

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

١٣

مَعَانِيَجُ الْفَهْمِ

فِي
شَرْحِ النَّظْمِ

تَأَلَّفَتْ

الْعَلَّامَةُ الْحَيَّةُ

عَمْرَانُ بْنُ إِدْرِيسَ بْنِ هَيْوَانَ بْنِ أَبِي هَيْوَانَ بْنِ أَبِي هَيْوَانَ

٧٦٨-٧٦٩ هـ

مُعَيَّنٌ
عبد الباقى عرضى

إخراج
مكتبة العلامة الجاهلي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مَنْ سَلَسَلَتْهُ صَادِرٌ مَحَارِقُ الْأَوَّلِ



مَعَارِكُ الْفَهْمِ

فِي
شَرَحِ النَّظَرِ

تَأَلَّفَ

الْعَلَّامَةُ الْحَلِيُّ

عَمَّادُ الدِّينِ ابْنُ مَنْصُورٍ الْحَسَنُ بْنُ سَفِيٍّ بْنِ كَثِيرٍ

٦٤٨-٧٢٦ هـ

مَنْ سَلَسَلَتْهُ صَادِرٌ مَحَارِقُ الْأَوَّلِ

مَنْ سَلَسَلَتْهُ صَادِرٌ مَحَارِقُ الْأَوَّلِ

٩٧٠٩٤

تَحْقِيقُ

عَبْدُ الْحَلِيمِ عَوْضُ الْحَلِيُّ

إِثْرَانِ

مَكْتَبَةُ الْعَلَّامَةِ الْحَلِيِّ



معارج الفهم في شرح النظم

العلامة الحلبي، حسن بن يوسف بن المطهر (٧٢٦ هـ)

تحقيق: عبدالحليم عوض العلبي

إشراف: مكتبة العلامة المجلسي

منشورات دليل ما

الطبعة الأولى: ١٤٢٨ هـ - ١٣٨٦ هـ ش.

طبع في ٢٠٠٠ نسخة

المطبعة: نگارش

السعر مُجلداً ٦٠٠٠ توماناً

ردمك: ٢-٢١٨-٣٩٧-٩٦٤-٩٧٨ ISBN

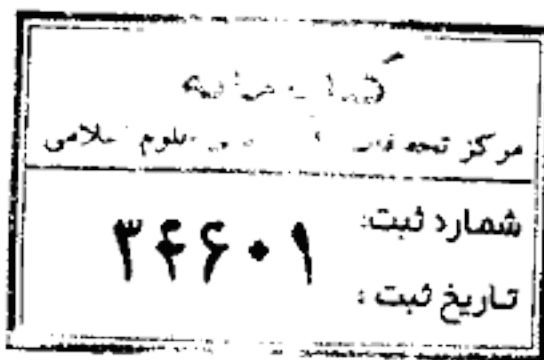
العنوان: ايران، قم، شارع معلم، ساحة روح الله، رقم ٦٥

هاتف وفكس: ٧٧٣٣٤١٣، ٧٧٤٤٩٨٨ (٩٨٢٥١)

صندوق البريد: ١١٥٣-٣٧١٣٥

WWW.Dalilema.com

info@Dalilema.com



مركز التوزيع :

١) قم، شارع صفائیه، مقابل زقاق رقم ٢٨، منشورات دليل ما، الهاتف ٧٧٣٧٠١١ - ٧٧٣٧٠٠١

٢) طهران، شمسار، إنقلاب، شارع فخر رازی، رقم ٣٢، الهاتف ٦٦٤٦٤١٤١

٣) مشهد، شارع الشهداء، شمالي حیدریه النادری، زقاق خوراکیان، بناية

گنجینه کتاب التجاریه، الطابق الأول، منشورات دليل ما، الهاتف ٥-٢٢٣٧١١٣



سرشناسه

: علامه حلبي، حسن بن يوسف، ٦٤٨-٧٢٦ ق.

عنوان قرار دادی

: البراهین فی اصول الدین. شرح.

عنوان و پدیدآور

معارج الفهم في شرح النظم / تالیف العلامة الحلبي جمال الدين أبي منصور الحسن

بن يوسف بن المطهر ٦٤٨-٧٢٦ هـ؛ إشراف مكتبة العلامة المجلسي ؛ تحقيق

عبدالحليم عوض العلبي.

مشخصات نشر:

: قم: دليل ما، ١٣٨٦.

مشخصات ظاهري

: ٦٤٤ ص.

فروست

: من سلسلة مصادر بحار الأنوار؛ ١٣

شابک : 3 - 218 - 397 - 964 - 978 ISBN

وضعت فهرست نویسی : قیبا

: کتاب حاضر شرحی بر کتاب «البراهین فی اصول الدین» علامه حلبي است.

یادداشت کلی

: کتابنامه: ص ٦١١-٦٣٥؛ همچنین به صورت زیر نویس.

یادداشت

: علامه حلبي، حسین بن يوسف ٦٤٨-٧٢٦ ق. البراهین فی اصول الدین «تقد و تفسیر.

موضوع

: شیعه - عقاید.

موضوع

: کلام شیعه امامیه.

موضوع

: شیعه - اصول دین.

شناسه افزوده

: حلبي، عبدالحليم، ١٣٣٦ - محقق.

شناسه افزوده

: علامه حلبي، حسین بن يوسف / ٦٤٨-٧٢٦ ق. البراهین فی اصول الدین. شرح.

شناسه افزوده

: مكتبة العلامة المجلسي.

رده بندی کنگره

: ٤٨٠ / ٥ / ٢١٠ BP

رده بندی دیویی

: ٢٩٧ / ٤١٧٢

شماره کتابخانه ملی

: ٨٥ - ٥٠٧٨٢ م



مرکز تحقیقات کلمه نور علوم اسلامی

مقدمة المحقق



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين بارئ الخلائق أجمعين ثمّ الصلاة وأفضل التسليم على خير الخلق وأشرف المرسلين محمّد وآله الطيّبين الطاهرين ، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين .

العقائد الإسلاميّة عقائد تنسجم مع الفطرة البشريّة والعقل الإنساني ، وتقوم على أساس البرهان مضافاً إلى أنّ مصدرها ومنبعها خير الأديان بقيادة خاتم رسل الله محمّد المصطفى ﷺ .

ودراسة العقائد الإسلاميّة لها أثر كبير في حياة الإنسان ومجتمعه فإنّ من خلال تلك الدراسات والمطالعات تتكون للإنسان نظرة إلى الله سبحانه وتعالى وإلى الكون وإلى المجتمع .

والإنسان إذا كانت اعتقاداته سليمة وكان الطريق الذي أخذ منه صافياً عذباً كانت السعادة رفيقته في الدنيا وفي الآخرة .

وأما إذا كانت الاعتقادات فيها شوب وخلط لترك العين الأساسيّة لما يعتقده فإنّ الشقاء يكون رفيقه أبد الأبد في الدنيا والآخرة .

وإنّ أهمّ الغايات من دراسة أصول الدين الإسلاميّ تعميق مفاهيم الإيمان بالله سبحانه وتعالى وتقوية علاقة الإنسان بخالقه عن طريق شرح وبيان المعارف

الإلهية مع بيان أثر تلك المعارف على الفرد المسلم والمجتمع الإسلامي .
كما أن هناك غاية أخرى وهي التمهيد لبناء السلوك الفردي والاجتماعي على أساس الإيمان بالله تعالى .

والغاية الثالثة هي الدفاع عن العقيدة الإسلامية السامية وردّ الشبهات والشكوك التي يثيرها المعاندون والخصوم .

والغاية الرابعة هي أن كثيراً من العلوم الدينية والإنسانية تبتني على ما يعتقده الإنسان وأنه لا يمكن للإنسان أن يخوض في هذه العلوم أو في بعضها إلا بعد تحرير المسائل في علم أصول الدين .

قال المحقق الطوسي في نقد المحصل : إن أساس العلوم الدينية علم أصول الدين الذي يحوم سائله حول اليقين ، ولا يتم بدونه الخوض في سائرهما كأصول الفقه وفروعه ، فإن الشروع في جميعها يحتاج إلى تقديم شروعه ، حتى لا يكون الخائض فيها وإن كان مقلداً لأصولها كبان على غير أساس ، وإذا سئل عما هو عليه لم يقدر على إيراد حجة أو قياس^(١) .

وقال الفاضل المقداد السيوري : فلما كان علم الكلام من بين هذه العلوم أوثق برهاناً وأظهر بياناً وأشرف موضوعاً وأكمل أصولاً وفروعاً ، ولذلك استحقّ التقدّم على سائر العلوم ، وتنزل منها منزلة الشمس من النجوم ، وصار للعلوم الشرعية أساساً ولكل واحد منها تاجاً ورأساً وهو وإن كان بعيد الأغوار كثير الأسرار إلا أن نقاوته التي يعول عليها وعقليته التي ينتفع بها وتدعو الضرورة إليها

(١) تلخيص المحصل : ٣ .

يجب على كل مكلف استظهارها ، وفي كل آونة تكررهما وتذكّارها ، لتقرب إليه من السعادة جنّتها وتبعد عنه من الشقاوة نارها^(١).

ولا شك أن الخائض في دراسة أصول الدين والمتكلّمين المدافعين عن حياض الدين ممدوحون مرضييون عند الله تعالى ، بل يمكن أن نقول : إن عملهم هذا لا يقل عن بقيّة الأعمال التي يقوم بها علماء الأئمة بل إن عملهم أشرف وأهمّ لما يقومون به من تبیین لحقائق الدين ودفع وردّ الشبهات الواردة عليه ، بل نزل عملهم تنزيل أجلّ الجهاد.

قال الشيخ الطبرسي رحمته الله في مجمع البيان في ذيل الآية الشريفة : ﴿ فَلَا تُطْعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا ﴾^(٢) ما نصّه :

وفي هذه الآية دلالة على أن من أجلّ الجهاد وأعظمه منزلة عند الله تعالى جهاد المتكلّمين في حلّ شبه المبطلين وأعداء الدين ، ويمكن أن يتأوّل عليه قوله : رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر^(٣).

كما أن الناظرين في النصوص الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعن ذريّته الطاهرة يرى ما يؤيّد هذا التفسير وهذا التنزيل.

فقد روى الشيخ الطبرسي في الاحتجاج عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال : علماء شيعتنا مرابطون في الثغر الذي يلي إبليس وعفاريتة ، يمنعونهم عن الخروج على ضعفاء شيعتنا ، وعن أن يتسلّط عليهم إبليس وشيعته والنواصب ، ألا فمن انتصب

(١) راجع إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ، مقدمة المؤلف.

(٢) الفرقان : ٥٢.

(٣) مجمع البيان ٤ : ١٧٥.

١٠..... معارج الفهم في شرح النظم

لذلك من شيعتنا كان أفضل ممن جاهد الروم والترك والخزر ألف ألف مرة، لأنه يدفع عن أديان مجينا وذلك يدفع عن أبدانهم^(١).

وروي عن الإمام الهادي عليه السلام أنه قال: لولا من يبقى بعد غيبة قائمكم عليه السلام من العلماء الداعين إليه والداعين عليه والذابين عن دينه بحجج الله والمنقذين لضعفاء عباد الله من شباك إبليس ومردته ومن فخاخ النواصب، لما بقي أحد إلا ارتدّ عن دين الله، ولكنهم الذين يمسون أزمة قلوب ضعفاء الشيعة كما يمسون صاحب السفينة سكانها، أولئك هم الأفضلون عند الله عز وجل^(٢).

هذا وإن علماء العامة قد اختلفوا فيما بينهم في استحسان ومقبولية الخوض في علم الكلام وعدمه.

وقد وقف السلفية من علم الكلام الإسلامي موقفاً معادياً، فكان مالك بن أنس يقول: الكلام في الدين أكرهه، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل^(٣)، وكان أحمد بن حنبل يقول: لست صاحب كلام، وإنما مذهبي الحديث^(٤)، وألف الخطابي منهم كتاب الغنية عن علم الكلام وأهله.

لكن الأشاعرة من العامة تصدوا لهم، فألف الأشعري رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام^(٥).

(١) الاحتجاج ١: ٨.

(٢) تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ٣٤٥، وعنه في بحار الأنوار ١٢/٦: ٢.

(٣) مناهج الاجتهاد في الإسلام: ٦٢٤.

(٤) المنية والأمل لابن المرتضى: ١٢٥، مناهج الاجتهاد في الإسلام ٧: ٥٠٨.

(٥) مذاهب الإسلاميين ١: ١٥.

العلامة في سطور

اسمه وكنيته ولقبه : هو الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر الحلّي، المكنّى بأبي منصور والمشهور بالعلامة وآية الله على الإطلاق، ومن ألقابه علامة الدهر والإمام والفاضل وجمال الدين^(١).

وقد جاء اسمه على لسان أكثر المؤرخين والمترجمين لحياته بل إن هذا الاسم ذكره نفس العلامة في كتاب الخلاصة بل هو مثبت في الكتب المخطوطة الواصلة إلينا بخطّه أو بخطّ بعض تلامذته أو بخطّ النساخ الذين استنسخوا كتبه، وعلى هذا فلا يلتفت إلى الأقوال الشاذّة التي فيها أن اسمه الحسين أو محمّد أو غير ذلك.

ولادته : اتفق المؤرخون على أن ولادة الشيخ العلامة، كانت في شهر رمضان سنة ٦٤٨ هجرية في مدينة الحلة، وقد جاء ذلك في الخلاصة حيث قال : والمولد تاسع عشر شهر رمضان سنة ثمان وأربعين وستائة، ونسأل الله - تعالى - خاتمة الخير بمنّه وكرمه^(٢).

(١) الخلاصة : ٤٥، الوافي بالوفيات ١٣ : ٨٥، الأعلام للزركلي ٢ : ٢٢٧، الدرر الكامنة ٢ : ٧١، النجوم الزاهرة ٩ : ٢٦٧.

(٢) الخلاصة : ٤٨، وانظر رياض العلماء ١ : ٣٦٦، لؤلؤة البحرين : ٢١٨، تأسيس الشيعة ٥ : ٣٩٩، طبقات أعلام الشيعة : ٥٢.

كما أنَّ هناك أقوال أخرى في يوم ولادته منها: أنَّه ولد في إحدى عشر ليلة خلون من شهر رمضان، ومنها: أنَّ مولده في التاسع والعشرين من شهر رمضان وغير ذلك^(١).

أسرته: إنَّ العلامة ينتسب إلى أسرتين عريقتين، أمَّا من جهة الأب فهو ينتسب إلى آل المطهر الأسدي، وقد برز رجال كثير منهم الأمراء المزيديون، وهم مؤسسوا الحلة الفيحاء.

وأمَّا نسبه من جهة الأم فهو ينتسب إلى أسرة بني سعيد التي ترجع إلى هذيل القبيلة العربية المعروفة^(٢).

والده: سديد الدين يوسف بن علي بن المطهر الحلي، كان فقيهاً، محققاً، مدرّساً، عظيم الشأن كما وصفه ابن داود^(٣)، ووصفه الشهيد بالإمام السيّد الحجة^(٤). ووصفه المحقق الكركي بالشيخ الأجل، الفقيه السعيد، شيخ الإسلام^(٥).

والدته: بنت العالم الفقيه الشيخ أبي يحيى الحسن بن الشيخ أبي زكريّا يحيى بن الحسن بن سعيد الهذلي الحلي، وهي أخت الشيخ أبي القاسم جعفر المعروف بالمحقق الحلي صاحب الشرائع^(٦).

(١) انظر أمل الأمل: ٢: ٨٤، روضات الجنّات ٢: ٢٨٢، أعيان الشيعة ٥: ٣٩٦، رياض العلماء: ٣٦٦.

(٢) راجع مقدّمة إرشاد الأذهان ١: ٣١.

(٣) رجال ابن داود: ٧٨.

(٤) أنظر بحار الأنوار ١٠٧: ١٨٨.

(٥) بحار الأنوار ١٠٨: ٤٣.

(٦) أمل الأمل ٢: ٣٤٥، لؤلؤة البحرين: ٢٢٨.

وأخوه: رضي الدين علي بن يوسف بن المطهر، صاحب كتاب «العدد القويّة لدفع المخاوف اليوميّة» الذي يعدّ من مصادر بحار الأنوار.

قال الحرّ العاملي عند ذكره: عالم فاضل، أخو العلامة، يروي عنه ابن أخيه، فخر الدين محمّد بن الحسن بن يوسف وابن أخته السيّد عميد الدين عبدالمطلب، ويروي عن أبيه وعن المحقّق نجم الدين الحلّي^(١).

وأخته: عقيلة السيّد مجد الدين، أبي الفوارس محمّد بن السيّد فخر الدين، ولها خمسة أولاد أجلاء هم جلال الدين عليّ والسيّد عميد الدين عبدالمطلب، والفاضل ضياء الدين عبدالله والفاضل نظام الدين عبدالحميد والسيّد غياث الدين عبدالكريم^(٢).

ولده: الشيخ فخر الدين محمّد بن الحسن المعروف بفخر المحقّقين كان فاضلاً محققاً فقيهاً ثقة جليلاً، يروي عن أبيه العلامة، وغيره^(٣).

مُشايخه: قد حضر العلامة عند الكثير من علماء عصره في شتّى العلوم، وقد كان من أبرز أساتذته والده الشيخ سديد الدين يوسف بن عليّ بن المطهر الحلّي فأخذ منه الفقه والأصول والحديث والعربيّة.

كما أنّه حضر عند خاله نجم الدين جعفر بن الحسن بن سعيد المعروف بالمحقّق الحلّي فأخذ منه الفقه والأصول وروى عنه.

وأما في العلوم العقليّة والرياضيات فقد حضر عند الخواجة نصير الدين محمّد

(١) أمل الآمل ٢: ٢١١.

(٢) عمدة الطالب: ٣٣٣.

(٣) أمل الآمل ٢: ٢٦٠.

بن الحسن الطوسي والشيخ كمال الدين ميثم بن عليّ البحراني صاحب الشروح الثلاثة على نهج البلاغة .

ومن جملة أساتذته ابن عمّ والدته الشيخ نجيب الدين يحيى بن سعيد الحلّي صاحب الجامع للشرائع ، والسيد جمال الدين أحمد بن موسى بن طاوس الحسيني صاحب كتاب البشري ، والسيد رضي الدين عليّ بن موسى بن طاوس الحسيني صاحب كتاب الإقبال ، والسيد عبدالكريم بن طاوس صاحب كتاب فرحة الغري ، والشيخ بهاء الدين عليّ بن عيسى الإربلي صاحب كتاب كشف الغمّة وغيرهم .

ولابأس أن نتعرّض لذكر ترجمة لحياة أهمّ أساتذته في العلوم العقلية والكلامية.

الخواجه نصير الدين الطوسي : هو الخواجه نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي المولود سنة ٥٩٧ هجرية والمتوفى سنة ٦٧٢ هجرية ، كان بارعاً في العلوم العقلية والرياضية والفلكية .

له تأليفات كثيرة منها شرح الإشارات للشيخ الرئيس ابن سينا ، وقد أبطل في هذا الكتاب آراء ونظريات الفخر الرازي .

قال العلامة في وصفه : كان أفضل أهل زمانه في العلوم العقلية والنقلية ، وله مصنّفات في العلوم الحكيمية والأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ، وكان أشرف من شاهدناه في الأخلاق . وقال في إجازته لبني زهرة : قرأت عليه إلهيات الشفاء لابن سينا ، وبعض التذكرة في الهيئة تصنيفه ﷺ ثم أدركه الموت (١) .

(١) بحار الأنوار ١٠٧: ٦٢ ، أمل الآمل ٢: ٢٩٩ ، جامع الرواة ٢: ١٨٨ ، موسوعة طبقات الفقهاء ٧:

ولا بأس بالإشارة إلى أن العلامة الحلي قد درس العلوم العقلية عند الخواجة نصير الدين الطوسي، وإذا رجعنا إلى تاريخ ولادة العلامة سنة ٦٤٨ هجرية نفهم أن العلامة كان عمره ٢٤ سنة زمان وفاة الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، فعلموه العقلية التي أخذها من الخواجة كانت قبل أن يصل سنة ٢٤ سنة .
وقبل هذا السن ذهب العلامة في ركاب الشيخ الخواجة نصير من الحسنة إلى بغداد فسأله عن اثنتي عشرة مسألة من مشكلات العلوم^(١).

ميثم البحراني: هو الفيلسوف المحقق والمتكلم البار كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني المولود سنة ٦٣٦ هجرية والمتوفى سنة ٦٩٦ هجرية، كان على جانب كبير من العلم والدراية مشعباً بفنون المعارف المتداولة في عصره، له كتاب قواعد المرام في علم الكلام مطبوع، وله شرح نهج البلاغة وهو شرح مشحون بالمباحث الكلامية والحكمية والعرفانية فرغ منه سنة ٦٧٦ هجرية^(٢).

ديبران: هو الشيخ نجم الدين علي بن عمر الكاتب القزويني الشافعي صاحب كتاب الشمسية في المنطق.

قال العلامة في وصفه في إجازته لبني زهرة: كان من فضلاء العصر وأعلمهم بالمنطق، وله تصانيف كثيرة، قرأت عليه شرح الكشف إلا ما شذ، وكان له خلق حسن ومناظرات جيدة، وكان من أفضل علماء الشافعية عارفاً بالحكمة^(٣).

(١) أعيان الشيعة ٥: ٣٩٦.

(٢) انظر ترجمته في أمل الآمل ٢: ٣٣٢، روضات الجنات ٧: ٢١٦، معجم المؤلفين ١٣: ٥٥،
وراجع مقدمة قواعد المرام في علم الكلام، موسوعة طبقات الفقهاء ٧: ٢٦٢٧/٢٨٥.

(٣) بحار الأنوار ١٠٧: ٦٦.

ابن جُهيم: هو محمد بن علي بن محمد بن جُهيم الأسدي الربعي الملقب بمفيد الدين، كان من أجلة علماء الإمامية فقيهاً مقدماً في علمي أصول الفقه والكلام. أخذ عن السيد فخار بن معد الموسوي وغيث الدين المعمر السنبسي ومهذب الدين الحسين بن أبي الفرج النيلي، وأخذ عنه العلامة الحلّي والسيد عبد الكريم بن أحمد بن موسى بن طاوس الحلّي والحسن بن داود الحلّي. توفي ابن جُهيم سنة ٦٨٠ هجرية^(١).

برهان الدين النسفي: قال العلامة عند روايته عنه في إجازته لبني زهرة: وهذا الشيخ عظيم الشأن زاهداً مصنفاً في الجدل، استخرج مسائل مشككة، قرأت عليه بعض مصنفاته في الجدل، وله مصنفات متعددة^(٢).

شمس الدين الكيشي: هو الشيخ شمس الدين محمد بن محمد بن أحمد الكيشي ابن أخت قطب الدين العلامة الشيرازي، قال العلامة عند روايته في إجازته لبني زهرة: وهذا الشيخ كان من أفضل علماء الشافعية، وكان من أنصف الناس في البحث، كنت أقرأ عليه وأورد عليه اعتراضات في بعض الأوقات، فيفكر ثم يجيب تارة، وتارة أخرى يقول: حتى نفكر في هذا عاودني هذا السؤال، فأعاوده يوماً ويومين وثلاثة، فتارة يجيب وتارة يقول: هذا عجزت عن جوابه^(٣).

تلامذته: قد تتلمذ على العلامة جمع كثير من جهابذة العلم وأخذوا عنه

(١) انظر ترجمته في مجمع الآداب في معجم الألقاب لابن الفوطي ٥: ٥٧٥٧/٤٤٣، أمل الأمل ٢:

٢٥٣، رياض العلماء ٥: ٥١، موسوعة طبقات الفقهاء ٧: ٢٥٨٢/٢٣٤.

(٢) بحار الأنوار ١٠٧: ٦٦.

(٣) بحار الأنوار ١٠٧: ٦٥.

الحديث، منهم ولده فخر المحققين صاحب كتاب إيضاح الفوائد، ومنهم ابن أخته السيد عبدالمطلب الحسيني الأعرجي الحلّي، والسيد عبدالله الحسيني الأعرجي، والسيد النسابة تاج الدين محمد بن القاسم بن مَعِيَّة الحلّي أستاذ ابن عنبه، والشيخ عليّ بن أحمد المرندي، ومحمد بن عليّ الجرجاني، وأبو الحسن عليّ بن أحمد المطارآبادي، والسادة بنو زهرة ومهنا بن سنان.. وغيرهم ممن حضر عنده وقرأ عليه.

قال السيد الصدر: إنّه خرج من عالي مجلس تدرّسه خمسمائة مجتهد^(١)، وقال العلامة الطهراني في طبقات أعلام الشيعة (الحقائق الراهنة في المائة الثامنة): وأما تلاميذه فكثير ممن ترجمته في هذه المائة كانوا من تلاميذه والمجازين منه أو المعاصرين المستفيدين من علومه، فليرجع إلى تلك التراجم حتّى يحصل الجزم بصدق ما قيل من أنّه كان في عصره في الحلقة ٤٠٠ مجتهد^(٢).

العلامة في لسان العلماء: العلامة الحلّي غنيّ عن التعريف، وقد مدحه وأطراه كلّ من ترجم له، من ذلك ما ذكره معاصره الشيخ ابن داود حيث قال: شيخ الطائفة وعلامة وقته وصاحب التحقيق والتدقيق كثير التصانيف، انتهت رئاسة الإماميّة إليه في المعقول والمنقول^(٣).

وقال تلميذه محمد بن عليّ الجرجاني: شيخنا المعظم وإمامنا الأعظم سيّد فضلاء العصر ورئيس علماء الدهر، المبرز في فنيّ المعقول والمنقول، المطرّز للواء

(١) تأسيس الشيعة: ٢٧٠.

(٢) طبقات أعلام الشيعة: ٥٢.

(٣) رجال ابن داود ٤٦٦/٧٨.

علمي الفروع والأصول، جمال الملة والدين سديد الإسلام والمسلمين^(١).
وقال الشهيد الأول: شيخنا الإمام الأعلم حجة الله على الخلق جمال الدين.
وقال في مكان آخر: الإمام الأعظم الحجة أفضل المجتهدين جمال الدين^(٢).
وأما علماء العامة فقد ذكره معاصره الصفدي بقوله: الإمام العلامة ذو الفنون،
عالم الشيعة وفقههم صاحب التصانيف التي اشتهرت في حياته... وكان يصنف
وهو راكب... وكان ابن المطهر ريس الأخلاق... كان إماماً في الكلام
والمعقولات^(٣).

وقال الحافظ الأبرو الشافعي: وكان عالماً متبحراً... وكان مشهوراً في العلوم
النقلية والعقلية، وكان الأوحى في العالم، وله تصانيف كثيرة^(٤).
وقال ابن حجر العسقلاني: عالم الشيعة وإمامهم ومصنفهم، وكان آية في
الذكاء^(٥).

إلى غير ذلك من العبارات التي مدحه بها وأطراه بها مترجمو حياته الكاشفة
عن عظمة شخصيته وعظمة دوره في رقي المسيرة العلمية في العالم الإسلامي.

دراسة جديدة

برع العلامة الحلّي في المعقول والمنقول وتقدّم وهو في عصر الصبا على العلماء
والفحول.. وبرع في الحكمة العقلية حتّى أنّه باحث الحكماء السابقين في مؤلفاتهم

(١) حكاة في أعيان الشيعة ٥: ٣٩٧.

(٢) حكاة في بحار الأنوار ١٠٧: ١٨٨.

(٣) الوافي بالوفيات ١٣: ٨٥.

(٤) مجالس المؤمنين ٢: ٣٥٩ نقلًا عن تاريخ الحافظ الأبرو.

(٥) لسان الميزان ٢: ٣١٧.

وأورد عليهم، وباحث الرئيس ابن سينا وخطأه، وحاكم بين شراح الإشارات لابن سينا، وناقش النصير الطوسي، وآلف في علم أصول الدين وفن المناظرة والمجدل وعلم الكلام من الطبيعيات والإلهيات والحكمة العقلية خاصة^(١).

وفي سنة ١٩٩٩ ميلادية ترجم كتاب إلى اللغة الفارسية تحت عنوان النظريات الكلامية للعلامة الحلي. وأصل هذا الكتاب رسالة دكتوراه كتبها الدكتورة زابينة اشميتكه المتولدة في ألمانيا سنة ١٩٦٤ ميلادية في مدينة كلن والتي درست في جامعة لندن والأكسفورد العلوم الإسلامية. والأستاذ المشاور لهذه الرسالة البروفسور مادلونج المتخصص في الكلام الشيعي.

بدأت الكتابة في هذه الرسالة ببيان أحوال العلامة الحلي الحياتية وعائلته وأساتذته وتلامذته.

ثم عرجت على حضوره عند أوجبايتو، ثم بعد ذلك دخلت في بحث كتبه ورسائله، فكان الشروع بعد المقدمة بذكر كتبه الكلامية وترتيبها حسب سنة انتهاء الكتابة والتأليف مع بيان سبب التأليف ومحلّه كما هو مكتوب على مخطوطاته.

ثم بعد ذلك ذكرت الآثار الفلسفية والمنطقية والفقهية وفي أصول الفقه وفي الرجال والصرف والنحو والعرفان والتفسير والحديث.

وبعد الانتهاء من ذلك صنعت فهرساً لكتب العلامة مرتباً حسب الألف باء فيه بيان النسخ الخطية لكل كتاب مع بيان محل وجودها في أي مكتبة من المكتبات العالمية.

(١) أعيان الشيعة ٥: ٣٩٦.

ثم دخلت المؤلف في كتابها في الفصل الثالث وقد خصصته لمباحث العدل وبيّنت فيه نظريات الإمامية والمعتزلة والأشاعرة وغيرهم من فرق المسلمين .
وعلى هذا النهج سارت في بحث النبوة وصفات الله تعالى والمعاد والوعد والوعيد .

كتبه الكلامية

على الظاهر أنّ أول كتاب كلامي للعلامة كتاب مناهج اليقين وبعده الأسرار الخفية ثم بعد ذلك شرع في كتابة نظم البراهين ومعارج الفهم في شرح النظم . وقد يكون زمان كتابة هذه الكتب واحداً ، كما أنّه أنهى كتاب أنوار الملكوت في شرح الياقوت سنة ٦٨٤ هجرية .

وأنّ المدقق في فهرس كلّ كتاب من كتبه الكلامية يرى ويفهم ما يميز هذا الكتاب عن غيره بالرغم من الاتحاد في أصل الموضوع ، فإنّ بعض تأليفات العلامة كان في مسألة خاصّة ، وإنّ بعضها كان مكتوباً لطبقة خاصّة أو تلبية لرغبة أو سداً لحاجة ، كما أنّ الفرق واضح في سطح الكتب الكلامية للعلامة ولسانه يختلف من كتاب لآخر ، ففي بعضها كان لسانه مبسوطاً وفي بعضها كان موجزاً ، وفي بعضها معقداً وفي بعضها سهلاً .

ولكي يحيط القارئ العزيز بالثروة العلمية الكلامية التي كانت عند العلامة ﷺ نورد له عناوين كتبه في هذا المجال مع بيان خصائص كلّ كتاب ، وما يمتاز به عن سائر كتبه الكلامية .

الأبحاث المفيدة في تحصيل العقيدة

وهي رسالة موجزة أورد فيها المصنّف بعض المباحث الكلامية في ثمانية فصول ، وقد شرحها الشيخ ناصر بن إبراهيم البويهي الإحسائي المتوفى سنة ٨٥٣

هجريّة والملاّ هادي السبزواري المتوفّى سنة ١٢٨٩ هجريّة .
وهذه الرسالة مطبوعة قام بتحقيقها الشيخ يعقوب الجعفري ونشرها في مجلّة
علم الكلام الصادرة من مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام للبحوث والدراسات العليا في
قم المقدّسة (١).

إثبات الرجعة

قال العلامة الطهراني : توجد نسخة منه في مكتبة مدرسة فاضل خان بالمشهد
الرضوي ونسخة منه في جامعة طهران كما في فهرسها (٢).

آداب البحث

قال العلامة الطهراني : توجد منه نسخة في خزانة المولى محمّد علي الخوانساري
في النجف ، وهي رسالة مختصرة في آداب البحث (٣).

أربعون مسألة في أصول الدين

قال العلامة الطهراني : إنّ نسخة منها موجودة في مكتبة السيّد راجه محمّد
مهدي في فيض آباد بالهند (٤).

استقصاء النظر في البحث عن القضاء والقدر

تناول العلامة عليه السلام في هذه الرسالة الموجزة مباحث القضاء والقدر ، وذكر فيها

(١) مجلّة علم الكلام ، السنة الأولى ، العدد الثالث .

(٢) الذريعة ١ : ٤٤٢/٩٢ .

(٣) الذريعة ١ : ١٣ ، أعيان الشيعة ٥ : ٤٠٥ .

(٤) الذريعة ١ : ٤٣٥ و ٤٣٦ ، أعيان الشيعة ٥ : ٤٠٥ .

نظريات المذاهب في أفعال العباد، وقد أقام فيها الأدلة العقلية ثم أردفها بالنقلية على صحة مذهب الشيعة^(١). وقد كان الفراغ منها بعد سنة ٧٠٩ هجرية. وقد طبعت هذه الرسالة مرتين، الأولى في سنة ١٣٥٤ هجرية بتحقيق الشيخ علي الخاقاني في النجف الأشرف، والثانية نشرت في العدد الثاني من مجلة علم الكلام بتحقيق الشيخ يعقوب الجعفري.

الأسرار الخفية في العلوم العقلية

تناول المصنف فيه ثلاثة فنون، المنطق والطبيعيات والإلهيات، وكل فن فيه عدة مقالات، وفي كل مقالة عدة مباحث، وفي ذيل بعض المباحث التفاتات عنوانها بعنوان «سر». قال العلامة في أول الكتاب: بدأنا فيه أولاً بالعلوم المنطقية، لكونها آلة في تحصيل المجهولات، ثم بالعلوم الطبيعية لكونها باحثة عن المحسوسات وختمناه بالعلم الإلهي الذي هو الغاية القصوى وعليه مدار هذا الكتاب^(٢). وقد فرغ منه المصنف في سنة ٦٨٥ هجرية. والكتاب مطبوع حقه مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية في قم المقدسة.

الإشارات إلى معنى الإشارات

للشيخ ابن سينا، وهو أحد شروحه الثلاثة للإشارات والتنبيهات، ذكره المصنف في الخلاصة وفي الإجازة التي اعتمد عليها صاحب الرياض والبحار وقال: إنه مجلد.

ونقل في أعيان الشيعة عن الشيخ البهائي في حواشي الخلاصة أن للعلامة

(١) أنظر أمل الآمل ٢: ٨٥، بحار الأنوار ١٠٧: ٥٦، أعيان الشيعة ٥: ٤٠٥، الذريعة ٢: ٣١.

(٢) روضات الجنات ٢: ٢٧٢، أعيان الشيعة ٥: ٤٠٥، الذريعة ٢: ٤٥، الأعلام للزركلي ٢: ٢٢٨.

شرحاً للإشارات ، وأنه عنده بخطه فيحتمل أن يكون هذا ، ويحتمل أن يكون بسط الإشارات^(١) .

الألفين الفارق بين الصدق والمين^(٢)

أراد أن يتناول العلامة في هذا الكتاب ذكر ألف دليل على إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وألف دليل على إبطال شبهات المشككين إلا أنه لم يكمله . والكتاب طبع أكثر من مرة تحت عنوان الألفين في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام ولكن العلامة عبر عنه في فهرس مصنفاته وفي مقدمة الكتاب بالألفين الفارق بين الصدق والمين ، وقد كان الفراغ من الكتاب في شهر رمضان سنة ٧١٣ هجرية .

أنوار الملكوت في شرح الياقوت

تناول فيه العلامة شرح كتاب الياقوت لأبي إسحاق بن نوبخت المتوفى سنة ٣١٠ هجرية كما يظهر من مقدمة العلامة^(٣) . وكانت نهاية تأليف الكتاب سنة ٦٨٤ هجرية في شهر جمادي الثاني . والكتاب مطبوع بتحقيق محمد النجفي ، وقد حذف منه الفصل الأخير المرتبط ببحث أحكام المخالفين والبغاة . وقد حقق هذا الفصل الأخير الشيخ يعقوب الجعفري ونشره في العدد الثاني والثالث من مجلة علم الكلام الصادرة عن مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام في قم المقدسة .

(١) أعيان الشيعة ٥: ٤٠٦ ، الذريعة ٣: ٩٥ و ١٠٨ .

(٢) المين : الكذب ، مان يمين مئناً فهو مائن وميئون وميان ، يقال : أكثر الظنون مَيُون (الإفصاح في فقه اللغة ١: ١٨١ و ٢٤٩) .

(٣) قال في الرياض ٦: ٣٨ إنه تأليف إسماعيل بن إسحاق بن أبي سهل بن نوبخت ، وكلامه مردود لتصريح العلامة في مقدمة الكتاب أنه لأبي إسحاق بن نوبخت .

إيضاح التلبيس من كلام الرئيس (ابن سينا)

قال في الخلاصة: باحثنا فيه مع الشيخ أبي علي بن سينا وفي نسخة الخلاصة المعتمدة عند العلامة المجلسي: إيضاح التلبيس وبيان سهو الشيخ الرئيس، وفي الإجازة: كشف التلبيس في بيان سير الرئيس مجلّد، وفي نسخة الإجازة التي اعتمد عليها في البحار: كشف التلبيس وبيان سير الرئيس، وفي نسخة الإجازة التي اعتمدها صاحب الرياض: كشف التلبيس وبيان سهو الرئيس^(١).

إيضاح مخالفة السنة للكتاب والسنة

توجد نسخة منه بخط المؤلف في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في إيران برقم ٥٠٧٠، ونسخة منه في مجلس الشيوخ الإيراني السابق برقم ٢٠، ترجع إلى القرن الثامن ونسخة في مكتبة مركز الإحياء في قم برقم: ٣٠١١، ونسخة أخرى في المكتبة الرضوية.

قال الحرّ العاملي في أمل الآمل: وقد سلك فيه مسلكاً عجيباً، والذي وصل إلينا هو المجلّد الثاني، وفيه سورة آل عمران لا غير، وهذا الكتاب من كتب الاحتجاج والمجدل لا شتماله على المخالفات للكتاب والسنة، ويمكن اعتباره من كتب التفسير^(٢).

(١) الخلاصة: ٤٧، الإجازة: ١٥٧، بحار الأنوار ١٠٧: ٥٧ و ١٤٩، أعيان الشيعة ٤٠٥: ٥، الذريعة ٢:

٤٩٣ وج ١٨: ٢٤.

(٢) أمل الآمل ٨٥: ٢، أعيان الشيعة ٤٠٥: ٥، الذريعة ٢: ٤٩٠.

إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد

للشيخ دبيران القزويني، توجد نسخة منه في مكتبة جامعة طهران. وفي مكتبة الشعب في مدينة أديانا وفي مكتبة ديار بكر في تركيا^(١). وكان تاريخ إتمام هذا الكتاب في ٨ شوال سنة ٦٩٤ هجرية.

إيضاح المعضلات من شرح الإشارات

لاستاذة الخواجة نصير الدين الطوسي، ذكره في الخلاصة وفي الإجازة كما في نسختيهما التي اعتمد عليها العلامة المجلسي، وفي الإجازة المطبوعة: إيضاح المعضلات في شرح الإشارات مجلد.

والإشارات لأبي علي ابن سينا وشرحه المحقق الخواجة نصير الدين الطوسي والموسوم بحلّ مشكلات الإشارات، فالعلامة أوضح معضلات شرح نصير الدين الطوسي على الإشارات^(٢) وكان إتمامه بعد ربيع الآخر من سنة ٦٩٣ هجرية.

الباب الحادي عشر

تناول العلامة في هذه الرسالة الموجزة عقائد الإمامية الاثني عشرية، وقد كان الفراغ منه في الحادي عشر من ذي الحجة من سنة ٧٢٣ هجرية. وقد كتب على هذه الرسالة شروحات وتعليقات أشهرها ما كتبه الفاضل المقداد السيوري الحلّي المتوفّي سنة ٨٢٨ هجرية تحت عنوان «النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر» ولا زالت هذه الرسالة تدرس في الحوزات العلمية.

(١) الخلاصة: ٤٧، أعيان الشيعة ٤٠٥: ٥، الذريعة ٥٠١: ٢ وج ١٣: ٢١٢.

(٢) الإجازة: ١٥٧، بحار الأنوار ١٠٧: ٥٧ و ١٤٩، أعيان الشيعة ٤٠٦: ٥، الذريعة ٥٠٠: ٢.

ولا بأس بالإشارة إلى أنّ العلامة كتب هذه الرسالة حينما اختصر مصباح المتهجد وسلاح المتعبد للشيخ الطوسي في عشرة أبواب وأضاف إليه هذه الرسالة بعنوان الباب الحادي عشر، والجميع - المختصر من المصباح وهذا الباب - سماه منهاج الصلاح في مختصر المصباح، وقد شرعت مكتبة العلامة المجلسي بتحقيق هذا الكتاب وإن شاء الله يخرج للنور.

بسط الإشارات إلى معاني الإشارات

ذكره العلامة في الإجازة وقال: إنه مجلد، وذكره في الخلاصة كما في النسخة التي اعتمدها العلامة المجلسي، وهو أحد الشروح الثلاثة للعلامة على إشارات الشيخ الرئيس، وذكر الشيخ البهائي أنّ عنده شرح الإشارات بخط العلامة، فيحتمل أن يكون هذا، كما أنّه يحتمل أن يكون هو الإشارات إلى معنى الإشارات كما ذكرنا سابقاً^(١).

مركز تحقيق مكتبة نور محمد رسدي

تجريد الأبحاث

في معرفة العلوم الثلاث، المنطق والطبيعي والإلهي كما في بعض نسخ الخلاصة، والمحكي عن بعضها أنّه تحرير الأبحاث في العلوم الثلاث^(٢) وتاريخ تحريره بعد ربيع الآخر من سنة ٦٩٣ هجرية.

التعليم التام في الحكمة والكلام

ذكر ذلك في الروضات، وفي الإجازة ذكره باسم: التعليم الثاني، وقال: في عدة

(١) الإجازة: ١٥٧، بحار الأنوار ١٠٧: ٥٧، أعيان الشيعة ٤٠٦: ٥، الذريعة ٣: ١٠٨.

(٢) انظر رياض العلماء ١: ٣٦٩، بحار الأنوار ١٠٧: ٥٦ و ١٤٩، أعيان الشيعة ٤٠٦: ٥، الذريعة ٣: ٣٥١.

بجلدات خرج منه بعضها، وفي نسخة الإجازة التي اعتمد عليها في الرياض: التعليم التام، وفي نسخة الخلاصة التي اعتمد عليها في البحار: التعليم الثاني، وقال في الذريعة: والظاهر أنه غير كتابه المقاومات الذي باحث فيه تمام الحكماء وإن احتمل الاتحاد بعض الأفاضل^(١).

تسليك النفس إلى حظيرة القدس

تناول فيه العلامة ظرائف والتفاتات في علم الكلام، وكانت نهايته في ١٢ محرم سنة ٧٠٤ هجرية.

قال العلامة الطهراني: وهي في مراصد، والمرصد الأول في الأمور العامة، وتوجد نسخة منه في الخزانة الغروية بخط تلميذ العلامة الشيخ حسن بن عليّ المزدي، استنسخه سنة ٧٠٧ هجرية، وعلى النسخة خط العلامة الحلّي، وقد شرح هذه الرسالة نظام الدين الأعرجي المتوفى سنة ٧٤٥ هجرية ابن أخت العلامة، وسمّى شرحه: إيضاح اللبس في شرح تسليك النفس^(٢). والكتاب مطبوع نشرته مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام في مدينة قم المقدسة.

التناسب بين الأشعرية وفرق السوفسطائية

ذكره المصنّف في كتاب الخلاصة، وفي نسخة الخلاصة التي اعتمد عليها في البحار: إلحاق الأشعرية بفرق السوفسطائية، وفي نسخة الخلاصة التي نقل عنها في

(١) الإجازة: ١٥٧، روضات الجنّات ٢: ٢٧٥، بحار الأنوار ١٠٧: ٥٧، رياض العلماء ١: ٣٦٩، أعيان الشيعة ٤٠٦: ٥، الذريعة ٤: ٢٢٤ و ٢٢٧.

(٢) الذريعة ٤: ١٨٠.

٢٨..... معارج الفهم في شرح النظم

الذريعة : التناسب بين الفرق الأشعرية والسوفسطائية ، وكذا في أعيان الشيعة^(١) .

الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد

لأستاذة الخواجة نصير الدين الطوسي ، مطبوع وعليه تعليق من الحكيم الميرزا طاهر التنكابني^(٢) .

حلّ المشكلات من كتاب التلويحات

للفيلسوف الشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول في حلب سنة ٥٨٧ هجرية ، ذكره في الخلاصة .

وفي الإجازة : كشف المشكلات من كتاب التلويحات ، وفي نسخة الإجازة التي اعتمد عليها في الرياض أنّه مجلّدات ، واشتبه الأمر على السيّد الأمين حيث عدّ حلّ المشكلات كتاباً وكشف المشكلات كتاباً آخر ، ولم يلتفت إلى أنّهما كتاب واحد والاختلاف نشأ من اختلاف النسخ ، وعلى كلّ حال فهو شرح لكتاب التلويحات في المنطق والحكمة للشيخ شهاب الدين السهروردي^(٣) .

الخلاصة في أصول الدين

ذكرها في الذريعة وقال : نسخة منه كانت في مكتبة الخوانساري أوله : الحمد لله ربّ العالمين والصلاة على محمّد وآله الطاهرين ، اعلم أنّ هذا الكتاب مشتمل على مسائل تتعلّق بعلم الأصول من التوحيد والعدل والنبوة والإمامة ومعرفة الثواب والعقاب والآلام والأعواض والآجال والأرزاق^(٤) .

(١) الخلاصة : ٤٦ ، بحار الأنوار ١٠٧ : ٥٣ ، أعيان الشيعة ٤٠٥ : ٥ ، الذريعة ٤٠٥ : ٥ .

(٢) الخلاصة : ٤٧ ، أعيان الشيعة ٤٠٥ : ٥ ، الذريعة ٢٩٠ : ٥ .

(٣) أعيان الشيعة ٤٠٥ : ٥ ، الذريعة ٧٤ : ٧ وج ٦٢ : ١٨ .

(٤) الذريعة ٢٠٨ : ٧ و ٢٠٩ .

خلق الأعمال

رسالة كلامية ذكرها الشيخ الحرّ العاملي في أمل الآمل^(١).

الدر المكنون في شرح علم القانون

في المنطق، ذكره المصنّف في الإجازة وذكره أيضاً في الخلاصة كما في النسخة التي اعتمد عليها صاحب البحار، وفي نسخة الخلاصة المطبوعة وأعيان الشيعة: الدر المكنون في علم القانون^(٢).

الرسالة السعدية

كتبها العلامة في الزمان المنحصر بين ربيع الثاني سنة ٧٠٩ هجرية وبين العاشر من شوال من سنة ٧١١ هجرية.

والرسالة تتألف من خمس مقدّمات وثلاثة أقسام، والقسم الأول في العقائد، والثاني في العبادات، والثالث في الأخلاقيات.

أمّا القسم الأول فقد بحث العلامة فيه تسعة مسائل بحث في المسألة الأولى في حقيقته تعالى، وفي الثانية في عدم حلوله في غيره، وفي الثالثة في استحالة رؤيته، وفي الرابعة في كلامه تعالى، وفي الخامسة في صفاته تعالى، وفي السادسة في أفعاله تعالى، وفي السابعة في النبوة، وفي الثامنة في الإمامة، وفي التاسعة في المعاد. وأمّا القسم الثاني والثالث من الرسالة فلا يرتبط بما نحن فيه، والرسالة مطبوعة حقّقها الاستاذ عبدالحسين محمّد علي بقال، وهي من منشورات مكتبة السيّد المرعشي رحمته.

(١) أمل الآمل ٢: ٨٥، روضات الجنّات ٢: ٢٧٤، أعيان الشيعة ٥: ٤٠٥، الذريعة ٧: ٢٤٣.

(٢) الخلاصة: ٤٧، الإجازة: ١٥٧، بحار الأنوار ١٠٧: ٥٧، أعيان الشيعة ٥: ٤٠٥، الذريعة ٨: ٧٣.

رسالة في بطلان الجبر

نسبها له الحرّ العاملي في أمل الآمل^(١).

رسالة في تحقيق معنى الإيمان

جاء في مقدّمة كتاب نهج الحق أنّ هذه الرسالة ذكرها بعضهم للعلامة^(٢).

شرح حكمة الإشراف

لشهاب الدين السهروردي المقتول في حلب سنة ٥٨٧ هجرية، وقد احتمل العلامة الطهراني أنّه الموجود في طهران، وعليه حواشي من المحقّق جلال الدين الدواني^(٣).



القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسيّة

لأستاذه الشيخ دبيران القزويني، شرحها بنحو قال وأقول، ونسخة منه موجودة بخطّه في المكتبة الرضويّة برقم ١١١٤ كتبت سنة ٦٧٩ هجرية، ونسخة منه في مكتبة ملك، ونسخة منه في تركيا^(٤).

القواعد والمقاصد في المنطق والطبيعي والإلهي

ذكره في الخلاصة والإجازة وقال في الإجازة: إنّهُ مجلّد صغير^(٥).

(١) أمل الآمل ٢: ٨٥.

(٢) مقدّمة نهج الحق: ٢٤.

(٣) الذريعة ١٣: ٢١١.

(٤) الإجازة: ١٥٧، أعيان الشيعة ٥: ٤٠٥، الذريعة ١٧: ١٨٢.

(٥) الخلاصة: ٤٧، الإجازة: ١٥٧، أعيان الشيعة ٥: ٤٠٥، الذريعة ١٧: ١٩٥.

كاشف الأستار في شرح كشف الأسرار
لاستأذه دبيران، ذكره في الخلاصة^(١).

كشف الخفاء من كتاب الشفاء
للشيخ ابن سينا، ذكره في الخلاصة، وهو شرح أو تعليق على كتاب الشفاء،
وأنه في مجلدين كما في إجازته للمهنا بن سنان^(٢).

كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد
أصل الكتاب «قواعد العقائد» للخواجة نصير الدين الطوسي استاذ العلامة في
العقليّات، وقد شرحه استجابة لطلب ولده فخر المحققين، وتناول فيه غالب
المسائل الكلاميّة، وفرغ منه في ٣ ذي الحجة سنة ٧٠٣ هجرية^(٣).
وقد طبع الكتاب سنة ١٤٠٥ هجرية، ضمن مجموعة رسائل وهي من
منشورات مكتبة السيّد المرعشي ؑ وطبع مرّة أخرى بتحقيق الشيخ حسن مكّي
العالمي سنة ١٤١٣ هجرية نشرته دار الصفوة في بيروت.

كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد
أصل الكتاب «تجريد الاعتقاد» للخواجة نصير الدين الطوسي المتوفى سنة
٦٧٢ هجرية، وقد تناول المصنّف والشارح في هذا الكتاب أموراً ثلاثة:
الأمر الأوّل: في الأمور العامّة ويطلق عليها الإلهيات بالمعنى الأعم، وفيه

(١) الخلاصة: ٤٧، الإجازة: ١٥٦، أعيان الشيعة ٥: ٤٠٥، الذريعة ١٧: ٢٣٣.

(٢) الخلاصة: ٤٨، الإجازة: ١٥٧، أعيان الشيعة ٥: ٤٠٥، الذريعة ١٨: ٣٤.

(٣) انظر الخلاصة ٤٧، الإجازة: ١٥٦، أعيان الشيعة ٥: ٤٠٤، الذريعة ١٨: ٥٢.

٣٢.....معارج الفهم في شرح النظم

مباحث عن الوجود والعدم وأحكام الماهيات، وعن الوجود والإمكان والامتناع، وعن العلة والمعلول وغير ذلك.

الأمر الثاني: في الجواهر والأعراض ويبحث فيه عن الأجسام الفلكية والعنصرية والأعراض التسعة.

الأمر الثالث: في الإلهيات بالمعنى الأخص، وفيه البحث عن التوحيد والنبوة والعدل والمعاد، وقد أنهاه المصنف في ١٥ ربيع الأول سنة ٦٩٦ هجرية.

والكتاب مطبوع ومحقق منها: طبعة بتحقيق العلامة الزنجاني، ومنها: طبعة بتحقيق حسن زاده الآملی، ومنها: طبعة بتحقيق جعفر السبحاني.

كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام

الكتاب مطبوع بتحقيق حسين درگاهي نشرته مؤسسة الطباعة والنشر في وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي في إيران سنة ١٤١١ هجرية^(١).

المباحثات السنية والمعارضات النصيرية

ذكره المصنف في الخلاصة كما في النسخة التي اعتمد عليها صاحب الرياض والروضات وأعيان الشيعة والذريعة.

وفي الخلاصة المطبوعة: المباحث السنية والمعارضات النصيرية، وفي أمل الآمل: المباحثات السنية في المعارضات النصيرية، توجد منه نسخة في الخزانة الغروية في النجف الأشرف، كتبت سنة ٧٧٥ هجرية كما في فهرسها^(٢).

(١) الخلاصة: ٤٧، أعيان الشيعة ٤٠٦: ٥، الذريعة ١٨: ٦٤، تأسيس الشيعة: ٢٩٩.

(٢) الخلاصة: ٤٧، الرياض ٣٧٤: ١، روضات الجنات ٢: ٢٧٢، أعيان الشيعة ٤٠٥: ٥، أمل الآمل ٢:

٨٣، الذريعة ١٩: ٤٠.

المحاكمات بين شراح الإشارات

في ثلاث مجلدات، ذكره في الخلاصة وفي الإجازة المهنية^(١).

مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق

في المنطق والطبيعي والإلهي، ذكره المصنّف في الخلاصة، وفي نسخة الخلاصة التي اعتمدها الحرّ العاملي: مراصد التوفيق ومقاصد التحقيق، نسخة منه في جامعة طهران برقم ٢٣٠١ عليها إجازة المصنّف بخطه لشمس الدين محمد بن أبي طالب الآوي، ونسخة في مكتبة فخر الدين نصيري في طهران^(٢).

معارج الفهم في شرح النظم

وهو هذا الكتاب، وسيأتيك تفصيل الكلام فيه.

مركز تحقيق مكتبة نور محمد رسدي

المقاومات الحكيمة

قال العلامة في الخلاصة: باحثنا فيه الحكماء السابقين، يتمّ بتمام العمر، وقد يسمّى بالمقامات الحكيمة، وقال في الذريعة: إنّه من تصانيفه الكبيرة في مجلدات كثيرة^(٣).

مقصد الواصلين في أصول الدين

ذكره المصنّف في كتاب خلاصة الأقوال وفي أجوبة المسائل المهنية، وذكره

(١) الخلاصة: ٤٨، بحار الأنوار ١٠٧: ١٤٩، أعيان الشيعة ٤٠٥: ٥، الذريعة ٢٠: ١٣٢.

(٢) الخلاصة: ٤٨، أمل الآمل ٨٤: ٢، أعيان الشيعة ٤٠٥: ٥، الذريعة ٢٠: ٣٠٠.

(٣) الخلاصة: ٤٧، أعيان الشيعة ٤٠٥: ٥، الذريعة ٢٢: ٩.

أيضاً العلامة المجلسي في إجازات البحار، وسمّاه «معتقد الواصلين»^(١).

مناهج اليقين في أصول الدين

الكتاب مؤلف من اثني عشر منهجاً، وقد جعل العلامة المنهج الأول في تقسيم المعلومات، والمنهج الثاني في تقسيم الموجودات، والمنهج الثالث في أحكام الموجودات، والمنهج الرابع في إثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته، والمنهج الخامس فيما يستحيل عليه تعالى، والمنهج السادس في العدل، والمنهج السابع في العوض، والمنهج الثامن في الإمامة، والمنهج التاسع في المعاد، والمنهج العاشر في الوعد والوعيد، والمنهج الحادي عشر في الأسماء والأحكام، والمنهج الثاني عشر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد انتهى المصنّف منه في السادس من ربيع الثاني سنة ٦٨٠ هجرية. والكتاب محقق ومطبوع مرّتين، مرّة بتحقيق الشيخ يعقوب الجعفري وقد نشرته دار الأسوة التابعة لمنظمة الأوقاف والأموال الخيرية في إيران، وأخرى بتحقيق محمّدرضا الأنصاري القمي نشر المؤلف.

منتهى الوصول إلى علمي الكلام والأصول

وهذا الكتاب ينقسم إلى قسمين، القسم الأول في علم الكلام، والقسم الثاني في الأصول.

وقد انتهى العلامة القسم الأول منه في ١٦ جمادي الأول سنة ٦٨٧ هجرية. وفي نسخة الخلاصة التي اعتمد عليها في المجالس: منتهى السؤل إلى علمي الكلام

(١) الخلاصة: ٤٨، الإجازة: ١٥٦، بحار الأنوار ١٠٧: ١٤٨، أعيان الشيعة ٥: ٤٠٥، الذريعة

والأصول، وفي نسخة الإجازة التي اعتمد عليها في البحار والرياض: منتهى الوصول إلى علم الكلام والأصول، توجد منه نسخة مخطوطة في المكتبة الرضوية في مدينة مشهد المقدسة، ونسخة منه في جامعة طهران رقم ١٨٠٧ وهي مقابلة مع نسخة الأصل بخط المصنف، ونسخة في مكتبة فخر الدين نصيري في طهران كتبت في القرن الثامن^(١).

منهاج الكرامة في معرفة الإمامة

اهتم العلامة في هذا الكتاب بذكر مسألة الإمامة مع بيان الأدلة المحكمة على إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله.

وقد ألفه العلامة للسلطان محمد خدا بنده أوجايتو الذي تشيع على يده، وقد فرغ منه في جمادي الأولى من سنة ٧٠٩ هجرية بناحية خراسان، وقد أثار هذا الكتاب حفيظة ابن تيمية، فكتب ردّاً عليه مملوءاً بالسب والشتم أسماه منهاج السنة.

والكتاب مطبوع ومحقق بيد الأستاذ عبدالرحيم مبارك ونشرته المكتبة المتخصصة بأمير المؤمنين علي عليه السلام في مشهد المقدسة.

منهاج الهداية ومعراج الدراية

ذكره المصنف في الخلاصة كما في النسخة التي اعتمد عليها في البحار واللؤلؤة والأمل والروضات والرياض، وذكره أيضاً في الإجازة كما في النسخة التي اعتمد عليها في الرياض، وفي الخلاصة المطبوعة: منهاج الهداية ومعارج الدراية في

(١) الخلاصة: ٤٦، الإجازة: ١٥٦، رياض العلماء ١: ٣٨، بحار الأنوار ١٠٧: ١٤٨، مجالس المؤمنين ١: ٥٧٥، أعيان الشيعة ٥: ٤٠٤، الذريعة ٢٣: ١٥.

الكلام، وفي الإجازة المطبوعة : مناهج الهداية ومعارج الدراية مجلد^(١).

نظم البراهين

ذكره المصنّف في كتاب الخلاصة، وقال: إنّه كتاب مجلّد وجيز، وهو مرتّب على سبعة أبواب، وقد شرحه العلامة بشرح منهجيّته: قال، أقول .
وكتاب نظم البراهين هو المتن الموجز لهذا الكتاب المائل بين يديك المبين بلفظ : (قال)، وعلى هذا فعدم العثور على نسخ هذا الكتاب أو انعدامها ليس فيه كثير خسارة.

نهاية المرام في علم الكلام

هو أوسع كتاب كلامي ألفه العلامة، وقد جمع فيه نظريّات المتقدّمين من الفلاسفة والمتكلّمين وناقشها، كما أنّه جمع فيه بين القوانين الكلاميّة والقواعد الحكميّة وقد أكمل المصنّف الجزء الأوّل منه في سلطانيّة زنجان سنة ٧١٢ هجرية. وقد قال العلامة في وصفه: فكان في هذا الفن قد بلغ الغاية، وهذا الكتاب بحمد الله حقّقه أخيراً فاضل العرفان وطبعته ونشرته مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام في مدينة قم المقدّسة.

لكن مع الأسف أنّ نسخ هذا الكتاب ناقصة، ولا يعلم أنّ نقصان النسخ يعود إلى عدم إتمام المصنّف الكتاب أو إلى أنّه أمّته ولكن ضاعت نسخه بمرور الزمان، وذكر الشيخ جعفر السبحاني في مقدّمة الكتاب قرائن تدلّ على أنّ العلامة أكمل الكتاب إلى نهايته^(٢).

(١) الخلاصة: ٤٨، الإجازة: ١٥٦، بحار الأنوار ١٠٧: ٥٥، لؤلؤة البحرين: ٤١٨، أمل الآمل ٢: ٨٤،

روضات الجنّات ٢: ٢٧٣، رياض العلماء ١: ٣٦٨، أعيان الشيعة ٥: ٤٠٥، الذريعة ٢٢: ٣٥١.

(٢) نهاية المرام ١: ٧٧.

نهج الحق وكشف الصدق

تناول المؤلف فيه النقاش في بعض المعتقدات ضمن ثمان مسائل ، وقد جعل المسألة الأولى في رؤية الله تعالى وتطرق إلى بعض المباحث المرتبطة بالمحسوسات ، وجعل المسألة الثانية في النظر والعلم ، وجعل المسألة الثالثة في صفات الله تعالى ، والرابعة في النبوة ، والخامسة في الإمامة ، والسادسة في المعاد ، والسابعة فيما يتعلق بأصول الفقه ، والثامنة ترتبط بالفقه ، وقد كان فراغ المصنف منه بعد سنة ٧٠٩ هجرية .

وفي كل هذه المسائل اهتم العلامة بذكر الفروع الخلافية ، وقد كان رد الفعل قوياً من الفضل بن روزبهان فكتب كتاب إبطال الباطل وإهمال كشف العاقل ، وعلى رده ردود من بعض علماء الطائفة المحقة مثل إحقاق الحق ودلائل الصدق ، والكتاب مطبوع مرّات عديدة ، والموجود عندنا ما حققه الشيخ عين الله الأرموي ، وهو من منشورات دار الهجرة .

نهج العرفان في علم الميزان

في المنطق ذكره في الخلاصة ، وذكره في الإجازة وقال : إنه مجلد^(١) .

نهج المسترشدين في أصول الدين

تناول فيه المصنف الأمور العامة وبعض المسائل الفلسفية ، ثم دخل في مباحث التوحيد وما يتعلق بذلك وبعدها دخل في مباحث العدل والنبوة والمعاد والإمامة . والكتاب مطبوع حققه السيّد أحمد الحسيني والشيخ هادي اليوسفي .

(١) الخلاصة : ٤٨ ، الإجازة : ١٥٧ ، أعيان الشيعة ٥ : ٤٠٥ ، الذريعة ٢٤ : ٤٢٤ .

وقد أنهاه المصنّف في ٢٢ ربيع الأوّل سنة ٦٩٩ هجرية . وقد شرح هذا الكتاب الفاضل المقداد السيوري الحلّي وسمّاه إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين والكتاب مطبوع ، وهو من منشورات مكتبة السيّد المرعشي رحمته الله .

نور المشرق في علم المنطق

ذكره المصنّف في الإجازة ، وقال : إنّه مجلّد ، وفي نسخة الإجازة التي اعتمد عليها في البحار والرياض : النور المشرق في علم المنطق ^(١) وقد كان زمان تأليفه بعد ربيع الآخر سنة ٦٩٣ هجرية .

واجب الاعتقاد على جميع العباد

ذكر العلامة في هذه الرسالة العقائد الدينية اللازم معرفتها على الإنسان ، وقد قال في أوّلها : بيّنت في هذه المقالة واجب الاعتقاد على جميع العباد ، ولخصت فيه ما يجب معرفته من المسائل الاصوليّة على جميع الأعيان ، وقد شرع المصنّف فيها بذكر مقدّمة ثمّ بعد ذلك دخل في مباحث صفات الله ثمّ بحث في التوحيد والعدل والنبوة والإمامة ، وبعد ذلك دخل في ذكر بعض الفروع الفقهيّة .

وهذه الرسالة شرحها الفاضل المقداد السيوري الحلّي المتوفّي سنة ٨٢٦ هجرية وسمّاها «الاعتقاد في شرح واجب الاعتقاد» وهذه الرسالة حقّقها صفاء الدين البصري وطبعها مركز البحوث الإسلاميّة في مدينة مشهد المقدّسة .

(١) الإجازة: ١٥٧، بحار الأنوار ١٠٧: ١٤٩، أعيان الشيعة ٥: ٤٠٦، الذريعة ٢٤: ٣٧٦.

نحن والكتاب

بعد أن اطلعت على شرح موجز للكتب الكلامية للعلامة الحلّي نعطف عنان القلم لتفصيل الكلام في الكتاب المائل بين يديك «معارض الفهم في شرح النظم» فنقول بعد التوكّل على الله سبحانه وتعالى: إنّ هذا الكتاب عبارة عن متن موجز للعلامة باسم نظم البراهين في أصول الدين، وقد شرّحه المصنّف وفصّل الكلام فيه، والمتن والشرح أخرجه بعنوان: «معارض الفهم في شرح النظم».

أمّا كتاب نظم البراهين في أصول الدين فقد ذكره المصنّف في كتاب الخلاصة وقال: إنّهُ مجلّد وجيز، وهو مرّتب على سبعة أبواب: النظر، الحدوث، الصانع، العدل، وفيه الحسن والقبح العقليّان، النبوة، الإمامة، المعاد^(١).

وقد نقل في كشف الحجب والأستار أنّ اسم الكتاب: «نظام البراهين في أصول الدين» ثمّ قال: والظاهر أنّه نظم البراهين^(٢).

أوّله: الحمد لله الواحد في ذاته، المتفرّد في صفاته، وهب العقل لبريّه وكلفهم السلوك إلى محبّته^(٣).

وأما هذا الكتاب فقد قال العلامة الطهراني في الذريعة: معارج الفهم في شرح النظم يعني «نظم البراهين في أصول الدين» المرتّب على سبعة أبواب. المتن والشرح كلاهما للعلامة الحلّي الشيخ جمال الدين أبي منصور الحسن بن سديد

(١) الخلاصة: ٤٦ وفي طبعة أخرى: ١١١، الإجازة: ١٥٦ وانظر الذريعة ٣٥٢: ٢٢ وج ٢٤: ٢٠٠.

(٢) كشف الحجب والأستار: ٣٢٧٢/٥٨٢، وحكاة في الذريعة ٢٤: ١٩١/٩٩٧.

(٣) الذريعة ٢٤: ٢٠٠/١٠٤٨.

الدين يوسف بن زين الدين علي بن المطهر المتوفى سنة ٧٢٦ هجرية^(١).
وقد فرغ المصنّف من الشرح في السادس من شهر رمضان سنة ٦٧٨ هجرية
كما هو المثبت على آخر النسخة المخطوطة التي حصلنا عليها من مكتبة السيّد آية
الله البروجردى رحمته.

ثم إنّ عنوان متن الكتاب : (نظم البراهين في أصول الدين) يحتمل فيه مرادان :
الأوّل : أن تقرأ كلمة : (نظم) بفتح النون وتسكين الظاء ، ويراد بذلك المعنى
المصدري أي تنظيم البراهين في أصول الدين .

الثاني : أن تقرأ كلمة : (نظم) بضمّ النون والظاء ، ويراد بذلك المعنى الاسم
المصدري الخالي عن الجهة الحديثة ، ويكون المعنى منظم البراهين أو البراهين
المنظمة في أصول الدين ، وأما عنوان شرح الكتاب فإن كلمة «معارج» تعني
مساعد أو معالي أو سلّم أو ما كان من هذا القبيل ، والمعنى يكون هكذا : سلّم
ومعالي الفهم في شرح وتوضيح نظم البراهين في أصول الدين .

الإرجاعات

إنّ أغلب الكتب الكلاميّة للعلامة الحلي مؤرّخة الانتهاء ، لكن مع ذلك يرى
المراجع لكتبه التداخل في مسألة الإرجاعات فيرجع تفصيل بعض مطالبه إلى
كتبه الأخرى ، وهذا لا بأس فيه ، والعجيب أنّه يحوّل ويشير في بعض كتبه إلى
مطالب في كتب متأخرة زماناً عن ذلك الكتاب ، فيقول : وقد شرحنا ذلك في كتاب
نهاية المرام مع العلم أنّ هذا الكتاب متأخر زماناً على كتاب معارج الفهم .

(١) الذريعة ٢١ : ٤٥١٧/١٨٣ .

فمثلاً يرجع في بحث العرض عند المتكلمين في هذا الكتاب على كتاب مناهج اليقين الذي أنهاه في السادس من ربيع الأول من سنة ٦٨٠ هجرية . ويرجع في بحث أن الزمان مقدار الحركة إلى كتاب الأسرار الخفية الذي أنهاه وأهداه إلى هارون بن شمس الدين الجويني في سنة ٦٨٥ هجرية . ويرجع على كتاب نهاية المرام الذي أنهى الجزء الأول منه في سلطانية زنجبان عام ٧١٢ هجرية .

كما أنه أشار إلى كتاب معارج الفهم في كتاب أنوار الملكوت في شرح الياقوت الذي أنهاه في السادس عشر من جمادي الثاني من سنة ٦٨٤ هجرية . كما أنه في بقية كتبه الكلامية والعقلية بعضها على بعض فمثلاً أحال في كتاب نهاية المرام على كتاب كشف المرام الذي أنهاه في ١٥ أو ١٦ ربيع الأول من سنة ٦٩٦ هجرية .

كما أنه أحال في كتاب كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد الذي أنهاه في ثالث ذي الحجة سنة ٧٠٣ هجرية إلى كتاب نهاية المرام المتأخر عنه زماناً . فكيف يكون ذلك ؟

يمكن أن نقول في مقام الجواب : إن العلامة قد كان شرع بكتاب أو كتابين أو أكثر من ذلك في زمان واحد ، وفي أثناء التحرير يحول من بعض كتبه على البعض الآخر .

أو أنه كان دائماً يراجع كتبه خصوصاً أثناء الاستنساخ والقراءة عليه فيضيف إلى تلك النسخة المقرؤة عليه حوالة بعض المطالب في كتابه على بعض كتبه كما أنه يضيف أموراً أخر لم تكن قد خطرت ببائنه حين التأليف مثلاً .

نسخ الكتاب

بعد البحث والتنقيب عن مخطوطات كتاب معارج الفهم في المكتبات العامة والخاصة استطاعت مكتبة العلامة المجلسي رحمته الله في قم المقدسة أن تهياً مصورات النسخ المعتبرة لهذا الكتاب ووضعتها تحت أيدينا خدمة ومشاركة منها في إحياء هذا الأثر العظيم لعلامة الإسلام الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي رحمته الله.

وأما مواصفات النسخ المخطوطة فهي كما يلي :

١ - رقم المصوّر في مكتبة العلامة المجلسي رحمته الله : ١٥.

العنوان : معارج الفهم في شرح النظم.

الموضوع : علم الكلام.

اللغة : العربية.

الناسخ : أبو محمد محمد بن أبي تراب الوراميني.

تاريخ النسخ : ٧١٦ هـ.

اسم المكتبة ومحلها : مكتبة مدرسة سيهسالار في طهران برقم ٨٣٠١، ذكرت في فهرسها ٤٣٥/٥.

عدد الصفحات : ٢٥٨.

عدد الأسطر في كلّ صفحة : ٢١.

الملاحظات : هذه النسخة ناقصة لها مقدّمة وقابلة للقراءة وعليها حواش لنصير الدين الكاشي ، وقد سقط من آخرها ما يقارب أكثر من ثلاثين صفحة ، وهي ضمن مجموعة ، وقبلها كشف المراد بخطّ هذا الناسخ فرغ منها عشية الأربعاء عاشر رجب سنة ٧١٦ هجرية .

قد رمزنا لها بالرمز «أ» .

٢ - رقم المصوّر في مكتبة العلامة المجلسي رحمته الله: ١٣٨.

العنوان: معارج الفهم في شرح النظم.

الموضوع: علم الكلام.

اللغة: العربية.

تاريخ النسخ: ٢١ صفر سنة ٧٥٥هـ.

اسم المكتبة ومحلّها: مكتبة مسجد أعظم في قم المقدّسة برقم: ٦٥٦.

عدد الصفحات: ٢٨٧.

عدد الأسطر في كلّ صفحة: ١٩.

الملاحظات: نسخة نفيسة مصحّحة عليها عدّة بلاغات بخطّ فخر المحقّقين

ولد العلامة المؤلّف وأيضاً قوبلت مع خطّ المؤلّف كما سيّجيء نصّ المقابلة،

وهي ضمن مجموعة فيها ثلاث كتب:

الأوّل: معارج الفهم في شرح النظم.

الثاني: الفصول النصيرية للمحقّق الطوسي بتعريب ركن الدين الجرجاني،

تاريخها ٧٦٧هـ.

والثالث: مناهج اليقين في أصول الدين للعلامة الحليّ بخطّ كاتب نسخة

المعارج.

وهذا الكتاب من جملة الكتب التي أهداها آية الله السيّد حسين البروجردي

الطباطبائي رحمته الله إلى مكتبة مسجد أعظم كما يظهر من العبارات المكتوبة على الصفحة

الثالثة.

وهذه النسخة كاملة لها مقدّمة وخاتمة وتمتاز بجودة الخطّ في بعض مقاطعها

وبقلّة التنقيط في بعض آخر.

٤٤..... معارج الفهم في شرح النظم

وجاء في حاشية الصفحة الأخيرة: «بلغ مقابلته بالأصل الذي هو بخط مصنفه قدس الله سرّه بالحلة، والحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين».

وقد رمزنا لها برمز «ب».

٣ - رقم المصوّر في مكتبة العلامة المجلسي عليه السلام: ١٩٨.

العنوان: معارج الفهم في شرح النظم.

الموضوع: علم الكلام.

اللغة: العربية.

تاريخ النسخ: القرن الثامن الهجري.

اسم المكتبة ومحلّها: مكتبة السيّد الوزيري في يزد، برقم ٩٥٦، وذكرت في فهرسها ٧٨٦/٢ وعنها مصوّرة في جامعة طهران، رقم الفيلم ٢٤٤٨ ذكرت في فهرس مصوّراتها ٣٨٣/١.

عدد الصفحات: ٢٢٩ ورقة.

عدد الأسطر في كلّ صفحة: ١٥.

الملاحظات: تمتاز هذه النسخة بجودة الخط، وعليها حواشي نصير الدين الكاشي، وتبدأ من أوّل الكتاب، ولكن مع الأسف سقط من آخرها ما يعادل عشرين صفحة من المطبوع أو أكثر، وكان آخر خط فيها: «فهي ليست طبيعّة، وإذا لم تكن طبيعّة لم تكن قسرية لأنّ القسر على خلاف الطبع». وقد أشرنا إلى محلّ انقطاعها عن مواصلة الطريق.

وقد رمزنا لها برمز «ج».

٤ - رقم المصوّر في مكتبة العلامة المجلسي رحمته الله: ١٨٠.

العنوان: معارج الفهم في شرح النظم.

الموضوع: علم الكلام.

اللغة: العربية.

اسم الناسخ: علي بن محمد بن إبراهيم أبي الحسام الشامي ^(١).

تاريخ النسخ: ربيع الأول سنة ٧٣١ هجرية.

اسم المكتبة ومحلها: جستريني ايرلند برقم ٣٧٨٨.

عدد الصفحات: ٢٣٨.

عدد الأسطر في كلّ صفحة: ٢٤.

الملاحظات: قد جاء في الصفحة الأولى من هذه النسخة: «معارج الفهم في شرح النظم تصنيف الشيخ الإمام العالم العامل الفاضل المحقّق المدقّق شيخ الشيعة وركن الشريعة جمال الدين أبي منصور الحسن بن المطهر قدّس الله روحه ونور ضريحه».

نسخة نفيسة قديمة عليها عدّة تملّكات وبلاغات بعضها بخطّ فخر المحقّقين ولد المؤلف، وهي ضمن مجموعة ومعها «مبادئ الوصول إلى علم الأصول». وتمتاز هذه النسخة برداءة الخط وشحّة في التنقيط، بل يكاد ينعدم التنقيط منها بعد الأربعين صفحة الأولى إلى آخر النسخة، وهي خالية من الحواشي والتعليقات عدا موارد التصحيح.

وقد رمزنا لها برمز «د».

(١) الكاتب استنسخ نسخة من كتاب: «مسألة في أنّ عدم الدليل ليس دليلاً على العدم» لبعض القدماء، التي كتبها في الثاني من شهر رمضان سنة ٧٣٢ هـ، ثم كتب شهادته بمقابلته.

٥ - رقم المصوّر في مكتبة العلامة المجلسي رحمته الله : ٩٥٧.

العنوان : معارج الفهم في شرح النظم .

الموضوع : علم الكلام .

اللغة : العربية .

اسم الناسخ : محمد بن صدقة ^(١) .

تاريخ النسخ : ١٩ رجب الأصم سنة ٧٦٣ هجرية .

عدد الصفحات : ٢١٥ .

عدد الأسطر في كلّ صفحة : ٢١ .

اسم المكتبة ومحلّها : مكتبة آية الله السيّد حسين البروجردي في قم المقدّسة .

الملاحظات : هذه النسخة نفيسة قديمة مصحّحة كاملة لها مقدّمة ومؤخّرة ، ولها

حواش غير واضحة الخط وتمتاز برداءة الخط ، وبالمخصوص في الثلث الأخير من

كلّ صفحة .

وقد رمزنا لها برمز «ر» .

٦ - رقم المصوّر في مكتبة العلامة المجلسي رحمته الله : ١٩٩ .

العنوان : معارج الفهم في شرح النظم .

المؤلّف : العلامة الحلّي الحسن بن يوسف بن علي الحلّي .

الموضوع : علم الكلام .

(١) هو الشيخ شمس الدين محمد بن صدقة بن حسين بن غرفة فائز ، كان من تلاميذ فخر المحقّقين ، المجاز منه في ١٥ ذي القعدة ٧٥٨ هـ والمجاز من نصير الدين الكاشي ومن العلامة في ٥ جمادى الأولى سنة ٧٢٥ هـ (لاحظ : طبقات أعلام الشيعة ٣ : ١٨٩ / الحقائق الراهنة في المائة الثامنة) .

اللغة: العربية.

تاريخ النسخ: القرن الثامن في عصر المؤلف.

اسم المكتبة ومحلها: المكتبة الرضوية في مدينة مشهد المقدسة ذكرت في

فهرسها ١: ٢٢٥.

عدد الصفحات: ١٩٣.

عدد الأسطر في كل صفحة: ٢٥.

الملاحظات: مكتوب على أول صفحة منها: كتاب معارج الفهم في شرح النظم في بيان علم الكلام على طريقة الشيعة الإمامية، من مؤلفات العلامة جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي الحلبي قدس الله روحه، المتن والشرح كلاهما لمصنف واحد قدس روحه ونور ضريحه، آمين اللهم.

وعليها أيضاً ختم باسم: محمد حسين بن عبد فضل، وعلى صفحاتها الأول كلمة وقف، وهذه النسخة كاملة لها بداية ولها نهاية وتمتاز بتقارب أسطرها وغير قابلة لقراءة بعض كلماتها، وقد جاء في آخرها بعد نهاية كلام العلامة ما نصه: علقت بقلم حسن بن علي بن صدقة بن رضا تغمده الله برحمته وأسكنه محبوبه جنته بمحمد وآله وعترته آمين رب العالمين، وعليها خاتم الوقفية وتواريخ النقل والانتقال من شخص لآخر.

وقد رمزنا لها برمز «س».

٧ - رقم المصور في مكتبة العلامة المجلسي رحمه الله: ١٠٨٢.

العنوان: معارج الفهم في شرح النظم.

الموضوع: علم الكلام.

اللغة: العربية.

تاريخ النسخ: القرن الثامن.

اسم المكتبة ومحلها: مكتبة المدرسة الفيضية في قم المقدسة، وتحمل الرقم ١٨١٩، ذكرت في فهرسها ١/٢٦٠.

عدد الصفحات: ٢٨٠.

عدد الأسطر في كل صفحة: ١٧.

الملاحظات: هذه النسخة قد سقط من أولها صفحة أو صفحتان وسقط من آخرها بمقدار أربعين صفحة من المطبوع وكان آخر بحث فيها في النفس وآخر عبارة فيها: «فحل العلم غير منقسم وإلا إن حل العلم في كل جزء لزم حصول علوم كثيرة أو وجود العرض الواحد». كما أنها تمتاز بتقديم وتأخير في بعض صفحات آخر الكتاب، وتمتاز أيضاً بحواش آخرها كلمة «نصير»، وهي حواشي نصير الدين علي بن محمد الكاشي.

وقد رمزنا لها برمز «ف».

كما أن هناك مخطوطات أخر لهذا الكتاب موجودة في المكتبات العامة والخاصة وهي:

١ - مخطوطة بخط العلامة الشيخ صالح بن عبد الكريم البحراني، فرغ منه سلخ جمادي الأولى سنة ١٠٤٦ هجرية وفرغ من تصحيحه ومقابلته في ٢٢ رجب سنة ١٠٤٦ هجرية معها كتاب تنزيه الأنبياء للشریف المرتضى في مكتبة مشهد السيد عبد العظيم الحسيني بالري رقم ٣٦٢.

٢ - مخطوطة كتبت سنة ١٠٠٠ هجرية في مكتبة خدابخش في پتنه بالهند رقم ١٢٦٦ ذكرت في فهرسها «مفتاح الكنوز الخفية».

- ٣- مخطوطة كتبت سنة ٧١١ هجرية في مكتبة فخر الدين النصيري في طهران.
- ٤- مخطوطة في المكتب الهندي في لندن ضمن مجموعة كلامية رقم ٤٧١ وبعده فيها إرشاد الطالبين في شرح نهج المسترشدين.
- ٥- مخطوطة كتبها علي بن محمد بن حسن بن قلقاش، وفرغ منه آخر يوم من ربيع الآخر سنة ٨٩٢ هجرية في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي رقم ١٤٩٣^(١).
- ٦- مخطوطة كتبها الشيخ العلامة الأديب محمد بن طاهر السماوي، وفرغ منها في سنة ١٣٣٨ هـ، في مكتبة آية الله السيد محسن الحكيم رحمه الله برقم ٩٢٩، ومعها كتاب تسليك النفس إلى حظيرة القدس.
- وذكر العلامة المجلسي له: كتاب شرح نظم البراهين في أصول الدين، وقال: المتن والشرح كلاهما له، وهما عند مولانا محمد شفيع الإسترآبادي موجودان^(٢).
- وذكر العلامة الطهراني في الذريعة أن نسخة منه في مكتبة الخديوية بمصر، والرضوية بمشهد خراسان، وقد رأيت عند الشيخ محمد السماوي والشيخ عبدالرضا آل شيخ راضي بالنجف، وعند الفاضل الشيخ مصطفى صاحب تنزيه الأنبياء في ردّ النصارى ببغداد^(٣).

(١) مكتبة العلامة الحلي: ١٨٨.

(٢) بحار الأنوار ١٠٧: ١٧٠.

(٣) الذريعة ٢١: ٤٥١٧/١٨٣.

عملنا في الكتاب

قد عرفت فيما سبق أننا قد اعتمدنا في تحقيق هذا الكتاب على سبع نسخ، وأنّ التأمّ منها أربع وهي نسخة «ب» «د» «ر» «س» وأنّ باقي النسخ فيها نقيصة، وقد بيّنا ذلك عند وصفنا لها وقد كانت مراحل العمل في هذا الكتاب بهذه الصورة:

١ - مرحلة مقابلة النسخ بعضها مع بعض مع تثبيت الاختلافات، وقد جعلنا الصحيح أو الأصحّ في المتن وأشرنا إلى المرجوحات في الهامش مع الأخذ بنظر الاعتبار نسخة «ب» فإنّها مقابلة على نسخة الأصل بخطّ المصنّف العلامة.

وقد شاركنا في بعض مراحل هذا العمل صاحب الفضل والفضيلة العلامة المحدّث الشيخ مرتضى فرج پور - حفظه الله ورعاه -، والشاب مختار تبريزيان.

٢ - تقطيع النصّ إلى فقرات ومقاطع مع وضع العناوين المناسبة بين معقوفتين لبعض المباحث الداخلية.

٣ - استخراج الآيات الشريفة والروايات المباركة وأقوال أصحاب المذاهب الكلاميّة والفلسفيّة.

٤ - تقويم النصّ وضبطه مع إعادة النظر في اختيار الصحيح أو الأصحّ من الكلمات التي اختلفت فيها النسخ.

٥ - شرح الاصطلاحات الفلسفيّة والكلاميّة بما يتناسب مع رفع الغموض عن المتن.

٦ - بيان ترجمة الرجال الواردين في المتن مع شرح مختصر للمذاهب والملل المذكورة.

٧- المراجعة النهائية والتدقيق في مسألة تناسق الكتاب وإزالة ما زاعغ البصر عنه في المراحل السابقة .

وأخيراً أقدم هذا الكتاب الجليل للقارئ العزيز بعد جهود طويلة كانت الغاية منها إخراج الكتاب بصورة أحسن ، أسأله سبحانه وتعالى التوفيق لي ولإخواني العاملين في إحياء تراث ديننا العزيز وأن يأخذ بأيدينا لسعي أكثر في هذا الطريق ، وأن يتقبل منا هذه الجهود إنه سميع بصير .

هذا ولا ننسى أن نتقدم بالشكر الجزيل والامتنان الجميل لسماحة السيد حسن الموسوي البروجردي على أطفاه في تحضير نسخ هذا الكتاب ومساهمته في تحقيق قسم من الكتاب .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آل بيته الطيبين الطاهرين .

مركز تحقيقات مكتبة نور عجمي

عبدالحليم عوض الحلبي

١ ذي القعدة ١٤٢٧

مشهد المقدسة

مَكْتَبَةُ الْعِلْمِ الرَّسْمِيَّةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على ما أوّلنا من التوفيق وهذا أنا إلى سائر العوالم
 ويترتب بالاعتقاد عن سائر المخالفات السلفية وفصلنا
 بالعلم لنصل به إلى مرتبة الجاهلية والصلوة على أشرف
 من حصل العلم بها من المحدثين وأعظم من أوقف بها من
 الصنفين بعدنا في الإسلام والمسلمين والمجاهدين
 على أشرفهم منزلة وأعلام مرتبة وفصلنا بعد المصطفى وعترته
 الأطهار الكبرياء طرقتهم في جلال الإبراد والمصادر استأنا
 بعدنا لما وفقنا الله تعالى به من المواقف
 بالعلم مقدس في علم الكلام مستفاد على سائر النكات وروشنا
 بغير الله عين في أصل الدين وكاشف عظمه للناس بكلمة
 على أكثر الناس أركانهم بها هذا المبدأ من أن الله
 ولا يحصلها إلا من الله تعالى في فكرهم بالعباديات
 أن إلى حاضرنا سحر الكشف عن أسرارها ويزيل الكافر
 من أغوارها مع توفيق الله تعالى لينا في ذلك مقرب إلى الله
 تعالى يستنبطه بعد جرح الفهم في شرح النظر واعتقنا بما
 الله توفيقنا عليه ووجهنا ونعم الوكيل فالله
 بحمد الله الرحمن الرحيم اسمع الله في فاه المنفرد في صفته
 وأصب العقل ليرتبه وروكافه السكوك إلى محجته وصلواته
 على أشرف خلقه محمد النبي وعلى آله عترته وأطيب عترته
 وبعد هذه رسالة في علم الكلام يشتمل على ما ذكره

هذا هو الأصل في علم الكلام
 وهو علم من العلوم الشرعية
 التي لا بد من معرفتها
 لكل طالب للدين
 وهو علم من العلوم
 التي لا بد من معرفتها
 لكل طالب للدين
 وهو علم من العلوم
 التي لا بد من معرفتها
 لكل طالب للدين

مكتبة العلامة المجلسي

بما جعل العلم وما يكون من الماهيات المركبة وهو باطل
 بالصورة فالـ والماني ان الصورة كلية ذفا
 ولزكان ذلك باعتبار شخصتها لكون شخصته هكذا انما هو
 هذا جواب الرجوع الثاني وهو المنع وجود الكلي في الزمان
 من وجود احدها الزمان فان كان الخارج لازم وجود الكلي في
 الخارج وهو محال ولا يلزم ابطال الدليل وان لم يمانع من جهل
 ومانع الكلي انما يقيم للحكي لا ما عارض له وهو السبب الثاني
 لمستحالة عرضة لغيره وانما هذا الذي يخصه فالقوله في الخارج
 فلا كلي وانما يلزم وجود الكلي في الزمان لكنه صورة شخصية
 حاله في نفس حيزه وهو من حيث هو يكون كلمة مفعول ثم
 لا يجوز ان يكون النفس حيزا ويكون هذه الصورة حاله في يكون
 حيزه من حيث حلولها في هذا الجسم وكلمة من حيث هو في
 ما والعالم لمع المعقولة معا اذا جسامته
 بعد على سبيل الوساطة في البداية وعدمكم النفس قابل للعقلا
 اقول هذا جواب الرجوع الثالث وهو منع المعقولة
 معاملة الصغرى لان عدمكم العقول الجسامته لقوى على ما لا يتناسب في الازالة
 من بل يوليه طرأ انشعاعها عن المفارقة التي معهم من كونها مستقلة
 نذاتها بالاحاد واما الكبرى فلان النفس لا تعقل الا انشاعا مع
 فصل صورها عقليه لاشيائي العقل عندكم بقول ان الزمان والقوى
 للجسامته بفعل انشاعها لاقتضائي بالاتفاق فلم لا يجوز ان يكون النفس
 جسامته حتى قابل ما والواجب هو وجود

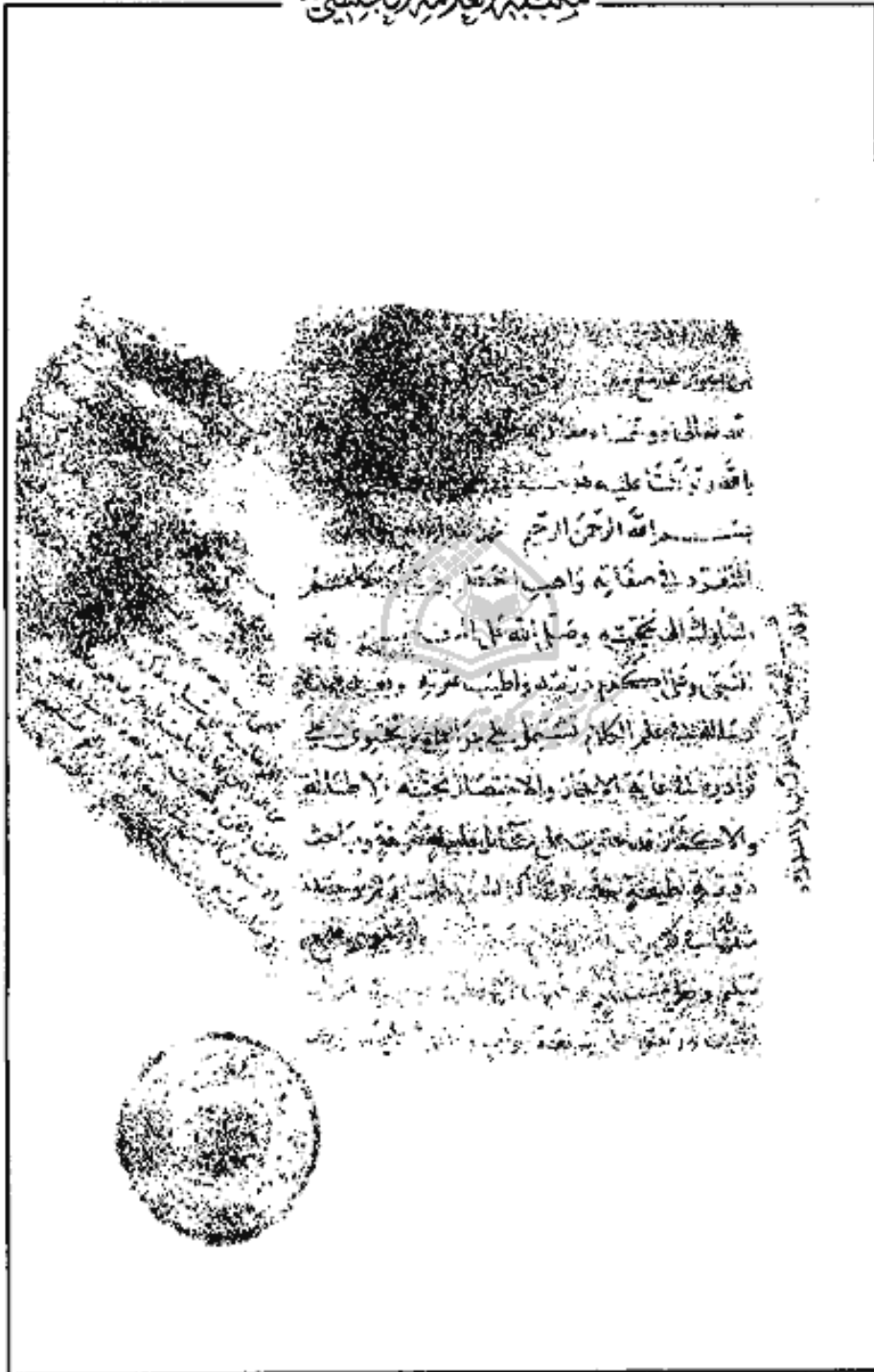
في قوله ثم ان
 صورة النفس
 في الخارج

في قوله ثم ان
 صورة النفس
 في الخارج

نخرج منه تكلفا لم يخط العتاب بسبب فعل أكثر من المعصية بحسبها
على مذهب من يقول بالاجابة او يقول انه معذب منقطع على ما هو الحق
نوصل الى الباب بعد ذلك قال ابو الحسن انها واجبه
لكونها واقعة للضرر هذا في البكره واما في الصغره وارجبها بالسمع واول
ارجبها بالعقل كما كتب هو حسن لبرهان ابي هاشم في هذا
ما اردنا ان نثبت في هذه المقدمة اقول في هذا هو هاشم الى ان
الوبه واجبه بالعقل انما يستعمل المعصية الكبر لانها واقعة للضرر
الذي هو العتاب وودع الضرر واجبا لوبه واجبه ما المعصية الصغره
وارجبها لوبه عما بالسمع واول ارجبها بالعقل لانها واقعة للضرر
انها وهذا احسن في هذا اجابا او ردنا في هذه الحقيقه
اللهم بما وفينا الامامه ما يدعي الاحتسامه فقل على اشراف الزوات
الطاهرات والكل الفوسر العارنا محمد المصطفى وعترته الاحياء
الابرار الذين اذ هم عنهم الرجس والمهتم بطهرا واول اجل ما كتبنا حجه لنا
لاعلينا ووفينا للسان على القول المات من الجاه الدنا في الاحص
برحمك ما ارحم الراحمين

منقول من الاصل الذي
خطه في سنة ١٢٠٠
بالحمد والثناء
على يد الامام

تم الكتاب المبارك بطلب الله تعالى وحسن اعانه
لتبع من من له منحه حمراء وسعها
ما يحمد الله على ما عمل سيدنا محمد المصطفى واله
الطاهرين وسلم كرا



صورة الصفحة الأولى من نسخة «ج»



الملافة
استاذ محمد درو

كتابخانه وزیری
(عمومی)
اسس بر د ۱۳۳۴

عقاب فان حشرت الاجزاء بانسرها لزم المحال والا كانت
تخلو لاجتيج القائلون بالاجزاء الاصلية بان النفس
لو كانت هي البدن مع انه يقدم لزم اعادة المدوم وهو
محال فلا بد وان يكون شيئا آخر يبقى الى يوم القيمة
ويما د بمعنى جمع الاجزاء بعد تفريقها وايضا فاننا
ندرك الالم باجسامنا بالفرونة وكذلك ندرك
العلوم والروايع باجسامنا بالاجزاء المجردة وايضا فاننا نعلم
الانسان قطعا ونشك في المجرد فدل على التمايز
قالوا اجتيج الاولون بان المعلوم غير منقسم كالوحد
والله تعالى فالعلم كذلك فحله غير منقسم والا لان
يحل في الكل فهو علوم او انقسم فليس بواحد اولم تخل
في الافراد فلا يحل في الجميع وكل جسم وجسماني منقسم
اقول اجتيج الحكماء على ان النفس جوهر مجرد ووجود
احدها ان هناك معلومات غير منقسمة لان محين احدها
ان واجب الوجود غير منقسم والوحد غير منقسمه الشايع

مكتبة العلامة المحقق

تعاريف العلم في شرح النظم

بسم الله
الحمد لله الذي جعل العلم الفاضل المحقق الملائم شرح الشريعة
التي هي جمال الدين في مظهر الحسنة
ظهر قدس الله روحه ونور صريحه

في هذا الكتاب

من ممتلكات الواقف بالمدال الجدل الصمد
سيد حامد بن عبد الله بن عبد الله بن عبد الله

قد انتقل إلى باب
الصحف الشرعية في
تأليفه في المعاد
المداد في المعاد
الغيب في المعاد



ما وردنا من سنة في هذه المقتبة أقول — ذهب أبوهم إلى
 أن اليوم واجب بالعمل لأن سحر فعل نعصيته الكثرة والحادية المبرور
 الذي هو العذاب ووقع الضرر بوجوب ما اليوم واجب وأما العصية العفوية
 فما وجب اليوم عنها بالسبح والتوكل وحبنا أنما العفل لأنها ذميمة للعلم
 انما يتهدد الحسن أن لهذا احراما وادعاء في هذه المقتبة اللهم
 وسمي الأمانة وندساتها حيا به فعل على اشرف الدواب الطاهرات
 والبل السوس العذرات كجود المصطفى بعدوه الاخيار والابرار الذين اذهب
 عنهم الوحش وظلم نظمهم ونحلوا حسابا بحجة لما لا غنا ووقفنا للآل
 على الممول لبات في الجاه شيئا اوله لا خيره رحمتك يا ذا رحم الزلف
 بم ذاب معارج نعمهم في سرح النظم وظهرت
 رب العالمين والاعلاء على سداوسن محمد
 حاتم نسبي وشارعنا الطيب
 عاقل من فرج ورجله
 سم عبد المصطفى
 في سنة ثمان

عمر محمد بن محمد المكي عام عا لمدته وذلك في المصروف سنة من ذيق الاول
 من سنة ثمان و مائة وخمسة المدة في شهر الوصل والله

مكتبة العلامة المجلد



هذا الكتاب من كتب
مكتبة العلامة المجلد
والتي كانت في دار
الشيخ العلامة المجلد

هذا الكتاب من كتب
مكتبة العلامة المجلد
والتي كانت في دار
الشيخ العلامة المجلد

هذا الكتاب من كتب
مكتبة العلامة المجلد
والتي كانت في دار
الشيخ العلامة المجلد

يخرج عنه ترتيب الأمور الخاصية في أن ترتيب الأمن بالذهبية قد يكون المشهور
مما إلى آخره وقد لا يكون والثاني لا ينبغي نظراً والاشهاد الذهبية تسمى المودات
كالأجسام في الفضول والمواضع المتصلة بها إلى معرفة المجدود والموجود
المركب كالمقدمات سواء كانت علمية أو طبيعية أو تقليدية أو اعتقادية اعتقاد
الجهالة وهذا الحد أقدم من قول من قال النظر ترتيب تصديقات لأنه يخرج من النظر
المثبت للثبوتات وأولى من قوله من قال النظر ترتيب علمه لأنه يخرج منه ترتيبات
الاعتقادات الآن أخذ العلم على الوجه الآخر فيكون قد أسهل المشرك في الجاهل
وكلاهما أغلوطة في الحد وأعلم أن التعريف قد يكون بالعلم المادي كما نعرف الكون
بأنه دواء صغرى أو خرفي كذا وكذا وقد يكون بالعلم الغائبي كقولنا في حد الله
الله يشرب به الماء وقد يكون بالصورة كما نقول الله شكل كذا أو قد يكون بالفاعل
كما نقول الله شيء يصفه الخزان وأكمل الحد وما اشتمل على الأربع وهذا الحد قد
اشتمل على الجمل الأربع أما الصورة فهي الترتيب وأما المادة فهي المقدمات وأما
الغاية فهي التوضيح وفي قولنا التوضيح إشارة إلى المانع وهو الناظر فيكون هذا الحد
أكمل الحدود فالسبب فأن صفة المادة والصورة صحيحة والافلاس أقول
سلا ترتيب فانه يشتمل على أحسن ترتيبها وعلى صور تحصيل التركيب الأولي
الأجزاء المادية والثانية هي الحد الصوري ولما كان الترتيب كإن مقدمات
كانت له أجزاء مادية وأجزاء صورية ثم لما كان بعض التركيب قد تركب من أجزاء مادية
وتلك الأجزاء المادية مركبة أيضاً من أجزاء أخرى كان للأجزاء الثابتة تلك التركيبات حواء
ومرور والتطير هذا القيل فانه ترتيب من مقدمات والمقدمات ترتيب من مقدمات
فيكون للمقدمات أجزاء مادية وصورية أيضاً إذا تكرر هذا فنقول صحة النظر
أنها تكون صحيحة المقدمات أي بكونها مطابقة للواقع نفسه والرتيب على معنى ترتيب

١٣٥
<SC>

مجلد ١٥٣٠ ص ٣٢٦

شماره
٨٠٦
اسر

١٨٦٩

لکھنؤ
مکتبہ تحفہ شاہد سید
برقیہ نمبر ٥٠٦
١٣٧٧ھ
لکھنؤ

لکھنؤ
مکتبہ تحفہ شاہد سید
برقیہ نمبر ٥٠٦
١٣٧٧ھ
لکھنؤ
مکتبہ تحفہ شاہد سید
برقیہ نمبر ٥٠٦
١٣٧٧ھ
لکھنؤ

على نوادره في غاية النجاسة والمختار بحسب الاطلاع والاکثر
قد احتوت على معاني جلية شريفة ومباحث دقيقة لطيفة خلت عنها
اكثر البسوفات ولم يوجد فيها في كثير من المصنفات صديقه من الى
على في شرح سليم وتوضيح مستحسنات من في اصول الدين وشرائها
على سبعة ابواب واعلم ان على رتب الارباب العاجية الاول في
النظر وهو ترتيب امور دينية ليتوصل بها الى آخر . . . الترتيب كما
يقع في الامور الدنيوية فقد يقع في الامور الخادمية فانقيده
بالدنيوية ليجوز عنه ترتيب الامور الخادمية ثم ان يجل ترتيب الامور
الدنيوية قد يتوصل منها الى آخر وقد لا يكون والثاني لا يس نظر
والامور الدنيوية تشتمل على كالاتسب والعضول والكون
المتوصل بها الى معرفة الحمد ودو المرسوم وتتملى المركبات كالمعدن
سواء كانت علمية او فنية او تقاعدية او اعتقادية اعتقادا بكماله
ومعدن كد اولي من قول من قال النظر ترتيب جمعيات لا يخرج
منه النظر المتبذل للتصورات واولي من قول من قال النظر ترتيب علوم
باني الاعتقادات الا ان ياذر العلم على الوجه الاعرج فيكون

فهرست
مکتبہ تحفہ شاہد سید
برقیہ نمبر ٥٠٦
١٣٧٧ھ
لکھنؤ

مختاراً وإلا كان لا يبينه أولاً من أن كل بعد فلا بد أن يكون متناهياً
وإن كان الأول كان له شكل بالضرورة وذكر الشكل لا يحصل لذات البعد
والإمكان كل بعد كذا ثم بعد ذلك ولا للفاعل الجرد لأنه سميته الله
على السجية فلا بد وأن يكون سبب للفاعل بواسطة أحاسيس يكون
الممكنة وإما هذه خلف جواب الأول أن التقدير لما جعله وإلا
أن الحركة لما قدر من الزمان وبسبب المعاودة آخره إلى نفس على أنها
الشكل بفعل ثبوت المادة وكلها مما ضعيفان الجواب عن الأول
الأول أن التقدير ليس للبعد الحال بل للجسم الذي يقدر حصوله في مدة
البعد وعن الثاني أن هذا الحال إنما هو من حيث جعل الزمان بأشياء
المعاودة لما إذا جعلنا بعضه مستحقاً للحركة لأنها والباقي سبباً
كان الأول مخفوفاً في عدم المعاودة وواجداً والآخرين بالواجب
للمعاودة ويتفاوتان بحسب تفاوتات الـ عن الثاني أنه
ينبغي على وجود الشكل وعلى ثبوت المادة بعينان مستأ
في النفس قال قوم جوهر مجرد وهو مدبر
تحسب من اصحابنا وجهود الفلاسفة وآخرون
أكثر المعتزلة وهو ناسد لأن مقطوع اليد باقٍ ولا
ولها ثواب وعليها عقاب وقال آخرون هو أجزاء



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات اسلامی و علوم اسلامی

مَعَارِجُ الْفَهْمِ
فِي
شَيْخِ التَّظَنُّرِ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

[مقدمة المؤلف]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما أولانا من التوفيق ، وهدانا إلى سواء الطريق ، وميَّزنا بالعقل عن سائر المخلوقات السفليَّة ، وفضلنا بالعلم لتصل به إلى مرتبة الجواهر العلويَّة . والصلاة على أشرف^(١) من حصل له أعلى هاتين المرتبتين ، وأعظم من اتَّصف بهاتين الصفتين ، وهم الأنبياء والمرسلون ، والأئمة الصالحون^(٢) ، خصوصاً على أشرفهم منزلة^(٣) ، وأعلاهم مرتبة وفضلاً ، محمد المصطفى وعترته الأطهار ، السالكين نهج^(٤) طريقته^(٥) في حالتي الإيراد والإصدار .
أما بعد^(٦) :

فإنَّا لمَّا^(٧) وفقنا الله تعالى فيما سلف من الأوقات بإملاء مقدِّمة في علم الكلام ،

(١) في «ب» : (أفضل) .

(٢) في «أ» «ر» «س» : (الأئمة والصالحون) .

(٣) في «ب» زيادة : (ومحلاً) .

(٤) (نهج) ليست في «د» «ر» .

(٥) في «ب» : (طريقه) .

(٦) في «د» : (وبعد) .

(٧) في «ب» : (فلمَّا) بدل من : (فإنَّا لمَّا) .

مشملة على سائر النكات، ووسمناها^(١) بنظم البراهين في أصول الدين، وكانت عظيمة الالتباس، مشكلة على أكثر الناس، لا يكاد يفهمها إلا الأذكياء من أولي الألباب، ولا يحصلها إلا من أيد من الله^(٢) تعالى في فكره بالصواب، رأيت أن أملي^(٣) لها شرحاً موجزاً يكشف عن أسرارها، ويظهر الكامن من أغوارها، مع توفيق الله تعالى إيانا في ذلك، منتقربين إلى الله تعالى، وسميناه^(٤) بـ:

«معارج الفهم في شرح النظم»

واعتصمنا بالله وتوكلنا عليه، وهو حسبنا ونعم الوكيل.



مركز تحقيقات و نشر در علوم اسلامی

(١) في «ب»: (ورسمناها).

(٢) في «ر» «س»: (أيده الله).

(٣) في «ب»: (رأينا أن نملي) بدل من: (رأيت أن أملي).

(٤) في «ب»: (ووسمناها) بدل من: (وسميناه).

قال:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الواحد في ذاته، المستفرد في صفاته، واهب العقل^(١) لبريئته، ومكلفهم السلوك إلى محبته^(٢)، وصلى الله على أشرف خلقه^(٣) محمد النبي، وعلى أكرم ذريته وأطيب عترته.

وبعد: فهذه رسالة في علم الكلام، تشتمل على جواهره، وتحتوي على نواتجه، في غاية الإيجاز والاختصار، مجنبه الإطالة^(٤) والإكثار، وقد احتوت على مسائل

مركزية كويتية

(١) العقل عند الجمهور يطلق على معان ثلاثة، فيطلقون العقل على صحة الفطرة الأولى في الإنسان فيكون حده بأنه قوة بها يكون جودة التمييز بين الأمور الحسنة والقييحة، ويطلقون العقل على ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية فيكون حده معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات ليستنبط بها المصالح والأغراض، ويطلقون العقل على معنى آخر، وحده أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه وأخباره، فيحتمل أن يكون مراد شيخنا قدس الله روحه الطاهرة كل واحد من هذه المعاني، والعقل عند الحكماء يطلق على معان آخر لا نطول بذكرها.

(٢) قلت: المحببة ليس السلوك إليها، بل السلوك فيها، فلو قال: سلوك محبته كان أولى، ويمكن أن يقال: «إلى» بمعنى «في» قال الشاعر:

ولا تتركني بالوعيد كأنني إلى الناس مطلي به القار أجرب

(البيت للناطقة الذبياني كما في أدب الكاتب لابن قتيبة الدينوري: ٥٩٤).

(٣) في «ر»: (خليفته)، وفي «س»: (خليقه).

(٤) في «س»: (عن الإطالة).

٧٢..... معارج الفهم في شرح النظم

جليلة شريفة ، ومباحث دقيقة لطيفة ، خلت عنها أكثر المبسوطات ^(١) ، ولم يوجد مثلها في أكثر ^(٢) المطولات ، هدية مني إلى كل ذي طبع سليم ، ونظر مستقيم ، وسميتها بـ:

«نظم البراهين في أصول الدين»
ورتبها على سبعة أبواب ، واعتمدت على ربّ الأرباب .



(١) في «ر»: (جميع المختصرات).

(٢) في «أ» «د» «س» «ف»: (كثير من).



الباب الأول:
في النظر



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

[تعريف النظر]

وهو ترتيب أمور ذهنية يتوصل^(١) بها إلى آخر.

أقول:

الترتيب كما يقع في الأمور الذهنية فقد يقع في الأمور الخارجية. فالتقييد بالذهنية ليخرج عنه ترتيب الأمور الخارجية، ثم إن ترتيب الأمور الذهنية قد يكون ليتوصل بها إلى أمر آخر^(٢)، وقد لا يكون. والثاني لا يُسمى نظراً. والأمر الذهنية تشمل المفردات كالأجناس والفصول والخواص المتوصل منها^(٣) إلى معرفة المحدود والمرسوم، وتشمل المركبات كالمقدمات؛ سواء كانت علمية أو ظنية أو تقليدية^(٤) أو اعتقادية اعتقاد الجهال^{(٥)(٦)}.

وهذا الحدّ أولى من قول من قال: النظر ترتيب تصديقات^(٧) لأنه يخرج منه النظر المفيد للتصورات.

(١) في «أ» و«ر» «ف»: (ليتوصل).

(٢) في «ج» و«ر» «س» «ف»: (منها إلى آخر) بدل من: (بها إلى أمر آخر).

(٣) في «ف»: (بها).

(٤) أي اعتقاد المقلد للحق.

(٥) في «د» «ف»: (الجهل).

(٦) وهو شامل للجهل المركب والجهل البسيط.

(٧) كتاب المحصل للرازي: ١٢١.

وأولى من قول من قال: النظر ترتيب علوم^(١) لأنه يخرج منه ترتيب باقي الاعتقادات، إلا أن يؤخذ^(٢) العلم على الوجه الأعم، فيكون قد استعمل المشترك أو المجاز^(٣)، وكلاهما أغلوطة في الحدّ.

واعلم أن التعريف قد يكون بالعلّة الماديّة كما يعرف الكوز بأنه وعاء صُفريّ أو خزفيّ كذا وكذا، وقد^(٤) يكون بالعلّة الغائيّة كقولنا في حدّه: إنه آلة يشرب بها^(٥) الماء، وقد يكون بالصورة^(٦) كما نقول: إنه آلة شكله كذا^(٧)، وقد يكون بالفاعل كما نقول: إنه شيء يصنعه الخزّاف.

وأكمل الحدود ما اشتمل على الأربع. وهذا الحدّ قد اشتمل على العلل الأربع؛ أمّا الصورة فهي الترتيب، وأمّا المادّة فهي المقدمات، وأمّا الغاية فهي التوصل. وفي قولنا «ليتوصل» إشارة إلى الفاعل وهو الناظر، فيكون هذا الحدّ أكمل الحدود.

مركز تحقيق مكتبة التراث الإسلامي

قال:

فإن صحّت المادّة والصورة فصحيح وإلا ففاسد.

أقول:

كلّ مركّب فإنه يشتمل على أجزاء يتركّب منها وعلى صورته حصلت بالتركيب.

(١) شرح المقاصد للتفتازاني ١: ٢٢٩.

(٢) في «أ» «ف»: (نأخذ).

(٣) في «س» زيادة: (في الحدّ).

(٤) في «أ»: (أو) بدل من: (وقد).

(٥) في «ف»: (به).

(٦) في «ف»: (بالصورة).

(٧) في «ف» زيادة: (وكذا).

والأولى هي الأجزاء المادية، والثانية هي الجزء الصوري. ولما كان النظر مركباً من مقدمات كانت له أجزاء مادية وأجزاء صورية، ثم لما كان بعض المركبات قد يتركب من أجزاء مادية، و^(١) تلك الأجزاء المادية مركبة أيضاً من أجزاء أخر كان للأجزاء القريبة لتلك المركبات موادّ وصور، والنظر من هذا القبيل فإنه مركب^(٢) من مقدمات، والمقدمات تتركب من طرفين فيكون للمقدمات أجزاء مادية وصورية أيضاً.

إذا تقرّر هذا فنقول: صحة النظر إنما تكون بصحة المقدمات، أي بكونها مطابقة للأمر نفسه وبصحة الترتيب على معنى كونه من أحد الأشكال المنتجة، ومتى فسد أحد هذين الجزئين كان النظر فاسداً، وجاز نسبة الصحة والفساد إلى المواد لكونها مركبة، فإن المواد البسيطة لا توصف بالصحة ولا بالفساد.

مركز تحقيق مكتبة التراث الإسلامي

[النظر يستلزم العلم أم لا؟]

قال:

يستلزم^(٣) الجهل إن فسد من المادة وإلا فلا.

أقول:

ذهب الجمهور من المتكلمين إلى أن النظر الفاسد لا يستلزم الجهل^(٤).

(١) الواو سقطت من «أ» «ب» «ج» «د».

(٢) في «ف»: (يتركب).

(٣) في «س» «ف»: (ويستلزم).

(٤) قال الفخر الرازي في كتاب المحصل: ١٣٧ النظر الفاسد لا يولد الجهل ولا يستلزمه عند

الجمهور متأ ومن المعتزلة، وانظر شرح المقاصد للتفتازاني ١: ٢٥٢.

واحتجوا عليه بأنه لو استلزم الجهل لكان المحقّ إذا نظر في شبهة المبطل لأداه ذلك النظر^(١) إلى الجهل والتالي باطل ، فالمقدّم مثله .

وعورضوا بأنه إنّما لم يولد الجهل للمحقّ لأنّه لم يعتقد صحّة المقدمات ، كما أنّ المبطل إذا نظر في دليل المحقّ لا يؤدّيه^(٢) نظره إلى العلم لما لم يعتقد صحّة المقدمات^(٣) ، ومع هذا فإنّا نقطع بأنّ النظر الصحيح يستلزم العلم .
وقال آخرون : إنّ النظر الفاسد يستلزم الجهل^(٤) .

والحقّ أن نقول : إن كان فساد النظر من جهة المادّة استلزم الجهل ، كمن يعتقد أنّ العالم قديم ، وأنّ كلّ قديم مستغنٍ عن المؤثّر فإنّه يستلزم^(٥) اعتقاد أنّ العالم مستغنٍ عن المؤثّر ، وإن كان الفساد من جهة الصورة فإنّه لا يستلزم الجهل ، وهو ظاهر .

قال :

والصحيح يفيد العلم ضرورة و^(٦) قد يختلف فيه .

أقول :

ذهب جمهور العقلاء إلى أنّ النظر الصحيح يفيد العلم^(٧) ، ونقل عن

(١) (النظر) ليس في «س» .

(٢) في «ب» «ف» : (قد لا يؤدّيه) .

(٣) كتاب المحصّل للرازي : ١٣٨ ، وانظر تلخيص المحصل للخواجة نصير الطوسي : ٦٢ .

(٤) قال الرازي في كتاب المحصّل : ١٣٧ ، وقيل : إنّّه قد يستلزمه ، وهو الحقّ عندي .

(٥) في «ف» زيادة : (منه) .

(٦) الواو ليست في «أ» «ب» «س» «ف» .

(٧) المغني في أبواب التوحيد والعدل (النظر والمعارف) : ٧٧ ، تلخيص المحصل : ٦٢ ، شرح

المقاصد للفتازاني ١ : ٢٣٥ .

السمنية^(١) أنه لا يفيد العلم مطلقاً^(٢). والعقلاء قد يدعون في هذا المقام الضرورة، لأن من علم أن العالم متغير، وأن كل متغير يحدث يعلم قطعاً أن العالم يحدث. احتج^(٣) المنكرون بأن قولكم: «النظر يفيد العلم» إما أن يكون ضرورياً، وإما أن يكون نظرياً؛ والأول باطل وإلا لزم اشتراك العقلاء فيه، والثاني باطل وإلا لزم التسلسل وإثبات الشيء بنفسه^{(٤)(٥)}.

والجواب: أنه يفيد العلم ضرورة، والاشتراك غير لازم، لأن الضروريات قد يختلف فيها عند خفاء تصوّر أحد الطرفين، فقوله^(٦): «قد يختلف فيه» إشارة إلى جواب هذه الشبهة المقدرة.



[كيفية إفادة النظر للعلم]

مركز تحقيقات كويتية للدراسات الإسلامية

قال:

تولّداً. وقيل: عادة لأنّه ممكن وهو ضعيف. وقيل: واجب غير متولّد وهو قريب.

(١) السمنية بضم السين وفتح الميم مخففة فرقة تعبد الأصنام وتقول بالتناسخ، وتنكر حصول العلم بالأخبار، قيل: نسبة إلى سومنات بلدة من الهند على غير قياس (القاموس المحيط ٤: ٢٣٨، قوانين الأصول: ٤٢١)، وفي فهرست ابن النديم: ٤٠٨ بني السمينة بوداسف، وعلى هذا المذهب كان أكثر أهل ماوراء النهر قبل الإسلام.

(٢) انظر الذريعة للسيد المرتضى ٢: ٤٨١، معارج الأصول للمحقق الحلي: ١٣٨.

(٣) في «ب»: (واحتج).

(٤) قوله: (وإثبات الشيء بنفسه) من «ب».

(٥) انظر تلخيص المحصل: ٦٢، شرح المقاصد للفتازاني ١: ٢٤١.

(٦) في «أ» و«ج» و«د»: (وقوله).

أقول:

اختلف المتكلمون في كيفية إفادة النظر للعلم^(١)، فقالت المعتزلة: إنه يولد العلم لأن كل فعل يصدر من الحيوان لا بتوسط يسمونه مباشرة كالاعتقاد، وكل ما يصدر عنه بتوسط يسمونه تولداً كالحركة عنه بتوسط الاعتقاد، فالناظر^(٢) يحصل منه العلم بتوسط النظر، فهو متولد، وهو واجب وجوب المعلول عند^(٣) العلة النائمة^{(٤)(٥)}.

وقالت الأشاعرة: إنه بالعادة، لأن مذهبهم أن لا مؤثر في الممكنات إلا الله تعالى، فإذا قارن الشيء الشيء^(٦) دائماً لا يكون أحدهما مؤثراً في الآخر، بل الله تعالى أجرى عادته بخلق^(٧) ذلك الشيء عقيب الآخر على سبيل الإمكان. ويمكن أن لا يخلق^(٨) العلم عقيب النظر الصحيح^(٩).
وقوله: «لأنه ممكن» إشارة إلى استدلالهم على أن العلم من الله تعالى^(١٠)، وإنما

(١) في «أ» «ر» «س» «ف»: (العلم).

(٢) في «أ» «س»: (الناظر)، وفي «ب»: (فالنظر)، وفي حاشيتها: (أي الناظر).

(٣) في «س» زيادة: (وجود).

(٤) المغني في أبواب التوحيد والعدل (النظر والمعارف): ٧٧.

(٥) الناظر علة مرتبة في النظر، والنظر علة مرتبة في النتيجة، وعلة العلة علة، والناظر علة في النتيجة لكن علة معدة لأنه بتوسطه.

(٦) في «ب» «ج»: (للشيء).

(٧) في «ب»: (على).

(٨) في «ف»: (يختلف).

(٩) شرح المقاصد للفتناني ١: ٢٣٦.

(١٠) فإنهم يقولون: هذا ممكن، وكل ممكن فإنه صادر من الله تعالى على سبيل الاختيار، فهذا صادر من الله تعالى على سبيل الاختيار.

كان هذا القول ضعيفاً لأننا سنبين أن بعض الممكنات واقعة لا من الله تعالى .
 وذهب القاضي أبوبكر^(١) وإمام الحرمين^(٢) إلى أن العلم لازم للنظر^(٣) لزوماً
 واجباً لكنّه^(٤) غير متولد عنه^(٥)، وهذا القول لا بأس به .

قال:

وقياسهم على التذكر وهم وبينهما فرقان .

أقول:

اعلم أن الأشاعرة ردوا قول^(٦) المعتزلة بالتولد بالقياس، وتقريره: أن التذكر لا
 يولد العلم اتفاقاً فيكون النظر غير مولد للعلم بالقياس عليه، وهذا القياس وهم
 لأنّه^(٧) لا يفيد اليقين، على أن القياس إنما يتم على تقدير عدم الفرق، أما على تقدير
 ثبوته فلا .



(١) هو محمد بن الطيب الباقلائي من كبار متكلمي الأشاعرة، ولد في مدينة البصرة سنة ٣٣٨
 هجرية وسكن بغداد وتوفي بها سنة ٤٠٣ هجرية، وله مناظرات مع الشيخ محمد بن محمد بن
 النعمان المعروف بالشيخ المفيد ذكرها في الفصول المختارة، وله تأليفات عديدة منها: «إعجاز
 القرآن» و«الإنصاف» و«التمهيد» و«كشف الأسرار الباطنية» (الأنساب للسمعاني ١: ٢٦٥، العبر
 في خبر من خبر ٢: ٢٠٧) .

(٢) هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني الملقب بإمام الحرمين من كبار
 متكلمي الأشاعرة، وكان على مذهب الشافعية، ولد في مدينة جوين الإيرانية عام ٤١٩ هجرية
 وتوفي عام ٤٧٨ هجرية، له كتب عديدة منها: «الشامل في أصول الدين» مطبوع بتحقيق عبد الله
 محمود محمد عمر، ومنها: «الكافية في الجدل» مطبوع أيضاً بتحقيق خليل منصور .

(٣) في «أ» و«د»: (النظر) .

(٤) في «ف»: (البينة) .

(٥) الشامل في أصول الدين للجويني: ١٤ و ١٧ وحكاها عنهما التفتازاني في شرح المقاصد ١: ٢٣٩ .

(٦) في «ف»: (أقوال) .

(٧) (لأنّه) ليس في «أ» و«د» «س» .

والفرق بين التذكّر والنظر حاصل فإنّ التذكّر ربّما يحصل من غير قصد المتذكّر، فالعلم التابع له لا يكون متولّداً عنه بل يحدثه الله تعالى . أمّا النظر فإنّه إنّما يحصل بقصد الناظر، فإن صحّ هذا الفرق بطل القياس، وإلّا منعوا الحكم في الأصل. وقالوا: إنّ التذكّر يولد العلم كالنظر^(١).

قال:

و^(٢)المطلوب معلوم من وجه دون^(٣) آخر^(٤).

أقول:

هذا جواب عن إشكال^(٥) مقدّر، وهو أن يقال: النظر محال لأنّ الناظر طالب فالمطلوب إن كان معلوماً استحال طلبه وإلّا لزم تحصيل الحاصل، وإن كان مجهولاً استحال طلبه لاستحالة توجّه النفس بالطلب نحو شيء لا شعور لها به^(٦) البتّة. والجواب أنّه معلوم من وجه دون وجه؛ أمّا في التصورات فإن^(٧) يكون التصور^(٨) تصوراً ناقصاً والمطلوب استكمال^(٩)ه، وأمّا في التصديقات فإن^(١٠)

(١) انظر شرح المقاصد ١: ٢٣٧.

(٢) الواو ليست في «أ» «د».

(٣) في «ف» زيادة: (وجه).

(٤) لما عرّف النظر وذكر أنّه يفيد العلم وأقاويل العلماء في كيفية إفادته أورد جواباً عن سؤال مقدّر تقريره أن يقال: النظر محال إلى آخره.

(٥) في «د»: (سؤال).

(٦) (به) ليست في «أ».

(٧) في «أ» «ج» «د» «ر» «ف»: (بأن).

(٨) (التصور) ليست في «د».

(٩) في «أ»: (استعماله).

(١٠) في «ج» «د» «ر» «ف»: (بأن).

تكون معلومة من جهة التصور مجهولة من جهة الحكم فن جهة أنه معلوم تكون^(١) النفس شاعرة به، ويصح توجيهها بالطلب نحوه، ومن جهة أنه مجهول لا يكون الطلب طلباً لتحصيل الحاصل.

[وجوب النظر عقلي]

قال:

وهو واجب عقلاً ووجوبه مشروط بعدم العلم.

أقول:

المعتزلة على أن وجوب النظر عقلي، والأشاعرة على أنه سمعي^(٢)، وقد ادّعى هنا أن وجوبه عقلي. وقبل: الاستدلال على ذلك ذكر كيفية وجوبه^(٣). واعلم أن الوجوب على قسمين: مطلق ومشروط. فالواجب المطلق يستلزم وجوبه وجوب ما يتوقف عليه من شروطه كالصلاة، والواجب المشروط لا يستلزم وجوبه وجوب ما يتوقف عليه^(٤) كالزكاة^(٥)، والنظر ههنا مشروط، وهذا الكلام جواب لسؤال مقدّر وتقريره أن نقول: لو كان النظر واجباً وهو لا يتم

(١) في «ف»: (بكون).

(٢) الشامل في أصول الدين: ٢١، شرح المقاصد للفتازاني ١: ٢٦٢، وحكاها عنهما النخاعة نصير الدين الطوسي في تلخيص المحصل: ٥٨.

(٣) لما عرّف النظر وذكر أنه يفيد العلم وبين أقاويل العلماء في كيفية إرادته وأراد المشكل المشهور عليه وأجاب عنه شرع في بيان وجوبه، وقد اختلف في ذلك فالمعتزلة إلى آخره.

(٤) في «ف» زيادة: (من شروطه).

(٥) المطلق هو الذي ذكره الشارع ولم يذكر شرطه كقوله تعالى، والمشروط هو الذي ذكره الشارع مع شرطه كقوله: إن كان لك مال فزكّه.

إلا بعدم العلم على ما يأتي، وما لا يتم الواجب إلا به يكون واجباً، فيلزم أن يكون عدم العلم واجباً والعلم^(١) واجب وإلا لم يجب النظر، فيلزم وجوب الضدين. وتقرير الجواب: أنه واجب ووجوبه مشروط بعدم العلم، ولا يلزم من وجوب الشيء وجوب^(٢) ما يتوقف عليه ذلك الوجوب.

[شروط النظر]

قال:

وحصوله مشروط به وبعدم الجهل المركب لاستحالة تحصيل الحاصل وامتناع الإقدام من المعتقد.

أقول:

هذان شرطان للنظر، الأول: عدم العلم فإن العالم^(٣) لا يطلب وإلا لزم تحصيل الحاصل، وهذا الشرط كما هو شرط في الوجوب كذلك هو شرط^(٤) في الحصول، الثاني: عدم الجهل المركب، فإن الجاهل يعتقد أنه عارف، وذلك يمنعه من^(٥) الإقدام على الطلب.

قال:

والامتناع في الأول للذات، وفي الثاني للمصارف.

(١) (العلم) ليس في «ف».

(٢) قوله (الشيء وجوب) لم يرد في «ف».

(٣) في «د»: (المعلوم).

(٤) في «د»: (الشرط).

(٥) (من) لم ترد في «ف».

أقول:

قد ذكرنا أنَّ شرط^(١) النظر عدم العلم وعدم الجهل المركَّب، فبين النظر وبين وجودهما منافاة، والمنافاة قد تكون ذاتية كالتنافي بين إجتماع الضدين، وقد تكون للصارف كالشبع والأكل.

والمتكلمون^(٢) اختلفوا في ذلك: فذهب قوم إلى أنَّ امتناع الاجتماع ذاتي، لأنَّ النظر شرطه عدم العلم، وبين عدم العلم وبين وجوده منافاة ذاتية، وذلك يستلزم التنافي الذاتي بين النظر وبين العلم، لأنَّ المنافاة بين الشرط ونقيضه قريبة من المنافاة بين المشروط ونقيض الشرط. وكذلك الجهل المركَّب لأنَّ النظر شرطه عدم الجزم، والجاهل جازم^(٣).

والحقَّ التفصيل، فإنَّ المنافاة في الأول للذات لما مرَّ^(٤)، وأمَّا في الثاني فللصارف، فإنَّ الاعتقاد الحاصل للجاهل يصرفه عن الطلب، ويمكن أن يحصل له العلم عقيب النظر لا بالطلب بل يقع اتفاقاً^(٥).

قال:

لأنَّ معرفة الله تعالى واجبة لكونها^(٦) دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره، وهي متوقفة عليه.

(١) في «ج» «ر» «ف» زيادة: (حصول).

(٢) في «ج» «ف» زيادة: (قد).

(٣) انظر شرح المقاصد للتفتازاني ١: ٢٥٧.

(٤) في «ج» «ر» «ف»: (لما قرَّر)، وفي «د»: (كما مرَّ).

(٥) في «أ» «د»: (اتفاقاً).

(٦) في «ج» «ر» «ف»: (لأنَّها).

أقول:

هذا دليل على كون النظر واجباً، وتقريره: أن معرفة الله تعالى واجبة ولا تتم إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب إلا به يكون واجباً. أمّا أن معرفة الله تعالى واجبة فلكونها دافعة للخوف، ودفع الخوف واجب. أمّا أنها دافعة للخوف فلأن العاقل إذا نشأ بين العالم وجد اختلافهم فيحصل له الخوف بسبب الاختلاف. و^(١) أيضاً إذا تكامل عقله حصل له فكرة في مبدئه ومعاده والمراد منه، فيحصل له الخوف أيضاً فيجب عليه إزالته، وإنما يحصل بالمعرفة فتكون المعرفة واجبة.

وأما إن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر فلأن العقلاء بأسرهم عند اشتباه الأمور عليهم يلتجئون إلى الفكر والنظر، فلولا أنه حصل في عقولهم كون النظر والفكر محصلاً للمعارف لما التجأوا إليه.

وأما أن ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجباً فلأنه لولا ذلك لزم خروج الواجب^(٢) عن كونه واجباً أو التكليف بما لا يطاق، والتالي بقسميه باطل؛ فالمقدم مثله.

{ردّ قول الملاحدة}

قال:

وقول الإمام لا بدّ فيه من نظر، ولا حاجة إليه لأن الترتيب مؤدّ بالضرورة.

(١) الواو ليست في «ف».

(٢) في حاشية «ب»: (المطلق).

أقول:

ذهبت الملاحدة إلى أنه لا بدّ في المعرفة من قول الإمام^(١)، والحقّ خلاف هذا، لأنّنا نقول: إمّا أن يكون قول الإمام هو المحصل للمعارف أو مع النظر؛ والأوّل باطل لأنّه لا بدّ في قول الإمام من نظر دالّ على صدقه، إذ صدقه لا يعرف بقوله وإلاّ لزم الدور، والثاني باطل لأنّ الترتيب مؤدّ بالضرورة، فإنّ من علم أنّ العالم متغيّر وأنّ كلّ متغيّر حادث فلا بدّ وأن يعلم أنّ العالم حادث، ولا يتوقّف ذلك على قول الإمام.

قال:

والدور والتسلسل مندفعان بالمشاركة بين العقل وقوله وزيادة عقله.

أقول:

إنّ الأشاعرة والمعتزلة ردّوا قول الملاحدة بلزوم الدور والتسلسل؛ أمّا الدور فلأنّ الإمام لا يعرف كونه صادقاً بالضرورة ولا بالنظر لأنّه غير كاف بل لا بدّ من قوله، فإذا علم صدقه يتوقّف على قوله، وقوله ليس بحجّة ما لم يكن صادقاً، فيتوقّف كلّ واحد منهما على الآخر ويلزم الدور.

وأما التسلسل فلأنّ المعلّم إن كان يعرف الله بالضرورة وجب اشتراك العقلاء فيه، وإن كان بالنظر كان النظر كافياً له^(٢) فليكيف النظر^(٣) في حقّنا ولا حاجة إليه، وإن كان بمعلّم آخر تسلسل.

وهذان مندفعان: أمّا الدور فلأنّه إنّما يلزم على تقدير أن يكون المفيد للمعرفة

(١) حكاه عنهم الرازي في كتاب المحصل: ١٢٦ و ١٢٧.

(٢) (له) لم ترد في «ب».

(٣) (النظر) لم ترد في «ب» «ر» «س».

ليس إلّا^(١) الإمام لا غير، أمّا على تقدير^(٢) أن يكون الإمام والعقل متشاركين في استحصال العلوم فلا، فإنّه جاز أن يظهر لنا الإمام مقدّمات عقلية غفلنا عنها يدلّنا على صدقه فلا يلزم أن يكون صدقه مستفاداً من قوله حتّى يلزم الدور. وأمّا التسلسل فإنّما يلزم على تقدير أن يكون عقل الإمام مساوياً لعقولنا حتّى يفتقر^(٣) في معارفه إلى معلّم^(٤)، أمّا إذا كان عقله أوفر من عقولنا جاز أن يكون نظره موصلاً دون أنظارنا^(٥).

[ردّ قول الأشاعرة]

قال،



ولا يجب سمعاً وإلا أفحمت الأنبياء.

أقول،

يريد إبطال مذهب الأشعرية وهو أن وجوب النظر سمعي^(٦)، فقال: لو كان كذلك لزم إفحام الأنبياء؛ والتالي باطل فالمقدّم مثله، بيان الشرطيّة: أن النبي إذا جاء إلى المكلف فقال له: اتبعني، فقال له المكلف: أنا لا يجب عليّ اتّباعك إلّا إذا عرفت صدقك ولا أعرف صدقك إلّا بالنظر، والنظر لا يجب عليّ إلّا بقولك، وقولك ليس بحجّة فينقطع النبي، وأمّا بطلان التالي فظاهر.

(١) في «ج» «ر» زيادة: (قول).

(٢) (تقدير) لم ترد في «ف».

(٣) في «أ» «ج»: (نقتضي).

(٤) في «ف»: (المعلّم).

(٥) انظر كتاب المحصل: ١٢٧ و ١٢٨، تلخيص المحصل: ٥٨.

(٦) الشامل في أصول الدين للجويني: ٢٠، كتاب المحصل: ١٣٤.

[رد الأشاعرة على المعتزلة]

قال:

وهو مشترك الإلزام.

أقول:

ألزم الأشاعرة المعتزلة ما ألزموهم بعينه، ووجهه أنه لو كان النظر واجباً بالعقل لزم الإفحام^(١) لأنه وإن كان واجباً بالعقل إلا أنه واجب بالنظر لا^(٢) بالضرورة لأنكم تقولون: إن^(٣) معرفة الله تعالى واجبة، ولا تتم إلا بالنظر فيكون النظر واجباً، وإذا كان النظر إنما يجب بالنظر، فقبل العلم بوجوب النظر إذا جاء النبي إلى المكلف وقال له: اتبعني، قال له^(٤) المكلف: إنما يجب عليّ اتباعك إذا عرفت صدقك ولا أعرف صدقك إلا بالنظر، والنظر لا أعرف وجوبه إلا إذا نظرت، وأنا لا أنظر، فينقطع النبي أيضاً^(٥).

[جواب عن إلزام الأشاعرة]

قال:

وخلصنا بكونه فطري القياس.

(١) في «ر» «ج» «ف»: (إفحام الأنبياء).

(٢) (لا) لم ترد في «ب».

(٣) (إن) لم ترد في «ب».

(٤) (له) لم ترد في «ب».

(٥) انظر كتاب المحصل: ١٣٤ و ١٣٥، الشامل في أصول الدين: ١٧، تلخيص المحصل: ٥٨.

أقول:

هذا جواب عن إلزام الأشاعرة وتقريره: أن النظري^(١) على قسمين: فطري القياس وغير فطري القياس. ونعني بفطري القياس ما يكون حاصلًا من مقدّمتين بدهيّتين لا يخلو الذهن منها فإنّ تلك النتيجة لا يخلو الذهن منها أيضاً كقولنا: الاثنان نصف الأربعة لأنّه حصل من مقدّمتين إحداها الاثنان عدد انقسمت^(٢) الأربعة إليه وإلى ما يساويه، وكلّ عدد انقسمت الأربعة إليه وإلى ما يساويه فهو نصف الأربعة، فينتج أنّ الاثنين نصف الأربعة، فهذه النتيجة لما حصلت من مقدّمات لا يخلو الذهن عنها كانت تامّة^(٣) في الذهن دائماً، بخلاف الاستدلال على حدوث العالم، فإنّه إنّما يكون بمقدّمات نظريّة يخلو الذهن عنها فيخلو عن نتيجتها. ووجوب النظر من قبيل القسم الأوّل فالذهن^(٤) لا يخلو عن^(٥) معرفة وجوبه وإن كان نظرياً^(٦)، وحينئذٍ لا يلزم الإفحام لأنّ النبيّ إذا قال للمكلّف: اتّبعني، قال: لا أتّبعك حتّى أعرف صدقك ولا أعرف صدقك إلّا بالنظر، والنظر لا أفعله حتّى أعرف وجوبه فيقول النبيّ له: إنّك تعرف وجوب النظر لدفعه الخوف، فيتنبّه المكلّف لوجوب النظر فحينئذٍ ينظر^(٧) بخلاف الأوّل.

(١) في «ج» «ر»: (النظر).

(٢) في «أ»: (انقسم).

(٣) في «ف»: (ثابتة).

(٤) في «ب»: (فإنّ الذهن).

(٥) في «ب»: (من).

(٦) في «ب»: (إذا كان فطرياً) بدل من: (وإن كان نظرياً).

(٧) قوله: (فحينئذٍ ينظر) لم يرد في «ج» «ب».

[منازعة لفظية في أول الواجبات]

قال:

والمنازعة في أوليته لفظية.

أقول:

اختلف الناس في أن النظر هل هو أول الواجبات أم لا؟ فذهب إليه أكثر المعتزلة^(١). وقال أبو الحسن الأشعري^(٢): إن أول^(٣) الواجبات هو المعرفة بالله^(٤). ونقل عن أبي هاشم أن أول الواجبات هو الشك^(٥). وذهب إمام الحرمين إلى أن أول الواجبات هو القصد إلى النظر^(٦).

فقال المصنّف: هذه المنازعة لفظية لأنه إن عني بأول الواجبات ما يجب لذاته وبالقصد الأول فهو المعرفة وإلا فهو النظر أو القصد إليه.

مركز تحقيق التراث
بمكتبة جامعة الإمام محمد سعود بن عبدالعزيز
بدرعية - الرياض

(١) حكاه الجويني في الشامل في أصول الدين: ٢٢ عن بعضهم.

(٢) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري، وهو مؤسس مذهب الأشاعرة، ولد في مدينة البصرة عام ٢٦٠ هجرية وتوفي في بغداد سنة ٣٢٤ هجرية، وقد كان على مذهب الاعتزال في أول أمره فدار بينه وبين أستاذه أبي علي الجبائي مباحنة فاعتزل عن المعتزلة وأسس المذهب الأشعري الذي يعدّ وسطاً بين العقل الصرف المتبع عند المعتزلة وبين النقل الصرف المتبع عند أهل الحديث (طبقات الشافعية ٢: ٢٤٥، الخطط للمقريزي ٢: ٣٥٩، وفيات الأعيان ١: ٣٢٦).

(٣) في «ب»: (وقال الأشعري: أول) بدل من: (وقال أبو الحسن الأشعري: إن أول).

(٤) نقله الجويني بلفظ قيل في الشامل في أصول الدين ٢٢، وانظر شرح المقاصد ١: ٢٧٢.

(٥) نقله الجويني بلفظ قيل في الشامل في أصول الدين ٢٢، وانظر شرح المقاصد ١: ٢٧٢.

(٦) الشامل في أصول الدين: ٢٢، تلخيص المحصل: ٥٩.

[ترتيب المقدمات]

قال،

ولا يكفي حضور^(١) المقدمتين^(٢) بلا ترتيب مخصوص وإلا فالكلّ بديهيّ يجب التصديق به للكلّ.

أقول،

ذهب الأوائل إلى أنّ حضور^(٣) المقدمتين في الذهن غير كافٍ في حصول المطلوب، بل لابدّ مع حضورهما من ترتيب مخصوص^(٤)، وهو حقّ فإنّ المقدمتين لو كفتا في حصول المطلوب من غير ترتيب لزم أن لا يخلو عاقل من العلوم النظرية^(٥)؛ والتالي باطل فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّ النتائج النظرية إنّما تستفاد من المقدمات البديهية، والناس بأسرهم مشتركون فيها فيجب اشتراكهم^(٦) في لوازمها. وأيضاً فالمقدمات البديهية لما لم يخل العقلاء^(٧) منها في وقت من الأوقات يلزم^(٨) أن تكون لوازمها كذلك، ولما كان الأمر بخلاف ذلك علمنا أنّه لابدّ من ترتيب معيّن.

(١) في «د»: (حصول).

(٢) في «ج» و«ف» زيادة: (في الذهن).

(٣) في «ب» و«د»: (حصول).

(٤) انظر كتاب المحصل: ١٣٨، وتلخيص المحصل: ٦٣.

(٥) في «ب»: (المعلوم النظري).

(٦) في «ف»: (اشتراكهما).

(٧) في «ب»: (فإنّ المقدمات البديهية لو خلا العقلاء) بدل من: (وأيضاً فالمقدمات البديهية لما لم

يخل العقلاء).

(٨) في «ب»: (لزم).

[إشكال وجواب]

قال:

وليس بمقدمة حتى يتسلسل.

أقول:

هذا جواب عن سؤال مقدّر اعترض به فخر الدين^(١) وهو أن يقال^(٢): الترتيب إما أن يغاير المقدمتين أو لا؛ والثاني يلزم منه عدم اشتراطه^(٣) بعد حصول المقدمتين، والأول يلزم منه التسلسل؛ لأن انضمام الترتيب إلى المقدمتين لا بد فيه من ترتيب آخر ويتراعى^(٤).

والجواب أن الترتيب مغاير للمقدمتين ولا يلزم التسلسل لأن الترتيب إنما يجب بين المقدمات التي هي الأجزاء المادية لا بين المقدمات والترتيب^(٥) الذي هو الجزء الصوري فإن الترتيب ليس بمقدمة.

(١) في «ب»: (الرازي) بدل من: (فخر الدين). وهو محمد بن عمر بن الحسن الرازي الشافعي الملقب بابن الخطيب كان على مذهب الأشاعرة، له كتب عديدة منها التفسير الكبير المعروف بمفاتيح الغيب، ومنها كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ومنها المباحث المشرقية، ومنها المطالب العالية في العلم الإلهي وغيرها، توفي الفخر الرازي في مدينة هراة سنة ٦٠٦ هجرية (طبقات الأطباء ٢: ٢٣، الكنى والألقاب للقمي ٣: ١٢٠).

(٢) (يقال) لم ترد في «ب».

(٣) في «ب»: (اشترأكههم).

(٤) كتاب المحصل: ١٣٩.

(٥) في «د»: (التركيب).

[تعريف الدليل]

قال،

والدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود الشيء، ويطلق على أخص^(١) والأمانة ظنية^(٢).

أقول،

الدليل في اللغة هو المرشد^(٣)، والدالّ أعني^(٤) الناصب للدليل والذاكر للدليل^(٥)، وأمّا في الاصطلاح فإنّه عبارة عن الشيء الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، وحينئذ^(٦) يخرج ما يفيد الظنّ عنه^(٧). وقد يطلق الدليل على معنى أخصّ من ذلك لأنّ^(٨) الدليل بالمعنى الأعمّ قد يكون استدلالاً بالعلّة على المعلول كالاستدلال بوجود التعفنّ على وجود الحمى، ويسمّى برهان «لم» لأنّه يعطي علّة الحكم في نفس الأمر وعند المبرهن، وقد يكون استدلالاً بالمعلول على العلة^(٩) كالاستدلال بوجود الحمى على تعفنّ الأخلاط، وقد يكون استدلالاً

(١) في «ج»: (الأخص).

(٢) في «أ»: «ج» «ر»: (ظنه).

(٣) تاج العروس ٧: ٣٢٥، الصحاح ٤: ١٦٩٨.

(٤) في «ب»: (لغة المرشد والدال) بدل من: (في اللغة هو المرشد والدالّ أعني).

(٥) في «ب»: (له).

(٦) في «ب»: (وبهذا القيد) بدل من: (وحيثئذ).

(٧) (عنه) لم ترد في «ب».

(٨) في «ب»: (إذ) بدل من: (من ذلك لأن).

(٩) في «ب»: (بالعكس) بدل من: (استدلالاً بالمعلول على العلة).

بأحد المعلولين على الآخر كما تقول: زيد^(١) به حمى الغيب^(٢) فله قشعريرة، فإن حمى الغيب - أعني الحرارة الفاشية في البدن التي تعاود في كل يومين مرّة واحدة^(٣) - والقشعريرة معلولا علّة واحدة هي الخلط الصفراوي المتعفن خارج العروق.

ويطلق على الثاني اسم الدليل وهو أخص من المعنى الأول^(٤). ويطلق على الثاني والثالث برهان «إن».

وأما الذي يفيد الظن فإنه يسمّى الأمانة^(٥) كالاستدلال بوجود الغيم الرطب على نزول المطر.



مركز تحقيقات كينيزيوس في علوم إسلامية

[أنواع المقدمات]

قل:

وهو عقلي ومركّب.

أقول:

يعني الدليل إمّا أن يكون مركّباً من مقدمات عقليّة كقولنا: العالم متغيّر، وكلّ متغيّر محدث، فإنّ هاتين مقدمتين^(٦) عقليّتان استلزمتا النتيجة من غير توقّف على

(١) في «ب»: (فلان).

(٢) حمى الغيب هي الحمى التي تأخذ المريض يوماً وتتركه يوماً وتأتي عليه في اليوم الثالث وتتركه في اليوم الرابع وهكذا، وهذا المريض مغيب (الإفصاح في فقه اللغة ١: ٥٢٣ أوقات الحمى وأحوالها).

(٣) (واحدة) لم ترد في «ب».

(٤) في «ب»: (فهو أخص من الأول) بدل من: (وهو أخص من المعنى الأول).

(٥) في «ب»: (امارة).

(٦) في «ج»: «د»: (المقدّمتين).

النقل ، وإما أن يكون مركباً من مقدمات بعضها عقلي وبعضها نقلي كسائر المسائل
الفقهية فإنها مركبة^(١) من مقدمتين إحداهما أن النبي ﷺ قال هذا الحكم ، وهذه^(٢)
مقدمة نقليّة ، والثانية أن كلّ ما قاله النبي ﷺ فهو حقّ ، وهذه المقدمة ليست نقليّة
وإنما هي عقليّة ، وهذا الحكم سار في جميع المسائل .

[الدليل النقلي يفيد اليقين أم لا ؟!]

قال :

وقيل : لا يفيد اليقين لتوقفه على ظنيّات عشر ؛ والحقّ خلافه .

أقول :

قال قوم : إنّ الدلائل النقليّة لا تفيد اليقين لأنها متوقّفة على مقدمات عشر كلّها
ظنيّة ، والموقوف على الظنيّ أولى بأن^(٣) يكون ظنيّاً ، وذلك لأنّ الأدلّة النقليّة
متوقّفة على نقل اللغة ، ونقل النحو^(٤) ، والتصريف ، وعلى عدم الاشتراك والمجاز
والتخصيص والنسخ ، وعدم^(٥) الإضمار والتقديم والتأخير ، وعدم المعارض
العقلي ، ولا شكّ أنّ هذه أمور ظنيّة فإنّ ناقل^(٦) اللغة والنحو والتصريف قوم

(١) في «ب» : (فإنّه مركّب) بدل من : (فإنّها مركّبة) .

(٢) في «ج» : (وهي) .

(٣) في «ب» «ج» «د» : (أن) .

(٤) في «ب» : (نقل النحو واللغة) بدل من : (نقل اللغة ونقل النحو) .

(٥) (عدم) لم ترد في «ب» .

(٦) في «ب» : (ناقلي) .

محسورون يجوز عليهم الخطأ فلا يلزم من قولهم العلم، وكذلك عدم البواقي^(١).
واعلم أن الحق خلاف هذا فإننا نعلم قطعاً أن بعض الألفاظ يراد منها حقائقها
مع علمنا بتلك الحقائق بالنقل المتواتر، وباقي المفاسد مندفة عنها فيكون مثل
تلك^(٢) مفيدة لليقين.

قال:

ولا سمعي محض^(٣) لتوقفه على المعجز العقلي.

أقول:

لا يجوز أن يكون الدليل مركباً من مقدمات نقلية^(٤) بأسرها فإنها غير مفيدة
للعلم لأن السمع إنما يكون حجة إذا كان المنقول عنه صادقاً، ولا يعلم كونه صادقاً
إلا بالمعجز، والاستدلال بالمعجز ليس بالسمع بل بالعقل، فإذا لا سمعي محض.

[ضابط الأدلة العقلية والنقلية] مركزية كويتية

قال:

وضابطه أن ما يتوقف عليه السمع لا يثبت به وإلا دار، وما يمكن في العقل^(٥)
لا يثبت به وإلا^(٦) ترجح بلا مرجح، والباقي يجوز بهما^(٧).

(١) مثل الرازي في كتاب المحصل: ١٤٢، الموافق للايجي: ٧٩ (طبعة استانبول) وانظر تلخيص
المحصل للخواجة الطوسي: ٦٧.

(٢) في «ج»: (ذلك).

(٣) في «ب»: (لا يكون بالنقلي المحض).

(٤) نقلية لم ترد في «ب».

(٥) في «ب»: (بالعقل) بدل من: (في العقل).

(٦) في «ف»: (ولا).

(٧) في «أ» و«د»: (لهما).

أقول:

لما ذكر أن من الدلائل ما يكون عقلياً محضاً، وأن منها ما يكون مركباً من النقل والعقلي، أشار إلى ضابط الأدلة العقلية والنقلية بالنسبة إلى المطالب، وذلك بأن نقول^(١): كل مقدمة يتوقف السمع عليها لا يجوز إثباتها بالسمع وإلا لزم الدور. بيان ذلك: أن الأدلة السمعية بأسرها تتوقف على صدق الرسول وعلى وجود الله تعالى وكونه قادراً عالماً، فلا يجوز إثبات مثل^(٢) هذه المطالب بالسمع، وكل ما يكون نسبة وجوده وعدمه في العقل بالسوية فإنه لا يجوز إثباته بالعقل وإلا لكان ترجيحاً من غير مرجح كالأحكام الشرعية بأسرها، فإن العقل يجوز وجودها ويجوز عدمها فلا مجال للعقل فيها، وإنما تثبت بالنقل^(٣)، وما عدا هذين يجوز إثباته بالعقل والنقل، وذلك مثل كون الله تعالى واحداً وكونه سميعاً بصيراً متكلماً غير مرئي، فإن هذه صفات لا يتوقف النقل عليها فجاز إثباتها به، وفي العقل ما يوجب التصديق بها فجاز إثباتها بالعقل أيضاً.

[طرق الاستدلال :

القياس، الاستقراء، التمثيل]

قال:

والاستدلال إما بالعام على الخاص أو بالعكس أو بالمساوي.

(١) في «أ» (يقول)، وفي «د»: (نقول: إن).

(٢) (مثل) ليست في «د».

(٣) في «ف»: (بالعقل)، وفي «ب» لم ترد (وإنما تثبت بالنقل).

أقول:

الحجة والمطلوب لا بدّ بينهما من تناسب وإلا لجاز الاستدلال بكلّ شيء على كلّ شيء، هذا خلف، والتناسب إنّما يكون بالاشتغال فإن كانت الحجة هي المشتغلة على المطلوب فهو القياس، وإن كان المطلوب مشتملاً على الحجة فهو الاستقراء، وإن كانا مندرجين تحت شامل لهما فهو التمثيل.

مثال الأول: الاستدلال بثبوت المشي لكلّ حيوان على ثبوته لكلّ إنسان، فإنّه (١) يلزم من ثبوته لكلّ حيوان ثبوته لكلّ إنسان (٢) ضرورة دخول الإنسان تحت الحيوان.

ومثال الثاني: الاستدلال على ثبوت المشي لكلّ حيوان بثبوته للإنسان والفرس والحمار وغير ذلك، فإنّه استدلال بثبوت الحكم للجزئيات (٣) على ثبوته للكلّي، فإن كانت الأفراد محصورة فهو نوع من القياس الصحيح وإلا كان مفيداً للظن إذ لا يلزم من ثبوت الحكم لأكثر الجزئيات ثبوته لجمليتها (٤).

ومثال الثالث: الاستدلال بثبوت المشي للإنسان على ثبوته للفرس لاشتراكهما (٥) في الحيوانية (٦).

(١) في «أ» «س»: (وإنّه).

(٢) (فإنّه يلزم من ثبوته لكلّ حيوان ثبوته لكلّ إنسان) لم ترد في «ب».

(٣) في «ب»: (للجزئي).

(٤) في «أ» «ج» «س»: (ثبوتها لجمليتها)، وفي «ب»: (ثبوت كليتها) بدل من: (ثبوته لجمليتها).

(٥) في «أ» «د» «س» «ف»: (لاشتراكها).

(٦) انظر تلخيص المحصل: ٦٨.

[أشكال القياس]

قل:

والأول: القياس، وأشكاله أربعة؛ لأنَّ المشترك إما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى وهو الأول، أو بالعكس وهو الرابع، أو محمول فيهما وهو الثاني، أو موضوع فيهما وهو الثالث.

أقول:

الأول وهو الاستدلال بالعام على الخاص يسمى القياس، ولا بد فيه من مقدمتين يشتركان في حدٍّ أوسط وإلا لكانتا^(١) متباينتين فلا قياس.

وذلك المشترك إما أن يكون محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى ويسمى الشكل الأول، وهو أفضل الأشكال وأبينها^(٢) وينتج المحصورات الأربع، وسائر الأشكال إنما تبين^(٣) بالرد إليه غالباً مثاله: كل ج ب، وكل ب أ؛ فالأوسط وهو الباء محمول في الصغرى موضوع في الكبرى.

وإما أن يكون بعكس هذا^(٤) ويسمى الشكل الرابع، وهو أبعد الأشكال عن الطبع، مثاله: كل ج ب، وكل أ ج؛ فالمشترك^(٥) وهو الجيم موضوع في الصغرى محمول في الكبرى.

وإما أن يكون الأوسط محمولاً في المقدمتين، ويسمى الشكل الثاني لأنه يتبع

(١) في «ب»: (فإن كانتا) بدل من: (وإلا لكانتا).

(٢) في «ب»: (أثبتها).

(٣) في «ج»: «ر»: (تبيين).

(٤) في «أ»: (ذلك).

(٥) في «د»: (والمشترك).

الأول في أشرف مقدّمته أعني الصغرى، مثاله: كلّ ج ب، ولا شيء من أ ب؛ فالأوسط هو (١) الباء محمول فيها.
وإما أن يكون الأوسط موضوعاً في المقدّمتين، ويسمّى الشكل الثالث كقولنا:
كلّ ج ب، وكلّ ج أ، فالجيم و (٢) هو المشترك موضوع في المقدّمتين (٣).

[شروط الشكل الأول]

قال:

ويشترط في الأول إيجاب الصغرى.

أقول:

لما ذكر أقسام الأدلة وجب عليه أن يبيّن ذكر شرائطها.
واعلم أن كلّ قضية إمّا (٤) أن تكون (٥) موجبة أو سالبة، ويسمّى إيجابها وسلبها كيفية القضية. وأيضاً إمّا أن تكون كلّية أو جزئية، ويسمّى ذلك كمّيّة القضية. وأيضاً فإن (٦) نسبة المحمول إلى الموضوع لا بدّ لها من كيفية هي الوجوب أو الإمكان أو الامتناع، ويسمّى (٧) ذلك جهة القضية. فإذا (٨) القضية بحسب كميّتها وكمّيّتها على أربعة أقسام:

(١) في «ف»: (وهو).

(٢) الواو سقطت من «أ» «ب» «ج».

(٣) انظر تلخيص المحصل: ٦٩.

(٤) في «د»: (فإنّ).

(٥) (أن تكون) لم ترد في «ب».

(٦) (فإنّ) لم ترد في «ب».

(٧) (يسمّى) لم ترد في «ب».

(٨) في «س»: (فإنّ).

موجبة كلّية كقولنا: كلّ ج ب .

وسالبة كلّية كقولنا^(١): لا شيء من ج ب .

وموجبة جزئية^(٢): بعض ج ب .

وسالبة جزئية^(٣): ليس بعض ج ب .

وكلّ شكل لا بدّ فيه من مقدّمتين، وكلّ^(٤) شكل فإنّه^(٥) يشتمل على ستة عشر ضرباً بحسب كمّيّة مقدّماته وكيفيّتها^(٦) لكنّها^(٧) بأسرها ليست^(٨) ناتجة، بل بعضها ناتج وبعضها عاقر^(٩). فالشكل الأوّل شرطه بحسب الكيفيّة إيجاب الصغرى، لأنّها لو كانت سالبة لم تنتج، لأنّه يصدق لا شيء من الإنسان بفرس وكلّ فرس حيوان مع كذب النتيجة السالبة، ويصدق لا شيء من الإنسان بفرس وكلّ فرس صاهل^(١٠) مع كذب النتيجة الموجبة، فسقط من الستّة عشر ثمانية أضرب، وهي^(١١) السالبة الكلّيّة الصغرى^(١٢) مع الأربع والسالبة الجزئيّة معها.

(١) (كقولنا) من «ف» .

(٢) في «ب»: زيادة (مثل) .

(٣) في «ب»: زيادة (مثل) .

(٤) في «ب» «د» «س» «ف»: (فكلّ) .

(٥) (فإنّه) لم ترد في «ب» .

(٦) في «ج»: (كيفياتها) .

(٧) في «أ» «ج»: (ولكنّها) .

(٨) في «أ» «د»: (ليست بأسرها) .

(٩) في «ب»: (عقيم) .

(١٠) في «ب»: (صهال) .

(١١) (وهي) ليس في «ف» .

(١٢) ليست في «أ» «ب» «ج» .

قال،

وفعليتها على قول .

أقول،

هذا شرط بحسب الجهة عند بعض المتأخرين .

[أنواع الموجهات]

واعلم أن جهات القضايا على^(١) ثلاثة عشر نوعاً في المشهور بين المتأخرين^(٢) :

الأولى^(٣) : الضرورية، وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول أو سلبه بالضرورة ما دامت ذات الموضوع موجودة .
الثانية : الدائمة، وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول أو سلبه دائماً ما دامت ذات الموضوع موجودة .

الثالثة : المشروطة العامة، وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول أو سلبه بالضرورة مادام الموضوع موصوفاً بالوصف العنواني .

الرابعة : العرفية العامة وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول أو سلبه دائماً، ما دامت ذات الموضوع موصوفة بالوصف العنواني .

الخامسة : المطلقة العامة، وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول أو سلبه بالفعل من غير التعرّض لقيّد آخر .

(١) (على) لم ترد في «ب» .

(٢) انظر أساس الاقتباس : ١٣٩، شرح المطالع : ١٥٥، البصائر النصيرية : ٦٣، تلخيص المحصل : ٧٠ .

(٣) (الأولى) ليست في «أ» «د» «س» .

السادسة : الممكنة العامة ، وهي التي حكم فيها برفع الضرورة عن الجانب المخالف للحكم ، وهذه الست بسائط .

السابعة : المشروطة الخاصة ، وهي التي حكم فيها بما حكم في المشروطة العامة مع قيد اللادوام العائد إلى كل الأفراد ؛ فهي مركبة من المشروطة العامة والمطلقة العامة المخالفة لها كيفاً ، الموافقة لها كيفاً .

الثامنة : العرفية الخاصة ، وهي التي حكم فيها بما حكم في العرفية العامة مع قيد اللادوام ؛ فهي مركبة من عامتها^(١) ومن المطلقة .

التاسعة : الوقتية ، وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول أو سلبه^(٢) بالضرورة^(٣) في وقت معين لا دائماً ، وهي مركبة من وقتية مطلقة^(٤) ومطلقة عامة .

العاشرة : المنتشرة ، وهي التي حكم فيها بالثبوت أو^(٥) بالسلب بالضرورة في وقت ما لا دائماً ، وهي مركبة من منتشرة مطلقة ومطلقة عامة .

الحادية عشرة : الوجودية اللادائمة ، وهي التي حكم فيها بالثبوت الفعلي^(٦) لا دائماً^(٧) ، وهي مركبة من مطلقتين عامتين .

الثانية عشرة : الوجودية اللاضرورية ، وهي التي حكم فيها بالثبوت الفعلي ،

(١) في «ب» : (مطلقها) .

(٢) في «أ» «ف» : (بسلبه) .

(٣) (بالضرورة) لم ترد في «ب» .

(٤) (مطلقة) لم ترد في «ب» .

(٥) في «ب» : (و) .

(٦) في «ب» «س» : (الفعل) .

(٧) زاد هنا في «ب» : (كقولنا : كل إنسان ضاحك بالفعل لا دائماً ، لا شيء من الإنسان بضاحك بالفعل لا دائماً) .

مع رفع الضرورة^(١) وهي مركبة من مطلقة وممكنة.

الثالثة عشر: الممكنة الخاصة، وهي التي حكم فيها برفع ضروري^(٢) الإيجاب والسلب^(٣)، وهي مركبة من الممكنتين العامتين.

إذا عرفت هذا فنقول: ضروب كل شكل بحسب الجهة تكون مائة وتسعة وستين، لكن بحسب ما يعرض للشكل من الشرائط تكون بعضها ناتجاً وبعضها عقياً.

والتأخرون شرطوا في الأول فعلية صفراء؛ لأن الحكم بالأكبر إنما هو على كل^(٤) ما يثبت^(٥) له الأوسط بالفعل، والأصغر لم يثبت له الأوسط بالفعل، فلا يلزم التعدي فسقط من ضروبه ستة وعشرون ضرباً، وهو ما يكون الصغرى فيه إحدى الممكنتين مع ثلاثة عشر^(٦). والمتقدمون استنتجوا من الجميع^(٧).

قال:

مركز تحقيق مكتبة التراث الإسلامي

وكلية الكبرى.

اقول:

هذا شرط ثالث للشكل الأول بحسب الكمية، وهو كون كبراه كلية، لأنها

(١) زاد هنا في «ب»: (كقولنا كل إنسان متنفس بالفعل لا بالضرورة، لا شيء من الإنسان بمتنفس بالفعل بالضرورة)، وفي «أ» زيادة: (عن الجانب المخالف للحكم).

(٢) في «س»: (ضرورة).

(٣) زاد هنا في «ب»: (كقولنا بالإمكان الخاص كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص لا شيء من الإنسان بكاتب).

(٤) (كل) سقط من «ر».

(٥) في «ج» «ر» «ف»: (ثبت).

(٦) الإشارات والتنبيهات ١: ٢٤٤، شرح المطالع: ٢٦٠، شرح الشمسية: ١٥٥، درة التاج: ١٢٨.

(٧) انظر المنطقيات للغارابي: ١٢٧.

لو كانت جزئية لم يحصل الإنتاج^(١)، فإنه يصدق كل إنسان حيوان وبعض الحيوان
فرس مع كذب النتيجة الموجبة، ويصدق كل إنسان حيوان وبعض الحيوان ليس
بناطق^(٢) مع كذب النتيجة السالبة؛ فسقط من الثمانية المتخلفة^(٣) بعد شرط
الإيجاب أربعة أخرى هي الكبرى الجزئية الموجبة والسالبة مع الموجبتين^(٤).
فبقيت ضروب هذا الشكل المنتجة بحسب الكمية والكيفية أربعة أضرب:
الأول: من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية: كل ج ب، وكل ب أ، فكل ج أ.
الثاني: من^(٥) موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج موجبة جزئية:
بعض ج ب، وكل ب أ، فبعض ج أ.
الثالث: من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية: كل ج
ب، ولا شيء من ب أ، فلا شيء من ج أ.
الرابع: من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية: بعض
ج ب، ولا شيء من ب أ، فليس بعض ج أ.

[شروط الشكل الثاني]

قال:

وفي الثاني الاختلاف كيفاً.

(١) في «ر» «ف»: (الجزم بالانتاج).

(٢) في «أ» «ب» «ج» «س» «ف»: (ناطق) بدل من: (ليس بناطق).

(٣) في «ف»: (المتخلفة).

(٤) في «ج» «ر» «ف» زيادة: (في الصغرى).

(٥) (من) سقط من «د».

أقول.

يشترط في الشكل الثاني بحسب الكيفية^(١) اختلاف مقدّمته فيه بأن تكون إحداها موجبة والأخرى سالبة لأنها لو كانتا سالبتين أو موجبتين لم يلزم الإنتاج فإنك تقول: لا شيء من الإنسان بفرس، ولا شيء من الحمار بفرس، والحق السلب.

ولو قلت: ولا شيء من الناطق بفرس كان الحق^(٢) الإيجاب. ونقول: كلّ إنسان حيوان، وكلّ ناطق حيوان، والحق الإيجاب.
ولو قلت: وكلّ فرس حيوان كان الحق السلب فلا بدّ إذن من المخالفة بين المقدّمتين في الإيجاب والسلب.



مركز تحقيقات كليات علوم الشريعة الإسلامية

قلت.

وكلّية الكبرى.

أقول.

هذا هو الشرط الثاني^(٣) بحسب الكمية وهو كون كبراه كلّية، فإنّها لو كانت جزئية لم يحصل الجزم بالإنتاج فإنك تقول: كلّ إنسان حيوان، وليس كلّ جسم بحيوان، والحق الإيجاب. ولو قلت: وليس كلّ حجر بحيوان كان الحق السلب. وتقول: لا شيء من الإنسان بفرس، وبعض الحيوان فرس، والحق الإيجاب. ولو قلت: وبعض الصاهل فرس كان الحق السلب، فقد سقط من الستة عشر اثنا

(١) في «ج» «ر» «ف»: (الكيف).

(٢) في «ج» «ر» «ف»: زيادة: (هو).

(٣) (الثاني) لم ترد في «ب».

عشر^(١) هي السالبة مع مثلها كلية وجزئية وذلك أربعة أضرب، والموجبة مع مثلها^(٢) أربعة أخرى، وأربعة هي الجزئية الموجبة الكبرى مع السالبتين، والسالبة الجزئية الكبرى مع الموجبتين، فضروبه الناتجة أربعة :

الأول: من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة كلية مثاله^(٣): كل ج ب، ولا شيء من أ ب، فلا شيء من ج أ، بعكس الكبرى.

الثاني: عكس ذلك، مثاله: لا شيء من ج ب، وكل أ ب، فلا شيء من ج أ، والبيان بعكس الصغرى وجعلها كبرى وعكس النتيجة.

الثالث: من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية، مثاله: بعض ج ب، ولا شيء من أ ب فليس بعض ج أ، والبيان بعكس الكبرى.

الرابع: من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية، كقولنا: ليس كل ج ب، وكل أ ب، فليس كل ج أ، والبيان بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة إلى الكبرى لينتج ما يناقض الصغرى، وهذا البيان آت^(٤) في سائر الضروب.

قال:

وعدم استعمال الممكنة إلا مع الضرورية ودوام إحدى المقدمتين أو كون الكبرى من القضايا الست.

(١) في «أ» و«س» زيادة: (ضرباً).

(٢) في «ف» زيادة: (كلية وجزئية).

(٣) (مثاله) ليست في «س».

(٤) (آت) ليست في «س».

أقول:

هذان شرطان بحسب الجهة:

الأول: عدم استعمال الممكنة إلا مع الضرورية لأنه يجوز ثبوت الصفة للشيء دائماً مع إمكان سلبها عنه أو سلبها دائماً مع إمكان ثبوتها له، ولا يلزم من ذلك سلب الشيء عن نفسه.

الثاني: أحد الأمرين، وهو إما كون إحدى المقدمتين دائمة أو كون الكبرى من القضايا الست المنعكسة حالة السلب، أعني الضرورية والدائمة والمشروطتين والعرفيتين؛ لأنه لولا ذلك لزم اختلاط إحدى السبع الباقية من الثلاثة عشر بعضها ببعض، أو كون إحدى السبع كبرى وكون إحدى الوصفيات الأربع صغرى وكلاهما عقيمان:

أما الأول: فلأن أخص اختلاطاته هو الوقتيتان وهو عقيم، فإنه يصدق بالضرورة كل قر منخفض وقت الحيلولة لا دائماً، وبالضرورة لا شيء من القمر بمنخفض وقت التربيع لا دائماً مع كذب النتيجة السلبية.

وأما الثاني: فلأن أخص اختلاطاته هو المشروطة الخاصة الصغرى مع الوقتية الكبرى وهو عقيم، فإنه يصدق لا شيء من المنخفض بمضيء بالضرورة مادام منخفضاً لا دائماً، وكل قر مضيء بالضرورة وقت التربيع مع كذب النتيجة السلبية، فالمنتج إذن من الضروب ثمانون اختلاطاً.

[شروط الشكل الثالث]

قال:

وفي الثالث إيجاب الصغرى.

أقول:

يشترط في الشكل الثالث بحسب الكيف إيجاب صفراه؛ فإنّها^(١) لو كانت سالبة لم يحصل الإنتاج، فإنّه يصدق لا شيء من الإنسان بفرس وكلّ إنسان ناطق مع أنّ الحقّ السلب. ولو^(٢) قلت: وكلّ إنسان حيوان كان الحقّ الإيجاب. ولو قلت: ولا شيء من الإنسان بجمار، كان الحقّ السلب. ولو قلت: لا شيء من الإنسان بصاهل، كان الحقّ الإيجاب.

قال:

وفعلتها على قول.

أقول:

من اشترط في الشكل الأوّل فعلية الصغرى اشترطه هيئنا؛ فإنّ الحكم بالأكبر إنّما هو على ما هو أوسط بالفعل والأصغر ليس بأوسط بالفعل فلا يلزم التعدية^(٣)، والأوائل لم يشترطوا ذلك^(٤).

قال:

وكليّة إحداهما.

أقول:

هذا هو الشرط بحسب الكميّة، وهو كون^(٥) إحدى المقدّمتين كليّة، لأنّها

(١) في «د» «س»: «فإنّه».

(٢) في «ب»: «وإن».

(٣) الإشارات والتنبيهات ١: ٢٦٩، شرح المطالع: ٢٦٢، شرح الشمسية: ١٥٦، درّة التاج: ١٣٠.

(٤) انظر المنطقيّات للفارابي ١: ١٣٣.

(٥) في «س»: «أنّ» بدل من: «كون».

لو كانتا جزئيتين لم يحصل الالتقاء^(١) فلا يحصل النتيجة، فإنه يصدق: بعض الحيوان إنسان وبعضه ناطق مع صدق النتيجة الموجبة وبعض الحيوان إنسان وبعضه فرس مع كذب النتيجة الموجبة، فالضروب المنتجة ستة:

الأول: من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولنا: كل ج ب، وكل ج أ، فبعض ب أ، ولا يلزمه الكلية لأنه يجوز أن يكون الأوسط للأصغر نوعاً، والأكبر فصله كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل إنسان ناطق.

الثاني: من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية كقولنا: كل ج ب، ولا شيء من ج أ، فليس بعض ب أ.

الثالث: من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج موجبة جزئية، كقولنا: بعض ج ب، وكل ج أ، فبعض ب أ. والبيان في هذه الضروب بعكس الصغرى.

الرابع: من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ينتج موجبة جزئية كقولنا: كل ج ب، وبعض ج أ، فبعض ب أ. والبيان بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة.

الخامس: من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا: بعض ج ب، ولا شيء من ج أ، فليس بعض ب أ. والبيان بعكس الصغرى.

السادس: من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية، كقولنا: كل ج ب، وليس كل ج أ، فليس بعض ب أ. والبيان بالخلف وهو ضم نقیض^(٢) النتيجة إلى الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى.

(١) في «س»: (الانتاج)، وفي «ج»: (ر): (الاكتفاء).

(٢) في «س»: (بعض).

[شروط الشكل الرابع]

قال:

وفي الرابع اتفاق مقدّمته في الإيجاب مع كلّية الصغرى أو اختلافها فيه مع كلّية إحداهما.

أقول:

يشترط في الشكل الرابع بحسب الكميّة والكيفيّة أحد الأمرين: وهو إمّا اتفاق مقدّمته في الإيجاب مع كون الصغرى كلّية أو اختلافها بالكيف مع كلّية إحداهما؛ لأنّه لو لا أحد هذين الأمرين لزم أحد الأمور الستّة، وهي: إمّا اتفاق مقدّمته في الإيجاب مع جزئيتها، أو مع كون الصغرى جزئية، أو اتفاقها في السلب مع كونها جزئيتين أو كليتين، أو إحداهما جزئية والأخرى كلّية، أو اختلافها بالكيف مع كونها جزئيتين، وشيء من هذه الستّة غير منتج.

أمّا الأوّل: فلاّنه يصدق بعض الحيوان إنسان وبعض الفرس حيوان مع كذب النتيجة الموجبة، ويصدق مع الصغرى: وبعض الناطق حيوان مع كذب النتيجة السالبة.

وأمّا الثاني: فلاّنه يصدق هذا المثال بعينه والكبرى كلّية.

وأمّا الثالث: فلاّنه يصدق ليس كلّ حيوان بإنسان وليس كلّ حجر بحيوان مع كذب النتيجة الموجبة. ولو قيل في الكبرى: وليس كلّ جسم بحيوان لصدق الإيجاب.

وأمّا الرابع: فلاّنه يصدق لا شيء من الإنسان بفرس ولا شيء من الصاهل بإنسان مع كذب النتيجة السالبة. ولو قيل في الكبرى: ولا شيء من الحمار بإنسان لكذب الإيجاب.

وأما الخامس: فظاهر من ذلك لأنه يورد إحدى المقدمتين جزئية والأخرى كلية.

وأما السادس: فلأنه يصدق بعض الحيوان إنسان وبعض الجسم ليس بحيوان مع كذب النتيجة السالبة. ولو قيل في الكبرى: وبعض الحجر ليس بحيوان لكذب الإيجاب ويصدق بعض الحيوان ليس بإنسان وبعض الجسم حيوان مع كذب السلب^(١). ولو قيل في الكبرى: بعض الفرس حيوان لكذب الإيجاب^(٢).

فالمنتج من الضروب ثمانية أضرب:

الأول: من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولنا: كل ج ب، وكل أ ج، فبعض ب أ. والبيان بعكس الترتيب، ثم عكس النتيجة.

الثاني: من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا: كل ج ب، وبعض أ ج، ينتج بعض^(٣) ب أ. والبيان كما مر.

الثالث: من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية كقولنا: لا شيء من ج ب، وكل أ ج، فلا شيء من ب أ. والبيان كذلك.

الرابع: عكس هذا والنتيجة سالبة جزئية: كل ج ب، ولا شيء من أ ج، فليس كل ب أ. والبيان بعكس المقدمتين.

الخامس: من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية

(١) في «ب»: (ثبوت السلب).

(٢) من قوله: (ويصدق بعض الحيوان) إلى هنا لم يرد في «ج» «د» «هـ».

(٣) في «ف»: (فبعض) بدل من: (ينتج بعض).

كقولنا: بعض ج ب، ولا شيء من أ ج^(١)، فليس بعض ب أ. والبيان بعكس المقدمتين.

السادس: من صغرى سالبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج سالبة جزئية كقولنا: بعض ب ليس ج، وكلّ أ ب، ينتج بعض ج ليس أ، ويشترط في هذا أن تكون الصغرى إحدى الخاصتين والكبرى عرفيّة عامّة^(٢). والبيان بعكس الصغرى ليرجع إلى الشكل الثاني.

السابع: من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة جزئية ينتج سالبة جزئية كقولنا: كلّ ب ج، وبعض أ ليس ب، فبعض ج ليس أ، ويشترط فيه كون الكبرى إحدى الخاصتين والصغرى فعلية. والبيان بعكس الكبرى ليرجع إلى الثالث.

الثامن: من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية ينتج سالبة جزئية كقولنا: لا شيء من ب ج، وبعض أ ب، ينتج بعض ج ليس أ، ويشترط فيه كون الصغرى إحدى الخاصتين والكبرى عرفيّة عامّة. والبيان بتبديل إحدى المقدمتين بالأخرى ليرجع إلى الأول ثمّ عكس النتيجة.

قال:

وفعليتّهما.

أقول:

يشترط في الشكل الرابع بحسب الجهة أمور ثلاثة، لكن بعضها عامّ في سائر الضروب وبعضها خاصّ ببعض ضروبه، فالذي هو عامّ فعلية المقدمتين، فإنّ

(١) في «ف»: (أ ب).

(٢) (عامّة) ليست في «س».

الممكنة لا يجوز استعمالها في هذا الشكل لأنها إما أن تكون سالبة أو موجبة؛
والأول باطل لما يأتي^(١)، والثاني أيضاً باطل لأنها إما أن تقع صغرى أو كبرى،
والثاني باطل لإمكان وجود نوعين متباينين كج ود، ولج^(٢) خاصة يمكن حصولها
لد، ولد خاصة^(٣) حصولها لج^(٤)، فيصدق كلها صدق عليه خاصة ج فهو ج
بالضرورة، وكلّ د فله خاصة ج بالإمكان مع كذب قولنا بعض ج د، والأول
باطل؛ لأنه يصدق كلها صدق عليه فصل د صدق عليه خاصة ج بالإمكان، وكلما
صدق عليه د صدق عليه فصله بالضرورة مع كذب قولنا: بعض ما صدق^(٥) عليه
خاصة ج فهو د.

قال:

وانعكاس السالبة فيه^(٦).



مركز تحقيق مكتبة البرهان الإسلامي

أقول:

هذا شرط ثان^(٧) مختص بما يكون أحد مقدماته^(٨) سالبة وهي ثلاثة أضرب؛
لأنّ الوقتية أخصّ السوالب وهي لا تنتج مع الضرورية التي هي أخصّ البسائط
فإنّه يصدق لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع بالضرورة لا دائماً، وكلّ

(١) قوله: (لما يأتي) لم يرد في «س».

(٢) في «ب»: (كج).

(٣) في «ف»: زيادة: (يمكن).

(٤) في «ب»: (كج).

(٥) في «ف»: (يصدق).

(٦) (فيه) لم ترد في «ف».

(٧) (ثان) ليست في «س».

(٨) في «ج» «ر» «ف»: (إحدى مقدماته)، وفي «أ» «د»: (إحدى مقدماته).

كوكب ذي محق فهو قمر بالضرورة مع كذب السلب، ولا ينتج مع المشروطة الخاصة التي هي أخص المركبات لأنها لو أنتجت معها لأنتجت مع المشروطة العامة ضرورة أن قيد اللادوام لا مدخل له في الإنتاج لعدم إنتاج السالبتين، ولو أنتجت مع المشروطة العامة لأنتجت مع الضرورية التي هي أخص ووجوب استلزام الخاص جميع ما يلزم العام، لكنها لا تنتج مع الضرورية لما بيّنا، فلا تنتج مع المشروطة الخاصة.

وإذا لم تنتج الوقتية مع أخص البسائط ولا أخص المركبات لم تنتج مع شيء من القضايا التي هي أعم منها، وإذا لم تنتج الوقتية مع القضايا لم تنتج إحدى السبع التي لا تنعكس في السلب مع شيء من القضايا؛ لأن الوقتية أخص السبع أعني الوقتيتين والوجوديتين والممكنتين المطلقة العامة، ومتى لم تنتج الأخص لم ينتج الأعم لأن لازم العام لازم الخاص، ومن هاهنا تبين أن الممكنة السالبة لا يجوز استعمالها في هذا الشكل لأنها لا تنعكس.

قال:

ودوام السالبة الصغرى في الثالث أو انعكاس كبراه.

أقول:

هذا هو الشرط الثالث في هذا الشكل، وهو مختص بالضرب الثالث منه أعني الذي يكون صفراه سالبة كلية وكبراه موجبة كلية وشرطه أحد الأمرين، وهو إما دوام الصغرى أو كون الكبرى من القضايا الست المنعكسة السوالب، لأنه لولا أحد هذين الشرطين لزم كون الصغرى إحدى الأربع والكبرى إحدى السبع، وهو عقيم، لأن أخص اختلاطاته المشروطة الخاصة مع الوقتية، وهي لا تنتج، فبأنه

يصدق لا شيء من الضاحك بباك بالضرورة مادام ضاحكاً لا دائماً، وكل إنسان ضاحك بالضرورة الوقتية مع كذب السلب، وإذا لم ينتج أخص الاختلاطات لم ينتج الأعم فهذا هو الكلام المختصر في ضوابط الأشكال وشرائطها بحسب الكم والكيف والجهة، وأما الاستقصاء في ذلك فقد ذكرناه في كتبنا المنطقية^(١).

[الاستقراء]

قل:

والثاني الاستقراء^(٢).

أقول:

أراد بالثاني الاستدلال بالخاص على العام ويسمى الاستقراء، لأن المستقري يتبع جزء جزء^(٣) كما يتبع القاصد القرى قرية فقريه، وهو لا يفيد اليقين لاحتمال أن يكون بعض الجزئيات على خلاف ما استقرأ، فلا يلزم ثبوت الحكم الكلي، اللهم إلا أن تكون الجزئيات بأسرها محصورة فيكون حينئذ^(٤) مفيداً لليقين ويسمى هذا بالقياس المقسم^(٥). مثاله: الحيوان إما ناطق وإما صامت، وكل ناطق حساس، وكل صامت حساس، فكل حيوان حساس.

(١) انظر الأسرار الخفية في العلوم العقلية للمصنف: ١٢٠.

(٢) تقدم في ص ٩٩ أن طرق الاستدلال ثلاثة أولها القياس وتقدم تفصيله وهذا الاستقراء وبعده التمثيل.

(٣) في «ج» «د» «هـ»: (جزئياً جزئياً).

(٤) في «د»: (فحينئذ يكون) بتقديم وتأخير.

(٥) في «د»: (المقسم).

وأما الذي لا يستوفي فيه ^(١) الجزئيات فمثاله : الإنسان والفرس والحمار والجمل والثور ^(٢) يحرك عند المضغ فكها الأسفل فيكون كل حيوان كذلك ، وهذا غير صحيح ، فإن التماسح لا يحرك فكّه الأسفل عند المضغ بل الأعلى ، فقد بطل الاستقراء .

[التمثيل]

قال :

والثالث التمثيل إن كان للعام وإلا فمن الأول ولا يفيدان العلم .

أقول :

الثالث : هو الاستدلال بأحد المتساويين على الآخر وهو على قسمين : الأول : أن يستدلّ بثبوت الحكم للمساوي على المساوي لأجل معنى مشترك بينهما ، وهذا من قبيل القياس ^(٣) كما نقول : كل إنسان ناطق ، وكل ناطق ضاحك ، فالاستدلال ههنا بثبوت الضحك للناطق يستلزم ثبوته للإنسان .

الثاني : أن يستدلّ بثبوت الحكم للجزئي على ثبوته للجزئي الآخر لأجل معنى مشترك بينهما ، وهذا هو التمثيل وهو القياس في عرف الفقهاء ^(٤) ، ولا بدّ فيه من أركان أربعة : الأصل والفرع والحكم والعلة . مثاله أن تقول : السماء محدثة لأن

(١) قوله : (فيه) لم يرد في «د» .

(٢) (والثور) لم ترد في «ف» ، وفي «ب» : (البقر) .

(٣) قلت : كيف يكون من قبيل القياس ، وقد جعل القياس الاستدلال بالعام على الخاص ، وهذا ليس كذلك .

(٤) انظر الأحكام لابن حزم الأندلسي ١ : ٤٤ .

البيت محدث والجامع بينهما هو التشكّل، وهذا لا يفيد اليقين لأنّ الحكم جاز أن لا يُعلّل^(١)، فإنّه لو كان كلّ حكم معلّلاً لزم التسلسل، ولو سلّم أنّه يُعلّل^(٢) لكن لم لا يجوز أن يكون العلّة غير ما ذكر^(٣)، والسبب والتقسيم والدوران ضعيفان لا يفيدان اليقين، ولو سلّم أنّ العلّة ما ذكر، ولكن يجوز أن يكون في الأصل شرط مفقود في الفرع أو أن يكون^(٤) في الفرع مانع.



(١ و ٤) في «أ» «ف»: (معلّل).

(٣) في «ف»: (ذكرنا).

(٤) في «ب»: (أو يكون)، وفي «ج» «ف»: (وأن يكون).



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



قال:

الباب الثاني:

في الحدوث



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

[البرهان الأول على حدوث العالم]

[قال:]

لنا: أن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون الحادثين فهي حادثة؛ أمّا الأول فلأنّه إمّا حاصل في مكانٍ واحدٍ أكثر من زمانٍ وهو الساكن أولاً، وهو^(١) المتحرّك.

أقول:

هذه حجة الحدوث، وتقريرها أن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان، وكلّ ما لم يخل^(٢) من المحدث فهو محدث. وهذه الحجة تشتمل على أربع دعاو:

الأولى: أن هيهنا حركة وسكوناً مغايرين للجسم.

الثانية: أن الأجسام لا تخلو منها.

الثالثة: أنّها حادثان.

الرابعة: أن^(٣) ما لم يخل من المحدث فهو محدث.

والمقدمة الأولى وهي قولنا: الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون الحادثين

(١) في «ب» «س»: (فهو).

(٢) في «ب»: (لا يخلو).

(٣) في «ر» «ف» زيادة: (كل).

قد اشتملت على ثلاث دعاوٍ منها^(١) : أمّا^(٢) مغايرة الحركة والسكون للجسم ، فسياقي بيانه ، وأمّا أن الجسم لا يخلو منها فلأن كل جسم لا بد له من مكان ، فإن كان لا بثاً فيه أكثر من زمان واحد فهو الساكن وإلا فهو المتحرك .

لا يقال : هذا الحصر مبني^(٣) على وجود المكان ، وإن الجسم حاصل فيه ، وهو ممنوع ، فإن المكان لو كان موجوداً لكان إما أن يكون^(٤) جوهرًا أو عرضاً ، والأوّل باطل لأنه إن كان مفارقاً لاستحال حلول المقارن فيه ، وإن كان مقارناً لزم التداخل . وأيضاً يلزم الدور أو التسلسل ؛ ضرورة افتقار^(٥) كل مقارن^(٦) إلى مكان .

والثاني باطل لأن^(٧) حلول الجسم في العرض غير معقول ، ولأن العرض حالٌّ في الجسم فاستحال حلول الجسم فيه وإلا لزم الدور ، ولأن المتمكن ينتقل عن المكان ولا يعقل انتقال الجسم عن العرض .

سلمنا لكن لا نسلم الحصر فإن الجسم أول ما خلقه الله تعالى ليس بمتحرك ولا ساكن^(٨) .

لأننا نقول : أمّا المكان فإنه موجود . قوله : «إمّا أن يكون جوهرًا أو عرضاً» .

(١) في «أ» و«د» «ر» : (منهما) .

(٢) في «ر» «ف» زيادة : (بيان) .

(٣) في «أ» : (بيتي) ، وفي «ب» «ف» : (مبني) .

(٤) قوله : (أن يكون) لم يرد في «س» .

(٥) في «ب» : (لافتقار) .

(٦) في «ف» : (مفارق) .

(٧) في «ف» : (لكن) .

(٨) في «د» : (ساكن) .

قلنا^(١): هو عرض وحلول الجسم فيه أمر معقول، فإن ملاقاته الجسم للجسم بالسطح الحاوي أمر معقول، وهو معنى الحلول في المكان. هذا إن قلنا: إن المكان هو السطح، وإن قلنا: إنه البعد كان أمراً تقديرياً، وأما الحصر فإنه ظاهر، فإن الجسم الباقي لا يخلو عن أحد هذين، على أن هذا النقض نافع للمستدل لأنه إنما يسعى لبيان أن الأجسام محدثة فلا^(٢) يستنقض ما ذكره بالجسم الحادث^(٣).

[في حدوث الحركة والسكون]

قال:

وأما بيان حدوثها، أما الحركة فلأن كل فرد حادث فالمجموع كذلك، لأنها إما أن يوجد شيء منها أولاً فيكون^(٤) الحادث أزلياً أو لا يكون^(٥) فيكون الكل حادثاً.

أقول:

هذا بيان الدعوى الثالثة، وهي بيان حدوث الحركة والسكون، أما الحركة فيدل على حدوثها وجوه:

الأول: أن كل فرد من أفراد الحركات حادث فالمجموع كذلك، أما الأولى فظاهرة^(٦)؛ لأن الحركة تستدعي المسبوقية بالغير فلا يكون أزلية، وأيضاً فهو

(١) في «ج» «ر» «ف»: (قلت).

(٢) في «ب»: (ولا).

(٣) انظر تلخيص المحصل: ٢٤٣.

(٤) في «ب»: (ليكون).

(٥) (يكون) لم ترد في «ر» «ف».

(٦) في «د» «س»: (فظاهر).

حكم متفق عليه . وأما الثانية فلأنه إما أن يوجد في الأزل شيء من هذه الحركات أو لا ؛ فإن كان الأول لزم أن يكون ذلك الفرد أزلياً وهو حادث ، هذا خلف ، وإن كان الثاني لزم حدوث الكل ، وهو المطلوب .

قال :

ولأنها مسبقة بالعدمات وهي أزليّة ، فإن قارنها شيء منها تساوى السابق والمسبوق وإلا فهي حادثة .

أقول :

هذا وجه ثانٍ دالّ على حدوث الحركة ، وتقريره أن نقول : كلّ واحد من الحركات حادث لما مرّ ، فيكون مسبوقاً بعدمٍ لا أوّل له ، فمجموع الحركات كلّ واحد منها مسبوق بعدم لا بداية له ، فمجموع العدمات حاصل في الأزل^(١) فلا تخلو إما أن يوجد مع تلك العدمات شيء من الوجودات أو لا ، والأوّل باطل لأنه يلزم استواء السابق والمسبوق في الوجود وهو محال ، فإنّ العدم سابق على وجود ذلك الفرد الأزلي وكلاهما موجودان في الأزل ، هذا خلف ، وإن لم يوجد في الأزل مع العدمات شيء من الوجودات^(٢) لزم حدوث مجموع الوجودات ، وهو المطلوب .

قال :

ولأنّها^(٣) من زمان الطوفان جملة ومن زماننا أخرى فنطبق^(٤) فإن لم يتفاوتا

(١) في «ف» : (الأوّل) .

(٢) في «ج» «د» : (الموجودات) .

(٣) في «ف» : (ولأنّهما) .

(٤) في «د» «ف» : (فينطبق) .

تساوى الوجود والعدم ، وإلا تناهت إحداها فتناهتا^(١).

أقول:

هذا وجه ثالث^(٢) على أن الحركة حادثة وتقريره: إننا نأخذ مجموع الحركات من زمان الطوفان إلى الأزل جملة موهومة ومن زماننا إلى الأزل جملة أخرى، ونطبق^(٣) إحدى الجملتين بالأخرى بأن نجعل الجزء الأول من إحدى الجملتين مقابلاً للأول من الأخرى، والثاني للثاني وهكذا، فإن استمر امتدادهما كان وجود الجملة المركبة من الحركات الحاصلة من زماننا إلى زمان الطوفان وعدمه^(٤) بمثابة واحدة، وهو باطل بالضرورة، وإن انقطعت الناقصة لزم تناهيها، ويلزم من ذلك تناهي الجملة الزائدة لأنها إنما زادت عليها بمقدار متناه، وهو من زماننا إلى زمان الطوفان، وكل ما زاد على المتناهي بمقدار متناه فهو متناه؛ فالجملتان متناهيان وهو المطلوب.

[في إبطال قدم السكون]

قال:

وأما السكون فلأنه لو كان أزلياً لما عدم، فإنه إما واجب أو مستند إليه؛ والتالي باطل اتفاقاً، ولأن مقولة الوضع غير واجبة للبسائط والمركبات، وأما الثاني فظاهر.

(١) في «د»: (فتناها).

(٢) في «ب» زيادة: (دال).

(٣) في «د»: (وتطبق)، وفي «ج» «ر»: (فتطبق).

(٤) في «ج» «ر»: (عدمهما)، وفي «ف»: (عدمها).

أقول:

لما بين إبطال قدم الحركة شرع في إبطال قدم السكون، وتقريره أن نقول: لو كان السكون أزلياً لما عدم، والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أنه لو كان أزلياً لكان إما واجباً لذاته أو ممكناً لذاته؛ فإن كان واجباً لذاته استحال عدمه، وإن كان ممكناً لذاته، فلا بدّ له من علّة فعلية إما^(١) واجبة الوجود أو ممكنة الوجود، فإن كانت واجبة الوجود استحال عدمها ويلزم من استحالة عدم العلّة استحالة عدم المعلول، وإن كانت ممكنة^(٢) لذاتها لم يكن لها بدّ من علّة، والدور والتسلسل باطلان على ما يأتي فيلزم الانتهاء إلى واجب الوجود. ويلزم من استحالة عدمه استحالة عدم معلوله، فقد ظهر أنه لو كان أزلياً لما صحّ عدمه.

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون المؤثر في السكون الأزلي قادراً مختاراً وأثر القادر يجوز عدمه مع بقاءه.

لأننا نقول: الفعل الأزلي يستحيل أن يصدر عن قادر لأنّ القادر هو الذي يؤثر بواسطة الداعي ويستحيل دعوى الداعي إلى شيء موجود بل إلى معدوم، فكلّ أثر للمختار يجب أن يكون حادثاً. وأما بطلان التالي فظاهر، أمّا أولاً فلأنّ الخصم يقول به. وأما ثانياً فلأنّ مقولة الوضع غير واجبة للبسائط ولا للمركّبات.

واعلم أنّ الوضع هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، وبسبب انتساب أجزائه إلى الأمور الخارجة عنه^(٣) كالقيام والعود،

(١) في «ف»: (وإما).

(٢) في «ب»: زيادة: (الوجود).

(٣) في «ب»: «د»: (الخارجية) بدل من: (الخارجة عنه).

والجسم البسيط إذا لاقى غيره لا بدّ له من هذه المقولة بأن يكون على يمينه أو يساره أو غير ذلك من الأوضاع ويكون ملاقياً له بطرف من أطرافه وكلّ طرف من البسيط فإنّه مساوٍ للطرف الآخر ، فيصحّ على ذلك البسيط أن يلاقي ذلك الغير بالطرف الذي لا يلاقيه وإنما يصحّ عليه ذلك إذا تحرك ، فكلّ جسم فإنّه يصحّ عليه الحركة فيكون السكون ممكن الزوال ، وإذا كانت البسائط كذلك فالمركبات أيضاً كذلك ؛ لأنّها مركبة من البسائط التي يجوز عليها الانتقال .

فقد ثبت أن الأجسام لا تنفكّ عن الحركة والسكون الحادثين .

وأما الثاني وهو أن كلّ ما لا ينفكّ عن المحدث فهو محدث فضروري .

لا يقال : لا يلزم من كون الشيء لا ينفكّ عن غيره أن يكون هو ذلك الغير ، فإنّ الجسم لا ينفكّ عن العرض ومع ذلك فليس هو بعرض .

لأنّا نقول : الفرق حاصل فإن البدئية ^(١) قاضية بأنّ ما لا يسبق المحدث فإنّه ^(٢) يجب أن يكون محدثاً ولا يلزم من ذلك أن يكون ما لا ينفكّ عن العرض يجب أن يكون عرضاً .

قلت :

فإن قلت : أمتنع المغايرة والملازمة .

أقول :

لما فرغ من الاستدلال أشار إلى ما يعترض به المخالف وبدأ بالمناقضة ، فقال :

(١) في «ف» : (البدئية) .

(٢) قوله : (فإنّه) ليس في «د» .

قولكم: الجسم لو كان أزلياً لكان^(١) إما أن يكون متحركاً أو ساكناً يبتني على أن هناك حركة وسكوناً مغايران^(٢) للجسم، ونحن نمنع المغايرة، فلم لا يجوز أن يكون الجسم هو عين الحركة والسكون. سلمنا أن الحركة والسكون مغايران للجسم لكن نمنع الملازمة بين الجسم والحركة والسكون فإنه يجوز أن يكون جسم غير متحرك ولا ساكن.

[إبرادات على أدلة حدوث الحركة]

قال:

قوله: إن لم يوجد أزلاً كان حادثاً ممنوع لجواز حدوث كل فرد وعدم حدوث الكل أو الكلي.

أقول:

هذا إيراد على الوجه الأول من الوجوه الدالة على حدوث الحركة، فإن المستدل قال أولاً: إن لم يوجد في الأزل شيء من^(٣) الحركات كانت^(٤) حادثة وإلا كان بعض أفرادها قديماً، هذا خلف، والاعتراض أن هذا يدل على حدوث كل فرد^(٥) ولا يلزم من ذلك حدوث كل الأفراد. سلمنا حدوث كل الأفراد لكن نمنع حدوث الكلي من حيث هو كلي.

(١) قوله: (لكان) ليس في «د».

(٢) في «ج» «ر» «س» «ف»: (مغايرين)، وفي «أ»: (مغايراً).

(٣) في «ب» زيادة: (هذه).

(٤) في «أ» «ف» زيادة: (الحركات).

(٥) (فرد) ليست في «ب».

قال،

قوله : مسبوقة بالعدمات . قلنا : هذا بناءً على وجود الأزل وليس ، وإنما هو أمر تقديري .

أقول،

هذا الإيراد على الوجه الثاني ، وهو أن مجموع العدمات حاصل في الأزل فإن وجد معها شيء من الحركات تساوى السابق والمسبوق ، والاعتراض^(١) أن هذا مبني على أن الأزل شيء محقق يصح أن يكون ظرفاً للعدمات والوجودات ، وليس كذلك وإنما هو أمر فرضي تقديري معناه تقدير أوقات لا نهاية لها أو عدم المسبوقية بالغير .

قال،

قوله : إن^(٢) تفاوتت تناهت ، قلنا ممنوع بمعلوماته تعالى ومقدوراته وتضعيف الألف والألفين .

أقول،

هذا إيراد على الوجه الثالث ، وهو برهان التطبيق وتقريره : أننا لا نسلم أن كل ما كان أنقص من غيره يجب أن يكون متناهياً ، فإن معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته ، لأن معلوماته تدرج تحتها الواجب والممكن والممتنع ، و^(٣) أمّا المقدورات فليس إلا الممكن ومع ذلك فالمعلومات والمقدورات غير متناهية .

(١) في «ف» : (فالاغراض) .

(٢) (إن) لم ترد في «ف» .

(٣) الواو لم ترد في «ف» .

وأيضاً فإننا إذا ضعّفنا الألف مراراً لا نهاية لها والألفين مراراً لا نهاية لها حدثت جملتان^(١) إحداهما أزيد من الأخرى مع عدم تناهيهما، فلم لا يجوز أن يكون الجملتان الحادثتان إحداهما من زمان الطوفان إلى الأزل والأخرى من زماننا إلى الأزل متفاوتتين وإن كانتا غير متناهيتين.

[إيراد على حدوث السكون]

قال:

سَلَّمنا لكن لا نَسَلِّمُ ثبوت السكون، ولا نَسَلِّمُ امتناع عدم القديم لجواز توقُّفه على شرط عدميٍّ أزلِّيٍّ فيجوز زواله لزوال شرطه.

أقول:

لما فرغ من الاعتراض على حدوث الحركة شرع في الاعتراض على حدوث السكون وقال: لا نَسَلِّمُ أنَّ السكون أمرٌ ثبوتيٌّ، وتقرير هذا السؤال: أنَّ المستدلَّ قال: لو كان السكون أزلِّيًّا لما جاز عدمه، أورد المعارض المنع ههنا ومنع من استحالة عدم القديم مطلقاً لأنَّ^(٢) الأزلِّي على قسمين: عدميٌّ وثبوتيٌّ؛ فالأزلِّي العدميَّ يجوز زواله وإلاَّ لما صحَّ حدوث العالم، فعلى هذا التقدير توجه اعتراض المعارض بأنَّه يجوز أن يكون السكون عدميًّا ويكون أزلِّيًّا ولا يلزم من ذلك امتناع عدمه.

(١) في «د»: (حدثت الجملتان)، وفي «ب» «ج»: (حدثت الجملتان).

(٢) في «ف»: (فإن).

ثم بعد تسليم^(١) أن السكون أمر ثبوتيّ وجه الاعتراض من طريق آخر وقال: سلّمنا أن السكون ثبوتيّ ولكن لا نسلّم أن القديم الثبوتي مطلقاً يمتنع عدمه، وذلك لأن القديم الثبوتي على قسمين مطلق ومشروط، فالمطلق يمتنع عدمه والمشروط على قسمين: مشروط بشرط ثبوتيّ فهذا أيضاً يمتنع عدمه، ومشروط بشرط عدميّ، وهذا يجوز عدمه لعدم شرطه العدميّ الأزليّ، فلم لا يجوز أن يكون السكون وإن كان ثبوتياً مشروطاً بشرط عدميّ أزليّ فيجوز زوال الشرط فيجوز زوال السكون.



[شبهات خمس]

قال:

ويعارض^(٢) بأن العلة التامة إن كانت قديمة فهو قديم وإلا ترجّح الممكن بذاته، وإن كانت حادثة تسلسل.

أقول:

لما فرغ من المناقضة في المقدمات شرع في المعارضة للمطلوب، وقد عارض ههنا^(٣) بخمس شبه:

الشبهة الأولى: وهي أقواها أن العلة التامة المستجمعة لجميع جهات المؤثرية لا تخلو إما أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كان الأول لزم قدم العالم لأنّ عند وجود

(١) في «س»: (تسايمه).

(٢) في «أ»، «ج»، «س»، «ف»: (معارض).

(٣) في «ر»، «ج»: (هنا).

العلّة التامة لو جاز عدم المعلول فليفرض عدمه في وقت ووجوده في آخر، فاختصاص أحد الوقتين بالوجود والآخر بالعدم إما أن يفتقر إلى مرجح غير الأول أو لا، فإن كان الأول لم يكن المرجح المفروض أولاً تاماً وقد فرضناه تاماً، هذا خلف، وإن كان الثاني لزم الترجيح بغير مرجح وهو محال، وإن كانت العلّة التامة حادثة افتقرت إلى علّة أخرى، وتلك العلّة إما قديمة فيلزم قدم الحادث أو محدثة فيلزم التسلسل^(١).

قال،

ولأنّه ممكن أزلاً فواجب وإلا لكان محالاً وجوده أزلاً.

أقول،

هذه هي^(٢) الشبهة الثانية وتقريرها أن نقول: إن العالم ممكن الوجود في الأزل، وإذا كان ممكن الوجود في الأزل كان واجب الوجود في الأزل. أمّا المقدّمة الأولى فلاّنه لو لم يكن ممكن الوجود في الأزل لكان إما واجب الوجود في الأزل أو ممتنع الوجود في الأزل؛ فإن كان الأول لزم قدم العالم، وإن كان الثاني استحال وجود العالم فيما لا يزال لاستحالة انتقال الشيء من الامتناع إلى الإمكان. وأمّا المقدّمة الثانية فلاّنه لو كان العالم محدثاً لاستحال وجوده في الأزل لأنّ المحدث هو المسبوق بالغير، والأزلي هو الذي لا يسبقه غيره فالجمع بينهما محال. فظهر أنّه

(١) انظر شرح الإشارات ٣: ١٣١، تهافت الفلاسفة: ٥٠، المطالب العالية في العلم الإلهي ٤: ٤٦،

شرح المواقف ٧: ٢٢٩، أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٣٩، شرح الأصول الخمسة: ١١٥،

تلخيص المحصل: ٢٠٥، شرح المقاصد ٣: ١٢٠، نهاية المرام في علم الكلام للمصنّف ٣: ١٣٦.

(٢) (هي) ليست في «أه ور».

لو كان محدثاً لاستحال وجوده في الأزل، ولو^(١) استحال وجوده في الأزل لم يكن ممكن الوجود في الأزل، وقد بينّا أنه ممكن الوجود في الأزل، هذا خلف^(٢).

قال:

ولأنّه لا بدّ له من حامل.

أقول:

هذه هي الشبهة الثالثة، وتقريرها أن كلّ محدث فإنّه لا بدّ وأن يكون قبل حدوثه ممكن الوجود لما بينّا، فإمكان الوجود سابق على وجود الحادث، ولا يجوز أن يكون أمراً عديميّاً وإلا لما بقي فرق بين عدم الإمكان وبين إمكان^(٣) معدوم، هذا خلف، فهو معنى ثبوتيّ.

ولا يجوز أن يكون هو قدرة القادر عليه لأنّا نقول: إنّما كان القادر قادراً على الفعل لأنّه ممكن، فلو كان الإمكان هو نفس القدرة كان^(٤) تعليلاً للشيء بنفسه فهو مغاير للقدرة، وهو إمّا جوهر أو عرض؛ والأوّل محال لأنّ الإمكان إنّما يعقل بين شيئين فهو من الأمور النسبيّة، والجوهر ليس من الأمور النسبيّة، فالإمكان ليس بجوهر فهو عرض لا بدّ له من محل، ومحلّه إن كان محدثاً لزم افتقار المحلّ إلى محلّ آخر، ويتسلسل فهو قديم وهو المادّة.

(١) في «ف»: (فلو).

(٢) انظر شرح الإشارات ٣: ١٣٢، تهافت الفلاسفة: ٥٢، المطالب العالية في العلم الإلهي ٤: ٨٩، نهاية المرام في علم الكلام للمصنّف ٣: ١٣٧.

(٣) في «ف»: (إمكانه).

(٤) في «س»: (لكان).

ويلزم من قدم المادة قدم الصورة^(١) لاستحالة انفكاكها عنها، لأنها لو انفكت عنها لكانت إما ذات وضع أو غير ذات وضع؛ والثاني باطل وإلا لكان عند حلول الصورة فيها إن لم يحصل في وضع معين كان الجسم خالياً عن الوضع، هذا خلف، وإن حصلت في وضع معين لزم تخصيصها بأحد الأحياز المتساوية النسبة إليها من غير مخصص، هذا خلف^(٢).

لا يقال: تخصيص بعض^(٣) الأحياز لأجل الصورة النوعية.

لأننا نقول: نسبة الصورة النوعية إلى جزئيات^(٤) ذاك الحيز واحدة فيلزم المحال، وإن كانت ذات وضع كانت نقطة أو خطأ أو سطحاً أو جسماً، ولو كانت جسماً كانت مقارنة للصورة، والنقطة لا وجود لها بانفرادها وإلا لكان إذا^(٥) وصل إليها طرفا خطين إن لم يمنعها عن الملاقة لزم مداخلته طرفي الخطين للنقطة، والنقطة مباينة للخطين، فطرفاهما^(٦) مباينان^(٧) لها، هذا خلف، وإن منعتهما^(٨) لزم انقسامها، والخط والسطح لا وجود لهما بانفرادهما لهذا بعينه. وإذا ثبت قدم المادة

(١) في «ف»: (الضرورة).

(٢) ذكره الفخر الرازي في المطالب العالية في العلم الإلهي ٤: ١٦٩، والمصنف في نهاية المرام ٣: ١٣٨.

(٣) في «ب» و«ج»: (يختص ببعض)، وفي «أ»: (مختص ببعض).

(٤) في «ب»: (حركات).

(٥) في «ف»: (وإذا).

(٦) في «ف»: (فطرفاهما).

(٧) في «أ» «ب» «ج» «د»: (متباينان).

(٨) في «س»: (منعتهما).

وأنها^(١) يستحيل انفكاكها عن الصورة لزم قدم الصورة أيضاً، ويلزم من ذلك قدم الجسم .

قل:

ولأنه بعد عدمه بعدية^(٢) زمانية، فلا بد من زمان، فلا بد من حركة، فلا بد من جسم .

أقول:

هذه هي الشبهة الرابعة، وتقريرها: أن العالم لو كان محدثاً لكان وجوده بعد عدمه بعدية^(٣) زمانية، لأنك ستعلم أن أقسام التقدم خمسة :

أحدها: التقدم بالزمان، وخاصيته أنه الذي لا يمكن وجود المتقدم مع المتأخر، وإنما يكون ذلك بأن يكون المتقدم موجوداً في زمان والمتأخر موجوداً في زمان، وزمان المتقدم متقدم على زمان المتأخر، فيكون التقدم والتأخر^(٤) لاحقين للشيء بتوسط التقدم والتأخر^(٥) اللاحقين للزمان .

إذا^(٦) تقرر هذا فنقول: عدم العالم لو كان متقدماً على وجوده بهذا النوع من التقدم لزم وجود الزمان حال عدم العالم، ولا يجوز أن يكون ذلك الزمان محدثاً وإلا لكان عدمه سابقاً على وجوده بالزمان فيكون^(٧) الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً، هذا خلف، وإذا استحال حدوث الزمان استحال حدوث الحركة

(١) في «ب»: (وإنه).

(٢) في «ف»: (فعدية).

(٣) في «ف»: (تعدية).

(٤ و ٥) في «ف»: (المتقدم والمتأخر).

(٦) في «ف»: (وإذا).

(٧) في «ج»: «د»: (ويكون).

لأنك ستعلم أن الزمان مقدار الحركة فيستحيل^(١) وجوده بدونها، والحركة عرض يستحيل^(٢) وجودها بدون الجسم ويلزم من ذلك قدم الجسم^(٣).

قل:

ولأنه متأخر عن القديم إما بمدة متناهية فيكون الكل حادثاً أو غير متناهية فالقدم لازم لما مر^(٤) وأيضاً يتوقف على ما لا يتناهى فلا يوجد.

أقول:

هذه هي الشبهة الخامسة، وتقريرها: أن العالم إما أن لا يكون متأخراً عن الباري تعالى أو يكون، فإن كان الأول لزم القدم أو حدوث الباري تعالى، وإن كان الثاني فإن كان متأخراً بمدة متناهية لزم حدوث الباري لأن المتقدم على المحدث بمدة متناهية يكون لوجوده ابتداءً فيكون محدثاً، وإن كان بمدة غير متناهية لزم منه محذوران:

الأول: قدم الزمان.

و^(٥) الثاني: توقف وجود العالم على انقضاء مدة يتأخر^(٦) بها عن الله تعالى غير متناهية، وانقضاء ما لا نهاية له محال، والموقوف على المحال محال، فيكون وجود العالم محالاً^(٧).

(١) في «ب»: (يستحيل).

(٢) في «ب»: (ويستحيل).

(٣) انظر المطالب العالية في العلم الإلهي ٤: ٢٠٨، نهاية المرام ٣: ١٣٨.

(٤) في «س»: (مضى).

(٥) الواو ليست موجودة في «ب» «ج» «د» «س».

(٦) في «ج» «ر»: (متأخر).

(٧) انظر نهاية المرام للمصنف ٣: ١٣٩.

[الأجوبة على الشبهات الخمس]

قال،

والجواب المغايرة ثابتة إذ لا يلزم من تصوّر الجسم تصوّرها، سلّمنا لكن لا يضرّ.

أقول،

لما فرغ من الاعتراضات شرع في الجواب على الوجه المفصّل فأجاب^(١) عن السؤال الأوّل، وهو منع المغايرة بين الجسم والحركة والسكون بأنّه لا يلزم من تصوّر الجسم تصوّر الحركة ولا تصوّر السكون فيكون الجسم مغايراً لهما بالضرورة.

ولأن سلّمنا عدم المغايرة لكن هذا المنع لا يضرّنا، لأنّا قد بيّنا حدوث الحركة والسكون، فإذا كان الجسم هو نفس الحركة والسكون كان محدثاً قطعاً، وهو المطلوب.

قال،

والملازمة ظاهرة لما بيّناه.

أقول،

هذا جواب عن منع الملازمة فإنّ السائل سلّم أنّ الجسم مغاير للحركة والسكون، ومنع ملازمة الجسم لأحدهما، وهذا المنع فاسد فإنّ الملازمة ظاهرة لأنّ الجسم لا بدّ له من مكان، وهو لا يخلو إمّا أن يكون لا بشأ فيه، أو منتقلاً عنه، والأوّل الساكن، والثاني المتحرّك، وقد مضى ذكر هذا.

(١) في «س»: (وأجاب).

قال:

قوله: يجوز حدوث كل فرد ونمنع حدوث الكل أو الكلّي. قلنا: محال فإن^(١) الكلّ متقوم^(٢) بالأجزاء والكلّي معدوم^(٣) بدون^(٤) الشخص.

انقول:

هذا جواب عن قوله: لم لا يجوز أن يكون كل فرد حادثاً^(٥) والمجموع ليس بحادث، أو الكلّي وهو نوع الحركة من حيث هو هو ليس بحادث؟
وتقرير الجواب: أنه يلزم من حدوث كل فرد حدوث الكلّ المجموعي^(٦)، وحدث الكلّي^(٧) النوعي. أمّا الأول فلأنّ الكلّ متقوم بالأجزاء ويستحيل وجود المركّب بدون أجزائه، فإذا كانت أجزاؤه حادثة كان المركّب منها^(٨) وهو الكلّ المجموعي^(٩) بالضرورة حادثاً. وأمّا الثاني فلأنّ^(١٠) الكلّي^(١١) النوعي يستحيل وجوده في الخارج من حيث هو هو بل لا بدّ له^(١٢) من شخص في الخارج يوجد في

(١) في «ج» «ر» «ف»: (لأنّ).

(٢) في «ج» «ف»: (يتقوم).

(٣) في «ج»: (ينعدم).

(٤) في «س»: (دون).

(٥) في «أ» «ب»: (حادث).

(٦) في «أ»: (الكلّي المجموع)، وفي «ب»: (الكلّي المجموعي) بدل من: (الكلّ المجموعي).

(٧) في «س»: (الكل).

(٨) في «ب»: (منهما).

(٩) في «أ»: (الكلّي المجموع)، وفي «ب»: (الكلّي المجموعي) بدل من: (الكلّ المجموعي).

(١٠) في «د»: (فإن).

(١١) في «س»: (الكل).

(١٢) (له) ليست في «د».

ضمنه ، فإذا كان ذلك النوع أزلياً وجب أن يكون شخص ما أزلياً وشخص ما يستحيل أن يكون أزلياً ، فالنوع يستحيل أن يكون أزلياً .

قال :

قوله : الأزل أمر تقديري ، قلنا ، مسلم لكنه يصحّ تقدير مقارنة غيره له .

أقول :

هذا جواب عن قوله : الأزل أمر تقديري ليس له تحقق في الخارج فتستحيل أن تكون العدميات مقارنة له ، وتقريره : إننا^(١) نقول : مسلم أن الأزل أمر تقديري ولكنه يصحّ مقارنة غيره له تقديراً ، وذلك بأن نقول : لو كان ههنا أزمنة لا يتناهي لكان العدم مصاحباً لها وحينئذ يتمّ الدليل .

قال :

قوله : معلوماته زائدة ، قلنا : تلك أمور فرضية معناه أنه لا ينتهي إلى حدٍ إلا ووراءه شيء آخر .

أقول :

هذا جواب عن النقص وهو قوله : إن التفاوت^(٢) لا يستلزم التناهي ، فإن معلومات الله تعالى ومقدوراته متفاوتة ، ومع ذلك فهما غير متناهيين^(٣) ، والجواب : أن المقدورات والمعلومات أمور مقدرة ليس لها وجود محصل ، بل مقدّر على معنى أنه لا يخرج من مقدورات الله تعالى شيء إلى الوجود إلا ويجوز حصول شيء آخر

(١) في «ج» «د» «ر» «ف» : (أن) .

(٢) في «ف» : (التفاوت) .

(٣) في «ف» : (متناهيين) .

بعده، فالتفاوت فيها لا يستلزم التناهي كالحوادث المستقبلية فإنها غير متناهية وإن تفاوتت لما كانت موجودة تقديراً لا تحقيقاً، وليس كذلك الحوادث التي لا تنتهي^(١) إذا كانت قد وجدت، فإن تلك الأمور^(٢) فرضية قد ثبت لها الوجود^(٣) وحصل فاستلزم التفاوت فيها التناهي.

قال:

قوله: لا نسلم ثبوت السكون، قلنا: السكون والحركة المرجع بهما إلى الحصول والخلاف بعارض^(٤) وأحدهما ثابت فكذا الآخر.

أقول:

هذا جواب عن قوله: السكون أمر عديمي فجاز أن يكون أزلياً ويعدم، وتقريره: أن السكون عبارة عن حصول الجسم في حيز واحد أكثر من زمان^(٥) واحد، والحركة حصوله في الحيز أقل من زمانين، فالحركة والسكون ماهيتهما واحدة وهو الحصول في الحيز، وإنما افترقا بأمر عرضي، فإن بقاء أحدهما أزيد من الآخر لا يدل على المغايرة الذاتية وإلا لكانت ماهية الباقي مغايرة لماهية الحادث فلا يكون الباقي باقياً، هذا خلف. وإذا كانت الماهية واحدة فيهما وكانت إحدى

(١) في هامش «س»: (التي تنتهي).

(٢) في «ب» «ف»: (أمور)، وفي «س»: (أمور غير) بدل من: (الأمور).

(٣) قلت: وإن كان قد ثبت لها الوجود لكنّها عدمت، فهي عند اعتبار التطبيق عينها أمور اعتبارية، ولا فرق بينها وبين المستقبلية في هذا المعنى، فإن كان كونها اعتبارية يمنع من التطبيق فيمنع فيهما وإن جاز فليجز فيهما. (نصير)

(٤) في «ب»: (لعارض).

(٥) في «ر» زيادة: (ولا يكون أقل من زمانين لعدم انقسام الزمان).

الماهيتين ثبوتية ، أعني الحركة ، وجب أن تكون الأخرى وهي السكون كذلك بالضرورة .

قال :

قوله : يجوز توقف القديم على شرط عديمي . قلت ^(١) : العدم لا يصلح علّة للوجود ولا جزءاً ^(٢) .

أقول :

هذا جواب عن قوله : يجوز أن يكون السكون ثبوتياً وقديماً ^(٣) ، ويصحّ عدمه لتوقفه على شرط عديمي . وتقريره : أن الشرط إما أن يكون علّة تامة في السكون وإما أن يكون جزءاً من العلّة التامة ، وعلى كلا التقديرين يستحيل أن يكون ذلك الشرط عديمياً والمشروط ثبوتياً ^(٤) وإلا لكان العدم علّة الوجود ^(٥) أو جزءاً من العلّة ، وهو محال بالضرورة .

قال :

قوله : في المعارضة إن كانت قديمة فهو قديم . قلت : ممنوع في المختار لفرق الضرورة بينه وبين الموجب ومعارض ^(٦) باليومي .

أقول :

المتكلمون أجابوا عن هذه الشبهة بستّة أوجه :

(١) في «ج» «ر» «س» «ف» : (قلنا) .

(٢) في «ب» : (حيزاً) .

(٣) في «أ» : (قديماً) .

(٤) في هامش «ر» : (ثبوتياً) ظ .

(٥) في «ف» : (الموجود) ، وفي «أ» «ب» : (للوجود) .

(٦) في «ف» : (نعارض) .

الأول: أن الباري تعالى قادر مختار، ولا يلزم من وجود القادر المختار وجود أثره معه لجواز أن يخصّصه بوقت دون وقت لا لأمر بخلاف^(١) العلة الموجبة التي لا يجوز تخلف أثرها عنها، والضرورة فارقة بين القادر والموجب بهذا المعنى.

الثاني: أن ما لا بدّ منه في المؤثرية قد كان حاصلًا في الأزل إلا أنه لا يلزم منه حصول العالم في الأزل، لأن الله تعالى علم أنه لا يوجد العالم إلا وقت وجوده، فلو وجد العالم قبل وجوده لزم مخالفته للعلم، ومخالفة علم الله تعالى محال.

الثالث: أن الله تعالى قد^(٢) كان حاصلًا في الأزل بشروط المؤثرية إلا أنه أراد إيجاد العالم في وقت وجوده دون ما قبله^(٣)، وإذا تعلّقت الإرادة بإيجاده في وقت خاصّ استحال حصوله^(٤) قبل ذلك الوقت.

الرابع: إن الزمان من جملة العالم وهو حادث فلا يكون له قبل حتى يقال: لم لا يوجد قبل أن يوجد. *مركز تحقيق كليات علوم إسلامي*

الخامس: إن الله تعالى قد كان حاصلًا في الأزل بشروط المؤثرية إلا أنه لم يوجد منه العالم قبل وجوده لاختصاص ذلك الوقت بمصلحة^(٥) يستحيل حصولها قبل ذلك الوقت.

السادس: إن الله تعالى قد كان حاصلًا في الأزل بشروط المؤثرية إلا أنه لم يوجد منه العالم في الأزل لأن الأزل ينافي وجود العالم، ومع حصول المنافي

(١) في «ر»: (بخالف).

(٢) في «ف»: (وإن) بدل من: (قد).

(٣) في «ج» «ر» «س» «ف» زيادة: (وما بعده).

(٤) في «ف»: (وحصوله).

(٥) في «ب»: (لمصلحة).

لا يكون معلول العلة التامة حاصلًا^(١).

وأجابت الفلاسفة عن هذه الوجوه بشيء واحد، وهو أنهم قالوا: حاصل هذه الوجوه أن ما^(٢) لا بد منه في المؤثرية لم يكن بتمامه حاصلًا في الأزل فيكون قد اخترتم أحد القسمين اللذين ذكرناهما.

أما الأول: فلأن وجود العالم عن القادر المختار إذا كان متوقفًا على تخصيصه بوقت من غير مخصص فنقول: ذلك التخصيص لم يكن حاصلًا في الأزل فلا^(٣) تكون العلة التامة حاصلة في الأزل.

وأما الثاني فلأن ذلك الوقت الذي علم الله تعالى إيجاده فيه لم يكن حاصلًا في الأزل، وهو شرط في المؤثرية، فلم يكن كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلًا في الأزل، وأيضًا العلم تابع للمعلوم^(٤) فلا يصح أن يكون علة.

وأما الثالث فلأن ذلك الوقت الذي تعلقت الإرادة بإيجاد العالم فيه لم يكن حاصلًا في الأزل وهو شرط في المؤثرية فلا يكون كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلًا في الأزل.

وأما الرابع فلأن ذلك الوقت الذي حصل العالم فيه لم يكن حاصلًا في الأزل فلم يكن^(٥) ما لا بد منه حاصلًا أزلاً.

وأما الخامس فلأن تلك المصلحة لما لم تكن موجودة إلا في ذلك الوقت، وهي

(١) تفصيل ذلك في أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٣٩، شرح الأصول الخمسة: ١١٥، المطالب العالية للرازي ٤: ٤٦، نهاية المرام للمصنف ٣: ١٥٠.

(٢) في «ف»: (إما) بدل من: (أن ما).

(٣) في «ب»: (فلم)، وفي «أ»: (لم).

(٤) (للمعلوم) لم ترد في «أ» «ب» «د»، وفي «ر»: (المعلوم).

(٥) في «أ» «ف»: (فلا يكون) بدل من: (فلم يكن).

شرط في التأثير لم تكن ما لا بدّ منه في المؤثرية حاصلًا في الأزل .
وأما السادس فلأنّ شرط وجود العالم هو انتفاء الأزل ، وانتفاء الأزل لم يكن ثابتاً في الأزل فلم يكن ما لا بدّ منه في المؤثرية حاصلًا في الأزل ، فالحاصل إنكم قد اخترتم أن كلّ ما لا بدّ منه في المؤثرية لم يكن حاصلًا في الأزل وهو أحد القسمين اللذين ذكرناهما وألزمنا منه التسلسل ^(١) .

واعلم أنّ الأقوى في الجواب عن هذه الشبهة المعارضة بالحوادث اليومية ، وتقريره أن نقول : الحادث اليومي موجود محدث ، فلا بدّ له من علّة ، وتلك ^(٢) العلّة إمّا أن تكون قديمة أو محدثة ، فإن كانت قديمة لزم قدم الحادث وهو محال ، وإن كانت محدثة لزم التسلسل وهو محال ، فما هو جواب عن الحوادث اليومية فهو جوابنا عن العالم .

قال :

قوله : صحيح أزلاً فواجب أزلاً ، قلت : ممنوع وإنّما يكون المتجدّد محالاً باعتبار التجدّد ومعارض باليومي .

أقول :

هذا جواب عن الشبهة الثانية ^(٣) ، وتقريره أن نقول : مسلّم ^(٤) أنّ العالم صحيح الوجود في الأزل .

(١) نقل ذلك عن الفلاسفة الفخر الرازي في المطالب العالية ٤ : ٥٩ ، والمصنّف في نهاية المرام ٣ : ١٥٤ .

(٢) في «ب» «ر» «س» «ف» : (فتلك) .

(٣) تقدّم بيانها ص ١٣٤ .

(٤) في «ب» : (نسلّم) .

قوله : فيلزم أن يكون واجب الوجود في الأزل ، قلت : ممنوع .
 قوله : وإلا لكان محدثاً فيستحيل وجوده أزلاً ، وذلك جمع بين الإمكان والامتناع وهو محال . قلت : لا نسلم أن الجمع بينهما محال ، فإن الشيء يجوز أن يكون ممكناً باعتبار ذاته و^(١)ممتنعاً باعتبار غيره كالمعلول ، فإنه من حيث هو هو^(٢) ممكن ، وباعتبار عدم علته يكون ممتنعاً ، كما أنه باعتبار علته يكون واجباً ، وإذا ثبت إمكان اجتماع وصفي الإمكان والامتناع لشيء واحد من جهتين فنقول : العالم من حيث هو هو ممكن الحصول في الأزل ، ومن حيث إنه متجدد يستحيل وجوده في الأزل باعتبار التجدد لا باعتبار ذاته .

وجواب آخر وهو^(٣) المعارضة بالحادث اليومي فإننا نقول : الحادث اليومي صحيح الوجود في الأزل ، وإذا كان صحيح الوجود في الأزل كان واجب الوجود في الأزل لما يثبت ، ولما كان ذلك باطلاً وإلا لزم قدم الحادث اليومي كان ما ذكرتموه باطلاً^(٤) .

قال :

والإمكان عديمي وإلا تسلسل أو وجب الممكن .

أقول :

هذا هو الجواب عن الشبهة الثالثة^(٥) ، وتقديره أن نقول :^(٦) الإمكان ليس

(١) الراو ليس في «ف» .

(٢) (هو) سقطت من «د» ، وفي «ب» : بياض .

(٣) في «ف» زيادة : (أن) .

(٤) ذكر هذا الجواب المصنف في نهاية المرام ٣ : ١٧١ .

(٥) تقدم بيانها ص ١٣٥ .

(٦) في «ج» «ر» زيادة : (الإمكان) .

بثبوتيّ فلا يفتقر إلى المحلّ^(١)، أمّا الثاني فظاهر فإنّ الصفات العدميّة لا حصول^(٢) لها في الخارج فلا تفتقر إلى محلّ موجود في الخارج، وأمّا الأوّل فلاّنه لو كان ثبوتيّاً لكان إمّا أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود، والأوّل يلزم منه وجوب الممكن، لأنّ الصفة إذا كانت واجبة الوجود وهي متوقّفة في الوجود على الموصوف كان الموصوف أولى بالوجود^(٣) فيكون الموصوف واجباً. وأيضاً فإنّ الصفة لا تعقل إلاّ مفتقرة إلى الموصوف فيستحيل أن تكون واجبة، والثاني يلزم منه التسلسل، وأيضاً فإنّ صفة للممكن فيستحيل أن تكون حالة في غيره.

وقولهم: إنّه لو كان معدوماً لم يبق فرق بين عدم الإمكان وبين إمكان معدوم ممنوع^(٤) ومنقوض بالامتناع، والحقّ أنّ الإمكان والامتناع والوجوب^(٥) أمور نسبية^(٦) تعرض للماهيّة ذهنياً عند مقايستها إلى الوجود ولا تحقّق له في الأعيان^(٧).
قل:

وكذا الزمان و^(٨) معارض بسبق بعض أجزاء الزمان على البعض.

(١) قلت: أعدام الملكات عدميّة مع اتّفاقهم على افتقارها إلى محلّ.

(٢) في «د»: (ثبوت).

(٣) في «أ» «ج» «ر»: (بالوجوب).

(٤) في «ف»: (إمكانه معدوم فممنوع) بدل من: (إمكان معدوم ممنوع).

(٥) (والوجوب) لم ترد في «ف».

(٦) قلت: هذا هو الإمكان الذاتي، والمذكور في الدليل هو الإمكان الاستعدادي الذي هو قسم من الكيف الموجود، فليس الحقّ فيه ما ذكره.

(٧) انظر المطالب العالية في العلم الإلهي ٤: ١٧٠، نهاية الإقدام للشهرستاني: ٣٤، تلخيص المحصّل: ٢٠٦، نهاية المرام في علم الكلام للمصنّف ٣: ١٧١.

(٨) الواو لم ترد في «ف».

أقول:

هذا جواب عن الشبهة الرابعة^(١) وهو بالمنع من وجود الزمان، وإنما هو أمر تقديري، وهو عبارة عن مجموع أوقات، والوقت مقارنة بعض الحوادث للبعض كطلوع الشمس، فعنى قولنا: وجد زيد من يومين أي من طلوع الشمس مرتين وليس الزمان شيئاً يحصل به مقارنة الحوادث بعضها لبعض، وأيضاً لو كان السبق يستدعي الزمان لكان سبق بعض أجزاء الزمان على بعض^(٢) يستدعي الزمان، ويلزم من ذلك التسلسل وهو محال.

لا يقال: إن الزمان أمر واحد ممتد من الأزل إلى الأبد ليس فيه تقدم ولا تأخر، ولئن سلمنا أن بين أجزائه تقدماً وتأخراً لكنه تقدم ذاتي فلا يفتقر إلى زمان آخر، لأننا نجيب عن الأول، بأننا نعلم بالضرورة أن اليوم ليس هو أمس، وليس أمس موجوداً مع اليوم فكيف يفرض لشيء موجود مع معدوم وحدة، ولأن الاتفاق واقع على أن الزمان غير قارّ الذات.

وعن الثاني من وجهين الأول: أن أجزاء الزمان إما أن تكون متساوية أو مختلفة، والثاني باطل على مذهبهم وإلا لزم تركيب^(٣) الزمان من الآتات المتتالية؛ والأول يستحيل^(٤) أن يكون بعض تلك الأجزاء فيه متقدمة على البعض الآخر لتساوي الأجزاء في الماهية.

(١) تقدم بيانها ص ١٣٧.

(٢) في «أ» و«ب»: (البعض).

(٣) في «أ» و«س»: (تركيب).

(٤) في «ف»: (مستحيل).

الثاني: إنه إذا عقل تقدّم أمس على اليوم بالذات مع امتناع وجود المتقدم مع المتأخر فلم لا يعقل ذلك في العدم والوجود^(١).

قال:

قوله: متأخر^(٢) بزمان متناه أو غير متناه. قلت: لا بزمان.

أقول:

هذا جواب عن^(٣) الشبهة الخامسة^(٤)، وتقريره: أن التأخر لا يستدعي الزمان المحقق بل الزمان المقدّر، بمعنى أنه لو فرض قبل العالم أزمنة لا تتناهى لكان الله تعالى مصاحباً لتلك الأزمنة، وذلك لا يستدعي وجود الزمان، على أن الحق أن الله تعالى ليس بزماني فلا يقال له^(٥): إنه مقدّم على العالم أو متأخر عنه أو مصاحب له إلا على جهة المجاز، وليس الحكم بأن الله تعالى لا يخلو عن هذه الاعتبارات الثلاثة إلا كالحكم بأن الله تعالى لا يخلو^(٦) إما أن يكون خارج العالم أو داخله وكما أنه يعسر على القوة الوهميّة عدم مقارنة وجوده تعالى للمكان فكذلك يعسر عليها عدم مقارنته للزمان، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً^(٧).

(١) في «ب»: (الوجود والعدم)، انظر نهاية المرام للمصنّف ٣: ١٧٢.

(٢) في «س»: (متأخراً)، وفي «د»: (أمتأخر).

(٣) (عن) لم ترد في «ب».

(٤) تقدّم بيانها ص ١٣٨.

(٥) (له) لم ترد في «أ» «ج» «د».

(٦) في «س» زيادة: (عن).

(٧) انظر نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني: ٣١، نهاية المرام ٣: ١٧٣.

[البرهان الثاني على حدوث العالم]^(١)

قال،

برهان ثانٍ: العالم ممكن، وكلّ ممكن محدث. بيان الأولى: أنّ العالم مركّب وكثير، وسيأتي أنّ الواجب واحد وبسيط. وبيان الثانية: هو^(٢) أنّ المؤثر ليس بموجب^(٣) وإلاّ لزم قدم الحادث اليومي أو التسلسل.

أقول،

هذا برهان ثانٍ على حدوث العالم، وتقريره: أنّ نقول: العالم ممكن، وكلّ ممكن محدث، فالعالم محدث.

بيان الصغرى من وجهين: الأول: أنّ العالم مركّب، وواجب الوجود ليس بمركّب. الثاني: أنّ العالم كثير، وواجب الوجود ليس بكثير، فالعالم ليس بواجب الوجود.

وبيان الكبرى: أنّ الممكن الموجود^(٤) لابدّ له من مؤثر وإلاّ لزم الترجيح من غير مرجّح، فالمؤثر في العالم إمّا أن يكون موجباً أو مختاراً، والأوّل باطل وإلاّ لزم قدم الحادث اليومي أو التسلسل، لأنّ علّة الحادث اليومي إمّا أن تكون قديمة أو محدثة؛ فإن كان الأوّل لزم قدم الحادث اليومي، وإن كان الثاني لزم التسلسل، فثبت أنّ المؤثر في العالم قادر مختار، وكلّ أثر لقادر مختار فهو محدث، لأنّ المختار إمّا

(١) تقدّم البرهان الأوّل ص ١٢٣.

(٢) (هو) لم ترد في «ف».

(٣) في «ب»: (لموجب).

(٤) في «ج» «ر» «س»: (الوجود).

يفعل بواسطة القصد إلى الفعل ، والقصد لا يتوجّه نحو شيء حاصل ، وإنما يتوجّه إلى أمر معدوم .

[هل لبطلان التسلسل شروط أم لا ؟]

قال ،

سؤال : حكمت ببطلان التسلسل مطلقاً ، وهو ممنوع إذ شرطه وجود الأجزاء معاً والترتيب الوضعي أو الطبيعي^(١) . جواب : اشتراطهما ممنوع ، سلّمت^(٢) لكنّهما حاصلان على تقدير الموجب .

أقول ،

لما حكم في الأوّل بلزوم التسلسل وادّعى بطلانه ورد عليه الاعتراض من الحكماء بأنّ التسلسل ليس بباطل مطلقاً ، بل شرط بطلانه أمران : الأوّل : وجود الأجزاء دفعة واحدة^(٣) ، الثاني : الترتيب بين تلك الأجزاء .

أمّا الترتيب الوضعي كما في المقادير أو الترتيب الطبيعي كما في العلل والمعلولات ، وكلّ قابل لأحد هذين الأمرين دون الآخر يجوز عدم التناهي فيه كالحركات فإنّها وإن كانت ذات أجزاء مرتّبة^(٤) إلّا أنّها لما لم تجتمع^(٥) في الوجود

(١) في «ف» : (الطبيعي) .

(٢) في «أ» «ب» : (سلّمتنا) .

(٣) (واحدة) لم ترد في «ج» «د» «ر» «س» .

(٤) في «ب» «ف» : (مرتّبة) .

(٥) في «ف» : (تجمع) .

صحّ دخول عدم التناهي فيها، وكالنفوس فإنّها وإن كانت ذات^(١) أفراد مجتمعة في الوجود، لكن لما لم تكن بعض تلك الأفراد علّة للبعض وليست متحيّزة فانتفى عنها الترتيب بمعنييه أمكن دخول عدم التناهي فيها.

وإنّما اشترطوا هذين الأمرين لأنّ البرهان الدالّ على إبطال التسلسل وهو برهان التطبيق لا يعقل إلّا فيما اجتمع فيه هذان الشرطان.

والجواب: المنع من اشتراط هذين الأمرين، فإنّ البرهان عامّ في إبطال التسلسل وسيأتي. ثمّ وإن سلّمنا أنّ التسلسل مشروط بهذين الأمرين لكن هذان الشرطان حاصلان على تقدير الموجب، فإنّا إذا قلنا: إنّ المؤثّر موجب فعلة هذا الحادث لا يجوز أن تكون قديمة وإلّا لزم تخلف المعلول عن علته، وإذا كانت حادثة وجب أن تكون مجامعة له في الوجود، وإلّا لزم ما ذكرنا.

ثمّ الكلام في تلك العلّة الحادثة كالكلام في الحادث فيلزم منه اجتماع علل ومعلولات دفعة واحدة، ويلزم منه حصول شرطي التسلسل، وهو باطل، فيكون ذلك التقدير باطلاً.

[الاستدلال على حدوث الممكنات]

قل:

وهو باطل لأنّ المؤثّر في المجموع إمّا جميع الأجزاء أو البعض أو الخارج، ويلزم من الأوّل والثاني تأثير الشيء في نفسه والثالث ينقطع.

أقول:

لما حكم بطلان التسلسل شرع في الحجّة على ذلك، وتقريرها أن نقول: مجموع

(١) في «س»: (ذوات).

الممكنات التي لا نهاية لها ممكن بالضرورة، وكلّ ممكن لا بدّ له من المؤثر، فالمؤثر في مجموع الممكنات إمّا أن يكون نفسه^(١) ويلزم من ذلك تقدّم الشيء على نفسه لوجوب تقدّم العلة على المعلول، هذا خلف.

وإن كان المؤثر فيه الأجزاء فإمّا أن تكون جميع الأجزاء أو بعضها؛ والأوّل باطل لأنّ جميع الأجزاء هي نفس ذلك المجموع ويلزم منه ما مرّ، وإن كان بعض الأجزاء وجب أن يكون ذلك الجزء مؤثراً في نفسه لأنّ المؤثر في مجموع أمور لا تزيد على الآحاد مؤثر في تلك الآحاد بالضرورة، وأن تكون مؤثراً في علته وعلّة علته إلى ما لا نهاية له، ويلزم من ذلك تقدّم الشيء على نفسه بما لا يتناهى من المراتب، هذا خلف.

وإن كان أمراً خارجاً عنها وجب الانقطاع لأنّ ذلك الخارج إن كان ممكناً كان بعض الآحاد، ونحن قد فرضنا ذلك المؤثر خارجاً، هذا خلف. وإن كان واجباً لزم انتهاء الممكنات إلى الواجب وتنقطع السلسلة.

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون المؤثر في ذلك المجموع جملة آحاده، ويكون كلّ واحد من تلك الآحاد علة ناقصة وجميع الأجزاء علة للجملة.

قوله: جميع الأفراد هي عبارة عن الجملة، قلنا: ممنوع، وأيضاً لم لا يجوز أن يكون المؤثر في تلك الجملة هو^(٢) بعض الأفراد.

قوله: يلزم أن يكون مؤثراً في نفسه وعلته لأنّ المؤثر في المجموع مؤثر في كلّ

(١) في «ب»: (نفسها).

(٢) في «أ» «ب» «د» «س»: (هي).

أفراده ممنوع، فإن المجموع الحاصل من واجب وممكن مفتقر إلى الواجب ولا يلزم من ذلك أن يكون الواجب علّة في نفسه، والأقرب في إبطال التسلسل برهان التطبيق، وهو أننا نفرض جملة لا يتناهى من المعلول الأخير وجملة أخرى أنقص من الأولى، ونطبق إحدى الجملتين بالأخرى، ويلزم انقطاعهما.

[تعريف الجسم]

قال:

تتمّة: الجسم هو الطويل العريض العميق عند المتكلمين^(١).

﴿ أقول: س ع ﴾

لما استدلّ على حدوث الأجسام شرع في تعريف الجسم والعرض والحدوث والقدم وغير ذلك مما هو نافع في هذا المطلوب، وفي مباحث تتعلق بذلك، فالجسم عند المتكلمين عبارة عن الطويل العريض العميق، وهو في المشهور لا يحصل إلا من ثمانية جواهر، فإن الجوهريين إذا اجتمعا حصل منها خطّ، وإذا انضمّ خطّان حصل منها سطح، وإذا انضمّ سطحان حصل منها جسم، وقد يقال: الجسم على المنقسم مطلقاً^(٢).

(١) أوائل المقالات للشيخ المفيد: ٢٠٥، المسلك في أصول الدين للمحقّق الحليّ: ٣٩، شرح التجريد (الزنجاني): ١٧٧، وفي طبعة الأملي: ٢٥٧، وحكاة الفخر الرازي في كتاب المحصّل: ٢٣١ عن المعتزلة.

(٢) أوائل المقالات للشيخ المفيد: ٢٠٥.

[المعنى الأول للجسم]

قال:

وقالت الحكماء إنه منطلق^(١) على معنيين أحدهما: الكم المتصل القار المنقسم إلى^(٢) الثلاثة^(٣).

أقول:

هذا التعريف يستدعي بيان معرفة الكم وأقسامه، فنقول: الكم قد عرفه قوم بأنه ما يوجد فيه المساواة واللامساواة، وهو تعريف دوري، فإن المساواة إنما تعرف بأنها اتفاق في الكمية.

والأولى في تعريفه أن يقال: الكم ما يمكن^(٤) أن يوجد فيه واحد عاد. ويندرج فيه المتصل والمنفصل، غير أن وجود الواحد في المنفصل واجب، وفي المتصل ممكن بالإمكان الخاص، فذكر في التعريف ما يشملها^(٥) وهو الإمكان العام. إذا عرفت هذا فنقول: الكم إما أن يكون متصلاً أو يكون منفصلاً؛ فالمتصل هو الذي يوجد بين أجزائه حدّ مشترك يكون ذلك الحدّ نهاية لأحد القسمين وبداية للآخر، والمنفصل ما لا يكون كذلك. و^(٦) هو العدد لا غير.

(١) في «ف»: (يطلق).

(٢) في «ج»: «و» «ف»: (في).

(٣) حكاه عن الحكماء ابن ميثم البحراني في قواعد المرام في علم الكلام: ٤٣.

(٤) في «ج»: «و»: (يمكنه).

(٥) في «أ»: «ج»: «و» «ف»: (شمليهما).

(٦) في «أ»: «ب»: زيادة: (المنفصل).

والمتصل إما أن يكون قارّ الذات أو لا يكون، ونعني بقارّ^(١) الذات ما يجتمع أجزاؤه في الوجود، فالذي ليس بقارّ^(٢) هو الزمان لا غير.
والقارّ إما أن يكون منقسماً في^(٣) جهة واحدة وهو الخطّ، أو في جهتين وهو السطح، أو في جهات ثلاث^(٤) وهو الجسم التعليمي.

وهذه الأنواع أعراض. أمّا العدد فلتقومه بالمعدودات، وأمّا الزمان فظاهر أنّه ليس بذات جوهرية مستقرّة في الوجود، وأمّا الخطّ والسطح فإنّهما إنّما يعرضان للجسم بواسطة التناهي وهو غير داخل، والجزء لا يعرض بواسطة عارض. وأمّا الجسم التعليمي فلاّنه^(٥) يتبدّل والذات باقية كالشمعة يجعلها تارة كُرة، وأخرى مكعباً، وأخرى مستطيلاً؛ فالطول والعرض والعمق يتبدّل عليها، وذاتها باقية، فهي أعراض قائمة بها.

وبعض المتكلّمين نفى هذه الأنواع؛ أمّا العدد فلاّنه لو كانت العشرية مثلاً صفة موجودة واحدة فإن قامت لكلّ^(٦) واحد من أجزائها لزم حلول العرض الواحد في المحالّ المتعدّدة، وأيضاً يكون كلّ واحد من تلك الأجزاء هو الكلّ، هذا خلف.

وإن قامت بواحد من تلك الأجزاء لزم المحال المذكور أيضاً، فإذن ليست العشرية^(٧) صفة قائمة بالوحدات، وإنّما هي أمر ذهني ووصف اعتباري. وأمّا

(١) في «ج» «ر»: (بالقار).

(٢) في «ف» زيادة: (الذات).

(٣) في «د» «س»: (من).

(٤) في «د»: (ثلاث جهات).

(٥) في «س»: (فأنّه).

(٦) في «ب»: (بكلّ).

(٧) في «ف»: (العشرة).

الزمان فقد مضى . وأما الخطّ والسطح بالمعنى الذي ذكره لو^(١) كانا موجودين لزم انقسامهما في الجهات الثلاث ضرورة وجوب انقسام الحال لانقسام المحلّ .
وأما الجسم^(٢) فلو كان موجوداً لكان إما قائماً بشيءٍ متقدّر^(٣) أو لا ، والأوّل باطل وإلا لزم اجتماع الأمثال وتزايد العظم والتسلسل ، والثاني باطل فإنّ ما ليس له طول وعرض وعمق يستحيل عروض هذه المعاني له^(٤) .

[المعنى الثاني للجسم]

قال:



والثاني: الجوهر القابل للأبعاد^(٥).

أقول:

هذا هو المعنى الثاني للجسم ، وهو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم فالجواهر جنس ، والقابل للأبعاد فصل ، وهذا هو الجسم الطبيعي .
وقد أورد على ذلك أنّ الجوهر ليس بجنس لأنّ الجوهر هو الموجود لا في موضوع^(٦) ، والموجود^(٧) عارض وتقييده بالعدمي لا يصيرّه جزءاً . وأيضاً لو كان

(١) في «ج» «ر» «س» «ف»: (فلو) .

(٢) في «ف» زيادة: (التعليمي) .

(٣) في «أ» «ف»: (مقدّر) .

(٤) انظر قواعد المرام في علم الكلام لابن ميثم البحراني : ٤٥ .

(٥) حكاه المصنّف عن الأوائل في شرح التجريد (الزنجاني) : ١٧٧ ، وفي طبعة الأملي : ٢٥٧ .

(٦) في «ف»: (موضع) .

(٧) في «ر» «س» : (الوجود) .

جنساً لكان فصله جوهرًا لأنَّ مقوّم الجوهر جوهر، ويلزم منه دخول الجنس^(١) في طبيعة الفصل، فالفصل ليس بفصل، ويلزم^(٢) التسلسل، وقابليّة الأبعاد لا يجوز أن يكون فصلاً لأنّها ليست بموجودة وإلاّ لزم التسلسل؛ ضرورة كونها من العوارض النسبية لا من المقومات. وأيضاً هذا الحدّ منطبق على الهيولى. والجواب عن الأوّل: أنّ كون الجوهر جنساً غير معلوم لتوقّفه على كونه مقولاً على ما تحته من مختلفات الحقيقة بالتواطئ في جواب ما هو، ولا شكّ في أنّ معرفة ذلك من أعسر العلوم إلاّ أنّ ما ذكره من التزييف غير وارد، فإنّ كون الجوهر موجوداً لا في موضوع^(٣) عارض من عوارض الجوهر لازم له، ولازم الجنس ليس بجنس.

وقوله: لو كان الجوهر جنساً لكان فصله جوهرًا ويتسلسل، إنّما يلزم التسلسل أن^(٤) لو كان الجوهر مقوّمًا للفصل وليس كذلك، بل الجوهر عارض للفصل، وإذا قيل: مقوّم الجوهر جوهر لا نعي بذلك أن يكون الجوهر داخلاً في طبيعته بل أن يكون مقولاً عليه، فاندفع ما ذكره من المحاذير، وقابليّة الأبعاد ليست فصلاً، وإنّما الفصل هو القابل للأبعاد لأنّ الفصل محمول، والقابليّة ليست محمولة، وإنّما المحمول هو القابل، ولا يمكن أن يكون القابل من الأمور النسبيّة. وعن الثاني: أنّ الهيولى لا يمكن فرض قبول الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على

(١) في «ف»: (الجسم) بدل من: (الجنس).

(٢) في «ج»: «ف»: (فيلزم).

(٣) في «ف»: (موضع).

(٤) (أن) لم ترد في «س».

الزوايا القوائم فيها إلا بتوسط الصورة^(١)، أمّا الجسم فإنه لذاته قابل كذلك^(٢).

قال:

والجوهر هو الموجود لا في موضوع^(٣)^(٤).

أقول:

الجوهر يطلق على معنيين، أحدهما: حقيقة الشيء وذاته، والثاني: الموجود لا في موضوع^(٥)، والمراد بالموضوع^(٦) هنا^(٧) المحلّ الذي يستغني عن الحال ويقوم الحال كالجسم والعرض فهو أخصّ من المحلّ، فعدمه أعمّ من عدم المحلّ، فإذا كان الجوهر إمّا أن يكون في المحلّ أو لا يكون، والأوّل هو الصورة، والثاني إمّا أن يكون محلاً أو لا يكون، والأوّل: المادّة^(٨)، والثاني: إمّا أن يكون مركّباً من الحال والمحلّ أو لا، فالأوّل: الجسم، والثاني: إمّا أن يكون مدبراً للبدن أو لا، والأوّل: النفس، والثاني: العقل، والجوهر أحد الأجناس العوالي العشرة في المشهور^(٩).

(١) في «ج» زيادة: (و).

(٢) في «ف»: (لذلك).

(٣) في «ف»: (موضع).

(٤) حكاه ابن ميثم البحراني في قواعد المرام في علم الكلام: ٦٩، والمصنّف في شرح التجريد (الزنجاني): ١٤٠، وفي طبعة الأملّي: ٢١٤ و ٣٣٣.

(٥) في «ف»: (موضع).

(٦) في «ف»: (بالموضع).

(٧) في «ب»: (هيئنا).

(٨) في «د» «س» زيادة: (هو).

(٩) انظر التمهيد للباقلاني: ٤١، المعتمد في أصول الدين: ٢٨٠، الرسائل العشر: ٦٧، قواعد العقائد للطوسي: ٤.

[العرض عند الحكماء والمتكلمين]

قال:

والعرض هو الذي يحلّ الجسم ولا بقاء له كبقائه ، أو الموجود في موضوع^(١).

أقول:

لما عرّف الجوهر أخذ يعرف العرض بحسب مفهوميه عند المتكلمين والحكماء ؛
أما المتكلمون فقد عرفوه بأنّه ما يوجد في الجسم ولا بقاء له كبقائه^(٢).

لا يقال : من الأعراض ما يبقى للذات دائماً كسواد الزنجي .

لأننا نقول : إنّ هذا العرض وإن كان لازماً إلاّ أنّه لا يبقى كبقاء الذات ، فإنّه إنّما
يبقى بالذات وليست الذات إنّما يبقى به ، وهذا التعريف ليس ممّا اصطلاح عليه
المتكلمون بأسرهم ، فإنّ منهم من يرى أنّ الإرادة والكرهية لله تعالى عرضان غير
قائمين بالجسم وكذلك الفناء عند بعضهم .

وأما الحكماء فقد عرفوه بأنّه الموجود في موضوع^(٣) أي في محلّ يستغني عنه
ويقوّمه .

قال:

وهو مقول على تسعة أجناس عوال .

(١) في «ف» : (موضع).

(٢) شرح الأصول الخمسة : ٢٣٠ ، قواعد المرام في علم الكلام : ٤٣ ، قواعد العقائد للطوسي : ٤ ،
شرح المقاصد ١ : ٧٦ ، لباب العقول : ٣٦ ، وانظر أنوار الملكوت في شرح الباقوت للمصنّف :
١٧ .

(٣) في «د» : (الموضوع ، وفي «ف» : (موضع) ، حكاه عن الحكماء الفخر الرازي في كتاب
المحصل : ٢١٦ ، تلخيص المحصل : ١٤٢ .

أقول.

ذَهَبَتْ الحكماء إلى أَنَّ العرض يندرج تحته أجناس تسعة هي أجناس الأجناس اندراج المعروض تحت العارض ، فإنَّ العرضية من الأمور الخارجيّة : فالأوّل : الكمّ ، وقد عرفته وعرفت أقسامه .

الثاني : الكيف ، وهو هيئة قارّة لا يوجب تصوّرها تصوّر أمر خارج عن محلّها ، ولا يوجب القسمة واللا قسمة في محلّها اقتضاءً أولاً ، فالهيئة كالجنس يخرج عنها الجوهر ، والقارّة يخرج عنها^(١) الزمان ، ومقولتي الفعل والانفعال ، والقيد الثالث يخرج الأعراض النسبية والرابع يخرج الكمّ .

والخامس يخرج النقطة والآن ، وقيد عدم الاقتضاء بالأوليّة ليدخل فيه العلم بالأشياء التي لا تنقسم ، فإنّه يقتضي عدم القسمة لا اقتضاءً أولاً بواسطة اقتضاء المعلوم له .

وأنواعه أربعة : الكيفيات النفسانية ، فإن كانت راسخة فهي الملكات كالعلوم وإلا فهي الحالات كالظنون . والكيفيات المحسوسة فإن كانت راسخة كحرارة النار فهي الانفعاليّات ، وإن كانت غير راسخة كحرارة الماء فهي الانفعالات^(٢) ، والكيفيات المختصّة بالكميّات كالاستقامة والانحناء والزوجيّة والفرديّة .

والكيفيات الاستعداديّة فإن كانت نحو الدفع فهي القوة ، وإن كانت نحو التأثير^(٣) فهو^(٤) اللاقوة .

(١) (عنها) لم ترد في «ر» «س» «ف» .

(٢) في «ف» : (الانفعاليّات) .

(٣) في «س» : (التأثير) .

(٤) في «ب» «ف» : (فهو) .

الثالث : المضاف ، وهو النسبة المتكررة كالأبوة والبنوة ، ومن خواصها وجوب الانعكاس والتكافؤ في الوجود بالقوة أو بالفعل .
 الرابع : الأين وهو نسبة الشيء إلى المكان .
 الخامس : المتى ، وهو نسبة الشيء إلى الزمان .
 السادس : الوضع وهو الهيئة العارضة للجسم بسبب انتساب بعض أجزائه إلى بعض ، وبسبب انتساب أجزائه إلى الأمور الخارجة ^(١) عنه كالقيام والقعود .
 السابع : الملك ، وهو ^(٢) نسبة التملك ^(٣) ، وقيل : إحاطة الشيء بغيره المنتقل بانتقاله ^(٤) .



الثامن : الفعل وهو التأثير .
 التاسع : الانفعال وهو التأثر ^(٥) .
 والمتكلمون أنكروا وجود الأعراض النسبية والإلزام التسلسل ^(٦) . وعند ^(٧) الأوائل أن هذه الأعراض التسعة مع الجوهر هي أجناس الموجودات الممكنة ^(٨) .

(١) في «ب» «ر» «س» «ف» : (الخارجية) ، و(عنه) سقطت من نسخة «ف» .

(٢) في «ف» : (وهي) .

(٣) في «ف» : (التمكّن) .

(٤) في «ف» : (المنفعل بانفعاله) .

(٥) حكاه عن الحكماء الفخر الرازي في المحصل : ٢١٦ ، والخواجة نصير في تلخيص المحصل :

١٤٢ ، أصول الدين للرازي : ٣٤ ، قواعد المرام في علم الكلام : ٤٣ ، شرح المقاصد ١ : ١٥٧ ،

شوارق الإلهام ٢ : ١٣٠ .

(٦) حكاه الفخر الرازي في كتاب المحصل : ٢١٩ عن المتكلمين ، قواعد المرام في علم الكلام لابن

ميثم البحراني : ٤٥ .

(٧) في «ج» «ف» زيادة : (جمهور) .

(٨) أصول الدين للرازي : ٣٣ ، مطلع الاعتقاد في المبدأ والمعاد : ٢٢ .

واعلم أنّ جنسيّة كلّ واحد من هذه يتوقّف على كونه مقولاً على كثيرين مختلفين بالحقائق بالتواطئ ويكون جزءاً منها^(١) وذلك من أعسر^(٢) المعلومات. وأيضاً فإنّ انحصار الأجناس فيما عدّ ممّا^(٣) لم يقدّم عليه برهان، ولأجل ذلك تشكّك فيه الشيخ^(٤).

قل:

وعند المتكلّمين على ثلاثة وعشرين.

أقول:

العرض عند المتكلّمين يقال على ثلاثة وعشرين جنساً:
الأول: الكون، وهو عبارة عن الحصول في الحيز الذي يسمّيه الحكيم أيناً، وهو جنس لأنواع أربعة: الحركة والسكون والاجتماع، وهو كون الجوهرين بحيث لا يتخللهما ثالث، والافتراق وهو كونهما بحيث يتخللهما ثالث.
الثاني: اللون، وهو جنس للسواد^(٥) والبياض، والبواقي تتركّب منها، وأبو هاشم^(٦) جعلها خالصين، وأضاف إليهما الحمرة والصفرة والخضرة^(٧).

(١) (منها) ليست في «أ» «ب» «ج».

(٢) في «ف»: (عن غير) بدل من: (من أعسر).

(٣) (ممّا) لم ترد في «س».

(٤) انظر كشف المراد للمصنّف: ٢٩٩ (الأملي)، شرح المقاصد للفتازاني ١: ١٧٥.

(٥) في «ج»: (السواد).

(٦) هو عبد السلام بن محمّد بن عبد الوهاب أبو هاشم بن أبي بكر البصري الجبائي، وهو وأبوه من رؤساء المعتزلة، له آراء تفرّد بها، وتبعته فرقة من المعتزلة فسميت البهشمية نسبة إليه، ولد سنة ٢٤٧ هجرية وتوفي سنة ٣٢١ هجرية ببغداد (تاريخ بغداد ١١: ٥٥، الوافي بالوفيات ١٨: ٤٣٤، الفهرست لابن النديم: ٢٤٧، سير أعلام النبلاء ١٥: ٦٣).

(٧) نقله الفخر الرازي في كتاب المحصل: ٢٣٢ عن المعتزلة.

الثالث: الطعوم وهي تسعة: الحلاوة والمرارة والملوحة والحموضة والحراقة^(١) والدسومة والعفوصة^(٢) والقبض والتفاهة^(٣).

الرابع: المشمومات، وهي الطيب والنتن، وليس لأنواعها اسماً إلا من جهة الموافقة والمخالفة، وهذه الأنواع الأربعة منها ما هو متماثل، ومنها ما هو متضاد، وفي جواز البقاء عليها خلاف ومختلف الكون واللون^(٤) متضاداً، والطعوم والروائح يوجد فيها^(٥) مختلف غير متضاداً.

الخامس: الحرارة، وهي مدركة لمساً.

السادس: البرودة، وهي مضادة للأولى^(٦). وقيل: هي عدم الحرارة^(٧)، وهو خطأ فإننا نحس من الجسم البارد بكيفية زائدة على ذاته والعدم لا يحس به. السابع: الرطوبة، وهي مدركة لمساً.

مركز تحقيق مكتبة التراث الإسلامي

(١) قال في نهج المسترشدين في أصول الدين: ٢٥ إن الحار إن فعل في الكثيف حدثت الحرارة، وإن فعل في اللطيف حدثت الحراقة، وقال في شرح تجريد العقائد: ٢٤٦ إن الحرارة إن فعلت في اللطيف حدثت الحراقة.

(٢) في «ف»: (العفوصة). قال في شرح تجريد العقائد: ٢٤٦ البرودة إن فعلت في اللطيف حدثت الحموضة، وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل حدث التقبض.

(٣) في كشف المراد: ١٧٠ الجسم إن كان عديم الطعم فهو التفه، وفي شرح العقائد النسفية ١: ٥٤ التفه عدم الطعم، وفي إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٧٩ التفه يقال بالاشتراك على معنيين متغايرين، أحدهما: ما لا طعم له، ثانيهما: ما له طعم في الحقيقة، لكن لا يحس بطعمه.

(٤) في «ف» زيادة: (ما).

(٥) في «ف»: (فيهما).

(٦) في «س» «ف»: (للأول).

(٧) قال في كشف القوائد: ٢٢ البرودة: عدم الحرارة عما من شأنه أن يكون حاراً، وفي جامع العلوم ١: ٢٣٦ البرودة: كيفية من شأنها تفريق المتشاكلات وجمع المتخالفات.

الثامن: اليبوسة، وهي مضادة للأولى^(١).

التاسع: الصوت، وهو مدرك بالسمع وفيه متماثل ومختلف، وفي التضادّ خلاف وهو^(٢) يحصل بسبب القرع أو^(٣) القلع، وليس بباق.

العاشر: الاعتماد، وهو الذي يسمّيه الحكيم ميلاً^(٤) وهو محسوس لمساً، وهو إمّا لازم أو عارض، فاللازم إن كان اعتماداً نحو^(٥) السفلى فهو الثقل، وإلّا فهو الخفة. والعارض أنواعه ستة بحسب تعدّد الجهات، واللازم باق على خلاف فيه، والعارض غير باق اتفاقاً، فهذه أنواع عشرة يكفي في وجودها مجرد المحل. الحادي عشر: التأليف، وهو عرض حالّ في محلّين عند أبي هاشم يقتضي صعوبة التفكيك^(٦).

الثاني عشر: الحياة، وهي عرض قائم بالبدن زائد على اعتدال المزاج والصحة عند قوم^(٧)، وعند آخرين هي نفس الاعتدال^(٨).

الثالث عشر: القدرة، وهي عرض زائد على صحة البنية والصلابة تقتضي

(١) في «س» «ف»: (للأول).

(٢) في «ب»: (قد).

(٣) في «ف»: (و).

(٤) راجع شرح تجريد العقائد: ٢٣٤، شوارق الإلهام ٢: ١٤٢.

(٥) في «ب»: (لنحو).

(٦) حكاه عنه الفخر الرازي في كتاب المحصل: ٢٦٧ وابن ميثم البحراني في قواعد المرام في علم الكلام: ٤١ والمصنّف في نهج المسترشدين في أصول الدين: ٢٦.

(٧) حكاه المرتضى في الحدود والحقائق: ١٥٨.

(٨) حكاه عن الأوائل المصنّف في نهج المسترشدين: ٩٢.

صحة الفعل عند قوم^(١) وعند آخرين هي نفس^(٢) صحة البنية والصلابة^(٣).
الرابع عشر: الاعتقاد وهو الحكم بالثبوت أو النفي^(٤)، وهو إما أن يكون
جازماً أو لا يكون، والجازم^(٥) إما أن يكون مطابقاً أو لا يكون، والأول إما أن
يكون ثابتاً أو لا؛ فالأول: العلم، والثاني: التقليد، والذي لا^(٦) يكون مطابقاً هو
الجهل المركب، والذي ليس بجازم يكون الطرف الراجع ظناً، والمرجوح وهماً
والمساوي^(٧) شكاً^(٨).

واعلم أن الحقّ عندي أن العلم والظنّ من أنواع الاعتقاد، والوهم والشكّ
ليسا^(٩) من أنواع الاعتقادات.

الخامس عشر: الظنّ وهو الراجع من الاعتقادين^(١٠)، وقد ذكرنا أنه من أنواع
الاعتقادات، والمعتزلة جعلوه مغائراً له. وفرق بين اعتقاد الرجحان ورجحان
الاعتقاد، فإن الأول قد يكون علماً وظناً وجهلاً، والثاني هو الظنّ.
السادس عشر: النظر وقد مضى، وهو غير باقٍ.

(١) حكاه المصنّف في كشف المراد: ١٩١.

(٢) (نفس) ليست في «د».

(٣) انظر تلخيص المحصل: ١٦٨ و ٤٧٧، شرح العقائد النسفية ١: ١٢٠.

(٤) في «ف»: (بالنفي).

(٥) في «أ» «ب» «س»: (فالجازم).

(٦) (لا) لم ترد في «ف».

(٧) في «ب»: (المتساوي).

(٨) في «د»: (شك).

(٩) (ليسا) لم ترد في «ف».

(١٠) في «س»: (الاعتقادات).

السابع عشر: الإرادة وهي الميل العقلي .
 الثامن عشر: الكراهة وهي الإباء العقلي ، وهما متضادان ، وليس في كلّ منهما
 تضادّ بل مختلف ومتماثل^(١) وهما غير باقيين .
 التاسع عشر: الشهوة وهي الميل الطبيعي .
 العشرون: النفار وهو النفور الطبيعي ، وهما متضادان وليس في كلّ واحد^(٢)
 منهما تضاد .

الحادي والعشرون: الألم وهو عبارة عن إدراك المنافي عند قوم^(٣) ، ويحدث من
 تفرّق الاتصال ، واللذة إدراك الملائم . فهذه الأنواع تفتقر إلى الحياة .
 الثاني والعشرون: الفناء وهو غير متحيّز ولا حال في المتحيّز وفي وجوده
 وتجرّده خلاف وهو غير باقي اتفاقاً .
 الثالث والعشرون: البقاء وهو زائد على استمرار الوجود عند قوم ، فهذا هو
 الكلام المختصر في هذه الأعراض ، والاستقصاء ذكرناه في كتاب مناهج اليقين^(٤) .

[تعريف الحركة]

قال:

والحركة هي حصول الجسم في حيّز بعد أن كان في^(٥) آخر .

(١) في «ب»: (مماثل) .

(٢) (واحد) لم ترد في «د» .

(٣) حكاه عن ابن سينا الخواجة نصير الطوسي في تلخيص المحصل : ١٧١ . وانظر قواعد العقائد :
 ٢٣ و ٤٨ .

(٤) مناهج اليقين : ٦٩ - ٢٤١ ، وفي طبعة الأنصاري القمي : ١٩ - ١٤٩ (المنهج الثاني) .

(٥) في «س» زيادة: (حيّز) .

أقول:

هذا تعريف الحركة عند المتكلمين^(١) فإنَّ الجسم حال حصوله في المكان الأوَّل غير متحرِّك ، وليس بين الأوَّل والثاني مكان ، فإذا الحركة هي الحصول الأوَّل في المكان الثاني .

وربما شكَّكوا هيئنا بأنَّ الحركة ليست هي الحصول الأوَّل فإنه لم يتحرَّك ، ولا الحصول في المكان الثاني فإنه^(٢) حالة انتهاء الحركة ، ولا مكان بين الأوَّل والثاني ، وأيضاً فإنَّها لو كانت موجودة فإمَّا أن تكون منقسمة أو غير منقسمة .

والأوَّل يلزم^(٣) أن لا تكون الحركة موجودة ، لأنَّ الماضي والمستقبل معدومان ، فالحاضر لو كان منقسماً لزم أن لا يكون الحاضر حاضراً .

والثاني يلزم منه وجود الجزء الذي لا يتجزأ .

والجواب عن الأوَّل أنَّ الحركة عندنا^(٤) عبارة عن الحصول في الحيز الثاني ،

وقوله : إنَّ ذلك هو حالة انتهاء الحركة .

قلنا : هذا مبنيٌّ على نفي الجزء الذي لا يتجزأ ، وإنَّ بين الحصول في المكان الأوَّل

والثاني مسافة يقطعها الجسم ، أمَّا على تقدير ثبوت الجزء فيندفع^(٥) هذا المحذور ،

وبهذا يجيب عن الثاني ، على أنَّ هذين الوجهين تشكيك في الضروريات ؛ فلا تسمع .

(١) كتاب المحصَّل للفخر الرازي : ٢٣٧ ، مقالات الإسلاميين : ٣٥٤ ، المحيط بالتكليف : ٤١ ، الفرق بين الفرق : ١٥٨ ، وحكى ذلك المصنَّف في شرح التجريد (الزنجاني) : ١٨٠ و ٢٨٤ ، وفي طبعة الأملي : ٣٧٠ ، مناهج اليقين : ١١٩ وفي طبعة الأنصاري القمي : ٥٧ .

(٢) في «ف» : (فإنَّ) .

(٣) في «ج» «ف» زيادة : (منه) .

(٤) في «ب» «ف» زيادة : (هي) .

(٥) في «ف» : (فيدفع) .

قال:

وقيل: كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة^(١).

أقول:

هذا تعريف ثان للحركة، وهو تعريف الحكماء. واعلم أن كل صفة غير ثابتة للذات مع إمكان ثبوتها لها فإن تلك الذات يقال لها^(٢): إنها بالقوة متصفة بتلك الصفة وحصول تلك الصفة كمال للذات. إذا عرفت هذا فنقول: الجسم إذا كان حاصلًا في المكان الأول فإن حصوله في المكان الثاني ممكن غير ثابت له فهو كمال له، وهو^(٣) بالقوة في ذلك المكان، وحصوله في المكان الثاني لا يمكن إلا بحركته وقطعه المسافة، وتلك الحركة حينئذ معدومة عنه ممكنة له، فهي كمال للجسم أيضاً لكن الحركة أسبق الكمالين، فإن بها يحصل الكمال الثاني، فهي كمال أول لما بالقوة أي للجسم من حيث هو بالقوة، وإنما ذكرنا هذا القيد لأن سائر الصفات كمالات^(٤) لما بالقوة في تلك الصفات إلا أن الحركة لما كانت كمالاً لما بالقوة متحرك لا مطلقاً بل من حيث هو بالقوة حاصل في المكان الثاني وجب ذكر هذا القيد ليخرج عن هذا التعريف سائر الكمالات التي لا تؤدي إلى كمالات أخر.

(١) هذا تفسير أرسطو كما في نهاية المرام للمصنف ٣: ٣٢٩، التحصيل: ٤٢١، إيضاح المقاصد من

حكمة عين القواعد: ٢٧٣، وانظر شرح التجريد (الزنجاني): ٢٨٤، وفي طبعة (الأملي): ٣٧٠،

شرح المواقف ٦: ١٩٥، شرح المقاصد ٢: ٤١١.

(٢) (لها) ليست في «س» «ف».

(٣) في «ف» زيادة: (ثابت).

(٤) في «ب» «س» «ف»: (كمال).

قال:

هذا أجود تعريف الحكماء والبواقي دورية.

أقول:

للحكماء تعريفات أخر للحركة لزهم الدور فيها ، فكان هذا التعريف أجود من تلك ، فإن بعضهم عرّف الحركة بأنها الحصول على التدرّج^(١) ، فإذا سُئلوا عن معنى الحصول التدريجي قالوا : إنّه الحصول المطابق لأجزاء الزمان ، فإذا قيل لهم : الزمان ما هو ؟ قالوا : إنّه مقدار الحركة فقد انتهى التعريف إلى الحركة وهو دور . وكذلك قولهم : الحركة هي الحصول يسيراً يسيراً .

وكذلك قولهم : الحركة هي^(٢) الحصول لا دفعة ، فإذا سُئلوا عن معنى الدفعة ، قالوا : إنّها الحصول في الآن ، فإذا سُئلوا عن الآن ما هو ؟ قالوا : إنّ طرف الزمان والزمان مقدار الحركة فدار .

وكذلك قولهم : الحركة هي التوسّط بين المبدأ والمنتهى بحيث أيّ آن فرضته يكون الجسم حاصلًا في حدّ لا يكون قبله ولا بعده حاصلًا فيه ، وهذا مع اشتماله على الآن المعرّف بالزمان المعرّف بالحركة مشتمل^(٣) أيضاً على القبل والبعد الذي لا يعرف إلّا بالزمان المعرّف بالحركة .

(١) انظر هذا التعريف في مقاصد الفلاسفة : ٣٠٤ ، التعريفات : ١١٤ ، شرح المواقف ٦ : ١٩٦ ، شرح المقاصد ٢ : ٤٠٩ ، وحكى ذلك المصنّف في نهاية المرام ٣ : ٣٢٦ ، مناهج اليقين : ١١٩ ، وفي طبعة الأنصاري القمي : ٥٧ ، وانظر الأسفار الأربعة ٣ : ٢١ .

(٢) (هي) لم ترد في «س» .

(٣) في «ج» «ر» : (يشتمل) .

[تعريف السكون]

قال،

والسكون حصوله في حيز أكثر من زمان واحد أو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك.

أقول،

التعريف الأول للمتكلمين والثاني للحكماء^(١)، فإن السكون عندهم عدم الحركة لا مطلقاً، فإن العرض لا يقال له: ساكن، والأمور المجردة لا يقال: إنها ساكنة، والجسم في الآن الواحد لا يقال له: ساكن لما لم^(٢) يكن من شأنه أن يتحرك، فهذا القيد الأخير لا بد منه في تعريف السكون.

مركز تحقيق مكتبة التراث الإسلامي

[الزمان مقدار الحركة]

قال،

والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر في المسافة لا في الزمان وإلا دار.

أقول،

الزمان قد يعرض فيه تقدم وتأخر لأجزائه^(٣) بعضها على بعض تقدماً^(٤)

(١) حكى ذلك الفخر الرازي في كتاب المحصل: ٢٣٧، المباحث المشرقية ١: ٥٩٤، والمصنف في مناهج اليقين: ١٢٤، وفي طبعة الأنصاري القمي: ٦٠، وشرح التجريد (الأملي): ٣٨١، وفي طبعة (الرنجاني): ٢٩٥.

(٢) في «ف»: (مالم) بدل من: (لما لم).

(٣) في «ج»: (لأجزائها).

(٤) في «ف»: (تقدماً و).

طبيعياً لا يمكن أن يجامع المتقدم منه المتأخر، والمسافة أيضاً تشتمل على أجزاء تتقدم^(١) بعضها على بعض تقدماً وضعياً، ولما كانت الحركة مطابقة لهما تزيد بزيادتهما وتنقص بنقصانهما وتنقسم بانقسامهما عرض لها هذا النوع من التقدم^(٢) وحصل لها بسبب هذه التقدّمات إن كانت معدودة و^(٣) مقدرة، فالزمان مقدار الحركة وعددها من حيث التقدم والتأخر العارضين^(٤) لها بسبب تقدم بعض أجزاء المسافة على بعض لا بسبب التقدم والتأخر اللاحقين لها بسبب الزمان وإلا لزم الدور.

قال:

وهو موجود عند الحكماء لأن المتحرك السريع يقطع نصف ما يتحرك بسرعه في نصف زمانه وإمكانه^(٥) منقسم إمّا كمّ أو ذوكمّ.

أقول:

الحكماء ذهبوا إلى أن الزمان أمر^(٦) موجود ممتد من الأزل إلى الأبد^(٧)، واستدلوا على وجوده بأننا إذا فرضنا متحركاً يقطع بسرعة ما مسافة ما وفرضنا معه متحركاً آخر بتلك السرعة وابتداء معاً وانتهاء معاً، فإنهما يقطعان مسافة

(١) في «أ» «س»: (متقدم).

(٢) في «س»: (التقديم).

(٣) الواو ليست في «س».

(٤) في «ب» «ج» «د» «س» «ف»: (العارضان).

(٥) في «س» «ف»: (إمكانه).

(٦) (أمر) لم ترد في «س».

(٧) الشفاء (الطبيعيات) ١: ١٤٨، النجاة: ١١٥، وحكاة عنهم الفخر الرازي في المباحث المشرقية

١: ٧٦١، والتفتازاني في شرح المقاصد ٢: ١٨٤.

واحدة، ولو ابتدأ أحدهما دون الثاني وانتهيا معاً وجد الثاني قد قطع أقل من الأول، ولو ابتدأ معه بطيء وانتهيا معاً وجد البطيء قد قطع أقل ويقطع بتلك السرعة في نصف الزمان نصف المسافة، فإذا بين ابتداء المتحرك المذكور وانتهائه إمكان قطع تلك المسافة بسرعة معينة وإمكان آخر أقل من ذلك الإمكان، فيكون الإمكان قابلاً للقسمة فهو موجود، وكل قابل للقسمة فهو إما كم أو ذو كم، فذلك الإمكان إما أن يكون كمّاً أو يكون ذاكماً^(١).

قال:

فإن كان مقدار المادة زادت بزيادته، هذا خلف، وكذا لهيئة قارة أو لجسم^(٢) فهو لغير قارة^(٣).

أقول:

لما بين أن الزمان مقدار لقبوله^(٤) القسمة شرع في بيان أنه مقدار للحركة، وذلك لأن الزمان إما أن يكون مقداراً للمادة أو للهيئة القارة أو للجسم أو للهيئة الغير القارة^(٥)، والكل باطل إلا الأخير.

وبيان بطلان الأول: أن المقدار كلما ازداد ازداد محله فيه، فلو كان الزمان مقداراً للمادة لوجب أن يكون كلما كان أطول كانت المادة أكبر، فكلما^(٦) ازدادت المادة حركة ازدادت عظماً، هذا خلف.

(١) انظر النجاة: ١١٥، المباحث المشرقية ١: ٧٦٨، شرح المقاصد ٢: ١٨٤، درة التاج: ٥٣٦.

(٢) في «ف» «أ»: (الجسم).

(٣) في «س»: (قار).

(٤) في «ج» «ر» «ف»: (لقبول).

(٥) في «ر» «ف»: (غير القارة)، وفي «ب»: (الغير قارة).

(٦) في «ب» «ر» «س»: (وكلما).

وبهذا البيان تبين أنه لا يجوز أن يكون مقداراً للهيئة القارّة ولا للجسم فوجب أن يكون مقداراً لهيئة غير قارّة .

[الزمان مقدار الحركة الدورية]

قال،

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

أقول،

لما بين أن الزمان مقدار لغير القارّة فسره ههنا بأنّ ذلك الغير هو الحركة الدورية، واستدلّ على ذلك بدليل مبني على ثلاث مقدّمات : أحدها : أن الزمان ليس له ابتداء ولا انتهاء، وهذا قد ذكره فيما مضى من شبه الفلاسفة وأجاب^(١) عنه بما مرّ .

الثانية : أن الأبعاد متناهية، وهذه سيأتي بيانها .

الثالثة : أن بين كلّ حركتين مستقيمتين سواء كانتا على انعطاف أو على رجوع سكوناً، وهذه المقدّمة ممّا^(٢) اختلف فيها الحكماء ؛ فذهب أفلاطون^(٣) إلى

(١) في «أه وه» : (فأجاب) .

(٢) (على) لم ترد في «و» .

(٣) في «د» زيادة : (قد) .

(٤) أفلاطون من فلاسفة اليونان تتلمذ على سقراط، ودوّن أفكاره الفلسفيّة على شكل محاورات،

نفي هذا السكون^(١)، وأثبتته أرسطاطاليس^(٢)(٣).

واحتج أصحابه على ذلك بأن الوصول إلى المنتهى لابد وأن يكون في آن، وأن المفارقة لا يجوز أن يكون هو بعينه^(٤) أن الوصول، فلا بد من أنين وبينهما زمان سكون.

وهذه الحجة عظيمة الاختلال قد أبطلها الشيخ في الشفاء بأن المفارقة لا تحصل في آن، وإنما تحصل في زمان^(٥).

فإن قلت: الكلام في أول زمان المفارقة.

قلت: أول زمان المفارقة ليس فيه مفارقة، بل هو آن الوصول، ولا استبعاد في أن يكون الشيء محكوماً عليه بشيء في زمان ويكون في ابتداء ذلك الزمان يحكم عليه بنقيض ذلك الحكم إذا كان ذلك الشيء مما لا يصح وجوده في آن. وأيضاً

مركز تحقيق مكتبة التراث الإسلامي

❦ أسس الأكاديمية في أثينا، وهو واضع نظرية المثل، له كتاب «الجمهوريّة» التي رسم فيها أول صورة للمدينة الفاضلة توفي سنة ٣٤٧ قبل ميلاد السيّد المسيح ﷺ (طبقات الأطباء ١: ٧٨، صوان الحكمة للسجستاني: ٨٤).

(١) حكى ذلك في الشفاء (الطبيعيّات) ١: ٢٩٢ وشرح الإشارات ٣: ١٧٧، المعتبر في الحكمة ٢: ٩٤، المباحث المشرقيّة ١: ٧٣٢، نهاية المرام للمصنّف ٣: ٤٥٧، الأسرار الخفيّة: ٣١٣.

(٢) أرسطاطاليس هو أرسطو تلميذ أفلاطون وسمي بالمعلم الأوّل لأنّه واضع التعاليم المنطقيّة ومخرجها من القوّة إلى الفعل، وله كتب في الطبيعيّات والإلهيات والأخلاق (الملل والنحل للشهرستاني ٢: ١١٩، طبقات الأطباء ١: ٨٤، صوان الحكمة: ١٣٥).

(٣) حكى ذلك في الشفاء (الطبيعيّات) ١: ٢٩٢، وشرح الإشارات ٣: ١٧٧، المعتبر في الحكمة ٢: ٩٤، المباحث المشرقيّة ١: ٧٣٢، نهاية المرام للمصنّف ٣: ٤٥٧، الأسرار الخفيّة: ٣١٣.

(٤) في «ب»: (بعينه هو).

(٥) الشفاء (الطبيعيّات) ١: ٢٩٢.

فهذه^(١) الحجّة آتية في الحركة المستقيمة في المسافة المتصلة المنقسمة فرضاً. ثمّ إنّ بعد إبطال هذه الحجّة استنبط حجّة أخرى، وهي المذكورة في هذا الكتاب، وتقريرها أن نقول: كلّ حركة توجد في الجسم فلا بدّ لها من علّة غير الجسم، فإنّ الجسم لو تحرك لذاته لما تحرك لذاته لوجوب دوام كلّ جزء من أجزاء الحركة ولأنّه لو تحرك لذاته لما عدمت الحركة عنه، ولأنّه كان يلزم تحرك جميع الأجسام، ولأنّه إن لم يطلب مكاناً طبيعياً لم يتحرك، وإن طلب سكن عند الوصول إليه، فإذن كلّ جسم متحرك، فإنما يتحرك بقوة^(٢) سارية في الجسم وتلك القوة تسمّى ميلاً.

إذا تقرّر هذا فنقول: إنّ علّة الوصول ممّا يصحّ وجودها في آن بخلاف الحركة، وذلك لأنّها علّة للوصول^(٣) الذي يوجد في آن ووجود المعلول يستلزم وجود علّته، فعلّة الوصول موجودة في^(٤) آن الوصول، وعلّة المفارقة لا يصحّ أن تكون هي بعينها علّة الوصول، وإلاّ لكان الضدّان يصدران عن شيء واحد، وذلك يستلزم اجتماعهما، هذا خلف، وتلك العلّة ممّا^(٥) توجد في آن أيضاً لما مرّ، ولا يجوز اجتماعهما^(٦) في آن واحد وإلاّ لكان^(٧) الجسم واصلاً مفارقاً في آن واحد لوجود علتيهما، هذا خلف.

(١) في «ج» «ر» «ف»: (هذه).

(٢) في «أ» «ج» «د»: (وإنما يتحرك لقوة) بدل من: (فإنما يتحرك بقوة).

(٣) في «د»: (الوصول)، وفي «أ»: (للوصل).

(٤) (في) لم ترد في «ب».

(٥) في «س»: (إنما).

(٦) من قوله: (هذا خلف) إلى هنا سقط من «ف».

(٧) في «س»: (كان).

فإذن، الآن متغايران، ولا يجوز تتاليهما وإلا لزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ، وهو باطل لما يأتي.

فإذن بين الآن الذي وجد^(١) فيه علّة الوصول وبين الآن الذي وجد فيه علّة المفارقة زمان ليس فيه علّة فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكناً وهو المطلوب، فإن الحركات^(٢) المستقيمة كلّها منقطعة لأنها إن رجعت انتهت بهذا البرهان، وإن استمرت في سمت واحد لزم تنهايتها لتناهي البعد الذي يتحرك فيه، فلو كان الزمان مقداراً للحركة المستقيمة لزم أن ينقطع^(٣)، وأفلاطون استدّل بأنه لو وجب هذا السكون لوجب^(٤) وقوف الحبل الهابط عند انتهاء حركة الحصاة^(٥) الصاعدة. واعلم أنّ هذه الحجج^(٦) ضعيفة، وقد بيّنا فسادها في كتاب الأسرار^(٧)؛ فليطالع من هناك.

قال:

وعدم الآن في جميع الزمان الذي بعده.

أقول:

هذا جواب عن سؤال^(٨) يورد على قولهم: الآتات لا تتألى، وتقريره أن نقول:

(١) في «ف»: (وجود).

(٢) في «ب»: (الحركة).

(٣) في «أ»: (ينقطع).

(٤) في «ف»: (لموجب).

(٥) في «ف»: (انحصاره).

(٦) في «ب»: (الحجة).

(٧) الأسرار الخفية: ٣١٣.

(٨) في «س»: زيادة: (مقدّر).

الآن الموجود إما أن يكون عدمه على التدرّيج أو دفعة ، والأوّل باطل لأنّ العدم على التدرّيج إنّما يكون للموجود المنقسم الذي يعدم بعض أجزائه في بعض أجزاء الزمان والبعض الآخر في البعض الآخر منه ، والآن ليس بمنقسم فلا يكون عدمه حاصلًا على التدرّيج فيكون دفعة في آن فيجب أن يكون هناك آن عقيب الآن الأوّل يعدم فيه الآن الأوّل^(١) فيلزم تتالي الآنات .

وتقرير الجواب أن نقول : الحصر ممنوع فإنّ الوجود والعدم إمّا أن يحصل كلّ واحد منهما على التدرّيج أو^(٢) لا على التدرّيج ، وما ليس على التدرّيج أعمّ من أن يحصل دفعة أو يحصل في جميع الزمان لا بمعنى أن يكون ذا أجزاء مطابقة لأجزاء الزمان ، فإنّ من الأشياء ما يحصل دفعة كالأشياء التي توجد في آن ولا يفتقر وجودها إلى وجود الزمان .

ومنها : ما يحصل في زمان على معنى أن تكون أجزائه مطابقة لأجزاء الزمان فتحصل يسيراً يسيراً ، ويستحيل حصوله في آن كالحركة .

ومنها : ما يحصل في زمان وفي آن كالتوسط بين المبدأ والمنتهى ، فلو قال القائل : ليس الكلام في استمرار عدم الآن بل في ابتداء عدمه قلنا : ابتداء عدمه هو أن وجوده ولا استبعاد^(٣) في ذلك على ما سلف .

[أحكام الحركة]

قال :

وتضادّ الحركة لتضادّ المقصد .

(١) (الأوّل) ليس في «س» ، وفي «ب» : بياض .

(٢) في «ف» : (و) .

(٣) في «ف» : (الاستبعاد) بدل من : (لا استبعاد) .

أقول:

لما فرغ من بيان تعريف الحركة والزمان وبيان وجودهما شرع في ذكر بعض أحكام الحركة من التضاد، والوحدة، والتغاير، وقبل ذلك نقول: الشيطان إما أن يكونا متماثلين أو مختلفين؛ فالمتماثلان هما اللذان يسد كل واحد منهما مسد صاحبه. والمختلفان إما أن يكونا ضدّين أو غير ضدّين؛ فالضدّان هما اللذان يستحيل اجتماعهما ويكون بينهما غاية التباعد ويكونان^(١) وجوديين. ومنهم من لا يشترط غاية التباعد في الضدّية^(٢).

وينبغي أن تعلم أن الحركة تستدعي أموراً ستّة لا توجد بدونها:

الأول: المتحرك ووجه احتياجها إليه من حيث عرضيتها ووجوب احتياج العرض إلى الموضوع.

الثاني: المحرك وإنما احتاجت إليه لأنها محدثة، وقد بينّا أنه لا يجوز أن يستند إلى ذات المتحرك أعني الجسم، فلا بدّ من شيء آخر يوجب الحركة وهي^(٣) قد تكون طبيعية وقد تكون قوّة قسريّة، وقد تكون إرادة واختياراً.

الثالث: ما فيه الحركة ونعني به^(٤) هيئتها ما يتوجّه فيه الجوهر من نوع مقولة إلى نوع آخر ومن صنف إلى صنف، وهي لا تجوز إلا في أربع مقولات: الكمّ كالكبير يصغر، والصغير يكبر إما بالنموّ والذبول أو بالتخلخل والتكاثف، والكيف كالتحرك

(١) في «ج» «ف»: (فيكونان).

(٢) في «ف»: (الضدّين).

(٣) في «ب» «ج» «د» «س» «ف»: (وهو).

(٤) في «أ» «ب» «س» «د»: (بها).

من الحرارة إلى البرودة، والوضع كالتحرك من القيام إلى القعود، والأين كالحركة من فوق إلى أسفل^(١) وبالعكس.

الرابع والخامس: ما منه وما^(٢) إليه كالقوى والسفل، والحرارة والبرودة، وهما قد يكونان موجودين بالفعل^(٣)، وقد يكونان موجودين بالقوة كما في الفلك، وقد يكون ما منه وما^(٤) إليه واحداً بالذات، وإن كانا متغايرين بنوع من الاعتبار كنقطة نقرضا مبدأ للحركة الفلكية، فإنها بعينها نهاية لها، وأيضاً قد^(٥) يكونان ضدّين كطرفي الحرارة والبرودة، وطرفي القوي والسفل، وقد يكونان بين المتضادين^(٦) وهو ظاهر.

السادس: الزمان فإن الحركة حادثة فلا بد لها من زمان توجد فيه. إذا عرفت هذا فنقول: الحركات منها ما تتضادّ ومنها ما ليس كذلك، فتضادّ الحركة ليس لأنّها حركة بل لشيء^(٧) آخر متعلّق بها من أحد^(٨) الأمور الستّة، ولا يجوز أن يكون تضادّها لتضادّ المتحرك، فإنّ الحارّ والبارد قد يصعدان و^(٩) يهبطان، ولا لتضادّ المتحرك^(١٠) فإنّ المتحرك الواحد قد يحرك حركتي صعود

(١) في «ف»: (سفل).

(٢) (ما) لم ترد في «ر» «ف».

(٣) قوله: (وهما قد يكونان موجودين بالفعل) لم يرد في «ف».

(٤) (ما) لم ترد في «ج» «ر» «ف».

(٥) في «أ» «ب» «س»: (فقد).

(٦) في «أ» «ر»: (متضادين)، وفي «ف»: (الضدّين).

(٧) في «ج» «ف» «ر»: (بشيء).

(٨) في «ب»: (إحدى).

(٩) في «ب» «د» «س»: (أو).

(١٠) في «ف»: (المتحرك).

وهبوط ، ولا للمسافة فإنها^(١) واحدة في حركتي الصعود والهبوط ، ولا للزمان^(٢) فإنه غير متضاد فلا يقتضي التضاد فلم يبق إلا ما منه وما إليه فالحركة^(٣) من السواد إلى البياض مضادة^(٤) للحركة من البياض إلى السواد لتضاد المبدأ والمنتهى ، وكتضاد^(٥) الصعود والهبوط لتضادهما أيضاً .

لا يقال : مبدأ الحركة المكانية^(٦) نقطة وكذلك منتهاها ، وهما غير متضادين .
لأننا نقول : إنها غير^(٧) متضادين بالذات ولكنها متضادان^(٨) باعتبار^(٩) ،
فإن كون أحدهما مبدأ والأخرى منتهى متضاد ، وهو يوجب التضاد لهما إيجاب
تضاد العارض للمعروض^(١٠) .



[وحدة الحركة وتكثرها]

قل:

مركز تحقيقات كليات العلوم الإسلامية

ووحدتها لو وحدة الموضوع والزمان والمسافة .

(١) في «ب» : (لأنها) .

(٢) في «ب» «س» : (الزمان) .

(٣) في «أ» «ر» : (الحركة) .

(٤) في «ف» : (مضاد) .

(٥) في «ب» «س» «ف» : (لتضاد) .

(٦) في «ج» : (الكائنة) .

(٧) (غير) لم ترد في «د» .

(٨) في «ج» «د» «س» «ف» : (متضادتان) .

(٩) في «ف» : (باعتبار) .

(١٠) أنظر الأسرار الخفية للمصنف : ٢٣٩ .

أقول:

لما فرغ من بيان تضادها وعدمه شرع في بيان كيفية وحدتها وتكثرها، فنقول: وحدة الحركة لا بدّ فيها من وحدة الموضوع أعني المتحرك، فإنّ الموضوع لو تكثّر لتكثرت الحركة قطعاً لاستحالة قيام العرض الواحد بالمحلّين، ولا بدّ فيها من وحدة الزمان، فإنّ المتحرك إذا تحرك في هذا اليوم حركة وانقطعت حركته ثمّ تحرك في الغد^(١) حركة أخرى يستحيل أن تكون الحركتان واحدة لاستحالة إعادة المعدوم. ولا بدّ فيها من وحدة المسافة، ونعني به^(٢) ما يتحرك فيه، وهو أعمّ من المسافة بحسب العرف الاصطلاحي، لأنّا لو فرضنا متحركاً واحداً يتحرك في زمان واحد حركتي أين وكيف لكانت الحركتان متغيرتين بالضرورة لتغاير ما فيه الحركة، ويلزم من وحدة هذه الأمور الثلاثة وحدة ما منه وما إليه، ولا يشترط^(٣) فيها وحدة المتحرك^(٤)، فإنّا لو فرضنا متحركاً^(٥) حرك جسماً من مبدأ وقبل انتهاء حركته ابتداءً بحرك آخر في تحريكه، فإنّ الحركة واحدة والمحركان متغايران. لا يقال: المحرك الثاني إمّا أن يفعل شيئاً أو لا، والثاني يلزم منه إبطال النقض^(٦)، والأوّل إمّا أن يكون فعله هو الحركة التي فعلها الأوّل أو لا، والأوّل يلزم منه إعادة المعدوم والثاني يقتضي تغاير الحركتين لتغاير المحركين.

(١) في «ف»: (الغير).

(٢) في «أ»: «د»: (بها).

(٣) في «ف»: (يشترط).

(٤) في «ف»: (المحرك).

(٥) في «ف»: (متحركاً).

(٦) في «ف»: (النقض).

لأننا نقول: إن فعل الثاني غير فعل الأول، ولا يلزم من ذلك تغاير الحركتين لأن وحدة الحركة هي اتصالها بالأثران واحد بالاتصال وإن تغايرا بنوع آخر.

قال:

ولا تضادّ المستقيمة المستديرة لإمكان كون المستقيم وتراً لغير متناه وضدّ الواحد واحد، وما وجدت فيه مقنعاً.

أقول:

المشهور عند الحكماء أن الحركات المستقيمة لا تضادّ الحركات المستديرة، واستدلوا على ذلك بأن الخطّ المستقيم يمكن أن يكون وتراً لقُسي^(١) غير متناهية نسبتها إليه في التضاد واحدة، فإنه لا خطّ يفرض من المستديرات مضادّ للمستقيم^(٢) إلا وهناك ما هو أكثر تعقيراً منه فيكون أولى بالضدية للمستقيم^(٣) فيلزم أن يكون الخطوط المستديرة الغير المتناهية ضدّاً لذلك الخطّ المستقيم ويكون الحركة على ذلك الخطّ المستدير مضادة للحركة على الخطّ المستقيم، وذلك يقتضي أن يكون ضدّ الواحد أكثر من واحد، وهو محال.

واستدلوا على استحالته بأن الشيء الواحد لو كان له ضدّان فإمّا أن يكونا على غاية البعد عنه من جهة واحدة فهما من نوع واحد وضده واحد، وقد فرضناهما^(٤) ضدّين هذا خلف، وإمّا أن يكونا على غاية البعد عنه من جهتين فيكون ذلك الشيء قد اشتمل على جهتين أوجبتا مضادة هذين الشيئين، وكلامنا في الشيء

(١) بكسر القاف وضمّها: جمع القوس.

(٢) في «ج»: (مضاداً للمنقسم)، وفي «ر»: (مضاداً للمستقيم) بدل من: (مضاد للمستقيم).

(٣) في «ج»: (للمنقسم).

(٤) في «س»: (فرضناه)، وفي «أ» «ب» «د»: (فرضنا).

الواحد من الجهة الواحدة^(١).

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يكون شيء واحد ضدًا لشيئين^(٢) من غير تعدد
الحيثيات فيه بل يكون هذا الوجه بعينه ضدًا للمختلفين من غير أن تشمل المختلفين
صفة واحدة.

قال:

ويضاد السكون بتضاد ما فيه .

أقول:

السكون يتعلّق بالموضوع لعرضيّته وبما فيه السكون من الأين المخصوص
والكيف المخصوص والكمّ المخصوص والوضع المخصوص ، وبما به^(٣) السكون من
قوة طبيعيّة أو قسريّة ، أو إرادية وبالزمان ، وليس له تعلّق بما^(٤) منه وما إليه وهو
ظاهر ، فتضاد السكون لا يجوز أن يكون بالموضوع ، فإن الحارّ والبارد قد يسكنان
سكوناً واحداً في الأعلى وفي الأسفل^(٥) أو في نوع^(٦) من الكيف أو^(٧) الكمّ
ولا بالعلّة ، فإنّ القوة الطبيعيّة والقسريّة قد يوجبان سكوناً واحداً ، والقوة القسريّة

(١) الشفاء (الطبيعيّات) ١ : ٢٨٥ ، التحصيل : ٤٤١ ، المباحث المشرقيّة ١ : ٧٢٨ ، وانظر الأسرار
الخفيّة للمصنّف : ٢٩٦ ، ونهاية المرام ٣ : ٤٥٣ ، وشرح التجريد (الزنجاني) : ٢٧٨ ، وفي طبعة
الأملي : ٣٦٣ .

(٢) في «ف» : (ضدّ الشيتين) .

(٣) في «ف» : (فيه) .

(٤) في «ف» : (لما) .

(٥) في «س» : (أو الأسفل) ، وفي «ب» «ر» : (والأسفل) .

(٦) في «أ» : (النوع) .

(٧) في «س» : (و) .

قد توجب سكونين متضادين وكذلك الاختيارية ، ولا بالزمان فإنه واحد فإذاً^(١) لا يوجب التضاد في السكون إلا تضاداً ما فيه ، فالسكون في المكان الأعلى ضدّ السكون في المكان الأسفل ، والسكون في نوع من الكيف ضدّ السكون في ضدّ ذلك النوع وكذلك الباقيان .

[البحث في المكان]

قل:

والمكان قيل : إنه^(٢) الفراغ المتوهم^(٣) ، وقيل : السطح الحاوي^(٤) .

أقول:

اختلف الناس في ماهية المكان أولاً ثم في وجوده ثانياً . فقال قوم : إنه ليس بوجود وإلا لكان إما جوهرًا وإما^(٥) عرضاً . والثاني باطل وإلا لزم احتياج الجسم إلى العرض ، والأول باطل لأنه إن كان جوهرًا مجرداً استحال حلول الجسم فيه ، وإن كان مقارناً لزم التداخل .

وهذه المقالة عندي باطلة فإننا نحكم قطعاً بالنقلة مع بقاء الجسم المنتقل

(١) (فإذاً) لم ترد في «ف» .

(٢) (إنه) لم ترد في «س» ، وفي «ج» «ر» «ف» : (هو) .

(٣) حكاة المصنّف في الأسرار الخفية : ٢٤٩ ، والنافع يوم الحشر : ٣٢ ، وإرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين : ٧١ ، وانظر نخبة اللثائي لمحمد بن سليمان الحلبي : ١٧ .

(٤) حكاة المصنّف في الأسرار الخفية : ٢٤٩ ، وشرح التجريد (تحقيق الزنجاني) : ١٥٩ وفي طبعة الأملی : ٢٣٤ .

(٥) في «أ» : (أو) .

بأعراضه ولوازمه فلا بدّ من شيء ينتقل عنه . وأيضاً فالتعاقب^(١) دالّ على وجوده
فإنّا نبصر الجسم في مكان ثمّ ينتقل عنه ، ويعقبه آخر حيث كان .
وأما ما احتجّوا به فوجه بطلانه أن نقول : لم لا يجوز أن يكون المكان هو البعد ،
وهو أمر تقديريّ على رأى قوم ، وجوهر غير مادّيّ على رأى آخرين ، ونمنع
استحالة حلول الجسم في المفارق .

سألنا فلم لا يجوز أن يكون المكان عرضاً ولا استبعاداً في احتياج الجسم إلى
عرض قائم بجسم آخر فلا يدور^(٢) الاحتياج .

إذا عرفت هذا فنقول : قال قوم : إنّ المكان عبارة^(٣) عن الفراغ المتوهم الذي
تشغله الأجسام بالحصول فيه ، وهو مذهب المتكلّمين^(٤) ، ويقرب من^(٥) مذهب
هؤلاء مذهب جماعة من الحكماء كأفلاطون وغيره من القدماء بأنّ المكان عبارة
عن البعد المفطور^(٦) ، ولهم خلاف في أنّ ذلك البعد هل يجوز خلوه أم لا ؟ وسيأتي
البحث فيه .

وقال آخرون من الحكماء كأرسطو ومن تابعه : إنّ المكان هو السطح الباطن من

(١) في «ف» : (فالتعاقب) .

(٢) في «ف» : (بدّ ورد) .

(٣) (عبارة) لم ترد في «ف» .

(٤) في «ب» : (المتكلّم) ، وانظر النافع يوم الحشر للمصنّف : ٣٢ ، ونخبة اللآلئ لمحمّد بن سليمان
الحلبّي : ١٨ .

(٥) (من) ليست في «ف» .

(٦) حكاة عن أفلاطون المصنّف في شرح التجريد (الزنجاني) : ١٥٦ ، وفي طبعة الأملي : ٢٣٢ ، وقد
النزم بذلك أيضاً الشيخ المفيد في النكت الاعتقاديّة : ١٧ .

الجسم المحاوي المماس للسطح^(١) الظاهر من الجسم المحوي^(٢)، فيأذن المذاهب المشهورة إما البعد وإما السطح فلنذكر بعض حجج الفريقين.

أما من قال: إن المكان هو البعد فقد احتج عليه بوجوه:

أحدها: إن المكان مساو للمتمكن والمساوي هو البعد لا السطح.

الثاني: إن الناس يصفون المكان بالخلو والامتلاء، ولا يصفون السطح بذلك.

الثالث: إن المكان لو كان سطحاً لزم حركة الساكن كالحجر الواقف في الماء،

والطير الساكن في الهواء، وسكون المتحرك كالشمس.

ولقائل أن يقول: على الأول إن عنيتم بالمساواة المساواة المقدارية فهو ممنوع،

وإن عنيتم^(٣) بها المساواة في النهايات فهو مسلم، وهو ثابت على تقدير السطح.

وعلى الثاني إن الناس لا يصفون البعد بالخلو والامتلاء، نعم يصفون بها الجسم

المحيط، ونسبة السطح المحيط إليه أقرب من نسبة البعد إليه حتى أنهم لو توهّموا

السطح محيطاً بالجسم من غير جسم لوصفوه بذلك، وإن لم يخطر ببالهم البعد.

وعلى الثالث أن الحركة إن عنيتم بها ما تكون مبدأ المفارقة فيه من المتحرك

فليس الحجر والطير بمتحركين ولا ساكنين^(٤)، ولا استبعاد في سلبها عن الجسم.

وإن عنيتم بها التبدل في السطوح فهما متحركان. وإن عنيتم بها تبدل النسب

بالقياس إلى الأمور الثابتة فهما ساكنان، وأما الشمس فإنها متحركة بالعرض لا في

(١) في «ب»: (للجسم).

(٢) حكاه عن أرسطو وأبي علي بن سينا المصنّف في الأسرار الخفية: ٢٤٩ وشرح التجريد

(الزنجاني): ١٥٦، وفي طبعة الأملي: ٢٣٢.

(٣) قوله: (بالمساواة) إلى هنا لم يرد في «د».

(٤) في «ب»: (بساكنين).

مكانها بل باعتبار تبدل نسبتها إلى الأمور الثابتة^(١).
واحتج القائلون بالسطح بأنه لو كان المكان بعداً لزم التداخل والتالي باطل،
فالمقدّم مثله، والجاعلون المكان بعداً جوّزوا هذا التداخل، وإنما يستحيل التداخل
في الأبعاد^(٢) المادية أمّا في البعد غير^(٣) المادّي والمجرّد فلا.

قل:

ومن ظنّ أنّه الهيولي أو^(٤) الصورة كذّبت الأمارات الشهيرة.

أقول:

قد ذهب إلى كلّ واحد من هذين القولين قوم من القدماء، فاحتج القائل بأنّ
المكان هو الهيولي بأنّ المكان يتعاقب عليه والهيولي يتعاقب عليها فالمكان هو
الهيولي^(٥).
واحتج القائل بأنّ المكان هو الصورة بأنّ الصورة^(٦) حاوٍ محدّد^(٧)، والمكان
حاوٍ محدّد^(٨)، فالصورة هي المكان^(٩).

(١) في «ف»: (الثانية).

(٢) في «س»: (هذا التداخل بالأبعاد) بدل من: (التداخل في الأبعاد).

(٣) (غير) لم ترد في «ب» «د» «س»، وفي «ر» «ف»: (الغير).

(٤) في «ف»: (و).

(٥) حكى هذا القول عن أفلاطون في الشفاء (الطبيعيّات) ١: ١١٥، والمباحث المشرقية ١: ٣٣٢،

وحكاه أيضاً المصنّف في الأسرار الخفيّة: ٢٤٩.

(٦) في «ف»: (بالضرورة) بدل من: (بأنّ الصورة).

(٧) في «س»: (محدود).

(٨) «س»: (محدود).

(٩) حكى هذا القول عن أرسطو في الشفاء (الطبيعيّات) ١: ١١٥، والمباحث المشرقية ١: ٣٣٢،

وحكاه أيضاً المصنّف في الأسرار الخفيّة: ٢٤٩.

وهذان المذهبان فاسدان فإنّ الأمارات الشهيرة تكذب كلّ واحد من القولين، فإنّ من جملة الأمارات أنّ المكان ينتقل عنه وإليه ويستقرّ فيه، ويشار إليه، وليس شيء^(١) من الهيولى والصورة كذلك، والمحجّتان المذكورتان عقيمتان فإنّهما من الشكل الثاني، وهو لا ينتج من موجبتين.

قال:

والحادث المسبوق بالعدم والقديم مقابله.

أقول:

إنّك ستعلم أقسام التقدّم، والذي نعني به هيئنا منها إمّا التقدّم الذاتي أو التقدّم الزماني، وأثبت المتكلّمون قسماً آخر^(٢). أمّا التقدّم الذاتي فهو عبارة عن كون المتقدّم قد يوجد من غير افتقار في وجوده إلى المتأخّر، ولا يعقل المتأخّر موجوداً إلا إذا وجد المتقدّم كالواحد مع الاثنين. وأمّا التقدّم الزماني فإنّ^(٣) المراد منه أن يكون المتقدّم موجوداً في زمان والمتأخّر موجوداً في آخر، وزمان المتقدّم سابق على زمان المتأخّر، فيكون المتقدّم بذلك الاعتبار متقدّماً على هذا المتأخّر، فالمحدث هو الذي يسبقه العدم أحد هذين السبقين، ويسمّى بالمعنى الأوّل محدثاً ذاتياً، وبالمعنى الثاني محدثاً زمانياً، فإنّ

(١) في «ب»: (بشيء).

(٢) قال المصنّف في شرح التجريد (الزنجاني): ٤٩ بعد أن ذكر خمسة أقسام للتقدّم عن الحكماء ما نصّه: ثمّ المتكلّمون زادوا قسماً آخر للتقدّم وسموه التقدّم الذاتي وتمثلوا فيه بتقدّم الأمس على اليوم فإنّه ليس تقدّماً بالعلية ولا بالطبع ولا بالزمان.. ولا بالشرف، وفي طبعة الآملي: ٨٤.

(٣) (فإنّ) لم ترد في «ف».

الممكن يستحقّ الوجود من غيره، ومن حيث هو هو^(١) لا يستحقّ الوجود، والصفة الذاتية سابقة على الصفة العرضية سبقاً ذاتياً، فعدم استحقاق الوجود سابق على استحقاق الوجود. وأيضاً إذا كان العدم حاصلًا في زمان متقدّم على زمان الوجود كان الحدوث زمانياً.

قال الأوائل: إن عنيتم بسبق العدم على الوجود أحد هذين الاعتبارين^(٢) فهو مسلّم، فإن الاعتبار الأوّل لا ينافي القدم، فإنّ القديم الممكن محدث ذاتيّ والزمان ليس بمحدث بالمعنى الثاني وإلّا لزم أن يكون للزمان زمان ويتسلسل. وإن عنيتم به معنى آخر فاذكروه. والمتكلّمون جوّزوا تقدّم العدم على الوجود تقدّماً لا يوجد المتقدّم منه مع المتأخّر من غير زمان كتقدّم الأمس على اليوم. وبهذا الاعتبار فسّروا سبق العدم على الوجود في الحادث، وهو مناف للمقدم ولا يلزم منه وجود الزمان. وإذا عرفت معنى المحدث^(٣) فالقديم ما يقابله وهو الذي لا يسبقه العدم.

[أنواع التقدّم عند الحكماء]

قال:

والسبق بالزمان والذات والعلّية والشرف والمرتبة.

أقول:

هذه الخمسة أنواع التقدّم عند الحكماء:

(١) (هو) لم ترد في «د».

(٢) في «س»: (المشارين)، وفي نسخة بدل منها كالمثبت.

(٣) في «أ»: (الحادث).

أحدها : السبق بالزمان .

والثاني : السبق بالذات وقد مضى تفسيرهما .

الثالث : السبق بالعلية كسبق حركة اليد على حركة الخاتم ، فإنك تعقل أنه لولا حركة اليد لما تحرك الخاتم ، فتفرض ^(١) أولاً لليد حركة ، فتقول : حرّكت يدي فتحرك الخاتم ، ولا تقول : تحرك الخاتم ^(٢) فتحرّكت يدي من غير أن يكون هناك زمان متقدّم ^(٣) على زمان المعلول .

لا يقال : إذا كان كلّ واحد من العلة والمعلول يرتفع بارتفاع صاحبه فلا تقدّم حينئذٍ .

لأننا نقول : ليس بحق أن كلّ واحد منهما يرتفع بارتفاع صاحبه ، فإنّ المعلول يرتفع بارتفاع العلة ، وليست العلة ترتفع بارتفاع المعلول بل عند ارتفاع المعلول لا به ، والفرق ظاهر ، والفرق ^(٤) بين هذا ^(٥) والتقدّم والذي قبله مع الاشتراك بينهما في أن المتقدّم مستغن عن المتأخّر والمتأخّر لا يصل إليه الوجود إلّا بعد وصوله إلى العلة ، وهو مفتقر فيه إليها ^(٦) أن ^(٧) التقدّم بالعلية ^(٨) يكون المتقدّم فيها كافياً في وجود المتأخّر بخلاف المتقدّم بالذات ، فإنّ الواحد غير كافٍ في وجود الاثنين .

(١) في «ف» : (فتعرض) .

(٢) قوله : (ولا تقول : تحرك الخاتم) سقط من «ف» .

(٣) في «س» : (مقدّم) .

(٤) لم يرد في «ب» : (والفرق) .

(٥) (هذا) لم ترد في «ف» .

(٦) في «أ» : (إليه) .

(٧) في «ب» «س» : (إذ) .

(٨) في «ف» : (بالعلة) .

ويقال للمعنى المشترك بينهما: التقدّم بالطبع، وقد يقال: المتقدّم بالطبع للمتقدّم بالذات. ويقال للمشترك^(١): المتقدّم بالذات^(٢)، وقد يقال للمتقدّم^(٣) بالعلية^(٤) المتقدّم^(٥) بالذات^(٦)، ولا تشاجر^(٧) في هذه الاصطلاحات بل الواجب معرفتها لئلا يقع الخطأ بسبب الغفلة عنها.

الرابع: السبق بالشرف كتقدّم العالم على المتعلّم.

الخامس: السبق بالمرتبة^(٨) وهي صنفان: مرتبة^(٩) حسّية كتقدّم الإمام على المأموم إن جعل المبدأ القبلة وإلا انعكس الحكم عند انعكاس الفرض^(١٠)، ومرتبة^(١١) عقلية كتقدّم الجنس على النوع إن جعل المبدأ هو الأعم وإلا انعكس الحكم أيضاً عند انعكاس الفرض^(١٢).



(١) في «ج» «ر» زيادة: (بينهما).

(٢) في «أ» «ف» زيادة: (وقد يقال: المتقدّم بالطبع للمتقدّم بالذات).

(٣) في «ج» «ر» زيادة: (للمتقدّم).

(٤) في «ب» «ر» (بالطبع).

(٥) في «ج» «ف» «ر» (التقدّم)، وفي «ب» «ر» (للمتقدّم).

(٦) في «ب» «ر» زيادة: (ويقال للمتقدّم بالعلية المتقدّم بالذات).

(٧) في «ر» «ر» (مشاحة)، وفي «ج» «د» «ر» «ر» (مشاح).

(٨) في «ج» «ر» «ر» (بالمرتبة).

(٩) في «ج» «ر» «ف» «ر» (مرتبة).

(١٠) في «ف» «ر» (العرض).

(١١) في «ج» «ر» «ف» «ر» (مرتبة).

(١٢) البصائر النصيرية لابن سهلان الساوي: ١٤٠، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق ١: ٣٠٢،

مقاصد الفلاسفة: ١٨٧، وانظر الأسرار الخفية: ٤٧٨، نهاية المرام في علم الكلام ١: ٢٥٣.

والمتكلمون أثبتوا قسماً آخر^(١) هو تقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض فإنّه ليس بالذات والعلّية لوجوب مقارنة^(٢) المتقدّم فيها^(٣) للمتأخّر وليس بالزمان وإلاّ لزم افتقار^(٤) الزمان إلى زمانٍ آخر وظاهر نفي بقيّة الأقسام عنه فهو قسم آخر^(٥). وإذا^(٦) عرفت أقسام^(٧) التقدّم فاعرف منها أقسام التأخّر والمعيّة.

[تصوّر الوجود بديهي]

قل:

وتصوّر الوجود بديهيّ، وأخطأ من استدلّ بوجودي لمنع بداهة جزء^(٨) البديهيّ ولبنائه على اشتراك الوجود الكسبي وانعاكسه بالنقيض إلى كسبية^(٩).

أقول:

إنّ قوماً من القدماء حدّوا جميع الأشياء حتّى الوجود والشيئية، وهو خطأ، فإنّهما من المعلومات البديهيّة، على أنّ تعريفاتهما لا تخلو عن تعريف الشيء بنفسه،

(١) في «ب» زيادة: (و).

(٢) في «ب»: (مفارقة).

(٣) في «ج» «س»: (فيها).

(٤) في «ف»: (الافتقار).

(٥) حكى ذلك المصنّف في نهاية المرام ١: ٢٥٩، وانظر شرح التجريد (الزنجاني): ٤٩، وفي طبعة الأملي: ٨٤.

(٦) في «ج» «د» «س» «ف»: (وإذا قد)، وفي «ر»: (وإذا قد) بدل من: (إذا).

(٧) (أقسام) لم ترد في «ف».

(٨) في «أ» «س»: (خبر).

(٩) في «أ» «ب»: (كسبيته).

فإنهم إذا قالوا: إنَّ الوجود هو الذي يعقل أو ما يخبر^(١) عنه وكذلك الشيء^(٢) أخذوا لفظة «الذي» و«ما» المرادفتين^(٣) لمعنى الوجود والشيئية في تعريفها وهو خطأ.

وذهب بعض الناس إلى أن كون الوجود بديهيَّ التصوّر مكتسب، فأخذوا^(٤) في الاستدلال عليه بوجهين:

الأول: إنِّي أعلم بالبدئية^(٥) أني موجود وهذا تصديق، والتصديق إذا كان بديهيًّا كانت تصوّراته بديهيّة، ضرورة أنها سابقة عليه، والسابق على البديهيّ يجب أن يكون بديهيًّا.

الثاني: إنِّي أعلم بوجودي ضرورة، وهذا التصوّر^(٦) يتوقّف على تصوّر مطلق الوجود، وجزء التصوّر البديهيّ يكون بديهيًّا، فيكون تصوّر مطلق الوجود بديهيًّا^(٧).

وهذان الوجهان^(٨) عندي^(٩) ضعيفان:

(١) في «ر» «ف»: (أخبر).

(٢) حكى هذه الوجوه الجرجاني في شرح المواقف ٧٧:٢ والرازي في المباحث المشرقية ٩٨:١، والمصنّف في نهاية المرام ١٨:١.

(٣) في «س»: (المرادفتين).

(٤) في «أ» «ج» «ف»: (فأخذ).

(٥) في «أ» «س» «ف»: (بالبدئية).

(٦) في «د» «ف»: (التصديق).

(٧) انظر المباحث المشرقية ٩٩:١، نهاية المرام للمصنّف ١٩:١.

(٨) (الوجهان) لم ترد في «د» «س».

(٩) (عندي) لم ترد في «ج».

أما الأول فلأننا نمنع من وجوب كون^(١) التصوّر بديهيّاً عند كون التصديق بديهيّاً، فإنّ التصديق البديهيّ عبارة عن الذي يكفي تصوّر طرفيه في الحكم، فجاز أن يكون تصوّر الطرفين مكتسباً، ويكون حصولهما كافياً في الحكم فيكون التصديق بديهيّاً والتصوّر كسبيّاً^(٢)، اللهمّ إلا أن يفسّر التصديق بمجموع التّصوّر مع الحكم، وحينئذٍ لا حاجة إلى الاستدلال على كون التصوّر بديهيّاً عند كون التصديق بديهيّاً، فإنّ ذلك يكون معلوماً قطعاً.

وأما الثاني فلأنّ تصوّر وجوديّ إنّما يستلزم تصوّر مطلق الوجود إذ لو^(٣) كان مطلق الوجود جزءاً من وجوديّ وإنّه مشترك ولكن^(٤) ذلك غير معلوم إلاّ بدليل^(٥) فلا يكون تصوّره ضروريّاً.

ثمّ نقول أيضاً بعد ذلك: إذا كان تصوّر وجوديّ متوقّفاً على اشتراك الوجود فهو كسبيّ وجب أن لا يكون تصوّر وجوديّ بديهيّاً لأنّ قوله: كلّ ما يتوقّف عليه البديهيّ يجب أن يكون بديهيّاً ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كلّ ما لا يكون بديهيّاً لا يتوقّف عليه البديهيّ.

ثمّ نقول: اشتراك الوجود ليس ببديهيّ فلا يتوقّف عليه البديهيّ، وقد توقّف عليه تصوّر وجوديّ فلا يكون تصوّر وجوديّ بديهيّاً، وهذا الإلزام لم يتفطنوا له.

(١) (كون) لم ترد في «ف».

(٢) قوله: (ويكون حصولهما) إلى هنا ليس في «د».

(٣) في «ج» «ر» «س» «ف»: (إن).

(٤) (لكن) لم ترد في «ب»، وفي «س» بدلها: (كلّ).

(٥) في «ب» «ف»: (بالدليل).

قال:

وكذا العدم سؤال المطلق غير متصور والمضاف يعرف بواسطة الوجود فهو كسبي، جواب: البديهي ما لا يتوقف على طلب وكسب.

أقول:

العدم أيضاً متصور بالبديهة^(١) وإن كان قد نازع فيه جماعة قالوا: إن ما لا ثبوت^(٢) له لا يتخصّص^(٣) ولا يتميز عن غيره فكيف يتصور؟^(٤)

والحق أن العدم قد يكون مطلقاً، وذلك غير متصور لعدم امتيازه عن غيره بنفسه، ولا هو مضاف إلى ملكة يتصور باعتبار تصوّرها ومنه مضاف وهو^(٥) إعدام الملكات، وهي متصورة تبعاً لتصور ملكاتها.

ثم أورد سؤالاً على ذلك، وتقريره: أن العدم إما مطلق فهو غير متصور على ما ذكرتم، وإما مضاف وهو لا يعلم إلا بواسطة ملكته فلا يكون تصوّره بديهيّاً، وأنتم حكتم بأن تصوّر العدم بديهي كالوجود.

والجواب: إن البديهي هو الذي^(٦) لا يتوقف على طلب وكسب و^(٧) ليس هو الذي لا يتوقف مطلقاً، والعدم المضاف إذا توقف تصوّره على تصوّر ملكته لا يلزم أن يكون متوقفاً على طلب وكسب.

(١) في «أ» «ف»: (بالبديهة).

(٢) في «ف»: (يتوقف).

(٣) في نسخة بدل من «ر»: (يتشخص)، وفي «ف»: (يتحقّق).

(٤) مباحث العدم مفصلة في نهاية المرام في علم الكلام للمصنّف ١: ٥٢.

(٥) في «ج» «ر»: (هي).

(٦) (هو الذي) ليس في «ف».

(٧) الواو غير موجودة في «س».



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



قال:

الباب الثالث:

في إثبات الصانع تعالى * وصفاته وخواصه

* في «د» «ف» زيادة: (وتوحيده).



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

يدلّ على إثباته حدوث العالم لأنّ كلّ محدث مفتقر^(١) إلى وجود محدث ضرورة.

[البرهان الأول على وجود الصانع]

أقول:

ذكر هيننا برهانين على وجود الصانع:
البرهان الأول: الاستدلال بالحدوث، وتقريره أن نقول: العالم محدث، وكلّ محدث فلا بدّ له من محدث^(٢). أمّا الصغرى فقد مرّ بيانها، وأمّا الكبرى فضرورية. لا يقال: المحدث إمّا أن يؤثر في المحدث حال وجوده ويلزم منه^(٣) تحصيل الحاصل، أو حال عدمه، وذلك جمع بين الضدين، ولأنّه في تلك الحال لا تأثير، وأيضاً المؤثر يستحيل تأثيره في ماهيّة الحادث وإلا ارتفعت ماهيّة عند ارتفاعه فتكون تلك الماهيّة غير تلك الماهيّة، فيلزم اجتماع النقيضين؛ ضرورة وجود الموضوع حال الاتّصاف بالمحمول^(٤).

(١) في «س»: (يفتقر).

(٢) قال الفخر الرازي في كتاب المحصّل: ٣٣٧ وهو طريقة الخليل عليه السلام في قوله تعالى: ﴿لَا أَحَبُّ الْآفَلِينَ﴾ وانظر تلخيص المحصّل: ٢٤٣.

(٣) (منه) لم ترد في «ب».

(٤) في «ف»: (الاتّصال بالمجموع) بدل من: (الاتّصاف بالمحمول).

وبهذا يظهر أنه يستحيل أن يكون مؤثراً في وجوده ويستحيل أن يؤثر في موصوفية ماهيته بوجوده . أما أولاً فلما مرّ ، وأما ثانياً فلأن الموصوفية لو كانت ثبوتية لزم التسلسل .

لأننا نقول : على الأول إن عنيتم بحال^(١) الوجود زمان الوجود فالمؤثر مؤثر في تلك الحال في ذلك الوجود الحالي ، وإن عنيتم بحال الوجود المقارنة الذاتية فلا ، فإن المؤثر متقدّم على الأثر بالذات . وعلى الثاني بأن المؤثر يؤثر في الماهية . قوله : يلزم عند ارتفاعه أن تكون الماهية غير ماهية ، مغالطة ، لأنّ فرض الماهية يجب معه تلك الماهية وجوباً لاحقاً^(٢) ، فإنّ عند فرض تلك الماهية يستحيل أن لا^(٣) تكون تلك الماهية ، بل عند ارتفاع المؤثر لا يكون هناك ماهية ، على أنّ هذين الشكّين لا يُسمعان لقدحهما في الأمور الضرورية .

مركز تحقيقات كميّة برطوطم رسيدي

[البرهان الثاني على وجود الصانع]

قال :

ولأنّه ممكن^(٤) - على ما مرّ - ففتقر^(٥) بديهية .

أقول :

هذا هو البرهان الثاني على وجود واجب الوجود تعالى ، وهو أوثق من البرهان

(١) في «أ» و«ب» و«ف» : (بحالة) .

(٢) في «ف» : (وجوداً بالإنخفاء) .

(٣) (لا) لم ترد في «ف» .

(٤) في «أ» : (ولأنّها ممكنة) .

(٥) في «أ» و«د» : (فمفتقرة) .

الأول، وتقريره أن نقول: إن^(١) هيئنا موجودات كثيرة فهي إما أن تكون واجبة الوجود أو ممكنة الوجود؛ والأول باطل لأنها مركبة، وكل مركب ممكن، فالثاني حق، وإذا كانت هذه الموجودات ممكنة فلا بد لها من مؤثر، فإن الممكن نسبة وجوده وعدمه إليه بالسوية، فيستحيل حصول أحدهما إلا بشيء خارج عن الذات، وهذا حكم أولي وإن وقع فيه شك لبعض الناس فإنما هو لخباء في^(٢) تصور الحدود لا لخباء الحكم^(٣).

قال:

سؤال: الممكن^(٤) حال الوجود والعدم واجب وممتنع ليس إلا فلا افتقار.

أقول:

هذا سؤال على قوله: العالم ممكن، وتقريره أن نقول: ليس هيئنا ممكن لأن الممكن إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، إذ لا واسطة بين النقيضين، فإن كان موجوداً استحال عدمه وإلا اجتمع النقيضان، فهو واجب حينئذٍ وإن كان معدوماً استحال وجوده و^(٥) إلا اجتمع النقيضان فهو ممتنع.

لا يقال: هذا إنما^(٦) يلزم على تقدير أن نقول: إن^(٧) الموجود في^(٨) حال وجوده

(١) (إن) لم ترد في «أ» «ب» «س».

(٢) (في) لم ترد في «د».

(٣) انظر تلخيص المحصل: ٢٤٤.

(٤) في «ف»: (والممكن).

(٥) الواو لم ترد في «ف».

(٦) في «ر»: (إذاً) بدل من: (إنما).

(٧) (إن) سقطت من «ب».

(٨) (في) لم ترد في «ف».

٢٠٤.....معارج الفهم في شرح النظم

يصحّ عدمه ، وكذلك المعدوم حال عدمه يصحّ وجوده ، وليس كذلك ، بل نقول: إنّه في حالة وجوده^(١) يصحّ أن يعدم في الزمان الثاني ، وإنّه في حالة العدم يصحّ أن يوجد في الزمان الثاني .

لأنّا نقول : هذا باطل من وجهين :

الأول : إنّ إمكان العدم في ثاني الحال إمّا أن يكون حاصلًا في الحال أو لا يكون ، والأوّل باطل لأنّ العدم في ثاني الحال يستحيل حصوله في الحال ، فكيف يحصل إمكانه في الحال . والثاني يلزم منه أن يكون إمكان العدم غير حاصل في الحال لا منسوباً إلى الحال ، ولا إلى ثانيه .

الثاني : إنّه في ثاني الحال إذا كان معدوماً كان ممتنعاً فيكون واجب العدم ، فكيف يكون في الحال ممكن العدم في ثاني الحال^(٢) مع وجوبه^(٣) فيه .

قل :

جواب : تشكيك في البديهة^(٤) ولأنّه مفتقر نظراً^(٥) إلى الذات .

أقول :

هذا سؤال^(٦) مدفوع لا يسمعه المحصلون ، فإنّه تشكيك في الضروريات ، على

(١) في «ر» «ف» : (حال الوجود) ، وفي «أ» : (حالة الوجود) .

(٢) (الحال) لم ترد في «ف» .

(٣) في «ف» : (وجود به) .

(٤) في «د» : (البديهة) .

(٥) في «د» : (مفتقراً) بدل من : (مفتقر نظراً) .

(٦) في «ب» : (السؤال) .

أنا^(١) نجيب عن هذا بأن^(٢) نقول: إن^(٣) الممكن مفتقر نظراً إلى الذات، وتحقيق هذا: أن قولكم المحكوم عليه بالإمكان إما أن يؤخذ^(٤) حال الوجود أو حال العدم، قسمة غير حاصرة، لأن معناه أن المحكوم عليه إما أن يعتبر مع الوجود أو مع العدم، و^(٥) يبقى ههنا قسم آخر، وهو أن لا يعتبر مع أحدهما بل يؤخذ^(٦) من حيث هو هو، ووجوب وجود الموجود حالة الوجود إنما هو وجوب لاحق حصل مع اعتبار الوجود، وكذلك وجوب العدم حالة العدم، وهو لا يؤثر في الإمكان، لأن هاتين الحالتين هما حال الماهية مقيسة إلى الغير.

وأما الشكّان الواردان على الإمكان الاستقبالي فضعيفان؛ أما الأول فلأنه لا منافاة بين استحالة حصول^(٧) العدم الاستقبالي في الحال وبين حصول إمكانه في الحال، فإنه لم يؤخذ الإمكان مقيساً إلى حصول العدم الاستقبالي في الحال بل أخذ مقيساً إلى حصوله في الاستقبال، وحصول العدم في الاستقبال يستلزم إمكانه في الاستقبال.

وأما الثاني فإن^(٨) العدم واجب في ثاني الحال بالنسبة إلى حصول العدم فيه

(١) في «س»: (فلا) بدل من: (على أنا).

(٢) في «س»: (بأننا).

(٣) في «ب»: (بأن).

(٤) في «أ» و«س» و«ف»: (يوجد).

(٥) الواو ليست في «ج» و«ف».

(٦) في «أ» و«س»: (يوجد).

(٧) (حصول) لم ترد في «ف».

(٨) في «ب»: (فلأن).

وليس بواجب في الحال لعدم حصول العدم في الحال .

قال،

سؤال : الممكن الباقي مستغن وإلا لزم إيجاد الموجود فالإمكان ليس علّة الاحتياج .

أقول، هذا سؤال ثان على كون الممكن محتاجاً، وتقريره أن نقول : علّة احتياج الممكن إلى المؤثر إما أن تكون هي الحدوث أو الإمكان، والقسمان باطلان، فالممكن ليس بمحتاج .

أمّا الأوّل فلأنّ الحدوث كقيّة الوجود^(١) فهي متأخرة عنه، والوجود متأخر عن إيجاد الفاعل له^(٢) والإيجاد متأخر عن احتياج الأثر إلى المؤثر، والاحتياج متأخر عن علّة الحاجة^(٣)، فلو كان الحدوث هو العلّة لحاجة الأثر إلى المؤثر أو جزءاً منها أو شرطاً لها لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب .

وبهذا ظهر فساد قول من ادّعى أنّ علّة حاجة الأثر إلى المؤثر إنّما هي^(٤) الحدوث .

وأما الثاني فلأنّ الممكن الباقي مستغن عن المؤثر لأنّه لو احتاج إلى المؤثر^(٥) لكان تأثير المؤثر إما أن يكون في شيء كان موجوداً أو في شيء لم يكن موجوداً؛

(١) في «ب» «د» «س» : (للوجود) .

(٢) في «ف» : (اتحاد الفاعل) بدل من : (إيجاد الفاعل له) .

(٣) في «ج» «ف» : (الحدوث) .

(٤) في «ف» زيادة : (هي) .

(٥) في «ب» : (إليه) بدل من : (إلى المؤثر) .

والأول باطل وإلا لزم إيجاد الموجد، و^(١) الثاني يلزم منه أن يكون الباقي مستغنياً، لأن^(٢) المحتاج إنما هو هذا^(٣) الأمر الحادث، وإذا كان الممكن حال بقائه مستغنياً عن المؤثر وهو ممكن استحالة كون الإمكان علة للحاجة^(٤) فظهر من هذا أن الممكن غير محتاج إلى المؤثر.

قال:

جواب: الملازمة ممنوعة والأثر تبقية.

القول:

تقرير الجواب أن نقول: لا نسلم أن الممكن الباقي لو احتاج إلى المؤثر لزم إيجاد الموجد. قوله: إنما أن يؤثر في شيء كان موجوداً فيلزم ما ذكرنا^(٥) أو في شيء حادث فيكون الحادث هو المحتاج. قلنا: لم لا^(٦) يؤثر في شيء^(٧) حادث وهو التبقية فإن تبقية الأثر لم يكن حاصلة^(٨) في الزمان الأول، والمؤثر إذا أثر فيها لا يلزم منه إيجاد الموجد ولا استغناء^(٩) الباقي عن المؤثر.

(١) الواو ليست في «ف».

(٢) في «أ» «ج» «د» «وإن»، وفي «ب»: «ولأن».

(٣) (هذا) لم ترد في «ج» «ف».

(٤) في «أ» «ب»: (الحاجة).

(٥) في «ب»: (ذكرناه).

(٦) (لا) لم ترد في «ف».

(٧) (شيء) لم يرد في «ج» «ر» «س» «ف».

(٨) في «ب»: (حاصلاً).

(٩) في «ف»: (الاستغناء).

قال:

سؤال: العدم غير معلل وإلا فتميز^(١) فوجود فالوجود كذا وإلا كان في أحد الطرفين مستغنياً فلا ممكن.

أقول:

هذا سؤال ثالث على أن الممكن محتاج إلى المؤثر، وتقريره أن نقول: الممكن هو الذي يتساوى نسبة الوجود والعدم إليه، فلو افتقر في أحد طرفيه وهو الوجود إلى المؤثر لافتقر في طرف العدم إلى المؤثر، والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيان بطلان التالي: أن العدم نفي محض فيستحيل أن يكون معللاً بغيره وعلة لغيره وإلا لكان متميزاً، وكل متميز موجود فيكون المعدوم^(٢) موجوداً، هذا خلف.

وأما بيان الشرطية فإنه^(٣) لو كان الوجود محتاجاً إلى المؤثر لكان الممكن في أحد طرفيه مستغنياً عن المؤثر وفي الطرف الآخر محتاجاً إليه مع تساوي نسبتها إليه وهو محال بالضرورة.

لا يقال: إن طرف العدم أولى به^(٤) فلاجل^(٥) ذلك استغنى عن المؤثر بخلاف طرف الوجود.

لأننا نقول: مع هذه الأولوية إن كان يمكن طريان الطرف الآخر فلنفرض أحد

(١) في «ف»: (فيميز).

(٢) في «ج» «ر» «ف»: (العدم).

(٣) في «ج» «ف» «ر» «س»: (فلأنه).

(٤) (به) لم ترد في «د».

(٥) في «ف»: (فلاجلد). كذا.

الطرفين حصل في وقت والآخر في وقت آخر فتخصيص أحد الوقتين^(١) بأحد الطرفين والوقت الآخر بالطرف الآخر إن كان لا مرجح لزم رجحان الممكن المتساوي لا مرجح، هذا خلف. وإن كان مرجح لم تكن الأولوية كافية بل لابد من أمر آخر حتى يحصل الطرف الأول في وقت حصوله أو من عدم مرجح الطرف المرجوح فلا تكون الأولوية أولوية، هذا خلف. و^(٢) إن كان مع هذه الأولوية لا يمكن الطرف الآخر لم تكن هذه الأولوية أولوية بل وجوباً لأحد الطرفين وحينئذ يكون الطرف الآخر ممتنعاً.

قال:

جواب : علة العدم عدم العلة ، والملازمة ممنوعة .

أقول:

تقرير الجواب أن نقول : لم لا يجوز أن يكون المعدوم^(٣) معللاً . قوله : يكون متميزاً عن غيره ، قلنا : مسلم ، قوله : فيكون موجوداً . قلنا : ممنوع فإنه لا يلزم من وقوع الامتياز وجود المتميزات ، فإن أعدام الملكات متميزة بعضها عن بعض بواسطة تمايز^(٤) ملكاتها ، ولهذا كان عدم الشرط يوجب عدم المشروط ، وعدم غيره لا يوجبه ، و^(٥) عدم الضد عن المحل يصحح وجود الضد الآخر فيه ، وعدم غيره لا يوجب ذلك^(٦) .

(١) في «ف» : (الطرفين) .

(٢) في «ج» «ف» «ر» : (وأما) .

(٣) في «أ» : (العدم) .

(٤) في «ب» : (تميز) .

(٥) الواو ليست في «ف» .

(٦) في «ف» : (وذلك) .

وإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ علةّ العدم هي عدم العلة لا غير وبيانه من وجهين:
الأوّل: إنّما متى عقلنا عدم العلةّ حكمنا بعدم المعلول، ولا نفتقر في هذا الحكم إلى
أمر آخر موجود يكون علةّ لذلك العدم.

الثاني: إنّ عدم المعلول لو^(١) استند إلى أمر غير عدم علةّ له كان عند وجود ذلك
الأمر، إمّا إن يعدم شيء من علةّته من شرط أو جزء أو لا يعدم بل يكون على ما
كانت عليه حالة الإيجاد، والأوّل هو المطلوب لأنّه يكون العدم مستنداً إلى عدم
العلّة التامة، والثاني باطل وإلاّ لزم وجود المعلول نظراً إلى وجود علةّته التامة
وعدمه نظراً إلى وجود علةّ العدم.

لا يقال: لا نسلم أنّه^(٢) عند وجود علةّته يجب أن يكون موجوداً بل يكون
معدوماً نظراً إلى علةّ العدم.

لأنّا نقول: إنّّه^(٣) لو لم يجب عند وجود العلةّ وجود المعلول لجاز تخلف المعلول
عنها فيكون تارة موجوداً وأخرى معدوماً، فاختصاص أحد الوقتين بالوجود
والآخر بالعدم إن كان لا مرجّح لزم ترجيح الممكن لا المرجّح، هذا خلف، وإن كان
لمرجّح غير الأوّل لزم أن لا يكون الأوّل كافياً في العلية، مع فرضنا له علةّ تامة،
هذا خلف فحينئذٍ يستحيل^(٤) عدمه نظراً إلى علةّ العدم حالة^(٥) وجود العلةّ التامة

(١) (لو) لم ترد في «ف».

(٢) في «س»: (أن).

(٣) (إنّه) لم ترد في «ب».

(٤) في «ف»: (فيستحيل).

(٥) في «ب»: (حال).

في الوجود ، وأيضاً فلو^(١) حصل العدم لأجل^(٢) علته حال وجود العلة التامة في الوجود لم يكن الاستدلال بوجود العلة التامة على وجود المعلول صحيحاً، وحينئذ يجوز أن يحصل علة العدم التامة من غير حصول العدم فلا تكون علة للعدم .

[ثبوت واجب الوجود أزلي أبدي]

قال:

وثبوته أزلي أبدي لأنه واجب وإلا لزم التسلسل وهو محال لما بيّنّا أو الدور وهو محال إما بالضرورة أو بتقدّم الشيء على نفسه .

انقول:

لما أثبت وجود واجب الوجود شرع في بيان كيفية وجوده ، فادّعى أنه أزلي أبدي ، والدليل على ذلك أنه واجب الوجود لأنه لو كان ممكناً لافتقر إلى مؤثر ، فؤثره إن كان واجباً فهو المطلوب ، وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثر ، فؤثره إن كان هو الأول لزم الدور ، وإن كان غيره لزم إما^(٣) التسلسل أو الانتهاء إلى الواجب ، والثاني هو المطلوب .

والتسلسل والدور باطلان ؛ أمّا التسلسل فلما مرّ ، وأمّا الدور فقد اختلفوا في بطلانه ؛ فذهب المحققون إلى أنه باطل بالضرورة ، وأمّا غيرهم فاستدلّ على ذلك بأنّ العلة متقدّمة^(٤) على المعلول تقدّم العلّية ، فلو كان كلّ واحد من الشيئين علة في

(١) في «س»: (لو) .

(٢) في «ج» «ر» «ف» زيادة: (وجود) .

(٣) (إما) لم ترد في: «س» .

(٤) في «ج» «ف»: (تقدّم) .

صاحبه لزم تقدّم الشيء على نفسه بمرتبتين وهو (١) محال (٢).

قال:

فلا يقبل العدم.

أقول:

هذا نتيجة ما ذكر، فإنّه إذا ثبت أنّه واجب الوجود استحالة عليه العدم، لأنّ معنى واجب الوجود هو الذي يستحيل عدمه فلو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك لكان ممكناً لأنّ ماهيّته تكون قابلة للوجود، وإلا لما وجدوا (٣) للعدم، ولو كان كذلك لزم التسلسل أو الدور، وهذا (٤) ظاهر غنيّ عن البيان، فيكون أزليّاً أبديّاً.

وذكر بعض المتأخّرين على استحالة عدم الباري تعالى حجة فقال: لو جاز عدمه لكان وجوده متوقفاً على عدم سبب عدمه، وكلّ متوقّف على الغير ممكن فيكون الواجب ممكناً، هذا خلف، وهذه الحجة سخيّة فإنّ عدم واجب الوجود مستحيل لذاته فلو استحال باعتبار عدم سبب عدمه لكان الوصف (٥) الذاتي معللاً بالغير، وهذا محال.

(١) (هو) سقطت من «ف».

(٢) انظر النكت الاعتقاديّة للمفيد: ٢١، المسلك في أصول الدين للمحقّق: ٥٢، كتاب المحصّل للرازي: ٣٤٢.

(٣) في «ف»: (وجدو).

(٤) في «ج» «ر» «س» «ف»: (هو).

(٥) في «ب»: (الوجوب).

[الوجود زائد على الماهية أم لا]

قال:

وهو غير زائد وإلا أثر المعدوم في الموجود أو وجدت الماهية مرّات غير متناهية أو تقدّم الشيء على نفسه أو افتقر .

أقول:

اختلف الناس في أنّ الوجود هل هو زائد على الماهية أم لا ؟ فذهب جمهور الأوائل إلى أنّ الوجود من حيث هو مقول بالتشكيك على الوجودات^(١) الخاصة بكلّ^(٢) ماهية ماهية ، بمعنى^(٣) أنّها متفاوتة فيه إمّا بالتقدّم والتأخّر كوجود العلة والمعلول أو بالأولوية وعدمها كالوجودين المذكورين ، أو بالأشدّة والأضعفّة كوجود الواجب ووجود الممكن .

والمقول على أشياء بالتشكيك يستحيل أن يكون جزءاً من تلك الأشياء أو نفسها ، فإنّ نفس الماهية وجزئها لا يقبل التفاوت بل يكون أمراً عارضاً لها . وأمّا الوجودات الخاصة بكلّ ماهية^(٤) فإنّه زائد على تلك الماهية إلا وجود واجب الوجود^(٥) الخاص به ، فإنّه عندهم نفس حقيقته^(٦) والوجود بالمعنى الأوّل عارض

(١) في «س» : (الموجودات) .

(٢) في «أ» : (كلّ) .

(٣) لم ترد في «أ» : (بمعنى) .

(٤) في «ب» : (زيادة : ماهية) .

(٥) في «ف» : (الواجب) ، وفي «ج» : (الواجب الوجود) بدل من : (واجب الوجود) .

(٦) في «س» : «ف» : (الحقيقة) .

له ذهناً إذ لا وجود للكلّي من حيث هو كلّي إلا في الذهن^(١).
وأما المتكلمون فذهب أكثر المعتزلة والأشاعرة إلى أن الوجود زائد على الماهية
في حق واجب الوجود وفي حق^(٢) غيره من الممكنات^(٣).
وذهب آخرون منهم أبو الحسين البصري^(٤) إلى أن الوجود نفس الماهية في
حق واجب الوجود وفي حق الممكنات^(٥).

إذا عرفت هذا فنقول: إن^(٦) الذي نذهب إليه أن^(٧) الوجود في حق واجب
الوجود نفس حقيقته، والدليل على ذلك أنه لو كان زائداً على حقيقته لزم أحد
الأمور الأربعة، وهي إما تأثير المعدوم^(٨) في الموجود أو وجود الماهية مرّات غير
متناهية أو تقدّم الشيء على نفسه أو افتقار واجب الوجود إلى الغير، والكلّ باطل.
وبيان الملازمة: أنه لو كان زائداً على الماهية لكان صفة لها، والصفة مفتقرة إلى

مركزية كونيّة علوم

(١) حكاه عن الحكماء المصنّف في شرح التجريد (الزنجاني): ١٦ وفي طبعة الأملي: ٣٤ و٣٥، ونهاية المرام: ١: ٣٨.

(٢) (حق) ليست في «ف».

(٣) حكاه عنهم في المباحث المشرقية ١: ١١٢، وأصول الدين: ٣٠، والمصنّف في نهاية المرام: ١: ٣٨.

(٤) (البصري) لم ترد في «ب». وهو محمّد بن عليّ بن الطيب أبو الحسين المتكلم كان على مذهب المعتزلة، بصري سكن بغداد ودرس فيها ومات فيها يوم الثلاثاء سنة ٤٣٦ هجرية ودفن في مقبرة الشونيزي (تاريخ بغداد ٣: ١٠، وفيات الأعيان ٤: ٢٧١).

(٥) حكاه عنه في المباحث المشرقية ١: ١١٢، أصول الدين للرازي: ٣٠، المواقف: ٤٨، ومناهج اليقين: ٥٦ وفي طبعة الأنصاري القمي: ١٠.

(٦) (إن) من «ج».

(٧) في «ف»: (إلى أن).

(٨) في «أ»: (المعلوم).

الموصوف فيكون الوجود ممكناً، وكلّ ممكن لا بدّ له من مؤثّر، فالمؤثّر في وجود واجب الوجود إمّا أن يكون نفس الماهيّة أو أمراً آخر، والقسمان باطلان؛ أمّا الأوّل فلأنّ الماهيّة لو أثّرت في وجودها لكانت إمّا معدومة حال^(١) التأثير أو موجودة؛ فإن كانت معدومة لزم منه تأثير المعدوم في الموجود وهو^(٢) أحد الأقسام الأربعة.

و^(٣) إن كانت إمّا تؤثّر فيه وهي موجودة فإمّا أن تكون موجودة بغير هذا الوجود أو بعين هذا الوجود، ويلزم من الأوّل وجود الماهيّة مرّتين. ثمّ إنّنا ننقل الكلام إلى ذلك الوجود الذي جعلناه شرطاً في التأثير فيلزم أن يكون هناك وجودات غير متناهية، وذلك أحد الأقسام الأربعة، ويلزم من الثاني تقدّم الشيء على نفسه، فإنّ هذا الوجود إذا كان شرطاً في تأثير الماهيّة في هذا الوجود يلزم تقدّمه من حيث هو شرط وتأخّره من حيث هو معلول، وهو أحد الأقسام الأربعة.

وأما الثاني وهو أن يكون المؤثّر في الوجود^(٤) أمراً آخر غير ماهيّة^(٥) واجب الوجود، فيلزم منه افتقار واجب الوجود في وجوده إلى الغير فيكون ممكناً، وهو أحد الأقسام الأربعة، فقد ظهرت الملازمة. وأمّا بطلان الأقسام الأربعة فظاهر.

(١) في «س» «ف»: (حالة).

(٢) في «ج» «ر» «ف»: (هذا) بدل من: (هو).

(٣) الواو ليست في «ف».

(٤) في «ف»: (الموجود).

(٥) في «ف»: (ماهيته).

قال:

سؤال: لم لا^(١) تؤثر من حيث هي هي كالفردية والقبول.

أقول:

تقرير هذا السؤال أن نقول: لم لا يجوز أن يكون الوجود زائداً على الماهية ويكون ممكناً والمؤثر فيه هو الماهية؟ قوله: إما أن تؤثر فيه وهي موجودة أو وهي معدومة، قلنا^(٢): غنح الحصر، بل تؤثر الماهية فيه من حيث هي لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم، كما أن ماهية الثلاثة تقتضي الفردية من حيث هي هي لا باعتبار أنها موجودة ولا باعتبار أنها معدومة، وكذلك سائر لوازم الماهيات. وأيضاً فإن العلة القابلة^(٣) لا تقتضي التقدّم بالوجود على المقبول، فإن ماهية الممكن قابلة للوجود لا من حيث هي موجودة و^(٤) لا من حيث هي معدومة، وإلاّ لزم ما ذكرتم في العلة الفاعلية، فإذاً ماهية الممكن إنما تقبل الوجود من حيث هي هي فلم لا تجوز أن تكون العلة الفاعلية كذلك؟ وتندفع المحاذير المذكورة.

قال:

جواب: الضرورة حكمت بوجود الوجود بخلافها.

أقول:

يريد أن يبين وجه الفرق بين العلة الفاعلية في الوجود وبين تأثير الماهية في لوازمها وقبول الماهية للوجود، ووجه الفرق: أن الضرورة قاضية بأن العلة

(١) (لا) لم ترد في «ف».

(٢) في «س»: (فإنّا).

(٣) في «ر»: «ف»: (القابلية).

(٤) الواو ليست في «ف».

المؤثرة في الوجود لا بدّ وأن تكون موجودة وإلا لكانت إما معدومة أو تؤخذ من حيث هي هي، وعلى التقدير الأوّل يلزم تأثير المعدوم في الوجود^(١) وهو محال بالضرورة.

وعلى التقدير الثاني يلزم منه تأثير الماهية الذهنية في الوجود، وهو محال بالضرورة، وهذا بخلاف لوازم الماهية، فإنّ الماهية إذا اقتضت من حيث هي هي أمراً ليس هو الوجود كانت مقتضية^(٢) له حالتي الوجود العيني والذهني، ولا استبعاد في أن تقتضي الماهية من حيث هي هي صفة معقولة كالزوجية والفردية، بخلاف الوجود الثابت عيناً، وكذلك القبول فإنّ الماهية الممكنة لو قبلت^(٣) الوجود من حيث هي موجودة لزم جواز تحصيل الحاصل، فإذا نأى تقبله من حيث هي هي والماهية حينئذٍ إنّما تكون عقلية، والحكم بالقبول أمر ذهني اعتباري بخلاف العلّة.

مركز تحقيق كويت بر محمد رسدي

[في اشتراك الوجود وعدمه]

قال:

سؤال: الوجود مشترك لعدم الوساطة بين النقيضين.

أقول:

اختلف الناس في أنّ الوجود هل هو^(٤) وصف مشترك فيه بين الموجودات أم

(١) في نسخة بدل من «ر»: (الوجود).

(٢) في «ف»: (مقتضيته).

(٣) في «ف»: (قلت).

(٤) (هو) لم ترد في «د».

لا؟ فذهب أكثر المتكلمين إلى أنه وصف مشترك بين الموجودات^(١)، وذهب أبو الحسين البصري وجماعة من المتأخرين إلى أن وجود كل شيء نفس حقيقته^(٢)، فحينئذ يستحيل أن يكون مشتركاً.

وأما الحكماء فقد ذهبوا إلى أن الوجود من حيث هو هو وصف اعتباري ذهني يشترك فيه جميع الموجودات، وهو مقول بالتشكيك على وجودات الماهيات، وإن وجود كل^(٣) ماهية مخالف بالحقيقة لوجود الماهية الأخرى.

فالحاصل أنهم أثبتوا لكل موجود وجوداً خاصاً به مخالفاً لغيره من الموجودات^(٤)، ووجوداً آخر مشتركاً بين الجميع، وإن هذا المشترك إنما يوجد في الذهن لا في الخارج^(٥).

إذا عرفت هذا فنقول: أورد ههنا سؤالاً على أن الوجود نفس الماهية، وتقريره: أن الوجود وصف مشترك فيكون زائداً؛ أما الصغرى فيدل عليها ثلاثة أوجه: الأول: إن العدم أمر واحد ليس فيه تعدد وامتياز، فالمقابل له وهو الوجود إن كان متغaira^(٦) متكرراً ثبتت الوساطة بين قولنا: المعلوم إما أن يكون موجوداً أو

(١) حكاه عن جمهور الفلاسفة والمعتزلة وعن جمع من الأشاعرة الفخر الرازي في المحصل:

١٤٧، والخواجة نصير الدين الطوسي في تلخيص المحصل: ٧٤.

(٢) حكاه عنهم الفخر الرازي في المباحث المشرقية ١: ١١٢، وفي أصول الدين: ٣٠، والمصنف

في نهاية المرام ١: ٣٧، ومناهج اليقين: ٥٦، وفي طبعة الأنصاري القمي: ١٠.

(٣) (كل) ليست في «ف».

(٤) في «د»: (الموجودات).

(٥) حكاه عنهم الخواجة نصير في تلخيص المحصل: ٧٤، والرازي في الشواهد الربوبية: ٧.

(٦) (متغaira) لم ترد في «د».

معدوماً، وهو محال بالضرورة وإن كان شيئاً واحداً فهو المطلوب^(١).

قال:

ولتقسيمه إلى الواجب والممكن.

أقول:

هذا هو الوجه الثاني الدال على أن^(٢) الوجود مشترك، وتقريره: أنا نقسم الوجود إلى الواجب والممكن فنقول: الوجود إما أن يكون واجباً وإما أن يكون ممكناً، وتكون القسمة صادقة، ومورد التقسيم مشترك بين أقسامه وإلا لبطل التقسيم، فإنه لا يصح أن نقول^(٣): الوجود إما أن يكون واجباً أو عدماً^(٤) لعدم صدق الوجود على العدم، وإذا ثبت صدق الوجود على الواجب والممكن ثبت أنه مشترك بينهما^(٥).

مركز تحقيق مكتبة التراث الإسلامي

قال:

ولبقائه اعتقاداً حال زوال اعتقاد الخصوصيات.

أقول:

هذا هو الوجه الثالث، وتقريره أن نقول: إذا اعتقدنا وجود ممكن جزمنا حينئذٍ بوجود سببه، فإذا اعتقدنا أن ذلك السبب جوهر^(٦) ثم زال اعتقاد كونه جوهرًا

(١) ذكر هذا الوجه المصنف في نهاية المرام ١: ٣٠ بعنوان الثاني.

(٢) (أن) ليست في «ف».

(٣) في «ب» «د»: (يقال).

(٤) في «د»: (معدوماً).

(٥) ذكر هذا الوجه الفخر الرازي في أصول الدين: ٢٩، وجعله المصنف في نهاية المرام ١: ٣٠

الوجه الرابع.

(٦) في «ج» «ر» «ف» زيادة: (جسماني).

و^(١) حصل لنا اعتقاد كونه عرضاً ثم زال اعتقاد كونه عرضاً وحصل^(٢) اعتقاد كونه مجرداً لزم زوال اعتقاد الجوهرية والعرضية والتجرد، واعتقاد الوجود باقي في الأحوال بأسرها، فدل ذلك على أنه وصف مشترك بين الجميع، فإن الوجود لو كان هو^(٣) نفس^(٤) الجوهرية^(٥) لزم زوال اعتقاده حال زوال اعتقاد الجوهرية، ولما لم يكن كذلك بل بقي مع اعتقاد العرضية كان مشتركاً بينهما^(٦).

[زيادة الوجود على الماهية]

قال:

فيكون زائداً وإلا تسلسلت^(٧) العلل والمعلولات.

أقول:

هذا بيان الكبرى وهو أن الوجود إذا كان مشتركاً كان زائداً، وتقريرها أن نقول: إذا ثبت اشتراك الوجود فلا يخلو حينئذ^(٨) إما أن يكون نفس الماهية فيلزم تشارك الماهيات بعضها بعضاً في خصوصياتها، هذا خلف. وإما أن يكون جزءاً من الماهيات فيكون جنساً لأن الجنس هو الجزء المشترك بين المختلفات، ولو كان جنساً افتقر إلى الفصل فيكون الفصل موجوداً؛ ضرورة أن الفصل علّة للجنس

(١) في «ج» «ر» «ف» زيادة: (الماهية).

(٢) في «ب» زيادة: (لنا).

(٣) (هو) لم ترد في «د».

(٤) في «ج» «ر» «ف» زيادة: (الماهية).

(٥) في «ب» «س» «ف»: (الجوهر).

(٦) ذكر المصنف هذا الوجه في نهاية المرام ١: ٣٠ بعنوان «الوجه الثالث».

(٧) في «ف»: (تسلسل).

(٨) (حينئذ) لم ترد في «ب».

وعلة الموجود موجودة . وإذا كان الفصل موجوداً لزم مشاركته للنوع في معنى الجنس فيفتقر إلى فصل آخر .

وهكذا الكلام في كل فصل ، ويلزم من ذلك تسلسل العلل والمعلولات وهو محال . وإذا بطل أن يكون نفس الماهية جزءاً لها لزم أن يكون أمراً خارجاً عنها زائداً عليها وهو المطلوب .

وهذه ^(١) الحجة عندي ضعيفة ، فإن لقائل أن يقول : إن كان المطلوب من هذه الحجة أن الوجود زائد على كل ماهية يحمل عليها الوجود ^(٢) فهي غير تامة ، فإن الذي أبطلتموه كون الوجود جزءاً من كل ماهية ، ولا يلزم من ذلك أن يكون الوجود زائداً على كل ماهية ، وإن كان المطلوب كون الوجود زائداً على بعض الماهيات ، فلا يفيدكم المطلوب في كون وجود واجب الوجود زائداً على ماهيته . على أننا نقول : لا نسلم أن الوجود إذا كان جزءاً مشتركاً لزم التسلسل ، وإنما يلزم ذلك على تقدير أن يكون جنساً ، وعلى تقدير ^(٣) أن يكون الفصل علة لوجود الجنس ، وعلى أن الوجود إذا كان صفة للفصل كان جزءاً منه والكل ممنوع . وقد يمكن ^(٤) تكلف الجواب عن هذه الأسئلة بما فيه بعض الدقة .

قال :

وانتفت البسائط فانتفت ^(٥) المركبات .

(١) في «ف» : (هذه) بدل من : (وهذه) .

(٢) في «د» «س» : (الموجود) .

(٣) (تقدير) لم ترد في «ج» .

(٤) في «ف» : (يكون) .

(٥) في «ف» : (انتفت) .

أقول:

هذا دليل ثان على أن الوجود إذا كان مشتركاً كان زائداً لأنه^(١) لو كان جزءاً من كل موجود لزم نفي البسائط، لأنها موجودة والوجود جزء منها، والمراد بالبسيط^(٢) ههنا الموجود الذي لا جزء له، وقد يطلق على معنى آخر وهو الذي يساوي جزأه في الحد والحقيقة، وإذا انتفت البسائط انتفت المركبات لأن المركبات إنما تتركب من البسيط، وإذا انتفى^(٣) البسيط انتفى المركب ضرورة استلزام عدم الجزء عدم الكل.

[الرّد على أدلة اشتراك الوجود]

قال:

جواب: أمتنع الصغرى والتقسيم و^(٤) وجود الماهية وعدمها فلا واسطة.

أقول:

منع ههنا صغرى القياس وهي أن الوجود مشترك، وأجاب عن الوجه الأوّل من الأوجه الثلاثة الدالة عليها^(٥)، وهو أن الوجود لو لم يكن مشتركاً لبطل الحصر بأن قال^(٦): الحصر حاصل على تقدير عدم اشتراك الوجود لأننا نقسم

(١) في «س»: (إذ).

(٢) في «س»: (بالبسائط منها) بدل من: (بالبسيط).

(٣) في «د»: زيادة: (من).

(٤) في «د»: (التقسيم) بدل من: (التقسيم و)، كما أن الواو لم ترد في «ر» «س»، وفي «ف»: (بوجود)

بدل من: (ووجود).

(٥) في «د» «س»: (عليه).

(٦) في «س»: (فإن) بدل من: (بأن قال).

بالنسبة إلى وجود كل ماهية وعدمها . فنقول : كل ماهية إما أن تكون موجودة أو معدومة ، وهذه القسمة حاصرة سواء كان هناك معنى مشترك أو لم يكن .

قال :

ومورد التقسيم ^(١) الماهية .

أقول :

هذا جواب عن الوجه الثاني وهو أننا نقسم الوجود إلى الواجب والممكن وتقرير الجواب : أننا لا نسلّم أن مورد التقسيم ^(٢) هو الوجود بل الماهية فنقول : الماهية إما أن تكون واجبة أو ممكنة وذلك لا يستلزم اشتراك الوجود بين القسمين .

قال :

وبقاء الاعتقاد ممنوع .

أقول :

هذا جواب عن الوجه الثالث وهو أن بقاء اعتقاد الوجود ^(٣) حاصل حال زوال اعتقاد الخصوصيات ، وتقريره أن يمنع ^(٤) بقاء اعتقاد الوجود ، فإن من جزم بوجود ممكن وجزم بأن سببه - وهو الجوهر ^(٥) - موجود ثم زال الجزم بكونه جوهرًا وحصل له الجزم بكونه عرضاً يزول ^(٦) اعتقاد وجود الجوهرية ويحصل له اعتقاد وجود العرض ، فالحاصل أننا نمنع ثبوت اعتقاد الوجود حال زوال اعتقاد الخصوصيات ، وفي هذا نظر .

(١ و ٢) في «د» : (التقسيم) ، وفي «س» : (القسم) .

(٣) في «د» «س» : (الاعتقاد) بدل من : (اعتقاد الوجود) .

(٤) في «س» : (نمنع) .

(٥) في «ر» : (جوهر) .

(٦) في «أ» «ف» : (يزوال) .

[دليل آخر على أن الوجود زائد على الماهية]

قال:

سؤال: الماهية باعتبار الوجود واجبة ومن حيث هي^(١) ممكنة جواب منع^(٢) الصغرى.

أقول:

هذا دليل ثان^(٣) على أن الوجود زائد على الماهية، وتقريره أن نقول: إذا أخذنا ماهية الممكن من حيث هي موجودة تكون واجبة الوجود وإلا لجاز عدمها من حيث هي موجودة فيلزم اجتماع النقيضين، وهو محال، وإذا أخذنا الماهية من حيث هي كانت ممكنة الوجود والعدم، فالماهية من حيث هي موجودة مغايرة للماهية من حيث هي هي فيكون الوجود زائداً عليها.

والجواب: أنا ننع الصغرى ونقول: إن الماهية من حيث هي موجودة لا تخرج عن كونها تلك الماهية وإلا لكان الوجود إعداماً للماهية، هذا خلف، وإذا كان كذلك كانت من حيث هي موجودة ممكنة لأنها من حيث هي هي تقتضي الإمكان، ومن حيث هي هي حاصلة من حيث هي موجودة.

قال:

سؤال: يفرّق^(٤) بين تصوّر الماهية وتصديق الوجود جواب لفظاً.

(١) في «ج» «د» «ف» زيادة: (هي).

(٢) في «ف»: (نمنع).

(٣) (ثان) لم ترد في «د».

(٤) في «د» «ر»: (تفرّق).

أقول:

هذا دليل ثالث على أن الوجود زائد، وتقريره: إننا نفرق بالضرورة بين قولنا: السواد سواد وبين قولنا: السواد موجود، وذلك يدل على أن الوجود أمر زائد على الماهية.

والجواب: أن الفرق إنما هو باعتبار مغايرة لفظ «الوجود» للفظ «السواد»، أما باعتبار مغايرة المعنى فلا، ويتنزل^(١) ذلك منزلة قولنا: إننا نفرق بين قولنا: الإنسان إنسان وبين قولنا: الإنسان بشر، وذلك يدل على المغايرة بين الإنسان والبشر، ولما كان هذا باطلاً وإن المغايرة اللفظية كافية هي هنا فكذلك ثم.



[لا شيتية للمعدوم]

قال:

مركز تحقيق كليات علوم إسلامية

فتلخص من هذا أن لا شيتية للمعدوم.

أقول:

هذا نتيجة ما دلّ الدليل عليه^(٢) من كون الوجود نفس الماهية، فإن الوجود لما لم يكن ثابتاً في العدم بالاتفاق لم يكن العدم^(٣) شيئاً، وهذا الكلام أراد به مناقضة أبي هاشم^(٤) وأصحابه فإنهم أثبتوا المعدوم.

(١) في «د» «س»: (وينزل).

(٢) (عليه) لم ترد في «ف».

(٣) في «أ»: (المعدوم).

(٤) في «أ» «س»: (الحسن)، وهو عبد السلام بن محمد الجبائي، كنيته أبو هاشم كان تلميذاً لأبيه أبي علي الجبائي، وهو من أكابر متكلمي المعتزلة ويطلق على أتباعه البهشية. (وفيات الأعيان ٢: ٣٣٥، المنية والأمل لابن المرتضى: ١٨١).

وتحقيق قولهم أن نقول: المعدوم إما أن يكون ممتنع الثبوت ولا نزاع في كونه نفيًا محضاً، وإما أن يكون ممكن الثبوت.

فذهب جماعة من المعتزلة كأبي علي^(١) وأبي هاشم وأبي يعقوب الشحام^(٢) وأبي الحسين^(٣) الخياط وأبي القاسم البلخي^(٤) وأبي عبد الله البصري^(٥) وأبي إسحاق بن عياش^(٦) وعبد الجبار^(٧) وغيرهم^(٨) إلى أن

(١) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، إمام المعتزلة في زمانه، ومؤسس مدرسة البصرة، وقد كان أبو الحسن الأشعري تلميذاً له ثم انعزل عنه وجاء بمذهب الأشاعرة، وله كتاب في الرد على أهل السنة، وله آراء انفرد بها عن المعتزلة، مات في بغداد سنة ٣٠٣ هجرية (الأنساب للسمعاني ٣: ١٨٧، العبر في خبر من غير ٢: ١٢٥).

(٢) في «ف»: (الشحام)، وهو يوسف بن عبد الله المعروف بالشحام من أئمة المعتزلة، من أهل البصرة، وكان إمام المعتزلة في زمانه، أخذ عن أبي الهذيل العلاف، عاش ثمانين سنة وله كتاب في تفسير القرآن، توفي سنة ٢٨٠ هجرية (طبقات المعتزلة: ٧١، لسان الميزان ٦: ٣٢٥).

(٣) في «أ» «ب» «س»: (الحسن). وهو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط، شيخ المعتزلة في بغداد، تنسب إليه فرقة باسم الفرقة الخياطية، توفي سنة ٣٠٠ للهجرة.

(٤) هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي، الخراساني أحد أئمة المعتزلة، إليه تنسب الطائفة الكعبية، توفي بمدينة بلخ سنة ٣١٩ هجرية (تاريخ بغداد ٩: ٣٨٤، وفيات الأعيان ١: ٢٥٢).

(٥) هو الحسين بن علي بن إبراهيم الملقب بالجعل، من شيوخ المعتزلة، وكانت ولادته في البصرة ووفاته في بغداد سنة ٣٦٩ هجرية (الأعلام للزركلي ٢: ٢٤٤).

(٦) هو إبراهيم بن محمد بن عياش البصري، تلميذ أبي هاشم، له كتاب في إمامة الحسن والحسين (طبقات المعتزلة: ١٠٧).

(٧) هو عبد الجبار الهمداني الأسدي، قاض، كان شيخ المعتزلة في زمانه، ولي القضاء بالري، وكان يلقب بقاضي القضاة، مات بالري سنة ٤١٥ هجرية، له كتب منها المغني في أبواب التوحيد والعدل، وشرح الأصول الخمسة. (لسان الميزان ٣: ٣٨٦، تاريخ بغداد ١١: ١١٣، الأعلام ٣: ٢٧٣).

(٨) مثل أبي رشيد النيسابوري أحد تلامذة القاضي عبد الجبار الذي قد انتهت إليه رئاسة المعتزلة

المعدومات^(١) الممكنة ذوات وأعيان وحقائق ثابتة في العدم، وليس للفاعل تأثير في جعلها ذواتاً، وإنما تأثيره^(٢) في جعل الذات^(٣) موجودة، واتفقوا على تباين تلك الذوات وإنها غير متناهية، ثم اتفقوا على أن تلك الذوات متساوية في حقائقها وإنما تتباين^(٤) بصفات مميزة لها وتسمى تلك الصفات صفات الأجناس^(٥).

فذهب الجمهور كأبي علي وأبي هاشم إلى أن تلك المعدومات كما أنها ثابتة بذواتها فهي متميزة حالة العدم بصفاتها كالجوهرية للجوهر، وآخرون منهم قالوا: إن تلك الصفات لا تحصل إلا مع الوجود.

وذهب الفريق الأول إلى أن الصفات التي للجوهر إما أن تكون^(٦) عائدة إلى الجملة كالحياة وسائر ما تكون مشروطاً بها كالقدرة والعلم، وإما أن تكون عائدة إلى الأفراد وهي أربع صفات:

أحدها: الصفة الحاصلة له حالة الوجود^(٧) والعدم، وهي صفة الجوهرية التي بها يماثل ما يماثل ويخالف ما يخالف^(٨).

❦ بعد قاضي القضاة، انتقل إلى الري وتوفي فيها سنة ٤٤٠ هجرية (طبقات المعتزلة: ١١٦)، ومثل ابن متوية الذي لخص بعض كتب القاضي عبد الجبار (طبقات المعتزلة: ١١٩).

(١) في «ف»: (المعلومات).

(٢) في «ف»: (ذو تأثيره) بدل من: (ذواتاً وإنما تأثيره).

(٣) في «ج» «ر» «ف»: (الذوات).

(٤) في «ج» «ر» «س» «ف»: (تباين).

(٥) حكاه عنهم الفخر الرازي في المحصل: ١٥٧ و ١٥٨، والخواجة نصير الدين الطوسي في تلخيص المحصل: ٨١، والمصنف في نهاية المرام في علم الكلام ١: ٥٣.

(٦) (تكون) ليست في «ف».

(٧) في «ف» زيادة: (والصفة).

(٨) (ما يخالف) ليست في «ف».

وثانيها: صفة الوجود، وهي التي تحصل بالفاعل .
وثالثها: صفة^(١) التحيز، وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة^(٢) عن صفة
الجوهرية بشرط الوجود .

ورابعها: الحصول في الحيز، وهي الصفة المعللة بالمعنى .
والفرق بين هاتين الصفتين أن التحيز هو الصفة المختصة بالجواهر التي باعتبارها
احتاج الجوهر إلى حيز^(٣) وتقتضيها الجوهرية، وأما الحصول في الحيز فهي الصفة
المعللة بالمعنى، وهي علّة^(٤) للكائنية، وجماعة من الناس يحسبون أن ذلك المعنى
هو الكائنية، وهو خطأ، فإن الكائنية معلولة للحصول في الحيز، والحصول في
الحيز معلول ذلك المعنى .

قالوا: وليس للجوهر صفة سوى هذه فليس له بكونه أبيض أو أسود صفة،
وأما الأعراض فلا^(٥) تعقل فيها الصفات الراجعة إلى الجملة ولا الحصول في الحيز
فلها^(٦) إذاً ثلاث صفات :

أحدها: صفة الجنس كالسوادية في السواد، والبياضية في البياض .

وثانيها: الوجود، وهو الحاصل بالفاعل .

وثالثها: الحلول، وهي الصفة الصادرة عن صفة الجنس التي باعتبارها كان
حالة في المحل .

(١) (صفة) لم ترد في «ف» .

(٢) في «ب» «ف»: (الصادر) .

(٣) في «ج» «ر»: (حيزه) .

(٤) في «ف»: (العلّة) .

(٥) في «ف»: (ولا) .

(٦) في «ج»: (فإنّها) .

وتنادى بعضهم في هذا المجال إلى ^(١) أن جعل الذوات المعدومة يصحّ اتّصافها بالصفات المتزايلة وتركبها بأنواع التراكيب ، وآخرون جعلوا للمعدوم بكونه معدوماً صفة زائدة على ذاته ^(٢) ، وهذا كله دخول في الجهالات .

[الأدلة على أن المعدوم ثابت متميز ورذها]

قال:

احتجّ من أثبته بأنّ المعدوم متصوّر متميز ^(٣) فثابت .

أقول:

هذه حجة أبي هاشم وأصحابه على أن المعدوم ^(٤) الممكن ثابت ، وتقريرها أن نقول : المعدوم متصوّر ، وكلّ متصوّر متميز ، وكلّ متميز ثابت ، فالمعدوم ثابت .
فهينا ثلاث مقدمات :

الأولى : أن ^(٥) المعدوم متصوّر ، وهي ظاهرة ، فإننا نتصوّر طلوع الشمس غداً من مشرقها ، وهو معدوم الآن .

المقدمة الثانية : أن كلّ متصوّر متميز ، وهي ظاهرة أيضاً ، فإنّ الشيء الذي لا يتميز عن غيره يستحيل تصوّره وتعلّق العلم به ، فإنّه لا يكون حينئذٍ إليه ^(٦)

(١) (إلى) ليست في «ف» .

(٢) انظر كتاب المحصل : ١٥٧ - ١٦٣ ، تلخيص المحصل : ١٥٧ ، كشف المراد : ٣٠ (طبعة الزنجاني) وفي طبعة الأملي : ٥٧ .

(٣) في «ب» «س» : (فتمتيز) .

(٤) في «ف» : (المعدم) .

(٥) في «د» : (في أن) .

(٦) (إليه) لم ترد في «د» .

٢٣٠..... معارج الفهم في شرح النظم

إشارة عقلية ولا حسية تخصّصه عن غيره فثبت بهاتين^(١) المقدّمتين أنّ كلّ معدوم متميّز.

ويدلّ على ذلك أيضاً أنّي^(٢) قادر على الحركة يمنة ويسرة وغير قادر على الحركة إلى السماء، فالحركتان متمايزتان، وهما معدومتان.

وأيضاً فإنّني^(٣) أريد اللذات وأكره الآلام وهما معدومان^(٤).

فظهر بهذه الأمور أنّ المعدوم متميّز، وأمّا أنّ كلّ متميّز ثابت فلأنّ كلّ متميّز فهو متحقّق متعيّن في نفسه مغاير لما عداه وإلاّ لما كان متميّزاً، ولا نعي بكون المتميّز ثابتاً إلاّ هذا.

قال:

وبأنّ^(٥) ممكن العدم معناه تقرّر ماهيّته مع العدم كالوجود.

أقول:

هذه حجة ثانية لهم على^(٦) أنّ المعدوم ثابت، وتقريرها: إنّنا إذا^(٧) وصفنا الممكن الموجود بأنّه ممكن^(٨) عدمه كان معناه أنّ ماهيّته ممكن^(٩) أن تتصف بالعدم

(١) في «أ»: (حصلت من هاتين)، وفي «ب»: (فثبت من هاتين) بدل من: (فثبت بهاتين).

(٢) في «ر» «س»: (إنّني).

(٣) في «ج» «ر» «ف»: (فإنّني).

(٤) انظر المواقف: ٥٥، تلخيص المحصل: ٨٢، المباحث المشرقية ١: ٤٧، نهاية المرام في علم الكلام ١: ٥٩.

(٥) في «س»: (وبأنّه).

(٦) (على) لم ترد في «ف».

(٧) (إذا) لم ترد في «ف».

(٨ و٩) في «ف»: (يمكن).

فتكون متصورة حالة العدم كما أنا إذا^(١) وصفنا الماهية بإمكان الوجود كان معناه أن تلك الماهية يمكن أن تتقرر حالة الوجود، وقد يحتجون أيضاً بأن الإمكان ثبوتي لأنه نقيض الامتناع العدمي فيكون الموصوف به ثابتاً والمعدوم موصوف به^(٢).

قال:

وجوابه : أن التصور لا يقتضي الثبوت كالممتنعات والمركبات والوجود.

أقول:

هذا جواب الحجة الأولى وهو بالظن في المقدمة الثالثة ، فإننا نسلم أن المعدوم متصور وإن كل متصور متميز ، ونمنع أن كل متميز ثابت . وسند المنع أننا نتصور الممتنعات كشريك الباري تعالى ونتصور المركبات كجبل من ياقوت ، ونتصور الوجود ، وهذه الأمور متميزة ، ومع ذلك فليست ثابتة في العدم بالاتفاق ، فإن تصورات المعدومات الممكنة على هذا المعنى فذلك لا يقتضي الثبوت وإن كان على غير هذا^(٣) ، فلا بد من بيانه .

وقولهم : المعدوم مقدور فيكون ثابتاً يلزم منه تحصيل الحاصل ، وكذلك قولهم : المعدوم مراد والمراد ثابت .

قال:

ومعنى الممكن هو الذي يمكن ارتفاع ماهيته بأن يعدم لا بأن يوصف بالعدم ، وهو ثابت .

(١) في «ف» : (إذا) .

(٢) حكاة عنهم المصنف في نهاية المرام ١ : ٦٠ ، وانظر تلخيص المحصل : ٨٢ .

(٣) في «ج» «ر» «ف» زيادة : (المعنى) .

أقول:

أجاب عن الحجّة الثانية بأن^(١) في تفسيرهم مغالطة ، فإنّ معنى قولنا : الماهيّة يمكن عدمها أنّه يمكن ارتفاع تلك الماهيّة وعدمها عدماً محضاً ونفياً صرفاً حتّى يخرج عن كونها تلك الماهيّة ، وليس معناه أنّ تلك الماهيّة توصف بالعدم وهي ثابتة ، وكذلك في تفسيرنا^(٢) الممكن في طرف الوجود فإنّه لا يصحّ اتصاف الماهيّة بالوجود بشرط^(٣) انضمام الوجود إليها ، بل إنّما توصف به من حيث هي هي ، وقولهم^(٤) : الإمكان ثابت ممنوع وليس الإمكان نقيضاً للامتناع^(٥) على أنّه لو كان ثابتاً لزم التسلسل . وأيضاً إذا اتصفت^(٦) الماهيّة المعدومة به اقتضى ذلك خروجها عن الذاتيّة ، وهو عندهم باطل .

قال:

برهان : المعدوم أن ساوى^(٧) المنفي أو كان أخصّ ، فكلّ معدوم منفي ، وكلّ منفيّ فليس بثابت ، وإن كان أعمّ لم يكن نفياً فهو ثابت ، وهو مقول على المنفي ، فالمنفيّ ثابت .

أقول:

هذا برهان دالّ على أنّ المعدوم ليس بثابت ، وتقريره أن نقول : المعدوم إمّا أن

(١) في «س»: (فإنّ).

(٢) في «د»: (تفسير).

(٣) في «د»: (وبشرط).

(٤) في «أه» «ج»: (فقولهم).

(٥) في «ج» «ر» «ف»: زيادة: (بل).

(٦) في «أه»: (لم تصف) ، وفي «ف»: (اتّصف).

(٧) في «ف»: (يساوي).

يساوي المنفي أو يكون أخص منه أو أعم، وعلى التقديرين الأولين يلزم منه صدق المنفي على كل المعدوم؛ ضرورة صدق أحد^(١) المتساويين على كل أفراد الآخر، وصدق العام على كل أفراد الخاص فيصدق كل معدوم منفي، وكل منفي ليس بثابت اتفاقاً، وينتج كل معدوم ليس بثابت.

وأما إن كان المعدوم أعم من المنفي فنقول: إنه يجب أن لا يكون نفياً صرفاً وإلا لكان العام هو الخاص، هذا خلف، وإذا لم يكن نفياً كان ثبوتاً^(٢)؛ ضرورة إنه لا خروج عنها، فإذا ثبت مقول على المعدوم، والمعدوم مقول على المنفي^(٣)، ضرورة صدق العام على الخاص فيكون الثبوت مقولاً على المنفي، هذا خلف.

قال:

برهان: هي إما^(٤) متناهية، وهو محال اتفاقاً أو غير متناهية فتقص بإخراج الموجود منها فتتناهى.

مركز تحقيق مكتبة الحرم المكي

أقول:

هذا برهان آخر دال على أن المعدوم ليس بشيء، وتقريره أن نقول: المعدومات الثابتة إما أن تكون متناهية أو غير متناهية، والقسمان باطلان. أما إنها لا^(٥) تكون متناهية فبالاتفاق، ولأنه يلزم إذا أخرجها الله تعالى إلى الوجود أن لا يبقى لله تعالى قدرة فتتناهى قدرة الله تعالى وهو محال.

(١) في «ب»: (أجزاء).

(٢) في «أ» «ب» «س»: (ثبوتياً).

(٣) في «د»: (النفى).

(٤) في «ج» «ر» زيادة: (أن تكون).

(٥) (لا) لم ترد في «ج» «ر» «ف».

٢٣٤..... معارج الفهم في شرح النظم

وأما إنها لا تكون غير^(١) متناهية فلأن الله تعالى إذا أخرج منها شيئاً إلى الوجود إن بقيت كما^(٢) كانت أولاً^(٣) لزم أن يكون الشيء مع غيره كهؤلاء مع غيره، هذا خلف، وإن نقصت تناهت.

[في صفاته تعالى]

[في القدرة]

قل:

وأما الصفات فمنها كونه قادراً وإلا لكان موجباً، فيلزم القدم أو التسلسل، وهما محالان.

أقول:

القادر هو الذي يصح أن يفعل وألا يفعل إذا كان الفعل ممكناً ولم يمنعه مانع^(٤). إذا عرفت هذا فنقول: الباري تعالى قادر وإلا لكان موجباً، والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أن المؤثر إما أن يؤثر مع جواز أن^(٥) يؤثر أو مع وجوب أن يؤثر والأول القادر، والثاني الموجب، فلا خروج منها^(٦).

(١) (غير) لم ترد في «ر» «ف».

(٢) في «ف»: (لما).

(٣) في «د»: (أزلاً).

(٤) كما في المسلك في أصول الدين: ٤٢ للمحقق الحلي، وفي الأسرار الخفية: ٥٢٤ للمصنف

وانظر المطالب العالية في العلم الإلهي للرازي ٣: ٩.

(٥) في «ج» «ف» زيادة: (لا).

(٦) في «ج» «ر» «ف»: (عنهما).

وبيان بطلان التالي: أنه لو كان موجباً لكان إما أن يكون موجباً للأثر على الإطلاق أو بشرط، وعلى التقدير الأول يلزم القدم، لأنَّ عند حصول العلة التامة يجب حصول المعلول، وعلى التقدير الثاني نقول: ذلك الشرط إما أن يكون قديماً أو حادثاً^(١)؛ فإن كان الأول لزم القدم لأنَّ عند وجود العلة والشرط يجب^(٢) المعلول، وإن كان الثاني كان الكلام في حدوثه كالكلام في حدوث العالم، وذلك يؤدي إلى التسلسل والقدم والتسلسل^(٣) باطلان، فلا إيجاب باطل، فثبت الاختيار.

قال:

سؤال: هو موجب في وقت أو تقديره فلا قدم ولا تسلسل، جواب: التسلسل^(٤) لازم لأنَّ الكلام في الوقت كذلك.

أقول:

تقرير السؤال أن نقول: العالم إما أن يصحَّ قدمه أو لا؟ وعلى التقدير الأول يلزم الإيجاب^(٥) والقدم، و^(٦) على التقدير الثاني نقول: إنَّ الفعل كما يعتبر في حصوله وجود العلة الفاعلية فكذلك يعتبر في وجوده حصول القابل، والعالم قبل وجوده كان محالاً فلم تكن العلة موجبة له في ذلك الوقت، وفي وقت الإمكان تكون العلة

(١) في «أ»: (محدثاً).

(٢) (يجب) ليست في «ف».

(٣) في «د» زيادة: (والقدم).

(٤) (التسلسل) ليست في «ف».

(٥) في «أ» «ب» «د»: (يلتزم بالإيجاب) بدل من: (يلزم الإيجاب).

(٦) (الواو) لم ترد في «ف».

موجبة له فلا يلزم التسلسل ولا القدم، ولا ينافي ذلك الإيجاب.
وأجاب المتكلمون عن هذا السؤال بأن التسلسل لازم، لأن العلة إذا^(١) كانت
موجبة في وقت دون وقت لذاتها^(٢) فالكلام في ذلك الوقت^(٣) كالكلام في العالم^(٤)،
فإننا نقول: ذلك الوقت إن كان قديماً لزم قدم العالم، وإن كان حادثاً فلا^(٥) بدّ له من
وقت آخر تكون العلة^(٦) موجبة له فيه دون ما قبله.

قال:

وهذا غير مرضيّ عندي لأن الإحداث جاز أن لا يكون في وقت على رأي
المتكلم.

أقول:

أخذ يعترض على المتكلمين في هذا الجواب، وتقريره: أن الإحداث عند
المتكلمين لا يفتقر إلى الوقت في جانب المختار وإلا لزم التسلسل كما ألزموه في
جانب الموجب، وإذا لم يتوقف إحداث المختار على وقت فلم لا يجوز أن يقال: بأن
تأثير الموجب لا يتوقف على وقت فإن الاختيار والإيجاب لا تأثير له^(٧) في
الاستغناء عن الوقت والحاجة إليه.

(١) في «ب»: (إن).

(٢) (لذاتها) لم ترد في «أ».

(٣) (الوقت) لم ترد في «ج».

(٤) انظر المواقف للإيجي ١: ٣٦٥.

(٥) في «أ» «د» «ف»: (لا).

(٦) في «د»: (للعلة).

(٧) في «أ»: (لهما).

قال:

إلا أن الجواب هو أنه إن لم يحدث أمر لم يتجدد الفعل ضرورة وإن حدث تسلسل .

أقول:

لما اعترض على كلام المتكلمين أجاب بما هو الحق في نفسه ، وتقرير الجواب : أن نقول : لو تأخر تأثير العلة الموجبة عن ذاتها لكانت ذاتها غير كافية في الإيجاد^(١) وإلا لزم الترجيح من غير مرجح ، بل لا بد لها من أمر ينضاف إليها يتم به فيحصل الأثر ، فنقول : إما أن يحصل ذلك الأمر الذي فرضناه متممًا لها في التأثير أو لا ، وعلى التقدير الأول يلزم التسلسل ، وعلى التقدير الثاني يلزم أن لا يتجدد الفعل ضرورة^(٢) .

مركز تحقيق مكتبة نور محمد رسولي

[في أحكام القدرة]

قال:

وهي أزلية ، لأنها إما عين ذاته فظاهر ، وإما مغايرة فإما واجبة فظاهر أو ممكنة ففتقرة إما إليه بلا شرط أو بشرط قديم فيلزم القدم وإلا تسلسلت^(٣) الشرايط .

أقول:

لما فرغ من إثبات أصل القدرة شرع في أحكامها فقال : إن كون الله تعالى قادراً أمر أزلي ، والدليل عليه أن هذه الصفة إما أن تكون عين^(٤) ذات الله تعالى أو

(١) في «ف»: (الاتحاد).

(٢) انظر الملخص في أصول الدين للسيد المرتضى : ٧٣ .

(٣) في «ف»: (تسلسل).

(٤) في «أ» «ف»: (غير).

مغايرة له ، وعلى التقدير الأول يلزم قدمها لما ثبت من وجوب قدمه تعالى . وعلى التقدير الثاني نقول : هذه الصفة إما أن تكون واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها ؛ فإن كان ^(١) الأول لزم اجتماع واجبي الوجود ، وهو محال لما يأتي ، ومع استحالته فهو مستلزم للمطلوب ^(٢) ، لأنها إذا كانت واجبة لزم قدمها لما ثبت من قدم واجب الوجود ، وإن كانت ممكنة فلا بد لها من مؤثر ، فوثرها إما أن يكون هو ذات الله تعالى أو غيره ، والثاني محال وإلا لكان واجب الوجود منفعلاً عن الغير وهو محال . وأيضاً فإن ذلك الغير ممكن لما يأتي فالمؤثر فيه هو الله تعالى بالقدرة فيلزم التسلسل أو الدور ، وإن كان الأول ^(٣) فإما أن يكون الله تعالى مؤثراً فيها على الإطلاق فيلزم قدمها ، لأن عند قدم العلة التامة يلزم قدم المعلول ، وإما أن يكون مؤثراً فيها بشرط ، فذلك الشرط إن كان قديماً لزم قدم الصفة ، وإن كان محدثاً كان الكلام في حدوثه كالكلام في حدوث القدرة ، لأن حدوثه إن كان من الله تعالى بواسطة القدرة لزم تقدم القدرة عليه فيلزم الدور ، وإن كان بالإيجاب لزم أن يكون تأخره عن ذات الله تعالى الموجبة له إنما كان لأجل شرط حادث ويتسلسل .

[الله تعالى قادر على كل مقدور]

قال :

وقدرته على كل مقدور لأن علة تعلق القدرة بالمقدور الإمكان ، وهو حاصل في الكل فالكل مقدور .

(١) (كان) لم ترد في «ف» .

(٢) في «ف» : (فهو المطلوب) بدل من : (فهو مستلزم للمطلوب) .

(٣) (الأول) ليست في «ف» .

أقول:

اختلف الناس في أنه تعالى هل هو قادر على كل مقدور أم لا؟ فأثبتته جماعة^(١) ونفاه أكثر المعتزلة والفلاسفة والمجوس والصابئة والثوية^(٢)، ومن أصحابنا السيد المرتضى والشيخ أبو جعفر الطوسي^(٣).

والحقّ عندي هو الأول ويدلّ عليه وجهان:

الأول: إنّ علّة صحّة تعلق قدرة الله تعالى بالأثر إنّما هي الإمكان، وبيانه: أنّ الماهيّة إمّا أن تكون واجبة أو ممتنعة أو ممكنة، وعلى التقديرين الأولين يستحيل تعلق القدرة بها فلم^(٤) يبق إلا الثالث فعلمنا أنّ علّة صحّة التعلق إنّما هي الإمكان. لا يقال: إنّ الصحّة أمر عديمي فلا تعلّل، وأيضاً قولكم: الماهيّة إمّا أن تكون واجبة أو ممكنة أو ممتنعة وعلى تقدير وجوبها وامتناعها لا يصحّ تعلق القادر بها فلم يبق لصحّة^(٥) التعلق علّة سوى الإمكان مغالطة؛ لأنّ الماهيّة وإن كانت لا تخلو

(١) مثل الشيخ المفيد في النكت الاعتقاديّة: ٢٣، والمحقّق الحلي في المسلك في أصول الدين: ٥٢ و ٨٠، والبحراني في قواعد المرام في علم الكلام: ٩٦، والقاضي ابن البراج في جواهر الفقه: ٢٤٥، والمصنّف في شرح التجريد (الزنجاني): ٣٠٨، وفي طبعة الأملي: ٣٩٥.

(٢) حكى ابن ميثم البحراني في قواعد المرام في علم الكلام: ٩٦ ذلك عن الجبائين والبلخي وعباد الضميري، وحكى ذلك عن الفلاسفة والمجوس والصابئة والثوية المصنّف في شرح التجريد (الزنجاني): ٣٠٨، وفي طبعة الأملي: ٣٩٥.

(٣) قال الشيخ الطوسي في الرسائل العشر: ٩٤ الله تعالى قادر على كل مقدور، وعالم بكلّ معلوم، بدليل أن نسبة المقدورات والمعلومات إلى ذاته المقدّسة على السويّة، فاخصاص قدرته وعلمه تعالى بالبعض دون البعض ترجّح من غير مرجّح، وذلك محال على المعبود. وقال السيد المرتضى في الملخص في أصول الدين: ٣٣١ إنّ تعالى يقدر على كلّ جنس من المقدورات.

(٤) في «ف»: (لم).

(٥) في «ر»: (بصحّة).

عن هذه القضايا لكنها مغايرة لها ، فإنّ الماهيّة من حيث هي هي ليست إحدى^(١) هذه الثلاثة ، فلا يلزم من سقوط درجة الوجوب والامتناع عن الاعتبار جعل^(٢) الإمكان علّة لجواز أن تكون الماهيّة هي العلّة .

وأيضاً يلزم كون العبد قادراً على كلّ مقدور لأنّ له مقدوراً وعلّة تعلّقه بذلك المقدور ليس إلّا الإمكان وهو مشترك ، وأيضاً لا يلزم من صحّة نسبة الممكنات بأسرها إليه نسبة المقدوريّة صحّة نسبته إليها بصحّة القادريّة ، فإنّ كون الأثر يصحّ استناده إلى هذه الذات من حيث هو مغاير كون الذات يصحّ تأثيرها في هذا الأثر من حيث الذات و^(٣) غير مستلزم له ، ألا ترى أنّ الأشياء يصحّ نسبتها إلى العلم نسبة المعلوماتيّة ، ونسبة العلم إليها لا يصحّ من حيث هو .

لأنّا نجيب عن الأوّل بأنّ صحّة المقدوريّة وإن كانت عدميّة لكنها أمر اعتباريّ حكم بها العقل لبعض الذوات ، فلا بدّ له من علّة لأجلها صحّ نسبة ذلك الأمر الاعتباري إلى تلك الذات^(٤) دون غيرها .

وعن الثاني بأنّ هذه الاعتبارات وإن كانت مغايرة للذات ، لكن العقل إذا لحظ الماهيّة من حيث وجوب وجودها أو امتناعه^(٥) استحال إسناد الحاجة إليها ، وإذا لحظ الإمكان حكم بالحاجة فالإمكان إن كان هو العلّة فهو المطلوب^(٦) ، وإن كان

(١) في «ب» «ف» «ج» : (أحد) .

(٢) في «ر» : (وجعل) .

(٣) الواو ليست في «ف» .

(٤) في «ب» «س» «د» : (الذوات) .

(٥) في «ب» : (وامتناعه) ، وفي «ف» : (فامتناعه) بدل من : (أو امتناعه) .

(٦) في «ف» : (فالمطلوب) بدل من : (فهو المطلوب) .

العلّة هو الإمكان مع الماهيّة لزم المحال، لأنّ الإمكان وحده كاف، وإسناد الحكم إلى مجموع يكون أحد أفرادها كافياً فيه باطل.

وعن الثالث أنّ قدرة العبد لما كانت جسمانيّة كانت متعلّقة بالوضع فلا تفعل إلّا بمشاركته فانحصرت مقدوراتها^(١)، بخلاف قدرة الله تعالى فإنّه لتجرّده يكون نسبته إلى جميع المقدورات على السويّة فافتقرت القدرتان.

وعن الرابع أنّ الأشياء الممكنة إذا صحّ نسبتها إلى مقدوريّة^(٢) الله تعالى وجب صحّة نسبة قدرته تعالى إليها، لأنّها متماثلة من حيث الإمكان، فإذا صحّ على البعض نسبة القدرة إليه صحّ على الباقي ذلك بخلاف العلم المتعلّق بالشيء المخصوص على ما هو به، فلا يصحّ نسبته إلى جميع الأشياء نسبة واحدة، كما لا يصحّ نسبة جميع الأشياء إليه نسبة واحدة.

مركز تحقيقات كميته بزمزم

قال:

ولأنّه إن صحّ وجب لأنّها صفة نفسية متى صحّت وجبت وإلّا توقفت فلا تكون نفسيّة وبيان المقدّم أنّه حيّ.

أقول:

هذا هو الوجه الثاني الدالّ على كونه تعالى قادراً على كلّ مقدور، وتقريره أن نقول: إن صحّ على واجب الوجود أن يقدر على كلّ مقدور وجب^(٣) أن يقدر على كلّ مقدور، والمقدّم حقّ فالتالي مثله.

(١) في «ج» «ف» «ر»: (مقدوراتها).

(٢) في «س»: (مقدور).

(٣) في «ف»: (واجب).

و^(١) بيان الشرطية أنه إذا صحَّ أن^(٢) يقدر على كلِّ مقدور فلو لم يجب حصول هذه الصفة نظراً إلى ذاته لافتقر في حصول هذه الصفة إلى الغير فلا تكون هذه الصفة نفسية ، والتالي باطل ، فالمقدّم مثله . وأمّا بيان صحّة المقدّم فلاّنه تعالى حيّ ، والحيّ من حيث هو حيّ لا يستحيل عليه^(٣) أن يقدر على كلِّ مقدور .

[مذاهب باطلة والردّ عليها]

[المذهب الأول]

قل:

سؤال هو^(٤) واحد لا يصحّ^(٥) منه إلا واحد فلا يقدر على الكلّ ، وبيان الملازمة أن مفهوم صدور «أ» غير «ب» ، فإن دخلاً أو أحدهما تركّب وإلا تسلسل .

أقول:

لما ذكر المذهب الحقّ والاستدلال عليه شرع الآن في تقرير المذاهب الباطلة والاحتجاج عليها ، وفسخ تلك الحجج ، فن المذاهب الباطلة مذهب الفلاسفة في هذا المقام فإنهم قالوا : إنّه تعالى واحد حقّاً من كلّ جهة ، والواحد حقّاً يستحيل أن يصدر عنه أكثر من واحد^(٦) . أمّا الصغرى فسياً في الاستدلال عليها ، وأمّا الكبرى فقد احتجوا عليها بثلاث حجج :

(١) الواو ليست في «ف» .

(٢) في «س» : (أنه) .

(٣) (عليه) لم ترد في «أ» «س» .

(٤) في «س» : (وهو) .

(٥) في «أ» : (يصدر) .

(٦) حكاه عن الفلاسفة الفخر الرازي في المحصل : ٣٣٤ .

الأولى: أنَّ الواحد لو^(١) صدر عنه «أ» و «ب» ومفهوم صدور «أ» غير مفهوم صدور «ب» وإلا لكان من عقل أنَّ ذاتاً قد صدر عنها أحد المعلولين وجب أن يعقل «صدور» المعلول الآخر عنها وهو محال. وإذا تغاير المفهومان فإمّا أن يكونا من مقومات^(٢) الذات أو^(٣) من عوارضها أو^(٤) يكون أحدهما من المقومات^(٥) والآخر من العوارض، فإن كان الأوّل لزم التركيب في تلك العلة، وكذلك إن كان أحدهما من المقومات^(٦) والآخر من العوارض، وإن كانا من العوارض نقلنا الكلام إليهما ونقلنا: إنَّ^(٧) صدور أحد هذين المفهومين مغاير لصدور المفهوم الآخر، فإمّا أن يكون هذان المفهومان من المقومات أو من العوارض أو بالتفريق ويعود البحث ويلزم التسلسل.



ولأنَّ صدور شيء وما ليس بذلك تناقض.

أقول:

هذه هي^(٨) الحجة الثانية على أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد^(٩)، وتقريرها: أنه لو صدر عن العلة «أ» و «ب» و «ب» ليس «أ» فحينئذ يكون

(١) (لو) ليست في «ف».

(٢) في «ف»: (مقولات).

(٣) في «أ»: (و)، و(من) لم ترد في «ف».

(٤) في «د»: (و).

(٥ و ٦) في «ف»: (المقولات).

(٧) (إن) لم ترد في «س».

(٨) (هي) لم ترد في «د» «س».

(٩) في «س»: (واحد).

قد صدر عن تلك العلة «أ» وليس «أ» وهو تناقض .

قال:

ولأنّ اختلاف الآثار يدلّ على الاختلاف فعلى التعدّد أولى .

أقول:

هذه الحجة الثالثة، وتقريرها: أنّ اختلاف الآثار يدلّ على اختلاف المؤثرين^(١)، فإنّا نستدلّ على اختلاف طبيعتي^(٢) النار والماء بصدور الحرارة عن النار والبرودة عن الماء، والحرارة والبرودة مختلفتان^(٣)، فتكون الطبيعتان مختلفتين، فإذا كان اختلاف الآثار يدلّ على اختلاف المؤثرين فبأن يدلّ على تعدّدّها وتغايرها أولى، فإنّ دلالة الشيء على وجود العام أولى من دلالة على الخاص .

قال:

جواب: الصدور ذهنيّ وإلّا تسلسل ومعارض بالسلوب .

أقول:

أجاب عن الوجه الأوّل من حيث النقض ومن حيث المعارضة، أمّا النقض فبأن منع القسمة وحصرها، فإنّ مفهوم صدور «أ» ومفهوم صدور «ب» إنّما يرد عليهما القسمة بالتقويم والعروض والتفريق^(٤) على تقدير أن يكونا وجوديين، أمّا على تقدير أن يكونا مفهومين ذهنيين لا ثبوت لهما في الخارج فإنّ القسمة تكون باطلة . ثمّ استدلّ على هذا المنع وقال: لو كان صدور المعلول عن العلة أمراً خارجياً

(١) في «أ»: (المؤثر).

(٢) في «أ»: (طبعي)، وفي «ف»: (طبيعي).

(٣) في «أ» «ف»: (مختلفتان).

(٤) (والتفريق) لم ترد في «س» «ف».

لكان إما واجب الوجود أو ممكن الوجود؛ والأول باطل؛ أما أولاً فلاستحالة التعدد في واجب الوجود، وأما ثانياً فلأن الصدور من الصفات الإضافية فهي متأخرة عن المضافين، فكيف تكون واجبة الوجود.

وإذا كان ممكن الوجود لم يكن له بدء من علّة يصدر عنها، فصدوره عن تلك العلّة^(١) إن كان واجباً لزم المحال، وإن كان ممكناً نقلنا الكلام إليه ويلزم التسلسل. وأما المعارضة فبأن نقول: لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يسلب عن الشيء الواحد أكثر من واحد، وأن^(٢) لا يتّصف الواحد إلا بشيء واحد، وبيانه أن سلب «أ» عن «ج» يغير^(٣) لسلب «ب» عنه لأننا نعقل أحد السلبين^(٤) ونغفل^(٥) عن الآخر، فإما أن يكونا من المقومات أو^(٦) من العوارض أو بالتفريق، ونسوق الكلام، وكذلك اتّصاف «أ» بـ «ب» غير اتصافه بـ «ج»، فهذان المفهومان إما أن يكونا من المقومات أو من العوارض، ويعود البحث، ولما كان هذا باطلاً قطعاً فكذلك^(٧) ما ذكرتم.

لا يقال: اتّصاف الشيء بغيره وسلب الشيء عن غيره لا يعقل^(٨) إلا بين شيئين، ونحن نجوّز أن يصدر عن الواحد باعتبارات متغايرة معلولات كثيرة.

(١) في «ف»: (العلم).

(٢) في «ف»: (فإن).

(٣) في «ب» «ر» «ف»: (مغاير).

(٤) في «د»: (الشيئين).

(٥) في «ف»: (نعقل).

(٦) في «ف»: (وإن).

(٧) في «ب»: (فكذا).

(٨) في «س»: (يجعل).

فإن أجيب بأن الصدور كذلك لا يعقل إلا بين شيئين^(١).
 قلنا: الصدور يؤخذ^(٢) على وجهين:
 أحدهما: كون الذات بحيث يصدر عنها المعلول، وهذا الاعتبار لاحق للماهية
 من حيث هي لا باعتبار المعلول.
 وثانيهما: المعنى الإضافي الذي لا يفهم إلا بين الشيئين^(٣).
 لأننا نقول: كما عقلتم^(٤) الصدور مأخوذاً بهذين الاعتبارين فاعقلوا في السلب
 والاتصاف كذلك، فإن كون الماهية بحيث^(٥) يسلب عنها شيء أو بحيث تتصف
 بأمر اعتبار^(٦) مغاير لمعنى السلب^(٧) والاتصاف بالمعنى الإضافي.
 قل:



مركز تحقيقات كينيز بر علوم اسلامی

والتناقض لازم من الصدور وعدمه.

اقول:

هذا جواب الوجه الثاني وهو ظاهر، فإن التناقض إنما يلزم^(٨) لو قلنا: إنه
 يصدر عن العلة «أ»، ولم يصدر عنها «أ»، أما إذا قلنا: إنه يصدر عنها «أ»، وما
 ليس بـ «أ» لا يلزم منه تناقض.

(١) في «ف»: (الشيئين).

(٢) في «ر»: (يوجد).

(٣) في «ب» «ر» «س»: (شيئين).

(٤) في «ف»: (عقلتم).

(٥) في «ف»: (من حيث) بدل من: (بحيث).

(٦) (اعتبار) لم ترد في «ر»، وفي «أ» «ف»: (اعتبار).

(٧) في «د»: (للسلب) بدل من: (لمعنى السلب).

(٨) في «أ» «ف»: زيادة: (أن).

قال:

والتخلف يدل لا الاختلاف^(١).

أقول:

هذا جواب الوجه الثالث^(٢)، وتقريره أن نقول: إنما استدللنا على كون طبيعة الماء مخالفة لطبيعة النار بأن طبيعة الماء يصدر عنها البرودة وتتخلف البرودة عن النار، وأن النار يصدر عنها الحرارة وتتخلف عن الماء، فيستدل بتخلف أثر كل واحد منهما على مخالفتها، ولا يستدل بالاختلاف على الاختلاف.

[المذهب الثاني]

قال:

سؤال للنظام^(٣): فعل القبيح سفه أو حاجة، وهما محالان عليه^(٤).

(١) في «ف»: (لاختلاف).

(٢) في النسخ: (الثاني)، والمثبت عن «ب» «ف».

(٣) النظام هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هاني البصري ابن أخت أبي هذيل العلاف، شيخ المعتزلة، وهو استاذ الجاحظ وأحمد بن الخالط، كان في أيام هارون الرشيد وإيائه عنى أبو نؤاس بقوله:

قل لمن يدّعي في العلم معرفة حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء

ولقب النظام فيه أقوال منها: لنظمه الخرز وبيعها في سوق البصرة. ومنها: لحسن كلامه بتعبير

المعتزلة، توفي النظام سنة ٢٣١ هجرية. (راجع تاريخ المعتزلة: ٩٧ لقالح الربيعي)

(٤) حكاه المحقق في المسلك في أصول الدين: ٨٩، والحلي في تقريب المعارف: ٦١ والمصنف

في أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٨٩، وشرح التجريد (تحقيق الزنجاني): ٣٠٨ وفي طبعة

(تحقيق الأملي): ٣٩٦ وفي طبعة (تحقيق السبحاني): ١٧ وفي النافع يوم الحشر: ٣٦.

أقول:

هذا المذهب من جملة المذاهب الباطلة ، وهو مذهب النظام ، فإنه زعم^(١) أن الله تعالى لا يقدر على القبيح ، واحتج عليه بأنه لو كان قادراً على القبيح لصحّ منه فعله ، والتالي باطل ، فالمقدّم مثله .

و^(٢) بيان الشرطيّة : أن معنى القادر هو الذي يصحّ منه الفعل ، فلو لم يصحّ منه القبيح لم يكن قادراً عليه^(٣) .

وبيان بطلان التالي : أن فعله محال ، وكلّ ما فعله محال فإنه لا يكون صحيحاً . أمّا الكبرى فظاهرة ، وأمّا الصغرى فلأن فعله مستلزم للمحال فيكون محالاً .

بيان الأوّل : أن من فعل القبيح فلا يخلو إمّا أن يكون عالماً به أو جاهلاً ؛ فإن كان عالماً به فإمّا أن يكون محتاجاً إليه أو لا يكون ، والثاني سفيه^(٤) ، فإن العالم بقبح القبيح الغني عنه لو صدر عنه كان سفيهاً^(٥) ، فإذا فعل القبيح يستلزم أحد محالات ثلاثة ، هي إمّا الجهل أو السفيه أو الحاجة ، والثلاثة باطلة في حقّ الله تعالى فيكون فعل القبيح محالاً منه .

قال:

جواب : بالنظر إلى الداعي محال وإلى القدرة ممكن .

(١) في «د»: (يزعم) .

(٢) (الواو) لم ترد في «ج» «ر» .

(٣) (عليه) لم ترد في «ف» .

(٤) في «د» «س»: (سفيه) .

(٥) في «ج»: (سفيهاً) .

أقول:

تقرير الجواب أن يقال: ما ذكرتموه إنما يدل على استحالة صدوره منه مطلقاً، وذلك لا يستلزم استحالة قدرته عليه، لجواز أن يكون استحالة صدوره منه إنما كانت باعتبار عدم الداعي لا باعتبار عدم القدرة، فإن الفعل كما يمتنع أن يقع باعتبار عدم القدرة عليه كذلك يمتنع أن يقع باعتبار عدم الداعي إليه، فالحاصل أن امتناع الفعل أعم من عدم القدرة، فلا يجوز الاستدلال به عليه، هذا تقرير ما أجاب به أبو الحسين.

قال:

وأشكل على أبي الحسين بأنه لو امتنع تحقق الداعي لامتنع القبيح لتوقفه عليه ويخلص بالتزامه، ولا يدل على عدم القدرة.

مركز تحقيقات كميته بر علوم اسلامی

أقول:

تقرير الإشكال أن نقول: الداعي إلى القبيح إما أن يكون موجوداً، وإما أن لا يكون؛ فإن كان الأول وثبتت القدرة لزم أحد المحالات المذكورة، وإن كان الثاني كان الفعل ممتنعاً لتوقفه على الداعي، فيكون القبيح ممتنعاً، فلا يكون مقدوراً عليه. وهذا الإشكال في غاية السقوط، فإنه ليس بمحال أن يكون الفعل ممتنعاً نظراً إلى الداعي ويكون مقدوراً، والذي يدل على أصل المسألة ما بيّنا من كونه تعالى قادراً على كل ممكن.

وللمعتزلة طريق آخر، وهو أنه تعالى قادر على الكذب، وهو قبيح، فإنه تعالى إذا كان قادراً على أن يقول: العالم ليس بقديم كان قادراً على أن يقول: العالم قديم،

فإنَّ القادر على مجموع أفعال قادر على كلِّ واحد من تلك الأفعال ، وأيضاً هو^(١) تعالى قادر على الجهل وهو قبيح لأنَّه^(٢) تعالى قادر على العلم ، والقادر على الشيء قادر على ضده .

[المذهب الثالث]

قل:

سؤال لعباد^(٣) : ما علم عدمه غير مقدور الوجود وإلاَّ لزم الجهل .

أقول:

هذا أحد المذاهب الباطلة في هذا المقام ، وهو مذهب عبّاد بن سليمان فإنَّه ذهب إلى أنَّ ما علم الله تعالى عدمه فإنَّه لا يكون وجوده مقدوراً^(٤) ، والمحققون على خلافه .

واستدلَّ عبّاد على مذهبه بأنَّه إذا علم أنَّ الشيء لا يوجد استحالة أن يوجد^(٥) ، وإلاَّ لزم^(٦) انقلاب علم الله تعالى جهلاً ، وإذا كان مستحيل الوجود لم يكن مقدوراً .

(١) في «ج» «ره» «ف» : (الله) .

(٢) في «س» : (لأنَّ الله) .

(٣) هو عبّاد بن سليمان الضميري ، من أكابر متكلمي المعتزلة ، وكان من أصحاب هشام القوطي ، وله كتاب يسمى «الأبواب» وقد نقضه أبو هاشم ، وله مناظرات مع ابن كلاب وقد ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة من المعتزلة في كتاب المنية والأمل : ١٦٩ ، وانظر الفهرست لابن النديم : ٢٦٩ ، مقالات الإسلاميين ١ : ٦٦ .

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٣ : ١٣٣ ، وحكاها المصنّف في أنوار الملكوت : ٩٠ .

(٥) (استحال أن يوجد) سقط من «د» .

(٦) في «ف» : (ألزم) بدل من : (إلاَّ لزم) .

قال:

جواب: الجهل لازم للوقوع لا للقدرة، وهو محال من حيث العلم.

أقول:

تقرير الجواب أن نقول: الله تعالى إذا علم بعدم^(١) الشيء، فوقعه يكون مستلزماً للجهل فيكون محالاً لغيره لا لذاته.

وبيان ذلك: أن العلم يجب فيه المطابقة، فإذا وصفت العلم بالعدم وجب أن يكون العدم موضوعاً قبل وضع العلم حتى يتعلّق به العلم، فإن العلم تابع للمعلوم وحكاية عنه، وحال فرض العدم يكون الوجود محالاً، لأنّه يكون العدم واجباً حينئذٍ للفرض لا لذاته، ويكون هذا الوجوب لاحقاً لا سابقاً، فلا يؤثر في إمكان الممكن، كما أنك إذا فرضت الماهية معدومة فإنها بهذا الاعتبار يستحيل أن تكون موجودة، وتكون هذه الاستحالة غير ذاتية، بل إنما حصلت من ذلك الفرض، و^(٢) لا تكون مؤثرة في الإمكان الذاتي، فإذاً هو ممكن باعتبار ذاته، فهو مقدور عليه من تلك الحيثية، وغير مقدور عليه من حيث وضع أحد الطرفين وتعلّق العلم به، ولا يلزم من ذلك استحالة^(٣) لتعدد الحيثيات.

[المذهب الرابع]

قال:

سؤال للبلخي^(٤): لا يمكن أن يخلق فينا علماً ضرورياً يتعلّق بما علمناه مكتسباً

(١) في «ج» «ر» زيادة: (وقوع)، وفي «ف»: (بعد وقوع).

(٢) الوالو لم ترد في «ف».

(٣) في «ر» «س»: (استحالته).

(٤) في «ج» «ف»: (البلخي). وهو عبدالله بن أحمد الكعبي البلخي أبو القاسم تلميذ أبي الحسين

والألا يمكن أن يخلق العلم بقدرة زيد المعلوم وجوده اكتساباً ثم نشك في وجوده مع العلم الضروري بقدرته .

أقول،

هذا مذهب رابع ، وهو من المذاهب الباطلة ، ذهب إليه أبو القاسم البلخي وهو :
أنه تعالى غير قادر على أن يخلق فينا علماً ضرورياً يتعلق بما علمناه مكتسباً .
واحتج عليه بأنه لو قدر على أن يخلق فينا علماً كذلك لأمكن أن يخلق فينا علماً
ضرورياً بقدرة زيد المعلوم وجوده بالاكتساب ، والتالي باطل فالمقدم مثله ^(١) .
وبيان الشرطية ظاهر ، فإن العلم بالقدرة أحد العلوم المكتسبة .

وبيان بطلان التالي : أنه لو صح ذلك لحاز وقوع الشك في الضروريات ، لأنه
يجوز الشك في النظريات ، فإذا شككنا في وجود زيد الكسبي فيما أن نشكك
حينئذ في قدرته أو لا ، والتالي باطل ، والألا كان العلم حاصلأ بأن زيدا قادراً مع
الشك في وجوده وهو سفسطة ، والأول يلزم منه وقوع الشك في الضروريات ،
فإذن لا يمكن أن يخلق ^(٢) العلم الضروري بالصفة مع علمنا بالذات اكتساباً .

وأيضاً لو أمكن أن يخلق فينا علماً ضرورياً يتعلق بما علمناه مكتسباً لأمكن أن
نعلم بالاكتساب ما هو الآن معلوم لنا بالاضطرار ، فيلزم تجويز أن يكون علمنا
بأنفسنا ولذاتنا وآلامنا مكتسباً ، وعلمنا بالشرائع والنبؤات ضرورياً وذلك محال .

❦ الخياط ، وأحد المعتزلة البغداديين ، كان أصله من بلخ وقد عاش ببغداد ثم عاد إلى بلخ ، وله آراء
منفردة ، وأتباعه معروفة بالكعبية ، توفي سنة ٣١٩ هجرية ، ويعتد من الطبقة الثامنة من طبقات
المعتزلة (المنية والأمل : ١١ ، طبقات المعتزلة : ٨٨ ، الفرق بين الفرق : ١٠٨) .

(١) حكاه المصنف في أنوار الملكوت : ٩١ .

(٢) في «أ» «ج» «ف» زيادة : (لنا) .

وأيضاً لو أمكن أن يخلق فينا العلم الضروري بما علمناه^(١) مكتسباً لزم منه^(٢) حصول العلم الضروري بالشيء مع الجهل به، والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنه إذا تعلّق علمنا الضروري بشيء يمكن أن يتعلّق به علمنا الكسبي صحّ منّا الاستدلال على ذلك الشيء، لأنّا عقلاء، والأدلة قائمة، والمطلوب يصحّ اكتسابه، وإذا صحّ منّا الاستدلال عليه مع علمنا الضروري به، وحصول الاستدلال لا يستلزم العلم، بل قد يحصل معه العلم وقد لا يحصل، فيكون الجهل حاصلًا، فعلى تقدير عدم حصول العلم الكسبي عقيب الاستدلال يكون الجهل حاصلًا والعلم الضروري حاصل به، هذا خلف.

قال:

جواب: العلم بالقدرة منفكّة عن الوجود محال غير مقدور، ولا يلزم استحالة العلم بالقدرة مع الوجود.

أقول:

هذا جواب شبهته المذكورة في الأصل، وتقديره: أن العلم بالقدرة حالة العدم محال والمحال غير مقدور، والكلام مفروض في علم ممكن الوجود الكسبي لا^(٣) في شيء محال، ولا يلزم من استحالة العلم بالقدرة حالة العدم استحالة العلم بالقدرة حالة الوجود، فنحن نقول: إنه يجوز أن يخلق فينا العلم الضروري المتعلّق بوجود زيد الكسبي وبقدرته.

(١) في «ب»: (علمنا).

(٢) (منه) لم ترد في «س».

(٣) (لا) لم ترد في «د».

٢٥٤.....معارض الفهم في شرح النظم

والجواب^(١) عما ذكر^(٢) ثانياً بالمنع^(٣) من الشرطيّة، فإنّ العلوم^(٤) الضروريّة لا يمكن أن يخلو الإنسان منها، فلا يكون الخلق منها ممكناً، والكسبيّ شرطه الخلق. ولو سلّمنا الشرطيّة لمنعنا امتناع التالي.

وعن ما ذكره ثالثاً أنّ الاستدلال على الشيء مع العلم به محال لما فيه من تحصيل الحاصل، فإنّ^(٥) لا يمكننا حال العلم بالشيء علماً ضرورياً أن نستدلّ عليه.

[المذهب الخامس]

قل:

سؤال للبلخي: لا يقدر على مثل مقدور العبد لأنّه^(٦) تواضع أو عبث.

أقول:

هذا أحد المذاهب الباطلة وهو مذهب البلخي أيضاً، فإنّه زعم أن الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد، واستدلّ عليه بأنّ فعل العبد^(٧) تواضع أو عبث، والله تعالى يستحيل منه فعل هذين فلا يكون قادراً على مثل مقدور العبد^(٨).

(١) في «ر»: (فالجواب).

(٢) في «ب»: (ذكره)، وفي «د»: (ذكرنا).

(٣) في «أ» «ب»: (المنع).

(٤) في «ف»: (العلم).

(٥) في «س»: (فلأن).

(٦) في «س»: زيادة: (إمّا).

(٧) في «ج» «ف»: زيادة: (إمّا).

(٨) انظر المواقف: ٢٨٣، شرح المواقف ٨: ٦٠.

قال،

جواب الجبائيين^(١) : هي صفات وعوارض لا تؤثر في التماثل^(٢) الذاتي .

أقول،

قد أجاب أبو علي وأبو هاشم عن هذه الشبهة بأن كون الفعل طاعة أو عبثاً صفة عارضة للفعل واعتبار لاحق به يحصل بواسطة^(٣) قصد العبد وهي لا تؤثر في تماثل الأفعال ، ولا تقتضي الاختلاف الذاتي .

[عدم استحالة اجتماع قادرين على مقدور واحد]

قال،

سؤال للمعتزلة غير أبي الحسين : لا يقدر على^(٤) مقدور العبد وإلا لصح^(٥) منه خلافه ، إذ هو شأن القادر فيجتمع الضدان .

أقول،

ذهب جماعة من المعتزلة إلى أن الله تعالى لا يقدر على عين^(٦) مقدور العبد

(١) في «د»: (للجبائيين) . وهما محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد مولى عثمان بن عفان المعروف بأبي علي الجبائي ، نسبة إلى قرية في البصرة ، شيخ المعتزلة في زمانه وابنه عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي المكنى بأبي هاشم وكلاهما على مذهب المعتزلة ، مات أبو علي سنة ٣٠٣ هجرية وابنه أبو هاشم سنة ٣٢١ هجرية . (الملل والنحل ١ : ٧٣ ، الكنى والألقاب ٢ : ١٤١) .

(٢) في «ف»: (التماثل) .

(٣) في «ف»: زيادة: (فلا) .

(٤) في «ب»: زيادة: (عين) .

(٥) في «س»: (ولا يصح) بدل من: (وإلا لصح) .

(٦) في «ف»: (غير) .

وخالفهم في ذلك^(١) أبو الحسين البصري، وبني أولئك مذهبهم على امتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد وجوّزه أبو الحسين.

احتجّوا بوجوه:

الأوّل: أنّ معنى القادر هو الذي يصحّ منه الفعل والترك، فإذا اجتمع قادران على مقدور واحد و^(٢) أوجد أحدهما الفعل صحّ^(٣) من الآخر خلافه، إذ هو شأن القادر فيلزم منه اجتماع الضدين وهو محال.

قال،

ولأنّه إذا كرهه أحدهما وأراد^(٤) الآخر إن وقع وقع^(٥) المكروه وإن عدم عدم المراد.

أقول،

هذا هو^(٦) الوجه الثاني وتقريره: أنّه لو اجتمع قادران على مقدور واحد لجاز اختلافهما في الإرادة، ولو جاز ذلك فإذا أراد أحدهما الفعل وكرهه الآخر، فإمّا أن يقع الفعل أو لا يقع، فإن وقع^(٧) لزم وقوع المكروه فلا يكون الكاره قادراً لأنّ من شأن القادر أنّه الذي إذا كره الفعل لا يقع، وإن لم يقع لم يقع المراد، فلا يكون المرید

(١) (في ذلك) لم يرد في «ف».

(٢) (الواو) لم ترد في «ف».

(٣) (في «أه»): (قيح).

(٤) (في «ف»): (إرادة).

(٥) (وقع) سقطت من «ف».

(٦) (هو) لم ترد في «أه» «س».

(٧) (وقع) سقطت من «ف».

قادراً، إذ من شأن القادر أنه الذي إذا أراد الفعل وقع .

قال:

ولأنّ تعلّق المقدور بالقادر كتعلّق المعلول بالعلّة^(١)، وهنا يمتنع التعدّد فكذا تمّ.

أقول:

هذا وجه ثالث على استحالة اجتماع القادرين على مقدور واحد، وذلك لأنّ تعلّق الفعل بالقادر كتعلّق المعلول بالعلّة بمعنى أنّ تعلّقه به يوجب له^(٢) الاستغناء عن غيره وإلا لم يكن القادر عليه قادراً عليه، هذا خلف، فكما أنّه يمتنع تعدّد العلل على المعلول الشخصي، فكذا يمتنع تعدّد القادرين^(٣) على المقدور الواحد، وإنّما قلنا: إنّهُ يمتنع تعلّق المعلول الشخصي، بعلتين تامّتين لأنّه بالنظر إلى كلّ واحدة منها^(٤) يكون واجباً، والواجب مستغن عن المؤثر، فهو بالنظر إلى كلّ واحدة^(٥) منها مستغن عن كلّ واحدة منها فيلزم افتقاره إليهما حالة الحاجة إليهما^(٦)، هذا خلف.

قال:

ولأنّ الله تعالى إن قدر على الفعل، فإن وقع على جهة الخشوع فحال، وإلا افتقر

(١) في «أ» زيادة: (لا بمعنى أنّ تعلّقه يوجب له الاستغناء عن غيره وإلا لم يكن القادر عليه قادراً عليه).

(٢) (له) لم ترد في «س».

(٣) في «س»: (القادر).

(٤) في «س»: (واحد منها).

(٥) في «س»: (واحد).

(٦) في «ج» «ف»: (استغنائه عنهما) بدل من: (الحاجة إليهما)، وفي «ب»: (حال الحاجة إليهما) بدل من: (حالة الحاجة إليهما).

اتّصاف الفعل به إلى سبب فيقوم المعنى بالمعنى .

أقول:

هذا وجه رابع وتقريره: أن أفعالنا لا تقع إلا^(١) على جهة^(٢) الخشوع والعبث والتذلل؛ فإما أن تكون هذه الصفات واجبة للأفعال لذواتها أو جائزة لها؛ فإن كان الأوّل لزم أن يكون الله تعالى إنما يفعل هذه الأفعال على هذه الجهات والصفات وهو محال، وإن كان الثاني كان اتّصاف هذه الأفعال بهذه الصفات مفتقراً إلى سبب، ويلزم منه قيام المعنى بالمعنى وهو محال^(٣).



[ردّة أدلة الاستحالة]

قال:

جواب الأوّل: أن الفعل كما يتوقّف على الفاعل يتوقّف على القابل، فالحلّ إذا حصل الضدّ فيه بالفاعل^(٤) امتنع حصول الآخر.

أقول:

هذا جواب الوجه الأوّل، وتقريره: أن وجود الفاعل في الفعل غير كاف، بل

(١) (إلا) لم ترد في «د».

(٢) في «ج» «ر» «ف»: (وجه).

(٣) حكاية الفخر الرازي في تفسيره ٥٣: ٣٠ عن الكعبي وأبي علي وأبي هاشم والمحقق في المسلك في أصول الدين: ٨٣، وانظر المواقف في علم الكلام: ٤٢٩، وشرح المواقف ٨: ١٩، وحكاية المصنّف عن الجبائين في أنوار الملكوت: ٨٨، وشرح التجريد (تحقيق الأملي): ٣٩٦، وفي طبعة تحقيق الزنجاني: ٣٠٨، وفي طبعة تحقيق السبحاني: ١٧.

(٤) في «ف»: (الفاعل).

لابدّ مع ذلك من حصول القابل ، فالفاعل إذا فعل في المحل أحد الضدّين استحال قبول المحل حينئذٍ للضدّ^(١) الآخر فيستحيل^(٢) صدوره من القادر الآخر نظراً إلى حصول ضده^(٣) لا من حيث هو .

قال :

والثاني : أنّ جانب^(٤) الوجود يكفي فيه^(٥) مؤثّر واحد ، والعدم لابدّ فيه من عدم كلّ مؤثّر^(٦) .

أقول :

هذا جواب الوجه الثاني ، وتقريره أن نقول : وجود الفعل يكفي فيه وجود مؤثّر واحد تامّ ، وعدمه لا يكفي فيه عدم مؤثّر واحد ، بل لابدّ فيه من عدم كلّ مؤثّر ، فالقادر إذا أراد الفعل فقد حصل المؤثّر التامّ فيجب حصول الفعل ، ولا يلزم من كراهة القادر الآخر لذلك الفعل أن لا يقع الفعل^(٧) ، فإنّ عدم إرادة واحدة^(٨) غير كافية في الإعدام بل عدم كلّ إرادة .

(١) في «ج» «س» «ف» : (الضدّ) .

(٢) في «ف» : (يستحيل) .

(٣) في «د» زيادة : (إلا) .

(٤) في «ف» : (حساب) .

(٥) في «ج» زيادة : (وجود) .

(٦) قوله : (والعدم) إلى هنا سقط من «د» «ف» .

(٧) قوله : (فقد حصل) إلى هنا لم يرد في «ف» .

(٨) في «س» : (واحد) .

قال:

و^(١) جواب الثالث : منع المماثلة ، والرابع : منع الملازمة وتجويز^(٢) قيام المعنى بالمعنى .

أقول:

أما جواب الوجه الثالث فالمنع من المماثلة بين القادر والموجب ، فإنَّ القادر معه لا يجب الفعل ، والموجب يجب معه الفعل ، فلا^(٣) يكون استناد الفعل إلى القادر كاستناده إلى الموجب .

وأما جواب الوجه الرابع فالمنع^(٤) من الملازمة ، فإنَّنا نقول : إنَّ صفة الخشوع والخضوع اعتبارات ليس لها تحقق في الخارج ، فلا يقال : إنَّها ذاتية أو حاصلة بسبب آخر ، ولو سلَّمنا ذلك فلم لا يجوز قيام المعنى بالمعنى .

واستدلَّ أبو الحسين على مذهبه بأنَّ عين مقدور العبد ممكن ، والله تعالى قادر على كلِّ الممكنات ، فيكون قادراً عليه ، وأيضاً إذا التصق جزء واحد بكفي قادرين وجذبه أحدهما حال دفع الآخر فإمَّا أن يحصل في ذلك الجزء^(٥) حركتان تستند كلَّ حركة إلى قادر أو يحصل في ذلك الجزء حركة واحدة ؛ والأوَّل باطل لوجهين : أمَّا أوَّلاً : فلاستحالة اجتماع الأمثال ، وأمَّا ثانياً : فلاَّته ليس استناد إحدى الحركتين إلى أحد القادرين أولى من الآخر ، وإن كان الثاني فإمَّا أن يحصل تلك

(١) في «أ» : (وأما) .

(٢) في «ب» : (يجوز) .

(٣) في «ر» : «ف» : (ولا) .

(٤) في «ج» : «د» : (بالمنع) .

(٥) في «د» : (للجزء) .

الباب الثالث : في إثبات الصانع تعالى وصفاته وخواصه ٢٦١

الحركة بهما أو بأحدهما^(١)، والثاني باطل لحصول الترجيح من غير مرجح؛
فالأول^(٢) حق وهو المطلوب^(٣).

[في تقدّم القدرة على الفعل وعدمه]

قال:

تتّم القدرة متقدّمة على الفعل لتكليف الكافر.

أقول:

الصفة المؤثّرة في الحيوان، إمّا أن تؤثر بشعور^(٤) أو بدونه، ويقال للأول: قدرة، وللثاني إن كان المؤثر من^(٥) ذات الجسم فهي القوّة الطبيعيّة، وإلّا فهي القوّة القسريّة، واختلف الناس في القدرة فذهب جماعة إلى أنّ معناها في الحيوان سلامة الأعضاء، وذهب آخرون إلى أنّها أمر وراء سلامة الأعضاء^(٦). واحتجّوا عليه بأنّ حركة المختار متميّزة عن حركة المرتعش، ولا مائر إلاّ القدرة.

فيقال لهم: لم لا يجوز أن يكون ذلك المايز هو سلامة الأعضاء.

(١) في «س»: (أحدهما).

(٢) في «ف»: (والأولي).

(٣) انظر المواقف ٣: ٢١٠، شرح المواقف ٨: ١٤٨.

(٤) في «ب» «س»: (بالشعور)، وفي «ر»: (بالشعور والإرادة).

(٥) في «د»: (في).

(٦) انظر المواقف ٢: ١٢١ و ١٤٠، تلخيص المحصل: ٤٧٧، شرح العقائد النسفيّة ١: ١٢٠، أنوار

الملكوت: ١٤٠.

[أدلة المعتزلة على تقدم القدرة على الفعل]

إذا عرفت هذا فنقول: اختلف الناس في أن القدرة هل هي متقدمة على الفعل أم لا؟ فذهب الأشعري وأصحابه إلى أنها مقارنة للفعل غير متقدمة عليه^(١)، وذهب جماعة المعتزلة إلى أنها متقدمة على الفعل^(٢).

واحتجوا عليه بوجوه:

الأول: أن الله تعالى قد كلف الكافر بالإيمان، والتكليف^(٤) بالإيمان واقع قبل الإيمان، فالقدرة على الإيمان إما أن تكون موجودة حالة التكليف أو لا، والأول هو المطلوب، والثاني يلزم منه تكليف ما لا يطاق وهو محال.

لا يقال: هذا لازم لكم لأن حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل وإلا لزم اجتماع الضدين، وحال حصول الفعل لا قدرة عليه لأنه واجب.

لأننا نقول: لا نسلم أنه حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل، فإن الفعل من حيث هو هو ممكن، وباعتبار مقارنة القدرة للكفر^(٥) يكون الإيمان ممتنعاً.

سلمنا لكن لم لا يجوز أن يقال: بأنه حال حصول القدرة مكلف بالفعل لا في

(١) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: ٩٢، تمهيد الأوائيل: ٣٢٥، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ١٥٢، شرح المقاصد ٢: ٣٥٣، شرح المواقف ٦: ٨٨.

(٢) شرح الأصول الخمسة: ٣٩٠ و ٣٩١، وحكاة السيد المرتضى في الذخيرة في علم الكلام: ٨٨، وشرح جمل العلم والعمل: ٩٧، والشيخ الطوسي في الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد: ١٠٤، والمصنف في نهج الحق: ١٢٩، وانظر الفصل لابن حزم ٣: ٣٥.

(٣) (قد) لم ترد في «ف».

(٤) في «ف»: (فالتكليف).

(٥) في «ف»: (لكفر).

تلك الحال بل في ثاني الحال ، وأيضاً لا نسلّم أنّه حال حصول الفعل لا قدرة ، بل القدرة حاصلة حالة الفعل .

قوله : إنّ الفعل يكون واجباً ، قلنا : إذا أخذ^(١) حالة الفعل مقارنة للفعل كان الفعل غير مقدور ، لأنّه يكون واجباً ، وأمّا إذا أخذت^(٢) حالة الفعل منفكّة عن اعتبار وقوع الفعل لا يلزم أن يكون الفعل واجباً ، وفيه دقّة .

قال :

ولأنّ القدرة على الموجود^(٣) حين الوجود تحصيل الحاصل .

أقول :

هذا هو الوجه الثاني من استدلالات المعتزلة ، وتقديره : أنّ القدرة لو كانت مقارنة للفعل لزم إيجاد الموجود ، والتالي باطل فالمقدّم مثله .

بيان الشرطيّة : أنّ القدرة إمّا أن تكون مؤثّرة حال وقوع الفعل أو لا تكون ؛ فإن لم تكن لم تكن قدرة ، وإن كانت مؤثّرة فإمّا أن تؤثر في ذلك الذي فرض موجوداً أو في غيره ، والأوّل يلزم منه تحصيل الحاصل ، والثاني يقتضي أن تكون القدرة متقدّمة . وأمّا بيان بطلان التالي فظاهر .

لا يقال : ينتقض ما ذكرتم بالعلّة مع المعلول ، فإنّها مؤثّرة فيه مع أنّها غير متقدّمة عليه .

لأنّا نقول : العلّة يستحيل أن تكون مؤثّرة^(٤) من حيث هي متقدّمة ومن حيث

(١) في «ب» : (أخذت) .

(٢) (أخذت) لم ترد في «ف» .

(٣) في «س» : (الوجود) .

(٤) في «ف» : (مؤثر) .

هي مقارنة ، بل تؤثر من حيث هي هي ، ولا يصحّ التقسيم في قولنا : العلة إما أن تؤثر حالة وجود الأثر أو قبله أو بعده ، لأنّ القبلية والبعديّة والمعيّة أمور زائدة على ماهيّة العلة واعتبارات مغايرة لها ، وهي من حيث تلك الاعتبارات غير مؤثّرة وإلّا تؤثر من حيث هي هي .

قال :

ولأنّه يلزم القدم .

أقول :

هذا هو الوجه الثالث ، وتقريره أن نقول : لو استحال تقدّم القدرة على المقدور لزم إمّا حدوث قدرة الله تعالى أو قدم المقدور ؛ والتالي بقسميه باطل ، فالمقدّم مثله ، وبيان^(١) بطلان التالي وبيان الشرطيّة ظاهران .



[العرض يمتنع بقاؤه عند الأشاعرة]

قال :

احتجّ الأشعري بأنّها عرض ممتنع^(٢) أن يبقّى وإلّا قام العرض بالعرض ، وهو محال اتفاقاً إلّا معمر^(٣) ولأنّه لا بدّ من الانتهاء إلى محلّ فالكُلّ فيه .

أقول :

تقرير حجة الأشعري أنّ القدرة عرض والعرض لا يبقّى ، فالقدرة لا تبقّى ، فلو

(١) (بيان) لم ترد في «س» «ف» ، وفي «ب» : بياض .

(٢) في «ف» : (يمتنع) .

(٣) في «ج» «ر» : (معمرأ) ، وهو معمر بن عباد السلمي أبو معتمر أو أبو عمرو من أئمّة المعتزلة أصله من البصرة ، سكن بغداد في زمن الرشيد وناظر النظام وانفرد بأراء خاصّة ، توفي سنة ٢١٥ هجرية (الانتصار للختياط : ٢٢ ، تاريخ التراث العربي لفؤاد سزكين ٤ : ٦٤) .

كانت متقدمة على الفعل لكانت باقية ، أمّا إن القدرة عرض فظاهر لافتقارها إلى محلّ يقوم فيه ، وأمّا أن العرض لا يبقى فلوجهين :
الأول : إن البقاء عرض لما يأتي فلو قام بالعرض لزم قيام العرض بالعرض وهو محال ؛

أمّا أولاً : فلا تفاق المتكلمين على أن العرض لا يقوم بالعرض ^(١) إلا ما نقل عن ^(٢) معمر ، وهو مذهب الفلاسفة ^(٣) ، واحتجوا ^(٤) عليه بأن كلّ عرض محلّ في محله فإنّه لا بدّ وأن يفيد محله صفة ، والسرعة عرض تجعل الحركة سريعة ولا توصف بها الجسم ، والوحدة إن جعلناها عرضاً كانت وحدة العرض قائمة به مفيدة له صفة ، والنقطة عارضة للخط على رأيهم وهما عرضان .
وأما ثانياً : فلأنّه لو قام العرض بالعرض لكان العرض الذي هو المحلّ لا بدّ له من محلّ هو جوهر ، فيكون العرض الحالّ بالحقيقة فيه ^(٥) حالاً في الجوهر .
وفي هذا نظر فإن قيام بعض الأعراض ببعض وقيام البعض الآخر بالجوهر لا يدلّ على كون العرض غير قائم بالعرض ، فإنّا قد بيّنا أن معنى القيام هو الاختصاص الناعت .

قال :

ولأنّه لو بقي لا ممتنع عدمه وإلا فإمّا واجب وهو انقلاب الحقائق أو ممكن مفتقر ؛

(١) حكاها في المواقف ١ : ٤٩٨ و ٥٠٤ عن الكرامية من المتكلمين ، وفي إعجاز القرآن للباقلائي : ٦٣ عن أتباع الشيخ الأشعري .

(٢) في «ف» : (من) .

(٣) حكى ذلك المصنّف في مناهج اليقين : ٢١٤ ، وفي طبعة (الأنصاري القمي) : ١٢٩ .

(٤) في «ف» : (احتجوا) .

(٥) (فيه) لم ترد في «د» .

إمّا إلى سبب وجوديّ إمّا طريان ضدّ، وهو محال لتوقّفه على انتفائه فيدور، وإمّا فاعل^(١) مختار، وهو محال لأنّه إن أثر فهو إيجاد الضدّ لا إعدام^(٢) وإلا فلا أثر، وإمّا عدميّ هو انتفاء الشرط وهو الجوهر، والكلام فيه كما في الأوّل.

اقول:

هذا هو الوجه الثاني على أنّ العرض يمتنع بقاؤه، وتقريره أن نقول: لو كان العرض باقياً لما عدم، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّ عدمه إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً، والأوّل باطل وإلا لكان ممتنعاً لذاته، وقد كان ممكناً لذاته، فيلزم انقلاب الحقائق وجواز انتقال^(٣) الشيء من الإمكان إلى الوجوب، وهو محال، وإن كان ممكناً^(٤) فلا بدّ له من سبب، والسبب إمّا أن يكون وجوديّاً أو عدميّاً، والوجوديّ^(٥) إمّا أن يكون هو^(٦) طريان الضدّ أو الفاعل، وهما باطلان، أمّا تعليله^(٧) بطريان الضدّ فلاّته يلزم منه الدور، لأنّ^(٨) الضد الطاريّ إمّا يصحّ طريانه إذا انتفى^(٩) الباقي فشرط^(١٠) طريان الضدّ انتفاء الضدّ الأوّل.

(١) في «د»: (فعل).

(٢) في «ف»: (لضدّ الاعدام) بدل من: (الضدّ لا إعدام).

(٣) في «د» «ف»: (انقلاب).

(٤) في «ج» «ر» «ف»: زيادة: (لذاته).

(٥) في «ج» «ف»: زيادة: (هو).

(٦) (هو) لم ترد في «ج» «د» «ف».

(٧) في «س»: (تعلّله).

(٨) في «د»: (ولأنّ).

(٩) في «أ» «ج» «ف» «ر»: زيادة: (الضدّ).

(١٠) في «ج» «د»: (بشرط)، وفي «ف»: (فبشرط).

فلو عدلنا انتفاء الضد الأول بطريان الحادث لزم الدور ، ولأنه ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث أولى من اندفاع الحادث بوجود^(١) الباقي ، بل الباقي أولى ، فإن منع الغير من الدخول في الوجود أولى من إعدام الغير .

لا يقال : إن انتفاء الباقي بطريان الحادث أولى ، لأن الحادث أقوى من الباقي لكونه متعلق السبب ، بخلاف الباقي فإنه مستغن عن السبب ؛ ولأن اندفاع الحادث بالباقي يلزم منه اجتماع الوجود والعدم في الحادث وقت حدوثه وهو محال ، ولأن الحادث جاز أن يكون أكثر أجزاء من الباقي فيفنيه .

لأننا نقول : الحق عندنا أن الباقي متعلق السبب أيضاً لأنه ممكن ، وقد بينا هذا فيما مضى وما ألزمتموه^(٢) من اجتماع الوجود والعدم في الحادث فهو لازم^(٣) في الباقي . على أننا نقول : إنما يلزم ذلك أن لو وجد الحادث ، ونحن نمنع منه ، فإن^(٤) الباقي يمنعه من الدخول في الوجود فلا يجتمع التقيضان ، وما ذكرناه من كثرة أجزاء الحادث فهو مبني على إمكان اجتماع الأمثال وهو ممنوع .

وأما أنه لا يجوز أن يكون إعدامه بالفاعل فلأن الفاعل إما أن يكون قد أثر شيئاً أو لم يؤثر ، والأول يلزم منه أن يكون تأثير الفاعل في إيجاد الضد لا في الإعدام ؛ لأن^(٥) الأعدام ليس بشيء ، والثاني يلزم منه أن لا يكون الإعدام مستنداً إلى

(١) في «د» : (لوجود) .

(٢) في «س» : (التزموه) ، وفي «أ» : (الزموه) .

(٣) (فهو لازم) لم ترد في «ف» .

(٤) في «ج» : (وإن) .

(٥) في «ج» «ف» : (فإن) .

الفاعل ، وأما العدمي فليس إلا انتفاء^(١) شرط ، لكن شرط العرض هو الجوهر ، فيكون الكلام في كيفية انتفاء الجوهر كالكلام في كيفية انتفاء العرض^(٢) .

[ردة أدلة الأشاعرة على عدم بقاء العرض]

قل:

جواب الأول : منع عرضية البقاء وجواز قيام العرض بمثله في هذا .

أقول:

منع أولاً كون البقاء عرضاً وسيأتي سند هذا المنع ، ثم مع تسليم عرضيته منع من امتناع قيام العرض بالعرض لما يبيّن^(٣) أولاً ، سلّمنا لكن لم لا يقوم مثل هذا العرض بالعرض ؟

قل:

والثاني : لم لا^(٤) يستغني كما هو عندكم في الزمان الثاني ، وحصر^(٥) الأسباب ممنوع ، وحصر الشرط في الجوهر ممنوع لجواز اشتراطه بعرض لا يبيق^(٦) .

أقول:

هذا جواب الوجه الثاني وهو المنع من الشرطية .

(١) في «ف» : (الانتفاء) .

(٢) انظر شرح المقاصد ١ : ٢٤٠ .

(٣) في «د» : (بيّن) .

(٤) (لا) سقطت من «د» .

(٥) في «ف» : (حصر) بدل من : (وحصر) .

(٦) في «د» : (لا بقاء) .

قوله : عدمه إما أن يكون واجباً أو ممكناً.

قلنا : لم لا يجوز أن يكون واجباً في الزمان الثالث أو الرابع كما هو عندكم في الزمان الثاني ؟ سلّمنا أنّه ممكن لكن لا نسلم حصر الأسباب فيما ذكرتم . سلّمنا لكن لم لا ينتفي بانتفاء^(١) شرطه ؟

قوله^(٢) : شرطه الجوهر .

قلنا : لا نسلم بل لم لا يجوز أن يكون مشروطاً بأعراض غير باقية تنتفي لذاتها^(٣) وينتفي هذا العرض لانتفائها ، وأبو الحسين قد ادّعى الضرورة في صحة بقاء بعض الأعراض كالسواد والبياض^(٤) .

قل :

ويدلّ على^(٥) البقاء أنّها ممكنة في الأوّل فكذا في الثاني وإلا استغنى العالم عن

مؤثّر .

مركز تحقيقات كميته ترميز مطبوع مسدود

اقول :

لما أبطل كون العرض يمتنع بقاؤه استدللّ على أنّه ممكن^(٦) البقاء ، وتقديره أنّ

(١) في «ف» : (انتفاء) .

(٢) في «ج» «ر» «ف» : (وقوله) .

(٣) في «ف» : (لذواتها) .

(٤) انظر الانتصار للخيّاط : ١٢ ، مقالات الإسلاميين ٢ : ٤٤ ، وأصول الدين للبغدادي : ٥١ ، شرح

المواقف ٥ : ٣٨ ، وحكى ذلك المصنّف في مناهج اليقين : ٢١٣ ، وفي طبعة (الأنصاري القمي) :

١٢٧ .

(٥) (على) لم ترد في «ف» .

(٦) في «ب» : (كونها ممكنة) ، وفي «س» : (أنّها ممكنة) .

العرض في الزمان الأول ممكن الوجود وإلا لما كان^(١) موجوداً فيه، هذا خلف، فيكون في الزمان الثاني ممكناً وإلا لا ينتقل^(٢) الشيء من الإمكان إلى الامتناع، وهو محال لأنه لو جاز انتقال^(٣) الشيء من الإمكان إلى الامتناع لجاز انتقاله من الإمكان إلى الوجوب وذلك يوجب استغناء العالم عن المؤثر وهو محال، وفي هذا الدليل بحث ذكرناه في كتاب مناهج اليقين^(٤) فليطلب من هناك.

قال:

ويشكل بالصوت.

أقول:

اتَّفَق المتكلمون إلا من شذَّ على أنَّ الصوت يمتنع بقاؤه^(٥)، فقال: هذا الدليل الذي ذكرتموه يمكن انسحابه على الصوت، وهو أن نقول: الصوت ممكن الوجود في الزمان الأول فكذا في الثاني، وذلك يوجب إمكان بقاء الصوت وهو محال.

قال:

ويعارضون بالجوهر.

أقول:

يريد معارضة الأشعرية، ووجه المعارضة أن نقول: الجوهر لو بقي لما عدم، والتالي باطل فالمقدم مثله.

(١) في «ف»: (لكان) بدل من: (لما كان).

(٢) في «ف»: (انتقل).

(٣) في «ف»: (انتفاء).

(٤) مناهج اليقين: ٢١٣، وفي طبعة (الأنصاري القمي): ١٢٧.

(٥) في الرسائل العشر للشيخ الطوسي: ٧٣ ولا يجوز على الصوت البقاء بلا خلاف.

بيان^(١) الشرطيّة : أنّ عدمه إمّا أن يكون لذاته أو لغيره ، ونسوق ما ذكرتم من الحجّة إليه ومع ذلك فهو باق بالضرورة .
لا يقال : إنّّه يعدم لانتفاء شرطه وهو البقاء بأن لا يفعله الله تعالى^(٢) .
لأنّا نقول : فلم لا^(٣) ينتفي العرض لانتفاء شرطه .

[في تعلق القدرة بالضدين وعدمه]

قال :

ويجوز تعلقها بالضدين لأنّ القادر على الفعل قادر على الترك وإلّا لزم الجبر .

أقول :

اختلف المتكلّمون في جواز تعلق القدرة بالضدين ؛ فذهب إليه جماعة من^(٤) المعتزلة^(٥) وأنكره الأشاعرة^(٦) .
والحقّ أنّه إن عني بالقدرة مبدأ الفعل مستجمعا للشرايط فلا تكون القدرة قدرة^(٧) على الضدين ، وإن عني بها سلامة الأعضاء أو الصفة^(٨) المؤثرة على سبيل

(١) في «ج» «د» «س» «ف» : (وبيان) .

(٢) (بأن لا يفعله الله تعالى) لم ترد في «س» «د» .

(٣) في «ر» : (فإلّا) بدل من : (فلم لا) .

(٤) (من) لم ترد في «أ» «د» «س» ، وفي «ب» : بياض .

(٥) شرح الأصول الخمسة : ٣٩٧ .

(٦) مقالات الإسلاميين : ٢٣٠ ، المباحث المشرقيّة ١ : ٥٠٦ ، أصول الدين للرازي : ٩٠ ، تلخيص

المحصل : ١٦٧ ، وحكاة عن الأشاعرة المصنّف في مناهج اليقين : ١٥٠ وفي طبعة (الأنصاري

القمي : ٨٧ .

(٧) في «ف» : (قدرته) .

(٨) في «ب» «د» «س» : (فالصفة) بدل من : (أو الصفة) .

الصحة فهي متعلقة بالضدين قطعاً؛ لأنَّ القادر على الفعل لو لم يكن قادراً على الترك
لزم الجبر، والتالي باطل فالمقدم مثله، والشرطيّة ظاهرة.

قل:

احتجّ الجويني^(١) بأنَّ من^(٢) ضرورة التعلّق بهما المقارنة فيجتمع الضدان.
جوابه: الفعل يعتبر معه حصول القابل.

أقول:

احتجّ الجويني على أنَّ القدرة لا يصلح للضدين بأنَّ القدرة مبدأ الفعل، فلو
كانت القدرة متعلّقة بالضدين كانت مبدأ لهما، وعند حصول المبدأ يجب حصول
ذي المبدأ، فيجتمع الضدان.

والجواب: أنَّ^(٣) اجتماع الضدين محال لذاته، فإذا أثّرت القدرة في أحد
المقدورين استحال تأثيرها في ضده لعدم القبول، على أنَّنا نقول: إنَّ القدرة ليست
هي المبدأ على سبيل الوجوب.

قل:

وقيل: الترك إن كان عدم الفعل فلا أثر فلا قدرة، ولأنّه باق وإن كان فعل الضدّ
لزم عدم الخلوّ عن التأثير واستحالة حدوث العالم أو قدمه.

(١) هو أبو المعالي عبد الملك بن أبي محمّد عبد الله بن يوسف الجويني الفقيه الشافعي استاذ
الغزالي والكنيا وغيرهما، حكى أنّه جاور بمكة المعظّمة أربع سنين وبالمدينة المشرفة يدرس
ويفتي فلهذا قيل له: إمام الحرمين، له مصنّفات في العلوم كنهاية المطلب والشامل في أصول
الدين وغنية المسترشدين، توفي سنة ٤٧٨ هجرية بنيسابور (الكنى والألقاب ٢: ٥٤).

(٢) (من) لم ترد في «س».

(٣) (أنّ) لم ترد في «ف».

أقول:

اختلف الناس في معنى الترك ما هو؟ فذهب طائفة إلى أنه عبارة عن عدم الفعل، وآخرون قالوا: إنه عبارة عن فعل الضد^(١)، وكلا القولين يرد عليه الإشكال:

أما الأول فمن وجهين:

أحدهما: أنَّ عدم ليس بأثر، والقدرة مبدأ الأثر^(٢)، فلا يكون العدم^(٣) حاصلًا بالقدرة.

الثاني: أنَّ عدم باق من حيث إنه حاصل أزلاً، والباقي لا يستند إلى الفاعل. وأما الثاني فمن وجهين:

أحدهما: أنه يلزم أن لا يخلو الفاعل عن التأثير، وهو باطل.

الثاني: أن الله تعالى إما أن يكون في الأزل فاعلاً للعالم أو لضعده، وعلى التقدير الأول يلزم قدم العالم، وعلى التقدير الثاني يكون العالم ممتنعاً، لأنَّ ضده قديم فيستحيل^(٤) عدمه فيستحيل وجوده للعالم.

وقد يمكن تكلف الجواب عن هذه الإشكالات.

قلت:

والعجز هل هو صفة وجودية؟ جزم بها^(٥) الأشاعرة ونحن نتوقف.

(١) حكى هذين القولين المصنّف في مناهج اليقين: ١٥٤، وفي طبعة الأنصاري القمي: ٨١.

(٢) في «أ» و«س»: (للأثر).

(٣) في «ف»: (الأثر).

(٤) في «ج» و«ر»: (يستحيل)، وفي «ف»: (قد يستحيل) بدل من: (قديم فيستحيل).

(٥) في «ف»: (به).

أقول:

ذهبت الأشعرية^(١) إلى أن العجز صفة وجودية يتميز بها ذات العاجز عن غيرها، كما أن القدرة صفة وجودية تتميز بها ذات القادر، لأن ذاتيها متساويتان^(٢) وقد تعذر على إحداها الفعل، فلا بد من مميز وموجب^(٣) هو العجز^(٤)، ونحن نقول: العجز عبارة عن عدم القدرة عن ما^(٥) من شأنه أن يكون قادراً.

[في علم الله تعالى]

قال:

ومنها: كونه عالماً لأنه فعل الأفعال المحكمة^(٦) وكل من كان كذلك فهو بالضرورة^(٧) عالم، والأولى محسوسة.

أقول:

العالم هو المتبين للأشياء، والدليل على كونه تعالى عالماً أنه تعالى فعل الأفعال المحكمة، وكل من كان كذلك فهو عالم^(٨)، ينتج أنه تعالى عالم.

(١) في «ب»: (الأشاعرة).

(٢) في «ب»: «ج»: (متساويان).

(٣) (موجب) لم ترد في «ف».

(٤) حكاة عن الأشاعرة النخاجة نصير الدين الطوسي في تلخيص المحصل: ١٦٧.

(٥) في «ر»: (المقدور عما) بدل من: (القدرة عن ما).

(٦) (المحكمة) لم ترد في «ف» وفي «د»: (للحكمة).

(٧) في «ف»: (الضرورة).

(٨) في «ج»: «ر»: «ف» زيادة: (بالضرورة).

أما المقدمة الصغرى فالحس يدل عليها، فإن مخلوقات الله تعالى إما بسائط أو مركبات، والبسائط إما فلكيات أو عنصريّات.

أما الفلكيات فالحكمة فيها ظاهرة، ولو لم يكن إلا اشتغالها^(١) على المصالح العائدة إلى عالم العناصر بسبب قرب الشمس وبعدها فيحصل بسبب القرب الحرّ، وبسبب البعد يحصل البارد، فيحدث الغيوم والأمطار اللذان هما سبب لحدوث الأبخرة وتكون المركبات.

وأما^(٢) العنصريّات^(٣) فإنّ الحكمة^(٤) فيها ظاهرة، ولولاها لما حصل نوع الإنسان فإنّها موادّه وعناصره^(٥).

وأما المركبات فالحكمة فيها ظاهرة أيضاً ولو لم يكن إلا في الإنسان نفسه كما قال الله تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾^(٦)، وأما الكبرى فضروريّة^(٧).

مركز تحقيقات كميّة وعلوم إسلاميّة

قال:

ولأنّه تعالى قادر والقادر هو الذي يفعل بالشعور والإدراك.

أقول:

هذا دليل ثان على أنّه تعالى عالم، وتقريره: أنّه تعالى قادر، وكلّ قادر عالم^(٨).

(١) في «ج» «ر» «ف»: (لاشتمالها).

(٢) (وأما) ليست في «د».

(٣) في «ف»: (العنصرات).

(٤) في «د» «س»: (فالحكمة) بدل من: (فإنّ الحكمة).

(٥) (وعناصره) لم ترد في «ج» «س».

(٦) الذاريات: ٢١.

(٧) انظر مصارع المصارع للخواجة نصير الطوسي: ١١٢.

(٨) في «ف»: (علم).

أمّا الصغرى فقد مضى تقريرها، وأمّا الكبرى فلأنّ القادر هو^(١) الذي يفعل بواسطة الداعي والقصد إلى أحد الطرفين دون الآخر، والقصد إلى أحد الطرفين مشروط^(٢) بالعلم به بالضرورة، فإذا لا يتم القدرة إلّا مع العلم.

قل:

وهي أزليّة لما مرّ.

أقول:

يعني به صفة العلم، وما مرّ هو البرهان الدالّ على أزليّة القدرة، وتقرير انسحابه ههنا أن نقول: كونه عالماً إمّا أن يكون هو نفس الذات أو غيرها؛ فإن كان الأوّل فهي صفة قديمة، وإن كان الثاني فهي إمّا ممكنة أو واجبة، وعلى التقدير الثاني فهي أزليّة، وعلى التقدير الأوّل لا بدّ فيها من مؤثّر، فالمؤثّر إن كان هو الذات بلا شرط واختيار فهي أزليّة، وإن كان بشرط فذلك الشرط إن^(٣) كان قديماً لزم القدم، وإن كان محدثاً تسلسل لأنّ علّة حدوث ذلك الشرط إن كان هو الذات بلا اختيار لزم القدم مع فرض الحدوث، هذا خلف.

وإن كان بواسطة الاختيار لزم العلم بذلك الشرط فذلك العلم إن كان قديماً فهو المطلوب، وإن كان حادثاً نقلنا الكلام إليه، وأمّا إن كان المؤثّر غير الذات لزم احتياج واجب الوجود إلى غيره، هذا خلف.

(١) (هو) لم ترد في «أ» و«ج».

(٢) في «أ» و«ب» و«ج»: (مشروطة).

(٣) (إن) لم ترد في «ف».

قال:

سؤال : العلم أمر نسبي لا بد^(١) من ثبوتها^(٢). جواب : لا يشترط عيناً.

أقول:

هذا سؤال يرد على قوله^(٣) : العلم أزلي، وتقريره : أن العلم أمر نسبي بين العالم والمعلوم ، والنسبة لا تثبت إلا بعد ثبوت كلا^(٤) المنتسبين ، فوجود العلم أزلاً يستدعي وجود المعلوم ، ويلزم من ذلك القدم .

وتقرير الجواب : أن^(٥) وضع النسبة يستدعي وضع المنتسبين ، ولا يلزم منه الثبوت الخارجي ، فإننا نعلم كثيراً من المعدومات^(٦) وإن لم تكن ثابتة في الخارج .



[الله تعالى عالم بكل معلوم]

مركز تحقيق تكملة نهج محمد رسول

قال:

وعالم بكل معلوم لأنه يصح منه^(٧) ذلك لأنه حي، والمقتضي لذلك ذاته ، ونسبتها إلى الكل بالسوية فيجب أن يعلم الكل .

أقول:

استدل على كونه تعالى عالماً بكل معلوم بوجهين كما استدل في القدرة .

(١) في «ج» «ف» : (فلا بد).

(٢) في «أ» : (ثبوتها).

(٣) في «ب» : (يورد على قوله) ، وفي «ف» : (يورد على قولهم) بدل من : (يرد على قوله).

(٤) في «أ» : (كل) ، وفي «ب» «س» : (كلي).

(٥) في «ج» «ف» : (أن نقول) بدل من : (أن).

(٦) في «ف» : (المعلومات).

(٧) (منه) لم ترد في «ب» «د» .

الأول: إنه تعالى حيّ، والحيّ يصحّ أن يعلم^(١) كلّ معلوم، فالله تعالى يصحّ أن يعلم كلّ معلوم^(٢)، والمقتضي لهذه الصحة هي ذاته لاستحالة انفعاله عن الغير ولاستحالة التسلسل ونسبة ذاته إلى جميع المعلومات على السوية، فيجب منه^(٣) أن يعلم كلّ معلوم وإلاّ لزم إمّا عدم علمه بشيء من المعلومات، وهو باطل لما بيّنّا^(٤) من كونه تعالى عالماً، وإمّا^(٥) الترجيح من غير مرجّح، وهو محال.

لا يقال: إن حملت صحة العلم بكلّ معلوم على الحيّ حمل الحديّة منعنا كونه تعالى حيّاً بهذا المعنى، فإنّ النزاع إنّما وقع فيه، وإن حملته حمل الخبريّة منعنا صدقه، فإنّ الحيّ هو الذي يصحّ أن يعلم في الجملة، ولا يلزم من ذلك صحة أن يعلم كلّ معلوم، كما أنّنا عالمون في الجملة وإن لم يصحّ منا العلم بكلّ معلوم.

وإن سلّمنا أن^(٦) ذاته من حيث القبول متساوية النسب^(٧) إلى جميع المعلومات لكن لا نسلم تساوي نسبتها من حيث التأثير في صحة العلم بكلّ معلوم، ولا يلزم من حصول قبول العلم إلى الماهيّة^(٨) بكلّ معلوم وجوب العلم بكلّ معلوم^(٩).

لأنّا نقول: إنّنا نعلم بالضرورة أنّه إذا صحّ نسبة العلم إلى الماهيّة ببعض

(١) (يعلم) لم ترد في «ف».

(٢) قوله: (فالله تعالى) إلى هنا لم يرد في «س».

(٣) (منه) لم ترد في «ج» «س».

(٤) في «ج» «ف»: (بيّنناه).

(٥) (إمّا) لم ترد في «ف».

(٦) (أنّ) لم ترد في «ف».

(٧) في «ف»: (النسبة).

(٨) (إلى الماهيّة) ليست في «د».

(٩) قوله: (ولا يلزم من) إلى هنا لم يرد في «س».

المعلومات صحّ نسبة العلم إليها بجميع المعلومات ، وأمّا الحيّ منّا فإنّا نمنع^(١) من امتناع نسبته إلى جميع المعلومات ، بل يجوز فيه ذلك ، وإن سلّمنا أنّ ذلك محال في حقّنا لكنّه ليس بمحال في حقّه تعالى فإنّه تعالى لذاته يقتضي العلم فوجب تعلّقه بالكلّ بخلاف ذواتنا .

قوله : إنّ ذاته تقتضي قبول العلم بكلّ معلوم لا^(٢) وجوب التأثير في أن يعلم كلّ معلوم .

قلنا : هذا باطل بالضرورة فإنّ الإنسان إذا قال : إنّني أعلم لذاتي ما في دار زيد قال له العقلاء بأسرهم : إذا كنت لذاتك^(٣) تعلم ما في دار زيد علمت ما في دار عمرو ، ولولا حصول العلم الضروري بأنّ المقتضي للعلم إذا كان هو الذات وجب تعلّقه^(٤) بالجميع وإلاّ لما صحّ^(٥) في حقّ العقلاء بأسرهم ذلك .

قال :

ولأنّها صفة نفسيّة متى صحّت وجبت .

أقول :

هذا هو الوجه الثاني ، وتقريره : أنّه تعالى يصحّ أن يعلم كلّ معلوم فيجب أن يعلم كلّ معلوم ، أمّا الصغرى فقد مضى بيانها ، وأمّا الكبرى فلأنّ كونه تعالى بحيث

(١) في «د» : (نسلم) .

(٢) (لا) لم ترد في «د» .

(٣) في «ج» «ر» «ف» : (كذلك) .

(٤) في «ف» : (تعلّقه) .

(٥) في «ف» : (لصح) .

يعلم كلّ معلوم صفة نفسية لامتناع انفعاله عن الغير، والصفات النفسية متى صحّت وجبت، وقد مضى بيان ذلك في باب القدرة.

[اعتراضات وردود]

قال:

فإن قيل: إن عنيت بالمحكمة^(١) مطابقة المنفعة من كلّ وجه فمنوع، وإن عنيت من بعض الوجوه فلا يدلّ على العلم كالزنبور والمحتذي^(٢).

أقول:

لما فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالماً وكيفية علمه تعالى شرع في الاعتراض مع الجواب، فقال^(٣): إن عنيت^(٤) بالمحكمة^(٥) مطابقة المنفعة من كلّ وجه فلا نسلم أنّ الباري تعالى عالم بهذا المعنى، فإنّ من^(٦) أفعال الله تعالى ما ليس مطابقاً للمنفعة من كلّ وجه، فإنّ النار وإن كان فيها منفعة لكن^(٧) لا تخلو من ضرر كإحراق ثوب الزاهد، وكذلك خلق الكافر.

وإن عنيت به مطابقة المنفعة من بعض الوجوه فلا نسلم أنّه يدلّ على العلم، فإنّه لا فعل من الأفعال سواء كان مصدره عالماً به أو لم يكن إلّا وهو مطابق للمنفعة من

(١) في «س»: (بالمحكم).

(٢) أي المقلّد.

(٣) في «أ»: (وقال).

(٤) في «س»: (عنيت).

(٥) في «د»: (بالحكمة).

(٦) في «ر»: «ف»: (في).

(٧) (لكن) لم ترد في «ف».

بعض الوجوه ، ثم إنه ينتقض بالزنبور والمحتذي ، فإن الزنبور يفعل أفعالاً يعجز عن فعلها أذكاء الناس ، والمحتذي لفعل غيره يفعل فعلاً محكماً وليس بعالم^(١) .

قال :

سلمنا لكن غنع انتفاء الواسطة .

أقول :

هذا اعتراض ثانٍ على كونه تعالى عالماً ، وتقريره : أن هذا إما يتم أن لو كان الله تعالى هو الفاعل للأفعال المحكمة ، ولكنه ممنوع ، فإنه يجوز أن يكون الله تعالى فعل شيئاً وهو غير عالم به ، ثم إن ذلك الشيء^(٢) فعل هذه الأفعال المحكمة فتكون الواسطة هي العالمة لا ذات الله تعالى .

قال :

ويعارض بأنه تعالى لو كان عالماً فعلمه إما زائد وهو محال وإلا تعدد الواجب أو افتقر أو تركب ، وإما ليس بزائد فيكون معقولهما واحداً .

أقول :

تقرير هذه الشبهة أن نقول : لو كان الله تعالى عالماً فعلمه إما أن يكون زائداً على ذاته أو هو نفس ذاته ؛ والأول باطل لأنه لو كان زائداً على ذاته فإما أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود ، والأول باطل وإلا لزم أن يكون هناك موجودان واجبا الوجود الذات والصفة^(٣) ، هذا خلف ، ولأن الصفة مفتقرة إلى الموصوف فلا تكون واجبة .

(١) في «ف» : (بمعالم) .

(٢) في «س» زيادة : (الذي) .

(٣) (والصفة) ليست في «ف» .

والثاني باطل لأن المؤثر في ذلك الممكن إما أن يكون غير واجب الوجود أو ذات واجب الوجود، والأول باطل وإلا لزم افتقار واجب الوجود في صفة العلم إلى الغير، هذا خلف.

والثاني باطل لأنه يلزم منه كون الذات الواحدة^(١) قابلة فاعلة، وهو محال، وإلا لزم وقوع^(٢) التركيب لأن نسبة الفاعل إلى المفعول نسبة الوجوب، ونسبة القابل إلى المقبول^(٣) نسبة الإمكان، ويستحيل أن يكون الشيء الواحد نسبته إلى الشيء الواحد نسبة الإمكان والوجوب، فلا بد وأن يكون هناك شيء قابل وآخر فاعل، وذلك يوجب التركيب.

والثاني وهو أن يكون العلم نفس الماهية باطل أيضاً، وإلا لزم أن يكون معقولها^(٤) واحداً، فكل من عِلِمَ واجب الوجود عِلِمَ كونه عالماً، هذا خلف.

مركز تحقيق مكتبة التراث الإسلامي

قال:

ولأنه لو علم الواقع وجب و^(٥) المعدوم امتنع فلا قدرة.

أقول:

هذه شبهة ثانية، وتقريرها: أنه لو كان عالماً لم يكن قادراً، والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنه إذا علم أن الشيء سيقع فلا يخلو إما أن يجوز أن لا يقع أو

(١) قوله: (في صفة العلم) إلى هنا ليس في «ف».

(٢) (وقوع) لم ترد في «ر».

(٣) في «ب» «ج»: (المعقول).

(٤) في «أ» «س» زيادة: (معقولا)، وفي «ج» زيادة: (أحد)، وفي «ف» زيادة: (أمراً).

(٥) الواو سقطت من «د».

لا يجوز؛ والأوّل باطل وإلاّ لزم انقلاب علمه تعالى جهلاً، والثاني يلزم منه وجوب أن يقع، والواجب غير مقدور لأنّ المقدور هو الذي للقادر أن لا يفعله، والواجب ليس للفاعل أن لا يفعله، وكذلك إذا علم أنّ الشيء لا يقع استحالة أن يقع، والمستحيل غير مقدور، فلو^(١) كان الله تعالى عالماً لم يكن قادراً. وأما^(٢) بطلان التالي فظاهر بما مرّ^(٣) في باب القدرة.

قال:

ولأنّ الله تعالى ليس بعالم^(٤) بالجزئيات وإلاّ لتغيّر حسب تغيّرها.

أقول:

هذه شبهة الفلاسفة، فإنّهم زعموا أنّ الله^(٥) تعالى لا يعلم الجزئيات^(٦)، والمراد من الجزئيات هي هنا أنّه لا يعلم أنّ المعلوم هل وقع^(٧) أو سيقع أو هو واقع الآن؟ نعم

(١) في «س»: (فإن).

(٢) في «ج»: «ف» زيادة: (بيان).

(٣) (بما مرّ) لم ترد في «س»، وفي «ج»: (مما مرّ)، وفي «ر»: (فما).

(٤) في «ج»: «ف»: (غير عالم) بدل من: (ليس بعالم).

(٥) في «أ»: «ف»: (أنّه) بدل من (أنّ الله).

(٦) حكاه ابن أبي الحديد في شرح النهج ٧: ٢٤ عن أرسطوطاليس وحكاه الإيجي في شرح المواقف ٣: ١٠٨ عن جمهور الفلاسفة والرازي في تفسيره ٢: ١٥٨، تفسير البحر المحيط لأبي حيّان ٤: ١٥٠، وحكى في لسان الميزان ٢: ٢٩٣ أنّه نقل عن ابن سينا أنّه قال: إنّ الله لا يعلم الجزئيات بعلم جزئي، بل بعلم كلي فقطع علماء زمانه ومن بعدهم بكفره وبكفر أبي نصر الفارابي من أجل اعتقاد هذه المسائل.

(٧) في «د»: (يقع).

يصح^(١) أن يعلمه^(٢) مقرونًا بسببه وبالزمان لامن حيث إنه وقع^(٣) أو سيقع ، مثلاً يعلم أن عند وصول الشمس إلى حدّ معين يقع التوسط بين الشمس والقمر للأرض فيحصل الخسوف ، وهذا العلم واقع قبل وجود الخسوف وبعده ومعه ، ولا يعلم أنه وقع الخسوف أو سيقع أو هو واقع الآن ، فهذا^(٤) تقرير مقالتهم . واحتجوا عليه بأنه لو علم بالجزئيّ لزم منه التغيّر في صفاته ، والتالي باطل ، فالمقدّم مثله .

بيان الشرطيّة : أنه إذا علم أن الكسوف المعين سيوجد فإذا وجد هل يبقى علمه بأنه سيوجد أو يزول علمه ويتعلّق به علم آخر بأنه قد وجد ؟ فإن كان الأوّل لزم الجهل وهو محال ، وإن كان الثاني لزم عدم العلم الأوّل و^(٥) وجود علم آخر فيلزم التغيّر .

قال :

ولأنّه لا يعلم ذاته لأنّه نسبة بين شيئين .

أقول :

هذا مذهب لبعض القدماء زعموا أنّه لا يعلم ذاته لأنّ العلم نسبة بين العالم والمعلوم ، فلا بدّ في تعلّق العلم من التكثر ، ولا تكثر للشيء مع نفسه ،

(١) (يصح) ليس في «ف» .

(٢) في «ب» «د» : (يعلم) .

(٣) في «س» : (واقع) .

(٤) في «ف» : (فهذه) .

(٥) الواو سقطت من «د» .

فلا يتعلّق علمه تعالى بذاته^(١).

قال:

ولأنّه لو علم غيره لحصل صور متساوية في ذاته كثيرة.

أقول:

هذا مذهب لقوم آخرين من القدماء زعموا أنّه تعالى يعلم ذاته و^(٢) لا يعلم غيره، قالوا: لأنّ العلم إمّا أن يعني به النسبة بين العالم والمعلوم أو صورة متساوية^(٣) للمعلوم في العالم؛ والأوّل باطل وإلّا لزم أن لا يكون العالم عالماً بذاته، ولأنّه يلزم من وجود العلم وجود المعلوم، فلا يتعلّق العلم^(٤) بالمعدومات. ولأنّه يلزم أن لا يكون علم ما جهلاً، لأنّ الجهل كون الصورة الذهنيّة غير مطابقة للأمر الخارجيّ فوجب^(٥) أن يقال: العلم إمّا هو عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، فلو كان الله تعالى عالماً بغيره لزم منه حصول صور كثيرة في ذاته تعالى، وهو محال لأنّه يلزم منه أن يكون فاعلاً لتلك الصور و^(٦) قابلاً لها وأن يكون الله تعالى محلاً لمعلوماته^(٧) المتكثّرة، وأن لا يكون فاعلاً للشيء^(٨) إلّا

(١) حكى ذلك عن القدماء الخواجة نصير الدين الطوسي في مصارع المصارع: ١١٤، وابن رشد القرطبي في تهافت التهافت: ٢٩٥، والفخر الرازي في المباحث المشرقيّة ٢: ٤٩٢، والتفتازاني في شرح المقاصد ٤: ١١٦، والمصنّف في الأسرار الخفيّة: ٥٢٨.

(٢) الواو لم ترد في «ف».

(٣) في «ف»: (مساوية).

(٤) في «ف»: (للعلم).

(٥) في «ج»: (ووجب)، وفي «ف»: (وجب).

(٦) الواو لم ترد في «ج» «ر» «ف».

(٧) في «ج» «د» «س»: (لمعلولاته).

(٨) في «ج» «ر» «ف»: (لشيء).

بتوسط صورة في ذاته وكل ذلك محال ، فإذاً يستحيل أن يعلم غيره^(١).

قال:

ولأنه ليس بعالم بما لا يتناهى وإلا فهو^(٢) محصور.

أقول:

هذا مذهب لجماعة^(٣) من الأوائل ، وهو أنه تعالى ليس بعالم بما لا يتناهى ، لأنّ المعلوم متميّز عن غيره وإلا لم يتعلّق به العلم دون غيره ، ولأنه لا^(٤) يكون هناك اثنيّة فلا غيريّة ، هذا خلف ، والمتميّز عن غيره محصور لأنه يكون غيره خارجاً عنه فيستحيل تعلّق العلم بما لا يتناهى^(٥).

قال:

والجواب عنيت المطلق ، والزنبور والمحتذي عالمان.

أقول:

هذا جواب السؤال^(٦) الأوّل وهو الاستفسار عن معنى المحكم ، فقال : المعنى به مطابقة المنفعة من حيث هي هي ؛ أعني كون الشيء مطابقاً للمنفعة المطلوبة منه مثلاً إحكام^(٧) السكين مطابقتها للمنفعة المطلوبة منها وهو القطع ، وإن تبعها شيء

(١) انظر المباحث المشرقيّة ٢: ٤٩٨ ، شرح المقاصد ٤: ١٢١ ، الأسرار الخفيّة: ٥٢٨.

(٢) في «ف»: (فهى).

(٣) في «أ» زيادة: (آخر) ، وفي «ف»: (الجماعة) بدل من: (لجماعة).

(٤) (لا) لم ترد في «س».

(٥) حكى ذلك الرازي في المباحث المشرقيّة ٢: ٤٩٧ ، والتفتازاني في شرح المقاصد ٤: ١١٩ ، والمصنّف في الأسرار الخفيّة: ٥٢٨.

(٦) في «د»: (الوجه) ، وفي «ف»: (سؤال).

(٧) (إحكام) ليست في «ف».

آخر ، والزبور والمحتذي عالمان بما يصدر عنها فلا يتجه نقضاً .

قال :

والواسطة منفية بالإجماع ولأنها لو ثبتت كان^(١) المؤثر هو الله تعالى بالاختيار فهو عالم ، وفيه إشكال .

اقول :

استند في دفع الوسطة إلى الإجماع لعدم برهان قاطع على ذلك^(٢) ، وذكر بعض المحققين في دفع الوسطة شيئاً آخر فقال : إن الوسطة^(٣) من جملة العالم فيكون الله تعالى مؤثراً فيها بواسطة القدرة فيكون عالماً بها .

وفيه نظر ، فإننا نمنع أن يكون الله تعالى مؤثراً في تلك الوسطة بالاختيار ، بل يجوز أن يكون الله تعالى موجباً لتلك الوسطة ، وتلك الوسطة مختارة في إيجاد بقية العالم وعالمة^(٤) به ، وهي هنا يفتقر المتكلمون المستدلون على نفي هذه الوسطة إلى بيان امتناع وجود جوهر مجرد ، والأولى الاعتماد على الإجماع^(٥) .

قال :

قوله : لو كان زائداً تركّب^(٦) ، قلنا : ممنوع لجواز القبول والفعل الواحد^(٧) .

(١) في «س» : (لكان) .

(٢) في «ج» «ر» «ف» زيادة : (وفيه إشكال) .

(٣) في «ف» زيادة : (جملة) .

(٤) (عالمة) لم ترد في «ف» وفي «د» «س» : (وعالم) .

(٥) في «ج» «ف» زيادة : فيه إشكال ، لأن الإجماع فرع النبوة ، وهي متوقفة على العلم فلو أثبت بها لدار .

(٦) في «أ» «ف» : (ترك) .

(٧) في «ب» «ف» : (لواحد) .

أقول:

هذا جواب المعارضة الأولى^(١)، وتقريره أن نقول: لم لا يجوز أن يكون علمه زائداً على ذاته، ويكون المؤثر فيه هو ذاته، ولا استبعاد^(٢) في أن يكون الشيء الواحد قابلاً^(٣) فاعلاً.

قوله: نسبة الفاعل نسبة الوجوب ونسبة القابل نسبة الإمكان، قلنا: مسلم^(٤) ولا استحالة في اجتماع النسبتين^(٥) للشيء الواحد بالقياس إلى شيء^(٦) واحد باعتباري^(٧) التأثير والقبول.

سلمنا إنه لا بد من التغير لكن لم لا يجوز أن يقال: إنَّ الفاعل من حيث إنه فاعل مغاير للقابل من حيث إنه قابل، فيكون^(٨) الذات واحدة والتغير حصل باعتبار الفعل والقبول.

وهذا النوع من التغير كاف في تعدد النسب بالإمكان والوجوب، فالحاصل أن الذات التي عرض لها القبول والفعل شيء واحد ويتغير بنوع من الاعتبار.

قال:

وعن الثاني أن العلم تبع للقدرة^(٩) والمعلوم فلا يؤثر فيها.

(١) تقدّمت المعارضة ص ٢٨١.

(٢) في «ف»: (والاستبعاد) بدل من: (ولا استبعاد).

(٣) في «د»: زيادة: (و).

(٤) الواو لم ترد في «أ» «ج»، وفي «ف» (نسلم الاستحالة) بدل من: (مسلم ولا استحالة).

(٥) في «س»: (الشيتين)، وفي «ب»: (السبين)، وفي «د»: (الشيء).

(٦) (شيء) لم ترد في «ف».

(٧) في «د» «ف»: (باعتبار).

(٨) في «أ» «د» «س»: (ويكون).

(٩) في «أ» «ج» «ف»: (القدرة).

أقول:

هذا جواب الشبهة الثانية^(١)، وتقريره: أن العلم بالوقوع^(٢) تبع للوقوع الذي هو تبع للقدرة عليه، وكذلك العلم بالعدم تبع للعدم^(٣) الذي هو تبع للقدرة عليه، فلا يكون مؤثراً في الوقوع^(٤) ولا في العدم، ولا نعني بالتبعية ههنا التأخر عنه في الوجود، بل إن العلم إذا تعلّق بوجود زيد على صفة يجب أن يكون زيد مفروضاً^(٥) بتلك الصفة حتّى يتعلّق العلم به، والوجوب والامتناع أمران لاحقان بعد ثبوت العلم الذي هو بعد ثبوت المعلوم في الفرض لا سابقان فلا ينافيان للإمكان^(٦) المقتضي للقدرة، ولا يستبعد أن يكون العلم^(٧) تابعاً وهو متقدّم، فإنّ الحكاية^(٨) قد تتقدّم على المحكي فهكذا يجب أن يفهم هذا الموضوع^(٩) ليندفع به جميع ما يشكّك^(١٠) به المغالطون في هذا المقام.

مركز تحقيقات كميته بمرکز علوم اسلامی

قال:

وعن الثالث اختيار أبي الحسين، وهو أن التغيّر في التعلّقات، ومن قال من

(١) تقدّمت ص ٢٨٢.

(٢) في «أ»: (بالواقع).

(٣) في «أ»: «د»: (للمعدوم).

(٤) في «س»: «ر»: (القدرة).

(٥) في «د»: (موصوفاً).

(٦) في «ب»: «ر»: «ف»: (الإمكان).

(٧) (العلم) ليس في «ف».

(٨) في «ف»: (فالحكاية) بدل من: (فإنّ الحكاية).

(٩) في «أ»: (الموضوع).

(١٠) في «ف»: (يشكل).

المعتزلة والأشاعرة بأن العلم بالاستقبال علم بالحال إذا وجد فقد أحال وإلا لقام مقامه، ولأن الأول غير مشروط بالوقوع بخلاف الثاني.

أقول:

هذا جواب الشبهة الثالثة^(١)، وقد اختلف المتكلمون في الجواب فقال قوم: إن التغير في التعلقات، وهو مذهب أبي الحسين، ويجعل العلم صفة حقيقية^(٢) تستلزم التعلق بالمعلوم وعند تغير المعلوم يتغير التعلق^(٣) ولا يتغير العلم الذي هو الصفة الحقيقية كالقدرة على تحريك جسم، فإنه إذا عدم الجسم كان القادر قادراً على تحريك مساويه وإن عدم التعلق الذي بينه وبين الجسم الأول، ولا يضر عدم الجسم الأول في قدرته^(٤).

وهذا وإن كان أقرب ما يقال ههنا إلا أنه لا يخلو من نظر، فإن العلم يستدعي المطابقة فلا يتعدّد متعلّقه. *مركز تحقيق مكتبة نور*

وقال آخرون - وهو مذهب أبي هاشم -: أن العلم بأن الشيء سيوجد هو بعينه علم بوجوده إذا وجد، وبيان ذلك أنه إذا علم^(٥) أن عند رأس الشهر يقدم زيد ثم جاء رأس الشهر فإنه يعلم بقدومه بعلمه الأول من غير تجدد علم آخر^(٦).

(١) تقدّمت ص ٢٨٣.

(٢) في «د»: (حقيقة).

(٣) في «د»: «س»: (العلم).

(٤) المواقف للإيجي ٣: ١٠٨، شرح المواقف ٨: ٧٥، وحكاة المصنّف في كشف المراد (تحقيق الأملي): ٤٠٠ وص ٣١١ (تحقيق الزنجاني)، قواعد المرام: ٩٨، شرح المقاصد ٢: ٩١.

(٥) في «أ» «ف»: زيادة: (العالم).

(٦) راجع مقالات الإسلاميين: ١٠٧، وفي الملل والنحل للشهرستاني ١: ٤٦ نسب هذا القول للجهمية.

وقد ردّ على هؤلاء القوم مقالتهم بوجهين :

الأوّل : إنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد لو كان هو العلم بالوجود إذا وجد لقام مقامه وسدّ مسدّه ، والتالي باطل فالمقدّم مثله .

الثاني : أنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد مشروط بالعدم الحالي ، والعلم بالوجود غير مشروط به ، فهما متغايران .

وأما ما ضربوه من المثال فغير صحيح لأنّ من علم أنّ عند رأس الشهر يقدم زيد لا يكفي في علمه بقدوم زيد عند رأس الشهر إلا أن يعلم أنّ رأس الشهر قد حصل حتّى يتجدّد له علم ثالث بمجيء زيد حتّى أنا لو^(١) فرضناه غير عالم بذلك لم يعلم بقدوم زيد إذا قدم .



قال :

وعن الرابع أنّه يكفي نوع ما من التغاير .

أقول :

هذا جواب من أحوال علم الشيء بذاته بالاكتفاء بالمغايرة ولو بجهة^(٢) ما^(٣) ، والمغايرة هي هنا حاصلة فإن^(٤) الذات من حيث إنّها عالمة مغايرة لها من حيث إنّها^(٥) معلومة ، هكذا قالوا في هذا الموضع ، وهو ضعيف ، فإنّ العلم متوقف على

(١) في «س» : (إذا) .

(٢) في «ف» : (جهة) .

(٣) تقدّم ص ٢٨٤ .

(٤) في «س» : (بأن) .

(٥) (إنّها) ليست في «ف» .

التغاير فلو كان التغاير إنما يحصل ^(١) بكون الذات عالمة ومعلومة الذي لا يحصل إلا بالعلم لزم الدور .

قال:

وعن الخامس أن العلم ليس بحصول صورة وإلا لكان الذهن حاراً و^(٢)اجتمعت الأمثال في علم الواحد بنفسه^(٣) .

أقول:

هذا جواب الشبهة الخامسة^(٤) ، وهو أن العلم لا يستدعي حصول صورة^(٥) مساوية للمعلوم في العالم وبيانه من وجهين :

الأول : إنه يلزم^(٦) أن من علم الحرارة أن يحصل في ذهنه صورة مساوية للحرارة فيكون الذهن حاراً ، وإن^(٧) من علم المقادير العظام أن يتقدّر مع^(٨) الصغير بالعظيم ، وهو محال .

الثاني : إنه يلزم من ذلك اجتماع الأمثال عند علم الواحد بنفسه ، وربما اعتذروا عن ذلك بأن العلم ههنا لا يستدعي حصول الصورة ويلزمهم ما أسلفناه^(٩) من الإشكال .

(١) في «س» : (حصل) .

(٢) في «س» : (أو) ، وفي «د» : (وإذا) .

(٣) في «أ» «ب» «ف» : (نفسه) .

(٤) تقدّمت ص ٢٨٥ .

(٥) في «ف» : (ضرورة) .

(٦) (يلزم) لم ترد في «د» .

(٧) (إن) لم ترد في «ر» «س» «ف» ، وفي «د» : (أو) بدل : (إن) .

(٨) (مع) لم ترد في «ب» «ف» .

(٩) في «د» : (أسلف) .

قال،

وعن السادس أنه يعلمه كما هو .

أقول،

هذا جواب الشبهة السادسة^(١) وهو ظاهر، فإنه تعالى يعلم الشيء على ما هو عليه فإن^(٢) كان متناهياً تعلّق به العلم كذلك ، وإن كان غير متناهٍ تعلّق به العلم^(٣) كذلك ولا يلزم من ذلك تناهيه ، فإن التميّز كما يكون في المتناهي يكون في غير المتناهي .

[تعريف العلم]

قال،

تتمّة : قيل : تصوّر العلم بديهي لأنّ علمي بوجودي بديهي ، وفيه ما مرّ .

أقول،

الاعتقاد إمّا أن يكون جازماً أو لا يكون ؛ والأوّل إمّا أن يكون مطابقاً أو لا يكون ، والأوّل إمّا أن يكون ثابتاً أو لا يكون ، فالجائز المطابق الثابت هو الاعتقاد العلمي ، والخالي عن الثابت هو اعتقاد المقلّد ، والخالي عن المطابقة هو اعتقاد الجهّال^(٤) والذي لا يكون جازماً فالراجع هو الظنّ ، والمرجوح هو الوهم ،

(١) تقدّمت ص ٢٨٦ .

(٢) في «ج» «ر» : (وإن) .

(٣) (العلم) لم ترد في «د» .

(٤) في «ف» : (الجاهل) .

والمساوي^(١) هو الشكّ، وليس من قبيل الاعتقاد.

إذا عرفت هذا فنقول: اختلف الناس في حدّ العلم، فقال قوم: إنّه غنيّ عن التعريف وهو حقّ، واستدلّوا عليه بأنّي أعلم بعلمي^(٢) بوجودي علماً بديهيّاً، وهذا^(٣) علم خاصّ مسبوق بالعلم الكلّي فيكون العلم الكلّي بديهيّاً^(٤)، وقد عرفت ما في هذا في باب الوجود.

وقال آخرون: إنّه يحدّ، واختلفوا في حدّه، فقال قوم: إنّه اعتقاد الشيء على ما هو به^(٥)، وآخرون قالوا: إنّه صفة تقتضي سكون النفس، وكلاهما غير مانعين. وآخرون قالوا: إنّه حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم^(٦)، وقد عرفت ما فيه. ثمّ إنّ هذه الصورة تارة تقارن حكماً وأخرى عدمه، فيقال للأوّل تصديق، وللثاني تصوّر، ويشترط في الأوّل الثاني.

قال:

مركز تحقيقات كويتية للدراسات والبحوث

وهو عرض وكذا الصورة عند الشيخ. وقيل: هو^(٧) جوهر لما^(٨) مرّ من

(١) في «س» «ف»: (المساوي).

(٢) (بعلمي) لم ترد في «ف».

(٣) في «د»: (وهو).

(٤) تلخيص المحصل: ١٥٥، وحكاية المصنّف في نهاية المرام في علم الكلام ٦: ٢ عن جماعة.

(٥) رسائل المرتضى ٢: ٢٧٦، الذريعة للسيد المرتضى ١: ٢٠، الاقتصاد للطوسي: ٩٢، الرسائل العشر للطوسي: ٧٤، عدّة الأصول للشيخ الطوسي ١: ١٢، معارج الأصول للمحقّق الحلي: ٤٨، اللع في أصول الفقه: ٤٧.

(٦) حكاية عن الشيخ الرئيس في المباحث المشرقيّة ١: ٤٤٢، والخواجة في نقد المحصّل: ١٥٦، والمصنّف في نهاية المرام في علم الكلام ٢: ١٢.

(٧) (هو) لم ترد في «د» «ر» «س».

(٨) في «س»: (كما).

تفسيره ، وقيل : عرض وجوهر وهو فاسد .

أقول :

اختلف الناس في العلم فالمحققون من المتكلمين والأوائل على أنه عرض لا يقوم بنفسه ، بل يفتقر إلى محلّ يقوم فيه ^(١) وهو من أنواع الكيف ، أمّا إذا جعلناه إضافة فظاهر ^(٢) ، وأمّا إذا جعلناه صورة مساوية للمعلوم في العالم فلا شك في أن العلم بالعرض عرض أيضاً .

بقي ^(٣) الإشكال على هذا القول في العلم بالجوهر ، فقال الشيخ أبو علي بن سينا : إنه عرض أيضاً لافتقاره إلى محلّ يقوم فيه هو ذات العالم ^(٤) .

وقال آخرون : إنه جوهر لأن معنى الجوهر هو الذي إذا ^(٥) وجد في الأعيان كان لا في موضوع ^(٦) ، وهذه الصورة إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع ^(٧) . وهذا خطأ ، فإن هذه الصورة مثال للجوهر ليست نفسه ولا مساوية له في حقيقته ووجودها في الأعيان إنما يكون لوجودها في ^(٨) موضوعها ^(٩) الذي هو النفس .

(١) قال المصنّف في نهاية المرام في علم الكلام ٢ : ١٥٧ هذا الحكم كالضروري ، وانظر المباحث المشرقية للرازي ١ : ٤٥٨ .

(٢) في «ج» «ر» «ف» زيادة : (أنه عرض) .

(٣) في «ف» : (نفي) .

(٤) في «ف» : (العلم) ، حكاه المصنّف في كشف المراد (تحقيق الزنجاني) : ٢٤٥ .

(٥) في «س» : (لو) .

(٦ و ٧) في «ف» : (موضع) . انظر شرح المقاصد ١ : ٢٢٧ و ٢٨٨ .

(٨) في حاشية «ب» «ج» زيادة : (غير) .

(٩) في «ف» : (موضعها) .

٢٩٦..... معارج الفهم في شرح النظم

وذهب قوم غير محققين^(١) إلى أنها جوهر لما مر^(٢) وعرض لافتقارها^(٣)، وهذا أسخف من الأول وفساده ظاهر.

[في أحكام العلم]

قال:

وهل يتعلّق بمعلومين؟ الحقّ إنّهُ ليس كذلك لتعدّد الإضافات والصور بماها ذلك.

اقول:

اختلف المتكلّمون في العلم هل يصحّ تعلّقه بمعلومين أم لا؟ فذهب قوم إلى أنّه قد يتعلّق بمعلومين^(٤)، وآخرون منعوا من ذلك^(٥)، حجة الأوائل أنّه لو وجب في كلّ معلوم أن يكون له علم على انفراده لزم أن يكون لله تعالى علوم غير متناهية، والتالي باطل فالمقدّم مثله، والشرطيّة ظاهرة.

وبيان بطلان التالي: أنّ وجود ما لا يتناهى محال، خصوصاً إذا كان بين أفرادهِ ترتيب عقليّ، وهو حاصل هنا، فإنّ العلم بالشيء والعلم بالعلم بالشيء أمران^(٦) أحدهما مرتّب على الآخر، وكذلك إلى ما لا يتناهى من المراتب.

(١) في «ف»: (محقّق).

(٢) بدل: (لما مرّ) بياض في «د».

(٣) حكاه الخواجة نصير الدين الطوسي في تلخيص المحصل: ١٥٧، نهاية المرام في علم الكلام ١٥٨: ٢.

(٤) قال التفتازاني في شرح المقاصد ١: ٢٣٤ العلم القديم يتعلّق بمعلومات متعددة وأمّا العلم الحادث ففيه خلاف.

(٥) حكاه ابن أبي الحديد في شرح النهج ٩: ١٥١ عن كتب أصحابه المتكلّمين.

(٦) في «د»: (أفراد).

وأما الآخرون فقالوا: إن العلم هو إما صورة مساوية للمعلوم في العالم، ولا شك في استحالة مساواة الشيء الواحد للشيئين، وأما إضافة بين العالم والمعلوم، ولا شك في وجوب تغاير الإضافة عند تغاير المضاف إليه^(١).

قال:

وهل يختلف باختلافه؟ نبي^(٢) على الإضافة.

أقول:

اختلف الناس في العلم المتعلق بالمعلومات^(٣) المختلفة هل هو مختلف؟ فقال قوم باختلافه، وآخرون جوزوا عدم الاختلاف، والحق أن نقول: إن كان العلم هو الصورة المساوية فلا شك^(٤) في اختلافه عند اختلاف المعلوم، وإن جعلناه إضافة فإن قلنا: إن اختلاف المضافات^(٥) يوجب اختلاف الإضافات فلا شك في اختلافه وإلا جاز أن لا يكون مختلفاً.

قال:

والعلم منه فعلي وانفعالي^(٦)، وعلم الباري من الأول.

أقول:

العلم قد يكون سبباً لوجود المعلوم كمن حصل في ذهنه صورة نقش غير

(١) حكاة ابن ميثم في قواعد المرام: ٨٦، شرح المقاصد ٢: ٨٩.

(٢) في «أ»: (يبتني)، وفي «ر»: (يبنى).

(٣) في «س»: (بالإضافات).

(٤) في «د»: (ولا شك).

(٥) في «ج»: «ر» «ف»: (المضاف).

(٦) (وانفعالي) لم ترد في «ف».

موجودة في الخارج وفعل ما يطابق تلك الصورة في الخارج ، وقد يكون مستفاداً من الأمر الخارجي ؛ و^(١) يقال للأوّل : علم فعلي وللثاني : علم انفعالي ، وعلم واجب الوجود تعالى يستحيل أن يكون من قبيل القسم الثاني ، فإذا علمه فعليّ أو لا فعليّ ولا انفعالي^(٢) .

قل:

والعلم بالشيء على الوجه الأكمل علّة لوجوده ، وهو معنى العناية .

أقول:

ذهب الحكماء إلى أنه تعالى لا يفعل لغرض ، ثمّ إنهم رأوا النظام في العالم مستمراً^(٣) على وجه يستحيل استناده^(٤) إلى الاتفاق والعبث ، فالتزموا^(٥) بثبوت عناية الله تعالى فيه ، وفسّروا تلك العناية بعلم واجب الوجود تعالى بذلك النظام على الوجه الأكمل وهو سبب الوجود^(٦) .

[في إرادته تعالى]

قل:

ومنها: كونه تعالى مريداً ، ذهب جماعة إلى أن الإرادة والكراهة هي^(٧) الداعي

(١) في «ب»: (وقد) .

(٢) في «ب»: زيادة: (وهو الحق) .

(٣) في «س»: (مستمر) .

(٤) في «أ» «ب»: (استناده) .

(٥) في «ف»: (فالتزموا) .

(٦) انظر المحصّل للرازي: ٤٨٣ ، المواقف: ٣٣١ ، شرح المواقف ٨: ٢٠٢ .

(٧) في «أ»: (بين) .

والصارف ، وهما نوعان من العلم ، وأبو الحسين أثبت الزيادة عليهما^(١) شاهداً لا غائباً ، وجمهور المعتزلة والأشاعرة أثبتوها شاهداً وغائباً .

أقول:

اختلف المسلمون في الإرادة بعد اتّفاقهم على^(٢) وصف الله تعالى بكونه مريداً ، فذهب جماعة من المتكلمين إلى أنّ الإرادة عبارة عن الداعي الذي هو العلم بمصلحة الفعل ، والكراهة عبارة عن الصارف الذي هو العلم بمفسدة الفعل^(٣) . وذهب أبو الحسين البصري إلى أنّ الإرادة والكراهة هما العلم في حقّ الله^(٤) تعالى و^(٥) زائدان في حقنا^(٦) ، وجمهور المعتزلة والأشعرية^(٧) أثبتوا الزائد في حقنا وفي حقّه تعالى^(٨) .

وذهب النجّار^(٩) إلى أنّ معنى الإرادة في حقّه أنّه غير مغلوب ولا مستكره في

(١) في «س»: (عليها) .

(٢) (على) لم ترد في «ف» .

(٣) حكاية الخواجة نصير الطوسي في تلخيص المحصّل: ٢٨١ ، مفتاح الباب: ١١٧ ، الحدود والحقائق للمرتضى: ١٧١ .

(٤) في «س»: (الباري) .

(٥) الواو لم ترد في «د» .

(٦) حكاية الخواجة نصير الدين في تلخيص المحصّل: ٢٨١ ، أنوار الملكوت: ١٣٧ .

(٧) في «س» «د» «ر» «ف»: (والأشاعرة) .

(٨) حكاية الخواجة نصير في تلخيص المحصّل: ٢٨١ ، أنوار الملكوت: ١٣٧ .

(٩) هو الحسين بن محمّد النجّار أحد شيوخ المعتزلة ، وقد تبعته معتزلة الري وإليه نسبت الفرقة النجارية (موسوعة الفرق الإسلامية: ٤٩٨) .

٣٠٠ معارج الفهم في شرح النظم

أفعاله^(١)، وقال الكعبي^(٢): إن الإرادة لأفعاله كونه تعالى عالماً بها^(٣)، وفي أفعالنا كونه تعالى أمراً بها^(٤).

قل:

لأن أفعاله مختصة بأوقات مع جواز غيرها فلا بد من مخصص غير القدرة الموجودة حسب والعلم التابع.

أقول:

هذا دليل على كونه تعالى متصفاً بالإرادة، وتقريره: أن أفعاله مختصة بأوقات مع جواز وقوعها قبل تلك الأوقات وبعدها، فلا بد من مخصص، وذلك المخصص لا يجوز أن يكون هو القدرة لأن القدرة شأنها الإيجاد لا غير، وهو ممكن في جميع الأوقات، فلا يصلح^(٥) للتخصيص، وإليه أشار بقوله: «الموجدة حسب»، ولا يجوز أن يكون هو العلم لأن العلم بالوقوع في وقت معين تابع للوقوع في ذلك الوقت، فلا يجوز أن يكون هو العلة الموجبة للوقوع فيه، وإليه أشار بقوله: «التابع».

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٢٤٣، وحكى ذلك المصنف في مناهج اليقين: ٢٧٦ وفي طبعة الأنصاري القمي: ١٧١.

(٢) هو عبدالله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي كان رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم الكعبية، وهو صاحب مقالات، وكان من كبار المتكلمين توفي سنة ٣١٧ هجرية (وفيات الأعيان ٢: ٢٤٨).

(٣) (بها) لم ترد في «ب» «د» «س».

(٤) حكاه عنه الخواجة نصير الدين الطوسي في تلخيص المحصل: ٢٨١، ويظهر ذلك من عبارة كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٢٤٣، وحكاه المصنف عنه في مناهج اليقين: ٢٧٦، وفي طبعة الأنصاري القمي: ١٧١.

(٥) في «ف»: (يصح).

[اعتراضات وردّها]

قال:

فإن قلت: لا نسلم تساوي الأوقات، سلّمنا لكن يترجّح ^(١) بلا مرجّح كما هو عندكم، سلّمنا لكن القدرة ^(٢) متعلّقة بوقت ^(٣) لذاتها، سلّمنا لكن ^(٤) علمه بمصلحة ^(٥) الفعل مرجّح والجامع التبعيّة ^(٦). سلّمنا لكن الإرادة لا تصلح للتخصيص فإنّ معها إن أمكن الترك افتقر إلى مخصّص وإلا كان موجبا.

أقول:

لما فرغ من الاستدلال شرع في الاعتراض، وهو من حيث النقص ومن حيث المعارضة؛ أمّا النقص فبأن منع تساوي الأوقات، فإنّه يجوز أن يكون الأوقات مختلفة، ولا يلزم من صحّة وجود الفعل في بعض الأوقات صحّة وجوده في ما يخالفه، وأيضاً فلو سلّم تساوي الأوقات، لكن لا نسلم أنّه يفتقر إلى المخصّص فإنّه يجوز أن يترجّح ^(٧) إيجاد العالم في وقت دون آخر لا لمرجّح كما هو مذهبكم ^(٨) في باب القادر.

(١) في «أ» «ب» «د»: (ترجّح)، وفي «ر»: (ترجّح).

(٢) في «ف»: (معين لذاتها بالقدرة) بدل من: (القدرة).

(٣) في «ج» «ر»: زيادة: (معين).

(٤) (لذاتها سلّمنا لكن) ليس في «ف».

(٥) في «س»: (مصلحة).

(٦) في «س»: (وبجامع التبعيّة)، وفي «ف»: (وبجامع) بدل من: (والجامع التبعيّة)، وفي «ب» لم ترد من: (سلّمنا لكن علمه ...) إلى هنا.

(٧) في «ج» «ر» «ف»: (يترجّح).

(٨) في «أ»: (مذهبهم)، وفي «ر»: (مذهبنا).

سلمنا أنه لا بدّ من مرجّح لكن لم لا يجوز أن يكون هو القدرة .
قوله : القدرة شأنها الإيجاد ، قلنا : لم ^(١) لا تقتضي القدرة الإيجاد في وقت معيّن دون غيره لذات القدرة .

سلمنا لكن لا نسلم أن الإرادة صالحة للتخصيص ، فإنّ مع هذه ^(٢) الإرادة إمّا أن يمكن الترك أو لا يمكن ؛ فإن أمكن لم يكن الإرادة كافية ^(٣) في التخصيص بل لا بدّ من مرجّح آخر ، وإن لم يمكن لزم كون الله تعالى موجباً وهو محال .

قال :

ويعارض بأنّه تعالى لو كان مريداً لكان مريداً لذاته كالعلم فيريد ما أَراده زيد وضدّه ^(٤) المراد لعمره ، ولو كان بإرادة محدثة فإن حلّت فيه كان محلاً للحوادث أو في غيره فهي صفته أو لا في محلّ فهو ^(٥) محال لاحتياج العرض إليه ولأدائه إلى التسلسل ، ولو كان بإرادة قديمة لم يكن تعلّقها ببعض أولى فيراد الكلّ قياساً على العلم ولأنّه يكون ناقصاً .

أقول :

هذا هو النوع الثاني من الاعتراض ، وهو من حيث المعارضة ، وقد ذكر ههنا شبهتين :

الأولى : أنّه لو كان مريداً لكان إمّا أن يكون مريداً لذاته أو بإرادة محدثة أو

(١) (لم) لم ترد في «ف» .

(٢) (هذه) ليست في «ف» .

(٣) في «ف» زيادة : (هذه) .

(٤) في «س» : (ومثله) .

(٥) في «أ» «د» : (وهو) .

بإرادة^(١) قديمة ، والكلّ باطل ؛ أمّا الأوّل فلأنّ المرید لذاته لا اختصاص^(٢) له بمراد دون مراده^(٣) ، فإمّا أن لا يريد شيئاً وهو ينفي الإرادة ، أو يريد الكلّ ، وذلك^(٤) يستلزم إرادة الضدين إذا أراد أحدهما زيد والآخر عمرو .

وأمّا الثاني فلأنّ تلك الإرادة الحادثة إمّا أن تكون حالة في ذاته تعالى أو في غيره أو لا في محل ؛ والأوّل باطل لأنّه يلزم منه كونه تعالى محلاً للحوادث ، والثاني يلزم منه أن يكون ذلك الغير هو الموصوف بتلك الصفة لا ذات الله تعالى ، والثالث يلزم منه وجود عرض لا في محلّ وهو غير معقول .

وأيضاً فلو كانت الإرادة محدثة لزم التسلسل لأنّ حدوثها في وقت دون وقت إن لم يكن لمرجح انسداد باب الإرادة وإن كان لمرجح هو الإرادة لزم التسلسل .
وأمّا الثالث^(٥) فلأنّه لو كانت تلك الصفة قديمة لم تكن مختصة بمراد دون مراد بالقياس على العلم القديم ، فإنّه واحد يتعلّق بجميع المعلومات ويلزم المحذور الذي سلف .

الشبهة الثانية : أنّه تعالى لو كان مريداً لزم أن يكون ناقصاً لذاته ، فإنّ المرید هو الذي يفعل ما هو الأولى به ، والأحسن أن يفعله فيكون مستفيداً لهذه الأوليّة من الفعل فيكون ناقصاً لذاته ، تعالى الله عن ذلك .

(١) (أو بإرادة) سقط من «ف» .

(٢) في «د» «ف» : (لاختصاص) بدل من : (لا اختصاص) .

(٣) في «ب» «د» «ف» : (مراد) .

(٤) في «ج» «ف» «ر» : (وهو) .

(٥) في «د» : (الثالثة) .

قل:

فالجواب^(١) أنَّ الفعل متى كان ممكناً في بعض الأوقات فهو ممكن في الكلّ وإلاّ انقلبت الحقائق.

قوله : ترجّح^(٢) بلا مرجّح ، قلنا : هذا باطل بالضرورة .

قوله : القدرة مرجّحة ، قلنا : القدرة إنّما تتعلّق بالفعل لأنّه ممكن ، وهو في الكلّ كذلك .

قوله : علمه بمصلحة الفعل مرجّح ، قلنا : يجوز أن يكون فعله وتركه مصلحة ، ولأنّ المصلحة إمّا لازمة للفعل فلا تختصّ بوقت أو عارضة فتفتقر إلى مخصّص لها في وقت دون وقت .

قوله : خلاف المراد إن أمكن افتقر ، قلنا : بالنظر إلى الذات ممكن^(٣) واجب بالنظر^(٤) إلى الإرادة .

قوله : لو كان مريداً لذاته لأراد الكلّ ، قلنا : ممنوع والقياس يفتقر إلى الجامع مع^(٥) ضعفه والنقصان خطابي وإرادته قديمة لما مرّ .

أقول:

أمّا الجواب عن اختلاف الأوقات فأن نقول : إنّنا نعلم بالضرورة خلاف ذلك

(١) في «ب» : (والجواب) .

(٢) في «أ» «س» : (ترجيح) .

(٣) في «س» : (الأول ممكن و) بدل من : (الذات ممكن) .

(٤) في «ف» : (وجب النظر) بدل من : (واجب بالنظر) .

(٥) (مع) لم ترد في «أ» «ب» «ج» .

وأنه^(١) متى صحَّ وجود الفعل في وقت فإنه يصحَّ وجوده في كلِّ الأوقات وإلاَّ لزم انقلاب الحقائق، وهو انتقال الشيء من الإمكان إلى الامتناع.

وأما الجواب عن الترجيح بلا مرجح فأن نقول : هذا باطل بالضرورة، ولا شيء أجلى من قولنا : المتساوي لا يترجح بذاته فيفتقر في الترجيح إلى المرجح^(٢) ومن جواز^(٣) الترجيح من غير^(٤) مرجح للقادر انسداد عليه باب الإرادة، وأما إسناد المرجح إلى القدرة فبطلانه ظاهر.

وأما الجواب عن العلم فعند أبي الحسين أن العلم بالمصلحة هو الإرادة في حقِّه تعالى^(٥)، وأما من جعل الإرادة أمراً زائداً على العلم، فلا بدَّ له من تكلف الجواب وهو من وجوه :

أحدها : أنه^(٦) يجوز أن يكون الفعل والترك كلٌّ^(٧) واحد منهما قد اشتمل على نوع من المصلحة، فلو كفى العلم بالمصلحة في الإيجاد لزم اجتماع الوجود والعدم. الثاني : أن المصلحة إما أن تكون لازمة للفعل أو لا تكون؛ فإن كانت لازمة كان تخصيص إيجاد الفعل في وقت دون وقت مع كون المصلحة يمكن حصولها في كلِّ

(١) في «ب» «ج» : (فإنه).

(٢) في «ج» «ف» : (مرجح).

(٣) في «أ» «ف» : (جواز).

(٤) في «ج» «ر» «ف» : (بغير).

(٥) في «ب» «د» «ر» «ف» : (في حقِّه هو الإرادة) بدل من : (هو الإرادة في حقِّه تعالى)، وحكاة عنه الفخر الرازي في المطالب العالية في العلم الإلهي ٣ : ١٧٨، شرح المقاصد للفتازاني ٢ : ٩٦.

(٦) (أنه) لم ترد في «ب».

(٧) في «د» : (وكل).

الأوقات لكونها لازمة ترجيحاً من غير مرجح، وإن كانت عارضة فتفتقر^(١) إلى مخصص في إيجاد تلك المصلحة في وقت دون وقت، وأيضاً في نسبتها إلى^(٢) هذا الفعل دون غيره من الأفعال.

الثالث: أن العلم بالمصلحة تابع لوجود المصلحة في ذلك الوقت الذي هو تابع لوجود الفعل في ذلك الوقت، فإن المصلحة تابعة للوجود الذي هو تابع لعلة تخصيصه بذلك الوقت فلو كان علة تخصيصه هو العلم لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب.

وأما الجواب عن الجبر فظاهر، وذلك لأن^(٣) الوجوب لاحق لا يؤثر في الإمكان السابق فلا يقدح في القدرة، والوجوب بالإرادة كالوجوب بالعلم. وأما^(٤) الجواب عن كيفية إرادته فإننا^(٥) نقول: لم لا يجوز أن يكون مريداً لذاته. قوله: يلزم إرادة كل مراد، قلنا: ممنوع والقياس على العلم لا يفيد اليقين وإن سلمنا إرادة كل مراد لكن إنما يلزم إرادة كل مراد ممكن، وإرادة مراد زيد ومراد عمرو يكون إرادة لما لا يمكن إرادته.

وأما الجواب عن النقصان فإن^(٦) نقول: إن حديث النقصان والكمال خطابي لا يفيد اليقين.

(١) في «ج» «ف»: (تفتقر).

(٢) في «ف»: (في).

(٣) في «ج» «ر» «ف»: (أن).

(٤) (أما) لم ترد في «ب» «د» «ر» «س».

(٥) في «أ» «ر»: (فلان).

(٦) في «د»: (بأن).

[في كونه تعالى متكلماً]

قال:

ومنها: كونه تعالى متكلماً، ومعناه أنه أوجد حروفاً وأصواتاً في جسم يدلّ على معانٍ، لأنّ كلّ عاقل يسبق^(١) هذا إلى فهمه ويكذب ما يغيره.

أقول:

المتكلّم عند المعتزلة من جعل^(٢) الحروف والأصوات في جسم من الأجسام الدالة على معانٍ، وليس الكلام عندهم إلا الحروف والأصوات^(٣).

وأما الأشعرية فعندهم الكلام هو الطلب، وهو معنى قائم بالذات يدلّ عليه العبارات، وهو غير العلم والإرادة، والمتكلّم من قام به ذلك المعنى النفسانيّ، ثمّ زعموا أنّ الكلام شيء واحد ليس بخبر ولا أمر ولا نهي ولا استفهام، بل هذه معانٍ عارضة لذلك المعنى^(٤).

والحقّ ما قاله المعتزلة، ويدلّ عليه سبق ما ذكرناه إلى أفهام العقلاء من غير العلم بالمعنى، ولأجل ذلك^(٥) لا يصفون الأخرس بالمتكلّم.

(١) في «ف»: (سبق).

(٢) في «أ»: «د»: (فعل).

(٣) شرح الأصول الخمسة: ٥٢٨، شرح المواقف ٨: ٩٣، وحكاة عنهم الخواجة نصير في تلخيص المحصّل: ٣٠٧، والمصنّف في مناهج اليقين: ٢٨٧، وفي طبعة الأنصاريّ القمي: ١٧٩.

(٤) محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين: ٢٥٠، الأربعون في أصول الدين للرازي ١: ٢٤٩، شرح المواقف ٨: ٩٣.

(٥) في «أ»: «ب»: (هذا).

٣٠٨..... معارج الفهم في شرح النظم

والطلب الذي ذكره الأشاعرة إن عنوانه الإرادة فهو معلوم، وإن^(١) عنوانه معنى آخر فلا نسلم ثبوته.

قال:

ويدل عليه الإجماع.

أقول:

الدليل على كونه تعالى متكلماً إجماع^(٢) الأنبياء وقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(٣).

قال:

والأشعري أثبت معنى قائماً في النفس سماه كلاماً وهو غير معلوم.

أقول:

قد عرفت ما ذكره الأشعري أولاً، والرد عليه بأنه غير متصور، والتصديق يستدعي مسبوقية التصور.

قال:

سؤال: الإجماع متوقف على صدق الرسول المتوقف على الكلام فيدور، ولأنه متكلم بكلام، إما أن يكون قديماً فيلزم الكذب، أو حادثاً فيه فيكون محلاً للحوادث، أو في غيره فهو صفته.

جواب: صدق الرسول لا يتوقف على كلام الله تعالى بل^(٤) على المعجز، سواء

(١) في «ف»: (فإن).

(٢) في «أ»: (اجتماع).

(٣) النساء: ١٦٤.

(٤) (بل) ليست في «ف».

كان (١) غير كلام أو (٢) كلاماً لا من حيث هو مستند إليه بل من حيث إعجازه، وكلامه حادث لا فيه، وهو موصوف به إذ معناه من فعله.

أقول:

الإجماع إنما يعلم كونه حجة بالقرآن أي (٣) بقوله تعالى: ﴿وَيَسْتَعِزَّ سَبِيلَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٤) وغيره من الآيات، وبقول الرسول ﷺ: لا تجتمع أمتي على الخطأ (٥)، وبغيره من الأخبار فيكون (٦) الإجماع متوقفاً على (٧) الرسول المتوقف على الكلام، فإننا نستدل بالقرآن على النبوة فيلزم الدور، فهذا وجه الاعتراض على المقدمات.

ثم عارض بأنه لو كان متكلماً لكان كلامه إما أن يكون قديماً أو حادثاً؛ وعلى التقدير الأول يلزم الكذب في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ﴾ (٨)، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾ (٩) وغير ذلك مما يكثر عدده، وإن كان حادثاً فإما أن يكون حالاً فيه

(١) في «ر» زيادة: (كلاماً).

(٢) (أو) ليست في «ف».

(٣) (أي) لم ترد في «ب» «س» «ف»، وفي «أ»: (أن).

(٤) النساء: ١١٥.

(٥) مسند أحمد ٦: ٣٩٦، سنن ابن ماجه ٢: ١٣٠٣/٣٩٥٠، وقال النووي في شرح مسلم ١٣: ٦٧

وأما حديث «لا تجتمع أمتي على ضلالة فضعيف»، وفي مجمع الزوائد ٧: ٢٢١ قال في ذيله: رواه

أحمد والطبراني وفيه راو لم يسم، وانظر عون المعبود ٧: ١١٧.

(٦) في «ر»: (ليكون).

(٧) في «ج» «ر» «ف» زيادة: (صدق).

(٨) نوح: ١.

(٩) يوسف: ٢ و....

٣١٠.....معارض الفهم في شرح النظم

فيلزم أن يكون الله تعالى محلاً للحوادث أو في غيره فيكون ذلك الغير هو المتَّصف^(١) بالكلام دونه تعالى .

وأجاب عن الأول بأنَّ صدق الرسول يتوقَّف على المعجز ، وهو أعمّ من الكلام فينتفي الدور ، وإن سلّمنا أنَّه يتوقَّف على القرآن لكن لا يتوقَّف عليه من حيث هو مستند إلى الله تعالى ، بل يتوقَّف على القرآن^(٢) من حيث هو معجز فاندفع الدور . وأجاب عن الثاني بأنَّ كلامه محدث لا في ذاته تعالى بل في غيره ويكون الله تعالى هو الموصوف به^(٣) لا ذلك الغير ، وبيانه أنَّ المتكلِّم من فَعَلَ الكلام لا من قام به الكلام كما أنَّ الضارب من فَعَلَ الضرب لا من قام به الضرب .



[في حقيقة كلامه تعالى]

قال،

وهو حادث لأنَّه مركَّب يتقدَّم بعض أجزائه على بعض وللمسمع .

أقول،

ذهبت المعتزلة إلى أنَّ الكلام حادث^(٤) ، وأمَّا الأشعرية^(٥) فقد ذهبوا إلى أنَّ الكلام بالمعنى الذي أراده المعتزلة حادث ، والمعنى قديم^(٦) ، وأمَّا الحنابلة فقالوا :

(١) في «ج» «ر» «ف» : (الموصوف) .

(٢) من قوله : (لا يتوقَّف) إلى هنا ليس في «س» .

(٣) (به) لم ترد في «س» .

(٤) المغني في أبواب العدل والتوحيد (خلق القرآن) : ٨٤ ، وحكاة عنهم الخواجة نصير في تلخيص المحصل : ٢٨٩ .

(٥) (وأمَّا الأشعرية) لم ترد في «د» .

(٦) انظر الأربعين للرازي ١ : ٢٥٠ ، شرح العقائد النسفية للفتازاني : ١٠٨ ، شرح المواقف ٨ : ١٠٣ ، وحكاة عنهم الخواجة نصير في تلخيص المحصل : ٢٨٩ .

إن الحروف والأصوات قديمة^(١).

واحتجّت المعتزلة بالعقل والنقل ؛ أمّا العقل فلأنّ الكلام مركّب من الحروف والأصوات المتتالية التي لا توجد دفعة واحدة ، فالتأخّر من الحروف حادث لمسبقيّته بالمتقدّم ، والمتقدّم حادث لعدمه ، فإنّ القديم لا يعدم ، فالمركب بالضرورة حادث^(٢) ، وأمّا النقل فقوله تعالى : ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُنْذَرٍ ﴾^(٣) وصف الذكر بالحدوث^(٤) والذكر هو القرآن لقوله تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ ﴾^(٥)^(٦).

قل :

احتجّ الأشعري بأنّه صفة له فتكون قديمة ، جوابه^(٧) : صفة إضافية والمعنى إن عني به العلم فسلم وإلا فغير معقول .

أقول :

الأشعري احتجّ على قدم الكلام بأنّه صفة الله تعالى فلا تكون حادثة وإلا قامت الحوادث بذاته^(٨).

والجواب : أنّ الصفات منها حقيقيّة يلزمها الإضافة كالقدرة والعلم ، ومنها

(١) حكاه عن بعض الحنابلة في فتح الباري ١٣ : ٣٨٨ .

(٢) قوله : (المسبقيّته بالمتقدّم) إلى هنا سقط من «ف» .

(٣) الأنبياء : ٢ .

(٤) في «ر» : (بالحادث) .

(٥) النحل : ٤٤ .

(٦) المغني في أبواب العدل والتوحيد (خلق القرآن) : ٨٦ .

(٧) في «د» «س» : (جواب) .

(٨) انظر الأربعين للرازي ١ : ٢٥٠ ، وحكاه عنه الخوارجة نصير في تلخيص المحصل : ٢٨٩ .

إضافيّة محضة كالأوليّة والأخريّة والمخالقيّة والرازقيّة؛ والقسم الأوّل ليست
حادثه، وأمّا القسم الثاني من الصفات فإنّها حادثه لا في ذاته تعالى، والكلام من
الصفات الإضافيّة إذ معنى المتكلّم مَنْ فَعَلَ الكلام، وأمّا^(١) المعنى فإن عني به العلم
فهو مسلّم، وإن عني به معنى آخر فغير معقول.

[الله تعالى صادق]

قال:

ومنها: كونه تعالى صادقاً لأنّ الكذب قبيح، ولأنّ النبي ﷺ أخبر بذلك.

أقول:

اتّفق أرباب^(٢) الملل على كونه تعالى صادقاً، واحتجّ المعتزلة على ذلك بأنّ
الكذب قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح، فلا يفعل الكذب، أمّا الصغرى فادّعوا^(٣)
فيها الضرورة وأمّا الكبرى فسياًتي بيانها، وأيضاً النبي ﷺ أخبر بكونه تعالى
صادقاً فيجب المصير إليه^(٤)، وقد احتجّ الأشعري على ذلك بوجهين:
الأوّل: إنّ لو كان كاذباً لكان كاذباً بكذب قديم، وحينئذٍ يستحيل صدقه.
الثاني: إنّ الكذب صفة نقص وهو على الله تعالى محال^(٥).

(١) في «ف»: (فأما).

(٢) (أرباب) ليست في «ف».

(٣) في «س»: (فادّعي).

(٤) شرح الأصول الخمسة: ٣١٨.

(٥) اللع في الردّ على أهل الزيغ والبدع: ٧١، الإبانة عن أصول الديانة: ١٢٧، الاقتصاد في الاعتقاد

للغزالي: ١١٥.

والوجهان ضعيفان :

أما الأول فلاّنه مبنيّ على ثبوت الكلام النفسانيّ وكونه قديماً ، وهما ممنوعان على ما مرّ ، ولو سلّم ذلك لكن الصدق والكذب إنّما يعرضان للخبر وعندكم الكلام النفسانيّ الأزليّ حقيقة واحدة ليست أمراً ولا نهياً ولا خبراً ، وإنّما هذه ^(١) أمور عارضة لها عند وجود المقتات .

سلّمنا ذلك لكن لم لا يجوز انقسام كلامه إلى جزئين يكون أحدهما صدقاً دائماً والآخر كذباً ^(٢) دائماً .

سلّمنا ذلك لكنّه معارض بمثله ^(٣) فإنّا نقول : لو كان صادقاً لاستحال منه الكذب ، والتالي باطل فالمقدّم مثله ، والشرطيّة ظاهرة ، وبيان بطلان التالي : أن من قدر على ^(٤) أن يقول : العالم ليس بقديم كان بالضرورة قادراً على أن يقول : العالم قديم .

سلّمنا لكن هذا الوجه دالّ على أن الكلام النفسانيّ صدق وليس بدالّ على أن هذه العبارات الدالّة على المعنى النفسانيّ غير كذب .

لا يقال : هذا وارد على المعتزلة لتجويزهم الحذف والإضمار ، وهما يرفعان الوثوق بوعدده ووعيده .

لأنّا نقول : لا نسلّم تجويز الحذف والإضمار ^(٥) في الوعد والوعيد ، فإنّ الله تعالى

(١) (هذه) ليست في «ف» .

(٢) في «ب» : (كذب) .

(٣) في «أ» «ب» : (لمثله) ، وليست في «ف» .

(٤) (على) لم ترد في «س» .

(٥) (والإضمار) ليست في «ف» .

لحكمته يجب عليه إزاحة عذر المكلف، ومع تجويز الحذف والإضمار يكون عذر المكلف في التكليف قائماً، وهو ناقض للغرض من التكليف.

وأما الثاني فلأن كون الكذب نقصاً إما أن يعلم بالعقل وهو اعتراف بالحسن والقبح العقليين، أو بالنقل ويلزم منه الدور، لأن كون الكذب نقصاً إنما يعلم بالنقل الذي لا يعلم إلا بصدق المنقول عنه الذي لا يعلم إلا بعد نفي الكذب الذي لا يعلم إلا بعد كون الكذب نقصاً.

قال:

سؤال: يلزم الدور لتوقف صدقه على تصديقه إياه والتصديق إخباراً تحتل الكذب، جواب: تصديق الله تعالى قد لا (١) يكون بالكلام ولأن صدقه يتوقف على قوله: هذا رسولي؛ وهو إنشاء.

أقول:

هذا سؤال على الاستدلال بقول الرسول ﷺ على الصدق؛ لأن (٢) قول الرسول يتوقف على صدقه، وصدقه يتوقف (٣) على تصديق الله تعالى إياه، وتصديق الله تعالى عبارة عن إخبار الله تعالى بكونه رسولاً له (٤) حقاً، والأخبار تحتل (٥) الكذب فلا تكون دالاً على التصديق إلا إذا علمنا أن أخبار الله تعالى عن رسالته صدق، وذلك يستلزم الدور.

(١) في «د»: (فلا) بدل: (قد لا).

(٢) في «د»: (ولأن).

(٣) في «أ» و«ب» و«د»: (متوقف).

(٤) (له) لم ترد في «س».

(٥) في «ج»: (محتمل).

والجواب: أن تصديق الله تعالى قد لا يكون بالكلام بل بخلق المعجز مقارناً للدعوى، وإن^(١) سلّمنا أن تصديقه يكون بالكلام لكن لا بالخبر بل بقوله هذا رسولي^(٢)، فإن هذا كاف في التصديق، وهذا إنشاء لا يحتمل الصدق والكذب فاندفع الدور.

[في جنس الصوت]

قال:

تتمّة: الصوت مدرك بالحس، ونقل عن النظام أنه جسم^(٣) وهذا خطأ لأنه مبصر وباق لأننا ندرك الطويل العريض العميق^(٤)، فإن كانت هي الجسم^(٥) فالمقصود^(٦) وإلا حصل في الجوهر لا متنازع تعدّد المحالّ فيلزم الانقسام، وفيه نظر.

أقول:

لما فرغ من البحث في الكلام أراد أن يبحث عن جنسه أعني الصوت، وهو مدرك بحاسة السمع، ونقل عن النظام إنه جسم، وهو خطأ من وجهين:
الأول: إن الجسم مبصر والصوت غير مبصر.

الثاني: إن الجسم باق والصوت غير باق، وهذان القياسان^(٧) من الشكل الثاني

(١) في «د»: (فإن).

(٢) في «ب» «س»: (رسول).

(٣) حكاه عنه الفخر الرازي في تفسيره ٢٩: ١ مع ذكر الردّ عليه مقالات الإسلاميين ٢: ١٠١.

(٤) (العميق) لم ترد في «د».

(٥) في «س»: (الجسميّة).

(٦) في «ب»: (فالمطلوب).

(٧) في «س»: (قياسان).

ينتجان أن الجسم غير الصوت^(١)، وبين صغرى القياس الأول بأننا ندرك الطويل العريض العميق، فهذه المقادير إما أن تكون نفس الجسم أو حالة فيه؛ والأول هو المطلوب، والثاني باطل لأن الجسم مركب من الجواهر الأفراد^(٢) على ما يأتي، فالطول إن حلّ في الجوهر الفرد لزم انقسامه وهو باطل، وإن حلّ في جوهرين وأزيد لزم أن يكون العرض الواحد حالاً في محالّ متعدّدة، وهو محال وإلا لجاز أن يكون الجسم الواحد^(٣) حالاً في مكانين.

وهذا عندي ضعيف: أمّا أولاً: فلاّنا نمنع تأليف الجسم من الجواهر الأفراد. وأمّا ثانياً: فلاّنا لا نسلّم أن حلول العرض في المركّب يستلزم حلوله في أفرادهِ. وأمّا ثالثاً: فلاّنا نقول: لم لا يجوز قيام مثل هذا العرض بالجواهر المتعدّدة، ويكون كلّ واحد من أفراد تلك الجواهر^(٤) محلاً لبعض أجزاء هذا العرض، ويكون هذا العرض منقسماً؟! إنّه حقيقة كقولهم: ردي. وأمّا رابعاً: فلاّنا نقول: لو كان الطول نفس الجوهر لزم الانقسام، بل هو نفس^(٥) تأليف^(٦) الجواهر في سمت مخصوص، والتأليف عرض فيكون المرئي هو العرض.

(١) في «ب» «د» «س»: (الصوت غير جسم) بدل من: (الجسم غير الصوت).

(٢) الجوهر الفرد: هو الجسم المتحيّز الذي لا يقبل الانقسام (قواعد المرام في علم الكلام: ٤١، تلخيص المحصل: ١٤٢).

(٣) (الواحد) ليست في «ف».

(٤) في «أ»: (الجوهر).

(٥) (نفس) لم ترد في «س».

(٦) (تأليف) ليست في «ف».

قال:

ولأنّها ممكنة أولاً فكذا ثانياً وليس الصوت كذلك .

أقول:

لما كان بيان الكبرى في القياس الأوّل ظاهراً أعرض عنه وشرع في بيان صغرى القياس الثاني بأنّ الأجسام ممكنة في الزمان الأوّل فتكون ممكنة في الزمان الثاني، وإلاّ لزم انتقال الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، هذا خلف فثبت أنّها^(١) يجوز عليها البقاء، وأمّا الصوت فإنّه لا^(٢) يجوز عليه البقاء بالضرورة . وفي هذا الكلام منع دقيق ذكرناه في كتاب المناهج^(٣) .

قال:

ولا يتوقّف في إدراكه على وصول الهواء إلى سطح الصماخ^(٤) للسمع من وراء الجدار ولا إدراك جهته بخلاف اللمس .

أقول:

ذهب جمهور الحكماء إلى أنّ الصوت إنّما يسمع بواسطة التّموج للهواء الحاصل بسبب القلع والقرع^(٥) الواصل إلى سطح الصماخ^(٦)، وأنكر جماعة من المتكلّمين ذلك واستدلّوا عليه بوجهين :

(١) في «س» «د» «ف» : (أنّه) .

(٢) في «أ» «د» : (فلا) .

(٣) انظر مناهج اليقين : ١٣٦ ، وفي طبعة الأنصاري القمي : ٦٩ .

(٤) الصماخ : ما استرق من عظم مقدم الرأس (الإفصاح في فقه اللغة ١ : ٢٢) .

(٥) في «ج» «ف» : (القرع والقلع) بدل من : (القلع والقرع) .

(٦) الشفاء (الطبيعيّات) ٢ : ٦٥ كتاب النفس وما بعدها ، مقاصد الفلاسفة : ٣٥١ ، درّة التاج : ٧٠٨ .

شرح المقاصد للتفتازاني ٢ : ٢٧٦ ، وحكاه في شرح المواقف ٥ : ٢٦٦ عن بعضهم .

الأول: أنه^(١) لو توقّف السماع على وصول الهواء إلى سطح الصماخ لما^(٢) أدركنا من وراء الجدار الصوت على هيئته^(٣) فإنه^(٤) من المحال أن يبقى التتموج على شكل الصوت مع صدم الجدار له ونفوذه في مسامه^(٥).

الثاني: أنّ الحواس على قسمين، منها: ما يحس بالملاقات كالذوق واللمس والشمّ، ومنها^(٦): ما يحسّ بالمباينة كالإبصار والنوع الأول لا يحسّ بجهة المحسوس، والنوع الثاني يدرك جهة المحسوس، فلو كان السماع إنّما يحصل بالتتموج الواصل إلى الصماخ لكان من قبيل النوع الأول^(٧) وكان السامع^(٨) لا يدرك جهة الصوت، ولما كان التالي^(٩) باطلاً كان المقدّم مثله^(١٠).

قال:

وليس بباقي بالضرورة، واحتجاج الأشعري بأنّه عرض لا يبقى ضعيف الكبرى.

أقول:

ادّعى المحقّقون في الصوت عدم البقاء والتجأوا فيه إلى الضرورة، وأمّا

(١) (أنّه) لم ترد في «س».

(٢) في «ف»: (كما).

(٣) في «ف»: (هيئة).

(٤) في «ج» «ف» «ر»: (فإنّ).

(٥) في «س»: (مسامته)، وفي «أ» «ب» «ج»: (مسامعه)، وفي «ف»: (مسامة).

(٦) (منها) ليس في «ف».

(٧) في «أ»: (الثاني).

(٨) في «س»: (فكان السماع)، وفي «ب» «ج» «ف»: (فكان السامع).

(٩) في «س»: (الثاني).

(١٠) شرح المواقف ٥: ٢٦٢، وانظر الأسرار الخفية للمصنّف: ٣٧٦.

الأشعري فقد احتج بأن الصوت عرض ، والعرض لا يبقى لما مر^(١) ، والكبرى فيه ممنوعة لما يتنا .

قال،

والحرف هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزاً في المسموع.

أقول،

الحرف من الكيفيات المسموعة ، وهو عارض لكيفية أخرى هي الصوت ، توجب له الامتياز عن صوت آخر لا مطلقاً بل في المسموع ، والحرف إما مصوت وهو حروف^(٢) المد واللين ولا يوجد إلا في زمان ، وإما صامت وهو ما عداه ، فنه ما يعرض في آن واحد كالباء والتاء والدال والطاء ، ومنه ما يحصل في آن على سبيل الطن^(٣) كالحاء والخاء ، ومنه ما يحصل في زمان كالسين والشين فإنها تمتد عند امتداد الصوت ، وأما الحاء والخاء فإنها تأتي متوالية في آتات متعددة فيحسبها السمع حرفاً واحداً مستمراً^(٤).

[في حياته تعالى]

قال،

ومنها : كونه تعالى حياً ومعناه أنه لا يستحيل أن يقدر ويعلم لأنه عالم فهو حي .

(١) مقالات الإسلاميين : ٤٢٦ ، المحيط بالتكليف : ٣١٢ ، وحكاة عن الأشاعرة المصنف في نهاية المرام ١ : ٥٦٩ .

(٢) في «س» «د» «ف» : (حرف) .

(٣) في «س» «ف» : (الطن) .

(٤) لمزيد الإطلاع ينظر شرح المواقف ٥ : ٢٧٠ ، وشرح المقاصد ٢ : ٢٧٩ ، ونهاية المرام للمصنف ١ : ٥٧٥ .

أقول:

معنى الحي عند المحققين أنه الذي ^(١) لا يستحيل أن يقدر ويعلم، ولما ثبت كونه تعالى قادراً عالماً كان بالضرورة حياً ^(٢)، وعند جماعة من المعتزلة والأشاعرة أن الحياة لله تعالى صفة زائدة على ذاته لأنه لولا اختصاص ذاته بما لأجله صح أن يقدر ويعلم بأمر ^(٣) وإلا لم يثبت لها تلك الصحة، فذلك الأمر هو الحياة ^(٤) وهو ضعيف لأنه يلزم منه التسلسل.

[كونه تعالى سمياً]

قال:

ومنها: كونه تعالى سمياً بصيراً، ومعناه أنه عالم بالمسموع والمبصر أو إنه حي لا آفة به، ويدل عليه الإجماع وإنه عالم بكل معلوم.

أقول:

اتفق المسلمون على كونه تعالى سمياً بصيراً، واختلفوا في معناه؛ فذهب الكعبي وأبو الحسين البصري إلى أن معناه أنه عالم بالمسموع والمبصر ^(٥) وذهب جماعة من

(١) (الذي) لم ترد في «س» «د».

(٢) نسبة الأيجي في المواقف: ٢٩٠ إلى الحكماء وإلى أبي الحسين البصري، ونسبه المصنف في مناهج اليقين: ٢٧٤، وفي طبعة أخرى: ١٧٠ إلى الأوائل وأبي الحسين البصري وأبي القاسم الكعبي ومحمود الخوارزمي، ونسبه إلى الجمهور من الفلاسفة وأبي الحسين من المعتزلة الفخر الرازي في كتاب المحصل: ٣٩٠.

(٣) (بأمر) لم ترد في «ج» «ر» «ف».

(٤) نسبة الأيجي في المواقف: ٢٩٠ إلى الجمهور، وحكاها المصنف عن الأشاعرة وجماعة من المعتزلة في مناهج اليقين: ٢٧٤، وفي الطبعة الأخرى: ١٧٠، المحصل للفخر الرازي: ٣٩٠.

(٥) حكاها عنهما وعن الفلاسفة الخواجة نصير الدين الطوسي في تلخيص المحصل: ٢٨٧، وحكاها عنهما وعن الفلاسفة الفخر الرازي في المحصل: ٣٩٩.

الأشاعرة وجمهور المعتزلة والكرامية^(١) إلى أنهما صفتان زائدتان على العلم، وفسره بعضهم بأنه تعالى حي لا آفة به^(٢).

ويدل على كونه تعالى سميعاً بصيراً بالمعنى الأخير الإجماع، وبالمعنى الأول كونه تعالى عالماً بكلّ معلوم فيدخل تحته المسموع والمبصر.

قال:

ومن قال : إنه معها أكمل فقد أحال القياس والافتقار.

أقول:

استدل جماعة من الأشاعرة على أنه تعالى سميع بصير بأنهما صفتا كمال وضدهما نقص، وهو على الله تعالى محال^(٣)، هذا^(٤) ضعيف^(٥)، أما أولاً فلأننا لا نسلم أنهما صفتا كمال، والقياس على الشاهد ضعيف^(٦)، فإنه لا يفيد اليقين، ولأنه ينتقض بالملتذ والصحيح النبیه وغير ذلك، وأما ثانياً فلأن الله تعالى لا يستفيد الكمال من هاتين الصفتين بل هو كامل لذاته.

(١) الكرامية: فرقة من أهل السنة والجماعة، أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام بن عراف المتوفى سنة ٢٥٥ هجرية، كان من أهل سجستان، وأبوه كان حارساً لأشجار الكروم وكان مذهبهم التجسيم ويقول: إن الله جسم وأعضاء وهو يجلس ويتحرك، وزعم أن الله تعالى جوهر وأنه محل للحوادث (تفصيل عقائدهم في موسوعة الفرق الإسلامية لمحمد جواد مشكور: ٤٢١).

(٢) حكاه عن هذه الجماعة الخواجة نصير في تلخيص المحصل: ٢٨٧ والفخر الرازي في المحصل: ٣٩٩.

(٣) نقله الفخر الرازي في المحصل: ٤٠٢ عن بعض الأصحاب وردّه، الكامل في الاستقصاء: ٢٦٣.

(٤) في «د» «ف»: (وهذا).

(٥ و٧) في «ب»: (أضعف).

[في الإدراك]

قال،

سؤال : الإدراك إمّا نفس الذات أو صفة قديمة أو حادثة ؛ والأوّلان محالان^(١) لتوقّفهما على المدرك لإضافته ، والثالث كذلك لأنّه ليس بمحلّ الحادث ، ولأنّ السمع والبصر إنّما يكون^(٢) بآلات . جواب : الأوّل صفة قديمة ومتعلّقة حادث ، والثاني إنّنا لا نشترط الآلات .

أقول،

تقرير السؤال الأوّل أن نقول : الإدراك إمّا أن يكون نفس الذات أو أمراً زائداً عليها ؛ فإن كان الثاني فإمّا أن يكون قديماً أو محدثاً ، والأوّل والثاني وهو أن يكون نفس الذات أو قديماً باطلاً وإلاّ لزم قدم المدرك ، لأنّ الإدراك نسبة وإضافة يستلزم وجودها وجود المضافين ، والثالث باطل لأنّه إن كان حالاً فيه لزم أن يكون محلاً للحوادث وهو باطل ، أو في غيره فهو صفته .

السؤال الثاني أن السمع والبصر إنّما يكون بالآلات ، والله تعالى ليس له آلة في الإدراك فلا يكون مدركاً .

والجواب عن الأوّل : أن الإدراك صفة زائدة على الذات قديمة ومتعلّقة حادث كالقدرة والعلم .

وعن الثاني : أنّنا لا نشترط في الإدراك الآلات على ما مرّ بيانه .

(١) في «ف» زيادة : (ولو) .

(٢) في «ج» «ف» : (يكونان) .

قال:

وهل هو زائد على العلم في حقه ؟ منعه أبو الحسين^(١) وأثبتته الجبائيان والسيد المرتضى والأشعري والخوارزمي^(٢)، لأبي الحسين : إن كان هو العلم فهو المقصود ، أو الإحساس فحال في حقه ، أو غيرهما فغير معقول ، وفيه نظر إذ لا يلزم من نفي تعلقه نفيه .

أقول:

قد نقلنا عن أبي الحسين أنه يجعل الإدراك نوعاً من العلم ، وعن الأشاعرة وأبي علي وابنه أبي هاشم والسيد المرتضى ومحمود^(٣) الخوارزمي أنه أمر زائد على العلم . واحتج أبو الحسين بأن الإدراك إما أن يكون نفس العلم أو الإحساس أو شيئاً آخر ، والأول هو المطلوب ، والثاني محال في حقه تعالى ، والثالث غير معقول فلا يكون ثابتاً في حقه تعالى^(٤) .

وهذا فيه نظر فإنه لا يلزم من عدم تعلقه نفيه ، فإن عدم العلم بالشيء لا يوجب العلم بعدم ذلك الشيء .

(١) حكاة عنه ابن ميثم البحراني في قواعد المرام : ٩٥ ، والمصنف في النافع يوم الحشر : ٤٣ .

(٢) حكاة عنهم ابن ميثم البحراني في قواعد المرام : ٩٥ .

(٣) (محمود) ليست في «ف» . والمعروف بهذا الاسم جماعة منهم أبو محمد محمود بن محمد بن العباس الخوارزمي ، فقيه شافعي مؤرخ من أهل خوارزم مولداً ووفاة ، سمع الحديث بها وصنف كتاب الكافي في النظم الشافعي (الأعلام للزركلي ٧ : ١٨١) . ومنهم : أبو المؤيد محمد بن محمود بن محمد بن حسن الخوارزمي الحنفي المتوفى سنة ٦٥٥ هجرية ، فقيه خطيب محدث (الأعلام ٧ : ٣٠٨) .

(٤) حكاة ابن ميثم في قواعد المرام : ٩٦ ، والمصنف في مناهج اليقين : ٢٧٤ .

قال:

واحتج الخوارزمي بأنّ علّة الإدراك الحياة بالدوران، والله تعالى حيّ فهو مدرك، والدوران ضعيف، وهو يدلّ عليه لا على زيادته والأليق^(١) نفي الزائد على التفسيرين.

أقول:

احتجّ الخوارزمي على أنّ الإدراك صفة زائدة على العلم بأنّ الحياة علّة^(٢) الإدراك، والله تعالى حيّ، فهو مدرك. أمّا المقدّمة الأولى فبالدوران فهو ترتّب^(٣) الحكم على الوصف الصالح للعلّة وجوداً و^(٤) عدماً، وبيان تحقّقه ههنا أنّ الإدراك قارن الحياة وجوداً في صورة الحيوان، و^(٥) عدماً في الجهاد فتكون الحياة علّة الإدراك^(٦)، وأمّا إنّ الله تعالى حيّ فقد مضى.

وهذا الدليل^(٧) ضعيف من وجهين:

الأوّل: أنّ الدوران غير دالّ على العلّة، بل يجوز أن يكون على سبيل الاتفاق، ثمّ إنّ يلزم منه الدور، وأيضاً ينتقض بالجزء الأخير من العلّة والشروط المساوية. الثاني: أنّ هذا الدليل وإن دلّ على أنّ الحياة علّة الإدراك، لكنّه غير دالّ على أنّ

(١) في «ب»: (والأولى).

(٢) في «د»: (على).

(٣) في «أ» «ج»: (فهو ترتيب)، وفي «ب» «ف»: (وهو ترتّب).

(٤) في «ف»: (أو).

(٥) (و) ليست في «ف».

(٦) في «أ» «ب» «س»: (للإدراك).

(٧) في «ب» زيادة: (عندي).

الإدراك هل هو زائد على العلم أم^(١) لا؟ والنزاع إنما وقع فيه .
واعلم أن الأولى نفي الزائد على التفسيرين اللذين فسّر الإدراك بهما .

[في كونه تعالى باقياً]

قال:

ومنها: كونه تعالى باقياً لوجوبه ، وأثبتته أبو الحسن موجوداً ، ونفاه القاضي^(٢)
وجماهير المعتزلة ؛ وهو الحق وإلا لكان المعدوم^(٣) المستمر^(٤) ثابتاً لثبوت صفته .

أقول:

لا يجوز العدم على واجب الوجود تعالى وإلا لكانت ماهيته قابلة للوجود تارة
وللعدم أخرى ، فيكون ممكناً فلا يكون واجباً ، وهذا الحكم وإن كان متفقاً عليه
لكن قد وقع التشاجر بين القوم في إثبات معنى الله تعالى هو البقاء ؛ قال إليه
الأشعري ونفاه القاضي أبو بكر والمعتزلة ؛ وهو الحق ، والدليل عليه أنه لو كان
معنى موجوداً لكان المعدوم^(٥) ثابتاً ، والتالي باطل فالمقدم مثله^(٦) .
بيان الشرطية : أن المعدوم مستمر ، فلو كان الاستمرار وصفاً ثبوتياً لكان

(١) في «ج»: (أو) .

(٢) حامل هذا اللقب وإن كانوا متعددين ، إلا أن الظاهر أن المراد به أبو بكر القاضي عبد الجبار بن أحمد ، وهو من رؤس المعتزلة وشيوخهم توفي سنة ٤١٥ هجرية .

(٣) في «ب»: «د» «س»: (العدم) .

(٤) في «أ»: (المسمى) ، وفي «س»: (مستمراً) .

(٥) في «ف»: (المعدم) .

(٦) تلخيص المحصل: ٢٩٢ ، وانظر إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٢١٣ للفاضل المقداد .

الموصوف به وهو المعدوم^(١) ثابتاً، وأما^(٢) بطلان التالي فقد مضى .

[البقاء ليس وصفاً وجودياً عند الأشعري]

قل:

احتجوا بانتقال الشيء إلى البقاء بعد أن لم يكن . جوابه : ليس الانتقال دليل الوجود فإن الحادث ينتقل إلى الحدوث ولو كان^(٣) ثبوتياً تسلسل .

أقول:

هذه حجة الأشعري وتقريرها : أن الشيء ينتقل من عدم البقاء إلى البقاء ، فلا بد وأن يكون إحدى الحالتين ثبوتية وعدم البقاء ليس بثبوتي ، فالبقاء ثبوتي ، وبيان الانتقال أنه حالة الحدوث غير باق فإذا استمر صار باقياً .

والجواب : أن انتقال الشيء من صفة إلى أخرى لا يدل على وجود إحدى الحالتين ، فإن الشيء إذا كان معدوماً ثم حدث انتقال إلى الحدوث بعد أن لم يكن حادثاً ، والحدوث لا يجوز أن يكون وصفاً ثبوتياً وإلا لزم التسلسل .

قل:

ولأنه لو احتاج الباقي إلى البقاء المحتاج إليه لكونه صفة دار .

أقول:

هذه حجة ثانية على أن البقاء ليس وصفاً وجودياً^(٤) ، والدليل عليه أن الباقي

(١) في «ب» : (العدم) .

(٢) في «ب» زيادة : (بيان) .

(٣) في «س» زيادة : (ذلك) .

(٤) في «ف» : (وجوداً) .

لو افتقر في بقاءه إلى هذا الوصف لزم الدور، والتالي باطل فالمقدم مثله^(١).
بيان الشرطية: أن هذا الوصف لا يعقل قائماً بذاته وإلا لم يكن وصفاً، ولا يعقل قيامه بغير ذات الباقي، فلا بد^(٢) أن يفتقر في القيام إلى ذات الباقي لكن الباقي مفتقر^(٣) في البقاء إليه فيلزم الدور.
لا يقال: إنه يفتقر إلى الباقي في الحلول، والباقي يفتقر إليه في البقاء، فتغايرت الجهتان.

لأننا نقول: الحال مفتقر في بقاءه إلى المحل.

قال:

ولأن صحة اتصاف الجوهر به إن كان لذاته أو للازمه لزم أن يتصف به حال الحدوث، وإن كان لعارض^(٤) سقنا الكلام إليه ويتسلسل.

أقول:

هذه حجة ثالثة على أن البقاء ليس وصفاً ثبوتياً، وتقديره: أن صحة اتصاف الجوهر بالبقاء إما أن يكون لذات الجوهر أو لأمر لازم للجوهر أو لأمر عارض له، والأول والثاني يلزم منهما اتصاف الجوهر بالبقاء حالة الحدوث لأن العلة^(٥) هي الجوهر أو اللازم^(٦) موجودان حالة الحدوث فيستلزم وجود المعلول الذي هو البقاء، هذا خلف، والثالث يلزم منه التسلسل لأن صحة اتصاف الجوهر بذلك

(١) انظر المطالب العالية في العلم الإلهي ٣: ٢١٢.

(٢) الواو ليست في «ف».

(٣) في «ب»: (ذات الباقي مفتقرة) بدل من: (الباقي مفتقر).

(٤) في «ف»: (العارض).

(٥) الواو ليست في «ف».

(٦) في «ج» «ف» زيادة: (وهما).

العارض إما أن يكون لذات الجوهر أو للأزمة أو لعارضه؛ وعلى التقدير الأول والثاني يصح اتصاف الجوهر بالبقاء حالة الحدوث، هذا خلف، وعلى التقدير الثاني^(١) يعود الكلام فيه.

قال:

ولأنَّ البقاء إن قام بذات الله تعالى احتاج إليها وإلا تعددت الواجبات أو يلزم الدور.

أقول:

هذه حجة رابعة على أنَّ البقاء ليس وصفاً ثبوتياً في حق الله تعالى، وتقريرها: أنَّ البقاء إما أن يكون قائماً بذاته^(٢) أو قائماً بذات الله تعالى؛ والأول يلزم منه وجود واجبي الوجود وهو محال على ما يأتي، ولأنَّه غير معقول، والثاني يلزم منه الدور ضرورة افتقاره إلى الذات وإلا تعددت الواجبات، ولأنَّه غير معقول أيضاً.

قال:

ولأنَّ صفاته باقية فيلزم قيام المعنى بالمعنى.

أقول:

هذه حجة خامسة على أنَّ البقاء غير ثبوتي، وتقريرها: أنَّ صفات الله تعالى باقية، فلو كان البقاء معنى ثبوتياً قائماً بالباقي لزم منه قيام المعنى الذي هو البقاء بالمعنى الذي هو الصفة، وهذا عندهم^(٣) باطل.

(١) في «ر» «ف»: (الثالث).

(٢) في «أ» «ب» «ج» زيادة: (واجب الوجود)، وفي «س» «د»: (بذات واجب الوجود) بدل من: (بذاته).

(٣) في «ج» «ر» «ف»: (عندكم).

قال:

أجاب المثبتون بأن الصفات تبقى ببقاء الذات . قيل : فتعلم الصفات بعلم الذات . أجابوا بمنع الملازمة ، وبالفارق بأن الصفات ^(١) لازمة لذاته ، فإذا بقيت بقيت إذ دوام الملزوم ملزوم لدوام اللازم ، وليس كذلك في العلم .

أقول:

أجاب القائلون بثبوت البقاء عن الحجة الخامسة بوجوه ثلاثة :
الأول : إن الصفات تبقى ببقاء الذات لا ببقاء آخر قائم بها .
اعترض عليهم النفاة بأنه لو جاز أن تبقى الصفة ببقاء الذات لجاز أن يعلم ^(٢) الصفة بعلم الذات وتقدر بقدرة الذات ، فيكون كل واحد من الصفات قادراً عالمياً حياً موجوداً فيلزم تعدد الآلهة ، وهو محال .
أجابوا بمنع ^(٣) الملازمة فإن الصفات مختلفة ، فالقدرة والعلم مغايران للبقاء ، فلا يلزم من كون الصفة باقية لأجل بقاء الذات كونها عالمة بعلم الذات ، وأيضاً الفرق حاصل بين بقاء الصفة لبقاء الذات وعلمها بعلمها ، وذلك لأن الصفة لازمة لذاته ، ودوام الملزوم يستلزم دوام اللازم ، وليس علم الملزوم يستلزم علم اللازم ، ولا قدرته قدرته ؛ فاندفع الإشكال .

قال:

وأجاب أبو إسحاق ^(٤) بأن الذات باقية بالبقاء والصفات بذاتها .

(١) في «ف» : (بالصفات) بدل من : (بأن الصفات) .

(٢) في «ر» : (نعلم) .

(٣) في «ف» : (وأجابوا : نمنع) بدل من : (أجابوا بمنع) .

(٤) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم ، عالم بالفقه والأصول والكلام ، ولد في مدينة اسفراين

أقول:

هذا هو الوجه الثاني من الأوجه الثلاثة، وتقريره: أن الذات تبقى بالبقاء، وأما الصفات فإنها تبقى لذواتها، وذلك لا يستلزم قيام المعنى بالمعنى.

قل:

وأجيب أيضاً بأنه قام بذاته تعالى بقاءً أن أحدهما للذات^(١) والآخر للصفات^(٢)، وكل^(٣) منهما يبقى لصاحبه^(٤).

أقول:

هذا هو الوجه الثالث، وتقريره: أن نقول: الصفات باقية ببقاء آخر، ويكون ذلك البقاء قائماً بذات الله تعالى، فإن الموصوف به^(٥) لما كان قائماً بذات الله تعالى كان البقاء الذي هو الصفة أولى بالقيام به، فالحاصل أنه قام بذاته تعالى بقاءً أن بقاء الذات وبقاء الصفات.

لا يقال: كل واحد من البقائين باقي، وذلك يستلزم قيام المعنى بالمعنى والتسلسل.

○ الإيرانية، ثم خرج إلى مدينة نيسابور وهناك بنيت له مدرسة كبيرة فدرّس فيها، وسافر إلى خراسان وبعض أنحاء العراق، له مناظرات مع المعتزلة، مات في نيسابور سنة ٤١٨ هجرية (وفيات الأعيان لابن خلكان ٤: ١، شذرات الذهب ٢: ٢٠٩).

(١) في «ف»: (الذات).

(٢) في «أ»: «ف»: (الصفات).

(٣) في «ر»: «ف»: (وكل واحد)، وفي «د»: (لكل).

(٤) في «ج»: «ر»: «ف»: (بصاحبه).

(٥) في «ب»: بياض.

لأننا نقول : إنَّ كلَّ واحد منها باقٍ بالآخر ، وهما قائمان بذاته تعالى ؛ فاندفع
المحذوران .

قال ،

والكلَّ ضعيف .

اقول ،

أمَّا وجه ضعف الأوَّل ، فلأنَّ الصفات إنما تبقى لبقاء الذات ، ومن جملة الصفات
البقاء ، والذات إنما تبقى بالبقاء فيلزم الدور .

لا يقال : ذات البقاء تقتضي بقاء الذات ، وبقاء الذات مع الملازمة بينها وبين
البقاء تقتضي بقاء البقاء ^(١) فلا ^(٢) دور .

لأننا نقول : ذات البقاء إنما تقتضي البقاء للذات لو كانت باقية فيعود الإلزام .
وأمَّا وجه ضعف الثاني فلأنَّ الصفات إذا كانت باقية لذواتها فلم لا تبقى الذوات
لذواتها من غير معان قائمة بها ، بل هذا أولى ، فإنَّ الحاجة بالصفات أولى من الذات .
وأمَّا وجه ضعف الثالث فمن وجهين :

الأوَّل : أنَّ بقاء الصفات صفة لها ، فلا يعقل قيامه في غيرها .
والثاني : أنَّ كلَّ واحد من البقائين إنما يقتضي البقاء لصاحبه لو كان باقياً
فيعود الدور .

واعلم أنَّ التحقيق ههنا أنَّ البقاء عبارة عن مقارنة الوجود للزمان الواحد بعد
الزمان الأوَّل ، وهذا لا يعقل إلا فيما يكون وجوده زمانياً .

(١) في «س» : (ذات تقتضي بقاء البقاء) بدل من : (ذات البقاء) إلى هنا .

(٢) (فلا) لم ترد في «ف» .

(٣) (الواو) لم ترد في «أ» «ب» .

[الكلام في الصفات السلبية]

[في استحالة رؤيته تعالى]

قل:

وأما^(١) الصفات السلبية فمنها: أنه يستحيل رؤيته لأن الرؤية إنما تكون للمقابل أو في حكمه كالعرض بالضرورة^(٢) وهما منفيان عنه تعالى.

أقول:

اختلف الناس في أن الله تعالى هل يصح أن يرى؟ فذهبت المعتزلة والأوائل إلى امتناع ذلك^(٣)، وذهبت المجسمة إلى جواز ذلك، وهو مذهب الأشاعرة^(٤)، فهما وإن اتفقا على هذا الحكم، لكن بينهما اختلاف في المعنى، فإن المشبهة إنما جاوزوا رؤيته^(٥) لكونه تعالى جسماً، تعالى الله عن ذلك، والأشاعرة جاوزوا رؤيته وإن كان غير جسم^(٦)، وهذا لم يذهب إليه ذاهب غيرهم.

والدليل على امتناع رؤيته تعالى المعقول والمنقول، أما المعقول^(٧) فوجهان: الأول: أن الرؤية إنما تكون للمقابل أو في حكم المقابل، ونعني بحكم المقابل العرض والصورة المرئية في المرآة، والله تعالى ليس مقابلاً ولا في حكم المقابل،

(١) في «أ» «ب» «ف»: (ومن).

(٢) في «ب» «ج»: (والصورة).

(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد (رؤية الباري): ٨٩.

(٤) المطالب العالية في العلم الإلهي ٢: ٨١.

(٥) في «س»: (ذلك).

(٦) المطالب العالية في العلم الإلهي ٢: ٨٥.

(٧) (أما المعقول) لم ترد في «أ» «ج».

فلا يكون مرتباً ، والصغرى ضرورية ، والكبرى مبرهنة^(١) .

قال :

ولأنه لو صحّ لرأيناه الآن إذ الشرط فيه صحّة الرؤية وسلامة الحاسة^(٢) .

أقول :

هذا هو الوجه الثاني الدالّ على امتناع رؤيته تعالى ، وتقديره يستدعي بيان

مقدّمتين :

إحدهما : أنّ شرايط الرؤية اثنا عشر : سلامة الحاسة ، وكون المبصر يصحّ رؤيته ، وكونه كثيفاً ومقابلاً أو في حكم المقابل ، وأن لا يكون في غاية الصغر ، ووقوع الضوء عليه ، وأن لا يكون الضوء مفرطاً ، وأن لا يكون في غاية القرب ، ولا في غاية البعد ، وتوسّط الشفاف^(٣) بين المبصر والمبصر ، وأن يستعمّد الناظر للإبصار^(٤) ، وأن لا يقارن البصر^(٥) شيئاً يوجب الغلط^(٦) .

الثانية : اتفقت المعتزلة والفلاسفة على أنّه متى حصلت هذه الشرايط وجبت^(٧) الرؤية وإلا لجاز أن يكون بين أيدينا جبال وأنهار ، ونحن لا نشاهدها ، وإن اجتمعت هذه الشرايط ، والتالي باطل فالمقدّم مثله . وبهذا الحرف عوّلوا على أنّه^(٨) لا شرط سوى هذه .

(١) جعل الفخر الرازي في المطالب العالية ٢ : ٨٤ هذا الدليل الحجّة الثانية .

(٢) في «ف» بياض من قوله : (لرأيناه) إلى هنا .

(٣) في «أ» «ف» : (الشقاق) .

(٤) في «ج» «ر» «ف» : (الإبصار) .

(٥) في «ج» «ر» «ف» : (الإبصار) ، وفي «س» : (المبصر) .

(٦) حكى هذه الشروط الفخر الرازي في المطالب العالية في العلم الإلهي ٢ : ٨٣ .

(٧) في «س» : (وجب) .

(٨) في «ج» «ر» «ف» : (أن) .

والأشاعة جَوَزُوا عدم الإبصار عند حصول هذه الشرايط ، لأنهم إنما يوجبون الإبصار بالمعنى ، واستدلوا على ذلك بأننا نرى الجسم الكبير من بعيد صغيراً ، وليس ذلك إلا لأننا^(١) نرى بعض أجزائه دون البعض ، ضرورة تساوي^(٢) نسبتها إلى البصر^(٣) قريباً وبعيداً .

والحقّ خلاف هذا ، فإن سبب رؤية الكبير صغيراً أنه يخرج من العين خطّان ، إمّا فرضاً كما يقوله أصحاب الانطباع أو فعلاً كما يقوله أصحاب الشعاع على هيئة ساقى مثلث ، زاويتيها العين وقاعدتها المرئي ، وكلّما بُعد المرئي صغرت الزاوية . والرؤية^(٤) إنما تكون عند الزاوية عند أصحاب الانطباع^(٥) ، فيكون القدر المنطبع فيه الصورة من العين عند البعد أصغر منه عند القرب فيصغر مقدار الجسم ، وأمّا عند أصحاب الشعاع^(٦) ، فإن المرئي كلّما بُعد تفرقت الأشعة الخارجة إليه من العين ، فلا يقوى على الإبصار التام^(٧) .

ثمّ منعوا تساوي نسبة الأجزاء إلى العين ، فإنّ وسط المرئي أقرب إلى العين ، لأنّ الخطّ الواصل بين الناظر ووسط المرئي يحيط مع الخطّ الواصل بين طرف المرئي وطرف هذا الخطّ بزاوية قائمة يوترها الخطّ الواصل بين^(٨) الناظر وطرف المرئي ،

(١) في «ب» : (أتا) ، وفي «ف» : (لا نرى) بدل من : (لأننا نرى) .

(٢) في «ف» : (وتساوي) .

(٣) في «د» : (للبصر) بدل من : (إلى البصر) .

(٤) في «ب» : (الرؤية) .

(٥) يعني المعلم الأول ومن تبعه .

(٦) وهم الرياضيون .

(٧) راجع شرح حكمة الإشراف : ٢٦٩ ، كشف المراد (تحقيق الأملي) : ٢٩٤ وفي تحقيق الزنجاني :

٢١٠ ، الحكمة المتعالية ٩ : ١٩١ .

(٨) في «أ» زيادة : (هذا) .

والخطّ الواصل بين الناظر وطرف المرئي يحيط مع الخطّ الواصل بين هذا الخطّ وبين وسط المرئي بزاوية حادة يوترها الخطّ الواصل بين الناظر ووسط المرئي، ولا شك أن وتر القائمة أعظم من وتر الحادة على ما بين في الهندسة، فيكون^(١) الوسط أقرب إلى المرئي من الطرف.

و^(٢) إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول : هذه الشروط يستحيل تحققها في رؤية الله تعالى اتفاقاً، لأنها لا تعقل إلا مع الجسميّة إلا شرطين : أحدهما : سلامة الحاسة .

والثاني : كونه تعالى يصح أن يرى .

وهذان الشرطان موجودان الآن فكان^(٣) يجب أن يُرى، ولما امتنع ذلك علمنا كونه بحيث يمتنع أن يرى ضرورة سلامة حواسنا .

لا يقال : إذا جوّزتم أن يكون للمقارنات^(٤) شروط في الرؤية يمتنع تحققها في الله تعالى فلم لا يجوز أن يكون لله^(٥) تعالى شرط في الرؤية غير هذه الشروط، وهو منتفٍ الآن، فلماذا لا تحصل الرؤية ؟

لأننا نقول : لو جاز ذلك لجوّزنا أن يكون للمقارنات شروط^(٦) أخرى، وهي غير حاصلة، وذلك يلزم^(٧) منه السفسطة .

(١) في «د» زيادة : (في).

(٢) الراو من «ف».

(٣) في «أ» : (وكان).

(٤) في «ف» : (المقارنات).

(٥) في «ف» : (الله).

(٦) في «ف» : (المقارنات شرط) بدل من : (للمقارنات شروط).

(٧) في «ب» : (يستلزم).

قال:

ولقوله تعالى: ﴿لَا تُذِرْكُمُ الْأَبْصَارُ﴾^(١) تمدّح بعدمها^(٢) فتمتنع.

أقول:

لما فرغ من الأدلة العقلية شرع في الأدلة النقلية وهي ثلاثة:
الأول: قوله تعالى: ﴿لَا تُذِرْكُمُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُذِرُكَ الْأَبْصَارُ﴾^(٣) و^(٤) وجه الاستدلال فيه^(٥) أنّه نفي الإدراك المقرون بالبصر، وهو معنى الرؤية، وإلا لجاز إثبات الرؤية مع عدمه، وهو باطل بالضرورة، فيستحيل ثبوته في حقّه لأنّه جعل ذلك النفي مدحاً له، ضرورة توسطه بين مدحين، ويمتنع من الحكيم أن يأتي بكلام ليس فيه مدح متوسط بين مدحين، وإذا تمدّح بنفي الرؤية كان إثباتها نقصاً فيمتنع تحقّقه في حقّ الله^(٦) تعالى.

لا يقال: التمدّح إنّما يكون لو كان الله تعالى يمكن رؤيته ثمّ يحجب الأبصار عن رؤيته، أمّا إذا كان ممتنع الرؤية استحال أن يتمدّح بنفيها وإلا لجاز أن يمدح المعدوم بكونه غير مريء.

لأنّا نقول: هذا أبلغ ما يكون من التمدّح، فإنّ الموجود يصحّ رؤيته وإدراكه، والله تعالى موجود لا يصحّ رؤيته ويمتنع لكونه في نهاية الكمال وغاية الجلال،

(١) الأنعام: ١٠٣.

(٢) في «ف»: (بها).

(٣) الأنعام: ١٠٣.

(٤) الواو سقطت من «أ» «ب» «ج».

(٥) في «ب» «ف»: (منه).

(٦) في «ف»: (حقّه) بدل من: (حقّ الله).

فلا يصح أن تناله العيون وأن يحيط بكنهه العلوم بخلاف المعدوم .
لا يقال : قوله تعالى ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ سالبة جزئية ضرورة كون قولنا :
تدركه الأبصار موجبة كلية .

لأننا نقول : نمنع ^(١) عموم ما دخل عليه اللام من أسماء المجموع ^(٢) .
لا يقال : هذا غير مبطل لما ذهبنا إليه لأن النفي إنما هو الإدراك البصري ، ونحن
نقول بذلك ، إلا أن موضع الخلاف هو أن الناظر منا إنما يدرك الشيء إما بواسطة
الشعاع أو ^(٣) بواسطة الانطباع وتحصل ^(٤) له عند إحدى ^(٥) هاتين الحالتين معنى
زائد هو ^(٦) الإدراك ، فهل يجوز حصول مثل هذا المعنى الزائد في حق الله تعالى من
غير الانطباع والشعاع أم لا يمكن ^(٧) ؟ ولا شك أن الإدراك البصري المنفي في الآية
إنما هو الانطباع والشعاع .

لأننا نقول : ذلك المعنى الذي تشيرون إليه إن عنيتم به نهاية العرفان فهو مسلم ،
ولا تنازعكم فيه ، فإنه يجوز أن يعلم الله تعالى علماً ضرورياً في الآخرة من غير
انطباع وشعاع ، وإن عنيتم به معنى آخر ، فلا بد من بيانه ، فيرجع ^(٨) حاصل النزاع

(١) في «أ» : (يمنع) .

(٢) في «ف» : (المجموع) .

(٣) في «ف» : (و) .

(٤) في «س» : (حصل) .

(٥) (إحدى) لم ترد في «ر» «ف» .

(٦) في «ج» «ر» «ف» : (وهو) .

(٧) (يمكن) لم ترد في «ف» .

(٨) في «د» «س» : (فرجع) .

إلى أن^(١) الإدراك هل هو معنى زائد على العلم أم لا؟ وهل يصحّ ثبوت ذلك المعنى من غير آلة أم لا؟

فنقول: إن جعلنا الرؤية نفس العلم فالله تعالى^(٢) مرئيّ بهذا^(٣) المعنى، وإن جعلناها أمراً زائداً عليه يستحيل وجودها من دون الآلات فلا شك في استحالتها في حق الله تعالى.

بقي أن يقال: إنَّها أمر زائد على العلم وإنَّها يصحّ حصولها من غير آلة، فهذا تحرير هذا الموضع.

قال:

ولقوله تعالى ﴿لَنْ تَرَانِي﴾^(٤) النافية للأبد نقلاً^(٥).

أقول:

هذه حجة ثانية نقلية على استحالة رؤيته تعالى، وهي أن نقول: إن موسى عليه السلام لما^(٦) سأل رؤية الله^(٧) تعالى كان الجواب «لن تراني»، و«لن» لنفي الأبد بالنقل عن أهل اللغة^(٨)، وإذا كان موسى يستحيل أن يرى الله تعالى كان غيره كذلك قطعاً.

(١) (أن) لم ترد في «س».

(٢) في «س»: (فإنه) بدل من: (فإنه تعالى).

(٣) في «أ» «ب» «ج»: (لهذا).

(٤) الأعراف: ١٤٣.

(٥) في «أ»: (فعلاً).

(٦) (لما) لم ترد في «س».

(٧) في «ف»: (رؤيته) بدل من: (رؤية الله).

(٨) راجع الكشف ١: ١٠١، وحكاة المحقق في المسلك في أصول الدين: ٦٨ و٢٩٨، وقد فصل

الشيخ السبحاني في معنى «لن» في كتابه رؤية الله في ضوء الكتاب والسنة: ٦٦.

قال:

ولأنها معلقة على استقرار الجبل حال حركته ، وفيه نظر ، لأن استثناء نقيض
المقدم عقيم .

أقول:

هذا هو الوجه الثالث ، وتقريره : أن الله تعالى علّق الرؤية على استقرار الجبل
حال حركته ، واستقراره حال الحركة ^(١) محال ، والمعلق على المحال محال ^(٢) فتكون
الرؤية محالة .

أما الصغرى فلأن ^(٣) قوله : أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه معناه : إن استقر
حال نظرك إليه ، وحال نظره إليه إما أن يكون متحرّكاً أو ساكناً ، والثاني باطل وإلا
لوجب أن يرى الله تعالى ، فالأول حق .

وأما الكبرى فضرورية ، وفيه نظر لأنّ قوله : فإن استقر مكانه فسوف تراني
متصلة لا تنتج باستثناء نقيض مقدمها ، فلا يلزم منه امتناع الرؤية .

ويمكن أن يجاب عن هذا بأنه لما قال : لن تراني علّمنا أن الرؤية واستقرار الجبل
متلازمان ^(٤) ، واستثناء نقيض المقدم المساوي يستلزم نقيض التالي ، وفيه أيضاً ^(٥)
إشكال .

(١) (واستقراره حال الحركة) لم ترد في «ف» .

(٢) (محال) لم ترد في «د» .

(٣) في «ج» «ر» «ف» : (فإن) .

(٤) في «ف» : (متلازمان) .

(٥) (أيضاً) لم ترد في «د» «ر» .

[أدلة الأشاعرة على إمكان الرؤية وردّها]

قال:

احتجّوا بأنّ الجوهر^(١) والعرض مرئيان، فلا بدّ من مشترك، وليس الحدوث لتركّبه من قيدتين: أحدهما عديمي، ولا الإمكان لكونه عديميّاً، فلم يبق إلّا الوجود، ولسؤال موسى وتعلّقها^(٢) على استقرار الجبل الممكن.

أقول:

احتجّت الأشاعرة على قولهم بحجج ثلاثة:

الأولى: عقلية، وهي أنّهم قالوا: الجوهر والعرض يصحّ رؤيتهما^(٣) فقد اشتركا في هذا الحكم، والحقائق المختلفة إذا اشتركت في الأحكام فلا بدّ وأن تكون مشتركة في علل تلك الأحكام لا متناع استناد المعلولات المتساوية إلى العلل المختلفة، ولا مشترك بين الجوهر والعرض إلّا الوجود أو الحدوث أو الإمكان، والحدوث لا يصلح^(٤) للعلية، ضروره كونه مركّباً من قيدتين: أحدهما عديمي فيكون عديميّاً، وكذلك الإمكان فإنّه لو كان وجوديّاً لزم التسلسل، فلم يبق إلّا الوجود، والله تعالى موجود فيجب أن يصحّ رؤيته.

الثانية: نقلية، وهي أنّ الرؤية لو كانت ممتنعة لما سأها موسى ﷺ لأنّ منصب النبوة أجلّ من أن يجهل مثل هذه الصفة هل هي متنعة أو^(٥) جائزة؟

(١) في «ف»: (بالجوهر) بدل من: (بأنّ الجوهر).

(٢) في «د»: (تعليقها)، وفي «ج»: (لتلقها)، وفي «ف»: (لتعلّقها).

(٣) في «ف»: (رؤيتهما).

(٤) في «أه»: (ف): (يصحّ) بدل من: (يصلح).

(٥) في «ب»: (أم).

الثالثة : نقلية أيضاً ، وهي أنه تعالى علّق الرؤية على استقرار الجبل ، وهو ممكن لكونه جسماً ، والمعلّق على الممكن ممكن^(١) .

قال :

جواب الأول : إننا نعلّل المتفق بمختلفات ، والحدوث هو الوجود المسبوق فهو ثبوتي ، سلّمنا لكن الإمكان عديمي فإمكان^(٢) الرؤية عديمي^(٣) ، سلّمنا لكن الوجود المسبوق علّة ، سلّمنا لكن تخلف لمانع ، سلّمنا لكن يقتضي رؤية^(٤) جميع الموجودات كالقدرة والعلم .

والثاني : يجوز أن يسأل ليوافق النقل العقل^(٥) وليقرّر لأصحابه ذلك .

والثالث : ما مرّ من أن الاستقرار حال الحركة محال .

أقول :

الجواب عن الحجة الأولى من وجوه : *كثير من الوجوه*

الأول : إننا لا نسلّم أن كلّ حكم^(٦) يجب تعليله ، وإلا لزم تعليل عليه^(٧) العلّة ، وذلك يستلزم التسلسل .

الثاني : لم لا يجوز أن يكون الحكم معللاً بالأمور المختلفة ، فإنّ الحقائق المتكررة تجوز اشتراكها في لازم واحد ؟

(١) المواقف للإيجي ٣ : ١٥٨ و ١٦٠ و ١٧٥ ، شرح المواقف ٨ : ١١٧ و ١٢١ .

(٢) في «ج» «ره» «ف» : (وإمكان) .

(٣) قوله : (سلّمنا) إلى هنا لم يرد في «د» .

(٤) في «د» : (رؤيته) .

(٥) (العقل) لم ترد في «ف» .

(٦) في «ف» : (جسم) .

(٧) في «س» : (علّة) .

الثالث: أن صحة رؤية الجوهر مخالفة لصحة رؤية العرض، فلم لا يجوز تعليله بالأمر المختلفة؟

الرابع: لم لا يجوز أن يكون معللاً بالحدوث، وليس الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم حتى يتركب من قيد عدمي، بل هو الوجود المسبوق بالغير.

الخامس: لم لا يجوز أن يكون الوجود هو العلة بشرط كونه مسبوقاً بالعدم، والعلة الوجودية يجوز اشتراطها^(١) بأمر عدمي؟

السادس: لم لا يجوز أن تكون العلة هي الإمكان.

قوله: الإمكان عدمي، قلنا: فإمكان^(٢) الرؤية عدمي لكونه أخص من مطلق

الإمكان، وتعليل العدمي بالعدمي جائز؟

السابع: لم لا يجوز أن تكون العلة هي الوجود بشرط الإمكان.

الثامن: لم لا يجوز أن تكون العلة هي الوجود لكنه مشروط بشرط يمتنع تحققه

في الله تعالى، وعدم العلم به لا يوجب عدمه، على أن ههنا شروطاً آخر، وهي المذكورة أولاً.

التاسع: لم لا يجوز أن يكون الوجود^(٣) علة، وقد تخلف الحكم لمانع في حق الله

تعالى.

العاشر: لم لا يجوز أن يكون^(٤) هناك علة لا تعلمونها، والاستقراء لا يفيد

(١) في «ف»: (اشتراطها).

(٢) في «ج»: «ر» «ف»: (وإمكان).

(٣) في «ف»: (الموجود).

(٤) (يكون) لم ترد في «ب».

اليقين .

الحادي عشر: هذا يقتضي رؤية جميع الموجودات من الصفات والذوات وهو محال بالضرورة^(١).

الثاني عشر: هذا يقتضي أن يكون الله تعالى محدثاً، لأن الجواهر والعرض محدثان، فاشتراكهما في صحة الحدوث يستلزم الاشتراك في العلة، ونسوق الكلام. وأما الجواب عن سؤال موسى عليه السلام فإنه من وجهين:

الأول: أنه كان عالماً بأنه يستحيل رؤيته بالدليل العقلي، فأراد الاستدلال عليه بالنقل كما في سؤال إبراهيم عليه السلام.

الثاني: أن^(٢) السؤال وقع^(٣) لقومه لقوله تعالى: ﴿قَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾^(٤). وأما الجواب عن الثالث، فإنه ليس معلقاً على الممكن، لأنه معلق على استقرار الجبل حال الحركة على ما مرّ. *مركز تقيتكم كميتر علوم اسلامی*

[في أن الله تعالى ليس بجسم]

قله.

ومنها: نفي الجسميّة لأنّ كلّ جسم محدث لما مرّ، ولأنّه يفتقر إلى الحيز فهو ممكن، ولأنّه يلزم أن لا يفعل شيئاً إذ الجسم إنّما يفعل بصورته فيما يشاركه^(٥) في

(١) بالضرورة) ليست في «ف».

(٢) (أن) لم ترد في «ج» «ر».

(٣) في «س»: (واقع).

(٤) النساء: ١٥٣.

(٥) في «ب» «د»: (شاركه)، وفي «أ»: (شاركه).

وضعه^(١) ولا مشاركة بين الجسم والهيولى والصورة والمجرد.

أقول:

يريد إبطال^(٢) مذهب المشبهة، وتقريره من ثلاثة أوجه:

الأول: أنا قد بينّا أن كلّ جسم محدث، وأن^(٣) واجب الوجود ليس بمحدث، فهو ليس بجسم.

الثاني: أن كلّ جسم لا بدّ له من الحيز، فهو مفتقر في وجوده إليه، وواجب الوجود لا يفتقر فلا يكون جسماً.

الثالث: أنه لو كان جسماً لا تمتنع منه فعل الجسم، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

وبيان الشرطيّة يتوقف على مقدّمات:

إحداها: أن الجسم إنّما يفعل بصورته لأنّه إنّما يفعل إذا كان موجوداً بالفعل وإنّما يكون موجوداً بالفعل بصورته، فإنّه بحسب المادّة يكون موجوداً بالقوّة.

الثانية: أن الصورة إنّما تفعل بمشاركة الوضع، وهذا الحكم وإن كان غنياً عن البيان إلّا أنّنا نقول على سبيل التنبيه: إنّ الصور منها ما هو مقارن للمادّة، ومنها ما هو مفارق^(٤) لها.

والنوع الأوّل إنّما يفعل إذا كانت موجودة في مادّتها فيما^(٥) يقرب منها وتفعل في

(١) في «د» «س»: (وصفه).

(٢) في «أ»: (بهذا أبطل) بدل من: (يريد إبطال).

(٣) (أن) لم ترد في «ب» «د» «س».

(٤) في «ف»: (مقارن).

(٥) في «أ»: (فما).

البعيد بتوسط فعلها في القريب ، فإن النار إنما تحرق ما لاقاها ، وبتوسطه لما بعد عنها .

والنوع الثاني إنما يفعل بتوسط الوضع أيضاً ، لأنها وإن كانت مفارقة الذات إلا أنها غير مفارقة الفعل ^(١) ، وإلا لكانت عقلاً هذا خلف .

الثالثة : أن الفاعل المطلق في مركب فاعل في أجزائه ، وهذا ظاهر .

المقدمة ^(٢) الرابعة : أن الهيولى لا وضع لها ، وإلا لزم التسلسل .

الخامسة : أن الفاعل بمشاركة الوضع لا يفعل فيما لا وضع له .

وإذ قد مهدنا ^(٣) هذه المقدمات فنقول : لو كان الله تعالى جسماً لما كان فاعلاً للجسم والتالي باطل اتفاقاً ، فالمقدم مثله ، ببيان الشرطية : أنه لو فعل الجسم لكان فاعلاً لأجزائه ولا وضع له بالنسبة إلى أجزائه ، أعني الهيولى والصورة ، ولا يكون فاعلاً للمجرد أيضاً ، فلا يكون فاعلاً مطلقاً ، هذا خلف ^(٤) .

قال :

احتجوا بالعلم بالصور الجسمانية قبل حصولها فلا بد من محل هو الله تعالى فهو جسم ، وبأن الفطرة تنفي وجود مجرد . وبالنقل .

جواب الأول : أن العلم لا يفتقر إلى الصورة ، والثاني : أن الفطرة تجوز ^(٥)

(١) في «ج» «ر» «ف» زيادة : (فيه) .

(٢) (المقدمة) لم ترد في «ب» .

(٣) في «د» : (وإذ قدمنا) بدل من : (وإذ قد مهدنا) .

(٤) (هذا خلف) لم ترد في «ر» .

(٥) في «ف» : (مجردة) .

كالإنسان الكلّي، والثالث: تأويله وإلا عارض النقل العقل^(١)، فإن عمل بهما فهو محال أو بالنقل قدح في نفسه.

أقول:

احتج القائلون بأنه تعالى جسم بالمعقول والمنقول^(٢)؛ أمّا المعقول فمن وجهين: الأول: أن الله تعالى يعلم الطول والعرض والعمق قبل وجودها، والعلم نسبة لا بدّ في ثبوته من ثبوت المنتسبين، وإذ ليس الثبوت^(٣) خارجياً فيكون في العالم وكلّ من حلّ فيه الطول والعرض والعمق فهو جسم، فيكون الله تعالى جسماً. الثاني: أن الفطرة الإنسانيّة لا تعقل وجوداً مجرداً ليس في جهة ولا في مكان^(٤) بل تجزم بنفيه.



وأمّا المنقول فظاهر من القرآن. والجواب عن الأول: أن العلم لا يفتقر إلى الصور^(٥) وإن سلّمنا افتقاره إلا أنه يستحيل أن يكون كذلك في حق واجب الوجود. وعن الثاني أن نمنع أن ذلك النفي من حكم العقل، بل من حكم الوهم، وكيف لا يكون كذلك، والعقل قد أخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس، وهي المعاني الكلّيّة المعقولة المستخرجة من الأمور الشخصيّة، وهذا أعجب من ذلك. وأمّا النقل فالجواب عنه التأويل، لأنّا قد بيّنا بالدليل العقلي امتناع كونه جسماً.

(١) في «ف»: (الفعل).

(٢) (والمنقول) ليست في «ف».

(٣) في «ج» «ر» «ف»: (ثبوته).

(٤) في «ف»: (إمكان).

(٥) في «ر» «ف»: (الصورة).

فإذا عارضه النقل^(١) فإن عمل بهما لزم الجمع بين النقيضين، وإن أهملنا لزم الترك للنقيضين، وإن عمل بالنقل وترك العقل لزم إبطال العقل والنقل معاً؛ لأنَّ العقل^(٢) أصل للنقل، ومع بطلان الأصل يبطل^(٣) الفرع، فلم يبق إلا العمل بالعقل، وتأويل النقل، وهو مشهور في كتبه.

[الله تعالى ليس في جهة]

قال:

ومنها: أنه ليس في جهة ونفي الجسميّة كاف فيه، لكنّ بعضهم جوّز الحصول في الجهة لما ليس بجسم لأنّه إن حصل في حيّز يصحّ انتقاله إلى غيره فهو جسم قطعاً، أو ما يتركّب منه وإلا كان الحيّز مخالفاً لغيره^(٤) فيلزم قدمه وجوداً إذ الأعدام لا تتخالف، احتجّوا بالسمع، جوابه التأويل.

أقول:

ذهبت الكراميّة^(٥) إلى^(٦) أنّه تعالى في جهة فوق، ونحن لما بيّنا أنّه تعالى ليس بجسم استحال أن يكون في جهة، لأنّ الجهات لا تعقل إلا للأجسام أو ما يتقوّم

(١) في «د» «س»: (العقل).

(٢) (العقل) ليست في «ف».

(٣) في «ف»: (يبطلان).

(٤) (لغيره) لم ترد في «د».

(٥) هم أصحاب أبي عبدالله محمد بن كرام السجستاني، قالوا بالتجسيم والتشبيه، وقد نصّ أبو عبدالله على أنّ معبوده مستقرّ على العرش، وأطلق عليه أسم الجواهر، وقد افرقت الكراميّة إلى اثنتي عشر فرقة. (الملل والنحل للشهرستاني ١: ١٠٨، التبصير في الدين للإسفرائيني: ٦٥).

(٦) (إلى) لم ترد في «د».

منه، إلا أنه قد جَوَّز^(١) بعض المتكلمين وجود مجرد في جهة، وهذا^(٢) وإن كان غير معقول إلا أنا نريد إبطاله بأن نقول: حصوله في ذلك الحيز إما أن يكون واجباً أو ممكناً، والثاني يجوز انتقاله عنه، فيكون جسماً بالضرورة، أو ما يتركب^(٣) منه الأجسام من الجواهر الأفراد^(٤).

والأول يلزم منه أن يكون الحيز مخالفاً لغيره من الأحياز، وهو يستلزم قدم الحيز، ضرورة امتناع وقوع التمايز^(٥) في العدمات والاختلاف فيها، وذلك باطل لما بين^(٦) من حدوث العالم.

واحتج القائلون بكونه في جهة فوق بوجهين: الأول: أنه لا يعقل وجود موجود إلا^(٧) في جهة، ولما كانت جهة فوق أشرف الجهات والله تعالى أشرف الموجودات كان الله تعالى موجوداً فيها.

الثاني: النقل.

والجواب عن الأول من وجهين:

الأول: أنا قد بينّا تعقل وجود مجرد.

(١) في «د»: (جَوَّزوا).

(٢) في «د»: (ولهذا).

(٣) في «ف»: (تركب) بدل من: (ما يتركب).

(٤) قال الرازي في الأربعين في أصول الدين: ٤ المتحيز الذي لا يكون منقسماً فهو المسمى بالجواهر الفرد.

(٥) في «ف»: (المتمايز).

(٦) في «ب» «د»: (تبيين).

(٧) في «أ» «ج» «ر» «س» «ف»: (لا).

الثاني: أن^(١) العالم كرة فلا يكون هناك جهة^(٢) هي فوق حقيقة^(٣).
وعن الثاني بالتأويل.

[البحث في الجهة]

قال:

تتمّة: الجهة مقصد المتحرّك ومتعلّق الإشارة فتكون موجودة.

أقول:

لما بيّن كونه تعالى ليس في جهة أراد أن يبيّن الجهة ما هي؟ ويبحث عن وجودها^(٤) وما يتبع ذلك، واعلم أنّ الجهة عبارة عن طرف الامتداد باعتبار توجّه الحركة إليه أو الإشارة، وهي موجودة، واستدلّ عليه الحكماء بوجهين:
الأوّل: أنّ الجهة تقصد بالحركة، وما ليس بوجود لا يقصد بالحركة، فالجهة موجودة.

الثاني: أنّ الجهة متعلّق الإشارة الحسيّة، فيقال: هنا أو هناك، والإشارة لا تتناول ما ليس بوجود.

قال:

وغير منقسمة^(٥) وإلاّ عند الوصول إلى المنتصف إن تحرّك عنها فالخلف

(١) (أن) لم ترد في «د».

(٢) في هامش «ب» زيادة: (حقيقيّة).

(٣) في «ر» «ف»: (حقيقيّة).

(٤) في «ف»: (الجهة هي يبحث وجودها) بدل من: (الجهة) إلى هنا.

(٥) في «د»: (منقسم).

الجهة أو ^(١) إليها فالمطلوب الجهة .

أقول:

لما بين وجودها شرع في بيان كيفية وجودها ، فقال : إنها شيء غير منقسم ، والدليل على ذلك أنها لو انقسمت لكان المتحرك إذا وصل إلى منتصفها إما أن تتحرك إلى الجهة أو ^(٢) عنها ، وعلى التقدير الأول تكون الجهة هي المتوجه إليه فلا يكون الخلف جهة ، وإن ^(٣) كان الثاني كان الخلف هو الجهة لا الذي يتوجه إليه .

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون متحركاً في الجهة .

لأننا نقول : المتحرك في الجهة إما أن يتحرك عن الجهة أو إليها بالضرورة ، ويعود الإلزام إلا أن يجعل الجهة هي المسافة وهو محال .

قال:

والمتحرك إلى البياض يتوخى حصوله وإلى الجهة الحصول فيه ^(٤) .

أقول:

هذا جواب عن سؤال مقدر ، وهو أن يقال : إنكم قلتم الجهة موجودة لأنها تقصد بالحركة ، وكل ما يقصد بالحركة فهو موجود ، والكبرى كاذبة ^(٥) ، فإن الجسم إذا كان أسود و ^(٦) تحرك إلى البياض يكون قاصداً إلى شيء معدوم ، فلم لا يجوز أن يكون المتحرك في الجهة كذلك .

(١ و ٢) في «ف» : (و) .

(٣) في «ف» : (إن) بدل من : (وإن) .

(٤) في «ج» «ف» : (فيها) .

(٥) في «ج» «ر» «ف» : (ممنوعة) .

(٦) الواو لم ترد في «ف» .

وتقرير الجواب بالفرق بين الجهة والبياض، فإن^(١) المتحرك إلى الجهة يقصد الحصول فيها، فلا بدّ وأن تكون موجودة قبل الحركة، والمتحرك إلى البياض يقصد حصوله فيستحيل أن يكون موجوداً.

[أنواع الجهات]

قال،

والطبيعية^(٢) ثنتان وغيرها غير متناه.

أقول،

الجهات منها: ما لا يتبدّل بالوضع والفرض، ومنها: ما يتبدّل، ويسمّى الأولى طبيعية^(٣)، والثانية غير طبيعية^(٤).
والطبيعية ثنتان هما فوق والسفل، وأما غير الطبيعية فإنّها غير متناهية لأنّها حاصلة بسبب فرض الامتدادات الممكنة في الجسم، ولما كانت تلك غير متناهية بالفرض كانت أطرافها أعني الجهات كذلك، وإنّما حكم^(٥) الدهماء^(٦) بكون الجهات ستّاً لأمرين: عامّي وهو أنّ الإنسان له جهة فوق وسفل، وهما بما^(٧) يلي

(١) في «د» زيادة: (البياض).

(٢) في «أ» «د» «س» «ف»: (والطبيعة).

(٣ و ٤) في «د» «س» «ف»: (طبيعة).

(٥) في «ب» زيادة: (الحكماء).

(٦) الدهماء: الجماعة من الناس، والظاهر أنّ المراد بها عوامهم. (العين ٤: ٣١، الصحاح

٥: ١٩٢٤).

(٧) في «أ» «ر»: (ما).

رأسه وقدمه، ويمين وشمال و^(١)هما ما يلي يديه، وقدام وخلف و^(٢)هما ما يقصده بالحركة طبعاً وما يقابله، وخاصّي، وهو أنّ الجسم له أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم لا أزيد منها^(٣)، ولكلّ بعد^(٤) طرفان هما جهتان له^(٥).

قل:

فلا بدّ من محدّد محيط وإلاّ تحدّد القرب دون البعد.

أقول:

ذهب الحكماء إلى أنّ الجهتين الطبيعيّتين لا تتحدّدان^(٦) إلاّ بجسم كسري، واستدلّوا عليه بأنّ تمايز الجهتين لا يمكن أن يكون في ملاء أو خلاّ متشابه وإلاّ لم يكن أحد الطرفين بالفوقيّة^(٧) أولى من الآخر فلا بدّ من مايز بينهما، ويستحيل أن يكون مجرداً لأنّه متساوي النسب^(٨) إلى الأمور الماديّة، فلا بدّ وأن يكون جسماً، وذلك الجسم إمّا واحد أو اثنان؛ والأوّل إمّا أن يكون محيطاً أو غير محيط، والثاني باطل لأنّ كلّ واحد من الجسمين^(٩) إنّما يتحدّد به غاية القرب منه ولا يتحدّد به البعد.

(١) الواو لم ترد في «د» «ر» «ف».

(٢) الواو لم ترد في «ر» «س» «ف».

(٣) في «ف»: (منهما).

(٤) في «ف» زيادة: (و).

(٥) الشفاء (الطبيعيّات) ١: ٢٥١، شرح الإشارات ٢: ١٧٥، وحكى ذلك في نهاية المرام ١: ٤٥٢.

(٦) في «أ» «ب» «ج»: (يتحدّدان).

(٧) (الطرفين بالفوقيّة) لم ترد في «ج».

(٨) في «س»: (النسبة).

(٩) في «س»: (كل من الجهتين)، وفي «ر»: (كل واحد من الجهتين) بدل من: (كل واحد من الجسمين).

وأيضاً فإنه لا أولوية في كون أحد الجسمين في جهة وعلى بعد معين من الآخر دون غير تلك الجهة ، وغير ذلك البعد وإن كان الثالث يحدّد^(١) به القرب أيضاً دون البعد فلم يبق إلا أن يكون المحدّد محيطاً يتحدّد بمحيطة^(٢) القرب منه ، وبمركزه البعد عنه^(٣).

والاعتراض من وجوه :

أحدها : لم قلت إن هناك جهتين متميزتين بالطبع ومختلفتين في الحقيقة ، فإنّ الجهة عندكم هي طرف البعد ، ولا شك في أنّ أطراف^(٤) البعد غير مختلفة في الحقيقة .

الثاني : أنّ الجهة إمّا أن تجعلوها طرف البعد أو أمراً لاحقاً له ؛ والأوّل لا يستدعي المحدّد لأنّ الأبعاد متناهية ، فوجودها مستغن عن المحدّد ، وتمايزها بسبب الوضع فلا احتياج إلى المحدّد ، والثاني لا يستدعي المحدّد أيضاً لأنّ الحاجة إلى المحدّد إمّا أن تكون لوجود ذلك المعنى في نفسه أو لوجوده في الطرف ، والقسمان باطلان ؛ فإنّ وجوده مستند^(٥) إلى واجب الوجود ، وكذلك اختصاص أحد الطرفين به دون الآخر .

(١) في «ر» : (يتحدّد).

(٢) في «ر» : (يحدد محيطه) ، وفي «ج» : (يحدد لمحيطة) ، وفي «س» : (متحدّد بمحيطة) بدل من : (يتحدّد بمحيطة).

(٣) انظر شرح الإشارات ٢ : ١٧٦ ، وحكاية المصنّف عن الفلاسفة في نهاية المرام في علم الكلام ٤٥٦ : ١ .

(٤) في «ف» : (طرف).

(٥) في «أ» : (يستند).

الثالث : لم لا يجوز أن يقال : إنَّ المحدّد جسم واحد غير محيط ويكون محدّد الجهة القرب ، وأمّا جهة البعد فغير محدّدة به .

الرابع : لم لا يجوز أن يكون بجسمين ^(١) ويكون كلّ واحد ^(٢) منهما على وضع معين لأمر آخر ، على أن هذا الدليل مبنيّ على نفي الاختيار ، وهو باطل لما ^(٣) تقدّم .
قال :

ولا يفارق موضعه وإلاّ لتحدّدت ^(٤) له لا به .

أقول :

هذا إشارة إلى ^(٥) أحكام المحدّد . قالوا : يستحيل أن يفارق موضعه وإلاّ لكان له جهتا طلب وترك سابقتان عليه ، فلا يكون هو المحدّد الأوّل بل غيره .

قال :

ويكون بسيطاً وإلاّ لانحلّ ^(٦) فيتحرّك ^(٧) مستقيماً في الأين .

أقول :

هذا حكم ثانٍ للمحدّد ^(٨) ، وهو أنّه بسيط ، واستدلّوا على ذلك بأنّه لو كان مركّباً لصحّ عليه الانحلال ، والتالي باطل ، فالمقدّم مثله .

(١) في «ب» : (جسمين) ، وفي «س» : (لجسمين) .

(٢) (واحد) لم ترد في «ج» «ر» «ف» .

(٣) في «ب» «ف» : (بما) .

(٤) في «ج» «ر» «ف» : (تحدّدت) .

(٥) في «ف» زيادة : (أنّ) .

(٦) في «س» : (يحلّ) .

(٧) في «أ» «ج» «ر» : (فتحرّك) .

(٨) في «س» : (للمتحدّد) ، وفي «د» : (المحدّد) .

بيان الشرطية : أن المركب إنما يتركب^(١) من بسائط ، وكل واحد من تلك البسائط تكون ملاقاته للبسيط الآخر بأحد جانبيه غير واجبة فيمكن زوالها و^(٢)تغيره عن ذلك الوضع بالحركة المستقيمة .

وأما بطلان التالي فلما مر من استحالة انتقاله عن وضعه ، فإن ذلك دال على استحالة انتقال أجزائه لاستدعائها جهة متقدمة عليها ، وهو سابق على الجهة ، هذا خلف .

وهذه الحجة عندي ضعيفة من وجوه :
أحدها : لم قلت : إن كل مركب يصح عليه الانحلال ، ولم لا يجوز اتصافه بصورة^(٣) نوعية توجب^(٤) له حفظ بسائطه ويمنعها عن التغير ، اللهم إلا أن نعني بهذه الصحة الصحة العائدة إلى الماهية لا^(٥) الاستعداد ، وحينئذ لا يتم هذا المطلوب .

الثاني : أن هذا ينتقض بالأفلاك فإنها عندكم بسائط فيصح^(٦) أن يلاقي مقعر^(٧) القمر مقعر^(٨) عطار د .

الثالث : أنا^(٩) نمنع صحة امتناع انتقاله عن موضعه ، وقد مضى البحث فيه .

(١) في «د» : (تركب) .

(٢) الواو سقطت من «د» .

(٣) في «ب» : (بصور) .

(٤) في «س» : (فتوجب) .

(٥) في «ب» زيادة : (إلى) .

(٦) في «ب» «ج» «د» «ف» : (فصح) .

(٧) في «ب» : (مقعد) .

(٨) في «ب» : (مقعد) ، وفي «أ» : (بمقعر) .

(٩) في «ج» «ف» : (إنما) .

[محدد الجهات متحرك]

قال:

ووضعه غير واجب، فالنقلة جايضة، وفيه ^(١) ميل مستدير.

أقول:

يريد أن يبين أن محدد الجهات متحرك في الوضع دون الموضع، وهذا من أحكام المحدد وغيره، وتقريره أن وضعه غير واجب لكونه بسيطاً، فالنقلة عن ذلك الوضع ممكن، ولا يمكن إلا بالميل على ما يأتي، ففيه ^(٢) مثل ^(٣) مستدير يوجب الحركة، فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود المعلول عند ^(٤) علته، وهذا عندي ضعيف من وجوه:

الأول: إن عنيتم بإمكان انتقاله الإمكان الذاتي فلا يستلزم وجود مبدأ ميل بالفعل، وإن عنيتم به الإمكان الاستعدادي لزم الدور، لأنه إنما يتم لكم هذا إذا بنيتم أنه ذو ميل مستدير، فلو استدللتم عليه به لزم الدور.

الثاني: أنه لا أولوية في حركة الفلك إلى جهة معينة دون غيرها.

الثالث: أن هذا ينتقض بالعناصر، فإنها بسائط، فيلزم أن تكون لها ميول مستديرة.

الرابع: لا نسلم أنه ^(٥) عند وجود الميل يجب حصول الحركة، فإن الحجر

(١) في «ب» «ف»: (ففيه).

(٢) في «س»: (ومنه).

(٣) في «ب»: (ميل).

(٤) في «ف» زياده: (وجود).

(٥) في «ب»: (أن).

الواقف في الهواء ذو ميل ، وليس بمتحرك بالفعل .

وأجاب بعض المحققين عن الأول بأن الإمكان بحسب ذات الشيء يكفي هيئنا ، فإن مع فرض ذلك الإمكان وقطع النظر عن الموانع يمكن فرض الحركة القسرية المقتضية لوجود ميل بالفعل طبعاً .

وهذا عندي ضعيف لأنه لا يكفي في حصول الشيء النظر إلى إمكانه الأصلي من غير طبيعة تقتضيه ، وفرض الحركة القسرية لا يقتضي وجود الحركة القسرية . وأجاب عن الثاني بأنه لا بد من مخصص ، فإنه لبساطته يتساوى نسبته إلى جميع الأوضاع ، فحركته على بعضها يوجب له المخصص ، وإن لم يعلم^(١) ذلك على التفصيل .

وهذا عندي ضعيف فإنه يجوز أن يقال : إن الفلك بسيط ساكن له وضع معين مع إمكان غيره ، وإنما تخصص بهذا الوضع لأمر غير معلوم . وأجاب عن الثالث : بأن^(٢) الطبائع العنصرية يستحيل وجود الميل المستدير فيها لوجود مانع طبيعي ، وهو الميل المستقيم بخلاف المحدد^(٣) ، فإنه يستحيل وجود الميل المستقيم فيه فلا مانع له .

وهذا عندي ضعيف ، فإن انحصار المانع في^(٤) وجود الميل المستقيم وامتناع حصول ذلك المانع^(٥) في الأفلاك ووجوب^(٦) حصوله في العناصر أحكام ممنوعة ،

(١) في «ج» «ر» «ف» : (نعلم) .

(٢) في «ف» : (أن) .

(٣) في «ب» : (المحدود) .

(٤) في «ف» : (من) .

(٥) في «ج» «ر» : (لمانع) .

(٦) في «ف» : (وجود) .

فإنهم^(١) لم يأتوا^(٢) في ذلك ببرهان^(٣).

قال.

فليس^(٤) له^(٥) مستقيم.

أقول.

هذا نتيجة^(٦) قولهم: إنه ذو ميل مستدير، فإنه يستحيل اجتماع ميلين أحدهما يوجب الحركة على الاستدارة والآخر على الاستقامة.

واعترضوا^(٧) على أنفسهم فقالوا: لم لا يجوز أن يكون له^(٨) ميل يتحرك به على الاستدارة عند إحدى حالتيه وميل يتحرك^(٩) به على الاستقامة عند الحالة الأخرى، كما أن الأرض تقتضي الحركة^(١٠) عند الخروج عن الحيز الطبيعي وتقتضي السكون عند الحصول فيه.

وأجابوا عنه بالفرق بأن اقتضاء طبيعة الأرض للحركة و^(١١)السكون في

(١) فإنهم لم ترد في «ج» «ر».

(٢) في «ف»: (لم لا يأتوا) بدل من: (لم يأتوا).

(٣) في «س»: (برهان).

(٤) في «د»: (وليس).

(٥) في «ج» «ر» «ف»: زيادة: (ميل).

(٦) في «ج» «ف»: زيادة: (ما تقدم من).

(٧) في «س»: (فاعترضوا).

(٨) في «د»: (لي).

(٩) في «ف»: (يتحرك).

(١٠) في «د»: (للحركة).

(١١) في «أ»: (هو) بدل الواو.

الحقيقة اقتضاء أمر واحد^(١) هو الحصول في المكان الطبيعي ، وليس اقتضاء الميل كذلك ، فإنه لا وضع طبيعي هناك للفلك^(٢) حتى يقتضي الميل المستدير بحسب طبيعته ، وهذا^(٣) ضعيف ، فإن إبطال الميل^(٤) لا يخرج منه الجواب^(٥) .

قل:

فليس^(٦) بفاسد ولا كائن ولا منحرف وهذه أحكام^(٧) يتوقف في بعضها .

أقول:

هذه الأحكام الثلاثة نتائج كونه غير متحرك على الاستقامة ، وتقريره يبتني على مقدّمة هي أن المكان الواحد يستحيل أن يستحقّه بحسب^(٨) الطبع جسمان مختلفان في الحقيقة^(٩) .

إذا عرفت هذا فنقول : الفلك إذا جاز عليه الكون والفساد بمعنى زوال إحدى^(١٠) الصور عنه ولبس أخرى كانت طبيعته الآن مغايرة لما قبل الكون فيجب أن ينتقل عن مكانه إلى مكان يستحقّه بحسب^(١١) الصورة الجديدة فيكون

(١) في «س» : (لأحد) .

(٢) في نسخة بدل من «ج» : (العالم) ، ونسخة بدل من «ب» : (للعالم) بدل من : (للفلك) .

(٣) في «ب» زيادة : (عندي) .

(٤) في «س» «د» : (المثال) .

(٥) في «ج» «ر» «ف» : (فيه للجواب) بدل من : (منه الجواب) .

(٦) في «س» «ف» : (وليس) .

(٧) في «أ» «س» : (حكيمية) .

(٨) في «ب» : (بسبب) .

(٩) حكاه عن الأوائل المصنّف في نهاية المرام في علم الكلام ١ : ٤٤١ .

(١٠) في «س» : (أحد) .

(١١) (بحسب) ليست في «ف» .

٣٦٠..... معارج الفهم في شرح النظم

ذا ميل مستقيم ، وكذلك لو جاز عليه ^(١) الانحراف ^(٢) لكان إنما يكون بسبب تباعد بعض أجزائه عن البعض على الاستقامة ، وهذه الحجّة عندي فاسدة .
أما أولاً فلأننا لم نر لهم برهاناً قاطعاً على أن الجسمين المختلفين في الطبيعة لا يستحقان مكاناً واحداً .

وأما ثانياً فلأنها مبنية على أن المحدّد له مكان بحسب الصورة الأولى ، ويستحق بحسب الصورة الأخرى مكاناً آخر ، وهو باطل فإن ^(٣) المحدّد عندهم ليس له مكان ، فلا يستحق بحسب الصورتين مكانين مختلفين ، فلا يلزمه ^(٤) الحركة المستقيمة .



[الله تعالى لا يحلّ في محلّ]

قل:

ومنها: أنّه لا يحلّ في محلّ وإلاّ إن ^(٥) كان غنياً عنه فليس بحالّ وإلاّ افتقر .

اقول:

يريد إبطال مذهب القائلين بالحلول كالنصارى ^(٦) وبعض ^(٧) الصوفيّة ^(٨) ،

(١) (عليه) لم ترد في «ف» .

(٢) في «ب» «ج» «ر» : (الانحراف) .

(٣) في «س» : (لأنّ) .

(٤) في «ج» «س» : (يلزم) .

(٥) في «د» : (وإلاّ و) بدل من : (وإلاّ إن) .

(٦) قال المصنّف في مناهج اليقين : ٣٢٠ ذهب بعض النصارى إلى أنّه تعالى في بدن عيسى عليه السلام ، وانظر الطبعة الأخرى : ٢٠٣ .

(٧) (وبعض) لم ترد في «ف» .

(٨) حكى الفاضل المقداد في اللوامع الإلهية : ١٦٠ عن جمع من المتصوّفة بحلوله في قلوب العارفين ، وانظر كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للفخر الرازي : ١٠٠ .

الباب الثالث : في إثبات الصانع تعالى وصفاته وخواصه ٣٦١

والدليل على ذلك أن الحلول لا يعقل إلا مع حاجة الحال إلى المحل ، فلو كان الله تعالى حالاً في الغير لزم احتياجه إليه فيكون^(١) ممكناً لا واجباً ، هذا خلف^(٢) .

[الله ليس محلاً للحوادث]

قال :

ومنها^(٣) : أنه ليس بمحل للحوادث لأن صفاته صفات كمال اتفاقاً ، فلا يعدم وإلا نقص ، ولأنه قابل لها وقابليته تفتقر إلى مقبول ، وهو الحادث^(٤) فيكون أزلياً ، وفيها إشكال ، والمعتمد السمع .

أقول :

ذهبت الكرامية إلى أنه تعالى يصح أن يكون محلاً للحوادث^(٥) ، وأنكره الباقون ، واحتج المنكرون بوجوه :
الأول : أن صفات الله تعالى صفات كمال ، فيستحيل خلوه الله تعالى منها ، والمقدمتان متفق عليهما ، فلو كانت صفاته حادثة لزم خلوه ذاته عن الكمال ، وهو محال .

الثاني : أنه لو كان قابلاً للحوادث لجاز كون الحادث أزلياً ، والتالي باطل فالمقدم مثله ، بيان الشرطية : أن قابليته إما أن تكون لازمة لذاته أو عارضة ، والتالي

(١) في «ب» : «ج» : (ويكون) .

(٢) انظر كتاب المحصل : ٣٦١ ، تلخيص المحصل : ٢٦٠ .

(٣) في «د» : (فمنها) .

(٤) في «أ» : (الحوادث) ، وفي «س» : (الحاجة) .

(٥) الفرق بين الفرق للاسفرائيني البغدادي : ١٧٣ .

باطل لأنه يلزم منه التسلسل ، فإذا كانت القابلية لازمة افتقرت إلى مقبول لكونها نسبة بين القابل والمقبول ، ولأننا نعلم بالضرورة أن قابلية اتّصاف الذات بصفة موقوف على قبول تلك الصفة للوجود^(١) ، فإذا كانت القابلية أزلية لزم جواز كون المقبول الذي هو الحادث أزلياً ، وأما بطلان التالي فلاستحالة الجمع بين النقيضين .
الثالث : السمع^(٢) .

والوجهان الأولان عندي ضعيفان :

أما الأول : فلأن الكمال والنقصان خطابي لا مدخل له في العلميات ، و^(٣) لأنه لا بدّ فيه من الإجماع المتوقف على السمع فليستدلّ بالسمع ، وأيضاً^(٤) فلم لا يجوز أن يكون لله تعالى كمالان يستحيل اجتماعهما والخلوّ عنها فيتّصف بأحد^(٥) الكمالين في وقت ، وبالكمال الآخر^(٦) في وقت آخر .

وأما الثاني فضعيف :

أما أولاً : فلأن القابلية من الصفات الاعتبارية يعتبرها العقل ، ومعنى كونها لازمة للذات تعلّقها^(٧) عند تعلّق الذات ، وذلك لا^(٨) يستلزم قدمها ، وإذا كانت عارضة افتقرت إلى قابلية أخرى يعتبرها العقل وتنقطع بانقطاع الاعتبار العقلي .

(١) في «ف» : (الموجود) .

(٢) انظر تلخيص المحصّل : ٢٦٤ ، مناهج اليقين : ٣٢٤ ، وفي طبعة الأنصاري القمي : ٢٠٦ .

(٣) (و) لم ترد في «ف» .

(٤) في «ف» : (فالمستدلّ بالسمع أيضاً) بدل من : (فليستدلّ بالسمع وأيضاً) .

(٥) في «ب» «ج» «د» «ف» : (بإحدى) .

(٦) في «ف» : (الأخرى) .

(٧) في «ف» : (تعلّقها) .

(٨) (لا) سقطت من «ف» .

وأما ثانياً : فلأنَّ صحَّة اتِّصاف الذات بصفة لا يتوقَّف على وجود تلك الصفة وهو ظاهر ، ولا على صحَّة تلك الصفة على الإطلاق فإنَّ^(١) صحَّة صدور الفعل من القادر لا يستلزم صحَّة الفعل مطلقاً ، بل يجوز أن يمتنع الفعل لأمر يرجع إلى القابل^(٢) ، ولا يؤثر ذلك في تلك الصحة .

وأما ثالثاً : فلأنَّ نجوِّز^(٣) صحَّة كون الحادث أزليّاً ، وإلاَّ لكان^(٤) إمّا واجباً أو ممتنعاً ، ويلزم من الأوّل القدم ، ومن الثاني استحالة إيجادهِ في ما لا يزال . واحتجَّ المجوِّزون بأنَّه تعالى لم يكن قادراً على إيجاد العالم في الأزل ثم صار قادراً ، وكذلك لم يكن عالماً بوجوده في الأزل ثم صار عالماً ، وكذلك لم يكن مدركاً ثم صار مدركاً .

والجواب : أنَّ القدرة والعلم قديمان على ما مرَّ ومتعلِّقهما حادث ، وكذلك التعلُّق الذي هو الإضافة بين الصفات والمقدور والمعلوم وكذلك القول في الإدراك .

[الله تعالى لا يتحد بغيره]

قال :

ومنها : أنَّه لا يتحد بغيره ، لأنَّ مع الاتحاد إن بقيا^(٥) فائنان^(٦) ، وإن عدما

(١) في «ج» «ر» «ف» : (فلأنَّ) .

(٢) في «د» «ر» «س» «ف» : (العاقل) .

(٣) في «أ» «س» : (فلا يجوز) .

(٤) في «د» : (كان) .

(٥) (إن بقيا) ليس في «ف» .

(٦) في «أ» «ج» : (بقيتا فائنتان) بدل من : (بقيا فائنان) .

و^(١) وجد آخر أو عدم أحدهما فلا اتحاد، بل هو استثناء موجود وعدم آخر.

أقول:

الاتحاد يطلق بحسب المجاز على صيرورة شيء شيئاً آخر بحسب الاستحالة، والكون^(٢)، كما نقول: صار الأسود أبيضاً، والهواء ماءً، وبحسب التركيب بأن ينضاف إلى الصائر شيء آخر يحدث الكائن منهما كما نقول: صار التراب طيناً. ويقال^(٣) بحسب الحقيقة لا على هذين المعنيين، بل على أن شيئاً واحداً بعينه صار شيئاً آخر بعينه^(٤).

وهذا غير معقول، وقد ذهب إليه في حق الله تعالى النصارى فإِنَّهم قالوا باتحاد^(٥) الأقانيم الثلاثة: أقنوم الأب وأقنوم الابن وأقنوم روح القدس^(٦)، وذهب إليه فرفور يوس^(٧) فإنه قال: إنَّ الله تعالى إذا عقل شيئاً اتَّحدت ذاته بذلك الشيء المعقول^(٨)، وواقفه على ذلك جماعة من الأوائل غير محققين^(٩)، ورد ابن سينا

(١) الواو ليست في «ف».

(٢) في «ج» «د» «ر» «ف»: (اللون).

(٣) (ويقال) ليست في «ف».

(٤) انظر الكليات: ١١، مفتاح الباب: ١٣٤، النافع يوم الحشر: ٢١، شرح المصطلحات الكلامية: ٤.

(٥) في «س»: (بإيجاد)، وفي «ف»: (بالاتحاد).

(٦) حكاه عن النصارى الخواجة نصير الدين الطوسي في تلخيص المحصل: ٢٦٠، وانظر اللوامع

الإلهية للفاضل المقداد: ١٥٧، وكتاب المبدأ والمعاد من الهيئات الشفاء: ١٣٥، ومناهج اليقين:

٣٢٣، وفي الطبعة الأخرى: ٢٠٥.

(٧) فرفور يوس: من حكماء اليونان، وقد كان على منهج أرسطو في غالب نظرياته وقد شرح كلام

أرسطو، وقد عمل كتاباً في نظرية اتحاد العاقل والمعقول (الملل والنحل للشهرستاني ٢: ١٥٥،

شرح الإشارات ٣: ٢٩٥).

(٨) نسبه إليه في شوارق الإلهام: ٥١٦، وحكاه عنه الخواجة نصير في تلخيص المحصل: ٢٦٠.

(٩) انظر الحكمة المتعالية للملا صدرا ٦: ١٨١.

عليهم في كتبه ، ونصر هذه المقالة في كتاب المبدأ والمعاد^(١) .
 وإبطال هذا المذهب وإن كان قريباً من الوضوح إلا أن التنبيه عليه هو أن نقول :
 لو اتحدت الذاتان فبعد^(٢) الاتحاد إن بقيتا فهما اثنتان^(٣) فلا اتحاد ، وإن عدمتا ووجد
 شيء ثالث فليس باتحاد ، بل إعدام لشيء^(٤) وإيجاد لآخر ، وإن عدم أحدهما وبقي
 الآخر فلا اتحاد أيضاً ، بل هو إعدام لشيء^(٥) .
 وأما نفي الاتحاد^(٦) بالمعنى المجازي عنه تعالى فإنه ظاهر لاستحالة انفعاله
 بالاستحالة والتركيب .

[ذات الباري تعالى مخالفة لغيرها من الذوات]

قال :

ومنها : مخالفته للكل بذاته خلافاً لأبي علي وأبي هاشم ، وإلا لتركب ، ولأن
 الاتفاق في الذوات ملزوم الاتفاق في الصفات اللازمة فلا اختلاف .
 احتجوا بأن الذوات^(٧) مشتركة للتقسيم ومختلفة بما عداها .
 جوابه : الذوات إن عني بها الحقائق فليست بمشتركة ، وإن عني بها^(٨) الشئئية
 فعارضة .

(١) المبدأ والمعاد : ١٣٥ .

(٢) في «س» : (فعند) .

(٣) في «ج» «د» «ر» : (اثنتان) .

(٤) في «ف» : (الشيء) .

(٥) في «ف» : (أعدم الشيء) بدل من : (إعدام الشيء) .

(٦) في «أ» : (الإيجاد) .

(٧) في «ف» : (واحتجوا بأن الذات) بدل من : (احتجوا بأن الذوات) .

(٨) (بها) لم ترد في «ب» .

أقول:

ذهب أبو هاشم إلى أن ذات الله تعالى مساوية لغيرها من الذوات، وإنما تمتاز عنها بحالة خامسة توجب أحوالاً أربعة^(١) هي القادرية، والعالمية، والموجودية، والحسية^(٢). ونقل عن أبي علي أن ذاته مساوية للذوات، وإنما تمتاز عنها بالمبائنة^(٣).

والحق خلاف هذا، ويدل عليه وجوه:

الأول: أنه لو كان مساوياً لغيره، فإما أن يكون مخالفاً له أو لا؟ والثاني باطل وإلا لكانا^(٤) واحداً، وإن كان الأول فما به المخالفة إن كان مقوماً لزم التركيب، وإن كان خارجاً فإما أن يكون مساوياً لذاته تعالى أو مخالفاً، وعلى التقدير الأول يلزم التسلسل، وإن كان مخالفاً لذاته بالذات فهو أولى بالذاتية.

الثاني: أن الذاتين المتساويتين يجب^(٥) اشتراكهما في اللوازم، فلو ساوت ذات الله تعالى غيرها لزم انقلاب القديم محدثاً، والمحدث قديماً، والواجب ممكناً، والممكن واجباً.

(١) في «ب» زيادة: (و).

(٢) حكاه عن أبي هاشم الفخر الرازي في كتاب المحصل: ٣٥٧، والخواجة نصير في تلخيص المحصل: ٢٥٧.

(٣) حكاه عن أبي علي سينا الفخر الرازي في كتاب المحصل: ٣٥٧ حيث قال: ... وخلافاً لأبي علي سينا حيث زعم أن ماهيته نفس الوجود والوجود مسمى مشترك فيه بين كل الموجودات، وزعم أنه إنما امتاز عن الممكنات بقيد سلبي، وهو أن وجوده غير عارض لشيء من الماهيات، وسائر الوجودات عارضة لها، وحكاه أيضاً عن ابن سينا في تلخيص المحصل: ٢٥٧.

(٤) في «ج» «ر» «ف»: (لكان).

(٥) في «ف»: (بحسب).

الثالث : أن الذاتين متساويتان فلا اختصاص لإحديهما بما يوجب الاختلاف دون الأخرى .

الرابع : ما به المخالفة إن كان متساوياً فلا اختلاف ، وإن كان مختلفاً بأحوال أخرى تسلسل ، وإن كان لذاته فلتكن الذوات كذلك .

واحتج المخالفون بأننا نقسم الذات فنقول : هي إما واجبة أو ممكنة ، وأيضاً هي ^(١) إما جوهر أو عرض أو غيرهما ، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام ^(٢) .

والجواب : إن عنيت بالذوات الحقائق والماهيات فلا شك في اختلافها ، وإن عنيت بها الشيئية ، فهي عارضة .

قالوا : الذات هي ما يصح العلم بها على الاستقلال ، والذوات بأسرها متساوية في هذا الحد .

والجواب : صحة تعلق العلم بالذات على سبيل الاستقلال من أحكام الذات .

[ذات الباري تعالى لا تعقل]

قال :

ومنها : عدم تعقله ، لأننا لا نعقل إلا السلوب والإضافات ، احتجوا بأن التصديق مسبوق بالتصور ، جوابه ^(٣) التصور بعوارض .

أقول :

ذهب أكثر المتكلمين إلى أننا نعقل ذات الله تعالى ، والفلاسفة أنكروا ذلك ؛ وهو

(١) في «أ» «ب» «ج» : (وهي أيضاً) بتقديم وتأخير .

(٢) انظر كشف المراد (تحقيق الأملي) : ٤٠٥ ، وتحقيق السبحاني : ٣٧ .

(٣) في «ج» «د» : (وجوابه) .

الحقّ، فإنّا^(١) لا نعقل من الله تعالى إلا صفاته؛ إمّا الحقيقية كالقادر والعالم، وإمّا الإضافيّة كالأوّل والآخر والخالق والرازق، وإمّا السلبيّة ككونه ليس بجسم ولا عرض، وإمّا ما عدا ذلك فغير معقول، وأبو علي بن سينا وأبو الحسين البصري وإن زعما أنّ وجود الله تعالى نفس حقيقته^(٢)، وهو الذي نذهب نحن إليه^(٣)، إلاّ أنّهما قالوا: إنّ ذلك الوجود غير معقول.

و^(٤) احتجّ المتكلّمون بأنّا نحكم على الله تعالى بأحكام إيجابيّة وسلبيّة، والحكم على الشيء يستدعي تصوّره^(٥).

والجواب: التصرّوّ المشترط^(٦) في التصديق هو مطلق التصرّوّ، سواء كان للذات من حيث هي هي أو من حيث بعض اعتباراتها.

[إنّه تعالى ليس بملتدّ] مركز تحقيقات كميّات علوم اسلامی

قال:

ومنها: أنّه ليس بملتدّ لأنّها ملائمة المزاج، ولأنّه إن خلق الملتدّ أزلاً فهو محال، أو فيما لا يزال أيضاً، لأنّه لا وقت قبل خلقه إلاّ وهو ممكن، وفعل الملتدّ الممكن

(١) في «ر»: «لأنّا».

(٢) حكاه عنهما الفخر الرازي في كتاب المحصل: ٣٥٧، والخواجة نصير الدين في تلخيص المحصل: ٢٥٨.

(٣) في «ج» «ر»: «إليه نحن» بتقديم وتأخير.

(٤) الواو من «ف».

(٥) المواقف ١: ٩٦، شرح المقاصد ٢: ١٢٥.

(٦) في «أ» «س»: «المشروط».

كالواجب وكان يخلقه^(١) قبل خلقه ، والثاني ضعيف لجواز أن يلتذّ بكماله كما يذهب إليه الفلاسفة ، سلّمنا لكن يكون الالتذاذ مشروطاً بالحصول في وقت معيّن كتناول الطعام .

أقول:

الألم واللذة يمتنع اتّصاف الله تعالى بهما عند المتكلّمين^(٢) ، ولما كان الألم ممتنعاً عليه عند الجميع - وإنما الخلاف في اللذة - أهمل ذكر الألم ، وأيضاً فالدليل الأوّل على استحالة كونه تعالى ملتذّاً دالّ على استحالة كونه متألّماً .
واعلم أنّ الفلاسفة يفسّرون اللذة بأنّها إدراك الملائم من حيث هو ملائم ، والألم بأنّه إدراك المنافي من حيث هو مناف ، ولما كان الإدراك تارة يقع بواسطة القوى الجسمانيّة وتارة يقع بالأمور العقليّة انقسمت اللذة والألم إلى جسمانيّ ونفساني^(٣) .
ثمّ إنّ اللذة الأولى أضعف من الثانية وكذلك الألم ، لأنّ الإدراك العقلي أتمّ من الإدراك الحسّي^(٤) من حيث الإدراك ، ومن حيث المدرك ، ومن حيث البقاء والثبات ، ونسبة اللذة إلى اللذة كنسبة الإدراك إلى الإدراك ، والأوّل مستحيل^(٥) في حقّه تعالى^(٦) .

(١) في «ف»: (مخلقه) .

(٢) انظر المحصّل للرازي: ٣٧٠ ، تلخيص المحصّل للخواجة نصير الدين الطوسي: ٢٦٦ ، وحكاة عن المتكلّمين المصنّف في مناهج اليقين: ٣٢٨ ، وفي الطبعة الأخرى: ٢٠٨ ، وفي كتاب الأسرار الخفيّة: ٥٢٩ .

(٣) (ونفساني) سقطت من «ف» .

(٤) في «ف»: (الجسمي) .

(٥) في «ج» «د» «ف»: (يستحيل) .

(٦) في «ج»: (حق الله تعالى) بدل من: (حقّه تعالى) .

٣٧٠..... معارج الفهم في شرح النظم

وأما اللذة العقلية فقد جاوزوها عليه تعالى، فإنه مدرك لذاته على أبلغ إدراك، وذاته أكمل الموجودات، وهي ملائمة له فلذته وابتهاجه بها أتم اللذات وأكمل الابتهاجات^(١).

وأما المتكلمون فإنهم أنكروا اللذة والألم بالمعنى الأخير، فعندهم اللذة ليست^(٢) إلا ملائمة المزاج، والألم عبارة عن منافرة، والله تعالى ليس له مزاج، فليس بمتألم ولا ملتذ، وأيضاً فلذته إما أن تكون قديمة أو حادثة، والقسمان باطلان؛ أما الثاني فلما مر من استحالة كونه محلاً للحوادث، وأما الأول فلأن الملتذ به إما أن يكون قديماً أو حادثاً، فإن كان الأول لزم القدم، وهو محال، وإن كان الثاني فلا وقت يوجد الملتذ فيه إلا ويمكن خلقه قبل ذلك الوقت، فيجب خلقه قبل ذلك الوقت، لأن الفعل الملتذ به إذا كان ممكناً كان واجباً أن يفعله الملتذ، لكن يستحيل وجود الأثر قبل وجوده^(٣).

وهذا الثاني ضعيف، فإنه يجوز أن يقال: لم لا يلتذ بذاته وبإدراكه لا بشيء آخر كما يذهب إليه الفلاسفة.

سلمنا لكن لم لا يكون الالتذاذ مشروطاً بحصول الفعل في وقت معين كتناول الطعام للأكل، فإنه إنما يلتذ به في وقت معين وقبل ذلك الوقت^(٤) لا التذاذ.

(١) حكاة عن الفلاسفة الفخر الرازي في كتاب المحصل: ٣٧٠، والخواجة نصير في تلخيص المحصل: ٢٦٦، وانظر إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين للفاضل المقداد: ٢٣٣، لباب الإشارات: ٢٧٦، شرح المصطلحات الكلامية: ٣٠١.

(٢) في «د» (ليس)، وفي «أ» (فليست).

(٣) ذكر هذا البيان الفخر الرازي في كتاب المحصل: ٣٧٠.

(٤) (الوقت) لم ترد في «أ» «س».

وهذا الأخير قد يمكن الجواب عنه ، والأوّل قوي ، وقد ^(١) يستدلّ على ذلك بالسمع .

[الله تعالى واحد]

قال :

ومنها : أنّه واحد ، لأنّه لو كان واجبان فإمّا أن يتميزا بعد الاشتراك فيتركبا أو لا يتميزا فواحد ، ولأنّه إن ^(٢) أراد أحدهما فعلاً والآخر عدمه فإن وقعاً لزم المحال أو من أحدهما فهو الإله ، أو لا يقعاً فيلزم وقوعهما ، وللمسمع .

أقول :

ذهب المسلمون والفلاسفة إلى أنّ الله تعالى واحد ^(٣) ، واستدلّوا عليه بوجوه :
الأوّل : أنّه ^(٤) لو كان هناك موجودان واجبا الوجود لكانا ^(٥) قد اشتركا في كون كلّ واحد منهما واجب الوجود ، فإمّا أن يتميزا ^(٦) بعد الاشتراك بشيء أو لا يتميزا ، والثاني باطل وإلا لكانا واحداً ، والأوّل باطل :
أما أولاً : فلاستحالة التركيب في واجب الوجود .
وأما ثانياً : فلأنّ ما به الاشتراك إمّا أن يكون عارضاً لما به الاختلاف ، أو

(١) (قد) ليست في «ف» .

(٢) في «ج» «ف» : (إذا) .

(٣) انظر الملخص في أصول الدين : ٢٦٩ للسيد المرتضى ، والمحصل للرازي : ٤٥٢ ، وتلخيص المحصل للخواجة نصير : ٣٢٢ .

(٤) (أنّه) لم ترد في «س» .

(٥) في «ج» «ر» «ف» : (لكان) .

(٦) في «أ» : (يتمايزا) .

لازماً، أو معروضاً، أو ملزوماً؛ فإن كان لازماً كان معلولاً لما به يقع الاختلاف، وكذلك إن كان عارضاً، ويفتقر العروض^(١) إلى سبب فيتضاعف الافتقار، وإن كان ملزوماً امتنع تكثره، وإن كان معروضاً افتقر ما به الاختلاف إلى سبب موجد وإلى موجب للعروض فيتضاعف الافتقار.

لا يقال: لم لا يقع الاشتراك في واجب الوجود ويقع الامتياز بقيد سلبي؟
لأننا نقول: القيد السلبي إنما يكون بالقياس إلى الغير فلا يحصل إلا بعد تحصيل الغير، فإن كان ذلك الغير هو الأول لزم الدور.

واعلم أن أشكل ما يرد^(٢) على هذه الحجة أن يقال: الوجوب أمر اعتباري نسبته إلى الوجود والعدم على السواء كالإمكان، وليس له حظ من^(٣) الوجود، بل يحصل نوعاً من الحصول في الذهن عند مقايضة الوجود إلى الماهية، ولا يلزم من الاشتراك في مثل هذه الصفات وقوع التركيب.

وقد أجاب عن هذا بعض المحققين بأن الوجوب لا شك في كونه أمراً اعتبارياً، إلا أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أمراً اعتبارياً، ونحن إنما بحثنا^(٤) في مفهوم واجب الوجود وقلنا: إنه يستحيل حمله على شيئين^(٥).

وهذا الجواب عندي ضعيف، فإن مفهوم واجب الوجود شيء^(٦) ما له وجوب

(١) في «ر» «س»: (المعروض).

(٢) في «س»: (يورد).

(٣) في «ف»: (في).

(٤) في «ب»: (نبحث).

(٥) انظر المواقف للايجي ١: ٣٢٩ و ٣٣١.

(٦) في «ف»: (شيء و).

الوجود ، والشيثية والوجوب من المعقولات الثانية اللاحقة للمعقولات الأولى^(١) ، ولا يلزم من الاشتراك فيها الاشتراك في الذوات ، كما أنه لا يلزم من اشتراك^(٢) ممكنين في حمل هذا المعنى عليها تركبهما من هذا المفهوم ومن فصل آخر ، فهذا ما عندي في هذه الحجة .

الثاني : الدليل المشهور للمتكلمين ، وهو المعروف بدليل التمانع ، وتقريره : أنا لو قدرنا الهين واجبي الوجود ، وأراد أحدهما حركة الجسم والآخر سكونه ، فإما أن يقع المرادان أو لا يقعاً أو يقع أحدهما دون الآخر ؟ والأولان باطلان بالضرورة ، ولأنه إذا لم يقع مرادهما لزم أن يقع ، لأن المانع من وقوع مراد أحدهما هو وجود مراد الآخر ، فيلزم أن يقال : إنما لم يقع المرادان ، لأنه قد وقع المرادان ، هذا خلف .
والثالث : يلزم منه أن يكون الذي وقع مراده هو الإله والآخر عاجز غير صالح للإلهية ، ولأن كل واحد منهما قادر على ما لا يتناهى ، فلا أولوية في عجز أحدهما دون الآخر^(٣) .

لا يقال : إنهما حكيمان يمتنع عليهما المخالفة ، وأيضاً فلم لا يجوز أن يكون أحدهما إذا أراد الحركة امتنع السكون فيستحيل إرادة الآخر له^(٤) ؟
لأننا نقول : أمّا الأول فإنه^(٥) يجوز أن يكون الفعل وعدمه مصلحتين ، فيختار أحد الحكيمين مصلحة الفعل والآخر مصلحة الترك ، وأمّا الثاني فضعيف ، لأن

(١) تفصيل المعقولات الأولى والثانية في شرح المصطلحات الكلامية : ٣٣٨ .

(٢) في «ف» : (الاشتراك) .

(٣) شرح الأصول الخمسة : ٢٧٩ ، الملخص في أصول الدين للسيد المرتضى : ٢٦٩ ، المحصل

للرازي : ٤٥٣ ، تلخيص المحصل : ٣٢٣ .

(٤) (له) لم ترد في «د» .

(٥) في «ب» : (فلأنه) .

أحدهما قد كان قادراً على الفعل لولا الآخر، وكذلك^(١) الآخر فإذا^(٢) فرضنا توجهه قصد كل واحد منهما إلى الضدين دفعة واحدة استحال منع أحدهما للآخر، لأنه لا تقدم لأحد القصدين^(٣).

الثالث: السمع وربما استدلّ مشايخ المعتزلة بأنه لو جاز إثبات ثان لجاز إثبات ما لا نهاية له من الآلهة، لأنه لا عدد إلا ويمكن أن يكون هناك أكثر منه، فإما أن يثبت الكل أو يثبت واحد منها^(٤)؛ والأول باطل فالثاني^(٥) حق، وبأنه لا دليل عليه فيجب نفيه، فإنه لو جاز إثبات ما لا دليل عليه لجاز إثبات^(٦) ما لا نهاية له^(٧)، وهذان الوجهان ضعيفان، ولا يخفى وجه ضعفهما.



[إبطال قول الثنوية]

قال:

فإذن لا اثنان هما نور وظلمة، خلافاً للثنوية^(٨) القائلين بهما وبعدم تناهيهما^(٩).

(١) في «ج» «د»: (وكذا).

(٢) في «ب»: (وإذا).

(٣) في «س»: (الضدين).

(٤) في «ب»: (منهما).

(٥) في «ج»: (والثاني).

(٦) عبارة: (ما لا دليل عليه لجاز إثبات) سقطت من «أ» «س».

(٧) انظر إفحام المخاصم: ٣١، المواقف للإيجي ٢: ١١٩، جوامع الجامع ٢: ٣٧٥ وص ٥١٨، مجمع

البيان ٦: ٢٥٤ وج ٧: ٧٩.

(٨) الثنوية: فرقة تقول بمبدأي الخير والشر كالمجوس والمانوية والديصانية، وأما في الإسلام فالثنوية هم الذين يقولون: الخير من الله والشر من إبليس أو من أنفسنا. (انظر موسوعة الفرق الإسلامية: ١٨٥).

(٩) حكاة عن الثنوية السيد المرتضى في الملخص في أصول الدين: ٢٨٥.

أقول:

هذا نتيجة ما مضى من الأدلة ، فإنه إذا ثبت أن^(١) الإله واحد بطل^(٢) قول
الثنوية ، فإنهم زعموا^(٣) أن الإله اثنان هما النور والظلمة وقالوا بقدمهما ، وأن النور
لا يتناهى من جهاته الخمس وكذلك الظلمة ، وإنما يتناهيان من جهة التقائهما ،
والنور^(٤) منبع الخير في هذا العالم والظلمة منبع الشر^(٥) .

[الأبعاد متناهية]

قال:

واعلم أن التناهي وعدمه بمعنى العدول أمر يعرض للمقدار^(٦) ، فإن كانا غير
مقدارين صحّ السلب لا العدول ، وإن كانا مقدارين فبدلّ على تناهيهما أنا لو فرضنا
خطين متناه وغير متناه متوازيين وزال المتناهي إلى المسامطة حدثت أول نقطة ،
لكن لا أوليّة في^(٧) غير المتناهي إذ هي مسبوقة بغيرها^(٨) .

أقول:

لما أبطل اثنيّّة الواجب بطل قول الثنويّة وأراد زيادة الإيضاح في إبطال قولهم

(١) في «د»: (أنه) .

(٢) في «أ»: (فيبطل) .

(٣) (فإنهم زعموا) لم ترد في «أ» و«س» .

(٤) في «ف»: (والنوع) .

(٥) انظر الملل والنحل للشهرستاني ١: ٢٤٤ ، وحكاة في مناهج اليقين: ٣٤٦ ، وفي الطبعة الأخرى:

٢٢٢ .

(٦) في «ف»: (المقدار) .

(٧) (في) لم ترد في «ف» .

(٨) في «أ» و«ج»: (لغيرها) .

بعدم تناهيهما، والتناهي وعدمه بمعنى العدول أمران يعرضان للمقدار لذاته ولغيره بواسطته، فالنور^(١) والظلمة إمّا أن يكونا^(٢) مقدارين أو غير مقدارين، فإن كان^(٣) الثاني استحالة عروض التناهي وعدمه بمعنى العدول لهما وصحّ سلب التناهي عنهما، والفرق بين السلب والعدول أنّ السلب عبارة عن سلب^(٤) شيء عن شيء مطلقاً، والعدول عبارة عن^(٥) عدم شيء عن شيء من شأنه أو من شأن جنسه أن يعرض له.

إذا عرفت هذا فنقول: الذي يدلّ على تناهيهما إن كانا مقدارين وجوه ثلاثة: الأول: أنا نفرض كرة خرج من مركزها إلى محيطها خطّ مواز لخطّ آخر مفروض لا يتناهي ثمّ تحركت الكرة، فإنّ الخطّ الخارج من المركز ينتقل بعد الموازاة إلى المسامطة، ولا بدّ وأن يحدث في الخطّ الذي لا يتناهي نقطة هي أوّل نقط المسامطة، لكن كلّ نقطة نفرضها هي أوّل نقطة المسامطة، فإنّ المسامطة تكون قد حصلت مع الخطّ قبلها، فهناك نقطة قبل هذه النقطة^(٦) وهي نقطة المسامطة، وهكذا إلى ما لا يتناهي، هذا خلف^(٧).

وهذا الوجه عندي ضعيف، لأنّ الجوهر الفرد إمّا أن يكون حقّاً أو باطلاً؛ فإن كان حقّاً سقطت هذه الحجّة، لأنّ وجود نقطة قبل أوّل نقط المسامطة المفروضة إمّا

(١) في «ف»: (والنور).

(٢) (أن يكونا) سقطت من «أ».

(٣) في «أ»: (كانا).

(٤) في «ج»: «ر»: (عدم).

(٥) قوله: (سلب شيء) إلى هنا لم يرد في «ف».

(٦) (النقطة) لم ترد في «ج»، وفي «ر» «س» «د» لم يرد قوله: (النقطة و).

(٧) شرح المقاصد في علم الكلام للتفتازاني ١: ٣٢٥.

يصحّ على تقدير انقسام تلك الحركة ، ومع القول بالجواهر الفرد لا بدّ وأن تنتهي الحركة في الانقسام إلى ما لا ينقسم ، وهناك أوّل نقطة المساومة .
وأما إن كان باطلاً فإننا نقول : إن وجود أوّل نقطة المساومة كوجود أوّل جزء من الحركة ، ولما كان كلّ جزء يفرضه من الحركة أولاً فإنّ هناك جزءاً سابقاً عليه كذلك هيئنا .

قال :

ولأنّه يمكن أن يفرض خطّين كساقيّ مثلث لا يتناهيان فيكون ما لا يتناهي محصوراً بين حاصرين .

أقول :

هذا دليل ذكره الشيخ في الإشارات ، وهو غير عامّ ، ومع ذلك فهو غير تامّ ، وتقريره يفتقر إلى مقدّمات : *مركز تحقيقات كميّات علوم رياضيّة*
إحداها : أنّ الأبعاد لو كانت غير متناهية لأمكن أن يفرض فيها خطّان كساقيّ مثلث يمتدّان إلى غير نهاية .
الثانية : أنّه يمكن فرض أبعاد بين الخطّين يتزايد بقدر واحد من الزيادات إلى غير النهاية .

الثالثة : أنّ كلّ بُعد يفرضه فإنّه موجود فيما فوقه مع زيادة عليه .
إذا تقرّرت هذه المقدّمات فنقول : لا يخلو إمّا أن يوجد بين البعدين بُعدٌ يشتمل على جميع الزيادات التي لا يتناهي أو لا يوجد ؛ فإن وجد كان هو آخر الأبعاد وإلاّ لكان فوقه بعد آخر ، فلا يكون مشتملاً على جميع الزيادات ، هذا خلف .

وإن لم يوجد كان هناك بُعد غير مشتمل^(١) عليه، فيكون هو آخر الأبعاد، وهذه^(٢) الملازمة الأخيرة مشكلة، فإنه لا يلزم من عدم بُعد يشتمل على ما لا يتناهى وجود بُعد هو آخر الأبعاد، اللهم إلا أن يقال: إذا كانت كل واحدة^(٣) من الزيادات في^(٤) بُعد كان الكل كذلك، وحينئذ يكون المنع أوجه^(٥).

وقد ذكر بعضهم هذا البرهان بعبارة أخرى فقال: إننا نفرض الامتدادين غير المتناهيين محيطين بثلاثي قائمة فيجب أن يكون الخطّ الواصل بينهما مساوياً لهما، فما لا يتناهى محصور بين حاصرين، هذا خلف^(٦).

قل:

وللتطبيق^(٧) بين خطّ قد فصل منه متناهٍ وآخر، فإن نقص تناهياً وإلا تساوياً، وهو محال.

أقول:

هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على تناهي الأبعاد، وتقديره: أنا نفرض خطين غير متناهيين مبدأهما واحد، ثم فصل^(٨) من أحدهما قطعة متناهية وأطبق أحدهما على الآخر، بمعنى أنا جعلنا المبدأ من أحدهما هو المبدأ من الآخر، والثاني منه هو الثاني من الآخر وهكذا، فإن استمرّا كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره،

(١) في «أ» «ج»: (مشتملة).

(٢) وهذه لم ترد في «ف».

(٣) في «ج» «ف»: (واحد).

(٤) (في) لم ترد في «ف».

(٥ و٦) انظر المواقف للإيجي ٢: ٦٤٦.

(٧) في «ج» «ر» «ف»: (والمطبق).

(٨) في «أ» «ب»: (نفصل).

وهو محال ، وإن نقص المفصول تنأهى فیتناهى الآخر بالضرورة^(١).

[إبطال قول المجوس]

قال:

وبطل قول المجوس بأن الشيطان^(٢) الفاعل للشر ممكن قد فعله الله تعالى ، فهو شرير على أصلهم .

أقول:

المجوس لعنهم الله ذهبوا إلى إثبات صانع قادر عالم^(٣) حكيم ، ونسبوا إليه الخيرات ، و^(٤)سمّوه يزدان ، ثمّ إنّه أفكر^(٥) فكرة رديّة ، وتلك الفكرة هي أنّه لو كان لي من ينازعني في الملك كيف يكون حالي معه ، فحدث من تلك الفكرة الشيطان ، وهو جسم محدث سمّوه بأهر من ، ونسبوا إليه الشرّ^(٦).

وذهب آخرون منهم إلى أنّه غير جسم ولا جسمانيّ ، وإنّه قديم أيضاً ، قالوا: ثمّ إنّ^(٧) يزدان وأهر من تحاربا واقتتلا مدّة من الزمان ثمّ اصطلحا إلى مدّة وتركّا سيف

(١) المواقف لللايجي ٢: ٦٥٧.

(٢) في «ج» «ر» «ف» زيادة: (هو).

(٣) في «ج» «ر» «ف»: (عالم قادر) بتقديم وتأخير.

(٤) الواو سقطت من «ج» «د» «ر» «ف».

(٥) في «د»: (إنّهم أفكروا) بدل من: (إنّه أفكر)، وفي «ف»: (لم أنّه فكر) بدل من: (ثمّ إنّّه أفكر).

(٦) نقد المحصل: ١٣١ (طبع مصر)، رسائل المرتضى ٢: ٢٨٤، المواقف لللايجي ٣: ٦٥، مجمع

البيان ٤: ١٢٥، تفسير الرازي ١٣: ١١٣.

(٧) (إنّ) لم ترد في «س».

القتال عند القمر إلى تلك المدّة، ولهم مقالات سخيّة لا تصدر عن له أدنى بصيرة^(١).

وطريق إبطال قولهم ظاهر، فإنّا قد بيّنا أنّ الله تعالى واحد موصوف بصفات الكمال، ثمّ إنّنا نقول: اعترفتم بكون الله تعالى حكماً صانعاً للخيرات، والشيطان ممكن وهو شرّ لكونه فاعلاً للشرّ فيكون الله تعالى شريراً على قاعدتكم.

[إبطال قول النصارى]

قال:

وبطل قول النصارى بالأقانيم، فإنّها إن لم تكن زائدة فهي أسماء، وإن كانت زائدة، فإن كانت قديمة بذواتها فهو محال اتفاقاً، وإن قامت به فهي صفات.

أقول:

ذهبت النصارى^(٢) إلى أنّ الباري تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم: أقنوم الأب، وأقنوم الابن، وأقنوم روح القدس؛ والأوّل عنوانه الوجود، والثاني العلم، والثالث الحياة^(٣)، ولم يحصل المتكلّمون من أقاويلهم معنى يبحثون معهم فيه.

وطريق الردّ عليهم أن نقول: إن عنيتم بالأقانيم ذواتاً^(٤) قائمة بأنفسها واجبة

(١) في الملخص في أصول الدين: ٢٨٩ إشارات إلى ذلك، شرح نهج البلاغة ١: ١٠٤.

(٢) في «أ» «ب» زيادة: (لعنهم الله).

(٣) حكاه عنهم السيّد المرتضى في الملخص في أصول الدين: ٢٩٢، المواقف للإيجي ١: ٣٧٢،

التيبان للطوسي ٣: ٤٠٣، مجمع البيان ٣: ٢٤٨، جامع البيان للطبري ٦: ٤٢٢.

(٤) في «ر»: (ذوات).

الوجود فهو باطل لما^(١) يبتأ من الوحدة ، وإن عنيت بها معاني قائمة بذات الله تعالى هي^(٢) الوجود والعلم والحياة فهذا قد يمكن تسليمه لكم ، وتكون المنازعة معهم كالمنازعة مع أصحاب المعاني ، وإن عنيت بها أسماء غير دالة على أمور ، زائدة على الذات فلا مشاحة في ذلك إلا من حيث الإذن الشرعي .

[في الواحد والكثير]

قال :

تتمّة^(٣) : الواحد منه ما هو بالذات ومنه ما هو بالعرض .

أقول :

الواحد هو الشيء الذي لا ينقسم ، فإن لم يكن منقسماً من جهة أخرى فهو الواحد على الإطلاق ، وهو إما أن يكون نفس هذا المعنى وهو الوحدة^(٤) أو أمراً يقارنه هذا المعنى ، فإن لم يكن ذا وضع فهو المجرد ، وإلا فهو النقطة ، وإن انقسم من غير هذه الجهة ، فجهة الكثرة مغايرة لجهة الوحدة ، فجهة الوحدة إن كانت مقومة للأخرى فهي الوحدة بالجنس ، وتتفاوت بتفاوت الأجناس قريباً وبُعداً ، وإن^(٥) كانت عارضة فهي الوحدة بالعرض كاقتران شيئين في موضوع^(٦) ، كقولنا : إن

(١) في «ف» : (كما) .

(٢) في «د» : (هو) .

(٣) تتمّة ليس في «ف» .

(٤) في «أ» «ف» : (الواحدة) بدل من : (الوحدة) .

(٥) في «ج» «ر» «ف» : (وإذا) .

(٦) في «ف» : (موضع) .

زيداً وابن^(١) عبدالله واحد أو محمول كقولنا: الثلج والقطن واحد، أي في البياض، والواحد بالجنس كثير بالنوع، والواحد بالنوع قد يكون واحداً بالعدد وقد لا يكون، والواحد بالاتصال يستدعي الكثرة من جهة أخرى، والوحدة مقولة بالتشكيك على هذه المعاني.

قال:

ويقاله الكثير^(٢) مقابلة التضايف.

أقول:

لا شك أن بين الواحد والكثير مقابلة بمعنى أنه يستحيل اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة، وأصناف التقابل أربعة، وليس الموجود منها هنا إلا تقابل التضايف، فإن الواحد مقوم للكثير، فلا يصحّ بينهما التقابل بالسلب والإيجاب، ولا العدم والملكية، ولا التضادّ، فإن أحد الضدين لا يقوم الآخر. واعلم أنه كما لا يصحّ تقوّم أحد الضدين بالآخر فكذلك لا يصحّ تقوّم أحد المتضايفين بالآخر، فإذا الحقّ أنه ليس بينهما تقابل التضايف إلا بالعرض، فإن الواحد مكيال والكثير مكيل، والمكيالية والمكيلية متضايفان، وكان^(٣) التقابل العارض^(٤) للواحد والكثير من هذه الجهة، أعني العارضين^(٥) لا من حيث الذاتين^(٦).

(١) في «ج» «ر»: (إن).

(٢) (الكثير) لم ترد في «د».

(٣) في «ج» «ر» «ف»: (فكان).

(٤) في «د»: (عارض)، وفي «ف»: (العرض).

(٥) في «د»: (للعارض).

(٦) في «ب» «ج» «د» «ر» «س» «ف»: (الذاتان).

قال:

والكثير إما مقابل وأصنافه أربعة، وإما مماثل، والحق أنه داخل تحت الأول، ومنه مختلف.

أقول:

المتكثران إما^(١) أن يكونا متقابلين أو غير متقابلين، ونعني بالمقابل الذي يستحيل اجتماعه مع الآخر من وجه واحد في وقت واحد في محل واحد، والمتقابلان إما أن يكونا وجوديين^(٢) أو أحدهما وجودياً^(٣) والآخر عديمياً، والوجوديان إما أن يكون كل واحد منهما مصاحباً للآخر في التعقل والوجود غير منفك عنه وهما المتضايقان، أو لا يكونا كذلك وهما الضدان.

والمتضايقان إما حقيقيان، وهما الوصفان اللذان لا يعقل كل واحد منهما إلا بالقياس إلى الآخر، وإما مشهوران، وهما الذاتان اللتان^(٤) عرض لهما هذان الوصفان، أو مجموع العارض والمعرض.

والضدان هما اللذان يستحيل اجتماعهما وبينهما غاية الخلاف وبعضهم لم يعتبر هذا القيد، ومن الضدين ما يصح تعاقبها ومنه ما لا يصح، وأيضاً فقد يصح خلو المحل عنهما وقد لا يصح، ولا يصاد^(٥) إلا الأنواع، وهو مستفاد من الاستقراء، والخير والشر^(٦) عارضان وأحدهما عديمي.

(١) (إما) ليس في «ف».

(٢) في «ف»: (وجوديين).

(٣) (وجودياً) ليس في «د».

(٤) في «ج» «س» «ف»: (اللذان).

(٥) في «ب»: (يتصاد).

(٦) في «د»: (والشر والخير).

ويشترط في الأنواع دخولها تحت جنس واحد، ومستنده الاستقراء أيضاً، والشجاعة والتهور الداخلتان تحت الفضيلة والرذيلة ليس دخولهما دخول نوع تحت جنس.

وأما إن كان أحد المتقابلين وجودياً والآخر عديمياً فإما أن يؤخذ^(١) من حيث الضمير، وهو السلب والإيجاب أو من حيث الاعتبار إلى الموضوع، وهو العدم والملكة، وفي حصر التقابل في هذه الأربعة نظر خصوصاً عند من يشترط في التضاد غاية البعد، وفي العدم إن كان^(٢) الثبوت لموضوع معين. وأما غير المتقابلين فإما أن يكون أحدهما يسد مسد صاحبه أو لا، والأول^(٣) مماثل، والثاني مخالف.

وقد ذهب قوم إلى أن المثليين ضدان، قالوا: لأنها يستحيل اجتماعهما مع كونهما وجوديين^(٤)، لأنه لو جاز اجتماعهما لارتفع الامتياز بالذاتيات واللوازم لوجوب اشتراك المثليين فيها، وبالعوارض لأنها لما اتحد محلها كانت نسبة عروض العارض إلى أحدهما كنسبته إلى الآخر.

قلت:

والتقابل من حيث هو تقابل أخص من أحد أنواعه ولا بعد.

أقول:

لما ذكر أن التقابل جنس يندرج تحته أربعة أنواع أحدها المضاف، وكان التقابل

(١) في «أ» «ب» «س»: (يوجد).

(٢) في «ر»: (المعدم إمكان)، وفي «ب»: (العدم إمكان) بدل من: (العدم إن كان).

(٣) في «ر»: (للأول).

(٤) في «ف»: (وجوديين).

من أنواع المضاف ورد عليه الشك^(١)، وذلك^(٢) لأنَّ التقابل إذا كان جنساً للمضاف كان أعمَّ منه، وهو نوع منه، فإنَّ المقابل من حيث هو مقابل إنما يعقل بالقياس إلى مقابله فيكون أخصَّ منه، وهذا تضادٌّ.

وطريق الجواب أن نقول: المقابل أعمَّ من المضاييف باعتبار ذاته، فإنَّه يصدق على^(٣) التضادَّ ولا يصدق عليه المضاييف، ومن حيث هو تقابل^(٤)، أعني من حيث هذا الوصف يكون أخصَّ منه، ولا استبعاد في عروض وصف يصير به العام أخصَّ من أخصَّه أو مساوياً كحال جنس الجنس وحدَّ الحد.



[إنَّ الله تعالى غني]

قل:

ومنها: إنَّه غني، ولم أجِد للمتكلِّمين دليلاً شافياً في ذلك^(٥)، والأولى أن يقال: إنَّه لو كان محتاجاً فإمَّا في ذاته أو في صفاته، فيكون ممكناً، والأوَّل ظاهر، والثاني لأنَّه لا يوجد إلَّا مع أحد الأمرين؛ أمَّا وجود الصفة أو عدمها وكلاهما مفتقر إلى الغير، فلا يوجد إلَّا مع الغير فافتقر.

وقيل: الحاجة إمَّا إلى جلب نفع أو دفع ضرر إمَّا^(٦) في الذات أو الصفات،

(١) في «ر»: (بالشك).

(٢) (وذلك) ليست في «ف».

(٣) في «د»: (عليه) بدل من: (على).

(٤) في «أ» «د»: (مقابل).

(٥) انظر الملخص في أصول الدين للسيد المرتضى: ١٩٥.

(٦) (إمَّا) لم ترد في «ب».

والقسمان^(١) باطلان، أمّا^(٢) الأولان فلا يجوزان إلا على ذي المزاج^(٣).
وهو ضعيف، وكذلك جلّ ما قالوا^(٤) في هذا الباب.

أقول:

المتكلّمون خبطوا في هذا الباب واضطربوا في الاستدلال عليه بوجوه ضعيفة،
وأقرب ما يمكن أن يقال هنا: إنّه لو كان محتاجاً لكانت الحاجة إمّا في ذاته أو في
صفاته؛ والأوّل باطل وإلا لكان ممكناً، والثاني باطل أيضاً، لأنّه يستحيل أن
يكون موجوداً إلا على تقدير وجود تلك الصفة له أو عدمها، وهما ممكنان،
فيتوقف وجوده على وجود الممكن فيكون ممكناً^(٥).

وأما المشايخ فقد استدّلوا بأنّه لو كان محتاجاً في ذاته لزم الإمكان، فبقي أن يكون
محتاجاً إلى جلب نفع أو دفع ضرر، وهما محالان، لأنّهما إنّما يجوزان على من تجوز
عليه الشهوة والنفار، لأنّ النفع هو عبارة عن اللذة والسرور^(٦)، والضرر عبارة
عن الألم والغم، وهذه أمور عارضة للأجسام ذوات المزاج.

وهذا الكلام ضعيف كما ترى.

والقاضي عبد الجبار استدّل بأنّه لا دليل على الحاجة فيجب نفيها.

وهذا أسقط^(٧) من الأوّل.

(١) في «ف»: (القسيمان).

(٢) في «أ» «ب» «د»: (و) بدل من: (أمّا).

(٣) أنظر تقريب المعارف للحلي: ٥٢.

(٤) في «ر» «ف»: (كلّ ما قالوه)، وفي «ج»: (كلّ ما قالوا) بدل من: (جلّ ما قالوا).

(٥) انظر تمهيد الأصول للشيخ الطوسي: ٧٩، والمسلك في أصول الدين للمحقّق الحلي: ٥٤.

تقريب المعارف: ٥٢.

(٦) في «أ» «د» «ر»: (السرور).

(٧) في «ف»: (سقط).

[صفاته تعالى وجودية أم لا ؟]

قال:

تتمّة: في الصفات. قال أبو الحسين والفلاسفة: إنّ هذه الصفات ليست وجودية، وقال قوم: إنّها وجودية، وهو الحق، وإلّا لصحّ^(١) حملها على المعدوم. احتجّوا بأنّه يكون قابلاً و^(٢)فاعلاً، جوابه التزامه والطعن في التالي.

أقول:

اختلف الناس في صفات الله تعالى هل هي وجودية^(٣) أم لا؟ فذهبت الأشعرية إلى أنّها أمور وجودية، وهو مذهب جماعة من المعتزلة، وعند الفلاسفة وأبي الحسين البصري خلاف ذلك^(٤). و^(٥)احتجّ القائلون بالوجود بأنّها لو كانت عدمية لصحّ حملها على المعدوم، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

و^(٦)بيان الشرطيّة: أنّ الشيء إذا لم يصدق عليه أحد النقيضين صدق عليه النقيض^(٧) الآخر لاستحالة الخروج عنها^(٨)، فلو لم يصحّ حملها على المعدوم لصحّ

(١) في «أ» «د»: (والأصح) بدل من: (وإلّا لصحّ).

(٢) الواو لم ترد في «س» «د».

(٣) في «ج» «ر»: (موجودة)، وفي «ف»: (وجوده).

(٤) حكاها في فتح الباري ١١: ٨٨ وج ٤٥٣ عن الكرمانى.

(٥) (الواو) من «ج» «ر».

(٦) (الواو) من «أ».

(٧) في «ف»: (نقيض).

(٨) في «ف»: (عنها).

حمل نقيضها الوجودي عليه ، هذا خلف ، وأما بطلان التالي ^(١) فظاهر .

وهذا الوجه عندي ضعيف :

أما أولاً : فلأنه مبني ^(٢) على أن نقيض العدمي يجب أن يكون وجودياً ، وهو باطل بالامتناع ، واللامتناع ^(٣) وبالممكن ^(٤) ، فإنه عدمي ، مع أن نقيضه وهو الممكن ^(٥) كذلك .

وأما ثانياً : فلأن الشيء إذا كان عديمياً لا يجب صدقه على العدمي كالوجوب . و ^(٦) احتج القائلون بأنها عدمية بأنها لو كانت موجودة لكانت إما واجبة الوجود أو ممكنة الوجود ؛ والأول باطل :

أما أولاً : فلاستحالة تعدد الواجب .

وأما ثانياً : فلكونها ^(٧) صفات مفترقة إلى الذات .

والثاني باطل ، لأن المؤثر فيها لا يجوز أن يكون غير الله تعالى ، وإلا لزم الدور ، ولا الله تعالى بالقدرة كذلك ^(٨) أيضاً ^(٩) بل ^(١٠) على سبيل الوجوب فيكون قابلاً وفاعلاً .

(١) في «ر» : (الثالث) .

(٢) في «أ» : (يبتني) .

(٣) في «د» : (والامتناع) .

(٤) في «ب» «ر» «س» «ف» : (وبالإمكان) ، وفي «د» : (والإمكان) .

(٥) في «ب» «د» : (الإمكان) .

(٦) الواو لم ترد في «ب» «ج» «س» .

(٧) في «ف» : (فكونها) .

(٨) في «ج» «ر» : (لذلك) .

(٩) (أيضاً) لم ترد في «ج» .

(١٠) (بل) لم ترد في «د» «س» .

وهذا أيضاً ضعيف ، فإننا نمنع استحالة كون البسيط قابلاً وفاعلاً ، وقد مضى .

[صفاته تعالى زائدة على ذاته أم لا ؟]

قال :

وهي زائدة خلافاً لهم أيضاً لأننا نعقل الذات ونشك في الصفات ، ونعقل واحدة ونشك في أخرى ، والفرق ^(١) بين التصوّر والتصديق بها ، ولأنه يلزم اتحاد الصفات .

أقول :

اختلف الناس في أن صفات الله تعالى هل هي زائدة على ذاته أم لا ؟ فذهب إلى الزيادة جماعة الأشاعرة وآخرون من المعتزلة ^(٢) ، ونفاه الباكون منهم والفلاسفة ^(٣) .

والحق عندي أن هذه الصفات أمور زائدة على ذاته في التعقل ، وأما في الخارج فلا .

احتج القائلون بالزيادة بوجوه :

الأول : أننا نعقل ذات الله تعالى ونشك في هذه الصفات ، والمعلوم ^(٤) مغاير لما ليس بمعلوم .

الثاني : أننا نعقل القادر ونشك في كونه عالماً فلو كانت هذه الصفات نفس الذات

(١) في «ب» «ف» : (للفرق) .

(٢) مثل التفتازاني في شرح المقاصد ٢ : ٧٢ ، وحكاه أبو الفرج في كتاب دفع شبه التشبيه : ١١٧ عن القاضي أبي يعلى ، ونسبه للأشاعرة في المواقف ١ : ٤٣٧ وج ٣ : ٦٨ ، شرح المواقف ٨ : ٤٥ .

(٣) حكاه عنهم التفتازاني في شرح المقاصد ٢ : ٧٢ ، وانظر شرح نهج البلاغة ٩ : ١٥١ ، شرح المواقف ٨ : ٤٥ ، وانظر قواعد المرام : ٨٧ .

(٤) في «ف» : (العلوم) .

استحال الشك في بعضها مع العلم بالأخر^(١).

و^(٢) الثالث : أنا نفرّق بين أن نقول : ذات الله تعالى ، وبين أن نقول : ذات الله تعالى قادرة .

الرابع : أنّها لو كانت نفس الذات لكانت القدرة هي العلم وهي الحياة ، وهذا باطل بالضرورة .

وهذه الوجوه بأسرها ضعيفة ، فإنّها إنّما تدلّ على الزيادة ذهنياً ، واعتبر هذا بقولنا : شريك الباري تعالى ، فإنّه معلوم وامتناعه مشكوك فيه إلّا بالدليل ، ويفرق بين قولنا : شريك الباري تعالى وبين قولنا : شريك الباري ممتنع .

والوجه الرابع ضعيف لأنّنا نقول : إنّ المعلوم أنّ القدرة تعقلها مغاير لتعقل^(٣) العلم لا أنّ للقدرة وجوداً ، وللعلم^(٤) وجوداً آخر .

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

قال :

احتجّوا بأنّه يلزم احتياجه في العلم إلى علم^(٥) ، ولأنّه يلزم قدماء كثيرة . جوابه : أنّا^(٦) لا ندّعي زيادة على العلم حتّى يكون محتاجاً فيه إلى غيره ، ونجوز قدماء لا ذوات بل ذات^(٧) وصفات ، وبعض الناس أثبت ثلاثة أمور : الذات

(١) في «أ» : (بالأخرى) .

(٢) الواو ليست في «ف» .

(٣) في «ب» : (لتعقل) .

(٤) في «د» : (العلم) .

(٥) في «ف» : (عالم) .

(٦) في «ب» «د» «س» : (إنّه) .

(٧) في «د» : (ذوات) .

والتعلّق والقدرة^(١)، وأنا أثبتّه في العلم وأتوقّف في الباقي.

أقول:

احتجّ القائلون بعدم الزيادة بوجهين:

الأوّل: أنّه يلزم من ذلك افتقار واجب الوجود إلى الغير، لأنّه إنّما يكون عالماً بالعلم وقادراً بالقدرة، وذلك محال.

الثاني: أنّه يلزم منه إثبات قدماء كثيرة.

والجواب عن الأوّل: أنا لا نثبت شيئاً غير ذات الله تعالى وكونه عالماً، ولا يفتقر الله تعالى في هذا الوصف إلى العلم^(٢) الذي يذهب^(٣) إليه الأشاعرة، أعني المعاني التي هي القدرة والعلم والحياة والوجود وغير ذلك، القائمة بذات الله تعالى. وعن الثاني: أنا نجوز قدم الذات وصفات لا قدم ذوات.

والحقّ عندي خلاف هذا. *مركز تحقيق مكتبة محمد رسول*

وأما الأشعرية فقد أثبتوا أموراً ثلاثة: القدرة والذات القادرة^(٤) والنسبة التي هي التعلّق بين القادر والمقدور، وكذلك في بقيّة الصفات، وسمّوا ذلك التعلّق بالعالمية والقادرية، وهي أحوال صادرة عن العلم والقدرة وهي المعاني، هذا مذهب أكثرهم^(٥).

وذهب جماعة يسيرة منهم إلى أنّ القدرة هي القادرية، وأنّ العلم هو العالمية،

(١) تفسير الرازي ٢٩: ١٩٦.

(٢) في «ف»: (العالم).

(٣) في «س»: (ذهب).

(٤) في «ف»: (والقادرة).

(٥) تفسير الرازي ٢٩: ١٩٦.

وهؤلاء هم نفاة الأحوال منهم، وهذا هو^(١) مذهب الجبائين إلا أن أبا علي وأبا هاشم قالوا: لا نسَمِّي^(٢) هذا الزائد قدرة وعلماً بل قادية وعالمية، ثم إن أبا هاشم جعلها غير معلومة لكونها حالاً، وأبو علي ذهب إلى أنها معلومة^(٣).

واعلم أن الأقوى ثبوت ثلاثة أمور في جانب العلم لما يبتنا من أنه يلزم من عدم المعلوم عدم التعلق، فلو لم يثبت^(٤) أمراً آخر هو العلم لزم تطرق التغير إلى علم واجب الوجود، وإن كان هذا القول لا يخلو عن ضعف.

[خواص واجب الوجود]

قال:

وأما الخواصّ فإن^(٥) لا يجب بغيره وبذاته وإلاّ فع عدم الغير^(٦) يجب عدمه ووجوده.

أقول:

يريد خواصّ واجب الوجود التي تلزمه لفهوم كونه واجب الوجود، فمنها: أنه لا يجب بذاته وبغيره معاً، لأنّ ما يجب بغيره يجب عدمه عند عدم ذلك الغير^(٧)، لما

(١) (هو) ليس في «ف».

(٢) في «س»: (يسمى).

(٣) حكاة في شرح المقاصد ١: ١٢٩.

(٤) في «ج»: «ر»: (ثبت).

(٥) في «ب»: (فإنه).

(٦) في «د»: (التغير).

(٧) (الغير) لم ترد في «س».

بيّنا من أنّ عدم العلة^(١) علة العدم، ويجب وجوده بالنظر إلى ذاته، هذا خلف.

قال:

فلا يتركّب عن غيره.

أقول:

هذه خاصيّة^(٢) أخرى لواجب الوجود لازمة من الخاصيّة^(٣) الأولى لأنّه لو تركّب عن غيره لكان واجباً بغيره أعني أجزاءه، وهو واجب بذاته، هذا خلف.

قال:

ولا يشارك الممكن في الوجوب لأنّ المشترك إن استغنى لم يكن تمام^(٤) الوجوب بالغير عارضاً وإلا أمكن الواجب.



أقول:

هذه خاصيّة ثالثة، وهي أنّ الوجوب ليس مفهوماً مشتركاً بين الواجب بالذات والواجب بالغير، والدليل على ذلك أنّ المشترك إن استغنى عن الغير لم يكن الوجوب بالغير محتاجاً، هذا خلف، وإن افتقر كان الواجب بالذات مفتقراً، وأيضاً يلزم أن يكون كلّ واحد منهما مركّباً.

والوجه الأوّل عندي ضعيف، فإنّه لا يلزم من استغناء الجزء استغناء المركّب، واستدلّ على نقيضه بأنّنا نقسّم الواجب إلى الواجب بالذات وإلى الواجب بالغير، ومورد التقسيم مشترك.

(١) في «د»: (العلم).

(٢) في «ب»: «د»: (خاصّة).

(٣) في «د»: «ر»: (الخاصّة).

(٤) في «ر»: «س»: (تمام).

قال:

ولا يتركّب منه غيره لعدم علاقته به ؛ وفيه نظر .

أقول:

هذه خاصيّة رابعة للواجب ، وهو ^(١) أنّه لا يتركّب منه غيره . فقليل : لأنّه لا علاقة له بالغير .

وهذا ضعيف لأنّ العلاقة إن عني بها علاقة الانفعال والامتزاج فهو محال في حقّه تعالى ، ولكن لا نسلم أنّه يلزم من تركّبه مع غيره هذا النوع من الانفعال .
واعلم أنّ عدم تركّب غيره منه ظاهر غنيّ عن البيان ، فإنّ التركيب إمّا أن يكون خارجيّاً ^(٢) فلا يكون إلّا مع الانفعال ، وإمّا أن يكون ذهنيّاً ؛ وهو إمّا يكون بين الأجناس والفصول ، وواجب الوجود ليس أحدهما .

قال:

ووجوبه ليس بزائد وإلّا تسلسل أو كان الواجب أولى بالإمكان .

أقول:

هذه خاصيّة خامسة لواجب الوجود ، و ^(٣) هي أنّ ^(٤) وجوبه أمر ذهنيّ واعتبار عقليّ ليس في الخارج شيئاً ثابتاً ^(٥) موجوداً ، ويدلّ عليه أنّه لو كان موجوداً في الخارج لكان إمّا أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود ؛ والأوّل باطل :

(١) في «ج» «ر» «ف» : (وهي) .

(٢) في «س» : (خارجاً) .

(٣) الواو ليس في «د» «س» .

(٤) (أنّ) ليست في «ف» .

(٥) في «ف» : (ثانياً) .

أما أولاً : فلاستحالة التعدّد في الواجب .

وأما ثانياً : فلاّنه يلزم التسلسل .

وأما ثالثاً : فلاّنه صفة لا تعقل قيامه بانفراده .

والثاني باطل لأنّه إذا كان الوجوب ممكن الوجود أمكن زواله ، والواجب إنّما هو واجب^(١) باعتبار هذا الوجوب ، فعلى تقدير زواله يخرج الواجب عن كونه واجباً .

لا يقال : الذهني إن طابق الخارجي لزم المحال وإلا فلا عبرة به لأنّه يكون جهلاً .
لأنّا نقول : الجهل هو الحكم على الذهني بمطابقته لما^(٢) في الخارج ، مع أنّه ليس كذلك ، ليس الحصول الذهني لا غير .



قال :

وواجب الوجود من جميع جهاته وإلا افتقر إلى مؤثّر بالنظر إلى بعضها .

أقول :

هذه خاصيّة سادسة لواجب الوجود ، وهي أنّه واجب من جميع جهاته ، أعني من حيث القدرة والعلم والحياة^(٣) والإرادة وغير ذلك من الصفات الحقيقيّة وهو ظاهر .

(١) (واجب) لم يرد في «س» .

(٢) في «ج» : (بمطابقة ما) ، وفي «د» : (مطابقته ما) ، وفي «ر» «ف» : (مطابقة ما) بدل من : (بمطابقته لما) .

(٣) في «أ» «ج» «ر» «ف» زيادة : (والوجود) .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامي

فصل

الباب الرابع:

في العدل



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

[التحسين والتقبيح العقليان]

وفيه مسائل :

مسألة (١) : التحسين والتقبيح عقليان لما يعلم من قبح الظلم ضرورة لا شرعاً
لعلم البراهمة (٢) ، ولأنه يرتفع الوعد والوعيد ، ويلزم تكذيب (٣) النبي وتصديق
مسئلة .



أقول:

لما فرغ من الدلالة على وجود واجب الوجود وعلى ثبوت صفاته شرع في
كيفية أفعاله ، وأنه تعالى عادل ، بمعنى أنه لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ، وقبل
ذلك ذكر البحث في الحسن والقبح .

واعلم (٤) أن الفعل إما أن لا يكون له صفة زائدة على حدوثه وإما أن يكون ،
والأول : مثل حركة الساهي وكلام النائم ، والثاني : إما أن يكون لفاعله أن يفعله
وهو الحسن أو لا يكون وهو القبيح ؟ والحسن إما أن يكون (٥) له صفة زائدة على

(١) مسألة لم ترد في «س» .

(٢) هم جماعة أنكروا ضرورة بعثة الأنبياء مكتفين بالعقل .

(٣) في «ف» : (تكذب) .

(٤) في «ر» «س» : (فاعلم) .

(٥) (يكون) سقطت من «د» .

٤٠٠.....معارج الفهم في شرح النظم

حسنه أو لا^(١)؟ والثاني المباح، والأول: الواجب والمندوب، والقبيح هو ما يتعلق الذم بفعله فهو الحرام لا غير.

وقد اختلف الناس في أن الأشياء هل هي حسنة أو قبيحة بهذا المعنى عقلاً أم لا؟ فذهبت المعتزلة إلى ذلك، وزعموا أن العلم بقبح الظلم وبحسن^(٢) ردّ الوديعة والصدق^(٣) ضروري^(٤).

والأشاعة أنكروا ذلك وقالوا: إن الحسن هو الذي أمرنا الشارع بفعله والقبيح هو الذي نهانا عنه^(٥).

وأما الفلاسفة فقالوا: إن العلم بقبح بعض^(٦) الأشياء وحسنها^(٧) مستفاد من العقل العملي من حيث إن كمال النوع إنما يتم بهذه الأمور، وليس حاصلًا من العقل النظري كالعلم بكون الكلّ أعظم من الجزء، وغير ذلك من القضايا العقلية.

وقد احتجّت المعتزلة على مذهبهم بوجوه:

الأول: ما ذكره أبو الحسين فقال: ينبغي أن نبحث أولاً: في العلم بقبح بعض

(١) في «أ» زيادة: (يكون).

(٢) في «ف»: (حسن).

(٣) (والصدق) ليس في «س».

(٤) المغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجوير): ١٨، وحكاة عنهم الفخر الرازي في المحصل: ٤٧٩.

(٥) الفصل في الملل والأهواء والنحل ٢: ٩٨، الإرشاد للجويني: ٢٢٨ و ٢٣٤، نهاية الإقدام في علم الكلام: ٣٧٠، الأربعين في أصول الدين للفخر الرازي ١: ٣٤٦، وانظر شرح المقاصد ٤: ٢٨٢، وحكاة عنهم المصنّف في مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٥٨، وفي طبعة (تحقيق الأنصاري القمي): ٢٣٠.

(٦) (بعض) لم ترد في «س».

(٧) في «ج» «س»: (ويحسنها).

الأمر وبجسنها، وهذا لا شك فيه، فإن تكليف الأعمى نقط المصحف^(١) وتكليف الزمن^(٢) الطيران إلى السماء، وذم الإنسان غيره على كون الكواكب في السماء وغير ذلك^(٣) معلوم^(٤) لكل العقلاء.

وثانياً: في أن العلم بهذه الأشياء مستفاد من العقل، وذلك لأننا نجد أنفسنا خالية من القضايا الشرعية والاعتقادات السمعية ثم نعرض عليها مثل هذه القضايا، فإننا نجد حاكمة بذلك، بخلاف قبح ترك الصلاة، فإننا مع فرض خلوتنا عن الشرع لا نحكم بذلك، فافترقا.

الثاني: أن من ينكر الشرائع يعترف بقبح بعض الأشياء كالبراهمة، ويستندون في ذلك إلى العقل.

الثالث: أنه لو لم يقبح^(٥) في العقل شيء لارتفع الوعد والوعيد لأننا حينئذ نجوز صدور الكذب من الله تعالى لكونه غير قبيح، وذلك ينفي القول بالشرائع.

الرابع: لو لم يحسن بعض الأشياء ويقبح الآخر لجاز تكذيب النبي الصادق وتصديق المتنبي الكاذب، وهو باطل بالضرورة^(٦).

لا يقال: إن^(٧) العقلاء يجزمون بقبح بعض الأشياء وحسن بعضها، ولكن ذلك المجزم جاز أن يكون من القضايا الوهمية، فإن قلتم: إنهم يعلمون بذلك ضرورة

(١) في «ب»: (المصاحف).

(٢) في «أ» و«س»: (الزمن). والزمن: المريض المقعد.

(٣) (وغير ذلك) لم يرد في «ج» و«د» و«ف».

(٤) في «ب» زيادة: (قبحه).

(٥) في «س»: (يصح).

(٦) حكى هذه الوجوه المصنف في مناهج اليقين: ٣٥٨، وفي طبعة الأنصاري القمي: ٢٣٠.

(٧) (إن) من «ج» و«ف».

منعناكم، فإن أقصى ما يمكن ادّعاؤه هنا الجزم. وأيضاً إن عنيتم بالعلم بالقبح النفرة الطبيعية وبالحسن الميل الطبيعي فهو مسلّم، وإن عنيتم كون الفعل متعلّق المدح والذم^(١) فهو ممنوع.

لأننا نقول: السؤال الأوّل يلزم منه تجويز الشكّ في العلوم الضرورية، والثاني باطل، فإنّ الحسن والقبح لو كانا عبارتين عن النفرة والميل لوجب^(٢) اختلاف العقلاء في ذلك كما اختلفوا فيها.

[أدلة الأشاعرة على الحسن والقبح الشرعيين]

وقد احتجّت الأشاعرة على قولهم بوجوه:

الأوّل: أن العلم بذلك ليس كالعلم بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، فلا يكون ضرورياً.

الثاني: أنّه^(٣) لو كان هناك قبيح لكان إماماً من الله تعالى، وهو باطل اتفاقاً، أو من العبد، وهو باطل، لأنّ أفعاله مستندة إلى القدرة والداعي، وعندهما يجب الفعل، وهما صادران عن الله تعالى، فالقبيح في الحقيقة مستند إليه.

الثالث: أن الكذب قد يحسن إذا تضمّن^(٤) تخلص النبيّ، ولأنّ من قال: لأكذب غداً يحسن منه الكذب، لأنّه إن وجب عليه الوفاء بهذا كان الكذب حسناً أيضاً^(٥).

(١) في «د»: (الذم والمدح).

(٢) في «ف»: (لوجوب).

(٣) (أنّه) لم ترد في «ب».

(٤) في «س»: (إذا نصّ)، وفي «ف»: (إذا تضمّن).

(٥) الأربعون في أصول الدين للفخر الرازي ١: ٣٤٦، المواقيف: ٣٢٣، شرح المقاصد للتفتازاني

والجواب عن الأول بمنع^(١) الفرق بين العلمين، فإنَّ العقلاء كما يعلمون أنَّ^(٢) الكلَّ أعظم من الجزء كذلك^(٣) يعلمون قبح إيلام الأعمى على ترك نقط المصحف^(٤).

وعن الثاني: أنَّ وجوب^(٥) الفعل بالنظر إلى القدرة والداعي لا ينافي الاختيار، وقد مضى ذلك.

وعن الثالث بأنَّه لا يجوز^(٦) له الكذب، بل يجب عليه التورية. وما ذكره في قول القائل: لأكذبَنَّ غداً فندفع أيضاً، لأنَّ قوله: لأكذبَنَّ غداً عزم على الكذب، وليس إخباراً عن الكذب، بل عن العزم، فلا يلحقه الكذب لوجود العزم.

و^(٧) اعترض بعض المتأخِّرين عليه بأنَّ الكذب هو الإخبار الذي لا يطابق المخبر عنه، وهو ههنا^(٨) كذلك، وليس الإخبار ههنا عن العزم حتَّى يكون صادقاً لوجود العزم، وذكر في الجواب أنَّ قوله: لأكذبَنَّ غداً إخبار عن الكذب وعزم عليه، وتتميم هذا العزم قبيح وفعل الكذب قبيح^(٩)، فلو كذب في الغد لكان قد

(١) في «ب»: (منع).

(٢) (أنَّ) لم ترد في «ف».

(٣) في «ب»: «ج» «د» «ر» «ف»: (كذا).

(٤) في «د»: (المصحف).

(٥) في «د»: (وجوه).

(٦) في «ج» «ر» «ف»: (أنَّه لا يجوز)، وفي «ب» «د» «س»: (بأنَّه يجوز) بدل من: (بأنَّه لا يجوز).

(٧) الواو لم ترد في «ج» «ر».

(٨) في «أ» «د» «س» «ف»: (هنا).

(٩) (وفعل الكذب قبيح) سقط من «ف».

فعل فعلاً فيه وجهاً قبيح، وإذا ترك الكذب يكون قد ترك القبيح وترك تنمّة العزم على القبيح، وهما وجهاً حسن، أقصى ما في الباب أنه يتضمّن وجهاً واحداً من وجوه القبح^(١) وهو الكذب الماضي، لكن فعل شيء يتضمّن وجهي حسن ووجه قبح أولى من فعل شيء يتضمّن وجه حسن ووجهي قبح.

[في الحسن والقبح الذاتيان للأشياء]

قال:

وهل الأشياء قبيحت^(٢) لذاتها أو لصفات؟ البصريّون على الأوّل^(٣)، والبغداديّون على الثاني^(٤)، لأنّ من ظلم أو^(٥) منع الوديعة سارعوا إلى ذمّه، ولا يكون لذواتها كضرب اليتيم للتأديب.

أقول:

هذا يتفرّع على القول بالحسن والقبح العقليّين، وهو^(٦) أنّ الأشياء هل هي حسنة أو قبيحة لذواتها أو لوجوه واعتبارات تقع عليها؟

فالبصريّون قالوا: إنّها لذواتها كذلك، والبغداديّون قالوا: إنّما هي بالحيثيات حسنة وقبيحة، لأنّ من ظلم أو منع الوديعة سارع العقلاء إلى ذمّه، فإذا سُئلوا عن ذلك قالوا: لأنّه ظلم أو منع الوديعة، فلولا أن يكون هذان الوصفان يوجبان

(١) في «ج» «س»: (القبح).

(٢) في «ج» «ر» «ف»: (قبيحة).

(٣ و٤) حكاه عنهم في المواقف ٣: ٢٦٨.

(٥) في «ف»: (و).

(٦) في «ج» «ر» «ف»: (وهي).

القبیح وإلا لما عللوا ذمهم له بهما^(١).
ولا يكون الفعل حسناً لذاته ولا قبيحاً لذاته، لأنَّ ضربه اليتيم إذا قصد بها^(٢)
التأديب كانت حسنة، وإن قصد بها الظلم كانت قبيحة، فلو كان الفعل لذاته حسناً
أو قبيحاً^(٣) لما افترق الحال بالنسبة إلى الوجه الذي وقع عليه الفعل.

[الله لا يفعل القبيح]

قال:

مسألة: الله تعالى لا يفعل القبيح، لأنَّ الصارف موجود، إذ هو علمه بالقبيح
والغنى عنه، والداعي منتفٍ لآته إما داعي الحاجة أو الحكمة، وهما منتفیان^(٤).
سؤال: كلف من لا يؤمن بالإيمان؟ جواب: منع القبح.

أقول:

ذهبت المعتزلة إلى أن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخلِّ بالواجب^(٥).
وذهبت الأشعرية إلى أنه تعالى يفعل القبيح ويخلِّ بالواجب^(٦)، تعالى الله عن
ذلك.

احتجَّت المعتزلة بأنَّ الصارف عن القبيح موجود والداعي إليه مفقود، وكلٌّ من
كان كذلك استحال منه الفعل:

(١) في «ب»: (به) بدل من: (له بهما)، و(له بهما) لم ترد في «د».

(٢) في «ب»: «د»: (فيها).

(٣) في «أ»: زيادة: (لذاته).

(٤) في «ج»: «س»: (منتفیان).

(٥) المغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجويز): ١٧٧.

(٦) شرح التجريد للقوشجي: ٢٧٣.

أما إن الصارف موجود فلأن^(١) الصارف عنه هو علمه بالقبيح^(٢) والغنى عنه ، والله تعالى عالم بكل المعلومات ، غني عن كل شيء ، وإنما كان الصارف ذلك ، لأننا نعلم بالضرورة أن من علم قبح أمر وكان غنياً عنه استحاله وقوعه منه إذا كان حكماً .

وأما إن الداعي مفقود فلأن الداعي إلى الفعل إما أن يكون داعي الحاجة أو داعي الحكمة ؛ لأن الفعل إن كان قبيحاً وفعله العالم به كان محتاجاً إليه إذا كان حكماً ، وإن كان^(٣) حسناً كان الداعي إليه داعي الحكمة ، ولا شك في أن الله تعالى ليس بمحتاج ، والحكمة غير موجودة في فعل القبيح فلا داعي له إليه ، وأما الكبرى فظاهرة .



وقد احتجّت الأشعرية بوجوه :

الأول : أن الله تعالى كلف بما لا يطاق وهو قبيح ؛ أما الأول فلا أنه كلف أبا هب بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن ، وخلاف معلوم الله محال ، وأيضاً فقد أخبر عنه بأنه لا يؤمن ، فلو آمن لزم الكذب ، وأيضاً فقد كلفه بتصديقه في إخباره ، ومن جملة ما أخبر عنه أنه لا يؤمن فقد كان مكلفاً بأن يؤمن وبأن لا يؤمن .

الثاني : أن الله تعالى فعل القدرة والداعي ، وهما يوجبان الفعل ، وفاعل السبب فاعل المسبب ، وفاعل^(٤) القبيح هو الله تعالى .

الثالث : أنه قد علم من الكافر أنه لا يؤمن ثم كلفه ، فذلك التكليف إما أن يكون

(١) في «س» : (فإن) .

(٢) في «س» : (بالقبح) .

(٣) (كان) لم ترد في «ف» .

(٤) في «ب» «ف» : (ففاعل) .

لفائدة أو لا لفائدة، والثاني عبث وهو قبيح، والأول تلك الفائدة إما النفع أو الضرر، والثاني قبيح، والأول إن كان عائداً إلى الله تعالى فهو محال، وإن كان إلى العبد فهو عالم بعدم وصول ذلك إليه فيكون التكليف عبثاً، وهو قبيح، وإن كان إلى الغير فهو قبيح، لأن إيلام زيد لأجل نفع عمرو قبيح.

والجواب عن الأول: (١) لا نسلم أنه كلف ما لا يطاق، وخلاف المعلوم ممكن من حيث هو هو، والوجوب أمر لاحق حصل باعتبار العلم، فلا يؤثر في القدرة كما في حق الله تعالى، وهذا هو الجواب عن الكذب، فإن الإيمان محال من حيث الإخبار وهو وجوب للعدم (٢) لاحق.

قوله: إنه مكلف بتصديق الله تعالى فيما أخبر عنه.

قلنا: لا نسلم أنه مكلف بتصديقه في هذا الخبر، ولو سلمنا لکنه مكلف به (٣) من حيث القدرة والإخبار وقع من حيث العلم، والعلم لا ينافي القدرة. سلمنا لکنه مكلف بالإيمان ومكلف بتصديق الله تعالى في هذا الخبر لا من حيث إنه خبر عن عدم إيمانه، بل من حيث إنه خبر صدر عن الله تعالى، ولا شك في تغاير الحثيتين.

وعن الثاني بالمنع في الكبرى.

وعن الثالث أن الفائدة تعريضه للثواب على معنى أنه يجعله متمكناً من الوصول إلى النفع، وهذه الفائدة حاصلة.

(١) في «ج» «ر» «ف» زيادة: (إننا).

(٢) في «ج» «ف»: (ووجوب العدم)، وفي «س»: (وهو وجوب المعدوم) بدل من: (وهو وجوب للعدم).

(٣) في «ر» «ف»: (بالإيمان) بدل من: (به)، و(به) لم ترد في «ب» «د».

[في أفعال العباد]

قال:

مسألة: ذهب جهم^(١) إلى أن لا فاعل إلا الله تعالى، والأشعرية قالوا بالكسب، وفسره أبو الحسن بإجراء العادة بخلق الفعل عند الاختيار والقدرة، وغيره بالطاعة والعصيان، وغيره بأنه غير معلوم.

والعدلية ذهبوا إلى أن الفعل للحيوان. فقال أبو الحسين: هو ضروري، والجماهير من المعتزلة والإمامية إلى اكتسابه؛ والأول الحق، واستدلوا بأن العبد^(٢) يذم على فعل قبيح اختياري ولا يذم على ضروري، ولأنه مأمور فلولا أن له فعلاً وإلا لجاز أمر الجهاد، ولأنه يلزم الظلم منه تعالى.

أقول:

ذهب جهم بن صفوان إلى أن العبد ليس له أثر في إيجاد ولا كسب، وليس للعبد قدرة، بل الله تعالى هو الفاعل^(٣).

وقالت الأشعرية والنجارية: إن الله تعالى يحدث الفعل والعبد يكتسبه، وأن

(١) في «أ» زيادة: (بن صفوان). هو جهم بن صفوان أبو محرز العبدي السمرقندي من بني راسب رئيس الفرقة الجهمية، وهو أول من قال بالجبر، كان يقضي في عسكر الحارث بن سويج الخارج على أمراء خراسان، قبض عليه نصر بن سيار وأمر بقتله فقتل سنة ١٢٨ هجرية (الكامل في التاريخ، حوادث سنة ١٢٨ هجرية، ميزان الاعتدال ١: ١٩٧، الأعلام للزركلي ٢: ١٤١).

(٢) في «ف»: (بالعبد) بدل من: (بأن العبد).

(٣) انظر شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون لابن نباتة: ١٦٢.

للعبد قدرة، ولكنها غير مؤثرة، بل (١) الله تعالى يخلق الفعل مع القدرة (٢).
ثم اختلفوا في تفسير الكسب، فقال أبو الحسن الأشعري: معنى الكسب أن الله تعالى أجرى العادة بأن العبد متى اختار الطاعة فعلها الله تعالى فيه وفعل (٣) فيه القدرة، والعبد متمكن من الاختيار، وليس للقدرة في الفعل أثر (٤).
وقال قوم من أصحابه: إن معنى الكسب أن للقدرة تأثيراً في كون الفعل طاعة أو معصية أو عبثاً، وإن (٥) الثواب والعقاب إنما هما على هذه الصفات (٦).
وقال قوم: إن ذلك الكسب غير معلوم (٧).
وأما العدلية فقد أثبتوا للحيوان فعلاً.
واختلفوا في مدرك ذلك، فقال أبو الحسين: إنه الضرورة، وهو الحقّ عندي.
وقال آخرون: إنه الاستدلال، واستدلوا على ذلك بوجوه:
الأول: أن العقلاء يذمّون الإنسان على فعل المعصية، ولا يذمّونه على سواده، فلولا أنهم علموا أن العبد فاعل للمعصية وليس فاعلاً للسواد لاستحال ذلك.
لا يقال: هذا يلزم منه الدور، لأن العقلاء إنما يذمّون العبد إذا عرفوا أنه فاعل،

(١) في «ج» «ر» «ف» زيادة: (إن).

(٢) اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع للأشعري: ٧٢، الملل والنحل للشهرستاني ١: ٨٩، وحكاة المصنّف عنهم في نهج الحق وكشف الصدق: ٩٧.

(٣) في «ج» «ر» «ف»: (وجعل).

(٤) حكاة الفخر الرازي في كتاب المحصّل: ٤٥٥، والايحي في المواقف: ٣١٢، والمصنّف في مناهج اليقين: ٣٦٦، وفي طبعة الأنصاري القمي: ٢٣٥.

(٥) (إن) لم ترد في «ف».

(٦ و ٧) حكاة الفخر الرازي في كتاب المحصّل: ٤٥٥، والايحي في المواقف: ٣١٢، والمصنّف في مناهج اليقين: ٣٦٦، وفي طبعة الأنصاري القمي: ٢٣٥.

فلو استدللنا على أنه فاعل بذلك لزم الدور .

لأننا نقول : إنما يستدل^(١) بذلك على علمهم^(٢) بكونه فاعلاً لا على كونه فاعلاً ، وهذا الجواب يتأتى من أبي الحسين لا من المشائخ .

الثاني : أن العبد مأمور بالطاعة ومنهي عن المعصية ، ولولا أن يكون فاعلاً وإلا لاستحال أمره ونهيه من الحكيم ، ألا ترى أنه يقبح من أحدنا أمر الأعمى بنقط المصاحف والزمن^(٣) بالطيران إلى السماء ويقبح منا أمر الجهاد .

قال أبو الهذيل^(٤) : حمار بشر أعقل من بشر ، فإن حمار بشر لو أتيت به إلى جدول صغير وضربته لظفره ، ولو أتيت به إلى جدول كبير وضربته فإنه لا يظفره ويروغ عنه ، لأنه فرّق بين ما يقدر على ظفره وبين ما لا^(٥) يقدر عليه ، وبشر لا يفرّق بين المقدور له وغير المقدور^(٦) .

الثالث : أنه يلزم منه الظلم من الله تعالى ، فإنه يخلق فينا المعصية ويعاقبنا عليها . وأما الأدلة النقلية فأكثر من أن تحصى .

(١) في «ب» «ف» : (إنما نستدل) ، وفي «ج» «ر» : (إنما نستدل) .

(٢) في «ب» «س» : زيادة : «الضروري» .

(٣) أي المريض المقعد .

(٤) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدي المعروف بالعلاف المتكلم ، كان شيخ البصريين في الاعتزال ، وكان حسن الجدل ، قوي الحجّة ، كثير الاستعمال للأدلة ، توفي سنة ٢٣٥ هجرية بسر من رأى (تاريخ المعتزلة فكرهم وعقائدهم : ١٠١) .

(٥) في «ب» «ر» «ف» : (وما لم) بدل من : (وبين ما لا) .

(٦) قواعد المرام : ١١٠ ، وحكاة العلامة في الرسالة السعدية : ٦٧ ، منهاج الكرامة : ٤٢ ، نهج الحق :

[قول المجبرة ورده]

قل:

احتجّوا بأنّ الله تعالى إن علم الوقوع أو العدم وجب أو امتنع، ولأنّنه إذا أراد العبد شيئاً، والله خلافه، فإن وقعاً لزم المحال وإن عدماً لزم أن يقعاً أو أحدهما دون الآخر، ولا^(١) أولويّة.

جواب الأوّل: أن العلم تابع لا يؤثر في المعلوم^(٢)، ولأنّنه يلزم القدم. والثاني: أن التقدير يجوز استحالته، سلّمنا لكن نمنع عدم الأولويّة.

أقول:

احتجّت المجبرة على قولهم بوجوه:
الأوّل: أن الله تعالى إن علم وقوع الفعل وجب وإلا انقلب علمه جهلاً، وكذلك إذا علم عدمه امتنع، والواجب والممتنع لا قدرة عليهما.
الثاني: أن الله تعالى إذا أراد شيئاً وأراد العبد خلافه، فإن وقع المرادان لزم اجتماع الضدين، هذا خلف، وإن لم يقعاً لزم وقوعهما، لأن كلّ واحد منهما إنّما لم^(٣) يقع مراده، لأن الآخر وقع مراده، فيلزم أن يكون مرادهما لم يقعاً لأنّهما وقعاً، وإن وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح.
الثالث: أن العبد لو كان فاعلاً لكان عالماً بما يفعله، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، والشرطيّة ظاهرة^(٤).

(١) في «س»: (فلا).

(٢) في «أ»: (العلم).

(٣) (لم) لم ترد في «أ» و«ف».

(٤) في «ف»: (ظاهرة).

وبيان بطلان التالي: أَنَّ المتحرّك في مسافة لا يعلم ما يفعله من أجزاء الحركة، ولا ما يفعله من السكون المتخلّل بينها^(١)، إن قلنا: إن بطوء الحركات لتخلّل السكنات وإلا فهو غير^(٢) عالم بخصوصيّة الكيفيّة اللاحقة بالحركة^(٣) من الشدّة والضعف^(٤).

والجواب عن الأوّل: أَنَّ العلم تابع، فلا يؤثر في المتبوع، وقد مضى هذا مراراً. وعن الثاني: بالمنع من صحّة هذا الفرض، ولو سلّمناه لكن لم لا يجوز أن يقال: إن قدرة الله تعالى أولى بالفعل من قدرة العبد، لأن قدرته أقوى من حيث إنها قدرة على ما لا يتناهى، وهذا الدليل^(٥) نقلوه من دليل التمانع إلى هيئنا، وهناك يتمشّي من حيث كون الالهة متساوية القدرة بخلاف هذا الموضع^(٦).

وعن الثالث: أَنَّ الإيجاد لا يستدعي العلم، فإن النار موجودة للإحراق، والماء موجود للبرودة مع عدم شعورهما، بل الإيجاد الاختياري مشروط بالعلم، لكن لا مطلقاً، بل من حيث الإجمال، ولا يشترط فيه العلم بالعلم أيضاً.

[الله تعالى يريد الطاعات]

قل:

مسألة: الله تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي، لأنّ له داعياً إلى الأوّل،

(١) في «ب» «ف»: (بينهما).

(٢) (غير) لم ترد في «د».

(٣) في «ف»: (بالجزئية).

(٤) ذكر هذه الوجوه الفخر الرازي في كتاب المحصّل: ٤٥٥ - ٤٥٨، مقالات الإسلاميين ٢: ٧٧،

وانظر المغني في أبواب العدل والتوحيد (التوليد): ١٢.

(٥) (الدليل) ليس في «ف».

(٦) في «د»: (الوضع).

وصارفاً عن الثاني، لكونه حكماً، ولأنَّ إرادة القبيح قبيحة، وللسمع.

أقول:

ذهبت الأشعرية إلى أنَّ الكائنات مرادة لله تعالى، سواء كانت طاعة أو معصية أو غيرهما^(١).

والمعتزلة ذهبوا إلى أنَّ الله تعالى إنما يريد ما ليس بمعصية^(٢).

وقد احتجَّت المعتزلة على ذلك^(٣) بوجوه:

الأوَّل^(٤): أنَّ الله تعالى له داع إلى الطاعات وله صارف عن المعاصي، وكلٌّ من كان كذلك كان مريداً للطاعات وكارهاً للمعاصي، أمَّا إنَّ له داعياً إلى الطاعات وصارفاً عن المعاصي فلاَّته حكيم، والحكيم لا بدَّ وأن يكون له داع إلى الحسن وصارف عن القبيح، و^(٥) أمَّا الكبرى فظاهرة.

الثاني: أنَّ الله تعالى لو أراد القبيح لكان فاعلاً للقبيح، والتالي باطل لما^(٦) مرَّ، فالمقدَّم مثله.

وبيان الشرطية: أنَّ إرادة القبيح قبيحة بالضرورة.

الثالث: السمع كقوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾^(٧) إشارة إلى

(١) المحصِّل للرازي: ٤٧٢، وانظر تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي: ٦٢.

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد (الإرادة): ٢١٨، شرح الأصول الخمسة: ٣١٦.

(٣) (على ذلك) لم ترد في «ب» «س»، وفي «ف» «ج»: (بوجوه على ذلك) بدل من: (على ذلك بوجوه).

(٤) قوله: (إنَّ الله) إلى هنا سقط من «د».

(٥) الواو سقطت من «د».

(٦) في «ج» «ر» «ف»: (بما).

(٧) الإسراء: ٣٨.

ماعدّده من الفواحش، وقوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾^(١) وغير ذلك من الآيات. الرابع: لو أراد الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعاً، والتالي باطل، فالقدم مثله. الخامس: أن الله تعالى أمر بالطاعات فيكون مريداً لها، ونهى عن المعاصي فيكون كارهاً لها لاستحالة أمر الحكيم بما لا يريد ونهيه عما يريد^(٢).

والأشعرية خلصوا من الرابع بأن الطاعة موافقة الأمر، ومن الخامس بأن الأمر قد^(٣) يأمر بما لا يريد كما هو^(٤) في صورة السيد إذا أمر عبده عند السلطان بفعل، فإنه لا يريد منه إظهاراً لمخالفته، ولأن إبراهيم عليه السلام أمر بذبح ولده، وهو غير مراد. والجواب عن الأول: أن الأمر لا يتحقق إلا مع الإرادة وبها يخلص الصيغة المذكورة عن الحكاية والسهو والإباحة، وما ذكره^(٥) من الصور الأولى فهي ممنوعة، فإن السلطان كيف يليق به امتحان العبد في تلك الحال، فإن العبد لو كان أعصى خلق الله لما حصلت منه المخالفة في تلك الحال، على أن الفرق حاصل، فإن السيد في تلك الصورة قد اضطر إلى الأمر بما لا يريد بخلاف الباري تعالى.

وعن الصورة الثانية أن إبراهيم عليه السلام كان مأموراً بمقدّمات الذبح، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾^(٦) وأطلق على مقدّمات الذبح اسم الذبح مجازاً لما كانت تؤول إليه.

(١) الزمر: ٧.

(٢) انظر المغني في أبواب العدل والتوحيد (الإرادة): ٢١٨.

(٣) (قد) ليس في «ف».

(٤) (هو) لم ترد في «أ» «س» «ر» «ف».

(٥) في «د»: (ذكره).

(٦) الصافات: ١٠٥.

لا يقال: لو كان مأموراً بالمقدمات لما كان (١) بلاءً عظيماً.
 لأننا نقول: إن الأمر بالمقدمات مع غلبة الظن بالأمر بالذبح بلاء عظيم.
 ويحتمل أن يقال: إنه (٢) وإن كانت الصيغة صيغة أمر، لكنها غير أمر في الحقيقة،
 بل هي (٣) ابتلاء واختبار (٤) كصيغة التهديد، فإنها ليست أمراً في الحقيقة.
 ويحتمل أن يقال: ما نقل عن بعضهم بأنه ﷺ كلفها قطع ودجاً أو صله الله تعالى
 إلى آن الذبح، ويدل عليه قول إسماعيل ﷺ: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ (٥).

[البحث في التكليف]

قل:

مسألة (٦) التكليف إرادة من يجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقة بشرط
 الإعلام.

أقول:

هذا حدُّ التكليف عند المعتزلة (٧)، فالإرادة كالجنس، وذكر الإرادة ولم يذكر

(١) في «ف»: (كانت).

(٢) (إنه) لم ترد في «د».

(٣) (هي) لم ترد في «س».

(٤) في «ف»: (اختيار).

(٥) المحصول للرازي ٣: ٣١٤، أحكام القرآن لابن العربي ٤: ٣١، الأحكام للآمدني ٣: ١٢٧، تفسير

الرازي ٢٦: ١٥٥، تفسير القرطبي ١٥: ١٠٢، فتح القدير ٤: ٤٠٥، بحار الأنوار ١٢: ١٣٨.

(٦) (مسألة) لم ترد في «ج».

(٧) المغني في أبواب العدل والتوحيد (التكليف): ٢٩٣.

الأمر والنهي ليدخل فيه التكاليف العقلية والتقييد بصدورها^(١) عمن يجب طاعته فصل له يخرجهم عن إرادة من لا يجب طاعته ، فإنه لا يسمى تكليفاً ، ويدخل في ذلك طاعة العبد لله تعالى وطاعة الناس للرسول ﷺ والإمام^(٢) ، وطاعة الولد للوالد ، والعبد للسيد ، والمنعم عليه للمنع^(٣) .

وقولنا : «على جهة الابتداء» فصل آخر فإن إرادة أحد هؤلاء لشيء قد سبق عليه لا يكون تكليفاً ، فإن إرادة الوالد من الولد الصلاة لا تسمى تكليفاً لما كانت إرادة الله تعالى سابقة عليه .

وقولنا : «ما فيه مشقة» احتراز من الأفعال التي لا مشقة فيها ، فإن التكليف مأخوذ من الكلفة ، وهي المشقة .

وقولنا : «بشرط الإعلام» فصل آخر فإن المكلف إذا لم يعلم بإرادة^(٤) المكلف لا يكون مكلفاً ، ويطلق التكليف على الأفعال الصادرة عن المكلف على سبيل المجاز .

قال :

وهو حسن لأن الله فعله .

أقول :

اتفقت المعتزلة على حسنه خلافاً للبراهمة .

(١) في «ج» : (بصدورها) .

(٢) في «ب» : (للإمام) .

(٣) في «أ» : (على المنعم) بدل من : (للمنع) .

(٤) في «س» : (إرادة) .

حجة المعتزلة: أن الله تعالى قد فعله، والله^(١) تعالى لا يفعل القبيح^(٢).
وقد احتجّت البراهمة على قولهم بوجوه:
الأول: أن الجبر^(٣) حقّ فالتكليف^(٤) باطل، أمّا الصغرى فلما مرّ، وأمّا الكبرى
فلأنّه قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح.
الثاني: أن التكليف إن وقع حال وقوع الفعل كان تكليفاً بتحصيل الحاصل،
وإن كان قبله لزم التكليف بالفعل حالة^(٥) عدمه، وهو جمع بين النقيضين.
الثالث: التكليف^(٦) إن وقع حالة^(٧) استواء الداعي لزم الترجيح حالة
الاستواء، وإن وقع حالة الرجحان لزم التكليف بالواجب.
الرابع: أن التكليف ليس فيه غرض لما^(٨) يأتي فيكون^(٩) قبيحاً.
والجواب عن الأول بالطعن في الصغرى على ما مرّ.
وعن الثاني: أن التكليف وقع حال عدم الفعل لا بأن يوجد الفعل في حالة
العدم، بل بإيجاد الفعل في ثاني الحال.

(١) في «أ»: (إنّه).

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد (التكليف): ٢٩٣.

(٣) في «ف»: (الخير).

(٤) في «د»: (والتكليف).

(٥) في «ج»: «ف»: (حال).

(٦) (التكليف) ليس في «د».

(٧) في «ج»: «ف»: (حال)، وفي «س»: زيادة: (عدم).

(٨) في «ج»: «ف»: (بما).

(٩) (فيكون) ليس في «ف».

وعن الثالث : أنَّ التكليف وقع حالة ^(١) الاستواء بأن يوقعه حالة الرجحان .
وعن الرابع : أنَّ الغرض منه ^(٢) ما ذكره بعد .

[التكليف من الله لغرض أو لا لغرض ؟]

قل :

وجهة الحسن التعريض للنفع ، ولا يصحّ من دونه ، وإلاّ فعبث .

أقول :

تكليف الله تعالى إمّا أن يكون لغرض أو لا لغرض والثاني عبث يستحيل صدوره عن الله تعالى ، والأوّل إمّا أن يكون عائداً إليه أو إلى غيره ؛ والأوّل محال ، لأنّ الغرض العائد إليه إمّا جلب نفع أو دفع ضرر ، وكلاهما مستحيل في حقّ ^(٣) واجب الوجود ، والثاني إمّا أن يكون عائداً إلى المكلف أو إلى غيره ، والثاني محال لأنّ تعذيب الشخص لنفع الغير ^(٤) قبيح ، والأوّل إمّا أن يكون جلب نفع أو دفع ضرر ، أو التعريض للنفع ، والأوّل باطل بتكليف الكافر ، فيتعيّن الثاني فإمّا أن يكون الابتداء ^(٥) به ممكناً في الحكمة أو لا ، والأوّل محال وإلاّ لكان توسط التكليف قبيحاً ، والثاني هو المطلوب ، وهذا النفع هو الثواب ، وهو عبارة عن النفع المستحقّ

(١) في «ج» «ر» «ف» : (حال) .

(٢) في «أ» : (فيه) .

(٣) (حق) سقطت من «د» .

(٤) في «د» : (غيره) .

(٥) من قوله : (جلب نفع) إلى هنا سقط من «د» .

المقارن للتعظيم والإجلال^(١) ويدعون العلم الضروري بأنّ الابتداء بمثل هذا قبيح .

قلت :

سؤال : الغرض إن كان قديماً لزم القدم ، وإن كان حادثاً تسلسل .

جواب :

الأغراض تنقطع ، سؤال : الغرض بالنسبة إليه سواء وإلا افتقر . جواب : نفع الغير يعلم قطعاً صلوحه للغرضية .

أقول :

هذان سؤالان للأشاعرة ، وتقريرهما أن نقول : الغرض إما أن يكون قديماً أو محدثاً ، والأوّل باطل ، وإلا لزم أن تكون^(٢) أفعال الله تعالى قديمة ، وهو محال ، والثاني باطل ، لأنّ كلّ محدث لابدّ فيه من غرض وإلا كان عبثاً ويتسلسل^(٣) .

والجواب عن هذا أن نقول : التسلسل ممنوع ، فإنّ الغرض^(٤) هو عبارة عن الأمر الذي لأجله فعل الفعل وجاز أن يكون بعض الأشياء تفعل لذواتها .
الثاني : قالوا : الغرض بالنسبة إليه على السوية ، وإلا لكان الله تعالى ناقصاً مستكملًا بذلك الغرض ، وإذا كان فعله وتركه بالسوية لم يكن غرضاً^(٥) .

والجواب أن نقول : لا نسلم أنّه لما استوى وجوده وعدمه بالنسبة إليه لم يكن

(١) في «د» : (والتجليل) .

(٢) (أن تكون) ليست في «ف» .

(٣) انظر التفسير الكبير للفخر الرازي ١٧ : ١١ وحكاة عنهم المصنّف في نهج الحق وكشف الصدق :

(٤) من قوله : (إلا كان) إلى هنا سقط من «ف» .

(٥) انظر التفسير الكبير للفخر الرازي ١٧ : ١١ ، وحكاة عنهم المصنّف في نهج الحق وكشف

غرضاً فإن^(١) نفع الغير صالح لأن يكون غرضاً للحكيم وإن لم ينتفع به .

قل:

وهو واجب وإلا لكان مغرياً بالقبيح للطلب الطبيعي له فلا بد له من زاجر .

اقول:

ذهبت المعتزلة إلى أن التكليف واجب على الله تعالى خلافاً للأشاعرة ، واستدلوا على ذلك بأنه لو لم يكلف من كملت شرائط التكليف فيه لزم الإغراء بالقبيح ، والتالي باطل ، فالمقدم مثله .

بيان الشرطية : أنه إذا خلق شخصاً^(٢) وأكمل^(٣) عقله وركّب فيه الشهوة الطبيعية وعرف أنه غير مكلف أقدم على فعل القبائح وترك الحسن ، فلو لم يقرّر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح وإلا لكان مغرياً له بالقبيح .
وأما بطلان التالي فلأن الإغراء بالقبيح قبيح^(٤) .

لا يقال : إن العاقل يعلم بمقتضى عقله حسن الحسن ومدح العقلاء على فعله^(٥) ، وقبح القبيح وذم العقلاء على فعله ، والمدح داع إلى الفعل ، والذم صارف عنه ، فلا يلزم من عدم التكليف الإغراء بالقبيح .

لأننا نقول : العلم بالمدح وبالذم^(٦) غير كاف في الفعل والترك ، فإن العقلاء

(١) في «د» : (لأن) .

(٢) في «ج» : (شيئاً) .

(٣) في «ف» : (كامل) .

(٤) المغني في أبواب العدل والتوحيد (التكليف) : ٤٠٨ ، وانظر قواعد المرام في علم الكلام لابن ميثم البحراني : ١١٥ .

(٥) قوله : (ومدح العقلاء على فعله) لم يرد في «س» .

(٦) في «ب» «ر» «ف» : (والذم) .

يستسهلون الذم وترك المدح في قضاء أوطارهم وتحصيل مآربهم من اللذات القبيحة ، فلا بد من مرجح آخر هو التكليف .

حجة الأشاعرة أن^(١) الحاكم هو الشرع ، ولا حكم على^(٢) الشرع^(٣) .
والجواب : أن الحكم ههنا ليس هو الوجوب الشرعي ، بل يكون فاعله بحيث يستحق المدح والذم .

قال :

وهو منقطع وإلا لزم الإلجاء .

أقول :

الدليل على أن التكليف منقطع أنه إما أن يصل كل مستحق إلى ما يستحقه من الثواب أو لا ، والثاني ظلم وهو قبيح على الله تعالى ، والأول يلزم منه الإلجاء وهو قبيح .

مركز تحقيق مكتبة نور محمد رسولي

[الكلام في اللطف]

قال :

مسألة : اللطف ما كان المكلف معه أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية ، ولم يكن له حظ في التمكين ، ولم يبلغ حد^(٤) الإلجاء .

أقول :

هذا حد اللطف ، فالأول كالجنس .

(١) (أن) لم ترد في «د» .

(٢) في «س» : (مع) .

(٣) كتاب المحصل للفخر الرازي : ٤٨١ .

(٤) (حد) لم ترد في «د» «ف» .

ويقولنا و^(١) «لم يكن له حظ في التمكين» ليخرج عنه الآلات، فإنها وإن كان المكلف معها أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية إلا أنها لها حظ في التمكين.
وقولنا: «و^(٢) لم يبلغ حد الإلجاء» لأن الإلجاء^(٣) ينافي التكليف بخلاف اللطف.

[في وجوب اللطف عليه تعالى]

قل:

وهو واجب لأنه متى أراد الطاعة وعلم أنها تتوقف على أمر فلو لم يفعله لنقض^(٤) غرضه.

أقول:

اختلف الناس في أن اللطف هل هو واجب أم لا؟ فذهبت المعتزلة إلى وجوبه^(٥)، وخالفهم في ذلك جماعة الأشاعرة^(٦)، والدليل على ذلك أنه لو لم يكن واجباً لكان الله تعالى ناقضاً لغرضه^(٧)، والتالي باطل، فالمقدم مثله.
بيان الشرطية: أن الله تعالى إذا كلف العبد بفعل وعلم أنه لا يفعله إلا عند حصول أمر يفعله به، فلو لم يفعله لكان الله تعالى ناقضاً لغرضه، وكل من كان كذلك فهو ناقض، تعالى الله عن ذلك.

(١) في «ب»: (ويقولنا)، وفي «ج»: «ر»: (وقولنا و)، وفي «ف»: (وقولنا) بدل من: (ويقولنا و).

(٢) الواو لم ترد في «د».

(٣) (لأن الإلجاء) لم ترد في «د».

(٤) في «د»: (انتقض).

(٥) المغني في أبواب العدل والتوحيد (اللطف): ١١٦.

(٦) كتاب المحصل للفخر الرازي: ٤٨١، مقالات الإسلاميين ١: ٢٨٧، وانظر شرح المواقف

للجرجاني ٨: ١٩٦.

(٧) (لغرضه) من «ج».

لا يقال : يلزم أن يكون الله تعالى محلاً بالواجب أو يخرج اللطف عن كونه لطفاً ،
والتالي بقسميه باطل ، فالمقدم مثله .

بيان الشرطية : أن الله تعالى أراد من الكافر الإيمان ، فإما أن يكون قد فعل له
اللطف أو لا ؛ والأول يخرج اللطف عن حقيقته ، لأن معنى اللطف هو الذي يحصل
معه الفعل المطلوب فيه ^(١) ، والثاني يلزم منه أن يكون الله تعالى قد أخل بالواجب .
وأيضاً فما ذكرتموه بيان لوجه الوجوب ، ولا يلزم ^(٢) منه الوجوب إلا بعد أن
تبيّنوا ^(٣) انتفاء وجه القبح عنه ، فإنه لا يلزم من حصول وجه من وجوه الوجوب
حصول الوجوب .

لأننا نجيب عن الأول : بأن الله تعالى فعل اللطف للكافر ، وليس معنى اللطف
هو الذي يحصل معه الفعل ، بل هو الذي يقتضي ترجيح الفعل إذا لم يكن هناك
معارض ^(٤) ، والمعارض ههنا قد حصل ، وهو اختيار الكافر لنفسه الكفر ورغبته
في اللذة العاجلة وإهمال أحوال آخرته .

وعن الثاني : بأن وجوه القبح محصورة معلومة لأننا كلّفنا بتركها ، فلو لم يكن
معلومة ^(٥) لزم تكليف ما لا يطاق ، ولا شيء من ^(٦) تلك الجهات حاصل ههنا .

(١) (فيه) لم ترد في «ب» «س» .

(٢) في «د» زيادة : (من) .

(٣) في «ف» : (يثبتوا) .

(٤) في «ف» : (عارض) .

(٥) في «أ» «د» : (معلوم) .

(٦) (من) ليست في «ف» .

[في زيادة شهوة العبد ونقصانها]

قل:

مسألة: إذا علم الله تعالى أن مع زيادة الشهوة يعصي العبد ويطيع مع عدمها، قال أبو علي: لا يحسن زيادتها لأنها تكون مفسدة، وجوزها أبو هاشم لزيادة المشقة وتعرضها للشواب الزائد كالتكليف المبتدأ مع العلم بالعصيان.

أقول:

هذا فرع على وجوب اللطف، اختلف فيه أبو علي وابنه^(١) أبو هاشم، وكلام أبي علي^(٢) أوجه لأن نقصان الشهوة يكون لطفاً فيكون واجباً على الله تعالى. وقياس أبي هاشم على^(٣) التكليف مع العلم بالعصيان باطل لظهور الفرق، فإن التكليف في نفسه حسن، ولا يمكن أن يقال: إن عدم التكليف لطف في التكليف ولا عدم العصيان لطف فيه^(٤) بخلاف^(٥) المقيس^(٦).

قل:

واختلفا في تبقية الكافر إذا علم منه الإيمان. قال^(٧) أبو علي: تبقيته لطف

(١) (ابنه) لم ترد في «س» «د».

(٢) في «أ» «ب» «د» زيادة: (على).

(٣) في «ج» «ر» «ف» زيادة: (أن).

(٤) (فيه) ليست في «د» «ف».

(٥) في «ب»: (خلاف).

(٦) حكى ذلك القاضي عبد الجبار في المغني في العدل والتوحيد (اللطف): ١٨٥، والمصنف في

مناهج اليقين: ٣٨٥، وفي طبعة الأنصاري القمي: ٢٥٣.

(٧) في «ف»: (وقال).

فتجب . وقال أبو هاشم : هو تمكين ، وليس بلطف ، فحسن فعله وإن لا يفعل .
ولم يختلفا في عدم وجوب موت المؤمن إذا علم منه الكفر لأن تكليفه في
المستقبل تعريض للشواب ، فحسن كالمبتدأ المعلوم منه الكفر وأوجبه محمود لأنه
يكون مفسدة^(١) .

والفرق أن المبتدأ لم يحصل منه الغرض ، وهذا حصل منه غرض الشواب^(٢)
فبقاؤه نقض لغرضه ، وهو حسن .

أقول :

اختلف أبو علي وأبو هاشم في أن الله تعالى إذا علم من الكافر أنه يؤمن إذا بقي
إلى وقت هل يجب عليه تبييته إلى ذلك الوقت أم لا ؟ فأوجبه أبو علي ونفاه
أبو هاشم .

حجة أبي علي أن تبييته لطف فتكون واجبا .
وحجة أبي هاشم أنه تمكين ، وليس بلطف ، فلا تكون واجبا^(٣) .
وكلام أبي هاشم أوجه .

ثم اتفقا على أن الله تعالى إذا علم من المؤمن أنه يكفر إذا بقي ، فإنه يحسن من الله
تعالى إبقاؤه ، وخالفهما في ذلك^(٤) محمود الخوارزمي .

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد (اللطيف) : ٢٢٣ و ٢٢٤ . حكى ذلك المصنف في مناهج
اليقين : ٣٨٥ ، وفي طبعة الأنصاري القمي : ٢٥٣ .

(٢) (الشواب) لم ترد في «د» «ر» «س» «ف» .

(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد (اللطيف) : ٢٢٥ ، وانظر مناهج اليقين للمصنف : ٣٨٥ ، وفي
طبعة الأنصاري القمي : ٢٥٣ .

(٤) (في ذلك) ليست في «ف» .

احتجاً بأنّ تكليفه في المستقبل تعريض للثواب ، فحسن من الله تعالى فعله
كالمتبدأ إذا علم الله منه الكفر .

واحتج محمود بأنّه مفسدة لا^(١) يحسن من الله تعالى فعله .
والفرق بين هذا والتكليف المتبدأ أنّ التكليف^(٢) المتبدأ لم^(٣) يحصل منه الغرض ،
وهو التعريض للثواب ، وهذا قد حصل منه الغرض ، وهو التعريض للثواب ، فلو
أبقاه لنقض غرضه ، وفي هذا الكلام بعض القوّة .

[في العوض]

قال :

مسألة : العوض هو النفع المستحقّ الخالي من تعظيم وإجلال^(٤) .

أقول :

هذا حدّ العوض ، فالنفع كالجنس ، وبقولنا^(٥) : «المستحقّ» يخرج عنه النفع
المتفضّل^(٦) ، وبقولنا : «الخالي من تعظيم وإجلال» يخرج عنه الثواب .

قال :

وهو إمّا أن يكون مساوياً للألم ، وهو العوض علينا أو زائداً^(٧) وهو عليه ، وإلّا

(١) في «أ» : (بأنّه يكون مفسدة فلا) ، وفي «ر» : (بأنّه مفسدة ولا) بدل من : (بأنّه مفسدة لا) .

(٢) في «ف» : (تكليف) .

(٣) في «أ» : (لا) .

(٤) شرح الأصول الخمسة : ٨٥ و ٤٩٤ ، رسائل الشريف المرتضى ٣ : ١٤ ، تقريب المعارف : ٩١ ،

الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد : ٨٩ و ١٠٩ .

(٥) في «ب» : (وقولنا) .

(٦) في «د» : (المتفضّل) .

(٧) في «ف» : (زايد) .

لقبح إما بإيلامه أو بإباحته أو تمكين غير العاقل، لأن الله خلقه ومكنه مع عدم خلق ما يميز القبيح. وذهب قوم إلى أنها لا يستحق بها عوض، وآخرون إلى أن^(١) العوض عليها.

أقول:

العوض إما أن يقع في مقابلة الألم أو العمل؛ أما الثاني فإنه بالقياس إلينا، وأما بالقياس إليه تعالى فإنه يكون ثواباً، وأما الأول فالألم الصادر إما أن يكون منّا أو من الله تعالى؛ أما الصادر منّا فالعوض مساو له، وأما الصادر من الله تعالى سواء كان بفعله أو بإباحته كإباحة دم المرتد التائب أو بتمكين غير العاقل منه فإنه يجب أن يكون أزيد من الألم وإلا لكان فعله قبيحاً ضرورة خلّوه عن فائدة.

واختلف الناس في تمكين غير العاقل هل يستحقّ بفعلها عوض أم لا؟ و^(٢) على من يستحقّ على ثلاثة أقوال:

قال قوم: إنّ العوض عليه تعالى لأنّ الله تعالى مكنها وخلق فيها ميلاً طبيعياً إلى الإيلام، ولم يخلق لها عقلاً زاجراً عنه، مع أنّه يمكن أن لا يخلقها أو^(٣) لا يخلق فيها ميلاً أو يخلق فيها عقلاً.

وقال آخرون: إنّ العوض عليها.

وقال آخرون^(٤): إنّ لا عوض عنها^(٥).

(١) (أن) ليست في «ف».

(٢) الواو ليست في «ف».

(٣) في «د»: (و).

(٤) (آخرون) سقطت من «س».

(٥) في «ب»: (عليها). شرح الأصول الخمسة: ٤٩٤، المواقف: ٣٣٠، شرح المواقف ٨: ١٩٥، وحكى هذه الأقوال المصنّف في مناهج اليقين: ٣٩٤.

والأقرب إلى الصواب الأول.

قال:

وهو واجب إذ الألم بدونه ظلم.

أقول:

ذهبت المعتزلة إلى أن^(١) العوض واجب^(٢) خلافاً للأشعرية^(٣)، والدليل عليه أنه لولا ذلك لكان ظلماً، وهو قبيح يستحيل صدور من الله تعالى، والعلم به ضروري.



[هل يمكن الله الظالم من الظلم أم لا؟]

قال:

وهل يجوز تمكين الله تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي فعله؟ ذهب البلخي وأبو هاشم إلى جوازه، واختلفا فقال البلخي: يجوز خروجه من الدنيا ولا عوض له بل يتفضل الله عليه، ومنعه الجبائي^(٤) بأن الانتصاف واجب والتفضل جائز، فلا يعلّق الواجب بالجائز. وذهب السيد المرتضى إلى منعه لأن التفضل والبقاء جائزان، والانتصاف واجب فلا تعلّق بهما.

(١) (أن) سقطت من «س».

(٢) شرح الأصول الخمسة: ٤٩٤.

(٣) شرح المواقف ٨: ١٩٦.

(٤) في «ف»: (الخيامي).

أقول:

اختلفت العدلية في أنه هل يجوز أن يمكن الله تعالى الظالم من الظلم ولا عوض له في الحال يوازيه؟ فجوزه أبو القاسم الكعبي المعروف بالبلخي وأبو هاشم^(١)، ومنعه السيد المرتضى^(٢).

احتجاً بأنه من المستبعد أن يكون في جنب^(٣) الظالم القاهر اليد أعواض توازي ظلمه الواصل إلى كل^(٤) واحد واحد.

وهذا ضعيف، فإنه لا استبعاد في أن يحصل له من الآلام التي يفعلها الله تعالى به ما^(٥) يستحق بها أعواضاً كثيرة توازي ما يفعله من الظلم، فإنَّ العوض المستحق عليه موازٍ لفعله والمستحق على الله تعالى أزيد.

ثم إنهما اختلفا فقال البلخي: يجوز خروجه من الدنيا ولا عوض له، بل يتفضل الله عليه، وقال أبو هاشم: لا يصح لأنَّ التفضل جائز والعوض واجب ولا يصح تعليق^(٦) الواجب بالجائز، فردَّ عليهما السيد المرتضى رحمه الله بأنَّ الانتصاف واجب، والتبعية والتفضل جائزان فلا تعلق بهما^(٧).

(١) حكاه عنهما السيد المرتضى في جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ١٤، والمصنّف في مناهج اليقين: ٣٩٥، وفي طبعة الأنصاري القمي: ٢٥٩.

(٢) شرح جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ١٤.

(٣) في «ف»: (حيث).

(٤) (كل) ليس في «ف».

(٥) (ما) لم ترد في «د» «ف».

(٦) في «س»: (تعلق).

(٧) شرح جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ١٦، وانظر مناهج اليقين: ٣٩٥ وفي طبعة الأنصاري القمي: ٢٥٩.

[الكلام في المقتول]

قول:

مسألة: اختلفوا في^(١) المقتول لو لم يقتل، قال قوم: يجوز أن يعيش، وقال آخرون: يموت قطعاً، وآخرون: يعيش قطعاً، والثاني باطل وإلا لما ذم الذابح غنم غيره بل كان محسناً، وهو ضعيف لتفويته الأعواض الزائدة على الله تعالى، والثالث باطل وإلا لزم الجهل إذ يعلم حياته إلى وقت، وهو ضعيف لجواز أن يعلم أنه إن لم يقتل مات في^(٢) آخر.

أقول:

اختلف الناس في المقتول، فقال الجمهور: إنه قد كان يجوز أن يعيش ويجوز أن يموت^(٣)، وجزم آخرون بموته^(٤)، وآخرون بحياته^(٥). و^(٦)احتج الأولون بأنه لو لا ذلك لانتقلب علم الله تعالى جهلاً، لأنه إذا كان عالماً

(١) في «س» زيادة: (أن).

(٢) في «ج» «ر» زيادة: (وقت).

(٣) التزم بذلك السيد المرتضى في شرح جمل العلم والعمل: ٢٤٤ حيث قال بعد نقل الأقوال ما نصه: وذهب المحققون منهم - وهو الصحيح - على أنه لو لم يقتل لكان يجوز أن يبقى ويجوز أن يموت، ولا دليل على أحد الأمرين، وحكاة المصنف عن البصريين في مناهج اليقين: ٣٩٦، وفي طبعة الأنصاري القمي: ٢٥٩.

(٤) حكاة المصنف عن أبي الهذيل العلاف وعن المجبرة في مناهج اليقين: ٣٩٦، وفي طبعة الأنصاري القمي: ٢٥٩.

(٥) حكاة المصنف عن البغداديين في مناهج اليقين: ٣٩٦، وفي طبعة الأنصاري القمي: ٢٥٩.

(٦) الواو من «ف».

بأنه يعيش إلى وقت معلوم ثم قتل قبل ذلك ^(١) لزم الجهل .
وهذا ضعيف لأننا نقول : إنه تعالى يعلم أنه لو لم يقتل لعاش إلى تلك الغاية ، ثم
ردوا قول من جزم بالموت بأنه لو كان كذلك لكان الذابح غنم غيره يستحق المدح
لكونه محسناً ، والتالي باطل ، فالمقدم مثله .
وهذا الرد ضعيف لوجهين :
الأول : أنه لم لا يكون محسناً ، وإنما لم يعدّه الجمهور محسناً لما ترسخ في أذهانهم
أنها كانت تجوز أن تعيش وليس كذلك .
الثاني : أنه لا يكون محسناً من حيث إنه يفوته الأعضاض على الله تعالى بموتها ،
ولا شك في أن العوض عليه أكثر من العوض علينا ^(٢) .
وهذا عندي ضعيف ، فإن العقلاء إنما ذمّوه باعتبار ذبحها وافقادها الحياة لا
باعتبار تفويت ^(٣) الأعضاض على الله تعالى .

(١) في «ب» زيادة : (الوقت) .

(٢) في «ف» : (عليه) .

(٣) في «ف» : (تفريب) .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مركز تحقيقات الكمبيوتر علوم إسلامي

قال:

الباب الخامس:

في النبوة



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

[تعريف النبي والمعجز]

محمد رسول الله ﷺ لأنه ظهرت على يده المعجزة^(١)، وهو القرآن بالتواتر، وهو معجزة، ولاخباره عن الغيب كقوله: ﴿وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيِّئَاتِيُونَ﴾^(٢) إلى غير ذلك، ولتواتر معنى الأخبار بنبوع الماء وانشقاق القمر وإشباع الخلق^(٣)، وإن كان كل واحد لم يبلغ التواتر، فعني^(٤) الكل متواتر كشجاعة علي، ولم يعارضه أحد، وإلا لنقل لتوفر الدواعي^(٥) إليه.

وأما إن كل^(٦) من كان كذلك فهو نبي، لأنه يقوم مقام التصديق، كمن ادعى رسالة ملك وقال: إن كنت صادقاً فخالف عادتك فكلما قال له^(٧) ذلك خالفها^(٨) حكم الكل بتصديقه، وكل من صدقه فهو صادق لصدقه، ولأنه لا يفعل القبيح.

(١) في «د» «ر» «ف»: (المعجزة على يده) بتقديم وتأخير.

(٢) الروم: ٣.

(٣) حقائق المعرفة في علم الكلام: ٤٢١، وانظر كتاب المحصل: ٤٨٩، مناهج اليقين للمصنف: ٤١١، أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١٨٦.

(٤) في «ف»: (بمعنى).

(٥) في «أ» «ج»: (الداعي).

(٦) (كل) لم ترد في «س».

(٧) في «د»: (لم).

(٨) في «أ»: (خالفهما).

أقول:

النبي هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر؛ فبـ«الإنسان» يخرج الملك، وبـ«المخبر عن الله تعالى» يخرج المخبر عن غيره، وبقولنا: «بغير واسطة أحد من البشر» يخرج العالم الذي يخبر عن الله تعالى بواسطة النبي. والمعجز هو أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة^(١)، فالأمر يتناول الفعل الخارق والمنع عن الفعل المعتاد و«الخارق للعادة» فصل له. وقولنا: «مقرون بالتحدي» ليخرج عنه الكرامات والإرهاص^(٢) والمدعي الكاذب إذا أخذ معجزة غيره، والتحدي هو الممارسة في الفعل والمنازعة في الغلبة. إذا عرفت هذا فنقول: محمد رسول الله ﷺ خلافاً للمشركين، ويدل عليه أنه ظهرت^(٣) على يده المعجزة مقرونة بالتحدي^(٤)، وكل من كان كذلك فهو نبي حقاً. أما المقدمة الصغرى فلا أنه ظهر على يده القرآن، والقرآن معجز. أما الصغرى فبالتواتر.

وأما الكبرى فلا أنه تحدى به في قوله: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ﴾^(٥)، ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ

(١) أصول الدين للبغدادي: ١٧٠، رسائل الشريف المرتضى ٣: ١٨، الحدود والحقائق للمرتضى:

١٧٤، تلخيص الشافعي ١: ١٤٢، قواعد العقائد: ٣٠، وانظر شرح المصطلحات الكلامية: ٣٣٣.

(٢) الإرهاص: إحداث معجزات تدل على بعثة نبي قبل بعثته، وكأنه تأسيس لقاعدة نبوته

(تلخيص المحصل: ٣٥٠)، وهو ظهور الخارق العادة إنذاراً بقرب البعثة (اللوامع الإلهية: ٢١٥).

(٣) في «أ» و«د»: (ظهر).

(٤) في «أ»: (مقرون بالتحدي).

(٥) هود: ١٣.

مِنْ مِثْلِهِ»^(١) مع^(٢) توفّر دواعيهم إلى معارضته وإظهار تكذيبه من غير حاجة إلى القتال.

وأيضاً فإنه أخبر بالغيب في قوله : ﴿ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِيْلِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴾^(٣) .
وأيضاً فإنه روي عنه أمور كثيرة خارقة للعادة كانشقاق القمر ، وحنين الجذع ، وإحياء الميت ، وإطعام الخلق الكثير من الزاد القليل ، ونبوع الماء من بين أصابعه وغير ذلك من الوقائع الكثيرة^(٤) .

وهذه الوقائع الجزئية ، وإن كان كل واحد منها غير متواتر ، إلا أنها قد اشتركت في معنى كليّ منقول بالتواتر ، وهو كونها خارقة للعادة ، أو نقول : إن كثرة هذه الأخبار توجب صدق أحدها ، وأنها كان دَلٌّ على الإعجاز كما في شجاعة عليّ عليه السلام ، فإنه لم تنقل الوقائع الجزئية بالتواتر ، لكن نقل عنه بالتواتر معنى كليّ يشترك^(٥) فيه الجزئيات المنقولة بالآحاد ، فقد ثبت أنه ظهر على يده المعجزة^(٦) ولم يعارضه أحد وإلا لنقل ، لأنه من الوقائع المشهورة التي يشتد^(٧) الدواعي إلى نقلها ، ولما لم تنقل دَلٌّ على أنها لم توجد .

(١) البقرة : ٢٣ .

(٢) (مع) ليست في «ف» .

(٣) الروم : ٣ .

(٤) حقائق المعرفة في علم الكلام : ٤٢١ ، تقريب المعارف في الكلام للحلي : ١٠٧ ، كتاب المحصل : ٤٨٩ ، وحكى ذلك المصنّف في مناهج اليقين : ٤١١ ، وأنوار الملكوت في شرح الياقوت : ١٨٦ .

(٥) في «س» : (مشارك) .

(٦) في «س» : (المعجز) .

(٧) في «ف» : (تستند) .

وأما أن كل من كان كذلك فهو نبيّ فلأن خلق المعجز من الله تعالى عقيب الدعوى يقوم مقام التصديق ، فإن الإنسان إذا ادعى رسالة الملك وقال : أيها الملك إن كنت صادقاً في دعوى الرسالة فخالف عادتك ، ففعل الملك ذلك وتكرّر السؤال من الرسول والفعل من الملك ، فإن العقلاء يجزمون بصدق الرسول ، فكذلك هم هنا . وأما إن كل من صدّقه الله تعالى فهو صادق فلأن الله تعالى صادق فلو صدق الكذاب لم يكن صادقاً ، ولأنه تعالى لا يفعل القبيح ، وإظهار المعجز على يد الكاذب إغراء بالقبيح فهو قبيح ، ولأنه يلزم أن لا يقدر الله تعالى على تصديق الرسول الصادق .



[اعتراضات وردود]

قال:

فإن قيل : فإن^(١) عنيتم بالتواتر ما حصل به^(٢) العلم وأنتم تستدلّون بالتواتر على حصول العلم دار .

أقول:

لما فرغ من الاستدلال على ثبوت النبوة شرع في الاعتراض على الدليل مع الجواب عنه فاستفسر أولاً عن معنى التواتر ، وقال : إن عنيتم بالتواتر الخبر المفيد للعلم لزم الدور ، لأنكم الآن في مقام الاستدلال بثبوت الخبر المتواتر على ثبوت العلم بالنبوة ، فلو كان الخبر المتواتر هو الموجب للعلم لزم إثبات الشيء بنفسه . وإن عنيتم به معنى آخر فلا بدّ من بيانه .

(١) في «ج» ور: «إن» .

(٢) في «ف» : «له» .

قال:

سلمنا، لكن لا يفيد العلم، لأنَّ كلَّ واحد يجوز كذبه، فكذلك ^(١) الكلُّ كالحوادث، ولأنَّ حصول العلم بكلِّ واحد محال، لجواز كذبه، فعند الاجتماع إن حصل زائد تسلسل وإلا لم يفد العلم.

أقول:

لما استفسر عن معنى التواتر واعترض عليه سلم ذلك الاعتراض، وشرع في بيان أنَّ التواتر لا يفيد العلم، وهذا مذهب لقوم، واستدلَّ عليه بوجهين:
الأوَّل: أنَّ كلَّ واحد من المتواترين ^(٢) يجوز كذبه فالمجموع كذلك، كما أنَّ كلَّ واحد من الحوادث حادث فالمجموع ^(٣) حادث.

الثاني: أنَّ حصول العلم إما أن يكون معللاً بقول كلِّ واحد واحد أو بقول المجموع، والقسمان باطلان: *مركز تحقيقات كميته بر علوم اسلامی*

أما الأوَّل فلأنَّ كلَّ واحد يجوز كذبه، ولأنَّا نعلم بالضرورة أنَّ خبر ^(٤) الواحد لا يفيد العلم، ولأنَّه يلزم اجتماع العلل الكثيرة على معلول واحد.

والثاني باطل لأنَّ كلَّ واحد لما لم يكن علَّة في حصول العلم فعند الاجتماع إن لم يحصل أمر زائد لم يكن المجموع مفيداً للعلم، وإن حصل فحصول ذلك الأمر الزائد إما أن يكون معللاً بكلِّ واحد أو بالمجموع؛ والأوَّل باطل وإلا لكان كلَّ واحد علَّة

(١) في «ب» «ف»: (فكذا).

(٢) في «د»: (المتواتر).

(٣) في «د»: (والمجموع).

(٤) في «د»: (الخبر).

لعلّ العلم وهو باطل لما مضى ، والثاني يلزم منه ^(١) التسلسل .

قل:

سلمنا لكن يتوقّف على الإحساس ولا يفيد العلم لجواز خلق شخص مماثل لقوله ﴿ وَلَكِنْ شُبّهَ لَهُمْ ﴾ ^(٢) .

أقول:

بعد تسليم عدم ^(٣) ورود الوجهين الدالّين على أنّ خبر التواتر ^(٤) لا يفيد العلم شرع في بيان أنّه وإن كان يمكن أن يفيد العلم ، لكنّه غير معلوم ، وبيانه : أنّ خبر التواتر شرطه الانتهاء إلى المحسوس ، فإنّ أهل الأرض لو أخبروا بكون الله تعالى موجوداً أو قادراً أو عالماً لما أفاد إخبارهم العلم .

وإذا كان كذلك فنقول : الحس ^(٥) قد يكذب ، فإنّه لا يميز ^(٦) بين الشيء ومثله ، ولهذا إذا تواتر الأمثال على الحسّ حسبها شيئاً واحداً ، فنقول : لم لا يجوز أن يكون المرئي ليس هو النبيّ ، بل شخص آخر خلقه الله تعالى في الحال مماثل له ، فإنّه ممكن ، والذي يدلّ على تجويز هذا الاحتمال قوله تعالى : ﴿ وَلَكِنْ شُبّهَ لَهُمْ ﴾ ^(٧) ، وإذا جاز ^(٨) ذلك في عيسى عليه السلام فلم لا يجوز في سائر الأنبياء .

(١) (منه) من «س» .

(٢) النساء : ١٥٧ .

(٣) (عدم) لم ترد في «س» .

(٤) في «ب» : (الواحد) .

(٥) في «ج» «س» : (الخبر) .

(٦) في «ج» : (تميز) .

(٧) النساء : ١٥٧ .

(٨) في «ف» : (وأخبار) بدل من : (وإذا جاز) .

قال،

سلمنا لكن يجوز إنزال القرآن على نبي اسمه محمد فقتله^(١) هذا وأخذه منه ، سلمنا لكن لا نسلم إعجازه ، قوله : « للتحدي » لقوله : ﴿ فَأَتُوا بِسُورَةٍ ﴾^(٢) قلنا : غنع إنه من القرآن والمتواتر إنما هو المجموع ، لأن حفظته كانوا في زمانه ﷺ ستة أو سبعة ، ولإنكار ابن مسعود الفاتحة والمعوذتين مع تعظيم^(٣) الصحابة له .

أقول،

بعد تسليم التواتر بأن محمداً ﷺ أتى بالقرآن ورد عليه المنع من جهة أخرى ، وهو أن يقال : لم قلت أن ذلك الذي ظهر على يده هو هذا ، ومع تسليم هذا لا نسلم إعجاز القرآن ، وآيات التحدي غنع أنها من القرآن .

لا يقال : إنها متواترة كما أن باقي القرآن كذلك .

لأننا نقول : المتواتر هو مجموع القرآن لا كل واحد واحد^(٤) من أفراد ، فإن حفظته في زمانه كانوا قليلين^(٥) ، ولأجل هذا أنكر ابن مسعود المعوذتين والفاتحة^(٦) ، مع أنه كان من أكابر الصحابة .

قال،

ولأن قوله : ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾^(٧) يدل على أنه

(١) في «س» : (فقبله) .

(٢) البقرة : ٢٣ .

(٣) في «س» : (تسليم) .

(٤) (واحد) ليس في «ب» «س» «د» .

(٥) الواو لم ترد في «ف» .

(٦) تفسير القمي ١ : ٢٢ وج ٢ : ٤٥٠ ، مسند أحمد ٥ : ١٢٩ ، فتح الباري ٨ : ٥٧١ ، المصنف لابن أبي

شيبه الكوفي ٧ : ١٩٣ ، ٧ و ١١ ، الدر المنثور ٦ : ٤١٦ .

(٧) النساء : ٨٢ .

من غيره للاختلاف اللفظي كالقراءات^(١) والمعنوي كالمتشابهات والمحكمات .

اقول:

بعد تسليم أن القرآن معجز منع أن يكون من عند الله تعالى ، واستدلّ عليه بالقرآن ، وهو قوله : ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ وهذا يدلّ على أنه لو كان من عند^(٢) الله لما وجدنا^(٣) فيه الاختلاف ، لكن الاختلاف فيه موجود ، فإنّ الاختلاف إمّا لفظي وإمّا معنوي ؛ أمّا الاختلاف اللفظي فظاهر في القرآن فإنّ القراءات اختلاف لفظي ، وأمّا المعنوي فلأن^(٤) فيه محكماً ومتشابهاً ، وناسخاً ومنسوخاً ، وعاماً وخاصّاً ، وهذه معاني وأحكام مختلفة .

قل:

سلّمنا ، لكن دلالات الألفاظ ظنيّة ، فلا يكون التحدي معلوماً . سلّمنا ، لكن نمنع وصول التحدي إلى كلّ الأئمة . سلّمنا ، لكن نمنع عدم المعارضة . قوله : وإلّا لوصل للداعي . قلنا : نمنع الداعي .

اقول:

المستدلّ بين التحدي بقوله تعالى : ﴿ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ ﴾^(٥) وغيره من الآيات ، فاعترض عليه المعترض بأنّ هذا دليل لفظي ، والدلائل اللفظيّة لا تفيد اليقين لتوقفها على ظنّيات عشرة على ما مضى ، سلّمنا وجود التحدي ، لكن

(١) في «س» «ف» : (كالقرآن) .

(٢) في «د» زيادة (غير) .

(٣) في «ج» «ر» : (وجد) ، وفي «ب» : (وجدوا) .

(٤) في «د» : (فإن) .

(٥) البقرة : ٢٣ .

لا يلزم من وجود التحدي الإعجاز لوجهين :

الأول : أنه يجوز أن يكون التحدي قد وصل إلى بعض الأمة ولم يصل إلى الباقي ، فعمل^(١) الذي لم يصل إليه قد كان قادراً على المعارضة .

الثاني : لم لا يجوز أن يكون قد عورض قوله : لو كان كذلك لنقل لوجود الداعي . قلنا : لا نسلم وجود الداعي ، بل الداعي حاصل بالنسبة إلى عدم النقل للخوف .

قال :

سلمنا أنهم ما عارضوا ، لكن لا يدل على الامتناع لجواز أن تكون^(٢) خطبهم أفصح وأشهر عند العقلاء . سلمنا ، لكن القاري آتٍ بالمثل .

أقول :

المستدل ذكر أنهم لم يعارضوه فكان معجزاً ، فاعترض عليه السائل بأن عدم المعارضة لا يدل على الإعجاز ، نعم عدم القدرة على المعارضة يدل عليه ، لكن لا يلزم من عدم المعارضة عدم القدرة عليها ، فلم لا يجوز أن يكون^(٣) قد كانوا قادرين على المعارضة ولم يعارضوا^(٤) فلا يكون معجزاً .

سلمنا ذلك لكن هنا ما يدل على أنهم عارضوا^(٥) ، وبيانه : أن القاري للقرآن آت بمثل القرآن لاستحالة أن يكون^(٦) القاري آتياً بنفس القرآن المنزل .

(١) في «ج» «س» : (ولعل) .

(٢) في «ب» : (كون) بدل من : (أن تكون) .

(٣) في «ج» «د» «ف» : (يكونوا) .

(٤) في «ب» : (يعارضوه) .

(٥) في «ب» : (عارضوه) .

(٦) في «ب» : (كون) بدل من : (أن يكون) .

قال:

وأخبار الغيب تمنع تواتر آياتها^(١)، سلّمنا لكن المنجّمين يخبرون بالغيب والمعجزات ما بلغت مجموعها^(٢) تواتراً.

أقول:

هذا اعتراض على الوجهين الآخرين الدالّين على أنّه أتى بالمعجز: أمّا على الوجه الأوّل فلم قلت: إنّّه أخبر بالغيب وما يذكرونه من الآيات فلم قلت: إنّّه من القرآن ونحن نمنع أن تكون متواترة^(٣) كما في آيات التحدّي. سلّمنا أنّه أخبر بالغيب لكن لا يدلّ على الإعجاز، فإنّ العادة جارية بذلك كما في حقّ المنجّمين.

وأما على الوجه الثاني فلأنّ^(٤) مجموعها ما بلغت تواتراً ولا أحادها فلا تفيد العلم.

مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

قال:

سلّمنا، لكن تجويز المعجز يدلّ على السفسطة لجواز انقلاب البحر ذهباً لنبيّ.

أقول:

هذه معارضة دالّة على أن لا معجز هناك، وهي ظاهرة.

قال:

سلّمنا، لكن نمنع أنّه^(٥) فعل الله تعالى لجواز اختصاصه بمزاج أو نفس أو غذاء

(١) في «ب»: (تواترها) بدل من: (تواتر آياتها).

(٢) في «ف»: (مجموعاً).

(٣) في «ج» «ر»: (متواتراً)، وفي «ف»: (متواتراً كما هو).

(٤) في «ف»: (فلا).

(٥) في «ب» زيادة: (من).

اقتضى هذا أو أعانته الجنّ و^(١) الملائكة ، والقول بعصمتهم ثابت بنبوته^(٢) ، فلا يندفع به الاحتمال وإلا دار .

أقول:

هذا اعتراض على المقدمة الثانية ، وهي أنّ المعجزة من فعل الله تعالى ، وبيانه من وجوه :

أحدها : أن يقال : إنّ^(٣) الإنسان عبارة عن العناصر الممتزجة نحواً ما^(٤) من الامتزاج ، ولا شكّ في^(٥) أنّ مقادير تلك العناصر مختلفة بالنسبة إلى الأشخاص ، فلم لا يجوز أن يكون مزاج النبيّ اقتضى هذا الفعل الخارق ومزاج غيره مخالف له عاجز عنه .

وثانيها : أن يقال : إنّ الإنسان عبارة عن النفس الناطقة ، فنقول : يجوز أن تكون النفوس مختلفة فيحصل من بعضها من الآثار الغريبة ما لا يحصل من الأخرى .

وثالثها : أن نسلم تساوي الأشخاص في المزاج والنفوس ، إلّا أنّ للأغذية تأثيرات^(٦) مختلفة في الأبدان ، فلم لا يجوز أن يكون هناك غذاء يقتضي تناوله هذا الأثر الغريب ، وقد تناوله النبيّ ، ولم يتفق^(٧) لغيره .

(١) في «ر» «ف» : (أو) .

(٢) في «أ» «س» «ف» : (بشبوته) .

(٣) (إنّ) لم ترد في «ف» .

(٤) (ما) لم ترد في «ج» «ر» «ف» .

(٥) (في) لم ترد في «ج» «ر» «ف» .

(٦) في «ر» «ف» زيادة : (عظيمة) .

(٧) في «ف» : (يتحقق) .

٤٤٦..... معارج الفهم في شرح النظم

ورابعها: أنه يجوز أن يكون ذلك من فعل الجنّ والشیاطین، والقطع بشبوتهم وإن كان مستفاداً منه^(١)، إلا أن التجويز حاصل قبل ثبوت نبوتهم^(٢).

وخامسها: أن يكون ذلك من فعل بعض الملائكة.

لا يقال: الملائكة معصومون لا يصدر عنهم القبيح، وفعل المعجز على يد الكاذب قبيح.

لأننا نقول: عصمتهم إنما ثبت^(٣) بقولهم، وقولهم إنما يكون حجة لصدقهم، وصدقهم متوقف على عصمتهم؛ فيلزم الدور.

قال:

سلمنا، لكن لا نسلم أن الغرض التصديق لجواز أن يكون ابتداء عادة، فإن كل حادث خارق للعادة ولجواز أن يكون التصديق لنبي آخر وللإرهاص^(٤) أو فعله عقيب الادّعاء كالمتشابه.

أقول:

هذا اعتراض^(٥) على المقدمة الثالثة، وهي أن الله تعالى فعله لأجل التصديق، وبيانه من وجوه:

الأول: أن يكون ابتداء عادة، فإن ابتداء خلق كل شيء يكون خارقاً للعادة، وليس معجزاً، لأن المراد استمراره.

(١) في «أ» «د» «س»: (منهم).

(٢) في «ب»: (ثبوتهم) بدل من: (ثبوت نبوتهم).

(٣) في «ب» «ف»: (يثبت).

(٤) في «ج» «ر» «ف»: (الإرهاص).

(٥) في «ج» «د»: (الاعتراض).

الثاني: أن يكون تكرير^(١) عادة متطاولة، فإن فلك^(٢) الثوابت لا تتم دورته إلا في ستة وثلاثين ألف سنة، فوصوله إلى النقطة^(٣) التي فارقتها إذا كان في هذه المدة يوهم العقلاء أنه خارق للعادة، وليس كذلك^(٤).

الثالث: لم لا يجوز أن يكون ذلك تصديقاً لنبي آخر أو إرهاباً.
الرابع: أنكم تستدلون على أنه فعله لأجل التصديق بأنه فعله^(٥) عقيب الدعوى، فلو لم يكن المراد منه التصديق لكان قبيحاً، إذ فيه إغراء بالجهل، فنقول: لم لا يكون قد فعله عقيب الدعوى لا للتصديق، بل لشيء آخر حتى تشتد البلية وتعظم المشقة فيزداد الثواب، وذلك كما في إنزال المتشابهات.



[أدلة منكرو النبوات وردّها]

قال:

سلمنا، لكن يعارض بأن^(٦) التكليف محال، لأن الجبر^(٧) حق فلو كلف فعل

القبيح.

أقول:

احتجّ منكرو النبوات بوجوه:

(١) في وجـ «ر» «ف»: (تكرار).

(٢) في «أ» «ف»: (تلك).

(٣) في وجـ «ر» «ف»: (المدة).

(٤) انظر تفسير الرازي ٤: ٢٠٧ وجـ ٢٢: ١٦٦، تفسير ابن كثير ٤: ٤٥٤، المواقف ٢: ٤٠٠، شرح

المقاصد ١: ٣٣٩ وجـ ٢: ٥٣.

(٥) في وجـ «ف»: (فعل).

(٦) في «س»: (فإن).

(٧) في «أ» «ف»: (الخبر).

الأول : أن القول بالتكليف محال فالقول بالنبوة محال :
 أما الأول فلأن الجبر^(١) حق على ما مضى ، فلو كان التكليف حاصلًا لزم أن
 يكون الله تعالى فاعلاً للقيح ، والتالي باطل ، فالمقدم مثله .
 وأما الثاني فلأن النبي إنما يأتي لبيان التكليف^(٢) ، فإذا انتفت^(٣) انتفت النبوة .
قال :

ولأن الغرض إن كان معلوم الوقوع فلا حاجة إليه وإلا فعبث أو العدم فظلم .
أقول :

هذا هو الوجه الثاني لنفاة النبوة ، وتقريره : أن الغرض من النبوة هو التكليف ،
 فهو إما أن يكون معلوم الوقوع ، وهو يستلزم الغنى عن النبوة فتكون النبوة عبثاً ،
 أو معلوم العدم فيلزم^(٤) الظلم ، لأنه إذا كلف مع علمه بأنه لا يقع كان الظلم حاصلًا .
قال :

ولأن الفعل إما معلوم الحسن أو^(٥) القبح ولا^(٦) حاجة إليه ، أو مجهولهما ، فإن
 احتيج إليه حسن ، وإلا ترك لاحتمال الضرر ، فلا حاجة إلى النبي .
أقول :

هذه شبهة ثالثة وهي من شبه^(٧) البراهمة ، قالوا : إن النبي لا فائدة فيه ،

(١) في «أ» «ف» : (الخبر) .

(٢) في «ب» «د» «ف» : (التكليف) .

(٣) في «ب» : (انتفى) .

(٤) في «ف» : (فيكون) .

(٥) في «ف» : (و) .

(٦) في «ج» «ر» : (فلا) .

(٧) في «ف» : (شبهة) . وهم قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل وهم من كفره الهند يقدسون
 العقل متسويون إلى رجل يدعى براهم (الملل والنحل ٢ : ٢٥٨) .

فلا يجوز إرساله من الله تعالى؛ أما الصغرى فلأنّ الفعل إمّا أن يعلم كونه حسناً أو قبيحاً أو لا يعلم أحد الوجهين فيه، فإن علم^(١) أنّه حسن جاز فعله سواء كان هناك نبيّ أو لم يكن، وإن علم قبحه لم يجوز فعله، وإن جهل الأمران فلا يخلو إمّا أن يكون فعله في محلّ الحاجة والضرورة أو لا يكون، فإن كان^(٢) الأوّل جاز فعله لمكان الضرورة، وإن كان الثاني لم يجوز فعله لجواز أن يكون مفسدة، فقد ظهر أنّه لا فائدة في النبوة، وأما الكبرى فظاهرة^(٣).

قال:

ولأنّ الشرع عبث فإنّ يوم العيد وقبلة متساويان مع^(٤) اختلاف الحكم.

أقول:

هذه شبهة رابعة وتقريرها: أنّ الشرع عبث، فلا يجوز فعله من الله تعالى. بيان الصغرى: أنّنا نعلم بالضرورة أنّ آخر يوم من رمضان مساوٍ لأوّل يوم من شوال مع أنّ صوم الأوّل واجب وصوم الثاني حرام، فقد اختلفا في الحكم، مع أنّه لا حكمة^(٥) هناك تقتضي هذا الاختلاف، وأما الكبرى فظاهرة.

(١) في «ب» «ر» «ف» زيادة: (منه).

(٢) (كان) ليست في «ف».

(٣) حكاه عنهم أبو الصلاح الحلبي في الكافي في الفقه: ٦٥، والطوسي في كتاب الاقتصاد: ١٥٢ و ١٥٤، قواعد المرام لابن ميثم البحراني: ١٢٤.

(٤) في «ف»: (منع).

(٥) في «ج» «ر» «ف»: (حكم).

[شبهة اليهود وردّها]

قال:

ولأنّ النسخ^(١) باطل ، لأنّ موسى إن بيّن دوام شرعه لم تنسخ وإلاّ كذب وجاز في شرعكم ، وإن^(٢) لم يبيّن اقتضى الفعل مرّة وإن بيّن^(٣) عدمه نقل ، ولأنّه يلزم البداء^(٤) ، ولأنّ اليهود تواتروا بقول موسى ﷺ تمسّكوا بالسبت أبداً^(٥) .

أقول:

هذه شبهة اليهود على إبطال نبوة محمد ﷺ وتقريرها: أنّ النسخ باطل ، فالقول بنبوة محمد ﷺ باطل ، أمّا الصغرى فمن وجوه:

الأول: أنّ موسى ﷺ إمّا أن يكون قد بيّن أنّ شرعه دائم ، أو بيّن أنّ شرعه غير دائم ، أو لم يبيّن واحداً منهما ، فإن كان الأول استحال انقطاعه وإلاّ لزم كذبه ، ولأنّه لو جاز أن يخبر بالدوام مع انقطاعه جاز في دينكم ذلك ، وإن كان الثاني لزم أن ينقل إلينا نقلاً متواتراً كنقل أصل شرعه لتوفر الدواعي على نقله ، ولما لم ينقل علمنا أنّه لم يبيّن عدم دوامه ، وإن كان الثالث اقتضى الفعل مرّة واحدة ، لأنّ الأمر

(١) في «ف»: (الفسخ) .

(٢) في «ج» «ر» «ف»: (لو) .

(٣) في «ف»: (بيّن) .

(٤) هو الأمر بالفعل الواحد بعد النهي عنه أو النهي عنه بعد الأمر به ، مع اتّحاد الوقت والوجه والأمر والمأمور (الحدود والحقائق للمرتضى: ١٥٤ ، ولا بأس بالنظر لرسائل الشريف المرتضى ١: ١١٦ ، تصحيح الاعتقاد: ٥١) .

(٥) انظر المسلك في أصول الدين: ١٦٩ ، قواعد المرام لابن ميثم البحراني: ١٣٤ ، شرح التجريد (تحقيق الزنجاني): ٣٨٦ ، وفي تحقيق الأملي: ٤٨٦ ، وفي تحقيق السبحاني: ١٧٨ .

المطلق لا يدلّ على التكرار، وهو باطل اتفاقاً^(١).

الثاني: أنّه يلزم البداء أو فعل القبيح على الله تعالى؛ والتالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أنّ الفعل المأمور به إمّا أن يكون مصلحة أو مفسدة، فإن كان الأول استحال النهي عنه وإلاّ لزم الأمر الثاني، وإن كان الثاني فإمّا أن يكون الله تعالى عالماً به وقد أمر أو لا، وعلى التقدير الأول يلزم الثاني، وعلى التقدير الثاني يلزم الأول، وأمّا بطلان التالي فظاهر.

الثالث: أنّ اليهود قد تواتروا بنقل^(٢) قول موسى ﷺ تمسكوا بالسبب أبداً.

قال:

والجواب: إنّنا نستدلّ بالتواتر على ضرورة^(٣) العلم، وأمّا الكلام على التواتر فكلام على الضرورة مردود وقوله: كلّ واحد يجوز كذبه. قلنا: ليس إذا ثبت حكم لكلّ^(٤) فرد ثبت لكلّ اعتبر العشرة، والمثال لا يفيد الكليّة. قوله: إن لم يحصل زائد لم يفد العلم ممنوع.

أقول:

أجاب عن السؤال الأول بدفع الدور، وتقريره: أنّ التواتر استدللنا به على كون العلم ضرورياً لا على حصول العلم، فلا نقول: العلم قد حصل، لأنّ خبر التواتر قد حصل حتّى يلزم الدور.

(١) يراجع كتب الأصول بحث هل الأمر يدلّ على المرة أو على التكرار؟.

(٢) في «أ» و«ف»: (تواتر وانتقل) بدل من: (تواتروا بنقل).

(٣) في «أ»: (ضرورة)، في «ف»: (ضرورته).

(٤) في «ف»: (بكلّ).

وعن الاعتراض بالوجهين على الدور^(١) من حيث الإجمال ومن حيث التفصيل:

أما من حيث الإجمال فلاّنه كلام على الضروري فلا يسمع.
وأما من حيث التفصيل فنقول: قوله في الوجه الأول: «كلّ واحد يجوز كذبه فالمجموع كذلك» متّصلة غير واضحة للزوم، فإنّه^(٢) ليس إذا ثبت الحكم لكلّ فرد يلزم ثبوته للمجموع، بل الحقّ إنّها كاذبة، فإنّ كلّ واحد من العشرة فرد واحد، والمجموع ليس كذلك، وما ذكره من المثال في الحوادث وإن كان مذهباً لبعض المتكلمين فليس بصحيح عندنا، والتمثيل به لا يفيد اليقين على تقدير الصحة.
و^(٣) الفرق أنّ كلّ واحد إذا سبقه العدم فالمجموع سبقه العدم^(٤) لوجوب تأخّر المجموع عن أجزائه المتأخّرة عن العدم.
قوله في الوجه الثاني: «إن لم يحصل زائد لم يفد العلم ممنوع»، فأين البرهان، ثمّ إنّنا نقول: هذا يقتضي أن لا يحصل ماهيّة مركّبة، وهو باطل بالضرورة.

قال:

قوله: يجوز أن يقتل النبيّ. قلنا: هذا منتف بالضرورة، ولأنّ القرآن يدلّ على تخصيصه بقوله: ويوم حنين ويوم أحد ﴿إِذْ تُضْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ﴾^(٥) و ﴿إِذْ أَسْرُ النَّبِيِّ﴾^(٦) إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على وقايعة ﷺ.

(١) في «ب» «ف»: (التواتر).

(٢) في «د»: (فلاّنه).

(٣) الواو ليست في «ف».

(٤) قوله: (فالمجموع سبقه العدم) سقط من «د».

(٥) آل عمران: ١٥٣.

(٦) التحريم: ٣.

أقول.

هذا الجواب ظاهر، فإننا نعلم قطعاً أنه هو المرسل.

قل.

قوله (١): المتواتر (٢) جملة. قلنا: وآحاده بالضرورة.

قوله: الحفظة قليلون. قلنا: لجملة وتفاريقه محفوظة بجملة متواترة، وقراءة ابن مسعود من الآحاد لا تعارض المتواتر. سلمنا، لكن ابن مسعود أنكر كونها قرآناً لا نزولها، ونحن يكفينها النزول.

أقول.

الجواب عن قوله: «(٣) آيات التحدي غير متواترة، فإن الحفظة للقرآن قليلون» أن نقول: كما علمنا أن جملة متواترة فكذلك آحاده بالضرورة وكون الحفاظ له قليلين لا يقدح في تواتره وتواتر آحاده، لأن آحاده (٤) محفوظة بجملة متواترة.

والجواب عن قوله: «إن ابن مسعود أنكر المعوذتين»، أن قول ابن مسعود لا يفيد اليقين فلا يعارض المتواتر الذي يفيد اليقين، على أننا لو سلمنا ذلك لكتنا نقول: ابن مسعود أنكر كونها قرآناً (٥) ولم ينكر نزولها، والنزول كافٍ لنا في هذا المقام.

(١) في «أ»: (قول).

(٢) في «س»: (التواتر).

(٣) في «ب»: زيادة: (أن).

(٤) (لأن آحاده) لم ترد في «ف».

(٥) للشيخ الكوراني بحث في كتاب تدوين القرآن: ٩٩ بعنوان: «المؤامرة على سورتي المعوذتين»

قل:

قوله: «الاختلاف يدل على كونه من عند غير الله». قلنا: استثناء عين التالي عقيم، وإن انعكس فالجزئية لا تصلح مقدّمة الاستثناء، سلّمنا لكن القراءات ليست مختلفة لقوله ﷺ: أنزل (١) القرآن (٢) على سبعة أحرف (٣)، والمعنى متفق (٤) على تأويل العلماء.

اقول:

تقرير الجواب عن قوله لما قال (٥) تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَتْ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (٦) أنّه (٧) ليس من عند الله لوجود الاختلاف اللفظي والمعنوي أن نقول: كونه من عند غير الله إذا كان ملزوماً للاختلاف لا يقتضي أن يكون الاختلاف ملزوماً لكونه من عند غير الله، فإن استثناء عين (٨) التالي لا ينتج لاحتمال كونه أعم.

لا يقال: نعكس (٩) هذه القضية إلى قولنا: قد يكون إذا وجد فيه الاختلاف

(١) في «ج» «ف»: (نزل).

(٢) (القرآن) لم ترد في «ب» «د» «س».

(٣) الكافي ٢: ١٣/٦٣٠، بصائر الدرجات: ٨/٢١٦، الخصال: ٤٢/٣٥٨ و ٤٣ و ٤٤، وعنه في وسائل الشيعة ٦: ٦١٦٥، المجازات النبوية للشریف الرضي: ٥١، تفسير العياشي ١: ١١/٢١، وعنه في مستدرک الوسائل ١٧: ٨/٣٠٥، وانظر بحار الأنوار ٣١: ٢٠٦ وما بعدها.

(٤) في «ف»: (متفق).

(٥) في «ب» زيادة: (الله).

(٦) النساء: ٨٢.

(٧) في «د»: (لأنّه).

(٨) في «د»: (غير).

(٩) في «ب»: (ينعكس).

يكون من عند غير الله ثم نستثني عين المقدم فينتج عين التالي .
لأننا نقول : القضية الجزئية لا تصلح مقدمة للاستثناء^(١) لجواز أن يكون زمان
الاتصال غير زمان وجود المقدم . سلمنا ذلك لكن نمنع وجود الاختلاف ،
والقراءات من عند الله تعالى فإنه نقل عن النبي ﷺ أنه قال^(٢) : إن القرآن أنزل على
سبعة أحرف^(٣) .

وأما المعنى فليس يختلف فإن العلماء تأولوا تلك الألفاظ المتشابهة بتأويلات
غير بعيدة عن الاستعمال^(٤) .

قال :

قوله : الدلائل اللفظية ظنية . قلنا : قد تنتفي المفاصد بالضرورة ، وهو هنا^(٥)
كذلك .

قوله : نمنع وصول التحدي إلى الكل . قلنا : يكفي الفصحاء .
قوله : لا نسلم الداعي . قلنا : الداعي ظاهر لكونه من الأمور الشهيرة ولأنه
مسقط للتكليف^(٦) .

قوله : لعل أشعارهم أفصح . قلنا : هذا جهالة .
قوله : القارئ آتٍ بالمثل . قلنا : هذا ركيك فإن من حفظ قصيدة شخص ثم
أنشدها وعارضه بها سقّفه كل عاقل .

(١) في «ج» «ز» «ف» : (الاستثناء) .

(٢) (أنه قال) لم ترد في «د» .

(٣) تقدم تخريجه .

(٤) انظر التبيان ٧ : ١ ، مجمع البيان ٣٩ : ١ ، المحرر الوجيز لابن عطية الأندلسي : ٤٣ .

(٥) في «ف» : (هناك) .

(٦) في «أ» : (للتكليف) .

والترم أبو الهذيل والجبائي لهذه الشبهة أن الحكاية نفس المحكي^(١) وهو^(٢) باطل ضرورة.

أقول:

الدلائل النقلية تتوقف على عشرة أمور ظنيّة قد بيّناها فيما مضى^(٣)، وقد تنتفي تلك الأمور فتكون الأدلة النقلية يقينية، وهي هنا كذلك، فإننا نعلم بالضرورة أن آيات التحدي لم يرد بها^(٤) المجاز، ولا هي مشتركة، ولا أريد بها التخصيص، ولا نسخت و^(٥) غير ذلك من المفاسد المذكورة، والداعي إلى المعارضة أن القرآن من الأمور الشهيرة فتتوفر الدواعي على معارضته لو أمكنت بالضرورة، ولأن المعارضة مسقطه للتكليف.

وأجاب عن قوله: «إن القارئ آت بالمثل»^(٦) بأنه باطل بالضرورة، فإننا نعلم أن^(٧) من أنشد قصيدة لغيره لا يقال: إنه معارض له، وأبو الهذيل وأبو علي الجبائي ذهبوا إلى أن الحكاية هي نفس المحكي حذاراً من هذه الشبهة^(٨).

وقد التزمنا في هذا ما هو معلوم البطلان، فإن الحروف والأصوات تعدم في ثاني زمان الوجود، فكيف يمكن أن يقال: إن ما ينطق به بعد ذلك هو نفس ذلك

(١) انظر الصراط المستقيم ١: ٤٨.

(٢) (وهو) ليس في «ف».

(٣) راجع تفسير الرازي ٢: ٥٧.

(٤) في «أ» «س» «د»: (منها).

(٥) في «ب» زيادة: (لا).

(٦) في «د»: (بمثله)، وفي «ف»: بياض.

(٧) (أن) سقطت من «ب».

(٨) انظر الصراط المستقيم ١: ٤٨.

المعدوم، مع أن المعدوم يستحيل إعادته، ولأنه لو تكلم شخصان بالقرآن يكون العرض^(١) الواحد قائماً في محلين، ولأنه يلزم أن يكون من تكلم بالحلاوة^(٢) والحرارة أن يدركهما في لسانه، وهذا باطل بالضرورة.

قل:

وآيات الغيب متواترة كآيات التحدّي. قوله^(٣): «المنجّمون يخبرون به». قلنا: لا نسلم، بل بأمور معتادة متطاولة من طبيعة ذلك الشكل حصول الخبر.

أقول:

الفرق بين المنجّم والرسول أن الأول إنما يخبر بما يكون معتاد الحصول عند بعض التشكلات السماوية، وأما الرسول فإنه ليس كذلك.

قل:

وإنكار تواتر^(٤) المجموع إنكار البدئية. قوله: انخراق العادة محال، قلنا^(٥): ممنوع، فإن^(٦) كل جسم يصحّ عليه ما يصحّ على الباقي.

أقول:

جسم العصا وجسم الحية متساويان في الجسميّة، فيجب استواءهما في القبول

(١) في «د» «ف»: (الغرض).

(٢) في «ف»: (بالخلاف).

(٣) في «ج» «د» «ف»: (وقوله).

(٤) في «ف»: (متواتر).

(٥) (قلنا): لم ترد في «د» «د» «ف».

(٦) في «ف»: (فإن كان) بدل من: (فإن).

للصور المختلفة والأعراض المتغايرة، فجاز انقلبها من أحدهما إلى الآخر، ولا يلزم من ذلك المحال.

قل:

وأما فعل المعجزة فإننا بينّا أنه فعلها^(١) وإلا لفعل القبيح.

قوله: «يجوز أن يكون غرضه غير التصديق»، قلنا: هذا باطل بالضرورة، و^(٢) لدلالته على القبيح، فخرج جواب الابتداء وتصديق آخر والإرهاص، على أن المعتزلة ينفونه والكرامات، والفرق بينه وبين إنزال المتشابهات أن^(٣) المفسدة الحاصلة عنه^(٤) لا يمكن دفعها^(٥) بخلاف المتشابهة^(٦) لدفعها بالنظر.

أقول:

قد مضى أنه لو^(٧) كانت المعجزة لا من فعله تعالى لزم أن يكون الله تعالى فاعلاً للقبيح، وكذلك لو كان غرضه غير التصديق، والفرق حاصل بين فعل المعجز عقيب الدعوى من الكاذب وبين إنزال المتشابهات أن المفسدة الحاصلة من^(٨) المعجز لا يمكن دفعها^(٩)، لا بالضرورة ولا بالنظر بخلاف المتشابهات، فإننا نعلم

(١) في «د»: (فعلهما).

(٢) الواو لم ترد في «ب».

(٣) (أن) سقطت من «س».

(٤) في «ب» «س»: (منه).

(٥) في «س» «ر» «ف»: (رفعها).

(٦) في «ب» «ف»: (المتشابه).

(٧) (لو) ليس في «ف».

(٨) في «ر» «ج» زيادة: (فعل).

(٩) في «ر» «ج»: (رفعها).

بالنظر أن الله تعالى ليس بجسم فيتأول المتشابهة^(١)؛ فافترقا^(٢).

قال:

والتكليف قد مرّ وجوبه ، وكذا الغرض والحسن والقبح و^(٣)إن كانا معروفين لكن الفائدة التأكيد وغيره .

وأما العبث فممنوع^(٤) لجواز مصلحة مجهولة .

وأما شرع موسى ﷺ فجاز أن يكون قد بين انقطاعه ولم ينقل لفقد^(٥) تواترهم . قوله : «يفضي إلى البداء» ممنوع لجواز حدوث مصلحة في وقت آخر ، وبالأول خرج الجواب عن التواتر .

أقول:

المعارضة الأولى والثانية لنفاة التكليف قد سبق الجواب عنها في باب حسن التكليف ، وعن الثالثة من وجهين :

الأول : أن نقول : إن^(٦) الحسن والقبح و^(٧)إن كانا معلومين ، لكنّ فائدة النبوة التأكيد فإنّ في تطابق الأدلة العقلية والسمعية يحصل من القوة ما لا يحصل من أحدهما ، وأيضاً فههنا فوائد أخر غير التأكيد ، وهو من وجوه :

(١) في «ب» «ف» : (المتشابهة) .

(٢) انظر المسلك في أصول الدين : ١٦٢ ، شرح المواقيف ٨ : ٢٣٨ .

(٣) الواو ليست في «ف» .

(٤) في «ف» : (الغيب ممنوع) بدل من : (العبث فممنوع) .

(٥) في «أ» : (النقلة) .

(٦) (إن) لم ترد في «ب» «س» «ف» .

(٧) الواو ليست في «ف» .

أحدها: انقطاع عذر المكلف في ترك الطاعة كما قال تعالى: ﴿لَوْلَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾^(١). قالوا: وتلك الحجة أن يقول العبد: إن الله تعالى لو خلقني لعبادته لأرسل إلي من يعرفني كيفية العبادة، أو أن العبد يقول: إن الله خلق^(٢) في الشهوة والميل الطبيعي والشهوة^(٣) والغفلة، فهلاً أرسل^(٤) رسولاً يذكرني حين^(٥) الغفلة ويتوعدني حال^(٦) الفعل للقيح، أو^(٧) أن يقول: علمت أن الإيمان حسن والكفر قبيح، ولم أعلم استحقاق الثواب الدائم على الأول والعقاب الدائم على الآخر^(٨).

وثانيها: أن الإنسان لا يمكن أن يعيش إلا مع مشاركة^(٩) من بني نوعه واجتماع، وهو مظنة التنازع^(١٠) والفساد، فلا بد من زاجر، والعلم بالقبيح^(١١) غير كاف لاستسهاال أكثر الناس صدور القبيح عنهم، فلا بد من الرسول المنذر بوقوع العذاب^(١٢) الزاجر عن وقوع الفساد.

(١) النساء: ١٦٥.

(٢) (خلق) ليس في «ف».

(٣) (والشهوة) ليس في «ف».

(٤) في «ب» زيادة: (إلي).

(٥) في «أ»: (لأتذكر في حال)، وفي «ف»: (يذكر في حين) بدل من: (يذكرني حين).

(٦) في «ب»: (وقت).

(٧) في «ف»: (و).

(٨) في «د» «س»: (الأخير).

(٩) في «ج» «ر» «ف»: (مشارك).

(١٠) في «ج»: (النزاع).

(١١) في «ف»: (بالقيح).

(١٢) في «ب» «ر» «ف»: (العقاب).

وثالثها : الصناعات خفية لا يمكن الاطلاع عليها ، وهي أمور ضرورية في بقاء النوع ، فوجب بعثة الأنبياء لتعليمها .
ورابعها : تعليم الأخلاق الفاضلة النافعة في المعاش والعقائد الحقّة ^(١) النافعة في المعاد .

وخامسها : زوال الخوف عن ^(٢) المكلف ، فإنه حين استكمال عقله إن اشتغل بالعبادة ^(٣) حصل له الخوف من حيث إنه تصرّف في ملك غيره ، وأيضاً فلا يعلم كيفية ما يتعبّد ^(٤) به وإن لم يشتغل ^(٥) خاف من التفريط .

الثاني : أن نقول : إن من الحسن ما هو معلوم ، فنفع الأنبياء فيه التأكيد ، ومنه ما هو مجهول فنفعهم فيه التعريف ، وكذلك القبيح .
وأما الجواب عن شبهة اليهود فإننا نقول : إن موسى ﷺ بين أن شرعه سينسخ ، وتواتر اليهود منقطع ، فإن يختصر ^(٦) استأصلهم ، والفرق بين النسخ والبداء ظاهر ، لا اختلاف الوقت في الأوّل دون الثاني ، فجاز اختلاف المصلحة باختلاف الوقت .
قوله : إن اليهود تواتروا بنقل قول موسى ﷺ : تمسكوا بالسبت أبداً ^(٧) . قلنا : الجواب عنه من وجهين :

(١) في «ب» : (الخفية) .

(٢) في «د» «س» زيادة : (غير) .

(٣) في «ف» : (بالعباد) .

(٤) في «ب» : (تعبد) .

(٥) في «أ» : (يستعمل) .

(٦) كان من ملوك بابل في ٦٠٤ قبل الميلاد إلى ٥٦٢ قبل الميلاد .

(٧) المسلك في أصول الدين : ١٦٩ ، قواعد المرام في علم الكلام : ١٣٤ ، شرح التجريد (تحقيق الزنجاني) : ٣٨٦ .

أحدهما: ما مرّ من انقطاع تواترهم.
والثاني: أن لفظ التأييد قد يأتي للزمان المتطاوّل، وقد جاء منه ^(٢) في التوراة شيء كثير، وأما شرعنا فإننا نعلم بالضرورة المستندة إلى التواتر أن محمداً ﷺ أخبر بأنه دائم أخباراً لا تحتمل التأويل.

[في العصمة]

قال،

وإذا ثبتت نبوّته فنقول: إنه معصوم وباقي الأنبياء إمّا عن الاعتقاد الباطل فبالإجماع إلّا بعض الخوارج ^(٣).
وأما عن نقل الشرائع فبالإجماع لا سهواً ولا عمداً، واختلفوا في السهو في الفتوى وأفعالهم لا تقع الكبيرة عمداً ولا سهواً ^(٤) إلّا عند الحشويّة ^(٥)، وفي تعمّد الصغيرة خلاف قال به أكثر المعتزلة.

(١) الواو سقطت من «ب» «س».

(٢) في «ب» «ج»: (عنه)، وفي «ب»: (مثله).

(٣) الخوارج: فرقة ظهرت بعد قضية التحكيم الذي جرى بين الإمام عليّ ﷺ ومعاوية في صفين، وقد كانوا ضمن عسكر الإمام عليّ ﷺ، وقد كان شعارهم «لا حكم إلّا لله» ولذلك سموا المحكمة (موسوعة الفرق الإسلامية: ٢٣٨).

(٤) قوله: (ولا عمداً واختلفوا) إلى هنا سقط من «ف».

(٥) الحشوية: لقب أطلقه بعض علماء الكلام على أصحاب الحديث لقولهم غالباً بالتجسم والتشبيه، ولقبوا بهذا اللقب لاحتمالهم كلّ حشور روي من الأحاديث المختلفة المتناقضة (موسوعة الفرق الإسلامية: ٢١٢).

والحقّ مذهب الإماميّة أنّه لا يقع منهم الكبيرة و^(١)الصغيرة، عمداً وسهواً من أوّل العمر إلى آخره، لأنّه لو بعث من يعصي لنقض غرضه، إذ الغرض تعريف المصالح، ولا يتمّ إلّا بقبول قوله والطمأنينة إليه، ومتى جوّز العصيان لم يسكن إليه، ولأنّه يجوز أن يؤدّي بعض ما لم يؤمر أو ينقص^(٢) ويكون منزّها عن دناءة الآباء وعهر الأُمّهات، لكونه منفراً عنه فيخلّ بالغرض^(٣).

أقول:

العصمة لطف يفعله الله تعالى بالمكفّل لا يكون^(٤) معه داع إلى ترك الطاعة وفعل المعصية مع إمكان وجوده^(٥)، وبعض الناس جعل المعصوم غير متمكّن من^(٦) المعصية، وهو خطأ وإلّا لم يستحقّ^(٧) الثواب، فلم يكن له فضيلة في ذلك، فإذا الحقّ بقاء المعصوم على الاختيار، فإذا حصلت للإنسان ملكة مانعة من الفجور والإقدام على المعاصي وانضاف إلى تلك الملكة العلم بما^(٨) في الطاعة من السعادة وفي المعصية من الشقاوة مع خوف المؤاخذه على ترك الأولى والفعل المنهي^(٩) فقد تكملت شرائط العصمة.

(١) في «ج» «ف» زيادة: (لا).

(٢) راجع رسالة في عدم سهو النبي ﷺ للشيخ المفيد.

(٣) انظر كشف المراد (تحقيق الأملّي): ٤٧٢ وفي تحقيق السبحاني: ١٥٧، نهج الحق: ١٥٨، بحار الأنوار ١٧: ١٠٩ وج ٦٤: ٢٥٠، النافع يوم الحشر: ٩٠.

(٤) في «ج» «ر» «ف» زيادة: (له).

(٥) انظر تصحيح اعتقادات الإماميّة للمفيد: ١٢٨، النكت الاعتقاديّة: ٣٧.

(٦) في «ف» (ممكّن من فعل)، وفي «ج» «ر»: (متمكّن من فعل) بدل من: (متمكّن من).

(٧) في «أ» «د»: (لما استحقّ) بدل من: (لم يستحقّ).

(٨) في «ج» «ف»: (بأنّ).

(٩) في «ب»: (المنسي)، وفي «أ»: (المسي).

إذا عرفت هذا فنقول : أفعال الأنبياء لا تخلو من ^(١) أربعة :
أحدها : الاعتقاد الديني .

وثانيها : الفعل الصادر عنهم من الأفعال الدينية .

وثالثها : تبليغ ^(٢) الأحكام ونقل الشرايع .

ورابعها : الأفعال المتعلقة بهم في الدنيا .

والقسم الأول : اتفق العقلاء على امتناع الخطأ فيه إلا ما نقل عن بعض
الخوارج ، وهم الفضيلية ^(٣) من تجويز ^(٤) الكفر عليهم ، لأن المعصية عندهم كفر ،
وجوّزوا صدور المعصية منهم ^(٥) ^(٦) .

وأما الثاني : فقد اختلف الناس فيه فجوّز بعضهم الكبائر عليهم ، وآخرون
منعوا منه وجوّزوا الصغائر ^(٧) . والإمامية منعوا من القسمين عمداً وسهواً قبل
النبوة وبعدها .

وأما الثالث فقد اتفق الجمهور على المنع من الخطأ فيه عمداً وسهواً .

وأما الرابع فقد جوّز أكثر الناس السهو عليهم فيه ، وخالف في ذلك الإمامية ،
وهو الحق .

(١) في «أ» «د» «س» : (عن) .

(٢) في «ج» : (بتبليغ) .

(٣) الفضيلية فرقة من الخوارج يقولون : إن كل معصية صغرت أو كبرت فهي شرك ، وإن صغائر
المعاصي مثل كبائرها (موسوعة الفرق الإسلامية : ٤٠٨) .

(٤) في «ب» : (ومنهم من يجوّز) بدل من : (من تجويز) .

(٥) في «ج» «ر» «ف» : (عنهم) .

(٦) حكاه عنهم ابن ميثم البحراني في قواعد المرام في علم الكلام : ١٢٥ .

(٧) انظر قواعد المرام في علم الكلام : ١٢٥ .

والدليل على وجوب العصمة أنه لو جاز على الرسول الخطأ لزم نقض الغرض من البعثة ، والتالي باطل ، فالمقدم مثله .

بيان الشرطية : أنه إنما بعث الأنبياء لتعريف الأحكام وإظهار الشرايع ، فلو جؤزنا عليهم المعصية عمداً و^(١) خطأ جؤزنا كون الشرع كذباً وتجويز ذلك يقتضي التوقف في صحة قوله .

وأما بطلان التالي^(٢) فظاهر .

وأيضاً فإنه يجوز أن يؤدي بعض ما لم يؤمر أو ينقص بعض ما أمر بتبليغه .
ويجب أن يكون النبي منزهاً عن دناءة الآباء وعهر الأمهات ، لكون ذلك مستلزماً للتنفير ، وذلك يخل بالغرض من المتابعة^(٣) .

[في ظهور المعجز على غير النبي]

قال :

قال أبو الحسين : يجوز ظهور الكرامات ، وهو الحق لقضية^(٤) مريم عليها السلام .
سؤال : يجوز أن يكون إرهاباً^(٥) ولأنه حينئذ لا يمكن الاستدلال على النبوة .

(١) في «ج» : «ر» «س» : (أو) .

(٢) في «ر» «ف» : (الثاني) .

(٣) في «د» : (لوجوب أتباعه) وتخريجه تقدم .

(٤) في «ف» : (لقصة) .

(٥) الإرهاب : إحداث معجزات تدل على بعثة نبي قبل بعثته ، وكأنه تأسيس لقاعدة نبوته كما في تلخيص المحصل : ٣٥٠ ، وفي إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين : ٣٠٧ ، الإرهاب هو الإتيان بخارق العادة إنذاراً بقرب بعثة النبي ، تمهيداً لقاعدته ، وفي اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية : ٢١٥ ، هو ظهور الخارق العادة إنذاراً بقرب البعثة .

جوابه : الإرهاص فاسد ، لأنه إنما يخص به ذلك النبي على أنه سيجيء لا غيره .
وأما الثاني فممنوع ، لأن الدعوى مع المعجز مخصص بالنبي .

القول

اختلف الناس في جواز إظهار المعجز على غير نبي على مذهبين ، وتفصيلهما أن
نقول : ذهب أبو هاشم وأبو علي^(١) وأتباعهما إلى المنع من إظهار المعجز على يد
الصالحين ، وعلى من سبيعت إرهاباً لنبوته ، وعلى الكذاب على العكس^(٢) ،
وحكي عن ابن الأخشيد^(٣) جواز جميع ذلك من جهة العقل^(٤) . وجوز أبو الحسين
إظهار المعجز على يد الصالحين^(٥) ، ومنع البصريون من الإرهاص ،
ومنع قاضي^(٦) القضاة من ظهور المعجز على العكس مما^(٧) سأله الكاذب نحو
ما روي أن مسيلمة قيل له : إن محمداً ﷺ دعا لأعور فرد الله عينه ، فافعل أنت

مركز تحقيقات كميته صدر في سنة ١٤٠٥ هـ

- (١) في «ج» : «ر» «ف» : (أبو علي وأبو هاشم) .
- (٢) حكاه الشيخ المفيد في أوائل المقالات : ٦٩ عن المعتزلة .
- (٣) في «ج» : (الأخشد) . وقد اختلف العلماء في تسميته بين ابن الأخشار وابن الأخشاد وابن الأخشياد وهو أبو بكر أحمد بن علي ، وهو من رؤساء المعتزلة وزهادهم . توفي سنة ٣٢٦ هـ
هجريّة وله ست وخمسون سنة ، وللشيخ المفيد كتاب في الرد عليه في الإمامة . الوافي بالوفيات
٢١٦ : ٧ ، سير أعلام النبلاء ١٥ : ٢١٧ ، لسان الميزان ١ : ٢٣١ ، أوائل المقالات : ٦٩ .
- (٤) حكاه الشيخ المفيد في أوائل المقالات : ٦٩ .
- (٥) من قوله : (وعلى من سبيعت) إلى هنا لم يرد في «أ» .
- (٦) حكاه الشيخ المفيد في أوائل المقالات : ١٧٦ ونقله عنه العلامة المجلسي في بحار الأنوار
٣١ : ٢٧ .
- (٧) (قاضي) لم ترد في «ف» .
- (٨) في «د» : (فيما) ، وفي «ج» : (فما) .

مثله ، فدعا له فذهبت عينه الصحيحة^(١) .

إذا عرفت ذلك^(٢) فنقول : احتجّ المجوّزون لظهور^(٣) الكرامات بقصة
مريم عليها السلام^(٤) .

لا يقال : يجوز أن يكون ذلك إرهاباً لعيسى عليه السلام ، وأيضاً لو جوّزنا ظهور
الكرامات لانسدّ إثبات^(٥) النبوة ، لجواز أن يكون الذي ظهرت^(٦) على يده^(٧)
صالحاً غير نبي .

لأننا نقول : أمّا الأول فضعيف ، لأنّ الإرهاب إنّما يختصّ بالنبي الذي سيظهر لا
بغيره ، والكرامة إنّما حصلت لمريم عليها السلام .

وأما الثاني فكذلك لأنّ الدعوى مع المعجز مختصّ^(٨) بالنبي .
وقد يحتجّ المانع بأنّه يلزم خروج المعجزة عن كونها معجزة لكثرتها .
والجواب : أنّ الشرط عدم الكثرة كما في جانب إظهار المعجزة على يد نبي آخر .
واحتجّ القاضي على مذهبه بأنّ نفي المعجز يكفي في تكذيبه ، فإظهار المعجز عليه
لتكذيبه عبث^(٩) .

(١) انظر شرح التجريد (تحقيق الزنجاني) : ٣٨٠ ، وفي تحقيق الأملي : ٤٧٨ ، وفي تحقيق
السبحاني : ١٦٦ .

(٢) في «د» : «س» : (هَذَا) .

(٣) في «د» : «ب» : (بظهور) .

(٤) تفسير مجمع البيان ٦ : ٤١ ، تفسير ابن كثير ٣ : ١٢٠ و ٢٠٣ .

(٥) في «ج» : «ر» : «ف» : (باب) .

(٦) في «ب» : «ظهور» .

(٧) في «ج» : «ف» : «عليه» بدل من : (على يده) .

(٨) في «ج» : «ر» : «ف» : (تختصّ) .

(٩) المغني في أبواب التوحيد والعدل (النبوات والمعجزات) : ٢٣٧ .

وهذا ضعيف، لأنه يجوز أن تكون الفائدة هي زيادة الدلالة على تكذيبه.

[في بعثة الأنبياء ﷺ]

قال:

تتمّة: قال بعض الناس: تجب^(١) بعثة الأنبياء في كلّ حال، ومنعه المعتزلة لأنّ المصالح تختلف، وهو إنّما بعث للمصالح، فجاز أن تكون مصلحة بعض الناس عدم التكليف بالسمعيّات. احتجّوا بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾^(٢) والمراد الأُمّة الذين لهم مصلحة في البعثة.

أقول:

اختلف الناس في أنّه هل تجب بعثة الأنبياء في كلّ أُمّة؟ فذهبت المعتزلة إلى أنّه لا يجب ذلك، وذهب آخرون إلى الوجوب^(٣).
احتجّ الأولون بأنّ الأنبياء إنّما يجب بعثتهم بحسب المصالح، وهي قد تختلف، ولذلك^(٤) صحّ النسخ وتعدّد الرسل، فعلى هذا التقدير جاز أن تكون مصلحة بعض الأمم عدم تكليفهم بالسمعيّات، فلا تجب البعثة حينئذٍ.
واحتجّ الآخرون بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾^(٥).
والجواب: لا نسلم أنّ المراد بالنذير الرسول، وإنّ^(٦) سلّمنا ذلك لكن المراد من الأُمّة الذين لهم مصلحة في البعثة، وحينئذٍ لا يبقى فيه دلالة.

(١) في «ب»: (يجوز).

(٢) فاطر: ٢٤.

(٣) انظر المغني في أبواب العدل والتوحيد (النبوات والمعجزات): ١٩.

(٤) في «ج»: «ره» «ف»: (فلذلك).

(٥) فاطر: ٢٤.

(٦) في «د»: (ولان)، وفي «س»: (إن).

قال:

قال أبو علي : يجوز بعثة الأنبياء بغير شرع لجواز ظهور نبي بعد نبي^(١) ومعجزة بعد أخرى ، فجازت البعثة بالعقليّات وإن كفى العقل .
وأجاب^(٢) أبو هاشم بأنّه لا يجوز إلّا إذا كانت المصلحة في أداء الشرع مقرونة بهما ، وكذا المعجزة الثانية أو يستدلّ^(٣) بها بعض من لم تصل الأولى إليه .

أقول:

ذهب أبو علي الجبائي^(٤) إلى أنّه يجوز بعثة رسول بغير شرع ، وهو منقول عن تقدّمه . وذهب أبو هاشم إلى المنع من ذلك .
احتجّ أبو علي بأنّه يجوز ظهور نبي بعد نبي وخلق معجزة عقيب أخرى ، وإن حصل الاستغناء بواحدة^(٥) من هذه فيجوز البعثة بالعقليّات ، وإن كفى العقل .
وقد أجاب أبو هاشم عن ذلك بأنّه لا يجوز بعثة نبي بعد آخر إلّا إذا كانت المصلحة في أداء الشرع لا تتم إلّا بهما ، وكذلك خلق المعجز عقيب معجز آخر لا يجوز إلّا على هذا الوجه أو^(٦) يستدلّ به بعض من لم يصل المعجز الأوّل إليه .
ثمّ إنّ أبا هاشم احتجّ على مذهبه بأنّ العقل كاف في العقليّات ، فإرسال نبي لتعريفها يكون عبثاً وهو قبيح^(٧) .

(١) الواو لم ترد في «ف» .

(٢) الواو سقطت من «أه» .

(٣) في «د» : (استدلّ) .

(٤) في «ف» : (الخيامي) .

(٥) في «ر» : (بواحد) .

(٦) في «ب» : (و) .

(٧) حكاه عنهم المصنّف في شرح التجريد (تحقيق الأملّي) : ٤٧٩ ، وفي طبعة السبحاني : ١٦٩ .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مركز تحقيقات الكمبيوتر علوم إسلامي

قال:

الباب السادس:

في الإمامة



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

[تعريف الإمامة]

وهي واجبة لكونها لطفاً، فإنّ الناس مع رئيس أقرب إلى الصلاح وأبعد من الفساد، واللفظ واجب لما^(١) مرّ.

أقول:

الإمامة رئاسة عامّة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص، واختلف الناس في وجوبها، فذهب جماعة كالأصم^(٢) وغيره إلى أنّها غير واجبة، وذهب الجمهور إلى وجوبها^(٣)، واختلفوا في مقامين:

[المقام الأول: ذهب أبو علي وأبو هاشم وأتباعهما وجماعة الأشاعرة إلى أنّ طريق وجوبها السمع، وذهبت الإماميّة ومعتزلة بغداد وأبو الحسين البصري إلى أنّه العقل.

المقام الثاني: ذهبت الإماميّة إلى أنّها واجبة على الله تعالى، وذهب أبو الحسين

(١) في «ج» «ر» «ف»: (بما).

(٢) هو عبد الرحمن بن كيسان، كنيته أبو بكر الأصم، فقيه، مفسّر على مذهب المعتزلة، وقد عدّه ابن المرتضى من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، وقال: إنّ كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم خلا أنّه كان يخطئ عليّاً عليه السلام.

وقال القاضي: ويجري منه حيف عظيم على أمير المؤمنين عليه السلام وله مناظرات مع أبي الهذيل وكان أقدم منه. (المنية والآمل لابن المرتضى: ١٥٦، لسان الميزان لابن حجر العسقلاني: ٤٢٧: ٣).

(٣) رسالة الإمامة للخواجة نصير: ٤٢٦، تلخيص المحصل: ٤٠٦، نهج الإيمان لابن جبر: ٣٣،

شرح المواقف ٨: ٣٤٥، شرح المقاصد ٥: ٢٣٢.

البصري وغيره إلى أنها واجبة على العقلاء^(١).

والحقّ مذهب الإماميّة، والدليل عليه أن نقول: الإمامة لطف، واللفظ واجب على الله تعالى، فالإمامة واجبة على الله تعالى. أمّا الصغرى فلأنّا نعلم أن الناس متى كان لهم رئيس يخافون سطوته فإنّهم يكونون إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد، وبالعكس عند خلوّهم من مثل هذا الرئيس، وأمّا الكبرى فقد مضى بيانها^(٢).

[اعتراضات على الإمامة وردّها]

قال:

فإن قلت: متى يكون^(٣) لطفاً إذا كان ظاهراً أم لا؟ الأول مسلّم والثاني ممنوع^(٤) ومتى يجب اللطف إذا خلا من جهات القبح أو^(٥) لا؟ ولم لا يجوز أن يكون فيه وجه قبح^(٦) خفي علينا؟

فإن قلت: هذا يطرد في كلّ واجب كالمعرفة.

قلت: الفرق أن ظنّ الخلو كاف^(٧) في الوجوب علينا بخلافه تعالى فإنّه لا يجب عليه إلّا إذا علم انتفاء الجميع.

(١) نقد المحصّل: ٤٠٦.

(٢) انظر الشافعي في الإمامة ١: ٧٢، المسلك في أصول الدين: ١٨٨.

(٣) في «أ»: (كان).

(٤) قوله: (الأول مسلّم والثاني ممنوع) لم ترد في «أ» و«ب» و«د».

(٥) في «ب»: (أم).

(٦) في «أ»: (قبيح).

(٧) في «د»: (كان).

ومتى تكون الإمامة واجبة إذا قام غيرها مقامها أم إذا لم يقم ؟

أقول:

لما ذكر الحجّة على وجوب الإمامة على الله تعالى أخذ في الاعتراض عليها، وذكر ههنا أقوى ما تمسك به المخالف من الاعتراضات :
أولها : أن^(١) نقول : لا نسلم أن الإمامة مطلقاً لطف، وإنما تكون لطفاً إذا كان الإمام ظاهراً مبسوط اليد، أما إذا كان مستوراً خائفاً فإنه لا تكون لطفاً، وذلك ظاهر.

وثانيها : لا نسلم أن اللطف واجب مطلقاً، بل إنما يكون واجباً إذا خلا من جهات القبح، فإن الفعل المشتمل على نوع مفسدة وإن اشتمل على مصالح كثيرة يستحيل صدوره من الله تعالى، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن تكون الإمامة وإن كانت لطفاً إلا أنها قد اشتملت على نوع مفسدة خفية علينا، وعلى هذا التقدير استحال الجزم بوجوبها على الله تعالى^(٢).

لا يقال : هذا الاعتراض ساقط، لأنه يلزم منه أن لا يجب شيء أصلاً، لأنه ما من واجب إلا ويمكن أن يقال : إنه قد اشتمل على نوع مفسدة^(٣)، فيستحيل الجزم بوجوبه، ويلزم من ذلك أن لا تكون المعرفة واجبة، وذلك باطل بالإجماع.
لأننا نقول : إن الواجب منه ما يجب على المكلف^(٤)، ومنه ما يجب على الله تعالى، والقسم الأول يكفي في الجزم بوجوبه ظنّ خلوه عن المفسد، والقسم الثاني

(١) في «ب» : (أنا).

(٢) انظر النكت الاعتقاديّة للشيخ المفيد : ٤٥.

(٣) (مفسدة) لم ترد في «د».

(٤) في «ب» : (المكلفين).

لا يكفي فيه ذلك، بل لابدّ من القطع بخلوّه عن المفاصد^(١)، فافترق الأمران.
وثالثها: أنّ الإمامة إنّما تكون واجبة إذا كانت لطفاً لا يقوم غيرها مقامها وهو
ممنوع، فإنّه على تقدير قيام غيرها مقامها يستحيل الجزم بوجودها، فهذا أقوى
اعتراضات هذه الحجّة.

قل:

والجواب: أنّها لطف مطلقاً، فإنّ التجويز^(٢) كافٍ في القرب إلى الصلاح، وهو
حاصل كلّ وقت.

قوله: يجوز اشتغالها على مفسدة مجهولة. قلنا: القبائح معلومة لأنّنا مكلفون بها،
وهي منتفية، ولأنّها إمّا لازمة فيلزم من تصوّر الإمامة تصوّرها أو عارضة يجوز
زوالها، وحينئذٍ يجب فعلها.

قوله: لطف يقوم غيره مقامه. قلنا: مسارعة الأذهان إلى أنّ الزجر عن الفساد
إنّما يكون بالإمامة تقتضي انحصاره، إذ لا يتوقّف على الجزم بنبي آخر، والأولى أن
يقال: مصلحة الإمامة^(٣) راجحة أو خالصة، وترك الراجح لأجل المرجوح
مفسدة.

أقول:

والجواب عن السؤال الأوّل: أنّا^(٤) نقول: الإمامة لطف مطلقاً، أمّا إذا كان
منبسط اليد فظاهر، وأمّا إذا لم يكن فلاّنّ المكلف يجوز ظهوره في كلّ وقت، فيكون

(١) من قوله: (والقسم الثاني) إلى هنا سقط من «د».

(٢) في «د»: (التحرّز).

(٣) في «ج» «ر» «ف»: (الإمام).

(٤) في «س»: (أن).

ذلك زاجراً له^(١) عن الإقدام على المعصية، فيتحقق^(٢) كونها لطفاً مطلقاً، وأيضاً: فلم لا يجوز أن يكون اللطف هو كونه موجوداً ظاهراً^(٣).

لا يقال: يلزم أن يكون الله تعالى فاعلاً للقبيح من حيث إخلاله بالإمام القاهر اليد.

لأننا نقول: إن الله تعالى^(٤) إنما يفعل اللطف على وجه لا ينافي التكليف، وخلق الله الأعوان للإمام ينافي التكليف، فإن لطف الإمام إنما يحصل بخلق الإمام وتمكينه والنص عليه، وهذا قد فعله الله، وبتحمّله للإمامة^(٥) وهو قد فعله الإمام، وبنصرة الرعية له، وهو لم تفعله الرعية، فيكون ترك اللطف من جهتهم.

والجواب عن السؤال الثاني من^(٦) وجهين:

الأول: أننا نعلم القبايح بأسرها، وهي منفية^(٧) عن الإمامة، فتكون الإمامة واجبة أمّا المقدّمة الأولى فلاّنا مكلفون بالاجتناب لها^(٨)، والتكليف بما لا يعلم تكليف بما لا يطاق، وأمّا المقدّمة الثانية فظاهرة.

الثاني: أنّ المفسدة إمّا أن تكون لازمة للإمامة أو عارضة؛ فإن كان الأول لزم

(١) (له) لم ترد في «د».

(٢) في «ف»: (فتحقّق).

(٣) (ظاهراً) ليست في «د» «س».

(٤) قوله: (فاعلاً) إلى هنا سقط من «ف».

(٥) في «ف»: (ويتحمّله الإمامة)، وفي «ر»: (ويتحمّله الإمامة) بدل من: (ويتحمّله للإمامة).

(٦) (من) ليس في «ف».

(٧) في «أ»: (فتكون منفية)، وفي «ب» «د»: (وهي منفية) بدل من: (وهي منفية).

(٨) في «أ»: (عنها).

من تصوّر الإمامة تصوّرها، وهو باطل بالضرورة، وإن كان الثاني كانت الإمامة واجبة عند عدم العارض^(١).

والجواب عن السؤال الثالث أنّ مسارعة الأذهان في سائر الأماكن إلى^(٢) أنّ الزجر عن الفساد إنّما يكون بالسلطان القاهر يقتضي انحصاره فيه.

وإذا عرفت هذا فنقول: يمكن الاستدلال على وجوب الإمامة بطريق آخر، وهو أنّ مصلحة الإمامة إمّا أن تكون خالصة من المفسدة أو راجحة، وعلى التقدير الأوّل يجب وجودها، وعلى التقدير الثاني كذلك، لأنّ ترك المصلحة الراجحة لأجل المفسدة المرجوحة مفسدة راجحة، غير أنّ هذا لا يتمشى على قواعد المعتزلة.



[في وجوب عصمة الإمام]

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

قال:

ويجب أن يكون الإمام معصوماً وإلا دار أو تسلسل.

فإن قلت: نمنع الملازمة لجواز أن يكون خوف العزل من الأمة^(٣) قائماً مقام الإمام، سلّمنا، لكن ينتقض بالنائب الذي في المشرق، فإنّه لا يخاف سطوة الإمام وليس بمعصوم.

قلت: من عرف العوائد علم^(٤) أنّ الأمة عاجزة عن عزل الملوك، وأمّا^(٥)

(١) في «أ» «س»: (المعارض).

(٢) في «ف»: (إمّا).

(٣) في «ف»: (الإمامة).

(٤) في «س»: (عرف).

(٥) في «د»: زيادة: (أن).

النائب فإنَّ خوفه من عزله يكون لطفاً له.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون خوف الأمير من عقاب الآخرة قائماً مقام الإمام؟ قلت: الإمام يشارك غيره في الخوف، مع أنه ليس بكاف، ولأنَّ رغبة الناس في الدنيا وخوفهم من ضررها أشدَّ من الآخرة.

القول

ذهبت الإمامية إلى أنَّ الإمام يجب أن يكون معصوماً، وخالفهم في ذلك الجمهور، وقد عوّل^(١) الشيعة على وجوه:

الأوّل: أنه لو لم يكن معصوماً لزم إثبات ما لا يتناهى من الأئمة.

والتالي باطل فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أنَّ الإمام إنَّما وجب لكونه لطفاً للمكلفين الجائز عليهم الخطأ، والإمام مكلف، فلو جاز عليه الخطأ لاحتاج إلى لطف هو إمام آخر، وأمّا بطلان التالي فظاهر.

لا يقال: غنغ الملازمة، فإنَّها إنَّما تتمَّ على تقدير انحصار الألفاف في الإمام، ولم لا يجوز أن يكون للإمام لطف يقوم مقام الإمام، وذلك اللطف هو خوفه من العزل عند إقدامه على المعصية، ولا شكَّ أنه كاف في الامتناع من الإقدام، سلَّمتنا صحَّة الملازمة، لكن ما ذكرتموه قائم في النائب الذي في المشرق، فإنَّه لا يخاف من^(٢) سطوة الإمام لبعده عنه، ومع ذلك فليس بمعصوم.

لأنَّنا نجيب عن الأوّل بأنَّ من عرف العوائد علم أنَّ الأُمَّة عاجزة عن عزل

(١) في «ف»: (عزل).

(٢) (من) لم ترد في «د».

الملوك، وعن الثاني بأن خوف النائب من عزل الإمام لطف له^(١)، فيمنعه ذلك من الإقدام على المعصية.

لا يقال: لو كفى خوف الأمير من عزل الإمام له في اللطف لكفى خوف الإمام من عقاب الآخرة في اللطف، فاستغنى عن^(٢) الإمام المعصوم.

لأننا نقول: لو كان خوف العقاب لطفًا للإمام لكان لطفًا لغيره من المكلفين لاشتراكهم فيه، ولو كان كافياً للإمام لكان كافياً لغيره، ولما لم يكن كذلك، بل الفساد ظاهر عند عدم السلطان علمنا أنه غير كاف.

وأيضاً الفرق^(٣) بين خوف الأمير من العزل وخوف الإمام من العقاب أن الناس أرغب في ثواب الدنيا وأخوف من عقابها بالنسبة إلى ثواب الآخرة وعقابها لاستحقاقهم البعيد عند حضور الآخر.

مركز تحقيق مكتبة نور محمد رسدي

قال:

ولأن الإمام حافظ للشرع فيكون معصوماً، بيانه: أن الحافظ لا يكون هو القرآن بالإجماع، ولعدم إحاطته بجميع الشرعيات والسنة كذلك، ولأنها^(٤) متناهية بخلاف الحوادث، ولا^(٥) الإجماع لأن عصمة كل الأمة غير ثابت بالعقل كإجماع النصارى، بل بالسمع، وهو يتطرق إليه النسخ والتخصيص، فلا بد أن

(١) (له) ليست في «ف».

(٢) في «ف»: (من).

(٣) في «ف»: (القرى).

(٤) في «د» «ر» زيادة: (غير).

(٥) (لا) ليست في «ف».

نعرف عدم هذا^(١) الناسخ والمخصّص بأنّه لو كان لوصل، وإنّما^(٢) يكون كذلك أن^(٣) لو عرفنا أنّ الأئمة لا تخلّ بنقل بعض^(٤) الشرائع، وإنّما تكون كذلك أن^(٥) لو عرفنا أنّهم معصومون، فإذاً يلزم الدور، فالمحافظ بعض الأئمة فيكون معصوماً وإلاّ تطرّقت إليها الزيادة والنقصان.

اقول:

هذا هو الوجه الثاني الدالّ على وجوب العصمة، وتقريره أن نقول: الإمام حافظ للشرع فيجب أن يكون معصوماً، أمّا الصغرى فلاّنا مكلفون بالضرورة، فلا بدّ من حافظ يحفظ الشرع و^(٦) يوصله إلينا^(٧)، والحافظ للشرع إمّا أن يكون هو القرآن أو السنّة أو الإجماع أو بعض الأئمة، والأوّلان باطلان: أمّا أوّلًا: فبالإجماع^(٨).

وأمّا ثانيًا: فلعدم إحاطتها بجميع الأحكام الجزئية.

والثالث أيضاً باطل^(٩) وإلاّ لزم الدور.

وبيان الملازمة: أن الإجماع إمّا يكون حافظاً للشرع إذا علمنا كونه حجّة،

(١) في «ج» «ر» «ف»: (يعرف عدم)، وفي «س»: (يعرف عدم هذا) بدل من: (نعرف عدم هذا).

(٢) في «ب»: (فإنّما).

(٣) (أن) لم ترد في «ج» «ر» «ف».

(٤) (بعض) لم ترد في «ب» «ج».

(٥) (أن) لم ترد في «د».

(٦) الواو ليست في «ب» «د» «س».

(٧) في «ف»: (إليه).

(٨) في «د»: (فالإجماع).

(٩) في «س»: (باطل أيضاً) بتقديم وتأخير.

وعلمنا بكونه حجة إما أن يكون عقلياً أو نقلياً؛ والأول باطل وإلا لزم أن يكون كل إجماع حجة فإجماع اليهود والنصارى ^(١) حجة، وهو ^(٢) محال، فلم يبق إلا أن يكون نقلياً، وهو قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ^(٣) وقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الخطأ» ^(٤) إلى غير ذلك من الأدلة النقلية.

والأمور النقلية يتطرق إليها النسخ والتخصيص، فحينئذ أدلة الإجماع إنما توجب العلم إذا علم ^(٥) نفي الناسخ والتخصيص لها، وذلك النفي غير معلوم بالضرورة، بل إنما ^(٦) نعرفه بأن نقول: لو وجد لوصل، وإنما يتم هذا إذا ثبت أن الأمة لا تخل بنقل شيء من الشرايع، وإنما نعلم ذلك إذا علمنا أن الأمة معصومون، فلو استدللنا على كونهم معصومين بالنقل لزم الدور، فثبت أن المحافظ بعض الأمة ^(٧) هو الإمام.

وأما الكبرى فظاهرة، فإنه لو لم يكن كذلك لجاز عليه الخطأ فلا يكون حافظاً.
قال:

ولأنه لو صدر عنه ^(٨) الذنب فإما أن يتبع وهو محال، أو لا يتبع فلا يكون مقبول

(١) في «ب»: (النصارى واليهود).

(٢) (هو) ليست في «ف».

(٣) النساء: ١١٥.

(٤) مسند أحمد ٦: ٣٩٦، سنن ابن ماجه ٢: ١٣٠٣/٣٩٥٠، وقال النووي في شرح مسلم ١٣: ٦٧،

وأما حديث: «لا تجتمع أمتي على ضلالة فضعيف، وفي مجمع الزوائد ٧: ٢٢١ قال في ذيله:

رواه أحمد والطبراني وفيه راو لم يسم، وانظر عون المعبود ٧: ١١٧.

(٥) (إذا علم) ليست في «ف».

(٦) (إنما) ليست في «ف».

(٧) (و) ليست في «ف».

(٨) (عنه) لم ترد في «ج»، وفي «ف»: (الذنب عنه) بدل من: (عنه الذنب).

القول. ولأنه لا يبق بقوله وثوق^(١)، ولقوله تعالى: ﴿لَا يَتَّأَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(٢).

أقول:

هذه وجوه أخر دالة على العصمة:

أحدها: أن الذنب لو صدر عن الإمام فيما أن يتبع أو لا يتبع^(٣)؛ والأول باطل قطعاً وإلا لما كان ذنباً، والثاني باطل، لأنه لا يكون قوله مقبولاً ولا فعله متبعاً فلا فائدة في وجوده.

وثانيها: أنه لو صدر عنه الذنب لم يبق وثوق بقوله لجواز أن يكون كذباً، ولا بفعله^(٤) لجواز أن يكون خطأ، وذلك مناقض للغرض من نصب الإمام.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّأَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ أشار بذلك إلى عهد الإمامة، والفاقد ظالم.

مركز تحقيق مكتبة نور محمد رسدي

[الإمامة بالنقض]

قال:

فيكون منصوباً عليه لأن العصمة من الأمور الباطنة^(٥) لا يعرفها إلا الله تعالى.

أقول:

هذا^(٦) نتيجة ما ذكره من الأدلة، فإنه إذا ثبت أن الإمام يجب أن يكون معصوماً

(١) في «ب»: (وثوق بقوله) بدل من: (بقوله وثوق).

(٢) البقرة: ١٢٤.

(٣) (يتبع) من «ب».

(٤) في «ف»: (يفعل).

(٥) في «ج» «س» زيادة: (الخفية).

(٦) في «ج» «د» «ر» «ف»: (هذه).

وجب أن يكون طريق العلم بالإمام النصّ، لأنّ العصمة من الأمور الباطنة المجهولة لنا، والخلاف في ذلك مع الجمهور، فإنّهم لا يشبّتون الإمامة بالنصّ.

[في إمامة أمير المؤمنين عليّ عليه السلام]

قال:

فإذن الإمام الحقّ بعد رسول الله ﷺ هو عليّ عليه السلام، لأنّ الناس قائلان إمّا بوجوب العصمة فالإمام عليّ، أو بعدمها فغيره، فالجمع بين العصمة والغير خلاف الإجماع.

أقول:

هذا^(١) نتيجة ما مضى، وقد اختلف الناس فيه على ثلاثة مذاهب: أحدها: مذهب الإماميّة والزيديّة أنّ الإمام الحقّ بعد رسول الله ﷺ عليّ صلوات الله عليهما^(٢).

الثاني: مذهب الجمهور أنّ الإمام هو أبو بكر.

الثالث: مذهب جماعة أنّ الإمام هو العباس^(٣).

والدليل على المذهب الأوّل وجوه:

أحدها: أنّ الإمام^(٤) يجب أن يكون معصوماً، وغير عليّ عليه السلام ليس بمعصوم، أمّا

(١) في «د»: (هذه).

(٢) (عليّ صلوات الله عليهما) ليست في «د»، وفي «ف»: (عليّ عليه السلام).

(٣) اللع في الردّ على أهل الزيغ: ١٣٣، الملل والنحل للشهرستاني ١: ١٦١، وانظر تلخيص

المحصل: ٤٠٨. وانظر تقريب المعارف للحلي: ١١٧.

(٤) (إنّ الإمام) لم ترد في «س».

الصغرى فقد مضى بيانها ، وأما الكبرى فلأنّ الناس قائلان : قائل يقول : إنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً فهو عليّ عليه السلام ، وقائل يقول : إنّ الإمام لا يجب أن يكون معصوماً فهو غير عليّ عليه السلام ، فلو قلنا بعصمة غير عليّ من الأئمة لكان خرقاً^(١) للإجماع .

قل :

ولأنّ إمامة أبي بكر إن كانت بالنصّ فقله : أقيلوني^(٢) فلست بخيركم^(٣) من أعظم المعاصي ، فلا يكون إماماً ، وبغيره لا يصلح للتعين .

أقول :

هذا هو الوجه الثاني ، وتقريره : أنّ أبا بكر ليس بإمام ، فيجب أن يكون عليّ عليه السلام هو الإمام ، أمّا المقدّمة الأولى فلأنّ إمامة أبي بكر إمّا أن تكون بالنصّ أو بغيره . والثاني باطل ، لأنّنا قد بيّنا أنّ الإمام لا يتعيّن إلا بالنصّ ، والأول باطل لوجهين : أمّا أولاً : فلأنّه خلاف الإجماع .

وأمّا ثانياً : فلأنّ قوله « أقيلوني فلست بخيركم ، وعليّ فيكم » من أعظم المعاصي ، فلا يصلح للإمامة .

وأما الكبرى فلأنّ العباس ليس بإمام على ما يأتي فتعيّن أن يكون عليّاً وإلا لزم خرق الإجماع .

(١) في «ف» : (خارقاً) .

(٢) في «ف» : (اقتلونني) .

(٣) شرح كتاب السير الكبير لمحمّد بن الحسن الشيباني ٣٦ : ١ ، الإمامة والسياسة ٣١ : ١ ، وفي

طبعة أخرى ٢٠ : ١ ، شرح نهج البلاغة ١٦٨ : ١ و ١٦٩ وج ١٧ : ١٥٥ ، تفسير القرطبي ٢٧٢ : ١ ،

وج ٧ : ١٧٢ ، وانظر البحار ٢٨ : ٢٠١ .

قلت:

وللتواتر الدالّ على النصّ الجليّ.

أقول:

هذا هو الوجه الثالث ، وتقديره : أنّ الشيعة تواترت كلمتهم خلفاً عن سلف في مشارق الأرض ومغاربها مع كثرتهم وانتشارهم على النصّ الجليّ من النبي ﷺ عليه بقوله : «أنت الخليفة من بعدي»^(١) ، واسمعوا له وأطيعوا»^(٢) إلى غير ذلك من الأخبار المتواترة الدالة على إمامته .

لا يقال : إنّ الشيعة في^(٣) ابتداء الأمر كانوا قليلين ومن شرط التواتر بلوغ^(٤) الطرفين والواسطة في الكثرة حدّاً^(٥) يمتنع اجتماعهم على الكذب ، وأيضاً فإنّه لو كان متواتراً لأفادنا العلم كما أفادكم ، والتالي باطل فالمقدّم مثله ، والشرطيّة ظاهرة ، فإنّ الموجب للعلم هو سماع الخبر ، فلا يتفاوت حصوله لبعض دون بعض . لأنّنا نجيب عن الأوّل بالمنع من ذلك ، فإنّ الشيعة الآن كثيرون ، وهم^(٦) قد أخبروا عن جماعة متواترة أنّهم قد أخبرهم جماعة متواترة إلى آخر المراتب ، على أنّ الخبر المتواتر لا يشترط فيه العدد الكثير ، فإنّه يجوز أن يحصل العلم بخبر أربعة أو خمسة إذا انضمّ إليه قرائن تفيد العلم فيكون متواتراً .

(١ و ٢) الرسائل العشر للطوسي : ٩٧ ، جواهر الفقه : ٢٤٩ .

(٣) (في) لم ترد في «ف» .

(٤) (في «د» : (بلوغه) .

(٥) (حدّاً) ليس في «ف» .

(٦) (في «ف» : (هم و) بدل من : (وهم) .

وعن الثاني ما ذكره السيّد المرتضى عليه السلام، وهو أنّه يشترط ^(١) في حصول العلم بالخبر أن لا يكون السامع معتقداً خلاف الخبر، وأيضاً فلا يجب من عدم علمك بالخبر ^(٢) أن لا يكون الخبر ^(٣) متواتراً ^(٤).

قال:

ويوم الغدير.

أقول:

هذا هو الوجه الرابع، وهو أنّه قد حصل التواتر بأنّ النبي صلى الله عليه وآله لما رجع من حجة الوداع قال في غدير خمّ: معاشر المسلمين، ألسن أولى منكم بأنفسكم؟ قالوا: بلى.

قال: فمن كنت مولاه فهذا علي ^(٥) مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحقّ معه كيفما دار ^(٦). وهذا الخبر مع تواتر الشيعة به تلقّته الأئمة بالقبول وشرع المخالف في تأويله، وذلك دليل على صحّته.

(١) في «أ» «ف»: (شرط).

(٢) في «أ» «د» «ر»: (بالمخبر).

(٣) (أن لا يكون الخبر) ليس في «ف».

(٤) انظر الذريعة للسيّد المرتضى ٢: ٤٨٣.

(٥) في «ف»: (فعلي) بدل من: (فهذا علي).

(٦) نقل هذا الحديث بطرق مختلفة متفاوتة في بعض الألفاظ، انظر: الهداية للصدوق: ١٥٠،

المقنعة للمفيد: ٢٠٤، رسائل السيّد المرتضى ٣: ٢٠ وج ٤: ١٣٠، الخلاف للطوسي ٥: ٣٣٦،

الاقتصاد للطوسي: ٢١٦، الرسائل العشر: ١٣٣، مصباح المتهجّد: ٤٠٠، مسند زيد بن علي:

٤٥٦، الأحكام للإمام يحيى بن الحسين ١: ٣٨.

إذا عرفت هذا فنقول : لفظة «مولى» يراد بها تارة الأولى بالتصريف، وتارة السيد، وتارة العبد، وتارة ابن العم، وتارة الجار، والمراد بها ههنا المعنى الأول لا غير^(١)، لأنه ﷺ مهّد للمسلمين قاعدة هي أولويته بالتصريف^(٢)، وذكر هذا الكلام عقيب ذلك طالباً منه مساواة عليٍّ ﷺ له، ومن المحال أن ينصب الرسول ﷺ أمتعة^(٣) الناس على شكل المنبر ويصعد عليه ثم يقول للمسلمين : من كنت ابن عمه فعليّ ابن عمه، أو^(٤) من كنت جاره فعليّ جاره^(٥)، وإذا ثبت أنه أولى بالتصريف في المسلمين منهم كان إماماً لأننا لا نعني بالإمام إلا ذلك.

قل:

ولأنّ النصّ متحقّق لأنّه ﷺ كان إذا خرج من المدينة استخلف على الرعيّة، فكيف يتركهم بعد موته، ولأنّه علّمهم الاستنجاء من عظم^(٦) شفقتهم والإمام^(٧) من أعظم المصالح وهو^(٨) عليّ لا استقالة أبي بكر.

أقول:

هذا وجه خامس، وتقريره : أنّ النصّ موجود من النبيّ ﷺ، ومتى كان كذلك

(١) للشيخ المفيد رسالة خاصّة في بيان معنى المولى، فراجع.

(٢) في «ب» : (أولويّة التصريف) بدل من : (أولويته بالتصريف).

(٣) في «ف» : (منعة).

(٤) في «ف» : (و).

(٥) (فعليّ جاره) لم ترد في «ر».

(٦) في «ج» «ف» : (عظيم).

(٧) في «ب» : (الإمامة).

(٨) في «ف» : (فهو).

كان (١) الإمام علياً عليه السلام ، أما الصغرى فلأن النبي ﷺ كان في غاية الشفقة على المسلمين ، فإنه كان (٢) إذا خرج من المدينة إلى بعض (٣) الأسفار والغزوات استخلف عليهم من يرتضيه ، وكان يعلمهم الاستنجاء وكيفية ، وما يجري مجراه من الأمور النافعة الجزئية ، ومن كان كذلك كيف يعقل تركه للمسلمين بعد موته من غير أن ينصب لهم نائباً عنه .

وأما (٤) الكبرى فبالإجماع ، فإن الناس قائلان ؛ منهم من يقول بالنص فالإمام هو (٥) علي عليه السلام ، ومنهم من لا يقول به (٦) فيقول بإمامة غيره ، فالجمع بين النص وإمامة غيره خارق للإجماع .

وأيضاً فلأن أبا بكر استقال ، فلو كان منصوباً عليه لكان فاسقاً ، فلا يصلح للإمامة ، وفي هذا الوجه من المتانة ما ليس في بعض الأوجه المذكورة ، فإنه برهان لمي قاطع ، والأدلة الباقية فيها براهين إنشائية .

قال :

ولأنه أعلم الصحابة وأشجعهم والمقصود من الإمامة هذان .

أقول :

هذا برهان سادس لمي أيضاً ، وتقريره : أن علياً عليه السلام كان أعلم الصحابة وأشجعهم فيكون هو الإمام .

(١) كذلك كان) ليست في «ف» .

(٢) كان) ليست في «ف» .

(٣) بعض) ليست في «ف» .

(٤) أما) لم ترد في «د» .

(٥) هو) لم ترد في «د» .

(٦) به) ليست في «ف» .

أما إنه أعلم الصحابة فلما يأتي .

وأما إنه أشجعهم فبالتواتر^(١) .

وأما الكبرى فلأن المقصود من الإمامة^(٢) إنما هو حمل الناس على الحق ، وذلك إنما يكون بتعليمهم^(٣) الحق وفعلهم له ، وذلك يستدعي العلم ويقهرهم على فعله عند تركهم له ، وذلك إنما يكون بالشجاعة ، فإذا تم هذان الوصفان لشخص استحق^(٤) منصب الإمامة ، ولا شك في بلوغ علي^(٥) في هذين الوصفين مبلغاً لم^(٥) يلحقه أحد من الصحابة فيه ؛ فيكون أولى بالإمامة^(٦) .

قل :

ولأنه أفضل الخلق لقوله تعالى : ﴿ قُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ ﴾^(٧) إلى قوله : ﴿ وَأَنْفُسَنَا ﴾ ومحمد^(٨) أفضل الخلق ، فكذا مساويه ، إذ المراد بالنفس المساوي ، ولخير الطير^(٨) .

أقول :

هذا برهان سابع من البراهين اللمية ، وتقريره : أنه أفضل الخلق فيكون مستحقاً للإمامة ، أما الأول فلوجهين :

(١) حكاة جماعة منهم الغزالي في المنحول : ٢٩٣ ، المحصول للرازي ٤ : ٩٣ .

(٢) في «ج» «ر» «ف» : (الإمام) .

(٣) في «س» : (بتعليمهم) .

(٤) (استحق) ليس في «ف» .

(٥) (لم) ليس في «ف» .

(٦) في «ف» : (بإمامة) .

(٧) آل عمران : ٦١ .

(٨) في «ج» «ر» «ف» : (الطائر) وسيأتي ذكر مصادره .

أحدهما: قوله تعالى: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾^(١) ولا خلاف بين العقلاء أن المراد بالنفس ههنا هو علي عليه السلام ويستحيل أن تكون نفس علي عليه السلام هي نفس محمد صلى الله عليه وآله فيأذن ليس المراد إلا^(٢) المساواة، ومحمد صلى الله عليه وآله كان أفضل الخلق، فساويه يجب أن يكون كذلك.

والثاني^(٣): خبر الطير، وهو أنه نقل نقلاً متواتراً أن النبي صلى الله عليه وآله قال: اللهم آتني بأحبّ خلقك إليك يأكل معي، فجاء علي عليه السلام^(٤)، ومحبة^(٥) الله تعالى لا معنى لها إلا زيادة^(٦) الثواب، وذلك لا يكون إلا بالعمل، فيجب أن يكون^(٧) عمل علي عليه السلام أكثر من غيره فهو أفضل من غيره.

قلت:

ولأنّه أعلم لقوله عليه السلام: أقضاكم علي^(٨)؛ وهو يستدعي العلم، ولا تفاق المفسرين

مركز تحقيقات كميته تبريز علوم اسلامی

(١) آل عمران: ٦١.

(٢) (إلا) سقطت من «ف».

(٣) في «و» «ف»: (الثاني).

(٤) تفضيل أمير المؤمنين عليه السلام: ٢٦، وانظر بحار الأنوار ٣٨: ٣٤٨ باب خبر الطير وأنه أحبّ الخلق

إلى الله تعالى، كتاب الأربعين للماحوزي: ٤٤٨، تاريخ مدينة دمشق ١٠٦: ٢، تاريخ بغداد ٥:

٤٧٤، التاج الجامع للأصول ٣: ٣٣٦، أسد الغابة ٤: ٣٠.

(٥) في «ف»: (بمحبة).

(٦) في «ف»: (الإرادة) بدل من: (إلا زيادة).

(٧) قوله: (إلا بالعمل فيجب أن يكون) ليس في «ف».

(٨) دعائم الإسلام ١: ٩٢، وعنه في مستدرك الوسائل ١٧: ٢/٢٤١، الإيضاح لابن شاذان: ١٩٣،

شرح نهج البلاغة ١: ١٨ وج ٧: ٢١٩، تفسير القرطبي ١٥: ١٦٢ وص: ٢٣٠، دلائل الإمامة: ٢٣٦

شرح الأخبار ١: ٦٩١.

على أن الأذن الواعية^(١) هو عليّ عليه السلام، ولأنّ عمر أراد رجم حامل فنهاء، فقال:
لولا عليّ هلك عمر، وأمر برجم امرأة أتت بولد^(٢) لستّة أشهر فنهاء بقوله:
﴿وَحَمْلُهُ﴾^(٣) الآية، فقال: لولا عليّ هلك عمر.

ولأنّه قال في خطبته: من غالى في مهر ابنته جعلته في بيت المال، فقالت له
عجوز أتمنعنا ما أحلّ الله لنا بقوله تعالى: ﴿وَأَتَيْتُمُ إِخْدَامُنْ قِنْطَارًا﴾^(٤) فقال: كلّ
أفقه من عمر حتّى المخدرات في البيوت.

فهذا يدلّ على علمه عليه السلام، ولقوله عليه السلام: والله لو كُسر لي الوسادة لحكمت بين
أهل التوراة بتوراتهم.. إلى آخره، ولأنّ فرق المتكلمين بأجمعهم ينتسبون^(٥) إليه،
والنحو وسائر العلوم، وبالجملّة فضائله أشهر من أن تُذكر.

أقول:

هذا برهان ثامن، وتقريره: أنّه عليه السلام كان أعلم الصحابة فيكون هو الإمام، أمّا
الصغرى فيدلّ عليها وجوه:

الأوّل: تواتر النقل عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في قوله: أقضاكم عليّ^(٦)، ولا شكّ أنّ القضاء
يستدعي العلم، فلمّا كان^(٧) عليه السلام أقضى الصحابة وجب أن يكون أعلمهم، وفيه
دلالة على أنّه أدين الصحابة أيضاً.

(١) في «ف»: (الراعية).

(٢) في «ب»: (بالولد).

(٣) الأحقاف: ١٥.

(٤) النساء: ٢٠.

(٥) في «أ» و«ف»: (ينتسبون).

(٦) تقدّم تخريجه.

(٧) في «ب» زيادة: (علي).

الثاني: اتفق المفسرون على أن قوله تعالى: ﴿وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاصِيَةٌ﴾^(١) المراد بالأذن فيها علي عليه السلام^(٢).

الثالث: ما روي أنه ردّ على عمر في قضايا كثيرة.
منها: أن عمر أراد رجم امرأة قد زنت وهي حامل، فنهاه وقال: إن كان لك^(٣) سلطان عليها^(٤) فليس لك على ما في بطنها سلطان، فأطلقها عمر وقال: لولا علي لهلك عمر^(٥).

ومنها: أن عمر أتى إليه بامرأة ولدت لستة أشهر فأمر برجمها فنهاه عليه السلام وقال: ألم تسمع إلى قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾^(٦) ثم قال في موضع آخر: ﴿وَالْوِلْدَانُ يَرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾^(٧) فخلّى سبيلها وقال: لولا علي لهلك عمر^(٨).

مركز تحقيق كتب التراث الإسلامي

(١) الحاقّة: ١٢.

(٢) تفسير العياشي ١: ١/١٤، تفسير فرات الكوفي: ١/٤٩٩ و ٢ و ٦، التبيان للطوسي ١٠: ٩٨، مجمع البيان ١٠: ١٠٧، خصائص الوحي المبين: ١٧١، ورواه جماعة من العامة مثل حلية الأولياء ١: ٦٧، أسباب النزول للواحدي: ٢٩٤، شواهد التنزيل ٢: ٣٧٩/٣٦١، الدر المنثور ٦: ٢٦٠، جامع البيان ٢٩: ٦٥، تفسير القرطبي ١٨: ٢٦٤.

(٣) في «ف»: (كل).

(٤) في «ب»: (عليها سلطان).

(٥) الطرائف لابن طاوس: ٥١٦، ذخائر العقبى: ٨١.

(٦) الأحقاف: ١٥.

(٧) البقرة: ٢٣٣.

(٨) إرشاد المفيد: ١١٠ وفي طبعة أخرى ١: ٢٠٦، وعنه في وسائل الشيعة ٢١: ٩٣٨٢، الإيضاح للفضل بن شاذان: ١٩١، مناقب آل أبي طالب لابن شهر آشوب ٢: ١٩٢، شرح مائة كلمة لابن

الرابع: أن عمر قال في خطبة له: من غالى في مهر ابنته جعلته في بيت المال، فقالت له عجوز: أتمنعنا ما أحل الله لنا في قوله: ﴿وَأَتَيْتُمْ إِخْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾^(١) فقال: كل أفقه من عمر حتى المخدرات في البيوت^(٢).

الخامس: قوله ﷺ: والله لو كسرت لي الوسادة و^(٣) جلست عليها لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الزبور بزبورهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم^(٤)، وبين أهل الفرقان بفرقانهم^(٥)، وذلك يدل على معرفته بجميع الشرايع.

السادس: أن العلماء بأسرهم ينتسبون^(٦) إليه؛ أما الأصوليون فلأن أخذهم إنما كان من خطبه ﷺ، فإنها قد اشتملت من علوم التوحيد والعدل ومسائل القضاء والقدر والتنزيه وغير ذلك على ما لم يشتمل عليه كلام أحد، وأيضاً فالمعتزلة

❦ ميشم: ٢٣٥، الدر المنثور ١: ٢٨٨، السنن الكبرى ٧: ٤٤٢، الرياض النضرة ٢: ٢٩٤، ذخائر العقبى: ٨٢، المصنّف لعبد الرزاق ٧: ١٣٤٤٣/٣٤٩ - ١٣٤٤٦، تأويل مختلف الحديث: ١٥٢، كنز العمال ٥: ١٣٥٩٨/٤٥٧ وج ٦: ١٥٣٦٣/٢٠٥.

(١) النساء: ٢٠.

(٢) الطرائف: ٥١٦، كشف اليقين: ٦٣، شرح ابن أبي الحديد ١٢: ٢٠٨، سنن البيهقي ٧: ٢٣٣، الدر المنثور ٢: ١٣٣.

(٣) في «ج» «ر» «ف»: (ثم).

(٤) في «ب»: (وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الزبور بزبورهم) بتقديم وتأخير.

(٥) أمالي الصدوق: ١/٤٢٢، التوحيد: ١/٣٠٥، خصائص الأئمة: ٥٥، روضة الواعظين: ١١٨، كتاب سليم بن قيس: ٣٣٢، نواتر المعجزات: ٤٨، المسترشد: ٨٦، شرح الأخبار للنعمان ٢: ٦٣٩/٣١١ وج ٣: ١٢٧٨/٣٩٧، شرح نهج البلاغة ٦: ١٣٦، وج ١٢: ١٩٧ وج ٢٠: ٢٨٣، شواهد التنزيل ١: ٣٦٦.

(٦) في «ف»: (ينتسبون).

منتسبون^(١) إليه، والأشاعرة منتسبون^(٢) إلى أبي الحسن الأشعري، وهو تلميذ أبي علي الجبائي، وهو من مشايخ المعتزلة المنتسبين إلى علي^{عليه السلام}، وأما النحو والأدب فظاهر، وكذلك الفقه.

السابع: ما نقل عنه من القضايا الغريبة العجيبة الدالة على غاية الفضل والعلم، وهي أشهر من أن تخفى^(٣)، وأما الكبرى فسيأتي بيانها.

قال:

ولقصة^(٤) خير وهي^(٥) أنه ^{عليه السلام} أعطى الراية أبا بكر فانهزم، ثم عمر فانهزم، فقال ^{عليه السلام}: لأعطين الراية^(٦) رجلاً يحب الله ورسوله ويحب الله ورسوله، كرّاراً غير فرار، ثم قال: أين علي؟ فقيل: رمد العين، فتقل في عينيه^(٧) ثم دفعها إليه، ولتقدم إسلامه، ولقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾^(٨)، ولقوله: ﴿صَالِحِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٩) والمفسرون قالوا: هو علي، ولأنه أخوه وصهره وابن عمه، ولقوله: ﴿وَيُطْعَمُونَ الْطَعَامَ﴾^(١٠) فهذه وأمثالها تدل على الفضائل، والأفضل أولى

(١) في «ب» «ف»: (ينسبون).

(٢) في «ر»: (ينتسبون)، وفي «ب» «ف»: (ينسبون).

(٣) في «ب»: (تحصى).

(٤) في «ف»: (لقضية).

(٥) في «ب»: (وهو)، وفي «ر»: (فهى).

(٦) في «ج» «ر» «ف»: زيادة: (غداً).

(٧) في «ر» «ف»: (عينه).

(٨) الشورى: ٢٣.

(٩) التحريم: ٤.

(١٠) الإنسان: ٨.

بالإمامة لأنّ تقديم^(١) المفضول قبيح عقلاً.

أقول:

هذا وجه تاسع، وتقريره: أنّ عليّاً عليه السلام كان أفضل الصحابة^(٢) فيكون هو الإمام، أمّا الصغرى فیدلّ عليها وجوه:

الأول: قصّة^(٣) خيبر، وهو أنّ رسول الله ﷺ أعطى الراية أبا بكر فانهزم، ثمّ دفعها في اليوم الثاني إلى عمر فانهزم، فقال ﷺ: لأعطين الراية غداً^(٤) رجلاً يحبّه الله ورسوله ويحبّ الله ورسوله، كرّاراً غير فرار، ثمّ قال: أين عليّ؟ فقيل^(٥): إنّه رمد العين، فقال: آتوني به، فتفل في عينيه^(٦) ثمّ دفع إليه الراية^(٧).

الثاني: أنّ إسلامه كان متقدّماً على إسلام الصحابة، روي عن سلمان الفارسي أنّه قال: قال رسول الله ﷺ: أولكم وروداً على الحوض أولكم إسلاماً عليّ بن أبي طالب^(٨).

مركز تحقيقات كميته تبريز علوم اسلامی

(١) في «ب»: (تقدّم).

(٢) (أفضل) سقطت من «ف».

(٣) في «ر» «ف»: (قصّة).

(٤) (غداً) لم ترد في «ب».

(٥) في «د» «ف»: (قيل).

(٦) في «ر»: (عينه).

(٧) رسائل المرتضى ٤: ١٠٤ و ١٠٥، الدعوات: ٦٤، ورواه من العامة ابن حنبل في فضائل الصحابة: ١٦، مسند أحمد ١: ٩٩ و ١٨٥ وج ٤: ٥٢، صحيح البخاري ٥: ٧٦، صحيح مسلم ٥: ١٩٥ وج ٧: ١٢٠ و ١٢٢، سنن الترمذي ٥: ٣٨٠٨/٣٠٢، السنن الكبرى ٦: ٣٦٢ وج ٩: ١٣١.

(٨) مناقب أمير المؤمنين للكوفي ١: ١٩٥/٢٨٠، المسترشد للطبري: ٣٥٤، كشف الغمّة ١: ٧٩، مناقب ابن المغازلي: ٢٢/١٥، حلية الأبرار ٢: ١٩/٥١، شرح نهج البلاغة ٤: ١١٧ وج ١٣: ٢٢٩، تاريخ مدينة دمشق ٤٢: ٤٠.

وعن عبدالله بن الحسن أنه قال : كان عليّ عليه السلام يقول : أنا أول من صلى ، وأول من آمن بالله ورسوله ، ولم يسبقني بالصلاة إلا نبي الله (١) .

وأيضاً روي عنه عليه السلام أنه قال على المنبر في مجمع من الصحابة : أنا الصديق الأكبر ، أنا (٢) الفاروق الأعظم ، آمنت قبل أن يؤمن أبوبكر ، وأسلمت قبل أن يسلم (٣) ، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة ، والمتقدم في الإسلام متقدم في الفضيلة لقوله تعالى : ﴿ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ﴾ (٤) .

الثالث : أن علياً عليه السلام تحب محبته دون غيره من الصحابة ، أما الصغرى فلقوله تعالى : ﴿ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى ﴾ (٥) ، وأما الكبرى فظاهرة . ووجوب المحبة دليل على الفضيلة .

الرابع : اتفق المفسرون على أن قوله تعالى : ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (٦) المراد فيه بصالح المؤمنين هو علي عليه السلام (٧) والمراد ناصره فاختصاص علي عليه السلام بعد الله تعالى وجبرئيل بهذه الخصوصية دليل على نهاية الفضيلة .

(١) ورد هذا المضمون في الأمالي للصدوق : ١٠/٤٩١ ، ونقله عنه العلامة المجلسي في بحار الأنوار ٣٢ : ٤٨٢/٦١٥ ، والسيد هاشم البحراني في غاية المرام ٢ : ٨٧٨ .

(٢) (أنا) ليست في «ف» .

(٣) الأحاد والمثاني للضحك ١ : ١٨٦/١٥١ ، شرح نهج البلاغة ١٣ : ٢٢٨ ، كنز العمال ١٣ : ٣٦٤٩٨/١٦٤ .

(٤) الواقعة : ١٠ و ١١ .

(٥) الشورى : ٢٣ .

(٦) التحريم : ٤ .

(٧) تفسير القمي ٢ : ٣٧٧ ، تفسير فرات الكوفي : ٦٣٣/٤٨٩ - ٦٤٢ ، التبيان للطوسي ١٠ : ٤٨ ، مجمع البيان ١٠ : ٥٥ - ٥٩ ، خصائص الوحي المبين : ٢٤٩ ، شواهد التنزيل ٢ : ٩٨١/٣٤١ - ٩٩٦ ، ونقل في تفسير القرطبي ١٨ : ١٨٩ بلفظ « قيل » .

الخامس: قرب علي عليه السلام كان أشد من قرب غيره، فإنه لما آخى بين الصحابة اتخذها أخاً لنفسه، وذلك يدل على الأفضلية^(١).

السادس: ما نقل بالتواتر أن علياً عليه السلام وفاطمة عليها السلام تصدقا بقوتها ثلاثة أيام مع شدة حاجتهما إليه، حتى أنزل الله تعالى في حقهم: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾^{(٢)(٣)}.

فهذه الوجوه وغيرها مما لا يعد ولا يحصى دالة على كونه أفضل الصحابة. وأما الكبرى فلأن تقديم الفضول^(٤) على الفاضل قبيح عقلاً.

قال:

ولقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٥) فإن كانوا كل الأمة كان الشخص مطيعاً لنفسه، فهو بعضها واجب العصمة لعدم الأولوية فهو علي عليه السلام.

مركز تحقيقات كميته تبرمج رسدي

أقول:

هذا وجه عاشر، وتقريره: أن الله تعالى أمر بطاعة أولي الأمر، فهذا المطاع إما أن يكون كل الأمة أو بعضها، والأول باطل، وإلا لكان الشخص مطيعاً لنفسه،

(١) الشافعي في الإمامة ٣: ٨٣، اليقين لابن طاووس: ٤٢٨، الطرائف: ٥٢، بناء المقالة الفاطمية: ٣٠٩،

المعيار والموازنة لأبي جعفر الإسكافي: ٢٠٨ و ٢٠٩، المصنّف لعبد الرزاق ٧: ٧٨/٥٠٧.

(٢) في «ب» زيادة: (إلى آخر الآيات، وهي دالة على ثبوت عصمتهم أيضاً).

(٣) تفسير القمي ٢: ٣٩٨، تفسير فرات الكوفي: ٦٧٧/٥٢٧ إلى ٦٨٠، التبيان للطبرسي ١٠: ٢١١،

مجمع البيان ١٠: ٢١٦، أسباب نزول الآيات للواحدي: ٢٩٦، شواهد التنزيل للحسكاني ٢:

١٠٥٣/٤٠٣ و ١٠٥٤ و ١٠٥٧، الدر المنثور ٦: ٢٩٩.

(٤) في «ف»: (المقصود).

(٥) النساء: ٥٩.

والثاني إما أن يكون معصوماً^(١) أو غيره، والثاني باطل لأن الناس قد اشتركوا في عدم العصمة فالأمر^(٢) بطاعة بعضهم مع تجويز الخطأ عليه ترجيح من غير مرجح، فيجب أن يكون معصوماً فيكون هو علياً عليه السلام لعدم القائل بعصمة غيره.

قلت:

و^(٣) لأن أبا بكر وعباساً كانا كافرين قديماً فلا يصلحان للإمامة^(٤) لقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(٥).

أقول:

هذا هو الحادي عشر من الوجوه، وتقريره: أن أبا بكر والعباس كانا كافرين قبل بعثة الرسول ﷺ وبعد بعثته مدة^(٦)، فلا يصلحان للإمامة لقوله تعالى جواباً لإبراهيم الخليل عليه السلام وقد سأله مشاركة بعض ذراريه له في رئاسة الإمامة: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ والكفر أبلغ درجات الظلم، وإذا انتفت الإمامة عن أبي بكر والعباس وجب أن يكون الإمام علياً^(٧) لعدم القائل بالفرق.

(١) في «ف» زيادة: (فيكون هو علياً عليه السلام).

(٢) في «س»: (والأمر).

(٣) الواو لم ترد في «ف».

(٤) في «ب»: (لها) ولم ترد في «ف».

(٥) البقرة: ١٢٤.

(٦) الرسائل العشر للطوسي: ١٢٣، وانظر الصراط المستقيم للعاملي ١: ٢٦٨، بحار الأنوار ٣٦:

١٨٩ وج ٣٨: ١٨٧.

(٧) في «ب»: (علي عليه السلام).

قال:

ولقوله تعالى: ﴿وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾^(١) أي مع المعلوم منهم الصدق ولا يكون إلا المعصوم.

أقول:

هذا ثاني عشر الوجوه، وهو أن الله تعالى أمرنا^(٢) بالكون مع الصادقين أي مع المعلوم منهم الصدق، ولا يعلم الصدق من أحد إلا من المعصوم، فيجب أن يكون مأمورين بالكون مع المعصوم، ولا معصوم إلا علي^{عليه السلام} فهو الإمام الذي أمرنا الله بالكون معه.

قال:

ولقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾^(٣) والولي بمعنى الناصر والمتصرف، والأول منتف لتخصيصها بشخص، والنصرة عامة بقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾^(٤) ومتى كان بمعنى المتصرف^(٥) فهو علي^{عليه السلام} إذ كل من قال بأنها تدل على ذلك صرفها إليه ولا تفاق أئمة التفسير.

أقول:

هذا وجه ثالث عشر، وتقريره: أن لفظة «إنما» تفيد الحصر بالنقل عن أهل

(١) التوبة: ١١٩.

(٢) في «هـ» «ف»: (أمر).

(٣) المائدة: ٥٥.

(٤) التوبة: ٧١.

(٥) في «ب» «ج»: (التصرف).

اللغة^(١)، والولي يطلق على الناصر والمتصرف، ولا معنى للأول ههنا^(٢)، لأن هذه الآية متخصّصة^(٣) ببعض الناس والنصرة عامّة لقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾.

إذا ثبت هذا فنقول^(٤): المراد بالذين آمنوا ههنا^(٥) بعض المؤمنين، لأن الله تعالى وصفهم بإيتاء الزكاة حال ركوعهم، وليس هذا الوصف ثابتاً لكلّ المؤمنين. وأيضاً لو كان المراد كلّ المؤمنين لكان الولي والمولى عليه واحداً وذلك باطل، وإذا ثبت أنّ المراد بعض المؤمنين كان ذلك البعض عليّاً عليه السلام لأنّ الأئمة أجمعوا على أنّ المراد بها إماماً بعض المؤمنين فهو عليّ، وإمّا جميع المؤمنين فيدخل عليّ عليهم السلام فيهم، وأيضاً فإنّ من الناس من قال: إنّ المراد بها بعض المؤمنين، فهو عليّ عليهم السلام ومنهم من قال: كلّ المؤمنين، وقد بيّنا أنّ المراد هو البعض، فلو كان غير عليّ عليه السلام كان ذلك خارقاً للإجماع ولاتفاق المفسّرين على أنّ المراد بذلك هو عليّ عليه السلام^{(٦)(٧)}.

قال:

ولقوله: أنت منّي بمنزلة هارون من موسى، وهارون كان خليفته، إلى غير ذلك

(١) مغني اللبيب ١: ٣٩، القاموس المحيط ٤: ١٩٨، تاج العروس ٩: ١٢٩، وانظر الاقتصاد للشيخ الطوسي: ١٩٩.

(٢) في «س»: (هنا).

(٣) في «ب» و«د»: (مختصّة).

(٤) في «ج» و«ر» و«ف» زيادة: (إنّ).

(٥) في «س»: (هنا).

(٦) قوله: (كان ذلك) إلى هنا سقط من «ف».

(٧) الاقتصاد للشيخ الطوسي: ١٩٧، الرسائل العشر للشيخ الطوسي: ١٢٩، إشارة السبق للحلي:

٥١، المسائل العكبريّة للمفيد: ٤٩، الإفصاح للمفيد: ١٣٤، الإرشاد للمفيد: ١: ٧.

من الأخبار المتواترة لم نطول بذكرها، وكلّ دليل دلّ على إمامة عليّ عليه السلام فهو دالّ على باقي الأئمة الأحد عشر، ولقوله عليه السلام: هذا ابني إمام^(١) - يعني الحسين عليه السلام - أخو إمام ابن إمام^(٢) أبو أئمة تسعة، تاسعهم قائمهم صلوات الله عليهم.

أقول:

هذا وجه رابع عشر دالّ على إمامة عليّ عليه السلام^(٣)، وهو قوله: أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنّه لا نبيّ بعدي^(٤)، وتقرير هذا يفتقر إلى مقدّمات ثلاث: الأولى: تصحيح الخبر، وهو أنّه نقل نقلاً متواتراً، وأيضاً تلقّته الأئمة بالقبول^(٥)، فتأوله بعضهم، وبعضهم^(٦) اعترف بدلالته على الإمامة.

الثانية: المراد بمنزلة عليّ عليه السلام كلّ منازل هارون من موسى، ويدلّ عليه أن المراد بها أكثر من منزلة واحدة، فيكون المراد جميع المنازل، أمّا الأوّل فلاّنه استثنى منها

مركز تحقيقات كميته تبريز علوم اسلامی

(١) إمام لم ترد في «ج» «س».

(٢) ابن إمام سقطت من «ف».

(٣) في «ب»: إمامته بدل من: إمامة عليّ.

(٤) فضائل الصحابة لابن حنبل: ١٣ و ١٤، مسند أحمد: ٣: ٣٢، صحيح مسلم: ٧: ١٢٠، سنن الترمذي: ٥: ٢٨٠٨/٣٠١، وص: ٣٨١٣/٣٠٤، المستدرک للحاكم: ٢: ٣٣٧ وج: ٣: ١٠٩ و ١٣٣، السنن الكبرى: ٩: ٤٠، مسند الطيالسي: ٢٨.

(٥) قال الكنجي الشافعي في كفاية الطالب: ٢٨١ - ٢٨٧ الباب ٧٠ هذا حديث متفق على صحته، رواه الأئمة الحفاظ كأبي عبد الله البخاري في صحيحه ومسلم بن الحجاج في صحيحه وأبي داود في سننه، وأبي عيسى الترمذي في جامعه وأبي عبد الرحمن النسائي في سننه وابن ماجه القزويني في سننه، واتفق الجميع على صحته حتّى صار ذلك إجماعاً منهم، وقال الحاكم النيسابوري في المستدرک: ٢: ٣٣٧ هذا حديث دخل في حدّ التواتر.

(٦) وبعضهم لم ترد في «ف».

منزلة النبوة ، والواحد بالشخص يستحيل ^(١) استثناء شيء منه ، وأمّا الثاني فلأنّ الناس قائلان : منهم من يقول : إنّ المراد من هذه المنزلة الواحدة ، وهو كونه خليفته في حياته ، كما كان هارون من موسى ، ومنهم من يقول : إنّ المراد بها ^(٢) كلّ المنازل ، فلو قلنا : إنّ المراد ليس منزلة واحدة ولا جميع المنازل لزم خرق الإجماع .

الثالثة : أنّ هارون لو ^(٣) عاش بعد موسى لكان خليفته ، ويدلّ عليه أنّ هارون كان خليفة موسى في حياته إجماعاً ، ويدلّ عليه ^(٤) قوله : ﴿ أَخْلَقْنِي فِي قَوْمِي ﴾ ^(٥) فلو لم يكن خليفة بعد موته لكان معزولاً عن هذه المرتبة ، وهو غير لائق بمنصب النبوة ، وأيضاً فإنّ هارون كان شريك موسى في الرسالة ، فلو عاش بعده لكان مفترض الطاعة .

إذا تقرّر هذا فنقول : ثبت ^(٦) لعلّي عليه السلام منزلة من النبي صلى الله عليه وآله لجميع منازل هارون من موسى ، وقد ثبت هارون استحقاق الخلافة بعد وفاة موسى لو عاش ، فيكون عليّ عليه السلام كذلك ، والأخبار المتواترة كثيرة في هذا المعنى قد ^(٧) طوّلت فيها أصحابنا كالسيد المرتضى والشيخ أبي جعفر وغيرهما ، ونحن قد ^(٨) أعرضنا ههنا عنها ^(٩)

(١) (يستحيل) لم ترد في «ف» .

(٢) (بها) لم ترد في «ر» «ف» .

(٣) في «ف» : (ولو) .

(٤) في «ج» «ر» «ف» : (عليها) .

(٥) الأعراف : ١٤٢ .

(٦) في «ج» «ر» «س» «ف» : (يثبت) .

(٧) في «د» : (وقد) .

(٨) (قد) لم ترد في «ب» «س» .

(٩) في «ب» : (عنها ههنا) بتقديم وتأخير .

مخافة^(١) التطويل ، وكلّ دليل دلّ^(٢) على إمامة عليّ عليه السلام فهو دالّ^(٣) على إمامة باقي الأئمة عليه السلام .

وأيضاً فإنّه لما ثبت أنّه لا يجوز خلوّ الزمان من معصوم كان ذلك دالّاً على إمامتهم لانتهاء عصمة غيرهم بالإجماع ، ويدلّ عليه^(٤) أيضاً قوله عليه السلام للحسين صلوات الله وسلامه عليه : هذا ابني إمام أبو إمام ابن إمام أبو أئمة تسعة ، تاسعهم قائمهم^(٥) ، ووردت أخبار كثيرة في هذا المعنى^(٦) .



(١) في «ف»: (مخالفة) .

(٢) في «س»: (ذكر) .

(٣) في «س»: (دليل) .

(٤) في «ف»: (عليها) .

(٥) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٥٢ ح ١٧ ، كمال الدين ١: ٢٦٢ ، الخصال ٢: ٤٧٥ ، الرسائل العشر للشيخ الطوسي : ٩٨ ، الغيبة للنعماني : ١٠٣ ، مقتضب الأثر لابن عياش الجوهري : ٩ ، النكت الاعتقادية للشيخ المفيد : ٤٣ .

(٦) انظر الباب السابع من منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر .



مركز بحوث الحاسوب وعلم الحاسوب

قال

الباب السابع:

في المعاد



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

وفيه مسائل .

مسألة : الجوهر حق ، لأنَّ الحركة مركَّبة من أمور متتالية لوجودها في الآن وعدم الباقيين ، والآن لا يقبل القسمة وإلاَّ فنه (١) مستقبل فليس بآن ، فالموجود منها إن انقسم انقسم الآن ، وإن لم ينقسم فكذا الجسم وإلاَّ انقسمت ، هذا خلف .

أقول .

هذه المسألة من أشرف المطالب ويبتني (٢) عليها مباحث كثيرة ، من جملتها إثبات النفس ، ولأجل هذه المسألة قدَّم البحث عن الجزء .

[البحث في الجزء]

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

(١) في «ف» : (قسمة) .

(٢) في «أ» «ف» : (مبني) .

أحدها : تركّب الجسم من أجزاء متناهية .

الثاني : قبول الجسم لانقسامات غير متناهية مع بساطته .

الثالث : تركّب الجسم من أجزاء غير متناهية ^(١) .

والأول مذهب جماعة من المتكلمين وطائفة من ^(٢) الحكماء ، واحتجّوا عليه

بوجوه :

الأول : أن الزمان مركّب من أجزاء لا تتجزأ ، فالحركة كذلك ، فالجسم كذلك ،
أمّا المقدّمة الأولى فلأنّ الزمان موجود قطعاً ، فإمّا أن يكون الموجود منه منقسماً أو
لا يكون ، والأول باطل وإلّا لكان بعضه ماضياً أو مستقبلاً والآخر حاضراً ،
والماضي والمستقبل معدومان فلا ^(٣) يكون الحاضر حاضراً ، هذا خلف . والثاني
هو الآن الذي لا يقبل القسمة .

وأما المقدّمة الثانية فلأنّ الحركة الموجودة إمّا تكون موجودة في الآن لعدم
الماضي والمستقبل ، والآن لا يقبل القسمة ؛ فالحركة ^(٤) الموجودة فيه لا يقبلها وإلّا
لزم انقسام ^(٥) الآن لأنّ نصف الحركة تقع في نصف الزمان الذي تقع فيه الحركة .

وأما المقدّمة الثالثة فلأنّ الجسم الذي يقع فيه تلك الحركة في ذلك الآن إن كان
منقسماً كانت الحركة إلى نصفه نصف الحركة إلى كلّ ، لكنّ الحركة لا نصف لها ،

(١) للإطلاع على الأقوال في مسألة تركّب الأجسام وبساطتها ينظر طبيعيات النجاة : ١٠٢ ،
المباحث المشرقية ١٧ : ٢ ، المطالب العالية في العلم الإلهي ٢٩ : ٦ ، نقد المحصل : ١٨٤ ، كشف
الفوائد : ٨٣ ، شرح المقاصد ٢١ : ٣ ، الأسرار الخفية للمصنّف : ٢٢٩ ، نهاية المرام ٤١٨ : ٢ .

(٢) (من) لم ترد في «ف» .

(٣) في «ف» : (فلأن) .

(٤) في «د» : (والحركة) .

(٥) في «س» : (الانقسام) .

فذلك القدر ^(١) المقطوع بها لا نصف له ، فقد ثبت وجود جزء لا يتجزأ ^(٢) .

قال :

ولأن النقطة موجودة لأنها نهاية الخط ولا تنقسم ، فإن انقسم محلها انقسمت ، وإلا فالمطلوب حاصل .

اقول :

هذا هو الوجه الثاني على ثبوت الجزء ^(٣) ، وهو أننا نقول : النقطة موجودة لأنها نهاية الخط ، ونهاية الخط ^(٤) موجودة ، وهي لا تنقسم ، وإلا لما كانت نهاية بل كان الطرف الآخر هو النهاية ، هذا خلف ، فهو إما أن يكون جوهرًا أو عرضًا ؛ فإن كان الأول ثبت المطلوب ، وإن كان الثاني افتقرت إلى محل ، فذلك المحل إن انقسم انقسمت النقطة ، هذا خلف ، وإلا ثبت المطلوب ^(٥) .

مركز تحقيق مكتبة التراث الإسلامي

قال :

ولأن الكرة الموضوعة على سطح تلاقيه بنقطة وإلا تضلعت ، فإذا تدحرجت تلاقت بنقط فكانت مركبة منها .

اقول :

هذا وجه ثالث ، وتقريره : أننا إذا فرضنا كرة حقيقية ، ووضعناها على سطح مستو فإنها تلاقيه بما لا تنقسم ، وإلا لكانت مضلعة ، فإذا أخرجنا من مركزها

(١) في «ف» : (المقدّر) .

(٢) التزم بذلك الرازي في المطالب العالية في العلم الإلهي ٦ : ٢٩ .

(٣) في «ج» «ر» «ف» : (الجوهر) .

(٤) (ونهاية الخط) لم ترد في «ف» .

(٥) تلخيص المحصل : ١٨٤ ، وجعله المصنف في نهاية المرام ٢ : ٤٣١ الوجه السادس .

خطّين إلى طرفي موضع الملاقاة وآخر إلى وسطه كان الآخر أقصر من الطرفين لكونه وتراً للحادة، فلا تكون كرة حقيقية، هذا خلف، فإذا^(١) تدرجرت تلك الكرة لاقت السطح بنقط^(٢) فيلزم تركّب السطح من النقط^(٣).

لا يقال: غنغ وجود كرة وسطح حقيقيين^(٤) ونمنع تلاقيهما، ومع ذلك فلا نسلم لزوم التأليف من النقط، بل كلّ آن نفرضه يكون السطح ملاقياً للكرة بنقطة، ثمّ بعد ذلك الآن يوجد زمان تلاقي السطح الكرة فيه بخطّ عند حركتها عليه فاندفع المحذور.

لأننا نقول: أمّا المنع من وجود الكرة فهو غير مستقيم، فإنّه الشكل الطبيعي للأجسام.

وأما المنع من وجود السطح فضعيف أيضاً، لأنّ سبب الخشونة ارتفاع بعض الأجزاء عن بعض، ويمكن إزالة الجزء المرتفع أو وضع جزء على المنخفض، فيحصل الاستواء.

والمنع من التلاقي مدفوع أيضاً.

وأما إيجاب الخطّ فضعيف، لأننا إذا فرضنا ملاقاة الكرة للسطح بنقطة زماناً ثمّ حصلت المفارقة بعد ذلك، فإمّا أن تكون الملاقاة حينئذٍ بخطّ أو^(٥) بنقطة، والأوّل

(١) في «ب»: (وإذا).

(٢) في «س»: (بنقطة) بدل من: (بنقط)، وفي «أ»: زيادة: (متتالية).

(٣) استدللّ به الجويني كما في نهاية الإقدام للشهرستاني: ٥٠٧، تلخيص المحصل: ١٨٤، وجعله المصنّف الوجه الثاني في نهاية المرام ٤٢٢: ٢.

(٤) في «ب» «س»: (حقيقي).

(٥) في «ف»: (و).

باطل وإلا لزم تضلّع^(١) الكرة، والثاني هو المطلوب.
لا يقال : إنها^(٢) ملاقية^(٣) بنقطة وبين النقطتين خطاً.
لأننا نقول : الكرة دائماً إنما تلاقي بالنقطة، فبعد^(٤) زوال الملاقاة عن النقطة الأولى^(٥) إن حصلت الملاقاة بخط لزم التضليع، وإن حصلت بنقطة لزم تنالي النقط وهو المطلوب، وإن لم تحصل الملاقاة لزم خلاف الفرض، هذا خلف.

قال:

ولأنها لو انقسمت قوة انقسمت^(٦) فعلاً لا تصاف كل جانب بالملاقاة إلى غير النهاية، ولأن إمكان^(٧) النصفية مختصّ ببعض، وهكذا، واختلاف الأعراض يدلّ على الاختلاف فعلاً، والتالي باطل وإلا لما لحق السريع البطيء ولا زادت^(٨) المقادير بزيادتها، ولا أمكن قطع المتناهي في متناه، والطفرة^(٩) ضرورة البطلان والتداخل لعدم الامتياز.

(١) في «ج» «ر» «ف»: (تضليع).

(٢) في «س»: (لأنها).

(٣) في «ف»: (تلاقية).

(٤) في «ج» «ر» «ف»: (فعند).

(٥) (الأولى) لم ترد في «س».

(٦) في «ب»: (لأنقسمت).

(٧) (إمكان) لم ترد في «ف».

(٨) في «د» «ف»: (ازدادت).

(٩) الطفرة في اللغة: الوثبة، والمراد هنا انتقال المتحرك من جزء من المسافة إلى جزء آخر منها من غير أن يحاذي أجزاء ما بينهما، وقد يعبر عنها بترك محاذاة الأوسط (شوارق الإلهام ٢: ١٨، شرح المصطلحات الكلامية: ٢٠٠).

أقول:

هذا هو الوجه الرابع ، وهو يبطل مذهب الحكماء في قولهم : إنَّ الجسم واحد ينقسم إلى ما لا يتناهى بالقوَّة ، وتقريره أن نقول : لو كانت الانقسامات التي لا تتناهى حاصلة في الأجسام بالقوَّة لكانت حاصلة فيها بالفعل ، والتالي باطل فالمقدَّم مثله .

بيان الشرطيَّة : أن كلَّ جسم فإنَّه قابل للقسمة إلى جزءين ، وكلَّ واحد من ذينك الجزءين يكون ملاقياً للآخر بأحد طرفيه دون الآخر ، واختلاف الأعراض يوجب الانقسام الفعلي ، فلما صدق على طرفي أحد^(١) الجزءين الملاقة للآخر^(٢) ولم يصدق على^(٣) الطرف الآخر كان كلَّ واحد من الطرفين متميزاً^(٤) عن صاحبه بالفعل^(٥) فيكون كلَّ واحد من الجزءين منقسماً بالفعل إلى جزءين ، ويكون أحد جزئي أحد^(٦) الجزءين ملاقياً للآخر بأحد طرفيه دون الآخر فيكون منقسماً ، وهكذا إلى ما لا يتناهى .

وأيضاً فاذا^(٧) كان الجسم متصلاً فإنَّه قابل للتصنيف^(٨) ، ولا شك أن مقطع

(١) في «ب» «س» : (أحد طرفي).

(٢) (للآخر) ليست في «ف» .

(٣) في «د» : (عليه) .

(٤) في «ف» : (مميزاً) .

(٥) في «ف» : (بالعقل) .

(٦) (أحد) لم ترد في «ب» .

(٧) في «ج» «ر» «ف» : (إذا) .

(٨) في «ف» : (للتصنيف) .

التنصيف^(١) مغاير لمقطع التثليث والتربيع وغير ذلك ، فذلك الموضع يختص^(٢) عن غيره من الأجزاء ، وكذلك^(٣) مقطع التثليث والتربيع إلى ما لا يتناهى ، فيكون مقطع التنصيف وغيره موجوداً بالفعل لا تصافه بعرض لا يوجد للآخر ، فيلزم الانقسام بالفعل إلى ما لا يتناهى .

وأما بطلان التالي فيدل عليه وجوه ثلاثة :

الأول : أن الجسم لو اشتمل على ما لا يتناهى لما لحق السريع البطيء ، فإن البطيء إذا تحرك مسافة ثم ابتدأ السريع فإنه لا يمكنه قطع تلك المسافة إلا بعد قطع^(٤) نصفها ، ولا^(٥) يمكنه قطع نصفها إلا بعد قطع ربعها ، وهكذا إلى ما لا يتناهى ، فيلزم أن لا يصل إلى البطيء البتة .

الثاني : يلزم أن لا يقطع المسافة المتناهية المقدار في زمان متناه لأن المتحرك لا يمكنه قطع تلك المسافة إلا بعد قطع نصفها ، ولا يمكنه قطع نصفها إلا بعد قطع ربعها ، وهكذا إلى ما لا يتناهى ، فيجب أن يكون هناك أزمنة لا تتناهى .
وعندي في هذين الوجهين نظر .

الثالث : أن زيادة الأجزاء تستلزم زيادة المقدار ، فإننا نعلم بالضرورة أن عشرة أجزاء أزيد من جزء واحد ، فإذا كان الجسم المتناهي لا يتناهى أجزاؤه ، فلنأخذ من تلك الأجزاء عدة محصورة ونؤلف بينها في جميع الأقطار حتى يحصل مقدار

(١) في «ف» : (النصف) .

(٢) في «ب» : (الموضع مختص) ، وفي «د» «س» : (الموضع مختص) بدل من : (الموضع يختص) .

(٣) في «س» : (وذلك) .

(٤) (قطع) لم ترد في «د» .

(٥) (لا) ليست في «ف» .

متناه، ويكون له نسبة إلى ذلك الجسم المتناهي، وهي ^(١) نسبة المتناهي في المقدار، لكن نسبة المقدار إلى المقدار هي نسبة الأجزاء إلى الأجزاء، فنسبة متناه إلى متناه هي نسبة متناه إلى غير متناه، هذا خلف، فيجب أن لا يزيد مقدار الأجزاء على مقدار الجزء الواحد فلا تحصل ^(٢) النسبة، لكن هذا باطل بالضرورة.

واعلم أن القائلين بهذا ^(٣) المذهب اعتذروا عن الوجهين الأولين بالطرفة، وعن الثالث بالتداخل ^(٤)، وعنوا بالطرفة قطع المسافة من غير المرور على الوسط، واستدلوا على صحتها بوجوه:

أحدها: أنا ^(٥) نفرض بيتاً طوله ألف ذراع، وفيه ثقب مسدود، فإذا فتحناه انتهى ضوء الشمس إلى آخره، مع أننا نعلم أنه من المستبعد قطع تلك ^(٦) المسافة الطويلة في اللحظة الواحدة. وثانيها: أنا ^(٧) نفرض سدّ الثقب المذكور فإن الضوء يزول في لحظة واحدة، فلا بدّ من القول بالطرفة.

وثالثها: أنا ^(٨) نفرض بئراً طولها مائة ذراع وفي وسطها خشبة، وفيها حبل

(١) في «د»: (وهو).

(٢) في «ج» زيادة: (هذه).

(٣) في «ج» «ر»: (الناقلين لهذا).

(٤) التداخل: دخول شيء في شيء آخر بلا زيادة حجم ومقدار (التعريفات: ٢٤، جامع العلوم ١:

٢٨٢، شرح المصطلحات الكلامية: ٦٥).

(٥) في «ج»: (أن).

(٦) في «د»: (ذلك).

(٧) في «ج»: (أن).

(٨) في «س»: (أن).

طوله خمسون ذراعاً ثم أخذنا حبلاً آخر طوله خمسون ذراعاً وفي طرفه حلقة ثم^(١) أدخلناها في الحبل السفلا في ثم جذبناه، فإن الحبل الفوقاني إذا صعد طرفه وهو خمسون ذراعاً صعد طرف الحبل الأسفل مائة ذراع وذلك هو^(٢) الطفرة. وأما التداخل فإنهم قالوا: إن الجزءين يتحدان في الحيز^(٣)، ويكون مساحتهما مساحة جزء واحد فلا يلزم زيادة المقدار لزيادة الأجزاء.

والطفرة باطلة بالضرورة، فإنه لا يعقل حركة الجسم من أول المسافة إلى آخرها إلا بعد مروره بالوسط وكذلك التداخل، وأيضاً فالتداخل^(٤) يستلزم رفع الامتياز؛ أما الوضعي فظاهر، وأما العقلي فلأنه إنما يكون بالتعدد الذي لا يحصل إلا باختلاف الأعراض ضرورة تساوي الجزءين في الحقيقة، لكن الأعراض لا تختلف لتساوي نسبتها إليها.

قال:

ولأن معدل النهار يقطع الأفق على نقطة، فإن^(٥) لم يلق أخرى لزم الطفرة وإلا تتالت النقط.

أقول:

هذا هو الوجه الخامس، وتقريره: أن دائرة معدل النهار قاطعة للفلك العالي إلى نصفين وتقاطع فلك^(٦) البروج على نقطتي الاعتدال إذا وصلت الشمس إليها

(١) ثم لم ترد في «ب».

(٢) في «ب» «د» «س»: (هي).

(٣) في «ب» زيادة: (الواحد).

(٤) في «ج» «د»: (التداخل).

(٥) في «د»: (وإن).

(٦) في «س»: (تلك).

٥١٦..... معارج الفهم في شرح النظم

اعتدل الليل والنهار، وتقاطع دائرة الأفق على نقطتين مشرقية ومغربية، فإذا^(١) تحركت دائرة المعدل بعد ملاقاتها لتلك الدائرة بنقطة فإن لم يلق نقطة أخرى لزم الطفرة، وإن لقيت نقطة أخرى لزم تركب الخط من النقط المتتالية^(٢).

[في قابلية الجسم لما لا يتناهي من الانقسامات]

قال،

احتجوا بحركة الجزئين أحدهما فوق رابع والآخر تحت أول فإنهما يلتقيان^(٣) على مقطع الثالث والثاني فانقسم الجميع.

أقول،

احتج الحكماء على كون الجسم قابلاً لما لا يتناهي من الانقسامات بوجوه:
أحدها: أننا نفرض خطأ مركباً من^(٤) أربعة أجزاء، ونفرض فوق طرفه الأيمن جزءاً وتحت طرفه الأيسر جزءاً ثم نفرض الجزئين متحركين دفعة واحدة، فإنه لا يمكنهما قطع ذلك الخط إلا بعد تحاذيهما، فإن كان موضع التحاذي هو الجزء الثاني كان أحد الجزئين قد تحرك ثلاثة أجزاء والآخر جزءاً، هذا خلف، وإن كان^(٥) هو الجزء الثالث^(٦) فكذلك، فلم يبق موضع التحاذي إلا مقطع الثاني والثالث، فيلزم انقسام الجزئين المتحركين والثاني والثالث جميعاً.

(١) في «ر»: (وإذا).

(٢) ذكره المصنف في نهاية المرام ٢: ٤٣١ بعنوان الوجه الخامس.

(٣) في «د» «س»: (يلقان).

(٤) في «ر»: (في).

(٥) (كان) لم ترد في «د».

(٦) في «س»: (الآخر).

قال:

ولأنّ المربع المركّب من عشرة يكون قطره عشرة، فإن تلاقت كان القطر مثل الضلع، وإن وسع الجزء ساواهما، وهو محال لشكل^(١) الحمار، وإن كان لأقلّ انقسم.

أقول:

هذا وجه ثان وتقريره: أنا نفرض مربعاً يكون كلّ واحد من أضلاعه عشرة، فإنّ قطره يكون أيضاً عشرة، الأول^(٢) من الخطّ الأول، والثاني من الثاني وهكذا، فإن كانت أجزاء القطر متلاقية كان القطر مثل الضلع، وهو محال بالضرورة، ولأنّه وتر القائمة والضلع وتر الحادة، ووتر القائمة أطول من وتر الحادة، وإن كانت غير متلاقية كان بينهما^(٣) فرج، فتلك^(٤) الفرج إن وسعت للجزء^(٥) كان القطر مثل الضلعين وهو محال، فإنّ أقليدس^(٦) بيّن في الشكل المعروف بالحمار^(٧) أن كلّ خطّ

(١) في «ب» «د» «س» «ف»: (بشكل)، وهو الشكل العشرون من الأشكال المسطحة في أصول اقليدس (تحرير اقليدس للخواجه نصير الدين الطوسي: ١٢).

(٢) في «ب»: (والأول).

(٣) في «ب»: (بينها).

(٤) في «د»: (وتلك).

(٥) (للجزء) لم ترد في «د».

(٦) هو حكيم يوناني، وهو أوّل من تكلم في الرياضيات وأفرده علماً نافعا في العلوم، له كتاب معروف باسمه ومن أقواله: الخط هندسة روحانية ظهرت بألة جسمانية، وقد هدّب المحقّق الخواجه نصير الطوسي كتابه وسماه «تحرير اقليدس» (انظر الملل والنحل للشهرستاني ٢: ١١٤، صوان الحكمة للسجستاني: ٢٠٦).

(٧) في «ب»: (بشكل الحمار) بدل من: (بالحمار).

من أضلاع المثلث فإنه أقصر من الخطّين الباقيين وإن لم يسع^(١) للجزء لزم انقسام الجزء وهو المطلوب .

قال:

ولأنّ حركة الظلّ أقلّ من حركة الشمس فإذا تحرّكت جزءاً تحرّك أقلّ وإلاّ تساوى المداران .

أقول:

هذا وجه ثالث وتقريره : أنا إذا فرضنا شخصاً على سطح الأرض ثمّ طلعت الشمس عليه فإنه يحصل له الظلّ^(٢) وكلّما ارتفعت الشمس نقص الظلّ ، فنقول : إذا تحرّكت الشمس جزءاً فإن لم تنقص من الظلّ شيء^(٣) جاز أن تتحرّك الشمس جزءاً^(٤) آخر ، فإن لم ينقص الظلّ فحينئذ يصل الشمس إلى خطّ نصف النهار والظلّ باقي بحاله ، وذلك باطل بالضرورة ، فيلزم أنّه إذا تحرّكت الشمس أن ينقص^(٥) الظلّ ، فإن نقص^(٦) جزءاً كان مدار الظل مثل مدار الشمس ، هذا خلف ، وإن كان أقلّ لزم الانقسام^(٧) .

(١) في «د» : (يسع) .

(٢) في «ب» «د» «ر» «ف» : (ظل) .

(٣) (شيء) من «ج» «ر» .

(٤) (جزء) من «ب» .

(٥) في «ج» : (ينتقص) .

(٦) في «د» زيادة : (الظل) .

(٧) انظر نهاية المرام للمصنّف ٣ : ٤٣٨ الوجه الثالث من كلام الأوائل .

قال:

ولأنَّ المنطقة أوسع من كلِّ الدوائر، فإذا تحركت^(١) جزءاً تحرك الباقي أقلَّ، والتفكيك مستبعد ومفروض في الإنسان.

أقول:

المنطقة دائرة مفروضة في الكرة قاطعة لها بعدها من القطبين بعد واحد وهي^(٢) أعظم دائرة تفرض في الكرة.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا تحركت الكرة تحركت المنطقة والدوائر الموازية لتلك المنطقة القريبة، فإذا تحركت المنطقة جزءاً فإن تحركت الدائرة القطبية جزءاً لزم تساوي المدارين، وإن^(٣) تحركت أقلَّ من جزء لزم الانقسام.

والمتكلمون اعتذروا عن هذا بجواز التفكيك^(٤) حتى تتحرك الدائرة المنطقية جزءاً والقطبية ساكنة^(٥)، وهذا الجواب^(٦) في غاية الاستبعاد، فإنه لا يعقل حفظ النظام بين أجزاء الرحي على تقدير تجويز وقوع التفكيك، وأيضاً فهذا مفروض في الإنسان، فإنه إذا تحرك على نفسه بالدور حصل له دائرة عظيمة وصغيرة، مع أنَّ وقوع التفكيك فيه معلوم البطلان.

قال:

ولأنَّ أقليدس برهن على أنَّ كلَّ خطٍّ ينصف فإن كان من مفردات انقسام.

(١) في «د»: (تحرك).

(٢) في «ب»: (فهى).

(٣) في «د»: (فإن).

(٤) في «س»: (التفكك).

(٥) انظر المواقف ٢: ٣٥٠.

(٦) في «ب»: (الجواز).

أقول،

هذا ظاهر فإن أقليدس برهن على أن كل خط فإنه يمكن تنصيفه، فإذا فرضنا خطأ مؤلفاً من أجزاء عددها فرد لزم انقسام الجزء^(١).

قال،

ولأن المربع إذا كان ضلعه عشرة كان^(٢) قطره جذر مأتين بشكل العروس^(٣) فانقسم.

أقول،

برهن أقليدس في الشكل المعروف بالعروس على أن وتر كل قائمة فإن مربعه يساوي مجموع مربعي الضلعين المحيطين بتلك الزاوية، فإذا فرضنا مربعاً، كل ضلع منه عشرة فإن قطره يكون جذر^(٤) مأتين لأن مربعي الضلعين مائتان فيجب أن يكون القطر عدداً إذا ضرب في نفسه بلغ مائتين، لكن ليس للمائتين جذر صحيح فوجب انقسام الجزء^(٥).

(١) المباحث المشرقية ٢: ٢٨، وحكا المصنّف في مناهج اليقين: ٨٠، وفي طبعة الأنصاري القمي: ٢٨.

(٢) في «ف» زيادة: (حد).

(٣) هو الشكل السابع والأربعون من الأشكال المسطحة في أصول اقليدس، وهو شكل مركّب من ثلاث مربعات أطراف أضلاع مثلث قائم الزاوية كما في تحرير اقليدس: ٢٧، للخواجة نصيرالدين الطوسي.

(٤) جذر الشيء أصله، وعشرة في حساب الضرب جذر مائة (شرح المواقف ٧: ٢٩).

(٥) حكا في المباحث المشرقية ٢: ٢٧، والمطالب العالية في العلم الإلهي ٦: ١٤٩، والمصنّف في نهاية المرام ٢: ٤٨١.

قال:

ولأن البطؤ ليس لتخلل السكون وإلا لخفيت^(١) حركات السهم، فالسريع إذا تحرك جزء تحرك البطيء أقل.

أقول:

الحركة قد توصف بالسرعة والبطؤ، فعند الحكماء أنها كيفية واحدة قائمة بالحركة قابلة للشدة والضعف، و^(٢) يعرض لها الإضافة^(٣).

وعند المتكلمين أن البطؤ والسرعة إنما يحصل للحركة بسبب^(٤) تخلل السكون وعدمه؛ فالحركة الخالصة^(٥) من السكنات في غاية السرعة، والمشوبة بها بطيئة، ويختلف مراتبه بحسب اختلاف مراتب كثرة السكنات وقلتها^(٦).

واستدل الأوائل على مذهبهم بأن البطؤ لو كان بسبب تخلل السكون لكان نسبة البطؤ إلى السرعة كنسبة كثرة السكون إلى قلته^(٧).

لكن ذلك باطل، فإن حركات الشمس أكثر من حركات السهم السريع بأضعاف كثيرة، فيجب أن يكون سكون السهم أكثر من حركته أضعافاً كثيرة فكانت تخفى حركاته بسبب زيادة سكونه، هذا خلف، قالوا: فإذا كان كذلك

(١) في «أ» «ف»: (لخفت).

(٢) الواو لم ترد في «ب» «ر»، وفي «ف»: (نقروض) بدل من: (يعرض).

(٣) انظر شرح الإشارات ٢: ٢١٧، شرح حكمة العين: ٤٤٥، إيضاح المقاصد: ٢٨٧، شرح المواقف ٢٥١: ٦، شرح المقاصد ٤٤٥: ٢.

(٤) في «ج» «ر» «ف»: (بحسب).

(٥) في «ج» «ر» «ف»: (الخالصة).

(٦) انظر شرح المواقف ٢٥٢: ٦، نهاية المرام للمصنف ٤٣٧: ٣.

(٧) حكاه عن الأوائل في شرح المواقف ٢٥٢: ٦ ورد عليه باعتراضات.

وجب انقسام الجزء ، فإنّ السريع إذا تحرك جزءاً فالبطيء إن لم يتحرك كان البطؤ بسبب السكون ، هذا خلف ، وإن تحرك مثل السريع انتفت^(١) السرعة والبطؤ ، هذا خلف ، وإن تحرك أقلّ لزم الانقسام .

قال :

ولأنّ ضلع القائمة إذا كان ثلاثة والآخر اثنين كان الوتر أكثر من الثلاثة بشكل العروس وأقلّ من الأربعة^(٢) بشكل الحمار .

أقول :

إذا فرضنا خطأ مركباً من ثلاثة أجزاء ووضعنا على أحد طرفيه خطأ مركباً من اثنين حتى حصلت زاوية قائمة ، فالوتر أزيد من ثلاثة ببرهان^(٣) شكل العروس الدالّ على أنّ مربع وتر القائمة مساوٍ لمربعي ضلعيها وأقلّ من أربعة^(٤) بشكل الحمار^(٥) الدالّ على أنّ مجموع ضلعي المثلث أكثر من الثالث ، فهو^(٦) أكثر من الثلاثة^(٧) وأقلّ من الأربعة^(٨) فيلزم^(٩) الانقسام ، فإنّ مربع كلّ واحد من الضلعين

(١) في «ج» «ر» : (انتفتت) .

(٢) في «د» : (أربعة) .

(٣) في «ف» : (برهان) .

(٤) في «س» : (خمسة) .

(٥) هو الشكل العشرون من الأشكال المسطحة في أصول اقليدس كما في تحرير اقليدس : ١٢

للخواجة نصير الدين الطوسي .

(٦) (فهو) لم ترد في «د» «ر» .

(٧) في «ج» «ر» «ف» : (ثلاثة) .

(٨) في «ج» «ف» : (أربعة) ، وفي «س» : (الخمسة) .

(٩) في «ب» : (فلزم) ، وفي «أ» : (فيلزمهم) .

أربعة ، فيجب أن يكون الوتر خطأً إذا ضرب في نفسه كان ثمانية ، لكن الثلاثة في نفسها تسعة فإن كان أربعة كان القطر مساوياً للضلعين معاً ، وهو محال لشكل الحمار فهو أكثر من الثلاثة وأقل من الأربعة فيلزم الانقسام^(١) .

قال :

ولأن الخط الملائق لضلع^(٢) القائمة إذا سحب جزءاً من تحت انسحب من فوق أقل بشكل العروس .

أقول :

إذا فرضنا قائمة أحد ضلعها عشرة وفرضنا خطأً ملاصقاً لذلك الضلع ثم سحبناه^(٣) من تحت على الضلع الآخر جزءاً حصل مثلث أحد أضلاعه عشرة وهو القطر ، والضلع الآخر جزءاً واحداً ، فالضلع الذي كان ملاصقاً إن كان تسعة^(٤) كان مجموع مربعي الضلعين اثنين وثمانين ، ومربع الوتر مائة ، هذا خلف ، وإن كان عشرة كان المربعان مائة وواحدة^(٥) ومربع الوتر مائة ، هذا خلف ، فهو إذن أكثر من تسعة وأقل من عشرة فيلزم الانقسام ، ومتى كان أكثر من تسعة وأقل من عشرة لزم انسحاب الخط من فوق أقل من جزء ، فيلزم انقسام الجزء .

قال :

وحادة أقل يدس مختصة بمستقيمة الخطين .

(١) قوله : (فإن مربع) إلى هنا من «أ» «د» .

(٢) في «س» : (بضلع) .

(٣) في «ج» «د» «ف» : (سحبنا) .

(٤) في «ج» : (يسعه) ، و(إن كان) لم يرد في «ف» .

(٥) في «ب» «د» «ر» «ف» : (وواحداً) .

أقول:

هذا جواب عن سؤال أورده المتكلمون، وهو أنهم قالوا: إن أقليدس برهن في المقالة الثالثة على وجود زاوية حادة هي أصغر الزوايا^(١)، فنقول: تلك الزاوية لا تنقسم وإلا لوجد ما هو أصغر منها فيلزم ثبوت الجزء. وتقرير الجواب: أن أقليدس برهن على وجود زاوية حادة مستقيمة الخطين هي^(٢) أصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين تفرض، ولا يلزم من ثبوت أصغر زوايا المستقيمة^(٣) الخطوط ثبوت أصغر زاوية مطلقاً^(٤).

[البحث في الخلا]

قال:

مسألة: الخلا^(٥) حق وإلا لكانت الحركة محالة إذ تستدعي مكاناً، فإما أن يلزم التداخل أو الدور.

مركز تحقيق مكتبة التراث الإسلامي

(١) قد جاء في المباحث لابن سينا: ٣٦٣، والمواقف: ١٨٧، وشرح المواقف ٧: ١٦ أن أقليدس قال ذلك في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الأصول.

(٢) في «د»: (على).

(٣) في «ب» «س» «د»: (المستقيم).

(٤) انظر المباحث المشرقية ٢: ٤٢، نهاية المرام للمصنف ٢: ٤٣٦.

(٥) قال الجرجاني في كتاب التعريفات: ١٣٥، الخلا هو البعد المفطور عند أفلاطون، والفضاء الموهوم عند المتكلمين، أي الفضاء الذي يثبت الوهم ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر، كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء في داخل الكوز، فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم، وأن يكون ظرفاً له عندهم، وبهذا الاعتبار يجعلونه حيزاً للجسم، وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إياه يجعلونه خلاً، فالخلا عندهم هو هذا الفراغ مع قيد ألا يشغله شاغل من الأجسام فيكون لا شيئاً محضاً لأن الفراغ الموهوم ليس بموجود في الخارج، بل هو أمر موهوم عندهم، إذ لو وجد لكان بعداً مفطوراً، وهم لا يقولون به، والحكماء ذاهبون إلى امتناع الخلا، والمتكلمون إلى إمكانه. (انظر شرح المصطلحات الكلامية: ٥١٢/١٤٢).

أقول:

هذه مسألة يبتني عليها ثبوت المعاد، فلذلك بحث المتكلمون عنها، والخلا هو وجود بُعد غير حال في المادة، وقوم فسروه بلا شيء^(١)، واختلف الحكماء في ذلك والمتكلمون، فذهب أكثر المتكلمين إلى ثبوته^(٢)، وذهب أكثر الحكماء إلى انتفائه^(٣). احتج المتكلمون بوجهين:

الأول: أن الخلا لو لم يكن ثابتاً لامتنت الحركة، والتالي باطل، فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أن المتحرك إذا انتقل من حيزه إلى الحيز الثاني فإما أن يكون الحيز الثاني خالياً أو^(٤) ممتلياً، والأول المطلوب، والثاني يلزم منه التداخل^(٥). لا يقال: إنه حال حركته إلى الحيز الثاني ينتقل الجسم الذي في الحيز الثاني إلى الحيز الأول.

لأننا نقول: فحينئذ تتوقف حركة كل واحد منهما على حركة الآخر وذلك دور. وأما بطلان التالي فظاهر.

قال:

ولأن^(٦) السطحين إذا رفع أحدهما عن الآخر ثبت الخلا.

(١) حكاه الفخر الرازي في المباحث المشرقية ١: ٣٣٨، والمصنف في الأسرار الخفية: ٢٥٢، والفاضل المقداد في إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٦٣.

(٢) قال الفخر الرازي في كتاب المحصل: ٣٠٨، الخلا جائز عندنا وعند كثير من قدماء الفلاسفة. خلافاً لأرسطاطاليس وأتباعه (وانظر تلخيص المحصل: ٢١٤).

(٣) جاء في الموسوعة الفلسفية للدكتور عبد المنعم الحنفي ص ١٧٥ أن القول بانتفاء الخلا مذهب أكثر الفلاسفة كأرسطو والفارابي وابن سينا والطوسي وكذا فلاسفة الغرب منهم ديكارت.

(٤) (أو) لم ترد في «ف».

(٥) انظر المعتبر لأبي البركات البغدادي ٢: ٤٧، نهاية المرام للمصنف ١: ٤٠٢ (الوجه الأول).

(٦) في «د» زيادة: (شخص).

أقول.

هذا هو الوجه الثاني وتقريره: أننا نفرض سطحين مستويين انطبق أحدهما على الآخر ثم رفع أحدهما عن الآخر رفعا متساويا، فإنه حينئذ يخلو الوسط لأن الجسم لا ينتقل إلى الوسط إلا بعد حصوله في الطرف، وفي تلك الحال ^(١) يكون الوسط خالياً ^(٢).

قل.

والتخلخل ^(٣) والتكاثف الحقيقتان مبنيان على المادة وهو ممنوع، ودليل الانفصال مدخول.

أقول.

هذا الكلام يشتمل على مباحث: [البحث الأول: اعلم أن الجسم قد يزيد مقداره ويتنقص، والمشهور عند المتكلمين أن زيادته إنما يكون بأحد أمرين: أحدهما انضياف جسم آخر إليه. والثاني: انتفاش أجزائه بعد اكتنازها، وإن نقصانه إنما يكون بانفصال بعض أجزائه عنه أو باندماجه بعد انتفاشه، وهذا هو المسمى عند الحكماء بالتخلخل والتكاثف المشهورين ^(٤).

(١) في «ف»: (في تلك الخلأ) بدل من: (وفي تلك الحال).

(٢) المحصل: ٣٠٨، تلخيص المحصل: ٢١٤.

(٣) في «أ» «ف»: (والتخلخل). والتخلخل هو الانتفاش أي تباعد أجزاء الجسم بحيث يدخلها جسم غريب كالهواء (شرح المقاصد ١: ٢٦٢) وفي تقريب المرام في علم الكلام ١: ٢٦١ هو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم إليه جسم آخر، وانظر شرح المصطلحات الكلامية: ٦٤. والتكاثف قد يراد به الاندماج أي تقارب الأجزاء بحيث يخرج ما بينهما من الجسم الغريب (جامع العلوم ١: ٣٤٦، شرح المصطلحات الكلامية: ٨٠).

(٤) انظر شرح المقاصد ١: ٢٦٢.

وعند الفلاسفة أن مقدار الجسم عرض حال في الجسم ومادة الجسم قابلة لما هو أزيد من ذلك المقدار أو أنقص، فهي من حيث هي هي^(١) غير متقدرة وقابلة لكل المقادير، ويمكن أن يخلع مقداراً أكبر ويلبس أصغر وبالعكس، وهذا هو التخلخل والتكاثف الحقيقيان، وهو مبني على وجود المادة، فإنه لولا وجود المادة لكان المقدار هو الجسم، ولا سبب للتخلخل والتكاثف إلا ما ذكره المتكلمون، وعلى تقدير ثبوت المادة يتمشى هذا البحث^(٢).

البحث الثاني: اعلم أن الجسم متصل في الحيز، ولما أبطل الأوائل الجزء الذي لا يتجزأ ثبت أنه كذلك في الحقيقة، ولا شك في أنه قابل للانفصال، والقابل للشيء يجب حصوله مع المقبول، والاتصال لا يمكن حصوله مع الانفصال، فهو غير قابل له، فلا بد من شيء آخر^(٣) يقبل الانفصال والاتصال وهو المادة.

البحث الثالث: اعلم^(٤) أن المتكلمين نفوا وجود المادة وجماعة من الأوائل أيضاً، وهو مذهب صاحب المعتبر^(٥)، وذلك لأن المادة إما أن تكون متحيزة أو

(١) (هي) لم ترد في «ب».

(٢) انظر تلخيص المحصل للخواجة نصير الطوسي: ٢١٥، وإرشاد الطالبين للفاضل المقداد: ٦٥، شرح المقاصد ١: ٢٦٢.

(٣) في «د» زيادة: (لا).

(٤) (اعلم) ليست في «ف».

(٥) أي صاحب كتاب المعتبر في الحكمة، وهو أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي المولود سنة ٤٨٠ هجرية والمتوفى سنة ٥٦٠ هجرية، كان طبيباً سكن بغداد وعرف بفيلسوف العراقيين، ولقب بأوحد الزمان، كان يهودياً فأسلم، وكان في خدمة المستنجد بالله العباسي، له كتاب «اختصار التشريع من كلام جالينوس» بالإضافة إلى كتاب المعتبر في الحكمة وغيره (ريحانة الأدب ٧: ٣٠).

غير متحيّزة؛ والأوّل باطل، وإلاّ لكانت جسماً، فكان حلول الصورة الجسميّة فيها ملزوماً للتداخل^(١) واجتماع الأمثال، وإن كانت غير متحيّزة استحالة حلول^(٢) المتحيّز فيها.

واعترضوا على دليل الإثبات بأن قالوا: لا نسلم نفي الجزء، وقد مضى الكلام فيه، وإن سلّمنا لكن لا نسلم أن القابل يجب حصوله مع المقبول^(٣)، ولئن سلّمنا لكن لم لا يجوز أن يكون الاتصال والانفصال عرضين قائمين بالجسم؟ وأيضاً فالمادّة^(٤) متصلة ومنفصلة^(٥)، فيلزم ثبوت مادّة أخرى للمادّة^(٦)، وقد يمكن تكلف الجواب عن بعض هذه الأسئلة.

البحث الرابع: في فائدة هذا البحث هي هنا، وذلك أن المتكلّمين استدّلوا على ثبوت الخلاء بلزوم التداخل أو الدور في الوجه الأوّل، وبلزوم خلوّ الوسط في الثاني، والحكماء أجابوا عن هذين بأن قالوا: لم لا يجوز أن يكون الجسم الذي يتحرّك إنّما يتحرّك إلى مكان مملوّ، وذلك الجسم الذي في ذلك المكان يصغر مقداره من غير انفصال شيء عنه، والجسم الذي يتحرّك عنه يزداد مقداره فلا يلزم الخلاء، وكذلك الوسط يكون ممتلياً يلبس الجسم الذي في الطرف مقداراً أكبر في آن واحد فلا يلزم خلوّ الوسط.

(١) في «ف»: (لتداخل).

(٢) في «س» زيادة: (غير).

(٣) في «د»: (القبول).

(٤) في «ر»: (المادّة).

(٥) في «ب»: (منفصل).

(٦) (للمادّة) لم ترد في «ب» «ر»، وفي «ف»: (لمادّة).

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

[أدلة الفلاسفة على نفي الخلأ]

قال:

احتجوا بتقديره^(١).

أقول:

احتج الفلاسفة على نفي الخلأ بوجوه:

أحدها: أن الخلأ متقدّر لذاته، فإننا نعلم بالضرورة أن البعد الذي بين جداري^(٢) البيت أعظم من البعد الذي بين طرفي الطاس، فالخلأ كمّ متّصل وإلا لما طابق الجسم المتّصل وتقبّل الانفصال فلا بدّ له من مادة، فالخلأ ملاء، وهذا خلف^(٣).

قال:

ولأنه يلزم أن تتساوى الحركتان المعوقة وغيرها لأنّ المعاوقة بإزاء الغلظ، فإذا فرضنا عديم^(٤) المعاوقة تحرك مسافة في وقت وآخر^(٥) معها في أزيد^(٦) وآخر أرقّ بنسبة زمانيهما فتكون مساوية للخالية.

(١) قال: احتجوا بتقديره) سقط من «ف».

(٢) في «د»: (جدار).

(٣) انظر شرح الإشارات ٢: ١٦٤، والفصل الثامن من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء، المباحث المشرقية ١: ٣٣٨، ونهاية المرام ١: ٤١٢.

(٤) في «د»: (عدم).

(٥) في «د»: (واحد).

(٦) في «ف»: (آخر معها أزيد) بدل من: (وآخر معها في أزيد).

أقول:

هذا هو الوجه الثاني، وتقريره أن نقول: لو كان الخلاء حقاً لكانت الحركة مع العائق كهي لا مع العائق، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنا إذا فرضنا متحركاً متحركاً مسافة خالية عن العائق فإنه يقطعها في زمان، فإذا فرضنا المسافة ممتلئة بملاً مفروض بحيث يتحرك المتحرك تلك المسافة في ضعف الزمان الذي تحرك فيه مع عدم المعاوقة، ثم إذا فرضناها ممتلئة بملاً آخر أرق من الملاً^(١) الأول بنسبة الضعف كان المتحرك يقطع تلك المسافة في مثل نصف زمان حركة المعاوقة الأولى، لأن المعاوقة بإزاء الغلظ فكان يجب تساوي زماني حركة عديم^(٢) الملاً وحركة الممتلئ، هذا خلف^(٣).

قال:

وهذا يدل على إثبات الميل^(٤)، لأن المعاوق الذي نسبته إلى المعاوق الآخر كنسبة الحركة معه^(٥) إلى عدمها يجب^(٦) أن يتحرك معه كما يتحرك مع عدمه.

(١) (الملاً) لم ترد في «ب».

(٢) في «ف»: (عدم).

(٣) نقد المحصل: ٢١٥، وفي نهاية المرام ٤١٥: ١ جعله الوجه الرابع من وجوه الفلاسفة.

(٤) الميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتماداً، وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعاً لما يمانعه، وهو ينقسم إلى ذاتي وعرضي، وهو العلة القريبة للحركة، باعتبار تحققه يصدر عن الثابت شيء متغير (تفضيل الكلام في الميل وأنواعه في نهاية المرام للمصنف ١: ٥٠٥، شرح المواقف ٥:

١٩١، شرح المصطلحات الكلامية: ٣٥٩).

(٥) في «س»: (معها).

(٦) في «ج»: (بحيث).

أقول:

الفلاسفة استدّلوا بهذا الدليل على وجوب وجود معاقب للحركة؛ أمّا للطبيعية^(١) فالملأ، وأمّا للقسريّة^(٢) فالميل الطبيعي الذي يعاقب القاسر، وقد مرّ تقرير الأوّل، وأمّا تقرير الثاني فبيانه أن المتحرّك إذا كان متحرّكاً بالقسر حركة ما مع عدم المعاوقة^(٣) في زمان ثمّ فرضناه متحرّكاً مع المعاوقة في زمان هو ضعف ذلك الزمان ثمّ فرضناه متحرّكاً مع نصف المعاوقة الأولى فإنّه يجب أن يتحرّك المسافة في مثل زمان عديم المعاوقة^(٤) فتكون الحركة مع العائق وعدمه متساوية، هذا خلف.

قال:

ولأنّه غير متناه محال لما بيّناه ومتناه مشكل^(٥) ولا تنفعل الصورة إلّا للمادّة.

أقول:

هذا هو الوجه الثالث وتقريره: أن الخلا إما أن يكون متناهياً أو غير متناه، والثاني باطل لما بيّناه أولاً من أن كلّ بعد فلا بدّ وأن يكون متناهياً، وإن كان الأوّل كان له شكل بالضرورة، وذلك الشكل لا يحصل لذات البعد، وإلّا لكان كلّ^(٦) بعد كذلك، هذا خلف ولا للفاعل المجرد لأنّ نسبته إلى الكلّ على السواء^(٧) فلا بدّ وأن

(١) في «د»: (إلى الطبيعة).

(٢) في «ب» «د» «س»: (القسريّة).

(٣) في «ف»: (المعاوق).

(٤) في «ج»: (المعاوق).

(٥) في «د» «س»: (بشكل).

(٦) في «د» «س»: (كان) بدل من: (لكان كل).

(٧) في «ب» «د» «ر» «ف»: (السوية).

يكون بسبب الفاعل بواسطة^(١) الحامل فيكون الخلاء^(٢) ذا مادة، هذا خلف^(٣).

قل:

جواب الأول: أن التقدير لما يحصل، والثاني: أن الحركة لها قدر من الزمان وبسبب^(٤) المعاوقة آخر، والثالث: يبتني^(٥) على إثبات الشكل وعلى ثبوت المادة وكلاهما^(٦) ضعيفان.

أقول:

الجواب عن الوجه الأول: أن التقدير ليس للبعد الخالي بل للجسم الذي يقدر حصوله في هذا البعد، وعن الثاني: أن هذا المحال إنما لزم من حيث جعل الزمان بإزاء المعاوقة، أما إذا جعلنا بعضه مستحقاً للحركة لذاتها والباقي بسبب المعاوقة^(٧) كان الأول محفوظاً في عديم^(٨) المعاوقة وواجدها، والثاني مختص بالواجد للمعاوقة، ويتفاوتان بحسب تفاوت المعاوقة، وعن الثالث: أنه يبتني على وجود الشكل وعلى ثبوت المادة؛ وهما ضعيفان^(٩).

(١) في «د»: (لواسطة).

(٢) في «س»: (الملاء).

(٣) ذكره المصنف في نهاية المرام ١: ٤١٣ بعنوان الوجه الثاني.

(٤) في «ب» «د»: (ولسبب).

(٥) في «د»: (مبني).

(٦) في «د»: (وهما).

(٧) في «ج» «ر»: (المعاوق).

(٨) في «د»: (عدم).

(٩) انظر المباحث المشرقية ١: ٣٤٥، نقد المحصل: ٢١٥، نهاية المرام للمصنف ١: ٤٢٠.

[الكلام في النفس]

قال:

مسألة : في النفس .

قال قوم : جوهر مجرد ، وهو مذهب شيخنا المفيد وبني نوبخت من أصحابنا وجهور الفلاسفة ، وآخرون قالوا : هو الهيكل ^(١) ، وعليه أكثر المعتزلة وهو فاسد لأنّ مقطوع اليد باق ، ولأنّ الأجزاء تتخلل ولها ثواب وعليها عقاب . وقال آخرون : هو أجزاء أصليّة في البدن لأنّ إعادة المعدوم محال ، و ^(٢) ندرك الألم بأجسامنا ، ولأنّا نعلم الإنسان ونشكّ في المجرد .

أقول:

اختلف الناس في حقيقة النفس ما هي ؟ وتحرير الأقوال الممكنة فيها ^(٣) أنّ النفس إمّا أن تكون جوهرًا أو عرضًا أو مركّبًا منها ^(٤) ، فإن كانت جوهرًا فإمّا أن تكون متحيّزة أو غير متحيّزة ، فإن كانت متحيّزة فإمّا أن تكون منقسمة أو لا تكون ^(٥) ، وقد صار إلى كلّ قسم ^(٦) من هذه الأقسام قائل .

والمشهور مذهبنا :

أحدهما : أنّ النفس جوهر مجرد ليس بجسم ولا حال في الجسم ، وهو مدبّر لهذا

(١) في «ب» زيادة : (المحسوس) .

(٢) في «ب» : (ولأنّا) .

(٣) في «س» : (منها) .

(٤) في «ف» : (فيهما) .

(٥) في «ج» «ر» «ف» زيادة : (منقسمة) .

(٦) (قسم) لم ترد في «ب» «س» «ر» «ف» .

البدن، وهو قول جمهور الحكماء^(١) ومأثور عن شيخنا المفيد وبني نوبخت^(٢) من أصحابنا^(٣).

الثاني: أن النفس جواهر أصلية في هذا البدن حالة فيه من أول العمر إلى آخره، لا يتطرق إليها التغير ولا الزيادة ولا^(٤) النقصان.

وعند المعتزلة أن النفس عبارة عن الهيكل المشاهد المحسوس^(٥).

وأطبق العقلاء على بطلانه بوجهين:

أحدهما: أن مقطوع اليد باق، ويستحيل بقاء الماهية عند عدم أحد أجزائها.

الثاني: أن البدن دائماً في التحليل، والقوة الغازية دائمة الإرادة، فالأجزاء الفانية لها ثواب وعليها عقاب، فإن حشرت الأجزاء بأسرها لزم المحال وإلا كان ظلياً^(٦).

واحتج القائلون بالأجزاء الأصلية بأن النفس لو كانت هي البدن مع أنه يعدم لزم إعادة المعدوم وهو محال، فلا بد وأن يكون شيئاً آخر يبقى إلى يوم القيامة ويعاد بمعنى جمع^(٧) الأجزاء بعد تفريقها.

(١) الشفاء (الطبيعيات) ٢: ١٤.

(٢) بنو نوبخت أسرة معروفة اشتهرت بالكلام، منهم أبو سهل إسماعيل بن علي، وأبو إسحاق إسماعيل بن إسحاق، وأبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق، وأبو محمد حسن بن حسين النوبختي وغيرهم (انظر ربحانة الأدب ٦: ٢٤٨، الكنى والألقاب ٣: ٢٦٩).

(٣) حكاة المصنّف في مناهج اليقين: ٢٢٧، وفي طبعة الأنصاري القمي: ١٣٨.

(٤) (لا) من «أ».

(٥) انظر المباحث المشرقية للرازي ٢: ٣٥٠ وما بعدها، أنوار الملكوت: ٦.

(٦) في «ب» ٥١: (ظالماً).

(٧) في «د» (جميع).

وأيضاً فإننا ندرك الألم بأجسامنا بالضرورة، وكذلك ندرك الطعوم والروائح بأجسامنا لا بالمجرد.
وأيضاً فإننا نعلم الإنسان قطعاً ونشك في المجرد؛ فدلّ على التغير.

[النفس جوهر مجزّد عند الحكماء]

قال:

واحتجّ الأولون بأنّ المعلوم غير منقسم كالوحدة والله تعالى فالعلم به^(١) كذلك فمحلّه^(٢) غير منقسم، وإلاّ إن حلّ في الكلّ فهو علوم، أو^(٣) انقسم فليس بواحد، أو لم يحلّ في الأفراد فلا^(٤) يحلّ في المجموع، وكلّ جسم وجسمانيّ منقسم.

أقول:

احتجّ الحكماء على أنّ النفس جوهر مجزّد بوجوه:

أحدها: أنّ ههنا معلومات غير منقسمة لوجهين:

أحدهما: أنّ واجب الوجود غير منقسم، والوحدة غير منقسمة^(٥).

الثاني: أنّ المركّب إنّما يتركّب من البسائط، فلو كانت منقسمة لزم عدم التناهي، فالعلم بهذه الأمور غير منقسم، لأنّه لو انقسم لكان كلّ واحد من جزئه إمّا علماً^(٦)

(١) (به) لم ترد في «ج» «ر» «د» «ف».

(٢) في «ف»: (لمحلّه).

(٣) في «د»: (إلى).

(٤) في «د»: (فلم).

(٥) قوله: (لوجهين) إلى هنا لم يرد في «ف».

(٦) في «ج» «ر» «ف»: (علم).

بذلك المعلوم أو ببعضه أو لا يكون علماً، والأول باطل وإلا لزم تساوي الجزء والكل، والثاني يقتضي انقسام المعلوم البسيط، والثالث باطل لأنه عند اجتماع الأجزاء إن لم يحصل أمر لم يكن هناك علم، وإن حصل فإن انقسم عاد المحال وإلا ثبت المطلوب.

فحلّ العلم غير منقسم وإلا إن حلّ العلم في كلّ جزء لزم حصول علوم كثيرة أو وجود^(١) العرض الواحد^(٢) في المحال المتعددة أو كان العلم منقسماً، هذا خلف، وإن لم يحل في شيء من الأفراد لم يحل في المجموع، وكلّ جسم وكلّ^(٣) جسمانيّ فهو منقسم، فحلّ العلم الذي هو النفس ليس بجسم ولا جسمانيّ.

قل:

ولأنّ الكلّي وجوده ذهنياً فلو كان جسمياً لم يكن كلياً بل مقارناً للمادة.

أقول:

هذا وجه ثان وتقريره: أنا نعقل الكلّي^(٤) من حيث هو كليّ^(٥) صادق على كثيرين، وليس^(٦) هو في الخارج لأنّ كلّ ما في الخارج فهو شخص، فهو إذن في النفس، فلو كانت النفس جسمياً استحال أن يكون كلياً لكونه مقارناً للمادة وهيئات خاصّة لا يصدق على غيرها، هذا خلف.

(١) في «د»: (وجد).

(٢) إلى هنا انقطعت نسخة «ف» عن مواصلة الطريق.

(٣) (كلّ) لم ترد في «د» «ر» «س».

(٤) في «د»: (الكلّ).

(٥) (كليّ) لم ترد في «س».

(٦) في «د»: (فليس).

قال:

ولأن القوة الجسمانية لا تقدر على غير المتناهي بخلاف العقلية.

أقول:

تقرير هذا الثالث أن نقول: القوة الجسمانية لا تقوى على ما لا يتناهي والقوة العقلية تقوى على ما لا يتناهي، فهي غير جسمانية: أما الأولى فلأن الجسمانية إما قسرية أو طبيعية؛ أما الأولى فإذا فرضنا قوة حركت من مبدأ مفروض جسمًا وحركت جسمًا أصغر من ذلك فإن تساوت الحركتان في المدة أو العدة كانت القوة المؤثرة مع العائق الكثير كالقوة المؤثرة مع العائق القليل، هذا خلف، وإن نقصت إحداهما تناهت، ونسبة التأثير كنسبة الجسمين، وهما متناهيان فالتأثير^(١) كذلك. وأما الثانية فلأن الأكبر والأصغر متساويان في القبول عن^(٢) طبيعته وإلا لكان العائق عن الطبيعي طبيعيًا، هذا خلف. *تكملة شرح* هذا خلف، أو قسرياً وقد فرض زواله، نعم إن اختلفت الحركتان بسبب^(٣) اختلاف^(٤) المؤثر، فإن قوة الأكبر أعظم، فإذا فرضنا الصغير يتحرك بقوة مسافة لا تتناهي فالكبير إن تحرك كذلك تساوى المؤثران، هذا خلف.

وإن تحرك أزيد كان التفاوت في الجهة التي لا يتناهيان فيها، هذا خلف. وإن تحرك الصغير^(٥) بقوة حركات متناهية ونسبة الأثر إلى الأثر كنسبة الفاعل

(١) في «ب»: (فالتأثيران).

(٢) في «ب»: زيادة: (غير).

(٣) في «ب»: «ج»، «د»: (بسبب).

(٤) في «د»: (اختلافي).

(٥) في «ج»: (أصغر).

إلى الفاعل والثانية^(١) نسبة متناه إلى متناه، فالأولى كذلك. وأمّا الثانية فلأنّ أحد ما تعقله النفس الأعداد، وهي غير متناهية.

قل:

ولأنّها^(٢) كانت دائماً التعقل^(٣) للمحلّ أو لا تعقله البتّة.

أقول:

هذا أحد الوجوه وهو أنّ النفس لو كانت منطبعة في آلة كالقلب أو الدماغ لزم أحد الأمرين، وهو إمّا^(٤) تعقل النفس لذلك المحلّ دائماً أو عدم تعقله البتّة في وقت من الأوقات، والتالي بقسميه باطل^(٥)، فالمقدّم مثله.

وبيان الشرطيّة: أنّ التعقل هو حصول صورة المعقول للعاقل، والنفس إذا كانت منطبعة في الآلة استحال أن يكون تعقلها لتلك الآلة لأجل حصول صورة لتلك الآلة مساوية لها في النفس لاستحالة اجتماع الأمثال، بل إنّما كانت تعقل تلك الآلة بنفسها، فإن كانت تلك الآلة معقولة للنفس كانت كذلك دائماً لحصول المعقول دائماً للعاقل، وإن لم تكن معقولة لم يكن كذلك دائماً.

وأمّا بطلان التالي فلأنّنا نعقل الآلة التي تدّعونها في وقت دون وقت.

(١) في «ب»: (الثاني).

(٢) في «د»: (ولأنّه).

(٣) في «س»: (العقل).

(٤) (إمّا) لم ترد في «د».

(٥) في «ج»: «ر»: (باطل بقسميه) بتقديم وتأخير.

[جواب الأدلة]

قل:

جواب الأول نمنع انقسام الجسم إلى ما لا تتناهى ، ومعه نمنع أن الحال في المنقسم منقسم ، سنده الإضافات والنقطة والوحدة .
فإن قلت : ليست سارية . قلت : ما يدريك بسريان العلم^(١) ولم حصرت .

اقول:

هذا جواب الوجه الأول ، وهو أن نقول : لا نسلم أن الجسم ينقسم إلى ما لا يتناهى ، فإننا قد بيّنا ثبوت الجزء الذي لا يتجزأ ، وإن سلمنا ذلك لكن لا نسلم أن الحال في المنقسم^(٢) منقسم . ثم إننا نبطل ذلك بوجوه :
أحدها : الأعراض الإضافية عندكم موجودة في الخارج مفتقرة إلى المحل المنقسم مع أنها لا تنقسم ، فإنه لا يعقل قيام نصف الأبوة بنصف الأب .
وثانيها : النقطة عندكم عرض^(٣) قائم في الجسم ، ولا ينقسم بانقسامه .
وثالثها : الوحدة القائمة بالعشرة لا تنقسم بانقسامها .
ورابعها : القوة الوهميّة قد تعقل ما لا ينقسم كالصداقة وهي جسمانيّة .
لا يقال : هذه الأعراض غير سارية فلا يلزم من حلولها في المحل^(٤) المنقسم انقسامها بانقسام ذلك المحل .

(١) في «د» : (العالم) .

(٢) في «ج» : (القسم) .

(٣) في «د» : (عرض عندكم) بتقديم وتأخير .

(٤) (المحل) لم ترد في «ج» «ر» .

لأننا نقول : لم قلت : إن العلم من الأعراض السارية حتى إنه إذا حلّ في الجسم كان منقسماً؟

وأيضاً فلم قلت^(١) : إن كلّ ما^(٢) لا ينقسم فإنه^(٣) عرض غير سار؟

ولم لا يجوز وجود عرض غير منقسم؟

وإن كان ذلك العرض من شأنه أن يكون من الأعراض السارية لا بدّ لهذا الحصر من دليل؟

وأيضاً فلم لا يجوز انقسام العلم ويكون كلّ واحد من الجزئين علماً، ولا يلزم من مساواة الجزء الكلّ في هذا مساواته من كلّ وجه؟

وأيضاً فلم لا يجوز انقسامه إلى ما ليس بعلم وعند اجتماع^(٤) الأجزاء يحصل العلم؟

وما ذكره ينفي الماهيات المركبة وهو باطل بالضرورة.

قال:

والثاني : أنه^(٥) لا صورة كليّة ذهنياً وإن كانت ولكن^(٦) باعتبار شخصيّة محلّها تكون شخصيّة فكذا هنا.

(١) في «ب» «د»: (قلت).

(٢) في «د»: (إنّما) بدل من : (إنّ كلّ ما).

(٣) في «ر»: (فهو).

(٤) إلى هنا انقطعت نسخة «أ» عن مواصلة الطريق.

(٥) في «ب»: (أن).

(٦) في «ج» «ر»: (لكن).

أقول:

هذا جواب الوجه الثاني، وهو أولاً بمنع^(١) وجود الكلّي في الذهن، وتقريره من وجوه:

أحدها: الذهن إن طابق الخارج لزم وجود الكلّي في الخارج وهو محال، ولأنّه يلزم إبطال الدليل، وإن لم يطابق فهو جهل.

وثانيها: الكلّي إمّا مقوم للجزئي، وإمّا عارض له، ومقوم الشيء والعارض له يستحيل عروضه لغيره.

وثالثها: الذهن شخصي، فالعرض الحال فيه شخصي، فلا كلّي، وبأنّها^(٢) لو سلّم وجود الكلّي في الذهن لكنّه صورة شخصيّة حالة في نفس جزئية، وتؤخذ من حيث هي هي، فتكون كلّية.

فنقول: لم لا يجوز أن يكون النفس جسماً وتكون هذه الصورة^(٣) حالة فيه وتكون جزئية من حيث حلولها في هذا الجسم وكلّية من حيث هي هي؟

قال:

والثالث: بمنع المقدّمين معاً إذ الجسمانيّة تقدّر على سبيل الوساطة لا البدائيّة^(٤)، وعندكم النفس قابلة للمعقولات.

أقول:

هذا جواب الوجه الثالث وهو بمنع المقدّمين معاً؛ أمّا الصغرى فلأنّ عندكم

(١) في «ب»: (إنّا أولاً نمنع)، وفي «د»: (أولاً منع) بدل من: (أولاً بمنع).

(٢) في «ب»، «ج»، «د»: (ثانياً).

(٣) في «د»: (الصور).

(٤) في «ب»، «د»: (المبدئية).

القوة الجسمانية تقوى على ما لا يتناهى لا بذاتها^(١) بل بواسطة انفعالها عن المفارق، والذي منعم منه^(٢) كونها مستقلة بذاتها بالإيجاد، وأمّا الكبرى فلأنّ النفس لا تعقل ما لا يتناهى، نعم تقبل صوراً عقلية لا تتناهى، والتعقل عندكم قبول أثر لا أثر، والقوى الجسمانية تقبل آثاراً لا تتناهى بالاتفاق، فلم لا يجوز أن تكون النفس جسمانية، وهي قابلة؟

قال:

والرابع: يجوز حصول شرط لها أو فقدان مانع، على أنّ التعقل ليس الحصول، وأقوى المذاهب هذان وأثبتهما^(٣) قوم، وأمّا ما يقال غير هذا ففاسد أخذوا مكان الشيء شرطه أو شرط لازمه كمن يقول: هو الله تعالى أو الماء أو النفس، إلى غير ذلك، وبراهينهم عواقر.

أقول:

جواب الوجه الرابع أن نقول: لم لا يجوز أن يكون المنطبع في الآلة يختلف حاله في التعقل بالنسبة إلى حصول شرط للتعقل^(٤) أو^(٥) فقدان المانع فيعقل مع هذين، ويفقد التعقل مع فقد أحدهما، فلا يجب دوام التعقل ولا عدمه، على أنّ هذا الدليل مبني على أنّ التعقل يستدعي حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم.

(١) في «ج» «ر»: (لذاتها).

(٢) في «د»: (من).

(٣) في «د»: (هذا وأثبتها) بدل من: (هذان وأثبتهما).

(٤) في «ج» «ر»: (التعقل).

(٥) في «د»: (و).

واعلم أن أقوى المذاهب هذان المذهبان، وهيهنا مذاهب أخرى منها: قول من قال: إن النفس هو (١) الله تعالى.

ومنها: قول من قال: إن النفس هي (٢) المزاج (٣)، ومنها: قول من قال: إن النفس هي (٤) الماء (٥)، ومنها: قول من قال: إن النفس هي النفس (٦)، ومنها: قول (٧) من قال: إن النفس هي النار (٨)، وقيل: الهواء (٩)، وغير ذلك من المذاهب السخيفة (١٠).

وسبب غلط هؤلاء أخذ شرط الشيء مكانه، أو أخذ شرط (١١) لازم الشيء مكان الشيء فإن من قال: إن النفس هي المزاج أخذ شرط الشيء مكانه، ومن قال: إنه الهواء أو الماء أخذ شرط لازم الشيء (١٢) وهي الحياة مكانه، وبراهينهم عقيمة.

مركز تحقيق مكتبة نور محمد رسول

(١) في «ب»: (هي).

(٢) في «د»: (هو) بدل من: (هي).

(٣) حكاة الفخر الرازي في الأربعين في أصول الدين: ٢٦٦.

(٤) في «د»: (هو) بدل من: (هي).

(٥) حكاة عن طاليس المالطي في الأربعين في أصول الدين: ٢٦٥.

(٦) حكاة عن ديوجانس في البراهين في علم الكلام ١: ٢٧٣.

(٧) في «ب»: (ومنهم) بدل من: (ومنها: قول).

(٨) حكاة عن أفلوطرخس في البراهين في علم الكلام ١: ٢٧٢.

(٩) حكاة عن ديوجينوس في الأربعين في أصول الدين: ٢٦٥.

(١٠) انظر شرح المصطلحات الكلامية: ٣٧١.

(١١) (شرط) لم ترد في «س».

(١٢) (شيء) لم ترد في «د».

[في حدوث النفس]

قال:

وهي حادثة على مذهبنا وهو ظاهر، واستدل أرسطو بأنها لو كانت قديمة لزم التعطيل أو قدم الأبدان وهما محالان، أو التناسخ^(١) وهو محال لما يأتي^(٢).

أقول:

اختلف الناس في حدوث النفس، فمن قال: إن العالم حادث قال: النفس حادثة، لأنها من جملة العالم، ومن أنكر ذلك اختلفوا فذهب أرسطو إلى حدوثها^(٣) وأفلاطون إلى قدمها^(٤).

واحتج^(٥) أرسطو بأنها لو كانت قديمة لكانت إما متعلقة ببدن أو لا، والثاني يلزم منه تعطيل النفس، والأول إما أن يكون البدن واحداً ويلزم منه القدم أو أبداناً^(٦) كثيرة متعاقبة لا نهاية لها ويلزم منه التناسخ، والأقسام بأسرها باطلة. وأيضاً فالنفس في الأزل إما أن تكون واحدة أو كثيرة؛ فإن كانت واحدة فبعد

(١) التناسخ عبارة عن تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر من غير تخلل زمان بين التعلقين للتعشق الذاتي بين الروح والجسد (التعريفات: ٣١، جامع العلوم ١: ٣٥٤، اللوامع الإلهية: ٣٧٤).

(٢) (لما يأتي) ليست في «د».

(٣) حكاة في الشفاء (الطبيعيات) ٢: ١٩٧، المطالب العالية في العلم الإلهي ٧: ١٨٩، المباحث المشرقية ٢: ٣٩٩، المحصل: ٥٤٣، تلخيص المحصل: ٣٨٣، الأسرار الخفية للمصنف: ٣٩٧.

(٤) انظر المعبر في الحكمة ٢: ٣٦٨، المطالب العالية ٧: ١٩٠، شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازي: ٤٧٧، شرح المقاصد ٣: ٣٢٥، الأسرار الخفية للمصنف: ٣٩٩.

(٥) في «ب» «د» «س»: (احتج).

(٦) في «ب»: (أبدان).

تعلقها بالبدن إن بقيت على وحدتها كانت نفس زيد هي نفس عمرو، هذا خلف، وإن تغيرت بالقسمة كانت ذات مقدار، هذا خلف، وإن كانت في الأزل مستكثرة فإما أن تكون كثرتها بالماهية أو بالعوارض؛ والأول باطل لأن النفوس متحدة بالنوع، والثاني باطل لأن الأمور العارضة إنما تعرض بواسطة المادة، فقبل حصول البدن لا مادة فلا تكثر^(١)، وعندي في الحجّتين نظر.

قال:

وعلة حدوثها استعداد المزاج.

أقول:

هذا تفريع على مذهب أرسطو القائل بالحدوث والإيجاب^(٢)، فإن النفس إذا كانت حادثة استحال استنادها إلى علة قديمة وإلا لزم قدمها، لكن واجب الوجود قديم فلا تستند إليه لحدوثها، والحادث لا يصح وجوده إلا بعد سبق استعداد للمادة^(٣) والاستعداد ههنا هو بحصول المزاج الملائم للنفس فيفيض النفس حينئذٍ. وأما على مذهبنا فالفاعل لها هو الله تعالى بالاختيار.

قال:

وهو كيفية متوسطة بين متضادات متفاعلة بعضها في بعض، ومن ظن أن الصور^(٤) تبطل أخطأ لأنه يكون كوناً وفساداً.

(١) انظر المباحث المشرقية ٢: ٤٠٠، المطالب العالية ٧: ١٨٩.

(٢) في «ر»: (والإيجاد).

(٣) في «ج»: «ر»: (المادة).

(٤) في «د»: (الصورة).

أقول:

لما ذكر أنّ النفس تتوقّف على استعداد المزاج عرّف المزاج بأنّه كَيْفِيَّةٌ متوسطة بين كَيْفِيَّاتٍ متضادة متفاعلة بعضها في بعض، تكسّر كلّ واحد^(١) منها سورة الآخر حتّى تستقرّ الكَيْفِيَّةُ المتوسطة، مثلاً الحارّ عشرة أجزاء والبارد خمسة أجزاء، فإنّ سورة كلّ واحد منها تنكسر بالآخر، ويحصل كَيْفِيَّةٌ هي الفتورة نسبتها إلى الحرارة والبرودة كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء^(٢).

واعلم أنّ عند امتزاج العناصر لا بدّ وأن تفعل كلّ واحد منها في الآخر، فالفاعل إن كان هو الكَيْفِيَّةُ والمنفعل هو الكَيْفِيَّةُ كان المغلوب غالباً إن كان أحد الأمرين^(٣) متقدماً وإلاّ لزم حصول كلّ واحد من الممتزجين على صرافته حال انكساره، هذا خلف، فإذا^(٤) الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادّة في الكَيْفِيَّةُ. وقد ذهب قوم من القدماء إلى أنّ عند الامتزاج تفسد الصورة وتوجد صورة أخرى للممتزج، وهو باطل وإلاّ كان فساداً لتلك الصورة وكوناً لهذه الصورة، ولم يكن امتزاجاً، هذا خلف^(٥).

قل:

سؤال: الفاعل الصورة بواسطتها. جواب: المنفعل المادّة فيها لا^(٦) هي.

(١) في «ب»: (واحدة).

(٢) انظر الشفاء (الطبيعيّات) ٢: ١٣٣، المعتبر في الحكمة ٢: ١٧٢، الأسرار الخفية للمصنّف: ٣٤٢.

(٣) في «س»: (الأثرين).

(٤) في «س»: (فإنّ).

(٥) الشفاء (الطبيعيّات) ٢: ١٣٣، المباحث المشرقية ٢: ١٦٢، الأسرار الخفية للمصنّف: ٣٤٥.

(٦) في «د»: (ألا).

أقول:

تقرير السؤال : أن الصور إذا كانت فاعلة والكيفيات منفعة لزم إبطال قاعدتين للحكماء إحداهما : أن الصور إنما تفعل بواسطة الكيفيات ، والثانية : أن الكيفيات الفعلية لا تكون منفعة ، فإذا كان الصور ^(١) إنما تفعل بواسطة الكيفيات ، وحينئذٍ يعود ما ذكرنا من المحال ، وهو كون المغلوب غالباً و ^(٢) حصول الانكسار وعدمه دفعة . والجواب أن الصور ^(٣) تفعل في موادها بذاتها الكيفية التي تلائمها وتفعل في غير موادها نقصان الكيفية التي تلائم صور ^(٤) تلك المواد ، وإنما تفعل الكيفية التي تلائمها في غير موادها بواسطة تلك الكيفية ، مثلاً الصورة النارية تفعل في مادة النار الحرارة بذاتها لا بواسطة حرارة أخرى وتفعل في مادة الماء نقصان البرودة ، وإنما ^(٥) تفعل فيها الحرارة بواسطة الحرارة التي لها ، وأما المنفعل فليس هو الكيفيات بل هو المادة في الكيفيات .

[في انعدام النفس وعدمه]

قال:

ويجوز عدمها لإمكانها واجتماع القبول والحفظ في شيء ممكن .

(١) في «ج» : «ر» : (الصورة) .

(٢) في «ر» : (أو) .

(٣) في «د» : (الصورة) .

(٤) في «ر» : (الصور) .

(٥) في «د» : (فإنما) .

أقول،

مذهب الجمهور من الحكماء أن النفس لا تعدم، وهو^(١) مذهب جماعة من المسلمين^(٢)، وقيل بجواز ذلك وهو الحق، والدليل عليه أنها ممكنة الوجود والعدم فيصحّ عدمها.

واحتجّت الفلاسفة بأن النفس لو صحّ عدمها لكانت من حيث هي موجودة فيها حفظ البقاء، ومن حيث يصحّ عدمها فيها قبول العدم، وهما عرضان متغايران، ولا يجوز أن يكون ما يحفظ البقاء يقبل العدم، وإلا لكان كلّ حافظ للبقاء كذلك، فإذا القابل للعدم ليس هو الحافظ للوجود فيكون كلّ قابل للعدم مركّباً والنفس غير مركّبة.

وهذه الحجّة عندي باطلة فإنه لا استبعاد في اجتماع القبول والحفظ لشيء واحد، وإلا لزم نفي الإمكان، هذا خلف.

[في إدراك النفس للجزئيات وعدمه]

قل،

ولا تعقل الجزئيات لذاتها لإدراك مرتّعين متساويين يتخلّلها آخر، ولا مائز إلا المحلّ وليس خارجيّاً^(٣) فهو ذهنيّ.

أقول،

ذهبت الفلاسفة إلى أن النفس لا تدرك الجزئيات بذاتها، بل لابدّها من آلات

(١) في ٤٥٨: (وهذا).

(٢) الإشارات والتنبيهات مع الشرح ٣: ٢٩٠، وحكاة الفخر الرازي في المطالب العالية ٧: ٢٣٥.

(٣) في ٤٥٨: (خارجاً).

تتطبع تلك الجزئيات فيها فتدركها النفس^(١)، واحتجوا على ذلك بأننا ندرك مربعين متساويين يتخللها مربع آخر وندرك التفرقة بينهما بالمايز^(٢) بين المربعين ليس أمراً خارجياً، لأننا نفرض المربعين في الذهن فلم يبق المائز^(٣) إلا بالمحل، وهو أن يكون أحد المربعين حالاً في محل، والآخر حالاً^(٤) في الآخر^(٥)، وما ليس بجسم لا ينقسم، فحل المربعين جسم، وهو آلة النفس^(٦).

[في آلات النفس]

قال:

وآلاتها حس مشترك لإدراك النقطة خطها^(٧).

أقول:

لما فرغ من إثبات النفس وأحكامها شرع في آلاتها. واعلم أن النفس لما لم تدرك الجزئيات بذاتها - على ما مر - ولا تدرك الكلّيات إلا باقتناصها من الجزئيات وجب في حكمة الله تعالى خلق آلاتٍ للنفس تدرك بها الأمور الجزئية والآلات النفسانية، إما آلات التأدية وإما آلات الإدراك، والصنف الأول هي الحواس الظاهرة الخمس، فإنها تؤدّي المحسوسات إلى الآلات الباطنة التي هي آلات الإدراك.

(١) حكاه الخواجه نصير الدين الطوسي في تلخيص المحصل: ٣٨٨ عن ارسطاطاليس وأبي علي.

(٢) في «د» «ر»: (فالمائز).

(٣) في «د»: (التمايز).

(٤) في «ج» «ر»: (حالاً).

(٥) في «ب» «د» «ر» «س»: (آخر).

(٦) تلخيص المحصل: ٣٨٨.

(٧) في «ب» «د» «ر» «س»: (خطاً).

فأول الآلات الباطنة الحس المشترك ، وهو قوة مرتبطة^(١) في مبادئ عصب الحس في مقدّم الدماغ ، وسمّيت حسّاً مشتركاً لاشتراك الحيوانات فيها ، ولتأدية الحواس بأسرها إليها ، وهي تدرك صور المحسوسات .

واستدلّوا على ثبوتها بأنّ نرى القطرة النازلة خطأً مستقيماً ، والبصر إنّما يدرك ما يقابله ، والمقابل له نقطة ، والمرئي خطأً والسبب فيه أنّ البصر إذا أدرك النقطة في مكان ارتسم ذلك في الحس المشترك ، ثمّ إنّ النقطة تنتقل عن ذلك المكان إلى آخر فيدركها البصر في المكان الثاني^(٢) ويتأدّى إلى الحس المشترك قبل زوال الحصول في المكان الأوّل عنه فيحصل نقطتان^(٣) في سمّت واحد فيحصل خطأً^(٤) .

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون ذلك في البصر لا في آلة^(٥) أخرى ؟ وأيضاً فلم لا يجوز أن يكون اتّصال الارتسامات في الهواء بسبب حصول النقطة في مكان ، فإنّ الهواء المحيط بها متشكّل بشكلها ثمّ تنتقل إلى مكان آخر قبل زوال التشكّل^(٦) الأوّل فيحصل الخطأ في الهواء ؟

لأنّنا نجيب عن الأوّل بأنّ ذلك قول بأنّ البصر لا يدرك إلّا المقابل أو ما هو في حكم المقابل ، وعن الثاني أنّ^(٧) ذلك يقتضي الخلاً لأنّ بقاء النهايات المحيطة

(١) في «ب» : (مرتبة) .

(٢) (الثاني) ليست في «س» .

(٣) في «ج» : (نقطة) .

(٤) شرح مائة كلمة لابن ميثم : ٨ ، شرح التجريد (تحقيق الزنجاني) : ٢١١ و ٢١٢ وفي طبعة الآملي :

٢٩٥ ، المواقف : ٢ : ٥٩١ ، قواعد المرام : ١٥٥ .

(٥) (آلة) لم ترد في «د» .

(٦) في «ب» «س» : (الشكل) .

(٧) في «ر» : (بأنّ) .

بالنقطة بعد خروجها عنها يقتضي إحاطة الهواء على ذلك الشكل بالخلاء .
وفي الجواب الأول نظر .

وقد يستدلون عليها بالصور التي يشاهدها المرضى والنائمون وغير ذلك من الأدلة الضعيفة^(١) .

قال :

وحافظة له^(٢) لتعدد الفواعل بسبب الأفعال .

أقول :

هذه الآلة^(٣) الثانية وهي الخيال^(٤) تحفظ ما أدركه الحس المشترك بعد الغيبوبة عنه ، فإن الصورة إذا كانت مشاهدة كانت حاصلة في الحس المشترك ، وإذا كانت متخيلة كانت حاصلة في الخيال ، واستدلوا على ثبوتها بأنها حافظة والحس المشترك قابل ، والحافظ يغير القابل لوجهين :

الأول : أن القبول والفعل أثران مختلفان فلا بد من مؤثرين متغايرين .

الثاني : أن الماء يقبل ولا يحفظ فدل على التغير ، وهي مرتبة في التجويف الأول من الدماغ في الجانب الآخر^(٥) يحفظ ما أدركه الحس المشترك^(٦) .

قال :

ووهم يدرك الجزئي الغير المحسوس .

(١) انظر تلخيص المحصل : ٣٨٨ و ٣٨٩ .

(٢) (له) لم ترد في «ج» «ر» .

(٣) في «س» : (الأدلة) .

(٤) في «س» : (للحال) .

(٥) في «س» : (الأخير) .

(٦) قواعد المرام في علم الكلام : ١٥٥ ، انظر شرح التجريد : ٢١٣ وفي الطبعة الأخرى ٢٩٧ .

أقول:

هذه هي ^(١) القوة الثالثة ، وهي القوة الوهميّة المدركة للمعاني الجزئية المتعلقة بالأشخاص كصداقة زيد وعداوة عمرو ، وهي مرتبة في الدماغ بأسره لا سيما التجويف الأوسط منه ، واستدلّوا على ثبوتها بكونها مدركة ، وعلى مغايرتها للحسّ بأنّها تدرك ما لا يكون محسوساً ، وعلى مغايرتها للنفس بأنّها تدرك الجزئيات ^(٢).

قال:

وحافظة ومفكرة.

أقول:

الحافظة للقوة الوهميّة هي القوة الذاكرة ، وهي مرتبة في التجويف الأخير من الدماغ ، واستدلّوا على مغايرتها للوهم بمثل ما مضى في الخيال .
وأما المفكرة فهي القوة التي تركّب بعض الصور المأخوذة بالحسّ المشترك ببعض وتفصل بعضها عن بعض ، وتركّب ^(٣) وتفصل بين المعاني ^(٤) وبين الصور والمعاني ، فإن استعملها العقل فهي مفكرة وإن استعملها الوهم فهي مخيلة ^(٥).

(١) (هي) لم ترد في «د» «س».

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ٢: ٢٤ ، شرح التجريد (تحقيق الزنجاني) : ٢١٣ ، وفي طبعة تحقيق الأملّي : ٢٩٧ .

(٣) في «ر» : (فتركّب).

(٤) في «د» زيادة : (والصور).

(٥) في «ج» «ر» : (متخيّلة).

واستدلّوا على مغايرتها للأوّل^(١) بأنّ أثرها مخالف لأثر أولئك^(٢).

قال:

وهي واحدة لاتّحاد حدّها وتختلف بالشرف بسبب الخواصّ النفسانيّة كالنبوّة.

اقول:

المشهور عند الأوائل أنّ النفوس البشريّة متّحدة بالنوع^(٣)، ونقل عن جالينوس^(٤) أنّها مختلفة، والأقرب الأوّل، واحتجّوا على ذلك بأنّها يشملها حدّ واحد، فلو كانت مختلفة في الحقيقة لاستحال جمعها في حدّ واحد، وهذه الحجّة لا تخلو عن دور، واختلاف النفوس بسبب الشرف و^(٥) بحسب الخواصّ النفسانيّة كالنبوّة لا^(٦) يؤثر في التماثل الذاتي.



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

[الكلام في نفوس البهائم]

قال:

واختلفوا في نفوس البهائم وتوقّف الشيخ فيها.

(١) في «د»: (الأولى).

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ٢: ٢٤.

(٣) في «د»: «ر»: (في النوع).

(٤) قال في طبقات الأطباء ١: ١٠٨ جالينوس خاتم الأطباء الكبار المعلمين، وهو الثامن منهم، وهو عندما ظهر وجد صناعة الطب قد كثرت فيها أقوال الأطباء السوفسطائيين فأبطل آراء أولئك وشيّد كلام أبقراط وآراءه، وصنف في ذلك كتباً كثيرة، ومدة حياته سبع وثمانون سنة.

(٥) الواو من «ر».

(٦) في «د»: (ولا).

أقول:

اختلف الناس في إثبات نفوس^(١) البهائم فأثبتها قوم ونفاها آخرون .
احتجّ المثبتون بأنّ البهائم تدرك الأمور الجزئية فهي مدركة للأمور الكلّية لأنّ
مدرك المركّب مدرك لأجزائه، ومدرك الأمور الكلّية جوهر مجرد، والأولى نفيها .
وهذه الحجّة ضعيفة فإنّ كون الكلّي جزءاً من الأمر^(٢) الجزئي أمر يعتبره العقل،
والبهائم إذ ليس لها عقل فلا تدرك الكلّي، وإن كان جزءاً من الجزئي عند العقل .

[الكلام في الجنّ]

قل:

والجنّ أنكرها قوم وعلى قواعدنا ممكنة .

أقول:

اختلف الناس في الجنّ فأثبتها جماعة ونفاها آخرون، والمثبتون^(٣) قالوا: إنّها
أجسام^(٤) لطيفة قادرة على التشكّل بأشكال مختلفة^(٥)، ومنع^(٦) النفاء هذا وقالوا:
إنّها إن كانت لطيفة وجب تشويشها^(٧) وفساد تراكيبها^(٨)، وإن كانت كثيفة وجب

(١) في «ب»: (النفوس) .

(٢) في «د»: (وأمر الأمر) بدل من: (من الأمر) .

(٣) في «س»: (المثبتون) .

(٤) في «س»: (الأجسام) .

(٥) حكاة الرازي في تفسيره ١: ٧٦ وج ٢: ١٦٠، تفسير البيضاوي ١: ٢٧٩ .

(٦) في «ب» «ج» «س»: (منعهم)، وفي «د»: (منعهم) .

(٧) في «س» وهامش نسخة «د»: (تشويشها) .

(٨) في «ب» «د»: (تراكيبها) .

أن يشاهدها كل من له حس سليم^(١).

واعلم أن وجود جسم لطيف بمعنى الشفافية لا بمعنى الرقة^(٢) أمر ممكن، وهو المعنى بإمكان الجن، ونقل عن بعض المعتزلة أن الملائكة والجن والشياطين من نوع واحد، ويختلفون باختلاف الآثار؛ فالذين لا يفعلون إلا الخير هم الملائكة، والذين لا يفعلون إلا الشر هم الشياطين، والذين يتوسط أفعالهم بين الخير والشر هم الجن.

والأخبار التي وردت بمشاهدة الجن لبعض الناس تعلقته الفلاسفة بالقبول، وأسندوه إلى الخيال ثم ارتسامه في الحس المشترك^(٣).



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

[في نفوس السماء]

قال:

وأثبتوا نفوس السماء بتحركاتها اختياراً إذ الطبع لا يطلب متروكه فلا قسر، وأقوى قولهم فيها: إنها مفارقة وإرادتها بالحركة التشبه بالعقل في استخراج كمالاتها إلى الفعل وإلا لوقفت.

أقول:

قد بينّا أن الحركة لا تصدر عن ذات^(٤) الجسم، وإنما تصدر عن قوة أخرى، وهي إما طبيعية أو قسرية أو إرادية، والحركة الدورية لا يمكن أن تكون طبيعية

(١) حكاة الرازي في تفسيره ١: ٧٦ وج ٢: ١٦٠، تفسير البيضاوي ١: ٢٧٩.

(٢) في «ج» «ر»: (رقة القوام) بدل من: (الرقة).

(٣) انظر شرح المقاصد ٢: ٥٤.

(٤) في «س»: (الذات).

لأنّ الطبيعي لا يكون طلبه فهو^(١) بعينه تركه، والحركة الدورية^(٢) كذلك فهي ليست طبيعية، وإذا لم تكن طبيعية لم تكن قسرية لأنّ القسر^(٣) على خلاف الطبع^(٤)، وحيث لا طبع فلا قسر، فهي إذن إرادية، والإرادة لا تكون إلّا لنفس مريدة، فالحركة السماوية تستند^(٥) إلى النفس.

ثمّ اختلفوا فيها فتارة يقولون: إنّها منطبعة في جسم الفلك لمباشرتها الحركات الجزئية، وتارة يقولون: إنّها^(٦) مفارقة له، وهو المشهور عند المتأخرين، واحتجّوا عليه بأنّ الحركة السماوية لا بدّ لها من غاية وإلّا لما دام الطلب، وتلك الغاية إمّا أن تكون حاصلة وهو محال أو لا تكون حاصلة بأن^(٧) لم يمكن حصولها البتّة لزم المحال أيضاً، فلا بدّ وأن يكون ممّا يمكن تحصيلها^(٨)، فإن كان دفعة لزم وقوف الحركة عند الانتهاء إلى الغاية فينقطع الزمان، هذا خلف. وإن كان على التدرّج فهو المطلوب. ثمّ ذلك الكمال الحاصل بالحركة لا يجوز أن يكون هو الحركة^(٩) لأنّها ليست من الكمالات الحسيّة والعقليّة، ولا يجوز أن يكون ذاتاً أو صفة ذات يمكن حصولها،

(١) في «ج» «د»: (هو).

(٢) قوله: (لا يمكن أن) إلى هنا سقط من «س».

(٣) في «س»: (الطبع).

(٤) إلى هنا توقفت نسخة «ج» عن مواصلة الطريق.

(٥) في «س»: (السماوة تستدل) بدل من: (السماوية تستند).

(٦) قوله: (منطبعة) إلى هنا سقط من «س».

(٧) في «س» «د»: (فإن)، وفي «ر»: (كأن).

(٨) في «د»: (حصولها).

(٩) في «س»: (للحركة).

فلا بدّ وأن يكون ذلك الكمال هو التشبيه^(١) بالعقل الفعّال^(٢) في استخراج الكمالات من القوّة إلى الفعل ، فهذا هو غاية الحركة الفلكيّة .
ثمّ لما كان الفلك كاملاً في ذاته وصفاته كأنيّه وكمّته وكيفه لم يكن له كمال مفقود في هذه الأشياء يطلب بالحركة التشبّه بالعقل في الخروج منه إلى الفعل فلم يبق له سوى الوضع ، وأثبتوا عقولاً مختلفة بحسب اختلاف الحركات وإلاّ لكان التشبّه واحداً ، وهذا^(٣) التكثر في العقول بسبب تكثر الحركة الفلكيّة أو بسبب تكثر الحركة الفلكيّة والكوكبيّة .

المشهور هو الثاني وهو الأولى على أصولهم .



مركز تحقيقات كونيّة وعلوم إسلاميّة

[إمكان خلق عالم آخر]

قال :

مسألة : يمكن خلق آخر لقوله^(٤) ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾^(٥) ولأنّ الاستحالة إن كانت ذاتيّة استحالة الأوّل فتكون عارضة يمكن زوالها .

(١) في «هـ» : (التشبيه) .

(٢) ذكر الخواجة في تلخيص المحصل : ٥٠٠ أنّ العقل الفعّال هو الذي يكون فيه جميع المعقولات مرسماً ، ويخرج العقول الإنسانيّة من القوّة إلى الفعل ، وفي شرح المقاصد ١ : ٩٥ إنّ جميع صور الكائنات وأحكام الموجودات والمعدومات مرسمة في جوهر مجرد أزليّ يسمّى بالعقل الفعّال .

(٣) في «د» : (هو) .

(٤) في «س» : (بقوله) .

(٥) يس : ٨١ .

أقول:

اختلف الناس في أنه هل يمكن أن يخلق الله تعالى عالماً آخر غير عالم الأفلاك والعناصر؟ فأثبتته المسلمون ونفاه الفلاسفة .

احتج المسلمون بقوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ وثبوت السمع لا يتوقف على هذه المسألة فجاز إثباتها به^(١).

وأيضاً فإننا نقول: لو استحال وجود عالم آخر مساو لهذا العالم لكانت تلك الاستحالة إما أن تكون ذاتية أو عارضية؛ فإن كان الأول لزم استحالة وجود هذا العالم المساوي له، لأن حكم المتساويين في الصحة والامتناع واحد، وإن كان الثاني لزم المطلوب، لأنه على تقدير زوال ذلك العارض تزول الاستحالة فيمكن حينئذٍ خلق آخر.

قال:

احتجّت الفلاسفة بأنّ العالم كرة، فلو خلق آخر تلاقت^(٢)، فحصل الخلاء، ولأنّ الأرض الثانية^(٣) حاصلة في وسط عالمها بالطبع وخارجة عن وسط العالم الآخر بالطبع.

أقول:

احتجّت الفلاسفة بوجهين:

(١) في «س»: (بها).

(٢) في «د»: (تلاصقت).

(٣) في «د»: (الفانية).

أحدهما : عام وهو أنَّ العالم كرة ومتى كان كذلك لم يمكن خلق آخر، أمَّا الصغرى فيدلُّ عليها أنَّ الشكل الذي تقتضيه الطبائع البسيطة هو الكرة لأنَّ فعل القوة الواحدة في (١) المادة الواحدة (٢) فعل متساوٍ.

وأيضاً فإنَّا (٣) إذا شاهدنا كسوفاً قريئاً ببلاد المشرق في أوَّل الليل فإنَّا نشاهده في تلك الحالة ببلاد (٤) المغرب في آخره.

ولأنَّ السائر إذا أمعن في جانب الشمال خفيت عنه الكواكب الجنوبية وظهر (٥) له من الكواكب الشماليَّة ما لم يكن ظاهراً، وكذلك الحال في العكس.

وأما الكبرى فلا تَنه لو وجد عالم آخر لزم تلاقي الكرتين فيحصل الخلاء وهو محال.

وأما الوجه الخاص فهو أنَّنا لو فرضنا أرضاً أخرى في وسط العالم الآخر لزم أن تكون تلك (٦) الأرض خارجة عن وسط هذا العالم بالطبع (٧) وطالبة لذلك الوسط بالطبع، فالمكانان (٨) طبيعيتان، هذا خلف (٩).

(١) (في) لم ترد في «د».

(٢) (الواحدة) لم ترد في «س».

(٣) في «د» : (فلأنا).

(٤) في «د» : (الحال بلاد).

(٥) في «س» : (ظهرت).

(٦) (تلك) لم ترد في «ر».

(٧) (بالطبع) لم ترد في «ر».

(٨) في «د» «س» : (والمكانان).

(٩) المواقف للإيجي ٢ : ٦٦٠.

قل:

جواب الأول منع الكرية^(١) واستدلالهم بتخالف الجهات على محدّد كري ممنوع لتخالفها^(٢) واحتياجها لمثل^(٣) جسم^(٤).
قوهم: المجرد نسبته بالسوية ممنوع لجواز اقتضائه لذاته وكريته ممنوعة ونمنع الاحتياج إلى طبعه^(٥) ومعه جاز تخالفها أعني العالمين، ومعه تجوز تخصيصها كالمدرّة^(٦).

أقول:

أجاب عن الحجّة الأولى للفلاسفة بأنّ منع كرية العالم وما ذكروه من أنّ الطبيعة لا تفعل أفعالاً مختلفة ضعيف لجواز أن يفعل المختلف عند تكثر الآلات والشروط وغير ذلك ممّا يختلف بسببه أثر العلة^(٧).
وأما رصد الكسوف وإظهار ما كان خفياً عند السابّر فلا يدلّان على الكرية بل على ظنّ القرب منها.
ثمّ إنهم استدّلوا على كرية العالم بوجه آخر، وهو أنّهم قالوا: الجهات منها:

(١) في «ر» «س»: (الكروية).

(٢) في «س»: (لمخالفها)، وفي «ر»: (تخالفها)، وفي «د»: (لتخالفهما).

(٣) في «ب»: (إلى).

(٤) في «ر»: (إلى جسم) بدل من: (إلى جسم)، و(لمثل جسم) لم ترد في «ر».

(٥) في «ر»: (طبيعته)، وفي «د»: (طبيعته).

(٦) وهي التراب المتلبّد، قال الأزهرّي: المذرّ قطع الطين، وبعضهم يقول: الطين العلك الذي لا يخالطه رمل (المصباح المنير: ٥٦٦).

(٧) (أثر العلة) لم يرد في «د».

ما يختلف بالطبع كالفوق أو ^(١) السفلى ، ومنها : ما لا يختلف إلا بالفرض كاليمين والشمال ، والأول ^(٢) لا بد له من مايز ، وهو إن كان جسماً غير محيط تحدّد به القرب دون البعد ، وإن كان مجرداً كانت ^(٣) نسبته إلى جميع ما يفرض جهة بالسوية ، فلا بد وأن يكون محيطاً كرياً .

والجواب عن هذا ^(٤) المنع من مخالفة الجهات ومن احتياجها إلى جسم محدّد ، ولم لا يتحدّد بالمجرد .

قولهم : إن نسبته إلى الجميع بالسوية ممنوع لجواز اقتضاء ذاته المعيّنة التمييز بين هاتين الجهتين المتساويين . ولو سلّمنا أنه لا بد من جسم فلم يجب أن تكون كرياً . والجواب عن التالي ^(٥) بالمنع من احتياج الجسم إلى طبيعة تقتضي حصوله في مكانه ، وإن سلّمنا ذلك لكن لم لا يجوز اختلاف الطبيعتين ، ولئن سلّمنا ^(٦) تساوي الطبيعتين لكن لم لا يجوز ^(٧) تخصيص بعض طبائع الأرض بأحد ^(٨) الأمكنة لا لمخصص كاختصاص المدرة بأحد الأمكنة لا لمرجح مع تساوي الأمكنة الجزئية للأرض .

(١) في «د» : «و» .

(٢) في «د» : «الأولى» .

(٣) في «ب» : «كان» .

(٤) (عن هذا) من «ب» .

(٥) في «ر» : «الثاني» .

(٦) في «س» : «وإن سلّمنا اختلاف» بدل من : «ولئن سلّمنا» .

(٧) قوله : «اختلاف الطبيعتين» إلى هنا ليس في «د» .

(٨) في «ب» : «للأرض بأحد» بدل من : «بأحد» ، وفي «س» : «فأحد» .

[إمكان خراب العالم]

قال:

مسألة : خراب العالم ممكن لأنّ العالم ممكن ، ولأنّ لو استحال لذاته فواجب واطرد ولغيره فإن كان لازماً اطرد وتسلسل وإلاّ جاز ، والأخيرة مدخولة لجواز استحالة الملزوم فلا اطراد و^(١) تسلسل .

أقول:

ذهب قوم من القدماء إلى أنّ العالم واجب الوجود لذاته يستحيل عدمه استحالة ذاتية^(٢) ، وذهب جمهور الفلاسفة إلى أنّ العالم ممكن لذاته واجب^(٣) لغيره ، وإنّ ذلك الغير^(٤) يستحيل عدمه ، فالعالم يستحيل عدمه استحالة بالنظر إلى الغير . وأما المسلمون وأرباب الملل فذهبوا إلى أنّ العالم يمكن عدمه بالنظر إلى الذات وإلى الغير واحتجوا على ذلك^(٥) بوجهين :

الأول : أنّ العالم ممكن لذاته ، والممكن يجوز عدمه وإلاّ لكان واجباً لذاته ، هذا خلف ، وهذه الحجّة لا بدّ لها من تنمّة ، هي أنّ المؤثر في العالم قادر مختار ، وقد مضى بيان ذلك .

الثاني : أنّ العالم لو استحال عدمه لكانت تلك الاستحالة إمّا أن تكون ذاتية أو عرضية ؛ والأوّل باطل وإلاّ لكان واجب الوجود لذاته ، وأيضاً يلزم الاطراد في كلّ

(١) في «ر» : (ولا) بدل من : (و) .

(٢) في «د» : (ذاته) .

(٣) في «د» : (وجب) .

(٤) في «د» : (للغير) .

(٥) في «ب» : (عليه) بدل من : (على ذلك) .

أجزاء العالم بالنسبة إلى كلّ صفة صفة ، والثاني لا يخلو إما أن يكون لأمر لازم أو مفارق ، وعلى التقدير الأول يلزم الاطراد المذكور ، وعلى التقدير الثاني يلزم المطلوب ، لأنّ عند زوال ذلك المفارق يزول استحالة ^(١) العدم ^(٢) .

وهذه الحجة الأخيرة فيها نظر لجواز أن يكون استحالة عدم العالم لأجل ملزومه ، فلا ^(٣) يلزم التسلسل ولا الاطراد .

قال :

احتجّوا بأنّ الزمان يستحيل عدمه وإلاّ فعدمه بعد وجوده بزمان ، هذا خلف ، ولأنّ كلّ قابل للعدم مركّب ، ولا شيء من البسيط بمركّب ولأنّ كلّ ^(٤) قابل للعدم ذو هيولى ، ولا شيء من الهيولى له هيولى .

اقول :

احتجّت الفلاسفة على استحالة عدم العالم بوجوده :

الأول : أنّ الزمان يستحيل عدمه فالحركة يستحيل عدمها فالجسم يستحيل عدمه ، أمّا استحالة عدم الزمان فلاّنه لو صحّ عدمه لكان عدمه بعد وجوده بعديةً بالزمان ، فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً ، وأمّا استحالة عدم الحركة والجسم فلما مرّ من أنّ الزمان مقدار الحركة ، والحركة عرض حال في الجسم ، فيستحيل عدمها لاستحالة عدمه .

(١) في «د» : (استحالته) .

(٢) انظر كشف المراد (تحقيق الأملي) : ٥٤٣ ، وفي الطبعة بتحقيق الزنجاني : ٤٣٦ ، وفي الطبعة بتحقيق السبحاني : ٢٤٩ .

(٣) في «د» : (ولا) .

(٤) في «د» : (فلأنّ كلّ) بدل من : (لأنّ كلّ) .

الثاني: البسيط المستغني^(١) عن المحل يستحيل^(٢) عدمه، لأن كل ما يصح عليه العدم فله إمكان العدم، وذلك الإمكان يستحيل أن يحل في البسيط وإلا لصح وجوده حين عدمه، هذا خلف، ولا بد^(٣) وأن يحل في المادة، وكل قابل للعدم مركب من المادة والصورة أو يكون عرضاً أو صورة، فالجواهر المجردة والمادة يستحيل عليهما^(٤) العدم.

الثالث: أن^(٥) كل قابل للعدم له مادة على ما مر، ولا شيء من المادة له مادة فلا شيء من المادة بقابلة للعدم.

قال:

جواب الأول: لا نسلم أن التقدم^(٦) يفتقر إلى زمان، إذ الأجزاء الزمانية كذلك ونمنع تركيب^(٧) قابل العدم لجواز قبول الشيء عدمه كالممكن، ونمنع اقتضاء الإمكان للهيولي وإلا تسلسل.

اقول:

الجواب عن الوجه الأول أن نقول: لا نسلم أن التقدم الذي لا يجمع المتقدم فيه المتأخر يجب أن يكون بالزمان، فإن أجزاء الزمان تتقدم بعضها على بعض من غير حاجة إلى الزمان.

(١) في «ر» «س»: (يستغني).

(٢) في «ر»: (يستحيل).

(٣) في «د» «ر»: (فلا بد).

(٤) في «د» «ر»: (عليها).

(٥) (أن) لم ترد في «ر» «س».

(٦) في «د»: (العدم).

(٧) في «ب» «د» «س»: (تركب).

وعن الثاني : أنا نمنع تركّب^(١) قابل العدم ، فإنّ الممكن البسيط يجوز عدمه مع أنّه غير مركّب .

وعن الثالث : أنا نمنع اقتضاء الإمكان للهيولى وإلاّ لزم التسلسل لأنّها ممكنة فيكون لها^(٢) هيولى ، هذا خلف .
وهذه الأجوبة قد سبق تقريرها في الحدوث .

قال :

وهو واقع للسمع ، وتوقّف البعض وإلاّ لاستحال إعادته وإلاّ لأعيد مع الوقت فيكون مبتدئاً معاداً ، ولأنّه لا يتميّز^(٣) عن مثله ، وهذا هو الحقّ عندي ، وأقرّ^(٤) الإعادة بالجمع^(٥) ، إن قلت بالأجزاء أو بإعادة^(٦) بدن إن قلت بالنفس .

أقول :

اختلف المتفقون على جواز عدم العالم في أنّه هل يعدم أم لا ؟
فذهب الجمهور إلى أنّه يعدم ، وذهب أبو الحسين البصري وجماعة إلى أنّه^(٧) لا^(٨) يعدم وإنما تتفرّق أجزاءه .
واحتجّ القائلون بالعدم بآيات :

(١) في «د» : «ر» : (تركيب) .

(٢) في «ر» : (في) .

(٣) في «ر» : (تميّز) .

(٤) في «ب» : (أفسّر) .

(٥) في «د» : (بالجميع) .

(٦) في «ب» : (إعادة) .

(٧) قوله : (يعدم وذهب) إلى هنا سقط من «س» .

(٨) قوله : (يعدم وذهب) إلى هنا سقط من «د» .

منها: قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾^(١)، وإنما هو أول من حيث إنه^(٢) موجود، ولا موجود سواه، فكذلك^(٣) إنما يكون آخراً بهذا الاعتبار.
ومنها: قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾^(٤) والفناء هو العدم.
ومنها: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٥).
ومنها: قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾^(٦)، ولما كان الابتداء عن العدم المحض وجب أن تكون الإعادة عن العدم أيضاً.
قال المانعون:

الجواب عن الآية الأولى: أنه ليس فيه عموم، فيجوز أن يكون المراد هو أول الأحياء وآخرهم، و^(٧) إن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون المراد هو الأول والآخر بحسب الاستحقاق لا بحسب الزمان.
وعن الثانية: أن الفناء قد يطلق على الموت، فلا دلالة فيه حينئذٍ.
وعن الثالثة: أن الهلاك هو الخروج عن الانتفاع، والميت غير منتفع به، وأيضاً فإن ما عدا واجب الوجود هالك بالنظر إلى ذاته من حيث إمكانه، وهو لا ينافي دوامه بحسب الغير.

(١) الحديد: ٣.

(٢) في «د»: (هو).

(٣) في «ب»: (وكذلك).

(٤) الرحمن: ٢٦.

(٥) القصص: ٨٨.

(٦) الأنبياء: ١٠٤.

(٧) الواو لم ترد في «س».

وعن الرابعة : أنَّ التشبيه أعمَّ من التشبيه من كلِّ وجه أو من بعض الوجوه ، ولا دلالة للعام على الخاص .

ثمَّ قالوا : لو عدم العالم لاستحال إعادته ، والتالي باطل ، فالمقدّم مثله .
بيان الشرطيّة من وجهين :

الأوّل : لو جاز إعادة المعدوم لأعيد مع الوقت لأنّه من جملة مشخصاته فيكون مبتدئاً من حيث وجوده في أوّل زمان وجوده ومعاداً من حيث أنّه وجد بعد عدم عقيب وجوده ، ويستحيل أن يكون الشيء مبتدئاً ومعاداً .

الثاني : أنّه لو صحَّ إعادته لما تميّز عن مثله بتقدير خلقه ، إذ لا مايز في العدم الصرف ، وأمّا بطلان التالي فبالاتفاق ، والتزم المصنّف بهذا المذهب ، ولمّا أطبق الأنبياء على الإعادة ، وهي تطلق بالحقيقة على إيجاد ما خرج عن صفة الوجود^(١) وبالمجاز على غير ذلك^(٢) وجب صرف هذا اللفظ إلى المجاز ، وذلك إمّا^(٣) بجمع الأجزاء بعد تفريقها إن قلنا : إنَّ الإنسان عبارة عن الأجزاء الأصليّة في هذا البدن ، وإمّا بإعادة النفس إلى بدن آخر بعد فناء البدن الأوّل إن قلنا بالنفس الناطقة .

[في التناسخ]

قال :

ويلزمني صحّة التناسخ وأفسده^(٤) بأنّه يلزم^(٥) اجتماع نفسين وأمنع الملازمة .

(١) في «د» : (الموجود) .

(٢) أنوار الملكوت : ١٩١ ، الاقتصاد في الاعتقاد : ٢١٤ .

(٣) في «د» «س» : (إنما) .

(٤) في «ب» «د» : (أفسدوه) .

(٥) في «د» : (يمنع) .

أقول:

هذا الإلزام على التفسير الثاني، وهو حمل الإعادة على إعادة النفس إلى بدن آخر، واختلف الناس في صحّة التناسخ فأثبتته قوم ونفاه آخرون.

واحتجّ النفاة بأنّه لو صحّ التناسخ لزم اجتماع نفسين على بدن واحد، وهذه الملازمة إنّما تظهر بعد مقدّمات:

إحداها: أنّ النفس حادثة.

الثانية: أنّ أصل العلة في حدوثها مجرد قديم.

الثالثة: أنّ ذلك الأصل موجب عامّ الفيض.

الرابعة: أنّ المحدث لا بدّ له من استعداد وحامل ذلك^(١) الاستعداد هو المادّة.

وهذه^(٢) المقدّمات قد مضى بيانها.

الخامسة: أنّ مادّة النفس^(٣) البدن، وذلك إنّما هو ببيان أنّ النفس بسيطة.

السادسة: أنّ عند حصول العلة التامّة يجب حصول المعلول، وقد مضى أيضاً

بيان هذه المقدّمة.

إذا عرفت هذا فنقول: لو صحّ انتقال النفس من بدن إلى بدن حادث لزم اجتماع

نفسين على ذلك البدن الحادث، لأنّ النفس حادثة، فعلة حدوثها إن كانت بتامها

قديمة لزم قدمها، فلا بدّ وأن تكون حادثة والأصل قديم، والحادث هو القابل أعني

المادّة، ومادّة النفس البدن، فعلة حدوث النفس هو العقل الفعّال مع حدوث

(١) في النسخ: (لذلك).

(٢) في د: (فهذه).

(٣) في د: زيادة: (هي).

البدن ، فالبدن الحادث المفروض إذا حدث لابد^(١) وأن يحدث له نفس لعموم فيض العلة وإيجابها ، فإذا انتقلت إليه نفس بدن آخر لزم المحذور .

والجواب عن هذا إنما هو بالمنع من^(٢) هذه المقدمات وقد مضى الكلام فيه ، ومع التسليم نقول : إن البدن قبل تمام تكونه تتعلّق به النفس المستنسخة ويكون ذلك التعلّق^(٣) مانعاً للبدن من استعداده لحصول^(٤) النفس الأخرى وتعلّقها به .

قال :

والمثبتون راموا بأن يتخلّصوا عن هذه^(٥) بشيئة المعدوم ولم يتخلّصوا ، فإنّ عندهم الوجود غير حاصل في العدم مع أنّهم يحكمون بإعادته بعينه وإلا لحصل وجود آخر فتتّصف الذات بهما في وقتين ويستدعي اتّصافها^(٦) بهما في وقت فيتزايد الوجود وهو محال .

القول :

معزلة البصرة أرادوا أن يتخلّصوا عن الدليل الدالّ على استحالة إعادة المعدوم ، وهو أنّه لا يتميّز عن آخر مثله ، فالتجأوا إلى القول بأنّ المعدوم شيء ثابت في الأعيان ، فإذا أعدم الله بعض الجواهر تميّز عن البعض الآخر لثبوته في

(١) في «ر» : (حدث فلا بدّ) ، وفي «س» : (أحدث لابدّ) بدل من : (حدث لابدّ) .

(٢) في «ب» «د» : (في) .

(٣) في «د» : (المتعلّق) .

(٤) في «ب» «د» «ر» : (لحدوث) .

(٥) في «ب» «د» : (هذا) .

(٦) في «د» : (اتّصافهما) .

الأعيان، فإذا أراد^(١) إعادته أعاده بعينه^(٢)، وتميَّز عن المخلوق ابتداءً، لثبوتها معاً، وهذا التخلُّص عندهم باطل، فإنَّ مذهبهم أنَّ الوجود ليس بثابتٍ في العدم، فإذا ارتفع ذلك الوجود عند الإعدام انتفى الوجود نقياً محضاً، فإذا أعاد الله تعالى المعدوم أعاده بذلك الوجود الذي كان أولاً^(٣).

فقد اعترفوا هيئنا أنَّ المعدوم المعاد لا يجب أن^(٤) يكون ثابتاً، قالوا: والدليل على أنَّ المعاد هو الوجود الأوَّل لا وجود آخر أنه يستحيل اتِّصاف الماهية بوجودين في وقتين، لأنَّه لو صحَّ ذلك لأمكن اتِّصافها بهما في وقت واحد، لأنَّ الذات إذا قبلت الاتِّصاف بالوجود^(٥) الثاني في وقت كانت قابلة له في كلِّ وقت ضرورة كون القبول من لوازم الماهية، لكن يستحيل اتِّصاف الماهية بالوجودين في وقت واحد لاستحالة التزايد في الوجود.

مركز تحقيقات كميته برطيم رسيدي
[في كيفية إعدام العالم]

قل:

واختلفوا في كيفية الإعدام، فعندنا التفرُّق على ما مرَّ، وبشر^(٦) يقول: لا يفعل البقاء، وهو قول الكعبي، غير أنَّ الكعبي يقول: البقاء محلُّه الباقي، وبشر يقول:

(١) في «د» زيادة: (الله).

(٢) في «د»: (أعاد نفسه).

(٣) أوائل المقالات: ٢٠٧، الموافق ٣: ٤٦٦، شرح المواقف ٨: ٢٨٩، قواعد المرام لابن ميثم: ١٤٧.

(٤) (يجب أن) لم ترد في «د» «س».

(٥) (بالوجود) لم ترد في «س».

(٦) هو بشر بن المعتمر الهلالي رأس معتزلة بغداد، وكان من شعرائهم توفي سنة ٢١٠ هجرية، تنسب إليه الفرقة البشرية وكان يعيش في عصر هارون الرشيد. تاريخ المعتزلة فكروهم وعقائدهم: ٩٠.

لا في محلّ، والجبتاين يفعل معنى لا في محلّ هو الفناء ضدّها، والنظام لا يفعل الأحداث.

ويبطل الأوّل بأنّ البقاء ليس بزايد على ما مرّ، والمعنى غير معقول تجرّده مع عرضيّته، وثبت أنّ الأجسام باقية فبطل قول النظام.

القول.

لمّا بينّ إعدام العالم ذكر الخلاف في كيفيّته، فقال قوم^(١): إنّ الله تعالى يفرّق أجزاء العالم ويزيل الهيئة التركيبيّة، وقد مضى الكلام فيه.

وقال آخرون: إنّ الأجسام باقية بالبقاء، فإذا أراد الله تعالى فناءها لم يفعل البقاء، وهو قول أبي القاسم الكعبي وبشر، واختلفا؛ فقال الكعبي: البقاء قائم بالباقي، وبشر يقول: لا في محلّ.

وقال أبو علي وأبو هاشم وأتباعهما: إنّ الله تعالى يفعل معنى هو الفناء لا في محلّ يفني به جميع الجواهر، وهو ضدّها.

وقال النظام: إنّ الأجسام غير باقية بل يحدثها الله تعالى حالاً فحالاً، فإذا أراد الله فناءها لم يحدثها.

وهذه المذاهب عندنا فاسدة:

أمّا قول الكعبي وبشر فلما مضى من الكلام في أنّ البقاء ليس بزايد^(٢) على ذلك^(٣) الباقي وإلّا لزم التسلسل أو الدور أو^(٤) كون الذات صفة والصفة ذاتاً.

(١) قوم لم ترد في «س».

(٢) في «س»: (زائداً).

(٣) (ذلك) لم ترد في «ر»، وفي «ب» «ذات».

(٤) في «ر» «س»: (و).

ويبطل^(١) قول بشر خاصّة بأنّ البقاء عرض ، والعرض مفتقر إلى المحلّ .
 وبهذا أيضاً يبطل قول الجبّائيين . وأيضاً فالفناء إن فني لذاته لم يوجد وإن كان
 بفناء آخر تسلسل .
 وأمّا قول النظم فباطل لما مرّ من أنّ الأجسام باقية .
 وهؤلاء القوم إنّما التجأوا إلى هذه المذاهب لاعتقادهم أنّ الإعدام لا يستند إلى
 الفاعل .

[عذاب القبر]

قل:

مسألة : عذاب القبر واقع لقوله تعالى : ﴿ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ
 تَقُومُ السَّاعَةُ ﴾^(٢) وغير ذلك ، وعندنا الله تعالى^(٣) عالم بكلّ معلوم و^(٤) قادر عليه ،
 فلو ذهب جزء في المشرق وآخر في المغرب جمعها ، واختلفوا : فقالت الأشاعرة
 والجبّائيون وأبو الحسين : الجنة والنار مخلوقتان الآن^(٥) ؛ وهو الحقّ^(٦) ، ومنعه أبو
 هاشم وعبد الجبار^(٧) .

(١) في «د» : (بطل) .

(٢) غافر : ٤٦ .

(٣) في «س» : (أنّه) بدل من : (الله تعالى) .

(٤) الواو لم ترد في «ر» «س» .

(٥) حكى ذلك الإيجي في المواقف : ٣٧٤ ، والمصنّف في مناهج اليقين : ٤٩٥ ، وفي الطبعة
 الأخرى : ٣٤٠ .

(٦) قد جمع الحرّ العاملي في الفصول المهمة في أصول الأئمة ١ : ٣٦١ باب ٨٠ روايات تدلّ على
 المطلوب تحت عنوان : إنّ الجنة والنار مخلوقتان الآن وأنّ من كذب بذلك كفر .

(٧) حكى ذلك التفتازاني في شرح المقاصد ٥ : ١٠٧ ، والمصنّف في مناهج اليقين : ٤٩٥ ، وفي
 الطبعة الأخرى : ٣٤٠ .

لنا: أَعَدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ، أَعَدَّتْ لِلْكَافِرِينَ، والإعداد صريح في الثبوت، ولقوله (١): ﴿وَلَقَدْ رَأَوْا نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾ (٢) ولقصة آدم (٣).

حجَّتْهُمَا: أَنَّهُمَا لَوْ (٤) كَانَتْ هَلَكَتْ (٥) لقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (٦) وأيضاً (٧) لقوله ﴿أَكُلْهَا دَائِمًا﴾ (٨) أي مأكولها، ولقوله: ﴿عَرَضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ (٩) إِنَّمَا (١٠) تَكُونُ لَوْ كَانَتْ فِي حَيْزِهِمَا وَإِلَّا قَدْ أَخْلَتْ، ولأنه لا فائدة في وجودها ولا انتفاع للمكلفين (١١) بها.

والجواب أن المراد من الهلاك كونه مستفاداً من غيره فهو بذاته هالك، سلّمنا لكنّ الدوام محال، لأنّ المأكول يفني (١٢) عند تناوله، فالمراد كلّها فنيت أحدث مثلها.

وعن الثاني أن المراد بقدر عرض السماوات والأرض، وجاز أن تكون خارجة. وعن الثالث أنه قد يكون فيه مصلحة خفية.

(١) في «ر»: (وقوله)، وفي «س»: (لقوله) بدل من: (ولقوله).

(٢) النجم: ١٣.

(٣) راجع قصة هبوط آدم من الجنة في أوائل قصص الأنبياء للقطب الراوندي.

(٤) (لو) لم ترد في «ب».

(٥) في «ب» «د»: (تهلك).

(٦) القصص: ٨٨.

(٧) في «ب» «ر»: (وليس).

(٨) الرعد: ٣٥.

(٩) آل عمران: ١٣٣.

(١٠) في «ب» «س»: (وإنما).

(١١) (للمكلفين) لم ترد في «د» «ر» «س».

(١٢) في «س» زيادة: (به).

والسمع دلّ على ثبوت الصراط والميزان والحساب وتطائر الكتب، وهو ممكن فواقع^(١).

[في عذاب الكافر]

قال:

مسألة: اتفق الناس على أنّ الكافر إذا مات يعذب دائماً^(٢)، والمعتزلة على أنّ صاحب الكبيرة كذلك، وآخرون بسقوط العقاب جزماً، وآخرون بالتوقف؛ وهو الحق.

لنا: أنّه حقّه فيجوز الأمران، ولأنّ العفو إحسان وهو حسن، ولقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(٣) والغفران إنما يكون للمستحق، ولقوله: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾^(٤) وعلى حالتيه، ولأنّ الشفاعة للنبي ﷺ متفق عليها، وليست في زيادة المنافع^(٥)، وإلاّ لكنا إذا سألنا زيادة كرامته أن يشفع فيه؛ فبقيت في الإسقاط، وهو العفو.

أقول:

اتفق الجمهور على أنّ الكافر إذا مات^(٦) يعذب دائماً في النار، اختلفوا في

(١) أوائل المقالات: ٩٢، تصحيح الاعتقاد: ٩٢، شرح الأصول الخمسة: ٧٢٧، قواعد العقائد

للغزالي: ٦٦، أنوار الملكوت: ١٨٠، المعتمد في أصول الدين: ١٧٦.

(٢) حكاة الأيجي في المواقف ٣: ٤٩٧.

(٣) النساء: ٤٨ و ١١٦.

(٤) الرعد: ٦.

(٥) في «د»: (وإنّ في زمان الماضي) بدل من: (وليست في زيادة المنافع).

(٦) (إذا مات) لم ترد في «د».

صاحب الكبيرة والمراد من الكبيرة ما يزيد عقابها في كل وقت على ثواب فاعلها، وإنما اعتبرنا كل وقت لأنه إذا اختلف فيه الحال فكان يزيد عقابه على ثوابه أو يساويه في وقت وينقص عنه في وقت لم يحز إطلاق الوصف بأنه كبيرة^(١)، والمراد من الصغيرة هي ما ينقص عقابه عن ثواب فاعله في كل وقت، وكل واحد من الصغيرة والكبيرة^(٢) يذكر في مقابله^(٣) طاعة ومعصية فيقال: ذنب صغير في مقابل^(٤) هذه الطاعة أي ينقص عقابه عن ثوابها في كل وقت وفي مقابله المعصية أي^(٥) ينقص عقابه عن عقاب المعصية، وكذلك الكبيرة^(٦).

إذا عرفت هذا فنقول: مذهب الأشعرية أن صاحب الكبيرة يجوز العفو عنه، وإن عقابه منقطع، وهو الحق عندي. وذهبت المعتزلة إلى أنه مخلد^(٧).

وقال قوم: إنه يسقط العقاب عنهم^(٨) جزماً^(٩) (١٠).

والدليل على جواز العفو وجوه:

-
- (١) في «ب»: (كبير).
 - (٢) في «ب»: (الصغير والكبير).
 - (٣) في «س»: (مسائله).
 - (٤) في «ب» «د» «ر»: (مقابله).
 - (٥) في «س»: (أن).
 - (٦) في «ب»: (الكبير).
 - (٧) شرح الأصول الخمسة: ٦٣٢.
 - (٨) في «ر»: (عنه).
 - (٩) (جزماً) لم ترد في «س».
 - (١٠) حكى ذلك الخواجة نصير في تلخيص المحصل: ٤٠٣.

الأول: أن العقاب حق الله ^(١) تعالى فيجوز تركه .

الثاني: أن العفو إحسان ، والإحسان حسن ، فيجوز من الله تعالى فعله .

الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ .

فنقول: أثبت الغفران ، وهو إسقاط العقاب ^(٢) ، وهو إما أن يكون إسقاطاً عما يستحق عليه العقاب أو لا يكون ، والتالي ^(٣) باطل قطعاً ، فالأول حق .

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ أثبت المغفرة حالة الظلم ، لأن «على» تدل على الحال .

الخامس: أن الشفاعة للنبي ﷺ متفق عليها ، فهي إما أن تكون في زيادة الثواب أو في إسقاط العقاب ؛ والأول باطل وإلا لكتنا - إذا سألنا الله تعالى في زيادة ثواب النبي ﷺ ^(٤) - شافعين فيه وهو باطل ، فلم يبق إلا أن يكون في إسقاط العقاب المستحق ^(٥) ، والشفاعة مقبولة ؛ فثبت المطلوب ^(٦) .

[الفاسق غير مخلد في النار]

قل:

والبليغي منع العفو عقلاً ، والبصريون جوّزوه عقلاً لا سمعاً . احتج البليغي بأنه

(١) في «د»: (الله) .

(٢) (العقاب) سقطت من «د» .

(٣) في «ر»: (الثاني) .

(٤) في «ب»: (ثوابها لرسول الله ﷺ) بدل من: (ثواب النبي ﷺ) .

(٥) في «ر»: (للمستحق) .

(٦) انظر تلخيص المحصل: ٣٩٩ ، رسائل الشريف المرتضى ١: ١٥٠ ، الحدود والحقائق

للمرتضى: ١٦٣ .

يكون إغراءً بالقبيح لتجويز العفو . جوابه : لعلّ فيه مفسدة فلا يكون لطفاً ، ولأنّه منقوض بالتوبة . فإن خلصت^(١) عن الأوّل بأنّ المفسدة منتفية^(٢) لأنّ العقاب أخبر الله عن ثبوته ، وعن الثاني بأنّ التردّد في حياته إلى حين التوبة زاجر^(٣) . قلنا : الأوّل رجوع إلى السمع ، والثاني إلى^(٤) أن التردّد في العفو زاجر .

أقول :

ذهب أبو القاسم الكعبي إلى أن العفو عن الفاسق^(٥) من أهل الصلاة محال عقلاً ، والبصريّون جوّزوه عقلاً ومنعوه سمعاً .

حجّة البلخي أنّه لو جاز العفو عن الفاسق لكان ذلك إغراءً له بالقبيح وباعثاً له على فعله ، والإغراء بالقبيح قبيح ، فالعفو قبيح^(٦) ، فلا يصحّ من الله تعالى فعله . والجواب من وجهين :

الأوّل : أنّ العقاب وإن كان لطفاً عندنا لكنّه يجوز اشتداله على نوع من المفسدة حتّى علينا فلا يكون لطفاً فيمنع^(٧) من الله تعالى فعله^(٨) حينئذٍ .

الثاني : أنّ ما ذكره منقوض بالتوبة ، فإنّ الاتفاق واقع على أنّ عند حصول

(١) في «د» : (حصلت) .

(٢) في «ر» : (منتفية) .

(٣) في «د» : (زاجر) .

(٤) (إلى) لم ترد في «ر» .

(٥) في «د» : (الفاسق) .

(٦) قوله (فالعفو قبيح) لم يرد في «د» .

(٧) في «ر» : (فيمنع) .

(٨) قوله : (والجواب) إلى هنا سقط من «د» و«س» .

التوبة يسقط العقاب ، فيلزم أن يكون سقوط العقاب عند التوبة إغراء بالقبيح ، ولما كان ذلك باطلاً قطعاً فكذا هي هنا .

لا يقال : الجواب عن الأول أن العقاب يستحيل اشتماله على شيء من المفسد ، لأن الله تعالى أخبر عن ثبوته ، وما أخبر الله عن ثبوته يكون ثابتاً ، وعن الثاني أن الفاسق لا يقطع بتوبته ^(١) بعد الذنب ، بل يجوز البقاء وعدمه ، وهذا التجويز زاجر له عن فعل الذنب .

لأننا نقول : أما الجواب عن الأول فهو اعتراف بأن استحقاق العقاب سمعي لا عقلي ، وأما الثاني فلأننا نقول : التردد في العفو وعدمه زاجر له عن فعل الذنب ، فإن كفى الأول كفى الثاني .



قل:

وما يذكر في القرآن من الخلود والأبدية متأولاً ، لأن العبد يستحق الثواب ^(٢) قبل فسقه وبعده ^(٣) إن لم يستحق العقاب فهو مطلوبنا ، وإن استحق فلا يزيل الثواب ، لأنه إما أن يزيل الثواب السابق من الطاري شيئاً ، وهو مذهب أبي هاشم وهو الموازنة ^(٤) له ، أو لا يزيل وهو الإحباط مذهب أبي علي .

والأول باطل للزوم الدور ، ولأنهما إن كانا متضادين لم يمكن زوال الطاري وإلا اجتمع النقيضان ، فإذا زال السابق لم يزل شيء ، ولأنهما إذا تعاوننا لم يكن إزالة

(١) في «ب» «د» «ر» : (ببقائه) .

(٢) في «ب» «د» «ر» : (مستحق للثواب) بدل من : (يستحق الثواب) .

(٣) في «ب» «د» «ر» : (ومعه) .

(٤) الموازنة مقابلة الثواب والعقاب ويسقط استحقاق الأقل منهما بالآخر ، ويسقط من الكثير ما يقابل الأول منها (الحدود والحقائق للمرتضى : ١٧٥) .

القليل بمساويه^(١) أولى من مساويه الآخر، والثاني باطل لأن من عبد الله تعالى ألف سنة ثم عزم على شرب الخمر لزم أن يحبط الله كل ذلك، وهو قبيح عقلاً^(٢) لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾^(٣) وإذا ثبت استحقاق الثواب فلا بد من إيصاله إليه، ولنفيه^(٤) قبل التعذيب اتفاقاً فهو بعد التعذيب، فالخلود باطل^(٥).

أقول:

لما ذكر الحق من أن الفاسق غير مخلّد، أجاب عن الآيات التي يستدلّون بها من قوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾^(٦) وغيرها من الآيات بوجه إجماليّ، وهو التأويل بأن^(٧) الخلود يطلق على اللبث المتطاول جمعاً بين الأدلّة.

واستدلّ على وجوب انقطاع العقاب عنه بأنّه قبل فسقه مستحقّ للثواب وبعد الفسق إن لم يستحقّ العقاب فهو المطلوب، وإن استحقّ العقاب فلا بدّ من إيصال الثواب إليه لأنّ العقاب المتأخّر لا يسقط الثواب المتقدّم، وذلك إنّما تبين^(٨) بعد إبطال مذهبي أبي علي وأبي هاشم من الإحباط والموازنة. أمّا أبو هاشم فإنّه قال:

(١) في «ب» «د»: (لمساويه).

(٢) في «ب» «س» زيادة: (و).

(٣) الزلزلة: ٧.

(٤) في «ب» «د» «ر» «س»: (وليس).

(٥) تلخيص المحصل: ٣٩٧.

(٦) النساء: ٩٣.

(٧) في «ر»: (فإن).

(٨) في «ر»: (يتبين).

(١) العقاب الطارئ يزيل من الثواب السابق ما يساويه ثم يغني، وهو الموازنة. وأما أبو علي فإنه قال: إن (٢) العقاب الطارئ يزيل الثواب السابق بأسره ولا يغني (٣).
أما إبطال الموازنة فمن وجوه:

الأول: أن إعدام كل واحد من الشيئين بصاحبه (٤) يقتضي الدور.

الثاني: أن الثواب والعقاب إما أن يكونا متضادين أو لا يكونا ضدّين؛ فإن كان الأول لم يمكن زوال الطارئ، لأنّه لو زال الطارئ لأجل وجود السابق والسابق موجود في أول زمان حدوث الطارئ فيلزم عدمه في تلك الحال، وذلك اجتماع النقيضين، وإن كان الثاني أمكن اجتماعهما، وهو يبطل (٥) الموازنة.

الثالث: أن العبد إذا فعل ذنباً استحقّ به خمسة أجزاء من العقاب بعد استحقاقه عشرة أجزاء من الثواب بسبب طاعة سابقة لم يكن إزالة إحدى الخمستين دون الأخرى بأولى (٦) من العكس.

وأما إبطال الإحباط فلأنّ من عبد الله تعالى ألف سنة ثم عزم على معصية لزم أن يحبط الله كلّ ذلك، وهو قبيح عقلاً، ولقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ وكلمة «مَنْ» إذا كانت شرطاً للعموم، وإذا ثبت أن الفاسق يستحقّ الثواب فإن لم يصل إليه كان ظلماً، وإن وصل إليه قبل العقاب كان

(١) في «ب» زيادة: (إن).

(٢) (إن) لم ترد في «ه».

(٣) قواعد العقائد: ٤٦٧ المطبوع ذيل تلخيص المحصل وحكاها عنهما البريدي في الحدود والحقائق: ٢٣١.

(٤) في «د»: (لصاحبه).

(٥) (يبطل) لم ترد في «د».

(٦) في «ب» «د»: (أولى).

ذلك مخالفاً للإجماع ، فلم يبق إلا أنه يعذب^(١) بذنبه ثم يخرج ويوصل إليه الثواب^(٢).

[الثواب استحقاقى أو تفضلي]

قال:

مسألة : اتفقت المعتزلة إلا البلخي على أن الثواب والعقاب استحقاق ، والبلخي تفضل^(٣).

لنا : أن التكليف مشقة ، وهو قبيح بدون عوض لا يصح الابتداء به ، وإلا فهو عبث .

سؤال : إن توقف استحقاق الثواب والعقاب على الموافقة^(٤) كان معلول العلة غير حاصل معها ، بل مع عدمها ، وإن لم يتوقف أثيب المرتد ثواب المؤمن .
حجة البلخي أن نعم الله كثيرة والعبادة شكر لها فلا يستحق بها ثواب .
جواب الأول : أن الاستحقاق يتوقف على الاستمرار على الإيمان لا على الموت ، والثاني : أن الشكر واجب عقلاً فلو كانت العبادة هي الشكر لعلمها العقلاء ، وفي الأخير نظر .

(١) في «ره» : (يعاقب) .

(٢) انظر الذخيرة في علم الكلام : ٣١٢ ، الاقتصاد في الاعتقاد للطوسي : ١٢٢ .

(٣) حكاه عنهم ابن ميثم البحراني في قواعد المرام : ١٥٨ ، والفتازاني في شرح المقاصد : ١٢٦ ، والمصنّف في مناهج اليقين : ٥٠٥ ، وفي طبعة الأنصاري القمي : ٣٤٦ ، المعتمد في أصول الدين : ١٩٠ .

(٤) قال في نهج المسترشدين في أصول الدين : ٨٠ الاستمرار على الطاعة هو الشرط في استحقاق الثواب ، وهو المراد بالموافاة .

أقول:

ذهبت المعتزلة إلّا البلخي إلى أنّ الثواب والعقاب إنّما هو باستحقاق المكلف على طاعته ومعصيته، وذهب البلخي إلى أنّه تفضّل، والدليل على أنّ الثواب مستحق أنّ التكليف بدون^(١) عوض قبيح من حيث إنّهُ مشقّة، فنقول: ذلك العوض إمّا أن يمكن الابتداء به أو لا، والأوّل باطل وإلّا لكان توسّط التكليف عبثاً، فلم يبق إلّا الثاني، والعوض الذي لا يصحّ الابتداء به هو الثواب، وهو النفع المستحقّ المقارن^(٢) للتعظيم والإجلال.

لا يقال: استحقاق الثواب والعقاب بالطاعة والمعصية إمّا أن يتوقّف على الموافاة أو لا يتوقّف؛ فإن كان الأوّل كان معلول العلة^(٣) وهو الاستحقاق غير حاصل مع العلة وهي الطاعة والمعصية بل مع عدمها، هذا خلف، وإن كان الثاني لزم أن يكون المرتدّ يثاب ثواب المؤمن لأنّ الإيمان الصادر عنه أولاً يستحقّ به الخلود فإذا ارتدّ بعد ذلك لم يسقط استحقاقه الأوّل لما بيّنا من إبطال الإحباط والتكفير.

لأنّا نقول: إنّ استحقاق الثواب يتوقّف على الاستمرار على الإيمان، وعلامة ذلك الموافاة، لا أنّ^(٤) الموافاة سبب لحصول الاستحقاق.

واحتجّ البلخي بأنّ نعم الله تعالى كثيرة وشكره^(٥) واجب، والشكر إنّما هو

(١) في «د»: (دون).

(٢) في «س»: (المفارق).

(٣) (العلة) لم ترد في «د».

(٤) في «ب» «د» «س»: (لأنّ).

(٥) (وشكره) لم ترد في «د»، وفي «ب»: (فشكره).

بالعبادة فالعبادة واجبة لكونها شكراً للمنعم^(١) فلا يجب بها ثواب آخر .
والجواب أن شكر المنعم واجب عقلاً، فلو كانت العبادة شكراً لله تعالى لوجب
أن يكون العلم^(٢) بها وبتفاصيلها معلوماً بالعقل^(٣) وهو باطل .
وهذا فيه نظر، فإننا نقول: لم لا يجوز أن يكون أصل الشكر واجباً وإن كانت
طرقه^(٤) معلومة بالشرع^(٥).

[استحقاق الثواب عقلي أو سمعي]

قال:

وهل استحقاقه عقلي أو سمعي، قالت المعتزلة بالأول، لأن الله تعالى كلف
للنفع، وإلا فهو قبيح، وقالت المرجئة: سمعي، وكذا الخلاف في الدوام؛ قالت
المعتزلة: عقلي، والمرجئة^(٦): سمعي .
حجة المعتزلة: أن العلم بالدوام لطف فكان واجباً، ولأن المدح والذم والثواب
والعقاب معلولات الطاعة^(٧) والمعصية، والأولان دائمان، فكذا الثاني ضرورة دوام
المعلول لدوام علته فيدوم المعلولان الآخران^(٨).

(١) في «د» «س»: (للنعمة).

(٢) في «د»: (للعلم).

(٣) في «ر» «س»: (عقلياً) بدل من: (معلوماً بالعقل).

(٤) في «د»: (طرفيه).

(٥) تفصيل هذا البحث في قواعد المرام: ١٥٨، شرح المقاصد ١٢٦: ٥، مناهج اليقين: ٥٠٥، وفي

الطبعة الأخرى: ٣٤٦، شرح المواقف ٣٠٦: ٨.

(٦) قوله: (سمعي) إلى هنا لم يرد في «د».

(٧) في «د»: (معلولان للطاعة) بدل من: (معلولات الطاعة).

(٨) في «س»: (الأخيران).

أقول:

اختلف الناس في استحقاق الثواب والعقاب هل هو عقلي أو سمعي؟ فذهبت المعتزلة إلى أنه عقلي. وقالت المرجئة: إنه سمعي.

حجة المعتزلة: أن التكليف بدون عوض قبيح عقلاً.

وكذلك اختلفوا في دوام الثواب والعقاب؛ فقالت المعتزلة: إنه دائم عقلاً، والمرجئة قالوا: سمعاً.

حجة المعتزلة: أن الدوام لطف، واللفظ واجب عقلاً، أما الصغرى فإن المطيع إذا علم أن الثواب دائم والعقاب دائم أقدم على الطاعة وامتنع عن المعصية، وأما الكبرى فقد مضى بيانها، وأيضاً الطاعة علّة لاستحقاق المدح عاجلاً والثواب آجلاً، والمعصية علّة لاستحقاق الذمّ عاجلاً والعقاب آجلاً، والمدح والذمّ دائمان، ودوام المعلول إنما هو لدوام علّته، فتكون المعصية والطاعة في حكم الدائمين وإن لم يكونا كذلك، وإذا كانا دائمين كان المعلولان الآخرين أعني الثواب والعقاب دائمين^(١).

(١) شرح الأصول الخمسة: ٧٠٠ وانظر رسائل الشريف المرتضى ٣: ١٦.

[في التوبة]

قال:

مسألة : في التوبة .

قال أبو هاشم : إنها الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة، ومحمود لم يشترط^(١) الثاني، وهل تصح من قبيح دون قبيح ؟ قال أبو علي : نعم، ومنعه أبو هاشم، والأول الحق لجواز^(٢) الرغبة في العصيان بنوع دون آخر، ولأن الإتيان بواجب دون واجب ممكن فكذا التوبة .

أقول:

ذهب أبو هاشم إلى أن التوبة عبارة عن الندم على فعل المعصية والعزم على ترك المعاودة^(٣)، وذهب محمود الخوارزمي إلى أن ترك المعاودة غير شرط في التوبة ولا جزءاً منها، فإن الندم على ما فات يقتضي العزم على ترك المعاودة، لأنه^(٤)

(١) في «ر»: (يشترط).

(٢) (الحق لجواز) لم يرد في «د».

(٣) حكاها القاضي عبد الجبار في المغني في أبواب التوحيد والعدل: ٣٧٠ (كتاب التوبة)، حقائق

المعرفة في علم الكلام: ٣٠٩.

(٤) في «د»: (ولأنه).

لو لم يعزم على ذلك لكشف عن كونه غير نادم^(١).
وفيه نظر، فإنه لا يلزم من اقتضاء ذلك هذا أن لا يكون داخلاً في الحدّ، فإنّ
الحادّ للإنسان بالناطق وحده آت بالحدّ الناقص وإن اقتضى ذلك وجود الحيوان.
واختلف الشيخان في أنّ التوبة هل تصحّ من قبيح دون قبيح أم^(٢) لا؟ فذهب
أبو هاشم إلى أنّها لا تصحّ، وذهب أبو عليّ إلى^(٣) أنّها تصحّ^(٤).
وهو الأولى، لأنّ الرغبة تختلف بحسب اختلاف المعاصي، فجاز الاستغفار عن
ذنوب دون آخر، وأيضاً فالإتيان بواجب دون واجب ممكن فكذا التوبة من قبيح
دون قبيح^(٥)، لأنّ الواجب إنّما يجب فعله لوجوبه وكذلك التوبة إنّما تجب عن القبيح
لقبحه، ولما كان وجه الواجب عامّاً ولم^(٦) يجب عموم الفعل، فكذا في التوبة.
حجّة أبي هاشم أنّ التوبة إنّما تجب عن القبيح لقبحه، فلو تاب عن قبيح دون
آخر لما كان تائباً عن ذلك لقبحه^(٧).

(١) حكاة المصنّف في مناهج اليقين: ٥٢٣، وفي طبعة الأنصاري القمي: ٣٦١.

(٢) في «س»: (أو).

(٣) (إلى) لم ترد في «د».

(٤) حكاة القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة: ٧٩٧، وأحمد بن سليمان في حقائق
المعرفة في علم الكلام: ٣٠٩، والمصنّف في مناهج اليقين: ٥٢٤، وفي طبعة الأنصاري القمي:
٣٦٢.

(٥) في «س» زيادة: (ممكّن).

(٦) في «س»: (لا).

(٧) حكاة في مناهج اليقين: ٥٢٤، وفي طبعة الأخرى: ٣٦٢.

[سقوط العقاب عند التوبة واجب أم لا]

قال:

واختلفوا في سقوط العقاب عندها هل هو واجب؟ أطبق المعتزلة عليه، وقالت المرجئة: تفضل لأن السقوط إن كان لأن ثبوتها^(١) واجب فهو محال لأنه يلزم أن^(٢) من أساء إلى غيره بأعظم الإساءة^(٣) ثم اعتذر إليه وجب^(٤) قبوله، مع أنه ليس كذلك، وإن كان^(٥) لأن ثوابها أعظم فهو^(٦) باطل لما مر من إبطال التحابط. حجة المعتزلة: أن العاصي يجب أن لا يكلف، لأن إيصال الثواب إليه بعد استحقاق العقاب محال، وهو ضعيف، لأن سقوط العقاب قد يحصل بالعفو فصح تكليفه أو يفعل أكثر من المعصية فيحبط عند من يقول به أو يعذب منقطعاً ويوصل إليه الثواب.

مركز تحقيق الكتب التراثية

أقول:

ذهبت المعتزلة إلى أن سقوط العقاب^(٧) عند التوبة واجب، وقالت المرجئة: إنه تفضل، قالوا: لأن السقوط إن كان لأن قبولها واجب فهو محال، لأنه يلزم أن من

(١) في «ب» «د» «ر»: (قبولها).

(٢) في «س»: (لأن) بدل من: (لأنه يلزم أن).

(٣) في «د» «ر»: (الإساءات).

(٤) في «س»: (لوجب).

(٥) (وإن كان) ليست في «س».

(٦) في «س»: (وهو).

(٧) في «د» زيادة: (عنه).

أساء إلى غيره بأعظم الإساءة^(١) ثم اعتذر إليه وجب عليه قبول ذلك الاعتذار، ولما لم يكن كذلك لم يكن القبول واجباً، وإن كان لأن ثوابها أعظم، فهو باطل لما^(٢) مر من إبطال التحابط.

وحجة^(٣) المعتزلة بأنه لو لم يجب سقوط العقاب عند التوبة لما حسن تكليف العاصي بعد عصيانه، والتالي باطل، فالمقدم مثله^(٤).

بيان الشرطية أنه لو كلفه بعد عصيانه فيما أن يستحق الثواب على فعل ما كلفه أولاً، والثاني باطل لأنه قبيح، والأول باطل لأنه يستحيل اجتماع الثواب والعقاب لشخص واحد، فلو لم يجب سقوط العقاب عند التوبة لما كان للعاصي^(٥) طريق إلى استحقاق الثواب بعد المعصية فما كان بحسن تكليفه.

وهذا ضعيف:

أما أولاً فلأن سقوط العقاب قد يحصل بالعتو فيصح منه تكليفه، أو يسقط العقاب بسبب فعل أكثر من المعصية فتحبطها^(٦) على مذهب من يقول بالإحباط أو نقول: إنه يعذب منقطعاً على ما هو الحق فيوصل إليه الثواب بعد ذلك.

قال:

قال أبو هاشم: إنها واجبة لكونها دافعة للضرر، هذا في الكبيرة، وأما في

(١) في «د»: (الإساءات).

(٢) في «ر»: (بما).

(٣) في «س»: (واحتجت).

(٤) حكاها المصنف في مناهج اليقين: ٥٢٥، وفي الطبعة الأخرى: ٣٦١، أنوار الملكوت: ١٧٦.

(٥) في «ر»: (للمعاصي).

(٦) في «س»: (فيجب بها)، وفي «د»: (فيجب عليها) بدل من: (فتحبطها).

الصغيرة فأوجبها بالسمع، وأبو عليّ أوجبها بالعقل كالكبيرة، وهو حسن لبرهان أبي هاشم، فهذا ما أردنا أن نشبهه في هذه المقدمة.

أقول.

ذهب أبو هاشم إلى أن التوبة واجبة بالعقل إن كانت عن فعل المعصية الكبيرة، لأنها دافعة للضرر الذي هو العقاب، ودفع الضرر واجب، فالتوبة واجبة، وأمّا المعصية الصغيرة فأوجب التوبة عنها بالسمع، وأبو عليّ أوجبها^(١) بالعقل، لأنها دافعة للضرر أيضاً^(٢)، وهذا حسن.

فهذا آخر ما أوردناه في هذه المقدمة، اللهم فكما وفقنا لإتمامه وأيدتنا لاختتامه فصلّ على أشرف الذوات الطاهرات^(٣) وأكمل النفوس العارفات، محمد المصطفى وعترته الأخيار الأبرار، الذين أذهب^(٤) عنهم الرجس وطهرتهم^(٥) تطهيراً، واجعل ما كتبناه حجة لنا لا علينا، وفقنا^(٦) للثبات على القول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة برحمتك يا أرحم الراحمين.

(١) في «د» «س» زيادة: (أيضاً).

(٢) حكاه القاضي عبد الجبار في المغني في أبواب العدل والتوحيد: ٣٣٥ كتاب التوبة وشرح الأصول الخمسة: ٣٣١ و٧٨٢ وحكاه المصنّف في مناهج اليقين: ٥٢٥، وفي الطبعة الأخرى:

٣٦٢، أنوار الملكوت: ١٧٧.

(٣) في «س»: (المطهّرات).

(٤) في «د» «ر»: (أذهب الله).

(٥) في «د» «ر»: (طهرهم).

(٦) في «د» «ر»: (وفقني).

[نهايات النسخ]

١ - في نسخة «ر»: تم الكتاب بحمد الله تعالى ومنه ، والحمد لله وحده وصلواته على سيدنا محمد النبي وآله الطاهرين ، وذلك بعد الظهر من نهار الأربعاء تاسع عشر من رجب الأصم المبارك من سنة ثلاث وستين وسبعائة ، وهو اليوم الخامس والعشرون من أيار من شهور الروم على يد كاتبها العبد الفقير إلى الله تعالى محمد بن صدقة بن حسين طاهر بن غرفة بالمشهد الشريف المقدس الغروي سلام الله وصلاته على مشرفه ، والحمد لله وحده والصلاة على خير خلقه محمد النبي وآله الطيبين الطاهرين .

وكان فراغ مصنفه قدس الله روحه من تصنيفه في سادس رمضان المبارك من سنة ثمان وسبعين وستائة .

٢ - في نسخة «ب»: تم الكتاب المبارك بلطف الله تعالى وحسن إعانتة لتسع بقين من شهر صفر سنة خمس وخمسين وسبعائة ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد المصطفى وآله الطاهرين وسلم كثيراً وجاء في حاشية الصفحة الأخيرة : بلغ مقابلته بالأصل الذي هو بخط مصنفه قدس الله سرّه بالحلة والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين .

٣ - وفي نسخة «س»: علقت بقلم حسن بن علي بن صدقة بن رضا تغمده الله برحمته وأسكنه محبوبه جنته بمحمد وآله وعترته آمين رب العالمين .

٤ - وفي نسخة «د»: تم كتاب معارج الفهم في شرح النظم ، والحمد لله رب

العالمين والصلاة على سيّد المرسلين محمّد خاتم النبيين، وعلى عترته الطيّبين الطاهرين فرغ من تعليقه لنفسه العبد الفقير إلى الله تعالى عليّ بن محمّد بن إبراهيم أبي الحسام عفى الله عنه، وذلك في الغر الأوسط من ربيع الأوّل من سنة إحدى وثلاثين وسبعمائة وحسبنا الله تعالى ونعم الوكيل والله الحمد.



مركز تحقيقات مخطوطات علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفهرس الفنیة

- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس الأحاديث
- فهرس الآثار
- فهرس الأعلام
- فهرس القبائل والطوائف والفرق
- فهرس الأماكن والبلدان
- فهرس الوقائع والأيام
- فهرس المصطلحات
- فهرس الكتب الواردة في المتن
- فهرس مصادر التحقيق
- فهرس الموضوعات



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فهرس الآيات القرآنية

الآية	السورة/الآية	الصفحة
﴿إِذَا أَسْرَ النَّبِيُّ﴾	التحریم: ٣	٤٥٢
﴿إِذَا تَضَعُدُونَ وَلَا تَلْوُونَ﴾	آل عمران: ١٥٣	٤٥٢
﴿أَكُلْهَا دَائِمًا﴾	الرعد: ٣٥	٥٧٣
﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ﴾	نوح: ١	٣٠٩
﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ...﴾	النساء: ٤٨ و ١١٦	٥٧٦، ٥٧٤
﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾	المائدة: ٥٥	٥٠٠
﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ...﴾	النساء: ٥٩	٤٩٨
﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ...﴾	يس: ٨١	٥٥٨، ٥٥٧
﴿أَخْلَقْنِي فِي قَوْمِي﴾	الأعراف: ١٤٢	٥٠٣
﴿صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾	التحریم: ٤	٤٩٥
﴿عَرْضُهَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾	آل عمران: ١٣٣	٥٧٣
﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾	التحریم: ٤	٤٩٧
﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾	البقرة: ٢٣	٤٤٢، ٤٤١، ٤٣٦
﴿فَأَتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ﴾	هود: ١٣	٤٣٦

الآية	السورة/الآية	الصفحة
﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبَاءَنَا وَآبَاءَكُمْ...﴾	آل عمران: ٦١	٤٩٠، ٤٩١
﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ...﴾	الزلزلة: ٧-٨	٥٧٩، ٥٨٠
﴿قَالُوا أَرَنَا اللَّهُ جَهْرَةً﴾	النساء: ١٥٣	٣٤٣
﴿فَقَدْ صَدَقْتَ أَرُونَا﴾	الصافات: ١٠٥	٤١٤، ٤١٥
﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ...﴾	الشورى: ٢٣	٤٩٥، ٤٩٧
﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾	الإسراء: ٣٨	٤١٣
﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾	القصاص: ٨٨	٥٦٦، ٥٧٣
﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾	الرحمن: ٢٦	٥٦٦
﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾	الأنبياء: ١٠٤	٥٦٦
﴿إِنَّمَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾	النساء: ١٦٥	٤٦٠
﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾	الأنعام: ١٠٣	٣٣٦، ٣٣٧
﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾	البقرة: ١٢٤	٤٨٣، ٤٩٩
﴿لَنْ تَرَانِي﴾	الأعراف: ١٤٣	٣٣٨
﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ﴾	الأنبياء: ٢	٣١١
﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ...﴾	غافر: ٤٦	٥٧٢
﴿وَأَتَيْنَهُمْ إِحْذَاهُمْ فَنِطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا...﴾	النساء: ٢٠	٤٩٢، ٤٩٤
﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾	الرعد: ٦	٥٧٤، ٥٧٦
﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾	فاطر: ٢٤	٤٦٨
﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ﴾	النحل: ٤٤	٣١١
﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ۖ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾	الواقعة: ١٠ و ١١	٤٩٧

الآية	السورة/الآية	الصفحة
﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾	التوبة: ٧١	٥٠١، ٥٠٠
﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾	البقرة: ٢٣٣	٤٩٣
﴿وَتَعِيهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾	الحاقة: ١٢	٤٩٣
﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾	الأحقاف: ١٥	٤٩٣، ٤٩٢
﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾	الذاريات: ٢١	٢٧٥
﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾	النساء: ١٦٤	٣٠٨
﴿وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾	التوبة: ١١٩	٥٠٠
﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾	الزمر: ٧	٤١٤
﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾	النجم: ١٣	٥٧٣
﴿وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾	النساء: ١٥٧	٤٤٠
﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا...﴾	النساء: ٨٢	٤٥٤، ٤٤٢، ٤٤١
﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ...﴾	النساء: ٩٣	٥٧٩
﴿وَهُمْ مَنْ بَعْدَ عَلَيْهِمْ سَيِّغُلِبُونَ﴾	الروم: ٣	٤٣٧، ٤٣٥
﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾	النساء: ١١٥	٤٨٢، ٣٠٩
﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَشْكُونًا...﴾	الإنسان: ٨	٤٩٨، ٤٩٥
﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾	الحديد: ٣	٥٦٦

فهرس الأحاديث

الصفحة	القائل	الحديث
٤٩١	رسول الله ﷺ	اللهم أنتني بأحب خلقك إليك يأكل معي
٤٥٥	رسول الله ﷺ	إن القرآن أنزل على سبعة أحرف
٤٥٤	رسول الله ﷺ	أنزل القرآن على سبعة أحرف
٤٩٢، ٤٩١	رسول الله ﷺ	أقضاكم علي
٤٩٧	أمير المؤمنين ع	أنا الصديق الأكبر، أنا الفاروق الأعظم، أمنت قبل ...
٤٩٧	أمير المؤمنين ع	أنا أول من صلى، وأول من آمن بالله ورسوله ...
٤٨٦	رسول الله ﷺ	أنت الخليفة من بعدي
٥٠٢	رسول الله ﷺ	أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لاني بعدي
٥٠١	رسول الله ﷺ	أنت مني بمنزلة هارون من موسى
٤٩٦	رسول الله ﷺ	أولكم وروداً على الحوض أولكم إسلاماً علي ...
٤٦١	موسى بن عمران ع	تمسكوا بالسبب أبداً
٤٨٧	رسول الله ﷺ	فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللهم وال من والاه ...
٤٨٢، ٣٠٩	رسول الله ﷺ	لا تجتمع أمتي على الخطأ
٤٩٥	رسول الله ﷺ	لأعطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله ويحب الله ورسوله ...

<u>الصفحة</u>	<u>القاتل</u>	<u>الحديث</u>
٤٩٦	رسول الله ﷺ	لأعطين الراية غداً رجلاً يحبّه الله ورسوله ويحبّ الله ورسوله ...
٤٨٧	رسول الله ﷺ	معاشر المسلمين ، أأست أولى منكم بأنفسكم ؟
٤٩٢	أمير المؤمنين عليه السلام	والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم ...
٤٩٤	أمير المؤمنين عليه السلام	والله لو كسرت لي الوسادة وجلست عليها لحكمت بين أهل التوراة ...
٥٠٤	رسول الله ﷺ	هذا ابني إمام أبو إمام ابن إمام أبو أئمة تسعة ...
٥٠٢	رسول الله ﷺ	هذا ابني إمام - يعني الحسين - أخو إمام ابن إمام ...



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

فهرس الآثار

<u>الآثر</u>	<u>القائل</u>	<u>الصفحة</u>
أقيلوني فلسست بخيركم ، وعلي فيكم	أبوبكر	٤٨٥
كان علي ؓ يقول: أنا أول من صلى ...	عبدالله بن الحسن	٤٩٧
كل أفقه من عمر حتى المخدرات في البيوت	عمر	٤٩٤، ٤٩٢
لولا علي لهلك عمر	عمر	٤٩٣، ٤٩٢
من غالى في مهر ابنته جعلته في بيت المال	عمر	٤٩٤، ٤٩٢

فهرس الأعلام

- تقدّم أسماء المعصومين الأربعة عشر ﷺ
رسول الله ﷺ: ٦٩، ٧١، ٩٦، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٢، ٣١٤، ٣٩٩، ٤٠١، ٤٠٢، ٤١٦، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٨، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٥، ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٥٥، ٤٦٢، ٤٦٦، ٤٨٤، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٦، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٣، ٥٧٤، ٥٧٦، ٥٨٩.
- إسماعيل ﷺ: ٤١٥.
أقليدس: ٥١٧، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢٣، ٥٢٤.
الأصم: ٤٧٣.
إمام الحرمين: ٨١، ٩١.
أبو إسحاق بن عياش = أبو إسحاق: ٢٢٦، ٣٢٩.
أبو الحسن الأشعري = الأشعري = أبو الحسن: ٢٦٢، ٢٦٤، ٣٠٨، ٣١١، ٣١٢، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٢٦، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤٩٥.
أبو الحسين البصري = أبو الحسين = أبو الحسين الخياط: ٢١٤، ٢١٨، ٢٢٦، ٢٤٩، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٦٠، ٢٦٩، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٩، ٣٠٥، ٣٢٠، ٣٢٣، ٣٦٨، ٣٨٧، ٤٠٠، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٧٣، ٥٦٥، ٥٧٢.
أبو القاسم الكعبي = البلخي = أبو القاسم البلخي = الكعبي: ٢٢٦، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٤، ٣٠٠، ٣٢٠، ٤٢٨، ٤٢٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٨١، ٥٨٢.
أبو الهذيل: ٤١٠، ٤٥٦.
- أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ: ٤٣٥، ٤٣٧، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣.
فاطمة الزهراء ﷺ: ٤٩٨.
الإمام الحسين ﷺ: ٥٠٢، ٥٠٤.
الإمام المهدي ﷺ = القائم: ٥٠٢، ٥٠٤.
-
- آدم ﷺ: ٥٧٣.
إبراهيم ﷺ: ٣٤٣، ٤١٤، ٤٩٩.
ابن الأخشيد: ٤٦٦.
ابن مسعود: ٤٤١، ٤٥٣.

- أبو بكر بن أبي قحافة : ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٩.
- أبو عبد الله البصري : ٢٢٦.
- أبو علي الجبائي = أبو علي : ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٥٥، ٣٢٣، ٣٦٥، ٣٩٢، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٥٦، ٤٦٦، ٤٦٩، ٤٧٣، ٤٩٥، ٥٧١، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٩.
- أبو علي بن سينا = ابن سينا = الشيخ : ١٦٤، ١٧٦، ٢٩٤، ٢٩٥، ٣٦٤، ٣٦٨، ٣٦٧، ٥٥٣.
- أبو لهب : ٤٠٦.
- أبو هاشم (الجبائي) : ٩١، ١٦٤، ١٦٦، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٥٥، ٢٩٠، ٣٢٣، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٩٢، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٦٦، ٤٦٩، ٤٧٣، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٥.
- أبو يعقوب الشحام : ٢٢٦.
- أرسطاطاليس : ١٧٦.
- أرسطو : ١٨٧، ٥٤٤، ٥٤٥.
- أفلاطون : ١٧٥، ١٧٨، ١٨٧، ٥٤٤.
- بشر : ٥٧١، ٥٧٢.
- الجبائي : ٤٢٨.
- جبرئيل : ٤٩٧.
- الجويني : ٢٧٢.
- جهم بن صفوان : ٤٠٨.
- سلمان الفارسي : ٤٩٦.
- السيد المرتضى : ٢٣٩، ٣٢٣، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٨٧، ٥٠٣.
- (الشيخ) المفيد : ٥٣٣، ٥٣٤.
- الشيخ أبو جعفر الطوسي : ٢٣٩، ٥٠٣.
- عباد بن سليمان : ٢٥٠.
- العباس (بن عبد المطلب) : ٤٨٤، ٤٩٩.
- عبد الجبار : ٢٢٦، ٥٧٢.
- عبد الله بن الحسن : ٤٩٧.
- عمر بن الخطاب : ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦.
- عيسى : ٤٤٠، ٤٦٧.
- فخر الدين : ٩٣.
- فرفوريوس : ٣٦٤.
- قاضي القضاة : ٤٦٦.
- القاضي أبو بكر : ٨١، ٣٢٥.
- محمود الخوارزمي = الخوارزمي = محمود : ٥٨٩، ٥٨٨، ٥٨٦.
- ٣٢٣، ٣٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٥٨٥.
- مريم : ٤٦٥، ٤٦٧.
- مسيلمة : ٣٩٩، ٤٦٦.
- معمر : ٢٦٤، ٢٦٥.
- موسى : ٣٠٨، ٣٣٨، ٣٤٠، ٣٤٣، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٩، ٤٦١، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣.
- النجار : ٢٩٩.
- النظام : ٢٤٧، ٢٤٨، ٣١٥، ٥٧١، ٥٧٢.
- نوح : ٣٠٩.
- هارون : ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣.

فهرس القبائل والطوائف والفرق

الأشاعرة: ٨٠ ٨١ ٨٣ ٨٧ ٨٩ ٩٠ ٢١٤	الخوارج: ٤٦٢، ٤٦٤.
٢٧١، ٢٧٣، ٢٩٠، ٢٩٩، ٣٠٨، ٣٢٠، ٣٢١	الزيدية: ٤٨٤.
٣٢٣، ٣٣٢، ٣٣٤، ٣٤٠، ٣٨٩، ٣٩١، ٤٠٠	السمنية: ٧٩.
٤٠٢، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٧٣، ٤٩٥	الشيعة: ٤٧٩، ٤٨٦، ٤٨٧.
الأشعرية: ٨٨ ٢٧٠، ٢٧٤، ٢٩٩، ٣٠٧، ٣١٠	الصابئة: ٢٣٩.
٣٨٧، ٣٩١، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٨، ٤١٣، ٤١٤	الصوفية: ٣٦٠.
٤٢٨، ٥٧٥	المدلية: ٤٠٨، ٤٠٩، ٤٢٩.
الأصوليون: ٤٩٤.	الفضيلية: ٤٦٤.
الإمامية: ٤٠٨، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٩	الفلاسفة: ١٤٥، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٦٥، ٢٨٣، ٣٣٣
٤٨٤	٣٦٧، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٨٧، ٣٨٩، ٤٠٠
البراهمة: ٣٩٩، ٤٠١، ٤١٦، ٤١٧	٥٢٧، ٥٢٩، ٥٣١، ٥٣٣، ٥٤٨، ٥٥٨، ٥٦٢
البصريون: ٥٧٧، ٥٧٦، ٤٦٦، ٤٠٤	٥٦٣
البغداديون: ٤٠٤	الكرامية: ٣٦١، ٣٤٧، ٣٢١
بنو نويخت: ٥٣٤، ٥٣٣	المتكلمون: ١٧٧، ٨٠ ٨٥، ١٤٣، ١٥٥، ١٥٧
الثنوية: ٣٧٥، ٣٧٤، ٢٣٩	١٦١، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٩، ١٧٢، ١٨٧، ١٩١
الحكماء: ١٦١، ١٦٢، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢	١٩٤، ٢١٤، ٢١٨، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٧٠، ٢٧١
١٧٣، ١٨٤، ١٨٧، ١٩١، ٢١٨، ٢٩٨، ٣١٧	٢٨٧، ٢٩٠، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٩، ٣١٧، ٣٤٨
٣٤٩، ٣٥٢، ٥٠٨، ٥١٢، ٥١٦، ٥٢١، ٥٢٥	٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧٣، ٣٨٠، ٣٨٥
٥٢٦، ٥٢٨، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٤٧، ٥٤٨	٣٨٦، ٤٩٢، ٥٠٨، ٥١٩، ٥٢١، ٥٢٤، ٥٢٥
الحنابلة: ٣١٠	٥٢٨، ٥٢٧

٦٠٤.....معارج الفهم في شرح النظم

المجبرة: ٤١١.	٤١٦، ٤١٧، ٤٢٠، ٤٢٢، ٤٢٨، ٤٥٨، ٤٦٢،
المجسمة: ٣٣٢.	٤٦٨، ٤٧٨، ٤٩٤، ٤٩٥، ٥٣٣، ٥٧٤، ٥٧٥،
المجوس: ٢٣٩، ٣٧٩.	٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٧، ٥٨٨.
المرجئة: ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٧.	معتزلة البصرة: ٥٦٩.
المشبهة: ٣٤٤.	معتزلة بغداد: ٤٧٣.
المعتزلة: ٨٠، ٨١، ٨٣، ٨٧، ٨٩، ٩١، ١٦٧،	الملاحدة: ٨٧.
٢١٤، ٢٢٦، ٢٣٩، ٢٤٩، ٢٥٥، ٢٦٢، ٢٦٣،	المنجمون: ٤٤٤، ٤٥٧.
٢٧١، ٢٩٠، ٢٩٩، ٣٠٧، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢،	النجارية: ٤٠٨.
٣١٣، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٥، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٧٤،	النصارى: ٣٦٠، ٣٦٤، ٣٨٠، ٤٨٠، ٤٨٢.
٣٨٧، ٣٨٩، ٤٠٠، ٤٠٥، ٤٠٨، ٤١٣، ٤١٥،	اليهود: ٤٥٠، ٤٥١، ٤٦١، ٤٨٢.



مركز تحقيقات تاريخ وعلوم اسلامی

فهرس الأماكن والبلدان

خديو ختم: ٤٨٧.

المدينة: ٤٨٨، ٤٨٩.



مركز تحقيقات كميوتور علوم اسدي

فهرس الوقائع والأيام

خيبر: ٤٩٥، ٤٩٦.

يوم أحد: ٤٥٢.

يوم الغدير: ٤٨٧.

يوم حنين: ٤٥٢.



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

فهرس المصطلحات

- اجتماع الضدين: ٨٥، ٤١١.
 اجتماع النقيضين: ٢٠١، ٢٢٤.
 الأدلة السمعية: ٩٨.
 الأدلة العقلية: ٩٨.
 الاستقراء: ١١٧، ١١٨، ٣٨٣، ٣٨٤.
 الامتناع: ١٤٨، ٢٨٩، ٣٠٥.
 الإمكان: ١٤٧، ١٤٨، ٢٠٦، ٢٢٤، ٢٣٩، ٢٤٠.
 ٢٤١، ٢٦٦، ٢٨٨، ٣٠٥، ٣٤٢، ٥٦٤.
 برهان التطبيق: ١٥٥.
 برهان وإن: ٩٥.
 برهان ولم: ٩٤.
 التسلسل: ٨٧، ٨٨، ٩٣، ١١٩، ١٢٤، ١٢٨.
 ١٣٤، ١٤٦، ١٤٨، ١٤٩، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣.
 ١٥٥، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٣، ٢٠٢، ٢١١، ٢١٢.
 ٢٢١، ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨.
 ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٧٨، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٢٠، ٣٢٦.
 ٣٣٠، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٥، ٣٦٢، ٣٦٦، ٣٩٥.
 ٤١٩، ٤٤٠، ٥٦٣، ٥٦٥، ٥٧١.
 التصديق: ١٩٥، ١٩٦، ٣٠٨، ٣٦٧، ٣٨٩.
 التصور: ٨٢، ٨٣، ١٩٥، ١٩٦، ٢٣١، ٣٠٨.
 ٣٦٧، ٣٨٩.
 التمثيل: ١١٨.
 التواطع: ١٥٩، ١٦٤.
 الجنس: ١٥٩، ١٦٢، ٢٢٠، ٢٢١.
 الجوهر: ١٢٤، ١٣٥، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١.
 ١٦٣، ١٨٠، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٦٥، ٢٦٦.
 ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٩٥، ٢٩٦، ٣١٥، ٣١٦.
 ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٤٠، ٣٤٣، ٣٦٧، ٣٧٧، ٥٠٧.
 ٥٠٩، ٥٣٣.
 الحادث: ٨٧، ١٢٥، ١٣٤، ١٣٥، ١٤٦، ٢٠٧.
 ٢٦٧.
 الحدود: ١٢١، ١٢٣، ١٢٦، ٢٠١، ٢٠٦.
 ٣٢٨.
 الحركة: ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠.
 ١٣٢، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٢، ١٤٣، ١٦٤.
 ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٧، ١٧٩.
 ١٨٠، ١٨١، ١٨٣، ١٨٤، ٣٥٨، ٤١٢، ٥٥٥.
 ٥٦٣، ٥٥٦.

الحركة الدورية: ١٧٥.	العلة المادية: ٧٦.
الدور: ٨٧، ٨٨، ٩٨، ١٢٤، ١٢٨، ١٧١، ١٧٣، ٢١١، ٢١٢، ٢٣٨، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٩٢، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٤، ٣٢٤، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٣١، ٣٧٢، ٣٨٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٨١، ٥٢٤، ٥٨٠، ٥٧١.	العلية: ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ٢١٠، ٢١١، ٢١٧.
السالبة الجزئية: ١٠٢، ١٠٦، ١٠٨، ١١١.	غير فطري القياس: ٩٠.
١١٤، ١١٣.	فطري القياس: ٨٩، ٩٠.
السالبة الصغرى: ١١٦.	قار الذات: ١٥٧.
السالبة الكلية: ١٠٢، ١٠٦، ١٠٨، ١١٣، ١١٦.	القياس: ٨١، ٨٢، ٩٩، ١٠٠، ١١٨، ٢٢٢، ٣٠٤، ٣٢١، ٣٠٦.
السكون: ١٢٥، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٢.	الكم: ١٥٦، ١٦٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٨٠، ١٨٥.
١٣٣، ١٣٩، ١٤٢، ١٤٣، ١٦٤، ١٧٢، ١٧٦.	الكم المتصل القار: ١٥٦.
١٧٨، ١٨٥، ١٨٦، ٣٥٨، ٤١٢.	الكيفيات النفسانية: ١٦٢.
الضرورة الوقتية: ١١٧.	المحمول: ١٠١، ١٠٣، ١٠٤، ٢٠١.
الطفرة: ٥١٤، ٥١٥.	المشروطة الخاصة: ١٠٤، ١١٦.
العرض: ١٢٤، ١٢٥، ١٢٩، ١٣٥، ١٣٨، ١٦٠، ١٦١، ١٦٤، ١٨٠، ١٨٣، ١٨٦، ٢٢٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٩٥، ٣١٦، ٣١٩، ٣٣٢، ٣٤٠، ٣٤٣، ٣٦٧، ٣٨١، ٣٨٢، ٥٠٩.	المشروطة الخاصة الصغرى: ١٠٩.
العرضية: ٢٢٠.	المشروطة العامة: ١٠٣، ١٠٤، ١١٦.
العرفية الخاصة: ١٠٤.	المطلقة العامة: ١٠٣، ١٠٤، ١١٦.
العرفية العامة: ١٠٣، ١٠٤.	المعلول: ٩٤، ١٤٧، ١٥٤، ١٩٢، ٢١٠، ٢١١، ٢١٣، ٢١٥، ٢٣٥، ٢٣٨، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٥٧، ٢٦٣، ٥٦٨.
العلة التامة: ١٣٣، ١٣٤، ١٤٣، ١٤٥، ٢١١.	المتع: ١٣١، ٢٠٣.
٢٣٥، ٢٣٨، ٥٦٨.	متع الثبوت: ٢٢٦.
العلة الغائية: ٧٦.	متع الوجود: ١٣٤.
العلة الفاعلية: ٢٣٥، ٢١٦.	الممكن: ١٣١، ١٤٧، ١٤٨، ١٥١، ١٥٥، ١٩١، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٣، ٢١٦، ٢١٩، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٣١، ٢٥١، ٣٦٦، ٣٦٨.
	الممكنات: ٨٠، ٨١.

ممكن الوجود: ١٣٤، ١٣٥، ١٤٨، ٢٤٥، ٣٩٥.	واجب الوجود: ١٣٤، ١٤٧، ١٤٨، ١٥١، ٢٠٢.
الممكنة الخاصة: ١٠٥.	٢١٢، ٢١٤، ٢١٥، ٢٢١، ٢٣٨، ٢٤١، ٢٤٥.
الممكنة السالبة: ١١٦.	٢٧٦، ٢٨٢، ٢٩٨، ٣٤٦، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٩٤.
الممكنة العامة: ١٠٤.	٣٩٥، ٥٤٥، ٥٦٦.
المنتشرة المطلقة: ١٠٤.	واجب الوجود لذاته: ٥٦٢.
الموجبة: ١٠١، ١٠٧، ١١٥.	الواجب بالذات: ٣٩٣.
الموجبة الجزئية: ١٠٢، ١٠٦، ١١١، ١١٣.	الواجب بالغير: ٣٩٣.
الموجبة الكلية: ١٠٢، ١٠٦، ١١٦.	الوجوب: ٨٣، ١٤٨، ٢٥١، ٢٦٦، ٢٨٨، ٢٨٩.
الموضوع: ١٠١، ١٠٣.	الوجودية اللادائمة: ١٠٤.
المؤثرية: ١٣٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦.	الوجودية اللاضرورية: ١٠٤.
النظر: ٧٣، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢.	الوقتيّة الكبرى: ١٠٩.
٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ١٦٧.	الوقتيّة المطلقة: ١٠٤.
النفاذ: ١٦٨.	الهيولى: ١٥٩، ١٨٩، ١٩٠، ٣٤٥، ٥٦٣، ٥٦٤.
الواجب المشروط: ٨٣.	٥٦٥.
الواجب المطلق: ٨٣.	

فهرس الكتب الواردة في المتن

٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥	الأسرار: ١٧٨.
٤٥٦، ٤٥٧، ٤٨٠، ٥٧٨.	الإشارات: ٣٧٧.
المبدأ والمعاد: ٣٦٥.	الإنجيل: ٤٩٤.
معارج الفهم في شرح النظم: ٧٠.	التوراة: ٤٦٢، ٤٩٢، ٤٩٤.
المعتبر: ٥٢٧.	الزبور: ٤٩٤.
مناهج اليقين = المناهج: ١٦٨، ٢٧٠، ٣١٧.	الشفاء: ١٧٦.
نظم البراهين في أصول الدين: ٧٠، ٧٢.	الفرقان: ٤٩٤.
	القرآن: ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣٤٦، ٤٣٥، ٤٣٦.

فهرس مصادر التحقيق

﴿ حرف الألف ﴾

- ١- الآحاد والمثاني: لأحمد بن عمرو بن أبي عاصم الضحاك، المتوفى سنة ٢٨٧ هجرية، طبع دار الدراية في السعودية.
- ٢- الإبانة عن أصول الديانة: لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، المتوفى سنة ٣٢٤ هجرية، نشر دار الأنصار في القاهرة.
- ٣- الأحكام في أصول الدين: لعلي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري، المتوفى سنة ٤٥٦ هجرية، طبع دار الكتب العلمية في بيروت.
- ٤- أحكام القرآن: لمحمد بن عبدالله المعروف بابن العربي المالكي، المتوفى سنة ٥٠٤ هجرية، نشر دار المعرفة في بيروت.
- ٥- الإحكام في أصول الأحكام: لعلي بن أبي علي بن محمد الأمدي، المتوفى سنة ٦٣١ هجرية، نشر دار الكتب العلمية في بيروت والمكتب الإسلامي في دمشق.
- ٦- أدب الكاتب: لعبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، المتوفى سنة ٢٧٦ هجرية، نشر دار الكتب العلمية في بيروت.
- ٧- الأربعون في أصول الدين: لمحمد بن عمر فخر الدين الرازي، المتوفى سنة ٦٠٦ هجرية، نشر مكتبة الكليات الأزهرية في القاهرة.
- ٨- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: للجويني، المتوفى سنة ٤٧٨ هجرية، نشر مطبعة السعادة في مصر.

٦١٢.....معارج الفهم في شرح النظم

٩- إرشاد الأذهان: للحسن بن يوسف بن مطهر المعروف بالعلامة الحلّي، المتوفّى سنة ٧٢٦ هجرية، نشر جامعة المدرسين في قم.

١٠- الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد: للشيخ المفيد، المتوفّى سنة ٤١٢ هجرية، تحقيق وطبع مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث الإسلامي، نشر المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، سنة ١٤١٢ هجرية.

١١- إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: للفاضل المقداد بن عبدالله السيوري الحلّي، المتوفّى سنة ٨٢٦ هجرية، نشر مكتبة السيد المرعشي عليه السلام في قم.

١٢- أسباب النزول: للواحدى النيسابوريّ عليّ بن أحمد، المتوفّى سنة ٤٦٨ هجرية، نشر دار الكتب العلمية في بيروت.

١٣- أسد الغابة في معرفة الصحابة: لعليّ بن محمّد بن محمّد الشيباني، المعروف بابن الأثير، المتوفّى سنة ٦٣٠ هجرية، طبع دار إحياء التراث العربي في بيروت.

١٤- الأسرار الخفية في العلوم العقلية: للحسن بن يوسف المعروف بالعلامة الحلّي، المتوفّى سنة ٧٢٦ هجرية، نشر مكتب الإعلام الإسلامي في قم.

١٥- أساس الاقتباس: للمحقّق الخواجه نصير الدين الطوسي، المتوفّى سنة ٦٧٢ هجرية، تصحيح مدرس رضوي، نشر جامعة طهران.

١٦- الإشارات والتنبّهات: لابن سينا أبي عليّ، المتوفّى سنة ٤٢٨ هجرية، مع شرح الطوسي والرازي، نشر مؤسسة النصر في طهران.

١٧- إشارة السبق: لعلاء الدين الحلبي، من أعلام القرن السادس الهجري، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في قم.

١٨- أصول الدين: لأبي منصور عبد القاهر البغدادي، المتوفّى سنة ٤٢٩ هجرية، نشر دار الكتب العلمية في بيروت.

١٩- أصول الدين: لمحمد بن عمر فخر الدين الرازي، المتوفى سنة ٦٠٦ هجرية، نشر مكتبة الكليات الأزهرية في مصر.

٢٠- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: لمحمد بن عمر فخر الدين الرازي، المتوفى سنة ٦٠٦ هجرية، نشر القاهرة.

٢١- الأعلام: لخير الدين الزركلي، نشر دار العلم للملايين بيروت.

٢٢- أعيان الشيعة: للسيد محسن الأمين، المتوفى سنة ١٣٧١ هجرية، طبع دار التعارف للمطبوعات في بيروت.

٢٣- إلهام المخاصم: لشيث بن إبراهيم، المتوفى سنة ٥٩٨ هجرية، نشر مؤسسة الكتب الثقافية في بيروت.

٢٤- الإفصاح: لمحمد بن محمد بن النعمان المعروف بالشيخ المفيد، المتوفى سنة ٤١٣ هجرية، نشر المؤتمر العالمي للذكرى الألفية للشيخ المفيد.

٢٥- الإفصاح في فقه اللغة: لحسين يوسف موسى وعبد الفتاح الصعيد، نشر الدار الإسلامية في بيروت ومركز النشر الإسلامي في قم.

٢٦- الاقتصاد في الاعتقاد: لمحمد الغزالي، المتوفى سنة ٥٠٥ هجرية، نشر مطبعة السعادة في مصر.

٢٧- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد: للشيخ محمد بن الحسن الطوسي، المتوفى سنة ٤٦٠ هجرية، نشر دار الأضواء في بيروت.

٢٨- الأمالي: للشيخ محمد بن علي بن بابويه القمي، المتوفى سنة ٣٨١ هجرية، طبع مؤسسة الأعلمي في بيروت.

٢٩- الأمالي: للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، المتوفى سنة ٤١٣ هجرية، نشر دار المفيد في بيروت.

٦١٤..... معارج الفهم في شرح النظم

٣٠- الإمامة والسياسة: لعبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، المتوفى سنة ٢٧٦ هجرية، منشورات الشريف الرضي والطبعة الأخرى من منشورات مؤسسة الحلبي في القاهرة.

٣١- الإمامة والتبصرة من الحيرة: لعلي بن الحسين بن بابويه، المتوفى سنة ٣٢٩ هجرية، نشر دار المرتضى في بيروت.

٣٢- أمل الآمل: للشيخ محمد بن الحسن المعروف بالحرّ العاملي، المتوفى سنة ١١٠٤ هجرية، طبع مكتبة الأندلس ببغداد.

٣٣- الانتصار والردّ على ابن الراوندي: لأبي الحسين الخياط، نشر دار قابس في بيروت.

٣٤- الإنصاف: لأبي بكر الباقلاني، المتوفى سنة ٤٠٣ هجرية، نشر مكتبة الخانجي في القاهرة.

٣٥- أنوار الملكوت في شرح الباقوت: للعلامة الحسن بن يوسف الحلبي، المتوفى سنة ٧٢٦ هجرية، نشر انتشارات الرضي - انتشارات بيدار في قم.

٣٦- الأنساب: لأبي سعيد عبدالكريم بن محمد السمعاني، المتوفى سنة ٥٦٢ هجرية، طبع دار الجنان في بيروت، بتقديم وتعليق عبدالله عمر الباروي.

٣٧- انديشه های كلامي علامه حلي: للدكتورة زابينه اشميتكه، ترجمة أحمد نمائي، نشر مؤسسة چاپ استان قدس رضوي في مشهد.

٣٨- أوائل المقالات: للشيخ محمد بن محمد بن النعمان المعروف بالشيخ المفيد، المتوفى سنة ٤١٣ هجرية، نشر المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد في قم.

٣٩- الإيضاح: للشيخ الأقدم الفضل بن شاذان بن الخليل الأزدي النيسابوري، المتوفى سنة ٢٦٠ هجرية، طبع مطبعة جامعة طهران.

٤٠- إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد: للعلامة الحسن بن يوسف الحلبي، المتوفى سنة ٧٢٦ هجرية، نشر جامعة طهران.

﴿ حرف الباء ﴾

- ٤١ - الباب الحادي عشر: للعلامة الحسن بن يوسف الحلبي، المتوفى سنة ٧٢٦ هجرية، نشر
الضرة الرضوية المقدسة في مشهد.
- ٤٢ - الباقلاني وآراؤه الكلامية: للدكتور محمد رمضان عبدالله، نشر مطبعة الأمة في بغداد.
- ٤٣ - بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: للمولى الشيخ محمد باقر بن محمد
تقي المجلسي، المتوفى سنة ١١١١ هجرية، طبع مؤسسة الوفاء في بيروت.
- ٤٤ - بصائر الدرجات: لأبي جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفار، المتوفى سنة ٢٩٠
هجرية، طبع مؤسسة الأعلمي في طهران.
- ٤٥ - البصائر النصيرية في المنطق: لزين الدين عمر بن سهلان الساوجي، نشر مدرسة
الرضوية في قم.
- ٤٦ - بناء المقالة الفاطمية في نقض الرسالة العثمانية: لأحمد بن موسى بن طاووس،
المتوفى سنة ٦٧٣ هجرية، طبع و نشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث في قم.

﴿ حرف التاء ﴾

- ٤٧ - تأسيس الشيعة لعلوم الشريعة: للسيد حسن الصدر، المتوفى سنة ١٣٥٤ هجرية،
طبع النجف الأشرف.
- ٤٨ - تأويل مختلف الحديث: لعبد الله بن مسلم بن قتيبة، المتوفى سنة ٢٧٦ هجرية، نشر
مكتبة الكليات الأزهرية في القاهرة.
- ٤٩ - تاج العروس من جواهر القاموس: للسيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي،
المتوفى سنة ١٢٠٥ هجرية، طبع في المطبعة الخيرية في مصر.

٦٦٦..... معارج الفهم في شرح النظم

٥٠ - تاريخ بغداد: للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، المتوفى سنة ٤٦٣ هجرية، نشر دار الكتب العلمية في بيروت.

٥١ - تاريخ التراث العربي: لفؤاد سزكين، طبع الهيئة المصرية العامة للتأليف.

٥٢ - تاريخ المعتزلة فكرهم وعقائدهم: للدكتور فالح الربيعي، نشر الدار الثقافية للنشر في القاهرة.

٥٣ - تاريخ مدينة دمشق: للحافظ أبي القاسم علي بن الحسين بن هبة الله الشافعي الدمشقي، المعروف بابن عساكر، المتوفى سنة ٥٧١ هجرية، طبع دار المعارف ودار الفكر في بيروت.

٥٤ - التبصير في الدين: لأبي المظفر الاسفرائيني، المتوفى سنة ٤٧١ هجرية، طبع مطبعة الخانجي بمصر.

٥٥ - تحرير اقليدس: للخواجة نصير الدين الطوسي، المتوفى سنة ٦٧٢ هجرية، الطبعة الحجرية.

٥٦ - التحصيل: لبهمنيار بن مرزبان، تصحيح مرتضى مطهري، من منشورات كلية الآليات والمعارف الإسلامية في طهران.

٥٧ - تصحيح اعتقادات الإمامية: للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، المتوفى سنة ٤١٣ هجرية، نشر المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.

٥٨ - تفسير ابن كثير = تفسير القرآن العظيم: لابن كثير الدمشقي، المتوفى سنة ٧٧٤ هجرية، نشر دار المعرفة في بيروت.

٥٩ - تفسير التبيان: لمحمد بن الحسن الطوسي، المتوفى سنة ٤٦٠ هجرية، نشر مكتب الإعلام الإسلامي في قم.

٦٠ - تفسير العياشي: لمحمد بن مسعود العياشي، المتوفى سنة ٣٢٠ هجرية، نشر المكتبة العلمية الإسلامية في بيروت.

الفهارس الفنية / فهرس مصادر التحقيق ٦١٧

٦١ - تفسير فرات الكوفي: لأبي القاسم فرات بن إبراهيم بن فرات الكوفي، من أعلام الغيبة الصفري، طبع وزارة الإرشاد الإسلامي في إيران.

٦٢ - تفسير القرطبي: لأبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، المتوفى سنة ٦٧١ هجرية، نشر دار إحياء التراث العربي، بالافسيات عن مطبعة مصر، بتصحيح أحمد البردوني.

٦٣ - تفسير القمي: لعلي بن إبراهيم بن هاشم القمي، المتوفى أوائل القرن الرابع الهجري، نشر مؤسسة دار الكتاب في قم سنة ١٤٠٤ هجرية.

٦٤ - التفسير الكبير = مفاتيح الغيب: لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، المتوفى سنة ٦٠٦ هجرية، نشر دار الكتب العلمية في بيروت.

٦٥ - تفسير مجمع البيان: لأمين الإسلام الطبرسي، المتوفى سنة ٥٤٨ هجرية، نشر المكتبة الإسلامية في طهران.

٦٦ - تفصيل أمير المؤمنين عليه السلام على سائر الأصحاب: للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان، المتوفى سنة ٤١٣ هجرية، نشر المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.

٦٧ - التعريفات: للشريف علي بن محمد الجرجاني، نشر دار السرور في بيروت.

٦٨ - تقريب المعارف: لأبي الصلاح تقي الدين بن نجم الحلبي، المتوفى سنة ٤٤٧ هجرية، بتحقيق فارس تبريزيان وطبعة أخرى بتحقيق رضا الأستادي.

٦٩ - تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل: للخواجه نصير الدين الطوسي، المتوفى سنة ٦٧٢ هجرية، نشر دار الأضواء في بيروت.

٧٠ - تمهيد الأصول في علم الكلام: للشيخ محمد بن الحسن الطوسي، المتوفى سنة ٤٦٠ هجرية.

٧١ - التمهيد في أصول الدين: لأبي بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني، المتوفى سنة ٤٠٣ هجرية، طبع في القاهرة.

٦١٨..... معارج الفهم في شرح النظم

٧٢- التوحيد: للشيخ أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق، المتوفى سنة ٣٨١ هجرية، نشر مركز النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرسين في قم.

٧٣- تهافت التهافت في الرد على الغزالي: لابن رشد القرطبي، المتوفى سنة ٥٩٥ هجرية.

﴿ حرف الجيم ﴾

٧٤- جامع الأصول من أحاديث الرسول ﷺ: لأبي السعادات مبارك بن محمد بن الأثير الجزري، المتوفى سنة ٦٠٦ هجرية، نشر دار إحياء التراث العربي في بيروت.

٧٥- جامع الرواة: لمحمد بن علي الأردبيلي، المتوفى سنة ١١٠١ هجرية، نشر مكتبة المصطفوي في قم.

٧٦- جامع البيان عن تأويل القرآن: لمحمد بن جرير الطبري، المتوفى سنة ٢١٠ هجرية، نشر دار الفكر في بيروت.

٧٧- جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (دستور العلماء): للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول، نشر مؤسسة الأعلمي في بيروت.

٧٨- جواهر الفقه: للقاضي ابن البراج، المتوفى سنة ٤٨١ هجرية، نشر مؤسسة النشر الإسلامي في قم.

٧٩- الجواهر النضيد في شرح منطق التجريد: للعلامة الحسن بن يوسف الحلبي، المتوفى سنة ٧٢٦ هجرية، نشر بيدار في قم.

﴿ حرف الحاء ﴾

٨٠- الحدود والحقائق: للسيد المرتضى، المتوفى سنة ٤٣٦ هجرية، طبع مطبعة الخيام في قم، ضمن رسائل المرتضى.

٨١- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: لصدر الدين محمد الشيرازي، المتوفى

سنة ١٠٥٠ هجرية، من منشورات المصطفوي في قم.

٨٢- حلية الأبرار في أحوال محمد وآله الأطهار: للسيد هاشم بن سليمان بن إسماعيل بن

عبد الجواد الحسيني البهراني، المتوفى سنة ١١٠٧ هجرية، طبع بدار الكتب العلمية بقم.

٨٣- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الإصبهاني، المتوفى سنة

٤٣٠ هجرية، نشر دار الكتاب العربي في بيروت.

﴿ حرف الخاء ﴾

٨٤- خصائص الوحي المبين: للشيخ أبي الحسين يحيى بن الحسن بن الحسين بن علي بن

محمد بن البطريق، المتوفى سنة ٦٠٠ هجرية، طبع وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي

في إيران.

٨٥- الخصال: لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الملقب بالشيخ الصدوق،

المتوفى سنة ٢٨١ هجرية، نشر جماعة المدرسين في قم.

٨٦- خطط الشام (أو المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار): لتقي الدين أحمد بن علي

المقريزي، المتوفى سنة ٨٤٥ هجرية، طبع مصر.

٨٧- خلاصة الأقوال في علم الرجال: للحسن بن يوسف بن المطهر المعروف بالعلامة الحلي،

المتوفى سنة ٧٢٦ هجرية، طبع مؤسسة نشر الفقاهة في قم.

﴿ حرف الحال ﴾

٨٨- الدر المنثور في التفسير بالمأثور: للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي

الشافعي، المتوفى سنة ٩١١ هجرية، طبع المطبعة الميمنية في مصر.

٦٢٠..... معارج الفهم في شرح النظم

٨٩- دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام: للقاضي أبي حنيفة النعمان بن محمد بن منصور

التميمي المغربي، المتوفى سنة ٣٦٣ هجرية، طبع دار المعارف بالقاهرة.

٩٠- الدعوات: لقطب الدين الراوندي، المتوفى سنة ٥٧٣ هجرية، نشر مدرسة الإمام

المهدي عليه السلام في قم.

٩١- دلائل الإمامة: لمحمد بن جرير بن رستم الطبري الإمامي، من أعلام القرن الخامس

الهجري، نشر الشريف الرضي في قم، بالأفسيت عن طبعة المطبعة الحيدرية في النجف

الأشرف.

﴿ حرف الذال ﴾

٩٢- ذخائر العقبي في مناقب ذوي القربى: لمحب الدين أبي جعفر أحمد بن عبدالله الطبري

الشافعي، المتوفى سنة ٦٩٤ هجرية، نشر مكتبة الصحابة في جدة.

٩٣- الذخيرة في علم الكلام: للشريف المرتضى، المتوفى سنة ٤٣٦ هجرية، نشر مؤسسة

النشر الإسلامي في قم.

٩٤- الذريعة إلى تصانيف الشيعة: للعلامة الطهراني المعروف بآقا بزرگ، نشر دار الكتب

العلمية في قم.

٩٥- الذريعة إلى أصول الشريعة: للسيد المرتضى علم الهدى، المتوفى سنة ٤٣٦ هجرية،

نشر جامعة طهران.

﴿ حرف الراء ﴾

٩٦- رجال ابن داود: لتقي الدين الحسن بن داود، المتوفى سنة ٧٤٠ هجرية، طبع المطبعة

الحيدرية في النجف الأشرف.

٩٧- رسائل الشريف المرتضى: للسيد الشريف المرتضى، المتوفى سنة ٤٣٦ هجرية، نشر دار القرآن الكريم في قم.

٩٨- الرسائل العشر: للشيخ محمد بن الحسن الطوسي، المتوفى سنة ٤٦٠ هجرية، طبع مؤسسة النشر الإسلامي في قم.

٩٩- رسالة الإمامة: لخواجه نصير الدين الطوسي، المتوفى سنة ٦٧٢ هجرية، المطبوعة في ذيل تلخيص المحصل، نشر جامعة طهران.

١٠٠- روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات: للميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري، نشر مكتبة إسماعيليان في قم.

١٠١- روضة الواعظين: للواعظ الشهيد محمد بن الحسن بن علي بن أحمد بن علي القتال النيسابوري، المستشهد سنة ٥٠٨ هجرية، نشر الشريف الرضي في قم.

١٠٢- رياض العلماء وحياض الفضلاء: للميرزا عبدالله أفندي الأصفهاني، من أعلام القرن الثاني عشر، طبع مطبعة الخيام في قم.

١٠٣- الرياض النضرة في مناقب العشرة: لأبي جعفر محب الدين أحمد بن عبدالله الطبري الشافعي، المتوفى سنة ٦٩٤ هجرية، طبع مصر.

١٠٤- ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنى أو اللقب: للميرزا محمد علي المدرس، نشر مطبعة الخيام في قم.

﴿ حرف السين ﴾

١٠٥- سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون: لابن نباتة المصري، طبع بولاق بمصر.

١٠٦- سنن ابن ماجه: لأبي عبدالله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، المتوفى سنة ٢٧٥ هجرية، طبع في بيروت.

٦٢٢..... معارج الفهم في شرح النظم

١٠٧ - سنن الترمذي: لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، المتوفى سنة ٢٧٩ هجرية، نشر دار الفكر في بيروت.

١٠٨ - السنن الكبرى = سنن البيهقي: لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، المتوفى سنة ٤٥٨ هجرية، طبع دار المعرفة في بيروت.

١٠٩ - سير أعلام النبلاء: لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، المتوفى سنة ٧٤٨ هجرية، نشر مؤسسة الرسالة في بيروت.

﴿ حرف الشين ﴾

١١٠ - الشافعي في الإمامة: لعلي بن الحسين الموسوي، علم الهدى، المتوفى سنة ٤٣٦ هجرية، طبع مؤسسة الصادق بطهران.

١١١ - الشامل في أصول الدين: لأبي المعالي الجويني، المتوفى سنة ٤٧٨ هجرية، نشر مؤسسة المطالعات الإسلامية في طهران.

١١٢ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب: لعبد الحي بن العماد الحنبلي، المتوفى سنة ١٠٨٩ هجرية، طبع دار الكتب العلمية في بيروت.

١١٣ - شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار عليهم السلام: للقاضي أبي حنيفة النعمان بن محمد التميمي المغربي، المتوفى سنة ٣٦٣ هجرية، طبع مؤسسة النشر الإسلامي في قم.

١١٤ - شرح الإشارات: للخواجة نصير الدين الطوسي، المتوفى سنة ٦٧٢ هجرية، وفخر الدين الرازي، المتوفى سنة ٦٠٦ هجرية، نشر مكتبة السيد المرعشي في قم.

١١٥ - شرح الأصول الخمسة: للقاضي عبد الجبار بن أحمد، المتوفى سنة ٤١٥ هجرية، نشر مكتبة وهبة.

١١٦ - شرح التجريد (شرح تجريد الكلام): لعلاء الدين علي بن محمد الحنفي القوشجي، المتوفى سنة ٨٧٩ هجرية، طبع القاهرة.

الفهارس الفنية / فهرس مصادر التحقيق ٦٢٣

١١٧- شرح جمل العلم والعمل: للسيد علي بن الحسين المعروف بالمرتضى، المتوفى سنة ٤٣٦ هجرية، طبع ونشر دار الأسوة في طهران.

١١٨- شرح حكمة الاشراف: لقطب الدين الشيرازي محمود بن مسعود، المتوفى سنة ١٠٤٠ هجرية تقريباً، منشورات بيدار في قم الطبعة الحجرية.

١١٩- شرح الشمسية في المنطق: لقطب الدين محمد بن محمد الرازي البويهى، المتوفى سنة ٧٦٦ هجرية، الطبعة الحجرية.

١٢٠- شرح صحيح مسلم: لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي، المتوفى سنة ٦٧٦ هجرية، طبع في بيروت.

١٢١- شرح المطالع: لقطب الدين محمد بن محمد الرازي البويهى، المتوفى سنة ٧٦٦ هجرية، الطبعة الحجرية.

١٢٢- شرح المصطلحات الكلامية: إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، نشر الآستانة الرضوية المقدسة في مشهد.

١٢٣- شرح العقائد النسفية: لسعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني، المتوفى سنة ٧٩١ هجرية، طبع مكتبة الكليات الأزهرية في مصر.

١٢٤- شرح كتاب السير الكبير: لمحمد بن الحسن الشيباني، المتوفى سنة ٤٨٣ هجرية، طبع في مصر.

١٢٥- شرح مائة كلمة: لكمال الدين ابن ميثم البحراني، المتوفى سنة ٦٩٩ هجرية، تحقيق ونشر السيد جلال الدين الأرموي.

١٢٦- شرح المقاصد: لسعد الدين التفتازاني، المتوفى سنة ٧٩١ هجرية، نشر الشريف الرضي في قم.

١٢٧- شرح المواقف: للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، المتوفى سنة ٨١٦ هجرية، نشر الشريف الرضي في قم.

٦٢٤..... معارج الفهم في شرح النظم

١٢٨ - شرح نهج البلاغة: لعبد الحميد بن أبي الحديد المعتزلي، المتوفى سنة ٦٥٦ هجرية، طبع
دار إحياء الكتب العربية في بيروت.

١٢٩ - الشفاء (الطبيعيات): لأبي علي بن سينا، المتوفى سنة ٤٢٧ هجرية، من منشورات مكتبة
السيد المرعشي في قم بالأفسيات عن طبعة القاهرة.

١٣٠ - شواهد التنزيل لقواعد التفضيل: للحافظ عبيد الله بن عبد الله النيسابوري المعروف
بالحاكم الحسكاني، المتوفى سنة ٤٩٠ هجرية، طبع وزارة الإرشاد في طهران.

١٣١ - شرح العقيدة الطحاوية: لعلي بن علي الدمشقي، المتوفى سنة ٧٢٢ هجرية، نشر
مؤسسة الرسالة في بيروت.

١٣٢ - شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام: لعبد الرزاق اللاهيجي، المتوفى سنة ١٠٥١
هجرية، نشر مكتبة الفارابي في طهران.

١٣٣ - الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: لصدر الدين الشيرازي، المتوفى سنة
١٠٥٠ هجرية، نشر جامعة مشهد.

﴿ حرف الصاد ﴾

١٣٤ - الصحاح (صاح اللغة): لإسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، المتوفى سنة ٢٩٢
هجرية، طبع دار العلم للملايين في بيروت.

١٣٥ - صحيح البخاري: لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي،
المتوفى سنة ٢٥٦ هجرية، طبع دار إحياء التراث العربي في بيروت.

١٣٦ - الصراط المستقيم إلى مستحقّي التقديم: للعلامة زين الدين أبي محمد علي بن يونس
العالمي النباطي البياضي، المتوفى سنة ٨٧٧ هجرية، طبع المكتبة المرتضوية في
طهران.

﴿ حرف الطاء ﴾

١٣٧ - طبقات الأطباء: لأبي داود سليمان بن حسان الأندلسي المعروف بابن جليل، المتوفى

سنة ٢٧٢ هجرية.

١٣٨ - الطبيعيات (النجاة): للشيخ أبي علي بن سينا، المتوفى سنة ٤٢٨ هجرية، طبع مصر.

١٣٩ - طبقات المعتزلة: لأحمد بن يحيى المرتضى، المتوفى سنة ٨٤٠ هجرية، نشر دار

المنظر في بيروت.

١٤٠ - الطوائف في معرفة مذاهب الطوائف: لأبي القاسم رضي الدين علي بن موسى بن

مناووس الحسيني، المتوفى سنة ٦٦٤ هجرية، طبع مطبعة الخيام في قم.

﴿ حرف العين ﴾

١٤١ - العبر في خبر من عجم: للحافظ الذهبي، المتوفى سنة ٧٤٦ هجرية، نشر دار الكتب

العلمية، في بيروت.

١٤٢ - عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب: لجمال الدين أحمد بن علي بن عتبة الداودي

الحسيني، المتوفى سنة ٨٢٨ هجرية، انتشارات الرضي ومؤسسة انصاريان في

إيران.

١٤٣ - عون المعبود في شرح سنن أبي داود: لمحمد شمس الحق العظيم آبادي، المتوفى سنة

١٣٢٩ هجرية، طبع دار الكتب العلمية في بيروت.

١٤٤ - العين: لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، المتوفى سنة ١٧٥ هجرية، نشر

دار الهجرة في قم.

٦٢٦..... معارج الفهم في شرح النظم

﴿ حرف الغين ﴾

١٤٥- غاية المرام وحجة الخصام في تعيين الإمام من طريق الخاص والعام: للسيد هاشم
البحراني، المتوفى سنة ١١٠٧ هجرية.

﴿ حرف الفاء ﴾

١٤٦- فتح الباري لشرح صحيح البخاري: لأحمد بن علي بن محمد الشهير بابن حجر
العسقلاني، المتوفى سنة ٨٥٢ هجرية، طبع دار إحياء التراث العربي في بيروت.

١٤٧- الفرق بين الفرق: لعبد القاهر بن محمد البغدادي الاسفراييني التميمي، المتوفى سنة
٤٢٩ هجرية، نشر دار المعرفة ودار الآفاق في بيروت.

١٤٨- الفصل في الملل والأهواء والنحل: لابن حزم الأندلسي، المتوفى سنة ٤٥٦ هجرية، نشر
دار الجيل في بيروت.

١٤٩- الفصول المهمة في معرفة أحوال الأنمة ﷺ: لعلي بن محمد المالكي المشهور بابن
الصباغ، المتوفى سنة ٨٥٥ هجرية، نشر مطبعة العدل في النجف.

١٥٠- فضائل الصحابة: لأحمد بن حنبل الشيباني، المتوفى سنة ٢٤١ هجرية، طبع مؤسسة
الرسالة في بيروت.

١٥١- الفوائد الرضوية: للشيخ عباس القمي، المتوفى سنة ١٣٥٩ هجرية، نشر طهران.

١٥٢- الفهرست: لمحمد بن إسحاق المعروف بابن النديم، المتوفى سنة ٣٨٥ هجرية، نشر
طهران.

﴿ حرف القاف ﴾

- ١٥٣ - القاموس المحيط: للإمام اللغوي مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، المتوفى سنة ٨١٧ هجرية، طبع دار الجيل في بيروت.
- ١٥٤ - قواعد العقائد: للخواجه نصير الدين الطوسي، المتوفى سنة ٦٧٢ هجرية، نشر مؤسسة مطالعات إسلامي في طهران بذيّل تلخيص المحصل.
- ١٥٥ - قواعد المرام في علم الكلام: لابن ميثم البحراني، المتوفى سنة ٦٩٩ هجرية، نشر مطبعة مهر في قم.
- ١٥٦ - قوانين الأصول: للميرزا القمي، المتوفى سنة ١٢٣١ هجرية، أوفست انتشارات علميه اسلامي.

﴿ حرف الكاف ﴾

- ١٥٧ - الكافي: لثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، المتوفى سنة ٣٢٨ هجرية، نشر دار الكتب الإسلامية في طهران.
- ١٥٨ - الكافي في الشقه: لأبي الصلاح الحلبي، المتوفى سنة ٣٧٤ هجرية، نشر مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام في إصفهان.
- ١٥٩ - كتاب سليم بن قيس الهلالي: لسليم بن قيس الهلالي، المتوفى سنة ٧٦ هجرية، نشر الهادي قم.
- ١٦٠ - الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل: لمحمود بن عمر الزمخشري، المتوفى سنة ٥٢٨ هجرية، نشر دار الكتب العلمية في بيروت.
- ١٦١ - كشف الحجب والأسفار: لأحمد بن الحسين الخوانساري، المتوفى سنة ١٣٥٩ هجرية، نشر مؤسسة آل البيت عليه السلام في قم.

٦٢٨..... معارج الفهم في شرح النظم

١٦٢ - كشف الظنون: لمصطفى بن عبدالله المعروف بحاجي خليفة، المتوفى سنة ١٠٦٧ هجرية، نشر دار إحياء التراث العربي في بيروت.

١٦٣ - كشف الغمة في معرفة الأنمة: لأبي الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح الأربلي، المتوفى سنة ٦٩٣ هجرية، نشر دار الأضواء في بيروت.

١٦٤ - كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد: للعلامة الحسن بن يوسف الحلبي، المتوفى سنة ٧٢٦ هجرية، نشر دار الصفوة في بيروت.

١٦٥ - كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام: للعلامة الحسن بن يوسف الحلبي، المتوفى سنة ٧٢٦ هجرية، طبع وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي في طهران.

١٦٦ - كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: للعلامة الحلبي الحسن بن يوسف، المتوفى سنة ٧٢٦ هجرية، استفدنا من طبعاته الثلاثة بتحقيق الزنجاني والآملي والسبحاني.

١٦٧ - كفاية الطالب في مناقب علي بن أبي طالب عليه السلام: لأبي عبدالله محمد بن يوسف بن محمد القرشي الكنجي الشافعي، المقتول سنة ٦٥٨ هجرية، طبع دار إحياء تراث أهل البيت عليهم السلام في طهران.

١٦٨ - الكنى والألقاب: للشيخ عباس القمي، المتوفى سنة ١٣٥٩ هجرية، طبع في طهران مكتبة الصدر.

﴿ حرف اللام ﴾

١٦٩ - لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم الرجال: للشيخ يوسف البحراني، المتوفى سنة ١١٨٦ هجرية، طبع دار النعمان في النجف الأشرف.

١٧٠ - لسان الميزان: لأحمد بن علي بن محمد المعروف بابن حجر العسقلاني، المتوفى سنة ٨٥٢ هجرية، طبع مؤسسة الأعلمي في بيروت.

الفهارس الفنية / فهرس مصادر التحقيق ٦٢٩

١٧١ - اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: لأبي الحسن الأشعري، المتوفى سنة ٣٢٤ هجرية.

١٧٢ - اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: للفاضل المقداد السيوري الحلبي، المتوفى سنة ٨٢٦ هجرية، نشر مكتب الإعلام الإسلامي في قم.

﴿ حرف الميم ﴾

١٧٣ - المباحثات: لابن سينا أبي علي، المتوفى سنة ٤٢٧ هجرية، نشر بيدارفر في قم.

١٧٤ - المباحث المشرقية: لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، المتوفى سنة ٦٠٦ هجرية، نشر دار الكتاب العربي في بيروت.

١٧٥ - المبدأ والمعاد من إلهيات الشفاء: لابن سينا أبي علي، المتوفى سنة ٤٢٧ هجرية، نشر مؤسسة المطالعات الإسلامية في جامعة طهران.

١٧٦ - المجازات النبوية: للشريف الرضي محمد بن الحسين الموسوي، المتوفى سنة ٤٠٦ هجرية، طبع مصر.

١٧٧ - مجمع الآداب في معجم الألقاب: لابن الفوطي الشيباني، المتوفى سنة ٧٢٣ هجرية، نشر مؤسسة النشر في وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي في طهران.

١٧٨ - مجلة تخصصي كلام إسلامي: التابعة للشيخ جعفر السبحاني تصدر في قم المقدسة.

١٧٩ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، المتوفى سنة ٨٠٧ هجرية، نشر دار الكتاب العربي ودار الكتب العلمية في بيروت.

١٨٠ - مجموعة مصنفات شيخ الإشراق: لشهاب الدين السهروردي، المقتول سنة ٥٨٧ هجرية، نشر مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی طهران.

١٨١ - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، المتوفى سنة ٦٠٦ هجرية، طبع الشريف الرضي في قم.

٦٣٠..... معارج الفهم في شرح النظم

١٨٢ - المحصول في علم أصول الفقه: لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، المتوفى سنة ٦٠٦ هجرية، نشر المكتبة العصرية في بيروت.

١٨٣ - المحيط بالتكليف: للقاضي عبد الجبار بن أحمد، المتوفى سنة ٤١٥ هجرية، نشر المؤسسة المصرية العامة.

١٨٤ - المسائل العكبرية: لمحمد بن محمد بن النعمان المعروف بالشيخ المفيد، المتوفى سنة ٤١٣ هجرية، نشر المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد في قم.

١٨٥ - المستدرك على الصحيحين في الحديث = مستدرك الحاكم: للحاكم النيسابوري محمد بن عبدالله، المتوفى سنة ٤٠٥ هجرية، نشر دار الكتب العلمية في بيروت.

١٨٦ - مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل: للمحدث الحاج الميرزا حسين النوري الطبرسي، المتوفى سنة ١٢٢٠ هجرية، تحقيق وطبع مؤسسة آل البيت لإحياء التراث في قم.

١٨٧ - المسترشد في الإمامة: لمحمد بن جرير بن رستم الطبري الإمامي، المتوفى في المائة الرابعة، طبع مؤسسة الثقافة الإسلامية في قم.

١٨٨ - المسلك في أصول الدين: للمحقق نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد، المتوفى سنة ٦٧٦ هجرية، نشر مجمع البحوث الإسلامية في مشهد.

١٨٩ - مسند أحمد: لأحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، المتوفى سنة ٢٤١ هجرية، نشر دار إحياء التراث العربي في بيروت.

١٩٠ - مسند زيد بن علي، الشهيد سنة ١٢١ هجرية، نشر دار مكتبة الحياة في بيروت.

١٩١ - مصارع المصارع: لخواجه نصير الدين الطوسي، المتوفى سنة ٦٧٢ هجرية، منشورات السيد المرعشي في قم.

١٩٢ - مصباح المتهجد وسلاح المتعبد: لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، المتوفى سنة ٤٦٠ هجرية، نشر مؤسسة الأعلمي في بيروت.

الفهارس الفنية / فهرس مصادر التحقيق ٦٣١

١٩٣ - المصنّف: لابن أبي شيبة الكوفي، أبي بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان العبسي، المتوفى سنة ٢٢٥ هجرية، طبع دار الفكر في بيروت.

١٩٤ - المصنّف: لعبد الرزاق بن همام الصنعاني، المتوفى سنة ٢١١ هجرية، نشر دار الكتب العلمية في بيروت.

١٩٥ - المطالب العالية في العلم الإلهي: لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، المتوفى سنة ٦٠٦ هجرية، نشر دار الفكر اللساني في بيروت.

١٩٦ - معارج الأصول: للمحقق نجم الدين جعفر بن الحسن الحلبي، المتوفى سنة ٦٧٦ هجرية، نشر مؤسسة آل البيت في قم.

١٩٧ - المعتمد في الحكمة: لأبي البركات علي بن ملكا البغدادي، المتوفى سنة ٥٦٠ هجرية، نشر جامعة إصفهان.

١٩٨ - معجم المؤلفين: لعمر رضا كحالة، معاصر، طبع دار إحياء التراث العربي في بيروت.

١٩٩ - المعيار والموازنة في فضائل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: للشيخ أبي جعفر الاسكافي المعتزلي، المتوفى سنة ٢٤٠ هجرية.

٢٠٠ - المغني في أبواب التوحيد والعدل: للقاضي عبد الجبار الهمداني، المتوفى سنة ٤١٥ هجرية، نشر المؤسسة المصرية.

٢٠١ - مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: لابن هشام الأنصاري، المتوفى سنة ٧٦١ هجرية، نشر سيد الشهداء في قم.

٢٠٢ - مقاصد الفلاسفة: لأبي حامد الغزالي، المتوفى سنة ٥٠٥ هجرية، نشر مصر.

٢٠٣ - مقالات الإسلاميين: لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، المتوفى سنة ٣٣٠ هجرية، نشر مكتبة النهضة المصرية.

٢٠٤ - المقنعة: للشيخ محمد بن محمد بن النعمان المعروف بالشيخ المفيد، المتوفى سنة ٤١٣ هجرية، طبع في مؤسسة النشر الإسلامي في قم.

٦٣٢..... معارج الفهم في شرح النظم

٢٠٥ - الملخص في أصول الدين: للشريف علي بن الحسين المرتضى، المتوفى سنة ٤٣٦ هجرية، نشر دانشگاهي و کتابخانه مجلس شورا.

٢٠٦ - الملل والنحل: لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني، المتوفى سنة ٥٤٨ هجرية، طبع مكتبة الأنجلو مصرية.

٢٠٧ - مناقب آل أبي طالب: لأبي جعفر رشيد الدين محمد بن علي بن شهر آشوب السروي المازندراني، المتوفى سنة ٥٨٨ هجرية، طبع مؤسسة انتشارات العلامة في قم.

٢٠٨ - مناقب أمير المؤمنين (عليه السلام): لعلي بن محمد الواسطي الشهير بابن المغازلي، المتوفى سنة ٤٨٣ هجرية، نشر مكتبة الحياة في بيروت.

٢٠٩ - مناقب الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام): لمحمد بن سليمان الكوفي القاضي، من أعلام القرن الثالث، طبع مجمع إحياء الثقافة الإسلامية في قم.

٢١٠ - منهاج اليقين: للعلامة الحسن بن يوسف الحلي، المتوفى سنة ٧٢٦ هجرية، نشر مطبعة ياران في قم.

٢١١ - المنحول في علم الأصول: لأبي حامد الغزالي، المتوفى سنة ٥٠٥ هجرية.

٢١٢ - المنطقيات: للفارابي محمد بن أحمد بن طرخان، المتوفى سنة ٣٣٩ هجرية، نشر مكتبة السيد المرعشي في قم.

٢١٣ -منية والأمل في شرح الملل والنحل: لأحمد بن يحيى بن مرتضى اليميني، المتوفى سنة ٨٤٠ هجرية، طبع في حيدرآباد في الهند.

٢١٤ - المواقف: للقاضي الإمام عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، المتوفى سنة ٧٥٦ هجرية، طبع دار الجيل في بيروت.

٢١٥ - موسوعة الفرق الإسلامية: للدكتور محمد جواد مشكور، نشر مجمع البحوث الإسلامية في مشهد وبيروت.

٢١٦ - الموسوعة الفلسفية: للدكتور عبد المنعم الحنفي، نشر دار ابن زيدون في بيروت.

الفهارس الفنية / فهرس مصادر التحقيق ٦٣٣

٢١٧- ميزان الاعتدال في نقد الرجال: لأبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، المتوفى سنة ٧٤٨ هجرية، طبع دار المعرفة في بيروت.

﴿ حرف النون ﴾

٢١٨- النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر: للعلامة الحسن بن يوسف الحلبي، المتوفى سنة ٧٢٦ هجرية، نشر دار الأضواء، بيروت.

٢١٩- النجاة في الحكمة الإلهية: للشيخ أبي علي ابن سينا، المتوفى سنة ٤٢٧ هجرية، طبع مصر.

٢٢٠- النكت الاعتقادية: للشيخ محمد بن محمد بن النعمان المعروف بالشيخ المفيد، المتوفى سنة ٤١٣ هجرية، نشر المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد في قم.

٢٢١- نوادر المعجزات: لمحمد بن جرير الطبري، من أعلام القرن الرابع الهجري، نشر مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام في قم.

٢٢٢- نهاية الاقدام في علم الكلام: لأبي الفتح محمد بن عبدالكريم بن أحمد الشهرستاني، المتوفى سنة ٤٥٨ هجرية، نشر مكتبة المثنى في بغداد.

٢٢٣- نهاية المرام في علم الكلام: للعلامة الحسن بن يوسف الحلبي، المتوفى سنة ٧٢٦ هجرية، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام في قم.

٢٢٤- نهج الإيمان: لابن جبر، من أعلام القرن السابع الهجري، نشر مجتمع الإمام الهادي عليه السلام، في مشهد.

٢٢٥- نهج الحق وكشف الصدق: للعلامة الحسن بن يوسف الحلبي، المتوفى سنة ٧٢٦ هجرية، نشر دار الهجرة في قم.

٢٢٦- نهج المسترشدين في أصول الدين: للعلامة الحسن بن يوسف الحلبي، المتوفى سنة ٧٢٦ هجرية، نشر مكتبة السيد المرعشي عليه السلام في قم.

﴿ حرف الواو ﴾

٢٢٧ - الوافي بالوفيات: لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، المتوفى سنة ٧٦٧ هجرية، طبع دار النشر فرانز شتانيز بفيسبادن.

٢٢٨ - وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: للشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، المتوفى سنة ١١٠٤ هجرية، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليه السلام وطبعة المكتبة الإسلامية.

٢٢٩ - وفيات الأعيان وأبناء الزمان: لأحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، المتوفى سنة ٦٨١ هجرية، نشر الشريف الرضي في قم.



﴿ حرف الياء ﴾

٢٣٠ - اليقين باختصاص مولانا علي عليه السلام بإمرة المؤمنين: للسيد علي بن طاووس الحلبي، المتوفى سنة ٦٦٤ هجرية، نشر دار الكتاب الجزائري في قم.

٢٣١ - اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر: لعبد الوهاب بن أحمد الشعراني، المتوفى سنة ٩٧٣ هجرية، نشر دار إحياء التراث العربي في بيروت.

فهرس الموضوعات

٥	مقدمة المحقق
١١	العلامة في سطور
٢٠	كتبه الكلامية
٣٩	نحن والكتاب
٤٢	نسخ الكتاب
٥٠	عملنا في الكتاب
٦٩	مقدمة المؤلف

الباب الأول: في النظر

١١٩-٧٣

٧٥	تعريف النظر
٧٧	النظر يستلزم العلم أم لا ١٩
٧٩	كيفية إفادة النظر للعلم
٨٣	وجوب النظر عقلي
٨٤	شروط النظر
٨٦	ردة قول الملاحدة

٦٣٦.....	معارج الفهم في شرح النظم
٨٨.....	ردّ قول الأشاعرة
٨٩.....	ردّ الأشاعرة على المعتزلة
٨٩.....	جواب عن إلزام الأشاعرة
٩١.....	منازعة لفظية في أوّل الواجبات
٩٢.....	ترتيب المقدمات
٩٣.....	إشكال وجواب
٩٤.....	تعريف الدليل
٩٥.....	أنواع المقدمات
٩٦.....	الدليل النقليّ يقيد اليقين أم لا؟
٩٧.....	ضابط الأدلة العقلية والنقلية
٩٨.....	طرق الاستدلال: القياس، الاستقراء، التمثيل
١٠٠.....	أشكال القياس
١٠١.....	شروط الشكل الأوّل
١٠٣.....	أنواع الموجّهات
١٠٦.....	شروط الشكل الثاني
١٠٩.....	شروط الشكل الثالث
١١٢.....	شروط الشكل الرابع
١١٧.....	الاستقراء
١١٨.....	التمثيل

الباب الثاني: في الحدوث

١٢١-١٩٧

١٢٣.....	البرهان الأوّل على حدوث العالم
----------	--------------------------------

٦٣٧	الفهارس الفئتيّة / فهرس الموضوعات
١٢٥	في حدوث الحركة والسكون
١٢٧	في إبطال قدم السكون
١٣٠	إيرادات على أدلة حدوث الحركة
١٣٢	إيراد على حدوث السكون
١٣٣	شبهات خمس
١٣٩	الأجوبة على الشبهات الخمس
١٥١	البرهان الثاني على حدوث العالم
١٥٢	هل لبطلان التسلسل شروط أم لا؟
١٥٣	الاستدلال على حدوث الممكنات
١٥٥	تعريف الجسم
١٥٦	المعنى الأول للجسم
١٥٨	المعنى الثاني للجسم
١٦١	العرض عند الحكماء والمتكلمين
١٦٨	تعريف الحركة
١٧٢	تعريف السكون
١٧٢	الزمان مقدار الحركة
١٧٥	الزمان مقدار الحركة الدورية
١٧٩	أحكام الحركة
١٨٢	وحدة الحركة وتكثرها
١٨٦	البحث في المكان
١٩١	أنواع التقدّم عند الحكماء
١٩٤	تصوّر الوجود بديهي

الباب الثالث : في إثبات الصانع تعالى وصفاته وخواصه

١٩٩ - ٣٩٥

٢٠١	البرهان الأول على وجود الصانع
٢٠٢	البرهان الثاني على وجود الصانع
٢١١	ثبوت واجب الوجود أزلي أبدي
٢١٣	الوجود زائد على الماهية أم لا
٢١٧	في اشتراك الوجود وعدمه
٢٢٠	زيادة الوجود على الماهية
٢٢٢	الرد على أدلة اشتراك الوجود
٢٢٤	دليل آخر على أن الوجود زائد على الماهية
٢٢٥	لا شبهة للمعدوم
٢٢٩	الأدلة على أن المعدوم ثابت متميز وردّها
٢٣٧	في أحكام القدرة
٢٣٨	الله تعالى قادر على كلّ مقدور
٢٤٢	مذاهب باطلة والرد عليها
٢٤٢	المذهب الأول
٢٤٧	المذهب الثاني
٢٥٠	المذهب الثالث
٢٥١	المذهب الرابع
٢٥٤	المذهب الخامس
٢٥٥	عدم استحالة اجتماع قادرين على مقدور واحد

٢٣٩.....	الفهارس الفنية / فهرس الموضوعات
٢٥٨.....	رد أدلة الاستحالة
٢٦١.....	في تقدم القدرة على الفعل وعدمه
٢٦٢.....	أدلة المعتزلة على تقدم القدرة على الفعل
٢٦٤.....	العرض يمتنع بقاءه عند الأشاعرة
٢٦٨.....	رد أدلة الأشاعرة على عدم بقاء العرض
٢٧١.....	في تعلق القدرة بالضدين وعدمه
٢٧٤.....	في علم الله تعالى
٢٧٧.....	الله تعالى عالم بكل معلوم
٢٨٠.....	اعتراضات وردود
٢٩٣.....	تعريف العلم
٢٩٦.....	في أحكام العلم
٢٩٨.....	في إرادته تعالى
٣٠١.....	اعتراضات وردّها
٣٠٧.....	في كونه تعالى متكلماً
٣١٠.....	في حقيقة كلامه تعالى
٣١٢.....	الله تعالى صادق
٣١٥.....	في جنس الصوت
٣١٩.....	في حياته تعالى
٣٢٠.....	كونه تعالى سميعاً
٣٢٢.....	في الإدراك
٣٢٥.....	في كونه تعالى باقياً
٣٢٦.....	البقاء ليس وصفاً وجودياً عند الأشعرى

٦٤٠..... معارج الفهم في شرح النظم

الكلام في الصفات السلبية ٣٣٢

في استحالة رؤيته تعالى ٣٣٢

أدلة الأشاعرة على إمكان الرؤية وردّها ٣٤٠

في أنّ الله تعالى ليس بجسم ٣٤٣

الله تعالى ليس في جهة ٣٤٧

البحث في الجهة ٣٤٩

أنواع الجهات ٣٥١

محدد الجهات متحرك ٣٥٦

الله تعالى لا يحلّ في محلّ ٣٦٠

الله ليس محلاً للحوادث ٣٦١

الله تعالى لا يتحد بغيره ٣٦٣

ذات الباري تعالى مخالفة لغيرها من الذوات ٣٦٥

ذات الباري تعالى لا تعقل ٣٦٧

إنّ الله تعالى ليس بملتدّ ٣٦٨

الله تعالى واحد ٣٧١

إبطال قول الشنوية ٣٧٤

الأبعاد متناهية ٣٧٥

إبطال قول المجوس ٣٧٩

إبطال قول النصاري ٣٨٠

في الواحد والكثير ٣٨١

إنّ الله تعالى غني ٣٨٥

صفاته تعالى وجوديّة أم لا؟ ٣٨٧

٦٤١.....	الفهارس الفنية / فهرس الموضوعات
٣٨٩.....	صفاته تعالى زائدة على ذاته أم لا ؟
٣٩٢.....	خواص واجب الوجود

الباب الرابع : في العدل

٤٣١-٣٩٧

٣٩٩.....	التحسين والتقبيح العقليان
٤٠٠.....	في حسن الأشياء وقبحها
٤٠٢.....	أدلة الأشاعرة على الحسن والقبح الشرعيين
٤٠٤.....	في الحسن والقبح الذاتيان للأشياء
٤٠٥.....	الله لا يفعل القبيح
٤٠٨.....	في أفعال العباد
٤١١.....	قول المجبرة وردّه
٤١٢.....	الله تعالى يريد الطاعات
٤١٥.....	البحث في التكليف
٤١٨.....	التكليف من الله لغرض أم لا لغرض ؟
٤٢١.....	الكلام في اللطف
٤٢٢.....	في وجوب اللطف عليه تعالى
٤٢٤.....	في زيادة شهوة العبد ونقصانها
٤٢٦.....	في العوض
٤٢٨.....	هل يمكن الله الظالم من الظلم أم لا ؟
٤٣٠.....	الكلام في المقتول

٦٤٢..... معارج الفهم في شرح النظم

الباب الخامس : في النبوة

٤٦٩-٤٣٣

٤٣٥.....	تعريف النبي والمعجز
٤٣٨.....	اعتراضات وردود
٤٤٧.....	أدلة منكري النبوات وردّها
٤٥٠.....	شبهة اليهود وردّها
٤٦٢.....	في العصمة
٤٦٥.....	في ظهور المعجز على غير النبي
٤٦٨.....	في بعثة الأنبياء ﷺ

الباب السادس : في الإمامة

٤٧١-٥٠٤

٤٧١.....	تعريف الإمامة
٤٧٤.....	اعتراضات على الإمامة وردّها
٤٧٨.....	في وجوب عصمة الإمام
٤٨٣.....	الإمامة بالنص
٤٨٤.....	في إمامة أمير المؤمنين علي عليه السلام

الباب السابع : في المعاد

٥٩١-٥٠٥

٥٠٧.....	البحث في الجزء
٥١٦.....	في قابلية الجسم لما لا يتناهى من الانقسامات

٦٤٣	الفهارس الفنية / فهرس الموضوعات
٥٢٤	البحث في الخلأ
٥٢٩	أدلة الفلاسفة على نفي الخلأ
٥٣٣	الكلام في النفس
٥٣٥	النفس جوهر مجرد عند الحكماء
٥٣٩	جواب الأدلة
٥٤٤	في حدوث النفس
٥٤٧	في انعدام النفس وعدمه
٥٤٨	في إدراك النفس للجزئيات وعدمه
٥٤٩	في آلات النفس
٥٥٣	الكلام في نفوس البهائم
٥٥٤	الكلام في الجن
٥٥٥	في نفوس السماء
٥٥٧	إمكان خلق عالم آخر
٥٦٢	إمكان خراب العالم
٥٦٧	في التناسخ
٥٧٠	في كيفية إعدام العالم
٥٧٢	عذاب القبر
٥٧٤	في عذاب الكافر
٥٧٦	الفاسق غير مخلد في النار
٥٨١	الثواب استحقاقى أو تفضلي
٥٨٣	استحقاق الثواب عقلي أو سمعي
٥٨٥	في التوبة

٦٤٤..... معارج الفهم في شرح النظم

٥٨٧..... سقوط العقاب عند التوبة واجب أم لا

٥٩٠..... نهايات النسخ

الفهارس الفنية

٥٩٥..... فهرس الآيات القرآنية

٥٩٨..... فهرس الأحاديث

٦٠٠..... فهرس الآثار

٦٠١..... فهرس الأعلام

٦٠٣..... فهرس القبائل والطوائف والفرق

٦٠٥..... فهرس الأماكن والبلدان

٦٠٦..... فهرس الوقائع والأيام

٦٠٧..... فهرس المصطلحات

٦١٠..... فهرس الكتب الواردة في المتن

٦١١..... فهرس مصادر التحقيق

٦٣٥..... فهرس الموضوعات