الله وجبريل وعلي فائدة، وتقديره ^(٧): أنه لا ناصر لمحمد - عليه الصلاة والسلام -

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٢) سورة الشورى: ٢٣.

(٣) (ج): على ذلك.

(٤) سورة التحريم: ٤.

(٥) ذكر ابن كثير: أن المراد بصالح المؤمنين أبو بكر وعمر، ثم قال: «زاد الحسن البصري: وعثمان، وقال ليث بن أبي سليم عن مجاهد (وصالح المؤمنين) قال: علي بن أبي طالب». تفسير ابن كثير ٤ / ٣٨٩.

(٦) هو عبد الرحمن بن قيس الحنفي الكوفي، من رجال السنن، يروي عن علي بن أبي طالب، وابن مسعود، وابن عباس وغيرهم. انظر: سير أعلام النبلاء ٣٨/٥، تهذيب التهذيب ٢٥٦/٦.

(٧) (ج): وتقديرها.

غَيْرُ الْبَارِي وَجَبْرِيٍّ وَعَلِيٍّ، واختصاصُ عَلِيٍّ بالنصرة دون باقي الصحابة، دليلٌ على أنه أفضلُ منهم، نظراً إلى أن نُصْرَةَ^(١) النبي - عليه الصلاة والسلام - من أفضل العبادات.

ومنها: أن عَلِيًّا كان مساوياً للأنبياء المتقدمين، يُدُلُّ على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى آدَمَ فِي عِلْمِهِ، وَإِلَى نُوحٍ فِي تَقْوَاهُ، وَإِلَى إِبْرَاهِيمَ فِي جَلَمِهِ، وَإِلَى مُوسَى فِي هَيْبَتِهِ، وَإِلَى عِيسَى فِي عِبَادَتِهِ، فَلْيَنْظُرْ إِلَى عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ»^(٢) أَوْجَبَ مُسَاوَاتِهِ للأنبياء في صفاتهم، والأنبياء أفضلُ من باقي الصحابة، فكان عليٌّ أفضلُ من باقي الصحابة؛ لأن المساوي للأفضل لأفضل.

ومنها: خيرُ الطائر.

بيانُ ذلك: أنه - عليه الصلاة والسلام - أَهْدَى له طائرٌ مَشْوِيٌّ، فقال: «اللَّهُمَّ ائْتِنِي بِأَحَبِّ خَلْقِكَ إِلَيْكَ يَأْكُلُ مَعِيَ»^(٣) فجاءه عَلِيٌّ وَأكَلْ

(١) (هـ): نصرته و«النبي» ساقطة.

(٢) هذا الحديث موضوع، ذكره ابن الجوزي في الموضوعات ٣٧٠/١.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه، في كتاب المناقب، مناقب علي رضي الله عنه، عن أنس، قال الترمذي: «هذا حديث غريب، لا نعرفه من حديث الدي إلا من هذا الوجه، وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن أنس».

وأخرجه أيضاً الحاكم في المستدرک ١٣٠/٣، ثم قال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه».

قال الذهبي معلقاً: «قلت: ابن عياض لا أعرفه، ولقد كنت زماناً طويلاً أظن أن حديث الطير لم يجسر الحاكم أن يودعه في مستدرکه، فلما علفت هذا الكتاب رأيت الهول من الموضوعات التي فيه، فإذا حديث الطير بالنسبة إليها سماء».

وقال ابن تيمية: «حديث الطائر من المكذوبات الموضوعات عند أهل العلم والمعرفة بحقائق النقل» - منهاج السنة ٣٧١/٧.

معه. والأحبُّ إلى الله تعالى هو مَنْ أراد الله تعالى زيادةً ثوابه، وليس في ذلك ما يَدُلُّ على كونه أَفْضَلَ من النبي - عليه الصلاة والسلام - . والملائكة؛ لأنه قال: «اثنني بأحبِّ خَلْقِكَ إِلَيْكَ»، والمأتيُّ به إلى النبي ﷺ يَجِبُ أن يكون غير النبي، فكأنه قال: أحبُّ خَلْقِكَ إِلَيْكَ غيري، ولقوله: «يأكل معي» وتقديره: اثنني بأحبِّ خَلْقِكَ إِلَيْكَ^(١) ممن يَأْكُلُ، ليأكل معي، والملائكة لا يأكلون.

وبتقدير عموم اللفظ للكل، فلا يَلَزَمُ من تخصيصه بالنسبة إلى النبي والملائكة، تخصيصه بالنسبة إلى غيرهما.

ومنها: خَبَرُ الْمَنْزِلَةِ، وهو قوله - عليه الصلاة والسلام -: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى»^(٢) وكان هارون^(٣) أفضل أهل زمانه عند موسى، فلا بد وأن يكون عليّ كذلك.

ومنها: خبرُ الغدير، وهو قوله - عليه الصلاة والسلام -: «مَنْ كُنْتُ مَوْلاهُ فَعَلَيْهِ مَوْلاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَآلَاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ، وَانصُرْ مَنْ نَصَرَهُ، وَاخْذُلْ مَنْ خَذَلَهُ، وَأِدِرِ الْحَقَّ مَعَ عَلِيٍّ كَيْفَ مَا دَارَ»^(٤) وقد بُيِّنَ أن المرادَ بِالْقَوْلِ - هاهنا - الأولى بالتصريف، فيكون أفضل.

ومنها: خبرُ خَبِيرٍ.

(١) ساقطة من (ج).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: وكان هارون.. آخره. أقول: وهذه المقابلة مأخوذة من قوله «بمنزلة» فأتضمن ذلك المذكور، قلت: الكلام فيه في وجه دلالة المنزلة على ذلك» ب/١٨٦.

(٤) تقدم تخريجه.

بيان ذلك: أنه - عليه الصلاة والسلام - بَعَثَ أبا بكر إلى خَيْبَر، فَرَجَعَ مُهْزِماً، ثُمَّ بَعَثَ عُمَرَ فَرَجَعَ مُنْهَزِماً^(١)، فَغَضِبَ الرَّسُولُ ﷺ لذلك، فَلَمَّا أَصْبَحَ خَرَجَ إِلَى النَّاسِ، وَمَعَهُ رَايَةٌ، فَقَالَ: «لَأُعْطِينَ الرَّايَةَ الْيَوْمَ رَجُلًا يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَيُحِبُّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ (٢٠١/٢-هـ)، كَرَّارٌ غَيْرُ فَرَّارٍ» فَتَعَرَّضَ لَهُ الْمُهَاجِرُونَ، فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «أَيُّنَ عَلِيٍّ؟» فَقِيلَ: إِنَّهُ أَرْمَدُ الْعَيْنِ^(٢)، فَتَلَّ فِي عَيْنَيْهِ، ثُمَّ دَفَعَ الرَّايَةَ إِلَيْهِ^(٣). وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَا وَصَفَهُ بِهِ مَفْقُودٌ فِيمَنْ تَقَدَّمَ، فَيَكُونُ أَفْضَلَ مِنْهُمَا، وَيَلْزَمُ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ أَفْضَلَ^(٤) مِنْ جَمِيعِ الصَّحَابَةِ.

(١) قَالَ ابْنُ نَجِيشَةَ: «لَمْ تَكُنِ الرَّايَةُ قَبْلَ ذَلِكَ لِأَبِي بَكْرٍ وَلَا عُمَرَ، وَلَا قَرِيبَهَا وَاحِدًا مِنْهُمَا، بَلْ هَذَا مِنَ الْأَكَاذِبِ، وَلِهَذَا قَالَ عُمَرُ: فَمَا أَحْبَبَتِ الْإِمَارَةَ إِلَّا يَوْمُنَا...» مِنْهَا السَّنَةُ ٣٦٦/٧.

(٢) (ج): الْعَيْنِ.

(٣) هَذِهِ الْقِصَّةُ أَخْرَجَهَا الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ عَلَى وَجْهِ غَيْرِ الْمَذْكُورِ هُنَا، أَمَّا رِوَايَةُ الْبُخَارِيِّ، فَقَدْ أَخْرَجَهَا فِي كِتَابِ فَضَائِلِ الصَّحَابَةِ، بَابِ مَنَاقِبِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «لَأُعْطِينَ الرَّايَةَ غَدًا رَجُلًا يَفْتَحُ اللَّهُ عَلَى يَدَيْهِ، قَالَ: فَيَاتِ النَّاسَ يَدُوكُونَ لِيَلْتَمِمْهُمْ أَيُّهُمْ يَعْطَاهَا. فَلَمَّا أَصْبَحَ النَّاسُ غَدَاوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كُلُّهُمْ يَرْجُونَ أَنْ يَعْطَاهَا، فَقَالَ: أَيُّنَ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ؟ فَقَالُوا: يَشْتَكِي عَيْنَيْهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: فَأَرْسَلُوا إِلَيْهِ فَاتُونِي بِهِ، فَلَمَّا جَاءَ بِصَقِي فِي عَيْنَيْهِ وَدَعَا لَهُ، فَبَرَأَ حَتَّى كَانَ لَمْ يَكُنْ بِهِ وَجَعٌ، فَأَعْطَاهُ الرَّايَةَ...» بِرَقْم: (٣٧٠١)، فَتَحَ الْبَارِي ٧٠/٧.

وَأَمَّا رِوَايَةُ مُسْلِمٍ فَقَدْ رَوَاهَا فِي كِتَابِ الْفَضَائِلِ، بَابِ فَضَائِلِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ١٧٦/١٥.

(٤) قَالَ ابْنُ جُمَاعَةَ فِي هَامِشٍ (د): «قَوْلُهُ: وَيَلْزَمُ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ أَفْضَلَ... آخِرُهُ. أَقُولُ: وَوَجْهُ ذَلِكَ: أَنَّهُ ثَبِتَ بِهَذَا أَنَّهُ أَفْضَلُ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ، وَيَلْزَمُ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ أَفْضَلَ مِنْ عِدَائِهِمْ. فَيَكُونُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ الصَّحَابَةِ؛ لِأَنَّ الْأَفْضَلَ مِنَ الْأَفْضَلِ مِنَ الشَّيْءِ، أَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ الشَّيْءِ...» فَاعْلَمْ! ١ / ١٨٧.

ومنها: أنه قد انتفى سَبَقُ كفره، فإنه لم يَكْفُرْ بالله قط، بل مِنْ جِنِّ بُلُوغِهِ كان مسلماً مؤمناً، بخلاف باقي الصحابة، فإنهم كانوا قبل بِنَةِ النبي - عليه الصلاة والسلام - كَفَرَةً، ولا شَكَّ أن المؤمنَ المُوَحَّدَ الذي لم يَزَلْ خَالِياً عن الشِّرْكِ والكفر أفضلُ من غيره.

ومنها: أن عَلِيًّا عليه السلام ^(١) انتفاعُ المسلمين به أكثرُ من انتفاعهم بغيره، يَدُلُّ على ذلك كثرةُ حروبه، وشِدَّةُ بلائه، وقوَّةُ شوْكَةِ الإسلامِ به، حتى قال رسول الله ﷺ يوم الأحزاب: «الضربةُ عَلَيَّ خَيْرٌ من عبادةِ الثَّقَلَيْنِ» ^(٢).

ومنها: اختصاصُه بِمَزِيدِ الكمالات النفسانية والبدنية والخارجية، كالْعِلْمِ، والزَّهْدِ، والكَرَمِ، والشَّجَاعَةِ، وحُسْنِ الخلق، ومَزِيدِ القوة، وشِدَّةِ البأس، والقُرْبِ من رسول الله ﷺ نَسَابَةً وصِهَارَةً، فإنه ابنُ عَمِّ رسولِ الله ﷺ، وزَوْجُ البُتُولِ، وأبو السَّبْطَيْنِ.

وقد أُشِيرَ إلى تفاصيل ذلك في مواضع مُتَكَثِرَةٍ.

جواب الخارج
على ذلك
تفصيل على
كل ما يأتي
الصحابة

ولقائل أن يقول: لا نُسَلِّمُ أن (١٩١/ب) عَلِيًّا كان ^(٣) أكثرَ (١/٩٥) جِهَاداً، وعلى تقدير أن يكون أكثرَ جِهَاداً (بالقتال ومنازلة الأبطال من غيره) ^(٤)، فليس في ذلك ما يَدُلُّ على أنه أفضلُ من غيره مطلقاً، لجواز اختصاصي غيره بفضيلةٍ لا وجودَ لها فيه، كالجهاد مع

(١) جملة: «عليه السلام» زيادة من (ج).

(٢) لم أجده.

(٣) ساقطة من (ل).

(٤) ما بين القوسين في (ب) (هـ): من غيره، وفي (ل): بالقتال ومنازل الأبطال.

النفس بالعبادات ، أو الجهاد مع العدو بإقامة البراهين ودفع الشبهات^(١) ،
أو غير ذلك .

ولا تُسَلَّمُ أن عَلِيًّا أعلمُ الصحابة ، وقوله - عليه الصلاة والسلام -:
«أَفْضَاكُمْ عَلِيٌّ»^(٢) لا يَدُلُّ على أنه أعلم ؛ بل غايته أنه مُخْتَارٌ^(٣) إلى
جميع أنواع العلوم ، التي يَتَعَلَّقُ بها القضاء وَفَضْلُ الْخُصُومَاتِ ، ولا
يَدُلُّ ذلك (١٨٢/ج) على بُلُوْغِهِ في كل واحدٍ منها إلى الغاية القصوى
والنهاية العليا . وعلى هذا إن كان أَعْلَمَ من غيره من جهة اشتماله على
أصول العلوم ، فلعلَّ غَيْرَهُ أعلمُ منه لبلوغه في أحاد العلوم النهاية التي
لم يَتَلَفُها عَلِيٌّ كَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ^(٤) .

ولَئِنْ سَلَّمْ أنه أعلمُ الصحابة ، وأنه أَفْضَلُ بالنسبة إلى فضيلة
العلم ، فلا يَلْزَمُ أن يكون أفضلَ من غيره مطلقاً ؛ لجواز اختصاص غيره
بفضيلة غير فضيلة العلم ، يكونُ بها أَفْضَلُ من علي رضي الله عنه^(٥) .
ولا تُسَلَّمُ أن المَدْعُو إلى المباحلة عَلِيٌّ^(٦) ، فإنه رُوِيَ أن المرادَ

(١) (ج) : الشبهة .

(٢) تقدم تخريجه .

(٣) (ل) : يحتاج .

(٤) (ج) : عليه السلام .

(٥) (ل) : عليه السلام .

(٦) كون علي رضي الله عنه مدعواً إلى المباحلة ثابت في الصحيح ، ولم يدع النبي أحداً
من قرائته غير علي وفاطمة والحسن والحسين . روي مسلم في صحيحه عن سعد بن
أبي وقاص رضي الله عنه قال : «ولما نزلت هذه الآية ﴿فَقُلْ نَحْنُ أَنْشَأْنَاكُمْ وَابْنَاءَكُمْ﴾
دعا رسول الله ﷺ علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً ، فقال : «اللهم هؤلاء أملي» . صحيح
مسلم مع شرح النووي ١٧٦/١٥ .

قرايته وخدمته، يدلُّ على ذلك ذِكْرُهُم بصيغة الجَمْعِ، ولو كان المرادُ به
عَلِيًّا لكانَ مَجَازًا^(١)، والأصلُ عَدَمُهُ.

ولا تُسَلِّمُ أنه ليس المراد من قوله «وَأَنْفُسَنَا» نَفْسُهُ.
قوله: «الإنسانُ لا يدعو نَفْسَهُ».

قلنا: إن أَرَدْتُمْ به أنه لا يَدْعُو نَفْسَهُ حَقِيقَةً فمُسَلِّمٌ، وإن أَرَدْتُمْ به
أنه لا يَدْعُو نَفْسَهُ^(٢) مجازاً فممنوعٌ، فإنه إن أراد من نفسه شيئاً يَصِحُّ أن
يقال دَعَا نَفْسَهُ إلى ذلك الشيء، وهو وإن كان مجازاً فحَمْلُهُ على عَلِيٍّ
أيضاً مجاز، فإن عَلِيًّا ليس هو نَفْسُ النَّبِيِّ ﷺ حَقِيقَةً، وليس أحدُ
المجازين أولى من الآخر.

وَيُزَيِّنُ سَلِّمٌ أن عَلِيًّا رضي الله عنه هو المَدْعُوُّ إلى المِباحة، لكن
لا تُسَلِّمُ أنه يَلْزَمُ من ذلك أن يكون أفضل من الصحابة.
قوله: «إن دعوته إلى المِباحة يدلُّ على أن النبي ﷺ في غاية
الشفقة على المدعو».

قلنا: مُسَلِّمٌ.

قوله: «إما أن يكون ذلك لزيادة قربهِ من النبي ﷺ أو لزيادة
فضله»^(٣).

(١) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: لكان مجازاً. أي: لما فيه من إطلاق لفظ
الجمع وإرادة المفرد، وذلك عين المجاز، لأن اللفظ حينئذٍ استعمل في غير
موضوعه، والعلاقة إطلاق الكل وإرادة الجزء، أو إطلاق الجمع وإرادة المفرد،
ويحتاج إلى إقامة القرينة الدالة على ذلك» ب/١٨٧.

(٢) ساقطة من (ب) (هـ).

(٣) (ج): فضيلة.

قلنا: لا نُسَلِّمُ الحَضَرَ؛ إذ أَمْكَنَ أن يكون ذلك لمجموع أمور لا وجودَ لها في غير المدعو، وهي أصلُ القرابة وأصلُ الفضلِ، مع زيادةِ إلفٍ وكثرةِ معاشرة، لا لزيادةِ الفضيلة، وعلى هذا أَمْكَنَ اختصاصُ عَلِيِّ - كَرَّمَ اللهُ وجهه -^(١) بهذه الأمور دون غيره من الصحابة، وهو كذلك.

ولا نُسَلِّمُ أن ما اشتهر وتُقِلَّ من سَخَاوته^(٢) وزُهِده وشَرَفِ (٢٠٢/هـ) خُلُقِهِ وجِلْمِهِ^(٣) وعبادته وطلاقةِ وجهه، يَدُلُّ على أنه أَزِيدُ وأَفْضَلُ من غيره في هذه الصفات، (بل غايته أنه يَدُلُّ على اتصافه بهذه الصفات، واتصافه بهذه الصفات)^(٤) لا يَقْتَضِي زيادته على غيره في هذه الصفات.

ولا نُسَلِّمُ أن إيمانه سابقٌ على إيمان جميع الصحابة، فإنه رُوِيَ أنه ﷺ قال: «ما عَرَضْتُ الإِيْمَانَ على أحدٍ إلا وكان له كِبَوةٌ غيرَ أبي بكرٍ، فإنه لم يَتَلَعَّمْ»^(٥). وذلك يَدُلُّ على أن أبا بكر رضي الله عنه

(١) كذا في (ب) وفي (ج): عليه السلام.

(٢) (هـ): سخاؤه.

(٣) (أ): علمه.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٥) أخرجه ابن عساکر في تاريخه عن ابن عباس بلفظ: «ما كلمت في الإسلام أحداً إلا أبي عليٍّ». وراجعني الكلام إلا ابن أبي قحافة - يعني: أبا بكر - فإنني لم أكلمه في شيء. إلا قبله واستقام عليه. وعن محمد بن عبد الرحمن بلفظ: «ما دعوت أحداً إلى الإسلام إلا كانت له عنه كِبَوةٌ وتردد ونظر إلا أبا بكرٍ، ما عثم عنه حين ذكرته له، وما تردد فيه». مختصر تاريخ دمشق ٤٤/١٣.

سَبَقَهُ إِلَى الْإِيمَانِ عَلَى مَنْ عَدَاهُ؛ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُن كَذَلِكَ لَكَانَ تَأَخُّرُهُ فِي
الْإِيمَانِ لَا لِعَدَمِ إِجَابَتِهِ، بَلْ لِتَقْصِيرِ النَّبِيِّ ﷺ فِي دَعَائِهِ إِلَى الْإِيمَانِ،
وَذَلِكَ يَسْتَحِيلُ فِي حَقِّ النَّبِيِّ ﷺ.

وَلَيْتَ سَلَّمَ أَنَّ إِيْمَانَهُ سَابَقَ عَلَى إِيْمَانِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَّا
أَنَّ إِسْلَامَ أَبِي بَكْرٍ بَعْدَ الْبُلُوغِ، وَإِسْلَامَ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ^(١) قَبْلَ الْبُلُوغِ،
بَدِيلٌ مَا نُقِلَ عَنْهُ مِنَ الشَّعْرِ، وَهُوَ قَوْلُهُ:

سَبَقْتُكُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ طَرًّا غَلَامًا مَا بَلَغْتُ أَوَانَ جِلْمِي ^(٢)
وَإِسْلَامُ الْعَاقِلِ الْبَالِغِ أَفْضَلُ مِنْ إِسْلَامِ الصَّبِيِّ؛ لِأَنَّ صَحَّةَ إِسْلَامِ
الْعَاقِلِ الْبَالِغِ ^(٣) مُتَّفَقٌ عَلَيْهَا، وَصَحَّةُ إِسْلَامِ الصَّبِيِّ مُخْتَلَفٌ فِيهَا.

وَلَيْتَ سَلَّمَ أَنَّ مَنْ سَبَقَ إِلَى الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ، لَكِنْ مِنْ جِهَةِ سَبْقِ
الْإِسْلَامِ لَا مُطْلَقًا.

وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ أَفْصَحُهُمْ، وَعَلَى تَقْدِيرِ التَّسْلِيمِ، فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ
الْأَفْصَحَ أَفْضَلُ.

وَلَيْتَ سَلَّمَ أَنَّهُ أَفْضَلُ، فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ أَفْضَلُ مُطْلَقًا، بَلْ غَايَتُهُ أَنَّهُ
أَفْضَلُ فِي تِلْكَ ^(٤) الصِّفَةِ.

وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ أَشَدُّهُمْ رَأْيًا، وَمَا ذَكَرُوهُ ^(٥) مِنَ الْإِشَارَةِ إِلَى عُمَرِ

(١) زِيَادَةُ مِنْ (ب).

(٢) انْظُرْ: مُخْتَصَرُ تَارِيخِ دِمَشْقَ ٧٧/١٨.

(٣) زِيَادَةُ مِنْ (ج).

(٤) (أ): هَذِهِ.

(٥) (أ): نَقَلَ عَنْهُ.

وعثمان لا يَدُلُّ إلا على صحة رأيه في هاتين الصورتين، ولا يَدُلُّ على أنه أشدُّ رأياً من جميع الصحابة.

وأما شِدَّةُ حرصه على إقامة الحدود، وحِفْظُهُ لكتاب الله تعالى، وإخباؤه عن الغيب، واستجابةُ دعائه، وظهورُ الكرامات منه، واختصاصه بالقرابة، فَيَدُلُّ على كماله وفضله، ولا يَدُلُّ على أنه أفضل من غيره.

ولا نُسَلِّمُ أنه أُخْتُصِرَ بوجوب المَحَبَّةِ، فإن جميعَ الصحابة مُشَارِكُونَ له في ^(١) وجوب المَحَبَّةِ لهم ^(٢).

ولا نُسَلِّمُ أنه أُخْتُصِرَ بالتَّصَرُّعِ لرسول الله ﷺ.

ولا نُسَلِّمُ أن المراد من صالح المؤمنين عَلِيٌّ، بل المرادُ به خيارُ المؤمنين، هكذا ذكره أكثرُ المفسرين، وقال الضَّحَّاكُ ^(٣): المرادُ به أبو بكر وعمر، وقال العلاء بن زياد ^(٤): المرادُ به الأنبياء عليهم السلام.

ولا نُسَلِّمُ أن مساوئَهُ لكل نبيٍّ في صفة، تُوجِبُ مساوئَهُ لكل واحدٍ منهم في الفضيلة، وإلا يلزم خلافُ الإجماع، وأن يكون أفضلُ

(١) (ب): من.

(٢) ساقطة من (ه).

(٣) هو الضحَّاك بن مزاحم البلخي الخراساني، أبو القاسم: مفسر، له كتاب في التفسير، توفي سنة ١٠٥هـ، سير أعلام النبلاء ٥٩٨/٤، الأعلام ٣١٠/٣.

(٤) هو العلاء بن زياد بن مطر بن شريح، القدوة العابد، أبو نصر العدوي البصري، كان رباناً نقيّاً فائتاً لله، بكاء من خشية الله، مات في ولاية الحجاج سنة ٩٤هـ.

سير أعلام النبلاء ٢٠٢/٤، تهذيب التهذيب ١٨١/٨.

من كل واحد^(١) منهم ، وهو باطلٌ ، وإذا^(٢) لم يَلْزَمْ أن يكون مساوياً لهم في الفضيلة ، لم يُفِذ الاستدلالُ به . (١٨٣/ج)
 وحديثُ الطير لا يَدُلُّ على أنه أحبُّ الخلق مطلقاً ، بل أمكن أن يكون أحبُّ الخَلْقِ بالنظر إلى شيء دون شيء ؛ إذ يَصِحُّ الاستفسارُ (١٩٢/ب) ، بأن يقال: أحبُّ خَلْقِكَ في كل شيء أو في بعضه^(٣) ؟ وعند ذلك لا^(٤) يلزم من زيادةِ ثوابه في بعض الأشياء على غيره الزيادة في كل شيء ، بل جازَ أن يكون غيرُه أزيدَ منه ثواباً في شيء آخر .
 فإن قيل: فعلى هذا التقدير أيُّ فائدة في قوله: «اثنني بأحب خلقك إليك» ؟

قلنا: الفائدةُ فيه تخصيصُه بمن ليس أحبَّ عند الله من وجه .
 وحديثُ المنزلة قد مرَّ الكلامُ عليه .

وأما قوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْهِ مَوْلَاهُ»^(٥) فلا يَدُلُّ على أنه أفضل .

وأما حديثُ خَيْرٍ فلا يَدُلُّ أيضاً على أن عَلِيّاً أفضلُ من أبي بكر وعمر^(٦) ، بل غايةُ أن مجموعَ ما وُصِفَ به ، من كونه يُحِبُّ الله ورسوله ، وَيُحِبُّهُ الله ورسوله ، وأنه كَرَّارٌ غيرُ فرارٍ - لم يَجْتَمِعَ فيهما .

(١) (ب) : أحد .

(٢) (هـ) : وإلا .

(٣) (ج) : بعض .

(٤) (ج) : فلا .

(٥) تقدم تخريجه .

(٦) ساقطة من (ب) (هـ) .

وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ عَدَمُ الْجَمْعِ فِيهِمَا بِتَحَقُّقِ فِرَارِهِمَا ، وَيَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ أَفْضَلُ مِنْهُمَا بِالنَّظَرِ إِلَى هَذَا الْوَجْهِ ، وَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ أَفْضَلُ مِنْهُمَا مَظْلَقًا ؛ نَجَازِ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَفْضَلُ مِنْ عَلِيٍّ مِنْ وَجْهِ آخَرَ .

وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ انْتِفَاءَ سَبَقِ (٢٠٣/هـ) كُفْرِهِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ أَفْضَلُ ، وَإِنَّمَا يَلْزَمُ أَنْ لَوْ كَانَ سَبَقُ كُفْرٍ غَيْرِهِمْ^(١) بَعْدَ بَعْقَةِ الرَّسُولِ ، وَأَمَّا عَلَى تَغْيِيرِ سَبَقِ الْكُفْرِ قَبْلَ الْبَعْقَةِ فَلَا .

وَلَيْزِنَ سُلَّمُ أَنَّ انْتِفَاءَ سَبَقِ الْكُفْرِ مَظْلَقًا يُوجِبُ الْأَفْضَلِيَّةَ ، وَلَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ يُوجِبُ الْأَفْضَلِيَّةَ مَظْلَقًا .

وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ انْتِفَاعَ الْمُسْلِمِينَ بِعَلِيٍّ أَكْثَرُ مِنْ انْتِفَاعِهِمْ بِغَيْرِهِ ، فَإِنَّ انْتِفَاعَ الْمُسْلِمِينَ بِأَبِي بَكْرٍ وَعَمْرٍ أَكْثَرُ ، وَلَا يَخْفَى ذَلِكَ^(٢) عَلَى مَنْ نَظَرَ فِي حَالِهِمَا^(٣) وَنَصَرْتَهُمَا لِلدِّينِ ، فَإِنَّ الْإِسْلَامَ لَا^(٤) يَقْوَى بِأَحَدٍ كَمَا قَوِيَ بِأَبِي بَكْرٍ وَعَمْرٍ^(٥) .

وَأَمَّا انْتِصَافُهُ - كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ - بِالْكَمَالَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ وَالْبَدَنِيَّةِ وَالْخَارِجِيَّةِ ، فَيَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ كَانَ^(٦) كَامِلًا فَاضِلًا ، وَلَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ أَفْضَلُ مِنْ غَيْرِهِ مِنَ الصَّحَابَةِ .

(١) كَذَا فِي جَمِيعِ النُّسخِ ، وَالْمُنَاسِبُ : غَيْرِهِ .

(٢) سَاقِطَةٌ مِنْ (هـ) .

(٣) (ب) : حَالِهِمَا .

(٤) كَذَا فِي جَمِيعِ النُّسخِ ، وَفِي (د) : لَمْ .

(٥) (ب) : زِيَادَةٌ أَكْثَرُ ، وَلَا يَخْفَى ذَلِكَ .

(٦) سَاقِطَةٌ مِنْ (هـ) .

وَلَيْزَنَ سُلَّمٌ: أَنَّ الْوَجْهَ الَّتِي ذُكِرَتْ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ عَلِيًّا أَفْضَلُ مِنْ بَاقِي الصَّحَابَةِ، إِلَّا أَنَّهُ مُعَارَضٌ بِمَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ أَبَا بَكْرٍ أَفْضَلُ مِنْهُ. فَمِنْ ذَلِكَ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَسَيَجْعَلُهَا آلُتَقَى﴾ (١) الَّذِي يُؤَقِّ مَالَهُ. يَتَرَكَّى (٢) قَالَ أَكْثَرُ أَهْلِ التَّفْسِيرِ: «إِنَّهَا نَزَلَتْ فِي حَقِّ أَبِي بَكْرٍ» (٣)، وَعَلَيْهِ اعْتِمَادُ الْعُلَمَاءِ، فَيَكُونُ أَبُو بَكْرٍ مُوصَوْفًا بِكَوْنِهِ أَتَقَى، وَالْأَتَقَى هُوَ الْأَكْرَمُ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَنُّكُمْ﴾ (٤) وَالْأَكْرَمُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ الْأَفْضَلُ.

ومنه: قَوْلُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «اقتدُوا بِاللَّذِينَ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ» (٥) أَمَرَ كُلَّ أَحَدٍ بِالْاقتداء بهما، فَيَذْخُلُ فِيهِ عَلِيٌّ كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ، وَيُلْزَمُ أَنْ يَكُونَ مَفْضُولًا بِالنسبة إلى أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ؛ لِأَنَّهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ مَفْضُولًا: فَمَا مَسَاوِيًا أَوْ أَفْضَلَ، فَإِنْ كَانَ مَسَاوِيًا يَلْزَمُ التَّرْجِيحُ بِلَا مُرْجِحٍ، وَإِنْ كَانَ أَفْضَلَ يَنْبَغِي (٦) أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ بِالْعَكْسِ. وَمِنْ ذَلِكَ: مَا رُوِيَ أَنَّ أَبَا الدَّرْدَاءِ كَانَ يَنْشِي (٧) أَمَامَ أَبِي بَكْرٍ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: «أَتَمْنِي أَمَامَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنْكَ؟!» فَقَالَ أَبُو الدَّرْدَاءِ: «أَهُوَ خَيْرٌ مِنِّي؟» فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: «مَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ وَلَا غَرَبَتْ بَعْدَ النَّبِيِّينَ وَالْمُرْسَلِينَ عَلَى رَجُلٍ أَفْضَلَ مِنْ أَبِي بَكْرٍ» (٨).

(١) سورة الليل: ١٧ - ١٨.

(٢) انظر: تفسير ابن كثير ٥٢١/٤.

(٣) سورة الحجرات: ١٣.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) (هـ): يلزم.

(٦) (هـ): مثني.

(٧) أخرجه أبو نعيم في الحلية ٣/٣٢٥، مطبعة السعادة، القاهرة. وأخرجه أيضاً الطبراني

في الأوسط، انظر: مجمع الزوائد للهيتمي ٤٤/٩.

ومن ذلك: قوله - عليه الصلاة والسلام - لأبي بكرٍ وَعُمَرُ: «هُمَا سَيِّدَا كَهُولِ أَهْلِ الْجَنَّةِ مَا خَلَا النَّبِيُّينَ وَالْمُرْسَلِينَ»^(١).

ومن ذلك: قوله عليه الصلاة والسلام: «لَا يَنْبَغِي لِقَوْمٍ يَكُونُ فِيهِمْ أَبُو بَكْرٍ أَنْ يَتَقَدَّمَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ»^(٢).

ومن ذلك: قوله عليه الصلاة والسلام: «لَيُؤَمَّ النَّاسَ أَبُو بَكْرٍ»^(٣) ويتقدمه في الصلاة مع أنها أفضل العبادات يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ أَفْضَلُ.
ومن ذلك: قوله: «وَيَأْتِيَنَّ اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ»^(٤).

ومن ذلك: قوله عليه الصلاة والسلام: «اتَّبَعْنِي بِدَوَاةٍ وَقِرْطَاسٍ أَكْتُبُ لأبي بكرٍ كِتَابًا لَا يَخْتَلِفُ عَلَيْهِ اثْنَانِ»^(٥).

ومنه: قوله عليه الصلاة والسلام: «خَيْرُ أُمَّتِي أَبُو بَكْرٍ ثُمَّ عُمَرُ»^(٦).

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه في أبواب المناقب، مناقب أبو بكر الصديق عن عائشة رضي الله عنها، بلفظ: «لَا يَنْبَغِي لِقَوْمٍ فِيهِمْ أَبُو بَكْرٍ أَنْ يُلَاحِظَهُمْ غَيْرُهُ» برقم (٣٧٥٥) قال الترمذي: هذا حديث غريب ٢٧٦/٥.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الأذان، باب إنما جعل الإمام ليؤتم به برقم (٦٨٧) بلفظ: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَأْمُرُكَ أَنْ تَصْلِيَ بِالنَّاسِ» فتح الباري ١٧٣/٢.
وأخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الصلاة، باب استخلاف الإمام إذا عرض له عذر، بلفظ: «فَارْسَلْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ إِلَى أَبِي بَكْرٍ أَنْ يَصْلِيَ بِالنَّاسِ» ١٣٧/٤.

(٤) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، بلفظ: «يَأْتِيَنَّ اللَّهُ جَلَّ وَعَزَّ ذَلِكَ وَالْمُؤْمِنُونَ» ٣٤/٦.
(٥) أخرجه مسلم في صحيحه بغير هذا اللفظ، عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ في مرضه: «ادْعِي لِي أَبَا بَكْرٍ أَبَاكَ، وَأَخَاكَ حَتَّى أَكْتُبَ كِتَابًا، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمُوتَنَّ ثَمَنٌ، وَيَقُولَ قَائِلٌ: أَنَا أَوْلَى، وَيَأْتِيَنَّ اللَّهُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ».
أخرجه في كتاب فضائل الصحابة رضوان الله عليهم، باب فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ١٥٥/١٥.

(٦) أخرجه ابن عساکر عن علي والزبير رضي الله عنهما، بلفظ: «خَيْرُ أُمَّتِي بَعْدِي أَبُو بَكْرٍ»

ومن ذلك: قوله عليه الصلاة والسلام وقد ذُكِرَ أبو بكر عنده:
«وإِنَّ مِثْلَ أَبِي بَكْرٍ، كَذَّبَنِي النَّاسُ وَصَدَّقَنِي، وَأَمَنَ بِي، وَزَوَّجَنِي
بِابْنَتِهِ، وَجَهَّزَنِي بِمَالِهِ، وَوَأَسَانِي بِنَفْسِهِ، وَجَاهَدَ مَعِيَ سَاعَةَ
الْخَوْفِ»^(١).

ومنه: قولُ عليٍّ - كَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ -: «خَيْرُ النَّاسِ بَعْدَ النَّبِيِّينَ أَبُو
بَكْرٍ، ثُمَّ عُمَرُ، ثُمَّ اللهُ أَعْلَمُ»^(٢).

ومنه: ما رُوِيَ عنه - كَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ - أنه قيل له: «ما توصي؟»
فقال: «مَا أَوْصَى رَسُولُ اللهِ حَتَّى أَوْصِيَ، وَلَكِنْ إِنْ أَرَادَ اللهُ بِالنَّاسِ
خَيْرًا جَمَعَهُمْ عَلَى خَيْرِهِمْ، كَمَا جَمَعَهُمْ بَعْدَ نَبِيِّهِمْ عَلَى خَيْرِهِمْ»^(٣).

ومنه: قوله عليه الصلاة والسلام: «لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا دُونَ
رَبِّي لَاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلًا، وَلَكِنْ هُوَ شَرِيكِي فِي دِينِي وَصَاحِبِي،
الَّذِي أَوْجَبْتُ لَهُ صُحْبَتِي فِي الْفَارِ، وَخَلِيفَتِي فِي أَمْتِي»^(٤).

= وعمره. انظر: كنز العمال للهندي بهامش مسند الإمام أحمد ٤/٤٤٠.

(١) أخرجه ابن الجوزي في الموضوعات، وقال: هذا حديث لا يصح، ولفظه في
الموضوعات: «ومن مثل أبي بكر؟ كذبني الناس وصدقني، وأمن بي، وزوجني
ابنته، وأنفق ماله، وجاهد معي في جيش العسرة...» ٣١٧/١.
وأخرجه أيضاً ابن عدي في الكامل ١/٣٣٥، دار الفكر، بيروت.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) لم أجده بهذا اللفظ، لكن أخرج البخاري قريباً من صدر هذا الحديث، وهو ما رواه
في كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، عن ابن
عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «لو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر،
ولكن أخِي وصاحِبِي» برقم: (٣٦٥٦) فتح الباري ١٧/٧ وله عدة روايات في
صحيح البخاري.

واعلم أنه يجب تعظيم جميع أصحاب رسول الله، والكف عن مطاعينهم، وحسن الظن بهم، وترك التعصب والبغض على بعضهم، وترك الإطراف في إظهار محبتهم، بحيث يؤدي إلى القذح في غيره، فإن الله تعالى مدحهم في مواضع (ج/١٨٤) كثيرة من القرآن، وقد أثنى رسول الله ﷺ عليهم، وهم بذلوا الجهد في نصرة رسول الله ﷺ بالجهاد وصرف الأموال، فكيف يجور المؤمن^(١) بالله ورسوله إن يفيض من هو موصوف بهذه الصفات (٢٠٤هـ/!!؟)

✽ قال:

وَالنَّقْلُ الْمُتَوَاتِرُ دَلٌّ^(٢) عَلَى الْأَحَدِ عَشَرَ، وَلِوُجُوبِ الْعِصْمَةِ وَانْتِفَائِهَا عَنْ غَيْرِهِمْ، وَوُجُودِ الْكَمَالَاتِ فِيهِمْ. وَمُحَارَبُوا عَلَيْهِ كَفَرَةً، وَمُخَالِفُوهُ فَسَقَةٌ.

إسنادنا إلى
الأئمة
عند
الشيخ

○ أقول:

لَمَّا ذَكَرَ أَنَّ الْإِمَامَ الْحَقَّ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلِيٍّ، أَرَادَ أَنْ يُبَيِّرَ إِلَى بَاقِي الْأَئِمَّةِ، وَهُمْ أَحَدُ عَشَرَ: الْحَسَنُ، ثُمَّ الْحُسَيْنُ، ثُمَّ زَيْنُ الْعَابِدِينَ^(٣)،

= وأخرجه مسلم أيضاً في صحيحه، بالفاظ مختلفة، في كتاب فضائل الصحابة رضوان الله عليهم، باب فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه ١٥٢/١٥.

(١) (ب): مؤمن.

(٢) (ج): دال.

(٣) هو علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، زين العابدين، من كبار التابعين، والعلماء الصالحين، توفي سنة: ٩٤هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء ٣٨٦/٤، وفيات الأعيان ٣/٢٦٦.

ثم محمد الباقر^(١)، ثم جعفر^(٢) (١/٩٦) الصادق^(٣)، ثم موسى الكاظم^(٤)،
ثم علي الرضا^(٥)، ثم محمد الجواد^(٦)، ثم علي الهادي^(٧)، ثم الحسن
الشكري^(٨)، ثم الإمام المنتظر^(٩) رضوان الله عليهم أجمعين.
واختج على إمامتهم^(٩) على هذا الترتيب بوجوه: (١٩٣/ب)

- (١) تقدمت ترجمته.
- (٢) هو الإمام جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين البطل الهاشمي،
أبو عبد الله، الملقب بالصادق، ولد سنة: ٨٠هـ، تابعي فقيه، تلمذ عليه أبو حنيفة
ومالك، توفي سنة: ١٤٨هـ. انظر: وفيات الأعيان ١/١٠٥، الأعلام ٢/١٢٦.
- (٣) هو الإمام موسى بن جعفر الصادق بن محمد الباقر، أبو الحسن، الملقب بالكاظم،
ولد سنة: ١٢٨هـ، تقي عابد، عالم جواد، توفي سنة: ١٨٣هـ.
انظر: وفيات الأعيان ٢/١٣١، الأعلام ٧/٣٢١.
- (٤) هو علي بن موسى بن جعفر الصادق، الملقب بالرضا، ولد سنة: ١٥٣هـ، من
سادات أهل البيت وفضلائهم، توفي سنة: ٢٠٣هـ. انظر: وفيات الأعيان ١/٣٢١،
الأعلام ٥/٢٦.
- (٥) هو محمد بن علي بن موسى الكاظم، أبو جعفر، الملقب بالجواد، ولد سنة ١٩٥هـ،
من الصالحين الكرماء، توفي سنة: ٢٢٠هـ. انظر: وفيات الأعيان ١/٤٥٠، الأعلام
٦/٢٧١.
- (٦) هو علي بن محمد الجواد بن علي بن موسى الكاظم، الملقب بالهادي، ولد سنة:
٢١٤هـ، من الصالحين الأتقياء، ومن سادات أهل البيت، توفي سنة: ٢٥٤هـ.
انظر: وفيات الأعيان ١/٣٢٢، الأعلام ٤/٣٢٣.
- (٧) هو الإمام الحسن بن علي الهادي بن محمد الجواد، أبو محمد، ولد سنة: ٢٣٢هـ، من
كبار أهل البيت، توفي سنة: ٢٦٠هـ. انظر: وفيات الأعيان ١/١٣٥، الأعلام ٢/٢٠٠.
- (٨) هو محمد بن الحسن الشكري بن علي الهادي، أبو القاسم، ولد سنة: ٢٥٦هـ، وهو
آخر الأئمة الإثني عشرية، تزعم الشيعة أنه اختفى بسر داب بامراء عام: ٢٧٥هـ. وهو
الذي تدعي الشيعة بأنه المهدي المنتظر. وفي المؤرخين من يرى أن الحسن بن علي
الشكري لم يكن له نسل. انظر: وفيات الأعيان ١/٤٥١، الأعلام ٦/٨٠.
- (٩) انظر في إمامتهم عند الإمامية: كشف المراد ص ٣٧٤، منهاج الكرامة في معرفة
الإمامة للعلي.

الأول: النقل المتواتر من الشيعة قرناً بعد قرن وخلفاً عن سلفي، فإنه ^(١) ذال على إمامة هؤلاء.

منه: ما روي أنه - عليه الصلاة والسلام - قال للحسين: «إني إمام ابن إمام، أخو إمام، أبو أئمة تسعة، تاسمهم قائمهم» ^(٢).

ومنه: ما روي مروق ^(٣): «بينا نحن عند عبد الله بن مسعود، إذ يقول لنا شاب: هل عهد إليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة عدو نبياء بني إسرائيل؟» ^(٤).

الثاني: أن الإمام يجب أن يكون معصوماً، وغير هؤلاء ليس

(١) ساقطة من (ج).

(٢) قال ابن تيمية: «هذا كذب على الشيعة، فإن هذا لا ينقله إلا طائفة من طوائف الشيعة، وسائر طوائف الشيعة تكذب هذا، والزيدية بأسرها تكذب هذا، وهم اعقل الشيعة وأعلمهم وخيارهم، والإسماعيلية كلهم يكذبون بهذا، وسائر فرق الشيعة تكذب بهذا، إلا الاثنى عشرية، وهم فرقة من نحو سبعين فرقة من طوائف الشيعة.

وبالجملة فالشيعة فرق متعددة جداً، وفرقهم الكبار أكثر من عشرين فرقة، كلهم تكذب هذا إلا فرقة واحدة، فأين تواتر الشيعة». منهاج السنة لابن تيمية ٢٤٧/٨.

(٣) هو مسروق بن الأجاجع بن مالك الهمداني الوادعي، أبو عائشة، تابعي، من أهل اليمن، قدم المدينة في أيام أبي بكر، وسكن الكوفة، وشهد حروب علي رضي الله عنه، توفي سنة ٦٣ هـ.

انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر ١٠٩/١٠، الأعلام ٢١٥/٧.

(٤) هكذا ورد هذا الدليل في جميع النسخ، ونصه كما في كشف المراد: «وروي عن مسروق، وقال: بينا نحن عند عبد الله بن مسعود إذ دخل علينا شاب، وقال: هل عهد إليكم نبيكم، كم تكون من بعده خليفة؟ قال: إنك لحديث السن، وإن هذا ما سألني أحد عنه، نعم عهد إلينا نبينا أن يكون بعده اثني عشر خليفة، عدد نبياء بني إسرائيل» ص ٣٧٥.

معصوماً إجماعاً، فَتَعَيَّتِ العصمةُ لهم، وإلا لَزِمَ خُلُوُ الزمانِ عن المعصوم، وذلك محالٌ^(١).

الثالث: أن كلَّ واحدٍ من^(٢) هؤلاء مُتَّصِفٌ بالكمالات النفسانية والبدنية، والخارجية، ومُكَمَّلٌ لغيره، وهذا دليلٌ على استحقاقه^(٣) الخلافة؛ لأنه أفضلٌ من أهل عصره، ولا يُجَوِّزُ العقلُ تقديمَ المفضل على الأفضل.

وفي هذه الوجوه نظراً، لا يتخفى على المتأمل.

ولمَّا قَرَعَ من^(٤) بيان الإمامة، أشار إلى أنَّ مُحارِبِي عَلِيٍّ كفرٌ، ومخالفيةٌ فسقةٌ.

أما الأول: فلقوله عليه الصلاة والسلام: «حَرْبُكَ حَرْبِي يَا عَلِيٌّ»^(٥) ولا شك أن محاربَ رسول الله كافرٌ.

وأما الثاني: فلأن حَقِّيَّةَ إمامته واضحةٌ، فمتابعته واجبةٌ، فمن خالفه^(٦) يكون مخالفاً لسبيل المؤمنين، «وَيَسَّجِعَ عَمَرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ قَوْلُهُ مَا قَوْلٌ وَتُصَلِّوْهُ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا»^(٧).

(١) (هـ): مخالف.

(٢) (هـ): أن كلا من.

(٣) في غير (ج): استحقاق.

(٤) ساقطة من (أ).

(٥) قال ابن تيمية: «وهذا الحديث ليس في شيء من كتب علماء الحديث المعروفة، ولا

روي بإسناد معروف... بل كيف إذا علم أنه كذب موضوع على النبي ﷺ بانفاق

أهل العلم بالحديث». منهاج السنة ٤/ ٤٩٥ - ٤٩٦.

وقال الدكتور محمد رشاد سالم في حاشية الكتاب: «لم أجد هذا الحديث الموضوع».

(٦) في غير (ج): خالف.

(٧) سورة النساء: ١١٥.

حكم مخالفين
على ابن أبي
طالب

وَالْحَقُّ أَنَّ مُحَارِبَ عَلِيٍّ يَكُونُ مَخْطِئًا ظَاهِرًا، فَيَكُونُ مِنَ الْفِتَنِ
الْبَاطِلَةِ إِنْ كَانَتْ مُحَارِبَتُهُ عَنْ شِبْهِةٍ، وَكَذَا مُحَارِبُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ
الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ.

وَأَمَّا مَخَالَفَتُهُ فَلَا تَخْلُو: إِمَّا أَنْ تَكُونَ عَنْ اجْتِهَادٍ أَوْ لَا، فَإِنْ كَانَ
الْأَوَّلُ فَالظَّاهِرُ أَنَّ خَطَأَهُ لَا يَنْتَهِي إِلَى التَّفْسِيقِ؛ لِأَنَّهُ مُجْتَهِدٌ، وَالْمُجْتَهِدُ
الْمُخْطِئُ^(١) فِي الْجَهْدِ لَا يَكُونُ فَاسِقًا.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي فَلَا شَكَّ فِي فَسَقِهِ، وَكَذَا مَخَالَفَةُ سَائِرِ الْخُلَفَاءِ
الرَّاشِدِينَ.

(١) ساقطة من (هـ).

قال:

المَقْصِدُ السَّادِسُ

المقصود
السادس في
الوعد والوعيد

فِي الْمَعَادِ، وَالْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ، وَمَا يَتَّصِلُ بِذَلِكَ
حُكْمُ الْمُتَالِيَيْنِ وَاحِدٌ، وَالسَّمْعُ دَلٌّ عَلَى إِمْكَانِ الْمُتَالِي^(١).
وَالْكَرَّةُ، وَوُجُوبُ الْخَلَاءِ، وَاخْتِلَافُ الْمُتَّفَقَاتِ مَمْنُوعَةٌ.

أقول:

لَمَّا قَرَعَ مِنَ الْمَقْصِدِ الْخَامِسِ، شَرَعَ فِي الْمَقْصِدِ السَّادِسِ فِي
الْمَعَادِ، وَمَا يَتَّبَعُهُ مِنَ الْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ.

إمكان خلق
عالم آخر

وَلَمَّا كَانَ هَذِهِ الْمَبَاحِثُ مُتَوَقِّفَةً عَلَى بَيَانِ جَوَازِ عَالَمٍ^(٢) آخَرَ مُتَالِيٍ
لِهَذَا الْعَالَمِ^(٣)، أَشَارَ إِلَى إِمْكَانِهِ.

(١) (أ): التماثل.

(٢) المراد بالعالم هنا: مجموع الأفلاك التسعة، والكرات الأربع بما فيها. توضيح المراد
ص ٧٦٧.

(٣) ما ذكره من توقف هذه المباحث على بيان جواز عالم آخر مماثل لهذا العالم، فيه
نظر ظاهر لوجهين:

الوجه الأول: أن إثبات المعاد لا يتوقف على إمكان خلق عالم آخر مثل هذا العالم
بعينه، من الأفلاك التسعة والكرات الأربع، بل يتوقف على إثبات مكان للحشر
والنشر والجنة والنار، وذلك لا يستدعي مثل هذا العالم من الأفلاك التسعة والكرات
الأربع، بحسب تصورهم له.

الوجه الثاني: أن الآيات والأخبار تدل على أن هذا العالم يفتن وينقلب يوم القيامة
عما هو عليه الآن، فيحدث عالم جديد، قال تعالى: ﴿يَوْمَ نَكْفِيهِكَ كَلْبًا آتِيَجَلِ
لِلْعَصَا كَمَا بُدِّلْنَا مِنْ قَبْلِهِ وَأَمَّْا عَلَيْنَا أَنَا كَمَا فَعَلْنَا﴾ (الأنبياء: ١٠٤) وعلى
هذا يسقط كثير من أدلتهم التي أوردها في هذا المقام.

واختَجَّ عليه بالعقل والسَّمْع^(١):

أما العقل: فلأنَّ العالمَ المُمَازِلَ لهذا العالمِ يَمَثُلُ هذا العالمَ،
وَحُكْمُ المِثْلَيْنِ مُمَكِّنِي الوجودِ واحدٌ، فإنَّ أَحَدَ^(٢) المِثْلَيْنِ من
الممكنات إذا كان ممكنًا وجوده (كان يَمَثُلُهُ أيضًا ممكنًا وجوده)^(٣)،
فَيَمَثُلُ هذا العالمَ ممكنًا وجوده.

واختَجَّ مَنْ رَعِمَ أن يَمَثُلَ هذا^(٤) العالمَ معتنعٌ بوجهين:

الأول: أن القَلَكَ بسيطٌ؛ لما بَيَّنَّ، فَسَكَلُهُ كُرِّيٌّ، فلو قُرِضَ عَالَمٌ
آخر لكان كُرَّتًا، فَيَعْرِضُ بين العالمين خَلَاءٌ، وهو محال.
أجاب عنه: بأننا لا نَسَلِّمُ أن العالمَ (٢٠٥/هـ) كُرَّةٌ.

= ثم إن مسألة الأفلاك بهذا المعنى، وتصور امتناع الخرق والالتزام فيها، مما لا يسلم
لهم، خاصة في عصرنا الحاضر، وإنما هو من تصورات وأوهام قدماء الحكماء.
انظر: كشف المراد بتحقيق الشيخ جعفر السبحاني ص ٢٤٣، توضيح المراد ص
٧٦٧.

(١) لم يذكر الشارح الدليل السمعى، واستدل الحلبي في كشف المراد بقوله تعالى:
﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ يَقْدِرُ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ يَشْفَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾
(يس: ٨١). واعترض على هذا الاستدلال: بأن ضمير «مثلهم» يرجع إلى المكثرين
للبعث لا إلى الساعات والأرض.

والأولى أن يستدل بما ذكره الحسيني في توضيح المراد ص ٧٦٨، وهو أن الدليل
السمعى هو إجماع أصحاب الديانات الأربع تبعاً لأنبيائهم - عليهم السلام - والآيات
الناطقة بالدار الآخرة واليوم الآخر والجنة والنار، والأخبار النظرية للآيات.

(٢) (ب): هذا.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٤) ساقطة من (أ) (ج).

ولَئِنْ سَلَّمْ أَنَّهُ كُزَّةٌ، وَلَكِنْ لَا نُسَلِّمُ وَجُوبَ الْخَلَاءِ عَلَى تَقْدِيرِ
عَالَمٍ آخَرَ؛ لَجَوَازُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ مِنَ الْعَالَمَيْنِ فِي نَحْنٍ^(١) جَزْمٍ مُحِيطٍ
بِهِمَا، كَمَا تَكُونُ التَّدَاوِيرُ فِي نَحْنِ الْأَفْلَاكِ، فَلَا يَلْزَمُ خِلَافٌ.

الثاني: لو وُجِدَ عَالَمٌ آخَرُ يُمَثِّلُ هَذَا الْعَالَمَ، لَكَانَ فِيهِ الْعَنَاصِرُ
الْأَرْبَعَةُ^(٢)، فَإِنْ لَمْ تَطْلُبْ أَمَكْنَةً عَنَاصِرُ هَذَا الْعَالَمِ، يَلْزَمُ اخْتِلَافُ
مُتَعَيِّنَاتِ الطَّبَاعِ فِي مُتَعَيِّنَاتِهَا، وَإِنْ طَلَبْتَ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ فِي الْأَمَكْنَةِ
الْآخَرِ بِالْقَسْرِ دَائِمًا^(٣).

اجاب: بَأَنَّا لَا نُسَلِّمُ^(١) أَنَّهُ يَلْزَمُ اخْتِلَافُ الْمُتَعَيِّنَاتِ بِالطَّبَاعِ فِي
مُتَعَيِّنَاتِهَا، عَلَى تَقْدِيرِ أَنْ لَا تَكُونَ طَالِبَةً لِهَذِهِ الْأَمَكْنَةِ؛ لَجَوَازِ أَنْ تَكُونَ
طَبَاعُهَا^(٥) مُخَالَفَةً لَطَّبَاعِ هَذِهِ الْعَنَاصِرِ، وَإِنْ كَانَتْ مِمَّا تَلْتَمِثُ لَهَا فِي
الْجَمْعَةِ.

* قَالَ:

وَالْإِمْتِكَانُ يُعْطِي جَوَازَ الْعَدَمِ، وَالسَّمْعُ دَلٌّ عَلَيْهِ، وَيَتَأَوَّلُ فِي
الْمُكَلَّفِ بِالتَّفَرُّقِ، كَمَا فِي قِصَّةِ^(٦) إِبْرَاهِيمَ.

(١) النَحْنُ: الْجَمْعُ، وَقَدْ يَرَادُ بِهِ الْجِسْمُ التَّعْلِيمِي أَيْضًا. دَسْتُرُ الْعُلَمَاءِ ١/ ٣٧٦.

(٢) وَهِيَ: النَّارُ وَالْهَوَاءُ وَالْمَاءُ وَالْأَرْضُ.

(٣) وَالْقَسْرُ الدَّائِمِيُّ مُحَالٌ. تَوْضِيحُ الْمُرَادِ ص ٧٧٠.

(٤) قَالَ ابْنُ جَمَاعَةَ فِي هَامِشٍ (د): «قَوْلُهُ: أَجَابَ بَأَنَّا لَا نُسَلِّمُ... آخَرُهُ. أَقُولُ: وَقَدْ نَظَرَ

فِي هَذَا الْجَوَابِ بَأَنَ الْمِمَّا تَلْتَمِثُ هِيَ الْإِتِّحَادُ فِي النَّوْعِ لَا الْجِنْسِ» ١ / ١٩١.

(٥) طَبَاعُهَا.

(٦) (ب): قَضِيَّةٌ، وَهِيَ سَاقِطَةٌ مِنْ (هـ).

○ أقول:

اختلفوا: في أن العالم هل يصحُّ عدمه أم لا^(١)؟

فَمَنَعَ القدماءُ (١٨٥/ج) من الفلاسفة صِحَّته، ودَّعَيْتِ الكَرَامَةُ
والجاحظُ^(٢) إلى أن العالم مُخَدَّتٌ ومُستَنعُ الفناء.

ودَّعَيْتِ الأشعريةُ^(٣) وأبو علي إلى جواز فناء العالم عقلاً، ونَقَبَ
أبو هاشم إلى أنه إنما يُعَرَّفُ بالسمع.

ثم إن الأشاعرة قالوا: إنه يَقْنَى من جهة أن الله تعالى لا يَخْلُقُ
الأعراض التي تحتاج الجواهر إلى وجودها.

أما القاضي أبو بكر: فقال في بعض المواضع: إن تلك الأعراض
هي الأكوأُنْ؛ وقال في بعضها: إن الفاعلَ الْمُخْتَارَ يُغْنِي بلا واسطة^(٤)؛
وقال في مَوْضِعٍ^(٥) آخر: إن الجَوْهَرَ يحتاج إلى نوعٍ من كل جنس من
أجناس الأعراض، فإذا^(٦) لم يُخْلَقْ أيُّ نوعٍ كان انْعَدَمَ الجوهرُ، وقال
إمامُ الحرمين بِمِثْلِ ذلك.

(١) انظر في هذه المسألة: المحصل ص ٣١٢، تلخيص المحصل ص ٢١٩، كشف
المراد ص ٣٧٧، شرح المقاصد ٩٨/٥.

(٢) هو عمرو بن بحر بن محبوب الكتاني الليثي، أبو عثمان الجاحظ، من كبار أئمة
الأدب والبيان، ورأس من رؤوس المعتزلة، وزعيم الفرقة الجاحظية، من فرق المعتزلة،
توفي سنة: ٢٥٥هـ. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٣٨٨/١، الأعلام ٧٤/٥.

(٣) (أ): الأشاعرة.

(٤) زاد في تلخيص المحصل: وبمثله قال محمود الخياط ص ٢٢٢.

(٥) (هـ): بعض.

(٦) (ج): وإذا.

وَدَقَّبَ بَعْضُهُمْ: إِلَى أَنَّهُ إِذَا^(١) لَمْ يَخْلُقِ الْبَقَاءَ - وَهُوَ عَرَضٌ - انْعَدَمَ
الْجَوْهَرُ^(٢).
وَدَقَّبَ أَبُو الْهَذِيلِ^(٣): إِلَى أَنَّهُ كَمَا أَنَّهُ قَالَ: «كُنْ» فَكَانَ، يَقُولُ:
«إِنِّي» فَيَفْنَى.

وَدَقَّبَ أَبُو عَلِيٍّ وَأَبُو هَاشِمٍ: إِلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَخْلُقُ الْفَنَاءَ، وَهُوَ
عَرَضٌ، فَفَنَى جَمِيعُ الْأَجْسَامِ، وَهُوَ لَا يَبْقَى.
وَقَالَ أَبُو عَلِيٍّ: إِنَّهُ يَخْلُقُ لِكُلِّ جَوْهَرٍ فَنَاءً، وَقَالَ الْبَاقُونَ: بَانَ فَنَاءً
وَاحِدًا يَكْفِي لِإِفْنَاءِ الْكُلِّ.
فَهَذِهِ هِيَ الْمَذَاهِبُ^(٤).

اِتِّحَاحُ الْمُصَنِّفِ عَلَى جَوَازِ الْعَدَمِ بِالْإِمْكَانِ، فَإِنَّهُ ثَبَّتَ^(٥) أَنَّ الْعَالَمَ
مُمْكِنُ الْوُجُودِ، فَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَجِبَ بِالذَّاتِ أَوْ يَتَنَبَّهَ بِهَا؛ لِامْتِنَاعِ
الْإِنْقِلَابِ، فَيَجُوزُ الْعَدَمُ (ب/١٩٤) عَلَيْهِ كَمَا جَازَ الْوُجُودُ لَهُ، وَإِلَى
هَذَا أَشَارَ بِقَوْلِهِ: «وَالْإِمْكَانُ يُعْطِي جَوَازَ الْعَدَمِ».

(١) ساقطة من (ج).

(٢) زاد الطوسي في تلخيص المحصل: وبه قال الكمي، ص ٢٢٢.

(٣) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، المعروف بابي الهذيل
العلاف، من أئمة المعتزلة، ومن كبار المتكلمين، توفي سنة: ٢٣٥هـ. انظر: وفيات
الأعيان ٤٨٠/١، الأعلام ١٣١/٧.

(٤) وهذه المذاهب نقلها الشارح من تلخيص المحصل بتصريف بسيط ص ٢٢٢.

(٥) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: فإنه قد ثبت... آخره. أقول: هذا دليل على
المطلوب، وهو على صورة قياس من الضرب الثاني من الشكل الأول، وصورته
هكذا: العالم ممكن، وكل ممكن ليس بواجب، ينتج: العالم ليس بواجب. فاعلمه»
ب/١٩١.

والدلائل السمعية دَلَّتْ عَلَى وقوع العدم، ومِثْلُ قوله تعالى: ﴿مَرَّ
الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾^(١) فَإِنَّ الْآخِرَ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَكُونُ مُنْصَوِّراً إِلَّا بِأَنْ
يَتَّفِقَ بَعْدَ فَنَاءِ الْمَمَكِّنَاتِ، وَمِثْلُ قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا
وَجْهَهُ﴾^(٢).

العدم والعدم

قوله: «وَيَأْوِلُ فِي الْمُكَلَّفِ بِالْتَفَرُّقِ» إشارَةٌ إِلَى جَوَابِ دَخَلِ

مُقَدَّر.

تقريره^(٣): أَنَّ الْقَوْلَ بِوُقُوعِ الْعَدَمِ يَنَافِي الْقَوْلَ بِالْمَعَادِ؛ لِأَنَّ إِعَادَةَ
الْمَعْدُومِ مُسْتَعِدَّةٌ^(٤)، فَإِذَا وَقَعَ الْعَدَمُ امْتَنَعَ الْإِعَادَةُ، فَلَمْ يَتَحَقَّقِ الْمَعَادُ.

تقريرُ الجواب: أَنَّ يُقَالُ^(٥): إِنَّهُ لَا إِشْكَالَ فِي غَيْرِ الْمُكَلَّفِينَ، فَإِنَّهُ
يَجُوزُ أَنْ يُعَدَّمَ بِالْكُلِّيَّةِ وَلَا يُعَادُ، وَأَمَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُكَلَّفِينَ، فَإِنَّهُ يُأْوَلُ
الْعَدَمُ بِتَفْرِيقِ الْأَجْزَاءِ؛ لِأَنَّهُ بَعْدَ تَفْرِيقِ أَجْزَائِهِمْ يَصْدُقُ عَلَيْهِمْ أَنَّهُمْ
هَالِكُونَ، وَيَأْوِلُ الْمَعَادُ بِجَمْعِ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ وَتَأْلِيفِهَا بَعْدَ التَّفَرُّقِ.

كيفية الأجسام

وَالَّذِي يُصَحِّحُ هَذَا التَّأْوِيلَ: قِصَّةُ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَإِنَّهُ لَمَّا
طَلَبَ إِرَاءَةَ إِحْيَاءِ الْمَوْتَى، حَيْثُ قَالَ: ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾^(٦)
قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي جَوَابِهِ^(٧): ﴿فَخَذَ آرِيضَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصَرَمَهَا إِلَيْكَ نُذً

(١) سورة الحديد: ٣.

(٢) سورة القصص: ٨٨.

(٣) كذا في (ب) وفي الباقي: تقديره.

(٤) (ب): مستنع.

(٥) جملة: «أَن يُقَالُ» ساقطة من (ج).

(٦) سورة البقرة: ٢٦٠.

(٧) جملة: «فِي جَوَابِهِ» ساقطة من (ب) (هـ).

أَنبَدَ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُمْ جُزْءًا ثُمَّ أَدْعَاهُمْ يَأْتِينِكَ سَقِيًّا^(١) فإنه يَظْهَرُ منه أنه أراد بإحياء الموتى تأليف الأجزاء المُتَفَرِّقَةِ بالموت.

• قال:

وَأَثْبَاتُ (٢٠٦/هـ) الْفَنَاءِ غَيْرُ مَعْقُولٍ؛ لِأَنَّهُ إِنْ قَامَ بِذَاتِهِ لَمْ يَكُنْ ضِدًّا، وَكَذَا إِنْ قَامَ بِالْجَوْهَرِ، وَلِإِنْفَاءِ الْأَوَّلِيَّةِ، وَلَا سِتْرًا مِ انْقِلَابِ الْحَقَائِقِ، وَالتَّسْلُلِ.

○ أقول:

بطلان إثبات
الفناء

لَمَّا بَيَّنَّ كَيْفَةَ الْإِنْعَادِ^(٢)، أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى بَطْلَانِ إِثْبَاتِ الْفَنَاءِ^(٣).

فَقَالَ: الْفَنَاءُ غَيْرُ مَعْقُولٍ؛ لِأَنَّهُ إِنْ قَامَ بِذَاتِهِ كَانَ جَوْهَرًا، فَلَا يَكُونُ ضِدًّا لِلْجَوْهَرِ^(١)، وَإِنْ كَانَ قَائِمًا بِغَيْرِهِ، فَلَا بَدَّ وَأَنْ يَكُونَ قَائِمًا بِجَوْهَرٍ

(١) سورة البقرة: ٢٦٠.

(٢) وهو تفريق الأجزاء في المكلفين، والإعدام المطلق في غيرهم.

(٣) والمثبت للفناء هم جمهور المعتزلة؛ وذلك لأن الإعدام عندهم هو الخروج عن الوجود، بأن يخلق الله - تعالى - للجواهر ضدًا هو الفناء.

ثم إنهم اختلفوا في الفناء على ثلاثة أقوال:

الأول: أن الفناء ليس بمتحيز، ولا قائم بالمتحيز، إلا أنه يكون حاصلًا في جهة معينة، فإذا أحدثه الله - تعالى - فيها عدمت الجواهر بأسرها. وبه قال ابن الأشعث.

الثاني: أن الله يحدث في كل جوهر فناء، ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني، فيجعله قائمًا بالمحل. وبه قال ابن شبيب.

الثالث: أن الفناء يحدث لا في محل، فيفني الجواهر كلها حال حدوثه، وبه قال أبو علي وأبو هاشم ومن تابعهما.

انظر: كشف المراد ص ٣٧٩.

(١) (هـ): للجوهر.

ابتداءً أو بواسطة^(١)، فلا يكون ضِدًّا للجوهر^(٢) أيضاً، فلا يكون منافيًّا للجوهر.

ولأنَّ الفناء لو كان منافيًّا للجوهر، لم يكن إعدادُهُ للجوهر أوليًّا من إعدام الجوهر له^(٣)؛ لأنَّ مَنَعَ المُنافي الموجود ودخول المُنافي الطاريء في الوجود^(٤)، أولى من رَفَع الطاريء له.

ولأنَّ الفناء لو كان موجوداً يَلْزَمُ الانقلابُ أو التسلسُّلُ، والتالي ظاهرُ الفساد.

بيانُ المُلازمة: أن الفناء: إما أن يكونَ واجباً لذاته، وحينئذٍ يلزم الانقلابُ؛ لأنه كان معدوماً، وإلا لم تكن الجواهر موجودة أصلاً، ثم صار موجوداً، وكلُّ ما هذا شأنُهُ كان ممكناً؛ وإما أن يكون ممكناً لذاته، فحينئذٍ يصحُّ عَدَمُهُ، وعَدَمُهُ لا يكون لذاته، وإلا يَلْزَمُ^(٥) الانقلابُ، بل بسبب وجودِ ضِدِّه، وحينئذٍ يَلْزَمُ التسلسُّلُ.

❖ قال:

وَإِثْبَاتُ بَقَاءِ لَا فِي مَحَلٍّ يَسْتَلْزِمُ التَّرْجِيحَ بِلَا مُرْجِعٍ، وَاجْتِمَاعِ النَّفِيسَيْنِ. وَإِثْبَاتُهُ فِي مَحَلٍّ يَسْتَلْزِمُ تَوَقُّفَ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ: إِمَّا ابْتِدَاءً أَوْ بِوَاسِطَةٍ.

(١) (ب): وبواسطة.

(٢) (ب): للجواهر.

(٣) ساقطة من (ب) (هـ).

(٤) (ب): للوجود، و«في» ساقطة.

(٥) (ج): لزَمَ.

○ أقول:

ذَهَبَ طائفة^(١) إلى أن الجوهرَ باقٍ ببقاء قائم بذاته^(٢)، فإذا^(٣)

انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهرُ.

فقال المصنف: إثبات بقاء لا في محلٍّ يَنْتَلِزِمُ الترجيحُ بلا مُرجِّحٍ واجتماعُ النقيضين؛ وذلك لأن البقاء لا يخلو: إما أن يكون جوهرًا أو عَرَضًا، فإن كان الأولُ يلزم الترجيحُ بلا مُرجِّحٍ؛ لأنه لا يمكن أن يكونَ كُلٌّ من الجوهرين - أعني: الجوهرَ الذي هو باقٍ بالبقاء، والجوهرَ الذي هو البقاء - شَرْطًا^(٤) للآخر؛ لاستحالة الدَّور، فيكون أحدهما شَرْطًا للآخر، فيلْزَمُ الترجيحُ بلا مُرجِّحٍ؛ لأنه لم يكن جَعْلُ أحدهما شَرْطًا (ج/١٨٦) للآخر أولى من العكس.

وإن كان الثاني يَلْزَمُ اجتماعُ النقيضين؛ لأنه باعتبار أن يكونَ قائمًا بذاته لا يكون في محلٍّ، وباعتبار كونه عَرَضًا يكون في محلٍّ، فيلْزَمُ اجتماعُ النقيضين^(٥).

وَذَهَبَ^(٦) جماعةٌ من الأشاعرة^(٧) إلى أن الجَوْهَرَ باقٍ ببقاء قائمٍ

(١) منهم ابن شيب الممثلة، كما في كشف المراد بتحقيق السجاني ص ٢٥٤.

(٢) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: قائم بذاته. أقول: والحاصل في المسألة ثلاثة مذاهب: أحدها: أنه باق ببقاء قائم بذاته، والثاني: أنه باق ببقاء قائم به، والثالث: انعدام كل واحد منهما، وهو اختيار المصنف، قلت: وهذا مذنب يحتاج إلى أن يحرر ويحقق» ب/١٩٢.

(٣) (أ): وإذا.

(٤) (ب) (هـ): لا يكون شرطًا.

(٥) ساقطة من (هـ).

(٦) (أ): ذهب.

(٧) انظر: شرح التجريد للقوشجي ٣/٣٣٩.

به، فإذا أراد الله تعالى إعدام الجوهر لم يُوجد البقاء، فانتفى الجوهر.
 فَأَبْطَلَ الْمُصَنِّفُ ذَلِكَ الْمَذْهَبَ: بِأَن حُصُولَ الْبَقَاءِ فِي الْمَحَلِّ
 يَسْتَلْزِمُ تَوَقُّفَ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ: إِمَّا ابْتِدَاءً أَوْ بِوَاسِطَةٍ؛ وَذَلِكَ لِأَن
 حُصُولَ الْبَقَاءِ فِي الْمَحَلِّ، يَتَوَقَّفُ عَلَى حُصُولِ الْمَحَلِّ فِي الزَّمَانِ
 الثَّانِي، فَحُصُولُهُ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي إِنْ كَانَ هُوَ ^(١): نَفْسُ الْبَقَاءِ يَلْزَمُ تَوَقُّفُ
 الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ ابْتِدَاءً؛ وَمَعْلُولَ الْبَقَاءِ ^(٢)، وَحِينَئِذٍ يَلْزَمُ تَوَقُّفُ الشَّيْءِ
 عَلَى نَفْسِهِ بِوَاسِطَةٍ.

* قَالَ:

وَوُجُوبُ إِفْقَاءِ الْوَعْدِ وَالْحِكْمَةِ يَقْتَضِي وَجُوبَ الْبُعْثِ.
 وَالضَّرُورَةُ قَاضِيَةٌ بِثُبُوتِ الْجِسْمَانِيِّ مِنْ دِينِ مُحَمَّدٍ، مَعَ امْتِنَانِهِ. وَلَا
 تَحِبُّ إِعَادَةُ قَوَاضِلِ الْمُكَلَّفِ.

وجوب قضاء
الجبائي

○ أَقُولُ:

اختلفوا في المعاد ^(٣): فَأُطَبِّقُ الْمِلِّيُّونَ عَلَى الْجِسْمَانِيِّ.

(١) ساقطة من (ب) (هـ).

(٢) (ب): للبقاء. والمناسب أن يقال: أو معلول البقاء.

(٣) الأقوال في المعاد أربعة:

الأول: أن المعاد جسماني فقط، وهو قول جمهور المتكلمين، وذلك بناء على أن
 الروح عندهم جسم لطيف، وأن الإنسان إنما هو عبارة عن هذا الهيكل المحسوس
 فقط.

الثاني: أن المعاد روحاني فقط، وذلك بمعنى بقاء النفس الناطقة مبهجة بعقلها
 وهياتها الفاضلة الحسنة، أو معذبة كامدة بجهلها وهياتها الرذيلة السيئة. وهذا قول
 الحكماء الأوائل.

وَذَهَبَ طائِفَةٌ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ إِلَى أَنَّ الْمَعَادَ النَّفْسَانِي يُتِمُّكَ إِثْبَاتُهُ
بِالْبُرْهَانِ الْعَقْلِيَّةِ ، وَأَمَّا الْمَعَادُ الْجِسْمَانِي فَلَا (١/٩٧) مَجَالٌ لِلْبُرْهَانِ
عَلَى إِثْبَاتِهِ وَفِيهِ ، لَكِنْ يَجِبُ أَنْ يُعْتَقَدَ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي ذَكَرَهُ الْأَنْبِيَاءُ ؛
لَأَن تَصْدِيقَ الْأَنْبِيَاءِ وَاجِبٌ عَقْلًا ؛ لِأَنَّهُمْ صَادِقُونَ (٢٠٧/هـ) .
وَذَهَبَ طَائِفَةٌ إِلَى الْمَعَادِ الْجِسْمَانِي دُونَ النَّفْسَانِي (١) .
وَذَهَبَتْ (٢) طَائِفَةٌ إِلَى نَفْيِهِمَا (٣) .

وَاخْتِجَّ الْمُصَنِّفُ عَلَى وَجُوبِ الْمَعَادِ بُوْجْهِينِ :

الآلة وجوب
المعاد

الأول: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَعَدَّ الْمُكَلَّفِينَ (٤) بِالثَّوَابِ عَلَى الطَّاعَةِ ،

= الثالث: إنكار المعاد الروحاني والجسماني ، وهو قول الفلاسفة الطبيعيين والدهرية
وأصحاب التناسخ .

الرابع: أَنَّ الْمَعَادَ رُوحَانِي وَجِسْمَانِي ، وَذَلِكَ بِنَاءً عَلَى الْقَوْلِ بِتَجَرُّدِ النَّفْسِ ، وَأَنَّ
الْإِنْسَانَ إِنَّمَا هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ مَجْمُوعِ الْبَدَنِ وَالرُّوحِ . وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الصُّوفِيَّةِ وَالشَّيْخَةِ
وَالْكِرَامِيَّةِ ، وَاخْتَارَهُ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ الْغَزَالِيُّ وَالْحَلِيمِيُّ وَالرَّاغِبِيُّ وَالْفَاخِرِيُّ وَغَيْرُهُمْ ،
وَهُوَ اخْتِيَارُ الْمُصَنِّفِ وَالشَّارِحِ .

انظر فيما سبق: المحصل ص ٥٣٧ ، الصحائف الإلهية ص ٤٣٨ ، الرسالة النعمانية
للهندي ص ١٥٢ ، شرح المقاصد ٨٨/٥ ، توضيح المراد ص ٧٨٤ .

(١) هكذا في جميع النسخ إلا نسخة (د) فإن العبارة ساقطة منها . ولعل الأولى أن تكون
العبارة هكذا: «وذهب طائفة إلى المعاد النفساني دون الجسماني» ؛ لأنه قد تقدم ذكر
قول من قال بالمعاد الجسماني فقط ، فلا فائدة في التكرار .

(٢) ساقطة من (هـ) .

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «أقول: المتصور في المعاد من المذاهب الممكنة
العقلية خمسة: أن يقال به روحاني وجسماني ، وأن يقال به لا روحاني ولا
جسماني ، وأن يقال بروحانيته فقط ، وأن يقال بجسمانيته فقط ، وأن يقال فيه بالوقف»
١٩٣ / ١ .

(٤) (ج): المكلف .

وَتَوَعَّدَ بِالْعِقَابِ عَلَى الْمَعْصِيَةِ بَعْدَ الْمَوْتِ، وَلَا يُتَصَوَّرُ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ بَعْدَ الْمَوْتِ إِلَّا بَعْدَ الْعَوْدِ، فَيَجِبُ الْعَوْدُ إِيفَاءً لِلْوَعْدِ وَالْوَعْدِ.

الثاني: أن الله تعالى كَلَّفَ بِالْأَوَامِرِ وَالنَّوَاحِي، فَيَجِبُ أَنْ يَصِلَ الثَّوَابُ بِالطَّاعَةِ وَالْعِقَابُ عَلَى الْمَعْصِيَةِ، فَيَجِبُ الْبُعْثُ بِمَقْتَضَى الْحِكْمَةِ، وَإِلَّا لَكَانَ ظَالِمًا، تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا.

وفيها نَظَرٌ؛ إذ هما مَبْنِيَانِ عَلَى قَاعِدَةِ التَّحْسِينِ وَالتَّقْبِيحِ الْعَقْلِيِّينَ، وَأَنَّ الْعَذْلَ وَاجِبٌ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَقَدْ عَرَفْتَ مَا فِيهِ. (١٩٥/ب).

وَالْحَقُّ: أَنَّ الْمَعَادَ الْجِسْمَانِيَّ وَالرُّوحَانِيَّ كِلَاهُمَا وَاقِعٌ.

أما الرُّوحَانِيُّ: فَلَمَّا بَيَّنَّ أَنَّ النَّفْسَ النَّاطِقَةَ مُجَرَّدَةٌ عَنِ الْمَوَادِّ، وَأَنَّهَا تَبْقَى بَعْدَ الْخَرَابِ، وَلَهَا سَعَادَةٌ وَشَقَاوَةٌ، وَقَدْ جَاءَ فِي الْقُرْآنِ، مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَلَا تَقْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾^(١) وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَحْزَنَ الَّذِينَ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَدُّونَ﴾^(٢) وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾^(٣) أَرْجُوهُ إِنَّ رَبَّكَ رَاحِيَةٌ مَّهِينَةٌ^(٤).

وأما الْمَعَادَ الْجِسْمَانِيَّ: فَلَا يَسْتَعِدُّ الْعَقْلُ بِإِثْبَاتِهِ، لَكِنْ^(٥) قَدْ وَرَدَ فِي الْقُرْآنِ آيَاتٌ كَثِيرَةٌ، دَالَّةٌ عَلَى إِثْبَاتِهِ، بَحِثْ لَا يَقْبَلُ التَّأْوِيلَ.

(١) سورة السجدة: ١٧.

(٢) سورة آل عمران: ١٦٩ - ١٧٠.

(٣) سورة الفجر: ٢٧ - ٢٨.

(٤) (ج): ولكن.

منها: قوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْوَيْطَانَ وَهِيَ رَيْبَةُ﴾ ﴿١﴾ قُلْ يُحْيِيهَا
الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ ﴿٢﴾ ﴿فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَلِيقُونَ﴾ ﴿٣﴾
﴿فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ يُحْيِيهَا﴾ قُلْ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ ﴿٤﴾ ﴿أَلَيْسَ الْإِنْسَانُ
أَلَّا يَجْمَعَ عِظَامَهُ﴾ ﴿٥﴾ بَلَى قَدِيرُونَ عَلَيَّ أَنْ تُنَوِّى بَنَانَهُ﴾ ﴿٦﴾ ﴿أَوَدَا كُنَّا عِظَامَنَا
تَحْرِتَ﴾ ﴿٧﴾ ﴿وَقَالُوا لَجُلُودُهُمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا﴾ ﴿٨﴾ ﴿كَلَّا نَتَّبِعُ جُلُودَهُمْ
بَدَلَتْهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ ﴿٩﴾ ﴿يَوْمَ تَنْفَقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا﴾ ذَلِكَ حَشْرٌ
عَلَيْنَا يَبِيرُ﴾ ﴿١٠﴾ ﴿وَأَنظُرْ إِلَى الْوَيْطَانِ كَيْفَ تُنْفِزُهَا ثُمَّ تَكْمُومُهَا
لَحْمًا﴾ ﴿١١﴾ ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ﴾ ﴿١٢﴾ إِلَى ﴿١٣﴾ غير ذلك مما
لا يمكن أن يُحصى.

فَالضَّرُورَةُ تَقْتَضِي بِأَنَّ الْمَعَادَ الْجِسْمَانِيَّ مِنْ دِينَ مُحَمَّدٍ ﷺ .
وإمكانُ الْعَوْدِ ثَابِتٌ ؛ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْعَوْدِ جَمْعُ الْأَجْزَاءِ الْمُتَفَرِّقَةِ ،

- (١) سورة يس: ٧٨ - ٧٩.
- (٢) سورة يس: ٥١.
- (٣) سورة الإسراء: ٥١.
- (٤) سورة القيامة: ٣.
- (٥) سورة النازعات: ١١.
- (٦) سورة فصلت: ٢١.
- (٧) سورة النساء: ٥٦.
- (٨) سورة ق: ٤٤.
- (٩) سورة البقرة: ٢٥٩.
- (١٠) سورة العاديات: ٩.
- (١١) (ب) (هـ) والين.

وهو ممكن بالضرورة، وإليه أشار بقوله «قُلْ يُتَّبِعُهَا أَلَدَيْتَ أَنْشَاءَ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ كُلَّ خَلْقٍ عَلِيمٌ»^(١).

قوله: «ولا تَجِبْ إعادةُ فواضِلِ الْمُكَلَّفِ» إشارةٌ إلى جوابِ شبهةٍ.

تقريرُ الشبهة: أن المَعَادَ الجِسمانيَّ غيرُ ممكن؛ لأنه لو أَكَلَ إنسانٌ إنساناً، حتى صارَ جُزْءُ بَدَنِ المَأْكُولِ جُزْءَ بَدَنِ الأَكَلِ، فليس بَأَن يُعَادَ جُزْءُ بَدَنِ أحدهما أَوَّلَى من أن يُعَادَ جُزْءُ بَدَنِ الآخر، وجَعَلُهُ جُزْءاً لبدنهما^(٢) محالٌ، فينبغي أن لا يُعَادَ واحدٌ منهما.

تقريرُ الجواب: أن الجُزْءَ الأَصْلِيَّ لأحدهما فَضُلُ الآخر، فَرَدُّهُ إليه أَوَّلَى.

* قال:

وَعَدَمُ انْخِرَاقِ الْأَفْلاكِ، وَحُصُولُ الْجَنَّةِ فَوْقَهَا، وَدَوَامُ الْحَيَاةِ مَعَ الْاِخْتِرَاقِ، وَتَوَلُّدُ الْبَدَنِ مِنْ غَيْرِ التَّوَالِدِ، وَتَنَاهِي الْقَوَى الْجِسْمَانِيَّةِ - اسْتِبْعَادَاتٌ.

○ أقول:

احتَجَّ القائلُ بامتناعِ القَوَدِ بوجوه^(٣):

الأولُ: أنه لو تَبَتَّ المَعَادُ الجِسمانيُّ؛ فإما أن (ج/١٨٧) يكونَ

(١) سورة يس: ٧٩.

(٢) (هـ): وجعله جزء بدنهما. وفي (د): لبدنهما.

(٣) انظر: المحصل ص ٥٥٧، كشف المراد بتحقيق البحاني ص ٢٦٠.

وَصُولُ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ^(١) فِي الْأَفْلَاكِ أَوْ فِي الْعُنَاصِرِ، وَالثَّانِي هُوَ التَّنَاسُخُ^(٢)، وَالْأَوَّلُ يُوجِبُ انْخِرَاقَ الْأَفْلَاكِ^(٣).

وَيَلْزَمُ^(٤) أَيْضاً: حَصُولُ الْجَنَّةِ فَوْقَ الْأَفْلَاكِ؛ لِأَنَ وَصُولَ الثَّوَابِ إِلَى الْمُكَلَّفِ فِي الْجَنَّةِ، وَالْجَنَّةُ فِي السَّمَاءِ عَلَى تَقْدِيرِ ثُبُوتِهَا، فَيَلْزَمُ عَدَمُ كُرْبَةِ الْأَفْلَاكِ^(٥).

وَأَيْضاً: يَلْزَمُ دَوَامُ الْإِحْتِرَاقِ^(٦) مَعَ دَوَامِ الْحَيَاةِ^(٧)، وَهُوَ مَمْتَنَعٌ^(٨).

(١) عبارة الرازي في المحصل: «وثانيها: أن الجنة والنار: إما أن تكونا في هذا العالم أو في عالم آخر، أما في هذا العالم: فلما أن تكون في عالم الأفلاك أو في عالم العناصر... ص ٥٥٧»

وعبارة القوشجي في شرح التجريد: «لو ثبت المعاد الجسماني: فلما أن يكون عود الروح إلى البدن في عالم العناصر، وهو التناسخ، أو في عالم الأفلاك، وهو يوجب انخِرَاقَ الأفلاك، وهو محال» ٣٤٠/٣.

(٢) وهو محال؛ وذلك لأن وصول الثواب والعقاب لو كان في عالم العناصر، لكانت النفوس متعلقة بأبدان موجودة في العناصر بعد أن فارقتها، وذلك عين التناسخ.

انظر: المفصل في شرح المحصل للكاتبي ل: ٢٦٨.

(٣) وهو محال؛ وذلك لأن الأجرام الفلكية لا تقبل الخرق والالتمام، ولا يخالطها شيء من الفاسدات. وهذا بحسب اعتقاد القائل بامتناع العود، وهم قدماء الفلاسفة. انظر: المحصل ص ٥٥٧.

(٤) أي: يلزم من ثبوت المعاد الجسماني.

(٥) وذلك لأن الفلك بسيط، فيكون شكله كرية، فشكله الكرة، فلو فرض عالم آخر كان كرية، فلو فرض كرة أخرى حصل بينهما خلل، وهو محال.

انظر: مطالع الأنظار ص ٢١٩.

(٦) (ب): الإحراق.

(٧) وهو حال أهل النار في النار.

(٨) بيان امتناعه: هو أن الإنسان إذا احترق بالنار فسد مزاجه وتفرقت أجزأه، فلم تبق علاقة للنفس بالبدن، حتى يتألم حياً، وهو متناقض لما تقولون به من أن العاصي في جهنم يبقى حياً ويتألم. انظر: توضيح المراد للحسيني ص ٨٧.

وأيضاً: يَلْزَمُ تَوَلُّدُ التَّيَدِنِ من غير التوالد^(١)، وهو ممتنع.

وأيضاً: يَلْزَمُ (هـ/٢٠٨) أن يكون القوي الجِسمانية^(٢) غير متناهية التحريك؛ لأن وصول الثواب دائماً، ووصول العقاب بالنسبة إلى البعض دائماً، يُوجب التحريكات الغير المتناهية.

أجاب المصنف عن هذه الوجوه: أنها^(٣) استبعادات، ولا امتناع في شيء مما ذُكِرَ^(٤).

فإن الأفلاك حادثة، كما^(٥) ذُكِرَ^(٦)، فيكون عدمها جائزاً، وإذا كان عدمها جائزاً^(٧) كان انخراقها أيضاً جائزاً.

وحصول الجنة فوق الأفلاك جائز، وكُرِّثَها ممنوعة، وعلى تقدير كُرِّثَها لا يَسْتَلْزِمُ حصولُ الجنة قَوْفَها عَدَمَ كُرِّثَها.

ودوامُ الحياة مع دوام الاحتراق^(٨) ممكن؛ لأن الله تعالى قادرٌ على كل مقدور.

والتَّوَلَّدُ ممكنٌ، كما في حَقِّ آدم.

والقُوَّةُ الجِسمانية قد لا يَتَنَاهَى انفعالاتُها، وكذا فِعْلُها بواسطة^(٩).

(١) وذلك في وقت الإعادة.

(٢) (ج): القوة الجِسمانية.

(٣) (ج): بأنها.

(٤) (هـ): ذكرنا.

(٥) (ج): (هـ): لما.

(٦) (أ): ذكرنا.

(٧) ساقطة من (هـ).

(٨) (ب): الإحراق.

(٩) عبارة العلوي في كشف المراد: والقوى الجِسمانية قد لا يتناهى أثرها إذا كانت واسطة في التأثير. ص ٢٦١ بتحقيق السجاني.

قال:

بحث الثواب
والعقاب

وَيُسْتَحَقُّ الثَّوَابُ وَالْمَنْحُ بِفِعْلِ الْوَاجِبِ وَالْمَنْدُوبِ، وَفِعْلُ ضِدٍّ الْقَبِيحِ، وَالْإِخْلَالُ بِهِ، يَسْتَرْطِ فِعْلُ الْوَاجِبِ لَوْجُوبِهِ أَوْ لَوْجُوبُهُ وَجُوبُهُ، وَالْمَنْدُوبُ كَذَلِكَ، وَالضَّدُّ؛ لِأَنَّهُ تَرَكُ الْقَبِيحِ، وَالْإِخْلَالُ؛ لِأَنَّهُ إِخْلَالٌ بِهِ؛ لِأَنَّ الْمَشَقَّةَ مِنْ غَيْرِ عَوَظٍ ظَلَمَ. وَلَوْ أَنْكَرَ الْإِيتَاءَ بِهِ كَانَ عِبَاءً. وَكَذَا يُسْتَحَقُّ الْعِقَابُ وَالذَّمُّ بِفِعْلِ الْقَبِيحِ وَالْإِخْلَالِ بِالْوَاجِبِ؛ لِاسْتِحَالِهِ عَلَى اللَّطْفِ، وَالسَّمْعِ.

○ أقول:

لَمَّا بَيَّنَّ الْمَعَادَ الْجِسْمَانِيَّ^(١)، أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ^(٢).

والثَّوَابُ: هُوَ النَّعْمُ الْمُسْتَحَقُّ الْمُقَارِنُ لِلتَّعْظِيمِ. وَالْمَنْحُ: قَوْلُ يُنِيءُ يعرف الثَّوَابَ عن ارتفاع حال الغير، مع الْقَصْدِ إِلَى الرَّفْعِ^(٣).

وَالْمُكَلَّفُ يَسْتَحِقُّ الثَّوَابَ وَالْمَنْحَ: بِفِعْلِ الْوَاجِبِ، وَبِفِعْلِ الْمَنْدُوبِ، وَبِفِعْلِ ضِدِّ الْقَبِيحِ^(٤)، وَبِالْإِخْلَالِ بِفِعْلِ الْقَبِيحِ.

(١) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: لما بين... آخره. أقول: لما ذكر حكم البعث، وفرغ عنه، أخذ الآن يتكلم على الأسباب الموجبة لذلك، فلما فرغ من الحكم المسيبي شرع الآن في الحكم السبي، والله - تعالى - أعلم» ١٩٤/١.

(٢) انظر في الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ: شرح الأصول الخمسة ص ٦١١، الأربعين للرازي ٢٠٦/٢، مطالع الأنظار ص ٢٢٠، شرح المقاصد ١٢٥/٥.

(٣) زاد في كشف المراد: منه ص ٣٨٤.

(٤) وهو الترك له. كشف المراد ص ٣٨٤.

وَيُشْتَرَطُ فِي اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ وَالْمَدْحِ إِبْقَاعُ الْوَاجِبِ لَوْجُوبِهِ ^(١) أَوْ لَوْجِهِ وَجُوبِهِ ^(٢)، وَإِبْقَاعُ الْمُنْدُوبِ لِنَدْبِهِ أَوْ لَوَجْهِ نَدْبِهِ، وَإِبْقَاعُ فِعْلٍ ضِدِّ الْقَبِيحِ لَكُونِهِ تَرَكَّ الْقَبِيحِ، وَالْإِخْلَالُ بِالْقَبِيحِ؛ لِأَنَّهُ إِخْلَالٌ بِالْقَبِيحِ. لِأَنَّهُ لَوْ فَعَلَ ^(٣) الْوَاجِبَ وَالْمُنْدُوبَ لَا لِمَا ذُكِرَ، بَلْ لِأَجْلِ أَفْرِ آخِرٍ لَمْ يَسْتَحِقْ ثَوَاباً وَلَا مَدْحاً، وَكَذَا لَوْ فَعَلَ ضِدَّ الْقَبِيحِ أَوْ أَخْلَ الْقَبِيحِ لَا لِمَا ذُكِرَ، بَلْ لِعَرَضٍ آخَرَ مِنْ لَذَّةٍ أَوْ غَيْرِهَا، لَمْ يَسْتَحِقْ ثَوَاباً وَلَا مَدْحاً.

وَإِنَّمَا يُسْتَحَقُّ الثَّوَابُ وَالْمَدْحُ بِمَا ذُكِرَ؛ لِأَنَّ الْإِتْيَانَ بِمَا ذُكِرَ مَشَقَّةٌ، فَالتَّزَامُ الْمَشَقَّةِ عَنِ الْقَادِرِ الْحَكِيمِ مِنْ غَيْرِ غَرَضٍ، أَوْ: لِعَرَضٍ هُوَ الْإِضْرَارُ ظُلْمٌ، وَالظُّلْمُ فَيْحٌ، وَالْقَبِيحُ لَا يَصُدُّ عَنِ الْقَادِرِ الْحَكِيمِ؛ أَوْ لِعَرَضٍ هُوَ النِّفْعُ، فَذَلِكَ النِّفْعُ لَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يُمَكِّنَ الْإِبْتِدَاءَ بِذَلِكَ النِّفْعِ مِنْ غَيْرِ (١٩٦/ب) تَوْسِطِ يَلْزَمُ ^(٤) الْعَبَثُ؛ وَإِمَّا أَنْ لَا يُمَكِّنَ الْإِبْتِدَاءَ بِذَلِكَ النِّفْعِ، وَحِينَئِذٍ يَنْبَغِي أَنْ يُسْتَحَقَّ بِمَا ذُكِرَ الثَّوَابُ وَالْمَدْحُ ^(٥).

وَفِيهِ نَظَرٌ؛ لِأَنَّهُ مَبْنِيٌّ عَلَى قَاعِدَةِ التَّحْسِينِ وَالتَّقْيِيحِ الْعَقْلِيِّينَ، وَقَدْ عَرَفْتَ مَا فِيهِ.

- (١) بَحِثْ لَوْ سَلَّ: لَمْ فَعَلْتُ أَوْ تَرَكْتُ؟ أَجَابَ: لِأَنَّهُ وَاجِبٌ أَوْ مُنْدُوبٌ أَوْ قَبِيحٌ فِي الشَّرْعِ. تَوْضِيحُ الْمُرَادِ ص ٨٠٩.
- (٢) الْمُرَادُ بِالْوَجْهِ: هُوَ مَلَكَ الْحُكْمِ، مِنْ الْمَصْلُحَةِ أَوْ الْمَفْسَدَةِ الْوَاقِعَةِ الَّتِي يَعْلَمُهَا الشَّارِعُ، وَيَجْعَلُ الْحُكْمَ عَلَيْهَا، مُلْزَمَةً كَانَتْ أَوْ غَيْرَ مُلْزَمَةٍ، وَجَمِيعُ الْمَلَكَاتِ يَرْجِعُ إِلَى مَلَكَ وَاحِدٍ، وَهُوَ الْقُرْبَةُ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى. تَوْضِيحُ الْمُرَادِ ص ٨٠٩.
- (٣) جُمْلَةٌ: «لَوْ فَعَلَ» سَاقِطَةٌ مِنْ (ب).
- (٤) كَذَا فِي جَمِيعِ النُّسخِ، وَالْمُنَاسِبُ: فَيَلْزَمُ.
- (٥) (أ) زِيَادَةٌ: فِيهِ.

وَيَسْتَحِقُّ الْمُكَلَّفُ الْعِقَابَ وَالذَّمَّ بِفَعْلِ الْقَبِيحِ وَالْإِخْلَالِ بِالْوَاجِبِ .

والعقاب: هو الصَّرَرُ الْمُسْتَحَقُّ الْمُقَارِنُ لِلْإِهَانَةِ . والذَّمُّ: قولٌ تعريف السبب يُبْنَى عَنْ اتِّصَاعِ حَالِ الْغَيْرِ مَعَ قَصْدِهِ .
وإنما يُسْتَحَقُّ الْعِقَابُ وَالذَّمُّ بِفَعْلِ الْقَبِيحِ أَوْ الْإِخْلَالِ بِالْوَاجِبِ
بوجهين^(١):

أحدهما: عَقْلِيٌّ، وَالْآخَرُ: سَمْعِيٌّ .

أما العَقْلِيُّ: فَلأنَّ الْعِقَابَ عَلَى مَا ذُكِّرَ لُطْفٌ؛ لِأَنَّ الْمُكَلَّفَ إِذَا عَلِمَ أَنَّ الْمَعْصِيَةَ يَسْتَحِقُّ بِهَا الْعِقَابَ، فَإِنَّهُ يَتَّعِدُّ عَنْ فِعْلِهَا، وَيَقْرُبُ إِلَى فِعْلِ ضِدِّهَا، وَهُوَ مَعْلُومٌ قَطْعًا، وَاللُّطْفُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَاجِبٌ .
وأما السَّمْعُ: فَلَمَّا عُرِفَ مِنَ الْقُرْآنِ وَالْأَحَادِيثِ أَنَّ الْإِخْلَالَ بِالْوَاجِبِ سَبَبٌ لاسْتِحْقَاقِ^(٢) الْعِقَابِ .

* قال :

وَلَا امْتِنَاعَ فِي اجْتِمَاعِ الْاسْتِحْقَاقَيْنِ بِإِعْتِبَارَيْنِ .

○ أقول :

هذا جوابٌ عن اعتراض وارِدٍ عَلَى أَنَّ الْإِخْلَالَ بِالْوَاجِبِ سَبَبٌ لاسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ^(٣) .

تقريرُ الاعتراض: أَنَّ الْإِخْلَالَ بِالْوَاجِبِ لَوْ كَانَ سَبَبًا لاسْتِحْقَاقِ

(١) (ج): لوجهين .

(٢) (هـ): استحقاق .

(٣) ساقطة من (هـ) .

الذم، والإخلال بالقيح سبباً لاستحقاق المدح، لكان المُكَلَّف إذا أخلَّ بالواجب وبالقيح، كان مُسْتَحَقًّا للمدح والذم، (٢٠٩/هـ) فيلزم اجتماع الاستحقاقين، أي: استحقاق المدح والذم في مُكَلَّفٍ واحدٍ، وهو محتج.

تقريرُ الجواب: أن اجتماع الاستحقاقين باعتبارين: أما استحقاق المدح فباعتبار الإخلال بالقيح، وأما استحقاق الذم فباعتبار الإخلال بالواجب، ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين.

• قال:

وإِجَابُ الْمَشَقَّةِ فِي شُكْرِ الْمُنْعِمِ ^(١) قَبِيحٌ، وَلِقَضَاءِ الْعَقْلِ بِهِ مَعَ الْجَهْلِ. (ج/١٨٨)

○ أقول:

ذَهَبَ أَبُو الْقَاسِمِ ^(٢) الْبَلْخِي إِلَى أَنَّ إِجَابَ هَذِهِ التَّكَالِيفِ وَقَعَ شُكْرًا لِلنِّعَمِ الَّتِي أَنْعَمَ اللَّهُ تَعَالَى بِهَا، فَلَا يَسْتَحِقُّ الْمُكَلَّفُ بِهَا ثَوَابًا ^(٣).
فَيَبِّنُ الْمُصَنِّفُ ^(٤) بِظُلَامَتِهِ: بَأَنَّ إِجَابَ الْمَشَقَّةِ فِي شُكْرِ النِّعَمِ ^(٥) قَبِيحٌ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ؛ إِذْ يَفْهَمُ عَقْلًا أَنَّ يُنْعِمَ الْإِنْسَانُ عَلَى غَيْرِهِ نِعْمَةً، ثُمَّ

(١) (ب): النعم.

(٢) (هـ): قاسم.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٦١٧، كشف المراد ص ٣٨٦.

(٤) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: فيبين المصنف.. آخره. أقول: وأورد على هذا: أنه يقتضي أن تكون الهبة بشرط الثواب قبيحاً غير مشروع، فاعلم» ١٩٥/١.

(٥) (ب) (ج): النعمة.

بِكَلْمَةٍ وَيُوجِبُ عَلَيْهِ شُكْرُهُ عَلَى تِلْكَ النِّعْمَةِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَصِلَ إِلَيْهِ ثَوَابٌ، وَالْقَبِيحُ لَا يَضِدُّ مَنْ اللَّهُ تَعَالَى، فَتَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ إِيْجَابُ التَّكْلِيفِ لاسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ.

وَبَانَ الْعَقْلُ قَاضِي بوجوب شُكْرِ الْمُنْعِمِ، وَجَاهِلٌ بِالتَّكْلِيفِ الشَّرْعِيَّةِ، فَقَضَاءُ^(١) الْعَقْلُ بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف، يُوجِبُ الْمُحْكَمَ بَانَ التَّكْلِيفِ لَيْسَتْ شُكْرًا.

• قال:

وَيُسْتَرْطُ فِي اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ كَوْنُ الْفِعْلِ^(٢) أَوْ الْإِخْلَالِ بِهِ نَاقًا، لَا رَفْعُ النَّدَمِ عَلَى فِعْلِهِ، وَلَا انْتِفَاءُ النَّفْعِ الْعَاجِلِ إِذَا فُعِلَ لِلرَّوْجِ.

○ أقول:

يُسْتَرْطُ فِي اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ كَوْنُ الْفِعْلِ الْوَاجِبِ أَوْ الْمُنْدُوبِ أَوْ الْإِخْلَالِ^(٣) بِالْفِعْلِ الْقَبِيحِ مُشْتَمَلًا عَلَى الْمَشَقَّةِ، لِأَنَّ الْمُوجِبَ لاسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ هُوَ الْمَشَقَّةُ، فَإِذَا انْتَفَتْ انْتَفَى اسْتِحْقَاقُ الثَّوَابِ. وَلَا يُسْتَرْطُ فِي اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ بِفِعْلِ الطَّاعَةِ رَفْعُ النَّدَمِ عَلَى فِعْلِ الطَّاعَةِ، فَإِنَّ فِي حَالَةِ صُدُورِ الْفِعْلِ يَمْتَنِعُ النَّدَمُ عَلَيْهِ، فَلَا فَائِدَةَ فِي اشْتِرَاطِ رَفْعِهِ.

(١) (أ) (ج): وقضاء.

(٢) (هـ) زيادة: الواجب أو المندوب.

(٣) (ل): والإخلال.

ولا يُشترط أيضاً في استحقاق الثواب انتفاء النفع العاجل، إذا
فَعَلَهُ الْمُكَلَّفُ لَوَجْهِ الْوَجوبِ أو لَوَجْهِ النَّدْبِ، أو للوجوبِ أو للنَّدْبِ.

* قال:

وَيَجِبُ اقْتِرَانُ الثَّوَابِ بِالتَّعْظِيمِ وَالْعِقَابِ بِالْإِهَانَةِ؛ لِلْعِلْمِ
الضَّرُورِيِّ بِاسْتِحْقَاقِهِمَا مَعَ فِعْلٍ مُوجِبِهِمَا^(١).

القرآن الثواب
بالتعظيم
والعقاب
بالإهانة

○ أقول:

ذَقَبٌ^(٢) المعتزلة إلى أن الثواب يَجِبُ أن يَقْتَرِنَ بالتعظيم،
والعقاب يَجِبُ أن يَقْتَرِنَ بالإهانة^(٣).

واختاره المصنف. (١/٩٨)

واختجَّ عليه: بأنَّ تَعَلُّمَ بالضرورة أن الفِعْلَ الْمُوجِبَ للثواب
والفِعْلَ الْمُوجِبَ للعقاب، يَسْتَحِقُّ فاعِلُهُما التعظيم والإهانة^(٤).

* قال:

وَيَجِبُ دَوَامُهُمَا؛ لِاسْتِمَالِهِ عَلَى اللَّطْفِ، وَلِدَوَامِ الْمَدْحِ وَالذَّمِّ،
وَلِخُصُولِ نَقِضِهِمَا^(٥) لَوَلَاةٍ. وَيَجِبُ خُلُوصُهُمَا؛ وَإِلَّا لَكَانَ الثَّوَابُ

دوام الثواب
والعقاب

(١) (هـ): بوجبهما.

(٢) (ج): ذعب.

(٣) انظر: كشف المراد ص ٣٨٧، شرح المقاصد ١٣٠/٥.

(٤) قال ابن جماعة في هامش (د): «قلت: والذي يظهر له والله تعالى أعلم: أن نفس

الإثابة تعظيم، والعقاب نفسه إهانة، وهذا أمر لا مرة فيه ولا غربة» ب/١٩٥.

(٥) (د): نقضيهما.

أَنْقَضَ حَالاً مِنَ الْعَوَظِ وَالْتَفُضْلِ عَلَى تَقْدِيرِ^(١) حُصُولِهِ فِيهِمَا ،
وَهُوَ^(٢) أَذْخَلَ فِي بَابِ الرَّجْرِ .

○ أقول :

ذَهَبَتِ الْمَعْتَزَةُ^(٣) إِلَى أَنَّهُ يَجِبُ دَوَامُ ثَوَابِ أَهْلِ النِّعَمِ وَعِقَابِ
أَهْلِ الْجَحِيمِ عَقْلًا .
وَاخْتَارَهُ الْمُصَنِّفُ .

وَاجْتَنَحَ عَلَيْهِ : بَأْنَ دَوَامَ الثَّوَابِ عَلَى الطَّاعَةِ وَدَوَامَ الْعِقَابِ عَلَى
الْمَعْصِيَةِ ، يَتَعَثُّ الْمُكَلَّفُ عَلَى فِعْلِ الطَّاعَةِ ، وَيَرْجُرُهُ عَنِ الْمَعْصِيَةِ ،
فَيَكُونُ لُطْفًا ، وَاللُّطْفُ وَاجِبٌ .

وَبَأْنَ الْمُوجِبَ لِمُتَحَقِّقِ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ هُوَ الْمُوجِبُ لِلْمَدْحِ
وَالذَّمِّ ، وَالْمَدْحُ أَوْ الذَّمُّ غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِزَمَانٍ دُونَ زَمَانٍ ، بَلْ يَكُونُ دَائِمًا ،
فَلَا يَدُورُ أَنَّ يَكُونُ الْمُوجِبُ الْآخَرُ وَهُوَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ دَائِمًا ؛ لِأَنَّ دَوَامَ
أَحَدِ الْمُوجِبَيْنِ يَسْتَدْعِي دَوَامَ الْمُوجِبِ الْآخَرِ .

وَبَأْنَهُ لَوْلَا دَوَامُ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ لَكَانَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ مُنْقَطِعَيْنِ ،
وَحِينَئِذٍ يَلْزَمُ حُصُولُ نَقِيضِهِمَا ، أَي : يَلْزَمُ بَانْقِطَاعُ الثَّوَابِ الَّذِي هُوَ النِّعَمُ
حُصُولُ الضَّرَرِ الَّذِي هُوَ نَقِيضُهُ ، وَبَانْقِطَاعُ الْعِقَابِ الَّذِي هُوَ الضَّرَرُ
حُصُولُ النِّعَمِ الَّذِي هُوَ نَقِيضُهُ ، وَحُصُولُ نَقِيضِ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ مُنَافِي

(١) (ج) : قَدَرُ .

(٢) (ب) : فَهُوَ .

(٣) انظر : شرح الأصول الخمسة ص ٦٦٦ ، شرح المقاصد ١٣٠/٥ ، القلائد في تصحيح
المقائد لابن المرتضى ص ١٢٢ .

لهما؛ لأن الثواب والعقاب ينبغي أن يكونا خَالِصَيْنِ عن الشوائب^(١)؛
لأنه لو لم يكن الثواب والعقاب خَالِصَيْنِ، لكان الثواب والعقاب
أَنْقَصَ حالاً مما هو عَوْضٌ لهما، (١٩٧/ب) والتفصيل - على تقدير
حصوله - في الثواب (٢١٠/هـ) والعقاب الخَالِصَيْنِ عن الشوائب^(٢)،
لأنه أَدْخَلَ فِي الرَّجْرِ عن المعاصي.

* قال:

وَكُلُّ ذِي مَرْكَبَةٍ فِي الْجَنَّةِ لَا يَطْلُبُ الْإِزِيدَ. وَيَبْلُغُ سُورُهُمْ
بِالشُّكْرِ إِلَى حَدِّ انْتِفَاءِ الْمَشَقَّةِ، وَغَنَائِهِمْ^(٣) بِالثَّوَابِ يَنْفِي مَشَقَّةَ تَرْكِ
الْقَبَائِحِ، وَأَهْلُ النَّارِ يُلْجَنُونَ إِلَى^(٤) تَرْكِ الْقَبَائِحِ.

○ أقول:

هذا إشارة إلى جواب اعتراض.

تقريره: أن الثواب لا يَخْلُصُ عن الشُّوبِ؛ وذلك لأن أهل الجنة
درجاتهم متفاوتة، فَمَنْ كَانَ أَدْنَى مَرْتَبَةٍ يَكُونُ مُعْتَمِّاً إِذَا شَاهَدَ مَنْ هُوَ
أَعْظَمُ دَرَجَةً؛ وَلِأَنَّهُ يَجِبُ عَلَى أَهْلِ الْجَنَّةِ الشُّكْرُ عَلَى نِعَمِ اللَّهِ تَعَالَى
جَلَّ ذِكْرُهُ؛ وَيَجِبُ أَيْضاً عَلَيْهِمُ الْإِخْلَالُ بِالْقَبَائِحِ، وَكُلُّ ذَلِكَ مَشَقَّةٌ، فَلَا
يَكُونُ الثَّوَابُ خَالِصاً عَنِ الشُّوبِ^(٥).

(١) (ج) زيادة: وإنما ينبغي أن يكون الثواب والعقاب خالصين عن الشوائب.

(٢) (ج): الشوب.

(٣) (ج): وغنائهم.

(٤) (ج): على.

(٥) (أ): الشوائب.

تقريرُ الجواب: أن كلَّ ذي مرتبةٍ في الجنة لا يَطْلُبُ مرتبةً أَزِيدَ من مرتبته، فلا يكونُ مُفْتَعَمًا بمشاهدة مَنْ هو أعظمُ درجةً منه، وأن سرورهم بالشكر يتلُغُ إلى حدِّ انتفاء المشقة؛ وأن غنائهم بالثواب ومناقبه ينتهي عنهم مشقة تركِ القبايح؛ لأنه حينئذ (ج/١٨٩) تتركُ القبايح^(١) لا يكون مشقةً عليهم.

وأما أهل النار فإنهم يُلَجَّثُونَ^(٢) إلى تركِ القبايح، فلا تَصُدُّ القبايحُ عنهم، فلا يكونُ ذلك تكليفاً، لأنه انتهى إلى حدِّ الإلجاء، فلا يَخْضَلُ لهم^(٣) ثوابُ تركِ^(٤) القبايح، فيكون عقابُهم خالِصاً عن الثَّوْبِ.

○ أقول:

وَيَجُوزُ تَوَقُّفُ الثَّوَابِ عَلَى شَرْطٍ، وَإِلَّا لِأَيِّبِ الْعَارِفِ بِاللَّهِ . تَعَالَى . خَاصَّةً^(٥).

أقول:

ذَهَبَ^(٦) جماعةٌ من المعتزلة إلى أن الثوابَ يَجُوزُ أن يتوقفَ على شَرْطٍ.

واختاره الْمُصَنِّفُ.

(١) (أ) زيادة: عنهم.

(٢) (ج): ملجئون.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) (ج): بترك.

(٥) في كشف المراد زيادة في المتن وهي: «وهو مشروط بالموافاة، لقوله تعالى: ﴿لَئِنْ

أَشْرَكَتَ لَيَكُونَنَّ عَذَابُكَ﴾ وقوله: ﴿وَمَنْ يَرْكَدْ يَكُنْ مِنْ دُونِهِ﴾ ص ٢٨٩.

(٦) (أ): ذهب.

وَاحْتَجَّ عَلَيْهِ: بَأنه لو لم يَجُزْ تَوَقَّفُ الثَّوَابِ عَلَى شَرْطٍ، لَكَانَ
الْعَارِفُ بِاللَّهِ تَعَالَى وَحْدَهُ - مِنْ غَيْرِ أَنْ يُصَدَّقَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ
وَالسَّلَامُ فِي رِسَالَتِهِ - مَثَاباً، وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ بِالِاتِّفَاقِ .

بَيَانُ الْمُلَازِمَةِ: أَنَّ الْعَارِفَ بِاللَّهِ تَعَالَى وَحْدَهُ - مِنْ غَيْرِ أَنْ يُصَدَّقَ
النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - لَهُ مَعْرِفَةٌ مُسْتَقْلَةٌ، فَلَوْ لَمْ يَجُزْ تَوَقَّفُ
الثَّوَابِ عَلَى شَرْطٍ لَوَجِبَ أَنْ يُثَابَّ بِالمَعْرِفَةِ المُسْتَقْلَةِ، وَإِنْ لَمْ يُصَدَّقْ
النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ .

❖ قَالَ :

وَالْإِحْبَاطُ بَاطِلٌ ؛ لِاسْتِلْزَامِهِ الظُّلْمَ، وَلِقَوْلِهِ ^(١) تَعَالَى: ﴿فَمَنْ
يَسْمَلْ وَيَشْكَالْ دَنَوْ حَيْرًا يَسْرَمُ﴾ ^(٢)، وَلَعَدَمِ الْأَوَّلَوِيَّةِ إِذَا كَانَ الْآخِرُ
صَعِيفاً ^(٣)، وَحُصُولِ الْمُتَنَاقِضَيْنِ مَعَ التَّسَاوِي .

في الإحباط
والهكبر

○ أقول :

اختلفوا في المؤمن إذا اجتمع له طاعات ومعاصي:
فَدَعَبَتْ ^(١) الْأَشَاعِرُ إِلَى أَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى ثَوَابُهُ
وَعِقَابُهُ ^(٥)، بَلْ إِنْ أَثَابَ بِفَضْلِهِ، وَإِنْ عَاقَبَ بِعَدْلِهِ، وَلَهُ إِثَابَةُ الْعَاصِي
وَعِقَابُ الْمُطِيعِ ^(٦) .

(١) (ج): وقوله .

(٢) (أ) زيادة: ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره .

(٣) كذا في جميع النسخ، وفي كشف المراد ص ٣٩٠ وشرح التجريد للفوشجي
٣/٣٤٢: «ضعفا» .

(٤) (ب): فغلب .

(٥) (ب): وعذابه .

(٦) انظر: الأربعين للرازي ٢/٢٣٧، مطالع الأنظار ص ٢٢٣، شرح المقاصد ٥/١١٠ .

وَذَقَبَ جماعةً من المعتزلة^(١) إلى الإحباط والتكفير، على معنى أن المُكَلَّفَ أَشَقَطُ ثوابه المُتَقَدِّمُ بالمعصية المتأخرة، وكَفَرُ ذنوبُهُ المتقدمة بطاعته المتأخرة.

واختار المصنّف نفْيَ الإحباط والتكفير.

واخْتَجَّ عليه: بأنه ظَلَمٌ، والظلمُ على الله تعالى محالٌ، وبأن قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَمْلِكُ إِشْقَاقَ دَنُو حَيْرِكِ يَسْرَهُ﴾^(٢) ينافيه.

قوله: «ولعدم... الخ»^(٣) إشارة إلى دليل بطلان مذهب أبي

هاشم.

تقريرُ مذهبه: أنه ينتفي الأقلُّ بالأكثر، وينتفي الأكثرُ بالأقلُّ بما سواه^(٤)، ويبقى الزائدُ مُشْتَقًّا، وهو المُوازَنَةُ.

تقريرُ الدليل على بطلانه: أنه لو فُرِضَ أن المُكَلَّفَ اشْتَحَقَّ خمسةَ أجزاءٍ من الثواب، وَعَشْرَةَ أجزاءٍ من العقاب^(٥)، فإسقاطُ إحدى الحَمَتَيْنِ من العقاب^(٦) دون الأخرى ليس أولى من العكس.

ولو فُرِضَ أنه اشْتَحَقَّ خَمْسَةَ أجزاءٍ من الثواب، وَخَمْسَةَ أجزاءٍ من العقاب: فَإِنْ تَرَتَّبَ إسقاطُ إحداهما على الأخرى يَلْزَمُ صَيُورُهُ

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٤.

(٢) سورة الزلزلة: ٧.

(٣) (ج): إلى آخره.

(٤) عبارة الحلبي والقوشجي: «وينتفى من الأكثر بالأقل ما سواه»، كشف المراد ص

٣٩٠، شرح التجريد للقوشجي ٣/٣٤٢.

(٥) (ب): العذاب.

(٦) ساقطة من (هـ).

المغلوب غالباً؛ وإن تَسَاوَقَا^(١) لَزِمَ وجودُهُما معاً؛ لأن عِلَّةَ عَدَمِ كُلِّ واحدٍ منهما وجودُ الآخر، فلو عُدِمَا دَفَعَةً لَوُجِدَا دَفَعَةً، لَكُنَّ العِلَّةُ موجودةً حَالِ خُذُوثِ المعلول، فهما موجودان حَالِ كونهما معدومين، (٢١١/هـ) فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بين النقيضين.

✽ قال:

وَالْكَافِرُ مُخَلَّدٌ. وَعَذَابُ صَاحِبِ الْكِبِيرَةِ مُنْقَطِعٌ؛ لاسْتِحْقَاقِهِ^(٢) الثَّوَابَ بِإِيمَانِهِ، وَلِقُبْحِهِ عِنْدَ الْمُقَلَّاءِ. وَالسَّنْعِيَّاتُ مَتَّوَلَةٌ، وَدَوَائِمُ الْعِقَابِ مُخْتَصَّةٌ بِالْكَافِرِ.

○ أقول:

اتفق المسلمون على أن عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع. والكافر المباليغ في الاجتهاد والذي لم يصل إلى المطلوب، رَعَمَ الْجَاحِظُ وَالْمُنْبَرِي^(٣) أنه معذور؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكَ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٤).

وَدَقَّبَ الْبَاقُونَ إِلَى أَنَّهُ غَيْرُ مُعْذَرٍ، وَادَّعَوْا الْإِجْمَاعَ عَلَيْهِ^(٥). وَاحْتَجُّوا عَلَيْهِ^(٦): بَأَنَ الْكَافِرِ الْمُبَالِغِ فِي الْاجْتِهَادِ: إِمَّا أَنْ يَصِيرَ

طلب فقه
لا يطع

(١) (ب): تساوت، (هـ): تساويا. وفي (أ) (ج) زيادة: معاً.

(٢) (ب) (ج): لاستحقاق.

(٣) لم أجد ترجمته.

(٤) سورة الحج: ٧٨.

(٥) انظر: المحصل ص ٥٦٦.

(٦) ما ذكره في الاحتجاج هو كلام الطوسي في تلخيص المحصل ص ٤٠٠.

واصلًا إلى الحق؛ أو يَتَقَيَّ ناظرًا، وكلاهما ناج، وَيُشْتَبَعُ أن يُؤَدِّي الاجتهادُ إلى الكفر، فالكافر: إما مُقَلَّدٌ للكُفَر، وإما جاهلٌ جَهْلًا مُرَجَّبًا، وكلاهما مُقَصَّرٌ في الاجتهاد، ولذلك حَكَمُوا بوقوعه في العذاب.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ خطابٌ إلى أهل الدين، لا إلى الخارجين، أو الذين لم يَدْخُلُوا فيه.

وأما أن عذاب أصحاب^(١) الكبائر هل هو منقطع^(٢)؟

طلب
المصاحبة
الكثير منقطع

فَدَعَبَ أهلُ الشُّنَّةِ والإماميةُ من الشيعةُ وطائفةً من المعتزلة إلى أنه

ينقطع.

واختاره المصنّف.

واحتجَّ عليه: بأن صاحبَ الكبائر يَسْتَحِقُّ^(٣) الثوابَ بإيمانه؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾^(٤)، ولا شك أن الإيمان أعظمُ أعمال الخير، فإن استحقَّ العقابَ بالمعصية: فإما أن يُقَدَّمَ الثوابُ على العقاب، وهو باطل بالاتفاق، أو بالعكس، وهو المطلوب.

وبأنه: (ب/١٩٨) لو لم يَنْقَطِعْ عذابه يَلَزَمُ أنه إذا عَذَّبَ الله مُكَلَّفَ مُدَّةَ عُمرِهِ، ثم عَمِلَ كبيرةً في آخر عُمرِهِ، أن لا يَنْقَطِعَ عذابه، وهو قبيحٌ عَفْلًا.

(١) (ب) (هـ): صاحب.

(٢) انظر في هذه المسألة: أصول الدين للبيهقي ص ٢٤٢، شرح الأصول الخمسة ص

٦٦٦، الأربعين للرازي ٢/٢٣٧، كشف المراد ص ٣٩١، شرح المقاصد ٥/١٤٨.

(٣) (أ): مستحق.

(٤) سورة الزلزلة: ٧.

وأما السَّعِيَّاتُ التي تَمَسَّكَ بها^(١) المعتزلة في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة (١٩٠/ج)، مثلُ قوله تعالى: «وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا»^(٢) «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا»^(٣) «وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَ حُدُودَهُ يَجْزِلْهُ نَارًا خَالِدًا»^(٤) فمُتَأَوِّلَةٌ: إما بتخصيص العمومات بالكفار، أو بحمل الخلود على المُكْتَبِ الطويل.

وأما قولهم^(٥): «بأن الثواب والعقاب ينبغي أن يكون دائماً، لما تقدم» فإن أُريدَ بدوام العقاب دوام عقاب الكفار فمُسَلَّمٌ، وإلاَّ فممنوعٌ.

• قال:

وَالْعَفْوُ وَاقِعٌ؛ لِأَنَّهُ حَقُّهُ - تَعَالَى - فَجَارَ إِسْقَاطُهُ، وَلَا ضَرَرَ عَلَيْهِ فِي تَرْكِهِ مَعَ ضَرَرِ التَّارِكِ^(٦) بِهِ، فَحَسَنَ إِسْقَاطُهُ، وَلِأَنَّهُ إِحْسَانٌ، وَلِلنَّسْخِ.

○ أقول:

اختلفوا في جواز العفو:

(١) ساقطة من (أ) (ج).

(٢) سورة الجن: ٢٣.

(٣) سورة النساء: ٩٣.

(٤) سورة النساء: ١٤.

(٥) (ج): قوله.

(٦) في كشف المراد: «النازل به» ص ٣٩٢.

فَذَهَبَ جَمَاعَةٌ مِنَ الْمَعْتَزِلَةِ^(١) إِلَى أَنَّهُ جَائِزٌ عَقْلًا، غَيْرُ جَائِزٍ سَمْعًا.
وَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى وَقُوعِهِ عَقْلًا وَسَمْعًا^(٢).
وَاخْتَارَهُ الْمُصَنِّفُ.

وَاجْتَنَحَ عَلَى وَقُوعِهِ عَقْلًا^(٣): بَانَ الْعِقَابُ حَقٌّ لِلَّهِ تَعَالَى، فَجَازَ لَهُ
إِسْقَاطُ حَقِّهِ؛ وَبَانَ الْعِقَابُ ضَرَرٌ^(٤) عَلَى الْمُكَلَّفِ، وَلَا ضَرَرَ عَلَى اللَّهِ
تَعَالَى فِي تَرْكِهِ، وَكُلُّ مَا كَانَ كَذَلِكَ فإِسْقَاطُهُ حَسَنٌ، وَكُلُّ مَا هُوَ حَسَنٌ
فَهُوَ وَاقِعٌ. وَلَآنَ الْعَفْوُ إِحْسَانٌ، وَالْإِحْسَانُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَاجِبٌ.

وَعَلَى وَقُوعِهِ سَمْعًا: بِالِدَّلَالَةِ السَّمْعِيَّةِ، وَيُقْلُّ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ
لَا يَغْيِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْيِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(٥) وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿قُلْ
يَكْبَرُ الَّذِينَ أَشْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْيِرُ
الْأَلْوَابَ جَمِيعًا﴾^(٦).

(١) وهم جماعة من معتزلة بغداد. كشف المراد ص ٣٩٢. ونبه الشافعي إلى أكثر
المعتزلة، شرح المقاصد ١٤٩/٥.

(٢) وهو قول أهل السنة. شرح المقاصد ١٤٨/٥.

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: واحتج على وقوعه عقلاً... آخره أقول: وفي
هذا الاستدلال ما فيه؛ وذلك لأن مدعاء الوقوع، والدليل عليه الجواز، وهو لا
يستلزم الوقوع، ولأنه مخالف لما اختاره فيما تقدم من وجوب دوام عقاب أهل
النار» ب/١٩٧.

(٤) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: وبأن العقاب ضرر. أقول: نظر شيخنا [أي:
الجاهلي] في هذا، وكذا في الذي بعده أيضاً، من غير ذكر لوجه النظر» ب/١٩٧.

(٥) سورة النساء: ٤٨ - ١١٦.

(٦) سورة الزمر: ٥٣.

• قال:

وَالِإِجْتِمَاعُ عَلَى الشَّفَاعَةِ، فَقِيلَ لِرِزَادَةِ الْمَنَافِعِ، وَتَبَطَّلَ بِنَا^(١) فِي حَقِّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ. وَنَفَى الْمُطَاعَ لَا يَسْتَلْزِمُ نَفْيَ الْمُجَابِ، وَبَاقِي السَّمْعِيَّاتِ مُتَاوَلَةٌ بِالْكَفَّارِ.

ثبوت الشفاعة

○ أقول:

اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة؛ لقوله تعالى: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَجْهُودًا﴾^(٢) وَفُتِّرَ بِالشَّفَاعَةِ. (٢١٢/ هـ)

ثم اختلفوا: فَذَهَبَ طَائِفَةٌ^(٣) إِلَى أَنَّهَا: عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين الْمُتَحَقِّقِينَ لِلثَّوَابِ.

وَذَهَبَ طَائِفَةٌ^(٤) إِلَى أَنَّ الشَّفَاعَةَ لِلْعَصَاةِ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ ﷺ فِي إِسْقَاطِ عِقَابِهِمْ.

وهو الْحَقُّ عِنْدَ الْمُصَنِّفِ.

وَأَبْطَلَ الْمُصَنِّفُ^(٥) الْأَوَّلَ: بِأَنَّ الشَّفَاعَةَ لَوْ كَانَتْ لَطَلَبِ زِيَادَةِ الْمَنَافِعِ لِلْمُؤْمِنِينَ الْمُتَحَقِّقِينَ لِلثَّوَابِ، لَكُنَّا شَافِعِينَ فِي النَّبِيِّ ﷺ؛ لِأَنَّا نَطْلُبُ زِيَادَةَ الْمَنَافِعِ لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَهُوَ مُتَحَقِّقٌ لِلثَّوَابِ،

(١) فِي مِثْلِ التَّجْرِيدِ بِتَحْقِيقِ الشَّافِعِيِّ: «مَنَا» ص ٦١٥.

(٢) سُورَةُ الْإِسْرَاءِ: ٧٩.

(٣) وَهُمْ الْمَعْتَزِلَةُ، انْظُرْ: شَرْحَ الْأَصُولِ الْخَمْسَةِ ص ٦٨٨، شَرْحَ الْمَقَاصِدِ ١٥٨/٥.

(٤) وَهُمْ أَهْلُ السُّنَّةِ، انْظُرْ: أَصُولُ الدِّينِ لِلْبَغْدَادِيِّ ص ٢٤٤، شَرْحَ الْمَقَاصِدِ ١٥٦/٥.

(٥) سَاطِعَةٌ مِنْ (أ) (ج).

والثاني باطل^(١)؛ لأن الشفيع أعلى مرتبة^(٢) من المشفوع له^(٣).
قوله: «وَنَقِيَّ الْمُطَاعَ» إشارة إلى جواب دليل على^(٤) المنع
الأول.

تقرير الدليل: أن الله تعالى قال: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَسِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾^(٥) نَقِيَّ اللَّهُ قَبُولَ الشفاعة عن الظالمين، فلا تكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة.

تقرير الجواب: أنه تعالى نَقِيَّ الشفيع الذي يُطَاع، وَنَقِيَّ الشفيع المطاع، لا يَسْتَلْزِمُ نَقِيَّ الشفيع.

قوله: «وباقى السمعيات مُتَأَوَّلَةً» إشارة إلى جواب استدلالاتهم بالسمعيات، فيل قوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾^(٦)، وقوله تعالى: ﴿يَوْمًا لَا يَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَفِيحًا﴾^(٧) وقوله تعالى: ﴿فَمَا نَنْفَعُهُمْ شَفِيعَةٌ (١/٩٩) الشَّافِعِينَ﴾^(٨).

(١) (أ) (ب) زيادة: باطل.

(٢) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: أعلن مرتبة... آخره. أقول: واعترض على هذا: بأننا نطلب له الوسيلة والفضيلة، والدرجة الرفيعة، والبعث في المقام المحمود عقب الآذان، فهو شفاعته؛ لأنها طلب زيادة المنافع، ولا نسلم لزوم كون الشفيع له أدنى مرتبة من الشافع» ١ / ١٩٨.

(٣) (أ): عنه.

(٤) (ب): عن، وهي ساقطة من (ه).

(٥) سورة غافر: ١٨.

(٦) سورة البقرة: ٢٧٠.

(٧) سورة البقرة: ١٢٣.

(٨) سورة المائدة: ٤٨.

تقريرُ الجواب: أن هذه الآياتِ مُتَأَوَّلَةٌ بتخصيصِها بالكفار، جَمْعاً
بين الأدلة.

• قال:

وَقِيلَ فِي إِسْقَاطِ الْمَضَارِّ، وَالْحَقُّ صِدْقُ الشَّفَاعَةِ فِيهِمَا،
وَمُجُوثُ الثَّانِي لَهُ؛ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «ادَّخَرْتُ شَفَاعَتِي
لِأَهْلِ الْكِبَايِرِ مِنْ أُمَّتِي».

○ أقول:

دَقِبَ طَائِفَةٌ إِلَى أَنَّ الشَّفَاعَةَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْعُصَاةِ فِي إِسْقَاطِ الْمَضَارِّ
عَنْهُمْ.

وَالْحَقُّ عِنْدَ الْمُصَنِّفِ: صِدْقُ الشَّفَاعَةِ فِيهِمَا، أَي: فِي زِيَادَةِ
الْمَنَافِعِ لَهُمْ وَفِي إِسْقَاطِ الْمَضَارِّ عَنْهُمْ^(١)؛ إِذْ يُقَالُ: شَفَعَ فُلَانٌ لِفُلَانٍ^(٢)
إِذَا طَلَبَ لَهُ^(٣) زِيَادَةَ مَنَافِعَ وَإِسْقَاطَ مَضَارِّ.

ثُمَّ يَبَيِّنُ أَنَّ ثُبُوتَ الشَّفَاعَةِ بِالْمَعْنَى الثَّانِي لِلنَّبِيِّ ﷺ؛ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ
الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «ادَّخَرْتُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَايِرِ مِنْ أُمَّتِي»^(٤).

(١) من قوله: «والحق...» إلى هنا ساقط من (ب).

(٢) (أ): عن فلان.

(٣) زيادة من (ج).

(٤) أخرجه أبو داود في سننه، في كتاب السنة، باب في الشفاعة، برقم: (٤٧٣٩) عن

أنس بن مالك رضي الله عنه، بلفظ: «شفاعتي لأهل الكباير من أمتي» ١٠٦/٥.

وأخرجه أيضاً الترمذي في سننه، في كتاب صفة القيامة، باب ما جاء في الشفاعة،
برقم: (٢٤٣٥) ٦٢٥/٤ بنفس اللفظ.

قال:

والتَّوْبَةُ وَاجِبَةٌ؛ لِذَفْعِهَا الضَّرَرَ، وَلِوُجُوبِ النَّدَمِ عَلَى كُلِّ قَبِيحٍ المعربة واجبة
أَوْ إِخْلَالٍ بِوَاجِبٍ. وَيُنْتَدَمُ عَلَى الْقَبِيحِ لِقُبْحِهِ، وَإِلَّا انْتَفَتْ. وَخَوْفُ
النَّارِ إِنْ كَانَ الْعَابَةُ فَكَذَلِكَ، وَكَذَا الْإِخْلَالُ بِالْوَاجِبِ.

○ أقول:

التوبة: هي الندم على المعصية في الحال، والعزم على تركها في المعربة التوبة
الاستقبال^(١).

وقد اتفقوا على وجوبها.

واختجَّ المصنّف على وجوبها بأمرين:

الأول: أن التوبة دافعة للضرر الذي هو العقاب أو الخوف منه،
ودفع الضرر واجب، فما به يتدفع الضرر أيضاً يكون واجباً.

الثاني^(٢): أن الندم على فعل القبيح أو على الإخلال بالواجب
واجب قطعاً، فتكون التوبة واجبةً.

ويجب على التائب أن يتندّم على فعل القبيح لِقُبْحِهِ؛ إذ لو لم

= وأخرجه أيضاً ابن ماجة في سننه، في كتاب الزهد، باب ذكر الشفاعة، برقم:
(٤٣١٠) عن جابر رضي الله عنه بلفظ: «إن شفاعتي لأهل الكبائر من أمي» ١٤٤١/٢.

(١) انظر في التوبة وما يتعلق بها: شرح الأصول الخمسة ص ٧٨٩، كشف المراد
ص ٣٩٥، شرح المقاصد ١٦٢/٥، شرح المواقيف ٢٣٩/٣.

(٢) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: الثاني... آخره. أقول: وفي هذا ما فيه؛
لكونه مصادرة على المطلوب، إذ معناه: الندم على القبيح والإخلال بالواجب
واجب، لأن الندم على ذلك واجب» ب/١٩٨.

يَكُنِ النَّدْمُ عَلَى الْقَبِيحِ لِقُبْحِهِ، لَا تَنْتَفِ التَّوْبَةُ، فَإِنْ مَنْ نَدِمَ عَلَى^(١)
الْمَعْصِيَةِ لِيَحْفَظَ^(٢) (ج/١٩١) صَحَّةَ بَدَنِهِ أَوْ لِقَرَضٍ آخَرَ، لَا تَخْصُلُ
التَّوْبَةُ لَهُ.

وإن كان غاية التوبة هو خوف النار فكذلك، أي: لم تتحقق
التوبة؛ لأن توبة الخائف ليس تَدَمًّا لِقُبْحِ الفعل، فيكون كَمَنْ نَدِمَ حِفْظًا
لسلامة بدنه.

وكذا الإخلال بالواجب إنما يكون الندم عليه توبة، إذا كان الندم
لأنه إخلال بالواجب، وأما إذا كان الندم عليه^(٣) حِفْظًا لسلامة بدنه أو
لخوف النار، لم تكن توبة.

• قال:

فَلَا تَصِحُّ مِنَ الْبُغْضِ، وَلَا يَتِمُّ الْقِيَاسُ عَلَى الْوَاجِبِ، وَلَوْ
اِعْتَقَدَ فِيهِ الْحُسْنَ لَصَحَّتِ التَّوْبَةُ.

○ أقول:

أي: إذا ثبت أن الندم على فعل القبيح أو الإخلال بالواجب،
إنما يكون توبة إذا كان الندم لأنه (ب/١٩٩) قبيح أو إخلال
بالواجب^(٤) - يُلْزَمُ أَنْ لَا يَصِحَّ النَّدْمُ مِنْ قَبِيحٍ دُونَ قَبِيحٍ، وَهُوَ مَذْهَبُ
أَبِي هَاشِمٍ. (هـ/٢١٣)

(١) (هـ): من، (ب): عن.

(٢) (ج): لحفظ.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) ساقطة من (أ) (ج).

وَدَعَبَ أَبُو عَلِيٍّ إِلَى أَنَّهُ يَصِحُّ .

وإنما لَزِمَ مَا ذَكَرْنَا مَا هُوَ مُوَافِقٌ لِمَذْهَبِ أَبِي هَاشِمٍ ؛ لِأَنَّهُ إِذَا نَدِمَ عَلَى قُبِيحٍ دُونَ قُبِيحٍ ، فَقَدْ ظَهَرَ أَنَّهُ لَمْ يَتُبْ عَنِ الْقُبِيحِ لِقُبْحِهِ بَلْ لغيره ، فَلَا يَصِحُّ النَّدَمُ .

وَاحتَجَّ أَبُو عَلِيٍّ : بِأَنَّ النَّدَمَ عَلَى قُبِيحٍ دُونَ قُبِيحٍ يَصِحُّ ، كَمَا أَنَّ الْإِتْيَانَ بِوَاجِبٍ دُونَ وَاجِبٍ يَصِحُّ ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ كَمَا يَجِبُ تَرْكُ الْقُبِيحِ لِقُبْحِهِ ، كَذَلِكَ يَجِبُ عَلَيْهِ فِعْلُ الْوَاجِبِ لَوَجُوبِهِ ، فَلَوْ لَزِمَ مِنْ اشْتِرَاكِ الْقَبَائِحِ فِي الْقُبْحِ عَدَمُ صِحَّةِ النَّدَمِ عَلَى قُبِيحٍ دُونَ قُبِيحٍ ، لَزِمَ مِنْ اشْتِرَاكِ الْوَاجِبَاتِ فِي الْوَجُوبِ ، عَدَمُ صِحَّةِ الْإِتْيَانِ بِوَاجِبٍ دُونَ وَاجِبٍ .

وَقَوْلُ الْمُصَنِّفِ : «وَلَا يَتِمُّ الْقِيَاسُ عَلَى الْوَاجِبِ» إِشَارَةٌ إِلَى جَوَابِ هَذَا الْاِحْتِجَاجِ .

تَقْرِيرُهُ : أَنَّ هَذَا الْقِيَاسَ لَا يَتِمُّ ؛ لِلْفَرْقِ بَيْنَ الْمَقْنَسِ وَالْمَقْنَسِ عَلَيْهِ ، فَإِنَّ تَرْكَ الْقُبِيحِ - لِكُونِهِ تَقْيِياً - يَكُونُ لِلتَّعْمِيمِ ، فَلَا يَخْصُلُ ^(١) إِلَّا بِتَرْكِ جَمِيعِ الْقَبَائِحِ ، بِخِلَافِ الْإِتْيَانِ بِالْوَاجِبِ ، فَإِنَّهُ - لِكُونِهِ مُتَجَبِّاً - لَا يَكُونُ لِلتَّعْمِيمِ ، فَيَخْصُلُ بِإِتْيَانِ وَاجِبٍ دُونَ وَاجِبٍ ، وَلِذَلِكَ فَإِنَّ مَنْ حَلَفَ أَلَّا يَأْكُلَ الرُّمَانَةَ ^(٢) لِحُمُوسَتِهَا ، يَجِبُ أَنْ يَجْتَنِبَ ^(٣) عَنْ ^(٤) أَكْلِ كُلِّ رُمَانَةٍ حَامِضَةٍ ، بِخِلَافِ مَنْ حَلَفَ أَنْ يَأْكُلَ رُمَانَةَ لِحُمُوسَتِهَا ، فَإِنَّهُ لَا يَجِبُ أَنْ يَأْكُلَ كُلَّ رُمَانَةٍ حَامِضَةٍ .

(١) (هـ) : يَصَحُّ .

(٢) (أ) : رَمَانَةٌ .

(٣) (أ) (ب) : يَحْتَنُ .

(٤) (ب) : عَلَنَ .

ولو اعتقد التائب في بعض القبائح الحُسنَ، صَحَّحتْ توبتهُ عن قبيح اعتقد قُبْحَهُ، دون قبيح اعتقد حُسْنَهُ؛ لحصول شرط التوبة، وهو الندم على القبيح لِقُبْحِهِ^(١).

✽ قال:

وَكَذَا الْمُتَحَقِّرُ.

○ أقول:

أي: إذا استخفَّرَ أَحَدَ الْفِعْلَيْنِ مِنْ حَيْثُ الْقُبْحُ، وَالْآخَرَ اسْتَمْطَقَهُ مِنْ حَيْثُ الْقُبْحُ، حَتَّى اعْتَقَدَ بِالْحَقِيرِ أَنَّ وَجُودَهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْعَظِيمِ كَمَدَمِهِ، فَتَابَ عَنِ الْعَظِيمِ، تُقْبَلُ تَوْبَتُهُ؛ لِأَنَّهُ تَابَ عَنْهُ لِقُبْحِهِ.

✽ قال:

وَالْتَحَقِيقُ أَنَّ تَرْجِيحَ الدَّاعِي إِلَى النَّدَمِ عَنِ الْبَعْضِ يَبْتَعُثُ عَلَيْهِ، وَإِنْ اشْتَرَكَ^(٢) الدَّوَاعِي فِي النَّدَمِ عَلَى الْقَبِيحِ كَمَا فِي الدَّوَاعِي إِلَى

(١) قال ابن جماعة في هامش (د): «قلت: ولك أن تقول: شرط الندم على القبيح أن يكون لقبحه: إن أريد به القبح بالذات وجب ألا يكون عدم الندم على المعتقد حسنة والمستحقر توبة صحيحة؛ للقيح الذاتي، على مذهب أبي هاشم، بل على مذهب أبي علي أيضاً؛ وإن أريد به القبح الاعتقادي لم تكن التوبة أمراً حقيقياً، بل أمراً يختلف حاله بحسب الجهة والاعتبار، وهو أيضاً مذهب أبي علي».

وقوله: «والتحقيق...» يريد به بيان ما هو الحق عنده، وهو أن القول بالإطلاق في الحالتين ليس بحق، بل الحق هو التفصيل، وهو أن القبائح التي يجب الندم عليها وتتركها: إما أن تكون دواعي الترك مشتركة بين الجميع، بمعنى أنها مساوية؛ أو بعضها راجح، بأن كان الثاني بسبب انضمام قرينة إليه، تعظم الذنب» ١٩٩/أ.

(٢) (هـ) أشرك، (أ) (ج): اشترك.

الْفِعْلِ . وَلَوْ اشْتَرَكَ التَّرْجِيحُ اشْتَرَكَ وَقُوعُ النَّدَمِ . وَبِهِ يُتَأَوَّلُ كَلَامُ أَمِيرِ
الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وَأَوْلَادِهِ ؛ وَإِلَّا لَزِمَ الْحُكْمُ بَقَاءِ
الْكُفْرِ عَلَى التَّائِبِ مِنْهُ الْمُقِيمِ عَلَى صَفِيرَةٍ .

○ أقول:

لَمَّا بَيَّنَّ مَذْهَبَ أَبِي هَاشِمٍ وَأَبِي عَلِيٍّ ، أَرَادَ أَنْ يَذْكَرَ مَا هُوَ الْحَقُّ

عنده .

وبيأته: أَنَّهُ تَصَحُّحُ التَّوْبَةِ عَنْ قُبْحٍ دُونَ قُبْحٍ ، إِذَا كَانَتْ ^(١) الدَّاعِيَةُ
إِلَى تَرْكِ بَعْضِ ^(٢) الْقَبَائِحِ رَاجِحَةً - بِسَبَبِ ^(٣) اقْتِرَانِ قَرَارَتِهِ إِلَيْهَا ، كِعَظَمِ
الذَّنْبِ ، أَوْ كَثَرَةِ الزَّوْجَرِ عَنْهُ ^(٤) ، وَمِثْلُ الشَّتَاعَةِ عِنْدَ الْعُقُلَاءِ ، وَغَيْرِ
ذَلِكَ - عَلَى دَاعِيَةٍ بَعْضٍ آخَرَ .

وَلَا تَصِحُّ التَّوْبَةُ عَنْ قُبْحٍ دُونَ قُبْحٍ ، إِذَا كَانَتِ الدَّوَاعِيُ إِلَى تَرْكِ
الْجَمِيعِ مَتَاوِيَةً ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ تَرْجِيحَ الدَّاعِيِ ^(٥) إِلَى النَّدَمِ عَنِ الْبَعْضِ ،
يَتَعَيَّنُ عَلَى ذَلِكَ النَّدَمِ ، وَإِنْ اشْتَرَكَ الدَّوَاعِيُ فِي النَّدَمِ عَلَى الْقُبْحِ ،
فَيَتَحَقَّقُ النَّدَمُ عَنِ الْبَعْضِ بِسَبَبِ تَرْجِيحِ دَاعِيِهِ ، وَلَمْ يَحْصُلِ النَّدَمُ عَنْ ^(٦)
الْبَعْضِ وَإِنْ اشْتَرَكَ الْجَمِيعُ فِي ^(٧) الدَّوَاعِيِ ؛ لِأَنَّ رُجْحَانَ الدَّاعِيِ

(١) (ج): كَانَ .

(٢) ساقطة من (ب) .

(٣) (ج): لِب .

(٤) ساقطة من (ب) (د) .

(٥) (ب): الدَّوَاعِيُ .

(٦) (ب): عَلَى .

(٧) (ب): مِنْ .

يُخَصَّصُ ذلك البعض بالوقوع، فلا يكون عدم الندم عن^(١) البعض الآخر دالاً على أنه ما تَرَكَ القبيح لِقُبْحِهِ، بل لأن داعي ذلك الندم الغير الواقع ما تَرَجَّحَ.

وذلك كما في الدواعي إلى الفعل، فإن الأفعال تَقَعُ بِحَسَبِ الدواعي، فإذا كانت داعيةً بعض الأفعال راجحةً على داعيةٍ بعض آخر، أُخِصَّ الفعل الذي يكون داعيته راجحةً بالوقوع، وإن اشْتَرَكَ مع غيره في الدواعي، وإذا شَارَكَ الدواعي في الترجيح، اشْتَرَكَ وقوعُ الندم، فلا يَصِحُّ الندم عن بعض دون بعض.

وبهذا يَأْوُلُ ما نُقِلَ عن عَلِيٍّ رضي الله عنه وأولاده: من أن التوبة لا تصحُّ عن بعض القبائح دون بعض، فإنه لو لم يَأْوُلْ بهذا لَزِمَ الحكمُ ببقاء الكفر على التائب من الكفر المقيم على صغيرة مثل الكذب، وهو خلافُ إجماع المسلمين.

• قال:

الحمد لله والذَّنْبُ (ج/١٩٢) إِنْ كَانَ فِي حَقِّهِ - تَمَالَى - مِنْ فِعْلٍ (٢١٤/هـ) قَبِيحٍ كَفَى فِيهِ النَّدَمُ وَالْعَزْمُ، وَفِي الْإِخْلَالِ بِالْوَاجِبِ اخْتَلَفَ^(٢) حُكْمُهُ فِي بَقَائِهِ وَقَضَائِهِ وَعَدَمِهِمَا. وَإِنْ كَانَ فِي حَقِّ آدَمِيٍّ اسْتَنْتَجَ إِصْلَاهُ إِنْ كَانَ ظُلْمًا، أَوْ الْعَزْمُ عَلَيْهِ مَعَ التَّعَدُّرِ، أَوْ الْإِزْشَادُ إِنْ كَانَ إِضْلَالًا، وَلَيْسَ ذَلِكَ جُزْءًا.

(١) (ب): على.

(٢) ساقطة من (أ).

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إلى أقسام التوبة بِحَسَبِ ما يَثُوبُ منه .

نفقُولُ: التوبةُ إن كانت عن^(١) ذَنْبٍ يَتَعَلَّقُ بِحقِّ الله تعالى: فإن كانت عن فِعْلي قبيح كَشْرَبِ الخمر والزنا، كفى فيه الندمُ والعَزْمُ؛ وإن كانت عن الإِخلالِ بالواجب، اختلف حُكْمُهُ في بقاءه وقضائه وعدمهما، فبعضُهُ يَسْقُطُ عنه بِمُجَرَّدِ الندم والعزم على تَرْكِ المُعاودة، وبعضُهُ يحتاج إلى القضاء كالصلاة، وبعضُهُ يبقى إلى أن يُؤدَّى كالزكاة .

وإن كانت عن^(٢) ذنبٍ يَتَعَلَّقُ بِحقِّ الآدمي، اسْتَتَبَحَ إِيصَالَهُ إن كان ظلمًا، ولم يَتَعَذَّرَ الإِيصَالُ؛ بأن كان صاحبُ الحقِّ أو وارثُهُ باقياً، وإنما يَصِلُ الحقُّ إلى المُستَحِقِّ بأن يُرَدَّ المالُ، وَيُسَلَّمَ البَذَنُ أو العُضْوُ للفيصاص إلى أولياء المقتول لاستيفاء الحقِّ؛ وإن تَعَذَّرَ وَجَبَ العَزْمُ على تَرْكِ المُعاودة . وإن كان الذنبُ الذي تَعَلَّقَ^(٣) بِحقِّ الآدمي إِضْلالاً، وَجَبَ إِرْشَادُ مَنْ أَضَلَّهُ، ورجوعُهُ عَمَّا اعْتَقَدَ بسببه إن امْتَكَنَ ذلك .

وهذه التوابع ليست جُزْءاً من التوبة، فإن العقابَ يَسْقُطُ بالتوبة^(٤)، وقيامُ المُكَلَّفِ بالتوابع إِتِمَامٌ للتوبة، فإن تَرَكَ التوابع لا يَمُنَعُ سُقُوطُ العقابِ بالتوبة .

(١) (ب) (هـ): على .

(٢) (ب) (هـ): على .

(٣) (ج): يتعلق .

(٤) ساقطة من (ب) (هـ) .

وجوب
الاعتذار
من الغيب
معدوم
النية

• قال:

وَيَجِبُ^(١) الْاِعْتِذَارُ عَلَى الْغَيْبِ مَعَ بُلُوغِهِ. (٢٠٠/ب)

○ أقول:

أي: إذا كان الذنب الذي تَعَلَّقَ بِحَقِّ الْأَدَمِيِّ هو الْاِعْتِابُ، وَجِبَ عَلَى الْغَيْبِ الْاِعْتِذَارُ مِمَّنْ^(٢) اِغْتَابَهُ إِنْ بَلَغَ الْاِعْتِابُ إِلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ أَوْصَلَ إِلَيْهِ ضَرْبًا مِنَ الْقَمِّ بِسَبَبِ الْاِعْتِابِ، فَوَجِبَ عَلَيْهِ الْاِعْتِذَارُ مِنْهُ، وَالنَّدَمُ عَلَيْهِ.

وإن لم يَتَلَعَّزَّ إِلَيْهِ لَا يُلْزَمُهُ الْاِعْتِذَارُ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يُوصِلْ إِلَيْهِ بِسَبَبِ الْاِعْتِابِ عَمَّا، لَكِنْ يَجِبُ فِي كِلَا الْقَسْمَيْنِ النَّدَمُ لِلَّهِ تَعَالَى، فَإِنَّهُ خَالَفَ نَهْيَهُ، وَالْعَزْمُ عَلَى تَرْكِ الْمُعَاوَدَةِ.

• قال:

وَفِي إِبْجَابِ التَّفْصِيلِ مَعَ الذِّكْرِ إِشْكَالٌ، وَفِي وُجُوبِ التَّجْدِيدِ إِشْكَالٌ، وَكَذَا الْمُتَعَلُّوهُ مَعَ الْعِلْمِ.

○ أقول:

قيل: يَجِبُ عَلَى النَّاسِ التَّفْصِيلُ إِنْ كَانَ يَعْلَمُ الْقَبَائِحَ^(٣) مُفَصَّلًا^(٤)، بَأَن يَتَوَبَّ عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا، وَإِنْ كَانَ يَعْلَمُ الْقَبَائِحَ مُجْمَلًا

(١) (ب): يجب.

(٢) (أ): لمن، (ب): عن، (هـ): مما.

(٣) (هـ): القبايح.

(٤) القائل هو القاضي عبد الجبار، كشف المراءى ص ٤٠٠.

يَجِبُ عَلَيْهِ التَّوْبَةُ عَنْ الْقَبَائِحِ مُجْتَمَلًا؛ وَإِنْ^(١) عَلِمَ بَعْضُهَا مُفَصَّلًا
وَبَعْضُهَا مُجْتَمَلًا وَجَبَ عَلَيْهِ التَّوْبَةُ عَنِ الْمُفَصَّلِ بِالتَّفْصِيلِ، وَعَنِ
الْمُجْتَمَلِ بِالْإِجْمَالِ.

فَقَالَ الْمُصَنِّفُ: وَفِي إيجابِ التَّفْصِيلِ مَعَ الذِّكْرِ إِشْكَالٌ؛ لِأَنَّ
الْأَجْزَاءَ يُمْكِنُ أَنْ يَخْصُلَ بِالنَّدَمِ عَلَى كُلِّ قَبِيحٍ صَدَرَ مِنْهُ؛ وَإِنْ لَمْ يَذْكُرْهُ
مُفَصَّلًا.

وَقِيلَ^(٢): إِذَا تَابَ الْمُكَلَّفُ عَنِ الْمَعْصِيَةِ ثُمَّ ذَكَرَهَا، يَجِبُ عَلَيْهِ
تَجْدِيدُ التَّوْبَةِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا ذَكَرَ الْمَعْصِيَةَ وَلَمْ يَتَذَمَّ عَلَيْهَا^(٣) يَتَذَمَّرُ مِنْهَا
ذَنْبًا^(٤).

ثُمَّ قَالَ الْمُصَنِّفُ: «وَفِي وَجوبِ التَّجْدِيدِ إِشْكَالٌ»؛ لِأَنَّهُ يَجُوزُ أَلَّا
تَتَذَمَّرَ الْمَعْصِيَةُ مِنْهُ عِنْدَ ذِكْرِهَا بِدُونِ النَّدَمِ.

وَإِذَا صَدَرَ الْعِلَّةُ عَنِ الْمُكَلَّفِ وَجَبَ النَّدَمُ عَنِ الْعِلَّةِ مَعَ الْمَعْلُولِ،
كَمَا إِذَا رَمَى فَأَصَابَ، فَإِنَّ الرَّمْيَ عِلَّةٌ وَالْإِصَابَةَ مَعْلُولَةٌ، فَيَجِبُ النَّدَمُ
عَنِ الرَّمْيِ وَالْإِصَابَةِ.

* قَالَ:

وَوُجُوبُ سُقُوطِ الْعِقَابِ بِهَا. وَالْعِقَابُ يَنْقُطُ بِهَا لَا يَكْتَثِرُ^(٥)

وَجوب سقوط
العقاب بالتوبة

(١) (ج): غان.

(٢) القائل هو أبو علي الجبائي، كشف المراد ص ٤٠٠.

(٣) (ج): على ما.

(٤) ساقطة من (ب) وهي في (ج): كان ذلك معصية.

(٥) (ل): لكثرة.

ثَوَابُهَا؛ لِأَنَّهَا^(١) قَدْ تَمَّعَ مُحْتَطَّةً، وَلَوْلَا لَانْتَفَى الْفَرْقُ بَيْنَ التَّقْدِيمِ
وَالْتَأْخِيرِ، وَالْاِخْتِصَاصِ. وَلَا يُقْبَلُ فِي الْآخِرَةِ لَانْتِفَاءُ الشَّرْطِ.

○ أقول:

دَعَبَ الْمُصَنِّفُ إِلَى وَجوبِ سُقُوطِ الْعِقَابِ بِالتَّوْبَةِ^(٢)، فَإِنْ مَرَّ
إِسَاءٌ إِلَى غَيْرِهِ وَاعْتَذَرَ إِلَيْهِ، وَعَرَفَ مِنْهُ الْانْزِعَاجَ عَنْ تِلْكَ الْإِسَاءَةِ
بِالْكَلِيَّةِ، فَإِنَّهُ يَلْزَمُهُ^(٣) عِنْدَ الْعُقْلَاءِ أَنْ يَقْبَلَ اعْتِدَارَهُ وَتَدَمُّعَهُ بَعْدَ الْاعْتِدَارِ.
وَالْعِقَابُ (٢١٥/هـ) يَنْقُطُ بِالتَّوْبَةِ، لَا بِكَثْرَةِ ثَوَابِ التَّوْبَةِ^(٤)،
عَلَى مَعْنَى أَنَّ التَّوْبَةَ إِذَا وَقَعَتْ عَلَى شَرْطِهَا أَسْقَطَتِ الْعِقَابَ، مِنْ غَيْرِ
اعْتِبَارِ أَمْرِ زَائِدٍ.

وَقَالَ قَوْمٌ: إِنَّهَا تُنْقِطُ الْعِقَابُ بِكَثْرَةِ ثَوَابِهَا.

وَاخْتَارَ الْمُصَنِّفُ^(٥) الْأَوَّلَ (١٠٠/أ).

(١) (ب) (هـ): لِأَنَّهُ.

(٢) الَّذِي فِي كُتُبِ الْمَرَادِ وَشَرْحِ الْقَوْشَجِيِّ أَنَّ جُمْلَةَ «وَجُوبِ سُقُوطِ الْعِقَابِ بِهَا»
رَاجِعَةٌ إِلَى مَا تَقْدِمُ، وَيَكُونُ التَّقْدِيرُ حِينَئِذٍ: وَفِي وَجُوبِ سُقُوطِ عِقَابِ الْمَعْصِيَةِ بِسَبَبِ
التَّوْبَةِ مِنْهَا إِشْكَالٌ. وَبِهَذَا يَبِينُ أَنَّ الْمُصَنِّفَ لَمْ يَذْهَبْ إِلَى هَذَا الْقَوْلِ، كَمَا ذَكَرَ
الْمُتَأَخِّرُونَ، وَإِنَّمَا الْقَائِلُ بِبَعْضِ الْمَعْتَزِلَةِ.

وَأَمَّا الْأَشَاعِرَةُ فَلَا يَجِبُ سُقُوطُ الْعِقَابِ بِالتَّوْبَةِ عِنْدَهُمْ، بِنَاءً عَلَى مَا ذَهَبُوا إِلَيْهِ مِنْ
عَدَمِ وَجُوبِ شَيْءٍ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَهُوَ مَذْهَبُ الْإِمَامِيَّةِ أَيْضًا، وَإِنْ كَانَ لَيْسَ مِنْهُمْ
عَدَمُ وَجُوبِ شَيْءٍ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى.

انْظُرْ: كُتُبُ الْمَرَادِ ص ٤٠١، شَرْحُ النُّجُودِ لِلْقَوْشَجِيِّ ٣/٣٤٦، تَوْضِيحُ الْمَرَادِ ص
٨٥٨.

(٣) (ب): يَلْزَمُ.

(٤) وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الْمَعْتَزِلَةِ. شَرْحُ النُّجُودِ لِلْقَوْشَجِيِّ ٣/٣٤٦.

(٥) سَاقِطَةٌ مِنْ (هـ).

واخْتَجَّ عليه بوجوه:

الأول: أن التوبة قد تَقَعُ^(١) مُخْبِطَةً بغير ثواب، كتوبة الحَارِجِيِّ من الزنا، فإنه يَنْقُطُ بها عقابُه من الزَّنا، ولا ثواب لتوبته أصلاً.
الثاني: أنه لولا سقوط العقاب بالتوبة وَحْدَهَا، بل بكثرة ثوابها، لانتفى الْفَرْقُ بين تقديم التوبة على المعصية وتأخيرها عنها، والثالي باطل.

أما الملازمة: فلأنه حينئذ تكون التوبة كغيرها من الطاعات التي يَنْقُطُ العقابُ بكثرة ثوابها، والطاعات (١٩٣/ج) التي هي غيرها لا فَرْق بين تقديمها وتأخيرها^(٢) عن المعاصي، فكذا التوبة.

وأما بطلان التالي: فلأنه لو انتفى الْفَرْقُ بين التقديم والتأخير، لكان النائب عن المعاصي إذا كَفَرَ أو فَسَقَ يَنْقُطُ^(٣) عنه العقاب.

الثالث: أنه لو أَسْقَطَتِ التوبة العقابَ بكثرة ثوابها، لانتفى اختصاصُ بَعْضِ العقاب بالإسقاط دون بَعْضٍ؛ لأن الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب. والثالي باطل؛ لأن بعض العقاب مُخْتَصَّصٌ بالسقوط، بأن تكون التوبة عن ذنب يَسْتَحِقُّ ذلك العقاب.

فإن قيل: لو كان التوبة بذاتها مُنْقِطَةً للعقاب لا بكثرة ثوابها، لكانت مقبولة في الآخرة.

(١) (أ) (هـ): تكون.

(٢) (ب): تقدمها وتأخيرها.

(٣) (ج): أسقط.

اجب: بأنها إنما لم تُقْبَل في الآخرة لانتفاء الشَّرْطِ، لأن التوبة مشروطة بأن تَقَعَ نَدَمًا على القبيح لِقُبْحِهِ، وفي الآخرة يَقَعُ الإلجاء، فلا يكون الندم للفتح، فلم يَتَحَقَّقْ شَرْطُهَا، فلهذا لا تُقْبَلُ.

والى هذا الجواب أشار بقوله: «ولا تُقْبَلُ في الآخرة لانتفاء الشرط».

❖ قال:

وَعَذَابُ الْقَبْرِ وَاقِعٌ؛ لِإِمْكَانِهِ وَتَوَاتُرِ السَّمْعِ بِوُقُوعِهِ. وَسَائِرُ السَّمْعِيَّاتِ: مِنَ الْمِيزَانِ، وَالصَّرَاطِ، وَالْحِسَابِ وَتَطَايُرِ الْكُتُبِ. مُمَكِّنَةٌ، ذَلَّ السَّمْعُ عَلَى بُيُوتِهَا، فَيَجِبُ التَّصْدِيقُ بِهَا.

○ أقول:

عذابُ القبر واقعٌ^(١)؛ لأنه ممكن عقلاً لا خفاءً في إمكانه، وقد تواتر الدلائل السمعية الدالة على وقوعه، فيكون واقعاً.

عذاب القبر
واقع

ومن الدلائل الدالة على وقوعه: قوله تعالى: ﴿الْأَنَارُ يَرْمِضُونَ

(١) تُبَيِّنُ إنكار عذاب القبر إلى ضرار بن عمرو وإلى أكثر المعتزلة، لكن القاضي عبد الجبار نفى نسبه إلى المعتزلة، قال: «وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة، إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو، وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة، ولهذا ترى ابن الراوندي يشنع علينا، ويقول: إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به» شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٠.

وانظر في عذاب القبر: أصول الدين للبغدادى ص ٢٤٥، الصحائف الإلهية ص ٤٤٤، كشف المراد ص ٤٠٢، شرح المقاصد ١١١/٥، شرح التجرید للفرشتي ٣/٣٤٦.

عَلَيْهَا عَذَابٌ وَعَذَابٌ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴿١١﴾
وَجْهٌ الاستدلال بها: أنها صريحة في العذاب قبل يوم القيامة،
وذلك لا يكون إلا قبل الانتشار من القبور.

وقوله تعالى في حق نوح: ﴿أَغْرِهُوا فَادْخُلُوا نَارًا﴾^(١) والفاء للتعقيب
من غير مُهَلَّةٍ، فتكون ظاهرة في عذاب القبر.

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾^(٢)
وقد حَمَلَ أَهْلُ التفسير^(٣) المعيشة الضَنْكِ على عذاب القبر، والْحَمْلُ
على هذا أولى من حَمْلِهَا على سوء الحال وتَكْدِ العيش حال^(٤) الحياة؛
لأن مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي (٢١٠/هـ) (٢٠١/ب) الله قد يكون في الدنيا
في أَنْعَمَ عَيْشٍ.

ومنها: ما رُوِيَ^(٥) أنه - عليه الصلاة والسلام - مرَّ بقبيرين، فقال:
«إِنَّهُمَا لِيُعَذَّبَانِ، وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ»^(٦) (ثم قال: «فأما»^(٧)) أحدهما
فكان لَا يَسْتَنْزِرُهُ مِنَ التَّبُولِ، وأما الآخر^(٨) فكان يَغْشِيهِ بِالنَّيْمَةِ»^(٩).

(١) سورة غافر: ٤٦.

(٢) سورة نوح: ٢٥.

(٣) سورة طه: ١٢٤.

(٤) انظر: تفسير ابن كثير ١٦٩/٣.

(٥) (ب): حالة.

(٦) جملة «ما روي» ساقطة من (هـ).

(٧) (أ): (ج): بكبيرة، (ب): كبيرة.

(٨) ما بين القوسين في (ب): أما، وفي (ج): بل لأن.

(٩) (ج): الثاني.

(١٠) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الوضوء، باب ما جاء في غسل

البول، برقم: (٢١٨) صحيح البخاري مع الفتح ٣٢٢/١.

ومنها: قوله عليه الصلاة والسلام: «اسْتَنْزَهُوا مِنَ التَّوَلُّدِ، فَإِنْ عَامَّةُ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنَ الْبَوْلِ»^(١).

وما رُوِيَ أنه - عليه الصلاة والسلام - قال في سَعْدِ بْنِ مَعَاذٍ: «لَقَدْ صَفَّقْتَهُ الْأَرْضَ صَفْقَةً، اخْتَلَفَ لَهَا ضُلُوعُهُ»^(٢).

وما رُوِيَ أنه - عليه الصلاة والسلام -^(٣) (٢١٦/هـ) قال: «إِنَّ الْمَيِّتَ لِيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ»^(٤) وقد حَمَلَهُ الْمُأَوَّلُونَ عَلَى مَا إِذَا أَوْصَى بِذَلِكَ.

وما رُوِيَ أنه - عليه الصلاة والسلام - كَانَ يُكَيِّرُ مِنْ قَوْلِهِ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ جَهَنَّمَ، وَمِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، وَمِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَالِ»^(٥).

وما رُوِيَ أنه - عليه الصلاة والسلام - خَرَجَ بَعْدَ مَا غَوَّيَتْ

= وأخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب نجاسة البول ووجوب الاستبراء منه، صحيح مسلم مع شرح النووي ٢٠٠/٣.

(١) أخرجه الدارقطني في سننه، في باب نجاسة البول والأمر بالتنزه منه ١٢٨/١.

(٢) أخرجه ابن سعد في الطبقات، بلفظ قريب من هذا، انظر: الطبقات الكبرى لابن سعد ٤٣٠/٣، دار صادر، بيروت.

(٣) (ج): يعذب.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الجنائز، باب قول النبي ﷺ: «يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه إذا كان النوح من سننه» برقم: (١٢٨٦) صحيح البخاري مع الفتح ١٥١/٣.

وأخرجه أيضاً مسلم في صحيحه، في كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، ٢٢٨/٤.

(٥) أخرجه ابن حبان في صحيحه، في كتاب الصلاة، عن عائشة رضي الله عنها.

انظر: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان لابن بلبان ٢٩٩/٥.

الشَّمْسُ، فَسَمِعَ صَوْتًا، فَقَالَ: «إِنَّ الْيَهُودَ تُعَذِّبُ فِي قُبُورِهَا»^(١) (٢).

والروايات الماثورة في هذا أكثر من أن تُحصى.

سائر
السميات
يجب التصديق
بها

وأما سائر السميات: من اليمَّان، والصراط، والحاب، وتطائر
الكتب - فممكنة عقلاً، والله تعالى عالم بالكلِّ، قادر على الكلِّ، وقد
دلَّ السمع على ثبوتها، فيجب التصديق بها؛ لأنَّ خبر الصادق عن
الممكنات الموصوفة يُفيد العلم بوجودها.

* قال:

الجنة والدار
مخلوقتان الآن

وَالسَّمْعُ دَلٌّ عَلَى أَنَّ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ مَخْلُوقَتَانِ الْآنَ، وَالْمُعَارِضَاتُ
مُتَأَوَّلَةٌ^(٣).

○ أقول:

عَذَّبَ الْأَشَاعِرَةَ وَأَكْثَرَ الْمُتَكَلِّمِينَ^(٤): أَنَّ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ - اللَّتَيْنِ هُمَا
دَارُ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ - مَخْلُوقَتَانِ الْآنَ.

(١) (ب): قبرها.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الجنائز، باب التعمد من عذاب
القبر، عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه، بلفظ: «يهود تعذب في قبورها»
برقم: (١٣٧٥) صحيح البخاري مع الفتح ٢٤١/٣.
وأخرجه أيضاً مسلم بهذا اللفظ في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: عرض
مقعد الميت عليه وإثبات عذاب القبر والتعمد منه ٢٠٣/١٧.

(٣) (ب) (هـ): مؤولة.

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين ١٦٨/٢، أصول الدين للبغدادي ص ٢٣٧، معالم أصول
الدين للرازي ص ٩١، كشف المراد ص ٤٠٤، شرح المقاصد ١٠٧/٥.

وَذَهَبَ عَبَّادُ الصَّبْرِيِّ^(١) وأبو هاشم وعبدُ الجَبَّارِ إلى أنهما غيرُ
مخلوقين الآن .
فَرَعَمَ عَبَّادٌ: أنه يستحيل في العقل ذلك قبل حُلُولِ الْمُكَلَّفِينَ
فيهما .

وَخَالَفَهُ أَبُو هَاشِمٍ، وَرَعَمَ أَنْ خَلَقَهُمَا الْآنَ غَيْرُ مَمْتَنِعٍ عَقْلاً، وَإِنَّمَا
هُوَ^(٢) مَمْتَنِعٌ سَمْعاً .

وَالسَّمْعُ دَلٌّ عَلَى أَنَّهُمَا مَخْلُوقَتَانِ الْآنَ ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَجَعَلَهُ
عَمَّهُمَا السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ﴾^(٣) .

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾^(٤) أُجِدَّتْ
لِلْكَافِرِينَ^(٥) والإعدادُ يَدُلُّ ظَاهِراً عَلَى وجودهما ؛ لِأَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ اتَّفَقُوا
عَلَى أَنَّ إِعْدَادَ الشَّيْءِ يُنْبِئُ عَلَى وجودِهِ وثبوته ، والفراغُ منه .

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ بِرُؤُوسِكَ الْجَنَّةُ﴾^(٦) وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ لَنَسْفَعُ
أَهْلَ الْبُيُوتِ مِنْهَا بَهِيمَةً﴾^(٧) وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾^(٨) عِنْدَ سِدْرَةِ
الْمُنْتَنِ^(٩) عِنْدَهَا جَنَّةُ النَّارِ^(١٠) وَقَوْلُهُ (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ) عَنْ

(١) هو عباد بن سلمان البصري الميموني، أبو سهل، من أصحاب هشام الفوطي، من
الطبقة السابعة من رجال المعتزلة، له عدة مصنفات .

انظر: طبقات المعتزلة لابن العرتضى ص ٧٧، سير أعلام النبلاء ٥٥١/١٠ .

(٢) ساقطة من (أ) .

(٣) سورة آل عمران: ١٣٣ .

(٤) سورة البقرة: ٢٤، وسورة آل عمران: ١٣١ .

(٥) سورة البقرة: ٣٥ .

(٦) سورة البقرة: ٣٨ .

(٧) سورة النجم: ١٣، ١٤، ١٥ .

الله^(١) تعالى: «اعْدَدْتُ»^(٢) (ج/١٩٤) لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلَا خَطَرَ عَلَى^(٣) قَلْبِ بَشَرٍ^(٤).

وَقَوْلِهِ - عليه الصلاة والسلام -: «إِنْ فِي الْجَنَّةِ شَجَرَةٌ يَسِيرُ الرَّابِكُ تَحْتَهَا مِائَةَ عَامٍ»^(٥)، وَقَوْلِهِ - عليه الصلاة والسلام -: «رَأَيْتُ عَمْرَو بْنَ عَامِرِ الْخَزَاعِي فِي النَّارِ»^(٦).

وَأَمَّا الْمُعَارِضَاتُ فَمُتَأَوَّلَةٌ:

فمنها: أنهما لو كانتا مخلوقتين لَوَجَبَ هلاكهما؛ لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٧) لكن لا يُمكنُ هلاكهما؛ لقوله تعالى: ﴿أَكْمَلُهَا ذِكْرِهَا﴾^(٨).

(١) ما بين القوسين هو ما في (د)، وفي (أ) (ب) (ج): عليه الصلاة والسلام، وفي (هـ): تعالى.

(٢) (أ) (ب) (هـ): أعدت.

(٣) (هـ): عن.

(٤) متفق عليه عن أبي هريرة، أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب: فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين، برقم: (٤٧٧٩) صحيح البخاري مع الفتح ٥١٥/٨، وأخرجه أيضاً مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ١٦٧/١٧.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب التفسير، باب: «وطل مدود» عن أبي هريرة رضي الله عنه، بلفظ: «إِنْ فِي الْجَنَّةِ شَجَرَةٌ يَسِيرُ الرَّابِكُ فِي ظِلِّهَا مِائَةَ عَامٍ لَا يَقْطَعُهَا» برقم: (٤٨٨١) ٦٢٧/٨.

وأخرجه أيضاً مسلم في صحيحه، في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ١٦٧/١٧.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب التفسير، باب: «ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام» عن أبي هريرة رضي الله عنه، بلفظ: «رَأَيْتُ عَمْرَو بْنَ عَامِرِ الْخَزَاعِي يَجْرُ قِصَّةً فِي النَّارِ» برقم: (٤٦٢٣) ٢٨٣/٨.

وأخرجه أيضاً مسلم في صحيحه، في كتاب الجنة ١٦٧/١٨٩.

(٧) سورة القصص: ٨٨.

(٨) سورة الرعد: ٣٥.

والجواب: أن المراد بالأكل المأكول، وهو ثمر الجنة باتفاق المفسرين، وذلك غير دائم؛ ضرورة فثائه عند أكل^(١) أهل الجنة له^(٢)، فإذا ما هو الظاهر من دوام الأكل غير معمول به، فيَحْمَلُ دوام الأكل على تجديده، فيَجُوزُ أَنْ يَنْقُصَ وَيَتَجَدَّدَ^(٣).

وأيضاً: لا تُسَلَّمُ أن المراد بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ القوم، فابن عباس^(٤) قال في تفسيره: كُلُّ شَيْءٍ مَيِّتٌ.

ومنها: قَوْلُهُ تعالى: ﴿وَجَنَّتْ عَنْهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾^(٥) فإنها دَلَّتْ على أن الجنة الموعودة لا تَسْمَحُ أَقْطَارُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، وهذا دليل ظاهر على أن الجنة غير مخلوقة الآن.

والجواب: أن الآية إنما تدلُّ على أنها غير مخلوقة الآن لو كانت في السماء، وأما إذا كانت خارجة عن السماء فلا، يَدُلُّ على ذلك ما روي أنه - عليه الصلاة والسلام - قال: «الدَّرَجَةُ السُّفْلَى مِنَ الْجَنَّةِ فَوْقَ السَّمَاءِ السَّابِعَةِ»^(٦).

❖ قال:

وَالْإِيمَانُ التَّصَدِيقُ بِالْقَلْبِ وَاللِّسَانِ، وَلَا يَكْفِي الْاَوَّلُ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَسْقِتْنَاهَا لِنَفْسِهِمْ﴾، وَلَا الثَّانِي، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿عَلَّ لَمْ

حجة الإسلام

(١) ساقطة من (ب) (هـ).

(٢) ساقطة من (ب) (هـ).

(٣) (ب) (ج): فيتجدد.

(٤) (أ): عياشي.

(٥) سورة آل عمران: ١٣٣.

(٦) لم أجده.

تَقِيُوا. وَالْكَفَرُ: عَدَمُ الْإِيمَانِ: إِمَّا مَعَ الضَّدِّ أَوْ بِدُونِهِ. وَالْفِسْقُ:
الْخُرُوجُ عَنْ طَاعَةِ اللَّهِ تَعَالَى مَعَ الْإِيمَانِ. وَالتَّقَاتُ: إِظْهَارُ الْإِيمَانِ
وإِخْفَاءُ الْكُفْرِ. وَالْقَاسِقُ مُؤَمِّنٌ؛ لَوْجُودِ حَدِّهِ فِيهِ.
○ أقول:

الإيمان في اللغة: التصديق.
وفي الشرع اختلفوا فيه^(١):

فَدَعَبَ الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ (٢١٧هـ) والقاضي أبو بكر
والأستاذ أبو إسحاق، وأكثر الأئمة من أهل السنة إلى أنه: عبارة عن
التصديق القلبي للرسول - عليه الصلاة والسلام - بكلِّ ما عَلِمَ مجيئه به
بالضرورة.

وَدَعَبَ الْمُعْتَزِلَةُ إِلَى أَنَّهُ: عبارة عن التصديق بالله وبرسوله،
والكفَّ عن المعاصي.

وَدَعَبَ أَكْثَرُ أَهْلِ الْأَثَرِ وَابْنُ مُجَاهِدٍ^(٢) إِلَى أَنَّهُ: عبارة عن التصديق
بِالْقَلْبِ، والإقرار باللسان، والعَمَلُ بِالْأَرْكَانِ.
وَدَعَبَ الْمُصَنِّفُ إِلَى أَنَّهُ عبارة عن التصديق بالقلب واللسان^{(٣)(٤)}.

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ٢٤٧، شرح الأصول الخمسة ص ٧٠٧، تبصرة
الأدلة للنسفي ٧٩٨/٢، المحصل ص ٥٦٧، غاية المرام ص ٣٠٩، كشف المراد
ص ٤٠٥، شرح المقاصد ١٧٥/٥.

(٢) هو أبو عبد الله: محمد بن أحمد بن محمد بن مجاهد الطائي البصري، صاحب أبي
الحسن الأشعري، وشيخ القاضي الباقلاني، صنف التصانيف، ودرس علم الكلام،
توفي سنة: ٣٧٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٣٠٥/١٦، شذرات الذهب ٧٤/٣.

(٣) (ج): وباللسان.

(٤) وهذا المنصب ينسب أيضاً إلى كثير من أصحاب أبي حنيفة. تبصرة الأدلة ٧٩٨/٢.

واختجَّ على أنه لا يكفي التصديق بالقلب وَحْدَهُ^(١):^(٢) بقوله تعالى: ﴿وَمَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿قَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾^(٤)، فإنه تعالى أثبت لهم الاستيقان النفسي والمعرفة والكفر^(٥)، والكفر مقابل الإيمان، فلو كان (٢٠٢/ب) الإيمان هو التصديق القلبِي وَحْدَهُ، لكان الاستيقان النفسي والمعرفة القلبِيَّةُ إيماناً، وإذا كانت المعرفة إيماناً لم يثبت معه^(٦) الكفر؛ ضرورة امتناع^(٧) اجتماع المتقابلين، لكنَّ المعرفة تجتمع مع الكفر، فلا يكون المعرفة هو الإيمان.

واختجَّ على أنه لا يكفي التصديق اللساني: بقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ مَآءًا قَلٌّ لَمْ تَزِرْوُا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾^(٨) فإن الأعراب وجدَّ لهم التصديق اللساني، يدلُّ على ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ مَآءًا﴾ ولم يثبت لهم الإيمان، يدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ لَمْ تَزِرْوُا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ فإنه تعالى أمر النبي ﷺ بأن ينفي عنهم الإيمان، فلو كانوا

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) قال ابن جماعة في هامش (د): «قلت: والحق: أن الإيمان هو التصديق القلبِي، والإقرار شرط لإجراء أحكام الإسلام عليه، وفائدته تظهر فيمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه، وهو متمكن من الإقرار، فإنه يكون مؤمناً عند الله تعالى» ب/ ٢٠٢.

(٣) سورة النمل: ١٤.

(٤) سورة البقرة: ٨٩.

(٥) ساقطة من (ب) (هـ).

(٦) (هـ): مع.

(٧) (هـ): لا امتناع، و«ضرورة» ساقطة.

(٨) سورة الحجرات: ١٤.

مؤمنين لَمَّا أَمَرَهُ بِنْفِي الْإِيمَانِ عَنْهُ، فَلَوْ كَانَ الْإِيمَانُ هُوَ التَّصَدِيقُ
اللسانيَّ وَخَذَهُ لَجَبَتْ لَهُمُ الْإِيمَانُ؛ لِأَنَّهُمْ مُصَدِّقُونَ بِاللِّسَانِ.

وَالْحَقُّ: أَنَّ الْإِيمَانَ هُوَ التَّصَدِيقُ الْقَلْبِيُّ وَخَذَهُ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى:
﴿وَقُلُوبُهُمْ مُتَّكِئَةٌ عَلَى الْإِيمَانِ﴾^(١)، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَوَلَيْكَ كِتَابٌ فِي قُلُوبِهِمْ
الْإِيمَانِ﴾^(٢).

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَحَمِّدُوا بِهَا وَاسْتَفِيقْنَهَا أَنْفُسُهُمْ﴾^(٣) وَقَوْلُهُ
تَعَالَى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾^(٤) فَلَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ لَهُمُ
التَّصَدِيقَ الْقَلْبِيَّ.

وَالْكُفْرُ لَفْعٌ هُوَ السَّتْرُ، وَمِنْهُ تَقُولُ الْعَرَبُ: كَفَّرَ دِرْعَهُ بِثَوْبِهِ^(٥)، أَيْ:
سَتَرَهُ، وَمِنْهُ قَوْلُهُمُ لِلزَّرَّاعِ^(٦): الْكَافِرُ؛ لِأَنَّهُ يَسْتُرُ الْبَذَرَ بِالتُّرَابِ عِنْدَ حِرَاتِهِ.
وَفِي الشَّرْعِ: عِبَارَةٌ عَنْ عَدَمِ الْإِيمَانِ، لَا مُطْلَقًا، بَلْ عَمَّنْ^(٧) شَأْنُهُ
الْإِيمَانُ، سِوَاةً كَانَ مَعَهُ تَكْذِيبٌ قَلْبِيٌّ أَوْ لِسَانِيٌّ أَوْ لَمْ يَكُنْ، وَإِلَيْهِ أَشَارَ
بِقَوْلِهِ: «إِمَامٌ مَعَ الضَّدِّ أَوْ بِدُونِهِ».

وَالْفِسْقُ لَفْعٌ هُوَ الْخُرُوجُ. وَفِي الشَّرْعِ: هُوَ الْخُرُوجُ عَنْ طَاعَةِ اللَّهِ
تَعَالَى مَعَ الْإِيمَانِ.

(١) سورة النحل: ١٠٦.

(٢) سورة المجادلة: ٢٢.

(٣) سورة النمل: ١٤.

(٤) سورة البقرة: ٨٩.

(٥) (ج): بثوب.

(٦) (أ): للزارع، (ب): للمزارع.

(٧) (ب) (هـ): عما من.

والتَّحَاقُّ لُغَةً: هو (١٩٥/ج) إظهارُ خلافِ الباطنِ . وفي الشرع:
هو إظهارُ الإيمانِ وإخفاءُ الكفرِ .

اعرف الضائق

والفاسقُ مؤمنٌ ؛ لوجودِ حَدِّ الإيمانِ فيه ، قَبَطَلَّ ما ذَهَبَ إليه
المعتزلة^(١) من أَنَّ الفاسقَ ليس بمؤمنٍ ولا كافرٍ ، بل له منزلةٌ بين
المنزلتين .

• قال:

وَالْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ الْوَاجِبِ وَاجِبٌ ، وَكَذَا النَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ ،
وَبِالْمَنْدُوبِ مَتَدُوبٌ سَمْعًا ؛ وَإِلَّا لَزِمَ خِلَافُ الْوَاقِعِ وَالْإِخْلَالُ بِحِكْمَةِ
اللهِ تَعَالَى ، وَشَرْطُهُمَا عِلْمٌ فَاعِلِهِمَا بِالْوَجْهِ ، وَتَجْوِيزُ التَّأْيِيرِ ، وَانْتِفَاءُ
الْمَقْصِدَةِ . (١٠١/١)

الأمر
بالمعروف
والنهي
عن
المنكر واجب

○ أقول:

الأمرُ بالمعروف^(٢): هو الحَمْلُ عَلَى الطَّاعَةِ ، سواءً كان بالقول أو
بالفعل . والنهي عن المنكر: هو المَنْعُ من^(٣) فعل المعاصي قولاً أو
فعلاً .

والأمرُ بالمعروف الذي هو الواجبُ واجبٌ ، والنهي عن المنكر
الذي هو الحرامُ واجبٌ أيضاً ، والأمرُ بالمعروف الذي هو المندوبُ
مندوبٌ .

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٦٩٧ .

(٢) انظر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: شرح الأصول الخمسة ص ١٧٤١ .

كشف المراد ص ٤٠٦ ، شرح المقاصد ١٧١/٥ ، شرح المواقف ٢٨٠/٣ .

(٣) (ج): عن .

واختلفوا في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بِحَسَبِ
الشرع، أو بِحَسَبِ العقل؟

فَدَعَبَتْ ^(١) الْأَشَاعِرَةُ (٢١٨/هـ) وَأَهْلُ السَّنَةِ إِلَى وَجوبِهِمَا شَرْعاً لَا
عَقْلاً، وَدَعَبَ الْجُبَّائِيُّ وَابْنُهُ إِلَى وَجوبِهِمَا عَقْلاً.
واختار المصنف الأول.

وَاحتَجَّ عَلَى أَنَّهُمَا لَا يَجِبَانِ عَقْلاً: بِأَنَّهُمَا لَوْ وَجَبَا عَقْلاً لَزِمَ أَحَدُ
الْأَمْرَيْنِ: خِلَافُ الْوَاقِعِ أَوْ الْإِخْلَالُ بِحُكْمَتِهِ تَعَالَى، وَاللَّازِمُ ظَاهِرُ
الْفَسَادِ، فَالْمَلْزُومُ مِثْلُهُ.

بَيَانُ الْمُلَازِمَةِ: أَنَّهُمَا لَوْ وَجَبَا عَقْلاً لَوَجِبَا عَلَى اللَّهِ تَعَالَى؛ لِأَن كُلَّ
وَاجِبٍ عَقْلِيٍّ وَاجِبٌ عَلَى مَنْ حَصَلَ فِي حَقِّهِ وَجْهُ الْوَجُوبِ، وَلَوْ كَانَا
وَاجِبَيْنِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى، فَإِنْ كَانَ فَاعِلُهُمَا وَجِبَ وَقُوعُ الْمَعْرُوفِ
وَنَزْكَ الْمُنْكَرِ؛ لِأَنَّهُ تَعَالَى حَمَلَ الْمُكَلَّفَ عَلَى الْمَعْرُوفِ وَمَنَعَهُ عَنْ ^(٢)
الْمُنْكَرِ، فَيَلْزَمُ خِلَافُ الْوَاقِعِ، وَإِنْ كَانَ تَارِكاً لَهُمَا يَلْزَمُ الْإِخْلَالُ
بِحُكْمَتِهِ ^(٣) تَعَالَى؛ لِأَنَّهُ تَعَالَى قَدْ أَحْلَلَ بِالْوَاجِبِ الْعَقْلِيِّ.

وَهَذَا الدَّلِيلُ يَصْلُحُ لِإِلْزَامِ الْجُبَّائِيِّ، لَا لانتفاء الوجوب العقلي في
نفس الأمر.

وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهُ وَاجِبٌ بِحَسَبِ الشَّرْعِ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَيْنَ
طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى

(١) (ب): فذهب.

(٢) (ج): من.

(٣) (ج): بحكمة الله.

فَقَتِّلُوا آلَ نَبِيِّكَ^(١) أَمَرَ بالإصلاح وبإزالة المنكر الذي هو البغي،
والأمر للوجوب ظاهراً، وإذا تَبَيَّنَ وجوبُ الأمر بالمعروف في هذه
الصورة، لَزِمَ وجوبه في باقي الصور؛ إذ لا فَضْلُ بالإجماع.

وقوله تعالى: ﴿وَلَتَنُكِّلَ بِكُمْ أَتَمَّةٌ يَدْخِعُونَ إِلَى الْخَيْمِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ
وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(٢) أَمَرَ بِأَنْ يَكُونَ مِنَ الْأَمَةِ مَنْ يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَى
عَنِ الْمُنْكَرِ، والأمرُ ظاهرٌ في الوجوب.

وقوله - عليه الصلاة والسلام -: «لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوُنَّ عَنِ
الْمُنْكَرِ، أَوْ لَيُسْطَقَّنَّ اللَّهُ شِرَارَكُمْ عَلَى خِيَارِكُمْ، فَيَدْعُو خِيَارُكُمْ فَلَا
يُجْتَنَبُ لَهُمْ»^(٣) تواعَدَ عَلَى تَرْكِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ،
وهو دليلُ الوجوب.

وَشَرَطُ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ: أَنْ يَكُونَ فَاعِلُهُمَا
- أَي: فَاعِلُ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ - عَالِمًا بِأَنْ مَا يَأْمُرُهُ^(٤)
بِهِ مَعْرُوفٌ، وَأَنْ مَا يَنْهَى عَنْهُ مَنْكَرٌ، وَإِلَيْهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ «عِلْمٌ فَاعِلُهُمَا
بِالْوَجْهِ».

وَأَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِتَجْوِيزِ النَّاسِ، بِأَنْ يَجُوزَ إِفْضَاؤُهُمَا إِلَى
المَقْصُودِ، فَإِنَّهُ إِذَا لَمْ يَجُوزْ تَأْثِيرُهُمَا وَإِفْضَاؤُهُمَا إِلَى الْمَقْصُودِ لَا يَجِبُ.
وَأَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِانْتِفَاءِ الْمَفْسَدَةِ، فَلَوْ عَرَفَ أَوْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ

شروط الأمر
بالمعروف
والمنكر
من فاعله

(١) سورة الحجرات: ٩.

(٢) سورة آل عمران: ١٠٤.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٣٩٠/٥.

(٤) كذا في جميع النسخ، والمناسب: يأمر به.

مفسدة بالنسبة إليه أو لبعض إخوانه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يَجِبُ عليه .

وينبغي أن يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير بحثٍ وتَجَسُّسٍ؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّوْا﴾^(١)، ولأن التَجَسُّسَ سَغْيٌ في إظهار الفاحشة، وهو مُحَرَّمٌ، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ﴾^(٢) (٢٠٣/ب) ولقوله - عليه الصلاة والسلام -: «مَنْ أَتَى مِنْ هَذِهِ الْقَاذوراتِ شَيْئاً فَلْيَسْتُرْهَا»^(٣) بِسِتْرِ اللَّهِ تعالى^(٤).

هذا أَجْزَأُ مَا تَيَسَّرَ لَنَا مِنْ شَرْحِ التجريد، والمسؤول من الله تعالى^(٥) أَنْ يَجْعَلَهُ نافعاً للمستفيدين، ودُّخْرًا لَنَا فِي^(٦) يوم الدين^(٧).

(١) سورة الحجرات: ١٢ .

(٢) سورة النور: ١٩ .

(٣) (ب) (هـ): فليستر .

(٤) انظر تخريجه في: تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لابن حجر المقلاني، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ١٠٦/٤ .

(٥) (ب): تبارك وتعالى .

(٦) ساقطة من (هـ) .

(٧) جاء في آخر (أ): قد اتفق الفراغ بعون من الله من كتابة شرح المسمى بالتجريد، على يدي الضعيف المحتاج إلى رحمة ربه: علي بن علي بن أبي المجد يوم الجمعة عشرين رمضان المبارك، سنة ثلاث وثلاثين وسبعمائة، في محروسة تبرز حماها الله تعالى .
وجاء في آخر (ب): والله أعلم بالصواب، تم الكتاب بتوفيق الملك الوهاب في شهر رمضان المبارك لسنة ٧٥١ هـ بدار الفتح قيصرية، صانها الله عن البليات على أنامل العبد الخاطيء .
الراجعي إلى رحمة ربه: محمد بن محمد بن محمد الكيشي، أصلح الله أحواله .
والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيه محمد وآله الطيبين الطاهرين .
ونسأل الله المغفرة وحسن الخاتمة، يارب العالمين .
=

= وجاء في آخر (ج): وقد اتفق الفراغ من تنميق هذا الكتاب وقت الزوال من يوم الثلاثاء سابع عشر شهر المبارك شوال سنة أربع وسبعين وسبعمائة الهجرية . والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على سيدنا محمد وآله أجمعين .

وجاء في هامشها: قابله من أوله إلى آخره بنسخة صحيحة مقابلة مرضية ، وأنا أستغفر الله من الزلل ، ومما يخالف شيئاً في العلم والعمل .

وكتبه: علي بن عبد الوهاب الأعرج ، يوم السبت غرة المحرم الحرام فاتحة سنة ٧٧٧هـ ، والحمد لله وحده ، وصلاته على سيدنا محمد النبي وآله .

وجاء في آخر (هـ): والحمد لله وحده ، والصلاة على خير خلقه محمد وآله وصحبه أجمعين . وقع الفراغ من تسيده في شهر رمضان المبارك ، من سنة خمس وتسعين وثمانمائة ، على يد العبد الضعيف : يوسف بن محمد عفى عنهما الغني الأجل .

الفهارس

- ١ - فهرس الآيات القرآنية .
- ٢ - فهرس الأحاديث .
- ٣ - فهرس الآثار .
- ٤ - فهرس الأشعار .
- ٥ - فهرس الأعلام .
- ٦ - فهرس الفرق والملل والمذاهب .
- ٧ - فهرس الكتب .
- ٨ - فهرس الأماكن .
- ٩ - فهرس المصادر والمراجع .
- ١٠ - فهرس الموضوعات .

فهرس الآيات القرآنية

سورة البقرة

الآية	رقمها	الصفحة
﴿حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾	٧	٩٨١
﴿وَلَمَّا كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَّا زَلَّلْنَا عَلَىٰ عِبَادِنَا قَالُوا يُسُودُوا مِنَّا مِنَّا﴾	٢٣	١٠٤٨
﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارُ﴾	٢٤	١٢١٤
﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾	٢٨	٩٨٢
﴿تَتَكُنَّ أَنْتَ وَرَبُّكَ الْجَنَّةَ﴾	٣٥	١٢١٤
﴿فَلَمَّا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَعَلْنَا﴾	٣٨	١٢١٤
﴿فَنُؤْمِنُ لَكَ حَقًّا رَأَى اللَّهُ جَهَنَّمَ فَاتَّخَذَتْكُمْ الصَّانِقَةَ﴾	٥٥	٩٥٤
﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكَيْبَ وَيُؤْمِنُونَ﴾	٧٩	٩٨٢
﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾	٨٩	١٢١٩ ، ١٢١٨
﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكَيْبَ وَيُؤْمِنُونَ﴾	١٢٣	١١٩٧
﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾	١٢٤	١٠٨٥
﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الظَّالِمُونَ﴾	٢٥٤	١١٠٣ ، ١٠٨٥
﴿وَأَنظُرْ إِلَىٰ الظَّالِمِ كَيْفَ نُنَازِلُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَعْنًا﴾	٢٥٩	١١٧٧

الآية	رقمها	الصفحة
﴿إِنِّي كَتَيْتُ ثَمَرِ التَّوْبَةِ﴾	٢٦٠	١١٧٠
﴿تَمُتْ أَرْضَهُ مِنَ الظُّلُمِ﴾	٢٦٠	١١٧١
﴿وَمَا يَغْدُلِيكَ مِنْ أَسْكَارٍ﴾	٢٧٠	١١٩٧
﴿لَا يَكِلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾	٢٨٦	٨٣٧
سورة آل عمران		
﴿إِنَّمَا وَابِلَةٌ لَهُ ابْنَةٌ وَإِنَّمَا وَابِلَةٌ لَكَ ابْنَةٌ وَإِنَّمَا وَابِلَةٌ لَكَ ابْنَةٌ﴾	٦١	١١٣٩
﴿لَمْ يَلِدْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ ابْنٌ﴾	٧١	٩٨٣
﴿وَتَلَقَّى نِسَاءً فَتَوَلَّى إِلَيْنَا فَاغْلِبْ وَبِأَرْوَاقٍ يُتْرَفُونَ﴾	١٠٤	١٢٢٢
﴿وَجَاءَتْهُمْ سَحَابٌ مِمَّا كَانُوا يَسْتَغِيثُونَ﴾	١٣٣	١٢١٦ ، ١٢١٤
﴿فَإِذَا نَزَلَ مِنْهُمْ لَحْمٌ أَلْفَيْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ﴾	١٤٤	١١٣٠
﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾	١٦٩	١١٧٦
سورة النساء		
﴿وَإِنْ كَانَتْ وَحْدَةً كَتَبْنَاهَا بِالنِّصْفِ﴾	١١	١١٠٢
﴿وَمَنْ يَتَّبِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَزَكَّ حُدُودَهُ يَدْخُلْ جَنَّاتٍ جَنَّاتُهَا مِنْ تَحْتِهَا أَنْهَارٌ﴾	١٤	١١٩٤
﴿وَمَنْ يَتَّبِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَزَكَّ حُدُودَهُ يَدْخُلْ جَنَّاتٍ جَنَّاتُهَا مِنْ تَحْتِهَا أَنْهَارٌ﴾	٢٠	١١٢٠
﴿وَلِكُلِّ جَنْتَانِ مَوْتَانِ﴾	٣٣	١٠٩١ ، ١٠٧٧
﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ مَاتَ آبَاؤُهُمْ﴾	٣٩	٩٨٢

الآية	رقمها	الصفحة
﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾	٤٨	١١٩٥
﴿هَلْ نَبِذْتُ مُلُودَهُمْ بِذُنُوبِهِمْ مَلُودًا غَيْرَهَا﴾	٥٦	١١٧٧
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾	٥٩	١٠٦٢ ١٠٨٦، ١٠٧١
﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾	٥٩	١٠٧١
﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ...﴾	٨٠	٩٥
﴿وَمَنْ يُكْفُكُلْ فَمَوْسَا مَتَّعَيْنَا فَجَزَّأُوهُ جَهَنَّمَ حَكِيمًا فِيهَا﴾	٩٣	١١٩٤
﴿وَمَكَرَ اللَّهُ الشَّجِيذِينَ عَلَى الْقَتِيلِينَ أَمِيرًا عَظِيمًا﴾	٩٥	١١٣٨
﴿وَرَسَّخَ عَمْرَ سَبِيلِ التَّوْبَةِ قَوْلُهُ مَا تَقُولُ﴾	١١٥	١١٦٣
﴿مَنْ يَحْمِلْ سَوَاءً يَجْزَ بِهِ﴾	١٢٣	٩٨٢
﴿فَلَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾	١٦٥	١٠٣١
سورة المائدة		
﴿فَقَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ﴾	٣٠	٩٨٢
﴿إِنَّا وَرَدْنَاهُ عَلَيْهِمْ أَلْفَيْ دَرَاهِمًا فَكَفَى﴾	٥٥	١٠٧٤، ١٠٧٠
﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾	٥٥	١٠٧٥
سورة الأنعام		
﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ فَإِنَّهُ فِي سَعْيِهِ خَاسِرٌ﴾	١١٦	٩٨٢

الآية	رقمها	الصفحة
﴿وَمَنْ يُؤَدِّ أَنْ يُؤَدِّهُ بِجَمَلٍ سَدَدَةٍ، سَيَقَ حَرِيًّا﴾	١٢٥	٩٨١
سورة الأعراف		
﴿يَا أَيُّهَا اللَّهُ لَا يَأْتِرُ بِالْمَعْلَمَةِ﴾	٢٨	١٠٨٦
﴿وَنَلْفِي فِي مَعْدٍ﴾	١٤٢	١٠٨٢
﴿رَبِّ أَرِيهِ أَنْظُرَ إِلَيْكَ﴾	١٤٣	٩٥٣
﴿وَإِنْ أَسْتَفْرَ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَنِي﴾	١٤٣	٩٥٦
﴿تَتَبَيَّنَا بِمَا فَكَّلَ أَلْفَهَامًا وَنَا﴾	١٥٥	٩٥٤
سورة الأنفال		
﴿وَالَّذِي بَانَ اللَّهُ لَمْ يَكْ مَنِيًّا يَمَنَةً أَمَسَهَا عَلَى قَرِيرٍ حَقٍّ	٥٣	٩٨٢
يَمُرُّوْنَا مَا يَأْتِيهِمْ﴾		
﴿وَمَا كَانَتْ أَلَّهُ لِعَوْنِهِمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾	٣٣	١١٢٦
سورة التوبة		
﴿يَوْمَ يَحْشُرُ عَلَيْهِمَا فِي نَارٍ جَهَنَّمَ فَتَكُونُ يَمَا	٣٥	١١٣٣
يَسَافُهُمْ وَجُودُهُمْ وَكَلْهُرُهُمْ﴾		
﴿عَمَّا أَلَّهُ عَنْكَ لِمَ أَؤْتِ لَهْرٌ﴾	٤٣	٩٨٣
﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعَثُمْ أَنْبِيَاءَ بَعْضِ﴾	٧١	١٠٧٤، ١٠٨٠
﴿وَقُلْ لِمَسْلُوا مَنِيَّةَ أَلَّهُ عَلَوكُمْ وَرَسُولُهُ﴾	١٠٥	٩٨٣
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ	١١٩	١٠٨٥
الْمُتَّقِينَ﴾		
﴿وَكُونُوا مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾	١١٩	١٠٧١

الآية	رقمها	الصفحة
سورة يونس		
﴿إِنِّي بَيِّنْتُ لَكَ الْكُفْرَ كَيْفَ فَكَّرْتُ﴾	٣٥	١٠٦٤
سورة هود		
﴿فَأَنزَلْنَا بِمُشْرِ سَوْرَ نِشْلُو﴾	١٣	١٠٤٨
﴿فَقَالَ إِنَّمَا يُرِيدُ﴾	١٠٧	٩٨١
سورة يوسف		
﴿بَل سَوَّيْتُ لَكُم أَنفُسَكُم أَنرَا﴾	١١٨ ٨٣	٩٨٢
سورة الرعد		
﴿لَقَدْ خَلَقْنَا فَرْقَن﴾	١٦	٩٨١
﴿أَكَلْنَاهَا نَافِرًا وَظَلَمْنَا﴾	٣٥	١٢١٥
سورة إبراهيم		
﴿وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُم فَانْتَجَبْتُمْ لِي﴾	٢٢	٩٨٢
سورة الحجر		
﴿وَلَيْد مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾	٢١	٩٨٧

الآية	رقمها	الصفحة
سورة النحل		
﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَهُ أَن يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾	٤٠	٩٦٣
﴿وَقُلْتُمْ مَظْهَرًا بِالْإِسْمِ﴾	١٠٦	١٣١٩
سورة الإسراء		
﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْكُمْ إِبْرَاهِيمَ فِي الْكِتَابِ﴾	٤	٩٨٦
﴿وَمَا كُنَّا مُنْذِرِينَ مَنْ كَفَرَ رَسُولًا﴾	١٥	٨١٤
﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَاهًا﴾	٢٣	٩٨٦
﴿فَسَبِّحُوا لِلَّهِ مِمَّا يُبْدِيكُمْ فِي الْأَرْضِ فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾	٥١	١١٧٧
﴿عَسَىٰ أَن يَبْعَثَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّخْمُومًا﴾	٧٩	١١٩٦
﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا﴾	٩٤	٩٨٢
سورة مريم		
﴿وَالَّذِي جَعَلَ الْقَمَلَ مِنَ زَوْجَيْ﴾	٥	١٠٧٩
سورة طه		
﴿وَمَا مَنَعَهُ إِذْ رَأَيْنَاهُمْ هَٰكُلًا﴾	٩٢	٩٨٣
﴿أَصْصَبَتْ أُنْفُسًا﴾	٩٣	٨١٧
﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ وَصْفِي فَإِنَّ لَهُ مَبِيتَةً مِّنكُمْ﴾	١٢٤	١٣١١

الآية	رقمها	الصفحة
﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِمَذَابِهِمْ لَفَعَلْنَا لَوْلَا أَرْسَلْنَا إِلَيْنَا رَسُولًا﴾	١٣٤	١٠٠٧
سورة الحج		
﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكَ فِي الْيَمِينِ مِنْ حَرَجٍ﴾	٧٨	١١٩٢
سورة النور		
﴿إِنَّ الْيَمِينَ يُجِيبُونَ أَنْ تُبَيِّنَ الْقُحُوفَ﴾	١٩	١٢٢٣
سورة النمل		
﴿وَمَحْدُوا يَا وَاسْتَقْنَهَا أُنْثَى﴾	١٤	١٢١٩ ، ١٢١٨
﴿لَا أَرَأَيْتُمْ قَدَرْنَاهَا مِنَ النَّجْمِ﴾	٥٧	٩٨٧
سورة القصص		
﴿قُلْ خُذُوا مَا لَكُمْ إِلَّا وَجْهَهُ﴾	٨٨	١٢١٥ ، ١١٧٠
سورة الروم		
﴿وَقَدْ أَقْرَبَ عَلَيْهِ﴾	٢٧	٣٤٣
سورة المجدة		
﴿فَلَا تَقْلَمُ قَسَ تَأْخِيَرُ لَمْ يَنْ قَرَّةَ أَهْلِي﴾	١٧	١١٧٦
سورة الأحزاب		
﴿إِنَّا بَرِيءٌ اللَّهُ لِيَدْرِبَ مَعَكُمْ الرِّجْسَ﴾	٣٣	١١٠٤
﴿إِنَّ الْيَمِينَ يُؤْذِرُ اللَّهُ وَنَسُوهُ لَنَنْتُمْ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾	٥٧	١٠٣٧

الآية	رقمها	الصفحة
سورة سبا		
﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَفَّةً لِّلنَّاسِ﴾	٢٨	١٠٥٤
﴿بَلْ مَكْرٌ أَنبَلِي وَالنَّهَارِ﴾	٣٣	١١١٣
سورة يس		
﴿فَإِنَّا هُمْ مِنَ الْمُنذَرِينَ﴾	٥١	١١٧٧
﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْمَيِّتَ وَيَهْدِي رَبِّهِ﴾	٧٨	١١٧٨ ، ١١٧٧
﴿أَنشَأَ أَوَّلَ مَدِينٍ﴾	٧٩	
سورة الصافات		
﴿وَأَنَّهُ خَلَقَكَ وَسَوَّاهُ﴾	٩٦	٩٨١
سورة الزمر		
﴿أَمَّنْ هُوَ قَبِيضٌ مَّا تَدَّ الْأَيْدِي سَلْبًا وَقَايَمًا يَخْذَرُ الْآخِرَةَ﴾	٩	١١٣٦
﴿وَرِيحًا رَّحْمَةً رَّيُّوهُ﴾		
﴿عَلَّ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَمْشُونَ وَالَّذِينَ لَا يَمْشُونَ﴾	٩	١١٣٩
﴿إِنَّكَ نَبِيٌّ وَهُمْ كَاذِبُونَ﴾	٣٠	١١١٩
﴿قُلْ يَبْعَادُ الَّذِينَ اسْتَرْفَوْا عَنْ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْطَعُوا بَيْنَ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾	٥٣	١١٩٥
سورة غافر		
﴿الَّذِينَ كُفِّرُوا عَنْ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾	١٧	٩٨٢

الآية	رقمها	الصفحة
﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حِسَابٍ وَلَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ جَزَاءٍ﴾	١٨	١١٩٧
﴿أَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى وَلَئِنْ أَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾	٤٦	١٢١١
سورة فصلت		
﴿وَقَدْ رَفَعْنَا فِيهَا أُفُقَهَا﴾	١٠	٩٨٧
﴿فَنَقَّصْنَاهُ نَجَاحًا﴾	١٢	٩٨٦
﴿وَقَالُوا لَئِنْ لَمْ يَنْزِلْ بِهِ سَمَاءٌ مِّنْ ثَمَرٍ مُّضِيٍّ﴾	٢١	١١٧٧
﴿فَنُفِثَ فِيهَا كُفْرًا﴾	٤٠	٩٨٣
سورة الشورى		
﴿قُلْ لَا أَتْلُوهُ بِأَمْرِ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾	٢٣	١١٤٥
سورة الجاثية		
﴿الَّذِينَ يُخَذِّلُونَ نَفْسَهُمْ﴾	٢٨	٩٨٢
سورة محمد		
﴿قُلْ يُبْدِلُ أَشْيَاءَ﴾	٤	٩٨٩
﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ كَفَرُوا﴾	١١	١٠٧٨
سورة الحجرات		
﴿وَلَا يَرْفَعُ رَأْسَهُ﴾	٩	١٢٢٢

الآية	رقمها	الصفحة
﴿وَلَا تَجْسُرُوا﴾	١٢	١٢٢٣
﴿وَلَا تَجْسُرُوا﴾	١٣	١١٥٧
﴿قَالِ لِلْأَعْرَابِ مَا مَنَعَكَ فَلَمْ تَقُوسُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسَلْتُنَا﴾	١٤	١٢١٨
سورة ق		
﴿يَوْمَ نَنفُخُ الْبَازِيزَ عَنْهُمْ يُرَاكَ﴾	٤٤	١١٧٧
سور الطور		
﴿قُلْ أَسْمِعْ بِمَا كَتَبَ رَبِّي﴾	٢١	٩٨٢
سورة النجم		
﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِنْدَ رِجَّةِ الْمُخَوِّينَ ﴿١٤﴾ وَسِعَا سِتْرًا لِّلْوَيْ﴾	١٣ ١٤ ١٥	١٢١٤
سورة الواقعة		
﴿وَالْمُتَّقِينَ ﴿١٠﴾ أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ﴿١١﴾﴾	١٠ ١١	١١٤٢
سورة الحديد		
﴿قُلْ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾	٣	١١٧٠
﴿مَّا وَدَّعْتُمْ مِنْكُمْ﴾	١٥	١٠٩١، ١٠٧٧
سورة المجادلة		
﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْوَيْلَ يُدْنِي﴾	١١	١١٣٩
﴿وَأُولَٰئِكَ سَنَكْتُبُ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِسْلَامَ﴾	٢٢	١٢١٩

الآية	رقمها	الصفحة
سورة التحريم		
﴿لَيْسَ حَرَمٌ مَّا لَدَّ اللَّهِ لَكَ﴾	١	٩٨٣
﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَى الْمُؤْمِنِينَ وَصَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ﴾	٤	١١٤٥
سورة الملك		
﴿أَلَمْ يَلِدْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾	٢	٨٥٣
سورة نوح		
﴿أَمْ أَمْرًا فَآتٍ أَمْ أَنَا بَرَاءٌ﴾	٢٥	١٢١١
﴿وَلَا يَخَافُ إِلَّا ظَهْرًا وَمَقَامًا﴾	٢٧	٩٩١
سورة الجن		
﴿وَمِنْ بَيْنِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾	٢٣	١١٩٤ ، ٨١٧
سورة المدثر		
﴿لَيْسَ شَيْءٌ بِكَ أَنْ تَقْدَمَ أَوْ تَخْتَرُ﴾	٣٧	٩٨٣
﴿فَمَا تَعْمَهُمْ شَقَمَةُ الْمُؤْمِنِينَ﴾	٤٨	١١٩٧
﴿فَمَا لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمُتَذَكِّرِينَ﴾	٤٩	٩٨٣
سورة القيامة		
﴿إِنَّمَا الْإِنْسَانُ أَلْفُ نَفْسٍ جُلُودٍ ۖ عَلَى قَدِيرٍ ۚ عَلَى أَنْ تُسَوَّىٰ بِكَفَّةٍ﴾	٤ ، ٣	١١٧٧
﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ الْأَوَّلُ﴾	٢٢	٩٥٥

الآية	رقمها	الصفحة
﴿وَجِئُوا بِذُنُوبِكُمْ لَا تَصَدِّقُوا بِلِقَائِنَا غُلُوبًا﴾	٢٢٠، ٢٢٣	٩٥٤
﴿وَجِئُوا بِذُنُوبِكُمْ لَا تَصَدِّقُوا بِلِقَائِنَا غُلُوبًا﴾	٢٤٠، ٢٥٠	٩٥٥
سورة الإنسان		
﴿وَيَتْلُوهُنَّ الْمَلَكَمَ عَلَى حَبِيبٍ﴾	٨	١١٤٠
سورة النازعات		
﴿أَوَلَمْ نَكُنَّا عِظَمًا كَبِيرًا﴾	١١	١١٧٧
سورة الانشقاق		
﴿فَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ﴾	٢٠	٩٨٣
سورة الفجر		
﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُكَذِّبَةُ﴾	٢٧، ٢٨	١١٧٦
سورة الليل		
﴿وَسَبِّحْهَا الْفَلَقُ﴾	١٧، ١٨	١١٥٧
سورة الزلزلة		
﴿فَمَنْ يَحْمِلْ يُشْقَى﴾	٧	١١٩١
سورة العاديات		
﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ﴾	٩	١١٧٧

فهرس الإحاديث

الصفحة	الحديث
١١٥٨	أتتوني بدواة وقرطاس أكتب ...
١١٦٢	ابني إمام ابن إمام
١١٥٧	أتمشى أمام من هو خير منك ؟
١١٩٨	أدخرت شفاعتي لأهل الكبائر ...
١٢١٢	استنزهوا من البول ...
١٢١٥	أعددت لعبادي الصالحين ...
١٠٥٤	أفضل الأعمال أحمرها
١١٥٧ ، ١١٢٥	اقتدوا باللذين من بعدي ...
١١٥٠ ، ١١٣٨ ، ١١٣٦	أفضاكم علي
١٠٨٠ ، ١٠٧٦ ، ١٠٩٠	أنت أولى بكم من أنفسكم ؟
١٠٨٧ ، ١٠٧٣	ألم ترض أن تكون أخي وخليفتي من بعدي ؟
١١٤٦	اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي
١٢١٢	اللهم إني أعوذ بك من عذاب جهنم
٨٠٩	أمرت أن أقاتل ...

الصفحة	الحديث
١٠٧٣، ١٠٧١	أنت أخي ووصي وخليفتي من بعدي ...
١٠٨١	أنت مني بمنزلة هارون من موسى ...
٨١٦	إنما الأعمال بالنيات
١٠٦٧	إنما أنا لكم مثل الوالد لولده
١٢١٥	إن في الجنة شجرة يسير الراكب تحتها
١٢١٢	إن الميت ليعذب ببكاء أهله
١٠٧٣	إنه سيد المسلمين وإمام المتقين ...
١١٠٧	إنه لا يؤدي عنك إلا أنت أو رجل منك
١٢١١	إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير
١٢١٣	إن اليهود تعذب في قبورها
١١٤١	أولكم إسلاماً علي بن أبي طالب
١٠٧٧	أيما امرأة تكحت نفسها بغير إذن مولاهها
١٠٧٤	أيما امرأة تكحت نفسها بغير إذن وليها
١٠٥٤	بعث إلى الأسود والأحمر
١١٤١	بعث يوم الاثنين وأسلم علي يوم الثلاثاء
١١٦٣	حربك حربي يا علي
١١٥٨	خير أمتي أبو بكر ثم عمر
١٢١٦	الدرجة السفلى من الجنة فوق السماء السابعة
١٢١٥	رأيت عمرو بن عامر الخزاعي في النار
١٠٦١	رفع عن أمتي الخطأ والنسيان

الصفحة	الحديث
١٠٨٧، ١٠٧٢، ١٠٧٠	سلموا على علي بإمرة المؤمنين
١١٢٦	عمر سراج أهل الجنة
١١٣٥	كيف لا أستحي ممن تستحي منه الملائكة
١١٤٨	لأعطين الراية اليوم رجلاً...
١٠٦١	لا تجتمع أمتي على الضلالة..
١١٥٨	لا ينبغي لقوم يكون فيهم أبو بكر...
١٢٢٢	لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر
١١٤٩	لضربة علي خير من عبادة الفقلين
١٢١٢	لقد ضغطته الأرض ضغطة....
١١٣٥	لو كانت لنا ثالثة لزوجناك
١١٥٩	لو كنت متخذاً خليلاً...
١١٢٥	لو لم أبعث لبعثت يا عمر
١١٢٦	لو نزل من السماء عذاب...
١١٥٨	ليوم الناس أبو بكر.
١١٥٢	ما عرضت الإيمان على أحد إلا وكان له...
١٠٧٦	معاشر المسلمين ألت أولى....
١١٠٦	ملعون من تخلف عنه
١٢٢٣	من أتى من هذه القاذورات شيئاً...
١٠٨١، ١٠٧٦ ١١٥٧، ١١٤٧	من كنت مولاه فعلي مولاه

الصفحة	الحديث
١١٠٣	نحن معاشر الأنبياء لا نورث....
١٠٧٣	هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة
١١٥٨ ، ١١٢٥	هما سيدا كهول أهل الجنة
١١٥٩	وإين مثل أبي بكر...
١١٣٥	وزنت بأمتي فوضعت في كفة...
١١٥٨	ويأبى الله ورسوله إلا أبا بكر
١١٢٥	يا محمد ربك يفروك السلام...

فهرس الآثار

الآثر	القائل	الصفحة
أنا أول من صلى...	علي بن أبي طالب	١١٤١
أقول في الكلالة برأيي...	أبو بكر الصديق	١١٠٨
أقولني فلست بخيركم...	أبو بكر الصديق	١١٠٥، ١١٠٠
إما أن تكف وإما أن تخرج...	عثمان بن عفان	١١٣٣
أنا أعرف الموت في وجوه...	العباس بن عبد المطلب	١٠٧٠
أنا الصديق الأكبر...	علي بن أبي طالب	١١٤٢
إن كان لك عليها سبيل...	معاذ بن جبل	١١١٩
إن لي شيطاناً يعتريني...	أبو بكر الصديق	١١٠٥
إنه قد أشكل عليه مسألة...	علي بن أبي طالب	١٠٨٤
أيها الناس ثلاث كن على عهد رسول الله...	عمر بن الخطاب	١١٢١
حديث الأصغ	علي بن أبي طالب	٩٨٦
خير الناس بعد النبيين...	علي بن أبي طالب	١١٥٩
خير هذه الأمة بعد النبيين	علي بن أبي طالب	١١١٨
طلقتك ثلاثاً	علي بن أبي طالب	١١٤٠

الأمثلة	القائل	الصفحة
كأنني لم أسمع هذه الآية	عمر بن الخطاب	١١٠٢
كانت بيعة أبي بكر فلتة ...	عمر بن الخطاب	١١٠٠
كان ذلك على سبيل القرض .	عمر بن الخطاب	١١٢٠
كل الناس أقره من عمر ..	عمر بن الخطاب	١١٢٠ ، ١١٠٢ ، ١١٢٣
لا أجد لك شيئاً في كتاب الله ...	أبو بكر الصديق	١١٠٨
لا أعمد شيئاً سله الله على الكفار	أبو بكر الصديق	١١٠٩
لا تكون هذا القول حتى	عمر بن الخطاب	١١٠٩
لا حاجة في ذلك	عثمان بن عفان	١١٣٤
لا نقيلك ولا نستقيلك ...	الصحابية	١١١١
لو رأيتم ما أحدث الناس بعدهما	أبو ذر	١١٣٢
لولا علي لهلك عمر	عمر بن الخطاب	١١١٩ ، ١١٠٢ ، ١١٢٢
لولا معاذ لهلك عمر	عمر بن الخطاب	١١٢٢ ، ١١١٩
ما أوصى رسول الله حتى أوصي ...	علي بن أبي طالب	١١٥٩
مات رسول الله ﷺ وهو عنهم راض	عمر بن الخطاب	١١٣٤
منا أمير ومنكم أمير	الأنصار	١١١٢ ، ١٠٦٩
هذا القتل جرى من غير سلطان ...	عثمان بن عفان	١١٣٣

الأسر	القائل	الصفحة
هل عهد إليكم نبيكم كم يكون...	-	١١٦٢
والله ما قتلته ولا مالت على قتله	علي بن أبي طالب	١١٣٤
والله ما كذبت	علي بن أبي طالب	١١٤٤
والله لو كسرت إلى الوسادة...	علي بن أبي طالب	١١٣٨
وددت أني سألت رسول الله ..	أبو بكر الصديق	١١٠٦
يا سارية الجبل الجبل	عمر بن الخطاب	١١٢٦

فهرس الأشعار

البيت	القائل	الصفحة
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جمل اللسان على الفؤاد دليلاً جزى الله خيراً والجزاء بكنفه	الأخطل	٧٦٨
كليب بن يربوع وزادهم حمداً هم خلطونا بالنفوس وألجموا إلى نصر مولاهم مومة جردا	معر الكلابي	١٠٨٨
سبقتكم إلى الإسلام طرا غلاما ما بلغت أوان حلمي	علي بن أبي طالب	١١٥٣
فأصبحت مولاها من الناس كلهم فمر غزير الحسن أطف مصره	الأخطل	١٠٧٨
لو قام يكشف غمتي لما انثنى مهلاً بني عمنا مهلاً موالينا	-	١٨١
لا تبشوا بيننا ما كان مدفونا	العباس بن فضيل	١٠٨٨

فهرس الأعلام

العلم	الصفحة
الأخطل	١٠٧٨
أرسطو	٩٠٤ ، ٨٧٠ ، ٧٢٢ ، ٦٩٢ ، ٦٩٠
أسامة بن زيد	١١١٣ ، ١١٠٦ ، ١١٠١
أبو إسحاق الإسفرائيني	١٢١٧ ، ٩٧٥ ، ٧٨١
الأشعري	١٢١٧ ، ٩٧٥ ، ٩٦٢ ، ٩٥١ ، ٧٨١ ، ٦٢٩ ، ١٩٩ ، ١٩٣
أبو بكر الأصم	١٠٥٦
أفلاطون	١٠٠٣ ، ٦٩٢
إمام الحرمين	١١٦٨ ، ٩٧٦ ، ٩٤٤ ، ٢٢٤
أم أيمن	١١٠٤ ، ١١٠٠
القاضي الباقلاني	١٢١٧ ، ١١٦٨ ، ٩٧٥ ، ٩٤٤ ، ٧٨٢ ، ٢٢٤
أبو الحين الباهلي	٧٨١
أبو الحين البصري	١٠٥٦ ، ١٠٢١ ، ١٠١٢ ، ١٠١١ ، ٩٧٦ ، ٩٤٠ ، ٩١٤ ، ٣٣٥
أبو عبد الله البصري	٢٣٦ ، ٢٣٥ ، ٢٣٠
أبو بكر الصديق	١١٠٧ ، ١١٠٦ ، ١١٠٥ ، ١١٠٣ ، ١١٠٢ ، ١١٠٠ ، ١٠٧١ ١١١٨ ، ١١١٧ ، ١١١٥ ، ١١١٣ ، ١١١١ ، ١١١٠ ، ١١٠٩ ١١٤٢ ، ١١٣٥ ، ١١٣٠ ، ١١٢٧ ، ١١٢٤ ، ١١٢٢ ، ١١١٩

الصفحة	المسلم
١١٥٩ ، ١١٥٨ ، ١١٥٧ ، ١١٥٤ ، ١١٥٢	
٥٩٧	بطلميوس
٧٨٢	أبو منصور البغدادي
١١٨٤ ، ٢٤٤ ، ٢٤٢	أبو القاسم البلخي
١١١٤	جابر بن عبد الله
١١٩٢ ، ١١٦٨	الجاحظ
١٠٤٧ ، ١٠١٩ ، ٩٤٠ ، ٧٨٢ ، ٧٥٧ ، ٥٧١ ، ٢٣٥ ، ٢٣٠ ، ١٢٣١ ، ١٢٠٣ ، ١٢٠١ ، ١١٦٩ ، ١١٦٨ ، ١٠٦٧	أبو علي الجبائي
١٠١٧ ، ٩٥١ ، ٩٤٠ ، ٩١٤ ، ٥٥٢ ، ٣٥٩ ، ٢٣٠ ، ٢٢٤ ، ١٢٠٠ ، ١١٩١ ، ١١٦٩ ، ١١٦٨ ، ١٠٤٧ ، ١٠٢١ ، ١٠١٩ ، ١٢١٤ ، ١٢٠٣	أبو هاشم الجبائي
١١٦١	جعفر الصادق
١١٦١	الحسن العسكري
١١٦٠ ، ١١٣٩ ، ١١٣٤ ، ١١٠٩ ، ١١٠١ ، ١٠٦٦	الحسن بن علي
١١٦٠ ، ١١٣٩ ، ١١٣٤ ، ١١٠٩ ، ١٠٦٦	الحسين بن علي
١١٣٣	أبو حنيفة
١١١٧ ، ١١٠٩ ، ١١٠١	خالد بن الوليد
٢٣٧ ، ٢٣٥ ، ٢٣٠	الخياط
١٠٨٩	ابن أبي داود
١١٥٧	أبو الدرداء
١١٢٩ ، ١١١١	أبو ذر
٥٦٧	فيمقراطيس

المعلم	الصفحة
الإمام الرازي	١٢٥
الرازي الطيب	٨٤٦
أبو حاتم الرازي	١٠٩٠
ابن الراوندي	١٠٥٣
الزبير بن العوام	١١٣٤
زين العابدين	١١٦٠
زينون	٨٧٨
سعد بن أبي وقاص	١١٣٤
سعيد بن العاص	١١٢٨
أبو عبد الرحمن السلمي	١١٤٣
ابن سينا	٦٠٦
الشحام	٢٣٥ ، ٢٣٠
الشهرستاني	٥٥٧
الشيخان (أبو علي وأبو هاشم)	١٠١٢
صاحب الإشراق (السهورودي)	٥٠٥
أبو صالح	١١٤٥
صهيب الرومي	١١٣٤
الضحاك	١١٥٤
طلحة	١١٣٤
عائشة بنت أبي بكر	١١٢٠ ، ١١١٧

المسلم	الصفحة
عاصم بن أبي النجود	١١٤٣
عباس بن عبد المطلب	١١٤٠، ١٠٧٠
العباس بن الفضيل	١٠٧٩
عبد الله بن زمعة	١١١٤
عبد الله بن أبي السرح	١١٢٨
عبد الله بن سعيد	٩٦٣
عبد الله بن عباس	١٢١٦، ١١٤٥، ١١١٤
عبد الله بن عمر	١١١٤، ١١٠٢
عبد الله بن مسعود	١١٦٣، ١١٣١، ١١٢٩، ١١٠٢
القاضي عبد الجبار	١٢١٤، ٢٣٥، ٢٣١
عبد الرحمن بن عوف	١١٣٤
عبيد الله بن عمر	١١٣٣، ١١٢٩
عثمان بن عفان	١١٣١، ١١٣٠، ١١٢٩، ١١٢٧، ١١٠٧، ١١٠٣، ١١٠٢، ١١٥٣، ١١٤٣، ١١٣٥، ١١٣٤، ١١٣٢
عقيل بن أبي طالب	١١٤٠
العلاء بن زياد	١١٥٤
علي الرضا	١١٦١
علي بن أبي طالب	١٠٧٣، ١٠٧٢، ١٠٧١، ١٠٧٠، ١٠٦٩، ٩٨٧، ٩٨٦، ١٠٨٦، ١٠٨٥، ١٠٨٣، ١٠٨٢، ١٠٨١، ١٠٧٦، ١٠٧٥، ١٠٩٦، ١٠٩٤، ١٠٩٣، ١٠٩٠، ١٠٨٩، ١٠٨٨، ١٠٨٧، ١١٠٤، ١١٠٣، ١١٠٢، ١١٠١، ١١٠٠، ١٠٩٩، ١٠٩٨، ١١١٨، ١١١٦، ١١١٥، ١١١٠، ١١٠٩، ١١٠٧، ١١٠٥، ١١٣٦، ١١٣٤، ١١٣٣، ١١٣٢، ١١٢٩، ١١٢٢، ١١١٩

المعلم	الصفحة
	١١٣٧ ، ١١٣٨ ، ١١٣٩ ، ١١٤٠ ، ١١٤١ ، ١١٤٤ ، ١١٤٥ ، ١١٤٦ ، ١١٤٧ ، ١١٤٨ ، ١١٤٩ ، ١١٥٠ ، ١١٥١ ، ١١٥٢ ، ١١٥٣ ، ١١٥٤ ، ١١٥٥ ، ١١٥٦ ، ١١٥٧ ، ١١٥٩ ، ١١٦٠ ، ١١٦٣
علي الهادي	١١٦١
عمار بن ياسر	١١٠٢ ، ١١٢٩ ، ١١٣٢
عمر بن الخطاب	١١٠٠ ، ١١٠٢ ، ١١٠٣ ، ١١٠٥ ، ١١٠٦ ، ١١٠٧ ، ١١٠٩ ، ١١١٢ ، ١١١٣ ، ١١١٤ ، ١١١٦ ، ١١١٧ ، ١١١٩ ، ١١٢٠ ، ١١٢١ ، ١١٢٢ ، ١١٢٣ ، ١١٢٤ ، ١١٢٥ ، ١١٢٦ ، ١١٢٧ ، ١١٢٨ ، ١١٣٠ ، ١١٣٢ ، ١١٣٥ ، ١١٤٣ ، ١١٤٨ ، ١١٥٣ ، ١١٥٤ ، ١١٥٦ ، ١١٥٧ ، ١١٥٨ ، ١١٥٩
عمر بن عبد العزيز	١١٠٠ ، ١١٠٤ ، ١١١١
العنبري	١١٩٢
أبو إسحاق بن عياش	٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦
الفارابي	٤٦٧
فاطمة البتول	١١٠٠ ، ١١٠١ ، ١١٠٢ ، ١١٠٣ ، ١١٠٤ ، ١١٠٥ ، ١١٠٩ ، ١١١٠ ، ١١١١ ، ١١١٢ ، ١١٣٩
فجاءة	١١٠٨ ، ١١١٦
الفوطي	١٠٥٦
الكمبي	٩٤٠ ، ١٠١٧
الكليب بن يربوع	١٠٧٨ ، ١٠٧٩
مالك بن نويرة	١١٠٩ ، ١١١٧
المبرد	١٠٧٤
ابن مجاهد	١٢١٧

الصفحة	المسلم
١١٦١	محمد بن جعفر الصادق
١١٦١	محمد الجواد
١١٦١	محمد بن الحسن العسكري
١١٠٨	محمد بن مسلمة
١١٤١	مروان بن الحكم
١١٦٢	مسروق
١١٢٢ ، ١١١٩	معاذ بن جبل
١١٢٨	معاوية بن أبي سفيان
١٠٧٨	معمّر الكلابي
١١١٤ ، ١١٠٨	المغيرة بن شعبة
١١٦١	موسى الكاظم
١١١٤	نافع
٩٤٠	النجار
٩٧٠ ، ٦٢٨ ، ٦٢٧ ، ٥٥٧	النظام
١١٤٥ ، ١٠٨٨	النقاش
١١٢٩	الهرمزان
١١٦٩	أبو الهنيل
١١٢٩ ، ١١٢٧	الوليد بن عقبة

فهرس الفرق والملل والمذاهب

الاسم	الصفحة
الإسماعيلية	١٠٦٠
الأشاعرة	١٧١، ١٧٢، ٣٥٩، ٧١٣، ٧٦٧، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨١١، ٨١٢، ٨١٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٨، ٨٤١، ٨٤٢، ٩٤٠، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٥٣، ٩٦٥، ٩٧٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٤، ٩٩٨، ١٠٠٤، ١٠١٠، ١٠٢٣، ١٠٣٠، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٤٦، ١٠٥٦، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٧١، ١١٧٨، ١١٧٣، ١١٩٠، ١٢١٣، ١٢٢١
أصحاب الخلاء	٥٨٥
أصحاب الخليط	٦١٧
أصحاب الكمون والبروز	٨٩٤
الإمامية	١٠٤٦، ١٠٥٦، ١٠٦٠، ١٠٦٤، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١١٩٣
أهل السنة	٧٨١، ٧٨٢، ١٠٣٦، ١٠٥٦، ١٠٦٤، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٧١، ١١٣٧، ١١٩٣، ١٢١٧، ١٢٢١
أهل الملل	١٠٩٣
الأوائل	١٠٦٣
البراهمة	١٠٣٠، ١٠٣٣
البغداديون من المعتزلة	١٠٥٦

الاسم	الصفحة
التوبة	١٠١٠
الجارودية	١٠٦٦
الجمهور	١٩٣، ٢١٣، ٢٦١، ٢٣٢، ٢٢٨، ٩٣٣، ٩٤٧
جمهور العقلاء	٢٧٧، ٩٣٣، ٩٣٨
جمهور المحققين	١٩٣، ١١٧٥
جمهور الناس	٩٩٦
الحشوة	٩٩٠
الحرثانيون	٣٧١
حكاه الإسلام	٩٩٤، ٩٩٨، ١٠٣٢
الحكماء	١٧٥، ١٨٢، ١٩٣، ١٩٩، ٢١٩، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٦٢، ٢٨٤، ٢٨٦، ٣٣٥، ٣٥٦، ٣٥٩، ٣٦٠، ٤٦٠، ٤٧٩، ٥٢٧، ٧٥٢، ٨٠٧، ٩٠٦، ٩٧٦، ١٠٢٨، ١٠٣٠، ١٠٣٥
جمهور الحكماء	٥٥٧، ٦٢٧، ٦٣١
الحنفية	٩٦٣
الخوارج	١٠٣٥، ١٠٥٦
الحرية	٦٣١
الشيعة	١٠٣٦، ١٠٦٦، ١١٣٢، ١١٣٧، ١١٦٢، ١١٩٣
الفضيلية	١٠٣٥
الفلاسفة	٩٢٥، ٩٣٣، ١١٦٨
الكرامية	٣٣٥، ١١٦٨
المتصوفة	٤٤٧، ٩٤٨
المتكلمون	١٧٠، ١٧١، ١٧٤، ١٨١، ١٨٢، ٢١٩، ٢٧٧، ٢٨٤، ٢٨٦، ٢٩٤، ٣٣٥، ٣٥٦، ٤٧٩، ٥٥٦، ٦٢٧، ٦٥٧، ٧٤٨، ٧٥٢، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧٢، ٩٠٦

الاسم	الصفحة
	١٢١٣، ٩١٤، ٩١٢، ٩١٠
جمهور المتكلمين	٦٣١
المجوس	١٠٤٨، ٦٣١
المحلثون من المتكلمين	٥٥٦
المسلمون	١١٩٢، ١١٣٥، ١٠٦٦، ٩٤٣، ٩٣٩
المشاعون	٥٧١
المحتلة	٧٥٣، ٥٥٧، ٣٥٩، ٢٢٤، ٢١٩، ١٧٣، ١٧٢، ١٧١، ٨٤٢، ٨٤١، ٨٣٦، ٨٣٥، ٨١٠، ٩٠٧، ٧٨٢، ٧٦٧، ٩٧٢، ٩٧١، ٩٦٩، ٩٦٥، ٩٥١، ٩٤٣، ٨٤٣، ١٠٣٤، ١٠١٦، ١٠٤، ٩٩٨، ٩٨٥، ٩٨٤، ٩٧٦، ١٠٦٦، ١٠٥٦، ١٠٥١، ١٠٤١، ١٠٣٥، ١٠٣٤، ١١٩١، ١١٨٩، ١١٨٧، ١١٨٦، ١٠٧١، ١٠٦٧، ١٢٢٠، ١٢١٧، ١١٩٥، ١١٩٤، ١١٩٣
الملاحدة	٨٠٩، ٨٠٨
المليون	١١٧٤، ٦٩٢
جميع المطين	٩٢٥
النحويين	٤٥٦
النصاري	١٠٤٨، ٩٤٨، ٦٣١
اليهود	١٢١٣، ١٠٥٣، ١٠٥١، ٦٣١
جماعة من اليهود	١٠٥٢

فهرس الكتب

الصفحة	الكتاب
٦٠٦	الإشارات لابن سينا
٤٨٥	شرح الإشارات للطوسي
١٨٦	الملخص للرازي
٢٠٨	نقد التنزيل

فهرس الأماكن

الصفحة	المكان
١١٠٢ ، ١١٣٠ ، ١١٣٦ ، ١١٣٨	أحد
١١٠٢ ، ١١٢٦ ، ١١٣٠ ، ١١٣٦ ، ١١٣٨	بلد
١١٤١	البصرة
١١٣٦ ، ١١٣٨	حنين
١١٠٧ ، ١٠٨٣ ، ١٠٨٧ ، ١١٣٦ ، ١١٣٨ ، ١١٤٧ ، ١١٥٥	خير
١١٠٢ ، ١١٢٩ ، ١١٣٣	الريذة
١١٢٨ ، ١١٢٩ ، ١١٣٢	الشام
٢٢٧ ، ١٠٨٤	صفين
١٠٧٠ ، ١٠٧٦ ، ١١٣٨ ، ١١٤٧	غدير خم
٩٦٥ ، ٩٦٨ ، ٩٧٣ ، ٩٨٢	فدك
١١٠٠ ، ١١٠٤ ، ١١١٠ ، ١١١١	الكوفة
١٠٦٧ ، ١٠٧٠ ، ١٠٨٣ ، ١٠٨٧ ، ١٠٩٨ ، ١١١٣ ، ١١٢٦	المدينة المنورة
١١٢٨	مصر

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

• أولاً: المطبوعات:

• آفا بزرک

١ - الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، دار الأضواء ، بيروت .

٢ - طبقات أعلام الشيعة ، دار الطليعة ، بيروت .

• الآمدي (سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد الآمدي ، ت ٦٣١هـ)

٣ - غاية المرام في علم الکلام ، تحقيق: د. حسن الشافعي ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م .

٤ - المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين ، تحقيق: د. حسن الشافعي ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م .

• الأبياري (الشيخ عبد الهادي)

٥ - باب الفتوح لمعرفة أحوال الروح ، المطبعة الخيرية ، القاهرة ، الطبعة الأولى .

• الإمام أحمد (أحمد بن حنبل ، ت ٢٤١هـ)

٦ - المسند ، دار صادر ، بيروت .

• الأحمد نكري (عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري)

٧ - دستور العلماء ، المسمى بجامع العلوم في اصطلاحات الفنون ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م .

- إدوارد براون
- ٨ - تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السعدي، ترجمة د. إبراهيم الشواربي، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٤٥م.
- أرسطو طاليس
- ٩ - الطبيعة، ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.
- إسماعيل باشا البغدادي:
- ١٠ - هدية المارفين في أسماء المؤلفين وأثار المصنفين، دار الفكر، بيروت.
- الأسنوي (جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي، ت ٧٧٢هـ)
- ١١ - طبقات الشافعية، تحقيق: عبد الله الجبوري، بغداد، ١٣٩٠هـ.
- ١٢ - نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، عالم الكتب، بيروت.
- الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، ت ٣٣٠هـ)
- ١٣ - رسالة أهل الثغر، تحقيق: د. محمد السيد الجليلند، مطبعة التقدم.
- ١٤ - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محبي الدين عبد الحميد، المكتبة المصرية، بيروت، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- الأصفهاني (شمس الدين محمود بن عبد الرحمن، ت ٧٤٩هـ)
- ١٥ - بيان المختصر، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ١٦ - شرح المنهاج للبيضاوي، تحقيق: د. عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

- ١٧ - مطالع الأنظار في شرح طوابع الأنوار، المطبعة الخيرية، بمصر،
الطبعة الأولى، ١٣٢٣هـ.
- ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أحمد بن القاسم)
 - ١٨ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، دار مكتبة
الحياة، بيروت.
 - الألوسي (أبو الشاء شهاب الدين محمود، ت ١٢٧٠هـ)
 - ١٩ - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الفكر،
بيروت.
 - الألوسي (محمود شكري الألوسي، ت ١٣٤٢هـ)
 - ٢٠ - صب العذاب على من سب الأصحاب، تحقيق: عبد الله البخاري،
دار أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
 - أمير باد شاه (محمد أمين الحسيني، ت ٩٨٧هـ)
 - ٢١ - تيسير التحرير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٠هـ.
 - الأنباري (كمال الدين عبد الرحمن بن محمد، ت ٥٧٧هـ)
 - ٢٢ - الداعي إلى الإسلام، تحقيق: سيد حسين باغجوان، دار البشائر
الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
 - الأنصاري (زكريا بن محمد الأنصاري، ت ٩٢٦هـ)
 - ٢٣ - فتح الرحمن بشرح لقطة العجلان وبلة الظمان، مطبعة مصطفى
البابي الحلبي، ١٣٥٥هـ.
 - الأنصاري (عبد العلي نظام الدين الأنصاري، ت بعد ١١٨٠هـ)
 - ٢٤ - فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت، مؤسسة التاريخ العربي،
بيروت.

- الباقلاني (القاضي أبو بكر محمد بن الطيب، ٤٠٣هـ)
- ٢٥ - الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: الشيخ محمد زاهد الكوثري، مؤسسة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية.
- ٢٦ - التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق: محمود الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي.
- البخاري (محمد بن إبراهيم بن إسماعيل، ت ٢٥٦هـ)
- ٢٧ - صحيح البخاري، المطبوع مع فتح الباري لابن حجر العسقلاني، بإشراف: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ١٣٨٠هـ، أو الطبعة المنيرة.
- البردوي (أبو اليسر محمد بن محمد بن عبد الكريم، ت ٤٩٣هـ)
- ٢٨ - أصول الدين، تحقيق: د. هانز بيترلنس، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م.
- البغدادي (عبد القاهر بن طاهر بن محمد، ت ٤٢٩هـ)
- ٢٩ - أصول الدين، دار صادر، بيروت.
- ٣٠ - الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة محمد على صبيح، القاهرة.
- الباقي (أبو الحسن إبراهيم بن عمر بن حسن، ت ٨٨٥هـ)
- ٣١ - سر الروح، تصحيح: السيد محمد بدر الدين النعماني، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨ م.
- ابن بلبان (علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، ت ٧٣٩هـ)
- ٣٢ - الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

- البنانى (عبد الرحمن بن جاد الله، ت ١١٩٨ هـ)
- ٣٣ - حاشية البنانى على شرح جمع الجوامع للمحلى، مطبعة مصطفى البابى الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٥٦ هـ.
- بهمنيار (بهمنيار بن المرزبان)
- ٣٤ - مراتب الموجودات، تصحيح: عبد الجليل سعد، مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٩ هـ.
- البياضى (كمال الدين أحمد البياضى)
- ٣٥ - إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق: يوسف عبد الرزاق، مكتبة مصطفى البابى الحلبي، الطبعة الأولى، ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م.
- البيجورى (الشيخ إبراهيم البيجورى، ت ١٢٧٧ هـ)
- ٣٦ - حاشية البيجورى على جوهرة التوحيد للقاني، طبعة بولاق، سنة ١٢٩٣ هـ.
- الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى، ت ٢٧٩ هـ)
- ٣٧ - سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابى الحلبي، الطبعة الأولى، ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م.
- ابن تغري بردي (جمال الدين يوسف بن تغري بردي، ت ٨٧٤ هـ)
- ٣٨ - النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تحقيق مجموعة من الأساتذة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة.
- الفتازاني (سعد الدين مسعود بن عمر، ت ٧٩٣ هـ)
- ٣٩ - شرح العقائد النسفية، دار سعادت، مطبعة عثمانية، ١٣١٦ هـ.
- ٤٠ - شرح المقاصد، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨ م.

- أبو تمام (حبيب بن أوس الطائي)
٤١ - ديوان الحماسة، مطبعة السعادة، بمصر، الطبعة الثالثة، ١٣٤٦ هـ
١٩٢٧م.
- ابن تيمية (أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، ت ٧٢٨ هـ)
٤٢ - منهاج السنة النبوية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة للطباعة والنشر، القاهرة.
- النّهانوي (محمد علي النّهانوي، ت بعد ١١٥٨ هـ)
٤٣ - كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م.
- الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد، ت ٨١٦ هـ)
٤٤ - التعريفات، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٧ هـ.
٤٥ - شرح المواقف، دار الطباعة العامرة، تركيا، ١٣١١ هـ.
٤٦ - حاشية الجرجاني على شرح حكمة العين، طبعت في روسيا سنة: ١٣٢١ هـ.
- ابن الجوزي (محمد بن محمد بن محمد بن علي، ت ٨٣٣ هـ)
٤٧ - النشر في القراءات العشر
- ابن جلجل (سليمان بن حسان الأندلسي، ت بعد ٣٨٤ هـ)
٤٨ - طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق: فؤاد سيد، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، بالقاهرة، سنة: ١٩٥٥ م.
- ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، ت ٥٩٧ هـ)
٤٩ - الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

- الجويني (إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، ت ٤٧٨هـ).
 - ٥٠ - الشامل في أصول الدين، تحقيق: عبد الله محمود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
 - ٥١ - لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق: د. فورية حنين محمود، الدار المصرية للتأليف والترجمة، الطبعة الأولى، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥م.
 - حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله، ت ١٠٦٧هـ)
 - ٥٢ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر، بيروت.
 - الحاكم (أبو عبد الله، محمد بن عبد الله، ت ٤٠٥ هـ)
 - ٥٣ - المستدرك على الصحيحين، مكتبة النصر الحديثة، الرياض.
 - ابن حجر الهيتمي (أحمد بن حجر الهيتمي، ت ٩٧٤هـ)
 - ٥٤ - الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقه، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
 - ابن حجر المقلاني (أحمد بن علي بن حجر، ت ٨٥٢هـ)
 - ٥٥ - الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة.
 - ٥٦ - تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا.
 - ٥٧ - تهذيب التهذيب، دار صادر، بيروت.
 - ٥٨ - الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار الجيل، بيروت.
 - حسن الأمين
 - ٥٩ - الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية.

- حسن جلبي (حسن جلبي بن محمد شاه الفناري، ت ٨٨٦ هـ)
 - ٦٠ - حاشية حسن جلبي على شرح المواقف، مطبوع بهامش شرح المواقف، دار الطباعة العامرة، تركيا، ١٣١١ هـ.
 - د. حسن الشافعي
 - ٦١ - الأمدي وآراءه الكلامية، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.
 - الحسيني (السيد هاشم الحسيني الطهراني)
 - ٦٢ - توضيح المراد تعليقه على شرح تجريد الاعتقاد، مكتبة المنيد، طهران.
 - الحلبي (إبراهيم بن مصطفى الحلبي، ت ١١٩٠ هـ)
 - ٦٣ - اللعة في تحقيق مباحث الوجود، والحدوث والقدر، وأفعال المباد، تحقيق: الشيخ محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، الطبعة الأولى، ١٣٥٨ هـ - ١٩٣٩ م.
 - الحوت (محمد بن السيد درويش الحوت)
 - ٦٤ - أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، طبع في بيروت، سنة: ١٣١٩ هـ.
 - الخبيصي (عبيد الله بن فضل الله)
 - ٦٥ - التلخيص في شرح التهذيب، تصحيح: الشيخ محمد عبد المجيد الشرنوبلي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٥ هـ.
 - الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي، ت ٤٦٣ هـ)
 - ٦٦ - تاريخ بغداد، دار الكتاب العربي، بيروت.

- الخلخالي (الحسين الخلخالي الحسيني، ت ١٠١٤هـ)
- ٦٧ - حاشية الخلخالي على شرح العقائد المضدية، دار سعادت، مطبعة عثمانية، تركيا، ١٣١٦هـ.
- ابن خلكان (أحمد بن محمد بن أبي بكر، ت ٦٨١ هـ)
- ٦٨ - وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت.
- خواجه زاده (المولى مصطفى بن يوسف، ت ٨٩٨ هـ)
- ٦٩ - تهافت الفلاسفة، المطبعة الميمنية، القاهرة.
- الخوانساري (ميرزا محمد باقر الموسوي، ت ١٣١٣ هـ)
- ٧٠ - روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت.
- خير الدين الزركلي
- ٧١ - الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٠م.
- الخيالي (أحمد بن موسى الخيالي، ت ٨٦٢ هـ)
- ٧٢ - حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية، طبع على نفقة محمود أفندي شاعر الكتبي، بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٣١ هـ - ١٩١٣ م، وقد طبع بهامتها حاشية عبد الحكيم والمصام.
- الدارقطني (علي بن عمر الدارقطني، ت ٣٨٥ هـ)
- ٧٣ - سنن الدارقطني، تصحيح: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦م.
- أبو داود (سليمان بن الأشعث الأزدي، ت: ٢٧٥هـ)
- ٧٤ - سنن أبي داود، إعداد وتعليق: عزت عبيد الدعاس، نشر وتوزيع محمد علي السيد، حمص، ١٣٨٨هـ.

- أبو دقيقة (الشيخ محمود أبو دقيقة)
٧٥ - القول السديد في علم التوحيد، تحقيق: عوض الله جاد حجازي،
مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
- الدواني (جلال الدين محمد بن أسعد، ت ٩٢٨ هـ)
٧٦ - الحجج الباهرة في إفحام الطائفة الكافرة الفاجرة، تحقيق: د. عبد
الله حاج علي منيب، مكتبة الإمام البخاري، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ -
٢٠٠٠ م.
- ٧٧ - شرح العقائد العضدية، دار سعادت، مطبعة عثمانية، تركيا،
١٣١٦ هـ.
- النهي (شمس الدين محمد بن أحمد، ت ٧٤٨ هـ)
٧٨ - تاريخ الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت.
٧٩ - تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٨٠ - سير أعلام النبلاء، تحقيق مجموعة بإشراف الشيخ شعيب
الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ٨١ - ميزان الاعتدال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة،
بيروت، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م.
- الرازي (محمد بن أبي بكر بن عبد القادر)
٨٢ - مختار الصحاح، المطبعة الأميرية، بمصر، ١٣٢٩ هـ - ١٩١١ م.
- الرازي (أبو بكر محمد بن زكريا، ت ٣١٣ هـ)
٨٣ - رسائل فلسفية، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة
الخامسة، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

- الرازي (فخر الدين محمد بن عمر، ت ٦٠٦ هـ)
- ٨٤ - الأربعين في أصول الدين، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ.
- ٨٥ - تفسير الرازي، دار الفكر، بيروت.
- ٨٦ - المباحث المشرقية، مكتبة الأسد، طهران.
- ٨٧ - المحصل، تحقيق: د. حسين أثاي، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.
- ٨٨ - المطالب العالية، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- ٨٩ - معالم أصول الدين، تقديم وتعليق: د. سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٩٢ م.
- ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد، ت ٥٩٥ هـ)
- ٩٠ - تلخيص كتاب النفس، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٥٠ م.
- أبو رشيد (سميد بن محمد النيسابوري)
- ٩١ - في التوحيد، تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة.
- ٩٢ - المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق: معن زيادة، ود. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي.
- رضا زادة
- ٩٣ - تاريخ الأدب الفارسي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٧ م.

- الزبيدي (محمد مرتضي الزبيدي، ت ١٢٠٥هـ)
- ٩٤ - لقط اللآلئ المتناثرة في الأحاديث المتواترة، تحقيق: عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
- الزركشي (محمد بن بهادر بن عبد الله، ت ٧٩٤ هـ)
- ٩٥ - البحر المحيط، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م.
- ٩٦ - تنيف السامع بجمع الجوامع، تحقيق: د. عبد الله ربيع، ود. سيد عبد العزيز، مؤسسة قرطبة، القاهرة.
- ٩٧ - المعتبر في تخریج أحاديث المنهاج والمختصر، تحقيق: حمدي السلفي، دار الأرقم، الكويت.
- زهير الكومي ومحمد سعيد صباويني
- ٩٨ - الأطلس العلمي، فيزيولوجيا الإنسان، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.
- ساجفلي زاده (محمد المرعشي)
- ٩٩ - نشر الطوابع، مكتبة العلوم المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٤٢ هـ - ١٩٢٤ م.
- ابن السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن علي، ت ٧٧١ هـ)
- ١٠٠ - الإبهاج في شرح المنهاج، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- ١٠١ - طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، مطبعة عيسى الحلبي، الطبعة الأولى.
- السخاوي (محمد بن عبد الرحمن، ت ٩٠٢ هـ)
- ١٠٢ - الفروع اللامع لأهل القرن التاسع، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

- الرهندي (أحمد بن عبد الأحد بن زين العابدين، ت ١٠٣٤هـ)
- ١٠٣- إثبات النبوة، تركيا، ١٩٧٨م.
- ابن سعد (محمد بن سعد، ت ٢٣٠هـ)
- ١٠٤- الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت.
- المرقندي (شمس الدين محمد بن أشرف)
- ١٠٥- الصحائف الإلهية، تحقيق: د. أحمد بن عبد الرحمن الشریف، مكتبة الفلاح، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- السنوسي (محمد بن يوسف، ت ٨٩٥هـ)
- ١٠٦- شرح السنوية الكبرى، تحقيق: د. عبد الفتاح عبد الله بركة، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ١٠٧- شرح مختصر السنوسي في المنطق، بهامش حاشية البيجوري على الشرح نفسه، مطبعة التقدم العلمية، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢١هـ.
- السهروردي (شهاب الدين يحيى بن حبش، ت ٥٨٨هـ)
- ١٠٨- التلويحات، طبع في ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، تصحيح: هنري كربن، طهران، ١٣٧٣هـ.
- ١٠٩- حكمة الإشراق، طبع في ضمن المجموعة السابقة.
- ١١٠- المشارع والمطارحات، طبع في ضمن المجموعة السابقة.
- ابن سهلان (زين الدين عمر بن سهلان)
- ١١١- البصائر النصيرية، المطبعة الأميرية الكبرى، بالقاهرة، الطبعة الأولى، سنة: ١٣١٦هـ.
- ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله، ت ٤٢٨هـ)
- ١١٢- رسالة الحدود، تقديم وإعداد: د. عبد اللطيف محمد العبد، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

١١٣. الشفاء، تحقيق مجموعة من الأساتذة، بإشراف: د. إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١١٤. عيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.

١١٥. القانون، دار صادر، بيروت.

١١٦. النجاة، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.

• السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ت ٩١١ هـ)

١١٧. الأزهار المتناثرة في الأحاديث المتواترة، مطبعة دار التاليف،

مصر.

١١٨. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل

إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م.

١١٩. حسن المحاضرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة،

١٣٨٧هـ.

١٢٠. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، الناشر محمد أمين ومج،

بيروت.

• الشرواني (فتح الله الشرواني)

١٢١. حاشية الشرواني على شرح المواقف للجرجاني، انظر: شرح

المواقف للجرجاني.

• الشهرزوري (شمس الدين الشهرزوري)

١٢٢. تاريخ الحكماء، المسمى بنزهة الأرواح وروضة الأفراح، تحقيق:

د. عبد الكريم أبو شورب، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، ت ٥٤٨ هـ)
١٢٣- نهاية الاقدام، تحقيق: إلفرد جيوم، مكتبة المتنبى، القاهرة.
- الشوكاني (محمد بن علي، ت ١٢٥٠ هـ)
١٢٤- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة، بيروت.
- ١٢٥- الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، الطبعة الأولى، ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م.
- الشيرازي (صدر الدين محمد، ت ١٠٥٠ هـ)
١٢٦- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- الصالحي (محمد بن يوسف، ت ٩٤٢ هـ)
١٢٧- سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة.
- الصبان (محمد بن علي، ت ١٠٢٦ هـ)
١٢٨- حاشية الصبان على شرح السلم للملوي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٥٧هـ - .
- الصفدي (صلاح الدين خليل بن أيبك، ت ٧٦٤ هـ)
١٢٩- أعيان العصر وأعوان النصر، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- ١٣٠- الوافي بالوفيات، اعتناء: ديد رينغ، دار النشر: فرانز شتاينر.
- صفي الدين الهندي (محمد بن عبد الرحيم، ت ٧١٥ هـ)
١٣١- نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق: د. صالح اليوسف، ود. سعد السويح، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة.

- طاش كبرى (عصام الدين أحمد بن مصلح الدين) ١٣٢. الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، طبع بهامش وفيات الأعيان، الطبعة الميمنية، ١٣١٠هـ .
- ١٣٣. مفتاح السعادة ومصباح السيادة.
- الطبطبائي (السيد محمد حسين، ت ١٤٠٢هـ) ١٣٤. نهاية الحكمة، دار الكتاب الإسلامي، بيروت.
- الطبري (محب الدين أحمد) ١٣٥. الرياض النضرة في مناقب العشرة، تحقيق: عيسى عبد الله الحميري، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- الطبري (محمد بن جرير، ت ٣١٠هـ) ١٣٦. تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية.
- ١٣٧. جامع البيان (تفسير الطبري) دار المعارف، القاهرة.
- الطوسي (نصير الدين محمد بن محمد، ت ٦٧٢هـ) ١٣٨. تجريد الاعتقاد، وقد رجعت إلى ثلاث طبعات: الأولى بتحقيق: محمد جواد الجلاي، مركز النشر، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ١٤٠٧هـ. والثانية بتحقيق: د. عباس محمد حسن، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦م والثالثة بتحقيق: د. حسن الشافعي، وهي جزء من رسالة الدكتوراة له.
- ١٣٩. التذكرة في علم الهيئة، تحقيق: د. عباس محمد حسن، دار الجيل، بيروت.
- ١٤٠. تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار، طبع ضمن مجموع مسمى بمنطق ومباحث ألفاظ، باهتمام: مهدي محقق، طهران، ١٣٨٠هـ .

- ١٤١- تلخيص المحصل، تحقيق: عبد الله نوراني، دار الأضواء، بيروت.
- ١٤٢- شرح الإشارات، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر.
- د. عارف تامر
 - ١٤٣- نصير الدين الطوسي في مراتب ابن سينا، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣م.
 - د. عباس محمد حسن سليمان
 - ١٤٤- نصير الدين الطوسي كاتب قلعة الموت، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥م.
 - د. عبد الأمير الأحسم
 - ١٤٥- الفيلسوف نصير الدين الطوسي، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م
 - ١٤٦- المصطلح الفلسفي عند العرب.
 - عبد الله شبر
 - ١٤٧- حق اليقين في معرفة أصول الدين، منشورات الأعلمي، طهران، ١٣٥٢هـ.
 - عبد الله نعمة
 - ١٤٨- فلاسفة الشيعة، دار الكتاب الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى.
 - القاضي عبد الجبار (عبد الجبار بن أحمد، ت ٤١٥ هـ)
 - ١٤٩- شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة.
 - ١٥٠- المحيط بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

١٥١- المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق مجموعة من الأساتذة،
بمراجعة د. إبراهيم مذكور، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة،
١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

• عبد الحكيم (الشيخ عبد الحكيم السالكوتي)

١٥٢- حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف، انظر: شرح المواقف
للجرجاني.

١٥٣- حاشية عبد الحكيم على شرح العقائد النفية، طبع بهامش حاشية
الخيالي على شرح العقائد النفية، على نفقة محمود أفندي شاكر، بمصر،
الطبعة الأولى، ١٣٣١هـ - ١٩١٣م.

١٥٤- حاشية عبد الحكيم على شرح العقائد المضدية، المطبعة الخيرية،
الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ .

• د. عبد اللطيف محمد العبد

١٥٥- أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي، مكتبة الأنجلو
المصرية، ١٩٧٧م.

• المجلوني (إسماعيل بن محمد)

١٥٦- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة
الناس، تصحيح: أحمد فلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت.

• ابن عدي (عبد الله بن عدي الجرجاني)

١٥٧- الكامل في ضعفاء الرجال، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى،
١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

• ابن عراق (علي بن محمد بن عراق الكنانى، ت ٩٦٣هـ)

١٥٨- تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، تحقيق:

عبد الوهاب عبد اللطيف وعبد الله محمد الصدين، مكتبة القاهرة، الطبعة الأولى.

• ابن العربي (محمد بن عبد الله، ت ٥٤٣ هـ)

١٥٩- العواصم من القواصم، تحقيق وتعليق: محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٣٩٩ هـ .

• ابن عرفة (محمد بن أحمد بن عرفة الموقفي)

١٦٠- حاشية ابن عرفة على شرح التهذيب للخيصي، المسماة بالتجريد الشافي على تذهيب المنطق الكافي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٥ هـ .

• ابن عساكر (أبو القاسم ابن عساكر، ت ٥٧١ هـ)

١٦١- تبیین کذب المفتری فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، مطبعة التوفيق، ١٣٤٧ هـ .

• المعصام (عصام الدين إبراهيم بن محمد، ت ٩٤٥ هـ)

١٦٢- حاشية المعصام على شرح العقائد النسفية، طبع بهامش حاشية الخيالي على شرح العقائد، انظر: حاشية الخيالي.

• المطار (حسن بن محمد المطار، ت ١٢٥٠ هـ)

١٦٣- حاشية المطار على شرح إرساغوجي لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري، شركة المطبوعات العربية، القاهرة، ١٣٢٧ هـ .

١٦٤- حاشية المطار على شرح التهذيب للخيصي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٥ هـ .

١٦٥- حاشية المطار على شرح جمع الجوامع للمحلي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٣٥٨ هـ .

- علي رباني
١٦٦- إيضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة، دار التيار الجديد، بيروت، الطبعة الأولى.
- ابن العماد (عبد الحي بن العماد الحنبلي، ت ١٠٨٩ هـ)
١٦٧- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.
- عماد الدين (عماد الدين إسماعيل أبو الفداء)
١٦٨- المختصر في أخبار البشر، بدون بيانات.
- عمر رضا كحالة
١٦٩- معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- عمر فروخ
١٧٠- تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة.
- الفزالي (أبو حامد محمد بن محمد، ت ٥٠٥ هـ)
١٧١- الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة مصطفى الحلبي، الطبعة الأخيرة، ١٣٨٥ هـ.
- الفارابي (أبو النصر محمد بن محمد، ت ٣٣٩ هـ)
١٧٢- آراء أهل المدينة الفاضلة، مطبعة النيل بمصر، الطبعة الأولى.
- ١٧٣- فصوص الحكم، تحقيق: جعفر آل ياسين، بغداد، ١٤٠٥ هـ.
- الفيروزآبادي (محمد بن يعقوب، ت ٨١٧ هـ)
١٧٤- القاموس المحيط، الطبعة الثالثة، بالمطبعة الميرية ببولاق، مصر، سنة ١٣٠٢ هـ.

- الفيومي (أحمد بن محمد بن علي، ت ٧٧٠هـ)
 - ١٧٥- المصباح المنير، الطبعة الخامسة، بالمطبعة الأميرية، بالقاهرة، ١٩٢٢م.
- ابن قاسم (أحمد بن قاسم العبادي، ت ٩٩٤)
 - ١٧٦- الآيات البينات، تحقيق: محمد زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن قاضي شهبة (أبو بكر بن قاضي شهبة الدمشقي، ت ٨٥١هـ)
 - ١٧٧- طبقات الشافعية، تحقيق: د. عبد العليم خان، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- قاضي مير (حسين بن معين الدين الحسيني المييدي)
 - ١٧٨- شرح هداية الحكمة، دار سعادت، تركيا، ١٣٢٥هـ.
- قدرى حافظ طوقان
 - ١٧٩- تراث العرب العلمي، القاهرة، ١٩٦٣م.
- القطب الرازي (محمد بن محمد الرازي، ت ٧٦٦هـ)
 - ١٨٠- تحرير القواعد المنطقية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م.
- ١٨١- لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، مطبعة الحاج محرم أفندي، تركيا، ١٣٠٣هـ.
- القوشجي (علاء الدين علي بن محمد، ت ٨٧٩هـ)
 - ١٨٢- شرح تجريد الاعتقاد، طبع بهامش الجزء الثاني من شرح المواقف، دار الطباعة العامرة، تركيا.

- الكاتبي (نجم الدين عمر بن علي القزويني، ت ٦٧٥ هـ)
١٨٣- حكمة العين، طبع مع شرحه لمبارك شاه، في روسيا، ١٣٢١هـ.
- د. كامل الشبيبي
١٨٤- الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، بغداد، ١٩٦٦م.
- الكاتبي (جعفر الحسيني الإدريسي)
١٨٥- نظم المتناثر من الحديث المتواتر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- الكتبي (محمد بن شاكر، ت ٧٦٤ هـ)
١٨٦- فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت.
- ابن كثير (عماد الدين إسماعيل بن عمر، ت ٧٧٤ هـ)
١٨٧- البداية والنهاية، مكتبة المعارف، الطبعة الثانية، بيروت.
- ١٨٨- تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م.
- الكتلي (مصلح الدين مصطفى، ت ٩٠١ هـ)
١٨٩- حاشية الكتلي على شرح العقائد النسفية، دار سعادت، مطبعة عثمانية، تركيا، ١٣١٦هـ.
- الكفوي (أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، ت ١٠٩٤ هـ)
١٩٠- الكليات، تحقيق: د. عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- الكلبي (هشام بن محمد بن السائب، ت ٢٠٤ هـ)
١٩١- جمهرة النساب، تحقيق: د. ناجي حسن، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

- الكمال بن أبي شريف (محمد بن محمد المقدسي، ت ٩٠٥ هـ)
١٩٢- المسامرة في شرح المابرة، مطبعة السعادة، بمصر، الطبعة الثانية، ١٣٤٧ هـ .
- ابن كمونة (سميد بن منصور، ت ٦٨٣ هـ)
١٩٣- الجديد في الحكمة، تحقيق: حميد بن مرعيد الكبيسي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، العراق، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٢ م.
- ابن كيران
١٩٤- شرح ابن كيران على توحيد ابن عاشر، مطبعة التوفيق الأدبية.
- البيهقي (أحمد بن الحسين، ت ٤٥٨ هـ)
١٩٥- السنن الكبرى، دار صادر، بيروت.
- اللاهيجي (عبد الرزاق بن علي بن الحسين، ت ١٠٥١ هـ)
١٩٦- شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، طهران، ١٢٩٩ هـ .
- اللكنوي (محمد بن عبد الحي، ت ١٣٠٤ هـ)
١٩٧- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، مطبعة السعادة، بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٤ هـ .
- اللوكري (أبو العباس فضل بن محمد)
١٩٨- بيان الحق بضممان الصدق، تحقيق: د. السيد إبراهيم ديباجي، المعهد العالي للفكر والحضارة الإسلامية، طهران، ١٣٧٣ هـ .
- الماتريدي (أبو منصور محمد بن محمد، ت ٣٣٣ هـ)
١٩٩- كتاب التوحيد، تحقيق: د. فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية.

- ابن ماجة (أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، ت ٢٧٥هـ)
- ٢٠٠- متن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مكتبة عيسى البابي الحلبي.
- المباركفوري (محمد بن عبد الرحمن المباركفوري)
- ٢٠١- تحفة الأحوذى شرح جامع الترمذى، تصحيح: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.
- مجمع اللغة العربية
- ٢٠٢- المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٧٩م-١٩٧٩هـ.
- محسن الأمين
- ٢٠٣- أعيان الشيعة، دار المعارف، بيروت.
- المحلى (شمس الدين محمد بن أحمد، ت ٨٦٤هـ)
- ٢٠٤- شرح جمع الجوامع، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٥٦هـ.
- محمد إسماعيل
- ٢٠٥- حاشية على شوارق الإلهام، طبعت بهامش شوارق الإلهام.
- محمد بن خيت المظيعي
- ٢٠٦- توفيق الرحمن للتوفيق بين ما قاله علماء الهيئة وبين ما جاء في الأحاديث الصحيحة وآيات القرآن، مطبعة السعادة، بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٤١هـ.
- ٢٠٧- سلم الوصول لشرح نهاية السؤل، طبع بهامش نهاية السؤل، عالم الكتب، بيروت.

٢٠٨. القول المفيد على الرسالة المصممة وسيلة العبيد في علم التوحيد ،
المطبعة الخيرية ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٦ هـ .
- محمد تقي مدرس رضوى
٢٠٩. العلامة الخواجه نصير الدين الطوسي حياته وآثاره ، مؤسسة الطبع
والنشر التابعة للأستانة الرضوية المقدسة ، إيران ، الطبعة الأولى .
- محمد حسنين مخلوف
٢١٠. المطالب القدسية في أحكام الروح وآثارها الكونية ، مكتبة مصطفى
الباي الحلبي ، الطبعة الثانية ، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م .
- محمد رضا المظفر
٢١١. المنطق ، دار التعارف ، بيروت .
- د. محمد سيد البوطي
٢١٢. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ،
الطبعة الرابعة .
- محمد صالح الزركان
٢١٣. فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ، دار الفكر ، دمشق .
- محمد يوسف الشيخ
٢١٤. محاضرات في فصول من كتاب المواقف ، مطبعة الأزهر ،
١٩٤٨ م .
- د. محمود قاسم
٢١٥. في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، مكتبة الأنجلو
المصرية ، القاهرة .

- ابن المرتضي (أحمد بن يحيى، ت ٨٤٠ هـ)
٢١٦- طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ديفلد، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- ٢١٧- القلائد في تصحيح العقائد، تحقيق: د. ألبير نصري، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥م.
- مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج، ت ٢٦١ هـ)
٢١٨- صحيح مسلم، المطبوع مع شرح النووي، المطبعة المصرية ومكتبتها.
- ابن المطهر (جمال الدين الحسن بن يوسف الحلبي، ت ٧٢٦ هـ)
٢١٩- كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، تحقيق: حسن مكّي العاملي، دار الصفوة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ٢٢٠- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، أو كشف المراد قسم الإلهيات، تحقيق وتعليق: جعفر سبحاني، مكتبة التوحيد، إيران، الطبعة الأولى.
- ٢٢١- منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، تحقيق: عبد الرحيم مبارك، مؤسسة عاشوراء للتحقيقات والبحوث الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى.
- ٢٢٢- نهاية المرام، تحقيق: فاضل عرفان، مؤسسة الإمام الصادق، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم، ت ٧١١ هـ)
٢٢٣- لسان العرب، دار المعارف، القاهرة.
- د. ميرفت السيد عوض ود. مصطفى كمال
٢٢٤- علم الفلك العام، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى.

- ابن النجار (محمد بن أحمد الفتوحى، ت ٩٧٢هـ)
٢٢٥- الكوكب المنير في شرح مختصر التحرير، تحقيق: د. نزيه حماد ود. محمد الزحيلي، مكتبة المبيكان، الرياض.
- التجرانى (مختار بن محمود المجالي)
٢٢٦- الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، تحقيق: د. السيد محمد الشاهد، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- النسائي (أحمد بن علي بن شعيب، ت ٣٠٣هـ)
٢٢٧- خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، مطبعة التقدم العلمية، مصر، ١٣٤٨هـ .
٢٢٨- سنن النسائي، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٤٨هـ .
- النسفي (أبو المعين ميمون بن محمد، ت ٥٠٨هـ)
٢٢٩- بحر الكلام، تحقيق د. ولي الدين محمد الرفور، مكتبة دار الرفور، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- ٢٣٠- تبصرة الأدلة، تحقيق: كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- أبو نعيم (أحمد بن عبد الله الأصفهاني، ت ٤٣٠هـ)
٢٣١- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي، بيروت.
- النووي (محيى الدين بن شرف، ت ٦٧٦هـ)
٢٣٢- شرح صحيح مسلم، المطبعة المصرية ومكتبتها.

- حبة الدين الشهرستاني
٢٣٣- الهيئة والإسلام، مطبعة الآداب، بغداد، ١٣٢٨هـ .
- ابن هشام (أبو محمد عبد الملك بن هشام)
٢٣٤- السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شليبي، مطبعة البابي الحلبي، ١٣٧٥هـ .
- الهندي (علاء الدين المتقي بن حسام الدين)
٢٣٥- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، المطبوع بهامش مسند الإمام أحمد، دار صادر، بيروت.
- الهيثمي (نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، ت ٨٠٧ هـ)
٢٣٦- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٦٧.
- اليافعي (عبد الله بن أسعد بن علي، ت ٧٦٨ هـ)
٢٣٧- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.
- ياقوت (ياقوت بن عبد الله الحموي، ت ٦٢٢ هـ)
٢٣٨- معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.
- يوسف سرريس
٢٣٩- معجم المطبوعات العربية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- ثانياً: المخطوطات:
- الآمدي
١- أبنكار الأفكار، مكتبة آيا صوفيا بتركيا، برقم (٢١٦٥)، وله صورة في معهد المخطوطات العربية، برقم: ١ توحيد.

● الأصفهاني

٢ - شرح فصول النسفي، دار الكتب المصرية، برقم: ٣٢ منطق م، رقم الميكروفيلم: ٥٢٨٢٠.

٣ - شرح عروض الساوي، مكتبة بشر أغا، تركيا، برقم: ٥٣٩، وله صورة في معهد المخطوطات العربية، برقم: ١٢ عروض.

● الشري (بدر الدين محمد بن أسعد، ت ٧٣٢هـ)

٤ - شرح تجريد العقائد، مكتبة تشتر بيتي، بايرلندا، برقم (٣٦٩٠).

● الجرجاني

٥ - حاشية الجرجاني على تشييد القواعد، مكتبة تشتر بيتي، بايرلندا، برقم (٤٣١٠).

● الرازي

٦ - الملخص في المنطق والحكمة، مكتبة مجلس شوري، إيران، برقم: ٨٢٧، وله صورة في معهد المخطوطات العربية، برقم: ٣٢٨ إيران.

● الكاتبي

٧ - شرح المحصل المسمى بالمفصل في شرح المحصل، مكتبة كوبريلي، تركيا، برقم: ٨٣٢، وله صورة في معهد المخطوطات العربية، برقم: ٢٥٥ فلسفة.

● ابن هلال (أحمد بن عمر بن علي، ت ٧٩٥هـ)

٨ - ناصر العيين في شرح ناظر العيين، مكتبة عارف حكمت، المدينة المنورة، برقم: ٩٥ منطق، وله صورة في معهد المخطوطات العربية، برقم: ٢٦٤ بعثة السعودية.

● ثالثاً: الرسائل الجامعية:

- إبراهيم الهويل
١ - أنوار الحقائق الربانية في تفسير الآيات القرآنية للأصفهاني، دراسة وتحقيق، رسالة دكتوراه جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١٠ هـ .
- ثائر علي الحلاق
٢ - الآراء الكلامية لصفي الدين الهندي مع تحقيق الرسالة التسمينية في الأصول الدينية، رسالة ماجستير، دار العلوم، القاهرة، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- الزهراء بنت محمد التويجري
٣ - أنوار الحقائق الربانية في تفسير الآيات القرآنية للأصفهاني، دراسة وتحقيق، رسالة دكتوراه، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٠ هـ .
- عبد المنعم الحواسب
٤ - أنوار الحقائق الربانية في تفسير الآيات القرآنية للأصفهاني، دراسة وتحقيق، رسالة دكتوراه، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٠ هـ .
- محمد أحمد محمد علي
٥ - بيان معاني البديع للأصفهاني، دراسة وتحقيق، رسالة ماجستير، جامعة الأزهر، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.



فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
الفصل الرابع: في الجواهر المجردة.....	٦٥٧
تعريف العقل المجرد.....	٦٥٧
أدلة وجود العقل المجرد مدخولة.....	٦٥٨
دليل آخر على إثبات العقول مع رده.....	٦٦١
دليل آخر على إثبات العقول مع رده.....	٦٦٨
مباحث النفس.....	٦٧٣
تعريف النفس.....	٦٧٤
النفس الإنسانية مغايرة للمزاج والبدن.....	٦٧٦
النفس الناطقة مجردة.....	٦٧٩
النفوس البشرية متحدة بالنوع.....	٦٩٠
النفوس البشرية حادثة.....	٦٩٢
البدن الواحد له نفس واحدة.....	٦٩٤
النفس الناطقة لا تفنى بفناء البدن.....	٦٩٤
بطلان التناسخ.....	٦٩٨
كيفية تعقل النفس وإدراكها.....	٧٠٠
قوى النفس النباتية.....	٧٠٢

الموضوع	الصفحة
القوة الغازية	٧٠٣
القوة النامية	٧٠٣
القوة المولدة	٧٠٤
قوى الغازية	٧٠٦
مراتب الهضم	٧٠٨
النمو غير السمن	٧٠٩
بطلان القوة المصورة	٧٠٩
قوى النفس الحيوانية المدركة للجزيئي	٧١٠
قوة اللمس	٧١٠
قوة الذوق	٧١١
قوة الشم	٧١١
قوة السمع	٧١٢
قوة البصر	٧١٣
قوى النفس الباطنية المتعلقة بإدراك الجزيئات	٧١٦
بنطاسيا	٧١٧
أدلة وجود بنطاسيا	٧١٧
قوة الخيال	٧١٩
قوة الوهم	٧٢٠
قوة المحافظة	٧٢٠
قوة المخيلة	٧٢٠

الموضوع	الصفحة
الفصل الخامس: في الأعراض	٧٢٢
عدد مقولات الأعراض	٧٢٢
مقولة الكم	٧٢٤
تعريف الكم وأقسامه	٧٢٥
خواص الكم	٧٢٥
أنواع الكم العرضي	٧٢٧
الكم لا يقبل التضاد	٧٢٩
أنواع الكم المتصل قد تكون تعليمية	٧٣١
أدلة عرضية أنواع الكم	٧٣٢
الأطراف ليست أعداداً	٧٣٥
الكم من حيث هو معروض التناهي وعدمه	٧٣٨
مقولة الكيف	٧٣٩
تعريف الكيف	٧٣٩
الكيفيات المحسوسة	٧٤١
من الكيفيات المحسوسة أوائل الملموسات	٧٤٣
الحرارة والبرودة	٧٤٤
البرودة ليست عدم الحرارة	٧٤٥
إطلاقات الحرارة	٧٤٥
الرطوبة واليبوسة	٧٤٥
الثقل والخفة	٧٤٧

الموضوع	الصفحة
الميل وأحواله عند الحكماء.....	٧٤٨
تعريف الميل.....	٧٤٨
أنواع الميل.....	٧٤٩
الميلان المختلفان متضادان.....	٧٥١
ثبوت الميل لكل جسم قابل للحركة القسرية.....	٧٥١
الميل وأحواله عند المتكلمين.....	٧٥٢
حقيقة الميل عند المتكلمين.....	٧٥٢
أقسام الميل.....	٧٥٣
الاعتماد مقدور لنا.....	٧٥٣
من الكيفيات المحسوسة أوائل المبصرات.....	٧٥٤
السواد والبياض كقيتان حقيقتان.....	٧٥٥
طرفا اللون.....	٧٥٦
توقف اللون على الضوء في الإدراك.....	٧٥٦
الضوء واللون متغايران حساً.....	٧٥٨
اللون والضوء قابلان للشدة والضعف.....	٧٥٨
الضوء ليس بجسم.....	٧٥٩
الضوء ذاتي وعرضي.....	٧٦١
الضوء أول وثان.....	٧٦١
تعريف الظلمة.....	٧٦١
من الكيفيات المحسوسة المسموعات.....	٧٦١

الموضوع	الصفحة
حقيقة الصوت	٧٦٢
سبب الصوت	٧٦٢
الصوت موجود في الخارج	٧٦٣
يستحيل بقاء الصوت	٧٦٤
صوت الصدى	٧٦٤
مبحث الحروف	٧٦٥
حقيقة الحرف	٧٦٥
أقسام الحرف	٧٦٦
حقيقة الكلام	٧٦٦
أقسام الكلام	٧٦٦
الكلام النفسي	٧٦٧
من الكيفيات المحسوسة: المَطْمَومات	٧٦٨
من الكيفيات المحسوسة: المَشْمَومات	٧٧٠
الكيفيات الاستعدادية	٧٧٠
الكيفيات النفسانية	٧٧١
الحال والملكة	٧٧١
من الكيفيات النفسانية: العلم	٧٧١
العلم: تصور وتصديق	٧٧٢
إطلاقات العلم	٧٧٢
العلم لا يحد	٧٧٤

الموضوع	الصفحة
التصور والتصديق كل منهما ضروري ومكسب	٧٧٤.....
العلم يتوقف على الانطباع	٧٧٥.....
لا يمكن اتحاد العالم بالمعلوم ولا النفس الناطقة بالعقل الفعال	٧٧٨.....
تعدد المعلوم يستدعي تعدد العلم به	٧٨٠
العلم عرض	٧٨٤.....
العلم إما فعلي أو انفعالي أو غيرهما	٧٨٨.....
أقسام العلم الضروري	٧٨٩.....
العلم: واجب وممكن	٧٩١.....
العلم تابع للمعلوم	٧٩٢
العلم متوقف على الاستعداد	٧٩٣.....
المناسبة بين العلم والإدراك	٧٩٤
العلم بالعلقة يستلزم العلم بالمعلول	٧٩٥.....
مراتب العلم	٧٩٦.....
كيفية العلم بذی السبب	٧٩٧.....
تعريف العقل	٧٩٨.....
إطلاقات العقل	٧٩٩
مبحث الاعتقاد والسهو وغيرهما	٨٠٠
إطلاقات الاعتقاد	٨٠١.....
تعريف السهو	٨٠٢
تعريف الشك	٨٠٢

الموضوع	الصفحة
الجهل: بسيط ومركب	٨٠٣
تعريف الظن	٨٠٣
الظن قابل للشدة والضعف	٨٠٣
النظر وأحكامه	٨٠٣
تعريف النظر	٨٠٤
مادة النظر	٨٠٥
صورة النظر	٨٠٥
حصول العلم عن النظر الصحيح واجب	٨٠٦
لا حاجة إلى المعلم في معرفة الله تعالى	٨٠٨
شروط النظر	٨١٠
وجوب النظر في معرفة الله تعالى عقلي	٨١١
مبحث الدليل	٨١٥
الدليل: عقلي وسمعي	٨١٦
الدليل اللفظي يفيد القطع	٨١٧
أقسام الدليل العقلي	٨١٨
تعريف القياس	٨١٩
أقسام القياس	٨٢٠
القياس الاستثنائي	٨٢٢
تعريف الاستقراء	٨٢٣
تعريف التمثيل	٨٢٤

الموضوع	الصفحة
مسألتان في التعقل	٨٢٥
تعريف التعقل	٨٢٦
تعريف التجرد	٨٢٦
التعقل والتجرد متلازمان	٨٢٦
من الكيفيات النفسانية: القدرة	٨٣٢
تعريف القدرة	٨٣٣
أقسام الصفة المؤثرة	٨٣٣
القدرة تفارق الطبيعة والمزاج	٨٣٤
القدرة مصححة للفعل بالنسبة إلى الفاعل	٨٣٤
هل القدرة متعلقة بالطرفين على السواء أم لا ؟	٨٣٥
هل القدرة متقدمة على الفعل أم معه ؟	٨٣٦
لا يجوز تعدد القادر عند اتحاد وقوع المقدور	٨٣٩
لا استبعاد في تماثل القدرة	٨٣٩
العجز يقابل القدرة تقابل العدم والملكية	٨٤٠
تعريف الخُلُق	٨٤٣
من الكيفيات النفسانية: الألم واللذة	٨٤٣
تعريف اللذة	٨٤٤
تعريف الألم	٨٤٤
كل من اللذة والألم حسي وعقلي	٨٤٧
اللذة العقلية أقوى من الحسية	٨٤٧

الموضوع	الصفحة
من الكيفيات النفسانية: الإرادة والكراهة	٨٤٨
حقيقة الإرادة والكراهة	٨٤٩
تلازم الإرادة والكراهة	٨٤٩
الكيفيات النفسانية السابقة مشروطة بالحياة	٨٥١
تعريف الحياة	٨٥١
لا بد في الحياة من البنية	٨٥١
الحياة تفتقر إلى الروح	٨٥٢
تعريف الموت	٨٥٣
باقي الكيفيات النفسانية	٨٥٣
تعريف الصحة والمرض	٨٥٤
الكيفيات المختصة بالكميات	٨٥٧
تعريف الخط المستقيم	٨٥٨
تعريف الدائرة	٨٥٩
التضاد منتف عن المستقيم والمستدير	٨٥٩
تعريف الشكل	٨٦٠
مقولة الإضافة	٨٦٠
الإضافة على معنيين	٨٦١
تعريف المضاف الحقيقي	٨٦١
للمضاف خاصتان	٨٦٢
الإضافة تعرض لجميع الموجودات	٨٦٣

الموضوع	الصفحة
المضاف من الأمور الاعتبارية	٨٦٣
أحكام المضاف المشهور	٨٦٧
مقولة الأين	٨٦٨
تعريف الأين الحقيقي وغير الحقيقي	٨٦٩
أنواع الأين عند المتكلمين	٨٦٩
تعريف الحركة	٨٦٩
تعريف أرسطو للحركة	٨٧٠
تعريف الحركة للمتكلمين	٨٧٢
وجود الحركة ضروري	٨٧٤
رد الشبهة التي أوردها زينون	٨٧٨
ما تتوقف عليه الحركة	٨٨٠
أحكام ما منه وما إليه	٨٨٢
أحكام العلتين: المحرك والمتحرك	٨٨٤
أحكام المنسوب إليه	٨٨٦
وقوع الحركة في الكم	٨٩٠
وقوع الحركة في الكيف	٨٩٣
وقوع الحركة في الأين والوضع	٨٩٦
وحدة الحركة وتمدها	٨٩٧
انقسام الحركة إلى السريعة والبطيئة	٩٠٠
تعريف الحركة السريعة والبطيئة	٩٠١

الموضوع	الصفحة
سبب البطء	٩٠٢
كل حركتين مستقيمتين مختلفتين بينهما زمان سكون	٩٠٣
حقيقة السكون	٩٠٥
ما هو السكون المقابل للحركة؟	٩٠٨
السكون يعرض له التضاد	٩٠٩
مبحث الكون	٩٠٩
أنواع الكون	٩١٠
الحركة قد تكون بالذات وقد تكون بالعرض	٩١٢
لا يعلل الحصول في الحيز وأنواعه بما يقتضي الدور	٩١٣
مقولة متى	٩١٤
تعريف الزمان	٩١٦
أحكام مقولة متى	٩١٦
مقولة الوضع	٩١٩
تعريف الوضع	٩١٩
إطلاقات الوضع	٩٢٠
في الوضع تضاد وشدة وضعف	٩٢٠
مقولة الملك	٩٢٠
تعريف الملك	٩٢١
مقولة أن يفعل وأن يفعل	٩٢١
تعريف أن يفعل	٩٢٢

الموضوع	الصفحة
تعريف أن يفعل	٩٢٢
مقولنا أن يفعل وأن يفعل اعتبارتان	٩٢٢
المقصد الثالث: في إثبات الصانع وصفاته وأثاره	٩٢٣
الفصل الأول: في إثبات الصانع	٩٢٣
دليل وجود الصانع	٩٢٣
الفصل الثاني: في صفاته تعالى	٩٢٥
الله تعالى قادر مختار	٩٢٥
الله تعالى قادر على كل الممكنات	٩٣١
الله تعالى عالم	٩٣٢
أدلة علم الله تعالى	٩٣٣
الله تعالى حي	٩٣٨
معنى الحياة	٩٣٩
الله تعالى مرید	٩٣٩
معنى الإرادة	٩٣٩
الله تعالى سمیع بصیر	٩٤١
الله تعالى متكلم	٩٤٢
معنى كونه متكلماً	٩٤٣
الصفات التي يدل وجوب الوجود على نفيها	٩٤٤
الله تعالى باق	٩٤٤
نفي الشريك	٩٤٥

الموضوع	الصفحة
نفي المثل	٩٤٧
نفي التركيب	٩٤٧
نفي الضد	٩٤٧
نفي الحَيِّز	٩٤٨
نفي الاتحاد	٩٤٨
نفي الحلول	٩٤٨
نفي الاتحاد	٩٤٨
نفي الجهة	٩٤٩
نفي حلول الحوادث	٩٤٩
نفي الحاجة	٩٤٩
نفي الألم مطلقاً	٩٥٠
نفي اللذة المزاجية	٩٥٠
نفي المعاني والأحوال والصفات الزائدة في الأعيان	٩٥١
رؤية الله تعالى	٩٥٢
أدلة الأشاعرة على جواز رؤية الله تعالى	٩٥٣
رأي الشارح في الرؤية	٩٥٨
الصفات التي يدل وجوب الوجود على ثبوتها	٩٥٩
الجود	٩٦٠
الملك	٩٦٠
التمام وفوقه	٩٦١

الموضوع	الصفحة
الحقية	٩٦١
الخيرية	٩٦١
الحكمة	٩٦١
التجبر	٩٦٢
القهر	٩٦٢
القيومية	٩٦٢
صفات أخرى راجعة إلى ما تقدم	٩٦٢
الفصل الثالث: في أفعال الله تعالى	٩٦٤
أنواع الفعل	٩٦٤
أقسام الحزن	٩٦٤
الحزن والقيح عقليان	٩٦٤
الله تعالى لا يفعل القبيح	٩٦٩
الله تعالى قادر على القبيح	٩٧٠
الله تعالى يفعل لغرض	٩٧١
الله يريد الطاعات ويكره المعاصي	٩٧٢
مسألة أفعال العباد	٩٧٤
مسألة المتولد	٩٨٤
القضاء والقدر	٩٨٦
معاني القضاء	٩٨٦
معاني القدر	٩٨٧

الموضوع	الصفحة
الهدئ والإضلال	٩٨٩
معاني الإضلال	٩٨٩
تعذيب غير المكلف قبيح	٩٩٠
مبحث التكليف	٩٩١
حسن التكليف	٩٩٢
تعريف التكليف	٩٩٢
دليل حسن التكليف	٩٩٢
بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الإسلام	٩٩٤
التكليف واجب	٩٩٨
شرائط حسن التكليف	٩٩٩
متعلق التكليف	١٠٠٠
التكليف منقطع	١٠٠١
عموم حسن التكليف للمؤمن والكافر	١٠٠٢
مبحث اللطف	١٠٠٣
تعريف اللطف	١٠٠٤
اللطف واجب	١٠٠٤
أقسام اللطف	١٠٠٤
أحكام اللطف	١٠٠٨
حسن الألم وقبحه	١٠٠٩
مبحث العوض	١٠١٣

الموضوع	الصفحة
تعريف العوض	١٠١٣
الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى	١٠١٤
الانتصاف واجب على الله تعالى	١٠١٦
أحكام العوض	١٠١٨
مسألة الآجال	١٠٢١
مسألة الرزق	١٠٢٢
مسألة العمر	١٠٢٤
تعريف العمر	١٠٢٥
الأصلح قد يجب على الله تعالى في حال دون حال	١٠٢٦
المقصد الرابع: في النبوة	١٠٢٧
تعريف النبي لغة	١٠٢٧
تعريف النبي اصطلاحاً	١٠٢٨
البعثة حسنة	١٠٣٠
فوائد البعثة	١٠٣١
البعثة واجبة	١٠٣٣
مسألة عصمة الأنبياء	١٠٣٤
تعريف العصمة	١٠٣٥
مذاهب العلماء في عصمة الأنبياء	١٠٣٥
أدلة عصمة الأنبياء	١٠٣٦
الصفات الواجبة للأنبياء	١٠٣٨

الموضوع	الصفحة
طريق معرفة صدق النبي	١٠٣٩
تعريف المعجزة	١٠٣٩
تعريف الإرهاس	١٠٤٠
الكرامات جائزة	١٠٤١
جواز الإرهاس	١٠٤٤
جواز ظهور المعجزة على العكس	١٠٤٥
البعثة واجبة في كل وقت	١٠٤٦
هل تجب الشريعة للنبي المبعوث ؟	١٠٤٧
إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ	١٠٤٧
إعجاز القرآن	١٠٤٩
سبب إعجاز القرآن	١٠٤٩
رد قول اليهود بأن شريعة موسى مؤبدة	١٠٥٠
عموم نبوة النبي ﷺ	١٠٥٣
الأنبياء أفضل من الملائكة	١٠٥٤
المقصد الخامس: في الإمامة	١٠٥٥
تعريف الإمامة	١٠٥٥
حكم نصب الإمام	١٠٥٥
عصمة الإمام	١٠٥٩
العصمة لا تنافي القدرة	١٠٦٣
إمامة المفضل	١٠٦٤

الموضوع	الصفحة
وجوب النص على الإمام.....	١٠٦٥
الإمام عند المصنف بعد النبي ﷺ هو علي بن أبي طالب ﷺ.....	١٠٧٠
أدلة المصنف.....	١٠٧٢
جواب الشارح على أدلة المصنف.....	١٠٨٦
بيان المصنف أن غير علي لا يصلح للإمامة.....	١١٠٠
مطاعن المصنف في أبي بكر الصديق ﷺ.....	١١٠٣
جواب الشارح على مطاعن المصنف في أبي بكر الصديق ﷺ.....	١١١٠
دليل صحة إمامة أبي بكر الصديق ﷺ.....	١١١٨
مطاعن المصنف في عمر بن الخطاب ﷺ.....	١١١٩
جواب الشارح على مطاعن المصنف في عمر بن الخطاب ﷺ.....	١١٢٢
دليل صحة إمامة عمر بن الخطاب ﷺ.....	١١٢٤
مطاعن المصنف في عثمان بن عفان ﷺ.....	١١٢٧
جواب الشارح على مطاعن المصنف في عثمان بن عفان ﷺ.....	١١٣٠
دليل صحة إمامة عثمان بن عفان ﷺ.....	١١٣٤
علي بن أبي طالب ﷺ أفضل الصحابة في رأي المصنف.....	١١٣٦
أدلة تفضيل علي بن أبي طالب ﷺ.....	١١٣٧
جواب الشارح على أدلة تفضيل علي ﷺ على باقي الصحابة.....	١١٤٩
إمامة باقي الأئمة عند الشيعة.....	١١٦٠
حكم مخالفي علي بن أبي طالب ﷺ.....	١١٦٣
المقصد السادس: في المعاد والوعود والوعيد وما يتصل بذلك.....	١١٦٥
إمكان خلق عالم آخر.....	١١٦٥

الموضوع	الصفحة
صحة العدم على العالم	١١٦٧
الدلائل السمعية دلت على وقوع العدم	١١٧٠
كيفية الانعدام	١١٧٠
بطلان إثبات الفناء	١١٧١
وجوب المعاد الجسماني	١١٧٤
أدلة وجوب المعاد	١١٧٥
أدلة القائلين بامتناع المعاد الجسماني وردها	١١٧٨
مبحث الثواب والعقاب	١١٨١
تعريف الثواب	١١٨١
شرط استحقاق الثواب	١١٨٢
تعريف العقاب	١١٨٣
ما يشترط في استحقاق الثواب وما لا يشترط	١١٨٥
اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالإهانة	١١٨٦
دوام الثواب والعقاب	١١٨٦
جواز توقف الثواب على شرط	١١٨٩
نفي الإحباط والتكفير	١١٩٠
عذاب الكفار لا ينقطع	١١٩٢
عذاب أصحاب الكبائر منقطع	١١٩٣
جواز العفو	١١٩٤
ثبوت الشفاعة	١١٩٦

الموضوع	الصفحة
التوبة واجبة	١١٩٩
تعريف وأحكام التوبة	١١٩٩
أقسام التوبة	١٢٠٤
وجوب الاعتذار على المغتاب عند بلوغ الغيبة	١٢٠٦
وجوب سقوط العقاب بالتوبة	١٢٠٧
عذاب القبر واقع	١٢١٠
سائر السمعيات يجب التصديق بها	١٢١٣
الجنة والنار مخلوقتان الآن	١٢١٣
حقيقة الإيمان	١٣١٦
تعريف الكفر	١٢١٩
تعريف الفسق	١٢١٩
تعريف النفاق	١٢٢٠
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب	١٢٢٠
شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر	١٢٢٢
الفهارس	١٢٢٥
فهرس الآيات	١٢٢٧
فهرس الأحاديث	١٢٣٩
فهرس الآثار	١٣٤٣
فهرس الأشعار	١٢٤٧
فهرس الأعلام	١٢٤٩

الموضوع	المصفحة
فهرس الكتب	١٢٥٩
فهرس الأماكن	١٢٦١
فهرس المصادر والمراجع	١٢٦٣
فهرس الموضوعات	١٢٩٣

التنفيذ الطباعي:

دار النشر
بيروت - لبنان

تجليد: شركة فؤاد البعيني للتجليد م.م.

BINDING: FOUAD BAYANO BOOKBINDERY S.A.R.L.