

إشراق الأوهام في شرح الياقوت

تأليف

السيد عميد الدين أبو عبد الله عبد المطلب بن محمد الدين

الحسيني البغدادي

(٦٨١ - ٧٥٤ هـ)

تحقيق

علي أكبر ضيائي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

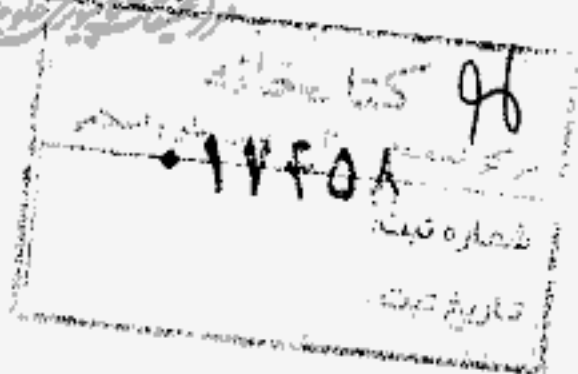
إشراق الألهوت في شرح الياقوت

تأليف

السيد عميد الدين أبو عبد الله عبد المطلب بن محمد الدين

الحسيني العبدي

(٦٨١ - ٧٥٤ هـ)



تحقيق

علي كبرضیائي

اعرجی، عبدالمطلب بن محمد، ۶۸۱-۷۵۲ ق.
اشراق اللاموت فی نقد شرح الیاقوت / تألیف عمیدالدین ابو عبدالله عبدالمطلب بن مجدالدین الحسینی
العبیدی؛ تصحیح علی اکبر ضیائی - تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
بیست و هفت، ۵۲۵ ص: نمونه - (میراث مکتوب: ۱۰۲، علوم و معارف اسلامی: ۴۰)
ISBN 964-6781-68-3

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیها.
ص.ع. لاتینی شده:
عربی.
کتاب حاضر شرحی است بر کتاب انوارالملکوت علامه حلی که خرد شرحی بر کتاب یاقوت
ابی اسحاق ابراهیم بن نوینت است.
کتابنامه: ص. ۵۲۵.

۱. ابراهیم بن نوینت، قرن ۲ ق. الیاقوت - نقد و تفسیر. ۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۶۲۸-
۷۲۶ ق. انوارالملکوت فی شرح الیاقوت - نقد و تفسیر. ۳. کلام شیعه - متون قدیمی تا قرن ۱۳ الف.
ابراهیم بن نوینت، قرن ۲ ق. الیاقوت. شرح. ۴. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۶۲۸- ۷۲۶ ق.
ج. ضیائی، علی اکبر، ۱۳۳۳ - ، مصحح. د. عنوان. ه. عنوان الیاقوت، شرح.

۲۹۷/۳۱۷۲

BP ۲۰۹/۶/الف/۲ ک ۲۰۲۱۵۲

م ۸۱ - ۲۳۲۶

کتابخانه ملی ایران



اشراق اللاموت فی نقد شرح الیاقوت

تألیف: السید عمیدالدین أبو عبدالله عبدالمطلب بن

مجدالدین الحسینی العبیدی (۶۸۱- ۷۵۴ هـ)

مصحح: علی اکبر ضیائی

ناشر: میراث مکتوب

نوع حروف به کار رفته در متن: پدر، تایمز، زر، لوتوس

حروفچین: رضا علی محمدی؛ صفحه‌آرا: محمود خانی

خط روی جلد: احمد عبدالرضایی

چاپ: ۱۳۸۱

تعداد: ۲۰۰۰ نسخه

شابک: ۳ - ۶۸ - ۶۷۸۱ - ۹۶۴

لیتوگرافی و چاپ: چاپخانه بنیاد اندیشه اسلامی

نشانی ناشر: تهران، ص. پ: ۵۶۹ - ۱۳۱۸۵

تلفن: ۳ - ۶۳۹۰۶۱۲، دورنگار: ۶۴۰۶۲۵۸

E-mail: toolid@MirasMaktoob.com

http://www.MirasMaktoob.com



تزخر خزائن مكتباتنا بالمخطوطات القيّمة التي تضمّ ثقافة ثرّة لإيران الإسلامية، وهي في جوهرها مآثر العلماء و النوابغ العظام و التي تمثل هويتنا نحن الإيرانيين. وإنّ المهمة الملقاة على عاتق كل جيل أن يبجل هذا التراث الثمين و يبذل قصارى جهده لإحيائه و بعثه للتعرف إلى تاريخه و ثقافته و أدبه و ماضيه العلمي.

و رغم جميع الجهود التي بذلت خلال العقود الأخيرة لاكتشاف الكنوز المخطوطة لتراث هذه الأرض و التحقيق و البحث اللذين انصبّا في هذا المضمار، و نشر مئات الكتب و الرسائل القيّمة، فإنّ الطريق ما يزال طويلاً حيث توجد آلاف الكتب و الرسائل المخطوطة المحفوظة في المكتبات داخل البلاد و خارجها ممّا لم يتمّ اكتشافه و نشره.

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

كما أنّ كثيراً من النصوص التراثية و رغم طبعها عدّة مرّات لم ترقّ إلى مستوى الأسلوب العلمي المتوخّى للنشر، بل هي بحاجة إلى إعادة تحقيقها و تصحيحها. إنّ إحياء و نشر الكتب و الرسائل المخطوطة هو الواجب الملحق على عاتق المحققين و المؤسسات الثقافية، و قد قام مركز نشر التراث المخطوط بهذا الواجب داعماً جهود المحققين و الباحثين و مشجّعاً الناشرين و المؤسسات العلمية و حملة الاقلام و عشاق العلم و الثقافة في نشر التراث المخطوط، مقدّماً للمثقفين مجموعةً قيّمة من النصوص التراثية و مصادر التحقيق لأهل العلم و الأدب.



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی

محتويات الكتاب

| | |
|----|---|
| يو | مقدمة المصحح |
| ط | اسم الشارح ونسبه |
| ك | ولادته ووفاته |
| ك | مشايخه |
| كا | تلاميذه |
| ٣ | المقصد الأول: في النظر وما يتصل به |
| ٣ | المسألة الأولى: في ماهيته |
| ٤ | إبطال القول الأول |
| ٥ | إبطال القول الثاني |
| ٦ | إبطال القول الثالث |
| ٦ | بيان القول الرابع |
| ٧ | الحق في المسألة |
| ٩ | بيان دعوى المحقق وهو أن الحد أخص من النظر |
| ١٠ | تقرير جواب الشارح (ره) |
| ١٢ | المسألة الثانية: في أن النظر واجب |
| ١٢ | تقرير الدليل الأول |
| ١٣ | الاعتراض الأول |
| ١٤ | الاعتراض الثاني |
| ١٥ | تقرير الدليل الثاني |
| ١٥ | المسألة الثالثة: في أن النظر مفيد للعلم |



مركز بحوث ودراسات
الحاسوب والعلوم
السعودية

| | | |
|----|-------|--|
| ١٦ | | الشبهة الأولى |
| ١٧ | | تقرير جواب الشبهة الأولى |
| ١٨ | | تقرير آخر من الشبهة الأولى |
| ١٨ | | الجواب عنها |
| ١٩ | | تقرير الشبهة الثانية |
| ١٩ | | تقرير الجواب |
| ٢٠ | | شبهة أخرى على امتناع النظر |
| ٢٠ | | تقرير الجواب |
| ٢١ | | المسألة الرابعة: النظر واجب |
| ٢٢ | | جواب إلزامي عن الدليل المذكور |
| ٢٤ | | المسألة الخامسة: في أن النظر أول الواجبات |
| ٢٥ | | «المسألة السادسة: في الدليل» |
| ٢٨ | | المسألة السابعة: في أن الدليل السمعي هل يفيد اليقين أم لا |
| ٣١ | | المسألة الثامنة: في ضبط الاستدلال بالدلائل السمعية |
| ٣٢ | | المسألة التاسعة: في حد العلم |
| ٣٦ | | المسألة العاشرة: في تقسيم العلم |
| ٣٩ | | المسألة الحادية عشر: في أن العلم بالدليل مغاير للعلم بالمدلول |
| ٤٣ | | المسألة الثانية عشر: في أن النظر يولد العلم |
| ٤٤ | | المسألة الثالثة عشر: في أن المعارف مقدورة لنا |
| ٤٩ | | المقصد الثاني: في الجواهر والأعراض والأجسام |
| ٤٩ | | المسألة الأولى: في تعريف الجوهر والعرض والجسم |
| ٥٢ | | المسألة الثانية: في الجزء الذي لا يتجزأ |
| ٥٩ | | المسألة الثالثة: في تماثل الأجسام |
| ٦٤ | | المسألة الرابعة: في جواز خلو الأجسام عن الطعوم والألوان والروائح |
| ٦٦ | | المسألة الخامسة: في أن الأجسام مرئية |
| ٦٨ | | المسألة السادسة: في إثبات الخلاء |
| ٧٦ | | المسألة السابعة: في تعريف الحركة |
| ٧٨ | | المسألة الثامنة: في تعريف السكون |

| | |
|-----|---|
| ٨٠ | المسألة التاسعة: في أن ذلك الحصول ليس بمعنى |
| ٨٤ | المسألة العاشرة: في استحالة الانتقال و البقاء على الأعراض |
| ٩١ | المقصد الثالث: في أحكام الجواهر و الأعراض |
| ٩١ | المسألة الأولى: في أن الأجسام حادثة |
| ١١١ | برهان التطبيق في بيان تناهي الأجسام |
| ١١٢ | المسألة الثانية: في إبطال التسلسل |
| ١١٩ | المسألة الثالثة: في شبه الخصوم و الرد عليها |
| ١٢٠ | تقرير الشبهة الأولى |
| ١٢٠ | تقرير الشبهة الثانية |
| ١٢٢ | تقرير الشبهة الثالثة |
| ١٢٩ | المسألة الرابعة: العالم لا يجب كونه أدياً |
| ١٤٩ | المقصد الرابع: في الموجودات |
| ١٤٩ | المسألة الأولى: في أن الوجود نفس الماهية |
| ١٥٢ | الدليل على أن الوجود مشترك |
| ١٥٣ | الدليل على لزوم كون الوجود قائداً |
| ١٥٥ | المسألة الثانية: في أن المعدوم ليس بشيء |
| ١٦٠ | المسألة الثالثة: في قسمة الوجود إلى القديم و الحادث |
| ١٦٢ | المسألة الرابعة: في أن القديم لا يستند إلى المؤثر |
| ١٦٨ | المسألة الخامسة: في انقسام الموجود إلى الواجب و الممكن |
| ١٧٧ | المسألة السادسة: في خواص الواجب لذاته تعالى |
| ١٨٤ | المسألة السابعة: في خواص الممكن لذاته |
| ١٨٨ | الدليل الأول على أن علّة الحاجة إلى المؤثر هي الإمكان |
| ١٨٩ | الدليل الثاني على أن علّة الحاجة إلى المؤثر هي الإمكان |
| ١٩٣ | المقصد الخامس: في إثبات الصانع و توحيده و أحكام صفاته |
| ١٩٣ | المسألة الأولى: في إثبات الصانع |
| ١٩٩ | المسألة الثانية: في أنه تعالى قادر |
| ٢٠٤ | المسألة الثالثة: في أنه تعالى عالم |

- ٢٠٩ المسألة الرابعة: في أن الله تعالى حيٌّ
- ٢١٠ المسألة الخامسة: في أنه تعالى سميعٌ بصيرٌ
- ٢١٥ المسألة السادسة: في أنه تعالى مريدٌ
- ٢٢١ المسألة السابعة: في أنه تعالى متكلمٌ
- ٢٢٤ المقام الأول: احتجاج الأشاعرة على أن الكلام معقول
- ٢٢٥ المقام الثالث: احتجاج الأشاعرة على قدم الكلام
- ٢٢٥ المقام الرابع: احتجاج الأشاعرة على أن ذلك الكلام واحد
- ٢٢٥ الجواب عن المقام الأول
- ٢٢٦ الجواب عن المقام الثاني
- ٢٢٧ الجواب عن المقام الثالث
- ٢٣١ المسألة الثامنة: في أنه تعالى غنيٌّ
- ٢٣٢ المسألة التاسعة: في نفس المعاني والأحوال
- ٢٣٦ الدليل الثاني على نفي المعاني
- ٢٣٦ الدليل الثالث على نفي المعاني
- ٢٣٧ الدليل الرابع على نفي المعاني
- ٢٤٢ المسألة العاشرة، في أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض
- ٢٤٢ المبحث الأول: أنه تعالى ليس بجسم
- ٢٤٣ الدليل الأول على نفي الجسميّة عن الله تعالى
- ٢٤٤ الدليل الثاني على نفي الجسميّة عن الله تعالى
- ٢٤٥ الدليل الثالث على نفي الجسميّة عن الله تعالى
- ٢٤٧ المبحث الثاني: في أنه تعالى ليس بجوهر
- ٢٤٩ المبحث الثالث: في أنه تعالى ليس بعرض
- ٢٤٩ المسألة الحادية عشر: في أنه تعالى ليس بمتحيّرٌ
- ٢٥٠ المسألة الثانية عشر: في أنه تعالى ليس حالاً في غيره
- ٢٥٢ المسألة الثالثة عشر: في استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى
- ٢٥٦ المسألة الرابعة عشر: في استحالة رؤيته تعالى
- ٢٥٩ الوجه الأول من احتجاج الأشاعرة على صحّة رؤيته تعالى
- ٢٦١ الوجه الثاني من احتجاج الأشاعرة على صحّة رؤيته تعالى

| | |
|-----|--|
| ٢٦٢ | الوجه الثالث من احتجاج الأشاعرة على صحّة رؤيته تعالى |
| ٢٦٢ | الوجه الرابع من احتجاج الأشاعرة على صحّة رؤيته تعالى |
| ٢٦٤ | المسألة الخامسة عشر: في أنّه تعالى قادرٌ على كلّ مقدورٍ |
| ٢٦٤ | المبحث الأول: في أنّه تعالى قادر على كلّ مقدور |
| ٢٦٥ | المبحث الثاني: في أنّه تعالى قادر على عين أفعال العباد |
| ٢٦٨ | المبحث الثالث: في أنّه تعالى قادر على القبيح |
| ٢٧٠ | المبحث الرابع: في أنّه تعالى قادر على خلاف المعلوم |
| ٢٧٢ | المبحث الخامس: في أنّه تعالى قادر على مثل مقدور العبد |
| ٢٧٣ | المسألة السادسة عشر: في أنّه تعالى عالم بكلّ معلوم |
| ٢٧٣ | [المبحث] الأول: في أنّه تعالى عالم بكلّ المعلومات |
| ٢٧٣ | المبحث الثاني: في أنّه تعالى عالم بذاته |
| ٢٧٥ | المبحث الثالث: في أنّه تعالى عالم بالجزئيات |
| ٢٨٠ | المسألة السابعة عشر: في أنّه تعالى واحد |
| ٢٨٠ | الدليل الأول على أنّه تعالى واحد |
| ٢٨٣ | الثاني: دليل التمانع |
| ٢٨٦ | الثالث: الدليل السّمعي على أنّه تعالى واحد |
| ٢٨٧ | المسألة الثامنة عشر: في إبطال الماهيّة |
| ٢٨٨ | المسألة التاسعة عشر: في أنّ كلامه تعالى حادث |
| ٢٩١ | المقصد السادس: في استناد صفاته إلى وجوبه |
| ٢٩٤ | المسألة الثانية: في أنّه تعالى ليس بعرض ولا بجسم |
| ٢٩٥ | المسألة الثالثة: في أنّه تعالى ليس له صفة زائدة على ذاته |
| ٢٩٧ | المسألة الرابعة: في أنّه يستحيل عليه التغيّر |
| ٢٩٨ | المسألة الخامسة: في أنّه تعالى مبهم بذاته |
| ٢٩٩ | [المبحث] الأول: في حدّ اللذّة [و الألم] |
| ٣٠٠ | [المبحث] الثاني: في إثبات اللذّة العقليّة |
| ٣٠١ | [المبحث] الثالث: في أنّ اللذّة العقليّة أقوى من اللذّة الحسيّة |
| ٣٠٢ | شرح المباحث المذكورة |

| | |
|-----|---|
| ٣٠٥ | المقصد السابع: في العدل |
| ٣٠٥ | المسألة الأولى: في التحسين والتقييح [|
| ٣١١ | المسألة الثانية: في أن الله تعالى لا يفعل القبيح |
| ٣١٣ | المسألة الثالثة: في أنا فاعلون |
| ٣١٨ | الوجه الأول من احتجاج الجبرية |
| ٣١٩ | الوجه الثاني من احتجاج الجبرية |
| ٣٢١ | الوجه الثالث من احتجاج الجبرية |
| ٣٢١ | المسألة الرابعة: في أنه تعالى لا يريد القبيح |
| ٣٢٧ | المسألة الخامسة: في المتولدات |
| ٣٣١ | المقصد الثامن: في الآلام والأعواض |
| ٣٣١ | المسألة الأولى: في الوجه الذي يقبح له الألم |
| ٣٣٤ | المسألة الثانية: في الوجه الذي يحسن به الألم |
| ٣٣٦ | المسألة الثالثة: في الوجه الذي يحسن منه تعالى فعل الألم به |
| ٣٤٠ | المسألة الرابعة: في إبطال قول البكرية والتناسخية |
| ٣٤٢ | المسألة الخامسة: في إثبات العوض على الله تعالى |
| ٣٤٨ | المسألة السادسة: في الانتصاف |
| ٣٥٠ | المسألة السابعة: في انقطاع العوض |
| ٣٥١ | المسألة الثامنة: في أن العوض لا يسقط بالهبة ولأبالإبراء |
| ٣٥٣ | المقصد التاسع: في أفعال القلوب ونظرائها |
| ٣٥٣ | المسألة الأولى: في العلم |
| ٣٥٣ | المسألة الثانية: في جواز تعلق العلم بمعلومين |
| ٣٥٨ | المسألة الثالثة: في اختلاف العلوم باختلاف المعلومات |
| ٣٥٩ | المسألة الرابعة: في المباحث المتعلقة بالإرادة |
| ٣٦٢ | المسألة الخامسة: في إبطال كلام النفس |
| ٣٦٣ | المسألة السادسة: في حد اللذة والألم |
| ٣٦٤ | المسألة السابعة: في ماهية القدرة |
| ٣٦٦ | المسألة الثامنة: في صحة وجود القدرة قبل الفعل واستدامتها بعده |

| | | |
|-----|-------|--|
| ٣٧٢ | | المسألة التاسعة: في تعلق القدرة بالضدين |
| ٣٧٤ | | المسألة العاشرة: في متعلق القدرة |
| ٣٧٥ | | المسألة الحادية عشر: في أن القدرة غير موجبة للفعل |
| ٣٧٧ | | المسألة الثانية عشر: في أن القدرة غير باقية |
| ٣٧٩ | | المقصد العاشر: في التكليف |
| ٣٧٩ | | المسألة الأولى: في شروطه |
| ٣٨٣ | | المسألة الثانية: في ماهية الإنسان |
| ٣٨٦ | | المسألة الثالثة: في بيان حسن التكليف |
| ٣٨٦ | | «المبحث الأول: في أن أفعاله تعالى معللة بالأغراض» |
| ٣٨٨ | | «المبحث الثاني: في إثبات الغرض في التكليف» |
| ٣٨٨ | | «المبحث الثالث: في حسن تكليف الكافر» |
| ٣٨٩ | | المسألة الرابعة: في استحالة تكليف ما لا يطاق |
| ٣٩١ | | المقصد الحادي عشر: في الألفاظ |
| ٣٩١ | | المسألة الأولى: في حد اللطف |
| ٣٩٢ | | المسألة الثانية: في وجوب اللطف |
| ٣٩٣ | | المسألة الثالثة: في أنه لا يجوز فعل اللطف بالقبيح |
| ٣٩٣ | | المسألة الرابعة: في أنه تعالى لا يحسن منه العقاب عند منع اللطف |
| ٣٩٤ | | المسألة الخامسة: في الأصلح في الدنيا |
| ٣٩٩ | | نُكِّتَ من التوحيد |
| ٣٩٩ | | المسألة الأولى: في كونه تعالى عالماً في الأزل |
| ٤٠٠ | | المسألة الثانية: في كونه تعالى قادراً في الأزل |
| ٤٠١ | | المسألة الثالثة: في كونه تعالى حياً أزلياً |
| ٤٠١ | | المسألة الرابعة: في الجواب عن كلام هشام |
| ٤٠٣ | | المقصد الثاني عشر: في اعتراضات الخصوم في التوحيد والعدل والجواب عنها |
| ٤٠٣ | | المسألة الأولى: في الاعتراض على القدرة والجواب عنه |
| ٤٠٥ | | المسألة الثانية: في تحقيق معنى كونه تعالى سميعاً بصيراً |
| ٤٠٧ | | المسألة الثالثة: في تحقيق كونه تعالى مريداً |

- ٤٠٨ المسألة الرابعة: في إبطال قدم الكلام
- ٤٠٩ المسألة الخامسة: في إبطال دليل الأشاعرة في الروية
- ٤١٠ المسألة السادسة: في تتبع اعتراضاتهم في مسائل العدل
- ٤١١ «الشبهة الأولى على التحسين والتقييح»
- ٤١٥ المقصد الثالث: عشر: في الوعد والوعيد
- ٤١٥ المسألة الأولى: في أن وجوب الثواب والعقاب سمعي
- ٤١٧ المسألة الثانية: في إبطال الإحباط
- ٤٢٠ المسألة الثالثة: في أن عقاب الفاسق منقطع
- ٤٢٣ المسألة الرابعة: في إثبات الشفاعة
- ٤٢٥ المسألة الخامسة: في عدم وجوب قبول التوبة
- ٤٢٥ المسألة السادسة: في أن التوبة واجبة
- ٤٢٧ المسألة السابعة: في أن التوبة تصح من قبيح دون قبيح
- ٤٢٨ المسألة الثامنة: في أن المؤمن لا يكفر
- ٤٢٨ المسألة التاسعة: في أن الفاسق يُسمى مؤمناً وبيان ماهية الإيمان
- ٤٣٠ المسألة العاشرة: في إثبات الصراط والميزان وغيرهما من السمعيات
- ٤٣٠ المسألة الحادية عشر: في اعتراضات الخصوم على مسائل الوعد والوعيد
- ٤٣٥ المقصد الرابع عشر: في النبوات
- ٤٣٥ المسألة الأولى: في جواز البعثة
- ٤٣٦ المسألة الثانية: في شرائط المعجز
- ٤٣٧ المسألة الثالثة: في إثبات نبوة محمد (ص)
- ٤٤٠ المسألة الرابعة: في جواز الكرامات
- ٤٤١ المسألة الخامسة: في أن الأنبياء أشرف من الملائكة
- ٤٤٤ المسألة السادسة: في الاعتراضات على النبوة والجواب عنها
- ٤٤٨ المسألة السابعة: في الإعادة وأحكامها
- ٤٥٠ المسألة الثامنة: في بقاء الجواهر
- ٤٥١ المسألة التاسعة: في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
- ٤٥٣ المسألة العاشرة: في الآجال
- ٤٥٣ المسألة الحادية عشر: في الأسعار
- ٤٥٤ المسألة الثانية عشر: في الأرزاق

| | |
|-----|--|
| ٤٥٥ | المسألة الثالثة عشر: في بيان عصمة الأنبياء |
| ٤٥٧ | المسألة الرابعة عشر: في الردّ على اليهود |
| ٤٦٠ | المسألة الخامسة عشر: في الردّ على النصارى |
| ٤٦١ | المسألة السادسة عشر: في الردّ على المنجمين |
| ٤٦٢ | المسألة السابعة عشر: في إبطال قول الثنوية |
| ٤٦٣ | المسألة الثامنة عشر: في الردّ على المجوس |
| ٤٦٤ | المسألة التاسعة عشر: في الردّ على عبادة الأصنام |
| ٤٦٤ | المسألة العشرون: في الردّ على الفلاة |
| ٤٦٧ | المقصد الخامس عشر: في الإمامة |
| ٤٦٧ | المسألة الأولى: في أنّها واجبة |
| ٤٧٧ | المسألة الثانية: في وجوب العصمة |
| ٤٨١ | المسألة الثالثة: في باقي صفات الإمام |
| ٤٨٢ | المسألة الرابعة: في وجوب النصّ |
| ٤٨٥ | المسألة الخامسة: في جواب الاعتراضات على ما تقدّم |
| ٤٩٢ | المسألة السادسة: في تعيين الإمام |
| ٤٩٤ | المسألة السابعة: في الجواب عن اعتراضات الخصوم |
| ٥٠٥ | المسألة الثامنة: في النصّ الخفيّ |
| ٥٠٩ | المسألة التاسعة: في تتبّع اعتراضات الخصوم |
| ٥١٥ | المسألة العاشرة: في أدلّة أخرى على النصّ |
| ٥١٦ | الدليل الأوّل على إثبات إمامة أمير المؤمنين (ع) من طريق النصّ |
| ٥١٩ | الدليل الثاني على إثبات إمامة أمير المؤمنين (ع) من طريق النصّ |
| ٥١٩ | الدليل الثالث على إثبات إمامة أمير المؤمنين عليّ عليه السلام |
| ٥١٩ | الدليل الرابع على إثبات إمامة أمير المؤمنين عليّ عليه السلام |
| ٥١٩ | المقدّمة الأولى: في عدم صلاحية أبي بكر للإمامة |
| ٥٢٣ | المقدّمة الثانية: في أنّ الإمامة تعيّنت لأمر المؤمنين عليّ (ع) |
| ٥٢٤ | الدليل الخامس على إثبات إمامة أمير المؤمنين (ع) |
| ٥٢٥ | المسألة الحادية عشر: في إمامة باقي الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام |
| ٥٢٦ | المسألة الثانية عشر: في أحكام المخالفين |

| | |
|-----|------------------------------------|
| ٥٣١ | الفهارس |
| ٥٣٣ | الآيات |
| ٥٣٨ | الأحاديث |
| ٥٣٩ | الأشعار |
| ٥٣٩ | الفرق والمذاهب والجماعات والديانات |
| ٥٤١ | الأعلام |
| ٥٤٤ | الكتب |
| ٥٤٥ | الأماكن |
| ٥٤٥ | مصادر التحقيق |



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم إسلامي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين من الأولين و الآخرين.

عندما كنت أبحث عن مخطوطات كتاب الياقوت لأبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت في مكتبات قم و طهران و مشهد، عرفت أن العلامة الحلبي قدس سره كتب شرحاً على كتاب الياقوت بعنوان: أنوار الملكوت في شرح الياقوت، ثم اطلعت بعد ذلك أن ابن اخت العلامة الحلبي - يعني السيد عميد الدين عبدالمطلب بن محمد بن علي الأعرج الحسيني - شرح كتاب خاله أنوار الملكوت في شرح الياقوت، و سمي شرحه إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت، و هذا الشرح يعدّ من أهمّ مصادر علم الكلام الشيعي.

و كان أسلوب السيد عميد الدين في شرح هذا الكتاب أنه كان يذكر أولاً قول المصنف إبراهيم بن نوبخت من كتاب الياقوت، ثم يذكر قول الشارح العلامة الحلبي من كتاب أنوار الملكوت، و بعد ذلك يبيّن رأيه في نقد شرح الياقوت.

و هو يذكر غرضه من تأليف هذا الكتاب في مقدمته بهذه العبارة:

«أما بعد، فإن جماعة من إخوان الصفا و أرباب التقى و الوفاء الذين فازوا من الفضائل العلمية بالقدح المعلى و حازوا من الكمالات العملية المقام الأعلى، لما طالعوا كتاب أنوار الملكوت في شرح الياقوت في علم الكلام للإمام العلامة خلاصة علماء الدهر قدوة أهل العصر أفضل المتأخرين مكمل علوم المتقدمين... أبي المنصور الحسن بن المطهر... قد اشتمل على جمل من المباحث الدقيقة... سألوا منّي أن أشرح ما اشتمل عليه من المباحث...»

و يظهر من بعض عبارات الشارح السيد عميد الدين بأن هناك شروحا أخرى كتبت على كتاب أنوار الملكوت لم تصل إلينا، واستفاد منها الشارح في شرحه لكتاب أنوار الملكوت ولكن لم يذكر أسماء هذه الشروح، و أيضاً نفهم من بعض عبارات الشارح بأن كتاب أنوار الملكوت كان متداولاً بين أيدي طلاب العلم آنذاك وكان يُدرّس في حوزات الشيعة الإمامية، و لذلك بدأ يشرحه بشروح وافية و علمية لا ينظر إلى مدى شهرة خاله العلامة الحلّي، بل ينظر إلى ما قال العلامة و شرح كتاب خاله في زمن حياة العلامة حيث يقول: قال الشارح دام ظلّه، يعني خاله العلامة الحلّي.

في ترددي إلى قم المقدسة و بيت المرحوم الأستاذ السيد عبدالعزيز الطباطبائي قدس سره الشريف نصحني المرحوم و شجّعني بأن أصحح كتاب الباقوت في علم الكلام، لأبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت و قد أنجزت أمره و طبعه الأستاذ الدكتور السيد محمود المرعشي زيد توفيقه سنة ١٤١٣ هـ ق. في قم المقدسة و الجدير بالذكر أن كتاب أنوار الملكوت طبع بتحقيق المرحوم محمد نجمي الزنجاني في جامعة طهران و أعيد طبعه بالأوفست سنة ١٩٨٤ م في قم المقدسة ولكن فيه أخطاء كثيرة يحتاج إلى تحقيق آخر.

بدأت باستنساخ إشراق اللاهوت سنة ١٩٨٩ م و قد استمر مدة أحد عشر سنة و لم أجد من يطبعه حتّى وصل الأمر إلى صديقي الفاضل السيد أكبر إيراني حيث وافق على طبعه، فجلست مدة ثمانية أشهر في بيتي في مشهد المقدّسة و لم أخرج منه حتّى انتهيت من استنساخه و قد ساعدني في ذلك زوجتي الباحثة كدخدا مزرجي وولدي السيد محمد مهدي ضيائي في إعداد الفهارس العلمية و أشكرهما على ذلك جزيل الشكر و أرجو من الله أن يوفقهما في نشر معارف أهل البيت عليهم السلام و العمل بها.

و من الله التوفيق و عليه التكلان

علي أكبر ضيائي

مشهد المقدسة ١٣٧٩ هـ ش. / ٢٠٠١ م

اسم الشارح و نسبه:

اسمه السيد عميدالدين أبو عبدالله عبدالمطلب بن السيد مجدالدين أبي الفوارس محمد بن السيد فخرالدين علي بن عزّ الدين محمد بن أحمد بن علي الأعرج الحسيني العبيدلي و باقي نسبه إلى الإمام الحسين عليه السلام.

وقد أوردته السيد علي بن عبد الحميد في رجاله بعنوان السيد عميدالدين أبو عبدالله عبدالمطلب، وعده من جملة العلماء في عصر العلامة و من تلامذته و أورد بعض تلامذة الشيخ علي الكركي في رسالته المعمولة في أسامي المشايخ: و منهم الشيخ العميدي ابن أخته - يعني العلامة - و قال الشهيد الثاني في وصف السيد عميدالدين هذا في إجازته للشيخ حسين بن عبدالصمد هكذا: السيد الجليل الطاهر ذو المنجدين المرتضى عميدالدين عبدالمطلب بن السيد مجدالدين أبي الفوارس محمد بن علي الأعرج الحسيني العبيدلي^١.

وقد أوردته الشيخ الحرّ العاملي في كتاب أمل الآمل^٢ بعنوان: السيد عميدالدين عبدالمطلب ابن محمد بن علي بن الأعرج و قال: «فاضل من مشايخ الشهيد، قال في إجازته لابن نجدة عند ذكره: المولى السعيد الإمام المرتضى علم الهدى شيخ أهل البيت في زمانه عميد الحقّ والدين... ثمّ ذكر أنّه يروي عنه عن العلامة، له شرح تهذيب الأصول و غير ذلك و قال ابن معية عند ذكر روايته عنه: درة الفخر فريدة الدهر مولانا الإمام الرتاني و أثنى عليه و بالغ فيه و هو ابن أخت

١. رياض العلماء و حياض الفضلاء، للميرزا عبدالله افندي الاصبهاني، تحقيق السيد احمد الحسيني، ١٤٠١

٥. ق، ٢٥٨/١ - ٢٥٩.

٢. ١٦٤/٢، تحقيق السيد احمد الحسيني، قم، دارالكتاب الاسلامي.

العلامة. انتهى كلامه.

وقد تعجب صاحب كتاب رياض العلماء وحياض الفضلاء من الشيخ الحرّ العاملي بأنه - أعني الشيخ الحرّ العاملي - لم يصرّح بكون السيد عميدالدين أخاً للسيد ضياء الدين عبدالله لاهنا ولا في ترجمته ولا بكون السيد ضياء الدين أيضاً ابن أخت العلامة كما صرح به ههنا.^١ واخوته ضياء الدين عبدالله و عبدالمجيد^٢ نظام الدين و غياث الدين عبدالكريم و جلال الدين علي و أمهم بنت يوسف أخت العلامة الحلّي و ابنه جمال الدين محمد.^٣

ولادته و وفاته

وفي البحار عن مجموعة الجبعي عن خطّ الشهيد أنّ مولد عميدالدين كان ليلة النصف من شعبان ٦٨١ هـ. ق. و توفي ببغداد ١٠ شعبان ٧٥٤ هـ. ق. و دفن بالنجف.^٤

مشايخه

إنّ السيد عميدالدين هذا يروي عن جماعة عديدة: منهم والده أبو الفوارس مجدالدين محمد كان فاضلاً جليلاً، وجدّه السيد فخرالدين علي، و عن العلامة الحلّي خاله و كان السيد عميدالدين مجازاً عن خاله العلامة.

و يظهر من بعض أساتيد أربعين الشهيد أنّ عميدالدين يروي عن جدّه الإمام النّسابة فخرالدين أبي الحسن علي بن الأعرج الحسيني (٥ رمضان ٧٠٢ هـ. ق.) عن السيد النّسابة جلال الدين عبدالحميد بن فخر الموسوي عن والده فخر بن عبدالحميد بن التقي عن فضل الله الراوندي.^٥

١. رياض العلماء، ١/٢٦٠.

٢. طبقات أهلّام الشيعة، ٣/١٢٧: عبدالحميد، بدل عن: عبدالمجيد.

٣. دائرةالمعارف الشيعة العاقمة، للشيخ محمد حسين الأعلمي الحائري، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات،

١٣٤١٣ / ١٩٩٣ م، ١٢/٤٠٨.

٤. رياض العلماء و حياض الفضلاء، ١/٢٦٢: طبقات أهلّام الشيعة، ٣/١٢٧.

٥. رياض العلماء و حياض الفضلاء، ١/٢٦٥.

تلاميذه

يروى عن السيد عميد الدين هذا السيد حسن بن نجم الدين كما يظهر من إجازة الصهيووني للشيخ على الميسي، و منهم أيضاً الشيخ عبدالحميد النبلي، و منهم السيد الأديب الحسن بن أيوب الشهر بابن نجم الاطراوي العاملي كما يظهر كلاهما من إجازة الشيخ نعمة الله بن خاتون العالمي للسيد ابن شدم المدني و يظهر الأخير من إجازة المولى العجاج حسين النيسابوري للمولى نوروز علي التبريزي.

قال الشهيد في أربعينه أيضاً: أخبرنا شيخنا الإمام المرتضى عميد الدين أبو عبدالله في شهر سنة إحدى و خمسين و سبعمائة بالمشهد المقدس الحائري، قال أخبرني شيخنا الإمام جمال الدين الحسن بن المطهر و والدي كلاهما عن الشيخ الفقيه نجيب الدين يحيى بن سعيد، قال أخبرنا شاذان، قال أخبرنا الشيخان أبو محمد عبدالله بن عبدالواحد و أبو محمد عبدالله بن عمر الطرابلسي، قالوا أخبرنا القاضي عبدالعزيز بن أبي كامل الطرابلسي.

قال الشهيد في أربعينه أيضاً: أخبرني شيخنا الإمام السيد المرتضى عميد الدين، قال أنبأنا والدي عن مفيد الدين محمد بن جهيم، قال أنبأنا شمس الدين فخار، عن ابن عبدالحميد بن التقى، عن أبي الرضا فضل الله بن علي الراوندي العلوي الحسيني عن ذي الفقار العلوي، عن الشيخ أبي الحسين أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي، عن الشيخ أبي الفرج محمد بن يعقوب بن اسحاق بن أبي قرّة القناني الكاتب الخ.^١

و من تلاميذ صاحب الترجمة هو تاج الدين محمد بن القاسم بن معية (هـ ٧٧٦) قال في إجازته للشهيد: «و من مشايخي الذين استفدت منهم من أراش جناحي و أركب مصباحي و حباتي نفائس العلوم و أبرأ داء نفسي من الكلام و هو درة الفخر و فريدة الدهر مولانا الإمام الرئاني عميد الملة و الحقّ و الدين الخ»^٢.

٢. طبقات أعلام الشيعة، ١٢٧/٣ - ١٢٨.

١. نفس المصدر، ٢٦٣/١ - ٢٦٤.

آثاره

١. إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت: وهو شرح أنوار الملكوت للعلامة الحلبي، شرحه في حياة خاله و ترتيبه هكذا: قال المصنّف مؤلّف الياقوت، ثمّ قال الشارح دام ظلّه، يعني خاله العلامة، ثمّ يشرح شرحاً مفصّلاً^١.

قال صاحب الرياض^٢: وكانت عندنا منه نسخة عتيقة جداً وقد كتب في زمن شارح الشرح وكان سماعي من بعض ثقات أهل البحرين أنّ شرح الشرح هذا قد كانت نسخة منه عنده وقد تلفت سنة نهب الأعراب بلدة بحرين في هذه الأوقات.

وقد رأى الشيخ آقا بزرك الطهراني منه في مكتبة الشيخ محمد السماوي في النجف الأشرف نسخة ناقصة الأول و الآخر في مجلّد ضخّم بخطّ عتيق جداً و عليها بلاغات كثيرة.

٢. تبصرة الطالبين في شرح نهج المسترشدين، ذكره صاحب الرياض^٣ عن البحار.

٣. غنية اللبيب في شرح التهذيب، وقد فرغ من تأليفه سنة أربعين و سبعمائة بالحضرة الشريفة الغروية.

وقد كتب بعض الفضلاء على شرح السيد عميد الدين هذا حاشية أيضاً.

٤. كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد، وهو شرح مشهور على مشكلات القواعد و متردداته ونحو ذلك لخاله العلامة في الفقه و قد ألفه على محاذاة شرح ابن خاله الشيخ فخرالدين ولد العلامة على مشكلات القواعد و تردداته أيضاً و قد يطعن أحدهما على الآخر في أثناء شرحه و كان تأليف شرح عميدالدين هذا بعد وفاة العلامة و ألفه لولده السيّد أبي طالب محمد و تأليف شرح فخرالدين في حياة العلامة.

قال المجلسي في أوّل البحار: «و كتاب كنز الفوائد في حلّ مشكلات القواعد و كتاب تبصرة الطالبين في شرح نهج المسترشدين و غيرهما للسيد الجليل عميدالدين عبدالمطلب، ثمّ قال: و السيد عميدالدين من مشاهير العلماء و أتى عليه أرياب الإجازات و كتبه معروفة

٢. رياض العلماء و حياض الفضلاء، ٣١١/١

١. الذريعة، ١١٥/١٣

٣. نفس المصدر؛ بحار الانوار، ٢١/١، ٤٠.

متداولة، لكن لم نرجع إليها إلا قليلاً^١. انتهى.

٥. مناسخات الميراث، أو رسالة في المناسخات، أو رسالة مختصرة في مناسخات الميراث، أو مسألة جامعة لأقسام الوارث، وقد عبّر السيد عميدالدين عنه في أوّله بـ «المسألة النافعة للمباحث الجامعة لأقسام الوارث» والمشهور التعبير عنها بمناسخات الميراث.^٢

وقد ألّفها بيغداد سنة إحدى وعشرين وسبعمائة تكميلاً لمسألة المناسخات التي أوردها الخواجه نصيرالدين الطوسي في رسالة الفرائض، وقد كتب خاله العلامة علي ظهر رسالة السيد عميدالدين هذا بقوله: «أحسنّت أيّها الولد العزيز» وقد كتب الشيخ أحمد بن الحدّاد تلميذ العلامة وعليها أيضاً قصيدة في مدحها أولها:

أنور زهر بدى في روض بستان

و كان في آخرها: و كتب مملوكه حقاً أحمد بن الحداد الحلّي سنة إحدى وعشرين وسبعمائة.

٦. الفرائض العميدية، مختصر طبع مع درر الفرائض للسيد عميدالدين و طبع أيضاً مع المناسخات له في مجموعة كلمات المحققين^٣.

٧. نهاية البادي في شرح المبادي، مبادي الوصول للحلّي و الشرح هذا للسيد عميدالدين. قال الشيخ آقا بزرك الطهراني^٤: و الشرح هذا رأيتُه سابقاً في مكتبة سلطان المتكلمين و نسخة منها اليوم عند السيد محمد علي الروضاتي بإصهبان.

أوله: بسملة، بحمدك اللهم نستفتح الكلام... و بعد: كما أنّ من شأن الشيوخ... و لمارأيت شيخنا المعظم... حسن بن يوسف بن المظهر الحلّي أدام الله... و قد وضع المعالي فهو قطبها... عميد الملة و الدين شمس... أبو طالب عبدالمطلب بن النقيب شمس... علي بن مختار العلوي الحسيني... و سمّيته: «نهاية البادي في شرح المبادي...»، قال دام ظلّه... أقول...»

١. رياض العلماء، ٢٦١/١.

٢. الذريعة، ٣٨٥/٢٠ - ٣٨٦. رياض العلماء، ٢٦٠/١.

٣. نفس المصدر، ٣٩٦/٢٤ - ٣٩٧.

٤. الذريعة، ١٤٩/١٦ - ١٥٠.

تحقيق النص

اعتمدنا في تحقيق كتاب إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت على نسخ ثلاثة لنخرج بنسخة تامة محققة واتخذنا نسخة مكتبة الإمام الرضا(ع) أصلاً لجميع النسخ إلا في الحالات التي لا يمكن الاعتماد عليها و رمزنا لها بالأصل ورقمها ٧٧١٧ كتبت في القرن التاسع الهجري في ١٤٥ ورقة.

النسخة الثانية هي نسخة كتبت في الحلة سنة ٩٢١ هـ، في المكتبة المركزية لجامعة طهران و رمزنا لها بـ «ألف».

النسخة الثالثة هي نسخة كتبت في القرن الحادي عشر الهجري في مكتبة ملك العامة في طهران برقم ٧٨٨ في ٣٨٠ ورقة.



مركز تحقيق تكملة علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

كحلقة للبلد في الامثال والاشكال والنظر المتين من المراتب والاحباب والورد
 المنع من الاضداد والاعداد والشركا الذي عزت في محاسن كماله حقول العنقا واما في
 ميدانها الابواب لالهة المتقدم بالازلي والابدية والحقا والموتوعا لوجود الذي لا يوت
 بالزوال والانتشاء العاد الذي لا يوجد سواء بالاعتق قد تضمنت في الاشياء العالم
 فلا يوت من طبع في الاذن والاشياء العليم الذي لم ير احد له الا الحان ونبي من المكر
 لا الفناء المتول بالشم المتجانس للحد والحد والحصاء احد على ما اولا من النماء
 فحيا بما من الايامي والاله واسيل على سيد المرسلين ما كرم الانشاء محكما لم يطق على الآ
 البنا انما صلا في التمسالية بلا القطع ولا انتهى باقيا ليوم الغرض والعتاد اذ
 بعد كان جاعة من لوز العنقا وارباب العنقا والرفا الذي كان من العنقا والعتاد
 البذخ المحلا وحاز من الكلال العلية العام العمل لما طالعوا كتابه نوار الملكوت في شرح
 ليا قوت في علم الكلام للامام العلية خلاصة علمه الذي تدفق به العمل فضل الشايع بكل
 علوم المتقدمين وان علوم الانبياء والرسل من حال المسئلة والدين في مغور الحسن والظهر
 ادم ام فضائله وانه وسبح قوامه وانعامه فجلوه دنا شمل على كل من ابحاث الدفيرة المنك
 العينة والسوالا لمنه اللطيفة والوجوه التي لثورية زيادة على شرح ما اشتمل على الكتاب
 المذكور وبان ما في مسطور الله قدما للعبارة التي طرقتا لها ذوا الاختصاص وعقدت على الفهم
 الى جمع المباحث في الحذف والاشارة بحيث ما ندم تلك المباحث من كلمة لها من متعذرا والتمك
 للكلمات من كمالها مستقر لها الواسع ان يشرح ما اشتمل على من المباحث والشكات والسائل
 المشكلات شها منسلا للجهة محلا لكلامه من المباحث ما من في الغيا ما من قد تدفق في الجاه الى ذلك
 الاقنانه الخلو الترويض البالحوكون ذلك كما انك قد ابرق من المباحث الكتم كرتوا
 ذلك التولامة بعد اخراجات رسلم التي به من المباحث التي طرقت في المباحث الكتم كرتوا
 نظر الى تايخر والامهال فحيت في ذلك مستنبات وتساوي على فليس المبدأ الآمن والجمع
 الا اليه فالبس وام طر بعد العنقة وقد نبنا هذا الكتاب على قواعد علمية في التفرها
 بفسره وفيها في المسئلة الاولى للمهية التي تولى في كتابه لنا في اقباس هذه المسئلة بغير من
 لها من كتاب بل افصح كتابا اسنادا على وجوب النظر وكان من الوجوه في هذا الكتاب على النظر

الجوزية واليهودى الذمى لوحد منه الجزية لا يقتل ولا يظلم من الاسلام والظاهر ان مراد المصنف
بذلك جواب سوال بنو نصر على ما ذكر من كون محمدي امير المؤمنين علم الامم كقرن نقرس ان يقال
لو كان محاربوا امير المؤمنين فكفاراً لو حيب ان يستر قبيح سيرته في الكفار بان يتبع مدرسهم
ويجهز على حرجيهم ونسبى ذراريهم لكن العالى باطل فانه عليه السلام امر اصحابه في محاربة اعدائهم
كثيرون وهم اصحاب الجبل ان لا يفتنوا مدبرك ولا يجهزوا على جرح ولا نسبى ذراريهم والملازمة
ظاهرة لان الكفر كالملة الواحدة والحجرات لا تسلم تسوى الكفار في الاحكام كلها وانما واد في
بعضها فان الكافر الذمى يحس قبول الجزية منه اذا بدلتها والتم بشرائط الذم ولا يحس اصحابه الا في
في ذلك اليهودى المحارب سابع الامم والمال واليهودى الذمى معصوم النفس والمال واما الخالف

مسائل التوحيد كسلم الراهب وكونه سبيها بصيراً بما عان سفلهم للعلم بالمجموعات
المبصرات او اثبات المعاني القايم بذات الله في الموجه للاختصاص في قول الشاعر وما شبه
لك من مسائل العدل كالمجبر ونقاء الحسن والقبح العقليين وفي مسائل الوعد والوعيد
القائمين بتقليد العاصي بما دون الكفر في الحجج ومسائل الامامة مع الاحتراف بالنص
على ايامه امير المؤمنين هما في اهل بيته فاما الخالف فمذاهب الفروع والمسائل الشرعية كالحج

لها القليل بمود ملاءة النجاسة وثبوت الشفاعة مع الكفر وما شبه ذلك فانهم خلقوا في تلك
الساكنة بغير فسخ بالاجماع فيصل الخبر المشاهة وحيث انشئ كلام السارج وادبها اللهمنا قطعنا
الكلام صامد بنده مع علي بن ابي طالب والظاهر وشاكرين على الابه المتخالفين للتواتر في علمهم
على صاحب الحق الباهر علم الانبياء محمد المصطفى وعلى عترته الطاهرة صلاة الله وبركاته
الظاهرى وسلم تلميذ الكثر افرغ من نفسه لنفسه انصف واقترعهم الى
معهزته ورضوانه عبد الحسن بن محمد بن علي بن ابي طالب

بالمودن عصية ثمان الاحد السادس عشر شهر جمادى الآخرة
السنة احدى وعشرون وثمان مائة هـ
والحلم السيفي كسها في ذلك القليل
محمد بن محمد بن علي بن ابي طالب
والحمد لله على كل حال
الامان في كل حال
والاعلى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله المنعم من الأمثال والأشكال والنظرة المشرفة من الأجزاء

والاعتقاد والوزن المتعالي من الأضداد والأعداد والفكر الذي

نورته فيهم كالمنقول المعقولة وتاعتق في ميدان مقلته

الهابط الآلية المتفرقة بالارضية والالهية والبقا، المتوجه إلى

الذي لا يوصف بالزوال والانقضاء القادر على كل شيء وسواء

الأمور قلده من سائر الأشياء العالم فلا يميز بينه وبين غيره

ولا يحسب السائر للحكم الذي لا يفرق بين العدل والخصام وهو المنكر

المتعمد الموقط والمزوم المتهاوية لعدم العدل بالخصام

عليها أولا وأخيرا نأويها نأويها من الأمان والعدل وأصلها في العظم الذي

والكرم الأبناء فهذا المصطفى وعلى الأنبياء والصلوات

فرقت

بالنعم
من النعماء
الله الأمد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به ثقتي الحمد لله المتقدّس عن الأمثال و الأشكال و النظراء، المنتزّه عن الأثراب^١ و الأصحاب و الوزراء، المتعالي عن الأضداد و الأنداد و الشركاء، الذي غرقت في بحار^٢ كماله عقولُ العقلاء و تاهت^٣ في ميدان [حضرة]^٤ جلاله أبواب الألباء، المستفرّد بالأزليّة و الأبدية و البقاء، المتوحّد بالوجود الذي لا يوصف بالزوال و الانقضاء، القادر الذي^٥ لا موجود سواء إلا عن قدرته من ساير الأشياء، العالم فلا يفوت^٦ من علمه شيء في الأرض و لا في السماء، الحكيم الذي أمر بالعدل و الإحسان و نهى عن المنكر و الفحشاء، المتطوّل بالنعمة^٧ المتجاوزة للحدّ و العدّ و الاحصاء، أحمدُ على ما أولانا من النعماء و جنانا^٨ من الأيادي و الآلاء، و أصلي على سيّد^٩ المرسلين و أكرم الأنبياء محمد المصطفى و على آله الأئمة الأتقياء صلاة متواليّة متتالية بلا انقطاع و لا انتهاء باقية إلى يوم العرّض و اللقاء.

أما بعد، فإنّ جماعة من إخوان الصفا و أرباب التقى و الوفاء الذين فازوا من الفضائل العلميّة بالقَدَحِ المَعْلَى^{١٠} و حازوا من الكمالات العمليّة^{١١} المقام^{١٢} الأعلى، لمّا طالعوا كتاب أنوار

٢. ب: في بحاره، بدل: بحار كسالة.

٤. من ألف، في ب: في ميدان عظمته جلالة.

٦. النسختان: فلا يعزب عن.

٨. الأصل: جانابه.

١٠. ب: العملي.

١٢. الف: السهم.

١. الأثراب جمع الثّرب و الثّرب: النيد.

٣. تاهت: شئت.

٥. الف و ب: فلا، بدل: الذي لا.

٧. ب: و الزم، بدل: بالنعمة.

٩. النسختان: أعظم، بدل: سيّد.

١١. الف: العلميّة.

الملكوت في شرح الياقوت في علم الكلام للإمام العلامة خلاصة علماء الدهر قدوة أهل العصر أفضل المتأخرين مكمل علوم المتقدمين وارث علوم الأنبياء والمرسلين جمال الملة والحق والدين أبي منصور الحسن بن المطهر - أدام الله فضائله وأيامه وأسبغ نواله^١ وأنعامه وجدوه - قد اشتمل على جمل من المباحث الدقيقة والنكت^٢ العميقة والسؤالات الحسنة اللطيفة والأجوبة^٣ المتقنة^٤ الشريفة زيادة على شرح ما اشتمل عليه الكتاب المذكور وبيان ما [هو]^٥ فيه مسطور، لأنه^٦ قد مال في عبارته^٧ إلى طريق الإيجاز والاختصار، وعدل في ألفاظه إلى نهج المبالغة في الحذف والإظهار، بحيث صار فهم تلك المباحث من تلك العبارة متعذراً، والعلم بتلك النكات من تلك الألفاظ متعسراً، سألوا^٨ مني أن أشرح ما اشتمل عليه من^٩ المباحث والنكات^{١٠} والمسائل [و] المشكلات، شرحاً مفصلاً لمجمله^{١٢}، محللاً^{١٣} لمشكله، مظهرًا لخباياه^{١٤} موضحاً^{١٥} لخفاياه؛ فترددت في إجابتهم إلى ذلك لافتقاره^{١٦} إلى خلوص السرِّ وفراغ البال، وكون ذلك في هذا الزمان^{١٧} نادراً، بل قريباً من المحال، لكنهم كرروا ذلك السؤال مرة بعد أخرى وجاءت رسلهم إليّ^{١٨} به^{١٨} تترى بحيث لم يبق لي طريق إلى الترك والإهمال ولا سبيل إلى التأخر والإهمال، فشرعت في ذلك مستعيناً بالله ومُتوكِّلاً عليه، فليس المبدأ إلا منه ولا المرجع^{١٩} إلا إليه.

قال دام ظلّه بعد الخطبة: «و قد ربّنا هذا الكتاب على مقاصد:

١. الأصل: فواضله، ب: فاضله.
٢. النسختان: النكات.
٣. الف: - والأجوبة.
٤. الأصل: المنفة، الف: المنفرة، ب: المدقفة.
٥. من النسختين.
٦. الف: أنّه، ب: ألاّ أنّه.
٧. الأصل: بعبارته.
٨. ب: - سألوا.
٩. العبارة من قوله: «و العلم بتلك» إلى قوله: «ما اشتمل عليه من» محذوفة في ألف.
١٠. ب: النكت.
١١. من ب.
١٢. الأصل: لمجمله.
١٣. الف: محلاً.
١٤. الخبايا: جمع الخبيثة.
١٥. الف: - لخباياه موضحاً.
١٦. ب: لا متداده.
١٧. الأصل: في زماننا، ب: في زماننا هذا.
١٨. ب: بدلالات أمهلهم أتى به، أتى به، بدل: وجاءت رسلهم إليّ به.
١٩. الأصل: والمرجع.

المقصد الأول: في النظر و ما يتَّصل به

و فيه مسائل:

المسألة الأولى: في ماهيته^٢

إلى قوله: في كتاب المناهج.»

أقول: هذه المسألة لم يتعرض لها صاحب الكتاب، بل افتتح كتابه بالاستدلال على وجوب النظر و كان من الواجب أن يبدأ بذكر ماهية النظر [٢٢]، ثم يعقبه بالاستدلال على وجوبه لوجوب تقديم^٣ التصور على التصديق، فلماذا شرح^٤ الشارح^٥ دام ظلّه بذكر هذه المسألة. واعلم: أن الناس قد اختلفوا في ماهية النظر و تعريفه و الأقوال التي ذكرها الشارح^٦ دام ظلّه و ادعى إبطالها في كتابه المسمّى بالمناهج أربعة:

الأول: قول شذوذ من العقلاء: إنه عبارة عن تجريد العقل عن الغفلات.

الثاني: قول فخرالدين الرازي: إنه عبارة عن مجموع علوم أربعة، أولها: العلم بصحة المقدمات و ثانيها: العلم بترتيبها و ثالثها: العلم بلزوم اللازم عنها و رابعها: العلم بأن ما لزم عن الحق فهو حق.

٢. الأصل: الماهية.

٤. الأصل: ابتدع، ب: تبرع.

١. ب: الفصل.

٣. النسختان: تقدّم.

٥. الأصل: الشيخ.

٦. في الأصل: الشيخ و في نسختي الف و ب: الشارح هكذا حتى نهاية النسخ.

٧. ألف: من.

الثالث: قول بعض العلماء: إنه عبارة عن تحديق العقل نحو المعقول، قال: لأن النظر بالعين [لما كان]^١ عن تحديق الحدقة^٢ نحو^٣ المرئي التماساً لرؤيته بالبصر^٤، فكذلك النظر بالعقل^٥ عبارة عن تحديق العقل نحو المعقول التماساً لإدراكه بالبصيرة^٦.

الرابع: قول فخر الدين الرازي^٧ أيضاً [ذكره]^٨ في كتاب المحصل: إنه ترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديق آخر.

قال الشارح دام ظلّه: «والكلّ ضعيفٌ أبطلناه في كتاب المناهج^٩».

[إبطال القول الأوّل]

[و]^{١١} قال في الكتاب المذكور على الأوّل عقيب ذكره «و هو خطأ»: «فإنهم^{١١} أخذوا تابع^{١٢} الشيء مكان الشيء، و معناه أن تجريد العقل عن الغفلات أمرٌ مصاحبٌ للنظر، لاستحالة النظر حالة الغفلة عن المنظور فيه، فالقائل بأنه هو النظر أخذ تابع النظر مكانه^{١٣}، وهذا كما تراه ليس فيه بيان بطلان^{١٤} هذا القول. وقد قيل عليه: «إنه عديمي^{١٥} و النظر وجودي، بدليل^{١٦} أنه مولد للعلم الوجودي و مولد الوجودي وجودي بالضرورة، فلا يكون هو إياه»

وفيه نظر: فإنه^{١٧} لمانع أن يمنع [من]^{١٨} كونه عديمياً و ذلك لأن الغفلات عديمية، لأنها عبارة

٢. ب: الحدق.

١. من النسخين.

٤. ب: لرؤية البصر تكرار، بدل: لرؤيته بالبصر فكذلك.

٣. ب: بجواز.

٥. العبارة من قوله: «لما كان» إلى قوله: «بالعقل» محذوفة في الف.

٧. النسختان: - الرازي.

٦. الف: بالصورة.

٩. ب: معارج الفهم، بدل: المناهج.

٨. من النسخين.

١٠. من النسخين.

١١. العبارة: «خطأ»، فإنهم أخذوا مطموسة في ب، وجاءت في نسخة ألف: أنهم، بدل فإنهم.

١٣. الف: فهذا.

١٢. الف: موضع، بدل تابع.

١٥. الأصل: معدمي.

١٤. الأصل: إبطال.

١٧. الأصل و ب: فإن.

١٦. الف: فدلّيل.

١٨. من النسخين.

عن عدم التفتن للشيء، فيكون رفعها الذي هو تجريد^١ العقل عنها وجودياً.
سلمنا، ليكن لانسلم أن النظر وجودي و نمنع من كونه مولدًا للعلم و اقتران العلم به لا يدل
على كونه متولدًا^٢ عنه، لاحتمال كونه شرطاً بحصول العلم عن فاعله^٣.
و الأولى أن يقال في إبطاله: إن تجريد العقل عن الغفلات موجود بدون النظر، كما في
العلوم البديهية و الكسبية بعد استقرارها حال^٤ استحضارها، فإن تجريد العقل عن الغفلات عن
تلك الأشياء موجود و النظر فيها مفقود، و لأن النظر لو كان عبارة عمّا ذكر لكان المعلم
والمستحضر ناظرًا.

[إبطال القول الثاني]

و قال على الثاني عقيب ذكره: «و هو عندي خطأ»: «فإن العلم باللزوم علمٌ بنسبةٍ مخصوصة
بين المقدمات و النتيجة، فهي^٥ مسبوقه بالعلم بالنتيجة، فلا يمكن جعله - أي جعل العلم بالنتيجة
- جزءاً من علّتها، يعني النظر.»
و فيه نظر: فإن العلم بلزوم النتيجة للمقدمات^٦ مسبوق بالعلم بالنتيجة بمعنى التصور لا بمعنى
التصديق، و كون النظر علّة لها إنما هو بمعنى التصديق لا بمعنى التصور، و حينئذٍ لا يمتنع أن
[ب] يكون العلم بلزومها^٧ للمقدمات جزءاً من العلم التصديقي بها.
و الأولى أن يقال في إبطاله: إنه غير جامع لخروج النظر في التصورات و النظر الفاسد منه.
و أيضاً: فإن النظر يتحقق من دون هذه العلوم الأربعة، فإن الطالب إذا اعتبر المعاني المرتسمة
في ذهنه، فوق على المقدمتين المتناسبتين المنتجتين لمطلوبه^٨ و رتبهما^٩ على^٩ ما ينبغي انساق
ذهنه^{١٠} إلى العلم التصديقي بذلك المطلوب و كان ناظرًا و إن كان ذاهلاً عن كون المقدمتين

١. الف: تحديد.

٢. الف: مولداً.

٣. الف: فاعل.

٤. الف: حين.

٥. الف: هي.

٦. الف: بدونها.

٧. الف: المبانيتين للنتيجة المطلوبة.

٨. الأصل: و رتبنا، الف: و رتبها.

٩. الف: علمه.

١٠. ب: علم، بدل: على.

صادقتين^١ و كون ذلك^٢ الترتيب صواباً و كون المطلوب لازماً للمقدّمتين^٣ و كون اللازم عن الحقّ حقاً، فإنّ النظر الصحيح يتوقّف على المقدمات الصادقة و الترتيب الصواب، لأعلى العلم بكون تلك المقدمات صادقة و كون ذلك الترتيب صواباً، و حينئذٍ يمتنع أن يكون شيء من تلك العلوم الأربعة جزءاً من النظر لاستحالة وجود الكلّ بدون جزئه، و لأنّ هذه العلوم قد تحصل من دون النظر لوجوب انقضاء النظر و عدمه بإدراك المطلوب و إمكان بقائها بعده.

[إبطال القول الثالث]

و قال على الثالث عقيب ذكره: «و هو أيضاً ضعيفٌ» و اقتصر على ذلك و هذا أيضاً ليس إبطالاً له.

و الأولى أن يقال: إنّ ذلك منقوض بالتذكّر، فإنّ تحديق العقل موجود فيه و ليس بنظري، وكذا^٤ تحديق العقل نحو المعقولات البديهية و القضايا الضرورية فإنه واقع و ليس بنظري، و الحقّ أنّ تحديق العقل نحو المعقول^٥ أمر لازم للنظر، فالغلط^٦ في جملة عبارة عن النظر من باب أخذ لازم الشيء مكانه.

[بيان القول الرابع]

و قال على الرابع عقيب ذكره: «و هو غير جامع لخروج النظر في التصورات منه» و هو غير وارد على قائله، أعني فخر الدين الرازي، لأنّه إنّما أراد به تعريف النظر المفيد للتصديقات، لأنّ التصورات عنده غيره مكتسبة و أيضاً سياق^٧ كلامه يدلّ على ذلك، لأنّه قال بهذه العبارة: «المعترفون بالتصديقات البديهية و المحسوسة اختلفوا في أنّه هل يمكن ترتيبها^٨ بحيث

١. الأصل و الف: الصادقتين.

٢. ب: دليل.

٣. الأصل: لازم للمقدّمتين، الف: لازم المقدمتين، ب: لازماً لمقدّمتين.

٤. الأصل: + أنّ.

٥. الأصل: المعقولات.

٦. الف: والغلط.

٧. الف: استيفاه، الأصل و ب: سياقه.

٨. الأصل و ب: تركيبها.

يؤدّي ذلك الترتيب^١ إلى صيرورة ما ليس بمعلوم معلوماً، و^٢ الجمهور من أهل العلم قالوا به، و الكلام فيه و في تعاريفه^٣ يستدعى فصلاً.

«مسألة: ^٤ النظر ترتيب تصديقات يتوصّل بها إلى تصديق آخر»، انتهى كلامه.

[الحق في المسألة]

قال دام ظلّه: «و الحق أن يقال: إن النظر ترتيب أمور ذهنيّة ليتأدّى بها إلى أمرٍ آخر». أقول: لما استضعف التعريفات السابقة ذكر ما هو الحق عنده، و هذا التعريف منقول^٥ عن الأوائل، و هو شامل للنظر في التصوّرات و التصديقات بأسرها و شامل للصحيح و الفاسد و مشتمل على العلل الأربع للنظر التي^٦ لا يخلو مركّب^٧ [ما]^٨ منها، أعني الماديّة و الصوريّة و الفاعليّة و الغائيّة.

أما الماديّة^٩، فهي الأمور الذهنيّة التي منها تتألف^٩ الحدود و الرسوم المفيدة [٣ آ] للتصوّر [والحجج]^{١٠} و البراهين المفيدة للتصديق.

و أما الصوريّة^{١١}، فهي الهيئة^{١٢} الحاصلة بالترتيب و أشار إليها بذكر الترتيب، فإن كلّ ترتيب بل كلّ تأليف - فهو مستلزم لحصول هيئة.

و أما الفاعليّة^{١٣}، فالترتيب أيضاً يدلّ عليه لامتناع حصوله من غير مرّتب^{١٤}.

و أما الغائيّة^{١٥}، فهي التآدي إلى أمرٍ آخر الذي هو المطلوب.

٢. الف: - و.

١. ب: التركيب.

٣. الأصل: و تعريفه، بدل: و في تعاريفه، الف: و مي تغارسه.

٥. الأصل: و هو التعريف المنقول.

٤. الف: مسألة.

٧. من النسختين.

٦. الأصل: الذي.

٩. الف: تألف.

٨. الف: المادّة.

١١. الف: الصورة.

١٠. من النسختين.

١٣. الف: الفاعل.

١٢. الأصل: المهية.

١٥. الف: الغاية.

١٤. الف: ترتيب.

قال دام ظلّه: «اعتراض بعض المحققين» - يعني الإمام السعيد نصيرالدين الطوسي رحمه الله تعالى - «بأنّه» - أي هذا التعريف - «أخصّ من النظر، لاخصاصه بالانتقال^١ من المبادي» - يعني علل المطالب كالحودود و الرسوم بالنسبة إلى المطلوب التصوري و الحجج بالنسبة إلى المطلوب التصديقي - «إلى المطالب».

«و قلّ ما يتفق مثل هذا النظر ابتداءً» - [أي]^٢ من غير سبق تصوّر المطلوب - «و الأكثر الانتقال من المطالب إلى مبادئها» - يعني عللها الذهنية - «ثمّ من مبادئها إليها و هذا» - يعني الأكثر الذي هو عبارة عن الانتقالين المذكورين جميعاً - «لا يدخل بتمامه في الحدّ المذكور، ثمّ جعل» - يعني نصيرالدين - «الحدّ هو الانتقال من أمور حاصلة في الذهن إلى أمور مستحصلة هي المقاصد».

«والجواب: أنّ ترتيب المبادي أعمّ من أن يكون مسبقاً بالانتقال من المطالب و عدمه، وكلّ من القسمين داخل تحت النظر و اشتراط السبق في الكثرة لا يقتضي اشتراطه في الأعمّ لخروج القسم الآخر [منه]^٣ حيثنذ، ثمّ أيّ فارق بين الحدّ الذي ذكرناه و الحدّ الذي ارتضاء وهذه المسألة لم يتعرض لها المصنّف و إنما ذكرناها لتوقف^٤ مباحث النظر عليها».

أقول: الاعتراض المذكور إنّما أورده نصيرالدين على الحدّ الذي ذكره فخرالدين في المحصّل، لا على الذي أورده الشارح دام ظلّه، لأنّه رحمه الله قال^٥ عقيب ذكر الحدّ الذي ذكره فخرالدين ما هذه^٦ صورته:

«إنّه حدّ النظر بما هو أخصّ منه، لأنّ هذا الحدّ^٧ يختصّ بالانتقال من المبادي التصديقيّة إلى المطالب و قلّ ما يتفق مثل هذا النظر ابتداءً و الأكثر أن ينقل^٩ من المطالب أولاً^{١٠} إلى مبادئها، ثمّ من مبادئها إليها و هذا لا يدخل بتمامه^{١١} في الحدّ المذكور و أيضاً ترتيب تصوّرات يتوصّل

٢. من النسختين.

٤. الأصل: ليتوقف.

٦. الأصل: هذا.

٨. الأصل: و لمّا، بدل: قلّ ما.

١٠. الف: أزلأ.

١. الأصل: الانفعال.

٣. من النسختين.

٥. الأصل: قال رحمه الله.

٧. الف: مختصّ.

٩. الأصل: ينقل.

١١. الأصل: و هذا بتمامه لا يدخل.

بها إلى تصوّر آخر لم يدخل فيه و هذا القسم هو الذي أنكره صاحب الكتاب و يستقدّم على ذلك تحليل تصوّر إلى مبادي يتألف منها الحدّ، أعني الانتقال عن المحدود إلى الحدّ حتّى يتأتى بعد ذلك الانتقال من الحدّ إلى المحدود.

[و] الحدّ الجامع للنظر أن يقال: النظر هو الانتقال من أمور حاصلة في الذهن إلى أمور مستحصلة هي المقاصد، انتهى كلامه.

واعلم: ^١ أن مجموع غير وارد على الحدّ [٣ ب] الذي ذكره الشارح دام ظلّه و لما كان بعض ما اعترض به - و هو كونه أخصّ من النظر باعتبار عدم شموله للحركتين معاً - وارداً ^٢ على الحدّ الذي اختاره الشارح دام ظلّه، جعل الاعتراض عليه.

[بيان دعوى المحقّق و هو أن الحدّ أخصّ من النظر]

و أمّا بيان دعوى المحقّق رحمه الله و هو أن الحدّ أخصّ من النظر، فهو أن النظر ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: مجموع الحركتين - أعني الانتقال من المطالب إلى مبادئها و الانتقال من مبادئها إليها - و هو الأكثر الأغلب.

و ثانيهما: الحركة الثانية - أعني الانتقال من المبادي إلى المطالب - و هذا نادر ^٣ قليل جداً. و الحدّ المذكور لا يتناول القسم الأوّل بتمامه، فكان ^٤ أخصّ من النظر الذي هو مورد القسمة، لأنّه إنّما يتناول الحركة الثانية و هي ^٥ جزء من مجموع الحركتين، فلم يكن مجموع الحركتين داخلياً بتمامه في الحدّ المذكور و لا مندرجاً تحته لاستحالة حمل الحركة الثانية على مجموع الحركتين ^٦ و لم ^٧ يكن جامعاً لجزئيات المحدود.

٢. الأصل: وارد.

٤. الأصل: و كان.

٦. الأصل: حركتين.

١. النسختان: و علم منه، بدل: واعلم.

٣. الأصل: ما ذكر، بدل: نادر.

٥. الأصل: و هو.

٧. الأصل: فلم.

[تقرير جواب الشارح (ره)]

و تقرير جواب الشارح دام ظلّه عن ذلك بالمنع من كون الحدّ المذكور^١ أخصّ من النظر، لأنّ قولنا: «ترتيب أمور ذهنية يتوصّل بها إلى آخر» أعمّ من كون ذلك الترتيب مسبوقاً بالانتقال من ذلك الآخر و من عدمه و حينئذ يكون كلّ واحد من القسمين مندرجاً تحت الحدّ المذكور.

و قوله: «واشترط السبق في الكثرة لا يقتضي اشتراطه في الأعمّ لخروج القسم الآخر منه حينئذ» معناه أنّ كون ذلك القسم الأكثرى من النظر مشروطاً^٢ بسبق الانتقال من المطالب إلى مبادئها لا يقتضي كون الأعمّ - أعني مطلق النظر الشامل للقسمين جميعاً - مشروطاً بسبق ذلك الانتقال؛ إذ لو كان شرطاً في مطلق النظر لم يبق صادقاً على القسم الآخر أعني النادر، لكونه غير مسبوق بذلك الانتقال، و المقصود بالتحديد إنّما هو الأعمّ الشامل للقسمين جميعاً، لا ما يختصّ بأحدهما و إلاّ لما كان^٣ تحديداً للنظر، بل لجزء^٤ من جزئياته، هذا خلف.

و فيه نظر، لأنّنا لانسلم اندراج [القسم]^٥ الأكثرى تحت الحدّ الذي ذكره وذلك لأنّ القسم الأكثرى عبارة عن مجموع الحركتين المذكورتين و المندرج تحت الحدّ الذي ذكره ليس ألاّ الحركة الثانية: تارة مسبوقاً بالأولى و تارة غير مسبوقه بها و ليس مجموع الحركتين عبارة عن الحركة الثانية مسبوقه بالأولى و لا غير مسبوقه بها.

و وجه الخلل في ذلك حصول الالتباس بين مجموع الحركتين و بين الثانية بشرط سبق الأولى، و لا شكّ في ثبوت الفرق بينهما.

و الحقّ أنّ الحركة الثانية وحدها ليست نظراً، لأنّ النظر طلب و الطلب يجب أن يكون مسبوقاً بتصور المطلوب، فإنّ طلب النفس لما لا شعور [٤ آ] لها^٦ به البتّة محال بالضرورة، و لو اتّفق وقوع ذلك لم يكن عن قصد و العلم الحاصل به لا يكون نظرياً، بل ضرورياً، لأنّ^٧ الذهن لو اتّفق أن وقع على حدّ تامّ لبعض الماهيات ابتداء، انتقل إلى تصور تلك الماهية انتقالاً طبيعياً، لا

٢. الأصل: مشروطاً.

٤. الأصل: جزء، الف و ب: لجزئي.

٦. الف: بما لا شعور لنا به.

١. الف: المذكور.

٣. الأصل: لم يكن.

٥. من النسختين.

٧. النسختان: فإنّ.

صناعياً و كان تصوّر تلك الماهية ضرورياً بالقياس إلى ذلك الشخص، لأنه لم يتوقف على طلب و كسب و معنى الضروري ذلك و هذا إنما يحصل لأصحاب القوى القدسيّة و حينئذٍ يجب تعريف النظر بما لا يندرج فيه هذا المعنى و إلا لم يكن التعريف مانعاً.

و الظاهر أنّ المحقق رحمه الله تعالى أراد بالنظر مجموع الحركتين خاصّةً، لأنه زيف^١ الحدّ المذكور بأنّه لم يدخل فيه النظر بهذا المعنى بتمامه، و من المعلوم أنّ النظر لو كان مقولاً على معنى آخر استحال دخول ذلك المعنى بتمامه في الحدّ، لأنّ حدّ الأمر^٢ المشتمل على مختلفات الحقيقة لا يذكر فيه تمام ماهية شيء من المختلفات و إلا لما كان^٣ صادقاً إلا؛ على تلك الماهية فيكون حدّاً لها لا لأمر شامل لها و غيرها، و حينئذٍ يكون مراده بكون الحدّ أخصّ من النظر الخصوص^٤ باعتبار الأجزاء، بمعنى أنّ أجزاءه^٥ بعض أجزاء النظر، فإنّه قد يقال: العموم و الخصوص باعتبار الأجزاء^٦ كما يقال باعتبار الجزئيات، فكلّما كانت أجزاءه بعض أجزاء [الآخر كان^٧ أخصّ من ذلك الآخر باعتبار قلّة أجزائه و الآخر أعمّ باعتبار كثرة أجزائه و قد وجد في كلامه رحمه الله مثل ذلك و لأنه لو أراد العموم و الخصوص باعتبار الجزئيات لقال هكذا: وهذا لا يدخل بتمامه تحت الحدّ.

مركز تحقيق تكوير علوم حسيني

و قوله: «والحدّ الجامع للنظر هو الانتقال من أمور حاصلة في الذهن إلى أمور مستحصلة هي المقاصد»، أي الجامع للنظر في التصورات و التصديقات بأسرها^٨ من العلوم و الظنون و غير ذلك، فإنّ الأمور الحاصلة في الذهن قد تكون تصوّرات هي أجزاء القول الشارح و قد تكون تصديقات هي أجزاء^٩ الحجج^{١٠} و هذا الحدّ دالّ بالمطابقة على الحركة الثانية من الحركتين

٢. الأصل: الحدّ لأمر.

١. الأصل: رتب.

٤. النسختان: + غير.

٣. الأصل: لم يكن.

٦. الأصل: أجزاء.

٥. الأصل و ب: المخصوص.

٧. العبارة من قوله: «بمعنى أنّ أجزاءه» إلى قوله: «باعتبار الأجزاء» محذوفة في نسخة ألف.

٩. النسختان: - و.

٨. من الف، في ب: آخر كان.

١١. ب: آخر.

١٠. الف: تأخرها.

١٢. الأصل: الحجّة.

اللتين هما جزء النظر و^١ بالالتزام على الأخرى^٢، فإن الانتقال إلى الأمور المستحصلة إنما يكون بعد تصوورها و الانتقال منها إلى مبادئها، و لو قال: «إلى أمر مستحصل» لكان أولي.
قال الشارح دام ظلّه: «ثمّ أيّ فارق بين الحدّ الذي ذكرناه و بين الحدّ الذي ارتضاه». و أقول: [إنّه]^٣ لم يتعرّض للحدّ الذي ذكرتموه، حتّى يحاول إظهار الفرق بينه و بين الحدّ الذي ذكره، [و]^٤ إنّما هذا الحدّ بعد تزييف^٥ الحدّ الذي ذكره فخر الدين كما تقدّم، و ثبوت الفرق بين ما ارتضاه و بين ما زيّفه ظاهر و الفرق بينه ما ذكره الشارح أيضاً ظاهراً، فإنّ الترتيب للأمر^٦ الذهنيّة طلباً للتوصل^٧ بها إلى أمر آخر^٨ علّة للحركة إلى المطالب، و النظر عبارة عن الحركة و الانتقال على تفسيره رحمه [ب] الله، لا عن علته و سببه.

[المسألة الثانية: في أنّ النظر واجب]

قال المصنّف رحمه الله: «على العبد نعم حجة. فلا بدّ من^٩ أن يعرف المنعم فيشكره، و لا طريق إلى هذا المعرفة الواجبة إلاّ النظر، لأنّ التقليد متردّد بين من لا ترجيح فيهم، و قول المصوم لا يكون حجة إلاّ إذا كان مقصوماً و من معرفة الله [تعالى]^{١٠} تستفاد عصمته، فيكون دوراً».

قال الشارح دام ظلّه: «اعلم أنّ المعتزلة و الأشاعرة اتفقوا على أنّ النظر واجب إلى آخره».

[تقرير الدليل الأوّل]

أقول: تقرير الدليل الأوّل - و هو ما ذكره المصنّف - أن^{١١} يقال: إن كانت معرفة الله تعالى

- | | |
|-----------------------|------------------------|
| ١. الف: - و. | ٢. الأصل: الأجزاء. |
| ٣. من النسختين. | ٤. من النسختين. |
| ٥. الأصل: تعريف. | ٦. ب: بالأمور. |
| ٧. الأصل: ليتوصل. | ٨. الف و ب: - أمر آخر. |
| ٩. الأصل: و، بدل: من. | ١٠. من ألف. |
| ١١. الأصل: أنه. | |

واجبة كان النظر واجباً، لكنّ المقدم حق، فالتالي مثله.

أما الملازمة فلأنّ المعرفة متوقّفة على النظر قطعاً، لأنّها ليست ضرورية بالضرورة، فهي نظريّة و العلوم النظرية [إنّما] ^١ تستحصل بالنظر، وإذا كانت متوقّفة عليه - وهي واجبة - كان النظر ^٢ واجباً لوجوبها ^٣، إذ لو لم يكن واجباً على ذلك التقدير لزم أحد الأمرين و هو إمّا أن لا تكون واجبة مع فرضها كذلك أو تكليف ما لا يطاق، و التالي بقسميه باطل قطعاً، فالمقدم مثله. بيان الملازمة أنّه لو لم يكن واجباً على ذلك التقدير جاز تركه دائماً و حينئذ إن لم تبق المعرفة المتوقّفة عليه واجبة لزم الأوّل و إن بقيت واجبة لزم الثاني، لأنّ وجودها مع عدم ما يتوقّف عليه محال بالضرورة، فلا يكون مقدوراً.

و أمّا حقّية المقدم فلأنّ شكر الله تعالى واجب و متى ^٤ كان شكره واجباً كانت ^٥ معرفته كذلك.

أما الأوّل فلأنّ لله تعالى على العبد نعماً جمّة ^٦ كوجوده و قدرته و علمه و لذّته ^٧ و غير ذلك من الحواس الظاهرة و الباطنة التي هي وسائل تحصيل المنافع و دفع المضارّ و خلق الأغذية الشهية ^٨ و شكر المنعم واجب بالضرورة. و أمّا الثاني فلأنّ شكره تعالى لا يمكن ^٩ من دون معرفته بالضرورة، فتكون معرفته واجبة لما تقرّر [من] ^{١٠} وجوب ما يتوقّف عليه الواجب.

[الاعتراض الأوّل]

و أشار في الفص ^{١١} إلى جواب سؤال على هذا الدليل، تقريره: أن يقال ^{١٢}: إنّنا لا نسلم صدق

٢. النسختان: - النظر.

١. من النسختين.

٤. ب: مشم، بدل: متى.

٣. الف: كوجوبها.

٥. ألف: كان.

٦. ب: فلأنّ الله تعالى أنعم علينا نعماً جمّة، الأصل: نعم جمّة.

٨. الأصل: البهية.

٧. ب: إرادته.

١٠. من النسختين.

٩. الأصل: لما يكن.

١١. ب: الفصل و في حاشية نسخة ب: النقص، بدل: الفص، و المراد منه كتاب فصّ الإياقوت.

١٢. الأصل: لا يقال.

قولكم إن كانت معرفة [الله] ^١ واجبةً كان النظر واجباً، و ما ذكرتموه لبيانها من كونها متوقفةً عليه إنما يتم إن لو لم يكن تحصيلها من التقليد أو قول المعصوم و هو ممنوع، لجواز تحصيلها من كل واحدٍ منهما.

و تقرير الجواب أن يقال: التقليد غير محصل للمعرفة بالضرورة ^٢، لأنه متردد بين أشخاص متساويين لا ترجيح فيهم و أقوالهم مختلفة و آراؤهم متباينة و اعتقاد بعضها ^٣ دون بعض يكون ترجيحاً من غير مرجح و هو محال و اعتقاد مجموعها غير ممكن لتناقضها فتعين إطراحها. و أما قول المعصوم فلأنه لا يكون حجةً إلا إذا علم كونه معصوماً، لكن العلم بكونه معصوماً يتوقف على معرفة الله ^٤ تعالى من قول المعصوم لزم الدور.

[الاعتراض الثاني]

و ذكر الشارح دام ظلّه اعتراضاً آخر على الدليل المذكور و جوابه. تقرير الاعتراض أن يقال: لا تسلم أن الشكر لا يمكن إلا بعد معرفة الله تعالى، إن أردتم بالمعرفة المعرفة التفصيلية لجواز أن نشكر ^٥ المنعم الذي ابتداءً إلينا هذه النعم و تكون معرفته باعتبار كونه منعماً علينا كافيةً و إن لم تتحقق المعرفة المفصلة. و تقرير الجواب المذكور أن يقال: إن الذي علينا إنما هو ^٦ آثار ^٧ النعم و هي غير مستلزمة لكونها نعماً ^٨ إلا إذا علمنا أن ^٩ فاعلها قصد بها ^{١٠} الإحسان ^{١١}، فمال نعلمه مفصلاً لا يمكننا أن نعلم كونه قاصداً للإحسان بها و حينئذٍ لا نعلم ^{١٢} كونه نعماً ^{١٣}.

١. زيادة من النسختين، في الأصل: المعرفة، بدل: معرفة الله.

٢. النسختان: + و.

٣. ألف: بعضهم.

٤. الأصل: يكسر، الف و ب: شكر.

٥. الأصل: معرفته تعالى.

٦. ب: ياء، بدل: آثار.

٧. ألف: هو.

٨. الأصل: كونه، بدل: أن.

٩. الأصل: نعماً.

١٠. ب: قصد، و في حاشية نسخة ب: قصد بها.

١١. الأصل و ب: لا يعلم.

١٢. ب: بالإحسان.

١٣. الأصل: منعماً.

و فيه نظر، فإنّ هذا الجواب غير دافع للسؤال المذكور، نعم فيه قدح في بعض مقدمات الدليل و هي^١ قولنا: إنّ لله على العبد نعماً جمّة، لأنّنا إذا لم نعلم أنّه فعل هذه المنافع على جهة الإحسان إلينا لم نعلم كونه منعماً، فعصول^٢ الشكر في كونه منعماً يوجب الشكر في وجوب شكره.

و الحقّ في الجواب أن يقال: إنّ المعرفة الإجمالية و هي معرفته بكونه مبتدياً بهذه^٣ النعم إلينا غير كافية في إمكان الشكر، لأنّ الشكر مختلف باختلاف أحوال المنعمين و يتفاوت بحسب تفاوت مراتبهم^٤ و لا يمكن الاهتداء^٥ إلى شكر الله تعالى اللائق بعظمة^٦ جلاله إلا بعد المعرفة التفصيلية، فإنّ المنعم يجب شكره بما يليق به، فلعلّ بعض أنواع الشكر التي لا تكون مناسبة للمشكور تجري مجرى الذمّ والاستهزاء.

[تقرير الدليل الثاني]

و تقرير الدليل الثاني و هو الذي تبرّع^٧ بذكره الشارح دام ظلّه فهو أن يقال: إنّ النظر دافع للخوف و كلّ دافع للخوف فهو واجب، ينتج أنّ النظر واجب. أما الصغرى، فلأنّ المكلف إذا نشأ بين العقلاء و سمع اختلافهم في إثبات الصانع و نفيه و أحوال المعاد و أمور القيامة حصل له خوف، إذ كلّ واحد من أقوال المختلفين يجوز أن يؤخذ على اعتقاده و على عدم اعتقاده و لأ مزيل لهذا الخوف إلا النظر. و أمّا الثانية فضرورية.

[المسألة الثالثة: في أنّ النظر مفيدٌ للعلم]

قال المصنّف: «و النظر طريق إلى العلم و تقسيم الخصم في استفادته من الضرورة أو النظر

٢. الكلمة مطموسة في ألف.

١. الأصل: و هو.

٣. النسختان: لهذه.

٤. الف: و تفاوت مراتبهم، بدل: و بتفاوت بحسب تفاوت مراتبهم.

٦. الأصل: لعظمة.

٥. الأصل: الابتداء.

٧. ألف: شرع.

ينعكس عليه في الإبطال إن لم تتعرض لنقض تقسيمه، والتهويلات بخبط أهل الكلام يدل على الصعوبة، لا [على] ^١ التعدّر.

قال الشارح دام ظلّه: «لَمَّا بَيَّنَّ المصنّف أن معرفة الله تعالى لا تحصل إلا بالنظر إلى آخره». أقول: المصنّف لم يُبيّن ^٢ ذلك بدليل، وإنما ادّعا دعوى، نعم بيّن عدم إفادة كل واحد من التقليد وقول المعصوم لمعرفة الله تعالى ^٣ وذلك ^٤ لا يوجب كون النظر مفيداً لمعرفة الله تعالى [ب] لاحتتمال امتناع معرفته ^٥ تعالى وإمكان معرفته بطريق آخر غير النظر كتصفية الباطن وغيره. وقد ادّعى أن النظر طريق إلى العلم ولم يستدلّ عليه بدليل وذلك لوضوح هذا المطلوب وظهوره جداً.

«فإن كل من علم أن العالم متغيّر وأن كل متغيّر مُحدّث، فإنه يتجدّد له علم ثالث بأن العالم محدث، والعلم بذلك ضروري».

و ذكر شبهتين ^٦ للذاهبين إلى أنه لا يفيد العلم:

[الشبهة الأولى]

و تقرير الأولى منهما أن يقال: لو كان النظر مفيداً للعلم لكان العلم بكونه مفيداً للعلم إما أن يكون مستفاداً من الضرورة أو النظر، و التالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله.

أما الملازمة فظاهرة، فإن كل علم لا يخلو ^٧ عن ^٨ القسمين، لأن حصوله إن لم يتوقف على شيء زائد على تصوّر الموضوع و المحمول و النسبة كان ضرورياً و إن توقف كان نظرياً. و أما بطلان الأول من قسمي التالي و هو كونه مستفاداً من الضرورة فلاّنه لو كان كذلك لاشترك العقلاء فيه، و التالي باطل لمخالفتنا ومخالفة طوائف كثيرة من العقلاء في ذلك، فكذا المقدّم و الملازمة ظاهرة.

٢. الأصل: لم يذكر تبين، بدل: بم بيّن.

٤. الف: فذلك.

٦. الأصل: الشبهتين.

٨. الأصل: من.

١. من النسختين.

٣. ألف: تعالى.

٥. الأصل: معرفة الله.

٧. الأصل: لا يخلوا.

و أما بيان بطلان الثاني من قسمي التالي و هو كونه مستفاداً من النظر فلائنه يلزم^١ إثبات الشيء بنفسه و التسلسل أيضاً^٢، لأن العلم بإفادة ذلك النظر المخصوص للعلم ليس ضرورياً لعدم اشتراك العقلاء فيه، فيفتقر إلى نظر آخر و ننقل الكلام إليه و هكذا إلى غير النهاية و إنه محال.

[تقرير جواب الشبهة الأولى]

و تقرير الجواب أن نقول^٣: هذا معارض بمثله، فإن العلم بعدم إفادة النظر العلم إما أن يكون مستفاداً من الضرورة أو النظر و التالي بقسميه باطل، فالمقدم مثله. و بيان بطلان القسم الأول: عدم^٤ اشتراك العقلاء فيه لمخالفتنا و بيان بطلان الثاني: أنه يلزم إبطال الشيء بنفسه و مناقضة الدعوى لكونه حينئذ مفيداً لعلم مخصوص و هو كون النظر غير مفيد للعلم.

و إلى هذا أشار المصنف بقوله: «ينمكس عليه في الإبطال»، أي في إبطال دعوانا إفادة النظر العلم و قوله: «إن لم تتعرض لنقض تقسيمه» أي إن لم تتعرض للجواب بالنقض - أي بمنع المقدمات -، أما لو تعرضنا كان لنا أن نمنع من بطلان كل واحد من قسمي التالي، و نقول: لم لا يجوز أن يكون ضرورياً قولكم بلزوم اشتراك العقلاء فيه، قلنا: لا نسلم، لجواز خفاء شيء من تصورات هذه القضية، فإن الضروريات قد^٥ تخفى لخفاء تصوراتها.

سلمنا، لكن مخالفتكم غير قادمة، لأنكم مكابرون كالسوفسطائية، فإنهم لما لم تقدح مخالفتهم في كون العلوم البديهية علوماً، كذلك مخالفتهم في إفادة النظر العلم فإنها لا تقدح في كون ذلك معلوماً لكل عاقل.

سلمنا، لكن لم لا يجوز أن يكون نظرياً قولكم: «يلزم التسلسل»؟
قلنا: لا نسلم «وذلك لأنه حاصل من مقدمتين»:

١. ألف: يلزمه.

٢. هذه العبارة: «و التسلسل أيضاً» مطموسة في نسخة ب.

٣. النسختان: أن يقال.

٤. الأصل: لعدم.

٥. ألف: قد، ب: قل.

إحديهما: [أن] النظر يلتجىء إليه العقلاء^٢ في استحصال مقاصدهم [المجهولة]^٣ دائماً أو في الأكثر، [الثانية]: وكلما يلتجىء العقلاء إليه في استحصال مقاصدهم دائماً أو في الأكثر فهو مفيد للعلم، ينتج: النظر مفيد^٤ للعلم، و العلم بإفادة هذا النظر^٥ لهذه النتيجة وكونها [٦ أ] علميةً حينئذٍ ضروريٌ يحصل من نفس تصوّرها و تصوّر هذا النظر^٦، فانقطع التسلسل.

[تقرير آخر من الشبهة الأولى]

وقد تورد هذه^٧ الشبهة على نوع آخر من التقرير - كما ذكره الشارح دام ظلّه - وهو أن يقال: لو كان النظر مفيداً للعلم لكان العلم بكون الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علماً إما ضرورياً فيلزم اشتراك العقلاء فيه وهو باطل لمخالفتنا إياكم فيه، وإن كان نظرياً تسلسل.

[الجواب عنها]

و الجواب عنها كما مرّ [الآ]^٨ في بيان انقطاع التسلسل، فإنا نقول ههنا: لا نسلم أنه يلزم التسلسل على تقدير كون العلم بكون الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علماً مستفاداً من النظر. وذلك لأنه حاصل من مقدمتين:

إحديهما^٩: أن تلك النتيجة لازمة بالضرورة لمقدمتين ضروريتين^{١٠}.
ثانيتها^{١١}: أن كلّ لازم لمقدمتين ضروريتين^{١٢} فهو علم^{١٣} بالضرورة، ينتج^{١٤}: هذه النتيجة علم^{١٥} بالضرورة و العلم بكون هذه النتيجة [علماً]^{١٦} - أعني قولنا: هذه النتيجة علم بالضرورة -

٢. الأصل: يلتجىء العقلاء إليه.

٤. الأصل: مفيداً.

٦. الأصل: الدليل.

٨. من النسختين.

١٠. الأصل و ب: ضروريتين.

١٢. الأصل: ضروريتين.

١٤. ألف: + أن.

١٦. من النسختين.

١. من النسختين.

٣. من النسختين.

٥. الأصل: الفصل، بدل: النظر.

٧. ألف: هذا.

٩. الأصل: أحدهما.

١١. الأصل و ب: ثانيهما.

١٣. ألف: عطر.

١٥. ألف: عطر.

بديهياً يحصل من نفس تصوّرها، فانقطع التسلسل. و تقرير الشبهة على الوجه الأول أنسب بالفصّ^١.

و لقائل أن يقول على أصل الشبهة: لا نسلم صدق قولكم: "لو كان النظر مفيداً للعلم لكان العلم بكونه مفيداً للعلم إمّا استفاداً من الضرورة أو النظر"، وإمّا يصدق إن لو لزم من كونه مفيداً للعلم العلم بكونه مفيداً للعلم و هو ممنوع.

و اعلم أن الضمير في قول المصنّف: «و تقسيم الخصم في استفادته من الضرورة أو النظر»^٢ راجع إلى المدعى و هو الحكم بكون النظر مفيداً للعلم و

تقرير الشبهة الثانية

أن يقال: لو كان النظر مفيداً للعلم لكان مفيداً له إذا كان متعلقاً بأقرب الأشياء إلى الناظرين، و التالي باطل فالمقدّم مثله و الملازمة ظاهرة، فإنّ عدم إفادته العلم^٣ في أقرب الأشياء إلى الناظرين^٤ و حصول الغلط فيه يوجب أولوية عدم أفادته له في غيره بالضرورة و أمّا بيان بطلان التالي، فلأنّ أقرب الأشياء إلينا و أدها لدينا أنفسنا، و قد وقع [من] الاختلاف و تعدّد الآراء في حقيقة الإنسان ما لا مزيد عليه. *تقرير تكوير علوم سدي*

و قد أشار الشارح دام ظلّه إلى بعضها في مصنّفاته غير هذا الشرح^٥، و لو كان النظر فيها مفيداً^٦ للعلم لما كان كذلك.

تقرير الجواب

بالمع من بطلان التالي و ما ذكرتموه من عدم إفادة النظر العلم^٧ في حقيقة الإنسان فهو ممنوع و الاختلاف لا يدلّ عليه، بل^٨ يدلّ على أنّه ليس كلّ واحدٍ واحدٍ من جزئيات النظر مفيداً

١. ب: بالنقض.

٢. الف: العبارة «من الضرورة أو النظر» محذوفة، و في ب حذف هذه العبارة: «الضرورة أو النظر».

٣. الأصل: للعلم.

٤. الأصل: للناظرين، بدل: إلى الناظرين.

٥. من النسختين.

٦. قوله: «غير هذا الشرح» لم يرد في النسختين.

٧. الف: مفيداً.

٨. الأصل و الف: للعلم.

٩. الف: + إمّا.

للعلم.

و نحن لا ندعي تقيض^١ ذلك - أعني إفادة كلّ نظر العلم - سواء كان صحيحاً أو فاسداً جامعاً للشرائط المعتبرة [في إفادة العلم أو خالياً عنها، بل المدعى إفادة النظر العلم إذا كان جامعاً للشرائط المعتبرة]^٢ في إفادته إياه و ما عدا الرأي الحقّ في هذه المسألة لازم لنظر فاسد، إمّا في مادته أو صورته.

و اعلم أنّ^٣ القول بأنّ الإنسان عبارة عن الهيكل المحسوس المشاهد^٤ منقول [ب] عن المعتزلة و بعض الأشاعرة، و القول بالمجرد قول جمهور الحكماء و الشيخ المفيد من أصحابنا و الغزالي من الأشاعرة، و القول بالجزء الذي لا يتجزئ منقول عن النظام.

[شبهة أخرى على امتناع النظر]

ذكر الشارح دام ظلّه شبهة أخرى لهم^٥ على امتناع النظر ليست في الفصّ و تقريرها أن يقال: النظر محال، لأنّ المطلوب [به]^٦ إن كان معلوماً لزم تحصيل الحاصل، وإن كان مجهولاً استحال توجيه النفس نحوه بالطلب، و لو فرض حصوله فكيف تعرف^٧ النفس أنّ الحاصل هو المطلوب و

تقرير الجواب

أن يقال: إنّ هنا قسمين آخر و هو كونه معلوماً من وجه، مجهولاً من وجه^٨ آخر؛ فباعتبار^٩ الوجه المعلوم تكون النفس شاعرةً به و يصحّ طلبها له و تعرف عند حصوله أنه هو المطلوب و باعتبار الوجه المجهول لا يكون تحصيل الحاصل.

٢. من النسختين.

١. الأصل: لقبض

٤. النسختان: المشاهد المحسوس.

٣. الأصل: بأنّ.

٥. من النسختين، في ب: شبهة لهم، بدل: شبهة أخرى لهم.

٧. الف: - تعرف، ب: تكون و في حاشيتها: تعرف.

٦. من النسختين.

٩. الأصل: فاعتبار.

٨. الف: - وجه.

و قول الشارح دام ظلّه: «و المطلوب^١ هو الشيء ذوالوجهين، لا الوجهان» إشارة إلى جواب سؤال يُورد على [هذا]^٢ الجواب.
و تقريره أن يقال: الإشكال بعاله، لأنّ الوجه المعلوم يستحيل طلبه^٣ لكونه تحصيلاً للحاصل و الوجه المجهول يستحيل طلبه^٤ لاستحالة توجّه النفس إلى ما لا شعور لها به.
و الجواب: ليس المطلوب هو الوجه المعلوم و الوجه المجهول حتّى يرد ما ذكرتم، بل المطلوب هو الشيء الذي له الوجهان، لا الوجهان أنفسهما.

[المسألة الرابعة: النظر واجب]

قال المصنّف: «و وجوبه عقليّ و إلّا أدّى إلى إفحام الرسل من مكذّبيهم».
قال الشارح دام ظلّه: «أقول: لتما بين» - أي المصنّف - «أنّه» - أي النظر - «واجبٌ بَحَثَ عن كَيْفِيَّةِ وجوبه، فقال: إنّه عقليّ و هو مذهب المعتزلة خلافاً للأشاعرة، إلّا مَنْ شَدَّ كَالْقِفَالِ الشَّاشِي^٥ من الشافعية و بعض فقهاء الحنفيّة.
«لنا: لو لم يكن وجوبه عقلياً لزم إفحام الأنبياء من مكذّبيهم، و ذلك» - أي التالي و هو إفحام الأنبياء - «محال» اتفاقاً، فالمقدّم مثله.
«بيان الملازمة: أنّ النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم إذا جاء إلى المكلف و أمره بإتباعه، فقال له المكلف: لا أتبعك حتّى أعرف صدقك و لا أعرف صدقك إلّا بالنظر و النظر لأفعله حتّى يجب عليّ، و لا يجب عليّ إلّا بقولك، و قولك قبل النظر ليس بحجّة، فينقطع النبيّ صلّى الله عليه و آله».

«أمّا لو قلنا: إنّ وجوبه عقليّ اندفع [هذا]^٦ المحال، لأنّ قوله: " لا يجب عليّ النظر إلّا بقولك " يكون باطلاً» لوجوبه عليه بطريق العقل الثابت قبل قوله.

٢. من النسختين.

٤. الأصل: طلبه.

٦. من النسختين.

١. ألف: - والمطلوب.

٣. الأصل: طلبه.

٥. الف: الهشاشي.

[جواب إلزامي عن الدليل المذكور]

قوله: «لا يقال: هذا وارد عليكم، لأنَّ وجوب النظر نظريَّ إلى آخره» إشارة إلى جواب إلزامي عن الدليل المذكور، ذكره فخرالدين.

تقريره أن يقال: ما ألزمتونا من لزوم إفحام الأنبياء من مكذبيهم فهو بعينه لازم لكم، لأنَّ وجوب النظر وإن كان عندكم عقلياً إلاَّ أنه ليس معلوماً بضرورة العقل، بل يتوقَّف على مقدمات نظريَّة، كما تقدَّم.

والموقوف^١ على النظر^٢ من جنسه^٣ نظريَّ بالضرورة وحينئذٍ يكون [٧ آ] للمكلف أن يقول:

لا أنظر حتَّى أعرف وجوب النظر عليَّ ولا أعرف وجوبه عليَّ إلاَّ إذا نظرتُ وأنا لا أنظر، فيلزم إفحام الأنبياء.

وقوله: «لأنَّا نقول إلى آخره» إشارة إلى دفع هذا الإلزام.

وتقريره أن يقال: لا نسلم أنه لازم لنا وإن كان وجوب النظر نظرياً، وإنما يكون كذلك^٤ إن لولم يكن وجوبه فطري القياس، بمعنى أن الحكم به^٥ لوسط^٦ لا يغيب عن الذهن^٧، أمَّا إذا كان فطريَّ القياس فلا يتحقَّق الإفحام، لأنَّ الرسول عليه السلام يذكره بالوسط وهو كون دافعاً^٨ للخوف، فلا يسمع منه حينئذٍ إنكار العلم بوجوبه.

قوله: «احتجوا» - أي الأشاعرة على أن وجوب النظر ليس عقلياً - «بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾».

نفي الله [تعالى] ^٩ التعذيب من دون البعثة» و يلزم منه نفي الوجوب من دون البعثة، لكون الوجوب ^{١١} ملزوماً للتعذيب على تقدير الترك، ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم قطعاً.

١. ألف: الموقف.
٢. ب: النظري.
٣. الأصل: جهة، بدل: جنسه.
٤. الأصل: لذلك.
٥. ب: به.
٦. بواسطة.
٧. الأصل: + و.
٨. ب: دافع.
٩. سورة الإسراء، الآية ١٥.
١٠. من النسختين.
١١. النسختان: لكونه، بدل: لكون الوجوب.

«والجواب: المراد " وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ^١ " بالأوامر السمعية». أي بترك الأوامر الشرعية، أو يكون المراد بالرسول العقل، لكونه مشاركاً للرسول المبعوث من الله تعالى في كون كل منهما مرشداً^٢ إلى الطريق السوي^٣ فصَحَّ إطلاق لفظ الرسول عليه مجازاً.

وإنما عدلنا عن ظاهر هذه الآية إلى التأويل المذكور المخالف للأصل للتوفيق بينها^٤ و بين ما ذكرناه من الدليل العقلي الدال على أن وجوب النظر عقلي، هذا هو الجواب المنقول عن أصحابنا والمعتزلة.

والحق أن الاستدلال بالآية المذكورة على هذا المطلوب ضعيف جداً، لأننا لا نسلم أن التعذيب لازم للوجوب على تقدير الترك، فإن الله تعالى قد يعفو عن تارك الواجب اتفاقاً، ولا يخرج الواجب بذلك عن كونه واجباً، والتائب عن ترك الواجب لا يُعَذَّب اتفاقاً مع تحقق تركه للواجب.

سَلَمْنَا، لكن لا يلزم^٥ من كون التعذيب لازماً للوجوب على تقدير الترك كونه لازماً للوجوب مطلقاً، وحينئذ لا يلزم من نفي التعذيب قبل البعثة نفي مطلق الوجوب.

سَلَمْنَا، لكن التعذيب على تقدير كونه لازماً للوجوب لا يجب كونه مصاحباً لترك الواجب بحيث^٦ يكون حاصلًا معه^٧ أو عقيبهُ بلا فصلٍ وذلك [معلوم]^٨ بالوجدان، فلم لا يجوز أن يقال: إن الوجوب متحقق قبل البعثة والتعذيب متحقق^٩ بعدها، فإن الآية ما دلت إلا على نفي التعذيب إلى غاية مخصوصة وهي بعثة الرسول، وذلك لا ينافي هذا الاحتمال.

سَلَمْنَا، لكن التعذيب إنما يلزم الوجوب السمعي لا العقلي، فإن العقل لا يقتضي ترتب^{١٠} العذاب على ترك الواجب وإنما يقتضي استحقاق^{١١} التارك الذم وإنما يستفاد ترتب العقاب على

٢. الأصل: مرشد، ب: مرد.

٤. الأصل: بينه، الف، بينهما.

٦. الأصل: و حيث.

٨. من النسختين.

١٠. ألف: ترتيب.

١. الأصل: معذبه.

٣. ألف: السوالي، بدل: السوي.

٥. الف: لا يلزم.

٧. الف: معها.

٩. الأصل: يتحقق.

١١. الف: وإن كان باستحقاق، بدل: وإنما يقتضي استحقاق.

الترك من^١ الشرع.

سلمنا، لكن لو صح هذا الدليل لزم انتفاء الوجوب والتحرير مطلقاً سواء كان عقلياً أو سمعياً قبل البعثة، وهو باطل لأن الله تعالى أمر الملائكة وإبليس بالسجود لآدم، لقوله^٢ تعالى:

﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [٧ ب]

وقوله تعالى:^٣

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ﴾

وقوله^٤ تعالى:

﴿مَا مَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾

و الأمر للوجوب ونهى آدم [عليه السلام]^٥ عن مقارنة الشجرة وهو دليل التحريم.

[المسألة الخامسة: في أن النظر أول الواجبات]

قال المصنف: «وهو أول الواجبات، وقيل: القصد إليه».

أقول: قالت المعتزلة وجماعة من أصحابنا: إن أول الواجبات هو النظر وهو منقول عن أبي إسحاق الإسفرايني، وقال إمام الحرمين الجويني: إن أول الواجبات القصد إلى النظر وهو منقول [أيضاً]^٦ عن بعض المعتزلة، وقال أبو الحسن الأشعري: إن أول الواجبات المعرفة بالله [تعالى]^٧ وقال أبو هاشم: إن أول الواجبات الشك^٨ وهذا خطأ، فإن الشك ليس بمقدور^٩ لا مطلوباً للعقلاء.

قال فخر الدين: هذا الخلاف لفظي، لأنه إن كان المراد بالواجبات المقصودة بالقصد الأول، فلا شك أنه^{١٠} المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر^{١١} عند من لا يجعل العلم مقدوراً وإن

٢. سورة الحجر، الآية ٢٩.

٤. سورة الأعراف: الآية ١٢.

٦. من النسختين.

٨. الأصل: الشكر.

١٠. الأصل و ب: أن.

١. الف: على.

٣. سورة البقرة: الآية ٣٤.

٥. من ألف.

٧. من النسختين.

٩. الأصل: مقدور.

١١. ألف: والنظر.

كان المراد الواجبات كيف كانت، فلا شك أنه المقصد و إلى هذا أشار الشارح دام ظلّه بقوله: «والأقرب في هذا أن يقال إلى آخره».

و لقاتل أن يقول: هذا التفصيل لا يوافق مذهب الشارح دام ظلّه، لأنّ المعرفة ليست مقصودة بالمقصد الأول عنده، بل بالمقصد الثاني، لأنها إنما تُراد لشكر الله تعالى أو لدفع الخوف، فيكون الشكر أو دفع الخوف هو المقصود بالمقصد الأول. قال الشارح دام ظلّه:

«المسألة السادسة: في الدليل»

«و هو يقال بالاشتراك على معنيين: أحدهما: الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المعلول^٢ إلى آخره».

أقول: هذه المسألة لم يذكرها المصنّف و إنما ذكرها الشارح دام ظلّه، لأنّ المصنّف يذكر بعد ذلك أنّ الدليل اللفظي^٣ لا يفيد اليقين و لا شك أنّ ذلك يتوقّف على تصوّر معنى الدليل المطلق، فإنّ من لا يتصوّر معنى الدليل كيف يمكنه أن يحكم^٤ عليه بأنّه يفيد اليقين أو^٥ لا يفيد. إذا عرفت هذا فنقول: الدليل يقال بالاشتراك اللفظي على معنيين: أحدهما أعمّ من الآخر، أمّا الأعمّ فقد قال فخرالدين في تعريفه^٦: إنه الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول و المراد باللزوم هنا ما هو أعمّ من اليقين و غيره ليشمل الأشكال الثلاثة التي^٧ لا يتبيّن لزوم نتائجها إلاّ بردها إلى الشكل الأول و من الواجب و غير الواجب ليندرج فيه الدليل على رأي الأشعري، فإنّ حصول العلم بالمدلول عقيب العلم بالدليل عنده بمجرى^٨ العادة التي يجوز [اختلالها و]^٩ انخراقها^{١٠} للأنبياء^{١١} و الأولياء عليهم السلام.

٢. الأصل: العلم بالمعلول، بدل: العلم بوجود المعلول.

٤. الأصل: الحكم، بدل: أن يحكم عليه.

٦. الأصل: في بعض تعريفاته، بدل: تعريفه.

٨. الأصل: تجرى.

١٠. الف: إنحرفها.

١. الأصل: بالتفصيل.

٣. الأصل: السمعى.

٥. الأصل: و.

٧. ألف: الذي.

٩. من النسخين.

١١. الألف: الأنبياء.

«و قد اعترض^١ المحقق نصير الدين رحمه الله بأن^٢ المدلول قد لا يكون له وجود كالاستدلال بنفي الحياة على نفي العلم»، فقد صدق^٣ المحدود - أعني الدليل على عدم الحياة - مع كذب الحدّ عليه، فلم يكن الحدّ منعكساً و الحدّ يجب انعكاسه، كما يجب إطراده و هو لاشكّ وارد، و أيضاً قد يكون المدلول نفس الوجود، فلا [٨ آ] يكون له وجود لاستحالة أن يكون للوجود وجود.

ثم قال: «و الصواب أن يقال: الدليل هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول»، فبدّل قوله: "العلم به" بقوله: "النظر فيه" و حذف لفظه "وجود".

أما وجه التبديل، فلأنه لولاه لَصَدَقَ الحدُّ على القضية الواحدة التي يلزم من العلم بها العلم بعكسها و عكس نقيضها و سائر لوازمها و لا يصدق حدّ الدليل عليها إلا بعد التبديل، لأنّ النظر عبارة عن الحركتين المذكورتين أولاً - أعني الانتقال من المطالب إلى مبادئها و الانتقال من مبادئها إليها - و هذا لا يمكن في القضية الواحدة. و أما وجه حذف لفظه "وجود"، فللاعتراض الذي ذكره من كون المدلول قد لا يكون له وجود.

و قول الشارح دام ظلّه: «و يمكن أن يقال إلى آخره» إشارة إلى دفع الاعتراض المذكور بما تقريره أن يقال:

لا نسلم أنّ المدلول قد لا يكون له ثبوت، لأننا نريد بالثبوت ههنا^٤ ما هو أعمّ من الذهني و الخارجيّ و الثبوت بهذا المعنى يعرض لسائر الأشياء حتّى للعدم، و الأعدام المذكورة - أعني عدم الحياة و عدم العلم وغيرهما ممّا يصحّ أن يستدلّ عليه - ليست أعداماً، بل لها ثبوت في الذهن، فصحّ اطلاق الوجود عليها و أيضاً المدلول لا يكون^٥ عدماً مطلقاً لاستحالة الاستدلال عليه، و إنّما يستدلّ على عدم الملكة، و مثل هذا العدم ليس نفيّاً محضاً، بل له نوع ما من

١. النسختان: و قد اعترضه.

٢. النسختان: أنّ.

٣. الأصل: فصدق.

٤. الأصل: لما يكون.

٥. في النسختين: هنا.

التحقق، و لهذا يفتقر إلى موضوع مخصوص كافتقار ملكته إليه كالعيني^١، فإثمه عدم البصر لا مطلقاً، بل عن محلٍ مخصوصٍ و هو ما من شأنه أن يكون بصيراً.

و فيه نظر: ^٢ فإن الأعدام المذكورة إذا أخذناها^٣ من حيث هي هي لا يكون لها وجود أصلاً و إن [كان] ^٤ يعرض له وجودٌ باعتبار كونها حاصلة في الذهن، لكن ذلك اعتبار آخر، والدليل لعدم الحياة عن موضوع ما مثلاً إنما يدل على عدم العلم عن ذلك الموضوع لا على كون ذلك العلم ثابتاً في الذهن، بل كثيراً ما يحصل بذلك العلم حال الذهول عن حصوله في الذهن.

و قوله: «بل الأقوى في إبطال الحد المدلول إلزام^٥ الدور»، و ^٦ وجه لزوم الدور^٧ أنه أخذ المدلول في تعريف الدليل و ذلك يوجب تقدّم العلم بالمدلول على العلم بالدليل، ضرورة تقدّم العلم بالمعروف و أجزائه على العلم بالمعروف، لكن العلم بالمدلول متأخر عن العلم بالدليل [لكونه مستفاداً منه و معرفة المشتق موقوفة على معرفة المشتق منه]^٨، فقد توقف العلم بكل واحد من الدليل و المدلول على الآخر و هو [معنى] ^٩ الدور.

و أيضاً ^{١٠} فإن الدليل و المدلول متضايقان، فلو عرّف أحدهما بالآخر لزم تقدّم المعروف على المعروف في الذهن و يلزم منه تقديم المعروف على نفسه، و ذلك لوجوب مصاحبته لمضايغه من غير تقدّم و لا تأخر، ففرض [تقدّم]^{١١} مصاحبته^{١٢} عليه موجب لفرض تقدّمه على نفسه و هو دورٌ أيضاً.

ثم قال: «و الحق أن يقال: الدليل هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بشيء آخر»، و هو غير مطرد [ب] لصدقه على الحد^{١٣} الذي يلزم من النظر فيه العلم بالمحدود، اللهم إلا أن يريد

٢. الف: + فنقول.

٤. من النسختين.

٦. ألف: - و.

١. الأصل: الأعمى.

٣. الأصل: لحدناها.

٥. ألف: التزام.

٧. الأصل: لزومه، بدل: لزوم الدور.

٨. ما بين الحاصرتين زيادة في ألف، و أمّا في ب فقد ورد هكذا: لكونه مستفاداً منه^٨ و الجملة بعده محذوفة.

١٠. ألف: + فنقول.

١٢. ب: مصاحبه.

٩. من النسختين.

١١. من النسختين.

١٣. ألف: والمحدود.

بالعلم العلم التصديقي، فلا ينتقض^١ في طرده بذلك.

قوله: «الثاني: الاستدلال بالمعلول على العلة إلى آخره»، هذا هو المعنى الثاني من معنيي^٢ الدليل، وهو الأخص، وهو الاستدلال بالمعلول على العلة، كما يستدل باحتراق الخشبة على مماسة النار لها ووجود الحمى على تعفن الأخلاط.

وإنما كان هذا المعنى أخص من الأول لكونه قسماً من أقسامه، لأن المعنى الأول - أعني الذي يلزم من النظر فيه العلم بشيء آخر - ينقسم إلى الاستدلال بالعلة على المعلول، كما يستدل [على]^٣ احتراق^٤ الخشبة بمماسة^٥ النار لها وبتعفن الأخلاط على الحمى و بالمعلول على العلة - كما بيناه^٦ - و بأحد المعلولين على الآخر، كما يستدل بوجود الإحراق^٧ على الإشراق و هما معلولا علة واحدة و هي النار، وهذا القسم مركب من^٨ القسمين الأولين، لأن أحد المعلولين يستلزم وجود علة و وجود علة مستلزم لوجود المعلول الآخر.

[المسألة السابعة: في أن الدليل السمعي هل يفيد اليقين أم لا]

قال المصنف: «و الدليل السمعي لا يفيد اليقين أصلاً لجواز الاشتراك و التخصيص و المجاز إلى غير ذلك عليه، و يفيد مع القرآين الظاهرة.»

قال الشارح دام ظلّه: «اعلم أن مقدمات الدليل قد تكون عقلية إلى آخره.»

أقول: مقدمات الدليل قد تكون عقلية محضة لا مدخل للسمع فيها كمقدمات^٩ دليل حدود العالم و وجود الصانع تعالى و صدق الرسول صلى الله عليه وآله و قد تكون مركبة منهما بأن تكون إحداهما عقلية و الأخرى سمعية و ذلك كسائر أدلة الأحكام الشرعية، فإننا إذا استدللنا على وجوب أمر مثلاً قلنا: إن الفعل الفلاني قال رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم: إنه

٢. الف: معنى، ب: المعينين.

٤. الأصل: باحتراق.

٦. النسختان: كما قلناه.

٨. ألف: على، بدل: من.

١. الأصل: فلا ينتقض.

٣. من النسختين.

٥. الأصل: على مماسة، بدل: بمماسة.

٧. الأصل: الاحتراق.

٩. الأصل: لمقدمات.

واجبٌ و كلما قال الرسول صلى الله عليه و آله و سلم: إنه واجب، فهو واجب، و الأول سمعية و الثانية عقلية، لأنها إنما تثبت ببيان كونه صلى الله عليه و آله صادقاً في كل إخباراته، و ذلك لا يثبت إلا بالعقل قطعاً و إلا دار.

و قوله: «و لا يمكن أن يتركب»^١ - يعني الدليل - «من السمعيات المحضة، لأن السمع إنما يكون حجة بعد العلم بصدق المبلغ، و تلك غير سمعية».

و لقائل أن يقول: لا يلزم من وجوب انتهاء المقدمات السمعية [إلى] المقدمات العقلية أن لا يتألف^٢ من السمعيات المحضة دليل، كما لا يلزم من وجوب انتهاء القضايا النظرية إلى القضايا الضرورية أن لا يتألف من النظريات دليل، بل الحق أنه [قد]^٣ يتألف من السمعيات المحضة، و ذلك لأنه لما ثبت بالبرهان صدق الرسول صلى الله عليه و آله في جميع إخباراته أمكن أن يتألف من تلك الأخبار مقدمات متناسبة^٤ منتجة لمطلوب ما.

«إذا عرفت هذا فنقول: من الناس من قال: إن الدليل المركب من العقلي و السمعي لا يفيد اليقين» و كذا الدليل المؤلف من السمعيات المحضة عند من يقول به، و هو مذهب المصنف و فخر الدين «لتوقفه على عشرة أمور ظنية» و المتوقف على الظني أولى بأن [٩ آ] يكون ظنياً^٥.

«الأول: عصمة الرواة لمفردات تلك الألفاظ»، إما بأن يكونوا^٦ بالغين عدد التواتر أو يكون الناقل لها معصوماً.

«الثاني: صحة اللغة و النحو و التصريف»، إذ على تقدير اختلال أحد هذه الأمور يختل فهم المعنى المطلوب، لاختلاف المعاني^٧ باختلافها.

«الثالث: عدم الاشتراك» عن تلك الألفاظ، إذ على تقدير كون اللفظ مشتركاً بين معنيين

١. أنوار الملكوت: يركب.
٢. من النسختين.
٣. الأصل: لان ي تلف، بدل: أن لا يتألف.
٤. الأصل: مناسبة.
٥. الأصل وب: الموقوف.
٦. ب: عشر.
٧. الأصل: ظناً.
٨. الأصل: المعنى.
٩. الأصل: أن يكون، ب: أن يكونوا.

فصاعداً يختل فهم المعنى المقصود منه.

«الرابع: عدم المجاز»، إذ على تقديره يحتمل إرادة اللفظ له، فيختل المعنى.

«الخامس: عدم النقل»^١، إذ على تقدير^٢ نقل اللفظ عن معناه المعهود إلى غيره لا يفهم

المقصود منه.

«السادس: عدم التخصيص»، إذ على تقدير ثبوته للعام لا يحصل اليقين» بالمراد، إذ على

تقدير وجود التخصيص في الأشخاص يحتمل أن يكون المراد بالخطاب الصحابة دون غيرهم

وعلى تقدير وجوده في الأزمان يحتمل أن يكون المراد زمانه صلى الله عليه وآله.

«السابع: عدم النسخ»، إذ على تقدير ثبوته يرتفع الحكم المطلوب إثباته بالدليل.

«الثامن: عدم الإضمار [لاحتمال حصول مضمير يصرفه عن ظاهره]^٣، إذ على تقدير ثبوته^٤

لا يتحقق العمل بظاهر اللفظ.

«التاسع: عدم التقديم و التأخير»^٥، إذ من الجائز أن يريد الشارع خلاف الترتيب المذكور،

بأن يكون الفرض تقديم ما هو متأخر في الذكر و تأخير ما هو متقدم فيه كقوله تعالى:

﴿وَأَسْجُدِي وَ أَزْكُرِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾

مع أن المراد تقديم الركوع على السجود.

«العاشر: عدم المعارض العقلي»، إذ على تقدير وجوده يجب العمل به و تأويل الدليل النقلى

لاستحالة إعمالهما، لأنَّ التقدير تعارضهما، و التعارض إنما يتحقق مع المناقاة و إهمالهما و العمل

بالنقل و إهمال العقل، لأن النقل فرع على العقل، فلو أبطلنا الدليل العقلي لمعارضه الدليل النقلى

له لرجحنا الفرع على الأصل و للزم إبطال النقل أيضاً ضرورة استلزام القدح في الأصل و إبطاله

القدح في الفرع و إبطاله.

و اعلم أنه قد يقترن بالألفاظ من القران الظاهرة ما يقتضي إغادتها لمعانيها بالقطع، و حينئذٍ

١. ب: + إلى المعنى.

٢. ألف: تقدير.

٣. ما بين الحاصرتين زيادة في أنوار الملكوت و لم يرد في شرحه.

٤. النسختان: ثبوته، بدل: تقدير ثبوته.

٥. الأصل: عدم التقدّم و التأخر.

٦. سورة آل عمران، الآية ٤٣.

يكون المفيد لليقين إنما هو المجموع من اللفظ و القرائن و أكثر محكمات^١ القرآن العزيز من هذا الباب، فإننا نعلم بالضرورة إفادة قوله^٢ تعالى:

﴿لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾

لمعناه و لا تقدر الاحتمالات^٣ المذكورة فيها.

قوله دام ظلّه: «لتوقفه على عشرة أمور [ظنيّة]^٤: الأول: عصمة الرواة، إمّا بأن يبلغوا^٥ حدّ التواتر أو يكون الناقل معصوماً فيه». فيه نظر، فإنّ ذلك قد يكون معلوم الثبوت و قد يكون معلوم العدم، فلا يتعيّن كونه ظنيّاً.

[المسألة الثامنة: في ضبط الاستدلال بالدلائل السمعية]

قال المصنّف: «و ما بينى عليه صدق الرسول لا يكتسب من جهته».

قال الشارح دام ظلّه: «اعلم أنّ الدلائل السمعية مستندة إلى قول الرسول صلى الله عليه وآله إلى آخره».

أقول: اعلم أنّ الدلائل السمعية بأسرها مكتسبة من جهة الرسول صلى الله عليه وآله، لأنّ السنّة كلامه و القرآن [٩ ب] العزيز [إنما]^٦ يعلم كونه كلام الله تعالى بقوله و باقي الطرق كالإجماع و غيره متفرقة عليها، و قوله صلى الله عليه وآله إنما^٧ يكون حجّة، إذا كان صادقاً فقد توقفت السمعيّات كلّها على كونه صلى الله عليه وآله صادقاً، فإثبات صدقه لا يجوز أن يكون [شيء]^٨ من السمعيّات و إلّا لزم الدور، بل إنّما يستفاد من الأدلّة العقلية و كذلك المقدمات التي يتوقف عليها دليل صدقه لا يجوز إثبات شيء منها بالسمع و إلّا لزم الدور أيضاً، وذلك مثل وجود الله تعالى و كونه قادراً عالماً مريداً حكيماً، فإنّ دليل صدقه صلى الله عليه

٢. سورة الأنبياء: الآية ٢٢.

٤. من النسختين.

٦. من النسختين.

٨. من ألف، في ب: شيء.

١. الأصل: محاكمات.

٣. ألف: الاحتمالات.

٥. الأصل: ان يبلغوا.

٧. الأصل: انه.

وآله وسلم ظهور المعجزة^١ على يده عقيب دعواه النبوة، و المعجزة^٢ إنما تدلُّ على صدقه، إذا كانت من فعل الله تعالى و أنه تعالى خلقها لغرض تصديقه في دعواه و أن كلَّ من صدقه الله تعالى فهو صادق في نفس الأمر، ومن المعلوم توقّف هذه المقدمات على كونه [تعالى]^٣ موجوداً قادراً عالماً مريداً حكيماً، أمّا لا يتوقّف السمع عليه.

فأمّا إن لا يكون في العقل ما يدلُّ عليه إثباتاً و لا نفيّاً^٤ كوجوب الحجّ و تحريم الزنا و إياحة ذبح الحيوان المأكول، فإنه لا يمكن إثباته و لا نفيه بالعقل و إلا^٥ لزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا^٦ لمُرجِّح، و إنّه محال، و طريق إثبات مثل ذلك و نفيه السمعُ خاصّةً. و أمّا إن يكون في العقل ما يدلُّ عليه إثباتاً أو^٧ نفيّاً، فيصحُّ إثباته أو^٨ نفيه بالعقل و النقل مثل كونه تعالى واحداً و متكلماً و سميعاً^٩ بصيراً.

قوله: «و إن لم يكن في العقل ما يدلُّ على ثبوته، فإنه لا يثبت بالعقل لاستحالة ترجيح الممكن من غير مرجِّح، بل إنما يثبت بالسمع»، فيه نظر، لأنَّ ما لا يكون^{١٠} في العقل دليل على ثبوته ينقسم إلى ما يكون في العقل دليل على نفيه كشريك الباري و إلى ما لا يكون، و الأوّل لا يمكن إثباته بالعقل و لا بالسمع و الثاني لا يمكن إثباته و لا نفيه بالعقل و يصحُّ إثباته و نفيه بالسمع، و قد ظهر من هذا أنّه كان ينبغي أن تجعل هذه المسألة في ضبط الاستدلال بالدلائل مطلقاً أو يقيدها بالعقلية و السمعية، لأنّه ذكر حكم الجميع، فجعل المسألة في ضبط الدلائل السمعية خاصّةً لأوجه له.

[المسألة التاسعة: في حدّ العلم]

«قال» المصنّف: «و العلم معرفة المعلوم على ما هو به، و قد حدّه شيوخنا أيضاً بما يقتضي

٢. الف: المعجزة، الأصل و ب: المعجز.

٤. الف: ونفيّاً، ب: أو نفيّاً.

٦. ألف: أنه، بدل: لا.

٨. الأصل: و، بدل: أو.

١٠. الأصل: ما يكون لا، بدل: ما لا يكون.

١. ألف: المعجزة، الأصل و ب: المعجز.

٣. من التسخين.

٥. الأصل: ولا.

٧. الأصل: و، بدل: أو.

٩. الف: + و.

سكون النفس».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف الناس في أنه هل يحدّ العلم أم لا، فقال قوم: إنه لا يحدّ لوجهين إلى آخره».

أقول: حدّ الشيء هو القول الدالّ على ماهيّة [ذلك] الشيء، ولا بدّ أن لا تكون تلك الماهيّة معلومةً^١ نفسها وإلا لاستغنت عن التحديد، بل تعلم بذلك الحدّ، فيجب أن يكون الحدّ أعرف عند العقل من المحدود، وإذا تقرّر هذا فنقول: هل يحدّ العلم أم لا، فذهب قوم أنه لا يحدّ لشدة ظهوره و استدلال فخرالدين على أنه لا يحدّ بالوجهين اللذين ذكرهما الشارح دام ظلّه:

والأول منهما يدلّ على استحالة تعريف العلم.

والثاني يدلّ على أن العلم بديهيّ التصوّر.

ولما كان بديهيّ التصوّر مستغنياً^٢ عن التعريف اشترك الوجهان في الدلالة على أن العلم لا يحدّ.

تقرير الأول^٣ منهما أن يقال: لوجاز تعريف العلم لكان إما أن يُعرّف بنفسه أو بغيره، والتالي^٤ بقسميه باطل، فالمقدّم [١٠ آ] مثله، والملازمة ظاهرة.

وأما بطلان الأول من قسمي التالي^٥، فلأنّ المعرف للشيء يجب أن يكون متقدّماً على ذلك الشيء و أجليّ منه و تقدّم الشيء على نفسه و كونه أجليّ من نفسه محال بالضرورة. و أما بطلان القسم الثاني، فلأنّ ذلك الغير إن لم يكن معلوماً استحال أن يكون علّة في العلم بآخر، و إن كان معلوماً كان انكشافه بالعلم، فلو عرف العلم به كان كاشفاً للعلم، فيكون كلّ واحدٍ منهما كاشفاً للآخر و إنّه محال.

وفيه نظر: فإنّ قوله: «و إن كان معلوماً كان انكشافه بالعلم» إن أراد أن العلم يكون معرفاً له كان ممنوعاً، لجواز كونه بديهيّاً غنياً عن التعريف أو معرفاً بشيء آخر غير ماهيّة العلم، و إن

٢. الف: و لا بدّ أن تكون تلك الماهيّة غير معلومة بنفسها.

٤. الأصل: الأولى.

٦. الأصل: الثاني.

١. من النسخين.

٣. الأصل: مستغنياً.

٥. الأصل: الثاني.

أراد أن العلم يكون متعلقاً به كان مسلماً، لكن لانسليم لزوم الدور على هذا التقدير لاختلاف معنى الكشف حينئذٍ، لأن معنى كون العلم كاشفاً عن ذلك الغير كونه معلقاً به، و معنى كون ذلك الغير كاشفاً عن العلم كونه معرفاً و حدّاً أو رسماً له^١ و أحدهما غير الآخر.

و تقرير الوجه الثاني أن يقال: لو لم يكن تصوّر العلم بديهياً لما كان كلّ عاقل يعلم كونه عالماً بأنه موجود، و التالي باطل بالضرورة، فكذا المقدم.

أما بيان الملازمة، فلأن علمه بأنه عالم بوجوده علم باتّصاف ذاته بالعلم المتعلّق بوجوده، و العلم باتّصاف أمرٍ بأخر مسبوق بالعلم بكلّ منهما، و العلم المطلق جزء من العلم المتعلّق بوجوده، و العلم بالجزء سابق على العلم بالكلّ، فالعلم بالعلم المطلق سابق على العلم بالعلم المتعلّق بوجوده السابق على العلم البديهيّ باتّصاف ذاته [به]^٢ و السابق^٣ على البديهيّ أولى بأن يكون بديهياً.

و فيه نظر: لأنّ^٤ لا نسلم أنه يلزم من ذلك تصوّر العلم المطلق فضلاً عن تصوّره سابقاً على تصوّر العلم المتعلّق بوجوده، فإنّ العلم بالكلّ إنّما يقتضي العلم بالجزء إذا كان علماً^٥ بحسب الذات و تحقّقه ههنا^٦ مسلّم، أمّا إذا كان باعتبار عارضٍ فلا يستلزم تصوّر جزئه لا بالذات و^٧ لا بالعارض.

و نمنع أيضاً كون العلم المطلق جزءاً من العلم^٨ المتعلّق بوجوده و كون تصوّرات القضية البديهيّة يجب أن تكون بديهيّة، فإنّ كلّ أحد^٩ يعلم وجود نفسه علماً ضرورياً و لا يلزم من ذلك كون تصوّر النفس بديهياً.

قوله دام ظلّه: «اعترض بعض المحقّقين إلى آخره».

أقول: اعترض المحقّق على الأوّل بأنّ المطلوب من حدّ العلم هو العلم بالعلم، إذ المقصود

١. الف و ب: - له.

٢. من النسختين.

٣. الف: - السابق.

٤. الف و ب: فإنّا.

٥. الأصل: عالماً.

٦. النسختان: هنا.

٧. الف: - العلم.

٨. الف: - و.

٩. الف: - و.

بالتحديد إنما هو العلم بماهية المحدود، لا نفس ماهية المحدود، و ماعدا العلم إنما ينكشف بالعلم، لا بالعلم المتعلق بالعلم، و حينئذ لا يلزم الدور لتوقف العلم بالعلم على العلم بالحد و عدم استغناء العلم بالحد عن العلم بالعلم و إن افتقر إلى العلم نفسه، و ليس من المحال أن يكون [العلم] ^١ كاشفاً عن غيره ^٢، و غيره كاشفاً عن العلم به، أي بالعلم.

قوله دام ظلّه: «و أقول: إذا قلنا إلى آخره».

أقول: أورد الشارح دام ظلّه على الجواب المذكور [١٠ ب] و هو اعتراض المحقق: أنا إذا قلنا: إن العلم صفة تقتضي سكون النفس مثلاً، كان هذا القول معرفاً للعلم، لكن هذا القول لا يُعرف إلا بالعلم، فاتجه الدور.

و فيه نظر: فإن قوله: «لكن هذا القول لا يُعرف إلا بالعلم»، إن أراد أن العلم يكون ^٣ حدّاً أو ^٤ رسماً كان ممنوعاً و هو ظاهر، و إن أراد به أن هذا القول لا بدّ و أن يكون العلم متعلقاً به فهو مسلم، لكن لا يلزم الدور - كما تقدّم بيانه - و لأنّ تعلق العلم بالمعلوم غير مشروط ^٥ بمعرفة العلم كثيره من الصفات النفسانية كالإرادة و الشهوة.

وأيضاً - على ما قرره المحقق - لا يلزم الدور، و ذلك لأنّ معنى هذا القول معرفاً للعلم كونه مفيداً للعلم بالعلم، و كونه لا يعرف إلا بالعلم يقتضي احتياجه إلى العلم، لا إلى العلم بالعلم.

قوله دام ظلّه: «و اعلم أن التحقيق ههنا أن نقول: العلم إما أن يكون صفة قائمة بالعالم ^٦ إضافية ^٧ أو صورة مساوية للمعلوم على اختلاف الرأيين إلى آخره».

أقول: لما لم يرتض جواب المحقق، أجب بما زعم أنه هو التحقيق ^٨ في هذا الموضع، و هو أن العلم إما أن يكون صفة قائمة بالعالم إضافية ^٩ أو صورة مساوية للمعلوم في العالم على اختلاف رأي ^{١٠} الحكماء، فإنّ منهم من ذهب إلى أن العلم عبارة عن المعنى الأول، و منهم من

١. من النسختين.

٢. الأصل: لغيره.

٣. الأصل: أن يكون العلم، بدل: أن العلم يكون.

٤. الأصل: و، بدل: أو.

٥. ألف: غير مشروط.

٦. الأصل: بالعلم.

٧. الأصل: أو إضافة، بدل، إضافية.

٨. الأصل: المحقق.

٩. الأصل: أو إضافة.

١٠. ألف: رأي.

ذهب إلى أنه عبارة عن الثاني، و على كلا التقديرين فالمعلوم إنما يصير معلوماً إذا حلت تلك الصورة أو حصلت تلك الصفة للعالم، و العلم بتلك الصورة الحائلة أو الصفة الحاصلة يكون بالحدّ أو بالرسم ممّا ليس بعلمٍ لاستحالة تعريف الشيء بنفسه، و حينئذٍ لا يلزم الدور، لأنّ توقّف المعلوم على العلم في كونه معلوماً إنما هو على قيام تلك الصورة أو الصفة^٢ بالعالم، و توقّف العلم بتلك الصورة أو الصفة على الحدّ أو الرسم توقّف المعلول الذهني على العلة الذهنية وأحدهما غير الآخر.

قوله: «و أمّا الثاني فضعيف، قد بيّنا ضعفه في كتاب معارج الفهم».

أقول: قال في كتاب معارج الفهم بهذه العبارة: «اختلف الناس في حدّ العلم، فقال قوم: إنه غني عن التعريف و هو حق، و استدّلوا عليه بأنّي أعلم بعلمي بوجودي علماً بديهيّاً، و هذا علم خاصّ مسبوّق بالعلم الكلّي فيكون العلم الكلّي بديهيّاً، و قد عرفت ما في هذا في باب الوجود»، و قال في باب الوجود: «إنّ تصوّر وجودي إنما يستلزم تصوّر مطلق الوجود، إن لو كان مطلق الوجود جزءاً من وجودي و أنّه مشترك، و ذلك غير معلوم إلا بالدليل، فلا يكون تصوّره ضرورياً، و إيراد هذا على دليل العلم أن يقال: لا نسلم أنّ العلم المطلق جزء من العلم بوجودي، و إنما يلزم ذلك إن لو كان العلم المطلق مقوماً للعلوم الخاصّة و هو ممنوع».

[المسألة العاشرة: في تقسيم العلم]

قال المصنّف: «و منه ضروريّ كالمشاهد و مكتسب كالنوحيد».

قال الشارح دام ظلّه: «اعلم أنّ العلم منه ما هو ضروريّ و منه ما هو كسبيّ إلى آخره». أقول: من العلم التصديقي ما هو ضروريّ كالمشاهدات مثل العلم بإضاءة الشمس و سواد القار^١ و بياض [١١١] العاج و حرارة النار، فإنّ العقل يقضي بهذه القضايا بمساعدة^٢ الحسّ

٢. النسختان: و، بدل: أو.

٤. الفار: الزيت.

١. الأصل: يكون، بدل: بتلك.

٣. الأصل: الصفة أو الصورة.

٥. الأصل: بمشاهدة، ب: لمساعدة.

الظاهر من غير احتياج إلى وسط.

ومنه ما هو مكتسب كالعلم بحدوث العالم ووحدة الصانع تعالى وكونه [تعالى] ^١ قادراً، فإنه لا يكفي في الحكم بهذه القضايا بمجرد تصوّر طرفيها، بل لا بد لها ^٢ من وسطٍ و لا معنى للكسبي من العلوم التصديقية إلا ما يكفي تصوّر طرفيه في الحكم بنسبة أحدهما إلى الآخر. وكون العلم ينقسم إلى هذين القسمين معلوم بالضرورة وكذا وجود كل منهما، فلا يحتاج إلى استدلال.

والعلوم التصورية تنقسم أيضاً إلى ضرورية ^٣ كتصوّر الوجود والعدم ^٤ و الحرارة والبرودة، وبالجملة ما لا يتوقف على طلبٍ وكسبٍ، وإلى كسبية كتصوّر الملك والجن ^٥، وهو ما يتوقف على طلبٍ وكسبٍ.

واستدلّ الشارح دام ظلّه على أن بعض العلم بديهيّ و بعضه كسبيّ بما تقريره أن نقول ^٦: لو لم يكن بعض العلوم بديهيّاً وبعضها كسبيّاً لزم [إمّا] ^٧ أن يكون الجميع بديهيّاً ^٨ أو يكون ^٩ الجميع كسبيّاً و التالي بقسميه باطل فالمقدّم مثله، أمّا الملازمة فظاهرة.

[و] ^{١٠} أمّا بطلان الأول من قسمي التالي فلأنّه لو صحّ لزم أن يعلم كلُّ عاقلٍ جميع العلوم البديهيّة و أن لا يحصل للناس تفاوتٌ في العلوم، و ذلك معلوم البطلان بالضرورة.

و أمّا بطلان الثاني ^{١١} فلأنّ المكتسب لا بدّ له من كاسب بالضرورة، فإن كان ذلك الكاسب مكتسباً افتقر إلى كاسبٍ آخر، فإن كان هو الأول لزم الدور المحال، وهو كون كلٍّ منهما مكتسباً من الآخر، وإن كان غيره تسلسل، وهو محال.

واعلم: أنّ الضروريّ أعمُّ من البديهيّ في التصديقات، لاختصاص البديهيّ بما حكم بما

- | | |
|--------------------|---|
| ١. من النسختين. | ٢. الأصل: لنا. |
| ٣. الأصل: ضروريّ. | ٤. الأصل: العلم. |
| ٥. الأصل: الجان. | ٦. النسختان: أن يقال. |
| ٧. من النسختين. | ٨. العبارة: أن يكون الجميع بديهيّاً أو محذوفة في ألف. |
| ٩. ب: كون. | ١٠. من النسختين. |
| ١١. الأصل: التالي. | |

حكم به العقل بمجرد تصوّر الطرفين - أعني المحكوم عليه و المحكوم به - و صدق الضروري على ما يكون حكم العقل به موقوفاً على معاونة الحس الظاهر أو الباطن، فالضروريات ستة: البديهيات: و قد عرفت أنها القضايا التي حكم العقل بمجرد تصوّر طرفيها^٢، مثل الحكم بأن الكُلَّ أعظم من الجزء، و أن^٣ الأشياء المساوية^٤ لشيء واحد متساوية^٥، و أن الجسم الواحد لا يكون في الزمان الواحد في مكانين.

و المشاهدات: و هي قضايا يحكم بها العقل لمعاونة الحس الظاهر، كالحكم بسواد القار و حرارة الشمس^٦.

و المجربيات: و هي قضايا يحكم بها العقل^٧ [لتكرار المشاهدة، كالحكم بأن السقمونيا مسهل]^٨.

و الحدسيّات: و هي قضايا يحكم بها العقل لحدس قويّ من النفس يزول معه الشك، كالحكم بأنّ النور المنبسط على الأجسام الكثيفة المقابلة للشمس منها، لتغيّره بحسب تغيّر^٩ وضع الشمس و زواله^{١٠} بفروها و تحدّده بشروقها^{١١}.

و المتواترات: و هي قضايا يحكم بها^{١٢} العقل لتواتر الأخبار بها ممّن لا يجمعهم قدر^{١٣} المواطأة على الكذب و المواعدة كالحكم بوجود مكة و الهند.

و فطريّة القياس: و تسمى قضايا [١٤ ب] قياساتها معها، و هي قضايا يحكم بها العقل لوسط لا يكاد [الذهن]^{١٤} ينفك^{١٥} عنه عند تصوّر موضوعها و محمولها، ككون الاثني نصف

- | | |
|---|------------------------------------|
| ١. النسختان: و. | ٢. ب: طرفها. |
| ٣. النسختان: - أن. | ٤. ب: المتساوية. |
| ٥. الأصل: مساوية. | ٦. ب: النار، بدل: الشمس. |
| ٧. العبارة من قوله: "لمعاونة الحس" إلى قوله: "بها العقل" محذوفة في ألف. | ٨. من النسختين. |
| ٩. من النسختين. | ٩. الأصل: تغيير. |
| ١٠. الأصل: بزواله. | ١١. ألف: بشرقها. |
| ١٢. من النسختين. | ١٣. الأصل: قيد، ب: قبل. |
| ١٤. من النسختين. | ١٥. النسختان: يخلو، هو صحيح أيضاً. |

الأربعة، فإنه نتيجة^١ قياس هكذا: الاثنان عدد^٢ انقسمت الأربعة إليه و إلى ما يساويه و كل عدد انقسمت الأربعة إليه و إلى ما يساويه فهو نصف الأربعة، ينتج: الاثنان نصف الأربعة.

[المسألة الحادية عشر: في أن العلم بالدليل مغاير للعلم بالمدلول]

«قال» المصنف: «والعلم بالدليل مغاير للعلم بالمدلول و يستلزمه، و العلم بكون الدليل

[دليلاً]^٣ مغاير للعلم بالمدلول».

قال الشارح دام ظلّه: «أما الأول و هو مغايرة العلم بالدليل للعلم بالمدلول إلى آخره».

أقول: اعلم أن ههنا ثلاثة مطالب:

أحدها: أن العلم بالدليل مغاير للعلم بالمدلول، و برهانه أنه لو لم يكن^٤ مغايراً^٥ له فكان هو إياه، و التالي باطل فالمقدم مثله، أما الملازمة فيثبت بنفسها، و أما بطلان الثاني فلأنه لو كان كذلك لما صح أن يُعلم الشيء حال الغفلة عن شيء من دلائله ألبتة، إذ لو كان بعض الأدلة مغفولاً عنه و المدلول معلوماً لكان الشيء الواحد معلوماً و غير معلوم في وقت واحد بالاعتبار الواحد، و إنه محال بالضرورة، لكن التالي باطل بالضرورة، فإن كثيراً من المطالب العلمية نعلمه بدليل، ثم يبقى مدة^٦ حتى نستخرج دليلاً آخر على ذلك المطلوب أو نتفطن له، و لأن العلم بدليل ما من تلك الأدلة يغاير العلم بغيره منها و إلا لما انفك واحد منهما عن واحد من الباقي، لاستحالة انفكاك الشيء عن نفسه، فلو كان العلم بالدليل هو العلم بالمدلول لزم تعدد العلم الواحد بالمدلول الواحد. بحسب تعدد^٧ أدلته أو^٨ اتحاد المعلوم^٩ بالأدلة المتعددة^{١٠} و كلاهما محالان^{١١} بالضرورة.

١. الأصل: ينتج.
٢. الأصل: عدد.
٣. من النسختين.
٤. الأصل: + هو.
٥. الأصل: مغاير.
٦. الأصل: هذه.
٧. ب: تعدى.
٨. ب: و.
٩. النسختان: العلوم.
١٠. ب: المعدودة.
١١. ب: محال.

الثاني^١: استلزام العلم بالدليل للعلم^٢ بالمدلول، وهذا ظاهر معلوم من حدّ الدليل، وقد سلف.

الثالث^٣: مغايرة^٤ العلم بالدلالة وهي كون الدليل دليلاً للعلم بالدليل و العلم بالمدلول وهو ظاهر، لأنّ العلم بكون الشيء دليلاً على آخر موقوف على العلم بهما بالضرورة^٥، و الشيء لا يكون موقوفاً على نفسه قطعاً.

و الشارح دام ظلّه استدلّ على المطلوب الأوّل بأنّ العلم بالدليل علّة للعلم بالمدلول، فيكون مغايراً له، لاستحالة كون الشيء علّة لنفسه.

و لمانع أن يمنع كون العلم بالدليل علّة للعلم بالمدلول و إن كان لا ينفك عنه خصوصاً على رأي الحكماء الذين يقولون: إنّ العلم بالدليل إنّما يفيد استعداد القبول للعلم^٦ بالمدلول عن^٧ العقل^٩ الفعّال، و على رأي الأشاعرة الذين يقولون: إنّ الله [تعالى] أجري عادته^{١١} بخلق العلم بالمدلول عقيب العلم بالدليل.

قوله: «و أمّا الثاني و هو مغايرة العلم بالدليل للعلم بالدلالة فقد اختلفوا إلى آخره»، ذكر^{١٢} أنّ الثاني^{١٣} مغايرة العلم بالدليل للعلم بالدلالة و لم يذكر العلم بالمدلول، و المصنّف إنّما ذكر مغايرة العلم بالدلالة للعلم بالدليل و المدلول معاً، و نزاع بعض المتكلّمين إنّما هو في هذا و دليلهم دالّ عليه، لأنهم قالوا: إنّنا نستدلّ بوجود ما سوى الله تعالى [١٢] على وجوده تعالى، فلو كانت الدلالة مغايرة للدليل و المدلول معاً لزم أن تكون داخلية في وجوده تعالى، لخروجها عن وجود ما سواه الذي هو الدليل و أن تكون خارجة عن وجوده تعالى داخلية في وجود ما سواه

- | | |
|--------------------------------------|---------------------------|
| ١. النسختان: ب، بدل: الثاني. | ٢. الأصل: العلم. |
| ٣. النسختان: ج، بدل: الثالث. | ٤. ب: كمغايرة. |
| ٥. الأصل: لضرورة. | ٦. الأصل: بأنّ. |
| ٧. الأصل و ب: استعداداً لقبول العلم. | ٨. الأصل: عين. |
| ٩. الأصل: الفعل. | ١٠. من النسختين. |
| ١١. الف: عادته. | ١٢. الأصل: كما، بدل: ذكر. |
| ١٣. الأصل: التالي. | |

باعتبار مغايرتها للمدلول الذي هو وجود الله تعالى.

و الجواب: أن دلالة الدليل على المدلول أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج حتى يجب أن يكون داخلاً في وجوده تعالى، أو في وجود ما سواه.

ثم قال دام ظلّه: «وقوله: 'يستلزمه' إشارة إلى فائدة إلى آخره» - أي إنما قال: [و] يستلزمه ليبين كون العلم بالدليل وحده مستلزماً للعلم بالمدلول، لا العلم بالدلالة؛ إذ لو كان العلم بالدلالة موجباً للعلم بالمدلول لزم الدور المحال^٣، وذلك لأن الدلالة نسبة بين^٤ الدليل والمدلول، و العلم بالنسبة متأخر عن العلم بالمنتسبين.

قال المحقق: يجوز أن يقال: إن ذات المدلول مفيدة لهذه الإضافة - أعني الدلالة - من غير عكس - أي من غير أن تكون هذه الإضافة مفيدة لذات المدلول - لكن تصوّر هذه الإضافة يستلزم تصوّر علّتها، كما في برهان إن^٥ و هو الاستدلال بالمعلول على العلة، فإن العلة مفيدة لذات المعلول من غير عكس، و العلم بالمعلول يستلزم العلم^٦ بالعلة، و على هذا التقدير لا دور. و فيه نظر: فإنّ المستدل لم يستدل على ذلك بأن^٧ هذه الإضافة متأخرة عن المدلول حتى يندفع الدور بما ذكره^٨، بل بأن^٩ العلم بهذه الإضافة موقوف^{١٠} على العلم بالمدلول و دلالة هذا على المطلوب ظاهرة، إذ لو توقّف العلم بالمدلول على العلم بهذه الإضافة دار.

بل الأولى أن يقال: إن أردتم "بالعلم في قولكم: «العلم بهذه الأضافة لايجوز أن يكون مستلزماً للعلم بالمدلول» العلم التصوريّ، فهو صحيح لامتناع تصوّر الدلالة من دون تقدّم تصوّر الدليل والمدلول^{١١} معاً، فلو استفيدت تصوّر المدلول من تصوّر الدلالة دار، اللهم إلا أن يقال: لم لايجوز أن يكون تصوّر الدلالة يتوقّف على تصوّر المدلول باعتبار ما و تصوّر الدلالة مستلزماً

٢. من النسختين.

٤. الف: للدلالة نسبتين، بدل: الدلالة نسبة بين.

٦. النسختان: مستلزم للعلم، بدل: يستلزم العلم.

٨. الأصل و ب: بما ذكر.

١٠. الأصل: موقوف.

١. الأصل: لا تحقيق.

٣. الأصل: المحذور.

٥. الأصل: إلى.

٧. الأصل: فإنّ.

٩. الأصل: أنّ، بدل: بأنّ.

١١. النسختان: المدلول و الدليل.

لتصوّره بالحقيقة، كما أنّ تحديد الماهية موقوف^١ على تصوّرها باعتبار ما، و تحديدها موجب لتصوّرها بالحقيقة.

وإن أردتم العلم التصديقيّ كان ممنوعاً، لجواز أن يكون التصديق - و^٢ هو الحكم على الشيء بكونه^٣ دليلاً على كذا - موجباً للعلم التصديقيّ بالمدلول و الدور حينئذٍ غير لازم، لأنّ العلم بالدلالة المتوقف على العلم بالدليل و المدلول معاً هو العلم التصوريّ لا التصديقيّ و العلم بالمدلول المدعى استفادته من العلم بالدلالة^٤ هو العلم التصديقيّ، فلا دور.

قوله دام ظلّه: «لو كان الأمر كذلك لكانت الدلالة هي الدليل، إذ المعنى به ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول، و ذلك محال».

و فيه نظر: لأننا لا نسلم كونها دليلاً على ذلك التقدير، لأنّ المراد من العلم في قولنا: "الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر" [١٢ب] العلم التصديقيّ لا العلم التصوريّ، و لهذا زاد بعضهم على الحدّ المذكور قوله: "إثباتاً أو نفيّاً" و لأنّه لو كان المراد [به] العلم التصوريّ أو^٥ الأعمّ لصدق^٦ على الحدّ و^٧ الرسم أنّهما دليلان^٨، بل و على كلّ ملزوم لآخر^٩ لزوماً بيّناً و هو خلاف المتعارف، و أيضاً^{١٠} فهذا التفسير^{١١} للدليل مخالف^{١٢} لما اختاره أولاً؛ سلّمنا، لكن لانسالم استحالة كون الدلالة [دليلاً، لجواز أن تكون باعتبار دلالة و باعتبار دليلاً، و إنّما المحال كون الدلالة] ^{١٤} عين^{١٥} الدليل الموصوف بها^{١٦}.

- | | |
|--|--------------------------|
| ١. الأصل: موقف. | ٢. الف: - و. |
| ٣. ب: يكون. | ٤. الأصل: + و. |
| ٥. من النسختين. | ٦. الأصل: آخر. |
| ٧. الأصل: يصدق. | ٨. الف: أو. |
| ٩. الأصل: دليلاً. | ١٠. ب: لا لزوماً بيّناً. |
| ١١. الأصل: و المصنف، بدل: و أيضاً. | ١٢. الأصل: التقسيم. |
| ١٣. الأصل: مخالفناً. | |
| ١٤. ما بين الحاصرتين زيادة في النسختين ولم يرد في الأصل. | |
| ١٥. الأصل: غير. | ١٦. ألف: فيها. |

[المسألة الثانية عشر: في أن النظر يوئد العلم]

«قال» المصنّف: «والنظر موئد للعلم كسائر الأسباب الموءدة لمسيّاتها».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف في ذلك إلى آخره».

أقول: اعلم أن الفعل الصادر عن القادر بلا توسط أمر آخر يقال له: «مباشراً» كاعتماد القادر^١ وبتوسط أمر آخر يقال له «متوئد»، كالحركة للحيوان بواسطة الاعتماد.

قالت المعتزلة: العلم الحاصل للناظر عقيب النظر حصل له^٢ بتوسط آخر - أعني النظر - فيكون متوئداً عنه، و حصوله عقيب النظر الصحيح واجب وجوب حصول المسيّات^٣ عن^٤ أسبابها كالألم و الشيع و التعب مثلاً عند حصول أسبابها كالضرب و الأكل و الحركة، و لأن العلم كان معدوماً عند عدم النظر و وُجِدَ عند وجوده و حصل مناسباً^٥ له، فحصل لنا من ذلك حدش أنه علّة فيه.

و قالت الأشاعرة: إنه يحصل عقيب مجرى^٦ العادة، و ذلك لأن^٧ العلم الحاصل عقيب النظر ممكن، لأنه محدث و كلُّ ممكن فهو فعل الله تعالى ابتداءً، و لما كان الله تعالى يفعل ذلك دائماً [أو]^٨ في الأكثر صار معتاداً.

و قال أبو بكر الباقلانيّ و إمام الحرمين الجوينيّ: إن العلم يلزم النظر لزوماً واجباً و إن لم يتوئد عنه، و اختار هذا القول فخر الدين وهو مخالف لكل واحد من قولي^٩ المعتزلة و الأشاعرة؛ أمّا المعتزلة فلاّتهم يقولون: إن العلم يتوئد عن النظر و هؤلاء^{١٠} يمنعون التوئد؛ أمّا الأشاعرة فلاّتهم لم يوجبوه^{١١}، إذ لا يجب على الله تعالى فعل شيء و هذا العلم من فعله كما

١. ألف: كالاعتماد، بدل: كاعتماد القادر.

٢. ألف: توسط.

٣. الف: له.

٤. الأصل: أسبابها.

٥. ألف: عند.

٦. الأصل: منهاشياً، بدل: مناسباً.

٧. الأصل: أن.

٨. الأصل: لمجرى

٩. الأصل: قول.

١٠. من النسختين.

١١. المراد من هؤلاء هم أبو بكر الباقلانيّ و إمام الحرمين الجوينيّ و فخرالدين الرّازي.

١٢. ب: يوجبونه، بدل: لم يوجبوه.

تقدّم، فمن الجائز أن لا ينفعله و يجعل عدم خلقه العلم عقيب النظر إمّا معجزةً لنسبيّ أو وليّ و هؤلاء^١ يوجبونه^٢.

و الجواب عن حجة الأشاعرة: المنع من كونه تعالى فاعلاً لكلّ الممكنات ابتداءً من غير واسطة، و سيأتي ذلك في [باب] ^٣ الأفعال.

قوله: «و قياسهم على التذكّر باطل إلى آخره» إشارة إلى حجة الأشاعرة على عدم تولّد العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح عنه و هي أن يقال: العلم عقيب التذكّر غير متولّد عنه اتفاقاً، فكذا العلم الحاصل عقيب النظر بالقياس عليه.

و الجواب: أنّ هذا النوع من القياس و هو المستثنى بالتمثيل ضعيفٌ لا يفيد اليقين عند حصول الجامع، فما ظنك به عند خلوه عن^٤ الجامع، كما هو هيئنا^٥، و لا يفيد إلزام الخصم على تقدير قوله بصحة القياس و كونه حجةً في العقليّات، و ذلك لأنّ الخصم - أعني المعتزلي - لم يقل بعدم إفادة التذكّر العلم إلّا لكونه يحصل له من غير قصد المتذكّر^٦، و هذا المعنى غير موجود في النظر فلا يتمّ الإلحاق، فإن صحّت هذه العلة لم يصحّ القياس لعدمها في الفرع [١١٣] و إلا منعوا الحكم في الأصل، أي منعوا كون التذكّر لا يؤلّد العلم.

[المسألة الثالثة عشر: في أنّ المعارف مقدورة لنا]

قال المصنّف: «و المعارف مقدورة لنا، لأنّ الجهل يقع مِنّا^٧ و من قدر على الشيء قدر على ضده، و ليست المعارف الضروريّة كالمكتسبة للتفاوت في المشقة الموجبة لارتفاع الدرجة». قال الشارح دام ظلّه: «نازع في ذلك جماعة إلى آخره». أقول: المنازع في ذلك جماعة: منهم من لا يشيت للعبد قدرةً ألبتّة لأعلى المعارف ولا على

١. المراد منهم هؤلاء الثلاثة المذكورون فيما تقدّم.

٢. الأصل: لا يوجبونه.

٣. من النسختين.

٤. الأصل: مذهينا، بدل: هيئنا.

٥. الأصل: من.

٦. الأصل و ب: بنا.

٧. الف: للمتذكر.

غيرها كجماعة^١ من الأشاعرة، و منهم من يثبت^٢ له قدرة^٣ على بعض الأفعال و يمنع من القدرة على المعارف.

[تقرير حجة الأشاعرة و من تبعهم:] و نقل عن أبي الحسن الأشعري و إمام الحرمين القول بأن العلوم كلها ضرورية و الدليل الذي ذكره الشارح دام ظلّه على ذلك ذكره فخرالدّين، و تقريره أن يقال: كل علم فهو إمّا تصوّر أو تصديق، و كل تصوّر فهو ممتنع الطلب، و كل تصديق فهو ممتنع الطلب، فكل علم فهو ممتنع الطلب.

أمّا الأول - و هو انحصار العلم في التصور و التصديق - فظاهر، لأن الإدراك إن لم يكن معه حكم كان تصوّراً و إلا كان تصديقاً.

و أمّا صدق^٤ الحملية الأولى و هي^٥ قولنا: كل تصوّر فهو ممتنع الطلب، فلأن المطلوب إمّا أن يكون معلوماً أو مجهولاً و الأول يستحيل طلبه لكونه تحصيلاً للحاصل^٦، و الثاني يستحيل طلبه لاستحالة توجه النفس إلى ما ليس لها به شعور^٧.

و أمّا صدق الحملية الثانية و هي قولنا: و كل تصديق فهو ممتنع الطلب، فلأن كل تصديق لابدّ فيه من تصوّر الطرفين، و هما بديهيان على ما ظهر من كون التصورات كلّها بديهية، فإن كفيًا في الحكم فلا مقدورية لكون القضية حينئذٍ ضرورية، و إن لم يكفينا افتقر الحكم بنسبة أحدهما إلى الآخر إلى واسطة^٨، و الحال فيها كما في الأول، و لا يتسلسل^٩ إلى غير النهاية، بل ينتهي إلى الأوليات و هي غير مكتسبة لا تصوّر طرفها، و لا استلزم^{١٠} ذينك التصرّين^{١١} للتصديق، و هو الحكم بنسبة أحدهما إلى الآخر إيجاباً أو سلباً.

١. الأصل: لجماعة.

٢. الأصل: ثبت.

٣. العبارة من قوله: "أثبتة لا على المعارف" إلى قوله: "من يثبت له قدرة" محذوفة في ألف.

٤. الأصل: وكل.

٥. النسختان: و إمّا، بدل: أو.

٦. الأصل: هو.

٧. الأصل: و إمّا صدقت، بدل: و أمّا صدق.

٨. ألف: تحصيل الحاصل، ب: تحصيل للحاصل.

٩. الأصل: وسط.

١٠. الأصل: شعوراً.

١١. الأصل و ألف: لاستلزم.

١٢. الأصل: و لا يتسلسل.

١٣. ألف: التصور.

ثم إن لزوم ما يلزم عنها ضروري أيضاً وكذا القول في اللازم الثاني والثالث، فظهر صدق الحملية الثانية، فثبت صدق المدعى.

و تقرير حجة المعتزلة أن يقال: إن كان الجهل واقعاً ميتاً^١ كان العلم مقدوراً لنا، لكن المقدم حق فالتالي مثله، أما الملازمة فلأن العلم والجهل متضادان، والقدرة على أحدهما تستلزم ثبوت القدرة على الآخر، لأن من قدر على الشيء قدر على ضده بالاستقراء، وأما حقيقة^٢ المقدم فلأن الجهل يقع ميتاً^٣، فإما أن يكون من فعلنا أو من فعل الله تعالى فينا، أو من فعل غير الله تعالى والثاني محال، لأن [الجهل]^٤ قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح والثالث أيضاً محال، لأن القادر بقدرة لا يقدر أن يفعل في غيره علماً ولا جهلاً بالاستقراء، فتعين الأول وهو المطلوب.

قوله: «والوجه الأول ضعيف قد بيّنا ضعفه^٥ في كتبنا الكلامية وكذا الثاني لا يتنازه على الاستقراء الضعيف»، بيان فساد الوجه الأول بأننا نمنع صدق كل واحدة من الجملتين:

أما الأولى^٦ فقوله: المطلوب إما أن يكون معلوماً أو مجهولاً [ب١٣]، قلنا: ههنا^٧ قسم آخر وهو كونه معلوماً من وجه مجهولاً من آخر^٨، فباعتبار الوجه المعلوم شعرت النفس به وصح أن تطلبه وباعتبار الوجه المجهول لا يكون تحصيلاً للحاصل.

لا يقال: الوجه المعلوم يستحيل طلبه لكونه تحصيلاً للحاصل، والوجه المجهول يستحيل طلبه لعدم الشعور به.

قلنا^٩: ليس المطلوب^{١٠} الوجهين، بل الموصوف بهما، كما تقدّم تقريره. [و]^{١١} أما الحملية الثانية، فقد ذكر الشارح دام ظلّه في إبطالها في كتاب المناهج: أن النظريات إنما تحصل بواسطة الترتيب المفعول باختيارنا ولم يتمرّض له في شرح النظم.

- | | |
|------------------------|--|
| ١. الأصل: بنا، ب: هنا. | ٢. الأصل و ب: حقيفة. |
| ٣. الأصل و ب: بنا. | ٤. من النسختين، و في الأصل: لأنه قبيح. |
| ٥. الف: فساده. | ٦. أي الحملية الأولى. |
| ٧. النسختان: هنا. | ٨. الف: من الآخر. |
| ٩. ب: لنا. | ١٠. النسختان: المطلوب ليس. |
| ١١. من النسختين. | |

و أيضاً نمنع^١ من كون تصوّرات التصديق بديهية، سلّمنا، لكن لا تكفي بدهة التصوّرات في حصول التصديق لتوقفه على الترتيب المخصوص بين أجزائه، و جعل كلّ واحد من تلك الأجزاء في موضعه و لا يعني بالاكْتساب إلا هذا.

و الدليل على الافتقار إلى الترتيب المدّعى كونه شرطاً^٢ أنه لو لم يكن شرطاً^٣ لزم حصول جميع العلوم الكسبية بالفعل لكلّ عاقل لاشتراك العقلاء في حصول المبادي و هي التصوّرات الضرورية، و التالي باطل بالضرورة، فكذا المقدم.

قوله: «وكذا الثاني لا يتناهى على الاستقراء الضعيف إلى آخره» إشارة إلى الحجّة التي قرّناها للمعتزلة على هذا المطلوب، فإنها مبنية على هذا الاستقراء، إذا لدليل على أن القادر بقدره لا يفعل في غيره علماً و لأجهاً سواه، و كذا قولهم: من قدر على الشيء و قدر على ضده، و الاستقراء ضعيف لعدم إعادته العلم، و المراد بالجهل ههنا^٣ المركّب - أعني الاعتقاد الجازم الذي ليس بمطابق - إذ لو كان الجهل البسيط - أعني عدم العلم - مراداً لم يتمشّ حجّتهم، لأنّه عدمي، فلا فاعل له أصلاً.

مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

٢. الف: - شرطاً.

١. الف: - نمنع.

٣. الف و ب: هنا.



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی

[المقصد الثاني: في الجواهر والأعراض والأجسام]

[المسألة الأولى: في تعريف الجواهر والعرض والجسم]

قال المصنّف: «القول في الجواهر والعرض، الجواهر المتحيّز^١، والعرض الحالّ في المتحيّز، ولا واسطة بينهما، والجسم ما يتركّب من ثمانية جواهر فصاعداً». قال الشارح دام ظلّه: «اعلم أنّ الجواهر في اصطلاح المتكلّمين عبارة عن المتحيّز الذي لا يقبل القسمة بوجهٍ إلى آخره».

أقول: لا شكّ في إطلاق المتكلّمين لفظ الجواهر على الجزء الذي لا يتجزّى، وهو المسمّى بالجواهر الفرد، وهو عندهم متحيّز لا يقبل القسمة بوجه، كما ذكره الشارح، ويطلقون لفظ الجواهر على جنسه - أعني الشامل له - وللجسم والسطح والخطّ، وينبئ حمل لفظ الجواهر في كلام المصنّف ههنا^٢ على المعنى الثاني، إذ لو كان المراد هو المعنى الأوّل لم يحسن ذكر الأجسام فيه، ولثلا يكون تعريفه للجواهر تعريفاً له بما هو أعمّ منه، ولأنّه لا يحسن ذكر الشيء^٣ على هذا الوجه مع جزئيّ^٤ قسيمه^٥، بل إنّما يحسن ذكره مع قسيمه^٦، ألا ترى أنّه لا يحسن أن يقال: القول في الأجسام البسيطة والنباتيّة مثلاً، ويحسن أن يقال: في الأجسام البسيطة والمركّبة، ولأنّه لو كان المراد المعنى الأوّل لما صدق قوله: «ولا واسطة بينهما لثبوت

٢. النسختان: هنا.

٤. ب: بخري.

٦. الف: قسمة.

١. الأصل: الجواهر هو المتميز.

٣. الأصل: ذكره، بدل: ذكر الشيء.

٥. الف: قسيمه، ب: قسيمه.

الواسطة»، [حينئذ] ^١ و هو باقي أقسام جنس الجواهر كالخطّ و السطح و الجسم.
 اللهم إلا أن يقال: الضمير في قوله: «بينهما» راجع إلى المتعيّن و الحال في المتعيّن [١٤] لا
 إلى ^٢ الجواهر و العرض، و قول الشارح: «و الحدّ الذي ذكره المصنّف ناقص لانتقاضه بالجسم
 و الخطّ و السطح» مبنيّ على أن مراد المصنّف بالجواهر المعنى الأول، أعني الجزء الذي لا
 يتجزئ؛ فيكون المتعيّن أعمّ منه لصدقه على باقي أقسام جنس الجواهر، فهو منقوض في طرده
 حينئذٍ، فيكون فاسداً. لأنّ المعرف يجب مساواته للمعرف في العموم.
 واعلم: أن نقصان الحدّ عبارة عن عدم اشتماله على جميع مقومات المحدود ^٣، و حينئذٍ قد
 يتحقّق نقصان الحدّ مع كونه مطرداً منعكساً، كما في التعريف بالفصل وحدّه عند من يجوز
 التعريف به [أوبه و بالجنس البعيد] ^٤، فانتقاض الحدّ في طرده ملزوم ^٥ لنقصانه لعدم اشتماله على
 ما يختصّ به المحدود، إذ لو كان مشتملاً على ما يختصّ به المحدود لم يكن صادقاً على غيره،
 فلا يكون منقوضاً في طرده و قد فرض كذلك، هذا خلف؛ فلهذا استدلّ الشارح دام ظلّه على
 نقصان هذا الحدّ بانتقاضه في طرده، و [أما] ^٦ انتقاضه في عكسه - و هو عبارة عن وجود
 المحدود بدون الحدّ - فلا يدلّ على نقصان الحدّ، بل على فساده، لكونه [حينئذٍ] ^٧ أخصّ من
 المحدود.

و قوله دام ظلّه في الاعتذار للمصنّف: «أو يقال: مقصوده تمييز ^٨ الجواهر عن العرض، فكان
 ما ذكره ^٩ كافياً» فيه نظر، إذا لا يمنع ذلك من كونه ناقصاً، فإنّ ^{١٠} التعريف المميّز للماهية عن بعض
 ما عداها خاصة هو الناقص، اللهم إلا أن يكون اعتذاره للمصنّف في ذكر التعريف الناقص

١. من النسختين.

٢. الف: الأولى، بدل، لا إلى.

٣. الأصل: للمحدود.

٤. من ألف و لم ترد هذه العبارة في الأصل و لا في نسخة ب.

٥. ألف: مدوم.

٦. من النسختين.

٧. من النسختين، و أما في الأصل فقد وردت هذه الكلمة: "في".

٨. النسختان: تميّز.

٩. الأصل: ذكرناه.

١٠. الأصل: و كان، بدل: فإن، ألف: فن.

والاكتفاء به، لا دفع^١ كونه ناقصاً، فيكون حينئذٍ صواباً.

واعلم: أن حدّ الجواهر بالمتحيّز فاسد على قول أوائل المعتزلة الذين يثبتون الذوات وصفات الأجناس في العدم، لكونه غير منعكس حينئذٍ، لأنّ المراد بالمتحيّز إمّا أن يكون هو الموصوف بالمتحيّز أو^٢ الحاصل في الحيّز، وعلى كلا^٣ التقديرين فهو^٤ غير منعكس.

أمّا أولاً فلأنّ التحيّز^٥ عندهم عبارة عن الصفة المختصّة بالجواهر التي لأجلها يحتاج إلى الحيّز، وهي معلّلة بصفة الجوهرية بشرط الوجود، والجواهر في حال العدم يصدق عليه الجواهر^٦، ويكذب عليه المتحيّز بالمعنى المذكور.

وأمّا الثاني، فلأنّ حصول الجواهر في الحيّز صفة معلّلة بالمعنى، وهي^٧ لا تكون إلا حال الوجود، فلا تتحقّق في العدم مع تحققّ الجواهر فيه.

واختلف^٨ المتكلّمون في أقلّ عدد يتركّب منه الجسم من الجواهر الأفراد، فقال أبو الحسن الأشعري: أقلّه جوهراين، لأنّ الجسم عبارة عن المنقسم مطلقاً، وقال بعض المعتزلة: أقلّه ثمانية، لأنّ أقلّ عدد يتألف منه الخطّ جوهراين، فإذا انضمّ خطّ إلى مثله بحيث صار لهما عرض صار سطحاً، وإذا انطبق سطح على مثله صار جسماً لكونه حينئذٍ طويلاً عريضاً عميقاً، والجسم عندهم عبارة عن ذلك، وقال آخرون: من ستّة، لإمكان حصول سطح من ثلاثة جواهر، فإذا أطبق^٩ هذا السطح على مثله حصل جسم، وقال آخرون: من أربعة بأن يوضع على السطح الحاصل من ثلاثة جواهر جوهراً رابعاً^{١٠} على شكل مخروط، وعند الأوائل من الحكماء: أنّ الجسم يقال بالاشتراك على معنيين:

أحدهما: الطبيعيّ وهو الجواهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا [١٤ب] قوائم.

٢. الأصل: بالحيّز.

٤. ألف: هو.

٦. الأصل: + و يصدق.

٨. الأصل: فاختلف.

١٠. الأصل: جوهراً رابعاً، ألف: جوهراً رابع.

١. الأصل: مع، بدل: دفع.

٣. النسختان: كلي.

٥. الأصل: الحيّز.

٧. الأصل: و هو.

٩. الأصل: انطبق.

والثاني: الأبعاد أنفسها^١، وهو الجسم التعليمي، وهو عَرَض قائم بالجسم الطبيعي، والمتكلمون لا يشبتون الأبعاد زائدة على الجسم، بل هي نفس الجسم عندهم.
و مراد الحكماء بالجواهر الموجود لا في موضوع، ويعنون بالموضوع ههنا المحل المقوم لما يحل فيه، والعرض عندهم عبارة عن الموجود في موضوع، وانحصار الموجودات الممكنة في الجواهر والعرض على هذا التفسير ضروري.

أما المتكلمون فلما فسروا الجواهر بالمتحيز والعرض بالحال فيه، احتاجوا إلى دليل [يدل]^٢ على حصر الموجودات الممكنة في الجواهر والعرض، إذ ليس في بديهة^٣ العقل ما يمنع^٤ من وجود ممكن غير متحيز ولا حال في المتحيز، وربما استدلوا على ذلك بأنه لو ثبت وجود موجود^٥ بهذه الصفة لكان مشاركاً لله^٦ تعالى في أخص صفاته وهي التجرد، وذلك يوجب المشاركة في الذات^٧ وأنه محال، ولا يخفى عليك فساد هذا الدليل.

وقول الشارح دام ظلّه بعد ذكر المذاهب في الجسم: «و النزاع في ذلك لفظي» يريد أن النزاع في كون الجسم عبارة عن المنقسم مطلقاً كمذهب الأشعري، أو^٨ عن القابل للأبعاد الثلاثة^٩، أو نفس الأبعاد على ما ذكره الحكماء، أو^{١٠} الطويل العريض العميق على ما ذكره المتكلمون إنما هو نزاع في أن لفظ الجسم^{١١} هل هو موضوع لهذا المعنى أو لذلك، وهو نزاع مختص باللفظ ولا يدخل في ذلك أن الجسم هل يتركب من ثمانية أو ستة أو أربعة، لأن النزاع هنا ليس في اللفظ، بل في المعنى خاصّة، وهو ظاهر.

[المسألة الثانية: في الجزء الذي لا يتجزئ]

قال المصنّف: «و لا بدّ في كلّ جسم من الانتهاء إلى الجوهر وأنكره النظام والنقطة لازمة له

- | | |
|-----------------------|---|
| ١. الأصل: نفسها. | ٢. من النسختين. |
| ٣. الأصل: بديهية. | ٤. الأصل: منع. |
| ٥. الف: موجوداً. | ٦. النسختان: اللواجب تعالى، بدل: لله تعالى. |
| ٧. الف: الذوات. | ٨. الأصل: و. |
| ٩. النسختان: الثلاثة. | ١٠. الأصل: و. |
| ١١. الأصل: الجنس. | |

والكرة فوق السطح تلاقيه بجزء غير منقسم وإلا لكان الشكل مضلعاً^١ وقد فرضناه^٢ كرتياً». أقول: كل جسم فهو قابل للقسمة، إما الفكيّة^٣ أو الفرضيّة^٤ بالضرورة، لكن هل ينتهي إلى حدّ لا يقبل الانقسام أم لا، فذهب^٥ المتكلمون ومحمد الشهرستاني إلى الأوّل وقالوا: لا يبدّ من انتهائه في القسمة والتجزئة إلى حدّ لا يقبل القسمة بأحد الاعتبارين المذكورين، وكلّ واحد منهما^٦ هو الجزء الذي لا يتجزّى، وهو المسمّى بالجواهر الفرد.

و ذهب النظام والحكماء إلى الثاني وهو عدم انتهائها في القسمة إلى حدّ لا يقبلها، ثمّ إنّ الأوّلين اختلفوا: فقال المتكلمون: إنّ تلك الأقسام الحاصلة بالقسمة كانت موجودة بالفعل قبل القسمة متميزة يماس بعضها بعضاً^٧.

وقال محمد الشهرستاني: إنّها لم تكن موجودة قبل القسمة، بل كان الجسم واحداً^٨ والأقسام حدثت بالقسمة، والآخريّن اختلفوا أيضاً، فذهب النظام إلى أنّ كلّ ما يخرج من الأقسام فإنّه كان حاصلاً بالفعل في الجسم قبل القسمة، و ذهب الحكماء إلى أنّه حادث بالقسمة، وقبلها كان الجسم واحداً، ولم يقل النظام ومن قال بمقالته في هذه المسألة: إنّ الجسم مؤلّف من الأجزاء التي لا تتجزّى صريحاً، لأنّهم يصرّحون بنفي الجزء الذي لا يتجزّى، فكيف يشتون المركّب^٩ منه الملزوم لثبوته^{١٠} ضرورة استلزام وجود المركّب وجود أجزائه، نعم ألزموا به إلزاماً، و وجه ذلك أنّهم ذهبوا [١٥] إلى أنّ كلّما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تنتهي، فهو^{١١} حاصل فيه بالفعل، و صرّحوا باشمال الجسم على ما لا يتناهي من الأجزاء، و^{١٢} يلزم من ذلك أنّ كلّ ما لا يكون حاصلاً في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن أن يحصل فيه، و هم معترفون بوجود كثرة في الجسم، و أنّ الكثرة إنّما يتألّف من الآحاد، و أنّه الواحد من

١. الأصل: مطلقاً، ألف: مطلقاً، ب: مضلع.

٢. الأصل: وضعناه.

٣. الأصل: التمكة أو الفرضية، ألف: العينة أو الفريضة.

٤. ألف و ب: ذهب.

٥. الأصل: منها.

٦. الف: بعضاً.

٧. الأصل: واحد.

٨. ب: الكوكب، و في حاشية ب: الموكب.

٩. ألف: كثبوته.

١٠. الأصل: إذ.

١١. ألف: فهي.

حيث هو واحد لا ينقسم، فحصل من مجموع هذا الكلام مقدمتان:

إحديهما^١: أن الجسم يشتمل^٢ على أشياء غير منقسمة.

والثانية: أن كل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون^٣ منقسماً، فإنه لا يقبل القسمة، وهاتان المقدمتان تتيجان: الجسم يشتمل على أشياء لا تقبل^٤ القسمة، وهذا هو^٥ القول بالجزء الذي لا يتجزئ، ولهذا قال الشيخ أبو علي عقيب القول في تركيب^٦ الجسم من أجزاء لا تتجزئ: «و من الناس من يكاد يقول بهذا التأليف، لكن من^٧ أجزاء غير متناهية» فجعلهم يكادون يقولون به. وإنما طوّلنا الكلام ههنا^٨، لأن الشارح دام ظلّه ذكر في شرحه: أن النظام يذهب إلى أن الجسم مركّب^٩ من أجزاء لا تتجزئ، ثم^{١٠} بعده بلا فصل ذكر أن النظام وافق الحكماء على نفي الجوهر الفرد - أعني الجزء الذي لا يتجزئ، وفي هذين الكلامين - مع الاعتراف بوجود الجسم وإن كان ضرورياً - مناقضة ظاهرة، إلا مع التأويل الذي ذكرناه، وهو أن القول الأول ألزم به إلزاماً ولم يصرّح هو به، والثاني^{١١} مذهبه الصريح.

واستدلّ المصنّف - رحمه الله تعالى - على ثبوت الجزء بوجهين:

أحدهما: أن النقطة موجودة، لأنها نهاية الخطّ الموجود، ولأن الخطّ إنما يلاقي غيره بها، وهي غير منقسمة اتفاقاً، ولأنها لو كانت منقسمة لم تكن طرفاً ونهاية، بل أحد جزئها^{١٢} [يكون]^{١٣} هو الطرف والنهاية، والآخر^{١٤} داخل في الخطّ، ويلزم من وجودها وجود الجزء، لأنها إن كانت جوهرأ ثبت المطلوب، وإن كانت عرضاً افتقرت إلى محلّ هو الجوهر^{١٥}، إذ لو لم

- | | |
|---|---------------------|
| ١. ألف: أحدها. | ٢. الأصل: يشمل. |
| ٣. الأصل و ب: فلا يكون. | ٤. ب: لأنه تقبل. |
| ٥. الف و ب: - هو. | ٦. النسختان: تركّب. |
| ٧. الأصل: ينز. | ٨. النسختان: هنا. |
| ٩. الأصل: إلى تركيب الجسم، بدل: إلى أن الجسم مركّب. | |
| ١٠. الأصل: يتم. | ١١. الأصل: التالي. |
| ١٢. الأصل: طرفيها. | ١٣. من النسختين. |
| ١٤. ألف: الأجزاء. | ١٥. النسختان: جوهر. |

يكن المحلّ جوهرًا أو منتهيًا إليه كان عرضاً، وذلك العرض محتاج إلى محلّ، فإن كان عرضاً افتقر إلى محلّ آخر وهكذا إلى ما لا يتناهى وهو محال، فوجب الانتهاء إلى محلّ هو جوهر^١ ويجب^٢ كونه غير منقسم، إذ لو كان منقسماً لزم انقسامها إن حلت^٣ في مجموعته بالضرورة أو [في]^٤ بعض منه منقسم و [هو]^٥ محال.

الثاني: أن الكرة الحقيقيّة وهي الجسم المستدير الذي^٦ إذا خرج من مركزه إلى محيطه خطوط^٧ مستقيمة كانت كلّها متساوية، فإذا^٨ وضعت على سطح حقيقيّ لاقته بجزء غير منقسم، إذ^٩ لو انقسم لزم أن تكون الكرة مضلعة^{١٠} لا كرة حقيقيّة، وذلك لأننا إذا أخرجنا من مركزها إلى موضع الملاقة من محيطها خطوطاً ثلاثة: اثنان على طرفيه و واحد على وسطه، كان العمود - أعني الخطّ الواقع على الوسط - أقصر من كلّ واحدٍ من الخطّين اللّذين على الطرفين، لأنّه يوتر زاوية حادة و كلّ منهما إنّما يوتر زاوية قائمة وهذه صورته^{١١}:

١. الأصل: جوهري، بدل: هو جوهر.
 ٢. الف: فيجب.
 ٣. ب: اخلت.
 ٤. من النسختين.
 ٥. من النسختين.
 ٦. الأصل: التي.
 ٧. الأصل: خطوطاً.
 ٨. ألف و ب: إذا.
 ٩. الأصل: و.
 ١٠. ألف: مضلعة.
 ١١. الأصل:



ب:



الف:



و الفرض $oa=ob$

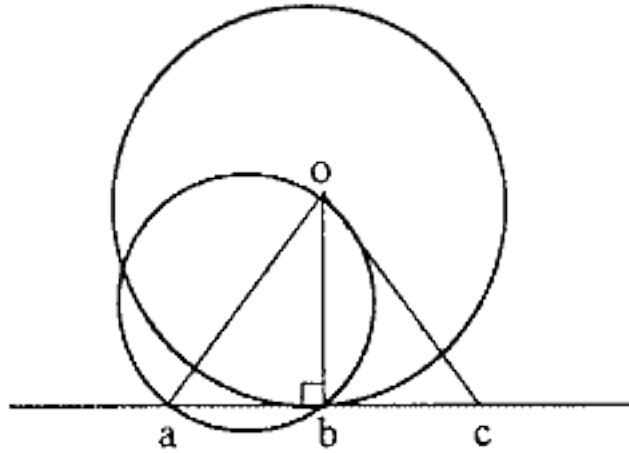
$$\Delta oab \begin{cases} \angle a = 90^\circ \\ \angle b = 90^\circ \end{cases} \Rightarrow ob < oa \text{ وهذا خلف}$$

و من طريق آخر: إذا كان a, b نقطتين من الدائرة الكبيرة المفروضة، فيكون ob, oa شعاعين من تلك الدائرة و يكون مثلث Δoab متساوي الساقين، فزاوية b تساوي زاوية a و بما أن زاوية b هي قائمة الزاوية، فنكون زاوية a قائمة الزاوية أيضاً، فينتج أن زاوية o هي صفر و هذا يعني أن نقطة b تطابق نقطة a و هذا خلف.

و من طريق آخر: قاعدة فيثاغورس

$$(oa)^2 = (ob)^2 + (ab)^2 \Rightarrow (oa)^2 = (ob)^2 \left(1 + \frac{(ab)^2}{(ob)^2}\right) \Rightarrow oa = ob \sqrt{1 + \frac{(ab)^2}{(ob)^2}}$$

$$\sqrt{1 + \frac{(ab)^2}{(ob)^2}} > 1 \Rightarrow oa > ob$$



فلا تكون الكرة حقيقية، لاختلاف الخطوط الخارجة من مركزها إلى محيطها مع أننا فرضناها حقيقية، هذا خلف.

فإذا دحرجت على السطح المذكور لاقته بنقطة عقيب أخرى و يلزم من ذلك ثبوت الجزء الذي لا يتجزئ وهو المطلوب [١٥ ب].

قوله: «و النقطة لازمة له» - أي للجوهر الفرد، والمراد باللازم هنا المساوي الذي يلزم من وجوده وجود ملزومه و وجه الزوم قد بيناه، و يمكن أن "الهاء" في «قوله» عائدة إلى النظام بمعنى يلزمه له^١ القول بالجزء.

و قول شارح دام ظلّه في الوجه الثاني: «إذا تحركت الكرة حتى لاقت السطح بأجزائها كانت منتقلة إلى أخرى، فتكون مركبة من النقط^٢ و هو المطلوب»، فيه نظر، لأننا لانسلم لزوم تركيبها من النقط^٣ على ذلك التقدير، وكيف^٤ تتركب من النقط^٥ و هي^٦ جسم و النقط أعراض، اللهم إلا أن يعني بالنقطة الجوهر الفرد، و حينئذٍ نمنع^٧ لزوم تركيبها من الجواهر الأفراد على تقدير ملاقاتها [به]^٨، إذ لا يلزم من حدوث الجواهر الأفراد بسبب حركة الكرة على السطح كون الكرة مركبة^٩ منها، لجواز كون الكرة جسماً واحداً^{١٠} في نفسه مع قبوله القسمة إلى أجزاء لا تقبل الانقسام - كما هو مذهب الشهرستاني -، و أيضاً المفهوم من كلامه كون النقطة من السطح لا من الكرة، لأن الكرة لا يقال: أنها تنتقل من نقطة إلى أخرى من النقطة القائمة بها، أو التي هي

١. الف: ملزومه، بدل: يلزمه له.

٢. الأصل و ألف: النقطة.

٣. الأصل و ألف: النقطة.

٤. الأصل: فكيف.

٥. الف: النقطة.

٦. الأصل: و هو.

٧. الأصل: يمنع، ب: يمنع.

٨. من النسختين.

٩. الف: - مركبة.

١٠. ألف: كون الجزء واحداً، ب: أن كون الجسم واحد.

أجزاؤها، فكان ينبغي أن يقول: فيكون السطح مركباً من النقط^١.

قوله دام ظلّه: «احتجوا»^٢ - أي الحكماء القائلون بنفي الجوهر الفرد - بأنه لو كان ممكناً
لأمكن^٣ أن يوضع^٤ جوهرأ بين جوهرين، وحينئذٍ إما أن يماس أحدهما بعين [ما يماس به]^٥
الآخر أو بغيره، فإن كان الأوّل لزم التداخل، وأن كان الثاني لزم الانقسام مع فرض عدمه، و هما
محالان.

و اعتذر المتكلمون عن الحجّة القويّة بشيءٍ ضعيفٍ، وهو المنع من لزوم الانقسام على
تقدير مغايرة ما به ماس أحدهما لما به ماس الآخر وإلّا يلزم ذلك إن لو كانت المماسّة بنفس
الجوهر، أمّا إذا كانت بالأعراض فلا يلزم الانقسام، لجواز أن يماس كلّ منهما بعرض^٦، كما هو
مذهبكم في مماسّة الأجسام، فإنها تتماس عندكم بسطوحها وهي أعراض قائمة بها، فلم لا
يجوز مثله في الجواهر؟.

وهذا ضعيف، لأنّ محلّ العرضين^٧ إن كان واحداً لزم اجتماع الأمثال، وإن كانت متعدداً لزم
الانقسام.

قوله دام ظلّه: « قال بعض المحقّقين على الأوّل: النقطة لا تجب انقسامها بانقسام محلّها إلى
آخرها» أورد المحقّق رحمه الله على الدليل الأوّل من الدليلين اللذين ذكرناهما على إثبات
الجزء ما تقريره أن يقال:

لِمَ لا يجوز أن يكون محلّ النقطة منقسماً، قولكم: "فيجب انقسامها هي بانقسامه"،
قلنا: مسلّم وإلّا يلزم ذلك أن لو كانت من الأعراض السارية كالسواد في الغازّ والحرارة^٨
في النار، أمّا إذا كانت من الأعراض الغير السارية فلا.
وأجاب الشارح دام ظلّه عن ذلك: «بأنّ المفهوم من العرض الساري هو أن يكون شايعاً^٩

٢. الأصل: احتج.

١. الأصل: النقطة.

٤. ألف: أن يضع، ب: أن يصح.

٣. ب: لا يمكن.

٥. من ب، في ألف: بما يماس به، بدل: بعين ما يماس به.

٧. الأصل: العرض، بدل: العرضين.

٦. ألف: بعض.

٩. ب: سارياً.

٨. ألف: الحرارة.

في أجزاء حامله، و غير الساري أن يكون حاصلًا في بعض أجزائه دون بعض، و النقطة يستحيل أن تكون من قبيل القسم الأول، فيلزم أن تكون حاصلة في البعض، ثمّ نقول: ذلك البعض إمّا منقسم أو غير منقسم، و هو ما ذكرناه بعينه.

و فيه نظر: فإنّ التربيع القائم بالأضلاع الأربعة و الحياة القائمة [١٦] بالبنية و الوحدة القائمة بال عشرة الواحدة تكون على تفسيره العرض الساري و غير الساري بما فسّرهما به خارجة عن القسمين، لاستحالة القول بشياع^١ التربيع في أجزاء حامله، أو بكونه في جزء من أجزاء حامله و كذا الوحدة و الحياة، بل المفهوم من العرض الساري ما يجب انقسامه بانقسام حامله و غير^٢ الساري ما ليس كذلك، و أيضاً فقد سلّم أنّ انقسام محلّها لا يوجب انقسامها، و ذلك أنّه جعل ما هي حاصلة في بعض أجزائه دون بعض حاملها بقوله: «و في غير الساري أن يكون حاصلًا في بعض أجزائه»، أي أجزاء حامله دون بعض، و هو ما ادّعاء المعترض.

قوله: «و قال عليّ الثاني إلى آخره» أورد المحقّق - رحمه الله تعالى - على الوجه الثاني على سبيل الحكاية عن الحكماء: أنّ ملاقات الكرة الحقيقيّة للسطح الحقيقيّ عندهم بنقطة^٣ هي طرف قطر يمرّ بمركز^٤ الكرة و موضع التماس و محلّ تلك النقطة منقسم و لا يلزم انقسامها بانقسامه على ما تقرّر في الاعتراض على الدليل الأول من كونها من الأعراض الغير السارية. و الشارح دام ظلّه اعترض على هذا الكلام بأنّ القطر إمّا يكون موجوداً^٥ في الكرة بسبب الحركة أو بالفرض، و لا يجب من ملاقات الكرة للسطح^٦ حركتها و لا فرضنا القطر لها مع حصول الملاقات بالفعل المستلزم لوجود النقطة التي بها الملاقات بالفعل، فكيف يكون طرفاً لما لم يوجد^٧ - يعني^٨ القطر - لعدم سبب وجوده، و لقائل أن يمنع انحصار أسباب وجود القطر فيما ذكر و كون

١. ب: سباع.

٢. الأصل: لغير، الف: الغير، ب: ولغير الباري، بدل: غير الساري.

٣. ب: بلفظة.

٤. ألف: م مركب، بدل: يمرّ بمركز.

٥. ألف: موجوداً.

٦. ألف: السطح.

٧. الأصل: لم لا يوجد.

٨. الأصل: بمعنى.

الفرض سبباً لوجود القطر^١ بالفعل للمكرة.

[المسألة الثالثة: في تماثل الأجسام]

قال المصنّف رحمه الله تعالى: «و الأجسام متماثلة^٢، لاستوائها في التحيز و اشتباهها بتقدير الاستواء في الأعراض».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه مسألة يتوقف عليه أبحاث مهمة تأتي إلى آخره». أقول: إنّه دام ظلّه لم يذكر شيئاً فيما يعدّ^٣ في^٤ هذا الكتاب من^٥ المباحث المهمة المتوقّفة على كون الأجسام متماثلة سوى دليل واحد على استحالة كونه^٦ تعالى جسماً. قوله: «و الدليل على تماثل [الأجسام] في الجسمية وجوه»:

تقرير أولها أن يقال: الجسمية عبارة عن الحصول في الحيز و الحصول في الحيز يتساوى فيه الأجسام، فالجسمية يتساوى فيه الأجسام و هو المطلوب.

و فيه نظر: فإننا لانسلم أن الجسمية عبارة عن الحصول في الحيز و كيف و الحصول في الحيز أمر إضافي و الجسمية غير إضافية، نعم هو لازم للجسمية، ليكن المساواة في اللوازم لاستلزام المساواة في الملزومات.

و تقرير ثانيها أن نقول: لو لم تكن الأجسام متساوية في الجسمية لما تحقّق اشتباه بعضها ببعض عند استوائها في الأعراض المحسوسة كالحجم والشكل واللون، والتالي باطل، فإننا نعلم بالضرورة حصول اشتباه بعضها ببعض عند تساويها في الأعراض المذكورة، و الملازمة^٧ ظاهرة، لأن الأمور المختلفة متميزة بذواتها.

و فيه نظر: فإنّ لمانع أن يمنع من صدق الشرطية، فإنّ الأشياء المختلفة بحقائقها قد تتحقّق

٢. الأصل: مماثلة.

٤. النسختان: من.

٦. الف: قوله، بدل: كونه.

١. الأصل: النقطة.

٣. ألف و الأصل: بعد.

٥. ب: في.

٧. الأصل: اللازمة.

اشتباه بعضها ببعض عند التساوي في الأعراض المذكورة كالحَيوان و النبات و الجناد [١٦ب] و تمايز المختلفات بذواتها إنما هو في العقل، لا في الحس.

و هذان الوجهان أشار إليهما المصنّف و تبرّع الشارح دام ظلّه بذكر وجه ثالث.

^١ تقريره أن يقال: لو لم تكن الأجسام متماثلة لكانت مشتركة في قبول الأعراض لامتناع تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة، و التالي ^٢ باطل بالمشاهدة، فكذا المقدم.

و فيه نظر: فإننا لانسلم امتناع تعليل الحكم الواحد بالنوع بالعلل المختلفة، فإنّ النار و الحركة و الشمس مفيدة للحرارة مع اختلافها، و نمنع أيضاً من بطلان التالي ^٣، فإنّ النار مثلاً لا تقبل برودة الماء و كثافة الأرض.

قوله دام ظلّه: «و الكلّ ضعيف»

«أمّا الأوّل: فلأنّ الحصول في الحيّز من لوازمها، و المختلفات قد تتفق في اللوازم»، أي

الحصول في الحيّز ليس هو عبارة عن الجسميّة، بل هو من جملة لوازمها و لا يلزم من اتّفاق اللوازم اتّفاق الملزومات.

«و أمّا الثاني: فلأنّه إنّما يصحّ على تقدير أن نشاهد جميع الأجسام»، معناه أنّنا لانسلم

حصول الاشتباه في الأجسام على تقدير تساويها في الأعراض المذكورة، و إنّما يلزم ذلك إن لو اعتبرنا جميع الأجسام و هو ممتنع، فلم لا يجوز أن يقال: إنّ بعض الأجسام التي ما شاهدناها، أو شاهدناها و لم نعتبر حالها عند تساويها في الأعراض تميّز و يظهر لنا خلافها بأنفسها.

و فيه نظر: فإنّ هذا الحكم معلوم لنا بالضرورة و لا يتوقف العلم به على اعتبار جميع

الأجسام، كما في العلوم التجريبية و العلوم الحدسيّة، فإنّه لا يقدر فيها عدم اعتبار سائر الجزئيات.

والتحقيق في هذا الموضوع ^٤ أن يقال: إنّ المدرك من الأجسام ليس إلا سطوحها و حجومها

و أشكالها و ألوانها و أوضاعها، و أمّا حقائقها ^٥ و ذواتها فهي ^٦ غير مدركة بالحس بذاتها، فإنّنا إذا

٢. الأصل: و الثاني.

٤. الأصل: هذه المواضع.

٦. الأصل: فهو.

١. الأصل: + و

٣. الأصل: الثاني.

٥. الأصل: حقيقتها.

قدّرنا اتفاقها في سائر الأعراض المذكورة لم يبق للحس تمييز أحدها^١ عن غيره، لتساويها^٢ فيما يدركه الحس، فلا جرم يحصل اشتباه بعضها ببعض، ولا يدل ذلك على تساويها في الحقيقة، لاحتمال اختلافها بحقائقها، ولا يظهر للحس ذلك لعدم إدراكه الحقيقة.

قوله: «و أيضاً التساوي في الحس لا يقتضي التساوي في نفس الأمر».

فيه نظر: فإن الحس إذا أدركهما^٣ متساويين ولم يكن به آفة، كانا متساويين في نفس الأمر، لأن الحس السليم إنما يدرك الأشياء على ما هي عليه.

والأولى أن يقال: هما متساويان في نفس الأمر فيما أدرك الحس تساويهما^٤ فيه وهو الأعراض المذكورة، ولا يلزم من ذلك تساويهما في الماهية التي لم ينلها الحس، كما قلناه أولاً.

قوله: «و أمّا الثالث: فكالأول»، يريد أن قبول الأجسام الأعراض^٥ من لوازمها و اتفاقها^٦ في هذا اللازم لا يستلزم اتفاقها في أنفسها^٧، فإن المختلفات قد تتفق لوازمها، كما يتّاه من قبل.

قوله: «و الأولى أن يقال^٨: إنها بأسرها تتفق في حدّ واحد، ويستحيل ذلك في المختلفات». أقول: قال المحقق نصيرالدين رحمه الله تعالى: «الحدّ الدالّ على ماهية الجسم على اختلاف

الأحوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع قسمه فيه^٩ ولذلك اتفق الكل^{١٠} على تماثله، فإن المختلفات إذا اجتمعت^{١١} في حدّ واحد وقع فيه التقسيم [١٧ آ] ضرورة، كقولنا: الجسم إما قابل

للإبعاد أو المشتمل عليها، ويراد بها الطبيعي والتعليمي» انتهى كلامه.

وإنما استحال اتفاق المختلفات في حدّ واحد من غير تقسيم، لأن ما به امتياز كل واحد من تلك المختلفات عن الباقي^{١٢} إما أن يكون مركزاً^{١٣} في الحدّ لأ^{١٤} على وجه التقسيم أو لا، فإن

١. الأصل: أحدهما.

٢. الأصل: لتساويهما.

٣. الأصل: أدركها.

٤. الأصل: الأعراض، ب: للاعتراض.

٥. الأصل: لاتسازم اتفاقهما في نفسها.

٦. ألف: فيه.

٧. الأصل: جمعت، ألف: جمعتا.

٨. الأصل: عن الثاني، الف: غير الباقي.

٩. ألف: الكلي.

١٠. الأصل: إلّا.

١١. الأصل: النسختان: المذكوراً.

كان ذلك مركزاً في الحد^١ لم يبق ذلك الحدّ حدّ الشيء منها لامتناع صدقه حينئذٍ على شيء منها، كما لو أردنا حدّ الإنسان و الفرس، و قلنا: إنهما الحيوان الناطق الصاهل، فإنّه لا يكون صادقاً على أحدهما: فأما على الإنسان فللكذب^٢ الصاهل عليه، و أما على الفرس فللكذب^٣ الناطق عليه، و إن لم يكن شيء منه مركزاً لم يكن حدّاً لتلك المختلفات لعدم دلالة على شيء منها لكونه أعمّ و العام لا يدلّ على الخاص، بل ربّما كان حدّاً^٤ للمشترك بينهما^٥ و لما كانت الأجسام كلّها تشترك^٦ في الحدّ الواحد عند الجميع بلا وقوع القسمة فيه كانت متماثلة عندهم، فإنّ حدّ الجسم عند المتكلمين هو الطويل العريض العميق، و عند الحكماء هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم، و لا ربّ في صدق كلّ منهما على جسم.

و فيه نظر، فإننا لا نسلم أنّ هذين التعريفين حدان للجسم:

أما الأوّل فلأنّ المفهوم من الطويل العريض العميق شيء ما له الطول و العرض و العمق، و الشيء الذي له هذه الأمور جاز أن يكون مختلفاً، إذ المختلفات يجوز اتّفاقها في كثير من اللوازم كما تقدّم، فكيف يقطع بكونه متفقاً، و أيضاً فالشيء ليس من الأجناس للجسم، بل من العوارض له، فلا يكون المؤلف منه و من عارض آخر له حدّاً، فهو إذن رسم، و الاتّفاق في الرسم لا يوجب تماثل ما صدق عليه في الحقيقة.

و أما الثاني فكذلك، فإنّ كونه حدّاً موقوف على كون الجوهر جنساً لماتحته و هو غير معلوم، و لو سلّم كونه جنساً في الجملة لم يلزم كونه جنساً لكلّ ما صدق عليه حتّى يكون جنساً للجسم، فإنّ الشيء يجوز أن يكون جنساً لأنواع و عارضاً لأمور مغايرة لها، و هو صادق على الكلّ، كما يصدق الجوهر عند من يجعله جنساً على فصوله المقسّمة^٧ له، و كونه قابلاً للأبعاد لا يجوز أن يكون فصلاً للجسم، لأنّه إضافي يلحقه عند تصوّر الأبعاد الخارجة عن

١. العبارة من قوله: "لا على وجه" إلى قوله "في الحد" محذوفة في ألف.

٢. الأصل: فيكذب.

٣. الأصل: فيكذب.

٤. ب: بينها.

٥. الف: حدّ.

٦. الأصل: عين.

٧. الأصل: مشترك.

٨. ألف: المنقسمة.

ماهيته ونسبتها إليه، وما يلحق الشيء بتوسط أمر خارج عن ماهيته لا يكون جزءاً منه، فلا يكون المؤلف من الجوهر وقابل الأبعاد حدّاً للجسم.^١
قوله: «و لأنّ المفهوم من الامتداد شيء واحد، وهو معنى^٢ الجسم ولا يتمّ إلا بعد نفي الهولوى».

هذا^٣ إشارة إلى دليل آخر على تماثل الأجسام في الجسمية، وهو أن يقال: المعقول^٤ من الجسم ليس إلا الامتداد وهو مفهوم واحد لا اختلاف فيه ثابت لكل جسم من غير تفاوت^٥، فتكون الأجسام متماثلة فيه، وإن حصل لها اختلاف، فلا بدّ وأن يكون بأمر زائد على ذلك المفهوم، فلا يقدح [١٧ب] في تماثلها في الجسمية^٦، وهذا لا يتمّ إلا إذا قلنا بنفي الهولوى، إذ على تقدير القول بثبوتها^٧ لا يكون الامتداد عبارة عن الجسم.

ولقائل أن يقول: لأنّ سلم كون الجسم عبارة عن الامتداد، أمّا على رأي المتكلمين فظاهر، لأنّهم يجعلون الجسم عبارة عن الجواهر المتألّفة في الجهات الثلاثة^٨ - أعني الطول والعرض والعمق - وذلك غير الامتداد - وأمّا على رأي الحكماء فلاّتهم يقولون: "الامتداد عبارة عن الصورة الجسمية وهي الجوهر المتصل بذاته الذي هو أحد جزئي الجسم". فظهر أنّ الامتداد ليس هو عبارة عن حقيقة الجسم على الرأيين، فلا يلزم من تساوي الأجسام فيه تماثلها في الجسمية.

قوله: «و إليه أشار المصنّف بقوله: "لاستوائها في التحييز" لأنّه هو الامتداد».
أقول: في هذا نظر، فإنّ المتحيّز ليس عبارة عن الامتداد وإلاّ لما كان الجوهر الفرد متحيّزاً^٩، وذلك لأنّه لا^{١٠} امتداد له، بل التحييز يُطلق تارة على الحصول في الحيّز وتارة على الصفة المعلّلة بصفة الجنس، أعني الجوهرية بشرط الوجود وكلاهما عارضان للجوهر الفرد

٢. ألف: - معنى.

٤. الأصل: المنقول.

٦. ألف: - في الجسمية.

٨. في الأصل: الثلاث.

١٠. الف: - لا.

١. الأصل: حدّ الجسم.

٣. الف: هذه.

٥. الأصل: نفوات.

٧. الأصل: بتولدها.

٩. في الأصل: متحيّز.

الذي يستحيل وصفه بالامتداد وكيف يحمل التحيّز في كلام المصنّف على الامتداد، مع أنّه قد سبق تفسيره^١ للجوهر الفرد بالمتحيّز في قوله: «الجوهر المتحيّز» وحمل الشارح^٢ دام ظلّه لفظ الجوهر على الجوهر الفرد.

واعلم أنّ الشارح دام ظلّه وافق فخر الدين الرازي في تفسيره التحيّز بالامتداد، وذلك لأنّ فخرالدين فسّر التحيّز بالصورة الجسميّة حيث قال: «زعم ابن سينا أنّ الجسم مركّب من الهبولي والصورة» ومعناه أنّ التحيّز صفة حالة في شيء، فالتحيّز هو الصورة ومحلّه المادّة، والصورة^٣ هي الامتداد، فلزم من ذلك كون التحيّز هو الامتداد، وذلك التفسير غير مطابق لاصطلاح المتكلّمين ولا الحكماء، وقد أنكر عليه المحقّق نصيرالدين^٤ رحمه الله تعالى وقال: «لانسبة للتحيّز إلى الصورة».

وأعلم أنّ في بعض نسخ الياقوت: «والأجسام متماثلة لاشتراكها في التحيّز» وعلى هذا يلزم كون الأجسام متماثلة في الجسميّة، وإن قلنا: إنّ التحيّز عبارة عن الامتداد وإنّ الامتداد هو الجسم، لأنّ الاشتراك يحتمل أن يكون بالتواطىء وأن يكون بالتشكيك، وعلى تقدير أن يكون مشككاً^٥ لا تكون الأجسام متماثلة في الجسميّة.

[المسألة الرابعة: في جواز خلوّ الأجسام عن الطعوم والألوان والروائح]

قال المصنّف رحمه الله: «وقد يخلو الجسم عن اللون والطعم والريح كالهواء». قال الشارح دام ظلّه: «اتفقت المعتزلة عليه» - أي على هذا الحكم، أعني جواز خلوّ الأجسام عن هذه الأعراض المذكورة - «وخالف فيها الأشعرية، احتجّت المعتزلة إلى آخره». أقول: تقرير حجّة المعتزلة أن يقال: إن كان جسم من الأجسام الموجودة خالياً في الواقع من هذه الكيفيات كان الخلوّ عنها جائزاً، لكنّ المقدّم حق، فالتالي مثله، أمّا الملازمة فلأنّ وقوع

١. الأصل: يفسره. ٢. في الأصل: الشيخ، في نسخة الف: الشارح.

٣. كلمة «الصورة» محذوفة في الأصل وما أثبتناه موافق لنسخة الف.

٤. كلمة «نصيرالدين» وردت في نسخة ألف. ٥. ب: مشكك.

الشيء من أوضح [١٨ آ] الدلائل على جوازه، و أمّا حقيّة المقدم فلأنّ الهواء جسم، و هو في الواقع حال من هذه الأعراض المذكورة، أمّا كونه جسماً فضروري، و أمّا خلوه عن هذه الأعراض فلأنّه لو لم يكن خالياً عنها لأدركناه موصوفاً بها، و التالي باطل بالوجدان، فالمقدم مثله.

أمّا الملازمة فظاهر، لأنّ إدراك الحواس السليمة لما من شأنها إدراكه عند وجوده، و اجتماع شرائط إدراكه واجبٌ بالضرورة و إلا لزم تجويز أن يكون بحضرتنا أنها [جارية] ١ و أشجار راتقة و جبال شاهقة و نحن لا ندركها و ذلك سفسطة.

و لو قال الشارح دام ظلّه بدل قوله: «يقضي العدم» من قوله: «و عدم الإحساس مع حصول الشرائط يقضي العدم» «يدلّ على العدم» لكان أولى، لأنّ عدم المحسوس ليس من مقتضيات عدم إدراكه.



و احتجّت الأشاعرة لوجهين:

الأول: أنّ الأجسام لا تخلو عن الألوان، أعني الحركات و السكونات ٢ و الاجتماعات و الافتراقات، فلا تخلو عن الألوان قياساً عليها.

الثاني: أنّ الأجسام لا يجوز خلوها عن الأعراض القارّة في الحسّ، كالألوان بعد اتّصافها بها اتّفاقاً.

أمّا عند المعتزلة فلا امتناع زوالها إلا بطريان ضدّها عليها، و أمّا عند الأشاعرة فلا إجراء العادة بخلق مثلها عند زوالها، فكذا لا يجوز خلوها عنها قبل الاتّصاف بها - أي ابتداءً - قياساً عليه، و قيّدنا الأعراض بالقارّة ليخرج غير القارّة، كالأصوات و الحركات، و قولنا: «في الحسّ» لأنّ الأعراض عند جمهور الأشاعرة و جماعة كثيرة من المعتزلة غير باقية، و حينئذٍ تكون الأعراض بأسرها عندهم غير قارّة في الحقيقة، إلا أنّ الحسّ لا يدرك تبدّل هذه الأعراض كاللون و الطعم

و يدرك تصرّم^١ غير القارّة كالصوت و الحركة.

قوله: «و الجواب أنّهما ضعيفان لعدم الجامع» الجواب عن الوجه الأوّل، و الوجه الثاني أنّ القياس لا يتمّ بدون الجامع الذي هو علّة ثبوت الحكم في الأصل و الفرع، و القياسان المذكوران خاليان عنه، فيكونان باطلين.

و قد قيل: إنّ الوجه الأوّل منقول عن أبي الحسن الأشعري و لم يكن مراده ما فهم منه من الاحتجاج على هذا المطلوب بقياس الألوان على الأكوان، و إنّما توهم ذلك أصحابه، و هو إنّما أورد ذلك على سبيل الدّعوى، و شبه^٢ الأكوان بالأكوان في أنّ كلّ واحدٍ منهما لا يخلو الجسم عنه، و ربّما حمله على كون الأجسام يصحّ اتصافها بالألوان^٣، و كلّما صحّ اتصافه بأمرٍ و جَبَّ أن يكون موصوفاً به أو بضدّه على ما هو مقرّر و مسلمّ عند أوائل المتكلمين.

و لمانع أن يمنع من صحّة اتصاف كلّ جسم باللون، فإن الأفلاك و النيران لا يصحّ اتصافها بشيءٍ من الألوان.

و اعلم أنّ نتيجة القسم الأوّل كون الجسم [١٨ ب] لا يخلو عن اللون وهو بعض المدعى، إذ المدعى أنّه لا يخلو عن اللون ولا عن الطعم ولا عن الرائحة.

و قوله: «و الفرق في الثاني أنّ العرض الباقي إلى آخره» إشارة إلى جواب آخر عن الوجه الثاني، و [هو]^٤ بيان الفرق بين الأصل و الفرع، و ذلك لأن امتناع الخلوّ بعد الاتصاف إنّما كان لأته موقوف على طريان الضدّ و قبل الاتصاف ليس كذلك.

قال فخر الدين: فإن صحّ هذا الفرق بطل القياس لعدم تحقق علّة الأصل في الفرع و إلا منع الحكم في الأصل، و جوّزنا الخلوّ بعد الاتصاف.

[المسألة الخامسة: في أنّ الأجسام مرئية]

قال المصنّف رحمه الله تعالى: «و هي مرئية و اعتبارها بالحصول في الحيّز المبطل لشبهة

١. في نسخة ب، اما في الأصل: يقوم و في الف: تصير من.

٢. في الأصل: لشبيهه و ما اثبتناه موافقاً لنسخة الف و ب.

٣. النسختان: اللون.

٤. في الف: انضمامها.

٥. من ب، في ألف: و هو.

القوم في العرض».

قال الشارح دام ظلّه: «هذا ممّا لاخلاف فيه، لكن الأوائل قالوا: إنها غير مرئية بالذات» - أي بلا واسطة - بل هي مرئية «بواسطة اللون والضوء إلى آخره».

أقول: قال المحقق نصيرالدين رحمه الله تعالى: إن الفلاسفة لا ينكرون كون الأجسام مرئية، بل إنما يقولون: الأجسام مرئية بتوسط الألوان والأضواء وليست مرئية بذاتها من غير توسط شيء وإلا فرأي الهواء يريد أن الأجسام لو كانت مرئية لذاتها من غير توقف على أمر آخر لكان كل جسم مرئياً^١ لتساويها في الجسمية على ما تقدّم، وحينئذٍ يجب رؤية الهواء، والشارح دام ظلّه وافقه على ذلك، والمشهور إنكار الفلاسفة رؤية الأجسام، ودعواهم أن المشاهد منها إنما هو أبعادها وسطوحها وأشكالها وكلّ هذه أعراض قائمة بها، واحتج المتكلمون بأننا لا نرى الطويل والطول ليس بعرض قائم به لما ثبت أن الجسم مؤلف من الجواهر الأفراد، فلو كان الطول عرضاً لكان محلّه إما جوهرًا واحدًا فيلزم انقسامه، لأن الموصوف بالطول أعظم ممّا ليس موصوفاً به، أو أكثر من جوهر واحد فيكون العرض الواحد قائماً بمحلّين وهو محال، وهو نفس الجوهر، وإنما يتّوا أن الطول ليس بعرض ولم يبيّنوا أن الطويل ليس بعرض، لأن الفلاسفة مع تسليمهم جوهرية الطويل يقولون: إننا نرى الطويل بمعنى أننا نرى طولَه وطوله أمرٌ مغايرٌ له وعرض قائم به، أو أننا نرى المجموع الحاصل من الطول ومحلّه ولا يلزم من كون المجموع مرئياً أن يكون كلّ جزءٍ من أجزائه مرئياً، فاحتاج المتكلمون إلى نفي هذا الاحتمال وإثبات كون الطول نفس الطويل.

قوله: «واعترض» على المتكلمين بأن الطول إذا كان نفس الجوهر لزم انقسامه، وحينئذٍ «يعود المحذور عليهم، فلم يبق إلا أن يكون عرضاً هو التأليف^٢ في سمت مخصوص، فيكون المرئي^٤ عرضاً» وأجابوا عن ذلك بأن الدليل الذي ذكره المصنّف وهو «أنا [١٩] نرى الحاصل

١. في الأصل، أمّا في نسخة الف: الأمر أي.

٢. في الأصل: مرء.

٣. في نسختي الف و ب و أمّا في الأصل: التألف.

٤. في الأصل: المرء.

في الحيز و العرض ليس كذلك»، فيكون جوهرًا، فالمرئي نفس الجوهر و الحق أن هذا ليس جواباً عن الاعتراض المذكور كما قال فخرالدين، بل دليل برأسه مغايرٌ للأول، و الجواب الصحيح عن الاعتراض المذكور بأننا لا نسلم عود المحذور عليهم، لأن المراد بالجوهر في قولهم: "فيكون المرئي نفس الجوهر" ليس هو الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزئ، بل ما صدق عليه الجوهر - أعني الجنس - كالجسم و الخط و السطح، فإن الجوهر صادق على الكل و ظاهر عدم إرادة المستدلين بالجوهر هنا الجزء الذي لا يتجزئ، لأن الجزء ليس بطويل و هم إنما احتجوا برؤية الطويل و نهوا أن الطول جوهر و هو نفس الطويل و حيثن لا يلزم من انقسامه انقسام الجوهر الفرد و هو المحذور الذي فرّوا منه.

قوله: «و خلاصة الدليل الأول أن المرئي يرى طويلاً، فليس بعرض» و «الثاني» - أي خلاصة الدليل الثاني - أن المرئي «يرى حاصلًا^٢ في الحيز، فليس بعرض»، هكذا قال الشيخ المحقق نصيرالدين، غير أن الشارح دام ظلّه زاد لفظة "خلاصة" في الموضعين.

[المسألة السادسة: في إثبات الخلاء]

قال المصنف: «فلا بد في العالم من الخلاء و إلا لزم أن لا يزال منتقلًا عند تنقل بعوضة واحدة و هو محال».

قال الشارح دام ظلّه: «المتكلمون اتفقوا على إثباته و خالف فيه الأوائل، احتج المتكلمون بوجهين إلى آخره».

أقول: اختلف العبارات في تفسير الخلاء و الذي اختاره فخرالدين أن الخلاء عبارة عن كون الجسمين بحيث لا يتماسان و ليس بينهما ما يماسانه^٣ و هذا غير شامل لجزيئات الخلاء، فإن عدم العناصر التي في قعر فلك القمر يوجب وقوع الخلاء و لا يصدق على هذا الخلاء التفسير

١. في نسخة الف: و يتنوا و نسخة ب: و يتنوا.

٢. في الف: أن المرئي حاصلًا في الحيز و في الأصل: أن المرئي يرى حاصل.

٣. في نسخة ب: ما يماسا به. ٤. في نسخة ب، اما في نسختي الأصل و الف: مفرع.

المذكور، لأنَّ الفلك جسم واحد ولا يتناول الخلاء الذي وراء العالم وكذا لو فرضنا كرة الأرض مجوفة خالية، فإنَّ ذلك الخلاء لا يتناوله التفسير المذكور.

قال المحقق: هذا تعريف الخلاء الذي يكون بين الأجسام وهو المسمَّى ببدأً مفطوراً^١، فلا يتناول الذي لا يتناهي، إذا تقرَّر هذا، فيقول المتكلِّمون: احتجُّوا على ثبوته بأنَّه لولا لزم حركة العالم عند حركة بعوضة واحدة والتالي^٢ باطل بالضرورة، فالمقدم مثله، بيان الملازمة أنَّ البعوضة إذا انتقلت من مكانها إلى مكان آخر، فالجسم الحاصل في ذلك المكان إمَّا أن يبقى على حاله أو ينتقل عن مكانه، فإن بقي على حاله لزم التداخل وهو محالٌّ بالضرورة وبتقدير انتقاله^٣ فمكان البعوضة الذي انتقلت عنه لا يبقى خالياً، لأنَّنا^٤ فرضنا ارتفاع الخلاء، فلا بُدَّ أن ينتقل إليه جسم وذلك الجسم قد كان حاصلًا في مكان، فيخلو^٥ مكانه عنه^٦، فإن بقي خالياً لزم الخلاء وإن انتقل إليه آخر نقلنا الكلام إليه وعلى هذا إلى آخر الأجسام وهو المدعى وإن لم يبق على حاله وانتقل، فإن كان إلى مكان الأوَّل، فإنَّ أحد طرفيهما^٧ تلاقيا، فمنع أحدهما الآخر من الحركة أو دخل أحدهما في الآخر، فخلا مكانه في تلك الحال، فإن انتقل إليه جسم نقلنا الكلام إلى مكان ذلك الجسم وهدمَ جزءاً والآخر خالياً، هذا خلف وإن لم يتحد [١٩ ب] طرفيهما^٨ تحرك ذلك إلى مكان غير الأوَّل قبل وصوله إلى مكان الأوَّل، فذلك الجسم الحاصل في المكان المغاير لمكان الأوَّل إن بقي على حاله تداخلاً، فبقى مكان الأوَّل خالياً، هذا خلف، وإن تحرك إلى مكان آخر نقلنا الكلام إلى^٩ الجسم الحاصل في ذلك المكان وهكذا، ولا يمكن أن يتحرك إلى مكان الأوَّل، لأنَّ الميل المحرك^{١٠} له متولد عن ميل المتحرك أولاً وهو يقتضي التوجُّه عن ذلك المكان، فلا^{١١} يقتضي التوجُّه إليه لاستحالة اقتضاء الميل الواحد الخروج عن الجهة المعيّنة

١. في الأصل: مفطوراً وما اثبتناه موافق لنسخة ب.

٢. ب: و الثاني.

٣. النسختان: عدم استحالته.

٤. ب: لو، بدل: أنا.

٥. الأصل: فيخلوا.

٦. ب: - عنه.

٧. ب: طرفيها و في الأصل: طرفيهما.

٨. الأصل: و ب: طرفيها.

٩. الأصل: + ذلك.

١٠. الأصل و ب: المتحرك.

١١. الأصل: فلا.

والتوجه إليها و أمّا بطلان التالي فبالضرورة، و الشارح دام ظلّه لم يجعل اللازم من عدم الخلاء تنقل العالم بتنقل البعوضة على سبيل التعمين، بل جعل اللازم أحد الأمور الثلاثة و هي إمّا التداخل أو الدور أو تنقل العالم بتنقل البعوضة على سبيل البديل و هو غير مطابق للنصّ، فإنّ المصنّف جعل اللازم التنقل و استدلّ باستحالته على استحالة الملاء و نحن قد أوضحنا كون تنقل العالم بتنقل البعوضة لازماً عيناً سواء قلنا باستحالة الدور و التداخل أو بإمكانهما^١. و اعلم أنّ تنقل العالم بتنقل البعوضة دورٌ أيضاً، إلاّ أنّه بوسائط و ذلك لما ثبت من تناهي الأجسام و هو قسم من أقسامه، فلا يجوز جعله قسيماً له.

قوله: «الثاني إذا رفعنا صفحة ملاء عن مثلها لزم الخلاء في الوسط»، هذه الحجّة ليست في النصّ و إنّما تبرّع الشارح دام ظلّه بذكرها تقويةً للمطلوب^٢ و يحتاج إلى تقييد الرفع بالتساوي من جميع الجوانب، لأنّنا إذا رفعنا جانباً قبل جانب امتلاء الوسط و لم يلزم الخلاء و إنّما لزم^٣ الخلاء على تقدير الرفع المتساوي من جميع الجوانب، لأنّه إمّا أن لا ينتقل إلى ما بين الصفحتين حال الرفع جسم أو ينتقل، فإن كان الأوّل ثبت الخلاء في جميع ما بين الصفحتين المفروضتين و إن^٤ انتقل فلا بدّ من مروره على الأطراف قبل وصوله إلى الوسط لاستحالة الطفرة، فحال كون الجسم الداخل على الأطراف يكون الوسط خالياً.

و اعلم أنّ هاتين الحجّتين إنّما يلزم منهما جواز الخلاء، لا وجوبه^٥، أمّا الأولى فلجواز أن يخلق^٦ الله تعالى في مكان الجسم المنتقل جسماً آخر و يعدم جسماً أمامه، و أمّا الثانية فلجواز أن يخلق الله تعالى بين الصفحتين حال الرفع جسماً، فيمتلي^٧ الوسط من غير احتياج إلى مروره على الأطراف.

١. يمكن تفريجه بطريقة أخرى بأنّه لو لم يكن الخلاء متحقّقاً يلزم أن تمنع الحركة المكانية عن الأجسام و المشاهدة تكذّبه و ذلك لأنّه لو تحرك جسم و لم ينتقل الجسم الذي قدّامه تداخلاً و إن انتقل إلى مكان الأول دار، أو إلى مكان غيره تسلسل.

٢. الأصل: تقوية للمصنّف، ألف: تقرّبه للمطلوب.

٣. ب: فان.

٤. الأصل: يلزم.

٥. ب: يخلف.

٦. ب: + و.

٧. الف: ليمتلي، ب: فيمتار.

قوله: «و الأوائل أجابوا عن الأول بالتخلخل و التكاثف الحقيقيين و هو مبني على كون المقدار زائداً على ذات الجسم»، أجاب الحكماء الأوائل عن الحجّة الأولى بأن ينقل^١ البعوضة والتداخل و الدور و غير ذلك من اللوازم المحالة، وإنما يلزم الملاء إذا لم يتحقق التخلخل و التكاثف الحقيقيين، أما على تقدير تحققهما فلا يلزم شيء من ذلك، لأنّ الجسم إذا تحرك من مكان إلى آخر تخلخلت الأجسام التي حول المكان الأول - أعني المنتقل عنه - حتى ملأته و تكاثفت الأجسام التي حول المكان الثاني - أعني المنتقل إليه - حتى اتسع له و إنما قال الحقيقيين [٢٠ آ] لأنّ^٢ التخلخل و التكاثف قد يكونان^٣ مجازيين، كما يقال في القطن مثلاً حال انتفاشه و حال إندماجه تخلخل و تكاثف، فإنّ ذلك مجاز، لأنّ مقداره باقٍ على حاله في صورتين بخلاف التخلخل و التكاثف الحقيقيين، فإنّ مقدار الجسم يزول و يتبدل بمقدار غيره، إمّا أكبر كما في حال التخلخل أو أصغر كما في حال التكاثف و هذا مبني على كون المقدار أمراً زائداً على الجسم و إنّ المقادير المختلفة تتوارد على الجسم الواحد.

قوله: «و عن^٤ الثاني بأن الرفع إن كان متساوياً^٥ إلى آخره»، أي و أجاب الأوائل عن الحجّة الثانية بأن الرفع إن كان متساوياً من كلّ الجوانب ارتفعت الصفحة السفلى مع العليا و لم تنفصل عنها لما^٦ ثبت في تلازم السطوح المتلاقية و هذا ممّا يستعمله أرباب الحيل و إن لم يكن متساوياً ارتفع جانب قبل آخر و دخل الهواء إلى الوسط من غير لزوم الخلاء.

قوله: «ثم احتجوا إلى آخره»، ثم احتجوا الأوائل على امتناع الخلاء بأنّ الخلاء مقدار^٧، فإنّ البعد الذي بين طرفي الجدار أكثر من البعد الذي بين طرفي الطاس و أقلّ من البعد الذي بين السماء و الأرض، فيكون كماً، أو ذاكماً، ضرورة كون القابل للمساواة و اللامساواة^٨ أحدهما، لأنّ قبوله لهما إن كان لذاته كان كماً و إلا كان ذاكماً و الكمّ عرض لا يقوم بذاته، فلا بدّ من جسم يقوم

٢. ب: لا، بدل: لأنّ.

٤. النسختان: على، بدل: عن.

٦. الأصل: كما.

٨. الأصل: + أو.

١. الف: تنقل.

٣. النسختان: قد يكونا.

٥. ب: مستويًا.

٧. الأصل و الف: مقدر.

به، فيكون الخلاء غير الخلاء وهذا خلف.

قوله: «و المتكلمون قالوا إلى آخره» إشارة إلى جواب هذه الحجّة، و تقريره أن يقال: لا نسلم كون الخلاء قابلاً للتقدير و إنما القابل له الجسم المفروض حصوله فيه، فمنعنا^١ قولنا: إن البعد الذي بين طرفي الجدار أكبر من البعد الذي بين طرفي الطّاس و أقلّ من البعد الذي بين السماء و الأرض أن^٢ الجسم الشاغل للبعد الذي بين طرفي الجدار أكثر من الجسم الشاغل للبعد الذي^٣ بين طرفي الطّاس و أقلّ من الجسم الشاغل للبعد الذي بين السماء و الأرض، فالتقدير في الحقيقة إنما هو للأجسام المفروض حصولها في الأبعاد، لا لنفس الأبعاد، و ذلك كما إذا قلنا: لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الآن لكان ذلك المحيط واقعاً خارج العالم.

و فيه نظر، فإن الأبعاد التي بين الأجسام تتقدّر و يكون لبعضها إلى بعض نسب^٤ مختلفة ككون^٥ هذا البعد نصف^٦ هذا و ربع ذلك و غير ذلك و إن غفلنا عن^٧ الأجسام الحاصلة فيها و إن لم يكن هناك فرض و أيضاً فالعلم بتلك النسب الحاصلة للأجسام المفروض شغلها للأبعاد^٨ إنما يستفاد من العلم بنسب الأبعاد، فإننا^٩ إنما نعلم أن الجسم^{١٠} الشاغل للبعد الذي بين طرفي الجدار أقلّ من الجسم الشاغل للبعد الذي بين السماء و الأرض [٢٠ ب] و أكثر^{١١} من الجسم الشاغل للبعد الذي بين طرفي الطّاس باعتبار علمنا بأن ما بين طرفي الجدار من البعد أقلّ من البعد^{١٢} الذي بين السماء و الأرض و أكثر من البعد الذي بين طرفي الطّاس.

قوله: «الثاني: أن وجود الخلاء يستلزم مساواة الحركة مع العائق لها من دونه إلى آخره» إشارة^{١٣} إلى حجّة أخرى للفلاسفة على نفي الخلاء و تستعمل هذه الحجّة في إثبات الميل

٢. الأصل: أي.

٤. ب: بسبب.

٦. ب: بنصف.

٨. ب: الأبعاد.

١٠. ب: للجسم.

١٢. قوله: أقلّ من البعد محذوف في ب.

١. ب: بمعنى.

٣. ب: الذي.

٥. ب: لكون.

٧. الأصل: غير.

٩. ب: فإننا.

١١. النسختان: أكبر.

١٣. ب: فإشارة.

للأجسام و تقريرها أن يقال: لو كان الخلاء ثابتاً لكانت الحركة المقترنة بالعائق مساوية للحركة الخالية عنه و التالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله، أما الملازمة فلأننا نفرض جسماً تحرك بقوة معينة مسافة خالية في زمانٍ معينٍ ولكن مثلاً ساعةً، ثم نفرض ذلك المتحرك بعينه تحرك تلك المسافة بعينها بتلك القوة بعينها و هي مملوءة جسماً ثخيناً، فإنه بالضرورة يقطعها في زمان أكثر ولكن مثلاً عشر^١ ساعات، ثم نفرض أنه تحركها بتلك القوة أيضاً و هي مملوءة جسماً رقيقاً^٢ بحيث تكون نسبة معاوقته إلى معاوقة الجسم المفروض أولاً - أعني الثخين^٣ - كنسبة زمان الحركة في^٤ الخلاء - أعني الأولى - إلى زمان الحركة في الملاء^٥ الأول - أعني الحركة الثانية - فإنه يجب أن يقطع تلك المسافة في ساعة و هو مثل زمان الحركة في الخلاء و لو فرضنا نسبة معاوقة الجسم الثاني إلى معاوقة الأول [أقل]^٦ من نسبة زمان الحركة الثانية إلى الأولى بأن تكون معاوقة الثاني نصف معاوقة الأول لزم أن يتحرك في نصف ساعة و هو أقل من زمان الحركة الخالية.

قوله: أجاب المتكلمون عن هذه العجة بأنها لا نسلم أنه يقطع تلك المسافة حال امتلائها بالجسم الرقيق في ساعة و هي زمان قطعها حال خلوها، وإنما يلزم ذلك إن لو كان زمان الحركة مع العائق الأول - أعني حال امتلائها بالثخين^٧ كله - بسبب معاوقته و هو ممنوع^٨، بل الحركة لنفسها تستدعي قدراً من الزمان و بسبب^٩ المعاوقة شيئاً آخر^{١٠}، و حينئذ يكون التفاوت بين الحركتين - أعني التي في الملاء الكثيف و التي في الملاء اللطيف - بسبب تفاوتهما في الكثافة مع اشتراكهما في اقتضاء الزمان الذي يقتضيه أصل الحركة، فالعشر الساعات التي هي^{١١} زمان الحركة في الملاء الكثيف منها ساعة واحدة يقتضيهما أصل الحركة والتسع الباقية بسبب المعاوقة،

- | | |
|-----------------|---------------------|
| ١. الأصل: غير. | ٢. الاصل: دقيقاً. |
| ٣. ب: التحيز. | ٤. ب: و، بدل: في. |
| ٥. ب: الماء. | ٦. من النسخين. |
| ٧. الف: التحيز. | ٨. الأصل: محال. |
| ٩. الأصل: سبب. | ١٠. الأصل: شيء آخر. |
| ١١. الأصل: بين. | |

فالحركة في الملاء اللطيف يجب أن تكون في ساعة وتسعة أعشار ساعة، [أما الساعة]^١ فلاقتضاء^٢ أصل الحركة أيها وأما تسعة الأعشار، فلأن معاوقته^٣ عشر معاوقة الملاء الأول وقد بيّنا أن معاوقة الملاء الأول تستدعي تسع ساعات وعشرها تسعة أعشار ساعة، ولو فرضت^٤ معاوقة الثاني نصف عشر معاوقة الأول لزم أن يتحرك في ساعة وربع ساعة وخمس ساعة [٢١ آ] وهكذا، فالحاصل أن جميع الحركات بتلك القوة في تلك المسافة مع العوائق المختلفة تشترك في استدعاء الساعة ويتفاوت في الزائد عليها، لكون الحركة لنفسها تقتضي الساعة، وهذا الجواب منسوب إلى أبي البركات البغدادي.

^٥ وقوله: « و اعترض بعض المحققين » إشارة إلى جواب المحقق عن إيراد أبي البركات المذكور على الحجّة وتقريره أن يقال: ما ذكرتموه من كون الحركة تستدعي قدرًا من الزمان وبسبب المعاوقة شيئاً آخر منه ممتنع محال، لأن الحركة لا توجد إلا مع حدٍّ ما من السرعة والبطؤ، لأنه يتوهم^٦ قطع المسافة المقطوعة بتلك الحركة في أقل من زمانها تارة وفي أكثر منه أخرى، و ماهية الحركة موجودة متحققّة في الأحوال الثلاثة وقد انفكّت عن القدر^٧ المفروض من الزمان، فكيف يقال: إنها تستحق ذلك القدر لذاتها، فهي إن استحققت الزمان المعين، فإنما يكون بسبب العائق المقترن بها، فاندفع الإيراد المذكور وأجاب الشارح دام ظلّه عن هذا بأن الحركة وإن كانت مستلزمة^٨ للسرعة والبطؤ، لكنّها لا تخرج من حقيقتها وهي من حيث هي هي لا تقع^٩ إلا في زمان.

وفيه نظر، فإنّ المحقق لم يدع وقوع الحركة منفكّة عن الزمان، بل هو معترف بامتناع وجودها إلا في زمان.

٢. الأصل: معاوقة.

١. من النسختين.

٤. النسختان: فرض.

٣. الأصل: فاقضاء.

٦. الف: لا يتوهم.

٥. ب: و.

٧. الأصل: القدرة.

٨. في نسخة ب، في الأصل: مستلززة و في نسخة الف: مستل بيه.

٩. في نسختي ألف و ب، في الأصل: لا يقطع.

وقوله: إنها لا تنفك عن «حدٍّ^١ ما من السرعة والبطؤ» دليل عليه، لأن ما لا يكون واقعاً في زمان لا يوصف بهما^٢ أصلاً فضلاً عن استحالة انفكاكه عنهما^٣ ولكنه يقول: إنها لا تقتضي زماناً معيَّناً وذلك لوجودها تارة فيما هو أقل من ذلك الزمان وتارة فيما هو أكثر^٤ منه.

والحق في الجواب أن يقال: إن أردتم بقولكم الحركة لا تقتضي زماناً معيَّناً لذاتها مطلق الحركة على المسافة المفروضة بقوة ما من غير تعيين، فهو مسلم^٥، وإن أردتم الحركة على المسافة المعيّنة بالقوة المعيّنة - أعني الميل المحرك المعين - كان ممنوعاً وهو ظاهر، فإن الحركة على المسافة المخصوصة بالقوة المعيّنة تقتضي زماناً معيَّناً قطعاً ويستحيل وجود الحركة على تلك المسافة بتلك القوة منفكة عن ذلك الزمان المعين.

ولو^٦ توهم قطع تلك المسافة في زمان أقل لم يكن بتلك القوة المعيّنة، بل بقوة أخرى أشد منها ويستحيل توهم قطعها بتلك القوة أو بأضعف منها في زمان أقل، فقد ظهر أن كونها غير منفكة عن حدٍّ ما من السرعة والبطؤ غير قاطح في اقتضاها زماناً معيَّناً، ثم لما كان حصول المعاق^٧ في المسافة موجباً لضعف القوة المحركة - أعني الميل - وكان ضعف الميل موجباً لبطوء الحركة - أعني قطع المسافة في زمان أطول - كان تفاوت العوائق بالشدة والضعف موجباً لتفاوت الزمان الزائد على ذلك الزمان المفروض اقتضاء الحركة [٢١ ب] المعيّنة له حال الخلو عن العوائق ووجود ذلك الزمان المفروض مع جميع العوائق التي يفرض اقترانها بالحركة يحدّد^٨ القوة المحركة، وتعيّنها إنمّا يكون بسبب اقتران المعاق، فمع فرض تجرّد الحركة عنه، كيف يقال: إنها تقتضي زماناً معيَّناً بحسب تعيينه، لأننا نقول: نمنع ذلك، فإنه لا برهان على أن تعيين القوة المحركة لا يكون إلا بسبب اقتران المعاق، هذا جواب كلام المحقق على أصول الحكماء وأما على أصولنا فإننا نمنع من كون كل حركة لا تنفك عن حدٍّ ما من السرعة والبطؤ، فإن

١. الف: جزء.

٢. الأصل: عنها.

٣. الأصل: محال.

٤. الأصل: المعارف.

٥. في الأصل و نسخة الف، أما في نسخة ب، فوردت كلمة "تجدد".

٦. الأصل: بها.

٧. ب: أكبر.

٨. ب: ولولا.

الحركة^١ في الآن الذي لا ينقسم لا يمكن أن تكون^٢ أسرع منها ولا أبطأ، والحركة على المسافة في الآتات المتتالية من^٣ غير تخلل سكون لا يمكن أن تكون أسرع منها وإن جاز وجود أبطأ.

[المسألة السابعة: في تعريف الحركة]

قال المصنّف: «و الحركة حصول الجوهر في حيّز عقيب حصوله في حيّز قبله».

أقول: هذا تعريف الحركة على مذهب المتكلمين وهو مبني على ثبوت الجوهر الفردي وتوالي الآتات وتوالي الحركات غير المنقسمة، فقولنا: «حصول الجوهر في حيّز» كالجنس للحركة والسكون وقولنا: «عقيب حصوله في حيّز قبله» كالفصل وبه يخرج السكون وإنما قال: «عقيب حصوله في حيّز قبله» ولم يقل: «بعد حصوله في حيّز قبله»، كما قال فخرالدين في المحصل وغيره، لأنّ بعد الشيء يصدق على ما هو بعده بلا فصل وعلى ما هو بعد بعده، فكان الحدّ حينئذٍ صادقاً على السكون المعاقب للحركة، لأنّه بعد الحركة التي^٤ هي بعد الحصول في حيّز قبله، فيكون ذلك السكون حصول الجوهر في حيّز بعد حصوله في حيّز قبله، لأنّ ما بعد الشيء يصدق عليه^٥ أنّه بعد ذلك الشيء، ويندفع ذلك بقولنا: «عقيب حصوله في حيّز قبله»، فإنّ عقيب الشيء هو ما بعده بلا فصل و«الهاء» في قوله: «قبله» عائدة إلى الحيّز.

وتقدير الكلام: و الحركة حصول الجوهر في حيّز عقيب حصوله في قبل ذلك الحيّز والقبلية الثانية بين الحيّزين بالوضع و في قوله: «قبله» على هذا فائدة^٦ وهي أنّه لو لاه لا تنقض الحدّ المذكور في طرده، لأنّه بدون هذه اللفظة صادق على السكون، فإنّه حصول الجوهر في حيّز عقيب حصوله في حيّز وإن كان الحيّز الثاني هو الأوّل بعينه ولا يجوز عود الهاء في قوله: «قبله» إلى الحصول بحيث يصير^٧ تقدير^٨ الكلام: «و الحركة حصول الجوهر في حيّز عقيب

٢. ب: ان لا يكون.

٤. الأصل: و كان.

٦. ب: فايلا.

٨. الأصل: تقرير.

١. الأصل: + التي.

٣. ب: عن.

٥. الأصل: الذي.

٧. الف: يغير.

حصوله قبله» - أي قبل ذلك الحصول في حيز - لتوجه النقض المذكور، كما قلناه، ولأنه يلزم التكرار، لأن قوله: «عقيب حصوله» دال على تلك القبلية.

والحكماء يجعلون الحركة عبارة عن قطع المسافة، لا عن الوصول إلى منتهاها، فإنها حينئذ تكون قد انقطعت وهدمت وقد عرفها محققوهم^١ «بأنها كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة». أما كونها كمالاً، فلأنها صفة وجدت للمتحرك بعد عدمها عنه، فكانت كمالاً له، وأما كونها أولاً فلأن المتحرك حال كونه في المكان الأول يفقد الكون [٢٢ آ] في المكان الثاني مع إمكانه له، فحصوله فيه يكون كمالاً له أيضاً، لكن الحركة سابقة على هذا الحصول، فهي أول له وهو ثان لها، وأما قولنا: «لما بالقوة» فالمراد به الجسم المتحرك، فإنه بالقوة في المكان الثاني، وقولنا: «من حيث هو بالقوة» ليخرج سائر الكمالات الأولى غير الحركة، كالميل - أعني الاعتماد مثلاً^٢ - والحركة فإنه كمال أول لما بالقوة - أعني الجسم المتحرك - لكن لا من حيث هو بالقوة، فإن فرض وجود الحركة بالفعل لا يرفع كون الميل كمالاً للمتحرك لوجوده حال الحركة، أما الحركة فإنها يرتفع كماليتها إذا فرض وجود الجسم في المكان الثاني وهذا التعريف^٣ رسمي، ومع ذلك فهو أخفى من المعروف، فإنه موقوف على تصور الكمال والأول والقوة وكل واحد منها يقال على أمور متعددة وليس في الحيز إشعار بتعيين المطلوب منها.

قوله: «ثم جعلوها إلى آخره»، أي الحكماء جعلوا الحركة تطلق على معنيين:

أحدهما: الأمر المتصل المعقول بين المبدأ والمنتهى.

وثانيهما: التوسط بين المبدأ والمنتهى بحيث أي حد يفرض لا يكون المتحرك قبله ولا بعده فيه وهذا التوسط هو صورة الحركة وهو صفة واحدة لا تتغير مادام المتحرك متحركاً، بل قد تتغير حدود التوسط وليس المتحرك متوسطاً لوجوده في حد دون آخر، بل لأنه بحيث أي^٥ حد يفرضه لا يكون قبله ولا بعده فيه.

قوله: «وجعلوا وجود الأول ذهنياً في زمان والثاني خارجياً في آن» إشارة إلى ما ذكره

١. الأصل: لا، بدل: لأنه.

٢. في نسختي الف و ب، أما في الأصل فوردت كلمة: ميلاً.

٣. الأصل: تعريف.

٤. ب: يجب.

٥. الف: نهى.

الشيخ أبو علي من أن الحركة بالمعنى الأول - أعني الأمر المتصل المعقول للمتحرك بين المبدأ والمنتهى - لا تحصل في الأعيان، وإنما حصوله في الذهن، لأنه لا يحصل و المتحرك بين المبدأ والمنتهى، إذ لا يتوهم حصوله إلا إذا كان المتحرك عندالمنتهى و هناك يكون هذا المعنى المعقول قد انقطع و عدم، فليس له ذات قائمة في الأعيان و سبب ارتسامه في الذهن أن المتحرك له نسبة إلى مكان متروك و آخر مطلوب، فيرتسم في الخيال حصوله في المكان المتروك حالة ارتسام الحصول في المكان المطلوب في الحس.

ثم قال: إن الحركة بمعنى التوسط توجد في آن، لأن كل أن يفرضه يصح أن يقال: إن المتحرك لم يكن قبله و لأبعده فيه و ما يقال من أن الحركة في زمانٍ إنما يُشيرون بذلك إلى الحركة بالمعنى الأول الذي وجوده في الذهن، و أما الحركة بهذا المعنى فإن كونها في الزمان لا يعني به مطابقتها للزمان، بل لأنها لا تخلو من قطع يكون ذلك القطع مطابقاً للزمان.

[المسألة الثامنة: في تعريف السكون]

قال المصنف: «و السكون حصوله في حيز واحد أكثر من زمان واحد».

قال الشارح دام ظلّه: «هذا تعريف السكون عند المتكلمين إلى آخره».

أقول: السكون عند المتكلمين عبارة عن حصول الجواهر في حيز واحد أكثر من زمان واحد، فالحصول في الحيز جنس للسكون و الحركة و قولنا: «في حيز واحد» يخرج به مجموع حركتين متتاليتين [٢٢ ب] أو أزيد، فإنه حصول الجواهر في حيز أكثر من زمان واحد، لكن ذلك الحيز ليس واحداً، بل كثيراً، فالمراد بالواحد هنا الواحد بالشخص و قولنا: «أكثر من زمان واحد» يخرج به الحركة، إذ يصدق عليها أنها حصول الجواهر في الحيز الواحد، إلا أنه لا يصدق عليها أكثر من زمان واحد.

فإن قيل: الجسم المتحرك يصدق عليه أنه ساكن على ما فسرتم به السكون، لأنه حاصل في مكانه و حيزه الواحد أكثر من زمان واحد و ليس كذلك.

قلنا: لا نسلم أنه يكون ساكناً، بل يجب كونه متحركاً وذلك لانتقال كل واحد من أجزائه - أعني الجواهر الأفراد التي تألف منها هذا الجسم المفروض - عن حيز إلى غيره، ومع انتقال كل واحد من أجزائه عن حيز إلى غيره يتحقق كونه متحركاً، إذ الجسم عبارة عن أجزاء التي ثبت لها الحركة، فتكون الحركة ثابتة له.

سلمنا، لكن لا امتناع في اجتماع الحركة والسكون للجسم الواحد في الزمان الواحد مع اختلاف ماهية الحركة، فإن هذا الجسم المفروض وإن كان ساكناً في الأين، إلا أنه متحرك في الوضع.

واعلم أن التقابل بين الحركة والسكون عندهم تقابل التضاد، لكونهما ذاتين وجوديتين^١ يمتنع^٢ اجتماعهما في محل واحد [في زمان واحد]^٣.

وقوله: «واعلم: أن تفسيرهم الحركة والسكون بما فسروهما به لا يكون بينهما تقابل، بل تكون الحركات هي السكنات، إذ قد اشتركا في الحصول في الحيز والفارق بينهما الثبات والزوال وذلك لا يستدعي تباين الشخص كالشباب والشيخ».

وفي هذا البيان نظر، فإن اشتركتما في الحصول في الحيز لا يقتضي نفي التضاد عنهما، فإن الضدين يندرجان تحت جنس واحد يشتركان فيه كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون، والفارق بين الحركة والسكون على التفسيرين الأولين ليس بالثبات والزوال، بل بالابتداء المعاقب لكون قبله في غير حيزه واستمرار الكون في حيز واحد مطلقاً أكثر من زمان واحد، سواء كان ذلك الكون المستمر مسبقاً يكون قبله أو لم يكن مسبقاً^٤، ككون الجوهر في حيزه أول ما خلقه الله تعالى، بل الأولى أن يقال: الحصول الذي هو الحركة بعينه يصير سكوناً بعد أن آخر، إذا استمر الجوهر في ذلك الحيز حتى يكون حاصلًا فيه آين، والشيء لا يقابل نفسه وبقاء الحصول الأول - أعني الحركة - أنا آخر لا يرفع^٥ حقيقته^٦ و شخصه وإلا لما كان

١. ب: وجوديين.

٢. ب: فيمتنع.

٣. من النسختين.

٤. النسختان: - مسبقاً.

٥. الاصل: لا يرفع.

٦. ب: - و.

باقياً، بل حصولاً متجدداً^١ في ذلك الآن، فلا يكون سكوناً، هذا خلف.

ولعلّ الشارح دام ظلّه نظر إلى أنّ الجوهر إذا حصل في حيّز بعد أن كان في حيّز آخر قبله، فإن ثبت فيه واستقرّ أنا آخر كان سكوناً وإن زال عنه إلى حيّز آخر كان حركةً.

فقد ظهر من ذلك أنّ الفارق بين الحركة والسكون إنّما هو الثبات والزوال وأنت تعلم أنّ الزوال ليس شرطاً للحركة - أعني الحصول قبله - ولا جزءاً منها [٢٣ آ] لكونها متقدّمة عليه، بل الحصول الأوّل في الحيّز عقيب الكون في حيّز قبله حركة سواء استمرّ ذلك الحصول أو زال.

وقال المحقّق رحمه الله: الصواب أن يقال: السكون هو الحصول في حيّز بعد حصوله في ذلك الحيّز بعينه، فلا يلزم حينئذٍ كون الحركة سكوناً وهذا يتمّ إذا قلنا بتجدّد الحصول بحسب كلّ آن ومغايرته للحصول الثابت في الآن المتقدّم عليه.

واعلم: أنّ المشهور بين المتكلّمين أنّ الأعراض لا تبقى وهو مذهب المصنّف رحمه الله تعالى وحينئذٍ لا يتمّ تفسيره للسكون بما فسّره به^٢، لأنّ حصول الجوهر في حيّز أكثر من زمان واحد محال، إن أراد حصولاً واحداً^٣ بالشخص، لاستحالة استمرار وجود الحصول في الزمان الأوّل إلى الزمان الثاني عنده، وإن أراد حصولين أو أكثر لم يكن السكون متحقّقاً، لأنّه حينئذٍ مركّب من حصولين أو أزيد، ويستحيل اجتماع أجزائه في الوجود، أمّا على تفسير المحقّق رحمه الله تعالى السكون بما فسّره به يُدفع هذا^٤.

[المسألة التاسعة: في أنّ ذلك الحصول ليس بمعنى]

قال المصنّف: «و ليس حصوله بمعنى، بل نفس الحصول الحركة»، معناه أنّ حصول الجوهر في الحيّز ليس معللاً بمعنى زائد عليه ومغاير له وهو الحركة، بل نفس الحصول الحركة.

قال الشارح دام ظلّه: «اختلفت الإمامية في هذه المسألة، فقال السيّد المرتضى رحمه الله: إنّ

١. الأصل: متجدداً، ب: متجدداً.

٢. في الأصل: لا يتمّ عند تفسيره للسكون بما فسّره، في الف: لا يتمّ تقرير السكون بما فسّره به وما أثبتناه موافق

لنسخة ب. ٣. ب: واحد.

٤. في نسخة الف، في نسخة الأصل: بندرج وفي نسخة ب: يندفع والأصح ما كتبناه.

الحركة معنى يوجب انتقال الجسم^١ و السكون معنى يوجب لبث الجسم في الحيّز و هو مذهب أبي هاشم، و أتباعه قالوا: و ذلك المعنى هو الكون^٢ و هو يقتضي الحصول في الحيّز و الحصول يقتضي الكائنية إلى آخره».

أقول: هذا الكلام يقتضي أن يكون للمعنى المذكور أحكام:

الأول: أنه نفس الحركة.

الثاني: أنه هو الكون.

الثالث: أنه يقتضي الحصول في الحيّز.

الرابع: أنه يوجب الانتقال و الحصول في الحيّز علة للكائنية.

و المراد بالكائنية الصفة الحاصلة للجواهر المعلّلة بالحصول في الحيّز، لكونه مستحرّكاً أو ساكناً أو مجتمعاً أو متفرّقاً، و يلزم أيضاً من ذلك كون الانتقال مغايراً^٣ للحركة، لأنهم جعلوا الحركة هي المعنى و جعلوا المعنى علة الانتقال، فقد صارت الحركة علة الانتقال و الشيء لا يكون علة لنفسه، فهي^٤ غيره و كذا يقتضي أن يكون السكون مغايراً^٥ لليبث الجسم.

و نقل المحقّق رحمه الله أن أبا هاشم و أصحابه أثبتوا^٦ معنى هو علة الحركة و السكون، و الحق أن المعنى الذي هو علة الحركة غير المعنى الذي هو علة السكون لاستحالة تعليل الضدين بمعنى واحد، و توهم بعض المتأخّرين أن المعنى المتنازع في إثباته هو الكائنية و لم يتفطن لكونها^٧ معلولة للحصول [٢٣ ب] في الحيّز و المعنى المتنازع في إثباته علة للحصول في الحيّز.

قوله: «والمصنّف نفى هذا المعنى و هو مذهب أبي الحسين و سائر النفاة، و الدليل على نفيه

وجهان إلى آخره».

١. ب: - الجسم.

٢. في الأصل: السكون و ما أثبتناه موافق لنسختي ألف و ب.

٣. الأصل: مغاير.

٤. الأصل: فهو.

٥. ب: - مغايراً.

٦. ب: ثبتوا.

٧. الأصل: في كونها.

تقرير الوجه الأول من الوجهين المذكورين لنفي^١ هذا المعنى أن يقال: لو كان المعنى المدعى ثابتاً من فعلنا لَوَجَبَ أن نعلمه^٢ إما على سبيل الإجمال أو على سبيل التفصيل بالضرورة، فإنَّ الفعل الصادر عن القادر لا يوجد منه إلا بعد شعوره به و ترجيح جانب فعله على تركه و التالي باطل بالوجدان، فالمقدّم مثله.

و فيه نظر، فإنَّ اللازم من الدليل المذكور استحالة كونه ثابتاً من فعلنا و استحالة هذا المجموع لا يدلُّ على استحالة جزئه و هو كونه ثابتاً مطلقاً و النزاع^٣ إنما هو فيه، و أيضاً الفعل الصادر عن القادر إنما يجب أن يكون معلوماً له، إن لو كان صادراً منه على سبيل المباشرة، أما الصادر منه على سبيل التوكّد فلا نسلم أنه يجب كون فاعله عالماً به، و المعنى المذكور لا يُصدّر متناً مباشرة، بل يتولّد عنّا، فإنّا إنما نفعل مباشرة اعتماداً و ذلك الاعتماد يولّد ذلك المعنى.

و تقرير الثاني أن يقال: لو كان المعنى المدعى كونه موجباً للحصول في الحيّز ثابتاً لكان إما أن يصحَّ وجوده قبل الحصول في ذلك الحيّز أو لا يصحَّ، و التالي^٤ بقسميه باطل، فالمقدّم مثله و الملازمة ظاهرة.

و أمّا بطلان^٥ القسم الأول، فلأنّه لا يخلو إما أن يقتضي اندفاع الجوهر إلى ذلك الحيّز أو لا، فإن كان الأول كان ذلك المعنى اعتماداً^٦، إذ لا معنى للاعتماد إلا ما يقتضي اندفاع^٧ الجوهر إلى الحيّز و لا نزاع في إثباته، إنما النزاع في [إثبات]^٨ معنى صادر عنه أوجب حصول الجوهر في الحيّز، و إن كان الثاني، لم يكن بأن يحصل ذلك الجوهر بسبب^٩ ذلك المعنى في الحيّز المعين أولى من غيره إلا بسبب منفصل - أي زائد عليه -، و ننقل الكلام إليه و يلزم أن يكون هو الاعتماد و لا نزاع في إثباته، أو يتسلسل^{١٠} و هو محال.

١. الأصل: لينفي.
٢. ب: + و.
٣. الأصل: التنازع.
٤. الف: و الثاني.
٥. الف: و أمّا بيان بطلان، ب: و أمّا بيان، بدل: و أمّا بطلان.
٦. الأصل: اعتماد.
٧. في نسختي الف و ب، أما في الأصل فوردت كلمة "وجود" بدلاً عن "اندفاع".
٨. من النسختين.
٩. الأصل: بسببه.
١٠. ب: تسلسل.

وأما بطلان القسم الثاني، فلأنه يلزم منه الدور المحال لتوقف حصول الجوهر في ذلك الحيز على وجود ذلك المعنى وتوقف وجود ذلك المعنى على حصول الجوهر في ذلك الحيز. وفيه نظر، فإنكم إن أردتم^١ بالقبليّة القبليّة الزمانيّة اخترنا القسم الثاني وهو أنه لا يصحّ وجود ذلك المعنى في زمان متقدّم على زمان الحصول في الحيز ولا يلزم من ذلك الدور، فإنه لا يلزم من امتناع تقدّم الشيء على الشيء [٢٤ آ] بالزمان توقف^٢ وجوده على وجوده، فإنّ العلة يمتنع تقدّمها على معلولها بالزمان ولا يتوقف^٣ وجودها على وجوده ولا احتياجها إليه. وإن أردتم بالقبليّة القبليّة الذاتية - أعني الثابتة بين العلة والمعلول - اخترنا القسم الأوّل.

قوله: إمّا أن يقتضي اندفاع الجوهر إلى ذلك الحيز أولى.

قلنا: الاندفاع إن أردت به الحصول في الحيز اخترنا القسم الأوّل وليس المدعى إلا هو ولا يلزم أن يكون هو الاعتماد، وإن أردت به شيئاً آخر، فلا بدّ من بيانه.

قوله: «احتجّ المثبتون بأننا لو قدرنا على جعل الجسم متحرّكاً لقدرنا على ذاته كالكلام إلى آخره».

احتجّ المثبتون لهذا المعنى بأننا لو قدرنا على جعل الجسم متحرّكاً من غير توسط المعنى المدعى لقدرنا على ذاته قياساً على الكلام، فإننا لما قدرنا على اتصافه بكونه أمراً أو نهياً أو خبيراً^٤ وغير ذلك من أصنافه من غير توسط معنى، قدرنا على ذاته والتالي^٥ باطل^٦ بالضرورة، فإننا لا نقدر على ذات الجسم قطعاً، فالمقدّم مثله.

قوله: «والجواب أن القياس باطل إلى آخره»، الجواب عن الحجّة المذكورة أن الاحتياج بالقياس في [مثل]^٧ هذه المسائل باطل، لعدم إفادته اليقين، سلّمنا، لكن لا نسلم أن علة القدرة على ذات الكلام القدرة على صفاته من الأمريّة والخبريّة^٨ وغير ذلك حتّى يلزم مثله في

١. الأصل: أدتم.
 ٢. ب: بوجوده، بدل: توقف وجوده.
 ٣. الأصل: ولا توقف.
 ٤. الأصل: وخبيراً، النسختان: أمراً ونهياً وخبيراً.
 ٥. الأصل: والثاني.
 ٦. ب: باطل.
 ٧. من النسختين.
 ٨. ب: الأمر به والخبر به.

الجسم والتحرك^١، بل الحال بالعكس، فإننا لما قدرنا على ذات الكلام قدرنا على التصرف فيه بأن نجعله تارة أمراً وتارة خيراً.

واعلم أنه ينبغي أن يقيّد الشارح دام ظلّه قوله: «في الحجّة لو قدرنا على جعل الجسم متحركاً» بقوله: «بغير واسطة»، إذ نحن قادرون على جعل الجسم متحركاً وفاقاً لقدرتنا على المعاني أيضاً، إنّما الخلاف في الافتقار في التحريك^٢ إلى توسط المعنى وعدمه و أيضاً هذا إنّما يدل على ثبوت المعنى، إذا كان التحريك والتسكين صادرين عن العبد، أمّا عن الله تعالى فلا، لأنه^٣ تعالى قادر على ذات الجسم.

[المسألة العاشرة: في استحالة الانتقال والبقاء على الأعراض]

قال المصنف: «و الأعراض لا يصحّ عليها الانتقال والبقاء، لأنهما عرضان والعرض لا يقوم بالعرض».

قال الشارح دام ظلّه: «أمّا استحالة الانتقال عليها فشيء قد اتفق عليه العقلاء واعلم أنّ الانتقال يفسّر بالحصول في حيز بعد الحصول في حيز آخر وهو واجب الانتفاء^٤ عن العرض قطعاً لا يحتاج فيه إلى دليل، إنّما المحتاج إلى الدليل هو امتناع حلول العرض في محلّ بعد محلّ والمصنّف أبطل الانتقال عليها بأيّ معنيه^٥ أخذ إلى آخره».

أقول: الانتقال بالتفسير الأوّل إنّما يعقل في الجواهر و ما^٦ [٢٤ ب] يتركب منها، لكونها شاغلة للأحياز^٧ ولا يعقل ذلك في الأعراض لكونها غير متحيّزة، فمعنى انتقالها حصولها في محلّ بعد آخر وهو محال اتفاقاً، أمّا عند المتكلمين فلأنّه لو صحّ لزوم قيام العرض بالعرض وهو

١. في نسختي الف و ب، أمّا في الأصل فوردت كلمة للتحرك.

٢. في الأصل: التحرك. ٣. ب: فلانه، بدل: فلا، لأنه.

٤. هكذا في نسختي الف و ب، اما في الاصل فوردت كلمة الانتقال.

٥. الأصل: معنيه، الف: معنيه. ٦. في نسخة ب: بالجواهر.

٧. في الأصل: أمّا.

٨. في نسخة ب، اما في الأصل فجاءت: ساله للاجناد و في نسخة ب: تشاغله الأحياز.

عندهم محال كما مر.

و أما عند الحكماء فلأنَّ العرض المشخَّص يفتقر إلى علته المشخَّصة^١ و هي الحامل له - أعني موضوعه و محلّه - إذ لو لم يكن المحلّ علّةً لتشخَّص العرض الحالّ فيه لاستغنى الحالّ عن المحلّ مطلقاً، لأنَّ احتياجه إليه إمّا يكون في ماهيته أو^٢ وجوده أو تشخُّصه و الكلّ باطل، إمّا ماهيته فإنّما^٣ تحتاج إلى أجزائها التي منها تحصّل، و إمّا وجوده فإنّما يحتاج فيه إلى الفاعل، و إمّا تشخُّصه فالإيّ علته المفروض مغايرتها للمحلّ، و لو كان مستغنياً عن المحلّ مطلقاً لما حلّ فيه بالضرورة^٤، لا يعقل حلول من دون احتياج، فثبت كونه علّةً لتشخُّصه، و حينئذٍ يستحيل انتقاله عنه، لأنّه^٥ إمّا هو علّةً لتشخُّصه بشرط حلوله فيه، فلو فارقه لبطلّ شخُّصه و أيضاً فلو حلّ في محلّ آخر مع استغنايه عنه بالأوّل لزم المحال المذكور و هو الحلول من دون احتياج. قوله: «و أمّا امتناع البقاء عليها فشيء مختلف فيه، فذهبت^٦ إليه الأشاعرة و جوّزت المعتزلة بقائها و هو مذهب الأوائل إلى آخره».

أقول^٧: الأعراض منها^٨ ما هو غير قارّ كالحركة و الصوت و الاتّفاق من المحقّقين واقع على امتناع بقائها و أمّا الأعراض القارّة حسناً كاللون و الشكل، فذهبت الأشاعرة إلى امتناع البقاء عليها و أنّ الله تعالى يبدّدها حالاً فحالاً و الحسّ لا يدرك^٩ التفرقة بين الزائل^{١٠} و الطارى، فرمّا يقضي^{١١} باستمرارها و المصنّف رحمه الله وافق الأشاعرة على هذا الحكم، و أمّا المعتزلة فإنّهم جوّزوا البقاء عليها، و ادّعى أبو الحسن البصري الضرورة في بقاء بعض الأعراض المحسوسة كاللون و الشكل و الدليل على جواز بقائها أنّها ممكنة في الزمان الأوّل و إلاً لكانت واجبة و هو محال لاستحالة افتقار الواجب إلى غيره و وجوب افتقار العرض إلى غيره و هو المحلّ، و لأنّه يلزم منه المطلوب، إذ الواجب مستمرّ الوجود باقٍ يستحيل عليه العدم و إذا كانت

١. في نسخة الف: إلى علّة لتشخُّصه و في نسخة ب: إلى علّة نشخُّصه.

٢. الأصل: + في

٣. الأصل: فإنّها.

٤. الأصل: بالضرورة فيه.

٥. الأصل: فأنّه.

٦. ب: فد ذهب.

٧. ب: عنها.

٨. ب: لا يدركه.

٩. ب: لا يدركه.

١٠. في نسخة الف: الزايد.

١١. الأصل: يقتضي.

ممكنة في الزمان الأوّل وجب كونها ممكنة في الزمان الثاني، إذ لو لم تكن ممكنة فيه لزم انتقال الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي وإنه محال وإذا كانت ممكنة في الزمان الثاني جاز بقاؤها ولا معنى للبقاء إلا الوجود في الزمان المعاقب لزمان ابتداء الوجود.

قوله: «و هذه الحجّة أبطلناها^١ [٢٥ آ] في كتاب المناهج» وقال في الكتاب المذكور عقيب هذه الحجّة: «إنها عند التحقيق^٢ غير مرضية، فإنهم إن عنوا بكونه ممكناً في الزمان الثاني كونه ممكن الوجود في الزمان الثاني بدلاً عن الوجود في الزمان الأوّل، فهو حقّ ولكن ذلك لا يدلّ على جواز البقاء وإن عنوا به [أنه]^٣ إذا كان ممكن الوجود في الزمان الأوّل، ثم وجد فيه كان ممكن الوجود في الزمان الثاني عقيب وجوده في الزمان الأوّل، فهو ممنوع، ولا يلزم من عدم إمكانه بهذا المعنى انتقال الشيء من الإمكان إلى الامتناع، وذلك لأنّ الممتنع ههنا ليس هو الوجود المطلق وإنما الممتنع^٤ ههنا هو الوجود المقيّد بكونه بعد وجود أوّل - أعني البقاء - وهو نفس المتنازع^٥ ولا يلزم من امتناع الوجود المقيّد كون الشيء ممتنعاً في نفسه ومثال هذا الصوت، فإنّه ممكن الوجود في الزمان الأوّل غير ممكن الوجود في الزمان الثاني وكذلك الحركة عند من يقول بأنّ الأكوان غير باقية، فليلمح هذه الفائدة^٦ انتهى كلامه وهو صوابٌ و تحقيقه أنّ الإمكان أمرٌ نسبي يعرض للماهية عند نسبتها إلى الوجود والوجود مختلف بحسب اختلاف الاعتبار، فتارةً يوجد مطلقاً من غير تقيّد^٧ بزمان ولا فاعل ولا شيء أصلاً وتارةً يوجد مقيّداً بقيد زائد مخصوص، فلا يلزم من صدق إمكان ذلك الوجود - أعني المطلق - إمكان الوجود المخصوص المقيّد بقيد زائد، لأنّ الإمكان هناك يفاير الإمكان^٨ هنا لوجوب^٩ تفاير النسب عند تفاير المنتسبين.

قوله: «واستدلّ الأشاعرة بوجهين إلى آخره».

- | | |
|---------------------|--|
| ١. الأصل: بطلناها. | ٢. ب: المحقق. |
| ٣. من النسختين. | ٤. ب: للمتنع. |
| ٥. الأصل: المتنازع. | ٦. في الأصل: القاعدة، في الف و ب: الفائدة. |
| ٧. في الأصل: تقييد. | ٨. ب: مفاير للإمكان. |
| ٩. ب: لوجوب. | |

تقرير الأوّل منها أن يقال: لو بقيت الأعراض لزم قيام البقاء وهو عرضٌ بها وهي أعراض ضرورة قيام صفة الشيء بنفسه^١ وهو محال لمامر.

و جوابه منع استحالة قيام العرض بالعرض لمامر أيضاً.

و تقرير الثاني: أنّها لو بقيت لما عدت و التالي^٢ باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله. بيان الملازمة أنّها لو عدت لكان عدتها: إمّا لذاتها، أو لغيرها و الأوّل محالٌ و إلّا لزم انتقال الشيء من الإمكان إلى الامتناع و الثاني محال أيضاً، لأنّه منحصرٌ في الفاعل، فطريان الضدّ و انتفاء الشرط و استناده إلى طريان الضدّ محالٌ، لأن المضاة من الطرفين، و حينئذٍ لا يكون عدم الباقي بطريان الطاري أولى من عكسه، فلو عدم الباقي^٣ بطريان الطاري لزم الترجيح بلا مرجح و هو محالٌ و لا يمكن أن يعدم كلّ منهما صاحبه و إلّا لكانا موجودين حال فرضهما معدومين، لأنّ علّة عدم كلّ واحدٍ منهما وجود الآخر، فيقارن^٤ عدم كلّ منهما وجود صاحبه زماناً، لأنّ العلّة مع المعلول بالزمان، فيكونان موجودين حال عدتهما و هذا خلف و كذا استناده إلى الفاعل، لأنّه إمّا أن يفعل شيئاً، أو لا؛ فإن كان الأوّل كان وجودياً، فيرجع إلى طريان الضد، لأنّ ذلك الوجودي يكون سبباً^٥ في العدم و بطلان [٢٥ ب] العدم بطريان الضدّ يقتضى بطلانه و إن لم يفعل شيئاً لم يتحقق منه الإعدام، لأنّه باقٍ على حالة^٦ قبل الإعدام - أي لم يتجدّد منه أثر^٧ - و كذا استناده إلى انتفاء الشرط، لأنّ شرط العرض الجواهر، إذ شرط الشيء خارج عن ماهيته و الخارج عن ماهية العرض يكون جوهرأ و الجواهر باقٍ و لأنّ الكلام في عدم الشرط كالكلام في عدم المشروط و قد أورد في أثناء هذه الحجّة اعتراضاً على إبطال استناده إلى طريان الضدّ.

تقريره أن يقال: لا نسلم أنّه لا أولوية لإعدام الطاري للباقي على عكسه، بل الأولوية ظاهرة و هي أنّ الطاري متعلّق السبب، فهو أقوى من الباقي المنقطع السبب.

سَلَمنا، لكن يجوز أن يكون الطاري أزيد من الباقي، فيصير أولى بإعدامه من العكس.

١. النسختان: به.

٢. ب: و الثاني.

٣. في ب: الثاني.

٤. في ب: يتقارن.

٥. الأصل و الف: سبباً، في ب: شيئاً.

٦. هكذا في الف و ب، في الأصل: حال.

٧. الف: - أثر.

سَلَمْنَا، لكن إعدام الطاري للباقي أولى من العكس، لعدم استلزام الأول للمحال^١ واستلزام الثاني له، لأنّه على تقدير^٢ وجوده إمّا أن يعدم الباقي في آن وجوده، أو آن بعده و كلاهما محال. أمّا الأوّل فلأنّه يلزم أن يكون الشيء موجوداً معدوماً في آنٍ واحدٍ وإنّه محال بالضرورة و أمّا الثاني فلأنّه يلزم اجتماعهما في ذلك الآن - أعني آن وجوده - واجتماع الضدّين محالٌ. و أجاب عن الأوّل: بأنّ الباقي أيضاً متعلّق السبب لما ثبت من كون الإمكان علّة الحاجة وهو لازم لماهيّة الممكن، فيجب كونه متعلّق السبب حال بقاءه، كما يكون متعلّق السبب حال حدوثه.

و عن الثاني: يلزم اجتماع الأمثال وإنّه محالٌ:

و عن الثالث: أنّ ما ذكرتموه من استلزام إعدام الباقي للطّاري المحال إمّا يلزم إن لو قلنا إعدام الباقي للطّاري بمعنى أنّه يوجد الطاري و يعدم الباقي و نحن لانقول بذلك، بل نقول: معنى إعدامه إتياء منعه إتياء من الدخول في الوجود، و على هذا لا يلزم اجتماع النقيضين و لا الضدّين. قوله: «و الحجّتان ردّتان إلى آخره».

أقول: استضعف الحجّة الأولى باعتبار توقّفها على كون البقاء عرضاً و امتناع قيام العرض بالعرض و كلّ منهما ممنوعٌ، أمّا الأوّل فلأنّ البقاء لو كان عرضاً لكان إمّا باقياً، أو لا و إن كان الأوّل لزم قيام العرض بمثله و أنتم تمنعون منه و لأنّنا نقل الكلام إلى بقاء ذلك البقاء و يتسلسل و إن كان الثاني لم يكن الجسم الباقي به باقياً، هذا خلفٌ لاستحالة كون المقيد للبقاء غير باقٍ، بل البقاء عبارة عن استمرار الوجود و هو أمر اعتباريّ لا تحقّق له في الخارج و أمّا الثاني فيبطله قيام السرعة و البطؤ بالحركة.

و استضعف الحجّة الثانية لجواز استناد الإعدام إلى الذات و قولهم: لو عدم لذاته لما وجد باطل، لما عرفت من أنّه لا يلزم من امتناع الوجود المقيد بوقت مخصوص امتناع مطلق الوجود و أيضاً فهو منقوض بعدمه في الزمان الثاني، فإنّه يعدم عندهم في ذلك الزمان لذاته، فإذا جاز عدمه لذاته فيه، فلم لا يجوز عدمه لذاته [٢٦ أ] في غيره من الأزمنة التي بعده.

١. في الف و ب: للمحال، في الأصل: المحال. ٢. في الف و ب، تقدير، في الأصل: تقديره.

سَلَمْنَا، لكن لم لا يجوز استناده إلى عدم الشرط بأن تكون الأعراض الباقية مشروطة بأعراض لا تبقى، فعند^١ انقطاعها تفنى^٢ الباقية لزوال شرط وجودها كالحركات مثلاً و معنى اشتراطها أن يكون كل واحدٍ منها على سبيل البدل، لأعلى سبيل التعيين و لا يجوز أن يكون المجموع شرطاً من حيث هو مجموع، لأنه لا تحقق^٣ له، إذ يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود دفعة واحدة و لا يجوز أن يكون الشرط عرضاً واحداً من الأعراض التي لا تبقى، لأنه يعدم في آن معاقب، لأن وجوده و المشروط يمثل ذلك يجب أن يكون مثله لوجوب عدمه عند عدم شرطه، فإذا ارتفعت علة الحركة ارتفعت، فعدمت الأعراض المشروطة بها، سَلَمْنَا، لكن يجوز استناده إلى الفاعل.

قوله: «إن فعل كان وجودياً» ممنوع، لأن تأثيره في أمر متجدد^٤ و ليس هو إيجاد معدوم، بل هو إعدام موجود، فلم قلتهم: إن الأول ممكن دون الثاني، فإن الممكن إذا حصل معه ترجيح أحد الطرفين و يجب حصول الراجع، وجوداً كان ذلك الطرف أو عدماً.

قوله: «شرط العرض الجوهر فقط» قلنا: ممنوع^٥، فإن الجوهر قابل للعرض و ليست شرائط الشيء منحصرة في قابله و يجوز توقف العرض على غيره، أي على غير الجوهر بأن لا يكون^٦ جوهرًا و لا عرضاً، بل أمراً عديمًا.

فإن قيل: العدمي لا يصلح أن يكون شرطاً للوجودي، منعنا ذلك و بطلانه ظاهر، فإن عدم الدسومة عن الثوب شرط في صيغه و إن سَلَمْنَا، لكن يجوز اشتراط العرض بعرض آخر كالعلم بالحياة و الحركة الاختيارية بالقدرة و الإرادة.

قوله: «شرط العرض يكون خارجاً عنه»، قلنا: ذلك المفهوم الكلي من العرض أو المجموع، أما كل واحد من الأعراض على حدته^٧ فإنما يجب أن يكون شرطه خارجاً عن ماهيته، و الخارج عن ماهيته لا يجب أن يكون جوهرًا، بل يجوز أن يكون عرضاً آخر أو أمراً عديمًا.

٢. في الأصل: يعني.

٤. الواو محذوفة في نسختي الف و ب.

٧. في الف: مدنه.

١. في الف و ب: فعند، في الأصل: عند.

٣. في الأصل: لا يتحقق، في الف و ب: لا تحقق.

٥. في نسختي الف و ب: ممنوع، في الأصل: مسلم.

٦. في الف و ب: لا يكون، في الأصل: لا يجوز.



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی

[المقصد الثالث: في أحكام الجواهر والأعراض]

وفيه مسائل:

[المسألة الأولى: في أنّ الأجسام حادثة]

قال المصنّف: «القول في أحكامها، الأجسام حادثة، لأنّها [إذا] اختصّت بجهة، فهي إمّا للنفس فيلزم منه عدم الانتقال، أو لغيره وهو إمّا موجب أو مختار، والمختار قولنا والموجب يبطل ببطان التسلسل، ولأنّها لا تخلو من الأعراض الحادثة لعدمها المعلوم والتقديم لا يعدم، لأنّه واجب الوجود، إذ لو كان وجوده^٢ جائزاً لكان إمّا بالمختار وقد فرضناه قديماً، أو بالموجب ويلزم منه استمرار الوجود، فالمقصود أيضاً حاصل».

قال الشارح دام ظلّه: «أقول: هذه المسألة من أعظم المسائل في هذا العلم ومدار مسائله كلّها عليها^٣ إلى آخره».

أقول: لأريب في كون هذه المسألة من أعظم مسائل هذا العلم، لأنّ الغاية القصوى فيه إثبات واجب الوجود تعالى و صفاته من القدرة و العلم و الإرادة و باقي أركان الدين كالنبوة و الإمامة و المعاد و أحوال القيامة و غير ذلك مبنية عليه - أي على إثبات واجب الوجود و صفاته - و ذلك إنّما يستفاد من حدوث [٢٦ ب] العالم، فإنّه إذا ثبت كون العالم حادثاً ثبت أنّ له محدثاً

٢. النسختان: - وجوده.

١. من النسختين.

٣. النسختان: عليه.

بالضرورة و ثبت كون ذلك المحدث قادراً، لأنه لو كان موجِباً لقارنه أثره، فكان قديماً، فلا يكون حادثاً، و عالماً لأن الفعل الاختياري لا يبدؤ فيه من علم سابق عليه لاستحالة القصد إلى ما لا يكون معلوماً البتة، و مُريداً لأن تخصيص الأحداث بوقته دون ما قبله و ما بعده^٢ يفتقر إلى مخصص بالضرورة و لا معنى للإرادة سواه، و حياً لأن المراد به من لا يستحيل عليه القدرة و العلم، فقد ظهر كون هذه المسألة من أعظم المسائل في هذا العلم.

و قوله: «و مدار مسائله كلها عليها^٣» يريد بها المسائل المقصودة بالذات - أي بالقصد الأول ككونه تعالى عالماً مريداً - لا مطلق مسائله و إلا لكان ممنوعاً، فإن كثيراً من مسائل هذا العلم ككون الأعراض باقية أو غير باقية مثلاً لا تبني على حدوث العالم.

قوله: «و لهم اختلافات كثيرة لا يليق بهذا المختصر^٤»، أي لهؤلاء القائلين بهذا القسم الثالث - و هو كون العالم قديم الذات محدث الصفات - اختلافات كثيرة و المنقول عندهم أنهم اختلفوا فرقتين:

الفرقة الأولى زعموا أن المبدع الأول جسم و هؤلاء اختلفوا، فقال ثاليس الملطي^٥ أن ذلك الجسم هو الماء، لأنه قابل لكل الصور و زعم أنه إذا انجمد صار أرضاً و إذا لطف صار هواءً و من صفو الهواء تكوّنت النار و من الدخان تكوّنت السموات و قيل: إنه أخذ ذلك من التوراة، لأنه جاء في السفر الأول منه أن الله تعالى خلق جوهرأ، فنظر إليه بنظر الهيبة، فذابت أجزاءه، فصارت ماءً، ثم ارتفع منه بخار كالدخان، فخلق منه السموات، فظهر على وجه الماء زيد، فخلق الأرض، ثم أرساها بالجبال^٦.

١. الاصل: و كان. ٢. النسختان: بعده بدل: ما بعده.

٣. في نسخة ب: عليها، في نسخة الأصل و نسخة ب: عليه، الضمير في "عليها" يرجع إلى "هذه المسألة"، أعنى اثبات حدوث الأجسام.

٤. في الأصل: الحصر، في نسختي الف و ب: المختصر.

٥. ثاليس أو طاليس أو ثاليس الملطي و هو أول من تفلسف في الملطية، قال إن للعالم مبدعاً لا تدرك صفته العقول من جهة جوهريته و إنما يدرك من جهة آثاره و هو الذي لا يعرف اسمه فضلاً عن هويته إلا من نحو أفا عيله و إبداعه و تكوينه الأشياء و كان لا يبنى المعارف في الفلسفة إلا على التجربة مع وفور العقل و التدبير.

راجع: الملل و النحل، ٢/٢٤٢-٢٤٧.

٦. في الأصل: أرسى هذه الجبال، في نسختي الف و ب: أرساها بالجبال.

وقال انكسيماليس^١ الملطي: إنه الهواء و تكونت النار من لطافته و الماء و الأرض من كثافته.

و قال ثاوفرستيس: إنه النار و كون الأشياء عنها بالتكاثف^٢.

و قال آخرون منهم: إنه الأرض و كون الأشياء عنها بالتلطيف.

و قال آخرون منهم: إنه البخار و كون النار و الهواء عنه بالتلطيف و الماء و الأرض بالتكثيف.

و قال انكساغورس: إنه الخليط الذي لانهائية له و هو أجسام غير متناهية و فيه من كل نوع أجزاء صغيرة متلاقية منها أجزاء على طبيعة الخبز و أجزاء على طبيعة اللحم، فإذا اجتمع من تلك الأجزاء شيء كثير و صار بحيث ذلك الشيء و يرى ظن أنه حدث و هذا القائل بنى مذهبه هذا على إنكار المزاج و الاستحالة و قال بالكمون و الظهور.

و قال بعضهم: إن هذا الخليط كان ساكناً في الأول، ثم أن الله تعالى حركه، فيكون منه هذا

العالم.

و قال ديمقراطيس: إن أصل العالم أجزاء كثيرة كرية الشكل قابلة للتقسمة الوهمية دون القسمة الانفكاكية، و نقل عنهم: إنهم قالوا: إن تلك الأجزاء غير متخالفة إلا بالشكل، ذكر ذلك أبو علي بن سينا في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء قالوا: ثم اتفق في تلك الأجزاء أنها^٣ تصادمت على وجه خاص، فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا^٤ العالم على^٥ هذا الشكل،

١. في ب: الكسيماليس، في الملل و النحل، ٢٥٣/٢: انكسيمانس و هو تلميذ انكسميد ريس. نقل عنه إن أول الأوتل من المبدعات هو الهواء و منه يكون جميع ما في العالم من الأجرام العلوية و السفلية، قال ماكون من صفو الهواء المحض لطيف روحاني لا يدثر و لا يدخل عليه الفساد و لا يقبل الدنس و الخبث و ماكون من كدر الهواء كثيف جسماني يدثر و يدخله الفساد و يقبل الدنس و الخبث، فما فوق الهواء من العوالم فهو من صفوه و ذلك عالم الروحانيات و مادون الهواء من العوالم فهو من كدره و ذلك عالم الجسمانيات كثير الأوساخ و الأوضار يتشبهت به من سكن إليه.

٢. نقل بأن ابرا قليبس و اباسيس من القيناغورسيين كانا يعتقدان بأن مبدأ الموجودات هو النار، فما تكاثف منها و تحجر فهو الأرض و ما تحلل من الأرض بالنار صار ماء و ما تحلل من الماء بالنار صار هواء، فالنار مبدأ و بعدها الأرض و بعدها الماء و بعدها الهواء و بعدها النار، و النار هي المبدأ و إليها المنتهى، فمنها الكون و إليها

الفساد، راجع: الملل و النحل ٢٨٣/٢ - ٢٨٥. ٣. في الأصل: ذلك، في الف و ب: تلك.

٤. في الأصل و ب: ان تصادمت و في الف: أنها.

٥. في الأصل: بهذا، في الف و ب: هذا. ٦. كلمة على محذوفة في الأصل.

فحدثت السموات و العناصر [٢٧ آ]، ثم حدثت هذه الحركات السماوية من امتزاجات هذه العناصر و منها هذه المركبات و زعمت الثنوية أن أصل العالم هو النور و الظلمة.

الفرقة الثانية الذين قالوا: إن أصل العالم ليس بجسم و هو فريقان:

الفريق الأول: الحرثانيون^١ و هم الذين أثبتوا القدماء الخمسة: البارى تعالى و النفس و الهولوى و الدهر و الخلاء و قالوا: الله تعالى تام العلم و الحكمة لا يعرض له سهوٌ و لا غفلة و يفيض عنه العقل كفيض النور عن قرص الشمس و هو تعالى يعرف الأشياء معرفةً تامةً، فإنها تفيض عنها^٢ الحياة كفيض النور عن القرص، لكنها جاهلة لتعلم الأشياء ما لم تمارسها و كان البارى تعالى عالماً بأن النفس تستميل^٣ إلى التعلق بالهولوى و تعشقها و تطلب اللذة الحسية و تكره مفارقة الأجسام و تنسى^٤ نفسها و لما كان من شأن البارى الحكمة التامة عمد^٥ إلى الهولوى بعد تعلق النفس بها^٦، فركبها ضرورياً من التركيب^٧ مثل السموات و العناصر و تركبت أجسام الحيوانات على الوجه الأكمل و النفس بقي فيها من الفساد ما لا يمكن إزالته، ثم إن الله تعالى أفاض على النفس عقلاً و إدراكاً و صار ذلك سبباً لتذكر^٨ بها عالمها و سبباً لعلمها بأنها مادامت^٩ في العالم الهولوى لم تتفك عن الآلام، فإذا عرفت النفس ذلك و عرفت أن لها فى علمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقت إلى ذلك العالم و عرجت بعد المفارقة و بقيت هناك أباد الأباد في غاية البهجة و نهاية السعادة.

الفريق الثانى: أصحاب فيثاغورس و هم الذين قالوا: إن المبادى هي الأعداد المتولدة عن الوحدات، قالوا: لأن قوام المركبات بالبسائط و هي أمور كل واحد منها واحد في نفسه، ثم تلك

١. في الأصل: الحرفايون، في نسخة الف: الحرثانيون و في نسخة ب: الحرثانيون و الحرثانية هم جماعة من صائبة الكلدانين. النظر: الملل و النحل، ٢/٢٢٤-٢٣٠.
٢. في الأصل: عليها و ما أثبتنا موافق لنسختي ألف و ب.
٣. هكذا في الأصل، أما في نسختي الف و ب فوردت كلمه "ستميل".
٤. في الأصل: منشى، في الف و ب: تنسى.
٥. في الأصل و الف: عمد، في ب: عهد.
٦. في الأصل: لها، في الف و ب: بها.
٧. في الأصل و ب: التركيب، في الف: التراكيب.
٨. في نسخة الف: ليذكرها، في ب: لتذكرها.
٩. في الأصل: دامت.

الأمر إما أن تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات، أو لا تكون، وإن كان الأول كانت مركبة، لأن هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة و كلاً من ليس في المركبات، بل في مبادئها وإن كان الثاني^١ كانت مجرد وحدات و لا بدّ و أن تكون مستقلة بأنفسها و إلا لكانت مفتقرة إلى الغير، فيكون ذلك الغير أقدم منها^٢ و كلاً من في المبادي المطلقة و هذا خلف، فإذا الوحدات أمور قائمة بأنفسها، فإن عرض لها الوضع صارت نقطة و إن اجتمعت نقطتان حصل خط و إن اجتمع خطان حصل سطح و إن حصل سطحان حصل جسم، فظهر أن مبادئ الأجسام الوحدات.

واعلم أن الضمير في قول المصنّف رحمه الله تعالى في "أحكامها" عائد إلى الجوهر و العرض و إن لم يصرح بإضافة الأحكام إليهما^٣ فيما بعد، لأنه إنما ذكر حدوث الأجسام و هو حكم يتعلّق بالأجسام خاصّة من حيث^٤ صريح اللفظ، لكن لما كان الدليل الدالّ على حدوث الأجسام [هو] بعينه دالّاً على حدوث [٢٧ ب] الأعراض، لكونها متأخّرة في الوجود عن الأجسام، و المتأخّر عن الحادث أولى بالحدوث صار الكلام في حدوث الأجسام كلاماً في حدوث الأجسام و الأعراض و إنما قال: الأجسام حادثة و لم يقل الجواهر حادثة مع أن حدوث الجواهر مستلزم لحدوث الأجسام، لكونها مؤلّفة منها، و حدوث الأجزاء يستلزم حدوث الكلّ لتأخّره عنها، لأنّ وجود الأجسام ضروري و وجود الجواهر الأفراد كسبيّ محتاج إلى إقامة البرهان، فالإستدلال^٥ على حدوث الأجسام لا يتوقّف على وجود الجواهر الأفراد، لأنّنا لا نستدلّ على حدوثها من حيث هي مركبة منها، بل نستدلّ على حدوثها مطلقاً.

و أمّا الإستدلال على حدوث الجواهر، فإنه متوقّف على كونها موجودة مع أن الدليل المذكور الدالّ على حدوث الأجسام^٦ هو بعينه دالّ على حدوث الجواهر على تقدير وجودها، فكان الاستدلال على حدوث الأجسام أولى من الإستدلال على حدوث الجواهر.

٢. عبارة "منها" لم تورد في الأصل.

١. في ب: النار.

٣. الأصل و الف: إليها، ب: إليهما: أي الجوهر و العرض.

٥. الأصل: و الاستدلال.

٤. ب: حديث

٦. ب: + و.

قوله دام ظلّه: «لنا على الحدوث وجهان، الأوّل إلى آخره».

أقول: إنّما قال: «لنا على الحدوث وجهان» مع كثرة الوجوه الدالّة على الحدوث، لأنّ المصنّف لم يذكر سوى الوجهين المذكورين في الكتاب و كلام الشارح متقيّد^١ بكلام المصنّف وكأنّه قال: لنا في هذا الكتاب على الحدوث وجهان، و أيضاً فإنّه إذا كان لنا على الحدوث وجوه كثيرة صدق أنّ لنا عليه وجهين^٢.

وتقرير الوجه الأوّل^٣ منهما أن يقال: إنّ كلّ جسم فهو مختصّ بجهةٍ و جهةٍ، و كلّما كان كذلك فهو حادث، ينتج^٤ كلّ جسم فهو حادث، أمّا الصغرى فضروريّة، إذ لولا كون كلّ جسم مختصّاً بجهةٍ مخصوصٍ و جهةٍ معيّنة لكان بعض الأجسام إمّا لا في جهة و مكان أصلاً، أو في [كلّ] جهة و مكان و هما محالان بالضرورة، و أمّا الكبرى فلأنّ اختصاصه بذلك المكان و تلك الجهة إمّا أن يكون لنفسه أو لغيره، و الأوّل باطل و إلاّ لما تحرك جسم عن مكانه و لا تغيّر جسم عن وضعه و هما باطلان بالحسّ و الثاني إمّا أن يكون ذلك الغير فاعلاً مختاراً أو موجِباً، و الأوّل هو المطلوب، فإنّ الغرض من ثبوت حدوث العالم ليس إلاّ إثبات ذات واجب الوجود تعالى و صفاته، فإذا ثبت بدونه حصل المطلوب، هكذا قال الشارح دام ظلّه تفسيراً لقول المصنّف و المختار قولنا.

وفيه نظر، فإنّ كون المخصّص للأجسام بأحيازها و جهاتها مختاراً^٥ لا يقتضي كونه واجب الوجود و لا يدلّ على شيءٍ من صفات الواجب تعالى من كونه قادراً عالماً مريداً حتّى يلزم منه المطلوب و يمكن أن يكون مراده من قوله: «و المختار قولنا» لزوم الحدوث له، إذ يلزم^٦ من كون المخصّص للأجسام بأحيازها و جهاتها مختاراً كون الاختصاص الذي لا ينفكّ الأجسام عنه

٢. ب: و جهان.

١. الأصل: مقيد.

٣. الف: تقرير الوجوه وجه الأوّل منها، بدل: تقرير الوجه الأوّل.

٥. ب: فينتج.

٤. النسختان: - أنّ.

٧. الأصل: - و.

٦. من النسختين.

٩. الأصل: لا يلزم.

٨. ب: مختار.

حادثاً و يلزم^١ منه حدوث الأجسام ضرورة حدوث ما لا ينفك عن الحوادث و ذلك لما ثبت من أن كل أثر لمختار فهو حادث، لأنه لا يتحقق إلا بتوسط قصد وإرادة و هما إنما يتوجهان إلى معدوم، لا إلى موجود و إلا لزم تحصيل [٢٨ آ] الحاصل و هذا أحسن، لأنه^٢ يستدل على الحدوث لا على ثبوت فاعل مختار.

و الثاني - و هو كون ذلك الغير موجباً - باطل، لأن ذلك الموجب إن كان واجباً^٣ لذاته استحالة عدمه و يلزم من استحالة عدمه استحالة عدم أثره، فيلزم ما ذكره من المحال و هو عدم انتقال الجسم عن^٤ مكانه و دوام وضعه و إن كان جائزاً افتقر إلى مؤثر، فإن كان مختاراً ثبت المطلوب و هو حدوث الأجسام لحدوث اختصاصها بأحيائها التي لا ينفك^٥ منه لكونه صادراً عن المختار و إن كان موجباً، فإن كان واجباً لزم المحال المذكور و هو عدم الانتقال و دوام الوضع و إن كان جائزاً افتقر إلى مؤثر آخر، إما مختاراً^٦ فيلزم المطلوب، أو موجب واجب فيلزم عدم الانتقال و دوام الوضع، أو موجب ممكن و يلزم التسلسل^٧ و هو محال و أيضاً أن كون ذلك الغير إن كان مجرداً تساوى أثره في الأجسام، فيستحيل أن يخص بعض البعض دون البعض بمكان دون مكان و إن كان مقارناً^٨ افتقر الجسم في اتصافه به دون^٩ غيره من الأجسام إلى مخصص و يعود الكلام في ذلك المخصص و يتسلسل و أنه محال.

قوله دام ظله: «و هذا دليل حسن أخذه المصنف من المثبتين إلا أن بعض مقدماته كانت فاسدة والمصنف أصلحه حتى صار هكذا».

أقول: المثبتون هم الذين يثبتون^٩ الذوات في العدم، يستدلون على حدوث الأجسام بأن كون الجسم متحيزاً يقتضي^{١٠} أن يكون في جهة من الجهات بالضرورة، و كونه في جهة من الجهات

٢. ب: لا، بدل: لأنه.

٤. الأصل: من.

٦. الأصل: المتسلسل.

٨. الأصل: بدون.

١٠. الأصل: ليقضي.

١. الأصل: و لا يلزم.

٣. ب: واجب.

٥. الأصل و الف: مختاراً.

٧. الأصل: مفارقاً.

٩. ب: ينعون.

معلَّل بالمعنى المسمَّى كوناً^١، لاستحالة كونه معللاً بذات الجسم و إلا لما بقيت عند كونه في جهة أخرى و لا بالفاعل من غير توسط المعنى على ما سلف بيانه، فإن^٢ كل جسم فهو غير منفك عن المعنى، و ذلك المعنى حادث لعدمه، فإن كل جسم متحرك يصح أن يسكن و بالعكس و المعنى الموجب للحركة يضاد^٣ المعنى^٤ الموجب للسكون لتضاد معلولهما^٥ فيغايره^٦ و يعدم^٧ السابق منهما^٨ بطريان اللاحق، فيتحقق الحدوث فيهما، أما السابق فلعدمه الدال على حدوثه، لاستحالة عدم القديم على ما يأتي و أما اللاحق فلكونه مسبوقاً بالغير، فقد ظهر صدق^٩ قولنا: كل جسم فهو غير منفك عن المعاني الحادثة و يصدق أيضاً بالضرورة و كل ما لا ينفك عن المعاني الحادثة فهو حادث، ينتج كل جسم فهو حادث و هو المطلوب، فالمصنّف رحمه الله تعالى يمنع الصغرى، لأن الحصول في الحيز عنده لا يحتاج إلى المعنى، إذ لا وجود للمعنى الذي يثبتونه عنده على ما تقدّم بيانه، فهذا حذفها و رتب الدليل على ما مرّ تقريره.

و تقرير الوجه الثاني أن يقال: الأجسام لا يخلو عن الحوادث و كل ما لا يخلو عن^{١٠} الحوادث فهو حادث، ينتج الأجسام حادثة و هذا هو الدليل المشهور عند المتكلمين و هو مبني على أربع دعاوى: إثبات الحوادث و امتناع خلو الجسم عنها و وجوب^{١١} سبق العدم^{١٢} على مجموعها و حدوث كل ما لا ينفك عن [٢٨ ب] مثل هذه.

و لقائل أن يقول: لأ حاجة إلى إثبات الحوادث، بل يكفي سبق العدم على مجموع الأمور التي لا تنفك الأجسام عنها، سواء تلك الأمور وجودية أو عدمية، فإن ما لا ينفك عن أمور عدمية أو بعضها وجودي و بعضها عدمي يكون العدم سابقاً على مجموعها يجب أن يكون حادثاً، نعم بيان حدوثها بما يأتي من صحة العدم عليها يتوقف على كونها ثبوتية.

- | | |
|-------------------------|------------------------------|
| ١. ب: لونا. | ٢. الأصل: إذن، ب: فإن. |
| ٣. الف: ضاد. | ٤. ب و الف: للمعنى. |
| ٥. الأصل: معلولها. | ٦. الف: فتغايره، ب: فتغايرا. |
| ٧. الف: تقدم. | ٨. الأصل: منها. |
| ٩. الأصل: من، بدل: صدق. | ١٠. في الأصل: من. |
| ١١. ب: وجود. | ١٢. ب: العزم. |

واعلم أن المقدّمة الأولى تشتمل على الدعاوي الثلاث - أعني إثبات الحوادث وامتناع خلّو الجسم عنها ووجوب سبق العدم على مجموعها - والدعوى الرابعة هي الكبرى، أمّا بيان الدعوى الأولى وهي إثبات الحوادث وهي التي عبر الشارح عنها بالمقدّمة الأولى، «فلأنّ الجسم ينتقل من الحركة إلى السكون و بالعكس»، أي ينتقل من السكون إلى الحركة و «تبدّل عليه إحدى الحالتين بالأخرى وكذا في الاجتماع والافتراق»، فإنّ كلّاً منهما يتبدّل بصاحبه و لا يجوز أن يكون المرجع بهذه الأمور - أعني الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق - إلى ذات الجسم لبقائه مع زوالها يتبدّل كلّ منهما بضدّه و وجوب مغايرة الباقي للزائل و أيضاً لو لم تكن مغايرة للجسم يلزم المطلوب، لأننا سنبين حدوثها، فإذا كانت عبارة عن ذات الجسم كان الجسم حادثاً و نحن إنّما نسعى لذلك «و لا إلى العدم، أمّا أولاً فلأنّها محسوسة و العدم لا يكون محسوساً و أمّا ثانياً، فلإنّ الحركة مثلاً تتبدّل بالسكون و ترتفع به و ذلك يقتضي ثبوت أحدهما و أيّما كان كان الآخر مثله^١ لتساويهما في الماهية» و هي الحصول في الحيز و افتراقهما بعوارض» و هي الزوال و الثبات.

و إنّما قلنا: إنّ ذلك يقتضي كون أحدهما ثبوتاً فالمطلوب و إن كان عديمياً كان رافعه وجودياً، إذ رافع العدمي وجودي، فيلزم المطلوب.

و في هذا نظراً، فإننا لانسّم أنّ واقع العدمي وجودي، فإنّ الأمور الإضافية عندهم أنّها عدمية مع ارتفاع بعضها ببعض كارتفاع الموازاة بالمسامة و بالعكس و ارتفاع المساواة بالرجحان.

قوله: «و أمّا ثالثاً فلأنّها ليست أعداماً مطلقة بالضرورة إلى آخره» إشارة إلى دليل ثالث على كون هذه الأكوان وجودية.

تقريره أن يقال: لو لم تكن موجودة لكانت عدمية، فإنّما أن تكون أعداماً مطلقة و هو محال بالضرورة، أو أعدام ملكات و هو محال و إلّا لوجب أن تتصوّر^٢ ملكاتها سابقاً على تصوّرهما

١. ب: و أيّما كان الآخر مثله، الف: أيما كان الآخر مثله.

٢. الأصل: يتصوّر، الف و ب: نتصوّر.

والتالي باطل قطعاً، فإننا لانعقل شيئاً تكون نسبته إليها نسبة الملكة إلى العدم. وفيه نظر، فإنه إنما يلزم أن نتصور ملكاتها، إن لو تصوّرنا كونها أعداماً، أما على تقدير عدم تصوّر كونها أعداماً فلا ولا يلزم من عدم تصوّرنا إياها أعداماً تصوّرنا إياها وجودات. قوله: «فإن قيل: هذا فرع على حصول الجوهر في المكان وهو فرع على المكان وليس هو بثبوتي إلى آخره» إشارة إلى اعتراضات واردة على الدليل المذكور.

تقرير أولها أن يقال: قولكم الجسم ينتقل من الحركة إلى السكون وبالعكس فرع على حصول الجوهر في المكان [٢٩ آ] وهو ظاهر، لكن حصول الجوهر في المكان محال، لأنه ليس بثبوتي^١، إذ لو كان ثبوتياً لكان إما جوهرًا أو عرضاً والتالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله والملازمة ظاهرة وأما بطلان القسم الأول - أعني كونه جوهرًا - فلأنه إذا كان مجرداً استحال حلول الجوهر المقارن فيه، لأن المجرّد يلزمه عدم قبول الإشارة الحسيّة وعدم الاختصاص بجهة والمقارن يلزمه ذلك - أعني قبول الإشارة الحسيّة والاختصاص بجهة - والجمع بينهما محال وإن كان مقارناً لزم من حلول الجوهر المتمكن فيه التداخل ضرورة شغل المتمكن للمكان بحيث يكون محاطاً به، فعلى تقدير كون المكان جوهرًا يلزم نفوذ المتمكن فيه وهو عين التداخل.

قوله: «وإن كان عرضاً لزم الدور»، لأن العرض مفتقر إلى الجوهر، فلو افتقر الجوهر إليه دار، ولأنه يلزم أن يكون كلّ منهما حالاً في الآخر وهو محال بالضرورة، «إذا لم يكن ثبوتياً استحال حصول الجوهر فيه، لأنه لا يعقل حصوله في المعدوم».

قوله: «سلمنا، لكن التبديل لا يقتضي الثبوت»، هذا اعتراض على قوله: «إن هذه الأكوان أمور ثبوتية باعتبار تبدلها» ووجه المنع والنقض بأنه قد كان تعالى عالماً في الأزل بأن العالم سيوجد، ثم بعد وجوده تبدل، أي العلم السابق بعلمه بالوجود^٢، ويستحيل أن يكون أحدهما ثبوتياً، لأنه يلزم من كون الأول ثبوتياً جواز عدم القديم الوجودي وإنه محال ومن كون الثاني

٢. الف و ب: محافاً، الأصل: محتاطاً.

١. الف و ب: بثبوتي، الأصل: ثبوتي.

٣. الف و ب: تبدل بعلمه بالوجود.

ثبوتياً قيام الحوادث بذاته تعالى و هو محال أيضاً و لأنه تعالى لم يكن فاعلاً، ثم صار فاعلاً مع استحالة كون الفاعلية و سلبها ثبوتيين أو أحدهما^١، أمّا اللّا فاعلية^٢، فلأنّها محمولة على المعدومات لصدق قولنا: المعدوم ليس فاعلاً و كلّ محمول على المعدوم معدوم بالضرورة و أمّا الفاعلية فلأنّها لو كانت ثابتة لزم التسلسل، لأنّها نسبة بين الفاعل و المفعول، فتكون^٣ مفتقرة^٤ إليهما^٥ [٢٩ ب] متأخرة عنهما، فتكون ممكنة و كلّ ممكن فله فاعل، فتثبتت بينه و بين مفعوله فاعليةً أخرى و هكذا إلى غير النهاية.

«و الجواب عن الأوّل: لم لا يجوز أن يكون المكان جوهرًا، كما هو مذهب أفلاطون الحكيم إلى آخره»، أفلاطون يزعم أنّ المكان عبارة عن البعد القائم بذاته وهو جوهر خالٍ من المادّة و تقسيم الجواهر المقارن إلى مقاوم للداخل عليه ممانع له يجوز عليه الانتقال و هو الجسم و التداخل فيه محال و إلى جوهر غير مقاوم لما يدخل عليه من الأجسام و يستحيل عليه الانتقال، و هذا هو المكان و هو البعد و مداخله الجواهر الممانع^٦ - أعني الجسم - لهذا الجوهر الغير الممانع جائزة و هي عبارة عن كون الجسم في المكان و على هذا لم لا يجوز أن يكون المكان جوهرًا هو هذا البعد و لا يلزم ما ذكرتموه من المحاذير.

قوله: «سلمنا، لكن لم لا يجوز أن يكون عرضاً هو السطح الباطن من الجسم المحوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي»، هذا مذهب أرسطاطاليس و أتباعه، فإنّ السطح عندهم عرض و من جملة أنواع الكمّ المتصل القارّ الذات.

قوله: و الدور غير لازم، الألف و اللام هينها للمهد، أي و الدور الذي ألزمتونا إتياء على تقدير كون المكان عرضاً غير لازم لنا، و إنّما يلزم إذا قلنا المكان مفتقر إلى متمكّنه و نحن لا نقول بذلك، بل نقول: المكان مفتقر إلى غير المتمكّن، لأنّ المكان على هذا المذهب هو السطح

١. في الف زيادة "لزم" بعد أحدهما.

٢. الأصل: فيكون و ما أثبتناه موافق لنسخة الف و ب.

٣. الف: مفتقرة.

٤. الف: إليها.

٥. ب: الممانع.

الباطن من الجسم الحاوي و لا افتقار له إلى الجسم المحوى الذي هو المتمكن ولكن يلزم على هذا عدم تناهي الأجسام، أو كون بعضها - وهو المحيط بالكل - لا في مكان، لكن الأول باطل عند المحققين وحينئذ لا يكون الدليل دالاً على حدوث مجموع الأجسام.

قوله: «و إذا لم يكن ثبوتياً لم يكن حصول الجوهر فيه حصوله في المعدوم، بمعنى أنه في العدم»، أي على تقدير أن لا يكون المكان ثبوتياً - أي أمراً موجوداً على التحقيق - لا يلزم أن يكون المتمكن حاصلًا في المعدوم، بمعنى أن يكون حاصلًا في العدم و يلزم أن يكون الموجود - وهو ذلك المتمكن - معدوماً، إذ الحاصل في العدم معدوم، بل إنما يلزم أن يكون حاصلًا في مكان و هو أمر عدمي، كما قال المتكلمون: إنه عبارة عن أبعاد مقدرة غير محققة، و المفهوم من المعدوم و العدمي أمر زائد على العدم.

قوله: «و عن الثاني: أن التبدل في الإضافات ذهني^١ لا يقتضي التبدل في الذات و الصفات، هكذا قال بعض المتأخرين و ليس يجيء إلى آخره».

أجاب فخرالدين عن النقض المذكور بما ذكره الشارح دام ظلّه و هو الزائيل و الطاري من الأمور الإضافية^٢ الذهنية، لأن الزائيل تعلق علمه تعالى بأنه سيوجد و الطاري تعلق علمه تعالى بوجوده، و التعلق إضافي ذهني لا تحقق له خارجاً، و ذلك لا يقتضي التبدل في الذات و الصفات. قال بعض تلامذة فخرالدين في هذا الجواب نظر، لأنهم لم يلزموا علينا التغيير في الذات وإنما قالوا: تغيير إحدى الحالتين بالأخرى لا يقتضي [٣٠ آ] كون إحداهما وجودية و ما ذكره الإمام لا يتوجه على هذه الدلالة، ثم قال: و الحق في الجواب أن نقول: نحن ندعي أن تبدل إحدى الحالتين بالأخرى يستدعي كون إحداهما وجودية، أو مشتملة على الأمر الوجودي و ما ذكره من الصور اشتملت الحالتان أو أحدهما فيها^٣ على الأمر الوجودي، أمّا الصورة الأولى، فلأن تعلق علمه بأن العالم سيوجد و تعلقه بأنه موجود مشتملان على العلم الوجودي و أمّا الفاعلية، أعني كون الفاعل فاعلاً، فلأنها عبارة عن الفعل مع قيد آخر و هو نسبه إليه و الفعل

٢. الأصل: الإضافية و الذهنية.

١. الأصل: و هي، في الف و ب: ذهني.

٣. الف: منها، الأصل و ب: فيها.

وجودي.

قال بعض شارحي المحصل من المتأخرين: أن هذا المعترض غفل عن مراد الإمام، لأن الإمام أشار بذلك إلى تخصيص تلك المقدمة بالذات والصفات، فكأنه قال: نحن ندعي أن تبدل إحدى الحالتين بالأخرى و تبدل إحدى الصفتين بالأخرى يوجب كون إحداهما وجودية و ما ذكرتموه من النقوض^١ ليس فيه تبدل ذات بأخرى و لاصفة بأخرى، بل يدل على تبدل إضافة بأخرى و تبدل إضافة بأخرى لا يستلزم تبدل ذات بأخرى و لا تبدل بأخرى، فلا يكون ذلك نقضاً علينا.

واعترض الشارح دام ظلّه أيضاً بأنّ التبدل قد وجد في الإضافات، فإن كان مقتضياً لثبوت المتبدل فيه^٢ لزم ثبوتها وهو محالٌ و إن لم يقتضِ^٣ الثبوت توجه النقض لوجود علّة الثبوت، أعني التبدل مع عدم الحكم و هو الثبوت.

قوله: «و الصواب أن يقال إلى آخره». أي الصواب أن لانعمم الدعوى، بل نقول: كل تبدل هو مستلزم للثبوت، أو ماهية التبدل المطلقة تستلزم الثبوت حتى يلزمنا الثبوت في كل صورة من صور التبدل و يرد علينا النقض بوجود التبدل في صورة ما منفكاً عن الثبوت، بل نخصّص^٤ الدعوى و نقول: المدعى^٥ أن التبدل الواقع في شيئين يستحيل خلوهما ماهية، أعني معروضة ذينك الشيتين عنهما من حيث هما هما، أي مع قطع النظر عن جميع ما غايرهما يقتضي ثبوت أحد ذينك الشيتين و حينئذٍ يندفع النقض بما ذكر من صور التبدل في الإضافات.

قوله: «و لو منع التبدل في العلم و انتفاء الفاعلية كان وجهاً»، أي لو منع التبدل في العلم بأنّ العالم سيوجد بالعلم بأنّه موجود و قيل: إنهما علم واحد، كما هو مذهب أبي هاشم، فإنه ذهب إلى أنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد، هو بعينه علم بوجوده إذا وجد و منع أيضاً من انتفاء الفاعلية، إن أريد بها كون الفاعل بحيث يصدر عنه الفعل، فإنها بهذا المعنى نفس الفاعل الثبوتي، كان ذلك

١. الأصل: التعويض، الف: النقوض، ب: النقوض.

٢. الأصل: لم يقتض.

٣. الأصل: منه، الف و ب: فيه.

٤. الأصل: المخصص.

٥. الأصل: نخصص.

المنع وجهاً و أمّا الفاعلية الإضافية و هي النسبة الحاصلة بين الفاعل والمفعول، فإنّها مغايرة لكلّ منهما و متأخرة عنهما و لا يحصل إلا في العقل و كذا سلبها.

و قوله: «على ما سيأتي البحث فيه» [٣٠ ب] إنّما يريد العلم لا الفاعلية، إذ ليس فيما يأتي بحث عن الفاعلية هل هي ثبوتية أم لا.

قوله: «و بهذا الدليل يظهر كون كلّ فرد من أفراد الحركات وغيرها حادثة، إذ تبدّلها يقتضي انعدامها و القديم لا يعدم».

و في هذا الكلام نظراً، أمّا أولاً، فلأنّ حدوث كلّ فرد من أفراد الحركات أمرٌ ظاهرٌ متفق عليه و معلوم من غير احتياج إلى هذا الدليل و قوله: «و غيرها» إن أراد به كلّما غاير الحركات كان ظاهر الاستحالة، إذ لا يدلّ هذا الدليل على حدوث الجواهر المجردة و الأعراض القائمة بها عند مثبتتها و لا على ما ثبت قدمه كواجب الوجود تعالى و صفاته، و إن أراد أمراً مخصوصاً و جب بيانه، و أيضاً فهذا الدليل ليس فيه دلالة على حدوث السكون مطلقاً، بل إنّما يدلّ على حدوث السكون الطاري على الحركة، أو الذي يرتفع بطريان سكون آخر إن جعلنا الأكوان غير باقية، مع أنّه يلزم على هذا القول حدوثها أجمع بأشخاصها لعدمها، و لم يثبت بهذا الدليل كون كلّ سكون مسبقاً بمثله، أو بحركة، أو ملحقاً بأحدهما، و من المحتمل أن يكون بعض الأجسام ساكناً دائماً، فإنّه كما وجد في الأجسام ما هو متحرك دائماً كالأفلاك يمكن أن يوجد ما هو ساكن دائماً و لأبدي لئفي هذا الاحتمال من دليل غير الدليل المذكور، و أيضاً فالمراد بهذا الدليل في قوله دام ظلّه: «و بهذا الدليل يظهر كون كلّ فرد من أفراد الحركات و غيره حادثاً» إن كان هو الدليل المشتمل على الدعاوي الأربع التي هو في بيانها لم يجز، لأنّ الظاهر بالدليل لا يبدّ و أن يكون متأخراً عنه و حدوث كلّ فرد من أفراد الحركات و السكونات من إحدى مقدمات هذا الدليل و هي متقدمة عليه، فلو ظهرت به دار و إن أراد به ما ذكره دليلاً على كون الأكوان ثبوتية من أنّ الحركة تتبدّل بالسكون و ترتفع به و ذلك يقتضي ثبوت أحدهما لم يكن عاماً، أي شاملاً لحدوث كلّ سكون، فإنّه ليس من المعلوم أنّ كلّ حركة ترتفع بسكون و كلّ سكون يرتفع

بحركة حتى يلزم حدوث الحركة إما لعدمها، أو لكونها مسبقة بالسكون و السكون إما لعدمه، أو لكونه مسبقاً بحركة، نعم ذلك معلوم في بعض جزئيات الأجسام المدركة بالحس بالمشاهدة وذلك يدل على أن تلك الحركة المحسوسة و السكون الواقع لها و المرتفع بها مُخَدَثَان.

و الظاهر أن مراده بقوله: «و غيرها» ما له أفراد يتبدل بعضها ببعض كالزمان و الأوضاع، فإن تبدل تلك الأفراد بعضها ببعض يدل على حدوثها، أما الزائلة فلعدمها، إذ القديم لا يعدم على ما يأتي و أما الطارية فلكونها مسبقة بغيرها.

قوله: «و القديم لا يعدم، لأنه إما أن يكون واجب الوجود لذاته، فيستحيل عدمه و إما ممكن الوجود لذاته، فيستند إلى فاعلٍ إلى آخره»، القديم لا يصح عدمه، لأن ذلك القديم [٣١ آ] إن كان واجب الوجود لذاته استحالة عدمه لذاته، إذ لو جاز عدمه لكان ممكناً لا واجباً و هذا خلف و إن كان ممكن الوجود افتقر في وجوده إلى علته واجبة الوجود، إما بواسطة ممكن آخر، أو بواسطة، لاستحالة الدور و التسلسل.

و تلك العلة الواجبة إما أن تؤثر في ذلك القديم على سبيل الاختيار، أو على سبيل الإيجاب و الأول محال، لأن فعل المختار يجب أن يكون محدثاً، لأنه مسبوق بالقصد و الإرادة و هما إنما يتوجهان إلى معدوم، إذ لو توجهها إلى إيجاد موجود لزم تحصيل الحاصل و إنه محال بالضرورة، فيتعين الثاني و هو كون تلك العلة الواجبة مؤثرة في ذلك القديم على سبيل الإيجاب و حينئذٍ يجب دوام ذلك القديم لوجوب دوام علته و يستحيل عدمه، لاستحالة عدم علته.

قوله: «ولا يقال: نمنع استحالة عدم القديم، لأن الله تعالى كان قادراً على إيجاد زيد ابتداءً إلى آخره»، هذا إيراد على هذا الدليل و ذلك أن يقول: الله تعالى قادر أزلاً على إيجاد زيد ابتداءً، ثم لما أوجد زالت تلك القدرة الأزلية، لاستحالة إيجاده ابتداءً مرةً أخرى و أيضاً كان عالماً في الأزل بأن العام سيوجد، ثم لما وجد العالم تبدل ذلك العلم بعلمه بالوجود، إذ لو بقي العلم الأول لزم الجهل عليه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فقد تحقق عدم القدرة القديمة و العلم القديم و هو يناقض ما ادّعىتموه.

قوله: «لأننا نقول» إشارة إلى جواب هذه المعارضة وهو أن يقال: لانسلم أن القدرة الأزلية و العلم الأزلي زائل، بل الزائل تعلقها بالمقدور و المعلوم المخصوصين و هو لا يوجب زوال القدرة و العلم بأنفسهما و ذلك التعلق أمر إضافي لا تحقق له في الخارج.

قوله: «أما المقدمة الثانية و هي أن الجسم لا ينفك عنها إلى آخره» هذه هي الدعوى الثانية و هي عدم انفكاك الجسم عن هذه الأكوان و هي قريبة من البين بنفسه - أي المستغني عن إقامة البرهان عليه - لأن الجسم لا بد و أن يكون في مكان، فإن كان لا يثبت فيه كان ساكناً و إلا كان متحركاً و لا واسطة بينهما^٢.

قوله: «لا يقال: الجسم أول ما خلقه الله تعالى إلى آخره»، هذا إيراد على دعوى الحصر^٤ و هو أن يقال: الجسم أول ما خلقه الله تعالى في مكانه ليس متحركاً و لا ساكناً على ما فسرتهم به الحركة و السكون، فبطل الحصر و حينئذ يتحقق خلو الجسم عن الحركة و السكون و انفكاكه عنهما.

قوله: «لأننا نقول»، هذا جواب الإيراد و هو أن يقال: نحن إنما نبحث عن الجسم الباقي و الحصر حينئذ ضروري، لأنه كونه في مكانه^٥ إن كان معاقباً لكون آخر في ذلك المكان بعينه كان ساكناً و إلا كان متحركاً و النقص بالجسم الحوادث مدفوع، إذ ليس الكلام فيه.

سلمنا، لكن [٣١ ب] هذا المنع^٦ يبطل كلام الخصم، لأنه يمنع من حدوث الجسم و يدعى قدمه، فإذا اعترف بأن لوجود الجسم أولاً^٧، فقد اعترف بحدوثه و صار مساعداً لنا.

قوله: «و أما المقدمة الثالثة و هي الطامة العظمى، فقد استدلت المتكلمون عليها بوجوه إلى آخره» يريد بالمقدمة الثالثة الدعوى الثالثة من الدعاوي الأربع، فإنه دام ظلّه عبر عنها بالمقدمات و الدعوى الثالثة هي سبق العدم على مجموعها - أي مجموع الحوادث - و قد استدلت

٢. ب: لا يثبت.

١. الأصل: أي، بدل: هي.

٤. ب: الخصم.

٣. الأصل: فيهما.

٦. ب: بالمنع.

٥. ب: مكان.

٧. الف: أولاً.

المتكلمون عليها بوجوه:

أولها: أن كل واحد من الحركات حادث، فيكون المجموع حادثاً وهذا وجه نقله المحقق رحمه الله عن أوائل المتكلمين، ثم قال: اعترض عليه بأن حكم الكل ربما يخالف الحكم على الآحاد وهو وارد على الدليل المذكور، إذ هو مطالبه ببيان الملازمة بين حدوث الأفراد وحدث المجموع، إذ لا يجب اتحاد الآحاد والمجموع في الأحكام، فإنه يصدق على كل واحد من الآحاد أنه جزء من المجموع ومقدم عليه ولا يصدق على المجموع شيء من ذلك، لاستحالة كونه جزءاً من نفسه ومقدماً على نفسه.

الثاني: أن تلك الحركات تقبل الزيادة والنقصان بأن يزداد عليها شيء أو ينقص منها شيء وغير المتناهي لا يقبل شيئاً منهما^١ فهي متناهية، فلها بداية، فالكل حادث.

قوله: «اعترض عليهم بالنقض في المقدمة الأولى^٢ بمعلومات الله تعالى ومقدوراته»، أي اعترض على المتكلمين بالنقض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته وأنها جملتان غير متناهيتين مع قبولهما الزيادة والنقصان، فإن المعلومات أكثر من المقدورات لشمول العلم الواجب والممكن والممتنع واختصاص القدرة بالممكن.

واعلم أن هذا النقض للمقدمة الثانية وهي قوله: «وما لا يتناهي ليس كذلك»، أي ليس قابلاً للزيادة والنقصان وليس ذلك نقضاً للمقدمة الأولى وهي قولنا: «إنها تزيد أو تنقص» كما ذكره الشارح دام ظلّه.

الثالث: برهان التطبيق وهو أن نأخذ الحوادث المبتدئة من الآن إلى الأزل جملةً ومن زمان الطوفان إلى الأزل جملةً أخرى، ثم نطبق إحداهما على الأخرى في التوهم من مبدئ واحد بأن يجعل المبدآن واحداً وهما في الذهاب إلى الماضي متطابقان^٣، فلا بد وأن تتقطع الناقصة قبل الزائدة، إذ لو استمرتاً معاً لتساوتا^٤ وكان وجود ما به ازدادت الجملة الأولى على الثانية وهو

٢. الأصل: منها، الف و ب: منهما.

٤. في النسخ الثلاث: متطابقين.

١. الأصل: الأوائل.

٣. انوار: المقدمة الثانية.

٥. الأصل: تساويا، الف: لتساوتا، ب: لتساويا.

الحوادث من الآن إلى زمان الطوفان كعدمه و إنّه محال و إذا انقطعت الناقصة قبل الزائدة تناهتا معاً، أمّا الناقصة فلانقطاعها و أمّا الزائدة فلكونها زائدة عليها بمقدار متناهٍ و الزائد على المتناهي بمقدار متناهٍ يكون متناهياً.

قوله: «فيظهر التفاوت في المبدأ»، أي في جانب الماضي الذي منه ابتداء وجود الحوادث. قوله: «لا اتحاد الطرفين عندنا فرضاً»، أي لا اتحاد طرفي الجملتين المتطابقتين عندنا [٣٢] فرضاً و هو مبدأهما المفروض و إن كان طرف إحديهما - أعني مبدأها - هو الآن و طرف الأخرى - أعني مبدأها - هو زمان الطوفان، لأننا فرضنا تطابقهما و معناه أن نأخذ الحادث الآن في مقابلة الحادث في زمان الطوفان و ما قبله في مقابلة ما قبل الآن و هكذا و هذان المبدأان لجملتين باعتبار التطبيق و أمّا باعتبار الوجود فهما نهايتان لهما.

قوله: «اعترض عليهم بأن التطبيق هنا إلى آخره»، هذا إشارة إلى اعتراض ذكره المحقق رحمه الله و غراه إلى الخصم و صورة كلامه هي هنا^٢ أن هذا التطبيق لا يقع إلا في الوهم و ذلك يكون شرط ارتسام المتطابقين فيه - أي في الوهم - و غير المتناهي لا يرتسم في الوهم و من اليقين أنهما لا يحصلان في الوجود معاً، فضلاً عن توهم التطبيق فيهما في الوجود، فإذن^٣ هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم و لا في الوجود و أيضاً الزيادة و النقصان إنما فرض في الطرف المتناهي، لا في طرف الذي وقع النزاع في تناهيه، فهو غير مؤثر فيه.

قوله: «ثمّ احتجّ على^٤ هذا المطلوب بأن كلّ حادث إلى آخره»، لما ذكر المحقق رحمه الله ما احتجّ به المتكلمون على امتناع وجود حوادث لأوّل لها في جانب الماضي و ما أورده الخصم عليهم ذكر ما هو الحقّ عنده في ذلك و صورة كلامه في هذا الموضع هذه:

«إنّ كلّ حادث موصوف بكونه سابقاً على ما بعده لاحقاً بما قبله و الاعتباران مختلفان، فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارة من حيث كلّ واحد منها سابق و تارة من حيث

١. الأصل: الجانب.

٢. الف و ب: هي هنا، الاصل: هنا.

٣. الأصل: فإذا، الف و ب: فإذا.

٤. كلمة "على" لم تورد في الأصل، بل في نسختي الف و ب.

هو بعينه لاحق، كانت السوابق واللواحق المتبائن^١ بالاعتبار متطابقتين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق و مع ذلك يكون السوابق أكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه، فإذا^٢ اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه فتكون متناهية ولما تبين^٣ امتناع وجود حوادث لا أول لها في جانب الماضي وتبين^٤ فيما مر امتناع حوادث لها أول تنتهي إليه وهو سكون أزلي، فقد يتبين امتناع وجود ما لا تخلو الأجسام عنه^٥ في الأزل ويتبين منه امتناع وجود الجسم في الأزل، فإذا قد تمّ الدليل مع سقوط ما اعترض به عليه منه ويتمّ بذلك الدليل على حدوث العالم بطريقة الجمهور، فهذا ما عندي فيه»، انتهى كلامه.

قوله: «و اعلم أن الاعتراض الأول غير صواب إلى آخره» يريد الاعتراض على الدليل الأول على سبق العدم على مجموع الحوادث وهو أن كلّ واحد من تلك الأفراد حادث، فالمجموع كذلك حادث و الاعتراض عليه بأن حكم الكلّ قد يخالف حكم الأفراد، فلا يلزم حينئذٍ من صدق الحدوث على فرد^٦ صدقه على المجموع.

قال الشارح دام ظلّه: «هذا غير صواب»، لأن حكم الأفراد وإن كان [٢٢ ب] قد يخالف حكم الجملة، لكن لا يجب مخالفة حكم الأفراد لحكم الجملة، بمعنى أنهما لا يتفقان في حكم ما، بل قد تتفق أحكامها وهو ظاهر، كما أن جزء الجواهر وكلّه متساويان في الجوهرية و جزء الجزء وكلّه متساويان في الجزئية وهذا الحكم - أعني الحدوث - ممّا ادعى المتكلمون وجوب موافقة الكلّ للجزء فيه وذلك لأنّ الكلّ قد يُراد به الكلّ النوعي، أعني الحقيقة الكلية الصادقة على كلّ واحد من أفرادها وقد يراد به الكلّ المجموعي وهو عبارة عن مجموع تلك الأفراد وقد يُراد به كلّ واحدٍ واحدٍ^٧ من أفرادها وقد يراد به الكلّ المجموعي وهو عبارة عن مجموع

١. هكذا في الف و ب، في الأصل: المتنديان.

٢. الأصل: فإذا، الف و ب: فإذا.

٣. الف و ب: تبين، الأصل: بين.

٤. فقد وردت في النسخ الثلاث هذه العبارة: وجود ما لا يخلو الأجسام عنها.

٥. في نسخة الف: ما تكررت كلمة "واحد".

٦. ب: على كل فرد.

تلك الأفراد وقد يُراد به كل واحدٍ واحدٍ^١ من تلك الأفراد و الثالث^٢ غير مراد^٣ هنا للاتفاق على حدوثة، إذ هو المدعى استلزم حدوث الكل، فبقي أحد الأولين - أعني الكل النوعي و الكل المجموعي - و حدوث كل فردٍ فردٍ استلزم لحدوث كل واحدٍ منهما، أمّا النوعي فلأنه لا يكون موجوداً في الخارج إلا في أشخاصه و يستحيل انفكاكه عن شخصٍ ما، فلو تحقق وجوده أزلاً لزم تحقق شخصٍ حادث أزلاً و هذا خلفٌ و أمّا المجموعي فظاهر، لأنه متأخر عن كل فرد من أفراد الحادثة ضرورة تأخر الكل عن جزئيه و المتأخر عن الحادث أولى بالحدوث.

قوله: «و أمّا الاعتراض الثاني فقد أجاب المتكلمون عنه بالفرق إلى آخره» يريد الاعتراض الثاني على الدليل الثاني على حدوث المجموع و هو النقص بمعلومات الله تعالى و مقدوراته، فإنهما جملتان غير متناهيتين مع تطرق الزيادة و النقصان إليهما ضرورة زيادة المعلومات على المقدورات و نقصان المقدورات عن المعلومات.

قد أجاب المتكلمون عنه بالمنع من عدم تناهيهما على سبيل التحقيق، فإنهما ليستا أمور ثابتة غير متناهية، لاستحالة دخول ما لا ينتهي في الوجود عندهم، بل المراد بعدم التناهي فيهما أنه تعالى لا يوجد فعلاً إلا وهو قادرٌ على إيجاد غيره و عالم به^٤.

قوله: «و عن الثالث أن الحكم بالتطبيق ليس هو الوهم، بل العقل الذي يعقل الأمور التي لا تنتهي».

أقول: هذا جواب اعتراض المحقق على الدليل الثالث على حدوث المجموع و هو برهان التطبيق، و تقريره أن يقال: لا يلزم من توقف هذا البرهان على حصول ما لا يحصل، لا في الوهم و لا في الوجود توقفه على حصول ما لا يحصل أصلاً، لجواز حصوله في العقل و هو الواقع، لأن الحاكم بهذا التطبيق ليس هو الوهم حتى يستدعي ارتسام الأمور المتطابقة فيه، بل العقل الذي يعقل الأمور التي لا تنتهي.

قوله: «ثم ما أدري كيف منع من التطبيق الذي هو عبارة عن مقابلة كل جزءٍ بنظيره

٢. أي التعريف الثالث للكل.

٤. في الف: وعالم وعالم به.

١. في نسخة الف: ما تكررت كلمة "واحد".

٣. كلمة "مراد" محذوفة في الأصل.

ومناسبته، مع أن مبنى برهانه على ذلك، إذ اعتبار السابقة ولاحقية لكل جزء من أجزاء الجملة التي لا تنتهي إنما هو بالقياس إلى جزء آخر قبله أو بعده وذلك يتوقف على استحضار الجميع، فإن اسندتموه إلى العقل فلم لا تقول بمثله» في الحوادث أنفسها.

تعجب الشارح دام ظلّه [٣٣ آ] من منع المحقق التطبيق بين الجملتين، أعني الحوادث المبتدئة من الآن إلى الأزل و من زمان الطوفان إلى الأزل و تجويزه التطبيق بين السوابق واللواحق مع تساويهما في الاحتياج إلى الارتسام في الفعل، أو في قوة من قواه.

قوله: «لأن الحاكم لهذا التطبيق ليس هو الوهم، بل العقل^١ الذي يعقل الأمور التي لا تنتهي» فيه نظر، لأن إدراك العقل لما لا يتناهي إن كان المراد به الإدراك التفصيلي كان ظاهر الاستحالة وإن كان المراد به أن يعقله لا ينقطع، بمعنى أنه لا يعقل أمراً إلا و يمكن أن يعقل^٢ غيره، فهو مسلم، لكن ذلك لا يكفي في الحكم بالتطبيق.

وقوله: «الزيادة و النقصان إنما فرضا^٣ في الطرف المتناهي مسلم، لكن بعد التفاوت بينهما فرضا» في هذا الطرف، أعني المتناهي بفرض تطابقهما، فيصير التفاوت من الجانب الآخر الذي وقع النزاع في تناهيه.

[برهان التطبيق في بيان تناهي الأجسام]

قوله: «ثم إن هذا البرهان استعمله الأوائل في تناهي الأجسام إلى آخره».

هذا البرهان - يعني برهان التطبيق - استعمله الأوائل من الحكماء في بيان تناهي الأجسام في مقاديرها و ذلك ممّا يقوى كونه دليلاً صحيحاً عندهم، فكيف يمنعونه منه ههنا و الفرق بين التطبيق هنا و بين التطبيق في الحوادث بأن الأجسام أمور وجودية لا يتوقف التطبيق فيها على استحضارها في الوهم، بل هي مطابقة في الوجود، والحوادث ليست كذلك، كما تقدّم بطلانه، لأنه لأبد من اعتبار عقلي أو وهمي يحكم بالتطبيق في تلك الأمور الوجودية، أي لا يكفي وجود

٢. الأصل: لا يعقل.

١. الأصل: الفعل، الف وب: العقل.

٣. الأصل: فرضا، الف: فرضنا، ب: فرضنا.

ما يقع التطبيق فيه، بل لأبد مع ذلك من اعتبار العقل أو الوهم بحيث يحكم بالتطبيق بين تلك الأمور الوجودية.

و في عبارة الشارح دام ظلّه هنا نظراً، لأنّه أضاف الحكم إلى اعتبار العقل و الوهم و من المعلوم أنّ الاعتبار العقلي و الوهمي لا يكون حاكماً و إنّما يحكم العقل أو الوهم.

[المسألة الثانية: في إبطال التسلسل]

قال المصنّف: «و بطلان التسلسل بفرض نقصان جملة^١، فإمّا أن لا يؤثّر، أو يؤثّر و كلاهما محال^٢ و لأنّ ما لا يتناهى لا ينقضى بالأفراد و لأنّ حركات بعض الأفلاك أكثر من بعض و قبول التفاوت في مثل هذا محال و معلومات القديم و مقدوراته ليست أعداداً متحقّقة لانهاية لها، بلي المعلوم الصلاحيّة».

قال الشارح دام ظلّه: «لما كان الدليل الذي ذكرناه مبنياً على وجوب النهاية في الحوادث و امتناع تسلسلها^٣، ذكر ما يعطل التسلسل ليتمّ الدليل إلى آخره».

أقول: لما بين المصنّف أنّ الأجسام لا تخلو من الحوادث و أنّ ما لا يخلو من الحوادث حادث، استشعر أن يُورد عليه أنّ الحوادث التي لا يخلو الجسم عنها إنّما يلزم من عدم انفكاكها عن الجسم حدوثه^٤، إن لو كانت معيّنة متناهية، أمّا إذا كانت مطلقة فلا، لاحتمال أن يتوارد الجسم على حوادث لانهاية لها بأن يكون قبل كلّ حادثٍ حادثٌ إلى غير النهاية، فأراد إبطال هذا الاحتمال و هو المعبر عنه بالتسلسل و استدلّ عليه بوجوه ثلاثة:

تقرير أولها: أن يقال: لو كانت الحوادث متسلسلة [٣٣ ب] إلى غير النهاية، لكنّا إذا نقصنا

١. في النسخ كلّها: حملة.

٢. في نسخة الياقوت: محالان، انظر: الياقوت في علم الكلام، ص ٣٣، و الأوضح ما أثبتناه في المتن، لأنّ كلمة «كلا» لفظه مفردٌ و معناه مثنيٌ و إذا عاد عليه ضمير جاز مراعاة لفظه في الأفراد نحو «كلنا الجنّين أنت أكلها» و «زيدٌ و عمروٌ كلاهما قائم» و هو الأوضح و جاز مراعاة معناه، «كلاهما قاما» و هو قليل. انظر: المنجد في اللّغة، مادّتي: كلا و كلنا.

٣. الأصل: تسلسلها.

٤. الأصل: حدوثها.

منه جملة متناهية كالحوادث في هذه السنة مثلاً، فإمّا أن لا يؤثر هذا النقصان فيها بمعنى أنّها تبقى كما كانت قبل انتقاص هذه الجملة منها، أو يؤثر بمعنى أنّها تصير أقلّ ممّا كانت قبل هذه الجملة منها و التالى بقسميه باطل و كذا المقدّم، أمّا الملازمة فظاهرة.

أمّا بطلان القسم الأوّل فلأنّه يلزم أن يكون وجود هذه الجملة المأخوذة، أعني الحوادث في السنة المفروضة بمثابة عدمها و أنّه محال و لأنّنا نعلم بالضرورة أنّ الكلّ أكثر من الجزء و الباقي بعد النقصان جزء من الجملة قبله.

و أمّا الثاني فلأنّه يلزم تطرّق الزيادة و النقصان إلى الجملة، فلا تكون غير متناهية، لاستحالة قبول ما لا يتناهى لواحد منهما مع أنّنا فرضناهما غير متناهية، هذا خلف.

و تقرير ثانيها: أن يقال: لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لكان وجود الحوادث في هذا اليوم موقوفاً على انقضائها بالأفراد، أي فرداً بعد فردٍ و التالى باطل، فالمقدم مثله و بيان الملازمة ظاهرة، و أمّا بيان بطلان التالى فلأنّ وجوده حينئذٍ يكون محالاً ضرورة كون انقضاء ما لا يتناهى بالأفراد محالاً و الموقوف على المحال محال بالضرورة، مع أنّه موجود، هذا خلف. و تقرير ثالثها: أنّ حركات الأفلاك عند الخصم أكثر من بعض، فإنّ فلك القمر يتحرّك في كلّ ثمانية و عشرين يوماً مرّة و فلك الشمس يتحرّك في كلّ سنة مرة و فلك زحل في كلّ ستة و ثلاثين سنة مرة و متى كانت كذلك كانت كلّها متناهية ضرورة اختصاص قبول التفاوت بالزيادة و النقصان بالمتناهي و امتناع تطرّقه إلى غير النهاية.

فإن قيل: ينتقض ما ذكرتموه بمعلومات القديم و مقدوراته، فإنّها عندكم غير متناهية مع كون المعلومات أكثر من المقدورات على ما تقدّم بيانه.

قلت: معلوماته تعالى و مقدوراته ليست أعداداً متحقّقة غير متناهية بالفعل، بل معنى قولنا: أنّها غير متناهية أنّها لا تنقطع و لا تقف عند حدّ، بل ما يوجد من مقدوراته^٢ إلّا و قدرته تعالى صالحة لإيجاد آخر و لا يمتلئ^٣ علمه تعالى بمعلوم إلّا و صلح علمه للتملئ بمعلوم آخر.

و قول الشارح دام ظلّه: «لما كان الدليل الذي ذكرناه مبنياً على وجوب النهاية في الحوادث و امتناع تسلسلها، ذكر ما يبطل التسلسل، ليتمّ الدليل»، فيه نظراً، إذ كان ينبغي أن نقول بدل قوله: «ذكرناه» ذكره المصنّف، لأنّ المصنّف رحمه الله اقتصر على بيان امتناع التسلسل في الحوادث بمعنى أنّه لا يجوز أن يكون قبل كلّ حادثٍ حادثٌ إلى غير النهاية حتّى يتمّ الدليل على حدوث الأجسام.

و أمّا الدليل الذي ذكره الشارح دام ظلّه و هو مبنّى على الدعاوي الأربع، فلا حاجة إلى بطلان التسلسل بعد بيان صدق كلّ واحدةٍ من الدعاوي المذكورة، لأنّ إحدى تلك الدعاوي سبق عدم على مجموع تلك الحوادث التي لا ينفكّ الجسم عنها و مع ثبوت هذه المقدّمة لا تحتاج إلى بطلان [٣٤ آ] التسلسل مرة أخرى و يمكن الاعتذار بأنّ ما ذكره المصنّف ذكره الشارح أيضاً وإن كان على سبيل النقل عنه، فجاز إضافة ذكره إليه.

قوله: «اعلم أنّ التسلسل عبارة عن تنالي أمور بينها ارتباط لا إلى النهاية» و الأوائل من الحكماء اشترطوا في استحالته أمرين:

أحدهما: وجود تلك الأمور دفعة واحدة،

و ثانيهما: الترتيب بينها إمّا الطبيعي كالعلل و المعلولات، أو الوضعي كالأبعاد، فالتسلسل في الحركات المرتبة جائز عندهم لفقد الشرط الأوّل و هو اجتماعها في الوجود دفعة واحدة و في النفوس الناطقة أيضاً جائز، لأنّها و إن حصل فيها الشرط، أعني اجتماعها في الوجود دفعة واحدة، إلّا أنّه فقد عنها الشرط الثاني و هو الترتيب الطبيعي و الوضعي.

والمصنّف رحمه الله استدلّ على إبطاله مطلقاً، سواء جمع الشرطين المذكورين، أو فقداً، أو أحدهما عنه و بالجملة بيّن استحالة وجود ما لا يتناهي بما ذكرناه من الأدلّة.

قوله: «والمصنّف استدلّ على إبطاله»، يعني التسلسل «مطلقاً بوجود، أحدها برهان التطبيق» فيه نظراً، لأنّ المصنّف لم يتعرض لبرهان التطبيق و ليس في كلامه ما يدلّ عليه و شرح كلامه هنا، كما بيّناه من قبل.

قوله: «و كلاهما محال» إشارة إلى التأثير و عدمه، أمّا التأثير فلأنّه ملزوم للتناهي، إذ قبول

الجملة للنقصان و الزيادة دليل على تناهيها و تناهي ما فرض غير متناهٍ محالٌ و أمّا عدم التأثير فالضرورة قاضية باستحالة كون الشيء مع غيره كهولاء مع غيره.

قوله: «و الدليل على إبطال التسلسل على طريقه الأوائل أن تلك الأمور ممكنة بالضرورة، فلا بد لها من مؤثر ليس ذات المجموع و إلا كان الشيء مؤثراً في نفسه^١ و لأكل واحد، لأنه لا يجب [به]^٢ الجملة و لا البعض لذلك أيضاً و لأنه لا يؤثر في نفسه و لا في علله، فلا بد من شيء خارج عن الممكنات و الخارج عن الممكنات من الموجودات هو واجب الوجود^٣ و هو المطلوب»، هذا دليل الحكماء على استحالة تسلسل العلل و المعلولات و ليس فيه دلالة على استحالة تسلسل الحوادث.

و تقريره لو يقال: لو تسلسلت العلل و المعلولات إلى غير النهاية لزم أحد محالين و هو إمّا انقطاع التسلسل و انتهاء تلك الممكنات إلى علة غير ممكنة، أو تأثير الشيء في نفسه و التالي بقسميه باطل، فالمقدم مثله، أمّا الملازمة فلأن مجموع تلك الأمور الممكنة المتسلسلة إلى غير النهاية مفتقرة إلى كل واحد من أفرادها بالضرورة و كل واحد من أفرادها مغاير له و كل مفتقر إلى غيره فهو ممكن، فالمجموع ممكن و كل ممكن لا بد له من مؤثر، فإمّا أن يكون نفس ذلك المجموع، أو غيره و الأول هو المحال الثاني الذي ادعينا لزومه و الثاني إمّا أن يكون ذلك الغير داخلاً في المجموع، أو خارجاً عنه و الأول باطل، لأن الداخل إن كان مجموع الأجزاء كان عبارة عن المجموع المفروض، فتأثيره فيه هو تأثير الشيء في نفسه و هو أحد المحالين المدعى لزومهما و إن كان كل واحد واحد [٣٤ ب] بمعنى أن يكون كل واحد واحد علة تامة للمجموع على حدّته كان محالاً، إذ لا يجب^٤ [به]^٥ الجملة بالضرورة و لأنه يكون مؤثراً في نفسه و يلزم اجتماع العلل الكثيرة التامة على المعلول الواحد و إن كان بعض أجزائه كان ذلك البعض مؤثراً في نفسه ضرورة كون المؤثر مطلقاً في المجموع يكون مؤثراً في كل واحد من أجزائه و هو جزء المجموع، فيكون مؤثراً في نفسه و لأنه لا يجب به الجملة بالضرورة، أو خارجاً عن

١. ب: نفسين، الأصل و الف: نفسه.

٢. عبارة "به" محذوفة في الاصل.

٣. الأصل: الواجب الوجود، الف و ب: الواجب.

٤. ب: يجب.

٥. "به" مفقودة في الأصل.

المجموع، فلا يكون ممكناً، بل واجباً ضرورة كون الخارج عن الممكنات كلها من الموجودات يتعين كونه واجباً وهو اللازم عن^١ الأول وأما استحالة كل واحد من قسمي التالي فبين بنفسه. قوله: «وللتطبيق»^٢ إشارة إلى دليل ثانٍ على استحالة التسلسل في العلل والمعلولات وتقريره: أن نأخذ من تلك الجملة الغير المتناهية قطعة، ثم نطبق المتخلف منها على الجملة التامة^٣، فإما أن يستمرّ الذهاب إلى ما لا يتناهي، فيلزم مساواة الزائد للناقص وكون الشيء مع غيره كهولاء مع غيره وأنه محال وإما أن تنقطع الناقصة، فتتناهي بتناهي الأخرى، أعني الثانية، لأنها إنما ازدادت عليها بمقدار متناهٍ وهو القدر المتناهي الذي قطعناه من الجملة و الزائد على المتناهي بمقدار متناهٍ يجب كونه متناهياً وهو المطلوب.

قوله: «اعترض بعض المحققين، فقال: هذا الدليل أثبتتم^٤ به إلى آخره».

إعلم: أن المحقق رحمه الله اعترض على ما ذكره فخرالدين، لأعلى ما ذكره الشارح وإن كان الدليل المعترض واحداً إلا أن عبارتهما متغايرة، فنحن نورد الدليل بعبارة فخرالدين، ثم نذكر ما قال المحقق عليه بعبارته لئلا يتوهم من يقف على كلام الشارح دام ظلّه وكلام المحقق. إن المحقق اعترض على ما لم يذكره المستدلّ وهذه عبارة فخرالدين:

«و أما بطلان التسلسل فلأن مجموع تلك الأمور التي لانهاية لها مفتقر إلى كل واحد منها وكل واحد منها ممكن و المفتقر إلى الممكن ممكن، فالمجموع ممكن و كل ممكن فله مؤثر، فالمجموع له مؤثر، فالمؤثر إما نفس ذلك المجموع، أمر داخل فيه، أو أمر خارج عنه و الأول باطل، لأن المؤثر متقدم على الأثر و لو كان المجموع مؤثراً في نفسه لزم كون الشيء متقدماً في نفسه و هو محال و الثاني باطل، لأن كل واحد من آحاد ذلك المجموع، فإنه لا يكون علة لنفسه و لالعلته و إلا لزم تقدم الشيء على نفسه و إذا لم يكن علة لنفسه و لالعلته لم يكن علة لذلك المجموع، فثبت أنه لأبدي لذلك المجموع من علة خارجة و الخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكناً، بل يكون واجباً لذاته، فثبت وجوب انتهاء الممكنات بأسرها إلى الواجب».

١. في الف: اللازم عن الأول، في الأصل و ب: اللازم الأول.

٢. الف و ب: التطبيق.

٣. الف و ب: التامة، الاصل: الثانية.

٤. تبييتهم، أنوار: أثبتهم.

قال المحقق رحمه الله: «في إبطال التسلسل موضع نظر و ذلك أنه أثبت لمجموع الأمور الغير المتناهية مؤثراً بسبب احتياج المجموع إلى آحاده وإثما يجب من ذلك أن يكون للمجموع مؤثرات لانهاية لها هي الآحاد وإذا لم يكن كل واحد من تلك الآحاد علة لنفسه و لا لعله يلزم أن لا يكون علة بانفراده [٣٥ أ] للمجموع و لا يلزم أن يكون هو مع سائر الآحاد علة، بل الحق ذلك و حينئذ تكون علل المجموع داخلة فيه و لا يلزم من ذلك أن تكون علة المجموع خارجة عنه، فلا يتم مطلوبه.

و في قوله: «إذا لم يكن علة لنفسه و لا لعلته لم يكن علة لذلك المجموع» نظراً؛ لأنه إن أراد أنه لم يكن علة تامة كان صحيحاً و إن أراد أنه لا يكون جزءاً من علته لم يكن صحيحاً، لأننا إذا فرضنا مجموعاً مؤلفاً من واجب و ممكن هو معلوله^١ لم يكن الواجب علة لنفسه و لم يكن الممكن علة لنفسه و لا لعلته و مع ذلك يكون كل واحد منهما جزءاً من علة ذلك المجموع و لا يكون لذلك المجموع علة خارجة عنه».

قوله: «و أقول إلى آخره» اعترض على كلام المحقق بأن قولك: «المؤثر في المجموع هو الآحاد مبني على أن المجموع متاير للآحاد و هو ممنوع^٢ بل المجموع نفس الآحاد، فلو كانت الآحاد علة له كان الشيء علة لنفسه و أنه محال و ذلك لأن الأفراد إذا اجتمعت، فقد يحصل لها مع الاجتماع صورة أخرى أو هيئة و قد لا يحصل ما يزيد على الأفراد و الجملة التي أخذناها نحن بهذا الاعتبار الأخير و قد ذكر المحقق هذا بعينه في شرحه للإشارات فقال:

«حصول الجملة من أجزائه يكون على ثلاثة أنواع: أحدها: أن لا يحصل عند اجتماع الأجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة العاصلة من آحادها، و الثاني: أن يحصل هناك مع الاجتماع هيئة أو وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت العاصل من اجتماع الجدران و السقف و الثالث: أن يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدء فعل، أو استعداد ما كالمزاج العاصل بعد تركيب الاسطقسات» أي العناصر، ثم قال: «و الجملة المفروضة هي هنا من النوع

١. الأصل و الف: معلوله، ب: مدلوله.

٢. الف و ب: ممنوع، الأصل: محال.

الأول، فلهذا حكم الشيخ عليها بأن الآحاد و الجملة و الكل^١ شيء واحد^٢.
أقول: إن المحقق إنما اعترض بما ذكره فخرالدين حيث جعل المجموع أمراً مغايراً للآحاد
الممكنة و استدلل على إمكانه باحتياجه إلى الآحاد الممكنة، فورد عليه الاعتراض المذكور
وباقى الاعتراضات^٣ و ارد عليه أيضاً و يمكن أن يقال عليه: لم لا يجوز أن يكون المؤثر في
المجموع بعضه و هو المجموع الحاصل من كل الأفراد ما خلا العلة الأخيرة التي قبلها^٤ و المؤثر
في هذه العلة، أعني المجموع الحاصل من كل الأفراد ما خلا العلة الأخيرة هو المجموع الحاصل
من جميع الأفراد ما خلا العلة الأخيرة و العلة التي قبلها و هكذا و لا يلزم من ذلك تأثيره في
نفسه و لا في علة، لأن معنى تأثيره في المجموع الزايد عليه بفرد كون كل واحد من أفراد علة
لكل واحد من أفراد ذلك المجموع و هذا البعض يجب به الجملة و لا يلزم شيء من المحالات
المذكورة.

لا يقال: لو كان البعض علة للجملة لكان علة لنفسه و التالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله،
بيان الملازمة أن المؤثر التام في الجملة يجب كونه مؤثراً في كل واحد من أفراد التي من
جملتها ذلك البعض.

مركز تحقيق مكتبة نور علوم راسدى

لأننا نقول: نمنع الملازمة، لأننا لانسلم أن المؤثر التام في مجموع يجب تأثيره في كل فرد
من أفراد، بل يجب أن يكون مشتملاً على علة كل فرد من أفراد، ألا ترى أننا إذا قلنا: [٣٥ ب]
إن مجموع الحرارة و البرودة علة لمجموع اللطافة و الكثافة، لأنه لا يلزم منه كون مجموع
الحرارة و البرودة علة لللطافة و حدها و الكثافة و حدها، بل اللازم اشتمال ذلك المجموع على علة
كل فرد على حدته، و حينئذ يكون المجموع الذي جعلناه علة للجملة مشتملاً على نفسه.

و لعدم التفطن لهذا المعنى يقع غلط عظيم و خبط في هذه المسألة و أمثالها و قول الشيخ
في الإشارات^٥: «أن ذلك البعض ليس أولى من غيره، بل علة أولى منه» ممنوع، فإن الأولوية

١. الأصل: الشكل.

٢. شرح الإشارات و التنبيهات، ٢٤/٣.

٣. الف و ب: الاعتراض.

٤. الف و ب: نلينا.

٥. شرح الإشارات و التنبيهات، ٢٥/٣ حيث قال الشيخ: «و إما أن يقتضي علة هي بعض الآحاد و ليس بعض

ثابتة لكونه مشتملاً على غيره من الأبعاض وعدم اشتغال باقي الأبعاض عليه وإنما يكون علته أولى منه، إن لو لم يكن هو مشتملاً عليها.

أما مع اشتغاله عليها فلا أولوية لها، بل هو أولى والجواب أن مجموع الممكنات غير زائد في الخارج على أفرادها وإلا لكان أيضاً فرداً من الممكنات، فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة تأخر المجموع عن كل واحد من أفرادها، فمجموع الممكنات متأخر عن كل فرد من أفراد الممكنات، فلو كان فرداً من أفراد الممكنات كان متقدماً على نفسه و متأخراً^١ عن نفسه، هذا خلف.

و لأنه لا يكون حينئذ مجموع الممكنات ضرورة كونه جزءاً من المجموع الممكن الحاصل منه و أفرادها وقد فرض كذلك، هذا خلف.

قوله: «قال الشيخ^٢ في الإلهيات إلى آخره»: إن الممكنات سواء كانت متناهية أو غير متناهية اشتركت في كونها أوساطاً، أي كل واحد منها معلولاً لشيء قبله و علة لشيء بعده إلا المعلول الأخير، فإنه معلول وليس بعلة، فهو طرف من جملة المعلومات، فيجب وجود الطرف الآخر و هو العلة التي ليست معلولة و هو الواجب.

و في هذه الملازمة نظر، إذ ليست بيّنة بنفسها ولا ذكر برهاناً عليها وحينئذٍ لمانع أن يمنع منها و الأولى الرجوع في ذلك إلى برهان التطبيق، فإنه قاطع في انقطاع التسلسل.

[المسألة الثالثة: في شبه الخصوم و الرد عليها]

قال المصنف: «و حجة الخصم أن حدوث العالم بعد أن لم يحدث^٣ يفتقر إلى مخصص ويلزم

→
الآحاد أولى من بعض، إن كان كل واحد منها معلولاً، لأن علة أولى بذلك» و معناه أن كل واحد من الجملة لما كان معلولاً فلم يكن بعض الآحاد بالعلة أولى، لأن كل بعض يفرض علة، فالبعض الذي هو علة ذلك البعض أولى منه بالعلة.
١. الأصل: متأخر.

٢. شرح الأشارات و التنبهات، ٢٧/٣ - ٢٨.

٣. في نسخة الف و في كتاب الباقوت، ص ٣٣: أن لم يحدث، في الأصل: أن لم يكن محدث، في نسخة ب: بعد أن يحدث.

المذهب و لأنّ الإمكان متحقّق أزلاً، فلا بدّ من محلّ و أيضاً فهو جواد، فكيف يكون مدّة عاطلاً عن الجود و^١ هذا كلّه يدفعه أنّ فرض قدم العادّات محال، فلا مخصّص سواء و عليه تخرج الشبهة^٢».

قال الشارح دام ظلّه: «لما استدلّ على مطلوبه شرع في ذكر الشبه التي يوردها الأوائل إلى آخره».

[تقرير الشبهة الأولى]

أقول: تقرير الشبهة الأولى أن يقال: المؤثر التام في العالم إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً، فإن كان قديماً لزم قدم العالم ضرورة وجود الأثر عند وجود المؤثر التام، إذ لو تأخّر وجود الأثر عن وجود المؤثر التام، ثمّ وُجِدَ في وقتٍ آخرٍ لكان اختصاص ذلك الوقت بالوجود فيه دون غيره، إمّا أن يكون المخصّص أو لا، فإن كان الأوّل كان ذلك المخصّص ممّا يتوقّف عليه وجود الأثر، فلا يكون المؤثر التام بدون ذلك المخصّص مؤثراً و قد فرض تاماً، هذا خلف.

قوله: «و لأنّنا ننقل الكلام إلى ذلك المخصّص»، أي ذلك المخصّص الذي لأجله اختصّ ذلك الوقت بالوجود دون غيره محدث، و ننقل الكلام إليه و يتسلسل و إن كان مؤثراً حادثاً افتقر إلى مؤثر آخر، فإن كان قديماً لزم قدمه، هذا خلف و إن كان [٣٦ أ] حادثاً تسلسل و إن كان الثاني لزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجّح و هو محالٌ بالضرورة و إن كان حادثاً افتقر إلى مؤثر تامّ، فإن كان قديماً لزم قدمه لما قلناه، هذا خلف و إن كان حادثاً افتقر إلى مؤثر آخر، فإمّا أن ينتهي إلى مؤثر تامّ قديم، فيلزم قدم الحادث، هذا خلف، أو لا ينتهي فيلزم تسلسل الحوادث إلى غير النهاية و يلزم القدم أيضاً، لأنّ نوع تلك الحوادث المتسلسلة إلى غير النهاية يكون قديماً لا محالة، و إليه أشار المصنّف بقوله: «و يلزم المذهب»، أي القدم.

[تقرير الشبهة الثانية]

و تقرير الثانية أن يقال: إن كان الإمكان متحقّقاً في الأزّل كان العالم قديماً، لكنّ المقدم حقّ،

١. الراو في الأصل محذوفة، لكنها وردت في كتاب البياقوت و نسخ اشراق اللاهوت.

٢. الأصل: الشبهة.

فالتالي مثله، أمّا الملازمة فلأن الإمكان نسبة بين الماهية وبين الوجود، فهي مغايرة لهما ضرورة وجوب مغايرة النسبة لكل المنتسبين و ليست جوهرًا قائمًا بذاته قطعاً، فهي عرض و تحقق العرض موقوف على تحقق محله بالضرورة، فإذا تحقق الإمكان في الأزل مستلزم لتحقيق محله في الأزل و ذلك المحل هو المادة متحققة في الأزل و تحققها ملزوم لتحقيق الصورة معاً لاستحالة وجودها منفكّة عن الصورة، لأنها حينئذٍ إن كانت ذات وضع، أي يتناولها الإشارة الحسية^١ بأنه هنا أو هناك غير منقسمة كانت نقطة و إن انقسمت في بُعدٍ واحدٍ كانت خطأً و إن انقسمت في بُعدين كانت سطحاً و إن انقسمت في الأبعاد الثلاثة كانت جسماً تعليمياً، فتكون مقارنة^٢ للصورة مع فرض تجرّدها عنها، هذا خلف و إن كانت غير ذات وضع، فعند اقتران الصورة بها إن بقيت مجردة كان الجسم مجرداً، هذا خلف، و إن حصلت في بعض الأحيان لزم الترجيح بلا مرجح و هو محال و إذا ثبت تلازم المادة و الصورة اللتين هما الجسم و ثبت قدم المادة، ثبت قدم الجسم فصحت الملازمة.

و أمّا حقبة المقدم، فلأن كل حادث فهو مسبوق بإمكان ثابت أزلي، أمّا سبق الإمكان على الحدوث فظاهر، لأن الحادث قبل حدوثه لو لم يكن ممكناً لكان ممتنعاً و التالي باطل، فالمقدم مثله، و الملازمة بيّنة بنفسها، و أمّا بطلان التالي، فلأنه يلزم استحاله وجوده و إلّا لزم انتقال الشيء من الامتناع إلى الإمكان و هو محال و لا أول لذلك الإمكان و إلّا لكان الحادث قبله إمّا واجباً، فلا يكون حادثاً، أو ممتنعاً فلا يوجد أصلاً، فهو أزلي و هو ثبوتي، لأنه^٣ نقيض الإمكان و هو، أعني الإمكان، عديم لصحة حمله على المعدوم، فيكون هو، أعني الإمكان، ثبوتياً، فقد صدق المقدم و ثبت المطلوب.

قوله: «و هو مغاير لصحة اقتدار القادر، لأننا نعللها به»، أي الإمكان أمرٌ مغايرٌ لصحة اقتدار القادر، لأننا نعلل اقتدار القادر على الشيء بكون ذلك الشيء ممكناً و العلة مغايرة للمعلول بالضرورة.

٢. الأصل: معارفة، الف: مقارنة، ب: مقارنة.

١. ب: الجسمية.

٣. الأصل: لأن.

[تقرير الشبهة الثالثة]

و تقرير الثالثة أن تقول: لو كان العالم حادثاً لزم تعطيل الله عن الجود مدة لا تنتهي و التالي باطل لكونه جواداً اتفاقاً، فالمقدم مثله و الملازمة ظاهرة، و الجود عبارة عن إفادة ما ينبغي لمن ينبغي من غير عوض.

قوله: «و أجاب المصنّف عن الجميع بشيء [٣٦ ب] واحد إلى آخره».

أقول: المصنّف رحمه الله أجاب عن الشبه الثلاث بشيء واحد و هو أن فرض قديم العالم محال، لأنه تبين حدوثه، فلزم أن يكون له أول و بداية و الأزلي يستحيل ذلك فيه، فإذن العالم محال في الأزل و فيما لا يزال هو ممكن و حينئذ لا يحتاج حدوثه إلى مرجح زائد على كونه^١ محالاً^٢ في الأزل ممكناً فيما لا يزال و لا يحتاج ذلك إلى حدوث أمر في الذات، أي في ذات المؤثر أو خارجها^٣.

قوله: «أمّا تخصيصه بوقت دون آخر، فذلك يستند إلى المصلحة إلى آخره»، فهو جواب^٤ سؤال مقدر و تقريره أن يقال: لو سلمنا أن وجوده في الأزل محال و فيما لا يزال ممكن، لكن ما لا يزال لا يتعين^٥ في وقت وجود العالم بعينه^٦، فإن وجوده قبل ذلك نسبة مقدرة مثلاً، أو بعده نسبة ليس بمحال و لا ينافي الحدوث، فتخصيصه بذلك الوقت دون غيره إمّا لأمر، فلا يكون المؤثر بدونه تاماً و قد فرض كذلك، هذا خلف، أو لأمر، فيلزم الترجيح من غير مرجح و هو محال.

و تقرير الجواب عن ذلك أن إيجاده في ذلك الوقت دون غيره^٧ لمصلحة يعلمها الله تعالى و عقول البشر عاجزة^٨ عن إدراكها مفصلة و هذا أيضاً جواب عن الشبهة الثانية، لأن العالم إذا كان مستحيل الوجود في الأزل لم يكن له إمكان ثابت أزلاً، فلم يلزم^٩ قدم المادة و لا غيرها و

٢. الأصل: حالاً، الف و ب: محالاً.

٤. ب: حوادث، الأصل و الف: جواب.

٦. الف و ب: بعينه، الأصل: بنفسه.

٨. الأصل: عاجز، الف و ب: عاجزة.

١. عبارة "على كونه" مفقودة في الأصل.

٣. الأصل: خارجاً، الف و ب: خارجها.

٥. ب: لا يتعين.

٧. ب: غير، الأصل: غيره.

٩. الأصل: و لا يلزم، الف و ب: فلم يلزم.

عن الشبهة الثالثة أيضاً، لأنَّ الترك لكون المتروك محالاً ليس تعطيلاً عن الجود و لا منافياً لكونه تعالى جواداً.

وقوله: «مع أنه خطابي»، أي هذا الدليل - أعني الشبهة الثالثة - خطابي، لأنَّه مؤلف من القضايا المشهورة، فإنَّ الخطابة قياس مؤلف من المشهورات، أو المظنونات، أو المقبولات، إذ كونه تعالى جواداً لا يترك الجود مدة غير متناهية من القضايا المشهورة المقبولة وقد أجاب المتكلمون عن الشبهة الأولى إلى آخره.

المتكلمون أجابوا عن الشبهة الأولى بغير ما أجاب به المصنّف و ذلك أنهم قالوا: لأنَّسَم أنه يلزم من قدم المؤثر التامّ قدم الأثر و إنّما يلزم ذلك إن لو كان ذلك المؤثر موجباً، أمّا إذا كان مختاراً فلا و الترجيح من غير مرجح جائز، كما في الجائع إذا حضره رغبان متساويان، فإنَّه يتناول أحدهما لا لمرجح وكذا العطشان إذا حضره إناءان متساويان و الهارب من السبع أو العدو إذا عرض له طريقان متساويان، فإنَّه يرجح أحدهما من غير مرجح، سلّمنا أنَّه لا بدّ من مرجح، لكن يجوز أن يكون المرجح هو إرادته تعالى الأزلية، إذ علمه تعالى بإيقاعه في وقت وقوعه أو اختصاص إيجاده في وقته المعين دون ما قبله و ما بعده لمصلحة لا تصل^١ عقولنا إلى العلم بها. قوله: «و أيضاً فطلب التخصيص إنّما يتوجّه لو أمكن غيره و إيجاد العالم قبل^٢ وجوده محال، إذ لا قبل هناك و بالجملة الأوقات التي يطلب فيها التخصيص معدومة و لا تمايز بينها إلّا في الوهم، و أحكام الوهم في أمثال ذلك غير مقبولة، إنّما يتبدى وجود الزمان مع أوّل وجود العالم و لا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل وجود الزمان أصلاً» و هذا صورة كلام المحقّق^٣ رحمه الله.

و حاصله أنّ طلب التخصيص إنّما يصحّ إن لو كان هنالك أوقات موجودة^٤ متميزة و ليس كذلك.

فإن قيل: إيجاد العالم لا في وقت و لا في زمان أصلاً [٣٧ آ]، فابتداء وجود الزمان مع أوّل

١. الأصل: لا تصلح، الف: لا تصل.
٢. كلمة "قبل" مفقودة في نسخة الف.
٣. في الف و ب: المحقق، في الأصل: المصنّف.
٤. كلمة موجودة مفقودة في الأصل.

وجود العالم و ذلك أنه لو لم يكن كذلك لكان ابتداء وجود الزمان إما قبل وجود العالم، أو بعده وكلاهما محال، أما الأول فلأنّ الزمان مقدار الحركة فهو متأخر بالذات عنها و هي متأخرة عن وجود الجسم المتحرك بالذات أيضاً، فلو كان متقدماً على العالم لكان متقدماً على نفسه و أما الثاني فلأنّ تقدّم العالم عليه يكون بالزمان، فليزوم أن يكون للزمان زمان آخر و يلزم ثبوت الزمان قبل ثبوته، لأنّ معنى 'تقدّم العالم عليه بالزمان هو كون وجود العالم في زمان متقدّم على زمان وجود الزمان.

و في هذا نظراً، فإنه مبنيٌّ على افتقار تقدّم وجود العالم على الزمان إلى زمان محقق و هو ممنوع^٢، فإذا ثبت نوع من التقدّم هو تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض من غير افتقار إلى زمان آخر.

واعلم أنه ليس المراد بمعنيّة ابتداء وجود الزمان الأول وجود العالم المعنيّة^٣ بالذات، فإنّ وجود العالم متقدّم على وجود الزمان بالذات، لكونه مقدار الحركة، فيتأخّر^٤ عنها و هي قائمة بالجسم متأخّر عنه و عن باقي أسباب وجودها.

و أمّا قوله: «و أحكام الوهم في أمثال ذلك غير مقبولة»، لأنّ الوهم مقصور على المحسوسات، فإذا استعمل في المعقولات قضي فيها بما يقضى في المحسوسات، فوقع الغلط. قوله: «و هو معارض بالحادث اليومي» و ذلك بأننا نقول: الحادث في هذا اليوم لأبداً من علّة تامّة و إلا لما وجد، فإن كانت قديمة لزم قدمه، هذا خلف، و إن كانت حادثة نقلنا الكلام إلى علّتها و يتسلسل، و جوابكم عن هذا هو جوابنا عن حدوث العالم.

قوله: «و عن الشبهة الثانية بالمنع من كون الإمكان ثبوتياً إلى آخره»^٥.

عارض الشارح دام ظلّه هذه المقدمة من مقدّمات الشبهة الثانية و هي كون الإمكان ثبوتياً

من وجوه:

١. الأصل: بمعنى.
 ٢. الأصل: محال، الف و ب: ممنوع.
 ٣. نسخة الف: بمنعته، ب و الأصل: بمعنيّة.
 ٤. الأصل: متأخر، الف: فيتأخّر، ب: يتأخّر.
 ٥. من عبارة «ألى آخره» حتى كلمة «ثبوتياً» مفقودة في الأصل و لكنها وردت في نسختي الف و ب.

الأول: أنه لو كان موجوداً لكان إما واجباً، أو ممكناً و التالى بقسميه باطل، فكذا المقدم والملازمة ظاهرة، أما بيان بطلان الأول فلأنه يلزم كون الممكن واجباً، وذلك لأن الإمكان صفة للممكن^١، فإذا كان واجباً كانت صفة الممكن واجبة الوجود، فالممكن أولى بالوجود، لأنه يتوقف عليه وصفه الواجب و ما يتوقف عليه الواجب أولى أن يكون واجباً، وأيضاً فهو غير معقول، لأن الواجب لا يكون مفتقراً إلى غيره و الإمكان مفتقر إلى الممكن المغاير له، فكيف يكون واجباً.

و أما بيان بطلان الثاني، فلأنه يلزم أن يكون لذلك الإمكان إمكان آخر و يتسلسل و هو محال.

و أما قول الشارح دام ظلّه: «أو ممتنعاً فيكون ذلك الممكن ممتنعاً» ففيه^٢ نظر، أما أولاً فلأنه جعل كونه ممتنعاً من جملة الأقسام اللازمة لكونه ثبوتياً، لأن تقرير كلامه هكذا: لو كان ثبوتياً لكان إما واجباً، أو ممكناً، أو ممتنعاً و ذلك محال، فإن فرض ثبوته يرفع امتناعه، أما ثانياً فلأنه جعل امتناع الأمكان مقتضياً لامتناع الممكن و هو ممنوع^٣ [٣٧ ب]، فإن الأمور الموجودة المحققة يجوز وصفها بأوصاف يمتنع تحققها في الخارج و هو ظاهر، فلأن الصفات السلبية يوصف بها الواجب، فضلاً عن الممكن.

«الثاني: أن الشيء قبل حدوثه»، أي حال عدمه «ممکن»، أي موصوف بالإمكان و إلا لكان ممتنعاً، فلم يوجد.

فلو كان الإمكان ثبوتياً كان المعدوم موصوفاً بالوصف الثبوتي و هو محال.

«الثالث: كيف يعقل حلول صفة الشيء في غيره»، أي غير ذلك الشيء و هذا إشارة إلى قولهم: إن الإمكان المتحقق في الأزل يكون قائماً بالمادة مع كونه إمكاناً للحادث و صفة له، فقال: كيف يعقل حلول صفة الشيء، أي الإمكان الذي هو صفة الشيء الحادث في غيره، أي في المادة المغايرة له.

٢. الأصل: فيه، الف و ب: فيه.

١. الأصل: للممكن.

٣. الأصل: محال ممنوع، الف و ب: ممنوع.

«الرابع: أن الهيولى ممكنة، فلها هيولى» و معناه أنكم أثبتتم للحوادث - باعتبار كونها ممكنة - هيولى يكون محلاً و هذا المعنى - أعني الإمكان - صادق على الهيولى نفسها، لأنها ممكنة، فيلزمكم أن يكون لها هيولى يعلّ فيها إمكانها و يتسلسل.

قوله: «أجاب بعض المحققين عن الأول» بالمنع من لزوم التسلسل على تقدير كون الإمكان ممكناً و ذلك لأنّ الأمكان أمر عقلي، فمهما اعتبر العقل للإمكان ماهية^١ و وجوداً، حصل فيه - أي في العقل - إمكان إمكان و انقطع عند انقطاع اعتباره.

ثم قال: وههنا نكتة ينبغي أن تحقق و «هي أن كون الشيء معقولاً ينظر فيه العقل و يعتبر^٢ وجوده و لأوجود غير كونه آلة للعقل^٣ و لا ينظر فيه حيث ينظر فيما هو آلة لتعقله^٤، بل إنّما ينظر به مثلاً العاقل يعقل السماء بصورة في عقله، فيكون معقوله السماء و لا ينظر حينئذٍ في الصورة التي بها يعقل السماء و لا يحكم عليها بحكم، بل يعقل أنّ المعقول بتلك الصورة هو السماء و هو جوهر، ثمّ إذا نظر في تلك الصورة، أي جعلها معقولاً منظوراً إليها، لا آلة في النظر إلى غيرها وحدها عرضاً موجوداً في محلّ هو عقله ممكن الوجود و هكذا الإمكان هو كآلة للعاقل بها يعرف حال الممكن في أنّ وجوده كيف يعرض لماهيته و لا ينظر في كون الإمكان موجوداً أو غير موجود، أو جوهرًا، أو عرضاً، أو واجباً، أو ممكناً، ثمّ إن نظّر في وجوده و إمكانه، أو وجوبه، أو جوهريته، أو عرضيته، لم يكن بذلك الاعتبار إمكاناً لشيء، بل كان عرضاً في محلّ هو العقل و ممكناً في ذاته و وجوده غير ماهيته و إذا تقرّر هذا، فالإمكان من حيث هو إمكان لا يوصف بكونه موجوداً، أو غير موجود، أو ممكناً، أو غير ممكن، فإذا وصف بشيء من ذلك لا يكون حينئذٍ إمكاناً، بل يكون إمكاناً آخر».

و فيه نظر، فالمستدلّ ادّعى لزوم التسلسل لثبوت الإمكان الخارج، فلا يليق اعتراضه بمنع لزوم التسلسل لثبوت الإمكان في العقل و انقطاع التسلسل فيه بانقطاع الاعتبار، فإنّ المستدلّ لم يدّع ذلك و لا يعرض له أصلاً و النكتة صحيحة لكنّها لا تقدح في شيء من مقدمات الدليل الدالّ على امتناع كون الإمكان ثبوتياً.

٢. ب: يعسر.

١. الأصل: ماهيته.

٤. ب و الأصل: لتعقله، الف: لتعلقه.

٣. الف و ب: للعقل، الأصل: العقل.

٥. الأصل: لم يدعى، الف و ب: لم يدع.

قوله: «و في هذا إلى آخره»، أي و في هذا الجواب اعتراف [٣٨ آ] بكون الإمكان أمراً عقلياً و اعتباراً ذهنياً لا تحقق له في الخارج، هذا هو المطلوب و حينئذ لا يفتقر إلى محل ثابت أزلاً و لا يلزم قدم الهيولى.

و عن الثاني، أي و أجاب المحقق عن الدليل الثاني على امتناع كون الإمكان ثبوتياً: بأن الإمكان صفة للمتصور المستند إلى الوجود الخارجي و الشيء حال عدمه متصور، فيكون موصوفاً بالإمكان.

و فيه نظر، فإنه إذا كان صفة للمعدوم استحال أن يكون موجوداً في الخارج و هو المطلوب. و عن الثالث: أن ذلك الغير محل الممكن و إذا حلّ فيه الموصوف كان حلول الإمكان الذي هو صفة فيه أولى.

و فيه نظر، فإننا لانسلم أنه محل الممكن، فإن من جملة الممكنات المعدومة بعض المجردات كالنفوس الناطقة و الكيفيات القائمة بها كالعلوم قبل حدوثها و المادة لا تكون محلاً لها، فكيف تكون محلاً لإمكانها.

«و عن الرابع: أن إمكان الهيولى يحسب ماهيتها و هو أمر عقلي يعقل عند انتساب الماهية إلى وجودها و الذي ثبتته^١ هو الإستعدادي و هو استعداد وجود شيء، فيكون موجوداً قبل وجود ذلك الشيء و يحتاج إلى محل، لأنه عرض من أنواع الكيف».

قوله: «و اعلم أن الجوابين إلى آخره»، الجوابان الأولان عن الدليلين الأولين قد اشتمل^٢ على الاعتراف بأن الإمكان أمر عقلي اعتباري و حينئذ لا يستدعي محلاً في الخارج و فيه إبطال الدليل الذي أجاب عن الاعتراض عليه و هو الاستدلال بثبوت الإمكان و أزليته على قدم المادة و الجسم، فإن ذلك الدليل إنما يتم على تقدير كون الإمكان ثبوتياً في الخارج.

و على تقدير تسليم كون الإمكان ذهنياً اعتبارياً يبطل ذلك الدليل و تحليل كلامه هذا. و فيه نظر، أي و في الاعتراف بأنه أمر ذهني إبطال الدليل الثاني و هو المبني على المقدمات الأربع التي إحداهما كون الأمكان ثبوتياً في الخارج الذي أجاب المحقق عن

٢. الف و ب: اشتملا، الأصل: اشتمل.

١. الأصل: بينه، الف و ب: ثبته.

الاعتراض عليه و ذلك الاعتراض هو بالمعارضة في هذه المقدمة و هي كون الإمكان ثبوتياً بإقامة الدليل على امتناع كونه كذلك.

قوله: «و جوابه عن الثالث ضعيف»، أي و جواب المحقق على الدليل الثالث - و هو كَوْنُ الإمكان صفة للمعدوم، إذ هو صادق على الحادث قبل وجوده، فلا يكون ثبوتياً - ضعيفاً، لأنَّ حلول الشيء في غيره لا يقتضي حلول صفات الشيء في ذلك الغير منفكته عنه، فإنَّ وجود الصفة مع عدم الموصوف محالٌ، كما في السرعة القائمة بالحركة القائمة بالجسم، فإنه لا يعقل قيام السرعة بالجسم حال عدم الحركة عنه.

و فيه أيضاً ما قدّمناه من المنع من كون ذلك الشيء - أعني المادة - محلاً للموصوف - أعني الحادث - و جوابه عن الرابع ضعيف، لأنَّ الدليل إنما يبيّن فيه ثبوت الإمكان الراجع إلى الماهية، أمّا الاستعدادي فلا، فإنَّ الخصم استدللَّ على الإمكان بأنه لو لم يكن ممكناً لكان إما واجباً أو ممتنعاً وهذا إنما يصدق إن لو كان المراد [٣٨ ب] بالإمكان هنا الإمكان الخاص الراجع إلى الماهية و ذلك الإمكان - أعني الخاص - لا يفتقر إلى مادة يحلّ فيها، لأنه محلٌّ له سوى العقل وقد صرح المحقق رحمه الله بعدم احتياج الإمكان الراجع إلى الماهية إلى المادة في تلخيص المحصل.

أمّا الاستعدادي فلا يلزم من انتفاء الوجوب و الامتناع ثبوته و نحن أيضاً من وراء المنع من إثبات الإمكان الاستعدادي في الخارج و إلّا لزم التسلسل.

قوله: «فإن قالوا: كلُّ حادثٍ فلا بدَّ و أن يسبقه استعداد موضوع يوجد فيه، كان هو نفس النزاع»، أي فإن قال الحكماء في الاستدلال على ثبوت الإمكان: إنَّ كلَّ حادثٍ فلا بدَّ و أن يكون مسبقاً باستعداد موضوع و هيولى توجد فيه و حينئذٍ يجب وجود موضوع قديم، إذ لو كان كلُّ موضوع حادث لتسلسلت الحوادث إلى غير النهاية و يلزم منه العدم أيضاً.

قلنا: لانسلم أن كلَّ حادثٍ يجب أن يكون مسبقاً باستعداد موضوع، فإن ذلك هو نفس

النزاع.

[المسألة الرابعة: العالم لا يجب كونه أدياً]

قال المصنف: «مسألة: العالم لا يجب كونه أدياً، لأن قبول الماهية للعدم^١ من لوازمها، فكيف يكون أدياً وشبهة الخصم ناشئة من كيفية الأعدام، لأن عدم الشيء إما بعدم، أو بضد، أو انتفاء شرط وفي الانتفاء ما يتجه أولاً والضد يلزم الدور والمعدم^٢ لا يفعل النفي ولا بد من الوجود وهو الضد وهذه شبهة باطلة بالواحد متاً وملتزم^٣ الضد والعلّة غير محوطة إلى المعلول».

قال الشارح دام ظلّه: «اتفق العقلاء على إمكان عدم العالم»، أي بعد وجوده بجملته وأجزائه وأبعاضه «بالنظر إلى ذاته إلا من خالف من قدماء الأوائل القائلين بكونه واجباً لذاته وكلامهم قد بان بطلانه» بما تقدّم من بيان حدوث العالم وإمكانه، «ثم اختلفوا»، أي المتفقون على جواز عدمه بالنظر إلى ذاته، «فذهب المسلمون إلا الكرامية والجاحظ إلى أن العالم ليس واجباً بغيره أيضاً على الدوام» وقيد بقوله «على الدوام» لأنه واجب بغيره في زمان وجوده، لأنه لو لا وجوده بعلة لما وجد ألبتة، «بل يمكن عدمه نظراً إلى الغير».

«وقالت الأوائل والكرامية يمتنع عدمه نظراً إلى علة»، أي علة وجوده، أمّا الفلاسفة فظاهر ذلك من مذهبهم، لأنّ علة العالم التامة واجبة من جميع الجهات دائمة مستمرة أزلاً وأبداً، فلو صحّ عدمه لارتفع المعلول مع وجود علة التامة وأنه محالٌ.

و أمّا الكرامية فلأنّ عدمه بعد وجوده لا بد له من سبب مغاير لذاته، إذ لو عدم لذاته لما وجد ويستحيل وجوده^٤ سبب مقتضى للعدم، لما يأتي من حصر أسباب العدم واستحالة وقوع شيء منها^٥، فعلى هذا يكون استحالة عدم العالم بالنظر إلى علة ذلك العدم المستحيلة الوقوع، لا بالنظر إلى علة الوجود، فإنهم يوافقونا على أنه تعالى فمختار وعلى أن أثر المختار قديعدهم مع بقائه وحينئذ لا ينبغي أن ينسب إليهم ما نُسب إلى الأوائل من امتناع عدمه نظراً إلى علة، إذ لا يلزم بين الفاعل وأثره عند الكرامية وغيرهم من الأوائل المتكلمين لصحة عدم كلّ واحد منها مع

٢. الأصل: المعدوم، الف وب: المعدم.

١. الأصل: العدم.

٤. الأصل: وجوده، الف وب: وجود.

٣. الأصل: يلتزم، الف، نلتزم، ب: ملزم.

٥. في الأصل تكرار هذه الجملة: «فعلى هذا يكون استحالة وقوع شيء منها».

بقاء الآخر و الشارح دام ظلّه قد نسب ذلك [٣٩ آ] إليهما و يمكن تأويل ذلك بأن نقول: "الهاء" في قوله: «نظراً إلى علته» راجع إلى العدم، فإنّ علّة العدم ممتنعة عند الفلاسفة و الكرامية. أمّا الفلاسفة فلأنّ علّة العدم عندهم هي علّة الوجود و علّة الوجود واجبة الوجود لذاتها، فعدمها ممتنع لذاته و امتناع ذلك العدم، أعني عدم العلّة، موجب لامتناع عدم العالم. و أمّا الكرامية فلأنّ علّة العدم على العالم عندهم لامتناع عدم ذلك العدم، ثمّ اختلف القائلون بجواز عدمه، هل هو - أي جواز عدمه - معلومٌ عقلاً أو سمعاً، قال أبو علي الجبائي و الأشاعرة بالأول، أعني كونه معلوماً بالعقل و قال أبو هاشم بالثاني، أي بكونه معلوماً بالسمع، لأنّه ورد السمع بعدمه و ذلك في قوله تعالى:

﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾

و قوله تعالى:

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾

علمنا جواز عدمه، ثمّ اختلفوا أيضاً - أعني القائلين بجواز عدم العالم^٣ - في كيفية إعدامه، فقالت الأشاعرة أنّه يفنى، لأنّ الله تعالى لا يخلق الأعراض التي يحتاج الجوهر في وجوده إلى وجودها، فإنّ الأعراض عندهم غير باقية، بل يجددها الله تعالى حالاً فحالاً، فعند تركه فخلق الأعراض التي يحتاج الجوهر في وجوده إليها بعدم.

قال القاضي أبو بكر الباقلائي^٤: و تلك الأعراض هي الأكوان و قال - أعني القاضي أبو بكر - في موضع آخر: إنّ الفاعل المختار يفنى بلا واسطة و بمثله - أي و بمثل هذا القول - قال محمود الخياط و قيل: إنّ الجوهر يحتاج من كلّ جنسٍ من أجناس الأعراض إلى نوع، فإذا لم يخلق الله تعالى أيّ نوع كان انعدم الجوهر و هذا القول نسب إلى القاضي أبي بكر الباقلائي أيضاً و بمثله قال إمام الحرمين الجويني.

قال الكمبي: إنّ لم يخلق البقاء و هو عرض، انعدم الجوهر.

٢. سورة الفصص، الآية ٨٨

٤. الأصل: البقلاني.

١. سورة الرحمن، الآية ٢٦.

٣. الأصل: بعدم جواز العالم.

و قال أبو الهذيل العلاف: كما أنه قال له كن، فكان، كذلك يقول له: أفنى فيفنى.
 و قال الجبائيان - أعني أبا علي و ابنه أبا هاشم - إن الله تعالى يخلق الفناء و هو عرض،
 فيفنى جميع الجواهر، إلا أن أبا هاشم جعل الفناء واحداً و أباه جعل لكل جوهراً فناءً على حدته
 و ذلك الفناء سواء كان واحداً، أو متعدداً يفنى لذاته، فهذه المذاهب المشهورة في هذه المسألة.
 و استدلل المصنف على مطلوبه و هو جواز العدم على العالم بأن العالم محدث على ما تقدم،
 فقد كانت ماهيته متصفة بالعدم، ثم اتصفت بالوجود، لأن المحدث هو المسبوق بالعدم، فتكون
 - أي ماهية العالم - قابلة لهما - أي الوجود و العدم - و ذلك القبول من لوازم تلك الماهية اللاحقة
 لها لذاتها، أو لما يلزم ذاتها، لأنه لو كان عارضاً لها - أي غير لازم لذاتها و لا لما يلزم ذاتها -
 لكانت الماهية مفتقرة في قبوله إلى قبول آخر و يتسلسل إلى غير النهاية و إنه محال و إنه يلزم
 انقلاب الشيء من الإمكان إلى الوجوب و هو محال أيضاً.

و إذا كان قبول العدم من لوازم تلك الماهية [٣٩ ب] استحال وجوب البقاء عليها، لأن
 ما يكون واجب البقاء و الاستمرار استحال أن يكون قابلاً لطريان العدم.
 و في هذا نظراً، فإن الحدوث يدل على أن الماهية قابلة للعدم المبتدأ و الوجود المبتدأ،
 و لا يلزم من ذلك أن تكون قابلة للعدم المقيد ببعديّة الوجود و المنافي لوجوب البقاء و
 الاستمرار إنما هو الثاني، لا الأول.

قوله: «و اعلم أن هذا الدليل صحيح يمكن الرد به على قدماء الأوائل» - أعني القائلين
 بكون العالم واجب الوجود مستحيل العدم لذاته - «أما على القائلين بالوجوب مستنداً إلى الغير،
 فهو واجب به»، أي بذلك الغير و إلا لما وجد، لأن الممكن مالم يجب لم يوجد، لاستحالة
 ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح و إذا كان واجباً بالغير حالة الحدوث
 جاز أن يدوم ذلك الوجوب لدوام المؤثر مع لزوم قبول العدم للذات، فإذن ليس طريق الرد على
 هؤلاء القوم القائلين باستحالة عدم العالم بالنظر إلى الغير هذا الدليل، بل الطريق أن يقال: المؤثر
 قادر مختار و المختار لا يلزم من دوام أثره، بل قد تزول آثاره مع بقاءه و العالم من حيث ماهيته
 قابل للعدم، لما بين من كونه ممكناً و محدثاً، فيكون - أي العالم - قابلاً له - أي للعدم - باعتبار

ماهيته و فاعله و استحالة العدم عليه بالنظر إلى الغير إنما يكون إذا كان ذلك المؤثر موجباً، أو يستند في هذا المطلوب إلى السمع، فهو كافٍ في هذا الباب لعدم توقّف صدق الرسول (ص) عليه. و في هذا الاستدلال نظر، أمّا أولاً فلما بيّنا أنّ جواز العدم الذي هو من لوازم ماهية المحدث هو جواز العدم الأصيل، أمّا العدم الطاري على الوجود فلا نسلم أنّه لازم للمحدث و أمّا ثانياً فلأنّه لا يلزم من جواز عدمه بالنظر إلى ذاته و فاعله جواز عدمه مطلقاً لاحتمال امتناع سبب عدمه، فيمتنع عدمه لامتناع سببه، أي سبب عدمه، فيجب وجوده و إن كان بالنظر إلى ذاته و فاعله جائزاً غير واجب البقاء، كما يقول الكرامية.

واحتجّ الأوائل - أي القائلون بأنّ عدم العالم جائز بالنظر إلى ذاته ممتنع بالنظر إلى علته - بأنّ المؤثر موجب بالذات و هو واجب الوجود، فيدوم و يلزم من دوامه دوام أثره ضرورة دوام المعلوم عند دوام علته التامة و بأنّ كلّ قابل للعدم له هيولى، لأنّ إمكان عدمه سابق على عدمه و ذلك الإمكان لأبداً من محلّ، أي لا يبدؤ من شيء و يحكم عليه بأنّه ممكن الاتصاف بذلك العدم و ليس هو وجود ذلك الشيء، أعني القابل للعدم، لأنّ ما يمكن إتصافه بالشيء لأبداً و أن يكون باقياً و متقدراً مع ذلك الشيء و وجود الشيء لا يقرّر مع عدمه ألبتة، فإذاً لأبداً من شيء آخر يقوم به إمكان عدمه و ذلك هو الهيولى و حيثنذاً يلزم أنّ كلّما يصحّ عليه العدم فله هيولى، فلو صحّ العدم على الهيولى لكان له هيولى آخر وهكذا و يتسلسل إلى غير النهاية و هو محالّ، فثبت أنّ الهيولى لا يصحّ عليها العدم، فقد بان فيما تقدّم امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية المطلقة و المركّب منها هو الجسم، فإذاً عدم الجسم المطلق الملزوم لعدم سائر جزئياته [٤٠ آ] محالّ و بأنّ عدم العالم بعد وجوده يستلزم ثبوت بعدية لاحقة بزمان، لأنّ هذه البعدية لا تكون إلاً زمانية، لأنّها بعدية لا يجمع البعد بها القبل.

و معنى كون الشيء بعداً^١ آخر بالزمان^٢ وجود البعد في زمان و القبل في زمان آخر و زمان البعد متأخّر عن زمان القبل، فلا بدّ من تحقيق الزمان و ذلك الزمان عارض بحركة، لأنّ الزمان

١. في النسخ الثلاث: "بعد" و لكنّها هي منصوبة بالكون و تلزم الإضافة، فإنّ قطعت عنها بُنيت على الضمّ أو نصبت منونة، فيقال: بَعُدَّ و بعداً و من بَعُدَّ.
٢. عبارة "بالزمان" لم ترد في الأصل.

مقدار حركة الفلك و المقدار عارض لنا هو مقدار له و تلك الحركة قائمة بالفلك المتحرك لاستحالة قيام الحركة بذاتها، بل لا بد من جسم يقوم به و هو المتحرك و هو هنا الفلك، فيلزم وجود الزمان و الحركة و الجسم حال عدم العالم، فيكون العالم موجوداً حال كونه معدوماً، هذا خلف.

و احتجّت الكرامية بأن عدم العالم لا يمكن استناده إلى ذاته و إلا لكان ممتمناً، إذ المراد بالمتنع ما يستحقّ العدم لذاته و هو محالٌ و إلا لما وجدوه لا إلى الغير، لأن ذلك الغير إما وجودي أو عدمي و الأول - أعني الوجودي - إما أن يكون مختاراً، أو موجباً و كل واحد من هذه الأقسام لا يمكن استناد الإعدام إليه، أمّا العدمي فلأنه منحصر في انتفاء الشرط و انتفاء العلة، لأن عدم ما غيرهما لا يوجب عدمه، إذ لو كان عدم ما غيرهما موجباً لعدمه لكان وجوده موقوفاً على وجود ذلك المتغير، فكان ذلك المتغير للشرط و العلة شرطاً أو علة، هذا خلف.

و لأن عدم ذلك المتغير إن لم يكن تحقّقه عند وجود العلة و الشرط لم يكن موجباً لعدم العالم، إذ عدم العالم حينئذٍ مستند إلى عدم علة أو شرطه و إن أمكن تحقّقه عند وجودهما فلنفرض وقوعه، فيكون العالم موجوداً بالنظر إلى وجود علة و شرطه و معدوماً بالنظر إلى حصول علة عدمه، هذا خلف.

و أمّا امتناع استناد عدمه إليهما - أي عدم العلة و عدم الشرط - فلأن العلة و الشرط موجودان معه، فلو عدما لنقلنا الكلام إلى سبب عدمهما، فإن كان لعدم الشرط، أو علة لذلك الشرط، أو لتلك العلة وجب وجودهما معاً، فلو عدما لنقلنا الكلام إلى سبب عدمهما و يتسلسل و هو محالٌ.

و أيضاً شرط الجوهر هو العرض، لأن شرط الجوهر خارج عن ماهية الجوهر و الخارج عن ماهية الجوهر يكون عرضاً لا محالة لانحصار الموجود الممكن فيهما، و لا يجوز كونه عديمياً لاستحالة استناد الوجودي إلى العدمي فيكون الجوهر محتاجاً إليه - أي إلى العرض -

ضرورة احتياج المشروط إلى شرطه، لكنّ العرض محتاج إلى الجوهر، فيلزم الدور المحال. وكان تقدير الكلام: و شرط الجوهر - إن كان له شرط - فهو العرض، لاستحالة أن يثبت أن شرط الجوهر العرض، ثم يبطل ذلك بلزوم الدور.

و أما الوجودي الموجب فمحال أيضاً، لأنه ليس إلا طرفان الضدّ^١، لكنّه محالٌ و إلا لزم الدور، لأنّ حدوث الضدّ يتوقّف على انتفاء الأول - أعني الضدّ الآخر المنافي إذ لو وجد الطاري [٤٠ ب] مع بقاء الباقي^٢ لزم اجتماع الضدين وهو محالٌ، فلو علل انتفاء الأول - أعني الباقي^٤ - أي بحدوث الطاري، لتوقف حدوث الطاري على عدم الباقي^٥ لكونه شرطاً^٦ لحدوثه^٧ و المشروط يتوقّف على شرطه و عدم الباقي^٨ يتوقّف على حدوث الطاري، لكون حدوث الطاري علّه لذلك العدم و المعلوم مفتقر إلى العلة، فيتوقّف كلٌّ منهما على الآخر و هو معنى الدور.

و لأنّ التضاد حاصل من الجانبين، لأنّ المضادة من الإضافات المتّفقة في الطرفين، فإذا كان أمرٌ ضدّ الآخر كان ذلك الآخر ضدّاً^٩ لذلك الآخر و حينئذٍ يكون الباقي^{١١} ضدّاً للحدوث، كما أن الحدوث ضدّاً^{١١} له، فلا يكون انتفاء أحدهما بصاحبه أولى^{١٢} من العكس، فإمّا أن ينتفيا^{١٣} معاً بأن ينفي كلٌّ منهما صاحبه أو لا ينفي أحدهما صاحبه و الأول - و هو انتفائهما معاً بهذا الوجه - محالٌ، لأنّ العلة في نفي كل واحد منهما وجود الآخر و العلة مقارنة للمعلول، فنفي^{١٤} كل واحد منهما مقارن لوجود الآخر، فلو انتفيا معاً بهذا الوجه لوجدا معاً، فلم ينتفيا، هذا خلف.

و أمّا الثاني و هو عدم نفي أحدهما صاحبه، فهو المطلوب.

لأيقال: لا نسلم أن انتفاء أحدهما بالآخر ليس أولى من العكس، بل انتفاء الباقي بالحدوث

- | | |
|---|--|
| ١. كلمه «أن» مفقودة في الأصل. | ٢. ب: الضدان. |
| ٣. الأصل: النافي: الف و ب: الباقي. | ٤. الأصل: النافي، الف و ب: الباقي. |
| ٥. الأصل: النافي، الف و ب: الباقي. | ٦. الأصل: شرط، الف و ب: شرطاً. |
| ٧. الف: بحدوثه. | ٨. الأصل: النافي، الف و ب: الباقي. |
| ٩. الأصل: ضد. | ١٠. الأصل: النافي. |
| ١١. الأصل: ضدّاً، الف و ب: ضد. | ١٢. في الأصل زيادة «به» بعد كلمة «أولى». |
| ١٣. الأصل: يبقيا، الف: ينتفيا، ب: يلتقيا. | ١٤. الأصل: فيقي، الف: فيقي، ب: فنفي. |

أولئ من عكسه - أعني انتفاء الحادث بالباقي - لأن الحادث متعلق السبب و معطي الوجود، فيكون أقوى من الباقي المنقطع السبب و لأن عدم الحادث بالباقي ملزوم للمحال و هو اجتماع النقيضين - أعني الوجود و العدم -، لأنه حال حدوثه يكون موجوداً، فلو انتفي بالباقي في ذلك الزمان كان معدوماً فيه، فيكون موجوداً معدوماً في حالة واحدة و هو محالٌ و عدم الباقي الحادث ليس كذلك، فتثبت الأولوية و لأن الحادث جاز أن يكون أكثر أفراداً من الباقي، لأننا نجيب عن الأول بأن الباقي متعلق السبب أيضاً لإمكانه و علة حاجة الأثر إلى المؤثر إنما هو الإمكان، فهما متساويان في متعلق السبب.

قال المحقق رحمه الله على هذا بعد تسليم كون علة الحاجة هي الامكان: أن الحادث يحتاج إلى السبب لإعطائه الوجود و الباقي يحتاج إليه لتبقيته و حفظ وجوده السابق، فيكون تعلق الحادث بالسبب أقوى.

و فيه نظر، فإنه لا يلزم من كون الحادث أقوى تعلقاً بالسبب من الباقي أن يكون أقوى من الباقي، و أيضاً فالباقي له من السبب أصل الوجود و تقيته و حفظه و الحادث ليس هو سوى أصل الوجود، فيكون الباقي أقوى، و عن الثاني و هو قوله: «إن عدم الحادث بالباقي ملزوم للمحال و هو اجتماع وجوده و عدمه في زمان واحد» أن نقول: إنما يلزم ذلك لو قلنا: إن الحادث يدخل في الوجود، فيعدمه الباقي و نحن لا نقول بذلك، بل نقول: إن الباقي يمنع الحادث من الدخول في الوجود والطريان على الباقي و الشارح دام ظلّه أتى بلفظ «ثم» في قوله: «لو قلنا إن الحادث يوجد، ثم يعدم» و هي في غير موضعها، لأن «ثم» موضوعة [٤١ آ] للتراخي و لو وقع العدم في زمان التراخي عن زمان الحدوث، لم يلزم اجتماع الوجود و العدم، فلهذا أبدلناها بالواو الموضوع للجمع^١.

و عن الثالث و هو قوله: «جاز أن يكون أكثر أفراداً» بأن ذلك مبني على اجتماع الأمثال واجتماع الأمثال محال.

واعلم أنّ هذه الأجوبة عن مستند المنع من عدم الأولوية و هو غير مسموع عند أهل النظر، فإنهم يمنعون من الكلام [على] ^١ مستند المنع و ذلك لأنّ بطلان المستند لا يستلزم بطلان المنع، فيبقى ^٢ الدليل موقوفاً على الخلاص عن ذلك المنع و إن أبطل المستند فإنّ انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم و لا يجوز أن يعدم بالفاعل، لأنّ الإعدام إن كان وجودياً لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم، لأنّه لو كان كذلك لكان الوجود عين العدم، هذا خلف، بل أقصى ما في ^٣ الباب أن يكون ذلك الوجوديّ أمراً موجباً لعدم العالم، فيكون ذلك راجعاً إلى طريان الضدّ و قد أبطلناه.

وإن لم يكن وجودياً كان عدماً محضاً، فيستحيل استناده إلى المؤثر، لأنّه لا فرق عند العقل بين أن يقال: لم يفعل و بين أن يقال: فعل النفي، إذ لو ثبت بينهما فرق لامتاز أحدهما عن الآخر، فيقع التمايز في العدمات، فتكون ثبوتية، هذا خلف، هذا أشهر شبه ^٤ الكرامية.

«و الجواب عن الأولين» - أي عن الدليلين الأولين من الأدلّة ^٥ التي استدللّ الحكماء بها على امتناع عدم العالم بالنظر إلى علته - أما عن الأول، فالمنع من كونه تعالى موجباً و سبباً أنّه تعالى قادر مختار و أما الثاني فما تقدم من كون الإمكان عدماً و حينئذٍ لا يلزم من افتقار إمكان عدم العالم إلى محلّ يقوم به و هو الهولوى و عن الثالث و هو قوله: «لوجاز العدم على العالم لكان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية» أنّ البعدية و القبليّة من الصفات الاعتبارية - أي الذهنية المحضة ^٦ - لا يجب وجود معروضها في الخارج كالإمكان، فإنّه لا يجب وجود معروضه - أعني الممكن - في الخارج و إلا لكان كلّ معدوم ممتنعاً، فلم يوجد شيء من الحادث، هذا خلف و كذا الامتناع لا يجب وجود معروضه و هو الممتنع و إلا لكان الممتنع غير ممتنع، هذا خلف و حينئذٍ لا يلزم من كون عدم العالم بعد وجوده ثبوت زمانٍ تلحقه القبليّة و البعدية لذاته

٢. الأصل: فبقى، الف و ب: فبقي.

٤. الف و ب: شبهة.

٦. الأصل: فيما، الف و ب: فما.

١. كلمة «على» لم ترد في الأصل.

٣. الأصل: باقي، الف و ب: ما في.

٥. الأصل: أدلة، الف و ب: الأدلّة.

٧. ب: المحنضة.

ولوجود العالم وعدمه^١ الواقعين^٢ فيه بسببه و لأنَّ القبلية و البعدية تلحقان^٣ الزمان، فإنَّ أمس متقدِّم على اليوم بالضرورة، فلو افتقرنا إلى زمان يثبت فيه البعد و القبل، لزم أن يكون للزمان زمان آخر و يتسلسل و لأنَّ العدم يوصف بهما - أي بالقبلية و البعدية - فإنَّ عدم الحوادث الماضية قبل وجودها و عدمها الطاري بعد وجودها بعدية لا يجمع قبل معها البعد^٤ و كذا البارئ تعالى، فإنَّه يوصف بأنَّه قبل العالم مع استحالة كونه تعالى زمانياً و لأنَّ القبلية و البعدية لو كانتا موجودتين لزم التسلسل ضرورة كون كلِّ منهما بعد بعض الموجودات و قبل بعضها، فيلزم ثبوت قبلية و بعدية [٤١ ب] لهما، ثمَّ الكلام في تلك القبلية و البعدية اللاحقتين^٥ لهما كالكلام فيهما^٦ إلى غير النهاية.

وقول الشارح دام ظلّه: «لا تفتقر إلى قبلية و بعدية إلى آخر» فيه نظر، لأنَّه لا يلزم من لزوم القبلية و البعدية لهما إفتقارهما إليهما، فلهذا حذفنا هذه اللفظة و قلنا: يلزم ثبوت قبلية و بعدية. قوله: «و أجاب بعض المحققين عن الأوَّل»، أي عن قوله: أن القبلية و البعدية تلحقان الزمان، فيلزم أن يكون للزمان زمان آخر و يتسلسل، فإنَّ القبلية و البعدية تلحقان أجزاء الزمان لذاتها القبلية، أي يكون جزء منه متقدِّماً على جزء آخر لذاتهما لأبزمان مغاير لهما، فلا يلزم حينئذٍ أن يكون للزمان زمان آخر و يتسلسل.

و اعلم أنَّ هذا ليس أول السؤالات و إنما هو ثانيها و أولها هو أنَّ القبلية و البعدية من الإعتبارات العقلية، فلا يجب وجود معروضهما كالإمكان و الإمتناع و عن الثاني و هو: قوله: «إنَّ العدم يوصف بهما»، أي بالقبلية و البعدية، «فإنَّنا نلتزم صحَّة إتصاف العدم بهما، لكن وجودهما في الذهن يدل على وجود معروضيهما في الخارج» و عبارة المحقق رحمه الله هذه: «أنَّ العدم المقيَّد لشيءٍ: ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء و يصحَّ لحوق الإعتبارات العقلية به من حيث هو معقول» و قال قبل هذه: «القبلية و البعدية اللاحقتان بالزمان إضافيتان لأنَّ وجودان

٢. ب: الداعين.

١. الأصل: عدم، الف و ب: عدمه.

٤. كلمة "بعد" محذوفة في نسختي الف و ب.

٣. الأصل و ب: يلحقان.

٦. الأصل: فيها.

٥. في النسخ الثلاث: اللاحقين.

إلا في المعقول، لأنَّ الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبليّة و البعدية لا يوجدان معا، فكيف توجد الأضافة اللاحقة لهما، لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدلّ على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشيء و هذا حق، فإنَّ المراد من ثبوتهما في العقل لشيء الحكم المطابق على الشيء المغاير للزمان بهما - أي بالقبليّة و البعدية الزمانيتين - و ذلك يوجب ثبوت زمان في الخارج تلحقه القبليّة و البعدية لذاته - أي من غير إحتياج إلى أمر مغاير له - و تلحقان الشيء المغاير للزمان الواقع فيه بسبب لحوقهما للزمان و المراد بمعروضهما الزمان لا الأمور الواقعة فيه، لأنَّ الزمان هو المعروض لهما بالحقيقة و بالذات، أي من غير واسطة.

و عبارة الشارح دام ظلّه يفهم منها أنّ المحقق رحمه الله يذهب إلى أنّ وجود القبليّة و البعدية المطلقتين - أعني اللّتين أعم من الزمانيتين و غيرهما في الذهن - يدلّ على وجود معروضهما - أعني الموصوف بالقبليّة و البعدية - سواء كان زماً أو واقعاً فيه في الخارج و قد ظهر من عبارته خلاف ذلك، فهذا أتينا بعبارته، و هذه العبارة ذكرها في شرحه للإشارات.

«و عن الثالث» - أي و أجاب المحقق رحمه الله عن السؤال الثالث و هو أنّ القبليّة و البعدية لو كانتا موجودتين لزم التسلسل، «أنَّ العقل إذا اعتبر لهما» - أي للقبليّة و البعدية - «قبليّة و بعدية حصلتا لهما، لكن ينقطع التسلسل بإيقاع الإعتبار» و عبارة المحقق هنا هذه: إمّا نفس القبليّة، فليس هو من الموجودات المختصة بزمانٍ دون زمان، لأنّها أمر اعتباري يصحّ تعقله في جميع الأزمنة و إن [٤٢ آ] أخذت من حيث تقع في زمان معيّن كان حكمه حكم ساير موجودات في لحوق قبليّة أخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك، بل ينقطع بانقطاع الإعتبار.

و قال الشارح دام ظلّه: «و الأوّل ضعيفٌ، لأنّه إذا عقل في بعض الموجودات» - أي أجزاء الزمان - «حصول السبق و التأخر من غير زمان»، - أي مغاير للمتقدم و المتأخر - «فلم لا يعقل في العدم^١ و الوجود» - أي في عدم العالم و وجوده - «و كيف يصحّ أن يقال لهما: إنّ القبليّة و البعدية تلحقان أجزاء^٢ الزمان لذاته و أجزاء الزمان متساوية، بل هي أمور فرضية لا وجود لها إلا بالفرض و اتّصاف بعضها» - أي بعض الأجزاء -، «بالتقدّم دون بعض يقتضي وجودها فعلاً،

فيلزم تتالي الآتات»، لأن ما هو متقدّم بذاته على آخر يجب أن يكون منفصلاً عن ذلك الآخر بماهيته، فيكون الزمان غير متصل، بل مركّب من آتات متتالية وهو عندهم محالٌ وهذا من جملة اعتراضات فخرالدين الرازي.
قوله: «و الثاني ضعيف».

و هو إشارة إلى جوابه بالتزام كون العدم موصوفاً بالقبلية و دعواه أن وجودهما في الذهن يدل على وجود معروضهما في الخارج، و ذلك لأن المقتضي لثبوت المعروض في الخارج إما ثبوتها في الذهن لمجردده و هو محال بالإمكان و الامتناع، فإنهما ثابتان في الذهن مع عدم اقتضائهما ثبوت معروضها في الخارج، و أمّا كون الذهن يلحقهما بالعين و هو باطل، لأن الذهن يلحقهما بالعدميات.

و في هذا نظر، فإن المقتضي لثبوت المعروض في الخارج على تقديره إنما هو علة وجوده التامة، لا ثبوتها في الذهن و لا إلحاق الذهن إياها بالعين و لو كان المقتضي لوجود معروضهما ثبوتها في الذهن لم ينتقض بالإمكان و الامتناع، لاحتمال كون ماهية القبلية و البعدية من حيث ذاتهما مقتضيتين لوجود معروضهما في الخارج بشرط حصولهما في الذهن، فلا ينقض ذلك بالإمكان و الامتناع لاختلاف هذه الاعتبارات، فلا يلزم من كون بعضها علة لأمر كون غير ذلك البعض علة لذلك الأمر.

أما إلحاق الذهن إياها بالعدميات فلا يدل على عدم معروضهما في الخارج، إذ المراد بمعروضهما معروضهما بالذات - أعني الزمان الذي يعرضان له بغير واسطة - إلا الأمور الواقعة في الزمان، فإن هذه الأمور معروضات لهما^٢ بالعرض، إذ المراد القبلية و البعدية الزمانيتان^٣ لا مطلق القبلية و البعدية، و حينئذ إذا ألحق^٤ الذهن القبلية و البعدية بالعدميات^٥، فلا بد من زمان يحصل فيه تلك العدميات حتى يصدق عليهما القبلية و البعدية المذكورتان، فالحاصل أن الكلام

٢. الأصل: لها.

٤. الأصل: لحق.

١. في الأصل: من ذلك.

٣. الأصل: الزمانيان.

٥. الأصل: العرضيات.

هو في القبلية و البعدية الزمانيتين^١ و إنَّ معروضهما بالحقيقة و الذات إنما هو أجزاء الزمان و صدقها [٤٢ ب] على غير أجزاء الزمان باعتبار وقوع ذلك العين فيها، أي في أجزاء الزمان. و الحقَّ أنَّ كون القبلية و البعدية من العدميات لا يدلُّ على كون معروضهما عديمياً، إذا لا يلزم من كون العارض عديمياً كون معروضه عديمياً، فإنَّ الوجوب أمرٌ عديميٌّ مع وجوب كون معروضه موجوداً في الخارج و كذا الفاعلية، بل الوجه أن تقول: لم قلتُم أنَّ القبلية و البعدية تستدعيان زماناً محققاً و لم لا يكفي فيهما الزمان المقدر، فإذا قلنا: الأول متقدم على الثاني تقدماً زمانياً يكون معناه: أنا [إذا]^٢ فرضنا زماناً متقدماً يشتمل على وجود الأول و الثاني كان وقوع الأول في جزءٍ منه متقدماً على الجزء الذي وقع فيه الثاني^٣.

قوله: «و الثالث تسليم^٤ كونهما عقليين لا يدلُّان على وجود معروضيهما في الخارج، إذ المعروض هنا القبليَّات و البعديات الذهنية». و فيه نظرٌ، فإنَّنا بيَّنا أنَّ المراد بالمعروض إنما هو المعروض بالذات و هو الزمان، لأنَّ الموصوف بالقبل و البعد من الأمور الواقعة فيه و عروض القبليَّة و البعدية للقبليَّات و البعديات الذهنية إنما يكون إذا فرض وقوعهما في زمان معين، فيصير حكمهما حكم غيرهما من الأمور الواقعة في الزمان و يحلق العقل بها قبلية أجزاء الزمان، كما يلحقها بغيرها من الأمور العينية الواقعة فيه، فهي إذا معروضة للقبليَّة و البعدية بالعرض، لا بالذات، و الكلام إنما هو في المعروض بالذات، لا بالعرض.

قوله: «و عن الرابع» - أي و الجواب عن الرابع و المراد حجة الكرامية على امتناع عدم العالم - «أنَّها شبهة باطلة بالواحد متاً» و هذا الجواب بالنقض الإجمالي. و تقريره أن يقال: لو صحَّ ما ذكرتم من الدليل لزم أن لا يعدم واحدٌ متاً و هذا عندهم محالٌ. فإنَّ المنقول عنهم، بل أكثر المتكلمين، أن الواحد متاً يعدم بموته و إنَّ الله تعالى يُعيدُه يوم القيامة،

١. الأصل: الزمانين.

٢. كلمة إذا مفقودة في الأصل.

٣. في نسختي الف و ب: ا و ب، بدل عن الأول و الثاني.

٤. في نسختي الف و ب: ب.

٥. الأصل: و قوعها.

فلهذا انقض الشيخ رحمه الله تعالى دليلهم بذلك و أجاب الشيخ أبو إسحاق بوجه آخر و هو نقض إحدى مقدمات الدليل المذكور - و هو أن يقال: لم لا يعدم بطريان الضدّ و الدور الذي ادعيتهم لزومه - غير لازم، لأنّ انتفاء الأوّل، أعني الضدّ الباقي، يحدث الثاني - أعني الحادث - و ليس حدوث الثاني - أعني الحادث - محتاجاً إلى عدم الأوّل و إن كان لا ينفك عنه، فإنّ العلة لا تنفك عن المعلول و هي غير محتاجة إليه و هنا كذلك، فإنّ حدوث الطاري كان علة لزوال الباقي لم يكن محتاجاً إلى ذلك الزوال، لأنّه معلول له و العلة لا تحتاج إلى معلولها و إلى هذا أشار المصنّف رحمه الله تعالى بقوله: "و العلة غير محوطة إلى المعلول".

و زدنا^١ لفظة "عدم" قبل الأوّل ليصحّ الكلام، لأنّه لا يلزم من عدم احتياجه إلى الأوّل عدم احتياجه إلى عدمه و الدور إنّما يلزم من هذا و أيضاً فقوله: "و إن كان لا ينفك عنه" لا يكون صحيحاً حينئذٍ، لاستحالة [٤٣ آ] اجتماع الحادث و الأوّل، أعني الباقي، فلا بدّ من لفظة "عدم" ولعلها سقطت من الناسخين.

قوله: «و حصول الرجحان من غير مرجّح ليس بلازم، لجواز كون الحادث أقوى» من الباقي في الجملة و «إن كنا لا نعرف وجه قوته» و هذا جوابٌ عن قوله: «إنّ المضادة من الجانبين، فلو عدم أحد الضدّين بصاحبه لزم الترجيح من غير مرجّح».

قوله: «و أيضاً فإنّ سبب الباقي حافظ للوجود الحاصل و سبب الحادث معط^٢ للوجود والمعطي^٣ أقوى من الحافظ، فيترجّح الحادث» لقوة سببه و زدنا لفظة "سبب" ليصحّ الكلام، لأنّ الباقي ليس بحافظ للوجود، بل الحافظ لوجوده^٤ هو سببه و كذا الحادث ليس معطياً^٥ للوجود، بل سببه هو المعطي^٦.

«سألنا» - أي سألنا لا يعدم بطريان الضدّ - و «لكن لم لا يعدم بالفاعل و ما ذكره» - أي من عدم الفرق بين قولنا: لم يفعل و بين قولنا: فعل النفي، إذ لو تميّز أحدهما عن الآخر لزم

١. الأصل: و ردّ بالفظة، الف: فردنا، ب: وردنا.

٢. الأصل: المعطى.

٣. الأصل: معطياً.

٤. الأصل: معطياً.

٥. الأصل: معطياً.

٦. الأصل: معطياً.

التمييز في العدميات، فتكون ثبوتية^١ - «غير لازم^٢؛ لأن قولنا: "لم يفعل" حكمٌ بالاستمرار على ما كان وبعدهم صدور شيء عن الفاعل و قولنا: "فعل العدم" حكمٌ يتجدد العدم بعد أن لم يكن وصدوره عن فاعله، فالتمييز واقع بين هذين^٣ بالضرورة و لاستبعاد في التمايز بين^٤ العدميين بانتسابهما إلى أمرين وجوديين» بأن يكون أحد ذينك العدميين منسوباً إلى أمر وجودي و العدم الآخر منسوباً إلى أمر وجودي غير الأول كالعمى و الصمم، «أو بانتساب أحدهما» إلى أحد العدميين إلى أمر وجودي «دون الآخر» كعدم زيد مثلاً و العدم المطلق و حذفنا لفظ^٥ "العدميات" الموضوع للجمع و أتينا بلفظ^٦ "العدميين" الموضوع للتثنية ليجري الكلام على قانون العربية حيث ثني الضمير في قوله: "بانتسابهما" و في قوله: "بانتساب أحدهما".

قوله: «و أيضاً فما ذكروه» - أي من الدليل على امتناع استناد الإعدام إلى الفاعل - «يقتضي أن لا يتجدد عدم أصلاً» و هذا نقض إجمالي.

و تقريره أن يقال: لو صح ما ذكرتموه من الدليل لزم أن لا يتجدد عدم أصلاً و التالي باطلٌ بالضرورة، فكذا المقدم، بيان الملازمة أن المتجدد إن كان وجودياً لم يكن عدماً و إن كان عدماً فهو محالٌ، لأنه لأفرق بين قولنا: "لم يتجدد شيء" و بين قولنا: "تجدد العدم".

قوله: «قال بعض المحققين: إنه ليس هو محل شك^٧، بل هو زيادة شك و تأكيد لقول من يقول: الإعدام غير ممكن إلا بطريان الضد أو انتفاء الشرط و هو مذهب أكثر المتكلميين».

قوله: «و فيه نظر، لأن الجواب بالمعارضة إنما هو بانسحاب كلام الخصم فيما علم بطلانه بالضرورة، فيكون باطلاً».

و أقول: لاشك أن هذا ليس محل للشبهة، فإن حل الشبهة إنما تكون بإظهار مواضع الغلط و مواضع الخطأ و أسبابه، إما في المادّة أو الصورة و إظهار فسادها على سبيل الإجمال ليس

٢. «غير لازم» خبر لما ذكروه.

١. الأصل: ثبوتية.

٤. الأصل: في.

٣. الأصل: هاذين.

٦. الأصل: لفظة.

٥. الأصل: لفظة.

٧. الأصل: بمحال، الف و ب: محل شك و الصحيح هو: محل شك.

[٤٣ ب] حلاً لها و الذي ذكره ليس بمعارضة، بل هو نقض إجمالي، فإن المعارضة عبارة عن إقامة دليل يدل على بعض المدعى و هذا ليس كذلك، فإنه إنما يقدح في الدليل، لا في المدلول المدعى و المغالطات تورد التشكيك و كلما كانت أعم كان الشكُّ الحاصل بها أزيد و ههنا لما تبين^١ ورود هذه الشبهة من امتناع تجدد عدم أصلاً ازداد الشكُّ بها، فلهذا قال رحمه الله: إنه ليس بحلٍّ، بل هو زيادة شك.

و قول المحقق أنه تأكيد لقول من يقول^٢: الإعدام غير ممكن إلا بطريان الضد و هو مذهب أكثر المتكلمين، فيه نظر، فإن المجيب بالنقض المذكور بين استلزام الحجّة المذكورة لامتناع تجدد شيء من الإعدام مطلقاً، سواء كان بالفاعل، أو بطريان الضد، أو بانتفاء الشرط، فإن هؤلاء يذهبون إلى جواز تجدد عدم بطريان الضد، أو بانتفاء الشرط، فالنقض يبين أن الحجّة المذكورة مستلزمة لامتناع ذلك، فهي دالة على تقيض ما ذهب إليه هؤلاء، فكيف يكون تأكيداً لقولهم ويمكن أن يقال: إن قولهم هذا يشتمل على قولين:

أحدهما: امتناع تجدد عدم بغير^٣ طريان الضد و انتفاء الشرط.

و الثاني: جواز تجدد عدم بهما.

و الحجّة المذكورة مؤكدة لقولهم الأول، أعني امتناع تجدد عدم بغير طريان الضد و انتفاء الشرط و إن كانت معارضة للقول الثاني و حينئذٍ يصدق في الجملة أن ذلك تأكيد^٤ لقولهم

قوله: «سَلَمَتَا» - أي سَلَمْنَا أَنَّهُ لَا يَعمَدُ بِالْفَاعِلِ - «لكن يجوز أن يعدم بانتفاء الشرط، والدور» - الذي ادّعيتم لزومه لهذا الاحتمال باعتبار كون الشرط لا يكون إلا عرضاً و العرض محتاج إلى الجوهر - «غير لازم»، لأن دعوى أن الشرط الذي للجوهر لا يكون إلا عرضاً خالية من الحجّة لجواز كون الشرط لاجوهرأ و لاعرضاً، بل أمرأ^٥ عديمياً، فإن الأمور العدمية تجوز أن تكون شرائطاً للأمور الوجودية، أو نقول: الجوهر مشروط بعرض كلي لا ينفي شيئاً من أفراده

٢. الأصل: قول.

٤. الأصل: تأكيداً.

١. الف و ب: بين.

٣. بغير لم نورد في الأصل.

٥. الأصل: أمر.

أكثر من زمان واحد، فإذا لم يفعل الله شيئاً من تلك الأفراد انتفي ذلك العرض الكلي الذي هو الشرط فانتفي الجوهر، أو يكون الجوهر و العرض متلازمين و إن لم يكن لأحدهما حاجة إلى الآخر كالمتضايقين، فإنهما متلازمان من غير احتياج أحدهما إلى الآخر و إذا لم يوجد الله تعالى أحد ذينك المتلازمين و هو العرض انتفي الآخر و هو الجوهر.

و قوله: «قال بعض المحققين: هؤلاء الكرامية يقولون ببقاء الأعراض، فلا يردّ عليهم ما ذكرتموه» من كون الجوهر مشروطاً بعرض لا يبقى، فإذا لم يفعله الله تعالى انتفي الجوهر. و التلازم بين شيئين من غير احتياج أحدهما إلى الآخر محالٌ و التمثيل بالمتضايقين غير صحيح، لأنّ كلّ واحدة منهما، أي المتضايقين، محتاجة إلى ذات الأخرى، أي المضاف الآخر، أعني معروض الإضافة الأخرى كالأبوة مثلاً، فإنها محتاجة إلى ذات الإبن و البنوة، فإنها محتاجة إلى ذات الأب، ثمّ أجاب عن الدور - أي المدعى لزومه من كون الجوهر مشروطاً بالعرض - بأنه إنما يلزم [٤٤ أ] إن لو كان المحتاج إليه محتاجاً إلى المحتاج فيما هو محتاج فيه إليه و ههنا ليس كذلك، فإنّ احتياج الجوهر إلى عرض ما لا يعينه لا إلى عرض معين و العرض المعين محتاج إلى جسم بعينه، فلا يلزم الدور.

قوله: «أقول: قول الكرامية ببقاء الأعراض ليس بمنخرج للجواب عن الصحة لجواز بطلان قولهم، بل الأولى أن يقال: هذه المسألة تتوقف على استحالة البقاء على الأعراض، فإن ثبت - أي استحالة البقاء على الأعراض - صحّ الجواب» لجواز اشتراط الجوهر بعرض لا تبقى أفرادها، فإذا لم يفعلها الله تعالى انتفي ذلك العرض الذي هو الشرط، فانتفي الجوهر و إلا فلا، أي و إن لم تثبت استحالة البقاء على الأعراض لم يصحّ الجواب.

قوله: «و الجواب عن الإضافتين^٢ ضعيفٌ، لأنّ حاجة الإضافة إلى معروض الأخرى^٣ لا تقتضي حاجتها إليها مع التلازم»، معناه أنّ التلازم بين الإضافتين^٤ كالأبوة و البنوة مثلاً متحقق مع عدم احتياج إحداهما^٥ إلى الأخرى، فقد تحقّق التلازم بين شيئين من غير احتياج أحدهما

٢. الأصل و الف: الإضافين، ب: الإضافتين.

٤. الأصل و الف: الاضافين، ب: الإضافيين.

١. ضمير "هو" مفقود في الأصل.

٣. الأصل: الآخر، الف: الأخرى.

٥. الأصل و ب: أحدهما، الف: إحديهما.

إلى الآخر وهو المدعى، فلم لا يجوز كون الجواهر والعرض كذلك وكون كل واحد منهما محتاجة إلى معروض الأخرى لا يقدح في ذلك، إذ لا يلزم من احتياجها إلى معروض الأخرى احتياجها إلى نفس الأخرى، فإن الاحتياج إلى المعروضات لا يستلزم الاحتياج إلى العوارض. قوله: «وجوابه عن دفع الدور» - أي المدعى لزومه من اشتراط الجواهر بالعرض - جيد. واعلم أن ما ذكره المحقق إنما أورده على كلام فخرالدين ونحن نورد صورة كلامهما ههنا، أما فخرالدين فقال في أثناء منعه لمقدمات دليل الكرامية ما هذه صورته:

"لم لا يجوز أن يعدم الجسم لانتفاء الشرط وبيانه أن العرض لا يبقى والجواهر ممتنع الخلو عنه، فإذا لم يفعل الله تعالى العرض انتفي الجواهر".

قوله: إنه يلزم الدور، قلنا: لم لا يجوز أن يقال: الجواهر والعرض متلازمان وإن لم يكن بأحدهما حاجة إلى الآخر، كما في المتضايين ومعلولي العلة الواحدة، فإذا لم يوجد أحد المتلازمين وجب عدم الآخر.

قال المحقق رحمه الله تعالى على هذا ما [هذه] صورته وبيان المصنف كون العرض شرطاً في الأعدام بأن العرض لا يبقى والجواهر ممتنع الخلو عنه، فيعدم بانعدامه ليس ممّا يفيد مع هؤلاء الخصوم، لأن الكرامية لا يقولون بذلك كالمعتزلة وقال أيضاً: «وجواب المصنف بتجويز التلازم من غير احتياج أحدهما إلى الآخر ليس بمفيد هنا، فإن العرض محتاج في وجوده إلى الجسم والتلازم وإن كان باحتياج كل واحد من المتلازمين إلى عين الآخر محال، لكنه من غير احتياج أحدهما إلى الآخر أو إلى ما يتعلق بالآخر ليس بمعقول، فإن ذلك يكون مصاحبة اتفاقية وهي لا تقتضي امتناع الانفكاك وإيراد المثال بالمتضايين على الوجه المشهور غير صحيح، فإن إضافة كل منهما محتاجة في الوجود إلى ذات الآخر، لا إلى إضافته»، انتهى كلامه. وقد ظهر أن بين ما نقله الشارح دام ظلّه وبين عبارته التي أوردناها وهي عبارته في

١. أي معروض الإضافة الأخرى، في الأصل: الآخر، في الف: معروضه الأخرى، في ب: المعروض الأخرى.

٢. الأصل: كلامها، الف و ب: كلامهما.

٣. كلمة "مذه" مفقودة في الأصل.

٤. الأصل و الف: غير، ب: عين.

تلخيص المحصل تفاوتاً و كلامه وارد على كلام فخرالدين كما تراه و أمّا قوله: إن ذلك ليس يفيد منع هؤلاء الخصوم فهو حق، لأنّه عارض حجّتهم على إحدى مقدمات دليلهم و هي استحالة استناد عدم العالم إلى عدم شرطه بالحبّة التي ذكرها و هي مؤلّفة من مقدمتين:

إحديهما: كون الأعراض غير باقية و هي غير بيّنة بنفسها و لا مسلمة عند الخصم و لم يأت عليها برهان، فلا جرم لم يكن ذلك مفيداً معهم و لا قادحاً في حجّتهم.

و قوله الشارح دام ظلّه نقلاً عن المحقّق: «و التلازم من احتياج أحدهما إلى الآخر محال» حذف منه قوله: «أو ما يتعلّق بالآخر»، فورد عليه اعتراضه المذكور بالنقض بالإضافتين لوجود التلازم فيهما من غير احتياج إحديهما إلى الأخرى، و إذا ضمّ إلى كلام المحقّق هذا القدر المحذوف اندفع الاعتراض، لأنّ إحدى الإضافتين إذا احتاجت إلى معروض الأخرى، فقد احتاجت إلى ما يتعلّق بالأخرى، فلم يتحقّق النقص، و المحقّق لم يدع أنّ كلّاً من الإضافتين محتاجة إلى الأخرى، بل ذكر أنّ احتياج كلّ من المتلازمين إلى الآخر محال على ما يشهد به كلامه.

و في كلّ من كلام الشارح دام ظلّه و المحقّق رحمه الله هنا نظراً، فإنّ قول الشارح دام ظلّه: «إنّ هذه المسألة تتوقف على استحالة البقاء على الأعراض، فإنّ ثبت صحّ الجواب و إلا فلا» ممنوع:

أمّا أولاً: فلأنّه لا يكفي استحالة البقاء على الأعراض في صحّة الجواب المذكور، بل يحتاج مع ذلك إلى امتناع انفكاك الأجسام منها، إذ على تقدير جواز انفكاكها عن الأعراض لا يلزم من عدم إيجاد الله تعالى للأعراض عدم الأجسام.

و أمّا ثانياً: فلأنّه لا يحتاج إلى استحالة البقاء، بل يكفي جواز العدم و هو أعمّ من كون البقاء محالاً، أو ممكناً.

و أمّا ثالثاً: فلأنّه لا يحتاج إلى استحالة البقاء على كلّ الأعراض، بل إن احتاج فإنما يحتاج إلى استحالة البقاء على الأعراض اللازمة للأجسام، أمّا غيرها فلا و أيضاً و الخلاف المشهور

إنما هو في بقاء الأعراض القارّة حسّاً كالسواد والبياض، أمّا غيرها كالحركات والأصوات فهي غير باقية وفاقاً وحينئذ يتمّ الجواب بأن يقول: لم لا يجوز اشتراط الأجسام بهذه الأعراض المقتضية، فإذا لم يوجد الله تعالى عدمت الجواهر.

وقول المحقق و بيان المصنّف كون العرض شرطاً في الأعدام فيه نظر، فإنه كان ينبغي أن يقول شرطاً في البقاء - أعني بقاء الجواهر - حتى يكون عدمه ملزوماً لعدم الجواهر.

قول: «والتلازم وإن كان باحتياج كلّ من المتلازمين إلى غير الآخر محال» فيه نظر أيضاً، فإنه كان ينبغي أن يقيد بقوله ذلك فيما هو محتاج إليه، كما ذكره في دفع الدور، فإن التلازم بين المادة والصورة ثابت على قول مثبتها و كلّ منهما محتاجة إلى الأخرى، لكن في غير ما هي محتاجة إليها فيه.

وقوله في دفع الدور المذكور: «إنّ الدور يكون إذا كان المحتاج إليه محتاجاً إلى المحتاج فيما يحتاج فيه إليه و ههنا ليس كذلك، فإنّ احتياج الجواهر إلى عرض ما لا يعينه لا إلى عرض معين و العرض المعين يحتاج إلى جسم بعينه»، فيه نظر، فإنه لا يلزم من احتياج العرض المعين إلى الجسم المعين عدم احتياج [٤٥] العرض إلى الغير المعين إلى ذلك الجسم و الدور إنّما ينبغي ذلك.

و الحق أنّ العرض الغير المعين الذي فرض احتياج الجسم إليه يجب كونه محتاجاً إلى ذلك الجسم، لأنّ أفراده التي لا تكون موجودة في الخارج إلّا فيها لا بدّ و أن تكون قائمة بالجسم محتاجة إليه، فهو إن كان كلياً إلّا أنّه مقيد بالقيام بذلك الجسم، فيكون محتاجاً إليه.



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی

[المقصد الرابع: في الموجودات]

[وفيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في أنّ الوجود نفس الماهية]

قال المصنّف: «القول في الموجودات، وجود الشيء نفس ذاته وإلا لزم التسلسل، أو وجب قيام الموجود بالمعدوم وكلاهما محال». قال الشارح دام ظلّه: «اختلفت الناس في ذلك» - أي في زيادة الوجود على الماهية - «فذهب البصريون من المعتزلة» كأبي علي والقاضي عبد الجبار ابن أحمد «والمثبتون من الأشاعرة» كالقاضي أبي بكر وإمام الحرمين «إلى أنّ وجود الممكنات زائد عليها مشترك بينها وقال أبو الحسين البصري وأبو الحسن الأشعري وجماعة من المتكلمين: إنّ وجود كلّ شيء نفس حقيقته وقد اختار المصنّف رحمه الله تعالى هذا المذهب»، أعني الأخير. «وقالت الأوائل» من الحكماء «إنّ الوجود مقول بالتشكيك على الموجودات» و يعني بالمقول بالتشكيك أن تكون نسبته إلى الأفراد التي يقال عليها مختلفة بالشدة، أو الأولوية، أو الأقدمية وأضدادها ويسمى اللفظ الدالّ على مثل هذا المعنى مشككاً، لأنّ بين الأفراد التي يقال هذا المعنى عليها اتحاداً من وجه وهو كون كلّ منها يقال عليه ذلك المعنى واختلافاً من وجه آخر،

وهو العاصل بالاعتبارات المذكورة - أعني الشدة والضعف والأولية والأومية وضحدهما - فالسامع لذلك اللفظ إن لاحظ وجه الاتحاد وغفل عن وجه الاختلاف اعتقد كونه متواطئاً وإن لاحظ وجه الاختلاف اعتقد كونه مشتركاً، إذ المراد باللفظ المشترك ما وضع لمعاني مختلفة، فيشكك حينئذٍ بين الاحتمالين المذكورين، أعني التواطئ والاشترك.

«و هو» - أعني الوجود - «زائد على تلك الموجودات و لكل موجود منها وجود خاص، ففي الممكنات ذلك الوجود الخاص زائد، و في الواجب تعالى هو نفس الماهية»، أي نفس حقيقته.

«واستدل المصنف على مذهبه «بوجهين»:

«الأول: أن الوجود لو كان زائداً على الماهية لم يكن عدماً محضاً، لاستحالة أن يكون الشيء عيناً تقيضه»، إذ الوجود والعدم تقضيان ربل يجب كونه حينئذٍ ثبوتياً و ثبوته زائد على ماهيته «ضرورة مشاركته لغيره من الثابتات في الثبوت و تخصيصه بأمر زائد عليه و المشترك بين الشيء و غيره مغاير بالضرورة للمختص» بذلك الشيء، - أعني الذي لا يوجد لغيره، «فيلزم أن يكون لذلك الوجود وجود آخر»، ثم ننقل الكلام إلى وجود الوجود،^٤ «و يتسلسل» وأنه محال.

«الثاني: لو كان الوجود وصفاً ثبوتياً قائماً بالماهية لزم قيام الوجود - وهو الوجود - بالمحل المعدوم» وهو الماهية،^٥ «لاستحالة [٤٥ ب] أن تكون الماهية موجودة» قبل قيام هذا الوجود بها، لأنها لو كانت كذلك لكان الوجود المتقدم على قيام هذا الوجود بها إما هذا الوجود المتأخر أو غيره، فإن كان الأول لزم تقدم الشيء على نفسه و هو محال و إن كان الثاني لزم «كون الماهية موجودة مرتين» و هو محال أيضاً.

و بدلنا قوله: «لزم اشتراط الشيء بنفسه» بقولنا: «تقدم الشيء على نفسه»، لأنه لا يلزم من

٢. ب: منهما.

٤. ب: الموجود.

١. الأصل: كون.

٣. الأصل و ب: غير.

٥. ب: + به.

تقدّم الشيء على الشيء كونه شرطاً له.

قوله: «و أيضاً إلى آخره»، هذا إشارة إلى دليل تبرع الشارح دام ظلّه بذكره وهو أن يقال: لو كان الوجود زائداً على الماهية الموجودة لم يكن الموجود^١ الواحد موجوداً واحداً و التالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله، بيان الملازمة أن ذلك الموجود له ماهية وله وجود، و أحدهما مغاير للآخر، و كلّ منهما موجوداً^٢ و إلا لكان معدوماً، فيلزم^٣ اتّصاف الشيء بنقيضه إن كان الوجود معدوماً، أو اجتماع النقيضين إن كانت الماهية معدومة، لأنّ التقدير^٤ كونها موجودة و هما محالان بالضرورة، ثمّ الكلام في وجود ذلك الوجود كالكلام فيه^٥ و يتسلسل و إنّه محالٌ.

«احتجّ الآخرون»، أعنى القائلين بكون الوجود زائداً على الماهية:

[١]: «بأنّنا نفرّق بين قولنا: السواد موجود و بين قولنا: السواد سواد» و لولا كون السواد غير الوجود لما حصل الفرق بين هاتين القضيتين، لأنّ موضوعهما - وهو السواد - واحد و محمول الأولى^٦ الوجود و محمول الثانية السواد، فلو كان الوجود هو السواد اتّحدت القضيتان في الموضوع و المحمول مع كونهما متّحدتين في غيرهما من المعاني، فيلزم أن تكون إحداهما^٧ هي الأخرى، فلا يتحقّق^٨ الفرق.

[٢]: «و لأنّ الوجود لو كان نفس الماهية لم يتحقّق الإمكان النسبي» و متى لم يتحقّق الإمكان «لم يتحقّق التأثير».

أمّا الملازمة الأولى^٩ فلأنّ الإمكان أمر نسبي و الأمور النسبية لا تعقل إلا بين^{١٠} شيئين متغايرين لاستحالة وقوع النسبة بين الشيء و نفسه، فإذا كان الوجود و الماهية واحداً^{١١} لم يكن للماهية^{١٢} إمكان الوجود.

٢. الأصل: موجوداً.

٤. ب: التقرير.

٦. الأصل: الأزل.

٨. ب: و لا يتحقّق.

١٠. ب: من.

١٢. الأصل: الماهية.

١. الأصل: الوجود.

٣. الأصل: فلزم.

٥. ب: منه.

٧. ب: ان يكون أحدهما.

٩. الأصل: الأزل.

١١. الأصل: واحد.

و أمّا الملازمة الثانية فلأنّ علّة احتياج الأثر إلى المؤثر إنّما هي الإمكان، فإذا انتفى انتفى الاحتياج إلى المؤثر، فانتفى التأثير وهو المدعى.

[٣]: و أيضاً فالوجود إذا كان نفس الماهيّة أو جزءاً^١ منها كان واجب الثبوت لها^٢، لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه و وجود الكلّ بدون جزئه، فلا إمكان إذن.

[٤]: «و لأنّنا نعقل الماهيّة و نشكّ في وجودها» و المعلوم مغايرٌ للمشكوك فيه، فالماهيّة غير الوجود.

ولو قال المستدلّ: نعقل الماهيّة و نفعل عن الوجود و المعقول مغايرٌ للمفعول^٣ عنه كان أصوب، لأنّ المراد من التعقل التصوّر و هو غير منافيٍّ للشكّ، فإنّ المشكوك فيه معقول أيضاً بمعنى التصوّر^٤ و حينئذٍ لا يتحقّق الاختلاف بالإيجاب والسلب الذي هو شرط إنتاج هذا الشكل و هو الثاني.

[٥]: «و لأنّ تصوّر الوجود بديهيّ و تصوّر الماهيّة غير بديهيّ»، فتصوّر الوجود غير تصوّر الماهيّة، فالوجود غير الماهيّة.

و فيه نظر: فإنّه إن^٥ [٤٦ آ] أراد بالوجود الوجود المطلق و بالماهيّة الماهيّة^٦ المطلقة معنا صدق الكبرى و إن أراد^٧ الوجود المخصوص و الماهيّة المخصوصة معنا صدق الصغرى و إن أراد^٨ المطلق من أحدهما والمخصوص من الآخر لم ينتج المدعى.

[٦]: قوله: «و لأنّ^٩ الوجود مشترك» بين الموجودات^{١٠}، فيكون زائداً على الماهيات.

[الدليل على أنّ الوجود مشترك]

أمّا الأوّل «فلكون مقابله» - أعني العدم - «واحداً^{١١}» إذ لو كان كثيراً لزم التمايز في

١. ب: جزء.

٢. الأصل: لهما.

٣. ب: للمفعول.

٤. العبارة من قوله: «لأنّ المراد من التعقل التصوّر» إلى قوله: «بمعنى التصوّر» محذوفة في ب.

٥. ب: فإن أراد، بدل: فإنه إن أراد.

٦. كلمة «الماهية» محذوفة في الأصل.

٧. ب: و ازداد.

٨. ب: و ازداد، بدل: و إن أراد.

٩. ب: فان، بدل: و لأن.

١٠. الأصل: الماهيات.

١١. الأصل: واحد.

العدمات و هو محالٌ و متى كان مقابله واحداً^١ كان هو^٢ واحداً، إذ لو لم يكن واحداً لم تنحصر
القسمة في النقيضين^٤ - أعني الوجود والعدم - و هو محالٌ.

«و لأنَّ الوجود قابلٌ للقسمة إلى الواجب والممكن»، فإنه يصحَّ أن يقال: الموجود إما واجب
أو ممكن و مورد التقسيم لا بدُّ و أن يكون مشتركاً^٥ بين أقسامه.

و فيه نظرٌ، فإنكم إن أردتم أن الوجود معنى واحدٌ قابلٌ للتقسيم إلى الواجب و الممكن
منعنا ذلك، فإنه نفس النزاع، و إن أردتم أن كلَّ واحدٍ ممَّا^٦ صدق عليه لفظ الوجود^٧ إما واجب أو
ممكن، بمعنى أنه لا يخلو عن القسمين، فهو مسلمٌ ولكنه لا يلزم منه المطلوب و ذلك ليس
تقسيماً، بل ترديداً بين الاحتمالين و هو لا يقتضي الاشتراك بينهما، كما نقول في وجود زيدٍ مثلاً:
إما واجب أو ممكن.

قوله: «و لزوال اعتقاد الخصوصيات» أي خصوصيات الماهيات - مع استمرار اعتقاد
الوجود، فإننا^٩ إذا اعتقدنا وجود ممكنٍ جزمنا بوجود سببه، فلو اعتقدنا كون ذلك الممكن جوهرًا
مجرداً، ثمَّ عرض لنا ما أوجب اعتقاد كونه جسماً زال الاعتقاد الأوَّل - أعني كونه مجرداً - و
لو عرض لنا بعد ذلك ما يوجب اعتقاد كونه عرضاً زال اعتقاد كونه جسماً، و اعتقاد كونه
موجوداً مستمرٌّ ثابت في الأحوال الثلاثة، و ذلك دليل على كونه مشتركاً بينهما،^{١٠} إذ [لو] كان
لكلِّ واحدٍ منها^{١٢} وجود مخالف للأخر لزال اعتقاده و تبدل بالآخر، كما زال اعتقاد خصوصية
تلك الماهية بالأخرى.

[الدليل على لزوم كون الوجود زائداً]

و أما الثاني و هو لزوم كونه زائداً حينئذٍ - أي خارجاً عن الماهية - فلاَّنه لو لم يكن كذلك

٢. النسختان: - هو.

٤. الف: النقيض.

٦. الأصل: معنى واحداً قابلاً.

٨. الف: + و.

١٠. ب: بينهما.

١٢. ب: منهما.

١. الأصل: واحدٌ.

٣. الأصل: ولو.

٥. ب: مشترك.

٧. النسختان: منها.

٩. الأصل: فإنه.

١١. من النسختين.

لكان إما نفس الماهية أو جزءاً^١ منها و التالي يقسميه باطل، فالمقدم مثله و الملازمة بيّنة بنفسها. أما بطلان الأول فلأنه يلزم منه تشارك الماهيات في خصوصياتها، هذا خلف و أما بطلان الثاني فلأنه لو كان جزءاً^٢ منها لكان جنساً لها، إذ المراد بالجنس الجزء الأعمّ المشترك بين مختلفات الحقيقة و التالي باطل، لأنه حينئذٍ يفترق إلى فصل يكون علّة لوجوده، و ذلك الفصل يجب كونه موجوداً، لأنّ علّة الموجود موجودة، فيلزم افتقار ذلك الفصل إلى فصلٍ آخر، لأنّه يشارك الأنواع المندرجة تحت ذلك الجنس - أعني الوجود - فيفتقر في انفصاله و امتيازه عنها إلى فصلٍ آخر، و ذلك الفصل يجب أن يكون موجوداً أيضاً، لكونه علّة في وجود الحصة^٣ المخصّصة به من الجنس، فيندرج [أيضاً]^٤ تحت الجنس - أعني الوجود -، فيفتقر إلى فصلٍ آخر يفصله عمّا يشاركه في ذلك الجنس و تتسلسل العلل و المعلولات - أعني الفصول و معلولاتها - و إنّه محال.

و يلزم أيضاً دخول الجنس - أعني الوجود - في طبيعة الفصل لوجوب كونه موجوداً، لكونه علّة لوجود الجنس، فلا يكون فصلاً، بل نوعاً مفترقاً إلى فصل، هذا خلف.

قوله: «و التحقيق عندي [في هذا الباب]^٥ أن الوجود [٤٦ ب] زائد^٦ في المفهوم» - أي في التعقل - «لأ في الخارج و ليس الوجود حالاً في الماهية حلول السواد في الجسم و إنما تكون الماهية محلاً له» - أي للوجود - «لأ باعتبار الوجود و لأ باعتبار العدم و لأ باعتبار عدمهما» و الماهية حينئذٍ - أي حين أخذها مع قطع النظر عن وجودها و عدمها - أمرٌ معقول ذهني «و بهذا التحقيق يزول جميع الإشكالات الواردة من الجانبين^٧، فإن الأدلة الدالة على زيادة الوجود على الماهية إنما دلّت على الزيادة مطلقاً، لأعلى الزيادة في الخارج و نحن نسلم أنه زائد^٨ في التعقل و الأدلة الدالة على امتناع كونه زائداً على الماهية إنما دلّت على امتناع كونه

١. في النسخ الثلاث: جزء.

٢. ب: جزء.

٣. ب: الحصة.

٤. من النسختين.

٥. من أنوار الملكوت.

٦. ب: زائد.

٧. ب: الحاليين.

٨. الف: زائد.

زائداً على الماهية^١ في الخارج وهو مسلم.

[المسألة الثانية: في أن المعدوم ليس بشيء^٢]

قال المصنف رحمه الله تعالى: «و المعدوم غير ذات في العدم و العلم المدعى و التميز^٣ حاصل في المستحيل و فيما يساعدون على أنه غير متحقق، وإن كان ممكناً».

قال الشارح دام ظلّه: «زعم أكثر المعتزلة^٤ كأبي يعقوب» - يعني يوسف بن عبدالله الشحام^٥ - «و أبي علي» - يعني محمد بن عبد الوهاب الجبائي - «و ابنه» - يعني أباهاشم عبدالسلام - «و أبي الحسين» - يعني عبدالرحمن^٦ بن محمد «الغياطي» و أبي القاسم عبدالله ابن أحمد بن محمد «البلخي و أبي عبدالله» الحسين^٧ بن علي البصري و أبي إسحاق «بن عياش» «و» أبي الحسن «عبد الجبار» ابن أحمد الهمداني القاضي إلى «أن المعدومات الممكنة قبل اتصافها بالوجود ذات حقائق و أعيان خارجية، و الفاعل إنما يؤثر في جعلها موجودة» - أي جعلها موصوفة بالوجود - «و أنها» - يعني تلك الذوات و الحقائق و الأعيان الثابتة في العدم - «متباينة بأشخاصها و أن الثابت من كل نوع من تلك الأشخاص عدد غير متناه و أنها متساوية في كونها ذوات، و أن اختلافها إنما هو بالصفات».

«ثم اختلفوا» - يعني هؤلاء المشايخ المذكورين - «فذهب جمهورهم إلى أنها» - أي الذوات - موصوفة «حالة العدم بصفات الأجناس» [، و المراد بصفة الجنس] ما بها تخالف الذات ما تخالف و تماثل ما^٧ تماثل «كالجوهرية» للجوهر «و السوادية» للسواد، «إلا ابن عياش، فإنه نفي الصفات عدماً».

«و زعم البصري» - يعني أباعبدالله - «أن المعدوم يكونه معدوماً صفة» و هي المعدومية و أنكره الباقر.

١. العبارة من قوله: «إنما دلت» إلى قوله «زائداً على الماهية» لم ترد في ب.

٢. ب: - المعتزلة.

٣. ب: و أبي عبدالرحمن، بدل: أبي عبدالله الحسين.

٤. الأصل: بما.

٥. الأصل و ب: التميز.

٦. الأصل: عبدالرحيم.

٧. من النسختين.

«و أما النفاة من الأشاعرة و أبوالحسين البصري من المعتزلة و من تبعه و أبوالهديل العلاف»
 - و هو محمد بن الهديل العبدي - «فإنهم قالوا: إن المعدومات قبل وجودها نفي محض و عدم
 صرف.»

«و الأوائل» - يعني الحكماء - «زعموا: أن الماهية الممكنة غير الوجود و أنه يجوز تعريفها^١
 عنهما - أي عن الخارجي و الذهني جميعاً - في حالة واحدة.»

و منع منه محققوهم كأيبي على ابن سينا، فإن ما لا يكون له وجود في الذهن و لا في
 الخارج لا يكون^٢ شيئاً أصلاً و لأشاراً إليه حساً و لأعقلاً و لا مخبراً^٣ عنه، فهو نفي محض.

«اتفقوا» - أعني الأوائل - «على أن تلك الماهيات لا واحدة ولا كثيرة من حيث هي هي»
 - أي مع قطع النظر عما غيرها - «فإن كونها واحدة لا بد فيه من اعتبار الوحدة معها [٤٧ آ] و
 كذا الكثرة، «بل هذه» - يعني الوحدة و الكثرة - «لواحق يلحقها العقل بها»، أي بالماهيات.

قوله دام ظلّه: «لنا على أنها نفي محض قبل الوجود» إلى قوله: «و الجواب».

أقول: تقرير الدليل أن يقال: الماهية نفس الوجود و الوجود لا يمكن ثبوته في العدم^٤، ينتج:

الماهية لا يمكن ثبوته في العدم، أما الصغرى فلما تقدم من استحالة كون الوجود زائداً على
 الماهية أو جزءاً منها، و أما الكبرى فبالإتفاق، و لأن الوجود و العدم متناقضان و أحد النقيضين
 لا يمكن اجتماعه مع الآخر بالضرورة.

قوله: «و كذا الماهية معه»، الهاء في قوله: «معه» عائدة إلى العدم، أي فكذا لا يمكن اجتماع

الماهية مع العدم [و لو أتى بدل^٥ الواو في قوله: «و كذا الماهية بالفاء كان أحسن^٦، لأن ذلك
 مستفاد من المقدمتين المذكورتين، فهو مترتب^٧ عليهما و الفاء موضوعة للترتيب.

قوله: «و هذه الدلالة تتمشى عند الشيخ أبي إسحاق المصنف»، لكونه يقول: «إن الوجود

٢. الأصل: + له.

٤. ب: العقل.

١. ب: تعريهما.

٣. ب: مخبر.

٥. الف: يبدل.

٦. ما بين الحاصرتين زيادة في ألف و وردت بدلاً عنها هذه العبارة: «و أنى بالفاء» و الكل محذوف في نسخة ب.

٧. الأصل: مرتب.

نفس الماهية مطلقاً، أي في الواجب تعالى و الممكنات، أمّا عندنا فلا، لأنّ وجود الممكنات عندنا زائد^١ على ماهياتها، و حينئذٍ تكون صغرى الدليل المذكور كاذبةً.

قوله: «بل الذي نقوله: إنّ الماهيات لو كانت ثابتة في العدم لكانت قد اشتركت فيه» - أي في ذلك الثبوت - «و امتازت بخصوصياتها و ما به الاشتراك غير ما به الامتياز»، فإذن ذلك الثبوت المشترك مغاير^٢ للخصوصيات «و لا نعني بالوجود إلا ذلك الثبوت» المشترك «فتكون» - أي تلك الماهيات - «موجودة حال عدمها»، إذ الكلام في المعدومات حال عدمها «و إنّه محال».

و فيه نظر، فإنّ لهم أن يقولوا: لأنسلم أنّه يلزم من ثبوت الماهيات في العدم اشتراكها في ذلك الثبوت إن أردتم الاشتراك المعنوي و لم لا يجوز أن يقال: إنّ الاشتراك في الثبوت إنّما هو بحسب اللفظ و ثبوت كلّ ماهية مغاير بذاته و حقيقته لثبوت [الماهية الأخرى، سلّمنا، لكن لأنسلم أنّه يلزم من اشتراكها في ذلك الثبوت]^٣ كونها موجودة، فإنّ المراد بالوجود^٤ ما هو أخصّ من الثابت و العام لا يستلزم الخاص.

قوله: «احتجوا» - أي المثبتون للذوات في العدم - «بأنّ المعدوم متميّز، و كلّ متميّز ثابت»، ينتج المعدوم ثابت.

مركز تحقيق تكوير علوم إسلامية

«أمّا الصغرى فلأنّه» - يعني المعدوم - «معلوم»، كما يعلم طلوع الشمس غداً من المشرق و هو المعدوم الآن، «و مراد»، كما نريد الكمالات و الخيرات^٥ و^٦ إن كانت معدومة «و مقدور^٧»، فإننا نعلم أنّا قادرون على الكتابة مثلاً و الحركة يميناً و شمالاً و التعبير باللسان عن^٨ المعاني المطلوبة لنا، و كلّ ذلك معدوم، «و ذلك» - يعني المعلوم و المراد و المقدور^٩ «متميّز» عمّا ليس بمعلوم و مالميس بمراد و ما ليس بمقدور.

«و أمّا الكبرى فلأنّ المعنى به»، أي بالثابت ما له تعيّن في نفسه و تحقّق، و كلّ متميّز فإنّ له

٢. ب: المغاير.

١. ب: زائداً.

٣. ما بين الحاصرتين زيادة لم ترد في الأصل، بل وردت في النسخين.

٥. الف: و الحركات، ب: في الخيرات، بدل: و الخيرات.

٤. الأصل: بالموجود.

٧. الأصل: مقدورة.

٦. ب: فإن.

٨. الأصل: على.

تعيّن^١ و تحقّقاً^٢ في نفسه، لأننا نعلم بالضرورة أنّ امتياز الماهيّة عن غيرها إنّما يكون بعد تعيّن^٣ كلّ واحدٍ من تلك الماهية و ذلك الغير و تحقّقه في نفسه، فثبت صدق قولنا [٤٧ ب]: كلّ متميّز ثابت.

قوله: «و أيضاً» المعدوم الممكن متميّز عن الممتنع قطعاً و الامتناع^٤ ليس بثبوتيّ، إذ لو كان ثبوتياً كان محلّه - و هو الموصوف به أعني الممتنع - ثبوتياً، لاستحالة قيام الصفة الثبوتية بما لا يكون ثبوتياً، لكنّ التالي باطل بالضرورة و إلاّ^٥ لم يكن ممتنعاً، فالمقدّم مثله و هو كون الامتناع^٦ ثبوتياً باطل أيضاً و إذا لم يكن الامتناع ثبوتياً كان نقيضه و هو الإمكان ثبوتياً، لاستحالة مناقضة العدمي للعدمي، فيكون الممكن - أعني الموصوف بالإمكان الثبوتيّ - ثابتاً في العدم و هو المدعى.

قوله: «و الجواب أنّ ما [ذكرتموه]^٧ من العلم و التميّز - أي من كون المعدوم معلوماً و متميّزاً - «حاصل في المستحيلات» كشرّيك الباري تعالى و اجتماع النقيضين، «مع أنّها غير ثابتة» وفاقاً «و في المركّبات» مثل جبل من ياقوت و بحر من زنبق «مع اعترافكم بكونها نفيّاً محضاً و إن كانت ممكنة» و [إلى]^٨ هذا أشار المصنّف بقوله: «و فيما يساعدون على أنّه غير متحقّق و إن كان ممكناً».

قوله: «و في الإضافات» - أي و حاصل - يعني ما ذكرتموه من العلم و التميّز في الإضافات كالأبوة و البنوة و القبليّة و البعدية و غيرها و هم متفقون على امتناع ثبوتها، [و]^٩ في الوجود، فإنّه معلوم و متميّز و ليس ثابتاً في العدم. و حاصل هذا الجواب المنع من صدق الكبرى و هي قولهم: و كلّ متميّز ثابت و النقض بالصور المذكورة، فإنّها متميّزة و ليست ثابتة^{١٠}.

- | | |
|-----------------------------|-----------------------------------|
| ١. ب: متعيّن. | ٢. الأصل: تحقّقه. |
| ٣. الف: تعيّن، ب: غير. | ٤. النسختان: الامتياز. |
| ٥. الأصل: وإذا، بدل: وإلاّ. | ٦. الأصل: الإمكان، بدل: الامتناع. |
| ٧. من النسختين. | ٨. من النسختين. |
| ٩. من النسختين. | ١٠. الف و ب: بثابتة. |

و الحقُّ أن يقال: إن أردتم بالثبوت الثبوت الخارجي لم تصدق الكبرى لما بيَّنا و إن أردتم به المطلق أو الذهني كانت الحجَّة صحيحة، لكن نتيجتها غير المدعى.

قوله «و أيضاً لو كان^٢ متعلق القدرة و الإرادة ثابتاً لزم تحصيل الحاصل»، أي لو كان المقدور و المراد ثابتين استحال تعلق القدرة و الإرادة بهما، فإنَّ القدرة على ما هو ثابت و إرادته محال لاستحالة تحصيل الحاصل و إرادته و إن لم يكن متعلقهما^٣ ثابتاً بطل كلامهم لحصول^٤ التميُّز في المقدور و المراد منفكاً عن الثبوت و ذلك يناقض كبرى دليلهم.

قوله: و قد سلف أن الإمكان ذهني، أشار بذلك إلى جواب الحجَّة الثانية - أعني الاستدلال بثبوت الإمكان على ثبوت الممكن المعدوم - و هو بالمعارضة في إحدى مقدمات الدليل و هي^٥ كون الإمكان ثبوتياً بما سلف من الأدلة على كونه أمراً ذهنياً لا يتحقَّق له خارجاً.

و أمَّا الجواب عنها بالنقض فهو أن يقال: لانسلم أنه يلزم من كون الامتناع عدمياً كون الإمكان الذي هو نقيضه ثبوتياً، بل يجوز أن يكون عدمياً أيضاً، فإنَّ أحد النقيضين إذا كان معدوماً لا يجب أن يكون النقيض الآخر موجوداً، ألا ترى أن الممتنع معدوم و بعض ما ليس بممتنع^٦ معدوم أيضاً و الواجب موجود و بعض ما ليس بواجب موجود أيضاً، فإنه إذا صدق أحد النقيضين على مفهوم لم يجب كذب ذلك [٤٨ أ] النقيض على نقيض ذلك المفهوم و صدق نقيضه عليه، نعم إذا صدق أحد النقيضين على مفهوم امتنع صدق النقيض الآخر على ذلك المفهوم مع اجتماع شرائط التناقض و الغلط هنا من باب إيهام العكس، فإنه لما اشتهر أن النقيضين لا يصدقان على مفهوم واحد اعتقدوا أن المفهوم الواحد لا يصدق على النقيضين و هذا باطل و إلا لما صحَّ تقسيم المفهوم الواحد إلى قسمين متناقضين، مثل قولنا: الموجود إما واجب أو لا واجب، إذ مورد القسمة يجب صدقه على أقسامه.

إنما طولنا الكلام هنا، لأنَّ فخر الدين يستعمل هذه الطريقة في أكثر كتبه و قد نقل الشارح دام

٢. النسختان: كانت.

١. الأصل: كما.

٤. ب: بحصول.

٣. الأصل: تعلقاً.

٦. الأصل: يمنع.

٥. الأصل: و هو.

ظله ذلك في مواضع كثيرة من هذا الكتاب و هو مغالطة و حلها ما ذكرناه. ب: الأصل: الأضلاع.

ب: الأصل: الأضلاع.

[المسألة الثالثة: في قسمة الوجود إلى القديم و الحادث]

قال المصنّف: «و الموجود إمّا أن يكون لأوّل له و هو القديم، أو يكون أوّلاً هو الحادث».

قال الشارح دام ظلّه: «اعلم أنّ الموجود إمّا أن يكون مسبوqاً بالعدم، أو لا يكون و الثاني هو

القديم و الأوّل هو المحدث، ثمّ لمّا كان السبق يقال على خمسة^١ معان:» ب: الأصل: الأضلاع.

[١]: سبق العلية كتقدّم حركة الأصبع^٢ على حركة الخاتم الذي فيها. ب: الأصل: الأضلاع.

[٢]: و سبق الذات كتقدّم الواحد على الإثنين. ب: الأصل: الأضلاع.

[٣]: و سبق الرتبة، أمّا الحسيّة كتقدّم الأقرب إلى القبلة و هو الإمام عليّ^٣ الأبعد و هو

المأموم، أو^٤ العقلية كتقدّم الجنس على النوع في العموم و تقدّم النوع على الجنس في الخصوص. ب: الأصل: الأضلاع.

[٤]: و سبق الشرف كتقدّم المعلم^٤ على متعلمه.

[٥]: و سبق الزمان كتقدّم الأب على الابن. ب: الأصل: الأضلاع.

[٦]: و على^٥ سادس زاده المتكلمون و هو تقدّم أمس على اليوم، فإنّه عندهم خارج عن

الخمسة المذكورة و الأوّل و هو سبق العليّة و الثالث و هو سبق الرتبة و الرابع و هو سبق الشرف لا يعقل هنا، أي لا يعقل اعتباره في تقدّم عدم المحدث على وجوده:

أمّا الأوّل فلاستحالة أن يكون العدم علّة للوجود.

و أمّا الثالث فلأنّ^٦ العدم و الوجود ليس بينهما عموم و خصوص بحيث يكون أحدهما أعمّ

من الآخر و ليس لهما وضع^٧ بحيث يكون [أحدهما]^٨ أقرب و الآخر أبعد.

١. ب: خمس. ٢. الأصل: الأصابع.

٣. ب: أو. ٤. الأصل: العلم.

٥. النسختان: و على سادس، أي أنّ السبق يقال على معنى سادس و هو تقدّم أمس على اليوم: الأصل: هنا.

٦. فإذن. ٧. الأصل: موضع.

٨. من النسختين.

و أمّا الرابع فلأنّ العدم ليس أشرف من الوجود، بل المشهور عكسه، «فتعيّن الباقي» - يعني السبق بالذات و هو الثاني^١ و السبق بالزمان و هو الخامس و تقدّم أمس على اليوم و هو السادس^٢ - «للإرادة^٣» - أي لكونه مراداً في سبق عدم الحوادث على وجوده، «فالسبق» بينهما «إن أخذت بالذات فهو المحدث الذاتي»، و كلّ ممكن محدث بهذا المعنى اتفاقاً، «لأنّ الممكن لا يستحقّ من ذاته الوجود» و إلّا لكان واجباً، «بل» استحقاقه الوجود إنّما هو «من غيره و ما^٤ بالذات أسبق ممّا بالغير بالذات» - أي بالسبق الذاتي الثابت بين الواحد و الإثنين - و ذلك لأنّ كلّ ما وجد ما^٥ بالغير و يجب وجود ما بالذات^٦ و ليس كلّ ما وجد ما بالذات وجد ما بالغير^٧، أمّا الأوّل فلأنّ ما بالغير لا يوجد إلّا بعد وجود الذات الموصوفة به^٨ و^٩ وجود ذلك الغير - أعني سبب وجوده للذات^{١٠} - و كلّ ما وجدت الذات^{١١} وجد ما بالذات [٤٨ ب]، لأنّ الذات علّة تامّة لوجوده للذات، إذ لو افتقر وجوده للذات إلى غير الذات لم يكن بالذات، بل كان بالغير و المقدّر^{١٢} خلافه و حينئذ يصدق كلّ ما وجد ما^{١٣} بالغير وجدت الذات و كلّ ما وجدت الذات وجد ما بالذات، ينتج: كلّ ما وجد ما بالغير وجد ما بالذات و هو المدعى.

و أمّا الثاني فلاحتمال وجود الذات عند عدم ذلك الغير - أعني سبب ما بالغير -، فيجب حينئذ وجود ما بالذات لوجود علته التامة - أعني الذات - و يمتنع وجود ما بالغير لكون علته معدومة و هذا هو التقدّم بالذات الثابت بين الواحد و الإثنين، فإنّ معناه أنّ كلّ ما وجد اللاحق وجد السابق و قد يوجد السابق منفكاً عن اللاحق.

قوله: «فألا كون» - أي أن لا وجود، إذ الوجود عبارة عن الكون في الأعيان - سابق على

٢. الأصل: المشترك، بدل: السادس.

٤. ب: أخذنا.

٦. ب: - وجد ما.

٨. الف: + معه.

١٠. الف: + و ذلك.

١٢. ب: للذات.

١٤. الأصل: وجد بالغير.

١. ب: الذاتي، بدل: الثاني.

٣. الف: للمراده.

٥. الأصل: و أمّا.

٧. الف: + معه.

٩. ب: - به.

١١. الأصل: وجود الذات.

١٣. الأصل: و المقدور.

الكون» - يعني الوجود^١ «بالذات»، لأنَّ الألاكون صفة لاحقة للممكن لذاته، و الكون صفة لاحقة له لغيره^٢ هو «يقابله القديم الذاتي» و هو الذي لا يسبق عدمه وجوده سبقاً ذاتياً «و إن أخذ» السبق^٣ «بالزمان كان [هو] المحدث الزماني و هو الذي يسبق عدمه وجوده بالزمان» و الزمان نفسه لا يكون محدثاً بهذا المعنى، لأنَّ المعنى قولنا: «يسبق عدمه وجوده بالزمان» أن يكون^٤ عدمه في زمان [و] وجوده في زمان آخر و زمان العدم متقدّم على زمان الوجود، فلو كان الزمان محدثاً بهذا المعنى افتقر إلى زمان سابق عليه يقع عدمه فيه و يتسلسل و هو محالٌ.

«و إن أخذ بالمعنى الأخير» - و هو سبق أمس على اليوم^٥ «فهو المصطلح عليه بين المتكلمين دون الأولين». لأنَّ المتكلمين يذهبون إلى أنَّ المحدث هو المسبوق بالعدم سبقاً لا يجمع المتقدّم المتأخّر و ليس بالزمان و إلا لكان للزمان زمان آخر لكونه محدثاً، فهو بنوع آخر من السبق و هو الثابت بين أجزاء الزمان و القديم يقابل المحدث بالمعاني المذكورة، فالقديم الذاتي هو الذي لا يسبق عدمه وجوده سبقاً ذاتياً و القديم الزماني هو الذي لا يسبق عدمه وجوده سبقاً زمانياً، فالزمان قديم^٦ بهذا المعنى [، و القديم بالمعنى]^٧ الأخير هو الذي لا يسبق عدمه وجوده بالسبق الثابت بين^٨ أمس و اليوم.

[المسألة الرابعة: في أن القديم لا يستند إلى المؤثر]

قال المصنف: «و القديم لا يستند إلى الفاعل إن كان مختاراً و يستند إليه إن كان موجِباً». قال الشارح دام ظلّه: «الذي يجري في الكتب أن هذه المسألة متّ و قد وقع الخلاف بين المسلمين و الفلاسفة و ليس كذلك، لأنَّ المسلمين جوّزوا استناد القديم^١ إلى قديم موجب لا يفعل بواسطة القصد، و أحالوا استناده إلى المختار» - أي جعلوا استناد^٢ القديم إلى الفاعل المختار

٢. من الف.

٤. من النسختين.

٦. الأصل: قديم.

١. ب: - يكون.

٣. الأصل: قديماً.

٥. ب: من.

٧. ب: + و.

محالاً، «لأنَّ المختار إنما يفعل بواسطة القصد» - أي لا يصدر الأثر عنه بذاته من غير توسط القصد و سبقه على الأثر «و هو» - أي القصد - «لا يتجه إلى موجود»، لاستحالة قصد تحصيل ما^٢ هو حاصل و إيجاد ما هو موجود، «بل إلى شيء معدوم».

«و الفلاسفة سلّموا هذين» - أي جواز استناد القديم إلى مؤثر موجب [٤٩ آ] و استحالة استناده إلى مؤثر مختار - «فلا منازعة بينهم في الحقيقة» في هذه المسألة.

«نعم المتكلمون لما أبطلوا القول بالموجب» - أي المؤثر في العالم على سبيل الإيجاب - «لزم أن يكون العالم حادثاً و أيضاً منعوا من كون القديم يُسمّى مفعولاً و الأوائل جوّزوه^٣، فالمنازعة في هذا لفظية»^٤.

و فيه نظر، لأنَّ أكثر المتكلمين ذهبوا إلى أنَّ علّة احتياج الأثر إلى المؤثر إنما هي الحدوث، و بعضهم ذهب إلى أنها الإمكان بشرط الحدوث، و هو لا يمتنع عندهم استناد القديم إلى مؤثر مطلقاً سواء كان موجباً أو مختاراً، فمخالفتهم للفلاسفة في هذه المسألة ظاهرة^٥.

و أمّا الذين وافقوا الفلاسفة على أنَّ علّة الاحتياج هي الإمكان، فإنهم جوّزوا استناد القديم إلى مؤثر موجب، إلا أنهم لم يذهبوا إلى أنَّ العالم حادث لإبطال كونه تعالى موجباً، بمعنى أنهم ربّوا القول بحدوث العالم على القول بكونه تعالى مختاراً، بل الواقع عكس ذلك، فإنهم ذهبوا إلى امتناع كونه تعالى موجباً، لكون العالم حادثاً و أثبتوا حدوث العالم بما سبق من الأدلة وغيرها، لا يكون الباري تعالى مختاراً.

قوله: «و قال بعض المحقّقين: هذا صلح من غير تراضي^٦ الخصمين» إشارة إلى ما ذكره الشارح^٨ من انتفاء الخلاف المعنوي بين المسلمين و الفلاسفة في هذه المسألة، و الخصمان هما المسلمون و الفلاسفة.

قوله: «لأنَّ المتكلمين لم ينفوا القول بالعلّة و المعلول» - أي مطلقاً بمعنى أنه ليس في

٢. ب: قصد اما، بدل: قصد تحصيل ما.

٤. الأصل: هذه القضية، بدل: هذا لفظية.

٦. الأصل: يذهبوا.

٨. الأصل: الشيخ.

١. ب: الاستحالة.

٣. الأصل: جوّزوا.

٥. النسختان: ظاهر.

٧. النسختان: تراضي.

الوجود أمر معلل بآخر - «فإنَّ السَّيِّدَ المَرْتَضَى رَحِمَهُ اللهُ وَ أَصْحَابِهِ زَعَمُوا أَنَّ العَالَمِيَّةَ وَ القَادِرِيَّةَ وَ الحَيِّيَّةَ وَ الوجودِيَّةَ أحوال» - أي لا موجودة و لا معدومة، بل وسائط بين الوجود و العدم - «كانت الذات» - أي ذات الواجب تعالى - «عليها» - أي موصوفة بها - «في الأزل^١ مع تعليلها» - أي مع^٢ كونها معلولات بعلة^٣ هي الحالة الخامسة، و تسمى الصفة الإلهية لاختصاص الإله تعالى بها.

«و زعمت الكلائية» - أعني أصحاب ابن كلاب - «أنَّ عالميَّة الله تعالى» - أي^٤ كونه [تعالى]^٥ عالماً - «و قادرته» - أي كونه [تعالى]^٥ قادراً - «قديمتان مستندتان إلى العلم و القدرة» - أي معلولتان لهما: العالميَّة^٦ معللة بالعلم و القادرية^٧ معللة بالقدرة.

«و هو» - أي قول الكلائية - «مذهب أكثر الأشاعرة».

«و زعم أبو الحسين البصري: أنَّ العالميَّة لله تعالى معللة بالذات»، أي بذاته تعالى المقدسة.

«و أمَّا الفلاسفة، فإنهم لم ينفوا الاختيار عن الله تعالى».

قوله: «أقول هذا» - أي الكلام الذي نقله عن المحقق رحمه الله تعالى^٨ - «ضعيف جداً،

لأننا لم نقل: إنَّ المتكلمين نفوا العلة و المعلول في كلِّ صورة، بل نفوه في العالم و الباري تعالى،

وقالوا: لا يجوز أن يكون العالم مستنداً إلى علة، لأنَّ العلة ما يؤثر في معلولها على سبيل

الإيجاب و صانع العالم تعالى مختار، فلا يردُّ عليهم النقض بتعليل ما ذكره بعلمه^٩ كالأحوال

الأربعة^{١٠} المعللة بالحالة الخامسة، و العالميَّة بالذات كما قاله أبو الحسين، و العالميَّة و القادرية

بالعلم و القدرة كما قالت^{١١} الكلائية و الأشاعرة.

«و الاختيار الذي يثبت الأوائل غير الذي يثبت المتكلمون في المعنى، و الاختيار واقع عليهما

١. الف: الآن، بدل: الأزل.

٢. النسختان: - مع.

٣. ألف: - أي.

٤. من النسختين.

٥. من النسختين.

٦. ألف: لعالمية.

٧. ألف: القدرية.

٨. النسختان: - رحمه الله تعالى.

٩. هذا الكلمة مطموسة في نسخة ب.

١٠. الاصل و ب: الاربع.

١١. الأصل: قال.

بالاشتراك اللفظي» فإن [٤٩ ب] الإختيار الذي يثبت المتكلمون لواجب الوجود تعالى يمتنع معه كون آثاره قديمة، لأنه عبارة عن توقف صدور الفعل عنه تعالى على قدرته و داعيه الذي هو عبارة عن إرادة جازمة، و الداعي لا يدعوا إلا إلى المعدوم^١ بالضرورة، فإن كل أثر لمختار^٢ بهذا^٣ المعنى فهو مسبوق بالعدم و هو معنى المحدث.

أما الاختيار عند الفلاسفة فلا ينافي كون أثر^٤ الموصوف به قديماً، فقالوا: إنه تعالى مختار^٥ بمعنى أنه قادر عالم، و قدرته و علمه أزليان^٦، و إرادته عبارة عن علم خاص، فتكون قديمة أيضاً، و مع اجتماع القدرة و الإرادة يجب الفعل، فيكون الفعل واجباً في الازل، فالحاصل أن المختار عند الحكماء هو الذي يكون فعله تابعاً للقدرة و الإرادة التي هي الداعي و هو أعم من أن يكون فعله مقارناً له أو لم يكن^٧.

و المتكلمون يوافقون على ذلك إلا أنهم^٨ يدعون انحصار هذا المفهوم العام في أحد قسميه و هو الذي لا يكون فعله مقارناً له.

و اعلم أن ما نقله الشارح دام ظلّه عن المحقق ههنا لم تقف عليه في شيء من كتبه، فإما أن يكون الشارح دام ظلّه سمعه منه مشافهةً، أو وجد^٩ في كتاب لم يصل إلينا، نعم ذكر في شرح الإشارات^{١٠} ردّاً على فخرالدين ما يناسب ذلك و في تلخيص المحصل ما ينافيه و نحن نورد كلامهما معاً في الموضوعين، أما كلام فخرالدين في شرح الإشارات، فهذه صورته:

«و التحقيق أن الخلاف^{١١} بين المتكلمين و الحكماء لفظي، لأن المتكلمين جوزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزلياً، معلولاً لعلّة أزليّة، لكنهم نفوا القول بالعلّة و المعلول لا بهذا الدليل، بل بما دلّ على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادراً، و أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن

٢. الأصل: للمختار.

٤. ب: أمر.

٦. في جميع النسخ: أزليتان.

٨. الأصل: لأنهم.

١٠. النسختان: شرحه للإشارات.

١. النسختان: معدوم.

٣. ب: فهذا.

٥. الأصل: مختاراً.

٧. الأصل: أو لا، بدل: أو لم يكن.

٩. الأصل: وجد.

١١. في شرح الإشارات و التنبهات: زيادة "ههنا".

الأزليّ يستحيل أن يكون فعلاً لفاعلٍ مختار، فإنّ قد حصل الاتفاق على أن يكون الشيء أزليّاً ينافي افتقاره إلى القادر المختار ولا ينافي افتقاره إلى العلة الموجبة.
وإذا كان الأمر كذلك ظهر أنّه لاخلاف في هذه المسألة^١.
قال المحقّق:

«هذا صلح من غير تراضي الخصمين وذلك أنّ المتكلّمين بأسرهم صدّروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثاً من غير التعرّض لفاعله، فضلاً عن أن يكون فاعله مختاراً أو غير مختار، ثمّ ذكروا بعد إثبات حدوثه أنّه محتاج إلى محدث وأنّ محدثه يجب أن يكون مختاراً، لأنّه لو كان موجِباً لكان العالم قديماً وهو باطل بما ذكروه أولاً، فظهر أنّهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار، بل بنوا الاختيار على الحدوث.

و أمّا القول بنفي العلة والمعلول فليس المتفق عليه عندهم، لأنّ مثبتي الأحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحاً و أيضاً أصحاب هذا الفاضل فخرالدين، أعني الأشاعرة^٢، يشبّهون مع [المبدأ]^٣ الأوّل قديماً ثمانية سمّوها صفات المبدأ الأوّل، فهم بين أن يجعلوا الواجب لذاته تسعة و بين أن يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علّتها وهذا شيء وإن احترزوا عن التصريح به لفظاً، فلامحيص^٤ لهم عن ذلك المعنى^٥، فظهر أنّهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتّفاقهم على القول بالحدوث و أمّا الفلاسفة فلم يذهبوا إلى أنّ الأزليّ يستحيل أن يكون فعلاً لفاعلٍ مختار، بل ذهبوا إلى أنّ الفعل الأزليّ يستحيل أن يصدر إلّا عن فاعلٍ أزليّ تامّ في الفاعلية^٦.

و ذلك في علومهم الطبيعية و أيضاً لما كان المبدأ الأوّل عندهم أزليّاً تامّاً في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله أزليّاً و ذلك في علومهم الإلهية و لم يذهبوا أيضاً إلى أنّه ليس بقادر

١. شرح الإشارات و التنبّهات، ٣/ ٨٠ - ٨١.

٢. زيادة في شرح الإشارات، التنبّهات.

٣. الف: مختص.

٤. في النسخ الثلاث: معنى.

٥. شرح الإشارات و التنبّهات: لم ينتهوا.

٦. و قد أضاف المحقّق هنا: «و أنّ الفاعل الأزليّ التامّ في الفاعلية يستحيل أن يكون فعله غير أزليّ و لما كان العام عندهم فعلاً أزليّاً أسندوه إلى فاعلٍ أزليّ تامّ في الفاعلية».

مختار، بل [٥٠ آ] ذهبوا إلى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته، و أن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات و لا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية^١.
أما كلام فخرالدين في المخصّل، فهذه صورته:

«اتفق المتكلمون على أن القديم يستحيل استناده إلى الفاعل و اتفقت الفلاسفة على أنه غير ممتنع زماناً، فإن العالم عندهم قديم زماناً، مع أنه فعل الله تعالى و عندي أن الخلاف في هذا المقام لفظي، لأن المتكلمين لم يمنعوا من استناد القديم إلى المؤثرالموجب بالذات و لذلك زعم مشبوا الحال من أن^٢ عالمية الله تعالى و علمه قديمان [مع أن العالمية و القادريّة معلّلة بالعلم و القدرة، و زعم^٣ أبو هاشم^٤ أن العالمية و القادريّة و الحية و الموجوديّة^٥ معلّلة بحالة خامسة، مع أن الكلّ قديم و زعم أبوالحسين أن العالمية حالة معلّلة بالذات و هؤلاء و إن كانوا يمتنعون^٦ من إطلاق لفظ القديم على هذه الأحوال ولكنهم يعطون المعنى في الحقيقة».

قال المحقق على هذا:

«إنما ذهب المتكلمون إلى أن القديم يستحيل استناده إلى الفاعل، لا لقولهم: علّة الحاجة هي الحدوث؛ فإن هذا القول يختص ببعضهم، كما مرّ؛ لكن لقولهم بأن ماسوى الله تعالى و صفاته محدث و الأحوال التي ذكرها عند مشبئها ليست موجودة و لامعدومة، [ولا توصف بالقدم^٧ على ما ذكره في تفسير القديم و هو^٨ أن القديم ما لا أوّل لوجوده]^٩ إلا أن نغيّر^{١٠} التفسير و نقول: القديم ما لا أوّل لثبوته، على أن الوجود و الثبوت عنده مترادفان، لكنّه يقول هنا^{١١} ما قاله المتكلمون^{١٢} و ليس عند بعضهم معناهما واحداً^{١٣} و أبوالحسين لا يقول بالحال، لكنّه يقول: العلم

٢. الأصل: إلى أن.

٤. ما بين الحاصرتين زيادة في النسختين.

٦. ب: يمتنعون.

٨. ب: - و هو.

١٠. ب: يعبر.

١٢. الأصل: فليس.

١. شرح الاشارات و التنبهات، ٨١/٣ - ٨٢.

٣. ب: ذهب، بدل: زعم.

٥. الأصل: و الوجودية.

٧. الف: العدم.

٩. ما بين الحاصرتين زيادة لم ترد في الأصل.

١١. النسختان: ههنا.

١٣. ب: واحد.

صفة معللة بالذات^١ و أمّا أصحاب أبي الحسن الأشعري فيقولون بصفات قديمة، لكنهم يقولون: لا هي الذات و لا غيرها، فلذلك^٢ لا يطلقون المعلولية عليها. و الحقّ في أنّ جميعهم أعطوا معنى القديم في الحقيقة على هذه الصفات معه، فإنّ إياهم عن اطلاق^٣ لفظ القديم عليها ليس بحقيقيّ.

[المسألة الخامسة: في انقسام الموجود إلى الواجب و الممكن]

قال المصنّف رحمه الله: «و الموجود إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه قسمة ضروريّة، لأنّ الموجود إمّا أن يكون مستغنياً عن الغير» - أي لا يكون محتاجاً في وجوده إلى الغير - «أو لا يكون» مستغنياً، بل يكون محتاجاً في وجوده إلى الغير - [و^٤] الأوّل هو الواجب و الثاني هو الممكن».

قال: «و اعلم: أنّ الممكن يقال على أربعة معانٍ بالاشتراك اللفظي».

و معنى الاشتراك اللفظي هو كون اللفظ الواحد موضوعاً لكلّ واحدٍ من تلك المعاني وصفاً أولاً و إمّا كان لفظ الممكن مقولاً على معانٍ أربعة، لأنّه لفظ مشتق من الإمكان و الإمكان [لفظ] مشترك بين تلك^٥ المعاني الأربعة:

الأوّل: «العامّ و هو الذي يحكم فيه يرفع إحدى الضرورتين»، أعني ضرورة الوجود و ضرورة العدم بالنظر إلى ذاته، و سُمّي عاماً لأنّه شامل لما ليس بواجب و لاممتنع الذي هو عبارة عن الممكن الخاصّ و للواجب في جانب الإيجاب و للممتنع في جانب السلب.

الثاني: «الخاصّ و هو الذي يحكم [فيه^٦] يرفع الضرورتين المذكورتين معاً» بالنظر إلى الذات.

الثالث: «الأخصّ و هو الذي حكم فيه يرفع الضرورات كلّها الذاتية [و^٧] المشروطة

٢. الف و ب: و كذلك.

١. ب: - و.

٣. الأصل: فإنّ فخرالدين عن اطلاقهم، الف: فإنّ إياهم عن لفظ، ب: فإنّ إياهم عن اطلاق.

٥. من النسختين.

٤. الأصل: - و.

٧. من النسختين.

٦. الف: - تلك.

٨. من النسختين.

والوقتيّة، فإنّ الشيء قد لا يكون ضروريّاً لشيء آخر بحسب ذاته و يكون ضروريّاً [له] ^١ بحسب شرطه ^٢ أو ^٣ بحسب وقته، كحركة الأصابع للإنسان، فإنّها ليست ضروريّة له بحسب ذاته و [هي] ^٤ ضروريّة له بحسب شرطه و هو كونه كاتباً ^٥، فهذه ضروريّة بحسب الشرط و كالكسوف للقمر، فإنّه ليس ^٦ ضروريّاً له ^٧ بحسب ذاته، مع أنّه ضروريّ له في وقتٍ مخصوص و هو وقت حيلولة الأرض بينه و بين الشمس، فهذه ضرورة ^٨ بحسب الوقت و هذا أقرب إلى حاقّ ^٩ الوسط من الذي قبله، فهو أحقّ بإسم الإمكان.

الرابع: «الاستقبالي» و هو الذي حكم فيه برفع الضرورات ^{١٠} كلّها الذاتية و المشروطة ^{١١} و الوقتيّة بالنظر إلى الاستقبال ^{١٢} و إنّما اعتبروا ذلك، لأنّ ما هو منسوب إلى الزمان الماضي أو ^{١٣} الحاضر ^{١٤} من الأمور الممكنة قد تعيّن له أحد الطرفين - أعني الوجود و العدم - و تعيّن أحد ذينك الطرفين إنّما يكون لضرورة ما و حينئذٍ لا يتحقّق تجرّده عن مطلق الضرورة.

و أمّا ما ينسب إلى الاستقبال من الممكنات التي [لا] ^{١٥} يعرف حالها في المستقبل، هل تكون موجودة أو معدومة، فإنّها باقية على الإمكان الصرف، و هذه المعاني الأربعة متغايرة. قوله: «و مرادنا في هذه القسمة» - أي في قولنا: الموجود إمّا [أن] ^{١٦} يكون واجباً أو ممكناً - «هو الخاصّ ^{١٧}» - أعني الذي حكم فيه برفع الضرورتين معاً بحسب الذات - أي الذي لا يجب وجوده و لاعدمه نظراً إلى ذاته.

قوله: «فالمنفصلة ^{١٨} حقيقيّة»، اعلم: أنّ القضية المنفصلة هي التي تحكم فيها بالتعاند أو

- | | |
|--------------------|------------------------|
| ١. من النسختين. | ٢. الف: شرط. |
| ٣. ب: و. | ٤. من النسختين. |
| ٥. ب: كاتباً. | ٦. ب: - ليس. |
| ٧. الف: له، ب: لا. | ٨. الأصل: ضرورة. |
| ٩. ب: جانب. | ١٠. الأصل: الضروريات. |
| ١١. الف: المشروطة. | ١٢. ب: الاستقبالي. |
| ١٣. الأصل: و. | ١٤. الف: الخاص. |
| ١٥. من النسختين. | ١٦. من النسختين. |
| ١٧. ب: الحاضر. | ١٨. الأصل: و المنفصلة. |

اللاتعاند^١ بين قضيتين، فالموجبة هي التي تحكم فيها بالتعاند كقولنا: العدد إما زوج أو فرد، والسالبة هي التي تحكم فيها باللاتعاند^٢ كقولنا: ليس إما أن يكون الإنسان حيواناً أو أبيض، ثم التعاند بين القضيتين إما في جانب الصدق وحده بأن يحكم بامتناع اجتماعهما معاً على الصدق وإما في جانب الكذب وحده بأن يحكم بامتناع اجتماعهما معاً على الكذب، أو فيهما معاً بأن يحكم بامتناع اجتماعهما معاً على الصدق والكذب.

وتسمى الأولى مانعة الجمع كقولنا: هذا الشيء إما أن يكون حجراً أو شجراً، فإنه يمتنع اجتماع هاتين القضيتين على الصدق بأن يصدق على هذا الشيء أنه حجر^٣ وأنه شجر، ويجوز اجتماعهما معاً على الكذب بأن يكون ذلك الشيء حيواناً، فلا يكون^٤ حجراً ولا شجراً، وهذه القضية مركبة من قضية و ما هو أخص من^٥ نقيضها، فإن^٦ قولنا: هذا الشيء حجر^٧ يقابل كونه لاجراً، فوضعنا في مقابله كونه شجراً وهو أخص من لاجراً.

وتسمى الثانية مانعة الخلو، كقولنا: هذا الشيء إما أن يكون حياً أو ليس بعالم، فإنه يمتنع [٥١] اجتماع هاتين القضيتين على الكذب، لأنهما لو كذبنا معاً على شيء لصدق عليه أنه عالم وأنه ليس بحي^٨ وأنه محال، ويجوز اجتماعهما على الصدق، كما في الحي الجاهل وهذه القضية مركبة من قضية و ما هو أعم من نقيضها، فإن قولنا: هذا الشيء حي يقابله أنه ليس بحي^٩، فوضعنا بدله ليس بعالم وهو أعم منه، إذ كلما ليس بحي [فهو ليس بعالم] وبعض ما ليس بعالم حي.

وتسمى الثالثة حقيقية كقولنا: العدد إما زوج أو فرد، فإنه يستحيل اجتماع هاتين القضيتين على الصدق بأن يصدق على العدد المعين أنه زوج وأنه فرد ويستحيل اجتماعهما على الكذب أيضاً، لاستحالة سلب الزوج و الفرد عن العدد المعين، وهذه القضية مركبة من قضية و من مساوي نقيضها - كما قلناه - أو منها و من نقيضها كقولنا: العدد إما زوج أو لأزوج.

٢. النسختان: الاتعاند.

١. الأصل: لاتعاند.

٤. ب: ولا يكون.

٣. ب: حجراً.

٦. ب: وأن.

٥. ب: من أن.

٧. في النسخ الثلاث: حجراً.

إذا تقرّر هذا فنقول: هذه المنفصلة الموجبة - أعني قوله: الموجود إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً - إذا أردنا الممكن الخاصّ كانت المنفصلة حقيقيّة، لاستحالة اجتماع جزئها على الصدق و على الكذب:

أمّا الأوّل فلاّتهما لو صدقا^١ معاً على شيءٍ لكان ذلك الشيء ضروريّ الوجود لذاته و غير ضروريّ الوجود لذاته، فيجتمع النقيضان، هذا خلف.

و أمّا الثّاني فلاّتهما لو كذبا معاً لتعيّن^٢ كونه ممتنعاً مع فرض كونه موجوداً،^٣ هذا خلف. فإن قلت: إن^٤ الممكن الخاصّ ليس نقيضاً للواجب و لا مساوياً لنقيضه، بل هو أخصّ من نقيضه، إذ نقيضه ما ليس بواجب و هو أعمّ من أن يكون ممكناً بالإمكان الخاصّ أو ممتنعاً، فكيف تجعل القضية المركّبة منهما حقيقيّة مع تفديرك من قبل أن الحقيقيّة يجب أن تكون مركّبة من القضية [و نقيضها]^٥ أو مساوي^٦ نقيضها.

قلت: لاشكّ أن الممكن الخاصّ - من حيث^٧ مفهومه - ليس نقيضاً للواجب، بل أخصّ من نقيضه - كما ذكرتم - و لهذا عند اقترانه بموضوع عامّ شامل للوجود و المعدوم لا يدلّ على تحقّق شيءٍ من جزئي الإمكان الخاصّ كالمعقول أو المتصور بكون القضية المركّبة من الواجب و منه مانعة^٨ جمع و أمّا إذا كان الموضوع المراد فيه موضوعاً خاصاً دالّاً على تحقّق أحد جزئي الإمكان، بقي^٩ الترديد إمّا هو في تحقّق الجزء الآخر أو لا تحقّقه و هما نقيضان^{١٠}. فههنا لنا قيّدنا الموضوع بالموجود دلّ على أنه ليس بضروريّ الوجود و هو أحد^{١١} جزئي الممكن الخاصّ، فيبقى^{١٢} الترديد في الحقيقة^{١٣} في الجزء الأخير و هو ما ليس بضروريّ الوجود و نقيضه و هو الواجب، فصارت هذه المنفصلة مركّبة من قضية^{١٤} و نقيضها، لأنّ المقسوم^{١٥} هو ليس بضروريّ

- | | |
|---|----------------------|
| ١. الأصل: صدقتا. | ٢. ب: لتغير. |
| ٣. ب: و هذا. | ٤. ب: إن. |
| ٥. من النسختين. | ٦. الأصل: مايساوي. |
| ٧. الأصل: + هو. | ٨. الأصل: مانع. |
| ٩. الف: دالّاً على تحقّق إحدى جزئي الإمكان نفى، ب: دالّاً على جزئي الإمكان نفى. | |
| ١٠. ب: يقتضيان. | ١١. النسختان: إحدى. |
| ١٢. ب: فبقى. | ١٣. الأصل: الحقيقية. |
| ١٤. ب: قصة. | ١٥. الأصل: المقسومة. |

العدم، فكأننا قلنا: ما ليس بضروريّ العدم إمّا أن يكون ضروريّ الوجود و هو الواجب، أو لا يكون ضروريّ الوجود و هو الممكن الخاصّ.

قوله: «و لو أردنا العام» و هو الذي يحكم فيه برفع إحدى الضرورتين كانت المنفصلة التي ذكرها الشيخ أبو إسحاق - و هي قوله: «الموجود إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً» - مانعة الخلوّ دون الجمع، أمّا امتناع الخلوّ عنهما^١ فظاهر، فإن كذب الإمكان العامّ على الموجود يوجب كونه ممتنعاً، هذا خلف.

و أمّا جواز الجمع بينهما فظاهر أيضاً، فإنهما يصدقان على الواجب لكونه غير ضروريّ [٥١ ب] العدم و لو أردنا الإمكان الأخصّ و هو الذي حكم فيه برفع^٢ الضرورات^٣ كلّها الذاتية و المشروطة^٤ و الوقتية^٥، أو^٦ الاستقبالي^٧ و هو الذي حكم فيه برفع هذه الضرورات^٨ بالنظر إلى الاستقبال لكانت المنفصلة المذكورة مانعة جمع، لاستحالة اجتماع جزئها على الصدق، فإن صدق الوجوب على الموضوع يستلزم^٩ كونه ضروريّ الوجود لذاته، و صدق الإمكان الأخصّ أو الاستقبالي^{١٠} عليه يقتضي أن يكون ضروريّ الوجود لأبذاته و لا يغيره من وقت أو شرط. و يمكن اجتماعهما معاً على الكذب، لجواز كون الموجود غير واجب لذاته و لا ممكناً بأحد الإمكانين [المذكورين]^{١١} كالخسوف للقمر، فإنه ليس واجباً لذاته و لا ممكناً بشيء^{١٢} من الإمكانين، لكونه^{١٣} ضرورياً بحسب الوقت المخصوص و هو حيلولة الأرض بين النّيرين. قوله: «قيل: هنا الوجود مغايرٌ للوجوب» هذا إشارة إلى إيراد أورده فخرالدين على ثبوت

١. الأصل: عنها.

٢. ب: برفع.

٣. الف: الضرورتين، الأصل و ب: الضروريات.

٤. الأصل: المشروطة.

٥. الأصل الوقتية.

٦. ب: و.

٧. الأصل: الاستقبال.

٨. هذه الجملة: «و هو الذي حكم فيه برفع هذه الضرورات» محذوفة في نسخة ب.

٩. الأصل: الاستقبال.

٩. النسختان: مستلزم.

١٠. ب: لشيء.

١١. من النسختين.

١٢. الأصل: لانه، بدل: لكونه.

الواجب لذاته و هو أنه يقال:

لو كان واجب الوجود متحققاً لكان وجوبه مغايراً^١ لوجوده،^٢ «ألاشتراك الثاني» - أعني الوجودين الواجب و الممكن - «دون الأول» - يعني الوجوب - لاختصاصه بالواجب و سلبه عما عداه.

«و لأننا نقول: موجود واجب، فيفيد^٣، أي يحصل بقولنا هذا فائدة و لوقلنا: موجود موجود^٤ لم يفد^٤ و لولا مغايرة^٥ الوجوب^٦ للوجود لاستوي^٧ هذان القولان في الإفادة و عدمها، فتثبت^٨ المغايرة بينهما، فإن لم يكن بينهما ملازمة» - أي لا يكون أحدهما لازماً للآخر - صح انفكاك أحدهما عن الآخر.

«و هو» - أي انفكاك^٩ أحدهما عن الآخر - «باطل، لعدم تعقل انفكاك الوجود عن الوجوب»، لأن كلامنا إنما هو في الوجود^{١٠} الواجب لذاته، فلو انفك^{١١} عن الوجوب صار الواجب لذاته غير واجب، فتقلب الحقائق و هو غير معقول، «و بالعكس» - أي و عدم تعقل انفكاك الوجوب عن الوجود، - لكون الوجوب^{١٢} صفة للوجود و الصفة لا يعقل انفكاكها عن موصوفها و إن كان بينهما ملازمة، فهي لا تكون من الطرفين بأن يكون كل واحد من الوجوب و الوجود ملزوماً للآخر و لازماً له، لاستحالة الدور الحاصل باعتبار احتياج اللازم إلى ملزومه، «و لا من الوجود»، أي و لا تكون الملازمة من جانب الوجود بأن يكون هو الملزوم و الوجوب لازماً له، «و إلا لأشترك الوجوب بين الموجودات»، لأشتراك ملزومه - أعني الوجود - بينها و هو باطل بالضرورة.

«و يلزم أيضاً كون الوجوب معلولاً»، أي للوجود الذي هو ملزومه، و هو محال «ولا

٢. الف: ففيد، ب: متفید، الأصل: فيعند.

٤. الف: لم نفذ، ب: يفد، بدل: لم يفد.

٦. ب: الواجب، بدل: الوجوب.

٨. النسختان: فثبت.

١٠. ب: الوجود.

١. الأصل: مغاير.

٣. النسختان: موجود.

٥. الأصل: مغاير.

٧. ب: لا يستوي.

٩. الأصل: الانفكاك.

١١. النسختان: الواجب.

بالعكس» - أي و لا تكون الملازمة من جانب الوجوب [بأن يكون ملزوماً للوجود] - «لأنَّ الوجود نعمت» للوجود و «متأخر» عنه، «فلا يكون علّة للوجود» و إلا دار. و إذا كان فرض تحقق الواجب ملزوماً لهذه المحالات كان محالاً، فتحقق الواجب محال.

«لا يقال: الوجوب سلبى»، فلا يكون علّة ولا معلولاً.

«لأننا نقول:» لانسلم كونه سلبياً و كيف و هو تأكيد الوجود و الشيء لا يتأكد بنقيضه و لأن نقيض الوجوب اللاوجوب و هو محمول على العدمي كالامتناع و المحمول على العدمي عديم بالضرورة؛ فاللاوجوب عديم، فنقيضه - و هو الوجوب - [٥٢ آ] نبوتي.

قوله: «أجاب بعض المحققين بأن الوجود لو اشترك بالتواطىء» - أي تساوت أفراده [فيه] من غير تفاوت بالأولوية و الأوليّة و الأشديّة [و مقابلاتها] ^٢ - «لتساوت أفراده في الاقتضاء» - أي كان يلزم من اقتضاء ^٣ أحد الأفراد الوجوب ^٤ اقتضاء كل واحد منها الوجوب «و ليس» - أي و ليس الأمر «كذلك و إنما اشتراكه بالتشكيك» على ما عرفت من قبل، «فكان» اقتضاء بعض أفراده للوجوب كإقتضاء بعض الأنوار كنور الشمس إبصار الأعشى و هو الذي لا يبصر ليلاً بخلاف غيره من الأنوار كنور السراج و الكواكب و ذلك لكون النور صادقاً على أفراده بالتشكيك.

و اعلم: أن في هذا الكلام موضع نظر و هو قوله: «إن الوجود لو اشترك بالتواطىء لتساوت أفراده في الاقتضاء»، فإن ذلك ممنوع، فكيف و الأجناس مقولة على أنواعها بالتواطىء و كل نوع يقتضي ما لا يقتضيه الآخر كإقتضاء الإنسان التعجب دون غيره من أنواع الحيوانات و كإقتضاء الشمس النور المعين دون غيرها من الكواكب ^٧ كإقتضاء الكواكب مع كونها من أفراد جنس الجسم الصادق عليها و على غيرها بالتواطىء.

و عبارة المحقق رحمه الله في هذا الموضع من كتاب التلخيص هذه:

«لو كان الوجود المشترك يدل على الموجودات بالتواطىء للزم من كونه مستلزماً للوجوب

٢. من النسختين.

٤. ب: لوجوب.

٦. الأصل: بالليل.

١. من النسختين.

٣. الف: يلزم اقتضاء.

٥. ب: + واحد.

٧. ب: بين.

في موضع كون كل وجود مستلزماً له وليس الأمر كذلك».

وهذا مخالف للعبارة التي نقلها الشارح دام ظلّه [عنه هناك] ^١، لأنّه جعل ^٢ اقتضاء كل فرد من أفراد الكلّي المقول عليها بالتواطىء ^٤ لأمر ^٤ يستلزم ^٥ اقتضاء كل فرد لذلك الأمر ^٦ ومنعه ظاهر لما عرفت.

وهي هنا جعل اقتضاء ذلك الكلّي لأمر في صورة تستلزم اقتضائه لذلك الأمر في كل صورة، لأنّ المشترك إذا كان علّة لأمر ما وكان ذلك المشترك موجوداً في كل أفراد على السواء لزم وجود ذلك الأمر - أعني المعلول - في كل فرد من أفراد ذلك المشترك، لاستحالة تخلف المعلول عن علّته.

قوله: «و لا يلزم من كون الوجوب لازماً كونه معلولاً»، فإنّ المعلول المساوي ملزوم لعلّته وليس علّة لها، وأحد المتضايفين ملزوم لصاحبه وليس علّة له ^٧.

«والحقّ أنّ الوجوب والإمكان والامتناع أمور معقولة تحصل في العقل من استناد المتصوّر» - أي ^٨ الشيء الحاصل ^٩ صورته ^{١٠} في العقل - «إلى الوجود الخارجي» وهي ^{١١} - أي الوجوب والإمكان والامتناع - «معلولات للعقل بشرط الاستناد المذكور» وهو نسبة الماهية المتصوّرة إلى الوجود الخارجي «و ليست بموجودات في الخارج حتّى تكون عللاً للامور ^{١٢} التي تستند إليها أو معلولاتها ^{١٣}، كما أنّ تصوّر زيد - وإن كان معلولاً لمن يتصوّره - لا يكون ذلك التصوّر علّة لزيد ولا معلولاً له».

«و كون الشيء واجباً في الخارج ^{١٤} هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مستنداً ^{١٥} إلى الوجود

١. من ألف، أمّا في ب فورد هكذا: دام ظلّه عنه، لأنّه هناك.

٢. النسختان: - كلّ.

٣. ب: + أو.

٤. ب: لا يستلزم.

٥. النسختان: - لأمر.

٦. ب: - له.

٧. الأصل: من ذلك الأمر.

٨. ألف: الحاصلة.

٩. الأصل: و أنّ.

١٠. الأصل: و هو.

١١. ب: صورة.

١٢. الأصل: و معلولاتها، الف: او معلول لها.

١٣. الأصل: علة لامور.

١٤. الأصل: مستند، ألف: يستند.

١٥. الأصل: + و.

الخارجي حصل^١ في عقله معقول^٢ هو الوجوب، وإذا كان الوجوب سلبياً لا يلزم منه أن يكون نقيضاً للوجود، فإن السلبى سلبُ شيءٍ» وهذا إشارة إلى جواب الدليل الأول من الدليلين اللذين [٥٢ ب] مرّ ذكرهما على كون الوجوب ثبوتياً وذلك أن يقال: حقيقة الوصف السلبى هو سلب شيء عن الموصوف به، كما نقول: الفردية مثلاً صفة سلبية، فإن معناها سلب شيء - وهو الانقسام بمتساويين^٣ - عن شيء هو العدد وهو الموصوف بها والوجوب وصف للوجود، فإذا كان سلبياً كان معناه سلب شيء عن الوجود^٤ وسلب شيء عن الوجود لا يكون حمل العدم عليه حتى يلزم من تأكيد^٥ الوجود^٦ بالوجوب حينئذ تأكيد^٧ بنقيضه الذي^٨ هو العدم.

قوله: «و أيضاً إن كان الوجوب واللاوجوب نقيضين^٩ بمعنى^{١٠} يقسمان^{١١} جميع الاحتمالات»، أي يندرج فيهما جميع الأقسام المحتملة بحيث لا يبقى احتمال إلا وهو مندرج^{١٢} تحت أحدهما وهذا شأن النقيضين، إذ لو لم يندرج فيهما جميع الاحتمالات لكان هناك احتمال خارج عنهما، فيلزم جواز ارتفاع النقيضين، هذا خلف، بحيث لا يبقى مفهوم إلا ويصدق عليه إما الوجوب أو اللاوجوب^{١٣} «و الوجود والعدم كذلك»، أي نقيضان يقسمان^{١٤} جميع الاحتمالات الممكنة بحيث لا يبقى مفهوم ولا متصور إلا ويصدق عليه إما الوجود وإما^{١٥} العدم «و كان العدم محمولاً على اللاوجوب»، بحيث يصدق كل لاوجوب، فهو معدوم، «فلا يلزم أن يكون الوجود محمولاً على الوجوب حملاً كلياً» بحيث يصدق كل وجوب، فهو موجود؛ لأنه من الجائز أن يكون بعض ما هو وجوب عديمياً أيضاً» وإن كان اللاوجوب^{١٦} عديمياً، «فإن الممكن العام»

١. في جميع النسخ: لزم، و ما أثبتناه موافق لأنوار الملكوت.

٢. الف: معقولاً.

٣. متساويين.

٤. ب: الوجوب.

٥. ب: تاكد.

٦. الأصل: الوجوب.

٧. ب: تاكده.

٨. الف: الذهني.

٩. الف: نقيض.

١٠. في النسخ الثلاث: معنى.

١١. الف: يقسمان.

١٢. الأصل: يندرج.

١٣. الأصل: و ألا وجوب.

١٤. ب: يقسمان.

١٥. ب: أو، بدل: إما.

١٦. ب: الاوجوب.

- أعني الوجودي - وهو الذي حكم فيه برفع ضرورة العدم «والممتنع» وهو ضروري العدم «نقيضان بالوجه المذكور» - أي بمعنى اقتسامهما جميع الاحتمالات، لاستحالة تحقق واسطة بين الممتنع وبين^١ ما ليس بمتنع، «والممتنع عدمي»، إذ لو كان وجودياً لما كان ممتنعاً، هذا خلف.

«ولا يجب أن يكون كل ما هو ممكن بالإمكان العام» - أعني كل ما ليس بمتنع - «وجودياً، بل بعضه وجودي وبعضه عدمي».

وهذا جواب عن الدليل الثاني من الدليلين المذكورين على كون الوجوب ثبوتياً ونحن قد بيننا فيما سلف هذه المغالطة وحلها، فلانطول^٢ بإعادتها.

[المسألة السادسة: في خواص الواجب لذاته تعالى]

قال المصنف رحمه الله: «خواص الواجب لذاته أن لا يكون وجوده بغيره وإلا ينافي^٣ الحال حال فرض عدم الغير؛ وأن لا يتركب عن الغير وإلا لكان محتاجاً إليه؛ وأن لا يكون وجوده زائداً عليه وإلا لزم الاستغناء [عنه^٤]، أو تنافي الوجوب والإمكان، أو لزم تأثير المعدوم في الموجود والكل محال؛ وأن لا يصح عدمه وإلا لكان وجوده مفترقاً^٥ إلى عدم موجب العدم، فيتنافي الفرضان.»

قال الشارح دام ظلّه: «قد ذكر المصنف رحمه الله تعالى للواجب» أربع^٦ «خواص» خاصة^٧ الشيء ما لا يوجد لغيره:

«الأول^٨؛ أنه لا يجب^٩ بذاته و بغيره معاً، لأن ما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير»، لأن العلة التامة في ثبوته للذات هو نفس الذات والذات لا يمكن ارتفاعها عن نفسها وكان ثابتاً لها سواء

٢. الف: فلا تطويل.

٤. زيادة من الباقيات.

٦. الف: سبع.

٨. الأصل: الأول.

١. النسختان: بين.

٣. الأصل: ولا ينافي.

٥. ب: مفترق.

٧. ب: خاصية.

٩. الأصل: يجب، ب: لا يوجب.

ارتفع غير^١ الذات أو لم يرتفع.

«و ما بالغير يرتفع بارتفاع ذلك الغير» وإن كانت الذات متحققة فلو كان الشيء الواحد واجباً بالذات و بالغير معاً لزم اجتماع النقيضين - أعني الوجود و العدم - «حال فرض عدم [٥٣ آ] ذلك الغير»، لأنه باعتبار كونه واجباً بالذات يكون موجوداً و باعتبار كونه واجباً بالغير يكون معدوماً بعدم ذلك الغير.

و فيه نظراً، فإن اجتماع النقيضين إنما يلزم إن لو كان ذلك الغير ممكن الانفكاك عن الذات، أما إذا كان لازماً بحيث يكون فرض عدمه فرضاً لعدم الذات فلا، و أيضاً فإن المحال - أعني اجتماع النقيضين - إنما يلزم من المجموع الحاصل من اجتماع الوجوب بالذات و الوجوب بالغير لشيء^٢ واحد و عدم ذلك الغير، و ذلك ملزوم لكون هذا المجموع محالاً، لكن لا يلزم من كون هذا المجموع محالاً كون جزئه - أعني اجتماع الوجوب بالذات و الوجوب بالغير - محالاً. و النزاع إنما هو في هذا و الأولي أن يقال: لو كان الواجب لذاته واجباً بغيره لزم أن يكون محتاجاً إلى ذلك الغير و إلا لما كان واجباً به و غير محتاج إليه و إلا لما كان واجباً و اللازم محال بالضرورة، و أيضاً فإن هذا الحكم صادق على كل معقول سواء كان واجباً، أو ممتنعاً، فإنه يمتنع أن يكون معقول ما من المعقولات واجباً لذاته و بغيره^٣ معاً، فلا يكون هذا الحكم من خواص الواجب، أما لو جعل الخاصّة كونه موجوداً لا يجب بغيره كان صواباً.

قوله:

«الثانية: أن لا يتركب عن غيره» - أي لا يكون لواجب الوجود تعالى جزء^٤ بحيث يكون ذاته مركبة عن ذلك الجزء و عن غيره [من الأجزاء]^٥ - «و إلا لكان» واجب الوجود «محتاجاً إليه» - أي إلى ذلك الجزء - «ضرورة احتياج المركب إلى كل واحد من مفرداته و أجزائه» و جزؤه غيره بالضرورة و إلا لكان إياه، فلا يكون جزءاً، هذا خلف، فيكون مفتقراً إلى غيره،

٢. ب: بشي واحد.

٤. الأصل: جزءاً.

١. الف: - غير.

٣. الف: - و بغيره.

٥. من النسختين.

«فيكون ممكناً مع فرض وجوبه» بذاته، هذا خلف^١ و يلزم أن «يكون واجباً بذاته و بغيره معاً»، أما وجوبه بذاته فلائنه مفروض و أما وجوبه بغيره فلائنه يكون واجباً بأجزائه التي هي غيره، «هذا خلف»، تقدّم بيان استحالته في الخاصّة^١ الأولى.

• «الثالثة: أن وجوده نفس ماهيته و هو» - أي كون وجوده نفس ماهيته - «قول الأوائيل و مذهب أبي الحسين البصري و أبي الحسن» عليّ بن إسماعيل «الأشعري^٢ خلافاً لأكثر المتكلمين».

أما كون هذا الحكم من خواص الواجب، فهو مذهب الأوائيل خاصّة، لأنهم يزعمون أن وجود الممكنات زائد^٣ على ماهياتها، أما أبو الحسين البصري و أبو الحسن الأشعري و من وافقهم في هذه المسألة كالمصنّف، فإنهم ذهبوا إلى أن وجود كلّ موجود فهو نفس حقيقته سواء كان واجباً، أو ممكناً و قد تقدّم ذلك، فعلى هذا لا يكون ذلك من خواص الواجب تعالى عندهم، بل عرضاً عاماً شاملاً له و لغيره «و الدليل» على كون وجوده^٤ نفس حقيقته «أنه لو كان زائداً عليها، فإما أن يكون محتاجاً إلى الماهية، أو مستغنياً عنها، [و] الثاني» من القسمين و هو كون الوجود^٥ مستغنياً عن الماهية «باطل بالضرورة»، لأن الوجود على تقدير زيادته يكون^٦ صفةً للماهية و الصفة لا يعقل استغناؤها عن موصوفها و محلها.

• «و الأوّل» من القسمين و هو كون الوجود محتاجاً إلى الماهية «يقضي أن يكون ذلك الوجود ممكناً»، لما عرفت من كون كلّ محتاج إلى غيره ممكناً بذاته «و هو محال»، لأن ذلك ينافي وجوبه بذاته، «و هذا» القدر «كافٍ» في إثبات المطلوب، «إلا أن المصنّف قسّم كون الوجود ممكناً و هو المحال اللازم من القسم الأوّل - و هو كون الوجود محتاجاً إلى الماهية -

١. جميع النسخ: الخاصية.

٢. الف: الاسفراني.

٣. ب: زائداً.

٤. الأصل: عالماً، بدل: عاماً.

٥. الأصل: على كونه وجود، ألف: على كون وجود.

٦. من النسختين.

٧. ب: و هو كونه ممتنعاً و في حاشيتها: و هو كونه مستغنياً، بدل: كون الوجود مستغنياً.

٨. ب: بكونه، بدل: يكون.

٩. ب: كان.

«إلى قسمين زيادة في الإيضاح» باعتبار كثرة المحالات اللازمة من فرض هذا القسم^١، فقال: هذا الممكن لا يبد له من مؤثر [ضرورة افتقار كل ممكن إلى مؤثر]^٢، فإمّا أن يكون المؤثر فيه شيئاً^٣ غير الماهية وهو محال، لأنه يلزم [منه]^٤ احتياج واجب الوجود إلى غيره وهو محال، أو يكون المؤثر فيه نفس الماهية وهو محال أيضاً، لأنها إن أثرت فيه وهي موجودة، فإمّا أن تكون بهذا الوجود، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه وإمّا بوجود آخر^٥ فننقل^٦ الكلام إليه ويتسلسل ويلزم كون الماهية موجودة مرتين: مرّة بهذا الوجود و مرّة بالوجود السابق عليه وإن أثرت فيه وهي معدومة لزم تأثير المعدوم - أعني الماهية - في الوجود و الكل محال، فالمقدّم^٧ - وهو كون وجوده زائداً على ماهيته - محال أيضاً، فوجب أن يكون وجوده نفس ماهيته وهو المدعى.

و لقاتل أن يقول: لانسلم أنه يلزم من استحالة المقدم المذكور كون الوجود نفس الماهية، وذلك لأن المراد من كون وجوده زائداً على ماهيته كونه وصفاً عارضاً لها و لا يلزم من انتفاء هذا ثبوت المدعى و هو كون الوجود نفس الماهية، لاحتمال قسم آخر وهو كون الوجود^٨ جزءاً من الماهية و حينئذ لا يتم هذا الدليل إلا ببيان^٩ استحالة كونه تعالى مركباً و قد تقدّم ذلك في الخاصة^{١٠} الثانية.

و اعلم: أنّا^{١١} حذفنا لفظة القسم الثاني من قول الشارح دام ظلّه، إلا أن المصنّف قسم القسم الثاني إلى قسمين و ذكرنا بدله كون الوجود ممكناً و ذلك لأن القسم الثاني من القسمين اللذين ذكرهما هو كون الوجود مستغنياً و هذا القسم لم يقسمه هو ولا المصنّف و لا لازمه^{١٢} المحال

١. الف: هذه القسمة.

٢. ما بين الحاصرتين زيادة من النسختين و لم ترد في الأصل.

٣. الأصل: شيئاً، ب: مثبتاً.

٤. ب: - آخر.

٥. الأصل: و المقدم.

٦. الأصل: و ننقل.

٧. ب: الوجود.

٨. ب: الخاصة.

٩. الأصل: زيادة إذا.

١٠. الأصل: و إلا لازمه.

وهو استغناء الصفة عن موصوفها وإثما قسم كون الموجود ممكناً وهو المحال اللازم من القسم الأول - أعني كون الوجود محتاجاً - ويمكن تأويل ذلك بأن كون الوجود ممكناً هو أحد المعالين اللازمين من قسمي التالي^١ وأما استغناء الوجود في الماهية واحتياجه إليها فهو أحد قسمي المحال اللازم^٢ للتالي وذكره الشارح دام ظلّه ثانياً، فصار قسماً ثانياً باعتبار الذكر، [لكن]^٣ من قسمي المحال اللازم للتالي، لا من قسمي التالي.

قوله: «قيل عليه: لم لا يؤثر من حيث هي هي كالتقابلية» [وهذا]^٤ إشارة إلى ما أورده فخرالدين على الدليل المذكور من حيث النقض و من حيث المعارضة، أما النقض فهو أن يقال: قولكم: «[لو]^٥ أثرت الماهية لكانت إما أن تؤثر وهي موجودة، أو معدومة» ليست قسمة حاصرة، بل هنا قسم آخر وهو كونها تؤثر من حيث هي هي، فلم لا تؤثر في الوجود من هذه الحيثية، كما أنها تقبل الوجود من هذه الحيثية - أعني من حيث هي هي - وأما المعارضة فمن وجهين:

أحدهما: أن وجوده تعالى معلوم و ماهيته تعالى غير معلومة، فوجوده غير ماهيته [٥٤ آ].
و ثانيهما: أن الوجود قد ثبت كونه مشتركاً بين الواجب تعالى و الممكنات و حينئذ نقول: وجود الواجب تعالى من حيث هو وجود إن اقتضى التجرد - أي عدم العروض للماهية - اطرده هذا الحكم في سائر الموجودات بمعنى أنه يكون كل وجود مقتضياً لعدم العروض للماهية و حينئذ يلزم أحد الأمرين وهو إما كون الممكنات ليست موجودة أصلاً، أو يكون وجوداتها نفس حقائقها و الأول باطل بالضرورة و الثاني باطل بما تقدّم في زيادة الوجود على ماهية الممكنات و إن اقتضى عدمه - أي عدم التجرد و هو^٦ عبارة عن العروض للماهية - لزم كون وجوده عارضاً لماهيته^٧ و هو باطل^٨ و إن لم يقتض شيئاً - أي لا التجرد و لاعدمه - كان وجود

١. الف: محال لازم، ب: محال اللازم.

٢. من ب، في الف: باعتبار الدارلان، بدل: باعتبار الذكر لكن.

٣. من النسختين.

٤. من النسختين.

٥. الأصل: و هي، ب: - و هو.

٦. الأصل: للماهية، الف: عرضاً لماهيته، بدل: عارضاً لماهيته.

٧. النسختان: و هو المطلوب.

واجب الوجود مفتقراً في تجرده و عدم عروض وجوده لماهيته (١) إلى علة منفصلة و إنه محال. قوله: «أجاب بعض المحققين عن الأول» - أعني النقص - بأن يديه العقل حاكمة بوجوب كون ما هو علة لوجود موجوداً و ليس كذلك في قبول الوجود، فإن قابل الوجود يستحيل أن يكون موجوداً و إلا فيحصل ما هو حاصل، فإذاً قد بطل هذا الاحتمال و تمّ الدليل، هذه عبارة المحقق.

قول الشارح دام ظلّه نقلاً عن المحقق: «و الماهية من حيث هي هي موجودة في الذهن معدومة في الخارج» فيه نظر، فإن الماهية لو كانت من حيث هي هي معدومة كانت متنتمة. «و عن الثاني» و هو أول وجهي المعارضة بأن المراد بوجوده (٢) المعلوم إن كان هو الخاص به منعنا صدق الصغرى، فإنه عندنا نفس حقيقته التي هي غير معلومة و إن كان هو العام المقول بالتشكيك على وجوده تعالى و على وجودات (٣) الممكنات، فهو مسلم، لكن نتيجة القياس حينئذ مغايرة ذلك الوجود العام للماهية و [هو] غير المتنازع (٤) و قوله: «زائد في المعقولية»، أي زيادة (٥) هذا الوجود العام ليس إلا في العقل.

«و عن الثالث» - و هو ثاني وجهي المعارضة - «بأن المقول (٦) بالتشكيك على أشياء إذا اقتضى» [بعض] (٧) أفراد «شيئاً لا يجب أطراد تأثيره» بمعنى أنه (٨) لا يجب (٩) أن يكون كل فرد من أفراد مقتضياً لذلك الشيء «كالضوء الحاصل من الشمس المقتضي لإبصار العشي (١٠) بخلاف غيره من الأنوار» و حينئذ نقول: لم لا يجوز أن يكون وجود واجب الوجود مقتضياً للتجرد، فلا يطرّد ذلك في الممكنات ليلزم إما عدمها، أو كونها موجودة بوجود غير زائد على حقايقها (١١).

- | | |
|--------------------|------------------------------|
| ١. الأصل: للماهية. | ٢. الأصل: وجود. |
| ٣. الأصل: وجود. | ٤. من النسختين. |
| ٥. الأصل: المنازع. | ٦. ب: زائد. |
| ٧. ب: القول. | ٨. من النسختين. |
| ٩. ب: لأنه. | ١٠. الأصل: يجب، بدل: لا يجب. |
| ١١. الأصل: الأعشى. | ١٢. الأصل: + المقول. |

و زدنا قولنا: «بعض أفراد»، لأنه لولا هذه الزيادة لم يكن الكلام صحيحاً. لأنّ المقول^١ على أشياء بالتشكيك إذا كان علّة تامّة لشيءٍ لزم وجود معلوله معه في جميع صور وجوده، لاستحالة تخلف المعلول عن علّته، أمّا إذا اقتضى بعض جزئياته المندرجة تحته التي هي ملزوماته أمراً لا يجب كون باقي الجزئيات كذلك لاختلاف تلك الجزئيات بالماهية، وأيضاً فالمثال^٢ الذي ذكره مطابق لما قلناه، لأنّ ضوء الشمس هو المقتضي لإبصار الأعشى، لا لازمه^٣ الذي هو الضوء الكلّي الصادق على جميع الأضواء بالتشكيك صدق اللازم [٥٤ ب] على ملزوماته و ليكون^٤ مطابقاً لكلام المحقق المنسوب إليه هذا الكلام و صورة كلامه في هذا الموضوع و المعاني المشتركة على سبيل التشكيك^٥ لا يقتضي استلزام بعضها لشيءٍ استلزم غير ذلك البعض لذلك الشيء.

أمّا لفظة العُشي فهي جمع أعشى و هو الموصوف بالإبصار نهاراً و عدمه ليلاً و أمّا العُشي فهو مصدر عَشِيَ، فقال اعشاء الله فَعَشِيَ بالكسر يَعْشِي عَشْيً.

«الرابعة: أنه لا يصحّ عدمه و هذه قضية بديهية، لأنّ الواجب لذاته لا يكون ممكناً لذاته»

- أي بالإمكان الخاص - و صحّة عدمه تقتضي كونه [ممكناً]^٦ بالإمكان الخاص.

«و استدلّ المصنّف رحمه الله عليها» - أي على هذه الخاصّة^٧ - «ببرهان غير واضح، هو أنه لو جاز عدمه لكان لعلّة يجب معها» إذ لو عدم لذاته لكان ممتنعاً، هذا خلف و حيثيّة «يكون وجوده موقوفاً على عدم تلك العلّة» - أعني علّة عدمه -؛ «فيكون ممكناً لذاته و قد فرضناه واجباً لذاته، هذا خلف».

قوله: «و ليس بجيد، لأنّ عدم واجب الوجود ممتنع لذاته لاغيره و تعليقه الامتناع» - أي امتناع عدمه - «بعد توقّف وجوده على عدم سبب العدم تعليل لما ثبت للشيء لذاته بعلّة غير

٢. ب: و المثال.

٤. الأصل: ليكن.

٦. من النسختين.

١. ب: القول.

٣. ب: - لا لازمه.

٥. ب: التشكك.

٧. جميع النسخ: الخاصية.

ذاته».

وهذا إيراد أورده المحقق على فخر الدين وفيه نظر، فإننا لانسلم أنه علل امتناع عدمه بعدم^١ توقف وجوده على عدم سبب عدم، بل استدلال على ذلك الامتناع بذلك عدم، ولا يلزم من الاستدلال بشيء على آخر تعليل ذلك الآخر - أعني المدلول بذلك الشيء، أعني الدليل - فإننا نستدل على إمكان العالم وهو أمر لازم له لذاته بالحدوث وهو وصف عارض ولم يلزم [من] ذلك تعليل الإمكان بالحدوث، نعم الدليل علة للمدلول في الذهن لا في الخارج وكثيراً ما يكون المعلول علة لعلته في الذهن كالاستدلال بوجود العالم على وجود الصانع.

و يمكن أن يُجاب عن هذا بأن نقول^٢: استحالة عدم الواجب لذاته [تعالى] لازم له في الذهن لزوماً بيئاً - أي بغير واسطة^٣ كما هو لازم في نفس الأمر، فإن تصور كون الشيء واجباً لذاته مستلزم لتصور استحالة عدمه، فلو استدللنا على استحالة عدمه بعدم توقف وجوده على عدم سبب عدم لجعلنا^٤ لحقوق استحالة عدم على الواجب لذاته التي هي لازمة له لذاته بواسطة ما ليس لازماً للواجب تعالى لذاته، بل بواسطة غير ذاته، هذا خلف.

مركز تحقيق تكوير علوم اسلامی

[المسألة السابعة: في خواص الممكن لذاته]

قال المصنف رحمه الله: «خواص الممكن لذاته أن لا يوجد أحد طرفيه إلا بأمر منفصل وأن لا يكون أحد الطرفين أولى^٥ به^٦ والحاجة إلى المؤثر من الإمكان، لامن الحدوث».

قال شارح دام ظلّه: «لما ذكر خواص الواجب شرع في خواص الممكن وقد ذكر منها ثلاثاً:

الأولى^٧: أن لا يوجد أحد طرفيه إما الوجود أو عدم إلا^٨ بعلة خارجة عن ذاته منفصلة

٢. من النسختين.

٤. من النسختين.

٦. الأصل: فجعلنا.

٨. الأصل: الاؤل.

١. الأصل: لعدم.

٣. النسختان: يقال.

٥. الأصل: وسط.

٧. ب: - به.

٩. ب: لا.

عنه^١، لأنه لولا ذلك» - أي لولا افتقاره في اتصافه بأحد طرفيه المذكورين إلى علة خارجة عن ذاته - «لزم أحد الأمرين وهو^٢ إما استغناؤه» في ذلك مطلقاً «وهو باطل بالضرورة، أو افتقاره فيه إلى علة هي ذاته وهو محال، لأن العلة متقدمة على المعلول، فلو كان الشيء علة لنفسه لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال بالضرورة».

وفيه نظر، فإنه على تقدير انتفاء افتقاره في اتصافه بأحد طرفيه إلى علة خارجة [٥٥ آ] عن ذاته منفصلة عنه لا يكون اللازم أحد الأمرين المذكورين، بل أحد أمور ثلاثة: وهو إما استغناؤه مطلقاً، أو افتقاره إلى علة هي نفسه، أو إلى علة داخلية فيه، وحينئذ لا يلزم من بطلان القسمين المذكورين تحقق الافتقار إلى علة خارجة، بل إما يلزم ذلك إذا بطل القسم الثالث المذكور أيضاً.

والحق: أن المراد بالعلة المنفصلة هنا المغايرة لذات الممكن، سواء كانت جزئية أو خارجة عنه، وحينئذ يلزم من بطلان استغناؤه^٣ وافتقاره إلى علة هي نفسه افتقاره إلى علة منفصلة عنه، ولأنه على تقدير كون العلة في أحد الطرفين هي الذات لا يلزم أن يكون الشيء علة لنفسه، بل يلزم أن يكون علة لوجوده أو لعدمه^٤ كقولهم: هو

و أيضاً في عبارة المصنف رحمه الله تعالى و الشارح دام ظلّه موضع نظر و هو قولهما: «أن لا يوجد أحد طرفيه إما الوجود أو العدم إلا لعلة»، فإن معناه حينئذ أن لا يوجد وجوده و لا يوجد عدمه إلا بعلة و استحالة هذا ظاهرة^٥، فإن الوجود لا يثبت للوجود و لا للعدم.

قوله: «الثانية: أن لا يكون أحد الطرفين» - أعني الوجود و العدم - «أولى به^٦ من الآخر، لأنه مع تلك الأولوية إن أمكن^٧ وقوع الطرف المرجوح، لنفرض وقوعه^٨ في وقت» [وقد كان الطرف الراجح واقماً في طرف] آخر^٩ فتخصيص أحد الوقتين» - أعني الوقت الذي وقع فيه

٢. ب: - و هو.

٤. الأصل: عدمه.

٦. ب: - به.

٨. الأصل: فلنفرسه واقماً، ب: و لنفرض وقوعه.

١. الأصل: عن ذاته، بدل: عنه.

٣. ب: الاستغناؤه.

٥. الأصل و الف: ظاهر.

٧. الأصل: إنما يمكن.

٩. ما بين الحاصرين زيادة لم ترد في الأصل.

الطرف الراجع^١ و الوقت الذي وقع فيه الطرف المرجوح^٢ - «بوقوع أحد ذينك الطرفين دون الآخر»، أو دون الطرف الآخر «ترجيح من غير مرجح و هو محال و إن لم يكن ذلك» - أي وقوع الطرف المرجوح - «كانت» الأولوية^٣ «وجوباً»، فيكون الممكن واجباً، هذا خلف.

و فيه نظر، فإن لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون أحد الطرفين أولى من الآخر ولا تكون تلك الأولوية بالغة إلى حدّ الوجوب بحيث يجب الراجع و يمتنع المرجوح، بل تكون الأولوية و عدم سبب المرجوح كافيين في تحقق الطرف الراجع.

قوله: «لأنه مع تلك الأولوية إن أمكن وقوع الطرف المرجوح^٤ في وقت، فلنفرض، فتخصيص أحد الوقتين بوقوع أحد الطرفين يكون ترجيحاً من غير مرجح».

قلنا: إن أردت وقوع الطرف المرجوح من غير سبب اخترنا أنه لا يمكن و لا يلزم من ذلك كون الأولوية وجوباً، و إن أردت وقوعه مطلقاً [- أي^٥ من غير اعتبار وجود السبب و لاعدمه - اخترنا أنه يمكن، و فرض وقوعه هو فرض وقوع سببه و حينئذ لا يكون ترجيحاً من غير مرجح، بل لمرجح^٦ هو ذلك السبب المفروض وقوعه.

[قوله: ^٥ «قال بعض المحققين: هذا» - أي ما ذكرتموه من المدعى - «يقتضي نفي الأولوية مطلقاً»، أي سواء كانت كافية في حصول الطرف الأولى^٧، أو لم يكن.

^٥ «و لقائل أن يقول: الطرف^٧ الأولى يكون أكثر وقوعاً» مثل وجود اللحية للرجل و عدمها عن المرأة «و أشدّ عند الوقوع، أو أقلّ شرطاً» كالمعلول المتوقف على وجود شرائط متعدّدة، فإنّ عدمه يكون موقوفاً على عدم واحد منها و من علته، فهو أقلّ شرطاً^٨ من الوجود و أنت ما أبطلت ذلك، أي دليلك المذكور ليس مبطلاً^٩ للأولوية بأحد هذه الاعتبارات المذكورة.

«و قد قيل في رجحان عدم» على الوجود «في الموجودات الغير القارّة كالصوت و الحركة:

١. العبارة من قوله: «واقعاً في طرف آخر» إلى قوله: «الطرف الراجع» محذوفة في نسخة ب.

٢. الأصل: الراجع.

٣. من النسختين.

٤. ب: به المرجح، بدل: بل لمرجح.

٥. من النسختين.

٦. الف: طرف الله، بدل: الطرف الأولى.

٧. الأصل: طرف.

٨. ب: شرط.

٩. ب: مبطل.

أنَّ العدم لو لم يكن أولى بها لجاز عليها البقاء» الذي هو استمرار الوجود، كما جاز عليها [٥٥ ب] استمرار العدم».

«وَأَجِيبُ عَنْهُ: أَنَّ كَلَامَنَا فِي ١ الْمُمْكِنِ لِدَاثِهِ لَا فِي الْمَمْتَنَعِ بغيره، وبقاء الغير القارّ ممتنع لغيره» و مراده أنَّ كَلَامَنَا فِي الْمُمْكِنِ لِدَاثِهِ ٢ إِنَّمَا هُوَ مِنْ حَيْثُ دَاثَهُ ٣ وَ الْمَمْتَنَعُ لغيره و إن كان ممكناً لذاته إلا أن امتناعه ليس ٥ من حيث ذاته، بل باعتبار غيره.

قوله: «و أقول: ليس المراد من الأولوية كثرة وقوع الأشخاص في وقت واحد أو أوقات كثيرة أو وقوع الشخص الواحد في أزمنة متعدّدة» - أي يستمر وجوده في تلك الأزمنة - لا بأن يُعدم، ثم يُوجد، لأنَّ إعادة المعدوم محال.

قوله: «لأنَّ ذلك الوقوع واجب مستند إلى علّة و لا شدّة الواقع» - أي و ليس المراد بالأولوية شدّة الواقع - «و لا قلّة شرط وقوعه، فإنَّ جميع ذلك مستفاد [من خارج]» - أي ليس مستفاداً من الممكن [٦] من حيث ذاته - «و إنما هو مستفاد من أمر [آخر] ٧ خارج عن ذات الممكن، «بل المراد بذلك» - أي بالأولوية - «الترجيح الذي لا ينتهي إلى طرف الوجوب» إن كان للوجود، و لا إلى «الامتناع» إن كان لطرف ٨ العدم» المستند إلى ذات الممكن و ليس المراد نفي الأولوية مطلقاً - أي سواء كانت مستفادة من ذات الممكن أو من أمر خارج عنه - «لأنَّ المعلول المستند إلى علّة مركّبة يكون وجوده أولى» - أي أرجح - «عند وجود بعض أجزاء تلك العلّة من وجوده عند عدم الجميع».

و في هذا نظر: فإنَّ هذه الأولوية ثابتة بين الوجود حال وجود بعض أجزاء علّته و بين الوجود حال عدم الجميع - يعني عدم كلّ واحد واحد على الجمع - و ليس الكلام فيه، إذ النزاع في أولوية الوجود على العدم أو بالعكس، لا في أولوية وجود من وجود، أو عدم من عدم،

١. ب: أي، بدل: في.

٢. العبارة من قوله: لذاته لا في الممتنع بغيره إلى قوله «في الممكن لذاته» محذوفة في ألف.

٣. الف: ذات.

٤. ب: ممكن.

٥. ب: - ليس.

٦. ما بين الحاصرتين لم يرد في الأصل.

٧. من النسختين.

٨. الأصل: بطرف.

وعدم المملول المفروض أرجح من وجوده في الحالتين^١ - أعني حالة وجود بعض أجزاء العلة و عدم البعض و حالة عدم الجميع - و إلا [لما]^٢ كان واقعاً.
 و قوله في الاعتراض على المحقق أن ذلك واجبٌ مستندٌ إلى سببٍ مُسَلَّم، لكن أغلبية أحد الطرفين و ندور الآخر دالٌّ على أولوية الغالب على النادر و ليس ذلك باعتبار الافتقار إلى السبب و الوجوب به لاشتراك الغالب و النادر في ذلك.
 و قال فخرالدين في بعض كتبه: إن الذي عدمه أولى من وجوده^٣ هو الأعراض التي لا تبقى و أما الذي وجوده أولى من عدمه، فلامثال له».

قوله: «الثالثة: إن الإمكان علة الحاجة إلى المؤثر و ذلك حكم قد وقع الخلاف فيه، فإن جماعة من الناس ذهبوا إلى أن [علة]^٤ الحاجة هي الحدوث و هم قدماء المتكلمين، أما المتأخرون^٥ منهم و الأوائل - أعني الحكماء - «فإنهم قالوا: علة الحاجة إلى المؤثر إنما هي الإمكان و هو الحق عندي لوجهين:

[الدليل الأول على أن علة الحاجة إلى المؤثر هي الإمكان]

الأول: أن العقل مع فرض [كون]^٦ الشيء ممكناً يطلب العلة في ترجيح أحد طرفيه على الآخر و إن لم يتصور شيئاً^٧ آخر» من حدوث و غيره.
 «و لو جوّز العقل وجوب الحادث لجزم» بجواز «استغنائيه» عن المؤثر و زدنا لفظة «بجواز» لتصدق الشرطية المذكورة، لاستحالة أن يكون وجوب ذلك الحادث مجوّزاً^٨ للاستغناء^٩ عن المؤثر الذي هو فرعه مجزوماً به.

و لو قال بدل قوله: «و لو جوّز العقل» «و لو جزم العقل» بوجوب الحادث، كانت الشرطية

١. الأصل: الحالين.

٢. من النسختين.

٣. ب: + و.

٤. من النسختين.

٥. الأصل: المتأخرين.

٦. من النسختين.

٧. النسختان: شيء.

٨. الأصل: بجوزاً، الف: مجوّزاً، ب: محمولاً.

٩. الأصل: و للاستغناء، الف و ب: و الاستغناء.

المذكورة صادقة ولم يحتج إلى الزيادة المذكورة.

واعلم: أن حاصل هذا الكلام يرجع [٥٦ آ] إلى الاستدلال بلزوم الاحتياج للإمكان في العقل حال الغفلة عن الحدوث^١ على كون الإمكان علّة للاحتياج وبلزوم^٢ الاستغناء للوجوب المقترن بالحدوث على أن الحدوث ليس بعلة للاحتياج.

وفيها نظراً:

أما الأول: فلأنه لا يلزم من لزوم الشيء للشيء في العقل أن يكون الملزوم علّة و اللازم معلولاً، فإننا متى جزمنا بكون الشيء عالماً جزمنا بكونه حياً و لم يلزم من ذلك كون العلم علّة للحياة.

و أما الثاني: فلأنه لا يلزم من كون الحدوث المقترن بالوجوب علّة للاستغناء أن لا يكون^٣ الحدوث في الجملة علّة للاحتياج.

[الدليل الثاني على أن علّة الحاجة إلى المؤثر هي الإمكان]

قوله: «الثاني: أن الحدوث هو كون الوجود مسبوqاً بالعدم فهي» - أي الحدوث - «صفة له» - أي للوجود المسبوq بالعدم - «و الصفة متأخرة بالطبع عن الموصوف» بها، فيكون الحدوث متأخراً عن الوجود بالطبع «و الوجود متأخر عن تأثير^٤ موجد بالذات تأخر المعلول عن علته و تأثير الموجد متأخر عن احتياج الأثر إليه في الوجود^٥ بالطبع»، لأن ما^٦ لا يكون محتاجاً إلى المؤثر لا يكون أثراً^٧ للمؤثر^٨ و الاحتياج متأخر عن علته بالذات تأخر المعلول عن علته، فإذن قد ظهر تأخر الحدوث عن علّة الحاجة بهذه المراتب، فلو كانت هي الحدوث نفسه لزم تقدّم الشيء على نفسه بهذه المراتب و إنه محال.

٢. ب: يلزم.

١. الأصل: + و.

٣. ب: ان يكون.

٤. الأصل: تأثيره، ب: متأخر عن ثابت موجود، الف: متأخر ثابت موجود.

٦. الف: لازماً.

٥. الأصل: + و.

٨. الف: لمؤثر.

٧. الأصل: أثر.

واعلم: أن هذا الدليل يدل على امتناع كون الحدوث علّة للاحتياج أو جزءها أو شرطاً^١ من شرائطها و لا يلزم من ذلك كون الإمكان علّة للاحتياج الذي هو المدعى، نعم يدل من حيث وقوع الاتفاق على أن علّة الاحتياج إما الإمكان، أو الحدوث، أو هما؛ وقد دلّ هذا الدليل على امتناع^٢ القسمين الأخيرين، فتعيّن الأول، لكن هذا ضعيف.

وقد قيل على هذا الدليل: إن الحدوث وإن تأخر عن الحاجة، فإنما تأخر في الحصول في العين^٣، و الكلام في كون الحدوث علّة^٤ إنما يُريدون بها العلّة الغائية و هي متقدّمة في التصور الذهني و متأخرة في الحصول العيني و حينئذٍ لا يلزم من كون الحدوث متأخراً عن الاحتياج في العين أن لا يكون علّة غائية له و متقدّماً عليه في الذهن و هذه الخاصّة^٥ - أي علّة الحاجة^٦ - إنما كانت من خواص^٧ الممكن، لأنها خاصّة الإمكان اللازم للممكن و خاصّة اللازم المساوي تكون من خواص الملزوم.

قوله: «قيل: الإمكان صفة للممكن فهو متأخر عنه و الممكن متأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج المتأخر عن علته» - أي علّة الاحتياج، فلا يكون^٨ هو إياها و إلا [لزم]^٩ تقدّم الشيء على نفسه بهذه المراتب و إنه محال.

و هذا إشارة إلى معارضة الدليل المذكور على امتناع كون الحدوث علّة الحاجة بالمثل.

«و الجواب: الكذب في قولهم: الممكن متأخر عن التأثير، فإنّ المتأخر إنما هو وجوده» - أي وجود الممكن - «أو عدمه»، و هذا وحده كافٍ في الجواب.

قوله في تنمّة الجواب: «و ليس الإمكان متأخراً عنهما» - أي عن الوجود و العدم - [٥٦ ب]، يمكن أن يقال: إنّه جواب معارضة أخرى بالمثل للدليل المذكور مقدّرة و هي أن يقال: الإمكان نسبة بين الماهية و الوجود و العدم، و النسبة متأخرة عن المنتسبين^{١٠} بالضرورة.

٢. النسختان: انتفاء.

٤. ب: عليه، بدل: علّة.

٦. النسختان: - أي علّة الحاجة.

٨. ب: و لا يكون.

١٠. الأصل: الشبيين.

١. ب: شيئاً.

٣. ب: الغير.

٥. ب: الخاصية.

٧. الأصل: الخواص.

٩. من الف، في ب: و إلا لتقدّم.

فالإمكان متأخّر عن الوجود المتأخّر عن تأثير المؤثر المتأخّر عن احتياج الأثر إلى المؤثر المتأخّر عن علته، فلا يكون إتيانها وإلزام^١ تقدّم^٢ الشيء على نفسه بهذه المراتب. فأجاب^٣ بالمنع من كون الإمكان متأخراً عن الوجود، إذ الإمكان عبارة عن صحّة الوجود و العدم، ولا يعقل [توقّف] صحّة الشيء على^٤ تحققه. نعم الإمكان متوقّف على تصوّر الوجود و ليس تصوّر الوجود متأخراً عن تأثير المؤثر، إنما المتأخّر عن^٥ تأثير المؤثر تحقق الوجود، لا تصوّر.

فإن قلت: حكمت فيما تقدّم بأن^٦ الوجود هو الماهيّة و حينئذٍ يلزم من كون الوجود متأخراً^٧ عن التأثير كون الماهيّة متأخّرة عن التأثير^٨. قلنا: الوجود هو الماهيّة في الخارج، أمّا في الذهن فيغيّرهما - كما تقدّم - و الإمكان يلحق الماهيّة الحاصلة في الذهن، لا بشرط الوجود الخارجي.



مركز تحقيقات كمبيوتر علوم إسلامي

١. الأصل: اللّازم و هذه الكلمة محذوفة في نسخة "ب".
٢. ب: لتقدّم.
٣. الأصل: أجب.
٤. من النسختين.
٥. ب: - على.
٦. ب: - عن.
٧. الأصل: زيادة "تأخّر".
٨. الأصل: متأخّر.
٩. الأصل: التأثير.



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی

[المقصد الخامس: في إثبات الصانع و توحيده و أحكام صفاته]

[و فيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في إثبات الصانع]

قال المصنّف رحمه الله: «القول في [إثبات] الصانع و توحيده و أحكام صفاته و ثبوت حدث يُوجب ثبوت صانع، لأنّه ممكن، فلا بدّ من مؤثّر».

قال الشارح دام ظلّه: «هذا» - أي إثبات الصانع و توحيده و أحكام صفاته - «هو الغاية القصوى في علم الكلام و استدلال المصنّف رحمه الله عليه بطريقة إبراهيم الخليل عليه السلام»، فإنّه [عليه السلام] استدلال بالشروق و الغروب للكواكب على حدوثها بأن قال: هذه الكواكب لا تخلو عن الحوادث و كلّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فالكوكب إذن حادث و ما كان حادثاً لا يصلح أن يكون إلهاً، فافتقرت الكواكب إلى ^١ موجد غير حادث دفعاً للدور و التسلسل. «و تقريرها» - هذه ^٢ الطريقة - بأن يقال: العالم محدث و كلّ مُخَدَّتٌ فله مُخَدِّثٌ، ينتج: العالم له ^٣ مُخَدِّثٌ.

«أمّا الصغرى» و هي كون العالم مُخَدَّثاً، «فقد تقدّمت.

و أمّا الكبرى فلأنّ كلّ مُخَدَّتٍ فهو ممكن و كلّ ممكن فله مؤثّر، أمّا الصغرى» و هي قولنا: كل محدث فهو ممكن، «فلأنّ المحدث قد اتّصف ذاته بصفتي الوجود و العدم»، لأنّ المحدث

٢. ب: و تقرير هذه الطريقة بأن يقال.

١. الأصل: على، الف: إلى.

٣. ب: - له.

عبارة عن المسبوق بالعدم، فقد كان معدوماً، ثم صار موجوداً، فذاته «قابلة لهما بالضرورة ولا تعني بالممكن إلا هذا و أما الكبرى فضرورية وقد تقدمت» في ذكر^١ خواص الممكن، «إذا ثبت هذا، فنقول: المؤثر إن^٢ كان ممكناً افتقر إلى مؤثر آخر، فإما^٣ أن يتسلسل» و هو أن يكون كل مؤثر له مؤثر آخر إلى غير النهاية «و هو محال لما تقدم، أو يدور» بأن يكون المؤثر في ذلك المؤثر نفس أثره، «و هو محال بالضرورة عند قوم، أو لأنه يلزم تقدم الشيء على نفسه» ضرورة تقدم المؤثر على الأثر و [على]^٤ كل ما تقدم الأثر عليه، فلو^٥ كان المؤثر مؤثراً في مؤثره لكان متقدماً عليه، فيتقدم^٦ المؤثر حينئذٍ على نفسه و إنه محال، «أو ينتهي إلى الواجب لذاته و هو المطلوب».

قوله: «فإن قيل» - أي على هذا الدليل - «المعدوم نفي محض، فلا يصح^٧ الحكم عليه بقبول» الوجود و العدم، و ذلك لأن قولنا: «إنه قابل للعدم» معناه أنه ذات متقررة^٨ حالة العدم موصوفة بقبوله و ذلك محال، لأن الماهية [٥٧ آ] حال العدم نفي محض و عدم صرف. «سلمنا» صحة الحكم عليه - أي على المعدوم بالقبول - «لكن لم لا يجوز^٩ أن تكون الماهية واجبة العدم حين العدم و واجبة الوجود حين الوجود، وحينئذٍ لا يلزم» من قبول الماهية للوجود و العدم كونها ممكنة، و مما يؤكد هذا الاحتمال «أن المحدث بشرط^{١٠} كونه محدثاً لا يجوز في العقل تقدمه لا إلى أول»، أي لا يجوز العقل^{١١} تقدمه لا إلى أول، «و إلا لزم صحة كون الحادث بشرط كونه حادثاً أزلياً، هذا خلف».

و ذلك لأن الحادث هو الذي لوجوده أول، و الأزلي هو الذي ليس لوجوده أول، فالجمع بينهما محال و إذا كان العقل يمنع من تقدمه لا إلى أول و يجب أن^{١٢} يكون لصحة وجوده بداية،

- | | |
|-------------------|-------------------------|
| ١. ب: - في ذكر | ٢. الأصل: إذا. |
| ٣. ب: و إما. | ٤. من النسختين. |
| ٥. ب: لو. | ٦. الأصل: فتقدم. |
| ٧. ب: و لا يصح. | ٨. الأصل: منفردة. |
| ٩. ب: لم يجوز. | ١٠. ب: بشرط. |
| ١١. الأصل: للعقل. | ١٢. ب: حينئذٍ، بدل: أن. |

فقبل تلك البداية لا يكون صحيح الوجود، فيكون ممتنعاً، ثم انقلب ممكناً و إذا جاز انقلاب الشيء من الامتناع إلى الإمكان جاز انقلاب الشيء من الامتناع إلى الوجوب [التساوي هذه الكيفيات في التعاند و التنافي، سلمنا أنه لا ينقلب إلى الوجوب]، لكن الإمكان باطل، لأن الوجود إن كان نفس الماهية التي يقال عليها كان قولنا: السواد يصح وجوده و عدمه بمنزلة قولنا: الوجود يصح وجوده و عدمه.

و القضية الأولى - و هي قولنا: الوجود يصح وجوده - باطل، «و إلا لكان الإمكان منسوباً إلى شيء» واحد، أو ^٢ اتصف الوجود بالوجود و كل منهما ^٣ محال بالضرورة. بيان الملازمة: أننا إذا قلنا: الموجود يصح أن يكون موجوداً، فالموجود المحمول إما أن يكون عين ^٤ الموضوع، أو غيره. و الأول يلزم أن يكون الإمكان ثابتاً بين الشيء و نفسه و الثاني يلزم صحة اتصاف الوجود بالوجود.

و القضية الثانية - و هي الموجود يصح عدمه - كذلك - أي باطلة ^٥. «لأن القابل مع المقبول ^٦»، أي لا بد من تقرير القابل و مجامعته للمقبول و إلا لم يكن القابل قابلاً، بل منافياً، هذا خلف.

و الموجود لا يتقرر مع العدم و لا يجامعه، فلا يكون قابلاً، فظهر أن قولنا: «الموجود يصح عدمه» باطل، «و إن كان الوجود زائداً» على الماهية «كان ^٧ معناه» - أي معنى قولنا: السواد يصح أن يكون موجوداً - «المعدوم يصح أن يكون موجوداً» و ذلك لأن السواد إذا كان مغايراً للوجود كان معدوماً، لكن هذا القول باطل بما ثبت ^٨ «من استحالة اجتماع القابل و المقبول هنا» - أي في هذه الصورة - لأنهما عبارة عن الوجود و العدم و تبين ^٩ ذلك عند بيان قوله: يصح أن يكون معدوماً، «و لأن الماهية إما موجودة»، فتكون واجبة الوجود، لأنها لو كانت في حال وجودها

١. من عبارة «لتساوي» حتى «لا ينقلب الوجود» محدونة في الأصل ولكنها وردت في النسختين.

٣. الأصل: منها.

٢. ب: و.

٥. الأصل: باطل.

٤. الأصل: غير.

٧. ب: كاف.

٦. الأصل: القبول.

٩. الأصل: بين، الف و ب: تبين.

٨. النسختان: تبين، بدل: ثبت.

ممكنة لم يلزم من فرض عدمها محالاً؛ فلنفرض عدمها، فيجتمع الوجود و العدم و هو محال لذاته، و إذا لزم من فرض عدمها محال كان عدمها محالاً، فتكون واجبةً و هو المدعى، و إن كانت معدومة كانت ممتنعة، لأنها لو كانت ممكنة الوجود لم يلزم من فرض وجودها محالاً، لكن إذا فرض وجودها في تلك الحال اجتمع وجودها و عدمها و هو محال، فيأذن وجودها محال، فهي ممتنعة.

و إذا لم تغل الماهية عن الوجود و العدم - و هما ملزومان للوجوب و الامتناع -، انتفى إمكانها.

«و الجواب» عن الأول «أن المحكوم عليه» بقبول الوجود و العدم «هو الماهية المعقولة» المغايرة لهما، «و ذلك لأننا نعقل الماهية من غير أن نفرض معها وجوداً أو عدماً و نقول: تلك الماهية يمكن أن تكون مع الوجود الخارجي و يمكن أن لا تكون» و هو المراد بكونها قابلة للوجود و العدم.

«و عن الثاني: أن الماهية من غير اعتبار القيد» - أعني حين الوجود و حين العدم - تكون^١ «ممكنة [٥٧ ب] و هو المطلوب»، إذ المدعى بإمكان الماهية من حيث هي، لا مع اعتبار حال الوجود و حال العدم و أما البداية لصحة^٢ وجود المحدث فهي لازمة له من حيث هو محدث لا من حيث ذاته، فإنه من حيث ذاته لا بداية لصحة وجوده، و تعيين وقت حدوث ذلك المحدث يلحقه من خارج ليست غير^٣ الحدوث و هو وجود العلة التامة، إذ الفرض أن^٤ الحدوث لا يقتضي إلا سبق العدم و أما تعيين وقت بعينه و بدايته^٥ بعينها فلا يكون مستنداً إلى الحدوث و إلا لما حدث شيء إلا^٦ في ذلك الوقت، فيلزم حدوث الحوادث بأجمعها في وقت واحد و أنه باطل.

«و قيل: البداية له امتناع بالغير - أي يمتنع وجوده - «لكونه قبل صحة بدايته، و مع توهم

١. النسختان: - تكون.

٢. الأصل: لسببه عن، بدل: ليست غير.

٣. في النسخ الثلاث: بداية.

٤. ب: بصحة.

٥. الأصل و ب: أو الفرض لأن، الف: إذ الفرض أن.

٦. ب: - إلا.

عدم تلك البداية يمكن أن يكون له بداية أخرى قبلها».

و قوله: «لا يلزم من ذلك» - أي من توهم عدم^١ تلك البداية «صيروته» - أي صيرورة^٢ المحدث - «أزلياً مع أن الصحة التي له» - أي للمحدث - بحسب «ذاته أزلية».

واعلم: أن ما ذكره الشارح دام ظلّه هنا هو كلام المحقق وفيه نظر، فإنّ قوله: «و مع توهم عدم تلك البداية يمكن أن يكون له بداية أخرى قبلها» يفهم منه أن فرض كون الممكن محدثاً يستدعي بداية معيّنة بحيث لو توهمنا عدمها يكون له بداية غيرها وليس كذلك، فإنّ الحدوث لو استدعى بداية معيّنة لكان ما له بداية غير تلك البداية قديماً، هذا خلف.

بل الحقّ أن البداية اللازمة من فرض الحدوث بداية مطلقة و قبل^٣ تلك البداية - أعني المطلقة - إنما تكون لا بداية و هو عبارة عن الأزل، فيكون ما ليس له تلك^٤ البداية أزلياً، و أيضاً كان ينبغي أن نقول: «و مع توهم عدم تلك البداية يكون له بداية أخرى غيرها»، [و هو إنما قال: قبلها]^٥، فإنّ توهم كون^٦ الحادث لم يتبدّل^٧ وجوده في وقت معيّن إمّا محقق أو مقدّر لا يلزم منه أن يكون ابتداء وجوده قبل ذلك الوقت، بل يجوز أن يكون بعده.

و قد قيل في الجواب أيضاً: إنّنا لانسلم أن فرض الحدوث يوجب أن يكون لصحة وجوده بداية، بل اللازم أن يكون لوجوده^٨ بداية و صحة ذلك الوجود - أعني ذا البداية - أزلية، فالحاصل أنّه في الأزل صحيح الوجود فيما لا يزال.

قوله: «و عن الثالث: أن القائل بكون الوجود نفس الماهية يريد بقوله: الشيء يصحّ أن يكون موجوداً» و هي القضية الأولى «أنّه من الممكن أن يحدث ما يسمّى بعد حدوثه ذلك الشيء» كالسواد مثلاً، إذا قلنا: إنّهُ يصحّ أن يكون موجوداً، فإنّ معناه «أنّه من الممكن أن يحدث ما يسمّى بعد حدوثه» سواداً.

٢. الف: صيرورت، ب: صيروته.

٤. ب: لتلك، بدل: له تلك.

٦. ب: تلك الحادث.

٨. الأصل: لصحة وجوده.

١. الأصل: عدم توهم.

٣. ب: و قيل.

٥. من النسختين.

٧. ب: لا يبدو، ألف: لم يتبدل، الأصل: لم ينفك.

وإذا قلنا: الشيء^١ يصح أن يكون معدوماً - وهي القضية الثانية - يريد به «أن ذلك الشيء يصح^٢ أن ينعدم^٣ مطلقاً»، أي يرتفع من غير تقييد و من^٤ «يقول بالزيادة» - أي بزيادة الوجود^٥ على الماهية - لأيقول: «المعدوم يصح أن يتصف بالوجود وهو معدوم، إذ الماهية من حيث [هي^٦] هي لأوجوده و لأ معدومة»، بل يقول: الماهية المعقولة يصح أن يتصف بالوجود الخارجي.

«و عن الرابع: أن الوجوب» اللازم من فرض كون الممكن موجوداً و من فرض حصول سببه «و الامتناع» اللازم من فرض كونه معدوماً و من فرض عدم سبب وجوده «ضرورتان بحسب المحمول لاحقتان^٧ بعد حصول المنسوب إليه» - أعني الوجود أو^٨ عدم الماهية الممكنة - «لا تؤثران في الإمكان السابق»، إذ هو [٥٨ آ] وصف للماهية الممكنة من حيث هي هي و هذان - أعني الوجود و الامتناع - لحقا الماهية بعد حمل الوجود أو عدم عليها.

و حمل الوجود عليها^٩ إنما يكون بعد ثبوتها لها و كذا حمل عدم و هاتان الضرورتان^{١٠} اللاحقتان لا يخلو منهما ممكن و له ضرورتان^{١١} سابقتان و هما العاصلتان^{١٢} من السبب، فإن الممكن ما لم يجب لم يوجد، فتوجبه سابق على وجوده و كذا في طرف عدم، فإنه ما لم يجب^{١٣} عدمه لم يعدم^{١٤}، فلهذا قالوا: الممكن له ضرورتان: إحداهما^{١٥} سابقة و الأخرى لاحقة.

- | | |
|--|-------------------------------------|
| ١. الأصل: إنه، بدل: الشيء. | ٢. ب: - بصح. |
| ٣. الأصل: يعدم. | ٤. الأصل: و هو. |
| ٥. ب: الوجوه. | ٦. من النسختين. |
| ٧. العبارة من قوله: «من فرض كونه معدوماً» إلى قوله: «المحمول لاحقتان» محدونة في الف. | ٨. الأصل: و. |
| ٩. ب: الصورتان. | ١٠. ب: صورتان. |
| ١١. ب: صورتان. | ١٢. الأصل: الحالتان، الف: الحاصلان. |
| ١٣. الف: فانه ما المستعب، ب: فانه لم يجب. | ١٤. ب: فلم يعدم. |
| ١٥. الأصل: أحدهما. | |

[المسألة الثانية: في أنه تعالى قادرٌ]

قال المصنّف رحمه الله: «و الصانع قادرٌ مختارٌ و إلا لزم قدم العام لقدم موجهه، و إحالة العالم على فاعلٍ أوجبه الموجب مستفاد البطلان من الشرع و هو كافٍ، و القدرح بعدم بقاء القادرية لو فرضناها تهويل، فإنه في الحقيقة عدم الأمور الإضافية و لا وجودها إلا في الذهن». قال الشارح دام ظلّه: «لما أثبت الذات شرع في الصفات» - أي في إثبات الصفات - «و بدأ بالقدرة» - أي بكونه تعالى قادراً - لأنّ بها يحصل أصل الفعل بخلاف العلم الذي يحصل به أحكام الفعل و الإرادة التي يحصل بها تخصيص الفعل بوقته، «و معنى القادر عند محققي المتكلمين هو الذي يصحّ منه أن يفعل» - أي يصدر عنه الفعل - «و أن لا يفعل»، أي لا يصدر عنه الفعل.

و الموجبُ هو الذي يجب صدور الفعل عنه و يقارنه أثره، و لا يصحّ أن لا يصدر عنه الفعل و لا أن يتأخّر عنه بالزمان، و ذلك كصدور الإشراق عن الشمس و الإحراق عن النار. «و الدليل على» أنه تعالى قادر، أنه [قد] أثبت فيما تقدّم «أنّ العالم محدث» و أنّه مفقّر إلى مؤثّر، و حينئذٍ نقول: المؤثّر في العالم إن كان مختاراً - أي قادراً بالتفسير المذكور - فهو مطلوب.

و إن كان موجباً، فإن كان ذلك الموجب حادثاً لزم التسلسل، إن لم ينته إلى مؤثّر قديم، لافتقاره^٥ إلى مؤثّر آخر، و الكلام في مؤثّره كالكلام فيه إلى غير النهاية و أنّه محال، و إن كان ذلك الموجب قديماً، فإن توقّف تأثيره في العالم على شرط حادث تسلسل أيضاً، لأنّ ذلك الشرط الحادث لا بدّ له من مؤثّر، فإن كان حادثاً غير منتهٍ إلى مؤثّر قديم، أو قديماً يتوقّف تأثيره على شرط حادث غير منتهٍ إلى مؤثّر قديم^٦ لا يتوقّف تأثيره على شرط حادث، لزم التسلسل إمّا

٢. ب: + به.

١. ب: كلا، و بدل: بخلاف.

٤. الأصل: إما أن يكون، بدل: إن كان.

٣. من النسختين.

٥. الأصل: لافتقاره.

٦. الجملة من «أو قديماً» حتى «مؤثّر قديم» محذوفة في الأصل.

في المؤثرات بأن يكون قبل كل مؤثر آخر إلى غير النهاية، أو في الشروط بأن يكون قبل كل شرط حادث شرط حادث إلى غير النهاية، أو فيهما معاً وإنه محال على ما تقدّم. وإن توقّف تأثيره على شرط قديم، أو لم يتوقف على شرط أصلاً. لزم قدم العالم، لأنّ عند حصول العلة وشرطها^١ يجب حصول المعلول، لما تقدّم بيانه.

«فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المؤثر^٢ في العالم مختاراً ممكناً وعلته واجبة الوجود موجبة له»، و معناه أنّه لم لا يجوز أن يصدر عن واجب الوجود تعالى على سبيل الإيجاب موجود ممكن قادر مختار^٣، و يكون ذلك القادر المختار هو الفاعل للعالم حينئذ لا يلزم شيء من المحاذير التي ذكرتموها و هي قدم العالم، أو تخلف المعلول عن علته، أو^٤ التسلسل في المؤثرات، أو في شرائط التأثير، أو فيهما.

سلمنا، لكن بقاء القادرية الأزلية عند وجود [٥٨ ب] المقدور محال، و هذا إشارة إلى معارضة تقريرها أن يقال:

كونه تعالى قادراً محالاً، لأنّه لو كان قادراً لكانت قدرته إما قديمة أو حادثة؛ و التالي بقسميه باطل، فكذا المقدّم و الملازمة بينهما.

و أمّا بطلان الأوّل فلأنّ قدرته لو كانت قديمة لماعدمت لما تقرّر من استحالة عدم القديم، لكنّها تعدم، لأنّ الله تعالى إذا أوجد مقدوره لم يبق ذلك الإيجاد مقدوراً، لأنّه تحصيل الحاصل و إيجاد الموجود و هو محالّ و المحال لا يكون مقدوراً، فلا تكون قديمة.

و أمّا بطلان الثاني^٥ و هو كون قدرته حادثة، فلأنّه^٦ يلزم التسلسل، لأنّ إيجاد الله تعالى لتلك القدرة العادة يستلزم سبق قدرة أخرى و الكلام فيها كالكلام في القدرة الأولى و يتسلسل، و لأنّه يلزم قيام الحوادث بذاته^٧ تعالى و إنّه محال.

٢. ب: للمؤثر.

٤. ب: و.

٦. ب: فلأنّه.

١. الأصل: و شرطها.

٣. الأصل: أو.

٥. الأصل: التالي.

٧. النسختان: بذات الله.

قوله: «سَلَمْنَا، لكن لم لا يجوز أن يكون المؤثر موجباً، قوله: يلزم القدم»، أي قدم العالم.
* «قلنا: قدم العالم إن كان ممكناً التزاماً» و قلنا به، إذ لا يلزم حينئذٍ من فرضه محال،^٢ «و إن كان مستحيلاً» - أي ممتنعاً - «لم يلزم قدمه» على تقدير قدم المؤثر و كونه موجباً، «لأن المؤثر يعتبر فيه القابل»، كما يعتبر فيه الفاعل.

و على تقدير كون العالم مستحيل الوجود في الأزل لا يكون قابلاً^١ للوجود فيه، و حينئذٍ يكون تخلفه عن مؤثره لعدم قبوله، لا لعدم إيجاب المؤثر.

و اعلم: أنه لو أخرج المعارضة المقدم ذكرها عن هذا المكان لكان أولى، فإن العادة أن تؤخر المعارضة عن النقض.

قوله: «سَلَمْنَا، لكن القدرة على الطرفين محال»، لأنها إما أن تثبت حال الفعل أو [حال]^٢ عدمه. و هذا إشارة إلى معارضة أخرى، لكن المعارضة الأولى تدل على نقيض المدعى و هذه تدل على ما هو أخص من نقيضه و ذلك لأن الأولى تدل على نفي القدرة عن الله تعالى والمدعى ثبوت القدرة له و الثانية تدل على نفي القدرة مطلقاً عن الواجب و عن غيره.

و تقريرها أن يقال: المكنة أي القدرة في الطرفين، أي الفعل و الترك - محالاً، لأنها لو كانت ثابتة لكانت إما أن تثبت حال الفعل، أو حال عدمه و التالي بقسميه باطل، فالمقدم مثله و الملازمة ظاهرة، لعدم الخلوة عنهما و إلا ارتفع النقيضان.

و أما بيان بطلان الأول و هو ثبوت المكنة حال الفعل، فهو محال؛ لأنه حينئذٍ يكون^٤ واجباً و عدمه يكون ممتنعاً و لا قدرة على الواجب و لا على الممتنع.

و أما بطلان الثاني و هو ثبوت المكنة حال عدم الفعل و هو أيضاً محالاً، لأن الفعل حينئذٍ يكون واجباً و لا قدرة عليه.

لا يقال: إنه قادر حال عدم الفعل على إيجاد^٥ الفعل، لاحال عدمه، بل في الزمان الذي بعده،

٢. من النسختين.

١. ب: قابل.

٣. العبارة من قوله: لكن المعارضة الأولى إلى قوله: «و الثانية» محذوفة في نسخة ب.

٥. ب: اتحاد.

٤. الأصل: - يكون.

أعني الزمان المستقبل.

لأننا نقول: إنَّ إيجاد الفعل في الزمان المستقبل فرع تحقُّق الزمان المستقبل ووقوف عليه وتحقُّق^١ الزمان المستقبل في الحال محالٌ ووقوف على المحال^٢ محال، فلا يكون مقدوراً. سلّمنا، لكن الترك غير مقدور لكونه عدماً محضاً ونفياً صرفاً، وحينئذٍ لا يصحّ تفسير القادر بأنّه الذي يمكنه الفعل و الترك.

قوله: «و الجواب أن نفي الواسطة معلوم بالإجماع و مثل هذه» الدعوى^٣ «يمكن الاستدلال فيها بالسمع، و لا يلزم الدور لعدم توقّف إثبات صدق الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله عَلَى نفي هذه الواسطة، و يشكل ذلك من حيث أن إثبات صدق النبي المتوقّف عليه كون الإجماع حجةً متوقّفةً على كونه تعالى قادراً المتوقّف على نفي الواسطة^٤، فلو استفيد نفيها من الإجماع دار، فلهذا^٥ قال المحقّق:

«و أمّا بطلان الواسطة بإجماع المسلمين، فليس كما ينبغي، قال: و المعتمد في إبطالها أن الواسطة يمتنع أن تكون واجبة الوجود، لامتناع أن يكون الواجب أكثر من واحد، فإذن^٦ هي ممكنة و هي من جملة العالم، لأن المراد من العالم ما سوى المبدأ الأوّل، فإذن وقوع واسطة^٧ بين واجب الوجود [لذاته]^٨ و بين العالم محال»، انتهى كلامه.

و يمكن أن يُقال: لا نسلم أن إثبات صدق النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله يتوقّف على كونه [واجب الوجود]^٩ تعالى قادراً، بل إنّما يتوقّف على كون خالق^{١٠} المعجز^{١١} على يده قادراً عالماً مريداً حكيماً غنياً عن فعل القبيح، و ذلك حاصلٌ على تقدير الواسطة، فإننا إنّما أثبتنا كون صانع العالم قادراً^{١٢} لصدور العالم عنه فيما لا يزال، و كونه عالماً باعتبار اشتغال العالم على الإحكام

١. الأصل: تحقيق.

٢. الأصل: الحال.

٣. ب: الواسط.

٤. ب: و لهذا.

٥. ب: قادر، بدل: فإذن.

٦. الأصل: واسط.

٧. من النسختين.

٨. من النسختين، في الأصل: على كونه تعالى.

٩. الف: حالة.

١٠. ب: للمعجز.

١١. ب: قادر.

والإتيان، و كونه مُريداً باعتبار تخصيصه في إيجاد العالم بوقته المعين، و كونه حكيماً لا يفعل قبيحاً باعتبار علمه بقبح القبيح و استغناؤه عن فعله، و هذه الأمور حاصلة للواسطة على تقدير ثبوتها، فتكون موصوفة بالصفات المذكورة، و حينئذٍ يكون المعجز الظاهر على يد النبي صلى الله عليه و آله دالاً على كونه صادقاً سواء كان من فعل [الله تعالى] ^١، أو من فعل الواسطة؛ فإذا ثبت صدقه بظهور المعجز ^٢ على يده و أخبر بأن ^٣ ما أجمع عليه المسلمون، فهو حق و صدق، ثم أجمع المسلمون على انتفاء الواسطة، و جب القطع بانتفائها و كون معجزه الظاهر على يده من فعل الله تعالى، فلا دور حينئذٍ.

قوله: «و عن الثاني» و هو المعارضة الأولى ^٤ «بأن القدرة صفة حقيقية تلزمها الإضافة إلى مقدورٍ ما، فإذا أوجد المقدور» - أعني متعلق القدرة - «عدم إضافة القدرة إلى ذلك المقدور» أي تعلقها به و هي ^٥ - أعني القدرة - في نفسها لم تتغير و لم تعدم و إنما ^٦ يعدم تعلقها بذلك المقدور.

قوله: «و الإضافة إنما تتحقق في الذهن» يصلح أن يكون جواباً عن سؤال.

تقريره أن نقول ^٧ الإضافة إلى ذلك المقدور إذا كانت لازمة للقدرة الأزلية كانت أزلية، فإذا ^٨ عدمت عند وجود المقدور لزم جواز عدم القديم و إنه محال لما تقدم.

و الجواب: أن الإضافة ليست من الموجودات الخارجية حتى يلزم من عدمها عدم القديم، بل هي ^٩ من الأمور الذهنية التي لا وجود لها إلا في العقل، إذ لو كانت موجودة في الخارج لزم التسلسل، لأن الإضافة على تقدير وجودها تكون - لأمحالة - عرضاً قائماً بمحل، فلها إضافة الحلول، ثم الكلام في تلك الإضافة، كما في الأولى و هكذا إلى غير النهاية، و لأنها حينئذٍ مفتقرة إلى قدرة توجد بها، فتكون تلك القدرة متعلقة بها و ذلك المتعلق مقدور، فله قدرة متعلقة به

١. الأصل: من فعله، بدل: فعل الله تعالى.

٢. الأصل: فإذا.

٣. ب: المعجزة.

٤. الأصل: أخبرنا بما.

٥. ب: - و هو.

٦. ب: - و إنما.

٧. النسختان: أن يقال.

٨. ب: و إذا.

٩. ب: هو.

وهكذا إلى غير النهاية.

قوله: «عن الثالث: أن قدم العالم ممكن على تقدير كون المؤثر موجباً، ممتنع على تقدير كونه مختاراً وحينئذٍ يلزم من كون صانع العالم موجباً قدم العالم، فإذا انتفى قدم العالم انتفى كونه تعالى موجباً، فثبت كونه تعالى قادراً مختاراً^١ و هو المطلوب.

سلمنا أن قدم العالم محال مطلقاً؛ لكن استحالته لكون^٢ الأزل مانعاً، فكان يجب أن يوجد العالم قبل وجوده وإنه محال وذلك لأن قبل إيجاد العالم نسبة مقدرة مثلاً لا يكون الأزل الذي هو المانع من وجود العالم متحققاً، فيوجد العالم لوجود مقتضيه و هو العلة الموجبة وارتفاع المانع و هو الأزل.

«و عن الرابع» و هو المعارضة الثانية «أن التمكن^٣ حاصل قبل الفعل، بمعنى أنه متمكن في الحال من إيجاد الفعل في ثاني الحال» و حاصله أن الممكنة في الحال تجامع الحصول في الاستقبال، لا الحصول في الحال.

«و عن الخامس: أن القادر هو الذي يصح [منه]^٤ أن يفعل و أن لا يفعل، لأ أنه يفعل الترك إلا عند من يقول: إن الترك وجودي^٥».

[المسألة الثالثة: في أنه تعالى عالم]

قال المصنف رحمه الله: «و هو عالم لوقوع الأفعال المحكمة منه و المحتذي و الزنبور عالمان و لأن^٥ المحتذي إن كان فعله فهو قبله عالم و إلا كان قديماً و سنبطله».

قال الشارح دام ظلّه: «اتفق العقلاء على أنه تعالى عالم، و الدليل عليه أنه تعالى فعل الأفعال المحكمة المتقنة و كل من كان كذلك» - أي فاعلاً^٦ للأفعال المحكمة المتقنة - «فهو عالم»، ينتج: أنه تعالى عالم.

٢. النسختان: لكونه.

٤. من النسختين.

٦. ب: أي فاعل.

١. النسختان: - مختاراً.

٣. الأصل: الممكن.

٥. ب: لا، بدل: لأن.

أما «الصغرى» و هي^١ كونه تعالى فاعلاً للأفعال المحكمة المتقنة «فمحسوسة^٢» - أي مدركة بالحس -، فإن الإتيان و الإحكام موجود في خلق السموات و الأرض^٣ و النيرات^٤ و الحيوانات و تراكيب أعضائها و ترتيب شرايينها و عروقها و أعضائها^٥.

و المعنى بكونها محسوسة أن الحس يدرك هذه التراكيب و العقل يحكم بكون ذلك التركيب^٦ و الترتيب^٧ مشتملاً على الإتيان و الإحكام.

و أما المقدمة «الكبرى» فبديهية^٨، فإن قيل: الكبرى - أعني قولكم: كل من فعل الأفعال المحكمة المتقنة فهو عالم - «منقوضة بالزبور الفاعل للبيوت المسدسة التي^٩ يعجز أكثر أذكيا [الناس]^{١٠} عن فعلها، و بالمحتذي لفعل غيره» كمن لا يحسن الخط و ينقش^{١١} مثل الرقوم^{١٢} المصطلح [عليها]^{١٣}، فإنها حينئذ تكون مقررة دالة على الألفاظ الموضوعية مع أن كل واحد من الزبور و المحتذي غير عالم، فيصدق: بعض من فعل الأفعال المحكمة المتقنة ليس بعالم، و ذلك يناقض الكبرى.

قول: «و لأن العلم نسبة» أشار بذلك إلى معارضة^{١٤} و هي إقامة دليل يدل على نقيض المدعى.

مركز تحقيق تكوير علوم رسول

و تقريرها أن يقال: «[إن]^{١٥} العلم نسبة بين العالم و المعلوم، فتكون مفايرة لكل واحد من المتتبيين، و المقتضي له» - أي للعلم^{١٦} - «ذاته» - أي ذات الواجب تعالى - «فيكون تعالى قابلاً» لتلك النسبة «و فاعلاً لها و إنه محال، لأن نسبة الفاعل نسبة الوجوب و نسبة القابل نسبة

- | | |
|--|---------------------|
| ١. الأصل: و هو. | ٢. الأصل: محسوسة. |
| ٣. النسختان: - و الأرض. | ٤. الأصل: التراب. |
| ٥. ب: أعضائها. | ٦. الأصل: التراكيب. |
| ٧. الجملة: و العقل يحكم بكون ذلك التركيب لم ترد في نسخة ب. | |
| ٨. الأصل: بديهية، الف: فبديهية. | ٩. الأصل: الذي. |
| ١٠. من النسختين. | ١١. الأصل: نقش. |
| ١٢. ب: الاقوم، و هذه الكلمة مطموسة في نسخة ألف. | |
| ١٣. من النسختين. | ١٤. ب: المعارضة. |
| ١٥. من النسختين. | ١٦. ب: العلم. |

الإمكان»، و الشيء الواحد لا يكون منسوباً إلى الشيء الواحد بالإمكان والوجود.
قوله: «و لأن العلم» إشارة إلى معارضة أخرى [٦٠ آ]، تقريرها أن يقال: العلم إما أن لا يكون صفة كمال، أو يكون و على التقديرين يستحيل ثبوته لله تعالى: أما الأول فظاهر، لاستحالة أن يتصف تعالى بغير صفات الكمال.

و أما الثاني فلائنه يلزم^١ أن يكون الله ناقصاً بذاته مستفيداً للكمال^٢ من غيره و إنّه محال.
«و الجواب: أن المحتذي و الزنبور عالمان بما فعلاً، إن قلنا بصدور الفعل عنهما»، كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة، «و أمّا القائلون^٣ بأنه لا مؤثر إلا الله تعالى و هم المجبرة فلا يتمشى^٤» - أي هذا النقص - «على أصلهم»، لأن الفعل الصادر عنهما فعل الله عندهم، لا فعل الزنبور و المحتذي، فكونهما غير عالمين به لا يناقض الكبرى، لأنهما لم يفعلوا شيئاً أصلاً عندهم.

قوله: «و لأننا لو فرضنا أن الله [تعالى]^٥ لو احتذى فعل غيره، فذلك الغير إن كان قديماً لزم ثبوت قديمين»، هما الله تعالى و ذلك الغير المحتذي فعله، و هو محال على ما سيأتي في إثبات وحدانية الله تعالى، و ذلك لأنه لو كان ذلك الغير قديماً لكان واجب الوجود، لأننا بيئنا^٦ حدوث كل الممكنات، فيتعدّد الواجب، و سيأتي أن تعدّد الواجب محال.

و إذا كان ذلك الغير حادثاً كان من فعل الله تعالى، لأنه فاعل لجميع الحوادث^٧ إما بواسطة أو بغير^٨ واسطة، «فيكون عالماً بالضرورة»^٩، لأن إيجاده لذلك الفاعل^{١٠} الذي يصدر عنه هذه الأفعال المحكمة المتقنة و إخراجها من العدم^{١١} أعظم إحكاماً و إتقاناً^{١٢} من هذه الأفعال، فيكون أدل على العلم منها.

١. الأصل: و إن كان الثاني لزم، بدل: و أمّا الثاني فلائنه يلزم.

٢. الأصل: مستفيداً الكمال، ب: مستقبل الكمال.

٣. الأصل: القائلين.

٤. ب: ولا يتمشى.

٥. من النسختين.

٦. الأصل: لا بينا.

٧. الأصل: الموجودات.

٨. الأصل: غير.

٩. ب: + و.

١٠. الأصل: الفعل.

١١. الأصل: العلم.

١٢. ب: احكام و اتقان.

و اعلم: أن هذا الجواب لا يدفع النقض المذكور، لكن فيه تنبيه على تقييد^١ مقدمتي الدليل بما يدفع^٢ النقض المذكور بالمحتذي مع استلزامها المدعى، و ذلك لأنه إذا امتنع كونه تعالى محتذياً بفعل غيره صدق قولنا: الله تعالى فعل الأفعال المحكمة المتقنة ابتداءً و كل من فعل الأفعال المحكمة المتقنة ابتداءً فهو عالم، يُنتج: الله تعالى عالم و هو المطلوب، و حينئذ لا يرد النقض بالمحتذي الفاعل للأفعال المحكمة المتقنة مع أنه ليس بعالم، لأنه لم يفعلها ابتداءً.

قوله: «و عن الثاني أن المحال يلزم إذا اتحدت^٣ نسبة القبول» و الفعل، أمثاء مع تغاير النسبتين - و هو الواقع - فلا. و بيانه أن الشيء إذا نسبناه^٤ إلى آخر من حيث هو فاعل له حصل هناك نسبة بالوجوب، و إذا^٥ نسبناه إليه من حيث هو قابل له حصل له نسبة أخرى بالإمكان، فلا يلزم أن يكون هناك^٦ نسبة واحدة بالوجوب و الإمكان.

قال بعضهم - و هو فخر الدين في المحصل - جواباً عن هذا الإيراد: إن نسبة القابل بالإمكان العام لا تنافي^٧ بالوجوب، لكون الإمكان العام أعم من الوجوب، و العام لا ينافي الخاص.

«اعترضه المحقق: بأن مرادهم» - أي مراد الحكماء من قولهم: نسبة الفاعل بالوجوب و نسبة القابل بالإمكان - «أن الفعل مع فاعله يجب و مع قابله لا يجب، فيكون هذا الممكن بإزاء الواجب» - أي في مقابله^٨ و هو الشامل للمتنع و الممكن الخاص - «فكيف يجمع يجب» و هو تقيضه، «ثم أجاب» هو - أعني المحقق رحمه الله - عن هذا «بأن الإضافات لا توجد إلا في العقل و هي تكون بين شيئين يقتضي كل واحد منهما صفة الإضافة» في الآخر، فيكون فاعلاً لما يقبله الآخر عقلاً و لا يلزم منه كون الشيء [٦٠ ب] الواحد قابلاً و فاعلاً، لأن^٩ كلاً^{١٠} منهما فاعل لما يقبله الآخر، لا لما يقبله هو.

١. ب: تقييد، الف: تقرير.
٢. الأصل: بدفعه.
٣. ب: اتخذت.
٤. ب: إنما.
٥. ب: نسبنا.
٦. ب: فإذا.
٧. ب: هذا.
٨. الأصل: فلا ينافي.
٩. النسختان: مقابلته.
١٠. ب: كل.

قال الشارح دام ظلّه: «هذا» - أي جواب المحقق رحمه الله - «بناءً على أن العلم إضافة وأن الإضافات لا وجود لها في الخارج و [أن] ^١ الله تعالى يستفيد من غيره صفة و الكلّ مشكل».

و أقول: أمّا ابتناء هذا الجواب على كون العلم إضافة ^٢، ففيه نظر، فإنّ السائل ادّعى ذلك وهو إحدى مقدمات معارضته المذكورة، فلا يحتاج المجيب إلى إثباته ليتبنّى جوابه عليه، و أمّا ابتناؤه على كون الإضافات لا وجود لها في الخارج فظاهر، و أمّا ابتناؤه على كونه تعالى يستفيد من غيره صفة، فبيانه أنّه جعل كلّ واحد من المضافين يقتضي صفة الإضافة للآخر ^٣، و المضافان هما العالم - وهو الله تعالى - و المعلوم، فيكون المعلوم مقتضياً لصفة العالمية لله تعالى، كما يقتضي الله تعالى صفة المعلوميّة لذلك ^٤ المعلوم، كما في الأب و الإبن، فإنّ الأب يقتضي البنوة للإبن و الإبن يقتضي الأبوة للأب، و أمّا كون كلّ واحد من هذه المقدمات ^٥ مشكلاً:

فبيان أولها: أنّ العلم لو كان عبارة عن الإضافة لزم تغيير علم واجب الوجود و تجدّده بحسب تغيير المعلومات و تجدّدها ضرورة تغيير الإضافة بتغيير أحد المضافين ^٦ و تجدّدها عند تجدّد أحدهما و يلزم كونه تعالى محالاً للحوادث و الكلّ محالاً.

و أيضاً إذا كان العلم إضافة و كانت الإضافات لا وجود لها في الخارج لزم أن لا يكون لعلم الله تعالى وجود في الخارج و إنّه محال.

و بيان الثاني: و هو كون الإضافات لا وجود لها في الخارج، فلأنّ الشيء قد لا يكون فوقاً مثلاً، ثمّ يصير فوقاً، فالفوقيّة الحاصلة بعد أن لم تكن رفماً لعدم ^٧ الفوقيّة السابقة، فتكون وجودية و إلا لكان رفع العدم عدماً و إنّه محال.

و لأننا نعلم بالضرورة أنّ كون السماء فوق الأرض أمر متحقّق صادق سواء عقله ^٨ عاقل أو لم يعقله.

١. من ب.

٢. الصبارة من قوله: «و أنّ الإضافات لا وجود لها» إلى قوله: «كون العلم إضافة» لم ترد في نسخة ألف.

٣. الأصل: للأخرى، ب: الأخر.

٤. النسختان: كذلك.

٥. النسختان: المقامات.

٦. الأصل: المضايقين.

٧. الأصل و ب: رفع لعدم، الف: رفع العدم.

٨. ب: غفله.

و بيان الثالث: و هو استفادته تعالى صفةً من الغير، فلأنه يلزم انفعاله تعالى عن غيره و إنه محال.

و البيان الثاني و الثالث ضعيفان، أمّا الثاني فلأننا لانسلم أن رفع العدمي يجب أن يكون وجودياً، فإن رفع الإمكان هو الامتناع و هما معاً عدميان و أمّا الثالث فلأن الصفات الإضافية لاتستدعي انفعال الموصوف بها عن مقتضياتها، و ذلك لأن حصول تلك الصفات ليس إلا في العقل و إن كانت صفات الذات بمعنى أنها محمولة عليها كالخالق و الرزاق و المحيي و المميت و كما في الصفات السلبية ككونه ليس بجسم و لاعرض و قد نبه على هذا المحقق بقوله في الجواب المذكور: «فيكون فاعلاً لما يقبله الآخر عقلاً» إشارة منه إلى أن القابل للإضافة إنما هو الذات المعقولة، أي الحاصلة في العقل.

قوله: «و عن الثالث» - و هو المعارضة الثانية - «أن الذات الناقصة تتكامل بغيرها» و تحتاج إلى صفات تتكامل بها، «أمّا الذات الكاملة لذاتها، فإن صفاتها كاملة بكمالها» - أي بكمال تلك الذات - «لأن الصفات موجبة لكمال الذات».

مركز تحقيق تكملة علوم رسول

[المسألة الرابعة: في أن الله تعالى حيٌّ]

قال المصنّف رحمه الله: «و هو حيٌّ و معناه أنه لا يمتنع عليه صدور الفعل و تبيته».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف الناس في معنى كونه تعالى حياً مع اتّفاقهم [٦١ آ] على ثبوته، فالذي اختاره أبو الحسين البصري «و جمهور الأوائل أن معناه» - أي معنى الحيّ - «هو الذي لا يستحيل أن يكون قادراً عالماً و ذهب جمهور المعتزلة و الأشاعرة إلى أن هناك صفة زائدة» على ذاته و على عدم هذه الاستحالة «باعتبارها» يصحّ أن «يكون قادراً عالماً».

و زدنا لفظة «يصحّ» إذ لأنّ الحياة لا تفيد إلا صحّة القدرة و العلم، لا أنّها تفيد نفس القدرة و العلم بالاشفاق.

٢. الأصل: ألا لأنّ.

١. الأصل أنه، بدل: هو.

٣. الأصل: إلا.

«و الدليل على أنه تعالى حيٌّ بالمعنى الأول» - وهو عدم استحالة كونه تعالى قادراً عالمًا - أنه قد ثبت فيما تقدم كونه تعالى قادراً عالمًا^١ و لو استحالاً^٢ عليه لما بُتِّنا له بالضرورة و لما بُتِّنا له بالضرورة انتفت استحالتهما عليه و هو معنى كونه تعالى حيًّا بالتفسير المذكور. و اعلم: أن الحيَّ بتفسير المصنّف أعمّ منه بتفسير أبي الحسين و جمهور الأوائل، لأنه لو كان تعالى موجِّباً يستحيل عيه القدرة لكان^٣ حيًّا بتفسير المصنّف، لأنه لا يمتنع عليه حينئذٍ صدور الفعل و تبيته، لأنّ صدور افعال أعمّ من أن يكون على سبيل الإيجاب أو الاختيار و لم يكن حيًّا على تفسير أبي الحسين و الأوائل، لأنه يستحيل عليه القدرة و الحيَّ بتفسيرهم من لا يستحيل عليه القدرة.

[المسألة الخامسة: في أنه تعالى سميعٌ بصيرٌ]

قال المصنّف رحمه الله: «و هو سميعٌ بصيرٌ - أي يعلم ما نسمعه و نبصره - و ادعاء أمر زائد على العلم لا يتلقى إلا من الشاهد و مدركه الحواس، فكيف تشبته غائباً، و الإعتماد على المشاهدة في الحياة و عدم الأفة لا يغنى لما ذكرنا، و لأنّ حياته مخالفة لحياتنا، فلا يلزم الاشتراك في كلِّ حكم، فحياتنا مصححة للشهوة دون حياته».

قال الشارح دام ظلّه: «اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير و اختلفوا في معناه، فذهب شيخنا أبو إسحاق المصنّف إلى أنه عالم بما نسمع و نبصر»، أي بما من شأنه أن تدركه أسمعنا و أبصارنا، «و ذهب شيخنا المرتضى رحمه الله إلى أن السميع البصير من كان على صفة لكونها مختصة به صحّ عليه أن يبصر المبصر و يسمع المسموع إذا وُجِدَا^٤ و^٥ السامع المبصر هو المدرك للمسموع و المبصر، ففي الأزل الله تعالى سميع لاسامع و بصير لا مبصر» إذ ليس في

١. الجملة من قوله: «أنه قد ثبت» إلى «قادراً عالمًا» لم ترد في ألف.

٢. الف: كان، ب: و كان.

٣. الف و ب: وجد.

٤. الأصل: استحال.

٥. الأصل: أنه.

٦. الف: و.

الأزل موجود غير الله تعالى فيدركه^١، و إذا لم يكن المدرك متحققاً لم يكن الإدراك متحققاً مع أنه تعالى على صفة لكونها مختصة به يصح عليه أن يدرك المسموع و المبصر إذا وجد.
«و ذهب الأشاعرة إلى أنه تعالى سميع و بصير بسمع و بصر قديمين و الدليل على أنه سميع بصير»، أي بالمعنى الذي اختاره المصنف «ما يأتي في بيان كونه تعالى عالماً بكل معلوم». لاندرج المسموعات و المبصرات في المعلومات، و السمع فإن الله تعالى نص في كتابه العزيز في عدة مواضع على أنه سميع بصير.

و مثل هذا المطلوب يمكن الاستدلال عليه بالسمع، إذ لا يتوقف إثبات صدق الرسول عليه السلام على إثبات هاتين الصفتين لله تعالى.

و اعلم: أن السمع إنما دل على كونه تعالى سميعاً بصيراً مطلقاً و هو متفق عليه، و ليس فيه دلالة على أن معناهما كونه عالماً بالمسموع و المبصر الذي هو [٦١ ب] المدعى.

«احتج السيد المرتضى بأن الإدراك البصري^٢ «زائد على العلم» بالمبصر «في الشاهد، فكذا في الغائب».

أما الأول فلأننا نجد تفرقة ضرورية^٣ أي معلومة لنا بالضرورة - «بين حالنا عند فتح العين» و مشاهدة المرئي «و عند التغميض مع وجود العلم» بالمرئي «في البابين^٤» - أي في باب تغميض العين و باب فتحها -، فيثبت أمر زائد على العلم يختص به حالة فتح العين و يفقده حالة التغميض، «و لا يجوز أن يكون المرجع بذلك» الزائد «إلى تأثير الحاسة» - أي انفعالها عن المحسوس - «لأن الانطباع محال، لاستحالة انطباع العظيم في الصغير» و نحن ندرك بأبصارنا مع صغرها المقادير العظيمة، فيثبت أمر زائد مغاير لتأثير الحاسة^٥ و لا يعنى بالإدراك إلا ذلك الزائد المغاير للتأثير^٥ المذكور.

و فيه نظر، إذ لا يلزم من استحالة الانطباع استحالة تأثير الحاسة لاحتمال تأثير الحاسة، لا

١. النسختان: فيدركه.

٢. ب: زائد.

٣. ب: التأثير.

٤. ب: لناثر الخامسة.

٥. ب: لناثر.

بانطباع صورة المرئي فيها، على أننا نمنع من استحالة انطباع العظيم في الصغير بمعنى أنه ينطبع في العين صورة مساوية للمرئي في شكله لا في مقداره.

سَلَمْنَا، لكن يجوز أن يكون المرجع بهذا الزائد إلى اتصال^١ الشعاع بالمرئي وعدمه و أيضاً فهذا إنمایدل على أن الإدراك البصري زائد على العلم بالمبصر و المدعى أخص من ذلك و هو زيادة الإدراك البصري و السمعى على العلم.

اللهم إلا أن يقال: لا قائل بالفرق - أي بزيادة الإدراك على العلم في البصر دون السمع - وهذا ضعيف، لأن عدم القول بالفرق ليس قولاً بعدم الفرق حتى يكون حجة.

«و أمّا الثاني» و هو^٢ إثبات^٣ الملازمة بين زيادة الإدراك على العلم في الشاهد و زيادته عليه في الغائب، «فلأن^٤ المصحح» - أي الموجب لصحة الإدراك - «هو كون الواحد متناً حياً لا آفة به بالدوران»، فإنه قد دل^٥ هذا الوصف - أعني الحياة و عدم الآفة - مع الإدراك وجوداً و عدماً، فإنه وجد عند وجوده كما في الحي الخالي عن الآفة و عدم عند عدمه كما في الميت المؤوف كالأعمى و ذلك يفيد العلية و هذا الوصف - أعني الحياة و عدم الآفة الذي هو علة الإدراك - ثابت في حق الله تعالى، فثبت الحكم الدائري^٦ و هو الإدراك.

و فيه نظر، فإن فتح العين و تعمد الإبصار إن كانا معتبرين في الجامع - أعني الوصف الذي دار الحكم معه وجوداً و عدماً - لم يمكن^٧ تحققه في الله تعالى، و إن لم يكونا معتبرين لم يتحقق الدوران لعدم الإدراك عند التغميض و عند عدم تعمد الإبصار.

«و احتجّت الأشاعرة على» إثبات «الزائد» على العلم^٨ «بأنه تعالى حي» على ما تقدّم و كلُّ حيٍّ يصحُّ اتصافه بالسمع و البصر، لأننا متى علمنا من الشيء كونه حياً، علمنا صحته كونه سميماً بصيراً و إن جهلنا ما عدا ذلك.

- | | |
|--------------------------------------|-----------------|
| ١. الأصل: الايصال، الف و ب: الاتصال. | ٢. ب: فهر. |
| ٣. الأصل: بيان. | ٤. ب: فاذن. |
| ٥. الأصل: دار، الف: دلت، ب: دل. | ٦. الأصل: و هو. |
| ٧. الأصل و الف: الزائد، ب: الدائر. | ٨. ب: ثم يمكن. |
| ٩. ب: العام، بدل: العلم. | |

و لو جهلنا ذلك - أعني كونه حياً - و علمنا ما سواه لم نعلم صحّة كونه^١ سميعاً بصيراً، و إذا صحّ أن يتّصف بالسمع و البصر و جب أن يتّصف بهما أو بضدّهما، لكن ضدّهما نقص و هو العمي و الصم و هو [٦٢ آ] على الله تعالى محال، فتعيّن اتّصافه بهما و هو المطلوب.

«و الجواب عن الأوّل:» - يعني حجّة المرتضى رحمه الله تعالى - أن «ادّعاء الزائد» على العلم «إنما يستفاد من الشاهد و مدركه» - أي^٢ مدرك هذا الزائد - «الحواس و هي منتفية عن الله تعالى، فلا يتمّ^٣ الإلحاق»، أي إلحاق الغائب بالشاهد في هذا الحكم.

«و تعويلهم^٤ على الاشتراك» - أي مشاركته^٥ تعالى إيانا - «في الحياة و عدم الآفة» اللذين^٦ هما علّة الإدراك، فيجب كونه مدركاً «ضعيف، لأنّ عدم الآفة عديمي فلا يصحّ التعليل به»، لاستحالة كون العدمي علّة للوجودي.

و فيه نظر: فإننا لانسلم أن عدم الآفة عديمي و إنما يكون كذلك إن لو لم تكن الآفة عديمية، أمّا إذا كانت عديمية - و هو الواقع - كان عدمها وجودياً و حينئذٍ يصحّ التعليل به، و لأنّ صحّة الإدراك عديمية، فصحّ تعليلها بالعدمي.

قوله: «فلم تبق العلة إلا كون الواحد منّا حياً حسّاساً» - أي إذا انتفت صلاحية عدم الآفة للتعليل - «لم تبق^٧ العلة إلا كون الواحد منّا حياً حسّاساً» - أي ذا حسّ - «و ذلك» - أي مجموع الحياة و الحسّ - «لا يمكن إثباته في حقّه تعالى على ما تقدّم» من كون الحواس منتفية عن الله تعالى.

و في هذا موضع نظر، فإنّ قوله: «فلم تبق إلا كون الواحد منّا حياً حسّاساً» فيه زيادة قوله: «حسّاساً»، إذ^٨ الوصف المدّعى كونه علّة هو الحياة و عدم الآفة، فإذا انتفت صلاحية عدم الآفة

١. ب: لم يعلم الله دونه، بدل: لم نعلم صحّة كونه.

٢. ب: و مدرك هذا الزائد، بدل: و مدركه، أي مدرك هذا الزائد.

٣. ب: ولا يتمّ. ٤. الأصل: تقويلهم.

٥. الف: مشاركة الله. ٦. الف: الذي.

٧. الأصل: فلم يبق. ٨. الأصل: أو.

للتعليل^١ بقيت الحياة هي العلة، لا الحياة والإحساس، إذ لم يعتبر المستدل مع الحياة و عدم الآفة الإحساس و لا يلزم من انتفاء عدم صلاحية عدم الآفة للعلة كون الإحساس جزءاً من العلة أو شرطاً لها.

قوله: «وإليه» - أي وإلى امتناع كونه تعالى ذا حاسة - «أشار المصنف بقوله: "لما ذكرنا"» وهذا وإن لم يُصرح به المصنف، ألا أنه معلوم الإرادة من كلامه وهذا بيان عدم تحقق الوصف المدعى كونه علة في محل النزاع.

قوله: «لما ذكرنا» إشارة إلى ما ذكره من قبل أن المدرك لهذا الزائد الحواس وهي منتفية عن الله تعالى، وأيضاً حياته تعالى مخالفة لحياتنا، وحينئذ لا يلزم من كون حياتنا مصححة لشيء كون حياته تعالى مصححة لذلك الشيء، فإن حياتنا مصححة للجهل والشهوة وغيرهما من النفرة والألم والظن والشك «مما يمتنع ثبوته لله تعالى».

قوله: «و به يظهر الجواب عن الثاني» يريد بالثاني حجة الأشاعرة، فإن قوله: "وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر" إن أراد به كل حي بحياتنا، فهو مسلم؛ ولكن لا يلزم منه كون الحي بحياتنا مخالفة لحياتنا كذلك، وإن أراد بآية "حياتنا كانت" منعنا ذلك وأيضاً إنما يلزم من المصحح حصول الصفة إن لو كانت الماهية قابلة وهو ممنوع، وأيضاً فكبرى حجبتهم وهي قولهم: "وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر" باطل - أي منقوضة بكثير من الديدان والهوام - فإنها أحياء ولا يصح عليها الإدراك البصري والسمعي^٢ وإلا لما خلا جميع أشخاصها عنه وبطل كون المقتضي لصحة الإدراك هو الحياة وإلا لزم تخلف المعلول عن علته.

قوله: «و ليس يلزم [٦٢ ب] الاتصاف بالصدق عند صحة الاتصاف بالصدق الآخر» والخلو عنه - أي ولئن سلمنا أنه تعالى يصح اتصافه بالسمع والبصر - لكن لم قلت: إن كل من صح اتصافه بأمر يجب أن يكون موصوفاً به أو بضده، فإن هذه القضية وإن كانت مشهورة بين المتكلمين إلا أنها محتاجة إلى دليل ولا دليل لهم عليها، بل الدليل قائم على نقيضها، «فإن

٢. الف: أي.

١. الأصل: للعلة.

٤. الف: لما.

٣. الأصل: السمع.

الشفاف» كالماء مثلاً «يصح اتصافه» بالسواد و البياض، لكونه جسماً و ليس موصوفاً بواحدٍ منهما.

و قيدنا قوله^١ «عند الاتصاف بالضد الآخر» بقولنا: «و الخلو عنه»، ليصحق كونه منعاً للمقدمة المشهورة، أعني أن كل من صح اتصافه بأمرٍ و جب أن يكون متصفاً به أو بضده. و إن سلمناها، «لكن لانسلم أن ضدهما» - أي ضد السمع و البصر - «نقص» مطلقاً، بل إنما يكون نقصاً في حق من يفتقر في علمه بالمدركات إلى آله، أما من يعلم كليات الأشياء و جزئياتها بذاته، فإن إثباتهما له من غير حاجة أخرى لا يكون نقصاً «و ليس كل ما كان نقصاً في حقنا يكون نقصاً في حقه تعالى»، فإن عدم الشم و الذوق نقص في حقنا و ليس نقصاً في حقه تعالى و إلا لكان موصوفاً بالشم و الذوق و إنه محال.

«سلمنا» أن ضدهما نقص، «لكن استحالة النقص على الله مستفادة من الإجماع، و كون الإجماع حجة مستفادة من آيات غير قطعية الدلالة»، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ﴾^٢.

و قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾^٣.

و قول تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^٤ فالتمسك بالآيات «الدالة على كونه تعالى سميعاً بصيراً» أولى.

[المسألة السادسة: في أنه تعالى مرید]

قال المصنف رحمه الله: «و هو مرید - أي يعلم المصلحة في فعلٍ -، فيدعوه علمه إلى إيجاده، و لأزيادة على ذلك إلا من الشاهد و هو غير ثابت غائباً، لأن الزائد إن كان للذات أو للمعنى^٥ القديم أو الحادث فيه أو في الجماد أو في الحي أو لا في محل، فهو باطل بالمنافاة

١. الأصل: بقوله.

٢. سورة النساء، الآية ١١٦.

٣. سورة البقرة، الآية ١٣٨.

٤. سورة آل عمران، الآية ١٠٧.

٥. الف: - أو، الأصل: المعنى، بدل: أو للمعنى.

للكراهة و بما يبطل به المعاني القديمة و باستحالة حدوثه و باستحالة قيام الإرادة بالجماد^١ و بوجوب^٢ رجوع الإرادة إلى الحي و باستحالة حلول عرض لا في محل، و تقديم الأفعال و تأخيرها و أمر عباده^٣ و نهيهم و عقاب أهل الآخرة إلى غير ذلك يكفي فيه الداعي و إذا تأملته و بجدته صحيحاً».

قال الشارح دام ظلّه: «اتفق المسلمون على كونه تعالى مريداً و اختلفوا في معناه، فالذي ذهب إليه الشيخ أبو إسحاق» - يعني المصنّف - «رحمه الله إلى أن المراد به» - أي بكونه تعالى مريداً - «أنه عالم بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد و تبعه على ذلك أبو الحسين البصري، فجعل الإرادة هي الداعي و الداعي نوعاً من العلم» و لفظ الداعي معطوف على الإرادة و جعل الداعي نوعاً من العلم.

«و قالت الأشاعرة: أن له» - أي لله تعالى بكونه مريداً - «صفة زائدة على العلم» و زدنا^٤ لفظة «كونه مريداً» ليتحقق اختصاص الأشاعرة بهذا القول، إذ لا اختصاص لهم بهذا القول من دون الزيادة المذكورة، لأن لله تعالى صفة زائدة [٦٣ آ] على العلم بالاتفاق من الأشاعرة و غيرهم كالقدرة و الحياة «و هو» - أي هذا القول المنسوب إلى الأشاعرة - «اختيار أبي هاشم». «و الدليل على كونه تعالى مريداً» - أي في الجملة^٥ - «أنه [قد] خصص بعض المقدورات بالإيجاد^٦ دون بعض، مع تساوي النسبة، فلأبد من مرجح غير القدرة المتساوية النسبة» إلى سائر المقدورات، «و ذلك» - أي المرجح - «هو الإرادة»، إذ لا نفي بها إلا ذلك المرجح، «و أمّا الزائد» - أي على الداعي^٧ - «فلا دليل على إثباته».

واعلم: أن هذا الدليل إنما دلّ على إثبات المرجح في الجملة، أمّا على كونه علماً مخصوصاً - هو الداعي، أو صفة زائدة^٨ عليه - فلا؛ نعم، علمه تعالى بما اشتمل عليه الفعل^٩ [من

١. العبارة من قوله: «و بما يبطل به المعاني» إلى قوله: «بالجماد» لم ترد في ألف.

٢. النسختان: لوجوب.

٣. الأصل: من عباده.

٤. الف: فزدنا.

٥. الف: + صفة زائدة على العلم.

٦. ب: الحكمة.

٧. من النسختين.

٨. الأصل: بإيجاد، ب: بالاتحاد.

٩. الف: + على.

١٠. السنختان: - الفعل.

المصلحة^١ ثابت بالدليل الدالّ على كونه تعالى عالماً بكلّ المعلومات و أمّا الزائد على العلم، فلا دليل على إثباته، أي في أفعال الله تعالى.

قوله: «و القياس على الشاهد ضعيف» و هو أنّ الفاعل بالاختيار في الشاهد لا بدّ له من إرادة زائدة على علمه بما اشتمل عليه الفعل من المصلحة، فكذا في الغائب ضعيف: أمّا أولاً، فلضعف القياس في نفسه لعدم إفادته^٢ اليقين.

و أمّا ثانياً، فثبوت الفارق بين الأصل الذي هو الشاهد و بين الفرع الذي هو الغائب، و ذلك لأنّ المعنى الذي يحتاج في الشاهد لأجله^٣ «إلى صفة أخرى» زائدة على العلم هو «التردد الحاصل لنا عند إيقاع أفعالنا»، و هذا المعنى غير موجود في الغائب، فإنّ الواجب تعالى يستحيل عليه التردد، فلم يحتاج في فعله إلى أمر زائد على علمه بالمصلحة.

«احتجّ المشبّهون للزائد» على العلم «بأنّ الله تعالى خصّص بعض الأوقات بالإيجاد فيه دون بعض» آخر متقدّم^٤ عليه و متأخّر عنه مع تساوي نسبة الجميع إلى قدرة الله تعالى، «فلا بدّ من» مرجّح هو «الإرادة» و هي زائدة^٥ على القدرة، إذ شأنها بالإيجاد لا غير و على العلم لأنّه تابع للمعلوم، فلو كان مستتباً^٥ لزم الدور، تكوير علوم رسول

«و لأنّه تعالى أمر و نهى و أخبر» كقوله^٦ تعالى:

﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ﴾

و قوله^٧ تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزُّنَىٰ﴾

و كقوله^٨ تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴾.

«وذلك» - أي الأمر و النهي و الخبر - «لا يصحّ إلا مع الإرادة، لأنّ صيغة الأمر قد ترد

للتهديد»، كقوله تعالى: ﴿إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ (سورة الإسراء، الآية ٤٠)

٢. الأصل: إفادة.

٤. الأصل: و هو زائد.

٦. سورة الإسراء، الآية ٧٨.

٨. سورة الحجر، الآية ٤٥.

١. من النسختين.

٣. الف: مقدّم.

٥. ب: مستغنياً.

٧. سورة الإسراء، الآية ٣٢.

«و الخير» - أي و لفظ الخير = «قد لا يراد^١ به الخير، بل تارة يُراد به الأمر كقوله^٢»

تعالى: ﴿و الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبِّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾

و تارة يراد به النهي، كقوله^٣ تعالى:

﴿و لَابُدَّ لِيَنَّ زَيْتَهُنَّ إِلَّا لِيُؤْمَلَتْهُنَّ﴾

فإنه لفظ^٤ الخير و المراد به النهي، و إذا كانت الصيغ^٥ مشتركة بين هذه المعاني افتقرت في دلالتها على أحدها على التعيين إلى الإرادة، فيكون الله تعالى مُريداً.

ولقائل أن يقول حينئذ: إن أردتم بأنه تعالى أمر و نهى و أخبر أنه أوجد^٦ هذه الصيغ مطلقاً فهو مسلم، ولكن ذلك لا يدل عندكم على الأمر و النهي و الخير، إذ الدال عليها عندكم إنما هو الصيغ^٧ مع الإرادة، لا مطلق الصيغ^٨، فإن أردتم به أنه أوجد الصيغ مع الإرادات المميزة لكل نوع منها كان ذلك مصادرة على^٩ المطلوب.

قوله: «و لأنه تعالى يعاقب [٦٣ ب] الكفار^{١٠} في الآخرة و يُؤلمهم، و الإيلام المستحق لا ينفصل عن الظلم إلا بالإرادة»، فإن الإيلام^{١١} المستحق و غير المستحق لا يميز أحدهما عن الآخر إلا بقصد المولم و إرادته، ولهذا لو جهلنا قصد لم نحكم بأن إيلامه حسن و لا قبيح، فإذا عرفنا أن إيلامه إنما فعله المولم لنوع من اللطف أو لضرب من ضروب المصالح الموفية^{١٢} إلى^{١٣} الأثم عرفنا حسنه، و لو عرفنا أنه فعله لمحض الضرر أو العيب^{١٤} عرفنا قبحه و إن اتحد^{١٥} جميع ما عدا إرادة المولم أو تماثل فعرفنا أن المميز بينهما ليس إلا إرادة فاعله، و الله تعالى قد ألم في الدنيا و سيعاقب و يؤلم الكفار في الآخرة و إيلامه و عقابه حسن، لأنه تعالى منزه عن

١. الف: قد يراد.

٢. سورة النور، الآية ٣١.

٣. الف: - الصيغ.

٤. الف: الصنع.

٥. الف: عن.

٦. الأصل: الأيام.

٧. النسختان: على، بدل: إلى.

٨. الأصل: اتجه.

٩. سورة البقرة، الآية ٢٢٨.

١٠. الف: للفظ.

١١. الأصل: وجد، الف: أوجد، ب: واحد.

١٢. الف: الصنع.

١٣. الأصل: الكافر.

١٤. ب: الموقنة.

١٥. الأصل: البعث.

فعل القبيح، فوجب أن يقصد و يريد بالإيلام و العقاب ما تضمنه من اللطف^١ و المصلحة، فيكون مريداً و هو المطلوب.

قوله: «و اعترض عليهم المصنّف أبو إسحاق، فقال: هذه الوجوه إنّما تدلّ على الداعي، أمّا على الزائد فلا».

و فيه نظر، فإنّ هذه الوجوه لا تدلّ على الداعي عيناً، بل إنّما تدلّ على ثبوت إرادة في الجملة و هي أعمّ من أن تكون نفس الداعي، أو أمراً زائداً عليه، بل الأولى أن يُقال: إنّ هذه الوجوه إنّما تدلّ على [ثبوت] ^٢ أمر زائد على القدرة مخصّص^٣ للإيجاد بوقته^٤ مميّز لكل واحد من الأمر والنهي و الخير و التهديد عن غيره، و هذا يكفي فيه الداعي، فلم قلت: إنّ ذلك المخصّص زائد عليه^٥ لا بدّ من دليل غير ما ذكرتموه.

قوله: «ثمّ استدلّ رحمه الله على نفي الزائد، فقال: لو كانت الإرادة زائدة» على الداعي «لكانت إمّا ذاتية - أي يكون تعالى مريداً لذاته من غير توسط أمر -، أو يكون مريداً بإرادة» زائدة على ذاته تعالى «قديمة»، كما هو قول الأشاعرة، «أو حادثة»، كما هو قول أبي هاشم أصحابه، «و الكل باطل».

أمّا الأوّل: فلاّنه لو كان مريداً لذاته لكان كارهاً لذاته، لأنّ الإرادة لا تنفك عن الكراهة ضرورة كون إرادة الشيء كالوجود مثلاً مستلزماً^٦ لكراهة تقيضه الذي هو العدم، بل هي هي عند بعضهم، فمتى كانت الذات مقتضية لكونه مريداً لنفسها كانت مقتضية لكونه كارهاً لنفسه، فثبتت الملازمة، «و ذاته تعالى متساوية النسبة إلى كلّ الإرادات و المكروهات، فلا يختصّ بعضه دون بعض» و إلّا لزم الترجيح من غير مرجح، و حينئذٍ يلزم «أن يكون الشيء الواحد المراد ليزيد المتكروه يعثر مراداً و مكروماً» لله تعالى، فإنّه^٧ محال.

«و أمّا الثاني» و هو كونه تعالى مريداً بإرادة قديمة، «فسيأتي^٨ بطلانه عند الكلام على»

إبطال «المعاني».

٢. من ألف.

١. الأصل: اللطف.

٤. ب: بوقته.

٣. ب: فخصص.

٦. جميع النسخ: مستلزم.

٥. الف - عليه.

٨. الأصل: فبأني.

٧. النسختان: وإنّه.

«و أمّا الثالث» و هو كونه [تعالى] ^١ مريداً بإرادة محدثة فهو باطل أيضاً، لأنّها ^٢ حينئذٍ «إنّما أن تكون حالة في ذاته تعالى، أو في غيره، أو لا في محلّ و الأوّل محال، لاستحالة كونه تعالى محلاً للحوادث و الثاني باطل و إلّا لزم قدم المحلّ»، و إذ لو كان حادثاً لافتقر إلى إرادة سابقة عليه ضرورة أن ^٣ إيجاده يكون بالقدرة و الإرادة، و تلك الإرادة السابقة على المحلّ ^٤ محدثة مفتقرة إلى محلّ آخر، فإن كان حادثاً افتقر إلى إرادة سابقة عليه، فإنّما أن يتسلسل، أو ينتهي إلى محلّ قديم و هما محالان و «لأنّه» - أي المحلّ - «إن كان حياً رجع حكم الإرادة إليه» - أي ^٥ يكون موصوفاً بها - فلا تكون ^٦ صفةً لله تعالى و إن كان جماداً ^٧ استحال [٦٤ آ] كونه محلاً للإرادة، إذ لا يعقل حلول الإرادة في الجماد، لافتقارها إلى محلّ ذي بنية مخصوصة موصوف بالحياة.

«و أمّا الثالث» و هو كونها لا في محلّ أصلاً فهو باطل أيضاً، لأنّ الإرادة عرض و العرض لا يعقل قيامه بنفسه، «و لعدم اختصاصه تعالى بها» حينئذٍ، لأنّه كما يصحّ اتصافه تعالى بها كذا يصحّ اتصاف العبد بها، [فلو اختصّ الله بها لزم التخصيص من غير مخصّص و إنّه محال]. ^٨ لا يقال: لم لا يختص ^٩ بها لكونه مشاركاً لها في التجرد.

لأنّنا نقول: الاشتراك في التجرد اشتراك ^{١٠} في أمرٍ عديمي، فلا يكون علّة للاختصاص. و اعلم: أنّ المصنّف رحمه الله إنّما لم يبطل القسم الثاني و هو كونه تعالى مريداً بإرادة محدثة ^{١١} بما أبطله غيره به من أنّ حدوث تلك الإرادة ^{١٢} يفتقر إلى إرادة أخرى و الكلام فيها كالكلام في الأوّل و يتسلسل و هو محال، لأنّ الإرادة عنده لا تتراد كما سيأتي و حينئذٍ لا يفتقر

٢. الأصل: لأنه.

٤. الف: - على المحلّ.

٦. الأصل: و لا تكون، ب: فلاصفة، بدل: فلانكون صفة.

٨. ما بين الحاصرتين زيادة لم ترد في الأصل.

١٠. ب: - في التجرد اشتراك.

١. من النسختين.

٣. الأصل: إذ، بدل: أنّ.

٥. الف: أو، بدل: أي.

٧. الف: جماد.

٩. الأصل: اختصاصه تعالى بدل: لم لا يختص.

١١. ب: حادثة.

١٢. هذه العبارة: «مريداً بإرادة محدثة» إلى قوله: «تلك الإرادة» لم ترد في ألف.

إيجاد الإرادة إلى سبق إرادة و جعل التسلسل لازماً، لكونها حالة في محلّ حادثٍ، و قد ظهر لك أنّ ترتيب كلام الشارح مخالف لترتيب كلام المصنّف.

[المسألة السابعة: في أنّه تعالى متكلّم]

قال المصنّف رحمه الله: «و هو متكلّم واستفادته من السمع، ومعناه أنّه فاعل للكلام^١، لأنّه في اللغة كذلك و إلّا لزم أن يقال: تكلم المصروع و الصدى و قول الخصوم بكلام النفس باطل، لأنّا لأنعلمه و لانجده، و أيضاً فهو متتابع متوالٍ إن صحّ، فكيف يثبت قدمه^٢».

قال الشارح دام ظلّه: «اتفق الناس على كونه تعالى متكلّماً و اختلفوا في معناه، فالذي ذهب إليه الإماميّة و المعتزلة كافة: أنّ معناه أنّه تعالى أوجد^٣ حروفاً و أصواتاً دالة على معاني^٤ مخصوصة في أجسام مخصوصة، و الأشاعرة أثبتوا معنى قائماً بالنفس»، أي ادّعوا ثبوت معنى قائماً^٥ بالنفس مغايراً لسائر الصفات، «سمّوه كلاماً و الله تعالى متّصف به و هو» - أي هذا المعنى الذي سمّوه كلاماً عندهم - «قديم واحد، و اعترفوا بجواز ما قاله المعتزلة» - أي بإمكان مدّعاهم من إيجاد حروف و أصوات دالة على معاني مخصوصة في أجسام مخصوصة - «إلّا أنّهم نازعوا في تسمية^٦ من فعل الكلام متكلّماً، بل جعلوه اسماً لمن قام به الكلام».

«و المعتزلة أنكروا المقامات^٧ الأربعة التي ذهب إليها^٨ الأشاعرة»، و هي تصوّر ماهيّة هذا المعنى المغاير للحروف و الأصوات و اتّصاف ذات الباري^٩ تعالى به و كونه قديماً و كونه واحداً.

^١ «و الدليل على كونه تعالى متكلّماً» - أي في الجملة - «قوله^٩ تعالى».

- «و كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» -

فإنّ ذلك صريح^{١٠} في إثبات الكلام لله تعالى.

- | | |
|----------------------------|--------------------------|
| ١. الأصل: الكلام. | ٢. الف: - قدمه. |
| ٣. الأصل: واجد. | ٤. الاصل: معاني. |
| ٥. الف: قائم. | ٦. ب: سمته، ألف: نسميته. |
| ٧. الف: إليه. | ٨. الف: ذات الله تعالى. |
| ٩. سورة النساء، الآية ١٦٤. | ١٠. الف: صالح. |

«لا يقال: هذا إثبات الكلام بالكلام و هو دور»، ضرورة استلزامه كون الشيء متقدماً على نفسه في العقل و هو المراد بالدور هنا، و صدق الدور على هذا إنما هو بطريق المجاز، إذ الدور يطلق بالحقيقة على معنيين:

أحدهما: كون المعلول علّة لعلته.

و الثاني: كون الشيء المتقدم على آخر [بجهة] ^١ متأخراً ^٢ عن ذلك الآخر بتلك الجهة، و وجه اطلاق لفظ الدور على هذا مشاركته ^٣ للدور ^٤ في لازمه ^٥ المحال و هو تقدم الشيء على نفسه.

لأننا نقول: لأنسلم أنه إثبات الشيء بنفسه، بل «إثبات مطلق الكلام لله تعالى بإثبات نوع منه، لا من حيث أنه مستند إلى الله تعالى، بل من حيث أن [٦٤ ب] الرسول صلى الله عليه و آله أخبر به و صدق الرسول لا يتوقف على إثبات الكلام».

و [معناه أن الدور] ^٦ إنما يلزم إن لو كان الكلام المستدل به هو الكلام المستدل عليه و ليس كذلك، فإن المستدل به نوع مخصوص من الكلام و المستدل ^٧ عليه مطلق الكلام [فتغايراً] ^٨ و حينئذ لا يكون استدلالاً بالشيء على نفسه.

و كون هذا الكلام - أعني المستدل به و هو قوله ^٩ تعالى: «وكلم الله موسى تكليماً» - حجة و صدقاً ليس من حيث أنه كلام الله تعالى؛ بل من حيث أن الرسول صلى الله عليه و آله أخبر بذلك، و صدقه صلى الله عليه و آله ثابت بما لا يتوقف على كونه تعالى متكلماً.

و لقائل أن يقول: إذا كان النبي صلى الله عليه و آله أخبر ^{١٠} بأن هذا كلام الله تعالى كفى ذلك في إثبات الكلام لله تعالى و لا يحتاج إلى توسط هذه الآية، فذكرها في الاستدلال ^{١١} يكون

١. من النسختين.

٢. الف: متأخر.

٣. الأصل: مشاركة.

٤. الأصل: الدور.

٥. الف: المستدل، بدل: المستدل.

٦. ما بين الحاصرتين زيادة في نسخة ألف ولكن وردت بهذه الصورة: فتغاير.

٧. سورة النساء، الآية ١٦٤.

٨. الف: الاستدلال.

٩. الأصل: خبر.

ضائماً لاحاجة إليه.

قوله: «و استدللّ الشيخ أبو إسحاق رحمه الله على تفسيره» للمتكلّم لمن فعل الكلام «باطلاق أهل اللغة عليه» - أي على فاعل الكلام لفظ المتكلّم - «فإنهم يقولون: تكلم الجنّي على لسان المصروع، ويسندون^١ الكلام إلى من فعله» وهو الجنّي في اعتقادهم، «لا من قام به» وهو المصروع^٢.

قوله: «وكذا الصوت القائم بالصدى، فإنه ينسب إلى فاعل الكلام، لا إلى من قام الصدى به». واعلم: أنّ الصوت إنما يحصل من تموج الهوى، فإذا قاوم ذلك الهوى المتموج جسماً كجبل^٣ أو جدار أملس بحيث يردّ ذلك التموج و يصرفه إلى الجهة التي انتقل منها، حدث من ذلك صوتٌ مماثلٌ للأوّل هو الصدى.

قوله: «الصوت القائم بالصدى» حينئذٍ فيه نظر، لأنّ الصدى نفس ذلك الصوت، فكيف يقوم الصوت به.

قوله: «ثم أبطل قول الأشاعرة بأنّ ذلك المعنى» - أعني^٤ الذي ادّعيتم أنّه عبارة عن الكلام - «غير متصوّر بالعقل و لا يدرك بشيء من الخواص الظاهرة و لا الباطنة، فلا يصحّ الحكم عليه بالثبوت و لا الانتفاء^٥»، لأنّ التصديق - أعني الحكم - يجب أن يكون مسبوقاً بتصوّر المحكوم عليه.

«و استدللّ على إبطال القدم» - أي قدم كلام الله [تعالى] - «بأنّ الكلام المعقول مركّب من أجزاء متوالية متتابعة^٦ لا يوجد اللاحق منهما إلّا مع السابق، فكلّ جزء^٧ لاحق فهو محدث، لكونه مسبوقاً بغيره - أعني السابق عليه - «وكذا كلّ سابق»، لأنّه إنّما يسبق اللاحق الحادث بزمانٍ متناهِ و السابق على الحادث بزمانٍ متناهِ و يكون حادثاً.

١. الأصل: فيسندون.

٢. من قوله: «و يسندون الكلام» إلى قوله: «و هو المصروع» محذوفة في نسخة ألف.

٣. الأصل: يردد.

٤. التسخنات: بجدار.

٥. الف: و إلا لانفء، بدل: و لا الانتفاء.

٦. الف: - أعني.

٧. الف: جزءاً.

٨. الف: متتابعة.

و اعلم: أنّ الأشاعرة لا يُحْتَجَّج عليهم بذلك، لأنّهم يعترفون بأنّ الكلام المؤلّف من الحروف المتوالية محدث و إنّما يدعون قدم الكلام النفساني، نعم يحتج بذلك على الحنابلة الذين يذهبون إلى قدم الكلام مع اعترافهم بأنّه عبارة عن الحروف و الأصوات المتوالية.

[المقام الأول: احتجاج الأشاعرة على أنّ الكلام معقول]

قوله: «احتجّت الأشاعرة» على المقام الأوّل و هو كون هذا المعنى [متصوّراً] ^١ معقولاً، «بأنّ ماهيّة الطلب معقولة ^٢ لكلّ أحد»، فإنّ الإنسان إذا قال: اسقني الماء، يجد في نفسه طلباً مغايراً لقوله ^٣ هذا بالضرورة، ولهذا قد يتبدّل عليه العبارات مع اتّحاده، «و هي» - أي ماهيّة الطلب - «غير الإرادة، لأنّ الإنسان قد يأمر بما لا يريد، ^٤ كالسيد إذا أمر عبده طلباً لاقامة عذره عند الملك [في عقوبة ذلك العبد] ^٥ «بالتخلّف ^٦ عن» امتثال «أوامره المزيل ^٧ لمؤاخذه الملك» إتياء و الأمر لا بدّ فيه من طلب، فإنّ الطلب موجود و الإرادة غير موجودة، فتغايراً ^٨، «و ذلك المعنى» - أعني الطلب - «نحن نسّمّيه كلاماً و لأنّ أهل اللغة تصوّروا هذا المعنى، كما قال الأخطل:

إنّ الكلام لفي الفؤاد و إنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

و قول عمر «ابن الخطّاب: «زورت في نفسي كلاماً»، فسبقني إليه أبو بكر.

«و احتجّوا» - أي الأشاعرة - «على المقام الثاني» و هو أنّصافه تعالى به «بأنّه تعالى حيٌّ» و كلّ حيٍّ «يصحّ أنّصافه بالكلام» و إذا صحّ أنّصافه تعالى بالكلام و يجب أن يكون موصوفاً به، «و إلّا أنّصف بضده» لوجوب أنّصاف الذات بأحد الضدّين، إذا صحّ أنّصافها بأحدهما، «و هو» - أعني ضده - «نقص» و النقص على الله تعالى محال، فتعيّن أنّصافه تعالى بالكلام و هو المطلوب.

«و لأنّ أفعال عباده متردّدة بين العظّم و الإباحة و [الندب] ^٩ و الوجوب»، أي يصحّ أن

٢. الأصل: معقول.

٤. الأصل: يريد، الف و ب: يراد.

٦. ب: المختلف.

٨. الف: فتغاير.

١. من ألف.

٣. الأصل: لقول.

٥. من النسختين.

٧. الف: المرمل.

٩. من النسختين.

يُتَّصَفُ كُلُّ فِعْلٍ مِنَ الْأَفْعَالِ بِصِفَةِ مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ عَلَى سَبِيلِ الْبَدْلِ، «فَاخْتِصَاصَ بَعْضِهَا» - أَي بَعْضُ هَذِهِ الْأَفْعَالِ - «بِصِفَةِ مِنْ هَذِهِ» الْأُمُورِ الْمَذْكُورَةِ «يَفْتَقِرُ إِلَى مَخْصُصٍ» وَ لَيْسَ ذَلِكَ الْمَخْصُصُ عِبَارَةً عَنِ الْإِرَادَةِ، لِأَنَّهُ تَعَالَى قَدْ يَأْمُرُ بِمَا لَا يُرِيدُ^١، كَمَا فِي أَمْرِهِ مَنْ عِلْمِ اسْتِمْرَارِهِ عَلَى الْكُفْرِ بِالْإِيمَانِ، فَلَا يَدُّ مِنْ صِفَةِ أُخْرَى لِلَّهِ تَعَالَى تُخْصِصُ بِهَا بَعْضُ [الْأَفْعَالِ]^٢ بِبَعْضِ الْأَحْكَامِ وَ هِيَ الْكَلَامُ.

«وَلِأَنَّهُ تَعَالَى مَلِكٌ مَطَاعٌ [وَكُلٌّ مَلِكٌ مَطَاعٌ]»^٣، فَلَهُ^٤ الْأَمْرُ وَ النَّهْيُ وَ هُمَا نَوْعَا الْكَلَامِ، فَيَكُونُ تَعَالَى مُتَكَلِّمًا.

[المقام الثالث: احتجاج الأشاعرة على قدم الكلام]

«وَعَلَى الثَّالِثِ» - أَي وَ اسْتَدَلَّتْ الْأَشَاعِرَةُ عَلَى الْمَقَامِ الثَّالِثِ وَ هُوَ قَدَمُ الْكَلَامِ بِهَذَا الْمَعْنَى - «بِأَنَّهُ لَوْ كَانَ حَادِثًا لَكَانَ اللَّهُ تَعَالَى مُحَلًّا لِلْحَوَادِثِ، وَ هُوَ مُحَالٌ».

[المقام الرابع: احتجاج الأشاعرة على أن ذلك الكلام واحد]

«وَعَلَى الرَّابِعِ» - أَي الْمَقَامِ الرَّابِعِ وَ هُوَ كَوْنُ ذَلِكَ الْكَلَامِ وَاحِدًا - «بِأَنَّ حَقِيقَةَ الْكَلَامِ هِيَ الْخَيْرُ، وَ الْأَمْرُ وَ النَّهْيُ خَيْرَانِ عَنِ تَرْتِيبِ الثَّوَابِ وَ الْعِقَابِ عَلَى الْفِعْلِ وَ التَّرْكِ»، فَإِنَّ الثَّوَابَ مَرْتَبٌ عَلَى فِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ وَ تَرْكٌ^٥ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ وَ الْعِقَابُ عَلَى الْمَكْسِ، فَإِنَّهُ مَرْتَبٌ عَلَى تَرْكِ الْمَأْمُورِ بِهِ وَ فِعْلِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ.

[الجواب عن المقام الأوّل]

«وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ» - أَعْنِي مَا ذَكَرُوهُ فِي بَيَانِ الْمَقَامِ الْأَوَّلِ وَ هُوَ تَعَقُّلُ مَا هَيْئَةَ الْكَلَامِ - «بِأَنَّ الْمَعْقُولَ إِنَّمَا هُوَ الْإِرَادَةُ، أَوْ تَصَوُّرُ الْمَرَادِ أَوْ^٦ الْحُرُوفُ الدَّالَّةُ عَلَى الْإِرَادَةِ، وَ الطَّلِبُ الَّذِي

١. من النسختين.

٢. الأصل: فلأنه.

٣. الأصل و ب: و.

٤. ب: لا مزيد.

٥. من النسختين.

٦. الف: تر، بدل: ترك.

يجده الإنسان من نفسه عند أمره «هو الإرادة بعينها و ليس هناك» أمر «زائد» على ذلك.
 و استدلالكم على مفايرة الطلب للإرادة بوجوده في أمر السيّد عبده عند الملك مع فقد
 الإرادة باطل، لأن السيّد «كما لا يريد منه الفعل، فكذا لا يطلب منه».
 «والصحيح أن السيّد حينئذٍ» - أي حسن أمره عبده في تلك الحالة - «أتى بالصيغة»
 الموضوعية «للطلب من غير طلب».
 «و الإستدلال» بقول الأخطل «و قول عمر ضعيف لوجود المعنى في الأخرس، مع أنه
 لا يسمي متكلماً و مراد الشاعر و عمر تصوّر الكلام».

[الجواب عن المقام الثاني]

قوله: «و عن الثاني» - أعني الدليل الأوّل من الأدلّة الثلاثة الدالة على المقام الثاني و هو
 اتّصافه تعالى به - «أنه لا يلزم من صحّة الاتّصاف» به وجوب الاتّصاف به، أو بضده على ما
 سلف في باب^١ كونه تعالى سميماً بصيراً^٢ من^٣ هذه المقدّمة والنقض بالشفاف، فإنّه يصحّ
 اتّصافه بالسواد و البياض المتضادّين، لكونه جسماً مع عدم وجوب اتّصافه بأحدهما [٦٥ ب].
 قوله: «سلمنا، لكن لانسلم صحّة الاتّصاف به»، أي سلمنا وجوب اتّصافه تعالى بأحد
 الضدّين، أعني الكلام أو ضده على تقدير صحّة اتّصافه بأحدهما، لكن لانسلم أنّه يصحّ اتّصافه
 بأحدهما^٤ و لو قدّم هذا المنع على الذي قبله لكان أولى.
 «سلمنا، لكن لانسلم نقص ضده» - أي كون ضده نقصاً - «بل الأولى أن يكون هو» - أعني
 الكلام - «نقصاً، فإنّ توجّه الأمر و النهي و الخبر إلى غير مأمورٍ و منهيٍّ و مخبرٍ غير معقول و هو
 نقص عظيم».

و المراد بقوله «غير معقول» أنّ العقل لا يجوز و قوّة من الحكيم، لا أنّه غير متصوّر و إلا
 لما أمكن الحكم عليه بكونه نقصاً.

١. الف: بيان، بدل: باب.

٢. الف: من.

٣. هذه العبارة: لكن لانسلم أنّه يصحّ اتّصافه بأحدهما لم ترد في ألف.

٤. الف: إذ.

[الجواب عن المقام الثالث]

قوله: «وعن الثالث» وهو الدليل الثاني من أدلتهم الثلاثة التي استدلوا به على المقام الثاني «أنَّ المخصَّص» لبعض الأفعال ببعض الأحكام «هو إرادة الله تعالى و أيضاً يمنع من تردّد الأفعال بين هذه الأحكام» المذكورة «عند القائلين بالوجوه و الاعتبارات» و هم المعتزلة و الإمامية، فإنهم يقولون: إنَّ الفعل الموصوف بكونه واجباً مثلاً إنما كان كذلك^٢ لكونه على وجه أو صفة ذلك و كذا باقي الأحكام، فإنَّ الشارع كاشفٌ عن ذلك و معرّف لنا إياه، فإذا ما يكون واجباً من الأفعال في حال إيجاب الشارع إياه لا يصح^٣ أن يكون مندوباً و لا مباحاً و لا محظوراً و كذا في كل واحد منها.

و إذا كان كذلك لم يجز الاحتجاج عليهم بتردّد الأفعال بين الأحكام المذكورة على ثبوت صفة لله تعالى^٤ هي الكلام.

و لو قدّم هذا المنع على ادعاء كون المخصَّص الإرادة كان أولى.

و اعلم: أنه إنما اطلق لفظ الثالث على هذا الدليل لكونه ثالث أدلتهم و إن تعددت مدلولاتها، فإنَّ الدليل الأول إنما يدلُّ على المقام الأول - أعني تعقل ماهية الكلام - و الثاني و الثالث لا يدلان^٥ على المقام الثاني و هو اتصافه تعالى به.

قوله: «و هذا أيضاً يناقض مذهبكم» يقول مخاطباً للأشاعرة: إنَّ هذا الكلام الذي ذكرتموه وهو «تردّد الأفعال بين الحظر و الإباحة قبل التخصيص بأحدهما [يناقض مذهبكم و هو القول بأنَّ هذه الأحكام مستفادة من السمع، فإنَّ تردّد الأفعال بين الحظر و الإباحة قبل التخصيص بأحدهما] يدلُّ على صحة الاتصاف بأحدهما - لا بعينه - قبل ورود السمع المخصَّص»، هكذا ذكره المحقق.

و فيه نظر، لأننا نمنع لزوم التناقض في ذلك و إنما يلزم ذلك إن لو كان المراد بصحة

٢. الأصل: لذلك.

٤. الأصل و ب: الله.

٦. ما بين الحاصرتين لم يرد في الأصل و لا نسخه ب.

١. الف: - أن.

٣. الأصل: لأن.

٥. الأصل: يدلان.

الاتصاف بأحدهما لا بعينه، لا من حيث السمع؛ أمّا إذا كان المراد صحّة اتّصاف كلّ واحدٍ من أفعال المكلفين بكلّ واحدٍ من الأحكام المذكورة على سبيل البدل يجعل الشارع، بمعنى أنّها سالحة لأن يقول الشارع فيها: إفعلهُ، أو لا تفعلهُ، أو إن شئت فافعلهُ وإن شئت لا تفعلهُ^٢، فلا. قوله: «و كونه ملكاً مطاعاً، له الأمر و النهي لا يدلّ على محلّ النزاع» و هو اتّصافه تعالى بالكلام النفسانيّ.

لأنّنا نقول: إنّ له الأمر و النهي بمعنى نفوذ^٣ حكمه و مشيئته^٤ على جميع خلقه و إن^٥ أردتم به أنّ له أمراً و نهياً هما نوعان من الكلام، فهو أوّل المسألة.

وإن سلّمنا ذلك، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون له أمرٌ و نهْيٌ بالمعنى الذي يذهب^٦ إليه من خلق الحروف و الأصوات في الأجسام المخصوصة الدالّة على طلب الفعل - أي إرادته أو التترك - وهذا جواب عن الدليل الثالث من الأدلّة الدالّة على [٦٦ آ] المقام الثاني.

واعلم: أنّ هذا الجواب يمكن أن يجاب به عن الدليل الذي قبله، و ذلك أن يقال على تقدير تسليم ترّد الأفعال بين الحظر و الإباحة و غيرهما من الأحكام يجوز أن يكون المخصّص أمر الشارع و نهيه و يخبره بمعنى أنّه يخلق حروفاً و أصواتاً في أجسام مخصوصة دالّة على هذه المعاني.

قوله: «و قيام الحوادث بذاته تعالى إنّما يلزم لو قلنا بقيام الكلام الحوادث بذاته تعالى و نحن لانقول^٧ به»، بل نقول: إنّهُ قائم بالأجسام المخصوصة و هذا جواب الدليل على المقام الثالث، أعني قدم الكلام.

و فيه نظرٌ، فإنّهم ادّعوا قدم الكلام بتفسيرهم القائّم بذات الله تعالى و لا ريب أنّهُ إذا لم يكن قديماً كان حادثاً، فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى، و الحقُّ أنّ ذلك مبنيّ على كون الكلام

٢. الف: لا تفعل.

٤. الف: شبه.

٦. ب: ذهب.

١. الف: ولا، بدل: أو.

٣. الف: نفور، بدل: نفوذ.

٥. الأصل: + لم.

٧. الف: لانقولهُ، بدل: لانقول به.

قائماً بذات الله تعالى.

قوله: «وكون الأمر والنهي خبراً باطلاً وإلا لدخله^١ التصديق والتكذيب» وهو باطل، فإنه لا يقال لمن قال لغيره: قُمْ، أو كُلْ، صَدَقْتَ، أو كَذَبْتَ.

«و استحال العفو» - أي لو كان الأمر والنهي خبراً^٢ عن^٣ ترتب^٤ الشواب على^٥ الفعل والعقاب على الترك في صورة الأمر والمكس في صورة النهي لاستحال^٦ العفو، لأنه يصير حينئذ كذباً، والله تعالى منزّه عن الكذب وفاقاً، وهذا جواب دليلهم على المقام الرابع وهو كون الكلام واحداً.

قوله: «و أيضاً الخبر ليس بواحدٍ لتركيبه من المخبر عنه والمخبر به والنسبة» وهذا إشارة إلى إبطال كون حقيقة الكلام القديم الذي هو المبدأ نفس الخبر^٧، [و ذلك]^٨ لأن الكلام واحد والخبر ليس بواحدٍ، فالكلام غير الخبر والصغرى مسلّمة عنده، وأمّا الكبرى فلأنّ الخبر مركّب من المخبر عنه والمخبر به والنسبة والمركّب لا يكون واحداً.

وفيه نظر: فإنّ لقائل أن يقول: إن أردت بالخبر^٩ المركّب من الأجزاء^{١٠} المذكورة الخبر المسموع، فهو مسلّم^{١١} و النتيجة حينئذٍ مغايرة الخبر المسموع للصفة التي هي المبدأ - أعني الكلام النفساني - ولا يدعي أحدٌ خلاف ذلك، وإن أردت الخبر القائم بالنفس - أعني الحكم الذهني -، فلانسلم أنّ المخبر عنه والمخبر به والنسبة أجزاء [له]^{١٢}، إذ الخبر بهذا المعنى عبارة عن الحكم الذهني بإثبات أمر [الأمر^{١٣}] آخر و بانتفاء أمر عن آخر و تصوّر المخبر عنه والمخبر به و النسبة شروط خارجة عن حقيقته.

١. الأصل: لدخل.

٢. الأصل: جزء.

٣. الف: - عن.

٤. الأصل: ترتب.

٥. الف: عن.

٦. الأصل: استحال، الف: لاستحالة.

٧. الف: المخبر.

٨. من النسختين.

٩. الأصل: الخبر.

١٠. الف: الامور، بدل: الأجزاء.

١١. الف: فمسلّم، بدل: فهو مسلّم.

١٢. ب: أجزاء، الف: اجزاء له.

١٣. من الف.

سَلَمْنَا، لكن لم قلتهم: إِنَّ المركَّب لا يكون واحداً، بل الحقُّ خلاف هذا، فَإِنَّ الواحد يصدق على البسيط و على المركَّب و عروض الكثرة لأجزائه لا يدلُّ على عروضها له و إنما قال بعض الأشاعرة: إِنَّ الكلام حقيقة في الخبر، لأنهم ذهبوا إلى أَنَّهُ واحدٌ و زادوا أن أنواع^١ الكلام كثيرة متعدّدة، فأرادوا الجمع بين الوحدة و التعدّد، فقال عبد الله بن سعيد منهم: إِنَّه في الأزل أمرٌ واحدٌ مغاير لهذه الأنواع و فيما لا يزال صار متعدّداً أو متنوعاً،^٢ و استبعده فخرالدين الرازي قال: إِنَّ الكلام المغاير للمعروف و الأصوات و الأمر و النهي و الخبر و يأتي الأنواع غير متصوّر، ثم قال: حقيقة الكلام هي الخبر و كلّ واحد من أنواعه راجع إلى الخبر، فَإِنَّ الأمر و النهي عبارة عن الإخبار بترتّب الثواب و العقاب على الفعل و الترك، كما تقدّم، و أمّا [٦٦ ب] الاستخبار^٣ فهو عائد إلى الإخبار عن طلب شيءٍ من المخاطب، و أمّا النداء فإنه إخبار عن دعاء المنادي^٤ و لو جعل الأمر عبارة عن الإخبار بطلب الفعل، و النهي عبارة عن الإخبار بطلب الترك كان أليق، فَإِنَّ معنى قولنا: قُمْ، أَطْلُبُ منك القيامَ و معنى لا تَقُمْ، أَطْلُبُ منك ترك القيام.

و بعض الأشاعرة اعترف بكثرة الكلام في الأزل و أثبت لله تعالى خمس كلمات: الأمر و النهي و الخبر و الاستخبار و النداء.

قوله: «نعم، هو يدلُّ على الصفة الواحدة التي هي المبدأ» يريد أن الخبر مع تعدّد أجزائه يدلُّ على الصفة الواحدة التي هي مبدأ هذا الكلام المتنوع المسموع و هي المسماة بالكلام النفساني القائم بذات الله تعالى و لا يقدر تعدّده في وحدة هذه الصفة التي هي المبدأ، كما في أفعال الله تعالى المتكثّرة المتنوعة، الدالُّ على كلّ واحد منها على الصفة الواحدة التي هي المبدأ لها و هي القدرة و لا يقدر ذلك في وحدتها.

قوله: «وإذا كان كذلك» - أي و إذا كان الخبر مع كونه ليس واحداً دالاً على الصفة الواحدة التي هي المبدأ - «فالقول بأن الأمر و النهي خبر لكونهما إخباراً^٥ عن ترتّب الثواب و العقاب

١. الأصل: ورووا أنواع، الف: فإن ادوات انواع، ب: وزاد أن أنواع.

٢. الأصل: مسموعاً، الف: منوعاً.

٣. الأصل: الاستخبار.

٤. الأصل: داعي، المنادي، الف: دعاء للمنادي.

٥. الف: اخبار.

على الفعل و الترك، ليس بشيء^١، إذ لا حاجة إلى هذا التأويل، فإنه إذا كان تعدد الدلائل مع وحدة المدلول جائزاً، جاز أن يكون كل واحد من أنواع الكلام المختلفة يدل على تلك الصفة الواحدة و لا يجوز أن يكون الأمر نفس الخبر، لأن دلالة الأمر على ترتب الثواب و العقاب على الفعل و الترك^٢ بالعرض، لا بالذات؛ إذ ليس موضوعاً لذلك و إنما يدل بالذات على طلب الفعل و الخبر بترتب الثواب و العقاب على فعل المأمور به و المنهي عنه و تركهما يدل على ذلك بالذات، لا بالعرض، فإذن الأمر غير الخبر و أيضاً لفظة "افعل" كقوله^٣: «أقم الصلاة» مثلاً يدل بالذات - أي بالوضع - على طلب فعل الصلاة التي هو حقيقة الأمر و يدل بالعرض على ترتب الثواب على فعل الصلاة و العقاب على تركها التي هو حقيقة الخبر و المدلول بالذات لشيء يغيّر المدلول بالعرض لذلك الشيء بالضرورة، فإذن حقيقة الأمر مغايرة لحقيقة الخبر و إلى هذا أشار المحقق^٤ في التلخيص بقوله: «لأن المدلول بالذات يغيّر المدلول بالعرض».

[المسألة الثامنة: في أنه تعالى غني]

قال المصنف: «و هو غني، أي لا حاجة له إلى غيره وإلا لكان ناقصاً و منه يستفاد الكمال». قال الشارح دام ظلّه: «لما فرغ من البحث عن الصفات الثبوتية» - يعني كونه تعالى قادراً عالماً مريداً حياً سميعاً بصيراً متكلماً - «شرع في الصفات السلبية و ابتداء بكونه غنياً» و إنما كانت هذه الصفة سلبية، لأن الغنى سلب الحاجة «و هو» - أي هذا المطلوب، أعني كونه تعالى غنياً^٥ - «قريب من الوضوح»، أي البين^٦.

«و قد اتفق العقلاء عليه، لأنه تعالى واجب لذاته و كل شيء مغاير له، فهو «منسوب إليه» نسبة المحتاج إلى المحتاج إليه، لأن كل ما عداه فهو ممكن و كل ممكن فهو محتاج إلى الواجب

١. الف: بعد. ٢. الف: + الذي هي معنى الخبر.

٣. سورة هود، الآية ١١٤.

٤. المصنف: حقيقة الأمر مغايرة لحقيقة الخبر و إلى هذا أشار المحقق لم ترد في ألف.

٥. الف: غني.

٦. الأصل: التبيين.

على ما تقدّم في إبطال التسلسل، فلو احتاج إلى شيءٍ ممّا عداه لزم الدور، ولأنّه تعالى «لو احتاج إلى الغير لكان ناقصاً» بذاته «مستفيداً للكمال من غيره»، لأنّه لا بدّ وأن يكون مع حصول ذلك الغير [- اعني المحتاج إليه -] أكمل^١ منه بدون حصوله و اللّازم محال، لأنّ الكمال يستفاد [٦٧ آ] منه تعالى.

«و ليس بمشتهٍ ولا نافرٍ، لأن الشهوة ميل الطبع إلى المشتهى و النفار مجانبة الطبع لما ينفر عنه، فهما فرعان^٢ على الطبع و هو» - أعني الطبع - «محال على الله تعالى»، لأنّه عبارة عن كلّ هيئة يستكمل بها نوع من الأنواع، فعلية كانت تلك الهيئة أو انفعالية، هكذا قال أبو علي و قال في موضع آخر من تعاليقه: الطبع عند الحكماء إسم مشترك يقال لكلّ متقضي ذات الشيء سواء كانت طبيعية، أو غير طبيعية^٣، أو كان ذا طبيعة، أو غير ذي طبيعة و لهذا يقال للنفس: إنّها محبة للعقل بالطبع^٤ و الإنسان^٥ مدنيّ بالطبع.

[المسألة التاسعة: في نفس المعاني و الأحوال]

قال المصنّف: «و القول بالمعاني القديمة باطل، لأنّ العلم بذا غير العلم بذا، فيلزم إثبات قدماء لانهاية لها، و لأنّه إن حلّ فيه لم يعقل و إلّا لم يكن عالماً به أولى منّا، و لأنّ قديماً غير الله تعالى باطل بالإجماع، و أيضاً فلم يكن هذا ذاتاً و ذلك صفة أولى من عكسه، و الاعتماد على تسميته عالماً ليس بشيءٍ، لأنّ أهل اللغة لم يعلم^٦ معنى ذلك و بينه^٧ على اعتقادها، و استفادة أمر زائد على الذات من دليل العالمية مسلم، لكن غير موجود في الخارج، بل في الذهن كالطول للطويل و الفعل المحكم المتقن^٨ يدلّ على أنّه عالم [لا]^٩ على ذات العلم.

١. من الف: و كم نرد هذه العبارة في الأصل و ب.

٢. ب: مرءان، بدل: فرعان.

٣. الف: هذه العبارة: «أو غير طبيعية، أو كان ذا طبيعة» ماوردت في نسخة ألف.

٤. الف: محبة للعقل للعقل بالطبع، الأصل: محسبة العقل بالطبع.

٥. الأصل: + أنّه.

٦. جميع النسخ: لم يعلموا.

٧. الأصل: الكلمة مطموسة، الف: بله، ب: تنبيه.

٨. النسختان: - المتقن.

٩. من النسختين.

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف الناس في ذلك، فالذي ذهب إليه أصحابنا الإمامية^١ و أكثر المعتزلة: أنه تعالى قادر عالم^٢ حي لذاته على [معنى]^٣ أنه تعالى ذات^٤ متميزة عن غيرها تميزاً^٥ يجب لها^٥ - أي للذات - «معها» - أي مع ذلك التمييز - «صحة الفعل» - أي إمكان صدور الفعل عنها - «أو تبيين الشيء^٦، أو عدم استحالة القدرة و العلم، [و] لا يحتاج في ذلك» - أي في صحة صدور الفعل عنها و هو القدرة و تبييتها للأشياء^٧ و هو العلم و عدم استحالة القدرة و العلم عليها و هو الحياة «إلى ذات غيرها» - أي غير ذات الله تعالى - «يوجب لها ذلك، بل لو لم يكن في الوجود إلا الله لكان الله تعالى قادراً عالماً^٨ حياً» بهذا المعنى.

«و قالت الكلابية» - وهم أصحاب ابن كلاب - «و الأشعرية: إنه لا بدّ و أن يقوم بذات الله تعالى معنى هو القدرة حتى يصحّ منها» - أي من ذات الله تعالى - «الفعل و توصف لأجلها^٩» - أي لأجل ذلك المعنى الذي هو القدرة - «بأنه قادر و أنت الضمير و إن كان لفظ المعنى مذكراً^{١٠}، لأنه عبارة عن القدرة المؤنثة.

«و لا بدّ من معنى» آخر «يقوم به تعالى هو علم، ليصحّ منه تعالى الأحكام» و الإتيان، «فيوصف تعالى لأجله» - أي لأجل ذلك المعنى - «بأنه عالم و معنى هو حياة، ليصحّ باعتباره أن يقدر و يعلم و يوصف» باعتبارها «بأنه^{١١} حي و كذا في الإدراك و الإرادة»، أي لا بدّ من قيام المعنى بذاته هو الإدراك باعتباره يوصف الله تعالى بكونه مدركاً، و لا بدّ من قيام المعنى بذاته تعالى هو الإرادة باعتباره يُخصّص^{١٢} بعض الأفعال ببعض الأوقات و يوصف بأنه مرید^{١٣}، و كذا

١. الف: قادراً عالماً.

٢. من النسخين.

٣. الأصل: ذاته.

٤. الف: بها.

٥. لم ترد الروا في جميع النسخ، بل وردت في أنوار الملكوت.

٦. الأصل: تعيينها الأشياء.

٧. الف: - عالماً.

٨. الأصل: فهو صفة، بدل: و توصف لأجلها.

٩. الف: + و.

١٠. الأصل: أنه، ب: أو بأنه.

١١. الأصل: باعتماد تخصص، ب: باعتبار مخصص.

١٢. الأصل: مريداً.

في الكلام و السمع و البصر.

«و قال أبوهاشم» الجبائي «و أصحابه: إنه يوصف بهذه الصفات لأجل اختصاص ذاته بأحوال، فيوصف بأنه قادر، لأنه تعالى يختص بحال لولاها لم يصح منه الفعل و^١ يوصف بأنه عالم لاختصاصه بحال لولاها لم يصح منه الإحكام و الإتيان [٦٧ ب] و هكذا كونه تعالى حياً^٢ و موجوداً، إلا الإرادة، فإنها عنده محدثة لا في محل، و تسمى الحالة الأولى القادرية و الثانية العالمية و الثالثة الحية و الرابعة الوجودية و هذه الأحوال الأربعة معللة بحالة أخرى تسمى الحالة الخامسة، لكونها خامسة الأحوال الأربع المذكورة و تسمى أيضاً الصفة الإلهية، لاختصاص الإله تعالى بها.

هـ «و عنوا» - أي أبوهاشم و أصحابه - «بالحال صفة لموجود لا توصف» - أي تلك الصفة -
 «بالوجود و لا بالعدم» و لا بالمعلومية و لا بالمجهولية و إنما تعلم الذات عليه، أي موصوفة بها.
 «و استدلل الشيخ المصنف أبو إسحاق رحمه الله» على نفي المعاني «بوجوه»:

[الدليل الأول على نفي المعاني]

«الأول: القول بالمعاني يستلزم إثبات ما لانهاية له و التالي^٣» - و هو إثبات ما لانهاية له -
 «باطل قطعاً على مامر» من أن كل عدد فهو قابل للزيادة و النقصان و كل قابل للزيادة و النقصان فهو متناه، «فالمقدم» - و هو القول بالمعاني - «مثله» - أي باطل - و هذه القضية التي ذكرها الشارح دام ظلّه حملية، إلا أنها لما كانت^٤ في قوة الشرطية هكذا: لو كان القول بإثبات المعاني حقاً لثبت ما لانهاية له، أطلق عليها اسم الشرطية و على أجزائها لفظ المقدم و التالي.
 قوله: «بيان الشرطية» - أي بيان صدق هذه المقدمة الشرطية - «أن العلم المتعلق بالمعلومات المتغايرة متغاير و المعلومات غير متناهية قطعاً»، فالعلوم غير متناهية، «و بيان تغاير

١. الف: فيوصف.

٢. الف: حي.

٣. الأصل و ألف: الثاني.

٤. النسختان: لكنها، بدل: إلا أنها.

٥. ب: داست.

العلم بتغاير المعلومات أن العلم من شرطه المطابقة و يستحيل مطابقة شيء واحد لمختلفين، ولأننا قد نعلم كون الشيء عالماً بهذا الشيء و نفعل عن كونه عالماً بالآخر، و ذلك يدل على المغايرة» - أي مغايرة العلمين - أعني العلم المعلوم لنا و العلم المقبول عنه، فإن معنى علمنا يكون الشيء كزيد مثلاً عالماً بأمرٍ كالكتابة مثلاً هو علمنا بحصول العلم المتعلق بالكتابة لزيد، فإذا غفلنا حينئذٍ عن كون زيد عالماً بالنحو مثلاً و يجب مغايرة علمه بالكتابة لعلمه بالنحو، إذ لو كان أحدهما هو الآخر لكان الشيء معلوماً مفقوفاً عنه في حالة واحدة بالنسبة إلى الشخص الواحد و إنه محال.

و في هذا نظر من وجهين:

أحدهما أن يقال: لم^٢ لا يجوز أن يكون علم زيد بالكتابة و علمه بالنحو عالماً^٣ واحداً بالذات و له^٤ هذان التعلقان - أعني التعلق بالكتابة و التعلق بالنحو - فإذا علمناه متعلقاً بأحدهما و غفلنا عن تعلقه بالآخر لم يلزم أن يكون ذلك العلم معلوماً و مفقوفاً عنه دفعة واحدة، بل اللازم كونه معلوم التعلق بأحدهما في حالة الغفلة عن تعلقه بالآخر، فالتغاير^٥ إذن في التعلقات، لا في العلم نفسه.

مركز تحقيق علوم القرآن

الثاني: أن ذلك إن دل، فإنما يدل على تعلق علمين بمعلومين، و المطلوب إنما يتم بامتناع^٦ تعلق علم واحد بأكثر من معلوم واحد و أحدهما غير الآخر و غير مستلزم له، اللهم إلا أن نعمم الدعوى بأن نقول: إنه يصح أن نعلم^٧ كون الشيء عالماً بأي معلوم كان مع غفلتنا عن كونه عالماً بكل واحدٍ واحدٍ مما غير ذلك المعلوم على البديل، لكن ذلك باطل، إذ لا يمكننا أن نعلم كون الشيء عالماً بشيء [٦٨ آ] حال غفلتنا عن كونه عالماً بأجزائه و لوازمه البيئية، و أيضاً لا يلزم من [قوله]:^٨ تعدد علومنا بحسب تعدد معلوماتنا تعدد علم واجب الوجود بحسب تعدد معلوماته.

٢. الف: بل، بدل: لم.

٤. الف: فله.

٦. الف: بامتناع.

٨. من ألف.

١. الف: كزيد.

٣. الف: - عالماً.

٥. الأصل: و التغاير.

٧. أن يعلم.

[الدليل الثاني على نفي المعاني]

قوله: «الثاني» إن ذلك المعنى إن حلَّ فيه فهو غير معقول^١، لأنَّه لا يبدُ و^١ أن يكون من فعل الله، لاستحالة استعادة الله تعالى صفة من غيره، فلو حلَّ فيه تعالى، لزم أن يكون الله تعالى قابلاً و فاعلاً وإنه محال.

وقال بعض شارحي هذا الكتاب في تفسير قول المصنّف: «إن حلَّ فيه لم يُعقل»: إنَّه تعالى لا يصحُّ عليه الحلول والمجاورة، لأنَّ ذلك إنما يصحُّ على الأجسام والأعراض، والله تعالى ليس بجسم ولا عرضي.

وفيه نظرٌ: لأنَّه إن أراد بالحلول حلوله تعالى في غيره فهو مسلم ولكن ليس الكلام فيه، إذ الكلام في حلول غيره فيه، لا حلوله في غيره، وإن أراد كونه تعالى محلاً لصفاته، فلا نسلم^٢ أنَّه محال.

قوله: «إنَّ ذلك يختصُّ بالأجسام والأعراض» ممنوع.

قوله: «وإن حلَّ في غير الله تعالى رجع حكمه [إليه]^٣» - أي حكم العلم إلى ذلك الغير - لكونه حينئذٍ «صفة له، لا لله تعالى»، لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها، «وإن تجرَّد» بمعنى أنَّه لم يكن في محلِّ «لم يخصَّ الله تعالى به دوننا».

وفي هذا نظرٌ، لاحتمال وجود مخصَّص اقتضى ذلك كأن يكون ذلك العلم أكمل العلوم، فيختصُّ بأكمل الذوات وبالجملة فإنَّ الحكم بنفي الاختصاص إن كان لعدم المخصَّص فهو غير معلوم وإن كان لعدم العلم بالمخصَّص فهو فاسد، إذ لا يلزم من عدم العلم بالشيء عدم العلم بذلك الشيء في نفسه.

[الدليل الثالث على نفي المعاني]

«الثالث»: إنَّ إثبات قدماء^٤ غير الله تعالى باطل بالإجماع.

١. الف: فلا يلزم.

٢. الأصل: قدبماً.

٣. الأصل: لا يجوز، بدل: لا يبدُ و.

٤. من النسختين.

[الدليل الرابع على نفي المعاني]

«الرابع: لو كانت القدرة مثلاً قديمة لم يكن كونها صفة للذات أولى من كون الذات صفة لها و لاكون الذات ذاتاً أولى من القدرة» بكونهما ذاتاً و التالى^١ باطل قطعاً، فكذا^٢ المقدم.
و فيه نظر، لمنع عدم^٣ الأولوية ضرورة احتياج هذه المعاني على تقدير ثبوتها إلى الذات و استغناء الذات المقدسة عنها^٤.

«احتجّت الأشاعرة بوجوه:»

«أحدها: أن أهل اللغة سمّوا من له العلم بالعالم» و الله تعالى يصدق عليه أنه عالم، «فيجب

له صفة العلم».

و فيه نظر، فإنه لا يلزم من صدق قولنا: كل ذي علم عالم صدق قولنا: فهو ذو علم، لأن الموجبة الكلية إنما تنعكس جزئية و لا يلزم من تسميتهم كل ذي علم زائد على الذات عالماً عدم تسميتهم غير^٥ ذي العلم الزائد على الذات عالماً.
«و الجواب: أيضاً لا اعتبار في ذلك بقول أهل اللغة، لأن هذه المعاني و أمثالها لا يدركونها وإنما يبنون^٦ وضع الفاظهم للمعاني على ما يعتقدونه»^٧ و يصل إليه^٧ أفهامهم، لا على ما هو في نفس الأمر.

«الثاني» من أدلة الأشاعرة: «أنا نقل الذات» - أي ذات الله تعالى - «ثم نستدل» بعد تعقلها «على كونها قادرة عالمة إلى غيرها من الصفات»، كالإرادة و الحياة و الإدراك و الكلام، «فيحصل بهذا الدليل علم لم يكن حاصلًا أولاً و ذلك يدل على المغايرة بين ذات الله تعالى و هذه الصفات» و ينبغي أن يكون المراد من تعقل الذات الحكم بثبوتها، إذ لو كان المراد ما هو متبادر إلى الفهم و هو تصوّر الذات [٦٨ ب] لم ينتج المطلوب، بل النتيجة حينئذ مغايرة ثبوت^٨

٢. الأصل: و كذا.

٤. الأصل: عنهما.

٦. أنوار الملكوت: يثبتون، القم: يدركون.

٨. الأصل: يثبتون.

١. الأصل: الثاني.

٣. الأصل: لعدم منع.

٥. الأصل: على.

٧. الأصل: إليهم.

الصفات لتصور الذات، «و ذلك لا يدلُّ على المغايرة بين الذات و الصفات»، لأنَّه قد تكون الذات متصورة غير محكوم عليها بالثبوت، ثمَّ يحكم عليها بالثبوت بالدليل، فلا تكون مغايرة لنفسها. «و الجواب: أنَّ هذا الدليل إنما يدلُّ على الزيادة» - أي زيادة هذه الصفات على الذات - «في الذهن، أمَّا على ثبوت شيء في الخارج زائد على الذات - هو قدرة أو علم أو غير ذلك» من باقي الصفات المذكورة - «فلا».

«و ذلك مثل الطولية للجسم، فإنَّ طولية الجسم» - أي كونه طويلاً - «وصفٌ للجسم في الذهن ليس بموجود في الخارج» زائد^١ على ذات الجسم، لأنَّ الطول نفس الطويل و لو مثل بغير ذلك كان أولي، لأنَّ طول الجسم و كونه طويلاً لازم لتصور الجسم غير منفك عنه بخلاف كونه تعالى عالماً، فإنَّه غير لازم لتصور الواجب تعالى و لهذا يحتاج في إثباته لله تعالى إلى برهان زائد على برهان ثبوته لله تعالى.

و الأليق أن يقال: مثل كونه تعالى فاعلاً، فإنَّ فاعليته المستدلُّ عليها بدليل مباين^٢ لدليل ثبوته متأخر عنه ليست زائدة على ذاته تعالى موجودة في الخارج و إلاَّ لزم التسلسل.

«الثالث: ما ذكره الباقلاني من الكلاسيكية في التمهيد و تقرير أن يقال: الفعل^٣ المحكم يدلُّ على أنَّ الفاعل له عالم، فلا بدَّ من مدلول يتعلَّق به الدليل و لا يجوز أن يكون هذا المدلول هو الذات» - أعني ذات الفاعل - و إلاَّ لزم انتفاؤها عند انتفاء الفعل المحكم لانتهاء المدلول عند انتهاء الدليل عنده، و لا يجوز أن يكون المدلول صفة ذات، «إذ لو كانت دلالة الفعل» المحكم المتقن^٤ «على أنَّ فاعل الفعل قادر عالم^٥ دلالة صفة ترجع إلى ذاته» - أي ذات الفاعل بمعنى أن تكون الذات مستقلة في ثبوت هذه الصفة لها - «لوجب أن لا يوجد نفس القادر العالم إلاَّ قادراً عالماً و لا ينتفي عنه هذان الوصفان إلاَّ بانتفاء ذاته»، إذ هذا شأن الصفات النفسية - أي الذاتية

١. الأصل: زائداً.

٢. الأصل: العقل.

٣. النسختان: - المتقن.

٤. الف: مغاير.

٥. النسختان: - هذا.

٦. النسختان: عالم قادر.

اللاحقة للذات بغير توسط أمر خارج عنها - «و لما كان ذلك باطلاً لم يجز^١ أن تكون دلالة الفعل^٢ على أن الفاعل قادر عالم دلالة ترجع إلى نفسه، فوجب أن يكون مدلول الفعل و متعلقه هو العلم.»

«و الجواب: لم لا يدل^٣ على كون الفاعل قادراً عالماً دلالة على صفة ترجع إلى ذاته و نلتزم بما ذكره، فإنه يستحيل خروج القادر العالم عن كونه قادراً عالماً و لا يستغنيان عنه إلا بانتفاء ذاته.»

و في هذا نظراً، فإن صدور^٤ الفعل المحكم لو دل على كون الفاعل قادراً عالماً لصفة راجعة إلى ذاته - أي معللة بذاته - لكان الواحد مناً^٥ كذلك و هو باطل بالضرورة، و دعوى استحالة خروج القادر العالم عن كونه قادراً عالماً و عدم وجوده إلا قادراً عالماً مكابرة، فإنه من المعلوم أنا في حال الطفولية غير قادرين و لا عالمين بما نقدر^٦ عليه و نعلم به حال البلوغ.

قوله: «و الفعل المحكم إنما يدل على أن فاعله ذات تبين الأمور و يصح منها الأفعال المحكمة عند متأخري علمائنا، و أما عند أوائلهم كالسيد المرتضى و أتباعه فإنه يدل على ذات مختصة بصفة [٦٩ أ] لكونها على تلك الصفة صح منها الفعل المحكم و على كلا^٧ التقديرين» - و هما القول بما ذهب إليه متأخرونا^٨ علمائنا و ما ذهب إليه مستقدموهم - «يسطل ما ذكره المستدل.»

لأننا نقول: الفعل المحكم لا يدل على الذات المجردة عن القيود و الصفات، بل على ذات مخصوصة تبين الأمور أو^٩ على ذات موصوفة بحال لكونها على تلك الحال تفعل أفعالاً محكمة على اختلاف قولي أصحابنا، وحينئذ لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء نفس الذات، بل إن لزم فإنما يلزم انتفاء هذا المجموع - أعني الذات المبيته للأمور أو الموصوفة بالحال المذكورة - و انتفاء

٢. الأصل: الفعل.

٤. الأصل: صدق.

٦. الف: لما نقدر.

٨. الأصل: متأخر.

١. الأصل: لم يجب.

٣. الأصل: لم يدل.

٥. الأصل: هنا.

٧. الف: كلي.

٩. الأصل: و.

هذا المجموع جاز أن يكون بانتفاء أحد التقديرين^١ - أعني التبيين للأشياء أو^٢ الاتصاف بالحال المذكورة مع بقاء الذات، فإنَّ المجموع ينتفي بانتفاء بعض أجزائه، وهذا في الحقيقة إشارة إلى اختيار قسم آخر مغاير للأقسام التي ذكرها وهو الذات مع الصفة المذكورة أو القيد المذكور. و الحق في الجواب أن نقول: مدلول الفعل المحكم كون فاعله قادراً عالمياً [به]^٣ ولا يحتاج إلى مدلول آخر يتعلّق به غير ذلك، ولا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول، فإنَّ الصوت دليل على المصوّت ولا يعدم بعده، ووجود العالم دليل على وجود الصانع، ولا يلزم من انتفاء وجود العالم انتفاء وجود الصانع وإلا لما كان الله تعالى موجوداً في الأزل ضرورة انتفاء وجود العالم فيه، وأيضاً لا يلزم من انتفاء الأقسام التي ذكرها ثبوت المعنى المسمّى بالعلم لله تعالى، لاحتمال أقسام أخرى وهو ظاهر.

قوله: «و كلام أصحاب الأحوال» - يعني أباهاشم وأصحابه^٤ - معلوم البطلان بالضرورة فإنها قاضية بانتفاء واسطة بين الموجود والمعدوم وأن ما لا يكون معلولاً أصلاً لا يمكن الحكم بثبوته لغيره^٥، والمصنّف رحمه الله لم يتعرض لإبطال الأحوال، بل اقتصر على إبطال المعاني مع أن الشارح دام ظلّه ترجم هذه المسألة بإبطال المعاني والأحوال.

«وقد احتجّ نفاة المعاني بوجه^٦ آخر، فقالوا: لو كان لله تعالى علم زائد على ذاته لكان تعلّقه بالمعلوم كتعلّقه علومنا بذلك المعلوم، فيلزم تساوي العلمين، فيشتركان في القدم والحدوث» ضرورة اتّفاق المتساويين في الأحكام «و اللازم باطل» لحدوث^٧ علمنا و قدم علمه على تقدير ثبوته، فالملزوم مثله.

«اعترض بعض المتأخرين» - يعني فخر الدين الرازي - «بأنّه لا يلزم من الإشتراك في التعلّق المساواة^٨» - أي لا يلزم من إشتراك علمه تعالى و علومنا في التعلّق بالمعلوم مساواة^٩ علمه

- | | |
|---------------------|---------------------|
| ١. الف: القيدين. | ٢. الأصل: و. |
| ٣. من النسختين. | ٤. الف و ب: أتباعه. |
| ٥. النسختان: كغيره. | ٦. الف: بوجه. |
| ٧. النسختان: بحدوث. | ٨. الف: المشاركة. |
| ٩. الف: من. | ١٠. الف: مساوته. |

لعلمونا «في الحقيقة».

«و لو سلم» - أي و لو سلم ملزومية المشاركة في التعلق للمساواة في الحقيقة - «لمنعنا لزوم الاشتراك في القدم و الحدوث، كما في الوجود»، فإن وجود الواجب مساوٍ لوجود الممكنات في حقيقته مع اختلافهما بالقدم و الحدوث.

أجاب المحقق رحمه الله: «بأن العلم إذا كان نسبة أو تعلقاً إلى معلوم ثالث^١، فالنسب^٢ التي تكون إلى معلوم واحد تكون متماثلة و لا يندفع بقياسها على الوجود، لأن الوجود يقع على وجوده تعالى و وجودنا بالتشكيك، فلا توجب [٦٩ ب] المساواة في اللوازم، أما الأمور المتماثلة، فإنه يجب اشتراكها في اللوازم».

و فيه نظر، فإن العلم يقع على علمنا و علمه تعالى بالتشكيك، بل وقوعه على علمنا وحدها^٣ بالتشكيك أيضاً، فإن العلوم البديهية أقوى من الكسبية و العلم الحاصل بالحس أقوى من العلم بالتواتر، و حينئذ يبطل الفرق المذكور بين الوجود و عدم، و أيضاً للوازم^٤ التي يجب اشتراك المتماثلات فيها إنما هي لوازم الماهية، أما لوازم الوجود فلا.

قوله: «أقول: لا يكفي في تماثل النسب و اتحادها اتحاد المنسوب إليه، فإن علم زيد و ظن عمرو^٥ إذا تعلقا بشيء واحد ككون خالد^٦ في الدار مثلاً لا يستلزم ذلك تساويهما»، فإن العلم و الظن متخالفان^٧ بالضرورة.

«و لو سلمنا تماثلهما» - أي تماثل علمه و علمونا - «منعنا من وجوب اشتراكهما في القدم و الحدوث، لأنهما» - يعني القدم و الحدوث - «ليسا بلازمين لشيء» - أي ليسا لازمين لشيء لذاته - «فإن القدم هو الوجود الذي لا يسبقه غيره، و الحدوث هو الوجود المسبوق بالغير، و الوجود ليس لازماً لشيء من الماهيات لذواتها، أما في حق الواجب تعالى فلأن وجوده نفس

٢. النسختان: و النسب.

٤. الف: اللوازم.

٦. الف: خالداً.

١. النسختان: - ثالث.

٣. الأصل: وحده.

٥. الأصل: عمر.

٧. الأصل: مخالفان.

حقيقته، و أمّا في حقّ غيره فلاّنه مستفاد من الفاعل» و هو خارج عن ماهيّة المفعول. و في هذا الكلام موضع نظر، و ذلك لأنّ مراد المحقّق بالنسب التي تكون إلى معلوم واحد نسب مخصوصة و هي العلوم، لا مطلق النسب، و كلامه يدلّ على ذلك، فلا يبطل دعواه تماثلها باختلاف العلم و الظنّ المتعلّقين بشيء واحد، كما ذكره في المثال من كون خالدٍ في الدار على أنّ متعلّق الظنّ و العلم يمتنع أن يكون واحداً، فإنّ الحكم العلميّ بأمر لا يدّ فيه من الحكم بامتناع نقيضه، إذ هو معنى الجزم^١ الذي لا يتحقّق العلم من دونه، فالحكم الظنيّ بذلك لا يدّ فيه من الحكم بإمكان نقيضه، فظهر أنّ مجموع متعلّق العلم مغاير لمجموع الظنّ.

[المسألة العاشرة، في أنّه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض]

قال المصنّف: «و ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض و إلاّ لكان حادثاً، لما ذكرنا و لم يصحّ أن يفعل الجسم، و بهذا تبطل^٢ المعاني أيضاً في القدرة و استعالة خرق الإجماع في إثبات معنى و نفي معنى».

قال الشارح دام ظلّه: «في هذه المسألة ثلاثة مباحث»:

[المبحث الأوّل: أنّه تعالى ليس بجسم]

«الأوّل: أنّه تعالى ليس بجسم. ذهب الإماميّة و أكثر العقلاء إلى أنّه تعالى ليس بجسم، و ذهب الحشويّة إلى أنّه تعالى جسم، فقال بعضهم: أنّه طويل عريض عميق و قال آخرون منهم» - أي من الحشويّة القائلين بكونه تعالى جسماً - «أنّه جسمٌ [لا كالأجسام]»^٣. «و هذا القول غير محقّق، لأنهم إن عتوا» بكونه جسماً «أنّه طويل عريض عميق، فهو المذهب^٤ الأوّل بعينه، و دليل الإبطال» - أي الدليل الدالّ على إبطال المذهب الأوّل - «مشارك بينهما» - أي بين هذين المذهبين - بمعنى أنّه دليل على إبطال المذهب الثاني أيضاً، لكونهما

١. الأصل: الجزء، ب: الحزم.

٢. الف: - تبطل.

٣. من النسختين.

٤. الأصل: مذهب.

واحداً في الحقيقة على هذا التقسيم، «و مع ذلك» - أي و مع كون هذا المذهب، أعني الثاني، باطلاً بالدليل الدال على إبطال المذهب الأول - «فقولهم»: إنه جسمٌ «لا كالأجسام مناقضة»، لأن كونه جسماً يقتضي مشاركته للأجسام في الجسميّة، و كونه لا كالأجسام يقتضي [٧٠ آ] عدم مشاركته للأجسام في شيء، إذ لو شاركها في شيء، لكان كالأجسام في ذلك الشيء و هذا يناقض.

و في هذا الكلام نظرٌ، فإنّ الظاهر أنّ القائل بذلك لا يريد أنّه لا كالأجسام في أمر من الأمور بمعنى أنّه لا يشاركها في شيء أصلاً، فإنّ هذا غير معقول، لأنّ كلّ مفهومين فهما مشتركان في سلب ما سواهما عنهما، بل المراد به عدم مشاركته للأجسام في أمور مخصوصة كالحدوث و الافتقار إلى الغير و التركيب^١ من الجواهر الأفراد و المادّة و الصورة، كما يقال: إنه شيء لا كالأشياء، أي كالأشياء المغايرة [له]^٢.

قوله: «و إن عنوا بكونه جسماً أنّه قائمٌ بذاته لا كالأجسام، أي ليس له طول و لا عرض و لا عمق^٣، فهو مسلم، إلا أنّهم أطلقوا لفظ الجسم على القائم^٤ بذاته و هو غير مصطلح عليه، فترجع^٥ المنازعة إلى اللفظ» و هو أنّ لفظ الجسم هل يطلق بحسب الوضع اللغوي على القائم بذاته المجرد عن الأبعاد، أم لا^٦؛ و هو بحث يرجع^٧ إلى أهل اللغة.

«و الدليل على نفي الجسميّة عنه تعالى وجوه:»

[الدليل الأول على نفي الجسميّة عن الله تعالى]

«الأول: أنّه لو كان تعالى جسماً لما انفكّ عن الأكوان الحادثة» - يعني^٩ الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق، و كلّ ما لا ينفكّ عن الأكوان الحادثة، فهو حادث، يتتبع: لو كان تعالى

٢. من النسختين.

٤. النسختان: و عرض و عمق.

٦. الف: فرجع.

٨. الف: ترجع فيه، بدل: يرجع.

١. الأصل: التركيب.

٣. الف: قديم.

٥. الف: القديم.

٧. الف: أو.

٩. النسختان: أعني.

جسماً لكان حادثاً و قد سلف بيان صدق هاتين القضيتين، أعني الشرطيّة الصغرى و الحملية الكبرى في بيان حدوث الأجسام.

[الدليل الثاني على نفي الجسميّة عن الله تعالى]

«الثاني: لو كان الله تعالى جسماً لما صحّ منه فعل الجسم و التالي باطل»، لما تقدّم من بيان كونه تعالى فاعلاً للأجسام، «فالمقدّم مثله»، أي باطل. «و بيان الشرطيّة وجهان»: «الأول: أنّ الأجسام متماثلة» على ما سلف، فإذا صحّ على أحدها شيء صحّ على الباقي لوجوب تساوي المتماثلات في الأحكام، فلو صحّ منه تعالى على تقدير كونه جسماً فعل الجسم لصحّ منّا أيضاً فعله لمشاركتنا إياه في الجسميّة المتماثلة و التالي باطل بالضرورة، فإنّا نعلم^١ علماً بديهياً أنّه يمتنع منّا فعل الأجسام، فكذا المقدّم.

«الثاني: أنّ الجسم إنّما يفعل بصورته، [لأنّه]^٢ إنّما يكون موجوداً بالفعل [بها]^٣»، أي بصورته - «و إنّما يفعل من حيث هو موجود» بالفعل «و الصورة^٤ إنّما تفعل بمشاركة الوضع» - أي ليست علّة لأثرها على الإطلاق، بل بمشاركة الوضع و مصاحبته^٥، فهو شرط تأثيرها، «فإنّ النار لا تسخن أيّ جسم اتفق، بل ما قرب منها و ما بعد عنها إنّما تفعل^٦ فيه بواسطة فعلها في القريب»، فإذا الصورة لا تأثير لها فيما ليس ذا وضع «و الفاعل في المركّب فاعل في جزئيه» معاً و إلاّ لما كان فاعلاً في المركّب، بل في أحد جزئيه، و الجسم مركّب من الهيولى و الصورة، فالفاعل له يجب أن يكون فاعلاً في كلّ واحد من جزئيه، أعني الهيولى و الصورة، فقد ظهر أنّ الجسم لو فعل الجسم لفعل هيولى ذلك الجسم، لكن التالي باطل، لأنّه «لامشاركة بين الهيولى و الصورة في الوضع»، إذ لا وضع للهيولى بانفرادها، لأنّها لو كانت ذات وضع لكانت منقسمة،

٢. الأصل: يعقل.

٤. من النسختين.

٦. في جميع النسخ: مصانته.

١. الأصل: نعلمه.

٣. من النسختين.

٥. الأصل: الضرورة.

٧. الأصل: تفعل.

لاستحالة ثبوت جوهر ذي وضع غير منقسم، فتركب من الهيولى و الصورة، فتكون لها هيولى أخرى ويتسلسل و إنه محال، و لأن [٧٠ ب] المشاركة في الوضع الذي [هو] شرط تأثير الصورة فيها موقوف على كونها ذات وضع بالفعل الموقوف على كونها موجودة بالفعل الموقوف على إيجاد الفاعل لها الموقوف على المشاركة في الوضع، و هو دورٌ بمراتبٍ.

« و هذا دليل الأوتل على كونه تعالى ليس بجسم مضافاً إلى غيره من الأدلة » على هذا المطلوب.

[الدليل الثالث على نفي الجسميّة عن الله تعالى]

«الثالث» من الأدلة الدالة على استحالة كونه تعالى جسماً « أن كل جسم فهو مركب إما من الأجزاء التي لا تنجزاً، كما هو مذهب جمهور المتكلمين « أو من المادة و الصورة، كما هو مذهب جمهور الحكماء، « و واجب الوجود ليس بمركب أصلاً، فواجب الوجود ليس بجسم، أما الصغرى فقد تقدّم بيانها في القول في الجوهر و العرض، و أما الكبرى^٤ فقد سلف بيانها في خواص الواجب.

«قال المصنف: «و بهذا تبطل المعاني أيضاً في القدرة» أشار بذلك إلى الوجه الثاني و هو الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم بكونه فاعلاً للأجسام.

«و مراده أن الواحد منّا لما كان قادراً بقدرة» زائدة على ذاته «لم يصح منه فعل الأجسام، لأنه إما أن يفعله^٥ مخترعاً - أي من غير اعتماد و لا مباشرة - «أو متولداً» - و هو ما تعدى محل القدرة - «أو مباشرة» و هو ما كان مجاوزاً^٦ لمحل القدرة بتوسط الاعتماد.

«و الأول» - و هو أن يفعله مخترعاً - «باطل، لأن المخترع لا يصح» وقوعه «بالقدرة، فإنّ القويّ الشديد لا يمكنه أن يخترع في بدن المريض الضعيف تحريكاً و لا تسكيناً إلا بالاعتماد».

٢. الف: مضاف

٤. الف: و الكبير، بدل: و أما الكبرى.

٦. الأصل: مجاور.

١. من النسختين.

٣. الف: - من.

٥. النسختان: يفعل.

«و الثاني^١» - أعني^٢ كون فعله متولداً - «باطل، لأننا إما أن نفعل الجسم في محل قدرتنا، فيلزم التداخل، أو لا في محل قدرتنا وهو إما يكون بالاعتماد في الجهات المختلفة، ولأجهة أولى بوقوعه من أخرى، ولأننا لو اعتمدنا أوقاتاً طويلة لم نفعل جسماً».

«و الثالث» - أعني كونه بالمباشرة - فهو «باطل وإلزام التداخل»، لأن الفعل المباشر لا يتجاوز عن محل القدرة، وإذا ثبت أن القادر بقدرة لا يصح منه فعل الجسم و ثبت أن الله تعالى فعل الجسم ثبت أن الله تعالى ليس^٣ قادراً بالقدرة. ويلزم من ذلك نفي جميع المعاني كالعلم والحياة» والكلام «و غير ذلك لوقوع الإجماع على أحد الأمرين» و هما ثبوت جميع المعاني المذكورة ونفي جميعها، «فالفرق» - وهو القول بثبوت بعض المعاني ونفي بعضها - قول «ثالث خارق للإجماع» وبطل الأول - أعني ثبوت جميع المعاني^٤ يبطلان ثبوت القدرة معنى - فتعين الثاني وهو نفي الجميع وهو المدعى.

وفي هذا الاستدلال نظر، فإنه لا يلزم من مشاركتنا^٥ إياه في زيادة القدرة على الذات مساواة قدرته لقدرتنا، وحينئذ يجوز^٦ انتفاء^٧ تعلق قدرتنا بإيجاد الجسم و ثبوت تعلق قدرة الله تعالى به.

مركز تحقيق مكتبة علوم اسلامی

قوله في الاعتماد: «لأجهة بوقوعه أولى من أخرى» ممنوع، لجواز^٨ ثبوت أولوية بعض^٩ الجهات، إما لتعلق الإرادة [بها]^{١٠}، أو لغير ذلك من أسباب المرجحات.

واعلم: أنه إنما جعل الدليل الثاني [الدال]^{١١} على نفي الجسميّة عنه تعالى دالاً على نفي أحد المعاني وهو القدرة، لكونه مساوياً للدليل المذكور على نفي [٧١ آ] المعاني في القدرة في الصورة، ولمشاركته إياه في بعض مادته، فإن حصل كل واحد منهما يرجع إلى قياس مركب من

٢. الف: - أعني.

٤. الف: - المعاني.

٦. الف: - يجوز.

٨. الأصل: بجواز:

١٠. من النسختين.

١. الف: و التالي.

٣. الف: - ليس.

٥. الأصل: مشاركتها.

٧. الف: انتفى، بدل: انتفاء.

٩. النسختان: لبعض.

١١. من النسختين.

متصلة و استثناء^١ [نقيض]^٢ تاليها لينتج نقيض المقدم.

و بيان الملازمة بالقياس على الواحد متاً:

فالأول^٣ هكذا: لو كان الله تعالى جسماً لم يصح منه^٤ فعل الجسم، لكنّه قد فعل الجسم، لأنه فاعل للعالم، فلا يكون جسماً، و بيان الملازمة القياس على الواحد متاً، فإنه لا يصحّ منه فعل الجسم و الجامع هو الجسميّة المشتركة الثابتة^٥ في الأصل تحقيقاً و في الفرع على التقدير.

و الثاني هكذا: لو كان الله تعالى قادراً بقدره زائدة على ذاته لم يصحّ منه فعل الجسم، لكن قد صحّ منه فعل الجسم، لكونه صانع العالم، فلا يكون قادراً بقدره و بيان الملازمة القياس على الواحد متاً، فإنه لا يصحّ منه فعل الجسم و الجامع^٦ كون كلّ واحد منهما قادراً^٧ بقدره زائدة، وهذا الجامع ثابت في محلّ الوفاق تحقيقاً و في المتنازع على التقدير و هذان ضعيفان، لأننا نمنع^٩ من عليّة^{١٠} الجامع المذكور في كلّ منهما للحكم المذكور فيه، فإننا لانسلم [أنّ العلة في امتناع فعلنا للجسم كونه الواحد متاً جسماً أو كونه قادراً بقدره، و إن سلّمنا]^{١١} ذلك، لكن يجوز اشتراط [تأثير]^{١٢} هذه العلة في الحكم بشرط مفقود في الفرع، أو وجود مانع فيه.

مركز تحقيقية علوم إسلامية

[المبحث^{١٣} الثاني: في أنّه تعالى ليس بجوهر]

قوله: المبحث الثاني في أنّه ليس بجوهر، لفظ الجوهر يقال على معان:

أحدها: المتحرّز الذي لا يقبل القسمة» في جهة من الجهات و هو المسمّى بالجزء الذي لا يتجزأ و بالجوهر الفرد «و هو منفي عن الله تعالى لما يأتي من استحالة التحرّز عليه، و لأنّ كلّ

١. الأصل: منفصله و استثنى.

٢. الأصل: و الأول.

٣. الف: الثانية.

٤. الف: الجامع.

٥. الأصل: لا بالمنع، بدل: لأننا نمنع.

٦. ما بين الحاصرتين لم يرد في نسخة الأصل.

٧. زيادة من النسختين.

٨. من النسختين.

٩. الف: عنه.

١٠. الف: منه.

١١. الف: قادر.

١٢. الف: علة، ب: عليّة.

١٣. الف: البحث.

متحيز لا يخلو عن الحوادث» - أعني الأكوان - «فيكون حادثاً».

«الثاني: الجوهر ذات الشيء وحقيقته». كما يقال جوهر السواد - أي حقيقته وذاته - «والله تعالى ذات وحقيقة، لأنه تعالى يحقق كل حقيقة آ»، لأن كل ماعداه من الحقائق والذوات لولا إيجاد الباري^٣ تعالى إياه لكان نفياً محضاً وهدماً صرفاً، «فكيف ينفي^٤ عنه ما يثبت لكل حقيقة، فهو بهذا المعنى جوهر»^٥، لكن لا يطلق عليه هذا اللفظ، لعدم الإذن الشرعي في ذلك المعنى.

«الثالث: الجوهر الموجود لا في موضوع» و المراد بالموضوع هنا المحل المقوم لكل ما يحل فيه كالجسم للسواد والحركة «والله تعالى يكون جوهرًا بهذا المعنى عند القائلين بكون وجوده [زائداً على ماهيته، وهو مذهب أكثر المعتزلة والأشاعرة، وليس جوهرًا بهذا المعنى عند القائلين بكون وجوده] نفس حقيقته، وهم الفلاسفة وأبو الحسين البصري وأبو الحسن الأشعري»^٦ «فإن الموجود» في قولهم: الموجود لا في موضوع «لا يعنون به الموجود بالفعل وإلا لكان الشك في وجود زيد بالفعل شكاً^٧ في جوهريته»، لأن الجوهرية إذا كانت عبارة عن الوجود بالفعل لا في موضوع، فإذا لم يحصل لزيد الوجود بالفعل لم تكن الجوهرية حاصلة له، وحينئذ لا يجزم بكونه جوهرًا، إلا إذا جزمنا بكونه موجوداً بالفعل، فعلى تقدير عدم الجزم [٧١ ب] بوجوده بالفعل وحصول الشك فيه يتحقق عدم الجزم بجوهريته وحصول الشك فيها، لكن التالي محال، فإن زيدا جوهرًا^٨ بالضرورة، فظهر أنهم لا يريدون بالموجود الموجود بالفعل، بل يريدون به الشيء الذي له ماهية وراء^٩ الوجود بحيث لو وجدت في الأعيان - أي في الخارج - لكانت لا في موضوع، «وهذا إنما يعقل» فيما يكون وجوده زائداً على ذاته.

١. الف: محقق.
٢. الف: حقيقته.
٣. الف: الله تعالى.
٤. الأصل: ينبغي.
٥. زيادة من ألف.
٦. الأصل: شك.
٧. الف: زيد جوهرًا، الأصل: زيداً جوهرًا.
٨. الف: فراء بدل: وراء.
٩. الف: فراء بدل: وراء.

[المبحث الثالث: في أنه تعالى ليس بعرض]

قوله: «المبحث الثالث في أنه تعالى ليس بعرض، حدوث الجسم و الجوهر الذي لا يعقل قيام العرض إلا بهما^١ يستلزم حدوثه»، أي حدوث العرض ضرورة تأخر وجود الحال عن وجود محله، فإذا كان محله حادثاً - أي مسبوقاً بالعدم - كان الحال أولى بالحدوث و سبق العدم، «وواجب الوجود ليس بحادث، فلا يكون عرضاً».

و اعلم: أن المراد بالجواهر في قوله: «حدوث الجسم و الجوهر» إن كان هو الجزء الذي لا يتجزأ، خرج الخط و الجواهر المجردة^٢ مع تعقل قيام الأعراض بكل واحد منها، و إن أراد به الجنس الشامل لجميع أقسام الجواهر، لم يكن له حاجة إلى ضم الجسم إليه.

[المسألة الحادية عشر: في أنه تعالى ليس بمتحيز]

قال المصنف: «و ليس متحيزاً، لأنه إن كان منقسماً فقد أبطنا و إلا كان الله تعالى أصغر شيء تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً».

قال الشارح دام ظلّه: «اتفق أكثر العقلاء عليه» - أي على كونه تعالى ليس متحيزاً - «إلا المجسمة، و استدلل المصنف عليه بأنه تعالى لو كان متحيزاً لكان إما منقسماً» - أي قابلاً للقسمه - «أو غير منقسم، و الأول» - و هو كونه منقسماً - «باطل، لما تقدم من نفي الجسميّة عنه تعالى و الثاني» - و هو كونه غير منقسم - «باطل» أيضاً «و إلا لزم أن يكون الله تعالى أصغر الموجودات تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً».

و في هذا نظر، إذ لا يلزم من انتفاء الجسميّة انتفاء الانقسام حتى يجعل^٣ ما تقدم من نفي الجسميّة ملزوماً لنفي الانقسام، فإنه لا يلزم من كون كل جسم منقسماً كون كل منقسم جسماً، فإن الخطوط^٤ و السطوح^٥ [عند المصنف]^٦ منقسمة [و ليست أجساماً]^٧، اللهم إلا أن يريد

٢. الأصل: المجرد.

٤. الأصل: الخط، الف: الخطوط.

٦. من الف.

١. الأصل: بها.

٣. الأصل: يحصل، الف: يجعل.

٥. الأصل: السطح، الف: السطوح.

٧. من النسختين.

الجسم على رأي الأشعري الذي عنده أن الجسم هو المنقسم مطلقاً، سواء كان في بُعدٍ واحدٍ أو أبعادٍ.

قوله: «و أيضاً لو كان متحيزاً لم ينفك عن الأكوان بالضرورة و هي» - أعني الأكوان - «حادثة»، لما تقدّم، «و ما لا ينفك عن الحوادث^١ حادث» بالضرورة، «و واجب الوجود ليس بحادث»، فلا يكون متحيزاً.

[المسألة الثانية عشر: في أنه تعالى ليس حالاً في غيره]

قال المصنف: «ولا حالاً في شيءٍ و إلا^٢ يقوم بالمحل و هو مستغنٍ مطلقاً و يلزم قدم المحل^٣ أيضاً».

قال الشارح دام ظلّه: «هذا» - أي انتفاء الحلول عن الله تعالى - «حكّم متفقٌ عليه عند أكثر العقلاء خلافاً لبعض النصارى القائلين بحلول الله تعالى في المسيح عليه السلام و لبعض^٤ الصوفية القائلين بحلول الله تعالى في العارفين الواصلين، و الدليل على نفي الحلول عنه تعالى: أن المعقول منه» - أي من الحلول - «قيام موجود بموجودٍ على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته، و الحلول بهذا المعنى محال على الله تعالى»، لاستحالة أن يكون متقوماً بغيره تابعاً له، فإن عني^٥ القائلون^٥ «بالحلول» - أي حلولة تعالى في المسيح أو في العارفين - هذا المعنى، فلا حاجة لنا إلى الاستدلال [٧٢ آ] على إبطاله، لكونه - أي لكون إبطاله - حينئذٍ بيئناً جليئاً مستغنياً^٦ عن إقامة البرهان، وإن عنوا به معنى آخر «فلا كلام فيه» - أي في إثباته أو نفيه - «إلا بعد إفادة تصوّره» ضرورة تأخر^٧ الحكم على^٨ الشيء بالنفي أو الإثبات عن تصوّر ذلك الشيء تأخراً ذاتياً، «و قد استدلّ المصنّف رحمه الله عليه» - أي على امتناع حلولة تعالى في غيره

١. الأصل: الحادث.

٢. الأصل: ولا، الف: و إلا.

٣. الأصل: المحال، الف: المحل.

٤. الأصل: بعض، الف: لبعض.

٥. الأصل: القائلين.

٦. الأصل: ستغنا.

٧. الأصل: تأخير.

٨. الأصل: عن

«بأنه لو حلّ، فإمّا مع وجوب أن يحلّ، أو مع جوازه:

و الأول باطل و إلا لزم افتقاره تعالى إلى المحلّ، و تقوّمه^١ - على ما فسّر^٢ الحلول - به»
 وهو باطل بما تقدّم من كونه تعالى غنياً مطلقاً،^٣ و للزم أيضاً قدم المحلّ لكونه تعالى قديماً،
 فمحلّه الذي هو متبوعه و مقومه أولى بالقدم «و هو باطل لما تقدّم من حدوث العالم» الذي هو
 عبارة عن جميع ما سوى الله تعالى و محلّه من جملة ما سواه.

«و الثاني» - و هو حلولة مع جواز أن يحلّ - «باطل، لأنه^٤ ينافي الحلول»، لأنّ الحلول
 يقتضي امتناع قيام الحال بذاته و وجوب تبعيته للمحلّ و تقوّمه به، و ذلك ينافي إمكان وجوب
 غير حال في محلّه.

و اعلم: أنّ المصنّف إنّما استدلّ على نفي الحلول عنه تعالى بكون الحلول ملزوماً لتقوّمه
 تعالى بغيره و لقدم محلّه، و كلاهما تقدّم بيان استحالته، فيكون الحلول محالاً، و الشارح دام ظلّه
 جعل الحلول ملزوماً لأحد قسمين^٥ هما وجوب الحلول و إمكانه على سبيل البدل، و استدلّ
 باستحالة كلّ منهما على استحالته.

قوله: «قال بعضهم» - يعني فخر الدين الرازي - «إنّ المعقول من الحلول هو حصول العرض
 في الحيّز^٥ تبعاً لحصول محلّه فيه»، و هذا غير جيّد، لأنّ حلول الصورة الجسميّة و النوعيّة في
 المراد^٦ و حلول^٧ الأعراض النفسانيّة كالعلوم و الاعتقادات في النفوس لا يمكن بهذا المعنى الذي
 ذكره:

أمّا الأول فلأنّ الصور الجسميّة و النوعيّة ليست أعراضاً حاصلّة في الحيّز تبعاً لحصول
 محلّها، أعني المادّة في ذلك الحيّز.

و أمّا الثاني فلأنّ تلك الأعراض قائمة بالنفوس المجردة عن الأحياز، و مع ذلك فهو معقول

٢. ب: نفسراً، الف: فسره.

٤. النسختان: - و.

٦. الأصل: المراد.

١. الف: + به.

٣. الف: لا ينافي، بدل: لأنه ينافي.

٥. الف: - في الحيّز.

٧. ب: معلول.

مفهوم، وإن لم يكن معقولاً لما اشتغل^١ المتكلمون بنفيه بالدليل، بل كانوا ينفونه بعدم تعقله، ولم يتكلفوا إقامة الحجّة على نفيه، هكذا قال المحقق، ثم قال: «و الحقّ أنّ حلول الشيء في الشيء لا يتصوّر إلا إذا كان الحال بحيث لا يمكن أن يتعيّن إلا بتوسط المحلّ»، ولا يمكن أن يتعيّن واجب الوجود بغيره، فإذا حلّ في غيره بهذا الوجه محال، «و إذا ثبت أنّه تعالى ليس بمتحيّز ولا حالاً^٢ في المتحيّز، ثبت أنّه تعالى ليس في جهة ولا في مكان بالضرورة خلافاً للكرامية والمجسّمة القائِلين بكونه تعالى في جهة فوق، والدلائل السميّة مأوّل^٣»، لأنّ الدليل العقلي إذا عارضه^٤ دليل نقليّ امتنع العمل بهما وإمهالهما والعمل بالنقليّ وإمهال العقليّ، لأنّ العقل أصل للنقل على ما عرفت، فلو قدّمناه عليه لزم ترجيح الفرع على أصله والقدرح في الأصل لأجل الفرع المستلزم للقدرح في الفرع وكلاهما محال، فتعيّن العمل بالدليل العقليّ وإمهال ظاهر النقليّ وهو المطلوب.

[المسألة الثالثة عشر: في استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى]

قال المصنّف: «و لا تقوم الحوادث بذاته تعالى وإلا كان حادثاً».

قال الشارح دام ظلّه: «اتفق العقلاء عليه» - أي على امتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى -

«إلا الكرامية، والدليل عليه أنّه تعالى يستحيل^٥ عليه التغيّر، لاستحالة انفعاله عن غيره».

و تقرير هذا الدليل أن يقال: لو صحّ قيام شيء من الحوادث بذات الله تعالى لكان مقتضي لذلك الحادث إمّا أن يكون واجب الوجود أو غيره، والتالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله و أمّا الملازمة فظاهرة، فإنّ ذلك الحادث ممكن على ما تقدّم من أنّ كل محدث ممكن و كلّ ممكن فله مؤثر بالضرورة وهو منحصّر^٦ في الواجب تعالى وغيره، و أمّا بطلان الأوّل من قسمي التالي فلاّنه يلزم [من] ثبوت الملازمة بينه وبين الواجب تعالى ضرورة لزوم المعلول لعلته، لكن هذا

٢. الأصل و ب: حال.

٤. الف: عارض.

٦. الأصل: مستحيل.

١. الأصل: استغل.

٣. الأصل: متأولة.

٥. الأصل: الفعل.

٧. الأصل: متحيّز.

محال، لأنه يقتضي إما كون الحادث قديماً أو كون الواجب تعالى حادثاً و هما محالان بالضرورة، و لأنه يلزم أن يكون تعالى قابلاً و فاعلاً، و هو أيضاً محال، و أمّا بطلان الثاني فظاهر، لاستحالة^١ تأثر^٢ الله تعالى عن غيره و انفعاله عنه.

و فيه نظر، فإنّ لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون المؤثر ذات الواجب تعالى، قولكم يلزم حصول التلازم بين ذلك الحادث و بين ذات الواجب تعالى.

قلنا: لانسّم و إنما يلزم ذلك إن لو كان تأثير^٣ ذات الواجب في ذلك الحادث على سبيل الإيجاب الخالي عن الشرط الحادث، أمّا إذا كان فاعلاً له على سبيل الاختيار أو على سبيل الإيجاب المنوط بالشرط الحادث فلا.

فإن قلت: يلزم على الأول - أعني تأثيره تعالى في ذلك الحادث على سبيل الاختيار - وجوده قبل وجوده، و ذلك لأنه لا بدّ و أن يكون ذلك الحادث من صفات الكمال، فيكون الداعي إلى إيجاده متحققاً قبل زمان فرض وجوده فيه، و القدرة أزليّة أبدية، و عند وجود الداعي و القدرة يجب الفعل، فيكون الحادث موجوداً^٤ قبل زمان وجوده و هو المدعى، و أيضاً يلزم كونه تعالى ناقصاً في الأزل لخلوه^٥ عن ذلك الحادث الذي هو صفة الكمال.

و من الثاني التسلسل، لأنّ ذلك الشرط لا بدّ و أن يكون من فعله تعالى، فإن لم يتوقف إيجاده تعالى إياه على شرط لزم تحقّق التلازم لوجوب حصول المعلول عند حصول العلة و شرطها.

و إن توقف إيجاده لذلك الشرط على شرط آخر نقلنا الكلام إليه و يتسلسل.

قلت: أمّا الجواب عن الأول فلا نسّم أنه يلزم ما ذكرتم و إنما يلزم ذلك إن لو لم تتعلق إرادة الله تعالى بإيجاده في الوقت المعين لذاتها أو لأمر^٦ لا تصل عقول البشر إلى علمه بكنهه،

١. الأصل: استحالة.

٢. الأصل: تأثير.

٣. الف: تأثر.

٤. الف: موجود.

٥. الف: بخلوه.

٦. الأصل: أو لأمر.

بل يعلم أنه مخصّص للإيجاد بوقت الوجود كما في أفعاله تعالى و إيجاده للذوات^١ الممكنة والصفات القائمة بغيره، و لا يلزم كونه تعالى ناقصاً في الأزل، و إنّما يلزم ذلك إن لو كان الحادث صفة كمال للذات في الأزل و هو ممنوع، لجواز كونه صفة كمال عند وجوده كالخبر و الأمر و النهي، فإنّه صفة كمال عند [٧٣ آ] وجود المخبر و المأمور و المنهي و صفة نقص عند عدمه. و أمّا عن الثاني فلا نسلم أنّ الشرط يجب أن يكون من فعله تعالى، و لم لا يجوز أن يكون من فعل الغير، كما في بعض أفعاله تعالى، فإنّ عقاب^٢ العصاة مشروط بعصيانهم، و تكليفنا بالعباد و الزكاة مشروط بحصول شرط قد يكون من فعلنا، فلم لا يجوز مثله في الصفات و كما في الصفات الإضافية.

قوله: «و قد استدللّ المصنّف عليه بالدليل المشهور عند المتكلّمين و هو أنّه لو صح قيام الحوادث بذاته تعالى لم ينفك عنها و التالي باطل و إلّا لكان حادثاً، فالمقدم مثله، بيان الشرطيّة و جهان:»

«أحدهما: أنّه لو صحّ قيام الحوادث به لم يخل عنها و عن أضدادها»، و ذلك بناء على قاعدتهم المشهورة من أنّ كلّ ذات صحّ عليها الاتّصاف بأمر من الأمور، فإنّه يجب أن تكون موصوفة بذلك الأمر أو بضده، و أضدادها حادثة أيضاً، أمّا أولاً فلما تقدّم من بيان حدوث كلّ ما سوى الله تعالى، و أمّا ثانياً فلأنّها لو كانت قديمة لم يصحّ عليها العدم على ما تقدّم من استحالة عدم القديم، و إذا لم يصحّ عليها العدم لم يصحّ وجود شيء من هذه الحوادث المدعى اتّصافه تعالى بها، و إلّا لزم اجتماع الأضداد، و هو محال.

«الثاني: أنّ صحّة الاتّصاف بالحوادث من لوازم الماهيّة» و إلّا لكانت عارضة تلحق الماهيّة بتوسط آخر، فإن كان ذلك الآخر لازماً للماهيّة والصحة لازمة لذلك [الآخر] كانت الصحة لازمة للماهيّة، لأنّ لازم اللازم لازم و إن كان ذلك الآخر عارضاً للماهيّة افتقر في عروضه لها إلى آخر، فإن كان لازماً للماهيّة و كان الأوّل لازماً له كان لازماً^٣ و إن كان عارضاً تسلسل،

٢. الف: عقابه.

١. الف: الذات.

٣. الأصل: لازمان.

وكذا إن كانت الصحة عارضة لذلك اللازم، فإنه يلزم إما أن تكون لازمة أو^١ يتسلسل الوسائط إلى غير النهاية و إنه محال.

«و صحة الاتصاف موقوفة على إمكان الصفة»، فإن صحة اتصاف أمر بآخر تتوقف على كون ذلك الآخر ممكناً في نفسه^٢، فإن كونه وصفاً ثابتاً لغيره فرع على كونه ثابتاً في نفسه، والحادث لا إمكان له أزلاً، إذ لو كان ممكناً في الأزلى لم يلزم من فرض وقوعه محال، لكن فرض وقوع الحادث في الأزلى ملزوم لكون الحادث أزلياً، فإنه محال، فإذا ن صحة الحادث حادثة «و الصحة اللازمة للماهية» موقوفة عليها، فتكون حادثة^٣ أيضاً، فالماهية الملزومة للتك الصحة لا تنفك عن الحوادث و هو المدعى.

قال الشارح دام ظلّه: «و هذا الدليل عندي لا يخلو من نظر، و ذلك لأن صحة الاتصاف نوع من الإمكان، وقد سلف بيان أنه عديمي»، و حينئذ لا يصح تقسيمه إلى كونه لازماً للماهية أو عارضاً لها.

و قوله: «صحة الاتصاف تتوقف على إمكان الصحة^٤ إن عني بإمكان الصحة^٥ الإمكان الراجع إلى الماهية» و هو كونها غير متمتعة، «فهو صحيح، لكنه لا ينفعه، لأن الصحة^٦ و إن^٧ كانت حادثة فإمكانها^٨ الراجع إلى [٧٣ ب] الماهيات أزلي، إذ لو لم تكن ممكنة في الأزلى لكانت متمتعة لذاتها، فلم توجد، هذا خلف.

«و إن عني به الإمكان الاستعدادي فهو ممنوع، فإن صحة وجود المقدور من القادر لا تتوقف على وجود المقدور و لاصحة وجوده مطلقاً» - أي بالنظر إلى ذاته و فاعله و قابله و شرائطه - «بل» تتوقف «على الصحة الذاتية»، أي كون المقدور ممكناً بحسب ذاته و إن كان متمتعا بفوات شرط أو وجود مانع، فإن ذلك لا يضر في صحة الصدور منه.

١. الأصل: و.
 ٢. الف: - في نفسه.
 ٣. الف: فيكون حادث.
 ٤. الف: الصفة.
 ٥. الف: الصفة.
 ٦. الف: الصفة.
 ٧. الف: و، بدل: و إن.
 ٨. الأصل: و إمكانها.

٥٥. وقد اعترض قوم من العلماء على هذا الدليل من حيث المعارضة، وهو إقامة دليل يدل على نقيض مدلوله.

و تقريره: أنه^١ تعالى لم يكن في الأزل فاعلاً وإلا لزم قدم العالم و لا عالمًا بأن العالم موجود و ذلك ظاهر، لأن العلم لا بد فيه من المطابقة و لا رائيًا^٢ لعدم المرئيات كلها في الأزل و لا سامعًا لعدم المسموعات أيضاً و لا متحيزًا لعدم المحيّر^٣ و لا ملزومًا بالتكاليف لاستحالة تكليف المعدوم، ثم تجددت هذه الصفات له بعد عدمها، فتكون حادثة و صفاته تعالى قائمة به، إذ لا يعقل قيام الصفة بغير موصوفها، و قد ثبت قيام الحوادث بذات الله تعالى، و هو المدعى. «و هو» - أي هذا الدليل - «ضعيف»، فإن المتجدد ليس من الموجودات المتحققة،^٤ بل من الأمور الإضافية التي لا وجود لها في الخارج.

[المسألة الرابعة عشر: في استحالة رؤيته تعالى]

قال: المصنّف: «ولا تصح رؤيته لاستحالة الجهة عليه، و وجوب رؤيته الآن لصحة أبصارنا وارتفاع الموانع و الاعتذار^٥ بالعلم لا يقضي، لأن مخالفة الدليل شاهداً جائزاً^٦، فعلى الخصم بيان مثله، و آية النظر محذوفة المضاف و معارضة بقوله^٧ [تعالى]:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾

عند التمدح و عليه يخرج قولهم بموجب الآية بناءً على العموم و حملهم لها على بعض الأحوال، فتدبره.»

قال الشارح دام ظلّه: «اتفق العقلاء على امتناع رؤيته تعالى إلا الأشاعرة و المجسّمة، إلا أن المجسّمة إنما قالوا برؤيته، لكونه تعالى جسماً عندهم تعالى الله عن ذلك» علواً كبيراً، «و سلموا

١. الف: أن الله تعالى.

٢. الأصل: و لا مرئياً.

٣. الف: و لا مخبراً لعدم المخبر.

٤. النسختان: المحققة.

٥. الأصل: الأعذار.

٦. الأصل: شاهداً جائزاً، الف: شاهداً جائزاً.

٧. سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

٨. من الف.

أنَّ المجرّد يمتنع رؤيته، فالمذهب الذي صار إليه الأشاعرة مخالف لكلّ مذاهب العقلاء»، لأنّهم يذهبون إلى صحّة رؤيته تعالى مع كونه مجرّداً، وهذا لم يقل به أحدٌ سواهم، بل أطبق العقلاء كافّة على امتناعه، «والتجأ أكثر العقلاء في ذلك» - أي في امتناع رؤيته تعالى - «إلى الضرورة، فإنّ الرؤية إنّما تصحّ لمن كان مقابلاً أو في حكم المقابل كالعرض في موضوعه و الصورة في المرآة و المقابلة أو حكمها تكون» - أي تثبت - «في حقّ الأجسام ذوات الجهة» و ينبغي أن يقال: و أجزاءها كالخطوط أو السطوح و الأجزاء التي لا تتجزّأ، أو الأعراض^١ الجسمانيّة كالألوان و الأضواء، «و الله تعالى يمتنع [أن]^٢ يكون في جهة على ما تقدّم، فيمتنع أن يكون مرّتين، «و أيضاً لو كان مرّتين^٣ لرأيناه الآن، و التالي^٤ باطل» بالضرورة «فالمقدّم مثله».

«بيان الملازمة: أنّ شرائط الإدراك [٧٤ آ] و هي سلامة الحاشية و كشافه المبصر و عدم إفراطه في الصغر و المحاذاة» - أي المقابلة - «أو حكمها» - كما في الصورة في المرآة - «و توسط الشفاف» - و هذا الشرط إنّما يحتاج إليه في الإدراك - «إذا قلنا أنّ العالم ملاء «و وقوع الضوء على المبصر و عدم إفراطه^٥ و عدم القرب المفرط و البعد المفرط و أن يتعمّد الإبصار ذوات الآلة» - أعني الرائي - «يستحيل اشتراطها في حقّ الله تعالى إلاّ الأوّل» - أعني سلامة الحاشية -، لأنّ ماعداه من الشرائط المذكورة إنّما يعقل اعتباره في ذوات الجهة، فتبقى^٦ شرائط الإدراك منحصرة في سلامة الحاشية، «و لا شكّ [في]^٧ أنّ حواسنا سليمة، فلو كان الله تعالى تصحّ رؤيته لرأيناه الآن، لاجتماع الشرائط و ارتفاع الموانع، و عند اجتماع شرائط الإدراك و ارتفاع الموانع منه «يجب الإدراك و إلاّ لجاز أن يكون بين أيدينا جبال شاهقة و أنهار جارئة و نحن لا تراها».

و في هذا الدليل نظر، فإنّ لمانع أن يمنع من انحصار شرائط إدراك^٨ جميع المرّيات فيما

١. الأصل: من الاعراض و الجسمانية.

٢. من ألف.

٣. الأصل: مرّتين.

٤. الأصل: الثاني.

٥. الف: - و عدم إفراطه.

٦. الأصل: فبقي، الف: فبقي.

٧. من النسخين.

٨. الأصل: الإدراك، الف: - إدراك.

ذكرتم، وإن كانت شرائط إدراك الأجسام و الجسمانيات منحصرة فيها، لجواز كون إدراك واجب الوجود تعالى موقوفاً على شرائط مغايرة لهذه و ظاهر تغاير الشرائط بحسب تغاير المرئيات، ألا ترى أن شرائط إدراك الجسم كونه ملوناً و كون الضوء واقعاً عليه، و ليس مجموع ذلك شرطاً في إدراك اللون و الضوء، و إدراك اللون مشروط بالضوء من غير عكس، و لأن جبرائيل عليه السلام كان ينزل إلى النبي صلى الله عليه و آله و يراه مشاهدة اتفاقاً مع عدم رؤية أصحابه الحاضرين له في الأغلب مع حصول ما ذكرتموه من الشرائط، فلو لا توقّف رؤيته على أمر آخر موجود في حق النبي صلى الله عليه و آله مفقود في حق غيره لما كان كذلك.

سلمنا انحصار رؤية كل مرئي فيما ذكرتموه، لكن لم قلت: إن الموانع مرتفعة و لم لا يجوز أن يكون هناك أمور مانعة من إدراكه تعالى [و أنتم لا تعلموها] فضلاً من علمكم بانتفائها.

سلمنا اجتماع الشرائط و ارتفاع الموانع، لكن لم قلت: إنه يجب الإدراك، فإن الممكن لا يكفي في تحققه تحقق شرائط وجوده و ارتفاع الموانع [منه]، بل يفتقر مع ذلك إلى العلة الفاعلية الموجدة^٢، فلم لا يجوز أن يقال: إن المبدأ الفاعل للرؤية مفقود الآن.

و الحق ادعاء الضرورة في هذا المطلوب.

قوله: «و اعترضوا على هذا» الدليل المذكور أيضاً «بأن حاصله يرجع إلى الاستدلال بالشاهد^٣ على الغائب، لأنكم استدلتتم على وجوب رؤيته تعالى عند اجتماع الشرائط بوجوب رؤية المرئيات في الشاهد عند اجتماع الشرائط^٤ و دليل الشاهد لا يعتد به، إذ لو صحّ للزم كونه تعالى جسماً، لأنه تعالى يصحّ أن يكون عالماً و معلوماً لما تقدّم، و لا نرى في الشاهد عالماً ولا معلوماً إلا جسماً، فيكون تعالى جسماً و جوابكم هو جوابنا.

أجاب الشيخ - يعني المصنّف - : «بأن مخالفة الدليل شاهداً»^٥ - أي المستفاد من الشاهد -

١. الأصل: ارتفاع المانع، الف: و ارتفاع المانع منه.

٢. النسختان: الموجودة.

٣. الأصل: فالشاهد.

٤. العبارة من قوله: بوجوب رؤيته إلى قوله: اجتماع الشرائط محذوفة في ألف.

٥. الأصل: شاهد.

يجوز، إذا عارضه دليل عقلي يقيني المقدمات و هو موجود، فإنّ الدليل شاهدٌ و إن اقتضى [٧٤ب] جسميته تعالى، إلا أنا خالفناه لدليل عقلي يقيني المقدمات و هو المذكور في امتناع كونه تعالى جسماً، «فعلى الخصم بيان مثله في صورة النزاع»، أي يجب عليه أن يبين دليلاً عقلياً دالاً على صحّة رؤيته تعالى حتّى نعدل عمّا دلّ عليه دليل الشاهد «على أنّ الذي ذهبنا إليه ليس فيه إلحاق الغائب بالشاهد»، بل إنّما ذكر التمثيل بالجبال و الأنهار على سبيل المثال^١ و التنبيه على حقيقة^٢ المقدّمة القابلة بأنّ حصول الإدراك عند وجود شرائطه واجب.

١ «و أيضاً قال الله^٣ تعالى لموسى عليه السلام:»

﴿لَنْ تَرَانِي﴾

«و لن» موضوعة «لنفي الأبد بالنقل عن أهل اللغة، و إذا لم يره موسى عليه السلام لم يره أحد بالإجماع» على هذه الملازمة، أي لزوم عدم رؤية غير موسى عليه السلام لعدم رؤيته. قوله: «احتجّت الأشاعرة بوجوه:»

[الوجه الأوّل من احتجاج الأشاعرة على صحّة رؤيته تعالى]

«الأوّل: قوله^٤ تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾

و النظر» إمّا أن يكون عبارة عن نفس «الرؤية، أو» عن «تقلّب^٥ الحدقة [نحو المطلوب]^٦ التماساً لرؤيته و الثاني غير مراد لاستحالة الجهة عليه تعالى، فيحمل على المجاز و هو الرؤية، لأنّه من^٧ باب إطلاق اسم السبب على المسبّب» و هو أحسن وجوه المجاز، «و أيضاً فالنظر إذا اقترن بحرف «إلى» أفاد الرؤية في الاستعمال.

والجواب من وجوه:

- | | |
|-----------------------------|---------------------------------|
| ١. الف: المثل. | ٢. الأصل: حقيقة. |
| ٣. سورة الاعراف، الآية ١٤٣. | ٤. سورة القيامة، الآية ٢٣ - ٢٤. |
| ٥. الأصل و الف: تقلاب. | ٦. من «أنوار الملكوت» |
| ٧. الأصل: في. | |

الأول: يجوز أن يكون المضاف محذوفاً، وقد أقيم المضاف إليه مقامه، «فيصير التقدير: إلى نعم^١ ربها [أو ثواب ربها]^٢ ناظرة»، أي وجوه^٣ «مبصرة، جمعاً بين الأدلة، وحذف المضاف» وإقامة المضاف إليه مقامه سائغ في اللغة» وواقع في القرآن العزيز وكلام العرب نظماً ونثراً. «الثاني: يجوز أن تكون "ناظرة" بمعنى "منتظرة"، فيصير التقدير: إلى ثواب ربها منتظرة». «الثالث: لانسلم أن النظر المقرون بحرف "إلى" يفيد الرؤية» والذي يدل على خلاف [هذا]^٤ صحة قولهم: «نظرتُ إلى الهلال فلم أره وأنشد الربيعي:

«وإذا نظرت إليك من ملك و البحر دونك زدتنى نعماً»

«و ليس النظر هنا بمعنى الإبصار، لاستحالة إبصاره و البحر^٥ دونهما».

«و قال حسان بن ثابت:

وجوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتي بالفلاح

و ليس «النظر هنا «بمعنى الإبصار» اتفاقاً مع أنه مقترن «بحرف "إلى"».

«الرابع: قال السيد المرتضى رحمه الله: يجوز أن يكون المراد "بإلى" أحد الآلاء وهي

النعمة»، فتكون "إلى" ههنا إسماً، لا حرفاً^٦.

«فالخامس: أن هذه الآية معارضة بقوله^٧ تعالى:

﴿لَا تُذِرْكُمُ الْإِبْصَارُ وَ هُوَ يُذِرُكُمُ الْإِبْصَارُ﴾

ونفى الله تعالى إدراك الإبصار له على وجه المدح، لأن المدح موجود^٨ قبله وبعده وإدخال ما ليس بمدح بين مدحين قبيحٌ وإذا تمدح بنفي «إدراك الإبصار له وجب أن يكون إدراك الإبصار له تعالى نقصاً^٩، لأن التمدح بنفي شيء إنما يصح إذا كان ثبوت ذلك الشيء نقصاً، وإذا كان كذلك استحال رؤيته وإلا لجاز عليه النقص، وإنه محال وفاقاً.

١. الف: نعمة.

٢. من النسختين.

٣. النسختان: - وجوه.

٤. من النسختين.

٥. الأصل: التجرد و نها، الف: التجرد فيهما، أنوار الملكوت: البحر دونها.

٦. الأصل: لآخر، بدل: لآخر فأ.

٧. سورة الانعام، الآية ١٠٣.

٨. الأصل: الكلى.

٩. الأصل: نقص.

«و على هذا^١ يخرج تأويلاتهم هذه الآية مثل قولهم: إنا نقول بموجبها في الدنيا» - أي لا تدركه الأبصار في الدنيا و لا يلزم من ذلك أن لا تدركه في الآخرة - «أو أن جميع الأبصار لا تدركه، و لا يلزم من ذلك» - أي من نفي إدراك جميع الأبصار له - «نفي إدراك أبصار [٧٥ آ] المؤمنين، فإنه لا يلزم من سلب الكل^٢ السلب الكلي، لأننا بيئنا أن هذا النفي» - يعنى نفي إدراك الإبصار له - «تمدح، فإثباته نقص^٣ مطلقاً، فلا يجوز إثباته في الدنيا و لا في الآخرة لا^٤ للمؤمن^٥ و لا للكافر^٦».

و فيه نظر، فإن التمدح على تقدير تسليمه إنما هو نفي إدراك جميع الأبصار له، و ذلك يقتضى كون إدراك جميع الأبصار له نقصاً، و لا يلزم من ذلك كون إدراك بعض الأبصار نقصاً.

[الوجه الثاني من احتجاج الأشاعرة على صحة رؤيته تعالى]

«الوجه الثاني» من الوجوه التي احتج بها الأشاعرة على صحة رؤيته تعالى: «أن موسى عليه السلام سأل الرؤية»، قال^٨ الله تعالى حكايته عن موسى عليه السلام:

﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾

فلا يخلو^٩ [من] ^{١٠} إما ^{١١} أن يقال: إن موسى عليه السلام كان معتقداً لجواز رؤيته تعالى، أو معتقداً لاستحالة^{١٢} الرؤية عليه تعالى، أو لا يعتقد شيئاً منهما^{١٣}، فإن كان الأول لزم المطلوب، لاستحالة وقوع الغلط^{١٤} في اعتقاد الانبياء خصوصاً في ما يتعلق بصفات البارئ تعالى و ما يصح عليه [و ما يمتنع]^{١٥} و إن كان الثاني استحالة وقوع السؤال منه، لأن طلب الممتنع مع العلم بكونه ممتنعاً محال، و إن كان الثالث لزم جهله^{١٦} عليه السلام بما يصح عليه تعالى و ما لا يصح

٢. الأصل: الكلي.

٤. ب: - في.

٦. الف: للمؤمنين، ب: لمؤمن.

٨. سورة الأعراف، الآية ١٤٠.

١٠. من الف.

١٢. الف: الاستحالة.

١٤. الأصل: اللفظ.

١٦. النسختان: حملة.

١. الف: - هذا.

٣. الأصل: نقصاً.

٥. الأصل: + و.

٧. ب: لكافر.

٩. الف: لا، بدل: لا يخلو.

١١. الف: - إما، ب: إنما.

١٣. الف: منها.

١٥. من النسختين.

وأنه محال.

• «و الجواب: أن موسى عليه السلام إنما سأل عن لسان قومه بدليل قوله^١ تعالى:»

﴿أَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الشُّفَهَاءُ مِنَّا﴾

«وقوله^٢ تعالى:»

﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الضَّاعِقَةُ﴾

[الوجه الثالث من احتجاج الأشاعرة على صحة رؤيته تعالى]

«الثالث» من أدلتهم أيضاً «أنه تعالى علق رؤيته على استقرار الجبل» و استقرار الجبل أمر

ممكن و المعلق على الممكن ممكن، «فتكون رؤيته ممكنة» و هو المطلوب، و بيان ذلك قوله^٣ تعالى:

﴿وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾

• «و الجواب»: لانسلم أنه علق الرؤية على أمر ممكن، «فإنه إنما علقها^٤ على استقرار الجبل

حال كونه متحركاً»، و استقراره في ذلك^٥ الحال محال، فتكون الرؤية معلقة على المحال، فتكون محالة.

• «والعجب أن الأشاعرة استدلوا بإخبار الله تعالى عن أبي لهب بأنه لا يؤمن على امتناع إيمانه، و ههنا قد أخبر الله تعالى^٦ موسى عليه السلام قبل رؤيته «بأنه لا يراه، ثم ادعوا إمكان رؤيته».

[الوجه الرابع من احتجاج الأشاعرة على صحة رؤيته تعالى]

• «الرابع» من أدلتهم أيضاً «: أن الجوهر و العرض قد اشتركا في صحة الرؤية، و الحكم

المشترك يستدعي علّة مشتركة»، و ليس بينهما أمر مشترك سوى «الحدوث أو الوجود،

١. سورة الأعراف، الآية ١٥٥. ٢. سورة البقرة، الآية ٥٥.

٣. سورة الأعراف، الآية ١٤٣. ٤. الأصل: علقه.

٥. النسختان: تلك و هو صحيح أيضاً، لأن الحال يجوز تكبيره و تأنيبه.

٦. الأصل: + عن.

والحدوث لا يصلح للعلية لتركيبه من قيد عدمي» - و هو كونه مسبوقاً بالعدم - «فلم يبق إلا الوجود، و هو ثابت في حق الله تعالى، فثبت الحكم، و هذه حجة عول عليها جمهور الأشاعرة، و هي في غاية الضعف، لأن وجود الله تعالى عين ذاته، فيكون مخالفاً لوجودنا، فلا يلزم حينئذ الاشتراك في الحكم» لعدم الاشتراك في العلة.

«و أيضاً صحة الرؤية عدمية»، لأنها نوع من الإمكان، و قد سلف بيان كونه عدمياً، «فلا يفتقر إلى علة».

«سلمنا»، لكن لا يجب الاشتراك في العلة عند الاشتراك في الأحكام، لأن المختلفات تجوز أن تتفق أحكامها.

سلمنا، لكن لانسلم اشتراك الجوهر و العرض في [الحكم] الذي هو صحة الرؤية. «لأن صحة رؤية الجوهر مخالفة لصحة رؤية العرض».

«سلمنا، لكن لانسلم الحصر»، أعني حصر المشتركات بينهما في الحدوث [٧٥ ب] والوجود،^٢ كيف و الإمكان مشترك بينهما و هو مغاير للحدوث و الوجود، و الوجود المقيد بالإمكان أيضاً مشترك.

• سلمنا، لكن لم قلت: إن الحدوث عدمي، فإنه عبارة عن الوجود^٣ المسبوق بالغير، و حينئذ لا يكون العدم جزءاً من مفهومه.

• «سلمنا، لكن يجوز أن يكون الإمكان علة».

فإن قلت: «إنه عدمي» و العدمي لا يصلح للتعليل.

قلت: و صحة الرؤية أيضاً عدمية، و تعليل العدمي بالعدمي جائز.

• «سلمنا، لكن يجوز تخلف الحكم لمانع^٤ أو فقدان شرط».

سلمنا، لكن هذا الدليل باطل، إذ لو صح لكان الله تعالى مشاركاً لنا في «المخلوقية

٢. الأصل: + و.

٤. الف: المانع.

١. من النسختين.

٣. النسختان: - الموجود.

والملموسية وغيرهما^١ من الصفات الممتنعة عليه تعالى المشتركة بين الجوهر والعرض لغير^٢ ما ذكرتموه، وإنه محال اتفاقاً، «و بالجمله فهذا الدليل» وإي^٣ «جداً».

[المسألة الخامسة عشر: في أنه تعالى قادر على كل مقدور]

قال المصنف: «و هو سبحانه تعالى قادر على كل ما يصح أن يكون مقدوراً، لأن^٤ نسبة الذات إلى كل ممكن متساوية و على أعمال عبادته. لأنه إن اتصف بها قبل خلقه لم تزل، وإن لم يكن متصفاً بها، فقد فقدت^٥ العلة، فكيف لا يفقد و نحن الضعفاء، و موجود الخير خير و موجود الشر شرير إن عتوا به نفس المسألة، فهو إلزامنا بمذهبننا و إلا فلا معنى له، و عدم الفعل إنما جاء لعدم الداعي، فكيف يتسمح بعدم المقتضي و قادر على خلاف المعلوم للإمكان الذاتي و استحالة أن يبطل^٦ المتأخر متقدماً و على أمثال أعمال العباد، فإن صفاتها أحوال عارضة لا تدخل في حقائقها».

قال الشارح دام ظله: «لما فرغ من بيان صفاته تعالى شرع في أحكامها و ابتدأ بكونه قادراً على كل مقدور، و في هذه المسألة مباحث».

[المبحث الأول: في أنه تعالى قادر على كل مقدور]

«الأول: في أنه تعالى قادر على كل مقدور، و هو اختيار أكثر علمائنا و مذهب الأشاعرة، و قد نازع في ذلك جماعة سيأتي البحث معهم».

«و الدليل على أنه تعالى قادر على كل مقدور أن ما لأجله صح أن يكون تعالى قادراً^٧ على شيء ما هو الإمكان» - أي إمكان ذلك الشيء -، «إذ الوجوب و الامتناع يحيلان المقدورية».

٢. الأصل: لعين.

٤. الأصل: لا.

٦. الف: + المتقدم.

١. الأصل: و غيرها.

٣. الف: وارد.

٥. الف: فقد من، بدل: فقدت.

٧. الف: قادر.

أي يقتضيان استحالة كون الموصوف بهما مقدوراً.
 «و الإمكان» الذي هو علّة المقدورية حاصلٌ «في كلّ الممكنات، و المقدورية ثابتة في كلّ الممكنات لتساوي النسبة إليهما».
 و فيه نظر، فإننا لانسلم أن إمكان الشيء علّة لكونه مقدوراً، بل الحق أن يقال: إنه علّة لكونه محتاجاً إلى مؤثر في الجملة سواء كان ذلك المؤثر موجباً أو قادراً.
 سلمنا أنه يقتضي كون الموصوف به مقدوراً، لكن لا يلزم من ذلك اقتضاؤه لكونه مقدوراً لذات مخصوصة هي ذات الواجب تعالى أو غيره و هذا ظاهر، فإنّ تعيين العلّة ليس من جانب المعلول.

قوله^١: «[أيضاً]^٢ فإنما قدر الله تعالى على البعض» - أي بعض الممكنات - لذاته، لا لشيء آخر على ما تقدّم من كونه تعالى قادراً لذاته، «و ذاته متساوية النسبة إلى كلّ المقدورات، فالكل مقدور لله تعالى» و إلا لزم الترجيح من غير مرجح و إنه محال.

المبحث^٣ الثاني: في أنه تعالى قادر على عين أفعال العباد

«و هو مذهب المصنّف رحمه الله و جماعة من أصحابنا و الأشاعرة، و ذهب أبو علي و أبو هاشم و أتباعهما إلى أنه [٧٦ آ] تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد و إن قدر على مثله، و اختاره السيّد المرتضى و الشيخ أبو جعفر الطوسي رحمهما الله تعالى».
 «و الدليل على ما ذهب إليه المصنّف ما تقدّم» من كونه تعالى قادراً على كلّ مقدور، فإنّ ذلك يدلّ على قدرته على عين أفعال العباد، لكونها مقدورة.
 «و احتجّ المانعون^٤ بوجهين:»

«الأول: أنه يلزم منه» - أي من كونه تعالى قادراً على عين أفعال العباد - «وقوع مقدور من قادرين، و اللازم باطل، و إلا لزم استغناؤه» - أي استغناء ذلك المقدور - «بكل واحد منهما»

٢. من النسختين.

٤. الف: المانعين.

١. الف: قوله.

٣. الف: البحث.

[- أي عن القادرين -]^١ «عن كل واحدٍ منهما، هذا خلف».

«الثاني: أن حقيقة القادر هو الذي يوجد منه الفعل عند الداعي وينتهي^٢ عند الصارف، فلو اجتمعت قدرة الله تعالى و قدرة العبد على الفعل الواحد وإرادة^٣ الله و كراهة^٤ العبد و بالعكس» - أي كراهة الله تعالى وإرادة العبد^٥ - «لزم وقوعه» - أي وقوع ذلك الفعل باعتبار وجود الداعي إلى إيجاده من القادر عليه و عدم وقوعه باعتبار وجود الصارف عن إيجاده للقادر عليه - «وإنه محال».

«و الجواب عن الأول: أنه لا يلزم من اجتماع القدرتين» على الفعل الواحد «اجتماع التأثيرين، فإنه^٦ لا يجب التأثير بالقدرة وحدها»، بل لابد من انضمام^٧ الداعي إليها، و المحال المذكور - و هو استغناء ذلك الفعل بكل واحد منهما عن كل واحد منهما - إنما يلزم من اجتماع التأثيرين.

و ثقاتيل أن يقول: لو اجتمعت قدرتاها على شيء واحد أمكن أن يقترن بها داعيهما معاً في الزمان الواحد، وإما أن يقع بهما، أو بأحدهما، أو لا يقع، و الأول محال لاستلزامه الاستغناء بكل واحدٍ منهما عن كل واحد منهما و هو محال.

و الثاني محال أيضاً لاستلزامه كون من لم يقع مراده غير قادر و قد فرض قادراً، هذا خلف. و إن لم يقع بواحد منهما لزم خروج كل واحد منهما عن كونه قادراً و هو أيضاً محال و هذا كما قالوا في دليل التمانع.

قوله: «و المصنّف جعل الجواب عن ذلك» - أي عن الدليل الأول المذكور - «استدلالاً على مطلوبه، فقال: إن المانعين^٨» - أي من قدرة الله تعالى على عين مقدور العبد - إنما منعوا من ذلك حذراً من وقوع مقدور من^٩ قادرين، فلا يخلو إما أن يكون الله تعالى قبل خلق العبد متصفاً

- | | |
|---------------------------------------|---------------------|
| ١. من ألف. | ٢. الأصل: يمنع. |
| ٣. الف: أراد. | ٤. الف: كرهه. |
| ٥. الف: كرهه الله تعالى و أراد العبد. | ٦. الأصل: فلائته. |
| ٧. الأصل: انضمام. | ٨. الأصل: المانعون. |
| ٩. أنوار الملكوت: بين، ألف: ين. | |

بالقادرية على تلك الحركة» و فرض حركة مقدورة للعبد عند وجوده و أشار إليها^١ «أولاً يكون» قادراً عليها، «فإن كان الأول، فعند خلق العبد إما أن لا يكون العبد قادراً عليها و قد فرضناه قادراً عليها، هذا خلف، أو يكون كلاهما» - أي الله تعالى و العبد - «قادرين عليها و هو المطلوب».

«أو تنتفي قادرية الله تعالى لوجود قادرية العبد و هو محال، لعدم الأولوية، بل انتفاء قادرية العبد لوجود قادرية الله تعالى أولى».

«و الثاني» - و هو كونه تعالى قبل خلق العبد غير قادر على تلك الحركة المفروضة - «باطل، لأن المانع من الاتصاف» - أي من اتصافه تعالى بالقدرة عليها - إنما هو «حصول المقدور من^٢ قادرين، و هذه العلة منتفية قبل خلق العبد، فيلزم انتفاء الحكم، أعني عدم اتصاف الله تعالى بالقدرة على تلك^٣ الحركة، فيثبت اتصافه بالقدرة عليها «و هو المطلوب».

و لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون^٤ خلق الله تعالى قدرة العبد على تلك الحركة مستلزماً لزوال تعلق قدرته تعالى بها [٧٦ ب] كصدور الفعل عن العبد، فإن الفعل إذا صدر من العبد لم تبق قدرة الله تعالى متعلقة بها لاستحالة^٥ تحصيل الحاصل.

قوله^٥: «و عن الثاني» - يعني الدليل الثاني من دليلي^٦ المانع من كونه تعالى قادراً^٧ على عين مقدور العبد - «أن العدم» - أي عدم الفعل المقدور - «إنما يتحقق عند تحقق الصارف، إذا لم يوجد قادر آخر يدعو داعي إلى فعله»، و هذا يقتضي أن لا يكون الصارف علة تامة في عدم المقدور، بل بشرط عدم مؤثر آخر، و هو خلاف مذهبهم.

و الصواب أن يقال: إن وجود الصارف علة في عدم وقوع الفعل من ذي الصارف لامطلقاً، و حينئذ لا ينافي وقوعه من آخر.

٢. الف و ب: بين.

٤. الف: - يكون.

٦. الأصل: دليل.

١. الف: اليهما.

٣. الف: + أعني.

٥. الف: - قوله.

٧. الف: قادر.

المبحث الثالث: في أنه تعالى قادر على القبيح

«ذهب إليه» - أي إلى كونه تعالى قادراً على القبيح - «أكثر العقلاء، وخالف فيه النظام من المعتزلة».

- «و الدليل عليه وجوه:»

«والأول: ما تقدم من عموم قدرية الله تعالى» وشمولها لكل مقدور سواء كان حسناً أو قبيحاً.

«الثاني: أنه لو لم يكن تعالى قادراً على القبيح لما استحق المدح على تركه، و التالى باطل إجماعاً، فكذا المقدم»، و الملازمة ظاهرة لترتب المدح على الفعل والترك على القدرة عليهما بالضرورة.

«الثالث: لو لم يكن الله تعالى قادراً عليه» - أي على القبيح - «لما قدرنا نحن عليه، و التالى^١ باطل قطعاً، فالمقدم مثله، بيان الملازمة أن الله تعالى قادر^٢ لذاته، ونحن قادرون^٣ بقدرة مستفادة منه، فكيف ينسب إلى قدرتنا ما لا يمكن نسبته إلى قدرته تعالى و نحن الضعفاء». «و احتج النظام بوجهين»

«الأول: أنه قد تقرر^٤ أن موجد الخير خير و موجد الشر شرير، فلو كان الله تعالى قادراً على الشر لكان قادراً على أن يكون الواحد خيراً شريراً^٥».

«الثاني: أن وقوع القبيح منه^٦ تعالى يستلزم الجهل و الحاجة، و هما مستحيلان على الله تعالى، و استحالة اللازم تقتضي استحالة الملزوم».

«و الجواب عن الأول: إن عنيتم بالخير و الشرير^٧ موجد^٨ الخير و الشر» - أي القادر على إيجاد الخير و الشر - «فلم قلت: إن الفاعل الواحد يستحيل أن يكون موصوفاً بهما، فإنه نفس

٢. الأصل: قادراً.

٤. الأصل: يقدر.

٦. الأصل: عليه.

٨. الف: من وجد، بدل: موجد.

١. الأصل: الثاني.

٣. الأصل: قادرين.

٥. الف: شرراً.

٧. الأصل: الشر.

المسألة» المتنازع فيها، فإنّ مدّعانا أنّه يقدر على إيجاد الخير و على إيجاد الشرّ، فالزامنا^١ بذلك إلزام لنا بمدّهبنا، «وإن عنيتم به» - أي بالخير و الشرير^٢ - «شيئاً آخر فيئونه»، لتتصوره أولاً، ثمّ تتكلّم عليه، فإن قالوا: المراد بالخير هو الذي أفعاله بأجمعها خير، و بالشرير هو الذي جميع أفعاله شرّ، حينئذٍ يمتنع أن يكون الواحد خيراً شريراً.

قلنا: إن أردتم بأفعاله الأفعال الصادرة منه، فالله تعالى خيرٌ بهذا المعنى، فإنّ جميع الأفعال الصادرة منه تعالى خير^٣، و لكن لا يمتنع^٤ ذلك من القدرة على فعل الشرّ، فإنّ وقوع الفعل لا ينافي القدرة على ضده، كما لا ينافي القدرة على تقيضه الذي هو الترك، و إن أردتم بأفعاله الأفعال التي يقدر عليها لم يمكنكم إثبات كونه خيراً إلا بعد إثبات كونه غير قادر على الشرّ، فلو استدللتم على كونه تعالى غير قادر على الشرّ بكونه خيراً بهذا التفسير، لزم الدور.

قوله: «و أيضاً الخير و الشرّ ليسا ذاتيين^٥ لشيء، بل إنّما يقالان بالإضافة [٧٧ آ] إلى غيرهما»، فإنّ الشيء قد يكون خيراً بالقياس إلى زيد و شرّاً بالقياس إلى عمرو^٦ كقتل عمرو المعادي لزيد، «و إذا أمكن أن يكون شيء واحد بالقياس إلى واحدٍ خيراً و بالقياس إلى غيره شرّاً، أمكن أن يكون فاعل ذلك الشيء واحداً»^٧

و المراد بالإمكان في قوله: «أمكن أن يكون فاعل ذلك الشيء واحداً»^٧ الإمكان^٨ العام، فيندرج فيه الواجب، فإنّ الشيء الواحد يجب أن يكون فاعله واحداً.

قوله: «و هذا الوجه الذي استدللّ به المجوس و الثنوية^٩ على أنّ الله تعالى قادر على فعل الخير لا غير، قالوا: إنّ الخير هو الذي جميع أفعاله خير و الشرير هو الذي جميع أفعاله شرّ، وجوابكم ما ذكرناه» في الثاني - يعني الجواب الثاني - و هو إشارة إلى قوله: «و أيضاً الخير

٢. الف: الشرّ.

١. الأصل: فالترامكم.

٣. ألف: خيراً.

٤. الف: ولكن لا يمتنع ذلك من القدرة، الأصل و ب: ولكن لا يمتنع من ذلك القدرة، الأصح ما أثبتناه و الله أعلم.

٦. الأصل: عمر.

٥. الأصل: ذيتين.

٨. الأصل: بالامكان، ألف: لفظة "الإمكان" محذوفة.

٧. الأصل: واحد.

٩. الأصل: البنويه.

والشر ليسا ذاتين إلى آخره».

قوله: «وعن الثاني: أن المحال ينشأ من الوقوع لالذاته» - أي لالذات الوقوع - «بل لعدم الداعي إليه، فعدم الوقوع مستند إلى انتفاء الداعي إليه، لا إلى عدم المقتضي وهو القدرة»، وإنما كانت القدرة هي المقتضي دون الداعي مع توقف الوقوع عليهما معاً، لأن الداعي إنما يفيد ترجيح الوقوع على عدمه و تعيين زمانه، و أما أصل الوقوع فإنما يستند إلى القدرة حسب قوله.

المبحث الرابع: في أنه تعالى قادر على خلاف المعلوم

أي من الأمور الممكنة بحسب ذواتها، «و هو مذهب المعتزلة إلا عباد بن سليمان الصيرفي و الدليل عليه وجهان:»

«الأول: أن خلاف المعلوم ممكن» و كلُّ ممكنٍ فهو مقدورٌ لله تعالى، ينتج: خلاف المعلوم مقدور لله تعالى، أما الأول فلأنه مفروض، إذ الكلام إنما هو في خلاف المعلوم من الأمور الممكنة لذواتها، و أما الثاني فلما تقدم من بيان كونه تعالى قادراً على كلِّ الممكنات.

«الثاني: أن العلم بالوقوع تابع للوقوع» لأن الشيء مهما لم يقع لم يتعلّق العلم بوقوعه، لأن العلم مشروط بالمطابقة و الوقوع تابع للقدرة، لأن وقوع ذلك الشيء إنما يكون بالقدرة، فإذا علم بالوقوع تابع للقدرة و متأخر عنها، فيستحيل أن يكون رافعاً لها، لأن المتأخر عن الشيء لا يكون مبطلاً للمتقدم عليه، أعني ذلك الشيء.

و في هذا نظر، أما أولاً، فلا نسلم أن العلم بالوقوع تابع للوقوع بمعنى أنه متأخر عنه بالوجود، فإن علم الله تعالى بوجود زيد في الوقت المعين متقدم على معلومه بالوجود لثبوته أزلاً من دون المعلوم، اللهم إلا أن يقولوا: إن الله تعالى لا يعلم بالأشياء الجزئية قبل وقوعها، كما هو مذهب بعض الناس، لكن ذلك باطل على ما يأتي وإن أريد أنه متأخر عنه بمعنى أنه حكاية

٢. الف: يتعلّق.

٤. الف: يوجد.

١. الف: - الممكنة.

٣. الف: واقماً.

٥. الف: متقدماً.

عنه و صورة مطابقة له، فهو مسلّم، لكن الوقوع غير تابع للقدرة بهذا المعنى، بل بمعنى أنه معلول [و] أثر لها، و حينئذٍ لم تنتج الحجة المذكورة كون العلم تابعاً للقدرة، لأن نتيجة هذه الحجة للمطلوب إنما تكون بواسطة مقدّمة محذوفة، و هي أن تابع التابع تابع، و هذه المقدّمة إنما [تصدق] ^١ عند اتحاد ^٢ معنى التبعيّة، أمّا مع اختلاف معنى التبعيّة فلا.

و أمّا ثانياً، فلا نسلم أن المتأخّر [٧٧ ب] لا يكون مبطلاً للمتقدّم [مطلقاً] ^٣، فإن تعلق قدرة الله تعالى بإيجاد زيد ابتداءً متحققة قبل إيجاده، فإذا أوجده أزال ^٤ ذلك الإيجاد ^٥ المتأخّر التعلّق ^٦ المتقدّم عليه، لاستحالة إيجاده ابتداءً مرّة أخرى و كذلك الضد الطاري معدم للباقي المتقدّم عليه عند من يقول: إن الإعدام بطريان الضدّ و كذا كلّ قادر على فعل، فإنه قبل إيجاده متمكّن من فعله و من تركه، فإذا أوجده زال تعلق قدرته بالفعل و الترك مع أن الإيجاد المذكور متأخّر عن التعلّق المذكور، نعم إذا كان المتأخّر معلولاً للمتقدّم أو مشروطاً به، فإنه يستحيل أن يكون مبطلاً له.

قوله: «و لأنه يلزم أن لا يكون الله تعالى قادراً على شيء أصلاً»، لأن ذلك الشيء إمّا أن يكون معلوم الوقوع أو معلوم العدم، كما ثبت من كونه تعالى عالماً بكلّ معلوم، فإن كان الأوّل كان واجباً و إن كان الثاني كان ممتنعاً و لا قدرة على الواجب و لا على الممتنع.

«و الحاصل أن وجوب الفعل بالنظر إلى العلم» المتعلق بوجوده «لا ينافي إمكانه» اللاحق له لذاته، لأن ما بالذات لا يفارق الذات بسبب أصلاً، «و القدرة إنما تتعلّق بذلك الفعل بالنظر إلى إمكانه الذاتي لا بالنظر إلى الوجوب» اللاحق له باعتبار تعلق العلم به.

قوله: «احتج عباد بأنّ خلاف المعلوم محال» ^٧، لأنه لو أمكن لم يلزم من فرض وقوعه محال و التالي باطل، فالمقدّم مثله، و الملازمة بيّنة بنفسها، و أمّا بطلان التالي ^٨ فلاّنه إذا فرض

٢. الأصل و الف: إيجاد.

٤. الأصل: زال.

٦. الف: لتعلّق.

٨. الف: - التالي.

١. من ألف.

٣. من الف.

٥. الف: + و.

٧. الف: محالاً.

وقوع خلاف المعلوم انقلب علم الله تعالى جهلاً وانقلاب علم الله تعالى جهلاً محال لذاته، وإذا كان خلاف المعلوم محالاً لم يكن مقدوراً^١ بالضرورة.

«و الجواب: الاستحالة المانعة» من كون الموصوف بها مقدوراً^٢ «إنما هي الاستحالة الذاتية» - أي اللاحقة لما صدقت عليه لذاته -، أما الاستحالة العارضة اللاحقة لتقيض المعلوم بتوسط تعلق العلم بتقيضه فلا يمنع من القدرة عليه، لأنها لا تخرجه عن كونه ممكناً بذاته، والقدرة إنما تتعلق به من هذه الحيثية.

المبحث الخامس: في أنه تعالى قادر على مثل مقدور العبد

«و هو مذهب أكثر العقلاء إلا البلخي» و هو أبو القاسم الكعبي.

«و الدليل عليه: أن مثل مقدور العبد ممكن، و كل ممكن فهو مقدور لله تعالى»، ينتج أن مثل مقدور العبد مقدور لله تعالى، أما الصغرى فظاهرة، فلأن حكم المثليين واحد، فيكون أحدهما ممكناً ملزوماً لكون الآخر كذلك، و أما الكبرى فلما تقدم من كونه تعالى قادراً على كل ممكن.

«احتج أبو القاسم البلخي بأنه» - أي مقدور العبد - «إنما طاعة، أو سفه، أو عبث، و الله تعالى يستحيل عليه ذلك»، أي الطاعة و السفه و العبث.

«و الجواب»: أن تلك الاعتبارات - أعني الطاعة و السفه و العبث - صفات عارضة للفعل غير داخلية في حقيقته، فلا يكون اختلاف [في] فعل الله تعالى و فعل العبد باعتبار عروض هذه الصفات للثاني^٣ و استحالة عروضها للأول موجباً لاختلاف الفعلين في الحقيقة على أن ما ذكر من الأقسام غير حاصرة^٤، لإمكان وقوع [٧٨ أ] فعل العبد لاعلى أحد الوجوه [المذكورة]^٥ وهو ظاهر.

٢. الف: مقدور.

٤. الأصل: حاضرة، الف: خاطرة.

١. الف: مقدور.

٣. الأصل: التالي.

٥. من النسختين.

[المسألة السادسة عشر: في أنه تعالى عالم بكل معلوم]

قال المصنّف: «و هو عالم بكلّ المعلومات لاستواء نسبة الذات إليها و بذاته و المغايرة المدعى اشتراطها تبطل بعلمنا بأنفسنا و بالجزئيات و التغيّر في الأمور الإضافية لا يقتضي التغيّر في الذات^١».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه المسألة» - يعني كونه تعالى عالماً بكلّ معلوم - «مما ذهب إليه المتكلّمون^٢ كافة، و قد خالف فيها جماعة يأتي البحث معهم». «و في هذه المسألة مباحث:»

[المبحث الأول: في أنه تعالى عالم بكلّ المعلومات]

و يدلّ عليه «أنه^٣ تعالى حيّ» و كلّ حيّ «يصحّ أن يعلم كلّ المعلومات»، أمّا الصغرى فقد تقدّم بيان صدقها، و أمّا الكبرى فضرورية، و إذا صحّ أن يعلم كلّ المعلومات و يجب له ذلك، إذ «لو اختصّت ذاته تعالى» بالتعلّق «بمعلوم دون آخر، لزم الافتقار إلى مخصّص» خارج الذات، «و ذلك محال».

«و لأنها» - أي صفة العالمية بكلّ معلوم - «صفة نفسية»، و إلا لكانت مستفادة من أمر خارج عن ذاته تعالى، فيلزم انفعاله تعالى عن ذلك الأمر و استفادته صفة [منه]^٤ و إنه محال، و الصور «النفسية متى صحّت وجبت و إلا لتوقفت» على أمر آخر^٥، «فلا تكون نفسية مع فرضنا إياها كذلك، هذا خلف».

المبحث الثاني: في أنه تعالى عالم بذاته

«خلاقاً لجماعة من الفلاسفة و بعض^٦ من المتكلّمين».

١. الف: تغيّر الذات، ب: بغير الذات.

٢. الف: المسلمون.

٣. الف: أن الله.

٤. من النسختين.

٥. الأصل: خارج، بدل: آخر.

٦. الأصل و الف: لمعتر.

«و الدليل عليه ما تقدّم» من كونه تعالى عالماً بكلّ معلوم، فإنّ ذاته المقدّسة مندرجة في ذلك، «و لأنّ العلم عبارة عن الحصول، و لاشكّ في حصول الشيء المجرّد القائم بذاته لنفسه، فيكون عالماً بها.

«احتجّ المخالف: بأنّ العلم إضافة» بين العلم و المعلوم، فلو كان العالم عالماً بنفسه لزم إضافة الشيء إلى نفسه، و ذلك غير معقول.

لا يقال: الذات تغاير نفسها باعتبار العالميّة و المعلوميّة، فإنّها من حيث كونها عالمةً مغايرةً لها من حيث كونها معلومةً، و هذه المغايرة كافية في حصول الإضافة.

لأنّا نقول: أنّ هذه المغايرة موقوفة على صيرورة الذات عالمة و معلومة، و كون الذات عالمةً و معلومةً متوقّف على قيام العلم بالذات المتوقّف^١ على المغايرة، فيلزم الدور المحال.

قوله: «فليس بكافٍ و إلّا دار» إشارة إلى التغاير بهذا الاعتبار.

«و الجواب: أنّ هذا الدليل منقوض بعلم الواحد منّا بنفسه^٢، فإنّ هذا الدليل لو صحّ لزم امتناع علم الواحد منّا بنفسه و هو باطل بالضرورة، لأنّ الواحد منّا يعلم نفسه قطعاً، فيكون هذا الدليل باطلاً».

«قال المحقق رحمه الله تعالى: الصحيح أنّ مقتضى للمغايرة هو العلم و ليست المغايرة بمقتضية للعلم، بل هذه المغايرة لاتنفك عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علته، و لا يلزم الدور».

قال الشارح دام ظلّه: «و هو باطل، لأنّ العلم لا يقتضي المغايرة، بل هو يتوقّف عليها توقّف المشروط على الشرط» و يمكن أن يقال: إنّ مراد المحقّق بالمغايرة [المغايرة]^٣ المخصوصة

المعهودة و هي الحاصلة للذات بسبب وصفي العالميّة و المعلوميّة لسبق ذكرها و الإشارة إليها بقوله: «بل هذه المغايرة»، و حينئذٍ لا يكون كلامه باطلاً، بل حقّاً؛ فإنّ هذه المغايرة [٧٨ ب]

المخصوصة مقتضاة للعلم و معلولة له، فإنّ قيامه بالذات يقتضي كونها عالمة و معلوليّتها^٤ تقتضي كونها معلومة، و ليست هذه المغايرة مقتضية للعلم و لا شرطاً له، لاستحالة كون معلول الشيء

١. الأصل: المتوقّفة.

٢. الف: نفسه.

٣. من الف.

٤. الف: تعلقه بها.

علّة له أو شرطاً له.

قوله: «و لا يلزم الدور»، لأنّ العلم إنّما يتوقّف على حصول المغايرة المطلقة، لا على هذه المغايرة المخصوصة التي هي معلولة له، وليست المغايرة المطلقة متوقّفة على العلم، إنّما المتوقّف عليه المغايرة المخصوصة، أعني المعلولة له، فلا دور.

و ذكر المغايرة المذكورة للتنبيه^١ على أنّه يمكن أن يغيّر الشيء نفسه بنوع من الاعتبار، وحينئذٍ لا يمتنع وقوع الإضافة بين^٢ الشيء [و] نفسه، و بعض المتأخّرين منع من استحالة إضافة الشيء إلى نفسه، فإنّه يصحّ أن يقال: ذات الشيء الفلاني و حقيقته، وليست الذات و الحقيقة مغايرتين^٣، لما أضيفتا إليه، بل هما هو بعينه.

المبحث الثالث: في أنّه تعالى عالم بالجزئيات

«خلافاً للفلاسفة، لنا ما تقدّم» من كونه تعالى عالماً بكلّ المعلومات، فإنّ الجزئيات مندرجة فيها.

«و لأنّها» - أي الجزئيات - «معلولة له تعالى و مستندة إليه، إمّا لا بواسطة كما هو مذهب الأشعري، أو بعضها بواسطة^٤ و بعضها لا بواسطة^٥، كما هو مذهب الحكماء و غيرهم. و الله تعالى عالم بذاته «و العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، فيكون الله تعالى عالماً بها، وهو المطلوب.

«احتجّوا بأنّه يلزم منه التغيّر» في علمه تعالى «عند تغيّر المعلوم»، لزواله عند زواله، كما إذا علم أنّ زيداً في الدار، ثمّ خرج منها، «أو وقوع الجهل عند بقاء العلم عنده»، أي عند تغيّر المعلوم.

«و الجواب: أنّ التغيّر واقع في الإضافات، و هو لا يستلزم وقوعه في الذات و تحقيقه أنّ

٢. الأصل: من، يدل: بين.

٤. الأصل: بوسط.

١. الأصل: تنبيه.

٣. الأصل: مغايران.

٥. الأصل: لا بوسط.

الصفات منها ما هي إضافية محضة كالتيامن و التياسر، و منها ما هي حقيقية محضة كالسواد و البياض و منها ما هي حقيقية تلزمها الإضافة كالعلم و القدرة، فعند وقوع التغير في المعلوم و المقدور تتغير^١ الإضافات»، أعني تعلق العلم و القدرة بالمعلوم و المقدور المتغيرين، «لا الصفات الحقيقية و لا الذات» الموصوفة بها.

فإن قلت: إذا كانت الإضافة لازمة لتلك الصفات الحقيقية استلزم عدم تلك الصفات الحقيقية، لأن عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم، و قد اعترفتكم بعدم تلك الإضافات، فيلزمكم المحذور الذي فررتكم [منه]^٢.

قلنا: الإضافات اللازمة إنما هي الإضافات المطلقة لاجزئياتها المتغيرة، و تلك الإضافات المطلقة لا يمكن انفكاك الصفات المذكورة عنها، و إنما تنفك عن جزئياتها المخصوصة بمعنى أنها تتبدل على الصفات، و نوعها باقٍ مستمرٌّ مع أنها من الأمور المعقولة التي لا وجود لها في الخارج و إلا لزم التسلسل.

قوله: «و هذا الجواب لا يتأتى^٣ على مذهب الشيخ أبي إسحاق المصنف رحمه الله، لأنه^٤ ينفي المعاني، و العلم الذي يتغير هو الإضافة^٥، و يلزم منه» - أي من القول بكون العلم نفس الإضافة - «أن لا يكون الله تعالى عالماً في الأزل بالحوادث»، لأن الإضافة متأخرة عن كل واحدٍ من المضافين، و الحوادث لا وجود لها في الأزل، [٧٩ أ] فلا يكون للعلم^٦ بها الذي هو عبارة عن الإضافة التي بينها و بين العالم^٧ وجود في الأزل.

و في هذا نظر، لأن أبا إسحاق و إن نفى القول بالمعاني، فإنه لا يقول: إن علمه تعالى عبارة عن الإضافة، بل العلم عنده نفس ذاته المخصوصة المتميزة عن غيرها تميزاً يوجب لها تبيين الأشياء.

٢. الأصل: قدرتم، ألف: فررتم منه.

١. الأصل: يتعين.

٣. الف: لا ينافي.

٤. في الأصل: وردت هذه العبارة: أحدهما أنه لا ينفى المعاني.

٦. في جميع النسخ: العلم.

٥. الأصل: الإضافي.

٧. الأصل: العلم.

و قد قرّر الشارح^١ دام ظلّه ذلك في نفي المعاني، و مع^٢ ذلك فلا بدّ^٣ من إضافة بين العالم والمعلوم و تلك الإضافة حاصلة في العقل لا في الخارج و هو يتغيّر بتغيّر المعلوم و لا يلزم تغيّر عالميّة الله تعالى بتغيّر تلك الإضافة.

و لا نسلم أنّه يلزم من كون العلم إضافة عدّم علمه بالحوادث، لأنّ الإضافات قد تكون إلى المعدومات، كما تكون إلى الموجودات، فإنّا نعلم طلوع الشمس غداً من مشرقها و هو معدوم الآن.

قوله: «و قيل في الجواب عن ذلك» - أي عن إلزام تغيّر علم الله تعالى عند تغيّر المعلوم - «إنّ [العلم بأنّ] الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده، إذا وجد».

و هذا الجواب منسوب إلى أبي هاشم من^٤ المعتزلة و جماعة من مشايخ الأشعرية. قوله: «و هو ضعيف، فإنّ العلم يستدعي المطابقة»، و الشيء الواحد لا يكون مطابقاً لأمرين مختلفين، و كون الشيء بحيث سيوجد مخالفاً لكونه موجوداً بالضرورة.

قوله: «و الفلاسفة قالوا: إنّ تعالى يعلم الجزئيات من حيث هي معقولات» - أي مدركة بالعقل [لا من حيث هي متغيّرات زمنيّة، قالوا: لأنّ المدرك للجزئيات الزمانية من حيث هي متغيرة يجب أن يكون زمانية... قابلاً للتغير و هو]^٥ شبيه بالإحساس^٦ و ما يجري مجراه من التخيل، و هو تعالى منزّه عن ذلك.

قوله: «و هو باطل، لأنّه يلزم منه نفي علمه تعالى» - أي يلزم من كونه تعالى غير عالم بالجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة كونه^٧ تعالى غير عالم مطلقاً على أصولهم، لأنّ العلم

٢. الف: و منع.

٤. الف: لان العلم بالشيء، الأصل: إن الشيء.

١. الأصل: الشيخ.

٣. النسختان: و لا بدّ.

٥. الأصل: و، بدل: من.

٦. من النسختين و هذه الزيادة لم ترد في الأصل، و هناك كلمة بين "زمانية" و "قابلاً" غير مقروء، في الف: داله، في ب: ادالله.

٧. الف و ب: و هو سبيه بالاجناس، بدل: و هو شبيه بالاحساس.

٨. الأصل: صدوره.

بالعلة عندهم ملزوم للعلم بالمعلول، و يلزم من ذلك كون عدم العلم بالمعلول ملزوماً لعدم العلم بالعلة، و الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة معلولات لله تعالى، فلو لم يكن عالماً بها لم يكن عالماً بعلة التي هي ذاته تعالى، و يلزم من عدم علمه تعالى بذاته عدم علمه بشيء أصلاً، لأن مقتضى لعلمه تعالى بما عدها إنما هو علمه تعالى بذاته، فإذا انتفى علمه بذاته انتفى علمه مطلقاً، و لأنه تعالى عالم لذاته على ما تقدم، و نسبته إلى جميع ما عدها واحدة، فلو لم يكن عالماً بالجزئيات المتغيرة لم يكن عالماً بشيء أصلاً و إلا لزم الترجيح من غير مرجح و إنه محال.

قوله: «و قد ذهب بعض الناس إلى أنه تعالى لا يعلم الجزئيات إلا بعد وقوعها» و هو منقول عن هشام بن الحكم و إلا لزم الجبر، لأن ما علم الله تعالى وقوعه، فهو واجب الوقوع و ما علم عدمه، فهو ممتنع الوقوع، و لا قدرة على الواجب و لا على الممتنع.

قوله: «و هو ضعيف، لأنه» - أي هذا القائل - «إن أراد» بوجوب وقوع ما علم الله تعالى وقوعه «وجوب» صدوره عن علمه تعالى، فهو باطل؛ لأنه تعالى عالم بذاته و بالمعدومات، و لا يلزم وقوعها، أي صدورها^٢ عن علمه.

«و إن أراد به أنه واجب المطابقة لعلمه، فهو صحيح؛ و لا يلزم منه جبر، لأنه تعالى عالم بما سيوجده هو و لا يكون مجبوراً، لأن هذا الوجوب وجوب لاحق، فلا يؤثر في الإمكان السابق» الذي هو شرط القدرة و هذا^٣ الجواب من كلام المحقق.

و فيه نظر، فإنه لا يلزم من [٧٩ ب] كون علمه تعالى بوقوع الجزئيات قبل وقوعها علة لوقوعها أن يكون علمه بذاته تعالى علة لها، و ذلك لأن ذاته تعالى مستغنية عن العلة و كذا المعدومات، فإنها إن كانت ممتنعة^٤ استغنت في عدمها عن العلة و هي غير قابلة للوجود، و إن كانت ممكنة فهي^٥ عند القائل بهذا المذهب غير معلومة، فكيف ينتقض عليه به^٦.

قوله: «و إن عني به أنه واجب المطابقة لعلمه فهو صحيح و لا يلزم منه جبر، لأنه عالم بما

١. الأصل: وجب.
٢. الأصل: صدوره.
٣. الأصل: و هو.
٤. الأصل: ممكنة.
٥. الأصل: و هي.
٦. الأصل: يبيض عليه به، الف: ينتقض علته.

سيوجده هو^١ و لا يكون مجبوراً»، فيه نظر، لأن القائل بهذا المذهب يمنع من علمه تعالى بما سيوجده.

قوله: «و ذهب آخرون إلى أنه تعالى لا يعلم غيره» و هو منقول عن بعض قدماء الفلاسفة، قالوا: لأنه «يلزم منه تكثراً الصور في ذاته تعالى»، لأن العلم صورة مساوية^٢ للمعلوم في العالم، فإذا علم الله تعالى ما سواه كان محلاً للصور المتكثرة، و إنه محال.

«و الجواب» لانسلم أن العلم عبارة عن الصورة، بل «هو عبارة عن إضافة» مخصوصة بين العالم و المعلوم، «و تكثر الإضافات لا يقتضي تكثر الذات»، كالواحد فإنه نصف الإثنين و ثلث الثلاثة و هلم جرا^٣.

و اعلم: أن الشارح دام ظلّه اختار هنا كون العلم إضافة، و فيما تقدّم استشكل ذلك و ذكر أنه يلزم منه كونه^٤ تعالى غير عالم^٥ في الأزل بالحوادث.

قوله: «و ذهب آخرون إلى أنه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى، لأن المعلوم متميز^٦ و كل متميز متناهٍ»، فكل^٧ معلوم متناهٍ، فما^٨ ليس بمتناهٍ لا يكون معلوماً، و هو المدعى.

«و الجواب: المنع من صدق الكبرى» و هي قوله: كل متميز متناهٍ، فإن المتناهي و غير المتناهي متميزان.

قوله: «[و]»^٩ ذهب آخرون إلى أنه تعالى لا يعلم [كل] ما عداه و إلا لكان عالماً بأنه عالم^{١٠}» و هكذا «ويتسلسل» إلى غير النهاية^{١١}، لا دفعة واحدة، بل مراراً لانهائية لها، لأن له^{١٢} بحسب كل معلوم علوماً^{١٣} غير متناهية و معلومات^{١٤} غير متناهية.

«و الجواب: التسلسل إنما يلزم من ثبوت أشياء متغايرة لانتهاهى، أما من ثبوت أشياء

- | | |
|--|--------------------------------|
| ١. الف: - هو. | ٢. الأصل: تكثير. |
| ٣. الأصل: صور متساوية. | ٤. الف: و هو جزء. |
| ٥. الأصل: أنه. | ٦. الف: عالماً، بدل: غير عالم. |
| ٧. الأصل: متميزة. | ٨. الأصل: و كل. |
| ٩. الف و ب: فيما. | ١٠. من النسختين. |
| ١١. في الأصل و ب: زيادة عبارة "عالم بأنه عالم" قبل هكذا. | |
| ١٢. الف: + و. | ١٣. الف: لازله، بدل: لأن له. |
| ١٤. الف: - علوماً. | ١٥. النسختان: و معلوماته. |

متحدة بالذات و متغايرة بالاعتبار، فلا؛ و هنا كذلك، فإن العلم بالعلم بالشيء نفس العلم بذلك الشيء بالذات و إن غيره بالاعتبار.

و في هذا نظرٌ: فإن العلم إذا كان إضافة بين العالم و المعلوم استحاله اتحاد^١ العلم^٢ بالشيء و العلم بالعلم به، لأن العلم بالعلم بالشيء إضافة بين العالم و بين العلم بالشيء، و الإضافة متأخرة عن المضافين مغايرة لهما بالضرورة.

و أجاب الشيخ فخرالدين [عن هذا]^٣ في بعض كتبه بالتزام التسلسل و المنع من استحالته، فإن البرهان إنما دلّ على وجوب انتهاء الممكنات إلى أول، و لم يقم على وجوب انتهاء الممكنات إلى آخر، كيف و المناسبات الحاصلة بين مراتب الأعداد المتناهية غير متناهية [وهي]^٤ محصلة بالفعل و هذه الإضافات - أعني العلوم المتسلسلة - لامقطع^٥ لها و ولا نهاية، ولكن لها بداية و هو العلم بالذات و قول المصنّف: «و بالجزئيات» معطوف على قوله: «بذاته»، لا على قوله: «بأنفسنا».



[المسألة السابعة عشر: في أنه تعالى واحد]

قال المصنّف: «و هو واحد، لأن إثبات ذاتين لا يتميزان كإثبات ذات واحدة لها حكم ذاتين، وأيضاً فهما ممّا يصحّ تمانهما، فلنفرض وقوعه، فيؤدّي [٨٠ آ] إلى الفساد، و الأقوى الاعتماد على السمع».

قال الشارح دام ظلّه: «اتفق أكثر العقلاء عليه»، أي على كونه تعالى واحداً.

«و استدّل عليه الشيخ» - يعني المصنّف - «بوجوه»:

[الدليل الأوّل على أنه تعالى واحد]

«الأوّل: أنه لو كان في الوجود واجبا الوجود لكانا قد اشتركا في مفهوم [كون]^٦ كلّ واحدٍ

منهما واجب الوجود، و حينئذٍ إما أن لا ينفصل أحدهما عن الآخر بفصلٍ مميزٍ له عن صاحبه،

١. الأصل: الشيء، بدل: العلم.

٢. من النسختين.

٣. من الف.

٤. الأصل: إيجاد.

٥. من النسختين.

٦. الأصل: لامقطع.

«و إما أن ينفصل، و الأول» و هو عدم انفصال أحدهما عن الآخر بفصل مميّز «محال، لأنّ الاتينيّة» و التعدّد «لا تعقل إلاّ مع الانفصال» والامتياز، «و ليس إثبات ذاتين لاتتميزان» - أي لاتتميز إحداهما عن الأخرى - «إلاّ كإثبات ذات واحدة لها حكم ذاتين من الانفصال و التعدّد». «و لما كان الثاني» - أعني إثبات ذات واحدة لها حكم ذاتين من التعدّد و الانفصال - «باطلاً بالضرورة كان الأول» - يعني إثبات ذاتين لاتتميز إحداهما عن الأخرى - «باطلاً».

«و الثاني» - أعني انفصال إحداهما عن الأخرى بفصل مميّز - «باطل و إلاّ لزم وقوع التركيب في واجب الوجود، فيكون ممكناً»، لا واجباً، «هذا خلف».

قوله: «و هذا الدليل إنّما يتمشى بعد إثبات كون الوجوب ثبوتياً»، أمّا على تقدير كونه أمراً عقلياً اعتبارياً فلا، لاحتمال اشتراك الواجبين فيه و امتياز كلّ واحد منهما عن الآخر بذاته المخصوصة، و حينئذٍ لا يلزم التركيب.

«قال المحقق: الواجب غير الوجوب و لا ريب^٣ في كون الواجب ثبوتياً، و ليس البحث في الوجوب».

قوله: «و هو غير جيّد، لأنّ الواجب من له الوجوب، فالوجوب إذا كان أمراً اعتبارياً كان الواجب ذاتاً مخصوصة موصوفة بذلك الأمر الاعتباري، فإنّ عنوا بالاشتراك اللازم على تقدير كون الواجب كثيراً اشتراكهما في كون كلّ واحد منهما ذاتاً موصوفة^٤ بأمر اعتباري» - هو الوجوب - «فهو مسلّم و لكن لا يدلّ على التركيب و لا^٥ [على] الاشتراك في الذات»، لجواز اختلاف الذاتين المشتركتين في الاتصاف بالوجوب الذي هو أمر اعتباري بأنفسهما، و امتياز كلّ واحد منهما عن الأخرى بذاتها.

«و إنّ عنوا به الاشتراك في الماهيّة، فهو ممنوع».

و اعلم: أنّ في الدليل المذكور على تقدير تسليم كون الوجوب ثبوتياً نظراً أيضاً، فإنّه لا يلزم

٢. الف: واجباً، بدل: لا واجباً.

٤. الف: موصوفة.

٦. الأصل: نظر.

١. الأصل: إحداهما.

٣. الف: فلا ريب.

٥. زيادة من ألف.

من كونه ثبوتياً وكونه صادقاً على كل واحد من الواجبيين كونه مقوماً لهما، أو لأحدهما، حتى يلزم التركيب، لجواز كونه عارضاً لهما، فإن الصدق أعم من صدق المقوم [و] صدق العارض والعام لا يدل على الخاص، على أننا نمنع من كون الوجوب مشتركاً بينهما اشتراكاً معنوياً، و يجوز أن يكون الاشتراك بينهما بحسب اللفظ خاصة.

قوله: «قال بعض المتأخرين» - يعنى فخرالدين - «إذا كان الوجوب مشتركاً» - أي بين الواجبيين - «كان مغايراً لكل واحد من الهويتين» اللتين اشتركتا فيه، أعني خصوصية كل واحد منهما وتعيته [٨٠ ب] ضرورة مغايرة المشترك لخصوصية كل واحد من المفهومات التي تحته، «فإن استلزمتاه» - أي كانت كل من الهويتين علة للوجوب^٢ المشترك كان الوجوب معلول الغير - «هذا خلف، وإن انعكس» اللزوم، فإن كان الوجوب المشترك علة لكل واحدة من الهويتين، «فلا اثنيئية» ولا تعدد، لأنه إذا كان الوجوب علة لخصوصية أحد الواجبيين لزم تحقق تلك الخصوصية أينما تحقق وجوب الوجود، ويلزم من ذلك عدم تحقق وجوب الوجود أينما تحقق تلك الخصوصية، لكن تلك الخصوصية مسلوية عن خصوصية الواجب الآخر المفروض وإلا كان هو هو، فلا اثنيئية، أي لا يكونان اثنتين، بل شيئاً واحداً، هذا خلف، فيكون وجوب الوجود مسلوباً أيضاً عنها، فلا يكون ذلك واجب^٤ الوجود واجب^٥ الوجود مع فرضنا إياه كذلك، هذا خلف، و ينحصر الوجوب في الواجب الآخر، فلا اثنيئية أيضاً^٦.

«وإن انتفى اللزوم»، أي من الجانبين بمعنى أن وجوب الوجود ليس مستلزماً لشيء من الخصوصيتين ولا واحدة من الخصوصيتين بمستلزما لوجوب الوجود، «فالاجتماع» - أعني اجتماع خصوصية أحدهما مع الوجوب - «معلول» علة منفصلة مغايرة لهما، فلا يكون أحدهما واجباً، هذا خلف.

قوله: «قال بعض المحققين: الخلف يلزم لو كان الواجب معلول الغير، لا الوجوب، أما إن

٢. الأصل: الوجوب.

٤. الأصل: الواجب.

٦. الف: + هذا خلف.

١. من الف.

٣. الأصل: لا يكونا.

٥. الأصل: الواجب.

كانت هويته» - أي خصوصية الواجب - «مستلزمة لوجوبه و كان وجوبه محتاجاً إلى هويته، لم يلزم منه كون الهوية معلول الغير، بل يلزم منه كون الهوية غير واجبة بانفرادها؛ إنما تكون واجبة بصفة تقتضيها ذاتها» و نعني بالصفة الوجوب.

قوله: «و فيه نظر، لأن الواجب إنما يجب بوجوبه، فلو كان وجوبه معلولاً كان ممكناً يجوز زواله و حينئذٍ» - أي حين زواله - «لا يكون الواجب واجباً لانتفاء الوجوب عنه، هذا خلف».

و فيه نظر، فإنه لا يلزم من إمكانه بحسب ذاته^٢ في الجملة إمكان زواله عن الواجب، و ذلك لأنه واجب الثبوت للواجب لذات الواجب، فكيف يجوز زواله عنه، و كثير من اللوازم الممكنة في أنفسها يمتنع رفعها عن ملزوماتها، و يجب ثبوتها لها^٣ في الذهن و الخارج كلوازم الماهية مثل الزوجية للإثنين و الفردية للثلاثة، لكن يلزم^٤ على قول^٥ المحقق كونه تعالى قابلاً للوجوب و فاعلاً له، و هو عنده محال.

[الثاني: دليل التمانع]

قوله: «والوجه الثاني: دليل التمانع، و تقريره أننا لو قدرنا» - أي فرضنا - وجود «إلهين، فإمّا أن يصحّ من أحدهما فعل مّا^١ يخالف فعل الآخر» - أي يضاده كحركة جسم في زمان معين و سكونه فيه - «أو لا» يصحّ، «فإن صحّ فلنقدر وقوعه» - أي نفرض - و لا يلزم منه محال، «لأنّ ما لا يمتنع لا يلزم من فرض وقوعه محال، و التالي^٧» - و هو فرض وقوعه من غير لزوم محال - «باطل، لأنّ مع وقوع الاختلاف إن حصل مرادهما لزم اجتماع الضدين، و إن لم يحصل كان المانع من وقوع فعل كلّ واحد منهما فعل الآخر، فيقعان معاً حال عدمها»، إذ^٨ عدم كلّ واحد من المرادين معلل بوقوع المراد الآخر، و العلة مقارنة للمعلول، فإذا لم يقعا معاً^٩ تحقق عدمهما

٢. الف: تجرد ذاته، بدل: بحسب ذاته.

٤. الف: يلزمه.

٦. الأصل: مما.

٨. الأصل: أو.

١. الأصل: نقيضها.

٣. الف: لنا.

٥. الأصل: كون، الف: قول.

٧. الأصل: الثاني.

٩. النسختان: - معاً.

[٨١] معاً، فتحقق علّتاها - أعني علّتي العدمين - وهما وقوعهما معاً، وإلا لزم تحقق المعلول بدون علّته وإنه محال.

«وإن حصل مراد أحدهما» دون الآخر «كان ترجيحاً من غير مرجح»، لأننا فرضنا تساويهما، «ولأن^١ من لم يقع مراده لم يكن إلهاً لعجزه، وإن امتنعت المخالفة فهو محال، لأن كل واحد منهما قادر على ما لا يتناهى، والقادر يصحّ منه فعل مقدوره»، وإلا لما كان قادراً، «فيصحّ من هذه الحركة» - أي حركة جسم معيّن في وقت معيّن - «لولا الآخر و من الآخر السكون» - أي سكون ذلك الجسم في ذلك الزمان - «لولا هذا، فما لم يقصد أحدهما إلى الفعل لا يتعدّر على الآخر القصد إلى ضده^٢، وليس تقدّم قصد أحدهما أولى من الآخر، فلا يمنع قصد أحدهما قصد الآخر، فصحت المخالفة».

وفي هذا الدليل نظراً، فإننا لانسلم أن المانع من وقوع فعل كل واحد منهما فعل الآخر، بل المانع قدرة الآخر وإرادته المتعلقتان^٣ بضده اللتان هما بسبب وقوع الفعل عند ارتفاع المانع، كما في متجاذبي حبل بقوة واحدة، فإنه يبقى ساكناً، و المانع من حركته إلى جهة أحدهما حصول سبب ضدهما وهي^٤ الحركة إلى الجانب الآخر وبالعكس.

ولا يلزم اجتماع وقوع الفعلين حال عدم كل منهما معاً بوجود سبب ضده، لا بوجود ضده، ولا يلزم من تحقق السبب تحقق المسيّب مالم يرتفع المانع، ولا يلزم من حصول مراد أحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح، لأننا إنما فرضنا تساويهما في كون كل واحد منهما إلهاً، لا في القدرة وغيرها بحيث لا يكون بينهما تفاوت يقتضي رجحان وقوع [مراد]^٥ أحدهما دون [مراد]^٦ الآخر، ولو فرض تساويهما في ذلك أيضاً لكان هذا الدليل على تقدير صحته^٧ إنما يدلّ على امتناع وجود إلهين متساويين في جميع هذه الأمور [و] لا يدلّ على

٢. الف: هذه، بدل: ضده.

٤. الأصل: في.

٦. من الف.

٨. من الف.

١. الأصل: وأن.

٣. الأصل: المتعلقان.

٥. من الف.

٧. الأصل: صحة.

امتناع إلهين متفاوتين في القدرة، و لا يلزم من عدم منع قصد أحدهما قصد الآخر صحّة^١ القصد لجواز امتناعه بسبب آخر و إن كنا لا نعلمه، فإنّ كون الشيء ممكناً في الذهن بمعنى أنّ الذهن لا يتفطن لضرورة وجوده أو عدمه، لا يلزم منه كونه ممكناً في نفس الأمر.

«و لا يقال: يجوز أن يكوناً» - أعني الإلهين - «حكيمين، و لا يقصدان المخالفة»، أي ما به تحصل المخالفة بأن يقصد أحدهما أحد الضدين و الآخر الآخر.

«و لأنّ^٢ المحال» المذكور إنّما «ينشأ من التعدّد» - أعني تعدّد الآلهة - «مع وقوع المخالفة» بينهما، و ذلك يستلزم كون هذا المجموع - أعني التعدّد و المخالفة - محالاً، «و لا يلزم من استحالة هذا المجموع استحالة أحد جزئيه على التعيين»، و حينئذٍ لا يدلّ على استحالة التعدّد عيناً، «لأنّا نقول: يجوز أن يكون فعل كلّ واحد من الضدين مصلحة»، فيقصد كلّ واحد من الإلهين واحداً من الضدين تحصيلاً لما يتضمّنه من المصلحة.

و فيه نظر، لأنّه إن لم يترجّح أحد الضدين على الآخر و لو بوجه ما، لم يقصده أحدهما، لاستحالة الترجيح من غير مرجّح و إن يترجّح قصده معاً.

قوله: «و عن الثاني:» - و هو قولهم: إنّ المحال إنّما ينشأ من المجموع الحاصل من تعدّد الآلهة و وقوع المخالفة - «أنّ^٣ التعدّد ملزوم لإمكان المخالفة المستلزم للمحال، فيكون الإمكان محالاً [٨١ ب]، «فالملزوم له» - و هو التعدّد - «محال» أيضاً.

و فيه ما تقدّم من منع استلزام التعدّد إمكان المخالفة، و يمكن أن يقال: لو كان في الوجود إلهان متساويان في الصفات الإلهية لزم أن لا يوجد شيء من الممكنات، و التالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة أنّ المقتضي لصدور شيء من الممكنات عن الإله إنّما هو قدرته تعالى [عليه] و علمه تعالى بما اشتمل عليه إيجاده من المصلحة، و هذا بعينه موجود في الإله الآخر المفروض، و حينئذٍ إنّما [أن] يصدر ذلك الممكن عنهما معاً و هو محال، لاستحالة اجتماع

٢. الأصل: و أنّ.

٤. من ألف.

١. الأصل: لصحة.

٣. في الأصل: زيادة صغ.

المؤثرين التامين على الأثر الواحد [و إما] ^١ أن يصدر عن أحدهما دون الآخر، فيلزم الترجيح من غير مرجح و هو محال أيضاً، و إما أن لا يصدر عنهما و لاعتن أحدهما، فيلزم أن لا يوجد شيء ^٢ من الممكنات لما عرفت في ما تقدم من وجوب انتهاء الممكنات إلى الواجب القادر المختار، فتحققت الملازمة.

و أيضاً لو كان في الوجود واجبا الوجود لكان المجموع الحاصل منهما إما واجباً أو ممكناً، و التالي يقسميه باطل، فالمقدم مثله و الملازمة بيّنة بنفسها، لانحصار كل موجود في الواجب والممكن.

و أما بطلان القسم الأول و هو كون ذلك المجموع واجباً، فظاهر؛ لأنه محتاج إلى كل واحد من جزئيه و كل واحد من جزئيه فهو غيره، فإذاً هو محتاج إلى غيره [و كل محتاج إلى غيره] ^٣، فهو ممكن بذاته بالضرورة، فلا يكون واجباً.

و أما بطلان القسم الثاني و هو كون ذلك المجموع ممكناً، فإنه حينئذ يكون محتاجاً إلى مؤثر و هو محال، لأن ذلك المؤثر لا يكون نفس المجموع، لاستحالة تأثير الشيء في نفسه و لا داخله فيه، لأن الداخل إن كان مجموع الجزئين كان الشيء مؤثراً في نفسه، و إن كان أحدهما كان ذلك الجزء مؤثراً في نفسه و في الآخر، لأن المؤثر في المجموع مؤثر في كل جزء من أجزائه و ذلك باطل، لاستغناء كل منه و من الجزء الآخر عن المؤثر، و لأن تأثير الشيء في نفسه باطل بالبديهة ^٤، و إن كان خارجاً فكذلك، لاستحالة تأثيره في أحدهما و إلا لما كان الواجب واجباً، و إذا استحال تأثيره في أحدهما استحال تأثيره في المجموع، لما قلناه من أن المؤثر في مجموع لا بد و أن يكون مؤثراً في أجزائه.

[الثالث: الدليل السمعي على أنه تعالى واحد]

قوله: «الثالث: السمع دل على الوحدة»، كقوله ^٥ تعالى:

﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾

٢. الف: شيئاً.
٤. الأصل: البديهية.

١. من الف، في الأصل: كما.
٣. من النسختين.
٥. سورة محمد (ص)، الآية ١٩.

و قوله^١ تعالى: ﴿أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾

و قوله^٢ تعالى:

- ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ -

و هو كثير في كتاب الله تعالى و قوله: «و هو أقوى الأدلة» على الوحدة، كالدليلين اللذين مر ذكرهما، «و لا استحالة^٣ في استفادة هذا الحكم» - أعني كونه تعالى واحداً - «من السمع^٤، فإنه» - أي الدليل السمعي - «لا يتوقف على الوحدة»، لعدم توقف صدق الرسول صلى الله عليه و آله على كونه تعالى واحداً، «فلا دور».

و قوله: «و إنما كان هذا» - أي الدليل السمعي - «أقوى» أدلة الوحدة، «لاشتمال الدليلين الأولين على دعاوي مشكلة» و قد مر ذكرها^٥.

[المسألة الثامنة عشر: في إبطال الماهية]

قال المصنف: «و الماهية باطلة، لأننا نعلم وجوده، و هو عين^٦ الذات و الحقيقة».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب خراسان^٧ - [أي] ابن عمر من قدماء المتكلمين - «إلى أن له تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو، للإجماع على قولهم: لا يعلم ما هو إلا هو، و لأننا لو رأينا ذاته لعلمنا [٨٢ أ] من حقيقته ما لا نعلمه^٧ الآن».

و لفظه الماهية مشتقة من «ما» التي يطلب بها السائل عن شيء شرح إسمه تارة و شرح حقيقته أخرى كقوله: «ما الخنفيق؟ و ما الملك؟» و قد يضاف إليه لفظه «هو»، فيقال: ما هو الإنسان؟ و اللفظ المشتق منهما ماهية و الخنفيق الداهية.

و قول المصنف: «و الماهية باطلة» معناه أن دعوى أن لله تعالى ماهية لا تعلم باطلة.

١. سورة آل عمران، الآية ٨٨.

٢. سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

٣. الف: لاستحالة.

٤. ب: من السمع.

٥. الأصل: ذكرهما.

٦. الأصل: غير، الف: عين.

٧. الف: لا نعلم.

قوله: «و الشيخ أبطل ذلك بأن ذات الله تعالى هي وجوده^١ على ما تقدّم، «و وجوده تعالى معلوم، فذاته تعالى معلومة».

«و قول ضرار عندي قوي»، أي مدّعاه، لا ما استدلّ به، لأنه واو^٢ جداً.

«و التحقيق: أنّ المعلوم لنا منه^٣ ليس الذات، لأننا إنّما نعلم صفاته^٤ الحقيقية كالوجود والقدرة و العلم، أو الإضافيّة كالخالقيّة»، فإنها نسبة بين الخالق و المخلوق «و الرزاقية» كذلك، «أو السلبية ككونه ليس بجسم و لا عرض و لا مرئيّ و لا في جهة، أمّا الذات الموصوفة بهذه الصفات فهي غير معلومة» لنا بكنهها،^٥ بل بأنّها معروضة لهذه الصفات، و أيضاً فصفاته تعالى الحقيقية لا تعلمها بكنهها، فإننا لا نعلم من علمه تعالى و قدرته إلا أنّ الأوّل مبدأ للإتقان و الإحكام و الثاني^٦ مبدأ الفعل على^٧ سبيل الصخّة، أمّا حقيقة ذلك العلم^٨ و حقيقة تلك القدرة فهي^٩ غير معلومة لنا.

قوله: «و قوله: الوجود معلوم، إن عنى» - أي الشيخ - «به» الوجود «المختص به تعالى فهو ممنوع» - أي لانسلّم كون ذلك الوجود معلوماً - «، [و] إن عنى الوجود المشترك» بينه و بين باقي الموجودات «فهو ذهني»، و واجب الوجود من الحقائق الخارجيّة، فتغاييرا، «فإن عنى ضرار بالماهية» التي ليست معلومة «تلك الحقيقة و الذات» التي هي موصوفة بهذه الصفات المذكورة، «فهو حقّ و صواب، و إن عنى به شيئاً آخر فهو جهالة»، و كان ينبغي أن يطلب إفادة تصوّر ذلك الشيء المعنيّ بالماهية، ثمّ يحكم بعد ذلك عليه بكونه جهالة أو غيرها.

[المسألة التاسعة عشر: في أنّ كلامه تعالى حادث]

قال المصنّف: «و ليس مخاطباً متكلماً في الأزل، لقبح خطاب المعدوم».

٢. الأصل: واحد، بدل عن «واو جداً».

٤. الأصل: صفات.

٦. الأصل: التالي.

٨. الأصل: العالم.

١٠. من النسختين.

١. الأصل: موجودة.

٣. الأصل: عنه.

٥. الأصل: بكنهها.

٧. الأصل: عن.

٩. الأصل: و هي.

قال الشارح دام ظلّه: «أثقت المعتزلة عليه» - أي على كونه تعالى ليس مخاطباً و لا متكلماً في الأزل - «خلافاً للأشاعرة و الكلائية».

«و الدليل عليه: أنّ العالم حادث»، فهو معدوم في الأزل، فخطابه في الأزل يكون خطاباً للمعدوم، «و خطاب المعدوم قبيح عقلاً، فإنه لا يحسن أن يجلس إنسان في داره و يأمر و ينهى من ليس حاضراً عنده.

«و أثبت ابن كلاب لله تعالى كلاماً قديماً ليس بأمرٍ و لا نهي و لا خبر و لا استخباراً، «و هو غير معقول، فإنّ كلامهم النفساني إنّما أثبتوه» - أي حكموا بثبوته لله تعالى - «بالقياس على الطلب الذي نجده من أنفسنا عند إيجادنا الأمر و النهي، و أثبتوا المغايرة بينه» - أي بين ذلك الطلب - «و بين الإرادة بما قدّمنا ذكره» في مسألة كونه تعالى متكلماً.

«وأمّا إثبات غير ذلك» - أعني الكلام الذي يغيّر الحروف و الأصوات و يغيّر ماهيّة الأمر و النهي و الخبر - «فليس بمعقول» - أي متصور - «إجماعاً منا و منهم»، و الهاء و الميم في قوله: «فإنّ [٨٢ ب] كلامهم النفساني» [و] في قوله: «و منهم» عائدة إلى الأشاعرة و الكلائية، و أضاف الكلام إليهم لدعواهم بثبوته.

قوله: «ثمّ أنّ الأشاعرة أثبتوا لله تعالى أمراً و نهياً في العدم^٢، و جوّزوا خطاب المعدوم كمن يوصي غيره بأن يأمر ولده بالتعلّم^٤ بعد موته، فإنّ الولد مأمور بذلك الأمر»، و هذا المثال بهذه العبارة لا يفيد فهم^٥ ما قصدوه، فإنّ المفهوم من هذا الكلام أنّ ذلك الغير» - أعني الموصى إليه - يأمر الولد بعد موت أبيه بالتعلّم، فيصير الولد مأموراً بذلك الأمر الصادر من الموصى إليه، و هذا غير مراد، و لا يمنع منه مانع، و الذي يذكر مثلاً في هذا الموضع أنّ الإنسان إذا أخبره النبيّ الصادق بأنّ الله تعالى يرزقه ولداً، لكنّه يموت قبل ولادة ذلك الولد، فإنه يحسن أن يقول لبعض أصحابه: إذا أدركت ولدي بالغاً، فقل له أنّ أباك يأمرك بتحصيل العلم، فقد وجّه^٦ الأمر و هو^٧

١. النسختان: - و لا استخبار.

٢. من الف.

٣. الأصل و الف: القدم.

٤. الف: بالتعليم.

٥. الأصل و ب: لا يفيدهم، بدل: لا يفيد فهم.

٦. الأصل: وجه، الف و ب: وجد.

٧. الف: الامور من، بدل: الأمر و هو.

القول الذي صدر من الأب، و المأمور - و هو الولد - معدوم.

قوله: «و هو خطأ، فإنَّ الأمر هنا توجَّه إلى موجود» و هو المخاطب، فلم تكن^١ علَّة القبح^٢ - و هو خطاب المعدوم - موجودة فيه، بخلاف خطاب الله تعالى عباده^٣ أزلاً، «فإنَّه ليس مع الله تعالى» في الأزَل «غيره ليأمره أن يأمرنا» عند وجودنا.

و الحق: أنَّ الأمر المتوجَّه إلى الموجود هنا هو الأمر بإخبار الولد عند وجوده بأنَّ أباه أمره بالتعلُّم، و لا نزاع فيه، و أمَّا الولد فغير مأمورٍ بذلك الإخبار قطعاً، و المدعى أنَّه مأمور بالتعلُّم من جهة أبيه باعتبار وجود لفظٍ دالٍّ على طلب التعلُّم منه صادرٌ عن أبيه حال عدمه هو، و لا معنى للأمر إلاَّ الطلب أو اللفظ الدالُّ على الطلب اتفاقاً، و هما موجودان قبل وجود الولد، فيكون مأموراً قبل وجوده.

و جواب هذا: أنَّ الطلب المذكور^٤ هو الإرادة، و نحن لا نتنازع^٥ في ثبوتها في الأزَل، و اللفظ الدالُّ على الطلب إنما يكون أمراً، إذا لم يدخله التصديق و التكذيب، أمَّا على تقدير دخوله عليه، فإنَّه يكون خيراً لا أمراً و إن كان دالاً على الطلب.

و إن سلَّمنا كونه أمراً، لكنَّ الخطاب إنما توجَّه إلى الموصى إليه في المثال المذكور و هو موجود، فلم يكن المعدوم مخاطباً.

و أعلم: أنَّ البحث في هذه المسألة متفرِّع على كون الكلام عبارة عن الحروف و الأصوات أو أمراً قائماً بالنفس، فإنَّ كان الأوَّل استحالة كونه تعالى أمراً في الأزَل و في ما لا يزال عند عدم المأمور و عدم من يتوجَّه إليه الخطاب، إنَّ جوازنا كون الإنسان مأموراً بخطاب^٦ توجَّه إلى غيره، و إن كان الثاني^٧ جاز.

قوله: «و قد بيَّنا أزيد من هذا فيما سلف»، أي في مسألة كونه تعالى متكلِّماً.

٢. الف: فلم يكن على القبح.

٤. الأصل: صادراً.

٦. الأصل: ننازع.

٨. الأصل: التالي.

١. الأصل: يمكن.

٣. الف: عبارة.

٥. الأصل: + و.

٧. الأصل: مأمور، بل الخطاب.

[المقصد السادس: في استناد صفاته إلى وجوبه]

[و فيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في أن المؤثر واجب الوجود لذاته]

قال [المصنف]: «القول في الدلالة على أن الصفات ثابتة من وجوب وجوده فقط: مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المقصود، وإن كان جائز الوجود افتقر إلى مؤثر، فيتسلسل أو ينتهي إلى الواجب لذاته^١».

قال الشارح دام ظلّه: «اتفق العقلاء على إثبات موجود واجب الوجود لذاته، والشيخ» - يعني المصنف - [٨٣ آ] «لما أثبت في هذا الكتاب الصانع تعالى» بمعنى أنه أثبت كونه تعالى موجوداً «أثبت هيننا وجوبه»، أي كونه تعالى واجب الوجود لذاته.

«والدليل عليه: أن هيننا موجوداً^٢ بالضرورة، فإن كان واجب الوجود ثبت المطلوب، وإن كان ممكن^٣ الوجود افتقر إلى مؤثر واجب الوجود وإلا لزم إما الدور» بأن يكون ذلك الموجود أو بعض علله مؤثراً في مؤثره القريب أو البعيد، «أو التسلسل» بأن يكون كذلك الموجود مؤثراً ولذلك المؤثر مؤثر آخر مغاير لأثره^٤ وهكذا إلى غير النهاية، «وهما» - أعني الدور والتسلسل

١. النسختان: بذاته.

٢. الأصل: موجود.

٤. الأصل: مغايراً لأثره، الف: مغاير للأثر.

٣. الأصل: ممكناً.

- «باطلان، وقد مضى فيما [تقدم] ١ تقرير ٢ هذه الشرطية» و هي قولنا: لو لم يكن الموجود المفروض على تقدير إمكانه مفترقاً ٣ إلى مؤثر واجب الوجود، لزم إما الدور أو ٤ التسلسل واستحالة كل واحد من اللازمين المذكورين - هما ٥ الدور و التسلسل - و هما لازمان على سبيل البديل.

قوله: «و هذا برهان شريف قطعي أشير في قوله ٦ تعالى:»

- «أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» -

فإن في وجود كل موجود سواء كان جوهرأ أو عرضأ حادثأ أو قديماً دليلاً على ثبوت الواجب تعالى بهذا الطريق.

و الحق أن اللازم أحد الأمور الثلاثة و هي إما كون ذلك الممكن علّة لنفسه أو الدور أو التسلسل، و إما عرض الشارح دام ظلّه عن ذكر اللازم الأول و هو كونه علّة لنفسه، لظهور استحالته و المصنّف رحمه الله لم يعمد للدور، بل جعل كون صانع العالم جائز الوجود ملزوماً لافتقاره إلى مؤثر و افتقاره إلى المؤثر ملزوماً لأحد الأمرين على سبيل البديل، و هما التسلسل أو الانتهاء إلى الواجب.

و يحتمل إهماله ذكر الدور أمرين:

أحدهما: ظهور استحالته، فإن كثيراً من العقلاء زعموا أن العلم باستحالته ضروري بخلاف التسلسل المحتاج إبطاله إلى إقامة البرهان.

الثاني: أن الدور على تقدير عدم الانتهاء إلى الواجب ملزوم للتسلسل ٧ أيضاً، فاستحالة التسلسل دالّة على استحالته، و بيان ذلك أن مجموع المؤثرين اللذين يكون كل واحد منهما مؤثراً في صاحبه - على تقدير تسليمه - يكون ممكناً، لإمكان كل واحد من جزئيه، و كل

٢. الأصل: تقدير.

٤. النسختان: وإما.

٦. سورة فصلت، الآية ٥٣.

١. من الف.

٣. الأصل: افتقر.

٥. ب: هنا.

٧. الأصل: التسلسل.

ممکن فهو محتاج إلى مؤثر، ولا يجوز أن يكون المؤثر نفسه بالضرورة^١ و لا جزءاً من أجزائه وإلا لكان^٢ ذلك الجزء مؤثراً في نفسه، لأن تأثيره في المجموع يستلزم تأثيره في كل واحد من جزئيه اللذين بينهما نفسه، فيكون المؤثر في ذلك المجموع خارجاً عنه، ثم ذلك الخارج ممكن، إذ التقدير ذلك، و لا بد^٣ له من مؤثر، فمؤثره إن كان ذلك المجموع الذي هو أثره كان المجموع الحاصل من المجموع الأول و من مؤثره الخارج عنه [ممكناً]^٤ مفتقراً إلى مؤثر خارج عنه، ثم الكلام في ذلك المجموع الثاني كالقلام في الأول و هكذا إلى غير النهاية، فظهر أن التسلسل لازم للدور^٥ على تقدير عدم الواجب و أن^٦ اللازم^٧ من كون الصانع تعالى ممكناً أحد الأمرين وهما التسلسل و الانتهاء إلى الواجب على سبيل منع الخلو، و هو مدعى المصنّف.

و اعلم: أن المراد [٨٣ ب] بالعالم في قول المصنّف رحمه الله: «[مدبّر]^٨ العالم إن كان^٩ واجب الوجود فهو المقصود» إما أن يكون السموات و الأرض و ما بينهما و إما ما سوى الله تعالى على اختلاف التفسيرين؛ فإن كان المراد المعنى الأول، فلا يخلو إما [أن]^{١٠} يريد بمدبّر^{١١} العالم الفاعل القريب له، أي من غير توسط آخر أو الفاعل مطلقاً، فإن كان الأول لم يكن الدليل المذكور دالاً على المطلوب، أعني وجوب وجود مدبّر العالم، لأنه إنما يدل على وجود^{١٢} واجب الوجود في الجملة، أما على أنه الفاعل للسموات و الأرض و ما بينهما بغير واسطة فلا، بل يحتاج إلى دليل آخر منفصل دال على نفي الواسطة بين واجب الوجود تعالى و بين العالم بهذا التفسير.

وإن كان الثاني و هو أن يكون المراد بمدبّر^{١٣} العالم الفاعل له مطلقاً، سواء كان بواسطة أو لا

- | | |
|------------------------|-------------------|
| ١. الأصل: ضرورة. | ٢. الأصل: كان. |
| ٣. الف: فلا بد، ب - و. | ٤. من النسختين. |
| ٥. الأصل: الدور. | ٦. الأصل: فإن. |
| ٧. الف: اللزوم. | ٨. من النسختين. |
| ٩. الف: كان. | ١٠. إضافة من الف. |
| ١١. الأصل: بمؤثر. | ١٢. الأصل: وجوب. |
| ١٣. الأصل: مدبّر. | |

بواسطة لزوم من الدليل المذكور ثبوت مدبّر العالم واجب الوجود، إلا أنه لا يدلّ على أن لا يكون هناك مدبّر آخر للعالم متوسط بين الواجب وبين العالم بالتفسير المذكور ويكون ممكناً لذاته إلا أن يقوم دليل على انحصار الموجودات الممكنة في السموات والأرض وما بينهما، وإن كان المراد بالعالم المعنى الثاني كان المراد بمدبّر العالم الفاعل لجميع ما سواه من الموجودات، فيكون تقرير دليل وجوب وجوده أنه لو لم يكن الفاعل لجميع ما سواه من الموجودات واجباً لكان ممكناً والتالي باطل، فالمقدّم مثله والملازمة ظاهرة.

و بيان بطلان التالي أنه إذا كان ممكناً كان مفترقاً إلى فاعل موجود، فإن كان ذلك الفاعل من جملة آثار مدبّر العالم لزوم الدور، وإن كان خارجاً عنها لزوم كون مدبّر العالم غير مدبّر العالم وهما محالان.

و أيضاً فالفاعل المدير^١ للعالم^٢ المفروض أولاً إن كان واجباً كان هو مدير العالم بالحقيقة، وإن لم يكن واجباً فإن انتهى إلى واجب كان مدبّر العالم ذلك الواجب المنتهى إليه وإن لم ينته إلى واجب تسلسل، وأنه محال.

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

[المسألة الثانية: في أنه تعالى ليس بعرض ولا بجسم]

قال المصنف: «و الموجود إما أن يتعلّق وجوده بغيره بحيث يلزم من عدم الغير عدمه، أو لا يتعلّق، و الأوّل ممكن، و الثاني واجب لذاته، و الله تعالى ليس بعرض، لأنّ العرض يتقوّم بمحلّه، و ما يتقوّم بغيره فهو ممكن، و ليس بجسم، لما ذكرناه أولاً».

قال الشارح دام ظلّه: «لما أثبت الشيخ أبو إسحاق رحمه الله أولاً^٣ وجوب وجوده»
- و الهاء عائدة إلى مدبّر العالم تعالى - «شرح في المسائل اللازمة عنه و هي أربع:»

«الأولى: أنه ليس بعرض و مهّد لذلك» - أي للزوم المسائل اللازمة عنه - «قاعدة و هي أن الموجود من حيث هو» - أي مع قطع النظر عمّا غيره - «إما أن يتعلّق وجوده بغيره، أو

٢. الأصل: العالم.

٤. النسختان: - و.

١. الأصل: لمدير.

٣. الف: أولاً.

لا يتعلق، و الثاني» و هو الذي لا يتعلق وجوده بغيره هو «الواجب، و الأول» و هو الذي يتعلق وجوده بغيره هو «الممكن، و نمي بالتعلق ههنا» - أي في قولنا: "الموجود إما أن يتعلق وجوده بغيره" - «الاحتياج و الافتقار كتعلق المعلول [و] المشروط و الحال و المركب بالعلّة» كتعلق الإحراق بالنار، «و الشرط [٨٤ آ]» كتعلقه^٢ ببيوسة^٣ الحطب^٤، «و المحل» كتعلق السواد بالجسم، «و الجزء» كتعلق الجسم بالجواهر الفرد^٥، أو المادّة، أو الصورة.
 «إذا ثبت^٦ هذا، فالمرض متعلق بالمحل بحيث يستحيل وجوده منفكاً عنه و محتاج فيه» - أي في وجوده - «إليه» - أي إلى المحل - لتشخصه و قوامه بالفعل^٧، و واجب الوجود لا يفتقر في وجوده إلى غيره، فهو ليس بعرض».

«الثانية» من المسائل الأربع اللازمة من^٨ وجوب وجوده تعالى: «أنه ليس بجسم، لأن كل جسم مركب، إما من الجواهر الأفراد» - كما هو مذهب جمهور المتكلمين - «أو من المادّة والصورة» - كما هو مذهب الحكماء - «و كل مركب مفتقر» إلى جزئه و جزؤه مغاير له، فيكون ممكناً، «و ذلك يتنافى الوجوب الذاتي».

مركز تحقيق تكوير علوم إسلامي

[المسألة الثالثة: في أنه تعالى ليس له صفة زائدة على ذاته]

قال المصنّف: «و ليس له وصف زائد على ذاته، لأنه إن تقوّم وجوده به كانت الذات مفتقرة إلى غيره، و إن لم يتقوّم فهو معلول، و علته إما الذات و يستحيل كونها فاعلة و قابلة [، أو]^٩ غيرها و لا علاقة لواجب الوجود بغيره».

قال الشارح دام ظلّه: «هذا» - أي كون صفاته تعالى غير زائدة على ذاته - «مذهب^{١٠}

- | | |
|-------------------|-----------------------|
| ١. من الف. | ٢. الأصل: كتعلق. |
| ٣. الأصل: بيوسة. | ٤. الأصل: المنطب. |
| ٥. الأصل: المفرد. | ٦. الأصل: أثبت. |
| ٧. الف: - بالفعل. | ٨. في جميع النسخ: عن. |
| ٩. من الف. | ١٠. الف: فذهب. |

«الأوائل» - يعني الحكماء - «و جماعة من المتكلمين، [و] اختاره الشيخ» - يعني المصنّف - «واستدلّ^٢ عليه بأنه لو كانت له صفة زائدة على ذاته، فإمّا أن تكون» تلك الصفة «مقومةً للذات» - أي داخلية في حقيقتها و جزءاً منها - «أو عارضةً لها»، أي خارجة عنها.

«و الأوّل» - وهو كونها مقومة للذات - «باطل، أمّا أولاً فلأنّه يلزم افتقاره تعالى إليها والمفتقر ممكن»، فيكون الواجب ممكناً، هذا خلف، «و أمّا ثانياً، فلأنّ الصفة لا يعقل تقوم الذات بها»، لأنّ المقوم للشيء متقدّم على ذلك الشيء و متبوع له و الصفة على العكس من ذلك، فإنّها متأخرة عن موصوفها و تابعة له، فلو كانت الصفة مقومة لموصوفها لكانت متقدمة عليه متأخرة عنه تابعة له متبوعة [له]^٣، و ذلك محال.

«و الثاني» و هو كونها عارضة للذات خارجة عنها، فهو «باطل أيضاً، لأنّ الصفة حينئذٍ تكون ممكنة» و كلّ ممكن فله^٤ مؤثر، فالصفة لها مؤثر، «فمؤثرها إمّا الذات أو غيرها:

و الأوّل باطل وإلا لكان الشيء الواحد» - و هو ذات واجب الوجود تعالى - «فاعلاً» لشيء واحد و هو تلك الصفة «وقابلاً» له^٥ لوجوب قيام الصفة بموصوفها، و الموصوف لامحالة قابل لصفته بالضرورة، «و ذلك محال»، لأنّ نسبة الفاعل بالوجوب و نسبة القابل بالإمكان و يمتنع أن تكون نسبة الشيء الواحد إلى الشيء الواحد بالوجوب و الإمكان.

«و الثاني» - و هو كون المؤثر في تلك الصفة غير ذات الواجب تعالى - «باطل أيضاً، وإلا لكان واجب الوجود تعالى متعلقاً بغيره» - أعني ذلك المؤثر في الصفة المغايرة^٦ له، «و منفلاً^٧ عنه، و واجب الوجود لا يتعلّق بغيره».

قوله: «و في هذا الدليل نظرٌ من وجهين:»

«الأوّل: لانسليم استحالة استناد القبول و الفعل إلى شيء واحد و ما ذكره غير واضح، لأنّ

٢. الأصل: فاستدلّ.

٤. الأصل: له.

٦. الف: المغاير.

١. من ألف.

٣. من النسختين.

٥. الف: له.

٧. الأصل: منفلاً.

الإمكان باعتبار القبول لا ينافي الوجوب باعتبار الفعل، و المحال يلزم لو اتحد الاعتبار» بأن تكون نسبة الشيء الواحد إلى الشيء الواحد بالاعتبار الواحد بالوجوب و الإمكان، أمّا مع تغاير الاعتبار، فلا.

«الثاني: لانسلم امتناع تعلّقه بالغير على الوجه الذي ذكره ههنا»، فإنّ المحال تعلّقه بالغير تعلّق المحتاج بالمحتاج إليه، كما سبق؛ أمّا تعلّق احتياج [٨٤ ب] صفة من صفاته إلى غيره، فلم قلت: إنّه محالٌ. «ولا يلزم من استناد صفته إلى الغير إمكانه»، بل يقتضي إمكان صفته، وهذا غير مذكور في الدليل.

و لقائل أن يقول: استفادته^١ صفته من الغير تدلّ على تأثره^٢ و انفعاله عن ذلك الغير، و الانفعال و التأثير إنّما يتحقّق مع المناقاة و لامنافٍ له تعالى، لأنّ [كلّ]^٣ ما عداه فهو صادر عنه تعالى و مستند إليه، و لأنّ ذلك الغير حادث لما تقدّم من حدوث ما سوى الله تعالى، فأثره - أعني الصفة - أولى بالحدوث، فقيامها بذات الله تعالى يستلزم قيام الحوادث بها، و قد تقدّم بيان استحالته.

قوله: «و الصواب هنا أنّ الصفات زائدة في المعقولة لا في الخارج»، أمّا الأوّل فلأنّنا نعقل الذات و نفعل عن الصفات، و المعقول غير المفعول^٤ [عنه]^٥، و أمّا الثاني فلما مرّ. و هذه المسألة هي ثالثة المسائل الأربع اللازمة من وجوب^٦ وجوده تعالى.

[المسألة الرابعة: في أنّه يستحيل عليه التغيّر]

قال المصنف: «و ليس بمتغيّر، لأنّ حدوث أمرٍ في ذاته إن اقتضاه غيره كانت ذاته متعلّقة بالغير، و الذات تقتضي دوام التغيّر».

٢. الأصل: تأثره.

٤. النسختان: ههنا.

٦. الأصل: المعقول.

٨. الأصل: وجود.

١. الأصل: استفادة.

٣. من النسختين.

٥. الأصل: + في.

٧. من ألف.

قال الشارح دام ظلّه: «اتفق العقلاء عليه» - أي على امتناع التغيّر عليه تعالى .، «إلا القائلين بجواز قيام الحوادث به تعالى الله عن ذلك» علوّاً كبيراً^١.

و هذه رابعة المسائل الأربع اللازمة من وجوب وجوده تعالى.

و «و الدليل عليه أنّ التغيّر» هو عبارة عن تبدّل حال بسبب حصول ما كان منتفياً^٢ عنه، أو انتفاء ما كان حاصلًا له، «إمّا أن تقتضيه ذاته تعالى أو غيره، و الثاني محال، و إلا لكان الله متعلّقاً بغيره، و واجب الوجود لا يتعلّق بغيره» على ما تقدّم.

«و الأوّل باطل، و إلا لزم دوام التغيّر لدوام ذاته» التي هي سبب فيه، و حينئذٍ «لا يكون التغيّر تغيّراً»، إذ^٣ ليس هناك تبدّل حال بأخرى^٤، لوجوب استمرار الذات على ما اقتضته مطلقاً أزلاً و أبداً، «هذا خلف».

[المسألة الخامسة: في أنّه تعالى مبتهج بذاته] دقيقة

قال المصنّف: «المؤثر مبتهج بالذات، لأنّ علمه يكماله الأعظم يوجب له ذلك، و كيف لأ، و الواحد ممّا يلتدّ يكماله النقصاني و كونها في الشاهد من توابع اعتدال المزاج لا ينفي أن يكون في الغائب لغير ذلك لجواز تعدّد السبب».

«و لسنا نقول: إنّ يلتدّ بخلق شيءٍ ليجب وجوده أزلاً، بل هو يلتدّ بذاته، و هذه المسألة سطرنا فيها كتاباً مفرداً، و سمّيناه بكتاب الابتهاج».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه المسألة ممّا وافق الشيخ أبو إسحاق فيها الحكماء، و خالف الإماميّة و باقي المتكلّمين فيها، و قد اتفق الحكماء على نفي الأكم عليه تعالى»، و ذلك لأنّ الأكم إمّا من توابع المزاج أو إدراك المنافي، و كلاهما مستحيلان على الله تعالى.

٢. الأصل: منفيّاً.

٤. ب: أخرى.

١. الف: علوّاً كبيراً.

٣. الأصل: أو.

٥. الف: ملتد.

و عبّر المصنّف عن الواجب تعالىّ بالمؤثّر من غير تقييد، لأنّ المؤثّر بقول مطلق لا يصدق إلّا على الواجب، لأنّا إذا نسبناه إلى أيّ ماهيّة من الماهيات المغايرة له كان مؤثراً فيها و فاعلاً لها، و أمّا غيره تعالىّ من الذوات الممكنة و إن جاز أن يكون مؤثراً على مذهبننا و مذهب المعتزلة و الحكماء، فإنّه لا يكون مؤثراً لمؤثّره و لا لشيءٍ متّاً يتوقّف عليه وجوده، فلا يصدق عليه المؤثّر إلّا مقيداً.

قوله: «و في هذه المسألة مباحث:»

[المبحث] الأوّل: في حدّ اللذّة [و الألم]

«قالوا» - أي الحكماء - و هذا الحدّ الذي يأتي ذكره هو الذي ذكره أبو علي بن سينا في كتاب الإشارات «: هي» - أي اللذّة - «إدراك و نيل لوصول ما هو عند المدرك كمال و خير من حيث [٨٥ آ] هو كذلك، و الألم إدراك و نيل لوصول ما هو عند المدرك آفة و شر». و ينبغي أن يضاف إليه قوله: «من حيث هو كذلك»، كما قيل في اللذّة، و إنّما جعل البحث في حدّ اللذّة مع أنّه ذكر فيه حدّ اللذّة و الألم، لأنّ غرضه الدّاتي من هذا البحث إنّما هو حقيقة اللذّة، لأنّه إنّما ذكره إيضاحاً و^١ شرحاً لكلام المصنّف، و المصنّف لم يتعرّض لذكر الألم هنا. قوله: «فالإدراك معلوم» لا يحتاج إلى تفسير، «و النيل الإصابة و الوجدان، و لا بدّ منهما»، أي من الإدراك و النيل في التعريف.

«أمّا الأوّل» و هو الإدراك، فلأنّا لو حذفناه و اقتصرنا على ذكر الثاني - أعني النيل - لم يكن دالّاً عليه إلّا بالمجاز، إذ ليس لفظ النيل موضوعاً للإدراك، و إنّما يدلّ عليه بالالتزام. «و هو» - أعني المجاز - «محرّز عنه^٢ في التعريف»، و ذلك لافتقاره في دلّته^٣ على المعنى المجازي إلى قرينة صارفة له عن معناه الحقيقيّ معيّنة^٤ لذلك المعنى المجازي، و هو بدون تلك القرينة غير دالّ عليه أصلاً.

٢. الف: فحرّز عنه.

٤. الأصل: معيّناً.

١. الف: أيضاً جارٍ، بدل: أيضاً و.

٣. الف: في أدلته.

«وَأَمَّا الثَّانِي» - وهو النيل -، فَلَأَنَّا لَوْ أَهْمَلْنَا^١ وَاقْتَصَرْنَا عَلَى لَفْظِ الْإِدْرَاكِ لَمْ يَكُنْ دَالًّا عَلَى اللَّذَّةِ، لِأَنَّ الْإِدْرَاكَ قَدْ يَكُونُ بِحَصُولِ صُورَةٍ مَسَاوِيَةٍ لِلذَّيْذِ فَلَا تَحْصُلُ^٢ اللَّذَّةُ، إِذِ اللَّذَّةُ لَا تَحْصُلُ إِلَّا بِالنَّيْلِ الَّذِي هُوَ حَصُولُ ذَاتِ اللَّذِيذِ، بَلَا بِحَصُولِ^٣ مَا يَسَاوِي اللَّذِيذِ، أَعْنِي الصُّورَةَ. «وَقَوْلُنَا: لَوْصُولُ مَا هُوَ عِنْدَ الْمَدْرَكِ»، لِأَنَّ اللَّذَّةَ لَيْسَتْ إِدْرَاكُ اللَّذِيذِ فَقَطْ، بَلْ هِيَ إِدْرَاكُ حَصُولِ اللَّذِيذِ لِلْمَتَلَذِّ وَوَصُولِهِ إِلَيْهِ، وَالشَّارِحُ دَامَ ظَلَمَهُ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِذِكْرِ فَائِدَةِ قَوْلِهِ: «لَوْصُولُ مَا هُوَ عِنْدَ الْمَدْرَكِ» وَقَوْلُنَا: «لَوْصُولُ^٤ مَا هُوَ عِنْدَ الْمَدْرَكِ كِمَالٍ وَخَيْرٍ»، لِأَنَّ الشَّيْءَ قَدْ يَكُونُ كِمَالًا وَخَيْرًا بِالْقِيَاسِ إِلَى شَيْءٍ، وَهُوَ لَا يَعْتَقَدُ كِمَالِيَّتَهُ وَخَيْرِيَّتَهُ، فَلَا يَلْتَذُّ بِهِ، وَقَدْ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ وَهُوَ يَعْتَقَدُهُ، فَيَلْتَذُّ بِهِ، فَالْمَعْتَبِرُ^٥ إِنَّمَا هُوَ «كِمَالِيَّتُهُ وَخَيْرِيَّتُهُ عِنْدَ الْمَدْرَكِ»، لَا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ. وَالكَمَالُ وَالخَيْرُ هُنَا - أَعْنِي الْمَقْيَسَ إِلَى الْغَيْرِ - هُمَا حَصُولُ شَيْءٍ لِمَا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الشَّيْءُ لَهُ، أَي حَصُولُ شَيْءٍ يَنْسَابُ شَيْئًا وَيُصَلِّحُ لَهُ أَوْ يَلِيْقُ بِهِ بِالْقِيَاسِ إِلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ، وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْكِمَالِ وَالخَيْرِ أَنَّ الْحَصُولَ يَقْتَضِي لِمَحَالَّةِ بَرَاءَةٍ مَا مِنْ الْقُوَّةِ لِذَلِكَ الشَّيْءِ، فَهُوَ بِذَلِكَ الْإِعْتِبَارِ فَقَطْ كِمَالٌ وَبِالْإِعْتِبَارِ كَوْنُهُ مُؤَثَّرًا خَيْرٌ وَذِكْرًا مَعًا فِي الْحَدِّ لَتَعْلُقَ مَعْنَى اللَّذَّةِ بِهِمَا جَمِيعًا، وَقَدَّمَ الْكِمَالُ عَلَى الْخَيْرِ لِأَنَّهُ أَعْمُّ، وَأَخَّرَ الْخَيْرَ لِأَنَّهُ يَفِيدُهُ تَخْصِيصًا مَا. وَإِنَّمَا قُلْنَا: «مَنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ، لِأَنَّ الشَّيْءَ قَدْ يَكُونُ كِمَالًا وَخَيْرًا مِنْ جِهَةٍ دُونَ جِهَةٍ، وَاللْتِذَاذُ بِهِ تَخْتَصُّ بِالْجِهَةِ الَّتِي [هُوَ]^٦ مِنْهَا كِمَالٌ وَخَيْرٌ»، فَهَذِهِ مَاهِيَةُ اللَّذَّةِ وَتَقَابُلُهَا [مَاهِيَةُ]^٧ الْأَمْرِ.

[المبحث الثاني: في إثبات اللذة العقلية]

قوله: «و قد نازع فيها جماعة» وأنكروا ما عدا اللذات الحسية.

قوله: «و ذلك، لأن اللذة إدراك الكمال ولكل قوة من القوى كمال يخصها، فكما أن العين^٨

٢. الأصل: ولا تحصل.

٤. الف: - لوصول.

٦. من النسختين.

٨. الاصل: فكالات العين، الف: فكمال العين.

١. الف: اهمالنا.

٣. الأصل: يحصل.

٥. الأصل: والمعتبر.

٧. من النسختين.

تلتذُّ بوصول كمالها و هو^١ مشاهدتها للمحبوب، و الذوق يلتذُّ بوصول كماله إليه و هو الطعم اللائق، كذلك القوَّة العقلية تلتذُّ بوصول كمالها إليها، و هو إدراك الملائم لها، كالعلوم والاعتقادات المطابقة.

واعلم أنَّ هذا الكلام ليس فيه دلالة على إثبات اللذة العقلية بما يعتمد عليه، و أيضاً فلأنسَلَم أنَّ العين تلتذُّ بمشاهدة الصورة المحبوبة و لا الذوق يلتذُّ بإدراك الطعوم الملائمة، و إنما [٨٥ ب] يلتذُّ بذلك النفس، و العين و الذوق اللتان للنفس بتوسطهما تدرك الصور و الطعوم، و ربَّما استدُلَّ من منع اللذة العقلية بأنَّ النفس قبل الموت عالمة بكثير من المعلومات مع أنَّها لا تجد اللذة العظيمة التي يصفونها، و أيضاً فإنَّا نعلم بالضرورة أنَّ علومنا البديهية كامتناع اجتماع^٢ النقيضين و كون الواحد نصف الإثنين و غيرها لا يبلغ الحدَّ الذي نجده عند الأكل عقيب إفراط الشبع^٣ و عند الجماع عقيب إفراط الشبق.

و لا يقال: إنَّ استعمال النفس بتدبير البدن مانع عن اللذة.

لأنَّا نقول: إذا كانت اللذة نفس الإدراك و هو موجود، كان اشتغال^٤ النفس على ما ذكرتم مانعاً عن تحقُّق ما هو متحقِّق، و إنَّه محال.

[المبحث] الثالث: في أنَّ اللذة العقلية أقوى من اللذة الحسية

«لأنَّ إدراك القوَّة العقلية أتمَّ» من إدراك القوي الجسمانية، «فإنَّها» - أي القوَّة العقلية - «تصل إلى كنه الحقيقة و تميِّز الماهية عن غيرها بفصولها» - أي ذاتياتها المختصة بها - «و تفصلها^٥ إلى أجزائها» التي هي الأجناس و الفصول «و تميِّزها عن أعراضها» [الخارجية عنها]^٦ اللازمة و المفارقة.

«و أمَّا الحس، فإنَّه إنَّما يدرك ظواهر الأشياء و أعراضها» و لا تصل إلى نفس الحقيقة.

٢. الأصل: + وجود.

٤. الأصل: استعمال.

٦. من النسختين.

١. الأصل: هي.

٣. الأصل: الشعب، الف: التعب، ب: الشعب.

٥. الأصل: بوصولها.

قوله: «و أيضاً فإنَّ مدرك القوَّة العقلية واجب الوجود تعالى و صفاته، والأشياء التي لا يجوز عليها التغيُّر كالطبائع الكليَّة و الماهيات الباقية و مدرك الحسُّ أشياء جزئية متغيِّرة ممكنة عدمية بذاتها مستفيدة للوجود من غيرها، و لا ريب أنَّ الأوَّل أكمل، فإدراكه يكون ألدَّ و أتمَّ بهجة»، لأنَّ نسبة اللذة إلى اللذة كنسبة الإدراك إلى الإدراك والمدرك إلى المدرك في الكمال والنقص. و لمانع أن يمنع أن نسبة اللذة إلى اللذة هي نسبة المدرك^١ إلى المدرك و يطالب مدَّعيه بإقامة البرهان عليه، لئتمَّ كون اللذة العقلية أكمل من اللذة الحسية.

[شرح المباحث المذكورة]

قوله: «و إذ قد تمهّدت هذه المباحث، فلنرجع إلى الشرع، فنقول: الابتهاج اللذة و السرور، والمراد به الحال التي يحصل لذي الخير و الكمال» من جهة الخير و الكمال. «و قد ادَّعى المصنّف ثبوته لله تعالى، لأنَّه تعالى عالم بذاته التي هي أكمل الموجودات وذاته ملائمة لذاته، و إدراك الملائم الكامل» من حيث هو ملائم كامل «يوجب اللذة، و كيف لا يكون الحال كذلك، و الواحد منّا يلتذُّ بكماله» - أي بإدراك كماله - «النقصاني، فكيف ينتفي عن الله تعالى هذا المعنى مع تجاوز كماله الغاية القصوى».

«و احتجَّ المتكلِّمون» على نفي اللذة مطلقاً عنه تعالى «بوجهين»:

«الأوَّل: أنَّ اللذة من توابع اعتدال المزاج، فلا يصحُّ ثبوتها في حقِّه تعالى لانتهاء متبوعها، وهو المزاج عنه تعالى» وفاقاً، و إنما كان المزاج متبوعاً لها، لأنَّه متبوع لاعتدال المزاج المتبوع للذة، و متبوع المتبوع بالضرورة.

«الثاني: أنَّ اللذة» الثابتة لله تعالى «إن كانت قديمة - و هي داعية إلى إيجاد الملتذِّ به - و جب^٢ وجود الملتذِّ به قبل أن يوجد لوجود» المقتضي و هو القدرة و «الداعي و انتفاء المانع وهو الأزل»، فما من وقتٍ يفرض ابتداء وجوده فيه إلا و يجب وجوده قبل ذلك الوقت المفروض، و ابتداء وجوده قبل ابتداء وجوده محال بالضرورة.

«وإن كانت حادثة كان الله تعالى [٨٦ آ] محلاً للحوادث»، وهو محال.

وفي هذا نظراً، فإنَّ اللذة إذا كانت قديمة وجب قدم الملتذَّ به، لكونها متأخرة عنه بالذات؛ فكيف يقال: لو كانت قديمة لزم وجود الملتذَّ به قبل وجوده، [فإنه] ^٢ مشعرٌ بحدوث الملتذَّ به على تقدير قدم اللذة وإنه محال، وقد صرح المصنّف رحمه الله تعالى بذلك بقوله: «و لسنا نقول: إنه يلتذُّ بخلق شيءٍ ليجب وجوده أولاً».

قوله: «و أجاب الشيخ» - يعني المصنّف - «عن الأول بأنَّ كون اللذة من توابع اعتدال المزاج في الشاهد لا يقتضي كونها في الغائب كذلك، فإنه يجوز تعدّد ^٣ السبب مع وحدة المسبّب بالنوع» كالحرارة ^٤ المتحدّة بالنوع الصادرة عن أسباب كثيرة وقيد ^٥ الوحدة بالنوع احترازاً من ^٦ الوحدة بالشخص، فإنَّ اتّحاد المسبّب بالشخص يوجب اتّحاد السبب ^٧ بالشخص، لاستحالة تعدّد العلة الثابتة على المعلول الواحد بالشخص، «فاعتدال المزاج موجب للذة عندنا» - أي في حقنا -، «و لا يلزم من ^٨ انتفاء هذا السبب» - أعني اعتدال المزاج عن الله تعالى - «انتفاء المسبّب» - أعني اللذة - لاحتمال ثبوته لسبب ^٩ آخر.

«و عن الثاني: أن المحال» - وهو وجود الملتذَّ به قبل وجوده - «يلزم لو قلنا: إنه يلتذُّ بفعله،

أما إذا قلنا: إنه يلتذُّ بذاته فلا»، لأنه حينئذٍ لا يحتاج في لذته إلى ملتذَّ به مباين لذاته تعالى.

قوله: «و قد ذكر المصنّف أنه صنّف كتاباً في هذه المسألة ولم يصل إلينا» ونحن نقول

كذلك.

٢. من م^ب.
٤. الف: الحركة.
٦. الاصل: عن.
٨. الأصل: عن.

١. الف: تعالى.
٣. الف: تعدّد.
٥. الف: قبل.
٧. الأصل: المسبّب.
٩. الأصل: عن.



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی

[المقصد السابع: في العدل]

[وفيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في التحسين و التقييح]

قال المصنف: «القول في العدل، و الأفعال قد يستقل العقل بقبح بعضها دون بعضي و بحسنه كالظلم و الإنصاف^١ و الكذب و الصدق، لأنه معلوم و لا يستند إلى الشرع، لاستباح الجاهلية له، فلا بد من العقل، و لأننا^٢ عند كونه ظلماً نحكم بقبحه، و المؤثر فيه نفس كونه ظلماً». «و منّا من ادعى الضرورة في ذلك و هو الحق، و لهذا إذا شككنا في النبوة يرتفع قبح الزنى دون قبح الظلم، و لو كان الحسن للأمر لم تكن أفعال الصانع حسنة، و انتفاء النهي يقابله في القبح انتفاء الأمر، فوجب أن تكون أفعاله قبيحة».

قال الشارح دام ظلّه: «أطلق المتكلمون العدل على العلوم التي لها تعلق بأحكام أفعاله تعالى من حسن الحسن منها^٣ و وجود الواجب و نفي القبيح عنها».

«و الأصل الذي يتفرع عليه مسائل العدل معرفة كونه تعالى حكيماً لا يفعل القبيح و لا يخل بالواجب، فإذا أثبتوه بنوا عليه مسائل العدل من حسن التكليف و وجود اللطف و غيرهما من المسائل الآتية، و لما كان هذا الأصل» - يعني كونه تعالى حكيماً - «يتوقف على معرفة الحسن و القبح و أنهما عقليان» - إذ لو كانا شرعيين^٤ لم يقبح منه تعالى شيء، فجاز إخلاله بالواجب -

٢. الأصل: منهما، ب: فيها.

٤. الأصل: شرعيان.

١. الأصل: الانتصاف.

٣. الأصل: منهما، ب: فيها.

«ابتدأ المصنّف بالبحث عن ذلك».

«واعلم: أنّ حقيقة الفعل الاختياري هو ما صدر عن المؤثر على جهة الصّحة، لأعلى جهة الوجوب».

و في هذا الحدّ نظراً، فإنّه غير مطرد لإندراج الذوات من الجواهر و الأعراض في الحدّ لصدورها عن الله تعالى عند المحقّقين على جهة الصّحة، وليست أفعالاً.

«وينقسم» الفعل الاختياري «إلى حسن و قبيح، فالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق الذمّ، و القبيح ما لفعله مدخل في استحقاق الذمّ».

«و احترز في الحدّين» - يعني حدّ الحسن و حدّ القبيح [٨٦ ب] - «بالمدخلية عن الصفات، فإنّها و إن لم يستحقّ بها الذمّ إلا أنّ لها مدخلاً فيه»، و ذلك عند الإصرار^١ عليها.

«إذا ظهر هذا، فنقول: الإمامية و المعتزلة ذهبوا إلى أنّ من الأفعال ما يحسن لوجوه يقع عليها، أي يقترن بحدوثها قرينة راجعة إلى النفي أو الإثبات يوصف لأجل تلك القرينة بأنّه^٢ دفع ضرر مثلاً، فيقضي العقل بحسنها، و منها ما يقبح لوجوه يقع عليها، أي يقترن بحدوثها قرينة راجعة إلى النفي أو الإثبات يوصف لأجلها بأنّه ظلم مثلاً، فيوصف بالقبح».

«و قالت المجبّرة: إنّ الحسن و القبح إنّما هو بالأمر و النهي الشرعيّين، و العقل لا يقضي في^٣ شيء من الأفعال بحسن و لا قبح».

«و اختلفت المعتزلة، فقال بعضهم: إنّ العلم بحسن بعض الأفعال كالصدق» النافع «و قبح بعضها» كالكذب الضارّ «ضروريّ، و آخرون قالوا: إنّهُ استدلاليّ، و اختار الشيخ» - يعني المصنّف - القول «الأوّل».

«و استدلت المعتزلة بوجوه:»

«الأوّل: أنّنا نعلم قبح الكذب و الظلم و حسن الصدق و الإنصاف» وفاقاً، «و لا مدرك لهذا الحسن و القبح «إلا العقل و الشرع» على سبيل منع الخلوّ إجماعاً، «و الثاني» - و هو كون

٢. الأصل: فإنة.

١. الأصل: الاصرار.

٣. الأصل: + ذلك.

مدرکہما الشرع - «باطل و إلا لما حکم به العقل قبل الشرع، لكن الجاهلیة» - [أعني^١] المتقدّمین علی الشرع - یحکمون بالحسن و القبح، و إن لم یعترفوا بالشرع، و كذلك البراہمة المنکرون للشرائع» یحکمون بالحسن و القبح، فتعیّن کون مدرکہا العقل، و هو المطلوب.

«الثاني: أنا عند العلم بكون الفعل ظلماً نحكم بقبحه و إن لم نعلم شيئاً آخر، و إذا انتفى هذا الوجه» - أعني كونه ظلماً - «و سائر وجوه القبح لم یحکم بقبحه، و ذلك ممّا یقتضي إسناد القبح إلى كونه ظلماً، كما أنا عند العلم بملاقاة^٢ النار للحطب^٣ الیابس نحکم بالإحراق، فنسند الإحراق إلى النار، فكذا هنا، و ليس هذا استدلالاً بالدوران الظني»، یعنی المفید للظن.

و الدوران عبارة عن وجود الحكم عند وجود الوصف و عدمه عند عدمه، «بل هو نوع من القضايا البديهية و یسمى» هذا النوع «بالحدسیات» و هي قضايا یحکم بها العقل بحدس قويّ «من النفس یزول معه الشك».

«الثالث: لو كان قبح المقبّحات» - أي التي حکم العقلاء بقبحها - «مستنداً إلى الشرع، لما وقع الفرق بین ما علم قبحه من الشرع و من العقل، و التالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله». «بیان الشرطية» - و هو بیان استلزام المقدم، أعني استناد قبح المقبّحات إلى الشرع، للتالي^٤ و هو [عدم]^٥ وقوع الفرق بین ما^٦ علم قبحه من الشرع و ما علم قبحه من العقل - «ظاهر» - أي واضح غني عن إقامة الحجّة علیه.

«و بیان نفي التالي: أنا عند تشكّكنا في الشرع تشكّك^٧ في قبح» ما علمنا قبحه من الشرع خاصة كقبح «الزنى و شرب الخمر، و لا تشكّك في» ما علمنا قبحه من العقل «كقبح الظلم و الكذب».

«[الرابع]^٨: لو كان الحسن» مستفاداً «من الشرع لما كانت أفعال الله حسنة، و التالي^٩ باطل

١. من ألف.

٢. الأصل: بما لاقاة.

٣. الأصل: العطب.

٤. من ألف.

٥. الأصل: تشكك.

٦. الأصل: بينهما.

٧. من ألف، في الأصل: + قوله.

٨. الأصل: الثاني.

بالإجماع، فالمقدّم مثله، بيان الشرطيّة: أنّ الحسن عندهم» - أي عند المجبرة - «أ هو المأمور به، و أفعال الله تعالى غير مأمور بها، فلا تكون حسنة».

«لا يقال: المقتضي لحسن أفعاله تعالى انتفاء النهي عنها، لا توجه الأمر بها^١، و حينئذٍ تكون حسنة، و إن لم تكن مأموراً بها لكونها غير منهي عنها.

«لأننا نقول: لو كان انتفاء النهي» عن الفعل «محسناً» له - أي مقتضياً لكونه حسناً - «لكان انتفاء الأمر به مقبلاً» له - أي مقتضياً لكونه قبيحاً - «لاستحالة إيجاب الضدين حكماً واحداً» هو الحسن، و الضدان هنا انتفاء النهي و انتفاء الأمر، فإنهما متضادان^٢ [٨٧ آ] لتضادّ مقابلهما، أعني النهي و الأمر، «فكان يجب أن تكون أفعاله بأسرها قبيحة لانتفاء الأمر عنها»، لاستحالة كونها مأموراً بها، و إنّه محال اتفاقاً.

«و إلى هذا أشار المصنّف بقوله: «و انتفاء النهي يقابله في القبح انتفاء^٣ الأمر».

و في هذا نظراً، لأننا^٤ لانسلم حصول المضادة بين انتفاء الأمر و انتفاء النهي، و إن سلّمنا ثبوت المضادة بين مقابلهما - أعني الأمر و النهي - لصدقهما معاً على موضوع واحد في حالة واحدة و هو كلّ فعل لم يتعلّق به أمر و [لا] نهْي، و حينئذٍ لا يلزم من اقتضاء أحدهما حكماً اقتضاء الآخر ضدّ ذلك الحكم.

و الأجود في تقرير هذه الملازمة أن نقول: لو اقتضى^٥ انتفاء النهي عن الفعل كونه حسناً لكان ذلك الاقتضاء إنّما هو باعتبار اقتضاء النهي عن الفعل كونه قبيحاً و وجوب مضادة الحكم الذي يقتضيه أحد النقيضين للحكم الذي يقتضيه النقيض الآخر، و هذا بعينه يوجب اقتضاء انتفاء الأمر بالفعل كونه قبيحاً، لأنّ الأمر بالفعل يقتضي كونه حسناً، فيقتضي نقيضه ضدّ ذلك و هو كونه قبيحاً.

٢. الأصل: لها، الف: مها.

٤. الأصل: لانتفاء.

٦. من النسخين.

١. الأصل: + و.

٣. الأصل: متضادين.

٥. الأصل: بأننا.

٧. الأصل: اقتضاء.

«الخامس: لولا الحسن و القبح العقليّان لم يقبح [من] الله شيء^١، و كان يحسن منه إرسال الكذاب و الخلف في خبره^٢ و هذا يقتضي ارتفاع الوثوق بالوعد و الوعيد، و فيه إبطال التكاليف»، إذ الفائدة في التكليف^٣ تعريض المكلف لاستحقاق الثواب، فإذا لم يقبح من الله شيء جاز أن لا يثيب المكلف الطائع و أن لا يعاقب العاصي، بل يجوز أن يعاقب المؤمن المطيع و يثيب الكافر العاصي، و حينئذ لا يبقى للتكليف فائدة، و هو المراد من إبطال التكليف.

«و في هذا من الفساد ما فيه» و الملازمة ظاهرة، و كذلك بطلان اللوازم، فكذا المقدم.

قوله: «احتجوا» - أي المجرّة - بأن من صورة النزاع قبح تكليف ما لا يطاق، و هو واقع من الله تعالى، «و إنّه تعالى كلف بالإيمان من علم استمراره على الكفر، و لو كان قبيحاً بالعقل لما فعله الله تعالى، و لأنّه كلف أبا لهب بالإيمان، أعني تصديق الله تعالى في كلّ ما أخبر [به]»، و من جملته الإخبار بعدم إيمانه و هو تكليف بالجمع بين التقيضين.

و لأنّ القبيح منفي عن الله تعالى بالإجماع و عن العبد، لأنّ أفعاله اضطراريّة، إذ ما علم الله تعالى وقوعه و جب و ما علم عدم وقوعه امتنع و لا قدرة على الواجب و لا على الممتنع، «فلا قبيح» مطلقاً.

«و لأنّ الكذب» الذي ادّعيتم كونه قبيحاً لكونه كذباً «قد يحسن، إذا تضمّن تخليص النبيّ صلى الله عليه و آله و سلّم و الاعتذار بالتعريض»، أي بأنّ الحسن إنّما هو التعريض - و هو [ضم] إضمار شيء إلى الخبر يخرج منه عن كونه كذباً - لا الكذب، أو بالتخلّف لمانع بأن يقول: الكذب يقتضي القبح، لكنّ الأثر قد يتخلّف عن مقتضيه، «لمانع غير مفيد لجواز اطّراد» و هو عبارة عن اقترانه بكلّ خبر، فيرتفع حينئذ الكذب من العالم، و يلزم أن لا تعلم كون كذب ما^٤ قبيحاً، لاحتمال تخلّف القبح عنه لمانع.

١. الأصل: لم يقبح الله تعالى شيئاً.

٢. الأصل: التكاليف.

٣. الأصل: و ان.

٤. الأصل: لان الكذب أمر، بدل: لا الكذب أو.

٥. الأصل: و غيره.

٦. من النسختين.

٧. من الف و ب.

٨. الف: كذبا ما.

«و الجواب: أن العلم» يكفر من كلف بالإيمان و استمراره «غير مؤثر» في كون الإيمان ممكناً، و حينئذ لا يكون مضطراً إلى [الكفر] غير قادرٍ على الإيمان، «و إلا لكان الله تعالى موجِباً غير قادر على أفعاله، لكونه تعالى عالماً بها أولاً، و اقتضاء العلم وجوب وجود المعلوم بزعمكم، و هو باطل اتفاقاً من المسلمين، و هذا جواب الوجه الأول لبيان تكليفه تعالى بما لا يطاق.

قوله: «و تكليف [٨٧ ب] أبي لهب من حيث الاختيار» - أي من حيث كونه مختاراً، أي قادراً على الإيمان - «و الإخبار» بعدم إيمانه «من حيث العلم، و هما غير متنافيين لمامر» من كون العلم بالإيمان و الكفر غير مؤثر في الإمكان الذي هو شرط القدرة و الاختيار، و هذا جواب الوجه الثاني لبيان تكليفه تعالى بما لا يطاق.

قوله: «وكون العبد مضطراً» - أي غير قادر - «ممنوع، لما بيّنا من عدم تأثير العلم» في إمكان الفعل، و هذا جواب الوجه المذكور لبيان انتفاء القبح العقلي مطلقاً.

قوله: «و حسن^٢ الكذب المتضمن للتخليص» - أي لتخليص النبي صلى الله عليه و آله و سلم - «ممنوع، إذ هو» - أعني الكذب - «المتضمن» للتخليص قبيح، ولكن قد عارضه قبيح آخر أشد قبحاً منه، و هو ترك تخليص النبي صلى الله عليه و آله مع القدرة عليه، و حينئذ يجب ارتكاب أضعف القبيحين، «و تخلف القبح» عن الكذب «لمانع لا يقدح في الحكم العقلي الكلي بقبح الكذب، كما أن كذب الحس^٤ أو^٥ العقل [في بعض الصور]^٦ لا يقدح في المحسوسات و لا في المعقولات»، فإن الحس يرى حركة القمر إلى الغيم و الحال بالعكس، و يرى من في السفينة المتحركة أنه ساكن و [أن]^٧ الشطوط متحركة^٨ و يحزم العقل بأحد الطرفين مع احتمال وقوع الطرف الآخر كما في العاديات.

٢. الف: لبيان.

٤. الأصل و ب: الحسن.

٦. من النسختين.

٨. الأصل: متحركات.

١. الأصل: به.

٣. الأصل: عن، بدل: حسن.

٥. الأصل: و.

٧. من ألف.

[المسألة الثانية: في أن الله تعالى لا يفعل القبيح]

قال: المصنّف: «و الصانع لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه و غنايته عنه و اعتباره بالشاهد، و التضرر المدعى يلغى^١ حالة الغفلة، و الحسن إما يفعل لحسنه كالتكليف الذي لا غرض فيه إلا ذلك». قال الشارح دام ظلّه: «اتفقت الإمامية و باقي المعتزلة على أن الله لا يفعل القبيح و لا يخل بالواجب، و الدليل عليه أن الله تعالى عالم بكلّ معلوم غنيّ عن كلّ شيء»، و هاتان المقدمتان 'قد سلفتا، فيكون عالماً بقبح القبيح، وهو عالم بغنايته عنه» - أي عن فعل القبيح - لاندرجاهما في المعلومات، «و كلّ من كان كذلك» - أي عالماً بقبح القبيح و عالماً باستغنايته [عنه]^٢ - «فإنه لا يفعل القبيح بالضرورة».

«و اعتبر ذلك بالشاهد، فإن الواحد ممّا إنّما يفعل القبيح لجهله به» - أي بقبحه - «أو لجهله باستغنايته [عنه]^٣، فيظنّ حاجته إليه و إن كان غنياً عنه، أو لحاجته إليه، فمتى انتفت هذه الاحتمالات» - أي انتفى كلّ واحدٍ منها - «فإنه لا يفعل القبيح قطعاً»، أي مادامت الاحتمالات المذكورة منتفية عنه.

«و قول المصنّف: «و غنايته عنه» عطف^٤ على قوله: «بقبحه»، ليصير تقديره: لعلمه^٥ بقبحه و بغنايته عنه، «لا على قوله: لعلمه»، ليصير تقديره: لعلمه بقبحه و لغنايته^٦ عنه، «لأنّ العلم بالقبيح و الاستغناء عنه لا يكفيان في امتناع صدوره من الفاعل، لجواز جهل المتصّف بهما بالاستغناء فيفعله»، و العلم بالاستغناء يتضمّن حصول الاستغناء لاقتضاء العلم المطابقة، «فاذا جعل عطفاً على القبيح^٧ تضمّن العلم بالاستغناء».

و قول الشارح دام ظلّه: «إنما يفعل القبيح لجهله إلى آخره» يُريدُ به إنّما يمكن^٨ أن يفعل القبيح إذا كان جاهلاً بقبحه أو جاهلاً باستغنايته عنه أو كان محتاجاً إليه، فهذه الاحتمالات

٢. من النسختين.
٤. الأصل: عطفاً.
٦. الأصل: أو بغنايته.
٨. الأصل: يكن.

١. الف: ملغى.
٣. من النسختين.
٥. الأصل: بعلمه.
٧. الأصل: قبيح.

الثلاثة علل على سبيل البدل لإمكان صدور القبيح من الواحد منّا، لأنّها شرائط على سبيل البدل في تحقّق^١ الداعي الذي يمتنع وقوع الفعل بدونه.

قوله: «لا يقال: إنّما [لا]^٢ يصدر منّا فعل القبيح» - أي عند انتفاء الاحتمالات الثلاثة المذكورة - «لتضرّرنا بالذم»، وهذه العلة مفقودة في الله تعالى، «إذ لا يتضرّر^٣ [بشيء]»،^٤ فجاز وقوعه منه، لأنّ انتفاء العلة يوجب انتفاء الحكم.

«لأنّا [٨٨] نقول: التعليل بما ذكرتم باطل، لأنّا قد نترك القبيح حالة الغفلة عن الذمّ، ولأنّا نترك القبيح وإن لم يشعرنا أحد، ولأنّا قد نترك القبيح وإن زاد نفعه على الضرر الحاصل بالذم»، فقد وجب الحكم وهو ترك فعل القبيح من دون الوصف المدّعى كونه علة له، وهو لحوق الضرر بالذمّ في الصور الثلاث المذكورة^٥، وذلك يوجب استناد الحكم إلى غير العلة المذكورة، وحيثيذ لا يلزم من انتفائها عن الله تعالى انتفاء الحكم عنه.

ولقائل أن يقول: لانسلّم إمكان الغفلة عن الذمّ حالة العلم بقبيح الفعل، إذ لا معنى لقبوحه إلا كونه موجباً لاستحقاق ذمّ فاعله، فكيف يتحقّق العلم بالقبيح مع انتفاء العلم بالذمّ.

«لا يقال: إنّما كما لانفعل القبيح إلا عند الجهل بقبحه أو الحاجة إليه، كذا لانفعل الحسن إلا عند النفع أو دفع الضرر، ولما استحال ذلك في حقّ الله تعالى بطل قياس الغائب على الشاهد في انتفاء القبيح عنه».

«لأنّا نقول: لانسلّم أنّنا إنّما نفعل الحسن للنفع أو دفع الضرر، بل قد نفعله لحسنه، كما نرشد الضالّ وننقذ الغريق مع انتفاء كلّ غرض سوى كونه حسناً، والله تعالى إنّما يفعل الحسن لحسنه، فإنّه لا غرض له من^٦ خلق العالم والتكليف لهم سوى كونه حسناً».

وفيه نظر، فإنّ إرشاد الضالّ [وإنقاذ]^٧ الغريق إنّما نفعله لتوقّع الثواب في الآخرة والمدح

٢. من ألف.

٤. من النسختين.

٦. الأصل: في.

١. الأصل: تحقيق.

٣. الأصل: إذا يتضرر.

٥. الأصل: المذكور.

٧. من ألف و ب.

في الدنيا، وخلق الله تعالى العالم^١ وتكليفهم^٢ إنما هو لكونه جوداً أو إحساناً، لا لمجرد كونه حسناً، فإنَّ الحسن يصدق على ما تساوى فعله و تركه كالمباحات.
قوله: «و أيضاً فقياس الحسن على القبح^٣ باطل، فإنَّنا إذا فعلنا فعلاً حسناً لحسنه لا يلزمنا فعل كلِّ حسن بخلاف ترك القبيح» [فإنَّنا] إذا^٤ تركنا فعلاً قبيحاً لقبحه، لزمنا أن نترك كلَّ فعل قبيح، فافترقا، و الفرق يمنع من قياس أحدهما على الآخر.

[المسألة الثالثة: في أنا فاعلون]

قال المصنف: «و نحن فاعلون لأفعالنا الحسنة و القبيحة، لأنَّها^٥ واقعة بحسب قصدنا^٦، والذم و المدح يتعلَّق بها، و الكسب هذيان للزوم القول في فعل القلب على أصلهم، و يلزمهم أن لا يكون لله تعالى نعمة على كافر، بل و لا على مؤمن، و أن يظهر المعجزات على يد الكذاب، فلا تتق بالشرائع، و أن يكون ظالماً جائراً، و التعلُّق بالحاجة إلى مرجِّح و الكلام^٧ فيه كالسالف، فلا بدَّ من مرجِّح ملجئ باطل، لأنَّ المرجِّح العلم بما في الفعل من المصلحة له، و كذلك في الوقت على أن ذلك بمنزلة طريقتين للهارب من السبع، و قد أجمعنا على عدم اشتراط المخصَّص، و صدور فعل غير مشعور به ليس بشيء، لأنَّنا استدللنا على العالمية بالإحكام و أين الإحكام فيما يذكرونه».

قال الشارح دام ظلُّه: «اتفقت الإمامية و المعتزلة [كافة]^٨ على أنَّ العبد فاعلٌ لتصرفاته، و ذهب جهنم بن صفوان و من تبعه إلى أنَّ الله تعالى خالق لأفعال^٩ العبيد فيهم، و ليسوا محدثين لها» - أي لذواتها - «و لا مكتسبين» بشيء من صفاتها^{١٠}، «و ذهب النجَّار و الأشعري و من تبعهما إلى أنَّ الله تعالى هو الخالق هو الأفعال العبيد فيهم و هم يكتسبونها، و اختلفوا في ماهية

٢. الأصل: نكلفهم.

١. الأصل: للعالم.

٤. الأصل: فإذا، بدل: فإنَّنا إذا، الزيادة هي من النسختين.

٣. الف: القبيح.

٦. الأصل: قصودنا.

٥. الأصل: لأنَّهما.

٨. من النسختين.

٧. الأصل: كالكلام.

١٠. الأصل: صفاته.

٩. الأصل: أفعال.

الكسب و حقيقته، «فقال بعضهم: إنَّ العبد إذا عزم^١ على الطاعة و فعلها خلقها الله تعالى و إذا عزم على المعصية و فعلها «خلقها الله تعالى»، فيكون على هذا كسب العبد^٢ عبارة عن عزمه على الطاعة أو المعصية، «و قال بعضهم: إنَّ ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى و كونه طاعة أو^٣ معصية صفتان يحصل بقدرة [٨٨ آ] العبد»، و هو قريب من الأوَّل.

«قال آخرون: إنَّ قدرة العبد تتعلَّق^٤ بحال الفعل» - أي بصفته - «و هي» - أي الحال - «غير موجودة و لا معدومة و لا مجهولة و لا معلومة».

«و أمَّا المعتزلة اختلفوا، فذهب أبو علي و أبو هاشم إلى أنَّ العلم بكوننا فاعلين نظريٌّ، و ذهب أبو الحسين البصري إلى أنَّه ضروريٌّ، و استدلَّ الشيخ^٥ - يعني المصنِّف - «على قولهم» - أي قول المعتزلة - «بوجهين:»

«الأوَّل: أنَّ أفعالنا واقعة بحسب قصدنا^٥، و دواعينا منتفية عند صوارفنا، و ذلك مما^٦ يقتضي استناده إلينا ضرورة».

قوله: «و الأوَّلُ أن نستدلَّ بهذا» الدليل «على ضرورة علمنا بكوننا فاعلين، لأعلى أننا فاعلون»، فإنَّ ذلك معلوم لنا بالضرورة، «كما استدلَّ به مشايخ المعتزلة».

«لا يقال: لم لا يجوز أن يكون» الفعل «حاصلاً من الله تعالى و إن وقع بحسب دواعينا، لأنَّه تعالى قادر عليه، فجاز وقوعه منه».

لأنَّ نقول: قدرة الله تعالى لا تقتضي القدرح في علمنا الضروري لاستناده إلينا، كما أن قدرة الله تعالى على أن يخلق إنساناً مشابهاً لولدي من جميع الوجوه المدركة بالحس^٧ غير قاذحة في علمي الضروري بولدي.

«لا يقال: هل تفصلون»^٨ - أي تدركون الفصل، أي الفرق - «بين خلق الله تعالى للفعل فيكم بحسب دواعيكم و بين خلقكم له» - أي للفعل - «بحسبها، فإن اعترفتهم بإدراك الفرق و «الفصل

٢. الأصيل: العباد

٤. الأصيل: متعلَّق.

٦. الأصيل: ما.

٨. الأصيل: بفعلون، الف: تفصلون.

١. الأصيل: صم.

٣. النسختان: و.

٥. الف: قصودنا.

٧. الأصيل: للحس.

فبيئوه وإلا جاز أن يكون مخلوقاً فيكم»، وأنتم لا تشعرون.

«لأننا نقول: أجاب قاضي القضاة» - يعني عبد الجبار ابن أحمد - «فقال: الفصل بينهما أننا متى أحدثناه اقترن به علماً ضرورة أنه لولا دواعينا لما حدث، وإنه يجب حدوثه بحسبها، ومتى خلقه الله تعالى فينا لم يجز^١ أن يقترن به هذا العلم، لأنه يكون جهلاً، وفيه» - أي وفي هذا الجواب - «اعتراف بمذهب أبي الحسين البصري^٢» من^٣ أن العلم باستناد أفعالنا إلينا ضروري.

قوله: «و لقائل أن ينازع في وجوب اقتران العلم» بأنه لولا دواعينا لم يحدث، فإنه لا دليل عليه، بل الدليل قائم على نقيضه، فإن كثيراً ما يصدر عنا أفعال مع غفلتنا عن الدواعي وعن الملازمة بين عدمها وعدم حدوث تلك الأفعال.

«الثاني: أن العقلاء يمدحون المحسن و يذمون المسيء، و لو لا علمهم بوقوع الإحسان والإساءة منا لما جاز ذلك، كما لا يجوز منهم مدح حسن الخلقة لحسنه^٤ و ذم قبيح^٥ الخلقة لقبه^٦».

«لا يقال: المدح و الذم» - أي على الإحسان و الإساءة - «فرعان على كوننا فاعلين لهما، فلو استدللنا بهما^٧» - أي بالمدح و الذم - «[عليه^٨]» - أي على كوننا فاعلين لهما^٩ - «لزم الدور. لأننا نقول: إنما استدللنا بهما» - أي بالمدح و الذم - «على العلم بكوننا فاعلين، لا على كوننا فاعلين».

«و قد أجاب الأشعري» عن هذا الوجه - أعني الثاني - «بأن المحال» - أي امتناع المدح و الذم على تقدير عدم العلم بوقوع الإحسان و الإساءة منا - «إنما يلزم لو سلمنا^{١٠} أن للعبد^{١١}

٢. النسختان: - البصري.

٤. الأصل: الحسنه.

٦. الأصل: القبيحة.

٨. من ألف و ب.

١٠. الأصل: سلينا.

١. الأصل: لم يجب.

٣. الأصل: و، بدل: من.

٥. الف: فبيح.

٧. من ألف و ب.

٩. الأصل: لها.

١١. الاصل: العبد.

قدرة، أمّا إذا قلنا: إنه مكتسب صحّ توجه المدح و الذمّ إليه و إن لم يكن فاعلاً» - أي محدثاً لذات الفعل - و عبّر عن المحال المذكور في الدليل المذكور بقوله: «و إلا [لما] ١ جاز ذلك».

«أجاب الشيخ» - يعني المصنّف - «بأنّ الكسب ٢ هذيان، إذ هو لفظ لا معنى تحته، فإنّا نردّد و نقول: هل للعبد فعل أم لا، فإن كان الأوّل فقد ناقضتم»، لأنّ مدعاكم أنّه لا فعل للعبد ألبتّه، و أيضاً «إذا [٨٩ آ] جاز وقوع فعل ما منه، فلم لا يجوز استناد ٣ أفعاله كلّها إليه، و إن كان الثاني لزمكم المحذور ٤ من قبح المدح و الذمّ و [قبح] ٥ بعثة الرسل و إنزال الكتب و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و غير ذلك، و ألزمهم الشيخ» - يعني المصنّف - «في فعل القلب الذي هو العزم على الطاعة و المعصية هل هما» - أي العزم على الطاعة و العزم على المعصية - من فعل العبد أم لا، فإن قالوا بالأوّل» - و هو أنّه من فعل العبد - «فقد ناقضوا»، إذ لا فعل للعبد عندهم «و إلا فما معنى الكسب حينئذٍ، ثمّ أن الشيخ رحمه الله ألزمهم أموراً شنيعة»:

«الأوّل: أن لا يكون لله تعالى نعمة لأعلى كافر و لأعلى مؤمن ٦، أمّا الكافر فظاهراً، فإنّه يخلق فيه الكفر و المعاصي عندهم و يعذبها عليها، فأيّ نعمة له في إيجاده الحقيق ٧ المنقضي بالنسبة إلى العذاب الدائم» و الخزي المؤبد و الهوان السرمدي مع أنّه ٨ في حال وجوده على رأيهم أسير عاجز لا يستطيع التصرف في نفسه بنفي و لا إثبات.

٤ «و أمّا المؤمن فإنّما يكون منعماً ٩ عليه لو فعل به الإيمان لا لمفسدة»، و ذلك غير معلوم على قولهم، لأنّنا «إذا أسندنا القبائح إليه تعالى الله عن ذلك ١٠» علواً كبيراً، جاز أن يكون ما فعله بالمؤمن مفسدة لذلك المؤمن، فلا يكون نعمة، و أيضاً فالمؤمن عندهم يجوز أن يعذبه الله تعالى على إيمانه و امتثال أوامره، فأيّ نعمة له عليه حينئذٍ، و هذا من أشنع الأشياء و أقبحها.

١. من النسختين، في الأصل: لجاز، بدل: لماجاز.

٢. الف: الكل.

٣. الف: إسناد.

٤. الأصل: للمحذور.

٥. الف: لا على الكافر و لا على المؤمن.

٦. الف: لا على الكافر و لا على المؤمن.

٧. الأصل: + تعالى.

٨. الف: منعماً.

٩. العبارة من قوله: «غير معلوم» إلى قوله: «عن ذلك» لم ترد في ألف.

«الثاني: أنا إذا جَوَزنا استناد القبائح إليه جاز إظهار المعجز على يد الكذاب، فلا يبقى وثوق بالشرائح».

«أجابوا» - يعني الأشاعرة - «عن هذا بأنّ التجويز للمعدم لا يتنافى القطع بالثبوت كما في العلوم العاديّة»، فإنّ الاحتمال فيها قائم مع أنّا نجزم بانتفائه، فكذا هنا، [فإنّا] نقطع بصدق من ظهر على يده المعجزة مع تجويزنا عدم صدقه.

قوله: «و هذا ضعيف^٢، لأنّ القطع» بالصدق «مع هذا التجويز جهل». لأنّ القطع بصدق من ظهر على يده المعجزة^٣ عبارة عن اعتقاد امتناع عدم صدقه، فإذا كان عدم صدقه جائزاً غير ممتنع في نفس الأمر كان ذلك الاعتقاد جهلاً مركباً لكونه غير مطابق، «و كيف» يحصل هذا القطع، «و عندهم أنّ جميع الشرور و أنواع القبائح واقعة منه تعالى الله عن ذلك، نعم لو لم نعلم من عادته فعل القبائح لم يكن التجويز متناً متافياً للقطع»، لاختلاف الاعتبار، فإنّ القطع بالصدق باعتبار العادة و تجويز عدمه باعتبار القدرة، «أمّا مع علمنا» أنّ من عادته فعل القبائح و الشرور، «فلا».

و اعلم: أنّه لو قال بدل قوله: «لو لم نعلم من عادته فعل القبائح» الذي هو مقدّم الشرطيّة المذكورة «لو علم من عادته فعل القبائح» لكان أولى.

«الثالث: يلزمهم أن يكون الله تعالى ظالماً جائراً^٤، لأنّه تعالى فعلهما»، إذ الظلم و الجور موجودان قطعاً و لا فصل عندهم إلاّ و هو صادر من الله تعالى سواء كان ظالماً أو جوراً^٥ أو منكراً أو غير ذلك، و اللازم «باطل بالإجماع، لقوله تعالى:»

﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾

«احتجّ الخصم»، يعني المجبّرة «بوجوه:»

- | | |
|-------------------------|------------------------|
| ١. من ألف. | ٢. ب: أضعف. |
| ٣. النسختان: معجزة. | ٤. الأصل: لم، بدل: لو. |
| ٥. الأصل: عاجزاً. | ٦. الأصل: جوراً. |
| ٧. سورة فصلت: الآية ٤٦. | |

[الوجه الأول من احتجاج الجبرية]

«أحدها: أن العبد إما أن تكون نسبة الفعل و العدم» - يعني الترك - «إليه على السوية» بأن يكون قادراً على الفعل بدلاً عن الترك و على الترك بدلاً عن الفعل، «أو يجب أحدهما، و الثاني يلزم [٨٩ ب] منه الجبر و عدم المكنة»، لأن أحد الطرفين - أعني الفعل و الترك - إذا كان واجباً كان الطرف الآخر ممتنعاً، و لا قدرة على شيءٍ منهما، «و هو المطلوب» و الأول إما أن يفتقر في إيجاده أحد ذينك الطرفين إلى مرجح، أو لا يفتقر، و الثاني محال لاستحالة وقوع الممكن المتساوي من غير مرجح، «و الأول لا يخلو إما أن» يكون ذلك المرجح الذي «يفتقر في إيجاده أحد الطرفين إليه من فعله أو من فعل الله تعالى، و الأول يلزم منه التسلسل»، لأننا ننقل الكلام إلى ذلك المرجح و نردّد فيه كما رددنا في أصل الفعل، و كذلك في مرجح المرجح إلى غير النهاية، و إنه محال، «و الثاني» - أعني أن يكون المرجح من فعل الله تعالى - «يلزم منه الجبر، لأن عند حصول ذلك المرجح يجب الفعل، و إلا لكان الفعل و الترك ممكنين، فلا يذ من مرجح [آخر]٢»، فإما أن «يتسلسل» و هو محال، أو ينتهي «إلى مرجح ملجىء يجب معه الفعل، و ذلك عين الجبر»٣.

«أجاب المصنّف» عن هذه الحجّة «بوجوه»:

«أحدها: أن المرجح ليس أمراً نختصره، فيكون مرجحاً، بل علم الإنسان بما في الفعل من المصلحة هو المرجح، و الوجوب لا يستلزم الجبر٤، لأنه بالنظر إلى القدرة ممكن و بالنظر إلى هذا المرجح و هو العلم الحاصل من الله تعالى واجب، و ليس العلم هو المقتضي للفعل»، و إنما المقتضي له قدرة العبد، «و هكذا إذا علم اشتغال» إيجاد الفعل في «الوقت» المعين «على المصلحة و انتفاؤها عنه في وقت آخر، فإنه يقتضي إيجاد الفعل في ذلك الوقت» المشتغل على المصلحة، و الهاء في قوله: فإنه يقتضي إيجاد الفعل في ذلك الوقت» عائدة إلى مصدر «علم»، و

٢. من النسختين.

٤. الأصل: لا يستلزمه، الف: لا استلزامه الخير.

١. الأصل: هذا.

٣. الأصل: غير.

هو العلم.

«وثانيها: أن القادر يرجح أحد المقدورين على الآخر، لا لمرجح كما في الهارب من السبع إذا عن» - أي عرض - «له طريقان» متساويان، «و الجائع إذا حضر^١ له رغيفان متساويان، أو العطشان يحضره^٢ قدحان» متساويان، «فإن الفاعل يرجح أحدهما» على الآخر، «لا لمرجح». «و ثالثها^٣: أننا قد أجمعنا» - أي جماعة [من] المتكلمين - «على عدم اشتراط التخصص^٤» - أي الترجيح لمرجح زائد على الإرادة - «في حق واجب الوجود تعالى وإلا لزم الجبر في حقه تعالى على قولكم، فليكن^٥ كذلك في حق العبد».

[الوجه الثاني من احتجاج الجبرية]

«الثاني» - أي من الوجوه التي احتج الجبرية - «أن العبد لو كان موجداً لأفعاله لكان عالماً بها، و التالي باطل بالوجدان، فإننا نفعل الحركة و هي مركبة من أجزاء لا تتجزأ و نحن لانعلم تلك^٦ الأجزاء، و البطيء يفعل سكنات» [بين حركاته]^٧، لأن [علة]^٨ البطؤ تخلل السكون عندهم مع أنه لا شعور له بتلك السكنات ألبتة، «فالمقدم» - و هو كون العبد موجداً لأفعاله - «مثله» - أي في البطلان - «و الشرطية ظاهرة، لأن الفاعل بالاختيار عالم» بما يفعله «بالضرورة» علماً تفصيلياً «لتساوي نسبة آحاد الكلبي^٩ إلى الإيجاد» و كالمتمحرك مثلاً لا يجوز أن يقصد حركة ما في الجملة، لأن نسبة مطلق الحركة إلى جميع أفرادها كالسريعة و البطيئة و الصاعدة و الهابطة و المستقيمة و المستديرة و باقي أقسام الحركة واحدة، فحصول واحدة [معينة]^{١٠} من هذه

٢. أنوار الملكوت: حصل، الف و الأصل: بحضره.

٤. من ألف.

٦. الأصل: فليس.

٨. من ألف و ب.

١٠. الأصل: الكل.

١. أنوار الملكوت: حصل، الف و ب: حضره.

٣. الف: ثالثهما.

٥. الأصل: المخصص.

٧. الأصل: بكل، بدل: تلك.

٩. من ألف و ب.

١١. من النسختين.

الحركات عن الفاعل لا بدّ له من مرجح على باقي الأقسام و ليس إلا اختصاص الحركة المعيّنة بالقصد إلى إيقاعها دون الباقيات، فإنّ لا بدّ من القصد الجزئي و هو القصد المتعلّق بحركة معيّنة مثلاً، و ذلك لا يمكن إلا بعد العلم بتلك الحركة.

«و لأنّه يلزم» - أي على تقدير عدم علم الفاعل [٩٠ آ] بالاختيار بما يصدر عنه - «نفي علمنا بكونه تعالى عالماً»، لأنّنا إنّما نستدلّ على علمه بصدور هذه الأفعال عنه، فإذا جاز صدور الأفعال عن^١ فاعل غير عالم جاز أن تصدر هذه الأفعال عنه من غير علم بها.

«أجاب الشيخ» - يعني المصنّف عن هذا - «بالمنع من وجوب العلم عند الفعل لجواز أن يصدر عن الإنسان فعل لا يعلمه على سبيل التفصيل، ولا يقدح ذلك» - أي^٢ وجود الفعل الاختياري من دون العلم - «في عالميّة الله تعالى» - أي في علمنا بكونه تعالى عالماً - «لأنّنا إنّما استدللنا على عالميّة تعالى بوقوع الإحكام» و الإتيان «في أفعاله لا بمجرد الأفعال، فلا ينتقض بوقوع الفعل غير المحكم من العبد» منفكاً^٣ عن العلم به.

و اعلم: أنّ في هذا الجواب نظراً، فإنّه في الحقيقة منع الملازمة التي قد يرهنوا عليها و جواز صدور فعل عن الإنسان على سبيل الاختيار من غير علم به ممنوع، على تقدير كون العبد محدثاً له.

و الأولى في الجواب: المنع من بطلان التالي، فإنّ الحقّ أنّ كلّ فعلٍ يصدر عنّا باختيارنا فهو معلوم لنا مفصلاً حال إيجاده، و أجزاء الحركة و السكنات على تقدير القول بكونها أموراً وجودية معلومة حال صدورها، إلا أنّها لا تبقى محفوظة ثابتة في القوّة المدركة لها،^٤ لضعف إدراكها لكونها غير مقصودة بالذات، بل بعيدة عن المقصود الذاتي و لصغرها^٥.

٢. الأصل: + في.

٤. الأصل: + إمّا.

١. الأصل: من.

٣. الف: فانفكا.

٥. الأصل: و أصغرها.

[الوجه الثالث من احتجاج الجبرية]

• «الثالث: لو أراد العبد خلاف مراد الله تعالى» من الأشياء المقدورة للعبد، كما لو أراد تحريك جسم معين في وقت معين و أراد الله تعالى تسكينه في ذلك الوقت. «لزم المحال»، لأن المرادين إن وقعا اجتمع الضدان وهو محال، وإن لم يقعا لزم المحال أيضاً، لأن المانع من وقوع مراد كل منهما وجود مراد الآخر، فلو عدما معاً لوقعا معاً، لوجود علتها خاليتين من الموانع، فيلزم اجتماع وجودهما وعدمهما، وهو محال.

وإن وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح، لأن التقدير أنهما متساويان في الاستقلال بالتأثير، وهذا التقدير - أعني إرادة العبد متافيه مراد الله تعالى - أمر ممكن لو كان العبد قادراً، ليكن^٢ قد لزم منه أحد هذه المحالات المذكورة، فلا يكون هذا التقدير ممكناً، فلا يكون العبد قادراً، وهو المطلوب.

و في هذا نظراً، فإننا^٣ نقول: يقع مراد الله تعالى، إذ لانسبة لقدرته إلى قدرة العبد، [و العبد]^٤ إنما تكون قدرته مؤثرة وإن انضمت إليها الإرادة، إذالم تكن قدرة الله تعالى وإرادته معارضتين لها، أما على تقدير التعارض فلا يقع مراد العبد.

وقوله: «لأن المانع^٥ من وقوع مراد كل منهما وجود مراد الآخر» ممنوع، بل المانع من وقوع مراد كل منهما وجود سبب ضده، وحينئذ لا يلزم وقوعهما على تقدير عدمهما^٦.
قوله: «و الجواب: مراد الله تعالى يقع^٧، لأن قدرته أقوى».

[المسألة الرابعة: في أنه تعالى لا يريد التقيح]

قال المصنف: «و ليس القديم مريداً للقبائح من عباده، و عندنا لا يكاد الخلاف يتحقق ههنا،

٢. الأصل: لكان.

١. الأصل: لزمه

٤. من الف.

٣. الأصل: بانا.

٥. الأصل: إلا للمانع، بدل: لأن المانع.

٦. العبارة من قوله: «و قوله لأن المانع» إلى قوله: «عدمها» لم ترد في نسخة ألف.

٧. هذه الكلمة أعني: «يقع» محذوفة في نسخة ألف.

لأنَّ الإرادة هي العلم على ما سبق، وإن سلّمنا قول الشيوخ أمكننا أن نستدلَّ^١ عليه بالأمر والنهي و أنَّ الطاعة موافقة الإرادة^٢، فيكون الكافر مطيعاً و أنَّ الرضا واجب بقضائه، فكيف يرضى بالكفر و تعلقهم بادعاء التعجيز ليس بشيء، وإنما يكون عاجزاً لو لم يقدر على إجبارهم و قد بيّنا أنه قادرٌ».

قال [٩٠ ب] الشارح دام ظلّه: «اتفقت الإمامية و المعتزلة على أنه تعالى لا يريد القبائح و لا يرضى بها و لا يحبها، بل يكرهها و أنه تعالى يريد الطاعات و الإيمان من الكافر و غيره، و قالت المجبّرة: بل القبائح يريدّها الله تعالى و يكره الطاعات و الإيمان من الكافر».

«و اعلم: أنَّ على قول الشيخ أبي إسحاق» - يعنى المصنّف - «بأنَّ الإرادة [نوع]٣ من العلم لا يتحقّق الخلاف هنا، لأنّه تعالى عالم بقبح القبيح»، و ذلك العلم صارف عنه لا داعي إليه، «فالمراد إن كان من أفعال عباده، [فهو] منّا أمر به، و إن كان من فعله فهو ما دعاه الداعي إليه، و الداعي هو الإرادة»، و هو عبارة عن العلم بما اشتمل عليه الفعل من المصلحة، فعلى هذا يستحيل إرادته للقبيح مطلقاً، أمّا استحالة إرادته من عباده فلأنَّ معناها أمرهم بها، و هو محال اتفاقاً للإجماع على أن كلَّ ما أمر الله به عباده فهو حسن غير قبيح، و أمّا استحالة إرادته من فعله فلأنّها عبارة عن داعيه إليه، و لداعي له إلى فعل القبائح لعلمه بقبحها الصارف له عن فعلها. قوله: «أمّا على قول المشايخ الذين أثبتوا لله تعالى صفة المريدية^٥ زائدة على الداعي، فيتحقّق الخلاف معهم».

قوله: «و استدلَّ الشيخ» - يعنى المصنّف - «على أنه تعالى يريد الطاعات و يكره المعاصي على قول المشايخ بوجوه»:

«الأوّل: أنه تعالى أمر بالإيمان و نهى عن الكفر، و لا بدّ في الأمر من طلب و اقتضاء للفعل»
المأمور به اتفاقاً، و ذلك الطلب «و الاقتضاء هو الإرادة»، و لا بدّ في النهي من طلب و اقتضاء

٢. الأصل: للإرادة.

٤. من أنوار الملكوت، الف و ب: فما أمر به.

١. الأصل: يدل.

٣. من الف و ب.

٥. الأصل: للمريدية، ب: المريد به.

لترك^١ المنهي عنه و ذلك معنى^٢ الكراهة.

«الثاني: أن الله تعالى لو أراد من أبي لهب الكفر لكان مطيعاً له، و التالي باطل بالإجماع، فالمقدم مثله، بيان الشرطية أن الطاعة موافقة الإرادة^٣ مع الرتبة» و هي عبارة عن كون المطاع أعظم من المطيع، و يدل على كون الطاعة عبارة عما ذكرناه^٤، أما على الجزء الأول و هو كونها موافقة الإرادة^٥، فقول الشاعر:

رب من انصحت^٦ غيظاً صدره^٧ «قد تمنى لي موتاً لم يُطع»

أي لم يحصل له منيته و إرادته.

و أما على الجزء الثاني و هو اعتبار الرتبة، «فإنه لولاه ليمتنى^٨ الله تعالى مطيعاً لنا، إذا فعل مرادنا»، وهو باطل اتفاقاً.

و لقائل أن يقول: إن البيت المذكور كما دل على الجزء الأول من المدعى كذا دل على تقيض الجزء الثاني منه، و ذلك أنه سمي حصول أميته المتمنى^٩ و هو موته طاعة له و الموت من فعل الله تعالى، فيكون الله تعالى مطيعاً لذلك المتمنى لو فعل أميته و مراده، و حينئذ لا تكون الرتبة معتبرة، هذا إذا كان إطلاق لفظ الطاعة هنا حقيقة، و لو كان مجازاً لم يبق فيه دلالة على المطلوب، إذ المجاز لا يجب إطراده.

«الثالث: لو كان الكفر و الفسوق و غيرهما من القبائح بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لوقوع الإجماع^{١٠} على الرضا بقضاء الله تعالى، لكن الرضا بالكفر كفر».

و اعلم: أن المصنف رحمه الله تعالى صرح بأنه استدل بالوجوه المذكورة على أنه تعالى لا يريد القبائح و إن سلمنا قول الشيوخ أمكننا^{١١} أن ندل عليه بالأمر و النهي، فإن الهاء في

٢. الف: يعني.

٤. النسختان: ذكرنا.

٦. الف: أنصحت، ب: أفصحت.

٨. ب: لا يمتنى.

١٠. الأصل: الاجتماع.

١. الف: الترك.

٣. الأصل: للإرادة.

٥. الأصل: للإرادة.

٧. الف: صلت (قلبه).

٩. الف: التمنى.

١١. الأصل و الف: أمكننا.

قوله: "عليه" عائدة إلى المدعى المذكور، وهو قوله: «و ليس القديم مريداً للقبائح»، إذ لا مرجع سواء، والوجهان الأخيران إنما دلّا على ذلك خاصة، والدليل [٩١ آ] الأول يدلّ على إرادة الطاعات وكرهه^١ المعاصي على تقدير كون الأمر مستلزماً للإرادة والنهي مستلزماً للكرهه.

واعلم: أنه لا نزاع في كونه تعالى مريداً للطاعات التي علم وقوعها و غير مريد للمعاصي التي علم عدم وقوعها، بل ذلك مجمع^٢ عليه، وإنما النزاع في كونه تعالى مريداً للمعاصي الواقعة [من] العباد^٣ وفي كونه مريداً للطاعات التي لم تقع كإيمان من علم استمرار كفره، فعند أصحابنا أنه مريدٌ للطاعات التي لم تقع و كارهٌ للمعاصي الواقعة، وعند المجبّرة أنه غير مريد للطاعات التي لم تقع، وأنه مريد للمعاصي والقبائح الواقعة.

و وجه دلالة الدليل الأول على هذا المذهب أن نقول: الله تعالى أمر بالطاعات من علم أنه مستمرّ الكفر والعصيان إجماعاً ونهى عن المعاصي والقبائح الواقعة اتفاقاً، فلو كان الله تعالى مريداً لتلك القبائح و غير مريد لتلك الطاعات لكان أمراً بما لا يريد^٤ ناهياً عما يريد^٥ وإنه^٦ محال لاستدعاء الأمر بالإرادة والنهي عندها.

و الشارح دام ظلّه جعل استدلال المصنّف بالأوجه الثلاثة المذكورة على أنه^٧ تعالى يريد الطاعات^٨ و يكره المعاصي.

وفيه نظر، لما ذكرناه ويمكن أن يقال: مراده دلالة مجموع الأدلّة الثلاثة على ذلك، لا دلالة كلّ واحد منها بانفراده، فإنّ ذلك محتمل وإن كان بعيداً.

قوله: «و أجاب بعض المحقّقين عن الأوّل بأنّ إرادة الفاعل لفعله غير إرادة غيره»، أي غير إرادة الفاعل^٩ لفعل^{١٠} غيره، و [الأمر إنّما يدلّ على الإرادة الثانية، يعني إرادة الفاعل لفعل

- | | |
|---------------------------|--------------------------|
| ١. الأصل: كراهية. | ٢. الأصل: مجموع. |
| ٣. من النسختين. | ٤. الأصل: للعباد. |
| ٥. الف: لا يريد، ب: يريد. | ٦. الأصل و الف: يريد. |
| ٧. الف: و هو. | ٨. الأصل: كونه. |
| ٩. ب: مريد الطاعات. | ١٠. الف و ب: غير الفاعل. |
| ١١. الأصل: فعل. | |

غيره^١ لا على الأولى التي هي إرادة الفاعل لفعله.

«و مدّعانا» - أي جماعة^٢ الأشاعرة في قولنا: الله تعالى مرید للمعاصي^٣ - إنما «هي الأولى». لأنه الفاعل لها^٤. «كذا الكلام في الحجّة الثانية، فإنّ الطاعة موافقة الإرادة^٥ الثانية دون الأولى». و حنيفة لا يكون الكافر مطيعاً، لأنّ كفره مراد لله^٦ تعالى بالإرادة التي هي شريكة القدرة في الإيجاد.

«و عن الثالثة أنّ الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله تعالى طاعة و لا من حيث هذه الحيثية كفر».

قوله: «[و أقول:] المتكلمون لم ينازعوا في أنّ الأمر إنما يدلّ على الإرادة [الثانية]^٨»، يعني إرادة الفاعل لفعله غيره، «و كذا الطاعة»، فإنّها موافقة هذه الإرادة - يعني الثانية - «و لم يقل أحد أنّ الأمر يدلّ على إرادة الفاعل لفعله، ولا الطاعة أيضاً»، أي و لم يقل أحد أنّ الطاعة موافقة الإرادة^٩ الأولى.

و قوله: «الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله تعالى طاعة» معناه أنّ الرضا بالكفر طاعة «من حيث استناد وجوده إلى الله تعالى و كفر لا من هذه الحيثية و هو باطل، فإنّ القبيح لا يختلف بالنسبة إلى الفاعلين^{١٠}، فإنّ الرضا بالكفر قبيح سواء استند إلى الله تعالى أو إلى غيره». و اعلم: أنّ حاصل كلام المحقّق هنا: أنّكم إن أردتم بالإرادة التي يدلّ عليها الأمر و تسمّى موافقتها طاعة إرادة الفاعل لفعله^{١١} غيره فهو مسلم، إلاّ أنّه يكون استدلالاً بالشيء على نفسه، إذ معنى^{١٢} هذه الإرادة أمر الفاعل ذلك الغير بالفعل على ما تقدّم بيانه من كون إرادة الله تعالى لأفعال عبادته عبارة عن أمرهم بها و الاتفاق واقع على أنّه تعالى أمر بالطاعات المعلومة وقوعها

- | | |
|--------------------------------------|------------------------------|
| ١. من الف و ب. | ٢. الأصل: جملة. |
| ٣. الف: برید المعاصي. | ٤. الف: لها. |
| ٥. الأصل و الف: الفاعل، ب: الفاعلين. | ٦. الأصل: الله. |
| ٧. الأصل و الف: الفاعل، ب: الفاعلين. | ٨. من النسختين. |
| ٩. الأصل: للإرادة. | ١٠. الأصل: فعل، الف: الفاعل. |
| ١١. الف: لها. | ١٢. الف: يعني. |

و غيرها و غير أمرٍ بشيءٍ من المعاصي.

و إن أردتم بالإرادة [٩١ ب] إرادة الفاعل لفعل نفسه، و هو مدعى الأشاعرة في قولهم: الله تعالى مرید لكل الكائيات لم يكن الأمر دالاً عليها و لا تسمى موافقتها^١ طاعة و إلا لكان الفاعل مطيعاً لنفسه، فلا يدلّ عدم كون الكافر مطيعاً بكفره على أن كفره غير مراد بهذا^٢ المعنى. و قول الشارح دام ظلّه: «المتكلمون لم ينازعوا إلى آخره» لم يدفع شيئاً ممّا ذكره المحقق، و لا ينافي شيئاً ممّا ادّعاء.

و قوله: «إنّ القبيح لا يختلف بالنسبة إلى الفاعلين» فيه نظر، فإنّ الكذب الصادر من المضطرّ إليه لدفع ضررٍ و تخلص نبي^٣ ليس كالكذب الصادر عن المختار. و لهذا يجوز ذمّ الأخير دون الأول، و كذا الكذب الصادر عن الصبي و المجنون ليس كالصادر عن البالغ العاقل في القبح.

و اعلم: أنّ المحقق رحمه الله لو حذف لفظة^٤ «غيره» الأولى في قوله: «غير إرادة غيره لفعل غيره» و قال: «غير إرادته لفعل غيره» لكان أولى، لأنّها زائدة من غير ضرورة. قوله: «احتجّ المخالف بأنّ الله تعالى لو أراد الإيمان من الكافر» مع أنّ الكافر أراد الكفر «لكان الكافر أقدر» - أي أعظم قدرة - «من الله تعالى لعدم وقوع مراد الله تعالى و وقوع مراد الكافر» و هو الكفر، «فيكون الله تعالى عاجزاً، و هو باطل بالإجماع، و لأنّه [تعالى] عالم بأنّ الكافر لا يؤمن، فإيمانه حينئذٍ محال، و المحال غير مراد».

«و الجواب عن الأوّل: أنّ العجز إنّما يلزم^٥ لو كان الله تعالى^٦ لا يقدر على إجبار الكافر على الإيمان وليس كذلك، لأنّ الله تعالى قادر على كلّ مقدور على ما بيّنّا، و إنّما لم يرد منهم الإيمان على سبيل الجبر لانتفاء التكليف حينئذٍ، إذ هو منوط بقدره المكلف».

٢. الأصل: لهذا.

٤. الأصل: لفظ.

٦. من النسختين.

٨. أنوار الملكوت: انما يلزم لو قلنا إنه تعالى.

١. الأصل و ب: موافقها.

٣. الأصل: شيء.

٥. الأصل: من، بدل: و هو.

٧. الأصل: + إن.

«و عن الثاني: أن خلاف المعلوم ممكن من حيث ذاته على ما بيّنا، ولأنه أورد في الطلب على مذهبهم»، فإن الأمر وإن كان عندهم غير ملزوم للإرادة، إلا أنه لا بدّ فيه من الطلب اتفاقاً، فلو كان العلم بعدم وقوع الإيمان من الكافر موجباً لاستحالته، لاستحال كونه مطلوباً، كما استحال كونه مراداً بزعمهم، فلا يكون مأموراً، وهو خلاف الواقع اتفاقاً.

[المسألة الخامسة: في المتولّدات]

قال المصنّف: «تقع الأفعال المتولّدة منّا لتوجّه الأمر والنهي إلى الفعل والترك وكيف لا، وأصل القبائح - وهو الظلم والكذب - متولّد».

قال الشارح دام ظلّه: «المباشر من الأفعال عند المتكلّمين [هو] الذي يحدثه العبد ابتداءً - أي من غير توسّط فعل آخر - «في محلّ قدرته، والمتولّد ما يجب حدوثه عن المباشر سواء تولّد في محلّ القدرة كالعلم» المتولّد عن النظر «أو خارجاً عنه، كما إذا حرّكنا جسماً بأيدينا» وذكر اليد، لأنّ أغلب أفعال الإنسان يقع بها، لا لاختصاص هذا الحكم بها، فإنّ غيرها من الأعضاء قد تحرك به كالرجل مثلاً، وقد يفسّر المتكلّمون المباشر بما لا يتعدّى محلّ القدرة والمتولّد بما يتعدّاه ويتجاوزه.

قوله: «و اختلف المتكلّمون في المتولّد هل هو من فعل العبد كالمباشر أم لا، فذهب المصنّف إلى أنّ كلّما تولّد من فعل العبد فهو فعل له سواء تولّد عن فعل المباشر» كحركة اليد بسبب اعتماد المباشر على التفسير الأوّل للمباشر والمتولّد كحركة القلم عند الكتابة على التفسير الثاني، «أو» تولّد عن فعل «متولّد عن مباشر» كحركة القلم عند الكتابة على التفسير الأوّل كحركة [٩٢ آ] الكرة بالخشبة على الأرض على التفسير الثاني «و هو مذهب جمهور المعتزلة».

«و قال النظام: إنّه لا يفعل إلاّ ما يوجد في محلّ قدرته» كحركة يده «و ما يتجاوزه»

٢. الأصل: يحدث في.

٤. الأصل: إلا في ما.

١. من ألف و ب.

٣. الأصل: يدينا.

٥. الأصل: القدرة.

كحركة القلم، «فهو واقع بطبع المحل»، و معناه أن القلم إذا كان ملاصقاً لليد المتحركة تحرك^١ بطبعه لا بفعل الكاتب.

و ذهب معمر إلى أنه لا فعل للعبد ألبتة إلا الإرادة و ما يحدث بعدها، فهو واقع بطبع المحل. «و ذهبت المجبّرة إلى أن الأفعال المتولّدة من الله تعالى و ليس للعبد فيها كسب، كما قالوه^٢ في الفعل المباشر».

«احتجّ الشيخ أبو إسحاق المصنّف رحمه الله تعالى» على وقوع الأفعال المتولّدة منّا «بأنّ المكلف مأمور بالإحسان و منهيّ عن الظلم» اتفاقاً، «و هما متولّدان، و لا يفعل الأمر و النهي إلا مع قدرة» المأمور و المنهيّ على الفعل، «ثمّ أنّ الشيخ استبعد عدم استناد المتولّد إلينا بأنّ أصل القبائح و أشدها قبحاً هو الظلم و الكذب»، فإنّ أكثر القبائح فروع لهما، [و هما]^٣ متولّدان، أمّا الكذب فظاهر، و أمّا الظلم فبعض أنواعه متولّد كالضرب و الشتم لمن لا يستحق ذلك، و ليست^٤ من فعل الله تعالى لاستحالة صدور القبيح^٥ عنه تعالى على ما تقدّم، فتعيّن صدورها من العبد. قوله: «فكيف ينفي المتولّد عنّا»، مع أنّا مكلفون بترك الظلم و الكذب، و التكليف بترك الشيء لا يتحقق إلا مع كون ذلك المتروك ممكناً الصدور من المكلف و إلا لجاز أن يكلفنا الله تعالى بترك الصعود إلى السماء و تغيير الكواكب عن مواضعها^٦.

قوله: «و لأنّه يحسن منّا^٧ المدح و الذمّ عليها» - أي على الأفعال المتولّدة - «بل هنا أظهر» - أي حسن المدح و الذمّ^٨ على الأفعال المتولّدة أظهر منه على الأفعال المباشرة - «فإنّ الذم على القتل و الشتم» لغير المستحقّ لهما «و المدح على الكتابة» كما في كتابة المصاحف و الأحاديث النبويّة «و غيرها من الصنائع» كبناء المساجد و القناطر «أعرف عند العقلاء من المدح و الذمّ على المباشر» كالاعتماد و النظر.

٢. الأصل: قال في.

٤. الأصل: و ليس.

٦. الف: مواضعاً.

٨. الأصل: منه.

١. الف: فحركته، ب: محرك.

٣. من الف و ب.

٥. الأصل: القبح.

٧. الأصل: منه.

و فيه نظر، فإنَّ القدرة على سبب الفعل - أعني ما يتوقَّف وجود ذلك الفعل عليه - كافية في صحَّة التكليف به، و تكليفنا بترك الظلم و الكذب إنما هو تكليف بترك سببهما.

و إنما [ذكرنا و] ^١ أهمل ذكر السبب لكونهما مقصودين بالذات، و ترك السبب مقصود بالعرض، كما تقول: لا تحرق فلاناً بالنار، فإنَّ المنهَى عنه ليس نفس الإحراق، إذا ليس من فعله اتفاقاً، بل سببه و هو الإلقاء في النار، والمدح على المباشر ليس أخفى من المدح على المتولَّد، فإنَّ المدح على الإيمان أظهر من المدح على كلِّ فعل متولَّد مع أنَّ الإيمان مباشر و كذا الذم على الكفر، فإنه أظهر من الذم على كلِّ قبيح متولَّد مع أنَّه مباشر.

قوله: «احتجوا» - أي المجبِّرة على انتفاء الفعل المتولَّد عنَّا - «بأنه إذا التصق جسم يكفي قادرين و جذبه أحدهما» - أي حرَّكه إلى جهته - «حال دفع الآخر» - أي حال تحريك الآخر [له] ^٢ عن جهته [إلى جهة] ^٣ الأول - «فليس وقوع الحركة بأحدهما أولى من الآخر»، لأنَّ فعل كلِّ منهما سبب مستقلٌّ في الحركة الواقعة، فلو وقعت بأحدهما على التعيين لزم الترجيح من غير مرجح، «و وقوعها ^٤ [بهما] معاً محالٌ و إلزام اجتماع المؤثرين على أثر واحد» و هو محال أيضاً، و إذا امتنع وقوعها ^٥ بهما معاً و بأحدهما تعين وقوعها ^٦ بغيرهما، و هو المطلوب [٩٢ ب].

قوله: «و الجواب: قوَّة الجسم قابلة للتجزئة»، و المراد بقوَّة الجسم الميل القائم به الذي يقتضيه ^٧ بحسب طبعه، إذ كلُّ جسم عند الأوائل فهو ذو ميل طبيعي، و ذلك الميل قابل للتجزئة إلى ما لا يتناهى، كما أنَّ الجسم القابل له كذلك، و المحرَّك للجسم ^٨ يوجد ميلاً قسرياً مضافاً للميل الطبيعي القائم بالجسم، «فأحد القادرين يغلب» بميله القسري الذي يحدثه «بعض أجزاء» الميل الطبيعي «و القادر الآخر جزءاً آخر، و تحصَّل الحركة بهما معاً» - أي بالقادرين بسبب الميلين اللذين فعلا بهما ^٩ - «أقوى» - أي أسرع - «من حصولهما بأحدهما، و لولا ذلك

٢. من الف و ب.

٤. الأصل و ب: و وقوعها.

٦. الأصل: وقوعهما.

٨. الف: يقبضه.

١٠. النسختان: فعلاهما.

١. من النسختين.

٣. من ألف.

٥. من النسختين.

٧. الأصل: وقوعهما.

٩. الأصل و ب: الجسم.

لساوت^١ حركة الجسم عند صدورها عن قادر واحد حركته عند صدورها عن قادرين، ولم تكن أحديهما^٢ أشد من الأخرى، وذلك باطل قطعاً.

واعلم، أن هذا الجواب ذكره المحقق عقيب ذكر فخر الدين للحجة المذكورة، وهو مبني على ما ذهب إليه الحكماء من وجوب الميل لكل جسم^٣ وقبوله الانقسام^٤ إلى ما لا يتناهى، ولا يتأتى ذلك على ما قاله المتكلمون من ثبوت الجزء الذي لا يتجزأ، ولهذا حذف المحقق رحمه الله تعالى لفظة الجزء، و ذكر بدلها لفظة الجسم، لأن فخر الدين أورد الحجة المذكورة هكذا لنا: إذا التصق جزء واحد بيد زيد و عمرو و جذبته أحدهما حال ما دفعه الآخر إلى آخره.



مركز تحقيقات علوم اسلامی

٢. الأصل: ولم يكن أحدها.

٤. الف: لانقسام.

١. الأصل و ب: لتساوت.

٣. الأصل: الجسم.

[المقصد الثامن: في الآلام والأعواض]

[وفيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في الوجه الذي يقبح له الألم]

قال المصنف رحمه الله تعالى: «الألم يقبح في الشاهد لأنه عبث، وهو أن يفعل لغرض يمكن الوصول إليه من دونه، ولأنه ظلم وهو ما لانفع^١ فيه ولا يستحق ولا يشارف الاستحقاق ويدخل في النفع دفع الضرر، ولأنه مفسدة ويحسن عند عرائه عن هذه الوجوه، ولا يقبح الألم بمجرد الضرر كالمستحق، ولا يسمى^٢ ضرراً عند الاستحقاق، والظن في النفع قائم مقام العلم».

قال الشارح دام ظلّه: «ذكر الشيخ وجوهاً ثلاثة في قبح الألم:»

«الأول: كونه عبثاً، وهو اختيار أبي هاشم، والمراد ههنا بالعبث ما يفعل لغرض يمكن الوصول إليه من دون الألم» وإنما قال: «ههنا»، أي في الألم، لأن العبث^٣ حقيقة في الفعل الخالي عن الغرض سواء كان ألماً أو غير ألم، وفي الألم يصدق على معنى آخر وهو «ما يفعل^٥ من الألم^٦ لغرض يمكن الوصول إليه» - أي إلى ذلك الغرض من دون الألم - «مثاله: من استأجر غيره لينزع ماء البحر ويقذفه فيه»، مع أنه لا غرض له في ذلك إلا إيصاله^٧ الأجرة.

٢. الأصل: لا يستحق.

٤. الأصل: حقيقته.

٦. النسختان: الآلام.

١. الأصل و ب: لا يقع.

٣. الأصل: البعث.

٥. الف: فعل.

٧. الأصل: إيصال.

و كمن «أنقذ غيره من الفرق بشرط كسريده و لامنفعة له في كسرها و لأعرض» له إلا إنقاذه، «فإن الأثم ههنا» - و هو الحاصل بنزح الماء و قذفه و الحاصل بكسر اليد - «قبيح قطعاً، ولا وجه لقبحه إلا كونه عبثاً» بالتفسير المذكور، لأن فعل هذا الأثم لغرض إيصال العوض إلى الأجير في الأول، و هو متمكن من إيصاله إليه من غير ألم، وكذا الثاني يمكن أن ينقذه من الفرق من غير أن يكسر يده، و ليس هذا الأثم ظلماً، لأنه بالعوض^١ المذكور خرج عن الظلم.

«الثاني» من الوجوه الثلاثة المقتضية لقبح الأثم: «كونه ظلماً، و قد حدّه الشيخ» - يعني المصنّف - بأنه الضرر الذي لانفع فيه، و هو مستحق و لا يشارف الاستحقاق، و يدخل في النفع دفع الضرر، فإنه يُعدُّ نفعاً في العرف، «فبالنفع» - أي النفع المنفي - «يخرج بيع الإنسان ثوبه المساوي درهمين بثلاثة، فإنه و إن كان البيع ضرراً من حيث خروج الثوب عنه إلا أنه من حيث النفع [٩٣ أ]» و هو تحصيل الثمن «انتفى وجه الظلم»، و هذا المثل يشعر بأن انتفاء الظلم إنما كان لأجل تحصيل النفع بزيادة الثمن على القيمة، و ليس كذلك، و إلا لكان على تقدير بيعه بغير زيادة ظلماً، و هو ظاهر البطلان.

«و دخل تحت قوله: النفع دفع الضرر كمن يقطع يده المتأكلة^٢ لدفع التلف، و خرج بالاستحقاق المنفي عقاب الكفار و تأديب العبيد»، فإنهما مستحقان^٣، فخرجا عن كونهما ظلماً بذلك.

«و بقوله» - أي و خرج بقوله - «ولا يشارف الاستحقاق الأثم الواقع^٤ على جهة المدافعة، كما إذا دفعنا إنساناً و مانعناه، فوقع به ضرر لم نقصده، بل قصدنا الممانعة» و دفع أذاه، «فإنه لا يكون الضرر ظلماً، و لا يستحق المتألم به «عوضاً، و إنما قلنا: يشارف الاستحقاق، لأن جماعة من المتكلمين ذهبوا إلى أن هذا الأثم» - يعني الداخل على المدفوع بالمدافعة - «مستحق و ليس بجيد، لأن المستحق ما يقع جزاءً على الفعل، و المدافع لم يفعل بعد» ما يستحق به الأثم، «و لأنه

٢. الأصل: الشاكلة.

٤. الف: الآلام الواقعة.

١. الف: الفرض.

٣. الأصل: يستحقان.

٥. الأصل: هنا.

لو حَسُنَ لكونه مستحقاً لَحَسُنَ مَنَّا قصد الإيلام».

«ومَنهم» - أي و من المتكلمين - «من قال: إنما لم يقبح لأنَّ العوض فيه على الله تعالى، فإنه ركز^١ في عقولنا حسن المدافعة المفضية^٢ إلى الألم، كما ركز^٣ في عقولنا حسن ذبح الحيوان». قوله: «و ليس بجيِّدٍ وإلا لما حكم منكرُوا الشرائع بحسنه».

و في هذه الملازمة نظرٌ، فإنَّ ركز الله تعالى في عقولنا حسن المدافعة لا يتوقف على الاعتراف بالشرائع بحيث يلزم من إنكار الشرائع إنكاره، نعم كون العوض على الله تعالى مستفاد من الشرائع.

قوله: «و الأصوب ما ذكره الشيخ» - يعني المصنف - «من أنَّ هذا الألم يشارف الاستحقاق» - أي يقاربه - «فلا يكون قبيحاً».

قوله: «و يمكن أن يكون قوله: «و يُشارفُ الاستحقاق» احترازاً من المستحق لنوع من الألم: إذا فعل دونه من غير ذلك النوع أو ما يساويه، فإنَّ المفعول^٤ وإن لم يكن مستحقاً غير قبيح، لأنَّه يشارف الاستحقاق».

«الثالث من الوجوه الثلاثة الذي يقتضي قبح الألم» «كونه مفسدةً، و قبحه على هذا الوجه ظاهرٌ، بل قبح كلِّ مفسدة و إن لم يكن ألماً، و إذا عرى الألم عن هذه الوجوه» - يعني الثلاثة المذكورة و هو كونه عبثاً و كونه ظلماً و كونه مفسدةً - «لم يكن قبيحاً، و سيأتي تفصيل ذلك ولا يقبح الألم بمجرد الضرر خلافاً لأبي هاشم، فإنَّ الضرر المستحق غير قبيح و إن كان ضرراً. و قال أبو هاشم: إذا حصل نفع أو دفع ضرر خرج عن كونه ظلماً و العاصي يعجل بلذة المعصية في الدنيا، فيقارنه نفع، فلا يكون ضرراً».

و كان هذا جواب سؤالٍ مقدّرٍ و هو أن العاصي يُعاقب في الآخرة و لم يتضمَّن هذا الألم - و هو العقاب - جلب نفعٍ و لا دفع ضررٍ مع أنَّه حسن، فلو كان الألم الخالي من هذين الوصفين - أعني جلب النفع و دفع الضرر - قبيحاً، لكان العقاب قبيحاً.

٢. الأصل: المقتضية.

٤. الأصل: المعقول.

١. الأصل: ركن، الف و ب: ركز.

٣. الأصل: ركن.

و أجاب بالمنع من عدم تضمّنه جلب نفع، فإنّ العاصي يجعل بلذّة المعصية في الدنيا، فـقارن^١ الأكم نفع.

«فأجاب السيّد [المرتضى]^٢ رحمه الله تعالى بأنّ عبادة الأصنام لا لذّة فيها مع حصول الأكم بها، وهو العقاب عليها.

«و قد ذهب قوم من المتكلمين إلى أنّ الأكم في النفع و دفع الضرر يُسمّى ضرراً، و منعه المصنّف رحمه الله، لأنّ من سقى المريض دواءً مرّاً للمعالجة لا يسمّى مضراً به».

قوله: «الظنّ في إخراج الأكم عن تسميته ضرراً [٩٣ ب] يقوم مقام العلم»، أي و الظنّ يكون الأكم مستلزماً للنفع يقوم مقام العلم في إخراج ذلك الأكم عن تسميته ضرراً و إن كان الظنّ غير مطابق كمن «أتعّب نفسه في طلب العلم، فإنّه لا يسمّى مضراً بنفسه»، و إن كان حصول العلم بذلك الطلب مظلوناً، «فقد أقاموا الظنّ مقام العلم في إخراج الأكم من كونه ضرراً».

[المسألة الثانية: في الوجه الذي يحسن به الأكم]

قال المصنّف: «و حسنه [به] معلوم في الشاهد كالمبايعات، و لا يكون الظلم على هذا حسناً لنقل المنافع، لأنّ نقلها لم يكن مقصوداً فيه، و حسنه لدفع الضرر معلوم كشرّب المريض الدواء المرّ، و ليس في الشاهد علم متعلّق بالتحصيل، بل الظنّ، حتّى قال الشيوخ مثله في الأكل، و الضرر المستحقّ حسن و الظنّ كافٍ فيه كمن أذنب و غاب عنه، فإنّا ندعّمه مع جواز تويته».

قال الشارح دام ظلّه: «اعلم أنّ الضرر يحسن لوجوه ثلاثة ذكرها المصنّف:

«الأوّل: النفع الموقّن» - أي كون الضرر مشتتلاً على النفع الزائد - «فإنّا نحكم بحسن بيع الثوب المساوي درهمين بثلاثة مع حصول الضرر بالبيع»، لفقد الانتفاع بالثوب، و ذلك الحسن «لوجود النفع الموقّن» و هو حصول الثمن الزائد على القيمة، «و العلم بذلك» - أي بحسن هذا

٢. الأصل: عن، الف و ب: من.

٤. من الف و ب.

١. الأصل: يقارن.

٣. من النسختين.

٥. الأصل: المشاهد.

النفع - «قطعي»، و الظن كافٍ فيه»، أي لا يشترط في النفع أن يكون معلوم الحصول، بل يكفي كونه مظنوناً في حسن الضرر، «فإننا نحكم بحسن^١ بيع ما يساوي ديناراً بدينارين نسيئة عند غلبة الظن بحصول الثمن عند الأجل».

«ثم إنَّ المصنّف رحمه الله تعالى اعترض على نفسه وقال: لو كان الضرر حسناً للنفع - أي لاستلزامه النفع - «لكان الظلم حسناً، لأنَّ الله تعالى ينقل المنافع التي للظالم إلى المظلوم» باعتبار الظلم، «و لا عاقل يحكم بحسنه، فلا يكون ما ذكرتموه» - و هو استلزام الضرر للنفع - «علّة» لحسنه.

«و أجاب عنه بأنَّ المعبر في حسن الأكم كون النفع مقصوداً، و الظالم لا يقصد بظلمه نقل منفعه إلى المظلوم، فلم يكن حسناً».

«الثاني» من الوجوه التي يحسن بها الأكم «دفع الضرر، و حسن [الأكم] به» - أي بكونه دافعاً للضرر - «معلوم للعلاء، فإنهم يحكمون بحسن شرب الدواء المرّ للمريض و إن كان يكرهه و يتألم به لدفع الضرر - و هو المرض - عنه»، و ينبغي أن يقيد ذلك بشرط زيادة الضرر المدفوع على الضرر المحتمل لدفعه لقبح افتدائه الدينار المطلوب اغتصابه^٢ بدينار مثله أو بدينارين، و لا يقبح افتداؤه بنصف دينار.

قوله: «و الظن أيضاً قائم مقام العلم في هذا الباب» - أي باب دفع الضرر - كما كان قائماً مقام العلم في الباب المتقدم، و هو^٣ جلب النفع، فإننا عند شرب الدواء المولم لانقطع بالبُرء و الصحة، بل نظن ذلك، «فإنه ليس في الشاهد علم متعلق بتحصيل المطلوب من الشرب» - و هو البُرء - «بل الظن حاصل به حتّى أن الشيوخ» من العدلية «قالوا مثله في الأكل، أي لا تعلم حصول الشبع من الأكل لجواز أن يخرق الله العادة» بحصول الشبع عقيب الأكل، فيتخلف حينئذٍ الشبع عن الأكل.

«الثالث» من الوجوه التي يحسن بها الأكم «كونه مستحقاً، و حسنه» - أي حسن الأكم عند

٢. من ألف و ب.
٤. الأصل و ب: و هي.

١. الف: بحسن.
٣. الأصل و ب: اغتصابه.

كونه مستحقاً - «معلومٌ للعقلاء، فإنهم يستحسنون المطالبة بالدين وإن تألم المدين، لما كان»
 - أي^١ الأكم بالمطالبة^٢ - «مستحقاً، والظن كافٍ في هذا الباب»، أي والظن يكون الأكم مستحقاً
 كافٍ في حسنه [٩٤ آ]. كما كان كافياً في البابين السالفين وهو كونه جالباً للنفع وكونه دافعاً
 للضرر، «فإنه يحسن منّا ذمّ المذنب إذا غاب عنا مع جواز توبته بناءً على بقاء الاستحقاق،
 وليس البقاء قطعياً، بل ظنيّاً».

[المسألة الثالثة: في الوجه الذي يحسن منه تعالى فعل الأكم به]

قال المصنّف: «و الصانع تعالى لا يفعل الأكم لدفع الضرر لقدرته على فعله ابتداءً، ولأنهما
 فعله و لظنّ ما، لأنّه تعالى عالم لنفسه، و لا لأنّه يعلم أنّه إن لم يولم زيداً فعل ما يستحقّ به
 العقاب لقدرته على العفو و قدرة العاصي على الامتناع، وإنما يفعله للاعتبار، و لا بدّ فيه من
 عوض^٣ يخرجّه عن كونه ظلماً، و لا يفعله للمعوض فقط لحسن الابتداء به، إذ ليس كالثواب
 المقارن تعظيماً و تبيحاً لقبح الابتداء به، و إذا ساوى الأكم اللذة في المصلحة لم يجز فعل الأكم
 لإمكان التحصيل بغيره و التفضل بالمعوض».

قال الشارح دام ظلّه: «اتفقت المعتزلة على أنّه تعالى لا يفعل الأكم لدفع الضرر لوجهين:
 «الأوّل: أنّه تعالى قادر على إزالة الضرر المدفوع من دون توسط هذا الضرر» - يعني الأكم -
 «فيكون فعله عبثاً» على ما مرّ من تفسير العبث المقتضي لقبح الأكم، «و هو قبيح».
 «الثاني: أنّ ذلك الضرر المدفوع إمّا أن يكون من فعله تعالى أو من فعل غيره، و الأوّل
 باطل، لأنّه تعالى قادر على أن لا يفعله من دون هذا» الضرر - يعني الأكم - «فيكون فعله عبثاً،
 ولهذا يقبح منّا أن نولم زيداً لدفع ألم فعلناه^٤ به سواء زاد على الأوّل أو نقص عنه أو ساواه»، أي
 مع قدرتنا على إزالته بدون الأكم.
 «و إن كان من فعل غيره كان الله تعالى قادراً على دفع ضرر الظالم من دون توسط هذا

١. الأصل: إلى.

٢. الأصل: المطالب.

٣. الأصل: العوض.

٤. الأصل: فعلنا.

الألم، فيكون قبيحاً».

«وأنفقوا» - أي المعتزلة - «أيضاً على أنه لا يفعل الألم لظن ما من جلب نفع أو دفع ضرر عن المولم أو عنه تعالى، لأنه عالم بكل شيء، فيستحيل الظن عليه».

«قالوا: ولا يجوز أن يولم زيدا ليمنع^١ من فعل ما يستحق به العقاب وإن كان قد نازع فيه قوم قالوا: إذا علم الله تعالى أنه إن لم يولم زيدا فعل ما يستحق به العقاب، فإنه يحسن منه تعالى فعل الألم به دفعاً لضرر العقاب عنه، ولا يستحق^٢ زيد المتألم^٣ «بهذا الألم» الذي فعله الله تعالى به عوضاً لما فيه من النفع»، وهو سلامته من العقاب.

«و الشيخ المصنف أبطل هذا القول بوجهين:»

«الأول: أن الله تعالى قادر على العفو المسقط للعقاب^٤، فيكون توسط الألم قبيحاً لكونه عبثاً» بالتفسير المقدم ذكره.

«الثاني: أن العاصي قادر على الامتناع^٥ وإلا لم يكن مكلفاً به - أي بذلك الامتناع - لاستحالة التكليف من دون القدرة، «فهو قادر على دفع ضرر العقاب عنه بغير ألم، فدفعه بواسطة الألم منه تعالى يكون قبيحاً».

«قال السيد المرتضى رحمه الله تعالى: العاصي متمكن من إزالة القبيح بالتوبة» لوجوب قبولها، «فلا يحسن فعل الألم به»، والمراد بالقبيح مسببه، وهو العقاب، إذ هو الساقط بالتوبة، لا الفعل القبيح الموجب له.

قوله: «وهو» - أي جواب السيد المرتضى - «يتأتى عند القائلين بوجوب قبول التوبة عقلاً إلا أن يعنى السيد رحمه الله الوجوب الشرعي، فحينئذ يتمشى كلامه^٤ مطلقاً سواء قلنا بوجوب قبول التوبة عقلاً - كما هو مذهب الوعيدية - أو لم نقل للاتفاق [٩٤ ب] على وجوب قبولها سمعاً لقوله^٥ تعالى:

﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾

١. الأصل و الف و ب: ليمتنع، انوار الملكوت: ليمنع.

٢. الأصل: زيدا المولم، ب: زيدا المتألم، الف: زيد المتألم.

٣. الف: العقاب. ٤. الأصل: كلاماً.

٥. سورة الشورى، الآية ٢٥.

فزدنا في الكلام المنسوب إلى السيد قولنا: "لوجوب قبولها" ليبقى إيراد كلام الشارح دام ظلّه عليه مطابقاً له.

قوله: «[و] إذا ثبت هذا، فالألم الذي يفعله الله تعالى في الدنيا للاعتبار» - أي للاعطاء - «و اللطف، و يفعله في الآخرة للاستحقاق» و هو العقاب على الذنوب.

و لقائل أن يقول: الغرض من اللطف تقريب المكلف من الطاعة و تبيده عن المعصية، و الله تعالى قادرٌ على أن يخلق في المكلف رغبة في الطاعات تُقرّبهُ^٢ منها و رهبةً من المعاصي تُبعُدُهُ عنها، فيكون ذلك قائماً مقام اللطف من دون توسط ألم، فيكون فعل الألم للطف عبثاً على ما مرّ من تفسير العبث.

قوله: «و أمّا ما فعله للاعتبار فإنه^٣ جهة حسن فجاز فعله، أمّا للاستحقاق^٤ فقد تقدّم بيان حسنه، و لا بدّ في الأوّل» - أي في الألم الذي يفعله للاعتبار و اللطف - «من عوض، و إلا كان ظلماً».

«و اختلفوا» - أي المتكلمون - «فقال أبو علي: إنه تعالى يفعل الألم للعوض» - أي ليُوصِلَ إلى المتألم عوضه - «و خالفه السيد [المرتضى] رحمه الله تعالى لإمكان إحصال العوض من غير توسط الألم، فيكون توسطه حينئذٍ عبثاً و هو» - [أي] قول المرتضى رحمه الله - «قول شيخنا المصنّف».

«و قال بعض المعتزلة: إن كونه لظناً كافٍ في حسنه إن كان لظناً لنفس المكلف».

«احتجّ المصنّف رحمه الله بأنّ العوض يمكن الابتداء به، فكان توسط الألم حينئذٍ عبثاً، و العبث منفي عن الله تعالى لقبه».

«لا يقال: [هذا]^٥ ينتقض بالثواب، فإنه يحسن الابتداء به كالعوض، فيكون توسط التكليف أيضاً قبيحاً».

٢. الأصل: يقرب به، الف: تقرّبه منها، ب: بقربة.

٤. الأصل و ب: الاستحقاق.

٦. من أنوار الملكوت و لم ترد في النسخ الثلاث.

١. من أنوار الملكوت.

٣. الف: فلاه.

٥. من ألف و ب.

لأننا نقول: الفرق بينهما - أي بين العوض و الثواب - «ظاهر، فإن الثواب نفع دائم يُقارنه التعظيم و التبجيل الذي يقبح الابتداء به، [ولا يحسن فعله إلا بالاستحقاق بخلاف العوض المنقطع الذي لا يقارنه التعظيم، فإنه يجوز الابتداء به]».

واعلم: أن الذي وصلته في قوله: «الذي يقبح الابتداء به» صفة للتعظيم و التبجيل، وإنما لم يشن الموصول و الضمير في الصلة بأن يقول: اللذان يقبح الابتداء بهما، لأن معنى التعظيم و التبجيل أمر واحد، ولهذا أفرده صفة.

فإن قلت: لانسلم أن العوض لا يقارنه التعظيم و التبجيل، فإن المؤمن الذي يستحق بإيمانه الثواب الدائم يكون التعظيم و التبجيل لازمين له في الآخرة، فإذا استحق عوضاً كان ذلك العوض مقارناً للتعظيم و التبجيل.

قلت: التعظيم و التبجيل المقارنان له على هذا التقدير يكون اقترانهما بذلك العوض اقتراناً اتفاقياً عرضياً لا يوجبهما نفس العوض بخلاف الثواب، فإن اقترانهما به اقتران ذاتي لازم، ومرادنا بالمقارنة في تعريف الثواب هذه - أعني المقارنة الذاتية - لا الاتفاقية.

قوله: «احتج أبو علي بأن العوض المستحق لا يصح الابتداء به، و العوض المستحق ليس كالمفضل به»، إذ المستحق لا بد و أن يسبقه سبب الاستحقاق بخلاف المفضل به، فإنه قد يقع ابتداءً.

«و الجواب: الفرق بين النفعين» - يعني المستحق و المفضل به - «إنما هو في الشاهد» لحصولهما من العباد الذين يمكن أن يطلب [المنتفع]^٢ الارتفاع عن تفضلهم و متهم عليه، «أما في حقه تعالى» فلأفرق، إذ «هو التفضل علينا [٩٥ آ] بذواتنا و صفاتنا»، فكيف لا يطلب تفضله.

و أما كون العوض المستحق متميزاً عما ليس بمستحق، و أنه مسبق بسببه، فذلك متنا

١. لم ترد هذه العبارة في نسخة الأصل و لافي نسخة الف و إنما وردت في نسخة ب و هي موافقة لأنوار

الملكوت. ٢. الأصل و ب: اقتراناً ذاتياً لازماً.

٣. من ألف و ب. ٤. الأصل: فإنه.

لانزاع فيه، وهو من هذه الحيثية لا يكون متفضلاً به ابتداءً، بل من حيث ذاته.
 «و اختلفوا في أنه إذا أمكن تحصيل اللطف بغير ألم من لذّة أو غيرها هل يجوز فعل الأُم أم لا، منع منه الشيخ أبو إسحاق المصنّف، و جوزّه السيّد المرتضى رحمه الله تعالى و أبوهاشم.»
 «احتجّ الشيخ بأنّ الأُم إنّما يحسن فعله للطف و العوض، و اللطف ههنا يحصل باللذّة، و العوض يحصل بالمتفضّل، فكان توسط الأُم عبثاً.»
 «و احتجّ السيّد المرتضى رحمه الله بأنّ المنفعة و اللطف يُخرجان الأُم عن كونه ظلماً و عبثاً، فساوى اللذّة.»
 «و الجواب: المنع من المساواة، إذ الأُم إنّما يحسن للمصلحة، و قد أمكن تحصيلها من دونه، فكان توسطه عبثاً؛ و^٢ أمّا اللذّة فيحسن فعلها ابتداءً.»

[المسألة الرابعة: في إبطال قول البكريّة و التناسخيّة]

قال المصنّف: «و قول البكريّة هديان، لأننا نعلم تألمنا أطفالاً و تألم البهائم، و قول التناسخيّة أقرب منه، و قال شيوخنا القديماء^١ به، و هو باطل لوجوب تذكره، و وقوع الأُم في المعصومين، و وجوب مقارنة الاستخفاف^٢ له، و وجوب الهرب منه و الفرع و الجزع، و ما قدّمناه من فعل غير المستحقّ يبطل قولهم جملةً.»

قال الشارح دام ظلّه: «ذهبت البكريّة و هو قومٌ منسوبون إلى بكر ابن أخت عبد الواحد إلى أنّ الأطفال و البهائم لا يتألّمون، و بنوه على أصلٍ لهم: أنّ الأُم إنّما يكون حسناً بالاستحقاق لا غير، و ذهبت التناسخيّة إلى أنّ الأُم إنّما يحسن بمجرد الاستحقاق، و قالوا: فالطفل المتألم إنّما يحسن ألمه لأنّه قد كان قبل ذلك في هيكلٍ أذنب فيه، فاستحقّ العقاب، فلما انتقلت روحه إلى هذا الهيكل الآخر عذبت بالذنب المتقدّم، و كذلك البهائم، و بنوه على أصلٍ هو أنّ النفس شيء مجرد عن هذا الهيكل المحسوس»، و أنّه يجوز تعلّقه بيدن بعد آخر.

٢. الف و ب: و.

١. الأصل: أنّ.

٣. الأصل و ب: الاستحقاق.

«و القولان» - يعني قولي البكريّة و التناسخيّة - «باطلان».

«أما الأوّل: فلأننا نعلم بالضرورة أنّنا نتألم حال طفوليتنا، بل قبل بلوغنا بلحظة ألماً شديداً بالاختراع الذي لا يقدر عليه إلا الله تعالى، وكذلك نعلم تألم البهائم و شدّة ما تجده عند قربها من النار و أمثال ذلك من المؤذيات علماً ضرورياً لا يقبل التشكيك».

«و أمّا الثاني» - و هو قول التناسخيّة - «فهو أقرب من الأوّل، وإن كان محالاً، و وجه كونه أقرب أنّه إنكار لعلم ضروريّ، و هو وجود الألم، و قد نقل الشيخ أبو إسحاق المصنّف عن بعض قدمائنا القول به، و هو مروى عن زرارة ابن أعين من علمائنا المتقدّمين، و الدليل على فسادّه» - أي فساد قول التناسخيّة من أنّ الألم لا يكون إلا باستحقاق سابق و ليست الهاء في قوله: «فساده» عائدة إلى التناسخ^٢، لأنّ ما بعد هذا الدليل ليس فيه دلالة على بطلان التناسخ - [٩٥ ب] «وجوه»:

«الأوّل: أنّه لو كان الألم الحاصل لنا بسبب الذنب الصادر عنّا في هيكل آخر لوجب أن نتذكّر أحوالنا في ذلك الهيكل، و التالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله.

و لقائل أن يمنع الملازمة لجواز كون التذكّر مشروطاً ببقاء تعلق النفس بذلك البدن.

«الثاني: أنّ الآلام تقع في المعصومين كالانبياء و الأئمة عليهم السلام، فإنّ الله تعالى يمرضهم مع امتناع صدور الذنب عنهم قبل البعثة و بعدها، و أيضاً فإنهم على تقدير الإصرار على الذنب يجب الاستخفاف^٣ بهم عند أمراضهم، و ذلك باطل إجماعاً».

«لأ يقال: لا يجوز الاستخفاف بهم عند المرض لجواز صدور التوبة منهم.

لأننا نقول: قبول التوبة عند التناسخيّة واجب، فكان حلول المرض فيهم ظلماً حينئذٍ، فمررنا أنّهم لم يتوبوا».

و فيه نظر، فإننا لانسلم ثبوت إصرارهم^٤ حال أمراضهم، و لا يلزم من عدم الإصرار^٥ ثبوت

٢. الأصل: التناسخية.

٤. الف: اصرارهم.

١. الأصل: الماء.

٣. الأصل و ب: الاستحقاق.

٥. الف: الاضرار.

التوبة، فإنَّ الإصرار و التوبة من الذنب فرعان على العلم بذلك الذنب و الشعور به، [و]١ على تقدير القول بالتناسخ لا يكونون شاعرين بالذنب الصادر عنهم في الأبدان السابقة أصلاً، فلا يلزم الاستخفاف و لاسقوط العقاب.

«الثالث: كان يجب الاستخفاف بالبهائم و الأطفال عند مرضهم، لأنهم مذنبون حينئذٍ، و التالي باطل بالإجماع»، و جوابه ما ذكرناه.

«الرابع: أن الآلام الواقعة على جهة العقوبة يحسن الجزع منها، و الهرب و الفرع إلى الله تعالى، و التضرع إليه في إسقاطها، و سؤال العفو عمَّن حلت به، و الأمراض بالعكس، فإننا مأمورون بالصبر عليها و ترك الجزع و الخوف و الحزن، فعلمنا أنها ليست عقاباً» و لقائل أن يمنع من المقدمتين.

«الخامس: قد بيَّنا أن الألم يحسن، و إن لم يكن على جهة الاستحقاق، و ذلك يبطل قول التناسخية و البكرية جملة، لأنهم بنوا أصولهم عليه»، أي على قولهم: إن الآلام لا تحسن إلا على جهة الاستحقاق.

«و أيضاً فإنه لا خلاف في تحسن التكليف المبتدأ، و هو شاق، و ليس بمستحق، إذ كلامنا في تكليف لا يسبقه تكليف قبله».

و فيه نظر، لأننا لانسلم أن الآلام الحاصلة بالتكليف غير مستحق، فإن من يقول: التكليف شكر لنعم الله تعالى، يقول: إن هذا الألم مستحق، إذ شكر المنعم واجب.

[المسألة الخامسة: في إثبات العوض على الله تعالى]

قال المصنّف: «و الألم^٢ المبتدأ منه سبحانه في المكلف و غيره من غير علقه العبد عليه عوضه، و كذلك الآلام الواقعة بأمره و إباحته و إيجابه مع عدم الاستحقاق كفعله^٥، و لا عوض

٢. الأصل: منا.

٤. الأصل: الآلام.

١. من الف و ب.

٣. الأصل: نفس.

٥. ب: لفعله.

على ذابح الشاة وإلا لم يكن الفعل حسناً كذابح السنور، وأيضاً فالعوض لا يُربى على الأكم، ويحسن منا أن نبتدىء^١ بذبح^٢ المحرّمات، وفاعل القتل دون الأمر يلتزم العوض لاختلاف الأمرين في التحسين والالطف في الذبج، وإن تحقق فعدم وجوبه لغيرية المصلحة، فإن علم سبحانه وقوعه وإلا أقام غيره مقامه، وقد يكون نافي العبثية الأكل وأمثاله، والإلجاء أكد من الأمر، وليس الهرب من السبع على الشوك ملزماً للتقديم عوضاً، بل الأسد؛ والمعرفة حاصلة من قبل إقدامه، وفي استخدام العبيد عوض لهم، وجهة الثواب غير جهة العوض».

قال الشارح [٩٦ آ] دام ظلّه: «اتفق أهل العدل على وجوب العوض على الله تعالى فيما يفعله من الآلام^٣ المبتدأة في المكلف وغيره» كالأطفال والبهايم «من غير علقه العبد، وإلا لكان ظالماً، واحترزنا^٤ بالمبتدأة» عما يفعله الله تعالى بالاستحقاق كحد الزاني، وبقولنا: «من غير علقه العبد» عما إذا ألقينا إنساناً في النار فمات، فإن المولم هو الله تعالى والعوض على الملقى، لأن العادة وأطرادها اقتضت إيلامه، ولا فرق بين ما يفعله الله تعالى للعوض أو اللطف في وجوب العوض عليه «خلافاً لعباد ابن سليمان، فإنه قال: الأكم الذي يفعله تعالى لمجرد اللطف لا يجب فيه العوض، والحق خلافه، ولأنه ظلم»^٥

وربما^٦ احتج بأن الأكم النازل بنا من فعل غيرنا لاستحقاق^٧ به عوضاً كما لاستحقاق ثواباً، لقوله^٨ تعالى:

﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾

وهذا يقتضي أن لا يكون لنا عوض^٩ على شيء من الأكم سواء كان للعوض أو اللطف. وجوابه: لا نسلم أن سبب استحقاق العوض منحصر في الأفعال الصادرة عتاً، بل هو - أعني العوض - ثمن^{١٠} لا يتوقف على صدور فعل كما لوجنى الإنسان علينا جنائياً، فإثماً^{١١} نستحق

١. الف: نفتدى.

٢. الأصل: بفعل.

٣. الأصل: الأكم.

٤. الأصل: كان.

٥. الأصل: واحترز.

٦. الأصل: فرتما.

٧. الأصل: وب: فلاستحق.

٨. سورة النجم، الآية ٣٩.

٩. الأصل: وب: عوضاً.

١٠. الأصل: لمن، ب: فمن، الف: ثمن.

١١. الأصل: فأنه.

عليه أرشها أو القصاص فيها إجماعاً، وإن لم نفعل فعلاً بخلاف الثواب، فإنه جزاء على الطاعة، فيتوقف حصوله على حصولها، وإلا لم يكن جزاءً عليها، والآية مخصوصة بالثواب لامتناع إجرائها على ظاهرها، لما قلناه من وجوب عوض الجنايات الصادرة من المكلف على بعضهم، ولأنه لو لم يجب العوض لزم الظلم، وهو على الله تعالى محال.

قوله: «و كذلك الآلام الواقعة بأمره كالأضحية و النذور و القرب و الآلام الواقعة بإباحته كذبح الشاة و الآلام الواقعة بإيجابه إذا لم تكن مستحقة كحدّ الزاني، فإنها» - أي تلك الآلام التي ليست مستحقة - «بمنزلة فعله يجب فيها العوض عليه تعالى، و لا عوض على ذابح الشاة لوجوه:»

«الأوّل: لو كان العوض عليه لما وقع الفرق بينه و بين ذابح السنور في الحسن، و التالي باطل، فالمقدّم مثله.»

بيان الشرطيّة أنّ العلة في حسن ذبح الشاة على ذلك التقدير إنما هو كون العوض واجباً علينا، و هذا بعينه متحقّق في ذبح السنور اتفاقاً، فيجب تحقّق الحكم فيه، و هو الحسن، و أمّا بطلان التالي فظاهر.

و لما منع أن يمنع من كون العلة في حسن ذبح الشاة على ذلك التقدير وجوب العوض علينا، لجواز كون علة حسنة إذن الشارع فيه، أو المجموع الحاصل من وجوب العوض علينا و إذن الشارع فيه، و هذا المعنى غير متحقّق في ذبح السنور، فلا يجب وجود الحكم الذي هو الحسن^١ [فيه]^٢.

«و الثاني: أنّ العوض» الواجب علينا بالأكم «لا يربى - أي لا يزيد - على الأكم» و إلا لزم الظلم، «و الأكم» إذا كان العوض عليه مساوياً له «لم يحسن، بل لا يبدّ» في كونه حسناً من بلوغ العوض «مبلغاً يستحقّر^٣ الأكم في جنبه كأعواض الأفعال الذين يمرضهم الله تعالى»، و حينئذٍ نقول: لو كان العوض الواجب بذبح الشاة علينا لم يحسن، لكنّه يحسن، فلا يكون العوض علينا.

٢. من الف و ب.

١. الأصل: وجود الحسن.

٣. الأصل: يستحق، الف: يستحقّف، ب: يستحقّر.

و لقائل أن يقول: يجوز أن يكون العوض المساوي للألم على الذابح و الزائد الذي باعتباره [٩٦ ب] يبلغ العوض مبلغاً يستحق^١ الألم في جنبه من الله تعالى باعتبار إذنه، فإن ذلك محتمل.

قوله: «الثالث: لو كان العوض» عن الألم الحاصل بذبح الشاة «علينا لحسن^٢ منّا ذبح المحرمات ابتداءً»، و التالي باطل، فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: أن علة حسن ذبح الشاة على هذا التقدير كون العوض عن الألم الحاصل بذبحها واجباً علينا، و هذه العلة بعينها متحققة الوجود في ذبح المحرمات [ابتداءً]^٣، فوجب تحقق الحكم، و هو الحسن فيه، و أمّا بطلان التالي فظاهر، «و هذا الدليل قريب من الأول»، و الفرق بينهما بأن التالي الشرطية في الأول - و هو حسن ذبح السنور - أخص من تالي الشرطية في الثاني، إذ هو حسن ذبح المحرمات مطلقاً سنوراً كان، أو غيره.

قول: «و اعترض الشيخ» - يعني المصنف - «على نفسه بأن فاعل القتل^٤ يلتزم العوض دون الأمر، فلم لا يكون العوض في ذبح الشاة على الذابح دون الأمر»، و هو الله تعالى، كما هو في هذه الصورة.

«و أجاب: بالفرق بين الأمرين، فإن^٥ الأمر» بالقتل «لا يحسن أمره فعل القتل، لأن الأمر ظالم ليس له عوض زائد على الألم الداخل على المقتول بحيث يقتضي حسنه، أمّا الله تعالى إذا أمر بذبح الشاة فإنه غير ظالم، و عنده من الأعواض ما^٦ يزيد على الألم، فكان مقتضياً لحسن الذبح».

و لقائل أن يقول: الأمر عندنا لا يكون علة لحسن الأمور به، بل الحسن صفة للفعل^٧ المخصوص في نفسه، و الأمر الصادر من الله تعالى بالفعل كاشف عن كون الأمور به حسن في

١. الأصل: يستحق، الف: يستخف، ب: يستحق.

٢. الأصل: يحسن.

٣. من النسختين.

٤. الأصل: بأن.

٥. الف: الفعل، ب: فعل.

٦. الأصل: يحسن.

٧. الأصل: الفاعل للقتل.

٨. الأصل و ب: معاً.

نفسه، و لأن الأمر^١ قد يكون له أَعْوَاضٌ^٢ زائدة على الأكم المأمور به مع أن العوض لازم للمأمور دونه، فإن من كان مالكا لألف درهم إذا أمر آخر بإتلاف متاع مؤمن يساوي درهماً، فأتلفه، كان الدرهم لازماً للمتلف دون الأمر، ولم يكن ذلك الإتلاف حسناً.

وقوله: «إن الأمر ظالم» إن أراد به أنه ظالم بأمره بألم^٣ غير مستحق على المتألم، فلا نسلم أن ذلك ظلم وإلا لكان^٤ أمر الله تعالى إيانا بذبح الشاة ظلماً، لأن ألمها^٥ غير مستحق، وإن أراد به أنه غير قادر على أعْوَاضٍ يحسن في جنبها الأكم منعنا ذلك، فإنه قد يكون قادراً على ذلك، كما في الصورة التي ذكرناها.

قوله: «و اعترض الشيخ» - يعني المصنف - «على نفسه بسؤال آخر، و هو أن الأكم إذا كان يتضمّن اللطف، و تحصيله» - أي تحصيل اللطف - «واجب على المكلف أو مندوب، فليكن ذبح الحيوانات واجباً أو مندوباً، لاشتماله على المصلحة، و ليس كذلك، بل هو مباح».

«و أجاب عنه: بأنه و إن كان لطفاً إلا أنه لم يجب على الواحد منّا، لأن المصلحة قد تكون لغير الذابح»، و اللطف لا يجب على الإنسان إذا كان مصلحةً و لطفاً لغير الفاعل، و المصلحة و إن كانت واجبةً على الله تعالى، فإن فعلها الذابح «فقد حصلت» - تلك المصلحة، «و إلا فعل الله تعالى ما يقوم مقام الذبح في اللطف».

و لقائل أن يقول على السؤال المذكور: لانسلم أن اللطف يجب علينا تحصيله سواء كان لطفاً لنا أو لغيرنا، و ذلك اللطف إذا كان في فعل واجب أو مندوب كان التكليف بذلك الفعل مشروطاً بحصول ذلك اللطف، و شرط التكليف لا يجب على المكلف [٩٧ آ] تحصيله.

[قوله: آ] «و أيضاً الأكم يحسن إذا تضمّن مصلحة دينية أو دنيوية، فمعها ينتفي^٦ العبث، و مع العوض ينتفي الظلم، و الأكل و شبهه مصالح دنيوية لا يجب علينا تحصيلها إلا عند الحاجة إليها،

٢. الف: أغراض.

٤. الأصل: كان.

٦. من النسختين.

١. الأصل: و إن الأمر.

٣. الأصل: تألم.

٥. الأصل: البهائم، بدل: ألمها.

٧. الأصل: ينتفي.

فلا يكون الذبيح واجباً»، وهذا إشارة إلى منع وجوب اللطف في حسن ألم^١ الذبيح. وتقريره أن يقال: لانسلم أنه يشترط^٢ في حسن الألم المبتدأ اشتماله على اللطف، وذلك [لأن]^٣ وجه قبح الألم المبتدأ كونه ظلماً أو^٤ كونه عبثاً، ومع خلوه عن هذين الأمرين يكون حسناً، والظلم منتفٍ^٥ بالعرض، والعبث ينتفي بما فيه^٦ من المصالح الدنيوية، فظهر^٧ أن الذبيح حسن^٨، وإن لم يكن لطفاً، وسقط^٩ السؤال.

قوله: «وإذا ثبت وجوب العوض على الله تعالى عند الأمر والإباحة ثبت وجوبه عند الإلجاء، فإذا ألجأ زيداً إلى^{١٠} إيلاف عمرو كان العوض عليه تعالى، لأن الإلجاء أكد من الأمر» من حيث أن الإلجاء يوجب وقوع الطرف^{١١} الذي رجحه الملجىء وسلب قدرة الملجأ على ترك الفعل الملجأ إليه بخلاف الأمر، فإنه لا يوجب إلا^{١٢} رجحان الطرف^{١٣} المأمور به على مقابله رجحاناً^{١٤} ما، ولا يبلغ إلى حد سلب القدرة على الترك، وقد لا يحصل رجحان بسبب الأمر، «فإذا وجب العوض على الله تعالى بالأمر والإباحة، فبالإلجاء أولى».

قوله: «واعترض الشيخ» - يعني المصنف - «على نفسه بالهارب من السبع على الشوك، فإن العوض على السبع، وإن كان الله تعالى هو الملجىء» [بخلق]^{١٥} المعرفة بضرر^{١٦} السبع». «وأجاب الشيخ عنه بأن الملجىء ههنا هو السبع لأنه الملجىء حقيقة، وخلق المعرفة ليس بإنجاءٍ لحصولها قبل الإقدام مع عدم الهرب، والهرب إنما حصل من الإقدام» - يعني إقدام السبع - «فهو الملجىء لا الله تعالى، أمّا استخدام^{١٧} العبيد فإنه يوجب عوضاً على الله تعالى،

- | | |
|-------------------------------------|---|
| ١. النسختان: - ألم. | ٢. الف: شرط. |
| ٣. من الف و ب. | ٤. الأصل: و. |
| ٥. ب: متفق. | ٦. الأصل و ب: فيهما، الف: فيها والأصح: فيه. |
| ٧. الف: فظهر، الأصل: و ظهر، ب: ظهر. | ٨. الأصل: حسن الذبيح. |
| ٩. الأصل: حسن الذبيح. | ١٠. ب: على. |
| ١١. الأصل: اللطف. | ١٢. الأصل: إلى. |
| ١٣. الأصل: اللطف. | ١٤. الأصل: رجحان. |
| ١٥. من ألف و ب. | ١٦. الأصل: بضرر خلق السبع. |
| ١٧. الأصل: استخدامه. | |

لأنه المبيح له كذبح الشاة».

«لا يقال: العبد يُثابُّ على طاعة السيّد، فلا يكون له عوض آخر على السيّد».

«لأنّ نقول: لا استبعاد في اجتماع الثواب و العوض بسبب فعل واحدٍ من حيثيّتين، فإنّ جهة

الثواب طاعتهم^١ لسيّدهم» من حيث أمر الله تعالى بها، «وجهة العوض إلزامهم المشاقّ بمنع

التصرف في أنفسهم، أو^٢ نقول: ههنا شيان^٣: إياحة الاستخدام للسادات و العوض فيه على الله

تعالى كالدّبح، و^٤ أمر العبيد^٥ بالامتثال و الثواب فيه على الله تعالى، فاختلفت الجهتان».

و أيضاً فقد يتخلّف استحقاقهم الثواب عن استحقاقهم العوض بأن^٦ يُستخدَم العبدُ كرهاً، فإنّه

يستحقّ العوض على الله تعالى باعتبار إياحة إكراهه على الاستخدام، و لا يستحقّ عليه ثواباً

لعدم قصده طاعة الله تعالى [به]^٧.

[المسألة السادسة: في الانتصاف]

قال المصنّف: «و هو تعالى بالتمكين ضامن للانتصاف^٨ لالعوض، كدفعي^٩ سيفاً إلى شخص

ليقتل^{١٠} به كافراً فقتل به مؤمناً، و لا يجوز أن يمكّن الله تعالى أحداً من الظلم إلا و له من

الأعواض ما يوازي ظلمه، و إلا لكان تعليقاً للواجب بالفضل، و هو غير جائز».

قال الشارح دام ظلّه: «إذا مكّن^{١١} الله تعالى الظالم [من الظلم]^{١٢} حتى فعله مع قدرته على

منعه بالجبر، فلا بدّ من العوض، و لا يجب عليه تعالى، فإنّ الواحد منّا إذا دفع إلى غيره سيفاً ليقتل

به الكافر^{١٣}، فقتل به مؤمناً، فإنّه لا يستحقّ» المقتول «العوض على دافع السيف»، وإنّما يستحقّ

٢. ب: إذ.

٤. الأصل: أو.

٦. الف: بل، بدل: بأن.

٨. ب: و هو تعالى ضامن بالتمكين الانتصاف.

١٠. النسختان: يقتل.

١٢. من النسختين.

١. الأصل: طاعة.

٣. الأصل: سببان.

٥. الأصل: العبد.

٧. من الف و ب.

٩. الأصل: كدافع، الف: كمن دفع.

١١. الأصل: أمكن.

١٣. الأصل: كافراً.

على القاتل.

«كذلك الله تعالى أعطى العبد قوة يتمكن بها من [٩٧ ب] فعل الطاعة، ففعل بها الظلم، فالعوض عليه، نعم يجب عليه تعالى الانتصاف لتمكينه وقدرته على المنع بالقهر، فإنه لولا ذلك لما حسن منه التمكين، و الانتصاف هو بأن يستوفي» للمظلوم «من الظالم من منافعه التي يستحقها على الله تعالى، [أو على غيره ما يقابل فعله]»^١.

«و اختلف الشيوخ ههنا [في] ^٢ أنه هل يجوز أن يمكن الله تعالى الظالم من الظلم، وليس له من المنافع ما يوازي فعله أم لا، فذهب الشيخ أبو إسحاق المصنف و السيد المرتضى رحمهما الله تعالى إلى أنه لا يجوز أن يمكن الله من الظلم من ليس له في الحال من المنافع ما يوازي ظلمه».

«و قال أبو هاشم: يجوز، إذا علم الله تعالى أنه يكتسب من الأعراض ما يوازي فعله».

«و قال أبو القاسم البلخي: إنه يجوز مطلقاً، و يتفضل الله تعالى عليه^٣ بأعراض توازي ظلمه».

«و قال أبو هاشم ردّاً على أبي القاسم: إن التفضل غير واجب، و الانتصاف واجب، و تعليق^٤ الواجب» - أي شرطه - «بغير الواجب محال».

«قال السيد المرتضى و الشيخ» - يعني المصنف - «رحمهما الله تعالى» ردّاً على أبي هاشم: «التبعية تفضل غير واجب، و الانتصاف واجب، فلا يُعلق [بها]»^٥ - [أي] بالتبعية - «و هو لازم».

و فيه نظر، فإن التبعية إذا علم الله تعالى حصولها كان حصولها واجباً لا بالعلم، فإنه لا يقتضي الوجوب، بل من حيث أن علم الله^٦ تعالى يجب أن يكون مطابقاً، فلانعلم أن الشيء

١. من الف و ب.

٢. من النسخين.

٣. الأصل: بالأعراض بما يوازي، بدل: بأعراض توازي

٤. من الف و ب.

٤. الأصل: يتعلّق.

٥. الف و ب: علمه تعالى.

٦. من الف و ب.

يقع إلا إذا علم أسباب وقوعه التامة، و مع حصول الأسباب المذكورة تكون التبقية واجبة، فلا يكون التعليق عليها تعليقاً للواجب بالجائز.

[المسألة السابعة: في انقطاع العوض]

قال المصنف: «و العوض منقطع و إلا لم يحسن تحمّل ضررٍ شأهداً، و لا جاز إيلام الكافر المكلف و احترامه، و حديث الغمّ و الضرر هذيان لجواز وصول العوض في الدنيا، أو جعله بحيث لا يشعر الإنسان بانقطاعه».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب أبو علي إلى أنّ العوض دائم كالثواب، و خالفه الشيخ أبو إسحاق، و قال بأنّه منقطع، و هو اختيار السيّد المرتضى و أبي هاشم و قاضي القضاة، و احتجّ الشيخ بوجهين:»

«الأوّل: أنّ دوام العوض لو كان شرطاً - أي لحسن الأكم - «لما حسن من دونه، و التالي باطل بالوجدان، فإننا نستحسن تحمّل المشاقّ و الآلام لمنافع منقطعة، فالمقدّم مثله»، و أمّا الملازمة فظاهرة، فإنّ المشروط يستحيل وجوده بدون شرطه.

قوله: «[الأيقال]¹: هذا لا يتأتى² في العوض على الله تعالى».

«لأننا نقول: من قال بدوام العوض جعله دائماً في نفسه شأهداً و غائباً».

و فيه نظر، فإنّ العوض الواجب على الله تعالى مخالف للعوض الواجب علينا، فإنّ الأوّل تجب زيادته على الأكم بحيث لو خيّر المتأكم بين إدخال الأكم عليه و إيصال العوض إليه و بين عدم إيلامه و حرمانه من العوض لاختار الأوّل، و لا كذلك الثاني، أعني العوض الواجب علينا، فإنّه مساوٍ للأكم الصادر منّا اتفاقاً.

قوله: «الثاني: لو كان الدوام» - أي دوام العوض - «شرطاً» في حسن الأكم «لما جاز إيلام المكلف الكافر و احترامه³، و التالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة أنّه بكفره يستحقّ العقاب

١. من النسخين.

٢. الف: هذا لا ينافي، ب: هل يتأتى.

٣. الاحترام: الإهلاك و الاستيصال، احترامه: أهلكه و استأصله، في جميع النسخ: احترامه.

الدائم و بإيلامه يستحقّ العوض الدائم، و الجمع بينهما محال [٩٨ آ].

«أجاب أبو علي بوجهين:»

«الأوّل: أنّ العوض ينحبط بالكفر.»

«الثاني: أنّه يخفّف عذابه دائماً.

«أجاب أصحابنا عن الأوّل: بأنّ الإحباط في نفسه باطلٌ و لا يتأتى ههنا، لأنّ الطاعة

والمعصية تتنافيان لاقتضاء الطاعة التعظيم و المعصية الاستخفاف، فلا يمكن الجمع بينهما،

بخلاف العوض الذي هو غير منافٍ للاستخفاف.»

«و عن الثاني: أنّ العوض في الآخرة هو النفع بالاتفاق»، لا تخفيف العذاب.

و أيضاً يبطل ذلك قوله تعالى:

﴿لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ﴾

«حتّى أبو علي بأنّه لولا دوام العوض لزم التسلسل، و التالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان

الشرطيّة أنّ انقطاعه يوجب الغمّ و الحزن و الضرر، و ذلك ألم يستحقّ به عوضاً آخر، فإن كان

دائماً فهو المطلوب، و إلاّ تسلسل.»

«و الجواب: يجوز أن يعوّض الله تعالى في الدنيا عوضاً يزيد على الألم، كما في حقّ

البهائم التي لا يجب حشرها و الكفار، و أيضاً يجوز أن يوصلها الله تعالى إلينا، و لا نشعر

بانقطاعها، فلا يلحقنا غمّ، فيبطل ما قاله.»

[المسألة الثامنة: في أنّ العوض لا يسقط بالهبة و لا بالإبراء]

قال المصنّف: «و لا يسقط العوض بالهبة و لا بالإبراء في الدارين معاً، كما لا يسقط حقّ اليتيم

و المحجور عليه بإبرائه منه، و العوض يزيد بالتأخير^٥، إن كان في التأجيل مصلحة، و إلاّ فلا.»

٢. الأصل: لا.

٤. الف: فبطل.

١. سورة البقرة، الآية ١٦٢.

٣. الأصل: الذي.

٥. الأصل: التأخر.

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب الشيخ» - يعني المصنّف - «إلى أنّ العوض لا يسقط بالهبة ولا بالإبراء في الدارين معاً» - أي الدنيا والآخرة - «لعدم العلم بمقداره، ولأنّ الاستيفاء ليس لنا، بل المستوفي هو الله تعالى، فكان حالنا حينئذٍ» - أي حين الإبراء - «كحال المحجور عليه واليتيم الذي لا يصحّ له التصرف في ماله بالهبة ولا بالإبراء».

قيل على هذا: إنه محال للإجماع، فإنّ الناس اتفقوا على الاستحالات^٣ والإبراءات عند الأسفار والأمراض، ولو لم يكن ذلك مبرناً لم يكن لذلك الاستحلال والإبراء فائدة أصلاً. والجواب: أنّ الإبراء والاستحلال^٤ إنما يقصد [به]^٥ إسقاط^٦ الأموال والقرامات، لا الأعواض التي يستوفيه الله تعالى.

• «واعلم: أنّ العوض إن كان في تعجيله مصلحةً جاز تأخيرها بشرط أن يُزادَ المعوّض» - أي مستحقّ العوض - «فيه» - أي في العوض - «وإلا لم يجز تأخيرها».



مركز تحقيقات علوم اسلامی

١. الف: إلبنا.
٢. الف: لا يصلح.
٣. الأصل: الاستحالات.
٤. الأصل: الاستحالات.
٥. من الف و ب.
٦. الأصل: بإسقاط.

[المقصد التاسع: في أفعال القلوب و نظرائها^١]

[يريد أفعال القلوب: الأفعال الصادرة عن الإنسان في القلب كالعلم و الإرادة و شبههما من الشهوة و النفرة و غيرهما، و يريد بنظرائها ما هو متعلق بالإنسان بواسطة الحياة كالقدرة و شبهها، و هذا المقصد يشتمل على مسائل: ^٢]



[المسألة الأولى: في العلم]

قال المصنّف: «القول في أفعال القلوب و نظرائها، العلم معرفة المعلوم على ما هو به». قال الشارح دام ظلّه: «هذه المسألة قد مضى البحث فيها في أول الكتاب، فإلحاحاً إلى^٣ إعادتها»، و هو كما قاله دام ظلّه.

[المسألة الثانية: في جواز تعلق العلم بمعلومين]

قال المصنّف: «و قد يتعلّق^٤ علمٌ واحدٌ بمعلومين كعلمنا بمنافاة الحركة للسكون، فإنّه لولا أن نعلم [به]^٥ كلاهما، لم يصحّ الأوّل».

١. في حاشية ب: نظائرها.

٢. لم ترد هذه العبارات في النسخ المخطوطة لإشراق اللاهوت و أضفناها فيه موافقة لما ورد في أنوار الملكوت.

٣. الاصل: في حاجة في، بدل: فإلحاحاً إلى.

٤. الف: و قد تعلق.

٥. من الف و ب:

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف المتكلمون هنا، فقال [الشيخ] ^١ أبو إسحاق رحمه الله تعالى: إن العلم الواحد قد يتعلّق بمعلومين، وإليه ذهب الجبائي، وأوجب ذلك» - أي تعلّق العلم الواحد بمعلومين - «أبو منصور البغدادي، وقال القاضي أبو بكر: كلّ معلومين يصحّ أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر» يمتنع تعلّق العلم الواحد بهما و كلّ معلومين لا ينفك أحدهما عن الآخر في العقل ^٢ يجوز أن يتعلّق بهما علم واحد، و الظاهر أنّ الشيخ أبو إسحاق [المصنف] ^٣ اختار هذا القول، لأنّه أتى بلفظة "قد" الدالّة على التقليل، و جزئية الحكم، إذا دخلت على الفعل المضارع. قوله: «و يمثل بالمنافاة [٩٨ ب] بين الحركة و السكون التي لا تعقل إلا معها»، أي مع تعقل الحركة و السكون.

«و قال آخرون: إنّ العلم الواحد لا يتعلّق بمعلومين».

«و قال بعض المتأخّرين» - يعني فخر الدين الرازي - «إن فسّرنا العلم بالتعلّق لم يصحّ» - أي لم يصحّ أن يتعلّق علم واحد بمعلومين - «لأنّه يصحّ أن يعلم كون الشيء عالماً بأحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر»، و لو لم يكن علماء ^٤ بذينك المعلومين متغايرين لم يمكن ^٥ ذلك، لاستحالة كون الشيء الواحد معلوماً مغفولاً عنه في وقت واحد.

و فيه نظر، فإنّه إن أراد أن كلّ معلومين يصحّ أن يعلم كون الشيء عالماً بأحدهما مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر كان ممنوعاً، و بطلانه ظاهر، فإنّ الشيتين المتلازمين [من الجانبيين] ^٦ ذهنياً يمتنع ^٧ ذلك فيهما، و إن أراد أن بعض المعلومات كذلك لم يؤخذ، لجواز كون بعض العلوم ^٨ متعلّقا بمعلوم واحد، و بعضها متعلّقا بمعلومين.

قوله: «و إن فسّرناه بما يوجب التعلّق لم يمتنع، لأنّ العلم المتعلّق بكون السواد ^٩ مضافاً للبياض، إن لم يكن هو بعينه متعلّقا بهما، لم يكن متعلّقا بالمضافة التي بينهما»، أي بين السواد

١. من النسختين.

٢. الأصل: فالمعل.

٣. من النسختين.

٤. الأصل: العلم، ب: علماء.

٥. الأصل و ب: لم يكن.

٦. من النسختين.

٧. الأصل و ب: يمنع.

٨. الأصل: المعلوم.

٩. الأصل: لسواد.

والبياض، بل لمطلق المضادة؛ وليس كلامنا فيه، بل في العلم المتعلق بالمضادة المخصوصة، و إن كان «ذلك العلم «متعلقاً بهما» - أي بالسواد و البياض - «فهو المطلوب».

و فيه نظر، فإننا لانسلم أنه لا يكون متعلقاً بالمضادة التي بين السواد و البياض على تقدير عدم تعلقه بهما، فإن العلم بالمضادة التي بين السواد و البياض - وإن كان لا ينفك عن العلم بهما - إلا أنه لا يجب أن يكون هو، لجواز أن يكون العلم المتعلق بهما علماً آخر مغايراً للعلم المتعلق بالمضادة التي بينهما، بل يجب ذلك لأن المضادة التي بين السواد و البياض نسبة بينهما، و العلم بالنسبة متأخر عن العلم بالمتسبين، و المتأخر عن الشيء يمتنع أن يكون نفس ذلك الشيء بالضرورة.

و يمكن الجواب عن هذا: بأنه إنما يقتضي أن يكون المجموع الحاصل من العلم و التعلق بالسواد و البياض مغايراً للمجموع الحاصل من العلم و التعلق بالمضادة، و لا يلزم من ذلك مغايرة أحد العلمين للآخر بذاته، لجواز [كون] ^١ المغايرة بالتعلقين ^٢ مع كون العلم ذي التعلقين واحداً ^٣، و قد تقدّم مثل ذلك.

قوله: «ثم أبطل قول أبي بكر بأن العلم بالمضادة بين السواد و البياض ^٤ لما ثبت أنه متعلق بالسواد و البياض، مع أنه يصح أن يعلم السواد وحده مع الجهل بالبياض، فقد تعلق ذلك العلم» الواحد «بأمرين يصح العلم بأحدهما دون الآخر».

«قال بعض المحققين: إذا فسر العلم بالتعلق جاز تعلق العلم بالمجموع، و يكون العلم بالآخر ^٥ داخلاً فيه، و حينئذٍ قد تعلق بأمرين، و أنت حكمت بامتناع ذلك، و استدلت على الامتناع بصحة تعلق العلم بأحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر، و هذا لا يتأتى ههنا»، لاستحالة أن نعلم كونه عالماً بمجموع و يذهل عن كونه عالماً بجزئه.

قوله: «و فيه نظر، لأن التعلق نوع من الإضافة يتغاير بتغاير المضاف إليه قطعاً، فنحن نمنع

٢. الأصل: التعليقين.

٤. النسختان: بمضادة السواد و البياض.

١. من النسختين.

٣. الأصل: واجباً.

٥. الف: العلم بالأجزاء و في أنوار الملكوت: و تكون الاجزاء داخلة فيه.

اتّحاد التعلّق بين العالم^١ والمجموع و بينه»، أي بين العالم^٢ [٩٩ آ] «و الأجزاء» - أعني أجزاء ذلك المجموع - «نعم لا ريب في الاستلزام عند الاعتبار»، أي استلزام التعلّق بين العالم و المجموع والتعلّق بينه و بين الأجزاء.

«أمّا الاتحاد» بمعنى أن يكون أحد التعلّقين غير الآخر، «فلا».

قال: «قال و أيضاً كان يجب أن يقول: مع الذهول عن الآخر، وهو قال: مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر، و ذلك لأنّ المطلوب ههنا هو التعلّق بمعلومين، لا بمعلوم، و لا بالعلم بمعلوم آخر.

قوله: «و فيه نظر، لأنّا لو قلنا كما قال لكان الذهول صفة للشيء^٣ العالم، فيصير التقدير أنا نعلم كون الشيء عالماً بأحد المعلومين، و نعلم كونه ذاهلاً عن الآخر، و ذلك يدلّ على التغيّر إلّا أنّه يكون ممنوعاً و لا دليل عليه، أمّا إذا قلنا كما قال المتأخّر» - يعنى فخر الدين - «كان الذهول صفة لنا، فيصير التقدير أنا نعلم كون الشيء عالماً بأحد المعلومين، و نذهل عن كونه عالماً بالآخر، فلولا التغيّر في علمه^٤ لاستحال ذلك، لأنّ التقدير أنّ العلم هو التعلّق، و يستحيل أن نعلم كون الشيء متعلّقاً بأحد المعلومين، و نذهل عن كونه متعلّقاً بالآخر، إذا كان التعلّقان واحداً».

و يمكن أن يقال: لانسلّم أنّه على تقدير قولنا: مع الذهول عن الآخر يكون الذهول صفة لذلك الشيء، بل المتبادر إنّما هو كون الذهول صفة لنا، فكأنّه يقول: إنّنا نعلم كون الشيء عالماً بأحد الشئيين^٥ و يذهل عن الآخر، و لو كان العلم بهما واحداً^٦ لاستحال^٧ ذلك.

قوله: «و أيضاً على تقدير تفسير العلم بما يوجب التعلّق جعل العلم بمطلق المضادة غير متعلّق بشئيين، و ذلك غير معقول، لأنّ المضادة لاتعقل إلّا بين شئيين، بل يكون الشئان شاملين

١. الف و في أنوار الملوكوت: العلم.

٢. الف: العلم.

٣. الأصل: الشيء.

٤. الأصل: علمه.

٥. ب: السبيين.

٦. ب: واحد.

٧. النسختان: استحال.

لكل ما يقع عليه اسم الشئيّة، و لا فرق بين المضادة المطلقة و بين المضادة المخصوصة إلا بعدم التعيين و وجوده فيما تتعلّق المضادة بهما، و لا تختلفان من حيث تعلّقهما بمعلومين». قوله: «و فيه نظر، فإنّ قوله» - أي قول فخرالدين - «و ليس كلامنا فيه، بل في المضادة بينهما لا يقتضي كون العلم بالمضادة لا يتعلّق بشئيين مطلّقين و إلاّ^١ تمرّض له، بل قال: إنّ البحث في المضادة التي بين السواد و البياض» و هو حقّ، لأنّ مطلوبه تعلّق العلم بالسواد و البياض، فيجب أن يأخذ المضادة المخصوصة^٢ في البيان، لا مطلق المضادة».

و أقول: إنّ حاصل هذا الكلام أنّ كلام فخرالدين ليس فيه دلالة على أنه جعل العلم بالمضادة [المطلقة]^٣ غير متعلّق بشئيين^٤.

قوله: «و أمّا بطلان قول المجوّزين»، أي الذين جوّزوا تعلّق العلم الواحد بمعلومين، و هذا القول المدّعى إبطاله هو التفصيل الذي ذكره القاضي أبو بكر، و هو قول بعض المجوّزين، بقوله: العلم بالسواد و البياض متعلّق بأمرين يصحّ العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر غير صحيح، لأنّ كلامهم في المضادة المتعلّقة بهما، و تصوّر السواد وحده غير تصوّر السواد المضادّ للبياض، فليس ما يصحّ العلم به مع الجهل بالآخر هو^٥ أحد الشئيين اللّذين^٦ يتعلّق العلم بأحدهما^٧ - يعني السواد المضادّ للبياض و البياض المضادّ للسواد - «و هو جيّد».

و اعلم: أنّ المصنّف رحمه الله تعالى ذكره في إبطال التالي^٨ أنّ العلوم متعدّدة بتعدّد المعلومات، و ههنا جوّز تعلّق العلم الواحد بمعلومين، و هذا تناقض، اللهمّ [٩٩ ب] إلا أن يقال: إنّ كلامه هناك في علم واجب الوجود تعالى القديم، و ههنا في العلم الحادث، لكن ذلك ممّا لم يقل به أحد، بل قال جماعة من أهل السنّة: إنّ علم الله تعالى القديم يتعلّق بما لا يتناهى من المعلومات مع وحدته^٩، و أمّا العلم الحادث فعلى ما ذكر الشارح دام ظلّه من الأقوال.

٢. الأصل: المخصّصة.

٤. الأصل: الشئيين.

٦. الأصل: الذين.

٨. النسختان: المعاني، بدل: التالي.

١. الأصل و ب: ولا، بدل: و إلاّ.

٣. من الف و ب.

٥. الأصل: فهو.

٧. الف: يتعلّق بهما.

٩. الأصل: حدونه.

[المسألة الثالثة: في اختلاف العلوم باختلاف المعلومات]

قال المصنّف رحمه الله تعالى: «و العلوم المتعلّقة بالمعلومات المختلفه مختلفه، لأنّ النظر منافٍ للعلم بالمدلول و مشروط بالعلم بالدليل».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف المتكلّمون في هذه المسألة، فذهب قوم منهم إلى أنّ العلوم المتعلّقة بالمعلومات المختلفه كحدوث الأجسام و وجود الصانع مختلفه، و قال آخرون: إنّها متماثلة، لأنّها متّفقه في كونها علوماً، و مختلفه باعتبار^١ التعلّقات العارضة».

«و الشيخ أبو إسحاق رحمه الله تعالى ذهب إلى الأوّل، و احتجّ عليه بأنّ من صورة النزاع العلم بالدليل و العلم بالمدلول و هما مختلفان، فالباقي كذلك.

بيان اختلافهما: أنّ النظر الذي هو طلب العلم بالمدلول منافٍ للعلم بالمدلول، لأنّ طلب تحصيل الحاصل محالٌ و مشروط بالعلم بالدليل، فالعلم^٢ بالمدلول إذن مخالف^٣ للعلم بالدليل، لأنّ المنافي لا يصحّ أن يكون مثله شرطاً، أي لأنّ المنافي لشيء لا يصحّ أن يكون مثله شرطاً لذلك الشيء «لأنّ حكم المثلين واحد في التنافي، و الاشتراط» بمعنى أنّ أحد المثلين إذا كان منافياً لشيء كان المثل الآخر منافياً لذلك الشيء، و إن كان أحد المثلين شرطاً لشيء كان المثل الآخر شرطاً لذلك الشيء لوجوب تساوي المتماثلات في الأحكام، و لمّا كان العلم بالمدلول منافياً للنظر و العلم بالدليل غير منافٍ له لكونه شرطاً له و شرط الشيء لا ينافيه لم يكن العلم بالمدلول مماثلاً للعلم بالدليل، فكان مخالفاً له.

و أيضاً لمّا كان العلم بالدليل شرطاً للنظر و كان العلم بالمدلول غير شرط له لكونه منافياً له و منافي الشيء لا يكون شرطاً له لم يكن العلم بالدليل مماثلاً للعلم بالمدلول، فكان مخالفاً له، و هو المطلوب.

و اعلم: أنّ هذا الدليل لا يمكن أن يحتجّ به على من قال: إنّ العلم مغاير للتعلّق، لأنّه حينئذٍ يجوز أن يكون العلم مع أحد التعلّقين^٤ مخالفاً للعلم مع التعلّق الآخر، و لا يلزم من ذلك مخالفة

٢. الأصل: و العلم.
٤. الأصل: المتعلّقين.

١. الأصل: في اعتبار.
٣. الأصل: مخالفاً.

أحد العلمين للآخر بذاتيهما^١، لجواز اختلافهما بالمتعلقين^٢.
و أيضاً لا يلزم من مخالفة العلم بالدليل للعلم بالمدلول مخالفة كل علم بأمر للعلم بمخالفة^٣
ذلك الأمر، فقد ذكر المصنّف فيما تقدّم أنّ العلم الواحد يتعلّق بالحركة و السكون مع حصول
المقابلة بينهما التي هي أخصّ من المخالفة.

[المسألة الرابعة: في المباحث المتعلقة بالإرادة]

قال المصنّف رحمه الله: «و الإرادة مثا القصد، و من الصانع تعالى العلم الداعي، و الفرق بين
الإرادة و الشهوة أنّ الإنسان المريض ينفر طبعه عن الدواء المرّ و يريد، و ليست إرادة الشيء
كراهة^٤ ضده لوجودها حالة النفلة عن الضدّ، و العزم إرادة جازمة حصلت بعد تردّد، و المحبّة
الإرادة، لكنّها منه إرادة الثواب، و مثا إرادة الطاعة، و الرضا قيل: إنّ الإرادة، و قيل: ترك
الاعتراض [١٠٠ آ]، و الإرادة لا تتراد، كالشهوة لا تشهى، و التمني لا يتمنى».

قال الشارح دام ظلّه: «في هذه المسألة مباحث»

«الأوّل: في الإرادة فينا، ذهب قوم إلى أنّ الإرادة فينا» - أي التي لنا - «هي نفس الداعي»،
والمراد بالداعي علم الفاعل، أو ظنّه، و اعتقاده بما يشتمل عليه الفعل من المصلحة.
«و الشيخ أبو إسحاق أثبت زائداً عليه، و هو اختيار أبي الحسين البصري، فإنّ الإنسان قد
يعلم ما في الفعل من النفع، ثم يجد ميلاً و قصداً إلى الایجاد زائداً عليه، و قد يعلم ما فيه من
النفع و لا يقصده فلا يوجد، و ذلك يدلّ على ثبوت أمر زائد على الداعي في حقنا».
«الثاني» - أي المبحث الثاني - «: الإرادة في حقّه تعالى هي نفس الداعي ليست أمراً زائداً
عليه، ذهب إليه [الشيخ]^٥ أبو إسحاق رحمه الله تعالى، و اختاره أبو الحسين أيضاً، و قال السيّد

١. الأصل: بذاتيهما، ب: لذاتيهما.

٢. العبارة من قوله: «و لا يلزم من ذلك» إلى قوله: «بالمتعلقين» لم ترد في ألف.

٣. الف: بمخالف. ٤. الأصل: كراهية، ب: كرهة.

٥. من النسختين.

المرتضى رحمه الله تعالى: إن الإرادة في حقّه تعالى صفة زائدة على ذاته، وقد مضى البحث في ذلك».

«الثالث» - أي المبحث^١ الثالث - «: الفرق واقع بين الإرادة و الشهوة، فإن الشهوة إرادة تتضمن التذاذاً^٢ بالمشتهى، و الإرادة مجرد^٣ القصد، ولهذا فإن المريض يريد شرب الدواء [المر]^٤ عند الاحتياج إليه، «و لا يشتهي، بل ينفر طبعه [عنه و]^٥ ذلك يدل على المغايرة»، أي بين الإرادة و الشهوة.

و في هذا نظراً، فإنه جعل الشهوة إرادة مخصوصة، و هي التي يتبعها التذاذ^٦ بمتعلقها - أعني المشتهى - و ذلك لا يدل على مغايرتها للإرادة المطلقة إلا بالمغايرة الثابتة^٧ بين العام و الخاص، و حينئذ يكون كل مشتهى مراداً، و أكثر المتكلمين على خلاف ذلك، فإن الملاذ المحرمة مشتهاة لكل ذي طبع سليم و إلا لم يكن في تركها مشقة، فالتكليف بتركها يعتمد ذلك، و ليست بمرادة عندهم إلا لمرتكب^٨ القبيح، لأن إرادة القبيح قبيحة.

«الرابع» - أي المبحث الرابع - «: ذهب قوم إلى أن إرادة الشيء كراهة ضده، و الشيخ أبو إسحاق المصنف رحمه الله أبطل ذلك بأننا قد نريد شيئاً حال الغفلة عن الضد» - أي ضد ذلك الشيء - «و ذلك يوجب المغايرة»، لاستحالة كون المغفول عنه مكروهاً حال الغفلة عنه. قوله: «و الحق أن إرادة الشيء يلزمها كراهة^٩ الضد بشرط التفطن له^{١٠}، فهؤلاء أخذوا لازم الشيء مكانه»، فإن كراهة ضد الشيء لازمه، لإرادة ذلك الشيء عند التفطن لذلك الضد من حيث مضادته للمراد، فإذا جعلوا كراهة الضد نفس إرادة ذلك الشيء أخذوا^{١١} لازم الشيء مكانه. «الخامس» - أي المبحث [الخامس]^{١٢} - «: العزم إرادة جازمة حصلت بعد التردد بسبب^{١٣}

- | | |
|-------------------|--|
| ١. من النسختين. | ٢. الأصل: تقتضى التلذذ. |
| ٣. الأصل: بمجرّد. | ٤. الأصل: بمجرّد. |
| ٥. من ألف و ب. | ٦. الأصل: التلذذ، ب: التذاذ. |
| ٧. ب: الثانية. | ٨. الأصل: لمن يكسب. |
| ٩. الأصل: كراهية. | ١٠. الف: - له. |
| ١١. الأصل: لعدوا. | ١٢. لم ترد هذه الكلمة في النسخ الثلاث. |
| ١٣. الف: بحسب. | |

الدواعي المختلفة المنبثقة عن الآراء [المقلية] ^١ و عن الشهوات و النفرات المتخالفة، فإن لم يوجد ترجيح لأحد الطرفين حصل التخيّر ^٢، و إن وجد «ترجيح أحدهما على الآخر» حصل العزم، فالإرادة المبتدأة «على هذا» لا تسمى عزمًا، لكونها حاصلة إلا بعد التردد، «ولهذا لا يوصف الله تعالى بالعزم»، لاستحالة التردد عليه تعالى.

«السادس: المحبة هي الإرادة، لكنها من الله تعالى لنا هي إرادة الثواب، و منا في حقه تعالى هي إرادة الطاعة»، فإذا قلنا: هذا يحبه الله تعالى كان معناه أن الله تعالى أراد إيصاله ^٣ الثواب، وإذا قلنا: هذا يحب الله كان [ب ١٠٠] معناه: يريد طاعة الله تعالى، فالمحبة هي الإرادة من الله تعالى و من العبد، لكنها تختلف باختلاف المتعلق.

«و قد تطلق المحبة على معنى آخر» مغاير للإرادة «باشتراك الاسم، و هي ^٤ تصوّر كمال من لذة أو منفعة أو مشاكلة، كمحبة العاشق لمعشوقه و المنعم عليه لمنعمه و الصديق لصديقه». و يمكن أن يقال: إن المحبة في هذه الصورة ترجع أيضاً إلى الإرادة، و إن اختلفت غاياتها. «السابع: الرضا، قيل: إنه الإرادة، و ذهب إليه أبو الحسن الأشعري، و قيل: إنه عبارة عن ترك الاعتراض»، فمعنى الرضا بالفعل كون ^٥ فاعله غير معترض فيه، فالكفر ^٦ و أنواع القبائح الواقعة التي نهى الله تعالى عنها يكون الله تعالى راضياً بها عند الأشاعرة على التفسير الأول، لأنه تعالى أرادها و إلا لم تكن واقعة، و غير راض بها على التفسير الثاني، لأنه لم يترك اعتراض فاعلها فيها، بل اعتراضه فيها بأن نهى عنها، و حظرها ^٧ عليه، و رتب عليها عقابه.

«و العجب أن أبا الحسن فسّر المحبة و الرضا بالإرادة، و عنده الكفر مراد، فيكون محبوباً» - أي لله ^٨ تعالى - «و مرضياً به، و ذلك ينافي قوله ^٩ تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَاسِقَ﴾ و قوله ^{١٠}: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ -

- | | |
|----------------------------|--|
| ١. من الف و ب. | ٢. الف: التخيير. |
| ٣. الف: إيصال. | ٤. الأصل: و هو. |
| ٥. الأصل: كونه. | ٦. الف: فالكفر و، الأصل: فالكفر به، ب: بالكفر و. |
| ٧. الف: حضرها. | ٨. الأصل: الله. |
| ٩. سورة البقرة، الآية ٢٠٥. | ١٠. سورة الزمر، الآية ٧. |

«الثامن: الإرادة لاتراد» - أي لايتعلق بها إرادة الموصوف بها - «لأنها غير مقصودة لذاتها، كما أن الشهوة لاتشتهي»، و الحق أن الشهوة لاتتعلق بها شهوة أخرى للموصوف بها، و أما تعلق شهوة غيره بشهوته^١، فالحق الجواز.

وقوله في الإرادة: «لأنها غير مقصودة لذاتها» فيه نظر، فإن كون الشيء غير مقصود لذاته لو كان مقتضياً لعدم تعلق الإرادة به لزم أن لا يكون شيء من الحركات و الأفعال المتوصل بها إلى غيرها مراداً، وإنه محال.

قوله: «و المتمنى لا يتمنى و إن كان لذيداً^٢، و الفائدة في ذلك» - أي في هذا البحث و هو كون الإرادة لاتراد - «: أن بعض المجبرة قالوا: كل فعل مراد، و إرادة الواحد مثلاً فعل، فلها إرادة، فإما أن يتسلسل» بأن يكون لكل إرادة إلى غير النهاية، «أو ينتهي إرادة إلى إرادة قديمة»، فيلزم الجبر.

«الجواب: الإرادة - و إن صدرت عنها - فإنها لاتراد»، كما أن المتمنى لا يتمنى^٥ و إن كان لذيداً، و هذا جواب بالمعارضة بالمثل، و ذلك أن عندهم أن كل لذيد متمنى، و المتمنى لذيد في نفسه، فيجب كونه متمنياً و ليس كذلك، فإن المتمنى لا يتمنى.

و اعلم: أن مع تسليم كون الإرادة فعلاً^٦، و كون كل فعل مراداً لا يمكن المنع من كون الإرادة تراد، بل الواجب المنع من كلفة الكبرى بأن يقال: لانسلم أن كل فعل مراد، و قولهم في المعارضة بأن المتمنى^٧ لذيد ممنوع، و بطلانه ظاهر.

[المسألة الخامسة: في إبطال كلام النفس]

قال المصنف: «و كلام النفس هذيان، و إلا لم يجز أن نصف أحداً بأنه غير متكلم، أخرساً كان أو ساكتاً».

٢. الأصل: شهوة، ب: شهوته.

٤. الأصل: لكنها.

٦. الأصل: فعل.

١. الأصل: كان.

٣. الأصل: مريداً.

٥. الأصل: أن النهى لاينهى.

٧. الأصل: النهى.

قال الشارح دام ظلّه: «قد بيّنا فيما مضى أنّ أبا الحسن الأشعري ثبت معنى في النفس غير الإرادة، وهو الكلام النفساني المغاير للمعروف و الأصوات^١، و بيّنا أنّه» - أي ذلك المعنى - «غير معقول، فإنّ العقلاء كافة لا يصفون بالتكلّم إلا من صدرت منه الحروف و الأصوات، و يصفون الأخرس و الساكت بعدم الكلام، و لو كان الكلام معنى قائماً بالنفس لماصحّ سلبه عنهما» - أي عن الأخرس و الساكت - «لوجود المعنى»، أي الذي يزعمون^٢ أنّه [١٠١ آ] عبارة [عن الكلام]^٣ «فيهما» - أي في الأخرس و الساكت - و قد مضى البحث في ذلك على سبيل الاستقصاء».

[المسألة السادسة: في حدّ اللذة و الألم]

قال المصنّف رحمه الله: «و الألم إدراك المنافي، و اللذة إدراك الملائم، و ليست الخلاص عن الألم للذة المبصر مبتدأ لصورة جميلة». قال الشارح دام ظلّه: «هذا حدّ الألم و اللذة عند الأوائل»، يعني الحكماء، فإنّهم «قالوا: الألم إدراك المنافي و اللذة إدراك الملائم، و المعتزلة أيضاً حدّوهما» - أي الألم و اللذة - «بذلك» أي بهذين الحدّين.

«و اتفق الكلّ» - أي المتكلّمون و الحكماء - «على أنّ الألم وجودي^٤، و اختلفوا في اللذة، فذهب محمد بن زكريّا الطيب إلى أنّ اللذة عبارة عن الخلاص عن الألم، أو^٥ أنّ اللذة هي^٦ الخروج عن الحالة الطبيعيّة»، فهي على هذين التفسيرين عدميّة. «و أبطل الشيخ المصنّف الأوّل» - أي التفسير الأوّل للذة، أعني الخلاص عن الألم - «بأنّ^٧ اللذة تحصل و إن يسبق الألم كمن وقعت عينه على صورة جميلة» ابتداءً، «فإنّه يلتذّ بها من غير

٢. الأصل: يدعون.

٤. الف: وجداني.

٦. انوار الملكوت: و أنّ الألم هو.

١. من الف و ب.

٣. من الف و ب.

٥. النسختان: و.

٧. الاصل: أنّ.

سابقة^١ ألم الشوق، فلا تكون اللذة خلاصاً^٢ منه، لأنَّ الخلاص من الشيء إنما يتحقق بعد ثبوت ذلك الشيء، و الألم هنا لم يتحقق، فلا يتحقق الخلاص منه مع تحقق اللذة، فهي مغايرة للخلاص من الألم.

قوله: «و الثاني أيضاً باطل» يريد به التفسير الثاني للذة - أعني الخروج عن الحالة الطبيعية - و وجه بطلانه أنَّ الخروج عن الحالة الطبيعية كما يكون عند اللذة، فكذا يكون عند الألم، إذ لا بدّ في كلتا الحالتين من تبدل حال^٣ ما و انفعال الحاسة إن كان الألم و اللذة جسمانيين.

«و السبب فيه» - أي في هذا الخطأ في التعريف - «أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، لأنَّ اللذة إنما تحصل بالإدراك الذي لا يحصل إلا بانفعال الحاسة انفعالاً يقتضيه تبدل حال ما».

[المسألة السابعة: في ماهية القدرة]

قال المصنّف رحمه الله تعالى: «و القدرة عبارة عن سلامة الأعضاء و صحتها لاستحالة الانفكاك، و قد أثبتتها قوم من أصحابنا^٤ معنى».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف الناس في القدرة التي لنا ما هي، فذهب الشيخ أبو إسحاق رحمه الله إلى أنَّ المرجع بها إلى سلامة الأعضاء و صحتها و صحّة البنية و الأعصاب^٥ [و اتّصالها]، و هو اختيار أبي الحسين البصري و جماعة من المعتزلة، و ذهب السيّد المرتضى رحمه الله تعالى و جماعة من البصريين إلى أنَّ القدرة معنى يخلقه الله تعالى في جزء من الجسم الحيّ المبني بنية مخصوصة يوجب [كون] هذه الجملة على حالة القادر، ثمّ يصحّ منها» - أي من تلك الجملة - «الفعل لاختصاصها بتلك الحالة، و الأشعرية وافقوهم على ذلك» - أي على

١. الأصل: مسابقة.

٢. الأصل: خلاص.

٣. الف: - حال.

٤. الأصل و ب: الأعضاء، الف و أنوار الملكوت: الأعصاب.

٥. من الف و ب.

٥. من ألف و ب.

كون القدرة معنى - «إلا أنهم نفوا الحال^١»، فلم يقولوا بإيجاب ذلك المعنى حالاً يتعلّق بالجملة، لكون الجملة موصوفة بها يصحّ فيها^٢ الفعل.

«احتجّ المصنّف: بأنّ البنية متى صحّت صحّ وقوع الفعل عنها، و متى صحّ وقوع الفعل عنها كانت» - أي البنية - «صحيحة»، [فهما]^٣ - يعني صحة وقوع الفعل وصحة البنية - «غير متفارتين»^٤ [١٠١ ب] - أي لا يثبت أحدهما مع انتفاء الآخر - «فأحدهما هو الآخر».

قوله: «و في هذا الاستدلال نظر، إذ التلازم لا يدلّ^٥ على الاتّحاد^٦»، أي تلازم الشئيين لا يدلّ على كونهما شيئاً واحداً، فإنّ المتضايقين متلازمان مطلقاً، و الجوهر و العرض متلازمان خارجاً مع تحقّق المغايرة بينهما و عدم الاتّحاد.

قوله: «و قد أثبتتها قوم من أصحابنا معنى» إشارة إلى مذهب السيّد المرتضى رحمه الله تعالى، و احتجّ - يعني السيّد المرتضى - «بأنّ افتراق^٧ الذاتين بصحة الفعل» من أحديهما و عدم صحّته من الأخرى «مع تساويهما» في الذاتية، لأنّ الذات^٨ عنده متساوية «يقضي ثبوت أمر زائد» في الذات التي يصحّ وقوع الفعل منها^٩ على الذاتية المشتركة، و ذلك الزائد إمّا أن يكون بالقدرة أو البنية أو [الصفة - أي] [الحالة]، و الأوّل باطل بوجهين:

أحدهما: أنّ القدرة لو أوجبت صحة الفعل من دون الصفة لما توقّف الإيجاب على شرط، وإلا لجاز أن تحلّ الحركة^{١١} في الجسم، و لا يتحرك لانتفاء شرط منفصل، لكنّ التالي باطل، لأنّ صحة الفعل موقوف على انتفاء الموانع، فليس صحة الفعل حكماً للقدرة.

الثاني: «أنّ القدرة تختصّ المحلّ، و صحة الفعل صادرة عن^{١٢} الجملة، فلم يكن ما يرجع

١. الأصل: الحالة.

٢. الأصل: منها.

٣. من الف، ب: فيهما.

٤. الأصل: متعارون: الف: متفارتين، ب: متفارتين، أنوار الملكوت: متفارتين.

٥. الف: لايجاد.

٥. الف: لايد، بدل: لايدلّ.

٦. الأصل: الذات.

٧. الأصل و الف: افتراق، ب: افتراق.

٨. من الف و ب.

٩. الأصل: منهما.

١٠. الأصل: عادر عن علي، ب: صادر عن.

١١. الف: - الحركة.

إلى أحدهما مقتضياً لما يرجع إلى الآخر» كزيد و عمرو.
 و أمّا الثاني: وهو كون الزائد عبارة عن البنية - فباطل أيضاً، لأنّ «البنية عبارة عن أعصاب و حرارة و برودة و رطوبة و يبوسة، و ذلك يرجع إلى المحلّ»، فلم يجوز أن نوجب حكماً «يرجع إلى الجملة، و لأنّ البنية حاصلة في الميّت» مع عدم صحّة الفعل منه.
 و إذا أبطل أن يكون المصحح للفعل هو القدرة و البنية ثبت أنّها صفة القادر، يعني القادرية.
 «و الجواب عن الأوّل» - يعني^١ إثبات الأمر الزائد الذي يختصّ به الذات التي يصحّ منها الفعل - «أنّ ذلك الزائد هو سلامة الأعضاء، و ذلك كافٍ» في الافتراق بصحّة الفعل من إحدى الذاتين و عدم صحّته من الأخرى، «فلا دليل على الزائد» على ذلك.
 «و عن الثاني» - و هو مغايرة ذلك الزائد للقدرة - «بالمعنى من استحالة» كون ما يختصّ بالمحلّ مقتضياً لما يرجع إلى الجملة و يدعى جواز كون الشيء «حالاً في المحلّ و مقتضياً للجملة حكماً»، ثمّ أنكم معترفون بأنّ صفة القدرة - أعني القادرية - متعلّقة بالجملة، مع أنّها تقتضي وجود كلّ جزء من أجزاء الجملة، فقد اقتضى ما يرجع إلى الجملة ما يتعلّق بالمحلّ.
 قوله: «و هو الجواب عن البنية»، وهذا هو الجواب عن دليله على مغايرة ذلك الزائد للبنية، إذ هو الدليل الذي استدلّ به على مغايرة القدرة بعينه، و كان الجواب عنهما واحداً.
 قوله: «و بنية الميّت غير صحيحة» جواب عمّا استدلّ به ثانياً على مغايرة الزائد لصحّة البنية و هو وجود صحّة البنية من دون صحّة الفعل في الميّت.
 و^٢ ذلك أن يقال: لانسلّم صحّة بنية الميّت و ظاهر أنّها ليست صحيحة، «لفقدان تردّد الروح فيها الذي هو شرط في صحّة الفعل».

[المسألة الثامنة: في صحّة وجود القدرة قبل الفعل و استدامتها بعده]

قال المصنّف: «و هي ممّا يصح وجودها قبل الفعل و استدامتها بعده، إذ^٣ هي صحّة الأعضاء،

٢. الأصل: في.

١. الأصل: في.

٣. الأصل: و.

و قد نفى قوم كون [١٠٢ آ] القدرة قبل الفعل، و يلزم^١ عليه تكليف ما لا يطاق و حدوث قدرته تعالى، أو قدم العالم، أو إثبات أمر مستغنى عنه، لأن الحاجة إليها وجوده، و قد^٢ وُجِدَ.
قال الشارح دام ظلّه: «ذهب المعتزلة و الأوائل إلى أن القدرة متقدمة على الفعل، و قالت الأشعرية: إنها مقارنة له، و الشيخ أبو إسحاق [المصنف]^٣ رحمه الله تعالى لما جعل القدرة عبارة عن البنية السليمة، و هي^٤ موجودة قبل الفعل و بعده لم يحتج إلى البحث مع الأشاعرة في تقدمها»، لكون ذلك ضرورياً، «و إنما ذكر ما ذكره^٥ من الأدلة على بطلان قولهم بناءً على أنها معنى زائد على البنية، كما ذهب إليه أصحابه، و استدلّ على تقدمها بوجوده:»
«الأوّل: أن الله تعالى كلف الكافر بالإيمان حال كفره» اتفاقاً^٦، فلو لم يكن قادراً عليه» في تلك الحالة^٧ «لزم تكليف ما لا يطاق، و هو باطل بالإجماع».

و إنما ادعى الإجماع على بطلان التكليف بما لا يطاق مع أن الأشاعرة جوّزوه، لأنّ اللازم كون كلّ تكليف [تكليفاً]^٨ بما لا يطاق^٩، و هذا هو باطل بالإجماع، «فوجب أن يكون قادراً [على الإيمان]^٩ حالة الكفر، و ليست حالة الكفر هي حالة الإيمان، بل هي^{١٠} متقدمة» عليها قطعاً، فالقدرة على الإيمان متقدمة على الإيمان، و هو المطلوب.

«الثاني: أن القدرة لو كانت مع الفعل» - أي مقارنة له من غير تقدّم - «لزم» أحد الأمرين، وهو إما «قدم العالم، أو حدوث قدرة الله تعالى»، و التالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله، بيان الملازمة: أن قدرة الله تعالى إن كانت أزليّة، و هي مقارنة للفعل - أعني إيجاد العالم - كان العالم أزلياً، و إلا كانت حادثة^{١١}، و أمّا بطلان كلّ واحد من قسمي التالي^{١٢} فبالإجماع، و في هذا نظر:

- | | |
|-------------------|----------------------------|
| ١. الأصل: يلزمه. | ٢. الأصل: قيل. |
| ٣. من النسختين. | ٤. الأصل: هو. |
| ٥. النسختان: ذكر. | ٦. في النسخ الثلاث: الحال. |
| ٧. من الف و ب. | ٨. الأصل: لا يطاق. |
| ٩. من الف و ب. | ١٠. النسختان: هي. |
| ١١. الف: حادثة. | ١٢. الأصل: الثاني. |

فإن النزاع إنما هو في قدرة العبد، ولا يلزم من وجوب مقارنة [قدرة] العبد لفعله مقارنة قدرة الله تعالى لفعله.

«الثالث: أن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لأجل إيجاده»، أعني إدخاله في الوجود، فعند وجوده يكون مستغنياً عن القدرة، فلا يقع بها، فلا يكون قدرة».

«و احتجوا» - أعني القائلين بعدم تقدم القدرة على الفعل - «بأن القدرة عرض»، وكل عرض فهو «لا يبقى»، فالقدرة لا تبقى، فلا تكون متقدمة على الفعل، إذ «لو تقدمت لبقيت»، هذا خلف. «و الجواب: المنع من الملازمة» بين تقدمها وبقائها، لجواز استناد الفعل إلى قدرة^٢ متجددة، هكذا قال الشارح دام ظلّه في بعض كتبه.

و فيه نظراً، لأن الكلام في القدرة التي يصح استناد الفعل إليها، والقدرة المتقدمة على الفعل المعدومة قبل وجوده لا يكون لها أثر في الفعل [البتة]^٣، فلا تكون قدرة عليه.

قوله: «و من صحّة بقاء الأعراض»^٤ ينبغي أن يقال: «و من امتناع بقاء الأعراض»، لأنه يدعي صحّة بقاءها، فكيف يمنع منه^٥.

قوله: «و من إثبات أمر زائد على البنية»^٦ هو القدرة، بل القدرة نفس البنية، وهي باقية بالضرورة و متقدمة على الفعل قطعاً، وهذا المنع لا يتأتى^٦ على تقدير تسليم كون القدرة معنى زائداً على البنية، و البحث مع الخصم إنما هو على تقديره، كما ذكره^٧ دام ظلّه [١٠٢ ب].

قوله: «و اعترض^٨ بعض المتأخرين» - يعني فخرالدين الرازي - «على الأول بأنه» - أي لزوم تكليف ما لا يطاق - «وآرد على المعتزلة، لأنه» - يعني المكلف - «حال حصول القدرة على الإيمان» - أعني حال الكفر بزعمهم - «لا يمكنه الفعل» - أعني الإيمان -، لاستحالة الجمع بين المتقابلين، و هما الإيمان و الكفر، و حال حصول الفعل - أعني الإيمان - لاقدرة له عليه

٢. الأصل: القدرة.

١. من النسختين.

٤. الف: + و.

٣. من النسختين.

٦. النسختان: لا ينافي.

٥. الف: - منه.

٨. الأصل: اعترض.

٧. الف: ذكره.

لوجوبه.

«و^١ على الثاني: أن المؤثر في أفعال الله تعالى هو تعلق قدرته بها زمان حدوثها، و أما التعلقات السابقة فلا أثر لها ألته، و هذا لا يمكن تحققه في قدرة العبد» لكونها عرضاً لا يبقئ.

«و على الثالث: بالنقض بالعلّة و المعلول»، فإننا نقول: المعلول إنما يحتاج إلى العلة في إيجادها، فإذا وجد^٢ استغنى عنها، فلا تكون العلة مؤثرة في المعلول، هذا خلف.

«و الجواب عن الأول: أن القدرة على الفعل ليست بأن توجد^٣ الفعل أول زمان وجودها، بل [بأن]^٤ تجده في ثاني الحال»، و حينئذ لا يكون قول المعترض أنه لا يمكنه الفعل - نعني الايمان - حال الكفر صادقاً، و حال الكفر يتعلق بتمكّنه، لا بالفعل.

«و عن الثاني: أن الفعل حال حدوثه يكون واجباً لا تأثير للتعلق فيه، ثم كيف يصح استناد التأثير إلى التعلق، و معنى تعلق القدرة بالمقدور^٥ هو تأثيرها فيه».

و في هذا نظر، فإنه إن أراد أنه^٦ [في] حال حدوثه يكون واجباً لذاته منعناه، و هو ظاهر الاستحالة، و إن أراد به أنه واجب الوجود^٧ بغيره، فلا نسلم أنه لا تأثير للتعلق فيه على هذا التقدير، إذ المدعى أن ذلك الغير هو التعلق و وجوب الوجود بالتعلق لا يقتضي الاستغناء عن التعلق.

قوله: «و معنى تعلق القدرة بالمقدور^٩ هو تأثيرها فيه» ممنوع، و استحالته ظاهرة، و إلا لم تكن قدرة الله تعالى في الأزل متعلقة بشيء لعدم تأثيرها في شيء، [و] إنه محال، و لاستحالة تعلق قدرته تعالى بالقبايح^{١١}، و هو خلاف مذهبه.

٢. الأصل: اوجد.

١. الف: و.

٤. من النسختين.

٣. الف: تالي بوجه، بدل: بأن توجد.

٦. الأصل: به، بدل: أنه.

٥. الأصل: + و.

٧. من النسختين.

٨. الف: وجوب الوجوب، ب: وجوب الوجود، الأصل: وجود الوجوب.

١٠. من الف و ب.

٩. الأصل: + و.

١١. الف: على القبايح.

«و عن الثالث» - اعني النقض بالعلّة و المعلول - «: أنّ العلة قبل وجود المعلول يمتنع أن تكون مؤثرة فيه وكذلك حال وجود المعلول^١ لانضياف^٢ الحال و القبل^٣ إليها^٤، لأنّ العلة تؤثر في المعلول من حيث هو هو لا باعتبار كونه قبل وجوده أو حال وجوده، فإذا أخذ المعلول مقيداً بقبل^٥ وجوده كان وجوده في ذلك الوقت ممتنعاً من حيث الفرض^٦، وكذا إذا قيدناه بحال وجوده، فإنّه يصير واجباً في ذلك الوقت وجوباً مستنداً إلى الفرض^٧، فلا يكون أثراً للعلّة، و امتناع تأثير العلة في المعلول إنّما كان لانضياف^٨ القبل و الحال - أي قبل وجود المعلول و حال وجود المعلول - إليها، أي إلى العلة، لأنّ انضياف^٩ الأوّل إليها يقتضي امتناع وجود المعلول، و الثاني يقتضي وجوب وجوده، و هما يقتضيان^{١٠} عدم الاستناد إلى العلة، فلم يتحقّق^{١١} نقض الدليل بالعلّة، و المعلول، فإنّ النقض إنّما يتحقّق بحصول تأثير العلة في المعلول حال وجوده، و قد بيّنا امتناعه.

قوله: «و اعترض المحقّق على الأوّل» من أدلّة أصحابنا القائلين بتقدّم القدرة على الفعل «بأنّ الكافر مكلف بالإيمان من حيث هو قادر» على الإيمان^{١٢} «حتى^{١٣} يؤمن في حال قدرته، وهذا ليس^{١٤} تكليفاً [١٠٣] بما لا يطاق، و من حيث فرض وقوع الكفر منه في حال قدرته على الإيمان - لو كان مكلفاً بالإيمان^{١٥} - لزم تكليف ما لا يطاق، وهكذا^{١٦} الوجه الثالث فإنّ^{١٧} الحاجة إلى القدرة وحدها - لأجل أن يدخل الفعل من عدم^{١٨} إلى الوجود لا إليها - مأخوذة مع

١. العبارة من قوله: أنّ العلة قبل وجوده إلى قوله: «المعلول» محذوفة في ألف.
٢. الأصل: الانصاف.
٣. ب: القبل و الحال.
٤. الأصل: اليهما.
٥. الأصل: و الف: لقبل.
٦. الأصل: العرض.
٧. الأصل: العرض.
٨. الأصل: لانصاف.
٩. الأصل: انصاف.
١٠. الأصل: يقتضيان، الف: يقتضيان.
١١. الف: فلا يتحقّق.
١٢. النسختان: - على الإيمان.
١٣. ب: حين.
١٤. الأصل: و ليس هذا.
١٥. الف: - بالإيمان.
١٦. الف: هذا.
١٧. الأصل: في أنّ.
١٨. ب: عدم.

حدوث الفعل أو عدمه.

«و على^١ الثاني» - أعني إلزام أحد المحالين و هما حدوث قدرة الله تعالى، أو قدم العالم - «بأنه لانسبة لقدرة الله تعالى إلى قدرة العبد»، فلاتقاس عليها، و الكلام إنما هو في قدرة العبد «مع أن قدرة الله تعالى إذا أخذت مع وجود الإرادة أو عدمها لا يتقن للاختيار وجد»، لوجوب الفعل في الأول و امتناعه في الثاني، و هما يحيلان^٢ القدرة عليه، «كما قيل في العبد». قوله: «و الجواب عن الأول: أن الكافر إنما يكون قادراً حال وجود الإيمان عندكم و هو» - أي الإيمان - «غير مقدور^٣ حينئذ» - أي حين إذ وجد لكونه واجباً في ذلك الوقت - «فلا يكون مكلفاً به من حيث القدرة»، لأنها على قولكم حيثية الوجوب، «و ذلك» - أي التكليف به من هذه حيثية - «تكليف بما لا يطاق».

و في هذا نظر، فإن المحقق قال: لانسلم لزوم تكليف ما لا يطاق^٤ على تقدير كون القدرة على الإيمان غير متحققّة حالة الكفر، و إنما يلزم ذلك إن لو كان التكليف بإيقاع الإيمان في تلك الحال، أما إذا كان التكليف بإيقاعه في ثاني الحال، و هو زمان تحقق القدرة، فلا يلزم^٥ تكليف ما لا يطاق، و هذا كلام صحيح.

مركز تحقيق تكوير علوم رسول

قوله: «إنما يكون قادراً - أي على الإيمان - حال الإيمان» - أي عندكم - «و هو» - أي الإيمان - «غير مقدور حينئذ».

قلنا: لانسلم أنه لا يكون مقدوراً، و الوجوب اللاحق له في ذلك الوقت إنما يكون منافياً للقدرة إن لو كان لاحقاً للفعل لا بالقدرة، أما إذا كان واجباً بها لم يكن بينهما منافاة، كما لا منافاة بين العلة و المعلول المتحدّين زماناً، و أيضاً فإن هذا لا يرد على أكثر الأشاعرة، لأنهم يذهبون إلى أن قدرة العبد غير مؤثرة في الفعل، بل الله تعالى يخلق القدرة و الفعل معاً. قوله: «و الحاجة إلى القدرة إذا كان لأجل إدخال الفعل إلى الوجود و جب أن تكون متقدّمة

١. الأصل: عن.

٢. الأصل: + و.

٣. الأصل: + و.

٤. الأصل: لا يطاق.

٥. الأصل و ب: و لا يلزم.

٦. الف: منها.

على ذلك الفعل، و ذلك هو المطلوب».

و فيه نظر، فإنه إن أراد بتقدمها التقدم الزمني معنا ذلك كما في العلة و المعلول، و إن أراد التقدم الذاتي الثابت بين العلة و معلولها لم يكن هو المطلوب، إذ المتنازع^١ فيه إنما هو تقدم القدرة على الفعل بالزمان.

قوله: «و اعتراضه على الوجه الثاني ليس بشي^٢» إشارة إلى قول المحقق: «لانسبة لقدرة الله تعالى إلى قدرة العبد».

و فيه نظر: فإنه إنما قال^٣ ذلك استسلاماً^٤ لما تقرّر عنده من أن النزاع بين المتكلمين إنما هو في قدرة العبد، و إلزامهم حدوث قدرة الله تعالى إنما هو بطريق القياس لقدرة تعالى على قدرة العبد، و القياس إنما يتم عند عدم الفارق بين الأصل و الفرع، أما على تقدير ثبوته فلا، و هنا ادعى ثبوت الفارق بينهما، و بالغ في ذلك بقول: «لانسبة لقدرة الله تعالى إلى قدرة العبد».

[المسألة التاسعة: في تعلق القدرة بالضدين]

قال: المصنف رحمه الله: «وهي متعلقة بالأضداد [١٠٣ ب] لتحققه فينا، و لأنها لو تضادت لتضاد المقدورات، لكنّها^٥ على أحوال متضادة، و ذلك باطل».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهبت المعترلة [و الأوائل]^٦ إلى أن القدرة تتعلق بالضدين»، أي القدرة التي يوجد بها أحد الضدين هي بعينها القدرة التي يوجد بها الضد الآخر، «فإن القادر على الفعل قادر على الترك»، و هما ضدان عندهم.

«و خالفت الأشاعرة في ذلك»، و زعمت أن القدرة على أحد الضدين مغايرة للقدرة على الضد الآخر.

١. الأصل: و المتنازع.

٢. الأصل: شي.

٣. الأصل: كان، بدل: قال.

٤. الأصل و الف: هنا، ب: منّا، نصّ الباقوت: فينا.

٥. من أنوار الملكوت.

٦. الأصل و ب: لكنّا.

«و احتجَّ الشيخ أبو إسحاق المصنّف على» تعلق القدرة الواحدة بالضدين «بوجهين:»
 «الأوّل: أنا نعلم بالضرورة أننا قادرون على التنقل في الجهتين» كاليمين و الشمال، «و هما»
 - أي التقلّتان - «متضادّتان»، و إلى هذا أشار المصنّف بقوله: «لتحقّقه فينا».
 و في هذا نظر: فإنّ المعلوم لنا إنّما هو كوننا قادرين على التقلّتين مطلقاً، أمّا كوننا قادرين
 عليهما بقدرة واحدة فهو ليس بمعلوم، و النزاع إنّما هو في هذا.
 «الثاني: لو تعلقّت القدرة بمقدور واحد» و امتنع تعلقها بغيره «لكانت القدرة على الحركة يمنة
 مضادّة للقدرة على الحركة يسرة، و من المعلوم أننا قادرون^١ على الحركتين» جميعاً، «فيكون
 كلّ واحد من المعنيين يوجب للجملة حالة مضادّة للحالة الأخرى، فتكون الجملة على حالتين
 متضادّتين، و هو محال».

و فيه نظر، فإنّا لانسلّم لزوم تضادّ القدرتين على تقدير تضادّ المقدورين، و كيف و عندكم أنّ
 القدرة الواحدة تتعلّق بمقدورين متضادّين، فإنّه يلزم أن تكون القدرة الواحدة متضادّة لنفسها.
 قوله^٢: «احتجّوا بأنّ مفهوم التمكّن من هذا» الضدّ كالحركة مثلاً مغايراً لمفهوم «التمكّن من
 ذلك» الضدّ الآخر كالسكون، فلا يكونان» - أعني التمكّنين^٣ - شيئاً واحداً، «و لأنّ نسبة القدرة
 إلى الطرفين^٤» - أعني الفعل و الترك - «لو كانت على السويّة لاستحال أن يصدر عنها^٥ الأثر إلاّ
 عند مرجّح» لأحدهما، «فلا يكون مصدر الأثر إلاّ ذلك المجموع» الحاصل من القدرة و المرجّح،
 «فقبل الضميّة^٦» - أي انضمام المرجّح إلى القدرة - «لاقدرة، و إن لم تكن على السويّة لم تكن
 قدرة إلاّ على ذلك الراجح»، و هو أحد الضدين، و ذلك باطل.

«و الجواب عن الأوّل: أنّ المعنى لا يختلف بتبدّل الألفاظ» - أي المترادفة^٧ - «و مفهوم
 التمكّن هو القدرة»، فالمعنى واحد سواء سُمّي قدرة أو تمكّناً، «و التمكّن من هذا مع التمكّن من
 ذلك مشتركان في مطلق التمكّن، و لانعني بالقدرة إلاّ ذلك المشترك»، و هو شيء واحد، «إلاّ أن

٢. الأصل: أقول.

١. الأصل: اتنا قادرين.

٤. الأصل: الطريقتين.

٣. الأصل و الف: التمكين.

٦. الأصل: الصلحة.

٥. الأصل: عنهما.

٧. الأصل: المرادفة.

نعني بها» - أي بالقدرة - «المشترك مع الخصوصيات» - أعني إضافته إلى المقدورات - «وحيثيذ يكون لفظ القدرة واقعاً على معانٍ لا تنهاه بحسب تعدد المقدورات، وهو باطل بالإجماع».

«و عن الثاني: ^١ أن احتياج القدرة إلى زائد» وهو المرجح لأحد الطرفين المتساويين بالنسبة إليها «ليقع [الفعل] ^٢ بها هو مذهبنا»، فإننا نقول: إن القدرة وحدها غير كافية في الإيجاد، بل لا بد من مرجح، وهو الداعي، «ولا يدل على مطلوبكم» من كون القدرة لاتعلق [١٠٤ آ] بضد واحد؛ وإبطالكم هذا القسم الذي التزمناه ^٣ و اعترفنا بكونه مذهباً لنا بأن المؤثر حيثيذ إنما هو المجموع من القدرة و ذلك المرجح و قبل انضمام ذلك المرجح إليها لاتكون قدرة ليس بصحيح، لأن توقف تأثير القدرة في أثرها ^٤ على وجود ذلك المرجح لا يدل على كونه جزءاً من المؤثر، بل هو شرط للتأثير خارج عن ماهية المؤثر - أعني القدرة -، و لا يلزم من انتفاء ذلك المرجح انتفاء القدرة، و إن كان انتفاؤه مستلزماً لانتفاء الأثر، لكونه شرطاً لوجوده.

[المسألة العاشرة: في متعلق القدرة]

قال المصنف: «و لا بد من تعلق القدرة بشيء ^٥ و إلا نقض كونها قدرة، و هي متعلقة بالحدوث، لأنه الحاصل بها».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب من لاتحقق ^٦ له ^٧ إلى أن القدرة قد لاتعلق بشيء، و المصنف أحال ذلك، لأن القدرة هي التي يصح بها الفعل، فلا بد [لها] ^٨ من متعلق» - و هو ذلك الفعل الذي يصح بها - «و إلا لم تكن قدرة».

«احتج المخالف بأن الممنوع قادر و لاتعلق له، و الباري تعالى قادر في الأزل و لاتعلق له»، أي لقدرته.

«و الجواب عن الأول»: بالمنع من عدم التعلق لقدرة الممنوع، بل لها متعلق، و هو الفعل.

٢. من أنوار الملكوت.

٤. الأصل: اثرها.

٦. الأصل: لاتحقق.

٨. من النسختين.

١. الأصل + هو.

٣. الأصل: الزمناه.

٥. الف و ب: نقص.

٧. الف: - له.

الممنوع منه، و لا يقدر تعذراً و وقوع ذلك الفعل من النوع حال كونه ممنوعاً في كونه متعلق القدرة، لأنّ المراد من تعلق القدرة ما يصح وجوده بتوسطها على بعض الوجوه، و هو تقدير زوال المانع. و كذا قدرة الله تعالى، فإنّ لها متعلقاً^٢ و هو الإيجاد في ما لا يزال.

قوله: «إذا ثبت هذا» - أعني استحالة كون القدرة غير متعلقة بشيء - «فنقول: متعلق القدرة هو الحدوث لا غير، لأنّ الواقع بحسب قصودنا و دواعينا إنّما هو الحدوث خاصّة، فهو المتعلق». و في هذا نظر، فإنّ الحدوث عبارة عن كون الوجود مسبقاً بالعدم و ليس ذلك متعلق القدرة، فإنّ كون الوجود الصادر عن الفاعل مسبقاً بالعدم أمر واجب له لا تأثير للقادر فيه.

قوله: «إنّ الواقع بحسب قصودنا و دواعينا إنّما هو الحدوث خاصّة ممنوع، فإنّ الدواعي^٣ و القصد إنّما تعلق بالأفعال المشتملة على الغايات و الأغراض المنصوصة كالأكل و الكتابة مثلاً، لا من حيث أنها حادثة لصدور مثل هذه الأفعال عن القادر حال غفلته عن حدوثها.

[المسألة الحادية عشر: في أنّ القدرة غير موجبة للفعل]

قال المصنّف: «و ليست موجبة للفعل، و إلّا لزم إذا خلق الله تعالى في الضير الأمتي قدرة على الكتابة أن يكتب، و أيضاً فإن كانت علة لم تعلق إلا بالوجود، و إن كانت سبباً و جب أن لا نستطيع ردّ المقدور، و كلاهما باطلان».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهبت المعتزلة إلى أنّ القدرة غير موجبة للفعل خلافاً للأشاعرة، و استدللّ الشيخ» - يعني المصنّف - على ذلك «بوجهين»:

«الأوّل: أنّ القدرة لو كانت موجبة للفعل المقدور «لكان إذا خلق الله تعالى في الضير» - أي الأعمى - «الأمتي» - أي الذي لا يعلم الكتابة - «القدرة على الكتابة و جب أن يكتب» في حال عماء و جهله بالكتابة، و التالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة [٤ - ١٠ ب]: «أنّ العلم و القدرة متغايران، لأنّ محلّ العلم القلب»، و هو مغاير

٢. الأصل: تعلق.

٤. الف و ب: بالوجود.

١. الأصل و الف: التعدّد.

٣. الأصل: الداعي.

لمحلّ القدرة على الكتابة، و مغايرة المحلّ موجبة لمغايرة الحال بالضرورة، و إذا كانا^١ متغايرين صحّ وجود أحدهما عند عدم الآخر، فيصحّ وجود [القدرة على]^٢ الكتابة حال عدم العلم بها، فإذا فرض خلق الله تعالى للأُمّي القدرة على الكتابة وحب أن يكتب حال أُمّيته، وهو المدعى. قوله: «و لقائل أن يقول: يجوز أن يكون العلم شرطاً في صحّة وقوع المقدور بالقدرة»، فلا يتحقّق وجود الكتابة مع عدم العلم، وإن تحقّقت القدرة ضرورة امتناع وقوع الفعل المشروط عند عدم شرطه^٣، وهذا الاعتراض إنّما يرد إذا لم يكن المدعى عدم إيجاب القدرة الفعل مطلقاً، أي من غير توقّف على شرط؛ أمّا إذا كان المدعى ذلك فإنه لا يرد، و لكن^٤ يعترض^٥ بمنع جواز وجود القدرة مع عدم العلم، و الاستدلال بمغايرة القدرة للعلم على صحّة وجود أحدهما منفكاً عن الآخر ليس بصحيح، لأنّ الأشياء المتلازمة متغايرة بالضرورة مع امتناع وجود أحد المتلازمين بدون لازمه، و حينئذٍ نقول: يجوز أن تكون القدرة على الكتابة ملزومة للعلم بها، فيكون فرض عدم العلم بها موجباً لفرض عدم القدرة فينا في فرض وجودها، لأنّ وجود الملزوم حال ارتفاع اللازم ممتنع، و قد ظهر من هذا أنّ قوله: «و إذا تغاير المحلّ لم يتنافيا» لا مدخل له في تمشية الدليل، و لو قال بدله: «لم يتّحدا و لم يتلازما» كان أصوب هذا، إذا كان الضمير عائداً إلى العلم و القدرة، و يحتمل أن يكون عائداً إلى الفرضين، أعني فرض العمي و الأُمّيّ و فرض تعلّق القدرة على الكتابة، لكن هذا ضعيف لعدم ذكر الفرضين أولاً.

قوله: «الثاني: أنّ القدرة لو أوجبت الفعل لكانت إمّا علّة» - أي لذلك الفعل - «أو سبباً: و الأوّل» - أعني كونها علّة له - «باطل، لأنّ العلّة لا تتعلّق إلا بالموجود»، [و] زمان وجود العلّة هو زمان وجود المعلول «كالمعني الموجب للتحرك المقارن له» في الزمان، «و القدرة لا تتعلّق إلا بالمعدوم»^٦، فإنّ الموجود في حال وجوده مستغني عن القدرة و لا يقارن متعلّقها، بل يجب تقدّمها عليه، «على ما تقدّم» بيانه.

٢. من الف، في ب: القدرة من.

٤. الأصل: ذلك، بدل: ولكن.

٦. من الف و ب.

١. الف: . كانا.

٣. الأصل: شرط.

٥. الأصل: يعرض.

٧. من الف و ب.

«و الثاني» - أعني كونها سبباً - «باطل» أيضاً، لأننا عند وجود السبب «نخرج عن اختيارنا، و لا تقدر على ردّ المقدور» - يعني المسبب - «، فإننا لا تقدر على ردّ حركة الجسم عند حصوله، ونحن نعلم حصول القدرة لنا على الشيء و لا نخرج عن اختيارنا في فعله و تركه، [و] يمكننا ردّ المقدور مع حصولها»، أي مع حصول القدرة على ذلك المقدور.

و اعلم: أن العلة عند المعتزلة ما أوجبت لغيره حالاً لا يتعلق به إلا و هي موجودة، و الفرق بينها^٢ و بين السبب من وجوه:

الأول: أن العلة - وإن كانت ذاتاً - فهي لا توجب إلا الصفة، و أمّا السبب فإنه ذات تولد ذاتاً أخرى.

الثاني: أن^٣ السبب جاز أن يعدم عند وجود المسبب، و العلة يجب وجودها عند [وجود]^٤ المعلول.

الثالث: أن السبب الواحد جاز أن يولد مسببات كثيرة، و العلة الواحدة لا تولد [١٠٥ آ] إلا صفة واحدة.

الرابع: أن السبب قد يتحقق مع المنع من المسبب، و لا يجوز ذلك في العلة، فإن الذي أحال وجود المعلول أحال وجود العلة.

الخامس: السبب ينقسم إلى ما تصحّ مقارنته للمسبب و إلى ما يصحّ تقدّمه على المسبب، و العلة لا تكون متقدّمة على المعلول، أي بالزمان.

السادس: أن محلّ السبب و المسبب قد يكون واحداً مثل المجاورة و التأليف و التفريق و الأكم، و قد يكون مغايراً كالاعتماد و الحركة، و العلة لا توجب الصفة إلا لما يختصّ بها.

[المسألة الثانية عشر: في أن القدرة غير باقية]

قال المصنّف: «و هي غير باقية، لاستحالة قيام المعنى بالمعنى، و هي موجودة قبل الفعل

٢. الأصل و الف: بينهما.

٤. من النسختين.

١. من النسختين.

٣. النسختان: - أن.

بزمان واحد، فإذا وجد استغنى عنها و عن مقارنتها».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهبت الأشاعرة و البغداديون من المعتزلة إلى أنّ القدرة غير باقية، وشكّ السيّد المرتضى رحمه الله في ذلك، و ذهب جماعة من المعتزلة البصريين إلى أنّها باقية، و اختار المصنّف أبو إسحاق رحمه الله تعالى» - تفرّيحاً على القول بأنّها معنى ^٢ - أنّها غير باقية، و إن كان هو لا يذهب إلى ذلك، فإنّ القدرة عنده عبارة عن سلامة الأعضاء و صحتها كما تقدّم، «لأنّ البقاء عنده معنى، فلا يقوم بالقدرة لاستحالة قيام المعنى بالمعنى»، فلا تكون القدرة باقية، إذ معنى بقائها قيام البقاء بها، «و هو ضعيف لما تقدّم» من كون البقاء أمراً اعتبارياً لا تحقّق له في الخارج و هو استمرار الوجود، فلا يلزم من كون القدرة باقية و كونها معنى قيام المعنى بالمعنى. و لو سلّمنا اللزوم منعنا من استحالة اللازم.

و احتجّ البصريون بحسن ذمّ من منع الوديعه و إن بَعُدَتْ، و لا يحسن «الذم على المنع» إلاّ و القدرة» على الردّ «موجودة، فتكون باقية».

«و فيه نظر، لأنّ الذمّ يحسن و إن بَعُدَتْ القدرة» و تبدّلت على القادر بأنّ تعدّم السابقة و تطرى اللاحقة، فهو لا يزال قادراً على ^٥ [أنّ] وقوع الفعل، «و القدرة عند من أثبتها معنى» قائماً بالقادر «موجودة قبل الفعل بزمان واحد، و هي متعلّقة بالفعل» حال عدمه «كتعلّق قدرة الله تعالى» بإيجاد العالم، «ثمّ لا يزال تتجدّد قدرة بعد أخرى» عند من منع بقاء القدرة «إلى أن يُشارفَ الفعلُ الدخولَ في الوجود، أو تبقى دائماً مستمرة إلى ذلك الوقت»، و هو الزمان الذي يليه زمان وقوع الفعل المقدور بلا ^٧ فصل «عند القائلين ببقائها، فإذا وجود الفعل استغنى عنها و عن مقارنتها، لأنّه» - أي الفعل - «إنّما يحتاج إليها» - أي إلى القدرة - «في الحدوث» - أي [في] حدوثه -، «و قد حدث».

٢. الأصل: + إلى.

٤. الف: القادريات.

٦. من الف و ب.

٨. من النسختين.

١. الف: ذهب.

٣. الأصل: تعددت، ب: تعدرت.

٥. الف: إلى.

٧. الأصل: بلى فصل.

[المقصد العاشر: في التكليف]

[وفيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في شروطه]

قال المصنّف: «القول في التكليف، من جملة شرائط التكليف العقل^١، والقدرة والعلم بما كُلف به، أو التمكن^٢ من العلم به».

قال الشارح دام ظلّه: «التكليف بعث من تجب طاعته على ما فيه مشقة على جهة الابتداء بشرط الإعلام».

وإنما قال: «بعث» ليندرج فيه الإرادة والأمر والإلزام والنهي والإعلام، فإنها بأجمعها تشترك في كونها باعثة وهي أولى من ذكر واحد من هذه الأمور كالأمر مثلاً، فإنه يخرج منه التكليف بالمنهيات فلا يكون حينئذٍ التعريف جامعاً، وبإضافة «البعث» [إلى]^٣ «من تجب طاعته» ليخرج بعث [١٠٥ ب] غير واجب الطاعة، فإنه لا يستمى تكليفاً، وهذه الإضافة إضافة المصدر الذي هو البعث إلى الفاعل، وهو من تجب طاعته.

وقولنا: «على ما فيه مشقة» يشمل الأفعال والتروك كالحجّ والصوم واعتبر «المشقة» لأنّ التكليف مأخوذ من الكلفة - وهي المشقة - فلا بدّ من اعتبارها.

وقوله: «على جهة الابتداء» احتراز^٤ من البعث^٥ التابع لغيره كما يأمر أحدنا ولده أو عبده

٢. الأصل: التمكين.

٤. الأصل: احترازاً.

١. الأصل: الفعل.

٣. من الف و ب.

٥. الأصل: البعث.

بالصلاة، فإن ذلك لا يكون تكليفاً له بها، لأن ذلك البعث ليس^١ على جهة الابتداء، بل تابع لبعث الله تعالى.

وينبغي أن يكون المراد في قوله: «على جهة الابتداء» أن لا يكون ذلك البعث تابعاً لغيره كما ذكرناه^٢ في صورة أمرنا الولد و العبد بالصلاة، لا أن لا يكون مسبوقاً ببعث غيره مطلقاً، فإن من أراد من عبده فعلاً و أمره^٣ به بعد أن أمره^٤ به غيره ممن تجب طاعته من غير شعور السيد يكون تكليفاً للعبد بذلك الفعل، مع أنه ليس على جهة الابتداء على ما فسروه به، فقد انتقض الحد في عكسه.

و على ما فسرناه لا يرد هذا، لأن إرادة السيد و أمره هنا على جهة الابتداء، إذ ليس ذلك تابعاً لإرادة ذلك الشخص^٥ المفروض.

و قوله: «بشرط الإعلام»، لأن ما لا يعلم للمكلف أن من تجب طاعته بعثه^٦ عليه لا يكون تكليفاً.

قوله: «وله» - أي و للتكليف - شروط منها ما يرجع إلى المكلف، ككونه عالماً بصفات الأفعال لئلا يكلف بالقيح، و كونه عالماً بمقدار المستحق^٧ على المكلف به «من الثواب، و إلا لجاز أن ينقصه فيكون ظلماً، و أن يكون قادراً على إيصال الثواب» لئلا يغزى التكليف من الثواب على تقدير عجز المكلف عن إيصاله، «و أن يكون حكيماً لا يفعل قبيحاً و لا يخل بواجب»، و إلا لجاز تكليفه بالقبيح و إخلاله بالثواب الواجب على فعل ما كلف به إن كان فعلاً، و تركه إن كان تركاً.

«و قد مضى بيان ذلك كله، فلهذا أهمل المصنف ذكره^٨».

و في هذا نظر: فإنهم في شرح ماهية التكليف صرحوا^٩ بأنه قد يكون من الله تعالى، و قد

١. الأصل: + هو.
٢. الأصل: ذكرناه.
٣. الأصل: أمر.
٤. الأصل: أمر.
٥. الأصل: المستحق.
٦. الأصل: فهذا.
٧. الأصل: شرحوا.
٨. النسختان: ذكرها.
٩. الأصل: شرحوا.

يكون من الواحد مثلاً لولده و عبده، و من المعلوم أنه لا يشترط في تكليف الواحد مثلاً لولده بفعل أن يعلم قدر ما يستحق على ذلك الفعل من الجزاء، و لا يشترط ذلك في حسنه، و لا يشترط أيضاً أن يكون المكلف معصوماً بحيث لا يفعل قبيحاً، و لا يخل بواجب، و لا يكون قادراً على الجزاء.

و لو سلم كون هذه شروطاً لكانت شروطاً في حسن التكليف، لا في نفس التكليف، فإنه ينقسم إلى حسن و قبيح.

قوله: دام ظله: «و قد مضى بيان ذلك، فلهذا أهمل المصنف ذكره»^٢ إن كان مراده بذلك ما تقدم [من] كونه تعالى حكيماً لا يفعل قبيحاً و لا يخل بواجب فهو مسلم، و إن أراد به جميع ما ذكره من الشروط المتعلقة بالمكلف^٤ ففيه نظر، فإنه لم يمتض أن المكلف لا يكون إلا موصوفاً بما ذكره مع أن العرف يأباه.

قوله: «و قال» - يعني المصنف - «من جملة شرائط التكليف تنبيهاً على وجود شرائط أخرى»^٥، و قد ذكر المصنف الشرائط الراجعة إلى المكلف، و هو كونه عاقلاً، و قد مر تفسير العقل الذي هو مناط التكليف.

و في هذا نظر، فإنه ليس فيما تقدم من الكتاب و لا فيما بقي منه ذكر تفسير العقل الذي هو مناط التكليف، و قد قيل في تفسيره: إنه غريزة يلزمها العلم بوجوب الواجبات و استحالة [١٠٦ أ] المستحيلات عند ارتفاع الموانع.

و القيد الأخير ليندرج فيه الساهي و النائم، لأنه يصدق عليه أنه عاقل مع أنه غافل عن العلم بالأمر المذكورة.

قوله: «لأن تكليف من ليس بعاقل قبيح، و أن يكون» - أي المكلف - «قادراً على ما كلف به، و إلا لزم تكليف ما لا يطاق، و كونه عالماً بما كلف به، أو متمكناً من العلم به، و إلا لزم

٢. النسختان: ذكرها.

٤. الأصل: زيادة ما ذكره فيه.

١. الف: - على.

٣. من النسختين.

٥. من جميع النسخ: اخر.

تكليف ما لا يطاق».

قوله: «وإنما لم يقتصر على العلم»، أي يكفي بقوله: «وأن يكون عالماً بما كلف به» ولا يضم إليه قوله: «أو متمكناً من العلم [به]»^١، لأن الجاهل بالله تعالى متمكن من العلم به، وهو مكلف به» - أي بذلك العلم - ومعناه أن التكليف بمعرفة الله تعالى متحقق على الجاهل به تعالى، فلو اقتصرنا على كون الشرط العلم بما كلف به لزم وجود المشروط - وهو التكليف [هنا] - بدون شرطه - وهو العلم - وإنه محال، لكن ذلك الجاهل متمكن من العلم، فلماذا جعل الشرط أحد الأمرين، وهما العلم أو التمكّن منه.

و الحق أنه لا يلزم وجود المشروط بدون شرطه على ذلك التقدير، وذلك لأن الشرط علم المكلف بما كلف به،^٢ و واجب الوجود تعالى ليس هو متعلق التكليف - أعني نفس المكلف به - بل المكلف به معرفته تعالى بمعنى التصديق بوجوده وصفاته، وذلك معلوم للجاهل من حيث التصور.

و المراد من كون متعلق التكليف معلوماً أو كان العلم به مقدوراً^٣ العلم بمعنى التصور^٤ بحيث يكون ما كلف به متميزاً عند المكلف عن غيره بحيث يصح أن يتوجه قصده إلى إيجاده. والأجود أن يقال: إنما ذكر ذلك - أعني التمكّن من العلم به - ليندرج فيه التكليف بكثير من السمعيّات المفتقرة إلى البيان كالصلاة والحج والصوم، فإن الجاهل بهذه الأمور قد يكون مكلفاً بها مع كونها مجهولة عنده لا يميّزها عن غيرها، وإنما جاز تكليفه بها لكونه متمكناً من العلم بها من بياناتها^٥ المخصوصة أو من المفتي^٦.

قوله: «وهنا شروط أخرى ذكرناها في كتاب المناهج داخلته تحت هذا الشرط^٧». و ذكر في الكتاب المذكور شرائط المكلف: كونه عالماً بصفات الأفعال، و كونه عالماً

١. من النسختين.

٢. الف: - و.

٣. العبارة من قوله: «و المراد من كون» إلى قوله: «بمعنى التصور» لم ترد في الف.

٤. الف: - بياناتها.

٥. الف: هذه الشرائط، ب: لهذه الشرائط.

٦. من النسختين.

٧. الأصل: + أي.

٨. الأصل و ب: المعنى.

بالمقدار المستحق عليها من الثواب، و قادراً على إيصاله، و أن لا يصحّ عليه فعل القبيح، والإخلال بالواجب.

و شرائط المكلف: كونه قادراً على ما كلف به، مميّزاً بينه و بين [غيره] ^١ ممّا ^٢ لم يكلف به، متمكناً من الآلة المحتاج إليها، و متمكناً من العلم بما يحتاج إليه.

و شرائط الفعل المكلف به: أن يكون ممكناً، و أن يكون مما يستحقّ به الثواب، و في التكليف أن لا يكون مفسدة لأحد من المكلفين، و أن يكون متقدماً على الفعل بزمان يمكن للمكلف أن ينظر فيما يعتدّ ^٣ به على الوجه الذي يعتدّ ^٤ به.

[المسألة الثانية: في ماهية الإنسان]

قال المصنّف: «و ما يشير إليه الإنسان بقوله: أنا هذه البنية و الجملة، لأنّ الأحكام ترجع إليها، و الإدراك يقع بها، و الأفعال المبتدأة تظهر في أطرافها، و ليست شيئاً في القلب، و إلا لم يصحّ تحريك يد المريض منه».

قال الشارح دام ظلّه: «لما ذكر الشيخ أشار إلى بيان ماهية المكلف، و قد اختلف [الناس] ^٥ في ذلك، فالذي اختاره المصنّف أبو إسحاق ^٦ رحمه الله «أنه» - أي المكلف - «هذه البنية المخصوصة، و الجملة المشار إليها و هو [١٠٦ ب] الذي يعبر عنه «المتكلم بقوله: أنا فعَلْتُ» و أنتَ فعَلْتَ «و هو» - أي هذا المذهب - اختيار السيّد المرتضى رحمه الله تعالى و أكثر المعتزلة».

«و ذهب الشيخ أبو سهل ابن نوبخت من أصحابنا و الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان رحمه الله إلى أنه شيء مجرد غير مشار إليه بالحسّ يتعلّق بهذه البنية تعلّق العاشق بمعشوقه لا تعلّق الحالّ بالمحلّ، و هو» - أي هذا المذهب - «مذهب محقّقي الأوائل» - يعني الحكماء - «و اختاره ^٧ معمر بن غياث السلمي من المعتزلة» ^٨.

١. من الف. ٢. الأصل و ب: ما.

٣. الأصل: يتعبد. ٤. الأصل: يتعبد.

٥. من الف و ب. ٦. النسختان: أبو إسحاق المصنّف.

٧. الأصل و الف: اختيار.

٨. الف: معمر من المعتزلة، ب: معمر بن عتاب السلمي من المعتزلة.

«و ذهب ابن الراوندي إلى أنه جزء لا يتجزأ في القلب، و قال جماعة من المتكلمين: إنَّ المكلف هو أجزاء أصليّة في هذا البدن لا يتطرق إليها الزيادة و النقصان»، بل هي باقية «من أول العمر إلى آخره».

«احتج أبو إسحاق المصنّف بأنّ الأحكام من اللذة و الألم و الإدراك ترجع إلى هذه الجملة، ولهذا إذا لمسنا حرارة أدركناها بمحلّ اللمس، و إذا فعلنا فعلاً مباشراً» - كالاعتماد - «ظهر في الأطراف و هذه الآثار هي آثار الماهيّة، فدلّ^١ على أنّ ماهيّة الإنسان هي هذه الجملة»، إذ المراد من الإنسان إنّما هو الحيّ الدراك، و قد ثبت بما ذكرنا أنّ الجملة هي الحيّة^٢ الدراكة، «ثمّ إنّ الشيخ» - يعني المصنّف رحمه الله - «أبطل قول ابن الراوندي» - يعني أنّ الإنسان عبارة عن جزء لا يتجزأ في القلب - «بأنّ ماعدا ذلك الجزء» الحالّ في القلب «يكون ميتاً» حينئذٍ، لأنّه لو كان حيّاً مدركاً لم يكن خارجاً عن الإنسان، لأنّ الإنسان هو الحيّ^٣ الدراك، و إذا^٤ كان ماعدا ذلك الجزء ميتاً لم يصحّ من المريض تحريك يده.

«و في بعض نسخ الياقوت» و ليست جزءاً لا يتجزأ في القلب «و إلا لصحّ^٥ تحريك يد المريض منه، و وجهه» - أي و وجه لزوم صحّة تحريك يد المريض لكون الإنسان جزءاً لا يتجزأ في القلب - «أنّ الإنسان لو كان عبارة عن ذلك الجزء لكان فعله في أطرافه» كيده و رجله «بمجرد الاختراع، فكان^٦ المريض المدنف الذي انتهت حالته إلى تعذّر تحريكه يده قادراً على أن يخترع في يده التحريك من ذلك الجزء، و التالي^٧» - و هو صحّة تحريك المريض يده منه - «باطل، فالمقدّم» - و هو كون الإنسان عبارة عن الجزء المذكور - «مثله»، أي في البطلان. و اعلم: أنّ في الملازمتين المذكورتين باعتبار النسختين نظر، أمّا الأولى فلا نسلم أنّه يلزم من كون الإنسان هو الحيّ الدراك أن يكون ماعداه ميتاً.

٢. الف: الجئنة.

١. الف: تدلّ.

٤. الأصل: فإذا.

٣. الف: إلى، بدل: الحيّ.

٦. الأصل و ب: و كان.

٥. الف: لم يصح.

٧. الف: و الثاني.

سلمنا، لكن لانسلم أنه يلزم من كون تلك الأعضاء المغايرة للجزء المذكور [مسيئة] ^١ أن لا يصح تحريكها على المريض، لجواز أن يكون تحريكها على سبيل الاختراع، إن جاوزناه على القادر بقدره أو على سبيل التوليد بأن ينبعث من القلب في العروق الباطنة ميل إلى اليد يقتضي التحريك.

و أما الثانية على تقدير النسخة الثانية، فلأننا نمنع من لزوم كونه قادراً على الاختراع في حال المرض، لكونه قادراً عليه في حال الصحة، لجواز كون المرض مانعاً منه.

قوله: «و أظن الثانية أصح ^٢» إنما جعل ظنه ^٣ صحة الثانية دون الأولى باعتبار كون الثانية موافقة لما ذكره أكثر المتكلمين، كالمرتضى رحمه الله تعالى وغيره، و لكون التقييد بالمرض مستغنياً ^٤ عنه على تقدير النسخة الأولى، بل كان التقييد بالصحة و الخلو من العوارض أولى.

قوله: «و احتج الأوتيل» على أن كون ^٥ الإنسان عبارة عن الجوهر [١٠٧ آ] المجرد بأن [العلم] ^٦ بما لا ينقسم» متحقق، لأننا نعلم واجب الوجود و النقطة و الوحدة و الأمور الكلية، و هي أمور غير منقسمة، «و هو» - أعني ذلك العلم - «غير منقسم»، و إلا لكان جزؤه إما علماً بذلك المعلوم، فيساوي ^٧ الكل جزءه، و هو محال، أو علماً ببعضه، فينقسم المعلوم مع فرض عدم انقسامه، أو غير علم، فعند اجتماع أجزاء ذلك العلم - إن لم يحصل زائد عليها - لم يكن العلم علماً، هذا خلف. و إن حصل و كان منقسماً عاد التقسيم فيه، و إلا ثبت المطلوب، و هو كونه غير منقسم، و هو - أي ذلك العلم - غير قائم بنفسه لرضيئته، بل له محل يقوم به، فمحلّه أيضاً غير منقسم، إذ لو انقسم لانقسم العلم الحال فيه، هذا خلف.

«و كل جسم و جسماني فهو منقسم»، فإذا نحل العلم ليس جسماً و لاجساماتياً، و هو المطلوب.

١. من النسختين.
 ٢. ب: أصلح.
 ٣. الأصل و ب: حصل ظن.
 ٤. الأصل: مستغن، الف و ب: مستغنى.
 ٥. الف و ب: - كون.
 ٦. من ألف و ب.
 ٧. الأصل: فساوى.

قوله: «و يعارضون بالنقطة و الوحدة»، فإنَّ النقطة عندهم موجودة، و هي غير منقسمة مع كون محلِّها - و هو الخطُّ - منقسماً، و الوحدة القائمة بالمحالِّ المنقسمة كالجسم، فإنَّها غير منقسمة مع انقسام محلِّها، و قد ثبت بذلك^١ أنَّ محلِّ ما ليس بمنقسم [قد يكون]^٢ منقسماً^٣، و هو مناقض لما ذكروه من لزوم انقسام الحالِّ بانقسام^٤ المحلِّ.

قوله: «و الاعتذار» - أي عن هذا النقص - «بأنَّهما» - أي النقطة و الوحدة - «غير سارين»، فلا يَجِبُ مِنْ انقسام محلِّهما^٥ انقسامهما^٦ «يتأتى^٧ في العلم» أيضاً، لجواز كون العلم غير سارٍ، «فإنِّي لم أقف لهم» - أي للأوائل - «على دليل على أنَّ العلم من الأغراض السارية».

{ المسألة الثالثة: في بيان حسن التكليف }

قال المصنِّف: «و أفعال الصَّانع لا بدَّ فيها من الأغراض و إلاَّ كانت عبثاً، و الغرض في التكليف التعريض لنفع عظيم لا يوصل إليه إلاَّ به، إذ يقبح الابتداء بالثواب، و تكليف المعلوم كفره حسن لأجل التعريض، و كفره من قبيل نفسه لا من قبيل القديم تعالى، و لهذا يحسن منا أن ندعو إلى الطعام^٨ من نعلم امتناعه و إلى الدين من نعلم إبانته».

قال الشارح دام ظلُّه: «في هذه المسألة ثلاثة مباحث^٩»:

{ [المبحث] الأوَّل: في أنَّ أفعاله تعالى معلَّلة بالأغراض }

و لما كان هذا البحث مقدِّمة في بيان حسن التكليف قدَّمه المصنِّف - أي على بيان حسن التكليف - «و هذا» - أي كون أفعاله تعالى معلَّلة بالأغراض - «متفق عليه بين المعتزلة خلافاً للمجبرة، فإنَّهم نفوا الغرض في أفعاله تعالى، و جعلوها واقعة منه على سبيل العبث و الاتِّفاق».

- | | |
|--------------------|----------------------|
| ١. الف: من ذلك. | ٢. من ب. |
| ٣. الف: منقسم. | ٤. الف و ب: لانقسام. |
| ٥. الأصل: محلِّها. | ٦. الأصل: انقسام. |
| ٧. الأصل: يتالي. | ٨. الف: إطعام. |
| ٩. الأصل: مناقب. | |

«والمعتزلة قالوا» في إبطال كلام المجبرة: «كل فعل لا يقارنه غرض و غاية فهو عبث و سفه، و الله تعالى منزّه عن ذلك»، و أيضاً فإنه تعالى كذب المجبرة في مقالتهم هذه في كثير من الآيات كقوله^١ تعالى:

﴿ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾

و قوله تعالى^٢:

﴿ زَوْجِنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا ﴾

[و قوله تعالى:]^٣

﴿ لَتَعْلَمُوا عَدَّةَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ ﴾

و قوله تعالى: ﴿ لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾^٤

و غير ذلك، و هذا تصريح منه تعالى بكون أفعاله المذكورة لهذه الأغراض المعيّنة.

قوله: «و احتجّت الأشاعرة بأن كل فعل لغرض، فإنه يدلّ على نقص فاعله و استكمال به ذلك الغرض»، فلو كان الله تعالى فاعلاً لغرض لكان ناقصاً بذاته مستكماً بغيره، و إنه محال. «و هو» - أي دليل [١٠٧ ب] الأشاعرة - «ضعيف جداً، لأنّ الكمال و النقصان خطايي لا يجوز الاستدلال به [في] المقامات العلميّة، [و على تقديره] - أي و على تقدير جواز الاستدلال به في المقامات العلميّة - [٦]. «فالفرض^٧ عندنا هو علمه باشتمال الفعل على المصلحة العائدة إلى عبده^٨، لا إليه تعالى».

و في هذا نظر، فإن غاية الشيء و الغرض منه لا بدّ و أن يكون متأخرين عنه في الوجود، و علمه تعالى باشتمال الفعل على المصلحة متقدّم عليه في الوجود، فلا يكون غرضاً و غايةً له، بل الغرض من أفعاله تعالى تحصيل المصالح العائدة إلى عباده.

٢. سورة الأحزاب، الآية ٣٧.

٤. سورة البقرة، الآية ١٤٣.

٦. من الف و ب.

٨. الف: عبده.

١. سورة الداريات، الآية ٥٦.

٣. سورة يونس، الآية ٥.

٥. من الف و ب.

٧. الأصل: و الغرض.

«المبحث الثاني: في إثبات الغرض في التكليف»

«لأنه» - أي التكليف - «فعل من أفعال الله تعالى، فالغرض لازم فيه على ما تقدم» من كون كل فعل الله تعالى فلا بد وأن يكون لغرض، «فنقول» - أي في بيان تعيين^٤ - «ذلك الغرض:» إنه «لا يجوز أن يكون الإضرار» - أي بالمكلفين - «لأنه تعالى غني» فلا يحتاج إلى الإضرار بهم، حكيم فلا يصدر منه الإضرار مع استغناؤه عنه لكونه قبيحاً، «فلا بد» وأن يكون هو التعريض للنفع، فلا يجوز عوده» - أي عود ذلك النفع - «إليه تعالى، لأنه كامل مطلق» - أي في ذاته وصفاته و بالقياس إلى كل شيء، - «فبقي أن يكون» ذلك النفع «عائداً إلى العبد، ولا يجوز أن يكون عوده» إلى العبد «في الدنيا، لأن العاجل» بالتكليف «ليس إلا الأثم»^٥ لما يتضمنه من المشقة، «فبقي أن يكون في الآخرة، ولا يجوز أن يكون ذلك النفع مما يصح الابتداء به وإلا لكان توسط التكليف عبثاً، فهو إذن نفع لا يصح الابتداء به، وذلك النفع هو الثواب المقارن للتعظيم والإجلال الذي لا يصح فعله ابتداءً من دون الاستحقاق، وذلك» - أي كون الغرض من التكليف التعريض للنفع الذي لا يصح الابتداء به - «يقتضي كونه حسناً».

مركز تحقيق علوم إسلامية

«المبحث الثالث: في حسن تكليف الكافر»

«هذا مذهب الإمامية كافة و باقي المعتزلة خلافاً للمعتزلة، و الدليل على أن التعريض للنفع العظيم» - يعني الثواب و هو المقارن للتعظيم و الإجلال - «موجود في حق الكافر، لأن الله تعالى كما عرّض المؤمن للنفع» المذكور «فكذا عرّض الكافر بالتكليف»، و التعريض للنفع المذكور علة حسن [التكليف]^٦، «فكان» تكليف الكافر «حسناً».

قوله: «و علمه» - أي علم الله تعالى - «بعدم إيمان ذلك الكافر لا يؤثر في هذا» - أي في حسن التعريض - «ولا كفره» - أي ولا كفر الكافر يؤثر في حسن التعريض - «فإنه يحسن مما

٢. الف: كل
٤. الأصل: نفس.
٦. من ألف و ب.

١. الأصل: البحث.
٣. الأصل: لله.
٥. الأصل: الالتزام.

أن ندعو إلى الطعام^١ من نعلم امتناعه منه و ندعو إلى الإيمان من نعلم أنه لا يفعله». «احتجوا» - أي المجرية - «بأنه تعالى علم أنه لا يؤمن فكان تكليفه قبيحاً»، لأنه حينئذ يكون تكليفاً بخلاف المعلوم و هو غير مقدور يقبح^٢ التكليف [به]^٣. «و الجواب: أن العلم غير مؤثر» في المعلوم، لأنه تابع له و حكاية عنه، فخلاف المعلوم ممكن مقدور من حيث هو، فيصح التكليف به.

[المسألة الرابعة: في استحالة تكليف ما لا يطاق]

قال المصنف: «و قد قررنا أنه تعالى لا يفعل القبيح، فلا يجوز منه أن يكلف عباده بما لا يطيقونه^٤، كما لا يجوز مخاطبة الجماد، و العلم لا يؤثر في المعلوم، بل يتعلق به على ما هو عليه و كل فرض يفرض يقتضي فرضاً في الأزل يوافقه، إذ لو لم يكن كذلك لكان لا يجوز إلا تكليف ما لا يطاق و لم يقل [١٠٨ أ] به أحد من العقلاء». قال الشارح دام ظلّه: «اتفقت الإمامية و المعتزلة كافة على استحالة أن يكلف الله تعالى بما لا يطاق، و خالف فيه المجرية، فإنهم جوزوه». «و قد بينا أنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح، فلا يجوز منه أن يكلف بما لا يطاق، كما لا يجوز مخاطبة الجماد».

و وجه مشابهة^٥ تكليف ما لا يطاق بمخاطبة الجماد^٦ أنهما^٧ مشاركان في امتناع حصول

١. الأصل: طعام، الف: اطعام.
٢. من ألف و ب.
٣. الأصل: بنقط.
٤. الأصل: لم يطيقونه.
٥. الأصل: للمعقد، ب: القدر.
٦. الأصل: فإنهما.
٧. الأصل: طعام، ب: بفتح.

الغاية، لأن^١ غاية التكليف فعل المكلف ما^٢ كلف به و هو ممتنع إذا كان لا يطاق، و غاية مخاطبة الجماد إفهام ذلك الخطاب و هو ممتنع أيضاً.

قوله: «احتجوا» - أي المجبرة - على وقوع تكليف ما لا يطاق «بأنه تعالى علم من الكافر» الذي لم يؤمن «أنه لا يؤمن، فلو آمن لزم انقلاب علمه تعالى جهلاً و ذلك محال^٣ [و] المستلزم للمحال محال، فإذا ن إيمانه محال فلا يكون مقدوراً له مع أنه^٤ مكلف به إجماعاً، فقد تحققت تكليف ما لا يطاق.

«أجاب الشيخ» - يعني المصنف - «بأن العلم تابع» - أي للمعلوم - «فلا يؤثر» - أي العلم التابع - «في المتبوع» - أعني المعلوم - «و إلا لزم أن يكون الله تعالى غير قادر» لأنه تعالى عالم بكل معلوم، فلو كان علمه مؤثراً في معلومه لوجب به فلا يبقى له عليه قدرة، لأن القدرة إنما تتعلق بالممكن لا بالواجب.

قوله: «و أيضاً ما ذكرتموه مغالطة، لأن الله تعالى علم في الأزل أن الكافر يكفر و أن إيمانه ممكن، فلو آمن لم ينقلب العلم جهلاً، بل دل إيمانه على أن الله تعالى قد علم في الأزل أنه يؤمن، و أي فرض فرضته^٥ من إيمان أو كفر أو وجود أو عدم» اقتضى في الأزل فرضاً^٥ مطابقاً له «لوجوب مطابقة العلم للمعلوم، فإذا فرضت^٦ استمرار زيد على الكفر اقتضى ذلك فرضك: علم الله تعالى في الأزل أن زيدا مستمر على الكفر.

٢. الأصل: بما.

٤. الأصل: له.

٦. الأصل: فرض.

١. الف و ب: فإن.

٣. من الف و ب.

٥. الأصل: فرضنا.

[المقصد الحادي عشر: في الألفاظ]

[وفيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في حدّ اللطف]

قال المصنّف: «اللطف أمر يفعله الله تعالى بالمكلف لا ضرر فيه يعلم عنده وقوع الطاعة منه، و لولاه لم يطع».

قال الشارح دام ظلّه: «هذا حدّ اللطف، وقد حدّه قوم بأنّه هبة مقرّبة إلى الطاعة ومبعدة عن المعصية و لم يكن له حظّ في التمكين و لم يبلغ به الهبة إلى الإلجاء، فالالة ليست لطفاً لأنّ لها حظاً في التمكين، و الإلجاء ينافي التكليف» - لأنّه يرفع القدرة و الاختيار - «بخلاف اللطف»، فإنّ القدرة و الاختيار باقيا معه.

«و هذا» - يعني الحدّ المذكور المنقول عن [١٠٨ ب] القوم - «أولئى من حدّ الشيخ» - يعنى المصنّف - «، لأنّ قوله: "يعلم عنده وقوع الطاعة" يقتضى أن لا يكون للكافر لطفً»، لعدم وقوع الطاعة منه، «و هذاً باطل».

«و قد قسّم المعتزلة اللطف إلى قسمين:»

«أحدهما: ما يختار عنده المكلف الطاعة، و يسمّى توفيقاً، أو يختار عنده ترك القبيح، و يسمّى عصمة».

«و الثاني: ما يقرب من الطاعة و يقوي داعيه إليها».

«والمفسدة ما يقابل اللطف» مقابلة التضاد، «وهي على ضربين» مقابلين لقسمي اللطف، وهي إما «مقرّبة» إلى فعل المعصية، «وإما ما يختار» المكلف «عندها الفعل» القبيح.

[المسألة الثانية: في وجوب اللطف]

قال المصنّف: «فهو واجب الفعل، لأنّ قاعدة التكليف تقتضي إيجابه كالتمكن، و لأنّ تركه لطف في ترك الطاعة؛ و اللطف في المفسدة مفسدة».

قال الشارح دام ظلّه: «اتفقت الإماميّة و المعتزلة على وجوب اللطف، و خالف فيه المجبّرة».

«لنا وجوه:»

«الأوّل: أنّ قاعدة التكليف تقتضي إيجابه كالتمكن، و التكليف ثابت، فاللطف واجب».

«بيانه» - أي بيان أنّ قاعدة التكليف تقتضي إيجاب اللطف - «أنّ من دعا غيره إلى طعام و أراد تناوله و علم أنّه لا يقدم^٢ عليه إلا بفعل [يفعله]^٣ الداعي من بشاشة أو تأدّب، فإنّه متى لم يفعل ذلك كان ناقضاً لفرضه مبطلاً لمراده و جارياً مجرى منعه من تناول، كذلك التكليف إذا علم الله تعالى أنّ مع فعل اللطف يكون العبد أدعى^٤ - أي أشدّ داعياً - «إلى ما كلف به، و مع تركه يكون أقرب من الامتناع، فإنّه متى لم يفعله كان ناقضاً لفرضه، و هو محال».

«الثاني: أنّ ترك اللطف مفسدة فيكون فعله واجباً، أمّا أنّه مفسدة فلأنّ ترك اللطف لطف في ترك الطاعة» إذ معه - أي مع ترك اللطف - يكون المكلف أقرب إلى ترك الطاعة، «و اللطف في المفسدة مفسدة»، و تسمية ما يقرب إلى المعصية لطفاً مجاز.

«الثالث: القدرة على اللطف ثابتة و الدواعي إليه موجودة، لأنّ الداعي إلى الفعل يكون داعياً إلى فعل «ما لا يتم» ذلك «الفعل» إلا به، و متى اجتمعت القدرة و الداعي وجب الفعل»، و هذا دليل على وجوب اللطف من الله تعالى، لا على الله بخلاف الوجهين الأولين.

«و احتجوا» - أي المجبّرة - «بأنّ التكليف تفضّل، و لا يجب على المتفضّل بلوغ النهاية

٢. الف: لا يقدر.

١. الأصل: أنّ.

٣. من الف و ب.

فيه»، وحينئذٍ نقول: يكفي من المكلف^١ تمكين المكلف من الفعل المكلف به، ولا تجب زيادة اللطف.

«الثاني: أنه لو كان واجباً» على الله تعالى «لَفَعَلَهُ بِالْكَافِرِ، وَالتَّالِي بَاطِلٌ، وَإِلَّا لَأَمْنُوا، فَالْمَقْدَمُ مِثْلُهُ».

«و الجواب عن الأول: بأنه لا فرق بين التفضل والواجب» - أي وجوب فعل ما لا يمكن تحقق الفعل المطلوب إيقاعه من دونه - «، فَإِنَّ مَنْ تَفَضَّلَ بِالضِّيَافَةِ وَعَلِمَ أَنَّهَا لَاتَسْتَمُّ إِلَّا بِالاسْتِبْشَارِ، فَإِنَّهُ مَتَى لَمْ يَفْعَلْهُ عَدَّهُ الْعَقْلَاءُ سَفِيهَاً».

«و عن الثاني: أن اللطف لا يجب عنده الفعل، بل يكون» المكلف معه «أقرب إلى الطاعة»، وحينئذٍ لا يتدلُّ عَدَمُ وَقُوعِ الْإِيمَانِ مِنَ الْكَافِرِ عَلَى عَدَمِ خَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى لِلطَّفِّ لَهُ.

[المسألة الثالثة: في أنه لا يجوز فعل اللطف بالقبيح]

قال المصنّف: «وَمَنْ لَطَّفَهُ فِي [١٠٩] فَعَلَّ قَبِيحٌ لَا يَحْسُنُ تَكْلِيفُهُ لِدَوْرَانِ الْأَمْرِ بَيْنَ مَمْتَنَعِينَ».

قال الشارح دام ظلّه: «إِذَا قَدَّرْنَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَلِمَ أَنَّ لَطْفَ الْمَكْلُوفِ فِي فِعْلِ قَبِيحٍ، هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَكْلَفَهُ أَمْ لَا، اخْتَارَ الشَّيْخُ» - يعني المصنّف - «أَنَّهُ لَا يَجُوزُ، لِأَنَّ الْأَمْرَ دَائِرَ بَيْنَ أَمْرَيْنِ مَمْتَنَعِينَ» - أي لا يخلو منهما - «عَلَى تَقْدِيرِ التَّكْلِيفِ، فَيَكُونُ التَّكْلِيفُ مَمْتَنَعاً. بَيَانُهُ» - أي بيان لزوم دوران الأمر بين ممتنعين للتكليف على ذلك التقدير - «أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى: إِذَا أَنْ يَكْلَفَهُ وَلَا يَفْعَلُ اللَّطْفَ فَيَكُونُ قَدْ حَرَّمَ لَطْفاً مَقْدُوراً عَلَيْهِ وَالتَّكْلِيفَ مَعَ مَنَعَ اللَّطْفِ قَبِيحٍ وَهُوَ مَمْتَنَعٌ، أَوْ يَكْلَفَهُ وَيَفْعَلُ اللَّطْفَ الْقَبِيحَ فَيَكُونُ قَدْ فَعَلَ قَبِيحاً وَهُوَ مَمْتَنَعٌ عَلَيْهِ تَعَالَى، فَاسْتِحَالُ أَنْ يَكْلَفَهُ»، وَالْمَمْتَنَعَانِ هُمَا عَدَمُ فِعْلِ اللَّطْفِ الْمَقْدُورِ مَعَ^٢ التَّكْلِيفِ وَفِعْلِ اللَّطْفِ^٣ الْقَبِيحِ.

[المسألة الرابعة: في أنه تعالى لا يحسن منه العقاب عند منع اللطف]

قال المصنّف: «و لو لم يفعل القديم لطفاً واجباً لم يحسن منه عقاب المكلف؛ ولأنه بمنعه

٢. الأصل: معه.

١. الف: في اللطف، ب: من التكليف.

٣. الأصل: اللطيف.

يفسد، فكان الفساد منسوباً إليه تعالى لا إلى العبد».

قال الشارح دام ظلّه: «إذا لم يفعل الله [تعالى] اللطف بالمكلف لم يحسن^٢ منه عقابه على ترك ماكلف به، لأننا قد بينّا^٣ أنّ اللطف يجري مجرى التمكين» [- أي في امتناع وقوع الفعل المكلف به من دونه، فكما لا يحسن عقابه] مع ترك [التمكين من الفعل كذا مع ترك] ما هو قائم مقامه، وهو اللطف.

«و لأن المنع من اللطف حمل المكلف على المفسدة»، لأنه تعالى خلق له طبعاً مائلاً إليها، فكانت المفسدة منسوبة إليه تعالى لا إلى المكلف، «و كل ذلك محال»، و ذلك كناية عن عدم حسن عقاب المكلف على تقدير إخلاله بما كلف به.

و نسبة المفسدة إلى الله تعالى: إما كون الأول محالاً، فلأنه يخرج الفعل الواجب عن كونه واجباً، لأن الواجب ما يستحق فاعله العقاب على تركه، فما لا يحسن العقاب على تركه لا يكون واجباً؛ وإما كون الثاني محالاً، فلأن المفسدة قبيحة، و الله تعالى منزّه عن القبايح.

و اعلم: أنّ المراد باللطف هنا اللطف في الفعل الواجب، و هو اللطف الواجب، و لهذا قيده المصنّف بقوله: «واجباً».

مركز تحقيق تكملة علوم رسول

و في بعض نسخ الياقوت: «لأنه [بمنعه]^٥ يفسد» من غير واو، فعلى هذا يكون ذلك^٦ دليلاً على لزوم عدم حسن^٧ عقاب المكلف على المفسدة التي هي ترك الواجب لعدم فعل القديم^٨ تعالى اللطف الواجب.

[المسألة الخامسة: في الأصلح في الدنيا]

قال المصنّف: «و الأصلح واجب في الدنيا، إذ لا مانع منه و تركه بخُل، و أيضاً فعدم^٩ وقوعه

١. من النسختين.

٢. النسختان: لم يجز.

٣. الف: بيا.

٤. ما بين الحاصرين زيادة في الف و ب.

٥. من النسختين.

٦. الف: ذلك.

٧. النسختان: - حسن.

٨. ب: القبيح، بدل: القديم.

٩. الأصل: فعدم، النسختان: عدم.

ينقض حقيقة القادر ولا إخلال^١ منه تعالى بواجب، لأنه إنما يَحْرِمُنَا^٢ ذلك لعلمه بوجود مفسدة فيه، وهكذا تقول في فرض الطفل والبهيمة، وأهل الجنة منزّهون عمّا يَنْفَرُ و زيادة الشهوات تفتقر إلى زيادة البتئى^٣، فكان مفسدة من هذا الوجه».

«و الشكر المتعلق به هذيان لوجوده في الثواب و الأعواض، و فعل الأسباب مقابل بمثله، وأيضاً فشكره على الألفاظ الدينية مشهور [١٠٩ ب]، و قول إبراهيم [عليه السلام]^٤: ﴿وَ أَجْتَبَيْتَنِي وَ بَيْتِي أَنْ تَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾^٥ معلوم، وكيف يحسن من العاقل أن يمنع الإنسان الصادي من بحر يملكه، أو يمنعه من السكون و الاستظلال بظل داره، و لقط ما تنائر من حبة، أو الانتفاع بما يلقيه ممّا أكله رغبة عنه، و الصانع مالك خزائن الدنيا، فهو بأن لا يمنعنا أولئى».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف المتكلمون في الأصلح في الدنيا هل هو واجب على الله تعالى أم لا، و ذلك كما إذا علم الله تعالى أنه إذا أعطى زيدا ألف درهم انتفع به، و ليس منه مضرة له و لا لأحد^٦ و لا مفسدة و لا وجه قبح، فذهب شيخنا أبو إسحاق رحمه الله إلى وجوبه، و هذا مذهب البغداديين و أبي القاسم البلخي».

«و قال باقي أصحابنا و البصريون من المعتزلة و الأشاعرة أنه لا يجب».

«احتجّ الشيخ» - يعنى المصنّف - «بوجهين»:

«الأوّل: أنه لا مانع من فعله، فيجب» بوجود المقتضي له «إذ^٧ الداعي - و هو علمه تعالى باشمال الفعل على المصلحة - موجود، و الصارف - و هو وجوه القبح^٨ - منفي، لأنّ التقدير ذلك، فوجب الفعل».

قوله: «و لأنّ العقلاء يعدّون من لم يفعل ذلك بخيلاً، و الله تعالى أكرم الأكرمين، فوجب صدوره عنه»، و هذا دليل ثانٍ على المطلوب.

٢. الف: حرمتنا.

٤. من الباقوت.

٦. الأصل: أحد.

٨. الأصل: القبيح.

١. الف: و الاخلال.

٣. النسختان: البنية.

٥. سورة إبراهيم، الآية ٣٥.

٧. الأصل: أو.

قوله: «الثاني: أن حقيقة القادر هو الذي إذا وجدت قدرته» على الفعل و تحقق داعيه إلى إيجاده و انتهى صارفه عنه «وجب» صدور «الفعل عنه، و قديماً» فيما تقدم «أن الله تعالى قادر على كل مقدور» - فيندرج فيه ذلك الفعل، أعني الأصلح - «عالم بكل معلوم» - فيندرج فيه علمه باشمال الفعل المذكور على المصلحة - «و الصوارف» عنه «مستفية^١»، إذ الفرض ذلك، «فلو لم يتحقق ذلك الفعل لا تنقُض معنى القادر» بوجوده و عدم حدّه المذكور.

«لا يقال: لو كان الأصلح واجباً لكان الله تعالى مخالفاً بالواجب» و التالي باطل لما تقدم. بيان الملازمة: «أنه تعالى قادر على ما لا يتناهى من المنافع، فكل^٢ نعمة أفاضها الله تعالى فهو قادر على الأزيد منها»، فإذا لم يفعل ذلك مع وجوبه عليه كان مخالفاً بالواجب.

«أجاب الشيخ» - يعني المصنف - «عنه بأن الله تعالى إنما يحرمنا ذلك» - أي الأزيد - «لاشماله على مفسدة لا نعلمها نحن، و ذلك يخرج عن باب الأصلح» المذكور، لأن التقدير خلوه من جميع المفسد، فعلى تقدير اشماله على مفسدة لا يكون هو المتنازع.

«لا يقال: علمه بوجود مفسدة في زيادة المنافع يتأتى في المكلفين، فلو فرضنا طفلاً خلقه الله تعالى في موضع لا يطلع عليه أحد» من المكلفين^٤ «أو بهيمة^٥ لا يطلع عليها أحد، فإنه يجب عليه إفاضة الجود» الذي لا يتناهى «عليهما» بزعمكم، إذ «لا مفسدة فيه لأحد من المكلفين».

«أجاب الشيخ عنه: بأن خلق الله تعالى لمثل^٦ هذا الحيوان لا يقع و إلا لزم ما ذكرتم، و أمّا ما شوهد من الحيوانات و الأفعال فإنما^٧ لم تجب إفاضة الخير عليها لاشمالها على المفسدة كغيرها من المكلفين».

و يمكن أن يقال: خلق مثل هذا [١١٠ آ] الحيوان المفروض و خلق المنافع المذكورة إما أن يكون ممكناً أو لا، فإن كان ممكناً إلتزمناه و إن كان محالاً لم يكن أصلح.

و أيضاً فإن قلت: إن المفسد المخرجة للنفع الزائد عن كونه أصلح منحصرة فيما يتعلق

١. ب: فنفيه.

٢. ب، بما.

٣. الأصل: و كل.

٤. النسختان: لا يطلع عليه مكلف، بدل: لا يطلع عليه أحد من المكلفين.

٥. الأصل: + و.

٦. الف: خلق مثل، ب: مثل، بدل: خلق الله لمثل.

٧. ب: فإنا.

بالمكلف، فإنه يجوز أن يتضمّن النفع الزائد مضرةً و أماً لغير المكلف، فيخرجه عن كونه أصلح. «لا يقال هذا» - أي الجواب - «يستقيم في الدنيا»، لأنّها دار تكليف، «أمّا الآخرة فلامفسدة هناك لسقوط التكليف فيها، فكان يجب عليه تعالى أن يزيد لذاتهم وشهواتهم^١، وذلك يؤدي إلى ما لا يتناهى».

«أجاب الشيخ عنه بأنّ زيادة الشهوة إنّما تكون مع زيادة البنية، فكان يجب أن يزيد بنيتهم إلى أن يصير أحدهم كالجيل العظيم و ذلك منفر غاية التنفير، و أهل الجنة منزّهون عمّا يوجب التنفير».

و فيه نظر، فإنّنا نمنع من كون زيادة الشهوات مصلحة و لو سلّمنا منعنا من كون زيادة الشهوة مشروطة بزيادة البنية، و الشاهد يكذب ذلك.

و الحقّ في الجواب أن يقال: إن أردتم بإيجاب خلق الله تعالى ما لا يتناهى من المنافع بالتدرّج التزمناه، و هذا هو^٢ الواقع، لأنّ أهل الجنة خالدون فيها لا انقضاء لحياتهم و منافعهم ولذاتهم، و إن أردتم ما لا يتناهى دفعة واحدة فهو محال، فيخرج عن كونه أصلح، و لو منعتم استحالاته سلّمناه و التزمناه.

«لا يقال: لو كان الأصل واجباً لما استحقّ الله الشكر عليه، لأنّه يصير كقضاء الدين»، و التالي باطل بالاتّفاق.

«أجاب الشيخ عنه: بأنّ الثواب و العوض واجبان عندكم، و مع ذلك فإنّنا نشكره عليهما على سبيل الوجوب عندكم، فقد تحقّق الشكر على النفع، و هو يناقض دعواكم.

«لا يقال: إنّما شكرناه على فعل سبب الثواب و هو الخلق^٣ و التكليف» لأعلى نفس الثواب، و سبب الثواب ليس واجباً على الله تعالى، فلا يناقض ذلك دعوانا كون الواجب لا يستحقّ عليه شكراً.

«أجاب الشيخ عنه بأنّه مقابل بمثله»، فإنّنا لانسّم أنّا نشكره على فعل الأصل، «بل إنّما نشكره» على الخلق و التكليف، و ذلك تفضّل، «و أيضاً فإنّنا نشكره على الألفاظ^٤ الدينية» - أي

٢. الأصل: و هو هذا، الثب: و.

٤. الأصل: الاطلاق.

١. النسختان: شهواتهم و لذاتهم.

٣. الأصل: الحق.

المتعلّقة بالدين - مع أنّ اللطف في الدين واجب عليه تعالى وفاقاً بيننا، «و بيان الشكر على الألفاظ الدينيّة أنّه مشهور بين الناس».

وفيه نظر، فإنّ الشهرة ليست حجة، سلّمنا، لكن المشهور بين الناس شكره تعالى على ذلك مطلقاً، أمّا شكره عليها على سبيل الوجوب فليس بمشهور، والنقض يتحقّق بذلك، بل الأولى أن يقال: إنّ شكره على الألفاظ واجب، لأنّه منعم و شكر المنعم واجب بالضرورة.

قوله: «و لأنّ إبراهيم عليه السلام سأل الله تعالى أن يجنيه و بنيه عبادة الأصنام، فقد سأل الله تعالى أن يلفظ له، فيجنيه الكفر»، لاستحالة أن يسأله^١ اجتناب الكفر قهراً و إجماعاً يسلب القدرة عليه، لأنّ ذلك لا يستعقب ثواباً [١١٠ ب] ولا عوضاً، فلا يكون مطلوباً للعقلاء، فقد سأل اللطف من الله تعالى و هو واجب، و إنّما قصد المصنّف تأكيد الرّدّ على القائِلين بعدم وجوب الأصلح لاستلزامه عدم وجوب شكره، فإنّه قال ردّاً عليهم أن الواجب قد يشكر^٢ عليه كالثواب و العوض، و اللطف و قد يسأل و يطلب من الله مع وجوبه كما في سؤال إبراهيم عليه السلام، و ما يجوز أن يسأل يجب الشكر على حصوله.

قوله: «ثمّ أنّ الشيخ رحمه الله تعالى تعجّب من عدم القول بالأصلح، فقال: كيف يحسن من العاقل أن يمنع الإنسان العطشان من بحر يملكه لا يقلّ بشره^٣ منه، أو يمنع من السكون والاستظلال^٤ بظلّ داره، و أن يلتقط ما يتناثر من حبّة، أو^٥ الانتفاع بما^٦ يلقيه ممّا^٧ يأكله رغبة عنه، ولا ريب في أنّ ملك الله تعالى كالبحر و ما يتناوله الإنسان ممّا يفيضه^٨ عليه أقلّ من نسبة الحبّة إلى الحبّ المتناثر».

و لو قال: أقلّ من نسبة الحبّ المتناثر إلى أصل حبّ ذي الحبّ كان أولى، لأنّ الذي ادّعى قبحه منع الإنسان من التقاط المتناثر من الحبّ، لا التقاط حبّة من الحبّ المتناثر.
قوله: «والشيخ كثر الأمثلة استظهاراً في البيان».

١. الأصل: + أن.

٢. الف و ب: شربه.

٣. الأصل: الاستيطان.

٤. الأصل: و.

٥. الأصل: ما.

٦. الأصل: فما.

٧. الأصل: يفضّه، الف: بعد يفضيه، ب: يفتضيه، و ما أثبتناه موافقاً لأنوار الملكوت المطبوع.

نُكَّتْ من التوحيد

قال المصنّف: «نكت من التوحيد أغفلناها في بابها».

[المسألة الأولى: في كونه تعالى عالماً في الأزل]

[قال المصنّف رحمه الله تعالى]: «الصانع عالم فيما لم يزل، لأنّه لو تجدّد له ذلك لقامت به الحوادث، واستحال أن يحدث العلم إلا وهو عالم».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب هشام بن الحكم من علمائنا - على ما نُقِلَ عنه - إلى أنّ الله تعالى يعلم الأشياء المتجدّدة بعلمٍ متجدّدٍ لا بعلمٍ أزليٍّ، وباقي الإمامية على خلاف هذا وعلى أنّه تعالى عالم فيما لم يزل، واستدلّ الشيخ - يعني المصنّف - «بوجهين»: «الأوّل: أنّه لو تجدّدت» له «هذه» الصفة «لكان الله تعالى محلاً للحوادث وقد سلف بطلانه»، أي بطلان اللازم - أعني كونه محلاً للحوادث -، فالملازمة بيّنة بنفسها^١.

«الثاني: لو تجدّدت له هذه الصفة لكان عالماً قبل حدوثها، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، بيان الشرطية أنّ العلم من أحكم الأشياء، لأنّه إيجاد شيء مطابق للمعلوم، فلو كان محدثاً لكان فاعله عالماً، [لما] عرفت من أنّ الفعل المحكم يدلّ على علم فاعله ولو حذف لفظ «إيجاد» وقال «لأنّه شيء مطابق للمعلوم» لكان أولى، لأنّ العلم ليس إيجاد شيء مطابق للمعلوم، بل شيء مطابق للمعلوم.

١. الأصل: نفسها.

٢. من الف و ب.

قوله: «ففاعله» - أي فاعل العلم - «إن كان غير الله تعالى لزم أن يكون الله تعالى منفعلاً عن غيره و هو محال، وإن كان الله تعالى كان عالماً قبل تجدد العلم، و أمّا بطلان التالي فلاستحالة الجمع بين النقيضين» و هو كونه تعالى عالماً و كونه غير عالم.

[المسألة الثانية: في كونه تعالى قادراً في الأزل]

قال المصنّف: «و قادر فيما لم يزل، لأنّه لو تجدد له ذلك لكان مفيداً ذلك إمّا هو و يلزم منه سبق القادرية، أو غيره و لا بدّ أن يكون خلقه و كيف يخلقه و هو غير قادر».

قال الشارح دام ظلّه: «يدلّ على قدم كونه تعالى قادراً وجهان:»

«الأوّل: أنّه لو لا ذلك لكان محلاً للحوادث»، بيان الملازمة أنّه قد ثبت كونه تعالى [١١١ آ] قادراً في الجملة، فإذا لم يكن قادراً في الأزل تجددت له هذه الصفة و هي لا بدّ أن تكون قائمة بذاته تعالى لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها، فيتحقّق قيام الحوادث بذاته تعالى و التالي باطل على ما تقدّم.

«و هذا الدليل لظهوره لم يذكره المصنّف رحمه الله تعالى استغناءً بما ذكره في باب العلم».

«الثاني: أنّه لو تجددت قدرته تعالى فالمؤثر في إيجادها، إمّا ذاته، أو غيره، فإن كان ذاته

فإمّا بالإيجاب أو بالاختيار، فإن كان بالإيجاب لزم وجودها أزلاً و إن كان بالاختيار لزم سبق

القادرية - يعني كونه تعالى قادراً - على القادرية، هذا خلف، و إن كان - أي المؤثر في إيجاد

قادرية الله تعالى - «غيره تعالى كان» ذلك المؤثر «من خلقه [تعالى]»^٤ و إمّا خلقه بالقدرة

فيلزم سبق القادرية على نفسها، لأنّها حينئذٍ سابقة على وجود ذلك المؤثر المفروض و المؤثر

سابق على القادرية لوجوب سبق المؤثر على ذلك الأثر و السابق على السابق على شيء^٥ سابق

على ذلك الشيء بالضرورة، «أو يكون الله تعالى خالقاً له» - أي لذلك المؤثر - «من غير قدرة

١. الأصل: مبدأ و هو صحيح أيضاً.

٢. الأصل و ب: كانت و الأصح ما أثبتناه، لأن الضمير في الفعل يرجع إلى المؤثر.

٣. الأصل: ظاهر.

٤. من الف و ب.

٥. الأصل: الشيء.

و هو محال» لما تقدّم من استحالة كونه تعالٍ موجباً.

[المسألة الثالثة: في كونه تعالٍ حيّاً أزلياً]

قال المصنّف: «و حيّ فيما لم يزل لتداخل المعاني».

قال الشارح دام ظلّه: «إذا ثبت كونه تعالٍ قادراً عالماً في الأزل ثبت كونه حيّاً» - أي في الأزل - «لأنّ معنى الحيّ هو الذي لا يستحيل أن يقدر و يعلم، و ثبوتهما» - أي ثبوت القدرة و العلم لذاته تعالٍ - «يقضى رفع الاستحالة» - أي استحالتهما عليه - «بالضرورة» و لا معنى للحياة إلّا رفع تلك الاستحالة.

[المسألة الرابعة: في الجواب عن كلام هشام]

قام المصنّف: «و علمه بأنّ العالم معدوم حال عدمه لم يتغيّر^١، لأنّه علمه كذلك في حالة مخصوصة و حال^٢ تغيّره أيضاً في حالة أخرى، و قد ذهب قوم من شيوخنا إلى حدوث العلم و ذلك من لوازم^٣ تكليف المعلوم كفره^٤ و قد دللنا على حُسنه».

قال الشارح دام ظلّه: «احتجّ هشام بن الحكم على أنّ علمه تعالٍ متجدّد بأنّه إذا علم بعدم^٥ العالم وقت عدمه، فإذا وجد إن بقي علمه بعدمه كان جهلاً تعالٍ الله عن ذلك و إن زال و تجدد له العلم بحدوثه^٦، فهو المطلوب».

٢. الف: علم، ب: عليّ.

١. الأصل: لا يتغيّر.

٣. الف و ب: فرعاً من تكليف. في نسخ الباقوت: فرع أو فرعاً، أي خوفاً و هذا موافق لشرح العلامة الحلّي رحمه الله تعالٍ في معنى هذه الجملة حيث قال: «نقل الشيخ - أي ابن نوبخت - عن هشام: إنّه إنما صار إلى هذا المذهب، لأنّه يؤدّي إلى قبح تكليف الكافر و معنى ذلك أنّه إنما صار إلى هذا المذهب خوفاً و فرعاً من أن يؤدّي إلى قبح تكليف الكافر و ما أثبتناه في هذا المتن موافق لنسخة الأصل من إشراق اللاهوت ولكن الأصح هو هكذا: «و ذلك فرعاً من تكليف المعلوم كفره» و الله اعلم.

٥. ب: تقدّم.

٤. الف: كفيره.

٦. الأصل: تجددت.

«أجاب الشيخ» - يعني المصنّف - «بأنّ علمه تعالىّ بعدم العالم إنّما كان مقروناً بوقت عدمه و علمه بوجوده مقروناً بوقته» - أي بوقت وجوده - «و العلمان لم يتغيّرا، لأنّ علم عدم العالم وقت عدمه لم يتغيّر و كذا الوجود، فهو في حالة الوجود» - أي وجود العالم - عالم بأنّ العالم معدوم في الوقت الفلاني و قبل الوجود و بعده» - أي و عالماً بذلك قبل وجود العالم و بعد وجوده، «و كذا البحث في الوجود»، فإنّه يعلم أنّه مقترن بالوقت الفلاني، «فلا تغيّر حينئذٍ».

«و نقل الشيخ عن هشام أنّه إنّما صار إلى هذا المذهب لأنّه يؤدّي إلى قبح تكليف الكافر، لأنّ من علم الله تعالىّ كفره» و أنّه مستمرّ «كيف يحسن منه أن يكلفه و التكليف واقع بالإجماع، فالعلم بالكفر قبل ثبوته» - أي ثبوت الكفر - «منتفٍ».

«و أجاب الشيخ أبو إسحاق بأنّ التكليف حسن و إن علم [١١١ ب] الكفر». لأنّ علم الكفر لا يرفع القدرة و لا يزيل الاختيار، «وقد تقدّم» ذلك.

و اعلم: «أنّ الياء» في قوله دام ظلّه: «لأنّه يؤدّي إلى قبح تكليف الكافر» عائدة إلى قدم علم الله تعالىّ بالمتجدّات و ليست عائدة إلى قوله: «هذا المذهب» على ما يقتضيه ظاهر الكلام.

[المقصد الثاني عشر: في اعتراضات الخصوم في التوحيد و العدل و الجواب عنها]

[فيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في الاعتراض على القدرة و الجواب عنه]

قال المصنّف: «القول في تتبع اعتراضات مخالفينا في التوحيد على طريق الإشارة الجمالية، إحالتهم في العذر عن إبطال الموجب عدم الصدور على مانع^١ يلزم منه أن لا يوجد العالم لاستحالة عدم القديم و إحالتهم العالم على فاعل صادر من الموجب باطل لوجوب صدور أمثاله، بل نحن كلنا عنه، فلا بدّ من مخصّص غيره و الكلام فيه كما في الأوّل، و القدر في القادر الأزلي باستحالة قدم العالم فاسد، لأنّ المشدود قادر على المشي و لكن المانع منعه».

قال الشارح دام ظلّه: «اعلم أنا استدللنا على كونه تعالى قادراً بأنّه لو كان موجباً لزم قدم العالم و هو محال، لأننا بيّنا حدوثه» و إذا انتفى كونه موجباً تعيّن كونه قادراً لانحصار المؤثر فيهما، «فأورد الشيخ» - يعني المصنّف - «عليه^٢ مع الاعتراضات السالفة ثلاثة^٣ أسئلة»

«الأوّل: لم لا يجوز أن يكون المؤثر موجباً و لا يلزم من قدمه قدم العالم، لأنّ الأثر كما يعتبر فيه حصول المؤثر يعتبر فيه انتفاء المانع و حينئذٍ لا يلزم من تحقق المؤثر تحقّقه ما لم ينتف المانع» و حينئذٍ تقول: «لم لا يجوز أن يكون هناك مانع يمنع المؤثر الموجب من التأثير في

٢. الأصل: عليهم.

١. ب: يتابع.

٣. الأصل: ثلث.

الأزل، ثمّ فيما لا يزال يعدم ذلك المانع، فيفعل المؤثر أثره وإن كان موجباً».

«و حاصل السؤال أنهم اعتذروا عن إبطال الموجب بالحوالة على المانع المقتضي لانتفاء الأزليّة مع الإيجاب»، أي جعلوا تخلف الأثر عن الموجب الأزلي لثبوت المانع لا لانتفاء المقتضي، وهذا السؤال يرجع إلى عدم الملازمة بين كون المؤثر موجباً وبين كون العالم قديماً. «و الجواب أنّ المانع لكونه قديماً يستحيل عدمه أبداً» لما عرفت من استحالة عدم القديم، «و يلزم من استحالة عدمه استحالة وجود العالم» وذلك لأنّ وجود العالم موقوف على ذلك العدم والموقوف على المحال محال بالضرورة، «و اللازم» - وهو استحالة وجود العالم - «باطل بالضرورة، فالملزوم» - وهو استناد عدم العالم في الأزل إلى تحقق المانع - «مثله» في الاستحالة، و اللازم في قوله: «أنّ المانع لكونه قديماً» يتعلّق بقوله: «يستحيل عدمه»، لا بالمانع. «الثاني: لم لا يجوز أن يقال: إنّ المؤثر في العالم - وإن كان قادراً - لكنّه ممكن مستند إلى علّة^١ واجبة لذاتها، وهذا السؤال طلب الدليل على نفي الوساطة» بين الله تعالى وبين العالم.

«و أجاب المصنّف رحمه الله بأنّ العلّة الواجبة قد تقتضي أمرين و أكثر، كالجوهرية^٢ التي تقتضي التحيّر و قبول الأعراض، «فإنّ العلّة الواحدة لا ينحصر أثرها في المعلول الواحد، وإذا جاز أن يصدر عنها» - أي عن تلك العلّة الواجبة - «أكثر من معلول واحد، فتخصيص الواحد بالصدور» لا بدّ له من مخصّص و يعود الكلام في ذلك المخصّص بأن يقال: اقتضاء ذلك المخصّص صدور «ذات [١١٢]» واحدة دون ما زاد يفترق إلى مخصّص آخر و يتسلسل».

«و هذا الجواب فيه نظر»، لجواز أن تقتضي الذات الواجبة^٣ ذلك الواحد، أعني القادر المختار لذاتها من غير احتياج إلى أمر^٤ مباين له يقتضي التخصيص.

قوله: «و الأقرب في نفي الوساطة ما تقدّم» و هو أنّ الوساطة منفية بالإجماع أو أنّ الوساطة بين العالم وبين الباري تعالى غير معقولة لأنّها من جملة للعالم، إذ المراد بالعالم ما سوى الله تعالى و ثبوت واسطة بينه و بين ما سواه غير معقول.

٢. الأصل: الجوهرية.

٤. الأصل: آخر.

١. الأصل: + موجبة.

٣. الأصل: الواحدة.

«السؤال الثالث: قالوا: لو كان الله تعالى قادراً في الأزل لأمكنه إيجاد العالم فيه، إذ هو شأن القادر، لكن العالم يستحيل أن يكون أزلياً فلا يكون مقدوراً»، فلا يكون الله قادراً عليه.

«أجاب الشيخ» - يعني المصنف - «بأن القدرة لا تستلزم التأثير ولا إمكان التأثير إلا بحسب الماهية» بأن يكون التأثير ممكناً من حيث هو هو، «لا بالنظر^١ إلى حصول الاستعداد التام بانتفاء الموانع [و حصول الشرائط]^٢»، بل يجوز أن يكون متعلق القدرة ممتنعاً بالنظر إلى تحقق المانع وانتفاء الشرط ولا يخرج بذلك عن كونه مقدوراً، لأنه ممكن من حيث ذاته، «فإن مشدود الرجلين قادر على المشي وإن لم يمكنه حينئذٍ بحصول المانع» لكون المشي ممكناً له من حيث هو وإن كان بالنظر إلى حصول المانع ممتنعاً، «وكذلك الأزل^٣ المانع من التأثير غير مانع من ثبوت القدرة».

[المسألة الثانية: في تحقيق معنى كونه تعالى سميعاً بصيراً]

قال المصنف رحمه الله: «و ليس سميعاً بصيراً بسمع و بصر، لأن الإيصال اتصال الشعاع بسطح المرئي، فلا يعقل إلا في الأجسام، وتفسيره بأنه حي لا آفة به فاسد، لأنه فينا لمعنى لا تحقق فيه، فلا يحال به على الشاهد، بل هو العلم فقط».

قال الشارح دام ظلّه: «قد مضى الخلاف في معنى كونه سميعاً بصيراً، واعلم أنّ الأوائل أنكروا ذلك» - أي كونه تعالى سميعاً بصيراً - «، لأن السمع و البصر إنما يكونان بالآلات الجسمانيات و هي مستحيلة في حقّه تعالى، فلأجل ذلك نفوا عنه هاتين^٤ الصفتين».

«و المتكلمون افرقوا في الجواب عن ذلك، فقال قوم: إنّ السمع و البصر وإن كانا في حقنا بالآلات، لكن في حقّه تعالى ليس كذلك، كما أنّنا^٥ لا توجد^٦ إلا في أمكنة و أحياء^٧ و لا يلزم

٢. من الف و ب.

٤. الأصل: هذين.

٦. الأصل: يوجد.

١. الأصل: لأننا ننظر.

٣. الأصل: الأزلي.

٥. الأصل: أنه.

٧. الأصل: واجباً.

مثله في حقه تعالى» و معناه أنه لا يلزم من افتقارنا في الإدراك إلى الآلات افتقاره تعالى في إدراكه إليها، كما أنه لا يلزم من افتقارنا^١ في وجودنا إلى الأمكنة و الأحياء افتقاره تعالى في وجوده إليها.

«و قال آخرون: معنى كونه تعالى سميعاً بصيراً كونه حياً لا آفة به [و هو]٢» - أي هذا المعنى، أعنى الحياة - «و عدم الآفة لا يتوقف على الآلات».

«و قال آخرون: إن معنى كونه تعالى سميعاً بصيراً علمه بالمسموعات و المبصرات إذا وجدت» - أي كونه بحيث يتعلق علمه بالمبصرات و المسموعات إذا وجدت - «و هو الذي اختاره المصنّف رحمه الله تعالى».

«و أبطل الأول من الأجوبة: بأن الإبصار هو اتصال الشعاع بسطح مرئي و ذلك لا يعقل إلا في الأجسام [١١٢ ب]، فلا يجوز أن يكون المرجع [به]٣» - أي بالبصر - «إلا إلى العلم».

«و أبطل الثاني» من الأجوبة «بأن كون الواحد منا حياً لا آفة به ليس بمقتضى الإدراك^٤، إذ عدم الآفة عديمي فلا يكون علة للوجودي^٥، فليس المقتضى للإدراك فينا إلا الحواس و هي منتفية^٦ عن الله تعالى، فلا يجوز إلحاقه [تعالى] بنا في ذلك مع أن دليلهم على كونه تعالى سميعاً بصيراً هو القياس على الشاهد بمشاركة كونه حياً لا آفة به».

و فيه نظر: فإن هذا القائل لم يدع أن الحياة و عدم الآفة سبب الإدراك، بل ادعى أنهما نفس الإدراك كما حكيتموه عنه و لا يلزم من استحالة كونهما سبباً للإدراك استحالة كونهما نفس الإدراك.

سلمنا، لكن لانسلم أن عدم الآفة أمر عديمي و إنما يكون كذلك لو كانت الآفة وجودية، أما إذا كانت عدمية - و هو الواقع - فلا يكون عدمها عديمياً.

سلمنا، لكن لا يلزم من كون الحياة و عدم الآفة غير صالحين لعلة الإدراك كون علة الإدراك

٢. من الف و ب.

٤. ب: تقتضي الادراك.

٦. الأصل: منفية.

١. الأصل: افتقاره.

٣. من الف و ب.

٥. الأصل: للوجود.

الحواس ولا ينافي دعواهم كون الحياة و عدم الآفة سبباً للإدراك جعلهم ذلك جامعاً مشتركاً بين الشاهد و الغائب في إثبات كونه سميعاً بصيراً، لأنّ الجمع بالسبب جائز؛ بل هو أقوى من آثار أقسام الجامع، نعم يلزمهم من استدلالهم بالقياس المذكور مغايرة كونه تعالى سميعاً بصيراً لكونه حياً لا آفة به، لاستحالة تعليل الشيء بنفسه.

[المسألة الثالثة: في تحقيق كونه تعالى مريداً]

قال المصنّف: «و إحالة الإرادة على القصد باطل، لأنّه لا دليل عليه، و خلقها لا في محلّ معارض بخلقها في جماد، و منعه لعدم الشرط يعكس عليهم بالإبطال، لأنهم نفوا الشرط و غيره ممّا زاد عليه».

قال الشارح دام ظلّه: «قد بيّنا فيما مضى مذهب الشيخ أبي إسحاق المصنّف رحمه الله في الإرادة و أنّها عبارة عن الداعي».

«و أثبت جماعة» لله تعالى «صفة زائدة عليه» - أي على الداعي - «كصفة المرید مثلاً، لكن^٣ اختلفوا، فذهب قوم إلى أنّها موجودة لا في محلّ واختاره السيّد المرتضى رحمه الله تعالى و أكثر أصحابنا».

«و قال الكلاية: إنّها صفة ذاتية و استدلّوا على ثبوتها بالقياس على القصد الحاصل لنا، فإنّه لما كانت أفعالنا يجوز وقوعها وقت وقوعها و قبله و بعده افتقرت إلى مخصّص هو القصد و الإرادة، فكذلك أفعاله تعالى».

«و أبطل الشيخ المصنّف رحمه الله ذلك بأنّ الأفعال عندكم» - أي عند الكلاية - «لا تقع مثلاً، لأنكم مجبّرة» تفنون الأفعال عن غير الله تعالى^٤، فكيف يصحّ القياس [على] ما لم يثبت أصله^٥، فإنّه لا دليل على جواز التقديم و التأخير فينا، أمّا السيّد المرتضى رحمه الله تعالى

٢. الأصل: هنا.

٤. الف: لأنكم مجبّرة بتصور الأفعال عن جبر الله تعالى.

٦. الأصل: أصلاً.

١. الأصل: إلّا.

٣. الأصل: لك.

٥. من الف و ب.

استدلّ على مذهبه بأنّ الإرادة لو كانت قديمة لزم قدم المراد لتحقّق مقتضى و هو القدرة والإرادة وإن كانت محدثة فإن كانت في ذاته لزم كونه محلّاً للحوادث، وإن كانت في غيره فإن كان حيّاً رجع حكمها إليه وإن كان جماداً لزم وجود المشروط^١ - وهو الإرادة - «بدون الشرط - أعني الحياة - [١١٣ آ]، فوجب أن يكون لافي محلّ».

«و أبطل الشيخ أبو إسحاق ذلك بأنّ خلقها لافي محلّ معارض بخلقها في جماد، و ما ذكرتموه» من أنّ خلقها في جماد ملزوم لوجود المشروط بدون شرطه و هو محال «يرجع عليكم بالإبطال، فإنّ ثبوت الإرادة لا في محلّ أصلاً قول بثبوت المشروط ونفي الشرط، أعني» الحياة و غيره و هو «المحلّ»، فإنّه إذا انتفى المحلّ انتفت حياته.

[المسألة الرابعة: في إبطال قدم الكلام]

قال المصنّف: «و ليس بقديم الكلام و تقسيم الخصم ذلك إلى أنّه محلّ فيه أو في غيره وإبطال الثاني بوجوب الاشتقاق متنوع، و كم من الأشياء القائمة بالمحال و لا اشتقاق كراتحة الكافور و غيرها، و أيضاً فالوجوب باطل عندهم، لأنّه متلقى من السمع».

قال الشارح دام ظلّه: «قد بيّنا فيما مضى مذهب الأشاعرة في الكلام، و بيّنا أنّهم أثبتوا لله تعالى معنى قائماً بالنفس هو الكلام و زعموا^٢ أنّه قديم و قدمضى إبطال ذلك».

«احتجّت الأشاعرة عليه» - أي على قدم كلام الله تعالى - «بأنّ كلامه [تعالى] إما أن يكون^٣ قائماً بذاته تعالى فيكون قديماً لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى، و إما أن يكون قائماً بغيره» و هو باطل و إلّا «لوجب أن يشتقّ لذلك الغير من الكلام اسم»، فقال: إنّهُ متكلّم، «و يكون المتكلّم هو ذلك الغير لا الله تعالى».

«و اعتراض الشيخ» - يعني المصنّف - «عليهم بالمنع من وجوب الاشتقاق، فإنّ كثيراً من الصفات القائمة بالمحال لا يشتقّ لمحالها^٤ منها أسماء كأنواع الروائح»، فإنّها قائمة بالأجسام

٢. الأصل: فزعموا.

٤. الأصل: لانواعها.

١. الأصل: حكمنّا.

٣. من الف و ب.

٥. الأصل: فإنّه.

ولم يشتق لتلك الأجسام من تلك الروائح أسماء، بل إنما تعرف تلك المعاني بالإضافة إلى محالها كما يقال: رائحة الكافور.

«و أيضاً [فإيجاب] ^١ الاشتقاق عندكم باطل، لأن اللغات عندكم توقيفية و لم يُزَوَّ إلى المكلفين ^٢ التوقيف ^٣ في ذلك، و الله تعالى لا يجب عليه شيء عندكم، فبطل كلامكم» في وجوب الاشتقاق «بالكلية»، لأن الوجوب لا يتحقق على المكلفين لأن اللغات توقيفية، و لا على الله تعالى لأنه لا يجب عليه شيء بزعمكم، و إذا لم يتحقق الوجوب على الله تعالى و لا على غيره لم يتحقق مطلقاً.

[المسألة الخامسة: في إبطال دليل الأشاعرة في الرؤية]

قال المصنف: «و الوجود في الرؤية باطل لوجوب رؤية الرؤية بغيرها و رؤية الطعم و الرائحة، و أيضاً فالوجود مختلف لأنه عين الذات و الذات مناه متساوية و هو مخالف لها». قال الشارح دام ظلّه: «قد بيننا فيما سلف مذهب الأشاعرة في كونه تعالى مرئياً و دليلهم عليه: من أن الجوهر و المرض اشتركا في صحة الرؤية، فلا بد من علة مشتركة» بينهما و تلك العلة «هي الوجود»، لانحصار ما هو مشترك بينهما فيه و في الحدوث و امتناع كون الحدوث علة أو جزءاً من العلة لكونه عديمياً، فتعين الوجود للعلة «و هو ثابت في حقه تعالى»، فثبت الحكم و هو صحة الرؤية.

«و أبطل الشيخ أبو إسحاق ذلك بالنقض بالرؤية نفسها، فإنها موجودة و لاتصح رؤيتها و إلا ^٥ فرؤيتها إن لم تكن مرئية مع وجودها لزم النقص و إلا تسلسل، «و كذلك الطعوم و الروائح و غيرها [١١٣ ب]» من المعاني المحسوسة كالأصوات و الحروف و الحرارة و البرودة و الصلابة

١. من أنوار الملكوت و لم ترد في النسخ الثلاث.

٢. الأصل: و لم يروا، أي المتكلمون، الف و ب: و لم يرد إلى المكلفين.

٣. ب: التوفيق. ٤. الأصل: ها.

٥. الاصل: و لا.

و اللين، «و المعاني المعقولة الثابتة في الأعيان التي لاتصح الإشارة إليها بالحس^١ كالجواهر^٢ المجردة و العلوم و الظنون و سائر الكيفيات النفسانية، فقد وجدت العلة - و هي الوجود في هذه الصور كلها - و لم يتحقق الحكم فيها و ذلك مبطل لكون الوجود علة.

«و أيضا فالوجود مختلف، لأنه^٣ نفس ذات الموجود - على مامر^٤ - و حينئذ لا يلزم من كون وجودنا المتساوي لتساوي ذواتنا علة لشيء يكون وجوده المخالف علة لذلك الشيء» و في هذه العبارة نظر، لأنه علل تساوي وجودنا بتساوي ذواتنا و ذلك يقتضي مغايرة ذواتنا لوجودنا لاستحالة تعليل الشيء بنفسه و أيضاً ذوات الأمور التي ادعوا اشتراكها في صحة الرؤية ليست متساوية، بل الحق أنها مختلفة، فإن ذات الجوهر مخالفة لذات العرض.

[المسألة السادسة: في تتبع اعتراضاتهم في مسائل العدل]

قال المصنف: «القول في تتبع اعتراضاتهم في مسائل العدل، إلزامهم في مسألة تحسين العقل و تقييده الكذب لتخليص النبي باطل، لأنه قبيح، لكن الحسن التعريض، و وقوع فعل الرعية بحسب إرادة الملك و كذلك العبد مع السيد لا يطابق ما ذكرناه للوجوب الفاصل، و إلزام الخصم إيجاد الجواهر لعلة الوجود المطردة باطل، لأن تعلق قدرته به لا يعمل و لو^٥ علل فمن أين أن العلة فيه هي الوجود دون غيره، و التعليق بالمشية ليس تعليقا^٥ حقيقة، بل هو إيقاف^٦ حكم اليمين».

«و إلزام الخصم لنا في التولد دفعا و جذبا^٦ حصلامعا فكان مقدورا بين قادرين باطل، لأنهما بمنزلة شخص واحد و يستحيل وقوع الانتقال بهما و إن ظنناهما كما نشاهد».

«و القدرة على إيجاد الداعية في اللطف باطل، لعدم وقوع الثواب المطلوب من التكليف».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه شبهة أوردها الشيخ أبو إسحاق رحمه الله تعالى للأشاعرة على

٢. الاصل: الجوهر.

٤. الأصل: لا.

٦. الأصل: الانفاق.

١. الف: الحواس.

٣. الأصل: لا.

٥. الأصل: تمليقها.

التحسين و التقييح» العقلين «و خلق الأعمال و اللطف».

«الشبهة الأولى على التحسين و التقييح»

«قالوا: لو كان الكذب مثلاً قبيحاً لذاته لما اختلف بالنسبة إلى الأوقات و الفروض، و التالي باطل، فالمقدم مثله و الشرطية ظاهرة»، لأن صفات الشيء اللاحقة له لذاته كالزوجية للآنتين و الفردية للثلاثة يستحيل وجوده منفكاً عنها، لأن علته التامة هي ذاته، فلو انفكّت عنه لزم وجود العلة التامة بدون معلولها و هو باطل بالضرورة.

«و أمّا بيان بطلان التالي فلأن الكذب قد يستحسن، إذا تضمن تخليص نبيٍّ أو وليٍّ من يد ظالم» اتفاقاً.

«و الجواب: لانسلم أن الكذب» في الفرض المذكور «حسن، بل الحسن التعريض بالآتيان بضميمة مضمرة تصرف اللفظ عن ظاهرة عند اللفظ دون السامع» إلى [١١٤ آ] غيره بحيث يخرج كلامه عن كونه كذباً.

«قال المحقق رحمه الله» في الجواب عن هذه الشبهة «ترك إنجاء النبي» و تخليصه «قبيح و الكذب قبيح، و قبيح الثاني أضعف» من قبيح الأول، «و إذا تعارض القبيحان و جب عندهم ارتكاب الأضعف مع الشهور بقبحه و قبح الأثوى، فلماذا أوجبوا الكذب و إن [كان] قبيحاً».

قوله: «و فيه نظر، فإن الموجب إنما هو الله تعالى و الله إنما يوجب إذا خلا الفعل من جميع [جهات] المفسدة».

و لقائل أن يقول: لانسلم أن الموجب هو الله تعالى، بل الموجب العقل، فإنه يقتضي ارتكاب أضعف القبيحين عند التعارض.

و قد ذكر دام ظلّه فيما تقدّم، فقال: حسن الكذب المتضمن للتخليص ممنوع، إذ هو قبيح،

٢. من الف و ب.

٤. ب: المفيدة.

١. الأصل: قبيح.

٣. من الف و ب.

٥. الأصل: القسامين.

لكن العقل يقضى بارتكاب أضعف القبيحين.

و لا نسلم أنه تعالى إنما يوجب الفعل مع خلوه من المفسد، بل يكفي تضمته للمصلحة الزائدة على المفسدة.

قوله: «الشبهة الثانية»

«قالوا: اسندتم الأفعال إلينا من حيث وقوعها بحسب قصودنا و دواعينا، و هذا ينتقض بالرعية، فإنهم يفعلون بحسب قصد الملك» و ليست أفعالهم مستندة إلى الملك «و كذلك العبد مع السيد»، فإنه يفعل بحسب قصد سيده و ليس فعله مستنداً إلى سيده.

«و الجواب: أن ما ذكرتموه» - أي من صورة الرعية مع الملك و العبد مع السيد - غير مطابق لما ذكرناه من وقوع أفعالنا بحسب قصودنا و دواعينا، لأننا أوجبنا الفعل عند القصد و الداعي و ليست أفعال الرعية واجبة عند قصد الملك و داعيه و لأفعل العبد عند داعي سيده و قصده و إلا لما تحقق عصيان الرعية و تمرد العبد بالمخالفة و هو معلوم البطلان.

قوله: «الشبهة الثالثة»

«قالوا» - يعني المجبرة - «: لو أوجدنا الحركة مثلاً لأوجدنا الجواهر^٢» - أي لو كنا قادرين على إيجاد الحركة لكنا قادرين على إيجاد الجواهر - «، لأن علة الاستناد هناك» - أي في صورة الحركة التي هي الأصل - «إنما هي الوجود و هو حاصل في الفرع» - يعني الجواهر -، فإنها موجودة، فيجب تحقق الحكم فيها - و هو قدرتنا على إيجادنا إياها - و ذلك معلوم البطلان. «أجاب الشيخ» - يعني المصنف رحمه الله - «عنه بأن تعلق القدرة بالحركة لا يعلل، إذ لا يجب في كل شيء أن يكون معللاً و إلا لزم التسلسل، «و حينئذ يطل الإلحاق»، أي إلحاق الفرع الذي هو القدرة على إيجاد الجواهر بالأصل الذي هو القدرة على إيجاد الحركة. «سلمنا» أنه لا يد له من علة، فلم قلتم: إن العلة هي الوجود دون غيره».

قوله: «[الشبهة] الرابعة»

«قالوا: لو كان الله تعالى مريداً للطاعات لكان إذا حلف المكلف أن يطيع الله تعالى إن شاء الله حائثاً إذا لم يفعل، و التالى باطل بالإجماع».

و بيان الملازمة تحقق الشرط، أعني مشية الطاعة بزعمكم.

«الجواب: أنه ليس تعليقاً حقيقة، بل هو إيقاف^١ حكم اليمين و منع عن انعقادها^٢ و ذلك حكم شرعيّ ليس لعدم وقوع الشرط المعلق عليه، على أن لمانع أن يمنع من بطلان التالى [١١٤ ب] و يمنع من تحقق الإجماع عليه .

قوله: «[الشبهة] الخامسة»

«لو كانت الأفعال المتولدة» كحركة القلم مثلاً «مستندة إلينا لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد و التالى باطل فالمقدّم مثله، بيان الشرطية: أن الجزء الواحد إذا جذبته إنسان حال ما دفعه غيره، فإمّا أن تستند الحركة إليهما معاً و هو قول بالاجتماع^٣ - أي باجتماع مؤثرين على أثر واحد، فالألف و اللام للمهد لا إلى واحد منهما و هو المطلوب - «أو إلى واحد منهما دون الآخر، و هو ترجيح من غير مرجح».

و أعلم: أن اللازم من كون الأفعال مستندة إلينا ليس هو التالى - أعني اجتماع المؤثرين على الأثر الواحد بعينه -، بل أحد الأمرين و هما الاجتماع المذكور، أو الترجيح من غير مرجح.

قوله: «و الجواب أن الحركة قابلة للشدة و الضعف، فالحركة الحاصلة بهما لها نوع من الشدة لا يمكن حصوله بأحدهما و مجموعهما هو العلة» - أي الحركة الموصوفة بالنوع المذكور من الشدة - «ولا استبعاد^٤ في تركيب العلة و^٥ يكون الشخصان» - أعني الجاذب و الدافع - «بمنزلة شخص واحد إذا أثر حركة واحدة معيّنة و استحيل وقوع الانتقال بهما معاً على معنى أن كلّ

٢. الأصل: اعتقادها.

٤. الأصل: و الاستبعاد.

١. الأصل و ب: الاتفاق.

٣. الأصل: الإجماع.

٥. الأصل: أو.

واحد منهما علّة في الانتقال الحاصل بهما وإن ظننّا استناده إليهما كما نشاهده في هذه الصورة»
وقد عرفت ما في هذا الجواب فيما تقدّم.

قوله: «و يمكن أن يكون قوله: "و يستحيل وقوع الانتقال بهما وإن ظننّاه كما نشاهده" إشارة إلى جواب ثان عن هذه الشبهة و تقريره: أنا نمنع من وقوع الانتقال بهما، لأنّ الحركة شيء واحد فلا يقع بهما و ما نشاهد من المثال» - و هو اجتماع الجذب و الدفع للشيء الواحد - «و كلّ واحد منهما» - أي من الجاذب و الدافع - «له حركة غير حركة صاحبه و ناقل له» - أي لذلك الجزء، أعني المدفوع المجذوب - «إلى حيّز غير الحيّز الذي نقله إليه الآخر و حينئذٍ لا يجتمعان على أثر واحد».

«الشبهة السادسة لمنكري اللطف»

«قالوا: الله تعالى إنّما يقصد باللطف إيجاب الداعي من المكلف إلى فعل الطاعة، و الله تعالى قادر على إيجاب الداعية من غير توسط اللطف، فيكون فعله» - أي فعل اللطف - «عيباً».
«و الجواب: لو خلق الله تعالى تلك الداعية لكان مجبراً» لوجوب حصول الفعل عند اجتماع القدرة و الداعي «و حينئذٍ لا يستحقّ المكلف الثواب بحصول الطاعة منه و هو» - يعني الجبر - «ينافي التكليف»، لأنّه منوط بالقدرة و الاختيار.
«أمّا إذا فعل الله تعالى فعلاً يختار المكلف عنده فعل الطاعة، فإنّه يسقط هذا المحذور» و هو الجبر المنافي للتكليف لبقاء الاختيار و ذلك الفعل هو اللطف.

[المقصد الثالث عشر: في الوعد و الوعيد]

[وفيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في أنّ وجوب الثواب و العقاب سمعيّ]

قال المصنّف: «القول في مسائل الوعد و الوعيد، ليس في العقل ما يدلّ على ثواب و لعقاب لكثرة النعم التي لا يستحقّ العبد معها جزاءً على طاعته، و إن استحقّ فلا دليل على الدوام عقلاً و لعقاب، إذ لا يقتضي العقل تعذيب المسيء في الشاهد أبداً».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف [١١٥ أ] المتكلّمون في ذلك، فذهب جمهور المعتزلة إلى أنّ استحقاق الثواب و العقاب على الطاعات و المعاصي «عقليّ»، و ذهب آخرون إلى أنّه سمعيّ و هذا اختيار الشيخ أبي إسحاق رحمه الله تعالى و اختلفوا أيضاً في دوامهما، فقال قوم: إنّه عقليّ و قال آخرون: إنّه سمعيّ».

«احتجّ الشيخ على أنّه لا يجب الثواب عقلاً بأنّ نعم الله تعالى كثيرة، فلا يستحقّ العبد [بإزاء] الطاعة ثواباً زائداً عليها» - أي على تلك النعم - «كما أنّ المولى إذا أحسن إلى عبده بنعم كثيرة حتّى أمره السيّد ففعل العبد، ثمّ طلب على فعله جزاء قبح عند العقلاء، فكذا صورة النزاع».

«احتجّ الموجبون للثواب عقلاً بأنّ الله تعالى كلّف بالمشاقّ، فلا بدّ من منفعة في مقابلتها^١ هو الثواب، كما إذا أنزل المشقة و جب عليه العوض و إلّا لزم الظلم، فكذا إذا ألزم المشقة».

٢. الأصل: مقابلتها.

١. من الف و ب.

«و الجواب: قد بيّنا أن العبد لا يستحقّ على سيده شيئاً في مقابلة فعله لمّا أمره [به] ^١ ويقبح من السيد إيلامه لأجل ما أنعم عليه أولاً، بل لا يبدّ من عوض، وإذا وقع الفرق في الشاهد بين إنزال المشاقّ وإلزامها امتنع الإلحاق»، أي إلحاق إلزام المشاقّ بإنزالها في الحكم الذي هو إيجاب العوض.

و في هذا نظراً، فإنّه إذا لم يستعقب الطاعة نفعاً لم تتحقّق فائدة التكليف التي هي التعريض للنفع العظيم كما ذكره المصنّف فيما تقدّم.

و يمكن أن يقال: فائدة التكليف التعريض [لحسن] ^٢ إيصال النفع العظيم إلى المكثّف لالوجوبه و لا يلزم [من] ^٣ عدم استعقاب الطاعة وجوب إيصال النفع عدم استعقابها ^٤ لحسن إيصال النفع.

قوله: «واحتجّ» - أي المصنّف - «على عدم الدوام» - أي دوام الثواب - «مع تسليم الاستحقاق بعدم ^٥ الدليل الدالّ عليه، وهذا يتمّ بعد إبطال أدلّة الخصوم». و في هذا نظراً، فإنّ المصنّف لم يدّع [عدم] ^٦ الدوام و إنما ادّعى أنّه لا دليل على الدوام في العقل و لا يلزم من عدم الدليل على الدوام عدم الدوام في نفسه، و حينئذٍ لا يتمّ بإبطال أدلّة الخصم على الدوام.

و في دعوى المصنّف نظراً، فإنّه لا يلزم من عدم ظفّره بدليل عقليّ على الدوام عدم الدليل في نفس الأمر عليه.

قوله: «و قد احتجّوا» - يعني الخصم - «بوجهين:»

«الأوّل: أنّ التفضّل تحسن إدامته، فلو لم يستحقّ الثواب دائماً لكان التفضّل الدائم آثر عند العقلاء من الثواب المنقطع، فكان ^٧ يقيح التكليف تعريضاً له» و هاتان الملازمتان عاريتان عن

٢. من الف و ب.

٤. استعاقها.

٦. من الف و ب.

١. من ألف و في ب: لمّا أمره.

٣. من الف و ب.

٥. الأصل: بعد.

٧. الأصل: وكان.

البرهان.

قوله: «الثاني: أنه لو كان منقطعاً^١ لكان المثاب متأماً بانقطاعه، وهو» - يعني التألم - «ينافي القول بخلوصه» - أي بخلوص الثواب - «عن الأكم».

«و الجواب عن الأول: أنه مبني على أن التكليف إنما يحسن للتعريض للثواب الدائم وهو نفس النزاع» وهذا يمنع^٢ الملازمة^٣ الثانية.

قوله: «سَلَمْنَا، لكن الفرق بين الاستحقاق و التفضل ثابت و قد يختار العاقل الاستحقاق المنقطع على التفضل الدائم».

و فيه نظر^٤ [١١٥ ب]، فإنه إنما يتحقق ذلك فيمن يستنكف العاقل من تفضله، أما من لا يستنكف من تفضله فلا.

قوله: «و لأن الثواب يقارنه التعظيم و التبجيل و زيادة المنافع بخلاف التفضل» المجرد عنهما.

«و عن الثاني: أن التألم يحصل مع الشعور بانقطاعه و الشعور غير واجب».

«و احتج الشيخ» - يعني المصنف - «على أن العقاب لا يجب دوامه عقلاً؛ بأن المسيء في الشاهد لا يجب عقابه أبداً في العقل و الانتقام منه «إتما»، فكذا في الغائب.

«لا يقال: هذا يقتضي قبح دوام العقاب عقلاً و أنتم تقولون به سماعاً.

لأننا نقول: لانسلم أن العقل يقضي بقبحه، بل لا يحكم بحسنه» و ليس كل ما لا يحكم العقل بحسنه يجب أن يحكم بقبحه، «فإذا ورد السمع بثبوته و علم أن الله تعالى لا يفعل القبيح ثبت أنه حسن، كما في غيره من السمعيات» التي لا يستقل العقل بإدراكها.

[المسألة الثانية: في إبطال الإحباط]

قال المصنف: «و الإحباط باطل، لأن العقل لا يقضي^٥ محو الإحسان الكثير^٦ بالإساءة القليلة، و لامنافاة بين الثواب و العقاب و لأن انتفاء الأقدم بالأحدث ليس أولى من عكسه،

٢. الف و ب: منع.

٤. ب: عدلاً.

٦. الأصل: الكثيرة.

١. الأصل: مشطاً.

٣. ب: للملازمة.

٥. الأصل: لا يقتضي.

و للزوم الدور المشهور و لأن الطاري إن أحبط و بقي أدى إلى مخالفة قوله تعالى^١: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ»

و إن لم يَبْقَ استحالة زوال شيء منهما، إذ لا مقتضي له إلا بإلزام وجودهما حال عدمهما، لوجوب وجود العلة مع المعلول».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف الناس في ذلك، فالذي ذهب إليه أكثر الإمامية و جماعة عن المعتزلة إبطال الإحباط، ثم اختلفوا» - يعني القائلين بالإحباط - «فقال أبو علي» الجبائي «: إن المتأخر يحبط المتقدم و يبقى و قال ابنه أبو هاشم: إنه» - أي المتأخر - «يحبط» المقدم «و ينحبط، و هذا» - يعني قول أبي هاشم - «هو الموازنة».

«احتج الشيخ رحمه الله تعالى على إبطال الإحباط بوجوه»:

«الأول: أنه يقبح في الشاهد إحباط إحسان المحسن دائماً بفعل [يسير] من المعصية و العلم بذلك ضروري» و إذا قبح ذلك في الشاهد قبح ذلك في الغائب، لأنه قبح لكونه إحباطاً و ذلك لا يختلف بالنسبة إلى الشاهد و الغائب.

«الثاني: أن القول بالإحباط مبني على المنافاة بين الثواب و العقاب»، لأن الشيء يعدمه ما لا ينافيه ولكن «لامنافاة بينهما، فبطل القول بالإحباط».

«و بيان عدم المنافاة» بين الثواب و العقاب «أنها» - لو ثبت، أعني المنافاة بينهما - «إما في سببها أو في استحقاقهما» أو في استبقائهما «و الكل باطل، أمّا عدم المنافاة في سببها فلأنه^٢ يمكننا أن نفعل طاعة ببعض الجوارح و معصية [بالبعض]^٣ الآخر دفعة واحدة» كإنقاذ الفريق بيد و لطم اليتيم بالأخرى و الطاعة و المعصية سببان للثواب و العقاب.

«أمّا عدم المنافاة في استحقاقهما فظاهر، فإنه لا استبعاد في ثبوت حق لشخص و آخر» - أي و حق آخر - «عليه في حالة واحدة، و أمّا عدم [١١٦ أ] المنافاة في استبقائها فلا يمكن

١. سورة الزلزال، الآية ٧.

٢. الأصل: يعلم.

٣. الأصل و الف: فإنه، ب: كأنه.

٤. الأصل: إنما يفعل.

٥. من الف و ب، في الأصل: بالآخر.

الجمع بينهما بأن يفعل^١ أحدهما قبل الآخر.

«الثالث: [أن]^٢ المعصية الطارئة ليست أولى في اقتضاء عدم الثواب السابق من العكس» - يعني اقتضاء الثواب السابق عدم المعصية الطارئة، لأن اقتضاء المعصية الطارئة لعدم الثواب إنما هو باعتبار المنافاة بينهما^٣ و بين الثواب، و المنافاة لا تكون إلا من الجانبين، فلا أولوية لأحدهما في عدم الآخر من دون عكس، فتحققه يوجب الترجيح من غير مرجح و حينئذٍ «إما أن لا ينتفيا» بأن لا يعدم واحد منهما صاحبه فيلزم المطلوب، «أو ينتفيا معاً و هو محال لما يأتي» من كون ذلك ملزوماً لوجودهما حال عدمهما و هو ممتنع.

«الرابع: أنه يلزم منه الدور، لأن طريان الطاري» منهما «مشروط بزوال السابق» لكونهما ضدّين، فلو طرأ الطاري من دون زوال السابق لزم «اجتماع الضدّين» و إنه محال، «فلو كان زوال السابق معللاً بطريان الطاري لزم الدور» لتوقف زوال السابق على طريان الطاري، لأن زوال السابق حينئذٍ معلول لطريان الطاري و المعلول متوقف على علته بالضرورة، لكن طريان الطاري متوقف على زوال السابق، لأنه مشروط بزوال السابق على ما تقرّر و المشروط متوقف على الشرط، فيكون كلّ منهما متوقفاً على الآخر و هو دور محال.

قوله: «و يمكن أن يكون مراده بلزوم الدور أن^٤ بطلان كلّ واحد منهما بصاحبه يقتضي وجود كلّ واحد منهما حال عدم صاحبه المتوقف» - أي ذلك العدم - «على وجود صاحبه و ذلك محال»، لأنهما يكونان موجودين حال كونهما معدومين.

«أو يقال: إذا استحال توقف وجود كلّ واحد من الشئيين على صاحبه للزم الدور، فكذا في بجانب العدم» بمعنى أنه يستحيل توقف عدم كلّ واحد من الشئيين على صاحبه للزوم الدور أيضاً.

قوله: «الخامس: أن الطاري إما أن يزيل الثواب [السابق]^٥ و يبقى، أو يستفي أيضاً؛

٢. من الف و ب.

٤. الأصل: الدور، أي، الف: الدور أن، ب: الدوران.

١. الأصل: فعل.

٣. الأصل: بينهما.

٥. من الف و ب.

والقسمان باطلان:».

«أما الأول: فلقوله تعالى^١ ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾

و إذا زال الثواب» بالذنب الطاري «لم يبق العموم» - يعني عموم الآية - «ثابتاً»، فإن لفظه
 «مَنْ» موضوعة للعموم فيمن يعقل.

«و أما الثاني» - وهو أن يُنْفِي الثوابَ و يُتَّقِي - «، فلأنه يلزم اجتماع الوجود و العدم في
 الاستحقاقين»، يعني استحقاق الثواب و العقاب بمعنى كون كل منهما موجوداً حال كونه معدوماً،
 «و هو باطل» بالضرورة.

«بيانه أن المقتضي لزوال الاستحقاق السابق وجود الحادث و المقتضي لزوال الحادث وجود
 السابق و العلة موجودة مع المعلول» - أي معيّنة في الزمان - «، فكما حصل الانتفاء لهما^٢» -
 أعني الاستحقاقين - «وجب أن يحصل الوجود لهما» لوجوب مقارنة وجود كل منهما لانتفاء
 الآخر مقارنة بالزمان، فيكونان موجودين حال كونهما غير [١١٦ ب] موجودين، «و ذلك
 محال» بالضرورة.

مركز تحقيقات علوم اسلامی

[المسألة الثالثة: في أن عقاب الفاسق منقطع]

قال المصنف: «و الفاسق المؤمن لا يدخل في النار، لأن ثواب طاعته قد بطل أن يحبط و بقاؤه
 مع القول بنقله من الجنة إلى النار خلاف الإجماع، و لأنه تعالى وصف نفسه بأنه عفو غفور، فلو
 كانت الصغائر مكفرة و الكبائر غير مكفرة لبطل الوصف، و أيضاً فالجمع بين العمومين في
 الآيتين المذكورتين واجب لا بد منه، و عمومات الخصوم ظاهرة لأئنفيد العلم و معارضة
 بأمثالها».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب [أكثر]^٣ أصحابنا الإمامية إلى أن المؤمن الفاسق لا يدخل في
 النار قطعاً و يجوز أن لا يدخلها أصلاً» بأن عفو الله تعالى عنه أو يشفع فيه النبي صلى الله عليه

١. ألف: انتقاهما.

٢. ب: أصحاب.

١. سورة الزلزال، الآية ٧.

٣. من الف و ب.

وآله وسلّم.

«وقالت الوعيدية بالخلود»، أي بخلود الفاسق في النار.

«احتجّ الشيخ أبو إسحاق رحمه الله تعالى» على مذهب أصحابنا الإمامية «بوجوه»: «الأول: أنا قد بيّنا فساد الإحباط» وهو [إسقاط] استحقاق العقاب الطاري لاستحقاق الثواب السابق وحينئذٍ نقول: «الثواب السابق» الحاصل بالإيمان والأعمال الصالحة قبل إقدامه على المعصية التي صار بها فاسقاً «مستحقّ له والعقاب» بتلك المعصية مستحقّ عليه، ولا بدّ من إيصال الثواب إليه، فإنّما أن يُثاب ثم يُعاقب وهو باطل بالإجماع، أو يُعاقب ثم يُثاب وهو المطلوب».

ولا يمكن أن يقال هنا قسم آخر وهو أن يُثاب ويُعاقب دفعة واحدة، لأنّ ذلك محال، فإنّ الثواب يجب خلوصه من الشوائب ولحصول التضادّ بين موجبهما، فإنّ إثابته^٢ تقتضي تعظيمه وتبجيله على ما تقدّم ومعاقبته تقتضي إهانته^٣ وخرجه^٤ والجمع بينهما محال.

«الثاني: أنّ الله تعالى وصف نفسه بالعفو والغفران» في مواضع كثيرة من التنزيل كقوله تعالى: «^٥ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوءٌ غَفُورٌ»، «^٦ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ»، «^٧ غَافِرِ الذَّنْبِ»، «^٨ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً»^٩.

«وأجمع المسلمون عليه» - أي على العفو -، «فإنّما أن يثبت هذا الوصف» - يعني العفو - «بالنسبة إلى الصغائر أو إلى الكبائر، والأول باطل لأنّها» - أي الصغائر - تقع مكفّرة، والثاني إمّا مع التوبة وهو باطل، لأنّ الغفران حينئذٍ واجب، أو بدونها وهو المطلوب».

١. من الف و ب.

٢. الأصل: اثبائية، ب: إثباته.

٣. الأصل: حربه، الف: حزنه، ب: خزيه.

٤. في النسخ الثلاث وردت هكذا: «و هو العفو الغفور» ولا توجد في القرآن الكريم هذه العبارة، وقد وردت في القرآن الكريم هاتان الآيتان: «لينصرنه الله إنّ الله لعفو غفور» سورة الحج، الآية ٦٠ و قوله تعالى: «وإنهم ليقولون منكراً من القول و زوراً وإنّ الله لعفو غفور» سورة المجادلة، الآية ٢.

٥. سورة الأحقاف، الآية ١٨ سورة القصص، الآية ١٦.

٦. سورة غافر، الآية ٣.

٧. سورة الزمر، الآية ٥٣.

و في هذا نظر: بالمنع من وجوب قبول التوبة خصوصاً على مذهب الشيخ أبي إسحاق والشارح دام ظلّه^١ ولو سلّم، لم يقدر في ثبوت وصف العفو والغفران له تعالى.

^٢ «الثالث: أن العمومين في قوله تعالى^٣: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾، لا بدّ من العمل بهما» بمعنى إجراء كلّ منهما على ظاهره - وهو العموم - «عملاً بالأصل»، إذ الأصل أن يُراد من اللفظ عند اطلاقه حقيقة^٤، «ولا يمكن ذلك» - أي العمل بالعمومين معاً - «إلا بإيصال الثواب [إليه]^٥ بعد استيفاء ما عليه من العقاب وهو المطلوب» لاستحالة تقدّم استيفاء الثواب على استيفاء العقاب واستيفائهما دفعة واحدة لما تقدّم.

«احتجّ الخصم» - يعني الوعيدية - بعمومات الوعيد كقوله تعالى^٥:

﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾

[١١٧ آ] «وقوله تعالى^٦:

﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ لَهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ «إلى غيره من الآيات»

كقوله تعالى^٧:

﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾

[وقوله تعالى^٨:

﴿وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُدْفَهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾

«و الجواب: أنّها لا تفيد القطع في العموم، بل هي ظاهرة فيه، لكن الظاهر قد يصار إلى خلافه لدليل، وقد بيّناه» - أي الدليل الدالّ على عدم الخلود -، «فتحمل الآية الأولى^٩» - وهي قوله: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ﴾ - «على من تعدّى جميع الحدود التي من جملتها الإيمان»، بل يجب الحمل على ذلك وإن لم يعتبر الدليل الدالّ على عدم الخلود، لأنّ

٢. سورة الزلزال، الآيتان ٧ - ٨.

٤. من أنوار الملكوت.

٦. سورة النساء، الآية ٩٣.

٨. سورة الفرقان، الآية ١٩.

١. الأصل: رحمه الله.

٣. الأصل: حقيقة.

٥. سورة النساء، الآية ١٤.

٧. سورة الجن، الآية ٢٣.

٩. سورة النساء، الآية ١٤.

الحدود جمع مضاف و هو من ألفاظ العموم، فتعين الحمل عليه عند خلوه عن المعارض^١ و حينئذ يتحقق أن المراد الكفار خاصة.

«و الثانية» - أي و تحمل الآية الثانية و هي قوله تعالى^٢: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مَّتَعِدًا فَبِجْرَآؤَةٍ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا﴾ - «على من^٣ يقتل مؤمناً لأجل إيمانه» و ذلك كافر، «و كذلك ما يذكرونه من الآيات» كالأية الثالثة و هي قوله^٤: ﴿وَمَنْ يَفْصِلِ اللَّهُ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾، المراد بعصيان الله تعالى و رسوله^٥ في الإيمان، أو نقول: المراد بالخلود الزمن المتطاول. «و أيضاً فهي معارضة بآيات الوعد كقوله تعالى^٦: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ و قوله تعالى^٧: ﴿وَإِنْ رَبُّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظَلْمِهِمْ﴾ و على تفيد الحال» - أي حال ظلمهم - «و قوله^٨ تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾».

[المسألة الرابعة: في إثبات الشفاعة]

قال المصنف: «و الشفاعة من النبي عليه السلام في أهل الكبائر متحققة، للسخر القاطع، و لوجوب شفاعتنا في النبي عليه السلام لو لم يكن كذلك».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب أصحابنا الإمامية إلى إثبات الشفاعة للنبي عليه السلام في إسقاط العقاب عن أصحاب الكبائر».

«و قال بعض المعتزلة: إن شفاعته عليه السلام ليست في إسقاط العقاب، بل في زيادة المنافع».

«و احتج الشيخ» - يعني المصنف - «بوجهين:»

«الأول: ما تواتر من قوله عليه السلام: «إِدْخَرْتُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّي» و هو دليل

١. الأصل: العارض. ٢. سورة النساء، الآية ٩٣.

٣. الأصل: ما. ٤. سورة الجن، الآية ٢٣.

٥. الف و ب: الرسول. ٦. سورة النساء، الآية: ١١٦.

٧. سورة الرعد، الآية ٦. ٨. سورة الزمر، الآية ٥٣.

على ثبوت أصل الشفاعة و أنها في إسقاط العقاب، فإن قلت: لا نسلم أنه يدل على إسقاط العقاب لجواز أن تكون الشفاعة في زيادة منافعهم بحيث يساوون غير مرتكب الكبيرة في المنافع.

قلت: وصف المشفوع فيه بالكبيرة عند الوعد بالشفاعة^١ يدل عُرْفاً على أن الشفاعة إنما هي في إسقاط موجب الكبيرة، كما لوقال قائل: ادّخرت شفاعتني للخارجين عن طاعة الملك، فإن كل أحد يفهم أن شفاعته إنما هي في إسقاط العقوبة على الخروج عن الطاعة.

«الثاني: أن الشفاعة لو كانت إنما هي في طلب زيادة المنافع لكُنَّا شافعين في النبي صلي الله عليه وآله و التالي باطل بالإجماع، فكذا المقدم».

بيان الملازمة: أنا نسأل الله تعالى زيادة منفعه و ارتفاع درجاته.

«احتجوا بقوله تعالى^٢: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ و الفاسق ليس بمرضي فلا يكون مشفوعاً فيه، و بقوله تعالى^٣: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [١١٧ ب] و الفاسق ظالم لقوله تعالى^٤: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾، فلا يكون له شفيع و إذا ثبت أن الفاسق لا يكون له شفيع ثبت أن الشفاعة لغير الفاسق و هي إنما تكون في زيادة المنافع و هو المدعى.

«و الجواب: المراد بمن ارتضى المؤمنون و الفاسق مؤمن فهو تعالى يرتضى إيمانه» و أيضاً فإن قوله: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ﴾ كناية عن الملائكة الذين عناهم الله بقوله^٥ جلّ من قائل: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾ ولا يلزم من نفي شفاعتهم في غير المرتضى نفي شفاعة نبيّنا عليه السلام فيه. سلّمنا اندراج النبي عليه السلام فيهم، لكن لا يلزم من نفي شفاعة الجميع نفي شفاعة واحد منهم بعينه.

قوله: «و في الثانية» - أي و في الآية الثانية - «المراد بالظالمين الكافرون^٦ و لأن نفي الشفيع المطاع لا يستلزم نفي الشفيع المجاب».

٢. سورة الأنبياء، الآية ٢٨.

١. الأصل: الشفاعة.

٤. سورة المائدة، الآية ٤٧.

٣. سورة غافر، الآية ١٨.

٦. سورة الانبياء، الآية ٢٦.

٥. الأصل: إما أن.

٧. الأصل: الكافرين، الف و ب: المراد بالظالم الكافر.

وإنما نفى الله تعالى الشفيع لاستحالة أن يكون الله تعالى مطيعاً لأحد، إذ الطاعة موافقة الأمر والله تعالى يستحيل أن يكون مأموراً، وأيضاً لا يلزم من نفي الشفيع عن الظالمين نفي الشفيع عن بعضهم، فإن لفظ الظالمين عامٌ شامل للكفار و الفساق، فلا يلزم من عدم الشفيع لهم عدمه لبعضهم وهو الفساق.

[المسألة الخامسة: في عدم وجوب قبول التوبة]

قال المصنّف: «والتوبة لا يجب قبولها على الله تعالى، لأنّ المسيء في العرف يحسن قبول توبته و يحسن الإعراض عنه، و الإجماع على الدعاء يمنع وجوبها أيضاً». قال الشارح دام ظلّه: «اختلف المتكلمون ههنا»، أي في وجوب قبولها على الله تعالى، «فقال البصريون من المعتزلة: إنه يجب على الله تعالى قبول التوبة و يقبح منه العقاب» على الذنب الذي تاب عنه مرتكبه، «لأنّه يسقط بها، و قال البغداديون: إنه يجب قبولها في الجود» أي حيث كونه تعالى جواداً، «ولا يحسن العقاب بعدها و يكون إسقاطه تفضلاً». وهذا القول باطل، لأنّ العقاب على الذنب بعد التوبة إذا لم يكن حسناً كان قبيحاً و ترك القبيح واجب، فكيف يجعل إسقاطه تفضلاً.

«و ذهب قوم من أصحابنا إلى أنّه يحسن من المكلف عقاب التائب و إسقاط عقابه تفضلاً وهو اختيار الشيخ أبي إسحاق رحمه الله و استدّل عليه بوجهين:»
«الأوّل: أنا في الشاهد نحكم بحسن قبول التوبة من المسيء المذنب و بحسن الإعراض عنه تارة أخرى، فإنّ من أساء إلى غيره بأعظم الإساءات، ثمّ أقبل يعتذر إليه، فإنّه لا يجب قبوله.»
«الثاني: أنّ الأمة مجمعة على الدعاء إلى الله تعالى في قبول توبتهم و التضرّع إليه فيه، و لو كان ذلك واجباً لما حسن فعل ذلك»، لأنّه يكون تحصيل الحاصل.

[المسألة السادسة: في أنّ التوبة واجبة]

قال المصنّف: «والتوبة على العبد واجبة، لقضاء العقل و الشرع بوجوبهما».

قال الشارح دام ظلّه: «اتفق أصحابنا» - يعني الإمامية - «على وجوب التوبة عن الكبائر» من الذنوب، «و هو مذهب المعتزلة، و أمّا الصغائر فقد ذهب أبو علي إلى وجوبها» - أي وجوب التوبة عنها - أيضاً، و خالف فيه أبو هاشم.

«أمّا ما يدل على وجوب التوبة» في الجملة «فالعقل و السمع، أمّا العقل فلأنّها دافعة لضرر معلوم أو مظنون [١١٨ آ]» و هو العقاب المستحق بسبب الذنب الذي تقع التوبة عنه، فإنّه معلوم الحصول عند الوعيدية مظنون عند مجوّزي الغفران و العفو تفضلاً أو بشفاعة النبي عليه السلام فيه و بالتوبة يندفع^٢ ذلك الضرر قطعاً.

«و دفع الضرر واجب و إذا لم يتمّ دفع الضرر إلّا بها» - أي بالتوبة - «كانت واجبة» لما تقدّم من وجوب كلّ ما لا يتمّ الواجب المطلق إلّا به و هذا الدليل إنّما يتمّ على تقدير وجوب قبول التوبة، أمّا على تقدير عدم وجوب قبولها - كما هو مذهب المصنّف - فلا، لأنّها حينئذٍ لا يعلم كونها دافعة للضرر المعلوم أو المظنون.

«أمّا السمع فقول تعالى^٣: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾

و هذا لا يتناول الفاسق عند الوعيدية، لأنّهم ليسوا بمؤمنين عندهم.

«و أمّا ما يدل على وجوبها عن الصغيرة فعموم الآية» المذكورة، «و لأنّ ترك التوبة إصرار على المعصية و الإصرار [قبيح]^٤ لا يمكن التخلّص منه إلّا بالتوبة، فتكون التوبة واجبة، و لأنّ التوبة عن القبيح^٥ إنّما تجب لكونه قبيحاً و هو» - يعني القبيح - «عام» في القبائح كلّها، سواء كانت صغيرة أو كبيرة.

«و حجّة أبي هاشم - و هي أنّ التوبة إنّما تجب دفعاً للضرر و هو غير حاصل في الصغيرة»، لأنّها تقع مكفّرة - «باطلة، لأنّها قد بيّنا أنّ وجه الوجوب هو اشتغال الصغيرة على القبيح، سواء اشتمل على ضرر أو لا».

٢. الأصل: التوبة تدفع.

٤. الأصل: ليسلو.

٦. الأصل: قبائح.

١. الأصل: مؤخرى.

٣. سورة التحريم، الآية ٨.

٥. من ألف.

[المسألة السابعة: في أن التوبة تصح من قبيح دون قبيح]

قال المصنف: «و ليس من شروطها^١ الندم^٢ على جميع الذنوب و إلا لزم لو أذنبت ذنباً إلى شخص و كسرت له قلماً أن لا تُقبل توبتي لو لم أذكر القلم و اعتذر من كسره و ذلك باطل»^٣.
قال الشارح دام ظلّه: «ذهب جماعة من أصحابنا الإمامية إلى أن التوبة تصح من قبيح دون قبيح» كأن يتوب عن الزنى دون شرب الخمر، أو بالعكس.
«و قال أبوهاشم: لا تصح».

«و حجة أصحابنا» على صحة التوبة عن أحد القبيحين دون الآخر «أن الشخص منا لو أساء إلى غيره بأنواع الإساءات، ثم فعل به أذى يسيراً، كما لو كسر قلمه، ثم اعتذر إليه من تلك الإساءات و ترك الاعتذار من كسر القلم، فإنه يصح اعتذاره و يقبل، فلو لم تصح التوبة من قبيح دون قبيح لكان ذلك الاعتذار و عدمه سواء» بمعنى أنه لا يكون مقبولاً «و هو باطل قطعاً».
«و لأن اليهودي لو سرق درهماً ثم تاب عن اليهودية دون السرقة، فإنه يكون مسلماً بالإجماع».

«و حجة أبي هاشم أن التوبة عن القبيح إنما تصح لكونه قبيحاً و هو يقتضي الندم على كل قبيح»، لأن الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم.
«و جوابه ما تقدّم في مثال اليهودي»، فإن الإجماع دال على إسلامه و هو إنما يتحقق بالتوبة عن اليهودية، فقد تمت التوبة عن اليهودية القبيحة دون السرقة القبيحة.

و التحقيق في الجواب أن يقال: إن التوبة إنما تصح عن قبيح لقبحه المعين و ذلك القبيح^٣ المعين غير حاصل في الذنب الآخر، غاية ما في الباب أنه يشاركه في مطلق القبح، لكن العلة في الترك ليست مطلق القبح، بل القبح المخصوص، فلا يتحقق الاشتراك في علة الندم [١١٨ ب].
فلا يلزم من الندم على أحد القبيحين لقبحه المعين المختص به الندم على القبيح الآخر المخالف له بتعمّته و إن وافقه في مطلق القبح.

٢. الف: الندم.

١. الف و ب: الندم.

٣. في النسخ الثلاث: القبيح.

[المسألة الثامنة: في أن المؤمن لا يكفر]

قال المصنف: «و المؤمن لا يصح منه الكفر وإلا أدى إلى تعذر استيفاء الحق منه، لانعقاد الإجماع على أنه لا ينفك عن إحدى البقعتين».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب الشيخ أبو إسحاق رحمه الله إلى أن المؤمن لا يصح منه الكفر والدليل عليه أنه لو صح منه الكفر لتعذر استيفاء الحق» - وهو العقاب الدائم على الكفر - «منه، لأنه بإيمانه يستحق الثواب الدائم و يكفره العقاب الدائم، و الإحباط قد أبطلناه، فيلزم أن يتعذر استيفاء الحق منه و لا ينتقض بالكافر إذا آمن، لأن الله تعالى وعد بإسقاط عقابه تفضلاً بخلاف ما نحن فيه، فإنه يستحيل إسقاط ثوابه المستحق».

فإن قلت: لم لا يجوز أن يشبه برهة من الزمان، ثم يعاقبه برهة أخرى، ثم يشبهه، ثم يعاقبه وهكذا دائماً و حينئذ يحصل الثواب و العقاب دائماً على هذا الوجه.

قلت: الإجماع واقع على استحالة نقل الكافر من النار إلى الجنة و نقل المشاب من الجنة إلى النار و إلى هذا أشار المصنف بقوله: «لانعقاد الإجماع على أنه لا ينفك عن إحدى البقعتين»، أي الجنة و النار، و الهاء في قوله «على أنه لا ينفك عن إحدى البقعتين» عائدة إلى الكافر المفروض و إلا لما تحقق الإجماع المدعى، فإن^١ نقل الفاسق من النار إلى الجنة واقع عنده و عند أكثر المسلمين.

[المسألة التاسعة: في أن الفاسق يُسمى مؤمناً و بيان ماهية الإيمان]

قال المصنف: «و المؤمن إذا فسق يسمى مؤمناً، لأن الإيمان هو التصديق و هو مصدق، وليست الطاعات جزءاً من الإيمان و إلا لكان قوله^٢ تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ تكريراً».

قال الشارح دام ظلّه: «اتفق أصحابنا الإمامية على أن المؤمن إذا فسق لا يخرج عن اسم الإيمان، بل يسمى مؤمناً و يسمى فاسقاً».

٢. سورة البقرة الآية ٢٧٧، سورة يونس، الآية ٩.

١. الأصل: إن.

«و قالت المعتزلة: لا يسمّى مؤمناً و لا كافراً، بل منزلة بين المنزلتين»، هما الايمان و الكفر.
 «و قالت الخوارج: إنه كافر»، لأنه مرتكب ذنب و كلّ ذنب عندهم كفر.
 «و الدليل على ما قاله الأصحاب» من أنه يسمّى مؤمناً «: إنّ الفاسق مصدّق بالله تعالى ورسوله و جميع ما يتوقّف عليه الأحكام الشرعية» من كونه تعالى قادراً عالماً مريداً حكيماً باعثاً للرسل و كون الرسول عليه السلام صادقاً معصوماً، «و التصديق بذلك هو الايمان، فكان مؤمناً»، إذ المؤمن من له الايمان.

«و الذي يدلّ على أنّ الايمان هو التصديق نقل أهل اللغة» و المرجع في موضوعات ألفاظهم^١.

«و قد قيل في الشرع أنه التصديق بالله تعالى و برسوله عليه السلام و بما علم مجيئه^٢ به، و ليس فعل الطاعات جزءاً من الايمان و إلّا لزم أن يكون قوله^٣ تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ تكريراً لافائدة فيه و هو باطل».
 بيان الملازمة أنّ الايمان إذا تحقّق و جب أن تتحقّق أجزاءه، لاستحالة وجود الكلّ بدون جزئه و من جملة عمل الصالحات، فيبقى قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ مستلزماً لقوله [١١٩ آ]: «الذين عملوا الصالحات و عملوا الصالحات» و ذلك تكريراً عارٍ عن فائدة.

و فيه نظر، فإنّ فعل الطاعات الذي يدعى أنّه جزء من الايمان إنّما هو فعل الواجبات واجتناب المحرّمات خاصّة، فثبوت الايمان لمكلف يستلزم ثبوت إتيانه بالواجبات و اجتنابه للمحرّمات^٤ على ذلك التقدير؛ و لا يلزم من ذلك عمله^٥ للصالحات، لأنّ لفظ «الصالحات» جمع معرّف بالألف و اللام و هو عامّ شامل لكلّ صالحة سواء كانت واجبة أو مندوبة و سواء كانت ترك محرّمة أو ترك مكروه، و حينئذٍ لا يبقى قوله^٦ تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾

٢. في النسخ الثلاث: + عليه السلام.

١. الأصل: ألفاظهم.

٣. سورة البقرة، الآية ٢٧٧؛ سورة يونس، الآية ٩.

٥. الأصل: علمه.

٤. الأصل: المحرّمات.

٦. سورة البقرة، الآية ٢٧٧؛ سورة يونس، الآية ٩.

تكريراً محضاً لدلالة المعطوف على ما لم يدل عليه المعطوف عليه.

[المسألة العاشرة: في إثبات الصراط و الميزان و غيرهما من السمعيّات]

قال المصنّف: «و سائر السمعيّات من الصراط و الميزان نقول به، لأنّ العقل يجيز ذلك و قد ورد به الشرع، فكان حقاً».

قال الشارح دام ظلّه: «جميع السمعيّات» - أي جميع الأمور التي دلّ السمع على وقوعها بعد الموت - «من الصراط و الميزان و عذاب القبر و مسائلة الملائكة فيه» - أي في القبر - «و تطاير الكتب و أحوال القيامة» من الجنة و النار و النعيم و الجحيم و غير ذلك ممّا جاء به القرآن المجيد و السنّة النبويّة «أمور جائزة يمكن في العقل ثبوتها و قد ورد السمع به» - أي بجميع السمعيّات المذكورة - «فيجب المصير إليه لعدم المعارض»، فإنّه لا دليل على استحالة ذلك و لا على انتفائه في العقل و لا في السمع.



[المسألة الحادية عشر: في اعتراضات الخصوم على مسائل

الوعد و الوعيد]

قال المصنّف: «القول في تبّع اعتراضات الخصوم على مسائل الوعد و الوعيد، ادّعاؤهم حسن المدح أبدأ و قياس الثواب عليه قياس من غير جامع، و التجاؤهم إلى الإغراء بالمعاصي واقع لو لم تقل بدوام العقاب باطل بالتوبة عندهم، و يسير العقاب كاف للعاقل، و اعتذارهم في الإحباط بما لو كسرت لغيري قلماً و نجيت ولده من الهلاك^١ باطل بإحسان الكافر إلينا، فإنّه يذمّ و يمدح معاً و عذرهم في الشفاعة باعتبار الرتبة باطل لسقوطها في المشفوع فيه كسقوطها في المأمور به و إن اعتبرت في الشافع و المشفوع إليه و الأمر و المأمور».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه اعتراضات على ما تقدّم من المسائل مع الجواب عنها:

«الأوّل: قالوا» - يعني الخصوم - «: العقل يدلّ على دوام الثواب، فبطل قولكم: إنّ العقل

لا يدلّ عليه، بيانه» - أي بيان المدعى و هو دلالة العقل على دوام الثواب - «أنّ المحسن يحسن مدحه أبدأ، فكذا المطيع يحسن دام ثوابه» قياساً عليه.

«و الجواب: أنّه قياس [من] غير جامع»، أي من غير علّة مشتركة بين المقيس و المقيس عليه مقتضية للحكم و الجامع الذي هو العلّة أحد أركان القياس، فمع عدمه لا يكون القياس حجّة، بل لا يكون متحققاً، لاستحالة تحقّق الشيء بدون ركنه «مع قيام الفرق» بين الأصل و الفرع؛ «فإنّ مدح المحسن غير واجب على العقلاء و ثواب المطيع يجب تأييده عندهم، فكيف يحمل أحدهما على الآخر».

و الحقّ أنّ القياس المذكور - على تقدير تسليم كونه حجّة - يلزم منه حسن دوام الثواب، وذلك غير مستلزم للمطلوب [١١٩ ب] و هو وجوب دوام الثواب، إذ لا يلزم من حسن الشيء وجوبه و لا وقوعه.

قوله: «الثاني: قالوا: كما دلّ العقل على دوام الثواب، فكذا دلّ على دوام العقاب» و ذلك مخالف لما ذهبتم إليه.

«بيان دلالاته: أنّه» - يعني العقاب - «لو لم يكن دائماً لزم الإغراء بالقبيح» و اللازم محال، فالملزوم مثله.

«بيان الاستلزام» - أي استلزام عدم دوام العقاب الإغراء^٢ بالقبيح - أنّ المكلف «إذا أقدم على معصية و علم ما فيها من اللذّة و علم انقطاع عذابه في الآخرة كان ذلك باعثاً له على الإقدام عليها» - أي على تلك المعصية - «مرّة ثانية»، أمّا إذا علم أنّ عقابه دائم، «فإنّه ينزجر بذلك».

«أجاب الشيخ» - يعني المصنّف - «بوجهين:»

«الاول: النقض بالتوبة عندهم»، فإنّها ملزوم الإغراء بالقبيح كما ذكرتم في انقطاع العقاب، فإنّ المكلف «إذا علم أنّ التوبة مسقطه للعقاب أقدم على المعصية»، بل هي أبلغ في الإغراء لسقوط العقاب معها بالكلية، «و إنّما كان هذا النقض مختصاً بهم»، كما أشار إليه المصنّف بقوله: «عندهم»، «لأنّهم يوجبون على الله تعالى قبول التوبة، أمّا على رأي الشيخ أبي إسحاق فلا»

يتوجّه هذا النقض، لأنه لا يوجب قبول التوبة.

«الثاني: أن يسير العقاب يمنع من الإقدام على المعصية، فإن المكلف قد يترك^١ ما هو أعظم من المعصية لذة إذا اشتمل» ذلك الفعل اللذيذ «على تقصّ ما» كالأكل في السوق عند الجوع، فإنّ ذا المروّة و الحياء يترك لذة الأكل عقيب الشُبعة^٢ عند كونه في السوق لما يتخيّله من حصول النقض^٣ به، «و إذا كان هذا» اليسير «زاجراً كان كافياً» و حينئذٍ لا يتحقّق الإغراء بكون العقاب على المعصية منقطعاً، بل قد يتحقّق به الزجر.

«الثالث: قالوا: لا يجتمع المدح و الذمّ معاً في حقّ المؤمن الفاسق، فإننا لو فرضنا [أن] إنساناً كسر قلماً لغيره حتّى لحقه بذلك أذىً يسيراً، ثمّ فعل في جنب ذلك إحساناً عظيماً بأنّ ينجي^٤ ولده من الهلاك أو^٥ أنقذه من ظالم، فإنّه لا يحسن ذمّه على كسر ذلك القلم، بل يعدم في جنب هذا الإحسان و ذلك يدلّ على الإحباط» و هو مناقض لما ادّعىتموه من بطلانه.

و فيه نظر، فإنّ هذا لا يدلّ على الإحباط؛ بل على التكفير، فإنّ الإحباط عبارة عن زوال استحقاق الثواب بطريان المعصية لقوله تعالى^٦:

﴿لَئِن أَشْرَكْتَ لَيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ﴾

و قوله^٧ [تعالى]:

﴿و يُكْفَرُ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾

نعم، هذا دليل على أنّ الصغائر تقع مكفّرة و يمكن أن يكون قد أطلق لفظ "الإحباط" على التكفير مجازاً.

قوله: «أجاب الشيخ» - بعني المصنّف - «بالمعنى من قبح الذمّ على كسر القلم و لهذا يحسن منّا مدح الكافر المحسن إلينا على إحسانه و ذمّه على كفره، و ذلك يدلّ على اجتماع المدح

٢. الأصل: الشعب، الف: الشبعت، ب: السغب.

٤. من ألف.

٦. الأصل: و.

٨. سورة آل عمران، الآية ٢٢.

١. الأصل: ترك.

٣. الأصل: النقض.

٥. الأصل: نجى.

٧. سورة الزمر، الآية ٦٥.

والذم» لشخص واحد.

وفيه نظر، فإن ذم المحسن إلينا بأنواع الإحسان على كسر قلم واحد قبيح ضرورة، واجتماع استحقات المدح و الذم لشخص واحد في صورة لا يستلزم جواز اجتماعهما في كل صورة و استحالة إسقاط أحدٍ شبيهاً^١ للآخر^٢ [١٢٠ آ].

«الرابع في الشفاعة: قالوا: أنتم استدللتم على أن الشفاعة إنما هي في إسقاط المضار، لا في جلب النفع وإلا لَكُنَّا شافعين في النبي عليه السلام، هذا غير لازم، لأن الرتبة معتبرة في الشفاعة بأن يكون الشافع أعلى رتبة من المشفوع فيه، كما في الأمر، فلا بد فيه من كون الأمر أعلى من المأمور»، ولما لم يتحقق [هذا]^٣ المعنى فينا^٤ بالنسبة إلى النبي عليه السلام لاجرم لم تتحقق شفاعتنا فيه.

«أجاب الشيخ» - يعني المصنف - «بأن الرتبة معتبرة في الأمر و المأمور، لأفي الأمر و المأمور به، فإنه يحسن أن يأمر السيد عبده بالذهاب إلى الأعلى و الأدون، فكذلك الرتبة في الشفاعة» المقاسة عليه «معتبرة بين الشافع و المشفوع إليه»، لأبينه و بين المشفوع فيه، فتحققت الملازمة بين كون الشفاعة في زيادة المنافع و بين كوننا شافعين في النبي عليه السلام و يلزم من استحالة التالي استحالة المقدم.

وفي هذا نظر، فإن الشفاعة قد تتحقق بين المتساويين رتبة بخلاف الأمر و المأمور و لا تتحقق شفاعة الأدنى في الأعلى، فإنه لأيحسن عرفاً أن يقال: شفع الطباخ و الزئال في الملك.

١. الأصل: شبيهما، الف: سمهما، ب: شبيهاً للآخر.

٢. الأصل و الف: الآخر.

٣. من الف و ب.

٤. الأصل: فيها ولم ترد في نسخة الف.



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی

[المقصد الرابع عشر: في النبوات]

[و فيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في جواز البعثة]

قال المصنّف: «القول في النبوات، يجوز أن يعلم الله سبحانه أنّ لنا في بعض الأفعال مصالح أو مفسد، فيبعث الأنبياء لتعريف المكلف ذلك».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفق العقلاء على جواز بعثة الأنبياء خلافاً للبراهمة. والدليل عليه أنّه يجوز أن يعلم الله سبحانه أنّ لنا في بعض الأفعال مصالح أو مفسد و نحن لانعلمها، فتحسن بعثة الأنبياء لتعريف المكلفين ذلك، و العلم بجواز ذلك ضروري».

«احتجوا» - يعني البراهمة على عدم جواز البعثة - «بأنّ الأنبياء أتوا بما لا فائدة فيه» و كلّ ما لا فائدة فيه فهو محال في العقل، فيكون مردوداً غير صادر من الله تعالى.

أمّا الأوّل فلاّتهم أتوا «بنزع الثياب» في الإحرام و كشف الرأس «و رمي الحصى و الطواف و غير ذلك من أفعال الحج» كالسعي بين الصفا و المروة و الوقوف بعرفات و المشعر و تقبيل الحجر و استلامه و التزام المستجار و هذه الأفعال عارية عن الفائدة، فتكون قبيحة.

و أيضاً «فإنّهم أتوا بالتكليف و هو قبيح»، لأنّ العقل يقضي بقبح أمر السيّد عبده باستيفاء منافعه التي لا نفع للسيّد فيها أصلاً و تأكيد ذلك عليه بحيث يعاقبه على تركها.

«و الجواب عن الأوّل»: أنّا لانسلّم عراء هذه الأفعال المذكورة عن الفائدة، بل المدعى أنّ «لا بدّ فيها من فائدة» تحسن لأجلها، «أمّا العلم» بتلك الفائدة «فغيره مشترطة» في الحسن،

و عدم علمكم بفوائد هذه الأفعال لا يدل على عدمها في أنفسها، و أيضاً فإن ذلك لا يدل على مطلوبهم و هو عدم جواز البعثة، لأن غاية دليلهم على هذا القدر في بعثة من أتى بهذه الأفعال المذكورة باعتبار إتيانه بالقبيح و ليس ذلك قدحاً في غيره من الأنبياء و لافيه إذا لم تقل بالقبح العقلي.

«و عن الثاني» و هو إتيانه بالتكليف «ما بيّنا» فيما [١٢٠ ب] تقدّم «من حسن التكليف».

[المسألة الثانية: في شرائط المعجز]

قال المصنّف: «و شرط المعجز أن يكون من فعله تعالى أو جارياً مجرى فعله، والغرض [به] التصديق».

قال الشارح دام ظلّه: «المعجز أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي» و المراد بالتحدي هو أن يقول من ظهر على يده المعجز: إن لم تقبلوا قولي فافعلوا مثل فعلي أو^٣ ما أدعى هذا المعنى، «فالأمر يتناول فعل غير المعتاد» كانشقاق القمر و تسبيح الحصى و حنين الجذع «و منع المعتاد» كسلب فصحاء العرب قدرتهم على معارضة القرآن المجيد على قول من يقول: إن سبب إعجاز القرآن الصرفة، «و الخارق للعادة فصل يميّز به عن غيره» من الأمور المعتادة إثباتاً و نفيًا، «و الاقتران بالتحدي» فصل آخر «يتميّز به عن الكرامات» الظاهرة على أيدي الأئمة و الأولياء عليهم السلام.

«و قد يزداد في الحدّ مع عدم المعارضة» لتميّز به عن السحر و الشعبة و ليس بشيء إذ ليس ذلك بخارق للعادة» لكونه معتاداً و إن كان متعذراً^٤ على من لا يحسنه كغيره من الصناعات الدقيقة العلمية.

«و شرط المعجز أن يكون من فعله تعالى أو جارياً مجرى فعله بأن يكون» ذلك الفعل

٢. من الف و ب.

٤. الأصل: معتذراً.

١. الأصل: مجارى.

٣. الأصل: و.

«بأمره» كما قال الله تعالى: ﴿يَا نَارُ كُونِي بَزْدًا وَسَلَامًا عَلَيَّ إِبْرَاهِيمَ﴾ أو بتمكينه كعروج النبي صلى الله عليه وآله إلى السماء، وإنما شرطنا ذلك «لأنَّ المصدِّق للنبي صلى الله عليه وآله والمعجز هو الله تعالى فلا بدَّ وأن يكون المعجز منسوباً إليه وأن يظهر» - أي و شرط المعجز ظهوره، - «في زمان التكليف، لأنَّ اشتراط الساعة» - أي علاماتها - «ينتقض بها عادته تعالى مع أنَّها لا تدلُّ على نبيٍّ^٢ والغرض من المعجز إنَّما هو التصديق».

وفي هذا نظر، فإنَّ اشتراط الساعة دالَّة على الساعة ضرورة دلالة العلامات على ما هي علامات عليه وينبغي التقييد في تعريف المعجز بالمطابقة للدعوى ليمتيز به عن المعجز المخالف للدعوى، فإنَّه دليل على كذب من ظهر على يده كما قيل لمسيلمة الكذاب: إنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله تَقَلَّ في عين رمدة فبرأت، فَتَقَلَّ هو في عين رمدة فعميث بعد إدعائه أنَّه يأتي بمثل ما أتى النبيَّ صلى الله عليه وآله، فإنَّ ذلك دليل على كذبه.

[المسألة الثالثة: في إثبات نبوة محمد (ص)]

قال المصنِّف: «محمد رسول الله صلى الله عليه وآله لظهور المعجز على يده وهو القرآن لأنَّه تحدَّى به وعجز العرب عن معارضته وتحديه^٣ به في قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ وغيرها من الآيات وعجزوا عن معارضته لأنَّه لو عورض لَنَقِلَّ وعَجَزُهُمْ عن المعارضة كان للتعدُّر دون غيره لشدة شعفهم بإطفاء نوره وإبطال أمره، فلو قدَّروا على المعارضة لغارضوه وغير القرآن من الآيات دليل على صدقه كانشقاق القمر والإخبار بالغيب^٥ في مواضع كثيرة». قال الشارح دام ظلُّه: «اعلم أنَّ نبوة نبيِّنا صلى الله عليه وآله يتوقف العلم بها «على إثبات مقدمات:»

«إحدىها: أنَّه ادَّعى النبوة وذلك» - يعني ادَّعاء النبوة - «معلوم بالتواتر لاشكَّ فيه»، كما

٢. في النسخ الثلاث: شيء.

٤. سورة البقرة، الآية ٢٣.

١. سورة الانبياء، الآية ٦٩.

٣. الأصل: تحدَّى.

٥. الف و ب: عن الغيوب.

يعلم وجود البلدان النائية.

«الثانية: ظهور القرآن على يده [١٢١ آ] و هو أيضاً متواتر» لا يقبل التشكيك.

«الثانية: أن القرآن معجز».

وفي هذا نظر، فإن نبوته صلى الله عليه وآله إنما يتوقف العلم بها على إدعائه النبوة وظهور المعجز على يده، أما ظهور القرآن على يده فلا يتوقف عليه النبوة^١ لجواز إثباتها بظهور غيره من المعجزات.

«وقد احتج الشيخ» - يعني المصنف - «بأنه تحدى به فصحاء العرب، فعجزوا عن معارضته، فيكون معجزاً».

«أما التحدي فلقوله^٢ تعالى:

﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَا كُنَّا مِنْهُمْ لِنُعْزِئَ مِنْهُمْ بِظُهُورِ﴾. وقوله^٣ تعالى: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾.

«وقوله^٤ تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾. و أما العجز عن المعارضة فلأنه لو عارض^٥ لنقل لأنه من الوقائع العظيمة المشتملة على إسقاط التكليف الشاق، و العلم بالملازمة» بين المعارضة التي هي من الوقائع العظيمة ونقلها إلينا «ضروري، و لما انتفى اللزوم» - و هو نقلها إلينا - «انتفى الملزوم»، و هو المعارضة.

«لا يقال: عدم المعارضة لا يدل على تعذر^٦ها لاحتمال تركها لغير ذلك» - أي لغير التعذر والعجز - «، إنما للاستهانة أو الخوف مع القدرة» عليها.

«لأننا نقول: لو كانوا قادرين» على المعارضة «لما التجأوا إلى الحرب و هو الأشق» من المعارضة «و تركوا المعارضة التي هي أسهل، فلما تركوا المعارضة» و تحملوا مشاق الحروب «دل على امتناعها عليهم» و تعذر^٦ها منهم، «لأنهم كانوا مشغوفين^٦ بإطفاء نوره صلى الله عليه

٢. سورة الإسراء، الآية ٨٨

١. ب: + و.

٤. سورة البقرة، الآية ٢٣.

٣. سورة هود، الآية ١٣.

٦. الأصل و الف: مشغوفين.

٥. الأصل: عوض.

وآله مجتهدين في إبطال أمره؛ واحتمال الترك للاستهانة باطل لأنه كان (ص) أشرف منهم وأعلى نسباً وفخراً؛ وأما احتمال الترك للخوف فضعيف لأنه صلى الله عليه وآله بقي وحيداً أكثر من ثلاث عشرة سنة بينهم ولم يتمكنوا من المعارضة» في طول تلك المدة التي لا خوف عليهم منه فيها.

«وقد يستدلّ بغير ذلك» - أي بغير القرآن - «على نبوته صلى الله عليه وآله من ظهور الآيات كانشقاق القمر ونبوع الماء من بين أصابعه وتسبيح الحصى في كفه وحنين الجذع وغير ذلك من المعجزات المشهورة، فإنها وإن كانت منقولة بالآحاد» إلا أنها لما اشتركت في معنى واحد وهو الإعجاز وخرق العادة صار المعنى المشترك متواتراً، «وإخباره بالغيوب في مواضع كثيرة في القرآن كقوله تعالى:

﴿سَيَهْرَمُ الْجَمْعُ وَيُولُونَ الدُّبُرَ﴾

وقوله^٢: ﴿آلَمَ غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾

وقوله^٣: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ مَأْمِنِينَ﴾

وقوله^٤: ﴿لَيَنْ أَخْرَجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَيَنْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُونَهُمْ وَلَيَنْ نَصَرُوهُمْ لَيُؤَلَّنَّ

الْأَذْيَارُ ثُمَّ لَا يَنْصُرُونَ﴾

إلى غير ذلك من الآيات» و أضاف هذه الإخبار إلى النبي صلى الله عليه وآله، لأنه الذي جاء بالقرآن المشتمل عليها، فيتحقق ظهور المعجز على يده.

وأما إخباره صلى الله عليه وآله بالغيب «في غير القرآن» فكثير، «كقوله لعلي عليه السلام:

«سَتَقَاتِلُ بَعْدِي النَّاكِبِينَ وَ الْقَاسِطِينَ وَ الْمَارِقِينَ»

وقوله: «إِنَّ أَشَقَى النَّاسِ مَنْ يَضْرِبُكَ عَلَى هَذَا فَتَحْضَبُ هَذِهِ»

وقوله: «سَتَعْدُرُ بِكَ الْأُمَّةُ بَعْدِي»

و غير ذلك من الأخبار دالّ على [١٢١ ب] نبوته صلى الله عليه وآله.

٢. سورة الروم، الآيات ٢ - ٤.

٤. سورة الحشر، الآية ١٢.

١. سورة القمر، الآية ٤٥.

٣. سورة الفتح، الآية ٢٧.

وقد ظهر بذلك ما قلناه أولاً من عدم توقّف ثبوت العلم بالنبوة على ظهور القرآن العزيز، ولو انحصر معجز النبي صلى الله عليه وآله فيه كان التوقّف عليه بالعرض، وإنما اقتصر الشارح على ذكر المقدمات الثلاث مع انتقار دليل النبوة إلى مقدّمة أخرى وهي أنّ كلّ من ادعى النبوة وظهر المعجز على يده^١ فهو نبيّ حقاً، لأنّ هذه المقدّمة بديهية كلامية^٢ في المقدمات النظرية التي يتوقّف عليها دليل النبوة ولهذا لم يتعرّض المصنّف رحمه الله لها^٣.

[المسألة الرابعة: في جواز الكرامات]

قال المصنّف: «و ظهور المعجز على أيدي^٤ الأولياء والأئمة جازٍ ودليله ظهور المعجز على يد آصف و مريم إلى غير ذلك».

قال الشارح دام ظلّه: «اتفقت الإمامية و جماعة من الأشاعرة على جواز الكرامات و إظهار المعجز على أيدي الأئمة و الصالحين خلافاً للمعتزلة».

«لنا: أنّه غير مستحيل و لا قبيح» في العقل «فجاز إظهاره، أمّا عدم استحالته فضروريّ لأنّه ممكن و الله تعالى قادر على جميع الممكنات، و أمّا عدم قبحه فلأنّ جهة القبح هي الكذب» باعتبار كونه تصديقاً للكاذب، لأنّ ظهور المعجز على يد المدّعي يحلّ محلّ تصديق ذلك المدّعي.

«و هو» - أعني الكذب - «منفيّ ههنا»، لأنّ صاحب الكرامة صادق و تصديق الصادق حسن أو نقول: جهة القبح الكذب باعتبار كونه تصديقاً لمُدّعي النبوة من غير نبوة و ذلك منفيّ ههنا، «لأنّ صاحب الكرامة لا يدّعي النبوة، بل فيه» - أي في إظهار المعجز على يد الإمام - «جهة حسن، لأنّ خلق المعجز على يد الرسول تصديقاً له ليُعرفنا^٥ الأحكام التي لانعلمها حسن فكذا تصديق مدّعي الإمامة» بالمعجز^٦ «ليُعرفنا^٦ الأحكام حسن أيضاً»، لاشتراكهما في المعنى

١. الأصل: + المعجز، ب: ظهر على يده معجزة.

٢. الف و ب: و كلامه الأصل: كلامه.

٣. الف: لهذا.

٤. الأصل: + الانبياء.

٥. الأصل: لتعرفنا.

٦. الأصل: لتعرفنا.

الذي اقتضى حسن خلق المعجز عقيب ادعاء النبوة.

«و لأنه» - أي خلق المعجز و الكرامة على يد الأولياء «واقع فيكون ممكناً قطعاً، و بيان وقوعه قصّة آصف و اتيانه بعرش بلقيس و قصّة مريم عليها السلام» من وجود الرزق عندها و تساقط الرطب الجنّي عليها من الجذع اليابس^٢ «و غير ذلك ممّا نقله الإمامية بالتواتر من ظهور المعجزات على أيدي الأئمة عليهم السلام».

«احتجّت^٣ المعتزلة» على امتناع ذلك «بأنه لو جاز إظهاره على يد صالح لجاز إظهاره «على يد كل» صالح، «فيخرج عن كونه معجزاً و لأنّ ظهوره على يد غير نبيّ يُنقُض عن النبيّ» لوجود مزيمته^٤ في غيره.

«و الجواب عن الأوّل: بالمنع من ذلك»، أي ملزومية^٥ جواز إظهاره على يد صالح لإظهاره على يد كلّ صالح، «بل نقول: بجوازه ما لم يكثر كما في حقّ الأنبياء»، فإنّ كثرة معجزاتهم لا تخرج المعجز عن كونه معجزاً و يصيره^٦ معتاداً.

و لا نسلم أنّه يلزم من إظهار المعجز على كلّ صالح صيرورته معتاداً و إنما يلزم ذلك لو كان ما يظهره على يد أحدهم هو ما يظهره على يد الآخر، أمّا على تقدير أن يُظهِر على يد كلّ واحد معجزاً مخالفاً للآخر كما لو أخبر واحد بالغيابات و أخيا آخر الميت و أبرأ آخر الأكمة و هكذا، فلا يصير بشيء^٧ منها معتاداً [١٢٢ أ] لعدم تكرّره.

قوله: «و عن الثاني» و هو لزوم التنفير عن النبيّ «بالمنع عن النفرة كما في حقّ النبيّ أيضاً»، كما أنّ ظهوره على يد نبيّ آخر لا يوجب النفرة و كذا ظهوره على يد الولي و الصالح.

[المسألة الخامسة: في أنّ الأنبياء أشرف من الملائكة]

قال المصنّف: «الأنبياء أفضل من الملائكة، لاختصاصهم بشرف الرسالة مع مشقّة التكليف».

١. الأصل: قطعياً.

٢. هذه إشارة إلى هذه الآية الشريفة: ﴿و هُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِينًا﴾ سورة مريم، الآية ٢٥ و المراد من الرطب الجنّي هو رطب جنين من سعته.

٣. الأصل: حجة.

٤. الأصل: فرشه، ب: مرتبة.

٥. الأصل: نصّره.

٦. الأصل: بلزومية.

٧. الأصل: شيئاً، الف: شيء.

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف الناس في ذلك، فذهبت الإمامية وجماعة من الأشاعرة إلى أنّ الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة وقالت [المعتزلة]^١ و الفلاسفة: [بصل]^٢ الملائكة أفضل».

«لنا» على أنّ الأنبياء أفضل من الملائكة: «: أنّ الأنبياء عليهم السلام اختصّوا بشرف الرسالة وبعض الملائكة ليس كذلك والمشارك لهم فيه» - أي في الإرسال كجبرئيل عليه السلام - «امتياز^٣ النبي عليه السلام عنه بمشقة التكليف» الموجبة لحصول الفضيلة.

و تقرير هذا أن يقال: الأنبياء أفضل من الملائكة الذين لا يشاركونهم في أداء رسالة^٤ الله تعالى وأفضل من الملائكة المشاركين^٥ لهم^٦ في ذلك، فهم أفضل من الملائكة مطلقاً. أما الأوّل فظاهر، لاختصاص الأنبياء عليهم السلام عن هذا الصنف المذكور من الملائكة بشرف الرسالة.

و أما الثاني فلاختصاص الأنبياء عليهم السلام عنهم بمشقة التكليف التي هي سبب لحصول الثواب.

و أما كونهم أفضل من الملائكة مطلقاً على هذا التقدير فظاهر. وفي هذا نظر: فإنّ لقائل أن يقول على الأوّل: إنّما يلزم تفضيل الأنبياء على الصنف الأوّل من الملائكة إن لو كان كلّ نبيّ مرسلأ وهو ممنوع، أمّا على تقدير كون بعض الأنبياء غير مرسل وبعضهم مرسلين، فإنّما يلزم تفضيل المرسلين خاصة على الصنف الأوّل من الملائكة و يلزم تفضيل الصنف الثاني من الملائكة - أعني المرسلين - على من ليس بمرسل من الأنبياء لاختصاصه بشرف الرسالة.

و أما الثاني فلا نسلم أنّ الأنبياء مخصوصون^٧ بمشقة التكليف، فإنّه من الجائز مشاركة

١. زيادة من أنوار الملكوت.

٢. في النسخ الثلاث: امتاز.

٣. الف - المشاركين.

٤. الأصل: مخصوصين.

٥. من ب^٦.

٦. الأصل: الرسالة من الله.

٧. الأصل: له.

الملائكة عليهم السلام إيتاهم في ذلك.

قوله: «و لأنّ الأنبياء عليهم السلام مكلفون» - أي بالعبادات - «مع وجود المنافي» و هو معارضة القوى الشهوانية، «فتكون عباداتهم أشق» من عبادات الملائكة الخالية من معارضة الشهوة، فتكون عبادة الأنبياء أفضل لقوله صلى الله عليه و آله: «أَفْضَلُ الْعِبَادَاتِ أَحْمَرُهَا» أي أشقها.

و فيه نظر، لأنّ عبادة الملائكة عليهم السلام أدوم كما قال^١ الله تعالى في حقهم: «يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ» و عبادة الأنبياء عليهم السلام مختصة بأوقات معينة غير مستوعبة لزمانهم و العبادة الدائمة أشق من غيرها و الثواب عليها أكثر من الثواب على العبادة المنقطعة و لأنه يحتمل أن يكون لهم أفعال و أحوال توجب فضلهم على الأنبياء عليهم السلام و نحن لانعلمها و حينئذ لا يمكن الحكم بتفضيل الأنبياء عليهم السلام إلا مع نفي هذا الاحتمال و لا سبيل إلى نفيه.

قوله: «و لقوله^٢ تعالى: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِيسَىٰ عَلَى الْعَالَمِينَ».

مركز تحقيق تكملة علوم رسول

قوله: [١٢٢ ب]: «احتجوا»، يعني الذاهبين إلى تفضيل الملائكة «بقوله^٣ تعالى: «مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ»، و قوله^٤ تعالى:

«مَا تَهَيَّكُمَا رَبُّكُمَا عَن هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ»

«و الجواب عن الآية الأولى: أن هذا القول - [و] هو حكاية كلام النساء اللاتي جمعتهن

امرأة العزيز لتمهيد عذرها في حبها ليوسف عليه السلام - يرجع إلى حسن صورته عليه السلام و إنما نفين عنه البشرية و أثبتن له الملكية^٦ لما تقرّر في^٧ أوهامهن^٨ «أنّ الملائكة أحسن صوراً

٢. سورة آل عمران، الآية ٣٣.

١. سورة الانبياء الآية ٢٠.

٤. سورة الأعراف، الآية ٢٠.

٣. سورة يوسف، الآية ٣١.

٦. الأصل: الملائكة.

٥. من الف و ب.

٨. الأصل و الف: افهامهن.

٧. الأصل: + هذا.

من البشر»، لا أن الملائكة أفضل.

«و عن الآية الثانية: أن الملائكة لا يأكلون» الطعام، «فهذا» المعنى^١ «نسب» آدم عليه السلام و زوجته «إليهم» و جعل غاية انتباههم عن مقارنة الشجرة كونهما لا يأكلان^٢ الطعام و كنى عن ذلك بكونهما ملكين و ليس [في ذلك]^٣ دلالة على الفضل.

[المسألة السادسة: في الاعتراضات على النبوة و الجواب عنها]

قال المصنّف: «القول في تتبع الاعتراضات على النبوة، القدح باستغناء العقل عنها فاسدٌ، لأنّ العقل لا مدخل له إلا في الكلّيات».

«و تجوز أن يكون الموحى غير ملك مدفوع بإمكان اضطرار النبيّ إلى أنّه ملك، إمّا بالعلم أو بالعمل».

«و القرآن لا يقدح في كونه من عند الله، لجواز أن يكون الذي ألقاه شيطاناً، لأنّه تعالى يجب عليه دفع ذلك الشيطان و منعه من الإضلال، و أيضاً الشيطان لا قدرة له على الإخبار عن الغيوب التي تضمّنها القرآن».

«و تجوز أن يكون النبيّ صلى الله عليه و آله أفصح العرب لا يمنع من معارضته بما يماثله أو يقاربه».

«و تجوز وجود المعارضة - وإن لم ينقل^٥، كما نقوله في النصّ على^٦ الإمام - ليس بشيء، لأنّ النصّ نقله أهل التواتر و المعارضة لم ينقلها يهودي و لا نصرانيّ فضلاً عن المسلمين».

«و القدح في كرامات الأولياء بالتنفير المدعى باطل، لأنّه إنّما يكون عند التحدي لأ عند سواء، و التمسك بكون الملك روحانياً لا تأثير له في الفضل على ما يقتضي به أوائل العقول».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه اعتراضات على النبوة»، أي على أدلتها.

٢. الأصل: لا يكون.

٤. الأصل وب: يفارته.

٦. الياقوت: عن.

١. الأصل و الف: افهامهنّ.

٣. من الف و ب.

٥. ب: فإن لم يقل.

و اعلم أنه أورد اعتراضات [سبعة] ^١ ليست كلها على دليل إثبات النبوة، بل الخمسة الأول ^٢ منها من حيث المعارضة و الباقي من حيث النقص و أما السادس فإنه على دليل ^٣ إثبات الكرامات و السابع على دليل ^٤ إثبات فضل الأنبياء على الملائكة، وإنما جعل المصنف و الشارح دام ظلّه هذه الاعتراضات كلها على النبوة لتعلق الجميع ^٥ بها.

قوله: «الأول: اعتراض البراهمة، قالوا: الأنبياء إن جاؤوا بالمعقول»، أي بما يوافق حكم العقل لم يكن للمكلفين حاجة إليهم لاستغنائهم بالعقل عنهم، و إن ^٦ أتوا بما لا يوافق حكم العقل «فهو مردود» بالاتفاق.

«و الجواب: أن العقل إنما يحكم في الأمور الكلّية» - أي الأمور التي لا تتغير و لا تبدل بحسب تغاير الأوقات و الأشخاص و الأحوال ^٧ «النظرية» - أي التي [١٢٣ آ] يحكم بها العقل النظري الحاكم بالبدهيّات ككون الكلّ أعظم من الجزء ^٨، «أما الأمور الجزئية أو العملية» ^٩ التي يحكم بها العقل العملي ^{١٠} الذي يدبّر ^{١١} مصالح النوع، «فإنه يحتاج إلى مُعين و الأنبياء عليهم السلام إنما أتوا بهذا النوع الأخير» - أعني معاونة ^{١٢} العقل العملي ^{١٣} بتقرير ^{١٤} شرايع و نوااميس ^{١٥} إلهية تبعث على مصالح الخلق في المعاش و المعاد ^{١٦}، «فلا يقع الاستغناء بالعقل عنهم» في ذلك و هذا الجواب في الحقيقة اختيار القسم ^{١٧} الأول و هو أن الأنبياء عليهم السلام أتوا بما يوافق العقل، لكن بعض [ما] ^{١٨} يوافق العقل لا يستقلّ العقل بإدراكه و الأنبياء عليهم السلام أتوا بذلك.

«الثاني: لم لا يجوز أن تكون الوسطة بين الله و بينه» - أي بين نبيه صلى الله عليه و آله -

٢. الأصل: + و الأول.

٤. الأصل: دليل على.

٦. الف: - و إن.

٨. الف: العلمية.

١٠. الأصل: هو تدبّر.

١٢. الأصل: العلم.

١٤. تواجس.

١٦. الأصل: للقسم.

١. من الف و ب.

٣. الأصل: دليل على.

٥. الف: الجمع.

٧. الأصل: و.

٩. الأصل: العلمل.

١١. الأصل: مقارنة.

١٣. الأصل: تقدير.

١٥. في النسخ الثلاث: و لا يقع.

١٧. من الف و ب.

«غير ملك بأن يكون شيطاناً، فلا يكون ما بلغه حقاً»، أي على اليقين؛ بل يجوز كونه كذباً^١.
 «والجواب: أن هذا التجويز والاحتمال مندفع، لأنه قد ثبت أن الله تعالى حكيم لا يفعل
 القبيح، وهذا النوع» - وهو جعل^٢ الواسطة بينه تعالى وبين نبيه شيطان غير موثوق بإخباره -
 «من أعظم القبائح فلا يفعله الله تعالى ولا يمكن منه وحينئذٍ» - أي وحين إذ ثبت امتناع جعل
 الله تعالى الواسطة بينه وبين نبيه شيطاناً وامتناع تمكين الله تعالى الشيطان أن يلتقى على النبي
 صلى الله عليه وآله المعجز والآله الكاذبة - «يعلم النبي صلى الله عليه وآله أن الواسطة
 هي الملك، إما باضطرار بأن يخلق الله تعالى له علماً ضرورياً بذلك أو بمعجزات تظهر على يده
 مع الاقتران بالدعوى».

«الثالث: لم لا يجوز أن يكون» الملقى «للقرآن» العزيز «شيطاناً»، فلا يحصل الوثوق بما فيه
 من الأحكام ولا يبقى^٣ له حينئذٍ دلالة على صدق النبي^٤ صلى الله عليه وآله.
 «والجواب عنه بما مر في الثاني من أن الله تعالى لا يمكنه [منه]^٥ لما فيه من الإضلال،
 وأيضاً فالشيطان لا يمكنه الإخبار بالغيوب والقرآن متضمن له، فاندفع ما ذكرتموه».
 «الرابع: لم لا يجوز أن يكون النبي صلى الله عليه وآله أفصح العرب، فعجزت العرب عن
 معارضته» - أي الإتيان بمثله - «من هذه الحيثية لا باعتبار كونه معجزاً، فإننا لو قدرنا^٦ مساويه^٧
 [في] الفصاحة لعارضه».

«والجواب: أن هذا» - أي كونه صلى الله عليه وآله أفصح العرب - «لا يمنع من المعارضة
 بالمثل أو بالمقارب، فإنه وإن كان أفصح العرب، لكن غيره يقاربه^٨، فيمكن الإتيان بمثل سورة
 أو مقاربها، ولما لم يكن كذلك» - أي لم يتأت لإحدى [الإتيان]^٩ بمثله أو بمقاربه^{١٠} - «بطل هذا

١. الأصل: كاذباً.

٢. الأصل: فعل.

٣. الأصل: فلا يلقي.

٤. الأصل: الرسول.

٥. من الف و ب.

٦. ب: بينا.

٧. من الف و ب.

٨. من الف و ب.

٩. من الف و ب.

١٠. الأصل: مساوياً.

١١. الأصل: يقارنه.

١٢. الأصل: لمثله و لمقاربه.

الاحتمال و يؤيدُه أنَّ الحافظ لكلام العرب المطلع عليه يمكنه استعمال كلامهم و يظهر على طريقهم في غاية الفصاحة بخلاف القرآن المجيد، فإنَّ المبالغ^١ في حفظه التالي له على مرَّ الدهر لا يمكنه الإتيان بمثله، فوق الفرق^٢ بين فصاحة كلام العرب و رسائلهم و نثرهم و نظمهم و بين فصاحة القرآن العزيز، «و^٣ ظهر أنَّ القرآن [١٢٣ ب] ليس من جنس كلام العرب».

«الخامس: بجوز» أن يكون القرآن «قد عورض و إن لم ينقل^٤ إلينا» معارضته «كغيره من الوقائع مثل النصِّ على الإمام الذي ينقله^٥ الشيعة» و حينئذٍ لا يتحقق كون القرآن معجزاً.

«و الجواب: أنَّ مثل هذه الواقعة الشهيرة يستحيل أن لا تنقل بالتواتر عادة» لتوفر الدواعي على نقلها، «و النصِّ على الإمام نقله أهل التواتر، فإنَّ الشيعة على اختلاف طبقاتهم ينقلون خلفاً عن سلف النصِّ على علي عليه السلام» و هو^٦ أكثر من عدد التواتر «بخلاف المعارضة» للقرآن العزيز، «فإنها^٧ لم ينقلها يهودي و لا نصراني مع أنَّ نقلها ممَّا يوفر دواعيهم عليه» لشدة عداوتهم للمسلمين و حرصهم على الطعن في الإسلام و القدح في صحته، «فضلاً عن المسلمين».

«السادس: قالوا: الكرامات باطلة» - أي ظهور الكرامات على أيدي^٨ الأولياء ليس بحق - «و إلا لزم التنفير عن الأنبياء عليهم السلام بسبب^٩ مساواة غيرهم لهم» الموجب لعدم اختصاصهم بالفضيلة و اللازم باطل لكونه نقضاً للغرض من بعثهم^{١٠}، فالملزوم مثله.

«و الجواب: المنع من لزوم التنفير، بل ذلك - يعني إظهار الكرامات على أيدي الأولياء - ممَّا يوجب إكمال الرفعة لهم» - أي للأنبياء^{١١} - «من حيث أن أتباعهم» - يعني الأولياء - «مخصوصون^{١٢} بهذه الكرامات، نعم لو تحدَّى إنسان كاذب و ظهرت المعجزة^{١٣} على يده لزم

- | | |
|--------------------------|-----------------------|
| ١. ب: المنافع. | ٢. الأصل و الف: ممّر. |
| ٣. الأصل: فظهر. | ٤. الف و ب: لم يصل. |
| ٥. الأصل: نقله. | ٦. الف: هم. |
| ٧. الف و ب: فإنه. | ٨. الأصل: يد. |
| ٩. الأصل: لسبب. | ١٠. ب: تعينهم. |
| ١١. الأصل و ب: الانبياء. | ١٢. الأصل: مخصوص. |
| ١٣. الأصل: ظهر المعجزة. | |

التنفير» وارتفاع التمييز^١ بين النبي الصادق و المتنبى الكاذب.
 «السابع: قالوا: الملائكة أفضل» من الأنبياء «، لأنهم روحانيون مجردون عن العلائق
 الجسمانية بخلاف الأنبياء عليهم السلام، فإنهم أجسام كثيفة غير مجردين». «والجواب»: أن اقتضاء التجرد لفضل المتصنف به على غيره غير معلوم لنا بالبديهة قطعاً
 ولا بالنظر لعدم الدليل عليه عندنا.

[المسألة السابعة: في الإعادة و أحكامها]

قال المصنف: «الأجزاء بعد الموت تُجمَع و تُؤلف لإخبار الصادق بذلك، و المختداه للحيوان
 بمثله يعاد الأصل دون الزائد، إعادة المعدوم جائزة و إلا لم يصح جمع الأجزاء بعد التفرق لعدم
 الأعراض الأول».

قال الشارح دام ظلّه: «اتفق المسلمون على إعادة الأجساد^٢ خلافاً للفلاسفة، واعلم: أن
 الإعادة تقال بمعنيين^٣: جمع الأجزاء و تأليفها بعد تفرقها و انفصالها، و الثاني إيجادها بعد
 إعدامها».

«و قد استدلل الشيخ المصنف^٤ رحمه الله على الإعادة بالمعنى الأول» - أي جمع الأجزاء
 بعد تفرقها - «بأنه ممكن، إذ واجب الوجود لذاته عالم بكل معلوم قادر على كل مقدور» على
 ما تقدم، فيندرج في معلوماته «كمية الأجزاء» و أصلها و الزائد عليها و يندرج في مقدراته
 «تأليفها»، أي تأليف تلك الأجزاء الأصلية على الوجه الذي كانت عليه، «و الصادق عليه
 السلام» - يعني النبي صلى الله عليه و آله - «أخبر بذلك بالتواتر، فيكون حقاً».

«لا يقال: إنه قد يفغذي» إنسان «بغيره» من نوعه «بحيث يصير أجزاء المغتذي به بدلاً عن
 أجزاء المغتذي، فإن أعيدت [١٢٤ آ] بتلك الأجزاء» إلى المغتذي لم تمكن إعادة المغتذي به

٢. الأصل: النبي

٤. الأصل: على معنيين.

٦. في النسخ الثلاث: النبي.

١. الأصل: التمييز.

٣. الأصل: الأجسام.

٥. الف و ب: - المصنف.

وبالعكس، أي وإن أعيدت إلى المغتذى به لم تمكن إعادة المغتذى.
 «لأننا نقول: المغتدى له أجزاء أصلية باقية» من أول عمره إلى آخره «لا يتطرق إليها الزيادة والنقصان وكذلك المغتدى به، فإذا اغتدى [أحدهما بالآخر صارت الأجزاء الغذائية فواضل بالنسبة إلى المغتدى وإن كانت أصولاً بالنسبة إلى المغتدى به]،^١ فإذا أعيد المغتدى لم تعد تلك الأجزاء» الغذائية «معها، بل تعاد إلى المغتدى به، ومن هنا ظهر أن مقصود الشيخ بقوله فيما مضى أن الإنسان هو [هذه] الجملة والبنية [هي] الأجزاء الأصلية لاغير.
 «و أمّا» الإعادة بالمعنى الثاني» وهو عبارة عن إيجاد الأجزاء بعد عدمها، «فقد اختلف الناس فيه، فذهب قوم إلى امتناعه وهو الحق وأخرون إلى جوازه واختاره المصنف واحتج عليه بأن إمكان الإعادة بالمعنى الأول مستلزم لإمكانها بالمعنى الثاني وقد ثبت الملزوم» وهو إمكان الإعادة بالمعنى الأول، «فثبت اللازم» وهو إمكان الإعادة بالمعنى الثاني.
 - «بيان الملازمة: أن الإنسان ليس هو عبارة عن هذه الأجزاء الأصلية لاغير» وإلا لكان موجوداً حال تفرقها، «بل لا بد مع» تلك الأجزاء «من أعراض» مخصوصة «كالتأليف» بينها على الوجه المعين «والمقدار» المخصوص «وغيرهما» ولاشك في أن تلك الأعراض تزول وتعدم بعد الموت، «فإذا أعيد ذلك الشخص بعينه وجب أن يعاد ذلك العرض بعينه» وقد كان معدوماً، فقد تحققت إعادة المعدوم، «فظهر التلازم» المدعى.
 «و ههنا إشكال على الشيخ وهو أنه يذهب إلى أن الأعراض غير باقية وأن الإنسان باقٍ وحينئذ نقول: إن كفى في الشخص المعين العرض المطلق بطل الاستلزام» - يعني استلزام إمكان الإعادة بالمعنى الأول لإمكانه بالمعنى الثاني، لأن التأليف الحاصل عند الإعادة بالمعنى الأول ليس هو عين^٥ التأليف الزائل، بل تأليف آخر، فلا يتحقق فيه إعادة المعدوم، «و إلا» - أي وإن لم يكف العرض المطلق، بل كان محتاجاً إلى عرض معين - «لزم فناء الإنسان عند فناء كل عرض»

٢. الأصل: اعتدى.

٤. الأصل: و ظهر.

١. من ألف و ب.

٣. من الف و ب.

٥. الف: غير.

من تلك الأعراض المحتاج إلى عينها، «و هو باطل بالضرورة» لقضاء بديهته العقل ببقاء الإنسان.

[المسألة الثامنة: في بقاء الجواهر]

قال المصنّف: «و الجواهر باقية لعلمي بأنّي أنا الذي كنتُ بالأمس لاغيراً^١ ولا تنتفي بانتفاء ما تحتاج إليه لعدم الحاجة، فلا تنتفي إلا بالضدّ».

قال الشارح دام ظلّه: «اتفق العقلاء على بقاء الجواهر إلا ما حكي عن النظام، فإنه نُقِلَ عنه أنها لا تبقى»، بل يجددها الله تعالى حالاً فحالاً، كما قال الأشاعرة و المصنّف في الأعراض، «وقيل: إنّ مقصود النظام» بذلك «أنها ممكنة و هي لا تبقى بذاتها، بل بالفاعل»، لأنّ علّة الحاجة إلى المؤثر إنما هي الإمكان، «فتوهم الناقل عدم بقائها مطلقاً» - أي لا بذاتها و لا بغيرها - «و هو» - أي هذا الاعتذار - «حسن».

«و الدليل على بقائها» - أي بقاء الجواهر - «أنا [١٢٤ ب] نعلم بالضرورة أننا كنا موجودين بالأمس» مع بدهة علمنا بوجودنا الآن «و ذلك يدلّ على البقاء».

و فيه نظر، فإنّ هذا بمجرد عدمه لا يدلّ على البقاء ما لم ينضمّ إليه شيء آخر و هو استحالة إعادة المعدوم، إذ على تقدير جوازه يمكن أن يكون موجودين في الزمانين - أعني أمس و اليوم - ويتخلّل العدم بينهما، فلا يتحقّق استمرار الوجود الذي هو عبارة عن البقاء.

و الحقّ أن يقال: إنّنا نعلم استمرار وجودنا من أمس إلى اليوم علماً ضرورياً.

قوله: «و لا ينتفي بانتفاء ما يحتاج إليه لعدم الحاجة» إشارة إلى إبطال مذهب النظام، فإنه نقل عنه أنّ الجسم يحتاج إلى العرض^٢ و العرض غير باقٍ، بل يجدده الله تعالى حالاً فحالاً، «فإذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفت الأجسام».

«و الدليل عليه» - أي على إبطال مذهب النظام - «أنّ الجسم لو احتاج إلى العرض مع أنّ العرض محتاج إليه، لزم الدور».

و لو قيل بدل الأجسام الجواهر - كما قال المصنّف - كان أولى، لأنّ الأعراض إنما تحتاج

١. الف: لاغيره، ب: إلا غيره.

إلى الجواهر لا إلى الأجسام، نعم بعض الأعراض كالحياة و الأعراض المشروطة بها تفتقر إلى البنية التي لا تكون إلا الأجسام^١ و ذلك عند محققي المتكلمين و الدور المدعى لزومه على تقدير احتياج الجوهر إلى العرض إنما يلزم لو أتحدت جهة الاحتياج، أما على تقدير التغير فلا.
قوله: «و إذا ثبت أنه» - أي الجوهر - «لا ينتفي بانتفاء ما يحتاج إليه و لا بالفاعل - كما ذهب إليه بعضهم لأن فعل الفاعل إنما هو الإيجاد - و يجب أن يكون انتفاؤه بطريان الضد و هو الفناء الذي يوجد لا في محل - كما ذهب إليه المشايخ» كأبي علي و أبي هاشم - «و هو» - أي هذا القول - «ضعيف»، لأن الفناء إن قام^٢ بنفسه كان جوهرًا فلا يكون ضدًا للجوهر و إن قام^٣ بغيره فإن^٤ كان ذلك الغير جوهرًا^٥ لزم اجتماع الضدين و إن كان عرضاً لزم قيام العرض بالعرض و إنّه محال.

[المسألة التاسعة: في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر]

قال المصنف: «جمل متفرقة، الأمر بالمعروف واجب و كذا النهي عن المنكر، و من شرط وجوب النهي عن المنكر أن لا يغلب في ظن المنكر مفسدة تلزم من الإنكار».
قال الشارح دام ظلّه: «اتفق المسلمون على أن الأمر بالمعروف الواجب» كالصلوة و الزكاة الواجبتين مثلاً «و النهي عن المنكر» كالزنى «واجبان سمعاً و اختلف في وجوبهما عقلاً، فذهب إليه قوم و خالف فيه^٦ آخرون و حجة الفريقين ذكرناها في كتاب المناهج».
و قال في الكتاب المذكور ما هذه حكايته:

«و قال آخرون: إن وجوبهما عقلي و أورد عليهم بأنه لو كان كذلك لما ارتفع معروف و لما وقع منكر، أو كان الله تعالى مخللاً بالواجب و التالي بقسميه باطل، فالمقدم مثله، بيان الشرطية: أن الأمر بالمعروف هو الحمل على فعل المعروف و النهي عن المنكر هو المنع منه، فلو كانا

٢. الأصل: أقام.

٤. الف: فا.

٦. الأصل: خالفهم.

١. الف: للأجسام.

٣. الأصل: أقام.

٥. الأصل و الف: جوهر.

واجبين عقلاً لكان واجبين على الله تعالى، لأن كل واجب عقلي فإنه يجب على كل من حصل فيه وجه الوجوب ولو وجبنا على الله تعالى لزم أحد المحذورين و أما بطلانها: أما الثاني فظاهر بما سلف من حكمته و أما الأول فلأنه يلزم الإلجاء^١ في التكليف.

لا يقال: هذا واردٌ عليكم في وجوبها على المكلف، لأن الأمر هو الحمل و النهي هو المنع و لافرق بين الحمل و المنع في اقتضائهما الإلجاء بين ما إذا صدر^٢ من الله تعالى أو من المكلف و ذلك قول بإبطال التكليف.

لأننا نقول: لانسلم أنه يلزم الإلجاء، لأن منع المكلف لا يقتضي الامتناع، أقصى ما في الباب أنه يكون مغرباً^٣ و يجري ذلك مجرى الحدود في باب اللطف و لهذا تقع الأفعال مع حصول الإنكار و إقامة الحدود.

تم كلامه دام ظلّه في ذلك الكتاب في^٤ هذا المعنى.

«أما الأمر بالمعروف المندوب» كالأمر بالنواقل و صيام الأيام المرغب في صومها، «فإن الأمر به^٥ مندوب، و من شرط الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر أن يعلم الأمر و النهي كون المعروف معروفاً و المنكر منكراً» لئلا يأمر بالمنكر و ينهى عن المعروف، «و أن يكون المعروف ممّا سيقع و المنكر ممّا سترك، لأن الأمر» بالشيء «بعد وقوعه» و النهي عنه «عبث و أن يجوز تأثير الإنكار».

و ينبغي أن يقال أيضاً: و أن يجوز تأثير الأمر، فلو علم انتفاء تأثير أمره بالمعروف و نهيه عن المنكر سقط الوجوب.

«و أن يغلب على ظنّه انتفاء المفسدة» في إنكاره و في أمره، فلو غلب على ظنّه تضمن الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر مفسدة سقط، «و ذلك» - أي اعتبار هذه الأمور في وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و اشتراطهما^٦ بها - «ظاهر».

١. الف: الجاؤنا، ب: إلجاؤنا.

٢. الأصل: صدر.

٣. الف و ب: مقرباً.

٤. الف و ب: من.

٥. في النسخ الثلاث: بها.

٦. الأصل: اشتراطها.

[المسألة العاشرة: في الآجال]

قال المصنّف: «و الأجل هو الوقت و الميّت يموت بأجله و ليس^١ كلّ مقتول يقتل بأجله وإلا لكان^٢ الملك إذا قتل أهل بلدة في يوم، فإنّ مماتهم^٣ واجبة و هو خرق العادة».

قال الشارح دام ظلّه: «الأجل في اللغة هو الوقت، فأجل الدين [١٢٥ ب] هو وقت وجوب أدائه، و أجل الحياة هو الوقت الذي علم^٤ الله تعالى وقوع الحياة فيه، و أجل الموت هو الوقت الذي علم الله تعالى وقوعه فيه، فالميّت يموت بأجله بمعنى أنّ الله تعالى علم أنّه يموت في الوقت الذي مات فيه، فمات»، أي في ذلك الوقت.

«أمّا المقتول فهل يقتل بأجله أم لا، فإن أريد به» - أي يقتله بأجله - «[أنّه]^٥ يقتل في الوقت الذي علم الله بطلان حياته فيه فهو كذلك، وإن أريد أنّه لو بقي» - أي سلم من القتل - «لغاش أو مات، فالذي اختاره المصنّف أنّ منهم» - أي من المقتولين - «من لو بقي» - أي لم يحصل له القتل - «لغاش قطعاً و منهم من يجوز عليه الأمران»، أي الموت في ذلك الوقت - أي وقت قتله - و الحياة فيه لو لم يقتل.

«و احتجّ على القطع بحياة البعض» - أي بحياة بعض المقتولين لو لم يقتل - «بأنّ ملكاً لو قتل أهل بلدة في يوم واحد لحكمتنا بأنّه لو لم يقتلهم لعاشوا، لأنهم لولا ذلك» - أي لولا أن يعيشوا على تقدير عدم القتل - «لزم خرق العادة، إذ^٦ من المستحيل عادةً موت أهل تلك البلدة^٧ في يوم واحد و خرق العادة لا يجوز إلا في زمان الرسالة».

[المسألة الحادية عشر: في الأسعار]

قال المصنّف: «و السعر تقدير البدل و هو من الله تعالى عند الأفعال التي لا تقبح و منّا عند

٢. الف: كان.

١. الأصل: بشى و.

٣. في النسخ الثلاث: حبانهم و الأصح هو "مماتهم" و هو موافق لنصّ الباقوت.

٥. من الف و ب.

٤. الأصل: يعلم.

٧. الأصل: البلد.

٦. الأصل: و.

الأفعال القبيحة».

قال الشارح دام ظلّه: «السعر هو تقدير البدل فيما^١ تباع به الأشياء، و هو» - أي السعر - «على ضربين: رخص و غلاء، فالرخص هو نقصان السعر عن^٢ القدر المعتاد مع اتّحاد الوقت والمكان، و الغلاء^٣ هو زيادة السعر عن^٤ المعتاد مع اتّحاد الوقت و المكان، و قد ينسبان^٥ - [أي]^٦ الرخص و الغلاء - «إلى الله تعالى و إلى العبد، فالرخص يكون من الله تعالى بفعل أسبابه كأن يكثر» الله تعالى تلك «الأمّعة و يقلل رغبة الناس إليها أو يقلل عدد» الراغبين إليها. «و الغلاء يكون من الله تعالى بأن يعكس الحال فيه»، أي في ذلك الشيء بأن يقلل ذلك المتاع، أو^٧ يكثر رغبات الناس فيه، أو يكثر عدد الراغبين إليها. «ويكون الرخص من الناس بأن يجلب السلطان» أو التجار «الأمّعة إلى بلدة و يفرّقها فيها» للبيع.

«و يكون الغلاء منهم بأن يفعل» - أي السلطان - «العكس» من ذلك بأن يأخذ الأمّعة من بلدة، أو يمنع من بيعها فيها، فأما الأفعال الصادرة من الله تعالى الموجبة للرخص و الغلاء فهي حسنة يجب شكره تعالى على ما ظهر فيه نعمته^٨ منها^٩ كالرخص و الصبر على الغلاء لما تقدّم من استحالة فعله تعالى للقبیح، [و]^٩ الأفعال الصادرة من العبد الموجبة للرخص أو^{١٠} الغلاء فقد تكون قبيحة و قد تكون حسنة.

[المسألة الثانية عشر: في الأرزاق]

قال المصنّف: «و الرزق ما صح أن يتنفع به و جاز أن يأكل الإنسان رزق غيره [كما يأكل

- | | |
|------------------------------|--------------------------------|
| ١. الأصل و ب: فما، الف: مما. | ٢. الأصل: على. |
| ٣. الأصل: + و. | ٤. الأصل: على. |
| ٥. الأصل: قد بيّنا أنّ | ٦. من النسختين. |
| ٧. الأصل: و. | ٨. الأصل: ما ظهر من نعمه فيها. |
| ٩. من الف، في ب: فاما. | ١٠. الأصل و ب: و. |

مال الغير^١ و ليس الرزق مالا فقط، بل يكون حياة و ولداً إلى غير ذلك.»

قال الشارح دام ظلّه: «الرزق حدّه^٢ عند العدلية أنّه ما صحّ أن ينتفع به و ليس لأحدٍ المنع منه و هو مشترك بين الانتفاع بالمال و الولد و الحياة و غير ذلك» من أنواع المنافع كالجاء^٣ و الحرمة و الحكمة و فعل الخير [١٢٦ آ] و العمل الصالح، «فوجب التحديد به»، أي بما صحّ الانتفاع به.

«و قول المصنّف: 'ما صحّ أن ينتفع به' يعني بذلك ما صحّ عقلاً و شرعاً ليخرج عنه الحرام» العقلي و الشرعي، «فإنّه» أي الحرام - «ليس برزق، لأنّه تعالى أمر بالإنفاق منه» - أي الرزق لقوله^٤ تعالى: «وَ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ» و يستحيل أن يأمر بالإنفاق من الحرام و إلّا لم يكن حراماً، «ولا استبعاد في يأكل الإنسان رزق غيره» - أي ما صحّ^٥ أن ينتفع به غيره - «كما لا استبعاد في أن يأكل الإنسان مال غيره»^٦.

[المسألة الثالثة عشر: في بيان عصمة الأنبياء]

قال المصنّف: «القول في عصمة الأنبياء و الردّ على مخالفي الملة أجمع^٧، العصمة لطف يمنع من اختصّ به من الخطاء و لا يمنعه على وجه القهر و إلّا لم يكن المعصوم مثاباً، و وجه عصمة الأنبياء أنّهم لو لم يكونوا معصومين لأدّى إلى التنفّر عن قبول أقوالهم و ذلك ممّا يدرأه^٨ المعجز و دلّته».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهبت الإمامية إلى أنّ الأنبياء معصومون قبل البعثة و بعدها عن الصغائر عمداً و سهواً، و عن الكبائر كذلك» - أي عمداً و سهواً - «و خالفهم» - أي و خالف الإمامية - «فيه» - أي في عصمة الأنبياء عن الصغائر و الكبائر عمداً و سهواً - «جميع الفرق».

١. الأصل: وحده.

١. من الف و ب.

٢. سورة البقرة، الآية ٢٥٤.

٣. الأصل و ب: كالحيرة.

٤. الأصل: يصح.

٥. العبارة من «أي ما صحّ أن ينتفع به غيره» حتى «مال غيره» لم ترد في نسخة ب.

٦. أي يدفعه، الأصل: يداره.

٧. الأصل: + الفعل على أنّ.

«أما المعتزلة فذهب أكثرهم إلى عصمتهم عن الكبائر و تعمد الصغائر، وجوزوا عليهم الصغائر سهواً، ومنهم» - أي و من المعتزلة - «من جوز صدورها»، أي صدور الصغائر «عمداً، ومن المجبرة من أجاز الكبائر وهم الحشوية».

«و الأشعرية منهم» - أي من الحشوية - «جوزوا تعمد الصغائر، و الخوارج جوزوا عليهم الكفر».

«و قبل الخوض في ذلك» - أي في تحقيق الحق من هذه الأقوال و إبطال ماعداه - «لابد من البحث عن العصمة ماهي»، لأن الحكم بكون الأنبياء معصومين عن الذنوب أو عن بعضها يتوقف على تصور معنى العصمة، «فنقول: ذهب قوم إلى أن المعصوم هو الذي لا يمكنه الإتيان بالمعاصي بأن يكون مختصاً بكيفية بدنية» - أي قائمة ببدنه - «أو نفسانية» - أي قائمة بنفسه - «تقتضي امتناع الإقدام على المعصية، أو أنه لا يكون قادراً على الطاعة لاغير، أو غير قادر على المعصية كما اختاره أبو الحسن الأشعري، وهذه الأقوال» - يعني الثلاثة - «مشاركة في سلب القدرة» - أي قدرة المعصوم على المعصية - و القول الثاني أخص من الثالث، لكون الثالث جزءاً منه و الجزء أعم من الكل.

قوله: «و الحق خلافه و إلا لزم أن لا يكون المعصوم مثاباً على ترك القبائح، و التالي باطل إجماعاً، فالمقدم مثله؛ فإذا^٢ و جب^٣ أن نفسر العصمة بغير ذلك»، أي بغير الأقوال الثلاثة المقدم ذكرها.

«و الأقرب ما اختاره [الشيخ]^٤ أبو إسحاق المصنف رحمه الله تعالى و هو أنها عبارة عن لطف يفعل الله تعالى بالمكلف بحيث^٥ لا يكون له معه داع إلى المعصية و إلى ترك الطاعة مع قدرته عليهما».

«إذا ثبت هذا فنقول: الدليل على عصمة الأنبياء عليهم السلام أنه لو وقع الخطأ» منهم «لزم

١. الأصل: لولاه الذي.

٢. الف: فإن.

٣. الأصل: وجوب.

٤. من الف و ب، في الأصل: أن.

٥. هذه الكلمة لم ترد في النسختين و لا في أنوار الملكوت.

التنفر عن أقوالهم» - أي عن متابعة أقوالهم - «والتالي باطل، وإلا لزم تقض [١٢٦ ب] الغرض من البعثة». إذ الغرض من بعثهم متابعة الناس لهم وامتثال أوامرهم واتباع أقوالهم؛ «فالمقدم مثله، ولأن المعجزة دالة على صدقهم وجوب اتباعهم، فلو صدر الذنب عنهم لبطلت [دلالة] المعجزة على ما دلت عليه، ولأنه» - أي ولأن وقوع المعاصي منهم - «يوجب الاستخفاف بهم والنهي لهم عن ذلك والتوالي». أعني بطلان دلالة المعجزة على ما دلت عليه وجوب الاستخفاف بهم والنهي لهم عن المعاصي «باطلة، فالمقدم مثله» والملازمات الثلاث ظاهرة.

[المسألة الرابعة عشر: في الرد على اليهود]

قال المصنف: «ما يدعي اليهود من استحالة النسخ باطل، لجواز تغير المصلحة كما في المريض، وعليه يخرج قولهم: إن لم يكن السبب^٢ مصلحة كان الأمر به قبيحاً وإن كان مصلحة كان النهي عنه قبيحاً، على أن في التوراة أوامر كثيرة منسوخة، وادعاهم أن^٣ موسى [عليه السلام] قال: أنا خاتم النبيين باطل، لأنهم لا تواتر لهم بحادثة بخت نصر، على أن ألفاظ التأييد لا تدل على الدوام كقصة دم الفصح والعبد الممتق».

قال الشارح دام ظلّه: «اعلم أن اليهود لعنهم الله تعالى بنوا مذهبهم» - أي في إبطال نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم - «على إبطال النسخ» وهو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً، «فقالوا: النسخ باطل فنبوة محمد صلى الله عليه وآله غير ثابتة والملازمة ظاهرة وبيان ثبوت حقيقة^٥ المقدم» - يعني بطلان النسخ - «أن الأمور به إن كان منشأ المصلحة استحالة النهي عنه» وإن لم يكن منشأ المصلحة «استحالة الأمر به»، فإذا نهى عن الشيء بعد الأمر به والأمر به بعد النهي عنه محال وهو معنى النسخ، فقد ثبت أن النسخ محال وهو المقدم المدعى حقيقة.

٢. الأصل و ب: السبب، الف: السبب.

٤. من الف.

١. من النسخين.

٣. الأصل: إلى.

٥. الأصل: عقبة.

«و الجواب» عن هذا: «أن المصالح تتغير بتغير الأوقات و المكلفين، و إذا كان كذلك جاز أن يكون المأمور به منشأ المصلحة في وقت دون وقت آخر و لمكلف دون آخر، فجاز النسخ و التخصيص كما في حق المريض بكون الدواء مصلحة له في وقت» كزمان مرضه «دون وقت آخر» كزمان صحته، «و من هذا» - أي و من هذا الجواب - «يظهر الجواب عن قولهم: التمسك بالسبب إن كان مصلحة كان النهي عنه قبيحاً و إن كان مفسدة كان الأمر به قبيحاً» بأن يقال: إنه كان مصلحة في وقت الأمر به و صار مفسدة في وقت النهي عنه، فتحقق النسخ.

«و مما يبطل قولهم ما ورد في شرعهم من النسخ، فإن الجمع بين الأختين قد كان مباحاً في شرع يعقوب عليه السلام، ثم حرّمه موسى عليه السلام و غير ذلك من الأحكام» كمثل ما ورد أن آدم عليه السلام زوج بنته من بناته، ثم حرّم موسى عليه السلام ذلك.

«قالوا» - يعني اليهود لعنهم الله - «قال موسى عليه السلام: أنا خاتم النبيين، وقال: تمسكوا بالسبب أبداً، و ذلك يدل على دوام شرعه»، لكونه معصوماً، فلا يخبر إلا بالصدق و لا يأمر إلا بالحق.

«الجواب عن الأوّل: بالمتع من ذلك»، أي لانسلم أن موسى عليه السلام قال: أنا خاتم النبيين، «فإن ادّعوا» أن ذلك منقول عندهم آحاداً^٢ لم يكن حجة و إن ادّعوا تواترهم به منعنا، «فإن بخت نصر استأصلهم».

«و عن الثاني: بذلك أيضاً» بأن نقول: لانسلم [١٢٧ آ] أن موسى عليه السلام قال: تمسكوا بالسبب أبداً و نقله الآحاد لا يفيد كونها حجة و بطريق التواتر ممتنع لاستيصال بخت نصر إياهم^٤.

و يجاب عنه أيضاً «بأن لفظ التأييد لا يدل على الدوام» دلالة قطعية، بل غايتها الظهور، فإنه قد وردت ألفاظ التأييد و لم يُردّ به الدوام» عندهم، «كما جاء في التوراة: إن الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك: إني جعلت كل دابة مأكلاً لك و لذريتك و اطلقت ذلك لكم

٢. الأصل و ب: آحاد.

٤. الأصل: بأيهم.

١. الأصل: دو.

٣. الأصل: من.

كنبات العشب^١ أبداً ما خلا الدم، فلاتأكلوه، ثم حُرِّمَ على لسان موسى عليه السلام كثيراً^٢ من الحيوان وجاء فيها» - أي في التوراة - «قربوا^٣ إليّ في كل يوم خروفين: خروف غدوة و خروف عشية بين المغارب قرباناً دائماً لاحقاً بكم، ثم انقطع ذلك الدوام» و هو ليس فيه لفظ التأييد، بل لفظ الدوام.

«و قال أيضاً في موضع آخر» من التوراة «: كلّ عبد خدم ستّ سنين يمرض^٤ عليه العتق، فإن لم يقبل تقبّت أذنه و يستخدم أبداً» و من المعلوم أنّه ليس المراد من الأبد ههنا الدوام، «وغير ذلك من الأحكام المنسوخة عندهم».

«و إذا كان كذلك» - أي يجوز اطلاق لفظ التأييد و يراد به الزمان المنقطع - «، فلم لا يجوز أن يكون المراد» بالأبد في قوله: «تمسكوا بالسبت أبداً» «ذلك» - أي الزمان المنقطع - «مع ثبوت النقل»، أي مع صحّة نقل هذا الخبر.

و قول المصنّف: «كقصة دم الفصح» إشارة إلى ما نقله اليهود و زعموا أنّه في التوراة و هو أنّ الله تعالى أوحى إلى موسى عليه السلام بعد ابتلاء أهل مصر بالآيات العشر أنّه في ليلة أربع عشر في نيسان يموت^٥ كلّ بكر من الجارية التي عند الرحاة^٦ إلى^٧ بنات الملوك و أمر بني إسرائيل أن يأخذ أهل كلّ بنت^٨ منهم حَمَلاً و يسمّى ذلك الحَمَل بالفصح و يذبحوه و يلطخوا به أبوابها و خدورها^٩ - أي ستورها - بحيث إذا ارسل^{١٠} الله تعالى في منتصف تلك الليلة الملك لقبض أرواح الأبقار^{١١} اجتنب^{١٢} أبقارهم، لأنّه لا يدخل إلى تلك الأبواب الملطخة بالدم و من

١. الأصل: لتلسلت العشب

٢. الأصل: دنوا.

٣. الأصل: دنوا.

٤. الأصل: عرض.

٥. الأصل: + في.

٦. الأصل: الرجال.

٧. الأصل: من.

٨. الف و ب: كل أهل بنت.

٩. الأصل: و يذبحونه و يلطخون بدمايهم أثوابها و خدودها، ب: و يذبحوه و يلطخونه من دم بابهم و خدودها، الف: يذبحوه و يلطخوا به مرادم بابهم و خدودها.

١١. الأصل: + و.

١٠. الأصل: رسل.

١٢. الف: احتلب.

شرط ذلك الفصح^١ أن يأكل في ليلته ولا يبقى منه شيء^٢ إلى الغداة ولا يكسر له عظم ولا يطبخ، بل يكون مشويًا^٣ على النار^٤ و تدفن عظامه، ثم أن ذلك نسخ عنهم و زال التعبد به.

[المسألة الخامسة عشر: في الرد على النصارى]

قال المصنف: «و ادعاء النصارى أقانيم الإله باطل، لأنها إن كانت كالمعاني فقد بطلت و إن كانت عين الذات فمتناقض».

قال الشارح دام ظلّه: «المتكلمون لم يحصلوا^٥ كلام النصارى» - أي في معنى الأقانيم - «لاضطرابه^٦، إذ لا محصول له، فإنهم» - يعني النصارى - «يقولون: الباري تعالى جوهر واحد^٧ ثلاثة أقانيم: [أقنوم]^٨ الأب و أقنوم الإبن و أقنوم روح القدس، فمذهبهم أن الإله واحد^٩ ثلاثة وذلك» - أي كونه واحدًا^{١٠} ثلاثة - «غير معقول»، أي مع اتحاد جهة الوحدة و التعدد.

«و اضطربوا في معنى الأقانيم» - أي في تفسيرهم لمعناها - «و يلخص^{١١} من^{١٢} الأقوال: أن أقنوم الأب أقنوم الوجود و أن أقنوم الإبن أقنوم العلم و أن أقنوم روح القدس أقنوم الحياة و هؤلاء إن أثبتوا ذواتًا ثلاثة»، أي كل واحدة منها واجبة الوجود و أن مجموعها [١٢٧ - ب] واجب الوجود، «فهو باطل، لما مر من أن الإله تعالى واحد، و إن أرادوا بذلك» الأقانيم الثلاثة «الصفات و أنها زائدة على الذات» - أي ذات الإله تعالى - «فهو مذهب الأشاعرة» القائلين بإثبات المعاني، «و قد مضى إبطاله أيضاً، و إن عنوا به أحوالاً فقد^{١٣} سلف بطلانه، و إن عنوا به شيئاً آخر فلا بد» في الكلام عليه «من بيانه، و اضطرابهم في هذا الباب عظيم».

١. الأصل: الفصيم، ب: الفصح.

٣. الأصل: شويًا.

٥. الأصل: لم يخلصوا.

٧. الأصل: قولاً و اقوالاً.

٩. الأصل: أن الأوامر.

١١. الأصل: يخلص.

١٣. الأصل: قد.

٢. الأصل: شيئاً.

٤. الأصل: النهار.

٦. الأصل: الاضطرابه.

٨. من النسختين.

١٠. الأصل: + أي

١٢. الأصل: في.

[المسألة السادسة عشر: في الردّ على المنجمين]

قال المصنّف: «و قول المنجمين يبطله^١ قدم الصانع و اشتراط^٢ اختياره و يلزم عليه أن لا يستقرّ الفعل على حالٍ من الأحوال و قول أهل^٣ الطبيعة يبطل بمثل ذلك».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف قول المنجمين على قسمين:

أحدهما: قول من قال: إن الكواكب السبعة» - يعني المتحرّرة و هي زحل و المشتري و المريخ و الشمس و القمر - «مختارة»، أي فاعلة بالاختيار.

«و الثاني: قول من قال: إنها موجبة» - أي فاعلة بالإيجاب - «[و القولان] - يعني كونها فاعلة بالاختيار و كونها فاعلة بالإيجاب] - «باطلان».

«أما الأوّل» و هو بطلان كونها فاعلة بالاختيار «، فلأنها أجسام محدثة» لما تقدّم من حدوث كلّ جسم، «فلا تكون آلهة، [و لأنّها]^٤ محتاجة إلى محدث غير جسم» لما تقدّم من استحالة صدور الجسم عن الجسم، «فلا بدّ من القول بالصانع»، أي الفاعل للأجسام الذي ليس بجسم.

«و أمّا الثاني» و هو بطلان كونها فاعلة بالإيجاب «، فلأن الكواكب المعيّنة كالمريخ مثلاً، إذا كان مقتضياً للحرب لزم دوام وقوع الهرج و المرج في العالم و أن لا تستقرّ أفعالهم على حال من الأحوال و لما كان ذلك باطلاً كان ما ذكره» من اقتضاء الكواكب^٥ المعيّنة الأثر المعين «باطل». و في هذا الكلام نظر، أمّا الأوّل فلأنّه لا يلزم من كونها أجساماً^٦ أن لا تكون فاعلة بالاختيار و إلا لما صدر من الحيوان فعل و هو باطل بالضرورة عند المصنّف و الشارح و لا يلزم من عدم كونها آلهة أن لا تكون فاعلة مطلقاً و النزاع إنّما هو في هذا و لا يلزم أيضاً من [عدم]^٧ فعلها للأجسام عدم فعلها لشيء ما و كذا لا يلزم [من]^٨ افتقارها إلى محدث عدم فعلها في الجملة.

و أمّا الثاني فلأنّه إنّما يلزم^٩ دوام [الحرب و] «الهرج و المرج و عدم استقرار أحوال العالم

٢. الأصل: استراما.

٤. من النسختين.

٦. الأصل: أجسام.

٨. من النسختين.

١٠. من النسختين.

١. الأصل: يبطله.

٣. الأصل: هذه.

٥. الأصل: الكواكب.

٧. من النسختين.

٩. الأصل: لا يلزم، الف: يلزم من.

اللازمة^١ من دوام الحرب إن لو كان المريخ مقتضياً لذلك مطلقاً، أما إذا كان اقتضاؤه بشرائط^٢ [و] أمور زائدة على [ذاته]^٣ ووجوده خارجة [عنه]^٤ فلا.

و الحق أن يقال: إن أراد المنجمون^٥ كون هذه الكواكب فاعلة للأجسام العنصرية فهو باطل بما تقدّم من استحالة كون الجسم صادراً عن جسم آخر، وإن أرادوا أنها فاعلة لغيرها من الآثار المحسوسة كالإشراق و الحرارة الصادرتين^٦ عن الشمس و الإضاءة المحسوسة عن القمر والكواكب في الجملة فهو معلوم بالحدس، وإن أرادوا أن لها أفعالاً و آثاراً صادرة عنها على سبيل الاختيار فهو غير معلوم.

قوله: «و أمّا القائلون بالطبائع الذين يسندون الفعل إلى مجرد الطبيعة، فيبطل قولهم بمثل ذلك»، أي بمثل ما يبطل به قول المنجمين، «فإن الطبيعة قوة جسمانية [١٢٨ آ]» - أي قائمة بالجسم - «و كل جسم محدث و كل قوة حالة فيه فهي محدثة تفتقر إلى محدث غير طبيعة^٧ و إلا لزم التسلسل» باعتبار افتقار كل طبيعة إلى أخرى سابقة عليها و ذلك محال، «فلا بدّ من القول بالصانع تعالى» الذي هو مبدأ جميع الموجودات. و هذا أيضاً فيه نظر، لأنه إنما يقتضي إبطال كون الطبيعة مبدأ لما عداها و لا يقتضي ذلك إبطال كونها مبدأ لشيء ما.

[المسألة السابعة عشر: في إبطال قول الثنوية]

قال المصنّف: «و قول الثنوية باطل بنحو ما ذكرناه و قد ألزموا اعتذار^٩ الجاني و غير ذلك». قال الشارح دام ظلّه: «ذهبت الثنوية إلى أن المؤثر للعالم هو النور و الظلمة و أنّهما امتزجا بعد افتراقهما^{١٠}، فحصل منهما هذا العالم».

٢. الاصل: + بشرائط، تكررت هذه العبارة.

٤. من النسختين.

٦. الاصل: بهذه المنجوم.

٨. الاصل: طبيعية.

١٠. الاصل: افرأقهما.

١. الاصل: اللازم.

٣. من النسختين.

٥. من النسختين.

٧. الاصل: الصادرين.

٩. الاصل: التزموا اعدار.

«و هذا القول باطل، لأنهما» مرعني النور و الظلمة على تقدير كونهما وجوديين - «إما جسمان أو عرضان و على التقديرين فهما محدثان^١» لما عرفت من حدوث جميع الجواهر والأعراض،^٢ «فلا بد من صانع غيرهما».

و هنا قسم آخر محتمل و هو كون أحدهما جوهرأ و الآخر عرضاً و بطلانه بما قلناه في قسميه بعينه.

«و اعلم أنهم» - يعني التنوية - «أسندوا الخير» الذي في هذا العالم «إلى النور» و استندوا «الشر إلى الظلمة و أحالوا أن يفعل النور شراً» و أن تفعل «الظلمة خيراً، فألزمهم الشيخ أبو إسحاق رحمه الله تعالى و غيره من المتكلمين اعتذار الجاني» - أي ألزمهم المحال في صورة اعتذار الجاني - «، فإنه حسن» اتفاقاً «، فإن كان صادراً عن الظلمة فقد ناقضوا مذهبهم» في أن الظلمة لا يصدر عنها حسن، «و إن كان صادراً عن النور و هو لم يحسن» - أي لم يصدر منه جناية يعتذر عنها - «كان اعتذاره قبيحاً و سفهاً و هو أيضاً يناقض مذهبهم»، لأن القبيح عندهم لا يصدر عن النور و إن كانت الجناية صادرة عن النور لزم صدور القبيح عن النور، و هو أيضاً يناقض مذهبهم، «و غير ذلك من الإلزامات» المناسبة لذلك و لأن الظلمة قد يحصل منها الخير أحياناً^٣ كالتخفي من الظالم و التستر من عدو و تعيين على النوم^٤ الموجب للراحة و القوة على العبادة^٥ و لكونها قابضة للبصر و كون النور مفرقاً^٥ له.

[المسألة الثامنة عشر: في الرد على المجوس]

قال المصنف: «و قول المجوس باطل بمثل ذلك».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب المجوس إلى أن الخير واقع من الله تعالى و الشر واقع من الشيطان و اختلفوا في قدمه و حدوثه» - أي في قدم الشيطان و حدوثه - «فقال بعضهم: إنه

٢. ب: اجتناباً.

٤. الأصل: العباد.

١. الأصل: افراقهما.

٣. الأصل: النوم، الف: النور.

٥. الأصل: مفرقاً.

قديم و قال آخرون: إنه حادث من فكرة الله تعالى [و] هي أنه كيف يكون حالي لو نازعني غيري، فتولد الشيطان من هذه الفكرة، ثم^٢ تحاربا - يعني الصانع و الشيطان - «واصطلحا وجعلاً سيف المنازعة عند القمر إلى مدة و هذا^٣ الكلام في غاية السخافة، ثم نقول: حدود الشيطان شر و قد^٤ تولد من صنعمهم» الذي يزعمون أنه لا يصدر منه^٥ إلا الخير، «و يلزم» من صحة هذا «بطلان قولهم» و قد تقدّم حكاية هذا المذهب في ما سلف [١٢٨ ب].

[المسألة التاسعة عشر: في الردّ على عبادة الأصنام]

قال المصنّف: «و قول عبدة الأصنام يبطل بعلمنا بعدم فعلها».

قال الشارح دام ظلّه: «هذا المذهب» - يعني عبادة الأصنام و اعتقاد إلهيّتها - «في غاية السخافة، فإن^٦ الأصنام محدثة مخلوقة لنا فكيف تكون خالقة، و لا أحسب أن عاقلاً يقول بذلك و قد نقل عن بعضهم أن الأصنام إنما يتقرب إليها لأنها على شكل الوسائط بين العالم و بين الله تعالى من ملك أو كوكب، و هذا المذهب» - يعني اعتقاد^٧ كونها مقرّبة إلى الله تعالى باعتبار كونها على شكل الوساطة - «فاسد أيضاً، لأنّ عبادتهم» - يعني عبدة الأصنام - «لها قبيحة^٨، فإننا نعلم بالضرورة أنها لا تعلم شيئاً و لا تقرّ بنا إلى الله تعالى، و الفرق بين توجّهنا إلى الكعبة و الحجر و توجّههم إلى الأصنام ظاهر، لأننا نحن «نقصد» بتلك الأفعال القرب إلى^٩ «الله تعالى [لا]»^{١٠} المتوجّه إليه^{١١} «كالكعبة و الحجر» «بخلافهم»، فإنهم يقصدون بالعبادة ذلك الصنم، لا الله تعالى.

[المسألة العشرون: في الردّ على الغلاة]

قال المصنّف: «و قول الغلاة يبطل أصله استحالة كون الباري تعالى جسماً، و معجزات

١. من الف و لم ترد في الأصل و نسخة 'ب'.
٢. الأصل: لم.
٣. الأصل: هكذا.
٤. الأصل: فقد.
٥. الأصل: لا يعذر فيه.
٦. الأصل: قال.
٧. الأصل: اعتقاده.
٨. الأصل: فسحة.
٩. هاتان الكلمتان: "القرب إلى" محذوفتان في النسختين.
١٠. من النسختين.
١١. الأصل: إليها.

أمير المؤمنين عليه السلام معارضة بمعجزات موسى وعيسى^١ عليهما^٢ السلام». قال الشارح دام ظلّه: «الغلاة» - يعني الذين غلوا^٣ في عليّ أمير المؤمنين^٤ عليه السلام - «افترقوا على أقوال: منهم من جعل أمير المؤمنين حقيقة الإله»^٥، ومنهم من قال: إن الله تعالى حلّ فيه، ومنهم من قال: إن الله اتحد^٦ به، «ومنهم من قال: إنه نبي، وهذه الأقوال» كلها «باطلة، لأننا قد بينّا أن الله تعالى ليس بجسم» و ذلك يبطل القول الأول وهو كون أمير المؤمنين حقيقة الله تعالى، لكون أمير المؤمنين عليه السلام جسماً.

[قوله]^٧: «و أنه^٨ يستحيل عليه الحلول» وهو يبطل القول الثاني.

[قوله]^٩: «و الاتحاد باطل بما تقدّم» و به يبطل القول الثالث.

«و قد بينّا أن محمداً - صلى الله عليه و آله - خاتم الأنبياء» و به يبطل القول الرابع، «فبطل قولهم جملة^{١٠}، و السبب في غلطهم ما شاهدوا من معجزات أمير المؤمنين عليه السلام» الباهرة للعقول و الألباب، «و تلك» المعجزات «لا تدلّ عليّ» شيء من «أقوالهم، لصدور أمثالها عن الأنبياء المتقدمين كموسى [و عيسى]^{١١} عليهما السلام» مع انتفاء الإلهية عنهما بالاتفاق.

مركز تحقيق التراث - مكتبة آية الله العظمى - قم

- | | |
|------------------------|------------------------------|
| ١. الأصل: + نبينا. | ٢. الأصل و الف: عليهم. |
| ٣. الأصل: غالوا. | ٤. الف و ب: - أمير المؤمنين. |
| ٥. الأصل: إلهاً حقيقة. | ٦. الأصل: يحدثه. |
| ٧. من النسخين. | ٨. الف: فإنه. |
| ٩. من النسخين. | ١٠. الف: - جملة. |
| ١١. من ألف و ب. | |



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی

[المقصد الخامس عشر: في الإمامة]

[وفيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في أنها واجبة]

قال المصنف: «و الإمامة واجبة عقلاً، لأنها لطف يقرب من الطاعة و يبعد عن المعصية ويختل حال الخلق مع عدمها، وقد ذكر أصحابنا فيها وجوهاً من إرشاده إلى الصنائع^٢ و تمييز الأغذية من السموم^٣ و غير ذلك.»

«و واجبة سمعاً أيضاً لقوله تعالى: ﴿وَ الشَّارِقِ وَ الشَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، و الأمر بالشيء أمر بما لا يتم ذلك الشيء إلا به، و لقوله عليه السلام: «الْإِمَامَةُ مِنْ قُرَيْشٍ»، و هو إزام، و إجماع الصحابة حجة على ذلك أيضاً.»

قال الشارح دام ظلّه: «ذهبت الإمامية إلى أن الإمامة واجبة عقلاً و سمعاً و هو مذهب الكمبي و أبي الحسين البصري و جماعة من المعتزلة»، لأنّ أبا الحسين البصري و الكمبي ذهبوا إلى وجوبها^٥ عقلاً على الخلق، و الإمامية قالوا: إنها واجبة على الله تعالى، «و ذهب جمهور المعتزلة و الأشاعرة إلى أنها واجبة سمعاً» و المراد من وجوب الإمامة وجوب نصب الإمام.

«و احتج الشيخ على وجوبها عقلاً بأنها» - أي الإمامة - «لطف و اللطف واجب» للاستفراق

٢. الأصل و ب: الصانع.

٤. سورة المائدة، الآية ٤١.

١. الأصل: خلق.

٣. الأصل: السمومة.

٥. الأصل و الف: وجوبها.

وإلا لما كانت الكبرى كلبية [١٢٩ آ] وحينئذ لا ينتج هذا القياس قولنا: الإمامة واجبة. واعلم أن هذه الحجّة إنما تنتج وجوب الإمامة في الجملة و هي أعمّ من كونه سمعياً أو عقلياً و لا تنتج المطلوب الذي هو وجوب الإمامة عقلاً، إلا إذا خصّص الوجوب في الكبرى بالعقلي.

«بيان الصغرى» - يعني كون الإمامة لطفاً - «أنها» - يعني الإمامة - «تقرّب من الطاعة وتبعّد عن المعصية، فإننا نعلم بالضرورة أن الناس إذا كان لهم رئيس» مطاع^٣ «قاهر ينتصف للمظلوم من الظالم و يردعهم عن المعاصي و يأمرهم بالطاعات، فإنّ الناس يكونون من الطاعات أقرب و من المعاصي أبعد» ولا معنى للطف إلا هذا.

«و أمّا الكبرى» - يعني وجوب كلّ لطف - «و قد تقدّمت» في البحث عن الألفاظ.

قوله: «و هذا برهان قطعيّ و الشكوك عليه ضعيفة أبطلناها في كتاب المناهج».

و قال في الكتاب المذكور عقيب ذكر هذا الدليل ما هذه صورته بعبارة: «فإن قيل: لانسلم

أنّ الإمامة لطف عقلي، بل لطف سمعي، فلا يجب عقلاً».

سلمنا، لكن لطف يقوم غير مقامه أو لطف لا يقوم غير مقامه [م ٤] و على هذا التقدير

لا تتعيّن الإمامة للوجوب؛ سلمنا، لكن وجوب الإمامة لا يكفي فيه وجه المصلحة^٥ مالم يعلم فيه انتفاء جهات القبح بأسرها، فلم لا يجوز أن تكون الإمامة قد اشتملت على نوع مفسدة لا تعلمه، فلا يصحّ الحكم بالوجوب^٦.

لا يقال: إننا لانعلم فيه وجه قبح فيجب نفيه و لأنّ هذا آتٍ في معرفة الله تعالى، فيلزم الحكم

بعدم وجوبها.

لأننا نقول: قد يتّنا ضعف الاستدلال بعدم^٧ العلم على عدم، و أمّا المعرفة فالفرق أنّا نحكم

٢. الأصل: لأنها.

٤. الأصل: هذا.

٦. الف: بالجور.

١. في النسخ الثلاث: هو.

٣. الف و ب: مطاع.

٥. الأصل: المطلحة.

٧. الأصل: بعد.

بوجوبها علينا و هو يكفي فيه بيان وجه الوجوب و إن جوّزنا فيه اشتماله على المفسدة، أمّا الإمامة فلما أوجبتوها على الله تعالى لم يصحّ ذلك إلا بعد أن تثبتوا اشتمالها على عدم المفسد، ثمّ إنّنا نذكر وجه المفسدة و ذلك من وجوه:

الأوّل: أنّ في نصب الإمام إثارة الفتن^١ و قيام الحروب، كما في زمن عليّ عليه السلام و الحسن و الحسين عليهما السلام.

الثاني: أنّ مع وجود الإمام يخاف^٢ المكلف، فيفعل الطاعة و يترك المعصية^٣ للخوف منه، و ذلك يوجب أن لا يترك المكلف القبيح لقبحه و لا يفعل الطاعة لحسنها، بل للخوف و ذلك من أعظم المفسد.

الثالث: فعل الطاعة و ترك المعصية عند فقدان الإمام أشدّ منها عند وجوده، فيكون الثواب عليهما في حالة فقدّه أكثر منه حالة وجوده، و ذلك فساد^٤ عظيم.

سألنا أنّ الإمامة لطف، لكن لانسلم أنّها دائماً كذلك^٥، فإنّه قد يكون في بعض الأزمنة من يستنكف من اتباع غيره، فيكون نصب الإمام في ذلك الوقت قبيحاً.

سألنا، لكن ههنا لطف آخر، فلا تتغيّر الإمامة^٦ للوجوب و بيانه: أنّ الإمام معصوم، فعصمته إن كانت لإمام آخر تسلسل، و إن كانت لا لإمام آخر فقد ثبت المطلوب، لأنّ امتناع^٧ الإمام من المعصية^٨ و ترك الواجب لا يقف على الأمام، بل له لطف آخر.

لا يقال: إنّنا نعلم بالضرورة أنّ القوم الذين لا يكونون معصومين ينزجرون عن القبايح أتمّ عند وجود الإمام.

لأنّا نقول: جاز أن يكون في بعض الأزمنة القوم بأسرهم معصومين فيه، فلا يكون نصب الإمام هناك واجباً [١٢٩ ب]، و لأنكم حينئذٍ تجعلون العصمة قائمة مقام الإمام في ذلك الوقت،

١. الأصل: إثارة في التغير.
 ٢. الف و ب: القبيح.
 ٣. الأصل: لذلك.
 ٤. الأصل: الامتناع.
 ٥. الأصل: يطف.
 ٦. الأصل: إفساد.
 ٧. الف: الأمة.
 ٨. الأصل: المعصية.

فجاز في كل وقت، فلا يتعين وقت من الأوقات لوجوب نصب الإمام على التعيين، ولأنه جاز أن يكون غير العصمة سبباً في الامتناع عن الإقدام على المعاصي.
سألنا، لكن ههنا ما يدل على أنها ليست لطفاً^١، وذلك لأنها إما أن تكون لطفاً في أفعال الجوارح أو في أفعال القلوب و القسمان باطلان:

أما الأول: فعلى^٢ قسمين و ذلك لأن القبايح منها ما يدل العقل عليها و منها ما يدل السمع عليها، فإن جعلتم الإمام لطفاً^٣ في الشرعيات لم يلزم وجوبه مطلقاً، لأن الشرع لا يجب في كل زمان و وجوب اللطف تابع لوجوب الملطوف فيه، وإن جعلتموه لطفاً في العقلية فنقول: القبايح العقلية إن تركت لوجه وجوب تركها كان ذلك مصلحة دينية و إن تركت لا لذلك^٤ كانت مصلحة دينية، لأن في ترك الظلم و الكذب مصلحة دينية ضرورة اشتماله على مصلحة النظام، لكن معنى ترك القبيح^٥ لقبه هو أن الداعي إلى ترك الظلم هو كونه ظلماً و ذلك من صفات القلوب، و إن جعلنا الإمام لطفاً في ترك القبيح سواء كان لوجه قبحه أو لا لوجه قبحه كان ذلك الترك مصلحة دينية، فيكون الإمام لطفاً في المصالح الدنيوية و ذلك غير واجب بالاتفاق على الله تعالى.

مركز تحقيق التراث والدراسات الإسلامية

و إن جعلناه لطفاً في ترك القبيح لوجه قبحه فقد جعلنا الإمام لطفاً في صفات القلوب لا في أفعال الجوارح، و ذلك باطل لأن الإمام لا اطلاع له على البواطن.
لا يقال: يحصل بسبب الإمام القاهر مواظبة^٦ الناس على فعل الواجبات العقلية من أفعال الجوارح و ذلك يفيد استعداداً تاماً لخصوص^٧ الداعي في أن ذلك الفعل يفعل لوجه^٨ وجوبه و يترك لوجه^٩ قبحه و ذلك مصلحة دينية.

لأننا نقول: هذا يقتضي وجوب اللطف في المصالح الدنيوية على الله تعالى، لأن على ذلك

٢. الأصل: فعل.

٤. الأصل: كذلك.

٦. الأصل: مواظبة.

٨. الأصل: لوجه.

١. الأصل: لفظاً.

٣. الأصل: لطف.

٥. الأصل: القبيح.

٧. الف: لخصوص.

٩. الأصل: ترك الوجه.

التقدير تكون المصالح الدنيوية و المواظبة^١ عليها سبباً لرعاية المصالح الدينية و ذلك غير واجب اتفاقاً.

سلمنا، لكن يكون نصب^٢ الإمام من المصالح الدينية إذا كان ظاهراً نافذ الحكم أو إذا لم يكن [م ع] و ذلك لأن الإمام إنما يفيد الانزجار^٣ عن القبائح و الإقدام على الطاعات إذا كان قاهر اليد، أما إذا لم^٤ يكن [فلاً]^٥، لكنكم^٦ لا توجبون^٧ ذلك، فما^٨ هو لطف غير واجب عندكم و ما توجبونه فغير لطف.

سلمنا، لكن ينتقض ما ذكرتموه بالقضاة و الأمراء، فإنهم إذا كانوا معصومين كان الناس أقرب إلى الطاعة و أبعد من المعصية و ذلك يقتضي كون عصمة هؤلاء لطفاً، فإن وجبت لزم خلاف مذهبكم و إلا انتقض دليلكم.

سلمنا، لكن لانسلم أن اللطف واجب و قد تقدم.
سلمنا أن اللطف واجب، لكن ليس كل لطف^٩، بيانه: أن فاعل اللطف له ثلاثة أحوال:
أحدها: أن يعلم أن الملطوف له يفعل الملطوف فيه.
و ثانيها: أن لا يعلم أنه لا يفعله.
و ثالثها: أن يعلم أنه لا يفعله.

ففي الأول و الثاني نسلم أنه يجب فعل اللطف و أما الثالث فلانسلم أنه يجب [فيه]^{١١} فعل اللطف، و الله تعالى لا بد و أن يكون عالماً إما بالفعل فيجب اللطف، أو^{١٢} بعمده فلا يجب، فإذا كان كذلك فلا يجب على الله تعالى نصب الإمام [إلا]^{١٣} إذا علم انتفاع المكلف به، و ذلك غير

٢. الف و ب: - نصب.

٤. الأصل: قاهراً إليه.

٦. من النسختين.

٨. الأصل: محسون.

١٠. الأصل: + واجب.

١٢. الأصل: و إما.

١. الأصل: المواظبة.

٣. الأصل: الانزعار.

٥. الأصل: + كان.

٧. الأصل: كيكم.

٩. الأصل: فيما.

١١. من النسختين.

١٣. من النسختين.

معلوم^١ لاحتمال أن يعلم الله تعالى في بعض الأزمنة أن الإمام ليس في حقهم لطفاً محصلاً وإن كان لطفاً مقرباً، فلا يجب فيه نصب الإمام، ثم كل زمان يحتمل ذلك، فلا يصح [١٣٠ آ] الحكم بالوجوب على الله تعالى في شيء من الأزمنة.

سلمنا، لكن متى يجب اللطف إذا كان ممكناً^٢، أو إذا لم يكن [م ع] وإذا كان كذلك فيحتمل أن يكون نصب الإمام في بعض الأزمنة غير مقدور له تعالى، فلا يكون واجباً. وبيان هذا الاحتمال أن الله تعالى قد يعلم في بعض الأزمنة أن كل من خلقه فيه فإنه يكفر أو يفسق، فلا يكون في ذلك الزمان خلق المعصوم مقدوراً له وهذا يحتمل في كل زمان.

لا يقال: لو لم يكن خلق المعصوم في ذلك الزمان لبطل التكليف بخلاف الكافر، فإنه لا لطف له في الحال والمآل، فلما استحال^٣ ذلك مطلقاً لاجرم لم يتوقف عليه التكليف، أما اللطف الحاصل من الإمام فهو وإن لم يكن مقدوراً في الحال، لكنه يمكن في المستقبل، فلا جرم يقبح التكليف في المآل بدون الإمام.

لأننا نقول: كما أن الكافر لما لم يكن لطفه مقدوراً أصلاً وحسن التكليف، فكذلك لم لا يجوز أن يقال: المعصوم في هذا اليوم لما لم يكن مقدوراً لاجرم لم يتوقف عليه التكليف. والجواب قد بينا أن الإمامة لطف عقلي.

قوله: "لم لا يقوم غيرها مقامها"، قلنا: لا اتفاق العقلاء في جميع المواطن^٤ على اختلاف طبيقاتهم في الأزمنة على الاتفاق على نصب الرؤساء لأجل دفع ضرر^٥ فسادهم ولو كان هناك طريق آخر أو يدل^٦ لالتجأوا إليه.

قوله: "لم لا يجوز اشتغالها على نوع من المفسدة"، قلنا: إن المفسد معلومة لنا محصورة لكوننا مكلفين باجتنابها وتلك منتفية عن الإمام وقد تقدم هذا وهذا السؤال غير مسموع من أبي الحسين وأصحابه لوروده عليهم وما ذكروه من المفسد^٧ فمن دفع، أما الأول فلأننا نقول: لم لا يجوز أن يكون لولا إمامة عليّ والحسن والحسين عليهم السلام لظهر من الفتن ما هو أشد من

٢. الأصل: متمكناً.

٤. الأصل: المواطن.

٦. ب: - بدل.

١. الأصل: + و.

٣. الأصل: استحالت.

٥. الف و ب: - ضرر.

٧. الأصل و ب: الف د.

ذلك.

سلمنا، لكن اللطف لا يجب مع ارتفاع^١ المفاصد في كل زمان، بل في الأكثر. وأما الثاني فلأن ذلك يقتضي قبح الإمامة مطلقاً سواء وجبت بالعقل أو من الله تعالى وذلك باطل اتفاقاً، ثم إنا نقول: المكلف إما مطيع وإما عاصٍ ووجه اللطف في الأول تقويته على فعل الطاعة وأما الثاني فلا نسلم أن ترك المعصية منه - لا لكونها معصية - قبيح، بل القبيح هو ذلك الاعتقاد وهو كون الترك لا لكونها معصية ووجه اللطف فيه حصول الاستعداد بسبب التكرير والتذكير الموجب لفعل الطاعة لكونها طاعة وترك المعصية لكونها معصية.

وأما الثالث فلأنه وارد في كل لطف مع أننا قد بيّنا وجوبه فيما سلف وأيضاً فلانسلم جواز ترك^٢ اللطف سواء زاد^٣ الثواب به^٤ أو لم يزد^٥ وهذا مذهب أبي علي، ثم إنه يلزم من ذلك قبح كل لطف وأيضاً يلزم منه على تقدير الوجوب - أي وجوب الثواب - على الله تعالى.

قوله: "إنه قد يتفق في بعض الأزمنة من يستنكف عن طاعة الإمام فلا يكون لطفاً حينئذٍ"، قلنا: لانسلم اتفاق أهل زمان من الأزمنة التي وقع التكليف فيها على ذلك، نعم قد يكون البعض بهذه المثابة، لكن البعض لو^٦ نظر إليه لكانت بمنة الأنبياء قبيحة لاستنكاف البعض منها وأيضاً فهذا إنما يكون بالنسبة إلى شخص معين، أما مطلق الرئيس فلا ونحن الآن لم نعرض لتعيين^٧ ذلك الرئيس وأيضاً [١٣٠ ب] فلأن المفسدة الحاصلة عند عدمه أغلب منها عند وجوده، فيجب وجوده نظراً^٨ إلى حكمته.

قوله: "العصمة لطف آخر فلا يتعين الإمامة^٩ للوجوب"، قلنا: الإمام لا شك في كونه لطفاً بالنسبة إلى غير المعصومين مع بقاء التكليف، فيكون حينئذٍ واجباً، أما إذا فقد أحد الشرطين وهو جواز الخطأ على المكلفين أو التكليف لم نقل بالوجوب حينئذٍ وذلك لا يضرنا^{١٠}.

- | | |
|---------------------|-------------------|
| ١. الأصل: إيقاع. | ٢. الف: - ترك. |
| ٣. الف و ب: أراد. | ٤. الف: - به. |
| ٥. الف و ب: لم يرد. | ٦. الأصل: له. |
| ٧. الأصل: لتغيير. | ٨. الأصل: فطر. |
| ٩. الف و ب: الإمام. | ١٠. الف: لا يصير. |

لا يقال^١: مذهبكم وجوب الإمامة مع التكليف مطلقاً.
 لأننا نقول: لانسلم، بل مع شرط آخر وهو جواز الخطأ.
 قوله: "الإمامة إنما لطف في أفعال الجوارح أو في أفعال القلوب".
 قلنا: إنها مصلحة فيهما، و الشرع لانسلم جواز انقطاعه مع بقاء التكليف، وهذا المنع يتأتى
 من القائل بعدم جواز انفكاك التكليف العقلي عن السمي.
 سلمنا، لكن ترك الظلم ليس^٢ مصلحة دنيوية^٣ لا غير، بل هو مصلحة دينية و دنيوية، لأن
 الإخلال به من التكليف العقلي و السمي.
 سلمنا، لكنه يكون لطفاً في أفعال القلوب، فإن ترك القبيح لأجل الإمام ابتداءً ممّا يؤثر
 الاستعداد التام لتركه لقبه.

قوله: "الإمام إنما يكون لطفاً إذا كان ظاهراً"، قلنا: ممنوع، فإنه مع غيبته يجوز المكلف
 ظهوره^٤ لكل لحظة^٥، فيمتنع من الإقدام على المعاصي و ذلك يكون لطفاً.
 لا يقال: تصرف الإمام إن كان شرطاً في كونه لطفاً و يجب على الله تعالى فعله و تمكينه^٦
 وإلا فلا لطف.

لأننا نقول: إن تصرفه لا بد منه في كونه لطفاً و نسلم أنه يجب عليه تعالى تمكينه، لأن اللطف
 إنما يجب إذا لم يناف التكليف و خلق الله تعالى الأعواز^٧ للإمام^٨ ينافي التكليف و إنما لطف
 الإمام يحصل و يتم بأمر منها خلق الإمام و تمكينه بالقدرة و العلوم^٩ و النص عليه باسمه
 ونسبه و هذا يجب على الله تعالى و قد فعله، و منها تحمّله^{١٠} الإمامة^{١١} و قبوله و هذا يجب على
 الإمام و قد فعله، و منها النصرة للإمام و الذب عنه و امتثال أوامره و قبول قوله و هذا يجب على

١. الأصل: لا يقول، الف: بالانفاق.
 ٢. ب: + له.
 ٣. الأصل: و ثبوته.
 ٤. الأصل: ظهوره.
 ٥. الأصل: يخطفه.
 ٦. الأصل: تمكّنه.
 ٧. الأصل و ب: الاعوان.
 ٨. ب: الإمام.
 ٩. الأصل و ب: بالقدر و العلوم، الف: بالقدرة و العلم.
 ١٠. الأصل: تحمّل.
 ١١. الف: - الإمامة.

الرعية.

قوله: "كون القضاة و الأمرآء معصومين لطف"، قلنا: ممنوع و لأنّ هذا لا يرد على كون الإمامة لطفآ، بل يرد على كون اللطف واجبآ، فهو وارد على المعتزلة و أيضاً فهذا لا يرد علينا، لأنّ^١ لم تثبت عصمة الإمام بكونها لطفآ، بل أثبتناها بلزوم التسلسل^٢ على ما يأتي.

قوله: "لم لا يجوز أن يكون بعض الأزمنة يعلم الله تعالى عدم الانتفاع بالإمام فيه، فلا يكون نصبه واجبآ".

قلنا: اللطف قد يكون محصلاً و قد يكون مقربآ^٣ و الأول واجب على مامرّ و كذلك الثاني [أيضاً]^٤ و الفائدة فيه إزاحة عذر^٥ المكلف و لاشكّ في أنّ^٦ الإمام^٧ لطف مقرب في كلّ وقت، فيكون نصبه واجبآ^٨ دائماً.

سلمنا، لكن لاشكّ في أنّ الإمام [يكون]^٩ لطفآ محصلاً بالنسبة إلى بعض المكلفين قطعآ و اتفاق الجميع على عدم الانتفاع به ممّا يمتنع حصوله.

قوله: "لم [لا]^{١٠} يجوز أن يكون في بعض الأزمنة خلق المعصوم غير مقدور"، قلنا: لو كان الأمر كذلك لسقط التكليف، لأنّ التكليف مع فوت اللطف إذا كان الفوات من غير المكلف قبيح و الله تعالى لا يفعل القبيح. انتهى كلامه في الكتاب المذكور و نعد إلى ما كتبنا فيه.

قوله: «و قد ذكر أصحابنا [١٣١ آ] في وجوب الإمامة وجوهاً أخرى^{١١} منها: أنّه ينبغي على النظر» - أي على وجوبه لكونه واجبآ^{١٢} عقلاً -، «و منها أنّه يعين على دفع الشبهات و يعضد العقل بتحصيل المقدمات، و منها أنّه يرشد إلى الصنائع الخفية» كما أرشد داود عليه السلام إلى صنعة لئوس، قال^{١٣} الله تعالى: «و علمناه صنعة لئوس لكم لئ تحصنكم^{١٤}»، و منها أنّه يرشد

- | | |
|------------------------------|-------------------------------|
| ١. الأصل: الانا. | ٢. الأصل: للتسلسل. |
| ٣. الأصل: منقربآ. | ٤. من النسختين. |
| ٥. الأصل: غير. | ٦. الأصل: كون. |
| ٧. الف: الإمامة. | ٨. الأصل: واجب. |
| ٩. من النسختين. | ١٠. من النسختين. |
| ١١. في النسخ الثلاث: آخر. | ١٢. سورة الانبياء: الآيات ٨٠. |
| ١٣. سورة الانبياء: الآية ٨٠. | ١٤. الأصل و ب: - لتحصنكم. |

إلى معرفة السموم القاتلة لتجنبها و [إلى] الأغذية لتتناول و يميّز بينهما» - أي بين السموم والأغذية - «و غير ذلك من الفوائد».

«و أمّا وجوبها سمعاً فيدلّ عليه^٢ وجوه»:

«أحدها: قوله^٣ تعالى: ﴿وَالشَّارِقُ وَالشَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، أمر الله بقطع يد السارق وليس المتولّي لذلك - أي لقطع يد السارق - «مجموع الأمة بالاتفاق، بل الإمام» - أي بل المتولّي لذلك الإمام -، «فقد أمرنا بما لا يتمّ إلّا^٤ بنصب الإمام، والأمر بالشيء أمر بما لا يتمّ ذلك الشيء إلّا به، فيكون نصبه واجباً»، لكونه مأموراً به والأمر للوجوب وهذا إنّما يدلّ على نصب الإمام على الخلق.

«الثاني: قوله صلى الله عليه وآله: "الأئمة من قريش" فهو» - يعني هذا الكلام - «وإن كان في صيغة الخبر إلّا أنّ المقصود به الأمر، أي يجب أن يجعلوا الإمام من قريش وهذا إلزام^٥ وأمر^٦ لأخيراً حقيقة»؛ بل مجازاً، لأنه استعمال اللفظ في غير موضعه.

قوله: «ويعتدل أن يكون قول المصنّف: "وهو إلزام" راجعاً إلى الخبر المذكور، فإنّه رواية ضعيفة^٧ عند المصنّف، فلا يصحّ [منه] الاحتجاج به إلّا على الخصوم القائلين بعدم وجوب الإمامة كضرار والأصم» لا عترافهم بصحة الخبر، فهو إلزام لهم.

«الثالث: إجماع الصحابة على ذلك، فإنّهم لم يخلّوا بنصب^٨ الإمام»، و إنّما كان اختلافهم بعد رسول الله (ص) في تعيين الإمام، «و لو لم تكن الإمامة واجبة لأخلّوا به» - أي بنصب الإمام - «في بعض الأوقات».

وفي هذه الملازمة نظر، و اعلم أنّ هذه الوجوه المذكورة إنّما تدلّ على وجوب الإمامة على الخلق ومذهب الإمامية المشهور وجوبها^٩ على الله تعالى خاصّةً وحيثيّاً يمكن أن يكون قول

١. من النسختين.

٢. الأصل: على.

٣. سورة المائدة، الآية ٤١.

٤. الأصل: لا.

٥. للغير، بدل عن "و أمر لأخيراً".

٦. الف و ب: فإنّ راويه ضعيف.

٧. من الف.

٨. الأصل و ب: نصب.

٩. لم ترد «وجوبها» في ألف.

المصنّف: "و هو إلزامٌ راجعاً إلى الاستدلال بها على ذلك، إذ ليس مذهباً له و إنما قصد به إلزام منكري وجوب الإمامة مطلقاً.

[المسألة الثانية: في وجوب العصمة]

قال المصنّف: «و واجب في الإمام عصمته و إلا كانت علّة الحاجة إليه فيه، فيؤدّي إلى التسلسل، و أيضاً فنحن مأمورون بطاعته فلو أمر^١ بمعصيته لتناقض القول فلا بدّ من عصمته، و لأنّه إمام من يفعل الشيء لأجله و إلا كانت اليهود و النصارى أئمّة لنا، و يستحيل التعيّد باتّباع غير المعصوم لقبه، و لأنّ الأئمّة مختلفة في الأحكام فلا بدّ من حجة تقطع اختلافهم و يظهر لنا منه العلم، و لأنّ أدلّة غيره باطلة من الرأي و الخبر المفرد فلا بدّ من إثباته، و لأنّ الشريعة إمّا أن تحتفظ بالأئمّة أو به و الأئمّة يجوز خطاؤها و إلا لم يجز له صلى الله عليه و آله أن يقول: «ألا لا تُزجِعُوا بِنَدِي كُفَّاراً» و لأقوله^٢: «أَقْبَانِ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَيَّ أَعْقَابِكُمْ» فلا بدّ منه، و لأنّ خصائص الرسول متحقّقة في الإمام من كونه يولّي و لا يولّي عليه و يغرّزُ و لا يغرّزُ إلى غيره، فوجب عصمته كعصمته^٣».

مركز تحقيق التراث علوم اسلامی

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب أصحابنا الإمامية رحمهم الله تعالى إلى وجوب عصمة الإمام [١٣١ ب] و هو قول الإسماعيلية خلافاً لجميع الفرق» - أي [إلى] ^٤ المغايرة^٥ لهما - «لنا» على وجوب عصمة الإمام «وجوه»:

«الأوّل^٦: أنّه لو لم يكن^٧ الإمام معصوماً لزم التسلسل و اللّازم» و هو التسلسل «باطل، فالملزوم» - و هو عدم عصمة الإمام - «مثله»، أي في البطلان.

«بيان الملازمة أنّا قد بيّنا أنّ علّة الحاجة إلى الإمام هي جواز الخطأ» [- أي على غيره من

٢. سورة آل عمران، الآية ١٤٤.

١. الأصل: أمرنا.

٤. من الف.

٣. الأصل: إلى، بدل عن كعصمته.

٦. الأصل: كاول.

٥. ب: المعتزلة.

٧. الأصل: لم يجب.

الأمّة - «فلو كانت هذه العلة»، يعني جواز الخطأ - «موجودة في الإمام لزم احتياجه إلى إمام آخر» [تحقق الحكم عند تحقق العلة، وذلك الإمام الآخر إن كان معصوماً ثبت المطلوب وإلا افتقر إلى إمام آخر]¹ و هكذا إلى غير النهاية، «و هو عين التسلسل».

«الثاني: أنا مأمورون بطاعة الإمام بالإجماع، و لقوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾، فلو أمر بمعصية لزم

التناقض لثبوت النهي عن المعصية² و إلا لم تكن معصية³ «مع الأمر بطاعته» الملزوم للأمر بها، فيكون⁴ مأموراً بها منهيّاً عنها و هو المراد من التناقض، «و اللازم» - يعني التناقض - «باطل» بالضرورة، «فالملزوم⁵ - و هو عدم العصمة⁶ - مثله».

و اعلم أن مقدّم⁷ الشرطية التي ذكره⁸ الشارح دام ظلّه و هو الملزوم هنا ليس عدم العصمة⁹، بل الأمر بالمعصية على ما يظهر من كلامه دام ظلّه و حينئذٍ ينتج الدليل المذكور استحالة هذا الملزوم - أعني أمره بالمعصية - [نعم]¹⁰ عدم العصمة ملزوم لعدم استحالة الأمر بالمعصية و هو ظاهر، فاستحالة الأمر بالمعصية الذي هو نتيجة هذا الدليل ملزوم للعصمة¹¹.

«الثالث: أنه» - يعني الإمام - بحسب العرف «[إمام]¹²» بحسب اللغة و إلا لزم النقل المخالف للأصل، «و الإمام من يفعل الشيء لأجل أنه فعله، لا من¹³ يفعل مثل فعله مطلقاً» بحيث يكون من يوافقه¹⁴ الناس في فعله لأجل أنه فعله إماماً، «و إلا لكانت اليهود و النصارى أئمةً لنا [في كثير من الأحكام]»، لأننا نعمل مثل أفعالهم في أشياء كثيرة لا لأجل أنهم فعلوها، «و ذلك» - يعني كون اليهود و النصارى أئمةً لنا - «باطل بالاتفاق، و إذا كان كذلك» -

٢. سورة النساء، الآية ٥٩.

٤. الأصل: و يكون.

٦. الف: المعصية.

٨. الف: ذكرها.

١٠. من النسختين.

١٢. من النسختين.

١٤. الف: يوافق.

١. من النسختين.

٣. الأصل: و إلا لم يعصه.

٥. الأصل: و الملزوم.

٧. الف و ب: مقدمة.

٩. الأصل: عدم المعصية.

١١. الأصل: المعصية.

١٣. الأصل: لامر.

أي وإذا كان الإمام هو الذي يفعل الشيء لأجل أنه فعله - «ثبت أننا مأمورون باتباعه و بأن نفعل مثل ما فعله لتحقيق معنى الإمامة فيه، فيجب أن يكون معصوماً لأن الأمر باتباع غير المعصوم قبيح لجواز إقدامه على الخطأ» وهذا الدليل قريب من الدليل الثاني.

«الرابع: أنا مكلفون في كل واقعة باتباع الحق فيها، والناس مختلفون، ولا يجوز أن يكون الحق مع كل واحد منهم لاستحالة حقيقة النقيضين^٢، فلا بد وأن يكون بعضهم محققاً وإلا لصح الخطأ على كل الأمة وهو محال اتفاقاً، «و أتباعه» - أي واتباع ذلك الحق - «يستلزم العلم بصدقه» - أي وأن يكون معلوم الصدق - «و غير المعصوم ليس» معلوم الصدق فلا يتبع، «فوجب أن يكون ذلك» المتبع «معصوماً».

«الخامس: أن الأحكام الشرعية غير بديهية» بالضرورة «و لا يستقل العقل بإدراك الكل منها، فلا بد من أدلة ترشد إليها، و الرأي^٤ - يعني القياس - «باطل لوقوع الاختلاف فيه»، لأن الفرع الواحد يمكن مشابهته لأصلين^٥ مختلفي الحكم، فيلحقه^٦ أحد المجتهدين بأحدهما و الآخر بالآخر، فيحصل^٧ الاختلاف و الفرقة و ذلك منهى عنه و لاختلاف الناس في الأمارات الموجب لاختلافهم في الأحكام المستندة إليها و لأنه مفيد للظن، «و هو» - أعني الظن - «منهى عنه» لقوله تعالى^٨: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ الظَّنُّ لَأَيُّغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً» [١٣٢ آ] و لاتفاق^{١٠} أكثر الصحابة على إبطاله، أي إبطال الرأي.

قال أبو بكر: «أي سماء تظلني و أي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي».

و قال عمر: «إياكم و المكايلة، فقيل: و ما المكايلة؟ فقال: المقايسة».

و قال ابن عباس: «يذهب قراؤكم^{١١} و صلحاؤكم و يتخذ^{١٢} الناس^{١٣} رؤساء جهالاً»

- | | |
|--------------------------|---------------------|
| ١. الأصل: ساع. | ٢. الأصل: حقيقة. |
| ٣. الف: النقيض. | ٤. الأصل: المراد. |
| ٥. الأصل: الأصل بن. | ٦. الأصل: فيلغه. |
| ٧. الأصل: ففضل. | ٨. الأصل: قوله. |
| ٩. سورة النجم، الآية ٢٨. | ١٠. الأصل: الاتفاق. |
| ١١. الأصل: زهادكم. | ١٢. الف: يجد. |
| ١٣. الأصل: من الناس. | |

يقيسون^١ الأمور برأيهم، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا أو أضلوا^٢. «و كذلك خبر الواحد»، فبأنه كالقياس في أنه يفيد الظن و أنه موجب للاختلاف باعتبار اختلاف المخبرين في أخبارهم^٣، «والتواتر» - أي خبر التواتر و هو المفيد للمعلم - «مفقود في أكثر الأحكام، فلا بد من المعصوم الذي يعلم الحكم بقوله» لوجوب صدقه.

«السادس: الشريعة» الإسلامية «ليست مختصة بالقرن^٤ الأول» - يعني الصحابة والموجودين في زمانه عليه السلام - «بالإجماع. بل هي ثابتة في حق^٥ المكلفين إلى يوم [القيامة]^٥، فلا بد لها من حافظ ولا يجوز أن يكون» الحافظ «الكتاب» العزيز «لوقوع النزاع فيه» - أي في دلالاته - على الحكم باعتبار ما يتطرق إلى اللفظ من الاحتمالات و باعتبار اختلاف القراءات كآية المسح^٦، «و لعدم إحاطته بجميع الأحكام» الشرعية ظاهراً، «ولا السنة كذلك أيضاً و لوقوع الإجماع على ذلك» - أي على أن الكتاب العزيز غير حافظ للشريعة و كذا السنة - «ولا مجموع الأمة لجواز الخطأ على كل واحد منهم إذا خلوا عن المعصوم، فيكون الكل كذلك، و لأنه صلى الله عليه و آله قال: «ألا لا ترجعوا بعدي كفاراً» و ذلك نهى للجميع، فيجب تصور الخطأ عليهم و إلا كان النهي قبيحاً، و لقوله تعالى: «أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم» و ذلك خطاب للجميع و لو كان الجميع معصوماً لاستحال ذلك، فلم يبق الحافظ إلا الإمام و إنما يكون حافظاً لو كان معصوماً و إلا لجاز وقوع الخطأ في الشريعة»، لأنه إذا لم يكن معصوماً جاز أن يزيد فيها أو ينقص منها، فلا يتحقق حفظه لها من الزيادة و النقصان.

«السابع: أن خصائص الرسول صلى الله عليه و آله متحققة في الإمام من كونه^٧ يولي» غيره «و لا يولي» - أي لا يولي غيره - «و يعزل» غيره عن ولايته «و لا يعزله غيره» عن مرتبته «و غير ذلك» من كون حكمه نافذاً على كل من عداه، «فثبت فيه أحكامه» - أي أحكام الرسول

١. الأصل: ب: يقتبسون.

٢. الأصل: بأخبارهم.

٣. الأصل: الفرق.

٤. الأصل: خلق.

٥. الف و ب: المسيح.

٦. الأصل: لكونه.

٧. الأصل و ب: يقتبسون.

٨. الأصل: الفرق.

٩. من النسختين.

١٠. سورة آل عمران، الآية ١٤٤.

صلى الله عليه وآله - «فيكون معصوماً كعصمته».

لا يقال: هذا قياس و أنتم منعم من العمل به.

لأننا نقول: لانسلم أنه قياس وإنما هو إثبات حكم الجزئي لثبوته للكلي^١، إذ قد ثبت أن المتولي للشرعة الذي فيه^٢ الخصائص المذكورة يجب أن يكون معصوماً صوتاً لأفعاله عن الخطأ كما^٣ في حق النبي صلى الله عليه وآله والإمام بهذه الصفات، فيثبت فيه الحكم فهو الجزئي الذي أثبت له الحكم - أعني العصمة - لثبوتها للكلي، أعني المتولي للشرعة الموصوف بالخصائص المذكورة وليس ذكر الرسول عليه السلام لكونه أصلاً مقيساً عليه، بل للتببيه على الحكم الكلي وهو وجوب عصمة كل من يرجع^٤ إليه جميع من^٥ عداه [في الشريعة]^٦.

[المسألة الثالثة: في باقي صفات الإمام]

قال المصنف: «و واجب في الإمام أنه أفضل بالعلم والشجاعة والزهد لقبح تقديم المفضول على الفاضل و واجب [١٣٢ ب] أن لا يشذ عنه شيء من أحكام الشريعة^٧ لقبحه كقبح نصب وزير لا يظلم^٨ بأعباء الوزارة، و التمكن^٩ ليس بشيء، وإلا لجاز أن نولي البقال وزارة^{١٠} لتمكّنه^{١١}».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهبت الإمامية^{١٢} إلى أن الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته في العلم والشجاعة والزهد، فإن الأحكام والاعتقادات منوطة^{١٣} بالعلم وبقاء الاعتقاد» - أي

١. الأصل: للكلي.

٢. الأصل: التي فيه، ب: الموصوف، بدل عن الذي فيه.

٣. ب: كما.

٤. الف: رجع.

٥. الأصل: ماء.

٦. من النسختين.

٧. الأصل: الأحكام الشرعية.

٨. الأصل: لا يظلم.

٩. الف: التمكين.

١٠. الأصل و ب: وزيراً.

١١. الف: - لتمكّنه.

١٢. الأصل: * رحمهم الله تعالى.

١٣. الأصل: منوطة.

اعتقاد رعيته للحق - «و السياسة و الإنصاف منوطة^١ بالشجاعة»، فإن من لا يكون شجاعاً لا يهابونه^٢، فرئنا ارتد بعضهم عن دينه وربما ظلم بعضهم بعضاً لعدم خوفهم منه لجبنه،^٣ «و طريق النجاة منوط بالزهد»، فإن من لا يكون زاهداً في الأمور الدنيوية^٤ لا بد و أن يبعثه دواعي الرعية في متاع الدنيا و طبيئاتها إلى نيسان طريق النجاة و العروج إلى بارئته تعالى و تقدس و قد أشار رسول الله صلى الله عليه و آله إلى ذلك بقوله:

«حب الدنيا رأس كل خطيئة»، «فيجب أن يكون الإمام أفضل من رعيته فيها»، أي في هذه الصفات - «لأننا نعلم بالضرورة قبح تقديم المفضول على الفاضل و إليه» - أي وإلى قبح تقديم المفضول على الفاضل - أشار تعالى في قوله^٥: «أَقْمَنُ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ نُ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ»، و يجب في الإمام أن لا يشذ عنه شيء من أحكام الشريعة^٦ و لا يتطرق إليه الخلل فيها لقبه، فإنه حينئذ يكون عاجزاً عن النهوض بوظائف الإمام، و نصب العاجز عن الإمامة إماماً قبيحاً، «كما يقبح في الشاهد نصب وزير لا يقوم بأعباء الوزارة».

«لا يقال: التمكن من المعرفة بالأحكام بالتعلم كافي في ذلك».

«لأننا نمنع ذلك و لهذا يقبح^٧ في الشاهد أن نولي البقال و شبهة الوزارة و إن كان متمكناً من

العلم بما يحتاج إليه» بالتعلم و الإرشاد.

[المسألة الرابعة: في وجوب النص]

قال المصنف رحمه الله تعالى: «وجوب النص، و الشرط الخفي تحققه لا بد من إثباته بالنص

أو المعجز، و العلم بالإصابة لا يكفي لقبه في الاعتبار بالشاهد، و الأفضلية خفية أيضاً لوجوب

١. الأصل: لانها يومه.
٢. الأصل: نهى.
٣. الأصل: الاحكام الشرعية.
٤. الأصل: قبح.

١. الأصل: منوط.
٢. الأصل: الدينية.
٣. سورة يونس، الآية ٣٥.
٤. الأصل و ب: بالتعليم.

المساواة ثم المنظر^١، وهذا يظهر في كثرة الثواب ظهوراً بيّناً ويستدل عليه بامتناع التنفير وتحققه لوزاد ثواب أحد من رعيته عليه، ولأن الإمامة ركن عظيم كالصلوة وغيرها، فكما لم يثبت ذلك إلا بالنص فكذلك هنا».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهبت الإمامية رحمهم الله تعالى إلى أن طريق الإمامة [هو النص لاغير، وقالت الزيدية: الطريق إما النص أو القيام والدعاء إلى نفسه، وقالت العباسية: طريق الإمامة]^٢ الإرث و باقي الجمهور قالوا: الطريق النص أو الاختيار».

«و اعلم أن النص قديكون بأن ينص النبي صلى الله عليه وآله عليه» - أي على الإمام - «كما نص على علي عليه السلام، أو بأن ينص الإمام المعصوم عليه كما في الأئمة الاثني عشر عليهم السلام»، فإن كل واحد منهم ينص على من بعده بالإمامة^٣، أو بأن يفعل الله تعالى المعجزة^٤ عقيب ادعائه كما ظهر على يد علي بن الحسين عليهما السلام [و غيره]^٥ من الأئمة عليهم السلام».

وهي هنا قسم آخر لم يذكره دام ظلّه وهو النص من الله تعالى كما نص تعالى على علي عليه السلام في قوله^٦: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ الآية.

«لنا^٧» - أي على اعتبار النص [١٣٣ آ] في تعيين الإمام - «وجوه»:

«أحدها: أن الإمام يجب أن يكون معصوماً، فيجب أن يكون منصوصاً عليه».

«أما المقدمّة الأولى» وهي وجوب كون الإمام معصوماً، فقد تقدّم بيانها وأما المقدمّة الثانية فلأن العصمة من الأمور الباطنة والأشياء الخفية التي لا يمكن الاطلاع عليها إلا الله تعالى أو من يُطلعه الله^٨ عليها، «فلو لم يجب النص» المفيد لتعيين الإمام وتمييزه عن غيره من

١. الأصل: لوجوب مساواة النظر، الف: لوجوب المساواة ثم النظر، ب: لوجوب المساواة ثم الظن.

٢. من النسختين.

٣. الأصل: المعصية.

٤. الأصل: + في.

٥. من النسختين.

٦. سورة المائدة، الآية ٥٥.

٧. الأصل: أما.

٨. الأصل: الذي.

٩. الأصل: لمن يطلع الله، الف: لمن يطلعه، ب: من يطلعه.

الأشخاص مع وجوب اتباعه «لزم التكليف بما لا يطاق».
 «لا يقال: لم لا يجوز أن يكون الله تعالى يفوض التعيين» - أي تعيين الإمام - «إلينا لعلمه
 تعالى أننا لا نختار إلا المعصوم».

«لأننا نقول: اختيارنا» - أي للإمام المعين - «مع علم الله تعالى لا يخرج التكليف» - أي
 بالتعيين مع عدم العلم بالمعصوم - «عن القبيح، فإن التكليف بما لا دليل عليه ولا إمارة مميزة
 للمكلف قبيح^١ ولا يخرج من^٢ القبح العلم بوقوع ما [هو]^٣ المطلوب بالاتفاق، فإن المكلف
 يفتقر في الفعل «إلى دليل مميز قبل الفعل بحيث يختار ما له الصفة المطلوبة، وعلمه^٤ بعد وقوع
 الفعل بالصفة» المطلوبة «غير مفيد لعدم الحاجة بعد وقوع الفعل إلى التخيير، وإنما يحتاج»
 - أي^٥ إلى العلم - «قبل الفعل».

و أيضاً فإنه على تقدير تفويض الله تعالى التعيين إلينا وإخباره بأن لا نعين^٦ إلا المعصوم
 - وكون ذلك ممكناً - يكون ذلك الإمام أيضاً منصوباً عليه من الله تعالى كما ينص الله تعالى
 على المعصوم بإظهار المعجز على يده لما تقرّر في العقول من قبح إظهار المعجز على يد الكاذب
 ولا ينافي ذلك ما قلناه من وجوب كون الإمام منصوباً عليه.

«الثاني: أن الإمام قد بيّن أنه يجب أن يكون أفضل من رعيته والأفضلية من الأمور الخفية
 علينا، لأننا إنما نعول على الظاهر» و من المحتمل أن يكون من ظهر لنا فضله على غيره مفضولاً
 لذلك الغير، فلا بد وأن يكون علم ذلك مخصوصاً بعلام الغيوب وهو الله تعالى أو بمن^٧ أطلعه
 الله عليه من نبي أو وصي، فكان تعيين الإمام المعصوم لا بد وأن يكون من الله تعالى أو ممن
 تثبت عصمته.

قوله: «و يجب أن يكون ظاهر^٨ الإمام أفضل من ظاهر غيره^٩»، إذ لو كان ظاهر غيره أفضل

١. الأصل: + يختار.

٢. الف: عن.

٣. من النسختين.

٤. الأصل: و علم.

٥. ب: أي.

٦. الأصل: وإخباره بأننا لا نعين، الف: واختياره بأننا لا نعين، ب: واختاره بأننا لا نعين.

٧. الأصل: ظاهراً.

٨. الف: لمن، ب: ممن.

٩. الأصل: عترته.

لزم التنفير عنه المنافي لوجوب أتباعه، «و يجب كون باطنه» - أي باطن الإمام - «مساوياً لظاهره، لأنه معصوم»، فيستحيل أن يظهر منه ما يخالف ظاهره، «و لأن غيره لو كان باطنه أفضل من باطن الإمام لكان ذلك» الغير «أكثر ثواباً منه و ذلك يوجب التنفير عن الإمام» و علم ذلك مخصوص بالله تعالى فلانعلم إلا من جهته.

«الثالث: أن الإمامة ركن عظيم من أركان الدين و أصوله، فيجب أن تثبت بالنص، لأن ما هو دونها كالصلاة و الزكاة ثابت بالنص، فثبوتها بالنص أولى»، لأن شدة الاهتمام ببيان الأهم و النص عليه أولى من الاهتمام ببيان ما هو دونه و النبي صلى الله عليه و آله بعث ليبين للناس شريعته التي جاء بها، فيستحيل أن يبين فروعها بالنص [١٣٣ ب] عليها و يهمل حال أصولها و أركانها و يجعل ذلك موكولاً إلى أمته من غير نص.

[المسألة الخامسة: في جواب الاعتراضات على ما تقدم]

قال المصنف: «القول في تتبع اعتراضات مخالفينا في وجوب الإمامة و العصمة، القدح بغيبة الإمام و إلزامهم بإيجاب ظهوره باطل، لوجود الطريق - كما قلناه - في المعرفة». «و إلزامهم وجود أئمة متعدّدة باطل، لأننا نكتفي بخلفائه الذين يرجعون إليه». «و قيام غيرها مقامها لا يصح، لأنه لا يعقل العصمة و كلامنا في رعيّة غير معصومين». «و تخيّل لمتناع جريان العصمة فاسد، لأنها متى يزجر عنها كالكبائر^١، لاسيّما عندنا». «و حاجة أمير المؤمنين [عليه السلام]^٢ إلى النبي صلى الله عليه و آله [لم] يمكن للامتناع من القبيح، بل لتعليم الأحكام».

«و التمسك بأن الحدود زمان الغيبة إما أن لا تسقط فتحتاج إلى ظهوره، أو تسقط و هو نسخ الشريعة باطل، لأن الحدود ثابتة في جنوب مستحقّها، فإن أدركهم ظهوره استوفاهما و إلا فأمرهم إلى الله تعالى و إثمهم على المخيف له».

١. الأصل: كالتأثر.

٢. من النسختين.

١. الأصل: الامام.

٣. من النسختين.

«و الاقتداء بنوآبه في الأطراف البعيدة لا يوجب عصمتهم، لأن الاقتداء بهم ما كان لأجل فعلهم ولهذا يقتدون بإمامهم».

«و اختلاف الشيعة كان لغيبة الإمام، فما^١ أجمعوا عليه حق و ما اختلفوا فيه رجعنا فيه إلى أصله».

«و ما يدعى من اختلاف قول أمير المؤمنين عليه السلام دعاوي أحاد فاسدة و قد تكلم أصحابنا عليها^٢ في كتبهم».

«و التمسك بوقوع البعد عن الإمام فلا بد من النقل و إذا اكتفى [به]^٣ ثم اكتفى به عن الإمام جملة فاسد، لأنه يكتفي به لكون الإمام من ورثته^٤ و إذا عدم لم يوجد الحافظ».

«و تقديم عمرو^٥ بن العاص على أبي بكر و عمر كان في السياسة، و هو أعلم بها منهما».

«القول في الاعتراض على وجوب النص و تبعه التسوية بين الأوصياء و الأمراء و الأئمة فاسد، لعدم اختصاصهم بالصفة الخفية».

«و اعلم أن هذه الصفة إذا ثبتت لم يبق للخصوم مضطرب و الكلام كله في ثبوتها و قد قررنا فيها ما تقرّر بعون الله تعالى».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه اعتراضات المخالفين لنا في وجوب الإمامة و العصمة و النص مع الجواب عنها»:

«الأول: قالوا» - يعني المخالفين لنا - «لو كان الإمام لطفاً لكان الله تعالى مانعاً لنا عنه» - أي عن اللطف - «لأنه» - يعني الإمام - «ليس بظاهر و لا قاهر اليد فلا لطف لنا» فيه حينئذٍ و التالي باطل و المقدم مثله.

«و الجواب: أن الله تعالى خلق الإمام و كلّفه القيام بالإمامة» - أي تحمّل أعبائها و النهوض بوظائفها - «و الإمام تقبل ذلك و أطاع الله تعالى فيه» - أي في القيام بالإمامة - «و هذا» القدر

٢. الأصل: و الف: عليهم.

٤. الأصل: رواية.

١. الأصل: فيما.

٣. من النسختين.

٥. الأصل: عمر بن العاص.

«هو الواجب على الله تعالى و على الإمام، أمّا الواجب على المكلفين و هو امتثال أوامره و طاعته فذلك شيء يرجع إلى الأمة، ففي زمان الغيبة الطريق إلى اللطف حاصل من الله تعالى و من الإمام، و الناس قد منعوا أنفسهم اللطف فاللوم عليهم» في ذلك، «و هذا كما في المعرفة» - يعني معرفة الله تعالى - «فإنّها لطف إذا فعل الله تعالى الطريق إليها من الإيجاد و خلق القدرة على تحصيل المقدمات» المؤدّية [١٣٤ آ] إلى معرفته تعالى، «فلو منع العبد نفسه من النظر لم يكن ذلك قادحاً في كون المعرفة لطفاً» و الحاصل منع الملازمة المذكورة في الاعتراض بمعنى^٢ أنّنا لانسلم أنّ الإمامة لو كانت لطفاً لكان الله تعالى مانعاً لنا عن اللطف، و استتار الإمام و عدم انبساط يده مستند إلى الأمة.

«الثاني: قالوا» - يعني المخالفين - «: الإمام غير موجود في كلّ مكان» - أي في كلّ وقت من أوقات وجوده و بإمامته بالضرورة - «و ذلك» - أي عدم كونه في كلّ مكان^٥ «يقضي عدم اللطف في المكان الذي يخلو^٣ عنه، فكان^٤ يلزم أن يتمدّد^٥ الأئمة» بأن يكون^٦ في كلّ مكان من الأمكنة إمام، «و هو خلاف مذهبكم».

«و الجواب: الاكتفاء يحصل باتّباعه» - يعني اتّباع الإمام - «و نوابه الراجعين^٧ إليه في الأحكام»، فإنّ وجود كلّ واحد منهم^٨ في^٩ مكان من الأمكنة الغالية عن الإمام عليه السلام مع رجوعه إليه و أخذ الأحكام عنه لطف للموجودين في ذلك المكان، فبطل استلزام خلّو المكان عنه خلّوه عن اللطف أو وجود^{١٠} إمام غيره.

«الثالث: قلت» - أي في الدليل على وجوب الإمامة - «: الإمامة لطف، فتكون واجبة، وهذا» - يعني الدليل - «إنّما يتمّ إذا لم يتم غيرها» - أي غير الإمامة - «مقامها، أمّا إذا قام غيرها» من الألفاظ «مقامها، فإنّها لا تجب على التعيين»، بل تكون واجبة على البدل بمعنى أنّ

١. الأصل: هذا.
 ٢. الأصل: و ب: و كان.
 ٣. الأصل و الف: يخلوا.
 ٤. الف: تمدّد.
 ٥. الف: يكون.
 ٦. الأصل: + أن.
 ٧. الأصل: الراجعين.
 ٨. الأصل: + كلّ.
 ٩. الأصل: ا وجود، الف: له وجود.

الواجب أحد الأمرين: إما الإمامة أو ذلك اللطف القائم مقامها و مطلوبكم إنما هو وجوبها على التعيين.

«و الجواب: أن العقلاء بأسرهم في كل صُقع و زمان يلتجئون إلى نصب الرؤساء في دفع الفساد، فلو كان هناك طريق آخر لفعلوه و لَمَا لم يكن كذلك»^١ - أي لم يفعلوا طريقاً آخر دفعاً^٢ للفساد سيوى نصب الرؤساء، و إلا لالتجأوا إليه أو بعضهم في زمان ما - «لزم الانحصار» - أي انحصار دفع الفساد في نصب الرؤساء - «، و لأن الرعيّة غير معصومين إذ البحث فيهم» - أي في رعيّة ليسوا معصومين - «فيحتاجون إلى معصوم يُؤمّن^٣ عليه الخطأ» ليرشداهم إلى الطاعات و يمنعهم عن القبائح،^٤ «و غير الإمام لا يتصوّر أن يكون معصوماً».

و في هذا نظر، فإننا لانسلم أن غير الإمام لا يتصوّر أن يكون معصوماً و كيف و من مذهبنا عصمة فاطمة عليها السلام و عصمة الملائكة و الأنبياء و مجموع الأئمة على رأي المخالفين و إن لم يكن فيهم شخص معلوم.

«الرابع: قالوا: الإمام كغيره في باب القدرة» - أي على المعاصي و الطاعات - «فلو كان معصوماً أمكن أن يكون غيره كذلك» - أي معصوماً لتساويهما في القدرة - «لكن ذلك» - أي إمكان عصمة غير الإمام - «محال، لأنه» - أي لأن ذلك المعصوم المغاير للإمام - «[إمّا أن] يكون إماماً فيلزم تعدّد الأئمة، أو لا يكون إماماً و لا مأموماً لعدم احتياجه إلى الإمام» - أي في الترغيب في الطاعات و الترهيب من المعاصي - «، إذ لا يصدر عنه القبيح» لعصمته، «و الكل» - وهو وجود معصوم آخر غير الإمام و كل واحد من لأزميّه^٥ و هما تعدّد الأئمة و وجود من لا يكون إماماً و لا مأموماً من المكلفين - «محال» [١٣٤ ب].

«و الجواب: العصمة ممكنة» - أي لغير الإمام - «و ما ذكرتموه» من لزوم تعدّد الأئمة أو كون بعض المكلفين لا إماماً و لا مأموماً «باطل، لأن حاجة المكلف إلى الإمام ليس لدفع المفاسد لاغير، بل لتعليم الشرائع أيضاً كما هو الحال عليه في أمير المؤمنين عليه السلام في حال

١. الف و ب: لم يعقلوا.

٢. الف و ب: دافعاً.

٣. الأصل: لا يجوز.

٤. الأصل و الف: الأزمنة، ب: لارميه.

حياة النبي صلى الله عليه وآله، فإن أمير المؤمنين عليه السلام كان محتاجاً إلى النبي عليه السلام، «لا في الامتناع من فعل القبائح، بل في تعليم الشرائع وكذلك حال الحسن والحسين عليهما السلام في حياة أبيهما».

«الخامس: قالوا» - يعني المخالفين - «: أنتم استدللتم على أن الإمام محتاج إليه في تعليم الأحكام وإقامة الحدود، ففي زمان الغيبة إما أن يبقى تشريع الحدود ثابتاً أو لا، والثاني يلزم منه نسخ الشريعة» - أي الإسلامية، لاقتضاها تشريع الحدود ما دام التكليف باقياً، فرفع ذلك الحكم يكون نسخاً لها - «وذلك» - يعني نسخ الشريعة الإسلامية - «باطل بالإجماع، والأول يلزم منه إيجاب ظهوره على الله تعالى وهو عندكم باطل».

«والجواب: الحدود ثابتة غير ساقطة، فإن أدرك ظهور الإمام عليه السلام المستحقين لإقامتها عليهم» - يعني المذنبين الفاعلين لما يوجب الحدود - «أقامها عليهم وإلا تولى أمرها الله تعالى يوم القيامة وكان الإثم الحاصل بالترك للاستيفاء» - أي لاستيفاء الحدود من العصاة [في الدنيا] ٢ - «على المخيف له عليه السلام» المانع له من الظهور ٣ و بسط اليد.

«السادس: قالوا: يمتنع أن يكون الإمام في كل بلد ومكان» - أي في وقت واحد - «وتعدّد الأئمة» بأن يكون في كل بلد إمام «غير واجب بالإجماع، فلا بدّ من النواب القائمين مقامه ليقندي بهم من نأى عن الإمام عليه السلام وذلك النائب يجب أن يكون معصوماً، لأن الحاجة إنما هي إلى المعصوم».

«والجواب: أن وجود المعصوم» - أي الواحد ٤ - «في الدنيا كافٍ، فإنّ النائب يراجعه ويخاف مؤاخذته، وهذان» - أي مراجعته وخوفه المؤاخذة على مخالفته - «يقتضيان ارتفاع المعصية بخلاف ما إذا لم يكن هناك معصوم أصلاً والافتداء بالنائب من حيث اتّباعه لأمر الإمام ٥ المعصوم ولهذا يقتدي النائب به».

١. الأصل: إدرك.

٢. الأصل: ظهوره.

٣. الف: الواجب.

٤. الأصل: لا من لامام، الف: لا من الإمام.

٥. الأصل: لا من لامام، الف: لا من الإمام.

٦. الأصل: في.

«السابع: اختلاف الشيعة» - أي في فروعهم - «دليل على فساد مقالتهم». لأنهم يأخذون أحكامهم عن أئمتهم، فاختلفت فيهم^١ فيها يدل على اختلاف أئمتهم أو مخالفة الواحد من أئمتهم لنفسه و ذلك مما يقدر في عصمتهم.

«الجواب: الاختلاف» إنما كان لغيبة الإمام و بعد العهد بمن^٢ تقدمه من الأئمة عليهم السلام وكثرة الوسائط - أعني الرواة عنهم - واختلافهم، و حينئذ لا يدل اختلاف الشيعة على اختلاف أئمتهم و لا مخالفة الواحد منهم لنفسه لاحتمال كذب بعض الرواة أو خطائه^٣ في نقل الحكم عنهم عليهم السلام.

«و لو كان الإمام ظاهراً لما اختلفوا». لأنهم حينئذ يأخذون الأحكام عنه بلا واسطة و هو معصوم لا اختلاف في أحكامه.

و أما في حال الغيبة [١٣٥ آ] «فما أجمعوا» - يعني الشيعة - «عليه، فهو حق» لدخول الإمام عليه السلام فيهم، لكونه سيدهم و رئيسهم، «و ما اختلفوا فيه يرجع فيه إلى الأصل». «الثامن: قالوا: إن أمير المؤمنين عليه السلام هو الإمام الأول و قد ظهر عنه اختلاف أقوال في الفتاوى و حكَمَ بقضايا، ثم رجع عنها و ذلك يدل على بطلان العصمة»، لاستحالة كون كل واحد من النقيضين^٤ صواباً.

«والجواب»: المنع من ذلك و الأخبار المتضمنة للاختلاف في فتاويه عليه السلام «أخبار فاسدة لا ينقلها إلا الحاسدون» له الناصبون له العداوة، «و هي شاذة^٥ لا يلتفت إليها مع وقوع الاتفاق» من الجميع «على أنه عليه السلام كان يرجع إليه في الفتاوى» و الأحكام.

«و قد أورد المخالف و المؤلف الأخبار الدالة على فضله و كمال منزلته في العلم عن النبي صلى الله عليه و آله في قوله: «أنا مدينة العلم و عليّ بابها» و قوله: «أفضاكم عليّ» و قوله: «الحق مع عليّ و عليّ مع الحق يدور حيث مدار» و غير ذلك من الأحاديث المشهورة و الأخبار

٢. الأصل: بعد العهد طن، الف: بعد بمن.

٤. الف: - النقيضين.

١. الأصل: و اختلافهم.

٣. الأصل: خطأ.

٥. الأصل: إشارة.

المتواترة»، فكيف تُعَارَضُ هذه الاخبار [بأخبار]١ آحاد شاذة نقلها أعداؤه و مبيضوه والحاسدون له.

«التاسع: قالوا: الإمام إذا كان نائياً عن بلد لم يسقط التكليف عن أهله، و لا طريق لهم إلى معرفة التكليف إلا النقل، وإذا اكتفى بالنقل ههنا وقع الاكتفاء بالنقل عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله عن الإمام جملةً».

«و الجواب: النقل إنما يكون محفوظاً من الغلط إذا كان الإمام من ورثته بحيث يعرفنا الفاسد من الصحيح، و هو» - أي تعريفنا فاسد المنقول و صحيحه - «ممكن مع وجوده في غير البلد بخلاف ما ذكرتم» و هو النقل عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله، فإنه يكون بعده صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله في مظنة الخطأ و التحريف، و لا وسيلة لنا إلى العلم بصحة الصحيح منها و فساد الفاسد من غير المعصوم.

«العاشر: قالوا: إن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله قدّم عمرو بن العاص على أبي بكر و عمر» و أمره عليهما «و هما أفضل منه، فلم يكن تقديم المفضول على الفاضل» «قبيحاً».

«و الجواب: أنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله قدّمه في أمر الحروب و هو كان أعلم منهما فيها»، أي في الحروب.

«الحادي عشر: [قالوا]: يجب» من اعتبار النص في الأئمة «تساوي الأئمة و الأوصياء و الأمراء في النص عليهم» لعدم الفرق، «و هو خلاف مذهبكم».

«و الجواب: أن الأئمة عليهم السلام أوجبنا النص فيهم لوجود الصفات الخفية علينا فيهم و هي العصمة و الأفضلية»، أي كونه أفضل ممن عداه من أهل زمانه في جميع الفضائل، و لا وسيلة إلى علمها إلا بالنص الصادر ممن ثبت كونه صادقاً «بخلاف غيرهم» من الأمراء و الولاة، فإننا لا نشترط فيهم العصمة و لا كون الواحد منهم أفضل من غيره و لا مساواة باطنه لظاهره، بل يكفي سلامة ظاهره عن اقرار الذنوب و ذلك لا يختار بعضهم^٢ بنظر الإمام.

٢. الأصل: بصحيح.

١. من الف و ب.

٣. الف: نقصهم، الأصل: نقصهم.

«ثم إنَّ المصنّف رحمه الله ذكر أنّ مبنَى قواعد الإمامية في الإمامة»، أي في إثبات إمامة أئمتهم الأثني عشر عليهم السلام و انتفاء إمامة غيرهم ممّن [١٣٥ ب] ادّعى إمامته و وجوب كون الإمام منصوباً عليه و غير ذلك «على وجوب العصمة» في الإمام، «و قد ثبتت» - أي هذه المقدّمة، يعني وجوب كون الإمام معصوماً -، «فانقطع الخصم بالكلية» في جميع هذه المسائل المذكورة.

[المسألة السادسة: في تعيين الإمام]

قال المصنّف: القول في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بعد رسول الله صلّى الله عليه و آله بغير فصل، الكلام [على] أنّ أبا بكر غير معصوم مع اشتراط العصمة تبطل إمامته، فتعيّن إمامة إمامنا، و أصحابنا على كثرتهم ينقلون أنّه استخلفه بألفاظ^١ صريحة كقوله: «هذا خليفتي عليكم و إمامكم من بعدي» و هم أهل تواتر، و ينقلون أنّ أسلافهم كانوا أهل تواتر، فدّل على استواء الأطراف في الشروط، و لأنّه لو حدثت هذه الدعاوي لعلم وقت حدوثها كعلمنا^٢ بالوقت الذي حدثت فيه أقوال الفرق، و نظّم عليه أفعالاً^٣ كنهه أقوالاً^٤ من إخائه له و تزويجه^٥ ابنته و غير ذلك، و لأنّ أصحابنا على كثرتهم ينقلون معجزاته عقيب ادّعاءه الإمامة و ذلك دليل صدقه، و لأنّ التوراة و الإنجيل مصرّحان بإمامته في مواضع نقلها أصحابنا كثيرة.

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف الناس في الإمام^٥ بعد رسول الله صلّى الله عليه و آله، فقالت الإمامية و باقي فرق الشيعة: إنّ علي بن أبي طالب عليه السلام، و قال آخرون: إنّ العباس بن عبد المطلب و هم» - أي القائلون بإمامة العباس^٦ - «قليلون و مع ذلك» - أي و مع قلتهم - «فقد اتّقرضوا» - أي لم يبق منهم أحد في هذا الزمان - «و قال باقي المسلمين: إنّ أبا بكر بن أبي قحافة و الحقّ هو الأوّل و احتجّ عليه المصنّف بوجوه:»

٢. الأصل: + كثيرة.

٤. الأصل: تزويج.

١. من النسختين.

٣. الأصل: كعلمنا.

٥. الأصل: الإمامة.

«الأول: أن الإمام إن كان معصوماً فهو عليّ عليه السلام، و التالى» - وهو كون الإمام عليّاً عليه السلام - «كالمقدم» - وهو كون الإمام معصوماً - «في كونه» - أي كون المقدم - «حقاً، بيان صدق المقدم ما بيّنا» فيما تقدم من وجوب العصمة في الإمام.

هـ «و بيان الملازمة» بين وجوب العصمة و تعيين عليّ عليه السلام للإمامة: «أن الاتفاق واقع على أن أبا بكر و العباس كانا غير معصومين، فتعيّنت إمامة عليّ عليه السلام» لوقوع الإجماع على أن الإمام بعد الرسول [صلّى الله عليه و آله] هو أحد هؤلاء الثلاثة، فإذا انتفت الإمامة عن اثنين منهم تعيّن الثالث لها.

«الثاني: أن النبيّ صلى الله عليه و آله نصّ على عليّ عليه السلام» - أي بالإمامة بعده بلا فصل - «بالأقوال الصريحة» التي لا احتمال فيها، «فإن الشيعة على اختلاف طبقاتهم و تباعد أمكنتهم ينقلون تواتراً أن جماعة متواترين» - أي واحد بعد واحد يُفيد قولهم العلم - «أخبروهم إلى أن ينتهي النقل كذلك» - أي أخبر كل واحد منهم عن جماعة أفاد قولهم العلم لكثرتهم - «إلى رسول الله صلى الله عليه و آله أنه استخلفه» - أي جعله خليفة له بعده بلا فصل - «و قال له: أنت الخليفة من بعدي» و قال «مخاطباً لجميع أصحابه»: «هذا خليفتي عليكم و إمامكم من بعدي».

«لا يقال: لم لا تكون هذه الأقوال مبتدعة».

«لأننا نقول: لو كان كذلك لعلم وقت ابتدائها كغيرها من أقوال الفرق المبتدعة» و الخوارج و الغلاة و المجسّمة، «و كما نعلم أن مذهب الشافعي و أبي حنيفة مثلاً ظهرا في وقتها».

«الثالث: أن النبيّ صلى الله عليه و آله نصّ عليه بالأفعال» - أي فعل معه أفعالاً توجب العلم بأنه خليفة [١٣٦ آ] من بعده - «كما نصّ عليه بالأقوال، فإنه ظهر له من الاختصاص به صلى الله عليه و آله و القرب منه ما لا يحصل لأحد كإخائه [له] و إنكاح ابنته سيّدة نساء العالمين فاطمة عليها السلام و لم يولّ عليه أحداً من الصحابة و لم يبعثه في جيش أو أمره إلا

٢. الأصل: متواترة.

٤. الأصل: امرة.

١. من النسختين.

٣. الأصل: على.

وهو الوالي^١ عليه و لم يَنْعَمْ عليه أمراً^٢ البتة مع ملازمته و كثرة مصاحبته مع توجه عتبه صلى الله عليه و آله على كثير من الصحابة» و غير ذلك من الأفعال المؤذنة^٣ بكونه خليفة بعده.

«الرابع: ما تواترت به الشيعة و نقله غيرهم أيضاً [من معجزاته] - أي^٤ من^٥ معجزات أمير المؤمنين عليه السلام - «و إخباره بالغيب» كإخباره بقتل الحسين عليه السلام و موضع مصرعه «و أفعاله الخارقة للعادة» كقلعه باب خيبر و قوله: «و الله ما قلعتُ بابَ خيبر بقوة جسمانية، بل بقوة ربانية أو إلهية» «عقيب ادعائه الإمامة و ذلك يدل على صدقه بالضرورة».

«الخامس: ما ورد في التوراة و الإنجيل من التصريح بإمامته عليه السلام في مواضع كثيرة نقلها أصحابنا».

[المسألة السابعة: في الجواب عن اعتراضات الخصوم]

قال المصنف: «القول في تتبع اعتراضاتهم، عدم علمهم بذلك لا يقدح في التواتر، لعدم مخالطتهم لنا و لدخول الشبهة و التقليد، و لا يلزم مثل ذلك في إنكار البلدان لعدم الداعي، و بالدواعي فارق نقل تأميره و إقامته نقل تأمير غيره و سائر الحوادث».

«و يوضحه أن كميّات العبادات ممّا وقع [النزاع] فيها و فقدّ النقل القاطع، فلو كان ما ذكروه دون ما ذكرناه لم يقع^٦ النزاع كما لم يقع^٧ في الأصل مع^٩ تساويهما في النص^{١٠} و إلا لم يصح الامتثال، و الاعتذار بوقوعها^{١١} مختلفاً يوجب [نقل و وقوعها مختلفاً]^{١٢}، و لأنهم يقولون: إن النص وقع على^{١٣} الفعل و خالفناه لشبهة و هذا ممّا يمكن قوله لهم^{١٤} في هذا المقام، و لأنّ

٢. الأصل: و لم ينعم عليه أمر، ب: و لم ينعم عليه أمراً.
٤. من النسختين.
٦. الأصل: تأخيره و إقامته.
٨. الف: كالمرتفع.
١٠. الأصل: الامتثال.
١٢. من النسختين.
١٤. الأصل: قولهم.

١. الأصل: الولي.
٣. الأصل: المؤذنة.
٥. الف: - من.
٧. الف: لمرتفع.
٩. الف: منع.
١١. الأصل و الف: وقوعها.
١٣. الأصل: + هذا.

معجزات الرسول^١ عليه [السلام]^٢ قد وقعت ولم تتواتر وقد قابلهم أصحابنا في إنكار الثبوت وجودنا له ليس كتأمير^٣ زيد في غزاة مودة بإنكار الانتفاء، إذ^٤ وجدناه ليس كانتفاء النص^٥ على أبي هريرة و كل جواب لهم فهو جوابنا.

«و الالتجاء إلى سقوط تكليفهم - إذا لم يعلموا - باطل، لأنهم قادرون^٥ على العلم بتخليع الشبهة و الاعتقادات الفاسدة، فهو كقول اليهودي: "إني^٦ لم أعلم نبوة محمد فيسقط تكليفي^٧".»
«و المعارضة بأبي بكر في ادعاء^٨ النص عليه فاسد لأنه غير معصوم و لا أفضلهم و لا عالماً بكل الأحكام، فيستحيل النص عليه، و لأن^٩ أحداً لا يدعي النص عليه إلا شذوذاً^٩ انقضوا و ذهبوا و ما يدعي ليس صريحاً، بل من أخفى الخفي و ما ظهر من حاله و حال أوليائه يمنع من وقوع النص عليه، و بمثل ذلك يبطل قول من عارضنا بالعباس.»

«و عدم ذكر النص الجلي يوم السقيفة و موافقة بعضهم بعضاً عليه كان لدخول الشبهة، و ظن القوم أن تقديم أبي بكر^{١٠} للصلاة ناسخ لما تقدم، و سكوت أمير المؤمنين عليه السلام كان للتقية و الخوف على النفس تارة و الدين^{١١} أخرى، و ما نقل عنه^{١٢} من التظلم يدل على ما ذكرناه، و أمّا^{١٣} نقل القوم لفضائله فليس [موجباً]^{١٤} ضلال^{١٥} أحد منهم و تفسيقه، و ليس كذلك نقل النص الجلي، و النص الخفي يقارب نقل الفضائل، لإمكان دخول [١٣٦ ب] الشبهة.»

قال الشارح دام ظلّه: «هذه اعتراضات الخصوم على ما تقدم مع الجواب عنها:»
«الأول: قالوا: ادعيتم النقل المتواتر بالنص» - أي على أمير المؤمنين عليه السلام من النبي

- | | |
|-----------------------------------|---------------------|
| ١. الأصل: النبي. | ٢. من النسختين. |
| ٣. الأصل: و جوزنا له ليس كما زيد. | ٤. الأصل: إذا. |
| ٥. الأصل: قادرين. | ٦. الأصل: أي. |
| ٧. الأصل: تكليفي. | ٨. الأصل: ادعائه. |
| ٩. ب: شذوذاً. | ١٠. الأصل: أبي بكر. |
| ١١. الأصل: للدين. | ١٢. الف و ب: عنهم. |
| ١٣. الأصل: و ما. | ١٤. من النسختين. |
| ١٥. الف: لصالح. | |

بالإمامة - «و لو كان ذلك حقاً لشاركناكم^١ في العلم به لعدم الاختصاص» - أي لعدم اختصاصكم باستفادة^٢ العلم من الخبر المتواتر من دوننا - «لكننا لانعلم ذلك» النص؛ «فلم يكن متواتراً».

«والجواب: أن عدم علمكم بالمنقول» - يعني النص على أمير المؤمنين عليه السلام - «لا يخرج النقل من كونه متواتراً» - أي في الجملة - «لأن الناقل» - أي للنص - «هم الشيعة وأنتم غير مخالطين لهم ولا معاشرين، فانتهى العلم» - أي بالنص عنكم - «لذلك» - أي لعدم مخالطكم ومعاشرتكم لناقليه^٣، لا لعدم تواتره في الجملة، «أو» انتهى^٤ العلم عنكم بالنص لدخول الشبهة عليكم أو التقليد لمن سلف منكم» في انتفاؤه.

«لا يقال» - أي على هذا الجواب - «: لو جاز ذلك» - أي أن يختص العلم بالنص المنقول بالتواتر ببعض الناس و ينتفي عن آخرين لشبهة أو تقليد أو عدم مخالطة الناقلين له - «لجاز ذلك^٥ في البلدان»، أي المعلوم وجودها بالتواتر كمصر و خراسان و البصرة و التالي باطل قطعاً، فكذا المقدم.

«لأننا نقول»: نمنع^٦ الملازمة، فإن «الفرق واقع» - أي بين النص على أمير المؤمنين عليه السلام و بين وجود البلاد المذكورة - «لعدم الداعي إلى إخفاء النقل هناك» - أي في صورة البلاد - «بخلاف صورة النزاع» و هي نقل النص المذكور، فإن الدواعي إلى إخفاؤه منتفية الوجود، إذ أكثر سامعيه كانوا حاسدين لأمر المؤمنين عليه السلام لكثرة فضائله و كمالته مبغضين له لقتله المشركين من أقاربهم و أنسابهم و لطمع جماعة منهم في تحصيل^٧ الرئاسة لنفسه، «و لأجل الداعي» و اختلافه^٨ «وقع الفرق بين نقل [تأشير]^٩ أمير المؤمنين عليه السلام» على سائر الخلق «و إمامته و بين تأشير غيره» في الجيوش و السرايا كزيد بن حارثة و أسامة بن زيد و خالد بن

٢. الأصل: في استفادة.

٤. الأصل: انتفاء.

٦. الأصل: يمتنع.

٨. الأصل: اختلاف.

١. الأصل: لشاركناهم.

٣. الأصل: لنا عليه، الف: لنا قبله.

٥. الف: - ذلك.

٧. الأصل: لتحصيل.

٩. من النسختين.

الوليد وغير ذلك من سائر الحوادث في زمانه عليه السلام كقتل حمزة و جعفر عليهما السلام وتحويل القبلة إلى الكعبة، فإنّ الداعي إلى كتمان [تأمير] أمير المؤمنين عليه السلام متحقق موجود كما قلناه ومفقود بالنسبة إلى تأمير المذكورين و الحوادث المذكورة.

قوله: «و مما يوضح ذلك» - أي حصول التفاوت في النقل بسبب اختلاف الدواعي^٢ بأن يكون بعض المنقولات خالياً عن النزاع ليس فيه مخالف و بعضها محلاً للنزاع و الخلاف مع اشتراك الكل في التحقق و الوقوع - «أنّ كَيْفِيَّاتِ العِبَادَةِ» كالوضوء و الأذان «قد وقع النزاع فيها و فُقِدَ النقل القاطع» - أي المفيد للقطع - «فيها» و ارتفع النزاع في أصولها و وجد النقل القاطع فيها «مع تساوي العبادة و كَيْفِيَّتِهَا» في إيجابها على المكلف و حظر تركها، «و كونها منصوبين وإلا لم يصح الامتثال»، فإنّه على تقدير النصّ على الأصل دون الكيفية المطلوب وقوع الفعل عليها لا يتمكّن المكلف من الامتثال و هو الإتيان بذلك الفعل مع كَيْفِيَّتِهِ المطلوبة و هو ظاهر.

قوله: «فإنّه لو كان ما يذكره الخصم متواتراً [١٣٧ آ] دون ما ذكرناه لم يقع النزاع^٣» - أي في الكيفية - «، كما لم يقع في الأصل»، معناه أنّه لو كان ما يذكره الخصم و هو الخبر المفيد للقطع الخالي عن^٤ المخالف و النزاع متواتراً دون ما ذكرناه و هو الخبر المتنازع في مدلوله بسبب وجود الداعي إلى إخفائه و مصادمته للشبهة و التقليد له لزم [أن] لا يقع النزاع في كيفية العبادات كما لم يقع في أصولها و التالي باطل بالضرورة و للاتفاق^٥ عليه، فالمقدّم مثله، بيان الملازمة: أنّ العلة في كون الأصل متواتراً هو كونه منصوباً عليه و كون المكلف ملزماً به ممنوعاً من تركه وهذا بعينه موجود^٦ في الكيفية لما بيّنا من وجوب النصّ عليها كالنصّ على أصلها، فوجب كونه متواتراً، فإذا كان المتواتر^٨ عبارةً عمّا ارتفع النزاع و الخلاف في مدلوله و جب ارتفاع النزاع و الخلاف في الكيفية لكونها متواترة حينئذٍ و هو المدعى [لزومه]^٩، هذا هو المفهوم من كلام

٢. الف و ب: الداعي.

٤. الأصل: من.

٦. الف: الاتفاق.

٨. الأصل: متواتراً.

١. من النسختين.

٣. الأصل: الفراغ.

٥. من النسختين.

٧. الأصل: موجوداً.

٩. من النسختين.

الشارح دام ظلّه على تقدير أن يكون "كان" في قوله: "فلو كان ما يذكره الخصم متواتراً ناقصةً و"متواتراً" الخبر، و الظاهر أن المصنّف رحمه الله أشار بقوله: "و بالدواعي فارق نقل تأميره^١ وإمامته نقل [تأمير]^٢ غيره و سائر الحوادث" إلى جواب حجة أخرى للمخالف على عدم النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة أصلاً، لأعلى عدم تواتر نقله كالأولى.

و تقريرها أن يقال: لو كان النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام حقاً لنقل إلينا كما نقل إلينا تأمير غيره ممن أمره النبي صلى الله عليه وآله و لنقل كما نقلت الحوادث الواقعة في زمانه صلى الله عليه وآله، و التالي باطل بالوجدان، فالمقدّم مثله و الملازمة هي تساوي الجميع في توفّر الدواعي على نقلها^٣.

و الجواب: المنع من الملازمة و ذلك لأنّ الداعي إلى إخفاء النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام متحقّق كما بيّنا من قبل بخلاف تأمير غيره و وقوع الحوادث، فإنّه^٤ لا داعي [لأحد]^٥ إلى إخفائه، فلا جرم لم ينقل النصّ على تأميره وإمامته، كما نقل تأمير غيره.

قوله: «و يوضّحه» - أي يوضّح وجود الشيء مع عدم نقله متواتراً - «أنّ كميّات العبادة متواترة و وقع النزاع فيها و فقد^٦ النقل القاطع»، فلو كان ما ذكره حقاً و هو أنّ نقل ما وقع النصّ عليه كونه متواتراً دون ما ذكرناه و هو جواز النصّ على شيء و عدم نقله بالتواتر بسبب الداعي أو التقليد أو الشبهة لوجب أن تنقل كميّات العبادات بالتواتر و أن يرتفع النزاع و الاختلاف فيها، كما هو الحال في أصولها ليتحقّق^٧ النصّ عليهما معاً^٨ «و إلّا لم يصحّ الامتثال».

و يمكن أن يكون "كان" ههنا تامّة، يعني وقّع، أو تحقّق، أو وُجِدَ و يصير معناه: فلو وقّع أو وُجِدَ أو تحقّق ما ذكره و هو ما وقع الاتفاق عليه دون ما ذكرناه و هو ما وقّع الاختلاف فيه و جب أن يقع الاتفاق على كميّات العبادات و أن لا يوجد فيها اختلاف لوجود النصّ عليها و^٩

٢. من النسختين.

٤. الأصل: فإنّ.

٦. الأصل: فما.

٨. الف و ب: لتحقّق.

١. الأصل: فعل تأخيره.

٣. الأصل: بقاها.

٥. من نسختين الف و ب.

٧. الأصل: قصد.

٩. الف: أو.

تحققه لما تقدّم وهذا الاحتمال في كلام المصنّف أرجح منه في كلام الشارح، لأنّ المصنّف لم يذكر الخبر، فجعلها ناقصة توجب إضماره وذلك خلاف الأصل ولا يمكن أن يكون الظرف و هو قوله: «دون ما ذكرناه» هو الخبر هنا لفساد المعنى بخلاف الشارح دام ظلّه [١٣٧ ب]، فإنّه ذكر الخبر مع احتمال انتصاب^١ قوله: متواتراً على الحال.

«لا يقال: العبادة كانت تقع مختلفة كما يقال: إنّه عليه السلام كان يكتفّ تارة و يسبل أخرى»، فلاجرم حصل التواتر في الأصل - يعني الصلاة - ولم يحصل في الكيفية.

«لأننا نقول: ذلك» - أي وقوع العبادة مختلفة في الكيفية - «يوجب نقل وقوعها مختلفاً» لوجوب نقل الشيء^٢ على ما كان عليه، «لاختلاف نقل وقوعها وعدمها»، أي و عدم وقوعها. «و أيضاً فإنهم يقولون» في الجواب عن هذا الإلزام: «إنّ النصّ وقع على الفعل» - أي على العبادة و كفيّتها^٣ - «و خالفناه لشبهة و هذا» الجواب «مما يمكن قوله لهم ههنا» - بمعنى^٤ أنا نجيب عن دليلهم^٥ [به]^٥ و هو أن نقول: النصّ وقع على إمامة أمير المؤمنين [عليه السلام] و خالف فيه من خالف في ذلك لشبهة^٦، فلم يساو نقل تأمير غيره لخلوّه عن شبهة توجب خلاف^٧ قوله.

«و أيضاً فإنّ معجزات الرسول صلّى الله عليه و آله» - أي غير القرآن العزيز - «[قد]^٨ وقعت و لم تتواتر»، فقد ظهر صدق قولنا: «ليس كلّ غير متواتر غير واقع» و حينئذٍ نقول: لا يلزم من كون النصّ على [إمامة أمير المؤمنين عليه السلام غير متواتر عندكم غير واقع].^٩

«[قالوا] - يعني المخالفين - «وجدنا»^{١٠} النصّ على تأميره» - أي تأمير أمير المؤمنين عليه السلام - «ليس^{١١} كالنصّ على تأمير زيد في غزاة موته، إذ^{١٢} لم يقع فيه خلاف، فدلّ على

١. ب: انتصار.

٢. الأصل: النبي عليه السلام.

٣. الأصل: بمعنى.

٤. ب: الشبهة.

٥. من الف و ب.

٦. من النسختين.

٧. من النسختين.

٨. الف: ليس.

٩. الأصل: و.

١٠. ب: انتصار.

١١. الأصل: بمعنى.

١٢. من الف و ب.

١٣. الأصل: بوجوب خلافه.

١٤. من النسختين.

١٥. الف: ليس.

١٦. الأصل: و.

الانتفاء»، أي انتفاء النصّ على تأمير أمير المؤمنين عليه السلام. «قلنا: نقابلكم بمثله، إذ قد وجدنا انتفاء النصّ على تأميره عليه السلام ليس كانتفاء النصّ على تأمير أبي هريرة»، إذا لم يقع في انتفاء النصّ على تأمير أبي هريرة خلاف، [وقد] وقع الخلاف في انتفاء النصّ على تأمير أمير المؤمنين عليه السلام، فدلّ على بطلان انتفاء النصّ عليه، وإذا بطل انتفاء النصّ على تأمير أمير المؤمنين عليه السلام ثبت النصّ على تأميره وهو مطلوبنا.

«قالوا: نحن غير مكلفين باتّباعه، إذا لم نعلم التواتر»، أي تواتر النصّ على إمامته. «قلنا: لا يشترط في التكليف العلم، بل إمكانه وهم قادرون عليه» - أي على النصّ المتواتر - بتخلية^٢ الشبهة و الاعتقادات الباطلة و الاجتهاد في تحصيل «الأدلة» الدالة، «و يجري ذلك» - أي قولهم: أنا غير مكلفين باتّباعه لعدم علمنا بتواتر النصّ عليه - «مجري قول اليهودي: لم أعلم نبوة محمد صلى الله عليه وآله، فلا يجب عليّ اتّباعه»، فكما^٣ أنّ ذلك غير مقبول^٤ من اليهودي، فكذا هذا القول غير مقبول منكم.

«قالوا: ندعي أنّ النصّ وقع على أبي بكر» ابن أبي قحافة^٥ بالخلافة.

«قلنا: إنّ الفرق بين ما ادّعينا» من النصّ على أمير المؤمنين [عليه السلام]^٦ «و بين ما ادّعيتموه» من النصّ على أبي بكر: «أنا قد بيّنا أنّ شرط الإمامة^٧ العصمة و الأفضلية» - أي كونه أفضل ممن عداه من رعيته - «و العلم بالأحكام» الشرعية «و ذلك غير موجود في أبي بكر، فيستحيل وقوع النصّ عليه، فيكون ما ذكرتموه» من دعوى النصّ عليه «كذباً».

«و أيضاً فإنّ المدعي للنصّ» على أبي بكر «لم يدع» أنّه منقول «بالتواتر، بل النقل الشاذّ، مع أنّ المدعي لذلك قد انقرض» و بقي إجماع الأمة على خلافه و هذا ممّا يدلّ على كونه كذباً و

٢. من النسخين.

١. الأصل: إذا.

٤. الف: بتجلية، و هو صحيح أيضاً.

٣. الأصل: يدلّ.

٦. مفتول.

٥. الأصل: فلما.

٨. من النسخين.

٧. النسختان: ابن أبي قحافة.

٩. الأصل: الامام.

إلا لزم الإجماع على الخطاء وهو باطل بالاتفاق.

«و أيضاً فإن المدعي للنص على أبي بكر لم يدع التصريح بذلك» - أي بإمامته و استخلافه على المسلمين بعد [١٣٨ آ] الرسول صلى الله عليه و آله؛ «بل ادعى ما هو أخفى الأشياء» دلالة على خلافته، «فإنهم قالوا: إن النبي صلى الله عليه و آله نص على أبي بكر، فإن امرأة سألت النبي صلى الله عليه و آله عن أمر، فقال: «إيتيني [في] غد، فقالت: فإن لم أجده يا رسول الله، قال: إمضي^٢ إلى أبي بكر، و إنما قال لها ذلك لكونه خليفة له».

«و هذا استدلال سخيف جداً مع ثبوت^٣ النقل» - أي على تقدير صحة هذا النقل و هو ممنوع، «و يكفي في البطلان» - أي في بطلان مذهب هؤلاء الذين ادعوا النص على أبي بكر - «الاستدلال بهذا» الخبر و تمسكهم به.

«و أيضاً فما ظهر من حاله» - أي حال أبي بكر - «و حال أوليائه مما لا يسوغ كمنعه فاطمة عليها السلام [من] إرث أبيها مع وجود نص القرآن العزيز عليه و غير ذلك يمنع من وجود النص عليه و هذا برهان قاطع لثبوت^٤، لأنه استدلال بالملته على معلولها، فإن كلاً من وقوع الخطأ منه و عدم عصمته و أفضليته و عدم علمه بالأحكام الشرعية علة لعدم النص عليه.

«و بمثل ذلك يبطل دعوى من ادعى إمامة العباس» بالنص عليه، فإنه^٥ ليس معصوماً و لا أفضل، و ذلك علة لعدم النص عليه.

«قالوا: لو كان علي عليه السلام منصوباً عليه» - أي على إمامته - «لذكر الصحابة النص يوم السقيفة» - يعني سقيفة بني ساعدة - «و لما اختلفوا في اختيار الأئمة»، لكنهم لم يذكروا النص في ذلك اليوم و اختلفوا في اختيار الأئمة، فلا يكون منصوباً على إمامة^٦ [أمير المؤمنين

١. من النسختين. ٢. الأصل: امض.

٣. في أنوار الملكوت: مع عدم ثبوت النقل^٣ و هو أصح مما ورد في إرشاق اللاهوت، و لهذا لا يحتاج إلى توضيح الشارح السيد عميد الدين حيث قال: أي على تقدير صحة هذا النقل و هو ممنوع.

٤. من النسختين. ٥. الأصل: + له.

٦. الأصل: معصوم. ٧. الأصل: اخبار.

٨. الأصل: امامته.

عليه السلام^١].

«قلنا: الناس في ذلك اليوم» - يعني يوم السقيفة - «[افترقوا]^٢: منهم من طلب الخلافة لنفسه» كأبي بكر و عمر و عثمان «أو قريبه» كأنسابهم «و هؤلاء لم يُظهروه» - أي لم يُظهروا النصّ على عليّ عليه السلام - «لذلك» - أي لطلب^٣ الإمامة كغيره، إذ كُلُّ مَنْ طلب أمراً، فإنه لا يسعى في إظهار ما يبطل أمره، بل يبذل جهده في إخفاء ما يناقض مطلوبه، «و منهم من ترك ذكره» - أي ذكر النصّ - «خوفاً» على نفسه من هؤلاء المقدم ذكرهم، «و منهم من ترك ذلك حسداً» لأمير المؤمنين عليه السلام و بغضه له، «و منهم من تركه لعدم علمه به و لدخول الشبهة عليه، و منهم من ذكره و هم الأقلون، فلم يعتدوا^٤» - يعني أهل السقيفة - «به» - أي بذكر هؤلاء للنصّ لقتلهم، و قد ظهر من هذا عدم الملازمة بين وجود النصّ على أمير المؤمنين و بين ذكر الصحابة له يوم السقيفة.

«قالوا: تقديم النبي صلى الله عليه و آله أبابكر في الصلوة ناسخ لما تقدّم من الأدلة».

«قلنا: هذا باطل من وجوه:

«الأول: المنع من النقل» - أي من صحته - «بل المنقول أن رسول الله صلى الله عليه و آله كان مريضاً و سمع الصلوة، فقال: مَنْ تقدّم؟ قالوا: أبوبكر، فقال: أخرجوني، فخرج على يد عليّ عليه السلام و العباس، فتقدّم و أزاح أبابكر و صلى بالناس».

«الثاني: سلّمنا» - أي صحته نقل هذا الخبر - «، لكنّه لا يدلّ على النصّ، فإنّ تقديمه في الصلوة لا يدلّ على شيء من الإمامة أصلاً».

«الثالث: لو دلّ» - أي تقديمه في الصلوة - «على إمامته لكان من أخفى الأدلة، فكيف يكون معارضاً لما تقدّم من الأدلة القاطعة» و هي النصوص الدالة على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام. «قالوا: سكت أمير المؤمنين عليه السلام عن طلب الخلافة، فلو كان منصوباً عليه»

٢. من ألف و لم ترد في الأصل و نسخة ب.

٤. الأصل: و لم يعيدوا.

١. من النسختين.

٣. الأصل: طلب.

٥. الأصل: عن، الف: في.

بالإمامة «لامتنع ذلك».

«قلنا: إنما سكت عليه السلام للتقية والخوف [١٣٨ ب]، و لأنه لما سأله العباس عن السبب عن ترك مبايعته» حين قال له: «أمدد يدك أبايعك حتى يقول الناس: عم رسول الله صلى الله عليه وآله بايع ابن عمه، فلا يختلف عليك^١ اثنان»، «فقال له: إن رسول الله صلى الله عليه وآله أمرني بالسكوت لمكان^٢ التقية^٣، فقال: الدين والتقية معاً يقتضيان ذلك» - أي السكوت - «و ما نقل عنه عليه السلام من التظلم على الجماعة والاشتكاء منهم يدل على ذلك»، أي على أن سكوته لا عن اختيار وإشارة، بل عن خوف وتقية.

«و نقل القوم» - يعني المخالفين - لفضائل صاحبهم» - يعني أبابكر - «لا يوجب ضلال أحد ولا تفسيقه^٤» - أي جعله فاسقاً - «بخلاف نقل أصحابنا للنص الجلي^٥ على^٥ عليه السلام، فإنه يوجب ضلال مخالفه وتفسيقه» - أي وتفسيق مخالفه - «ومعنى ذلك أن المخالفين قالوا: إن فضائل أبي بكر^٦ و ما جاء فيه من المدح والثناء منقول عندنا بالتواتر وإن كنتم تخالفونا^٧ فيه، كما زعمتم أتم أن النص على أمير المؤمنين منقول عندكم بالتواتر مع مخالفتنا إياكم فيه، فكما^٨ أنكم لم توجبوا على أنفسكم متابعتنا في إمامة أبي بكر ولا مخالفتنا لتعلموا الأخبار التي رويناها في مدحه بحيث تصير عندكم متواترة ولم تكتفوا بإمكان صحة أخبارنا، فكذا نحن لا يجب علينا التفحص ولا مخالفتكم بحيث نعلم ما تروونه من النص على أمير المؤمنين عليه السلام ولا نكتفي في ذلك بإمكان صدقكم.

فيقال لهم في جواب ذلك: الفرق حاصل بيننا وبينكم و ذلك أن أخباركم المتضمنة لفضل أبي بكر ومدحه والثناء عليه لا توجب ضلال مخالفه و متبع غيره و لا تفسيقه، إذ ليس كل مدوح و صاحب فضيلة يجب أن يكون إماماً متبوعاً، فهذا لا يجب علينا تتبع^٩ تلك الأخبار

١. الف: فلا يتخلف عليكم.

٢. ب: الفتنه.

٣. الأصل: عن.

٤. العبارة من فضائل صاحبهم - يعني أبابكر - إلى إن فضائل أبي بكر محذوفة في نسخة ألف.

٥. الف: مخالفتونا.

٦. الأصل: يمتنع.

٧. الأصل: و كما.

٨. الأصل: و كما.

٩. الأصل: يمتنع.

و معرفة صحتها، لأنه على تقدير صحتها و تواترها لا يلحقنا بمخالفته و اتباع غيره ضلال ولا إثم.

و أما النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة فإنه يقتضي ضلال مخالفه و تفسيقه و يجب على كل عاقل الاحتراز من الضلال و الفسق، فهذا أوجبنا عليكم التفحص عن النصّ و مخالطة الشيعة و تتبع أخبارهم لتعلموا به و الإمكان كافٍ في ذلك، لأنّ تجويزه يوجب لكم الخوف و دفع الخوف واجب عقلاً و هذا هو المفهوم من كلام الشارح دام ظلّه ههنا.

أما كلام المصنّف رحمه الله تعالى هنا، فالذي يظهر منه أنّ "الهاء" في قوله: "و أما نقل القوم لفضائله" عائدة إلى أمير المؤمنين عليه السلام لأصحابهم، و يفهم من كلامه ههنا أنّه جواب سؤال يورد على قولنا: إنّ عدم تواتر النصّ عند المخالف إنّما كان لتحقق سؤال يورد على قولنا: إنّ عدم تواتر النصّ عند المخالف إنّما كان لتحقق دواعي السلف إلى إخفائه.

تقرير السؤال أن يقال: لو كان للسلف داعٍ إلى إخفاء النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة لما نقلوا شيئاً من فضائله و مناقبه، و التالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الملازمة: أن الموجب لتحقق الداعي إلى إخفائه إنّما هو بغضهم له و عداوتهم له و ذلك بعينه موجب لتحقق الداعي إلى إخفاء الفضائل و المناقب و عدم ذكر شيءٍ منها، و أما بيان بطلان التالي فظاهر، فإنّ أكثر السلف ممن ادّعى الإمامة^١ و غيرهم من أصحابهم و المتعصبين^٢ لهم [١٣٩ آ] نقلوا كثيراً من فضائل أمير المؤمنين عليه السلام و مناقبه.

و الجواب: المنع من الملازمة و الداعي لهم إلى كتمان النصّ على أمير المؤمنين ليس العداوة و البغضاء بمجردهما، بل ذلك منضمّاً إلى طمعهم في الإمامة و منعه منها و إيهاام عامّة الناس أنّهم محقّون و ذلك لا يمكن تحقّقه مع إظهار النصّ، لأنّهم إذا أظهروه^٣ ظهر للمسلمين ضلالهم و فسقهم و عدم صلاحيتهم للإمامة بخلاف نقلهم لفضائله، فإنه لا يوجب كونهم ضلالاً و لأفسقة بمجرد مخالفته، بل ربّما كان الداعي لهم إلى إظهار فضائله عليه السلام إزالة التهمة^٤

٢. ب: المبغضين.

٤. الاصل: الهمة.

١. الف و ب: + له.

٣. الاصل: ظهره.

عنهم بعداوتهم و انماقتهم على إخفاء النص.

قوله: «و أما نقل النص الخفي فإنه يقارب نقل الفضائل، فلا يقتضي مخالفته فسقاً و لا ضلالاً، لإمكان دخول الشبهة»، لكونه محل البحث و النظر و معناه على ما يظهر من كلام المصنف أن نقل المخالفين و سلفهم للنص الخفي على إمامة أمير المؤمنين لا يدفع عنهم احتمال إخفائهم النص الجلي لما ذكرناه في نقل الفضائل بعينه، فهو مقارب [له]،^١ لأنه لا يوجب ضلال مخالفيه و لافسقيه و لأن [فيه] ^٢ دفع التهمة بإخفاء النص الجلي.

[المسألة الثامنة: في النص الخفي]

قال المصنف: «القول في النص الخفي مما لاشك في تواتره، لأن اليهودي و النصراني نقله فضلاً عن [فرق] ^٣ المسلمين و ذلك ^٤ قوله:

«أنت مِنِّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لانيءٌ بعدي» و [قوله]: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ» ^٥ إلى غيرهما من النصوص و لفظة «مولى» صريحة ^٦ في الإمامة و دليله أقوال أهل اللغة، لأنها بمعنى أولى، و منه قوله ^٧ تعالى: «التَّائِبِينَ مَوْلِيكُمْ» أي أولى بكم و إن كانت مشتركة إلا أن القرآين المنقولة في الخبر تدفع ^٨ احتمالاً ^٩ غيرها، و تهنية الصحابة له تدل على ذلك و إلا فأى معنى لتهنيته بذلك، مع أن النبي صلى الله عليه و آله لم يزل يذكر فضائله و فضائل غيره أيضاً، و احتجاجات أمير المؤمنين عليه السلام في مواضع كثيرة تدل على ما ذكرناه، و مقدمة الخبر صريحة أيضاً و إلا لم يحسن فاء التعقيب، و خبر المنزلة دليل و إلا لم يكن للاستثناء فائدة».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه وجوه أخرى ^{١٠} دالة على إمامة إمامنا أمير المؤمنين علي بن

١. من النسختين.

٢. من النسختين، في ب: عن قوله فرق.

٣. الف و ب: كذلك.

٤. ما بين الحاصرتين زيادة في أنوار الملكوت و كتاب الباقوت.

٥. الأصل: مريح.

٦. الأصل: ترفع.

٧. في النسخ الثلاث: آخر.

٨. من النسختين.

٩. الف و ب: كذلك.

١٠. ما بين الحاصرتين زيادة في أنوار الملكوت و كتاب الباقوت.

١١. سورة الحديد، الآية ١٥.

١٢. الأصل: احتمال، الف: احتمالات.

أبي طالب عليه السلام تحتاج إلى مزيد فكر و لهذا^١ - أي و لاحتياجها إلى زيادة فكر و تأملٍ - «سميت خفية، و قد كثر أصحابنا منها» - أي نقلوا منها كثيراً - «و غيرهم من المخالف حتى اليهود و النصارى، فإنهم نقلوا فضائله و قربه من النبي صلى الله عليه و آله و اختصاصه [به]^٢ و شدة ملازمته له^٣ و طول صحبته بحيث لم يحصل^٤ لأحدٍ من الصحابة الجزء اليسير بالنسبة إليه عليه السلام» - أي إلى ما حصل له من القرب و الاختصاص و الصحبة - «و ذلك» - يعني القرب و شدة الملازمة و الاختصاص و طول الصحبة - «بدل علي أفضليته علي غيره» و متى ثبت كونه أفضل من غيره ثبت كونه إماماً علي الكل بدليل^٥ «أن تقديم المفضل» علي الفاضل «قبیح علي ما تقدم»، و قد ذكر المصنف رحمه الله تعالى ههنا حديثين^٦ متواترين^٧ عن النبي صلى الله عليه و آله^٨ «دالين علي إمامته و اقتصر عليهما لكثرة هذا الباب» - يعني الدلائل علي إمامته من الآيات الإلهية و الأحاديث النبوية و لزوم طريقة الاختصار في هذا الكتاب.

[الأول: خبر المنزلة]

«الأول: قوله صلى الله عليه و آله: أنت مني بمنزلة هارون [ب ١٣٩] من موسى إلا أنه لانيبي بعدي^٩ و الاستدلال» بهذا الحديث علي إمامته عليه السلام «يتوقف علي أمور:»
 «الأول: أنه صلى الله عليه و آله أراد بالمنزلة ههنا كل المنازل» - أي التي لهارون من موسى عليهما السلام - «لوجهين: الأول: أن المفهوم من قول» الإنسان لغيره «: أنت عندي بمنزلة زيد منزلته في جميع الأمور و ذلك مشهور معروف» بين أهل العرف و اللغة، «الثاني: أنه صلى الله عليه و آله استثنى منه» بقوله: «إلا أنه لانيبي بعدي»، «و لو كان مفرداً لاستحال^{١٠} الاستثناء منه»، لأن الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله، و إنما يجب^{١١} دخول ما يصح استثناءه من هذا

١. من الف.

٢. الف: له.

٣. الأصل: لا يحصل.

٤. الأصل: حديثين.

٥. من النسختين.

٦. في النسخ الثلاث: استحال.

٧. الف: - و إنما يجب.

اللفظ، إن^١ لو كان^٢ عامّاً مستغرقاً لذلك كله.

«الثاني: أن هارون عليه السلام كان خليفة موسى عليه السلام و ذلك معلوم بالتواتر». «الثالث: أن من جملة منازل هارون أنه لو بقي بعد أخيه لكان خليفة» له على أمته، «و ذلك ظاهر» غني عن البيان، «لأن عزله عمّا ثبت له من المرتبة إنّما يكون لصدور ذنب عنه و ذلك مستحيل في حقّ الأنبياء عليهم السلام» لما ثبت من عصمتهم و قد كان خليفة له في حال حياته، فلو كان بعد وفاته غير خليفة لكان معزولاً عن مرتبته. «إذا ثبتت هذه المقدمات و جب أن يكون عليّ عليه السلام خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله و آله بلا فصل» و هو المطلوب.

[الثاني: خير الغدير]

«الثاني: خير الغدير و هو أنه صلى الله عليه وآله لما رجع [من] حجّة الوداع كان سائراً وقت الظهيرة^٤، فأمر» أصحابه «بالتزول بغدير خم^٥ و جعل الأحمال^٦ على شبه المنبر و صعد عليه و قال: «أيتها الناس، آلت^٧ [أولى] منكم من أنفسكم، قالوا: بلى يا رسول الله، قال: فمن كنت مولاه فهذا عليّ مولاه و من كنت نبيّه فهذا عليّ أميره، اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و أنصُر من نصّره و اخذل من خذله و أدر الحقّ مع عليّ كيف ما دار». و لفظه «مولي» يدلّ على معاني متعدّدة بالاشتراك» - أي على سبيل البدل - «و من جعلتها» - أي من جملة تلك المعاني المدلول عليها - «الأولى» و ذلك منقول «عن أهل اللغة» و المرجع في موضوعات الألفاظ إليهم، لأنهم واضعوها.

١. الف: - إن.

٢. الف: لو لكان.

٣. من النسختين.

٤. الأصل: الظهر.

٥. الأصل: خم.

٦. الأصل: الأجمال، الاحمال جمع الجمل و هو ما يُحمّل.

٧. من النسختين.

«و لقوله^١ تعالى: «مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ» - أي أولئكم بكم^٢. و هو» - أي الأولئ - هو
 «المراد» من لفظة "مولى" في هذا الخبر «لوجوه»:

«الأول: أن القرائن المنقولة في الخبر» و مقدماته «تدلّ عليه» - أي على أنه أراد هذا المعنى
 - أعني الأولئ^٣ من لفظة "مولى" هنا و يستحيل إرادة غيره من معاني "مولى" كإبن العمّ و المعتق^٤
 و المعتق و الحليف و الجار، فإنه من المستحيل «أن يفعل النبيّ صلى الله عليه و آله ما فعله» من
 النزول وسط النهار و تعبئة الرحال على شبه^٥ المنبر و جمع الناس و مخاطبتهم آخذاً بيد عليّ
 عليه السلام لبيان أن من كنت ابن عمّه فعليّ بن أبي طالب ابن عمّه، أو من كنت جاره فعليّ
 جاره، أو من كنت حليفه فعليّ حليفه، «هذا» - يعني القول بإرادة شيء من هذه المعاني المذكورة
 بهذا اللفظ في الخبر المذكور - «لا يقوله محصل».

«الثاني: أن الصحابة هتوه» - أي هتوا عليّاً عليه السلام - «بذلك» - أي بما قاله النبيّ صلى
 الله عليه و آله و هو الخبر المذكور - «حتى قال له عمر بن الخطّاب: "بخ بخ لك يا عليّ،
 أصبحت مولاي و مولى كلّ مؤمن و مؤمنة"، و التهنية إنما تكون بالإمامة لاستحالة التهنية على
 ما تقدّم» - يعني أحد المعاني الموضوع لها لفظة "مولى" غير "الأولئ" و هو إبن العمّ و الجار
 و الحليف و المعتق.

«الثالث [١٤٠ آ]: أن أمير المؤمنين عليه السلام احتجّ بهذا الحديث على الإمامة في مواطن
 كثيرة في مجمع من الصحابة و لم ينكروا^٦ عليه و ذلك يدلّ على اتّفاقهم على إرادة الإمامة من
 لفظة الخبر، إذ لو كان المراد بها أحد المعاني المغايرة للأولئ من معاني "مولى" لم يكن فيه دلالة
 على الإمامة و لو كان كذلك لأنكر عليه الصحابة.

الرابع: «أن مقدّمة الخبر تدلّ عليه»، أي على إرادة "الأولئ" من لفظة "مولى" في هذا الخبر.

١. الأصل و الف: النار مولاهاهم؛ ب: النار موليكم و الصحيح ما أثبتناه في المتن، سورة الحديد، الآية ١٥.

٢. الأصل: الأولئ.

٣. الأصل و الف: بهم.

٤. الأصل و ب: صفة.

٥. الف: - المعتق.

٦. ب: لم يذكروا.

و هو قوله صلى الله عليه و آله: «أست أولى بكم من أنفسكم» و ذلك و إن كان مستعملاً في الاستفهام، إلا أنه ذكر للتقرير و التمهيد كقوله^١ تعالى: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بلى». «ثم أتى بفاء التعقيب»، فقال: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ أَوْ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ، «و ذلك نص في أن المراد بالمولى الأولي» - أي بالتصرف^٢، لأن اللفظ الموضوع للمعاني المتعددة على سبيل الاشتراك يجب حمله على أحدها^٣، إذا كان ثم قرينة^٤ تدل على إرادته، و لقرينة أوضح دلالة على^٥ إرادة [هذا] المعنى من مقدمة الخير.

[المسألة التاسعة: في تتبع اعتراضات الخصوم]

قال المصنف: «تتبع اعتراضاتهم، القدح بعدم^٦ الإمامة في الحال فاسد، لأننا نقول بها تارة ونحمل الكلام على الاستحقاق عاجلاً و التصرف عاجلاً ثانياً، أو ترك الظاهر لدليل ثالثاً». «و حمله على واقعة زيد بن حارثة هذيان^٧، لقتله^٨ في موته و المقدمة تدفعه وتدفع كل احتمال، و لا يصح حمله على وقت البيعة، لأن النبي عليه السلام مولى^٩ المتقدمين، و لأن أحداً لا يثبت^{١٠} الإمامة له، إذ ذاك بالنص، وقد أبطل أصحابنا كل الاحتمالات، و الإمامة ظاهرة وإرادة الغير تلبس لا يجوز للحكيم، و ليس هذا كمتشابه القرآن للطف في ذلك عند التأمل دون هذا». «و القدح بموت هارون قبل موسى فاسد، لأنه مستحيل في الحياة، و لأنه لو بقي لتصرف، و لأن الاستثناء يدفعه، و حملته على خلافة المدينة فاسد، لأن^{١١} غيره قد وليها، فأبي فخر له حتى يتهيج و يفتخر به، و الاستثناء يدفعه أيضاً». قال الشارح دام ظلّه: «هذه وجوه من الاعتراضات أوردها الخصوم^{١٢}» على الاستدلال

- | | |
|-----------------------------------|----------------------|
| ١. سورة الاعراف، الآية ١٧٢. | ٢. ب: - أي بالتصرف. |
| ٣. الأصل: أحدهما. | ٤. الأصل: قرنه. |
| ٥. الف: - إرادة. | ٦. من الف و ب. |
| ٧. الأصل: بعد. | ٨. الأصل: القبلة. |
| ٩. الأصل و ب: تولى، الف: لا يولى. | ١٠. الأصل: الا يثبت. |
| ١١. الأصل: فإن. | ١٢. الأصل: الخصم. |

بالحديثين المذكورين على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام.

«قالوا: حديث الغدير يدل على الإمامة في الحال و أنتم لاتقولون به، إذ في حياة الرسول صلى الله عليه و آله لا ولاية لأحدٍ غيره بالاتفاق، و بأنه يحتمل أن يكون الحديث» - يعني حديث الغدير و اللام فيه للمهد -، «و قد خرج على سبب و هو واقعة زيد بن حارثة» و ذلك أنه قد روي أنه وقع بين أمير المؤمنين عليه السلام و بين زيد بن حارثة كلام، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: أتقول هذا للمولاك، فقال له: لست مولاي و إنما مولاي رسول الله صلى الله عليه و آله، فقال رسول الله^٢ [صلى الله عليه و آله]^٣: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ» و أراد بذلك قطع ما كان من زيد و بيان أن أمير المؤمنين عليه السلام بمنزلته في كونه مولى له.

قوله: «أو على وقت البيعة»، أي و يحتمل أن يكون المراد بالحديث الإمامة وقت البيعة لأمر المؤمنين عليه السلام بالإمامة بعد عثمان، «و نحن نقول بموجبه، إذ هو إمام في تلك الحال و هو أولى [١٤٠ ب] من غيره حينئذٍ، و بأن الحديث المذكور يحتمل غير الإمامة»، لأن لفظة «مولى» له معان متعددة غير الأولى، فيحتمل أن يكون المراد أحدها، «و إن كانت الإمامة ظاهرة فيه» بمعنى أن احتمال إرادة الإمامة منه أرجح من احتمال إرادة غيره من المعاني، لكن الظهور لا يقتضي الوجوب بحيث يمتنع إرادة تقيضه «كمتشابه القرآن» كقوله تعالى: «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» [و قوله تعالى]: «و تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا»، [و قوله تعالى]: «فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»، فإن هذه الألفاظ ظاهرة في الأعضاء الجسمانية مع أنه يجب العدول عن الظواهر لحصول الدليل الدال على خلافها.

«و حديث المنزلة» و هو قوله: «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَأَنْبِيَّ بَعْدِي» «لا يدل على الإمامة، فإن هارون مات قبل موسى عليه السلام، فلا يعلم حاله» بعد موسى عليه

٢. الف و ب: - رسول الله.

٤. الأصل: وقعت.

٦. سورة الفتح، الآية ١٠.

٨. سورة البقرة، الآية ١١٥.

١. الأصل و ب: أو.

٣. من النسختين.

٥. الأصل: إرادة، أي تكررت هذه الكلمة.

٧. سورة القمر، الآية ١٤.

٩. الأصل: موت.

السلام «هل يكون إماماً أم لا، و يحتمل أن يكون المراد» من هذا الحديث «استخلافه علي المدينة لا الإمامة»، لأنه صلى الله عليه وآله قال هذا الحديث عند استخلافه لأمير المؤمنين عليه السلام علي المدينة و مضيه إلى غزاة تبوك:

«[و] أجاب أصحابنا عن الأول بوجوه:»

«الأول: المنع من استحالة كونه إماماً في الحال و نقول: إنه إمام في الحال، و غيره» - و هو الرسول صلى الله عليه وآله - «أولى منه بالتصرف» و نمنع وقوع الاتفاق علي خلاف ذلك.

«الثاني: يحتمل علي أنه عليه السلام مستحق للإمامة عاجلاً و تفوذاً بالتصرف منه يكون عاجلاً» بعد الرسول صلى الله عليه وآله.

«الثالث: أن الظاهر و إن دلّ علي ثبوت الإمامة في الحال، لكننا نتركه لدليل أقوى منه و نقول: المراد منه الإمامة بعد الرسول صلى الله عليه وآله لأدلة خارجة» - أي عن الحديث المذكور - «و ذلك غير مستبعد»، بل هذا هو الواجب، لأن اللفظ العام المقتضي لثبوت حكم ما إذا خرج بعض جزئيات ذلك العام بدليل عن ذلك الحكم بقي الحكم ثابتاً فسي ماعداه، و كذلك المطلق إذا دلّ دليل علي تقييده بقي معمولاً به في جميع ما عدا ما أخرجه التقييد و هي هنا الحديث كذلك، فإنّ مدلوله ثبوت الإمامة لأمير المؤمنين [عليه السلام] مطلقاً^١ من غير تقييد بالحال و الاستقبال، فإذا دلّ دليل علي استحالة الإمامة في حياة الرسول صلى الله عليه وآله لوجوب طاعته صلى الله عليه وآله و آله علي جميع ماعداه صلى الله عليه وآله و نفوذ أمره علي كافة الخلائق، بقيت^٢ دلالاته علي الإمامة بعده لعدم المعارض:

«و الحمل علي واقعة زيد من حارثة لا يقوله محصل، لأنّ مقدّمة الحديث تدفعه» - أي تدفع احتمال إرادة ما ذكروه في قصّة زيد و تدفع كلّ احتمال غير الإمامة، و هي» - أي مقدّمة

٢. ب: بقول.

٤. ب: في.

٦. من النسختين.

٨. الأصل: تقييد.

١. من الف و ب.

٣. الأصل: الدليل.

٥. الأصل: عداه.

٧. الأصل: تقييد.

٩. الأصل: + إرادة.

الحديث - «قوله صلى الله عليه وآله: «أَلَسْتُ أَوْلَىٰ مِنْكُمْ بِأَنْفُسِكُمْ، قالوا: بلى يا رسول الله، قال: فَمَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ» و أيضاً فمما يكذب هذا الاحتمال أن زيد بن حارثة قتل مع جعفر بن أبي طالب عليه السلام في غزاة^١ موتة و حديث الغدير المذكور جرى بعد ذلك بمدّة متطاولة، لأنه وقع بعد رجوع الرسول صلى الله عليه وآله من حجة الوداع، و لأنه لو كان الحديث ورد على هذه القصة^٢ و كان مقصوداً عليها لم يحسن من أمير المؤمنين عليه السلام أن يحتج به على الإمامة يوم الشورى بمحضر من الصحابة و كان يجب أن يقول له الحاضرون: أي دلالة في ذلك على الإمامة و مراد الرسول صلى الله عليه وآله منه كذا و كذا و لما كان يحسن من عمر بن الخطاب تهنية أمير المؤمنين [١٤١ آ] بذلك و قوله: «بِخِ بَخٍ أَصْبَحَتْ مَوْلَايَ وَ مَوْلَىٰ كُلِّ مُؤْمِنٍ وَ مُؤْمِنَةٍ».

«و الحملُ على وقت البيعة^٣ باطل» - أي حمل الحديث على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام وقت بيعة الصحابة له بعد قتل عثمان باطل - «لأن النبي عليه السلام هو المولى للمتقدمين» - يعني أبابكر و عمر و عثمان^٤ على هذا التقدير^٥ «لإجماع^٥ أهل الحلّ و العقد كما يقوله الخصم».

و تقرير ذلك أن يقال: لو كان المراد من الحديث المذكور كونه عليه السلام إماماً بعد الثلاثة المتقدمين لزم أن يكون النبي صلى الله عليه وآله المولى لهم - أي الجاعل لهم خلفاء و الناص على إمامتهم - و التالي باطل بالإجماع، لأن أصحابنا ينفون إمامتهم مطلقاً و لا أثبتوها لا بالنص و لا بالإجماع من أهل الحلّ و العقد و خصومنا يقولون: إن إمامتهم ثابتة بالإجماع لا بالنص، فظهر أن التالي - و هو القول بكون النبي صلى الله عليه وآله مؤلياً للمتقدمين على أمير المؤمنين عليه السلام ناصاً على إمامتهم - باطل، فيكون المقدم - و هو كون المراد من الحديث المذكور إمامة أمير المؤمنين بعد الثلاثة - باطلاً^٦ مثله، و الملازمة ظاهرة، لأنه صلى الله عليه وآله إذ قال:

٢. الأصل و ب: القضية.

٤. الف و ب: + أي.

٦. الأصل: باطل.

١. الأصل: عداة.

٣. الأصل: الغيبة.

٥. الف و ب: لا إجماع.

«مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ بَعْدَ إِمَامَةِ الثَّلَاثَةِ الْمُتَقَدِّمِينَ» كَانَ ذَلِكَ نَصًّا عَلَى إِمَامَتِهِمْ وَ هَذَا غَايَةٌ مَا يُمْكِنُ فِي تَقْرِيرِ هَذَا الْجَوَابِ.

و قد أضفنا إلى كلام الشارح دام ظلّه ما به تتمّ دلالاته على هذا المعنى، لأنّه بدونه لا يفهم منه^١ كلام المصنّف ويمكن أن يكون قد تصحّف على ناسخ^٢ الأصل وقد كان هكذا: «لأنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله مؤلّي المتقدّمين» و تقرير الجواب على هذا أن يقال: لو كان المراد من الحديث إثبات الإمامة لأمر المؤمنين عليه السلام بعد الثلاثة المتقدّمين لزم أن [لا] يكون النبيّ صلّى الله عليه وآله مؤلّي لهم و التالي باطل بالإجماع، فالمقدّم مثله؛ بيان الملازمة أنّ أمير المؤمنين عليه السلام لا يكون مؤلّي للمتقدّمين على ذلك التقدير مطلقاً، إذ لا ولاية له في زمن النبيّ صلّى الله عليه وآله و لا بعده، إذ لم يكن إماماً في زمانهم و يلزم من سلب ولاية أمير المؤمنين عليه السلام سلب ولاية النبيّ صلّى الله عليه وآله عليهم للحديث المذكور و هو قوله «فَمَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ»، فإنّ ذلك يلزم بطريق عكس النقيض أنّ من ليس عليّ مولاؤه فَلَسْتُ مَوْلَاهُ، و هذا أنسب و أوضح دلالة.

قوله: «و لأنّ أحداً^٥ لا يثبت الإمامة حينئذٍ» أي حين البيعة بعد موت الثلاثة - بالنص. إذ القائل فريقان: منهم من أثبت الإمامة» - أي^٦ لأمر المؤمنين عليه السلام - «بالنصّ و هؤلاء

١. الأصل: من.

٢. الف و ب: ناسخي.

٤. و قد ذكر الشارح السيد عميد الدين تفسيرين في شرح كلام المصنّف و هو قوله: «لأنّ النبيّ عليه السلام مؤلّي المتقدّمين» و يمكن أن نفّسه بما يلي: أنّ ظاهر الخبر يقتضي إثبات فرض الطاعة و الإمامة في الحال و جاز أن يعدل عن الظاهر بالدليل القاطع و لما اجتمعت الأمة على أنّه لا إمام مع النبيّ صلّى الله عليه وآله عدلنا عن الظاهر في هذه الأحوال و أوجبتها بعد وفاته صلّى الله عليه وآله، لأنّه لا مانع من ذلك و الظاهر يقتضيه و إذا لم نوجب الإمامة لأمر المؤمنين عليه السلام في زمن النبيّ عليه السلام لم نوجبها بعد عثمان أيضاً، لأننا إنّما نفينا الإمامة في الحال - أي زمن الرسول صلّى الله عليه وآله - و أخرجناها من عموم ما يقتضيه ظاهر الخبر لمانع معقول - و هو عدم جواز الإمامة لأمر المؤمنين (ع) مع النبيّ (ص)، لأنّ النبيّ (ص) هو مؤلّي المتقدّمين - ليس بثابت بعد وفاة النبيّ صلّى الله عليه وآله بلا فصل، فيجب أن نثبتها بعد الوفاة بغير فصل، انظر: الذخيرة،

صص ٤٥١ - ٤٥٢.

٥. الأصل: أحد.

٦. الأصل: + إمامة.

يقولون بإمامته بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله بلا فصل، ومنهم من أثبتها بالبيعة و هؤلاء لا يقولون بالنص لا وقت البيعة ولا قبلها، فإحداث ثالث^١ - أي قول ثالث مغاير للقولين اللذين اتفق عليهما المسلمون - «باطل» والقول بثبوت إمامته عليه السلام وقت البيعة بالنص قول ثالث مغاير للقولين المذكورين، فيكون باطلاً، «و لثا بطل القول الثاني» وهو نفي النص على إمامته عليه السلام باطل لما بيّننا من كون السياق - أي سياق هذا الحديث - يدل على الإمامة قطعاً - أي دلالة قطعية لا احتمال فيها -، «تعتين» القول «الأول» وهو إثبات إمامته عليه السلام بلا فصل بالنص وهو المطلوب.

قوله: «و ليس ذلك [١٤١ ب] كالمتشابه» - أي ليس هذا الحديث كالمتشابه الذي له ظاهر والمراد منه خلاف ظاهره - «لوجود اللطف هناك» - أي في المتشابه، فإن المكلف عند التأمل والبحث عن المراد منه يحصل بالثواب^٢ «و المفسدة» - أي و لوجود المفسدة - «هنا»، أي في إرادة غير الإمامة من هذا الحديث، لأن فيه تلبساً^٣ و تعمية^٤ على الأمة و ذلك لا يجوز على الحكيم.

و أيضاً لانسلم وجود الخطأ بالمتشابهات التي لها ظواهر عارياً عما يقتضي العدول عن تلك الظواهر، فإن ذلك عندنا غير جائز وكذا عند أبي الحسين البصري و جماعة من الأصوليين، و أمّا المتشابهات المجملة و الآيات المذكورة الدالة على ثبوت الأعضاء الجسمانية لله تعالى اقترنت^٥ بها أدلة العقل الدالة على استحالتها عليه تعالى، فلا يقاس عليها مسألتنا^٦، فإن دلالة الحديث على الإمامة ههنا ليست مجملة، بل قطعية، «و القدح» في دلالة خبر المنزلة على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام «لموت هارون عليه السلام قبل موسى عليه السلام فاسد، لأن هارون عليه السلام كان خليفة موسى عليه السلام في حال الحياة و يستحيل زوال هذه الصفة عنه في حال الحياة، لأنها» - أي خلافته لموسى بن عمران عليه السلام - «منزلة جلية لا يجوز أن تزول عن نبي بعد ثبوتها له» لكون ذلك موجباً للتفنير و انخفاض^٧ المنزلة و ذلك محال على الأنبياء

١. الأصل: افرت، ب: افرت.

٢. الأصل: انحفاظ.

٣. الأصل: تمعة.

٤. الأصل و الف: مسلطنا، ب: متلبساً.

عليهم السلام، «فكذا أمير المؤمنين عليه السلام» ثبت له [هذه] المنزلة الشريفة، «فلا يجوز زوالها عنه كما ثبت هذا الوصف» - أعني استحالة زوال هذه المنزلة - «لهارون عليه السلام، ولأن هارون عليه السلام لو عاش بعد موسى عليه السلام لكان خليفة له لما تقدّم من كون زوالها عنه بعد ثبوتها صفة نقص» و هو محال، «و إذا ثبت لهارون هذه المنزلة و هي^٢ الخلافة التقديرية» - أي للنبي^٣ عليّ تقدير حياته بعد موسى عليه السلام - «ثبت لأمر المؤمنين عليه السلام حقيقة» لتحقّق ذلك التقدير، «لأنه عاش بعد الرسول صلّى الله عليه وآله، ولأن استثناء النبوة إخراج ما لولاه لوجب دخوله، و ذلك دليل على عموم المستثنى منه و شموله للمنازل بعده، «و أن المراد بالمنزلة هنا العموم، و حمله» - أي و حمل هذا الحديث - «على خلافة المدينة» حيث استخلفه رسول الله صلّى الله عليه وآله «باطل، لأن غيره من الصحابة^٤ قد وليها فلا افتخار لأمر المؤمنين عليه السلام حينئذ في ذلك» - أي في كونه خليفة له على المدينة لتحقّق مشاركة غيره ممن هو دونه له فيها - «مع أن الرسول صلّى الله عليه وآله ذكر ذلك» - أي هذا الحديث - «في معرض التخصيص» - أي تخصيص أمير المؤمنين عليه السلام - «بالإعظام، و قد كان أمير المؤمنين عليه السلام يفتخر بهذا الحديث و يبتهج به» و لو كان المراد استخلافه على المدينة لم يحسن ذلك.

«و أيضاً فالاستثناء» و هو قوله: «إلا أنه لانيّ بغيري» «يدفع هذا الاحتمال» و هو إرادة خلافة المدينة خاصّة منه^٥، لأنه يدلّ على العموم المتنافي لكونه مقصوراً على خلافة المدينة.

[المسألة العاشرة: في أدلة أخرى على النصّ]

قال المصنّف: رحمه الله: «القول في أدلة أخرى على النصّ و ذلك قوله تعالى: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ» و لا يجوز أن يخاطب به المؤمنين لأجل التهافت^٦ و لا خطاب [١٤٢ آ] الكفار

٢. الأصل: هذا.

٤. الأصل: + و.

٦. الأصل: التهاون، الف: الهافت.

١. من النسخين.

٣. الف و ب: التي.

٥. الف: منه.

للآية السابقة، و دفع الخاتم معلوم بالإجماع و لا قدح^١ بالأفعال في الصلاة، لأن ذلك ليس كثيراً، وقوله: «أَنْتَ وَصِيِّي يَدُلُّ عَلَيْهِ، و ولاية المدينة^٢، و ترك عزله عنها يدل عليه، و عزل أبي بكر عن برائة يدل على أنه لا يصلح للإمامة، و لو لم يذكر نصاً^٣ أصلاً لصح مذهبننا، لأن العصمة المشترطة تقتضي النص و قد اتفقنا على فقدو في أبي بكر، فتعين إمامنا».

«و قد همم^٤ بفترة الرسل^٥ ليس بشيء، لأنها ليست بفترة إمام، و المعلوم من حال الأمم قبلنا ادعاء العصمة في أشخاص معينين».

«و قد قدح أصحابنا في الاختيار بوجوه ليس هذا موضع ذكرها و كذلك في أئمة الخصوم».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه وجوه أخر دالة على إمامة علي عليه السلام من طريق النص»:

[الدليل الأول على إثبات إمامة أمير المؤمنين (ع) من طريق النص]

«الأول: قوله تعالى^٦ «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ ذَاكِرُونَ»، و تقرير الاستدلال بهذه الآية^٧ على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام «يتوقف على مقدمات»:

مركز تحقيقات كليات علوم الشريعة

«إحديها: أن لفظة «إنما» للحصر^٨ و هو عبارة عن ثبوت الحكم للمذكور^٩ و نفيه عن غيره، و ذلك» - أي كون لفظة «إنما» للحصر^٩ - «معلوم عند أهل اللغة، قال الشاعر» و هو الفرزدق:

أنا الدافع الحامي الدمار ' «و إنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي»

«و قال» الأعشى:

و لست بالأكثر منهم حطا «و إنما الغيرة للكائر»

«و المطلوب» للشاعرين ههنا من لفظة «إنما» هو «ماقلناه» و هو الحصر و ذلك ظاهر،

- | | |
|------------------------------|---------------------------------|
| ١. الأصل: لا يقدح، ب: القدح. | ٢. الأصل: ولايته على. |
| ٣. الأصل: أيضاً. | ٤. الف: وقد جهنهم. |
| ٥. الأصل: الرسل. | ٦. سورة المائدة، الآية ٥٥. |
| ٧. الأصل: الحصر. | ٨. الف: في المذكور، ب: المذكور. |
| ٩. الأصل: الحصر. | |

«وَلَا نَ لَفْظَةَ "إِنْ"» موضوعة «للإثبات» و لفظة «ما للنفي» و ذلك في «حالة الإفراد»، فيكون كذلك حالة التركيب» و هو ضمّ إحداهما إلى الأخرى حتى تصيرا «إنما»، لأنهما لو كان لهما معنى آخر مغاير لمعناهما قبل التركيب لزم النقل و هو خلاف الأصل، «و لا يجوز تواردهما» - أي توارد النفي و الإثبات - «على محلّ واحد ضرورة» و إلا لكان ثابتاً منفياً و إنه محال، «و لا ورود النفي» - أي صرفه - «إلى المذكور و صرف الإثبات إلى غيره» - أي إلى غير المذكور - «بالإجماع، فتعيّن العكس» و هو صرف الإثبات إلى المذكور و صرف النفي إلى غير المذكور، «و هو المطلوب».

«الثانية: أن المراد بالوليّ هنا المتصرف و المستحقّ لوصف الأولى، و هو معلوم من أهل اللغة حيث يقال: فلانٌ وليّ المرأة لمن هو أولى بالمعقد عليها و يصفون العصبية» - أي المتقرّبين بالأبوين، أو بالأب كالأخوة للأب أو لهما، و الأجداد كذلك^٢ و الأعمام و أولادهم - «بأنهم أولياء الدم، أي أولى بالمطالبة به و يقولون للمتّرع^٣ للخلافة: إنه وليّ عهد المسلمين - أي هو الأولي يتدبيرهم و لما وجد المعنى المشترك» - و هو الأولى^٤ - «في هذه المواطن [المختلفة]» - يعني هذه^٥ الجمل من الكلام - «وجب صرف اللفظ» - يعني لفظ الوليّ - «إليه» - أي إلى ذلك المشترك - «صوناً» للفظ «عن المجاز و الاشتراك» المخالفين للأصل، لأنّه لو كان موضوعاً لكلّ واحد [واحد]^٦ من هذه المعاني المذكورة في هذه الجمل كوليّ المرأة و وليّ الدم و وليّ العهد بخصوصيته^٧ لزم [١٤٢ ب] الاشتراك و إن كان موضوعاً لأحدها^٨ خاصّة لزم المجاز.

«و أيضاً ليس المراد بذلك» - أي بالوليّ في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ﴾ الآية - «المحبّة و الموالاتة» في الدين، «لأنّها عامّة» - أي شاملة للمؤمنين كافة^٩ - «و المؤمنون و المؤمنات»

٢. الأصل: كان.

١. الف: + في.

٤. الأصل و الف: للمتّرع، ب: للمتّرع.

٣. الأصل: لذلك، ب: للأجداد كذلك

٦. من الف و ب.

٥. الف: هذا.

٨. الأصل و ب: لاحدهما.

٧. الف: بخصوصية.

١٠. الأصل: + و.

٩. سورة المائدة، الآية ٥٥.

بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ^١ و هذه الآية مخصوصة بمن اجتمعت فيه الصفات و هو الإيمان و إقامة الصلاة و إيتاء الزكوة حالة الركوع.

٤ «الثالثة: أن المراد بذلك البعض» المعني بقوله^٢ تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ «علي عليه السلام و يدل عليه وجوه»:

«أحدها: اتفاق المفسرين على كونها أنزلت^٣ فيه عليه السلام»، لأن الأمة بين قائلين:

أحدهما: من قال: إنه عليه السلام مختص بالإرادة في هذه الآية.

و ثانيهما^٤: من قال: إنها عامة في المؤمنين كافة^٥ و أمير المؤمنين عليه السلام أحدهم، فإذا

أمير المؤمنين عليه السلام مراد^٦ اتفاقاً.

«الثاني: أنها» - أي هذه الآية - «تدل على ثبوت الإمامة لمن اجتمعت فيه صفة إيتاء الزكوة

حالة^٧ الركوع» [لما بيّننا من أن المراد بالولي الأولي بالتصرف والتدبير، «و لم يتصف أحد بذلك -

أي بإيتاء الزكوة حالة الركوع -] ^٨ «غير علي عليه السلام، لما تصدق^٩ بخاتمه حالة ركوعه

بالإجماع»، فتعيّنت دلالة هذه الآية على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام و أنه المراد من الذين

آمنوا فيها.

«الثالث: أنا بيّننا أنها» - أي هذه الآية - «ليست عامة في حق المؤمنين كافة و إلا لكان^{١٠}

كل واحد منهم ولي نفسه» و هو محال، إذ لا تتحقق ولاية^{١١} الإنسان على نفسه، وإذا بطل عمومها

كانت خاصة ببعض المؤمنين، «و كل من خصصها ببعض المؤمنين قال: المراد بها علي عليه

السلام».

«لا يقال: كيف يصح منه» - أي من أمير المؤمنين عليه السلام - «إيتاء الزكوة حالة الركوع،

و الصلاة تمنع من فعل غيرها» - أي غير الصلاة - «فيها»، أي في الصلاة.

٢. سورة المائدة، الآية ٥٥.

٤. الأصل: و الثاني.

٦. الأصل: مراداً.

٨. من النسختين.

١٠. الأصل: كان.

١. سورة التوبة، الآية ٧١.

٣. الأصل: نزلت، ب: نزلت.

٥. ب: + و أمير المؤمنين كافة.

٧. الأصل: حال.

٩. الأصل: لم يتصدق.

١١. الف: ولاء.

«لأننا نقول: إنه» - أي إيتاء الزكوة - «ليس من الأفعال الكثيرة و [مثل] ذلك عندنا يجوز فعله في الصلاة».

[الدليل الثاني على إثبات إمامة أمير المؤمنين (ع) من طريق النص]

«الوجه الثاني: ما نقل عند» - أي عن النبي صلى الله عليه وآله - بالتواتر من النص على علي عليه السلام في قوله: «أنت وصيبي و خليفتي من بعدي».

[الدليل الثالث على إثبات إمامة أمير المؤمنين علي عليه السلام]

«الثالث: أن رسول الله صلى الله عليه وآله ولّاه المدينة إجماعاً و لم يعزله عنها، فنقول: ولايته على المدينة باقية له عليه السلام بعد موته» - أي بعد موت النبي صلى الله عليه وآله - «لعدم عزله بعد» ثبوت الولاية و تحققها، «وكل من قال بثبوت الولاية له» - أي لأمر المؤمنين عليه السلام - «في مكان مخصوص» بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل، «قال: إنه إمام حقاً» في جميع الأماكن.

[الدليل الرابع على إثبات إمامة أمير المؤمنين علي عليه السلام]

«الرابع: أن أبا بكر لم يكن صالحاً للإمامة، فتعيت إمامة إمامنا»، يعني أمير المؤمنين عليه السلام.

[المقدمة الأولى: في عدم صلاحية أبي بكر للإمامة]

«أما المقدمة الأولى» و هي عدم صلاحية أبي بكر للإمامة «فيدل عليها وجوه:»
«أحدها: أن رسول الله صلى الله عليه وآله و لّاه الحج بالناس و أن يقرأ عليهم سورة براءة، ثم عزله عن ذلك و جعل الأمر إلى أمير المؤمنين عليه السلام، و قال صلى الله عليه وآله: «أوجي

إِلَيَّ أَنَّهُ لَا يُؤَدِّي عَنِّي غَيْرِي أَوْ رَجُلٍ مِنِّي»، أَوْ قَالَ: «إِلَّا أَنَا أَوْ رَجُلٌ مِنِّي»، «حَتَّى رَجَعَ أَبُو بَكْرٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ».

و وجه الاستدلال بهذه القضية^١ على عدم صلاحية أبي بكر للإمامة أن الله تعالى ورسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الَّذِي لَمْ يَسْتَصْلِحْهَا أَبَا بَكْرٍ لِتَوَلَّى قِرَاءَةَ سُورَةٍ وَاحِدَةٍ فِي حَيَاةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الَّذِي هُوَ لَطْفٌ لِجَمِيعِ الْمُكَلَّفِينَ وَ مَكْمُلٌ لِنَقْصِهِمْ، فَبَطْرِيقِ الْأَوْلَى أَنْ لَا يَسْتَصْلِحَهَا لِتَوَلَّى جَمَلَةَ أُمُورِ الْمُسْلِمِينَ بَعْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ لِتَلَاوَةِ جَمَلَةِ الْقُرْآنِ الْعَزِيزِ وَ الْقِيَامِ بِأَحْكَامِهِ.

«الثاني: أنه لم يكن عالماً بالأحكام [١٤٣ آ] الظاهرة و المسائل الشهيرة التي يعرفها العوام» فضلاً عن الأحكام الخفية و المسائل الغامضة، «فكيف يصلح للرياسة العامة الدينية والدينيوية» التي هي عبارة عن الإمامة، «فإنه سئِلَ عَنِ الْكَلَالَةِ، فَلَمْ يَذَرِ مَا هِيَ وَقَالَ: أَقُولُ فِيهَا بِرَأْيِي، فَإِنْ كَانَ صَوَابًا فَمِنَ اللَّهِ وَإِنْ كَانَ سَخَطًا فَمِنِّي وَمِنَ الشَّيْطَانِ» و قال هو أيضاً: «أَيُّ سَمَاءٍ تَظَلَّنِي وَ أَيُّ أَرْضٍ تَقَلَّنِي إِذَا قُلْتِ بِرَأْيِي»، «و لم يكن يعرف ميراث الجدة»، فإنه سئل عنه، فلم يعرف الحكم فيه، و سئل عن قوله^٢ [تعالى]: «وَ فَاتِكِهِمْ وَ آبَاءَهُمْ»، فلم يعرف ما معنى الأب.

«الثالث: ما روي عنه من ترك الحق» - أي الحق الثابت لله تعالى على العصاة و حتى المسلمين -، «فإن قصة خالد بن الوليد المخزومي حكم فيها بغير الحق، لأن خالداً قتل مالك بن نويرة» و هو على ظاهر الإسلام لم يصدر منه ما يوجب قتله، «و ضاجع امرأته من ليلته»، فترك^٣ إقامة حد الزاني عليه مع قوله^٤ تعالى: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» الآية، و لم يستوف القود منه و نهبه عمر على استيفاء القود، «و قال له: «أَتَتَّلُهُ، فَإِنَّهُ قَتَلَ مُؤْمِنًا، فَقَالَ لَهُ: إِنَّهُ سَيْفٌ مِّنْ سُيُوفِ اللَّهِ سَلَّهُ [اللَّهُ]»^٥ عَلَى أَعْدَائِهِ،» مع أن الله تعالى قد أوجب عليه

١. الف: القصة.

٢. سورة عبس، الآية ٣١.

٣. سورة النور، الآية ٢.

٤. الف: - أن

٥. الأصل: و ترك.

٦. من النسختين.

القتل و الحد^١».

«الرابع: ما ظهر منه من^٢ مخالفته للرسول صلى الله عليه وآله في تأخير جيش أسامة بن زيد» وقد أنفذه النبي صلى الله عليه وآله و أنفذ عمر بن الخطاب أيضاً في جملة مؤمراً عليهما أسامة، «مع أن النبي صلى الله عليه وآله كان يكرّر الأمر بإنفاذه» - أي بإنفاذ جيش أسامة - «حريصاً عليه و امتنع عمر بن الخطاب من النفوذ مع القوم، على^٣ أن واقعة أسامة من أقوى الأدلة على الإمامة» لعلي عليه السلام، «فإنه خلّف علياً عليه السلام عنده و أنفذ أبا بكر و عمر و عثمان مع الجيش ليتمهده^٤ الأمر لعلي عليه السلام بحيث لا يحصل له منازع، فتأخر أبو بكر عن المضي مع الجيش و منع الجيش من المبادرة».

«الخامس: ما روي عنه من الندم على [قبول]^٥ الإمامة^٦ و هو يدل على أنه ليس مستحقاً لها، و أنه كان ظالماً» في خلافته، إذ لا يتصور ندم الإنسان على فعل ما وجبت عليه أو ساع له فعله.

«وقد روي عنه أنه قال: «أقبلوني فلست بخيركم و علي فيكم» و قال في مرضه: «ليستي كنت تركت بيت فاطمة لم أكشفه» و قال: «يا ليتني كنت في ظل^٧ بني ساعدة ضربت علي يد أحد الرجلين، فكان^٨ هو الأمير و كنت الوزير، و ظهر منه الشك في استحقاقه للإمامة^٩، فقد روي أنه قال عند موته: «ليتي كنت سألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن ثلاثي، فذكرني^{١٠} في أحدها: «ليتي كنت سألت: هل للأنصار في هذا الأمر حق» و هذا يدل على الشك في صحة بيعته».

«السادس: ما روي عن الصحابة من الندم على بيعته، قال عمر بن الخطاب: «كانت بيعة

٢. الأصل: ما ظهر عنه في، ب: ما ظهر عنه من.

٤. الأصل و الف: لتمهيد، و هو صحيح أيضاً.

٦. هذه الكلمة مضموسة في نسخة ب.

٨. الأصل و الف: و كان.

١. الف و ب: - الحد.

٣. الأصل: مع.

٥. من أنوار الملكوت.

٧. الأصل: طاعة.

٩. الأصل: استخلافه للإمامة، ب: استحقاق الإمامة.

١٠. الف: فذكر.

أبي بكر فلتة وقي الله المسلمين شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه» و الفلتة تقال على الخطيئة والزلة و على البغته، و مراد عمر بذلك ليس إلا الخطيئة أو الزلة بقريظة قوله: «وقى الله المسلمين شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه»، «و ذلك يدل على ارتكاب خطأ عظيم» و ذنب كبير^١ ببيعتة. «و قال عمر للمغيرة بن شعبة و لأبي موسى الأشعري في حديث طويل يشتمل على نقص أبي بكر: «كان و الله أفسد قريش كلها و أعق^٢ و أظلم»، ثم قال:

«والهفاه على ضئيل^٣ بني تيم بن مرة، لقد تقدمني ظالماً و خرج إليّ منها آثماً»، فقال له المغيرة: هذا تقدمك [١٤٣ ب] قد عرفناه، فكيف خرج إليك آثماً؟ قال: ذلك أنه لم يخرج إليّ منها آثماً إلا بعد اليأس منها، أمّا و الله لو كنت أظمت زيد بن الخطاب و أصحابه^٤ لما^٥ تلمّظ من حلاوتها بشيء أبداً و لكنني قدّمت و أخرت و ضعفت و قويت^٦ و نقضت و أبرمت، فلم أر إلا الأعضاء له على ما نشب فيه منها أو التلّف، فلم تحببني^٧ نفسي إلى ذلك، و تمام الحديث يدل على أن عمر [كان] كارهاً لخلاقته و أنه لم يرض ببيعتة إلا ظاهراً و رواه^٩ شريك بن عبد الله النخعي عن محمد بن عمرو^{١٠} بن مرة عن أبيه عن عبد الله بن سلمة^{١١} عن أبي موسى الأشعري. «السابع^{١٢}: ماروي عنه من مداخلة الشيطان له في أفعاله، فإنه قال: «إن لي شيطاناً يعتريني» و مثل هذا لا يصلح للإمامة».

«الثامن^{١٣} ما ظهر عنه من المناكير في حق فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله

١. الف: و ذلك كبير، ب: و ذلك كثير.

٢. الف: أعنى.

٣. الضئيل: النحيف و هذه كناية عن أبي بكر، لأنه كان نحيفاً، روى عن عائشة: «أنها نظرت إلى رجل من العرب مرّ و هي في هودجها، فقالت: ما رأيت رجلاً أشبه بأبي بكر من هذا، فقيل لها: صفي أبابكر، فقالت: رجل أبيض نحيف خفيف العارضين»، تاريخ الطبري، ٢٤٣/٤.

٤. الأصل: الصحابة.

٥. الأصل: كما.

٦. الف و ب: صعدت و صويت.

٧. الأصل: فلم يخشى.

٨. من النسختين.

٩. في النسخ الثلاث: رواية.

١٠. الأصل: عمير.

١١. الف: سلمان.

١٢. الأصل: السادس.

١٣. الأصل: الساديع.

وإذائها، فإنَّ أباسعيد الخدري قال: "لَمَّا نَزَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى: «آتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهَا»، أُعْطِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَذَكَرَ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامَ وَكَذَا فَعَلَهُ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ وَرَدَّهُ عَلِيُّ أَوْلَادِهَا»، وَكُتِبَ إِلَيَّ وَالِيهِ بِالْمَدِينَةِ بِأَمْرِهِ^٢ بِذَلِكَ، فَكُتِبَ إِلَيْهِ: أَنَّ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامَ قَدْ وُلِدَتْ فِي آلِ عَثْمَانَ وَآلِ فُلَانٍ، فَكُتِبَ إِلَيْهِ: أَمَّا بَعْدُ، فَإِنِّي لَوْ كُتِبْتُ إِلَيْكَ أَمْرُكَ بِذَبْحِ شَاةٍ لَسَأَلْتُنِي جَمَاءً^٤ أَوْ قَرْنَاءً؟ أَوْ كُتِبْتُ إِلَيْكَ أَنْ تَذْبَحَ بَقْرَةً لَسَأَلْتُنِي: مَا لَوْنُهَا؟ فَإِذَا أُوْرِدَ عَلَيْكَ كِتَابِي هَذَا، فَأَقْسِمُ بِهَا فِي وَلَدِ فَاطِمَةَ مِنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ^٥.

«وَمَنْعَهَا أَبُو بَكْرٍ وَاسْتَشْهَدَتْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامَ وَ أُمَّ أَيْمَنَ، فَلَمْ يَقْبَلْ بِحَدِيثِ اخْتِرَاعِهِ مِنْ قَوْلِهِ: "مَا تَرَكْنَا صَدَقَةً"، وَ تَرَكَ أَزْوَاجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي بَيْوتِهِمْ وَ لَمْ يَجْعَلْهَا صَدَقَةً وَ صَدَّقَهُمْ فِي تَمَلُّكِ ذَلِكَ وَ لَمْ يَصَدِّقْ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامَ» فِي دَعْوَاهَا^٦، «وَ مَاتَتْ سَاخِطَةً عَلَيْهِ وَ أَمَرَتْ بِالصَّلَاةِ عَلَيْهَا لَيْلاً» وَ دَفَنَهَا لَيْلاً، «وَ مَنْعَتْ أَبَا بَكْرٍ وَ عُمَرَ مِنَ الصَّلَاةِ عَلَيْهَا، وَ قَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: "فَاطِمَةُ بِضَعْتِ مِنِّي يُؤْذِنُنِي مَا يُؤْذِنُهَا" وَ الْأَخْبَارُ فِي ذَلِكَ - أَي فِي مَطَاعِنِ أَبِي بَكْرٍ - «وَ صِفَاتِهِ» الْمُنَافِيَةَ لِصَلَاةِ الْإِمَامَةِ «كَثِيرَةٌ ذَكَرْنَا بَعْضَهَا» وَ عَدَلْنَا عَنْ ذِكْرِ الْأَكْثَرِ لِئَلَّا يَطُولَ الْكِتَابُ تَحْتِ تَكْوِينِ عِلْمِ رَسُوْلِي

[المقدمة الثانية: في أنَّ الإمامة تعيَّنت لأمير المؤمنين عليٍّ (ع)]

«وَأَمَّا الْمَقْدَمَةُ الثَّانِيَّةُ» - وَ هِيَ أَنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ أَبُو بَكْرٍ صَالِحاً لِلْإِمَامَةِ تَعَيَّنَتْ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامَ - «بِالْإِجْمَاعِ» وَ إِنَّمَا ذَكَرَ الْإِجْمَاعَ هُنَا مَعَ أَنَّهُ لَا يَتِمُّ إِلَّا إِذَا وَقَعَ الْإِتْفَاقُ عَلَيَّ أَنْعِصَارَ الْإِمَامَةِ فِيهِمَا وَ قَدْ ذَكَرَ فِيمَا تَقَدَّمَ أَنَّ مِنَ النَّاسِ مَنْ قَالَ بِإِمَامَةِ الْعَبَّاسِ بَعْدَ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، لِأَنَّ الْقَائِلِينَ بِإِمَامَةِ الْعَبَّاسِ قَدْ انْقَرَضُوا وَ لَمْ يَبْقَ مِنْهُمْ أَحَدٌ، فَاسْتَقَرَّ الْإِجْمَاعُ بَعْدَ انْقِرَاضِهِمْ عَلَيَّ الْقَوْلَيْنِ وَ هُمَا:

٢. سورة الإسراء، الآية ٢٦.

٤. الأصل: عما.

٥. علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب و معادن الجواهر، بيروت، دارالاندلس، ١٨٤/٣.

٦. الأصل: دعوى هذه.

[١]: إمامة علي عليه السلام

[٢]: وإمامة أبي بكر

فإذا بطلت إمامة أبي بكر تعينت الإمامة لعلي عليه السلام.

[الدليل الخامس على إثبات إمامة أمير المؤمنين (ع)]

«الخامس^١: أننا قد بيّنا وجوب عصمة الإمام عليه السلام سواء^٢ ادّعينا نصّاً^٣ على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة^٤، أو لم ندّعِ يصح^٥ مطلوبونا^٦ من ثبوت الإمامة له بعد الرسول صلى الله عليه وآله بلا فصل، «لأنّ العصمة أمر باطن لا يبدّ فيها من النصّ» على ما تقدّم تقريره، «و أبو بكر غير منصوص عليه بالإجماع»، فلا يكون إماماً، فيكون الإمام أمير المؤمنين عليه السلام للإجماع المذكور، أو نقول: أنه إذا انتفى النصّ على^٥ أبي بكر ثبت لعلي عليه السلام لوجوب وجود النصّ على الإمام بعد النبي صلى الله عليه وآله، والإجماع دلّ على انحصار الإمامة فيهما، فإذا انتفى النصّ على أحدهما ثبت للآخر.

«قالوا» - يعني الخصوم [١٤٤ أ] الذاهبين إلى جواز خلوّ الزمان من معصوم - أنه «قد مضت قرون من الأمم خالية من نبي» وهذا هو الزمان المسمّى بالفترة، فلم لا يجوز خلوّه من الإمام؟

«قلنا: [١٤] أنها^٧» - يعني الأمة - «لا تخلو من إمام معصوم»، لأنّه لطف واجب على الله تعالى كما تقدّم، «و جميع» أرباب «الملل» المتقدّمين «ادّعوا العصمة في أقوام محصورين، وذلك يدلّ على اعتقادهم عدم خلوّ الزمان من معصوم» وهو مطلوبونا؛ أمّا الانبياء عليهم السلام فالمراد من بعثهم تقرير شرايع تجددت مصلحتها وفساد التعبد بما تقدّمها من الشرايع، و من

٢. الأصل و ب: فسواء.

٤. الأصل: لصح.

٦. من ب، في الف: در، في الأصل: الكلمة محذوفة.

١. الأصل و الف: التاسع.

٣. الأصل: أيضاً.

٥. الأصل: عن.

٧. الأصل: انما.

المحتمل بل الواقع أن تستمر مصلحة شريعة ما مدة متطاولة بحيث تبقى بعد النبي المبعوث لتقريرها.

[المسألة الحادية عشر: في إمامة باقي الأئمة الاثني عشر عليهم السلام]

قال المصنف: «القول في إمامة الأحده عشر بعده، نقل أصحابنا متواتراً النص عليهم بأسمائهم من الرسول صلى الله عليه وآله يدل على إمامتهم، وكذلك نقل النص من إمام علي إمام، وكتب الأنبياء سالفاً يدل عليهم، [و] خصومنا في خبر مسروق معترفون بهم، و اشتراط العصمة تبطل غيرهم وإلا خرج^٢ الحق عن الأمة قاطبة».

قال الشارح دام ظلّه: «أما إمامة باقي الأئمة الأحده عشر عليهم السلام، فهي^٥ ظاهرة بعد إمامة علي عليه السلام» - أي بعد ثبوت إمامته - «، وذلك من وجوه:»

«أحدها: النص المتواتر من النبي صلى الله عليه وآله علي تعيينهم و نصيهم أئمة، فقد نقل^١ الشيعة بالتواتر أن النبي صلى الله عليه وآله قال للحسين عليه السلام: «هَذَا إِبْنِي وَإِنَّمَا إِبْنُ إِمَامٍ أَخُو إِمَامٍ أَبُو أُمَّةٍ تَسَعُهُ تَاسِعُهُمْ قَائِمُهُمْ»^٦ وغير ذلك من الأخبار المتواترة».

«الثاني: ما نقل من النص على كل إمام منهم من الإمام الذي سبقه بالتواتر من الشيعة».

«الثالث: أن أسمائهم و النص على إمامتهم موجود في كتب الأنبياء السالفة كالتواتر والإنجيل».

«الرابع: أن أخبار الخصوم مشهورة في النص عليهم من النبي صلى الله عليه وآله كخبر مسروق وغيره، قال مسروق بينما نحن عند عبد الله بن مسعود إذ يقول له شاب: هل عهد إليكم نبيكم صلى الله عليه وآله كم يكون من بعده^٧ خليفة؟ قال: إنك لحدث السن وإن هذا شيء ما

٢. من النسختين.

٤. الأصل: الاحدى عشر، ب: الاثني عشر.

٦. الاصل: وقد نقل.

١. الأصل: الإحدى عشر.

٣. الأصل: يخرج.

٥. الأصل: وهي.

٧. الأصل: بعده من.

سألني عنه أحد قبلك، نعم عهد إلينا نبيُّنا صلى الله عليه وآله أنه يكون بعده اثنا عشر خليفةً بعدد نقباء بني إسرائيل».

وعن جابر بن سمرة قال: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: يكون من بعدي اثنا عشر أميراً، ثم أخفى صوته، فقلتُ لأبي ما^١ [قال^٢]، قال: كلهم من قريش. وغير ذلك من الأحاديث.

هـ «الخامس: قد بيَّنا أن الإمام يجب أن يكون معصوماً، ولا شيء من غيرهم» - أي غير الأئمة الاثني عشر عليهم السلام ممن ادعى لهم الإمامة - «بمعصوم» بالإجماع، «فلا يكون شيء من غيرهم بإمام مع وجوب وجود الإمام، فتعين^٣ إمامة هؤلاء بالضرورة» وهذا يتم على تقدير وفاة الأحد^٤ عشر المتقدمين منهم عليهم السلام وبقاء القائم عليه السلام و^٥ وجود كل واحد منهم بعد وفاة من سبق.



[المسألة الثانية عشر: في أحكام المخالفين]

قال المصنف: «القول في أحوال^٦ المخالفين، دافعوا النص كفرة عند جمهور أصحابنا، ومن شيوخنا من فسقهم فقط، ثم اختلفوا فقيل: بتخليدهم وقيل: بعدم التخليد، أما النقل إلى الجنة وهو قول بعض شذوذنا، أو لا إليها وهو قريب».

«ومحاربوه كفرة بالنص المتفق عليه في قوله صلى الله عليه وآله: «حربك حربي»، وأحكام الكفار مختلفة كاليهودي المحارب واليهودي الذمي».

«ومخالفونا [١٤٤ ب] في مسائل التوحيد وفي مسائل العدل وفي مسائل الوعد والوعيد وفي مسائل الإمامة فسقة مبتدعون، ومخالفونا في بعض فروعها^٧ مخطئون لا يوجب فسقاً

٢. من الف و ب.

٤. الأصل: الإحدى.

٦. ب: أو هو دون.

٨. الأصل: فروعنا.

١. الكلمة مطموسة.

٣. الأصل و ب: فتعين.

٥. الف: - و.

٧. الف و ب: حال.

ولا براءة والله أعلم».

قال الشارح دام ظلّه: لما فرغ من إثبات الإمامة شرع في حكم المخالفين، أمّا دافعوا النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة فقد ذهب أكثر أصحابنا إلى تكفيرهم، لأنّ النصّ معلوم بالتواتر من دين محمّد صلى الله عليه وآله، فيكون ضرورياً - أي معلوماً من دينه (ص) -، فبجأجده يكون كافراً كمن يجحد وجوب الصلاة و صوم شهر رمضان.

و من أصحابنا من يحكم^٢ بفسقهم خاصّة، ثمّ اختلف أصحابنا في أحكامهم في الآخرة، فالأكثر قال بتخليدهم في النار، لأنّ الثواب يستحقّ بالإيمان وهو لا يتحقّق بدون الإمامة - أي اعتقاد إمامة الأئمة^٣ المعصومين عليهم السلام، وفي هذا الاستدلال نظر، فإنّه لا يلزم من عدم تحقّق الإيمان الخلود في العذاب، فإنّ الأطفال والمجانين ليسوا بمؤمنين مع عدم تخليدهم في النار.

وجواب هذا أنّ الكلام إنّما هو في المكلفين، فإذا انتفى الإيمان عنهم تحقّق الكفر إن قلنا: إنّه لا واسطة بين الإيمان والكفر بالنسبة إلى المكلفين، فيتحقّق الخلود.

و منهم - أي و من أصحابنا - من قال بعدم الخلود - أي في النار - وذلك - أعني عدم الخلود في النار - إمّا بأن ينقلوا منها إلى الجنّة وهو قول شاذّ، أو لا إليهما - يعني الجنّة والنار - والظاهر أنّ "الميم" في قوله: "إليهما" زائدة، لأنّ النقل من النار إلى النار غير معقول واستحسن المصنّف نقلهم إلى غير الجنّة لعدم كفرهم عنده المقتضي للخلود في النار وعدم إيمانهم الموجب بخلودهم في الجنّة، فإنّ الإيمان عبارة عن مجموع أحد أجزائه^٤ الإقرار بالأئمة المعصومين عليهم السلام، فإذا انتفى ذلك الجزء عن المكلف انتفى عنه الإيمان.

و أمّا محاربوا أمير المؤمنين عليه السلام فقد اتّفق^٥ أصحابنا على تكفيرهم لقوله صلى الله عليه وآله: "حريك يا عليّ حربي" والمراد مثل حربي لاستحالة أن يكون هو^٦ بعينه ومحاربوا

٢. ب: حكم.

٤. الأصل: الأجزاء.

٦. الف و ب: + هو.

١. الأصل: عن.

٣. الأصل: للأئمة.

٥. ب: اتّفقوا.

النبي صلى الله عليه وآله كافرًا اتفاقاً، فكذا^١ محارب أمير المؤمنين عليه السلام لكونه مماثلاً له. قوله: و أما الكفار فأحكامهم مختلفة، فإن اليهودي المحارب يجب قتله أو طلب الإسلام منه أو قبول الجزية، و اليهودي الذمي يؤخذ منه الجزية و لا يقتل و لا يطلب منه الإسلام، و الظاهر أن مراد المصنف بذلك جواب سؤال يورد على ما ذكر^٢ من كون محاربي أمير المؤمنين عليه السلام كفرة.

تقريره أن يقال: لو كان محاربوا أمير المؤمنين عليه السلام كفاراً، لوجب أن يسير [فيهم]^٤ سيرته في الكفار^٥ بأن يتبع مدبرهم و يجهز على جريحهم و تسيى ذرارهم، لكن التالي باطل، فإنه عليه السلام أمر أصحابه في محاربة الناكثين و هم أصحاب الجمل أن لا يتبعوا مدبراً و لا يجهزوا على جريح و لا تسيى ذرارهم و الملازمة ظاهرة، لأن الكفر كالملة الواحدة^٦.

و الجواب: لانسلم تساوي الكفار في الأحكام كلها و إن تساوا في بعضها، فإن الكافر الذمي يجب قبول الجزية منه إذا بذلها و التزم بشرائط الذمة و لا تجب إجابة الوثني إلى ذلك، و اليهودي المحارب مباح الدم و المال، و اليهودي الذمي [١٤٥ آ] معصوم النفس و المال.

و أما المخالف في مسائل التوحيد كمسألة^٧ الرؤية، و كونه تعالى سميعاً بصيراً بمعانٍ مغايرةً للعلم بالمسموعات و المبصرات، أو إثبات المعاني^٨ القائمة بذات الله تعالى الموجبة للأحوال كما يقول الأشاعرة، و ما أشبه ذلك، من مسائل العدل كالمجبرة و نفاة الحسن و القبح العقليين، و في مسائل الوعد و الوعيد كالفائلين بتخليد العاصي بما دون الكفر في الجحيم، و مسائل الإمامة مع الاعتراف بالنص على أمير المؤمنين عليه السلام فشقاً أهل بدعة.

و^٩ أما المخالفون^{١٠} في الفروع كالمسائل الشرعية كنجاسة الماء القليل بمجرد ملاقة

١. الأصل: وكذا.

٢. هذه الجملة: "أو طلب الإسلام منه أو مطموسة في الأصل.

٣. الأصل: ذكرتم.

٤. من النسختين.

٥. الأصل: أن يسير سيرته فيهم، أي في الكفار.

٦. ب: الواحدة.

٧. الف: كمثل، ب: كمثل.

٨. الأصل: المخالفين.

٩. الف: فأنما.

١٠. الأصل: المخالفين.

النجاسة و ثبوت الشفعة مع الكثرة و ما أشبه ذلك، فإنهم مخطئون - أي^١ في تلك المسائل - غير فسقة بالإجماع.

فهذا آخر ما كتبناه و حيث^٢ انتهى كلام الشارح دام ظلّه ههنا قطعنا الكلام حامدين لله تعالى على نعمه الباطنة و الظاهرة [و]^٣ شاكرين له على آلائه^٤ المتظاهرة المتواترة و مصليين على صاحب المعجزة الباهرة خاتم الأنبياء محمد المصطفى و على عترته الطاهرة^٥ صلاة توجب لنا السعادة في الدنيا و الآخرة.^٦

و لاحول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم.

فرغ من كتابته الواثق بالملك المنان عبده علي بن محمد ابن حسين بن سليمان عفي عنهم بمنه و كرمه أمين.



مركز تحقيقات كمبيوتر علوم إسلامي

١. ب - أي.

٢. الأصل: فوجب، بدل: وحيث.

٣. من النسختين.

٤. الأصل: الآية، الف: الاب.

٥. انتهت نسخة ب هنا.

٦. و انتهت نسخة ألف بهذه العبارات: و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين و سلم تسليماً كثيراً، فرغ من نسخه لنفسه أضعف عبده و أفقرهم إلى مغفرته و رضوانه عبدالحسين بن عبد علي بن حاجي حسين الشهير بالمؤذن عصرية نهار الأحد السادس عشر شهر رجب المبارك لسنة احدى و عشرين و تسعمائة هلالية هجرية نبوية في الحلة السيفية حرسها الله من كل آفة و بليّة بحق مسحمد و آله و عترته خير البرية و الحمد لله على بلوغ الآمال و نعام الأعمال.



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی

فهارس

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

فهرس الأشعار

فهرس الفرق و المذاهب و الجماعات و الديانات

فهرس الأعلام

فهرس الكتب

فهرس الأماكن

فهرس مصادر التحقيق



مركز بحوث الدراسات الإسلامية



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی

فهرس الآيات

سورة البقرة

| | |
|----------|---|
| ٤٢٨، ٤٣٧ | فَاتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ (الآية ٢٣) |
| ٢٤ | وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ (الآية ٣٤) |
| ٥١٠ | فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (الآية ١١٥) |
| ٢١٥ | وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا (الآية ١٢٨) |
| ٣٨٧ | لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ (الآية ١٤٣) |
| ٣٤١ | وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَاسِقَ (الآية ٢٠٥) |
| ٣٥١ | لَا يُخَفِّفْ عَنْهُمْ الْعَذَابَ (الآية ١٤٢) |
| ٢١٨ | وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (الآية ٢٢٨) |
| ٤٥٥ | وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ (الآية ٢٥٤) |
| ٢٢٩، ٢٢٨ | إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ (الآية ٢٧٧) |

مركز تحقيقات علوم اسلامی
سورة آل عمران

| | |
|----------|---|
| ٢٨٧ | أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ (الآية ١٨) |
| ٤٣٢ | وَيَكْفُرُ عَنْهُمْ سُبَاتِهِمْ (الآية ٢٢) |
| ٤٤٣ | إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ (الآية ٣٣) |
| ٣٠ | وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ (الآية ٤٣) |
| ٤٨٠، ٤٧٧ | أَقَابُ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ (الآية ١٤٤) |
| ٢١٥ | كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (الآية ١٠٧) |

سورة النساء

| | |
|-----|--|
| ٤٢٢ | وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَّقِ حُدُودَهُ يَدْخُلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا (الآية ١٤) |
| ٤٧٨ | يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ (الآية ٥٩) |
| ٤٢٣ | وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا (الآية ٩٣) |
| ٤٢٣ | إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ (الآية ١١٦) |

- ٢١٥ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ (الآية ١١٦)
 ٢٢١ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا (الآية ١٦٤)

سورة المائدة

- ٢٧٦، ٢٦٧ وَالشَّارِقِ وَالشَّارِقَةَ فَاقْتَعِمُوا أَيْدِيَهُمَا (الآية ٤١)
 ٢٢٤ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (الآية ٤٧)
 ٥١٨-٥١٥، ٢٨٣، ٥٥ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ (الآية ٥٥)

سورة الأنعام

- ٢٦٠، ٢٥٦ لَا تَذَرِكُ الْآبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْآبْصَارَ (الآية ١٠٣)

سورة الأعراف

- ٢٤ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْنَاكَ (الآية ١٢)
 ٢٤٣ مَا نَهَيْكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ (الآية ٢٠)
 ٢٦١ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرِ إِلَيْكَ (الآية ١٤٠)
 ٢٦٢ وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي (الآية ١٤٣)
 ٢٦٢ أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا (الآية ١٥٥)
 ٥٠٩ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ (الآية ١٧٢)

سورة التوبة

- ٥١٧ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ (الآية ٧١)

سورة يونس

- ٣٨٧ لَتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ (الآية ٥)
 ٢٨٢ أَقْمَنُ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (الآية ٣٥)

سورة هود

- ٢٢٨ فَأَتَوْا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ (الآية ١٣)
 ٢٢١ أَقِمِ الصَّلَاةَ (الآية ١١٤)

سورة يوسف

- ٢٢٣ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ (الآية ٣١)

سورة الرعد

- ٢٢٣ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ (الآية ٦)

سورة ابراهيم

- ٣١٥ وَاجْتَنِبِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الأصْنَامَ (الآية ٣٥)

سورة الحجر

- فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (الآية ٢٩) ٢٤
 إِنَّ الْمُتَكِبِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ (الآية ٤٥) ٢١٧

سورة الإسراء

- وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (الآية ١٥) ٢٣، ٢٢
 آتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهَا (الآية ٢٦) ٥٢٣
 وَلَا تَقْرَبُوا الزُّنَىٰ (الآية ٣٢) ٢١٧
 أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ (الآية ٧٨) ٢١٧
 قُلْ لَيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ (الآية ٨٨) .. ٢٣٨

سورة مريم

- وَهَزَىٰ إِلَيْكَ بِجِدْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِينًا (الآية ٢٥) ٢٤١

سورة الأنبياء

- يَسْبَحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ (الآية ٢٠) ٢٢٣
 لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (الآية ٢٢) ٢٨٧، ٣١
 بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ (الآية ٢٦) ٢٢٤
 وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ (الآية ٢٨) ٢٢٤
 يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ (الآية ٦٩) ٢٢٧
 وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ نَبِيِّ لَكُمْ لِيُخْصِيَكُمْ (الآية ٨٠) ٢٧٥

سورة الحج

- إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ غَفُورٌ (الآية ٦٠) ٢٢١

سورة النور

- الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (الآية ٢) ٥٢٠
 وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ (الآية ٣١) ٢١٨

سورة الفرقان

- وَمَنْ يَظْلِمِ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا (الآية ١٩) ٢٢٢

سورة القصص

- كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (الآية ٨٨) ١٣٠

سورة الروم

- أَلَمْ غَلَبْتِ الرُّومَ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (الآيات ٢ - ٤) ٢٢٩

سورة الأحزاب

٢٨٧ زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا (الآية ٣٧)

سورة الزمر

٢٤١ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ (الآية ٧)

٢٢٣، ٢٢١ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا (الآية ٥٣)

٢٢٢ لَيْنَ أَشْرَكَتَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ (الآية ٦٥)

سورة الغافر

٢٢١ غَافِرِ الذَّنْبِ (الآية ٣)

٢٢٢ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ (الآية ١٨)

سورة فصلت

٢١٧ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ (الآية ٤٠)

٢١٨ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْمُتَّقِينَ (الآية ٢٤)

٢١٢ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (الآية ٥٣)

سورة الشورى

٢٢٧ وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ (الآية ٢٥)

سورة الأحقاف

٢٢١ وَهُوَ الْعَفْوَ الرَّحِيمِ (الآية ٨)

سورة محمد (ص)

٢٨٦ قَاعَلِمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (الآية ١٩)

سورة الفتح

٥١٠ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ (الآية ١٠)

٢٢٩ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ؕ آمِنِينَ (الآية ٢٧)

سورة الذاريات

٢٨٧ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (الآية ٥٦)

سورة النجم

٢٧٩ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا (الآية ٢٨)

٢٢٢ وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى (الآية ٣٩)

سورة القمر

٥١٠ وَتَجْرِي بِأَعْيُنِنَا (الآية ١٤)

سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ (الآية ٢٥) ٢٣٩

سورة الرحمن

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (الآية ٢٦) ١٣٠

سورة الحديد

مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ (الآية ١٥) ٥٠٨ ٥٠٥

سورة الحشر

لَيْنَ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَيْنَ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُوهُمْ وَلَيْنَ نَصَرُوهُمْ لَيُوَلُّنَّ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ (الآية ١٢) ... ٢٣٩

سورة التحريم

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا (الآية ٨) ٢٢٦

سورة الجن

وَمَنْ يَنْصِبِ اللَّهُ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا (الآية ٢٣) ٢٢٣ ٢٢٢

سورة القيامة

وَجُودٌ يُؤْمِنُ بِهَا نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِقَةٌ (الآية ٢٣ - ٢٤) ٢٥٩

سورة عبس

وَغَايِبَةٌ وَأَبَا (الآية ٣١) ٥٢٠

سورة الزلزلة

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (الآية ٧) ٢٢٢ ٢٢٠ ٢١٨

الأحاديث

- ٢٧٦، ٢٦٧ الاثمة من قریش
- ٥١٠ أتقول هذا لمولايك
- ٢٨٠، ٢٧٧ ألا ترجعوا بعدي كفاراً
- ٢٢٢ أدخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي
- ٢٢٣ أفضل العبادات أحمرها
- ٢٩٠ أقضاكم علي
- ٥٠٧ ما دار ما دار
- ٢٩٠ أنا مدينة العلم وعليّ بابها
- ٥١٠، ٥٠٦، ٥٠٥ أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنّه لانيبي بعدي
- ٢٩٣ أنت الخليفة من بعدي
- ٥١٩، ٥١٦ أنت وصيي و خليفتي من بعدي
- ٢٣٩ إن أشقى الناس من يضربك علي هذا فتخضب هذه
- ٥٠٣ إن رسول الله صلى الله عليه وآله أمرني بالسكوت لمكان التقية
- ٥٢٠ أوحى إليّ أنّه لا يؤذي عنيّ غيري أو رجل منّي
- ٥٠٧ أيها الناس، ألتست أولي منكم من أنفسكم، فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه، و من كنت نبيّه فهذا علي أميره
- ٢٨٢ حبّ الدنيا رأس كلّ خطيئة
- ٥٢٧ حربك يا عليّ حربي
- ٢٩٠ الحقّ مع عليّ و عليّ مع الحقّ يدور حيث ما دار
- ٢٣٩ ستقاتل بعدي الناكثين و القاسطين و المارقين
- ٢٣٩ ستغدر بك الأمة بعدي
- ٥٢٣ فاطمة بضعة منّي يؤذيها ما يؤذيها
- ٥٠٩، ٥٠٥ من كنت مولاه فعليّ مولاه
- ٢٩٣، ٢٩٢ هذا خليفتي عليكم و إمامكم من بعدي
- ٢٩٣ واللّه ما قلعت باب خبير بقوة جسمانية بل بقوة ربّانية أو الهية

الأعلام

| | | |
|---|---|------------------------------------|
| ٢٢٨-٢٣٥، ٢٣٢-٢٣٠، ٢٢٨، ٢٢٧، ٢٢٥، ٢٢٢ | ٢٥٨، ٢٢٢، ٢٢٠ | آدم (ع) |
| ٢٥٧-٢٥٢، ٢٥١-٢٤٨، ٢٤٥، ٢٢٢، ٢٢١، ٢٢٠ | ٢٢١، ٢٢٠ | آصف |
| ٢٨٢، ٢٨١، ٢٧٧، ٢٧٦، ٢٦٧، ٢٦٢، ٢٦٠ | ٩٣ | إبراهيم الخليل (ع) |
| ٥١٣، ٥٠٩، ٥٠٦-٥٠٤، ٢٩٩، ٢٩٨، ٢٩٢، ٢٨٥ | ٢٩٨، ٢٩٥، ١٩٣ | إبراهيم الخليل (ع) |
| ٥٢٨، ٥٢٧ | ٢٤ | إبليس |
| أبو إسحاق ← ابن نويخت | ٢٨٢ | ابن الراوندي |
| ١٥٥ | ٢٣٢، ١٥٦، ١١٩، ١١٨، ٩٣، ٧٨، ٦٤، ٥٤ | ابن سينا... .. |
| ٢٤ | ٢٩٩ | ابن عباس |
| ٧٤ | ٢٧٩ | ابن عباس |
| أبو بكر... .. ٢٢٤، ٢٧٩، ٢٨٦، ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٥، ٥٠٠- | ٢٨٩، ٢٢٣، ١٦٤ | ابن كلاب |
| ٥٢٣-٥١٩، ٥١٦، ٥١٢، ٥٠٣ | ٢٢، ١٢، ١٧، ١٦، ١٢ | ابن نويخت، أبو إسحاق إبراهيم |
| أبو بكر الباقلائي... .. ٢٣، ١٣٠، ١٢٩، ٢٣٨، ٢٥٤، ٢٥٥ | ٢٩، ٢٢، ٢٠، ٢٦، ٣٢، ٣١، ٢٩، ٢٨، ٢٥، ٢٤ | |
| ٢٥٧ | ٧٨، ٧٦، ٧٠، ٦٨-٦٦، ٦٤، ٦٣، ٦٠، ٥٩، ٥٢، ٥٠ | |
| أبو الحسن الأشعري... .. ٢٤، ٢٥، ٢٥، ٢٥، ١٢٩، ١٢٩ | ١١٢، ١١٢، ٩٧، ٩٦، ٩٥، ٩١، ٨٥، ٨٢، ٨١، ٨٠ | |
| ١٦٨، ١٧٩، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢١٢، ٢١٥، ٢٦١، ٢٦٢ | ١٢٥، ١٢١، ١٢١، ١٢٩، ١٢٣، ١٢٢، ١٢٠، ١١٩ | |
| ٢٥٦ | ١٦٨، ١٦٢، ١٦٠، ١٥٦، ١٥٥، ١٥٠، ١٢٩، ١٢٧ | |
| أبو الحسين البصري... .. ٨١، ٨٥، ١٢٩، ١٥٦، ١٦٤، ١٦٧ | ١٩٩، ١٩٣، ١٨٥-١٨٣، ١٨٠، ١٧٩، ١٧٧، ١٧٢ | |
| ١٧٩، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٦، ٢٤٨، ٢١٥، ٢٥٩، ٢٦٤ | ٢٢٣، ٢٢١-٢١٩، ٢١٦-٢١٤، ٢١٠، ٢٠٩، ٢٠٤ | |
| ٢٦٧، ٢٧٢، ٥١٢ | ٢٢٩، ٢٢٥، ٢٢٢، ٢٢٠، ٢٢٦، ٢٢٤، ٢٢٢، ٢٢١ | |
| أبو الحسين عبدالرحمن بن محمد الخياط..... ١٥٥ | ٢٧٣، ٢٦٦-٢٦٤، ٢٥٨، ٢٥٦، ٢٥٤، ٢٥٢-٢٥٠ | |
| أبو سعيد الخدري..... ٥٢٣ | ٢٩٨، ٢٩٦-٢٩٣، ٢٩١، ٢٨٨، ٢٨٠، ٢٧٨، ٢٧٦ | |
| أبو سهل بن نويخت..... ٢٨٣ | ٣١٣، ٣١١، ٣٠٨، ٣٠٦، ٣٠٥، ٣٠٣، ٣٠٢، ٢٩٩ | |
| أبو عبدالله الحسين بن علي البصري..... ١٥٥ | ٣٣١، ٣٢٨، ٣٢٧، ٣٢٤-٣٢٠، ٣١٨، ٣١٦، ٣١٤ | |
| أبو علي ابن سينا ← ابن سينا | ٢٢٠، ٢١٨، ٢١٧، ٢١٥، ٢١٢، ٢١٠-٢٩٩، ٣٢٨ | |

| | | |
|---|----------------------------------|--|
| ٩٣ | ثاوقر سطيس | ٣١٤، ٢٦٥، ١٥٥، ١٢٩، ١٢١، ١٣٠ |
| ١٢٩ | الجاحظ | ٢٧٣، ٢٥١، ٢٢٦، ٢١٨، ٢٥١، ٢٥٠، ٢٣٩، ٢٣٨ |
| ٢٥٢ | الجبائي | ٢٢٩، ٢٧٢، ١٥٥، ١٣٠، ... (الكمبي) |
| ٢٢٢، ٢٥٨ | جبرائيل (ع) | ٢٢٣، ٢١٠، ٢٠٩، ٢٤٢، ٢٤٧، ٢٩٥ |
| ٢٩٧ | جعفر الطيار (ع) | ٢٥٢ |
| ٢١٣ | جهم بن صفوان | ٥٢٢ |
| ٢٤٠ | حسان بن ثابت | أبو هاشم الجبائي... ٢٤، ٨١، ١٠٣، ١٣٠، ١٣١، ١٥٥ |
| ٢٨٩، ٢٧٢، ٢٤٩ | الحسن (ع) | ٣١٤، ٢٧٧، ٢٦٥، ٢٤٠، ٢٣٢، ٢١٩، ٢١٦، ١٦٧ |
| ٢٩٤، ٢٨٩، ٢٧٢، ٢٤٩ | الحسين (ع) | ٢٢٧، ٢٢٦، ٢١٨، ٢٥٠، ٢٢٩، ٢٢٠، ٢٣٣، ٢٣١ |
| ١٤، ١٢، ١٠، ٩، ٢ | الحلي، أبو منصور الحسن بن المطهر | ٢٥١ |
| ٢٧ - ٢٥، ٢٣، ٢١، ٢٨، ٢٦، ٢٥، ٢١ - ١٨، ١٦ - | | أبو الهذيل العلاف..... ١٥٦، ١٣١ |
| ٢٤، ٢٢، ٢١، ٢٠، ١٩، ١٨، ١٧، ١٦، ١٥، ١٤، ١٣، ١٢، ١١، ١٠، ٩، ٨، ٧، ٦، ٥، ٤، ٣، ٢، ١ | | أبو هريرة..... ٥٠٠، ٢٩٥ |
| ١٠٢، ٩٦، ٩١، ٨٤، ٨٠، ٧٨، ٧٢، ٧٠، ٦٨، ٦٥ | | أبو يعقوب يوسف بن عبد الله الشحام..... ١٥٥ |
| ١٢٤، ١٢٠، ١١٦، ١١٤، ١١٢، ١١١، ١٠٩، ١٠٣ | | الأخطل..... ٢٢٤، ٢٢٢ |
| ١٢٩، ١٢٤، ١٢٨، ١٢٧، ١٢٥، ١٢٠، ١٢٩، ١٢٥ | | أرسطاطاليس..... ١٠٦ |
| ١٧٥، ١٦٨، ١٦٣، ١٦٢، ١٦٠، ١٥٩، ١٥٥، ١٥١ | | أسامة بن زيد..... ٥٢١، ٢٩٦ |
| ١٩٩، ١٩٧، ١٩٣، ١٨٥، ١٨٤، ١٨٢، ١٨١، ١٧٧ | | الأشعري ← أبو الحسن الأشعري |
| ٢٣٤، ٢٣٣، ٢٣١، ٢٢١، ٢١٦، ٢٠٩، ٢٠٨، ٢٠٢ | | الأصم..... ٢٧٦ |
| ٢٧٣، ٢٦٤، ٢٥٦، ٢٥٥، ٢٥٢ - ٢٤٩، ٢٤٢، ٢٤٠ | | الأعشى..... ٥١٦ |
| ٢٩٢، ٢٩١، ٢٨٩، ٢٨٧، ٢٨٠، ٢٧٩، ٢٧٧، ٢٧٢ | | أفلاطون..... ١٠١ |
| ٢٢١، ٢١٣، ٢١١، ٢٠٥، ٢٠٠، ٢٩٨، ٢٩٥، ٢٩٢ | | إمام الحرمين الجويني..... ١٢٩، ١٣٠، ٢٥، ٢٣، ٢٢ |
| ٢٢٣، ٢٢٨، ٢٢٦، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٢٦، ٢٢٢، ٢٢٢ | | امراة العزيز..... ٢٢٢ |
| ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٥٩ - ٢٥٧، ٢٥٤ - ٢٥٢، ٢٥٠، ٢٤٨ | | أمير المؤمنين (ع) ← علي (ع) |
| ٢٨١، ٢٧٩، ٢٧٨، ٢٧٥، ٢٧٢، ٢٧٢، ٢٦٨، ٢٦٧ | | انكساغورس..... ٩٣ |
| ٢٠٣، ٢٠١ - ٢٩٩، ٢٩٥ - ٢٩١، ٢٨٩، ٢٨٦، ٢٨٣ | | انكيماليس الملطي..... ٩٣ |
| ٢٢٣، ٢٢٠، ٢١٨، ٢١٦، ٢١٥، ٢١٠ - ٢٠٧، ٢٠٥ | | ايراقليطس..... ٩٣ |
| ٢٢٢، ٢٢٢، ٢٢٠، ٢٢٧ - ٢٢٥، ٢٢٠، ٢٢٨ - ٢٢٥ | | الباقلاني ← أبو بكر الباقلاني |
| ٢٦٠، ٢٥٧، ٢٥٥ - ٢٥٣، ٢٥١، ٢٥٠، ٢٤٨، ٢٤٥ | | بخت نصر..... ٢٥٨، ٢٥٧ |
| ٢٩٨، ٢٩٢، ٢٨٥، ٢٨١، ٢٧٨، ٢٦٧، ٢٦٢، ٢٦٢ | | البصري ← أبو عبد الله الحسين بن علي البصري |
| ٥٢٩، ٥٢٧، ٥١٣، ٥٠٩، ٥٠٥، ٥٠٤، ٢٩٩ | | بكر ابن أخت عبد الواحد..... ٢٢٠ |
| ٢٩٧ | حمزة (ع) | البلخي ← أبو القاسم الكمبي |
| ٥٢٠، ٢٩٧، ٢٩٦ | خالد بن الوليد | ٢٢١ |
| ٢٧٥ | داود (ع) | ٩٢ |

| | |
|--|--|
| ١٨٢، ١٧٤، ١٦٧ - ١٦٢، ١٤٧ - ١٤٥، ١٤٣، ١٣٨ | المصنّف ← ابن نويخت |
| ٢٢٧، ٢٠٩ - ٢٠٧، ٢٠٢، ١٩٧، ١٨٨، ١٨٢ - | معتز بن غياث السلمى ٢٨٣، ٢٢٨ |
| ٢٨٣، ٢٨١، ٢٧٨، ٢٧٢، ٢٥٢، ٢٤٢، ٢٤١، ٢٣١ | المغيرة بن شعبة ٥٢٢ |
| ٢١١، ٢٧٢، ٢٧١، ٢٣٠، ٢٢٦، ٢٢٥ | موسى (ع) ٥٠٥، ٢٦٥، ٢٥٩ - ٢٥٧، ٢٦٢، ٢٦١، ٢٥٩ |
| ٢٥٠، ٢٢٧، ٢٦٨، ٥٦، ٥٢ - ٥٢، ٢٠ | ٥١٥، ٥١٤، ٥٠٩، ٥٠٦ |
| ٢٥٨ | مهدي (ع) ٢٨٩ |
| ٥١٥، ٥١٤، ٥٠٩، ٥٠٧ - ٥٠٥ | النبي (ص) ← محمد (ص) |
| ٢٠٢، ٢٠١، ٢٩٩، ٢٧٨ | النجار، الحسين بن محمد ٢١٢ |
| ٢٥٨ | نصير الدين الطوسي ٥٨، ٥٧، ٢٥، ٢٤، ٢٦، ١١، ٩، ٨ |
| ٢٢٣ | ٦١، ٦٢، ٦٧ - ٦٩، ٧٤، ٧٥، ٨٠، ٨١، ٨٠، ١١٠ |
| | ١١١، ١١٦ - ١١٨، ١٢٣، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٥، ١٣٧ |



| | |
|-----|---|
| ١٦٧ | الإشارات والتنبيهات ٢٩٩، ١١٨ |
| ٢٦ | إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت ١٩، ١٢٠، ٢٥٢، ٥٠١، ٢٠١ |
| ٩٣ | الانجيل ٢٩٢، ٢٩٢ |
| | أنوار الملكوت ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ١١٦، ١٥٤، ١٧٦، ٢٣٣، ٢٣٧، ٢٣٧، ٢٢٦، ٢١٩، ٢١٦، ٢٦٦، ٢٦٠، ٢٥٩، ٢٣٧ - ٢٣٧، ٢٢٦، ٢٦٥ - ٢٦٢، ٢٥٦، ٢٥٥، ٢٥٣، ٢٣٩ |
| | ٢٩٨ |
| | المحصل ٥٢١، ٥٠٥، ٥٠١، ٢٥٦، ٢٢٢، ٢٢٢، ٢٠٩، ٢٩٨ |
| | ٥٢٢ |
| | تلخيص المحصل ٢٣١، ١٧٤، ١٦٥، ١٢٦، ١٢٨ |
| | التمهيد ٢٣٨ |
| | التوارة ٢٩٤، ٢٩٢، ٢٥٩ - ٢٥٧، ١٢ |
| | الذخيرة ٥١٢ |
| | شرح الإشارات والتنبيهات ١٦٥، ١٢٨، ١١٩، ١١٧ |
| | ٢٩٩، ١١٨ |
| | ٢٥٢، ١٢٠، ٢٥٢ |
| | ٥٠١، ٢٠١ |
| | ٢٩٢، ٢٩٢ |
| | ٢٣٣، ١٧٦، ١٥٤، ١١٦، ٥٤، ٣٠، ٢، ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ١١٦، ١٥٤، ١٧٦، ٢٣٣، ٢٣٧، ٢٣٧، ٢٢٦، ٢١٩، ٢١٦، ٢٦٦، ٢٦٠، ٢٥٩، ٢٣٧ - ٢٣٧، ٢٢٦، ٢٦٥ - ٢٦٢، ٢٥٦، ٢٥٥، ٢٥٣، ٢٣٩ |
| | ٥٢١، ٥٠٥، ٥٠١، ٢٥٦، ٢٢٢، ٢٢٢، ٢٠٩، ٢٩٨ |
| | ٥٢٢ |
| | ٢٣١، ١٧٤، ١٦٥، ١٢٦، ١٢٨ |
| | ٢٣٨ |
| | ٢٩٤، ٢٩٢، ٢٥٩ - ٢٥٧، ١٢ |
| | ٥١٢ |
| | ١٦٥، ١٢٨، ١١٩، ١١٧ |
| | ٢٩٩، ١١٨ |
| | ٢٥٢، ١٢٠، ٢٥٢ |
| | ٥٠١، ٢٠١ |
| | ٢٩٢، ٢٩٢ |
| | ٢٣٣، ١٧٦، ١٥٤، ١١٦، ٥٤، ٣٠، ٢، ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ١١٦، ١٥٤، ١٧٦، ٢٣٣، ٢٣٧، ٢٣٧، ٢٢٦، ٢١٩، ٢١٦، ٢٦٦، ٢٦٠، ٢٥٩، ٢٣٧ - ٢٣٧، ٢٢٦، ٢٦٥ - ٢٦٢، ٢٥٦، ٢٥٥، ٢٥٣، ٢٣٩ |
| | ٥٢١، ٥٠٥، ٥٠١، ٢٥٦، ٢٢٢، ٢٢٢، ٢٠٩، ٢٩٨ |
| | ٥٢٢ |
| | ٢٣١، ١٧٤، ١٦٥، ١٢٦، ١٢٨ |
| | ٢٣٨ |
| | ٢٩٤، ٢٩٢، ٢٥٩ - ٢٥٧، ١٢ |
| | ٥١٢ |
| | ١٦٥، ١٢٨، ١١٩، ١١٧ |

الأماكن

| | | | |
|---------------------|-----------------|--------------------|-----------------|
| ٥١٠ ٥٠٧ | غدِير خم | ٢٩٦ | البصرة |
| ٥٢٣ | فدك | ٥١١ | تبوك |
| ٢٩٧، ٢٦٢ | الكعبة | ٥٢٩ | حلّة السيّفة |
| ٥٢٣ ٥١٩ ٥١٥ | المدينة المنورة | ٢٩٦ | خراسان |
| ٢٣٥ | المروة | ٥٠٢ ٥٠١، ٢٩٥ | سقيفة بني ساعدة |
| ٢٣٥ | المشعر | ٢٣٥ | الصفاء |
| ٢٩٦، ٢٥٩ | مصر | ٥٢١ | ظلّة بني ساعدة |
| ٥١٢، ٢٩٩، ٢٩٥ | موتة | ٢٣٥ | عرفات |

مصادر التحقيق

- (١) آقا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، بيروت، دارالأضواء.
- (٢) آقا بزرك الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، قم، مؤسسة إسماعيليان.
- (٣) ابن نوبخت، إبراهيم، الياقوت في علم الكلام، تحقيق علي أكبر ضيائي، قم، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤١٣ هـ.
- (٤) الأعلمي الحائري، دائرة المعارف الشيعة، بيروت، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، ١٤١٣ هـ.
- (٥) أفندي الاصبهاني، الميرزا عبدالله، رياض العلماء و حياض الفضلاء، تحقيق السيد أحمد الحسيني، ١٤٠١ هـ.
- (٦) الحر العاملي، أمل الآمل، تحقيق السيد أحمد الحسيني، قم، دارالكتاب الإسلامي.
- (٧) الحلّي، الحسن بن يوسف، أنوار الملوك في شرح الياقوت، تحقيق محمد نجمي الزنجاني، قم، مطبعة الرضي، ١٩٨٤ م.
- (٨) الشريف المرتضى، علي بن الحسين، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق السيد أحمد الحسيني، قم مؤسسة النشر الإسلامي ١٤١١ هـ.
- (٩) الشهرستاني، محمد بن عبدالكريم، الملل و النحل، بيروت، دارالمعرفة، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م.
- (١٠) الطبري، محمد، تاريخ الأمم و الملوك، تحقيق محمد ابوالفضل إبراهيم، القاهرة، ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م.
- (١١) المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣ م.
- (١٢) المسعودي، علي، مروج الذهب و معادن الجواهر، بيروت، دارالأندلس.
- (١٣) نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات و التنبّهات، قم، نشر البلاغة، ١٩٧٦ م.

فهرست آثار منتشر شده مرکز نشر میراث مکتوب

به ترتیب شماره ردیف

۱. بخشی از تفسیری کهن به پارسی / ناشناخته (حدود قرن چهارم هجری)؛ تصحیح دکتر سید مرتضی آیه‌الله زاده شیرازی
۲. فوائد الفوائد در احوال مدارس و مساجد / محمد زمان تبریزی؛ تصحیح رسول جعفریان
۳. جغرافیای نیمروز / ذوالفقار کرمانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح عزیزالله عطاردی
۴. تاج التراجم فی تفسیر القرآن للأحاجم / ابوالمظفر اسفراینی (قرن ۵ ق.)؛ تصحیح نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی
۵. فواید راه آهن / محمد کاشف (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح محمد جواد صاحبی
۶. نزهة الزاهد / ناشناخته؛ تصحیح رسول جعفریان
۷. آثار احمدی / احمد بن تاج الدین اسرآبادی (قرن ۱۰ ق.)؛ تصحیح میرهاشم محدث
۸. دیوان حزین لاهیجی / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح ذبیح‌الله صاحبکار
۹. تذکرة المعاصرین / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح معصومه سالک
۱۰. فتح السبل / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح ناصر باقری بیدهندی
۱۱. مرآت الأکوان / احمد حسینی اردکانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح عبدالله نورانی
۱۲. تسلیة العباد در ترجمه مسکن القواد شهید ثانی / ترجمه مجدالادباء خراسانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح محمدرضا انصاری
۱۳. ترجمه المدخل الی علم احکام النجوم / ابونصر قمی (قرن ۴ ق.)؛ از مترجمی ناشناخته؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی
۱۴. فیض الدموع / بدایع نگار (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح اکبر ایرانی قمی
۱۵. مصابیح القلوب / حسن شیعی سبزواری (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح محمد سپهری
۱۶. الجواهر فی الجواهر / ابوریحان البیرونی (قرن ۵ ق.)؛ تحقیق یوسف الهادی
۱۷. تحفة المحیّین / یعقوب بن حسن سراج شیرازی (قرن ۱۰ ق.)؛ به اشرف محمد تقی دانش پژوه؛ تصحیح کرامت رعنا حسینی و ایرج افشار
۱۸. عیار دانش / علینقی بهبهانی؛ به کوشش دکتر سید علی موسوی بهبهانی
۱۹. قاموس البحرین / محمد ابوالفضل محمد؛ تصحیح علی اوجبی
۲۰. مجمل رشوند / محمد علی خان رشوند (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح دکتر منوچهر ستوده و عنایت الله مجیدی
۲۱. شرح القبسات / میر سید احمد علوی؛ تحقیق حامد ناجی اصفهانی
۲۲. ترجمه تقویم التواریخ / حاجی خلیفه (قرن ۱۱ ق.)؛ از مترجمی ناشناخته؛ تصحیح میرهاشم محدث
۲۳. تفسیر الشهرستانی المسمى مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار / الامام محمد بن عبدالکرم الشهرستانی (قرن ۶ ق.)؛ تصحیح دکتر محمدعلی آذرشب
۲۴. انوار البلاغه / محمد هادی مازندرانی، (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح محمدعلی غلامی نژاد
۲۵. جغرافیای حافظ ابرو (۳ ج) / حافظ ابرو (قرن ۹ ق.)؛ تصحیح صادق سجادی
۲۶. تائیه عبدالرحمان جامی / تصحیح دکتر صادق خورشیا
۲۷. رسائل دهدار / محمد دهدار شیرازی (قرن ۱۰ ق.)؛ تصحیح محمد حسین اکبری ساوی
۲۸. تحفة الأبرار فی مناقب الائمة الأطهار / عمادالدین طبری (زنده در ۷۰۱ ه. ق.)؛ تصحیح سید مهدی جهرمی
۲۹. شرح دهای صباح / مصطفی خوئی؛ تصحیح اکبر ایرانی قمی

۳۰. نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب
البداء و اثبات جدوی الدهاء / المیر محمد
باقر الداماد (المتوفی ۱۰۴۱ ق.)؛ تحقیق حامد
ناجی اصفهانی
۳۱. التصریف لمن عجز عن التألیف / ابوالقاسم
خلف بن عباس زهراوی / ترجمه احمد آرام -
مهدی محقق
۳۲. ترجمه اتاجیل اربعه / میر محمد باقر
خاتون آبادی (۱۰۷۰ - ۱۱۲۷ ق.)؛ تصحیح
رسول جعفریان
۳۳. عین الحکمه / میر قوام الدین محمد رازی
نهرانی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح علی اوجبی
۳۴. عقل و عشق، یا، مناظرات خمس / صائت
الدین ثرکه اصفهانی (۷۷۰ - ۸۳۵ ق.)؛ تصحیح
اکرم جوادی نعمتی
۳۵. احیای حکمت (۲ ج) / علیقلی بن قرچنای
خان (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح فاطمه فنا
منشآت میبیدی / قاضی حسین بن معین الدین
میبیدی؛ تصحیح نصرت الله فروهر
۳۶. کیمیای سعادت / میرزا ابوطالب زنجانی؛
تصحیح دکتر ابوالقاسم امامی
۳۷. النظامیة فی مذهب الامامیة / خواجه
شیرازی؛ تصحیح علی اوجبی
۳۸. شرح منهاج الکرامه فی اثبات الامامه علامه
حلّی / تألیف علی الحسینی المیلانی
۳۹. تقویم الایمان / المیر محمد باقر الداماد؛
تحقیق علی اوجبی
۴۰. التعریف بطبقات الامم / قاضی صاعد اندلسی
(قرن ۵ ق.)؛ تصحیح دکتر غلامرضا جمشید
نژاد اول
۴۱. رسائل حزین لاهیجی / حزین لاهیجی (قرن
۱۲ ق.)؛ تصحیح علی اوجبی، ناصر باقری بید
هندی، اسکندر اسفندیاری و عبدالحسین
مهدوی
۴۲. رسائل فارسی / حسن لاهیجی (قرن ۱۱ ق.)؛
تصحیح علی صدرانی خونی
۴۳. دیوان ابی بکر الخوارزمی / ابوبکر الخوارزمی
(قرن ۴ ق.)؛ تحقیق الدكتور حامد صدقی
۴۴. رسائل فارسی جرجانی / ضیاء الدین
جرجانی؛ تصحیح دکتر معصومه نور محمدی
۴۵. دیوان غالب دهلوی / اسدالله غالب دهلوی
(قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح دکتر محمد حسن حائری
۴۶. حکمت خاقانیه / فاضل هندی؛ با مقدمه دکتر
غلامحسین ابراهیمی دینانی، تصحیح دفتر نشر
میراث مکتوب
۴۷. لطایف الأمثال و طرایف الأقوال / رشیدالدین
وطواط؛ تصحیح حبیبه دانش آموز
۴۸. تذکره الشعراء / مطربی سمرقندی (قرن ۱۰ -
۱۱ ق.)؛ تصحیح اصغر جانفدا، علی رفیعی
علامرودشتی
۴۹. روضة الأنوار عباسی / ملا محمد باقر
سبزواری؛ تصحیح اسماعیل چنگیزی اردهایی
۵۰. راحة الارواح و مونس الاشباح / حسن شیعی
سبزواری (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح محمد سپهری
۵۱. تاریخ بخارا، خوقند و کاشغر / میرزا شمس
بخارایی؛ تصحیح محمد اکبر عشبق
۵۲. خریدة القصر و جريدة العصر (۳ ج) /
عمادالدین اصفهانی (قرن ۶ ق.)؛ تحقیق
الدكتور عدنان محمد آل طعمه
۵۳. لوح فشرده (CD) دوره سه جلدی
ظفرنامه خسروی / ناشناخته (قرن ۱۳ ق.)؛
تصحیح دکتر منوچهر ستوده
۵۴. تاریخ آل سلجوق در آناتولی / ناشناخته (قرن
۸ ق.)؛ تصحیح نادره جلالی
۵۵. خرابات / فقیر شیرازی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح
منوچهر دانش پزوه
۵۶. محبوب القلوب / قطب الدین الاشکوری؛
تحقیق الدكتور ابراهیم الدیباجی - الدكتور
حامد صدقی
۵۷. طب الفقراء و المساکین / ابو جعفر احمد بن
ابراهیم بن ابی خالد بن الجزار (قرن ۴ ق.)؛
تحقیق وجیهه کاظم آل طعمه
۵۸. دیوان جامی (۲ ج) / عبدالرحمان جامی
(۸۱۷ - ۸۹۷ هـ ق.)؛ تصحیح اخلاخان افصح زاد
۵۹. مثنوی هفت اورنگ (۲ ج) / عبدالرحمان
جامی (۸۱۷ - ۸۹۸ هـ ق.)؛ تصحیح جابلنا

۷۳. جواهر الاخبار / بوداق منشی قزوینی؛ تصحیح محسن بهرام نژاد
۷۴. شرح الاربعین / القاضی سعید القمی؛ تحقیق نجفقلی حبیبی
۷۵. مجموعه رسائل و مصنفات / عبدالرزاق کاشانی؛ تصحیح مجید هادی زاده
۷۶. خانقاه / فقیر شیرازی؛ تصحیح منوچهر دانش پزوه
۷۷. شرح دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیهما السلام / میر حسین بن معین الدین مبیندی یزدی؛ تصحیح حسن رحمانی و سید ابراهیم اشک شیرین
۷۸. لطائف الإلهام فی إشارات أهل الإلهام / عبدالرزاق کاشانی؛ تحقیق مجید هادی زاده
۷۹. جواهرالتفسیر / ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری، تصحیح دکتر جواد عباسی
۸۰. راهنمای تصحیح مستون / نوشته جویا جهانبخش
۸۱. دیوان الهامی کرمانشاهی / میرزا احمد الهامی، تصحیح امید اسلام پناه
۸۲. شرح نهج البلاغه نواب لاهیجی (۲ ج) / میرزا محمد باقر نواب لاهیجانی، تصحیح دکتر سید محمد مهدی جعفری، دکتر محمد یوسف نیری
۸۳. دیوان مخلص کاشانی / میرزا محمد مخلص کاشانی، تصحیح حسن عاطفی
۸۴. زبور آل داود / سلطان هاشم میرزا، تصحیح دکتر عبدالحسین نوابی
۸۵. مجموعه آثار حسام الدین خوئی / حسن بن عبدالؤمن خوئی، تصحیح صفیری عباس زاده
۸۶. تذکرة مقيم خانى / محمد یوسف بیگ منشی، تصحیح فرشته صرافان
۸۷. سبع رسائل علامة جلال الدین محمد دوانی؛ تحقیق و تعلیق دکتر سید احمد تویسرکانی (دردست چاپ ۱۳۸۰)
۸۸. خلد برین / محمد یوسف واله اصفهانی قزوینی، تصحیح میرهاشم محدث
۸۹. ترجمه فرحة القرى / محمد باقر مجلسی (قرن ۱۱ ق)، پژوهش جویا جهانبخش

- دادعلیشاه، اصغر جانفدا، ظاهر احراری، حسین احمد تربیت و اعلاخان افصح زاد
۵۹. نقد و بررسی آثار و شرح احوال جامی / تألیف اعلاخان افصح زاد
۶۰. فهرست نسخه های خطی مدرسه علمیه نمازی خوی / تألیف علی صدرائی خوئی
۶۱. منهاج الولاية فی شرح نهج البلاغة (۲ ج) / ملا عبدالباقی صوفی تبریزی (قرن ۱۱ ق)؛ تصحیح حبیب الله عظیمی
۶۲. فهرست نسخه های خطی مدرسه خاتم الانبیاء (صدر) بابل / تألیف علی صدرائی خوئی، محمود طیار مراغی، ابوالفضل حافظیان بابل
۶۳. تحفة الأزهار و زلال الأنهار فی نسب أبناء الأئمة الأطهار (۴ ج) / ضامن بن شدقم الحسینی الممدنی؛ تحقیق کامل سلمان الجوری
۶۴. القند فی ذکر علماء سمرقند / نجم الدین النسفی؛ تحقیق یوسف الهادی
۶۵. شرح ثمره بطلمیوس / خواجه نصیرالدین طوسی؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی
۶۶. کلمات علیه قرآ / مکتب شیرازی؛ تصحیح دکتر محمود عابدی
۶۷. مکارم الاخلاق / غیاث الدین خواندمیر؛ تصحیح محمد اکبر عشیق
۶۸. فروغستان / محمد مهدی فروغ اصفهانی؛ تصحیح ایرج افشار
۶۹. مرآة الحرمین / ایوب صبری پاشا؛ ترجمه عبدالرسول منشی؛ تصحیح جمشید کیان فر (دردست چاپ ۱۳۸۰)
۷۰. نامه ها و منشآت جامی / عبدالرحمان جامی؛ تصحیح عصام الدین اورون بایف و اسرار رحمانف
۷۱. بهارستان و رسائل جامی / عبدالرحمان جامی؛ تصحیح اعلاخان افصح زاد، محمد جان عمرآف و ابوبکر ظهورالدین
۷۲. سعادت نامه یا روزنامه غزوات هندوستان (فارسی) / غیاث الدین علی یزدی؛ تصحیح ایرج افشار

۹۰. سراج السالکین / گردآورنده ملامحسن فیض کاشانی؛ تصحیح جویا جهانبخش
۹۱. الآثار الباقية عن القرون الخالية / ابوریحان محمد بن أحمد البیرونی، تصحیح پرویز اذکابی
۹۲. جذوات و مواقیت / میر محمد باقر دادماد؛ علی اوجیبی
۹۳. دو شرح أخبار و ابیات و امثال عربی کلیده و دمنه / فضل الله إسفزاری و مؤلفی ناشناخته، تصحیح بهروز ایمانی
- البلاهل القلائل / ابوالمکارم حسنی (قرن ۷ ق.)؛ تصحیح محمد حسین صفاخواه
۹۴. هفت دیوان محتشم کاشانی / کمال الدین محتشم کاشانی؛ دکتر عبدالحسین نوابی، مهدی صدری
- در دست چاپ**
۹۵. بدایع الملح / صدرالأفاضل خوارزمی؛ تصحیح دکتر مصطفی اولیایی
۹۶. فهرست نسخه‌های خطی مدرسه امام صادق (ع) چالوس / مقدمه سید رفیع‌الدین موسوی؛ تاریخ نيسابور (مختصر السياق) / عبدالغافر بن محمد باقر کمال الدین؛ سندباد نامه / ظهیری سمرقندی؛ تصحیح سید نجفقلی حبیبی
- به کوشش محمود طیار مراغی
۹۷. کتاب الأدوار فی الموسيقى / صفی‌الدین عبدالمؤمن بن یوسف بن فاخر الأرموی البغدادی
۹۸. تحفة الملوك / علی بن ابی حفص اصفهانی؛ تصحیح علی اکبر احمدی دارانی
۹۹. مثنوی شیرین و فرهاد / سروده سلیمی جرونی؛ تصحیح دکتر نجف جوکار
۱۰۰. الإلهیات من المحاکمات بین شرح الإشارات / لقطب الدین محمد بن محمد الرازی، تصحیح مجید هادی زاده
۱۰۱. الأربعینيات لكشف أنوارالقدسیات / القاضی سعید محمد بن محمد مفید القمی، تصحیح عالم آرای امینی / فضل الله بن روزبهان خنجی؛ تصحیح محمد اکبر عشیق

آدرس: تهران، خیابان انقلاب اسلامی - بین خیابان دانشگام و ابوریحان ساختمان فروردین، شماره ۲-۱۳

طبقه دوم، واحد ۹، ص. پ: ۵۶۹ - ۱۳۱۸۵، تلفن: ۱۳ - ۶۱۲-۶۳۹۰، دورنگار: ۶۲۰۸۷۵۵

E-mail: tolid@MirasMaktoob.com

<http://www.MirasMaktoob.com>

In the Name of God, the Compassionate, the Merciful

Like a very large sea, the rich Islamic culture of Iran has produced countless waves of handwritten works. In truth these manuscripts are the records of scholars and great minds, and the hallmark of us Iranians. Each generation has the duty to protect this valuable heritage, and to strive for its revival and restoration, so that our own historical, cultural, literary, and scientific background be better known and understood.

Despite all the efforts in recent years for recognition of this country's written treasures, the research and study done, and the hundreds of valuable books and treatises that have been published, there is still much work to do. Libraries inside and outside the country preserve thousands of books and treatises in manuscript form which have been neither identified nor published. Moreover, many texts, even though they have been printed many times, have not been edited in accordance with scientific methods and are in need of more research and critical editions.

The revival and publication of manuscripts is on the responsibility of the researchers and cultural institutions. The Written Heritage Publication Centre, in pursuing its cultural goals, has sponsored these goals through the efforts of researchers and editors and with the participation of publishers, it may have a share in the publication of this written heritage, presenting a valuable collection of texts and sources to the friends of Islamic Iranian culture and society.

The Written Heritage Publication Centre

A MIRĀS-E MAKTUB BOOK

© Written Heritage Publication Centre, 2002

First Published in the I. R. of Iran by Mirās-e Maktub

ISBN 964-6781-68-3

All rights reserved. No part of this book
may be reproduced, in any form or by any
means, without the *prior permission of the publisher.*



مرکز تحقیقات کتابخانه‌های ایران

P R I N T E D I N T E H R A N

IŠRĀQ AL-LĀHŪT FĪ NAQD-I ŠARḤ AL-YĀQŪT

Al-Sayyid ‘Amīd al-Dīn Abū ‘Abdellāh
‘Abd al-Muṭṭalib ibn Majd al-Dīn al-Ḥusaynī
al-‘Ubaydilī

(681-754 A.H.)



مرکز تحقیقات کتب و اسناد اسلامی

Edited by
‘Alī Akbar Ḍiyā’i



Mirās-e Maktub

Tehran, 2002