



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه  
صباح  
الرمضان

www.ghaemiyeh.com  
www.ghaemiyeh.org  
www.ghaemiyeh.net  
www.ghaemiyeh.ir

كشف المراد  
في  
شرح تجريد الاعيان

مكتوبه

مكتوبه من المصنفين المصنفين المصنفين  
عبد بن الحسن الطوسي المصنفين المصنفين

مكتوبه

الكتاب المصنفين المصنفين المصنفين  
بن المصنفين المصنفين المصنفين

مكتوبه

مكتوبه المصنفين المصنفين

مكتوبه - مكتوبه

مكتوبه - مكتوبه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد

كاتب:

محمد بن محمد بن حسن خواجه نصيرالدين طوسى

نشرت فى الطباعة:

موسسه الاعلمى للمطبوعات

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

|    |  |
|----|--|
| ٥  | الفهرس   |
| ١٦ | كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد                        |
| ١٦ | اشاره  |
| ١٦ | اشاره  |
| ١٨ | مقدمه المحقق   |
| ٣٤ | مقدمه الشارح   |
| ٣٥ | خطبه المؤلف  |
| ٣٦ | المقصد الأول فى الأمور العامه                        |
| ٣٦ | اشاره  |
| ٣٧ | الفصل الأول: فى الوجود و العدم                       |
| ٣٧ | المسأله الأولى فى أن الوجود و العدم لا يمكن تحديدهما |
| ٣٩ | المسأله الثانيه                                      |
| ٣٩ | المسأله الثالثه                                      |
| ٤٣ | المسأله الرابعه                                      |
| ٤٤ | المسأله الخامسه                                      |
| ٤٤ | المسأله السادسه                                      |
| ٤٤ | المسأله السابعه                                      |
| ٤٥ | المسأله الثامنه                                      |
| ٤٥ | المسأله التاسعه                                      |
| ٤٦ | المسأله العاشره                                      |
| ٤٧ | المسأله الحاديه عشره                                 |
| ٥٠ | المسأله الثانيه عشره                                 |
| ٥٢ | المسأله الثالثه عشره                                 |
| ٥٤ | المسأله الرابعه عشره                                 |

|    |                           |
|----|---------------------------|
| ٥٥ | المسأله الخامسه عشره      |
| ٥٦ | المسأله السادسه عشره      |
| ٥٦ | المسأله السابعه عشره      |
| ٥٧ | المسأله الثامنه عشره      |
| ٥٨ | المسأله التاسعه عشره      |
| ٥٩ | المسأله العشرون           |
| ٦٠ | المسأله الحاديه والعشرون  |
| ٦٠ | المسأله الثانيه والعشرون  |
| ٦١ | المسأله الثالثه والعشرون  |
| ٦١ | المسأله الرابعه والعشرون  |
| ٦٣ | المسأله الخامسه والعشرون  |
| ٦٤ | المسأله السادسه والعشرون  |
| ٦٦ | المسأله السابعه والعشرون  |
| ٦٧ | المسأله الثامنه والعشرون  |
| ٦٨ | المسأله التاسعه والعشرون  |
| ٦٩ | المسأله الثلاثون          |
| ٦٩ | المسأله الحاديه والثلاثون |
| ٧١ | المسأله الثانيه والثلاثون |
| ٧٢ | المسأله الثالثه والثلاثون |
| ٧٣ | المسأله الرابعه والثلاثون |
| ٧٦ | المسأله الخامسه والثلاثون |
| ٧٧ | المسأله السادسه والثلاثون |
| ٨٢ | المسأله السابعه والثلاثون |
| ٨٥ | المسأله الثامنه والثلاثون |
| ٨٨ | المسأله التاسعه والثلاثون |
| ٨٨ | المسأله الأربعون          |

- ٩٠ ..... المسأله الحاديه و الأربعون
- ٩١ ..... المسأله الثانيه و الأربعون
- ٩٣ ..... المسأله الثالثه و الأربعون
- ٩٤ ..... المسأله الرابعه و الأربعون
- ٩٧ ..... المسأله الخامسه و الأربعون
- ٩٨ ..... المسأله السادسه و الأربعون
- ٩٩ ..... المسأله السابعه و الأربعون
- ١٠٠ ..... الفصل الثاني: في الماهيه و لواحقها
- ١٠٠ ..... المسأله الأولى: في الماهيه و الحقيقه و الذات
- ١٠١ ..... المسأله الثانيه: في أقسام الكلى
- ١٠٣ ..... المسأله الثالثه: في انقسام الماهيه إلى البسيط و المركب
- ١٠٤ ..... المسأله الرابعه: في أحكام الجزء
- ١١٢ ..... المسأله الخامسه: في التشخص
- ١١٤ ..... المسأله السادسه: في البحث عن الوحده و الكثره
- ١١٥ ..... المسأله السابعه: في أن الوحده غنيه عن التعريف
- ١١٤ ..... المسأله التاسعه: في التقابل بين الوحده و الكثره
- ١١٧ ..... المسأله العاشره: في أقسام الواحد
- ١٢٢ ..... المسأله الحاديه عشره: في البحث عن التقابل
- ١٢٩ ..... الفصل الثالث: في العله و المعلول
- ١٢٩ ..... المسأله الأولى: في تعريف العله و المعلول
- ١٢٩ ..... المسأله الثانيه: في أقسام العله
- ١٣٠ ..... المسأله الثالثه: في أحكام العله الفاعليه
- ١٣٢ ..... المسأله الرابعه: في إبطال التسلسل
- ١٣٤ ..... المسأله الخامسه: في متابعه المعلول للعله في الوجود و العدم
- ١٣٥ ..... المسأله السادسه: في أن القابل لا يكون فاعلا
- ١٣٤ ..... المسأله السابعه: في نسبة العله إلى المعلول

- المسأله الثامنه: فى أن مصاحب العله لیس بعله و كذا مصاحب المعلول لیس معلولا - ١٣٦
- المسأله التاسعه: فى أن العناصر لیس علالا ذاتیه بعضها لبعض ١٣٧
- المسأله العاشره: فى كیفیه صدور الأفعال منا ١٣٨
- المسأله الحادیه عشره: فى أن القوى الجسمانيه إنما تؤثر بمشاركه الوضع ١٣٩
- المسأله الثانيه عشره: فى تناهى القوى الجسمانيه ١٤٠
- المسأله الثالثه عشره: فى العله المادیه ١٤٢
- المسأله الرابعه عشره: فى العله الصوريه ١٤٣
- المسأله الخامسه عشره: فى العله الغائيه ١٤٤
- المسأله السادسه عشره: فى أقسام العله ١٤٥
- المسأله السابعه عشره: فى أن افتقار المعلول إنما هو فى الوجود أو العدم ١٤٨
- المقصد الثانى فى الجواهر والأعراض ١٥٢
- اشاره ١٥٢
- الفصل الأول: فى الجواهر ١٥٣
- اشاره ١٥٣
- المسأله الأولى: فى قسمه الممكنات بقول كلى ١٥٣
- المسأله الثانيه: فى أن الجوهر والعرض لیسا جنسين لما تحتهم ١٥٥
- المسأله الثالثه: فى نفي التضاد عن الجواهر ١٥٦
- المسأله الرابعه: فى أن وحده المحل لا تستلزم وحده الحال ١٥٧
- المسأله الخامسه: فى استحاله انتقال الأعراض ١٥٨
- المسأله السادسه: فى نفي الجزء الذى لا يتجزى ١٥٨
- المسأله السابعه: فى نفي الهيولى ١٦٥
- المسأله الثامنه: فى إثبات المكان لكل جسم ١٦٥
- المسأله التاسعه: فى تحقيق ماهيه المكان ١٦٧
- المسأله العاشره: فى امتناع الخلاء ١٦٩
- المسأله الحادیه عشره: فى البحث عن الجهه ١٦٩
- الفصل الثانى: فى الأجسام ١٧١



|     |       |   |
|-----|-------|---|
| ١٧١ | ..... | اشاره   |
| ١٧١ | ..... | المسأله الأولى: فى البحث عن الأجسام الفلكيه                             |
| ١٧٣ | ..... | المسأله الثانيه: فى البحث عن العناصر البسيطه                            |
| ١٧٨ | ..... | المسأله الثالثه: فى البحث عن المركبات                                   |
| ١٨٢ | ..... | الفصل الثالث: فى بقيه أحكام الأجسام                                     |
| ١٨٢ | ..... | اشاره   |
| ١٨٢ | ..... | المسأله الأولى: فى تناهى الأجسام  |
| ١٨٣ | ..... | المسأله الثانيه: فى أن الأجسام متماتله                                  |
| ١٨٤ | ..... | المسأله الثالثه: فى أن الأجسام باقيه                                    |
| ١٨٤ | ..... | المسأله الرابعه: فى أن الأجسام يجوز خلوها عن الطعوم و الروائح و الألوان |
| ١٨٥ | ..... | المسأله الخامسه: فى أن الأجسام يجوز رؤيتها                              |
| ١٨٥ | ..... | المسأله السادسه: فى أن الأجسام حادثه                                    |
| ١٩١ | ..... | الفصل الرابع: فى الجواهر المجرده  |
| ١٩١ | ..... | اشاره   |
| ١٩١ | ..... | المسأله الأولى: فى العقول المجرده                                       |
| ١٩٦ | ..... | المسأله الثانيه: فى النفس الناطقه                                       |
| ١٩٧ | ..... | المسأله الثالثه: فى أن النفس الناطقه ليست هى المزاج                     |
| ١٩٨ | ..... | المسأله الرابعه: فى أن النفس ليست هى البدن                              |
| ١٩٩ | ..... | المسأله الخامسه: فى تجرد النفس  |
| ٢٠٢ | ..... | المسأله السادسه: فى أن النفس البشريه متحده بالنوع                       |
| ٢٠٣ | ..... | المسأله السابعه: فى أن النفوس البشريه حادثه                             |
| ٢٠٥ | ..... | المسأله الثامنه: فى أن لكل نفس بدنا واحدا و بالعكس                      |
| ٢٠٥ | ..... | المسأله التاسعه: فى أن النفس لا تفنى بفناء البدن                        |
| ٢٠٦ | ..... | المسأله العاشره: فى إبطال التناسخ                                       |
| ٢٠٦ | ..... | المسأله الحاديه عشره: فى كيفيه تعقل النفس و إدراكها                     |
| ٢٠٧ | ..... | المسأله الثانيه عشره: فى القوى النباتيه                                 |

|     |   |
|-----|---|
| ٢٠٩ | المسأله الثالثه عشره: فى أنواع الإحساس                                |
| ٢١٣ | المسأله الرابعه عشره: فى أنواع القوى الباطنه المتعلقه بإدراك الجزئيات |
| ٢١٧ | الفصل الخامس: فى الأعراض  |
| ٢١٧ | إشاره   |
| ٢١٧ | المسأله الأولى: فى أن الأعراض منحصره فى تسعه                          |
| ٢١٨ | فى الكم   |
| ٢١٨ | المسأله الثانيه: فى قسمه الكم   |
| ٢١٨ | المسأله الثالثه: فى خواصه   |
| ٢١٩ | المسأله الرابعه: فى أحكامه  |
| ٢٢٣ | فى الكيف  |
| ٢٢٣ | إشاره   |
| ٢٢٣ | المسأله الأولى: فى رسمه   |
| ٢٢٤ | المسأله الثانيه: فى أقسامه  |
| ٢٢٥ | المسأله الثالثه: فى البحث عن المحسوسات                                |
| ٢٢٥ | المسأله الرابعه: فى مغايره الكيفيات للأشكال و الأمزجه                 |
| ٢٢٦ | المسأله الخامسه: فى البحث عن الملموسات                                |
| ٢٣٢ | المسأله السادسه: فى البحث عن المبصرات                                 |
| ٢٣٥ | المسأله السابعه: فى البحث عن المسموعات                                |
| ٢٣٨ | المسأله الثامنه: فى البحث عن المطعومات                                |
| ٢٣٩ | المسأله التاسعه: فى البحث عن المشمومات                                |
| ٢٣٩ | المسأله العاشره: فى البحث عن الكيفيات الاستعداديه                     |
| ٢٤٠ | المسأله الحاديه عشره: فى البحث عن الكيفيات النفسانيه                  |
| ٢٤٠ | المسأله الثانيه عشره: فى البحث عن العلم بقول مطلق                     |
| ٢٤١ | المسأله الثالثه عشره: فى أن العلم يتوقف على الانطباع                  |
| ٢٤٤ | المسأله الرابعه عشره: فى أقسام العلم                                  |
| ٢٤٦ | المسأله الخامسه عشره: فى توقف العلم على الاستعداد                     |

- المسأله السادسة عشره: فى المناسبه بين العلم و الإدراك ..... ٢٤٧
- المسأله السابعه عشره: فى أن العلم بالعله يستلزم العلم بالمعلول ..... ٢٤٧
- المسأله الثامنه عشره: فى مراتب العلم ..... ٢٤٨
- المسأله التاسعه عشره: فى كيفيه العلم بذى السبب ..... ٢٤٨
- المسأله العشرون: فى تفسير العقل ..... ٢٤٩
- المسأله الحاديه و العشرون: فى الاعتقاد و الظن و غيرهما ..... ٢٥٠
- المسأله الثانيه و العشرون: فى النظر و أحكامه ..... ٢٥٣
- المسأله الثالثه و العشرون: فى أحكام القدره ..... ٢٤٢
- المسأله الرابعه و العشرون: فى الألم و اللذه ..... ٢٤٥
- المسأله الخامسه و العشرون: فى الإراده و الكراهه ..... ٢٤٧
- المسأله السادسه و العشرون: فى باقى الكيفيات النفسانيه ..... ٢٤٩
- المسأله السابعه و العشرون: فى الكيفيات المختصه بالكميات ..... ٢٧٠
- فى المضاف ..... ٢٧٢
- اشاره ..... ٢٧٢
- المسأله الأولى: فى أقسامه ..... ٢٧٢
- المسأله الثانيه: فى خواصه ..... ٢٧٢
- المسأله الثالثه: فى أن الإضافه ليست ثابتة فى الأعيان ..... ٢٧٣
- المسأله الرابعه: فى باقى مباحث الإضافه ..... ٢٧٥
- المسأله الخامسه: فى مقوله الأين ..... ٢٧٦
- المسأله السادسه: فى المتى ..... ٢٩٠
- المسأله السابعه: فى الوضع ..... ٢٩١
- المسأله الثامنه: فى الملك ..... ٢٩٢
- المسأله التاسعه: فى مقولتى الفعل و الانفعال ..... ٢٩٣
- المقصد الثالث فى إثبات الصانع تعالى و صفاته و آثاره ..... ٢٩٤
- اشاره ..... ٢٩٤
- الأول فى وجوده تعالى ..... ٢٩٤

- ٢٩٦-----الفصل الثاني: في صفاته تعالى
- ٢٩٦-----اشاره
- ٢٩٦-----المسأله الأولى: في أنه تعالى قادر
- ٢٩٩-----المسأله الثانيه: في أنه تعالى عالم
- ٣٠٢-----المسأله الثالثه: في أنه تعالى حي
- ٣٠٣-----المسأله الرابعه: في أنه تعالى مرید
- ٣٠٤-----المسأله الخامسه: في أنه تعالى سمیع بصیر
- ٣٠٤-----المسأله السادسه: في أنه تعالى متكلم
- ٣٠٥-----المسأله السابعه: في أنه تعالى باق
- ٣٠٦-----المسأله الثامنه: في أنه تعالى واحد
- ٣٠٦-----المسأله التاسعه: في أنه تعالى مخالف لغيره من الماهيات
- ٣٠٧-----المسأله العاشره: في أنه تعالى غير مركب
- ٣٠٧-----المسأله الحاديه عشره: في أنه تعالى لا ضد له
- ٣٠٨-----المسأله الثانيه عشره: في أنه تعالى ليس بمتحيز
- ٣٠٨-----المسأله الثالثه عشره: في أنه تعالى ليس بحال في غيره
- ٣٠٨-----المسأله الرابعه عشره: في نفي الاتحاد عنه تعالى
- ٣٠٩-----المسأله الخامسه عشره: في نفي الجهه عنه تعالى
- ٣٠٩-----المسأله السادسه عشره: في أنه تعالى ليس محلا للحوادث
- ٣١٠-----المسأله السابعه عشره: في أنه تعالى غنى
- ٣١٠-----المسأله الثامنه عشره: في استحاله الألم و اللذه عليه تعالى
- ٣١١-----المسأله التاسعه عشره: في نفي المعانى و الأحوال و الصفات
- ٣١١-----المسأله العشرون: في أنه تعالى ليس بمرئى
- ٣١٤-----المسأله الحاديه و العشرون: في باقى الصفات
- ٣١٧-----الفصل الثالث: في أفعاله
- ٣١٧-----اشاره
- ٣١٧-----المسأله الأولى: في إثبات الحسن و القبح العقليين

- المسأله الثانيه: فى أنه تعالى لا يفعل القبيح و لا يخل بالواجب ..... المسأله الثانيه: ٣٢٠
- المسأله الثالثه: فى أنه تعالى قادر على القبيح ..... المسأله الثالثه: ٣٢١
- المسأله الرابعه: فى أنه يفعل لغرض ..... المسأله الرابعه: ٣٢١
- المسأله الخامسه: فى أنه تعالى يريد الطاعات و يكره المعاصى ..... المسأله الخامسه: ٣٢٢
- المسأله السادسه: فى أنا فاعلون ..... المسأله السادسه: ٣٢٣
- المسأله السابعه: فى المتولد ..... المسأله السابعه: ٣٢٨
- المسأله الثامنه: فى القضاء و القدر ..... المسأله الثامنه: ٣٣٠
- المسأله التاسعه: فى الهدى و الضلاله ..... المسأله التاسعه: ٣٣٢
- المسأله العاشره: فى أنه تعالى لا يعذب الأطفال ..... المسأله العاشره: ٣٣٣
- المسأله الحاديه عشره: فى حسن التكليف و بيان ماهيته و وجه حسنه و جملة من أحكامه ..... المسأله الحاديه عشره: ٣٣٤
- المسأله الثانيه عشره: فى اللطف و ماهيته و أحكامه ..... المسأله الثانيه عشره: ٣٣٩
- المسأله الثالثه عشره: فى الألم و وجه حسنه ..... المسأله الثالثه عشره: ٣٤٤
- المسأله الرابعه عشره: فى الأعواض ..... المسأله الرابعه عشره: ٣٤٧
- المسأله الخامسه عشره: فى الآجال ..... المسأله الخامسه عشره: ٣٥٤
- المسأله السادسه عشره: فى الأرزاق ..... المسأله السادسه عشره: ٣٥٦
- المسأله السابعه عشره: فى الأسعار ..... المسأله السابعه عشره: ٣٥٧
- المسأله الثامنه عشره: فى الأصلح ..... المسأله الثامنه عشره: ٣٥٨
- المقصد الرابع : فى النبوه ..... المقصد الرابع : ٣٦٠
- اشاره ..... اشاره: ٣٦٠
- المسأله الأولى: فى حسن البعثه ..... المسأله الأولى: ٣٦١
- المسأله الثانيه: فى وجوب البعثه ..... المسأله الثانيه: ٣٦٣
- المسأله الثالثه: فى وجوب العصمه ..... المسأله الثالثه: ٣٦٤
- المسأله الرابعه: فى الطريق إلى معرفه صدق النبى ..... المسأله الرابعه: ٣٦٥
- المسأله الخامسه: فى الكرامات ..... المسأله الخامسه: ٣٦٦
- المسأله السادسه: فى وجوب البعثه فى كل وقت ..... المسأله السادسه: ٣٦٨
- المسأله السابعه: فى نبوه نبينا محمد صلى الله عليه و آله ..... المسأله السابعه: ٣٦٩

- المقصد الخامس: فى الإمامه ----- ٣٧٦
- اشاره ----- ٣٧٦
- الأولى: فى أن نصب الإمام واجب على الله تعالى ----- ٣٧٧
- المسأله الثانيه: فى أن الإمام يجب أن يكون معصوما ----- ٣٧٩
- المسأله الثالثه: فى أن الإمام يجب أن يكون أفضل من غير ----- ٣٨١
- المسأله الرابعه: فى وجوب النص على الإمام ----- ٣٨١
- المسأله الخامسه: فى أن الإمام بعد النبى صلى الله عليه و آله ----- ٣٨٢
- المسأله السادسه: فى الأدله الداله على عدم إمامه غير على عليه السلام ----- ٣٨٧
- المسأله السابعه: فى أن عليا عليه السلام أفضل من الصحابه ----- ٣٩٦
- المسأله الثامنه: فى إمامه باقى الأئمه الاثنى عشر عليهم السلام ----- ٤١٢
- المقصد السادس: فى المعاد و الوعد و الوعيد و ما يتصل بذلك ----- ٤١٤
- اشاره ----- ٤١٤
- المسأله الأولى: فى إمكان خلق عالم آخر ----- ٤١٥
- المسأله الثانيه: فى صحه العدم على العالم ----- ٤١٦
- المسأله الثالثه: فى وقوع العدم و كيفيته ----- ٤١٧
- المسأله الرابعه: فى وجوب المعاد الجسمانى ----- ٤٢٠
- المسأله الخامسه: فى الثواب و العقاب ----- ٤٢٢
- المسأله السادسه: فى صفات الثواب و العقاب ----- ٤٢٥
- المسأله السابعه: فى الإحباط و التكفير ----- ٤٢٨
- المسأله الثامنه: فى انقطاع عذاب أصحاب الكبائر ----- ٤٢٩
- المسأله التاسعه: فى جواز العفو ----- ٤٣٠
- المسأله العاشره: فى الشفاعه ----- ٤٣١
- المسأله الحاديه عشره: فى وجوب التوبه ----- ٤٣٢
- المسأله الثانيه عشره: فى أقسام التوبه ----- ٤٣٦
- المسأله الثالثه عشره: فى باقى المباحث المتعلقة بالتوبه ----- ٤٣٩
- المسأله الرابعه عشره: فى عذاب القبر و الميزان و الصراط ----- ٤٣٩

- المسأله الخامسه عشره: فى الأسماء و الأحكام ..... ٤٤١
- المسأله السادسه عشره: فى الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر ..... ٤٤٢
- التعليقات على كشف المراد ..... ٤٤٤
- إشاره ..... ٤٤٤
- المقصد الأول: فى الامور العامه ..... ٤٤٧
- المقصد الثانى: فى الجواهر و الأعراض ..... ٥٤٩
- المقصد الثالث: فى إثبات الصانع تعالى ..... ٥٩٧
- المقصد الرابع: فى النبوه ..... ٦٠٩
- المقصد الخامس: فى الإمامه ..... ٦١٧
- المقصد السادس: فى المعاد ..... ٦٤١
- الفهرس ..... ٦٥٤
- تعريف مركز ..... ٦٧٤

## كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد

### اشاره

سرشناسه : نصير الدين طوسى ، محمد بن محمد

حاشيه نويس موسوى زنجانى ، ابراهيم

عنوان و نام پديدآور : كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد / شيخ طوسى

مشخصات نشر : موسسه الاعلمى للمطبوعات - بيروت - لبنان

مشخصات ظاهرى : ص ٦٤٥

سال نشر : ١٣٩٩

يادداشت : عربى

موضوع : اعتقادات اماميه

ص : ١

### اشاره



كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد

شيخ طوسي

ص: ٢

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لمن لا نفاذ لكلماته و الصلاة على من شرف الصلاة بالصلاه عليه و آله تراجم آياته.

و بعد فمما هو مشهود ذوى البصائر و الأبصار، و لا- يعتريه امتراء و لا إنكار، أن كتاب تجريد الاعتقاد من مصنفات سلطان المحققين الخواجه نصير الدين الطوسى "رضوان الله تعالى عليه" أم الكتب الكلاميه و إمامها، و قد احتوى أصول مسائلها على أجمل ترتيب و أحسن نظام لم يسبقه أحد قبله، و لم ينسج من جاء بعده على منواله بل كلهم عياله.

و أن كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد من مؤلفات العلامة على الإطلاق، أدل شرح عليه كما هو أول شرح عليه و قد أنصف الفاضل الشارح القوشجى فى قوله و أجاد:

لو لا كشف المراد لما فهمنا مراد تجريد الاعتقاد.

هذا الذى نقلنا عن القوشجى هو من مسموعاتنا و لكن مؤلف الذريعه إلى تصانيف الشيعة قال فى الجزء الثالث منه فى عنوان تجريد الكلام (ص ٣٥٢ ج ٣) ما هذا لفظه: و عليه حواشى لا تحصى و شروح كثيره فأول الشروح شرح تلميذ المصنف آيه الله العلامة الحلّى المتوفى سنة ٧٢٦ - إلى أن قال رضوان الله تعالى عليه: الثالث شرح الشيخ شمس الدين محمود بن عبد الرحمن أحمد العامى الأصفهانى المتوفى سنة ٧٤٦، قال فى أوله: أن العلامة الحلّى هو أول من شرحه و لو لا شرحه لما شرح هذا المتن انتهى فراجع.

و أقول لنا نسختان من هذا الشرح للأصفهانى إحداهما كامله و تاريخ كتابتها ٨٩٠، و الأخرى عادمه من أولها عدده أوراق و تاريخ كتابتها ٨١٦ و ما وجدنا العبارة المذكوره فى أوله و لعلها من كلام الشيخ شمس الدين محمد الأسفراينى البيهقى فى شرحه عليه.

ثم إن ما حدا المحقق الطوسى على تحرير تجريد الاعتقاد يعلم بما أبانه هو نفسه فى

فاتحه نقد المحصل حيث قال قدس سره العزيز: فإن أساس العلوم الدينيه علم أصول الدين الذى يحوم سائله حول اليقين و لا يتم بدونه الخوض فى سائرها كأصول الفقه و فروعه فإن الشروع فى جميعها يحتاج إلى تقديم شروعه حتى لا يكون الخائض فيها و إن كان مقلدا لأصولها كبان على غير أساس، و إذا سئل عما هو عليه لم يقدر على إيراد حجه أو قياس.

و فى هذا الزمان لما انصرفت الهمم عن تحصيل الحق بالتحقيق، و زلت الأقدام عن سواء الطريق، بحيث لا يوجد راغب فى العلوم و لا- خاطب للفضيله، و صارت الطباع كأنها مجبولة على الجهل و الرذيله، اللهم إلا بقيه يرمون فيما يرومون رمية رام فى ليله ظلماء، و يخبطون فيما ينحون نحوه خبط عشواء، و لم تبق فى الكتب التى يتداولونها من علم الأ-صول عيان و لا خبر، و لا من تمهيد القواعد الحقيقيه عين و لا- أثر، سوى كتاب المحصل الذى اسمه غير مطابق لمعناه، و بيانه غير موصل إلى دعواه، و هم يحسبون أنه فى ذلك العلم كاف و عن أمراض الجهل و التقليد شاف. و الحق أن فيه من الغث و السمين ما لا يحصى و المعتمد عليه فى إصابه اليقين بطائل لا يحظى، بل يجعل طالب الحق بنظره فيه كعطشان يصل إلى السراب، و يصير المتحير فى الطرق المختلفه آيسا عن الظفر بالصواب، رأيت أن أكشف القناع عن وجوه أباكار مخدراته و أبين الخلل فى مكانن شبهاته، و أدل على غثه و سمينه، و أبين ما يجب أن يبحث عنه من شكه و يقينه. و إن كان قد اجتهد قوم من الأفاضل فى إيضاحه و شرحه، و قوم فى نقض قواعده و جرحه، و لم يجر أكثرهم على قاعده الإنصاف و لم تخل بياناتهم عن الميل و الاعتساف، إلخ.

فكلماته المنبئه عما جرى على الناس من الزيغ و الالتباس حتى اعتنوا على غير المحصل و بنوا كبان على غير أساس، تدلك على أن التجريد حرر بعد النقد نسخا للمحصل لتحصيل الحق بالتحقيق و إزهاق الباطل بالتحقيق و وزان التجريد إلى المحصل وزان شرحه على كتاب إشارات الشيخ إلى شرحه عليه فقد قال فى أوله بما فعله بشرحه عليه ما هذا لفظه: فهو بتلك المساعى لم يزد إلا قدحا و لذلك سمى بعض الظرفاء شرحه جرحا.

و الكتابان الكشف و شرح الخواجه على الإشارات قد تناولتهما أيادى أرباب العلوم

العقلية في الأكناف، و تداولتها ألسنه أصحاب التحصيل في الأطراف من زمن تأليفهما إلى الآن و قد خلا أكثر من سبعة قرون و هما سناما الكتب الدرسيه من الكلاميه و الحكمة المشائيه. و لم يأت أحد بعدهما مع طول العهد بتأليف يضاھيهما بل الكل يباهى بتعليمهما و تعلمهما اللهم إلا بالتعليق الإيضاحي على طائفه من مسائلهما، أو الشرح التفصيلي عليهما.

ثم لا يعجبني أن أصف لك ما كابده طول مدد مديده في عمل هذا الكتاب القيم حتى استقام على هذا النهج القويم. فكأنك تظن بالنظره الأولى أنه تأليف جديد عرضناه عليك و لكنه كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للعلمين الآتين على الإطلاق المحقق الطوسي و العلامة الحلبي رضوان الله تعالى عليهما، و قد قيض الله سبحانه لنا و أنفذ إنقاذه من دياجير تحريفات مظلمه مشوهه موحشه ينبئك عنها عرضه على ما طبع منه من قبل أي طبع كان.

و لما كان شهره الكتاب و عظم شأنه و جلاله قدر ماتنه و شارحه المشتهرين في الآفاق قد أغنتنا عن الوصف و التعريف فإنما الحرى بنا إراءه ما جرى على الكتاب و عمل فيه من جدد التصحيح بعون الهادي إلى الصواب و هو ما يلي:

أولاً: أن أستاذنا العلامة الشعراني "قدس سره الشريف" كان شديد الاعتناء بالتجريد و كشف المراد، فقد شرح آخر الأمر التجريد بالفارسيه شرحا مجديا كثير الجدوى جدا و هو مطبوع مستفاد.

و لا- أنسى إيصاءه لنا غير مره في تضاعيف كلماته الساميه في حضرته العاليه بالعنايه بذلك الكتاب المستطاب أعني كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد فقد اقتفينا أثره و أخذنا في سالف الزمان حين اشتغالنا في مدرسه المروى بطهران على واقفها التحيه و الرضوان و قد مضى إلى الآن أكثر من خمس و عشرين سنه، في تدريسه و تصحيحه و التعليق عليه فقد صححناه بقدر الإمكان و علقنا عليه تعليقات و حواشي من بدوه إلى ختمه و قد استنسخها غير واحد من الفضلاء بعد الاطلاع عليها و الإقبال إليها.

و ثانيا: كلما مست الحاجه في آونه دروسنا، أو أثناء تأليفاتنا الحكميه و الكلاميه بل الرياضيه إليه، فحطنا مطالب البحث على التحقيق و زدنا عليها إضافات مما يليق

و تصحيحات بما هو جدير و حقيق.

و ثالثا: قد حصلت لنا بتوفيق الله سبحانه مره بعد أخرى، عده نسخ مخطوطه عتيقه و غير عتيقه من التجريد و شروحه من كشف المراد و شرح الأصبهاني و شرح القوشجي و الشوارق و غيرها فقد استفدنا منها لتصحيح الكتاب متنا و شرحا. و لكن لم يكن الكتاب بعد خاليا من الأغلاط و التحريف. و أما النسخ المطبوعه منه فكلها غير صالحه للاعتماد و قد طبع بعضها من بعض بالتقليد إلا أن بعضها أقل أغلاطا من الآخر من حيث الأغلاط المطبعيه و هو كما ترى.

و رابعا: قد بلغ التصحيح كماله و طلع كالبدر المنير جماله بما أقدم مؤسسه النشر الإسلامى فى دار العلم قم - زادهم الله تعالى توفيقا فى إحياء آثار الغابرين لنشر المعارف الإلهيه - إلى طبع هذا السفر الكريم و إعاده نشره على الوجه الوجيه و النهج القويم فقد بذلوا جهدهم لإنجازه و إنفاذه فهيثوا عده نسخ نفيسه عتيقه جدا من خزائنها القيمه من المكاتب العامه ثم فوضوا ذلك الخطير إلى هذا الحقيق فأصبح على وجه نرجو الله سبحانه أن يجعله مشكورا.

و تلك النسخ الآتى وصفها غير واحده منها مصححه قراءه و قبالا، و تنميق بعضها يحاكي عهد التأليف و الآخر ينادى قرب العهد منه، و كلها لسان واحد ناص على أن الكتاب متنا و شرحا قد ناله صرف الدهر فكأنما فعل به ما فعل بالكلام العجمى فى تضاعيف العربى بقولهم عجمى فالعب به ما شئت.

فتبين لنا أولا: أن ما جرى فى سالف الأيام على كشف المراد للطبعه الأولى ثم على منوالها تبعتها طبعات أخرى، هو أن نسخه من التجريد كانت عباراته الوجيزه قد قيدت بكلمات و جمل كأنهما مأخوذتان من كشف المراد للتبيين و الإيضاح فظن بها أنها نسخه أصيله فجعلوها متنا فليس المتن فى المطبوع من كشف المراد أى طبع كان متنا ناصعا بل الدخيل فيه ليس بأقل من الأصيل حتى أن المتن الذى آثره الأستاذ العلامة الشعرانى روحى فداه فى شرحه عليه ففى مواضع منه كلام و دغدغه.

و ثانيا: أن كشف المراد لما كان إلى الآن و قد خلت من تأليفه قرون، كتابا متداولاً

للدراسه عند محصلى العلوم فكثرت عليه تعليقات للشرح و الإيضاح إما بإيجاز و هو أكثر و إما بإطناب و هو قليل، أدرج الحشو فى الكشف فطبع الخليط مع الصريح. و مما يشهد بذلك أن كل نسخه لاحقه منه تحوى زوائد تخلو عنها سابقتها، على أن سياق العبارات وحده حاكم على الزيادات.

و ثالثا: قد حرفوا كثيرا من الأقاويل عن فحاويها، و عرفوا بإزائها الأباطيل فى مجاريها كأن الناظر يظن فى تمادى المس أن الكتاب قد أصابه دس. كما أنك ترى عباره الماتن فى مطاعن الثانى هكذا: و قضى فى الحد بمائه قضيب، و الصواب و قضى فى الحد مائه قضيه، أى قضى فى ميراث الجد بمائه حكم مختلفه يعنى أنه كان يتلون فى الأحكام.

و ترى عباره الشارح فى المقام هكذا: أقول هذه مطاعن آخر و هو أن عمر لم يكن عارفا بأحكام الشريعة فقضى فى الحد بمائه قضيب و روى تسعين قضيبا و هو يدل على قله معرفته بالأحكام الظاهره.

و الصواب أقول هذه مطاعن آخر، و هو أن عمر غير عارف بأحكام الشريعة فقضى فى الحد بمائه قضيه و روى تسعين قضيه و هذا يدل على قله معرفته بالأحكام الظاهره.

و قد قال علم الهدى فى الشافى (ص ٢٥٦ ط ١) فى عد مطاعن الثانى عن الكتاب المغنى للقاضى عبد الجبار: قال صاحب الكتاب (يعنى به القاضى المذكور فى الكتاب المغنى) واحد ما نعموا عليه أنه كان يتلون فى الأحكام حتى روى عنه أنه قضى فى الجد بسبعين قضيه و روى مائه قضيه إلخ. و فى تلخيص الشافى لشيخ الطائفه (ص ٤٣٨ ط ١) و مما طعنوا عليه أنه كان يتلون فى الأحكام حتى روى أنه قضى فى الجد سبعين قضيه و روى مائه قضيه إلخ. و المحقق الطوسى فى إمامه التجريد ناظر إلى الشافى و تلخيصه كما يعلم بعرضه عليهما. و علم الهدى و شيخ الطائفه من سلسله مشايخه لأنه قرأ المنقول على والده محمد بن الحسن و هو تلميذ فضل الله الراوندى و هو تلميذ السيد المرتضى علم الهدى و الشيخ الطوسى.

و رابعا: قد وجدنا من أساليب عبارات بعض النسخ سيما فى فصول الإمامه منه أن الكاتب كان من العامه و كلما كان مثلا ذكر اسم النبى صلى الله عليه و آله و سلم، كان

يكتب الكاتب بعد ذكر الصلوات على ما هو المتعارف بينهم، ثم رأينا نسخا أخرى كان ذكر الصلوات فيها بحيث اشتهر بين الإماميه أى صلى الله عليه وآله وسلم، وهكذا الكلام فى ذكر الوصى و سائر الأوصياء عليهم السلام و فى غير الوصى فتدبر.

اعلم أنا لم نكتف باقتفاء السيره من جعل نسخه أصلا و إماما و نقل اختلافات النسخ الأخرى فى ذيل الصفحات و هذا الدأب و إن لم يكن فيه بأس و لكن رأينا الأخرى منه أنه كلما أقبل أمر الاختلاف أن يرد إلى مأخذه الأصيله التى يعلم بها ما يحسم به ماده الاختلاف، لأن كل فن له اصطلاحات خاصه يجب مراعاتها فمن زاغ عنها فقد أزاغ.

نماذج فى ذلك.

ألف: فى المسأله السابعه و الثلاثين من الفصل الأول من المقصد الأول فى تصور العدم كانت العبارة فى النسخ المطبوعه من الكتاب هكذا: و يمكنه أن يقبسه إلى جميع الماهيات فيمكنه أن يلحظه باعتبار نفسه فيتصور الذهن عدم نفسه، و كذلك يمكنه أن يلحظ نفس العدم.

و الصواب: و يمكنه أن ينسبه إلى جميع الماهيات فيمكنه أن يلحظه باعتبار نفسه فيتصور عدم الذهن نفسه، و كذلك يمكنه أن يلحقه نفس العدم. (ص ٦٨) قوله و كذلك يمكنه أن يلحقه نفس العدم، أى و كذلك يمكن الذهن أن يلحق العدم نفس العدم، فيكون يلحق من الإلحاق و كل واحد من العدم و نفس العدم منصوب على المفعوليه.

ب: فى المسأله الثالثه و الأربعين من ذلك الفصل فى أن الحكم بحاجه الممكن إلى المؤثر ضرورى، كانت العبارة هكذا: و تقرير السؤال أن الممكن لو افتقر إلى المؤثر لكانت مؤثره المؤثر لكونها وصفا محتاجا إلى الموصوف ممكنا محتاجا إلى المؤثر فى ذلك إن كانت وصفا ثبوتيا فى الذهن. (ص ٧٨) و الصواب: و تقرير السؤال أن الممكن لو افتقر إلى المؤثر لكانت مؤثره المؤثر فى ذلك الأثر إن كانت وصفا ثبوتيا فى ذلك.

ص: ٨

و العبارة الباقية تعليقه أدرجت في الكتاب، ثم حرفت عبارة الكتاب كي يستقيم ربط بعضها مع بعض كما أن السياق ينادى بذلك أيضا.

ج: في المسألة العاشرة من ثانی ذلك المقصد في أقسام الواحد، كانت العبارة عند قول الماتن و الوحده في الوصف العرضی إلخ. هكذا: أقول فإن الوصف العرضی. (ص ١٠٣) و الصواب: أقول الوحده في الوصف العرضی و الذاتی تتغایر أسماءها بتغایر المضاف إليه فإن الوصف العرضی. فقد أسقط من الكتاب سطر كامل.

د: في أول المسألة الثانيه من ثانی المقصد الثاني، قد أدرجت تعليقه في الشرح تنتهي إلى صفحه كامله من الكتاب فراجع (ص ١٥٩) و هكذا في شرح قوله و الهواء حار رطب إلخ. قد أدرجت تعليقه في عبارة الشرح تنتهي إلى نصف صفحه. (ص ١٦١) ه: و في آخر تلك المسألة (ص ١٦٣) في طبقات الأرض كانت العبارة هكذا:

الخامس في طبقاتها و هي ثلاث طبقه هي أرض محضه و هي المركز و ما يقاربه و طبقه طينيه و طبقه مخلوطه بغيرها بعضها منكشف و هو البر و بعضها أحاط به البحر.

و الصواب: الخامس في طبقاتها و هي ثلاث: طبقه هي أرض محضه و هي المركز و ما يقاربه و طبقه طينيه و طبقه بعضها منكشف هو البر و بعضها أحاط به البحر. كما في النسخ الأصيله المعتبره الآتي ذكرها.

عبارة الشيخ قدس سره في الشفاء كذلك: فيشبه لذلك أن تكون الأرض ثلاث طبقات طبقه تميل إلى محوضه الأرضيه، و تغشاها طبقه مختلطه من الأرضيه و المائيه و هو طين، و طبقه منكشفه عن الماء جفف وجهها الشمس و هو البر و الجبل و ما ليس بمنكشف فقد ساح عليه البحر. (ج ١ ص ٢٢٧ ط ١) و عبارة القاضى زاده الرومى في شرحه على الملخص في الهيئه للجغمينى هكذا:

و هي - يعنى بها العناصر - تسع طبقات في المشهور عند الجمهور كالأفلاك: طبقه الأرض الصرفه المحيطه بالمركز، ثم طبقه الطينيه، ثم طبقه الأرض المخالطه التي تتكون فيها المعادن



و كثير من النباتات و الحيوانات، ثم طبقه الماء، ثم طبقه الهواء المجاور للأرض و الماء إلخ.

(ص ١٨ من طبع الشيخ أحمد الشيرازى).

و: فى المسأله الثالثه عشره من رابع المقصد الثانى فى أنواع الإحساس، كانت عبارته الماتن فى البصر هكذا: و منه البصر و هى قوه مودعه فى العصبين المجوفتين اللتين تتلاقيان و تتفارقان إلى العينين بعد تلاقيهما بتلك و يتعلق بالذات بالضوء و اللون. (ص ١٩٦) و الصواب: و منه البصر و يتعلق بالذات بالضوء و اللون.

و العبارات الباقية زياده أدرجت فى المتن.

ز: المسأله الثالثه من مسائل المضاف فى أن الإضافه ليست ثابتة فى الأعيان (ص ٢٥٨)، يعلم ما فيها من وجوه التحريف بمقابلتها مع النسخ الرائجه المطبوعه و لمزيد الاستبصار و الاطمئنان راجع إلى الشفاء (ج ٢ ص ١٠٨ ط ١).

ح: فى المسأله السابعه من المقصد الثالث فى نبوه نبينا صلى الله عليه و آله و سلم (ص ٣٥٤)، ترى تحريفات كثيره يطول بذكرها الكلام، فليعلم أن راعى الغنم هو أهبان بن أوس. و فى منتهى الأرب أهبان كعثمان صحابى بوده است. و فى الخصائص الكبرى للسيوطى أهبان بن أوس (ج ٢ ص ٢٦٨ من طبع مصر، و ج ٢ ص ٦١ من طبع حيدرآباد) و فى أسد الغابه أيضا (ج ١ ص ١٦١).

و كذلك العنسى بالعين المهمله المفتوحه و النون الساكنه ففى الخصائص للسيوطى الأسود العنسى (ج ٢ ص ١١٦ من طبع مصر) و كذلك العنسى من الأنساب للسمعانى.

ط: فى المسأله السادسه من المقصد الخامس فى مطاعن الأول (ص ٣٧٤) عند قوله و لقوله إن له شيطانا يعتربه كانت عبارته الشارح العلامه هكذا: أقول هذا دليل آخر على عدم صلاحيته للإمامه و هو قوله إن لى شيطانا يعترينى و هذا يدل على اعتراض الشيطان له إلخ.

و الصواب: أقول هذا دليل آخر على عدم صلاحيته للإمامه و هو ما روى عنه أنه قال مختارا: وليتكم و لست بخيركم فإن استقمت فاتبعونى، و إن اعوججت فقومونى، فإن

لى شيطاننا عند غضبى يعترينى فياذا رايتمونى مغضبا فاجتنبونى لثلا- أوتر فى إشعاركم و إبشاركم و هذا يدل على اعتراض الشيطان له إلخ.

و هذه الزيادة موجوده فى النسخ المخطوطه و إنما أسقطت من النسخ المطبوعه و نحو هذا الدس على الكتاب كثير و إنما التعرض بها ينجر إلى الإسهاب و راجع فى ذلك إلى تلخيص الشافى المذكور أيضا. (ص ٤١٥ ط ١) اعلم أن هذا الكتاب الكريم أعنى كشف المراد مع عظم شأنه فى الكلام و إفصاحه عن حق المرام، و كان دراسته طول قرون سائره بين الأعلام، و دائره بين طالبى الإيقان من أهل الإسلام، كأنه كاد أن يكون منسيا، و ينحى عن الكتب الدرسيه منحيا و مرميا، مع أنك لا تجد كتابا آخر فى الكلام كان له بديلا، فأقول لك قاطعا ليس هذا إلا لمكان فصول الإمامه فيه و قد توازرت أياد وازره بأفواه منكره و آراء فائله على إنسائه فتبصر. و أنت ترى مؤلف الشرح القديم العامى الأصبهانى يصف التجريد أولا ثم يعزى المحقق الطوسى إلى العدول عن سمت الاستقامه فى مباحث الإمامه و هذا ما أتى به فى أول كتابه بألفاظه: و قد صنف فيه - يعنى فى علم أصول الدين - مصنفات شريفه و مختصرات لطيفه من جملتها المختصر الموسوم بالتجريد المنسوب إلى المولى الإمام المحقق - العلامة النحرير المدقق الحبر الفاخر و البحر الزاخر، المكمل علوم الأولين أفضل المتقدمين و المتأخرين سلطان الحكماء المتألهين نصير المله و الحق و الدين مطاع الملوك و السلاطين محمد الطوسى كساه الله جلايب رضوانه و أسكنه أعلى غرف جنانه، و هو صغير الحجم غريز العلم. يحتوى من الرقائق الأصوليه على أسناها، و ينطوى من الحقائق العلميه على أجلاها يشتمل على بدائع شريفه و غرائب لطيفه لكن لغايه الإيجاز نازل منزله الإلغاز فأشار إلى من طاعته فرض بأن أشرح له شرحا أحرر معاقده و أقرر قواعده و أشير إلى أجوبه ما أورد فيه من الشبهات خصوصا على مباحث الإمامه فإنه قد عدل فيها عن سمت الاستقامه و سميته بتسديد العقائد فى شرح تجريد القواعد. انتهى ما أردنا من نقل كلامه ملخصا.

ثم إن الكتاب بشهاده جميع نسخه و التذكره الرجاليه موسوم بتجريد الاعتقاد فما ترى

من تسميته شرحه بتسديد العقائد فى شرح تجريد القواعد، و ما أوجب العدول عن الاعتقاد بالقواعد فاحدس أن تحذلق فئه نكراء و اقتفاء أعمار عمياء دار فيما أشرنا إليه من الإنساء. و لكن الله مُتِّمُّ نُورِهِ و يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ . نعم قد نقل فى الذريعة (ج ٣ ص ٣٥٤) أنه سماه تسديد القواعد فى شرح تجريد العقائد و سيأتى كلامنا فيه أيضا و الله تعالى نسال العصمه و السداد.

ى: عباره الشارح العلامه فى مطاعن الثالث حيث يقول: و استعمل الوليد بن عقبه حتى ظهر منه شرب الخمر و صلى بالناس و هو سكران (ص ٣٧٩) قد حرفت فى بعض النسخ بالوليد بن عتبه. و الوليد بن عقبه بالقاف هو الوليد بن عقبه بن أبى معيط بالتصغير و هو ممن أخبر النبى صلى الله عليه و آله و سلم أنه من أهل النار فراجع إلى مروج الذهب للمسعودى (ج ٢ ص ٣٤٣ ط مصر) و هو الذى ولاه عثمان أمور المسلمين. و أما الوليد بن عتبه بالتاء فهو الوليد بن عتبه بن ربيعه قتله أمير المؤمنين على عليه السلام فى غزاه بدر فراجع إلى سيره ابن كثير (ج ٢ ص ٤١٣ ط مصر).

يا: فى عبارات الشارح العلامه فى إخبار أمير المؤمنين عليه السلام بالغيب كإخباره بقتل ذى الثديه (ص ٣٩٠)، تحريفات عجيبه تعلم بمقابله هذه النسخه مع ما طبع من قبل أى طبع كان، و راجع فى ذلك إلى مروج الذهب للمسعودى (ج ٢ ص ٤١٧ ط مصر) أو مأخذ أخرى أصيله.

يب: عبارات الشارح العلامه فى خبر الطائر و المنزله و الغدير (ص ٣٩٣) محرفه جدا يعلم بالمقابله و هكذا فى مواضع أخرى كثيره ينجر التعرض بها إلى الإسهاب و الخروج عن مقدمه الكتاب و غرضنا كما قلنا أولا هو إراءه نماذج فيما جرى على ذلك الكتاب المستطاب.

و أما النسخ التى هى أصول مصادر تصحيح الكتاب و مأخذه فهى ما يلى:

١ - نسخه فريده مصوره من أصلها المحفوظ فى خزانه مكتبه المجلس بطهران و هذه النسخه النقيسه القيمه هى أقدم الأصول المعتمده التى آثرناها و اعتمدنا عليها فى تصحيح

كشفت المراد وقد نال عده مواضع منها صرف الدهر فكتبت ثانيا، منها صحيفه آخر الكتاب حيث نمقت كره أخرى و تنتهى بهذه العبارات: قد عمرت و أتممت و فنتت من نسخه الأستاذ العالم الربانى مولانا محمد باقر المجلسى طالبا لوجه الله الغنى فى أوان أتوطن فى المدرسه السليمانيه و اشتغل مع تشتت الحال و تراكم الأشغال فى سنه تسع و تسعين بعد ألف من الهجره إلخ. و النسخه و إن كانت بتراء و لا- تاريخ لكتابتها الأولى لكن أسلوبها لسان ناص على أنها باقيه من عهد تأليفها و قد صينت من حوادث الدهور.

و حرف (م) جعلناه علامه لها أى النسخه المؤثره. و تضاعيفها حاكيه على أن كاتبها الأول لم يكن من الإماميه. و النسخه على رغم قدمها لم تكن مقروه على نسخه مصححه و لا- قوبلت بها و لا- يرى فيها أثر الإجازة فى القراءه على الوجوه المأثوره من السلف الصالح و لذا لا تخلو من الأسقاط و الأغلاط. و العجب أن رسم خطها على الرسم الدارج الآن فى مملكه تونس كما أن رسم القرآن الكريم المطبوع التونسى يضاهاى رسمها و يحاكيه.

٢ - نسخه عتيقه فريده من تجريد الاعتقاد فقط و هى أقدم نسخ رأيناها من تجريد الاعتقاد حتى تفوه بأنها من خط المحقق الطوسى (قدس سره) لما كتب فى آخرها هكذا: خط خواجه نصير. و لكن النسخه قوبلت و صححت بعد الكتابه ثانيا و بلغ تصحيحها و مقابلتها إلى قريب من النصف و لم يتم و توجد فى نصفه الثانى أغلاط و أسقاط أيضا فحصل لنا القطع بأنها ليست من خطه و لكنها كالأولى باقيه من عهد تأليفها أو قريبه العهد منه و هى و متن الأولى متطابقتان إلا نادرا و لذا كانت النسخه فى تصحيح المتن عوننا جدا بل الحق أن تصحيح تجريد الاعتقاد بتلك النسخه بلغ كماله. و الأسف أنها مع كونها كامله، فاقده للتاريخ، و قد بقى أثر من خط فى آخر الصفحه بعد تمام النسخه قد محى أكثره و كأنما أصابه ماء و كتب فى جانبه الأنسى هذه العبارة: "خط خواجه نصير" فلا يبعد أن تكون هذه العبارة! أعنى خط خواجه نصير ناظره إليه و قد أمضاه كما كان من سيره السلف، أو الخط الآخر من هذه النسخه هو خط الخواجه (قدس سره) أمضاه بذلك كما هو أيضا كان من دأب علمائنا الغابرين و لنا نسخه من كتاب مصائب النواصب فى الرد على كتاب النواقض لبعض العامه مما صنفه الشهيد القاضى نور الله

الحسينى المرعى الشوشترى رفع الله درجاته و آخرها ثلاثه أسطر و نصف من خطه الشريف.

و كيف كان فالنسخه مصوره من أصلها المحفوظ فى مكتبه المجلس بطهران.

و حرف (ت) علامه لها أى تجريد الاعتقاد. و النسخه مكتوبه بخط واحد على كمالها، و مزدانه بتعليقات موجزه مفيده عليها.

٣ - نسخه مصوره من أصلها المصون فى المكتبه المركزيه بطهران تحت رقم ١٨٦٥، تاريخ كتابتها ٨٥١هـ. ق و هى نسخه كامله مصححه مقروه مزدانه بعلامه القراءه من البدء إلى الختم بهذه العبارة: "بلغت قراءه أبقاه الله تعالى" إلا- أن رسم خطها ليس بحسن بل نازل ردى جدا و إنما يمكن قراءه أكثر مواضعها بالعرض على نسخ أخرى و تتم النسخه بما كتبه كاتبها هكذا: و فرغ من كماله أضعف العباد و أحوجهم إلى رحمه الله محمد بن على بن ناصر العينعانى عفا الله عنه و عمن نظر فيه و دعا له بالمغفره و لسائر المؤمنين و ذلك فى سلخ شهر رمضان المعظم من شهور سنه ٨٥١، إحدى و خمسين و ثمانمائه هجرية نبويه على هاجرها أفضل الصلاه و السلام أيها الناظرون فى رسم خطى أعذرونى إلخ. و النسخه مكتوبه بخط واحد، مصونه على هيئتها الأولى من غير عروض عارض عليها و جعلنا حرف (صلى الله عليه و آله) علامه لها تدل على صحتها. و هذه النسخه الكريمه القيمه تطابق الأوليين متنا و شرحا و قلما يوجد اختلاف.

٤ - نسخه مصوره من أصلها المحفوظ فى خزانه مكتبه آيه الله المرعى دامت بركاته الوافره فى دار العلم قم صينت فى حصن واليها و وليها بقيه الله قائم آل محمد أرواحنا فداه تحت رقم ٧٢٧ و هذه الصحيفه الثمينه مزدانه من بدئها إلى ختمها بعلامه القراءه بهذه العبارة "بلغت قراءه أبقاه الله" و فى موضع أعز الله نصره و فى آخر أيده الله و فى آخر أدام الله بقاءه و فى آخر بلغ فقط و تاريخ كتابتها ٧٣١هـ. ق و عبارته الكاتب فى آخرها هكذا: فرغت من تسويده يوم السبت وقت الظهر لخمس بقين من شهر ربيع الآخر سنه إحدى و ثلاثين و سبع مائه. و لفظه (ق) جعلناها علامه لها.

و من محاسن هذه النسخه أن كل كلمه كررت فى العبارة، كتبت فوق الثانيه منها

لفظه صح، حتى لا تتوهم أن الثانيه زائده مثلا في آخر المسأله الثالثه من أول الكتاب يقول الشارح العلامه: و تقرير الجواب أن نقول الوجود قائم بالماهيه من حيث هي هي لا باعتبار كونها موجوده و لا باعتبار كونها معدومه، فمكتوبه فوق كلمه هي الثانيه لفظه صح. و نظائره في الكتاب كثيره و هذه السيره الحسنه كانت جاريه معمولا بها بين علمائنا السلف في قراءه الروايات و صحف الأدعيه المأثوره عن وسائل الفيض الإلهي صلوات الله عليهم حيث إن كل كلمه كانت قراءتها مرويه على وجهين كانوا يعربونها مشكوكه على الوجهين ثم يكتبون فوقها لفظه معا تدل على روايه القراءتين معا، كما لا يخفى على العارف بها.

لكن الأسف أن النسخه قد ناولتها أيادي الآفات فسقطت منها مواضع كثيره ثم كتبت و كملت ثانيا لا تضاهي الأول بوجه، و أواسطها ساقطه تنتهي إلى خمسين صفحه من تلك النسخه و بقيت كما كانت على حالها و لم تكمل بعد.

و مما ينبغي أن يشار إليه في المقام أن سائر النسخ في المسأله الأولى من ثاني المقصد الثاني في البحث عن الأجسام الفلكيه، تحوز زياده و هذه النسخه خاليه عنها و ليس الخلو بإصابه آفه أو إزاله مزيل بل النسخه من أصلها هكذا. و لا يبعد أن كانت الزياده حاشيه أدرجت في الشرح و زادت في النسخ الأخرى و كم لها من نظير في هذا الكتاب و لكن لما كانت النسخه بذلك الخلو متفرده لم نسقطها و أبقيناها على وزان سائر النسخ. و عباره هذه النسخه في المقام هي هكذا:

قال خاليه من الكيفيات الفعلية و الانفعاليه و لوازمها.

أقول هذا حكم آخر للأفلاك و هو أنها غير متصفه بالكيفيات الفعلية أعني الحراره و البروده و ما ينسب إليهما و لا الكيفيات الانفعاليه أعني الرطوبه و اليبوسه و ما ينسب إليهما و غير متصفه بلوازمها أعني الثقل و الخفه. قال شفافه. أقول استدلوا على شفافيه الأفلاك بوجهين إلخ. و أما العبارات الباقية كما تراها في الكتاب فتلك النسخه عاريه عنها.

و اعلم أن هذه النسخ الأربع هي الأصول الأوليه لنا في تصحيح الكتاب. و كل واحده منها و إن كانت لا تخلو من أسقاط و أغلاط، لكنها معا تعطى نسخه كامله منقحه

غايه التنقيح إلا و هي هذه الطبعه التي بين يديك.

٥ - نسخه مصوره من أصلها المحفوظ في مكتبه المجلس بطهران أيضا تحت رقم ١٤٣١٠/٥٣٠ مكتوبه بعده خطوط قديمه و حديثه تدل على أنها قد تداولتها أيادي الآفات. على أن ما صينت منها عاربه عن إجازة القراءه و نحوها و الظاهر أن تاريخ كتابتها من القرن السابع أو الثامن. و في ظهر صحيفته الأولى مكتوبه تاره هكذا: في نوبه المفتقر إلى الله الواحد عبده إبراهيم بن راشد بن يوسف بن محمد سنه خمس و خمسين و تسعمائه.

و أخرى هكذا: من عوارى الزمان عند العبد المذنب الجانى حيدر على بن عزيز الله المجلسى الأصفهانى ثم مختوم بخاتمه و نقشه عبده حيدر على و جعلنا حرف (د) علامه لها.

٦ - نسخه مصوره من أصلها المحفوظ في الشعبه الإلهيه من جامعه المشهد الرضوى (عليه السلام) تحت رقم ٤٥٢ و النسخه كامله مكتوبه بخط واحد، مزدانه بتعليقات و تاريخ كتابتها ١٠٨٩ هـ. ق و آخرها مكتوبه هكذا: وقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب فى أواخر شهر محرم الحرام سنه سبعين و سبعمائه ٧٧٠ على يد أضعف عباد الله على بن الحسن كذا فى نسخه كتبت هذه النسخه منها.

و بعد عباره الفوق كتب كاتب هذه النسخه فى ذيل الصفحه هكذا: هو الموفق قد شرف بتكثير هذه النسخه الشريفه إلى قوله: فى شهور سنه تسع و ثمانين بعد الألف هجرية إلخ و حرف (ش) علامه لها.

و النسخه أيضا عاربه عن إجازة القراءه و نحوها إلا- أن فى آخرها مكتوبه فى هامشها الوحشى بلغ قبالا. و صوره رسم هذه الجملة أعنى بلغ قبالا تضاهى رسم الخط الكتاب.

بل الكاتب واحد و لا دغدغه فيه. و النسخه متفرده بحسن الخط.

٧ - نسخه مصوره من أصلها المصون فى المكتبه المركزيه بطهران تحت رقم ١٨٦٩ و تاريخ كتابتها ١٠٩٣ هـ. ق. و النسخه مكتوبه كامله بخط واحد و عليها تعليقات. و يتم آخرها بما حرره الكاتب بقوله هكذا: وقد وفق الله سبحانه و تعالى - العبد الحقير الجانى على بن أحمد بن سليمان البلادى البحرانى لنفسه و لمن شاء الله من بعده فى مده آخرها

اليوم الثاني والعشرين في شهر جمادى الآخر من السنة الثالثة والتسعين و ألف و صلعم.

و النسخه عاريه أيضا عن إجازة القراءه و نحوها و حرف (ز) علامه لها.

اعلم أن هذه النسخ الثلاث و إن لم تكن في رتبه الأربع الأولى و لكنها كانت كالتممه في تصحيح الكتاب و استفدنا منها كثيرا.

ثم تلى النسخ المذكوره عده نسخ أخرى مخطوطه مما يتعلق بالراقم، من تجريد الاعتقاد و كشف المراد و شرح الأصبهاني المعروف بالشرح القديم و المسمى بتسديد العقائد في شرح تجريد القواعد و شرح القوشجي المعروف بالشرح الجديد و شرح اللاهيجي المسمى بشوارق الإلهام، و قد راجعنا إليها في مواضع اللزوم و - هكذا كثير من الكتب الحكيمه و الكلاميه كالشفاء و الأسفار و المواقف و شرح المقاصد و غيرها مما استفدنا منها في مواضع الحاجه لتصحيح الكتاب.

تبصره:

قال محيي آثار الإماميه مؤلف الذريعه - رضوان الله تعالى عليه - في الجزء الثالث منه في عنوان تجريد الكلام ما هذا لفظه:

تجريد الكلام في تحرير عقائد الإسلام لسلطان الحكماء و المتكلمين خواجه نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنه ٦٧٢ هو أجل كتاب في تحرير عقائد الإماميه أوله أما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه... فإني مجيب إلى ما سألت من تحرير مسائل الكلام و ترتيبها على أبلغ نظام - إلى قوله - و سميته بتحرير العقائد و رتبته على سته مقاصد فيظهر منه أنه سماه تحرير العقائد لكنه اشتهر بالتجريد، إلخ. (ج ٣ ص ٣٥٢).

أقول: ما أدى إليه نظره الشريف من تسميه الكتاب بتحرير العقائد، و إن كان يؤيده عمل السلف و الخلف من تأليف الكتاب باسم التحرير كتحرير الأحكام الشرعيه على مذاهب الإماميه للشارح العلامه و سيما عده تحريرات أصول رياضيه من الأوليات كتحرير أصول أقليدس و المتوسطات كتحرير أكر مانالاءوس إلى النهايات.

كتحرير المجسطى و لكن النسخ المذكوره الأصلية كلها ناصه من غير التباس على قوله و سميته بتجريد الاعتقاد، أو وسمته بتجريد الاعتقاد، حتى

ص: ١٧



أن النسخة الأولى بل أكثر النسخ صريحه على التجريد في قوله أولا: فإنني مجيب إلى ما سألت من تجريد مسائل الكلام. على أن تسميه العلامة شرحه بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد و هو تلميذه و كذلك كلام الخواجه تسجيحا و سميته بتجريد الاعتقاد و الله أسأل العصمه و السداد و أن يجعله ذخرا ليوم المعاد، و كذلك تسميه شمس الدين الأسفراييني شرحه بتجريد الاعتماد في شرح تجريد الاعتقاد كلها ينادى بأن الكتاب موسوم بتجريد الاعتقاد - لا تجريد العقائد أو القواعد كما في نسخه من الشرح القديم متعلقه بنا.

و ليكن هذا آخر ما رأينا تقديمه في المقدمة و كان شروعنا في التصحيح الجديد في السادس عشر من شهر الله المبارك من شهر سنة ١٤٠٣ من الهجره النبويه على هاجرها آلاف التحيه و الشاء، و قد حصل الفراغ منه في غره شعبان المعظم من سنة ١٤٠٤ هـ. ق.

دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَ آخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ .

الخامس من شهر الله المبارك من ١٤٠٤ هـ. ق ١٥/٣/١٣٦٣ هـ. ش.

قم - حسن حسن زاده آملی

ص: ١٨

> بسم الله الرحمن الرحيم < الحمد لله القاهر سلطانه، العظيم شأنه، الواضح برهانه، العام إحسانه، الذى أيد العباد بمعرفته و هداهم إلى حجته ليفوزوا بجزيل الثواب العظيم المخلد، و يخلصوا من العقاب الأليم السرمد، و صلى الله على أكمل نفس إنسانيه و أزكى طينه عنصريه محمد المصطفى و على عترته الأبرار و ذريته الأخيار و سلم تسليمًا.

أما بعد فإن كمال الإنسان إنما هو بحصول المعارف الإلهيه و إدراك الكمالات الربانيه إذ بصفه العلم يمتاز عن عجم الحيوانات، و يفضل على الجمادات و لا معلوم أشرف من واجب الوجود تعالى فالعلم به أكمل من كل مقصود و إنما يتم بعلم الكلام فإنه المتكفل بحصول هذا المرام فوجب على كل مكلف من أشخاص الناس الاجتهاد فى إزالة الالتباس بالنظر الصحيح فى البراهين و طلب الحق بالتعيين، و وجب على كل عارف من العلماء إرشاد المتعلمين و تسليك الناظرين و قد كنا صرفنا مده من العمر فى وضع كتب متعددة فى هذه العلوم الجليله و إحراز هذه الفضيله و الآن حيث وفقنا الله تعالى للاستفاده من مولانا الأفضل العالم الأكمل نصير المله و الحق و الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسى قدس الله تعالى روحه الزكيه فى العلوم الإلهيه و المعارف العقلية و وجدناه راكبا نهج التحقيق سالكا جدد التوفيق معرضا عن سبيل المغالبه تاركا طريق المغالطه تتبعنا مطارح أقدامه فى نقضه و إبرامه و لما عرج إلى جوار الرحمن و نزل بساحه الرضوان وجدنا كتابه الموسوم بتجريد الاعتقاد قد بلغ فيه أقصى المراد و جمع جل مسائل الكلام على أبلغ نظام كما ذكر فى خطبته و أشار فى ديباجته إلا أنه أوجز ألفاظه فى الغايه و بلغ فى إيراد

المعاني إلى طرف النهايه حتى كل عن إدراكه المحصلون و عجز عن فهم معانيه الطالبون فوضعنا هذا الكتاب الموسوم بكشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد موضحا لما استبهم من معضلاته و كاشفا عن مشكلاته راجيا من الله تعالى جزيل الثواب و حسن المآب إنه أكرم المسئولين، عليه نتوكل و به نستعين.

### خطبه المؤلف

قال: بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه و الصلاه على سيد أنبيائه محمد المصطفى و على أكرم أمنائه فإنى مجيب إلى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام و ترتيبها على أبلغ نظام مشيرا إلى غرر فوائد الاعتقاد و نكت مسائل الاجتهاد مما قادنى الدليل إليه و قوى اعتقادى عليه و سميته بتجريد الاعتقاد و الله أسأل العصمه و السداد و أن يجعله ذخرا ليوم المعاد و رتبته على مقاصد:

ص: ٢٠

## المقصد الأول في الأمور العامه

### اشاره

الأمور العامه

و فيه فصول

ص: ٢١

### المسأله الأولى فى أن الوجود و العدم لا يمكن تحديدهما

و تحديدهما بالثابت العين و المنفى العين أو الذى يمكن أن يخبر عنه و نقيضه أو بغير ذلك يشتمل على دور ظاهر.

أقول: فى هذا الفصل مسائل مهمه جليله هذه أولاها و هى أن الوجود و العدم لا- يمكن تحديدهما و اعلم أن جماعه من المتكلمين و الحكماء حدوا الوجود و العدم أما المتكلمون فقالوا الموجود هو الثابت العين و المعدوم هو المنفى العين، و الحكماء قالوا الموجود هو الذى يمكن أن يخبر عنه و المعدوم هو الذى لا يمكن أن يخبر عنه إلى غير ذلك من حدود فاسده لا- فائده فى ذكرها و هذه الحدود كلها باطله لاشتمالها على الدور فإن الثابت مرادف للموجود و المنفى للمعدوم و لفظه "الذى" إنما يشار بها إلى متحقق ثابت فيؤخذ الوجود فى حد نفسه.

قال: بل المراد تعريف اللفظ إذ لا شىء أعرف من الوجود.

أقول: لما أبطل تحديد الوجود و العدم أشار إلى وجه الاعتذار للقدماء من الحكماء و المتكلمين فى تحديدهم له فقال إنهم أرادوا بذلك تعريف لفظ الوجود و مثل هذا التعريف سائغ فى المعلومات الضرورية إذ هو بمنزله تبديل لفظ بلفظ أوضح منه و إن لم تستفد منه صورته غير ما هو معلوم عند التحديد و إنما كان كذلك لأنه لا شىء أعرف من الوجود إذ لا معنى أعم منه.

قال: و الاستدلال بتوقف التصديق بالتنافى عليه أو بتوقف الشىء على نفسه أو عدم تركيب الوجود مع فرضه، أو إبطال الرسم باطل.

أقول: ذكر فخر الدين فى إبطال تعريف الوجود وجهين و المصنف رحمه الله لم يرتض بهما

و نحن نقررهما و نذكر ما يمكن أن يكون وجه الخلل فيهما.

الأول: أن التصديق بالتنافي بين الوجود و العدم بديهي إذ كل عاقل على الإطلاق يعلم بالضروره أنه لا يمكن اجتماع وجوده و عدمه و التصديق متوقف على التصور و ما يتوقف عليه البديهي أولى بأن يكون بديهيًا فيكون تصور الوجود و العدم بديهيًا.

الثاني: أن تعريف الوجود لا يجوز أن يكون بنفسه و إلا- دار، و لا- بأجزائه لأن تلك الأجزاء إن كانت وجودات لزم تعريف الشيء بنفسه، و إن لم تكن وجودات فعند اجتماعها إن لم يحصل أمر زائد كان الوجود محض ما ليس بوجود هذا خلف، و إن حصل أمر زائد هو الوجود كان التركيب في قابل الوجود أو فاعله لا- فيه و لا- بالأمر الخارج عنه لأن الخارجى إنما يصلح للتعريف لو كان مساويًا للمعرف لأن الأعم لا يفيد التمييز الذى هو أقل مراتب التعريف و الأخص أخفى و قد حذر فى المنطق عن التعريف به لكن العلم بالمساواه يتوقف على العلم بالماهيه فيلزم الدور.

و هذان الوجهان باطلان أما الأول فلأن التصديق البديهي لا يجب أن تكون تصوراته بديهييه لما ثبت فى المنطق من جواز توقف البديهي من التصديقات على التصور الكسبى، سلمنا لكن جاز أن يكون التصور للمفردات ناقصا أى يكون معلوما باعتبار ما من الاعتبارات و ذلك يكفى فى باب التصديقات و يكون المراد من الحد حصول كمال التصور.

و أما الثانى فلأن ما ذكره فى نفي تركيب الوجود عائد فى كل ماهيه مركبه على الإطلاق و هو باطل بالضروره، سلمنا لكن جاز التعريف بالخارجى و شرطه المساواه فى نفس الأمر لا العلم بالمساواه فالناظر فى اكتساب الماهيه إذا عرض على ذهنه عوارضها فاستفاد من بعضها تصور تلك الماهيه علم بعد ذلك أن ذلك العارض مساو لها ثم يفيد غيره تصورها بذكر ذلك العارض و لا دور فى ذلك، سلمنا لكن العلم بالمساواه لا- يستلزم العلم بالماهيه من كل وجه بل من بعض الوجوه على ما قدمناه و يكون الاكتساب لكمال التصور فلا دور حينئذ.

## المسألة الثانية

فى أن الوجود مشترك

قال: و تردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود و اتحاد مفهوم نقيضه و قبوله القسمة يعطى اشتراكه أقول: لما فرغ من البحث عن ماهية الوجود شرع فى البحث عن أحكامه فبدأ باشتراكه و استدل عليه بوجوه ثلاثة ذكرها الحكماء و المتكلمون.

الأول أنا قد نجزم بوجود ماهية و نتردد فى خصوصياتها مع بقاء الجزم بالوجود فإننا إذا شاهدنا أثرا حكمنا بوجود مؤثره فإذا اعتقدنا أنه ممكن ثم زال اعتقادنا بإمكانه و تجدد اعتقادنا بوجوبه لم يزل الحكم الأول فبقاء الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد الخصوصيات يدل على الاشتراك.

الثانى أن مفهوم السلب واحد لا تعدد فيه و لا امتياز فىكون مفهوم نقيضه الذى هو الوجود واحدا و إلا لم ينحصر التقسيم بين السلب و الإيجاب.

الثالث أن مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين الماهيات فىكون مشتركا بينها أما المقدمه الأولى فلأننا نقسمه إلى الواجب و الممكن، و الجوهر و العرض، و الذهنى و الخارجى و العقل يقبل هذه القسمة، و أما المقدمه الثانية فلأن القسمة عباره عن ذكر جزئيات الكلى الصادق عليها بفصول متعانده أو ما يشابه الفصول و لهذا لا يقبل العقل قسمة الحيوان إلى الإنسان و الحجر لما لم يكن صادقا عليهما و يقبل قسمته إلى الإنسان و الفرس.

## المسألة الثالثة

فى أن الوجود زائد على الماهيات

قال: فىغاير الماهية و إلا اتحدت الماهيات أو لم تنحصر أجزاءها أقول: هذه المسألة فرع على المسألة الأولى و اعلم أن الناس اختلفوا فى أن الوجود هل

هو نفس الماهيه أو زائد عليها فقال أبو الحسن الأشعري و أبو الحسين البصرى و جماعه تبعوهما أن وجود كل ماهيه نفس تلك الماهيه.

و قال جماعه من المتكلمين و الحكماء أن وجود كل ماهيه مغاير لها إلا واجب الوجود تعالى فإن أكثر الحكماء قالوا إن وجوده نفس حقيقته و سيأتى تحقيق كلامهم فيه.

و قد استدل الحكماء على الزيادة بوجه الأول: أن الوجود مشترك على ما تقدم فإما أن يكون نفس الماهيه أو جزءا منها أو خارجا عنها و الأول باطل و إلا لزم اتحاد الماهيات فى خصوصياتها لما تبين من اشتراكه. و الثانى باطل و إلا لم تنحصر أجزاء الماهيه بل تكون كل ماهيه على الإطلاق مركبه من أجزاء لا تتناهى و اللازم باطل فالملزوم مثله بيان الشرطيه أن الوجود إذا كان جزءا من كل ماهيه فإنه يكون جزءا مشتركا بينها و يكون كمال الجزء المشترك فيكون جنسا ففتقر كل ماهيه إلى فصل يفصلها عما يساويها فيه لكن كل فصل فإنه يكون موجودا لاستحاله انفصال الموجودات بالأمور العدميه فيفتقر الفصل إلى فصل آخر هو جزء منه و يكون جزءا من الماهيه لأن جزء الجزء جزء أيضا فإن كان موجودا افتقر إلى فصل آخر و يتسلسل فتكون للماهيه أجزاء لا تتناهى و أما استحاله التالى فلوجه أحدها أن وجود ما لا يتناهى محال على ما يأتى.

الثانى: يلزم منه تركيب واجب الوجود تعالى لأنه موجود فيكون ممكنا هذا خلف.

الثالث: يلزم منه انتفاء الحقائق أصلا لأنه يلزم منه تركيب الماهيات البسيطة فلا يكون البسيط متحققا فلا يكون المركب متحققا و هذا كله ظاهر البطلان.

قال: و لانفكاكهما تعقلا.

أقول: هذا هو الوجه الثانى الدال على زياده الوجود و تقريره أنا قد نعقل الماهيه و نشك فى وجودها الذهني و الخارجى و المعقول مغاير للمشكوك فيه، و كذلك قد نعقل وجودا مطلقا و نجعل خصوصيه الماهيه فيكون مغايرا لها.

لا يقال: إنا قد نتشكك فى ثبوت الوجود فيلزم أن يكون ثبوته زائدا عليه و يتسلسل.

لأننا نقول: التشكك ليس فى ثبوت وجود الوجود بل فى ثبوت الوجود نفسه للماهيه



و ذلك هو المطلوب.

قال: و تحقق الإمكان الخاص.

أقول: هذا وجه ثالث يدل على الزيادة و تقريره أن ممكن الوجود متحقق بالضرورة و الإمكان إنما يتحقق على تقدير الزيادة لأن الوجود لو كان نفس الماهية أو جزءها لم تعقل منفكه عنه فلا يجوز عليها العدم حينئذ و إلا لزم جواز اجتماع النقيضين و هو محال و انتفاء جواز العدم يستلزم الوجوب فينتفى الإمكان حينئذ للمنافاه بين الإمكان الخاص و الوجوب الذاتى، و لأن الإمكان نسبة بين الماهية و الوجود و النسبه لا تتعقل إلا بين شيئين.

قال: و فائده الحمل.

أقول: هذا وجه رابع يدل على المغايره بين الماهية و الوجود و تقريره أنا نحمل الوجود على الماهية فنقول ماهية موجوده فنستفيد منه فائده معقوله لم تكن حاصله لنا قبل الحمل و إنما تتحقق هذه الفائده على تقدير المغايره إذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا ماهية موجوده بمنزله قولنا ماهية ماهية أو موجوده موجوده و التالى باطل فالمقدم مثله.

قال: و الحاجه إلى الاستدلال.

أقول: هذا وجه خامس يدل على أن الوجود ليس هو نفس الماهية و لا جزء منها و تقريره أنا نفتقر فى نسبة الوجود إلى الماهية إلى الدليل فى كثير من الماهيات و لو كان الوجود نفس الماهية أو جزءها لم نحتج إلى الدليل لافتقار الدليل إلى المغايره بين الموضوع و المحمول، و التشكك فى النسب الممتنع تحققه فى الذاتى.

قال: و انتفاء التناقض.

أقول: هذا وجه سادس يدل على الزيادة و تقريره أنا قد نسلب الوجود عن الماهية فنقول: ماهية معدومه و لو كان الوجود نفس الماهية لزم التناقض و لو كان جزءا منها لزم

التناقض أيضا لأن تحقق الماهية يستدعى تحقق أجزائها التي من جملتها الوجود فيستحيل سلبه عنها و إلا لزم اجتماع النقيضين فتحقق انتفاء التناقض يدل على الزيادة.

قال: و تركيب الواجب.

أقول: هذا وجه سابع و هو أن تركيب الواجب منتف و إنما يتحقق لو كان الوجود زائدا على الماهية لأنه يستحيل أن يكون نفس الماهية لما تقدم فلو كان جزءا منها لزم أن يكون الواجب مركبا و هو محال.

قال: و قيامه بالماهية من حيث هي.

أقول: هذا جواب عن استدلال الخصم على أن الوجود نفس الماهية و تقرير استدلالهم أنه لو كان زائدا على الماهية لكان صفه قائمه بها لاستحاله أن يكون جوهرًا قائمًا بنفسه مستغنيا عن الماهية و استحاله قيام الصفه بغير موصوفها و إذا كان كذلك فإما أن يقوم بالماهية حال وجودها أو حال عدمها و القسمان باطلان أما الأول فلأن الوجود الذي هو شرط في قيام هذا الوجود بالماهية إما أن يكون هو هذا الوجود فيلزم اشتراط الشيء بنفسه، أو يكون مغايرا له فيلزم قيام الوجودات المتعدده بالماهية الواحده، و لأنا ننقل البحث إلى الوجود الذي هو شرط.

و أما الثاني: فلأنه يلزم قيام الصفه الوجوديه بالمحل المعدوم و هو باطل و إذا بطل القسمان انتفت الزيادة.

و تقرير الجواب أن نقول الوجود قائم بالماهية من حيث هي لا باعتبار كونها معدومه أو موجوده فالحصر ممنوع.

قال: فزيادته في التصور.

أقول: هذا نتيجة ما تقدم و هو أن قيام الوجود بالماهية من حيث هي إنما يعقل في الذهن و التصور لا في الوجود الخارجى لاستحاله تحقق ماهية من الماهيات في الأعيان

منفكه عن الوجود فكيف تتحقق الزيادة فى الخارج و القيام بالماهيـه فيه بل وجود الماهيه زائد عليها فى نفس الأمر و التصور لا فى الأعيان و ليس قيام الوجود بالماهيـه كقيام السواد بالمحل

#### المسأله الرابعه

فى انقسام الوجود إلى الذهنى و الخارجى

قال: و هو ينقسم إلى الذهنى و الخارجى و إلا بطلت الحقيقه.

أقول: اختلف العقلاء هاهنا فجماعه منهم نفوا الوجود الذهنى و حصروا الوجود فى الخارجى و المحققون منهم أثبتوه و قسموا الوجود إليه و إلى الخارجى قسمه معنويه.

و استدل المصنف رحمه الله عليه بأن القضيـه الحقيقه صادقه قطعاً لأننا نحكم بالأحكام الإيجابيه على موضوعات معدومه فى الأعيان و تحقق الصفه يستدعى تحقق الموصوف و إذ ليس ثابتاً فى الأعيان فهو متحقق فى الأذهان.

و اعلم أن القضيـه تطلق على الحقيقه و هى التى يؤخذ موضوعها من حيث هو هو لا باعتبار الوجود الخارجى بل باعتبار ما صدق عليه الموضوع بالفعل.

و تطلق على الخارجيه و هى التى يؤخذ موضوعها باعتبار الخارج و هو مذهب سخيـف قد أبطل فى المنطق فتحقق الحقيقه يدل على الثبوت الذهنى كما ذكرناه.

قال: و الموجود فى الذهن إنما هو الصوره المخالفه فى كثير من اللوازم.

أقول: هذا جواب عن استدلال من نفى الوجود الذهنى و تقرير استدلالهم أنه لو حلت الماهيه فى الأذهان لزم أن يكون الذهن حاراً بارداً أسود أبيض فيلزم مع اتصاف الذهن بهذه الأشياء المنفيه عنه اجتماع الضدين.

و الجواب أن الحاصل فى الذهن ليس هو ماهيه الحراره و السواد بل صورتها و مثالها المخالفه للماهيه فى لوازمها و أحكامها فالحراره الخارجيه تستلزم السخونه و صورتها لا تستلزمها و التضاد إنما هو بين الماهيات لا بين صورها و أمثلتها.

## المسألة الخامسة

فى أن الوجود ليس هو معنى زائدا على الحصول العيني

قال: و ليس الوجود معنى به تحصل الماهيه فى العين بل الحصول أقول: قد ذهب قوم غير محققين إلى أن الوجود معنى قائم بالماهيه يقتضى حصول الماهيه فى الأعيان و هذا مذهب سخيّف يشهد العقل ببطلانه لأن قيام ذلك المعنى بالماهيه فى الأعيان يستدعى تحقق الماهيه فى الخارج فلو كان حصولها فى الخارج مستندا إلى ذلك المعنى لزم الدور المحال بل الوجود هو نفس تحقق الماهيه فى الأعيان، ليس ما به تكون الماهيه فى الأعيان.

## المسألة السادسة

فى أن الوجود لا تزايد فيه و لا اشتداد

قال: و لا تزايد فيه و لا اشتداد أقول: ذهب قوم إلى أن الوجود قابل للزيادة و النقصان و فيه نظر لأن الزيادة إن كانت وجودا لزم اجتماع المثليين و إلا لزم اجتماع النقيضين و أما نفى الاشتداد فهو مذهب أكثر المحققين قال بعضهم لأنه بعد الاشتداد إن لم يحدث شىء آخر لم يكن الاشتداد اشتدادا بل هو باق كما كان و إن حدث فالحادث إن كان غير الحاصل فليس اشتدادا للموجود الواحد بل يرجع إلى أنه حدث شىء آخر معه و إلا فلا اشتداد و كذا البحث فى جانب النقصان و هذا الدليل ينفى قبول الأعراض كلها للاشتداد و الضعف.

## المسألة السابعة

فى أن الوجود خير و العدم شر

قال: و هو خير محض.

أقول: إذا تأملنا كل ما يقال له خير وجدناه وجودا و إذا تأملنا ما يقال له شر وجدناه

عدما أ لا ترى القتل فإن العقلاء حكموا بكونه شرا و إذا تأملناه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمن من العدم فإنه ليس شرا من حيث قدره القادر عليه فإن قدره كمال الإنسان، و لا- من حيث إن الآله قاطعه فإنها أيضا كمال لها، و لا من حيث حركة أعضاء القاتل، و لا من حيث قبول العضو المنقطع للتقطع بل من حيث هو إزالة كمال الحياه عن الشخص فليس الشر إلا هذا العدم و باقى القيود الوجوديه خيرات فحكموا بأن الوجود خير محض و العدم شر محض و لهذا كان واجب الوجود تعالى أبلغ فى الخيره و الكمال من كل موجود لبراءته عن القوه و الاستعداد و تفاوت غيره من الوجودات فيه باعتبار القرب من العدم و البعد عنه.

### المسأله الثامنه

فى أن الوجود لا ضد له

قال: و لا ضد له.

أقول: الضد ذات وجوديه تقابل ذاتا أخرى فى الوجود، و لما استحال أن يكون الوجود ذاتا و أن يكون له وجود آخر استحال أن يكون ضدا لغيره، و لأنه عارض لجميع المعقولات لأن كل معقول إما خارجى فيعرض له الوجود الخارجى أو ذهنى فيعرض له الذهنى و لا- شىء من أحد الضدين بعارض لصاحبه، و مقابله للعدم ليس تقابل الضدين على ما يأتى تحقيقه فى نفى المعدوم بل تقابل السلب و الإيجاب إن أخذنا مطلقين و إلا تقابل العدم و الملكه.

### المسأله التاسعه

فى أنه لا مثل للوجود

قال: و لا مثل.

أقول: المثان ذاتان وجوديتان يسد كل واحد منهما مسد صاحبه و يكون المعقول منهما

شيئا واحدا بحيث إذا سبق أحدهما إلى الذهن ثم لحقه الآخر لم يكتسب العقل من الحاصل ثانيا غير ما اكتسبه أولا و الوجود ليس بذات فلا- يماثل شيئا آخر و أيضا فليس هاهنا معقول يساويه في التعقل على معنى ما ذكرناه إذ كل معقول مغاير لمعقول الوجود.

لا يقال: إن كليهما جزئيه متساويان في التعقل فكان له مثل و هو الجزئي.

لأننا نقول: إنهما ليسا بمتساويين في المعقوليه و إن كان أحد جزئي الجزئي هو الكلي لكن الاتحاد ليس تماثلا- و أيضا فإنه عارض لكل المعقولات على ما قررناه أولا و لا شيء من المثليين يعارض لصاحبه.

## المسألة العاشرة

في أنه مخالف لغيره من المعقولات و عدم منافاته لها

قال: فتحققت مخالفته للمعقولات.

أقول: لما انتفت نسبة التضاد و التماثل بينه و بين غيره من المعقولات و جبت المخالفة بينهما إذ القسمه حاصره في كل معقولين بين التماثل و الاختلاف و قد انتفى التماثل فوجب الاختلاف و لهذا جعله نتيجة لما سبق.

قال: و لا ينافيها:

أقول: المتنافيان لا يمكن اجتماعهما و قد بينا أن كل معقول على الإطلاق فإنه يمكن عروض مطلق الوجود له و اجتماعه معه و صدقه عليه فكيف ينافيه.

لا- يقال: العدم أمر معقول و قد قضى العقل بمنافاته له فكيف يصح قوله على الإطلاق أنه لا ينافيها؟ لأننا نقول: نمنع أولا كون العدم المطلق معقولا- و العدم الخاص له حظ من الوجود و لهذا افتقر إلى موضوع خاص كافتقار الملكة إليه، سلمنا لكن نمنع استحاله عروض الوجود المطلق للعدم المعقول فإن العدم المعقول ثابت في الذهن فيكون داخلا تحت مطلق الثابت

فيصدق عليه مطلق الثابت و منافاته للوجود المطلق لا باعتبار صدق مطلق الثبوت عليه بل من حيث أخذ مقابلا له و لا امتناع في عروض أحد المتقابلين للآخر إذا أخذنا لا باعتبار التقابل كالكليه و الجزئيه فإنهما قد يصدق أحدهما على الآخر باعتبار مغاير لا باعتبار تقابلهما و هذا فيه دقه.

## المسأله الحاديه عشره

في تلازم الشئيه و الوجود

قال: و يساوق الشئيه فلا تتحقق بدونه و المنازع مكابر مقتضى عقله.

أقول: اختلف الناس في هذا المقام فالمحققون كافه من الحكماء و المتكلمين اتفقوا على مساوقه الوجود الشئيه و تلازمهما حتى أن كل شىء على الإطلاق فهو موجود على الإطلاق و كل ما ليس بموجود فهو منتف و ليس بشىء و بالجملة لم يثبتوا للمعدوم ذاتا متحققه فالمعدوم الخارجى لا ذات له فى الخارج و الذهنى لا ذات له ذهنا.

و قال جماعه من المتكلمين أن للمعدوم الخارجى ذاتا ثابتة فى الأعيان متحققه فى نفسها ليست ذهنيه لا غير، و هؤلاء يكابرون فى الضروره فإن العقل قاض بأنه لا واسطه بين الموجود و المعدوم فإن الثبوت هو الوجود.

قال: و كيف تتحقق بدونه مع إثبات القدره و انتفاء الاتصاف.

أقول: لما استبعد مقاله هؤلاء القوم و نسبهم إلى الجهل شرع فى الاستدلال على بطلان قولهم و اعلم أن هؤلاء يذهبون إلى أن القدره لا تأثير لها فى الذوات أنفسها لأنها ثابتة فى العدم مستغنيه عن المؤثر فى جعلها ذواتا، و لا فى الوجود لأنه عندهم حال و الحال غير مقدوره و قد ثبت فى نفس الأمر أن اتصاف الماهيه بالصفه غير ثابت فى الأعيان بل هو أمر اعتبارى و إلا- لزم التسلسل لأن ذلك الاتصاف لو كان ثابتا لكان مشاركا لغيره من الموجودات فى الثبوت و ممتازا عنها بخصوصيه و ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيكون اتصاف ذلك الاتصاف بالثبوت أمرا زائدا عليه و يلزم التسلسل.

إذا ثبت هذا فاعلم أن المصنف - رحمه الله - تسلم مذهبهم و ما ثبت في نفس الأمر و ألزمهم المحال، و تقريره أن الماهيات لو كانت ثابتة في العدم لاستغنت الممكنات في وجودها عن المؤثر فانتفت القدره أصلا و رأسا و التالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطيه أن القدره حينئذ لا تأثير لها في الذوات و لا في الوجود على مذهبهم و لا في اتصاف الماهيه بالوجود على ما ثبت في نفس الأمر و ذلك يستلزم نفي التأثير أصلا و أما بطلان التالي فبالاتفاق و البرهان دل عليه على ما يأتي فلهذا استبعد المصنف - رحمه الله - هذه المقالة مع إثبات القدره المؤثره و القول بكون الاتصاف أمرا ذهنيا و أنه منتف في الخارج.

قال: و انحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد.

أقول: هذا برهان آخر دال على انتفاء الماهيات في العدم و تقريره أن مذهبهم أن كل ماهيه نوعيه فإنه يثبت من أشخاصها في العدم ما لا- يتناهي كالسواد و البياض و الجواهر و غيرها من الحقائق فألزمهم المصنف المحال و هو القول بعدم انحصار الموجودات لأن تلك الماهيات ثابتة و هي غير محصوره في عدد متناه و الثبوت هو الوجود لانتفاء تعقل أمر زائد على الكون في الأعيان فلزمهم القول بوجود ما لا يتناهي من الماهيات و هو عندهم باطلين جعلوا الوجود أمرا مغايرا للكون في الأعيان كان نزاعا في عبارته و قولاً بإثبات ما لا يعقل مع أنا نكتفي في إبانته محاليه قولهم بالثبوت الذي هو الكون في الأعيان و هم يسلمونه لنا و البراهين الداله على استحاله ما لا يتناهي كما تدل على استحالته في الوجود تدل على استحالته في الثبوت إذ دلالتها إنما هي على انحصار الكائن في الأعيان و قول المصنف - رحمه الله - " و انحصار الموجود " عطف على الانتفاء أى و كيف تتحقق الشئيه بدون الوجود مع إثبات القدره و انتفاء الاتصاف و مع انحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد هكذا ينبغى أن يفهم كلامه هاهنا.

قال: و لو اقتضى التمييز الثبوت عينا لزم منه محالات.

أقول: لما أبطل مذهب المثبتين شرع في إبطال حججهم و لهم حجتان رديتان ذكرهما



المصنف و أبطلهما (أما الحجة الأولى) فتقريرها أن كل معدوم متميز و كل متميز ثابت فكل معدوم ثابت.

أما المقدمه الأولى فيدل عليها أمور ثلاثة أحدها أن المعدوم معلوم و المعلوم متميز.

الثانى: أن المعدوم مراد فإننا نزيد اللذات و نكره الآلام فلا بد و أن يتميز المراد عن المكروه.

الثالث: أن المعدوم مقدور و كل مقدور متميز فإننا نميز بين الحركة يمنه و يسره و بين الحركة إلى السماء و نحكم بقدرتنا على إحدى الحركتين دون الأخرى فلولا تميز كل واحده منهما عن الأخرى لاستحال هذا الحكم.

و أما (المقدمه الثانيه) فلأن التميز صفة ثابتة للمتميز و ثبوت الصفة يستدعى ثبوت الموصوف لأنه فرع عليه.

و الجواب: أن التميز لا يستدعى الثبوت عينا و إلا لزم منه محالات أحدها أن المعلوم قد يكون مستحيل الوجود لذاته كشريك البارى تعالى و اجتماع الضدين و غيرهما و يتميز أحدهما عن الآخر فلو اقتضى التميز الثبوت العينى لزم ثبوت المستحيلات مع أنهم وافقونا على انتفاء المستحيل.

الثانى: أن المعلوم قد يكون مركبا و وجودا و ليس بثابت فى العدم اتفاقا.

الثالث: أن المقدوريه لو استدعت الثبوت لانتفت إذ لا قدره على الثابت و كذا المراديه.

قال: و الإمكان اعتبارى يعرض لما وافقونا على انتفائه.

أقول: هذه الحجة الثانيه لهم على ثبوت المعدوم و هو أنهم قالوا إن المعدوم ممكن و إمكانه ليس أمرا عدميا و إلا لم يبق فرق بين نفي الإمكان و بين الإمكان المنفى فيكون أمرا ثبوتيا و ليس جوهرًا قائما بذاته فلا بد له من محل ثبوتى هو الممكن لاستحاله قيام الصفة بغير موصوفها فيكون الممكن العدمى ثابتا و هو المطلوب.

و أجاب المصنف عنه بأن الإمكان أمر اعتبارى ليس شيئا خارجيا و إلا لزم التسلسل

و أن يكون الثبوتى حالا- فى محل عدمى و هو باطل قطعا و أيضا فى إن الإمكان يعرض للممكنات العدميه كالمركبات و هم وافقونا على انتفائها خارجا فىبطل قولهم كل ممكن ثابت.

## المسأله الثانيه عشره

فى نفى الحال

قال: و هو يرادف الثبوت، و العدم النفى، فلا واسطه.

أقول: ذهب أبو هاشم و أتباعه من المعتزله و القاضى و الجوينى من الأشاعره إلى أن هاهنا واسطه بين الموجود و المعدوم و هى ثابتة و سموها الحال و حدودها بأنها صفه لموجود لا توصف بالوجود و العدم فىكون الثابت أعم من الموجود و المعدوم أعم من المنفى.

و هذا المذهب باطل بالضروره فإن العقل قاض بأنه لا واسطه بين الوجود و العدم، و أن الثبوت و الوجود مترادفان، و كذا العدم و النفى مترادفان و لا شىء أظهر عند العقل من هذه القضييه فلا يجوز الاستدلال عليها.

قال: و الوجود لا ترد عليه القسمه و الكلى ثابت ذهنا و يجوز قيام العرض بالعرض.

أقول: لما أبطل مذهبهم أشار إلى بطلان ما احتجوا به و هو وجهان الأول قالوا قد تبين أن الوجود زائد على الماهيه فإما أن يكون موجودا أو معدوما، أو لا- موجودا و لا- معدوما و الأولان باطلان أما الأول فلأنه يلزم التسلسل و أما الثانى فلأنه يلزم منه اتصاف الشىء بنقيضه فبقى الثالث.

و الجواب: أن الوجود غير قابل لهذه القسمه لاستحاله انقسام الشىء إلى نفسه و إلى غيره فكما لا- يقال السواد إما أن يكون سوادا أو بياضا كذلك لا- يقال الوجود إما أن يكون موجودا أو لا يكون و لأن المنقسم إلى الشئين أعم منهما و يستحيل أن يكون الشىء أعم من نفسه.

الوجه الثانى: أن اللونيه أمر ثابت مشترك بين السواد و البياض فىكون كل واحد من السواد و البياض ممتازا عن الآخر بأمر زائد على ما به الاشتراك ثم الوجهان إن كانا

موجودين لزم قيام العرض بالعرض و إن كانا معدومين لزم أن يكون السواد أمرا عدما و كذلك البياض و هو باطل بالضروره فثبتت الواسطه.

و الجواب من وجهين الأول أن الكلى ثابت في الذهن فلا ترد عليه هذه القسمه.

الثانى: أن العرض قد يقوم بالعرض على ما يأتى. و أيضا فإن قيام الجنس بالفصل ليس هو قيام عرض بعرض.

قال: و نوقضوا بالحال نفسها.

أقول: اعلم أن نفاه الأحوال قالوا وجدنا ملخص أدله مثبتى الحال يرجع إلى أن هاهنا حقائق تشترك فى بعض ذاتياتها و تختلف فى البعض الآخر و ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز ثم قالوا و ذلك ليس بموجود و لا معدوم فوجب القول بالحال و هذا ينتقض عليهم بالحال نفسها فإن الأحوال عندهم متعدده متكثره فلها جهتا اشتراك هى مطلق الحالیه، و امتياز هى خصوصيات تلك الأحوال و جهه الاشتراك مغايره لجهه الامتياز فيلزم أن تكون للحال حال أخرى و يتسلسل.

قال: و العذر بعدم قبول التماثل و الاختلاف و التزام التسلسل باطل.

أقول: اعتذر المثبتون عن إلزام النفاه بوجهين: الأول أن الحال لا توصف بالتماثل و الاختلاف، الثانى القول بالتزام التسلسل.

و العذران باطلان أما الأول فلأن كل معقول إذا نسب إلى معقول آخر فإما أن يتحدا فى المعقوليه و يكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر و إنما يتميزان بعوارض لا حقه لهما و هما المثلان، أو لا- يكون كذلك و هما المختلفان فلا يتصور نفيهما.

و أما الثانى فلأنه يبطل الاستدلال بوجود الصانع تعالى و براهين إبطال التسلسل آتیه هاهنا.

أجاب بعض المتأخرين بأن المختلفين إذا اشتركا فى أمر ثبوتى لزم ثبوت أمرين بهما

يقع الاختلاف و التماثل، أما إذا اتحدا في أمر سلبي فلا يلزم ذلك و الأحوال و إن اشتركت في الحاليه كالسواديه و البياضيه إلا أن ذلك المشترك أمر سلبي فلا يلزم التسلسل و هو غير مرضى عندهم لأن الأحوال عندهم ثابتة.

### المسأله الثالثه عشره

في التفريع على القول بثبوت المعدوم و الأحوال

قال: فبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات الغير المتناهيه في العدم و انتفاء تأثير المؤثر فيها و تباينها و اختلافهم في إثبات صفه الجنس و ما يتبعها في الوجود و مغايره التحيز للجوهريه و إثبات صفه المعدوم بكونه معدوما و إمكان وصفه بالجسميه و وقوع الشك في إثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة و العلم و الحياه.

أقول: لما أبطل مذاهب القائلين بثبوت المعدوم و الحال أبطل ما فرعوا عليهما و قد ذكر من فروع إثبات الذوات في العدم أحكاما اختلفوا في بعضها.

الأول: اتفقوا على أن تلك الذوات غير متناهيه في العدم فلكل نوع عدد غير متناه، و أن تلك الأعداد متباينه بأشخاصها.

الثاني: أن الفاعل لا- تأثير له في جعل الجوهر جوهرًا و العرض عرضًا و إنما تأثير الفاعل في جعل تلك الذوات موجوده لأن تلك الذوات ثابتة في العدم لم تزل و المؤثر إنما يؤثر على طريقه الإحداث و قد صار إلى هذا الحكم جماعه من الحكماء قالوا لأن كل ما بالفاعل ينتفى بانتفاء الفاعل فلو كان الجوهر جوهرًا بالفاعل لا-نتفى بانتفائه لكن انتفاء الجوهر عن ذاته يستلزم التناقض.

الحكم الثالث: اتفقوا على انتفاء التباين في الذوات بل جعلوا الذوات كلها متساويه في كونها ذواتًا و إنما تختلف بصفات عارضه لها.

و هذا المذهب باطل لأن الصفات إن كانت لازمه كان اختلافها دليلا على اختلاف الملزومات و إلا جاز أن ينقلب السواد جوهرًا و بالعكس و ذلك باطل بالضروره.

الرابع: اختلفوا فى صفات الأجناس هل هى ثابتة فى العدم أم لا و المراد بصفات الأجناس ما يقع بها الاختلاف و التماثل كصفه الجوهرية فى الجوهر و السوادية فى السواد إلى غير ذلك من الصفات فذهب ابن عياش إلى عراء تلك الماهيات عن الصفات فى العدم و أما الجبائيان و عبد الجبار و ابن متويه فإنهم قالوا صفات الجوهر إما أن تكون عائدة إلى الجملة كالحية و ما يشترط بها و إما أن تكون عائدة إلى الأفراد و هى أربعة إحداها: الصفه الحاصلة حالتى الوجود و العدم و هى الجوهرية.

و الثانية: الوجود و هى الصفه الحاصلة بالفاعل.

و الثالثة: التحيز و هى الصفه التابعه للحدوث الصادره عن صفه الجوهرية بشرط الوجود.

و الرابعه: الحصول فى الحيز و هى الصفه المعلله بالمعنى و ليس له صفه زائده على هذه الأربع فليس له بكونه أسود أو أبيض صفات. و أما الأعراض فلا صفات لها عائدة إلى الجملة بل لها ثلاث صفات راجعه إلى الأفراد إحداها: الصفه الحاصلة حالتى الوجود و العدم و هى صفه الجنس. الثانية: الصفه الصادره عنها بشرط الوجود. الثالثه: صفه الوجود.

الخامس: ذهب أبو يعقوب الشحام و أبو عبد الله البصرى و أبو إسحاق بن عياش إلى أن الجوهرية هى التحيز ثم قال الشحام و البصرى إن الذات موصوفه بالتحيز كما توصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام إن الجوهر حال عدمه حاصل فى الحيز و قال البصرى شرط الحصول فى الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا الحصول فى الحيز و زعم ابن عياش أنه حال العدم غير موصوف بأحدهما و لا بغيرهما.

السادس: اتفق المثنون إلا أبا عبد الله البصرى على أن المعدوم لا صفه له بكونه معدوما و البصرى أثبت له صفه بذلك.

السابع: اتفقوا إلا أبا الحسين الخياط على أن الذوات المعدومه لا توصف بكونه أجساما و جوزة الخياط.

الثامن: اتفقوا على أن من علم أن للعالم صانعا قادرا حكيما مرسلا للرسل قد يشك

فى أنه هل هو موجود أم لا و يحتاج فى ذلك إلى دليل بناء منهم على جواز اتصاف المعدوم بالصفات المتغايره و العقلاء كاهه منعوا من ذلك و أوجبوا وجود الموصوف بالصفه الموجوده لأن ثبوت الشىء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير فى نفسه.

قال: و قسمه الحال إلى المعلل و غيره و تعليل الاختلاف بها و غير ذلك مما لا فائده بذكره.

أقول: لما ذكر تفاريع القول بثبوت المعدوم شرع فى تفاريع القول بثبوت الحال و ذكر منها فرعين الأول قسمه الحال إلى المعلل و غيره قالوا ثبوت الحال للشىء إما أن يكون معللا بموجود قائم بذلك الشىء كالعالميه المعلله بالعلم، أو لا يكون كذلك كسواديه السواد فقسموا الحال إلى المعلل و غيره.

الثانى: اتفقوا على أن الذوات كلها متساويه فى الماهيه و إنما تختلف بأحوال تنضاف إليها.

و اتفق أكثر العقلاء على بطلان هذا لوجوب استواء المتماثلين فى اللوازم فيجوز على القديم الانقلاب إلى المحدث و بالعكس، و لأن التخصيص لا بد له من مرجح و ليس ذاتا و إلا تسلسل، و لا صفه ذات و إلا تسلسل.

### المسأله الرابعه عشره

فى الوجود المطلق و الخاص

قال: ثم الوجود قد يؤخذ على الإطلاق فيقابلة عدم مثله، و قد يجتمعان لا باعتبار التقابل و يعقلان معا، و قد يؤخذ مقيدا فيقابلة مثله.

أقول: اعلم أن الوجود عبارته عن الكون فى الأعيان ثم هذا الكون فى الأعيان قد يؤخذ عارضا لماهيه ما فيتخصص الوجود حينئذ، و قد يؤخذ مجردا من غير التفات إلى ماهيه خاصه فيكون وجودا مطلقا إذا عرفت هذا فالوجود العام يقابله عدم مطلق غير متخصص

ص: ٣٩

بماهيته خاصه و هذا الوجود المطلق و العدم المطلق قد يجتمعان على الصدق فإن المعدوم في الخارج الموجود في الذهن يصدق عليه أنه معدوم مطلقا و أنه موجود مطلقا نعم إذا نظر إلى وحده الاعتبار امتنع اجتماعهما في الصدق على شيء واحد و إنما يجتمعان إذا أخذنا لا باعتبار التقابل و لهذا كان المعدوم مطلقا متصورا للحكم عليه بالمقابل للموجود المطلق و كل متصور ثابت في الذهن و الثابت في الذهن أحد أقسام مطلق الثابت فيكون الثابت المطلق صادقا على المعدوم مطلقا لا باعتبار التقابل و هذا الوجود المطلق و العدم المطلق أمران معقولان و إن كان قد نازع قوم في أن المعدوم مطلقا متصور.

و أما الوجود الخاص و هو وجود الملكات المتخصصة باعتبار تخصصها فإنه يكون مقيدا كوجود الإنسان مثلا المقيد بقيد الإنسان و غيره من الماهيات فإنه يقابله عدم مثله خاص.

### المسألة الخامسة عشره

في أن عدم الملكة يفتقر إلى الموضوع

قال: و يفتقر إلى الموضوع كافتقار ملكته.

أقول: عدم الملكة ليس عدما مطلقا بل له حظ ما من الوجود و يفتقر إلى الموضوع كافتقار الملكة إليه فإنه عبارته عن عدم شيء عن شيء آخر مع إمكان اتصاف الموضوع بذلك الشيء كالعَمى فإنه عدم البصر لا مطلقا و لكن عن شيء من شأنه أن يكون بصيرا فهو يفتقر إلى الموضوع الخاص المستعد للملكة كما تفتقر الملكة إليه و لهذا لما امتنع البصر على الحائض لعدم استعدادها امتنع العمى عليه.

قال: و يؤخذ الموضوع شخصا و نوعيا و جنسيا.

أقول: لما فسر عدم الملكة بأنه عدم شيء عن موضوع من شأنه أن يكون له و جب عليه أن يبين الموضوع و قد اختلف الناس في ذلك فذهب قوم إلى أن ذلك الموضوع موضوع

شخصى فعدم اللحيه عن الأمرد عدم ملكه و عدمها عن الأثطّ ليس عدم الملكه.

و قوم جعلوه أعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع النوعى فعدم اللحيه عن الأثطّ إيجاب و عدم ملكه و عدمها عن الحيوان ليس عدم ملكه.

و قوم جعلوه أعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع الجنسى أيضا و لا مشاحه فى ذلك لعدم فائدته.

### المسأله السادسة عشره

فى أن الوجود بسيط

قال: و لا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له.

أقول: قد بينا أن الوجود عارض لجميع المعقولات فلا- معقول أعم منه فلا- جنس له فلا- فصل له لأن الفصل هو المميز لبعض أفراد الجنس عن البعض فإذا انتفت الجنسيه انتفت الفصليه بل هو بسيط.

لا- يقال: لم لا يجوز أن يكون مركبا لا من الأجناس و الفصول كتركب العدد من الآحاد، لأننا نقول: تلك الأجزاء إما أن تكون موجوده أو لا تكون كذلك و على التقدير الأول تكون طبيعه الجزء و المركب واحده فلا يقع الامتياز إلا بالمقدار و هو منتف، و على التقدير الثانى لا يكون الوجود عارضا لجميع المعقولات مع فرضنا إياه كذلك هذا خلف.

### المسأله السابعه عشره

فى مقولته على ما تحته من الجزئيات

قال: و يتكثر بتكثر الموضوعات و يقال بالتشكيك على عوارضها.

أقول: الوجود طبيعه معقوله كليه واحده غير متكثره فإذا اعتبر عروضه للماهيات يتكثر بحسب تكثرها لاستحاله عروض العرض الشخصى لماهيات متعدده و تكون



طبيعته متحققه فى كل واحده من عوارض تلك الماهيات أعنى أن طبيعه الوجود متحققه فى وجود الإنسان و وجود الفرس و غيرهما من وجودات الحقائق و يصدق عليها صدق الكلى على جزئياته، و على تلك الماهيات صدق العارض على معروضاته و يقال على تلك الوجودات العارضه للماهيات بالتشكيك و ذلك أن الكلى إن كان صدقه على أفرادها على السواء كان متواطيا و إن كان لا على السواء بل يكون بعض تلك الأفراد أولى بالكلى من الآخر أو أقدم منه أو يوجد الكلى فى ذلك البعض أشد منه فى الآخر كان مشككا و الوجود من حيث هو بالنسبه إلى كل وجود خاص كذلك لأن وجود العله أولى بطبيعته الوجود من المعلول و الوجود فى العله سابق على الوجود فى المعلول و أشد عند بعضهم فيكون مشككا.

قال: فليس جزءا من غيره مطلقا.

أقول: هذا نتيجة ما تقدم و ذلك لأن المقول بالتشكيك لا يكون جزءا مما يقال عليه و لا نفس حقيقته لامتناع التفاوت فى الماهيه و أجزائها على ما يأتى فيكون البتة عارضا لغيره فلا يكون جزءا من غيره على الإطلاق أما بالنسبه إلى الماهيات فلأنه عارض لها على ما تقدم من امتناع كونه جزءا من غيره و أنه زائد على الحقائق، و أما بالنسبه إلى وجوداتها فلأنه مقول عليها بالتشكيك فلماذا قال رحمه الله: مطلقا.

## المسأله الثامنه عشره

فى الشئيه

قال: و الشئيه من المعقولات الثانيه و ليست متأصله فى الوجود فلا شئ مطلقا ثابت بل هى تعرض لخصوصيات الماهيات.

أقول: قال أبو على بن سينا الوجود إما ذهنى و إما خارجى و المشترك بينهما هو الشئيه فإن أراد حمل الشئيه على القدر المشترك و صدقها عليه فهو صواب و إلا فهو ممنوع إذا عرفت هذا فنقول: الشئيه و الذاتيه و الجزئيه و أشباهها من المعقولات الثانيه التى تعرض

ص: ٤٢

للمعقولات الأولى، لأنها لا تعقل إلا عارضه لغيرها من الماهيات و ليست متأصله فى الوجود كتأصل الحيوانيه و الإنسانيه فيه، بل هى تابعه لغيرها فى الوجود و ليس يمكن وجود شئيه مطلقه فلا- شىء مطلقا ثابت إنما الثبوت يعرض للماهيات المخصوصه الشخصيه.

## المسأله التاسعه عشره

فى تمايز الأعدام

قال: و قد يتمايز الأعدام و لهذا استند عدم المعلول إلى عدم العله لا غير، و نافى عدم الشرط وجود المشروط و صحح عدم الضد وجود الآخر بخلاف باقى الأعدام.

أقول: لا شك فى أن الملكات متمايزه و أما العدميات فقد منع قوم من تمايزها بناء على أن التميز إنما يكون للثابت خارجا و هو خطأ فإنها تتمايز بتمايز ملكاتها و استدل المصنف - رحمه الله - عليه بوجوه ثلاثه:

الأول: أن عدم المعلول يستند إلى عدم العله و لا يستند إلى عدم غيرها فلو لا امتياز عدم العله من عدم غيرها لم يكن عدم المعلول مستندا إليه دون غيره. و أيضا فإننا نحكم بأن عدم المعلول لعدم عله و لا- يجوز العكس فلو لا- تمايزهما لما كان كذلك.

الثانى: أن عدم الشرط ينافى وجود المشروط لاستحاله الجمع بينهما لأن المشروط لا يوجد إلا مع شرطه و إلا لم يكن الشرط شرطا و عدم غيره لا ينافيه فلو لا الامتياز لم يكن كذلك.

الثالث: أن عدم الضد عن المحل يصحح وجود الضد الآخر فيه لانتفاء صحه وجود الضد الطارى مع وجود الضد الباقى و عدم غيره لا يصحح ذلك فلا بد من التمايز.

قال: ثم العدم قد يعرض لنفسه فيصدق النوعيه و التقابل عليه باعتبارين.

أقول: العدم قد يفرض عارضا لغيره و قد يلحظ لا- باعتبار عروضه للغير فيكون أمرا معقولا- قائما برأسه و يكون له تحقق فى الذهن ثم إن العقل يمكنه فرض عدمه لأن الذهن

يمكنه إلحاق الوجود و العدم بجميع المعقولات حتى بنفسه فإذا اعتبر العقل للعدم ماهيه معقوله و فرضها معدومه كان العدم عارضا لنفسه و يكون العدم العارض للعدم مقابلا- لمطلق العدم باعتبار كونه رافعا له و عدما له و نوعا منه باعتبار أن العدم المعروف أخذ مطلقا على وجه يعم العارض له و لغيره فيصدق نوعيه العدم العارض للمعروض و التقابل بينهما باعتبارين.

قال: و عدم المعلول ليس عله لعدم العله فى الخارج و إن جاز فى الذهن على أنه برهان إنى و بالعكس لمى.

أقول: لما بين أن الأعدام متمايزه بأن عدم المعلول مستند إلى عدم العله ذكر ما يصلح جوابا لتوهم من يعكس القول و يجعل عدم المعلول عله لعدم العله فأزال هذا الوهم و قال إن عدم المعلول ليس عله لعدم العله بل الأمر بالعكس على ما أتى. ثم قيد النفى بالخارج لأن عدم المعلول قد يكون عله لعدم العله فى الذهن كما فى برهان إن بأن يكون عدم المعلول أظهر عند العقل من عدم العله فيستدل العقل عليه و يكون عله له باعتبار التعقل لا باعتبار الخارج و لا يفيد العله فى نفس الأمر بل فى الذهن و لهذا سمى إنيا لأنه لا يفيد إلا الوجود أما الاستدلال بعدم العله على عدم المعلول فهو برهان لمى مطابق للأمر نفسه.

### المسألة العشرون

فى أن عدم الأخص أعم من عدم الأعم

قال: و الأشياء المترتبة فى العموم و الخصوص و جودا تتعكس عدما.

أقول: إذا فرض أمران أحدهما أعم من الآخر كالحَيوان و الإنسان و نسب عدم أحدهما إلى الآخر بالعموم و الخصوص وجد عدم الأخص أعم من عدم الأعم فإن الحيوان يشمل الإنسان و غيره فغير الإنسان لا يصدق عليه أنه إنسان بل يصدق عليه عدمه و لا

يصدق عليه عدم الحيوان لأنه أحد أنواعه، و يصدق أيضا عدم الإنسان على ما ليس بحيوان و هو ظاهر فعدم الحيوان لا يشمل أفراد عدم الإنسان و عدم الإنسان شامل لأفراد ما ليس بحيوان فيكون عدم الأخص أعم من عدم الأعم فإذا ترتب شيان في العموم و الخصوص و جودا ترتبا في العكس عدما بأن يصير الأخص أعم في طرف العدم.

### المسألة الحادية والعشرون

في قسمه الوجود و العدم إلى المحتاج و الغنى

قال: و قسمه كل منهما إلى الاحتياج و الغنى حقيقيه.

أقول: كل واحد من الوجود و العدم إما أن يكون محتاجا إلى الغير و إما أن يكون مستغنيا عنه و الأول ممكن و الثاني واجب أو ممتنع و هذه القسمه حقيقيه تمنع الجمع لاستحاله كون المستغنى عن الغير محتاجا إليه و بالعكس، و أما منع الخلو فلأنه لا قسم ثالث لهما فقد ظهر أن هذه القسمه حقيقيه.

### المسألة الثانية والعشرون

في الوجوب و الإمكان و الامتناع

قال: و إذا حمل الوجود أو جعل رابطة ثبتت مواد ثلاث في أنفسها جهات في التعقل داله على وثاقه الربط و ضعفه هي الوجوب و الامتناع و الإمكان.

أقول: الوجود قد يكون محمولا بنفسه كقولنا الإنسان موجود و قد يكون رابطة بين الموضوع و المحمول كقولنا الإنسان يوجد حيوانا، و على كلا التقديرين لا بد لهذه النسبه أعنى نسبه المحمول فيهما إلى الموضوع من كيفيه هي الوجوب و الإمكان و الامتناع و تلك الكيفيه تسمى ماده و جهه باعتبارين فإننا إن أخذنا الكيفيه في نفس الأمر سميت ماده، و إن أخذناها عند العقل و ما تدل عليه العبارات سميت جهه و قد تتحدان كقولنا الإنسان

يجب أن يكون حيوانا وقد تتغايران كقولنا الإنسان يمكن أن يكون حيوانا فالماده ضروريه لأن كيفيه نسبه الحيوانيه إلى الإنسانيه هي الوجود و أما الجبهه فهى ممكنه و هذه الكيفيات تدل على وثاقه الربط و ضعفه فإن الوجود يدل على وثاقه الربط فى طرف الثبوت و الامتناع على وثاقته فى طرف العدم و الإمكان على ضعف الربط.

قال: و كذلك العدم.

أقول: إذا جعل العدم محمولا أو رابطة كقولنا الإنسان معدوم أو معدوم عنه الكتابه تكثرت الجهات التى عند العقل و المواد فى نفس الأمر.

### المسأله الثالثه و العشرون

فى أن هذه القضايا الثلاث لا يمكن تعريفها

قال: و البحث فى تعريفها كالوجود.

أقول: إن جماعه من العلماء أخطئوا هاهنا حيث عرفوا الواجب و الممكن و الممتنع لأن هذه الأشياء معلومه للعقل لا تحتاج إلى اكتساب نعم قد يذكر فى تعريف ألفاظها ما يكون شارحا لها لا على أنه حد حقيقى بل لفظى و مع ذلك فتعريفاتهم دوريه لأنهم عرفوا الواجب بأنه الذى يستحيل عدمه أو الذى لا يمكن عدمه ثم عرفوا المستحيل بأنه الذى لا يمكن وجوده أو الذى يجب عدمه ثم عرفوا الممكن بأنه الذى لا يجب وجوده و لا يجب عدمه أو الذى لا يستحيل وجوده و لا عدمه فقد أخذ كل واحد منها فى تعريف الآخر و هو دور ظاهر.

### المسأله الرابعه و العشرون

فى القسمه إلى هذه الثلاث

قال: و قد تؤخذ ذاتيه فتكون القسمه حقيقه لا يمكن انقلابها.

أقول: إذا أخذنا الوجود و الامتناع و الإمكان على أنها ذاتيه لا بالنظر إلى الغير كانت

المعقولات منقسمه إليها قسمه حقيقه أى تمنع الجمع و الخلو و ذلك لأن كل معقول على الإطلاق إما أن يكون واجب الوجود لذاته أو ممتنع الوجود لذاته أو ممكن الوجود لذاته لا يخلو عنها و لا يجتمع اثنان منها فى واحد لاستحاله أن يكون شىء واحد واجبا لذاته ممتنعا لذاته أو ممكنا لذاته، أو يكون ممتنعا لذاته ممكنا لذاته فالقسمه حينئذ حقيقه.

و اعلم أن القسمه الحقيقه قد تكون لكلى بفصول أو لوازم تميزه و تفصله إلى الأقسام المندرجه تحته و قد تكون بعوارض مفارقه و القسمه الأولى لا يمكن انقلابها و لا يصير أحد القسمين معروضا لتمييز الآخر الذى به وقعت القسمه كقولنا الحيوان إما ناطق أو صامت فإن الحيوان بالناطق و الصامت قد انقسم إلى طبيعتين و يستحيل انقلاب هذه القسمه بمعنى أن الحيوان الذى هو ناطق يستحيل زوال النطق عنه و عروض الصمت له و كذا الحيوان الذى هو صامت. و أما القسمه الثانيه فإنه يمكن انقلابها و يصير أحد القسمين معروضا لتمييز الآخر الذى به وقعت القسمه كقولنا الحيوان إما متحرك أو ساكن فإن كل واحد من قسمى المتحرك و الساكن قد يتصف بعارض الآخر فينقلب المتحرك ساكنا و بالعكس و قسمه المعقول بالوجوب الذاتى و الامتناع الذاتى و الإمكان الذاتى من قبيل القسم الأول لاستحاله انقلاب الواجب لذاته ممتنعا لذاته أو ممكنا لذاته و كذا الباقيان.

قال: و قد يؤخذ الأولان باعتبار الغير فالقسمه مانعه الجمع بينهما يمكن انقلابها، و مانعه الخلو بين الثلاثه فى الممكنات.

أقول: إذا أخذنا الواجب و الممتنع باعتبار الغير لا بالنظر إلى الذات انقسم المعقول إليهما على سبيل منع الجمع لا الخلو و ذلك لأن المعقول حينئذ إما أن يكون واجبا لغيره أو ممتنعا لغيره على سبيل منع الجمع لا الخلو لامتناع الجمع بين الوجوب بالغير و الامتناع بالغير، و إمكان الخلو عنهما لا بالنظر إلى وجود العله و لا عدمها. و هذه القسمه يمكن انقلابها لأن واجب الوجود بالغير قد يعرضه عدم علة فيكون ممتنع الوجود بالغير فينقلب أحدهما إلى الآخر و إذا لحظنا الإمكان الذاتى فى هذه القسمه فى الممكنات انقلبت مانعه

الخلو لا- الجمع لعدم خلو كل معقول ممكن عن الوجوب بالغير و الامتناع بالغير و الإمكان الذاتى، و يجوز الجمع بينهما فإن الممكن الذاتى واجب أو ممتنع بالغير.

### المسأله الخامسه و العشرون

فى أقسام الضروره و الإمكان

قال: و يشترك الوجوب و الامتناع فى اسم الضروره و إن اختلفا بالسلب و الإيجاب.

أقول: الضروره تطلق على الوجوب و الامتناع و تشملهما فإن كل واحد من الوجوب و الامتناع يقال له ضرورى لكنهما يختلفان بالسلب و الإيجاب فالوجوب ضروره الوجود و الامتناع ضروره السلب و اسم الضروره شامل لهما.

قال: و كل منهما يصدق على الآخر إذا تقابلا فى المضاف إليه.

أقول: كل واحد من الوجوب و الامتناع يصدق على الآخر فإن وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم و يستلزمه و بالعكس و كذلك امتناع الوجود يصدق عليه وجوب العدم و يستلزمه فالوجوب و الامتناع كل واحد منهما يصدق عليه الآخر إذا تقابلا فى المضاف إليه يعنى بالمضاف إليه الوجود أو العدم اللذين يضاف الوجوب و الامتناع إليهما.

و إنما اشترطنا تقابل المضاف إليه لأنه يستحيل صدقهما على مضاف واحد فإن وجوب الوجود لا يصدق عليه امتناع الوجود و بالعكس و لا وجوب العدم يصدق عليه امتناع العدم بل إنما يصدق كل واحد منهما على صاحبه مع التقابل كما قلنا وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم فالوجوب أضيف إلى الوجود و الامتناع إلى العدم و الوجود و العدم متقابلان.

قال: و قد يؤخذ الإمكان بمعنى سلب الضروره عن أحد الطرفين فيعم الأخرى و الخاص.

أقول: القسمه العقلية ثلاثه واجب و ممتنع و ممكن ليس بواجب و لا ممتنع هذا بحسب

اصطلاح الخاصه، و قد يؤخذ الإمكان على معنى أعم من ذلك و هو سلب الضروره عن أحد الطرفين أعنى طرفى الوجود و العدم لا- عنهما معا بل عن الطرف المقابل للحكم حتى يكون ممكن الوجود هو ما ليس بممتنع و يكون قد رفعنا فيه ضروره العدم و ممكن العدم هو ما ليس بواجب و يكون قد رفعنا فيه ضروره الوجود فإذا أخذ بهذا المعنى كان أعم من الأول و من الضروره الأخرى التى لا تقابله فإن رفع إحدى الضرورتين يشمل ثبوت الأخرى و الإمكان الخاص.

قال: و قد يؤخذ بالنسبه إلى الاستقبال.

أقول: قد يؤخذ الإمكان لا بالنظر إلى ما فى الحال بل بالنظر إلا الاستقبال حتى يكون ممكن الوجود هو الذى يجوز وجوده فى الاستقبال من غير التفات إلى ما فى الحال و هذا الإمكان أحق الإمكانيات باسم الإمكان.

قال: و لا يشترط العدم فى الحال و إلا اجتمع النقيضان.

أقول: هذا الإمكان لا يشترط عدمه فى الحال على المذهب الحق، و ذهب بعضهم إلى الاشتراط فقال: لأنه لو كان موجودا فى الحال لكان واجبا فلا يكون ممكنا و هو خطأ لأن الوجود إن أخرجه إلى الوجوب أخرجه العدم إلى الامتناع. و أيضا إذا اشترط فى إمكان الوجود فى المستقبل العدم فى الحال اشترط فى إمكان العدم الوجود فى الحال لكن ممكن الوجود هو بعينه ممكن العدم فيلزم اشتراط وجوده و عدمه فى الحال هذا خلف و إليه أشار بقوله: و إلا اجتمع النقيضان. و أيضا العدم فى الحال لا ينافى الوجود فى المستقبل، و إمكانه فى الحال فالأولى أن لا ينافى إمكانه فى المستقبل.

### المسألة السادسة و العشرون

فى أن الوجوب و الإمكان و الامتناع ليست ثابتة فى الأعيان

قال: و الثلاثة اعتباريه لصدقها على المعدوم و استحاله التسلسل.

أقول: هذه الجهات الثلاث أعنى الوجوب و الإمكان و الامتناع أمور اعتباريه يعتبرها



العقل عند نسبة الوجود إلى الماهية و ليس لها تحقق في الأعيان لوجوه: منها ما هو مشترك و منها ما هو مختص بكل واحد أما المشترك فأمران:

الأول: أن هذه الأمور تصدق على المعدوم فإن الممتنع يصدق عليه أنه مستحيل الوجود و أنه واجب العدم و الممكن قبل وجوده يصدق عليه أنه ممكن و هو معدوم و إذا اتصف المعدوم بها كانت عدميه لاستحاله اتصاف العدمى بالشوتى.

الثانى: يلزم التسلسل لأن كل متحقق فله وجود يشارك به غيره من الموجودات و يختص بنفس ماهيته و ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن أحد هذه الأمور الثلاثة فلو كانت هذه الأمور ثبوتيه لزم اتصافها بأحد الثلاثة و يتسلسل و هو محال.

قال: و لو كان الوجوب ثبوتيا لزم إمكان الواجب.

أقول: لما ذكر الأدله الشامله فى الدلاله على أن هذه الأمور ليست ثبوتيه فى الأعيان شرع فى الدلاله على كل واحد من الثلاثة فبدأ بالوجوب الذى هو أقربها إلى الوجود إذ هو تؤكد فيه أنه ليس ثبوتيا و الدليل عليه أنه لو كان موجودا لكان ممكنا و التالى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطيه أنه صفه للغير و الصفه مفتقره إلى الموصوف فالوجوب مفتقر إلى ذات الواجب فيكون الوجوب ممكنا. و أما بطلان التالى فلائنه لو كان الوجوب ممكنا لكان الواجب ممكنا لأن الواجب إنما هو واجب بهذا الوجوب الممكن و الوجوب الممكن يمكن زواله فيخرج الواجب عن كونه واجبا فيكون ممكنا هذا محال.

قال: و لو كان الامتناع ثبوتيا لزم إمكان الممتنع.

أقول: هذا حكم ضرورى و هو أن الامتناع أمر عدمى و قد نبه هاهنا على طريق التنبيه لا الاستدلال فإن الامتناع لو كان ثبوتيا لزم إمكان الممتنع لأن ثبوت الامتناع يستدعى ثبوت موصوفه أعنى الممتنع فيكون الممتنع ممكنا هذا خلف.

قال: و لو كان الإمكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على إمكانه.

أقول: اختلف الناس فى أن الإمكان الخاص هل هو ثبوتى أم لا- و تحرير القول فيه أن الإمكان قد يؤخذ بالنسبه إلى الماهيه نفسها لا بالقياس إلى الوجود و هو الإمكان الراجع إلى الماهيه و قد يؤخذ بالنسبه إلى الوجود من حيث القرب و البعد من طرف العدم إليه و هو الإمكان الاستعدادى أما الأول: فالمحققون كاهه على أنه أمر اعتبارى لا تحقق له عينا و أما الثانى: فالأوائل قالوا إنه من باب الكيف و هو قابل للشده و الضعف و الحق ياباه و الدليل على عدمه فى الخارج أنه لو كان ثابتا مع أنه إضافه بين أمرين أو ذو إضافه لزم ثبوت مضافيه اللذين هما الماهيه و الوجود فيلزم تأخره عن الوجود فى الرتبه هذا خلف.

قال: و الفرق بين نفي الإمكان و الإمكان المنفى لا يستلزم ثبوته.

أقول: هذا جواب عن استدلال الشيخ أبى على بن سينا على ثبوت الإمكان فإنه قال لو كان الإمكان عدما لما بقى فرق بين نفي الإمكان و الإمكان المنفى لعدم التمايز فى العدميات. و الجواب المنع من الملازمه فإن الفرق واقع و لا يستدعى الفرق الثبوت كما فى الامتناع.

### المسأله السابعه و العشرون

فى الوجوب و الإمكان و الامتناع المطلقه

قال: و الوجوب شامل للذاتى و غيرهه و كذا الامتناع.

أقول: الوجوب قد يكون ذاتيا و هو المستند إلى نفس الماهيه من غير التفاوت إلى غيرها و قد يكون بالغير و هو الذى يحصل باعتبار حصول الغير و النظر إليه فإن المعلول لو لا النظر إلى علته لم يكن واجبا بها فالوجوب المطلق قد انقسم إلى ما بالذات و إلى ما بالغير و هو شامل لهما و كذا الامتناع شامل للامتناع الذاتى و للعارض باعتبار الغير و ليس عموم

الوجوب عموم الجسسيه و إلا تركيب الوجوب الذاتى بل عموم عارض ذهنى لمعروض ذهنى.

قال: و معروض ما بالغير منهما ممكن.

أقول: الذاتى التى يصدق عليها أنها واجبه بالغير أو ممتنع بالغير فإنها تكون ممكنه بالذات لأن الممكن الذاتى هو الذى يعتوره الوجوب و الامتناع و لا- يمكن أن يكون الواجب بالغير واجبا بالذات و لا- ممتنعا بالذات و كذا الممتنع بالغير فقد ظهر أن معروض ما بالغير من الوجوب و الامتناع ممكن بالذات.

قال: و لا ممكن بالغير لما تقدم فى القسمة الحقيقيه.

أقول: لا يمكن أن يكون هاهنا ممكن بالغير كما أمكن واجب و ممتنع بالغير لأنه لو كان كذلك لكان المعروض للإمكان بالغير إما واجبا لذاته أو ممتنعا لذاته و كل ممكن بالغير ممكن بالذات فيكون ذلك المعروض تاره واجبا لذاته و تاره ممكنا فيلزم انقلاب القسمة الحقيقيه التى فرضنا أنها لا تنقلب هذا خلف.

## المسأله الثامنه و العشرون

فى عروض الإمكان و قسيميه للماهيه

قال: و عروض الإمكان عند عدم اعتبار الوجود و العدم بالنظر إلى الماهيه و علتها.

أقول: الإمكان إنما يعرض للماهيه من حيث هى هى لا- باعتبار وجودها و لا باعتبار عدمها و لا باعتبار وجود علتها و لا باعتبار عدم علتها بل إنما يعرض لها عند عدم اعتبار الوجود و العدم بالنظر إلى الماهيه نفسها، و عند عدم اعتبار الوجود و العدم بالنظر إلى عله الممكن فإن الماهيه إذا أخذت موجوده كانت واجبه ما دامت موجوده و كذا إذا أخذت معدومه تكون ممتنع ما دامت معدومه و إذا أخذت باعتبار وجود علتها كانت واجبه ما دامت العله موجوده و إذا أخذت باعتبار عدم علتها كانت ممتنع ما دامت العله معدومه.

ص: ٥٢

قال: و عند اعتبارهما بالنظر إليهما يثبت ما بالغير.

أقول: إذا اعتبرنا الوجود و العدم بالنظر إلى الماهية أو إلى علتها ثبت الوجوب بالغير و الامتناع بالغير و هو ظاهر مما تقدم.

قال: و لا منافاه بين الإمكان و الغيرى.

أقول: قد بينا أن الممكن باعتبار وجوده أو وجود علتة يكون واجبا، و باعتبار عدمه أو عدم علتة يكون ممتنعا لكن الوجوب و الامتناع ليسا ذاتيين بل باعتبار الغير و معروضهما الممكن فلا منافاه بينهما و بين الإمكان.

قال: و كل ممكن العروض ذاتى و لا عكس.

أقول: الممكن قد يكون ممكن الثبوت فى نفسه و قد يكون ممكن الثبوت لشيء آخر و كل ممكن الثبوت لشيء آخر أعنى ممكن العروض فهو ممكن ذاتى أى يكون فى نفسه ممكن الثبوت لأن إمكان ثبوت الشيء لغيره فرع على إمكانه فى نفسه و لا ينعكس فقد يكون الشيء ممكن الثبوت فى نفسه و ممتنع الثبوت لغيره كالمفارقات أو واجب الثبوت لغيره كالأعراض و الصفات.

### المسألة التاسعه و العشرون

فى عله الاحتياج إلى المؤثر

قال: و إذا لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العله و إن لم يتصور غيره و قد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها ثم الحدوث كيفيه الوجود فليس عله لما يتقدم عليه بمراتب.

أقول: اختلف الناس هنا فى عله احتياج الأثر إلى مؤثره فقال جمهور العقلاء إنها الإمكان لا غير، و قال آخرون إنها الحدوث لا غير، و قال آخرون هما معا و الحق الأول لوجهين:

ص: ٥٣

الأول: العقل إذا لحظ الماهية الممكنة و أراد حمل الوجود أو العدم عليها افتقر في ذلك إلى العله و إن لم ينظر شيئا آخر سوى الإمكان و التساوى إذ حكم العقل بالتساوى الذاتى كاف فى الحكم بامتناع الرجحان الذاتى فاحتاج إلى العله من حيث هو ممكن و إن لم يلحظ غيره و لو فرضنا حادثا و جب وجوده و إن كان فرضا محالا فإن العقل يحكم بعدم احتياجه إلى المؤثر فعلم أن عله الحاجه إنما هى الإمكان لا غير.

الثانى: أن الحدوث كيفيه للوجود فيتأخر عنه تأخرا ذاتيا و الوجود متأخر عن الإيجاد و الإيجاد متأخر عن الاحتياج و الاحتياج متأخر عن عله الاحتياج فلو كان الحدوث عله الحاجه لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب و هو محال.

### المسألة الثلاثون

فى أن الممكن محتاج إلى المؤثر

قال: و الحكم باحتياج الممكن ضرورى.

أقول: اختلف الناس هنا فقال قوم إن هذا الحكم ضرورى أعنى أن احتياج الممكن لا- يحتاج إلى برهان فإن كل من تصور تساوى طرفى الممكن جزم بالضروره أن أحدهما لا- يترجح من حيث هو متساو أعنى من حيث ذاته بل من حيث إن المرجح ثابت و هذا الحكم قطعى لا يقع فيه شك و قال آخرون إنه استدلالى و هو خطأ و سبب غلطهم أنهم لم يتصوروا الممكن على ما هو عليه.

### المسألة الحادية و الثلاثون

فى وجوب الممكن المستفاد من الفاعل

قال: و لا تتصور الأولويه لأحد الطرفين بالنظر إلى ذاته.

أقول: قد بينا أن الممكن من حيث هو هو لا باعتبار وجود علته أو عدمها فإن وجوده

و عدمه متساويان بالنسبه إليه و إنما يحصل الترجيح من الفاعل الخارجى فإذا لا يمكن أن تتصور أولويه لأحد الطرفين على الآخر بالنظر إلى ذاته.

قال: و لا تكفى الخارجيه لأن فرضها لا يحيل المقابل فلا بد من الانتهاء إلى الوجوب.

أقول: أولويه أحد الطرفين بالنظر إلى وجود العله أو عدمها هي الأولويه الخارجيه فإن كانت العله مستجمعه لجميع الشرائط منتفيا عنها جميع الموانع كانت الأولويه وجوبا و إلا كانت أولويه يجوز معها وقوع الطرف الآخر و هذه الأولويه الخارجيه لا تكفى فى وجود الممكن أو عدمه لأن فرضها لا يحيل المقابل.

و بيان ذلك: أنا إذا فرضنا هذه الأولويه متحققه ثابتة فيما أن يمكن معها وجود الطرف الآخر المقابل لطرف الأولويه أو لا يمكن و الثانى يقتضى أن تكون الأولويه وجوبا و الأول يلزم منه المحال و هو ترجيح أحد طرفى الممكن المتساوى على الآخر لا لمرجح لأننا إذا فرضنا الأولويه ثابتة يمكن معها وجود الطرف الراجح و المرجوح فتخصيص أحد الوقتين بالوقوع دون الثانى ترجيح من غير مرجح و هو محال فقد ظهر أن الأولويه لا- تكفى فى الترجيح بل لا- بد من الوجوب، و أن كل ممكن على الإطلاق لا يمكن وجوده إلا إذا وجب فلا بد من الانتهاء إلى الوجوب.

قال: و هو سابق و يلحقه وجوب آخر لا يخلو عنه قضيه فعليه.

أقول: كل ممكن موجود أو معدوم فإنه محفوف بوجوبين (أحدهما) الوجوب السابق سبقا ذاتيا الذى استدللنا على تحققه (و الثانى) الوجوب اللاحق و هو المتأخر عن تحقق القضيه فإن الحكم بوجود المشى للإنسان يكون واجبا ما دام المشى موجودا له و هذه الضروره تسمى ضروره بحسب المحمول و لا يخلو عنها قضيه فعليه.

قال: و الإمكان لازم و إلا تجب الماهيه أو تمتنع.

أقول: الإمكان للممكن واجب لأنه لو لا ذلك لأمكن زواله و حينئذ تبقى الماهيه

واجبه أو ممتنعه و قد بينا امتناعه فيما سلف.

قال: و وجوب الفعليات يقارنه جواز العدم فليس بلازم.

أقول: يريد أن يبين أن الوجوب اللاحق و هو الذى ذكر أنه لا يخلو عنه قضيه فعليه و لهذا سماه وجوب الفعليات يقارن جواز العدم و ذلك لأن الوجود لا يخرج عن الإمكان الذاتى بل هو باق على طبيعه الإمكان لأن وجوبه بشرط لا مطلقا فلهذا حكم بجواز مقارنه وجوب الوجود لجواز العدم و هذا الوجوب ليس بلازم بل ينفك عن الماهيه عند فرض عدم العلهقال: و نسبه الوجوب إلى الإمكان نسبه تمام إلى نقص.

أقول: الوجوب هو تأكد الوجود و قوته و الإمكان ضعف فيه فنسبه الوجوب إلى الإمكان نسبه تمام إلى نقص لأن الوجوب تمام الوجود و الإمكان نقص له.

### المسأله الثانيه و الثالثون

فى الإمكان الاستعدادى

قال: و الاستعدادى قابل للشده و الضعف و يعدم و يوجد للمركبات و هو غير الإمكان الذاتى.

أقول: الإمكان إما أن يلحظ باعتبار الماهيه نفسها و هو الإمكان الذاتى، و إما أن يلحظ باعتبار قربها من الوجود و بعدها عنه و هو الإمكان الاستعدادى و هذا الإمكان قابل للشده و الضعف و الزيادة و النقصان فإن استعداد النطفه للإنسانيه أضعف و أبعد من استعداد العلقه لها و كذا استعداد النطفه للكتابه أبعد و أضعف من استعداد الإنسانيه لها فهذا هو الإمكان الاستعدادى الحاصل لكل ماهيه سبق عدمها وجودها و هذا الإمكان الاستعدادى يعدم و يوجد بعد عدمه للمركبات فإن الماء بعد تسخينه يستعد

ص: ٥٦

لصيورته هواء بعد أن لم يكن، فقد تجدد له هذا الاستعداد ثم إذا برد زال ذلك الاستعداد و أما الإمكان الذاتى فقد بينا أنه لا يمكن زواله عن الممكن فتغيرا.

## المسأله الثالثه و الثلاثون

فى القدم و الحدوث

قال: و الموجود إن أخذ غير مسبق بالغير أو بالعدم فقديم و إلا فحدث.

أقول: هذه قسمه للموجود إلى القديم و الحادث و ذلك لأن الموجود إما أن يسبقه الغير أو لا يسبقه الغير فالأول هو الحادث و الثانى هو القديم و قد يقال إن القديم هو الذى لا يسبقه العدم و الحادث هو الذى يسبقه العدم.

قال: و السبق و مقابله إما بالعليه أو بالطبع أو بالزمان أو بالرتبه الحسيه أو العقلية أو بالشرف أو بالذات و الحصر استقراى.

أقول: لما ذكر أن القديم هو الذى لا يسبقه الغير أو العدم على اختلاف التفسيرين، و المحدث هو الذى يسبقه الغير أو العدم، و جب عليه أن يبين أقسام التقدم و السبق و مقابليه أعنى التأخر و المعيه.

و قد ذكر الحكماء أن أقسام التقدم خمس:

الأول: التقدم بالعليه و هو كتقدم حركه الإصبع على حركه الخاتم و لهذا فإنه لو لا حركه اليد لم تحصل حركه الخاتم فهذا الترتيب العقلى هو تقدم بالعليه.

الثانى: التقدم بالطبع و هو أن يكون المتقدم له حظ فى التأثير فى المتأخر و لا يكون هو كمال المؤثر و هو كتقدم الواحد على الاثنين و الفرق بينه و بين الأول أن المتقدم هناك كان كافيا فى وجود المتأخر و المتقدم هنا لا يكفى فى وجوده.

الثالث: التقدم بالزمان و هو أن يكون المتقدم موجودا فى زمان متقدم على زمان المتأخر كالأب و الابن.



الرابع: التقدم بالرتبه و هى إما حسيه كتقدم الإمام على المأموم، أو عقليه كتقدم الجنس على النوع إن جعل المبدأ الأعم.

الخامس: التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم و كذا أصناف التأخر و المعيه.

ثم المتكلمون زادوا قسماً آخر للتقدم و سموه التقدم الذاتى و تمثلوا فيه بتقدم أمس على اليوم فإنه ليس تقدماً بالعلية و لا بالطبع و لا بالزمان و إلا لاحتاج الزمان إلى زمان آخر و تسلسل، و ظاهر أنه ليس بالرتبه و لا بالشرف فهو خارج عن هذه الأقسام و هذا الحصر استقرائى لا برهانى إذ لم يقدّم برهان على انحصار التقدم فى هذه الأنواع و القسمه إنما تنحصر إذا ترددت بين النفي و الإثبات.

### المسألة الرابعه و الثلاثون

فى أن التقدم مقول بالتشكيك

قال: و مقولته بالتشكيك و تحفظ الإضافه بين المضافين فى أنواعه.

أقول: اختلف الحكماء هنا فقال قوم إن التقدم مقول على أنواعه الخمسه بالاشتراك البحت و هو خطأ فإن كل واحد من التقدم بالعلية و الطبع قد شارك الآخر فى معنى التقدم و هو أن كل واحد من المتقدم وجد له ما للمتأخر دون العكس.

و قال آخرون إنه مقول بالتشكيك لأن الأصناف تشترك فى أن المتقدم بما هو متقدم له شىء ليس للمتأخر و لا شىء للمتأخر إلا و هو موجود للمتقدم و هذا المعنى المشترك يقال لا بمعنى واحد فإن المتقدم بالعلية يوجد له التقدم قبل التقدم بالطبع و التقدم بالطبع قبل سائر أصناف التقدم و فى هذا بحث ذكرناه فى كتاب الأسرار.

و إذا ثبت أنه مقول بالتشكيك بمعنى أن بعض أنواع التقدم أولى بالتقدم من بعض، فاعلم أنا إذا فرضنا "أ" متقدماً على "ب" بالعلية و "ج" متقدماً على "د" بالطبع كان تقدم "أ" على "ب" أولى من تقدم "ج" على "د" و حينئذ "ب" أحد المضافين أولى بتأخره عن الألف المضاف الآخر، من تأخر "د" عن "ج" فانحفظت الإضافه بين

المضافين فى الأولويه و هو أحد أنواع التشكيك و كذلك لو فرضنا تقدم (ا) على (ب) أشد من تقدم (ج) على (د) كان تأخر (ب) عن (ا) أشد من تأخر (د) عن (ج) و هذا نوع ثان للتشكيك و كذا لو فرضنا تقدم (ا) على (ب) قبل تقدم (ج) على (د) كان تأخر (ب) عن (ا) قبل تأخر (د) عن (ج) و هذا هو النوع الثالث و هذا معنى قوله و تحفظ الإضافه بين المضافين فى أنواعه.

قال: و حيث وجد التفاوت امتنع جنسيته.

أقول: لما بين أن التقدم مقول على ما تحته من أصناف التقدّمات بالتشكيك ظهر أنه ليس جنسا لما تحته و أن مقوليته على ما تحته قول العارض على معروضه لا قول الجنس على أنواعه لامتناع وقوع التفاوت فى أجزاء الماهيه.

قال: و التقدم دائما بعارض زمانى أو مكانى أو غيرهما.

أقول: إذا نظر إلى الماهيه من حيث هى هى لم تكن متقدمه على غيرها و لا متأخره و إنما يعرض لها التقدم و التأخر باعتبار أمر خارج عنها إما زمانى كما فى التقدم الزمانى أو مكانى كما فى التقدم المكانى أو مغاير كما فى تقدم العله على معلولها باعتبار التأثير و التأثر و كما فى تقدم العالم على المتعلم باعتبار الشرف و غير ذلك من أصناف التقدّمات.

قال: و القدم و الحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان و إلا تسلسل.

أقول: القدم و الحدوث قد يكونان حقيقيين و قد لا يكونان حقيقيين بل يقالان على ما يقالان عليه على سبيل المجاز فالقدم و الحدوث الحقيقيان و هما ما فسرناهما به من أن القديم هو الذى لا يسبقه الغير و المحدث هو المسبوق بالغير و هما بهذا الاعتبار لا- يفتقران إلى الزمان لأن الزمان إن كان قديما أو حادثا بهذا المعنى افتقر إلى زمان آخر و تسلسل و أما القدم و الحدوث بالمجاز فإنهما لا يتحققان بدون الزمان و ذلك لأن القديم يقال بالمجاز لما

يستطال زمان وجوده فى جانب الماضى و المحدث لما لا يستطال زمانه.

قال: و الحدوث الذاتى متحقق.

أقول: قد بينا أن أصناف التقدم و التأخر خمسة أو ستة و من جملتها التقدم و التأخر بالطبع فالحدوث الذاتى هو الذى يكون الوجود فيه متأخرا عن العدم بالذات و بيانه: أن الممكن يستحق من ذاته عدم استحقاق الوجود و العدم و يستحق من غيره استحقاق أحدهما و ما بالذات أسبق مما بالغير فاللااستحقاقية أعنى التأخر الذاتى متقدم على الاستحقاقية و ذلك هو معنى الحدوث الذاتى.

قال: و القدم و الحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار.

أقول: ذهب المحققون إلى أن القدم و الحدوث ليسا من المعانى المتحققه فى الأعيان و ذهب عبد الله بن سعيد من الأشعريه إلى أنهما وصفان زائدان على الوجود و الحق خلاف ذلك و أنهما اعتباران عقليان يعتبرهما الذهن عند مقياسه سبق الغير إليه و عدمه لأنهما لو كانا ثبوتيين لزم التسلسل لأن الوجود من كل واحد منهما إما أن يكون قديما أو حادثا فيكون للقدم قدم آخر و كذا الحدوث هذا خلف بل هما عقليان يعتبرهما العقل و ينقطعان بانقطاع الاعتبار العقلى.

و هذا جواب عن سؤال مقدر و هو أن يقال إذا كان القدم و الحدوث أمرين ثبوتيين فى العقل أمكن عروض القدم و الحدوث لهما و يعود المحذور من التسلسل و تقرير الجواب أنهما اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل.

قال: و تصدق الحقيقه منهما.

أقول: الوجود لا- يخلو عن القدم و الحدوث لأنه لا- يخلو من أن يكون مسبوقا بغيره أو لا و الأول حادث و الثانى قديم و لا يجتمعان فى شىء واحد لاستحاله اجتماع النقيضين فإذن لا يجتمعان و لا يرتفعان فتتركب المنفصله الحقيقه منهما.

فى خواص الواجب

قال: و من الوجوب الذاتى و الغيرى.

أقول: هذه إحدى الخواص و هو أن الشىء الواحد إذا كان واجبا لذاته استحاله أن يكون واجبا بغيره إذا عرفت هذا (فنعول) المنفصله الحقيقىة التى تمنع الجمع و الخلو صادقاه على الموجود إذا أخذ جزؤها الوجوب بالذات و الوجوب بالغير بأن يقال الموجود إما واجب لذاته أو واجب بغيره لامتناع صدقهما على شىء واحد و كذبهما عليه و ذلك لأن الموجود إما مستغن عن الغير أو محتاج إليه و لا واسطه بينهما و الأول واجب بالذات و الثانى واجب بالغير.

و إنما امتنع الجمع بينهما لأنه لو كان شىء واحد واجبا بذاته و بغيره معا لزم المحال لأن الواجب بغيره يرتفع بارتفاع غيره و الواجب بالذات لا يرتفع بارتفاع غيره فلو كان شىء واحد واجبا بذاته و بغيره لزم اجتماع النقيضين و هو محال.

و إنما امتنع الخلو عنهما لأن الموجود إن كان واجبا صدق أحد الجزئين و إن كان ممكنا استحاله وجوده إلا بعد وجوبه بالفاعل على ما تقدم فيصدق الجزء الآخر.

قال: و يستحيل صدق الذاتى على المركب.

أقول: هذه خاصية ثانیه للواجب الذاتى و هو أنه يستحيل أن يكون مركبا فلا يمكن صدق الوجوب الذاتى على المركب لأن كل مركب يفتقر إلى أجزائه على ما يأتى و كل مفتقر ممكن فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف.

قال بعض المتأخرين هذه المسأله تتوقف على الوجدانيه لأنه لو قال قائل يجوز أن يكون كل واحد من أجزاء المركب واجبا لذاته و يكون المجموع مستغنيا عن الغير أجبنا بأن الواجب لذاته يستحيل أن يكون متعددا.

و الحق أنه لا افتقار في هذه المسأله إلى الوجدانيه لأن هذا المركب يستحيل أن يكون واجبا لذاته لافتقاره إلى أجزائه الواجبه و كل مفتقر ممكن فيكون المركب ممكنا فلا يكون واجبا و هذا لا يتوقف على الوجدانيه.

قال: و لا يكون الذاتى جزءا من غيره.

أقول: هذه خاصيه ثالثه للواجب ظاهره و هى أن الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره و هو ظاهر لأن التركب إما حسى و هو إنما يكون بانفعال كالمزاج أو عقلى كتركب الماهيه من الأجناس و الفصول و الكل ظاهر الاستحاله.

### المسأله السادسه و الثلاثون

فى أن وجود واجب الوجود و وجوبه نفس حقيقته

قال: و لا يزيد وجوده و نسبته عليه و إلا لكان ممكنا.

أقول: هذه المسأله تشتمل على بحثين (البحث الأول) فى أن وجود واجب الوجود لذاته نفس حقيقته و تقريره أن نقول لو كان وجود واجب الوجود لذاته زائدا على حقيقته لكان صفه لها فيكون ممكنا فيفتقر إلى عله فتلك العله إما أن تكون نفس حقيقته أو شيئا خارجا عن حقيقته و القسمان باطلان أما الأول: فلأن تلك الحقيقه إما أن تؤثر فيه و هى موجوده أو تؤثر فيه و هى معدومه فإن أثرت فيه و هى موجوده فإن كانت موجوده بهذا الوجود لزم تقدم الشىء على نفسه و هو محال و إن كان بغير هذا الوجود عاد البحث إليه و يلزم وجود الماهيه مرتين و الجميع باطل، و إن أثرت فيه و هى معدومه كان المعدوم مؤثرا فى الموجود و هو باطل بالضروره.

و أما الثانى فلأنه يلزم منه افتقار واجب الوجود فى وجوده إلى غيره فيكون ممكنا و هو محال و هذا دليل قاطع على هذا المطلوب.

البحث الثانى فى أن الوجوب نفس حقيقته و قد تقدم بيان ذلك فيما سلف.

قال: و الوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك أما الخاص به فلا.

أقول: هذا جواب من استدل على زياده الوجود فى حق واجب الوجود و تقرير الدليلأن نقول ماهيته تعالى غير معلومه للبشر على ما يأتى و الوجود معلوم ينتج من الشكل الثانى أن الماهيه غير الوجود.

و تقرير الجواب عنه أن نقول إنا قد بينا أن الوجود مقول بالتشكيك على ما تحته و المقول على أشياء بالتشكيك يمتنع أن يكون نفس الحقيقه أو جزءا منها بل يكون دائما خارجا عنها لازما لها كالبياض المقول على بياض الثلج و بياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهيه و لا- جزء ماهيه لهما بل هو لازم من خارج و ذلك لأن بين طرفى التضاد الواقع فى الألوان أنواعا من الألوان لا نهايه لها بالقوه و لا أسامى لها بالتفصيل يقع على كل جمله منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض و الحمره و السواد بالتشكيك و يكون ذلك المعنيلازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود فى وقوعه على وجود الواجب و على وجودات الممكنات المختلفه بالهويات التى لا أسماء لها بالتفصيل فإنه يقع عليها وقوع لازم خارجى غير مقوم فالوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد و لا- يلزم من ذلك تساوى ملزوماته التى هى وجود الواجب و وجودات الممكنات فى الحقيقه لأن مختلفات الحقيقه قد تشترك فى لازم واحد فالحقيقه التى لا تدركها العقول هى الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهويه، الذى هو المبدأ الأول و الوجود المعقول هو الوجود العام اللازم لذلك الوجود و سائر الوجودات و هو أولى التصور و إدراك اللازم لا- يقتضى إدراك الملزوم بالحقيقه و إلا لوجب من إدراك الوجود إدراك جميع الوجودات الخاصه و كون حقيقته تعالى غير مدركه و كون الوجود مدركا يقتضى المغايره بين حقيقته تعالى و الوجود المطلق لا الوجود الخاص به تعالى و هذا التحقيق مما نبه عليه بهمنيار فى التحصيل و قرره المصنف - رحمه الله - فى شرح الإشارات.

قال: و ليس طبيعه نوعيه على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته فى العروض و عدمه.

أقول: هذا جواب عن استدلال ثان استدل به الذاهبون إلى أن وجوده تعالى زائد على

حقيقته. و تقرير الدليل أن الوجود طبيعه واحده نوعيه لما بيناه من اشتراكه و الطبائع النوعيه تتفق فى لوازمها و قد بنى الحكماء على هذه القاعده مطالب كثيره كاستنناع الخلاء و وجود الهولى للأفلاك و غير ذلك من مباحثهم فنقول طبيعه الوجود إن اقتضت العروض و جب أن يكون وجود واجب الوجود عارضاً لماهيه مغايره له، و إن اقتضت اللاعروض كانت وجودات الممكنات غير عارضه لماهياتها فإما أن لا تكون موجوده أو يكون وجودها نفس حقائقها و القسمان باطلان، و إن لم تقتض واحدا منهما لم تتصف بأحدهما إلا بأمر خارج عن طبيعه الوجود فيكون مجرد واجب الوجود محتاجاً إلى المؤثر هذا خلف.

و تقرير الجواب أن الوجود ليس طبيعه نوعيه على ما حققناه بل هو مقول بالتشكيك على ما تقدم و المقول على أشياء بالتشكيك لا- يتساوى اقتضاؤه فإن النور يقتضى بعض جزئياته إبصار الأعشى بخلاف سائر الأنوار و الحراره كذلك فإن الحراره الغريزيه تقتضى استعداد الحياه بخلاف سائر الحرارة فكذلك الوجود.

قال: و تأثير الماهيه من حيث هى فى الوجود غير معقول.

أقول: لما أبطل استدلالهم شرع فى إبطال الاعتراض الوارد على دليله و قد ذكر هاهنا أمرين أحدهما أنهم قالوا لا نسلم انحصار أحوال الماهيه حاله التأثير فى الوجود و العدم بل جاز أن تكون الماهيه من حيث هى هى مؤثره فى الوجود فلا يلزم التسلسل و لا تأثير المعدوم فى الموجود.

و الجواب أن الماهيه من حيث هى هى يجوز أن تقتضى صفات لها على سبيل العليه و المعلوليه إلا الوجود فإنه يمتنع أن تؤثر فيه من حيث هى هى لأن الوجود لا يكون معلولاً لغير الموجود بالضروره فيلزم المحاذير المذكوره و الضروره فرقت بين الوجود و سائر الصفات.

قال: و النقض بالقابل ظاهر البطلان.

أقول: هذا جواب عن السؤال الثانى و تقريره أنهم قالوا إن العله القابليه للوجود لا- يجوز أن يكون باعتبار الوجود فإن الممكن المعدوم لو لم يقبل الوجود إلا بشرط الوجود لزم

تقدم الشيء على نفسه أو تعددت الوجودات للماهية الواحدة و الكل محال و إذا كان كذلك فلم لا يعقل مثله في العله الفاعليه.

و الجواب أن هذا إنما يتم لو قلنا إن الوجود عارض للماهية عروض السواد للجسم و إن للماهية ثبوتاً في الخارج دون وجودها ثم إن الوجود يحل فيها و نحن لا- نقول كذلك بل كون الماهية هو وجودها و إنما تتجرد عن الوجود في العقل لا بمعنى أنها تكون في العقل منفكته عن الوجود لأن الحصول في العقل نوع من الوجود بل بمعنى أن العقل يلاحظها منفردة فاتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي إذ ليس للماهية وجود منفرد و لعارضها المسمى بالوجود وجود آخر و يجتمعان اجتماع المقبول و القابل بل الماهية إذا كانت فكونها وجودها و الحاصل من هذا أن الماهية إنما تكون قابله للوجود عند وجودها في العقل فقط و لا يمكن أن تكون فاعله لصفه خارجيه عند وجودها في العقل فقط.

قال: و الوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل و حصوله فيه.

أقول: الوجود ليس من الأمور العينية بل هو من المحمولات العقلية الصرفه. و تقريره أنه لو كان ثابتاً في الأعيان لم يخل إما أن يكون نفس الماهيات الصادق عليها أو مغايراً لها و القسمان باطلان أما الأول فلما تقدم من أنه زائد على الماهية و مشترك بين المختلفات فلا يكون نفسها.

و أما الثاني فإما أن يكون جوهرًا أو عرضاً و الأول باطل و إلا لم يكن صفه لغيره، و الثاني باطل لأن كل عرض فهو حاصل في المحل و حصوله في المحل نوع من الوجود فيكون للوجود وجود هذا خلف و يلزم تأخره عن محله و تقدمه عليه هذا خلف.

قال: و هو من المعقولات الثانيه.

أقول: الوجود كالشيئيه في أنها من المعقولات الثانيه إذ ليس الوجود ماهية خارجيه على ما بيناه بل هو أمر عقلي يعرض للماهيات و هو من المعقولات الثانيه المستنده إلى المعقولات الأولى و ليس في الموجودات شيء هو وجود أو شيء بل الموجود إما الإنسان أو



الحجر أو غيرهما ثم يلزم من معقوله ذلك أن يكون موجودا.

قال: وكذلك العدم.

أقول: يعنى به أن العدم من المعقولات الثانيه العارضه للمعقولات الأولى كما قلنا فى الوجود إذ ليس فى الأعيان ماهيه هى عدم مطلق فهو دائما عارض لغيره.

قال: و جهاتهما.

أقول: يعنى به أن جهات الوجود و العدم من الوجود و الإمكان و الامتناع الذاتيه و المشروطه من المعقولات الثانيه أيضا كما تقدم من أنها أمور اعتباريه لا تحقق لها فى الخارج و قد سبق البحث فيه.

قال: و الماهيه.

أقول: الماهيه أيضا من المعقولات الثانيه فإن الماهيه تصدق على الحقيقه باعتبار ذاتها لا من حيث إنها موجوده أو معقوله و إن كان ما يصدق عليه الماهيه من المعقولات الأولىو ليس البحث فيه بل فى الماهيه أعنى العارض فإن كون الإنسان ماهيه أمر زائد على حقيقه الإنسانيه.

قال: و الكليه و الجزئيه.

أقول: هذان أيضا من المعقولات الثانيه العارضه للمعقولات الأولى فإن الماهيه من حيث هى هى و إن كانت لا تخلو عنهما إلا أنها مغايره لهما و هما يصدقان عليها صدق العارض على معروضه فإن الإنسانيه لو كانت لذاتها كليه لم تصدق جزئيه و بالعكس فالإنسانيه ليست من حيث هى هى كليه و لا- جزئيه بل إنما تصدق عليه الكليه عند اعتبار صدق الحقيقه على أفراد متوهمه أو متحققه و الجزئيه إنما تصدق عليها عند اعتبار أمور آخر مخصصه لتلك الحقيقه ببعض الأفراد فهما من المعقولات الثانيه.

ص: ٦٦

قال: و الذاتيه و العرضيه.

أقول: هذان أيضا من المعقولات الثانيه العارضه للمعقولات الأولى فإنه ليس فى الأعيان ذاتيه و لا عرضيه و ليس لهما تأصل فى الوجود و قد يكون الذاتى لشيء عرضيا لغيره فهما اعتباران عقليان عارضان لماهيات متحققه فى أنفسها فهى من المعقولات الثانيه.

قال: و الجنسيه و الفصليه و النوعيه.

أقول: هذه أيضا أمور اعتباريه عقليه صرفه من المعقولات الثانيه العارضه للمعقولات الأولى فإن كون الإنسان نوعا أمر مغاير لحقيقه الإنسانيه عارض لها و إلا لا تمتنع صدق الإنسانيه على زيد و كذلك الجنسيه للحيوان مثلا أمر عارض له مغاير لحقيقته و كذلك الفصليه للناطق و هذا كله ظاهر.

### المسأله السابعه و الثلاثون

فى تصور العدم

قال: و للعقل أن يعتبر النقيضين و يحكم بينهما بالتناقض و لا استحاله فيه.

أقول: العقل يحكم بالمناقضه بين السلب و الإيجاب فلا بد و أن يعتبرهما معا لأن التناقض من قبيل النسب و الإضافات لا يمكن تصوره إلا بعد تصور معروضيه فيكون متصورا للسلب و الإيجاب معا و لا استحاله فى اجتماعهما فى الذهن دفعه لأن التناقض ليس بالقياس إلى الذهن بل بالقياس إلى ما فى نفس الأمر فيتصور صورته ما و يحكم عليها بأنه ليس لها فى الخارج ما يطابقها ثم يتصور صورته أخرى فيحكم عليها بأن لها فى الخارج ما يطابقها ثم يحكم على إحداها بمقابله الأخرى لا من حيث إنهما حاضرتان فى العقل بل من حيث إن إحداها استندت إلى الخارج دون الأخرى و قد يتصور الذهن صورته ما

ص: ٦٧

و يتصور سلبها لأنه مميز على ما تقدم و يحكم على الصورتين بالتناقض لا- باعتبار حضورهما في الذهن بل بالاعتبار الذى ذكرناه.

قال: و أن يتصور عدم جميع الأشياء حتى عدم نفسه و عدم العدم بأن يتمثل في الذهن و يرفعه و هو ثابت باعتبار، قسيم باعتبار و لا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت و لا تناقض.

أقول: الذهن يمكنه أن يتصور جميع المعقولات وجوديه كانت أو عدميه. و يمكنه أن يلحظ عدم جميع الأشياء لأنه يتصور العدم المطلق. و يمكنه أن ينسبه إلى جميع الماهيات فيمكنه أن يلحظه باعتبار نفسه فيتصور عدم الذهن نفسه، و كذلك يمكنه أن يلحظه نفس العدم بمعنى أن الذهن يتخيل للعدم صورته ما معقوله متميزه عن صورته الوجود و يتصور رفعها و يكون ثابتا باعتبار صورته لأن رفع الثبوت الشامل للثبوت الخارجى و الذهنى تصور ما ليس بثابت و لا متصور أصلا و هو ثابت باعتبار صورته و قسيم لمطلق الثابت باعتبار أنه سلبه و لا- استبعاد فى ذلك فإننا نقول الموجود إما ثابت فى الذهن أو غير ثابت فى الذهن فاللاوجود قسيم للوجود و من حيث له مفهوم قسم من الثابت، و الحكم على رفع الثبوت المطلق من حيث إنه متصور لا- من حيث إنه ليس بثابت و لا يكون تناقضا لاختلاف الموضوعين.

قال: و لهذا نقسم الموجود إلى ثابت فى الذهن و غير ثابت فيه و نحكم بينهما بالتمايز و هو لا- يستدعى الهويه لكل من المتمايزين و لو فرض له هويه لكان حكمها حكم الثابت.

أقول: هذا استدلال على أن الذهن له أن يتصور عدم جميع الأشياء و بيانه أنا نقسم الموجود إلى ثابت فى الذهن و غير ثابت فيه و نحكم بامتياز أحدهما عن الآخر و مقابلته له و الحكم على شىء يستدعى تصوره و ثبوتة فى الذهن فيجب أن يكون ما ليس بثابت فى الذهن ثابتا فيه فقد تصور الذهن سلب ما وجد فيه باعتبارين على ما حققناه فإن ما ليس بثابت فى الذهن ثابت فيه من حيث إنه متصور و غير ثابت فيه من حيث إنه سلب لما فى الذهن

لا يقال: امتياز أحد الشئيين عن الآخر يستدعى أن يكون لكل من الممتازين هويه مغايره لهويه الآخر حتى يحكم بينهما بالامتياز فلو كان العدم ممتازا عن الوجود لكان له هويه متميزه عنه لكن ذلك محال لأن العقل يمكنه رفع كل هويه فيكون رفع هويه العدم قسيما للعدم و قسما منه و هذا محال.

لأننا نقول: لا- نسلم وجوب الهويه لكل من الممتازين فإننا نحكم بامتياز الهويه عن اللاهويه و ليس اللاهويه هويه سلمنا ثبوت الهويه لكل ممتازين لكن هويه العدم داخله باعتبار الهويه في قسم الهويه و باعتبار ما فرض أنها لا هويه يكون مقابله للهويه و قسيما لها و لا امتناع في كون الشئ قسما من الشئ و قسيما له باعتبارين على ما تقدم تحقيقه في باب الثبوت.

قال: و إذا حكم الذهن على الأمور الخارجيه بمثلها و جب التطابق في صحيحه و إلا فلا و يكون صحيحه باعتبار مطابقتها لما في نفس الأمر لإمكان تصور الكواذب.

أقول: الأحكام الذهنيه قد تؤخذ بالقياس إلى ما في الخارج، و قد تؤخذ لا بهذا الاعتبار فإذا حكم الذهن على الأشياء الخارجيه بأشياء خارجيه مثلها كقولنا الإنسان حيوان في الخارج و جب أن يكون مطابقا لما في الخارج حتى يكون حكم الذهن حقا و إلا لكان باطلا و إن حكم على أشياء خارجيه بأمر معقوله كقولنا الإنسان ممكن أو حكم على الأمور الذهنيه بأحكام ذهنيه كقولنا الإمكان مقابل للامتناع لم تجب مطابقتها لما في الخارج إذ ليس في الخارج إمكان و امتناع متقابلان و لا في الخارج إنسان ممكن.

إذا تقرر هذا (فنقول) الحكم الصحيح في هذين القسمين لا- يمكن أن يكون باعتبار مطابقتها لما في الخارج لما تقدم من أن الحكم ليس مأخوذا بالقياس إلى الخارج و لا باعتبار مطابقتها لما في الذهن لأن الذهن قد يتصور الكواذب فإننا قد نتصور كون الإنسان واجبا مع أنه ممكن فلو كان صدق الحكم باعتبار مطابقتها لما في الذهن لكان الحكم بوجود الإنسان صادقا لأن له صورته ذهنيه مطابقه لهذا الحكم بل يكون باعتبار مطابقتها لما في نفس الأمر.

وقد كان فى بعض أوقات استفادتى منه - رحمه الله - جرت هذه النكته و سألته عن معنى قولهم إن الصادق فى الأحكام الذهنيه هو باعتبار مطابقته لما فى نفس الأمر و المعقول من نفس الأمر إما الثبوت الذهنى أو الخارجى و قد منع كل منهما هاهنا.

فقال - رحمه الله - المراد بنفس الأمر هو العقل الفعال فكل صورته أو حكم ثابت فى الذهن مطابق للصور المنتقشه فى العقل الفعال فهو صادق و إلا- فهو كاذب. فأوردت عليه أن الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبه فى العقل الفعال لأنهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين النسيان و السهو فإن السهو هو زوال الصورة المعقوله عن الجوهر العاقل و ارتسامها فى الحافظ لها و النسيان هو زوالها عنهما معا و هذا يتأتى فى الصور المحسوسه أما المعقوله فإن سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم فى باب التصورات و التصديقات و هاتان الحالتان قد تعرضان فى الأحكام الكاذبه فلم يأت فيه بمقنع و هذا البحث ليس من هذا المقام و إنما انجر الكلام إليه و هو بحث شريف لا يوجد فى الكتب.

### المسأله الثامنه و الثلاثون

فى كيفيه حمل الوجود و العدم على الماهيات

قال: ثم الوجود و العدم قد يحملان و قد يربط بهما المحمولات.

أقول: اعلم أن الوجود و العدم قد يحملان على الماهيه كما يقال الإنسان معدوم، الإنسان موجود و قد يجعلان رابطته كقولنا الإنسان يوجد كاتبا، الإنسان تعدم عنه الكتابه فهاهنا المحمول هو الكتابه و الوجود و العدم رابطتان إحداهما رابطته الثبوت و الوصل و الأخرى رابطته السلب و الفصل.

قال: و الحمل يستدعى اتحاد الطرفين من وجه و تغايرهما من آخر و جهه الاتحاد قد تكون أحدهما و قد تكون ثالثا.

أقول: لما ذكر أن الوجود و العدم قد يحملان و قد يكونان رابطته بين الموضوع و المحمول

شرح فى تحقيق معنى الحمل و تقريره أنا إذا حملنا وصفا على موصوف فلسنا نعى به أن ذات الموضوع هى ذات المحمول بعينها فإنه لا يبقى حمل و لا وضع إلا فى الألفاظ المترادفه و هو باطل، و لأن قولنا الإنسان حيوان حمل صادق و ليس الإنسان و الحيوان مترادفين، و لا- نعى به أن ذات الموضوع مباينه لذات المحمول فإن الشئين المتباينين كالإنسان و الفرس يمتنع حمل أحدهما على الآخر، بل نعى به أن الموضوع و المحمول بينهما اتحاد من وجه و تغاير من وجه فإذا قلنا الضاحك كاتب عيننا به أن الشئ الذى يقال له الضاحك هو الشئ الذى يقال له الكاتب فجهد الاتحاد هى الشئ و جهه التغاير هى الضحك و الكتابه.

إذا عرفت هذا فاعلم أن جهه الاتحاد قد تكون أمرا مغايرا للموضوع و المحمول كما فى هذا المثال فإن الشئ الذى يقال له ضاحك و كاتب هو الإنسان و هو غير الموضوع و المحمول، و قد تكون أحدهما كقولنا الإنسان ضاحك و الضاحك إنسان.

قال: و التغاير لا يستدعى قيام أحدهما بالآخر و لا اعتبار عدم القائم فى القيام لو استدعاه.

أقول: لما ذكر أن المحمول مغاير للموضوع من وجه صدق عليه مطلق التغاير و صدق التغاير لا يستدعى قيام أحدهما بالآخر قيام العرض بمحلله فإننا نقول الإنسان حيوان و ليست الحيوانيه قائمه بالإنسانيه، ثم لو فرضنا أن التغاير مع الحمل يقتضى قيام أحدهما بالآخر لكن لا يلزم من كون المحمول قائما بالموضوع كون الموضوع فى نفسه مأخوذا باعتبار عدم القائم فإنه حينئذ اعتبار زائد على نفس المحمول و الموضوع لا يستدعى مجرد القيام.

قال: و إثبات الوجود للماهيه لا يستدعى وجودها أولا.

أقول: إن الحكماء اتفقوا على أن الموصوف بالصفه الثبوتيه يجب أن يكون ثابتا و قد أورد على هذا أن الوجود ثابت للماهيه فيجب أن تكون الماهيه ثابتة أولا حتى يتحقق لها ثبوت آخر و يتسلسل.

و الجواب ما تقدم فيما حققناه أولا من أن الوجود ليس عروضه للماهيات عروض السواد للمحل بل زيادته إنما هي في التصور و التعقل لا في الوجود الخارجى.

قال: و سلبه عنها لا يقتضى تميزها و ثبوتها بل نفيها لا إثبات نفيها، و ثبوتها في الذهن و إن كان لازما لكنه ليس شرطا.

أقول: سلب الوجود عن الماهية لا- يقتضى أن تكون الماهية متميزه عن غيرها و ثابتة في نفسها فإن التميز صفه غير الماهية و كذلك الثبوت و المسلوب عنه هو نفس الماهية ليس الماهية مع غيرها بل سلب الوجود يقتضى نفي الماهية لا بمعنى أن تكون الماهية متحققه و يثبت لها النفي.

لا يقال المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن فالسلب يقتضى الثبوت.

لأننا نقول إننا لا نريد بذلك أنه مسلوب عنه الوجود عند كونه موجودا في الذهن فإن كونه موجودا في الذهن صفه مغايره له و المسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفه أو غيرها و إن كان بحيث تلزمه هذه الصفه أو غيرها.

قال: و الحمل و الوضع من المعقولات الثانيه يقالان بالتشكيك و ليست الموصوفيه ثبوتيه و إلا تسلسل.

أقول: الحمل و الوضع من الأمور المعقوله و ليس في الخارج حمل و لا وضع بل الثابت في الخارج هو الإنسان و الكتابه و أما صدق الكاتب على الإنسان فهو أمر عقلى و لهذا حكمنا بأن الحمل و الوضع من المعقولات الثانيه و يقالان بالتشكيك فإن استحقاق بعض المعانى للحمل أولى من البعض الآخر و كذا الوضع فإذا قلنا الجسم أسود فقد حكمنا على الجسم بأنه موصوف بالسواد و الموصوفيه أمر اعتبارى ذهنى لا خارجى حقيقى لأن الموصوفيه لو كانت وجوديه لزم التسلسل و بيان الملازمه أنها لو كانت خارجيه لكانت عرضا قائما بالمحل فاتصاف محلها بها يستدعى موصوفيه أخرى فننقل الكلام إليها و يتسلسل.

## المسألة التاسعة و الثلاثون

فى انقسام الوجود إلى ما بالذات و إلى ما بالعرض

قال: ثم الوجود قد يكون بالذات و قد يكون بالعرض.

أقول: الموجود إما أن يكون له حصول مستقل فى الأعيان أو لا يكون و الأول هو الموجود بالذات سواء كان جوهرًا أو عرضًا فإن العرض و إن كان لا يوجد إلا بمحل له لكنه موجود حقيقه فإن وجود العرض ليس هو بعينه وجود المحل إذ قد يوجد المحل بدون العرض ثم يوجد ذلك العرض فيه كالجسم إذا حل فيه السواد بعد أن لم يكن و الثانى هو الموجود بالعرض كأعدام الملكات و الأمور الاعتبارية الذهنية التى لا تحقق لها فى الأعيان و يقال إنها موجودة فى الأعيان بالعرض.

قال: و أما الوجود فى الكتابه و العبارة فمجازى.

أقول: للشىء وجود فى الأعيان و وجود فى الأذهان و قد سبق البحث فىهما و وجود فى العبارة و وجود فى الكتابه و الذهن يدل على ما فى العين و العبارة تدل على الأمر الذهنى و الكتابه تدل على العبارة لكن الوجودان الأولان حقيقان و الباقيان مجازيان إذ لا يحكم العقل بأن الشىء موجود فى اللفظ و الكتابه لكن لما دل عليه حكم على سبيل المجاز أنه موجود فىهما.

## المسألة الأربعون

فى أن المعدوم لا يعاد

قال: و المعدوم لا يعاد لامتناع الإشارة إليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود.

أقول: ذهب جماعة من الحكماء و المتكلمين إلى أن المعدوم لا يعاد و ذهب آخرون منهم



إلى أنه ممكن أن يعاد و الحق الأول و استدل المصنف - رحمه الله - عليه بوجوه الأول أن المعدوم لا تبقى له هويه و لا يتميز عن غيره فلا- يصح أن يحكم عليه بحكم ما من الأحكام فلا يمكن الحكم عليه بصحة العود و هذا ينتقض بامتناع الحكم عليه بامتناع العود فإنه حكم ما و التحقيق هنا أن الحكم يستدعى الحضور الذهني لا الوجود الخارجي.

قال: و لو أعيد تخلل العدم بين الشيء و نفسه.

أقول: هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الداله على امتناع إعاده المعدوم و تقريره أن الشيء بعد عدمه نفى محض و عدم صرف و إعادته إنما تكون بوجود عينه الذى هو المبتدأ بعينه فى الحقيقة فيلزم تخلل العدم بين الشيء و نفسه و تخلل النفي بين الشيء الواحد و نفسه غير معقول.

قال: و لم يبق فرق بينه و بين المبتدأ.

أقول: هذا هو الوجه الثالث و تقريره أن المعدوم لو أعيد لم يبق فرق بينه و بين المبتدأ فإننا إذا فرضنا سوادين أحدهما معاد و الآخر مبتدأ وجدا معا لم يقع بينهما افتراق فى الماهيه و لا المحل و لا غير ذلك من المميزات إلا كون أحدهما كان موجودا ثم عدم و الآخر لم يسبق عدمه وجوده لكن هذا الفرق باطل لامتناع تحقق الماهيه فى العدم فلا يمكن الحكم عليها بأنها هى حاله العدم و إذا لم يبق فرق بينهما لم يكن أحدهما أولى من الآخر بالإعاده أو الابتداء.

قال: و صدق المتقابلان عليه دفعه.

أقول: هذا وجه رابع و هو أنه لو أعيد المعدوم لصدق المتقابلان على الشيء الواحد دفعه واحده و التالى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطيه أنه لو أعيد لأعيد مع جميع مشخصاته و من بعض المشخصات الزمان فيلزم جواز الإعاده على الزمان فيكون مبتدأ معادا و هو محال لأنها متقابلان لا يصدقان على ذات واحده.

قال: و يلزم التسلسل فى الزمان.

أقول: هذا دليل على امتناع إعاده الزمان و تقريره أنه لو أعيد الزمان لكان وجوده ثانيا مغايرا لوجوده أولا و المغايره ليست بالماهيه و لا بالوجود و صفات الوجود بل بالقبليه و البعديه لا غير فيكون للزمان زمان آخر يوجد فيه تاره و يعدم أخرى و ذلك يستلزم التسلسل.

قال: و الحكم بامتناع العود لأمر لازم للماهيه.

أقول: هذا جواب عن استدلال من ذهب إلى إمكان إعاده المعدوم و تقرير الدليل أن الشىء بعد العدم إن استحال وجوده لماهيته أو لشىء من لوازمها و جب امتناع مثله الذى هو الوجود المبتدأ، و إن كان لأمر غير لازم بل لعارض فعند زوال ذلك العارض يزول الامتناع.

و تقرير الجواب أن الشىء بعد العدم ممتنع الوجود المقيد ببعديه العدم و ذلك الامتناع لازم للماهيه الموصوفه بالعدم بعد الوجود.

### المسأله الحاديه و الأربعون

فى قسمه الموجود إلى الواجب و الممكن

قال: و قسمه الموجود إلى الواجب و الممكن ضروريه و ردت على الوجود من حيث هو قابل للتقييد و عدمه.

أقول: العقل يحكم حكما ضروريا بأن الموجود إما أن يكون مستغنيا عن غيره أو يكون محتاجا و الأول واجب و الثانى ممكن و هذه قسمه ضروريه لا يفتقر فيها إلى برهان و ليست القسمه وارده على مطلق الوجود من حيث هو وجود مطلق فإن الشىء من حيث هو ذلك الشىء يستحيل أن ينقسم إلى متباينين هما غير ذلك الشىء و إذا اعتبرت قسمته فلا يؤخذ

ص: ٧٥

مع هذه الحثية بل يؤخذ الشيء بلا تقييد بشرط مع تجويز التقييد و يقسم فتنضاف إلى مفهومه مفهومات آخر و يصير مفهومه مع كل واحد من تلك المفهومات قسما.

## المسألة الثانية والأربعون

فى البحث عن الإمكان

قال: و الحكم على الممكن بإمكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم و الوجود.

أقول: الذهن إذا حكم بأمر على أمر فقد يلاحظ الوجود أو العدم للمحكوم عليه و هو الحكم بأحدهما أو بما يشترط فيه أحدهما، و قد لا يلاحظ أحدهما كالحكم بالإمكان فإن الذهن إذا حكم على الممكن بإمكان الوجود أو العدم فإنه لا يحكم عليه باعتبار كونه موجودا لأنه بذلك الاعتبار يكون واجبا، و لا باعتبار كونه معدوما فإنه بذلك الاعتبار يكون ممتنعا و إنما يتحقق الإمكان للممكن من حيث هو هو لا باعتبار الوجود و لا باعتبار العدم.

و بهذا التحقيق يندفع السؤال الذى يهول به قوم و هو أن المحكوم عليه بالإمكان إما أن يكون موجودا أو معدوما فإن كان موجودا استحال الحكم عليه بالإمكان لأن الموجود لا يقبل العدم لاستحاله الجمع بين الوجود و العدم و إذا امتنع حصول العدم امتنع حصول إمكان الوجود و العدم، و إن كان معدوما استحال عليه قبول الوجود كما تقدم، و إذا استحال مجامعه الإمكان لوصفى الوجود و العدم و استحال انفكاك الماهية عنهما استحال الحكم على الماهية بالإمكان.

و ذلك لأن القسمة فى قولهم المحكوم عليه بالإمكان إما أن يكون موجودا أو معدوما ليست بحاصره لأن المفهوم منه أن المحكوم عليه بالإمكان إما أن يحكم عليه مع اعتبار الوجود أو مع اعتبار العدم و يعوزه قسم آخر و هو أن يحكم عليه لا- مع اعتبار أحدهما.

و قولهم الموجود حال الوجود لا- يقبل العدم و كذا المعدوم صحيح لكن الموجود يقبل العدم فى غير حال الوجود و كذا المعدوم و ليس حال الماهية إما حال الوجود أو حال العدم لأنهما

حالان تحصلان عند اعتبار الماهيه مع الغير أما عند اعتبارها لا مع الغير فإنها تقبل أحدهما لا بعينه و هذا الامتناع امتناع لاحق بشرط المحمول.

قال: ثم الإمكان قد يكون آله فى التعقل و قد يكون معقولا- باعتبار ذاته أقول: كون الشىء معقولا ينظر فيه العقل و يعتبر فيه وجوده و لا- وجوده غير كونه آلهللتعقل و لا- ينظر فيه حيث ينظر فيما هو آله لتعقله بل إنما ينظر به مثلا- العاقل يعقل السماء بصوره فى عقله و يكون معقوله السماء لا- ينظر حينئذ فى الصوره التى بها يعقل السماء و لا- يحكم عليها بحكم بل يعقل أن المعقول بتلك الصوره هو السماء و هو جوهر ثم إذا نظر فى تلك الصوره و جعلها معقولا- منظورا إليها لا- آله فى النظر إلى غيرها و جدها عرضا موجودا فى محل هو عقله.

إذا ثبت هذا فنقول الإمكان كآله للعاقل بها يعرف حال الممكن فى أن وجوده على أى أنحاء العروض يعرض للماهيه و لا ينظر فى كون الإمكان موجودا أو معدوما أو جوهرًا أو عرضا أو واجبا أو ممكنا ثم إذا نظر فى وجوده أو إمكانه أو وجوبه أو جوهريته أو عرضيته لم يكن بذلك الاعتبار إمكانا لشيء بل كان عرضا فى محل هو العقل و ممكنا فى ذاته و وجوده غير ماهيته فالإمكان من حيث هو إمكان لا- يوصف بكونه موجودا أو غير موجود أو ممكنا أو غير ممكن و إذا وصف بشىء من ذلك لا يكون حينئذ إمكانا بل يكون له إمكان آخر يعتبره العقل و الإمكان أمر عقلى فمهما اعتبر العقل للإمكان ماهيه و وجودا حصل فيه إمكان إمكان و لا يتسلسل بل ينقطع عند انقطاع الاعتبار. و هكذا حكم جميع الاعتبارات العقلية من الوجوب و الشئيه و الحدود و غيرها من ثوانى المعقولات.

قال: و حكم الذهن على الممكن بالإمكان اعتبار عقلى فيجب أن تعتبر مطابقته لما فى العقل.

أقول: قد تقدم مواضع اعتبار المطابقه و عدمها و الإمكان إذا اعتبر فيه المطابقه فيجب أن يكون مطابقا لما فى العقل لأنه اعتبار عقلى على ما تقدم.

فى أن الحكم بحاجه الممكن إلى المؤثر ضرورى

قال: و الحكم بحاجه الممكن ضرورى و خفاء التصديق لخفاء التصور غير قاده.

أقول: كل عاقل إذا تصور الممكن ما هو و الاحتياج إلى المؤثر حكم بنسبه أحدهما إلى الآخر حكما ضروريا لا يحتاج معه إلى برهان و خفاء هذا التصديق عند بعض العقلاء لا يقده فى ضروريته لأن الخفاء فى الحكم يسند إلى خفاء التصور لا لخفائه فى نفسه و لهذا إذا مثل للمتشكك فى هذه القضية حال الوجود و العدم بالنسبه إلى الماهيه بحال كفتى الميزان و أنهما كما يستحيل ترجيح إحدى الكفتين على الأخرى بغير مرجح كذلك الممكن المتساوى الطرفين حكم بالحاجه إلى المؤثر.

قال: و المؤثر به اعتبار عقلى.

أقول: هذا جواب عن سؤال أورده بعض المغالطين على احتياج الممكن إلى المؤثر.

و تقرير السؤال: أن الممكن لو افتقر إلى المؤثر لكانت مؤثره المؤثر فى ذلك الأثر إن كانت وصفا ثبوتيا فى الذهن من غير مطابقه الخارج لزم الجهل، و لأنها ثابتة قبل الذهن و يستحيل قيام صفه الشىء بغيره، و إن كانت بمطابقه الخارج أو كانت ثابتة فى الخارج مغايره للمؤثر و الأثر لأنها نسبه بينهما لزم التسلسل و هو محال و بتقدير تسليمه فهو غير معقول لأن التسلسل إنما يعقل لو فرضنا أمورا متتاليه إلى غير النهايه و ذلك يستدعى كون كل واحد منها متلوا بصاحبه و إنما يكون متلوا بصاحبه لو لم يكن بينه و بين متلوه غيره لكن ذلك محال لأن تأثير المتلو فى التالى متوسط بينهما و قد كان لا متوسط هذا خلف و ليست المؤثره عدميه لأنها نقيض اللامؤثره المحموله على المعدوم و المحمول على المعدوم عدم و نقيض العدم ثبوت فالمؤثره ثبوتيه.

و تقرير الجواب: أن المؤثره أمر إضافى يثبت فى العقل عند تعقل صدور الأثر عن

المؤثر فإن تعقل ذلك يقتضى ثبوت أمر فى العقل هو المؤثره كما فى سائر الإضافات، و عدم مطابقته للخارج لا يقتضى كونه جهلا لأن الجهل يلزم لو حكم بثبوتها فى الخارج و لم يثبت فى الخارج.

و قوله و المؤثره صفة قبل الذهن و صفة الشئ يستحيل قيامها بغيره فجوابه أن كون الشئ بحيث لو عقله عاقل حصل فى عقله إضافه لذلك الشئ إلى غيره هو الحاصل قبل الأذهان لا الذى يحصل فى العقل فإن ذلك يستحيل وجوده قبل وجود العقل.

قال: و المؤثر يؤثر فى الأثر لا من حيث هو موجود و لا من حيث هو معدوم.

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر لهم و تقرير السؤال أن المؤثر إما أن يؤثر فى الأثر حال وجوده أو حال عدمه و القسمان باطلان فالتأثير باطل أما بطلان الأول فلاستلزامه تحصيل الحاصل و أما بطلان الثانى فلأن حال العدم لا أثر فلا تأثير لأن التأثير إن كان عين حصول الأثر عن المؤثر فحيث لا أثر فلا تأثير و إن كان مغايرا للكلام فيه كالكلام فى الأول.

و تقرير الجواب: أن نقول إن أردت بحال وجود الأثر زمان وجوده فليس بمستحيل أن يؤثر المؤثر فى الأثر فى زمان وجود الأثر لأن العله مع المعلول تكون بهذه الصفة، و إن أردت به مقارنة المؤثر للأثر، الذاتيه فذلك مستحيل و إنما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود و لا من حيث هو معدوم.

قال: و تأثيره فى الماهيه و يلحقه وجوب لاحق.

أقول: هذا جواب عن سؤال ثالث لهم و تقريره: أن المؤثر إما أن يؤثر فى الماهيه أو فى الوجود أو فى اتصاف الماهيه بالوجود و الأقسام بأسرها باطله فالتأثير باطل.

أما الأول: فلأن كل ما بالغير يرتفع بارتفاعه لكن ذلك محال لأن صيروره الماهيه غير ماهيه محال لأن موضوع القضييه يجب أن يتحقق حال ثبوت محمولها و لا تحقق للماهيه

حال الحكم عليها بالعدم.

و أما الثاني: فلأنه يلزم ارتفاع الوجود عند ارتفاع المؤثر و يلزم ما تقدم من المحال.

و أما الثالث: فلأن الموصوفيه ليست ثبوتيه و إلا لزم التسلسل فلا تكون أثرا سلمنا لكن المؤثر يؤثر في ماهيتها أو في وجودها أو في اتصاف ماهيتها بوجودها و يعود المحال.

و تقرير الجواب: أن المؤثر يؤثر في الماهيه و عند فرض الماهيه يجب تحققها وجوبا لاحقا بسبب الفرض مترتبا على الفرض و مع ذلك الوجوب يمتنع تأثير المؤثر فيه فإنه يكون إيجادا لما فرض موجودا أما قبل فرضه ماهيه فيمكن أن يوجد المؤثر على سبيل الوجوب و يكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده و الفرق بين الوجوبين ظاهر ذكر في المنطقو الغلط هنا نشأ من قبل اشتراك لفظ الوجوب لدلالته على المعنيين بالشركه اللفظيه و قولنا عدت الماهيه معناه أن الماهيه الحاصله في زمان ليست تحصل في زمان بعده و يكون ذلك حملا لغير الحاصل على المتصور منه لا على الموجود الخارجى لأن الوضع و الحمل من ثوانى المعقولات على ما مر و لا يكونان فى الخارج و كذا البحث فى حصول الوجود من موجدته و من يجعل تأثير المؤثر فى جعل الماهيه موصوفه بالوجود و هم القائلون بثبوت المعدوم لم يتعلق ذلك بموصوفيه الماهيه بالوجود لأن ذلك أمر إضافى يحصل بعد اتصافها به و المراد من تأثير المؤثر هو ضم الماهيه إلى الوجود و لا يلزم من ذلك ما ذكره من المحال.

قال: و عدم الممكن يستند إلى عدم علته على ما مر.

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر و تقريره أن يقال إن الممكن لو افتقر فى طرف الوجود إلى المؤثر لافتقر فى طرف العدم لتساويهما بالنسبه إليه و التالى باطل لأن المؤثر لا بد له من أثر و العدم نفى محض فيستحيل استناده إلى المؤثر، و لأنه نفى محض فلا تعدد فيه و لا امتياز.

و تقرير الجواب: أن عدم الممكن المتساوى ليس نفيا محضا بل هو عدم ملكه

و تساوى طرفى وجوده و عدمه إنما يكون فى العقل و المرجح لطرف الوجود يكون موجودا فى الخارج و أما فى العدم فلا يكون إلا- عقليا و عدم العله ليس بنفى محض و هو يكفى فى الترجيح العقلى و لامتيازته عن عدم المعلول فى العقل يجوز أن يعلل هذا العدم بذلك العدم فى العقل.

### المسأله الرابعه و الأربعون

فى أن الممكن الباقى محتاج إلى المؤثر

قال: و الممكن الباقى مفتقر إلى المؤثر لوجود علته.

أقول: ذهب جمهور الحكماء و المتأخرين من المتكلمين إلى أن الممكن الباقى محتاج إلى المؤثر و بالجمله كل من قال بأن الإمكان عله تامه فى احتياج الأثر إلى المؤثر حكم بأن الممكن الباقى مفتقر إلى المؤثر و الدليل عليه أن عله الحاجه إنما هى الإمكان و هو لازم للماهيه ضرورى اللزوم فهى أبدا محتاجه إلى المؤثر لأن وجود العله يستلزم وجود المعلول.

قال: و المؤثر يفيد البقاء بعد الإحداث.

أقول: لما حكم باحتياج الممكن الباقى إلى المؤثر شرع فى تحقيق الحال فيه و أن الصادر عن المؤثر ما هو حال البقاء و ذلك لأن الشبهه دخلت على القائلين باستغناء الباقى عن المؤثر بسبب أن المؤثر لا تأثير له حال البقاء لأنه إما أن يؤثر فى الوجود الذى كان حاصلًا و هو محال لأن تحصيل الحاصل محال، أو فى أمر جديد فيكون المؤثر مؤثرا فى الجديد لا فى الباقى.

و التحقيق أن قولهم المؤثر حال البقاء إما أن يكون له فى الأثر تأثير أو لا يشتمل على غلط فإن المؤثر فى البقاء لا يكون له أثر البقاء حال البقاء و تحصيل الحاصل إنما لزم منه.

و الحق أن المؤثر يفيد البقاء بعد الإحداث و تأثيره بعد الإحداث فى أمر جديد هو البقاء فإنه غير الإحداث فهو مؤثر فى أمر جديد صار به باقيا لا فى الذى كان باقيا.



قال: فلهذا جاز استناد القديم الممكن إلى المؤثر الموجب لو أمكن ولا يمكن استناده إلى المختار.

أقول: هذا نتیجه ما تقدم من أن الممكن الباقي إذا ثبت أنه محتاج إلى المؤثر ثبت جواز استناد القديم الممكن إلى المؤثر الموجب، أما استناده إلى المختار فغير ممكن لأن المختار هو الذى يفعل بواسطة القصد والاختيار والقصد إنما يتوجه فى التحصيل إلى شىء معدوم لأن القصد إلى تحصيل الحاصل محال و كل معدوم تجدد فهو حادث.

### المسأله الخامسه و الأربعون

فى نفى قديم ثان

قال: ولا قديم سوى الله تعالى لما يأتى:

أقول: قد خالف فى هذا جماعه كثيره أما الفلاسفه فظاهر لقولهم بقدم العالم.

و أما المسلمون فالأشاعره أثبتوا ذاته تعالى و صفاته فى الأزل كالتدره و العلم و الحياه و الوجود و البقاء و غير ذلك من الصفات على ما يأتى.

و أبو هاشم أثبت أحوالا خمسا فإنه علل القادريه و العالميه و الحيه و الموجوديه بحاله خامسه هى الإلهيه.

و أما الحرنايون فقد أثبتوا خمسه من القدماء اثنان حيان فاعلان هما البارى تعالى و النفس و واحد منفعل غير حى هو الهيولى و اثنان لا حيان و لا فاعلان و لا منفعلان هما الدهر و الخلاء أما قدمه تعالى فظاهر و أما النفس و الهيولى فلاستحاله تركيبهما عن ماده و كل حادث مركب و أما الزمان فلاستحاله التسلسل اللازم على تقدير عدمه و أما الخلاء فرفعه غير معقول و اختار ابن زكريا الرازى الطيب هذا المذهب و صنف كتابا موسوما بالقول فى القدماء الخمسه و كل هذه المذاهب باطله لأن كل ما سوى الله تعالى ممكن و كل ممكن حادث و سيأتى تقريرهما.

فى عدم وجوب الماده و المده للحدث

قال: و لا يفتقر الحدث إلى المده و الماده و إلا لزم التسلسل.

أقول: ذهب الفلاسفه إلى أن كل حدث مسبوق بماده و مده لأن كل حدث ممكنو إمكانه سابق عليه و هو عرض لا بد له من محل و ليس المعدوم لانتفائه فهو ثبوتى هو الماده، و لأن كل حدث يسبقه عدمه سبقا لا- يجمعه المتأخر فالسبق بالزمان يستدعى ثبوته و هذان الدليلان باطلان لأنه يلزم منهما التسلسل لأن الماده ممكنه فمحل إمكانها مغاير لها فيكون لها ماده أخرى على أنا قد بينا أن الإمكان عدمى لأنه لو كان ثبوتيا لكان ممكنا فيكون له إمكان و يلزم التسلسل و الزمان يتقدم أجزاءه بعضها على بعض هذا النوع من التقدم فيكون للزمان زمان هذا خلف.

أجابوا عن الأول: بأن الإمكان لفظ مشترك بين معنيين الأول ما يقابل الامتناع و هو صفه عقليه يوصف بها كل ما عدا الواجب و الممتنع من المتصورات و لا- يلزم من اتصاف الماهيه بها كونها ماديه، و الثانى الاستعداد و هو موجود معدود فى نوع من أنواع جنس الكيف و إذا كان موجودا و عرضا و غير باق بعد الخروج إلى الفعل فيحتاج لا محاله قبل الخروج إلى محل و هو الماده.

و عن الثانى: أن القبليه و البعديه تلحقان الزمان لذاته فلا يفتقر إلى زمان آخر.

قلنا أما الأول فباطل لأن ذلك العرض حدث فيتوقف على استعداد له و يعود البحث فى التسلسل، و أما الثانى فكذلك لأن أجزاء الزمان لو كانت تتقدم بعضها على البعض لذاتها و تتأخر كذلك كانت أجزاء الزمان مختلفه بالحقيقه فكان الزمان مركبا من الآنات و هو عندكم باطل.

فى أن القديم لا يجوز عليه العدم

قال: و القديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات أو لاستناده إليه.

أقول: القديم إن كان عدما جاز عليه العدم كعدم العالم و إن كان العدم لا يسمى قديما، و إن كان وجودا استحاله عدمه لأنه إما أن يكون واجب الوجود فيستحيل عدمه، أو ممكن الوجود فمؤثره لا- يجوز أن يكون مختارا لأن كل أثر لمختار حادث فيكون موجبا فإن كان واجبا استحاله عدمه فاستحاله عدم معلوله، و إن كان ممكنا تسلسل.

قال:

ص: ٨٤

## الفصل الثاني: فى الماهيه و لواحقها

### المسأله الأولى: فى الماهيه و الحقيقه و الذات

و هى مشتقه عما هو و هو ما به يجاب عن السؤال بما هو و تطلق غالبا على الأمر المتعقل، و الذات و الحقيقه عليها مع اعتبار الوجود، و الكل من ثوانى المعقولات.

أقول: فى هذا الفصل مباحث شريفه جليله نحن نذكرها فى مسائل: المسأله الأولى فى الماهيه و الحقيقه و الذات أما الماهيه فهى لفظه مأخوذه عن "ما هو" و هو ما به يجاب عن السؤال بما هو فإنك إذا قلت ما هو الإنسان فقد سألت عن حقيقته و ماهيته فإذا قلت حيوان ناطق كان هذا الجواب هو ماهيه الإنسان و هذه اللفظه أعنى الماهيه إنما تطلق فى الغالب من الاستعمال على الأمر المعقول و إذا لحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقه و ذات و الماهيه و الحقيقه و الذات من المعقولات الثانيه العارضه للمعقولات الأولى فإن حقيقه الإنسان أعنى الحيوان الناطق معروضه لكونها ماهيه و ذاتا و حقيقه و هذه عوارض لها.

قال: و حقيقه كل شىء واحده مغايره لما يعرض لها من الاعتبارات و إلا لم تصدق على ما ينافيها.

أقول: كل شىء له حقيقه هو بها ما هو فالإنسانيه من حيث هى إنسانيه حقيقه و هى مغايره لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات فإن الإنسانيه من حيث هى إنسانيه لا- يدخل فى مفهومها الوجود و العدم و لا الوحده و الكثره و لا الكليه و الجزئيه و لا غير ذلك من الاعتبارات اللاحقه بها لأن الوحده مثلا لو دخلت فى مفهوم الإنسانيه لم تصدق الإنسانيه على ما ينافى الوحده لكنها تصدق عليه لصدقها على الكثره و كذلك القول فى الكثره

و كذا الوجود و العدم و الكليه و الجزئيه و غيرها فهى إذن مغايره لهذه الاعتبارات و قابله لها قبول الماده للصور المختلفه و الأعراض المتضاده.

قال: و تكون الماهيه مع كل عارض مقابله لها مع ضده.

أقول: إذا أخذت الماهيه مع قيد الوحده مثلا صارت واحده و إذا أخذت مع قيد الكثره صارت كثيره فالواحديه أمر مضموم إليها مغاير لها تصير بها الماهيه واحده و تقابل باعتبارها الماهيه باعتبار القيد الآخر فإن الإنسان الواحد مقابل للإنسان الكثير باعتبار العارضين لا باعتبار الماهيه نفسها.

قال: و هى من حيث هى ليست إلا هى و لو سئل بطرفى النقيض فالجواب السلب لكل شىء قبل الحثيه لا بعدها.

أقول: الإنسانيه من حيث هى هى ليست إلا- الإنسانيه و جميع ما يعرض لها من الاعتبارات مغاير لها كالوحده و الكثره على ما تقدم إذا عرفت هذا فإذا سألنا عن الإنسان بطرفى النقيض فقبل مثلا هل الإنسان ألف أم ليس كان الجواب دائما بالسلب على أن يكون قبل من حيث لا- بعد من حيث، فنقول الإنسان ليس من حيث هو إنسان ألفا و لا نقول الإنسان من حيث هو إنسان ليس ألفا و لو قيل الإنسانيه التى فى زيد لا تغاير التى فى عمرو من حيث هى إنسانيه لم يلزم منه أن نقول فإذن تلك الوحده بالعدد لأن قولنا من حيث هى إنسانيه أسقط جميع الاعتبارات و قيد الوحده زائد فيجب حذفه.

### المسأله الثانيه: فى أقسام الكلى

قال: و قد تؤخذ الماهيه محذوفاً عنها ما عداها بحيث لو انضم إليها شىء لكان زائداً و لا تكون مقوله على ذلك المجموع و هو الماهيه بشرط لا شىء و لا توجد إلا فى الأذهان.

أقول: الماهية كالحیوان مثلا قد تؤخذ محذوفا عنها جميع ما عداها بحيث لو انضم إليها شيء لكان ذلك الشيء زائدا على تلك الماهية و لا تكون الماهية صادقه على ذلك المجموع هو الماهية بشرط لا شيء و هذا لا يوجد إلا فى الأذهان لا فى الخارج لأن كل موجود فى الخارج مشخص و كل مشخص فليس بمتجرد عن الاعتبارات.

قال: و قد تؤخذ لا بشرط شيء و هو كلى طبيعى موجود فى الخارج و هو جزء من الأشخاص و صادق على المجموع الحاصل منه و مما يضاف إليه.

أقول: هذا اعتبار آخر للماهية معقول و هو أن تؤخذ الماهية من حيث هي هي لا- باعتبار التجرد و لا باعتبار عدمه كما يؤخذ الحيوان من حيث هو هو لا باعتبار تجرده عن الاعتبارات بل مع تجويز أن يقارنه غيره مما يدخل فى حقيقته و هذا هو الحيوان لا بشرط شيء و هو الكلى الطبيعى لأنه نفس طبائع الأشياء و حقائقها و هذا الكلى موجود فى الخارج فإن الحيوان المقيد موجود فى الخارج و كل موجود فى الخارج فإن أجزاءه موجوده فى الخارج فالحيوان من حيث هو هو الذى هو جزء من هذا الحيوان موجود و هذا الحيوان جزء من الأشخاص الموجوده و هو صادق على المجموع المركب منه و من قيد الخصوصيه المضاف إليه.

قال: و الكليه العارضه للماهية يقال لها كلى منطقى و للمركب منهما عقلى و هما ذهنيان فهذه اعتبارات ثلاثه ينبغى تحصيلها فى كل ماهية معقوله.

أقول: هذان اعتباران آخران للكلى (أحدهما) الكليه العارضه لها و هو الكلى المنطقى لأن المنطقى يبحث عنه (و الثانى) العقلى و هو المركب من الماهية و من الكليه العارضه لها فإن هذا اعتبار آخر مغاير للأولين و هذان الكليان عقليان لا وجود لهما فى الخارج أما المنطقى فلأنه لا يتحقق إلا عارضا لغيره إذ الكليه من ثوانى المعقولات ليست متأصله فى الوجود إذ ليس فى الخارج شيء هو كلى مجرد فالكليه إذا عارضه لغيرها و كل معروض للكلى من حيث هو معروض له فهو ذهنى إذ كل موجود فى الخارج شخصى و كل

شخصى فليس بكلى فالكلى ذهنى و كذا الكلى العقلى لهذا فهذه اعتبارات ثلاثه فى كل معقول ينبغى تحصيلها (أحدها) الكلى الطبيعى و هو نفس الماهيه (و الثانى) الكلى المنطقى و هو العارض لها (و الثالث) العقلى و هو المركب منهما.

### المسأله الثالثه: فى انقسام الماهيه إلى البسيط و المركب

قال: و الماهيه منها بسيط و هو ما لا جزء له، و منها مركب و هو ما له جزء و هما موجودان ضروره.

أقول: الماهيه إما أن يكون لها جزء تتقوم منه و من غيره، و إما أن لا تكون كذلك و الأول هو المركب كالإنسان المتقوم من الحيوان و النطق و الثانى هو البسيط كالجوهر الذى لا جزء له و هذان القسمان موجودان بالضروره فإننا نعلم بالضروره وجود المركبات كالجسم و الإنسان و الفرس و غيرها من الحقائق المركبه و وجود المركب يستلزم وجود أجزائه فالبساطه موجوده بالضروره.

قال: و وصفاهما اعتباريان متنافيان و قد يتضايقان فيتعاكسان فى العموم و الخصوص مع اعتبارهما بما مضى.

أقول: يعنى أن وصف البساطه و التركيب اعتباريان عقليان عارضان لغيرهما من الماهيات إذ لا- موجود هو بسيط أو مركب محض فالبساطه و التركيب لا- يعقلان إلا- عارضان فهما من ثوانى المعقولات و لو كانا موجودين لزم التسلسل إذا عرفت هذا فإنهما متنافيان إذ لا يصدق على شىء أنه بسيط و مركب و إلا لزم اجتماع النقيضين فيه و هو محال.

و قد يتضايقان أعنى يؤخذ البسيط بالنسبه إلى مركب مخصوص فيكون بساطته باعتبار كونه جزءا من ذلك المركب لا أنه لا جزء له هو المركب المخصوص و يكون

المركب مركبا باعتبار القياس إليه فيتحقق الإضافه بينهما و هذا كالحیوان فإنه بسیط بالنسبه إلى الإنسان على معنى أنه جزء منه فيكون أبسط منه و إذا أخذ باعتبار التضایف تعاكسا مع اعتبارهما الأول أعنى الحقيقي عموما و خصوصا و ذلك لأنهما بالمعنى الحقيقي متنافيان لأن البسيط لا يصدق عليه أنه مركب بذلك المعنى و إذا أخذنا بالمعنى الإضافى جوزنا أن يكون البسيط مركبا لأن بساطته ليست باعتبار نفسه بل باعتبار كونه جزءا من غيره و إذا جاز كون البسيط بهذا المعنى مركبا كان أعم من البسيط بالمعنى الأول فيكون المركب بهذا المعنى أخص منه بالمعنى الأول فقد تعاكسا أعنى البسيط و المركب فى العموم و الخصوص باختلاف الاعتبار.

قال: و كما تتحقق الحاجه فى المركب فكذا فى البسيط.

أقول: الحاجه تعرض للبسيط و للمركب معا فإن كل واحد منهما ممكن و كل ممكن على الإطلاق فإنه محتاج إلى السبب فالحاجه ثابتة فى كل واحد منهما.

و قد منع بعض الناس احتياج البسيط إلى المؤثر لأن عله الحاجه إنما هى الإمكان و هو أمر نسبي إنما يعرض لمنتسبين فما لم تتحقق الاثنيني لم تتحقق الحاجه و لا اثنيني فى البسيط فلا احتياج له.

و الجواب: أن الإمكان أمر عقلى يعرض لمنتسبين عقليين هما الماهيه و الوجود و تتحقق باعتباره الحاجه لكل واحد منهما إلى المؤثر.

قال: و هما قد يقومان بأنفسهما و قد يفتقران إلى المحل.

أقول: كل واحد من البسيط و المركب قد يكون قائما بنفسه كالجوهر و الحيوان، و قد يكون مفتقرا إلى المحل كالكيف و السواد و هما ظاهران، إذا عرفت هذا فالمركب من الأول لا بد و أن يكون أحد أجزائه قائما بنفسه و الآخر قائما به و المركب من الثانى لا بد و أن يكون جميع أجزائه محتاجا إلى المحل إما إلى ما حل فيه المركب أو البعض إليه و الباقي إلى ذلك البعض.



قال: و المركب إنما يتركب عما يتقدمه وجودا و عدما بالقياس إلى الذهن و الخارج و هو عله الغنى عن السبب فباختبار الذهن بين و باعتبار الخارج غنى فتحصل خواص ثلاث واحده متعاكسه و اثنتان أعم.

أقول: المركب هو الذى تلتئم ماهيته عن عده أمور فبالضرورة يكون تحققه متوقفا على تحقق تلك الأمور و المتوقف على الغير متأخر عنه فالمركب متأخر عن تلك الأمور فيتأخر عن كل واحد منها فكل واحد منها موصوف بالتقدم فى طرف الوجود ثم إذا عدم أحدها لم تلتئم تلك الأمور فلا تحصل الماهيه فيكون عدم أى جزء كان من تلك الأمور عله لعدم المركب و العله متقدمه على المعلول فكل واحد من تلك الأمور موصوف بالتقدم فى طرف العدم أيضا فقد ظهر أن جزء الحقيقة متقدم عليها فى الوجود و العدم ثم إن الذهن مطابق للخارج فيجب أن يحكم بالتقدم فى الوجود الذهني و العدم الذهني فقد تحقق أن المركب إنما يتركب عما يتقدمه وجودا و عدما بالقياس إلى الذهن و الخارج.

إذا عرفت هذا فنقول هذا التقدم الذى هو من خواص الجزء يستلزم استغناء الجزء عن السبب الجديد، لسنا نقول إنه يكون مستغنيا عن مطلق السبب فإن فاعل الجزء هو فاعل الكل و ذلك لأن المتقدم لا يعقل احتياجه إلى عله متأخره عن المتأخر عنه بل و لا- خارجه عن عله المركب فإن عله كل جزء داخله فى عله الكل فإذا اعتبر هذا التقدم بالنسبه إلى الذهن فهو البين و إذا اعتبر بالنسبه إلى الخارج فهو الغنى عن السبب و هذه الخاصه أعم من الخاصه الأولى لأن الأولى هى الحصول الموصوف بالتقدم و الثانيه هى الحصول المطلق و لهذا قيل لا يلزم من كون الوصف بين الثبوت للشيء و كونه غنيا عن السبب الجديد كونه جزءا.

فقد حصل لكل ذاتى على الإطلاق خواص ثلاث: الأولى وجوب تقدمه فى الوجودين و العدمين و هذه متعاكسه عليه. الثانيه استغناؤه عن السبب الجديد. الثالثه امتناع رفعه عما هو ذاتى له و هاتان الخاصتان إضافيتان أعم منه لمشاركه بعض اللوازم له فى ذلك.

قال: و لا بد من حاجه ما لبعض الأجزاء إلى البعض و لا يمكن شمولها باعتبار واحد.

أقول: كل مركب على الإطلاق فإنه يتركب من جزءين فصاعدا و لا بد من أن يكون لأحد الأجزاء حاجه إلى جزء آخر مغاير له فإنه لو استغنى كل جزء عن باقى الأجزاء لم تحصل منها حقيقه واحده كما لا يحصل من الإنسان الموضوع فوق الحجر مع الحجر حقيقه متحده فلا بد لكل مركب على الإطلاق من حاجه لبعض أجزائه إلى بعض.

ثم المحتاج قد يكون هو الجزء الصورى لا غير كالهئته الاجتماعيه فى العسكر و البلده فى البيوت و العشريه فى العدد و المعجون عن اجتماع الأدوية.

و قد يكون هو الجزء المادى كالهولى فى الجسم و لا- يمكن شمول الحاجه بأن يكون الجزء المادى محتاجا إلى الصورى و الصورى محتاجا إلى المادى إذا أخذت الحاجه باعتبار واحد لأنه يلزم الدور المحال.

و قد تشمل الحاجه الجزءين معا لا باعتبار واحد كالماده المحتاجه فى وجودها إلى الصوره و الصوره المحتاجه فى تشخصها إلى الماده.

قال: و هى قد تتميز فى الخارج و قد تتميز فى الذهن.

أقول: أجزاء الماهيه لا بد و أن تكون متمايزه ثم التمايز قد يكون خارجيا كتمايز النفس و البدن اللذين هما جزءا الإنسان، و قد يكون ذهنيا كتمايز جنس السواد عن فصله فإنه لو كان خارجيا لم يخل إما أن يكون كل واحد منهما محسوسا أو لا، و الأول باطل، لأنه إن ماثل السواد استحال جعله مقوما لعدم الأولويه و لزوم كون الشئ مقوما لنفسه، و إن خالفه فإذا انضاف الفصل إلى الجنس فإما أن لا- تحدث هئته أخرى فيكون المحسوس هو اللونيه المطلقه فالسواده المحسوسه هى اللونيه المطلقه هذا خلف، أو تحدث

هيئه أخرى فلا يكون الإحساس بمحسوس واحد بل بمحسوسين هذا خلف و الثاني باطل لأنه لم تحصل عند الاجتماع هيئه أخرى كان السواد غير محسوس و إن حدث كان الحادث هو السواد و هو معلول الجزئين و هو خارج عنهما فيكون التركيب في قابل السواد أو فاعله لا فيه هذا خلف.

قال: و إذا اعتبر عروض العموم و مضايفه فقد تتباين و قد تتداخل.

أقول: هذه القسمه باعتبار عروض العموم و مضايفه أعنى الخصوص للأجزاء فإننا إذا اعتبرنا عروضهما للأجزاء حدثت هذه القسمه و ذلك لأن أجزاء الماهيه إما أن يكون بعضها أعم من البعض فتسمى المتداخله أو لا تكون فتسمى المتباينه.

و المتداخله قد يكون العام عاما مطلقا إما متقوما بالخاص و موصوفا به كالجنس و مضايفه الفصل، أو صفه له كالموجود المقول على المقولات العشر، أو مقوما للخاص كالنوع الأخير المقوم لخواصه المطلقه، و قد يكون مضافا كالحیوان و الأبيض.

و المتباينه ما يتركب عن الشيء و إحدى علله أو معلولاته أو غيرهما إما بعضها عدمي كالأول أو كلها وجوديه حقيقيه متشابهه كالأحاد في العدد، أو مختلفه إما معقوله كالماده و الصوره و العفه و الحكمه في العداله، أو محسوسه كاللون و الشكل في الخلقه و السواد و البياض في البلقه، أو بعضها إضافي كالسرير المعتبر في تحققه نوع نسبه، أو كلها كذلك كالأقرب و الأبعد فهذه أصناف المركبات.

قال: و قد تؤخذ مواد و قد تؤخذ محموله.

أقول: أجزاء الماهيه قد ينظر إليها باعتبار كونها مواد فتكون أجزاء حقيقيه و لا تحمل على المركب حمل هو هو لاستحاله كون الكل هو الجزء، و قد ينظر إليها باعتبار كونها محموله صادقاه على المركب.

مثاله الحيوان قد يؤخذ مع الناطق فيكون هو الإنسان نفسه، و قد يؤخذ بشرط التجرد و الخلو عن الناطق و هو الماهيه بشرط لا شيء كما تقدم تحقيقه فيستحيل حملة على المجموع

المركب منه و من غيره و إذا أخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن القيدان كان محمولا.

قال: فتعرض لها الجنسيه و الفصليه.

أقول: إذا اعتبرنا حمل الجزء على الماهيه حصلت الجنسيه و الفصليه لأن الجنس هو الجزء المشترك و الفصل هو الجزء المميز و الجزء المحمول يكون أحدهما قطعاً فإذا أخذ الجزء محمولا حصلت الجنسيه أعنى مقوليه ذلك الجزء على كثيرين أو الفصليه أعنى تميز الجزئيه فجزء الماهيه إما جنس أو فصل و الجنس هو الكلى المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فى جواب ما هو، و الفصل هو المقول على الشئ فى جواب أى شئ هو فى جوهره.

قال: و جعلاهما واحداً.

أقول: يعنى به جعل الجنس و الفصل و لم يكونا مذكورين صريحا بل أعاد الضمير إليهما لكونهما فى حكم المصرح بهما و إنما كان جعلاهما واحداً لأن الفاعل لم يفعل حيواناً مطلقاً ثم يميزه بانضمام الفصل إليه فإن المطلق لا وجود له بل جعل الحيوان هو بعينه جعل الناطق و اعتبر هذا فى اللونيه فإنها لو كان لها وجود مستقل فهى هيئه إما فى السواد فيوجد السواد لا بها هذا خلف، أو فى محله فالسواد عرضان لون و فصله لا واحد هذا خلف فجعله لونا هو بعينه جعله سواداً.

قال: و الجنس هاهنا كالماده و هو معلول و الآخر صورته و هو عله.

أقول: الجنس إذا نسب مع فصله إلى الماده و صورته وجد الجنس أشبه بالماده من الفصل و الفصل أشبه بالصورة منه و هذا الجنس هو المعلول و الفصل هو العله و ذلك لأن للفصل نسبه إلى الجنس المطلق و هى نسبه التقسيم، و إلى النوع أعنى الجنس المقيد بالفصل و هى التقويم، و إلى حصه النوع من الجنس و هى نسبه العليه و ذلك لأن الشيخ أباً على ادعى أن الفصل عله لحصه النوع من الجنس لأنه قد تقدم أنه لا بد من احتياج بعض الأجزاء إلى البعض فالجزء المحتاج من النوع إن كان هو الجنس فهو المطلوب و إن كان هو

الفصل كان الجنس مساويا للفصل و يلزم وجود الفصل أينما يوجد الجنس لأنه عله فلا يكون الجنس أعم هذا خلف.

قال: و ما لا جنس له فلا فصل له.

أقول: الفصل هو الجزء المميز للشيء عما يشاركه في الجنس على ما تقدم فإذا لم يكن للشيء جنس لم يكن له فصل هذا هو التحقيق في هذا المقام.

و قد ذهب قوم غير محققين إلى أن الفصل هو المميز في الوجود و جوزوا تركيب الشيء من أمرين متساويين كالجنس العالى و الفصل الأخير و كل من الأمرين ليس جنسا فيكون فصلا يتميز به المركب عما يشاركه في الوجود.

و هذا خطأ لأن الأشياء المختلفه لا تفتقر في تمايزها عما يشاركها في الوجود و غيره من العوارض إلى أمر مغاير لذواتها فإن كل واحد من الجزئين المتساويين كما يمتاز بنفسه عما يشاركه في الوجود كذلك المركب منهما و لو افتقر كل مشارك في الوجود أو في غيره من الأعراض إلى فصل لزم التسلسل و لم يكن جعل كل واحد منهما فصلا للمركب و لم يكن المركب فصلا لكل منهما لتساوى نسبه و نسبتها إلى الوجود.

قال: و كل فصل تام فهو واحد.

أقول: الفصل منه ما هو تام و هو كمال الجزء المميز، و منه غير تام. و هو المميز الذاتى مطلقا. و الأول لا يكون إلا واحدا لأنه لو تعدد لزم امتياز المركب بكل واحد منهما فيستغنى عن الآخر في التميز فلا يكون فصلا، و لأن الفصل عله للحصه فيلزم تعدد العلل على المعلول الواحد و هو محال. أما الفصل الناقص و هو جزء الفصل فإنه يكون متعددا.

قال: و لا يمكن وجود جنسين في مرتبه واحده لماهيه واحده.

أقول: الجنس للماهيه قد يكون واحدا كالجسم الذى له جنس واحد هو الجوهر، و قد يكون كثيرا كالحيوان الذى له أجناس كثيره لكن هذه الكثره لا يمكن أن تكون في

مرتبته واحده بل يجب أن تكون مرتبته فى العموم و الخصوص فلا يمكن وجود جنسين فى مرتبه واحده لنوع واحد لأن فصلهما إن كان واحدا كان جعل الجنسين جعلاً واحداً و هو محال، و إن تغاير لم يكن النوع الواحد نوعاً واحداً بل نوعين هذا خلف.

قال: و لا تركيب عقلى إلا منهما.

أقول: التركيب قد يكون عقلياً و قد يكون خارجياً كتركيب العشره من الآحاد و التركيب العقلى لا- يكون إلا- من الجنس و الفصل لأن الجزء إما أن يكون مختصاً بالمركب أو مشتركاً و الأول هو الفصل القريب، و الثانى إما أن يكون تمام المشترك أو جزءاً منه و الأول هو الجنس، و الثانى إما أن يكون مساوياً له أو أعم منه و الأول يلزم منه كونه فصلاً للجنس فيكون فصلاً مطلقاً و هو المطلوب. و الثانى إما أن يكون تمام المشترك أو لا- يكون و الأول جنس و الثانى فصل جنس و إلا لزم التسلسل و هو محال فقد ثبت أن كل جزء محمول إما أن يكون جنساً أو فصلاً و هو المطلوب.

قال: و يجب تناهيهما.

أقول: الجنس و الفصل قد يترتبان فى العموم و الخصوص كالحيوانيه و الجسميه و قد لا- يترتبان و المترتبه يجب تناهيهما فى الطرفين فإنه لو لا تناهى الأجناس لم تناهى الفصول التى هى العلل فيلزم وجود علل و معلولات لا نهايه لها و هو محال.

قال: و قد يكون منهما عقلى و طبيعى و منطقى كجنسيهما.

أقول: يعنى أن من الأجناس ما هو عقلى و هو الحيوانيه مع قيد الجنسيه، و منها ما هو طبيعى و هو الحيوان من حيث هو هو لا باعتبار الجنسيه و لا- باعتبار عدمها، و منها ما هو منطقى و هى الجنسيه العارضه للحيوانيه و هذه الثلاثه أيضاً قد تحصل فى الفصل و ذلك كما أن جنسيهما يعنى جنس الجنس و جنس الفصل و هو الكلى من حيث هو كلى قد انقسم إلى هذه الثلاثه كذلك هذان أعنى الجنس و الفصل ينقسمان إليها.

قال: و منهما عوال و سوافل و متوسطات.

أقول: الجنس قد يكون عاليا و هو الجنس الذى ليس فوقه جنس آخر كالجوهر و يسمى جنس الأجناس، و قد يكون سافلا و هو الجنس الأخير الذى لا جنس تحته كالحيوان و قد يكون متوسطا و هو الذى فوقه جنس و تحته جنس كالجسم. و الفصل أيضا قد يكون عاليا و هو فصل الجنس العالى و قد يكون سافلا و هو فصل النوع السافل و قد يكون متوسطا و هو فصل الجنس السافل و المتوسط.

قال: و من الجنس ما هو مفرد و هو الذى لا جنس له و ليس تحته جنس و هما إضافيان و قد يجتمعان مع التقابل.

أقول: من أقسام الجنس المفرد و هو الذى لا جنس فوقه و لا تحته و يذكر فى مثاله العقل بشرط أن لا يكون الجوهر جنسا و أن يكون صدقه على أفراد صدق الجنس على أنواعه.

إذا عرفت هذا فالجنس و الفصل إضافيان و كذا باقى المقولات الخمس أعنى النوع و الخاصه و العرض العام فإن الجنس ليس جنسا لكل شىء بل لنوعه، و كذا الفصل و سائرهما و قد يجتمع الجنس و الفصل فى شىء واحد مع تقابلهما لأن الجنس مشترك و الفصل خاص و ذلك كالإدراك الذى هو جنس للسمع و البصر و باقى الحواس و فصل للحيوان بل قد يجتمع الخمس فى شىء واحد لا- باعتبار واحد لتقابلها فإن الجنس لشىء يستحيل أن يكون فصلا لذلك الشىء أو نوعا له أو خاصه أو عرضا بالقياس إليه.

قال: و لا يمكن أخذ الجنس بالنسبه إلى الفصل.

أقول: لا- يمكن أن يؤخذ الجنس بالنسبه إلى الفصل فيكون الجنس جنسا له كما هو جنس للنوع و إلا لم يكن فصلا لاحتياجه إلى فصل يفصله عن غيره فالوجه الذى به احتاج النوع إليه هو بعينه محتاج إلى آخر فليس الجنس جنسا للفصل بل عرضا عاما

بالنسبه إليه و إنما هو جنس باعتبار النوع.

قال: و إذا نسبا إلى ما يضافان إليه كان الجنس أعم و الفصل مساويا.

أقول: إذا نسبنا الجنس و الفصل إلى ما يضافان إليه أعنى النوع كان الجنس أعم من المضاف إليه أعنى النوع لوجوب شركه الكثيرين المختلفين فى الحقائق فى الجنس دون النوع و أما الفصل فإنه يكون مساويا للنوع الذى يضاف الفصل إليه بأنه فصل و لا يجوز أن يكون أعم من النوع لاستحاله استفاده التميز من الأعم.

### المسأله الخامسه: فى التشخص

قال: و التشخص من الأمور الاعتباريه فإذا نظر إليه من حيث هو أمر عقلى وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه و لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

أقول: التشخص من ثوانى المعقولات و من الأمور الاعتباريه لا- من العينيه و إلا- لزم التسلسل ثم إذا نظر إليه من حيث هو أمر عقلى كان مشاركا لغيره من التشخصات فى التشخص و لا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

و هذا كله جواب عن سؤال مقدر و هو أن التشخص ليس من الأمور العينيه و إلا لزم التسلسل لأن أفراد التشخصات قد اشتركت فى مطلق التشخص فيحتاج إلى تشخص آخر مغاير لما وقع به الاشتراك، و لا يجوز أن يكون عدمها لإفادته الامتياز و لأنه يلزم أن تكون الماهيه المتشخصه عدميه لعدم أحد جزأيه.

و الجواب أنه أمر اعتبارى عقلى ينقطع بانقطاع الاعتبار.

قال: أما ما به التشخص فقد يكون نفس الماهيه فلا تكثر و قد يستند إلى الماده المتشخصه بالأعراض الخاصه الحاله فيها.

أقول: لما حقق أن التشخص من الأمور الاعتباريه لا العينيه شرع فى البحث عن عله



التشخيص و اعلم أنه قد يكون نفس الماهيه المتشخصه و قد يكون غيرها (أما الأول) فلا يمكن أن يتكرر نوعه فى الخارج فلا يوجد منه البتة إلا شخص واحد لأن الماهيه عله لذلك التشخص فلو وجدت مع غيره انفكت العله عن المعلول هذا خلف.

و أما الثانى فلا بد له من ماده قابله لا تكثر فيها و تلك الماده تتشخص بانضمام أعراض خاصه إليها تحل فيها مثل الكم المعين و الكيف المعين و الوضع المعين و باعتبار تشخص تلك الماده تتشخص هذه الماهيه الحاله فيها.

قال: و لا يحصل التشخص بانضمام كلى عقلى إلى مثله.

أقول: إذا قيد الكلى العقلى بالكلى العقلى لا يحصل الجزئيه فإننا إذا قلنا لزيد إنه إنسان ففيه شركه فإذا قلنا العالم الزاهد ابن فلان الذى تكلم يوم كذا فى موضع كذا لم يزل احتمال الشركه فلا يكون جزئيا. و إنما قيد بالعقلى لأنه ليس فى الخارج شركه و لا كليه.

قال: و التميز يغير التشخص و يجوز امتياز كل من الشئيين بالآخر.

أقول: التشخص للشئ إنما هو فى نفسه و امتيازه إنما هو له باعتبار القياس إلى ما يشاركه فى معنى كلى بحيث لو لم يشاركه غيره لما احتاج إلى مميز زائد على حقيقته مع أنه متشخص بالتميز و التشخص متغايران و يجوز أن يمتاز كل واحد من الشئيين بصاحبه لا بامتيازه فلا دور.

قال: و الشخص قد لا تعتبر مشاركته و الكلى قد يكون إضافيا فيتميز و الشخص المندرج تحت عام متميز.

أقول: لما ذكر أن التشخص و التميز متغايران انتفى العموم المطلق بينهما و ذلك لأن كل واحد منهما يصدق بدون الآخر و يصدقان معا على شئ ثالث و كل شئيين هذا شأنهما فبينهما عموم من وجه أما صدق التشخص بدون التميز ففى الشخص الذى لا تعتبر مشاركته

لغيره و إن كان لا بد له من المشاركة في نفس الأمر و لو في الأعراض العامه.

و أما صدق التميز بدون التشخص ففي الكلى إذا كان جزئيا إضافيا يندرج تحت كلى آخر فإنه يكون ممتازا عن غيره و ليس بمتشخص.

و أما صدقهما على شىء واحد ففي الشخص المندرج تحت غيره إذا اعتبر اندراجه فإنه متشخص و متميز.

### المسألة السادسة: في البحث عن الوحدة و الكثرة

قال: و التشخص يغاير الوحدة أقول: الوحدة عبارته عن كون المعقول غير قابل للقسمه من حيث هو واحد. و هو مغاير للتشخص لأن الوحدة قد تصدق على الكلى غير المتشخص، و على الكثرة نفسها من دون صدق التشخص عليهما.

قال: و هى تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة، و تساوقه.

أقول: قد ظن قوم أن الوجود و الوحدة عبارتان عن شىء واحد لصدقهما على جميع الأشياء و هو خطأ فإنه لا يلزم من الملازمه الاتحاد. ثم الدليل على تغايرهما أن الكثير من حيث إنه كثير يصدق عليه أنه موجود و ليس بواحد فالموجود غير الواحد من الشكل الثالث.

نعم الوحدة تساوق الوجود و تلازمه فكل موجود فهو واحد و الكثرة يصدق عليها الواحد لا من حيث هى كثره على معنى أن الوحدة تصدق على العارض أعنى الكثرة لا- على ما عرضت له الكثرة و كذلك كل واحد فهو موجود أما فى الأعيان أو فى الأذهان فهما متلازمان.

## المسأله السابعه: فى أن الوحده غنيه عن التعريف

قال: و لا يمكن تعريفها إلا باعتبار اللفظ.

أقول: الوحده و الكثره من المتصورات البديهيه فلا يحتاج فى تصورهما إلى اكتساب فلا يمكن تعريفهما إلا باعتبار اللفظ بمعنى أن يبدل لفظ بلفظ آخر أوضح منه، لا أنه تعريف معنوى.

قال: و هى و الكثره عند العقل و الخيال تستويان فى كون كل منهما أعرف بالاققسام.

أقول: الوحده و الكثره عند العقل و الخيال تستويان فى كون كل منهما أعرف من صاحبتهما بالاققسام فإن الوحده أعرف عند العقل و الكثره أعرف عند الخيال لأن الخيال يدرك الكثره أولاً ثم العقل ينزع منها أمراً واحداً، و العقل يدرك أعم الأمور أولاً و هو الواحد ثم يأخذ بعد ذلك فى التفصيل فقد ظهر أن الكثره و الوحده مستويتان فى كون كل واحده منهما أعرف من صاحبتهما لكن بالاققسام فإن الكثره أعرف عند الخيال و الوحده أعرف عند العقل فقد اقتسم العقل و الخيال وصف الأعرفيه لهما فإذا حاولنا تعريف الوحده عند الخيال عرفناها بالكثره و إذا حاولنا تعريف الكثره عند العقل عرفناها بالوحده.

المسأله الثامنه فى أن الوحده ليست ثابتة فى الأعيان قال: و ليست الوحده أمراً عينياً بل هى من ثوانى المعقولات و كذا الكثره.

أقول: الوحده إن كانت سلبيه لم تكن سلب أى شىء كان بل سلب مقابلها أعنى

الكثرة فالكثرة إن كانت عدميه كانت الوحده عدما للعدم فتكون ثبوتيه، و إن كانت وجوديه كان مجموع العدمات أمرا وجوديا وهو محال، و إن كانت ثبوتيه فإن كانت ثابتته فى الخارج لزم التسلسل و إن كانت ثابتته فى الذهن فهو المطلوب فإذن الوحده أمر عقلى اعتبارى يحصل فى العقل عند فرض عدم انقسام الملحوق و هى من المعقولات الثانيه العارضه للمعقولات الأولى و كذا الكثرة لأنه لا يمكن أن تتصور وحده أو كثره قائمه بنفسها بل إنما تتصور عارضه لغيرها.

### المسأله التاسعه: فى التقابل بين الوحده و الكثره

قال: و تقابلهما لإضافه العليه و المعلوليه و المكياليه و المكيليه لا لتقابل جوهرى بينهما.

أقول: إن الوحده و إن كانت تعرض لجميع الأشياء حتى الكثره نفسها لكنها لا تجامع الكثره فى موضوع واحد بالقياس إلى شىء واحد فإن موضوع الكثره من حيث صدق الكثره عليه لا يمكن صدق الوحده عليه فيبينهما تقابل قطعا.

إذا عرفت هذا فنقول إنك ستعلم أن أصناف التقابل أربعه إما تقابل السلب و الإيجاب أو العدم و الملكه أو التضاييف و التضاد و ليس بين الوحده و الكثره تقابل جوهرى أى ذاتى يستند إلى ذاتيهما بوجه من الوجوه الأربعه لأن الوحده مقومه للكثره و مبدأ لها و هما ثبوتيتان فليستا بسلب و إيجاب، و لا- عدم و ملكه، و لا- متضايفتين لأن المقوم متقدم و المضاييف مصاحب، و لا متضادتين لا متناع تقوم أحد الضدين بالآخر فلم يبق بينهما إلا تقابل عرضى و هو باعتبار عروض العليه و المعلوليه و المكياليه و المكيليه العارضتين لهما فإن الوحده عله للكثره و مكيال لها و الكثره معلوله و مكيله فيبينهما هذا النوع من التضاييف فكان التقابل عرضيا لا ذاتيا.

قال: ثم معروضهما قد يكون واحدا فله جهتان بالضرورة فجهه الواحده إن لم تقوم جهه الكثره و لا تعرض لها فالوحده عرضيه، و إن عرضت كانت موضوعا أو محمولات عارضه لموضوع أو بالعكس، و إن قامت فوحده جنسيه أو نوعيه أو فصليه، و قد يتغير فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحده بقول مطلق و إلا- نقطه إن كان له مفهوم زائد ذو وضع، أو مفارق إن لم يكن ذا وضع، هذا إن لم يقبل القسمه و إلا فهو مقدار أو جسم بسيط أو مركب.

أقول: قد بينا أن الواحده و الكثره من المعقولات الثانيه العارضه للمعقولات الأولى إذا عرفت هذا فموضوعهما أعنى المعروض إما أن يكون واحدا أو كثيرا فإن كان واحدا كانت جهه وحدته غير جهه كثرته بالضرورة لاستحاله كون الشىء الواحد بالاعتبار الواحد واحدا و كثيرا و إذا ثبت أنه ذو جهتين فإما أن تكون جهه الواحده مقومه لجهه الكثره أو لا فإن لم تكن مقومه فإما أن تكون عارضه لها أو لا فإن لم تكن عارضه فهى الواحده بالعرض كما تقول نسبه الملك إلى المدينه كنسبه الرانس إلى السفينه و كذلك حال النفس إلى البدن كحال الملك إلى المدينه فإنه ليس هناك نسبه واحده و لا حاله واحده بل هما نسبتانو حالتان فالوحده بينهما عرضيه.

و إن كانت الواحده عارضه للكثره فأقسامه ثلاثه: أحدها أن تكون موضوعا كما تقول الإنسان هو الكاتب فإن جهه الواحده هنا هى الإنسانيه و هى موضوع. الثانى أن تكون محمولات عرضت لموضوع واحد كقولنا الكاتب هو الضاحك فإن جهه الواحده ما هو موضوع لهما أعنى الإنسان. الثالث أن تكون موضوعات لمحمول واحد كقولنا القطن هو الثلج فإن جهه الواحده هى صفه لهما أعنى البياض.

و أما إن كانت جهه الواحده مقومه لجهه الكثره فهى جنس إن كانت مقوله على كثره مختلفه بالحقائق فى جواب ما هو، و نوع إن كانت الحقائق متفقه، و فصل إن كانت

مقوله فى جواب أى ما هو فى جوهره.

و إن كان موضوعهما كثيرا أعنى يكون موضوع الوحده شخصا واحدا فإما أن يكون ذلك الموضوع هو موضوع مجرد عدم الانقسام لا غير أعنى أن يكون وجود ذلك الشخص هو أنه شىء غير منقسم و ليس له مفهوم وراء ذلك و هو الوحده نفسها، أو يكون له مفهوم آخر فإن كان ذا وضع فهو النقطه و إلا فهو العقل و النفس.

هذا إن لم يقبل القسمة و إن كان الموضوع للوحده قابلا للقسمة فإما أن تكون أجزاءه مساويه لكله أو لا و الأول هو المقدار إن كان قبوله للانقسام لذاته و إلا فهو الجسم البسيط، و الثانى الأجسام المركبه.

قال: و بعض هذه أولى من بعض بالوحده.

أقول: الواحد من المعانى المقول على ما تحته بالتشكيك فإن بعض أفراده أولى باسمه من بعض فإن نفس الوحده الحقيقيه أولى بالواحد من العرضيه، و الواحد بالشخص أولى به من الواحد بالنوع، و هو أولى به من الواحد بالجنس، و الوحده من أقسام الواحد أولى به من غيرها و هذا ظاهر.

قال: و الهو هو على هذا النحو.

أقول: الهو هو أن يكون للكثير من وجه وحده من وجه فقياس الهو هو قياس الوحده فكما يقال الوحده إما فى وصف عرضى أو ذاتى كذلك الهو هو و بالجملة أقسام الوحده هى أقسام الهو هو لكن مع الكثره فلا يعرض للشخص الواحد بخلاف الوحده.

قال: و الوحده فى الوصف العرضى و الذاتى تتغير أسماءها بتغير المضاف إليه.

أقول: الوحده فى الوصف العرضى و الذاتى تتغير أسماءها بتغير المضاف إليه فإن الوصف العرضى و هو المضاف إليه الوحده إن كان كيفا سمي مشابهه، و إن كان فى الكم سمي مساواه، و إن كان فى الإضافه سمي مناسبه، و إن كان فى الخاصه سمي

مشاكله، و إن كان فى اتحاد الأطراف سمدى مطابقه، و إن كان فى اتحاد وضع الأجزاء سمدى موازاه، و باقى الأعراض لفس لها أسماء خاصه.

و أما الوصف الذاتى الذى تضاف إليه الوحده أيضا إن كان فى الجنس سمدى مجانسه و إن كان فى النوع سمدى مماثله.

قال: و الاتحاد محال فالهوهو يستدعى جهتى تغاير و اتحاد على ما سلف.

أقول: اتحاد الاثنىن غير معقول لأنهما بعد الاتحاد إن بقيا فهما اثنان و إن عدما فلا اتحاد و إن عدم أحدهما دون الآخر فلا اتحاد لاستحاله اتحاد المعدوم بالموجود و لفس قولنا هو هو اتحادا مطلقا بل معناه أن الشىئىن يتحدان من وجه و يتغايران من وجه بمعنى أن الشىء الذى يقال له أحدهما يقال له الآخر.

قال: و الوحده مبدأ العدد المتقوم بها لا غير.

أقول: هاهنا بحثان الأول الوحده مبدأ العدد فإن العدد إنما يحصل منها و من فرض غيرها من نوعها فإنك إذا عقلت وحده مع وحده عقلت اثنىنه، و نبه بهذا أيضا على أنها ليست عددا.

الثانى العدد إنما يتقوم بالوحدات لا غير فليست العشره متقومه بخمسه و خمسه و لا بسته و أربعه و لا بسبعه و ثلاثه و لا بثمانيه و اثنىن بل بالواحد عشر مرات، و كذلك كل عدد فإن قوامه من الوحدات التى تبلغ جملتها ذلك النوع و تكون كل واحده من تلك الوحدات جزءا من ماهيته فإنه لفس تركيب العشره من الخمستىن أولى من تركيبها من السته و الأربعه و غيرها من أنواع الأعداد التى تحتها، و لا يمكن أن يكون الكل مقوما للحصول الاكتفاء بنوع واحد من التركيب و إلى هذا أشار أرسطو بقوله لا تحسبن أن ستة ثلاثتان بل ستة مره واحده.

قال: و إذا أضيف إليها مثلها حصلت الاثنىنه و هى نوع من العدد ثم تحصل أنواع لا

تتناهى بتزايد واحد واحد مختلفه الحقائق هي أنواع العدد.

أقول: إذا أضيف إلى الواحد وحده أخرى حصلت الاثنييه و هي نوع من العدد - وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن الاثنيين ليس من العدد لأنه الزوج الأول فلا يكون نوعا من العدد كالواحد الذي هو الفرد الأول. وهذا خطأ لأن خواص العدد موجوده فيهو تمثيله بالواحد لا يفيد اليقين و لا الظن - فإذا انضم إليهما واحد آخر حصلت الثلاثه و هي نوع آخر من العدد، فإذا انضم آخر حصلت الأربعة و هي نوع آخر مخالف للأول و على هذا كلما زاد العدد واحدا حصل نوع آخر من العدد. و هذه الأعداد أنواع مختلفه في الحقيقه لاختلافها في لوازمها كالصمم و المنطقيه و أشباههما و لما كان التزايد غير متناه بل كل مرتبه يفرضها العقل يمكنه أن يزيد عليها واحدا فيحصل عدد آخر مخالف لما تقدمه بالنوع كانت أنواع العدد غير متناهيه.

قال: و كل واحد منها أمر اعتبارى يحكم به العقل على الحقائق إذا انضم بعضها إلى بعض في العقل انضماما بحسبه.

أقول: كل واحد من أنواع العدد أمر اعتبارى ليس بثابت في الأعيان بل في الأذهان يحكم به العقل على الحقائق كأفراد الإنسان أو الفرس أو الحجر أو غيرها إذا انضم بعض تلك الأفراد إلى البعض سواء اتحدت في الماهيه أو اختلفت فيها بل يؤخذ مجرد الانضمام في العقل انضماما بحسب ذلك النوع من العدد فإنه إذا انضم واحد إلى واحد حصل اثنان و لو انضمت حقيقه مع حقيقه مع ثالثه حصلت الثلاثه و هكذا.

و إنما لم يكن العدد ثابتا في الخارج لأنه لو كان كذلك لكان عرضا قائما بالمحل لاستحاله جوهريته و استقلاله في القيام بنفسه لأنه لا يعقل إلا عارضا لغيره فذلك الغير أما أن تكون له وحده باعتبارها يحل فيه العرض الواحد أو لا يكون فإن كان الأول فتلک الواحد إن وجدت في الآحاد لزم قيام العرض الواحد بالمحال المتعدده، و إن قام بكل واحد وحده على حدته لم يكن لذلك المجموع وحده باعتبارها يكون محلا للعدد و قد فرض خلافه، و إن كان الثاني فالعدد إما أن يكون موجودا في كل واحد من الأجزاء أو في



أحدها و على التقديرين يكون الواحد عددا هذا خلف.

قال: و الواحد قد تعرض لذاتها و مقابلها و تنقطع بانقطاع الاعتبار.

أقول: قد بينا أن الواحد و الكثيره من ثوانى المعقولات فالوحده تعرض لكل شىء يفرض العقل فيه عدم الانقسام حتى أنها تعرض لنفس الواحد فيقال وحده واحده لكن تنقطع بانقطاع الاعتبار و تعرض الواحد أيضا لما يقابلها فيقال كثره واحده.

قال: و قد تعرض لها شركة فتخصص بالمشهورى و كذا المقابل.

أقول: الذى يفهم من هذا الكلام أن الواحد قد تعرض لها الشركة مع غيرها من الوحدات فى مفهوم عدم الانقسام أعنى مفهوم مطلق الواحد و ذلك إذا أخذت الوحدات متخصصه بموضوعاتها فإن وحده زيد تشارك وحده عمرو فى مفهوم كونها وحده و حينئذ تخصص كل وحده عن الأخرى بما تضاف إليه فإن وحده زيد تخصص عن وحده عمرو بإضافتها إلى زيد و زيد هو المضاف المشهورى لأنه واحد بالوحده و الواحد مضاف حقيقى فإن الواحد وحده للواحد و الواحد واحد بالوحده و ذات الواحد مضاف مشهورى أعنى ذات زيد و عمرو و غيرهما فإذا أخذت الواحد مضافه إلى زيد تخصصت و امتازت عن وحده عمرو.

و كذلك مقابل الواحد أعنى الكثيره فإن عشرية الأناسى مساويه لعشرية الأفراس فى مفهوم العشرية و الكثيره و إنما تتمايزان بالمضاف إليه أعنى الأناسى و الأفراس و هما المضافان المشهوريان.

و قد يمكن أن يفهم من هذا الكلام أن مجرد الواحد أعنى نفس عدم الانقسام أمر مشترك بين كل ما يطلق عليه الواحد فليس واحدا حقيقيا أما الذات التى يصدق عليها أنها واحده أعنى المشهورى فإنها ممتازة عن غيرها فهى أحق باسم الواحد فيخصص المشهورى بالواحد الحقيقى و كذا البحث فى الكثيره و الأول أنسب.

قال: و تضاف إلى موضوعها باعتبارين و إلى مقابلها بثالث و كذا المقابل.

أقول: أقرب ما يمكن أن يفسر به هذا الكلام أن الوحدة وحده للواحد أعني الموضوع لها الذي تقوم الوحدة به فلها إضافه بهذا الاعتبار و هي عرض قائم بالموضوع فلها إضافه الحلول و هاتان إضافتان عرضتا لها بالنسبه إلى موضوعها و تعرض لها إضافه ثالته بالنسبه إلى ما يقابلها أعني الكثره و هي نسبه التقابل.

و مثل هذا النسب الثلاث تعرض لمقابل الوحدة أعني الكثره.

### المسأله الحاديه عشره: في البحث عن التقابل

قال: و يعرض له ما يستحيل عروضه لها من التقابل.

أقول: يعنى به أن المقابل للوحده أعني الكثره يعرض له ما يستحيل عروضه للوحده و هو التقابل فإن التقابل لا يمكن أن يعرض للواحد و إنما يعرض للكثير من حيث هو كثير و مفهوم التقابل هو عدم الاجتماع فى شىء واحد فى زمان واحد من جهه واحده.

قال: المتنوع إلى أنواعه الأربعة أعني السلب و الإيجاب و هو راجع إلى القول و العقد، و العدم و الملكه و هو الأول مأخوذا باعتبار خصوصيه ما، و تقابل الضدين و هما وجوديان و يتعاكس هو و ما قبله فى التحقيق و المشهوريه، و تقابل التضاييف.

أقول: ذكر الحكماء أن أصناف التقابل أربعه و ذلك لأن المتقابلين إما أن يكون أحدهما وجوديا و الآخر عدميا، أو يكونا وجوديين، و لا يمكن أن يكونا عدميين لعدم التقابل بين الأمور العدميه إذ السلب المطلق إنما يقابله الإيجاب إما مطلق أو خاص و لا يقابله سلب مطلق لأنه نفسه و لا سلب خاص لأنه جزئى تحته و السلب الخاص إنما يقابله إيجاب خاص لا سلب مطلق لأنه جزئى له و لا سلب خاص لأن مقابليهما إن لم يتقابلا

فظاهر أنهما لا يتقابلان و كذلك إن تقابلا لصدقهما معا على غير المتقابلين و هذا كله ظاهر.

إذا ثبت هذا فنقول المتقابلان إما أن يؤخذا باعتبار القول و العقد، أو بحسب الحقائق أنفسها، و الأول هو تقابل السلب و الإيجاب كقولنا زيد كاتب، زيد ليس بكاتب.

و الثاني إما أن يكون أحدهما عدما أو يكونا وجوديين و الأول هو تقابل العدم و الملكة و هو يقارب تقابل السلب و الإيجاب لكن الفرق بينهما أن السلب و الإيجاب فى الأول مأخوذ باعتبار مطلق و الثاني مأخوذ باعتبار شىء واحد.

و اعلم أن الملكة هو وجود الشىء فى نفسه و العدم هو انتفاء تلك الملكة عن شىء من شأنه أن يكون له كالعمى و البصر.

و إن كانا وجوديين فإن عقل أحدهما بالقياس إلى الآخر فهو تقابل التضاييف كالأبوه و البنوه و إلا فهو تقابل التضاد كالسواد و البياض.

و اعلم أن تقابل التضاد يعاكس تقابل العدم و الملكة فى التحقيق و المشهوريه و ذلك لأن الضدين فى المشهور يطلقان على كل وجوديين متقابلين لا يعقل أحدهما بالقياس إلى الآخر و فى التحقيق على أخص من ذلك و هو أن يقيد ما ذكر بأن يكون بينهما غاية التباعد فالسواد و الحمره ضدان بالمعنى الأول لا الثانى.

و أما تقابل العدم و الملكة فيطلق العدم فيه بحسب التحقيق على عدم شىء عن شىء و بحسب الشهره على معنى أخص من ذلك و هو أن يقيد الشىء بأن يكون نوعا أو جنسا قريبا أو بعيدا على اختلاف التفسير فيقال هو عدم شىء عما من شأنه أن يكون له بحسب نوعه أو جنسه القريب فعدم البصر عن الحائط عدم ملكه بحسب المعنى الأول و سلب بالمعنى الثانى فقد ظهر أن تقابل الضدين بحسب التحقيق أخص منه بحسب الشهره، و تقابل العدم و الملكة بالعكس.

قال: و يندرج تحته الجنس باعتبار عارض.

أقول: لما بين انقسام التقابل إلى الأنواع الأربعة حتى صار كالجنس لها ذكر أن مطلق التقابل يندرج تحت أحد أنواعه أعنى التضاييف فإن التقابل من حيث هو تقابل

نوع من التضاييف و ذلك لأن المقابل لا يعقل إلا مقيسا إلى غيره لكن باعتبار عروض التقابل فإن المقابل لا من هذه الحيثيه قد لا- يكون مضاييفا فإن ذات السواد و ذات البياض لا باعتبار التقابل لسا من المتضاييفين فإذا أخذ السواد مقابلا للبياض كان نوعا من المضاف المشهورى فقد ظهر أن الجنس أعنى المقابل من حيث هو مقابل يندرج تحت التضاييف باعتبار عروض التقابل و لا استبعاد فى أن يكون الشيء أخص أو مساويا من نوعه باعتبار عارض يعرض له.

قال: و مقولته عليها بالتشكيك و أشدها فيه الثالث.

أقول: التقابل يقال على أصنافه الأربعة لا بالسويه بل بالتشكيك فإن تقابل الضدين أشد فى التقابل من تقابل السلب و الإيجاب و ذلك لأن ثبوت الضد يستلزم سلب الآخر و هو أخص منه دون العكس فهو أشد فى العناد للآخر من سلبه.

و قيل إن تقابل السلب و الإيجاب أشد من تقابل التضاد لأن الخير لذاته خير و هو ذاتى و إنه ليس بشر و أنه عرضى و اعتقاد أنه شر يرفع العرضى و أنه ليس بخير يرفع الذاتى فيكون منافاه السلب أشد.

قال: و يقال للأول تناقض و يتحقق فى القضايا بشرائط ثمان.

أقول: تقابل السلب و الإيجاب إن أخذ فى المفردات كقولنا زيد لا زيد فهو تقابل العدم و الملكه، و إن أخذ فى القضايا سمي تناقضا كقولنا زيد كاتب، زيد ليس بكاتب و هو إنما يتحقق فى القضايا بثمان شرائط.

(الأول) وحده الموضوع فيهما فلو قلنا زيد كاتب، عمرو ليس بكاتب لم تتناقضا و صدقتا معا.

الثانى وحده المحمول فلو قلنا زيد كاتب، زيد ليس بنجار لم تتناقضا و صدقتا معا.

الثالث وحده الزمان فلو قلنا زيد موجود الآن، زيد ليس بموجود أمس أمكن صدقهما.

الرابع وحده المكان فلو قلنا زيد موجود في الدار، زيد ليس بموجود في السوق أمكن صدقهما.

الخامس وحده الإضافة فلو قلنا زيد أب أي لخالد، زيد ليس باب أي لعمر و أمكن صدقهما.

السادس وحده الكل و الجزء فلو قلنا الزنجي أسود أي بعضه، الزنجي ليس بأسود أي ليس كل أجزائه كذلك أمكن صدقهما.

السابع وحده الشرط فلو قلنا الأسود قابض للبصر أي بشرط السواد، الأسود ليس بقابض للبصر أي لا بشرط السواد أمكن صدقهما.

الثامن وحده القوه و الفعل فلو قلنا الخمر في الدن مسكر بالقوه، الخمر في الدن ليس بمسكر بالفعل لم تتناقضا و صدقتا معا.

قال: هذا في القضايا الشخصية أما المحصوره فبشرط تاسع و هو الاختلاف فيه فإن الكليه ضد، و الجزئيتان صادقتان.

أقول: اعلم أن القضية أما شخصيه أو مسوره أو مهمله و ذلك لأن الموضوع إن كان شخصيا كزيد سميت القضية شخصيه، و إن كان كليا يصدق على كثيرين فإما أن يتعرض للكليه و الجزئيه فيه أو لا و الأول هو القضية المسوره كقولنا كل إنسان حيوان، بعض الإنسان حيوان، لا شيء من الإنسان بحجر، بعض الإنسان ليس بكاتب.

و الثاني هو المهمله كقولنا الإنسان ضاحك و هذه في قوه الجزئيه فالبحث عن الجزئيه يغنى عن البحث عنها.

إذا عرفت هذا فنقول الشروط الثمان كافيه في القضية الشخصيه أما المحصوره فلا بد فيها من شرط تاسع و هو الاختلاف في الكم فإن الكليتين متضادتان لا تصدقان و يمكن كذبهما كقولنا كل حيوان إنسان، لا شيء من الحيوان إنسان، و الجزئيتان قد تصدقان كقولنا بعض الحيوان إنسان، بعض الحيوان ليس بإنسان، أما الكليه و الجزئيه فلا- يمكن صدقهما البته و لا كذبهما كقولنا كل إنسان حيوان، بعض الإنسان ليس بحيوان فهما المتناقضان

قال: و في الموجهات عاشر و هو الاختلاف فيها بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا و كذبا.

أقول: لا بد في القضايا الموجهة من الاختلاف في الجهه بحيث لا يمكن صدقهما معا و لا كذبهما و نعى بالجهه كيفيه القضيه من الضروره و الدوام و الإمكان و الإطلاق فإنهما لو لم يختلفا في الجهه أمكن صدقهما أو كذبهما كالممكنين فإنهما تصدقان مع الشرائط التسع كقولنا بعض الإنسان كاتب بالإمكان، لا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان و كالضرورتين فإنهما تكذبان كقولنا بعض الإنسان بالضروره كاتب، لا شيء من الإنسان بالضروره كاتب و ليس مطلق الاختلاف في الجهه كافيا في التناقض ما لم يكن اختلافا لا يمكن اجتماعهما معه فإن الممكنه و المطلقه المتخالفتين كما و كيفا لا تتناقضان كما قلنا في الممكنتين أما الممكنه و الضروريه إذا اختلفتا كما و كيفا فإنهما تتناقضان و كذا المطلقه و الدائمه.

قال: و إذا قيد العدم بالملكه في القضايا سميت معدوله و هي تقابل الوجوديه صدقا لا كذبا لإمكان عدم الموضوع فيصدق مقابلاهما.

أقول: لما ذكر حكما من أحكام التناقض شرع في بيان حكم من أحكام تقابل العدم و الملكه و هو أن العدم إذا اعتبر في القضايا سميت القضيه معدوله و هو ما يتأخر فيها حرف السلب عن الربط كقولنا زيد هو ليس بكاتب و هي تقابل الوجوديه في الصدق لامتناع صدق الكتابه و عدمها على موضوع واحد في وقت واحد من جهه واحده و يجوز كذبهما معا عند عدم الموضوع و إذا كذبا حينئذ صدق مقابل كل واحد منهما فيصدق مقابل الموجه المعدوله و هي السالبه المعدوله، و مقابل الموجه المحصله و هي السالبه المحصله لإمكان صدق السلب في الطرفين عن الموضوع المنفى.

قال: و قد يستلزم الموضوع أحد الضدين بعينه أو لا بعينه، أو لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو أو الاتصاف بالوسط.

أقول: هذه أحكام التضاد و هي أربعة: الأول أن أحد الضدين بعينه قد يكون لازما

للموضوع كسواد القار، وقد لا يكون فيما أن يكون أحدهما لا بعينه لازما للموضوع كالصحة و المرض للبدن، أو لا يكون فيما أن يخلو عنهما معا كالفلك الخالي عن الحرارة و البروده أو يتصف بالوسط كالفاتر.

قال: و لا يعقل للواحد ضدان.

أقول: هذا حكم ثان للتضاد و هو أنه لا يعرض بالنسبه إلى شىء واحد إلا لواحد فلا يضاد الواحد الاثنين لأن الواحد إذا ضاد اثنين فإما بوجه واحد أو بجهتين فإن كان بوجه واحد فهو المطلوب و هو أن ضد الواحد واحد هو ذلك القدر المشترك بينهما، و إن كان بجهتين كان ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا و ليس البحث فيه.

قال: و هو منفى عن الأجناس.

أقول: هذا حكم ثالث للتضاد و هو أنه منفى عن الأجناس و لا ينتقض بالخير و الشر لأنهما ليسا جنسين و لا ضدين من حيث ذاتيهما بل تقابلهما من حيث الكماله و النقص.

قال: و مشروط فى الأنواع باتحاد الجنس.

أقول: هذا حكم رابع للتضاد العارض للأنواع و هو اندراج تلك الأنواع تحت جنس واحد أخير و لا ينتقض بالشجاعه و التهور لأن تقابلهما من حيث الفضيله و الرذيله العارضتين لا من حيث ذاتيهما.

قال: و جعل الجنس و الفصل واحد.

أقول: الجنس و الفصل فى الخارج شىء واحد لأنه لا يعقل حيوانيه مطلقه موجوده بانفرادها انضمت إليه الناطقيه فصارت إنسانا بل الحيوانيه فى الخارج هى الناطقيه فوجودهما واحد، و هذه قاعده قد مضى تقريرها و الذى يخطر لنا أن الغرض بذكرها هاهنا الجواب عن إشكال يورد على اشتراط دخول الضدين تحت جنس واحد و تقريره أن كل

ص: ١١٢

واحد من الضدين قد اشتمل على جنس و فصل و الجنس لا يقع به التضاد لأنه واحد فيهما فإن وقع التضاد فإنما يقع بالفصول لكن الفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد و إلا لزم التسلسل فلا تضاد حقيقى فى النوعين بل فى الفصلين الذين لا يجب دخولهما تحت جنس واحد.

و تقرير الجواب أن الفصل و الجنس واحد فى الأعيان و إنما يتميزان فى العقل فجعلاهما واحد هو النوع فكان التضاد عارضا فى الحقيقه للأنواع لا- للفصول الاعتباريه لأن التضاد إنما هو فى الوجود لا فى الأمور المتعلقة فهذا ما فهمته من هذا الكلام و لعل غيرى يفهم منه غير ذلك.

ص: ١١٣



## الفصل الثالث: فى العله و المعلول

### المسأله الأولى: فى تعريف العله و المعلول

قال: كل شىء يصدر عنه أمر إما بالاستقلال أو الانضمام فإنه عله لذلك الأمر و الأمر معلول له.

أقول: لما فرغ من البحث عن لواحق الماهيه شرع فى البحث عن العله و المعلول لأنهما من لواحق الماهيه و عوارضها و هما من الأمور العامه أيضا و نفس اعتبار العليه و المعلوليه من المعقولات الثانيه و من أنواع المضاف.

و فى هذا الفصل مسائل: الأولى - فى تعريف العله و المعلول و هما و إن كانا من المتصورات القطعيه لكن قد يعرض اشتباه ما فيذكر على سبيل التنبيه و التمييز ما يزيل ذلك الاشتباه فإذا فرضنا صدور شىء عن غيره كان الصادر معلولا و المصدور عنه عله سواء كان الصدور على سبيل الاستقلال كما فى العلل التامه، أو على سبيل الانضمام كجزء العله فإن جزء العله شىء يصدر عنه أمر آخر لكن لا على سبيل الاستقلال فهو داخل فى الحد.

### المسأله الثانيه: فى أقسام العله

قال: و هى فاعليه و ماديه و صوريه و غائيه.

أقول: العله هى ما يحتاج الشىء إليه و هى إما أن تكون جزءا من المعلول أو خارجه عنه و الأول إما أن يكون جزءا يحصل به الشىء بالفعل أو بالقوه و الأول الصوره و الثانى

الماده و إن كانت خارجه فإما أن تكون مؤثره أو يقف التأثير عليها فالأول فاعل و الثاني غايه.

### المسأله الثالثه: فى أحكام العله الفاعليه

قال: فالفاعل مبدأ التأثير و عند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول.

أقول: الفاعل هو المؤثر و الغايه ما لأجله الأثر و ماده و الصوره جزءاه و إذا وجد المؤثر بجميع جهات التأثير و جب وجود المعلول لأنه لو لم يجب لجاز وجود الأثر عند وجود الجهات بأجمعها و عدمه فتخصيص وقت الوجود به إما أن يكون لأمر زائد أو لا يكون فإن كان الأول لم يكن المؤثر المفروض أولاً تاماً هذا خلف، و إن كان الثانى لزم ترجيح أحد طرفى الممكن على الآخر لا مرجح و هو محال.

قال: و لا تجب مقارنة العدم.

أقول: ذهب قوم إلى أن التأثير إنما يكون لما سبق بالعدم و هو على الإطلاق غير سديد بل المؤثر إن كان مختاراً و جب فيه ذلك لأن المختار إنما يفعل بواسطه القصد و هو إنما يتوجه إلى شىء معدوم و إن كان موجبا لم يجب فيه ذلك.

قال: و لا يجوز بقاء المعلول بعده و إن جاز فى المعد.

أقول: ذهب قوم غير محققين إلى أن احتياج الأثر إلى المؤثر إنما هو آن حدوثه فإذا أوجد الفاعل الفعل استغنى الفعل عنه فجاز بقاؤه بعده و تمثلوا فى ذلك بالبناء الباقى بعد البانى و غيره من الآثار و هو خطأ لأن عله الحاجه و هى الإمكان ثابتة بعد الإيجاد فثبتت الحاجه و البناء ليس عله مؤثره فى وجود البناء الباقى و إنما حركته عله لحرکه الأحجار و وضعها على نسبه معينه ثم بقاء الشكل معلول لأمر آخر.

هذا فى العلل الفاعليه أما العلل المعده فإنها تعدم و إن كانت معلولاتها موجوده كالحركه المعده للوصول و للحراره.

قال: و مع وحدته يتحد المعلول.

أقول: المؤثر إن كان مختاراً جاز أن يتكثر أثره مع وحدته، و إن كان موجباً ذهب الأكثر إلى استحاله تكثر معلوله باعتبار واحد و أقوى حججهم أن نسبة المؤثر إلى أحد الأثرين مغايره لنسبته إلى الآخر فإن كانت النسبتان جزئيه كان مركباً و إلا تسلسل.

و هى عندى ضعيفه لأن نسبة التأثير و الصدور تستحيل أن تكون وجوديه و إلا لزم التسلسل و إذا كانت من الأمور الاعتباريه استحالت هذه القسمه عليها.

قال: ثم تعرض الكثره باعتبار كثره الإضافات.

أقول: لما بين أن العله الواحده لا يصدر عنها إلا معلول واحد لزم أن تكون الموجودات بأسرها فى سلسله واحده بحيث يكون أى موجود فرضته عله لأى موجود فرضته أو معلولا له إما قريبه أو بعيده فلا يوجد شيئان يستغنى أحدهما عن الآخر و الوجود يكذب هذافأوجبوا وقوع كثره فى المعلول الأول غير حقيقيه بل إضافيه يمكن أن يتكثر بها التأثير قالوا لأن المعلول الأول بالنظر إلى ذاته ممكن و بالنظر إلى عله واجب و له ماهيه و وجود مستفاد من فاعله و هو يعقل ذاته لتجرده و يعقل مبدأه و هذه جهات كثيره إضافيه يقع بها التكثر و لا تتلم وحدته و يصدر عنه باعتبار كل جهه شىء.

و هذا الكلام عندنا فى غايه السقوط لأن هذه الجهات لا تصلح للتأثير لأنها أمور اعتباريه و مساويه لغيرها و لا تكون شروطاً فيه.

قال: و هذا الحكم ينعكس على نفسه.

أقول: يريد بذلك أن مع وحده المعلول تتحد العله و هو عكس الحكم الأول فلا- يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان بالتأثير لأنه بكل واحد منهما واجب مستغن عن الآخر فيكون حال الحاجه إليهما مستغنيا عنهما هذا خلف.

قال: وفي الواحد النوعيه لا عكس.

أقول: إذا كانت العله واحده بالنوع كان المعلول كذلك و لا- يجب من كون المعلول واحدا بالنوع كون العله كذلك فإن الأشياء المختلفه تشترك في لازم واحد كاشتراك الحركه و الشمس و النار في السخونه لأن المعلول يحتاج إلى مطلق العله و تعين العله جاء من جانب العله لا المعلول.

قال: و النسبتان من ثوانى المعقولات و بينهما مقابله التضاييف.

أقول: يعنى أن نسبه العليه و المعلوليه من المعقولات الثانيه لاستحاله وجود شىء في الأعيان هو مجرد عليه أو معلوليه و إن كان معروضهما موجودا و بينهما مقابله التضاييف فإن العله عله المعلول، و المعلول معلول العله و قد نبه بقوله و بينهما مقابله التضاييف على امتناع كون الشىء الواحد بالنسبه إلى شىء واحد عله و معلولا و هو الدور المحال لأن كونه عله يقتضى الاستغناء و التقدم و كونه معلولا يقتضى الحاجه و التأخر فيكون الشىء الواحد مستغنيا عن الشىء الواحد متقدما عليه، و محتاجا إليه متأخرا عنه هذا خلف.

قال: و قد يجتمعان في الشىء الواحد بالنسبه إلى أمرين لا يتعاكسان فيهما.

أقول: قد تجتمع نسبه العليه و المعلوليه في الشىء الواحد بالنسبه إلى أمرين فيكون عله لأحد الشئيين و معلولا- للآخر كالعله المتوسطه فإنها معلوله العله الأولى، و عله المعلول الأخير لكن بشرط أن لا يكون ذانك الأمران يتعاكسان في النسبتين بأن تكون العله الأولى معلوله للمعلول الأخير و المعلول الأخير عله لها و إلا جاء الدور المحال.

### المسأله الرابعه: في إبطال التسلسل

قال: و لا يتراقى معروضاهما في سلسله واحده إلى غير النهايه لأن كل واحد منها ممتنع الحصول بدون عله واجبه لكن الواجب بالغير ممتنع أيضا فيجب وجود عله لذاتها هي طرف.

أقول: لما أبطل الدور شرع في إبطال التسلسل و هو وجود علل و معلولات في سلسله واحده غير متناهيه و نبه على الدعوى بقوله و لا يتراقى معروضاهما يعنى معروض العليه و المعلوليه في سلسله واحده إلى غير النهايه و احتج عليه بوجوه: الأول أن كل واحد من تلك الجمله ممكن و كل ممكن ممتنع حصوله بدون علتة الواجبه فكل واحد من تلك الآحاد ممتنع حصوله بدون علتة الواجبه ثم تلك العله الواجبه إن كانت واجبه لذاتها فهو المطلوب لانقطاع السلسله حينئذ، و إن كانت واجبه بغيرها كانت ممكنه لذاتها فكانت مشاركه لباقي الممكنات في امتناع الوجود بدون العله الواجبه فيجب وجود عله واجبه لذاتها هي طرف السلسله فتكون السلسله منقطعه و في هذا الوجه عندي نظر.

قال: و للتطبيق بين جمله قد فصل منها آحاد متناهيه و أخرى لم تفصل منها.

أقول: هذا هو الوجه الثانى من الوجوه الداله على امتناع التسلسل و هو المسمى ببرهان التطبيق و هو دليل مشهور و تقريره أنا إذا أخذنا جمله العلل و المعلولات إلى ما لا - يتناهي و وضعناها جمله ثم قطعنا منها جمله متناهيه ثم أطبقنا إحدى الجملتين بالأخرى بحيث يكون مبدأ كل واحده من الجملتين واحدا فإن استمرت إلى ما لا يتناهي كانت الجمله ناقصه مثل الزائده هذا خلف، و إن انقطعت الناقصه تناهت و يلزم تناهي الزائده لأن ما زاد على المتناهي بمقدار متناه فهو متناه.

قال: و لأن التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد إحدى النسبتين على الأخرى من حيث السبق.

أقول: هذا وجه ثالث و هو راجع إلى الثانى و هو برهان التطبيق لكن على نحو آخر استخرجه المصنف - رحمه الله - مغاير للنحو الذى ذكره القدماء و تقريره أنا إذا أخذنا العلل و المعلولات سلسله واحده غير متناهيه فإن كل واحد من تلك السلسله عله باعتبار و معلول باعتبار فيصدق عليه النسبتان باعتبارين و يحصل له التعدد باعتبار النسبتين فإن الواحد من تلك السلسله من حيث إنه عله مغاير له من حيث إنه معلول فإذا أطبقنا كل ما صدق عليه نسبه المعلوليه على كل ما صدق عليه نسبه العليه و اعتبرت هذه السلسله من حيث

كل واحد منها عله تاره و من حيث كل واحد منها معلوله أخرى كانت العلل و المعلولات المتباينات بالاعتبار متطابقتين فى الوجود و لا- يحتاج فى تطابقهما إلى توهم تطبيق و مع ذلك يجب أن تكون العلل أكثر من المعلولات من حيث إن العلل سابقه على المعلولات فى طرف المبتدأ فإذن المعلولات قد انقطعت قبل انقطاع العلل و العلل الزائده عليها إنما زادت بمقدار متناه فتكون الجملتان متناهييتين.

قال: و لأن المؤثر فى المجموع إن كان بعض أجزائه كان الشىء مؤثرا فى نفسه و عله و لأن المجموع له عله تامه و كل جزء ليس عله تامه إذ الجمله لا تجب به و كيف تجب الجمله بشىء هو محتاج إلى ما لا يتناهى من تلك الجمله.

أقول: هذا وجه رابع على إبطال التسلسل و تقريره أنا إذا فرضنا جمله مترتبه من علل و معلولات إلى ما لا يتناهى فتلك الجمله من حيث هى جمله ممكنه لتركبها من الأحاد الممكنه و كل ممكن له مؤثر فلتلك الجمله مؤثر فإما أن يكون المؤثر هو نفس تلك الجمله و هو محال لاستحاله كون الشىء مؤثرا فى نفسه، و إما أن يكون خارجا عنها و الخارج عن جمله الممكنات واجب فتقطع السلسله و إما أن يكون جزءا من تلك الجمله و هذا محال و إلا لزم كون الشىء مؤثرا فى نفسه و فى عله التى لا تتناهى و ذلك من أعظم المحالات.

و أيضا فإن المجموع لا بد له من عله تامه و كل جزء ليس عله تامه إذ الجمله لا تجب به و كل جزء لا يصلح أن يكون عله تامه للمجموع و كيف تجب الجمله بجزء من أجزائها و ذلك الجزء محتاج إلى ما لا يتناهى من تلك الجمله.

### المسأله الخامسه: فى متابعه المعلول للعله فى الوجود و العدم

قال: و تكافى النسبتان فى طرفى النقيض.

أقول: الذى يفهم من هذا الكلام أن نسبه العليه مكافئه لنسبه المعلوليه فى طرفى

الوجود و العدم بالنسبه إلى معروضيهما على معنى أن نسبه العليه إذا صدقت على معروض ثبوتى كانت نسبه المعلوليه صادقه على معروض ثبوتى و بالعكس، و إذا صدقت نسبه العليه على معروض عدمى صدقت نسبه المعلوليه على معروض عدمى و بالعكس و ذلك يتم بتقرير مقدمه هى أن عدم المعلول إنما يستند إلى عدم العله لا غير و بيانه أن عدم المعلول لا يستند إلى ذاته و إلا- لكان ممتنعاً لذاته هذا خلف بل لا- بد له من عله إما وجوديه أو عدميه و الأول باطل لأن عند وجود تلك العله الوجوديه إن لم يخل شىء من أجزاء العله المقتضيه لوجود المعلول، و لا من شرائطها لزم وجود المعلول نظراً إلى تحقق علته التامه، و إن اختلف شىء من ذلك لزم عدم المعلول فيكون عدم المعلول مستندا إلى ذلك العدم لا غير.

و إذا تقررت هذه المقدمه فنقول العله الوجوديه يجب أن يكون معلولها وجوديا لأنه لو كان عدماً لكان مستندا إلى عدم علته على ما قلنا لا إلى وجود هذه العله، و المعلول الوجودى يستند إلى العله الوجوديه لا العدميه لأن تأثير المعدوم فى الموجود غير معقول.

### المسأله السادسه: فى أن القابل لا يكون فاعلا

فى أن القابل لا يكون فاعلا

قال: و القبول و الفعل متناحيان مع اتحاد النسبه لتنافى لازميتهما.

أقول: ذهب الأوائل إلى أن الشىء الواحد لا يكون قابلاً و فاعلاً لشىء واحد و عبر عنه المصنف بقوله القبول و الفعل متناحيان يعنى لا يجتمعان بل يتنافيان لكن مع اتحاد النسبه يعنى أن يكون المفعول الذى تقع نسبه الفعل إليه هو بعينه المقبول الذى تقع نسبه القبول إليه لتنافى لازميتهما و هو الإمكان و الوجوب و ذلك لأن نسبه القابل إلى المقبول نسبه الإمكان، و نسبه الفاعل إلى المفعول نسبه الوجوب فلو كان الشىء الواحد مقبولاً لشىء و معلولاً له أيضاً لزم أن تكون نسبه ذلك الشىء إلى فاعله بالوجوب و الإمكان هذا خلف.

## المسألة السابعة: في نسبة العلة إلى المعلول

في نسبة العلة إلى المعلول

قال: و تجب المخالفة بين العلة و المعلول إن كان المعلول محتاجا لذاته إلى تلك العلة و إلا فلا.

أقول: العلة إن كان معلولها محتاجا لماهيته إليها و جب كونها مخالفة لها لاستحاله تأثير الشيء في نفسه و إن كانت علة لشخصيتها كتعليل إحدى النارين بالأخرى فإن المعلول لا- يجب أن يكون مخالفا للعلو في الماهية و لا يكون أقوى منها و لا يساويها عند فوات شرط أو حضور مانع و يساويها لا مع ذلك و الإحساس بسخونه الأجسام الذائبة أشد من سخونه النار لعدم الانفصال بسرعته للزوجته و لبطء حركته اليد فيه لغلظه.

## المسألة الثامنة: في أن مصاحب العلة ليس بعلة و كذا مصاحب المعلول ليس معلولا

في أن مصاحب العلة ليس بعلة و كذا مصاحب المعلول ليس معلولا

قال: و لا يجب صدق إحدى النسبتين على المصاحب.

أقول: يعني به أن نسبة العلية لا يجب صدقها على ما يصاحب العلة و يلازمها فإن مع العلة شرائط كثيرة و لوازم لا مدخل لها في العلية كحمره النار فإنها لا تأثير لها في الإحراق و كذا ما يصاحب المعلول و يلازمه لا يجب صدق نسبة المعلوليه عليه قال الشيخ أبو علي ابن سينا إن الفلك الحاوي يصاحب علة المحوى و لا يجب أن يكون متقدما بالعلية على المحوى لأجل مصاحبته لعله المحوى فقد جعل ما مع القبل ليس قبلا- ثم قال وجود الخلاء و عدم المحوى متقارنان فلو كان الحاوي علة للمحوى لكان متقدما عليه فيكون متقدما على ما يصاحبه أعنى عدم الخلاء فيكون عدم الخلاء متأخرا عنه من حيث إنه مصاحب للمتأخر و هذا يدل على أن ما مع البعد يجب أن يكون بعدا فتوهم بعضهم أن الشيخ



أوجب أن يكون ما مع البعد بعدا من حيث المعية و البعديه و لم يوجب أن يكون ما مع القبل قبلا و هذا فاسد لأنه لا فرق بين ما مع القبل و ما مع البعد من حيث البعديه و المعية و القبليه و الشيخ حكم فى هذه الصوره الخاصه و كل ما يساويها بأن ما مع البعد يجب أن يكون بعدا لتحقق الملازمه الطبيعیه بين عدم الخلاء و وجود المحوى بخلاف العقل و الفلكالمتباينين بالذات و الاعتبار.

### المسأله التاسعه: فى أن العناصر ليست عللا ذاتيه بعضها لبعض

فى أن العناصر ليست عللا ذاتيه بعضها لبعض

قال: و ليس الشخص من العنصریات عله ذاتيه لشخص آخر منها و إلا لم تتناه الأشخاص، و لاستغنائه عنه بغيره.

أقول: الشخص من العناصر كهذه النار مثلا ليس عله ذاتيه لشخص آخر منها أى يكون عله لوجوده و إلا لوجدت أشخاص لا تتناهى دفعه واحده لأن العلل الذاتيه تصاحب المعلولات.

و أيضا فإن الشخص من العناصر يستغنى عن الشخص الآخر بغيره إذ ليس شخص ما من أشخاص النار مثلا أولى بأن يكون عله لشخص آخر من بقيه أشخاص النوع بل الشخص الذى هو معلول سبيله سائر الأشخاص فى أن الشخص الذى هو العله ليس هو أولى بالعليه من الشخص الذى هو معلوله و ما يستغنى عنه بغيره لا يكون عله بالذات فهو إذن عله بالعرض بمعنى أنه معد.

قال: و لعدم تقدمه.

أقول: هذا وجه ثالث على امتناع تعليل أحد الشخصين بالآخر و تقريره أن العله متقدمه على المعلول بالذات و الشخصان إذا كانا من نوع واحد استحال تقدم أحدهما على الآخر تقديما ذاتيا لأن التقدم الذاتى ما يبقى للعله مع وجود المعلول لأنه مقوم لها و التقدم

ص: ١٢٢

بالزمان يبطل مع وجود المعلول لأنهما إذا اجتمعا في زمان واحد فقد عدم تقدم ما فرض عله.

قال: و لتكافئهما.

أقول: هذا دليل رابع و تقريره أن الماء و النار مثلا متكافئان في أنه ليس النار أولى بأن تكون عله للماء من العكس و المتكافئان لا يصح أن يكون أحدهما عله للآخر.

قال: و لبقاء أحدهما مع عدم صاحبه.

أقول: هذا دليل خامس و تقريره أن ما يفرض عله من شخصيات النار فقد يعدم و ما يفرض معلولا يكون باقيا بعده و يستحيل بقاء المعلول بعد علته الذاتيه و بالعكس قد يعدم ما يفرض معلولا و ما يفرض عله يكون باقيا بعده و يستحيل بقاء العله منفكه عن المعلول.

### المسألة العاشرة: في كيفية صدور الأفعال منا

في كيفية صدور الأفعال منا

قال: و الفاعل منا يفتقر إلى تصور جزئي ليتخصص الفعل ثم شوق ثم إرادته ثم حركه من العضلات ليقع منا الفعل.

أقول: القوه البشريه إنما تفعل أثرها مع شعور و إدراك على الوجه النافع علما أو ظنا فافتقر الفعل الصادر عنها إلى مباد أربعة تصور لذلك الفعل جزئي فإن التصور الكلي لا يكون سببا لفعل جزئي لأن نسبه كل كلي إلى جزئياته واحده فإما أن يقع كلها و هو محال أو لا يقع شيء منها و هو المطلوب فلا بد من تصور جزئي يتخصص به الفعل فيصير جزئيا فإذا حصل التصور بالنفع الحاصل من الأثر اشتاقت النفس إلى تحصيله فحصلت الإرادها الجازمه بعد التردد فتحركت العضلات إلى الفعل فوجد.

ص: ١٢٣

قال: و الحركة إلى مكان تتبع إرادته بحسبها، و جزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات و إرادات جزئية فيكون السابق من هذه عله للسابق من تلك، المعده لحصول أخرى فتتصل الإرادات في النفس و الحركات في المسافه إلى آخرهما.

أقول: الفاعل منا لحركة ما من الحركات إنما يفعلها بواسطة القصد و الإراده المتعلقة بتلك المسافه فتلك الحركة تتبع إرادته بحسبها يعنى الحركة إلى مكان مفروض تتبع إرادته متعلقه بالحركة إلى ذلك المخصوص و كل حركة فعلى مسافه منقسمه تكون الحركة في كل مسافه من تلك المسافات جزءا من الحركة الأولى و كل جزء من تلك الأجزاء يتبع تخيلا خاصا و إرادته جزئية متعلقه به فإذا تعلق الإراده بإيجاد الجزء الأول من الحركة ثم وجد الجزء الأول كان وصول الجسم إلى ذلك الجزء مع الإراده الكليه المتعلقة بكمال الحركة لتجدد إرادته أخرى تتعلق بجزء آخر فإذا وجدت تلك الإراده تعلقت بذلك الجزء فيتحرك الجسم و على هذا تتصل التخيلات و الإرادات في النفس و الحركة في الخارج فتكون كل حركة جزئية عله لإرادته خاصه و كل إرادته خاصه عله لحركة جزئية من غير دور

### المسأله الحاديه عشره: في أن القوى الجسمانيه إنما تؤثر بمشاركه الوضع

في أن القوى الجسمانيه إنما تؤثر بمشاركه الوضع

قال: و يشترط في صدق التأثير على المقارن الوضع.

أقول: يشترط في صدق التأثير أعنى صدق كون الشيء عله على المقارن أعنى الصور و الأعراض، الوضع أعنى الإشاره الحسيه و هو كونه بحيث يشار إليه أنه هنا أو هناك و ذلك لأن القوى الجسمانيه أعنى الصور و الأعراض المؤثره إنما تؤثر بواسطه الوضع على معنى أنها تؤثر في محلها أولا ثم فيما يجاور محلها بواسطه تأثيرها في محلها ثم فيما يجاور ذلك المجاور بواسطه المجاور و هكذا إنما تؤثر في البعيد بواسطه تأثيرها في القريب فإن النار لا تسخن كل شيء بل مادتها أولا ثم ما يجاورها و هذا الحكم بين لا يحتاج إلى برهان.

فى تناهى القوى الجسمانيه

قال: و التناهى بحسب المده و العده و الشده التى باعتبارها يصدق التناهى و عدمه الخاص على المؤثر.

أقول: قوله و التناهى عطف على الوضع أى يشترط فى صدق التأثير على المقارن أعنى الصور و الأعراض، التناهى لأنه لا يمكن وجود قوه جسمانيه تقوى على ما لا يتناهى.

و قبل الخوض فى الدليل مهد قاعده فى كيفيه عروض التناهى و عدمه للقوى و اعلم أن التناهى و عدمه الخاص به أعنى عدم الملكه و هو عدم التناهى عما من شأنه أن يكون متناهىا إنما يعرضان بالذات للكم أما المتصل كتناهى المقدار و لا تناهيه، أو المنفصل كتناهى العدد و لا تناهيه و يعرضان لغيره بواسطته كالجسم ذى المقدار و العلل ذوات العدد فإن عروض التناهى و عدمه لهما ظاهر و أما ما يتعلق به شىء ذو مقدار أو عدد كالقوى التى يصدر عنها عمل متصل فى زمان أو أعمال متواليه ففرض النهايه و اللانهايه فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال و الذى بحسب مقدار ذلك العمل يكون إما مع وحده العمل و اتصال زمانه أو مع فرض الاتصال فى العمل نفسه من غير نظر إلى وحدته أو كثرته فأصناف القوى ثلاثه.

الأول: قوى يفرض صدور عمل واحد منها فى أزمنه مختلفه كرماء تقطع سهامهم مسافه محدوده فى أزمنه مختلفه و هاهنا الشده بحسب قله الزمان فيكون ما لا يتناهى فى الشده واقعا لا فى زمان و إلا لكان الواقع فى نصفه أشد مما لا يتناهى فى الشده و هذه قوه بحسب الشده.

و الثانى: قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال فى أزمنه مختلفه كرماء تختلف أزمنه حركات سهامهم فى الهواء و هاهنا تكون التى زمانها أكثر أقوى من التى زمانها أقل فيقع عمل غير المتناهى فى زمان غير متناه و هذه قوه بحسب المده.

و الثالث: قوى يفرض صدور أعمال متواليه عنها مختلفه بالعدد كرماء يختلف عدد رميهم و لا محاله تكون التى يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التى يصدر عنها عدد أقل و هاهنا يقع لغير المتناهيه عمل غير متناهى العدد و هذه قوه بحسب العده. فقد ظهر من هذا أن التناهى و عدمه الخاص به إنما صدقا على المؤثر بأحد الاعتبارات الثلاثه.

قال: لأن القسرى يختلف باختلاف القابل و مع اتحاد المبدإ يتفاوت مقابله.

أقول: لما مهد قاعده فى كيفيه عروض التناهى و عدمه فى القوى شرع فى الدليل على مطلوبه الأول أعنى وجوب تنهى تأثير القوى الجسمانيه.

و تقريره أن القوى الجسمانيه إما أن تكون قسريه أو طبيعيه و كلاهما يستحيل صدور ما لا يتناهى عنهما.

أما الأول فلأن صدور ما لا يتناهى بحسب الشده من الحركات عن القوتين محال لما مر، و أما بحسب المده أو العده فلأننا لو فرضنا جسما متناهىا يحرك جسما آخر متناهىا من مبدإ مفروض حركات لا تتناهى بحسب المده أو العده ثم حرك بتلك القوه جسما أصغر من ذلك الجسم من ذلك المبدإ فإن تحريكه للأصغر أكثر من تحريكه للأكبر لقله المعاوقه هنا و لكن المبدأ واحد فالتفاوت فى الطرف الآخر فيجب تنهى الناقص مع فرض عدم تناهيه هذا خلف.

و هاهنا سؤال صعب و هو أن التفاوت فى التحريكين جاز أن يكون بحسب الشده، و أجاب المصنف قدس الله روحه عن هذا السؤال فى شرحه للإشارات بأن المراد بالقوه هاهنا هى التى لا نهايه لها بحسب المده أو العده لا الشده.

و فيه نظر لأن أخذ القوه بحسب الاعتبارين لا ينافى وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث.

و أورد بعض تلامذه أبى على عليه أنه لا وجود للحركات دفعه فلا يجوز الحكم عليها بالزيادة فضلا عن كون الزيادة مقتضيه لتناهيها كما قاله الشيخ اعتراضا على المتكلمين حيث حكموا بتناهى الحوادث لازديادها كل يوم.

و أجاب الشيخ عنه بالفرق فإن الحوادث ليس لها كل موجود حتى يحكم عليها بالتناهى و عدمه، و الزيادة و النقصان بخلاف القوه هاهنا فإنها موجوده يحكم عليها بكونها

قويه على تحريك الكل أو البعض و لا- شك في أن كون القوه قويه على تحريك الكل أعظم من كونها قويه على تحريك الجزء فأمكن الحكم بالتناهي هاهنا لوجود المحكوم عليه و تحققه بخلاف الحوادث.

و للسائل أن يعود فيقول التفاوت في القوه إنما هو باعتبار التفاوت في المقوى عليه أعنى الحركات فإذا لم يكن الحكم على الحركات بالزياده و النقصان لم يكن الحكم على القوه بالتفاوت.

قال: و الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوى الصغير و الكبير في القبول، فإذا تحركا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي.

أقول: هذا بيان استحاله القسم الثانى و هو أن تكون القوه المؤثره فيما لا يتناهى طبيعياً و تقريره أنه يجب أن يكون قبول الجسم العظيم للتحريك عنها مثل قبول الصغير و إلا لكان التفاوت بسبب المانع و هو إما أن تكون الجسميه أو لوازمها أو أمراً طبيعياً و الكل محال، أو غريباً و قد فرضنا عدمه فلو حصل اختلاف لكان بسبب الفاعل فإن القوه فى العظيم أكثر من القوه فى الصغير لانقسام القوى الطبيعیه بانقسام محالها فإذا حركت قوه الكل و قوه البعض جسميهما من مبدأ واحد مفروض فإن حركت الصغرى حركات غير متناهيه كانت حركات الكبرى أكثر لأنها أعظم فتكون أقوى و إلا لكان حال الشئ مع غيره كحاله لا مع غيره هذا خلف فيقع التفاوت فى الجانب الذى حكم فيه بعدم التناهى هذا خلف، و إن تناهت حركات الأصغر تناهت حركات الأكبر لأن نسبة الأثر إلى الأثر كنسبه المؤثر إلى المؤثر و هذه نسبة متناه إلى متناه فكذا الأولى.

### المسأله الثالثه عشره: فى العله الماديه

فى العله الماديه

قال: و المحل المتقوم بالحال قابل له و ماده للمركب.

أقول: المحل إما أن يتقوم بالحال أو يقوم الحال، و إلا لزم استغناء أحدهما عن

ص: ١٢٧

الآخر فلا- حلول فالمحل المتقوم بالحال هو الهيولى و المقوم للحال هو الموضوع و الهيولى باعتبار الحال تسمى قابلا، و باعتبار المركب تسمى ماده.

قال: و قبوله ذاتي.

أقول: كون المادة قابله أمر ذاتي لها لا غريب يعرض بواسطه الغير لأنه لو لا ذلك لكان عروض ذلك القبول في وقت حصوله يستدعى قبولاً آخر و يلزم التسلسل و هو محال فهو إذن ذاتي يعرض للماده لذاتها.

قال: و قد يحصل القرب و البعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه.

أقول: لما ذكر أن قبول المادة لما يحل فيها ذاتي استشعر أن يعترض عليه بما يظن أنه مناقض له و هو أن يقال إن المادة قد تقبل شيئاً و لا- تقبل آخر ثم يعرض لها قبول الآخر و يزول عنها القبول الأول و هذا يعطى أن القبول من الأمور العارضه الحاصله بسبب الغير لا من الأمور الذاتيه اللازمه لها لذاتها.

و تحقيق الجواب أن نقول إن القبول ثابت في كلتا الحالتين لكن القبول منه قريب و منه بعيد فإن قبول النطفه للصوره الإنسانيه بعيد، و قبول الجنين قريب فإذا حصل القرب بالنظر إلى عرض من الأعراض نسب القبول إليه و عدمه عن غيره و في الحقيقه إنما حصل قرب القبول بعد بعده و سبب القرب و البعد هو الأعراض و الصور الحاله في الماده فإن الحرارة إذا حلت الماده و اشتدت أعدتها لقرب قبول الصوره الناريه و خلع غيرها.

### المسأله الرابعه عشره: في العله الصوريه

في العله الصوريه

قال: و هذا الحال صوره للمركب و جزء فاعل لمحله.

أقول: هذا الحال يعنى به الحال في الماده و هو صوره للمركب لا للماده لأنه بالنظر

إلى المادة جزء فاعل لأن الفاعل فى المادة هو المبدأ الفياض بواسطة الصورة المطلقة.

قال: و هو واحد.

أقول: ذكر الأوائل أن الصورة المقومه للمادة لا تكون فوق واحده لأن الواحده إن استقلت بالتقويم استغنت المادة عن الأخرى و إن لم تستقل كان المجموع هو الصورة و هو واحد فالصورة واحده.

### المسألة الخامسة عشره: فى العله الغائيه

فى العله الغائيه

قال: و الغايه عله بماهيتها لعليه العله الفاعليه، معلوله فى وجودها للمعلول.

أقول: الغايه لها اعتباران يحصل لها باعتبارهما التقدم و التأخر بالنسبه إلى المعلول و ذلك لأن الفاعل إذا تصور الغايه فعل الفعل ثم حصلت الغايه بحصول الفعل فماهيه الغايه عله لعليه الفاعل إذ لو لا تلك الماهيه و حصولها فى علم الفاعل لما أثر و لا فعل الفعل فإن الفاعل للبيت يتصور الاستكنان أولا فيتحرك إلى إيجاد البيت ثم يوجد الاستكنان بحصول البيت فماهيه الاستكنان عله لعليه الفاعل و وجوده معلول للبيت و لا امتناع فى أن يكون الشئ الواحد متقدما و متأخرا باعتبارين.

قال: و هى ثابتة لكل قاصد.

أقول: كل فاعل بالقصد و الإراده فإنه إنما يفعل لغرض ما و غايه ما و إلا- لكان عابثاعلى أن البعث لا يخلو عن غايه أما الحركات الأسطقسيه فقد أثبت الأوائل لها غايات لأن الحبه من البر إذا رميت فى الأرض الطيبه و صادفها الماء و حر الشمس فإنها تنبت سنبله و هذه التأديه على سبيل الدوام أو الكثره فيكون ذلك غايه طبيعيه و منع ذلك جماعه لعدم الشعور فى الطبيعه فلا يعقل لها غايه و أجابوا بأن الشعور يفيد تعيين الغايه لا تحصيلها.

ص: ١٢٩



قال: أما القوه الحيوانيه المحركه فغايتها الوصول إلى المنتهى و هو قد يكون غايه الشوقيه و قد لا يكون فإن لم تحصل فالحركه باطله و إلا فهو إما خير أو عاده أو قصد ضرورى أو عبث و جزاف.

أقول: القوه الحيوانيه لها مباد على ما تقدم: أحدها القوه المحركه المنبثه فى العضلات، و ثانيها القوه الشوقيه، و ثالثها التخيل أو الفكر. و غايه القوه المحركه إنما هى الوصول إلى المنتهى و قد تكون هى بعينها غايه القوه الشوقيه كمن طلب مفارقه مكانه و الحصول فى آخر لإزاله ضجره، و قد تكون غيرها كمن يطلب غريما فى موضع معين، و فى هذا القسم إن لم تحصل غايه القوه الشوقيه سميت الحركه باطله بالنسبه إليها، و إن حصلت الغايتان كان المبدأ التخيل لا غير فهو الجزاف و العبث. و إن كان مع طبيعه كالتنفس فهو القصد الضرورى، و إن كان مع خلق و ملكه نفسانيه فهو العاده، و إن كان المبدأ الفكر فهو الخير المعلوم أو المظنون.

قال: و أثبتوا للطبيعيات غايات و كذا للاتفاقيات.

أقول: أما إثبات الغايات للحركات الطبيعيه فقد تقدم البحث فيه و أما العلل الاتفاقيه فقد نفاها قوم لأن السبب إن استجمع جهات المؤثره لزم حصول مسببه قطعاً و إلا كان متتفياً فلا مدخل للاتفاق.

و الجواب أن المؤثر قد يتوقف تأثيره على أمور خارجه عن ذاته غير دائمه الحصول معه فيقال لمثل ذلك السبب من دون الشرائط إنه اتفاقى إذا كان انفكاكه مساويا أو راجحاً و لو أخذناه مع تلك الشرائط كان سبباً ذاتياً.

### المسأله السادسه عشره: فى أقسام العله

فى أقسام العله

قال: و العله مطلقاً قد تكون بسيطه و قد تكون مركبه.

أقول: يعنى بالإطلاق ما يشتمل العلل الأربع أعنى الماديه و الصوريه و الفاعليه

ص: ١٣٠

و الغايه فإن كل واحده من هذه الأربعم تنقسم هذه الأقسام فالعله الفاعليه عند المحققين قد تكون بسيطه كتحريك الواحد منا جسما ما، و قد تكون مركبه كتحريك جماعه جسما أكبر.

و منع بعض الناس من التركيب فى العلل و إلا لزم نفيها لأن كل مركب فإن عدم كل جزء من أجزائه عله مستقله فى عدمه فلو عدم جزء من العله المركبه لزم عدم العله فإذا عدم جزء ثان لم يكن له تأثير البتة لتحقق العدم بالجزء الأول، و لأن الموصوف بالعلمها ما كل واحد من أجزائه فيلزم تعدد العلل و انتفاء التركيب و هو المطلوب أو بعضها و هو المطلوب أيضا مع انتفاء الأولويه، أو المجموع و هو باطل لأن كل جزء لم يكن عله فعند الاجتماع إن لم يحصل أمر لم يكن المجموع عله و إن حصل عاد الكلام فى عله حصوله.

و هذان ضعيفان لاقتضائهما انتفاء المركبات سواء كانت عللا أم لا و هو باطل بالضروره و الماده المركبه كالزجاج و العفص فى الحبر. و الصوره المركبه كالإنسانيه المركبه من أشكال مختلفه. و الغايه المركبه كالحركه لشراء المتاع و لقاء الحبيب.  
قال: و أيضا بالقوه أو بالفعل.

أقول: هذه المبادئ الأربعة قد تكون بالقوه فإن الخمر فاعل للإسكار فى الدن بالقوه، و قد تكون بالفعل كالخمر مع الشرب.  
و الماده قد تكون بالفعل كالجنين للإنسانيه و قد تكون بالقوه كالنطفه.

و الصوره بالقوه كالمائيه الحاله فى الهواء بالقوه و قد تكون بالفعل كالمائيه الحاله فى مادتها.  
و الغايه بالقوه هى التى يمكن جعلها كذلك و بالفعل هى التى حصل منها ذلك.

قال: و كليه أو جزئيه.

أقول: هذه العلل قد تكون كليه كالبناء مطلقا و قد تكون جزئيه كهذا البناء و كذلك البواقى.

قال: و ذاتيه أو عرضيه.

أقول: العله قد تكون ذاتيه و هي التي يستند المعلول إليها بالحقيقه كالناريه فى الإحراق، و قد تكون عرضيه و هي أن تقتضى العله شيئا و يتبع ذلك الشيء شىء آخر كقولنا السقمونيا مبرد فإنه بالعرض كذلك لأنه يقتضى بالذات إزاله السخونه و يتبعها حصول البروده.

و كذلك البواقى فإن الماده الذاتيه هي محل الصوره و العرضيه هي تلك مأخوذه مع عوارض خارجه، و الصوره الذاتيه هي المقومه كالإنسانيه و العرضيه هي ما يلحقها من الأعراض اللازمه أو المفارقه، و الغايه الذاتيه هي المطلوبه لذاتها و العرضيه هي ما يتبع المطلوب. و قد تطلق العله العرضيه على ما مع العله.

قال: و عامه أو خاصه.

أقول: العله العامه هي التي تكون جنسا للعله الحقيقه كالصانع فى البناء و الخاصه كالبانى فيه و لا يتحقق العموم و الخصوص فى الصور.

قال: و قريبه أو بعيده.

أقول: العله القريبه هي التي لا- واسطه بينها و بين المعلول كالميل فى الحركه، و البعيده هي عله العله كالقوه الشقيه و كذا البواقى.

قال: و مشتركه أو خاصه.

أقول: المشتركه كالنجار لأبواب متعدده و الخاصه كالنجار لهذا الباب.

قال: و العدم للحادث من المبادئ العرضيه.

أقول: الحادث هو الموجود بعد أن لم يكن و هو إنما يتحقق بعد سبق عدم علته فلما

ص: ١٣٢

توقف تحققه على العدم السابق أطلقوا على العدم اسم المبدأ بالعرض و مبدؤه بالذات هو الفاعل لا غير.

قال: و الفاعل فى الطرفين واحد.

أقول: الفاعل فى الوجود هو بعينه الفاعل فى العدم على ما بينا أولا من أن عله العدم هى عدم العله لا غير و المؤثر فى طرفى المعلول هو العله لا غير لكن مع حضورها تقتضى الوجود و مع عدمها تقتضى العدم.

قال: و الموضوع كالماده.

أقول: الموضوع أيضا من العلل التى يتوقف وجود الحال عليها و نسبته إلى الحال نسبة الماده إلى الصورة فهو من جمله العلل.

### المسألة السابعة عشره: فى أن افتقار المعلول إنما هو فى الوجود أو العدم

فى أن افتقار المعلول إنما هو فى الوجود أو العدم

قال: و افتقار الأثر إنما هو فى أحد طرفيه.

أقول: الأثر له ماهيه و له وجود و عدم، و افتقاره إلى المؤثر إنما هو فى أن يجعله موجودا أو معدوما إذ التأثير إنما يعقل فى أحد الطرفين أما الماهيه فلا يعقل التأثير فيها فليس السواد سوادا بالفاعل بل وجوده و عدمه بالفاعل.

قال: و أسباب الماهيه غير أسباب الوجود.

أقول: أسباب الماهيه باعتبار الوجود الذهنى هى الجنس و الفصل و باعتبار الخارج هى الماده و الصورة و أسباب الوجود هى الفاعل و الغايه.

قال: ولا بد للعدم من سبب و كذا في الحركة.

أقول: قد بينا أن نسبه طرفي الوجود و العدم إلى الممكن واحده فلا يعقل اتصافه بأحدهما إلا بسبب فكما افتقر الممكن في وجوده إلى السبب افتقر في عدمه إليه و إلا لكان ممتنع الوجود لذاته.

لا يقال: الموجود منه ما هو باق و منه ما هو غير باق كالحركات و الأصوات و الأول يفتقر عدمه إلى السبب أما النوع الثاني فإنه يعدم لذاته.

لأننا نقول: يستحيل أن يكون العدم ذاتيا لشيء و إلا لم يوجد و الحركة لها عله في الوجود فإذا عدت أو عدم أحد شروطها عدت و كذا الأصوات فلا فرق بين الحركات و غيرها.

قال: و من العلل المعده ما يؤدي إلى مثل أو خلاف أو ضد.

أقول: العلل تنقسم إلى المعد و إلى المؤثر، و المعد يعنى به ما يقرب العله إلى معلولها بعد بعدها عنه و هو قريب من الشرط.

و العله المعده إما أن تؤدي إلى ما يماثلها كالحركة إلى المنتصف فإنها معده للحركة إلى المنتهى و ليست فاعله لها بل الفاعل للحركة إما الطبيعه أو النفس لكن فعل كل واحد منهما في الحركة إلى المنتهى بعيد و عند حصول الحركة إلى المنتصف يقرب تأثير أحدهما في المعلول الذى هو الحركة إلى المنتهى، و إما أن تؤدي إلى خلافها كالحركة المعده للسخونه، و إما أن تؤدي إلى ضد كالحركة المعده للسكون عند الوصول إلى المنتهى.

قال: و الإعداد قريب و بعيد.

أقول: الإعداد منه ما هو قريب و ذلك كالجنين المستعد لقبول الصورة الإنسانيه، و منه ما هو بعيد كالنطفه لقبولها و كذلك العله المعده قد تكون قريبه و هى التى يحصل المعلول عقيبتها و قد تكون بعيده و هى التى لا تكون كذلك و تتفاوت العلل في القرب و البعد على حسب تفاوت الإعداد و هو قابل للشده و الضعف.

قال: و من العلل العرضيه ما هو معد.

أقول: قد بينا أن العله العرضيه تقال باعتبارين: أحدهما أن تؤثر العله شيئاً و يتبع ذلك الشيء شيء آخر كقولنا الحراره تقتضى الجمع بين المتماثلات فإنها لذاتها تقتضى الخفه فما هو أخف فى المركب يقبل السخونه أشد فينفصل عن صاحبه و يطلب الصعود فيعرض له أن يجتمع مع مماثله، و الثانى أن يكون للعه وصف ملازم فيقال له عله عرضيه و الأول عله معد.

قال:

ص: ١٣٥



## المقصد الثاني في الجواهر والأعراض

إشاره

و فيه فصول

ص: ١٣٧



فى الجواهر

الممكن إما أن يكون موجودا فى الموضوع و هو العرض أو لا و هو الجوهر.

أقول: لما فرغ من البحث عن الأمور الكليه المعقوله شرع فى البحث عن الموجودات الممكنه و هى الجواهر و الأعراض و فى هذا الفصل مسائل:

### المسأله الأولى: فى قسمه الممكنات بقول كلى

فى قسمه الممكنات بقول كلى:

كل ممكن موجود إما أن يكون موجودا لا- فى موضوع و هو الجوهر، و إما أن يكون موجودا فى موضوع و هو العرض و نعى بالموضوع المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه فإن المحل إما أن يتقوم بالحال أو يقوم الحال إذ لا بد من حاجه أحدهما إلى الآخر فالأول يسمى المادة و الثانى يسمى الموضوع و الحال فى الأول يسمى صورته و فى الثانى يسمى عرضا فالموضوع و المادة يشتركان اشتراك أخصين تحت أعم واحد هو المحل، و الصوره و العرض يشتركان اشتراك أخصين تحت أعم واحد هو الحال. و الموضوع أخص من المحل، و عدم الخاص أعم من عدم العام فكل ما ليس فى محل فهو ليس فى موضوع و لا ينعكس و لهذا جاز أن يكون بعض الجواهر حالا فى غيره و لما كان تعريف العرض يشتمل على القيد الثبوتى قدمه فى القسمه على الجوهر.

قال: و هو إما مفارق فى ذاته و فعله و هو العقل، أو فى ذاته و هو النفس، أو مقارن فإما أن يكون محلا و هو المادة، أو حالا و هو الصورة، أو ما يتركب منهما و هو الجسم.

أقول: هذه قسمه الجوهر إلى أنواعه فإن الجوهر إما أن يكون مفارقا فى ذاته و فعله للمادة و هو المسمى بالعقل، أو مفارقا فى ذاته لا فعله و هو النفس الناطقه فإنها مفارقه للمادة فى ذاتها و وجودها دون فعلها لاحتياجها إلى الآله فى التأثير و لا يمكن أن يكون مفارقا فى فعله دون ذاته لأن الاستغناء فى التأثير يستدعى الاستغناء فى الذات، و إما أن يكون مقارنا للمادة فإما يكون محلا و هو الهولى، أو حالا و هو الصورة، أو ما يتركب منهما و هو الجسم فهذه أقسام الجواهر.

قال: و الموضوع و المحل يتعاكسان وجودا و عدما فى العموم و الخصوص و كذا الحال و العرض.

أقول: قد بينا أن الموضوع أخص من المحل فعدمه يكون أعم من عدم المحل فقد تعاكس الموضوع و المحل فى العموم و الخصوص باعتبار الوجود و العدم، و كذا الحال و العرض فإن العرض أخص من الحال فعدمه أعم.

قال: و بين الموضوع و العرض مباينه.

أقول: الموضوع هو المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه و العرض لا يتقوم بذاته فبينهما مباينه.

قال: و يصدق العرض على المحل و الحال جزئيا:

أقول: المحل قد يكون جوهرًا و هو ظاهر و قد يكون عرضًا على خلاف بين الناس فيهيصدق بعض المحل عرض. و الحال أيضا قد يكون جوهرًا كالصوره الحاله فى المادة، و قد يكون عرضًا و هو ظاهر فيصدق بعض الحال عرض فقد ظهر صدق العرض على المحل و الحال جزئيا.

## المسأله الثانيه: فى أن الجوهر و العرض ليسا جنسين لما تحتهم

فى أن الجوهر و العرض ليسا جنسين لما تحتهما

قال: و الجوهرية و العرضية من ثوانى المعقولات لتوقف نسبه إحداهما على وسط.

أقول: اتفق العقلاء على أن العرض من حيث هذا المفهوم ليس جنسا لما تحته بل هو أمر عرضى، و اختلفوا فى الجوهر هل هو جنس لما تحته أو عارض و الذى اختاره المصنف - رحمه الله - أنه عارض و جعل الجوهرية و العرضية من المعقولات الثانيه فإن كون الذات مستغنيه عن المحل أو محتاجه إليه أمر زائد على نفس الذات من الأمور الاعتبارية و حكم من أحكامها الذهنيه و استدل عليه بأن الذهن يتوقف فى نسبه إحداهما إلى الذات على وسط و لهذا احتجنا إلى الاستدلال على عرضيه الكميات و الكيفيات و جوهرية النفوس و أشباه ذلك و جنس الشىء لا يجوز أن يتوقف ثبوته له على البرهان و هذا الذى ذكره - رحمه الله - يدل على الزيادة لا على كونه من المعقولات الثانيه.

قال: و اختلاف الأنواع بالأولويه.

أقول: هذا دليل ثان على كون الجوهر عرضا عاما لجزئياته لا جنسا لها و ذلك لأن بعض الجزئيات أولى بالجوهرية من بعض فإن الشخصيات أولى بالجوهرية من الكليات و لا تفاوت فى الأجناس. و هو أيضا يدل على كون العرض عرضيا لوقوع التفاوت فيه بين جزئياته فإن الأعراض القاره أولى بالعرضيه من غيرها.

قال: و المعقول اشتراكه عرضى.

أقول: إنا نعقل بين الجسم و العقل و النفس و المادة و الصورة أمرا مشتركا هو الاستغناء عن المحل و لا نعقل بينها اشتراكا فى غيره و هذا القدر أمر عرضى فالجوهرية إن جعلت عباره عن هذا الاعتبار كانت عرضا عاما، و إن جعلت عباره عن الماهيه المقتضيه

ص: ١٤٠

لهذا الاعتبار فليس هنا ماهيه للجسم وراء كونه جسما و كذلك البواقي و هذه الماهيات تقتضى هذا الاعتبار و إن اختلفت مع اشتراكه و كذلك البحث فى العرض فإننا نعقل الاشتراك بين الكم و الكيف و باقى الأعراض فى الحاجه إلى المحل و العرضيه فى الوجود و هذا المعنى أمر اعتبارى فليست العرضيه جنسا.

### المسأله الثالثه: فى نفى التضاد عن الجواهر

فى نفى التضاد عن الجواهر

قال: و لا تضاد بين الجواهر و لا بينها و بين غيرها.

أقول: لما فرغ من تعريف الجواهر و العرض و بيان أنهما ليسا بجنسين شرع فى باقى أحكامهما فبين انتفاء الضديه عن الجواهر على معنى أنه لا ضد للجواهر من الجواهر و لا من غيرها و بيانه أن الضد هو الذات الوجوديه المعاقبه لذات أخرى وجوديه فى الموضوع مع كونها فى غايه البعد عنها و قد بينا أن الجواهر لا موضوع له فلا يعقل فيه هذا المعنى لا بالنظر إلى جوهر آخر و لا بالنظر إلى غيره من الأعراض.

قال: و المعقول من الفناء العدم.

أقول: لما بين انتفاء الضد عن الجواهر أخذ يرد على أبى هاشم و أتباعه حيث جعلوا للجواهر أضدادا هى الفناء فقال إن المعقول من الفناء العدم و ليس الفناء أمرا وجوديا يضاد الجواهر لأنه إما جوهر أو عرض و القسمان باطلان فلا تحقق له.

قال: و قد يطلق التضاد على البعض باعتبار آخر.

أقول: إن بعض الجواهر قد يطلق عليه أنه ضد للبعض الآخر لكن يؤخذ التضاد باعتبار آخر و هو التنافى فى المحل مطلقا و حينئذ يكون بعض الصور الجوهرية يضاد البعض الآخر.

ص: ١٤١

## المسأله الرابعه: فى أن وحده المحل لا تستلزم وحده الحال

فى أن وحده المحل لا تستلزم وحده الحال

قال: و وحده المحل لا تستلزم وحده الحال إلا مع التماثل بخلاف العكس.

أقول: المحل الواحد قد يحل فيه أكثر من حال واحد مع الاختلاف كالجسم الذى يحله السواد والحركه والحراره، و كالماده التى تحل فيها الصور الجسميه والنوعيه.

هذا مع الاختلاف أما مع التماثل فإنه لا يجوز أن يحل المثان محلا واحدا لاستلزامه رفع الاثنيني لانتفاء الامتياز بالذاتيات و اللوازم لاتفاقهما فيهما، و بالعوارض لتساوى نسبتها إليها.

فقد ظهر أن وحده المحل لا تستلزم وحده الحال إلا مع التماثل و أما العكس فإنه يستلزم فإن وحده الحال تستلزم وحده المحل لاستحاله حلول عرض واحد أو صورته واحده فى محلين و هو ضرورى و كلام أبى هاشم فى التأليف و بعض الأوائى فى الإضافاتخطأ.

قال: و أما الانقسام فغير مستلزم فى الطرفين.

أقول: انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال فإن الوحده والنقطه و الإضافات كالأبوه و البنوه أعراض قائمه بمحال منقسمه و هى غير منقسمه أما الوحده و النقطه فظاهر و كذا الإضافة فإنه لا يعقل حلول نصف الأبوه أو البنوه فى نصف ذات الأب أو الابن.

و ذهب قوم إلى أن انقسام المحل يقتضى انقسام الحال لاستحاله قيامه مع وحدته بكل واحد من الأجزاء و توزيعه عليها و انتفاء حلوله فيها و أما الحال فإنه لا يقتضيانقسامه انقسام المحل فإن الحراره و الحركه إذا حلا محلا واحدا لم يقتض ذلك أن يكون بعض المحل حارا غير متحرك و بعضه متحركا غير حار.

و اعلم أن الأعراض الساريه إذا حلت محلا منقسما انقسمت بانقسامه و الأعراض

المنقسمه بالمقدار لا بالحقائق إذا حلت محلا انقسم بانقسامها.

### المسألة الخامسة: في استحاله انتقال الأعراض

في استحاله انتقال الأعراض

قال: و الموضوع من جمله المشخصات.

أقول: الحكم بامتناع انتقال الأعراض قريب من البين و الدليل عليه أن العرض إن لم يتشخص لم يوجد فتشخصه ليس معلول ماهيته و لا لوازمها و إلا لكان نوعه في شخصه، و لا ما يحل فيه و إلا لاكتفى بموجده و مشخصه عن موضوعه فيقوم بنفسه و هو محال فبقى أن يكون معلول محله فيستحيل انتقاله عنه و إلا لم يكن ذلك الشخص ذلك الشخص.

قال: و قد يفتقر الحال إلى محل متوسط.

أقول: الحال قد يحل الموضوع من غير واسطه كالحركة القائمة بالجسم و قد يفتقر إلى محل متوسط فيحل فيه ثم يحل ذلك المحل في الموضوع كالسرعة القائمة بالجسم فإنها تفتقر إلى حلولها في الحركة ثم تحل الحركة في الجسم.

### المسألة السادسة: في نفي الجزء الذي لا يتجزى

في نفي الجزء الذي لا يتجزى

قال: و لا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال.

أقول: هذه مسألة اختلف الناس فيها فذهب جماعة من المتكلمين و الحكماء إلى أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزى فذهب بعضهم إلى تنهايتها و بعضهم إلى عدمه، و ذهب الباكون إلى أن الجسم بسيط في نفسه متصل كاتصاله عند الحس لكنه يقبل الانقسام إما إلى ما يتناهي كما ذهب إليه من لا تحقيق له، أو إلى ما لا يتناهي كما

ذهب إليه الحكماء.

وقد نفى المصنف - رحمه الله - الجزء الذى لا يتجزى بقوله لا وجود لوضعى لا يتجزى بالاستقلال و ذلك لأن ما لا يتجزى من ذوات الأوضاع أعنى الأشياء المشار إليها بالحسقد توجد لا بالاستقلال كوجود النقطة فى طرف الخط أو مركز الدائره و لا يمكن وجوده بالاستقلال و قد استدل عليه بوجه:

قال: لحجب المتوسط.

أقول: هذا أحد الأدله على نفى الجزء و تقريره أنا إذا فرضنا جوهرا متوسطا بين جوهرين فإما أن يحجبهما عن التماس أو لا و الثانى باطل و إلا لزم التداخل، و الأول يوجب الانقسام لأن الطرف الملاقى لأحدهما مغاير للطرف الملاقى للآخر.

قال: و لحركه الموضوعين على طرفى المركب من ثلاثه.

أقول: هذا وجه ثان و تقريره أنا إذا فرضنا خطا مركبا من ثلاثه جواهر و على طرفيه جزءين ثم تحركا على السواء فى السرعه و البطء و الابتداء فلا بد و أن يتلاقيا و إنما يمكن بأن يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرف و النصف الآخر على نصف المتوسط فتنقسم الخمسه.

قال: أو من أربعه على التبادل.

أقول: هذا وجه ثالث و تقريره أنا إذا فرضنا خطا مركبا من أربعه جواهر و فوق أحد طرفيه جزء و تحت طرفه الآخر جزء و تحركا على التبادل كل منهما من أول الخط إلى آخره حركه على السواء فى الابتداء و السرعه فإنهما لا يقطعان الخط إلا بعد المحاذاه فموضع المحاذاه إن كان هو الثانى أو الثالث كان أحدهما قد قطع أكثر فلا بد و أن يكون بينهما و ذلك يقتضى انقسام الجميع.

ص: ١٤٤

قال: و يلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك و سكون المتحرك و انتفاء الدائره.

أقول: هذه وجوه أخرى تدل على نفي الجزء:

أحدها أن الحس يشهد بأن المتحرك على الاستداره باق على وضعه و نسبه أجزائه و مع القول بالجزء يلزم التفكك لأن الجزء القريب من المنطقه إذا تحرك جزءا فإن تحرك القريب من القطب جزءا تساوى المداران و هو باطل بالضروره، و إن تحرك أقل من جزء لزم الانقسام، و إن لم يتحرك أصلا لزم التفكك كالثاني أن السرعة و البطء كقيمتان قائمتان بالحركه لا باعتبار تخلل السكنات و عدمه لأنه لو كان بسبب تخلل السكنات لزم أن يكون فضل سكنات الفرس السائر من أول النهار إلى آخره خمسين فرسخا على حركاته بإزاء فضل حركات الشمس من أول النهار إلى آخره على حركات الفرس لكن فضل حركات الشمس أضعاف أضعاف حركات الفرس فتكون سكنات الفرس أضعاف حركاته لكن الحس يكذب ذلك. إذا ثبت هذا فإذا تحرك السريع جزءا فإن تحرك البطيء جزءا تساويا هذا خلف، و إن تحرك أقل لزم الانقسام و إن لم يتحرك أصلا لزم المحال. هذا ما خطر لنا الآن من تفسير قوله - رحمه الله - و سكون المتحرك الثالث أن الدائره موجوده بالحس فإن كانت حقيقه لزم إبطال الجزء لأن الدائره القطبيه إن تلاقت أجزاءها بطواهرها و بواطنها ساوت الدائره المنطقيه هذا خلف، و إن تلاقت ببواطنها خاصه لزم الانقسام، و إن لم تكن حقيقه كان ذلك لارتفاع بعض أجزائها و انخفاض البعض الآخر لكن المنخفض إذا ملئ بالجزء و لم يفضل كانت الدائره حقيقه و لزم ما ذكرنا و إلا لزم الانقسام.

قال: و النقطه عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي.

أقول: هذا جواب عن حجه من أثبت الجزء و تقريرها أن النقطه موجوده لأنها نهايه الخط فإن كانت جوهرها فهو المطلوب، و إن كانت عرضا فمحلها إن انقسم انقسمت لأن



الحال فى أحد الجزئين مغاير للحال فى الآخر، و إن لم ينقسم فهو المطلوب.

و الجواب أنها عرض قائم بالمنقسم و لا- يلزم انقسامها لانقسام المحل لأن الحال فى المنقسم باعتبار لحوق طبيعه أخرى به لا يلزم انقسامه بانقسام محله و هاهنا النقطه حلت فى الخط المنقسم باعتبار عروض التناهى له.

قال: و الحركة لا وجود لها فى الحال و لا يلزم نفيها مطلقا.

أقول: هذا جواب عن حجه أخرى لهم و هى أن الحركة موجوده بالضروره و هى من الموجودات الغير القاره فإما أن يكون لها فى الحال وجود أو لا و الثانى باطل لأن الماضى و المستقبل معدومان فلو لم تكن فى الحال موجوده لزم نفيها مطلقا و إذا كانت موجوده فى الحال فإن كانت منقسمه كان أحد طرفيها سابقا على الآخر فلا يكون الحاضر كله حاضرا هذا خلف، و إن لم تكن منقسمه كانت المسافه غير منقسمه لأنها لو انقسمت لانقسمت الحركة لأن الحركة فى أحد الجزئين مغايره للحركة فى الجزء الآخر فتكون الحركة منقسمه مع أنا فرضناها غير منقسمه.

و الجواب: أن الحركة لا- وجود لها فى الحال و لا- يلزم من نفيها فى الحال نفيها مطلقا لأن الماضى و المستقبل و إن كانا معدومين فى الحال لكن كل منهما له وجود فى حد نفسه.

قال: و الآن لا تحقق له خارجا.

أقول: هذا جواب عن حجه أخرى لهم و هى أن الآن موجود لانتهاء الماضى و المستقبل فإن كان الآن منتفيا كان الزمان منتفيا مطلقا و يستحيل انقسامه و إلا لزم أن يكون الحاضر بعضه فلا يكون الآن كله آنا هذا خلف، و إذا كان موجودا فالحركة الواقعه فيه غير منقسمه و إلا لكان أحد طرفيها واقعا فى زمان و الآخر فى زمان آخر فينقسم ما فرضناه غير منقسم هذا خلف، و يلزم من عدم انقسام الحركة عدم انقسام المسافه على ما مر تقريره.

و تقرير الجواب: أن الماضى و المستقبل موجودان فى حد أنفسهما معدومان فى الآن

لا مطلقا و الآن لا تحقق له فى الخارج.

قال: و لو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجوده.

أقول: لما فرغ من النقض شرع فى المعارضه فاستدل على أن الحركة لا تتركب مما لا يتجزى لأنها لو تركبت مما لا يتجزى لم تكن موجوده و التالى باطل اتفاقا فكذا المقدم بيان الشرطيه أن الجزء إذا تحرك من حيز إلى حيز فإما أن يوصف بالحركة حال كونه فى الحيز الأول و هو باطل لأنه حينئذ لم يأخذ فى الحركة، أو حال كونه فى الحيز الثانى و هو باطل أيضا لأن الحركة حينئذ قد انتهت و انقطعت و لا واسطه بين الأول و الثانى و هذا المحال نشأ من إثبات الجوهر الفرد لأنه على تقدير عدمه تثبت الواسطه.

و يمكن أن يقرر بيان الشرطيه من وجه آخر و هو أن الحركة إما أن تكون عباره عن المماسه الأولى أو الثانى و هما محالان لما مر أو مجموعهما و هو محال لانتفائه.

قال: و القائل بعدم تناهى الأجزاء يلزمه مع ما تقدم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى و يفتقر فى التعميم إلى التناسب.

أقول: لما فرغ من إبطال مذهب القائلين بالجوهر الفرد شرع فى إبطال مذهب القائلين بعدم تناهى الأجزاء فعلا و قد استدل عليه بما تقدم فإن الأدله التى ذكرناها تبطل الجوهر الفرد مطلقا سواء قيل بتركب الجسم من أفراد متناهيه منه أو غير متناهيه.

و استدل عليه أيضا بوجوه الأول: أنا نفرض أعدادا متناهيه من الجواهر الأفراد و نؤلفها فى جميع الأبعاد فإما أن يزيد مقدارها على مقدار الواحد أو لا و الثانى باطل و إلا لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار و لا للعدد و هو باطل قطعاً، و إن زاد مقدارها على مقدار الواحد حتى حصلت أعداد ثلاثه حصل جسم من أجزاء متناهيه و هو يبطل قولهم إن كل جسم متألف من أعداد غير متناهيه فهذا معنى لزوم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى. و أما قوله و يفتقر فى التعميم إلى التناسب فمعناه أنا إذا أردنا تعميم القضييه بأن نحكم بأنه لا شىء من الأجسام بمؤلف من أجزاء غير متناهيه فطريقه أن ينسب هذا المؤلف الذى ألفناه من

الأجزاء المتناهيه إلى بقيه الأجسام فنقول كل جسم فإنه متناه في المقدار فله إلى هذا المؤلف نسبه و هي نسبه متناهي المقدار إلى متناهي المقدار لكننا نعلم أن المقدار يزيد بزيادة الأجزاء و ينقص بنقصانها فنسبه المقدار إلى المقدار كنسبه الأجزاء إلى الأجزاء لكن نسبه المقدار إلى المقدار نسبه متناه إلى متناه فكذا نسبه الأجزاء إلى الأجزاء.

قال: و يلزم عدم لحوق السريع البطيء.

أقول: هذا هو الوجه الثاني الدال على إبطال القول بعدم تناهي الأجزاء و تقريره أن الجسم لو تركب من أجزاء غير متناهيه لم يلحق السريع البطيء و التالي باطل بالضرورة فكذا المقدم، بيان الشرطيه أن البطيء إذا قطع مسافه ثم ابتداء السريع و تحرك فإنه مع قطع تلك المسافه يكون البطيء قد قطع شيئاً آخر فإذا قطعه السريع يقطع البطيء شيئاً آخر و هكذا إلى ما لا يتناهي فلا يلحق السريع البطيء.

قال: و أن لا يقطع المسافه المتناهيه في زمان متناه.

أقول: هذا وجه ثالث قريب من الوجه الثاني و تقريره أنا لو فرضنا الجسم يشتمل على ما لا يتناهي من الأجزاء لزم أن لا يقطع المتحرك المسافه المتناهيه في زمان متناه لأنه لا يمكنه قطعها إلا بعد قطع نصفها و لا يمكنه قطع نصفها إلا بعد قطع ربعها و هكذا إلى ما لا يتناهي فيكون هناك أزمه غير متناهيه و قد تكلمنا على هذه الوجوه في كتاب الأسرار بما لم يسبقنا إليه أحد.

قال: و الضروره قضت ببطلان الطفره و التداخل.

أقول: اعلم أن القائلين بعدم تناهي الأجزاء اعتذروا عن الوجه الأول بالتداخل فقالوا لا يلزم من عدم تناهي الأجزاء عدم تناهي المقدار لأن الأجزاء تتداخل فيصير جزءان و أزيد في حيز واحد و في قدره فلا يلزم بقاء النسبه و اعتذروا عن الوجهين الأخيرين بالطفره فإن المتحرك إذا قطع مسافه غير متناهيه

الأجزاء في زمان متناه فإنه يطفر بعض تلك الأجزاء و يتحرك على البعض الآخر، و كذلك السريع يطفر بعض الأجزاء ليلحق البطيء. و هذان العذران باطلان بالضرورة.

قال: و القسمة بأنواعها تحدث اثنييه يساوى طباع كل واحد منهما طباع المجموع.

أقول: يريد أن يبطل مذهب ديمقراطيس في هذا الموضوع و هو أن الجسم ينتهى فى القسمة الانفكاكية إلى أجزاء قابله للقسمة الوهميه لا الانفكاكية.

و بيانه أن القسمة بأنواعها الثلاثه أعنى الانفكاكية و الوهميه و التى باختلاف الأعراض الإضافيه أو الحقيقيه تحدث فى المقسوم اثنييه تكون طبيعه كل واحد من القسمين مساويه لطبيعه المجموع و لطبيعه الخارج عنه و كل واحد من القسمين لما صح عليه الانفكاك عن صاحبه فكذلك كل واحد من قسمي القسمين إلى ما لا يتناهى.

قال: و امتناع الانفكاك لعارض لا يقتضى الامتناع الذاتى.

أقول: بعض الأجسام قد تمتنع عليها القسمة الانفكاكية لا بالنظر إلى ذاتها بل بالنظر إلى عارض خارج عن الحقيقه الجسميه إما لصغر المقسوم بحيث لا تتناوله الآله القاسمه أو صلابته أو وصول صورته تقتضى ذلك كما فى الفلك عندهم و لكن ذلك الامتناع لا يقتضى الامتناع الذاتى.

قال: فقد ثبت أن الجسم شىء واحد متصل يقبل الانقسام إلى ما لا يتناهى.

أقول: هذا نتيجة ما مضى لأنه قد بطل القول بتركب الجسم من الجواهر الأفراد سواء كانت متناهيه أو غير متناهيه فثبت أنه واحد فى نفسه متصل لا مفاصل له بالفعل و لا شك فى أنه يقبل الانقسام فيما أن يكون قابلا لما يتناهى من الأقسام لا غير و هو باطل لما تقدم فى إبطال مذهب ديمقراطيس، أو لما لا يتناهى و هو المطلوب.

فى نفى الهيولى

قال: و لا يقتضى ذلك ثبوت ماده سوى الجسم لاستحاله التسلسل و وجود ما لا يتناهى.

أقول: يريد أن يبين أن الجسم البسيط لا جزء له و قد ذهب إلى ذلك جماعه من المتكلمين و أبو البركات البغدادي.

و قال أبو على: إن الجسم مركب من الهيولى و الصورة و احتج عليه بأن الجسم متصل فى نفسه و قابل للانفصال و يستحيل أن يكون القابل هو الاتصال نفسه لأن الشئ لا يقبل عدمه فلا بد للاتصال من محل يقبل الانفصال و الاتصال و ذلك هو الهيولى و الاتصال هو الصورة فاستدرك المصنف - رحمه الله - ذلك و قال: إن ذلك أى قبول الانقسام لا يقتضى ثبوت ماده كما قررناه فى كلام أبى على لأن الجسم المتصل له ماده واحده فإذا قسمناه استحال أن تبقى الماده على وحدتها اتفاقاً بل يحصل لكل جزء ماده، فإن كانت ماده كل جزء حادثه بعد القسمة لزمه التسلسل لأن كل حادث عندهم لا بد له من ماده، و إن كانت موجوده قبل القسمة لزم وجود مواد لا نهايه لها بحسب ما فى الجسم من قبول الانقسامات التى لا تتناهى.

**المسأله الثامنه: فى إثبات المكان لكل جسم**

فى إثبات المكان لكل جسم

قال: و لكل جسم مكان طبيعى يطلبه عند الخروج على أقرب الطرق.

أقول: كل جسم على الإطلاق فإنه يفتقر إلى مكان يحل فيه لاستحاله وجود جسم مجرد عن كل الأمكنه و لا بد و أن يكون ذلك المكان طبيعياً له لأننا إذا جردنا الجسم عن

كل العوارض فيما أن لا- يحل في شيء من الممكنه و هو محال، أو يحل في الجميع و هو أيضا باطل بالضرورة، أو يحل في البعض فيكون ذلك البعض طبيعيا و لهذا إذا أخرج عن مكانه عاد إليه و إنما يرجع إليه على أقرب الطرق و هو الاستقامه.

قال: فلو تعدد انتفى.

أقول: يريد أن يبين أن المكان الطبيعي واحد لأنه لو كان لجسم واحد مكانان طبيعيان لكان إذا حصل في أحدهما كان تاركا للثاني بالطبع و كذا بالعكس فلا يكون واحد منهما طبيعيا له فلهذا قال فلو تعدد يعنى الطبيعي انتفى و لم يكن له مكان طبيعي.

قال: و مكان المركب مكان الغالب أو ما اتفق وجوده فيه.

أقول: المركب إن تركب من جوهرين فإن تساويا و تمانعا وقف في الوسط بينهما وإلا- تفرقا و إن غلب أحدهما كان مكانه مكان الغالب، و إن تركب من ثلاثة و غلب أحدها كان مكانه مكان الغالب و إلا- كان في الوسط، و إن تركب من أربعة متساويه حصل في الوسط أو ما اتفق وجوده فيه و إن غلب أحدها كان في مكانه و لا استمرار للمعتدل لسرعه انفعاله بالأمر الغريبه.

قال: و كذا الشكل و الطبيعي منه الكره.

أقول: قيل في تعريف الشكل أنه ما أحاط به حد واحد أو حدود و في التحقيق أنه من الكيفيات المختصه بالكميات و هو هيئه إحاطه الحد الواحد أو الحدود بالجسم و هو طبيعي و قسرى لأن كل جسم متناه على ما يأتى و كل متناه مشكل بالضروره فإذا فرض خاليا عن جميع العوارض لم يكن له بد من شكل فيكون طبيعيا و لما كانت الطبيعه واحده لم تقتض أموراً مختلفه و لا شكل أبسط من الاستداره فيكون الشكل الطبيعي هو المستدير و باقى الأشكال قسرى.

فى تحقيق ماهية المكان

قال: و المعقول من الأول البعد فإن الأمارات تساعد عليه.

أقول: الأول يعنى به المكان لأنه قد تبين أن الجسم يقتضى بطبعه شيئين المكان و الشكل و لما كان الشكل ظاهرا و كان طبيعيا ذكره بعقب المكان ثم عاد إلى تحقيق ماهية المكان و قد اختلف الناس فيه و الذى عليه المحققون أمران أحدهما البعد المساوى لبعد المتمكن و هذا مذهب أفلاطون.

و الثانى السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى و هو مذهب أرسطو و أبى على بن سينا.

و قد اختار المصنف الأول و هو اختيار أبى البركات و مذهب المتكلمين قريب منه و الدليل على ما اختاره المصنف أن المعقول من المكان إنما هو البعد فإننا إذا فرضنا الكوز خاليا من الماء تصورنا الأبعاد التى يحيط بها جرم الكوز بحيث إذا ملئ ماء شغلها الماء بجملتها، و الأمارات المشهورة فى المكان من قولهم إنه ما يتمكن المتمكن فيه و يستقر عليه يساويه و ما يوصف بالخلو و الامتلاء يساعد على أن المكان هو البعد.

قال: و اعلم أن البعد منه ملاق للماده و هو الحال فى الجسم و يمانع مساويه، و منه مفارق تحل فيه الأجسام و يلاقيها بجملتها و يداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن و يتحد به و لا امتناع لخلوه عن الماده.

أقول: لما فرغ من بيان ماهية المكان شرع فى الجواب عن شبهه مقدره تورده على كون المكان بعدا و هى أن المكان لو كان هو البعد لزم اجتماع البعدين و التالى محال فالمقدم مثله بيان الشرطيه أن المتمكن له بعد فإن بقيا معا لزم الاجتماع و الاتحاد إذ لا يزيد بعد الحاوى عند حلول المحوى، و إن عدم أحدهما كان المعدوم حالا فى الموجود أو بالعكس

و هما محالان. و أما بيان استحاله التالي فضرورى لما تقدم من امتناع الاتحاد، و لأن المعقول من البعد الشخصى إنما هو البعد الذى بين طرفى الحاوى فلو تشكك العقل فى تعدده لزم السفسطه.

و تقرير الجواب أن البعد ينقسم إلى قسمين أحدهما بعد مقارن للماده و حال فيها و هو البعد المقارن للجسم، و الثانى مفارق للماده و هو الحاصل بين الأجسام المتباعده و الأول يمانع مساويه يعنى البعد المقارن للماده أيضا فلا يجمعه لاستحاله التداخل بين بعدين مقارنين و الثانى لا يستحيل عليه مداخله بعد مادى بل يداخله و يطابقه و يتحد به و هو محل الجسم المداخل بعده له فلا امتناع فى هذه المداخله و الاتحاد لأن هذا البعد خال عن الماده.

قال: و لو كان المكان سطحاً لتضادت الأحكام.

أقول: لما بين حقيقه المكان شرع فى إبطال مذهب المخالفين القائلين بأن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى و تقرير البطالان أن المكان لو كان هو السطح لتضادت الأحكام الثابته للجسم الواحد فإن الحجر الواقف فى الماء و الطير الواقف فى الهواء يفارقان سطحاً بعد سطح مع كونهما ساكنين و لو كان المكان هو السطح لكانا متحركين لأن الحركه هى مفارقه الجسم لمكان إلى مكان آخر، و لكانت الشمس المتحركه الملازمه لسطحها ساكنه فيلزم سكون المتحرك و حركه الساكن و ذلك تضاد فى الأحكام محال.

قال: و لم يعم المكان.

أقول: هذا وجه ثان دال على بطلان القول بالسطح و تقريره أن العقلاء حكموا باحتياج كل جسم إلى مكان و لو كان المكان عباره عن السطح الحاوى لزم أحد الأمرين و هو إما عدم تناهى الأجسام حتى يكون كل جسم محاطاً بغيره، أو حصول جسم لا فى مكان بأن يكون محيطاً بجميع الأجسام و القسمان باطلان فالمقدم مثله.



## المسأله العاشره: فى امتناع الخلاء

فى امتناع الخلاء

قال: و هذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل و إلا لساوت حركه ذى المعاوق حركه عديمه عند فرض معاوق أقل بنسبه زمانيهما.

أقول: اختلف الناس فى هذا المكان فذهب قوم إلى جواز الخلاء و ذهب آخرون إلى امتناعه و هو اختيار المصنف و استدل عليه بأن الخلاء لو كان ثابتا لكانت الحركه مع العائق كالحركه مع عدم العائق و التالى باطل بالضروره فالمقدم مثله و بيان الشرطيه أنا إذا فرضنا متحركا يقطع مسافه ما خاليه فى ساعه ثم نفرض تلك المسافه ممتليه فإن زمان الحركه يكون أطول لأن الملاء الموجود فى المسافه معاوق المتحرك عن الحركه فلنفضه يقطعها فى ساعتين، ثم نفرض ملاء آخر أرق من الأول على نسبه زمان الحركه فى الخلاء إلى زمانها فى الملاء و هو النصف فيكون معاوقه نصف المعاوقه الأولى فيتحركها المتحرك فى ساعه لكن الملاء الرقيق معاوق أيضا فتكون الحركه مع المعاوق كالحركه بدونه و هو باطل.

## المسأله الحاديه عشره: فى البحث عن الجبهه

فى البحث عن الجبهه

قال: و الجبهه طرف الامتداد الحاصل فى مأخذ الإشاره.

أقول: لما بحث عن المكان و كانت الجبهه ملائمه له حتى ظن أنهما واحد عقبه بالبحث عنها و هى على ما فسرهما جماعه من الأوائل عبارته عن طرف الامتداد الحاصل فى مأخذ الإشاره و ذلك لأننا نتوهم امتدادا آخدا من المشير و منتهيا إلى المشار إليه فذلك المنتهى هو طرف الامتداد الحاصل فى مأخذ الإشاره.

ص: ١٥٤

قال: وليست منقسمه.

أقول: لما كانت الجبهه عباره عن الطرف لم تكن منقسمه لأن الطرف لو كان منقسما لم يكن الطرف كله طرفا بل متناهيه فلا يكون الطرف طرفا هذا خلف، ولأن المتحرك إذا وصل إلى المنتصف لم يخل إما أن يكون متحركا عن الجبهه فلا يكون ما تخلف من الجبهه أو يكون متحركا إليها فلا يكون المتروك من الجبهه.

قال: و هي من ذوات الأوضاع المقصوده بالحركه للحصول فيها و بالإشاره.

أقول: الجبهه ليست أمرا مجردا عن المواد و علائقها بل هي من ذوات الأوضاع التي تتناولها الإشاره الحسيه و تقصد بالحركه و بالإشاره فتكون موجوده. و إنما قيد القصد بالحركه بقوله للحصول فيها لأن ما يقصد بالحركه قد يكون موجودا كالجبهه فإنها تقصد بالحركه لأنها تقصد الحصول فيها، و قد يكون معدوما كالبياض الذي يتحرك الجسم إليه من السواد فإنه معدوم و ليس مقصودا بالحركه للحصول فيه بل لتحصيله.

قال: و الطبيعي منها فوق و سفلى و ما عداهما غير متناه.

أقول: الجبهه منها ما هو طبيعي و هو ثنتان لا- غير: الفوق و السفلى، و منها ما هو غير طبيعي و هو ما عداهما و نعى بالطبيعي ما يستحيل تغييره و انتقاله عن هيئته، و بغير الطبيعي ما يمكن تغييره فإن القدام قد يصير خلفا و كذا اليمين قد يصير يسارا، و أما الفوق و السفلى فلا و هذه الجهات التي ليست طبيعیه غير متناهيه لأنها أطراف الخطوط المفروضه فى الامتداد و تلك الخطوط غير متناهيه.

ص: ١٥٥

فى الأجسام

قال: الفصل الثانى فى الأجسام وهى قسمان فلكيه و عنصريه أما الفلكيه فالكليه منها تسعه واحد غير مكوكب محيط بالجميع و تحته فلك الثوابت، ثم أفلاك الكواكب السياره السبعه، و تشتمل على أفلاك تداوير و خارجه المراكز، و المجموع أربعه و عشرون و تشتمل على سبعة متحيره و ألف و نيف و عشرين كوكبا ثوابت.

أقول: لما فرغ من البحث عن مطلق الجوهر شرع فى البحث عن جزئياته و بدأ بالجسم لأنه أقرب إلى الحس و فى هذا الفصل مسائل:

### المسأله الأولى: فى البحث عن الأجسام الفلكيه

فى البحث عن الأجسام الفلكيه

اعلم أن الأجسام تنقسم قسمين فلكيه و عنصريه و الأفلاك إما كليه تظهر منها حركه واحده إما بسيطه أو مركبه و إما جزئيه.

أما الكليه فتسعه واحد منها محيط بالجميع يسمى الفلك المحيط و هو غير مكوكب و يسمى الفلك الأطلس بهذا الاعتبار، و تحته فلك الثوابت و يسمى فلك البروج يماس المحيط بمقعره محدب هذا الفلك و تحت هذا زحل و تحته المشترى و تحته المريخ و تحته الشمس و تحته الزهره و تحته عطارد و تحته القمر يماس العالى بمقعره محدب السافل و هذه التسعه متوافقه المراكز و موافقه للأرض فى مركزها.

ثم إن كل فلك من هذه الأفلاك السبعه ينفصل إلى أجسام كثيره يقتضيه اختلاف حركات ذلك الكواكب فى الطول و العرض و الاستقامه و الرجوع و السرعه و البطء و البعد

و القرب من الأرض فأثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا- بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس بمحده مقعر ما فوقه و بمقعره محذب ما تحته و هو فلكه الكلى المشتمل على سائر أفلاكه إلا القمر فإن ممثله محيط بآخر يسمى المائل.

و أثبتوا أيضا فلكا خارج المركز عن مركز الأرض ينفصل عن الممثل أو المائليتماس محدباهما و مقعراهما على نقطتين يسمى الأبعد عن الأرض أوجا و الأقرب منه حضيضا.

و أثبتوا فلكا آخر يسمى فلك التدوير غير محيط بالأرض بل هو فى ثخن الخارج المركز يماس محده سطحه على نقطتين تسمى الأبعد ذروه و الأقرب إلى الأرض حضيضا فى السبعه عدا الشمس فإنهم أثبتوا لها فلكا خارج المركز خاصه.

و أثبتوا لعطارد فلكين خارجى المركز يسمى أحدهما المدير و الثانى الحامل فالمجموع مع الفلكين العظيمين أربعة و عشرون فلكا تشتمل سبعة أفلاك منها على خمسة كواكب متحيره. و فلك البروج يحتوى على ألف و نيف و عشرين كوكبا ثابتة و كون الثوابت فى فلك واحد غير معلوم و كذلك انحصار الأفلاك فيما ذكره غير معلوم بل يجوز أن توجد أفلاك كثيره إما وراء المحيط أو بين هذه الأفلاك و قول بعضهم إن أبعد بعد كل سافل مساو لأقرب قرب العالى باطل لأن بين أبعد بعد القمر و أقرب قرب عطارد ثخن فلك جوزهر القمرقال: و الكل بسائط.

أقول: ذهبوا إلى أن الفلك بسيط لأن كل مركب يتطرق إليه الانحلال و الفلك لا يتطرق إليه الانحلال فى هذه المدد المتطاولة فيكون بسيطا و هذا حكم واجب عندهم و ممكن عندنا لأن الأجسام عندنا حادثه يمكن تطرق التغير إليها و الانحلال.

قال: خاليه من الكيفيات الفعلية و الانفعالية و لوازمها.

أقول: هذا حكم آخر للأفلاك و هو أنها غير متصفه بالكيفيات الفعلية أعنى الحرارة و البروده و ما ينسب إليهما، و لا الكيفيات الانفعالية أعنى الرطوبه و اليوسه و ما ينسب

إليهما، و غير متصفه بلوازمها أعنى الثقل و الخفه.

و استدلوا على ذلك بأن الأفلاك ك لو كانت حاره لكانت فى غاية الحراره و التالى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطيه أن الفاعل موجود فى ماده بسيطه لا عائق لها فيجب حصول كمال الأثر، و بيان بطلان التالى أن الهواء العالى أبرد من الهواء الملاصق لوجه الأرض.

و كذا لو اقتضت البروده لبلغت الغايه فيها فكان يستولى الجمود على العناصر فما كان يتكون شىء من الحيوان.

و لقائل أن يقول لا- يلزم من اقتضاء الحراره حصول النهايه لأن الشديد و الضعيف مختلفان بالنوع و لا يلزم من اقتضاء الماهيه نوعا ما اقتضاؤها النوع الآخر و لهذا كان الهواء مقتضيا للسخونه و لم يقتض البالغ منها. و لا يصح الاعتذار بأن الرطوبه مانعه عن الكمال، لأن الرطوبه إنما تمنع عن كمال السخونه إذا أخذت بمعنى البله لا بمعنى الرقه و اللطافه و لإمكان أن تكون الطبيعه الفلكيه تقتضى ما يمنع عن الكمال، و لأن الرطوبه إذا منعت عن كمال الحراره كانت الطبيعه الواحده تقتضى أمرين متنافيين إذا عرفت هذا فنقول لما انتفت الحراره و البروده انتفى لازمهما أعنى الثقل و الخفه.

قال: شفافه:

أقول: استدلوا على شفافيه الأفلاك بوجهين: أحدهما أنها بسائط و هو منقوض بالقمر.

و الثانى أنها لا تحجب ما وراءها عن الأبصار فإننا نبصر الثوابت و هى فى الفلك الثامن و هذا أيضا ظنى لا يفيد اليقين لجواز أن يكون لها لون ضعيف غير حاجب كما فى البلور.

### المسأله الثانيه: فى البحث عن العناصر البسيطه

فى البحث عن العناصر البسيطه

قال: و أما العناصر البسيطه فأربعة كرىه النار و الهواء و الماء و الأرض و استفيد عددها من مزوجات الكيفيات الفعليه و الانفعاليه.

ص: ١٥٨

أقول: لما فرغ من البحث عن الأجرام الفلكية شرع في البحث عن الأجسام العنصريه و هي إما بسيطه أو مركبه و لما كان البسيط جزءا من المركب و كان البحث عن الجزء متقدما على البحث عن الكل قدم البحث عن البساط.

و اعلم أن البساط العنصريه أربعه و أقربها إلى الفلك النار ثم الهواء ثم الماء ثم الأرض و مركزها مركز العالم لأن النار حاره في الغايه فطلبت العلو، و الهواء حار لا في الغايه فطلب العلو فوق باقى العناصر و الأرض أبرد العناصر فطلبت المركز.

و هذه الأربعه كرات منطبق بعضها على بعض لبساطتها، و لأن خسوف القمر إذا اعتبر في وقت بعينه في بعض البلاد لم يوجد في البلد المخالف لذلك البلد في الطول في ذلك الوقت بعينه، و السائر على خط من خطوط نصف النهار إلى الجانب الشمالى يزداد عليه ارتفاع القطب الشمالى و انخفاض الجنوبى و بالعكس و هذا يدل على كربه الأرض، و الأغوار و الأنجاد لا تؤثر في الكربه لصغرهما بالنسبه إليها.

و أما الماء فلأن راكب البحر إذا قرب من جبل ظهرت له قلته أولا- ثم أسفله ثانيا و البعد بينه و بين القله أكثر مما بينه و بين الأسفل و السبب فيه منع حده الماء عن إبصار الأسفل و أما الباقيان فلما مر من بساطتهما و هي تقتضى الكربه.

و إنما استفيد عدد هذه العناصر و انحصارها في أربعه من مزوجات الكيفيات الفعليه و الانفعاليه أعنى الحراره و البروده و الرطوبه و اليبوسه.

قال: و كل منها ينقلب إلى الملاصق، و إلى الغير بواسطه أو بوسائط.

أقول: هذه العناصر الأربعه كل واحد منها ينقلب إلى الآخر أما ابتداء كصيروه النار هواء أو بواسطه واحده كصيورتها ماء بواسطه انقلابها هواء ثم انقلاب الهواء ماء، أو بوسائط كصيورتها أرضا بواسطه انقلابها هواء ثم ماء ثم أرضا و الأصل فيه أن غالب الأمر انقلاب العنصر إلى ملاصقه كانه انقلاب النار هواء ابتداء، و إلى البعيد بواسطه و يدل على انقلاب كل واحد منها إلى صاحبه ما يشاهد من صيروره النار هواء عند الانطفاء و صيروره الهواء نارا عند إلحاح النفخ و صيروره الهواء ماء عند حصول البرد

فى الجو و انعقاد السحاب الماطر من غير وصول بخار إليه، و صيروره الماء هواء عند إسخانه، و صيروره الماء أرضا كما يعقد أهل الحيل المياه الجاريه أحجارا صلبه، و صيروره الأرض ماء كما يتخذون مياهها حاره و يحلون فيها أجسادا صلبه حجريه حتى تصير مياهها جاريه.

قال: فالنار حاره يابسه شفافه متحركه بالتبعيه لها طبقه واحده و قوه على إحاله المركب إليها.

أقول: لما فرغ من الأحكام المشتركه بين العناصر شرع فى البحث عن الكيفيات المختصه بكل عنصر عنصر و بدأ بالنار و ذكر من أحكامها ستة:

الأول: أنها حاره و الحس يدل على حراره النار الموجوده عندنا، و أما النار البسيطه التى هى الفلك الأثير فإنها كذلك لوجود الطبيعه خاليه عن العائق و لبساطتها فإن الحراره موجوده فى النار التى عندنا مع امتزاجها بالضد فكيف بالنار الصرفه.

الثانى: أنها يابسه و هو معلوم بالحس أيضا إن عنى باليبوسه ما لا يلتصق بغيره، أما إن عنى بها ما يعسر تشكله بالأشكال القريبه فالنار ليست يابسه بهذا المعنى.

الثالث: أنها شفافه و إلا- لحجبت الثابت عن الأبصار، و لأن النار كلما كانت أقرب إلى الشفافيه كانت أقوى كما فى أصول الشعل.

الرابع: أنها متحركه بالتبعيه و هو حكم ظنى لأنهم لما رأوا الشهب متحركه حكموا بحركه كره النار ثم طلبوا العله فقالوا إن كل جزء من الفلك تعين مكانا لجزء من النار فإذا انتقل ذلك الجزء انتقل المتمكن فيه كالساكن فى السفينه.

و هذا ضعيف لأن الشهب لا تتحرك إلى جهه واحده بل قد يكون إلى الشمال تاره و إلى الجنوب أخرى و ما ذكره من العله فهو بعيد و إلا لزم حركه كره الهواء و الماء و الأرض مع أن الفلك بسيط لا جزء له و لو فرض له أجزاء لكانت متساويه فكيف يصح اختلافها فى كون بعضها مكانا لبعض أجزاء النار البسيطه و البعض الآخر مكانا للآخر.

الخامس: أنها ذات طبقه واحده و ذلك لقوتها على إحاله ما يمازجها فلا يوجد فى مكانها غيرها

السادس: أنها قويه على إحاله المركب إليها و ذلك ظاهر.

قال: و الهواء حار رطب شفاف له أربع طبقات.

أقول: لما فرغ من البحث عن أحكام النار شرع فى البحث عن الهواء الملاصق لها و ذكر له أحكاما أربعة: الأول أنه حار و ذلك فيما يرجع إلى الكيفيه الفعلية و قد وقع التشاجر فيه فأكثر الناس ذهب إلى أنه حار لا فى الغايه لأن الماء إذا أريد جعله هواء سخن فضل تسخين و مع استحكام التسخين ينقلب هواء، و آخرون منعوا من ذلك لأنه لو اقتضى السخونه لطبعه لبلغ فيها الغايه لوجود العله الخاليه عن المعاق. الثانى أنه رطب بمعنى سهوله قبول الأشكال لا بمعنى البله و ذلك ظاهر و هذا فيما يرجع إلى الكيفيه الانفعاليه. الثالث أنه شفاف و هو ظاهر لعدم إدراكه صرفا بالبصر. الرابع أنه ذو طبقات أربع الطبقة الأولى الملاصقه للأرض، الثانيه الطبقة الباردة بسبب ما يخالطها من الأبخره، الثالثه الطبقة الصرفه، الرابعه الطبقة الممتزجه بشىء من النار.

قال: و الماء بارد رطب شفاف محيط بثلاثه أرباع الأرض له طبقه واحده.

أقول: ذكر للماء خمسه أحكام:

الأول أنه بارد و الحس يدل عليه لأنه مع زوال المسخنات الخارجيه يحس ببرده.

و اختلفوا فالأكثر على أن الأرض أبرد منه لأنها أكثف و أبعد عن المسخنات و الحركه الفلكيه، و قال قوم: إن الماء أبرد لأننا نحس بذلك و هو ضعيف لأن الشىء قد يكون أشد بردا فى الحس و لا يكون فى نفس الأمر كذلك كما فى جانب السخونه و لهذا كانت السخونه فى الأجسام الذائبه كالرصاص و غيره أشد فى الحس من النار الصرفه الخاليه عن الضد لسرعه انفصال النار الصرفه عن اليد لأجل لطافتها فلا يدوم أثرها كذلك ها هنا أثر الماء للطافته ينسبط على العضو و يصل إلى عمق كل جزء منه و يلتصق به بخلاف التراب المتناثر عنه سريعا فكان الإحساس ببرد الماء أكثر.

الثانى أنه رطب و هو ظاهر بمعنى البله و قيل إنه يقتضى الجمود لأنه بارد بالطبع و البرد



يقتضى الجمود و إنما عرض السيلان له بسبب سخونه الأرض و الهواء و لو خلى و طبعه لاقتضى الجمود.

الثالث أنه شفاف لأنه مع صرافته لا- يحجب عن الأبصار. و قيل إنه ملون و إلا- لم يكن مرئيا و لضعف لونه لم يحجب عن الأبصار.

الرابع أنه محيط بأكثر الأرض و هو حكم ظنى لأنهم جعلوا العناصر متعادله و إلا لاستحال الأضعف و عدم عنصره فلو لا إحاطته بثلاثه أرباع الأرض لكان أقل من الأرض و إذا كان محيطا بأكثر الأرض كان هو البحر و إلا فإما أن يكون فوق الأرض أو تحتها و الثاني باطل و إلا لكان أصغر من الأرض فبقى الأول و هو البحر.

الخامس أنه ذو طبقه واحده هو البحر و هو ظاهر.

قال: و الأرض بارده يابسه ساكنه فى الوسط شفافه لها ثلاث طبقات.

أقول: ذكر للأرض أحكاما خمس:

الأول أنها بارده لأنها كثيفه و قد سلف البحث فى أنها أبرد العناصر.

الثانى أنها يابسه و هو أيضا ظاهر.

الثالث أنها ساكنه فى الوسط و قد نازع فى ذلك جماعه: فذهب قوم إلى أنها متحركه إلى السفلى، و آخرون إلى العلو، و آخرون بالاستداره، و الحق خلاف ذلك كله و إلا لما وصل الحجر المرمى إليها إن كانت هاويه، و لما نزل الحجر المرمى إلى فوق إن كانت صاعده، و لما سقط على الاستقامه إن كانت متحركه على الاستداره.

و قد أشار فى هذا الحكم إلى فائده بقوله فى الوسط و هو الرد على من زعم أنها ساكنه بسبب عدم تناهيها من جانب السفلى لا من حيث الطبع و بيان بطلان هذا القول ظاهر لأن الأجسام متناهيه.

الرابع أنها شفافه و قد وقع فيه منازعه بين القوم فذهب جماعه إليه لأنها بسيطه، و ذهب آخرون إلى المنع لأننا نشاهد الأرض فإن كانت بسيطه فالمطلوب و إن كانت ممتزجه بغيرها كانت الأرضيه عليها أغلب فكانت الشفافيه أغلب و ليس كذلك، ثم

نقضوا كبرى أولئك بالقمر.

الخامس فى طبقاتها و هى ثلاث: طبقه هى أرض محضه و هى المركز و ما يقاربه، و طبقه طينيه، و طبقه بعضها منكشف هو البر و بعضها أحاط به البحر.

### المسأله الثالثه: فى البحث عن المركبات

فى البحث عن المركبات

قال: و أما المركبات فهذه الأربعة أسطقساتها.

أقول: لما فرغ من البحث عن البسائط شرع فى البحث عن المركبات و بدأ من ذلك بالبحث عن بسائطها.

و اعلم أن المركبات إنما تتركب من هذه العناصر الأربعة لأن العنصر الواحد بسيط لا يقع به التفاعل فلا بد من كثره و لما دل الاستقراء على انتفاء صلاحيه ما عدا الكيفيات الأربعة أعنى الحراره و البروده و الرطوبه و اليبوسه أو ما ينسب إليها للفعل و الانفعال و جب أن يكون التفاعل إنما هو فى هذه الأربعة و حواملها و كانت الأسطقسات هذه العناصر الأربعة لا غير. و هذه العناصر من حيث هى أجزاء العالم تسمى أركاناً، و من حيث إنها تتركب منه المركبات من المعادن و النباتات تسمى أسطقسات.

قال: و هى حادثه عند تفاعل بعضها فى بعض.

أقول: المركبات عند محققى الأوائل تحدث عند تفاعل هذه العناصر الأربعة بعضها فى بعض إلى أن تستقر الكيفيه المتوسطه المسماه بالمزاج.

و ذهب أصحاب الخليط مثل أنكساغورس و أتباعه إلى نفي ذلك و قال إن هنا أجزاء هى لحم و أجزاء هى عظام و أجزاء هى حنطه و غير ذلك من جميع المركبات و هى مختلطة مبعوثه فى العالم غير متناهيه فإذا اجتمع أجزاء من طبيعه واحده ظن أن تلك الطبيعه حدثت و ليس كذلك بل تلك الطبيعه كانت موجوده و الحادث التركيب لا غير،

ص: ١٦٣

و الضروره قاضيه ببطلان هذه المقاله فإنا نشاهد تبدل ألوان و طعوم و روائح و غير ذلك من الصفات الحادته.

قال: فتفعل الكيفيه فى ماده فتكسر صرافه كيفيتها و تحصل كيفيه متشابهه فى الكل متوسطه هى المزاج.

أقول: لما ذكر أن المركبات إنما تحصل عند تفاعل هذه العناصر بعضها فى بعض شرع فى كفيه هذا التفاعل، و اعلم أن الحار و البارد، أو الرطب و اليابس إذا اجتمعا و فعل كل منهما فى الآخر لم يخل إما أن يتقدم فعل أحدهما على انفعاله أو يقترنا و يلزم من الأول صيروره المغلوب غالبا و هو محال، و من الثانى كون الشىء الواحد غالبا مغلوبا دفعه واحده و هو محال فلم يبق إلا أن يكون الفاعل فى كل واحد منهما غير المنفعل فليل: الفاعل هو الصوره و المنفعل هو ماده و ينتقض بالماء الحار إذا مزج بالماء البارد و اعتدلا فإن الفعل و الانفعال بين الحار و البارد هناك موجود مع أنه لا صوره تقتضى الحرارة فى الماء البارد.

و قيل الفاعل هو الكيفيه و المنفعل هو ماده مثلا- تفعل حراره الماء الحار فى ماده الماء البارد فتكسر البروده التى هى كفيه الماء البارد و تحصل كفيه متشابهه متوسطه بين الحرارة و البروده هى المزاج، و هذا اختيار المصنف - رحمه الله - و فيه نظر لأن ماده إنما تفعل فى الكيفيه الفاعله لا فى غيرها و يعود البحث من كون المغلوب يصير غالبا أو اجتماع الغالبه و المغلوبه للشىء الواحد فى الوقت الواحد بالنسبه إلى شىء واحد و هو باطل.

قال: مع حفظ صور البسائط.

أقول: نقل الشيخ فى هذا الموضوع فى كتاب الشفاء أن هنا مذهبا غريبا عجيبا و هو أن البسائط إذا اجتمعت و تفاعلت بطلت صورها النوعيه المقومه لها و حدثت صوره أخرى نوعيه مناسبه لمزاج ذلك المركب و احتجوا بأن العناصر لو بقيت على طبائعها حتى اتصف

ص: ١٦٤

الجزء الناري مثلا بالصورة اللحمية أمكن أن يعرض للنار بانفرادها عارض ينتهي بها إلى أن تصير حرارتها إلى ذلك الحد الذي حصل لها عند كونها جزءا من المركب فتصير النار البسيطة لحما.

و أبطله الشيخ بأن ذلك يكون كونا و فسادا لا مزاجا، و لأن الكاسر باق مع الانكسار فالطبائع باقيه مع انكسار الكيفيات. و نقض ما ذكره بوروده عليهم لأن مذهبهم أن الجزء الناري تبطل ناريتها عند امتزاجه و يتصف بالصورة اللحمية فيجوز عروض هذا العارض للنار البسيطة فإن شرطوا التركيب كان هو جوابنا.

قال: ثم تختلف الأمزجة في الأعداد بحسب قربها و بعدها من الاعتدال.

أقول: الأمزجة في المركبات هي المعده لقبول المركب للصور و القوى المعدنيه و النباتيه و الحيوانيه إذ المركبات كلها اشتركت في طبيعه الجسميه ثم اختلفت في هذه القوى فبعضها اتصف بصوره حافظه لبسائطه عن التفرق جامع له لمتضادات مفرداته من غير أن يكون مبدأ لشيء آخر و هذه هي الصور المعدنيه، و بعضها اتصف بصوره تفعل مع ما تقدم التغذية و التنميه و التوليد لا غير و هي النفس النباتيه، و بعضها يفعل مع ذلك الحس و الحركه الإراديه و هي النفس الحيوانيه فلا بد و أن يكون هذا الاختلاف بسبب اختلاف القوابل المستند إلى اختلاف الاستعداد المستفاد من اختلاف الأمزجة بسبب بعدها و قربها من الاعتدال و كل من كان مزاجه أقرب إلى الاعتدال قبل نفسا أكمل.

قال: مع عدم تناهيهها بحسب الشخص و إن كان لكل نوع طرفا إفراط و تفريط و هي تسعه.

أقول: الأمزجة تختلف باختلاف صغر أجزاء البسائط و كبرها و هذا الاختلاف بسبب الصغر و الكبر غير متناه فكانت الأمزجة لذلك غير متناهيه بحسب الشخص و إن كان لكل نوع طرفا إفراط و تفريط فإن نوع الإنسان مثلا له مزاج خاص معتدل بين طرفين هما إفراط و تفريط لكن ذلك المزاج الخاص يشتمل على ما لا يتناهي من الأمزجه

الشخصيه و لا يخرج عن حد المزاج الإنساني و كذلك كل نوع.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الأمزجه تسعه لأن البسائط إما أن تتساوى فيه و هو المعتدل، أو يغلب أحدها فإما الحار مع اعتدال الانفعاليين أو البارد معه أو الحار مع غلبه الرطب أو اليابس أو البارد معهما أو يغلب الرطب مع اعتدال الفعليين أو اليابس معه.

قال:

ص: ١٦٦

فى بقية أحكام الأجسام،

و تشترك الأجسام فى وجوب التناهى لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه أقول: لما فرغ عن البحث فى الأجسام شرع فى البحث عن باقى أحكامها إذ قد كان سبق البحث عن بعض أحكامها و هذا الفصل يشتمل على مسائل:

### المسأله الأولى: فى تناهى الأجسام

فى تناهى الأجسام

و قد اتفق أكثر العقلاء على ذلك و إنما خالف فيه حكماء الهند و استدل المصنف - رحمه الله - على ذلك بوجهين: الأول برهان التطبيق و تقريره أن الأبعاد لو كانت غير متناهيه لأمكننا أن نفرض خطين غير متناهيين مبدأهما واحد ثم نفصل من أحدهما قطعه ثم نطبق أحد الخطين على الآخر بأن نجعل أول أحدهما مقابلا لأول الآخر، و ثانى الأول مقابلا لثانى الثانى و الثالث للثالث و هكذا إلى ما لا يتناهى فإن استمر كذلك كان الناقص مثل الزائد و هو محال بالضروره، و إن انقطع الناقص انقطع الزائد لأن الزائد إنما زاد بمقدار متناه هو القدر المقطوع و الزائد على المتناهى بمقدار متناه يكون متناهيًا فالخطان متناهيان و هو المطلوب.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تتبع ألفاظ الكتاب: فقله و تشترك الأجسام فى وجوب التناهى، إشاره إلى الدعوى مع التنبيه على كون هذا الحكم واجبا لكل جسم.

وقوله لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به، معناه لوجوب اتصاف الخط الناقص الذى فرض له ضد التناهى لأننا فرضنا الخطين غير متناهيين بالتناهى.

وقوله عند مقايسته بمثله، معناه عند مقايسه الخط الناقص بالخط الكامل المماثل له فى عدم التناهى. و معنى المقايسه هنا مقابله كل جزء من الناقص بجزء من الكامل.

وقوله مع فرض نقصانه عنه، يعنى مع فرض قطع شىء من الخط الناقص حتى صار ناقصا فهذا ما خطر لنا فى معنى هذا الكلام. قال: و لحفظ النسبه بين ضلعى الزاويه و ما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثانى به.

أقول: هذا هو الدليل الثانى على تناهى الأبعاد و تقريره أنا إذا فرضنا زاويه خرج ضلعاها إلى ما لا يتناهى على الاستقامه فإن النسبه بين زياده الضلعين و زياده الأبعاد التى اشتمل الضلعان عليها محفوظه بحيث كلما زاد الضلعان زادت الأبعاد على نسبه واحده فإذا استمرت زياده الضلعين إلى ما لا يتناهى استمرت زياده البعد بينهما إلى ما لا يتناهى مع وجوب اتصاف الثانى أعنى البعد بينهما بالتناهى لامتناع انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين.

### المسأله الثانيه: فى أن الأجسام متماثله

فى أن الأجسام متماثله

قال: و اتحاد الحد و انتفاء القسمه فيه يدل على الوحده.

أقول: ذهب الجمهور من الحكماء و المتكلمين إلى أن الأجسام متماثله فى حقيقه الجسميه و إن اختلفت بصفات و عوارض و ذهب النظام إلى أنها مختلفه لاختلاف خواصها و هو باطل لأن ذلك يدل على اختلاف الأنواع لا على اختلاف المفهوم من الجسم من حيث هو جسم.

و قد استدل المصنف - رحمه الله - على قوله بأن الجسم من حيث هو جسم يحد بحد

واحد عند الجميع: أما عند الأوائل فإن حده الجوهر القابل للأبعاد، و أما المتكلمون فإنهم يحدونه بأنه الطويل العريض العميق و هذا الحد الواحد لا- قسمه فيه فالمحدود واحد لاستحاله اجتماع المختلفات في حد واحد من غير قسمه بل متى جمعت المختلفات في حد واحد وقع فيه التقسيم ضروره كقولنا الحيوان إما ناطق أو صاهل و يراد بهما الإنسان و الفرس.

### المسأله الثالثه: في أن الأجسام باقيه

في أن الأجسام باقيه

قال: و الضروره قضت ببقائها.

أقول: المشهور عند العقلاء ذلك و نقل عن النظام خلافه بناء منه على امتناع استناد العدم إلى الفاعل و أنه لا ضد للأجسام مع وجوب فنائها يوم القيامه فالترم بعدم بقائها و أنها تتجدد حالاً- فحالا كالأعراض غير القاره و المحققون على خلاف ذلك و اعتمادهم على الضروره فيه.

و قيل إن النظام ذهب إلى احتياج الجسم حال بقائه إلى المؤثر فتوهم الناقل أنه كان يقول بعدم بقاء الأجسام.

### المسأله الرابعه: في أن الأجسام يجوز خلوها عن الطعوم و الروائح و الألوان

في أن الأجسام يجوز خلوها عن الطعوم و الروائح و الألوان

قال: و يجوز خلوها عن الكيفيات المذوقه و المرئيه و المشمومه كالهواء.

أقول: ذهب المعتزله إلى جواز خلو الأجسام عن الطعوم و الروائح و الألوان، و منعت الأشعريه منه، أما المعتزله فاحتجوا بمشاهده بعض الأجسام كذلك كالهواء و احتجت الأشعريه بقياس اللون على الكون و بما قبل الاتصاف على ما بعده و هما ضعيفان لأن



القياس المشتمل على الجامع لا- يفيد اليقين فكيف الخالي عنه مع قيام الفرق فإن الكون لا- يعقل خلو متحيز عنه بالضروره بخلاف اللون فإنه يمكن أن يتصور الجسم خاليا عنه، و أما امتناع الخلو عنها بعد الاتصاف فممنوع و لو سلم لظهر الفرق أيضا لأن الخلو بعد الاتصاف إنما امتنع لافتقار الزائل بعد الاتصاف إلى طريان الضد بخلاف ما قبل الاتصاف لعدم الحاجه إليه.

### المسأله الخامسه: فى أن الأجسام يجوز رؤيتها

فى أن الأجسام يجوز رؤيتها

قال: و يجوز رؤيتها بشرط الضوء و اللون و هو ضرورى.

أقول: ذهب الأوائل إلى أن الأجسام مرئيه لكن لا- بالذات بل بالعرض فإنها لو كانت مرئيه بالذات لرئى الهواء و التالى باطل فالمقدم مثله و إنما يمكن رؤيتها بتوسط الضوء و اللون و هذا حكم ضرورى يشهد به الحس و جمهور العقلاء على ذلك و لم أعرف فيه مخالفا.

### المسأله السادسه: فى أن الأجسام حادثه

فى أن الأجسام حادثه

قال: و الأجسام كلها حادثه لعدم انفكاكها من جزئيات متناهيه حادثه فإنها لا تخلو عن الحركه و السكون و كل منهما حادث و هو ظاهر.

أقول: هذه المسأله من أجل المسائل و أشرفها فى هذا الكتاب و هى المعركه العظيمه بين الأوائل و المتكلمين و قد اضطربت أنظار العقلاء فيها و عليها مبنى القواعد الإسلاميهو قد اختلف الناس فيها: فذهب المسلمون و النصارى و اليهود و المجوس إلى أن الأجسام محدثه، و ذهب جمهور الحكماء إلى أنها قديمه و تفصيل قولهم فى ذلك ذكرناه فى كتاب

إذا عرفت هذا فنقول الدليل على أن الأجسام حادثه أنها لا- تخلو عن أمور متناهيه حادثه و كل ما لم يخل عن أمور متناهيه حادثه فهو حادث فالأجسام حادثه أما الصغرى فلأن الأجسام لا تخلو عن الحركة و السكون و هي أمور حادثه متناهيه، أما بيان عدم انفكاك الجسم عنهما فضروري لأن الجسم لا يعقل موجودا في الخارج منفكا عن المكان فإن كان لاثنا فيه فهو الساكن، و إن كان منتقلا- عنه فهو المتحرك. و أما بيان حدوثهما فظاهر لأن الحركة هي حصول الجسم في الحيز بعد أن كان في حيز آخر، و السكون هو الحصول في الحيز بعد أن كان في ذلك الحيز فماهيه كل واحد منهما تستدعي المسبوقه بالغير و الأزلئ غير مسبوق بالغير فماهيه كل واحد منهما ليست قديمه.

و أيضا فإن كل واحد منهما يجوز عليه العدم، و القديم لا يجوز عليه العدم أما الصغرى فلأن كل متحرك على الإطلاق فإن كل جزء من حركته يعدم و يوجد عقبيه جزء آخر منها و كل ساكن فإنه إما بسيط أو مركب، و كل بسيط ساكن يمكن عليه الحركة لتساوي الجانب الملاقي منه لغيره من الأجسام و الجانب الذي لا يلاقيه في قبول الملاقاه فأمكن على غير الملاقي الملاقاه كما أمكنت على الملاقي لكن ذلك إنما يكون بواسطه الحركة فكانت الحركة جائزه عليه، و أما المركب فإنه مركب من البسائط و نسوق الدليل الذي ذكرناه في البسيط إلى كل جزء من أجزاء المركب و أما الكبرى فلأن القديم إن كان واجب الوجود لذاته استحاله عدمه، و إن كان جائز الوجود استند إلى عله موجب لاستحاله صدور القديم عن المختار لأن المختار إنما يفعل بواسطه القصد و الداعي و القصد إنما يتوجه إلى إيجاد المعدوم فكل أثر لمختار حادث، فلو كان القديم أثرا لمؤثر لكان ذلك المؤثر موجبا فإن كان واجبا لذاته استحاله عدمه فاستحاله عدم معلوله، و إن كان ممكنا نقلنا الكلام إليه فإما أن يتسلسل و هو محال أو ينتهي إلى مؤثر موجب يستحيل عدمه فيستحيل عدم معلوله فقد ظهر أن القديم يستحيل عليه العدم و قد بينا جواز العدم على الحركة و السكون فيستحيل قدمهما.

قال: و أما تناهى جزئياتها فلأن وجود ما لا- يتناهى محال للتطبيق، و لوصف كل حادث بالإضافتين المتقابلتين و يجب زياده المتصف بإحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالأخرى فينقطع الناقص و الزائد أيضا.

أقول: لما بين حدوث الحركة و السكون شرع الآن فى بيان تناهيهما لأن بيان حدوثهما غير كاف فى الدلالة و هذا المقام هو المعركة بين الحكماء و المتكلمين فإن المتكلمين يمنعون من اتصاف الجسم بحركات لا- تناهى، و الأوائىل جوزوا ذلك و المتكلمون استدلوا على قولهم بوجه أحدها أن كل فرد حادث فالمجموع كذلك.

و هو ضعيف إذ لا يلزم من حدوث كل فرد حدوث المجموع.

الثانى أنها قابله للزياده و النقصان فتكون متناهيه. و هو ضعيف بمعلومات الله تعالى و مقهوراته فإن الأولى أزيد من الثانية و لا يلزم تناهيهما.

الثالث: التطبيق و هو أن تؤخذ جملة الحركات من الآن إلى الأزل جملة، و من زمان الطوفان إلى الأزل جملة أخرى ثم تطبق إحدى الجملتين بالأخرى فإن استمرا إلى ما لا يتناهى كان الزائد مثل الناقص هذا خلف، و إن انقطع الناقص تناهى و تناهى الزائد لأنه إنما زاد بمقدار متناه و الزائد على المتناهى بمقدار متناه يكون متناهما.

الرابع أن كل حادث يوصف بإضافتين متقابلتين هما السابقيه و المسبقيه لأن كل واحد من الحوادث غير المتناهيه يكون سابقا على ما بعده و لاحقا لما قبله و السبق و اللحق إضافتان متقابلتان و إنما صح اتصافه بهما لأنهما أخذا بالنسبه إلى شيئين.

إذا عرفت هذا فنقول إذا اعتبرنا الحوادث الماضيه المبتدأه من الآن تاره من حيث إن كل واحد منها سابق، و تاره من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق و اللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين فى الوجود و لا- يحتاج فى تطابقهما إلى توهم تطبيق و مع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق فى الجانب الذى وقع فيه النزاع، و إلى هذا أشار بقوله و يجب زياده المتصف بإحدهما أعنى بإحدى الإضافتين و هو إضافه السبق على المتصف بالأخرى أعنى إضافه اللحق فى إذن اللواحق منقطعه فى الماضى قبل انقطاع

السوابق فتكون متناهيه، و السوابق أيضا تكون متناهيه لأنها زادت بمقدار متناه و هذا الوجه الأخير استنبطه المصنف - رحمه الله - و لم نعثر عليه في كلام القدماء.

قال: و الضروره قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهيه.

أقول: لما بين أن الأجسام لا تنفك عن الحركه و السكون و بين حدوثهما و تناهيهما و جب القول بحدوث الأجسام لأن الضروره قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهيه.

قال: فالأجسام حادثه و لما استحال قيام الأعراض إلا بها ثبت حدوثها.

أقول: هذا نتیجه ما ذكر من الدليل و هو القول بحدوث الأجسام. و أما الأعراض فإنه يستحيل قيامها بأنفسها و تفتقر في الوجود إلى محل تحل فيه و هي إما جسمانيه أو غير جسمانيه و الكل حادث: أما الجسمانيه فلامتناع قيامها بغير الأجسام و إذا كان الشرط حادثا كان المشروط كذلك بالضروره، و أما غير الجسمانيه فبالدليل الدال على حدوث كل ما سوى الله تعالى. و المصنف - رحمه الله - إنما قصد الأعراض الجسمانيه لقوله: لما استحال قيام الأعراض إلا بها ثبت حدوثها.

قال: و الحدوث اختص بوقته إذ لا وقت قبله، و المختار يرجح أحد مقدوريه لا لأمر عند بعضهم.

أقول: لما بين حدوث العالم شرع في الجواب عن شبه الفلاسفه و أقوى شبههم ثلاثه أجاب المصنف - رحمه الله - عنها في هذا الكتاب.

الشبهه الأولى و هي أعظمها قالوا المؤثر التام في العالم إما أن يكون أزليا أو حادثا فإن كان أزليا لزم قدم العالم لأن عند وجود المؤثر التام يجب وجود الأثر لأنه لو تأخر عنه ثم وجد لم يخل إما أن يكون لتجدد أمر أو لا و الأول يستلزم كون ما فرضناه مؤثرا تاما ليس بتام هذا خلف، و الثاني يستلزم ترجيح أحد طرفي الممكن لا لمرجح لأن اختصاص وجود

الأثر بالوقت الذى وجد فيه دون ما قبله و ما بعده مع حصول المؤثر التام يكون ترجيحاً من غير مرجح.

و إن كان المؤثر فى العالم حادثاً نقلنا الكلام إلى عله حدوثه و يلزم التسلسل أو الانتهاء إلى المؤثر القديم و هو محال لتخلف الأثر عنه و هذا المحال إنما نشأ من فرض حدوث العالم.

و قد أجاب المتكلمون عن هذه الشبهة بوجوه: أحدها أن المؤثر التام قديم لكن الحدوث اختص بوقت الإحداث لانتهاء وقت قبله فالأوقات التى يطلب فيها الترجيح معدومه و لا يتمايز إلا فى الوهم و أحكام الوهم فى مثل ذلك غير مقبولة بل الزمان يبتدأ وجوده مع أول وجود العالم و لم يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلاً.

الثانى أن المؤثر التام إنما يجب وجود أثره معه لو كان موجباً أما إذا كان مختاراً فلا لأن المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح فالعالم قبل وجوده كان ممكن الوجود و كذا بعد وجوده لكن المؤثر المختار أراد إيجاد وقت وجوده دون ما قبله و ما بعده لا لأمر.

الثالث أنه لم لا يجوز اختصاص بعض الأوقات بمصلحه تقتضى وجود العالم فيه بها دون ما قبل ذلك الوقت و بعده فالمؤثر التام و إن كان حاصلًا فى الأزلى لكن لا يجب وجود العالم فيه تحصيلًا لتلك المصلحه.

الرابع أن الله تعالى علم وجود العالم وقت وجوده و خلاف علمه محال فلم يمكن وجوده قبل وقت وجوده.

الخامس أن الله تعالى أراد إيجاد العالم وقت وجوده و الإراده مخصصه لذاتها.

السادس أن العالم محدث لما تقدم فيستحيل وجوده فى الأزلى لأن المحدث هو ما سبقه العدم و الأزلى ما لم يسبقه العدم و الجمع بينهما محال ثم عارضوهم بالحادث اليومى فإنه معلول إما لتقديمه فيلزمه قدمه أو لحادثه فيتسلسل.

قال: و الماده منفيه.

أقول: هذا جواب عن الشبهة الثانیه و تقريرها أنهم قالوا كل حادث فهو مسبوق

بإمكان وجوده و ذلك الإمكان ليس أمرا عديما و إلا فلا فرق بين نفي الإمكان و الإمكان المنفي، و لا قدره القادر لأننا نعللها به فهو مغاير، و ليس جوهرا لأنه نسبه و إضافه فهو عرض فمحله يكون سابقا عليه و هو المادة فتلك المادة إن كانت قديمه و يستحيل انفكاكها عن الصورة لزم قدم الصورة فيلزم قدم الجسم و إن كانت حادثه تسلسل.

و الجواب قد بينا أن المادة منفيه و قد سلف تحقيقه.

قال: و القبليه لا تستدعي الزمان و قد سبق تحقيقه.

أقول: هذا جواب عن الشبهه الثالثه و تقريرها أنهم قالوا كل حادث فإن عدمه سابق على وجوده و أقسام السبق منفيه هنا إلا الزماني فكل حادث يستدعي سابقه الزمان عليه فالزمان إن كان حادثا لزم أن يكون زمانيا و هو محال و إن كان قديما و هو مقدار الحركه لزم قدمها لكن الحركه صفه للجسم فيلزم قدمه.

و الجواب ما تقدم من أن السبق لا يستدعي الزمان و إلا لزم التسلسل.

قال:

ص: ١٧٥

فى الجواهر المجرده

أما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه:

أقول: لما فرغ من البحث عن الجواهر المقارنه شرع فى البحث عن الجواهر المجرده و لبعدها عن الحس آخرها عن البحث عن المقارنات و فى هذا الفصل مسائل:

### المسأله الأولى: فى العقول المجرده

فى العقول المجرده

(و اعلم) أن جماعه من المتكلمين نفوا هذه الجواهر و احتجوا بأنه لو كان هاهنا موجود ليس بجسم و لا جسمانى لكان مشاركا لواجب الوجود فى هذا الوصف فىكون مشاركا له فى ذاته. و هذا الكلام سخيف لأن الاشتراك فى الصفات السلبيه لا يقتضى الاشتراك فى الذوات فإن كل بسيطين يشتركان فى سلب ما عداهما عنهما مع انتفاء الشركه بينهما فى الذات، بل الاشتراك فى الصفات الثبوتيه لا يقتضى اشتراك الذوات لأن الأشياء المختلفه قد يلزمها لازم واحد فإذا ثبت ذلك لم يلزم من كون هذه الجواهر المجرده مشاركه للواجب تعالى فى وصف التجرد و هو سلبى مشاركتها له فى الحقيقه فلهذا لم يجزم المصنف - رحمه الله - بنفى هذه الجواهر المجرده.

قال: و أدله وجوده مدخوله كقولهم الواحد لا يصدر عنه أمران، و لا سبق لمشروط باللاحق فى تأثيره أو وجوده، و لا لما انتفت صلاحيه التأثير عنه لأن المؤثر هنا مختار.

أقول: لما بين انتفاء الجزم بعدم الجوهر المجرد الذى هو العقل شرع فى بيان انتفاء الجزم بثبوتة و ذلك بيان ضعف أدله المثبتين.

و اعلم أن أكثر الفلاسفة ذهبوا إلى أن المعلول الأول هو العقل الأول و هو موجود مجرد عن الأجسام و المواد فى ذاته و تأثيره معا ثم إن ذلك العقل يصدر عنه عقل و فلک لتكثيره باعتبار كثره جهاته الحاصله من ذاته و من فاعله، ثم يصدر عن العقل الثانى عقل ثالث و فلک ثان و هكذا إلى أن ينتهى إلى العقل الأخير و هو المسمى بالعقل الفعال، و إلى الفلک الأخير التاسع و هو فلک القمر.

و استدلو على إثبات الجواهر المجردة التى هى العقول بوجوده:

الأول قالوا إن الله تعالى واحد فلا يكون عله للمتكثر فيكون الصادر عنه واحدا فلا يخلو إما أن يكون جسما أو ماده أو صوره أو نفسا أو عرضا أو عقلا و الأقسام كلها باطله سوى الأخير.

أما الأول: فلأن كل جسم مركب من الماده و الصوره و قد بينا أن المعلول الأول يكون واحدا و إلى هذا القسم أشار بقوله الواحد لا يصدر عنه أمران.

و أما الثانى: فلأن الماده هى الجوهر القابل فلا تصلح للفاعليه لأن نسبة القبول نسبة الإمكان، و نسبة الفاعل نسبة الوجوب و يستحيل أن تكون نسبة الشئ الواحد إلى الواحد نسبة إمكان و وجوب فإذا لم تصلح الماده للفاعليه لم تكن هى المعلول الأول السابق على غيره لأن المعلول الأول يجب أن يكون عله فاعليه لما بعده و إلى هذا القسم أشار بقوله و لا لما انتفت صلاحيه التأثير عنه أى لا- سبق للماده التى لا- تصلح أن تكون فاعلا و إذا لم تكن سابقه لم تكن هى المعلول الأول لما بينا أن المعلول الأول سابق على غيره من المعلولات.

و أما الثالث: فلأن الصوره مفترقه فى فاعليتها و تأثيرها إلى الماده لأنها إنما تؤثر إذا كانت موجوده مشخصه و إنما تكون كذلك إذا كانت مقارنة للماده فلو كانت الصوره هى المعلول الأول السابق على غيره لكانت مستغنيه فى عليتها عن الماده و هو محال فالحاصل أن الصوره محتاجه فى وجودها الشخصى إلى الماده فلا تكون سابقه عليها و على غيرها من



الممكنات لاستحاله اشتراط السابق باللاحق، و إلى هذا القسم أشار بقوله و لا سبق لمشروط أى الصوره باللاحق أى بالماده فى وجوده.

و أما الرابع: فلأن النفس إنما تفعل بواسطه البدن فلو كانت هى المعلول الأول لكانت عله لما بعدها من الأجسام فتكون مستغنيه فى فعلها عن البدن فلا- تكون نفسا بل عقلا و هو محال فهى إذا مشروطه بأسرها بالأجسام فلو كانت سابقه عليها لكان السابق مشروطا باللاحق فى تأثيره المستند إليه و هو محال، و إلى هذا أشار بقوله و لا سبق لمشروط أى النفس باللاحق أى الجسم فى تأثيره.

و أما الخامس: فلأن العرض محتاج فى وجوده إلى الجوهر فلو كان المعلول الأول عرضا لكان عله للجواهر كلها فيكون السابق مشروطا فى وجوده باللاحق و هو باطل بالضروره و إليه أشار بقوله و لا سبق لمشروط باللاحق فى وجوده فالحاصل أن الصوره و العرض مشروطان بالماده و الجوهر فلا يكونان سابقين عليهما و النفس إنما تؤثر بواسطه الجسم فلا تكون متقدمه عليه تقدم العله على المعلول و إلا استغنت فى تأثيرها عنه.

إذا عرفت هذا الدليل فنقول بعد تسليم أصوله إنه إنما يلزم لو كان المؤثر موجبا، أما إذا كان مختارا فلا فإن المختار متعدد آثاره و أفعاله و سيأتى الدليل على أنه مختار.

قال: و قولهم: استداره الحركة توجب الإراده المستلزمه للتشبهه بالكامل إذ طلب الحاصل فعلا- أو قوه يوجب الانقطاع، و غير الممكن محال لتوقفه على دوام ما أوجبنا انقطاعه، و على حصر أقسام الطلب، مع المنازعه فى امتناع طلب المحال.

أقول: هذا هو الوجه الثانى من الوجوه التى استدلوها بها على إثبات العقول المجرده مع الجواب عنه.

و تقرير الدليل أن نقول حركات السموات إراديه لأنها مستديره و كل حركه مستديره إراديه لأن الحركه إما طبيعيه أو قسريه و المستديره لا- تكون طبيعيه لأن المطلوب بالطبع لا يكون متروكا بالطبع و كل جزء من المسافه فى الحركه المستديره فإن تركه بعينه هو التوجه إليه و إذا انتفت الطبيعيه انتفت القسريه لأن القسر على خلاف الطبع و حيث

لا- طبع فلا- قسر فثبت أنها إرادية و كل حركة إرادية فإنها تستدعى مطلوباً، و لأن العبث لا يدوم و ذلك المطلوب يجب أن يستكمل الطالب به و إلا لم يتوجه بالطلب نحوه فإما أن يكون كاملاً في نفسه أو لا و الثاني محال و إلا لجاز انقطاع الحركة لأنه لا بد و أن يظهر لذلك الطالب أن ذلك المطلوب ليس بكامل في ذاته فيترك الطلب و إذا كان المطلوب كاملاً حقيقياً فإما أن يحصل بالكلية و هو محال و إلا لوقفت الحركة فيجب أن يحصل على التعاقب و لما كانت كمالات الفلك حاضره بأسرها سوى الوضع لأنه كامل في جوهره و باقى مقولاته غير الوضع فإن أوضاعه الممكنه ليست حاضره بأسرها إذ لا وضع يحصل له إلا و هناك أوضاع لا- نهايه لها معدومه عنه و لا يمكن حصولها دفعه فهى إنما تحصل على التعاقب ثم إن الفلك لما تصور كمال العقل و أنه لم يبق فيه شىء بالقوه إلا و قد خرج إلى الفعل اشتقاق إلى التشبه به في ذلك ليستخرج ما فيه بالقوه إلى الفعل و لما تعذر ذلك دفعه استخرج كماله في أوضاعه على التعاقب فقد ظهر من هذا وجود عقل يتشبه به الفلك في حركته فإن كان واحداً لزم تشابه الحركات الفلكيه في الجهات و السرعه و البطء و ليس كذلك فيجب وجود عقول متكثره بحسب تكثر الحركات في الجهه و السرعه و البطء .

لا يقال لم لا يتحرك لأجل نفع السافل أو لم لا يختلف في السرعه و البطء و الجهه لذلك؟ لأننا نقول الفلكيات أشرف من هذا العالم و يستحيل أن يفعل العالى شيئاً لأجل السافل و إلا لكان مستكملاً به فالكامل مستكمل بالناقص هذا خلف فلا يمكن أن تكون الحركة في أصلها و لا في هيئتها لأجل نفع السافل فهذا تقرير الدليل .

و الجواب أن هذا مبنى على دوام الحركة و نحن قد بينا حدوث العالم فيجب انقطاعها فبطل هذا الدليل من أصله. و أيضاً فهذا الدليل يتوقف على حصر أقسام الطلب و الأقسام التى ذكرها ليست حاضره، سلمنا لكن لم لا- يجوز أن يكون الطلب لما يستحيل حصوله أو لما هو حاصل و لا شعور للطالب بذلك و نمنع وجوب الشعور بذلك، ثم نقول لا نسلم أن الحركة الفلكيه دوريه فلم لا يتحرك على الاستقامه؟ سلمنا أنها دوريه فلم لا تكون قسريه قوله انتفاء الطبع يقتضى انتفاء القسر، قلنا ممنوع فإن حركه المحوى بالحاوى حركه قسريه و إن كانت بالعرض و هى دوريه، سلمنا لكن الحركة ليست مقصوده

بالذات بل إنما تراد لغيرها فلم حصرتم ذلك الغير في استخراج الأوضاع و لم لا يجوز أن تكون للفلك كمالات غير الأوضاع معدومه كالتعلقات المتجدده، و أيضا فإنه على قدر خاص فباقي أنواع الكم عنه معدومه، و كذا كثير من أنواع الكيف فلم أوجبتم الحركة في الوضع للتشبه باستخراج أنواع الأوضاع و لم توجبوا استخراج باقى الأعراض من الكم و الكيف بل الأيون عنه معدومه مع استحاله حصولها له عندكم فلم لا يجوز مثله في الأوضاع سلمنا ذلك لكن لم أوجبتم وجود عقل يتشبه به الفلك و لم لا- يقال إن خروج الأوضاع كمال مقصود له فيتحرك لطلبه من غير حاجه إلى متشبه به سلمنا لكن لم أحلتم نفع السافل و حديث الاستفادة مع أنه خطابى غير لازم و بالجملة فهذا الوجه ضعيف جدا إذا عرفت هذا فنرجع إلى تتبع ألفاظ الكتاب فقوله و قولهم يقرأ بالجر عطفًا على قوله كقولهم. و قوله استداره الحركة توجب الإراده إشاره إلى ما نقلناه عنهم من أن الحركة المستديره لا- تكون إلا إراديه. (و قوله) المستلزمه للتشبه بالكامل إشاره إلى أن الغايه من الحركة ليس كمالا يحصل دفعه و لا يمتنع من الحصول بل هو التشبه الحاصل على التعاقب. و قوله إذ طلب الحاصل فعلا أو قوه يوجب الانقطاع، إشاره إلى أن ذلك الكمال ليس حاصلًا بالفعل و إلا لوقفت الحركة و لا بالقوه التى يمكن حصولها دفعه لذلك أيضا.

و قوله و غير الممكن محال، إشاره إلى أن الكمال إذا كان ممتنع الحصول استحاله طلبه. و قوله لتوقفه على دوام ما أوجبنا انقطاعه، إشاره إلى بيان ضعف هذا الدليل فإنه مبنى على دوام الحركة و قد بينا وجوب انقطاعه. (و قوله) و على حصر أقسام الطلب، إشاره إلى اعتراض ثان و هو أن نمنع حصر أقسام الطلب فى أنه إما أن يكون كمالًا حاصلًا أو ممتنع الحصول أو يحصل على التعاقب. و قوله مع المنازعه فى امتناع طلب المحال، إشاره إلى اعتراض آخر و هو أنا نمنع استحاله طلب المحال لجواز الجهل على الطالب.

قال: و قولهم لا عليه بين المتضايين و إلا لأمكن الممتنع أو علل الأقوى بالأضعف لمنع الامتناع الذاتى.

أقول: هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التى استدلوها بها على إثبات العقول و تقريره أن

نقول الأفلاك ممكنه فلها عله فهى إن كانت غير جسم و لا جسمانى ثبت المطلوب، و إن كانت العله جسمانيه لزم الدور، و إن كانت جسما فيما أن يكون الحاوى عله للمحوى أو بالعكس و الثانى محال لأن المحوى أضعف من الحاوى فلو كان المحوى عله لزم تعليل الأقوى الذى هو الحاوى بالأضعف الذى هو المحوى و هو محال و الأول و هو أن يكون الحاوى عله فى المحوى محال أيضا و بيانه يتوقف على مقدمات: إحداهما أن الجسم لا يكون عله إلا بعد صيرورته شخصا معينا و هو ظاهر لأنه إنما يؤثر إذا صار موجودا بالفعل و لا- وجود لغير الشخصى، الثانى أن المعلول حال فرض وجود العله يكون ممكنا و إنما يلحقه الوجوب بعد وجود العله و وجوبها، الثالثه أن الأشياء المتصاحبه لا تتخالف فى الوجوب و الإمكان إذا عرفت هذا فنقول لو كان الحاوى عله للمحوى لكان متقدما بشخصه المعين على وجود المحوى فيكون المحوى حينئذ ممكنا فيكون انتفاء الخلاء ممكنا لأنه مصاحب لوجود المحوى لكن الخلاء ممتنع لذاته و الجواب بعد تسليم امتناع الخلاء لا نسلم كون الامتناع ذاتيا إذا عرفت هذا فنرجع إلى تتبع ألفاظ الكتاب فنقول: قوله لا- عليه بين المتضايقين، الذى يفهم من هذا الكلام أنه لا عليه بين الحاوى و المحوى و سماهما المتضايقين لأنه أخذهما من حيث هما حاو و محوى و هذان الوصفان من باب المضاف. و قوله و إلا لأمكن الممتنع، إشاره إلى ما بيناه من إمكان الخلاء الممتنع لذاته على تقدير كون الحاوى عله.

و قوله أو علل الأقوى بالأضعف، إشاره إلى ما بيناه من كون الضعيف عله فى القوى على تقدير كون المحوى عله للحاوى. و قوله لمنع الامتناع الذاتى، إشاره إلى ما بيناه فى الجواب من المنع من كون الخلاء ممتنعا لذاته فهذا ما فهمناه من هذا الموضوع.

### المسأله الثانيه: فى النفس الناطقه

فى النفس الناطقه

قال: و أما النفس فهى كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياه بالقوه.

أقول: هذا هو البحث عن أحد أنواع الجوهر و هو البحث عن النفس الناطقه و قبل

البحث عن أحكامها شرع في تعريفها وقد عرفها الحكماء بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياه بالقوه لأن الجسم إذا أخذ بمعنى المادة كانت النفس المنضمه إليه الذي يحصل من اجتماعهما نبات أو حيوان أو إنسان صوره، و إذا أخذ بمعنى الجنسكانت كمالاً لأن طبيعه الجنس ناقصه قبل الفصل وقد عرفوا النفس بالكمال دون الصوره لأن النفس الإنسانيه غير حاله في البدن فليست صوره له و هي كمال له و اعلم أن الكمال منه أول و هو الذي يتنوع به الشيء كالفصول، و منه ثان و هو ما يعرض للنوع بعد كماله من صفاته اللازمه و العارضه فالنفس من القسم الأول و هي كمال لجسم طبيعي غير صناعي كالسرير و غيره، و ليست كمالاً لكل طبيعي حتى البسائط بل هي كمال لجسم طبيعي آلي تصدر عنه أفعاله بواسطه الآلات و معناه كونه ذا آلات يصدر عنه بتوسطها و غير توسطها ما يصدر من أفاعيل الحياه التي هي التغذي و النمو و التوليد و الإدراك و الحركه الإراديه و النطق.

### المسأله الثالثه: في أن النفس الناطقه ليست هي المزاج

في أن النفس الناطقه ليست هي المزاج

قال: و هي مغايره لما هي شرط فيه لاستحاله الدور.

أقول: ذهب المحققون إلى أن النفس الناطقه مغايره للمزاج و عليه ثلاثه أوجه الأول ما ذكر الأوائل أن النفس الناطقه شرط في حصول المزاج لأن المزاج إنما يحصل من اجتماع العناصر المتضاده فعله ذلك الاجتماع يجب أن تكون متقدمه عليه و كذا شرط الاجتماع و هو النفس الناطقه فلا تكون هي المزاج المتأخر عن الاجتماع لاستحاله الدور. و في هذا الوجه نظر لأنهم عللوا حدوث النفس بالاستعداد الحاصل من المزاج فكيف جعلوا الآن حدوث الاجتماع من النفس. و للشيخ هنا كلام طويل ليس هذا موضع ذكره.

قال: و للممانعه فى الاقتضاء أقول: هذا هو الوجه الثانى: و تقريره أن المزاج يمانع النفس فى مقتضاها كما فى الرعشه فإن مقتضى النفس الحركه إلى جانب و مقتضى المزاج الحركه إلى جانب آخر و تضاد الآثار يستدعى تضاد المؤثر فهاهنا الممانعه بين النفس و المزاج فى جهه الحركه.

و كذلك قد يقع بينهما الممانعه فى نفس الحركه إما بأن تكون الحركه نفسانيه لا يقتضيها المزاج كما فى حال حركه الإنسان على وجه الأرض فإن مزاجه يقتضى السكون عليها و نفسه تقتضى الحركه، أو بأن تكون طبيعيه لا تقتضيها النفس كما فى حال الهوى.

قال: و لبطلان أحدهما مع ثبوت الآخر.

أقول: هذا هو الوجه الثالث: الدال على أن النفس مغايره للمزاج و تقريره أن الإدراك إنما يكون بواسطه الانفعال فإن اللامس إذا أدرك شيئاً لا بد و أن ينفعل عن الملموس فلو كان اللامس هو المزاج لبطل عند انفعاله و حدثت كيفيه مزاجيه أخرى، و ليس المدرك هو الكيفيه الأولى لبطلائها و وجوب بقاء المدرك عند الإدراك، و لا الثانيه لأن المدرك لا بد و أن ينفعل عن المدرك و الشئ لا ينفعل عن نفسه.

#### المسأله الرابعه: فى أن النفس ليست هى البدن

فى أن النفس ليست هى البدن

قال: و لما تقع الغفله عنه.

أقول: ذهب من لا تحصيل له إلى أن النفس الناطقه هى البدن و قد أبطله المصنف بوجه ثلاثه:

الأول: أن الإنسان قد يغفل عن بدنه و أعضائه و أجزاءه الظاهره و الباطنه و هو متصور لذاته و نفسه فوجب أن يغيرها فقوله و لما تقع الغفله عنه عطف على قوله لما هى شرط فيه أى و النفس مغايره لما هى شرط فيه و لما تقع الغفله عنه أعنى البدن.

قال: و المشاركه به.

أقول: هذا هو الوجه الثانى: الدال على أن النفس ليست هى البدن و تقريره أن البدن جسم و كل جسم على الإطلاق فإنه مشارك لغيره من الأجسام فى الجسميه فالإنسان يشارك غيره من الأجسام فى الجسميه و يخالفه فى النفس الإنسانيه و ما به المشاركه غير ما به المباينه فالنفس غير الجسم فقوله و المشاركه به عطف على قوله الغفله عنه أى و هى مغايره لما تقع الغفله عنه و المشاركه به.

قال: و التبدل فيه أقول: هذا هو الوجه الثالث و تقريره أن أعضاء البدن و أجزائه تتبدل كل وقت و يستبدل ما ذهب بغيره فإن الحرارة الغريزيه تقتضى تحليل الرطوبات البدنيه فالبدن دائما فى التحلل و الاستخلاف و الهويه باقيه من أول العمر إلى آخره و المتبدل مغاير للباقي فالنفس غير البدن فقوله و التبدل فيه عطف على قوله و المشاركه به أى و هى مغايره لما تقع المشاركه به و التبدل فيه.

### المسأله الخامسه: فى تجرد النفس

فى تجرد النفس

قال: و هى جوهر مجرد لتجرد عارضها.

أقول: اختلف الناس فى ماهيه النفس و أنها هل هى جوهر أم لا- و القائلون بأنها جوهر اختلفوا فى أنها هل هى مجرد أم لا و المشهور عند الأوائل و جماعه من المتكلمين كبنى نوبخت من الإماميه و المفيد منهم و الغزالي و الحلیمی و الراغب من الأشاعره أنها جوهر مجرد ليس بجسم و لا جسمانى و هو الذى اختاره المصنف - رحمه الله - و استدل على تجردها بوجوه:

ص: ١٨٤

الأول تجرد عارضها و هو العلم و تقرير هذا الوجه أن هاهنا معلومات مجردة عن المواد فالعلم المتعلق بها يكون لا محاله مطابقا لها فيكون مجردا لتجردها فمحله و هو النفس يجب أن يكون مجردا لاستحاله حلول المجرد في المادى.

قال: و عدم انقسامه.

أقول: هذا هو الوجه الثانى و هو أن العارض للنفس أعنى العلم غير منقسم فمحله أعنى المعروف كذلك و تقرير هذا الدليل يتوقف على مقدمات: إحداهما أن هاهنا معلومات غير منقسمه و هو ظاهر فإن واجب الوجود غير منقسم و كذا الحقائق البسيطة، الثانية أن العلم بها غير منقسم لأنه لو انقسم لكان كل واحد من جزئيه إما أن يكون علما أو لا يكون، و الثانى باطل لأنه عند الاجتماع إما أن يحصل أمر زائد أو لا فإن كان الثانى لم يكن ما فرضناه علما بعلم هذا خلف، و إن كان الأول فذلك الزائد إما أن يكون منقسما فيعود البحث، أو لا- يكون فيكون العلم غير منقسم و هو المطلوب و إن كان كل جزء علما فإما أن يكون علما بكل ذلك المعلوم فيكون الجزء مساويا للكل هذا خلف، أو ببعضه فيكون ما فرضناه غير منقسم منقسما هذا خلف، الثالث أن محل العلم غير منقسم لأنه لو انقسم لانقسم العلم لأنه إن لم يحل فى شىء من أجزائه لم يحل فى ذلك المحل، و إن حل فإما أن يكون فى جزء غير منقسم و هو المطلوب، أو فى أكثر من جزء فإما أن يكون الحال فى أحدهما عين الحال فى الآخر و هو محال بالضرورة، أو غيره فيلزم الانقسام، الرابعه أن كل جسم و كل جسمانى فهو منقسم لأننا قد بينا أن لا وجود لوضعى غير منقسم و إذا ثبتت هذه المقدمات ثبت تجرد النفس. و فيه نظر للمنع من المساواه مطلقا عند المساواه فى تعلق الجزء بكل المعلوم كالكل.

قال: و قوتها على ما تعجز المقارنات عنه.

أقول: هذا هو الوجه الثالث و تقريره أن النفوس البشريه تقوى على ما لا تقوى عليه المقارنات للماده فلا تكون ماديه لأنها تقوى على ما لا يتناهى لأنها تقوى على تعقلات

ص: ١٨٥



الأعداد غير المتناهية و قد بينا أن القوه الجسمانيه لا تقوى على ما لا يتناهى فتكون مجردة و فيه نظر لأن التعقل قبول لا فعل و قبول ما لا يتناهى للجسمانيات ممكن.

قال: و لحصول عارضها بالنسبه إلى ما يعقل محلا منقطعا.

أقول: هذا هو الوجه الرابع و تقريره أن النفس لو حلت جسما من قلب أو دماغ لكانت دائمه التعقل له أو كانت لا تعقله البته و التالي باطل بقسميه فكذا المقدم بيان الشرطيه أن القوه العاقله إذا حلت فى قلب أو دماغ لم يخل إما أن تكفى صورته ذلك المحل فى التعقل أو لا- تكفى فإن كفت لزم حصول التعقل دائما لدوام تلك الصوره للمحل، و إن لم تكف لم تعقله البته لاستحاله أن يكون تعقلها مشروطا بحصول صورته أخرى لمحلها فيها و إلا- لزم اجتماع المثلين و أما بطلان التالي فظاهر لأن النفس تعقل القلب و الدماغ فى وقت دون وقت.

و لنرجع إلى ألفاظ الكتاب فقوله - رحمه الله - و لحصول عارضها يعنى بالعارض التعقل.

قوله بالنسبه إلى ما يعقل محلا منقطعا، أى و لحصول العارض و هو التعقل بالنسبه إلى ما يعقل محلا من قلب أو دماغ حصولا منقطعا لا دائما.

قال: و لاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض.

أقول: هذا وجه خامس يدل على تجرد النفس العاقله و تقريره: أن النفس تستغنى فى عارضها و هو التعقل عن المحل فتكون فى ذاتها مستغنيه عنه لأن استغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لأن العارض محتاج إلى المعروض فلو كان المعروض محتاجا إلى شىء لكان العارض أولى بالاحتياج إليه فإذا استغنى العارض وجب استغناء المعروض.

و بيان استغناء التعقل عن المحل أن النفس تدرك ذاتها لذاتها لا لآله و كذا تدرك آلتها و تدرك إدراكها لذاتها و لآلتها كل ذلك من غير آله متوسطه بينها و بين هذه المدركات فإذن هى مستغنيه فى إدراكها لذاتها و لآلتها و لإدراكها عن الآله فتكون فى ذاتها مستغنيه عن الآله أيضا فقوله - رحمه الله - و لاستلزام استغناء العارض، عنى

بالعارض هنا التعقل، و قوله استغناء المعروض، عنى به النفس التى يعرض لها التعقلقال: و لانتفاء التبعية.

أقول: الذى فهمناه من هذا الكلام أن هذا وجه آخر دال على تجرد النفس و تقريره أن القوه المنطبعه فى الجسم تضعف بضعف ذلك الجسم الذى هو شرط فيها و النفس بالضد من ذلك فإنها حال ضعف الجسم كما فى وقت الشيخوخه تقوى و تكثر تعقلاتها فلو كانت جسمانيه لضعفت بضعف محلها و ليس كذلك فلما انتفت تبعيه النفس للجسم فى حال ضعفه دل ذلك على أنها ليست جسمانيه.

قال: و لحصول الضد.

أقول: هذا وجه سابع يدل على تجرد النفس و تقريره أن القوه الجسمانيه مع توارد الأفعال عليها و كثرتها تضعف و تكل لأنها تنفعل عنها و لهذا فإن من نظر طويلا- إلى قرص الشمس لا يدرك فى الحال غيرها إدراكا تاما و القوى النفسانيه بالضد من ذلك فإن عند تكثر التعقلات تقوى و تزداد فالحاصل عند كثره الأفعال هو ضد ما يحصل للقوه الجسمانيه عند كثره الأفعال فهذا ما خطر لنا فى معنى قوله - رحمه الله - و لحصول الضد.

### المسأله السادسه: فى أن النفس البشريه متحده بالنوع

فى أن النفس البشريه متحده بالنوع

قال: و دخولها تحت حد واحد يقتضى وحدتها.

أقول: اختلف الناس فى ذلك فذهب الأكثر إلى أن النفوس البشريه متحده بالنوع متكثره بالشخص و هو مذهب أرسطاطاليس. و ذهب جماعه من القدماء إلى أنها مختلفه بالنوع و احتج المصنف - رحمه الله - على وحدتها بأنها يشملها حد واحد و الأمور المختلفه يستحيل اجتماعها تحت حد واحد.

و عندى فى هذا نظر فإن التحديد ليس لجزئيات النفس حتى يلزم ما ذكره بل لمفهوم

ص: ١٨٧

النفس و هو المعنى الكلى و ذاك كما يحتمل أن يكون نوعا يحتمل أن يكون جنسا فإن قال إن حد الكلى حد لكل نفس نفس إذ لا- يعقل من كل نفس سوى ما قلناه فى التحديد معنا ذلك و أزمانه الدور لأن الأشياء المتكثرة إنما يصح جعلها فى حد واحد لو كانت متحده فى الماهيه فلو استفدنا وحدتها من الدخول فى الحد الواحد لزم الدور و التحديد ليس راجعا إلى المفهوم من النفس بل إلى حقيقتها فى نفس الأمر و إلا لكان الحد حدا بحسب الاسم لا حدا بحسب الحقيقه.

قال: و اختلاف العوارض لا يقتضى اختلافها.

أقول: هذا جواب عن شبهه من استدل على اختلافها و تقرير الدليل أنهم قالوا وجدنا النفوس البشريه تختلف فى العفه و الفجور و الذكاء و البلاده و ليس ذلك من توابع المزاج لأن المزاج قد يكون واحد و العوارض مختلفه فإن بارد المزاج قد يكون فى غايه الذكاء و كذا حار المزاج قد يكون فى غايه البلاده و قد يتبدل و الصفه النفسانيه باقيه، و لا من الأشياء الخارجيه لأنها قد تكون بحيث تقتضى خلقا و الحاصل ضده فعلمنا أنها لوازم للماهيه و عند اختلاف اللوازم يختلف الملزوم.

و الجواب أن الملزومات مختلفه و ليست هى النفس وحدها بل النفس و العوارض المختلفه و مجموع النفس مع العوارض إذا كان مختلفا لا- يلزم أن يكون كل جزء أيضا مختلفا فهذه الحجج مغالطيه، هذا صورته ما أجاب به المصنف فى بعض كتبه عن هذه الحجج و فى هذا نظر و الأقرب فى الجواب ما ذكره هنا و هو أن هذه عوارض مفارقه غير لازمه فاختلافها لا- يقتضى اختلاف معروضها.

### المسأله السابعه: فى أن النفوس البشريه حادثه

فى أن النفوس البشريه حادثه

قال: و هى حادثه و هو ظاهر على قولنا، و على قول الخصم لو كانت أزلية لزم اجتماع الضدين أو بطلان ما ثبت أو ثبوت ما يمتنع.

أقول: اختلف الناس فى ذلك فالمليون ذهبوا إلى أنها حادثه و هو ظاهر على قواعدهم

لما ثبت من حدوث العالم و هي من جملة العالم و لأجل ذلك قال المصنف - رحمه الله - و هو ظاهر على قولنا.

و أما الحكماء فقد اختلفوا هاهنا فقال أرسطو إنها حادثه و قال أفلاطون إنها قديمه، و المصنف - رحمه الله - ذكر هاهنا حجه أرسطو أيضا على الحدوث.

و تقرير هذه الحجه أن النفوس لو كانت أزليه لكانت إما واحده أو كثيره و القسمان باطلان فالقول بقدمها باطل أما الملازمه فظاهره و أما باطلان وحدتها فلأنها لو كانت واحده أزلا فإما أن تتكثر فيما لا يزال أو لا تتكثر و الثاني باطل و إلا لزم أن يكون ما يعلمه زيد يعلمه كل أحد و كذا سائر الصفات النفسانيه لكن الحق خلاف ذلك فإنه قد يعلم زيد شيئا و عمرو جاهل به و لو اتحدت نفساهما لزم اتصاف كل واحد بالضدين. و الأول باطل أيضا لأنها لو تكثرت لكانت النفسان الموجودتان الآن إما أن يقال كانتا حاصلتين قبل الانقسام فقد كانت الكثره حاصله قبل فرض حصولها هذا خلف، و إما أن يقال حدثتا بعد الانقسام و هو محال و إلا لزم حدوث النفسين و بطلان النفس التي كانت موجوده و أظن أن قوله - رحمه الله - و إلا لزم اجتماع الضدين إشاره إلى هذه اللوازم الناشئه عن هذا القسم من المنفصله لأن القول بالوحده فيما لا يزال يستلزم اتصاف النفوس بالضدين و القول بالكثره فيما لا يزال مع حصولها يستلزم تكثر ما فرضناه واحدا و هو جمع بين الضدين أيضا و القول بالكثره مع تجدها يستلزم بطلان النفس الواحده و حدوث هاتين النفسين مع فرض قدمهما و هو جمع بين الضدين أيضا.

و أما باطلان كثرتها أزلا فلأن التكثر إما بالذاتيات أو باللوازم أو بالعوارض و الكل باطل أما الأول فلما ثبت من وحدتها بالنوع، و كذا الثاني لأن كثره اللوازم تستلزم كثره الملزومات و أظن أن قوله أو بطلان ما ثبت إشاره إلى هذا لأن القول بالكثره الذاتيه يستلزم بطلان وحدتها بالنوع و قد أثبتناه.

و أما الثالث فلأن اختلاف العوارض للذوات المتساويه إنما يكون عند تغاير المواد لأن نسبه العارض إلى المثليين واحده و ماده النفس البدن لاستحاله الانطباع عليها و قبل البدن لا ماده و إلا لزم التناسخ و هو محال.

و أظن أن قوله أو ثبوت ما يمتنع إشاره إلى هذا.

### المسألة الثامنة: في أن لكل نفس بدنا واحدا وبالعكس

في أن لكل نفس بدنا واحدا وبالعكس

قال: و هي مع البدن على التساوى.

أقول: هذا حكم ضرورى أو قريب من الضرورى فإن كل إنسان يجد ذاته ذاتا واحده فلو كان لبدن نفسان لكان تلك الذات ذاتين و هو محال فيستحيل تعلق النفوس الكثيره ببدن واحد. و كذا العكس فإنه لو تعلقت نفس واحده ببدينين لزم أن يكون معلوم أحدهما معلوما للآخر و بالعكس و كذا باقى الصفات النفسانيه و هو باطل بالضروره.

### المسألة التاسعه: في أن النفس لا تفنى بفناء البدن

في أن النفس لا تفنى بفناء البدن

قال: و لا تفنى بفنائها.

أقول: اختلف الناس هاهنا فالقائلون بجواز إعادته المعدوم جوزوا فناء النفس مع فناء البدن، و المانعون هناك منعوا هنا. أما الأوائل فقد اختلفوا أيضا و المشهور أنها لا تفنى: أما أصحابنا فإنهم استدلوا على امتناع فنائها بأن الإعادته واجبه على الله تعالى على ما يأتى و لو عدت النفس لامتنعت إعادتها لما ثبت من امتناع إعادته المعدوم فيجب أن لا تفنى، و أما الأوائل فاستدلوا بأنها لو عدت لكان إمكان عدمها محتاجا إلى محل مغاير لها لأن القابل يجب وجوده مع المقبول و لا يمكن وجود النفس مع العدم فذلك المحل هو المادة فتكون النفس ماديه فتكون مركبه هذا خلف، على أن تلك المادة يستحيل عدمها لاستحاله التسلسل.

و هذه الحجة ضعيفه لأنها مبنيه على ثبوت الإمكان و احتياجه إلى المحل الوجودى و هو

ممنوع، سلمنا لكن ذلك ينتقض بالجواهر البسيطة فإنها ممكنه و معنى إمكانها قبولها للعدم فتكون ماديه، سلمنا لكن لم لا يجوز القول بكون النفوس مركبه من جوهرين مجردين أحدهما يجرى مجرى الماده و الآخر يجرى مجرى الصوره و بقاء الجوهر المادى لا يكفى فى بقاء جوهر النفس، ثم ينتقض ذلك بإمكان الحدوث فإنه قد تحقق هناك إمكان من دون ماده قابله فكذا إمكان الفساد.

### المسأله العاشره: فى إبطال التناسخ

فى إبطال التناسخ

قال: و لا تصير مبدأ صورته لآخر و إلا بطل ما أصلناه من التعادل.

أقول: اختلف الناس هاهنا فذهب جماعه من العقلاء إلى جواز التناسخ فى النفوس بأن تنتقل النفس التى كانت مبدأ صورته لزيد مثلا إلى بدن عمرو و تصير مبدأ صورته له و يكون بينهما من العلاقه كما كان بين البدن الأول و بينها.

و ذهب أكثر العقلاء إلى بطلان هذا المذهب و الدليل عليه أنا قد بينا أن النفوس حادثه و عله حدوثها قديمه فلا بد من حدوث استعداد وقت حدوثها ليتخصص ذلك الوقت بالإيجاد فيه و الاستعداد إنما هو باعتبار القابل فإذا حدث و تم وجب حدوث النفس المتعلقة به فإذا حدث بدن تعلقت به نفس تحدث عن مبادئها فإذا انتقلت إليه نفس أخرى مستنسخه لزم اجتماع النفسين لبدن واحد و قد بينا بطلانه و وجوب التعادل فى الأبدان و النفوس حتى لا توجد نفسان لبدن واحد و بالعكس.

### المسأله الحاديه عشره: فى كيفية تعقل النفس و إدراكها

فى كيفية تعقل النفس و إدراكها

قال: و تعقل بذاتها و تدرك بالآلات للامتياز بين المختلفين وضعا من غير إسناد.

أقول: اعلم أن التعقل هو إدراك الكليات و الإدراك هو الإحساس بالأمر الجزئيه،

وقد ذهب جماعه من القدماء إلى أن النفس تعقل الأمور الكليه بذاتها من غير احتياج إلى آله و تدرك الأمور الجزئيه بواسطه قوى جسمانيه هي محال الإدراك، و الحكم الأول ظاهر فإننا نعلم قطعا أنا ندرك الأمور الكليه مع اختلال كل عضو يتوهم آله للتعقل و قد سلف تحقيق ذلك، و أما الحكم الثانى و هو افتقارها فى الإدراك الجزئى إلى الآلات فلأنا نميز بين الأمور المتفقده بالماهيه المختلفه بالوضع لا غير كما أنا نفرق بين العين اليمنى و اليسرى من الصوره التى نتخيلها و نميز بينهما مع اتحادهما فى الحقيقه و اختلافهما فى الوضع فليس الامتياز بينهما بذاتى، و لا بما يلزم الذات لفرض تساويهما بل بأمور عارضه ثم اختصاص كل واحده منهما بعارضها ليس فى الوجود الخارجى لأن المتخيل قد لا يكون موجودا فى الخارج فليس الامتياز إذن للمأخوذ عنه بل للآخذ فإن كان محل إحداهما هو بعينه محل الأخرى استحال اختصاص إحداهما بكونها يمنى و الأخرى بكونها يسرى لأن نسبة العارض إليهما واحده فبقى أن يكون المحل مختلفا حتى يكون الجانب الذى تحل فيه إحداهما غير الجانب الذى تحل فيه الأخرى.

إذا عرفت هذا فقولته و تعقل بذاتها إشاره إلى ما ذكرناه من أن التعقل للأمور الكليه لذات النفس من غير آله و قوله و تدرك بالآلات، إشاره إلى أن إدراك الأمور الجزئيه إنما يكون بواسطه قوى جسمانيه و قوله للامتياز بين المختلفين وضعاً، إشاره إلى ما مثلناه من الامتياز بين العينين و قوله من غير إسناد أى من غير إسناد إلى الخارج.

### المسأله الثانيه عشره: فى القوى النباتيه

فى القوى النباتيه

قال: و للنفس قوى تشارك بها غيرها و هي الغاذه و الناميه و المولده أقول: لما كان البدن آله للنفس فى أفاعيلها المنوطه به كان صلاحها بصلاحه و لما كان البدن مركبا من العناصر المتضاده و كان تأثير الجزء النارى فيه الإحاله احتيج فى بقائه إلى إيراد بدل ما يتحلل منه فاقتضت حكمه الله تعالى جعل النفس ذات قوه يمكنها

بها استخلاف ما ذهب بما يأتي وذلك إنما يكون بالغذاء. ثم لما كان البدن أول خلقته محتاجاً إلى زياده في مقداره على ما يناسب في أقطاره بأجسام تنضم إليه من خارج وجب في حكمه الله تعالى جعل النفس ذات قوه يمكنها بها تحصيل جواهر قابله للتشبه بالبدن تنضم إليه على تناسب في أقطاره هي الناميه. ثم لما كان البدن ينقطع و يعدم و اقتضت عناية الله تعالى الاستحفاظ بهذا النوع وجب في حكمه الله تعالى جعل النفس ذات قوه تحيل بعض الجواهر المستعده لقبول الصورة الإنسانيه إلى تلك الصورة و هي القوه المولده فكانت النفس ذات قوى ثلاثه الغاذيه و الناميه و المولده و هذه القوى مشتركه بين الإنسان و الحيوان و النبات فالغاذيه هي التي تحيل الغذاء إلى مشابيه المغتذى ليخلف بدل ما يتحلل، و الناميه هي التي تزيد في أقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليلبغ إلى تمام النشوء، و المولده هي التي تفيده المنى بعد استحالتها في الرحم الصور و القوى و الأعراض و اعلم أن إسناد التصوير إلى هذه القوه باطل و سيأتى بيانه إن شاء الله.

قال: و أخرى أخص يحصل بها الإدراك إما للجزئى أو للكلى.

أقول: للنفس أيضاً قوى أخص من الأولى هي الإدراك إما للجزئى و هو الإحساس، و إما للكلى و هو التعقل فالإحساس مشترك بينه و بين الحيوان خاصه فهو أخص من القوى الأولى المشتركه بينها و بين النبات، و التعقل أخص من الإحساس لأنه لا يحصل للحيوان بل للإنسان.

قال: فللغاذيه الجاذبه و الماسكه و الهاضمه و الدافعه.

أقول: القوه الغاذيه يتوقف فعلها على أربع قوى ليتم الاغتذاء و هي الجاذبه للغذاء، و الماسكه له لتهضمه الهاضمه، و الهاضمه و هي التي تحيل الغذاء الذى جذبته الجاذبه و أمسكته الماسكه إلى قوام يتهياً لأن تجعله الغاذيه جزءاً بالفعل من المغتذى، و الدافعه للفضلات.



قال: وقد تتضاعف هذه لبعض الأعضاء.

أقول: قد تتضاعف هذه القوى لبعض الأعضاء كالمعدة التي تجذب بقوتها غذاء كليه البدن، و التي تمسكه هناك، و التي تغيره إلى ما يصلح لأن يصير دما، و التي تدفعه إلى الكبدة. و فيها أيضا قوه جاذبه لما تغتذى به المعدة خاصه و قوه ماسكه و قوه هاضمه و قوه دافعهقال: و النمو مغاير للسمن.

أقول: النمو هو زياده الجسم بسبب اتصال جسم آخر به من نوعه و تكون الزيادة مداخله فى أجزاء المزيد عليه و هو مغاير للسمن، و كذا الذبول مغاير للهبال فإن الواقف فى النمو قد يسمن كالشيخ إذا صار سمينا فإن أجزاءه الأصلية قد جفت و صلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها فلا يتحقق النمو، و كذلك النامى قد يهزل.

قال: و المصوره عندى باطله لاستحاله صدور هذه الأفعال المحكمه المركبه عن قوه بسيطه ليس لها شعور أصلا.

أقول: أثبت الحكماء للنفس قوه يصدر عنها التصوير و التشكيل بشكل نوع ذى القوه، و الحق ما ذهب إليه المصنف من أن ذلك محال لأن هذه الأشكال و الصور أمور محكمه متقنه فلا تصدر عن طبيعه غير شاعره بما يصدر عنها بل يجب إسنادها إلى مدبر حكيم.

و أيضا فإن هذه التشكيلات أمور مركبه و القوه البسيطه لا تصدر عنها أشياء كثيره بل شكلها فى محلها البسيط هو الكره فتكون هذه المركبات على شكل الكرات و هو باطل بالضروره.

### المسأله الثالثه عشره: فى أنواع الإحساس

فى أنواع الإحساس

قال: و أما قوه الإدراك للجزئى فمنه اللمس و هو قوه منبثه فى البدن كله.

أقول: لما فرغ من البحث عن الأمر العام أعنى القوه النباتيه شرع الآن فى البحث عما

هو أخص منه و هو القوه الحيوانيه أعنى الإحساس المشترك بين الإنسان و غيره من الحيوانات و بدأ باللمس لأن باقى الحواس يراد لجلب النفع و هذا لدفع الضرر و لما كان دفع الضرر أولى من جلب النفع لا- جرم قدم البحث فيه على غيره من القوى الحساسه.

و اعلم أن اللمس كيفيه قائمه بالبدن منبثه فى ظاهره أجمع يدرك بها النافى و الملائم.

قال: و فى تعدده نظر.

أقول: اختلف الناس فى أن اللمس هل هو قوه واحده أو قوى كثيره فالجمهور على أنها قوى أربع: الأولى الحاكمه بين الحار و البارد، الثانيه الحاكمه بين الرطب و اليابس الثالثه الحاكمه بين الصلب و اللين، الرابعه الحاكمه بين الخشن و الأملس لأن القوه الواحده لا يصدر عنها أكثر من أمر واحد.

قال: و منه الذوق و يفتقر إلى توسط الرطوبه اللعابيه الخاليه عن المثل و الضد.

أقول: الذوق قوه قائمه بسطح اللسان لا يكفى فيه الملامسه بل لا بد من متوسط هى الرطوبه اللعابيه الخاليه عن الطعوم لأنها إن كانت ذات طعم مماثل للمدرك لم يتحقق الإدراك لأن الإدراك إنما يكون بالانفعال و الشىء لا ينفعل عن مماثله، و إن كانت ذات طعم مضاد لم تؤد الكيفيه على صرافتها بصحه كما فى المرضى.

قال: و منه الشم و يفتقر إلى وصول الهواء المنفعل، أو ذى الرائحه إلى الخيشوم.

أقول: الشم قوه فى الدماغ تحملها زائدتان شبيهتان بحلمتى الثدى نابتتان من مقدم الدماغ و قد فارقتا لين الدماغ قليلا و لم تلحقهما صلابه العصب. و يفتقر إلى وصول الهواء المنفعل عن ذى الرائحه إلى الخيشوم أو وصول أجزاء من ذى الرائحه إليه لأنه إنما يدرك بالملاقاه.

و قد ذهب قوم إلى أن الشم إنما يكون بأن تتحلل أجزاء الجسم ذى الرائحه و تنتقل مع الهواء المتوسط إلى الحاسه لأن الدلك و التبخير يهيج الرائحه و يذكيها.

وقال آخرون إن الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفيه لا غير و إلا لنقص وزن الجسم ذى الرائحه مع استنشاقها و المصنف - رحمه الله - قد نبه بكلامه على تجويز الأمرين فإن الشم قد يحصل بكل واحد منهما.

قال: و منه السمع و يتوقف على وصول الهواء المنضغط إلى الصماخ.

أقول: ذهب قوم إلى أن السمع إنما يحصل عند تأدى الهواء المنضغط بين القارع و المقروع إلى الصماخ و لهذا تدرك الجهه و يتأخر السماع عن الإبصار لتوقف الأول على حركه الهواء دون الثانى و المصنف - رحمه الله - مال إلى هذا هاهنا و فيه نظر لأن الصوت قد يسمع من وراء الجدار مع امتناع بقاء الشكل على حاله لو أمكن نفوذ الهواء.

قال: و منه البصر و يتعلق بالذات بالضوء و اللون.

أقول: المبصرات إما أن يتعلق الإبصار بها أولاً و بالذات أو ثانياً و بالعرض و الأول هو الضوء و اللون لا غير و الثانى ما عداهما من سائر المبصرات كالشكل و الحجم و المقدار و الحركه و الوضع و الحسن و القبح و غير ذلك من أصناف المرئيات.

قال: و هو راجع فينا إلى تأثير الحدقه.

أقول: الإدراك عند جماعه من الفلاسفه و المعتزله راجع إلى تأثير الحاسه فالإبصار بالعين معناه تأثير الحدقه و انفعالها عن الشىء المرئى هذا فى حقنا نحن و لهذا قيده المصنف - رحمه الله - بقوله فينا لأن الإدراك ثابت فى حقه تعالى و لا يتصور فيه التأثير و ذهبت الأشاعره إلى أنه معنى زائد على تأثير الحدقه.

قال: و يجب حصوله مع شرائطه.

أقول: شروط الإدراك سبعة: الأول عدم البعد المفرط، الثانى عدم القرب المفرط و لهذا لا يبصر ما يلتصق بالعين، الثالث عدم الحجاب، الرابع عدم الصغر المفرط، الخامس أن يكون

مقابلا- أو فى حكم المقابل، السادس وقوع الضوء على المرئى إما من ذاته أو من غيره، السابع أن يكون المرئى كثيفا بمعنى وجود الضوء و اللون له، إذا عرفت هذا فنقول عند المعتزله و الأوائل أن عند حصول هذه الشرائط يجب الإدراك بالضروره فإن سليم الحاسه يشاهد الشمس إذا كانت على خط نصف النهار بالضروره و لو تشكك العقل فى ذلك جاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقه و أصوات هائله و إن كنا لا ندرکہا و ذلك سفسطه.

أما الأشاعره فلم يوجبوا ذلك و جوزوا حصول جميع الشرائط مع انتفاء الإدراك، و احتجوا بأنا نرى الكبير صغيرا و السبب فيه رؤيه بعض أجزائه دون البعض مع تساوى الجميع فى الشرائط و هو خطأ لوقوع التفاوت بالقرب و البعد فلهذا أدركنا بعض الأجزاء و هى القريبه دون الباقي و يتحقق التفاوت بخروج خطوط ثلاثه من الحدقه إلى المرئى أحدها عمود و الباقيان ضلعا مثلث قاعدته المرئى فالعمود أقصر لأنه يوتر الحاده و الضلعان أطول لأنهما يوتران القائمه.

قال: بخروج الشعاع.

أقول: اختلف الناس فى كيفية الإبصار فقال قوم إنه بخروج شعاع متصل من العين إلى المرئى على هيئه مخروط رأسه عند الحدقه و قاعدته عند المرئى و هو اختيار المصنف - رحمه الله -، و قال أبو على إن الإبصار إنما يكون بانطباع صوره المرئى فى الرطوبه الجليديه القولان عندى باطلان أما الأول فلأن الشعاع إما جسم أو عرض و الثانى يستحيل عليه الانتقال، و الأول باطل لامتناع أن يخرج من العين على صغرها حجم متصل منها إلى كره الثوابت و أيضا فإن حركه الشعاع ليست طبيعیه لعدم اختصاصها بجهه دون أخرى فلا تكون قسريه و ظاهر أنها ليست إراديه، و لأن الشعاع جسم لطيف جدا فيلزم تشوشه عند هبوب الرياح فلا يحصل الإبصار للمقابل و أما الثانى فلأنه يستحيل انطباع العظيم فى الصغير.

قال: فإن انعكس إلى المدرك أبصر وجهه.

أقول: الشعاع إذا خرج من العين و اتصل بالمرئى و كان صقيلا كالمرآه انعكس عنه إلى كل ما نسبته إلى المرئى كنسبه العين إليه و لهذا وجب تساوى زاويتي الشعاع و الانعكاس

ووجب أن يشاهد بالمرآه كل ما وضعه إليها كوضع الرائي فإن انعكس الشعاع إلى الرائي نفسه أدرك وجهه، وإذا انتفت الصقاله لم يحصل الانعكاس كالأشياء الخشنه التي نشاهدها فإنه لا- ينعكس عنها شعاع إلى غيرها لعدم الملاسه. هذا عله أصحاب الشعاع فى رؤيه الإنسان وجهه بالمرآه. و أما القائلون بالانطباع فقالوا إنه تنطبع فى المرآه صوره الرائي ثم تنطبع فى العين من تلك الصوره صوره أخرى. و هو باطل لأن الصوره لو انطبعت فى المرآه لم تتغير بتغير وضع الرائي.

قال: و إن عرض تفرق السهمين تعدد المرئى.

أقول: هذا إشاره إلى عله الحول عند القائلين بالشعاع و السبب فى الحول عندهم أن النور الممتد من العين على شكل المخروط قوته فى سهم المخروط فإذا خرج من العينين مخروطان و التقى سهماهما عند المبصر و اتحدا أدرك المدرك الشىء كما هو، و إن لم يلتق السهمان عند شىء واحد بل حصل الإدراك بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليه رأى الرائي الشىء الواحد شيئين.

أما القائلون بالانطباع فإنهم قالوا الصوره تنطبع أولاً فى الرطوبه الجليديه و ليس الإدراك عندها و إلا لأدركنا الشىء الواحد شيئين كما إذا لمسنا باليدين كان لمسين لكن الصوره التى فى الجليديه تتأدى بواسطه الروح المصبوب فى العصبين المجوفتين إلى ملتقاهما على هيئه مخروط فيلتقى المخروطان هناك و عند الملتقى روح مدرك و حينئذ تتحد عند الروح من الصورتين صوره واحده، و إن لم ينفذ المخروطان نفوذا على سبيل التقاطع انطبع من كل شبح ينفذ عن الجليديه خيال بانفراده و هو الحول.

#### المسأله الرابعه عشره: فى أنواع القوى الباطنه المتعلقة بإدراك الجزئيات

فى أنواع القوى الباطنه المتعلقة بإدراك الجزئيات

قال: و من هذه القوى بنطاسيا الحاكمه بين المحسوسات أقول: أثبت الأوائل للنفس قوى جزئيه خمس باطنه: الأولى بنطاسيا و هى الحس

ص: ١٩٨

المشترك و هو المدرك للصور الجزئية التي تجتمع عنده مثل المحسوسات. الثانية خزائنه و هي الخيال. الثالثه الوهم و هو قوه تدرك المعانى الجزئيه المتعلقه بالمحسوسات كالصداقه الجزئيه و العداوه الجزئيه. الرابعه خزائنه و هي الحافظه. الخامسه القوه المتصرفه فى الصور الجزئيه و المعانى الجزئيه بالتركيب و التحليل فتركب صوره إنسان يطير، و جبل ياقوت و هذه القوه تسمى متخيله إن استعملتها القوه الوهميه، و متفكره إن استعملتها القوه الناطقه.

إذا عرفت هذا فنقول الدليل على ثبوت الحس المشترك وجوه: أحدها أنا نحكم على صاحب لون معين بطعم معين فلا بد من حضور هذين المعينين عند الحاكم لكن الحاكم و هو النفس إنما يدرك الجزئيات بواسطه الآلات على ما تقدم فيجب حصولهما معا فى آله واحده و ليس شىء من الحواس الظاهره لذلك فلا بد من إثبات قوه باطنه هى الحس المشترك و إلى هذا الدليل أشار بقوله الحاكمه بين المحسوسات.

قال: لرؤيه القطره خطا و الشعله دائره.

أقول: هذا دليل ثان على إثبات الحس المشترك و تقريره أنا نرى القطره النازله خطا مستقيما، و الشعله التى تدار بسرعه دائره مع أنه ليس فى الخارج كذلك و لا فى القوه الباصره لأن البصر إنما يدرك الشىء على ما هو عليه، و لا النفس لأنها لا تدرك الجزئيات فلا- بد من قوه أخرى يحصل بها إدراك القطره حال حصولها فى المكان الأول ثم إدراكها حال حصولها فى المكان الثانى و يرتسم الحصول الثانى قبل انمحاء الصوره الأولى عن القوه الشاعره فتتصل الصورتان فى الحس المشترك فترى النقطه كالخط و الشعله كالدائره.

قال: و المبرسم ما لا تحقق له.

أقول: هذا دليل ثالث على إثبات هذه القوه و تقريره أن صاحب البرسام يشاهد صورا لا وجود لها فى الخارج و إلا لشاهدها كل ذى حس سليم فلا- بد من قوه ترتسم فيها تلك الصور حال المشاهده، و كذا النائم يشاهد صورا لا تحقق لها فى الخارج و السبب فيه

ما ذكرناه و قد بينا أن تلك القوه لا يجوز أن تكون هي النفس فلا بد من قوه جسمانيه ترتسم فيها هذه الصور.

قال: و الخيال لوجوب المغايره بين القابل و الحافظ.

أقول: هذه القوه الثانيه المسماه بالخيال و هي خزانه الحس المشترك الحافظه لما يزول عنه بعد غيبوبه الصور التي باعتبارها تحكم النفس بأن ما شوهد ثانيا هو الذى شوهد أولا و استدلوا على مغايرتها الحس المشترك بأن هذه القوه حافظه و الحس المشترك قابل و الحافظ مغاير للقابل لامتناع صدور الأثرين عن عله واحده، و لأن الماء فيه قوه القبول و ليس فيه قوه الحفظ فدل على المغايره و هذا كلام ضعيف بينا ضعفه فى كتاب الأسرار.

قال: و الوهم المدرك للمعاني الجزئيه.

أقول: هذه القوه الثالثه المدركه للمعاني الجزئيه و تسمى الوهم و هي مغايره للنفس الناطقه لما تقدم من أن النفس لا تدرك الجزئيات لذاتها و أشار إليه بقوله الجزئيه، و للحس المشترك لأن هذه القوه تدرك المعاني و الحس يدرك الصور المحسوسه و أشار إليه بقوله للمعاني، و للخيال لأن الخيال شأنه الحفظ و الوهم شأنه الإدراك فتغايرا كما قلنا فى الحس و الخيال و أشار إليه بقوله المدرك.

قال: و الحافظه.

أقول: هذه القوه الرابعه المسماه بالحافظه و هي خزانه الوهم و دليل إثباتها كما قلناه فى الخيال سواء. و هذه تسمى المتذكره باعتبار قوتها على استعاده الغائبات و لهم خلاف فى أن المتذكره هي الحافظه أو غيرها.

قال: و المتخيله المركبه للصور و المعاني بعضها مع بعض.

أقول: هذه القوه الخامسه المسماه بالمتخيله باعتبار استعمال الحس لها و المتفكره

باعتبار استعمال العقل لها و هي التي تركب بعض الصور مع بعض كما تركب صوره جذع عليه رأس إنسان، و تركب بعض المعانى مع بعض و تركب بعض الصور مع بعض المعانى. و يدل على مغايرتها لما تقدم صدور هذا الفعل عنها دون غيرها من القوى لامتناع صدور أكثر من فعل واحد عن قوه واحده.

قال:

ص: ٢٠١



فى الأعراض

و تنحصر فى تسعه.

أقول: لما فرغ من البحث عن الجواهر انتقل إلى البحث عن الأعراض و فى هذا الفصل مسائل:

### المسأله الأولى: فى أن الأعراض منحصره فى تسعه

فى أن الأعراض منحصره فى تسعه

هذا رأى أكثر الأوائل فإنهم قسموا الموجود إلى واجب و ممكن و الواجب هو الله تعالى لا غير و الممكن إما غنى عن الموضوع و هو الجوهر أو محتاج إليه و هو العرض (و أقسامه تسعه): الكم و الكيف و الأين و الوضع و الملك و الإضافه و أن يفعل و أن ينفعل و المتى و المتكلمون حصروه فى أحد و عشرين هى الكون و اللون و الطعوم و الروائح و الحراره و البروده و الرطوبه و اليبوسه و التأليف و الاعتماد و الحياه و القدره و الاعتقاد و الظن و النظر و الإراده و الكراهه و الشهوه و النفره و الألم و اللذه و أثبت بعضهم أعراضا آخر يأتى البحث عنها و هذه الأعراض مندرجه تحت تلك لأن الكون هو الأين أو ما يقاربه و باقى الأعراض التى ذكروها مندرجه تحت الكيف فلأجل هذا بحث المصنف - رحمه الله - عن الأعراض التسعه لدخول هذه تحتها و مع ذلك فالأوائل لم يوجد لهم دليل على حصر الأعراض فى التسعه و بعضهم جعل أجناس الممكنات منحصره فى أربعه الجوهر و الكم و الكيف و النسبه و بالجمله فالحصر لم يقم عليه برهان.

## المسأله الثانيه: فى قسمه الكم

فى قسمه الكم

قال: الأول الكم فمتصله القار جسم و سطح و خط و غيره الزمان و منفصله العدد.

أقول: الكم إما متصل أو منفصل و نعى بالمتصل ما يوجد فيه جزء مشترك يكون نهايه لأحد القسمين و بدايه للآخر كالجسم إذا نصف فإن موضع التنصيف حد مشترك بين النصفين هو نهايه لأحدهما و بدايه للآخر و المنفصل ما لا يكون كذلك كالأربعه المنقسمه إلى اثنين و اثنين فإنه ليس بينهما حد مشترك و كذا الثلاثه و لا يتوهم أن الوسط نهايه لأحد القسمين و بدايه للآخر لأنه إن عد فيهما صارت الثلاثه أربعه و إن أسقط منها صارت اثنين و لا أولويه لأحدهما دون الآخر.

إذا عرفت هذا فنقول المتصل إما قار الذات و هو الذى تجتمع أجزاءه فى الوجود كالجسم، أو غير قار الذات و هو الذى لا يكون كذلك كالزمان فإنه لا يمكن أن يكون أحد الزمانين مجامعا للآخر و القار الذات إما أن ينقسم فى جهه واحده و هو الخط، أو فى جهتين و هو السطح أو فى ثلاث جهات و هو الجسم التعليمى. و غير قار الذات هو الزمان لا غير. و المنفصل هو العدد خاصه لأن تقومه من الوحدات التى إذا جردت عن معروضاتها كانت أجزاء العدد لا غير.

## المسأله الثالثه: فى خواصه

فى خواصه

قال: و يشملها قبول المساواه و عدمها و القسمه و إمكان وجود العاد.

أقول: ذكر لكم ثلاث خواص: الأولى قبول المساواه و عدمها عدم الملكه فإن أحد الشئيين إنما يساوى غيره أو يفارقه باعتبار مقداره لا باعتبار ذاته فإن كل الجسم و بعضه

متساويان في الطبيعه و متفاوتان في المقدار.

الثانيه قبول القسمة و ذلك لأن الماهيه إنما يعرض لها الانقسام و الاثنييه بواسطه المقدار و هذا الانقسام قد يعنى به كون الشيء بحيث يوجد فيه شيء غير شيء و هذا المعنى يلحق المقدار لذاته، و الثاني قبول الافتراق و هو من توابع المادة عندهم على ما سلف البحث فيه و مرادهم هنا الأول.

الثالثه إمكان وجود العاد و ذلك لأن المنقسم إنما ينقسم إلى آحاد هي أجزاءه فتلك الآحاد عادة له و لما كان الانقسام قد يكون بالفعل كما في الكم المنفصل و قد يكون بالقوه كما في المتصل كان اللازم لمطلق الكم هو إمكان وجود واحد عاد لا الوجود بالفعل.

قال: و هو ذاتي و عرضي أقول: الكم منه ما هو بالذات كالأقسام التي عددناها له، و منه ما هو بالعرض و هو معروضها كالجسم الطبيعي أو عارضها كالسواد الحال في السطح فإنه متقدر بقدره فكميته عرضيه لا ذاتيه، أو ما يجامعه في المحل أو ما يتعلق بما يعرض له كقولنا قوه متناهيه أو غير متناهيه بسبب تناهي المقوى عليه في العده أو المده أو الشده و عدم تناهيه.

#### المسأله الرابعه: في أحكامه

في أحكامه

قال: و يعرض ثاني القسمين فيهما لأولهما أقول: قد بينا أن الكم إما متصل و إما منفصل، و أيضا إما ذاتي أو عرضي و الثاني من القسمين في القسمين معا يعرض للأول منهما فإن الجسم التعليمي يعرض له الانقسام فيحصل له التعدد فيصير معدودا قد عرض له النوع الثاني من الكم و هو المنفصل، و كذا الزمان يقسم إلى الساعات و الشهور و الأيام و الأعوام فيحصل له التعدد، و أيضا الزمان متصل بذاته و يعرض له التقدير بالمسافه أيضا كما يقال زمان حركه فرسخ فظهر معنى

ص: ٢٠٤

قوله و يعرض ثانى القسمين فيهما لأولهما.

قال: و فى حصول المنافى و عدم الشرط دلالة على انتفاء الضديه.

أقول: يريد أن الكم لا تضاد فيه و الدليل عليه وجهان: أحدهما أن المنافى للضديه حاصل فلا تكون الضديه موجوده، بيانه أن أنواع الكم المنفصل يتقوم بعضها ببعض فأحد النوعين إما مقوم لصاحبه أو متقوم به و يستحيل تقويم أحد الضدين بالآخر. و أما المتصل فلأن أحد النوعين إما قابل للآخر كالسطح للخط و الجسم للسطح أو مقبول له كالعكس و الضد لا يكون قابلا لضده و لا مقبولا له فحصول التقويم و القابليه المنافيان للضديه يقتضى انتفاء الضديه.

الثانى أن الشرط فى التضاد مفقود فى الكم فلا تضاد فيه. بيانه أن للتضاد شرطين أحدهما اتحاد الموضوع، الثانى أن يكون بينهما غاية التباعد و هما منتفیان هنا أما عدم اتحاد الموضوع فى العدد فلأنه ليس لشيء من العددين موضوع قريب مشترك، و كذا المتصل فإن الجسم الطبيعى معروض للتعليمى و للسطح بواسطه التعليمى و كذا للخط بواسطه السطح، و أما عدم كونهما فى غاية التباعد فلأنه لا مقدار يوجد إلا و يمكن أن يفرض ما هو أكبر منه أو أصغر فلا غاية فى التباعد و كذا العدد.

قال: و يوصف بالزيادة و الكثره و مقابليهما دون الشده و مقابليها.

أقول: الكم بأنواعه يوصف بأن بعضا منه زائد على بعض آخر فإن الستة أزيد من الثلاثة و كذا الخط الذى طوله عشره أزيد من الذى طوله خمسه فيصدق عليه وصف الزيادة و مقابليها أعنى النقصان لأن الزائد إنما يعقل بالقياس إلى الناقص. و كذا يوصف بالكثره و القله و يمتنع اتصافه بالشده و الضعف و بيانه ظاهر فإنه لا يعقل أن خطأ أشد من خط آخر فى الخطيه، و لا ثلاثه أشد من ثلاثه أخرى فى الثلاثيه. و الفرق بين الكثره و الشده ظاهر، و كذا بين الزيادة و الشده فإن الكثره و الزيادة إنما تتحققان بالنسبه إلى أصل موجود لا يتغير فصله بسبب الزيادة و لا حقيقته بخلاف الشده.

ص: ٢٠٥

قال: و أنواع متصله قد تكون تعليميه أقول: الأنواع الثلاثه للكم المتصل القار الذات قد تؤخذ باعتبار ما فتسمى تعليميه، و قد تؤخذ باعتبار آخر، مثلا إذا أخذ المقدار باعتبار ذاته لا من حيث اقترانه بالمواد و أعراضها من الألوان و غيرها كان ذلك مقدارا تعليميا كالسطح التعليمي و الخط التعليمي و الجسم التعليمي و كذا النقطة و إنما سميت هذه الأنواع تعليميه لأن علم التعاليم إنما يبحث عنها مجردة عن المواد و توابعها.

قال: و إن كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار أقول: الظاهر من هذا الكلام أن كون الجسم تعليميا يفارق كون السطح و الخط كذلك و بيانه أن الجسم يمكن أن يؤخذ لا بشرط غيره، أو بشرط لا غيره و أما السطح و الخط فلا يمكن أخذهما إلا بالاعتبار الأول فلهذا اختلفت الأنواع بنوع ما من الاعتبار.

قال: و تخلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو في كل واحد يعطى عرضيته.

أقول: يريد أن يبين أن هذه الأنواع بأسرها أعراض و استدلال بطريقتين أحدهما عام في الجميع و الثاني مختص بكل واحد واحد أما العام فتقريره أن معنى الجوهرية في حد كل واحد من السطح و الخط و الجسم التعليمي و الزمان و العدد غير داخل في جواب ما هو إذا سئل عن حقيقته فيكون خارجا عن الحقيقه فيكون كل واحد من هذه عرضا.

قال: و التبديل مع بقاء الحقيقه و افتقار التناهي إلى برهان و ثبوت الكره الحقيقه و الافتقار إلى عرض و التقوم به، يعطى عرضيه الجسم التعليمي و السطح و الخط و الزمان و العدد.

أقول: هذا هو الوجه الدال على عرضيه كل واحد واحد بخصوصيته أما الجسم التعليمي فإنه عرض لأن الجسم قد يتبدل في كل واحد من أبعاده و الحقيقه باقيه فإن الشمعه تقبل الأشكال المختلفه مع بقاء حقيقتها فزوال كل واحد من الأبعاد و بقاء

الجسميه يدل على عرضيه الأبعاد أعنى الجسم التعليمي.

و أما السطح فإنه عرض لأن ثبوته للجسم إنما هو بواسطة التناهي العارض للجسم لافتقاره إلى برهان يدل عليه مع أن أجزاء الحقيقه لا تثبت بالبرهان و إذا كان التناهي عارضا كان ما يثبت بواسطته أولى بالعرضيه.

و أما الخط فإنه عرض لأنه غير واجب الثبوت للجسم و ما كان كذلك كان عرضا، و بيان عدم وجوبه أنه إنما يثبت للسطح بواسطة تناهيه و السطح قد لا يفرض فيه النهايه كما في الكره الحقيقه الساكنه فإنه لا خط فيها بالفعل.

و أما الزمان فإنه يفتقر إلى الحركه لأنه مقدارها و المقدار مفتقر إلى المتقدر و الحركه عرض و المفتقر إلى العرض أولى بالعرضيه فالزمان عرض.

و أما العدد فلأنه متقوم بالآحاد على ما تقدم و الآحاد عرض فالعدد كذلك.

قال: و ليست الأطراف أعداما و إن اتصفت بها مع نوع من الإضافه.

أقول: ذهب جماعه من المتكلمين إلى أن السطح الذي هو طرف الجسم و الخط الذي هو طرف السطح و النقطه التي هي طرف الخط أعدام صرفه لا تحقق لها في الخارج و إلا لانقسمت لانقسام محلها، و لأن الطرف عباره عن نهايه الشئ التي هي عباره عن فنائه و عدمه، و لأن السطحين إذا التقيا عند تلاقي الأجسام إن كان بالأسر لزم التداخل و إلا فالانقسام. و كذا الخط و النقطه.

و هذه الوجوه لا تخلو من دخل أما الأول فإنما يلزم ذلك في الأعراض الساريه أما غيرها فلا و أما الثاني فلأن النهايه ليست عدما محضا و لا فناء صرفا لأن العدم لا يشار إليه و الأطراف يشار إليها بل هاهنا أمور ثلاثه.

أحدها السطح و هو مقدار ذو طول و عرض قابل للإشاره موجود.

و الثاني فناء الجسم بمعنى انقطاعه في جهه معينه من جهات الامتداد و ليس بعدم صرف بل هو عدم أحد أبعاد الجسم و هو ثخنه.

و الثالث إضافه تعرض تاره للسطح فيقال سطح مضاف إلى ذى السطح، و تاره للفناء فيقال نهايه لجسم ذى نهايه و الإضافه عارضه لهما متأخره عنهما، و قد يؤخذ السطح عاريا عن هذه الإضافه فيكون موضوعا لعلم الهندسه. و كذا البحث فى الخط و النقطه.

و أما الثالث فإن الجسمين إذا التقيا عدم السطحان و صارا جسما واحدا إن اتصلا و إن تماسا فالسطحان باقيا.

قال: و الجنس معروض التناهى و عدمه.

أقول: يريد بالجنس الكم من حيث هو فإنه جنس لنوعى المتصل و المنفصل و هو الذى يلحقه لذاته التناهى و عدم التناهى عدم الملكه لا العدم المطلق فإن العدم المطلق قد يصدق على الشئ الذى سلب عنه ما باعتباره يصدق أنه متناه كالمجردات. و إنما يلحقان أعنى التناهى و عدمه العدم الخاص ما عدا الكم بواسطه الكم فيقال للجسم إنه متناه أو غير متناه باعتبار مقداره و يقال للقوه ذلك باعتبار عدد الآثار و امتداد زمانها و قصره و يقال للبعد و الزمان و العدد إنها متناهيه أو غير متناهيه لا باعتبار لحوق طبيعه بها بل لذاتها.

قال: و هما اعتباريان.

أقول: يريد به أن التناهى و عدمه من الأمور الاعتباريه لا العينيه فإنه ليس فى الخارج ماهيه يقال لها إنها تناه أو عدم تناه بل إنما يعقلان عارضين لغيرهما فى الذهن.

## فى الكيف

### اشاره

قال: الثانى الكيف و يرسم بقيود عدميه تخصه جملتها بالاجتماع.

أقول: لما فرغ من البحث عن الكم شرع فى البحث عن الكيف و هو الثانى من الأعراض التسعه و فيه مسائل:

### المسأله الأولى: فى رسمه

اعلم أن الأجناس العالیه لا يمكن تحديدها لبساطتها بل ترسم

ص: ٢٠٨

بأمور أعرف منها عند العقل. و الرسم إنما يتألف من خواص الشيء و عوارضه و لما كانت العوارض قد تكون عامه و قد تكون خاصه و العام لا يفيد التميز الذى هو أقل مراتب التعريف لم تصلح العوارض العامه للتعريف إلا إذا اختصت بالاجتماع بالماهيه المرسومه كما يقال فى تعريف الخفاش إنه الطائر الولود و لما لم يوجد لهذا الجنس خاصه تفيد تصويره توصلوا إلى تعريفه بعوارض عدميه كل واحد منها أعم منه لكنها باجتماعها خاصه به فقالوا فى تعريفه إنه هيئه قاره لا يتوقف تصورهما على تصور غيرها و لا تقتضى القسمة و اللاقسمة فى محلها اقتضاء أوليا.

فقولنا هيئه يشمل جميع الأعراض التسعه و يخرج عنها الجوهر.

و قولنا قاره يخرج عنه الحركه و ما ليس بقار من الأعراض.

و قولنا لا يتوقف تصورهما على تصور غيرها يخرج عنه الأعراض النسبيه.

و قولنا و لا تقتضى القسمة و اللاقسمة فى محلها يخرج عنه الكم و الوحده و النقطه.

و قولنا اقتضاء أوليا ليدخل فى المحدود العلم بالأشياء التى لا تنقسم فإنه يقتضى اللاقسمة مع أنه من الكيف لأن اقتضاءه لذلك ليس أوليا بل لوحده المعلوم.

## المسأله الثانيه: فى أقسامه

فى أقسامه

قال: و أقسامه أربعة.

أقول: الكيف له أنواع أربعة: أحدها الكيفيات المحسوسه كالسواد و الحراره، الثانى الكيفيات المختصه بذوات الأنفس كالعلوم و الإرادات و الظنون، الثالث الكيفيات الاستعداديه كالصلايه و اللين، الرابع الكيفيات المختصه بالكميات كالزوجيه و الانحناء و الاستقامه و غيرها.

ص: ٢٠٩



## المسأله الثالثه: فى البحث عن المحسوسات

فى البحث عن المحسوسات

قال: فالمحسوسات إما انفعاليات أو انفعالات.

أقول: الكيفيات المحسوسه إن كانت راسخه عسره الزوال سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها أولاً، و إن كانت غير راسخه بل سريعه الزوال سميت انفعالات و هى و إن لم تكن فى أنفسها انفعالات لكنها لقصر مدتها و سرعه زوالها منعت اسم جنسها و اقتصر فى تسميتها على الانفعالات.

## المسأله الرابعه: فى مغايه الكيفيات للأشكال و الأمزجه

فى مغايه الكيفيات للأشكال و الأمزجه

قال: و هى مغايه للأشكال لاختلافهما فى الحمل.

أقول: ذهب قوم من القدماء إلى أن هذه الكيفيات نفس الأشكال قالوا لأن الأجسام تنتهى فى التحليل إلى أجزاء صغار تقبل القسمه الوهميه لا- الانفكايه و تلك الأجزاء مختلفه فى الأشكال فالتى تحيط بها أربعه مثلثات تكون مفرقه لاتصال العضو فيحس منها بالحراره، و التى تحيط بها سته مربعات تكون غليظه غير نافذه فيحس منها بالبرد، و الذى يقطع العضو إلى أجزاء صغار و يكون شديد النفوذ هو المحرق الحريف و الملاقى لذلك التقطيع هو الحلو، و الذى ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الأبيض، و الذى ينفصل منه شعاع قابض للبصر هو السواد و يحصل من اختلاطهما باقى أنواع الألوان.

و المحققون أبطلوا هذه المقالاه بأن الأشكال و الألوان مختلفه فى المحمولات فيحمل على أحدهما بالإيجاب ما يحمل على الآخر بالسلب فيلزم تغييرهما بالضروره. و بيانه أن الأشكال ملموسه و غير متضاده و الألوان متضاده غير ملموسه. و أيضا الأشكال مبصره

و الحرارة و البروده ليستا كذلك.

قال: و المزاج لعمومها.

أقول: ذهب آخرون من الأوائل إلى أن الكيفيات هي الأمزجه و هو خطأ لأن المزاج كيفيه متوسطه بين الحار و البارد يحصل من تفاعلها و الحرارة و البروده من الكيفيات الملموسه فيكون المزاج منها فاللون و الطعم مما ليس بملموس يكون مغايرا للمزاج و إن كان تابعا له لكن التابع مغاير للمتبع.

### المسأله الخامسه: في البحث عن الملموسات

في البحث عن الملموسات

قال: فمنها أوائل الملموسات و هي الحرارة و البروده و الرطوبه و اليبوسه و البواقي منتسبه إليها.

أقول: لما كانت الكيفيات الملموسه أظهر عند الطبيعه لعمومها بالنسبه إلى كل حيوان قدم البحث عنها. و اعلم أن الكيفيات الملموسه إما فعلية، أو انفعاليه، أو ما ينسب إليهما، فالفعلية كقيمتان هما الحرارة و البروده، و المنفعله اثنتان هما الرطوبه و اليبوسه، و نعى بالفعلية ما تفعل الصوره بواسطتها في الماده، و بالمنفعله ما تنفعل الماده باعتبارها. و إنما كانت الأوليان فعليتين و الأخريان منفعلتين و إن كانت الماده تنفعل باعتبارهما لأن الأوليين تفاعلان في الأخيرين دون العكس و أما باقي الكيفيات الملموسه كاللطفه و الكثافه و اللزوجه و الهشاشه و الجفاف و البله و الثقل و الخفه فإنها تابعه لهذه الأربعة.

قال: فالحراره جامعها للمتشاكلات، مفرقه للمختلفات، و البروده بالعكس.

أقول: الحرارة من شأنها إحداث الخفه و الميل الصاعد و يحصل بسبب ذلك الحركه

فإذا وردت الحرارة على المركب و سخنته طلب الألف الصعود قبل غيره لسرعه انفعاله فاقضى ذلك تفريق أجزاء المركب المختلفه فإذا صعد الألف جامع مشاكله فمن هاهنا قيل إنها تقتضى جمع المتشاكلات و تفريق المختلفات، و أما البروده فإنها بالعكس من ذلك.

قال: و هما متضادتان.

أقول: الحرارة و البروده كيفيتان وجوديتان بينهما غايه التباعد فهما متضادان و لم يخالف فى هذا الحكم أحد من المحققين و قد ذهب قوم غير محققين إلى أن البروده عدم الحرارة عما من شأنه أن يكون حاراً فيكون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه و هو خطأ لأننا ندرك من الجسم البارد كفيه زائده على الجسميه المطلقه و العدم غير مدرك فالبروده صفه وجوديه.

قال: و تطلق الحرارة على معان آخر مخالفه للكيفيه فى الحقيقه.

أقول: لفظه الحرارة تطلق على معان أحدها الكيفيه المحسوسه من حراره النار، و الثانى الحرارة المناسبه للحياه و هى شرط فيها و تسمى الحرارة الغريزيه و هى مخالفه لتلك فى الحقيقه لأن تلك مضاده للحياه و الثانى شرط فيها، و الثالث حراره الكواكب النيره و هى مخالفه لما تقدم.

قال: و الرطوبه كفيه تقتضى سهوله التشكل، و اليوسه بالعكس:

أقول: الرطوبه فسرها الشيخ بأنها كفيه تقتضى سهوله التشكل و الاتصال و التفرق و الجمهور يطلقون الرطوبه على البله لا غير فالهواء ليس برطب عندهم و عند الشيخ أنه رطب و جعل البله هى الرطوبه الغريبه الجاربه على ظاهر الجسم كما أن الانتفاع هو الرطوبه الغريبه النافذه إلى باطنه و الجفاف عدم البله عما من شأنه أن يبتل و اليوسه مقابله للرطوبه.

ص: ٢١٢

قال: و هما مغايرتان للين و الصلابه.

أقول: اللين و الصلابه من الكيفيات الاستعداديه فاللين كيفيه يكون الجسم بها مستعدا للانغمار، و يكون للشىء بها قوام غير سيال فينفضل عن موضوعه و لا- يمتد كثيرا و لا- يتفرق بسهولة و إنما يكون قبوله للغمر من الرطوبه و تماسكه من اليوسه و الصلابه كيفيه تقتضى مقابل ذلك.

قال: و الثقل كيفيه تقتضى حركه الجسم إلى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم إن كان مطلقا، و الخفه بالعكس، و يقالان بالإضافه باعتبارين.

أقول: لما كان الثقل و الخفه من الكيفيات المحسوسه صادرتين عن الحراره و البروده بحث عنهما. و اعلم أن كل واحد منهما يقال بمعنيين: حقيقى و إضافى، فالثقل الحقيقى كيفيه تقتضى حركه الجسم إلى أسفل بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم إذا لم يعقه عائق، و الخفه بالعكس و هى كيفيه تقتضى حركه الجسم إلى فوق بحيث يطفو على العناصر و ينطبق سطحه على سطح الفلك إن لم يعقه عائق.

و أما الإضافى فإنه يقال بمعنيين فى كل واحد منهما فالخفيف بالإضافه يقال بمعنيين:

أحدهما الذى فى طباعه أن يتحرك فى أكثر المسافه الممتده بين المركز و المحيط حركه إلى المحيط و قد يعرض له أن يتحرك عن المحيط و لا- تتضاد هاتان الحركتان، و الثانى الذى إذا قيس إلى النار نفسها كانت النار سابقه له إلى المحيط فهو عند المحيط ثقيل و خفيف بالإضافه.

قال: و الميل طبيعى و قسرى و نفسانى.

أقول: الميل هو الذى يسميه المتكلمون اعتمادا و ينقسم بانقسام معلوله أعنى الحركه إلى طبيعى كميل الحجر المسكن فى الهواء، و الزق فى الماء، و إلى قسرى كميل الحجر إلى فوق عند قسره على الصعود، و إلى نفسانى كميل الحيوان إلى الحركه حال اندفاعه الإرادى

قال: و هو العله القريبه للحركه و باعتباره يصدر عن الثابت متغير.

أقول: الميل هو العله القريبه للحركه و باعتبار تحققة يصدر عن الثابت شىء متغير و ذلك لأن الطبيعه أمر ثابت و كذا القوه القسريه و النفسانيه فيستحيل صدور الحركه المتغيره عنها فلا بد من أمر يشتد و يضعف بسبب مصادمات الموانع الخارجيه و الداخليه هو الميل يصدر عن الطبيعه و يقتضى الحركه فيحصل باشتداده سرعه الحركه و شدتها و يضعفه ضد ذلك.

قال: و مختلفه متضاد أقول: يشير إلى عدم إمكان اجتماع ميلين مختلفين و ذلك لأن الميل يقتضى الحركه إلى جهه و الصريف عن أخرى فلو اجتمع فى الجسم ميلان لاقتضى حركته و توجهه إلى جهتين مختلفتين و ذلك غير معقول، نعم كما يجوز أن يجتمع فى جسم واحد حركتان مختلفتان إحداهما بالذات و الأخرى بالعرض كذلك يجوز اجتماع ميل ذاتى و عرضى كحجر يحمله إنسان متحرك فإن الثقل موجود فيه و هو ميله الذاتى حال خرق الهواء به و هو ميله العرضى الذى هو للإنسان ذاتى فإذا تجدد على ذى ميل طبيعى ميل قسرى تقاوم السببان أعنى الطبيعه و القاسر و حدث ميل القاهر منهما فإن كان القاسر غالبا أخذت الطبيعه و الموانع الخارجيه فى إفنائها قليلا ثم تقوى الطبيعه و يأخذ الميل القسرى فى النقص و الطبيعه فى الزيادة إلى أن يتعادلا- فيبقى الجسم عديم الميل ثم تأخذ الطبيعه فى الازدياد على التعادل فتوجد ميلا مشوبا بآثار الضعف ثم يشتد الميل و يزداد الضعف فلا يمكن اجتماع ميلين طبيعى و قسرى على حد الصرافه بل يكون الجسم أبدا ذا حال متوسط بين الميل القسرى الشديد و الطبيعى الشديد.

قال: و لو لا ثبوته لتساوى ذو العائق و عادمه أقول: هذا إشاره إلى الدليل على وجود الميل الطبيعى فى كل جسم قابل للحركه

القسريه و تقريره أن المتحرك إذا كان خاليا عن المعاوقه و قطع بميله القسرى مسافه ما فإنه يقطعها فى زمان فإذا فرضناه ممنوا بالمعاوقه قطعها فى زمان أطول فإذا فرضناه مع معاوقه أقل من الأولى على نسبة الزمانين قطعها فى زمان مساو لزمان عديم المعاوقه و ذلك محال قطعاً لامتناع تساوى زمانى عديم المعاوقه و واجدها.

قال: و عند آخرين هو جنس بحسب عدد الجهات و تماثل و مختلف باعتبارها.

أقول: لما فرغ من البحث عن الميل و أحكامه على رأى الأوائل شرع فى البحث عنه على رأى المتكلمين و هو جنس على رأيهم تحته ستة أنواع بحسب عدد الجهات الست ثم قالوا: إن منه ما هو تماثل و هو كل ما اختص بوجه واحد لأن تساوى المعلول يستلزم تساوى العله، و منه مختلف و هو ما تعددت جهاته، و اختلف أبو على و أبو هاشم فى مختلفه فقال أبو هاشم إنه غير متضاد لاجتماع الميلىن فى الحجر الصاعد قسراً و فى الحلقة التى يتجاذبها اثنان، و قال أبو على إنه متضاد.

قال: و منه الثقل و آخرون منهم جعلوه مغايراً.

أقول: من أجناس الاعتماد عند أبى هاشم الثقل و هو الاعتماد اللازم الموجب للحركه سفلاً، و قال أبو على إن الثقل راجع إلى تزايد أجزاء الجسم فجعله مغايراً لجنس الاعتماد و هو خطأ لأن تزايد الأجزاء الحقيقيه حاصل فى الخفيف و لا ثقل له.

قال: و منه لازم و مفارق.

أقول: ذهب المتكلمون إلى أن الاعتماد منه ما هو لازم و هو الاعتماد نحو الفوق و السفلى، و منه ما هو مفارق و هو المختلف و هو المقتضى للحركه إلى إحدى الجهات الأربع و إنما كان مفارقاً لعدم وجوب وقوف الجسم فى إحداها أو ذهابه عنها بخلاف الجهتين.

قال: و يفتقر إلى محل لا غير أقول: لما كان الاعتماد عرضا و كان كل عرض مفتقرا إلى محل كان الاعتماد مفتقرا إلى المحل و لما امتنع حلول عرض في محلين كان الاعتماد كذلك فلأجل هذا قال إنه يفتقر إلى محل لا غير. و بعض المتكلمين لما طعن في كليه الحكمين افتقر إلى الاستدلال عليهما هنا و استدلوا على الأول بأن صفه ذاته و جوب مدافعه محله لصفه ذاته فلو انتفى المحل انتفت صفه الذات و ذلك يقتضى نفى الذات، و على الثانى بأنه يكون مساويا للتأليف لأن الافتقار إلى أزيد من محل واحد من خواص التأليف و الاشتراك في أخص الصفات يستلزم الاشتراك في الذات.

قال: و هو مقدور لنا.

أقول: ذهب المتكلمون إلى أن الاعتماد مقدور لنا لأنه يقع بحسب دواعينا و ينتفى بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا.

قال: و تتولد عنه أشياء بعضها لذاته من غير شرط، و بعضها بشرط، و بعضها لا لذاته.

أقول: قسم المتكلمون الاعتماد بالنسبه إلى ما يتولد عنه إلى أقسام ثلاثه: أحدها ما يتولد عنه لذاته من غير حاجه إلى شرط و إن كان قد يحتاج إليه أحيانا و هو الأكوان و الاعتماد في محله و إن كان يولدهما في غير محله بشرط التماس. و إنما قلنا إنه يتولد عنه الأ-كوان لأن الجسم يختص بجهه دون أخرى حال حركته فلا-بد من مخصص لتلك الجهه و هو الاعتماد. و قلنا إنه يولد الاعتماد لوجود الحركه القسريه شيئا بعد شىء فإن المتحرك يوجد فيه الاعتماد و الاعتماد يولد الحركه الأولى و الاعتماد معا ثم إذا تحرك ولد الاعتماد حركه أخرى و اعتماد آخر.

و ثانيها ما يتولد عنه بشرط و لا يصح بدونه و هو الأصوات فإنها تتولد عنه بشرط المصاكه لأن الصدى موجود في غير محل القدره و ما يتعدى محل القدره لا يولده إلا

الاعتماد و إذا كان ما يتعدى محل قدره يتولد عن الاعتماد فما يحل محلها أولى و ثالثها ما يتولد عنه لا بنفسه بل بتوسط و هو الألم و التأليف فإن الاعتماد يولد المجاوره و التفريق، و المجاوره تولد التأليف، و التفريق يولد الألم.

### المسأله السادسة: فى البحث عن المبصرات

فى البحث عن المبصرات

قال: و منها أوائل المبصرات و هى اللون و الضوء أقول: من الكيفيات المحسوسه المبصرات و قد نبه بقوله أوائل المبصرات على أن من المبصرات ما يتناوله الحس البصرى أولاً و بالذات و هو ما ذكره هنا من اللون و الضوء و منها ما يتناوله بواسطه كغيرهما من المرئيات فإن البصر إنما يدركها بواسطه هذين و هذا كما قال فى الأول و منها أوائل الملموسات فإن فيه تنبيهها على أن هناك كيفيات تدرك باللمس بواسطه غيرها.

قال: و لكل منهما طرفان.

أقول: لكل واحد من اللون و الضوء طرفان فى اللون السواد و البياض و فى الضوء النور الخارق و الظلمه و ما عدا هذه فإنها متوسطه بين هذه كالحمره و الخضره و الصفره و غيرهه و غيرها من الألوان و كالظل و شبهه من الأضواء.

قال: و للأول حقيقه.

أقول: ذهب من لا- مزيد تحصيل له إلى أن الألوان لا- حقيقه لها فإن البياض المتخيل إنما يحصل من مخالطه الهواء للأجسام الشفافه المنقسمه إلى الأجزاء الصغار كما فى زبد الماء و الثلج، و السواد المتخيل إنما يتخيل لعدم غور الجسم الضوء. و الشيخ اضطرب كلامه فى البياض فتاره جعله كيفيه حقيقه و أخرى أنه غير حقيقه بل سبب حصوله ما ذكر.

ص: ٢١٧



و الحق أنه كيفيه حقيقه قائمه بالجسم فى الخارج لأنه محسوس كما فى بياض البيض المسلوق فإنه ليس لنفوذ الهواء فيه لزياده ثقله بعد الطبخ و بالجمله فالأمور المحسوسه غنيه عن البرهان.

قال: و طرفاه السواد و البياض المتضادان.

أقول: طرفا اللون هما السواد و البياض، و قيدهما بالمتضادين لأن الضدين هما اللذان بينهما غايه التباعد فلأجل ذلك ذكر هذا القيد فى الطرفين و هذا تنبيه على أن ما عداهما متوسط بينهما و ليس نوعا قائما بانفراده كما ذهب إليه بعض الناس من أن الألوان الحقيقه خمس السواد و البياض و الحمره و الصفرة و الخضره، و نبه بقوله المتضادان على امتناع اجتماعهما خلافا لبعض الناس حيث ذهب إلى أنهما يجتمعان كما فى الغبره و هو خطأ.

قال: و يتوقف على الثانى فى الإدراك لا الوجود.

أقول: ذهب أبو على ابن سينا إلى أن الضوء شرط وجود اللون فالأجسام الملونه حال الظلمه تعدم عنها ألوانها لأننا لا نراها فى الظلمه فإما أن يكون لعدمها و هو المراد، أو لحصول المانع و هو ما يقال من أن الظلمه كيفيه قائمه بالمظلم مانعه من الإبصار و هو باطل و إلا لمنعت من هو بعيد عن النار عن مشاهده القريب منها ليلا و ليس كذلك و هو خطأ جدا لأننا نقول إنما لم تحصل الرؤيه لعدم الشرط و هو الضوء لا- لانتفاء المرئى فى نفسه، و نبه المصنف على ذلك بقوله و يتوقف أى اللون على الثانى أى الضوء فى الإدراك لا الوجود.

قال: و هما متغايران حسا.

أقول: يريد أن اللون و الضوء متغايران خلافا لقوم غير محققين ذهبوا إلى أن الضوء هو اللون قالوا إن الظهور المطلق هو الضوء، و الخفاء المطلق هو الظلمه، و المتوسط بينهما هو الظل، و الحس يدل على المغايره.

ص: ٢١٨

قال: قابلان للشده و الضعف، المتباينان نوعا.

أقول: كل واحد من هذين أعنى اللون و الضوء قابل للشده و الضعف و هو ظاهر محسوس فإن البياض فى الثلج أشد من البياض فى العاج، و ضوء الشمس أشد من ضوء القمر، إذا عرفت هذا فاعلم أن الشديد فى كل نوع يخالف الضعيف منه بالنوع، و ذهب قوم إلى أن سبب الشده و الضعف ليس الاختلاف بالحقيقه بل باختلاط بعض أجزاء الشديد بأجزاء الضد فيحصل الضعف و إن لم يختلط حصلت الشده و قد بينا خطأهم فيما تقدم.

قال: و لو كان الثانى جسما لحصل ضد المحسوس.

أقول: ذهب من لا- تحصيل له إلى أن الضوء جسم و سبب غلظه ما يتوهم من كونه متحركا بحركه المضىء و إنما كان ذلك باطلا لأن الحس يحكم بافتقاره إلى موضوع يقوم به و لا يمكنه تجريده عن محل يقومه فلو كان جسما لحصل ضد هذا الحكم المحسوس و هو قيامه بنفسه و استغناؤه عن موضوع يحل فيه.

و يحتمل أن يكون قوله لحصل ضد المحسوس أن الضوء إذا أشرق على الجسم ظهر و كلما ازداد إشراقا ازداد ظهورا فى الحس فلو كان جسما لكان ساترا لما يشرق عليه فكان يحصل ضد المحسوس أعنى ضد الإشراق و يكون كلما ازداد إشراقه ازداد ستره لكن الحس يشهد بضد ذلك أو نقول إن الحس يشهد بسرعه ظهور ما يشرق عليه الضوء فإن الشمس إذا طلعت على وجه الأرض أشرقت دفعه واحده و لو كان الضوء جسما افتقر إلى زمان يقطع فيه هذه المسافه الطويله فكان يحصل ضد السرعه المحسوسه فهذه الاحتمالات كلها صالحه لتفسير قوله لحصل ضد المحسوس.

و أما سبب وهم أولئك من أنه متحرك فهو خطأ لأن الضوء يحدث عند المقابله لا أنه يتحرك من الجسم المقابل إلى غيره.

قال: بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في المقابل.

أقول: لما أبطل كونه جسما ثبت كونه عرضا قائما بالمحل إذ العرض لا يقوم بنفسه و إذا قام بالمحل حصل منه استعداد للجسم المقابل لمحلته لتكيفه بمثل كلفته كما فى الأجسام النبره الحاصل منها النور فى المقابل و قد نبه بذلك على أن المضىء إنما يضىء ما يقابله.

قال: و هو ذاتى و عرضى، أول و ثان.

أقول: الضوء منه ذاتى و منه عرضى و أيضا منه ما هو أول و منه ما هو ثان فالذاتى يسمى ضوء بقول مطلق و أما العرضى و هو الحاصل من المضىء لذاته فى غيره فإنه يسمى نورا و الأول من الضوء ما حصل عن المضىء لذاته و الثانى ما حصل عن المقابل له كالأرض قبل طلوع الشمس فإنها مضىئه لمقابلتها الهواء المضىء لمقابله الشمس.

قال: و الظلمه عدم ملكه.

أقول: الظلمه عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضىئا و مثل هذا العدم المقيد بموضوع خاص يسمى عدم ملكه و ليست الظلمه كلفيه وجوديه قائمه بالمظلم كما ذهب إليه من لا تحقيق له لأن المبصر لا يجد فرقا بين حالته عند فتح العين فى الظلمه و بين تغميضها فى عدم الإدراك فلو كانت كلفيه وجوديه لحصل الفرق. و فى هذا نظر فإنه يدل على انتفاء كونها كلفيه وجوديه مدركه لا على أنها وجوديه مطلقا.

### المسأله السابعه: فى البحث عن المسموعات

فى البحث عن المسموعات

قال: و منها المسموعات و هى الأصوات الحاصله من التموج المعلول للقرع و القلع.

أقول: من الكلفيات المحسوسه الأصوات و هى المدركه بالسمع. و اعلم أن الصوت

عرض قائم بالمحل و قد ذهب قوم غير محققين إلى أن الصوت جوهر ينقطع بالحركه و هو خطأ لأن الجوهر يدرك باللمس و البصر و الصوت ليس كذلك.

و ذهب آخرون إلى أنه عباره عن التموج الحاصل فى الهواء من القلع أو القرع، و آخرون قالوا إنه القلع أو القرع.

و هذان المذهبان باطلان و سبب غلطهم أخذ سبب الشىء مكانه فإن الصوت معلول للتموج المعلول للقرع أو القلع و ليس هو أحدها لأنها تدرك بحس البصر بخلاف الصوت. إذا عرفت هذا فاعلم أن القلع أو القرع إذا حصل حدث تموج بين القارع و المقروع فى الهواء و انتقل ذلك التموج إلى سطح الصماخ فأدرك الصوت و لا نغنى بذلك أن تموجا واحدا ينتقل بعينه إلى الصماخ بل يحصل تموج بعد تموج عن صدم بعد آخر كما فى تموج الماء إلى أن يصل إلى الحس.

قال: بشرط المقاومه.

أقول: القرع إنما يحصل معه الصوت إذا حصلت المقاومه بين القارع و المقروع فإنك لو ضربت خشبه على وجه الماء بحيث تحصل المقاومه فإنه يحدث الصوت و لو وضعتها عليه بسهولة لم يحصل الصوت و لا يشترط الصلابه لحصول الصوت من الماء و الهواء و لا صلابه هناك.

قال: فى الخارج.

أقول: ذهب قوم إلى أن الصوت ليس بحاصل فى الخارج بل إنما يحصل عند الصماخ و هو ما إذا تموج الهواء و انتهى التموج إلى قرع سطح الصماخ فيحصل الصوت و هو خطأ و إلا لم تدرك الجهه و لا البعد كما فى اللمس حيث كان إدراكه بالملاقاه. و لا يمكن أن يقال أن إدراك الجهه إنما كان لأن القرع توجه من تلك الجهه و إدراك البعد لأن ضعف الصوت و قوته يدل على القرب و البعد لأننا لو سدنا الأذن اليسرى لأدركنا باليمنى جهه الصوت الحاصل من الجهه اليسرى و الضعف لو كان للبعد لم نفرق بين القوى البعيد

ص: ٢٢١

و الضعيف القريب.

قال: و يستحيل بقاءه لوجوب إدراك الهيئه الصوريه.

أقول: الصوت يستحيل عليه البقاء خلافا للكراميه و الدليل عليه أنا إذا سمعنا لفظه زيد أدركنا الهيئه الصوريه أعنى ترتيب الحروف و تقديم بعضها على بعض و لو كانت أجزاء الحروف باقيه لم يكن إدراك هذا الترتيب أولى من باقى التركيبات الخمسه.

قال: و يحصل منه آخر.

أقول: الصوت إنما يحصل باعتبار التموج فى الهواء الواصل إلى سطح الصماخ و قد بينا وجوده فى الخارج فإذا تآدى التموج إلى جسم كثيف مقاوم لذلك التموج رده فحصل منه تموج آخر و حصل من ذلك التموج الآخر صوت آخر هو الصدى و الظاهر أن هذا الصدى إنما يحصل من تموج الهواء الحاصل بين الهواء المتموج المتوجه إلى المقاوم و بين ذلك المقاوم لا من الهواء المتوجه بعد صدمه للمقابل و إن كان فيه احتمال، و كلام المصنف - رحمه الله - محتمل لهما لأن قوله و يحصل منه آخر يحتمل كلا المعنيين.

قال: و تعرض له كيفيه مميزه، تسمى باعتبارها حرفا.

قوله: تعرض للصوت كيفيه يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزا فى المسموع يسمى الصوت باعتبار تلك كيفيه حرفا و هى حروف التهجى و حصرها غير معلوم بالبرهان.

قال: إما مصوت أو صامت، متماثل أو مختلف بالذات أو بالعرض.

أقول: تنقسم الحروف إلى قسمين مصوت و صامت فالمصوت هو حرف المد و اللين أعنى الواو و الألف و الياء و هى إنما تحصل فى زمان، و إما صامت و هو ما عداها و الصامت إما متماثل كالجيم و الجيم أو مختلف و المختلف إما بالذات كالجيم و الحاء أو

ص: ٢٢٢

بالعرض و هو إما أن يكون أحد الجيمين مثلا ساكنا و الآخر متحركا أو يكون أحدهما متحركا بحرکه و الآخر بضدها.

قال: و ينتظم منها الكلام بأقسامه.

أقول: هذه الحروف المسموعه إذا تألفت تأليفا مخصوصا أى بحسب الوضع سميت كلاما فحد الكلام على هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعه و يدخل فيه المفرد و هو الكلمه الواحده، و المؤلف التام و هو المحتمل للصدق و الكذب و غير المحتمل لهما من الأمر و النهى و الاستفهام و التعجب و النداء و غير التام التقييدى و غيره و إلى هذا أشار بقوله بأقسامه.

قال: و لا يعقل غيره.

أقول: يريد أن الكلام إنما هو المنتظم من الحروف المسموعه و لا يعقل غيره و هو ما أطبق عليه المعتزله. و الأشاعره أثبتوا معنى آخر سموه الطلب و الكلام النفسانى غير مؤلف من الحروف و الأصوات يدل هذا الكلام عليه و هو مغاير للإرادته لأن الإنسان قد يأمر بما لا يريد إظهارا لتمرده عند السلطان فيحصل عذره فى ضربه، و مغاير لتخيل الحروف لأن تخيلها تابع لها و مختلف باختلافها و هذا المعنى لا يختلف و ظاهر أنه مغاير للحياه و القدره و غيرهما من الأعراض و المعتزله بالغوا فى إنكار هذا المعنى و ادعوا الضروره فى نفيه و قالوا الأمر إنما يعقل مع الإراده و ليس الطلب مغايرا لها و حينئذ يصير النزاع هنا لفظيا.

### المسأله الثامنه: فى البحث عن المطعومات

فى البحث عن المطعومات

قال: و منها المطعومات التسع الحادثه من تفاعل الثلاث فى مثلها.

أقول: المشهور عند الأوائل أن الجسم إن كان عديم الطعم فهو التفه و تعد التفاهه من

الطعوم التسعه، و إن كان ذا طعم لم ينفك عن أحد الطعوم الثمانية و هي الحلاوه و الحموضه و الملوحة و الحرافه و المراره و العفوصه و القبض و الدسومه و هذه الطعوم التسعه تحصل من تفاعل ثلاث كفيات هي الحراره و البروده و الكيفيه المعتدله في مثلها في العدد أعنى ثلاث كفيات لا مثلها في الحقيقه و هي الكثافه و اللطافه و الكيفيه المعتدله فإن الحار إن فعل في الكثيف حدثت المراره، و في اللطيف الحرافه، و في المعتدل الملوحة، و البارد إن فعل في الكثيف حدثت العفوصه، و في اللطيف الحموضه و في المعتدل القبض، و المعتدل إن فعل في اللطيف حدثت الدسومه و في الكثيف الحلاوه و في المعتدل التفاهه.

### **المسأله التاسعه: في البحث عن المشمومات**

في البحث عن المشمومات

قال: و منها المشمومات و لا أسماء لأنواعها إلا من حيث الموافقه و المخالفه.

أقول: من أنواع الكفيات المحسوسه الروائح المدركه بحاسه الشم و لم يوضع لأنواعها أسماء مختصه بها كما وضعوا لغيرها من الأعراض بل ميزوا بينها من حيث الموافقه و المخالفه فيقال رائحه طيبه و رائحه متنته، أو من حيث إضافتها إلى المحل كرائحه المسك.

### **المسأله العاشره: في البحث عن الكفيات الاستعداديه**

في البحث عن الكفيات الاستعداديه

قال: و الاستعدادات المتوسطه بين طرفي النقيض.

أقول: لما فرغ من البحث عن الكفيات المحسوسه شرع في القسم الثاني من أقسام الكيف الأربعة و هي الكفيات الاستعداديه و هي ما يرجح به القابل في أحد جانبي قبوله و هي متوسطه بين طرفي النقيض أعنى الوجود و العدم و ذلك لأن الرجحان لا يزال يتزايد في أحد طرفي الوجود و العدم إلى أن ينتهي إليهما فذلك الرجحان القابل للشده

و الضعف المتوسط بين طرفى الوجود و العدم هو الكيف الاستعدادى و طرفاه الوجود و العدم و هذا الرجحان إن كان نحو الفعل فهو القوه و إن كان نحو الانفعال فهو اللاقوه.

### **المسأله الحاديه عشره: فى البحث عن الكيفيات النفسانيه**

فى البحث عن الكيفيات النفسانيه

قال: و النفسانيه حال أو ملكه.

أقول: هذا هو القسم الثالث من أقسام الكيف و هو الكيفيات النفسانيه و نعى بها المختصه بذوات الأنفس و هى إما أن تكون سريعه الزوال و تسمى حالا- لسرعه زوالها، و أما بطيئه الزوال و تسمى ملكه و الفرق بينهما ليس بفصول مميزه بل بعوارض خارجيه و ربما كان الشىء حالا ثم صار بعينه ملكه.

### **المسأله الثانيه عشره: فى البحث عن العلم بقول مطلق**

فى البحث عن العلم بقول مطلق

قال: منها العلم و هو إما تصور أو تصديق جازم مطابق ثابت.

أقول: من الكيفيات النفسانيه العلم و قسمه إلى التصور و هو عباره عن حصول صوره الشىء فى الذهن، و إلى التصديق الجازم المطابق الثابت و هو الحكم اليقيني بنسبه أحد المتصورين إلى الآخر إيجابا أو سلبا. و إنما شرط فى التصديق الجزم لأن الخالى منه ليس بعلم بهذا المعنى و إن كان قد يطلق عليه اسم العلم بالمجاز و إنما هو الظن، و شرط المطابقه لأن الخالى منها هو الجهل المركب، و شرط الثبات لأن الخالى منه هو التقليد أما الجامع لهذه الصفات فهو العلم خاصه.

قال: و لا يحد.

أقول: اختلف العقلاء فى العلم فقال قوم: إنه لا يحد لظهوره فإن الكيفيات



الوجدانيه لظهورها لا يمكن تحديدها لعدم انفكاكه عن تحديد الشيء بالأخفى و العلم منها، و لأن غير العلم إنما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور. و قال آخرون يحد فقال بعضهم إنه اعتقاد أن الشيء كذا مع اعتقاد أنه لا يكون إلا كذا، و قال آخرون إنه اعتقاد يقتضى سكون النفس و كلاهما غير مانعين.

قال: و يقتسمان الضروره و الاكتساب.

أقول: يريد أن كل واحد من التصور و التصديق ينقسم إلى الضرورى و المكتسب يريد بالضرورى من التصور ما لا يتوقف على طلب و كسب، و من التصديق ما يكفى تصور طرفيه فى الحكم بنسبه أحدهما إلى الآخر إيجابا أو سلبا، و بالمكتسب ضد ذلك فيهما.

### المسألة الثالثة عشره: فى أن العلم يتوقف على الانطباع

فى أن العلم يتوقف على الانطباع

قال: و لا بد فيه من الانطباع.

أقول: اختلف العلماء فى ذلك فذهب جمهور الأوائل إلى أن العلم يستدعى انطباع المعلوم فى العالم و أنكره آخرون، احتج الأولون بأننا قد ندرك أشياء لا تحقق لها فى الخارج فلو لم تكن منطبعة فى الذهن كانت عدما صرفا و نفيها محضا فيستحيل الإضاافه إليها.

و احتج الآخرون بوجهين: الأول أن التعقل لو كان هو حصول صورته المعقول فى العاقل لزم أن يكون الجدار المتصف بالسواد متعقلا له و التالى باطل فكذا المقدم، الثانى أن الذهن قد يتصور أشياء متقدره فيلزم حصول المقدار فيه فيكون متقدرا و الجواب عنهما سيأتى.

قال: فى المحل المجرد القابل.

أقول: هذا إشاره إلى الجواب عن الإشكاليين و تقريره أن المحل الذى جعلناه عقلا

مجرد عن المواد كلها و المجرد لا يتصف بالمقدار باعتبار حلول صورته فيه فإن صورته المقدار لا يلزم أن تكون مقدارا، و أيضا هذه الصورة القائمه بالعاقل حاله فى محل قابل لها فلهذا كان عاقلا لها أما الجسم فليس محلا قابلا لتعقل السواد فلا يلزم أن يكون متعقلا له.

قال: و حلول المثل مغاير.

أقول: هذا إشاره إلى كيفية حلول الصورة فى العاقل و تقريره أن الحال فى العاقل إنما هو مثال المعقول و صورته لا ذاته و نفسه و لهذا جوزنا حصول صورته الأضداد فى النفس و لم نجوز حصول الأضداد فى محل واحد فى الخارج فعلم أن حلول مثال الشىء و صورته مغاير لحلول ذلك الشىء و لما كان هذا الكلام مما يستعان به على حل ما تقدم من الشكوك ذكره عقيبته.

قال: و لا يمكن الاتحاد.

أقول: ذهب قوم من أوائل الحكماء إلى أن التعقل إنما يكون باتحاد صورته المعقول و العاقل و هو خطأ فاحش فإن الاتحاد محال على ما تقدم، و يلزمه أيضا المحال من وجه آخر و هو اتحاد الذوات المعقوله.

و كذلك ذهب آخرون إلى أن التعقل يستدعى اتحاد العاقل بالعقل الفعال و هو خطأ لما تقدم و لاستلزامه تعقل كل شىء عند تعقل شىء واحد.

قال: و يختلف باختلاف المعقول.

أقول: اختلف الناس هنا فذهب قوم إلى جواز تعلق علم واحد بمعلوماتين و منعه آخرون و هو الحق لأننا قد بينا أن التعقل هو حصول صورته مساويه للمعلوم فى العالم و صور الأشياء المختلفه تختلف باختلافها فلا يمكن أن تكون صورته واحده لمختلفين فلا يتعلق علم واحد باثنين و إنما جوز ذلك من جعل العلم أمرا وراء الصورة.

ص: ٢٢٧

قال: كالحال و الاستقبال.

أقول: هذا إشاره إلى إبطال مذهب جماعه من المعتزله ذهبوا إلى أن العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فقالوا إن العلم بأن الشئ سيوجد علم بوجوده إذا وجد و إنما دعاهم إلى ذلك ما ثبت من أن الله تعالى عالم بكل معلوم فإذا علم أن زيدا سيوجد ثم وجد فإن زال العلم الأول و تجدد علم آخر لزم كونه تعالى محلا للحوادث و إن لم يزل كان هو المطلوب. و هذا خطأ فاحش فإن العلم بأن الشئ سيوجد علم بالعدم الحالى و الوجود فى ثانى الحال و العلم بأن الشئ موجود غير مشروط بالعدم الحالى بل هو مناف له فيستحيل اتحادهما و الوجه فى حل الشبهه المذكوره ما التزمه أبو الحسين هنا من أن الزائل هو التعلقات الحاصله بين العلم و المعلوم لا العلم نفسه، و سيأتى زياده تحقيق فى هذا الموضع إن شاء الله تعالى.

قال: و لا يعقل إلا مضافا فيقوى الإشكال مع الاتحاد.

أقول: اعلم أن العلم و إن كان من الكيفيات الحقيقيه القائمه بالنفس فإنه لا يعقل إلا مضافا إلى الغير فإن العلم علم بالشئ و لا يعقل تجرده عن الإضافه حتى أن بعضهم توهم أنه نفس الإضافه الحاصله بين العالم و المعلوم و لم يثبت أمرا حقيقيا مغايرا للإضافه إذا عرفت هذا فإن الإشكال يقوى مع الاتحاد هكذا قاله المصنف - رحمه الله - و الذى يلوح منها أن العاقل و المعقول إذا كانا شيئا واحدا كما إذا عقل نفسه توجه الإشكال عليه بأن يقال انتم قد جعلتم العلم صوره مساويه للمعلوم فى العالم و هذا لا يتأتى هاهنا لاستحاله اجتماع الأمثال و يقوى الإشكال باعتبار الإضافه إذ الإضافه إنما تعقل بين شيئين لا بين الشئ الواحد و نفسه فلا يتحقق علم الشئ بذاته.

و الجواب عن الأول أن العلم إنما يستدعى الصوره لو كان العالم عالما بغيره أما عالم ذاته فإن ذاته يكفى فى علمه من غير احتياج إلى صوره أخرى.

و عن الثانى أن العاقل من حيث إنه عاقل مغاير له من حيث إنه معقول فأمكن

تحقق الإضافة، و لأن العالم هو الشخص و المعلوم هو الماهية الكلية.

و هذان رديان: أما الأول فلأن المغايره بين العاقل من حيث إنه عاقل و المعقول من حيث إنه معقول متوقفه على التعقل فلو جعلنا التعقل متوقفا على هذا النوع من التغاير دار. و أما الثاني فلأن العالم هاهنا يكون عالما بجزئه و ليس البحث فيه.

قال: و هو عرض لوجود حده فيه.

أقول: ذهب المحققون إلى أن العلم عرض و أكثر الناس كذلك في العلم بالعرض و اختلفوا في العلم بالجواهر فالذين قالوا إن العلم إضافة بين العالم و المعلوم قالوا إنه عرض أيضا، و الذين قالوا إن العلم صورته اختلفوا فقال بعضهم إنه جوهر لأن حده صادق عليه إذ صورته الذهنية ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا- في موضوع و هذا معنى الجوهر، و المحققون قالوا إنه عرض أيضا لوجود حد العرض فيه فإنه موجود حال في النفس لا كجزء منها و هذا معنى العرض و استدلال القائلين بأنه جوهر خطأ لأن الصورة الذهنية يمتنع وجودها في الخارج و إنما الموجود ما هي مثال له.

### المسألة الرابعة عشر: في أقسام العلم

في أقسام العلم

قال: و هو فعلى و انفعالى و غيرهما.

أقول: العلم منه ما هو فعلى و هو المحصل للأشياء الخارجيه كعلم واجب الوجود تعالى بمخلوقاته، و كما إذا تصورنا نقشا لم نستفد صورته من الخارج ثم أوجدنا في الخارج ما يطابقه، و منه انفعالى و هو المستفاد من الأعيان الخارجيه كعلمنا بالسماء و الأرض و أشباههما، و منه ما ليس أحدهما كعلم واجب الوجود تعالى بذاته.

قال: و ضرورى أقسامه ستة، و مكتسب.

أقول: قد تقدم أن العلم إما ضرورى و إما كسبى و مضى تفسيرهما و أقسام الضرورى

ص: ٢٢٩

سته: البديهيات و هي قضايا يحكم بها العقل لذاته لا لسبب خارجي سوى تصور طرفيها كالحكم بأن الكل أعظم من الجزء و غيره من البديهيات، الثانی المشاهدات و هي إما مستفاده من حواس ظاهره كالحكم بحراره النار أو من الحواس الباطنه و هي القضايا الاعتباريه بمشاهده قوى غير الحس الظاهر، أو بالوجدان من النفس لا باعتبار الآلات مثل شعورنا بذواتنا و بأفعالنا، الثالث المجريات و هي قضايا تحكم بها النفس باعتبار تكرار المشاهدات كالحكم بأن الضرب بالخشب مؤلم، و تفتقر إلى أمرين المشاهده المتكرره و القياس الخفى و هو أنه لو كان الوقوع على سبيل الاتفاق لم يكن دائما و لا أكثريا و الفارق بين هذه و بين الاستقراء هو القياس، الرابع الحدسيات و هي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوى من النفس يزول معه الشك كالحكم باستفاده نور القمر من الشمس، و تفتقر إلى المشاهده المتكرره و القياس الخفى إلا أن الفارق بين هذه و بين المجربات أن السبب فى المجربات معلوم السببيه غير معلوم ماهيه و فى الحدسيات معلوم بالاعتبارين، الخامس المتواترات و هي قضايا تحكم بها النفس لتوارد أخبار المخبرين عليها بحيث يزول معه الشك بعدم الاتفاق بين المخبرين و التواطؤ السادس فطريه القياس و هي قضايا تحكم بها النفس باعتبار وسط لا ينفك الذهن عنه.

قال: و واجب و ممكن.

أقول: العلم ينقسم إلى واجب و هو علم واجب الوجود بذاته، و إلى ممكن و هو ما عداه، و إنما كان الأول واجبا لأنه نفس ذاته الواجبه.

قال: و هو تابع بمعنى أصاله موازيه فى التطابق.

أقول: اعلم أن التابع يطلق على ما يكون متأخرا عن المتبوع، و على ما يكون مستفادا منه، و هما غير مرادين فى قولنا العلم تابع للمعلوم فإن العلم قد يتقدم المعلوم زمانا و قد يفيد وجوده كالعلم الفعلى و إنما المراد هنا كون العلم و المعلوم متطابقين بحيث إذا تصورهما العقل حكم بأصاله المعلوم فى هيئه التطابق و أن العلم تابع له و حكاية عنه و أن ما عليه

ص: ٢٣٠

العلم فرع على ما عليه المعلوم و على هذا التقدير يجوز تأخر المعلوم الذى هو الأصل عن تابعه فإن العقل يجوز تقدم الحكايه على المحكى.

قال: فزال الدور.

أقول: الذى يفهم من هذا الكلام أمران أحدهما أن يقال قد قسمتم العلم إلى أقسام من جملتها الفعلى الذى هو العله فى وجود المعلوم و هاهنا جعلتم جنس العلم تابعا فلزمكم الدور إذ تبعيه الجنس تستلزم تبعيه أنواعه و تقرير الجواب عن هذا أن نقول نعنى بتبعيه العلم ما قررناه من كون العلم و المعلوم متطابقين على وجه إذا تصورهما العقل حكم بأن الأصل فى هيئه التطابق هو ما عليه المعلوم و أن ما عليه العلم فرع عليه و وجه الخلاص من الدور بهذا التحقيق أن العلم الفعلى محصل للمعلوم فى الخارج لا مطلقا.

الثانى أن يقال المتبوع يجب أن يتقدم التابع بأحد أنواع التقدم الخمسه و هاهنا لا تقدم بالشرف و لا بالوضع لأنهما غير معقولين فبقى أن يكون التقدم هنا بالذات أو بالعليه أو بالزمان و على هذه التقادير الثلاثه يمتنع الحكم بتأخر المتبوع عن التابع فى الزمان و لا- شك فى أن علم الله تعالى الأنزلى، و العلوم السابقه على الصور الموجوده فى الخارج متقدمه بالزمان و المتأخر عن غيره بالزمان يمتنع أن يكون متقدما عليه بنوع ما من أنواع التقدمات بالاعتبار الذى كان به متأخرا عنه و الجواب عنه ما تقدم أيضا.

### المسأله الخامسه عشره: فى توقف العلم على الاستعداد

فى توقف العلم على الاستعداد

قال: و لا بد فيه من الاستعداد أما الضرورى فبالحواس و أما الكسبى فبالأول.

أقول: قد بينا أن العلم إما ضرورى و إما كسبى و كلاهما حصل بعد عدمه إذ الفطره البشريه خلقت أولا عاربه عن العلوم ثم يحصل لها العلم بقسميه فلا بد من استعداد سابق مغاير للنفس و فاعل للعلم فالضرورى فاعله هو الله تعالى إذ القابل لا يخرج المقبول من

ص: ٢٣١

القوه إلى الفعل بذاته و إلا لم ينفك عنه و للقبول درجات مختلفه فى القرب و البعد و إنما تستعد النفس للقبول على التدريج فتنتقل من أقصى مراتب البعد إلى أدناها قليلا قليلا لأجل المعدات التى هى الإحساس بالحواس على اختلافها و التمرن عليها و تكرارها مره بعد أخرى فيتم الاستعداد لإفاضه العلوم البديهييه الكليه من التصورات و التصديقات فهى كليات تلك المحسوسات.

و أما النظرية فإنها مستفاده من النفس أو من الله تعالى على اختلاف الآراء لكن بواسطة الاستعداد بالعلوم البديهييه أما فى التصورات فبالحد و الرسم و أما فى التصديقات فبالقياسات المستنده إلى المقدمات الضروريه.

### **المسأله السادسه عشره: فى المناسبه بين العلم و الإدراك**

فى المناسبه بين العلم و الإدراك

قال: و باصطلاح يفارق الإدراك مفارقه الجنس النوع و باصطلاح آخر مفارقه النوعين.

أقول: اعلم أن العلم يطلق على الإدراك للأعمور الكليه كاللون و الطعم مطلقا، و يطلق الإدراك على الحضور عند المدرك مطلقا فيكون شاملا للعلم و للإدراك الجزئى أعنى المدرك بالحس كهذا اللون و هذا الطعم و لا يطلق العلم على هذا النوع من الإدراك و لذلك لا يصفون الحيوانات العجم بالعلم و إن وصفوها بالإدراك فيكون الفرق بين العلم و الإدراك مطلقا على هذا الاصطلاح فرق ما بين النوع و الجنس النوع هو العلم و الجنس هو الإدراك.

و قد يطلق الإدراك باصطلاح آخر على الإحساس لا غير فيكون الفرق بينه و بين العلم هو الفرق ما بين النوعين الداخلين تحت الجنس و هو الإدراك مطلقا هنا.

### **المسأله السابعه عشره: فى أن العلم بالعله يستلزم العلم بالمعلول**

فى أن العلم بالعله يستلزم العلم بالمعلول

قال: و تعلقه على التمام بالعله يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول.

أقول: العلم بالعله يقع باعتبارات ثلاثه: الأول العلم بماهيه العله من حيث هى

ذات و حقيقه لا باعتبار آخر و هذا لا يستلزم العلم بالمعلول لا على التمام و لا على النقصان.

الثانى العلم بها من حيث هى مستلزمه لذات أخرى و هو علم ناقص بالعله فيستلزم علما ناقصا بالمعلول من حيث إنه لازم للعله لا من حيث ماهيته.

الثالث العلم بذاتها و ماهيتها و لوازمها و ملزوماتها و عوارضها و معروضاتها و ما لها فى ذاتها و ما لها بالقياس إلى الغير و هذا هو العلم التام بالعله و هو يستلزم العلم التام بالمعلول فإن ماهيه المعلول و حقيقته لازمه لماهيه العله و قد فرض تعلق العلم بها من حيث ذاتها و لوازمها.

### المسأله الثامنه عشره: فى مراتب العلم

فى مراتب العلم

قال: و مراتبه ثلاث.

أقول: ذكر الشيخ أبو على أن للتعلل ثلاث مراتب: الأولى أن يكون بالقوه المحضه و هو عدم التعلل عما من شأنه ذلك، الثانى أن يكون بالفعل التام كما إذا علم الشىء علما تفصيليا، الثالثه العلم بالشىء إجمالا كمن علم مسأله ثم غفل عنها ثم سئل عنها فإنه يحضر الجواب عنها فى ذهنه و ليس ذلك بالقوه المحضه لأنه فى الوقت عالم باقتداره على الجواب و هو يتضمن علمه بذلك الجواب و ليس علما بها على جهه التفصيل و هو ظاهر.

### المسأله التاسعه عشره: فى كيفيه العلم بذى السبب

فى كيفيه العلم بذى السبب

قال: و ذو السبب إنما يعلم به كليا.

أقول: اعلم أن الشىء إذا كان ذا سبب فإنه إنما يعلم بسببه لأنه بدون السبب ممكنو إنما يجب بسببه فإذا نظر إليه من حيث هو هو لم يحكم العقل بوقوعه و لا بعدمه و إنما يحكم



بأحدهما إذا عقل وجود السبب أو عدمه فذو السبب إنما يحكم بوجوده أو عدمه بالنظر إلى سببه إذا ثبت هذا فإن ذا السبب إنما يعلم كلياً لأن كونه صادراً عن الشيء تقييد له بأمر كلي أيضاً و تقييد الكلي بالكلي لا يقتضى الجزئية.

و تحقيق هذا أنك إذا عقلت كسوفاً شخصياً من جهة سببه و صفاته الكليه التى يكون كل واحد منها نوعاً مجموعاً فى شخصه كان العلم به كلياً و الكسوف و إن كان شخصياً فإنه عند ذلك يصير كلياً و يكون نوعاً مجموعاً فى شخص و النوع المجموع فى شخص له معقول كلي لا يتغير و ما يستند إليه من صفاته و أحواله يكون مدركاً بالعقل فلا يتغير فإنه كلما حصلت علل الشخصى و أسبابه و جب حصول ذلك الجزئى فيقال إن هذا الشخصى أسبابه كذا و كلما حصلت هذه الأسباب كان هذا الشخصى أو مثله فيكون كلياً بعقله.

### المسألة العشرون: فى تفسير العقل

فى تفسير العقل

قال: و العقل غريزه يلزمها العلم بالضروريات عند سلامه الآلات.

أقول: هذا هو المحقق فى تفسير العقل و قد فسره قوم بأنه العلم بوجود الواجبات و استحاله المستحيلات لامتناع انفكاك أحدهما عن الآخر و هو ضعيف لعدم الملازمه بين التلازم و الاتحاد.

قال: و يطلق على غيره بالاشتراك.

قوله: لفظه العقل مشتركه بين قوى النفس الإنسانيه و بين الموجود المجرد فى ذاته و فعله معا و يندرج تحته عند الأوائل عقول عشره سبق البحث فيها.

أما القوى النفسانيه فيقال عقل علمى و عقل عملى أما العلمى فأول مراتبه الهولانى و هو الذى من شأنه الاستعداد المحض من غير حصول علم ضرورى أو كسبى.

و ثانيها العقل بالملكه و هو الذى استعد بحصول العلوم الضرورىه لإدراك النظريات

فصار له بتلك الأوليات ملكه الانتقال إلى النظريات و أعلى درجات هذه المرتبه ما يسمى القوه القدسيه و أدناها مرتبه البليد الذى تثبت أفكاره دون حصول مطالبه و بين هاتين الدرجتين درجات متفاوتة فى القرب و البعد بحسب شدة الاستعداد و ضعفه. و ثالثها العقل بالفعل و هو أن تكون النفس بحيث متى شاءت استحضرت العلوم النظرية المكتسبه من العلوم الضرورية لا على أنها بالفعل موجوده.

و رابعها العقل المستفاد و هو حصول تلك النظريات بالفعل و هو آخر درجات كمال النفس فى هذه القوه.

و أما العمى فيطلق على القوه التى باعتبارها يحصل التمييز بين الأمور الحسنه و القبيحه، و على المقدمات التى يستنبط بها الأمور الحسنه و القبيحه، و على فعل الأمور الحسنه و القبيحه.

### **المسأله الحاديه و العشرون: فى الاعتقاد و الظن و غيرهما**

فى الاعتقاد و الظن و غيرهما

قال: و الاعتقاد يقال لأحد قسميه.

أقول: الاعتقاد من الأمور الضرورية لكن اختلفوا فى أنه هل هو من قبيل العلوم أو جنس مغاير لها فقال جماعه بالأول و ذهب أبو الهذيل العلاف إلى الثانى و أبطله أبو على الجبائى بأنه لو كان كذلك لكان إما مثلاً للعلم و هو المطلوب أو ضداً فلا يجتمعان مع أنهما قد يجتمعان أو مخالفاً فلا ينتفیان بالضد الواحد.

و التحقيق هنا أن نقول أن الاعتقاد أحد قسمى العلم و ذلك لأننا قد بينا أن العلم يقال على التصور و على التصديق كأنه جنس لهما و الاعتقاد هو التصديق و هو قسم من قسمى العلم.

قال: فيتعاكسان في العموم والخصوص.

أقول: هذا نتيجة ما مضى و الذى نفهم منه أن الاعتقاد قد ظهر أنه أحد قسمى العلم فهو أخص منه بهذا الاعتبار لأن العلم شامل للتصور والتصديق الذى هو الاعتقاد والاعتقاد باعتبار آخر أعم من العلم لأنه شامل للظن والجهل المركب و اعتقاد المقلد فهذا ما ظهر لنا من قوله فيتعاكسان أى الاعتقاد و العلم فى العموم والخصوص.

و اعلم أن لنا فى هذا الكلام على هذا التفسير نظرا و ذلك لأن الاعتقاد إنما يكون قسما من العلم لو أخذ العلم التصديقى بالاعتبار الأعم الشامل للعلم بمعنى اليقين و الظن و الجهل المركب و اعتقاد المقلد و حينئذ لا يتم التعاكس لأن الاعتقاد لا يكون أعم من العلم بهذا الاعتبار فالواجب أن يراد باعتبار اصطلاحين أو ما يؤدى معناه.

قال: و يقع فيه التضاد بخلاف العلم.

أقول: اعلم أن الاعتقاد منه ما هو متماثل و منه ما هو مختلف و المختلف على قسمين متضاد و غير متضاد و هذا ظاهر لكن وجه التضاد عند أبى على الجبائى تعلقه بالضدين فحكم بتضاد اعتقادى الضدين و قال به أبو هاشم أولا ثم حكم بأن تضاده إنما هو لتعلقه بالإيجاب و السلب لا غير أما العلم فلا يقع فيه تضاد لوجوب المطابقه فيه.

قال: و السهو عدم ملكه العلم و قد يفرق بينه و بين النسيان.

أقول: هذا هو المشهور عند الأوائى و المتكلمين و ذهب الجبائىان إلى أن السهو معنى يضاد العلم و قد فرق الأوائى بينه و بين النسيان فقالوا إن السهو زوال الصورة عن المدرك خاصة دون الحافظ و النسيان زوالها عنهما معا.

قال: و الشك تردد الذهن بين الطرفين.

أقول: الشك هو سلب الاعتقاد و تردد الذهن بين طرفى النقيض على التساوى و ليس

معنى قائما بالنفس و هو مذهب الأوائل و أبى هاشم و قال أبو على إنه معنى يضاد العلم و اختاره البلخي لتجده بعد أن لم يكن و هو خطأ لعدم اتحاد المتعلق الذى هو شرط فى تضاد المتعلقات.

قال: و قد يصح تعلق كل من الاعتقاد و العلم بنفسه و بالآخر فيتغاير الاعتبار لا الصور.

أقول: اعلم أن العلم و الاعتقاد من قبيل النسب و الإضافات يصح تعلقهما بجميع الأشياء حتى بأنفسهما فيصح تعلق الاعتقاد بالاعتقاد و بالعلم و كذا العلم يتعلق بنفسه و بالاعتقاد إذا عرفت هذا فإذا تعلق العلم بنفسه و جب تعدد الاعتبار إذ العلم كان آله ينظر به و باعتبار تعلق العلم به يصير شيئا منظورا فيه و كون الشيء معلوما مغاير لاعتبار كونه علما فلا بد من تغاير الاعتبار أما الصور فلا و إلا لزم وجود صور لا تنهاى بالنسبه إلى معلوم واحد لأن العلم بالشيء لا ينفك عن العلم بالعلم بذلك الشيء عند اعتبار المعبرين (و اعلم) أن العلم بالعلم علم بكيفيه و هيئه للعالم يقتضى النسبه إلى معلوم ذلك العلم و ليس علما بالمعلوم كما ذهب إليه الجبائين.

قال: و الجهل بمعنى يقابلهما و آخر قسم لأحدهما.

أقول: اعلم أن الجهل يقال على معنيين بسيط و مركب فالبسيط هو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما و بهذا المعنى يقابل العلم و الاعتقاد مقابله العدم و الملكه، و المركب هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه و هو قسم للاعتقاد إذ الاعتقاد جنس للجهل و غيره و يسمى الأول بسيطا نظرا إلى عدم تركبه و الثانى مركبا لتركبه من اعتقاد و عدم مطابقه.

قال: و الظن ترجيح أحد الطرفين و هو غير اعتقاد الرجحان.

أقول: الظن ترجيح أحد الطرفين أعنى طرف الوجود و طرف العدم ترجيحا غير مانع من النقيض و لا بد من هذا القيد ليخرج الاعتقاد الجازم.

و اعلم أن رجحان الاعتقاد مغاير لاعتقاد الرجحان لأن الأول ظن لا غير و الثانى قد

يكون علما.

قال: و يقبل الشده و الضعف و طرفاه علم و جهل.

أقول: لما كان الظن عباره عن ترجيح الاعتقاد من غير منع النقيض و كان للترجيح مراتب داخله بين طرفى شده فى الغايه و ضعف فى الغايه كان قابلا للشده و الضعف، و طرفاه العلم الذى لا مرتبه بعده للرجحان و الجهل البسيط الذى لا ترجيح معه البته أعنى الشك المحض.

### المسأله الثانيه و العشرون: فى النظر و أحكامه

فى النظر و أحكامه

قال: و كسبى العلم يحصل بالنظر مع سلامه جزأيه ضروره.

أقول: قد بينا أن العلم ضربان ضرورى لا يفتقر إلى طلب و كسب، و نظرى يفتقر إليه، فالثانى هو المكتسب بالنظر و هو ترتيب أمور ذهنيه للتوصل إلى أمر مجهول فالترتيب جنس بعيد لأنه كما يقع فى الأمور الذهنيه كذلك يقع فى الأشياء الخارجيه فالتقييد بالأمور الذهنيه يخرج الأخير عنه.

ثم الترتيب الخاص قد يراد لاستحصا ما ليس بحاصل، و قد لا يكون كذلك فالثانى ليس بنظر و هذا الحد قد اشتمل على العلل الأربع للنظر أعنى الماده و الصوره و الغايه و فيه إشاره إلى الفاعل و هذه الأمور قد تكون تصورات هى إما حدود أو رسوم يستفاد منها علم بمفرد، و قد تكون تصديقات يكتسب بها تصديق.

و اعلم أن النظر لما كان مركبا اشتمل بالضروره على جزء مادى و جزء صورى فالمادى هو المقدمات، و الصورى هو الترتيب بينها فإذا سلم هذان الجزآن بأن كان الحمل و الوضع و الربط و الجهه على ما ينبغى و كان الترتيب على ما ينبغى حصل العلم بالمطلوب بالضروره هذا فى التصديقات و كذا فى التصورات فإنه إذا كان الحد مشتملا

ص: ٢٣٨

على جنس قريب و فصل أخير و قدم الجنس على الفصل حصل تصور المحدود قطعاً، و إليه أشار المصنف بقوله مع سلامه جزأيه يعنى الجزء المادى و الجزء الصورى.

و اعلم أن الناس اختلفوا هنا فقال من لا- مزيد تحصيل له أن النظر لا- يفيد العلم لأن العلم بإفادته للعلم إن كان ضروريا لزم اشتراك العقلاء فيه، و إن كان نظريا تسلسل، و لأن النظر لو استلزم العلم لم يختلف الناس فى آرائهم لا- اشتراكهم فى العلوم الضرورية التى هى مبادئ النظرية. و ذهب المحققون إلى أنه يفيد العلم بالضروره فإننا متى اعتقدنا أن العالم ممكن و أن كل ممكن محدث حصل لنا العلم بالضروره بأن العالم محدث فخرج الجواب عن الشبهه الأولى بقوله ضروره و لا يجب اشتراك العقلاء فى الضروريات فإن كثيرا من الضروريات يتشكك فيها بعض الناس إما لخفاء فى التصور أو لغير ذلك و خرج الجواب عن الشبهه الثانيه بقوله مع سلامه جزأيه و ذلك لأن اختلاف الناس فى الاعتقاد إنما كان بسبب تركهم الترتيب الصحيح و غفلتهم عن شرائط الحمل و غير ذلك من أسباب الغلط إما فى الجزء المادى أو الصورى فإذا سلما حصل المطلوب لكل من حصل له سلامه الجزئين.

قال: و مع فساد أحدهما قد يحصل ضده أقول: النظر إذا فسد إما من جهه الماده أو من جهه الصوره لم يحصل العلم و قد يحصل ضده أعنى الجهل و قد لا يحصل و الضابط فى ذلك أن نقول إن كان الفساد من جهه الصوره لم تلزم النتيجة الباطله و إن كان من جهه الماده لا- غير كان القياس منتجا فإن كانت الصغرى فى الشكل الأول صادقه و الكبرى كاذبه فى كل واحد كانت النتيجة كاذبه قطعاً و إلا جاز أن تكون صادقه و أن تكون كاذبه و بهذا التحقيق ظهر بطلان ما يقال من أن النظر الفاسد لا يستلزم الجهل و إلا لكان المحق إذا نظر فى شبهه المبطل أفاده الجهل و ليس كذلك مع أنه معارض بالنظر الصحيح فإن شرط اعتقاد حقيه المقدمات فى الصحيح شرطناه نحن فى الفاسد أيضا.

قال: و حصول العلم عن الصحيح واجب.

أقول: اختلف الناس هنا فالمعتزله على أن النظر مولد للعلم و سبب له و الأشاعره قالوا إن الله تعالى أجرى عادته بخلق العلم عقيب النظر و ليس النظر موجبا و لا- سببا للعلم و استدلوا على ذلك بأن العلم الحادث أمر ممكن و الله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لها على ما يأتي فى خلق الأعمال فيكون العلم من فعله و المعتزله لما أبطلوا القول باستناد الأفعال الحيوانيه إلى الله تعالى بطل عندهم هذا الاستدلال و لما رأوا العلم يحصل عقيب النظر و بحسبه و ينتفى عند انتفائه حكموا عليه بأنه سبب له كما فى سائر الأسباب. و الحق أن النظر الصحيح يجب عنده حصول العلم و لا يمكن تخلفه عنه فإننا نعلم قطعا أنه متى حصل لنا اعتقاد المقدمتين فإنه يجب حصول النتيجة قالت الأشاعره التذكر لا يولد العلم فكذا النظر بالقياس عليه و الجواب الفرق بينهما ظاهر.

قال: و لا حاجه إلى المعلم.

أقول: ذهبت الملاحده إلى أن النظر غير كاف فى حصول المعارف بل لا- بد من معونه من المعلم للعقل لتعذر العلم بأظهر الأشياء و أقربها من دون مرشد و أطبق العقلاء على خلافه لأننا متى حصلت المقدمتان لنا على الترتيب المخصوص حصل لنا الجزم بالنتيجه سواء كان هناك معلم أو لا و صعوبه تحصيل المعرفه بأظهر الأشياء لا يدل على امتناعها مطلقا من دون المعلم و قد ألزمهم المعتزله الدور و التسلسل لتوقف العلم بصدقه على العلم بتصديق الله تعالى إياه بواسطة المعجزه فلو توقفت المعرفه بالله تعالى عليه دار و لأن احتياج كل عارف إلى معلم يستلزم حاجه المعلم إلى آخر و يتسلسل. و هذان الإلزامان ضعيفان لأن الدور لازم على تقدير استقلال المعلم بتحصيل المعارف و ليس كذلك بل هو مرشد إلى استنباط الأحكام من الأدله التى من جملتها ما يدل على صدقه من المقدمات و التسلسل يلزم لو وجب مساواه عقل المعلم لعقولنا أما على تقدير الزيادة فلا.

قال: نعم لا بد من الجزء الصورى.

أقول: يشير بذلك إلى ترتيب المقدمات فإنه لا بد مع حصول المقدمتين فى الذهن من ترتيب حاصل بينهما ليحصل العلم بالنتيجه و هو الجزء الصورى للنظر إذ لو لا الترتيب لحصلت العلوم الكسبيه لجميع العقلاء و لم يقع خلل لأحد فى اعتقاده و قيل لا حاجه إليه و إلا لزم التسلسل أو اشتراط الشىء بنفسه و هو سهو فإن التسلسل يلزم لو قلنا بافتقار كل زائد إلى ترتيب و ليس كذلك بل المفتقر إلى الترتيب إنما هو الأجزاء الماديه خاصه.

قال: و شرطه عدم الغايه و ضدها و حضورها.

أقول: الذى فهمناه من هذا الكلام أن شرط النظر عدم العلم بالمطلوب الذى هو غايه النظر و إلا لزم تحصيل الحاصل و يشترط أيضا عدم ضدها أعنى الجهل المركب لأنه باعتقاده حصول العلم له لا يطلبه فلا يتحقق النظر فى طرفه و يشترط أيضا حضورها أعنى حضور المطلوب الذى هو الغايه إذ الغافل عن الشىء لا يطلبه و النظر نوع من الطلب.

قال: و لوجوب ما يتوقف عليه العقلان و انتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا.

أقول: اختلف الناس فى وجوب النظر هل هو عقلى أو سمعى فذهبت المعتزله إلى الأول و الأشاعره إلى الثانى أما المعتزله فاستدلوا على وجوب النظر عقلا بأن معرفه الله تعالى واجبه مطلقا و لا تتم إلا بالنظر و ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب فهاهنا ثلاث مقدمات: إحداها أن معرفه الله تعالى واجبه مطلقا و استدلوا على ذلك بوجهين:

الأول أن معرفه الله تعالى دافعه للخوف الحاصل من الاختلاف و غيره و دفع الخوف واجب عقلا الثانى أن شكر الله تعالى واجب لأن نعمه على العبد كثيره و المقدمتان ضروريتان و الشكر لا يتم إلا بالمعرفه ضروره، الثانى أن معرفه الله تعالى لا تتم إلا بالنظر و ذلك قريب من الضروره إذ المعرفه ليست ضروريه قطعاً فهى كسبيه و لا كاسب سوى



النظر إذ التقليد يستند إليه و تصفيه الخاطر إن انفلت عن ترتيب المقدمات لم يحصل منها علم بالضروره، الثالثه أن ما لا يتم الواجب المطلق إلا- به فهو واجب و إلا- لخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا أو لزم تكليف ما لا يطاق لأن الشرط إذا لم يكن واجبا جاز تركه فحينئذ إما أن يجب على المكلف المشروط أو لا و الثانى يلزم منه خروجه عن كونه واجبا مطلقا و الأول يلزم منه تكليف ما لا يطاق إذ وجوب المشروط حال عدم الشرط إيجاب لغير المقدور و هو محال فثبت أن وجوب النظر عقلى و لا يجب سمعا خاصه و إلا لم يجب و التالى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطيه أن النظر إذا لم يجب إلا بالسمع لزم إفحام الأنبياء لأن النبى إذا جاء إلى المكلف و أمره باتباعه لم يجب على المكلف الامتثال حتى يعلم صدقه و لا يعلم صدقه إلا بالنظر فإذا امتنع المكلف من النظر حتى يعرف وجوبه عليه لم يجوز استناد الوجوب إلى النبى لعدم العلم بصدقه حينئذ و لا وجوب عقلى فينتفى الوجوب على تقدير الوجوب السمعى (إذا عرفت هذا) فنقول: قوله و لوجوب ما يتوقف عليه العقليان أشار بلفظه ما إلى المعرفه و العقليان أشار به إلى وجوب الشكر و وجوب دفع الخوف عن النفس. و قوله و انتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته يشير به إلى انتفاء الوجوب السمعى الذى هو ضد المطلوب لأن المطلوب هو الوجوب العقلى و ضده هو الوجوب السمعى. و قوله على تقدير ثبوته يعنى لو فرض الوجوب سمعيا لم يكن واجبا فهذا ما فهمناه من كلامه فى هذا الموضع.

و أما الأشعريه فقد احتجوا بوجهين، الأول قوله تعالى وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا نفى التعذيب بدون البعثه فلا يكون النظر واجبا قبلها، الثانى لو وجب النظر فإما لفائده عاجله و الواقع مقابلها أو آجله و حصولها ممكن بدون النظر فتوسط النظر عبث و كذا إن لم يكن لفائده ثم قالوا ما ألزمتونا به من الإفحام على تقدير الوجوب السمعى لازم لكم على تقدير الوجوب العقلى لأن وجوب النظر و إن كان عقليا إلا- أنه كسبى فالمكلف إذا جاءه النبى و أمره باتباعه كان له أن يمتنع حتى يعرف صدقه و لا يعرف صدقه إلا بالنظر و النظر لا يجب عليه بالضروره بل بالنظر فقبل النظر لا يعرف وجوبه فله أن يقول لا أنظر حتى أعرف وجوب النظر و ذلك يستلزم الإفحام أيضا.

و الجواب عن الأول التخصيص و هو حمل نفي التعذيب المتوقف على رساله على ترك التكليف السمعي، أو تأول الرسول بالعقل جمعا بين الأدله.

و عن الثاني أن الفائده عاجله و هي زوال الخوف و آجله و هي نيل الثواب بالمعرفه الذي لا يمكن الابتداء به في الحكمه.

و عن الثالث أن وجوب النظر و إن كان نظريا إلا أنه فطرى القياس فكان الإلزام عائدا على الأشاعره دون المعتزله.

قال: و ملزوم العلم دليل و الظن أماره.

أقول: لما كان النظر متعلقا بما يستلزم العلم من الاعتقادات أو الظن وجب البحث عن المتعلق فالمستلزم للعلم يسمى دليلا و المستلزم للظن يسمى أماره و قد يقال الدليل على معنى أخص من المذكور و هو الاستدلال بالمعلول على العله.

قال: و بسائطه عقليه و مركبه لاستحاله الدور.

أقول: بسائط الدليل يعنى به مقدماته فإن الدليل لما كان مركبا من مقدمتين كانت كل واحده من تينك المقدمتين جزءا بسيطا بالنسبه إلى الدليل و إن كانت مركبه في نفس الأمر إذا عرفت هذا فالمقدمات قد تكون عقليه محضه و قد تكون مركبه من عقلى و سمعى و لا- يمكن تركيبها من سمعيات محضه و إلا لزم الدور لأن السمعى المحض ليس بحجه إلا بعد معرفه صدق الرسول و هذه المقدمه لو استفيدت بالسمع دار بل هي عقليه محضه فإذن إحدى مقدمات النقليات كلها عقليه و الضابط في ذلك أن كل ما يتوقف عليه صدق الرسول لا يجوز إثباته بالنقل و كل ما يتساوى طرفاه بالنسبه إلى العقل لا يجوز إثباته بالعقل و ما عدا هذين يجوز إثباته بهما.

قال: و قد يفيد اللفظى القطع.

أقول: قيل إن الأدله اللفظيه لا تفيد اليقين لتوقفه على أمور كلها ظنيه و هي اللغه

و النحو و التصريف و عدم الاشتراك و المجاز و النقل و التخصيص و الإضمار و النسخ و التقديم و التأخير و المعارض العقلي و الحق خلاف هذا فإن كثيرا من الأدله اللفظيه تعلم دلالتها على معانيها قطعا و انتفاء هذه المفاسد عنها.

قال: و يجب تأويله عند التعارض.

أقول: إذا تعارض دليلان نقليان أو دليل عقلي و نقلي و جب تأويل النقل أما مع تعارض النقلين فظاهر لامتناع تناقض الأدله و أما مع تعارض العقلي و النقلى فكذلك أيضا و إنما خصصنا النقلى بالتأويل لامتناع العمل بهما و إلغائهما و العمل بالنقلى و إبطال العقلي لأن العقلي أصل للنقلى فلو أبطلنا الأصل لزم إبطال الفرع أيضا فوجب العدول إلى تأويل النقلى و إبقاء الدليل العقلي على مقتضاه.

قال: و هو قياس و قسيمه.

أقول: الضمير فى و هو عائد على الدليل مطلقا و اعلم أن الدليل ينقسم إلى ثلاثة أقسام قياس و استقراء و تمثيل و إلى الأخيرين أشار بقوله و قسيمه و ذلك لأن الاستدلال إما أن يكون بالعام على الخاص أو بالعكس أو بأحد المتساويين المندرجين تحت عام شامل لهما على الآخر فالأول هو أجلى الأدله و أشرفها لإفادته اليقين و هو المسمى بالقياس أخذا من المحاذاه كان القانس يطلب محاذاه النتيجة للمقدمتين فى العلم، و الثانى الاستقراء أخذا من قصد القرى قريه فقريه كأن المستقرى يتبع الجزئيات و الثالث التمثيل.

قال: فالقياس اقترانى و استثنائى.

أقول: القياس إما أن يكون المطلوب أو نقيضه مذكورا فيه بالفعل أو بالقوه و الأول يسمى الاستثنائى و الثانى الاقترانى مثال الأول إن كان هذا إنسانا فهو حيوان لكنه إنسان ينتج أنه حيوان فالنتيجه مذكوره بالفعل، أو نقول لكنه ليس بحيوان ينتج أنه ليس

ص: ٢٤٤

بإنسان فالنقيض المذكور في القياس بالفعل، و مثال الثاني كل إنسان حيوان و كل حيوان جسم ينتج كل إنسان جسم و هو المذكور في القياس بالقوه.

قال: فالأول باعتبار الصورة القريبه أربعة و البعيده اثنان.

أقول: الذي فهمناه من هذا الكلام أن القياس الاقتراني له اعتباران: أحدهما بحسب مادته أعني مقدماته، و الثاني بحسب صورته أعني الهيئه و الترتيب اللا-حقيقين به العارضين لمجموع المقدمات و هو ما يسمى باعتباره شكلا و هو بهذا الاعتبار على أربعة أقسام كل قسم سموه شكلا لأن الحد الأوسط إن كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الأول كقولنا كل (ج ب) و كل ب ا، و إن كان محمولا- فيهما فهو الثاني كقولنا كل (ج ب) و لا شيء من (ا ب) و إن كان موضوعا فيهما فهو الثالث كقولنا كل (ج ب) و كل (ج ا) و إن كان موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو، الرابع كقولنا كل (ج ب) و كل (ا ج) و هذه القسمه باعتبار الصورة القريبه و أما بالنظر إلى الماده فله اعتباران أيضا أحدهما باعتبار صورته كل مقدمه و الثاني باعتبار مادتها فبالاعتبار الأول و هو اعتباره بالنظر إلى الصورة البعيده ينقسم إلى قسمين حملي و شرطى فالحملي كما قلنا و الشرطى كقولنا كلما كان (ا ب فج د) و كلما كان (ج د فه ز) ينتج كلما كان (ا ب فه ز) أو نقول كلما كان (ا ب) (فج د) و ليس البتة إذا كان (ه ز فج د) أو نقول كلما كان (ا ب فج د) و كلما كان (ا ب) (فج د) و كلما كان (ه ز فاب).

قال: و باعتبار الماده القريبه خمس و البعيده أربعة.

أقول: مقدمات القياس هي الماده البعيده له باعتبار مقدمه مقدمه و مجموعها لا باعتبار صورته خاصه و شكل معين هي الماده القريبه و مقدمات القياس أربع: مسلمات و مظنونات و مشبهات و مخيلات هذا باعتبار الماده البعيده و أما باعتبار الماده القريبه فأقسام القياس خمس: البرهان و الجدل و الخطاب و السفسطه و الشعر.

ص: ٢٤٥

قال: و الثاني متصل فنتجه أمران و كذا غير الحقيقي من المنفصل، و منه ضعفه.

أقول: الثاني هو الاستثنائي و هو ضربان: الأول أن تكون مقدمته الشرطيه متصله و ينتج منه قسمان: أحدهما استثناء عين المقدم لعين التالي، و الثاني استثناء نقيض التالي لنقيض المقدم. و الثاني أن تكون منفصله و هو قسمان أيضا: أحدهما أن تكون غير حقيقيه، و الثاني أن تكون حقيقيه فغير الحقيقيه ضربان مانعه الجمع و ينتج قسمان منها استثناء عين المقدم لنقيض التالي و استثناء عين التالي لنقيض المقدم، و مانعه الخلو و ينتج قسمان منها أيضا استثناء نقيض المقدم لعين التالي و استثناء نقيض التالي لعين المقدم، و أما الحقيقيه فإنها تنتج أربع نتائج من استثناء عين المقدم لنقيض التالي و بالعكس، و من استثناء عين التالي لنقيض المقدم و بالعكس.

قال: و الأخيران يفيدان الظن و تفاصيل هذه الأشياء المذكوره في غير هذا الفن.

أقول: يريد بالأخيرين الاستقراء و التمثيل و هما يفيدان الظن لا العلم (و اعلم) أن تفاصيل هذه الأشياء و بيان شرائطها المذكوره في علم المنطق و إنما انساق الكلام إليه هنا.

قال: و التعقل و التجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فإن تشابهتعرض الوضع للمجرد و إلا تركب مما لا يتناهى.

أقول: هذه المسأله و ما بعدها من تتمه مباحث التعقل و قد ادعى هنا أن التعقل و التجرد متلازمان بمعنى أن كل عاقل مجرد و بالعكس (أما الأول) فاستدل عليه بعد ما تقدم بأن التعقل حال في ذات العاقل فذلك المحل إما أن ينقسم أو لا و الثاني هو المراد و الأول باطل لأن انقسام المحل يستدعى انقسام الحال إذ الحال إما أن يحل بتمامه في جزئي المحل أو في أحد جزأيه أو لا يحل في شيء منه و الأول يلزم منه الانقسام إن كان الحال في أحد الجزئين غير الحال في الآخر أو تعدد الواحد إن اتحدا و الثاني يفيد المطلوب

و الثالث خلاف الفرض فإذا ثبت ذلك فالجزءان إما أن يتشابهها أو يختلفا و الأول يستلزم وجود المقدار لما فرض مجردا و الثاني يستلزم وجود ما لا يتناهى من الأجزاء للصوره العقلية و ذلك بحسب ما فى المحل من الانقسامات الممكنه.

قال: و لاستلزام التجرد صحه المعقوليه المستلزمه لإمكان المصاحبه.

أقول: هذا دليل الحكم الثانى و هو أن كل مجرد عاقل و تقريره أن كل مجرد فإنه يصح أن يكون معقولا بالضروره إذ العائق عن التعقل إنما هو الماده لا غير و كلما صح أن يكون معقولا وحده صح أن يكون معقولا مع غيره و هو قطعى فإذن كل مجرد فإنه يصح أن يقارن غيره فنقول هذه الصحه إما أن تتوقف على ثبوت المجرد فى العقل أو لا و الأول محال لأن الثبوت فى العقل نوع من المقارنه فيلزم توقف إمكان الشئ على وقوعه و هو باطل بالضروره و الثانى هو المطلوب.

و هذا الدليل عندى فى غايه الضعف لأن توقف إمكان مقارنه المجرد المعقول للصوره المعقوله على ثبوت مقارنه المجرد للعقل لا- يقتضى توقف الإمكان على الوقوع إذ الإمكان هنا عائد إلى مقارنه المعقول للمعقول و هى غير، و الثبوت عائد إلى مقارنه المعقول للعاقل و هى غير فلا يلزم ما ذكر من المحال.

### المسأله الثالثه و العشرون: فى أحكام القدره

فى أحكام القدره

قال: و منها القدره و تفارق الطبيعه و المزاج بمقارنه الشعور و المغايره فى التابع.

أقول: لما فرغ من البحث عن العلم شرع فى البحث عن القدره و أشار بقوله و منها أى و من الكيفيات النفسانيه لأنها صفة قائمه بذوات الأنفس.

و اعلم أن الجسم من حيث هو غير مؤثر و إلا- لتساوت الأجسام فى ذلك و إنما يؤثر باعتبار صفة قائمه به، و الصفة المؤثره إما أن تؤثر مع الشعور أو بدونه و على كلا التقديرين

ص: ٢٤٧

إما أن يتشابه التأثير أو يختلف فالأقسام أربعة أحدها الصفه المقترنه بالشعور المتفقه فى التأثير و هى القوه الفلكيه، الثانى المقترنه بالشعور المختلفه فى التأثير و هى القوه الحيوانيه أعنى القدره التى يأتى البحث عن أحكامها، الثالث الصفه المؤثره غير المقترنه بالشعور المتشابهه فى التأثير و هى القوه الطبيعیه، الرابع غير المقترنه بالشعور المختلفه فى التأثير و تسمى النفس النباتيه إذا عرفت هذا فنقول القدره مغايره للطبيعیه و المزاج أما الأول فلوجوب اقترانها بالشعور بخلاف الطبيعیه و أما الثانى فلأن المزاج كيفیه متوسطه بين الحراره و البروده فيكون من جنسهما فتكون تابعه أعنى تأثيره من جنس تأثيرهما و أما القدره فإن تأثيرها مضاد لتأثيرهما و إلى هذا أشار بقوله و المغايره فى التابع.

قال: مصححه للفعل بالنسبه.

أقول: القدره صفه تقتضى صحه الفعل من الفاعل لا- إيجابه فإن القادر هو الذى يصح منه الفعل و الترك معا فلو اقتضت الإيجاب لزم المحال و معنى قوله بالنسبه أى باعتبار نسبه الفعل إلى الفاعل و ذلك لأن الفعل صحيح فى نفسه لا يجوز أن يكون للقدره مدخل فى صحته الذاتيه لأن الإمكان للممكن واجب و أما نسبه إلى الفاعل فجاز أن يكون معللا هذا الذى فهمناه من قوله بالنسبه.

قال: و تعلقها بالطرفين.

أقول: هذا هو المشهور من مذهب الحكماء و المعتزله و هو أن القدره متعلقه بالضدين و قالت الأشاعره إنما تتعلق بطرف واحد و هو خطأ لوقوع الفرق بين القادر و الموجب.

قال: و تتقدم الفعل لتكليف الكافر و للتنافى و لزوم أحد محالين لولاه.

أقول: هذا مذهب الحكماء و المعتزله و قالت الأشاعره إنها مقارنه للفعل و الضروره قاضيه بطلان هذا فإن القاعد يمكنه القيام قطعا و الأشاعره بنوا مقالتهم على أصل لهم سيأتى بطلانه و هو أن العرض لا يبقى.

ص: ٢٤٨

ثم المعتزله استدلووا على مقالتهم بوجوه ثلاثه: الأول أن القدره لو لم تتقدم الفعل قبح تكليف الكافر و التالي باطل بالإجماع فالمقدم مثله، و بيان الملازمه أن تكليف ما لا- يطاق قبيح فلو لم يكن الكافر متمكنا من الإيمان حال كفره لزم تكليف ما لا يطاق.

الثانى لو لم تكن القدره متقدمه على الفعل لزم استغناء الفعل عن القدره مع فرض الحاجه إليها و هو تناف ظاهر و بيان الملازمه أن الحاجه إلى القدره إنما هى لإخراج الفعل من العدم إلى الوجود و حاله الإخراج يستغنى عن القدره و قبله لا قدره فلا حاجه إليها مع أن الفعل إنما يخرج بالقدره و إلى هذا أشار المصنف بقوله و للتنافى. الثالث لو لم تكن القدره متقدمه لزم إما حدوث قدره الله تعالى أو قدم الفعل و القسمان محالان فالمقدم باطل و إلى هذا أشار بقوله و لزوم أحد محالين لولاه أى لو لا التقدم هذا ما خطر لنا فى تفسير هذا الكلام.

و يمكن أن يكون قوله و للتنافى إشاره إلى دليل مغاير للدليل الثانى الذى ذكرناه و هو أن القدره لو قارنت الفعل و قد بينا أن القدره تتعلق بالضدين فيلزم حصول الضدين معا و هو تناف فيكون قوله و لزوم أحد محالين من تتمه هذا الكلام و هو أن نقول لو كانت القدره مقارنه لزم اجتماع الضدين للقدره عليهما و هو تناف فيلزم أحد محالين إما اجتماعهما مع تضادهما و تنافيهما أو إيجاب أحدهما فيتقدم على الآخر مع فرض المقارنه.

قال: و لا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر.

أقول: لا يمكن وقوع مقدور واحد بقادرين و هو مما قد اختلف فيه و الدليل عليه أنه لو وقع بهما لزم استغناؤه بكل واحد منهما عن كل واحد منهما حال حاجته إليه و هو باطل بالضروره و يمكن تعلق القادرين بمقدور واحد بأن يكون ذلك الشئ مقدورا لكل واحد منهما و إن لم يقع إلا بأحدهما و لهذا قال و لا يتحد وقوع المقدور و لم يقل و لا يتحد المقدور.

قال: و لا استبعاد فى تماثلها.

أقول: ذهب قوم من المعتزله إلى أن القدر مختلفه و بنوه على أصل لهم و هو أنه لا



تجتمع قدرتان على مقدور واحد وإلا-لأمكن اتصاف ذاتين بهما فيجتمع على المقدور الواحد قادران و هو محال و إذا ثبت امتناع اجتماع قدرتين على مقدور واحد ثبت اختلاف القدر لأن التماثل فى المتعلق يستلزم اتحاد المتعلق و نحن لما جوزنا تعلق القادرين بمقدور واحد اندفع هذا الدليل و حينئذ جاز وقوع التماثل فيها كغيرها من الأعراض.

قال: و تقابل العجز تقابل الملكة و العدم أقول: العجز عند الأوائل و جمهور المعتزلة أنه عدم القدره عما من شأنه أن يكون قادرا فهو عدم ملكة القدره و ذهبت الأشعرية إلى أنه معنى يصاد القدره لأنه ليس جعل العجز عدما للقدره أولى من العكس و هو خطأ فإنه لا يلزم من عدم الأولويه عندهم عدمها فى نفس الأمر و لا من عدمها فى نفس الأمر ثبوت العجز معنى.

قال: و تغاير الخلق لتضاد أحكامهما و الفعل.

أقول: الخلق ملكة نفسانية تصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير سابقه فكر و رويه و هو مغاير للقدره لتضاد أحكامهما لأن القدره تتساوى نسبتها إلى الضدين و الخلق ليس كذلك. و الخلق أيضا يغاير الفعل لأنه قد يكون تكليفا.

### المسألة الرابعة و العشرون: فى الألم و اللذه

فى الألم و اللذه

( ) قال: و منها الألم و اللذه و هما نوعان من الإدراك تخصصا بإضافه تختلف بالقياس.

أقول: من الكيفيات النفسانية الألم و اللذه و المرجع بهما إلى الإدراك فهما نوعان منه تخصصا بإضافه تختلف بالقياس لأن اللذه عباره عن إدراك الملائم، و الألم عباره عن إدراك المنافى فهما نوعان من الإدراك تخصص كل واحد منهما بإضافه إلى الملائمه و المنافره و هما أمران يختلفان بالقياس إلى الأشخاص إذ قد يكون الشيء ملائما

ص: ٢٥٠

لشخص و منافرا لآخر.

قال: و ليست اللذه خروجا عن الحاله الطبيعیه لا غير.

أقول: نقل عن محمد بن زكريا الطيب أن اللذه هي الخروج عن الحاله الطبيعیه لأنها إنما تعرض بانفعال يعرض للحاسه يقتضيه تبدل حال و هو غير جيد فإنه أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات و لهذا نلتذ بصوره نشاهدها من غير سابقه إبصار لها حتى لا تجعل اللذه عباره عن الخلاص عن ألم الشوق.

قال: و قد يستند الألم إلى التفرق.

أقول: للألم سببان: أحدهما تفرق الاتصال فإن مقطوع اليد يحس بالألم بسبب تفرق اتصالها عن البدن و قد نازع في ذلك بعض المتأخرين بأن التفرق عدمى فلا يكون عله للوجودى و فيه نظر لأن التفرق ليس عدما محضا فجاز التعليل به على أن التفرق إنما كانعله بالعرض فإن العله بالذات إنما هي سوء المزاج. الثانى سوء المزاج المختلف لأن الحمى توجب الألم و لا تفرق هناك و إنما قلنا المختلف لأن سوء المزاج المتفق لا يقتضى التألم.

قال: و كل منهما حسى و عقلى هو أقوى.

أقول: يريد قسمه الألم و اللذه بالنسبه إلى الحس و العقل و ذلك لأن جماعه أنكروا العقلى منهما و الحق خلافه فإننا نلتذ بالمعارف و هي لذات عقليه لا تعلق للحس بها و نتألم بفقدانها بل هذه اللذه أقوى من اللذه الحسيه و لهذا كثيرا ما تترك اللذه الحسيه لأجل اللذه الوهميه لا العقليه فكيف العقليه و أيضا فإن الحس إنما يدرك ظواهر الأجسام و لا تعلق له بالأمر الكليه و العقل يدرك باطن الشىء و يميز بين الذاتيات و العوارض و يفرق بين الجنس و الفصل فيكون إدراكه أتم فتكون اللذه فيه أقوى.

ص: ٢٥١

فى الإراده و الكراهه

قال: و منها الإراده و الكراهه و هما نوعان من العلم.

أقول: من الكيفيات النفسانيه الإراده و الكراهه و هما نوعان من العلم بالمعنى الأعم و ذلك لأن الإراده عباره عن علم الحى أو اعتقاده أو ظنه بما فى الفعل من المصلحه، و الكراهه علمه أو ظنه أو اعتقاده بما فيه من المفسده - هذا مذهب جماعه - و قال آخرون إن الإراده و الكراهه زائدتان على هذا العلم متربتان عليه لأننا نجد من أنفسنا ميلا إلى الشىء أو عنه مترتبا على هذا العلم. و هى تفارق الشهوه فإن المريض يريد شرب الدواء و لا يشتهي.

قال: و أحدهما لازم مع التقابل.

أقول: الذى فهمناه من هذا الكلام أن أحدهما أى إرادته الشىء تستلزم كراهه ضده فإن الكراهه للضد أحدهما يعنى أحد الأمرين إما الإراده أو الكراهه لازم للإرادته للشىء مع تقابل المتعلقين أعنى الشىء و الضد و هذا حكم قد اختلف فيه فذهب الأكثر إليه و ذهب قوم إلى أن إرادته الشىء نفس كراهه الضد و هو غلط من باب أخذ ما بالعرضم كان ما بالذات.

و يحتمل أن يكون معنى قوله و أحدهما لازم مع التقابل أى أن أحدهما لازم للعلم قطعا إذ المعلوم إما أن يشتمل فعله على نوع من المصلحه أو على نوع من المفسده فأحد الأمرين لازم لكن لا يلزمه أحدهما بعينه للتقابل بينهما بل اللازم واحد لا بعينه.

قال: و يتغاير اعتبارهما بالنسبه إلى الفاعل و غيره.

أقول: الذى يظهر لنا من هذا الكلام أن الإراده و الكراهه يتغاير اعتبارهما بالنسبه

إلى الفاعل بالإرادة و غيره و ذلك لأن الإرادة إن كانت لنفس فعل الفاعل من نفسه فهي عباره عن صفه تقتضى تخصيصه بالإيجاد دون غيره مما عداه من الأفعال فى وقت خاص دون غيره من سائر الأوقات، و إن كانت لفعل الغير فإنها لا تؤخذ بهذا المعنى.

قال: و قد تتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوه و النفهه.

أقول: الإراده قد تراد و الكراهه قد تكره و هذا حكم ظاهر لكن الإراده المتعلقة بالإرادة ليست هى الإراده المتعلقة بالفعل لأن اختلاف المتعلقة يقتضى اختلاف المتعلقة أما الشهوه و النفهه فلا يصح تعلقهما بذاتيهما فالشهو لا تشتهى و كذلك النفهه لا ينفر عنها لأن الشهوه و النفهه إنما تتعلقان بالمدرک لا بمعنى أنه يجب أن يكون موجودا فقد تتعلق الشهوه و النفهه بالمعدوم و هما غير مدرکين.

قال: فهذه الكيفيات تفتقر إلى الحياه و هى صفه تقتضى الحس و الحركه مشروطه باعتدال المزاج عندنا.

أقول: هذه الكيفيات النفسانيه التى ذكرها مشروطه بالحياه و هو ظاهر ثم فسر الحياه بأنها صفه تقتضى الحس و الحركه و زاداها أيضا بقوله مشروطه باعتدال المزاج ثم قيد ذلك بقوله عندنا ليخرج عنه حياه واجب الوجود فإنها غير مشروطه باعتدال المزاج و لا تقتضى الحس و الحركه.

قال: فلا بد من البنيه.

أقول: هذا نتيجة ما تقدم من اشتراط الحياه باعتدال المزاج فإن ذلك إنما يتحقق مع البنيه و هذا ظاهر و الأشاعره أنكروا ذلك و جوزوا وجود حياه فى محل غير منقسم بانفراده و هو ظاهر البطلان.

قال: و تفتقر إلى الروح.

أقول: الحياه تفتقر إلى الروح و هى أجسام لطيفه متكونه من بخاريه الأخلاط ساريه فى العروق تنبعث من القلب و حاجه الحياه إليها ظاهره.

قال: و تقابل الموت تقابل العدم و الملكه.

أقول: الموت هو عدم الحياه عن محل وجدت فيه فهو مقابل للحياه مقابله العدم و الملكه و ذهب أبو على الجبائى إلى أنه معنى وجودى يضاد الحياه لقوله تعالى الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيَاةَ وَ الْخَلْقَ يَسْتَدْعَى الْإِبْرَاهِيمَ وَ هُوَ ضَعِيفٌ لِأَنَّ الْخَلْقَ هُوَ التَّقْدِيرُ وَ ذَلِكَ لَا يَسْتَدْعَى كَوْنَ الْمَقْدُورِ وَ جُودِيَا.

### المسأله السادسه و العشرون: فى باقى الكيفيات النفسانيه

فى باقى الكيفيات النفسانيه

قال: و من الكيفيات النفسانيه الصحه و المرض.

أقول: الصحه و المرض من الكيفيات النفسانيه عند الشيخ أما الصحه فقد حدها فى الشفاء بأنها ملكه فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعيه و غيرها على المجرى الطبيعى غير مؤوفه، و المرض حاله أو ملكه مقابله لتلك.

و هنا إشكال فإن المتضادين يدخلان تحت جنس واحد فالصحه إن دخلت فى الحال و الملكه فكذا المرض لكن أجناس المرض سوء المزاج و سوء التركيب و تفرق الاتصال فسوء المزاج إن كان هو الحراره الزائده مثلا- فهو من الكيفيات الفعليه لا من الحال و الملكه، و إن كان هو اتصاف البدن بها فهو من مقوله أن ينفع و سوء التركيب عباره عن مقدار أو عدد أو وضع أو شكل أو انسداد مجرى يخل بالأفعال و لا شىء من هذه بحال و لا ملكه و تفرق الاتصال عدمى لا يدخل تحت مقوله.

ص: ٢٥٤

قال: و الفرح و الغم أقول: الفرح أحد الكيفيات النفسانية و كذا الغم و السبب المعد للفرح كون حامله الذى هو الروح على أفضل أحواله فى الكم و الكيف، و الفاعل تخيل الكمال، و أضداد هذه أسباب للغم.

قال: و الغضب و الحزن و الهم و الخجل و الحقد.

أقول: هذه أيضا من الأعراض النفسانية و اعلم أن جميع العوارض النفسانية تستلزم حركة الروح إما إلى داخل أو خارج و الأول إن كانت كثيرة فكما فى الفزع أو قليله فكما فى الحزن، و الثانى إما دفعه فكما فى الغضب أو يسيرا يسيرا فكما فى اللذه و قد يتفق أن يتحرك إلى جهتين دفعه واحده إذا كان العارض يلزمه عارضان كالمهم فإنه يوجد معه غضب و حزن فتختلف الحركتان، و كالخجل الذى تنقبض الروح معه أولا- إلى الباطن ثم يخطر بالبال انتفاء الضرر فتنبسط ثانيا، و يعتبر فى الحقد غضب ثابت و عدم سهوله الانتقام و عدم صعوبته.

### المسألة السابعة و العشرون: فى الكيفيات المختصة بالكميات

فى الكيفيات المختصة بالكميات

قال: و المختصة بالكمية إما المتصلة كالاستقامه و الاستداره و الانحناء و التقعير و التقبيب و الشكل و الخلقه، أو المنفصله كالزوجه و الفرديه.

أقول: لما فرغ من البحث عن الكيفيات النفسانية شرع فى الكيفيات المختصة بالكميات و نعى بها الكيفيه التى تعرض للكميه أولا- و بالذات و للجسم ثانيا و بالعرض و اعلم أن الكم على قسمين متصل و منفصل أما المتصل فقد يعرض له الكيف مثل الاستقامه و الاستداره و الانحناء و التقعير و التقبيب و الشكل و الخلقه و أما المنفصل فقد

يعرض له أيضا أنواع آخر من الكيف كالزوجيه و الفرديه و غيرهما.

قال: فالمستقيم أقصر الخطوط الواصله بين نقطتين و كما أنه موجود فكذا الدائره.

أقول: رسم أرشميدس الخط المستقيم بأنه أقصر خط يصل بين نقطتين لأن كل نقطتين يمكن أن يوصل بينهما بخطوط غير مستقيمه مختلفه فى الطول و القصر و بخط واحد مستقيم هو أقصرها (إذا عرفت هذا) فنقول الخط المستقيم موجود بالضروره أما الدائره و هى سطح مستو يحيط به خط واحد فى داخله نقطه كل الخطوط المستقيمه الخارجه منها إلى المحيط متساويه فقد اختلف الناس فى وجودها فالذين أثبتوا ما لا ينقسم من ذوات الأوضاع نفوها و الباقون أثبتوها و هو اختيار المصنف - رحمه الله - لأن الدائره المحسوسه موجوده فإذا وصلنا بين المركز المحسوس منها و بين المحيط بخط ثم نقلنا طرف الخط الذى عند المحيط إلى جزء آخر فإن لم ينطبق عليه فإن كان لزياده جزء أزلناه و إن كان لنقصان جزء ملأناه به و إن كان لنقصان أقل من جزء أو لزياده أقل منه لزم انقسام الجوهر و إمكان العمل أيضا.

قال: و التضاد منتف عن المستقيم و المستدير فكذا عن عارضيهما.

أقول: إنه ربما توهم بعض الناس أن الخط المستقيم يضاد الخط المستدير للتنافى بينهما و التحقيق خلاف هذا فإن الضدين يجب اتحاد موضوعهما و الموضوع هنا ليس بواحد إذ المستقيم يستحيل أن ينقلب إلى المستدير و بالعكس و أيضا فإن المستقيم قد يكون و ترا لقسى غير متناهيه كثره و ضد الواحد واحد لا غير و إذا انتفى التضاد عنهما فكذا عن عارضيهما و يفهم منه أمران: أحدهما أن التضاد منتف عن الاستقامه و الاستداره العارضيتين للخط المستقيم و المستدير. و الثانى أن التضاد منتف عن الحركتين الواقعتين على الخطين المستقيم و المستدير.

قال: و الشكل هيئه إحاطه الحد أو الحدود بالجسم و مع انضمام اللون تحصل الخلقه.

أقول: ذكر القدماء أن الشكل ما أحاط به حد أو حدود و التحقيق أنه من باب

الكيف فإنه هيئة تعرض للجسم بسبب إحاطه الحد الواحد أو الحدود به كالكريه و التريبع و هو مغاير للوضع بمعنى المقوله و إذا اعتبر الشكل و اللون معا حصلت الخلقه.

## فى المضاف

### اشاره

قال: الثالث المضاف.

أقول: لما فرغ من البحث عن الكيف و أقسامه شرع فى المضاف و هو المقوله الثالثه من المقولات العشر و هذا المقوله مع ما بعدها من المقولات كلها نسيبه و هو قسم مقابل لما تقدم من المقولات و فى هذا القسم مسائل:

### المسأله الأولى: فى أقسامه

فى أقسامه

قال: و هو حقيقى و مشهورى.

أقول: المضاف قد يقال لنفس الإضافه أعنى العارضه للشىء باعتبار قياسه إلى غيره كالأبوه و البنوه و يقال له المضاف الحقيقى فإنه لذاته يقتضى الإضافه و غيره إنما يقتضى الإضافه بواسطته، و يقال للذات التى عرضت لها الإضافه بالفعل كالأب و الابن و يسمى المضاف المشهورى. و قد يقال للذات نفسها مضاف مشهورى باعتبار كونها معروضه للإضافه.

### المسأله الثانيه: فى خواصه

فى خواصه

قال: و يجب فيه الانعكاس و التكافؤ بالفعل أو القوه أقول: هاتان خاصتان مطلقتان للمضاف لا يشاركه فيهما غيره، إحداهما وجوب الانعكاس فإنه كما أن الأب أب لابن فكذا الابن ابن للأب و المراد بالانعكاس الحكم

ص: ٢٥٧



بإضافه كل واحد منهما إلى صاحبه من حيث كان مضافا إليه كما مثلناه فإن لم تراخ هذه الحثيه لم يجب الانعكاس كما تقول الأب أب للإنسان (الثانيه) التكافؤ في الوجود بالفعل أو القوه و المتقدم مصاحب للمتأخر ذهنا.

قال: و يعرض للموجودات أجمع.

أقول: المضاف الحقيقي يعرض لجميع الموجودات كما يقال للواجب تعالى قادر عالم خالق رازق و يقال لنوع من الجواهر أنه أب و ابن و غيرهما و يقال للخط طويل و قصير و للعدد قليل و كثير و للكيف أسخن و أبرد و للمضاف كالأقرب و الأبعد و للأين أعلى و أسفل و للمتى أقدم و أحدث و للوضع أشد استقامه و انحناء و للملك أكسى و أعرى و للفعل أقطع و أصرم و للانفعال أشد تسخنا و تقطعا.

### المسأله الثالثه: في أن الإضافه ليست ثابتة في الأعيان

في أن الإضافه ليست ثابتة في الأعيان

قال: و ثبوته ذهني و إلا تسلسل و لا ينفع تعلق الإضافه بذاتها.

أقول: اختلف العقلاء هنا فذهب قوم إلى أن الإضافه ثابتة في الأعيان لأن فوقيه السماء ليست عدما محضا و لا أمرا ذهنيا غير مطابق و قال آخرون إنها عدميه في الأعيان ثابتة في الأذهان و هو اختيار المصنف - رحمه الله - و أكثر المحققين و الدليل عليه وجوه ذكرها المصنف: أحدها أن الإضافه لو كانت ثابتة في الأعيان لزم التسلسل لأن حلولها في المحل إضافه أخرى و حلول ذلك الحلول ثابت يستدعى محلا و حلولا و ذلك يوجب التسلسل.

أجاب الشيخ أبو على بن سينا عن هذا بأن قال: يجب أن نرجع في حل هذه الشبهه إلى حد المضاف المطلق فنقول: المضاف هو الذى ماهيته مقوله بالقياس إلى غيره، فكل شىء في الأعيان يكون بحسب ماهيته إنما يقال بالقياس إلى غيره فذلك الشىء هو المضاف، لكن في الأعيان أشياء كثيره بهذه الصفه فالمضاف في الأعيان موجود. ثم إن

كان في المضاف ماهيه أخرى فينبغي أن يجرده ما له من المعنى المقول بالقياس إلى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقه المعنى المقول بالقياس إلى غيره، وغيره إنما هو مقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى، وهذا المعنى ليس مقولا بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات و شيء هو الإضافة بل هناك مضاف بذاته لا بإضافه أخرى فتنتهي من هذا الطريق الإضافات. و أما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضع فله وجود آخر - مثلا وجود الأبوه في الأب - أمر زائد على ذات الأب، و ذلك الموجود أمر مضاف أيضا فليكن هذا عارضا من المضاف لذى المضاف و كل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه لا لإضافه أخرى. فالكون محمولا مضاف لذاته، و الكون أبوه مضاف لذاته.

و هذا الكلام على طوله غير مفيد للمطلوب لأن التسلسل الذى أُلزمنه ليس من حيث إن المضاف الذى هو المقوله يكون مضافا بإضافه أخرى حتى تقسم الأشياء إلى ما هو مضاف بذاته و إلى ما هو مضاف بغيره بل من حيث إن المضاف الحقيقى كالأبوه تفتقر إلى محل تقوم به لعرضيتها و حلولها فى ذلك المحل إضافة لها إلى ذلك المحل يستدعى محلا و حلولا و يتسلسل و إلى هذا أشار المصنف - رحمه الله - بقوله و لا- ينفع تعلق الإضافة بذاتها أى تعلق الإضافة بالمضاف إليه لذاتها لا- لإضافه أخرى.

قال: و لتقدم وجودها عليه.

أقول: هذا وجه ثان دال على أن الإضافة ليست ثابتة فى الأعيان و تقريره أنها لو كانت ثبوتيه لشاركت الموجودات فى الوجود و امتازت عنها بخصوصيه ما فاتصاف وجودها بتلك الخصوصيه إضافة سابقه على وجود الإضافة فيلزم تقدم وجود الإضافة على وجودها و هو محال فالضمير فى عليه يرجع إلى وجودها. و يحتمل عوده إلى المحل و يكون معنى الكلام أن الإضافة لو كانت موجوده لزم تقدمها على محلها لأن وجود محلها حقيقه له فاتصافه به نوع إضافة سابق على وجود الإضافة، و أعاد الضمير إليه من غير ذكر لفظى لظهوره.

قال: و لزم عدم التناهي في كل مرتبه من مراتب الأعداد.

أقول: هذا وجه ثالث و تقريره أن الإضافات لو كانت ثابتة في الأعيان لزم أن تكون كل مرتبه من مراتب الأعداد تجتمع فيه إضافات وجوديه لا تنهى لأن الاثنين مثلا له اعتبار بالنسبه إلى الأربعة و تعرض له بذلك الاعتبار إضافه النصفيه، و إلى الستة و تعرض له بحسبه إضافه الثلثيه، و هكذا إلى ما لا- يتناهي و هو محال: أما أولا فلما بينا من امتناع وجود ما لا يتناهي مطلقا، و أما ثانيا فلأن تلك الإضافات موجوده دفعه و مترتبه في الوجود باعتبار تقدم بعض المضاف إليه على بعض فيلزم اجتماع أعداد لا تنهى دفعه مترتبه و هو محال اتفاقا، و أما ثالثا فلأن وجود الإضافات يستلزم وجود المضاف إليه فيلزم وجود ما لا يتناهي من الأعداد دفعه من ترتبها و كل ذلك مما برهن على استحالته.

قال: و تكثر صفاته تعالى.

أقول: هذا وجه رابع و تقريره أن الإضافات لو كانت وجوديه لزم وجود صفات الله تعالى متكرره لا- تنهى لأن له إضافات لا تنهى و ذلك محال.

### المسأله الرابعه: في باقى مباحث الإضافة

في باقى مباحث الإضافة.

قال: و يخص كل مضاف مشهورى مضاف حقيقى فيعرض له الاختلاف و الاتفاق إما باعتبار زائد أو لا.

أقول: المضاف المشهورى كالأب يعرض له مضاف حقيقى كالأبوه و كذا الابن تعرض له البنوه فكل مضاف مشهورى يعرض له مضاف حقيقى و لا يمكن أن يكون مضاف حقيقى واحد عارضا لمضامين مشهوريين لامتناع قيام عرض واحد بمحلين فإذا كان كل مضاف مشهورى يعرض له مضاف حقيقى عرض حينئذ الاختلاف في المضاف

ص: ٢٦٠

الحقيقي كالأبوه و البنوه و الاتفاق كالأخوه و الجوار.

ثم إن هذا المضاف الحقيقي يعرض للمضاف المشهورى إما باعتبار زائد يحصل فيهما كالعاشق و المعشوق فإن فى العاشق هيئه مدركه و فى المعشوق هيئه يتعلق بها الإدراك فيحصل حينئذ إضافة العشق باعتبار هذا الزائد، و قد يكون الزائد فى أحدهما إذ العالم المضاف إلى المعلوم باعتبار قيام صفة العلم به، و قد لا يكون باعتبار زائد كالميامن و المياسر فإنهما يتضايقان لا لأجل صفة زائده على الإضافة هذا خلاصه ما فهمناه من هذا الكلام.

### المسألة الخامسة: فى مقوله الأين

فى مقوله الأين

قال: الرابع الأين و هى النسبه إلى المكان.

أقول: لما فرغ من البحث عن المضاف شرع فى البحث عن الأين و هى نسبه الشئ إلى مكانه بالحصول فيه و هو حقيقى و هو نسبه الشئ إلى مكانه الخاص به، و غير حقيقى و هو نسبه إلى مكان عام كقولنا زيد فى الدار و هذه النسبه مغايره للوجود و لكل واحد من الجسم و المكان و لا تقبل الشده و الضعف.

قال: و أنواعه أربعة عند قوم هى الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق.

أقول: أنواع الكون عند المتكلمين أربعة الحركة و السكون و هما حالتا الجسم بانفراده باعتبار المكان و الاجتماع و الافتراق و هما حالته باعتبار انضمامه إلى الغير من الأجسام.

قال: فالحركة كمال أول لما بالقوه من حيث هو بالقوه أو حصول الجسم فى مكان بعد آخر.

أقول: هذان تعريفان للحركة: الأول منهما للحكماء، و الثانى للمتكلمين أما التعريف

الأول فاعلم أن الحركة حال حصول الجسم فى المكان المنتقل عنه معدومه عنه ممكنه له فهى كمال للجسم ثم إن حصوله فى المكان الثانى حينئذ معدوم عنه ممكن له فهو كمال أيضا و الجسم فى تلك الحال بالقوه فى المكان الثانى لكن الحركة أسبق الكمالين فالحركة كمال أول لما بالقوه أعنى الجسم الذى هو بالقوه فى المكان الثانى. و إنما قيدنا بقولنا من حيث هو بالقوه لأن الحركة تفارق سائر الكمالات بأن جميع الكمالات إذا حصلت خرج ذو الكمال من القوه إلى الفعل و هذا الكمال من حيث إنه كمال يستلزم كون ذى الكمال بالقوه. و أما الثانى فإن المتكلمين قالوا ليست الحركة هى الحصول فى المكان الأول لأن الجسم لم يتحرك بعد و لا واسطه بين الأول و الثانى و إلا لم يكن ما فرضناه ثانيا بثان فهى الحصول فى المكان الثانى لا غير.

قال: و وجودها ضرورى.

أقول: اتفق أكثر العقلاء على أن الحركة موجوده و ادعوا الضروره فى ذلك و خالفهم جماعه من القدماء كزبنون و أتباعه قالوا إنها ليست موجوده و استدلوا على ذلك بوجوه:

أحدها أن الحركة لو كانت موجوده لكانت إما منقسمه فيكون الماضى غير المستقبل أو غير منقسمه فيلزم تركيبها من الأجزاء التى لا تتجزى و اللازمان باطلان.

الثانى أن الحركة ليست هى الحصول فى المكان الأول لأن الجسم حينئذ لم يتحرك بعد و لا- فى المكان الثانى لأن الحركة انتهت و انقطعت و لا المجموع لامتناع تحقق جزأيه معا فى الوجود فلا تكون موجوده.

الثالث أن الحركة ليست واحده فلا تكون موجوده.

و هذه الاستدلالات فى مقابله الحكم الضرورى فلا تكون مسموعه.

قال: يتوقف على المتقابلين و العلتين و المنسوب إليه و المقدار.

أقول: وجود الحركة يتوقف على أمور سته: أحدها ما منه الحركة، و الثانى ما إليه الحركة أعنى مبدأ الحركة و منتهاها و الظاهر أن مراده بالمتقابلين هذان لأن المبدأ و المنتهى

متقابلان لا يجتمعان فى شىء واحد باعتبار واحد، الثالث ما به الحركة و هو السبب و العله الفاعليه لوجودها، الرابع ما له الحركة أعنى الجسم المتحرك و هو العله القابليه و هذان هما المرادان بقوله و العلتين، الخامس ما فيه الحركة أعنى المقوله التى ينتقل الجسم فيها من نوع إلى نوع و الظاهر أنه المراد بقوله و المنسوب إليه إذ المقوله تنسب الحركة إليها بالتبعيه، السادس الزمان الذى تقع فيه الحركة و هو المراد بقوله و المقدار فإن الزمان مقدار الحركة.

قال: فما منه و ما إليه قد يتحدان محلا و قد يتضادان ذاتا و عرضا.

أقول: ما منه و ما إليه قد يكون محلها واحد لكن لا باعتبار واحد كالنقطه فى الحركة المستديره فإنها بعينها مبدأ للحركة المستديره و منتهى لها لكن باعتبارين، و قد يتغاير محلها كالحرركات المستقيمه ثم قد يتضاد المحل فى المتكثر إما ذاتا كالحرکه من السواد إلى البياض أو عرضا كالحرکه من اليمين إلى الشمال.

قال: و لهما اعتباران متقابلان أحدهما بالنظر إلى ما يقالان له.

أقول: الذى فهمناه من هذا الكلام أن لكل واحد مما منه و ما إليه اعتبارين: أحدهما بالقياس إلى ما يقال له أعنى ذا المبدأ و ذا المنتهى، و الثانى بقياس كل واحد إلى صاحبه فالأول قياس التضايف و الثانى قياس التضاد و ذلك لأن المبدأ لا يضايف المنتهى لانفكاكهما تصورا بل يضايف ذا المبدأ فإن المبدأ مبدأ لذى المبدأ و كذا المنتهى و أما اعتبار المبدأ إلى المنتهى فإنه مضاد له إذ ليس مضايفا، و لا- سلبا و إيجابا، و لا عدما و ملكه فلم يبق إلا التضاد و هذان الاعتباران أعنى التضايف و التضاد متقابلان (و اعلم) أن هاهنا إشكالا و هو أن يقال الضدان لا يعرضان لموضوع واحد مجتمعين فيه و المبدأ و المنتهى قد يعرضان لجسم واحد.

و الجواب أن الضدين قد يجتمعان فى جسم واحد إذا لم يكن الجسم موضوعا قريبا لهما و حال المبدأ و المنتهى هنا كذلك لأن موضوعهما الأطراف فى الحرركات المستقيمه و تلك متغايره بقى أن يقال هذا لا يتأتى فى الحرركات المستديره و قد نبه المصنف - رحمه الله - على

ذلك بقوله قد يتحدان محلا فيكون وجه الخلاص عدم اجتماع الوصفين إذ حال وصفه بكونه منتهى ينتفى عنه كونه مبدأ و فيه ما فيه.

قال: و لو اتحدت العلتان انتفى المعلول.

أقول: قد بينا أنه يريد بالعلتين هنا الفاعليه أعني المحرك و القابليه أعني المتحرك و ادعى تبايرهما على معنى أنه لا يجوز أن يكون الشيء محركا لنفسه بل إنما يتحرك بقوه موجوده إما فيه كالطبيعه أو خارجه عنه لأنه لو تحرك لذاته لانتفت الحركة إذ بقاء العله يستلزم بقاء المعلول فإذا فرضنا الجسم لذاته عله للحركه كان عله لأجزائها فيكون كل جزء منها باقيا بقاء الجسم لكن بقاء الجزء الأول منها يقتضى أن لا يوجد الثاني لامتناع اجتماع أجزائها في الوجود فلا توجد الحركة و قد فرضناها موجوده هذا خلف و إلى نفي الحركة أشار. بقوله انتفى المعلول.

قال: و عم.

أقول: هذه حجه ثانيه على أن الفاعل للحركه ليس هو القابل أعني نفس الجسميه و تقريره أن نقول الأجسام متساويه فى الماهيه فلو اقتضت لذاتها الحركة لزم عمومها لكل جسم فكان كل جسم متحركا (هف) ثم إن الجسميه إن اقتضت الحركة إلى جهه معينه لزم حركه كل الأجسام إليها و هو باطل بالضروره و إن كان إلى جهه غير معينه انتفت الحركة و أشار إلى هذا الدليل بقوله (و عم) أى و عم ما فرضناه معلولا و هو الحركة إما مطلقا أو إلى جهه معينه على ما قررنا الوجهين فيه.

قال: بخلاف الطبيعه المختلفه المستلزمه فى حال ما.

أقول: هذا جواب عن إشكال يورد على هذين الدليلين و تقريره أن نقول الطبيعه قد تقتضى الحركة و لا يلزم دوامها بدوام الطبيعه و لا عمومها بعمومها.

و تقرير الجواب أن نقول الطبائع مختلفه فجاز اقتضاء بعضها الحركة إلى جهه معينه

بخلاف غيرها و إلى هذا أشار بقوله المختلفه.

و أيضا الطبعه لم نقل إنها مطلقا عله للحركه و إلا لزم المحال بل إنما تقتضيها في حال ما و هو حال خروج الجسم عن مكانه الطبيعي، أما حال بقاء الجسم في مكانه الطبيعي فلا تقتضى الحركه و إليه أشار بقوله المستلزمه في حال ما.

قال: و المنسوب إليه أربع فإن بسائط الجواهر توجد دفعه و مركباتها تعدم بعدم أجزائها.

أقول: يريد بالمنسوب إليه ما توجد فيه الحركه على ما تقدم تفسيره و الحركه تقع في أربع مقولات لا غير هي الكم و الكيف و الأين و الوضع و لا تقع فيما سوى ذلك أما الجوهر فقسمان بسيط و مركب فالبسيط يوجد دفعه فلا تتحق فيه حركه، و المركب يعدم بعدم أحد أجزائه فلا- تقع فيه حركه إذ المتحرك باق حال الحركه و المركب ليس بباق حال الحركه فلا تقع فيه حركه أيضا.

قال: و المضاف تابع.

أقول: المضاف لا تقع فيه حركه بالذات لأنه أبدا تابع لغيره فإن كان متبوعه قابلا للشده و الضعف قبلهما هو و إلا فلا.

قال: و كذا متى.

أقول: ذكر الشيخ في النجاه أن متى يوجد للجسم بتوسط الحركه فكيف يكون فيه حركه فإن كل حركه في متى فلو كان فيه حركه لكان لمتى متى آخر و قال في الشفاء يشبه أن يكون حال متى كحال الإضافه في أن الانتقال لا يكون فيه بل يكون في كم أو كيف و يكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل.

قال: و الجده دفعه.

أقول: مقوله الملك لا تتحق فيها حركه لأننا قد بينا أنها عباره عن نسبه التملك فإن



حصل وقع دفعه و إلا فلا حصول له فلا تعقل فيه حركه.

قال: و لا تعقل حركه فى مقولتى الفعل و الانفعال.

أقول: هاتان المقولتان لا- توجد الحركه فيهما لأن الانتقال من التبرد إلى التسخن إن كان بعد كمال التبرد و انتهائه لم يكن الانتقال من التبرد بل من البروده إذ التبرد قد عدم و انقطع، و إن كان قبل كماله كان الجسم فى حال واحد أعنى حال الحركه متوجها إلى كيفيتين متضادتين هذا خلف.

قال: فى الكم باعتبارين لدخول الماء القاروره المكبوه عليه، و تصدع الآنيه عند الغليان.

أقول: لما بين أن الحركه تقع فى أربع مقولات و أبطل وقوعها فى الزائد شرع فى تفصيل وقوع الحركه فى مقوله مقوله فابتدأ بالكم و ذكر أن الحركه تقع فيه باعتبارين أحدهما التخلخل و التكاثف، و الثانى النمو و الذبول.

أما الأول فالمراد به زياده مقدار الجسم و نقصانه من غير ورود أجزاء جسمانيه عليه، أو انفصال أجزاء منه بناء على أن المقدار أمر زائد على الجسم و أن الجسم قابل للانتقال من نوع منه إلى نوع آخر على التدرىج، و استدلل على وقوع الحركه بهذا الاعتبار بوجهين:

الأول أن القاروره إذا كبت على الماء فإن كان بعد المص دخلها الماء و إلا فلا مع أن الخلاء أو الملاء فى البابين واحد فليس ذلك إلا- لأن الهواء المحتقن داخل القاروره له مقدار طبيعى و بسبب المص يخرج شىء من الهواء فيكتسب الباقي لضروره الخلاء مقدارا أكثر غير طبيعى فإذا كبت القاروره على الماء داخلها الماء فعاد الهواء إلى مقداره الطبيعى لوجود المستخلف عن الهواء الخارج بالمص.

الثانى أن الآنيه إذا ملئت ماء و سد رأسها سدا محكما و غليت بالنار فإنها تنشق و ليس ذلك لمداخله أجزاء النار لعدم الثقب فى الآنيه فبقى أن يكون ذلك لزياده مقدار ما فيها. و عندى فى هذين الوجهين نظر و إن أفادا الظن.

قال: و حركة أجزاء المغتذى فى جميع الأقطار على التناسب.

أقول: هذا هو الاعتبار الثانى و هو الحركة فى الكم باعتبار النمو (و اعلم) أن النامى يزداد جسمه بسبب اتصال جسم آخر به و تلك الزيادة ليست مطلقا بل إذا داخلت أجزاء المزيد عليه و تشبهت به فصد هذه الحالة الذبول و قد يشتهه هذا بالسمن و الفرق بينهما أن الواقف فى النمو قد يسمن كما أن المتزايد فى النمو قد يهزل و ذلك لأن الزيادة إذا أحدثت المنافذ فى الأصل و دخلت فيها و تشبهت بطبيعته الأصل و اندفعت أجزاء الأصل إلى جميع الأقطار على نسبه واحده فى نوعه فذاك هو النمو و الشيخ قد يسمن لأن أجزاءه الأصلية قد جفت و صلبت فلا يقوى المغتذى على تفريقها و النفوذ فيها فلا تتحرك أجزاءه الأصلية إلى الزيادة فلا يكون ناميا و إن تحرك لحمه إلى الزيادة فيكون ذلك فى الحقيقه نموا فى اللحم لكن المسمى باسم النمو إنما هو حركة الأعضاء الأصلية.

قال: و فى الكيف للاستحاله المحسوسه مع الجزم ببطلان الكمون و الورود لتكذيب الحس لهما.

أقول: لما فرغ من البحث عن الحركة فى الكم شرع فى الحركة فى الكيف أعنى الاستحاله و استدل على ذلك بالحس فإنه يقضى بصيروره الماء البارد حارا على التدرىج و بالعكس و كذا فى الألوان و غيرها من الكيفيات المحسوسه.

و اعلم أن الآراء لم تتفق على هذا فإن جماعه من القدماء أنكروا الاستحاله و افترقوا فى الاعتذار عن الحرارة المحسوسه فى الماء إلى قسمين: أحدهما ذهب إلى أن فى الماء أجزاء نارية كامنه فيه فإذا ورد عليه نار من خارج برزت تلك الأجزاء و ظهرت للحس، و الثانى ذهب إلى أن الأجزاء النارية ترد عليه من خارج و تداخله فيحس منه بالحراره.

و القولان باطلان فإن الحس يكذبهما أما الأول فلأن الأجزاء الكامنه يجب الإحساس بها عند مداخله اليد لجميع أجزاء الماء و تفرقتها قبل ورود الحرارة عليه و لما لم يكن كذلك دل على بطلان الكمون.

و أما الثانى فلأنا نشاهد جبلا من كبريت تقرب منه نار صغيره فيحترق مع أنا نعلم أنه لم يكن فى تلك النار الصغيره من الأجزاء الناريه ما يلاقى الجبل و يغلب عليه حسا.

قال: و فى الأين و الوضع ظاهر.

أقول: وقوع الحركه فى هاتين المقولتين أعنى الأين و الوضع ظاهر لكن الشيخ ادعى أنه الذى استخرج وقوع الحركه فى الوضع و قد وجد فى كلام أبى نصر الفارابى وقوعها فيه (و اعلم) أن الحركه فى الوضع و إن استلزمت حركه الأجزاء فى الأين لكن ذلك باعتبار آخر مغاير لا اعتبار حركه الجميع فى الوضع.

قال: و تعرض لها وحده باعتبار وحده المقدار و المحل و القابل.

أقول: الحركه منها واحده بالعدد و منها كثيره أما الواحده فهى الحركه المتصله من مبدأ المسافه إلى نهايتها و قد بينا تعلق الحركه بأمور سته و المقتضى لوحدها إنما هو ثلاثه منها لا غير: الأول وحده الموضوع و هو أمر ضرورى فى وحده كل عرض لاستحاله قيام العرض بمحلين و إليه أشار بقوله و المحل.

الثانى وحده الزمان و هو كذلك أيضا لاستحاله إعاده المعدوم بعينه و إليه أشار بقوله المقدار الثالث وحده المقوله التى فيها الحركه فإن الجسم الواحد قد يتحرك فى الزمان الواحد حركتى كيف و أين و إليه أشار بقوله و القابل.

و يحتمل أن يكون القابل هو الموضوع و المحل هو المقوله. و وحده المحرك غير شرط فإن المتحرك بقوه ما مسافه إذا تحرك بأخرى قبل انقطاع فعل الأولى اتحدت الحركه. و إذا اتحدت الأشياء الثلاثه اتحد ما منه و ما إليه لكن كل واحد منهما غير كاف فإن المتحرك من مبدأ واحد قد ينتهى إلى شيئين و المنتهى إلى شىء واحد قد يتحرك من مبدئين.

قال: و اختلاف المتقابلين و المنسوب إليه يقتضى الاختلاف.

أقول: إذا اختلف أحد الأمور الثلاثه أعنى ما منه و ما إليه و ما فيه، اختلفت الحركه

بالنوع فإن الحركة في الكيف تغاير الحركة في الأين وهذا ظاهر. وأيضا الصاعده ضد الهابطه. و أراد بالمتقابلين ما منه و ما إليه و بالمنسوب إليه ما فيه و لا- يشترط اختلاف الموضوع فإن الحجر و النار قد يتحركان حركة واحده بالنوع، و لا الفاعل لأن الطبيعیه و القسريه قد تصدر عنهما حركة واحده به، و لا الزمان لعدم اختلافه و في هذه المباحث نظر ذكرناه في كتاب الأسرار.

قال: و تضاد الأولين التضاد.

أقول: من الحركات ما هو متضاد و هي الداخلة تحت جنس أخير كالصاعده و الهابطه فعله تضادهما ليس تضاد المتحرك لإمكان صعود الحجر و النار، و لا تضاد المحرك لصدور الصعود عن الطبع و القسر، و لا الزمان لعدم تضاده، و لا ما فيه لاتحاد المسافه فيهما فلم يبق إلا- ما منه و ما إليه و إليه أشار بقوله و تضاد الأولين التضاد أى و تضاد الأولين يقتضى التضاد و عنى بالأولين ما منه و ما إليه. و لا يمكن التضاد بالاستقامه و الاستداره لأنهما غير متضادين.

قال: و لا مدخل للمتقابلين و الفاعل في الانقسام.

أقول: الحركة تنقسم بانقسام الزمان فإن الحركة في نصف الزمان نصف الحركة في جميعه مع التساوى في السرعة و البطء، و بانقسام المتحرك فإنها عرض حال فيه و الحال في المنقسم يكون لا شك منقسما، و بانقسام ما فيه أعنى المسافه فإن الحركة إلى منتصفها نصف الحركة إلى منتهاها و لا مدخل للمتقابلين أعنى ما منه و ما إليه في الانقسام و لا للفاعل و ذلك كله ظاهر.

قال: و تعرض لها كيفيه تشدد فتكون الحركة سريعه، و تضعف فتكون بطيئه و لا تختلف بهما الماهيه.

أقول: تعرض للحركة كيفيه واحده تشدد تاره و تضعف أخرى فتكون الحركة باعتبار

شدتها سريعة و باعتبار ضعفها بطيئه و تلك الكيفيه هي السرعة و البطء و لا تختلف ماهيه الحركه بهاتين الكيفيتين لوجهين: الأول أن هذه الكيفيه واحده و إنما تختلف بالقياس إلى غيرها فما هو سريع بالنسبه إلى شىء قد يكون بطيئا بالنسبه إلى غيره، الثانى أنا نقسم الجنس الواحد من الحركه إلى الصاعد و الهابط مثلا و نقسمه أيضا إلى السريع و البطيء و هاتان قسمتان ليستا مرتبتين حتى يكون عروض إحداهما للجنس بواسطه الأخرى بل يعرضان أولا لذلك الجنس و قد تبين أن الجنس الواحد لا يعرض له فصلان من غير ترتيب بل الفصل أحدهما خاصه.

قال: و سبب البطء الممانعه الخارجيه أو الداخليه لا تخلل السكنات و إلا لما أحس بما اتصف بالمقابل.

أقول: اعلم أن المتكلمين ذهبوا إلى أن تخلل السكنات بين أجزاء الحركه سبب للإحساس بالبطء و الأوائل لما امتنع عندهم وجود جزء لا يتجزى فى الحركه امتنع إسناد البطء إلى تخلل السكنات بل أسندوه إلى الموانع الخارجيه كالملاء فى الحركات الطبيعیه، و إلى الداخليه كالميول الطبيعیه فى الحركات القسريه لأنه لو كان تخلل السكنات سبب البطء لما أحس بما اتصف بالمقابل يعنى أنه يلزم عدم الإحساس بالحركات المتصفه بالسرعه التى هى مقابله البطء لما تقدم فى مسأله الجزء الذى لا يتجزى.

قال: و لا اتصال لذوات الزوايا و الانعطاف لوجود زمان بين آنى الميلين.

أقول: يريد أن كل حركتين مستقيمتين مختلفتين فإن بينهما زمان سكون كما بين الصاعده و الهابطه و عبر عن ذلك بذوات الزوايا و هى الحركه الحاصله على خطين أحدهما متصل بالآخر على غير الاستقامه، و الانعطاف و هى الحركه الراجعه من المنتهى إلى المبدأ. و إنما وجب السكون بينهما لأن لكل حركه عله تقتضى إيصال الجسم إلى المطلوب و الوصول موجود أنا فعلته كذلك و هذا الآن الذى يوجد فيه الميل المقتضى للوصول ليس هو آن الميل الذى يقتضى المفارقة لاستحاله اجتماع الميلين و لا يتصل الآن فلا بد من

فاصل هو زمان عدم الميل فيكون الجسم ساكنا فيه و هو المطلوب.

قال: و السكون حفظ النسب فهو ضد.

أقول: اختلف الناس في تحقيق ماهية السكون و أنها هل هي وجوديه أو عدميه فالمتكلمون على الأول فجعلوه عباره عن حصول الجسم في حيز واحد أكثر من زمان واحد و الحكماء على الثاني قالوا إنه عدم الحركه عما من شأنه أن يتحرك و المصنف - رحمه الله - اختار قول المتكلمين و هو أنه وجودى و أن مقابله للحركه تقابل الضديه لا تقابل العدم و الملكه و جعله عباره عن حفظ النسب بين الأجسام الباقية على حالها.

قال: يقابل الحركتين.

أقول: يمكن أن يفهم من هذا الكلام معنيان: أحدهما أنه إشاره إلى الصحيح من الخلاف الواقع بين الأوائل من أن المقابل للحركه هو السكون في مبدأ الحركه لا- نهايتها، أو أن السكون مقابل للحركه من مكان السكون و إليه. و الحق هو الأخير لأن السكون ليس عدم حركه خاصه و إلا- لكان المتحرك إلى جهه ساكنا في غير تلك الجهه بل هو عدم كل حركه ممكنه في ذلك المكان و احتج الأولون بأن السكون في النهايه كمال للحركه و كمال الشيء لا يقابله.

و الجواب أن السكون ليس كمالا- للحركه بل للمتحرك. الثانى أن السكون ضديقابل الحركه المستقيمه و المستديره معا و ذلك لأنه لما بين أن السكون عباره عن حفظ النسب و كان حفظ النسب إنما يتم بقاء الجسم في مكانه على وضعه و جب أن يكون السكون مقابلا للحركه المستقيمه و المستديره معا لانتفاء حفظ النسب فيهما.

قال: و في غير الأين حفظ النوع.

أقول: لما بين أن السكون عباره عن حفظ النسب و كان ذلك إنما يتحقق في السكون في المكان لكن ليس كل سكون في مكان، و جب عليه أن يفسر السكون في غير الأين من

المقولات فجعله عباره عن حفظ النوع فى المقوله، التى تقع فيها الحركه.

قال: و يتضاد لتضاد ما فيه.

أقول: قد يعرض فى السكون التضاد كما يعرض فى الحركه فإن السكون فى المكان الأعلى يضاد السكون فى المكان الأسفل فعله تضاده ليست تضاد الساكن و لا المسكن و لا الزمان لما تقدم فى الحركه و لا تعلق له بما منه و ما إليه فوجب أن تكون عله تضاده هو تضاد ما فيه.

قال: و من الكون طبيعى و قسرى و إرادى.

أقول: الكون يريد به هنا الجنس الشامل للحركه و السكون كما اصطلاح عليه المتكلمون و قسمه إلى أقسام ثلاثه و ذلك لأنه عباره عن حصول الجسم فى الحيز و ذلك الحصول قد بينا أنه لا يجوز استناده إلى ذات الجسم فلا بد من قوه يستند إليها و تلك القوه إما أن تكون مستفاده من الخارج و هى القسريه، أو لا و هى الطبيعىه إن لم تقارن الشعور، و الإراديه إن قارنته.

قال: فطبيعى الحركه إنما يحصل عند مقارنه أمر غير طبيعى.

أقول: الطبيعى أمر ثابت و الحركه غير ثابتة فلا تستند إليها لذاتها بل لا بد من اقتران الطبيعى بأمر غير طبيعى و يفتقر فى الرد إليه إلى الانتقال فيكون ذلك الانتقال طبيعىاً أما فى الأين فكالجحر المرمى إلى فوق، و أما فى الكيف فكالماء المسخن، و أما فى الكم فكالذابل بالمرض.

قال: ليرد الجسم إليه فيقف أقول: غايه الحركه الطبيعىه إنما هى حصول الحاله الملائمه الطبيعىه التى فرضنا زوالها حتى اقتضت الطبيعىه الحركه و رد الجسم إليها بعد عدمها عنه، لا الهرب عن الحاله غير

الطبيعيه قيل لعدم الاختصاص و هو ممنوع إذ كل طريق غير طبيعي مهروب عنه فيختص بالطبيعي، و على كل تقدير فإذا حصلت الحاله الطبيعيه وقف الجسم و عدت الحركه الطبيعيه لزوال الشرط و هو عدم الحاله غير الطبيعيه.

قال: فلا تكون دوريه أقول: هذا نتيجة ما تقدم فإن الحركه الطبيعيه تطلب استرداد الحاله الطبيعيه بعد زوالها و الحركه الدوريه تطلب بالحركه عين ما هربت عنه فلا تكون طبيعيه و هو ظاهر.

و اعلم أن الحركه الطبيعيه قد بينا أنها إنما تصدر عن الطبيعه لا- بانفرادها بل بمشاركه الأحوال الغير الطبيعيه و لتلك الأحوال درجات متفاوتة في القرب و البعد فإذا حركت الطبيعه الجسم إلى نقطه معينه كانت مع حال مخصوصه غير ملائمه فإذا وصل الجسم إلى تلك النقطه لم تبق تلك الحاله بل حصلت حاله أخرى هي الحصول في حد آخر فعلة الحركه الأولى التامه غير عله الحركه الثانيه فلا يقال الطبيعه في منتصف المسافه مثلاً تهرب عما طلبته بالطبيعه.

قال: و قسريها مستند إلى قوه استفاده قابله للضعف.

أقول: الحركه القسريه إما أن تكون مع ملازمه المتحرك أو مع مفارقتة و الأول لا إشكال فيه و إنما البحث في الثاني فالمشهور أن المحرك كما يفيد المقسور حركه كذلك يفيد قوه فاعله لتلك الحركه قابله للضعف بسبب الأمور الخارجيه و الطبيعه المقاومه و كلما ضعفت القوه القسريه بسبب المصادمات قويت الطبيعه إلى أن تفنى تلك القوه بالكلية.

و عندي هنا إشكال فإن الواحد بالشخص لا يبقى حال ضعفه فالقوه القسريه إذا عدت عند ضعفها افتقر المتجدد منها إلى عله كافتقار الحركه و الأقرب هنا أن ثبت في المتحرك قسراً أموراً ثلاثه الحركه القسريه و الميل القسري و هو القابل للشده و الضعف و القوه المستفاده من القاسر و هي باقيه لا- تشتد و لا- تضعف و تجدد الميول ما لم يحصل للهواء الذي يتحرك فيه المتحرك تلبد و تصلب يمنع عن النفوذ فيه فتبطل القوه القسريه



قال: و طبعى السكون يستند إلى الطبيعه مطلقا.

أقول: السكون منه طبعى كاستقرار الأرض فى المركز، و منه قسرى كالحجر الواقف فى الهواء قسرا، و منه إرادى كسكون الحيوان بإرادته فى مكان ما و الطبعى من السكون ما يستند إلى الطبيعه مطلقا بخلاف الحركه الطبيعه المستنده إلى الطبيعه لا مطلقا بل عند مقارنه أمر غير ملائم.

قال: و تعرض البساطه و مقابلها للحركه خاصه.

أقول: من الحركات ما هو بسيط كحركه الحجر إلى أسفل، و منها ما هو مركب كحركه النمله على الرحى إذا اختلفتا فى المقصد فإن حركه كل من النمله و الرحى و إن كانت بسيطه لكن إذا نظر إلى حركه النمله الذاتيه باعتبار حصولها فى محل متحرك بالعرض حصل لها تركيب، ثم إن كانت إحدى الحركتين مساويه للأخرى حدث للنمله ثبات بالنسبه إلى الأمور الثابته و إن فضلت إحداهما الأخرى حصل لها حركه بقدر فضل إحداهما على الأخرى و هذا إنما يكون فى متحرك يتحرك بالعرض إذ يستحيل تحرك الجسم الواحد بالذات حركتين إلى جهه أو جهتين.

قال: و لا يعلل الجنس و لا أنواعه بما يقتضى الدور.

أقول: الذى خطر لنا فى تفسير هذا الكلام الرد على أبى هاشم حيث قال إن حصول الجسم فى المكان معلل بمعنى و إن الحركه معلله بمعنى و الدليل على بطلانه أن المعنى الذى جعل عله فى الحصول إما أن يوجد قبل الحصول أو لا فإن كان الثانى لزم الدور، و إن كان الأول فإن اقتضى اندفاع الجسم إلى مكان ما فهو الميل و هو ثابت، و إلا لم يكن عله.

في المتى

قال: الخامس المتى و هو النسبه إلى الزمان أو طرفه.

أقول: لما فرغ من البحث عن مقوله الأين شرع في البحث عن المتى و المراد بها نسبه الشيء إلى الزمان أو طرفه بالحصول فيه و هو إما حقيقى و هو الذى لا يفضل عن كون الشيء كالصيام فى النهار، و إما غير حقيقى كالصلاه فيه.

و الفرق بين المتى الحقيقى و الأين الحقيقى فى النسبه أن المتى الواحد قد يشترك فيه كثيرون بخلاف الأين الحقيقى.

قال: و الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم و التأخر العارضين لها باعتبار آخر.

أقول: الحركة يعرض لها نوعان من التقدم و التأخر و تتقدر باعتبارهما فإن الحركة لا بد لها من مسافه تزيد بزيادتها و تنقص بنقصانها و لا بد لها من زمان كذلك و يعرض لأجزائها تقدم و تأخر باعتبار تقدم بعض أجزاء المسافه على بعض فإن الجزء من الحركة الحاصل فى الحيز المتقدم من المسافه متقدم على الحاصل فى المتأخر منها، و كذلك الحاصل فى المتقدم من الزمان متقدم على الحاصل فى متأخره لكن الفرق بين تقدم المسافه و تقدم الحركة أن المتقدم من المسافه يجمع المتأخر بخلاف أجزاء الحركة، و يحصل للحركة عدد بالاعتبارين فالزمان هو مقدار الحركة و عددها من حيث التقدم و التأخر العارضين لها باعتبار المسافه لا باعتبار الزمان و إلا لزم الدور و إلى هذا أشار بقوله باعتبار آخر أى باعتبار آخر مغاير لاعتبار الزمان.

قال: و إنما تعرض المقوله بالذات للمتغيرات، و بالعرض لمعروضها.

أقول: هذه المقوله التى هى المتى إنما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركات، و إنما تعرض لغيرها بالعرض و بواسطتها فإن ما لا يتغير لا تعرض له هذه النسبه إلا باعتبار

عروض صفات متغيره له كالأجسام التي تعرض لها الحركات فتلحقها هذه النسبه.

قال: و لا يفتقر وجود معروضها و عدمه إليه.

أقول: الذى فهمناه من هذا الكلام أمران: (أحدهما) أن وجود معروض المتغيرات و عدمه لا يفتقر إلى الزمان لأنه متأخر عن المتغيرات لأنه مقدارها و هى متأخره عن المتغيرات التى هى معروضها فلو افتقر وجود المعروض و عدمه إليه لزم الدور.

الثانى أن هذه النسبه التى هى المقوله عارضه للمنتسبين اللذين أحدهما الزمان فالزمان معروض لهذه النسبه و وجود هذا المعروض و عدمه لا يفتقران إلى الزمان و إلا لزم التسلسل.

قال: و الطرف كالنقطه و عدمه فى الزمان لا على التدرىج.

أقول: الطرف يعنى به الآن فإنه طرف الزمان و وجوده فرضى على ما اختاره المصنف - رحمه الله - من نفى الجوهر الفرد كوجود النقطه فى الجسم، و عدمه فى جميع الزمان الذى بعده لا على التدرىج و ذلك لأن عدم الشىء قد يكون فى آن كالأجسام و غيرها من الأعراض القاره، و قد يكون فى زمان و هذا على قسمين: الأول أن يكون العدم على التدرىج كعدم الحركه، و الثانى أن يكون لا على التدرىج كاللامماسه و كعدم الآن.

قال: و حدوث العالم يستلزم حدوثه.

أقول: قد بينا فيما تقدم أن العالم حادث و الزمان من جملته فيكون حادثا بالضروره و الأوائل نازعوا فى ذلك و قد تقدم كلامهم و الجواب عنه.

### المسأله السابعه: فى الوضع

فى الوضع

قال: السادس الوضع و هو هيئه تعرض للجسم باعتبار نسبتين.

أقول: الوضع من جمله الأعراض النسبيه و اعلم أن لفظه الوضع تقال على معان

بالاشتراك: أحدها كون الشيء بحيث يشار إليه إشاره حسيه أنه هنا أو هناك فالنقطه ذات وضع بهذا الاعتبار دون الوحده. و ثانيها هيئه تعرض للجسم بسبب نسبه أجزائه بعضها إلى بعض. و الثالث هيئه تعرض للجسم بسبب نسبه أجزائه بعضها إلى بعض و بسبب نسبه أجزائه إلى الأمور الخارجه عنه و هذا هو المقوله المذكوره هنا كالقيام فإنه يفتقر إلى حصول نسبه الأجزاء و نسبه لها إلى الأمور الخارجيه مثل كون رأس القائم من فوق و رجلاه من أسفل و لو لا هذه النسبه لكان الانتكاس قياما و إلى هذا أشار بقوله باعتبار نسبتين أى باعتبار نسبه الأجزاء بعضها إلى بعض و باعتبار نسبه الأجزاء إلى الأمور الخارجيه.

قال: و فيه تضاد و شده و ضعف.

أقول: قد يقع فى الوضع تضاد كالقيام و الانتكاس فإنهما هيئتان وجوديتان بينهما غايه الخلاف متعاقبتان على موضوع واحد فيكونان متضادين و قد يقع فيه أيضا شده و ضعف فإن الانتصاب و الانتكاس قد يقبلان الشده و الضعف.

### المسأله الثامنه: فى الملك

فى الملك

قال: السابع الملك و هو نسبه التملك.

أقول: قال أبو على إن مقوله الملك لم أحصلها إلى الآن و يشبه أن تكون عبارته عن نسبه الجسم إلى حاو له أو لبعض أجزائه كالتسلح و التختم فمنه ذاتى كحال الهره عند إهابها، و منه عرضى كبدن الإنسان عند قميصه و أما المصنف - رحمه الله - فإنه حصل هذه المقوله و بين أنها عبارته عن نسبه التملك قال - رحمه الله - و لخفائها عبر المتقدمون عنها بعبارات مختلفه كالجده و الملك و له.

ص: ٢٧٧

## المسأله التاسعه: فى مقولتى الفعل و الانفعال

فى مقولتى الفعل و الانفعال

قال: الثامن و التاسع أن يفعل و أن يفعل.

أقول: هاتان مقولتان ذهب الأوائىل إلى أنهما ثابتان عينا و هما عباره عن تأثير الشىء فى غيره و تأثيره عنه ما دام التأثير و التأثير موجودين، و إذا انقطعا قيل لهما فعل و انفعال فإن الجسم ما دام فى الاحتراق قيل له هو ذا يحترق فإذا انقطع احتراقه و استقر أطلق عليه لفظه المصدر.

قال: و الحق ثبوتها ذهنا و إلا لزم التسلسل.

أقول: المصنف - رحمه الله - ذهب هنا إلى ما ذهب إليه المتكلمون و خالف الأوائىل فى ذلك و جعل هاتين المقولتين أمرين ذهنيين لا ثبوت لهما عينا و إلا لزم التسلسل. و وجه اللزوم أن ثبوتهما يستدعى عله مؤثره فىهما فتلك العله نسبة التأثير إليهما و لهما نسبة التأثير عنها و ذلك يستدعى ثبوت نسبتين أخريين و هكذا إلى ما لا يتناهى.

ص: ٢٧٨

## المقصد الثالث في إثبات الصانع تعالى و صفاته و آثاره

### إشاره

إثبات الصانع تعالى و صفاته و آثاره

و فيه فصول:

### الأول في وجوده تعالى

قال:

ص: ٢٧٩

المقصد الثالث فى إثبات الصانع تعالى و صفاته و آثاره و فىه فصول:

الأول فى وجوده تعالى الموجود إن كان واجبا و إلا استلزمه لاستحاله الدور و التسلسل.

أقول: يريد إثبات واجب الوجود تعالى و بيان صفاته و ما يجوز عليه و ما لا يجوز و بيان أفعاله و آثاره و ابتداء بإثبات وجوده لأنه الأصل فى ذلك كله و الدليل على وجوده أن نقول هنا موجود بالضروره فإن كان واجبا فهو المطلوب، و إن كان ممكنا افتقر إلى مؤثر موجود بالضروره فذلك المؤثر إن كان واجبا فالمطلوب، و إن كان ممكنا افتقر إلى مؤثر موجود فإن كان واجبا فالمطلوب و إن كان ممكنا تسلسل أو دار و قد تقدم بطلانهما و هذا برهان قاطع أشير إليه فى الكتاب العزيز بقوله "أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ" و هو استدلال لى.

و المتكلمون سلكوا طريقا آخر فقالوا العالم حادث فلا بد له من محدث فلو كان محدثا تسلسل أو دار و إن كان قديما ثبت المطلوب لأن القدم يستلزم الوجوب و هذه الطريقه إنما تتمشى بالطريقه الأولى فلهذا اختارها المصنف - رحمه الله - على هذه.

ص: ٢٨٠

في صفاته تعالى و فيه مسائل

### المسأله الأولى: في أنه تعالى قادر

في أنه تعالى قادر

قال: الثاني في صفاته - وجود العالم بعد عدمه ينفي الإيجاب.

أقول: لما فرغ من البحث عن الدلالة على وجود الصانع تعالى شرع في الاستدلال على صفاته تعالى و ابتدأ بالقدره و الدليل على أنه تعالى قادر أنا قد بينا أن العالم حادث فالمؤثر فيه إن كان موجبا لزم حدوثه أو قدم ما فرضناه حادثا أعنى العالم و التالي بقسميه باطل بيان الملازمه أن المؤثر الموجب يستحيل تخلف أثره عنه و ذلك يستلزم إما قدم العالم و قد فرضناه حادثا أو حدوث المؤثر و يلزم التسلسل فظهر أن المؤثر للعالم قادر مختار.

قال: و الواسطه غير معقوله.

أقول: لما فرغ من الاستدلال على مطلوبه شرع في أنواع من الاعتراضات للخصم مع وجه المخلص منها و تقرير هذا السؤال أن يقال دليلكم يدل على أن مؤثر العالم مختار و ليس يدل على أن الواجب مختار بل جاز أن يكون الواجب تعالى موجبا لذاته معلولا يؤثر في العالم على سبيل الاختيار و تقرير الجواب أن هذه الواسطه غير معقوله لأننا قد بينا حدوث العالم بجملته و أجزائه و المعنى بالعالم كل موجود سوى الله تعالى و ثبوت واسطه بين ذات الله تعالى و بين ما سواه غير معقول.

قال: و يمكن عروض الوجوب و الإمكان للأثر باعتبارين.

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر و تقريره أن المؤثر إما أن يستجمع جميع جهات



المؤثرية أو لا فإن كان الأول كان وجود الأثر عنه واجبا وإلا لافتقر ترجيحه إلى مرجح زائد فلا تكون الجهات بأسرها موجودة هذا خلف، أو لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل بالضرورة، وإن لم يكن مستجمعا لجميع الجهات استحالة صدور الأثر عنه وحينئذ لا يمكن تحقق القادر لأنه على تقدير حصول جميع الجهات يمتنع الترك، وعلى تقدير انتفاء بعضها يمتنع الفعل فلا تتحقق الممكنة من الطرفين.

و تقرير الجواب أن الأثر تعرض له نسبتا الوجوب والإمكان باعتبارين فلا يتحقق الموجب ولا يلزم الترجيح من غير مرجح و بيانه أن فرض اجتماع المؤثر جميع ما لا بد منه في المؤثرية هو بأن يكون المؤثر المختار مأخوذا مع قدرته التي يستوى طرفا الوجود والعدم بالنسبة إليها ومع داعيه الذي يرجح أحد طرفيه و حينئذ يجب الفعل بعدهما نظرا إلى وجود الداعي والقدرة و لا- تنافى بين هذا الوجوب وبين الإمكان نظرا إلى مجرد القدرة والاختيار وهذا كما إذا فرضنا وقوع الفعل من المختار فإنه يصير واجبا من جهة فرض الوقوع و لا- ينافى الاختيار وبهذا التحقيق يندفع جميع المحاذير اللازمة لأكثر المتكلمين في قولهم القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح.

قال: و اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم.

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر و تقريره أن نقول الأثر إما حاصل في الحال فواجب فلا يكون مقدورا، أو معدوم فممتنع فلا قدره.

و تقرير الجواب أن الأثر معدوم حال حصول القدرة و لا نقول إن القدرة حال عدم الأثر تفعل الوجود في تلك الحال بل في المستقبل فيمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال. لا- يقال الوجود في الاستقبال غير ممكن في الحال لأنه مشروط بالاستقبال الممتنع في الحال و إذا كان كذلك فلا قدره عليه في الحال و عند حصول الاستقبال يعود الكلام، لأننا نقول القدرة لا تتعلق بالوجود في الاستقبال في الحال بل في الاستقبال.

قال: وانتفاء الفعل ليس فعل الضد.

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر و تقريره أن القادر لا- يتعلق فعله بالعدم فلا- يتعلق فعله بالوجود أما بيان المقدمه الأولى فلأن الفعل يستدعى الوجود و الامتياز و هما ممتنعان فى حق المعدوم، و أما الثانيه فلأنكم قلتتم القادر هو الذى يمكنه الفعل و الترك و إذا انتفى إمكان الترك انتفى إمكان الفعل. و تقرير الجواب أن القادر هو الذى يمكنه أن يفعل و أن لا يفعل و ليس لا يفعل عباره عن فعل الضد.

قال: و عموميه العله تستلزم عموميه الصفه.

أقول: يريد بيان أنه تعالى قادر على كل مقدور و هو مذهب الأشاعره و خالف أكثر الناس فى ذلك فإن الفلاسفه قالوا إنه تعالى قادر على شىء واحد لأن الواحد لا يتعدد أثره و قد تقدم بطلان مقالتهم.

و المجوس ذهبوا إلى أن الخير من الله تعالى و الشر من الشيطان لأن الله تعالى خير محض و فاعل الشر شرير.

و الثويه ذهبوا إلى أن الخير من النور و الشر من الظلمه.

و النظام قال: إن الله تعالى لا يقدر على القبيح لأنه يدل على الجهل أو الحاجه.

و ذهب البلخى إلى أن الله لا يقدر على مثل مقدور العبد لأنه إما طاعه أو سفه.

و ذهب الجبائيان إلى أنه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد و إلا لزم اجتماع الوجود و العدم على تقدير أن يريد الله إحداثه و العبد عدمه.

و هذه المقالات كلها باطله لأن المقتضى لتعلق القدره بالمقدور إنما هو الإمكان إذ مع الوجوب و الامتناع لا تعلق و الإمكان ثابت فى الجميع فثبت الحكم و هو صحه التعلق و إلى هذا أشار المصنف - رحمه الله - بقوله عموميه العله أى الإمكان تستلزم عموميه الصفهأعنى القدره على كل مقدور.

و الجواب عن شبهه المجوس أن المراد من الخير و الشرير إن كان من فعلهما فلم لا يجوز

إسنادهما إلى شىء واحد. و أيضا الخير و الشر ليسا ذاتيين للشىء فجاز أن يكون الشىء خيرا بالقياس إلى شىء و شرا بالقياس إلى آخر و حينئذ يصح إسنادهما إلى ذات واحده.

و عن شبهه النظام أن الإحالة حصلت بالنظر إلى الداعى فلا تنافى الإمكان الذاتى المقتضى لصحة تعلق القادر.

و عن شبهه البلخى أن الطاعة و العتب و صفان لا يقتضيان الاختلاف الذاتى.

و عن شبهه الجبائين أن العدم إنما يحصل إذا لم يوجد داع لقادر آخر إلى إيجاد.

### المسألة الثانية: فى أنه تعالى عالم

فى أنه تعالى عالم

قال: و الأحكام و التجرد و استناد كل شىء إليه دلائل العلم.

أقول: لما فرغ من بيان كونه تعالى قادرا و كيفية قدرته شرع فى بيان كونه تعالى عالما و كيفية علمه و استدلال على كونه تعالى عالما بوجوه ثلاثة الأول منها للمتكلمين و الأخيران للحكماء (الوجه الأول) أنه تعالى فعل الأفعال المحكمه و كل من كان كذلك فهو عالم (أما المقدمه الأولى) فحسيه لأن العالم إما فلكى أو عنصرى و آثار الحكمة و الإتيقان فيهما ظاهره مشاهد (و أما الثانية) فضروريه لأن الضروره قاضيه بأن غير العالم يستحيل منه وقوع الفعل المحكم المتقن مره بعد أخرى (الوجه الثانى) أنه تعالى مجرد و كل مجرد عالم بذاتهو بغيره أما الصغرى فإنها و إن كانت ظاهره لكن بيانها يأتى فيما بعد عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم و لا جسمانى و أما الكبرى فلأن كل مجرد فإن ذاته حاصله لذاته لا لغيره و كل مجرد حصل له مجرد فإنه عاقل لذلك المجرد لأننا لا نعنى بالتعقل إلا الحصول فإذا ن كل مجرد فإنه عاقل لذاته.

و أما إن كل مجرد عالم بغيره فلأن كل مجرد أمكن أن يكون معقولا وحده و كل ما يمكن أن يكون معقولا وحده أمكن أن يكون معقولا- مع غيره و كل مجرد يعقل مع غيره فإنه عاقل لذلك الغير أما ثبوت المعقوليه لكل مجرد فظاهر لأن المانع من التعقل إنما هو المادة لا

غير. و أما صححه التقارن في المعقوليه فلأن كل معقول فإنه لا ينفك عن الأمور العامه، و أما وجوب العاقلية حينئذ فلأن إمكان مقارنه المجرد للغير لا- يتوقف على الحضور في العقل لأنه نوع من المقارنه فيتوقف إمكان الشيء على ثبوته فعلا و هو باطل و إمكان المقارنه هو إمكان التعقل و في هذا الوجه أبحاث مذكوره في كتبنا العقليه.

(الوجه الثالث) أن كل موجود سواه ممكن على ما يأتي في باب الوجدانيه و كل ممكن فإنه مستند إلى الواجب إما ابتداء أو بوسائط على ما تقدم و قد سلف أن العلم بالعله يستلزم العلم بالمعلول و الله تعالى عالم بذاته على ما تقدم فهو عالم بغيره.

قال: و الأخير عام.

أقول: الوجه الأخير من الأدله الثلاثه الداله على كونه تعالى عالما يدل على عموميه علمه بكل معلوم و تقريره أن كل موجود سواه ممكن و كل ممكن مستند إليه فيكون عالما به سواء كان جزئيا أو كليا و سواء كان موجودا قائما بذاته أو عرضا قائما بغيره و سواء كان موجودا في الأعيان أو متعلقا- في الأذهان لأن وجود الصورة في الذهن من الممكنات أيضا فيستند إليه، و سواء كانت الصورة الذهنيه صوره أمر وجودي أو عدمي ممكن أو ممتنع فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات و لا من الممتنعات و هذا برهان شريف قاطع.

قال: و التغير اعتباري.

أقول: لما فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالما بكل معلوم شرع في الجواب عن الاعتراضات الوارده عن المخالفين و ابتدأ باعتراض من نفى علمه تعالى بذاته و لم يذكر الاعتراض صريحا بل أجاب عنه و حذفه للعلم به و تقرير الاعتراض أن نقول العلم إضافيين العالم و المعلوم أو مستلزم للإضافه و على كلا التقديرين فلا بد من المغايره بين العالم و المعلوم و لا مغايره في علمه بذاته.

و الجواب أن المغايره قد تكون بالذات و قد تكون بنوع من الاعتبار و هاهنا ذاته تعالى من حيث إنها عالمة مغايره لها من حيث إنها معلومه و ذلك كاف في تعلق العلم.

قال: ولا يستدعى العلم صورا مغايره للمعلومات عنده لأن نسبة الحصول إليه أشد من نسبة الصور المعقوله لنا.

أقول: هذا جواب عن اعتراض آخر أورده من نفى علم الله تعالى بالماهيات المغايره لهو تقرير الاعتراض أن العلم صورته مساويه للمعلوم في العالم فلو كان الله تعالى عالما بغيره من الماهيات لزم حصول صور تلك المعلومات في ذاته تعالى و ذلك يستلزم تكثره تعالى، و كونه قابلا و فاعلا و محلا لآثاره، و أنه تعالى لا يوجد شيئا مما يبين ذاته بل بتوسط الأمور الحاله فيه و كل ذلك باطل.

و تقرير الجواب أن العلم لا يستدعى صورا مغايره للمعلومات عنده تعالى لأن العلم هو الحصول عند المجرى على ما تقدم و لا ريب في أن الأشياء كلها حاصله له لأنه مؤثرها و موجدتها و حصول الأثر للمؤثر أشد من حصول المقبول لقابله مع أن الثانى لا يستدعى حصول صورته مغايره لذاته الحاصل فإننا إذا عقلنا ذواتنا لم نفتقر إلى صورته مغايره لذواتنا ثم إذا أدركنا شيئا ما بصوره تحصل في أذهاننا فإننا ندرى تلك الصوره الحاصله في الذهن بذاتها لا باعتبار صورته أخرى و إلا لزم تضاعف الصور مع أن تلك الصوره حاصله لذاتنا لا بانفرادها بل بمشاركه من المعقولات فحصول العلم بالموجودات لواجب الوجود الذى تحصل له الأشياء من ذاته بانفراده من غير افتقار إلى صور لها أولى، و لما كانت ذاته سببا لكل موجود و علمه بذاته عله لعلمه بآثاره و كانت ذاته و علمه بذاته العلتان، متغايرتين باعتبار متحدتين بالذات فكذا معلوله و العلم به متحدان بالذات متغايران بنوع من الاعتبار و هذا بحث شريف أشار إليه صاحب التحصيل و بسطه المصنف - رحمه الله - في شرح الإشارات و بهذا التحقيق يندفع جميع المحالات لأنها لزم اعتبار حصول صور في ذاته تعالى عن ذلك.

قال: و تغير الإضافات ممكن.

أقول: هذا جواب عن اعتراض الحكماء القائلين بنفى علمه تعالى بالجزئيات الزمانيه

و تقرير الاعتراض أن العلم يجب تغييره عند تغير المعلوم و إلا لانتفت المطابقه لكن الجزئيات الزمانيه متغيره فلو كانت معلومه لله تعالى لزم تغير علمه تعالى و التغير فى علم الله تعالى محال.

و تقرير الجواب أن التغير هنا إنما هو فى الإضافات لا فى الذات و لا فى الصفات الحقيقيه كالقدره التى تتغير نسبتها و إضافتها إلى المقذور عند عدمه و إن لم تتغير فى نفسها و تغير الإضافات جائز لأنها أمور اعتباريه لا تحقق لها فى الخارج.

قال: و يمكن اجتماع الوجوب و الإمكان باعتبارين.

أقول: هذا جواب عن احتجاج من نفى علمه تعالى بالمتجددات قبل وجودها و تقرير كلامهم أن العلم لو تعلق بالمتجدد قبل تجدده لزم وجوبه و إلا لجاز أن لا يوجد فينقلب علمه تعالى جهلا و هو محال.

و الجواب إن أردتم بوجوب ما علمه تعالى أنه واجب الصدور عن العلم فهو باطل لأنه تعالى يعلم ذاته و يعلم المعدومات و إن أردتم وجوب المطابقه لعلمه فهو صحيح لكن ذلك وجوب لاحق لا سابق فلا ينافى الإمكان الذاتى و إلى هذا أشار بقوله و يمكن اجتماع الوجوب و الإمكان باعتبارين.

### المسأله الثالثه: فى أنه تعالى حى

فى أنه تعالى حى

قال: و كل قادر عالم حى بالضروره.

أقول: اتفق الناس على أنه تعالى حى و اختلفوا فى تفسيره فقال قوم إنه عباره عن كونه تعالى لا يستحيل أن يقدر و يعلم. و قال آخرون إنه من كان على صفه لأجله عليها يجب أن يعلم و يقدر. و التحقيق أن صفاته تعالى إن قلنا بزيادتها على ذاته فالحياه صفه ثبوتيه زائده على الذات و إلا فالمرجع بها إلى صفه سلبيه و هو الحق و قد بينا أنه تعالى قادر

عالم فيكون بالضرورة حيا لأن ثبوت الصفه فرع عدم استحالتها.

### المسأله الرابعه: في أنه تعالى مرید

في أنه تعالى مرید

قال: و تخصيص بعض الممكنات بالإيجاد في وقت يدل على إرادته تعالى.

أقول: اتفق المسلمون على أنه تعالى مرید لكنهم اختلفوا في معناه فأبو الحسين جعله نفس الداعى على معنى أن علمه تعالى بما في الفعل من المصلحه الداعيه إلى الإيجاد هو المخصص والإرادته و قال النجار إنه سلبى و هو كونه تعالى غير مغلوب و لا مستكره و عن الكعبى أنه راجع إلى أنه عالم بأفعال نفسه و أمر بأفعال غيره و ذهبت الأشعريه و الجبائيان إلى أنه صفه زائده على العلم.

و الدليل على ثبوت الصفه مطلقا أن الله تعالى أوجد بعض الممكنات دون بعض مع تساوى نسبتها إلى القدره فلا بد من مخصص غير القدره التى شأنها الإيجاد مع تساوى نسبتها إلى الجميع، و غير العلم التابع للمعلوم و ذلك المخصص هو الإرادته. و أيضا بعض الممكنات يخصص بالإيجاد في وقت دون ما قبله و بعده مع التساوى فلا بد من مرجح غير القدره و العلم.

قال: و ليست زائده على الداعى و إلا لزم التسلسل أو تعدد القدماء.

أقول: اختلف الناس هنا فذهبت الأشعريه إلى إثبات أمر زائد على ذاته قديم هو الإرادته و المعتزله اختلفوا فقال أبو الحسين إنها نفس الداعى و هو الذى اختاره المصنف و قال أبو على و أبو هاشم إن إرادته حادثه لا فى محل و قالت الكراميه إن إرادته حادثه فى ذاته و الدليل على ما اختاره المصنف أن إرادته لو كانت قديمه لزم تعدد القدماء و التالى باطل فالمقدم مثله و لو كانت حادثه إما فى ذاته أو لا- فى محل لزم التسلسل لأن حدوث الإرادته فى وقت دون آخر يستلزم ثبوت إرادته مخصصه و الكلام فيها كالكلام هنا.

## المسأله الخامسه: فى أنه تعالى سميع بصير

فى أنه تعالى سميع بصير

قال: و النقل دل على اتصافه بالإدراك و العقل على استحاله الآلات.

أقول: اتفق المسلمون كافه على أنه تعالى مدرك و اختلفوا فى معناه فالذى ذهب إليه أبو الحسين أن معناه علمه تعالى بالمسموعات و المبصرات و أثبت الأشعريه و جماعه من المعتزله صفه زائده على العلم.

و الدليل على ثبوت كونه تعالى سميعا بصيرا السمع فإن القرآن قد دل عليه و إجماع المسلمين على ذلك إذا عرفت هذا فنقول السمع و البصر فى حقا إنما يكون بآلات جسمانيه و كذا غيرهما من الإدراكات و هذا الشرط ممتنع فى حقه تعالى بالعقل فإما أن يرجع بالسمع و البصر إلى ما ذهب إليه أبو الحسين و إما إلى صفه زائده غير مفتقره إلى الآلات فى حقه تعالى.

## المسأله السادسه: فى أنه تعالى متكلم

فى أنه تعالى متكلم

قال: و عموميه قدرته تدل على ثبوت الكلام و النفسانى غير معقول.

أقول: ذهب المسلمون كافه إلى أنه تعالى متكلم و اختلفوا فى معناه فعند المعتزله أنه تعالى أوجد حروفا و أصواتا فى أجسام جماديه داله على المراد و قالت الأشاعره أنه متكلم بمعنى أنه قام بذاته معنى غير العلم و الإراده و غيرهما من الصفات تدل عليها العبارات و هو الكلام النفسانى و هو عندهم معنى واحد ليس بأمر و لا- نهى و لا- خبر و لا- غير ذلك من أساليب الكلام و المصنف - رحمه الله - حينئذ استدل على ثبوت الكلام بالمعنى الأول بما تقدم من كونه تعالى قادرا على كل مقدور لا شك فى إمكان خلق أصوات فى أجسام تدل



على المراد وقد اتفقت المعتزله والأشاعره على إمكان هذا لكن الأشاعره أثبتوا معنى آخر و المعتزله نفوا هذا المعنى لأنه غير معقول إذ لا يعقل ثبوت معنى غير العلم ليس بأمر و لا نهى و لا خبر و لا استخبار و هو قديم و التصديق موقوف على التصور.

قال: و انتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه.

أقول: لما أثبت كونه تعالى متكلماً و بين معناه شرع في بيان كونه تعالى صادقاً، و قد اتفق المسلمون عليه لكن لا يتمشى على أصول الأشاعره أما المعتزله فهذا المطلب عندهم ظاهر الثبوت لأن الكذب قبيح بالضروره، و الله تعالى منزّه عن القبائح لأنه تعالى حكيم على ما يأتي فلا يصدر الكذب عنه تعالى.

### المسأله السابعه: في أنه تعالى باق

في أنه تعالى باق

قال: و وجوب الوجود يدل على سرمديته و نفى الزائد.

أقول: اتفق المثبتون للصانع تعالى على أنه باق أبداً و اختلفوا فذهب الأشعري إلى أنه باق ببقاء يقوم به و ذهب آخرون إلى أنه باق لذاته و هو الحق الذي اختاره المصنف و الدليل على أنه باق ما تقدم من بيان وجوب وجوده لذاته و واجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم و إلا لكان ممكناً. و الاعتراض الذي يورد هنا و هو أنه يجوز أن يكون واجبا لذاته في وقت و ممتنعاً في وقت آخر يدل على سوء فهم مورده لأن ماهيته حينئذ بالنظر إليها مجردة عن الوقتين تكون قابله لصفتي الوجود و العدم و لا نعى بالممكن سوى ذلك (و اعلم) أن هذا الدليل كما يدل على وجوب البقاء يدل على انتفاء المعنى الذي أثبتته أبو الحسن الأشعري لأن وجوب الوجود يقتضى الاستغناء عن الغير فلو كان باقياً بالبقاء كان محتاجاً إليه فيكون ممكناً هذا خلف.

## المسأله الثامنه: فى أنه تعالى واحد

فى أنه تعالى واحد

قال: و الشريك أقول: هذا عطف على الزائد أى و وجوب الوجود يدل على نفي الزائد و نفي الشريك (و اعلم) أن أكثر العقلاء اتفقوا على أنه تعالى واحد و الدليل على ذلك العقل و النقل إما العقل فما تقدم من وجوب وجوده تعالى فإنه يدل على وحدته لأنه لو كان هناك واجب وجود آخر لتشاركوا فى مفهوم كون كل واحد منهما واجب الوجود فإما أن يتميزا أو لا- و الثانى يستلزم المطلوب و هو انتفاء الشركه و الأول يستلزم التركيب و هو باطل و إلا لكان كل واحد منهما ممكنا و قد فرضناه واجبا هذا خلف و أما النقل فظاهر.

## المسأله التاسعه: فى أنه تعالى مخالف لغيره من الماهيات

فى أنه تعالى مخالف لغيره من الماهيات

قال: و المثل.

أقول: هذا عطف على الزائد أيضا أى و وجوب الوجود يدل على نفي الزائد و نفي الشريك و نفي المثل و هذا مذهب أكثر العقلاء و خالف فيه أبو هاشم فإنه جعل ذاته مساويه لغيرها من الذوات و إنما تخالفها بحاله توجب أحوالا أربعه و هى الحيه و العالميه و القادريه و الموجوديه و تلك الحاله هى صفه إلهيه و هذا المذهب لا شك فى بطلانه فإن الأشياء المتساويه تتشارك فى لوازمها فلو كانت الذوات متساويه جاز انقلاب القديم محدثا و بالعكس و ذلك باطل بالضروره.

ص: ٢٩١

## المسأله العاشره: فى أنه تعالى غير مركب

فى أنه تعالى غير مركب

قال: و التركيب بمعانيه.

أقول: هذا عطف على الزائد بمعنى أن وجوب الوجود يقتضى نفي التركيب أيضا و الدليل على ذلك أن كل مركب فإنه مفتقر إلى أجزائه لتأخره و تعليله بها و كل جزء من المركب فإنه مغاير له و كل مفتقر إلى الغير ممكن فلو كان الواجب تعالى مركبا كان ممكنا هذا خلف فوجوب الوجود يقتضى نفي التركيب.

و اعلم أن التركيب قد يكون عقليا و هو التركيب من الجنس و الفصل، و قد يكون خارجيا كتركيب الجسم من المادة و الصورة و تركيب المقادير من غيرها و الجميع منفي عن الواجب تعالى لاشتراك المركبات فى افتقارها إلى الأجزاء فلا جنس له و لا فصل له و لا غيرهما من الأجزاء العقلية و الحسية.

## المسأله الحاديه عشره: فى أنه تعالى لا ضد له

فى أنه تعالى لا ضد له

قال: و الضد.

أقول: هذا عطف على الزائد أيضا فإن وجوب الوجود يقتضى نفي الضد لأن الضد يقال بحسب المشهور على ما يتعاقب غيره من الذوات على المحل أو الموضوع مع التنافى بينهما و واجب الوجود يستحيل عليه الحلول فلا ضد له بهذا المعنى، و يطلق أيضا على مساو فى القوه ممانع و قد بينا أنه تعالى لا مثل له فلا مشارك له تعالى فى القوه.

ص: ٢٩٢

## المسأله الثانيه عشره: فى أنه تعالى ليس بمتحيز

فى أنه تعالى ليس بمتحيز

قال: و التحيز.

أقول: هذا عطف على الزائد أيضا فإن وجوب الوجود يقتضى نفى التحيز عنه تعالى و هذا حكم متفق عليه بين أكثر العقلاء و خالف فيه المجسمه و الدليل على ذلك أنه لو كان متحيزا لم ينفك عن الأكوان الحادثه و كل ما لا ينفك عن الحادث فهو حادث و قد سبق تقرير ذلك و كل حادث ممكن فلا يكون واجبا هذا خلف و يلزم من نفى التحيز نفى الجسميه.

## المسأله الثالثه عشره: فى أنه تعالى ليس بحال فى غيره

فى أنه تعالى ليس بحال فى غيره

قال: و الحلول.

أقول: هذا عطف على الزائد فإن وجوب الوجود يقتضى كونه تعالى ليس حالا فى غيره و هذا حكم متفق عليه بين أكثر العقلاء و خالف فيه بعض النصارى القائلين بأنه حل فى المسيح و بعض الصوفيه القائلين بأنه حال فى أبدان العارفين و هذا المذهب لا شك فى سخافته لأن المعقول من الحلول قيام بوجود بوجود آخر على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته و هذا المعنى منتف فى حقه تعالى لاستلزامه الحاجه المستلزمه للإمكان.

## المسأله الرابعه عشره: فى نفى الاتحاد عنه تعالى

فى نفى الاتحاد عنه تعالى

قال: و الاتحاد.

أقول: هذا عطف على الزائد فإن وجوب الوجود ينافى الاتحاد لأننا قد بينا أن وجوب

الوجود يستلزم الوحده فلو اتحد بغيره لكان ذلك الغير ممكنا فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقا على المتحد به فيكون الواجب ممكنا و أيضا فلو اتحد بغيره لكانا بعد الاتحاد إما أن يكونا موجودين كما كانا فلا اتحاد و إن عدما أو عدم أحدهما فلا اتحاد أيضا و يلزم عدم الواجب فيكون ممكنا هذا خلف.

### المسأله الخامسه عشره: فى نفى الجهه عنه تعالى

فى نفى الجهه عنه تعالى

قال: و الجهه.

أقول: هذا حكم من الأحكام اللازمه لوجوب الوجود و هو معطوف على الزائد و قد نازع فيه جميع المجسمه فإنهم ذهبوا إلى أنه تعالى جسم فى جهه و أصحاب أبى عبد الله بن كرام اختلفوا فقال محمد بن الهيثم إنه تعالى فى جهه فوق العرض لا نهايه لها و البعد بينه و بين العرش أيضا غير متناه و قال بعضهم البعد متناه و قال قوم منهم إنه تعالى على العرش كما تقوله المجسمه و هذه المذاهب كلها فاسده لأن كل ذى جهه فهو مشار إليه و محل للأكوان الحادته فيكون حادثا فلا يكون واجبا.

### المسأله السادسه عشره: فى أنه تعالى ليس محلا للحوادث

فى أنه تعالى ليس محلا للحوادث

قال: و حلول الحوادث فيه.

أقول: وجوب الوجود ينافى حلول الحوادث فى ذاته تعالى و هو معطوف على الزائد و قد خالف فيه الكراميه و الدليل على الامتناع أن حدوث الحوادث فيه تعالى يدل على تغيره و انفعاله فى ذاته و ذلك ينافى الوجوب و أيضا فإن المقتضى للحادث إن كان ذاته كان أزليا و إن كان غيره كان الواجب مفتقرا إلى الغير و هو محال و لأنه إن كان صفه كمال

استحال خلو الذات عنه و إن لم يكن استحال اتصاف الذات به.

### المسألة السابعة عشره: فى أنه تعالى غنى

فى أنه تعالى غنى

قال: و الحاجة.

أقول: وجوب الوجود ينافى الحاجة و هو معطوف على الزائد و هذا الحكم ظاهر فإن وجوب الوجود يستدعى الاستغناء عن الغير فى كل شىء فهو ينافى الحاجة و لأنه لو افتقر إلى غيره لزم الدور لأن ذلك الغير محتاج إليه لإمكانه (لا يقال) الدور غير لازم لأن الواجب مستغن فى ذاته و بعض صفاته عن ذلك الغير و بهذا الوجه يؤثر فى ذلك الغير فإذا احتاج فى جهة أخرى إلى ذلك الغير انتفى الدور (لأننا نقول) هذا بناء على أن صفاته تعالى زائده على الذات و هو باطل لما سيأتى و أيضا فالدور لا يندفع لأن ذلك الممكن بالجهة التى يؤثر فى الواجب تعالى صفه يكون محتاجا إليه و حينئذ يلزم الدور المحال و لأن افتقاره فى ذاته يستلزم إمكانه و كذا فى صفاته لأن ذاته موقوفه على وجود تلك الصفه أو عدمها المتوقفين على الغير فيكون متوقفا على الغير فيكون ممكنا و هذا برهان عول عليه الشيخ ابن سينا.

### المسألة الثامنة عشره: فى استحاله الألم و اللذه عليه تعالى

فى استحاله الألم و اللذه عليه تعالى

قال: و الألم مطلقا و اللذه المزاجيه.

أقول: هذا أيضا عطف على الزائد فإن وجوب الوجود يستلزم نفي اللذه و الألم.

و اعلم أن اللذه و الألم قد يكونان من توابع المزاج فإن اللذه من توابع اعتدال المزاج و الألم من توابع سوء المزاج و هذان المعنيان إنما يصحان فى حق الأجسام و قد ثبت بوجوب الوجود أنه تعالى يستحيل أن يكون جسما فيتتفیان عنه. و قد يعنى بالألم إدراك المنافى

ص: ٢٩٥

و باللذذ إدراك الملائم فالألم بهذا المعنى منفى عنه لأن واجب الوجود لا منافى له و أما اللذذ بهذا المعنى فقد اتفق الأوائل على ثبوتها لله تعالى لأنه مدرك لأكمل الموجودات أعنى ذاته فيكون ملتذا به و المصنف - رحمه الله - كأنه قد ارتضى هذا القول و هو مذهب ابن نوبخت و غيره من المتكلمين إلا أن إطلاق الملتذ عليه يستدعى الإذن الشرعى.

### المسأله التاسعه عشره: فى نفى المعانى و الأحوال و الصفات

الزائده فى الأعيان

قال: و المعانى و الأحوال و الصفات الزائده عينا.

أقول: ذهب الأشاعره إلى أن لله تعالى معانى قائمه بذاته هى القدره و العلم و غيرهما من الصفات تقتضى القادريه و العالميه و الحيه إلى غيرها من باقى الصفات. و أبو هاشم أثبت أحوالا غير معلومه لكن تعلم الذات عليها. و جماعه من المعتزله أثبتوا لله تعالى صفات زائده على الذات و هذه المذاهب كلها ضعيفه لأن وجوب الوجود يقتضى نفى هذه الأمور عنه لأنه تعالى يستحيل أن يتصف بصفه زائده على ذاته سواء جعلناها معنى أو حالا أو صفه غيرهما لأن وجوب الوجود يقتضى الاستغناء عن كل شىء فلا- يفتقر فى كونه قادرا إلى صفه القدره و لا- فى كونه عالما إلى صفه العلم و لا غير ذلك من المعانى و الأحوال و إنما قيد الصفات بالزائده عينا لأنه تعالى موصوف بصفات الكمال لكن تلك الصفات نفس الذات فى الحقيقه و إن كانت مغايره لها بالاعتبار.

### المسأله العشرون: فى أنه تعالى ليس بمرئى

فى أنه تعالى ليس بمرئى

قال: و الرؤيه.

أقول: وجوب الوجود يقتضى نفى الرؤيه أيضا (و اعلم) أن أكثر العقلاء ذهبوا إلى

ص: ٢٩٦

امتناع رؤيته تعالى و المجسمه جوزوا رؤيته لاعتقادهم أنه تعالى جسم و لو اعتقدوا تجرده لم تجز رؤيته عندهم و الأشاعره خالفوا العقلاء كافه هنا و زعموا أنه تعالى مع تجرده تصح رؤيته و الدليل على امتناع الرؤيه أن وجوب وجوده يقتضى تجرده و نفى الجبهه و الحيز عنه فينتفى الرؤيه عنه بالضروره لأن كل مرئى فهو فى جهه يشار إليه بأنه هنا أو هناك و يكون مقابلا أو فى حكم المقابل و لما انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤيه.

قال: و سؤال موسى لقومه.

أقول: لما استدل على نفى الرؤيه شرع فى الجواب عن احتجاج الأشاعره و قد احتجوا بوجوه أجاب المصنف عنها الأول أن موسى سأل الرؤيه و لو كانت ممتنعه لم يصح منه السؤال.

و الجواب أن السؤال كان من موسى ع لقومه ليبين لهم امتناع الرؤيه لقوله تعالى "لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذْتُمُ الصَّاعِقَةَ ، و قوله " أَ تَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا " .

قال: و النظر لا يدل على الرؤيه مع قبوله التأويل.

أقول: تقرير الوجه الثانى لهم أنه تعالى حكى عن أهل الجنه النظر إليه فقال "إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" و النظر المقرون بحرف إلى يفيد الرؤيه لأنه حقيقه فى تقليب الحدقه نحو المطلوب التماسا لرؤيته و هذا متعذر فى حقه تعالى لانتفاء الجبهه عنه فبقى المراد منه مجازه و هو الرؤيه التى هى معلول النظر الحقيقى و استعمال لفظ السبب فى المسبب من أحسن وجوه المجاز.

و الجواب المنع من إرادته هذا المجاز فإن النظر و إن اقترن به حرف إلى لا يفيد الرؤيه و لهذا يقال نظرت إلى الهلال فلم أره و إذا لم يتعين هذا المعنى للإرادته أمكن حمل الآيه على غيره و هو أن يقال إن إلى واحد الآلاء و يكون معنى ناظره أى منتظره. أو نقول إن المضاف هنا محذوف و تقديره إلى ثواب ربها (لا يقال) الانتظار سبب الغم و الآيه سيقت



ليبان النعم (لأننا نقول) سياق الآيه يدل على تقدم حال لأهل الثواب و العقاب على استقرارهم فى الجنة و النار بقوله "وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ" بدليل قوله تعالى " وَوَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بِسِوَرَةٍ تَنظُرُونَ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ" فإن فى حال استقرار أهل النار فى النار قد فعل لها فاقره فلا- يبقى للظن معنى و إذا كان كذلك فانتظار النعمه بعد البشاره بها لا يكون سببا للغم بل سببا للفرح و السرور و نضاره الوجه كمن يعلم وصول نفع إليه يقينا فى وقت فإنه يسر بذلك و إن لم يحضر الوقت كما أن انتظار العقاب بعد الإنذار بوروده يوجب الغم و يقتضى بساره الوجه.

قال: و تعليق الرؤية على استقرار الجبل المتحرك لا يدل على الإمكان.

أقول: هذا جواب عن الوجه الثالث للأشعريه و تقرير احتجاجهم أن الله سبحانه و تعالى علق الرؤية فى سؤال موسى ع على استقرار الجبل و الاستقرار ممكن لأن كل جسم فسكونه ممكن و المعلق على الممكن ممكن. و الجواب أنه تعالى علق الرؤية على الاستقرار لا مطلقا بل على استقرار الجبل حال حركته و استقرار الجبل حال الحركه محال فلا يدل على إمكان المعلق.

قال: و اشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل و الحصر.

أقول: هذا جواب عن شبهه الأشاعره من طريق العقل استدلوا بها على جواز رؤيته تعالى و تقريرها أن الجسم و العرض قد اشتركا فى صحه الرؤية و هذا حكم مشترك يستدعى عله مشتركه و لا مشترك بينهما إلا الحدوث أو الوجود، و الحدوث لا يصلح للعليه لأنه مركب من قيد عدمى فيكون عدميا فلم يبق إلا الوجود فكل موجود تصح رؤيته و الله تعالى موجود.

و هذا الدليل ضعيف جدا لوجوه: الأول المنع من رؤية الجسم بل المرئى هو اللون و الضوء لا غير. الثانى لا نسلم اشتراكهما فى صحه الرؤية فإن رؤيه الجوهر مخالفه لرؤيه العرض. الثالث لا نسلم أن الصحه ثبوتيه بل هى أمر عدمى لأن جنس صحه الرؤية

و هو الإمكان عدمى فلا- يفتقر إلى العله. الرابع لا- نسلم أن المعلول المشترك يستدعى عله مشتركة فإنه يجوز اشتراك العلل المختلفه فى المعلولات المتساويه. الخامس لا نسلم الحصر فى الحدوث و الوجود و عدم العلم لا يدل على العدم مع أنا نتبرع بذكر قسم آخر و هو الإمكان و جاز التعليل به و إن كان عدما لأن صحه الرؤيه عدميه. السادس لا نسلم أن الحدوث لا يصلح للعليه و قد بينا أن صحه الرؤيه عدميه على أنا نمنع من كون الحدوث عدما لأنه عباره عن الوجود المسبوق بالغير لا المسبوق بالعدم. السابع لم لا يجوز أن تكون العله هى الوجود بشرط الإمكان أو بشرط الحدوث و الشروط يجوز أن تكون عدميه.

الثامن المنع من كون الوجود مشتركا لأن وجود كل شىء نفس حقيقته و لو سلم كون الوجود الممكن مشتركا لكن وجود الله تعالى مخالف لغيره من الوجودات لأنه نفس حقيقته و لا- يلزم من كون بعض الماهيات عله لشىء كون ما يخالفه عله لذلك الشىء.

التاسع المنع من وجود الحكم عند وجود المقتضى فإنه جاز وجود مانع فى حقه تعالى إما ذاته أو صفه من صفاته أو قبول الحكم يتوقف على شرط كالمقابله هنا و هى تمتنع فى حقه تعالى فلا يلزم وجود الحكم فيه.

### المسأله الحاديه و العشرون: فى باقى الصفات

فى باقى الصفات

قال: و على ثبوت الجود.

أقول: هذا عطف على قوله على سرمديته أى أن وجوب الوجود يدل على سرمديته و على ثبوت الجود و اعلم أن الجود هو إفاده ما ينبغى للمستفيد من غير استعاضه منه و الله تعالى قد أفاد الوجود الذى ينبغى للممكنات من غير أن يستعيض منها شيئا من صفه حقيقته أو إضافيه فهو جواد و جماعه الأوائل نفوا الغرض عن الجواد و هو باطل و سيأتى بيانه فى باب العدل.

ص: ٢٩٩

قال: و الملك.

أقول: وجوب الوجود يدل على كونه تعالى ملكا لأنه غنى عن الغير فى ذاته و صفاته الحقيقيه المطلقه و الحقيقيه المستلزمه للإضافه و كل شىء مفتقر إليه لأن كل ما عداه ممكن إنما يوجد بسببه و له ذات كل شىء لأنه مملوك له مفتقر إليه فى تحقق ذاته فيكون ملكا لأن الملك هو المستجمع لهذه الصفات الثلاث.

قال: و التمام و فوقه.

أقول: وجوب الوجود يدل على كونه تعالى تاما و فوق التمام أما كونه تاما فلائنه واحد على ما سلف، واجب من كل جهه يمتنع تغيره و انفعاله و تجدد شىء له فكل ما من شأنه أن يكون له فهو حاصل له بالفعل و أما كونه فوق التمام فلائنه ما حصل لغيره من الكمالات فهو منه مستفاد.

قال: و الحقيقه.

أقول: وجوب الوجود يدل على ثبوت الحقيقه له تعالى و اعلم أن الحق يقال للثابت مطلقا و الثابت دائما و يقال على حال القول و العقد بالنسبه إلى المقول و المعتقد إذا كان مطابقا و هو الصادق أيضا لكن باعتبار نسبه القول و العقد إليه و الله تعالى واجب الثبوت و الدوام غير قابل للعدم و البطلان فذاته أحق من كل حق و هو محقق كل حقيقه.

قال: و الخيره.

أقول: وجوب الوجود يدل على ثبوت وصف الخيره لله تعالى لأن الخير عباره عن الوجود و الشر عباره عن عدم كمال الشىء من حيث هو مستحق له و واجب الوجود يستحيل أن يعدم عنه شىء من الكمالات فلا يتطرق إليه الشر بوجه من الوجوه فهو خير محض.

ص: ٣٠٠

قال: و الحكمه.

أقول: وجوب الوجود يقتضى وصف الله تعالى بالحكمه لأن الحكمه قد يعنى بها معرفه الأشياء و قد يراد بها صدور الشىء على الوجه الأكمل و لا- عرفان أكمل من عرفانه تعالى فهو حكيم بالمعنى الأول. و أيضا فإن أفعاله تعالى فى غايه الإحكام و الإتيان و نهايه الكمال فهو حكيم بالمعنى الثانى أيضا.

قال: و التجبر.

أقول: وجوب الوجود يقتضى وصفه تعالى بكونه جبارا لأن وجوب الوجود يقتضى استناد كل شىء إليه فهو يجبر ما بالقوه بالفعل و التكميل كالماده بالصوره فهو جبار من حيث إنه واجب الوجود.

قال: و القهر.

أقول: وجوب الوجود يقتضى وصفه تعالى بكونه قهارا بمعنى أنه يقهر العدم بالوجود و التحصيل.

قال: و القيوميه.

أقول: وصفه تعالى بكونه واجب الوجود يقتضى وصفه بكونه قيوما بمعنى أنه قائم بذاته و مقيم لغيره لأن وجوب الوجود يقتضى استغناءه عن غيره و هو معنى قيامه بذاته و يقتضى استناد غيره إليه و هو المعنى بكونه مقيما لغيره.

قال: و أما اليد و الوجه و القدم و الرحمه و الكرم و الرضا و التكوين فراجعه إلى ما تقدم.

أقول: ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن اليد وصفه وراء القدره، و الوجه صفه مغايره للوجود و ذهب عبد الله بن سعيد إلى أن القدم صفه مغايره للبقاء و أن الرحمه و الكرم و الرضا صفات مغايره للإرادته و أثبت جماعه من الحنفية التكوين صفه مغايره للقدره و التحقيق أن هذه الصفات راجعه إلى ما تقدم.

ص: ٣٠١

فى أفعاله و فىه مسائل

### المسأله الأولى: فى إثبات الحسن و القبح العقليين

فى إثبات الحسن و القبح العقليين

قال: الثالث فى أفعاله - الفعل المتصف بالزائد إما حسن أو قبيح و الحسن أربعة.

أقول: لما فرغ من إثباته تعالى و بيان صفاته شرع فى بيان عدله و أنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح و لا يخل بالواجب و ما يتعلق بذلك من المسائل و بدأ بقسمه الفعل إلى الحسن و القبيح و بين أن الحسن و القبح أمران عقليان و هذا حكم متفق عليه بين المعتزله. و أما الأشاعره فإنهم ذهبوا إلى أن الحسن و القبح إنما يستفادان من الشرع فكل ما أمر الشارع به فهو حسن و كل ما نهى عنه فهو قبيح و لو لا الشرع لم يكن حسن و لا قبيح و لو أمر الله تعالى بما نهى عنه لانتقل القبيح إلى الحسن و الأوائل ذهبوا إلى أن من الأشياء ما هو حسن و منها ما هو قبيح بالنظر إلى العقل العملى و قد شنع أبو الحسين على الأشاعره بأشياء رديه و ما شنع به فهو حق إذ لا- تتمشى قواعد الإسلام بارتكاب ما ذهب إليه الأشعريه من تجويز القبائح عليه تعالى و تجويز إخلاله بالواجب و ما أدرى كيف يمكنهم الجمع بين المذهبين.

و اعلم: أن الفعل من التصورات الضرورية و قد حده أبو الحسين بأنه ما حدث عن قادر مع أنه حد القادر بأنه الذى يصح أن يفعل و أن لا يفعل فلزمه الدور، على أن الفعل أعم من الصادر عن قادر و غيره إذا عرفت هذا فالفعل الحادث إما أن لا يوصف بأمر زائد على حدوثة و هو مثل حركة الساهى و النائم و إما أن يوصف و هو قسمان حسن و قبيح فالحسن ما لا يتعلق بفعله ذم و القبيح بخلافه، و الحسن إما أن لا يكون له وصف زائد على حسنه و هو المباح و يرسم بأنه ما لا مدح فيه على الفعل و الترك و إما أن يكون له وصف

زائد على حسنه فإما أن يستحق المدح بفعله و الذم بتركه و هو الواجب أو يستحق المدح بفعله و لا يتعلق بتركه ذم و هو المندوب أو يستحق المدح بتركه و لا يتعلق بفعله ذم و هو المكروه فقد انقسم الحسن إلى الأحكام الأربعة الواجب و المندوب و المباح و المكروه و مع القبيح تبقى الأحكام الحسنه و القبيحه خمس.

قال: و هما عقليان للعلم بحسن الإحسان و قبح الظلم من غير شرع.

أقول: استدل المصنف - رحمه الله - على أن الحسن و القبح أمران عقليان بوجوه هذا أولها و تقريره أنا نعلم بالضروره حسن بعض الأشياء و قبح بعضها من غير نظر إلى شرع فإن كل عاقل يجزم بحسن الإحسان و يمدح عليه، و بقبح الإساءه و الظلم و يذم عليه و هذا حكم ضرورى لا يقبل الشك و ليس مستفادا من الشرع لحكم البراهمه و الملاحظه به من غير اعتراف منهم بالشرائع.

قال: و لانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا.

أقول: هذا وجه ثان يدل على أن الحسن و القبح عقليان و تقريره أنهما لو ثبتا شرعا لم يثبتا لا شرعا و لا عقلا و التالى باطل إجماعا فالمقدم مثله بيان الشرطيه أنا لو لم نعلم حسن بعض الأشياء و قبحها عقلا لم نحكم بقبح الكذب فجاز وقوعه من الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فإذا أخبرنا فى شىء أنه قبيح لم نجزم بقبحه و إذا أخبرنا فى شىء أنه حسن لم نجزم بحسنه لتجويز الكذب و لجوزنا أن يأمرنا بالقبيح و أن ينهانا عن الحسن لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير.

قال: و لجاز التعاكس.

أقول: الذى خطر لنا فى تفسير هذا الكلام أنه لو لم يكن الحسن و القبح عقليين لجاز أن يقع التعاكس فى الحسن و القبح بأن يكون ما نتوهمه حسنا قبيحا و بالعكس فكان يجوز أن يكون هناك أمم عظيمه تعتقد حسن مدح من أساء إليهم و ذم من أحسن كما

حصل لنا اعتقاد عكس ذلك و لما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الأحكام إلى القضايا العقلية لا الأوامر و النواهي الشرعيه و لا العادات.

قال: و يجوز التفاوت فى العلوم لتفاوت التصور.

أقول: لما استدل على مذهبه من إثبات الحسن و القبح العقليين شرع فى الجواب عن شبهه الأشاعره و قد احتجوا بوجه: الأول لو كان العلم بقبح بعض الأشياء و حسنها ضروريا لما وقع التفاوت بينه و بين العلم لزياده الكل على الجزء و التالى باطل بالوجدان فالمقدم مثله و الشرطيه ظاهره لأن العلوم الضروريه لا تتفاوت (و الجواب) المنع من الملازمه فإن العلوم الضروريه قد تتفاوت لوقوع التفاوت فى التصورات. فقله: "و يجوز التفاوت فى العلوم لتفاوت التصور" إشاره إلى هذا الجواب.

قال: و ارتكاب أقل القبيحين مع إمكان المخلص.

أقول: هذا يصلح أن يكون جوابا عن شبهتين للأشعريه: إحداهما قالوا لو كان الكذب قبيحا لكان الكذب المقتضى لتخليص النبى من يد ظالم قبيحا و التالى باطل لأنه يحسن تخليص النبى فالمقدم مثله. الثانيه قالوا لو قال الإنسان لأكذبن غدا فإن حسن منه الصدق بإيفاء الوعد لزم حسن الكذب، و إن قبح كان الصدق قبيحا فيحسن الكذب (و الجواب) فيهما واحد و ذلك لأن تخليص النبى راجح من الصدق فيكون تركه أقبح من الكذب فيجب ارتكاب أدنى القبيحين و هو الكذب لاشتماله على المصلحه العظيمه الراجحه على الصدق. و أيضا يجب عليه ترك الكذب فى غد لأنه إذا كذب فى الغد فعل شيئا فيه جهتا قبح و هو العزم على الكذب و فعله، و وجهها واحدا من وجوه الحسن و هو الصدق و إذا ترك الكذب يكون قد ترك تتمه العزم و الكذب و هما وجهها حسن، و فعل وجهها واحدا من وجوه القبح و هو الكذب. و أيضا قد يمكن التخلص عن الكذب فى الصوره الأولى بأن يفعل التوريه أو يأتى بصوره الإخبار الكذب من غير قصد إليه. و لأن جهه الحسن هى التخلص و هى غير منفكه عنه و جهه القبح هى الكذب و هى غير منفكه

عنه فما هو حسن لم ينقلب قبيحا و كذا ما هو قبيح لم ينقلب حسنا.

قال: و الجبر باطل.

أقول: هذا جواب عن شبهه أخرى لهم و هي أنهم قالوا الجبر حق فينتفى الحسن و القبح العقليان و الملازمه ظاهره و بيان صدق المقدم ما يأتي و الجواب الطعن في الصغرى و سيأتى بالبحث فيها.

### المسألة الثانية: في أنه تعالى لا يفعل القبيح و لا يخل بالواجب

في أنه تعالى لا يفعل القبيح و لا يخل بالواجب

قال: و استغناؤه و علمه يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى.

أقول: اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة إنه تعالى لا يفعل قبيحا و لا يخل بواجب نازع الأشعريه في ذلك و أسندوا القبائح إليه تعالى الله عن ذلك و الدليل على ما اختاره المعتزله أن له داعيا إلى فعل الحسن و ليس له صارف عنه، و له صارفا عن فعل القبيح و ليس له داع إليه و هو قادر على كل مقدور و مع وجود قدره و الداعى يجب الفعل و إنما قلنا ذلك لأنه تعالى غنى يستحيل عليه الحاجه و هو عالم بحسن الحسن و قبح القبيح و من المعلوم بالضروره أن العالم بالقبيح الغنى عنه لا يصدر عنه و أن العالم بالحسن القادر عليه إذا خلا من جهات المفسده فإنه يوجد و تحريره أن الفعل بالنظر إلى ذاته ممكن و واجب بالنظر إلى علته و كل ممكن مفتقر إلى قادر فإن علته إنما تتم بواسطة قدره و الداعى فإذا وجد فقد تم السبب و عند تمام السبب يجب وجود الفعل. و أيضا لو جاز منه فعل القبيح أو الإخلال بالواجب لارتفع الوثوق بوعدته و وعيده لإمكان تطرق الكذب عليه و لجاز منه إظهار المعجزه على يد الكاذب و ذلك يفضى إلى الشك في صدق الأنبياء و يمتنع الاستدلال بالمعجزه عليه.



## المسألة الثالثة: في أنه تعالى قادر على القبيح

في أنه تعالى قادر على القبيح

قال: مع قدرته عليه لعموم النسبه و لا ينافي الامتناع اللاحق.

أقول: ذهب العلماء كافة إلى أنه تعالى قادر على القبيح إلا النظام و الدليل على ذلك أنا قد بينا عموم نسبه قدرته إلى الممكنات و القبيح منها فيكون مندرجا تحت قدرته. احتج بأن وقوعه منه يدل على الجهل أو الحاجه و هما منفيان في حقه تعالى. و الجواب أن الامتناع هنا بالنظر إلى الحكمه فهو امتناع لا-حق لا- يؤثر في الإمكان الأصلي و لهذا عقب المصنف رحمه الله - الاستدلال على مراده بالجواب عن الشبهه التي له و إن لم يذكرها صريحا.

## المسألة الرابعة: في أنه يفعل لغرض

في أنه يفعل لغرض

قال: و نفى الغرض يستلزم العبث و لا يلزم عوده إليه.

أقول: اختلف الناس هنا فذهبت المعتزله إلى أنه تعالى يفعل لغرض و لا يفعل شيئا لغير فائده و ذهبت الأشاعره إلى أن أفعاله تعالى يستحيل تعليلها بالأغراض و المقاصد.

و الدليل على مذهب المعتزله أن كل فعل لا يفعل لغرض فإنه عبث و العبث قبيح و الله تعالى يستحيل منه فعل القبيح. احتج المخالف بأن كل فاعل لغرض و قصد فإنه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض و الله تعالى يستحيل عليه النقصان (و الجواب) النقص إنما يلزم لو عاد الغرض و النفع إليه أما إذا كان النفع عائدا إلى غيره فلا كما نقول إنه تعالى يخلق العالم لنفعهم.

## المسألة الخامسة: في أنه تعالى يريد الطاعات و يكره المعاصى

فى أنه تعالى يريد الطاعات و يكره المعاصى

قال: و إرادته القبيح قبيحه و كذا ترك إرادته الحسن و للأمر و النهى أقول: مذهب المعتزله أن الله تعالى يريد الطاعات من المؤمن و الكافر سواء وقعت أو لا، و يكره المعاصى سواء وقعت أو لا. و قالت الأشاعره كل ما هو واقع فهو مراد سواء كان طاعه أو معصيه. و الدليل على ما ذهب إليه المعتزله وجهان: الأول أنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح على ما تقدم فكما أن فعل القبيح قبيح فكذا إرادته قبيحه، و كما أن ترك الحسن قبيح فكذا إرادته تركه. الثانى أنه تعالى أمر بالطاعات و نهى عن المعاصى و الحكيم إنما يأمر بما يريد لا بما يكرهه، و ينهى عما يكرهه لا عما يريد فلو كانت الطاعه من الكافر مكروهه لله تعالى لما أمر بها، و لو كانت المعصيه مراده لله تعالى لما نهاه عنها و كان الكافر مطيعا بكفره و عدم إيمانه لأنه فعل ما أراد الله تعالى منه و هو المعصيه و امتنع عما كرهه و ذلك باطل قطعاً.

قال: و بعض الأفعال مستنده إلينا و المغلوبيه غير لازمه و العلم تابع.

أقول: لما فرغ من الاستدلال شرع فى إبطال حجج الخصم و هى ثلاثه:

الأولى قالوا الله تعالى فاعل لكل موجود فتكون القبائح مستنده إليه بإرادته (و الجواب) ما يأتى من كون بعض الأفعال مستنده إلينا.

الثانيه أن الله تعالى لو أراد من الكافر الطاعه، و الكافر أراد المعصيه و كان الواقع مراد الكافر لزم أن يكون الله تعالى مغلوباً إذ من يقع مراده من المریدين هو الغالب (و الجواب) أن هذا غير لازم لأن الله تعالى إنما يريد الطاعه من العبد على سبيل الاختيار و هو إنما يتحقق بإرادته المكلف و لو أراد الله تعالى إيقاع الطاعه من الكافر مطلقاً سواء كانت عن اختيار أو إجبار لوقعت.

الثالثة قالوا: كل ما علم الله تعالى وقوعه وجب و ما علم عدمه امتنع فإذا علم عدم وقوع الطاعة من الكافر استحال إرادتها منه و إلا لكان مريدا لما يمتنع وجوده. و الجواب أن العلم تابع لا يؤثر فى إمكان الفعل و قد مر تقرير ذلك.

### المسألة السادسة: فى أنا فاعلون

فى أنا فاعلون

قال: و الضروره قاضيه باستناد أفعالنا إلينا.

أقول: اختلف العقلاء هنا فالذى ذهب إليه المعتزله أن العبد فاعل لأفعال نفسه و اختلفوا فقال أبو الحسين إن العلم بذلك ضرورى و هو الحق الذى ذهب إليه المصنف - رحمه الله - و قال آخرون إنه استدلالى. و أما جهم بن صفوان فإنه قال: إن الله تعالى هو الموجد لأفعال العباد و إضافتها إليهم على سبيل المجاز فإذا قيل فلان صلى و صام كان بمنزله قولنا طال و سمن (و قال) ضرار بن عمرو و النجار و حفص الفرد و أبو الحسن الأشعري إن الله تعالى هو المحدث لها و العبد مكتسب و لم يجعل لقدره العبد أثرا فى الفعل بل القدره و المقدور واقعان بقدره الله تعالى و هذا الاقتران هو الكسب و فسر القاضى الكسب بأن ذات الفعل واقعه بقدره الله تعالى و كونه طاعه و معصيه صفتان واقعتان بقدره العبد (و قال) أبو إسحاق الأسفرايينى من الأشاعره إن الفعل واقع بمجموع القدرتين. و المصنف التجأ إلى الضروره هاهنا فإننا نعلم بالضروره الفرق بين حركه الحيوان اختيارا و بين حركه الحجر الهابط و منشأ الفرق هو اقتران القدره فى أحد الفعلين به و عدمه فى الآخر.

قال: و الوجوب للداعى لا ينافى القدره كالواجب.

أقول: لما فرغ من تقرير المذهب شرع فى الجواب عن شبه الخصم و تقرير الشبهه الأوليان صدور الفعل من المكلف إما أن يقارن تجويز لا صدوره أو امتناع لا صدوره و الثانى يستلزم الجبر و الأول إما أن يترجح منه الصدور على لا صدوره لمرجح أو لا لمرجح و الثانى

يلزم منه الترجيح لأحد طرفي الممكن من غير مرجح و هو محال و الأول يستلزم التسلسل أو الانتهاء إلى ما يجب معه الترجيح و هو ينافي التقدير و يستلزم الجبر.

و الجواب أن الفعل بالنظر إلى قدره العبد ممكن و واجب بالنظر إلى داعيه و ذلك لا يستلزم الجبر فإن كل قادر فإنه يجب عنه الأثر عند وجود الداعي كما في حق الواجب تعالى فإن هذا الدليل قائم في حقه تعالى و وجه المخلص ما ذكرناه، على أن هذا غير مسموع من أكثرهم حيث جوزوا من القادر ترجيح أحد مقهوريه على الآخر من غير مرجح و به أجابوا عن الشبهه التي أوردتها الفلاسفه عليهم فما أدري لم كان الجواب مسموعا هناك و لم يكن مسموعا هاهنا.

قال: و الإيجاد لا يستلزم العلم إلا مع اقتران القصد فيكفي الإجمال.

أقول: هذا الجواب عن شبهه أخرى لهم و تقريرها أن العبد لو كان موجدا لأفعالنفسه لكان عالما بها و التالي باطل فالمقدم مثله و الشرطيه ظاهره و بيان بطلان التالي أنا حال الحركة نعمل حركات جزئيه لا نعقلها و إنما نقصد الحركة إلى المنتهى و إن لم نقصد جزئيات تلك الحركة (و الجواب) أن الإيجاد لا يستلزم العلم فإن الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالإحراق الصادر عن النار من غير علم فلا يلزم من نفي العلم نفي الإيجاد نعم الإيجاد مع القصد يستلزم العلم لكن العلم الإجمالي كاف فيه و هو حاصل في الحركات الجزئيه بين المبدئ و المنتهى.

قال: و مع الاجتماع يقع مراده تعالى.

أقول: هذا جواب عن شبهه أخرى لهم و تقريرها أن العبد لو كان قادرا على الفعللزم اجتماع قادرين على مقدور واحد و التالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطيه أنه تعالى قادر على كل مقدور فلو كان العبد قادرا على شيء لاجتمعت قدرته و قدره الله تعالى عليه و أما بطلان التالي فلأنه لو أراد الله تعالى إيجاده و أراد العبد إعدامه فإن وقع المرادان أو عندما لزم اجتماع النقيضين و إن وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح

(و الجواب) أن نقول يقع مراد الله تعالى لأن قدرته أقوى من قدره العبد و هذا هو المرجحو هذا الدليل أخذه بعض الأشاعره من الدليل الذى استدل به المتكلمون على الوحدانيه و هناك يتمشى لتساوى قدرتى الإلهين المفروضين أما هنا فلا.

قال: و الحدوث اعتبارى.

أقول: هذا جواب عن شبهه أخرى ذكرها قدماء الأشاعره و هى أن الفاعل يجب أن يخالف فعله فى الجبهه التى بها يتعلق فعله و هو الحدوث و نحن محدثون فلا يجوز أن نفعل الحدوث (و تقرير الجواب) أن الفاعل لا يؤثر الحدوث لأنه أمر اعتبارى ليس بزائد على الذات و إلا لزم التسلسل و إنما يؤثر فى الماهيه و هى مغايره له.

قال: و امتناع الجسم لغيره.

أقول: هذا جواب عن شبهه أخرى لهم و هى أنا لو كنا فاعلين فى الأحداث لصح منا إحداث الجسم لوجود العله المصححه للتعلق و هى الحدوث. و الجواب أن الجسم يمتنع صدوره عنا لا لأجل الحدوث حتى يلزم تعميم الامتناع بل إنما امتنع صدوره عنا لأننا أجسام و الجسم لا يؤثر فى الجسم على ما مر.

قال: و تعذر المماثله فى بعض الأفعال لتعذر الإحاطه.

أقول: هذا جواب عن شبهه أخرى ذكرها قدماءهم و هى أنا لو كنا فاعلين لصح منا أن نفعل مثل ما فعلناه أولاً من كل جهه لوجود القدره و العلم و التالى باطل فالمقدم مثله و بيان بطلان التالى أنا لا نقدر على أن نكتب فى الزمان الثانى مثل ما كتبناه فى الزمان الأول من كل وجه بل لا بد من تفاوت بينهما فى وضع الحروف و مقاديرها.

(و تقرير الجواب) أن بعض الأفعال تصدر عنا فى الزمان الثانى مثل ما صدرت فى الزمان الأول مثل كثير من الحركات و الأفعال و بعضها يتعذر علينا فيه ذلك لا لأنه ممتنع و لكن لعدم الإحاطه الكليه بما فعلناه أولاً فإن مقادير الحروف إذا لم نضببطها لم يصدر عنا مثلها

قال: ولا نسبة في الخيره بين فعلنا و فعله تعالى.

أقول: هذا جواب عن شبهه أخرى لهم قالوا لو كان العبد فاعلا للإيمان لكان بعض أفعال العبد خيرا من فعله تعالى لأن الإيمان خير من القرده و الخنازير و التالي باطل بالإجماع فالمقدم مثله.

و الجواب أن نسبة الخيره هنا منتفيه لأنكم إن عنيتم بأن الإيمان خير أنه أنفع فليس كذلك لأن الإيمان إنما هو فعل شاق مضر على البدن ليس فيه خير عاجل، و إن عنيتم به أنه خير لما فيه من استحقاق المدح و الثواب به بخلاف القرده و الخنازير فحينئذ لا يكون الإيمان خيرا بنفسه و إنما الخير هو ما يؤدي إليه الإيمان من فعل الله تعالى بالعبد و هو المدح و الثواب و حينئذ يكون المدح و الثواب خيرا و أنفع للعبد من القرده و الخنازير لكن ذلك من فعله تعالى (و اعلم) أن هذه الشبهه ركيكه جدا و إنما أوردتها المصنف - ره - هنا لأن بعض الثنويه أورد هذه الشبهه على ضرار بن عمرو فأذعن لها و التزم بالجبر لأجلها.

قال: و الشكر على مقدمات الإيمان.

أقول: هذا جواب عن شبهه أخرى لهم قالوا لو كان العبد فاعلا- للإيمان لما وجب علينا شكر الله تعالى عليه و التالي باطل بالإجماع فالمقدم مثله و الشرطيه ظاهره فإنه لا يحسن منا شكر غيرنا على فعلنا.

و الجواب أن الشكر ليس على فعل الإيمان بل على مقدماته من تعريفنا إياه و تمكيننا منه و حضور أسبابه و الأقدار على شرائطه.

قال: و السمع متأول و معارض بمثله و الترجيح معنا.

أقول: هذا جواب عن الشبهه النقليه بطريق إجمالى و تقريره أنهم قالوا قد ورد فى الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله تعالى (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) (وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ) (خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ) (وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا).

و الجواب أن هذه الآيات متأوله و قد ذكر العلماء تأويلاتها في كتبهم. و أيضا فهي معارضه بمثلها و قد صنفها أصحابنا على عشره أوجه: أحدها الآيات الداله على إضافه الفعل إلى العبد كقوله تعالى (فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ) (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ) (حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) (بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ) (فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ) (مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ) (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينًا) (كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينًا) (ما كان لى عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لى) إلى آخرها.

الثانى الآيات الداله على مدح المؤمنين على الإيمان و ذم الكفار على الكفر و الوعد و الوعيد كقوله تعالى (الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ) (الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) (وَإِبْرَاهِيمَ الَّذى وَفَى) (وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) (لَتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى) (هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا) (وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرى) (أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا) (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ) .

الثالث الآيات الداله على تنزيه أفعاله تعالى عن مماثله أفعالنا فى التفاوت و الاختلاف و الظلم كقوله تعالى (ما ترى فى خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ) (الَّذى أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ) و الكفر ليس بحسن و كذا الظلم (وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ) (إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ) (وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ) (وَ مَا ظَلَمْنَاهُمْ) (لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ) (وَ لَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا) .

الرابع الآيات الداله على ذم العباد على الكفر و المعاصى و التوبيخ على ذلك كقوله تعالى (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ) (وَ مَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى) (وَ مَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ) (ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ) (فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرِهِ مُعْرِضِينَ) (لِمَ تَلْبَسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ) (لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) .

الخامس الآيات الداله على التهديد و التخيير كقوله (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ) (اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ) (لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَّقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ) (فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ) (فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا) (فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ مَا بَاءً) (سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَ لَا آبَاؤُنَا) (وَ قَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاكُمْ) .

السادس الآيات الداله على المسارعه إلى الأفعال قبل فواتها كقوله تعالى (وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ) (أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ) (اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ) (وَ اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ) (وَ أَنْبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ) .

السابع الآيات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانه به و ثبوت اللطف منه كقوله تعالى (وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) (فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) (اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ) (أَوْ لَا يَرُونَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَ لَا هُمْ يَدَّكُرُونَ) (وَ لَوْ لَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً) (وَ لَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ) (فَبِمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ) (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ) .

الثامن الآيات الداله على استغفار الأنبياء (رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا) (سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ) (رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي) (رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ) .

التاسع الآيات الداله على اعتراف الكفار و العصاه بنسبه الكفر إليهم كقوله تعالى (وَ لَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ - إِلَى قَوْلِهِ: بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ ) و قوله (مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ) (كَلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ) .

العاشر الآيات الداله على التحسر و الندامه على الكفر و المعصيه و طلب الرجعه كقوله (وَ هُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا) (رَبِّ ارْجِعُونِ) (وَ لَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ) (أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَىٰ الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً) إلى غير ذلك من الآيات الكثيره و هي معارضه بما ذكروه على أن الترجيح معنا لأن التكليف إنما يتم بإضافه الأفعال إلينا و كذا الوعد و الوعيد و التخويف و الإنذار و إنما طول المصنف - رحمه الله - في هذه المسأله لأنها من المهمات.

### المسأله السابعه: في المتولد

في المتولد

قال: و حسن المدح و الذم على المتولد يقتضى العلم بإضافته إلينا.

أقول: الأفعال تنقسم إلى المباشر و المتولد و المخترع فالأول هو الحادث ابتداء بالقدرة



فى محلها. و الثانى هو الحادث الذى يقع بحسب فعل آخر كالحركة الصادره عن الاعتمادو يسمونه المسبب و يسمون الأول سببا سواء كان الثانى حادثا فى محل القدره أو فى غير محلها. و الثالث ما يفعل لا لمحل فالأول مختص بنا و الثالث مختص به تعالى و الثانى مشترك و اعلم أن الناس اختلفوا فى المتولد هل يقع بنا أم لا فجمهور المعتزله على أنه من فعلنا كالمباشر و قال معمر إنه لا فعل للعبد إلا الإراده و ما عداها من الحوادث فهى واقعه بطبع المحل و الإنسان عنده جزء فى القلب توجد فيه الإراده و ما عداها يضيفه إلى طبع المحل و قال آخرون لا فعل للعبد إلا الفكر و هم بعض المعتزله. و قال أبو إسحاق النظام إن فعل الإنسان هى الحركات الحادثه فيه بحسب دواعيه و الإنسان عنده هو شىء منسب فى الجملة و الإراده و الاعتقادات حركات القلب و ما يوجد منفصلا عن الجملة كالكتابهو غيرها فإنه من فعله تعالى بطبع المحل. و قال ثمامه إن فعل الإنسان هو ما يحدثه فى محل قدرته فأما ما تعدى محل القدره فهو حادث لا يحدث له و فعل لا فاعل له. و قالت الأشعريه المتولد من فعله تعالى. و الجماهير من المعتزله التجئوا فى هذا المقام إلى الضروره فإننا نعلم استناد المتولدات إلينا كالكتابه و الحركات و غيرها من الصنائع و يحسن منا مدح الفاعل و ذمه كما فى المباشر و المصنف - رحمه الله - استدل بحسن المدح و الذم على العلم بأننا فاعلون للمتولد لا- عليه لأن الضروريات لا- يجوز الاستدلال عليها نعم يجوز الاستدلال على كونها ضروريه إذا لم يكن هذا الحكم ضروريا و جماعه من المعتزله ذهبوا إلى أنه كسبى و استدلوا بحسن المدح و الذم عليه فلزمهم الدور لأن حسن المدح و الذم مشروط بالعلم بالاستناد إلينا فلو جعلنا الاستناد إلينا مستفادا منه لزوم الدور.

قال: و الوجوب باختيار السبب لاحق.

أقول: هذا جواب عن إشكال يورد هنا و هو أن يقال إن المتولد لا يقع بقدرتنا لأن المقذور هو الذى يصح وجوده و عدمه عن القادر و هذا المعنى منفى فى المتولد لأن عند اختيار السبب يجب المسبب فلا يقع بالقدره المصححه (و الجواب) أن الوجوب فى المسبب عند اختيار السبب وجوب لاحق كما أن الفعل يجب عند وجود القدره و الداعى و عند فرض

وقوعه وجوبا لاحقا لا يؤثر في الإمكان الذاتى و القدره فكذا هنا.

قال: و الذم فى إلقاء الصبى عليه لا على الإحراق.

أقول: هذا جواب عن شبهه لهم و هى أن المدح و الذم لا يدلان على العلم باستناد المتولد إلينا فإننا نذم على المتولد و إن علمنا استناده إلى غيرنا فإننا نذم من ألقى الصبى فى النار إذا احترق بها و إن كان المحرق هو الله تعالى (و الجواب) أن الذم هنا على الإلقاء لا على الإحراق فإن الإحراق من الله تعالى عند الإلقاء حسن لما يشتمل عليه من الأعراض لذلك الصبى و لما فيه من مراعاة العادات و عدم انتقاضها فى غير زمان الأنبياء و وجوب الديه حكم شرعى لا يجب تخصيصه بالفعل فإن الحافر للبشر يلزمه الديه و إن كان الوقوع غير مستند إليه.

### المسألة الثامنة: فى القضاء و القدر

فى القضاء و القدر

قال: و القضاء و القدر إن أريد بهما خلق الفعل لزم المحال أو الإلزام صح فى الواجب خاصة أو الإعلام صح مطلقا و قد بينه أمير المؤمنين عليه السلام فى حديث الأصبع.

أقول: يطلق القضاء على الخلق و الإتمام قال الله تعالى فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ أَى خَلَقَهُنَّ وَ أْتَمَهُنَّ، و على الحكم و الإيجاب كقوله تعالى وَ قَضَى رُبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ أَى أَوْجِبَ وَ أَلْزَمَ، و على الإعلام و الإخبار كقوله تعالى وَ قَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِى الْكِتَابِ أَى أَعْلَمْنَاهُمْ وَ أَخْبَرْنَاهُمْ، و يطلق القدر على الخلق كقوله تعالى وَ قَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا ، و الكتابه كقول الشاعر:

و اعلم بأن ذا الجلال قد قدر فى الصحف الأولى التى كان سطر

و البيان كقوله تعالى إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَا مِنْ الْغَابِرِينَ أَى بَيْنَا وَ أَخْبَرْنَا بِذَلِكَ.

إذا ظهر هذا فنقول للأشعرى ما تعنى بقولك أنه تعالى قضى أعمال العباد و قدرها إن

أردت به الخلق والإيجاد فقد بينا بطلانه و أن الأفعال مستنده إلينا، و إن عنى به الإلزام لم يصح إلا فى الواجب خاصه، و إن عنى به أنه تعالى بينها و كتبها و أعلم أنهم سيفعلونها فهو صحيح لأنه تعالى قد كتب ذلك أجمع فى اللوح المحفوظ و بينه لملائكته و هذا المعنى الأخير هو المتعين للإجماع على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى و قدره و لا يجوز الرضا بالكفر و غيره من القبائح و لا ينفعهم الاعتذار بوجود الرضا به من حيث إنه فعله تعالى و عدم الرضا به من حيث الكسب لبطلان الكسب أولا و ثانيا فلأنا نقول إن كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى و قدره وجب الرضا به من حيث هو كسب و هو خلاف قولكم و إن لم يكن بقضاء و قدر بطل استناد الكائنات بأجمعها إلى القضاء و القدر.

و اعلم أن أمير المؤمنين على بن أبى طالب صلوات الله عليه و سلامه قد بين معنى القضاء و القدر و شرحهما شرحا وافيا فى حديث الأصبخ بن نباته لما انصرف من صفين فإنه قام إليه شيخ فقال له أخبرنا يا أمير المؤمنين عن مسيرنا إلى الشام أ كان بقضاء الله تعالى و قدره فقال أمير المؤمنين ع و الذى فلق الحبه و برأ النسمة ما وطئنا موطنًا و لا هبطنا واديا و لا علونا تلعه إلا بقضاء و قدر فقال له الشيخ عند الله احتسب عنائى ما أرى لى من الأجر شيئا فقال له مه أيها الشيخ بل عظم الله أجركم فى مسيركم و أنتم سائرون و فى منصرفكم و أنتم منصرفون و لم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين و لا إليها مضطرين فقال الشيخ كيف و القضاء و القدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما و قدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب و الوعد و الوعيد و الأمر و النهى و لم تأت لائمه من الله لمذنب و لا محمده لمحسن و لم يكن المحسن أولى بالمدح من المسىء و لا المسىء أولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبده الأوثان و جنود الشيطان و شهود الزور و أهل العمى عن الصواب و هم قدرية هذه الأمه و مجوسها إن الله تعالى أمر تخييرا و نهى تحذيرا و كلف يسيرا لم يعص مغلوبا و لم يطع مكرها و لم يرسل الرسل عبثا و لم يخلق السموات و الأرض و ما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ و ما القضاء و القدر اللذان ما سرنا إلا بهما فقال هو الأمر من الله تعالى و الحكم و تلا قوله تعالى وَ قَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ فنهض الشيخ مسرورا و هو يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته يوم النشور من الرحمن رضوانا

أوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك عنا فيه إحسانا

قال: أبو الحسن البصرى و محمود الخوارزمى وجه تشبيهه ع المجبره بالمجوس من وجوه: أحدها أن المجوس اختصوا بمقالات سخيفه و اعتقادات واهيه معلومه البطلان و كذلك المجبره.

و ثانيها أن مذهب المجوس أن الله تعالى يخلق فعله ثم يتبرأ منه كما خلق إبليس ثم انتفى منه و كذلك المجبره قالوا إنه تعالى يفعل القبائح ثم يتبرأ منها.

و ثالثها أن المجوس قالوا إن نكاح الأخوات و الأمهات بقضاء الله و قدره و إرادته و وافقهم المجبره حيث قالوا إن نكاح المجوس لأخواتهم و أمهاتهم بقضاء الله و قدره و إرادته.

و رابعها أن المجوس قالوا إن القادر على الخير لا يقدر على الشر و بالعكس و المجبره قالوا إن القدره موجب للفعول غير متقدمه عليه فالإنسان القادر على الخير لا يقدر على ضده و بالعكس.

### المسأله التاسعه: فى الهدى و الضلاله

فى الهدى و الضلاله

قال: و الإضلال الإشاره إلى خلاف الحق و فعل الضلاله و الإهلاك و الهدى مقابل و الأولان منفيان عنه تعالى.

أقول: يطلق الإضلال على الإشاره إلى خلاف الحق و إلباس الحق بالباطل كما تقول أضلنى فلان عن الطريق إذا أشار إلى غيره و أوهم أنه هو الطريق و يطلق على فعل الضلاله فى الإنسان كفعل الجهل فيه حتى يكون معتقدا خلاف الحق. و يطلق على الإهلاك و البطلان كما قال تعالى (فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَاهُمْ) يعنى يبطلها. و الهدى يقال لمعان ثلاثه مقابله لهذه المعانى فيقال بمعنى نصب الدلاله على الحق كما تقول هدانى إلى الطريق و بمعنى فعل الهدى فى الإنسان حتى يعتقد الشىء على ما هو به و بمعنى الإثابه كقوله تعالى (سَيَهْدِيهِمْ) يعنى سيثيبهم و الأولان منفيان عنه تعالى يعنى الإشاره إلى خلاف الحق و فعل

الضلاله لأنهما قبيحان و الله تعالى منزه عن فعل القبيح و أما الهدايه فالله تعالى نصابالدلاله على الحق و فعل الهدايه الضروريه فى العقلاء و لم يفعل الإيمان فيهم لأنه كلفهم به و يثيب على الإيمان فمعانى الهدايه صادقه فى حقه تعالى إلا فعل ما كلف به و إذا قيل إنه تعالى يهدى و يضل فإن المراد به أنه يهدى المؤمنين بمعنى أنه يشيهم و يضل العصاه بمعنى أنه يهلكهم و يعاقبهم و قول موسى ع (إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ) فالمراد بالفتنه الشده و التكليف الصعب يضل بها من يشاء أى يهلك من يشاء و هم الكفار.

### المسأله العاشره: فى أنه تعالى لا يعذب الأطفال

فى أنه تعالى لا يعذب الأطفال

قال: و تعذيب غير المكلف قبيح و كلام نوح ع مجاز و الخدمه ليست عقوبه له و التبعية فى بعض الأحكام جائزه.

أقول: ذهب بعض الحشويه إلى أن الله تعالى يعذب أطفال المشركين و يلزم الأشاعره تجويزه و العدليه كافه على منعه و الدليل عليه أنه قبيح عقلا فلا يصدر منه تعالى.

احتجوا بوجه: الأول قول نوح ع (وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاَجْرًا كَثِيرًا) و الجواب أنه مجاز و التقدير أنهم يصيرون كذلك لا- حال طفوليتهم.

الثانى قالوا إنا نستخدمه لأجل كفر أبيه فقد فعلنا فيه ألما و عقوبه فلا يكون قبيحا.

و الجواب أن الخدمه ليست عقوبه للطفل و ليس كل ألم و مشقه عقوبه فإن الفصد و الحجامه ألما و ليسا عقوبه نعم استخدامه عقوبه لأبيه و امتحان له يعوض عليه كما يعوض على أمراضه.

الثالث قالوا إن حكم الطفل يتبع حكم أبيه فى الدفن و منع التوارث و الصلاه عليه و منع التزويج (و الجواب) أن المنكر عقابه لأجل جرم أبيه و ليس بمنكر أن يتبع حكم أبيه فى بعض الأشياء إذا لم يحصل له بها ألم و عقوبه و لا ألم له فى منعه من الدفن و التوارث ترك الصلاه عليه.

## المسأله الحاديه عشره: فى حسن التكليف و بيان ماهيته و وجه حسنه و جملة من أحكامه

فى حسن التكليف و بيان ماهيته و وجه حسنه و جملة من أحكامه

قال: و التكليف حسن لاشتماله على مصلحه لا تحصل بدونه.

أقول: التكليف مأخوذ من الكلفه و هى المشقه. و حده إرادته من تجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقه بشرط الإعلام و يدخل تحت واجب الطاعه الواجب تعالى و النبى ع و الإمام و السيد و الوالد و المنعم و يخرج البواقي.

و شرطنا الابتداء لأن إرادته هؤلاء إنما تكون تكليفا إذا لم يسبقه غيره إلى إرادته ما أرادته و لهذا لا يسمى الوالد مكلفا بأمر الصلاة ولده لسبق إرادته الله تعالى لها منه.

و المشقه لا بد من اعتبارها ليتحقق المحدود إذ التكليف مأخوذ من الكلفه.

و شرطنا الإعلام لأن المكلف إذا لم يعلم إرادته المكلف بالفعل لم يكن مكلفا.

إذا عرفت هذا فنقول التكليف حسن لأن الله تعالى فعله و الله تعالى لا يفعل القبيح و وجه حسنه اشتماله على مصلحه لا تحصل بدونته و هى التعريض لمنافع عظيمه لا تحصل بدون التكليف لأن التكليف إن لم يكن لغرض كان عبثا و هو محال، و إن كان لغرض فإن كان عائدا إليه تعالى لزم المحال، و إن كان إلى غيره فإن كان إلى غير المكلف كان قبيحا، و إن كان إلى المكلف فإن كان حصوله ممكنا بدون التكليف لزم العبث، و إن لم يمكن فإن كان لنفع انتقض بتكليف من علم الله كفره و إن كان للتعريض فهو المطلوب.

إذا عرفت هذا فنقول الغرض من التكليف هو التعريض لمنفعه عظيمه لأنه تعريض للثواب و للثواب منافع عظيمه خالصه دائمه واصله مع التعظيم و المدح و لا شك أن التعظيم إنما يحسن للمستحق له و لهذا يقبح منا تعظيم الأطفال و الأزدال كتعظيم العلماء و إنما يستحق التعظيم بواسطة الأفعال الحسنه و هى الطاعات و معنى قولنا إن التكليف تعريض للثواب أن المكلف جعل المكلف على الصفات التى تمكنه الوصول إلى الثواب و بعثه على ما به يصل إليه و علم أنه سيوصله إليه إذا فعل ما كلفه.

قال: بخلاف الجرح ثم التداوى، و المعاوضات و الشكر باطل.

أقول: هذه إيرادات على ما اختاره المصنف: الأول أن التكليف ينتزل منزله من جرح غيره ثم داراه طلبا للدواء و كما أن ذلك قبيح فكذا التكليف.

الثانى أن التكليف طلبا للنفع ينتزل منزله المعاوضات كالبیوع و الإجازات و غيرها و لا شك أن المعاوضات تفتقر إلى رضا المتعاضين حتى أن من عاوض بغير إذن صاحبه فعل قبيحا و التكليف عندكم لا يشترط فيه رضا المكلف.

الثالث لم لا يجوز أن يكون التكليف شكرا للنعم السابقة.

و الجواب عن الأول بالفرق من وجهين: أحدهما أن الجرح مضره و التكليف نفسه ليس بمضره و إنما المشقه فى الأفعال التى يتناولها التكليف. الثانى أن الجرح و التداوى إنزال مضره لا غرض فيه إلا التخلص من تلك المضره بخلاف التكليف.

و عن الثانى أن المراضاه تعتبر فى المعاوضات لاختلاف أغراض الناس فى التعامل جنسا و وصفا أما إذا لم يكن هناك معاوضه و بلغ النفع حدا يكون غايه ما يطلبه العقلاء لم يختلف العقلاء فى اختيار المشقه بسببه حتى أن العقلاء يسفهون الممتنع منه.

و عن الثالث أن الشكر لا يشترط فيه المشقه و الله تعالى قادر على إزاله صفه المشقه عن هذه الأفعال فلو كان التكليف شكرا لزم العبث فى صفه المشقه و لأن طلب الفعل الشاق شكرا يخرج النعمه عن كونها نعمه.

قال: ولأن النوع محتاج إلى التعاضد المستلزم للسنه النافع استعمالها فى الرياضه و إدامه النظر فى الأمور العالیه، و تذكر الإنذارات المستلزمه لإقامه العدل مع زياده الأجر و الثواب.

أقول: لما ذكر المصنف - رحمه الله - حسن التكليف على رأى المتكلمين شرع فى طريق الإسلاميين من الفلاسفه فبدأ بذكر الحاجه إلى التكليف ثم ذكر منافعه الدنيويه و الأخرويه و تحقيقه أن نقول إن الله خلق الإنسان مدنيا بالطبع لا- كغيره من الحيوانات، لا يمكن أن تبقى أشخاصه و لا تحصل لهم كمالاتهم إلا بالتعاضد و التعاون لأن الأغذيه

و الملبوسات أمور صناعيه يحتاج كل منهم إلى صاحبه في عمل يستعيضه عن عمله له حتى يتم كمال ما يحتاج إليه و اجتماعهم مع تباين شهواتهم و تغاير أمزجتهم و اختلاف قواهم المقتضيه للأفعال الصادره عنهم مظنه التنازع و الفساد و وقوع الفتن فوجب وضع قانون و سنه عادله يتعادلون بها فيما بينهم ثم تلك السنه لو استند وضعها إليهم لزم المحذور فوجب استنادها إلى شخص متميز عنهم بكمال قواه و استحقاقه للانقياد إليه و الطاعه له و ذلك إنما يكون بمعجزات تدل على أنها من عند الله تعالى ثم من المعلوم تفاوت أشخاص الناس في قبول الخير و الشر و الرذائل و النقصان و الفضائل بحسب اختلاف أمزجتهم و هيئات نفوسهم فوجب أن يكون هذا الشارع مؤيدا لا يعجز عن أحكام شريعته في جمهور الناس بعضهم بالبرهان و بعضهم بالوعظ و بعضهم بتأليف القلب و بعضهم بالزجر و القتال و لما كان النبي لا يتفق في كل زمان و جب أن تبقى السنن المشروعه إلى وقت اضمحلالها و اقتضاء الحكمة الإلهيه تجديد غيرها ففرضت عليهم العبادات المذكوره لصاحب الشرع و كررت عليهم حتى يستحكم التذكير بالتكرير فيحصل لهم من تلقى الأوامر و النواهي الإلهيه منافع ثلاث: إحداهما رياضه النفس باعتبار الإمساك عن الشهوات و منعها عن القوه الغضبيه المكدره لصفاء القوه العقلية، الثانيه تعويد النفس النظر في الأمور الإلهيه و المطالب العاليه و أحوال المعاد و التفكير في ملكوت الله تعالى و كيفيه صفاته و أسمائه و تحقق فيضان الموجودات عنه تعالى متسلسله في الترتيب الذي اقتضته الحكمة الإلهيه بالبراهين القطعيه الخاليه عن المغالطه، و الثالثه تذكيرهم ما وعدهم الشارع من الخير و الشر الأخرويين بحيث ينحفظ النظام المقتضى للتبادل و الترافد ثم زاد الله تعالى لمستعملي الشرائع الأجر و الثواب في الآخره فهذه مصالح التكليف عند الأوائل.

قال: و واجب لزجره عن القبائح.

أقول: هذا مذهب المعتزله و أنكرت الأشاعره ذلك و الدليل على وجوب التكليف أنه لو لم يكلف الله تعالى من كملت شرائط التكليف فيه لكان مغريا بالقبيح و التالي باطل لقبحه فالمقدم مثله بيان الشرطيه أن الله تعالى إذا أكمل عقل الإنسان و جعل فيه ميلا إلى



القيح و شهوه له و نفورا عن الحسن فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب و قبح القبيح و المؤاخذه على الإخلال بالواجب و فعل القبيح لكان وقوع القبيح من المكلف دائما و إلى هذا أشار بقوله لزجره عن القبائح أى لزجر التكليف عن القبائح.

قال: و شرائط حسنه انتفاء المفسده و تقدمه و إمكان متعلقه و ثبوت صفه زائده على حسنه و علم المكلف بصفات الفعل و قدر المستحق و قدرته عليه و امتناع القبيح عليه و قدره المكلف على الفعل و علمه به أو إمكانه و إمكان الآله.

أقول: لما ذكر أن التكليف حسن، شرع في بيان ما يشترط في حسن التكليف و قد ذكر أموراً لا يحسن التكليف بدونها منها ما يرجع إلى نفس التكليف، و منها ما يرجع إلى متعلق التكليف أعني الفعل و المكلف و المكلف.

أما ما يرجع إلى التكليف فأمران: أحدهما انتفاء المفسده فيه بأن لا يكون مفسده لنفس المكلف به في فعل آخر داخل في تكليفه أو مفسده لمكلف آخر. و الثاني أن يكون متقدما على الفعل قادرا يتمكن المكلف فيه من الاستدلال به فيفعل الفعل في الوقت الذي يجب إيقاعه فيه.

و أما ما يرجع إلى الفعل فأمران: أحدهما إمكان وجوده. و الثاني كون الفعل قد اشتمل على صفه زائده على حسنه بأن يكون واجبا أو مندوبا، و إن كان التكليف ترك فعل فإن يكون الفعل قبيحا أو يكون الإخلال به أولى من فعله.

و أما ما يرجع إلى المكلف فإن يكون عالما بصفات الفعل لثلا يكلف إيجاد القبيح و ترك الواجب، و أن يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لثلا يخل ببعضه، و أن يكون القبيح ممتنعا عليه لثلا يخل بالواجب فلا يوصل الثواب إلى مستحقه.

و أما ما يرجع إلى المكلف فإن يكون قادرا على الفعل و أن يكون عالما به أو متمكنا من العلم به و إمكان الآله أو حصولها إن كان الفعل ذا آله.

قال: و متعلقه إما علم إما عقلي أو سمعي و إما ظن و إما عمل.

أقول: متعلق التكليف قد يكون علما و قد يكون عملا أما العلم فقد يكون عقليا محضا

نحو العلم بوجود الله تعالى و كونه قادرا عالما إلى غير ذلك من المسائل التي يتوقف السمع عليها، و قد يكون سمعيا نحو التكاليف السمعيه. و أما الظن فنحو كثير من الأمور الشرعيه كظن القبله و غيرها. و أما العمل فقد يكون عقليا كرد الوديعه و شكر المنعم و بر الوالدين و قبح الظلم و الكذب و حسن التفضل و العفو و قد يكون سمعيا كالصلاه و غيرها و هذه الأفعال تنقسم إلى الواجب و المندوب و الحرام و المكروه.

قال: و هو منقطع للإجماع و لإيصال الثواب.

أقول: يريد أن التكليف منقطع و يدل عليه الإجماع و المعقول أما الإجماع فظاهر إذ الاتفاق بين المسلمين و غيرهم واقع على أن التكليف منقطع و أما المعقول فنقول لو كان التكليف دائما لم يمكن إيصال الثواب إلى المطيع و التالى باطل قطعاً فالمقدم مثله بيان الشرطيه أن التكليف مشروط بالمشقه، و الثواب مشروط بخلوصه عن الأكدار و المشاق و الجمع بينهما محال و لا بد من تراخ بين التكليف و الثواب و إلا لزم الإلجاء.

قال: و عله حسنه عامه.

أقول: لما بين أولا- حسن التكليف مطلقا شرع في بيان حسنه في حق الكافر و الدليل عليه أن العله في حسن التكليف و هي التعريض للثواب عامه في حق المؤمن و الكافر فكان التكليف حسنا فيهما و هو ظاهر.

قال: و ضرر الكافر من اختياره.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدر و تقريره أن تكليف الكافر ضرر محض لا مصلحه فيه فلا يكون حسنا بيان المقدمه الأولى أن التكليف نوع مشقه في العاجل و حصل العقاب بتركه و هو ضرر عظيم فانتفت المصلحه فيه إذ لا ثواب له فكان قبيحا قطعاً.

و الجواب أن التكليف نفسه ليس بضرر و لا يستلزم من حيث هو تكليف ضررا و إلا لكان تكليف المؤمن كذلك بل الضرر إنما نشأ من سوء اختيار الكافر لنفسه.

قال: و هو مفسده لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه.

أقول: الذى يخطر لنا فى تحليل هذا الكلام أنه جواب عن سؤال مقدر أيضا و هو أن يقال إنكم شرطتم فى التكليف أن لا يكون مفسده للمكلف و لا لغيره و هذا التكليف يستلزم الضرر بالمكلف فيكون قبيحا كما أن تكليف زيد لو استلزم مفسده راجعه إلى عمر و كان قبيحا.

و الجواب أن الضرر هنا مفسده لا من حيث التكليف بل من حيث اختيار المكلف على ما تقدم بخلاف ما شرطناه أعنى انتفاء المفسده اللازمه للتكليف.

قال: و الفائده ثابتة.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدر و تقريره أن تكليف الكافر لا فائده فيه لأن الفائده من التكليف هى الثواب و لا ثواب له فلا فائده فى تكليفه فكان عبثا.

و الجواب لا نسلم أن الفائده هى الثواب بل التعريض له و هو حاصل فى حقه كالمؤمن.

### المسأله الثانيه عشره: فى اللطف و ماهيته و أحكامه

اللطف و ماهيته و أحكامه

قال: و اللطف واجب لتحصيل الغرض به.

أقول: اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعه و أبعد من فعل المعصيه و لم يكن له حظ فى التمكين و لم يبلغ حد الإلجاء.

و احترزنا بقولنا و لم يكن له حظ فى التمكين عن الآله فإن لها حظا فى التمكين و ليست لطفًا.

و قولنا و لم يبلغ حد الإلجاء لأن الإلجاء ينافى التكليف و اللطف لا ينافيه. هذا اللطف المقرب.

ص: ٣٢٤

وقد يكون اللطف محصلا و هو ما يحصل عنده الطاعه من المكلف على سبيل الاختيار و لولاه لم يطع مع تمكنه فى الحالين و هذا بخلاف التكليف الذى يطع عنده لأن اللطف أمر زائد على التكليف فهو من دون اللطف يتمكن بالتكليف من أن يطع أو لا- يطع و ليس كذلك التكليف لأن عنده يتمكن من أن يطع و بدونه لا- يتمكن من أن يطع أو لا- يطع فلم يلزم أن يكون التكليف الذى يطع عنده لطفا.

إذا عرفت هذا فنقول اللطف واجب خلافا للأشعريه و الدليل على وجوبه أنه يحصل غرض المكلف فيكون واجبا و إلا لزم نقض الغرض ببيان الملازمه أن المكلف إذا علم أن المكلف لا- يطع إلا- باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره إلى طعام و هو يعلم أنه لا يجيبه إلا إذا فعل معه نوعا من التأدب فإذا لم يفعل الداعى ذلك النوع من التأدب كان ناقضا لغرضه فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض.

قال: فإن كان من فعله تعالى واجب عليه و إن كان من المكلف واجب أن يشعره به و يوجهه و إن كان من غيرهما شرط فى التكليف العلم بالفعل.

أقول: لما ذكر وجوب اللطف شرع فى بيان أقسامه و هو ثلاثة: الأول أن يكون من فعل الله تعالى فهذا يجب على الله تعالى فعله لما تقدم، الثانى أن يكون من فعل المكلف فهذا يجب على الله تعالى أن يعرفه إياه و يشعره به و يوجهه عليه، الثالث أن يكون من فعل غيرهما فهذا ما يشترط فى التكليف بالملطوف فيه العلم بأن ذلك الغير يفعل اللطف.

قال: و وجوه القبح منتفيه و الكافر لا يخلو من لطف و الإخبار بالسعادة و الشقاوه ليس مفسده.

أقول: لما ذكر أقسام اللطف شرع فى الاعتراضات على وجوبه مع الجواب عنها و قد أورد من شبه الأشاعره ثلاثة: الأولى قالوا اللطف إنما يجب إذا خلا- من جهات المفسده لأن جهات المصلحه لا تكفى فى الوجوب ما لم تنتف جهات المفسده فلم لا يجوز أن يكون اللطف الذى توجبونه مشتملا على جهه قبح لا تعلمونه فلا يكون واجبا. و تقرير الجواب أن

جهات القبح معلومه لنا لأننا مكلفون بتركها و ليس هنا وجه قبح و ليس ذلك استدلالا بعدم العلم على العلم بالعدم. الثانيه أن الكافر إما أن يكلف مع وجود اللطف أو مع عدمه و الأول باطل و إلا لم يكن لطفاً لأن معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده و الثاني إما أن يكون عدمه لعدم القدره عليه فيلزم تعجيز الله تعالى و هو باطل، أو مع وجودها فيلزم الإخلال بالواجب. و الجواب أن اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه فإن اللطف لطف في نفسه سواء حصل الملطوف فيه أو لا بل كونه لطفاً من حيث إنه يقرب إلى الملطوف فيه و يرجح وجوده على عدمه و امتناع ترجيحه إنما يكون لمعارض أقوى هو سوء اختيار المكلف فيكون اللطف في حقه مرجوحاً.

و يمكن أن يكون ذلك جواباً عن سؤال آخر لهم و تقريره أن اللطف لو كان واجباً لم تقع معصيه من مكلف أصلاً لأنه تعالى قادر على كل شيء فإذا قدر على اللطف لكل مكلف في كل فعل لم تقع معصيه لأنه تعالى لا يخل بالواجب لكن الكفر و المعاصي موجوده. و تقرير الجواب أن نقول إنما يصح أن يقال يجب أن يُلطف للمكلف إذا كان له لطف يصلح عنده و لا استبعاد في أن يكون بعض المكلفين لا لطف له سوى العلم بالمكلف و الثواب مع الطاعة و العقاب مع المعصيه و الكافر له هذا اللطف. الثالثه أن الإخبار بأن المكلف من أهل الجنه أو من أهل النار مفسده لأنه إغراء بالمعاصي و قد فعله تعالى و هو يناهى اللطف. و الجواب أن الإخبار بالجنه ليس إغراء مطلقاً لجواز أن يقترن بهمن الألفاف ما يمتنع عنده من الإقدام على المعصيه و إذا انتفى كونه إغراء على هذا التقدير بطل قولهم إنه مفسده على الإطلاق و أما الإخبار بالنار فليس مفسده أيضاً لأن الإخبار إن كان للجاهل كأبي لهب انتفت المفسده فيه لأنه لا يعلم صدق إخباره تعالى فلا يدعوه ذلك إلى الإصرار على الكفر، و إن كان عارفاً كإبليس لم يكن إخباره تعالى بعاقبته داعياً إلى الإصرار على الكفر لأنه يعلم أنه بإصراره عليه يزداد عقابه فلا يصير مغرباً عليه.

قال: و يقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الدم.

أقول: المكلف إذا منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لأنه بمنزلة الأمر بالمعصية و الملجئ إليها كما قال الله تعالى: وَ لَوْ أَنَا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْ لَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا ، فأخبر أنهم - لو منعهم اللطف في بعثه الرسول - لكان لهم أن يسألوا بهذا السؤال و لا- يكون لهم هذا السؤال إلا مع قبح إهلاكهم من دون البعث و لا يقبح ذمه لأن الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف و لهذا لو بعث الإنسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط حق الباعث من الذم كما أن لإبليس ذم أهل النار و إن كان هو الباعث على المعاصي.

قال: و لا بد من المناسبه و إلا ترجح بلا مرجح بالنسبه إلى المنتسبين.

أقول: لما فرغ من الاعتراضات على وجوب اللطف شرع في ذكر أحكامه و قد ذكر منها خمسة: الأول أنه لا بد و أن يكون بين اللطف و الملطوف فيه مناسبه و المراد بالمناسبه هنا كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا إلى حصول الملطوف فيه و هذا ظاهر لأنه لو لا- ذلك لم يكن كونه لطفًا أولى من كون غيره لطفًا فيلزم الترجيح من غير مرجح و لم يكن كونه لطفًا في هذا الفعل أولى من كونه لطفًا في غيره من الأفعال و هو ترجيح من غير مرجح أيضا و إلى هذين أشار بقوله و إلا ترجح بلا مرجح بالنسبه إلى المنتسبين و عنى بالمنتسبين اللطف و الملطوف فيه هذا ما فهمناه من هذا الكلام.

قال: و لا يبلغ الإلجاء.

أقول: هذا الحكم الثاني من أحكام اللطف و هو أن لا يبلغ في الدعاء إلى الملطوف فيه إلى حد الإلجاء لأن الفعل الملجئ إلى فعل آخر يشبه اللطف في كون كل منهما داعيا إلى الفعل غير أن المتكلمين لا يسمون الملجئ إلى الفعل لطفًا فلهذا شرطنا في اللطف زوال الإلجاء عنه إلى الفعل.

قال: و يعلم المكلف اللطف إجمالاً أو تفصيلاً.

أقول: هذا هو الحكم الثالث من أحكام اللطف و هو وجوب كونه معلوماً للمكلف إما بالإجمال أو بالتفصيل لأنه إذا لم يعلمه و لم يعلم الملتوف فيه و لم يعلم المناسبه بينهما لم يكن داعياً له إلى الفعل الملتوف فيه فإن كان العلم الإجمالي كافياً في الدعاء إلى الفعل لم يجب التفصيل كما يعلم على الجملة كون الألم الواصل إلى البهيمه لطفاً لنا و إن كان اللطف لا يتم إلا بالتفصيل و جب حصوله و يكفي العلم الإجمالي في المناسبه التي بين اللطف و الملتوف فيه.

قال: و يزيد اللطف على جهه الحسن.

أقول: هذا هو الحكم الرابع و هو كون اللطف مشتملاً على صفه زائده على الحسن من كونه واجباً كالفرائض أو مندوباً كالنوافل هذا فيما هو من فعلنا و أما ما كان من فعله تعالى فقد بينا وجوبه في حكمته.

قال: و يدخله التخيير.

أقول: هذا هو الحكم الخامس و هو أن اللطف لا- يجب أن يكون معيناً بل يجوز أن يدخله التخيير بأن يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهه من المصلحه المطلوبه من الآخر فيقوم مقامه و يسد مسده أما في حقنا فكما في الكفارات الثلاث و أما في حقه تعالى فلجواز أن يخلق لزيد ولداً يكون لطفاً له و إن كان يجوز حصول اللطفية بخلق ولد غير ذلك الولد من أجزاء غير أجزاء الولد الأول و على صورته غير صورته و حينئذ لا يجب أحد الفعلين بعينه بل يكون حكمه حكم الواجب المخير.

قال: بشرط حسن البدلين.

أقول: لما ذكر أن اللطف يجوز أن يدخله التخيير نبه على شرط كل واحد من البدلين

أعنى اللطف و بدله و أطلق على كل واحد منهما اسم البديل بالنظر إلى صاحبه إذ ليس أحدهما بالأصله أولى من الآخر و ذلك الشرط كون كل واحد منهما حسنا ليس فيه وجه قبح و هذا مما لم تتفق الآراء عليه فإن جماعه من العدلية ذهبوا إلى تجويز كون القبيح كالظلم منا لطفا قائما مقام إمراض الله تعالى. و استدلوا بأن وجه كون الألم من فعله تعالى لطفا هو حصول المشاق و تذكر العقاب و ذلك حاصل بالظلم منا فجاز أن يقوم مقامه. و هذا ليس بجيد لأن كونه لطفا جهة و جوب و القبيح ليس له جهة و جوب و اللطف إنما هو في علم المظلوم بالظلم لا في نفس الظلم كما نقول إن العلم بحسن ذبح البهيمة لطف لنا و إن لم يكن الذبح نفسه لطفا.

### المسألة الثالثة عشره: في الألم و وجه حسنه

في الألم و وجه حسنه

قال: و بعض الألم قبيح يصدر منا خاصه و بعضه حسن يصدر منه تعالى و منا و حسنه إما لاستحقاقه أو لاشتماله على النفع أو دفع الضرر الزائدين أو لكونه عاديا أو على وجه الدفع.

أقول: في هذا الكلام مباحث: الأول في مناسبه هذا البحث و ما بعده لما قبله - اعلم أنا قد بينا وجوب الألفاف و المصالح و هي ضربان مصالح في الدين و مصالح في الدنيا أعنى المنافع الدنياويه، و مصالح الدين إما مضار أو منافع، و المضار منها آلام و أمراض و غيرها كالأجال و الغلاء، و المنافع الصحه و السعه في الرزق و الرخص فلأجل هذا بحث المصنف - رحمه الله - عقيب اللطف عن هذه الأشياء و لما كانت الآلام تستلزم الأعواض و جب البحث عنها أيضا.

البحث الثاني اختلف الناس في قبح الألم و حسنه فذهبت الثنويه إلى قبح جميع الآلام و ذهبت المجبره إلى حسن جميعها من الله تعالى و ذهبت البكريه و أهل التناسخو العدلية إلى حسن بعضها و قبح الباقي.



البحث الثالث فى عله الحسن اختلف القائلون بحسن بعض الألم فى وجه الحسن فقال أهل التناسخ إن عله الحسن هى الاستحقاق لا غير لأن النفوس البشرىه إذا كانت فى أبدان قبل هذه الأبدان و فعلت ذنوبا استحققت الألم عليها و هذا أيضا قول البكرىه.

و قالت المعتزله إنه يحسن عند شروط: أحدها أن يكون مستحقا، و ثانيها أن يكون فيها نفع عظيم يوفى عليها، و ثالثها أن يكون فيها دفع ضرر أعظم منها، و رابعها أن يكون مفعولا على مجرى العاده كما يفعله الله تعالى بالحى إذا ألقيناه فى النار، و خامسها أن يكون مفعولا- على سبيل الدفع عن النفس كما إذا آلمنا من يقصد قتلنا لأننا متى علمنا اشتمال الألم على أحد هذه الوجوه حكمتنا بحسنه قطعاً.

قال: و لا بد فى المشتمل على النفع من اللطف.

أقول: هذا شرط لحسن الألم المبتدئ الذى يفعله الله تعالى لاشتماله على نفع المتألم و هو كونه مشتملا على اللطف إما للمتألم أو لغيره لأن خلو الألم عن النفع الزائد الذى يختار المولم معه الألم يستلزم الظلم و خلوه عن اللطف يستلزم العبث و هما قبيحان فلا بد من هذين الاعتبارين فى هذا النوع من الألم و هنا اختلف الشيخان فقال أبو على أن عله قبح الألم كونه ظلما لا غير فلم يشترط هذا الشرط. و قال أبو هاشم إنه يقبح لكونه ظلما أو لكونه عبثا فأوجب فى الأمراض التى يفعلها الله تعالى فى الصبيان مع الأعراض الزائده اشتمالها على اللطف لمكلف آخر و لهذا يقبح منا تخليص الغريق بشرط كسر يده و استيجار من ينزح ماء البئر و يقذفه فيها لغير غرض مع توفيه الأجره. و يمكن الجواب هنا لأبى على بما ذكرناه فى كتاب نهايه المرام.

قال: و يجوز فى المستحق كونه عقابا.

أقول: هذا مذهب أبى الحسين البصرى فإنه جوز أن تقع الأمراض فى الكفار و الفساق عقابا للكافر و الفاسق لأنه ألم واصل إلى المستحق فأمكن أن يكون عقابا و يكون تعجيله قد اشتمل على مصلحه لبعض المكلفين كما فى الحدود. و منع قاضى

القضاء من ذلك و جزم بكون أمراضهم محنا لا- عقوبات لأنه يجب عليهم الرضا و الصبر عليها و التسليم و ترك الجزع و لا يلزمهم ذلك فى العقاب.

و الجواب المنع من عدم اللزوم فى العقاب لأن الرضا يطلق على معينين: أحدهما الاعتقاد لحسن الفعل و هو مشترك بين العقاب و المحنة، و الثانى موافقه الفعل للشهوه و هذا غير مقدور للعبد فلا يجب فى المحنة و لا فى العقاب و إذا كان الرضا بالمعنى الأول واجبا فى العقاب فكذلك الصبر على ذلك الاعتقاد واجب بأن لا يظهر خلاف الرضا و هو الجزع و يجب أيضا التسليم بأن يعتقد أنه لو تمكن من دفع المرض الذى هو مصلحه له لا يدفعه و لا يمتنع منه.

قال: و لا يكفى اللطف فى ألم المكلف فى الحسن.

أقول: هذا مذهب الشيخين و قاضى القضاء و جوز بعض المشايخ إدخال الألم على المكلف إذا اشتمل على اللطف و الاعتبار و إن لم يحصل فى مقابلته عوض لأن الألم كما يحسن لنفع يقابله فكذا يحسن لما يؤدى إليه الألم و لهذا حسن منا تحمل مشاق السفر لربح يقابل السلعه و لا يقابل مشاق السفر و لما كان مشاق السفر عله فى حصول الربح المقابل للسلعه فكذا الألم الذى هو لطف لولاه لما حصل الثواب المقابل للطاعه فحسن فعله و إن خلى عن العوض لأدائه إلى النفع.

و حجه الأوائل أن الألم غير المستحق لو لا اشتماله على النفع أو دفع الضرر كان قبيحا و الطاعه المفعوله لأجل الألم ليست بنفع و الثواب المستحق عليها يقابل الطاعه دون الألم فيبقى الألم مجردا عن النفع و ذلك قبيح.

قال: و لا يحسن مع اشتمال اللذه على لطفيته.

أقول: هذا مذهب أبى الحسين البصرى خلافا لأبى هاشم و تقرير مذهب أبى هاشم أنا لو فرضنا اشتمال اللذه على اللطف الذى اشتمل عليه الألم هل يحسن منه تعالى فعل الألم بالحى لأجل لطف الغير مع العوض الزائد الذى يختاره المتألم لو عرض عليه  
قال

أبو هاشم نعم لأن الألم المشتمل على المنفعة الموفيه في حكم المنفعه عند العقلاء و لهذا لا يعد العقلاء مشاق السفر الموصله إلى الأرباح مضار و إذا كان الألم في حكم المنفعه صار حصول اللطف في تقدير منفعتين فيتخير الحكيم في أيهما شاء. و أبو الحسين منع ذلك لأن الألم إنما يصير في حكم المنفعه إذا لم يكن طريق لتلك المنفعه إلا ذلك الألم و لو أمكن الوصول إلى تلك المنفعه بدون ذلك الألم كان ذلك الألم ضررا و عبثا و لهذا يعد العقلاء السفر ضررا مع حصول الربح بدونه.

قال: و لا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل.

أقول: لا- يشترط في حسن الألم المفعول ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم للعوض الزائد عليه بالفعل لأن اعتبار الاختيار إنما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين فأما النفع البالغ إلى حد لا- يجوز اختلاف الاختيار فيه فإنه يحسن و إن لم يحصل الاختيار بالفعل و هذا هو العوض المستحق عليه تعالى.

### المسألة الرابعه عشره: في الأعواض

في الأعواض

قال: و العوض نفع مستحق خال عن تعظيم و إجلال.

أقول: لما ذكر حسن الألم المبتدئ مع تعقبه بالعوض الزائد و جب عليه البحث عن العوض و أحكامه و بدأ بتحديدده فالنفع جنس للمتفضل به و للمستحق و قيد المستحق فصل يميزه عن النفع المتفضل به و قيد الخلو عن التعظيم و الإجلال يخرج به الثواب.

قال: و يستحق عليه تعالى بإنزال الآلام و تفويت المنافع لمصلحه الغير و إنزال الغموم سواء استندت إلى علم ضرورى أو مكتسب أو ظن لا ما تستند إلى فعل العبد و أمر عباده بالمضار أو إباحته و تمكين غير العاقل.

أقول: هذه الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى: الأول إنزال الآلام بالعبد كالمرض

و غيره و قد سبق بيان وجوب العوض به من حيث اشتماله على الظلم لو لم يجب العوض.

الثانى تفويت المنافع إذا كانت منه تعالى لمصلحه الغير لأنه لا فرق بين تفويت المنافع و إنزال المضار فلو أمات الله تعالى ابنا لزيد و كان فى معلومه تعالى أنه لو عاش لانتفع به زيد لاستحق عليه تعالى العوض عما فاته من منافع ولده، و لو كان فى معلومه تعالى عدم انتفاعه به لأنه يموت قبل الانتفاع به لم يستحق به عوضا لعدم تفويته المنفعه منه تعالى. و كذلك لو أهلك ماله استحق العوض بذلك سواء شعر بهلا-ك ماله أو لم يشعر لأن تفويت المنفعه كإنزال الألم و لو آلمه و لم يشعر به لاستحق العوض. فكذا إذا فوت عليه منفعه لم يشعر بها و عندى فى هذا الوجه نظر.

الثالث إنزال المغموم بأن يفعل الله تعالى أسباب الغم لأن الغم يجرى مجرى الضرر فى العقل سواء كان الغم علما ضروريا بنزول مصيبه أو وصول ألم أو كان ظنا بأن يغتم عند أماره لوصول مضره أو فوات منفعه أو كان علما مكتسبا لأن الله تعالى هو الناصب للدليل و الباعث عليه النظر فيه و كذا هو الناصب لأماره الظن فلما كان سبب الغم منه تعالى كل العوض عليه و أما الغم الحاصل من العبد نفسه من غير سبب منه تعالى نحو أن يبحث العبد فيعتقد جهلا- نزول ضرر به أو فوات منفعه فإنه لا عوض فيه عليه تعالى و لو فعل به تعالى فعلا لو شعر به لاغتم نحو أن يهلك له مالا و هو لا يشعر به إلى أن يموت فإنه لا يستحق العوض عليه تعالى لأنه إذا لم يشعر به لم يغتم به.

الرابع أمر الله تعالى عباده بإيلاء الحيوان أو أباحه سواء كان الأمر للإيجاب كالذبح فى الهدى و الكفاره و النذر أو للندب كالضحايا فإن العوض فى ذلك كله على الله تعالى لاستلزام الأمر و الإباحه الحسن و الألم إنما يحسن إذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغه فى العظم حدا يحسن الألم لأجله.

الخامس تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش و سباع الطير و الهوام و قد اختلف أهل العدل هنا على أربعة أقوال: فذهب بعضهم إلى أن العوض على الله تعالى مطلقا و يعزى هذا القول إلى أبى على الجبائى، و قال آخرون إن العوض على فاعل الألم و هو قول يحكى عن أبى على أيضا، و قال آخرون لا عوض هنا على الله تعالى و لا على

الحيوان. و قال قاضى القضاء إن كان الحيوان ملجأ إلى الإيلاام كان العوض عليه تعالى و إن لم يكن ملجأ كان العوض على الحيوان نفسه.

احتج الأولون بأنه تعالى مكنه و جعل فيه ميلا شديدا إلى الإيلاام مع إمكان عدم الميل و لم يجعل له عقلا يميز به حسن الألم من قبحه و لم يزره بشيء من أسباب الزجر مع إمكان ذلك كله فكان ذلك بمنزله الإغراء فلو لا تكفله تعالى بالعوض لقبح منه ذلك.

و احتج الآخرون بقوله ع إن الله تعالى ينتصف للجماء من القرناء.

و احتج النافون للعوض بقوله ع: جرح العجماء جبار.

و احتج القاضى بأن التمكين لا- يقتضى انتقال العوض من الفاعل إلى الممكن و إلا- لوجب عوض القتل على صانع السيف بخلاف الإلجاء المقتضى لاستناد الفعل فى الحقيقة إلى الملجئ و لهذا يحسن ذمه دون الملجأ، و بأن العوض لو كان عليه تعالى لما حسن منعها عن الأكل.

و الجواب عن الأول أنه لا دلالة فى الحديث على أنه تعالى ينتصف للجماء بأن ينقل أعواض القرناء إليها و هو يصدق بتعويض الله تعالى إياها كما أن السيد إذا غرم ما أتلفه عبده يقال قد أنصف المظلوم من عبده، مع أنه يحتمل المجاز بتشبيه الظالم لتمكنه من الظلم بالقرناء و المظلوم بالجماء لضعفه.

و عن الثانى أن المراد انتفاء القصاص.

و عن الثالث بالفرق فإن القاتل ممنوع من القتل و عنده اعتقاد عقلى يمنعه عن الإقدام عليه فلهذا لم نقل بوجوب العوض على صانع السيف بخلاف السبع.

و عن الرابع أنه قد يحسن المنع عن الأكل إذا كان لذلك المنع وجه حسن كما أنه يحسن منا الصبيان عن شرب الخمر و منع المعاقب عن العقاب.

قال: بخلاف الإحراق عند الإلقاء فى النار و القتل عند شهادة الزور.

أقول: إذا طرحنا صبيبا فى النار فاحترق فإن الفاعل للألم هو الله تعالى و العوض علينا نحن لأن فعل الألم واجب فى الحكمه من حيث إجراء العاده و الله تعالى قد منعنا من طرحه

و نهانا عنه فصار الطارح كأنه الموصل إليه الألم فهذا كان العوض علينا دونه تعالى.

و كذلك إذا شهد عند الإمام شاهدا زور بالقتل فإن العوض على الشهود و إن كان الله تعالى قد أوجب القتل و الإمام تولاه و ليس عليهما عوض لأنهما أوجبا بشهادتهما على الإمام إيصال الألم إليه من جهة الشرع فصار كأنهما فعلاه (لا يقال) هذا يوجب العوض عليه تعالى لأنه هو الموجب على الإمام قتله (لأننا نقول) قبول الشاهدين عاده شرعيه يجب إجراؤها على قانونها كالعادات الحسيات فكما وجب العوض على الملقى للطفل فى النار قضاء لحق العاده الحسيه كذلك وجب العوض هنا على الشاهدين قضاء لحق العاده الشرعيه و المناط هو الحكمه المقتضيه لاستمرار العادات.

قال: و الانتصاف عليه تعالى واجب عقلا و سمعا.

أقول: اختلف أهل العدل فى ذلك فذهب قوم منهم إلى أن الانتصاف للمظلوم من الظالم واجب على الله تعالى عقلا لأنه هو المدبر لعباده فنظره كنظر الوالد لولده فكما يجب على الوالد الانتصاف كذلك يجب عليه تعالى قياسا للغائب على الشاهد. و قال آخرون منهم إنه يجب سمعا لأن الوالد يجب عليه تدبير أولاده و تأديبهم أما الانتصاف بأخذ الأرش من الظالم و دفعه إلى المظلوم فلا نسلم وجوبه عقلا بل يحسن منا تركهم إلى أن تكمل عقولهم لينتصف بعضهم من بعض و المصنف - رحمه الله - اختار وجوبه عقلا. و سمعا أما من حيث العقل فلائن ترك الانتصاف منه تعالى يستدعى ضياع حق المظلوم لأنه تعالى مكن الظالم و خلى بينه و بين المظلوم مع قدرته تعالى على منعه و لم يمكن المظلوم من الانتصاف فلو لا تكلفه تعالى بالانتصاف لضاع حق المظلوم و ذلك قبيح عقلا. و أما من حيث السمع فلورود القرآن بأنه تعالى يقضى بين عباده و لوصف المسلمين له تعالى بأنه الطالب أى الذى يطلب حق الغير من الغير.

قال: فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض فى الحال يوازى ظلمه.

أقول: هذا تفریع على وجوب الانتصاف و هو أنه هل يجوز تمكين الله تعالى من الظلم من لا- عوض له فى الحال يوازى ظلمه فممنع منه المصنف - رحمه الله - و قد اختلف أهل

العدل هنا فقال أبو هاشم والكعبي إنه يجوز لكنهما اختلفا فقال الكعبي يجوز أن يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه و قال إن الله تعالى يتفضل عليه بالعوض المستحق عليه و يدفعه إلى المظلوم، و قال أبو هاشم لا- يجوز بل يجب التبقية لأن الانتصاف واجب و التفضل ليس بواجب فلا يجوز تعليق الواجب بالجائز. قال السيد المرتضى إن التبقية تفضل أيضا فلا يجوز تعليق الانتصاف بها فلماذا وجب العوض في الحال و اختاره المصنف - رحمه الله - لما ذكرناه.

قال: فإن كان المظلوم من أهل الجنة فرق الله تعالى أعواضه على الأوقات أو تفضل عليه بمثلها و إن كان من أهل العقاب أسقط بها جزءا من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بأن يفرق الناقص على الأوقات.

أقول: لما بين وجوب الانتصاف ذكر كيفية إيصال العوض إلى مستحقه (و اعلم) أن المستحق للعوض إما أن يكون مستحقا للجنة أو للنار فإن كان مستحقا للجنة فإن قلنا إن العوض دائم فلا بحث و إن قلنا إنه منقطع توجه الإشكال بأن يقال لو أوصل العوض إليه ثم انقطع عنه حصل له الألم بانقطاعه. و الجواب من وجهين: الأول أنه يوصل إليه عوضه متفرقا على الأوقات بحيث لا- يبين له انقطاعه فلا- يحصل له الألم. الثاني أن يتفضل الله تعالى عليه بعد انقطاعه بمثله دائما فلا يحصل الألم، و إن كان مستحقا للعقاب جعل الله تعالى عوضه جزءا من عقابه بمعنى أنه يسقط من عقابه بإزاء ما يستحقه من الأعواض إذ لا فرق في العقل بين إيصال النفع و دفع الضرر في الإيثار فإذا خفف عقابه و كانت آلامه عظيمة علم أن آلامه بعد إسقاط ذلك القدر من العقاب أشد و لا- يظهر له أنه كان في راحه، أو نقول إنه تعالى ينقص من آلامه ما يستحقه من أعواضه متفرقا على الأوقات بحيث لا يظهر له الخفة من قبل.

قال: و لا يجب دوامه لحسن الزائد بما يختار معه الألم و إن كان منقطعا و لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحه التأخير و الألم على القطع ممنوع مع أنه غير محل النزاع.

أقول: لما ذكر وجوب العوض شرع في بيان أحكامه و قد اختلف الشيخان هنا فقال

أبو على الجبائي إنه يجب دوامه و قال أبو هاشم لا يجب و اختاره المصنف - رحمه الله -- و الدليل عليه أن العوض إنما حسن لاشتماله على النفع الزائد على الألم أضعافا يختار معه المولم ألمه و مثل هذا يتحقق في المنقطع فكان وجه الحسن فيه ثابتا فلا تجب إدامته.

و قد احتج أبو على بوجهين أشار المصنف إلى الجواب عنهما: الأول أنه لو كان العوض منقطعاً لوجب إيصاله في الدنيا لأن تأخير الواجب بعد وجوبه و انتفاء الموانع منع للواجب و إنما قلنا بانتفاء الموانع لأن المانع هو الدوام مع انقطاع الحياه المانع من دوامه. (و الجواب) لا نسلم أن المانع من تقدمه في الدنيا إنما هو انقطاع الحياه لجواز أن يكون في تأخيره مصلحه خفيه.

الثاني لو كان العوض منقطعاً لزم دوامه و التالي لا يجامع المقدم بيان الملازمه أنه بانقطاعه يتألم صاحب العوض و الألم يستلزم العوض فيلزم من انقطاعه دوامه.

و الجواب من وجهين: الأول يجوز انقطاعه من غير أن يشعر صاحبه بانقطاعه إما لإيصاله إليه على التدرج في الأوقات بحيث لا يشعر بانتفائه لكثرة غيره من منافعه، أو بأن يجعله ساهياً ثم يقطعه فلا يتألم حينئذ. الثاني أنه غير محل النزاع لأن البحث في العوض المستحق على الألم هل يجب إدامته و ليس البحث في استلزام الألم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر و هكذا دائماً.

قال: و لا يجب إشعار صاحبه بإيصاله عوضاً.

أقول: هذا حكم آخر للعوض يفارق به الثواب و هو أنه لا يجب إشعار مستحقه بتوفيقه عوضاً له بخلاف الثواب إذ يجب في الثواب مقارنة التعظيم و لا فائده فيه إلا مع العلم به أما هنا فلا لأنه منافع و ملاذ و قد ينتفع و يلتذ من لا يعلم ذلك فما يجب إيصاله إلى المثاب في الآخرة من الأعواض يجب أن يكون عالماً به من حيث إنه مثاب لا من حيث إنه معوض و حينئذ أمكن أن يوفيه الله تعالى في الدنيا على بعض المعوضين غير المكلفين و أن ينتصف لبعضهم من بعض في الدنيا فلا تجب إعادتهم في الآخرة.



قال: ولا يتعين منافعه.

أقول: هذا حكم ثالث للعرض وهو أنه لا يتعين منافعه بمعنى أنه لا يجب إيصاله في منفعه معينه دون أخرى بل يصلح توفيته بكل ما يحصل فيه شهوه المعوض وهذا بخلاف الثواب لأنه يجب أن يكون من جنس ما ألفه المكلف من ملاذه كالأكل و الشرب و اللبس و المنكح لأنه رغب به في تحمل المشاق بخلاف العرض فإننا قد بينا أنه يصح إيصاله إليه و إن لم يعلم أنه عوض عما وصل إليه من الألم فصح إيصاله إليه بكل منفعه.

قال: ولا يصح إسقاطه.

أقول: هذا حكم آخر للعرض وهو أنه لا يصح إسقاطه و لا هبته ممن وجب عليه في الدنيا و لا في الآخرة سواء كان العرض عليه تعالى أو علينا هذا قول أبي هاشم و قاضى القضاة. و جزم أبو الحسين بصحة إسقاط العرض علينا إذا استحل الظالم من المظلوم و جعله في حل بخلاف العرض عليه تعالى فإنه لا يسقط لأن إسقاطه عنه تعالى عبث لعدم انتفاعه به.

و احتج القاضى بأن مستحق العرض لا يقدر على استيفائه و لا على المطالبه. به و لا يعرف مقداره و لا صفته فصار كالصبي المولى عليه لا يصح له إسقاط حقه عن غريمه.

و الوجه عندى جواز ذلك لأنه حقه و فى هبته نفع للموهوب و يمكن نقل هذا الحق إليه فكان جائزا. و الحمل على الصبي غير تام لأن الشرع منع الصبي من التصرف فى ماله لمصلحه شرعيه حتى أنا لو لا الشرع لجوزنا من الصبي المميز إذا علم دينه، و أن هبته إحسان إلى الغير و أثر هذا الإحسان لانتفاء الضرر عنه مع اشتماله على الاختيار فى الهبه لأنه كالبالغ لكن الشرع فرق بينهما و على هذا لو كان العرض مستحقا عليه تعالى أمكن هبته مستحقه لغيره من العباد لما ذكرنا من أنه حقه و فى هبته انتفاع الموهوب و إمكان نقل هذا الحق أما الثواب المستحق عليه تعالى فلا يصح منا هبته لغيرنا لأنه مستحق بالمدح فلا يصح نقله إلى من لا يستحقه.

ص: ٣٣٨

قال: و العوض عليه تعالى يجب تزايدہ إلى حد الرضا عند كل عاقل و علينا يجب مساواته.

أقول: هذا حكم آخر للعوض و هو أنه إما أن تكون علينا أو عليه تعالى أما العوض الواجب عليه تعالى فإنه يجب أن يكون زائداً عن الألم الحاصل بفعله أو بأمره أو بإباحته أو بتمكينه لغير العاقل زياده تنتهى إلى حد الرضا من كل عاقل بذلك العوض فى مقابله ذلك الألم لو فعل له لأنه لو لا ذلك لزم الظلم أما مع مثل هذا العوض فإنه يصير كأنه لم يفعل و أما العوض علينا فإنه يجب مساواته لما فعله من الألم أو فوته من المنفعة لأن الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلماً و لا يخرج ما فعلناه بالضمان عن كونه ظلماً قبيحاً فلا يلزم أن يبلغ الحد الذى شرطناه فى الآلام الصادره منه تعالى.

### المسألة الخامسة عشره: فى الآجال

فى الآجال

قال: و أجل الحيوان الوقت الذى علم الله تعالى بطلان حياته فيه.

أقول: لما فرغ من البحث عن الأعراض انتقل إلى البحث عن الآجال و إنما بحث عنه المتكلمون لأنهم بحثوا عن المصالح و الألفاظ و جاز أن يكون موت إنسان فى وقت مخصوص لطفاً لغيره من المكلفين فبحثوا عنه بعد بحثهم عن المصالح (و اعلم) أن الأجل هو الوقت و نعى بالوقت هو الحادث أو ما يقدر تقدير الحادث كما يقال جاء زيد عند طلوع الشمس فإن طلوع الشمس أمر حادث معلوم لكل أحد فجعل وقتاً لغيره و لو فرض جهاله طلوع الشمس و علم مجيء زيد لبعض الناس صح أن يقال طلعت الشمس عند مجيء زيد إذا عرفت هذا فأجل الحيوان هو الوقت الذى علم الله تعالى بطلان حياه ذلك الحيوان فيه و أجل الدين هو الوقت الذى جعله الغريمان محلاً له.

ص: ٣٣٩

قال: و المقتول يجوز فيه الأمران لولاه.

أقول: اختلف الناس فى المقتول لو لم يقتل فقالت المجبره إنه كان يموت قطعاً و هو قول أبى الهذيل العلاف. و قال بعض البغداديين إنه كان يعيش قطعاً. و قال أكثر المحققين إنه كان يجوز أن يعيش و يجوز أن يموت ثم اختلفوا فقال قوم منهم إن من كان المعلوم منه البقاء لو لم يقتل له أجلان و قال الجبائيان و أصحابهما و أبو الحسين البصرى إن أجله هو الوقت الذى قتل فيه و ليس له أجل لو لم يقتل فما كان يعيش إليه ليس بأجل له الأنحقيقى بل تقديرى.

و احتج الموجبون لموته بأنه لولاه لزم خلاف معلوم الله تعالى و هو محال.

و احتج الموجبون لحياته بأنه لو مات لكان الذابح غنم غيره محسناً إليه، و لما وجب القود لأنه لم يفوت حياته.

و الجواب عن الأول ما تقدم من أن العلم لا يؤثر فى المعلوم (و عن الثانى) بمنع الملازمه إذ لو ماتت الغنم استحق مالكها عوضاً زائداً على الله تعالى فذبحه فوت عليه الأعواض الزائده، و القود من حيث مخالفه الشارع إذ قتله حرام عليه و إن علم موته و لهذا لو أخبر الصادق بموت زيد لم يجز لأحد قتله.

قال: و يجوز أن يكون الأجل لطفاً للغير لا للمكلف.

أقول: لا- استبعاد فى أن يكون أجل الإنسان لطفاً لغيره من المكلفين و لا يمكن أن يكون لطفاً للمكلف نفسه لأن الأجل يطلق على عمره و حياته، و يطلق على أجل موته (أما الأول) فليس بلطف لأنه تمكين له من التكليف و اللطف زائد على التمكين. (و أما الثانى) فهو قطع التكليف فلا يصح أن يكلف بعده فيكون لطفاً له فيما يكلفه من بعد و اللطف لا يصح أن يكون لطفاً فيما مضى.

فى الأرزاق

قال: و الرزق ما صح الانتفاع به و لم يكن لأحد منعه منه.

أقول: الرزق عند المجبره ما أكل سواء كان حراما أو حلالا و عند المعتزله أنه ما صح الانتفاع به و لم يكن لأحد منع المنتفع به لقوله تعالى (أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ) و الله تعالى لا يأمر بالإفناق من الحرام قالوا و لا يوصف الطعام المباح فى الضيافه أنه رزقه ما لم يستهلكه لأن للمبيح منعه قبل استهلاكه بالمضغ و البلع و كذا طعام البهيمة ليس رزقا لها قبل أن تستهلكه لأن للمالك منعها منه إلا إذا و جب رزقها عليه و الغاصب إذا استهلك الطعام المغصوب بالأكل لا يوصف بأنه رزقه لأن الله تعالى منعه من الانتفاع به بعد مضغه و بلعه لأن تصرفاته أجمع محرمة بخلاف من أبيع له الطعام لأنه بعد المضغ و البلع لا يحسن من أحد تفويته الانتفاع به لأنه معدود فيما تقدم من الأسباب المؤديه إلى الانتفاع به.

و ليس الرزق هو الملك لأن البهيمة مرزوقه و ليست مالكة و الله تعالى مالك و لا يقال إن الأشياء رزق له تعالى و الولد و العلم رزق لنا و ليسا ملكا لنا فحينئذ الأرزاق كلها من قبله تعالى لأنه خالق جميع ما ينتفع به و هو الممكن من الانتفاع و التوصل إلى اكتساب الرزق و هو الذى يجعل العبد أخص بالانتفاع به بعد الحيازه أو غيرها من الأسباب الموصله إليه و يحظر على غيره منعه من الانتفاع و هو خالق الشهوه التى بها يتمكن من الانتفاع.

قال: و السعى فى تحصيله قد يجب و يستحب و يباح و يحرم.

أقول: ذهب جمهور العقلاء إلى أن طلب الرزق سائغ و خالف فيه بعض الصوفيه لاختلاط الحرام بالحلال بحيث لا يتميز و ما هذا سبيله يجب الصدقه به فيجب على الغنى دفع ما فى يده إلى الفقير بحيث يصير فقيرا ليحل له أخذ الأموال الممتزجه بالحرام و لأن فى

ذلك مساعده للظالمين بأخذ العشور و الخراجات و مساعده الظالم محرمه. و الحق ما قلناه و يدل عليه المعقول و المنقول أما المنقول فلأنه دافع للضرر فيكون واجبا. و أما المنقول فقوله تعالى (وَ ابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ) إلى غيرها من الآيات و قوله ع (سافروا تغنموا) أمر بالسفر لأجل الغنيمه.

و الجواب عن الأول بالمنع من عدم التميز إذ الشارع ميز الحلال من الحرام بظاهر اليد و لأن تحريم التكسب من هذه الحيشه يقتضى تحريم التناول و اللانزاه باطل اتفاقا (و عن الثانى) أن المكتسب غرضه الانتفاع بزراعتة أو تجارته لا تقويه الظلمه (إذا عرفت هذا) فالسعى فى طلب الرزق قد يجب مع الحاجه، و قد يستحب إذا طلب التوسعه عليه و على عياله، و قد يباح مع الغنى عنه، و قد يحرم مع منعه عن الواجب.

### المسأله السابعه عشره: فى الأسعار

فى الأسعار

قال: و السعر تقدير العوض الذى يباع به الشىء و هو رخص و غلاء و لا بد من اعتبار العاده و اتحاد الوقت و المكان و يستند إليه تعالى و إلينا أيضا.

أقول: السعر هو تقدير العوض الذى يباع به الشىء و ليس هو الثمن و لا المثلن و هو ينقسم إلى رخص و غلاء فالرخص هو السعر المنحط عما جرت به العاده مع اتحاد الوقت و المكان، و الغلاء زياده السعر عما جرت به العاده مع اتحاد الوقت و المكان. و إنما اعتبرنا الزمان و المكان لأنه لا يقال إن الثلج قد رخص سعره فى الشتاء عند نزول الثلج لأنه ليس أوان بيعه و يجوز أن يقال رخص فى الصيف إذا نقص سعره عما جرت به عادته فى ذلك الوقت و لا يقال رخص سعره فى الجبال التى يدوم نزوله فيها لأنها ليست مكان بيعه و يجوز أن يقال رخص سعره فى البلاد التى اعتيد بيعه فيها.

(و اعلم) أن كل واحد من الرخص و الغلاء قد يكون من قبله تعالى بأن يقلل جنس المتاع المعين و يكثر رغبه الناس إليه فيحصل الغلاء لمصلحه المكلفين و قد يكثر جنس ذلك

المتاع و يقلل رغبه الناس إليه تفضلا منه تعالى و إنعاما أو لمصلحه دينيه فيحصل الرخص و قد يحصلان من قبلنا بأن يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعه بسعر غال ظلما منه أو لاحتكار الناس أو لمنع الطريق خوف الظلمه أو لغير ذلك من الأسباب المستنده إلينا فيحصل الغلاء و قد يحمل السلطان الناس على بيع السلعه برخص ظلما منه أو يحملهم على بيع ما في أيديهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص.

### المسأله الثامنه عشره: فى الأصلح

فى الأصلح

قال: و الأصلح قد يجب لوجود الداعى و انتفاء الصارف.

أقول: اختلف الناس هنا فقال الشيخان أبو على و أبو هاشم و أصحابهما إن الأصلح ليس بواجب على الله تعالى. و قال البلخى إنه واجب و هو مذهب البغداديين و جماعه من البصريين و قال أبو الحسين البصرى إنه يجب فى حال دون حال و هو اختيار المصنف - رحمه الله - و تحرير صورته النزاع أن الله تعالى إذا علم انتفاع زيد بإيجاد قدر من المال له و انتفاء الضرر به فى الدين عنه و عن غيره من المكلفين هل يجب إيجاد ذلك القدر له أم لا؟ احتج الموجبون بأن الله تعالى داعيا إلى إيجاد و ليس له صارف عنه فيجب ثبوته لأن مع ثبوت قدره و وجود الداعى و انتفاء الصارف يجب الفعل. و بيان تحقق الداعى أنه إحسان خال عن جهات المفسده، و بيان انتفاء الصارف أن المفاسد منتفيه و لا مشقه فيه.

و احتج النفاه بأن وجوبه يؤدي إلى المحال فيكون محالا. بيان الملازمه أنا لو فرضنا انتفاء المفسده فى الزائد على ذلك القدر و ثبوت المصلحه فإن وجب إيجاد لزم وقوع ما لا نهايه له لأننا نفرض ذلك فى كل زائد، و إن لم يجب ثبت المطلوب.

قال أبو الحسين إذا كان ذلك القدر مصلحه خاليه عن المفسده و كان الزائد عليه مفسده و جب عليه أن يعطيه ذلك القدر لوجود الداعى و انتفاء الصارف و إذا لم يكن فى

الزائد مفسده إلى غير النهاية فإنه تعالى قد يفعل ذلك القدر و قد لا يفعله لأن من دعاه الداعي إلى الفعل و كان ذلك الداعي حاصلًا في فعل ما يشق فإن ذلك يجري مجرى الصارف عنه فيصير الداعي مترددًا بين الداعي و الصارف فلا يجب الفعل و لا الترك و تمثل بأن من دعاه الداعي على دفع درهم إلى فقير و لم يظهر له ضرر في دفعه فإنه يدفعه إليه فإن حضره من الفقراء جماعه يكون الدفع إليهم مساويًا للدفع إلى الأول و يشق عليه الدفع إليهم لحصول الضرر فإنه قد يدفع الدرهم إلى الفقير منهم و قد لا يدفعه فإذا كان حصول الداعي فيما يشق يقتضى تجويز العدم فحصوله فيما يستحيل وجوده أولى لانتفاء الفعل معه فلهذا قال قد يجب الأصلح في بعض الأحوال دون بعض. و للنفاه وجوه أخر، ذكرناها في كتاب نهاية المرام على الاستقصاء.

قال:

ص: ٣٤٤

## المقصد الرابع : في النبوه

اشاره

ص: ٣٤٥



البعثه حسنه لاشتمالها على فوائد كمعاضده العقل فيما يدل عليه و استفاده الحكم فيما لا يدل و إزاله الخوف و استفاده الحسن و القبح و النافع و الضار و حفظ النوع الإنساني و تكميل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفه و تعليمهم الصنائع الخفيه و الأخلاق و السياسات و الإخبار بالعقاب و الثواب فيحصل اللطف للمكلف.

أقول: في هذا المقصد مسائل:

### المسأله الأولى: في حسن البعثه

في حسن البعثه

اختلف الناس في ذلك فذهب المسلمون كافة و جميع أرباب الملل و جماعه من الفلاسفه إلى ذلك و منعت البراهمه منه و الدليل على حسن البعثه أنها قد اشتملت على فوائد و خلت عن المفاسد فكانت حسنه قطعاً و قد ذكر المصنف - رحمه الله - جملة من فوائد البعثه (منها) أن يعتضد العقل بالنقل فيما يدل العقل عليه من الأحكام كوحده الصانع و غيرها و أن يستفاد الحكم من البعثه فيما لا يدل العقل عليه كالشرائع و غيرها من مسائل الأصول (و منها) إزاله الخوف الحاصل للمكلف عند تصرفاته إذ قد علم بالدليل العقلي أنه مملوك لغيره و أن التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح فلولا البعثه لما علم حسن

ص: ٣٤٦

التصرفات فيحصل الخوف بالتصرف و بعده إذ يجوز العقل طلب المال كمن العبد فعلا لا سبيل إلى فعله إلا بالبعثه فيحصل الخوف (و منها) أن بعض الأفعال حسنه و بعضها قبيحه ثم الحسنه منها ما يستقل العقل بمعرفه حسنه و منها ما لا يستقل و كذا القبيحه و مع البعثه يحصل معرفه الحسن و القبح اللذين لا يستقل العقل بمعرفتهما و (منها) أن بعض الأشياء نافعنا مثل كثير من الأغذيه و الأدوية و بعضها ضار لنا مثل كثير من السموم و الحشائش و العقل لا يدرك ذلك كله و في البعثه تحصل هذه الفائده العظيمه (و منها) أن النوع الإنساني خلق لا كغيره من الحيوانات فإنه مدني بالطبع يحتاج إلى أمور كثيره في معاشه لا يتم نظامه إلا بها و هو عاجز عن فعل الأ-كثر منها إلا بمشاركه و معاونه و التغلب موجود في الطبائع البشريه بحيث يحصل التنافر المضاد لحكمه الاجتماع فلا بد من جامع يقهرهم على الاجتماع و هو السنه و الشرع و لا بد للسنه من شارع يسنها و يقرر ضوابطها و لا بد و أن يتميز ذلك الشخص من غيره من بني نوعه لعدم الأولويه و ذلك المائز لا يجوز أن يكون مما يحصل من بني النوع لوقوع التنافر في التخصيص فلا بد و أن يتميز من قبل الله تعالى بمعجزه ينقاد البشر إلى تصديق مدعيها و يخوفهم من مخالفته و يعدهم على متابعتة بحيث يتم النظام و يستقر حفظ النوع الإنساني على كماله الممكن له (و منها) أن أشخاص البشر متفاوتة في إدراك الكمالات و تحصيل المعارف و اقتناء الفضائل فبعضهم مستغن عن معاون لقوه نفسه و كمال إدراكه و شدة استعداده للاتصال بالأمور العاليه و بعضهم عاجز عن ذلك بالكلية و بعضهم متوسط الحال و متفاوت مراتب الكمال في هذه المرتبه بحسب قربها من أحد الطرفين و بعدها عن الآخر و فائده النبي تكميل الناقص من أشخاص النوع بحسب استعداداتهم المختلفه في الزيادة و النقصان (و منها) أن النوع الإنساني محتاج إلى آلات و أشياء نافعنا في بقائه كالثياب و المساكن و غيرها و ذلك مما يحتاج في تحصيله إلى معرفه عمله و القوه البشريه عاجزه عنه ففائده النبي في ذلك تعليم هذه الصنائع النافعنا الخفيه (و منها) أن مراتب الأخلاق و تفاوتها معلوم يفتقر فيه إلى مكمل بتعليم الأخلاق و السياسات بحيث تنتظم أمور الإنسان بحسب بلده و منزلته (و منها) أن الأنبياء يعرفون

الثواب و العقاب على الطاعة و تركها فيحصل للمكلف اللطف ببعثتهم فتجب بعثتهم لهذه الفوائد.

قال: و شبهه البراهمه باطله بما تقدم.

أقول: احتجت البراهمه على انتفاء البعته بأن الرسول إما أن يأتي بما يوافق العقول أو بما يخالفها فإن جاء بما يوافق العقول لم يكن إليه حاجه و لا فائده فيه و إن جاء بما يخالف العقول وجب رد قوله. و هذه الشبهه باطله بما تقدم فى أول الفوائد و ذلك أن نقول لم لا يجوز أن يأتوا بما يوافق العقول و تكون الفائده فيه التأكيد لدليل العقل أو نقول لم لا يجوز أن يأتوا بما لا تقتضيه العقول و لا- تهتدى إليه و إن لم يكن مخالفا للعقول بمعنى أنهم لا- يأتون بما يقتضى العقل نقيضه مثل كثير من الشرائع و العبادات التى لا يهتدى العقل إلى تفصيلها.

### المسأله الثانيه: فى وجوب البعته

فى وجوب البعته

قال: و هى واجبه لاشتمالها على اللطف فى التكليف العقليه.

أقول: اختلف الناس هنا فقالت المعتزله إن البعته واجبه و قالت الأشعريه إنها غير واجبه. احتجت المعتزله بأن التكليف السمعيه ألطاف فى التكليف العقليه و اللطف واجب فالتكليف السمعي واجب و لا تمكن معرفته إلا من جهه النبى فيكون وجود النبى واجبا لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. و استدلوا على كون التكليف السمعي لطفاً فى العقلى بأن الإنسان إذا كان مواظباً على فعل الواجبات السمعيه و ترك المناهى الشرعيه كان من فعل الواجبات العقليه و الانتهاء عن المناهى العقليه أقرب و هذا معلوم بالضروره لكل عاقل و قد بينا فيما تقدم أن اللطف واجب.

ص: ٣٤٨

فى وجوب العصمه

قال: و يجب فى النبى العصمه ليحصل الوثوق فيحصل الغرض و لوجوب متابعتة و ضدها و الإنكار عليه.

أقول: اختلف الناس هنا فجماعه المعتزله جوزوا الصغائر على الأنبياء إما على سبيل السهو كما ذهب إليه بعضهم أو على سبيل التأويل كما ذهب إليه قوم منهم أو لأنها تقع محبطه بكثرة ثوابهم. و ذهبت الأشعريه و الحشويه إلى أنه يجوز عليهم الصغائر و الكبائر إلا الكفر و الكذب و قالت الإماميه إنه تجب عصمتهم عن الذنوب كلها صغيرها و كبيرها و الدليل عليه وجوه: أحدها أن الغرض من بعثه الأنبياء عليهم السلام إنما يحصل بالعصمه فتجب العصمه تحصيلاً للغرض. و بيان ذلك أن المبعوث إليهم لو جوزوا الكذب على الأنبياء و المعصيه جوزوا فى أمرهم و نهيهم و أفعالهم التى أمرهم باتباعهم فيها ذلك و حينئذ لا ينقادون إلى امتثال أوامرهم و ذلك نقض للغرض من البعثه. الثانى أن النبى تجب متابعتة فإذا فعل معصيه فإما أن تجب متابعتة أو لا و الثانى باطل لانتفاء فائده البعثه و الأول باطل لأن المعصيه لا يجوز فعلها و أشار بقوله لوجوب متابعتة و ضدها إلى هذا الدليل لأنه بالنظر إلى كونه نبيا تجب متابعتة و بالنظر إلى كون الفعل معصيه لا يجوز اتباعه. الثالث أنه إذا فعل معصيه وجب الإنكار عليه لعموم وجوب النهى عن المنكر و ذلك يستلزم إيذاءه و هو منهى عنه و كل ذلك محال.

قال: و كمال العقل و الذكاء و الفطنه و قوه الرأى و عدم السهو و كلما ينفر عنه من دناءه الآباء و عهر الأمهات و الفظاظه و الغلظه و الأبنه و شبهها و الأكل على الطريق و شبهه.

أقول: يجب أن يكون فى النبى هذه الصفات التى ذكرها و قوله و كمال العقل عطف على العصمه أى و يجب فى النبى كمال العقل و ذلك ظاهر. و أن يكون فى غايه الذكاء

و الفطنه و قوه الرأى بحيث لا يكون ضعيف الرأى مترددا فى الأمور متحيرا لأن ذلك من أعظم المنفرات عنه و أن لا يصح عليه السهو لثلا يسهو عن بعض ما أمر بتليغه. و أن يكون منزها عن دناءه الآباء و عهر الأمهات لأن ذلك منفر عنه و أن يكون منزها عن الفظاظه و الغلاظه لثلا يحصل النفره عنه. و أن يكون منزها عن الأمراض المنفره نحو الأبنه و سلس الريح و الجذام و البرص و عن كثير من المباحات الصارفه عن القبول منه القادحه فى تعظيمه نحو الأكل على الطريق و غير ذلك لأن ذلك كله مما ينفر عنه فيكون منافيا للغرض من البعثه.

### المسأله الرابعه: فى الطريق إلى معرفه صدق النبى

فى الطريق إلى معرفه صدق النبى

قال: و طريق معرفه صدقه ظهور المعجز على يده و هو ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفى ما هو معتاد مع خرق العاده و مطابقه الدعوى.

أقول: لما ذكر صفات النبى و جب عليه ذكر بيان معرفه صدقه و هو شىء واحد و هو ظهور المعجز على يده و نعى بالمعجز ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفى ما هو معتاد مع خرق العاده و مطابقه الدعوى لأن الثبوت و النفى سواء فى الإعجاز فإنه لا فرق بين قلب العصا حيه و بين منع القادر عن رفع أصغر الأشياء و شرطنا خرق العاده لأن فعل المعتاد أو نفيه لا يدل على الصدق و قلنا مع مطابقه الدعوى لأن من يدعى النبوه و يسند معجزته إلى إبراء الأعمى فيحصل له الصمم مع عدم براء العمى لا يكون صادقا.

و لا بد فى المعجز من شروط: أحدها أن يعجز عن مثله أو ما يقاربه الأمه المبعوث إليها.

الثانى أن يكون من قبل الله تعالى أو بأمره. الثالث أن يكون فى زمان التكليف لأن العاده تنتقض عند أشرط الساعه. الرابع أن يحدث عقيب دعوى المدعى للنبوه أو جاريا مجرى ذلك و نعى بالجارى مجرى ذلك أن يظهر دعوى النبى فى زمانه و أنه لا مدعى للنبوه غيره ثم يظهر المعجز بعد أن ظهر معجز آخر عقيب دعواه فيكون ظهور الثانى كالمتعقب لدعواه لأنه يعلم تعلقه بدعواه و أنه لأجله ظهر كالذى ظهر عقيب دعواه. الخامس أن

## المسألة الخامسة: في الكرامات

في الكرامات

قال: وقصه مريم و غيرها تعطى جواز ظهوره على الصالحين.

قال: اختلف الناس هنا فذهب جماعه من المعتزله إلى المنع من إظهار المعجز على الصالحين كرامه لهم و من إظهاره على العكس على الكذابين إظهارا لكذبهم. و جوزه أبو الحسين منهم و جماعه أخرى من المعتزله و الأشاعره و هو الحق و استدل المصنف - رحمه الله - بقصه مريم فإنها تدل على ظهور معجزات عليها و غيرها مثل قصه آصف و كالأخبار المتواتره المنقوله عن علي عليه السلام و غيره من الأئمه. و حمل المانعون قصه مريم على الإرهاص لعيسى ع و قصه آصف على أنه معجز لسليمان ع مع بلقيس كأنه يقول إن بعض أتباعي يقدر على هذا مع عجزكم عنه و لهذا أسلمت بعد الوقوف على معجزاته، و قصه علي عليه السلام على تكمله معجزات النبي ع.

قال: و لا يلزم خروجه عن الإعجاز و لا التنفير و لا عدم التميز و لا إبطال دلالاته و لا العموميه.

أقول: هذه وجوه استدل بها المانعون من المعتزله: الأول قالوا لو جاز ظهور المعجزه على غير الأنبياء إكراما لهم لجاز ظهورها عليهم و إن لم يعلم بها غيرهم لأن الغرض هو سرورهم و إذا جاز ذلك بلغت في الكثره إلى خروجها عن الإعجاز. و الجواب المنع من الملازمه لأن خروجها عن حد الإعجاز وجه قبح و نحن إنما نجوز ظهور المعجزه إذا خلا عن جهات القبح فنجوز ظهورها ما لم تبلغ في الكثره إلى حد خروجها عن الإعجاز.

الثاني قالوا لو جاز ظهور المعجزه على غير النبي لزم التنفير عن الأنبياء إذ عله وجوب طاعتهم ظهور المعجزه عليهم فإذا شاركهم في ذلك من لا تجب طاعته هان موقعه و لهذا لو

أكرم الرئيس بنوع ما كل أحد هان موقع ذلك النوع لمن يستحق الإكرام. و الجواب بمنع انحطاط مرتبه الإعجاز كما لو ظهر على نبي آخر فإنه لو لم يظهر إلا على نبي واحد لكان موقعه أعظم فكما لا تلزم الإهانة مع ظهوره على جماعه من الأنبياء كذا لا تلزم الإهانة مع ظهوره على الصالحين.

الثالث احتجاج أبي هاشم قال المعجز يدل بطريق الإبانة و التخصيص و فسره قاضى القضاء بأن المعجز يدل على تميز النبي عن غيره إذ الأمه مشاركون له فى الإنسانية و لوازمها فلو لا المعجز لما تميز عنهم فلو شاركه غيره فيه لم يحصل الامتياز. و الجواب أن امتياز النبي يحصل بالمعجز و اقتران دعوى النبوه و هذا شىء يختص به دون غيره و لا يلزم من مشاركته غيره له فى المعجزه مشاركته له فى كل شىء.

الرابع لو جاز إظهار المعجز على غير النبي لبطلت دلالاته على صدق مدعى النبوه و التالى باطل فالمقدم مثله، بيان الملازمه أن ثبوت المعجز فى غير صوره النبوه ينفى اختصاصه بها و حينئذ لا يظهر الفرق بين مدعى النبوه و غيرها فى المعجز فبطلت دلالاته إذ لا دلالة للعام على الخاص (و الجواب) المنع من الملازمه لأن المعجز مع الدعوى مختص بالنبي فإذا ظهرت المعجزه على شخص فإما أن يدعى النبوه أو لا فإن ادعاها علمنا صدقه إذ إظهار المعجزه على يد الكاذب قبيح عقلا، و إن لم يدع النبوه لم يحكم بنبوته و الحاصل أن المعجزه لا تدل على النبوه ابتداء بل تدل على صدق الدعوى فإن تضمنت الدعوى النبوه دلت المعجزه على تصديق المدعى فى دعواه و يستلزم ذلك ثبوت النبوه.

الخامس قالوا لو جاز إظهار المعجز على صادق ليس بنبي لجاز إظهاره على كل صادق فجاز إظهار المعجز على المخبر بالجوع و الشيع و غيرهما. و الجواب لا- يلزم العموميه أى لا- يلزم إظهار المعجز على كل صادق إذ نحن إنما نجوز إظهاره على مدعى النبوه أو الصلاح إكراما له و تعظيما و ذلك لا يحصل لكل مخبر بصدق.

قال: و معجزاته عليه السلام قبل النبوه تعطى الإرهاص.

أقول: اختلف الناس هنا فالذين منعوا الكرامات منعوا من إظهار المعجزه على سبيل

الإرهاص إلا جماعه منهم و جوزه الباقون و استدل المصنف - رحمه الله - على تجويزه بوقوع معجزات الرسول صلى الله عليه و آله قبل النبوه كما نقل من انشقاق إيوان كسرى، و غور ماء بحيره ساوا، و انطفاء نار فارس و قصه أصحاب الفيل و الغمام الذى كان يظله عن الشمس و تسليم الأحجار عليه، و غير ذلك مما ثبت له عليه السلام قبل النبوه.

قال: و قصه مسيلمه و فرعون إبراهيم تعطى جواز إظهار المعجزه على العكس.

أقول: اختلف الناس هنا فالذين منعوا الكرامات منعوا من إظهار المعجزه على يد الكاذبين على العكس من دعواهم إظهارا لكذبهم و استدل المصنف - رحمه الله - بالوقوع على الجواز كما نقل عن مسيلمه الكذاب لما ادعى النبوه فقيل له إن رسول الله صلى الله عليه و آله دعا لأعور فرد الله عينه الذاهبه فدعا لأعور فذهبت عينه الصحيحه. و كما نقل أن إبراهيم ع لما جعل الله تعالى عليه النار بردا و سلاما قال نمرود عند ذلك: إنما صارت كذلك هيبه منى فجاءته نار فى تلك الحال فأحرقت لحيته.

(لا- يقال) يكفى فى التكذيب ترك المعجز عقيب دعواهم فيبقى إظهار المعجز على العكس خرقا للعادة من غير فائده فيكون عبثا (لأننا نقول) قد يتضمن المصلحه، إظهاره على العكس إظهارا لتكذيبه فى الحال بحيث يزول الشك لتجويز أن يقال تأخير المعجز عقيب الدعوى قد يكون لمصلحه ثم يوجد بعد وقت آخر فلا يحصل الجزم التام بالتكذيب.

### المسأله السادسة: فى وجوب البعثه فى كل وقت

فى وجوب البعثه فى كل وقت

قال: و دليل الوجوب يعطى العموميه.

أقول: اختلف الناس هنا فقال جماعه من المعتزله إن البعثه لا- تجب فى كل وقت بل فى حال دون حال و هو ما إذا كانت المصلحه فى البعثه. و قال علماء الإماميه إنه تجب البعثه فى كل وقت بحيث لا يجوز خلو زمان من شرع نبى و قالت الأشاعره لا تجب البعثه



فى كل وقت لأنهم ينكرون الحسن و القبح العقليين و قد مضى البحث معهم. و استدلل المصنف - رحمه الله - على و جواب البعثه فى كل وقت بأن دليل الوجوب يعطى العموميه أى دليل وجوب البعثه يعطى عموميه الوجوب فى كل وقت لأن فى بعثته زجرا عن القبائح و حثا على الطاعه فتكون لطفًا و لأن فيه تنبيه الغافل و إزاله الاختلاف و دفع الهرج و المرج و كل ذلك من المصالح الواجبه التى لا تتم إلا بالبعثه فتكون واجبه فى كل وقت.

قال: و لا تجب الشريعه.

أقول: اختلف الشيخان هنا فقال أبو على تجوز بعثه نبي لتأكيد ما فى العقول و لا يجب أن تكون له شريعه. و قال أبو هاشم و أصحابه لا يجوز أن يبعث إلا بشريعه لأن العقل كاف فى العلم بالعقليات فالبعثه تكون عبثًا. و الجواب يجوز أن تكون البعثه قد اشتملت على نوع من المصلحه بأن يكون العلم بنبوته و دعائه إياهم إلى ما فى العقول مصلحه لهم فلا تكون البعثه عبثًا و يجب عليهم النظر فى معجزته فيحصل لهم مصلحه لا تحصل بدون البعثه. و احتج أبو على بأنه يجوز بعثه نبي بعد نبي بشريعه واحده و كذا تجوز بعثه نبيمقتضى ما فى العقول.

### المسأله السابعه: فى نبوه نبينا محمد صلى الله عليه و آله

فى نبوه نبينا محمد صلى الله عليه و آله

قال: و ظهور معجزه القرآن و غيره مع اقتران دعوه نبينا محمد صلى الله عليه و آله يدل على نبوته. و التحدى مع الامتناع و توفر الدواعى يدل على الإعجاز. و المنقول معناه متواترا من المعجزات يعضده.

أقول: لما فرغ من البحث فى النبوه مطلقا شرع فى إثبات نبوه نبينا محمد ع.

و الدليل عليه أنه ظهرت المعجزه على يده و ادعى النبوه فيكون صادقا أما ظهور المعجزه على يده فلو جهين: الأول أن القرآن معجز و قد ظهر على يده أما إعجاز القرآن فلأنه تحدى به

فصحاء العرب لقوله تعالى (فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ) (فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ) (قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا) . و التحدى مع امتناعهم عن الإتيان بمثله مع توفر الدواعى عليه إظهارا لفضلهم و إبطالا- لدعواه و سلامه من القتل يدل على عجزهم و عدم قدرتهم على المعارضه. و أما ظهوره على يده فبالتواتر.

الثانى أنه نقل عنه معجزات كثيره كنبوع الماء من بين أصابعه صلى الله عليه و آله حتى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل بعد رجوعه من غزاه تبوكو كعود ماء بئر الحديبيه لما استقاه أصحابه بالكليه و تنشف البئر فدفع سهمه إلى البراء بن عازب فأمره بالنزول و غرزه فى البئر فغرزه فكثر الماء فى الحال حتى خيف على البراء بن عازب من الغرق.

و نقل عنه ع فى بئر قوم شكوا إليه ذهاب ماءها فى الصيف فتفل فيها حتى انفجر الماء الزلال منها فبلغ أهل اليمامة ذلك فسألوا مسيلمه لما قل ماء بئرهم ذلك فتفل فيها فذهب الماء أجمع.

و لما نزل قوله تعالى (وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) قال لعلى ع شق فخذ شاه و جئنى بعس من لبن و ادع لى من بنى أبيك بنى هاشم ففعل على ع ذلك و دعاهم و كانوا أربعين رجلا فأكلوا حتى شبعوا ما يرى فيه إلا أثر أصابعهم و شربوا من العس حتى اكتفوا و اللبن على حاله فلما أراد أن يدعوهم إلى الإسلام قال أبو لهب كاد ما سحر كم محمد فقاموا قبل أن يدعوهم إلى الله تعالى فقال لعلى ع افعل مثل ما فعلت ففعل فى اليوم الثانى كالأول فلما أراد أن يدعوهم عاد أبو لهب إلى كلامه فقال لعلى ع: افعل مثل ما فعلت ففعل مثله فى اليوم الثالث فبايع عليا ع على الخلافه بعده و متابعته.

و ذبح له جابر بن عبد الله عناقا يوم الخندق و خبز له صاع شعير ثم دعاه فقال أنا و أصحابى فقال نعم ثم جاء إلى امرأته و أخبرها بذلك فقالت له أنت قلت امض و أصحابك؟ فقال لا بل هو لما قال أنا و أصحابى قلت نعم فقالت هو أعرف بما قال فلما

جاء ع قال ما عندكم قال جابر: ما عندنا إلا عناق في التنور و صاع من شعير خبزناه فقال له ع أقعد أصحابي عشرة عشرة ففعل فأكلوا كلهم.

و سبح الحصا في يده ع و شهد الذئب له بالرساله فإن أهبان بن أوس كان يرعى غنما له فجاء ذئب فأخذ شاه منها فسعى نحوه فقال له الذئب: أتعجب من أخذى شاه هذا محمد يدعو إلى الحق فلا- تجيبونه فجاء إلى النبي و أسلم و كان يدعى مكلم الذئب.

و تفل في عين على ع لما رمدت فلم ترمد بعد ذلك أبدا و دعا له بأن يصرف الله تعالى عنه الحر و البرد فكان لباسه في الصيف و الشتاء واحدا. و انشق له القمر. و دعا الشجره فأجابته و جاءته تخد الأرض من غير جاذب و لا دافع ثم رجعت إلى مكانها. و كان يخطب عند الجذع فاتخذ له منبرا فانتقل إليه فحن الجذع إليه حنين الناقه إلى ولدها فالترمه فسكن.

و أخبر بالغيوب في مواضع كثيره كما أخبر بقتل الحسين ع و موضع الفتك به فقتل في ذلك الموضع. و أخبر بقتل ثابت بن قيس بن الشماس فقتل بعده ع.

و أخبر أصحابه بفتح مصر و أوصاهم بالقبض خيرا فإن لهم ذمه و رحما. و أخبرهم بادعاء مسيلمه النبوه باليمامة و ادعاء العنسى النبوه بصنعاء و أنهما سيقتلان فقتل فيروز الديلمى العنسى قرب وفاه النبي صلى الله عليه و آله، و قتل خالد بن الوليد مسيلمه. و أخبر عليا عليه السلام بخبر ذى الثديه و سيأتى. و دعا على عتبه بن أبى لهب لما تلا عليه السلام و النجم فقال عتبه كفرت برب النجم بتسليط كلب الله عليه فخرج عتبه إلى الشام فخرج الأسد فارتعدت فرائصه فقال له أصحابه من أى شىء ترتعد فقال إن محمدا دعا على فو الله ما أظلت السماء على ذى لهجه أصدق من محمد فأحاط القوم بأنفسهم متاعهم عليه فجاء الأسد فلحس رءوسهم واحدا واحدا حتى انتهى إليه فضغمه فضغمه ففرع منه و مات. و أخبر بموت النجاشى و قتل زيد بن حارثه بموته فأخبر ع بقتله في المدينة و أن جعفرأ أخذ الرايه ثم قال قتل جعفر ثم توقف وقفه ثم قال و أخذ الرايه عبد الله بن رواحه ثم قال و قتل عبد الله بن رواحه و قام ع إلى بيت جعفر و استخرج ولده و دمعت عيناه و نعى جعفرأ إلى أهله ثم ظهر الأمر كما أخبر

ع. و قال لعمار تقتلك الفئة الباغية فقتله أصحاب معاوية و لاشتهار هذا الخير لم يتمكن معاوية من دفعه و احتال على العوام فقال قتله من جاء به فعارضه ابن عباس و قال لم يقتل الكفار إذن حمزه و إنما قتله رسول الله لأنه هو الذى جاء به إليهم حتى قتلوه.

و قال لعلى ع ستقاتل بعدى الناكثين و القاسطين و المارقين فالناكثون طلحه و زبير لأنهما بايعاه و نكثا، و القاسطون هم الظالمون و هم معاوية و أصحابه لأنهم ظلمه بغاه، و المارقون هم الخارجون عن الملة و هم الخوارج. و هذه المعجزات بعض ما نقل و اقتصرنا على هذا القدر لكثرتها و بلوغ الغرض بهذه و قد أوردنا معجزات أخرى منقولة فى كتاب نهايه المرام.

قال: و إعجاز القرآن قيل لفصاحته و قيل لأسلوبه و فصاحته و قيل للصرفه و الكل محتمل.

أقول: اختلف الناس هنا فقال الجبائيان إن سبب إعجاز القرآن فصاحته و قال الجوينى هو الفصاحه و الأسلوب معا و عنى بالأسلوب الفن و الضرب و قال النظام و المرتضى هو الصرفه بمعنى أن الله تعالى صرف العرب و منعهم عن المعارضه. و احتج الأولون بأن المنقول عن العرب أنهم كانوا يستعظمون فصاحته و لهذا أراد النابغه الإسلام لما سمع القرآن و عرف فصاحته فرده أبو جهل و قال له يحرم عليك الأبييين و أخبر الله تعالى عنهما بذلك بقوله (إِنَّهُ فَكَّرَ وَ قَدَّرَ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ نَظَرَ) إلى آخر الآيه. و لأن الصرفه لو كانت سببا فى إعجازه لوجب أن يكون فى غايه الركاهه لأن الصرفه عن الركيك أبلغ فى الإعجاز و التالى باطل بالضروره. و احتج السيد المرتضى بأن العرب كانوا قادرين على الألفاظ المفرده و على التركيب و إنما منعوا عن الإتيان بمثله تعجيزا لهم عما كانوا قادرين عليه و كل هذه الأقسام محتمله.

قال: و النسخ تابع للمصالح.

أقول: هذا إشاره إلى الرد على اليهود حيث قالوا بدوام شرع موسى ع قالوا

لأن النسخ باطل إذ المنسوخ إن كان مصلحه قبح النهى عنه و إن كان مفسده قبح الأمر به و إذا بطل النسخ لزم القول بدوام شرع موسى ع. و تقرير الجواب أن نقول الأحكام منوطه بالمصالح و المصالح تتغير بتغير الأوقات و تختلف باختلاف المكلفين فجاز أن يكون الحكم المعين مصلحه لقوم في زمان فيؤمر به، و مفسده لقوم في زمان آخر فينهى عنه.

قال: و قد وقع حيث حرم على نوح بعض ما أحل لمن تقدمه و أوجب الختان بعد تأخيره و حرم الجمع بين الأختين و غير ذلك من الأحكام.

أقول: هذا تأكيد لإبطال قول اليهود المانعين من النسخ فإنه بين أولاً- جواز وقوعه و هاهنا بين وقوعه في شرعهم و ذلك في مواضع منها أنه قد جاء في التوراه أن الله تعالى قال لآدم و حواء عليهما السلام قد أبحث لكما كلما دب على وجه الأرض فكانت له نفس حيه. و ورد فيها أنه قال لنوح ع خذ معك من الحيوان الحلال كذا و من الحيوان الحرام كذا فحرم على نوح ع بعض ما أباحه لآدم ع. و منها أنه أباح نوح ع تأخير الختان إلى وقت الكبر و حرمه على غيره من الأنبياء. و أباح إبراهيم ع تأخير ختان ولده إسماعيل ع إلى حال كبره و حرم على موسى ع تأخير الختان عن سبعة أيام. و منها أنه أباح آدم ع الجمع بين الأختين و حرمه على موسى ع.

قال: و خبرهم عن موسى ع بالتأييد مختلق و مع تسليمه لا يدل على المراد قطعاً.

أقول: إن جماعه اليهود جوزوا وقوع النسخ عقلاً- و منعوا من نسخ شريعه موسى ع و تمسكوا بما روى عن موسى ع أنه قال تمسكوا بالسبب أبداً و التأييد يدل على الدوام و دوام الشرع بالسبب ينفي القول بنبوه محمد صو الجواب من وجوه: الأول أن هذا الحديث مختلق و نسب إلى ابن الراوندى. الثانى لو سلمنا نقله لكن اليهود انقطع تواترهم لأن بخت نصر استأصلهم و أفناهم حتى لم يبق منهم

من يوثق بنقله. الثالث أن لفظه التأييد لا تدل على الدوام قطعا فإنها قد وردت في التوراه لغير الدوام كما في العبد أنه يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق في السابعه فإن أبى العتق ثقت أذنه و استخدم أبدا و فى موضع آخر يستخدم خمسين سنه. و أمروا فى البقره التى كلفوا بذبحها أن يكون لهم ذلك سنه أبدا ثم انقطع تعبدهم بها. و فى التوراه قربوا إلى كل يوم خروفين خروف غدوه و خروف عشيه بين المغارب قربانا دائما لاحقا بكم و انقطع تعبدهم به و إذا كان التأييد فى هذه الصور لا يدل على الدوام انتفت دلالتة هنا قطعا. أقصى ما فى الباب أنه يدل ظاهرا لكن ظواهر الألفاظ قد تترك لوجود الأدله المعارضه لها.

قال: و السمع دل على عموم نبوته صلى الله عليه و آله و سلم.

أقول: ذهب قوم من النصارى إلى أن محمدا صلى الله عليه و آله و سلم. مبعوث إلى العرب خاصه و السمع يكذب قولهم هذا قال الله تعالى (لَأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ) و قال تعالى (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ) و سوره الجن تدل على بعثه ع إليهم و قال ع (بعثت إلى الأسود و الأحمر) لا يقال كيف يصح إرساله إلى من لا يفهم خطابه و قد قال تعالى (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ) ؟ لأننا نقول لا- استبعاد فى ذلك بأن يترجم خطابه لمن لا يفهم لغته مترجم و ليس فى الآية أنه تعالى ما أرسل رسولا إلا إلى من يفهم لسانه و إنما أخبر بأنه ما أرسله إلا بلسان قومه و جوز قاضى القضاة فى أجوج و مأجوج احتمالين:

أحدهما أن لا يكونوا مكلفين أصلا و إن كانوا مفسدين فى الأرض كالبهائم المفسده فى الأرض. و الثانى أن يكونوا مكلفين و قد بلغتهم دعوتة ع بأن يقربوا من الأمكنهاتى يسمعون فيها كلام من هو وراء السد و جوز بعض الناس أن يكون فى بعض البقاع من لم تبلغه دعوتة ع فلا- يكون مكلفا بشريعته. و عندى أن المراد بذلك إن كان عدم تكليفهم مطلقا سواء بلغتهم بعد ذلك الدعوه أم لا فهو باطل قطعا لما بينا من عموم نبوته ع، و إن كان المراد أنهم غير مكلفين ما داموا غير عالمين فإذا بلغتهم الدعوه صاروا مكلفين بها فهو حق.

قال: و هو أفضل من الملائكه و كذا غيره من الأنبياء عليه السلام لوجود المضاد للقوه العقليه و قهره على الانقياد عليها.

أقول: اختلف الناس هنا فذهب أكثر المسلمين إلى أن الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكه عليهم السلام. و ذهب آخرون منهم و جماعه الأوائل إلى أن الملائكه أفضل و استدل الأولون بوجه ذكر المصنف - رحمه الله - منها وجها للاكتفاء به و هو أن الأنبياء قد وجد فيهم القوه الشهويه و الغضبيه و سائر القوى الجسمانيه كالخياليه و الوهميه و غيرهما و أكثر أحكام هذه القوى تضاد حكم القوه العقليه و تمنعها حتى أن أكثر الناس يلتجئ إلى قوه الشهوه و الغضب و الوهم و يترك مقتضى القوه العقليه و الأنبياء عليهم السلام يقهرون قوى طبائعهم و يفعلون بحسب مقتضى قواهم العقليه و يعرضون عن القوى الشهوانييه و غيرها من القوى الجسمانيه فتكون عباداتهم و أفعالهم أشق من عبادات الملائكه حيث خلوا عن هذه القوى و إذا كانت عباداتهم أشق كانوا أفضل لقوله ع أفضل الأعمال أحمرها. و هاهنا وجوه أخرى من الطرفين ذكرناها فى كتاب نهايه المرام.

قال:

ص: ٣٦٠

المقصد الخامس: في الإمامه

أشاره

ص: ٣٤١



الإمام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض.

أقول: في هذا المقصد مسائل

### الأولى: في أن نصب الإمام واجب على الله تعالى

اختلف الناس هنا فذهب الأئمة من المعتزلة وجماعه من الخوارج إلى نفي وجوب نصب الإمام وذهب الباقر إلى الوجوب لكن اختلفوا فالجباثيان وأصحاب الحديثو الأشعريه قالوا إنه واجب سمعا لا عقلا. وقال أبو الحسين البصري والبغداديون والإماميه إنه واجب عقلا ثم اختلفوا فقالت الإماميه إن نصبه واجب على الله تعالى. وقال أبو الحسين والبغداديون إنه واجب على العقلاء. واستدل المصنف - رحمه الله - على وجوب نصب الإمام على الله تعالى بأن الإمام لطف واللفظ واجب أما الصغرى فمعلومه للعقلاء إذ العلم الضروري حاصل بأن العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوشو يصددهم عن المعاصى ويعدهم على فعل الطاعات ويعيئهم على التناصف والتعادل كانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد وهذا أمر ضرورى لا يشك فيه العاقل وأما الكبرى فقد تقدم بيانها.

قال: و المفسد معلومه الانتفاء و انحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء و وجوده لطف و تصرفه آخر و عدمه منا.

أقول: هذه اعتراضات على دليل أصحابنا مع الإشارة إلى الجواب عنها: الأول قال المخالف: كون الإمامه قد اشتملت على وجه اللطف لا يكفى فى وجوبها على الله تعالى بخلاف المعرفة التى كفى وجه الوجوب فيه علينا لانتفاء المفسد فى ظننا أما فى حقه تعالى

ص: ٣٦٢

فلا يكفى وجه الوجوب ما لم يعلم انتفاء المفسد و لا يكفى الظن بانتفائها فلم لا يجوز اشتغال الإمامه على مفسده لا نعلمها فلا تكون واجبه على الله تعالى (و الجواب) أن المفسد معلومه الانتفاء عن الإمامه لأن المفسد محصوره معلومه يجب علينا اجتنابها أجمع و إنما يجب علينا اجتنابها إذا علمناها لأن التكليف بغير المعلوم محال و تلك الوجوه منتفیه عن الإمامه فيبقى وجه اللطف خاليا عن المفسد فيجب عليه تعالى، و لأن المفسد لو كانت لازمه للإمامه لم تنفك عنها و التالي باطل قطعاً و لقوله تعالى: (إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا) و إن كانت مفارقة جاز انفكاكها عنها فيجب على تقدير الانفكاك الثاني قالوا الإمامه إنما تجب لو انحصر اللطف فيها فلم لا- يجوز أن يكون هناك لطف آخر يقوم مقام الإمامه فلا تتعين الإمامه للطفية فلا يجب على التعيين (و الجواب) أن انحصار اللطف الذى ذكرناه فى الإمامه معلوم للعقلاء و لهذا يلتجئ العقلاء فى كل زمان و كل صقع إلى نصب الرؤساء دفعا للمفسد الناشئه من الاختلاف.

الثالث قالوا الإمام إنما يكون لطفاً إذا كان متصرفاً بالأمر و النهى و أتم لا تقولون بذلك فما تعتقدونه لطفاً لا تقولون بوجوبه و ما تقولون بوجوبه ليس بلطف (و الجواب) أن وجود الإمام نفسه لطف لوجه: أحدها أنه يحفظ الشرائع و يحرسها عن الزيادة و النقصان.

و ثانيها أن اعتقاد المكلفين لوجود الإمام و تجويز إنفاذ حكمه عليهم فى كل وقت سبب لردعهم عن الفساد و لقبهم إلى الصلاح و هذا معلوم بالضرورة. و ثالثها أن تصرفه لا شك أنه لطف و لا يتم إلا بوجوده فيكون وجوده نفسه لطفاً و تصرفه لطفاً آخر.

و التحقيق أن نقول لطف الإمامه يتم بأمور (منها) ما يجب على الله تعالى و هو خلق الإمام و تمكينه بالقدره و العلم و النص عليه باسمه و نسبه و هذا قد فعله الله تعالى. (و منها) ما يجب على الإمام و هو تحمله للإمامه و قبوله لها و هذا قد فعله الإمام (و منها) ما يجب على الرعية و هو مساعدته و نصره له و قبول أوامره و امتثال قوله و هذا لم تفعله الرعية فكان منع اللطف الكامل منهم لا من الله تعالى و لا من الإمام.

## المسأله الثانيه: فى أن الإمام يجب أن يكون معصوما

فى أن الإمام يجب أن يكون معصوما

قال: و امتناع التسلسل يوجب عصمته و لأنه حافظ للشرع و لوجوب الإنكار عليه لو أقدم على المعصيه فيضاد أمر الطاعه و يفوت الغرض من نصبه و لانحطاط درجته عن أقل العوام.

أقول: ذهب الإماميه و الإسماعيليه إلى أن الإمام يجب أن يكون معصوما و خالف فيه جميع الفرق و الدليل على ذلك وجوه:  
الأول أن الإمام لو لم يكن معصوما لزم التسلسل و التالى باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطيه أن المقتضى لوجوب نصب الإمام هو تجويز الخطأ على الرعيه فلو كان هذا المقتضى ثابتا فى حق الإمام و جب أن يكون له إمام آخر و يتسلسل أو ينتهى إلى إمام لا يجوز عليه الخطأ فيكون هو الإمام الأصلى. الثانى أن الإمام حافظ للشرع فيجب أن يكون معصوما أما المقدمه الأولى فلأن الحافظ للشرع ليس هو الكتاب لعدم إحاطته بجميع الأحكام التفصيليه و لا السنه لذلك أيضا و لا إجماع الأمهلاءن كل واحد منهم على تقدير عدم المعصوم فيهم يجوز عليه الخطأ فالمجموع كذلك و لأن إجماعهم ليس لدلاله و إلا لاشتهرت و لا لأماره إذ يمتنع اتفاق الناس فى سائر البقاع على الأماره الواحده كما نعلم بالضروره عدم اتفاقهم على أكل طعام معين فى وقت واحد، أو لا- لهما فيكون باطلا، و لا- القياس لبطلان القول به على ما ظهر فى أصول الفقه و على تقدير تسليمه فليس بحافظ للشرع بالإجماع، و لا البراءه الأصلية لأنه لو و جب المصير إليها لما و جب بعثه الأنبياء و للإجماع على عدم حفظها للشرع فلم يبق إلا الإمام فلو جاز الخطأ عليه لم يبق وثوق بما تعبدنا الله تعالى به و ما كلفناه و ذلك مناقض للغرض من التكليف و هو الانقياد إلى مراد الله تعالى. الثالث أنه لو وقع منه الخطأ لوجب الإنكار عليه و ذلك يضاىد أمر الطاعه له بقوله تعالى (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ). الرابع، لو وقع منه المعصيه لزم نقض الغرض من نصب الإمام و التالى باطل

فالمقدم مثله بيان الشرطيه أن الغرض من إقامته انقياد الأمة له و امتثال أوامره و اتباعه فيما يفعله فلو وقعت المعصيه منه لم يجب شىء من ذلك و هو منافع لنصبه. الخامس أنه لو وقع منه المعصيه لزم أن يكون أقل درجه من العوام لأن عقله أشد و معرفته بالله تعالى و ثوابه و عقابه أكثر فلو وقع منه المعصيه كان أقل حالا من رعيته و كل ذلك باطل قطعاً.

قال: و لا تنافى العصمه القدره.

أقول: اختلف القائلون بالعصمه فى أن المعصوم هل يتمكن من فعل المعصيه أم لا فذهب قوم منهم إلى عدم تمكنه من ذلك و ذهب آخرون إلى تمكنه منها أما الأولون فمنهم من قال إن المعصوم مختص فى بدنه أو نفسه بخاصيه تقتضى امتناع إقدامه على المعصيه و منهم من قال إن العصمه هو القدره على الطاعه و عدم القدره على المعصيه و هو قول أبى الحسين البصرى و أما الآخرون الذين لم يسلبوا القدره فمنهم من فسرها بأنه الأمر الذى يفعله الله تعالى بالعبد من الألفاظ المقربه إلى الطاعات التى يعلم معها أنه لا يقدم على المعصيه بشرط أن لا ينتهى ذلك الأمر إلى الإلجاء و منهم من فسرها بأنها ملكه نفسانيه لا يصدر عن صاحبها معها المعاصى و آخرون قالوا العصمه لطف يفعله الله تعالى بصاحبها لا يكون له معه داع إلى ترك الطاعه و ارتكاب المعصيه و أسباب هذا اللطف أمور أربعة:

أحدها أن يكون لنفسه أو لبدنه خاصيه تقتضى ملكه مانعه من الفجور و هذه الملكه مغايره للفعل. الثانى أن يحصل له علم بمثالب المعاصى و مناقب الطاعات. الثالث تأكيد هذه العلوم بتتابع الوحي و الإلهام من الله تعالى. الرابع مؤاخذته على ترك الأولى بحيث يعلم أنه لا- يترك مهملاً- بل يضيق عليه الأمر فى غير الواجب من الأمور الحسنه فإذا اجتمعت هذه الأمور كان الإنسان معصوماً و المصنف - رحمه الله - اختار المذهب الثانى و هو أن العصمه لا تنافى القدره بل المعصوم قادر على فعل المعصيه و إلا لما استحق المدح على ترك المعصيه و لا الثواب و لبطل الثواب و العقاب فى حقه فكان خارجاً عن التكليف و ذلك باطل بالإجماع و بالنقل فى قوله تعالى (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحى إِلَيَّ).

## المسألة الثالثة: في أن الإمام يجب أن يكون أفضل من غيره

في أن الإمام يجب أن يكون أفضل من غيره

قال: وقبح تقديم المفضل معلوم ولا- ترجيح في المساوى أقول: الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته لأنه إما أن يكون مساويا لهم أو أنقص منهم أو أفضل و الثالث هو المطلوب و الأول محال لأنه مع التساوى يستحيل ترجيحه على غيره بالإمامه و الثانى أيضا محال لأن المفضل يقبح عقلا تقديمه على الفاضل و يدل عليه أيضا قوله تعالى (أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا- أَنْ يَهْدِيَ إِلَّا- أَنْ يَهْدِيَ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ) و يدخل تحت هذا الحكم كون الإمام أفضل فى العلم و الدين و الكرم و الشجاعه و جميع الفضائل النفسانيه و البدنيه.

## المسألة الرابعة: في وجوب النص على الإمام

في وجوب النص على الإمام

قال: و العصمه تقتضى النص و سيرته عليه السلام.

أقول: ذهب الإماميه خاصه إلى أن الإمام يجب أن يكون منصوصا عليه و قالت العباسيه إن الطريق إلى تعيين الإمام النص أو الميراث و قالت الزيديه تعيين الإمام بالنص أو الدعوه إلى نفسه و قال باقى المسلمين الطريق إنما هو النص أو اختيار أهل الحل و العقد. و الدليل على ما ذهبنا إليه وجهان: الأول أننا قد بينا أنه يجب أن يكون الإمام معصوما و العصمه أمر خفى لا يعلمها إلا الله تعالى فيجب أن يكون نصبه من قبله تعالى لأنه العالم بالشرط دون غيره. الثانى أن النبى صلى الله عليه و آله كان أشفق على الناس من الوالد على ولده حتى أنه ع أرشدهم إلى أشياء لا نسبه لها إلى الخليفه بعده كما أرشدهم فى قضاء الحاجه إلى أمور كثيره مندوبه و غيرها من الوقائع و كان

ع إذا سافر عن المدينة يوما أو يومين استخلف فيها من يقوم بأمر المسلمين و من هذه حاله كيف ينسب إليه إهمال أمته و عدم إرشادهم في أجل الأشياء و أسناها و أعظمها قدرا و أكثرها فائده و أشدهم حاجة إليها و هو المتولى لأموارهم بعده فوجب من سيرته ع نصب إمام بعده و النص عليه و تعريفهم إياه و هذا برهان لمى.

### المسألة الخامسة: في أن الإمام بعد النبي صلى الله عليه و آله

بلا فصل على بن أبي طالب ع

قال: و هما مختصان بعلى ع.

أقول: العصمه و النص مختصان بعلى ع إذ الأمه بين قائلين أحدهما لم يشترطهما و الثانى المشترطون و قد بينا بطلان قول الأولين فانحصر الحق فى قول الفريق الثانى و كل من اشترطهما قال إن الإمام هو على ع.

قال: و النص الجلى فى قوله سلموا عليه بإمره المؤمنين و أنت الخليفه من بعدى و غيرهما.

أقول: هذا دليل ثان على أن الإمام هو على ع و هو النص الجلى من رسول الله ص فى مواضع تواترت بها الإماميه و نقلها غيرهم نقلا- شائعا ذائعا (منها) لما نزل قوله تعالى (وَ أَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) أمر رسول الله صلى الله عليه و آله أبا طالب أن يصنع له طعاما و جمع بنى عبد المطلب فقال لهم أيكم يوازرنى و يعيننى فيكون أخى و خليفتى و وصيى من بعدى فقال على ع أنا أبايعك و أوازرك فقال ع هذا أخى و وصيى و خليفتى من بعدى و وارثى فاسمعوا له و أطيعوا. و بقوله صلوات الله عليه: (أنت أخى و وصيى و خليفتى من بعدى و قاضى دينى) (و منها) لما آخى بين الصحابه و لم يتخلف سوى على ع فقال يا رسول الله آخيت بين الصحابه دونى فقال له ع أ لم ترض أن تكون أخى و خليفتى من

بعدي و آخى بينه و بينه (و منها) أن رسول الله صلى الله عليه و آله تقدم إلى الصحابه بأن يسلموا عليه بإمره المؤمنين و قال له أنت سيد المسلمين و إمام المتقين و قائد الغر المحجلينو قال فيه هذا ولى كل مؤمن و مؤمنة و النصوص فى ذلك كثيره أكثر من أن تحصى ذكرها المخالف و المؤلف إلى أن بلغ مجموعها التواتر.

قال: و لقوله تعالى **إِنَّمَا وَثِيكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ الْآيَهُ** و إنما اجتمعت الأوصاف فى عليه السلام.

أقول: هذا دليل آخر على إمامه على ع و هو قوله تعالى **(إِنَّمَا وَثِيكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ)** و الاستدلال بهذه الآيه يتوقف على مقدمات: إحداها أن لفظه إنما للحصر و يدل عليه المنقول و المعقول أما المنقول فالإجماع أهل العربية عليه. و أما المعقول فلأن لفظه إن للإثبات و ما للنفى قبل التركيب فيكون كذلك بعد التركيب عملاً بالاستصحاب و للإجماع على هذه الدلاله لا يصح تواردهما على معنى واحد و لا صرف الإثبات إلى غير المذكور و النفى إلى المذكور للإجماع فبقى العكس و هو صرف الإثبات إلى المذكور و النفى إلى غيره و هو معنى الحصر.

الثانيه أن الولي يفيد الأولى بالتصرف و الدليل عليه نقل أهل اللغة و استعمالهم كقولهم السلطان ولى من لا ولى له و كقولهم ولى الدم و ولى الميت، و كقوله ع أيما امرأه نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل. الثالثه أن المراد بذلك بعض المؤمنين لأنه تعالى وصفهم بوصف مختص ببعضهم و لأنه لو لا ذلك لزم اتحاد الولي و المتولى. و إذ قد تمهدت هذه المقدمات فنقول: المراد بهذه الآيه هو على ع للإجماع الحاصل على أن من خصص بها بعض المؤمنين قال إنه على ع فصرفها إلى غيره خرق الإجماع. و لأنه ع إما كل المراد أو بعضه للإجماع و قد بينا عدم العموميه فيكون هو كل المراد و لأن المفسرين اتفقوا على أن المراد بهذه الآيه على ع لأنه لما تصدق بخاتمه حاله ركوعه نزلت هذه الآيه فيه و لا خلاف فى ذلك.

قال: و لحديث الغدير المتواتر.

أقول: هذا دليل آخر على إمامه على ع و تقريره أن النبي صلى الله عليه و آله قال في غدير خم و قد رجع من حجة الوداع معاشر المسلمين أ لست أولى بكم من أنفسكم قالوا بلى قال صلى الله عليه و آله من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله. و قد نقل المسلمون كافة هذا الحديث نقلا متواترا لكنهم اختلفوا في دلالة على الإمامه و وجه الاستدلال به أن لفظه مولى تفيد الأولى لأن مقدمه الحديث تدل عليه و لأن عرف اللغه يقتضيه و كذا الاستعمال لقوله تعالى (النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ) أى أولى بهم و قول الأخطل (فأصبحت مولاها من الناس كلهم) و قولهم مولى العبد أى الأولى بتدبيره و التصرف فيه و لأنها مشتركة بين معان غير مراده هنا إلا-الأولى و لأنه إما كل المراد أو بعضه و لا يجوز خروجه عن الإراده لأنه حقيقه فيه و لم يثبت إرادته غيره.

قال: و لحديث المنزله المتواتر.

أقول: هذا دليل آخر على إمامه على ع و تقريره أن النبي صلى الله عليه و آله قال: "أنت منى بمنزله هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدى" و تواتر المسلمون بنقل هذا الحديث لكنهم اختلفوا في دلالة على الإمامه و تقرير الاستدلال به أن عليا عليه السلام له جميع منازل هارون من موسى بالنسبه إلى النبي صلى الله عليه و آله لأن الوحده منفيه هنا للاستثناء المشروط بالكثرة و غير العموم ليس بمراد للاستثناء المخرج ما لولاه لوجب دخوله كالعدد و الأصل عدم الاشتراك و لانتفاء القائل بالكثرة من دون العموم و لعدم فهم المراد من خطاب الحكيم لولاه و من جمله منازل الخلافه بعده لو عاش لثبوتها له في حياته.

قال: و لاستخلافه على المدينة فيعم للإجماع.

أقول: هذا دليل آخر على إمامته ع و تقريره أن النبي صلى الله عليه و آله



استخلفه على المدينة و أرجف المنافقون بأمر المؤمنين ع فخرج إلى النبي و قال يا رسول الله إن المنافقين زعموا أنك خلفتني استثقلا و تحرزا مني فقال عليه السلام: "كذبوا إنما خلفتك لما تركت ورائي فارجع فاخلفني أ فلا ترضى يا على أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا- أنه لا- نبي بعدي" و إذا كان خليفته على المدينة في تلك الحال و لم يعزله قبل موته و لا بعده استمرت ولايته عليها فلا يكون غيره خليفه عليها و إذا انتفت خلافة غيره عليها انتفت خلافته على غيرها للإجماع فثبت الخلافة له ع (لا يقال) قد استخلف النبي صلى الله عليه و آله جماعه على المدينة و على غيرها و مع ذلك فليسوا أئمه عندكم لأننا نقول إن بعضهم عزله ع و الباقيون لم يقل أحد بإمامتهم.

قال: و لقوله عليه السلام أنت أخي و وصيي و خليفتي من بعدي و قاضي ديني بكسر الدال.

أقول: هذا دليل آخر على إمامه على ع و تقريره أن النبي صلى الله عليه و آله قال أنت أخي و وصيي و خليفتي من بعدي و قاضي ديني بكسر الدال و هذا نص صريح على الولاية و الخلافة على ما تقدم.

قال: و لأنه أفضل و إمامه المفضول قبيحه عقلا.

أقول: هذا دليل آخر على إمامه على ع و تقريره أنه أفضل من غيره على ما يأتي فيكون هو الإمام لأن تقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا و للسمع على ما تقدم.

قال: و لظهور المعجزه على يده كقلع باب خيبر و مخاطبه الثعبان و رفع الصخره العظيمه عن القليب و محاربه الجن و رد الشمس و غير ذلك و ادعى الإمامه فيكون صادقا.

أقول: هذا دليل آخر على إمامه أمير المؤمنين ع و تقريره أنه قد ظهر على يده معجزات كثيره و ادعى الإمامه له دون غيره فيكون صادقا أما المقدمه الأولى فلما تواتر عنه أنه فتح باب خيبر و عجز عن إعادته سبعون رجلا من أشد الناس قوه و مخاطبه الثعبان على منبر

الكوفه فسئل عنه فقال إنه من حكام الجن أشكل عليه مسأله أجبتة عنها.

و لما توجه إلى صفيين أصابهم عطش عظيم فأمرهم فحفروا بئرا قريبا من دير فوجدوا صخره عظيمه عجزوا عن قلعها فنزل ع فاقتلعها و دحا بها مسافه بعيده فظهر الماء فشربوا ثم أعادها فنزل صاحب الدير و أسلم فسئل عن ذلك فقال بنى هذا الدير على قالع هذه الصخره و مضى من قبلى و لم يدركوه و استشهد معه عليه السلام فى الشام. و حارب الجن و قتل منهم جماعه كثيره لما أرادوا وقوع الضرر بالنبى صلى الله عليه و آله حيث سار إلى بنى المصطلق و ردت له الشمس مرتين و غير ذلك من الوقائع المشهوره الداله على صدق فاعلها. و أما المقدمه الثانيه فظاهره منقوله بالتواتر إذ لا يشك أحد فى أنه ع ادعى الإمامه بعد رسول الله صلى الله عليه و آله.

قال: و لسبق كفر غيره فلا يصلح للإمامه فتعين هو عليه السلام.

أقول: هذا دليل آخر على إمامه على ع و هو أن غيره ممن ادعى لهم الإمامه كالعباس و أبى بكر كانا كافرين قبل ظهور النبى صلى الله عليه و آله فلا يصلحان للإمامه لقوله تعالى: "لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ" و المراد بالعهد هنا عهد الإمامه لأنه جواب دعاء إبراهيم ع.

قال: و لقوله تعالى وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ .

أقول: هذا دليل آخر على إمامه على ع و هو قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ" أمر تعالى بالكون مع الصادقين أى المعلوم منهم الصدق و لا يتحقق ذلك إلا فى حق المعصوم إذ غيره لا يعلم صدقه و لا معصوم غير على ع بالإجماع.

قال: و لقوله تعالى وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ .

أقول: هذا دليل آخر على إمامه على ع و هو قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ" أمر بالاتباع و الطاعه لأولى الأمر و المراد منه المعصوم إذ غيره لا أولويه له تقضى وجوب طاعته و لا معصوم غير على ع بالإجماع.

أقول: هذا دليل آخر على إمامه على ع و هو قوله تعالى: "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ" أمر بالاتباع و الطاعة لأولى الأمر و المراد منه المعصوم إذ غيره لا- أولويه له تقضى وجوب طاعته و لا- معصوم غير على ع بالإجماع.

### المسألة السادسة: فى الأدله الداله على عدم إمامه غير على عليه السلام

فى الأدله الداله على عدم إمامه غير على عليه السلام

قال: و لأن الجماعه غير على ع غير صالح للإمامه لظلمهم بتقدم كفرهم.

أقول: هذه أدله تدل على أن غير على ع لا يصلح للإمامه: الأول أن أبا بكر و عمر و عثمان قبل ظهور النبى صلى الله عليه و آله كانوا كفره فلا ينالوا عهد الإمامه للآيه و قد تقدمت.

قال: و خالف أبو بكر كتاب الله تعالى فى منع إرث رسول الله صلى الله عليه و آله بخبر رواه هو.

أقول: هذا دليل آخر على عدم صلاحيه أبى بكر للإمامه و تقريره أنه خالف كتاب الله تعالى فى منع إرث رسول الله صلى الله عليه و آله و لم يورث فاطمه عليها السلام و استند إلى خبر رواه هو عن النبى فى قوله: "نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقه" و عموم الكتاب يدل على خلاف ذلك. و أيضا قوله تعالى (وَ وَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ) و قوله فى قصه زكريا (يَرِثُنِي وَ يَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ) ينافى هذا الخبر و قالت له فاطمه عليها السلام أترث أباك و لا إرث أبى لقد جئت شيئا فريا. و مع ذلك فهو خير واحد لم نعرف أحدا من الصحابه و افاقه على نقله فكيف يعارض الكتاب المتواتر و كيف بين رسول الله صلى الله عليه و آله هذا الحكم لغير ورثته و أخفاه عن ورثته و لو كان هذا الحديث صحيحا عند أهله لم يمسك أمير المؤمنين ع سيف رسول الله صلى الله عليه و آله و بغلته و عمامته و نازع العباس عليا ع بعد موت فاطمه عليها السلام و لو كان هذا

ص:

الحديث معروفا عندهم لم يجز لهم ذلك و روى أن فاطمه عليها السلام قالت يا أبا بكر أنت ورثت رسول الله أم ورثه أهله قال بل ورثه أهله فقالت ما بال سهم رسول الله صلى الله عليه وآله فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول إن الله إذا أطعم نبيا طعمه كانت لولى الأمر بعده و ذلك يدل على أنه لا أصل لهذا الخبر.

قال: و منع فاطمه عليها السلام فدكا مع ادعاء النحلة لها و شهد على ع و أم أيمن و صدق الأزواج فى ادعاء الحجره لهن و لهذا ردها عمر بن عبد العزيز.

أقول: هذا دليل آخر على الطعن فى أبى بكر و عدم صلاحيته للإمامه و هو أنه أظهر التعصب على أمير المؤمنين ع و على فاطمه بنت رسول الله صلى الله عليه وآله لأنها ادعت فدكا و ذكرت أن النبى عليه السلام أنحلها إياها فلم يصدقها فى قولها مع أنها معصومه و مع علمه بأنها من أهل الجنة و استشهدت عليا ع و أم أيمن فقال رجل مع رجل أو امرأه مع امرأه و صدق أزواج النبى ع فى ادعاء أن الحجره لهن و لم يجعل الحجره صدقه و لما عرف عمر بن عبد العزيز كون فاطمه عليها السلام مظلومه رد على أولادها فدكا و مع ذلك فإن فاطمه عليها السلام كان ينبغى لأبى بكر إنحائها فدكا ابتداء لو لم تدعه أو يعطيها إياها بالميراث.

قال: و أوصت أن لا يصلى عليها أبو بكر فدفنت ليلا.

أقول: هذا وجه آخر يدل على الطعن فى أبى بكر و هو أن فاطمه ع لما حضرتها الوفاة أوصت أن لا يصلى عليها أبو بكر غيظا عليه و منعاه عن ثواب الصلاة عليها فدفنت ليلا و لم يعلم أبو بكر بذلك و أخفى قبرها لئلا يصلى على القبر و لم يعلم بقبرها إلى الآن.

قال: و لقوله أقبولنى فلست بخيركم و على فيكم.

أقول: هذا وجه آخر فى الطعن على أبى بكر و هو أنه قال يوم السقيفه أقبولنى فلست بخيركم و على فيكم، و هذا الإخبار إن كان حقا لم يصلح للإمامه

لاعترافه بعدم الصلاحيه مع وجود على ع و إن لم يكن حقا فعدم صلاحيته للإمامه حينئذ أظهر.

قال: و لقوله إن له شيطانا يعتريه أقول: هذا دليل آخر على عدم صلاحيته للإمامه و هو ما روى عنه أنه قال مختارا:

وليتكم و لست بخيركم فإن استقمتم فاتبعوني، و إن اعوججت فقوموني، فإن لى شيطانا عند غضبى يعتربنى، فإذا رأيتمنى مغضبا فاجتنبونى لئلا أؤثر فى إشعاركم و إبطاركم. و هذا يدل على اعتراض الشيطان له فى كثير من الأحكام و مثل هذا لا يصلح للإمامه.

قال: و لقول عمر كانت بيعه أبى بكر فلهتة و قى الله شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه.

أقول: هذا دليل آخر يدل على الطعن فيه لأن عمر كان إماما عندهم و قال فى حقه كانت بيعه أبى بكر فلهتة و قى الله المسلمين شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه فبين عمر أن بيعته كانت خطأ على غير الصواب و أن مثلها مما يجب فيه المقاتله و هذا من أعظم ما يكون من الذم و التخطئه.

قال: و شك عند موته فى استحقاقه للإمامه أقول: هذا وجه آخر يدل على عدم إمامه أبى بكر و هو أنه قال لما حضرته الوفاه ليتنى كنت سألت رسول الله هل للأنصار فى هذا الأمر حق؟ و قال أيضا ليتنى كنت فى ظل بنى ساعده ضربت يدى على يد أحد الرجلين فكان هو الأمير و كنت الوزير و هذا كله يدل على تشككه فى استحقاقه للإمامه و اضطراب أمره فيها و إنه كان يرى أن غيره أولى بها منه.

قال: و خالف الرسول صلى الله عليه و آله فى الاستخلاف عندهم و فى توليه من عزله صلى الله عليه و آله.

أقول: هذا طعن آخر فى أبى بكر و هو أنه خالف الرسول عليه السلام فى الاستخلاف

عندهم لأنهم زعموا أن النبي صلى الله عليه وآله لم يستخلف أحدا فباستخلافه يكون مخالفا للنبي صلى الله عليه وآله وسلم عندهم ومخالفه النبي صلى الله عليه وآله وسلم توجب الطعن. وأيضا فإنه خالف النبي صلى الله عليه وآله وسلم في استخلاف من عزله النبي ع لأنه استخلف عمر بن الخطاب وقد كان النبي لم يوله عملا سوى أنه بعثه في خيبر فرجع منهزما وولاه أمر الصدقات فشكاه العباس إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعزله وأنكرت الصحابة على أبي بكر ذلك حتى قال له طلحه: وليت علينا فضا غليظا.

قال: وفي التخليف عن جيش أسامه مع علمهم بقصد البعد وولي أسامه عليهم فهو أفضل وعلى ع لم يول عليه أحدا وهو أفضل من أسامه.

أقول: هذا دليل آخر على الطعن في أبي بكر وهو أنه خالف النبي صلى الله عليه وآله حيث أمره هو وعمر بن الخطاب وعثمان في تنفيذ جيش أسامه لأنه صلى الله عليه وآله وسلم قال في مرضه حالا بعد حال نفذوا جيش أسامه وكان الثلاثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه النفوذ معه فلم يفعلوا ذلك مع أنهم عرفوا قصد النبي صلى الله عليه وآله وسلم لأن غرضه بالتنفيذ من المدينة بعد الثلاثة عنها بحيث لا يتوثبوا على الإمامه بعد موت النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولهذا جعل الثلاثة في الجيش ولم يجعل عليا معهما وجعل النبي ص أسامه أمير الجيش وكان فيه أبو بكر وعمر وعثمان فهو أفضل منهم وعلى عليه السلام أفضل من أسامه ولم يول عليه أحدا فيكون هو عليه السلام أفضل الناس كافة.

قال: ولم يتول عملا- في زمانه وأعطاه سورة براءة فنزل جبرئيل فأمره برده وأخذ السورة منه وأن لا يقرأها إلا هو أو أحد من أهل بيته فبعث بها عليا ع.

أقول: هذا طعن آخر على أبي بكر وهو أنه لم يوله النبي صلى الله عليه وآله وسلم عملا في حياته أصلا سوى أنه أعطاه سورة براءة وأمره بالحج بالناس فلما مضى بعض الطريق نزل جبرئيل ع على النبي وأمره برده وأخذ السورة منه وأن لا يقرأها إلا هو

ع أو أحد من أهل بيته فبعث بها عليا ع وولاه الحج بالناس و هذا يدل على أن أبا بكر لم يكن أهلا لإماره الحج فكيف يكون أهلا للإمامه بعده ولأن من لا يؤمن على أداء سوره فى حياته ع كيف يؤمن على الإمامه بعد النبى صلى الله عليه و آله و سلم.

قال: و لم يكن عارفا بالأحكام حتى قطع يسار سارق و أحرق بالنار و لم يعرف الكلاله و لا ميراث الجده و اضطرب فى أحكامه و لم يحد خالدا و لا اقتص منه.

أقول: هذا طعن آخر فى أبى بكر و هو أنه لم يكن عارفا بالأحكام فلا- يجوز نصبه للإمامه أما المقدمه الثانيه فقد مرت و أما الأولى فلأنه قطع سارقا من يساره و هو خلاف الشرع و أحرق الفجاءه السلمى بالنار و قد نهى النبى صلى الله عليه و آله و سلم عن ذلك و قال لا يعذب بالنار إلا رب النار. و سئل عن الكلاله فلم يعرف ما يقول فيها ثم قال أقول فيها برأى فإن كان صوابا فمن الله و إن كان خطأ فمنى و من الشيطان و الحكم بالرأى باطل. و سألته جده عن ميراثها فقال لا أجد لك شيئا فى كتاب الله و لا- سنه نبيه ارجعى حتى أسأل فأخبره المغيره بن شعبه و محمد بن مسلمه أن النبى صلى الله عليه و آله أعطاهما السدس. و اضطرب فى كثير من الأحكام و كان يستفتى الصحابه فيها. و ذلك يدل على قصور علمه و قله معرفته. و قتل خالد بن الوليد مالك بن نويرة و واقع امرأته ليله قتله و ضاجعها فلم يحده على الزنا و لا- قتله بالقصاص و أشار عليه عمر بقتله و عزله فقال لا أغمد سيفا شهره الله على الكفار.

قال: و دفن فى بيت رسول الله صلى الله عليه و آله و قد نهى الله تعالى دخوله فى حياته بغير إذن و بعث إلى بيت أمير المؤمنين ع لما امتنع من البيعه فأضرم فيه النار و فيه فاطمه و الحسن و الحسين و جماعه من بنى هاشم و رد عليه الحسنان لما بويع و ندم على كشف بيت فاطمه عليها السلام.

أقول: هذه مطاعن آخر فى أبى بكر و هو أنه دفن فى بيت رسول الله ص

وقد نهى الله تعالى عن الدخول إليه بغير إذن النبي صلى الله عليه وآله حال حياته فكيف بعد موته وبعث إلى بيت أمير المؤمنين ع لما امتنع من البيعه فأضرم فيه النار وفيه فاطمه والحسن والحسين وجماعه من بني هاشم وأخرجوا عليا ع كرها وكان معه الزبير في البيت فكسروا سيفه وأخرجوه من الدار وضربت فاطمه عليها السلام فألقت جنينا اسمه محسن ولما بويع أبو بكر صعد المنبر فجاءه الحسنان عليهما السلام مع جماعه من بني هاشم وغيرهم وأنكروا عليه وقال له الحسن والحسين عليهما السلام هذا مقام جدنا لست له أهلا ولما حضرته الوفاة قال ليتني تركت بيت فاطمه لم أكشفه وهذا يدل على خطئه في ذلك.

قال: وأمر عمر بجرم امرأه حامل وأخرى مجنونه فنهاه علي ع فقال لو لا علي لهلك عمر.

أقول: هذا طعن على عمر يمتنع معه الإمامه له وهو أن عمر أتى إليه بامرأه قد زنت وهي حامل فأمر بجرمها فقال له علي ع إن كان لك عليها سبيل فليس لك على حملها سبيل فأمسك وقال لو لا علي لهلك عمر. وأتى إليه بامرأه مجنونه قد زنت فأمر بجرمها فقال له علي ع إن القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق فأمسك وقال لو لا علي لهلك عمر. ومن يخفى عليه هذه الأمور الظاهره في الشريعة كيف يستحق الإمامه.

قال: وتشكك في موت النبي صلى الله عليه وآله وسلم حتى تلا عليه أبو بكر:

إنك ميت وإنهم ميتون فقال كأنى لم أسمع هذه الآية.

أقول: هذا طعن آخر وهو أن عمر لم يكن حافظا للكتاب العزيز ولم يكن متديرا لآياته فلا يستحق الإمامه وذلك أنه قال عند موت النبي صلى الله عليه وآله وسلم والله ما مات محمد حتى يقطع أيدي رجال وأرجلهم فلما نبهه أبو بكر بقوله تعالى: إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ، وبقوله: أ فإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم، قال كأنى ما سمعت بهذه الآية وقد أيقنت بوفاة.



قال: و قال كل أفقه من عمر حتى المخدرات لما منع من المغالاه فى الصداق.

أقول: هذا طعن آخر و هو أن عمر قال يوما فى خطبته من غالى فى صداق ابنته جعلته فى بيت المال فقالت له امرأه كيف تمنعنا ما أحله الله لنا فى كتابه بقوله و آتيتم إحداهن قنطارا الآية فقال عمر كل أفقه من عمر حتى المخدرات فى البيوت و من يشتهه عليه مثل هذا الحكم الظاهر لا يصلح للإمامه.

قال: و أعطى أزواج النبى ص و اقترض و منع أهل البيت ع من خمسهم.

أقول: هذا طعن آخر و هو أن عمر كان يعطى أزواج النبى ص بيت المال حتى كان يعطى عائشه و حفصه عشره آلاف درهم كل سنه و أخذ من بيت المال ثمانين ألف درهم فأنكروا عليه ذلك فقال أخذته على جهه القرض و منع أهل البيت ع الخمس الذى أوجبه الله تعالى لهم فى الكتاب العزيز.

قال: و قضى فى الجدمائه قضيه و فضل فى القسمه و منع المتعتين:

أقول: هذه مطاعن آخر، و هو أن عمر غير عارف بأحكام الشريعة فقضى فى الجدمائه قضيه و روى تسعين قضيه و هذا يدل على قله معرفته بالأحكام الظاهره. و أيضا فضل فى القسمه و العطاء و الواجب التسويه. و قال: "متعنتان كانتا على عهد رسول الله أنا أنهى عنهما و أعاقب عليهما" مع أن النبى ص تأسف على فوات المتعه و لو لم تكن أفضل من غيرها من أنواع الحج لما فعل النبى ع ذلك و جماعه كانوا قد ولدوا من المتعه فى زمن رسول الله ص و بعد وفاته و لو لم تكن سائغه لم يقع منهم ذلكقال: و حكم فى الشورى بصد الصواب.

أقول: هذا طعن آخر و هو أن عمر خالف رسول الله ص عندهم

حيث لم يفوض الأمر إلى اختيار الناس و خالف أبا بكر حيث لم ينص على إمام بعده ثم إنه طعن في كل واحد ممن اختاره للشورى و أظهر كراهيه أن يتقلد أمر المسلمين ميتا كما تقلده حيا ثم تقلده و جعل الإمامه في سته نفر ثم ناقض نفسه فجعلها في أربعة بعد الستة ثم في ثلاثة ثم في واحد فجعل إلى عبد الرحمن بن عوف الاختيار بعد أن وصفه بالضعف ثم قال: "إن اجتمع على و عثمان فالأمر كما قالاه و إن صاروا ثلاثة ثلاثة فالقول للذين فيهم عبد الرحمن" لعلمه بعدم الاجتماع من على و عثمان و علمه بأن عبد الرحمن لا يعدل بها عن أخيه عثمان ابن عمه ثم أمر بضرب أعناقهم إن تأخروا عن البيعه ثلاثة أيام و أمر بقتل من خالف الأربعة منهم أو الذين فيهم عبد الرحمن و كيف يسوغ له قتل على ع و عثمان و غيرهما و هما من أكابر المسلمين.

قال: و خرق كتاب فاطمه ع.

أقول: هذا طعن آخر و هو أن فاطمه ع لما طالت المنازعه بينها و بين أبي بكر رد أبو بكر عليها فدكا و كتب لها بذلك كتابا فخرجت و الكتاب في يدها فلقبها عمر فسألها عن شأنها فقضت قصتها فأخذ منها الكتاب و خرقة فدعت عليه و دخل على أبي بكر و عاتبه على ذلك فاتفقا على منعها عن فدك.

قال: و ولي عثمان من ظهر فسقه حتى أحدثوا في أمر المسلمين ما أحدثوا.

أقول: هذا طعن على عثمان و هو أنه ولي أمور المسلمين من ظهر منه الفسق و الخيانه و قسم الولايات بين أقاربه و قد كان عمر حذره و قال له إذا وليت هذا الأمر فلا تسلط آل أبي معيط على رقاب المسلمين و صدق عمر فيه في قوله إنه كلف بأقاربه و استعمل الوليد بن عقبه حتى ظهر منه شرب الخمر و صلى بالناس و هو سكران. و استعمل سعيد بن العاص على الكوفه فظهر منه ما أخرجه به أهل الكوفه عنها. و ولي عبد الله بن أبي سرحمصر حتى تظلم منه أهلها و كاتب ابن أبي سرح أن يستمر على ولايته سرا بخلاف ما كتب إليه جهرا و أمره بقتل محمد بن أبي بكر و ولي معاويه الشام فأحدث من الفتن ما أحدث

قال: و آثر أهله بالأموال.

أقول: هذا طعن آخر على عثمان و هو أنه كان يؤثر أهل بيته و أقاربه بالأموال العظيمة من بيت مال المسلمين فإنه دفع إلى أربعة نفر من قريش أربعمائه ألف دينار حيث زوجهم بناته و دفع إلى مروان ألف ألف درهم حين فتح إفريقيه و من قبله كان يعطى بقدر الاستحقاق و لا يتخطى الأجانب إلى الأقارب.

قال: و حمى لنفسه.

أقول: هذا طعن آخر و هو أن عثمان حمى الحمى لنفسه عن المسلمين و منعهم عنه و ذلك مناف للشرع لأن النبي ص جعل الناس في الماء و الكلاء و النار شرعا سواء.

قال: و وقع منه أشياء منكره في حق الصحابه فضرب ابن مسعود حتى مات و أحرق مصحفه و ضرب عمارا حتى أصابه فتق و ضرب أبا ذر و نفاه إلى الربذه.

أقول: هذا طعن آخر و هو أن عثمان ارتكب من الصحابه ما لا يجوز و فعل بهم ما لا يحل فضرب ابن مسعود حتى مات عند إحراقه المصاحف و أحرق مصحفه و أنكر عليه قراءته و قد قال ص من أراد أن يقرأ القرآن غضا فليقرأ بقراءة ابن مسعود و كان ابن مسعود يطعن في عثمان و يكفّره. و ضرب عمار بن ياسر حتى صار به فتق و كان يطعن في عثمان و كان يقول قتلناه كافرا. و استحضر أبا ذر من الشام لهوى معاويه و ضربه و نفاه إلى الربذه مع أن النبي ص كان مقربا لهؤلاء الصحابه و شاكرا لهم.

قال: و أسقط القود عن ابن عمر و الحد عن الوليد مع وجوبهما.

أقول: هذا طعن آخر و هو أن عثمان كان يترك الحدود و يعطلها و لا يقيمها لأجل

ص: ٣٨٠

هوى نفسه و مثل هذا لا يصلح للإمامه فإنه لم يقتل عبد الله بن عمر لما قتل الهرمزان بعد إسلامه و لما ولى أمير المؤمنين ع طلبه لإقامه القصاص عليه فالحق بمعاويه و لما وجب على الوليد بن عقبه حد الشرب أراد أن يسقطه عنه فحده على ع و قال لا يبطل حد الله و أنا حاضر.

قال: و خذله الصحابه حتى قتل و قال أمير المؤمنين ع: الله قتله. و لم يدفن إلا بعد ثلاثة أيام و عابوا غيبته عن بدر و أحد و البيعه.

أقول: هذه مطاعن أخر فى عثمان و هو أن الصحابه خذلوه حتى قتل و قد كان يمكنهم الدفع عنه فلو لا علمهم باستحقاقه لذلك و إلا لما ساغ لهم التأخر عن نصرته. و قال أمير المؤمنين ع الله قتله و تركوه بعد القتل ثلاثة أيام و لم يدفنوه و ذلك يدل على شدة غيظهم عليه و إفراطهم فى الحنق لما أصابهم من ضرره و ظلمه و عابت الصحابه عليه غيبته عن بدر و أحد و لم يشهد بيعه الرضوان.

### المسألة السابعة: فى أن عليا عليه السلام أفضل من الصحابه

فى أن عليا أفضل من الصحابه

قال: و على ع أفضل لكثرة جهاده و عظم بلائه فى وقائع النبى ص بأجمعها و لم يبلغ أحد درجته فى غزاه بدر و أحد و يوم الأحزاب و خيبر و حنين و غيرها.

أقول: اختلف الناس هنا فقال عمر و عثمان و ابن عمر و أبو هريره من الصحابه إن أبا بكر أفضل من على ع و به قال من التابعين الحسن البصرى و عمرو بن عبيدو هو اختيار النظام و أبى عثمان الجاحظ و قال الزبير و سلمان و المقداد و جابر بن عبد الله و عمار و أبو ذر و حذيفه من الصحابه إن عليا أفضل و به قال فى التابعين عطاء و مجاهدو سلمه بن كهيل و هو اختيار البغداديين كافة و الشيعة بأجمعهم و أبى عبد الله البصرى و توقف الجبائيان و قاضى القضاة قال أبو على الجبائى إن

صح خبر الطائر فعلى أفضل و نحن نقول إن الفضائل إما نفسانية أو بدنية و على ع كان أكمل و أفضل من باقى الصحابه فيهما و الدليل على ذلك وجوه ذكرها المصنف - رحمه الله -: الأول أن عليا ع كان أكثر جهادا و أعظم بلاء فى غزوات النبي ص بأجمعها و لم يبلغ أحد درجته فى ذلك: منها فى غزاه بدر و هى أول حرب امتحن بها المؤمنون لقتلهم و كثره المشركين فقتل على ع الوليد بن عتبة بن ربيعه و شبيهه بن ربيعه ثم العاص بن سعيد بن العاص ثم حنظله بن أبى سفيا ثم طعيمة بن عدى ثم نوفل بن خويلد و كان شجاعا و سأل النبي ص أن يكفيه أمره فقتله على ع و لم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين المقتولين و الباقي من المسلمين و ثلاثه آلاف من الملائكة مسومين قتلوا النصف الآخر و مع ذلك كانت الرايه فى يد على ع.

و منها فى غزاه أحد جمع له الرسول ص بين اللواء و الرايهو كانت رأيه المشركين مع طلحه بن أبى طلحه و كان يسمى كبش الكتيبه فقتله على ع فأخذ الرايه غيره فقتله ع و لم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعه نفر فانهزم المشركون و اشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد بأصحابه على النبي ص فضربوه بالسيوف و الرماح و الحجر حتى غشى عليه فانهزم الناس عنه سوى على ع فنظر إليه النبي ص بعد إفاقته و قال له اكفنى هؤلاء فهزمهم عنه و كان أكثر المقتولين منه ع.

و منها يوم الأحزاب و قد بالغ فى قتل المشركين و قتل عمرو بن عبد ود و كان بطل المشركين و دعا إلى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون و على ع يروم مبارزته و النبي ص يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين فلما رأى امتناعهم أذن له و عممه بعمامته و دعا له، قال حذيفه لما دعا عمرو إلى المبارزه أحجم المسلمون عنه كافه ما خلا عليا ع فإنه برز إليه فقتله الله على يديه و الذى نفس حذيفه بيده لعمله فى ذلك اليوم أعظم أجرا من عمل أصحاب محمد ص إلى يوم القيمة و كان الفتح فى ذلك اليوم على يدى على ع و قال النبي ص

لضربه على خير من عباده الثقيلين.

و منها فى غزاه خيبر و اشتهاى جهاده فيها غير خفى و فتح الله تعالى على يديه فإن النبى ص حصر حصنهم بضعه عشر يوما و كانت الرايه بيد على ع فأصابه رمد فسلم النبى ص الرايه إلى أبى بكر مع جماعه فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها الغد إلى عمر ففعل مثل ذلك فقال ع لأسلمن الرايه غدا إلى رجل يحبه الله و رسوله و يحب الله و رسوله، كرار غير فرار لا يرجع حتى يفتح على يده فلما أصبح قال ايتونى بعلى فقبل به رمد ففتل فى عينه و دفع الرايه إليه فقتل مرحبا فانهزم أصحابه و غلقوا الأبواب ففتح على ع الباب و اقتلعه و جعله جسرا على الخندق و عبروا و ظفروا فلما انصرفوا أخذه يمينه و دحاه أذراعا و كان يغلقه عشرون و عجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلا و قال ع:

(و الله ما قلعت باب خيبر بقوه جسمانيه و لكن قلعته بقوه ربانيه).

و منها فى غزاه حنين و قد سار النبى ص فى عشره آلاف فارس من المسلمين فتعجب أبو بكر من كثرتهم و قال لن تغلب اليوم من قله فانهزموا بأجمعهم و لم يبق مع النبى ص سوى تسعه نفر على ع و العباس و ابنه الفضل و أبو سفيان بن الحرث و نوفل بن الحرث و ربيعه بن الحرث و عبد الله بن الزبير و عتبه و معتب ابنا أبى لهب فخرج أبو جرول فقتله على ع فانهزم المشركون و أقبل المسلمون بعد نداء النبى (صلى الله عليه و آله) و صافوا العدو فقتل على ع أربعين و انهزم الباقون و غنمهم المسلمون و غير ذلك من الوقائع المأثوره و الغزوات المشهوره التى نقلها أرباب السير و كانت الفضيله فى ذلك بأجمعه لعلى ع و إذا كان أكثر جهادا كان أفضل من غيره و أكثر ثوابا.

قال: و لأنه أعلم لقوه حدسه و شده ملازمته للرسول ص و رجعت الصحابه إليه فى أكثر الوقائع بعد غلظهم و قال النبى ص أقضاكم علىو استند الفضلاء فى جميع العلوم إليه و أخبر هوع بذلك.

ص: ٣٨٣

أقول: هذا هو الوجه الثانى فى بيان أن علياً أفضل من غيره و هو أنه ع أعلم من غيره فىكون أفضل أما المقدمه الأولى فىدل عليها وجوه: الأول أنه ع كان شديد الذكاء فى غاية قوه الحدس و نشأ فى حجر رسول الله ص ملازماً له مستفيداً منه و الرسول ص كان أكمل الناس و أفضلهم و مع حصول القبول التام و المؤثر الكامل يكون الفعل أقوى و أتم و بالخصوص و قد مارس المعارف الإلهيه من صغره و قد قيل إن العلم فى الصغر كالنقش فى الحجر و هذا برهان لى. الثانى أن الصحابه كانت تشبه الأحكام عليهم و ربما أفتى بعضهم بالغلط و كانوا يراجعونه فى ذلك و لم ينقل أنه ع راجع أحدا منهم فى شىء البتة و ذلك يدل على أنه أفضل من الجماعه فإنه نقل عن أبى بكر أن بعض اليهود لقيه فقال له أين الله تعالى فقال على العرش فقال اليهودى خلت الأرض منه حيث اختص ببعض الأمكنه فانصرف اليهودى مستهزئاً بالإسلام فلقيه على ع فقال له إن الله أين الأين فلا أين له إلى آخر الحديث، فأسلم على يده و سئل عن الكلاله و الأبلغم يعرف ما يقول حتى أوضح على ع الجواب. و سئل عمر عن أحكام كثيره فحكم فيها بصد الصواب فراجعها فيها على ع فرجع إلى قوله كما نقل عنه من إسقاط حد الشرب عن قدامه لما تلى عليه قوله تعالى: "لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا" فقال على ع الذين آمنوا و عملوا الصالحات لا يستحلون محرماً و أمره برده و استتابته فإن تاب فاجلده و إلا فاقتله فتاب و لم يدر عمر كم يحده فأمره ع بحده ثمانين. و أمر عمر برجم مجنونه زنت فرده ع بقوله: "رفع القلم عن المجنون حتى يفيق" فقال لو لا على لهلك عمر. و ولدت امرأه لسته أشهر فأمر عمر برجمها فقال له ع إن أقل الحمل سته أشهر بقوله تعالى: "وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ" و قوله تعالى: "وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا" و أمر عمر برجم حامل فقال له على ع إن كان لك سبيل عليها فليس لك على ما فى بطنها سبيل فامتنع و غير ذلك من الوقائع الشهيره. الثالث قال رسول الله ص فى حقه أقضاكم على و القضاء يستلزم العلم فىكون أفضل منهم. الرابع استناد العلماء بأسرهم إليه

فإن النحو مستند إليه و كذا أصول المعارف الإلهيه و علم الأصول فإن أبا الحسن الأشعري تلميذ أبي علي الجبائي من المعتزله و كافه المعتزله ينتسبون إليه و يدعون أخذ معارفهم منه و أهل التفسير رجعوا إلى ابن عباس فيه و هو تلميذ علي ع و الفقهاء ينتسبن إليه و الخوارج مع بعدهم عنه ينتسبون إلى أكابرهم و هم تلامذه علي ع.

الخامس أنه ع أخبر بذلك في عده مواضع كقوله: سلوني عن طرق السماء فيأني أعرف بها من طرق الأرض. و قال: و الله لو كسرت لي الوساده لحكمت بين أهل التوراه بتوراتهم و بين أهل الزبور بزبورهم و بين أهل الإنجيل بإنجيلهم و بين أهل الفرقان بفرقانهم.

و ذلك يدل على كمال معرفته بجميع هذه الشرائع، و بالجمله فلم ينقل عن أحد من الصحابه و لا عن غيرهم ما نقل عنه من أصول العلم.

قال: و لقوله تعالى وَ أَنْفُسَنَا .

أقول: هذا هو الوجه الثالث الدال على أنه ع أفضل من غيره و هو قوله تعالى فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ و اتفق المفسرون كافه على أن الأبناء إشارة إلى الحسن و الحسين ع و النساء إشارة إلى فاطمه ع و الأنفس إشارة إلى علي ع و لا يمكن أن يقال إن نفسيهما واحده فلم يبق المراد من ذلك إلا المساوي و لا شك في أن رسول الله ص أفضل الناس فمساويه كذلك أيضا.

قال: و لكثره سخائه على غيره.

أقول: هذا وجه رابع يدل على أن عليا ع أفضل من غيره و هو أنه كان أسخى الناس بعد رسول الله ص حتى أنه جاد بقوته و قوت عياله و بات طاويا هو و إياهم ثلاثة أيام حتى أنزل الله تعالى في حقهم (وَ يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَ يَتِيمًا وَ أَسِيرًا) و تصدق مره أخرى بجميع ما يملكه و قد كان حينئذ يملك أربعه



دراهم لا غير فتصدق بدرهم ليلا و بدرهم نهارا و بدرهم سرا و بدرهم علانيه فأنزل الله تعالى فى حقه (الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً) و كان يعمل بالأجره و يتصدق بها و يشد على بطنه الحجر من شدة الجوع و شهد له بذلك أعداؤه فضلا عن أوليائه، قال معاويه لو ملك على بيتا من تبر و بيتا من تبين لأنفد تبره قبل تبينه و لم يخلف شيئا أصلا و قال يا بيضاء و يا صفراء غرى غرى و كان يكنس بيوت الأموال و يصلى فيها مع أن الدنيا كانت بيده.

قال: و كان أزهد الناس بعد النبي ص.

أقول: هذا هو الوجه الخامس و تقريره أن عليا ع كان أزهد الناس بعد رسول الله ص فيكون أفضل من غيره بيان المقدمه الأولى ما نقل بالتواتر عنه أنه ع كان سيد الأبدال و إليه تشد الرحال فى معرفه الزهد و التسليك فيه و ترتيب أحوال الرياضات و ذكر مقامات العارفين و كان أحسن الناس مأكلا و ملبسا و لم يشبع من طعام قط قال عبيد الله بن أبى رافع دخلت عليه يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابس مرضوضا فأكل منه فقلت يا أمير المؤمنين كيف تختمه فقال خفت هذين الولدين يلتانه بزيت أو سمن و هذا شىء اختص به على ع لم يشاركه فيه غيره و لم ينل أحد بعض درجته و كان نعلاه من ليف و يرفع قميصه بجلد تاره و بليف أخرى و قل أن يأتدم فإن فعل فبالملح أو بالخل فإن ترقى فنبات الأرض فإن ترقى فبلبن و كان لا يأكل اللحم إلا قليلا و يقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان و طلق الدنيا ثلاثا و المقدمه الثانيه ظاهره.

قال: و أعبدهم.

أقول: هذا وجه سادس و تقريره أن عليا ع كان أعبد الناس بعد رسول الله ص و منه تعلم الناس صلاه الليل و استفادوا منه ترتيب النوافل و الدعوات و كانت جبهته كثفنه البعير لطول سجوده و كان يحافظ على النافله حتى أنه بسط

ص: ٣٨٤

له بين الصفيين نطع ليله الهرير فصلى ع النافله و السهام تقع بين يديه و إلى جوانبه و كانوا يستخرجون النصول من جسده وقت الصلاه لالتفاته بالكلية إلى الله تعالى حتى لا يبقى له التفات إلى غيره.

قال: و أحلمهم.

أقول: هذا وجه سابع و هو أن عليا ع كان أحلم الناس بعد رسول الله ص لم يقابل أحدا بإساءته. فعفا عن مروان بن الحكم يوم الجمل و كان شديد العداوه له ع. و عفا عن عبد الله بن الزبير لما استأسر هيوم الجمل و كان يشتمه ع ظاهرا و قال ع لم يزل الزبير رجلا منا أهل البيت حتى شبهه عبد الله، و عفا عن سعيد بن العاص و كان عدوا له ع و أكرم عائشه و بعثها إلى المدينه مع عشرين امرأه عقيب حربها له و صفح عن أهل البصره مع محاربتهم له و لما حارب معاويه سبق أصحاب معاويه إلى الشريعه فمنعوه من الماء فلما اشتد العطش بأصحابه حمل عليهم و فرقهم و ملك الشريعه فأراد أصحابه أن يفعلوا بهم كذلك فنهاهم عن ذلك و قال افسحوا بعض الشريعه ففى حد السيف ما يغنى عن ذلك.

قال: و أشرفهم خلقا.

أقول: هذا وجه ثامن و تقريره أن عليا ع كان أشرف الناس خلقا و أطلقهم وجها حتى نسبه عمر إلى الدعايه مع شده بأسه و هيئته. قال صعصعه بن صوحان كان فينا كأحدنا لين جانب و شده تواضع و سهوله قياد و كنا نهابه مهابه الأسير المربوط للسياف الواقف على رأسه. و قال معاويه لقيس بن سعد رحم الله أبا حسن فلقد كان هشاشا بشا ذا فكاهه فقال قيس أم و الله لقد كان مع تلك الفكاهه و الطلاقه أهيب من ذى لبدتين قد مسه الطوى تلك هيئه التقوى ليس كما يهابك طغام الشام فيكون أفضل من غيره حيث جمع بين المتضادات من حسن الخلق و طلاقه الوجه و عظم شجاعته و شده بأسه و كثره حروبه.

ص: ٣٨٧

قال: و أقدمهم إيماناً.

أقول: هذا وجه تاسع و تقريره أن علياً كان أقدم الناس إيماناً روى سلمان الفارسي عن النبي ص أنه قال أولكم وروداً على الحوض أولكم إسلاماً علي بن أبي طالب ع. و قال أنس بعث النبي يوم الاثنين و أسلم على يوم الثلاثاء و قال رسول الله ص لفاطمه ع زوجتك أقدمهم سلماً و أكثرهم علماً و قال ع يوماً على المنبر أنا الصديق الأكبر و أنا الفاروق الأعظم آمنت قبل أن آمن أبو بكر و أسلمت قبل أن أسلم و كان ذلك بمحضر من الصحابه و لم ينكر عليه أحد. و روى عبد الله بن الحسن قال كان أمير المؤمنين ع يقول أنا أول من صلى و أول من آمن بالله و رسوله و لم يسبقني بالصلاه إلا- نبي الله. و لأنه ع كان في منزل رسول الله ص شديد الاختصاص به عظيم الامتثال لأوامره لم يخالفه قط و أبو بكر كان بعيداً عنه مجانبا له فيبعد عرض الإسلام عليه قبل عرضه على علي ع و بالخصوص و قد نزل قوله تعالى: "وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ" (لا يقال) إن إسلامه ع كان قبل البلوغ فلا- اعتبار به (لأننا نقول) المقدمتان ممنوعتان (أما الأول) فلأن سن علي ع كان ستاً و ستين سنة أو خمسا و ستين و النبي ص بقي بعد الوحي ثلاثاً و عشرين سنة و علي ع بقي بعد النبي نحواً من ثلاثين سنة فيكون سن علي ع وقت نزول الوحي فيما بين اثنتي عشره سنة و بين ثلاث عشره سنة و البلوغ في هذا الوقت ممكن فيكون واقعا لقوله ص زوجتك أقدمهم سلماً و أكثرهم علماً (و أما الثانيه) فلأن الصبي قد يكون رشيداً كامل العقل قبل سن البلوغ فيكون مكلفاً و لهذا حكم أبو حنيفه بصحة إسلام الصبي و إذا كان كذلك دل على كمال الصبي (أما الأول) فلأن الطباع في الصبيان مجبولة على حب الأبوين و الميل إليهما فإعراض الصبي عنهما و التوجه إلى الله تعالى يدل على قوه كماله (و أما ثانياً) فلأن طبائع الصبيان منافية للنظر في الأمور العقلية و التكاليف الإلهيه و ملائمه للعب و اللهو فإعراض الصبي عما

ص: ٣٨٨

يلائم طباعه إلى ما ينافره يدل على عظم منزلته في الكمال فثبت بذلك أن عليا ع كان أقدمهم إيمانا فيكون أفضل لقوله تعالى: **وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ** .

قال و أفصحهم.

أقول: هذا دليل عاشر و تقريره أن عليا ع كان أبلغ الناس في الفصاحة و أعظمهم منزله فيها بعد رسول الله ص حتى قال البلغاء كفاه إن كلامه دون كلام الخالق و فوق كلام المخلوق و منه تعلم الناس أصناف البلاغ حتى قال معاوية ما سن الفصاحة لقريش غيره. و قال ابن نباته حفظت من خطبه مائه خطبه. و قال عبد الحميد بن يحيى حفظت سبعين خطبه من خطبه.

قال: و أسدهم رأيا.

أقول: هذا دليل حادي عشر و تقريره أن عليا ع كان أسد الناس رأيا بعد رسول الله ص و أجودهم تدبيرا و أعرفهم بمزايا الأمور و مواقعها و هو الذي أشار على عمر بالتخلف عن حرب الروم و الفرس و بعث نوابه و أشار على عثمان بما فيه صلاحه و صلاح المسلمين فخالفه حتى قتل فيكون أفضل من غيره.

قال: و أكثرهم حرصا على إقامة حدود الله تعالى.

أقول: هذا وجه ثاني عشر و تقريره أن عليا ع كان أكثر الناس حرصا على إقامة حدود الله تعالى لم يراقب في ذلك أحدا و لم يلتفت إلى قرابه بل كان شديد السياسة خشنا في ذات الله تعالى لم يراقب ابن عمه و لا أخاه و نقض دار مصقله بن هبيرة و دار جرير بن عبد الله البجلي و صلب جماعه و قطع آخرين و لم يساوه في ذلك أحد من الصحابه فيكون أفضل من غيره.

قال: و أحفظهم للكتاب العزيز.

أقول: هذا وجه ثالث عشر و هو أن عليا ع كان يحفظ كتاب الله تعالى على

عهد رسول الله ص و لم يكن أحد يحفظه و هو أول من جمعه و نقل الجمهور أنه تأخر عن البيعه بسبب اشتغاله بجمع القرآن العظيم و أئمه القراء يسندون قراءاتهم إليه كأبي عمرو بن أبي العلاء و عاصم و غيرهما لأنهم يرجعون إلى أبي عبد الرحمن السلمى و هو تلميذه عليه السلام فيكون أفضل من غيره.

قال: و لإخباره بالغيب.

أقول: هذا وجه رابع عشر و تقريره أن عليا ع أخبر بالغيب فى مواضع كثيرة و لم تحصل هذه المرتبه لأحد من الصحابه فيكون أفضل منهم قطعاً و ذلك كإخباره بقتل ذى الثديه و لما لم يجده أصحابه بين القتلى قال و الله ما كذبت و لا كذبت فاعتبرهم ع حتى وجده و شق قميصه و وجد على كتفه سلعه كئدى المرأه عليها شعرات تنحدر كتفه مع جذبها و ترجع مع تركها.

و قال له أصحابه إن أهل النهروان قد عبروا فقال ع لم يعبروا فأخبروه مره ثانيه فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله الأزدي فى نفسه إن وجدت القوم قد عبروا كنت أول من يقاتله فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال عليه السلام يا أبا الأزد أ تبين لك الأمر و ذلك يدل على اطلاعه على ما فى ضميره.

و أخبر ع بقتل نفسه فى شهر رمضان و بولايه الحجاج و انتقامه و بقطع يد جويريه بن مسهر و رجله و صلبه على جذع ففعل به ذلك فى أيام معاويه و بصلب ميثم التمار على باب عمرو بن حريث عاشر عشره و أراه النخله التى يصلب على جذعها فكان كما قال، و بذبح قنبر فذبحه الحجاج.

و قيل له قد مات خالد بن عرفطه بوادى القرى فقال لم يمت و لا يموت حتى يقود جيش ضلاله صاحب رايته حبيب بن جمار فقام رجل من تحت المنبر فقال و الله إنى لك لمحج و أنا حبيب قال إياك أن تحملها و لتحملنها فتدخل بها من هذا الباب و أومى إلى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد إلى قتال الحسين ع جعل على مقدمته خالداً و حبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل. و قال

ع يوما على المنبر سلونى قبل أن تفقدونى فو الله لا تسألونى عن فئه تضل مائه و تهدى مائه إلا نبأتكم بناعقها و سائقها إلى يوم  
القيامة فقام إليه رجل فقال أخبرنى كم فى رأسى و لحيتى من طاقه شعر فقال أمير المؤمنين ع لقد حدثنى خليلى بما سألت عنه  
و أن على كل طاقه شعر فى رأسك ملكا يلعنك و على كل طاقه شعر فى لحيتك شيطانا يستفزك و أن فى بيتك لسخلا يقتل  
ابن بنت رسول الله ص فلما كان من أمر الحسين ع ما كان تولى قتله و الأحاديث فى ذلك أكثر من أن تحصى نقلها المخالف و  
المؤلف.

قال: و استجابہ دعائہ.

أقول: هذا وجه خامس عشر و تقريره أن عليا ع كان مستجاب الدعوه سريعا دون غيره من الصحابه فيكون أفضل منهم و تقرير  
المقدمه الأولى ما نقل بالتواتر عنه ع فى ذلك كما دعا على بسر بن أرطاه فقال: "اللهم إن بسرا باع دينه بالدنيا فاسلبه عقله و لا  
تبق له من دينه ما يستوجب به عليك رحمتك" فاختلط عقله. و اتهم العيزار برفع أخباره إلى معاويه فأنكر فقال له ع إن كنت  
كاذبا فأعمى الله بصرك فعمى قبل أسبوع. و استشهد جماعه من الصحابه عن حديث الغدير فشهد له اثنا عشر رجلا من الأنصار  
و سكت أنس بن مالك فقال له يا أنس ما يمنعك أن تشهد و قد سمعت ما سمعوا فقال يا أمير المؤمنين كبرت و نسيت فقال  
اللهم إن كان كاذبا فاضربه ببياض الوجه لا تواريه العمامه فصار أبرص. و كتم زيد بن أرقم فذهب بصره و غير ذلك من  
الوقائع المشهوره.

قال: و ظهور المعجزات عنه.

أقول: هذا وجه سادس عشر و تقريره أنه ع ظهرت عنه معجزات كثيره، و قد تقدم ذكر بعضها و لم يحصل لغيره من الصحابه  
ذلك فيكون أفضل منهم.

ص: ٣٩١

قال: و اختصاصه بالقرايه.

أقول: هذا وجه سابع عشر و تقريره أن عليا ع كان أقرب الناس نسبا إلى رسول الله ص فيكون أفضل من غيره و لأنه كان هاشميا فيكون أفضل لقوله ص إن الله اصطفى من ولد إسماعيل قريشا و من قريش هاشما.

قال: و الأخوه.

أقول: هذا وجه ثامن عشر و هو أن النبي ص لما و اخی بين الصحابه و قرن كل شخص إلى مماثله في الشرف و الفضيله رأى عليا ع متكديرا فسأله عن سبب ذلك فقال إنك آخيت بين الصحابه و جعلتني منفردا فقال له رسول الله ص: ما آخرتك إلا لنفسى ألا ترضى أن تكون أخی و وصيى و خليفتى من بعدى فقال بلى يا رسول الله فواخاه من دون الصحابه فيكون أفضل منهم.

قال: و وجوب المحبه.

أقول: هذا وجه تاسع عشر و تقريره أن عليا ع كان محبته و مودته واجبه دون غيره من الصحابه فيكون أفضل منهم قطعا و بيان المقدمه الأولى أنه كان من أولى القربى فتكون مودته واجبه لقوله تعالى (قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى) .

قال: و النصره.

أقول: هذا وجه عشرون و تقريره أن عليا ع اختص بفضيله النصره لرسول الله ص دون غيره من الصحابه فيكون أفضل منهم بيان المقدمه الأولى قوله تعالى (فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَ جِبْرِيلُ وَ صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ) و قد اتفق المفسرون على أن المراد بصالح المؤمنين هو على ع و المولى هنا هو الناصر لأنه القدر المشترك بين الله

ص: ٣٩٢

تعالى و جبرئيل و جعله ثالثهم و حصر المولى فى الثلاثه بلفظه هو فى قوله تعالى فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ .

قال: و مساواه الأنبياء.

أقول: هذا وجه حادى و عشرون و تقريره أن عليا كان مساويا للأنبياء المتقدمين فيكون أفضل من غيره من الصحابه بالضروره لأن المساوى للأفضل أفضل المقدمه الأولى ما رواه البيهقى عن النبى ص أنه قال: من أحب أن ينظر إلى آدم فى علمه و إلى نوح فى تقواه و إلى إبراهيم فى حلمه و إلى موسى فى هيئته و إلى عيسى فى عبادته فليُنظر إلى على ابن أبى طالب.

قال: و خبر الطائر و المنزله و الغدير و غيرها.

أقول: هذا وجه ثانى و عشرون و تقريره أن النبى ص أخبر فى مواضع كثيره ببيان فضله و زياده كماله على غيره و نص على إمامته (منها) ما ورد فى خبر الطائر و هو أنه قال اللهم اتنى بأحب خلقك إليك يأكل معى من هذا الطائر فجاء على بن أبى طالب ع فأكل معه و فى روايه اللهم أدخل إلى أحب أهل الأرض إليك رواه أنس و سعد بن أبى وقاص و أبو رافع مولى رسول الله ص و ابن عباس و عول أبو جعفر الإسكافى و أبو عبد الله البصرى على هذا الحديث فى أنه ع أفضل من غيره و ادعى أبو عبد الله شهره هذا الحديث و ظهوره بين الصحابه و لم ينكره أحد منهم فيكون متواترا (و منها) خبر المنزله و هو قوله ص أنت منى بمنزله هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى و قد كان هارون أفضل أهل زمانه عند أخيه فكذا على ع عند محمد ص (و منها) خبر الغدير و هو قوله ص لما خطب الناس بغدير خم فى عوده من حجه الوداع: معاشر المسلمين أ لست أولى منكم بأنفسكم قالوا بلى يا رسول الله فأخذ بيد على ع و قال: من كنت مولاه فهذا على مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من

ص: ٣٩٣



نصره و اخذل من خذله و أدر الحق مع علي كيف ما دار و قد بينا أن المراد بالمولى هاهنا الأولى بالتصرف و إذا كان علي ع أولى من كل أحد بالتصرف في نفسه كان أفضل منهم قطعاً. اعترض بعضهم على هذا بجواز أن يكون المراد به الولاء لأنه وقع مشاجره بين أمير المؤمنين ع و بين زيد بن حارثه فقال له علي ع أنت مولاي فقال زيد أنا مولى رسول الله ص و لست بمولاك فبلغ ذلك رسول الله ص فقال من كنت مولاه فعلى مولاه و الجواب من وجوه:

الأول ما ذكره أبو عبد الله البصرى و هو أنه لا اختصاص لعلى ع بالولاء دون غيره من أقارب النبي ص فلا يجوز حمله على هذا المعنى. الثانى ما ذكره أبو عبد الله أيضاً و هو أن عمر قال له بعد هذا الحديث هنيئاً لك أصبحت مولاي و مولى كل مؤمن و مؤمنة و قالت عائشه و الأنصار بعد ذلك يا مولانا فلا يجوز حمله على الولاء.

الثالث أن مقدمه الحديث تنفى هذا المعنى و هو قوله ع أ لست أولى منكم بأنفسكم (و منها) قول رسول الله ص فى ذى الثديه يقتله خير الخلق و الخليفه و فى روايه أخرى يقتله خير هذه الأمه. و قال لفاطمه ع إن الله اطلع على أهل الأرض فاختار منهم أباك فاتخذه نبياً ثم اطلع ثانيه فاختار منهم بعلك فأمرنى أن أنكحك إياه و أن أتخذه وصياً و قالت عائشه كنت عند النبي ص فأقبل على ع فقال هذا سيد العرب قالت قلت بأبى أنت و أمى أ لست أنت سيد العرب فقال أنا سيد العالمين و هذا سيد العرب. و عن أنس أن النبي ص قال لعلى ع أنت أخى و وزيرى و خير من أتركه بعدى تقضى دينى و تنجز موعدى. و سأل رجل عائشه عن مسيرها فقالت كان قدرا من الله فسألها عن علي ع فقالت لقد سألتني عن أحب الناس إلى رسول الله ص و زوج أحب الناس إليه و قال لفاطمه ع أ ما ترضين أنى زوجتك خير أمتى و عن سلمان أنه قال رسول الله خير من أترك بعدى علي بن أبى طالب. و عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله ص على خير البشر فمن أبى فقد كفر. و عن أبى سعيد الخدرى قال قال رسول الله ص أفضل أمتى علي بن أبى طالب.

قال و لا تتفاء سبق كفره.

أقول: هذا وجه ثالث و عشرون و تقريره أن عليا ع لم يكفر بالله تعالى أصلا بل من حين بلوغه كان مؤمنا موحدا بخلاف باقى الصحابه فإنهم كانوا فى زمن الجاهليه كفره و لا ريب فى فضل من لم يزل موحدا على من سبق كفره على إيمانه.

قال: و لكثره الانتفاع به.

أقول: هذا وجه رابع و عشرون و تقريره أن عليا ع انتفع به المسلمون أكثر من نفعهم بغيره فيكون ثوابه أكثر و فضله أعظم. بيان المقدمه الأولى ما تقدم من كثره حروبه و شدة بلائه فى الإسلام و فتح الله البلاد على يديه و قوه شوكة الإسلام به حتى قال رسول الله ص يوم الأ-حزاب لضربه على خير من عباده الثقلين و بلغ فى الزهد مرتبه لم يلحقها أحد بعده و استفاد الناس منه طرائق الرياضه و الترك للدنيا و الانقطاع إلى الله تعالى و كذا فى السخاوه و حسن الخلق و العباده و التهجد و أما العلم فظاهر استناد كافه العلماء إليه و استفادتهم منه و عاش بعد أبى بكر زمانا طويلا يفيد الناس الكمالات النفسانيه و البدنيه و ابتلى بما لم يحصل لغيره من المشاق.

قال: و تميزه بالكمالات النفسانيه و البدنيه و الخارجيه.

أقول: هذا وجه خامس و عشرون و تقريره أن الكمالات إما نفسانيه و إما بدنيه و إما خارجيه أما الكمالات النفسانيه و البدنيه فقد بينا بلوغه فيها إلى الغايه إذ كان العلم و الزهد و الشجاعه و السخاء و حسن الخلق و العفه فيه أبلغ من غيره بل لا يجاريه فى واحد منها أحد و بلغ فى القوه البدنيه و الشده مبلغا لا يساويه أحد حتى قيل إنه ع كان يقط إلهام قط الأقلام لم يخط فى ضربه قط و لم يحتج إلى المعاوده و قلع باب خبير و قد عجز عن نقلها سبعون رجلا من أشد الناس قوه مع أنه ع كان قليل الغذاء جدا بأخشن مأكلا و ملبس كثير الصوم مداوم العباده.

ص: ٣٩٥

و أما الخارجيه فمنها النسب الشريف الذى لا يساويه أحد فى القرب من رسول الله ص فإنه كان أقرب الناس إليه فإن العباس كان عم رسول الله ص من الأب خاصة و على ع كان ابن عمه من الأب و الأم و مع ذلك فإنه كان هاشميا من الأب و الأم لأنه على بن أبى طالب بن عبد المطلب بن هاشم و أمه فاطمه بنت أسد بن هاشم.

و منها المصاهره و لم يحصل لأحد ما حصل له منها فإنه زوج سيده نساء العالمين و عثمان و إن شاركه فى كونه ختنا لرسول الله ص إلا- أن فاطمه ع أشرف بناته و كان لها من المنزل و القرب من قلب الرسول ص مبلغ عظيم و كان يعظمها حتى أنه كان إذا جاءت إليه نهض لها قائما و لم يفعل ذلك بأحد من النساء. و قال رسول الله ص سيده نساء العالمين فى الجنة أربع و عد منهن فاطمه ع.

و منها الأولاد و لم يحصل لأحد من المسلمين مثل أولاده فى الشرف و الكمال فإن الحسن و الحسين ع إمامان سيدا شباب أهل الجنة و كان حب رسول الله ص لهما فى الغايه حتى إنه ص كان يتطأطأ لهما ليركباه و يبيع لهما ثم أولد كل واحد منهما ع أولادا بلغوا فى الشرف إلى الغايه فالحسن ع أولد مثل الحسن المثنى و المثلث و عبد الله بن الحسن المثنى و النفس الزكيه و غيرهم و أولد الحسين ع مثل زين العابدين و الباقر و الصادق و الكاظمو الرضا و الجواد و الهادى و العسكرى و الحجه و قد نشروا من العلم و الفضل و الزهد و الانقطاع و الترك شيئا عظيما حتى إن الفضلاء من المشايخ كانوا يفتخرون بخدمتهم ع فأبو يزيد البسطامى كان يفتخر بأنه يسقى الماء لدار جعفر الصادق و معروف الكرخى أسلم على يدى الرضا ع و كان بواب داره إلى أن مات و كان أكثر الفضلاء يفتخرون بالانتساب إليهم فى العلم فإن مالكا كان إذا سئل فى الدرب عن مسأله لم يجب السائل فقيل له فى ذلك فقال إنى أخذت العلم من جعفر بن محمد الصادق ع و كنت إذا أتيت إليه لاستفيد منه نهض و لبس أفخر ثيابه

و تطيب و جلس فى أعلى منزله و حمد الله تعالى و أفادنى شيئاً. و استفاده أبى حنيفه من الصادق ع ظاهره غنيه عن البرهان و هذه الفضائل لم تحصل لأحد من الصحابه فيكون على ع أفضل منهم.

### المسأله الثامنه: فى إمامه باقى الأئمه الاثنى عشر عليهم السلام

فى إمامه باقى الأئمه الاثنى عشر عليهم السلام

قال: و النقل المتواتر دل على الأحد عشر و لوجوب العصمه و انتفائها عن غيرهم و وجود الكمالات فيهم.

أقول: لما بين أن الإمام بعد رسول الله ص هو على بن أبى طالب ع شرع فى إمامه الأئمه الأحد عشر و هم الحسن بن على ثم أخوه الحسين ثم على بن الحسين زين العابدين ثم محمد بن على الباقر ثم جعفر بن محمد الصادق ثم موسى بن جعفر الكاظم ثم ولده على الرضا ثم ولده محمد الجواد ثم ولده على الهادى ثم ولده الحسن العسكرى ثم الإمام المنتظر. و استدل على ذلك بوجوه ثلاثه: الأول النقل المتواتر من الشيعة خلفاً عن سلف فإنه يدل على إمامه كل واحد من هؤلاء بالتنصيص و قد نقل المخالفون ذلك من طرق متعدده تاره على الإجمال و أخرى على التفصيل كما روى عن رسول الله ص متواتراً أنه قال للحسين ع هذا ابنى إمام ابن إمام أخو إمام أبو أئمه تسعه تاسعهم قائمهم و غير ذلك من الأخبار و روى عن مسروق قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود إذ قال له شاب هل عهد إليكم نبيكم ص كم يكون من بعده خليفه قال إنك لحديث السن و إن هذا شىء ما سألتنى أحد عنه نعم عهد إلينا نبينا ص أن يكون بعده اثنا عشر خليفه عدد نقيبائى بنى إسرائيل. (الوجه الثانى) قد بينا أن الإمام يجب أن يكون معصوماً و غير هؤلاء ليسوا معصومين إجماعاً فتعينت العصمه لهم و إلا لزم خلو الزمان عن المعصوم و قد بينا استحالته. (الوجه الثالث) أن الكمالات النفسانيه و البدنيه بأجمعها موجوده فى كل واحد

منهم، و كل واحد منهم كما هو كامل فى نفسه كذا هو مكمل لغيره و ذلك يدل على استحقاقه الرئاسه العامه لأنه أفضل من كل أحد فى زمانه و يقبح عقلا تقديم المفضول على الفاضل فيجب أن يكون كل واحد منهم إماما و هذا برهان لى.

المسأله التاسعه فى أحكام المخالفين قال: و محاربو على ع كفره و مخالفوه فسقه.

أقول: المحارب لعلى ع كافر لقول النبى ص حربك يا على حربى و لا شك فى كفر من حارب النبى ص. و أما مخالفوه فى الإمامه فقد اختلف قول علمائنا فيهم فمنهم من حكم بكفرهم لأنهم دفعوا ما علم ثبوته من الدين ضروره و هو النص الجلى الدال على إمامته مع تواتره و ذهب آخرون إلى أنهم فسقه و هو الأقوى. ثم اختلف هؤلاء على أقوال ثلاثه: أحدها أنهم مخلصون فى النار لعدم استحقاقهم الجنه. الثانى قال بعضهم إنهم يخرجون من النار إلى الجنه. الثالث ما ارتضاه ابن نوبخت و جماعه من علمائنا أنهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود و لا يدخلون الجنه لعدم الإيمان المقتضى لاستحقاق الثواب.

قال:

ص: ٣٩٨

## المقصد السادس: في المعاد و الوعد و الوعيد و ما يتصل بذلك

اشاره

المعاد و الوعد و الوعيد و ما يتصل بذلك

ص: ٣٩٩

حكم المثليين واحد و السمع دل على إمكان المماثل أقول: فى هذا المقصد مسائل:

### المسألة الأولى: فى إمكان خلق عالم آخر

و اعلم أن إيجاب المعاد يتوقف على هذه المسألة و لأجل ذلك صدرها فى أول المقصد و قد اختلف الناس فى ذلك و أطبق المليون عليه و خالف فيه الأوائل و احتج المليون بالعقل و السمع أما العقل فنقول العالم المماثل لهذا العالم ممكن الوجود لأن هذا العالم ممكن الوجود و حكم المثليين واحد فلما كان هذا العالم ممكنا و جب الحكم على الآخر بالإمكان و إلى هذا البرهان أشار بقوله حكم المثليين واحد و أما السمع فقوله تعالى: "أَ وَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ".

قال: و الكريه و وجوب الخلاء و اختلاف المتفقات ممنوعه.

أقول: هذا إشاره إلى ما احتج الأوائل به على امتناع خلق عالم آخر و تقريره من وجهين: الأول أنه لو وجد عالم آخر لكان كره لأنه الشكل الطبيعى فإن تلاقت الكرتان أو تباينت لزمت الخلاء. و الجواب لا نسلم وجوب الكريه فى العالم الثانى سلمنا لكن لا نسلم وجوب الخلاء لإمكان ارتسام الثانى فى ثخن بعض الأفلاك أو إحاطه المحيط بالعالمين. الثانى لو وجد عالم آخر فيه نار و أرض و غيرهما فإن طلبت أمكنه هذه العناصر لزمت قسرها دائما و إلا اختلف المتفقات فى الطباع فى مقتضاها (و الجواب) لم لا يجوز أن يكون العالم الآخر مخالفا لهذا العالم فى الحقيقه سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون المكانان طبيعيين لهما فهذا ما خطر لنا فى تطبيق كلام المصنف - رحمه الله - عليه.

## المسأله الثانيه: فى صحه العدم على العالم

فى صحه العدم على العالم

قال: و الإمكان يعطى جواز العدم.

أقول: اختلف الناس فى أن العالم هل يصح عدمه أم لا فذهب المليون أجمع إلى ذلك إلا من شد و منع منه القدماء و اختلفوا فذهب قوم منهم إلى أن الامتناع ذاتى و جعلوا العالم واجب الوجود و نحن قد بينا خطأهم و برهنا على حدوثه فيكون ممكنا بالضروره و ذهب آخرون إلى أن الامتناع باعتبار الغير و ذلك أن العالم معلول عله واجب الوجود فلا يمكن عدمه إلا بعدم علتة و يستحيل عدم واجب الوجود و نحن قد بينا خطأهم فى ذلك و برهنا على أن المؤثر فى العالم قادر مختار و ذهبت الكراميه و الجاحظ إلى استحاله عدم العالم بعد وجوده بعد اعترافهم بالحدوث لأن الأجسام باقيه فلا- تفنى بذاتها و لا- بالفاعل لأن شأنها لايجاد لا الإعدام إذ لا فرق فى العقل بين نفى الفعل و بين فعل العدم و لا ضد للأجسام لأنه بعد وجوده ليس إعدامه للباقي أولى من عدمه به لوقوع التضاد من الطرفين و أولويه الحادث بالعلق بالسبب مشتركه و بكثرته باطله لامتناع اجتماع المثليين و باستزام الجمع بين النقيضين باطله لانتفائه على تقدير القول بعدم دخول الحادث فى الوجود و لا بانتفاء الشرط لعود الكلام عليه و هو خطأ فإن الإعدام يستند إلى الفاعل كما يستند الوجود إليه و الامتياز واقع بين نفى الفعل و فعل العدم سلمنا لكن لم لا يجوز أن يعدم بوجود الضد و يكون الضد أولى بإعدامه و إن كان سبب الأولويه مجهولاً سلمنا لكن لم لا- يجوز اشتراط الجواهر بأعراض غير باقيه يوجد الله تعالى حالاً فحالا فإذا لم يجدد العرض انتفت الجواهر. و دليل المصنف - رحمه الله - على مطلوبه من صحه العدم حجه على الجميع و هو أننا بينا أن العالم ممكن الوجود فيستحيل انقلابه إلى الامتناع أو الوجوب فيجوز عدمه كما جاز وجوده.

ص: ٤٠١



## المسألة الثالثة: فى وقوع العدم و كلفيته

فى وقوع العدم و كلفيته

قال: و السمع دل عليه.

أقول: يدل على وقوع العدم السمع و هو قوله تعالى: (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ) و قوله تعالى:

(كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) و قال تعالى: (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ) و قد وقع الإجماع على الفناء و إنما الخلاف فى كلفيته على ما يأتى.

قال: و يتأول فى المكلف بالتفريق كما فى قصه إبراهيم ع.

أقول: المحققون على امتناع إعادته المعدوم و سيأتى البرهان على وجوب المعاد و هاهنا قد بين أنه تعالى يعدم العالم و ذلك ظاهر المناقضة فبين المصنف مراده من الإعدام أما فى غير المكلفين و هم من لا يجب إعادته فلا اعتبار به إذ لا يجب إعادته فجاز إعدامه بالكليه و لا يعاد و أما المكلف الذى يجب إعادته فقد تأول المصنف - رحمه الله - معنى إعدامه بتفريق أجزائه و لا- امتناع فى ذلك فإن المكلف بعد تفريق أجزائه يصدق عليه أنه هالك بمعنى أنه غير منتفع به، أو يقال إنه هالك بالنظر إلى ذاته إذ هو ممكن و كل ممكن فإنه بالنظر إلى ذاته لا- يجب له الوجود فلا- يوجد إذ لا- وجود إلا للواجب بذاته أو بغيره فهو هالك بالنظر إلى ذاته فإذا فرق أجزائه كان هو العدم فإذا أراد الله تعالى إعادته جمع تلك الأجزاء و ألفها كما كانت فذلك هو المعاد و يدل على هذا التأويل قوله تعالى فى سؤال إبراهيم ع عن كيفية الإحياء للأجزاء فى الآخرة لأنه تعالى لا يحيى الموتى فى دار التكليف و إنما الإحياء يقع فى الآخرة فسأل ع عن كيفية ذلك الإحياء و هو يشتمل على السؤال عن جميع المقدمات التى يفعلها الله تعالى حتى يهيئهم و يعدهم لنفخ الروح فأمره الله تعالى بأخذ أربعة من الطير و تقطيعها و تفريق أجزائها و مزج بعض الأجزاء ببعض ثم يفرقها و يضعها على الجبال ثم يدعوها فلما دعاها ميز الله تعالى أجزء

كل طير عن الآخر و جمع أجزاء كل طير و فرقتها عن أجزاء الآخر حتى كملت البنيه التي كانت عليها أولا ثم أحيها الله تعالى و لم يعدم تلك الأجزاء فكذا في المكلف هذا ما فهمناه من قوله كما في قصة إبراهيم ع فهذا هو كيفية الإعدام.

قال: و إثبات الفناء غير معقول لأنه إن قام بذاته لم يكن ضدا و كذا إن قام بالجواهر.

أقول: لما ذكر المذهب الحق في كيفية الإعدام شرع في إبطال مذهب المخالفين في ذلك و اعلم أن من جملة من خالف في كيفية الإعدام جماعه من المعتزله ذهبوا إلى أن الإعدام ليس هو التفريق بل الخروج عن الوجود بأن يخلق الله تعالى للجواهر ضدا هو الفناء و قد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال: أحدها قال ابن الإخشيد إن الفناء ليس بمتحيز و لا قائم بالمتحيز إلا أنه يكون حاصلًا في جهه معينه فإذا أحدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر بأسرها. الثاني قال ابن شبيب إن الله يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضى عدم الجوهر في الزمان الثاني فيجعله قائما بالمحل. الثالث قال أبو علي و أبو هاشم و من تابعهما إن الفناء يحدث لا في محل فيفنى الجواهر كلها حال حدوثه ثم اختلفوا فذهب أبو هاشم و قاضى القضاء إلى أن الفناء الواحد كاف في عدم كل الجواهر و ذهب أبو علي و أصحابه إلى أن لكل جوهر فناء مضادا له لا يكفى ذلك الفناء في عدم غيره فإذا عرفت هذا فنقول القول بالفناء على كل تقدير فرضوه باطل لأن الفناء إن قام بذاته كان جوهرًا إذ معنى الجوهر ذلك فلا يكون ضدا للجواهر و إن كان غير قائم بذاته كان عرضا إذ هو معناه فيكون حالا في الجوهر إما ابتداء أو بواسطة و على كلا التقديرين فيستحيل أن يكون منافيا للجواهر.

قال: و لانتفاء الأولويه.

أقول: يفهم من هذا الكلام أمران: أحدهما إقامه دليل ثان على امتناع قيام الفناء بالجواهر و تقريره أن نقول لو كان الفناء قائما بالجواهر لكان عرضا حالا فيه و لم يكن اقتضاؤه لنفى محله أولى من اقتضاء محله لنفيه بل كان انتفاء هذا الحال بالمحل أولى إذ

منع

ص: ٤٠٣

الضد دخول الضد الآخر فى الوجود مع إمكان إعدامه له أولى من إعدام المتجدد للضد الباقى و بالخصوص إذا كان محالا له. الثانى إقامه دليل ثان على انتفاء الفناء و تقريره أن نقول لو كان الفناء ضدا للجواهر لم يكن إعدامه للجواهر الباقى أولى من إعدام الجواهر الباقى له بمعنى منعه عن الدخول فى الوجود بل هو أولى لما تقدم.

قال: و لاستلزامه انقلاب الحقائق أو التسلسل.

أقول: القول بالفناء يستلزم أحد أمرين محالين: أحدهما انقلاب الحقائق، و الثانى التسلسل و كل مستلزم للمحال فإنه محال قطعاً أما استحاله الأمرين فظاهر و أما بيان الملازمه فلأن الفناء إما أن يكون واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود و القسمان باطلان أما الأول فلأنه قد كان معدوماً و إلا لم توجد الجواهر ثم صار موجوداً و ذلك يعطى إمكانه هو أما الثانى فلأنه يصح عليه العدم و إلا لم يكن ممكناً فعدمه إن كان لذاته كان ممتنعاً بعد أن كان ممكناً و ذلك يستلزم انقلاب الحقائق و إن كان بسبب الفاعل بطل أصل دليلكم و إن كان بوجود ضد آخر لزم التسلسل هذا ما خطر لنا فى معنى هذا الكلام.

قال: و إثبات بقاء لا فى محل يستلزم الترجيح من غير مرجح أو اجتماع النقيضين.

أقول: ذهب قوم منهم ابن شبيب إلى أن الجوهر باق ببقاء موجود لا- فى محل فإذا انتفى ذلك البقاء انتفى ذلك الجوهر و المصنف - رحمه الله - أحال هذا المذهب أيضاً باستلزامه المحال و ذكر أن القول بذلك يستلزم أمرين: أحدهما الترجيح من غير مرجح، و الثانى اجتماع النقيضين و الذى يخطر لنا فى تفسير ذلك أمران: أحدهما أن يقال البقاء إما جوهر أو عرض و القسمان باطلان فالقول به باطل أما الأول فلأنه لو كان جوهرًا لم يكن جعله شرطاً لجوهر آخر أولى من العكس فإما أن يكون كل واحد منهما شرطاً لصاحبه و هو دور، أو لا يكون أحدهما شرطاً للآخر و هو المطلوب. و أما الثانى فلأنه لو كان عرضاً قائماً بذاته لزم اجتماع النقيضين إذ العرض هو الموجود فى المحل فلو كان البقاء قائماً لا- فى محل مع كونه عرضاً لزم ما ذكرناه. الثانى أن يقال البقاء إما واجب لذاته أو ممكن لذاته

و القسمان باطلان أما الأول فلأن وجوده بعد العدم يستلزم جواز عدمه و الوجوب يستلزم عدم جوازه و ذلك جمع بين النقيضين و أما الثانى فلأن عدمه فى وقت دون آخر ترجيح من غير مرجح لاستحاله استناده إلى ذاته و إلا لكان ممتنع الوجود مع إمكانه و ذلك جمع بين النقيضين و لا إلى الفاعل و لا إلى الضد و إلا لجاز مثله فى الجواهر فالقول بذلك هنا مع استحالته فى الجواهر ترجيح من غير مرجح و لا- إلى انتفاء الشرط و إلا- لزم أن يكون للبقاء بقاء آخر فليس أحدهما بكونه صفه للآخر أولى من العكس و ذلك ترجيح من غير مرجح.

قال: و إثباته فى المحل يستلزم توقف الشئ على نفسه إما ابتداء أو بواسطة.

أقول: ذهب جماعه من الأشاعره و الكعبي إلى أن الجواهر تبقى ببقاء قائم بها فإذا أراد الله تعالى إعدامها لم يفعل البقاء فانتفت الجواهر و المصنف - رحمه الله - أبطل ذلك باستلزامه توقف الشئ على نفسه إما ابتداء أو بواسطة، و تقريره أن حصول البقاء فى المحل يتوقف على وجود المحل فى الزمان الثانى لكن حصوله فى الزمان الثانى إما أن يكون هو البقاء أو معلوله و يستلزم من الأول توقف الشئ على نفسه ابتداء و من الثانى توقفه على معلوله المتوقف عليه و ذلك يقتضى توقف الشئ على نفسه بواسطة فهذا ما يمكن حمل كلامه عليه.

### المسألة الرابعه: فى وجوب المعاد الجسمانى

فى وجوب المعاد الجسمانى

قال: و وجوب إيفاء الوعد و الحكمة يقتضى وجوب البعث و الضروره قاضيه بثبوت الجسمانى من دين النبى ص مع إمكانه.

أقول: اختلف الناس هنا فذهب الأوائل إلى نفي المعاد الجسمانى و أطبق المليون عليه و استدل المصنف - رحمه الله - على وجوب المعاد مطلقا بوجهين: الأول أن الله تعالى وعد بالثواب و توعد بالعقاب مع مشاهدته الموت للمكلفين فوجب القول بعودهم ليحصل الوفاء

بوعده و وعيده. الثانى أن الله تعالى قد كلف و فعل الألم و ذلك يستلزم الثواب و العوض و إلا لكان ظالما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فإننا قد بينا حكمته تعالى و لا ريب فى أن الثواب و العوض إنما يصلان إلى المكلف فى الآخرة لانتفائهما فى الدنيا و استدل على ثبوت المعاد الجسمانى بأنه معلوم بالضرورة من دين محمد ص و القرآن دل عليه فى آيات كثيرة بالنص مع أنه ممكن فيجب المصير إليه و إنما قلنا بأنه ممكن لأن المراد من الإعادة جمع الأجزاء المتفرقة و ذلك جائز بالضرورة.

قال: و لا تجب إعادته فواضل المكلف.

أقول: اختلف الناس فى المكلف ما هو على مذاهب عرفت منها قول من يعتقد أن المكلف هو النفس المجردة و هو مذهب الأوائل و النصارى و التناسخيه و الغزالي و الحليميو الراغب من الأشاعره و ابن الهيثم من الكراميه و جماعه من الإماميه و الصوفيه (و منها) قول جماعه من المحققين إن المكلف هو أجزاء أصلية فى هذا البدن لا يتطرق إليها الزيادة و النقصان و إنما تقعان فى أجزاء المضافه إليها.

(إذا عرفت هذا فنقول) الواجب فى المعاد هو إعادته تلك الأجزاء الأصلية أو النفس المجردة مع الأجزاء الأصلية أما الأجسام المتصله بتلك الأجزاء فلا تجب إعادتها بعينها و غرض المصنف - رحمه الله - بهذا الكلام الجواب عن اعتراضات الفلاسفه على المعاد الجسمانى و تقرير قولهم إن إنسانا لو أكل آخر أو اغتذى بأجزائه فإن أعيدت أجزاء الغذاء إلى الأول عدم الثانى و إن أعيدت إلى الثانى عدم الأول. و أيضا إما أن يعيد الله تعالى جميع الأجزاء البدنيه الحاصله من أول العمر إلى آخره أو القدر الحاصل له عند موته و القسمان باطلان: أما الأول فلأن البدن دائما فى التحلل و الاستخلاف فلو أعيد البدن مع جميع الأجزاء منه لزم عظمه فى الغايه و لأنه قد يتحلل منه أجزاء تصير أجساما غذائيه ثم يأكلها ذلك الإنسان بعينه حتى تصير أجزاء من عضو آخر غير العضو الذى كانت أجزاء له أولا فإذا أعيدت أجزاء كل عضو إلى عضوه لزم جعل ذلك الجزء جزءا من العضوين و هو محال، و أما الثانى فلأنه قد يطبع العبد حال تركيبه من أجزاء بعينها ثم تتحلل تلك الأجزاء

و يعصى فى أجزاء أخرى فإذا أعيد فى تلك الأجزاء بعينها و أثابها على الطاعة لزم إيصال الحق إلى غير مستحقه. و تقرير الجواب واحد و هو أن لكل مكلف أجزاء أصلية لا يمكن أن تصير جزءا من غيرها بل تكون فواضل من غيره لو اغتذى بها فإذا أعيدت جعلت أجزاء أصلية لما كانت أصلية له أولا و تلك الأجزاء هى التى تعاد و هى باقيه من أول العمر إلى آخره.

قال: و عدم انخراق الأفلاك و حصول الجنه فوقها و دوام الحياه مع الاحتراق و تولد البدن من غير التوالد و تناهى القوى الجسمانيه استبعادات.

أقول: احتج الأوائل على امتناع المعاد الجسماني بوجه: أحدها أن السمع قد دل على انتشار الكواكب و انخراق الأفلاك و ذلك محال. الثاني أن حصول الجنه فوق الأفلاك كما ذهب إليه المسلمون يقتضى عدم الكريه. الثالث أن بقاء الحياه مع دوام الاحتراق فى النار محال. الرابع أن تولد الأشخاص وقت الإعادة من غير توالد الأبوين باطل. الخامس أن القوى الجسمانيه متناهيه و القول بدوام نعيم أهل الجنه قول بعدم التناهى. و الجواب عن الكل واحد و هو أن هذه استبعادات أما الأفلاك فلأنها حادثه على ما تقرر أولا فيمكن انخراقها كما يمكن عدمها فكذا حصول الجنه فوق الأفلاك. و دوام الاحتراق مع بقاء الجسم ممكن و لأنه تعالى قادر على كل مقدور فيمكن استحاله الجسم إلى أجزاء ناريه ثم يعيدها الله تعالى هكذا دائما. و التولد ممكن كما فى آدم ع. و القوى الجسمانيه قد لا يتناهى أثرها إذا كانت واسطه فى التأثير.

### المسأله الخامسه: فى الثواب و العقاب

فى الثواب و العقاب

قال: و يستحق الثواب و المدح بفعل الواجب و المندوب و فعل ضد القبيح و الإخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه و المندوب كذلك و الضد لأنه ترك القبيح

ص: ٤٠٧

و الإخلال به لأنه إخلال به لأن المشقه من غير عوض ظلم و لو أمكن الابتداء به كان عبثا.

أقول: المدح قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع القصد إلى الرفع منه. و الثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم و الإجلال. و الذم قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده. و العقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف و الإهانه. و المدح و الثواب يستحقان بفعل الواجب و فعل المندوب و فعل ضد القبيح و هو الترك له على ما ذهب من يثبت الترك ضدا و الإخلال بالقبيح و منع أبو على و جماعه من المعتزله استحقاق المدح و الثواب بالإخلال بالقبيح و صاروا إلى ذلك لأن المكلف يمتنع خلوه من الأخذ و الترك الذى هو فعل الضد و الحق ما ذكره المصنف - رحمه الله - فإن العقلاء يستحسنون ذم المخل بالواجب و إن لم يتصوروا منه فعلا كما يستحسنون ذمه على فعل القبيح.

و اعلم أنه يشترط فى استحقاق الفاعل المدح و الثواب إيقاع الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه و كذا المندوب يفعل له لندبه أو لوجه ندبه و كذا فى ترك القبيح بتركه لكونه ترك قبيح أو لوجه ذلك و الإخلال بالقبيح لكونه إخلالا بالقبيح فإنه لو فعل الواجب أو المندوب لا- لما ذكرناه لم يستحق مدحا و لا ثوابا عليهما و كذا لو ترك القبيح لغرض آخر من لذه أو غيرها لم يستحق المدح و الثواب. و الدليل على استحقاق الثواب بفعل الطاعة أنها مشقه قد ألزمها الله تعالى المكلف فإن لم يكن لغرض كان عبثا و ظلما و هو قبيح لا يصدر عن الحكيم و إن كان لغرض فإما الإضرار و هو ظلم و إما النفع و هو إما أن يصح الابتداء به أو لا- و الأول باطل و إلا- لزم العبث فى التكليف و الثانى هو المطلوب و ذلك النفع هو المستحق بالطاعة المقارن للتعظيم و الإجلال فإنه يقبح الابتداء بذلك لأن تعظيم من لا يستحقه قبيح.

قال: و كذا يستحق العقاب و الذم بفعل القبيح و الإخلال بالواجب لاشتماله على اللطف و للسمع.

أقول: كما أن الطاعة سبب لاستحقاق الثواب فكذا المعصية و هى فعل القبيح و ترك الواجب سبب لاستيجاب العقاب لوجهين: أحدهما عقلى كما ذهب إليه جماعه من العدليه

و تقريره أن العقاب لطف و اللطف واجب أما الصغرى فلأن المكلف إذا عرف أن مع المعصية يستحق العقاب فإنه يبعد عن فعلها و يقرب إلى فعل ضدها و هو معلوم قطعاً و أما الكبرى فقد تقدمت. الثاني سمعى و هو الذى ذهب إليه باقى العدلية و هو متواتر معلوم من دين النبى ص إذا عرفت هذا فنقول ذهب جماعه إلى أن الإخلال بالواجب لا يقتضى استحقاق ذم و لا عقاب بل المقتضى لذلك هو فعل القبيح أو ضد فعل الواجب و هو تركه و قد تقدم بيان ذلك.

قال: و لا استبعاد فى اجتماع الاستحقاقين باعتبارين.

أقول: هذا جواب عن حجه من منع من كون الإخلال بالواجب سبباً لاستحقاق الذم و تقريره أنه لو كان ذلك سبباً و الإخلال بالقبيح سبباً للمدح لكان المكلف إذا خلا من الأمرين مستحقاً للذم و المدح. و الجواب لا استبعاد فى اجتماع الاستحقاقين باعتبارين فيذم على أحدهما و يمدح على الآخر كما إذا فعل طاعه ببعض أعضائه و معصيه ببعض الآخر.

قال: و إيجاب المشقه فى شكر النعمه قبيح.

أقول: ذهب أبو القاسم البلخى إلى أن هذه التكاليف و جبت شكراً للنعمه فلا تستلزم و جوب الثواب و لا يستحق بفعلها نفع و إنما الثواب تفضل من الله تعالى و ذهب جماعه من العدلية إلى خلاف هذا القول و احتج المصنف - رحمه الله - على إبطاله بأنه يقبح عند العقلاء أن ينعم الإنسان على غيره ثم يكلفه و يوجب عليه شكره و مدحته على تلك النعمه من غير إيصال ثواب إليه و يعدون ذلك نقصاً فى المنعم و ينسبون إلى الرياء و ذلك قبيح لا يصدر من الحكيم فوجب القول باستحقاق الثواب.

قال: و لقضاء العقل به مع الجهل.

أقول: هذا دليل ثان على إبطال قول البلخى و تقريره أن العقلاء بأسرهم يجزمون



بوجوب شكر المنعم و إذا كان وجوب الشكر معلوما بالعقل مع أن العقل لا يدرك التكليف الشرعيه و جب القول بكونها ليست شكرا.

قال: و يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل أو الإخلال به شاقا لا رفع الندم على فعله و لا انتفاء النفع العاجل إذا فعل للوجه.

أقول: يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب أو المندوب شاقا و كون الإخلال بالقيح شاقا إذ المقتضى لاستحقاق الثواب هو المشقه فإذا انتفت انتفى المقتضى للاستحقاق و لا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة فإن الطاعة سبب لاستحقاق الثواب و قد وجدت منفكه عنه لأنه في حال الفعل يستحيل أن يكون نادما عليه، نعم نفى الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب و كذا لا يشترط في الثواب عدم النفع العاجل إذا أوقعه المكلف لوجه الوجوب أو للوجوب أو لوجه الندب أو للندب.

### المسألة السادسة: في صفات الثواب و العقاب

في صفات الثواب و العقاب

قال: و يجب اقتران الثواب بالتعظيم و العقاب بالإهانه للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما.

أقول: ذهب المعتزله إلى أن الثواب نفع عظيم مستحق يقارنه التعظيم و العقاب ضرر عظيم مستحق يقارنه الإهانه و احتجوا على وجوب اقتران التعظيم بالثواب و اقتران الإهانه بالعقاب بأنا نعلم بالضرورة أن فاعل الفعل الشاق المكلف به فإنه يستحق التعظيم و المدح و كذلك من فعل القبيح فإنه يستحق الإهانه و الاستخفاف.

قال: و يجب دوامهما لاشتماله على اللطفيه و لدوام المدح و الذم و لحصول نقيضهما لولاه.

أقول: ذهب المعتزله إلى أن الثواب و العقاب دائمان و اختلف في العلم بدوامهما هل

هو عقلى أو سمعى فذهبت المعتزله إلى أنه عقلى و ذهبت المرجئه إلى أنه سمعى و احتج المصنف - رحمه الله - على دوامهما بوجوه: أحدها أن العلم بدوام الثواب و العقاب يبعث العبد على فعل الطاعة و يبعده عن المعصيه و ذلك ضرورى و إذا كان كذلك كان لطفًا و اللطف واجب على ما مر. الثانى أن المدح و الذم دائمان إذ لا وقت إلا و يحسن مدح المطيع و ذم العاصى إذا لم يظهر منه ندم على ما فعل و هما معلولا الطاعة و المعصيه فيجب كون الطاعة و المعصيه فى حكم الدائميتين فيجب دوام الثواب و العقاب لأن دوام أحد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر لأن العله تكون دائمه أو فى حكم الدائمه. الثالث أن الثواب لو كان منقطعًا لحصل لصاحبه الألم بانقطاعه و لو كان العقاب منقطعًا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه و ذلك ينافى الثواب و العقاب لأنهما خالصان عن الشوائب هذا ما فهمناه من كلام المصنف - رحمه الله - و قوله لحصول نقيضيهما يعنى نقيضى الثواب و العقاب لولاه أى لو لا الدوام.

قال: و يجب خلوصهما و إلا- لكان الثواب أنقص حالًا- من العوض و التفضل على تقدير حصوله فيهما و هو أدخل فى باب الزجر.

أقول: يجب خلوص الثواب و العقاب عن الشوائب أما الثواب فلأنه لو لا- ذلك لكان العوض و التفضل أكمل منه لأنه يجوز خلوصهما عن الشوائب و حينئذ يكون الثواب أنقص درجه و أنه غير جائز و أما العقاب فلأنه أعظم فى الزجر فيكون لطفًا.

قال: و كل ذى مرتبه فى الجنه لا يطلب الأزيد و يبلغ سرورهم بالشكر إلى حد انتفاء المشقه و غنائهم بالثواب ينفى مشقه ترك القبائح و أهل النار يلجئون إلى ترك القبائح.

أقول: لما ذكر أن الثواب خالص عن الشوائب ورد عليه أن أهل الجنه يتفاوتون فى الدرجات فالأنقص إذا شاهد من هو أعظم ثوابًا حصل له الغم بنقص درجته عنه و بعدم اجتهاده فى العباده و أيضا فإنه يجب عليهم الشكر لنعم الله تعالى و الإخلال بالقبائح و فى ذلك مشقه. و الجواب عن الأول أن شهوه كل مكلف مقصوره على ما حصل له و لا يغتم

بفقد الأزيد لعدم اشتهائه له. و عن الثانى أنه يبلغ سرورهم بالشكر على النعمه إلى حد تنتفى المشقه معه. و أما الإخلال بالقبائح فإنه لا مشقه عليهم فيها لأنه تعالى يغنيهم بالثواب و منافعه عن فعل القبيح فلا تحصل لهم مشقه أما أهل النار فإنهم يلجئون إلى فعل ما يجب عليهم و ترك القبائح فلا تصدر عنهم و ليس ذلك تكليفا لأنه بالغ حد الإلجاء و يحصل من ذلك نوع من العقاب أيضا.

قال: و يجوز توقف الثواب على شرط و إلا لأثيب العارف بالله تعالى خاصه.

أقول: ذهب جماعه إلى أن الثواب يجوز أن يكون موقوفا على شرط و منعه آخرون و الأول هو الحق و الدليل عليه أنه لو لا ذلك لكان العارف بالله تعالى وحده مثابا مع عدم نظره فى المعجزه و عدم تصديقه بالنبي ص و التالى باطل إجماعا فكذا المقدم، بيان الشرطيه أن المعرفه طاعه مستقله بنفسها فلو لم يتوقف الثواب عليها على شرط لوجبت إثابه من لم يصدق بالنبي ص حيث لم ينظر فى معجزته.

قال: و هو مشروط بالموافاه لقوله تعالى: "لئن أشركت ليحبطن عملك" و قوله تعالى "و من يرتد منكم عن دينه".

أقول: اختلف المعتزله على أربعة أقوال فقال بعضهم إن الثواب و العقاب يستحقان فى وقت وجود الطاعه و المعصيه و أبطلوا القول بالموافاه و قال آخرون إنهما يستحقان فى الدار الآخره و قال آخرون إنهما يستحقان فى الحال بشرط الموافاه فإن كان فى علم الله تعالى أنه يوافى الطاعه سليمه إلى حال الموت أو الآخره استحق بها الثواب فى الحال و كذا المعصيه و إن كان فى علمه تعالى أنه يحبط الطاعه أو يتوب من المعصيه قبل الموافاه لم يستحق الثواب و لا العقاب بهما و استدل المصنف - رحمه الله - على القول بالموافاه بقوله تعالى (لئن أشركت ليحبطن عملك) و بقوله تعالى (و من يرتد منكم عن دينه فيمت و هو كافر فأولئك حبطت أعمالهم) و تقريره أن نقول إما أن يكون المراد بالإحباط هنا كون العمل باطلا فى أصله أو أن الثواب يسقط

بعد ثبوته أو أن الكفر أبطله و الأولان باطلان أما الأول فلائنه علق بطلانه بالشرك المتجدد و لأنه شرط و جزاء و هما إنما يقعان فى المستقبل و بالأول يبطل الثانى و أما الثانى فلما يأتى من بطلان التحابط فتعين الثالث.

### المسأله السابعه: فى الإحباط و التكفير

فى الإحباط و التكفير

قال: و الإحباط باطل لاستلزامه الظلم و لقوله تعالى (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ).

أقول: اختلف الناس هنا فقال جماعه من المعتزله بالإحباط و التكفير و معناهما أن المكلف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصيه المتأخره أو تكفر ذنوبه المتقدمه بطاعته المتأخره و نفاهما المحققون ثم القائلون بهما اختلفوا فقال أبو على إن المتأخر يسقط المتقدم و يبقى على حاله، و قال أبو هاشم إنه ينتفى الأقل بالأكثر و ينتفى من الأكثر بالأقل ما ساواه و يبقى الزائد مستحقا و هذا هو الموازنه و يدل على بطلان الإحباط أنه يستلزم الظلم لأن من أساء و أطاع و كانت إساءته أكثر يكون بمنزله من لم يحسن و إن كان إحسانه أكثر يكون بمنزله من لم يسيء و إن تساويا يكون مساويا لمن لم يصدر عنه أحدهما و ليس كذلك عند العقلاء و لقوله تعالى (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ) و الإيفاء بوعدده و وعيده واجب.

قال: و لعدم الأولويه إذا كان الآخر ضعفا و حصول المتناقضين مع التساوى.

أقول: هذا دليل على إبطال قول أبى هاشم بالموازنه و تقريره أنا إذا فرضنا أنه استحق المكلف خمسه أجزاء من الثواب و عشره أجزاء من العقاب فليس إسقاط إحدى الخمستين من العقاب بالخمسه من الثواب أولى من الأخرى فإما أن يسقطا معا و هو خلاف مذهبه أو لا يسقط شىء منهما و هو المطلوب و لو فرضنا أنه فعل خمسه أجزاء من الثواب و خمسه أجزاء من العقاب فإن تقدم إسقاط أحدهما للآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحاله

صيروره المغلوب و المعدوم غالبا و مؤثرا، و إن تقارنا لزم وجودهما معا لأن وجود كل منهما نفى وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما و ذلك جمع بين المتناقضين.

### المسألة الثامنة: في انقطاع عذاب أصحاب الكبائر

في انقطاع عذاب أصحاب الكبائر

قال: و الكافر مخلد و عذاب صاحب الكبيره منقطع لاستحقاقه الثواب بإيمانه و لقبحه عند العقلاء.

أقول: أجمع المسلمون كافة على أن عذاب الكافر مؤبد لا ينقطع و اختلفوا في أصحاب الكبائر من المسلمين فالوعيديه على أنه كذلك و ذهب الإماميه و طائفه كثيره من المعتزله و الأشاعره إلى أن عذابه منقطع و ينبغي أن يعرف هنا الصغير و الكبير من الذنب أما الصغير فيقال على وجوه (منها) ما يقال بالإضافه إلى الطاعة فيقال هذه المعصيه صغيره في مقابله الطاعة أو هي أصغر من هذه الطاعة باعتبار أن عقابها ينقص في كل وقت عن ثواب تلك الطاعة في كل وقت و إنما شرطنا عموم الوقت لأنه متى اختلف الحال في ذلك بأن يزيد تاره ثواب الطاعة عن عقاب المعصيه و تاره ينقص لم نقل أن تلك صغيره بالإضافه إلى تلك الطاعة على الإطلاق بل تقييد بالحاله التي يكون عقابها أقل من ثواب الطاعة و حصول الاختلاف بما يقترن بالطاعة و المعصيه فإن الإنفاق في سبيل الله مختلف كما قال تعالى (لا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ) (و منها) أن يقال بالنسبه إلى معصيه أخرى فيقال هذه المعصيه أصغر من تلك بمعنى أن عقاب هذه ينقص في كل وقت عن عقاب الأخرى (و منها) أن يقال بالإضافه إلى ثواب فاعلها بمعنى أن عقابها ينقص في كل وقت عن ثواب فاعلها في كل وقت، هذا هو الذى يطلقه العلماء عليه. و الكبير يقال على وجوه مقابله لهذه الوجوه (إذا عرفت هذا فنقول) الحق أن عقاب أصحاب الكبائر منقطع و الدليل عليه وجهان: الأول أنه يستحق الثواب بإيمانه لقوله تعالى: "فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ" و الإيمان أعظم أفعال الخير فإذا استحق العقاب بالمعصيه فإما أن

يقدم الثواب على العقاب و هو باطل بالإجماع لأن الثواب المستحق بالإيمان دائم على ما تقدم أو بالعكس و هو المراد و الجمع محال. الثانى يلزم أن يكون من عبد الله تعالى مده عمره بأنواع القربات إليه ثم عصى فى آخر عمره معصيه واحده مع بقاء إيمانه مخلدا فى النار كمن أشرك بالله تعالى مده عمره و ذلك محال لقبحه عند العقلاء.

قال: و السمعيات متأوله و دوام العقاب مختص بالكافر.

أقول: هذا إشاره إلى الجواب عن حجج الوعيديه و احتجوا بالنقل و العقل (أما النقل) فالآيات الداله على خلودهم كقوله تعالى: "وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا" و قوله تعالى: "وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فِجْزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا" إلى غير ذلك من الآيات (و أما العقل) فما تقدم من أن العقاب و الثواب يجب دوامهما (و الجواب) عن السمع التاويل إما بمنع العموم و التخصيص بالكفار و إما بتاويل الخلود بالبقاء المتطاوول و إن لم يكن دائما، و عن العقل بأن دوام العقاب إنما هو فى حق الكافر أما غيره فلا.

### المسألة التاسعه: فى جواز العفو

فى جواز العفو

قال: و العفو واقع لأنه حقه تعالى فجاز إسقاطه و لا ضرر عليه فى تركه مع ضرر النازل به فحسن إسقاطه و لأنه إحسان.

أقول: ذهب جماعه من معتزله بغداد إلى أن العفو جائز عقلا غير جائز سمعا و ذهب البصريون إلى جوازه سمعا و هو الحق و استدل عليه المصنف - رحمه الله - بوجوه: الأول أن العقاب حق لله تعالى فجاز تركه و المقدمتان ظاهرتان. الثانى أن العقاب ضرر بالمكلف و لا ضرر فى تركه على مستحقه و كل ما كان كذلك كان تركه حسنا أما أنه ضرر بالمكلف فضرورى و أما عدم الضرر فى تركه فقطعى لأنه تعالى غنى بذاته عن كل شىء و أما أن ترك مثل هذا حسن فضرورى.

ص: ٤١٥

قال: و للسمع.

أقول: هذا دليل الوقوع سمعا و هو الآيات الداله على العفو كقوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ) فإما أن يكون هذان الحكمان مع التوبه أو بدونها و الأول باطل لأن الشرك يغفر مع التوبه فتعين الثانى (و أيضا) المعصيه مع التوبه يجب غفرانها و ليس المراد فى الآيه المعصيه التى يجب غفرانها لأن الواجب لا يعلق بالمشيئه فما كان يحسن قوله لمن يشاء فوجب عود الآيه إلى معصيه لا يجب غفرانها كقوله تعالى (وَإِنَّ رَبَّكَ لَمَذُومٌ مَغْفِرٌ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ) "و على" تدل على الحال أو الغرض كما يقال ضربت زيدا على عصيانه أى لأجل عصيانه و هو غير مراد هنا قطعا فتعين الأول.

(و أيضا) فالله تعالى قد نطق فى كتابه العزيز بأنه عفو غفور و أجمع المسلمون عليه و لا معنى له إلا إسقاط العقاب عن العاصى.

### المسأله العاشره: فى الشفاعه

فى الشفاعه

قال: و الإجماع على الشفاعه فقيل لزياده المنافع و يبطل بنا فى حقه ص.

أقول: اتفقت العلماء على ثبوت الشفاعه للنبي ص و يدل عليه قوله تعالى (عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً) قيل إنه الشفاعه و اختلفوا فقالت الوعيديه إنها عباره عن طلب زياده المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب و ذهب التفضليه إلى أن الشفاعه للفساق من هذه الأمه فى إسقاط عقابهم و هو الحق و أبطل المصنف الأول بأن الشفاعه لو كانت فى زياده المنافع لا غير لكنا شافعين فى النبي ص حيث نطلب له من الله تعالى علو الدرجات و التالى باطل قطعا لأن الشافع أعلى من المشفوع فيه فالمقدم مثلثقال: و نفى المطاع لا يستلزم نفى المجاب و باقى السمعيات متأوله بالكفار.

أقول: هذا إشاره إلى جواب من استدل على أن الشفاعه إنما هى فى زياده المنافع و قد

استدلوا بوجوه: الأول قوله تعالى (مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ) نفى الله تعالى قبولاً لشفاعه عن الظالم و الفاسق ظالم (و الجواب) أنه تعالى نفى الشفيع المطاع و نحن نقول به لأنه ليس في الآخرة شفيع يطاع لأن المطاع فوق المطيع و الله تعالى فوق كل موجود و لا- أحد فوقه و لا- يلزم من نفى الشفيع المطاع نفى الشفيع المجاب سلمنا لكن لم لا- يجوز أن يكون المراد بالظالمين هنا الكفار جمعاً بين الأدله. الثاني قوله تعالى (وَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ) و لو شفع ع في الفاسق لكان ناصر له. الثالث قوله تعالى "وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةُ" ، "يَوْمًا لَا تَعْجِزُ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا" (فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ) و الجواب عن هذه الآيات كلها أنها مختصة بالكفار جمعاً بين الأدله. الرابع قوله تعالى (وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى) نفى شفاعه الملائكه عن غير المرتضى لله تعالى و الفاسق غير مرتضى و الجواب لا نسلم أن الفاسق غير مرتضى بل هو مرتضى لله تعالى في إيمانه.

قال: و قيل في إسقاط المضار و الحق صدق الشفاعه فيهما و ثبوت الثاني له ص بقوله ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي.

أقول: هذا هو المذهب الثاني الذي حكيناه أولاً و هو أن الشفاعه في إسقاط المضار ثم بين المصنف - رحمه الله - أنها تطلق على المعنيين معا كما يقال شفع فلان في فلان إذا طلب له زياده منافع أو إسقاط مضار و ذلك متعارف عند العقلاء ثم بين أن الشفاعه بالمعنى الثاني أعنى إسقاط المضار ثابتة للنبي بقوله ص ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي و ذلك حديث مشهور.

## المسأله الحاديه عشره: في وجوب التوبه

في وجوب التوبه

قال: و التوبه واجبه لدفعها الضرر و لوجوب الندم على كل قبيح أو إخلال بواجب.

أقول: التوبه هي الندم على المعصيه لكونها معصيه و العزم على ترك المعاوده في



المستقبل لأن ترك العزم يكشف عن نفى الندم و هي واجبه بالإجماع لكن اختلفوا فذهب جماعه من المعتزله إلى أنها تجب من الكبائر المعلوم كونها كبائر أو المظنون فيها ذلك و لا يجب من الصغائر المعلوم منها أنها صغائر. و قال آخرون إنها لا تجب من ذنوب تاب عنها من قبل. و قال آخرون إنها تجب من كل صغير و كبير من المعاصي أو الإخلال بالواجب سواء تاب عنها قبل أو لم يتب. و قد استدل المصنف على وجوبها بأمرين: الأول أنها دافعه للضرر الذى هو العقاب أو الخوف منه و دفع الضرر واجب. الثانى أنا نعلم قطعا وجوب الندم على فعل القبيح أو الإخلال بالواجب إذا عرفت هذا فنقول إنها تجب عن كل ذنب لأنها تجب من المعصيه لكونها معصيه و من الإخلال بواجب لكونه كذلك و هذا عام فى كل ذنب و إخلال بواجب.

قال: و يندم على القبيح لقبحه و إلا انتفت و خوف النار إن كان الغايه فكذلك و كذا الإخلال.

أقول: يجب على التائب أن يندم على القبيح لقبحه و أن يعزم على ترك المعاوده إليه إذ لو لا ذلك انتفت التوبه كمن يتوب عن المعصيه حفظا لسلامه بدنه أو لعرضه بحيث لا ينثلم عند الناس فإن مثل هذا لا يعد توبه لانتفاء الندم فيه. و أما التائب خوفا من النار فإن كان الخوف من النار هو الغايه فى توبته بمعنى أنه لو لا خوف النار لم يتب فكذلك أى لا يصح منه التوبه لأنها ليست توبه عن القبيح لقبحه فجرى مجرى طالب سلامه البدن و إن لم يكن هو الغايه بأن يندم عليه لأنه قبيح و فيه عقاب النار و لو لا القبح لما ندم عليه و إن كان فيه خوف النار صحت توبته و كذا الإخلال بالواجب إن ندم عليه لأنه إخلال بواجب و عزم على فعل الواجب فى المستقبل لأجل كونه إخلالا بواجب فهى توبه صحيحه و إن كان خوفا من النار أو من فوات الجنه فإن كان هو الغايه لم تصح توبته و إلا كانت صحيحه و لهذا إن المسيء لو اعتذر إلى المظلوم لا لأجل إساءته بل لخوفه من عقوبه السلطان لم يقبل العقلاء عذره.

قال: فلا تصح من البعض و لا يتم القياس على الواجب.

أقول: اختلف شيوخ المعتزله فذهب أبو هاشم إلى أن التوبه لا- تصح من قبيح دون قبيح و ذهب أبو على إلى جواز ذلك و المصنف - رحمه الله - استدل على مذهب أبي هاشم بأننا قد بينا أنه يجب أن يندم على القبيح لقبحه و لو لا ذلك لم تكن مقبوله على ما تقدم و القبح حاصل فى الجميع فلو تاب من قبيح دون قبيح كشف ذلك عن كونه تائباً عنه لا لقبحه (و احتج) أبو على بأنه لو لم تصح التوبه عن قبيح دون قبيح لم يصح الإتيان بواجب دون واجب و التالى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطيه أنه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذا يجب عليه فعل الواجب لوجوبه فلو لزم من اشتراك القبائح فى القبح عدم صحه التوبه من بعض القبائح دون بعض لزم من اشتراك الواجبات فى الوجوب عدم صحه الإتيان بواجب دون آخر. و أما بطلان التالى فبالإجماع إذ لا خلاف فى صحه صلاه من أخل بالصوم. و أجاب أبو هاشم بالفرق بين ترك القبيح لقبحه و فعل الواجب لوجوبه بالتعميم فى الأول دون الثانى فإن من قال لا آكل الرمانه لحموضتها فإنه لا يقدم على أكل كل حامض لاتحاد الجهه فى المنع و لو أكل الرمانه لحموضتها لم يلزم أن يتناول كل رمانه حامضه فافترقا و إليه أشار المصنف - رحمه الله - بقوله و لا يتم القياس على الواجب أى لا يتم قياس ترك القبيح لقبحه على فعل الواجب لوجوبه.

قال: و لو اعتقد فيه الحسن صحت.

أقول: قد تصح التوبه من قبيح دون قبيح إذا اعتقد التائب فى بعض القبائح أنها حسنه و تاب عما يعتقد قبيحاً فإنه يقبل توبته لحصول الشرط فيه و هو ندمه على القبيح لقبحه و لهذا إذا تاب الخارجى عن الزنا فإنه يقبل توبته و إن كان اعتقاده قبيحاً لأنه لا يعتقد كذا فصدق فى حقه أنه تاب عن القبيح لقبحه.

قال: و كذا المستحقر.

أقول: إذا كان هناك فعلاً: أحدهما عظيم القبح و الآخر صغيره و هو مستحقر

بالنسبه إليه حتى لا يكون معتدا به و يكون وجوده بالنسبه إلى العظيم كعدمه حتى تاب فاعل القبيح من العظيم فإنه تقبل توبته مثال ذلك أن الإنسان إذا قتل ولد غيره و كسر له قلما ثم تاب و أظهر الندم على قتل الولد دون كسر القلم فإنه تقبل توبته و لا يعتد العقلاء بكسر القلم و إن كان لا بد من أن يندم على جميع إساءته و كما أن كسر القلم حال قتل الولد لا يعد إساءه فكذا الندم.

قال: و التحقيق أن ترجيح الداعى إلى الندم عن البعض يبعث عليه و إن اشترك الداعى فى الندم على القبيح كما فى الدواعى إلى الفعل و لو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم و به يتأول كلام أمير المؤمنين و أولاده ع و إلا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيره.

أقول: لما شرع فى تقرير كلام أبى هاشم ذكر التحقيق فى هذا المقام و تقريره أن نقول الحق أنه تجوز التوبه عن قبيح دون قبيح لأن الأفعال تقع بحسب الدواعى و تنتفى بحسب الصوارف فإذا ترجح الداعى وقع الفعل (إذا عرفت هذا) فنقول يجوز أن يرجح فاعل القبائح دواعيه إلى الندم على بعض القبائح دون بعض و إن كانت القبائح مشتركه فى أن الداعى يدعو إلى الندم عليها و ذلك بأن تقترن ببعض القبائح قرائن زائده كعظم الذنب أو كثره الزواجر عنه أو الشناع عند العقلاء عند فعله و لا تقترن هذه القرائن ببعض القبائح فلا يندم عليها و هذا فى دواعى الفعل فإن الأفعال الكثيره قد تشترك فى الدواعى ثم يؤثر صاحب الدواعى بعض تلك الأفعال على بعض بأن يترجح دواعيه إلى ذلك الفعل بما يقترن به من زياده الدواعى فلا استبعاد فى كون قبح الفعل داعيا إلى الندم ثم تقترن ببعض القبائح زياده الدواعى إلى الندم عليه فيترجح لأجلها الداعى إلى الندم على ذلك البعض و لو اشتركت القبائح فى قوه الدواعى اشتركت فى وقوع الندم و لم يصح الندم على البعض دون الآخر و على هذا ينبغى أن يحمل كلام أمير المؤمنين على بن أبى طالب ع و كلام أولاده كالرضاء و غيره ع حيث نقل عنهم نفى تصحيح التوبه عن بعض القبائح دون بعض لأنه لو لا ذلك لزم خرق الإجماع و التالى باطل فالمقدم

مثله بيان الملازمه أن الكافر إذا تاب عن كفره و أسلم و هو مقيم على الكذب إما أن يحكم بإسلامه و تقبل توبته عن الكفر أو لا و الثانى خرق الإجماع لاتفاق المسلمين على إجراء أحكام المسلمين عليه و الأول هو المطلوب و قد التزم أبو هاشم استحقاقه عقاب الكفر و عدم قبول توبته و إسلامه لكن يمنع إطلاق الاسم عليه.

## المسألة الثانية عشره: فى أقسام التوبه

فى أقسام التوبه

قال: و الذنب إن كان فى حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم و العزم و فى الإخلال بالواجب اختلف حكمه من بقائه و قضائه و عدمهما و إن كان فى حق آدمى استتبع إيصاله إن كان ظلماً أو العزم عليه مع التعذر أو الإرشاد إن كان إضلالاً و ليس ذلك أجزاء.

أقول: التوبه إما أن تكون من ذنب يتعلق به تعالى خاصه أو يتعلق به حق الآدمى و الأول إما أن تكون عن فعل قبيح كشرب الخمر و الزنا أو إخلال بواجب كترك الصلاه و الزكاه، (فالأول) يكفى فى التوبه منه الندم عليه و العزم على ترك العود إليه (و أما الثانى) فتختلف أحكامه بحسب القوانين الشرعيه فمنه ما لا بد مع التوبه منه من فعله أداء كالزكاه و منه ما يجب معه القضاء كالصلاه اليوميه و منه ما يسقطان عنه كالعيدين و هذا الأخير يكفى فيه الندم و العزم على ترك المعاوده كما فى فعل القبيح و أما ما يتعلق به حق الآدمى فيجب فيه الخروج إليهم منه فإن كان أخذ مال و جب رده على مالكه أو على ورثته إن مات و لو لم يتمكن من ذلك و جب العزم عليه و كذا إن كان حد قذف و إن كان قصاصاً و جب الخروج إليهم منه بأن يسلم نفسه إلى أولياء المقتول فإما أن يقتلوه أو يعفوا عنه بالديه أو بدونها و إن كان فى بعض الأعضاء و جب تسليم نفسه ليقص منه فى ذلك العضو إلى المستحق من المجنى عليه أو الورثه و إن كان إضلالاً و جب إرشاد من أضله و رجوعه عما اعتقده بسببه من الباطل إن أمكن ذلك (و اعلم) أن هذه التوابع ليست أجزاء من التوبه فإن العقاب يسقط بالتوبه ثم إن قام المكلف بالتبعات كان ذلك إتماماً للتوبه

من جهة المعنى لأن ترك التبعات لا يمنع من سقوط العقاب بالتوبة عما تاب منه بل يسقط العقاب و يكون ترك القيام بالتبعات بمنزلة ذنوب مستأنفه تلزمه التوبة منها نعم التائب إذا فعل التبعات بعد إظهار توبته كان ذلك دلاله على صدق الندم و إن لم يتم بها أمكن جعله دلاله على عدم صحة الندم.

قال: و يجب الاعتذار إلى المغتاب مع بلوغه.

أقول: المغتاب إما أن يكون قد بلغه اغتيابه أولاً و يلزم على الفاعل للغيبه في الأول الاعتذار منه إليه لأنه أوصل إليه ضرر الغم فوجب عليه الاعتذار منه و الندم عليه و في الثاني لا يلزم الاعتذار و لا الاستحلال منه لأنه لم يفعل به ألماً و في كلا القسمين يجب الندم لله تعالى لمخالفته النهي و العزم على ترك المعاودة.

قال: و في إيجاب التفصيل مع الذكر إشكال.

أقول: ذهب قاضى القضاء إلى أن التائب إن كان عالماً بذنوبه على التفصيل و جب عليه التوبة عن كل واحد منها مفصلاً و إن كان يعلمها على الإجمال و جب عليه التوبة كذلك مجملاً و إن كان يعلم بعضها على التفصيل و بعضها على الإجمال و جب عليه التوبة عن المفصل بالتفصيل و عن المجمل بالإجمال و استشكل المصنف - رحمه الله - إيجاب التفصيل مع الذكر لإمكان الإجزاء بالندم على كل قبيح وقع منه و إن لم يذكره مفصلاً.

قال: و في وجوب التجديد إشكال.

أقول: إذا تاب المكلف عن معصيه ثم ذكرها هل يجب عليه تجديد التوبة قال أبو على نعم بناء على أن المكلف القادر بقدره لا ينفك عن الضدين إما الفعل أو الترك فعند ذكر المعصيه إما أن يكون نادماً عليها أو مصراً عليها و الثانى قبيح فيجب الأول و قال أبو هاشم لا يجب لجواز خلو القادر بقدره عنهما.

قال: و كذا المعلول مع العله.

أقول: إذا فعل المكلف العله قبل وجود المعلول هل يجب عليه الندم على المعلول أو على العله أو عليهما مثاله الرامى إذا رمى قبل الإصابه قال الشيوخ يجب الندم على الإصابه لأنها هى القبيح وقد صارت فى حكم الموجود لوجوب حصوله عند حصول السبب، و قال القاضى يجب عليه ندمان: أحدهما. على الرمى لأنه قبيح، و الثانى على كونه مولدا للقبيح و لا يجوز أن يندم على المعلول لأن الندم على القبيح إنما هو لقبحه و قبل وجوده لا قبحقال: و وجوب سقوط العقاب بها.

أقول: المصنف - رحمه الله - استشكل وجوب سقوط العقاب بها (و اعلم) أن الناس اتفقوا على سقوط العقاب بالتوبه و اختلفوا فقالت المعتزله إنه يجب سقوط العقاب بها و قالت المرجئه إن الله تعالى يتفضل عليه بإسقاط العقاب لا على جهة الوجوب. احتجت المعتزله بوجهين: الأول أنه لو لم يجب إسقاط العقاب لم يحسن تكليف العاصى و التالى باطل إجماعا فالمقدم مثله، بيان الشرطيه أن التكليف إنما يحسن للتعريض للنفع و بوجود العقاب قطعاً لا يحصل الثواب و بغير التوبه لا يسقط العقاب فلا يبقى للعاصى طريق إلى إسقاط العقاب عنه و يستحيل اجتماع الثواب و العقاب فيكون التكليف قبيحا. الثانى أن من أساء إلى غيره و اعتذر إليه بأنواع الاعتذارات و عرف منه الإقلاع عن تلك الإساءه بالكليه فإن العقلاء يذمون المظلوم إذا ذمه بعد ذلك (و الجواب عن الأول) لا نسلمانحصر سقوط العقاب فى التوبه لجواز سقوطه بالعمو أو بزياده الثواب (سلمنا) لكن نمنع عدم اجتماع الاستحقاقين لأن عقاب الفاسق عندنا منقطع (و عن الثانى) بالمنع من قبح الذم سلمنا لكن نمنع المساواه بين الشاهد و الغائب و أما المرجئه فقد احتجوا بأنه لو وجب سقوط العقاب لكان إما لوجوب قبولها أو لكثرة ثوابها و القسمان باطلان أما الأول فلأن من أساء إلى غيره بأنواع الإساءات و أعظمها كقتل الأولاد و نهب الأموال ثم اعتذر إليه فإنه لا يجب قبول عذره و أما الثانى فلما بينا من إبطال التحابط.

## المسألة الثالثة عشره: في باقى المباحث المتعلقة بالتوبه

فى باقى المباحث المتعلقة بالتوبه

قال: و العقاب يسقط بها لا بكثره ثوابها لأنها قد تقع محبطه و لولاه لا يبقى الفرق بين التقدم و التأخر و لا اختصاص و لا تقبل فى الآخره لانتفاء الشرط.

أقول: اختلف الناس هنا فقال قوم إن التوبه تسقط العقاب بذاتها لا على معنى أنها لذاتها تؤثر فى إسقاط العقاب بل على معنى أنها إذا وقعت على شروطها و الصفه التى بها تؤثر فى إسقاط العقاب أسقطت العقاب من غير اعتبار أمر زائد و قال آخرون إنها تسقط العقاب لكثره ثوابها و استدل المصنف - رحمه الله - على الأول بوجوه: الأول أن التوبه قد تقع محبطه بغير ثواب كتوبه الخارجى من الزنا فإنه يسقط بها عقابه من الزنا و لا ثواب لها. الثانى أنه لو أسقطت العقاب بكثره ثوابها لم يبق فرق بين تقدم التوبه على المعصيه و تأخرها عنها كغيرها من الطاعات التى تسقط العقاب بكثره ثوابها و لو صح ذلك لكانا لثائب عن المعاصى إذا كفر أو فسق أسقط عنه العقاب. الثالث لو أسقطت العقاب لعظم ثوابها لما اختص بها بعض الذنوب عن بعض فلم يكن إسقاطها لما هى توبه عنه بأولى من غيره لأن الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب دون بعض (ثم) إن المصنف - رحمه الله - أجاب عن حجه المخالف و تقريرها أن التوبه لو أسقطت العقاب لذاتها لأسقطته فى حال المعايينه فى الدار الآخره (و الجواب) أنها إنما تؤثر فى الإسقاط إذا وقعت على وجهها و هى أن تقع ندما على القبيح لقبحه و فى الآخره يقع الإلجاء فلا يكون الندم للقبح

## المسألة الرابعه عشره: فى عذاب القبر و الميزان و الصراط

فى عذاب القبر و الميزان و الصراط

قال: و عذاب القبر واقع لإمكانه و تواتر السمع بوقوعه.

أقول: نقل عن ضرار أنه أنكر عذاب القبر و الإجماع على خلافه و قد استدل المصنف

- رحمه الله - بإمكانه عقلا- فإنه لا استبعاد في أن يعجل الله تعالى العقاب في دار التكليف على وجه لا يمتنع مع التكليف كما في قطع يد السارق كما قال تعالى (فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءَ بِمَا كَسَبَا) وقال في قطاع الطريق (ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا) وقال تعالى: "وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَنْ يُصِيبَكُمْ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهِ" وحكى تعالى في كتابه إهلاك الفرق الذين كفروا به وإذا كان ممكنا والله تعالى قادر على كل ممكن وقد أخبر الله تعالى بوقوعه في قوله (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) فذكر الرجوع بعد إحياءين وإنما يكون بإحياء ثالث وقال تعالى (قَالُوا رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا) فذكر موتتين إحداهما في الدنيا والأخرى في القبر وذكر إحياءين أحدهما في الدنيا والآخر في القبر ولم يذكر الثالث لأنه معلوم وقع فيه الكلام وغير الحى لا يتكلم وقيل إنما أخبروا عن الإحياءين اللذين عرفوا الله تعالى فيهما ضروره فأحدهما في القبر والآخر في الآخرة ولهذا عقب بقوله (فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا) وقال تعالى في حق آل فرعون (النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ) وهذا نص في الباب.

قال: و سائر السمعيات من الميزان و الصراط و الحساب و تطاير الكتب ممكنه دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها.

أقول: أحوال القيامة من الميزان و الصراط و الحساب و تطاير الكتب أمور ممكنه وقد أخبر الله تعالى بوقوعها فيجب التصديق بها لكن اختلفوا في كيفية الميزان فقال شيوخ المعتزله إنه يوضع ميزان حقيقى له كفتان يوزن به ما يتبين من حال المكلفين في ذلك الوقت لأهل الموقف إما بأن يوضع كتاب الطاعات في كفه الخير و يوضع كتاب المعاصى في كفه الشر و يجعل رجحان أحدهما دليلا على إحدى الحاليتين أو بنحو من ذلك لورود الميزان سمعا و الأصل في الكلام الحقيقه مع إمكانها. وقال عباد و جماعه من البصريين و آخرون من البغداديين المراد بالموازين العدل دون الحقيقه و أما الصراط فقد قيل إن في الآخرة طريقتين: إحداهما إلى الجنة يهدى الله تعالى أهل الجنة إليها، و الأخرى إلى النار يهدى الله تعالى أهل النار إليها كما قال تعالى في أهل الجنة: (سَيَهْدِيهِمْ وَيُضِلُّهُمْ بِالْهَمِّ وَ يُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ) و قال في أهل النار: (فَأَهْلُدْهُمُ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ) وقيل إن هناك طريقا واحدا على جهنم يكلف الجميع المرور عليه و يكون أدق من الشعر واحد من السيف فأهل الجنة يمرون عليه لا يلحقهم خوف و لا- غم و الكفار يمرون عليه عقوبه لهم و زياده في خوفهم فإذا بلغ كل واحد إلى مستقره من النار سقط من ذلك الصراط.



أقول: أحوال القيامة من الميزان و الصراط و الحساب و تطاير الكتب أمور ممكنه و قد أخبر الله تعالى بوقوعها فيجب التصديق بها لكن اختلفوا في كيفية الميزان فقال شيوخ المعتزله إنه يوضع ميزان حقيقى له كفتان يوزن به ما يتبين من حال المكلفين فى ذلك الوقت لأهل الموقف إما بأن يوضع كتاب الطاعات فى كفه الخير و يوضع كتاب المعاصى فى كفه الشر و يجعل رجحان أحدهما دليلا على إحدى الحالتين أو بنحو من ذلك لورود الميزان سمعا و الأصل فى الكلام الحقيقه مع إمكانها. و قال عباد و جماعه من البصريين و آخرون من البغداديين المراد بالموازين العدل دون الحقيقه و أما الصراط فقد قيل إن فى الآخره طريقتين: إحداهما إلى الجنه يهدى الله تعالى أهل الجنه إليها، و الأخرى إلى النار يهدى الله تعالى أهل النار إليها كما قال تعالى فى أهل الجنه: (سَيَهْدِيهِمْ وَيُضِلُّهُمْ بِالْهَمِّ وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَفَافًا لَهُمْ) و قال فى أهل النار: (فَأَهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ) و قيل إن هناك طريقا واحدا على جهنم يكلف الجميع المرور عليه و يكون أدق من الشعر واحد من السيف فأهل الجنه يمرون عليه لا يلحقهم خوف و لا- غم و الكفار يمرون عليه عقوبه لهم و زياده فى خوفهم فإذا بلغ كل واحد إلى مستقره من النار سقط من ذلك الصراط.

قال: و السمع دل على أن الجنه و النار مخلوقتان الآن و المعارضات متأوله.

أقول: اختلف الناس فى أن الجنه و النار هل هما مخلوقتان الآن أم لا فذهب جماعه إلى الأول و هو قول أبى على و ذهب أبو هاشم و القاضى إلى أنهما غير مخلوقتين احتج الأولون بقوله تعالى (أَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ)، (أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ)، (يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ)، (عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى) و جنه المأوى هى دار الثواب فدل على أنها مخلوقه الآن فى السماء.

احتج أبو هاشم بقوله تعالى (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) فلو كانت الجنه مخلوقه الآن لوجب هلاكها و التالى باطل لقوله تعالى (أَكُلُّهَا دَائِمٌ) و الجواب دوام الأكل إشاره إلى دوام المأكول بالنوع بمعنى دوام خلق مثله و أكل الجنه يفنى بالأكل إلا أنه تعالى يخلق مثله و الهلاك هو الخروج عن الانتفاع و لا- ريب أن مع فناء المكلفين يخرج الجنه عن حد الانتفاع فتبقى هالكة بهذا المعنى.

## المسألة الخامسة عشره: فى الأسماء و الأحكام

فى الأسماء و الأحكام

قال: و الإيمان التصديق بالقلب و اللسان و لا- يكفى الأول لقوله تعالى " وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ " و نحوه و لا الثانى لقوله قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا .

أقول: اختلف الناس فى الإيمان على وجوه كثيره ليس هذا موضع ذكرها و الذى اختاره المصنف - رحمه الله - أنه عباره عن التصديق بالقلب و اللسان معا و لا يكفى أحدهما فيه أما التصديق القلبى فإنه غير كاف لقوله تعالى " وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ " و قوله

ص:

تعالى (فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ) فأثبت لهم المعرفة و الكفر و أما التصديق اللسانى فإنه غير كاف أيضا لقوله تعالى (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا) و لا شك فى أن أولئك الأعراب صدقوا بألستهم.

قال: و الكفر عدم الإيمان إما مع الضد أو بدونه و الفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الإيمان و النفاق إظهار الإيمان و إخفاء الكفر.

أقول: الكفر فى اللغة هو التغطية و فى العرف الشرعى هو عدم الإيمان إما مع الضد بأن يعتقد فساد ما هو شرط فى الإيمان أو بدون الضد كالشاك الخالى من الاعتقاد الصحيح و الباطل. و الفسق لغه الخروج مطلقا و فى الشرع عبارته عن الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر و النفاق فى اللغة هو إظهار خلاف الباطن و فى الشرع إظهار الإيمان و إبطان الكفر.

قال: و الفاسق مؤمن لوجود حده فيه.

أقول: اختلف الناس هاهنا فقالت المعتزلة إن الفاسق لا- مؤمن و لا كافر و أثبتوا منزله بين المنزلتين. و قال الحسن البصرى إنه منافق. و قالت الزيدية إنه كافر نعمه. و قالت الخوارج إنه كافر. و الحق ما ذهب إليه المصنف و هو مذهب الإماميه و المرجئه و أصحاب الحديث و جماعه الأشعرية و الدليل عليه أن حد المؤمن و هو المصدق بقلبه و لسانه فى جميع ما جاء به النبى ص موجود فيه فيكون مؤمنا.

### المسألة السادسة عشره: فى الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر

فى الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر

قال: و الأمر بالمعروف الواجب واجب و كذا النهى عن المنكر، و المنذوب مندوب سمعا و إلا لزم خلاف الواقع أو الإخلال بحكمته تعالى.

ص: ٤٢٧

أقول: الأمر بالمعروف هو القول الدال على الحمل على الطاعة أو نفس الحمل على الطاعة أو إرادته وقوعها من المأمور، والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعاصي أو القول المقتضى لذلك أو كراهه وقوعها و إنما قلنا ذلك للإجماع على أنهما يجبان باليد و اللسان و القلوب الأخير يجب مطلقا بخلاف الأولين فإنهما مشروطان بما يأتي. و هل يجبان سمعا أو عقلا اختلف الناس في ذلك فذهب قوم إلى أنهما يجبان سمعا للقرآن و السنه و الإجماع و آخرون ذهبوا إلى وجوبهما عقلا و استدل المصنف على إبطال الثاني بأنهما لو وجبا عقلا- لزم أحد الأمرين و هو إما خلاف الواقع أو الإخلال بحكمه الله تعالى و التالي بقسميه باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطيه أنهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعالى فإن كل واجب عقلي يجب على كل من حصل في حقه وجه الوجوب و لو وجبا عليه تعالى لكان إما فاعلا- لهما فكان يلزم وقوع المعروف قطعا لأنه تعالى يحمل المكلفين عليه و انتفاء المنكر قطعا لأنه تعالى يمنع المكلفين منه و إما غير فاعل لهما فيكون مخلا بالواجب و ذلك محال لما ثبت من حكمته تعالى.

قال: و شروطهما علم فاعلهما بالوجه و تجويز التأثير و انتفاء المفسده.

أقول: شروط الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ثلاثه: الأول أن يعرف الأمر و الناهي وجه الفعل فيعرف أن المعروف معروف و أن المنكر منكر و إلا- لأمر بالمنكر و نهى عن المعروف. الثاني تجويز التأثير فلو عرف أن أمره و نهيه لا يؤثران لم يجبا الثالث انتفاء المفسده فلو عرف أو غلب على ظنه حصول مفسده له أو لبعض إخوانه في أمره و نهيه سقط وجوبهما دفعا للضرر. فهذا ما حصل لنا من شرح هذا الكتاب و نحن نسأل الله تعالى أن يجعله ذخرا لنا يوم المعاد و أن يوفقنا للرشاد بمنه و كرمه و الحمد لله وحده.

## التعليقات على كشف المراد

### اشاره

على كشف المراد

الاستاذ الشيخ حسن حسن زاده الآملى

ص: ٤٢٩

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله مفيض الكلم والحكم، و صلى الله على الاسم الأعظم سيد ولد آدم، وآله المصطفين على العرب والعجم.

و بعد فيقول العبد الحسن بن عبد الله الطبري الآملي (المدعوّ بحسن زاده آملي):

هذه نبذه من تعليقاتنا على كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مما أفاضها ربّ ن والقلم علينا و هداانا إليها حينما قيض لنا تدريس معانيه و التحقيق حول مبانيه و هو سبحانه وليّ التوفيق و بيده أزمّه التحقيق.

و نشير في اثنائها الى بعض ما في النسخ من اختلافات العبارات التي ينبغي أن يعتنى بها.

قوله: العام احسانه. صفحه ١٩ / سطر ٢

كما في (م) و في (صلى الله عليه وآله): الغامر احسانه و الظن المتاخم بالعلم في رسم خطوط النسخ أن اسلوب رسم الخط اوجب توهم تبديل العام بالغامر. و قوله: و طلب الحق بالتعيين، و في عده نسخ: و طلب الحق باليقين. و قوله: سالكا جدد التدقيق، و في نسخ: سالكا جدد التوفيق.

قوله: و على اكرم أمنائه. ٦/٢٠

أى على على أكرم أمنائه، و لا يعاد الجار في المعطوف على المجرور الظاهر؛ و يؤيّداه ما يوجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبي صلى الله عليه وآله و سلم.

قوله: من تحرير مسائل الكلام. ٦/٢٠

كما في (ص ق د ت). و النسخ الباقية: من تجريد مسائل الكلام.

ص: ٤٣٠

واعلم أنه حكى عن مالك و أحمد بن حنبل بل الشافعي و جميع أصحاب الحديث، النهى عن علم الكلام. و قالوا: إنه بدعه. فكان هذا العلم فى الصدر الأول عند المتشرّعين بمنزله الفلسفه فى العصر الأخير. و قد أفرط فى ذلك كثير ممّن تأخّر كابن حزم و ابن تيميه و المتعصّبين لمذهب السلف من بعده حتّى انهم ينكرون التلفّظ بمصطلحات علم الكلام كالجسم و الجوهر و العرض و التحيّز و المكان و أمثال ذلك.

و الحقّ أن تقييد فكر الإنسان بغلّ الجمود خلاف فطره الله تعالى التى خلق الناس عليها.

و كما لم يتوقّف النحو و العروض و الأدب، بل اصطلاح المحدثين و القراء على ما كان عليه السلف بل زاد و تفنّن و تفرّق كذلك اصطلاح الكلام و الاصول.

قالوا: لم يبحث السلف عن الصفات و أنّه عين ذاته أو غيره، و لم يتكلّموا فى أنّه تعالى جسم أو جوهر أو متحيّز أو عله تامه أو ناقصه، و ليس فى كلامهم هوى و صورته و لا نفس و امثال ذلك.

نقول: كما أنّهم لم يبحثوا عن أسناد الحديث أنّه مسلسل أو مرفوع أو مقطوع أو مرسل، و لم يتكلّموا فى موانع صرف الاسم أنّها تسع، و لم يتكلّموا فى تواتر القراءات و الاكتفاء بالسبع أو العشر.

بل لم نر لفظ التجويد فى كلام السلف، و لا أقسام الوقف التام و الكافى. فاذا جازت زياده الاصطلاح فى ذلك جاز فى الكلام و الاصول. إلّا أن يقال: إنّ ذاك سهل نفهمه، و الكلام أو الاصول دقيق لا نفهمه، فالإيراد على قصور الفهم لا على المعنى. و لم نر فى أمّه و لا طائفه من يجوز أن يجتمع سفهاؤهم و يمنعوا عقلائهم عن التدبّر فى امور لا يفهمونها، و لم يوجب أحد أن يكون الكلام و الفكر منحصرًا فيما يفهمه جميع الناس من العامّة و الخاصّه لأن فى ذلك إبطالا لجميع العلوم.

و نظير ذلك الأخباريون ممّا فإيّهم يستبشعون اصطلاحات الاصول كالأستصحاب و أصل البراءه، و لا يستبشعون المناوله و الوجاده و المدابجه فى اصطلاح المحدثين مع أنّها لم تكن معهوده بين أصحاب الأئمه عليهم السلام. هذا ما افاده الاستاذ العلامة الشعرانى - قدّس سرّه - فى تعليقه على شرح الكافى للمولى صالح المازندراني (ج ٣ ص ١٩٨ ط ١).

قوله: اكرم المسئولين، ٤/٢٠

و فى (م) وحدها: اكرم مسؤل، بالافراد.

قوله: و سميته بتجريد الاعتقاد، ٨/٢٠

و فى (م): و وسمته. قد تقدم كلامنا حول التجريد فى تبصره آخر المقدمه فراجع. ثم يعاضد

ما حققناه هناك تسميته كتابه فى المنطق بالتجريد و كلامه فى اوله: و بعد فانا اردنا أن نجرّد اصول المنطق و كذا تسميه الشارح العلامه شرحه عليه بالجواهر النضيد فى شرح كتاب التجريد.

قوله: فى الامور العامه. ١/٢١

اى فى ما لا- يختصّ بقسم من اقسام الموجودات سواء كانت شامله لجميعها كالوجود و الوحده، او لا- كالامكان الخاص و الوجوب بالغير فانّ الأولين شاملان للواجب و الجواهر و العرض، و الاخيرين للأخيرين، و بحثها المستوفى يطلب فى المطولات كالفصل الاول من اولى الاسفار.

### المقصد الأول: فى الامور العامه

قوله: و نقيضه. ٣/٢٢

اى نقيض الذى يمكن ان يخبر عنه، و ذلك النقيض هو الذى لا يمكن ان يخبر عنه. و هو تعريف للمعدوم.

و قوله: او بغير ذلك، مثل قولهم الموجود هو الذى يكون فاعلا أو منفعلا، او الذى ينقسم الى الفاعل و المنفعل، او ينقسم الى الحادث و القديم، و المعدوم على خلافها.

قوله: اذ لا شىء أعرف من الوجود. ١١/٢٢

لا شىء اعرف من الوجود اذ لا معنى أعم منه، و الأعم لكون شروطه و معاناته أقلّ، يناسب جوهر النفس الناطقه البسيطة كما أنّ كل قوه مدرکه تجانس مدرکها، و حكم المجانسه بين الغذاء و المغتذى سار فى كلّ واحده منهما. لذا قال الشيخ فى إلهيات الشفاء (ج ٢ ص ٧٥ ط ١): يشبه أن تكون الكثره اعرف عند تخيلنا، و الوحده اعرف عند عقولنا. و فى الحكمة المنظومه للمتأله السبزواريّ (ص ١٠٣):

و سرّ أعرقه الأعمّ سنخيه لذاتك الأتمّ

و وحده عند العقول اعرف و كثره عند الخيال اكشف

و اعلم أن التعبير عن متن الأعيان و حقيقه الحقائق و جوهر الجواهر عسير جدّا. و التعبير عنه بالوجود تعبير عن الشىء بأخصّ اوصافه الذى هو اعمّ المفهومات، إذ لو وجد لفظ يكون ذا مفهوم

ص: ٤٣٢

محصل أشمل من ذلك و أبين لكان أقرب إليه و أخص به، و كان ذلك هو الصالح لأن يعبر به عنه.

و لما لم يكن بين الالفاظ المتداوله لفظ احق من الوجود اذ معناه اعم المفهومات حيطه و شمولاً و أبينها تصوّراً و اقدمها تعقلاً و حصولاً، اختاروه و عبّروا به عنه.

و يعبرون عنه بالحق أيضاً فالوجود هو الحق. و ان شئت قلت: الوجود من حيث هو هو هو الحق سبحانه و الوجود الذهني و الخارجي و الاسمائي ظلاله. فالوجود هو عين كل شيء في الظهور، ما هو عين الأشياء في ذواتها، سبحانه و تعالى بل هو هو و الأشياء أشياء فتدبر. و الخوض غير حرى بالمقام.

و ينبغي هاهنا الفرق بين المفهوم و العين، و التوجه الى عدم المناسبه بين المتناهي و غير المتناهي، و المطلق و مقيده و إن كان كل واحد من المطلق و المقيد مرآه للآخر بوجه. فافهم.

قوله: إذ هو بمنزله تبديل لفظ بلفظ أوضح منه. ١٤/٢٢

أى لا يكون تعريفاً معنوياً، كما يأتي في المسأله السابعه من الفصل الثاني من هذا المقصد.

و الماتن و الشارح ناظران في المقام الى الفصل الخامس من مقاله الاولى من إلهيات الشفاء (ج ٢ ط ١ ص ٢٧) فراجع.

قوله: و الاستدلال. ١٧/٢٢

مبتدأ و خبره باطل و بالتنافي عليه، اى بالتنافي بين الوجود و العدم، و عليه صله للتوقف كتابيه، و الضمير راجع الى الوجود اى على تصوّر الوجود.

قوله: ذكر فخر الدين. ١٩/٢٢

و يقال له الامام فخر الدين الرازي، و في تاريخ ابن خلكان هو ابو عبد الله محمد بن عمر الطبرستاني الرازي المولد الملقب فخر الدين المعروف بابن الخطيب الفقيه الشافعي له التصانيف المفيده في علوم عديده توفى سنة ٦٠٦ هـ (ج ٢ ص ٤٨ ط ١).

قوله: الثاني أن تعريف الوجود. ٥/٢٣

تقريره على ما في شرح المقاصد أن الوجود معلوم بحقيقته، و حصول العلم به إما بالضروره، او الاكتساب. و طريق الاكتساب إما بالحدّ او الرسم. و الوجود يمتنع اكتسابه أما بالحدّ فلأنه انما



يكون للمركب و الوجود ليس بمركب. و إلاّ فأجزائه إما وجودات او غيرها.

فان كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه و مساواه الجزء للكل فى تمام ماهيته و كلاهما محالان. أما الأول فظاهر. و أما الثانى فلأن الجزء داخل فى ماهيه الكل و ليس بداخل فى نفسه.

و هذا للزوم بناء على أن الوجود المطلق الذى فرض التركيب فيه ليس خارجا عن الوجودات الخاصه. بل إما نفس ماهيتها ليلزم الثانى، أو مقوم لها ليلزم الأول. و إلا- فيجوز أن تكون الأجزاء وجودات خاصه هى نفس الماهيات، أو زائده عليها و المطلق خارج عنها فلا يلزم شىء من المحالين.

و ان لم تكن الأجزاء وجودات فاما أن يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود، او لا- يحصل. فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود و هو محال. و إن حصل لم يكن التركيب فى الوجود الذى هو نفس ذلك الزائد العارض بل فى معروضه هف. الى أن قال:

و أما بالرسم فلما ثبت فى موضعه من أنه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم، و هذا متوقف على العلم به و هو دور، و بما عداه مفصّلا و هو محال... الخ.

اقول: ما أتى به الشارح المذكور أولى من تقرير ما فى الكتاب لأن الكلام فى تركيب الوجود ليس معنونا فيه، و ان كان يستفاد منه بدقّه النظر أن البحث ينجز الى أن التركيب فى قابل الوجود أو فاعله لا فيه.

قوله: كان التركيب فى قابل الوجود أو فاعله لا فيه. ٨/٢٣

قابل الوجود هو الأجزاء التى هى معروضات الوجود، و التعبير بالفاعل او القابل باعتبارين ظاهرين.

قوله لا فيه، أى لا فى الوجود لأن الوجود حينئذ هو الأمر الزائد العارض على معروضاته و هى الأجزاء. و ذلك الزائد واحد ليس بمركّب.

قوله: و لا بالامور الخارجه عنه. ٨/٢٣

بيان لابطال الرسم، عطف على قوله بنفسه و إلاّ دار. اى و لا بالامور الخارجه عن الوجود.

قوله: عائد فى كل ماهيه مركبه على الاطلاق. ١٧/٢٣

مثلا أن يقال أجزاء البيت إما بيوت و هو محال، و اما غير بيوت و حينئذ اما أن يحصل عند

اجتماعها أمر زائد هو البيت فلا يكون التركيب فى البيت هف. أو لا يحصل فىكون البيت محض ما ليس بيت.

قوله: سلمنا لكن جاز التعريف... ١٨/٢٣

جواب لا بطل الرسم. اى انا نختار اكتسابه بالرسم و لا ضمير فيه.

قوله: إذا عرض على ذهنه ١٩/٢٣

و فى (م، ص) إذا أعرض على ذهنه.

قوله: ثم يفيد غيره تصورها. ٢٠/٢٣

اى يفيد الناظر فالكلمتان منصوبتان على المفعوليه.

قوله: على ما قدمناه. ٢٢/٢٣

و هو قوله جاز أن يكون التصور للمفردات ناقصا الخ.

قوله: يعطى اشتراكه ٣/٢٤

اى كل واحد من هذه الوجوه الثلاثه يعطى الاشتراك. و فى (ت): يعطى الشركه، و الشرح مطابق للأول. و فى منظومه الحكيم السبزوارى: يعطى اشتراكه صلوح المقسم و اعلم ان جمهور المحققين من الحكماء و المتكلمين أجمعوا على ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات. و لكن خالفهم فى هذا الحكم ابو الحسن الاشعري و ابو الحسين البصرى حيث ذهبوا إلى أن وجود كل شىء عين ماهيته، و لا اشتراك إلا فى لفظ الوجود حذرا من المشابهه و السنخيه بين العله و المعلول.

و استدلل الجمهور بوجوه ثلاثه اشار إليها المصنف. و الحق أن كون الوجود مشتركا بين الماهيات فهو قريب من الأوليات، و القول بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى أن المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير مفهوم الوجود المضاف الى الفرس و لا اشتراك بينهم فى مفهوم الكون أى الوجود مكابره و مخالفه لبديهه العقل.

ثم أن توهم المشابهه و السنخيه بين العله و المعلول و هم لأن تلك السنخيه كسنخيه الشىء و الفىء

ص: ٤٣٥

من شرائط العليته و المعلوليه. على أن الأمر عند النظر التام فوق التفوه بالعليه و المعلوليه لأنّ الكل فيضه، سبحان الله عما يصفون  
إلاّ عباد الله المخلصين.

ثم القول بأن وجود كل ماهيه عباره عن نفس حقيقتها أخصّ من الاشتراك اللفظي لاحتمال الاشتراك أن يكون الوجود في  
كل ماهيه امرا زائدا على الماهيه مختصا بها لا نفسها.

قوله: و إلاّ لم ينحصر التقسيم بين السلب و الايجاب. ١٢/٢٤

و ذلك مراد من قال و إلاّ ارتفع النقيضان، و ذلك لأنه لو كان احد طرفي التناقض مفهوما واحدا و الطرف الآخر مفهومات  
متعدده كل منها نقيض للطرف الأول لأمكن خلوّ الموضوع عنهما بأن يكون واحدا آخر من تلك المفهومات. مثلا لو فرضنا أن  
الحمرة و الصفرة نقيضان للبياض كالسواد، لم يكن في الحمرة الصفرة و البياض و هو ارتفاع النقيضين.

قوله: فيغاير الخ ٢٠/٢٤

اي فيغاير الوجود الماهيه، و إلاّ اتحدت الماهيات إن كان الوجود عينها، أو لم تنحصر اجزاؤها ان كان جزء لها.

قوله: ان وجود كل ماهيه نفس تلك الماهيه. ٢/٢٥

فالماهيات بأسرها متخالفه، و كذلك الوجود لانه عينها في كل مرتبه، و لذا قالوا باشتراك اللفظي حذرا من المشابهه و السنخيه  
بين العله و معلولها، و قد دريت ما فيه.

قوله: الثالث يلزم منه انتفاء الحقائق. ١٦/٢٥

اي لو كان الوجود جزءا من الماهيه و لم يكن زائدا عليها للزم أن لا يتحقق شيء من الحقائق لأن المركب يتحصل بالبسيط فاذا  
انتفى البسيط انتفى المركب.

قوله: و لانفكاكهما تعقلا. ١٨/٢٥

اي لانفكاك الوجود و الماهيه. و قد ذكره الفارابي في الفصّ الأوّل من فصوصه، و في شرحنا عليه في المقام مطالب عسى أن  
تنفعك.

ص: ٤٣٦

قوله: على تقدير الزيادة. ٤/٢٦

اي على تقدير زياده الوجود على الماهيه.

قوله: و لأن الامكان نسبه... ٧/٢٦

النسبه انما تتحقق بين المتغائرين، و الامكان عباره عن تساوى نسبه الماهيه الى الوجود و العدم، فلو كان الوجود نفس الماهيه أو جزء منها لم يتصور نسبه فرضا عن تساويها.

قوله: و انما تتحقق هذه الفائده على تقدير المغايره... ١٢/٢٦

و سيأتى البحث عن الحمل فى المسأله الثامنه و الثلاثين من هذا الفصل حيث يقول: و الحمل يستدعى اتحاد الطرفين من وجه و تغاير هما من آخر. ثم ان الوجهين الرابع و السادس على فرض كون الوجود عين الماهيه، و الخامس و السابع على فرض كونه جزء منها.

قوله: لكان قولنا ماهيه موجوده... ١٢/٢٦

و كذلك لو قلنا مثلا سواد موجود لكان بمنزله سواد سواد و موجود موجود و ليس كذلك، و هكذا فى غيرهما.

قوله: و التشكك فى النسب الممتنع تحققه. ١٨/٢٦

كما فى (م). و الباقيه بعضها: التشكك فى النسبه، و بعضها التشكيك فى النسبه. كيف كان هو عطف على المغايره، و الممتنع صفة للتشكك، و تحققه فاعله.

قوله: و تركب الواجب. ٣/٢٧

مجرور معطوف على التناقض أى انتفاء تركب الوجود

قوله: و انما يتحقق. ٤/٢٧

اي انما يتحقق انتفاء التركب لو كان الوجود زائدا على الماهيه لانه يستحيل أن يكون نفس

ص: ٤٣٧

الماهيه و اتحدت الماهيه، فلو كان جزء لزم أن يكون الواجب مركبا لانه حينئذ مشترك بين الواجب و الممكن فيلزم تركب الواجب اذ كل ماله جزء فله جزء آخر بالضروره كما مرّ و هو معنى التركب.

قوله: قيام الصفه الوجوديه بالمحل المعدوم. ١٥/٢٧

و يلزم اجتماع النقيضين أيضا.

قوله: الوجود قائم بالماهيه من حيث هي هي. ١٧/٢٧

سيأتى قوله فى المسأله الخامسه و ليس الوجود معنى به الخ و هو يجديك فى المقام. و كذلك قوله فى المسأله الثامنه و الثلاثين: و اثبات الوجود للماهيه لا يستدعى وجودها أولا. و كذلك قوله فى المسأله الثانيه و الاربعين: و الحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهيه لا باعتبار العدم و الوجود.

و اعلم انه ليس للماهيه ثبوت فى الخارج دون وجودها اى ثبوت منفك عن الوجود فى الخارج ثم الوجود يحلّ فيها كما ظن و هو ظن فاسد لأن كون الماهيه هو وجودها و الماهيه لا تتجرد عن الوجود الا فى العقل لا بأن تكون فى العقل منفك عن الوجود فان تخليتها عنه عين تحليتها به و الكون فى العقل أيضا وجود عقلى كما ان الكون فى الخارج وجود خارجى. بل بأن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظه الوجود و عدم اعتبار الشئ ليس باعتبار لعدمه فاذا اتصاف الماهيه بالوجود امر عقلى ليس كاتصاف الجسم باليباض فان الماهيه ليس لها وجود منفرد و لعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل و المقبول بل الماهيه اذا كانت فكونها هو وجودها.

قوله: لاستحاله تحقق الخ، ٢١/٢٧

كما فى (م د) و الباقيه: ماهيه ما من الماهيات منفك عن الوجود. و فى بعض النسخ: منفرد عن الوجود.

قوله: و اعلم ان القضيه تطلق الخ ١١/٢٨

الحكم فى الحقيقه ليس مقصورا على ما له وجود فى الخارج فقط بل على كل ما قدر وجوده سواء كان موجودا فى الخارج أو معدوما فيه، فان لم يكن موجودا فيه فالحكم فيه على افراده المقدره

ص: ٤٣٨

الوجود كقولنا كل عنقاء طائر، و إن كان موجودا فالحكم فيه ليس مقصودا على أفراد الموجوده بل عليها و على افراده المقدره الوجود أيضا كقولنا كل انسان حيوان.

و أما الخارجيه فالحكم فيها على الموجود فى الخارج سواء كان اتصافه فى الخارج حال الحكم او قبله او بعده فهى تستدعى وجود الموضوع فى الخارج و الحكم فيها مقصور على الأفراد الخارجيه. ثم فى المقام بحث منطقى حول موضوع القضايا يطلب فى محله.

قوله: بل صورتها و مثالها. ١٩/٢٨

كما فى (م) و الباقية: بل صورتها و مثالها على التثنيه.

قوله: و لا تزايد فيه و لا اشتداد. ١١/٢٩

التزايد فى المقدار، و الاشتداد فى الكيف. معنى الاشتداد هو اعتبار المحلّ الثابت إلى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته إذا قيس ما يوجد منها فى آن ما إلى ما يوجد فى آن آخر بحيث يكون ما يوجد فى كل آن متوسطا بين ما يوجد فى آئين يحيطان بذلك الآن و يتجدد جميعها على ذلك المحلّ المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غايه ما. و معنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه إلاّ- انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغايه. فالأخذ فى الشده و الضعف هو المحلّ لا الحال المتجدد المتصرم، و لا شكّ أن مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحلّ دون كل واحد من تلك الهويات.

و اما الحال الذى يتبدل هويه المحلّ المتقوم بتبدله فلا يتصور فيه اشتداد و لا ضعف لامتناع تبدلها على شىء واحد متقوم يكون هو هو فى الحاليتين، و لامتناع وجود حاله متوسطه بين كون الشىء هو و بين كونه ليس هو.

هذا ما حرّره الماتن فى شرحه على الاشارات. و قال الشارح ببيان اخصر فى الجوهر النضيد:

ان معنى الاشتداد هو اعتبار المحلّ الواحد الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته و يوجد فى كل آن نوع من تلك الانواع من غير أن يبقى آئين بحيث يكون فى كل آن متوسطا بين ما يوجد فى ذلك الآن و ما يكون قبله و بعده و هذا لا يعقل الا فى العرض. انتهى.

اذا دريت ذلك فاعلم ان الماهيه لا- يتصور كونها متقومه و موجوده من دون الوجود حتى يتصور توارد الوجود عليها كما لا يمكن ان تتحرك الهيولى فى الصوره اذ ليس لها تقوم بدون الصوره حتى يمكن توارد الصور عليها. فلا تزايد فى الوجود و لا اشتداد لان التزايد فى الوجود هو حركه الماهيه

متوجهه من وجود ناقص إلى وجود ازيد منه، و عكس ذلك هو النقص اى حركتها من زائد الى انقص منه. و الاشتداد فى الوجود هو حركه الماهيه من وجود ضعيف إلى وجود اشد منه و عكسه هو الضعف و قد علمت ان الماهيه ليست متقومه بذاتها فى الخارج بدون الوجود. ثم بما ذكرنا قد دريت مراد الشارح من قوله و هذا الدليل ينفى قبول الأعراض كلها للاشتداد و النقص و فى (م):

للاشتداد و الضعف و فى عده نسخ: للاشتداد و التنقص.

قوله: الآله قاطعه فانها. ٣/٣٠

و فى عده نسخ: الآله قاطعه فانها.

قوله: من الوجودات فيه. ٧/٣٠

اى فى الخيريه و الكمال.

قوله: الضد ذات. ١٢/٣٠

اى ماهيه و امر. و جمله القول فى ذلك ان كل واحد من الضد و المثل و المخالف يقال لما له ماهيه و يكون مشاركا لغيره فى الموضوع و لا يجتمعان فيه و الوجود ليس بماهيه بل هو تحقق الماهيه و كونها.

ثم ان الوجود الحق الصمدى لا جوف له حتى يكون له ثان ضده او مثله او نده. و التقابل باقسامه انما يتحقق فى شئونه المسماه بالوجودات الخاصه باعتبار تخصصها بالمعاني و الماهيات التى هى غير حقيقه الوجود. و يأتى البحث عن ذلك فى المقصد الثالث عند قوله: وجوب الوجود يدل على سرمديته و نفى الزائد و الشريك و المثل.

قوله: و لا امتناع فى عروض احد المتقابلين للآخر. ٢/٣٢

و سيأتى البحث عنه فى المسأله الرابعه عشره: ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق الخ.

قوله: كالكليه و الجزئيه. ٣/٣٢

يعنى بالجزئيه الاضافى غير الحقيقى و المتن مطابق لنسختى (م ص) و فى (ق ش): باعتبار مغاير لاعتبار تقابلهما.

اي يلزم الوجود المطلق الشيء كما فسّر الشارح. و سيأتى فى المسأله الثامنه عشره أن الشيء من المعقولات الثانيه، و فى المسأله السادسه و الثلاثين أن الوجود من المعقولات الثانيه فتبصّر. و انما عبّر بالمساوقه اشاره الى تغاير الوجود و الشىء مفهوماً و تلازمهما خارجاً و سيأتيك فى السادسه من ثانى هذا المقصد ما يعينك فى المساوقه بمعنى التلازم. ثم ان القول بالثبوت ان كان اصطلاح القوم على أن يسمى الصوره العلميه ثبوتاً، و الخارجيه وجوداً فلا مشأخه فيه و الآ فالمنازع مكابر مقتضى عقله و الواسطه بين الموجود و المعدوم فى الخارج فى غايه السخافه.

و اعلم ان الداعى لهم على هذا القول امران.

الأوّل و هو الأهم فى نظرهم تصحيح مسأله العلم الأزلى اذ قالوا لو لم يكن فى الازل وجود الاشياء و لا ماهيتها امتنع العلم و لو كان وجودها فيه لزم قدمها فبقى أن يكون الممتنع لزوم موجود قديم سوى الله لا ثابت قديم على انه وجب قدم علمه تعالى كصفاته الاخرى.

و الثانى تصحيح الامكان للماهيات لانها فى حال الوجود محفوفه بالضرورتين فلا بد أن تكون الماهيه ثابتة قبل الوجود ليصح الامكان.

و اقول أن الماهيات فى اصطلاح الحكيم هى الاعيان الثابته فى اصطلاح العارف و هى الصور العلميه بوجودها الأحدى الذى هو عين الذات الصمديه و يترأى من اقوال هذا الفريق القائلين بالفرق بين الثبوت و الوجود كما اشرنا إليه، أن الوجود هو العين المقابل للعلم، و إلا فالأمران كل واحد منهما و هم و مسأله العلم اشرف من هذه الآراء الفائله و بمعزل عنها بمراحل كما سنشير إليها فى محلها. ثم يكفى فى امكان الماهيات سلب الضرورتين عن مرتبه ذاتها عند العقل و انفكاكها عن الوجود بالتعمل العقلى و ان كان تخليتها عن الوجود عين تحليتها به.

و يؤيد ما اشرنا إليه من أن الفرق المذكور مجرد اصطلاحهم على ذلك ما قاله الشارح القوشجى فى المقام من ان المعتزله ذهبت الى ان المعدوم الممكن شىء و ثابت على معنى أن الماهيه يجوز تقررهما فى الخارج منفكّه عن الوجود خلافاً لسائر المتكلمين و الحكماء مع اتفاقهم على أن الممتنع و يخصّه المعتزلى باسم المنفى، ليس بشىء. فهم يجعلون الثبوت مقابلاً للنفى أعم من الوجود و العدم اعم من النفى.

و لعلمهم انما وقعوا فيه بما وقع الحكماء فى اثبات الوجود الذهنى و هو أنّا نحكم حكماً ايجابياً بامور



ثبوتيه على ما ليس بموجود فى الخارج، و معنى الايجاب الحكم بثبوت أمر لأمر و ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له فللمثبت له ثبوت و هو معدوم فالمعدوم ثابت. فثبوت الماهيات على وجهين:

أحدهما ثبوتها فى حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها آثارها المطلوبه منها و المعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت، و الآخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الآثار و يظهر منها الاحكام. فهم يوافقون الحكماء فى أن ثبوت الماهيات و تحقّقها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج و يخصّون الوجه الأخير من الثبوت باسم الوجود. و الحكماء يسمّون كلا وجهى الثبوت وجودا و يقولون ان الوجه الأوّل من الثبوت لا- يتصور إلا- فى قوه مدركه و يسمّونه بالوجود الذهني. انتهى ما اردنا من نقل كلامه فى المقام فتدبر فى قوله و لعلمهم انما وقعوا فيه الخ حتى يظهر لك وجه التأيد.

قوله: و قال جماعه من المتكلمين ١٢/٣٢

إنما قال جماعه لأن أبا الحسين البصرى و أبا هذيل العلاف و الكعبى و من تبعهم من البغداديين خالفوهم و قالوا بالمساوقه.

قوله: و انتفاء الاتصاف ١٥/٣٢

اى اتصاف الماهيه بالوجود.

قوله: و نسبهم الى الجهل، ١٦/٣٢

كما فى (م) و ذلك لان المكابر فى الضروره جاهل و فى نسخ اخرى: نسبهم الى المكابره.

قوله: لا تاثير لها فى الذوات ١٧/٣٢

اى فى الماهيات.

قوله: لانه عندهم حال. ١٨/٣٢

يسمون المعانى الانتزاعيه و الصفات الاعتباريه نفس الامر به حالا و سيأتى بيانه فى المسأله الثانيه عشره.

ص: ٤٤٢

قوله: و هو عندهم باطل. ١٣/٣٣

اي وجود ما لا يتناهى عندهم باطل و ذلك لانهم اتفقوا على أن الموجودات منحصره متناهيه و دليلهم على ذلك اجراء براهين امتناع التسلسل مطلقا من غير اشتراط الاجتماع و الترتيب كما سيأتى البحث عنه فى محله.

قوله: بالثبوت الذى هو الكون. ١٥/٣٣

صله لقوله نكتفى.

قوله: و إلا لزم منه محالات أحدها. ١١/٣٤

هكذا فى النسخ كلها. و الصواب: إحداها... الثانية... الثالثة.

قوله: الثانى ان المعلوم قد يكون مركبا. ١٥/٣٤

يعنى به المركبات الخياليه كجبل من الياقوت و بحر من الزبيق. و فى بعض النسخ مركبا خياليا، و لكن الصواب أن خياليا تعليقه ادرجت فى الكتاب.

ثم ان النسخ كلها متفقه على قوله: «و ليس بثابت فى العدم اتفقا» و فى المطبوعه ليس بثابت فى العين اتفقا. و كان العدم بَدَل بالعين من ظاهر قوله: و لو اقتضى التمييز الثبوت عينا.

و الصواب هو العدم، لأن المثبتين قائلون بثبوت المعدومات فى العدم، و قد تقدم كلام الشارح العلامه آنفا: هذا برهان آخر دال على انتفاء الماهيات فى العدم.

بل و سيأتى تصريح المحقق الطوسى فى ذلك فى أوّل المسأله الثالثه عشره.

قوله: اذ لا قدره على الثابت ١٦/٣٤

و قد مرّت الاشاره إليه فى قوله و كيف تتحقّق الشئيه الخ.

قوله: ان المعدوم ممكن ١٩/٣٤

يعنى به المعدوم الممكن الذى سموه ثابتا لا المعدوم الممتنع المسمّى عندهم بالمنفى.

قوله: حالا فى محل عدمى. ١/٣٥

لأن الثابت عندهم ليس بثابت عند المصنف فأبطل قولهم بالواسطة. وقوله كالممكنات العدمية يعنى بها المنفى عندهم و هو العدم الممتنع. وقوله كالمركبات، يعنى بها المركبات الخيالية كما مضت الاشاره إليها آنفا.

قوله: ذهب ابو هاشم: ٦/٣٥

هو ابو هاشم عبد السلام بن ابى على محمّد الجبائى، كان هو و ابوه من كبار المعتزله. ولد ابو هاشم سنة ٢٤٧ من الهجره، و توفى سنة ٣٢١ ببغداد. و الجبائى بضمّ الجيم و تشديد الباء الموحّده و هذه النسبه إلى قريه من قرى البصره (تاريخ ابن خلكان ج ١ ط ١ ص ٣١٧).

و القاضى هو ابو بكر محمد بن الطيب المعروف بالباقلانى البصرى المتكلم المشهور، كان على مذهب الشيخ ابن الحسن الأشعري و ناصرا طريفته توفى ببغداد سنة ٤٠٣ هـ (تاريخ ابن خلكان ج ٢ ط ١ ص ٥٦).

و الجوينى هو ابو المعالى عبد الملك بن عبد الله الجوينى الشافعى الملقب ضياء الدين المعروف بامام الحرمين مات سنه ٤٧٨ (تاريخ ابن خلكان ج ١ ص ٣١٢ ط ١).

و فى معجم ياقوت: جوين (كزبير) اسم كوره جليله نزّهه على طريق القوافل من بسطام الى نيسابور، يسميها اهل خراسان گويان فعزّبت فقيل جوين... ينسب الى جوين خلق كثير من الأئمه و العلماء منهم الامام حقّا ابو المعالى عبد الملك بن ابى محمّد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف الجوينى امام الحرمين، اشهر من علم فى راسه نار - الى أن قال - و مات بنيسابور فى شهر ربيع الآخر سنة ٤٧٨.

قوله: و سموها الحال. ٧/٣٥

قال ابن الحزم فى الفصل و اما الأحوال التى ادّعتها الأشعريه فأنهم قالوا إنّ هاهنا أحوالا ليست حقّا و لا باطلا و لا هى مخلوقه و لا غير مخلوقه و لا هى موجوده و لا معدومه و لا هى معلومه و لا هى مجهوله و لا هى اشياء و لا هى لا اشياء. انتهى.

و اعلم ان القائلين بالأحوال جعلوها واسطه بين الأعيان الموجوده فى الخارج بالاستقلال و بين

ص: ٤٤٤

الصور العلميه التي لا توصف بأنها مجعوله لأنها من حيث هي صور علميه معدومه في الخارج فالاحوال لكونها صفات للاعيان المجعوله في الخارج و ليست ذوات مستقله و اعيانا جوهرية بل لها وجود تبعي لا- تكون موجوده و لا- معدومه اى لا- تكون موجوده جوهرية مستقله خارجيه، و لا هي معدومه لانها موجوده بالتبع و هذا صرف اصطلاح، فالتشنيع غير وارد عليهم كيف و الأوحدي من اساطين التحقيق الذين لا يرون الا الوجود الصمدي و الحق الأحدى قائلون بان الأعيان من حيث انها صور علميه اعيان ثابتة اى لا- توصف بانها مجعوله لانها حينئذ معدومه في الخارج و المجعول لا يكون إلا موجودا كما لا يوصف الصور العلميه و الخياليه التي في اذهاننا بانها مجعوله ما لم توجد في الخارج و لو كانت كذلك لكانت الممتنعات أيضا مجعوله لأنها صور علميه فالجعل انما يتعلق بها بالنسبه الى الخارج و ليس جعلها الا ايجادها في الخارج كما في التنبيه الاول من الفصل الثالث من فصول شرح القيصرى على فصوص الحكم (ص ٢٠ ط ١).

بل صاحب فصوص الحكم يبحث في الفص الزكرياوى منه عن الاحكام التي هي حاكمه حقيقه في الموصوفين بها على غيرهم و تلك الاحكام كالمناصب التي في اصحابها فما داموا منصوبين و متصفين بها كانوا حاكمين كالسلطان و القاضى و الوزير و غيرهم ففي الحقيقه تلك الأحكام حاكمه لا انفس هؤلاء و تلك الاحكام هي معان قائمه في محالها و هي واسطه بين الوجود و العدم بذلك الوجه الذى اشرنا إليه و انما سميت حالا إذ بها يتحول الذات فيقول صاحب الفصوص في تلك الأحكام التي هي احوال ما هذا لفظه:

و الحكم لا- يتصف بالخلق لانه امر توجه المعانى لذواتها فالأحوال لا- موجوده و لا معدومه اى لا عين لها في الوجود لانها نسب، و لا معدومه في الحكم لان الذى قام به العلم يسمى عالما و هو الحال فعالم ذات موصوفه بالعلم فما هو عين الذات و لا عين العلم و ما ثم إلا علم و ذات قام بها هذا العلم و كونه عالما حال لهذه الذات باتصافها بهذا المعنى فحدثت نسبه العلم إليه و هو المسمى عالما.

و قال الشارح المذكور: «فالأحوال و الأحكام كلها لا موجوده في الأعيان بمعنى ان لها اعيانا في الخارج و لا معدومه بمعنى انها معدومه الأثر في الخارج» - الى قوله: - «و هذا هو المسمى بالحال في مذهب المعتزله الذى هو واسطه بين الوجود و العدم» (ص ٤٠٨ ط ١).

فعلى ما حَقَّقنا يظهر لك مفاد كلامهم المنقول فى الشوارق حيث قال: «ذهب ابو هاشم و اتباعه من المعتزله و امام الحرمين و القاضى ابو بكر من الأشاعره إلى أن المعلوم ان لم يكن له ثبوت فى

الخارج فهو المعدوم و ان كان له ثبوت فى الخارج فاما باستقلاله و باعتبار ذاته فهو الموجود و اما باعتبار التبعية لغيره فهو حال فالحال واسطه بين الموجود و المعدوم لانه عباره عن صفه للموجود لا تكون موجوده و لا معدومه مثل العالميه و القادريه و نحو ذلك. و المراد بالصفه ما لا يعلم و لا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعيه الغير و الذات تخالفها و هى لا تكون إلا موجوده او معدومه بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفه الوجود و الصفه لا تكون ذاتا فلا تكون موجوده فلذا قيدوا بالصفه، و إذا كانت صفه للموجود لا تكون معدومه أيضا لكونها ثابتة فى الجملة فهى واسطه بين الموجود و المعدوم» انتهى.

فقول الشارح: و هذا المذهب باطل بالضرورة، أو قول الماتن: فلا واسطه فمما ينبغى التأمل فيه جدًا.

و مما هو أصدق شاهد على التحقيق الذى تفردنا به فى المقام أن الكون فى اصطلاح اهل التوحيد القائلين بالوحده الشخصيه فى الوجود الحق اللابشرط الاطلاقى الصمدى هو عباره عن وجود العالم من حيث هو عالم اى من حيث التعين و الماهيه لا من حيث انه حق اى لا من حيث الوجود، و إن كان الكون مرادفا للوجود المطلق عند اهل النظر.

نعم لو ذهب القائل بالثبوت الى الثبوت فى الخارج فهو خطأ بلا- كلام كما ذهب إليه المعتزلى على ما صرح به القيصرى فى فصول شرحه على فصوص الحكم (ص ٢١ ط ١).

قوله: ثم الوجهان إن كانا موجودين. ٢٢/٣٥

باتفاق النسخ كلها. فالمراد بالوجهين الأمران المذكوران فى الوجه الثانى. و لذا بدّل فى المطبوعه الوجهان بالامرین.

قوله: الثانى ان العرض قد يقوم بالعرض على ما يأتى. ٤/٣٦

و ذلك كالسرعه العارضه للحركه العارضه للجسم، و يأتى فى المسأله الخامسه من الفصل الأول من المقصد الثانى.

قوله: و انما يتميزان، ١٧/٣٦

كما فى (م). و النسخ الاخرى: و انما يتعددان. و قوله: فلا يتصور نفيهما، أى نفى التماثل

ص: ٤٤٦

و الاختلاف فى الحال.

قوله: و ان تلك الأعداد متباينه بأشخاصها ١٣/٣٧

و فى بعض النسخ متناهيه بأشخاصها و القوشجى فسر على هذا الوجه و لكن الصواب هو الوجه الاوّل المختار.

قوله: اختلفوا فى صفات الأجناس ١/٣٨

ذهب الشحام الى اتّصاف الذوات المعدومه فى حال العدم بصفات الأجناس و غيرها أيضا حتى التزم رجلا معدوما ركب على فرس معدوم ركوبا معدوما و بيده سيف معدوم يحركه بحركات معدومه و على رأسه قلنسوه معدومه ذات الوان معدومه.

قوله: و ابن متويه ٤/٣٨

و فى (م): ابن مستويه. و الصواب هو الأول و كأن كاتب الثانى قصد المطاييه و المزاج.

قوله: و أما الجبائيان ٤/٣٨

هما ابو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى المتوفى سنة ٣٠٣ هـ (تاريخ ابن خلكان ج ٢ ص ٥٦ ط ١) و ابنه ابو هاشم المذكور آنفا.

قوله: عانده إلى الجملة كالحياه ٥/٣٨

و فى (م): الى الجمل، و فى (ص ق ش ز د) كما اخترناه فى الكتاب. و فى بعض النسخ كالحياه. و الجمل جمع الجملة أى مجموع ما يتركّب منه البنيه. و ما يشترط بالحياه كالعلم و القدره لان الحياه امام الأئمه من الاسماء و أمّ الامهات من الصفات. فالحياه عانده الى مجموع ما يتركّب منه البنيه و يتّصف اجزاؤه بها أيضا و اذا تفرقت الأجزاء و انتفت البنيه انتفت الحياه عنها بخلاف باقى الصفات المعدوده فى الكتاب.

قوله: و ابو اسحاق ابن عياش ١٥/٣٨

ابن عياش هذا هو غير ابى بكر بن عياش الراوى عن العاصم القارى المعروف بابن عياش

ص: ٤٤٧

أيضا. و هو أيضا غير احمد بن محمد بن عبيد الله بن الحسن بن عياش الجوهري المعروف بابن عياش أيضا.

بل هو الذي قال ابن النديم في الفهرست: و من المعتزله ممن لا نعرف من امره غير ذكره ابو اسحاق ابراهيم بن محمد بن عياش.

قوله: على أن المعدوم لا صفه له ٢٠/٣٨

يعنى أن المعدوميه هل هي صفه ثابتة للمعدوم و يتصف المعدوم بها في العدم كما ذهب إليه البصرى أم لا كما ذهب إليه جمهورهم.

قوله: و قسمه الحال، ٤/٣٩

مجرور عطفًا على قوله المتقدم: تحقق الذوات. اى فبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات غير المتناهيه في العدم، و من قسمه الحال الى المعلل و غيره.

و قوله: و غير ذلك مما لا فائده بذكره. ٤/٣٩

كالصفات العائده الى الجملة و الأفراد في الجواهر و الأعراض مما قد تقدم الكلام فيه.

قوله: و قد يؤخذ مقيدا فيقابله مثله. ١٨/٣٩

باتفاق النسخ كلها اى فيقابله عدم مثله فحذف العدم هنا بقريته قوله في المطلق.

قوله: ثم هذا الكون في الأعيان. ١٩/٣٩

اى باعتبار أنه وجه من وجوه الوجود الحق المطلق الصمدى و شأن من شئونه المنفطره منه كما أنك تبحث عن عين انسان و قواه أو أنوار اغصان مثلا و هي منفطره من اصولها و هو سبحانه و تعالى فاطر السموات و الأرض.

قوله: و قد يؤخذ مجردا. ٢٠/٣٩

ينبغي في المقام التدبر التام في الفرق بين العين و المفهوم و العين هو الحق الصمدى الذى

هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن لا يحيطون به علما و المفهوم وعاءه الذهن. ثم ان تميز المحيط عن المحاط انما هو بالتعین الاحاطى لا بالتعین التقابلى. و المبحوث عنه فى الكتاب هو مفهوم الوجود المطلق، فافهم.

قوله: انه معدوم مطلقا و انه موجود مطلقا. ٢/٤٠

أى معدوم باعتباره فى الخارج بالحمل الأولى الذاتى، و موجود باعتباره فى الذهن بالحمل الشائع الصناعى.

قوله: و انما يجتمعان إذا أخذنا لا باعتبار التقابل ٣/٤٠

و ذلك كالكليه و الجزئيه اى الجزئى الاضافى غير الحقيقى كما تقدم فى المسأله العاشره.

قوله: و ان كان قوم قد نازع ٧/٤٠

سيأتى فى المسأله السابعه و الثلاثين (ص ٦٨) ان الذهن يتصور العدم المطلق.

قوله: المتخصّص. ٨/٤٠

صفه للوجود، أى الوجود متخصّص باعتبار تخصّص تلك الملكات. و فى (م ز) باعتبار تخصيص تلك الملكات الوجود، فيصير الوجود متخصّصا بها و هو الوجود الخاص المأخوذ فى قبال الوجود المطلق.

قوله: و يفتقر. ١٣/٤٠

أى ذلك العدم المقيد و هو عدم الملكه، و كذلك ضمير ملكته.

قوله: عن الأثْط ١/٤١

فى منتهى الارب: رجل أنْطُ مرد كوسه لغت عامى است. تُطُّ بر وزن خطّ كوسه را گویند.

و قوله: و عدمها عن الحيوان ليس عدم ملكه. ٣/٤١

مطابق لنسخ (م ص ق ز) و الثلاث الاولى اصحها و اقدمها و اسلوب البحث يقتضى ذلك أيضا. و فى (د): و عدمها عن الحيوانات. و هى تؤيدها. و فى (ش) وحدها: و عدمها عن الحمار.

ص: ٤٤٩



و له وجه أيضا.

قوله: فلا فصل له. ٨/٤١

كما يأتي في المسألة الرابعة من الفصل الثاني أن ما لا جنس له فلا فصل له.

قوله: لا يقال لم لا يجوز. ١٢/٤١

يعنى ما قلتم من أن الوجود بسيط حيث لا- جنس له فلا- فصل له لأن ما لا جنس له لا فصل له ممنوع و ذلك لجواز أن يكون الوجود مركبا من أجزاء لا- تكون جنسا له و لا فصلا له تركب العدد من الآحاد مثلا أن العشرة مركبه من الآحاد و ليس بعض تلك الآحاد جنسا لبعض آخر و لا فصلا له.

قوله: و يتكثر بتكثر الموضوعات. ١٨/٤١

و هذه المسألة و اترابها، موضوعها مفهوم الوجود المطلق كما صرح به الشارح فى قوله: الوجود طبيعه معقوله كليه واحده غير متكثره. و حقيقه الأمر اشمنخ من ذلك بمراحل إلا أن أمثال هذه المباحث اظلالها و حكايات لها و مجديه النفس فى الاعتلاء إليها.

ثم ان هذا التشكيك هو ما تفوه به المشاء و ان كان يمكن بين ما فى الكتاب و بين قولهم بيان وجوه من الفرق و لكن نظر هما ينتهى الى وجود منزّه عن الماهية هو فوق التمام و ما سواه زوج تركيبى من الوجود و الماهية فينجز الكلام إلى تنزيه هو عين التشبيه و هو سبحانه منزّه عن هذا التنزيه أيضا.

و تفصيل هذه المباحث و تحقيق الحق فيها يطلب فى رسالتنا الفارسيه الموسومه ب «وحدت از دیدگاه عارف و حكيم» و سيأتى البحث عنه فى المسألة السادسة و الثلاثين أيضا.

قوله: و الوجود من حيث هو. ٦/٤٢

باتفاق النسخ كلها. اى الوجود المطلق.

قوله: و الشئيه من المعقولات الثانيه. ١٧/٤٢

لعل التنصيص بان الشئيه من المعقولات الثانيه لدفع التوهم بانها جنس الأجناس كما توهمه

بعض الناس حتى قد ذهب بعض من قارب عصرنا الى ذلك الوهم.

او الظاهر أن البحث عنها في المقام ناظر إلى قوله في المسأله الحاديه عشره ان الوجود يساوق الشئيه فلا تتحقق بدونها صرح بان الشئيه من المعقولات الثانيه، و في المسأله السادسه و الثلاثين بان الوجود من المعقولات الثانيه ثم عدده اخرى منها. و المراد بالوجود هو الوجود المطلق فتبصر.

و اعلم ان المعقول الثاني عند الحكيم اعّم منه عند المنطقى. بيان ذلك أن ما يعرض لشيء فهناك ينتزع امران عروض و اتصاف أما العروض فمن العارض، و أما الاتصاف فمن الموضوع. مثلا إذا عرض بياض جسما عرض ذلك البياض الجسم و اتصف الجسم به بأن صار ابيض. و عروض الشيء في بادى الرأى يتصور باحد الوجوه الاربعه:

الاول أن يكون العروض و الاتصاف كلاهما في الخارج كعروض بياض لجسم و اتصاف الجسم بذلك البياض.

و الثانى أن يكون كلاهما في الذهن كالكليه و الجزئيه و الذاتيه و العرضيه و الجنسيه و الفصليه و الموضوعيه و المحموليه و القياس و القضيه و المعرف و غيرها من المعانى التى جعلت موضوعا للمنطق على أحد القولين.

و الثالث أن يكون الاتصاف في الخارج و العروض في الذهن كالشئيه و الإمكان و الجوهرية و العرضيه.

و الرابع عكس الثالث بأن يكون الاتصاف في الذهن و العروض في الخارج.

و الأوّل عند كلا الفريقين ليس من المعقولات الثانيه بلا خلاف. و الثانى عندهما من المعقولات الثانيه كذلك. و الثالث عند الحكيم منها و عند المنطقى ليس منها. و الرابع لا تحقق له.

فالشئيه من المعقولات الثانيه عند الحكيم.

و إنما سميت تلك المعقولات بالثانيه لانها مستنده الى معقولات أولى متقدمه منها و ذلك لأنه يتصور الإنسان أولا مثلا ثم تعرضه الكليه فلما كانت تلك المعقولات متأخره عن معقولات اخر سميت بالمعقولات الثانيه. و المراد بالثانيه ما ليست بالاولى أعم من أن تعرض معقولا أولا أو ثانيا.

و قد اشبعنا البحث عنها في تعليقاتنا على اللاكلى المنظومه في المنطق للمتأله السبزواری.

قوله: قال ابو على بن سينا. ۱۹/۴۲

الحسين بن عبد الله بن سينا الشيخ الرئيس الحكيم المشهور اسم أمه ستاره كان ابوه من اهل

بلخ و انتقل منها الى بخارى و توفى سنة ٤٢٨ بهمدان (تاريخ ابن خلکان ج ١ ط ١ ص ١٦٨).

قوله: و نافی. ٦/٤٣

فعل ماض من المنافاه. عطف على استند و عدم الشرط مرفوع على الفاعليه و وجود المشروط منصوب على المفعوليه، و على هذا المنوال الجملة التاليه.

قوله: و عدم غيره لا ينافيه. ١٥/٤٣

اي عدم غير الشرط لا ينافى المشروط.

قوله: يمكنه فرض عدمه. ٢١/٤٣

ضمير عدمه راجع إلى العدم الذى لوحظ لا باعتبار عروضه أعنى العدم المطلق الذى يكون معروضا للعدم العارض له.

قوله: بل الأمر بالعكس على ما يأتى. ١٠/٤٤

يأتى فى المسأله الثالثه و الاربعين من هذا الفصل، و فى المسأله السادسه عشره من الفصل الثالث.

قوله: لانه لا يفيد إلا الوجود. ١٣/٤٤

باتفاق النسخ كلها. اي الوجود فى الذهن.

قوله: حقيقه. ٧/٤٥

اي منفصله حقيقه دائره بين الاثبات و النفى. و فى بعض النسخ منفصله حقيقه و لكن الزيادة ادرجت فى عباره الكتاب.

و عباره الشرح كما فى (م)، جاءت هكذا: و هذه القسمه حقيقه تمنع الجمع لاستحاله كون المستغنى الخ. و النسخ الاخرى كلها كانت هكذا: و هذه القسمه حقيقه أى تمنع الجمع و الخلو، أما منع الجمع فلاستحاله الخ، و نظير ما فى هذه النسخ يأتى فى المسأله الرابعه و العشرين و مواضع

ص: ٤٥٢

اخرى. و لكن العبارة فى المقام هى ما اخترناها. و لا يبعد أن تصرف فيها بقريته تلك المواضع، و الخطب سهل.

قوله: تكثرت الجهات التى عند العقل. ٧/٤٦

حرف التعريف فى الجهات للعهد ناظر الى قوله المقدم: جهات فى التعقل فى الوجود. و المختار مطابق لنسخه (م)، و النسخ الاخرى: الكتابه حدثت الجهات الثلاث عند التعقل.

قوله: و قد تؤخذ. ١٩/٤٦

اى تلك الثلاثة من الوجوب و الامكان و الامتناع. و قرئ أيضا و قد يؤخذ اى كل واحد منها.

و قوله لا- يمكن انقلابها بدل من قوله فتكون القسمه حقيقيه كقوله الآتى يمكن انقلابها بدل من قوله فالقسمه مانعه الجمع بينهما.

قوله: قد تكون لكلى. ٥/٤٧

كما فى (م) و النسخ الاخرى: قد تكون للكلى.

قوله: لا بالنظر الى وجود العله و لا عدمها. ٢١/٤٧

اى بل بالنظر الى نفس الماهيه التى من حيث هى ليست إلا هى.

قوله: فان الممكن الذاتى. ٢/٤٨

و سيأتى فى المسأله السابعه و العشرين أن معروض ما بالغير منهما ممكن.

قوله: على مضاف واحد. ١٤/٤٨

باتفاق النسخ كلها.

قوله: عن أحد الطرفين. ١٩/٤٨

أى الطرف المخالف فيعم الاخرى أى ضروره الجانب الموافق و الامكان الخاص.

و قد اتفقت النسخ على نقل قوله: فيعم الاخرى و الخاص، بهذه الصورة التي اخترناها.

قوله: القسمه العقليه ثلاثه. ٢٠/٤٨

هكذا رويت العبارة في النسخ كلها، و لعل تأنيث العدد بلحاظ الواجب و الممتنع و الممكن، و إلا فالصواب أن يقال: القسمه العقليه ثلاث.

قوله: هذا بحسب اصطلاح الخاصه. ٢٠/٤٨

اي الامكان بهذا المعنى.

قوله: قد رفعنا فيه ضروره العدم. ٣/٤٩

فان كان وجوده ضروريا فيشمل الواجب، و ان كان وجوده كعدمه غير ضرورى فيشمل الامكان الخاص فالمراد من الضروره الاخرى التى لا تقابله هو ضروره الجانب الموافق لأن الضروره التى تقابله هى ضروره العدم و ذلك لان الامكان بمعنى العام الوجودى فهو يسلب ضروره العدم فلا محاله تقابله ضروره العدم. فممكن الوجود بالامكان العام اعم من الواجب و ممكن الوجود بالامكان الخاصى. و كذلك ممكن العدم بالامكان العام اعم من الممتنع و ممكن العدم بالامكان الخاصى. و قوله اذا اخذ بهذا المعنى أى اذا اخذ الامكان بهذا المعنى. و قوله و الامكان الخاص منصوب معطوف على ثبوت الاخرى.

و العبارة موافقه لنسخ (م ص ق د) و الثلاث الاولى اصحها و اقدمها. و فى (ز): فان رفع الضروريتين يستلزم ثبوت الاخرى. و فى (ش): لا يستلزم. و هذه ليست بصواب لأن نفيها منفي.

قوله: يجوز وجوده فى الاستقبال. ٩/٤٩

سيشير الشارح إليه فى المسأله السادسه و العشرين إليه و يأتى تفصيله فى المسأله الثانيه و الثلاثين.

قوله: هذا الامكان الخ. ١٢/٤٩

كما فى (م) و هى اقدم النسخ، و أما النسخ الاخرى فهكذا: ذهب قوم غير محققين الى أن

ص: ٤٥٤

الممكن الاستقبالي شرطه العدم فى الحال قالوا لانه لو كان الخ.

قوله: و هو خطأ لأن الوجود الخ، ١٣/٤٩

قال الشيخ فى منطق الاشارات (ص ٤٩ ط ١): و من يشترط فى هذا - يعنى به الامكان الاستقبالي - أن يكون معدوما فى الحال فيشترط ما لا- ينبغى و ذلك لأنه يحسب انه اذا جعله موجودا أخرجه إلى ضروره الوجود و لا يعلم انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد اخرجه الى ضروره العدم فان لم يضّر هذا لم يضّر ذاك.

قوله: فالأولى أن لا ينافى. ١٨/٤٩

كما فى (م) و فى (ص ق د): فأولى أن لا ينافى. و فى (ش) وحدها: فبالأولى أن لا ينافى.

قوله: اذ هو تؤكده. ١٢/٥٠

على صيغه المصدر من باب التفعّل أى الوجود هو تؤكّد الوجود كما يأتى فى المسأله الحاديه و الثلاثين أن الوجود تأكد الوجود و قوته، و الامكان ضعف فيه.

قوله: فيكون الممتنع ممكنا، ٢١/٥٠

كما فى (م) و النسخ الاخرى: فيكون الممتنع ثابتا. و الاول هو الحق كما قال فى المتن: لزم امكان الممتنع، و الغور فى اسلوب الدليل أيضا يحكم بذلك.

قوله: و الحق يأباه. ٦/٥١

اقول: و الحق يأباه لأن الامكان الاستعدادى صفه حقيقيه وجوديه كامنه فى المركبات قابله للشده و الضعف و الزيادة و النقصان بل و يعدم و يوجد بخلاف الامكان الذاتى للممكنات المتصور فى العقل لا يمكن زواله عنها كما يأتى بيان الفرق بينهما فى المسأله الثانيه و الثلاثين و الشارح انكره هاهنا و اقر به هناك. و اما قوله هاهنا: «و الدليل على عدمه الخ» فالحق ان الاستعداد امر وجودى و هو غير امكانه كما افاده المتأله السيزوارى بقوله:

قد يوصف الامكان باستعدادى و هو بعرفهم سوى استعداد

ص: ٤٥٥

و الامكان الاستعدادى دال على وحده الصنع و التدبير فى العالم الكيانى على نظامه بالعلم العنائى الربانى.

قوله: و لا ممكن بالغير لما تقدم. ٧/٥٢

تقدم فى المسأله الحاديه و العشرين.

قوله: و لا منافاه بين الامكان و الغيرى. ٤/٥٣

اى بين الامكان و الوجوب بالغير و الامتناع بالغير اذ لا معنى للامكان بالغير كما تقدم و المتن مطابق للنسخ كلها.

قوله: و اذا لحظ الذهن الخ. ١٦/٥٣

الكلام فى أن عله احتياج الأثر إلى مؤثره هى الامكان لا غير و هذا هو القول القويم و الحكم الحكيم لا يعتريه ريب و لا يشوبه عيب فالممكن فى بقائه محتاج إلى مؤثره كما انه فى حدوثه مفتاق إليه على سواء و العله الموجوده هى المبقية بلا مرأء. و الرأى الآخر بانها الحدوث او الامكان مع الحدوث شطرا او شرطاً فائلاً جداً.

ثم الحدوث على رأيهم ذلك هو الحدوث الزمانى و هما منهم أن الحدوث لو لم يكن زمانياً لزم منه القول بقدم العالم و استغنائه عن المؤثر لأن العالم قديم و كل قديم مستغن عن المؤثر فالعالم مستغن عن المؤثر و الأوسط لم يكرر فى القياس.

لأن الحكيم القائل بقدمه يعنى به الزمانى لا الذاتى و القديم المستغنى عن المؤثر هو الذاتى لا الزمانى. و المصنف شنع عليهم بأن الحدوث ليس عله الاحتياج حتى لو قلنا بقدم العالم لم يستغن عن المؤثر لأن عله الاحتياج هو الامكان و هذا الفقر لا يفارق الممكن اينما كان و أيما كان كما قال فى المسأله الرابعه و الاربعين: و الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علتة و المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث و لهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن و لا يمكن استناده الى المختار.

ثم ان الحدوث لا يكون زمانياً فقط بل الحدوث الذاتى متحقق كما يأتى فى المسأله الرابعه و الثلاثين و الحدوث الذاتى لا ينافى القدم الزمانى على أن الامر الحرى بالمقام فوق امثال هذه المسائل بدرجات و هو سبحانه رفيع الدرجات ذو المعارج. و سيأتى قوله فى المسأله الخامسه و الاربعين بانه

لا قديم سوى الله فالقديم الذاتى ليس إلا الله و القديم الذاتى هو الوجود الأحدى و الحق الصمدى اى هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن.

ثم اعلم ان اكثر ما احتج به ائمتنا عليهم السلام على الزنادقه لا يشتمل التمسك بالحدوث ينبئك الجوامع الروائيه و ذلك لأن اثبات الواجب تعالى لا يتوقف على اثبات الحدوث للعالم فتبصّر. و سيأتى تمام الكلام فى مسألتى الرابعه و الأربعين و الخامسه و الاربعين من هذا الفصل و فى أول الفصل الثالث من هذا المقصد.

قوله: و لا تتصور الاولويه. ٢٠/٥٤

سواء كانت الاولويه ذاتيه اى بالنظر إلى ذات الممكن، او خارجيه. فعلى ردّ الأول قال:

و لا- يتصور الاولويه لاحد الطرفين بالنظر إلى ذاته اى بالنظر الى الممكن من حيث هو هو لأن وجوده و عدمه بالنسبه إليه متساويان فلا- يكون احد هما اولى له من الآخر. و على رد الثاني قال: و لا تكفى الخارجيه لأن الممكن ما لم يجب وجوده من العله و لم يطرد جميع انحاء العدم منه لم يوجد فلا بد من الانتهاء الى الوجوب اى الى مرجح يجب به وجوده. و كذا ما لم يجب عدمه من العله لم يعدم.

قوله: احد الوقتين. ١٢/٥٥

كما فى (م ص ز ق د) و فى (ش) - وحدها: احد الطرفين.

قوله: و هو سابق. ١٥/٥٥

اى هذا الوجوب هو وجوب سابق لأنه وجب أولاً من علته فوق سبقا ذاتيا لا زمانيا الذى استدللنا على تحقّقه بان الممكن ما لم يجب وجوده أو عدمه عن العله لم يقع و بعباره اخرى استدل على تحقّقه بانه لا بد من الانتهاء الى الوجوب.

قوله: و الامكان لازم. ٢٠/٥٥

اى لازم لماهيه الممكن و إلا- لزم انقلاب الممكن الى الوجوب او الامتناع لأن المواد ثلاث فعند انفكاكه عنها يبقى احد الاخرين و قد بين امتناعه فى المسأله الرابعه و العشرين.

ص: ٤٥٧



قوله: و وجوب الفعليات، ٢/٥٦

اي الوجوب اللاحق في الممكنات.

و قوله: لأن وجوبه بشرط، لا مطلقا ٥/٥٦

اي ذلك الوجوب اللاحق لا يكون للممكن مطلقا بل بشرط و هو وجوب وجود العله و الامكان حال للماهيه و صفه لها من حيث هي لا بشرط.

قوله: و يوجد للمركبات ١٣/٥٦

كما في (م ت ش) و النسخ الاخرى: و يوجد للممكنات. و لكن الصواب هو ما في النسخ الاولى كما قد اخترناه.

قوله: فقد بينا انه لا يمكن زواله ٢/٥٧

بين في المسأله الرابعه و العشرين.

قوله: فتغيرا. ٢/٥٧

اي تغاير الامكان الاستعدادى و الامكان الذاتى.

قوله: و الموجودان أخذ. ٥/٥٧

و فى (ص م ت ق ز د): و الوجود ان أخذ. و فى (ش) وحدها: و الموجود ان اخذ، كما فى الشرح باتفاق النسخ كلها: هذه قسمه للموجود.

قوله: و السبق و مقابله ٩/٥٧

مقابلا السبق هما التأخر و المعيه.

قوله: و الحصر استقراى. ١٠/٥٧

و ان كان دائرا بين الاثبات و النفي كقولهم المتقدم ان احتاج إليه المتأخر فان كان عله تامه له

ص: ٤٥٨

فهو بالعلية و إلا فبالطبع، و إن لم يحتج فان لم يمكن اجتماعهما فى الوجود فبالزمان، و إن أمكن فان اعتبر بينهما ترتب فبالرتبه و إلا فبالشرف، و لكن هذا الدوران ليس بحقيقى بل عبّروا تلك الأقسام على شهرتها بهذه الصوره الدائره بينهما.

قوله: التقدم بالطبع و هو الخ. ١٧/٥٧

قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء: الأقدم عند الطبع هى الأشياء التى اذا رفعت ارتفعت ما بعدها من غير عكس، و كذا فسّر التقدم بالطبع فى الفصل الاوّل من مقاله الرابعه من الإلهيات (ج ٢ ط ١ ص ٤٦٥).

قوله: و لا يكون هو كمال المؤثر ١٧/٥٧

اى ليس عله تامّه.

و قوله: ان جعل المبدأ الاعمّ. ٢/٥٨

يعنى إن اخذنا من جنس الأجناس الى السافل و جعلناه مبدأ يكون كل جنس قريب بالمبدأ متقدما بالرتبه على نوعه، و إن جعلنا النوع السافل مبدأ فبالعكس.

و المصنف قد ذكر فى منطق التجريد الأقسام الخمسه من السبق على ما ذهب إليه الأوائل كما فى منطق ارسطو و فصوص الفارابى و ذكر السبق بالذات للمتقدم بالعله؛ و لم يعتن بما مال إليه المتكلمون حيث جعلوا السابق غير المجامع مع المسبوق على قسمين قسم يعرضه بسبب الزمان و يسمونه السابق الزمانى، و قسم يعرضه لذاته و يسمونه السابق بالذات كسبق أجزاء الزمان بعضها على بعض و علّلوا بأن هذا السابق الذاتى ليس بأحد الوجوه الخمسه على الوتيره التى فى الشرح؛ بل جعل السابق بالزمان شاملا لكليهما كما أعرب ضميره فى اساس الاقتباس حيث قال: تقدم و تأخر بر پنج معنى اطلاق كند اول بزمان مانند تقدم دى بر امروز و پدر بر پسر و قدیم بر حادث، و تأخر امروز از دى و پسر از پدر و حادث از قدیم و اين بالذات بود مانند تقدم دى بر امروز، يا لغيره مانند ديگر مثالها الخ.

يعنى ان تقدم امس على اليوم تقدم بالزمان و لا يلزم أن يكون للزمان زمان حتى يتسلسل و انما يلزم ذلك إذا كان هذا التقدم بزمان زائد على المتقدم و المتأخر بهذا التقدم نفس الزمان و يكون

عروض التقديم و التأخر لهما لذاتيهما و لغير أجزاء الزمان بسبب أجزاء الزمان فتحقق أن التقديم الذاتى الذى زاده المتكلمون غير ثابت.

قوله: و كذا اصناف التأخر و المعية. ٣/٥٨

و الماتن فى متن منطق التجريد بعد عدّ اقسام التقديم و التأخر الخمسه قال و كذلك المع (ص ٢٨ ط ١) و قال الشارح فى الشرح: و اذا عرفت اصناف المتقدم فاعرف منها اصناف المتأخر و هو ظاهر و كذا اصناف المعية الا فى المعية بالعليه لاستحاله اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد و المصنف اطلق ذلك و ليس بجيد. انتهى.

و العجب انه اطلق فى هذا المقام حيث قال و كذا اصناف التأخر و المعية فاطلاقه ليس بجيد و الحق كما فى الشوارق (ص ٩١ ج ١ ط ١) حيث قال: و اما أقسام المعية فلا خفاء فى المعية الرتبه كمفهومين متساويين و كمتحاذيين. و لا فى المعية بالطبع كعلتين ناقصتين لمعلول واحد، و كمعلولين مشروطين بشرط واحد. و لا بالعليه كعلتين مستقلتين لمعلول واحد نوعى الخ.

يعنى ان استحاله اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد يجرى فى المعلول الواحد الشخصى و اما فى النوعى فلا استحاله فيها.

و قوله: و هذا الحصر استقرائى لا برهانى. ٦/٥٨

راجع فى ذلك الى الفصل الاوّل من رابعه إلهيات الشفاء، و الى الشوارق فى المقام و الحكمه المنظومه (ص ٨١) فى اقسام السبق.

قوله: بالاشتراك البحث. ١٢/٥٨

اي صرف الاشتراك اللفظى.

و قوله: و فى هذا بحث ذكرناه فى كتاب الأسرار ١٨/٥٨

لم يحضرنى هذا الكتاب و لعلّ ذلك البحث هو بعض ما نشير إليه فى المقام فاعلم ان الشيخ قال فى الفصل الاوّل من مقاله الرابعه من إلهيات الشفاء (ص ٤٦٤ ط ١): ان التقديم و التأخر إن كان مقولا- على وجوه كثيره فانها يكاد أن يجتمع على سبيل التشكيك فى شىء و هو أن يكون للمتقدم من

ص: ٤٦٠

حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر و يكون لا شيء للمتأخر إلا للمتقدم.

و أورد عليه المولى صدرا في تعليقاته على الشفاء (ص ١٥٤) بقوله إن هذا منقوض بالمتقدم الذى بطل وجوده عند وجود المتأخر اذ لا شك انه متقدم بالزمان. ثم الذى للمتأخر بالزمان ليس موجودا للمتقدم عند وجود المتأخر، و لا أيضا كان موجودا له كما أن ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتأخر اصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان مختص بهويه لا توجد في غيره.

قال: و يمكن الجواب بأن ملاك التقدم في كل قسم من الأقسام شيء من نوع ما فيه التقدم او من جنسه فملاك التقدم في المتقدم بالزمان نفس طبيعه الزمان و لا شك أنّ هذه طبيعه تكون متحققه فيما هو متقدم حين ما ليست متحققه فيما هو متأخر و لا يتحقق في المتأخر إلا و قد تحققت في المتقدم و ليس الغرض هاهنا تعريف القدر المشترك ليلزم الدور بايراد لفظ التقدم و التأخر بل التنبه على القدر المشترك.

و اقول: كأنّ هذا الجواب منه ليس بسديد لأن الشيخ قال أن يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر، و هو يقول: ان هذه طبيعه تكون متحققه فيما هو متقدم حين ما ليست متحققه فيما هو متأخر، و اين معنى احدهما من الآخر فتأمل.

ثم قال: ان قوله - يعنى قول الشيخ فى الشفاء - على الاطلاق و يكون لا شيء للمتأخر إلا و قد وجد للمتقدم ليس بسديد فقد يوجد كثير من المعانى للمتأخر و لا يوجد مثلها للمتقدم كالجوهريه و الجسميه فى المبدعات و الكائنات المتأخر وجودهما عن الأول تعالى فكان ينبغى أن يقيد ذلك بما يكون من جنس ما فيه التقدم و كانه المراد و ان لم يصرح فى اللفظ. انتهى ما اردنا من نقل كلامه.

و قال المولى اولياء فى تعليقه على الشفاء: قوله و هو أن يكون للمتقدم الخ، فان المتقدم بالزمان مثلا له مضى زمان اكثر منه للمتأخر و كذا المتقدم بالرتبه فان له وصولا الى المبدأ ليس للمتأخر و قس على هذا قوله و لا شيء للمتأخر اى من هذا المعنى الذى يكون التقدم و التأخر باعتباره فلا يرد ما ذكر البعض انه قد يوجد كثير من المعانى للمتأخر و لا يوجد مثلها للمتقدم كالجوهريه و الجسميه فى المبدعات و الكائنات المتأخر وجودهما عن الأول تعالى. انتهى.

اقول: مفاد قوله اى من هذا المعنى الذى يكون التقدم و التأخر باعتباره، و مفاد قول صدر المتألهين فكان ينبغى أن يقيد ذلك بما يكون من جنس ما فيه التقدم واحد فلا يرد قوله فلا يرد ما ذكر البعض.

و اعلم ان البحث عن اقسام السبق و كثير من مسائله ذكرناه فى شرحنا على فصوص الفارابى بالفارسيه فراجع الى الفص التاسع و الستين من ذلك الشرح.

قوله: اولى بتأخره عن الألف المضاف. ٢١/٥٨

خبر لب.

قوله: اما زمانى كما فى التقدم الزمانى ١٣/٥٩

سواء كان التقدم بزمان زائد على المتقدم و المتأخر، أو بنفس الزمان كما تقدم فلا يرد ما تفوه بأن الاشكال فى القسم السادس أى التقدم بالذات على ما ذهب إليه المتكلمون فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضه انما هو لذاته لا لأمر خارج.

ثم ان قول الماتن كما اخترناه موافق لجميع النسخ بلا استثناء و اما قول الشارح فقد روى فى غير (م ص) هكذا: اما زمان كما فى التقدم الزمانى او مكان كما فى التقدم المكانى.

قوله: و القدم و الحدوث الحقيقيان. ١٦/٥٩

ناظر الى الذاتين منهما و اعرب ضميره فى قوله الآتى و الحدوث الذاتى متحقق و الحدوث الذاتى لا ينافى دوام الفيض ازلا و ابداء، فافهم. و كلامه هذا ردّ على من انكر الحدوث الذاتى و لم يعقل سوى الحدوث الزمانى.

و الشيخ الرئيس فى الفصل الثانى عشر من النمط الخامس من الاشارات نقل مذاهب المتكلمين فى حدوث العالم من جملتها أن من هؤلاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده، و منهم من قال لم يكن وجوده إلا حين وجد، و منهم من قال لا يتعلق وجوده بحين و لا بشىء آخر بل بالفاعل و لا يسأل عن لم. ثم قال الشيخ: فهؤلاء هؤلاء.

و النسخ كلها جاءت: و القدم، بالواو، كما اخترناه و فى (ت) وحدها: فالقدم، بالفاء.

قوله: و من جملتها التقدم و التأخر بالطبع. ٣/٦٠

فاللاستحقاقية متقدمه بالطبع على الاستحقاقية فى الممكنات.

قوله: و من الوجوب الذاتى و الغيرى. ٣/٦١

لا يخفى أن هذه العبارة عطف على قوله منهما أى تصدق القضية المنفصلة الحقيقيه من الوجوب

ص: ٤٦٢

الذاتي و الغيرى فهذا الكلام تتمه المسأله الرابعه و الثلاثين و العجب أن الشارح شرحه على هذا النهج القويم و لكن جعله أوّل المسأله الخامسه و الثلاثين فى خواص الواجب. و الحق ان قوله الآتى و يستحيل صدق الذاتى على المركب أوّل المسأله فى خواص الواجب كما فى الشوارق.

قوله: صدق أحد الجزئين. ١٣/٦١

اى احد الجزئين من القضيه المنفصله.

و قوله: و يستحيل صدق الذاتى على المركب. ١٥/٦١

البحث عن خواص الواجب اى لوازم وجوب الوجود لأن الوجود و الحق و الواجب و جوهر الجواهر و حقيقه الحقائق و نظائرها بمعنى واحد كما أو مانا إليه فالمفاهيم متعدده و العين واحده.

قوله: هذه خاصيه ثالثه للواجب ظاهره. ٥/٦٢

باتفاق النسخ كلّها و المراد بالواجب هو الواجب الذاتى كما هو ظاهر.

قوله: و إلا لكان ممكنا. ١٠/٦٢

متعلق بالجميع اى لكل واحد من الاحكام التى هى خواص الواجب. اى يستحيل صدق الذاتى على المركب و الا لكان ممكنا و هكذا فى الخاصّتين بعدها.

قوله: و تقريره أن نقول لو كان وجود الخ ١٢/٦٢

الكلام فى أن واجب الوجود ائيه محضه فالحرى بالتوحيد أن تعلم أن الوجود يساوق الحق و الحق سبحانه هو الوجود الواجب و ما سواه مرزوق بهذا الرزق و لولاه لما كان ما كان. قال مولانا سيد الساجدين عليه السلام فى الدعاء الثانى و الخمسين من الصحيفه: «أو كيف يستطيع أن يهرب منك من لا حياه له إلا برزقك». و الممكن فى حدوثه و بقائه مفتاق بهذا الرزق و بدونه لا اسم له و لا رسم، و حيث انه تعالى وجود صمدى فهو الواحد الجميع اى هو الاوّل و الآخر و الظاهر و الباطن.

قوله: و الوجود المعلوم. ١/٦٣

يعنى مفهوم الوجود المطلق العام، و الخاصّ به هو الوجود الواجب.

قوله: انا قد بينا ان الوجود مقول بالتشكيك. ٥/٦٣

قد بين في المسأله الرابعه و الثلاثين.

قوله: و هذا التحقيق مما تبه الخ ٢٠/٦٣

تبه عليه في الفصل الأول من مقاله الاولى من الكتاب الثانى من التحصيل بقوله: ثم اعلم ان الوجود يحمل على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ و معنى ذلك الخ (ص ٢٨١ ط ١).

و المصنف حرره في الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الاشارات ردا على و هم الفخر الرازى حيث زعم ان الوجود شىء واحد في الواجب و الممكن على السواء بالتواطؤ. و بيان هذا التشكيك أن مختلفات الحقيقه اى الواجب و الممكنات قد تشترك في لازم واحد و هو الوجود المحمول عليها فالوجود بمعنى واحد في الجميع و لكن لا على السواء بل على الاختلاف.

ذهب المتأخرون من المشاء الى ان الوجودات العينيه حقائق متباينه بتمام ذواتها البسيطه لا بالفصول ليلزم التركيب في الوجود و يكون الوجود المطلق جنسا، و لا- بالمصنفات و المشخصات ليلزم التركيب في الوجود أيضا و يكون الوجود المطلق نوعا، بل المطلق عرضى لازم لها بمعنى انه خارج محمول اى محمول من صميمه لا أنه عرضى بمعنى المحمول بالضميمه. لأن العارض و المعروض في المحمول بالضميمه شيان و المعروض اى المحمول سابق على العارض اى الحامل.

و حمل الوجود المطلق على اعيان الوجودات المتباينه حمل اللازم على الملزومات المتعدده المتباينه و هذا الحمل على سبيل التشكيك اى اطلاق الوجود المطلق العام اللازم على ملزوم و هو الوجود الواجب اولى و أقدم على ملزوم آخر كالعقل الاوّل مثلا و على هذا القياس. و فى هذه الملزومات ملزوم واحد فقط له تاكّد وجودى و توحد كذلك هو اتيه محضه و وجود صرف و هو ذات الواجب و ما سواه زوج تركيبى من الوجود و الماهيه. و لا- منافاه بين ان يكون لازم واحد بمعنى واحد يطلق على ملزومات متباينه على سبيل التشكيك فالوجود المطلق العام العارض اللازم هو معروض التشكيك كما ان الوجودات العينيه معروضاته فهى معروضات ذلك المعروض.

و قد أوأنا من قبل إلى أن التوحيد اشمخ من ظاهر هذا الزعم و هو تنزيه في عين التشبيه و التوحيد الصمدى منزّه عن هذا التنزيه. فعلى هذا الزعم قالوا فى علم البارى بالجزئيات انه عالم بها على النحو الكلى. و وقعوا فى صدور الكثره عن الواحد الحقيقى و فى ربطها به و فى مسائل اخرى

فى خبط عظيم إلاً ان يصحح آراؤهم بمعاونه كلماتهم الاخرى على غير ما اشتهر منهم و لا ضمير كما اشرنا الى طائفه منها فى شرحنا على فصوص الفارابى و لا يعجبنى اسناد تلك الآراء الفائله بظاهاها إليهم و لا اعتقده فيهم بذلك الاسترسال و الاطلاق.

قوله: و ليس طبيعه نوعيه الخ ٢١/٤٣

كما ذهب الفخر الرازى الى ان الوجود طبيعه نوعيه. فراجع الى شرحه على الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الاشارات (ص ٣٠٣ ط مصر).

قال شارح المقاصد سعد الدين التفتازانى: و العجب أن الامام قد اطلع من كلام الفارابى و ابن سينا على أن مرادهم أن حقيقه الواجب وجود مجرد هى محض الواجبيّه لا- اشتراك فيه اصلا و الوجود العام المشترك المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح فى بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك، ثم استمرّ على شبهته التى زعم انها من المتان بهيئ لا يمكن توجيه شك مخيل عليها و هى ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض تساوى الواجب و الممكن فى ذلك، و ان لم يقتض شيئا منهما كان وجوب الواجب من الغير. و جمله الأمر انه لم يفرق بين التساوى فى المفهوم و التساوى فى الحقيقه فذهب إلى انه لا بدّ من أحد الامرين إما كون اشتراك الوجود لفظيا، أو كون الوجودات متساويه فى اللوازم. (ص ٦٦ و ٦٧ ط ١).

و قد لخص المحقق نصير الدين الطوسى كلام الفخر الرازى فى شرح الفصل المذكور من رابع الاشارات بقوله: و الفاضل الشارح قد اضطرب فى هذا الموضوع اضطرابا ظنّ بسببه أن عقول العقلاء و أفهام الحكماء باسرها مضطربه و ذلك لأنّه استدللّ على أن الوجود لا- يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظى بدلائل كثيره استفادها منهم و حكم بعد ذلك بأن الوجود شىء واحد فى الجميع على السواء حتّى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك. ثم انه لما رأى وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها و كان قد حكم بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بأن وجود الواجب أيضا عارض لماهيته فماهيته غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا. و ظنّ أنه إن لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهيته لزمه إما كون ذلك الوجود مساويا للموجودات المعلوله، و اما وقوع الوجود على وجود الواجب و وجود غيره بالاشتراك اللفظى و منشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك الخ.

ثم أخذ فى بيان اطلاق الوجود على الموجودات بالتشكيك على الوجه المحقق عند المشاء و قد



حزّره آنفا مع مزيد إيضاح منّا. وقد دريت ان الخطب ارفع مما ذهب إليه المشاء بمراحل فضلا عما توهم الفخر الرازى. ثم لنا فى المقام حول كلمات الفخر و تحقيقات المحقق المذكور فى شرحه على الاشارات مطالب مجديه لعلها تنجدك فى هذه المباحث.

قوله: بل هو مقول بالتشكيك، ٨/٦٤

و صدقه على افراده صدق عرضى كما دريت.

و اعلم أن الشيخ فى الفصل الثالث من سادسه الالهيات ناظر الى هذا التحقيق فى تشكيك الوجود على ممشى المشاء حيث يقول: ثم الوجود بما هو وجود لا- يختلف فى الشده و الضعف و لا يقبل الأقل و الانقص و انما يختلف فى ثلاثه احكام و هى التقدم و التأخر و الاستغناء و الحاجه و الوجوب و الامكان، الى آخر ما افاد (ص ٥٣٤ ج ٢ ط ١).

قوله: فى الوجود و العدم. ١٤/٦٤

متعلق بالانحصار.

قوله: و الجواب أن الماهيه من حيث هى هى. ١٧/٦٤

ناظر الى كلام الشيخ فى الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الاشارات حيث يقول: قد يجوز أن تكون ماهيه الشىء سببا لصفه من صفاته، و أن تكون صفه له سببا لصفه اخرى مثل الفصل للخاصه و لكن لا يجوز أن تكون الصفه التى هى الوجود للشىء انما هى بسبب ماهيته التى ليست هى الوجود او بسبب صفه اخرى لأن السبب متقدم فى الوجود و لا متقدم بالوجود قبل الوجود. انتهى.

و اقول الماهيه توجد بسبب الوجود و السنخيه بين العله و معلولها توجب أن يكون معلول الماهيه من سنخها فى وعاء الذهن مثلا كون الا-ثنيه سببا لزوجه الا-ثنين و أنى للماهيه أن توجب صفه الوجود و تكون سببا له و هى حدّ ينتزع من شأن من شئون الوجود الاحدى الصمدى و السبب متقدم فى الوجود و لا متقدم بالوجود قبل الوجود.

و اعلم ان هذا الفصل من الاشارات و ما حققه المحقق الطوسى فى امر الوجود و ردّ الشبهات الفخريه فى المقام هو الاصل فيما أتى به المولى صدرا فى الفصل الثالث من المنهج الثانى من المرحله

ص: ٤٦٦

الأولى من الاسفار من ان واجب الوجود ائته ماهيته.

ثم يستشم من كلام المحقق الطوسى فى هذا المقام من التجريد أنه صنف التجريد بعد شرحه على الاشارات.

قوله: و النقض بالقابل، ٢٠/٦٤

جواب عن اعتراض الفخر الرازى بالنقض.

و قوله: بل كون الماهيه هو وجودها، ٥/٦٥

سأتى هذا البحث فى المسأله الثامنه و الثلاثين حيث يقول: و اثبات الوجود للماهيه لا يستدعى وجودها أولا.

قوله: و الوجود من المحمولات العقلية. ١١/٦٥

اى مفهوم الوجود المطلق المحمول على الماهيات من الصفات العقلية الاعتباريه الموجوده فى العقل فقط، ليست بصفه عينيه خارجيه فذلك الوجود المطلق المحمول من المعقولات الثانيه. و اما الوجود المطلق الواجبى الحق الصمدى فهو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن سبحان الله عما يصفون إلا عباد الله المخلصين.

قوله: و إن كان ما يصدق عليه الماهيه من المعقولات الاولى. ١١/٦٦

يعنى كما ان الأفراد الخارجيه كزيد و عمرو و بكر مصاديق حقيقه للانسان كذلك الماهيات الذهنيه كماهيات الانسان و البقر و الغنم مصاديق ذهنيه للماهيه فالماهيه صادقه على كل واحده منها فالماهيه من المعقولات الثانيه العارضه على الاولى و مصاديقها افراد ذهنيه ليست بخارجيه.

قوله: فى تصور العدم. ١٢/٦٧

الوجود باعتبار عمومه و انبساطه و احاطته وسعه رحمته يعرض مفهوم عدم المطلق و المضاف كالعنى فى الذهن عند تصورهما. و لذلك العروض يحكم العقل عليهما بالامتياز بينهما و امتناع احدهما اى العدم المطلق لا يمكن تحققه، و امكان الآخر اى العدم المضاف الممكن تحققه و ذلك لان

ص: ٤٦٧

كل ما هو ممكن وجوده كالبصر يمكن عدمه و هو العمى. و كذلك يحكم على العدميين بغير ذلك من الاحكام و يميز احدهما من الآخر.

قوله: على ما تقدم. ١/٤٨

تقدم فى المسأله التاسعه عشره حيث قال: و قد يتمايز الاعدام الخ. ثم التحقيق فى المقام ان يقال: بالوجود - اى بالوجود الصمدى الذى هو متن الأعيان و حقيقه الحقائق و جوهر الجواهر - يتحقق الضدان و يتقوم المثلان بل هو الذى يظهر بصوره الضدين و غيرهما و يلزم منه الجمع بين النقيضين لان كلا من الضدين يستلزم سلب الآخر فالضدان يؤولان الى النقيضين من هذا السلب مثلا ان الالم و الراحة ضدان ليسا بنقيضين و لما كان كل منهما يستلزم عدم الآخر يطلق اسم النقيضين عليهما أيضا كانه يقال الراحة و عدمها و الالم و عدمه. و اختلاف الجهتين انما هو باعتبار العقل للمفهومين او الماهيتين و أما فى الوجود فتتحد الجهات كلها فان الظهور و البطون و جميع الصفات الوجوديه المتقابله مستهلكه فى عين الوجود فلا مغايره الا فى اعتبار العقل. و الصفات السلبيه مع كونها عائده الى العدم مفهوما و ذلك العدم هو سلب الامكان و النقص، أيضا راجعه الى الوجود من وجه و ذلك الوجه هو إما تأكد الوجود و توحد الصمدى، و اما انبساط الوجود الى العدم لأن الأعدام المتمايزه بعضها عن البعض تمايزها أيضا باعتبار وجوداتها فى ذهن المعبر لها أو باعتبار وجود ملكاتها لا أن لها ذوات متمايزه بذواتها. فكل من الجهات المتغايره من حيث وجودها العقلى عين باقيها لأن الصفات الكماليه من الحياه و العلم و الإراده و القدره و غيرها تدور مع الوجود حيثما دار و لا تنفك عنه تحققا بل هو عينها فكل واحده منها عين باقيها بوجودها الأحدى فافهم.

ثم نقول و لكون الضدين مجتمعين فى عين الوجود يجتمعان أيضا فى العقل اذ لو لا وجودهما فيه لما اجتمعا فيه و عدم اجتماعهما فى الوجود الخارجى الذى هو نوع من انواع الوجود المطلق لا ينافى اجتماعهما فى الوجود من حيث هو. فتدبر.

فالوجود الحق المطلق اى المطلق عن الاطلاق و التقييد على ما ذهب إليه المحققون من اهل التوحيد حقيقه واحده ذات شئون و شجون و لكل شأن حكم لا يتجافى عنه من حيث ان ذلك الحكم حكم ذلك الشأن و ان كان كل رقيقه محاكيه عن حقيقتها و كل حقيقه هى واجده كمال رقائتها مع ما هى عليها من الزيادة فالوجود المطلق الحق منسب بتلك الأحكام فى عز وحدته و غناه الذاتى و الانصباف فى الحقيقه هو الأتصاف الوجودى الأحدى و لذا قال بعض مشايخ التوحيد

بأن الله لا يعرف الا بجمعه بين الأضداد فى الحكم عليها بها.

و اعلم ان نهايه كمال كل صفه هى أن لا يتطرق إليها زوال و فتور بعروض مقابلها بل انتظم معه و التأم بحيث يزيد قوه و سلطانا و سعه و قد جاء فى الآيات القرآنيه و المأثورات الروائيه اتصافه سبحانه بالاسماء و الصفات المتقابله كالاول و الآخر، و الظاهر و الباطن، و اللطيف و القهار، و النافع و الضار، و القابض و الباسط، و الخافض و الرافع، و الهادى و المضل، و المعزّ و المذلّ و نظائرها.

قوله: و ان يتصور عدم جميع الأشياء الخ. ٣/٦٨

قد اتفقت النسخ كلّها على صوره العباره فى قوله: و عدم العدم بأن يتمثل فى الذهن. ثم قوله هذا جواب عن الشبهه المشهوره و هى لزوم اجتماع النقيضين فى قولنا المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه. بيان اللزوم أن موضوع هذه القضيه و هو المعدوم المطلق قد حكم عليه بامتناع الحكم عليه فالمعدوم المطلق فى القضيه موصوف بصحّ الحكم عليه كما انه موصوف بنقيضها الذى هو عدم صحه الحكم عليه فلزم اجتماع النقيضين فأجاب بان المعدوم المطلق ثابت باعتبار و غير ثابت باعتبار فصحه الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصوّر و امتناع الحكم عليه باعتبار أنه غير ثابت فلا تناقض.

و فى بعض النسخ يصح مكان لا يصح و لكنه لا يصح بلا كلام.

قوله: يمكنه ان يلحقه نفس العدم. ٨/٦٨

من اللاحق أى يمكن الذهن أن يلحق العدم نفس العدم فالعدم و نفس العدم منصوبان على المفعوليه.

قوله: و هو لا يستدعى. ١٦/٦٨

اى الحكم بامتياز احد الشئين عن الآخر لا يستدعى.

و قوله: و لو فرض له هويّه. ١٧/٦٨

الضمير المخفوض راجع الى قوله غير ثابت أى لو فرض لما ليس بثابت هويه.

قوله: وجب أن يكون مطابقا. ١٤/٦٩

اي وجب ان يكون الحكم مطابقا، المستفاد من قوله: فاذا حكم الذهن، و كذا قوله الآتى لم تجب مطابقتها، الضمير راجع الى الحكم. و سيصرح فيه بقوله: الحكم الصحيح فى هذين القسمين لا يمكن ان يكون باعتبار مطابقتها لما فى الخارج.

و قوله: حتى يكون حكم الذهن حقا، مطابق لنسخه (م) و النسخ الاخرى: حتى يكون حكم الذهن صحيحا.

و قوله و إلا لكان باطلا يؤيد الأول، و قوله الحكم الصحيح فى هذين القسمين الثانى.

قوله قدس سره: و قد كان فى بعض اوقات استفادتى منه. ١/٧٠

اقول: قد صنفنا رساله فى نفس الأمر و قد اوجب تصنيفها كلامه هذا من سؤاله و جواب المحقق الطوسى اياه فلا بأس بالرجوع إليها فى المقام لعلها تجديك مطالب حول ذلك الموضوع الشريف و الله سبحانه و لى الأمر.

قوله: من وجه. ١٩/٧٠

اي يستدعى مناسبة ما بينهما و مغايره ما بينهما فالمناسبه تفيد الحمل و المغايره الافاده. ثم الحمل هو الاتحاد و الاتحاد بين الموضوع و المحمول اما بتنزّل الموضوع الى مقام المحمول حتى يتحدا، أو بتصعد المحمول الى مقام الموضوع. و بالجمله الحمل هو الاتحاد و هو يقتضى اثنييه ما و وحده ما و اتحاد الطرفين بحسب الذات و الوجود، و تغايرهما بحسب المفهوم اي المتغايران مفهوما متحدان ذاتا. و إن شئت قلت فى تعريف الحمل إنّ الحمل المفيد هو أن المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا، أو أنّ الحمل هو الحكم باتحاد المتغايرين مطلقا سواء كان بحسب المفهوم او بحسب الاعتبار.

قوله: و التغاير لا يستدعى الخ. ١٢/٧١

جواب شكك يورد على الحمل الايجابى مطلقا، تقريره كما فى الشوارق أن الحمل محال و الآ وجب التغاير ليفيد فاذا وجب وجب أن يكون أحدهما قائما بالآخر اذ مع التغاير لولاه لم يكن بينهما مناسبة بل كان كل منهما اجنبيا عن الآخر فلولا القيام لم يكن حمل احدهما عليه اولى من حمل

ص: ٤٧٠

الآخر عليه و اذا وجب قيام احدهما بالآخر يجب أن لا يتصف به فى نفسه و الا اجتمع المثلان فيلزم قيام الشىء بما ليس بمتصف به و هو جمع للنقيضين.

و تقرير الجواب منع استدعاء الحمل القيام مطلقا لصحة قولنا كل إنسان ناطق مع عدم تصور القيام بين الكل و الجزء، و الأجنبيه انما تلزم لو لم يكن مع عدم القيام اتحاد بالذات و لو سلم فلا نسلم استدعاء اعتبار عدم ما هو قائم فى قيامه بالآخر بل الذى يستدعيه لئلا يلزم اجتماع المثليين هو عدم اعتبار القائم و اين هو من اعتبار عدمه ليلزم اجتماع النقيضين.

قوله: و الموضوع لا يستدعى مجرد القيام. ١٨/٧١

مطابق لما فى (م) و النسخ الباقية: و الموضوع لا يستدعيه مجرد القيام، و فى بعضها بمجرد القيام.

قوله: فيجب أن تكون الماهية ثابتة الخ. ٢١/٧١

لأن ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له. و تفصى الفخر الرازى عن هذا الايراد بتخصيص القاعده الفرعيه بالاستثناء، و الدوانى بتبديل الفرعيه بالاستلزام لان ثبوت الشىء أى المثبت له فى الفرعيه يجب أن يكون مقدا، و لكنّه فى الاستلزام يتحقق مع المقارنه أيضا فالاستلزام غير مستدع لتقدم ثبوت المثبت له على الثابت بخلاف الفرعيه، و السيد المدقق تفصى بانكار ثبوت الوجود لا ذهنا و لا عينا، و المحققون من اساطين الحكماء كالشيخ فى التعليقات و صدر المتألهين فى الأسفار بأن الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شىء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية.

قوله: انا لا نريد بذلك الخ. ١٠/٧٢

و الحاصل الفرق بين الحينيه و المشروطه.

قوله: الحمل و الوضع. ١٣/٧٢

أى كون الشىء محمولا و موضوعا.

قوله: و اما الوجود فى الكتابه، ١٠/٧٣

كما فى (ت، ق) و فى غيرهما: اما الموجود فى الكتابه.

قوله: لكن الوجودان. ١٣/٧٣

هكذا كانت العبارة في جميع النسخ المعتبرة، فلفظه لكن مخففه ملغاه عن العمل.

قوله: إلا كون أحدهما. ١٣/٧٤

و في (ش) وحدها: إلا أن أحدهما. و النسخ الأخرى كلها و الثلاث الأولى منها هي أقدم النسخ و أصحها: إلا كون أحدهما كان موجودا. و الظاهر أن ما في (ش) تصرف من غير ضروره.

قوله: وردت على الوجود. ١٥/٧٥

اي وردت القسمه و ذلك لأن مورد القسمه في كل تقسيم لا يقيد بشيء من القيود و لا بعده بل يؤخذ مطلقا و إلا لزم تقسيم الشيء الى نفسه و الى غيره. و في (م ق): وردت على الموجود.

قوله: و ذلك لأن القسمه. ١٨/٧٦

اشاره إلى دفع السؤال بهذا التحقيق.

قوله: غير كونه آله. ٤/٧٧

خبر لقوله كون الشيء.

قوله: و حكم الذهن الخ. ١٩/٧٧

قد تقدم تحقيقه في بيان نفس الأمر في المسألة السابعة و الثلاثين. و هذا الكلام جواب عن استدلال من يقول بان الامكان موجود في الخارج بأن حكم الذهن على الممكن بالامكان إن لم يكن مطابقا للخارج كان جهلا- و كان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن، و إن كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا فيه. و الجواب أن الامكان امر عقلي و قد تقدم ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقتها لما في نفس الأمر و هو أعم مما في الخارج و مما في العقل فقد يكون صحة الحكم بمطابقتها لما في العقل و الحكم بالامكان من هذا القبيل.

ص: ٤٧٢

قوله: و الحكم بحاجه الممكن ضرورى. ٣/٧٨

قال قدس سرّه فى شرحه على الفصل العاشر من النمط الخامس من الاشارات: الممكن يفتقر فى ترجيح أحد طرفى وجوده و عدمه على الآخر الى علّه مرجحه لذلك الطرف و هذا حكم أولى و ان كان قد يمكن للعقل أن يذهل عنه و يفزع إلى ضروب من البيان كما يفزع الى التمثيل بكفّتى الميزان المتساويين اللتين لا يمكن أن تترجّح إحداهما على الاخرى من غير شىء آخر ينضاف إليها و الى غير ذلك مما يجرى مجراه و يذكر فى هذا الموضوع. انتهى. و قد تقدم أيضا فى المسأله الثلاثين من هذا الكتاب ان الحكم باحتياج الممكن ضرورى.

قوله: و المؤثرية اعتبار عقلى. ١٠/٧٨

اقول: القول الاقنوم الأحكم فى المقام أن جعل انما يتعلق بالوجود من حيث التعيين لا من حيث ذاته و حقيقته لأن الامكان انما يتعلق بالوجود من حيث التعيين لا من حيث الحقيقه فالتحقيق الأتم ان الماهيه كما انها ليست مجعوله بمعنى أن الجاعل لم يجعل الماهيه ماهيه كذلك الوجود ليس مجعولا بمعنى ان الجاعل لم يجعل الوجود وجودا بل الوجود وجود ازلا و ابداء و موجود ازلا و ابداء، و الماهيه ماهيه ازلا و ابداء و غير موجوده و لا معدومه ازلا و ابداء و إنما تأثير الفاعل فى خصوصيه الوجود و تعينه لا غير.

و بعباره اخرى الممكن هو الوجود المتعين فامكانه من حيث تعينه، و وجوبه من حيث حقيقته فوجود الممكنات عباره عن تعيين الوجود الحقيقى فى مرتبه من مراتب ظهوره بسبب تلبسه باحكام الاعيان الثابته و آثارها و تلك الاعيان هى حقائق الممكنات. و الايجاد عباره عن تجليّه فانه فى الماهيات الممكنه الغير المجعوله التى كانت مرايا لظهوره، فافهم.

قوله: و ان اردت به مقارنه المؤثر للاثر الذاتيه فذلك مستحيل. ١٤/٧٩

باتفاق النسخ كلها. فالذاتيه صفه للموصوف المحذوف اى المقارنه الذاتيه.

قوله: و بالجمله كل من قال بان الامكان الخ. ٩/٨١

جمهور العقلاء مالوا الى أن علّه احتياج الأثر الى مؤثره هى الامكان لا غير، و قال آخرون انها

ص: ٤٧٣



الحدوث لا غير، و قال آخرون هما معا. و الشارح اشار الى قول جمهور العقلاء بقوله و بالجمله كل من قال الخ.

و اما الفرقتان الاخريان فذهبتا إلى أن الممكن حال بقائه مستغن عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجه.

و شنع عليهما الشيخ فى النمط الخامس من الاشارات حاكيا كلامهم بقوله: و قد يقولون انه اذا أوجد فقد زالت الحاجه إلى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء و قوام البناء و حتى أن كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على البارى تعالى العدم لما ضرَّ عدمه وجود العالم لأن العالم عنده انما احتاج الى البارى تعالى فى أن اوجده اى أخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا- فاذا قد فعل و حصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل، و قالوا لو كان يفتقر الى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجود آخر و البارى أيضا موجود و كذلك الى غير النهايه.

ثم أخذ الشيخ فى الرد عليهم فراجع إليه. و قال فى حقهم: فهؤلاء هؤلاء. يعنى انهم علماء العوام و عوام العلماء. و قد تقدم الكلام فى ذلك أيضا فى المسأله التاسعه و العشرين.

قوله: و المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث. ١٢/٨١

سيأتى البحث عنه فى المسأله الثالثه من الفصل الثالث من هذا المقصد.

قوله: يشتمل على غلط. ١٨/٨١

اى ان قولهم يشتمل على غلط.

قوله: لا فى الذى كان باقيا. ٢١/٨١

جملة الأمر أن المؤثر جعله متصفا بالبقاء و الممكن كما فى اتصافه بالوجود محتاج الى المؤثر كذلك فى البقاء و حاجته إليه فى البقاء كحاجته إليه فى الحدوث لأن الممكن فى ذاته لم يقتض شيئا منهما لاستواء نسبه ذاته الى طرفى وجوده و عدمه فى الحدوث و كذلك اتصافه به فى الزمان الثانى و ما بعده من الأزمنه فى البقاء.

ص: ٤٧٤

قوله: فلهذا جاز الخ. ١/٨٢

الموجب بالفتح المضطرّ.

قوله: لو أمكن.

اي لو امكن القديم الممكن و كلمه لو للامتناع نحو قوله تعالى: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» او لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات و لكن الوجه الأوّل أولى بل المتعين كما يقتضيه سياق البحث و الكلام من أن كل ممكن حادث.

و انما لم يمكن القديم الممكن لأنّ الفاعل المختار على زعمهم هو الذى يفعل بواسطة القصد و الاختيار... الى آخر ما قاله الشارح. يعنى و لما قلنا من أن الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته و المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر فى بقائه فقط لا فى الحدوث لانه القديم الممكن فليس له حال حدوث كما للحدث الباقي المحتاج الى المؤثر فى حدوثه و بقائه كليهما.

اقول الفلاسفه الطبيعيه كانوا قائلين بأنّ واجب الوجود بالذات هو الاصول الازليه اى الأجزاء التى لا تتجزى الموسومه بالأتم و هى ماده هذه المحسوسات و عنصرها اى ان هذه المحسوسات معلوله كائنه منها. و الى تلك الاصول اشار برهان الموحدىن امير المؤمنين عليه السلام فى الخطبه الواحده و الستين و المائه من نهج البلاغه بقوله: لم يخلق الأشياء من اصول ازليه و لا من أوائل ابدية بل خلق ما خلق فأقام حدّه و صوّر ما صوّر فأحسن صورته الخ. و فى المقام مذاهب اخرى نقلها الشيخ الرئيس فى الفصل الثانى عشر من النمط الخامس من الاشارات و الماتن المحقق الطوسى فى شرحه عليه من القائلين بالمبادئ الاسطقيسيه و غيرها.

و هؤلاء قائلون بأن ماده او الاسطقس عله موجب اى مضطره تكوّن هذه المحسوسات منها بلا إرادته و اختيار. و بيان الايجاب هو على النحو الذى نقله عنهم الشيخ الرئيس فى الفصل الثالث عشر من مقاله الاولى من طبيعيات الشفاء (ص ٢٦ ج ١ ط ١) حيث قال: انهم يرون أن مبادئ الكل هى اجرام صغار لا تتجزى لصلابتها و لعدمها الخلاء و انها غير متناهيه بالعدد و مبنوثة فى خلاء غير متناهي القدر و ان جوهرها فى طباعها متشاكل و بأشكالها مختلف و انها دائمه الحركه فى الخلاء فيتفق أن يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئه فيكوّن منه عالم و أن فى الوجود عوالم مثل هذا العالم غير

ص: ٤٧٥

متناهيه بالعدد مرتبه فى خلاء غير متناه ومع ذلك فىرى أن الامور الجزئيه من الحيوانات و النباتات كائنه لا بحسب الاتفاق.

و فرقه أخرى لم تقدم على أن يجعل العالم بكليته كائنا بالاتفاق و لكنّها جعلت الكائنات متكونه عن المبادئ الاسطقسيه بالاتفاق فما اتفق أن كان هيئه اجتماعه على نمط يصلح للبقاء و النسل بقى و نسل، و ما اتفق أن لم يكن كذلك لم ينسل. و انه قد كان فى ابتداء النشور بما يتولد حيوانات مختلطه الأعضاء من انواع مختلفه و كأن يكون حيوان نصفه أيل و نصفه عنز، و ان أعضاء الحيوان ليست هى على ما هى عليه من المقادير و الخلق و الكيفيات لأغراض بل اتفقت كذلك مثلا قالوا ليست الثنايا حاده لتقطع و لا الأضراس عريضه لتطحن بل اتفق أن كانت الماده تجتمع على هذه الصوره و اتفق أن كانت هذه الصوره نافعه فى مصالح البقاء فاستفاد الشخص بذلك بقاء. و ربما اتفق له من آلات النسل نسلا لا يستحفظ به النوع بل اتفاقيا. انتهى ما اردنا من نقل ما فى الشفاء.

بيان: قوله و لعدم الخلاء، اى ليس لها خلاء و تجويف. قوله فى طباعها متشاكل، اى من نوع واحد. قوله كائنه لا بحسب الاتفاق، اى كائنه بحسب الطبيعه. قوله نصفه ايل و نصفه عنز، ايل بالفتح و التشديد على وزن الميّت و فى الصحاح الايل الذكر من الاوعال و هو الذى يسميه بالفارسيه گوزن. و عنز بالفتح و السكون يقال بالفارسيه بز كوهى. فلنرجع إلى ما كُنّا فيه:

و الغرض أن هؤلاء و اترابهم من الفرق الطبيعه قائلون بالإيجاب و الاضطرار لأن تلك المبادئ لا حياه لها و لا شعور و علم و اراده و اتفق أن تكوّن منها هذه المحسوسات، و اما الفيلسوف الالهى فقائل بالمبدإ الحى العالم القادر المرید السميع البصير المختار فى جميع افعاله و هو دائم الفضل على البريه و حاشاهم عن التفوه بالإيجاب و الاضطرار و عدم الاختيار فى المبدأ سبحانه و تعالى.

ثم ان هذين العلمين، يقولان ذلك و لا يمكن استناد القديم الممكن الى المختار، و هذا يفسره و يعلّله بقوله لان المختار هو الذى يفعل بواسطه القصد و الاختيار و القصد انما يتوجه فى التحصيل الى شىء معدوم لأن القصد الى تحصيل الحاصل محال و كل معدوم يجدد فهو حادث. و تفوّها بحدوث العالم بدليل كونه مختارا و بأن القول بقدمه يوجب أن يكون موجبا مضطرا. و المحقق الطوسى فى رسالته الموسومه بتذكرة آغاز و انجام قد افاد فى التوحيد الصمدى الذى هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن الفياض على الاطلاق ازلا و ابد على ما يراه الموحدون الشامحون فى معارف الحكمة المتعاليه حقائق دالّه على توغّله فى توّحد الوجود الحق الصمدى الازلى فى ذاته و جميع صفاته و أفعاله و قد بيّنا

و اوضحنا كلماته الشريفة فى تعليقاتنا على آغاز و انجام على التفصيل و الاستيفاء معاضده بمنطق الوحي فراجع إليها.

و كان بعض مشايخنا يقول كان المحقق الطوسى فى التجريد جالسا على كرسى الكلام فتكلم على دأبهم و هديهم.

ثم قد يأتى كلامه فى الايجاب أيضا فى المسألة الأولى من الفصل الأول من المقصد الثالث فى صفاته تعالى حيث يقول: وجود العالم بعد عدمه ينفى الايجاب.

قوله: و لا قديم سوى الله تعالى. ٩/٨٢

قدمه سبحانه يساوق قدم فيضه.

و قوله: اما الفلاسفه فظاهر. ١٠/٨٢

فقد دريت حق القول و تحقيقه فى ذلك. و الايجاد و ان كان بحسب كل يوم فى شأن و تجليه على الدوام بالاسمين الشريفين القابض و الباسط و سائر اسمائه الحسنى متجددا أنا فأنا بتجليات غير متناهيه خلقيه و لكن الوجود الحق قديم واجب بذاته حى عليم ازلى ابدى متصف بجميع الصفات الكماليه بوجوده الأحدى. فالوجود غير مجعول مطلقا كما انه غير قابل للعدم مطلقا لاستحاله انفكاك الشىء عن نفسه و انقلابه الى غيره. و الآراء الاخرى كلها قابله لمحمل صحيح بحيث لا تنافى ذلك التوحيد الصمدى بمعناه الارفع الاشمخ.

و قوله: كل هذه المذاهب باطله. ٢٠/٨٢

ينبغى التأمل فيه. و القول بالحال و الثبوت فقد علمت تحقيق الحق فى ذلك. و الكتب المدونه فى الملل و النحل كالفصل لابن حزم الاندلسى، و الملل و النحل لمحيد الشهرستانى و غيرهما فى المذاهب و الآراء و الفرق اكثرها مما استفادوها من ظواهر بعض عبارتهم و اخترعوا منها مذهباً أو رأياً و اسندوهما إلى قائلها و لا يرتضى غالبا صاحب القول بهما حيث انه لم يعن ما استفيد من كلامه و لم يصل مؤلف الملل و النحل الى مغزى كلامه و لب مراده و لنا على ما قلنا شواهد عديده كثيره نقل شرذمه منها ينجز الى الاسهاب و يوجب تأليف كتاب عجاب. و ينبغى لنا تصنيف مصنف فى الجمع بين الآراء كما صنفه الفارابى فى الجمع بين الرأيين، لعل الله يحدث بعد ذلك امرا. و بالجملة ان اهل التحقيق فى التوحيد أعنى المتألهين فى التوحيد قائلون بان الحق سبحانه

ليس له سوى فضلا عن أن يكون قديما او حادثا بل ليس الوجود إلا لحق و آياته.

قوله: و اما المسلمون، ١١/٨٢

كما فى النسخ الاربع الاولى. و فى بعض النسخ: و أما المتكلمون.

قوله: بحاله خامسه، ١٣/٨٢

متعلق بفعل علل.

قوله: هما البارى تعالى و النفس. ١٤/٨٢

اى النفس التى هى مبدأ الحياه من النفس الانسانيه و الفلكيه.

قوله: و اما الزمان، ١٨/٨٢

أى الدهر.

قوله: و لا يفتقر الحادث الى المدّه و المادّه. ٣/٨٣

الماده ما يكون موضوعا للحادث ان كان الحادث عرضا، او هيولاه ان كان الحادث صورته، او كان متعلقه ان كان الحادث نفسا، و بالجملة أن الحادث محتاج الى محل سابق. و قوله لأن كل حادث ممكن، دليل لمسبقته بماده. و قوله و لان كل حادث يسبقه، دليل لمسبقته بمدّه. و قوله:

هذا النوع من التقدم، منصوب مفعول مطلق نوعى ليتقدم. و قوله: لفظ مشترك بين معينين، كما يتّين فى المسأله الثانيه و الثلاثين حيث قال: و الاستعدادى قابل للشّدّه و الضعف الخ.

و اعلم أن الحادث ينقسم الى الحادث الذاتى، و الى الحادث الزمانى و الثانى يحتاج الى الماده و المدّه دون الأوّل لأن العقول عند الالهيين من الفلاسفه حادثه بالحدوث الذاتى كغيرها من الحادثات الزمانيه و لكنها غير متصفه بالحدوث الزمانى فكل ما حادث بالزمانى حادث بالذاتى أيضا و لا عكس كليا و الحدوث الذاتى يصدق على القديم الممكن الغير المفتقر الى المدّه و الماده، و المفتقر إليهما مسبق بالامكان الاستعدادى. و التسلسل التعاقبى فى المقام غير ضار لدوام الفيض و قدمه.

و التحقيق موكول الى البحث عن حق التوحيد الذى هو توحيد الوجود الحق الصمدى ذى المعارج.

ص: ٤٧٨

قوله: و ان كان العدم لا يسمى قديما. ٤/٨٤

قد يوصف العدم بالقدم و الحدوث فيقال العدم الغير المسبوق بالوجود قديم و المسبوق حادث.

قوله: فى الماهيه و لواحقها. ٢/٨٥

قال المصنف فى شرح الفصل الخامس من سابع الاشارات فى اشتقاق لفظ الماهيه و معناها:

ان ماهيه الشىء هى ما يحصل فى العقل من ذلك الشىء نفسه دون عوارضه الخارجيه و لذلك اشتقت لفظه الماهيه من لفظ ما هو، فان الجواب عنها يكون بها. انتهى.

يعنى ان الجواب عن لفظه ما هو يكون بالماهيه. و قوله: لواحقها، يعنى بها عوارضها من الوحده و الكثره و الكليه و الجزئيه و الوجود و العدم و غيرها.

قوله: و هو ما به يجاب، ٣/٨٥

اى الماهيه و تذكير الضمير باعتبار الخبر كقوله تعالى «فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي»

قوله: و الذات و الحقيقه عليها. ٤/٨٥

أى تطلق الذات و الحقيقه على الماهيه مع اعتبار الوجود الخارجى، فلا يقال مثلا ذات العنقاء و حقيقتها بل يقال ماهيه العنقاء. و قد يستعمل هذه الالفاظ الثلاثه اى الماهيه و الذات و الحقيقه بلا اعتبار فرق بينها و قوله (س ١٣): واحده مغايره، باتفاق م ص ق ز د.

قوله: و لا نقول الانسان من حيث هو انسان ليس الفا. ١٤/٨٦

بل الانسان ليس هو من حيث هو انسان بالف و لا- غير الف لان الماهيه من حيث هى هى ليست إلاهى، و قضيه الانسان من حيث هو انسان ليس الفا فى حكم الايجاب العدولى و معناه الانسان من حيث هو لا الف، أى هو شىء و ذلك الشىء هو لا الف، و هذا ليس بصحيح لأنه ليس إلا- نفسه و الألف و اللالاف مغايران له و هو كما أنه ليس بالف. ليس بلا الف و عبارته المقام مطابقه للنسخ كلها.

ص: ٤٧٩

قوله: و هو الماهيه. ٢٠/٨٦

باطباق النسخ كلّها: و هو الماهيه، بتذكير الضمير، و كذلك فى الشرح.

قوله: المسأله الثالثه. ٤/٨٨

عبارات المتن و الشرح موافقه للنسخ كلّها.

قوله: بما مضى. ١٤/٨٨

من البسيط و المركب الحقيقين المستفادين من قوله قدس سرّه و الماهيه: منها بسيط و هو ما لا جزء له و منها مركب و هو ما له جزء.

و اعلم ان البسيط يطلق بالاشتراك اللفظى على عدّه معان: فيقال انه سبحانه بسيط كما انه دائر فى ألسنه الحكماء أنّ بسيط الحقيقه كل الاشياء. أى انه تعالى صمد لا- جوف له. و كثيرا ما يعبرون عن هذا المعنى بانه تعالى غير متناه كما يعبرون عنه بوحده الوجود أيضا. فالكلمات الاربع اعنى قولهم بسيط الحقيقه كل الأشياء، و الصمد، و غير المتناهى و وحده الوجود، معناها واحد.

و على هذا المعنى من البساطه قال صاحب المنظومه فى الحكمه غرر فى بساطته تعالى (ص ١٥٠).

و يقال للمفارقات النوريه عقول بسيطه و اطلاق البسيط عليها باعتبار كليتها أى سعه وجودها أيضا. قال الشيخ فى الفصل الرابع من مقاله الخامسه من نفس الشفاء: ان الأشياء المركبه و الاشياء البسيطه التى هى قائمه فى المركب يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى و قوه ان يفسد، و فى الأشياء البسيطه المفارقه الذات لا يجوز أن يجتمع هذان الأمران (ص ٣٥٥ ج ١ ط ١).

و يطلق البسيط على الملكة العلميه أيضا فيقال ان حقيقه كل شىء مندمج فى بسيطه كاندماج العلوم التفصيليه فى الملكة البسيطه. و تلك الملكة البسيطه يقال لها القوه العقلية المطلقة و العلم البسيط أيضا فراجع الى الفصل السادس من خامسه نفس الشفاء (ص ٣٥٩) و اطلق فى ذلك الفصل العقل البسيط على الملكة أيضا، و على منواله قال المتأله السبزوارى فى تعليقه على آخر الفصل السابع من الطرف الأول من المرحله العاشره من الأسفار: سواء كان فياض العقول التفصيليه هو العقل البسيط الذى هو الملكة أو باطن ذات النفس أو العقل الفعّال (ج ٣ ص ٣٢١ ط ٢). و يعبر عن هذا العلم البسيط بالعقل البسيط الاجمالي، فراجع الى الموضوع المذكور اخيرا من

ص: ٤٨٠

الشفاء و الى الأسفار (ص ٢٩٣ ج ١ ط ١) حيث يقول: اثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات.

و يطلق خصوصا على المعلول الأوّل أى العقل الأوّل البسيط. و هذا الوجه مندرج فى الاطلاق السابق.

و يطلق البسيط على العناصر الأوّليه للمركبات الطبيعیه كثيرا.

و يطلق على السطح أيضا كما قال الشيخ فى الفصل الثامن و العشرين من النمط الأوّل من الاشارات: الجسم ينتهى ببسطه و هو قطعه، و البسيط ينتهى بخطّه و هو قطعه الخ.

و يطلق على عضو الحيوان بالنسبه الى بدنه المركب من الاعضاء و ان كان كل عضو منه مركب من البسائط كما فى المباحث المشرقية للفخر الرازى (ج ٢ ص ٢٣٢ ط حيدرآباد) و فى الأسفار (ج ٤ ط ١ ص ٩) من ان مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه.

و يطلق على العرض المقابل للجوهر أيضا كالسطح و النقطة و غيرهما من البسائط العرضيه فما قدمنا من اطلاقه على السطح داخل فى هذا الوجه أيضا.

و يقال فى الفن الرياضى للعدد الأوّل البسيط أيضا فى قبال العدد المركب فى صدر مقاله السابعه من اصول اقليدس بتحرير المحقق الطوسى العدد الأوّل هو الذى لا يعدّه غير الواحد، و المركب هو الذى يعده آخر.

و يطلق كثيرا فى زبر المتقدمين على النفوس الناطقه الانسانيه فى آخر الفصل الرابع من مقاله التاسعه من إلهيات الشفاء حيث قال: و ممّا لا نشكّ فيه ان هاهنا عقولا بسيطه مفارقه تحدث مع حدوث ابدان الناس و لا تفسد بل تبقى الخ (ج ٢ ط ١ ص ٢٦٩). و كذلك يطلق فى العلوم الأدبيه و غيرها على الحروف و الكلمات و غيرهما.

قوله: لا انه لا جزء له هو المركب المخصوص، ٢١/٨٨

كما فى (ش). و الضمير فى انه و فى له راجع الى البسيط، و ضمير هو راجع الى ذلك المركب و قد روى العبارة على وجوه فى (م): من ذلك المركب لانه - و له خ - لا جزء له هو المركب المخصوص. و فى (ص ز ق د): من ذلك المركب و انه لا جزء له و هو المركب المخصوص. و فى اخرى: من ذلك المركب و ان كان له جزء آخر كما للمركب المخصوص. و الاخير أوضح الوجوه معنى، و الأول أمتنها لفظا و معنى فقد اخترناه. و فى غيره يحتمل التحريف و التصحيح القياسى، على أن غير الطرفين لا يخلو عن

ص: ٤٨١



تكلف تخين.

قوله: الأول أعنى، ٣/٨٩

بيان لقول المصنف بما مضى.

قوله: فقد تعاكسا. ٧/٨٩

اي صارت النسبه بين البسيط الاضافى و البسيط الحقيقى على عكس النسبه بين المركب الاضافى و المركب الحقيقى لأن البسيط الاضافى أعم مطلقا من البسيط الحقيقى، و المركب الاضافى اخصّ مطلقا من المركب الحقيقى فلا يخفى ان هذه النسبه عكس النسبه بين البسيطين اما الأول فلأن كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه و من غيره و ليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا- جزء له لجواز أن يكون جزء شىء ذا أجزاء، و اما الثانى فلأن كل مركب اضافى مركب حقيقى و ليس كل مركب حقيقى مركبا اضافيا لجواز أن لا يعتبر اضافته الى جزء.

قوله: و كما تتحقق الحاجه الخ. ٩/٨٩

قال الشارح القوشجى: اختلفوا فى أن الماهيات الممكنه هل هى مجعوله بجعل جاعل أم لا على اقوال ثلاثه: الأول ما اختاره المصنف و هو انها كلها مجعوله بجعل الجاعل سواء كانت مركبه أو بسيطه، الثانى انها غير مجعوله مطلقا مركبه كانت او بسيطه، الثالث ان المركبه مجعوله بخلاف البسيط. انتهى.

اقول: المستفاد من كلامه فى النمط الرابع من الاشارات و من كلماته الأخرى و ممّا مضى منه فى الكتاب، عدم اعتقاده فى مجعوليه الماهيات برأسها اصاله و مراده من تحقق الحاجه فى المركب و البسيط باعتبار صيرورتها موجوده بتبعيه الوجود بضرب من الاعتبار الذهنى فى تغايرهما. و من ذهب الى انها غير مجعوله مطلقا ناظر الى جعلها بالأصاله فالقولان واحد. و القول الثالث ناظر الى ان البسائط كالأعراض مجعوله بجعل الماهيات الموجوده فى الخارج فهى موجوده بالتبع أيضا فان جعل زيد فى الخارج هو جعله متكما بكم كذا و متلونا بلون كذا و هكذا لا أن الجعل مره يتعلق بالماهيات و اخرى باعراضها فالاقوال ناظره الى أمر فارد و لا تنازع بينها.

و اعلم انه يصدق قولنا الماهيه ليست بموجوده و لا يصدق قولنا الوجود ليس بموجود، و ذلك لأن

ص: ٤٨٢

الوجود ليس بمجوعول بل هو الحق المتحقق فى عظموت جلاله و جبروت كبريائه و الماهيات او عيه تحققها هى الأذهان لا غير و  
انما ينتزع و تعتبر من حدود اطواره و شئونه و آياته و تلك الحدود تعتبر بما يلينا لا بما يليه لأنها بما يليه لا حدّ لها لقيامها بها  
كامواج البحر مثلا تعتبر حدودها بما يلينا لا بما يلي البحر لانها لا حدود لها من تلك الجبهه فافهم.

و الفيلسوف الالهى يبحث عن اجزاء الجسم فيجده مؤلفا من الهولى و الصوره فينتقل من ازدواجهما الى اصل مفارق يقيم  
أحدهما بالآخر فيثبت من هذا الطريق خالقا مدبرا قيوما قائما على الأجسام، او يجده مؤلفا من اجزاء صغار صلبه لا تتجزى فينتقل  
من تأليفها الى جامع لها مدبر فيها تدبيرا اراديا فيثبت بهذا الطريق موجودا واجبا بذاته خالقا مريدا متصفا بجميع الكمالات الغير  
المتناهيه او يبحث عن الممكن بانه زوج تركيب من الوجود و الماهيه فينتقل من ازدواجهما الى جاعل الماهيه موجوده و هو الله  
سبحانه. و العارف ينظر بنور برهان الصديقين على وجهه الاتم انه سبحانه هو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن فيحتاج فى اثبات  
العالم الى دليل فالماهيات فى منظره الأعلى كسراب بقيعه يحسبه الظمان ماء حتّى اذا جاءه لم يجده شيئا و وجد الله عنده فوقاه  
حسابه.

قوله: و هما قد يقومان بانفسهما الخ. ١٧/٨٩

انت بما قدّمنا من معانى البسيط تدرى ان بعض البسائط كالجوهر قائم بنفسه، و بعضه كالكيف مفتقر الى المحل، ثم ان الحيوان  
و السواد فى الشرح مثالان للمركب اما الحيوان فظاهر و اما السواد فباعتبار أن اللون جنس له و قابض نور البصر فصل له. و قوله  
لا بدوان يكون أحد أجزاءه قائما بنفسه كالناطق فى الحيوان.

قوله: و هو عله الغنى عن السبب، ١/٩٠

اي تقدم الأجزاء على الماهيه المركبه فالضمير راجع الى المصدر المستفاد من قوله عما يتقدم.

قوله: فقد ظهر أن جزء الحقيقه، ٩/٩٠

قد مضى فى المسأله الاولى من هذا الفصل ان الذات و الحقيقه تطلقان على الماهيه مع اعتبار الوجود الخارجى.

و قوله: و نقول هذا التقديم، ١٢/٩٠

بيان لمرجع الضمير فى قول المصنّف و هو عله الغناء المستفاد من قوله عما يتقدم كما تقدم.

و قوله: عن السبب الجديد، ١٣/٩٠

لا عن السبب مطلقا فان السبب الاول الذى للكلى سبب له أيضا فقوله: و لسنا نقول الخ جمله بيانيه.

و قوله: فان فاعل الجزء هو فاعل الكل، ١٣/٩٠

الظاهر انه لو قال فان فاعل الكل هو فاعل الجزء لكان انسب.

و قوله: الموصوف بالتقدم، ١٧/٩٠

و هو هو لا يكون إلا جزء لأن غير الجزء لا يتصف بالتقدم على الكل فهو ذاتى لا غير.

و قوله: و هى الحصول المطلق، ١٨/٩٠

اعم من أن يكون جزء أم لا بأن يكون عرضا لازما فلا يلزم من أن يكون ذاتيا لا غير و ان امتنع رفع هذا اللازم فى الذهن فانه لا يلزم أن يكون كل ما امتنع رفعه فى الذهن ذاتيا مقوما كما ذهب إليه قوم من المنطقيين و الشيخ ردّهم فى منطق الاشارات فى ضمن قوله اشاره الى العرضى اللازم (ص ١٩ ط ١).

فانما كان هذه الخاصه اعم من الخاصه الاولى لان كل ما هو متقدم على الكل مستغن عن سبب جديد، و ليس كل ما هو مستغن عن سبب جديد فهو متقدم.

و قوله: اعم منه، ٢٢/٩٠

اى من الأول و هو وجوب تقدمه الخ، لمشاركه بعض اللوازم له اى للاؤل فى ذلك اى فى كل واحد من الاستغناء و امتناع الرفع.

ص: ٤٨٤

قوله: و لا بد من حاجه ما الخ. ٣/٩١

اي لا بدّ في المركب من حاجه ما.

قوله: فلا بد لكل مركب، ٧/٩١

كما في (م) و الباقية في كل مركب.

قوله: كالماده المحتاجه الخ. ١٣/٩١

كما قيل بالفارسيه:

هيولى در بقاء محتاج صورتشخص كرد صورت را گرفتار.

قوله: اجزاء الماهيه الخ. ١٦/٩١

بيان لمرجع الضمير و هو هي.

قوله: و الثانى باطل الخ. ١/٩٢

و هو أولا مقابل المحسوس في قوله: اما ان يكون كل واحد منهما محسوسا أو لا.

و قوله: فيكون التركيب في قابل السواد او فاعله، ٣/٩٢

قد مضى نظير ذلك الاحتجاج في الوجود في المسأله الاولى من الكتاب. و في (م): في قابل السواد و فاعله، و أما النسخ الاخرى فكما اخترناه.

قوله: و مضائفه، ٥/٩٢

على صيغه اسم الفاعل.

و قوله للأجزاء. ٦/٩٢

صله للعروض و لم يأت به المصنف لدلاله العروض و المقام عليها.

و قوله: اعتبرنا عروضهما، ٧/٩٢

و اعتبرنا عدم عروضهما لها أيضا ليتحقق التباين و الضمير راجع الى العموم و الخصوص المعبر



بالمضايف فى المتن.

و قوله: اعم من البعض، ٨/٩٢

اعم مطلقا أو من وجه.

و قوله: فتسمى المتباينه، ٨/٩٢

و أما المتساويه فهى خارجه عن هذه القسمه لأن تركيب الماهيه الحقيقيه من أمرين متساويين ممتنع عند المصنّف لما يأتى من قوله - قدس سره - و ما لا جنس له فلا فصل له.

و قوله: او صفه له، ١٠/٩٢

اى للخاص.

و قوله: و قد يكون مضافا، ١١/٩٢

عطف على قد يكون أى و قد يكون العام عاما مضافا.

و قوله: و بعضها عدمى كالاول، ١٢/٩٢

يعنى كالعدد الاوّل. و العدد الاوّل مقابل العدد المركب. و الاول كالخمسه و السبعه، و المركب كالسته و الثمانيه كما فى صدر سابعه الاصول العدد الاول هو الذى لا يعدّه غير الواحد، و المركب هو الذى يعدّه آخر.

قوله: كما تقدم تحقيقه، ٢٢/٩٢

تقدم فى المسأله الثانيه من هذا الفصل.

و قوله: و جعلاهما واحد، ٨/٩٣

و سيأتى أيضا البحث عنه فى آخر هذا الفصل حيث يقول و جعل الجنس و الفصل واحد.

قوله: و هو عله. ١٥/٩٣

الجنس من المعقولات الثانيه و طبيعهه الجنسيه امر مبهم فى العقل بمعنى انه مأخوذ لا بشرط

متردد بين اشياء كثيرة، هي عين كل واحد منها في الخارج بمعنى انها جزء حقيقتها غير منطبقه على تمام حقيقه واحده منها فاذا انضم إليها الفصل زال عنها الابهام و التردد و تعينت و هي مع انضمامه منطبقه على تمام حقيقتها فيحصل النوع. فالفصل عله لصفه الجنس في الذهن و هي التعين أى زوال الابهام و التردد فيه لا انه عله لوجود الجنس في الذهن او في الخارج و إلا لوجب أن لا- يعقل الجنس إلا- مع علتة و هو فصل ما على الأول، و وجب أن تغايرا في الوجود و يمتنع الحمل بالمواطاه على الثانى. و الى هذا التحقيق يشير القطب فى شرح المطالع (ص ٩٢ ط ١) حيث قال بعد نقل كلام الشيخ من أن الفصل عله لحصه النوع، بهذه العبارة: ليس مراده ان الفصل عله لوجود الجنس و إلا- لكان اما عله له فى الخارج فيتقدم عليه فى الوجود و هو محال لاتحاد هما فى الجعل و الوجود، و إما عله له فى الذهن و هو أيضا محال و إلا لم يعقل الجنس دون فصل بل المراد ان الصورة الجنسية مبهمه فى العقل يصلح أن يكون اشياء كثيرة هي عين كل واحد منها فى الوجود غير محصله فى نفسها لا يطابق تمام ماهياتها المحصّيه و إذا انضاف إليها الصورة الفصليه عيّنهما و حصّيلهما أى جعلها مطابقه للماهيه التامه فهى عله لرفع الابهام و التحصيل.

و قوله: اشبه بالماده من الفصل، ١٦/٩٣

بيان لتخلل الكاف فى قوله و الجنس هاهنا كالماده يعنى كما أن الهيولى لا تحصّل لها فى الخارج إلا بالصورة كذلك الجنس لا- تحصل لها فى الخارج إلا- بالفصل. و انما يكونا كالماده و الصورة لانهما اجزاء خارجيه للجسم و هما امور ذهنيه من المعقولات الثانيه و العبارة نقلت فى (م ق د) هكذا:

و الجنس هاهنا كالماده. و فى (صلى الله عليه و آله): و الجنس هنا كالماده.

و قوله: لأنّ الشيخ أبا على ادعى. ١٩/٩٣

قال الشيخ فى منطق الاشارات (ص ٢٩ ط ١): و كل فصل فانه بالقياس الى النوع الذى هو فصله مقوم، و بالقياس الى جنس ذلك النوع مقسّم.

و قال المحقق الماتن فى شرحه عليه: يريد أن الفصل الذى يتحصّل به الجنس نوعا انما يكون له اعتباران احدهما بقياسه الى الجنس المتحصّل به، و الثانى بقياسه الى النوع المتحصّل منه. و الاول هو التقسيم فان الناطق يقسّم الحيوان الى الإنسان و غيره. و الثانى هو التقويم فانه يقوم الانسان لكونه ذاتيا له. و اما قولهم الفصل مقوم لحصّه من الجنس فذلك التقويم غير ما نحن فيه فانه بمعنى كونه سببا لوجود الحصّه لا بمعنى كونه جزء منه.

وقال القطب في تعليقه عليه على منوال كلامه توضيحا: و للفصل ثلاث نسب: نسبة الى الجنس بالتقسيم، و نسبة الى النوع بالتقويم، و نسبة الى الحصة بالتقويم أيضا لكن بمعنى آخر فانه مقوم للنوع بمعنى انه مقوم لماهيته ذاتي له، و مقوم للحصة لا بمعنى انه مقوم لماهيته بل بمعنى انه مقوم لوجوده فانه إذا قارن الجنس تحصص فهو عله لوجود الجنس لا مطلقا بل للقدر الذى هو حصه النوع.

قوله: كالجنس العالى الخ. ٧/٩٤

اي ذلك الشىء هو كالجنس العالى و كالفصل الاخير لانهما لو كانا مركبين من الجنس و الفصل يلزم المحال الذى يذكره الشارح بعيد هذا فى ضمن قول المصنف و يجب تناهيهما فكل من الجنس العالى و الفصل الأخير مثال للشىء لا للأمرين المتساويين بان يكون ذانك الأمران المتساويان هما الجنس العالى و الفصل الأخير لوضوح بطلان هذا الكلام فلا تغفل.

ثم قوله: و لو جعل كل منهما - الى آخره - موافق لنسختي (ش د) و وجهه ظاهر. و فى (م): لزم التسلسل و لم يكن جعل كل واحد منهما فصلا للمركب، و لم يكن المركب فصلا لكل منهما لتساوى نسبه و نسبتها الى الوجود، و هى اقدم النسخ و اصحها غالبا. و معنى العبارة ظاهر. و هى فى النسخ مضطربة اشد من اضطراب المضطربة.

و هى فى (ش د) هكذا: لزم التسلسل و لو جعل كل منهما فصلا للمركب و لم يكن المركب فصلا لكل منهما لزم الترجيح من غير مرجح لتساوى نسبه و نسبتها الى الوجود.

و الظاهر أن هذا تحرير آخر من غير الشارح العلامة. و فى (ز): لزم التسلسل و لم يجعل كل منهما فصلا للمركب و لم يكن المركب فصلا لكل منهما لتساوى نسبه و نسبتها الى الوجود. و فى (ق): لزم التسلسل و لم يجعل كل منهما - ثم إلى آخر مثل ما فى (ز) - و نسخه (د) كانت نحو ما فى (ز) ثم صحح مثل ما فى (ش).

قوله: و الأول يلزم منه كونه الخ. ٨/٩٥

اي ما يكون مساويا له يلزم منه أن يكون فصلا للجنس. و سيأتى زياده بيان و توضيح فى كون المساوى فصلا فى قوله بعيد هذا و إذا نسبا الى ما يضافان إليه الخ.

قوله: فانه لو لا تنهى الأجناس الخ. ١٤/٩٥

على انه لزم من ذلك تركب الماهيه من أجزاء غير متناهيه فلزم منه عدم تحصيل الاشخاص



أيضا و قد جمعهما الشارح فى الجوهر النضيد بقوله: و انما وجب انتهاء الاجناس فى التصاعد لانه لو لا ذلك لزم تركيب الماهيه من أجزاء غير متناهيه و يلزم وجود علل و معلولات لا يتناهى و هو محال (ص ١٤ ط ١).

قوله: و من الجنس ما هو مفرد، ٧/٩٦

كما فى (م) وحدها. و النسخ الاخرى كلها: و فى الجنس ما هو مفرد. و الشرح يناسب الأول حيث قال: من اقسام الجنس المفرد. و باقى المتن كان باتفاق النسخ كلها.

قوله: و ان يكون صدقه، ١٠/٧٣

اى صدق العقل على افراده صدق الجنس على انواعه لا صدق النوع على افراده حتى يصير الجوهر جنسا للعقل.

قوله: بل قد تجتمع الخمس الخ. ١٦/٩٦

قال الشيخ فى منطق الاشارات: و قد يكون الشىء بالقياس الى كلّى خاصّه، و بالقياس الى ما هو اخصّ منه عرضا عاما فان المشى و الأكل من خواص الحيوان و من الأعراض العامه بالقياس الى الإنسان. و قال الماتن المحقق الطوسى فى شرحه عليه: كل واحد من الخمسه انما يكون واحدا منها بالقياس الى شىء فان الجنس جنس لشىء. و النوع نوع لشىء و لا يمتنع أن يكون ما هو جنس لشىء نوعا لغيره و كذلك البواقى. و قد يتمثل فى هذا الموضوع باللون فيقال انه جنس للاسود، و فصل للكيف، و نوع للمتكيف بوجه، و لهذا الملون بوجه، و خاصّه للجسم، و عرض عام للحيوان، و ليس هذا المثال صحيحا فى بعض الصور و لكن لا يناقش فى الامثله.

قوله: و الّا لم يكن فصلا. ٢٠/٩٦

لأن الجنس حينئذ يصير مقوما للفصل اى يكون جزء لماهيته. و أيضا لزم اعتبار جزء واحد فى الماهيه مرتين و انه باطل قطعاً.

قوله: و التشخص من الامور الاعتباريه. ٩/٩٧

اى من الاعتباريات التى لها نفسيه و واقعيه، لا كالاختباريات التى لا نفسيه لها كما تحقّق

فى البعث عن نفس الأمر. و لا يلزم من كونه ذا نفسه أن يكون صفه زائده على الذات المتشخصه كما ان زيدا موجود جزئى خارجى مثلا و ليس صفه الجزئيه صفه زائده على ذاته و هذا هو المراد من ان التشخص امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج. ثم لا يخفى عليك ان التشخص امر زائد على الماهيه فى كل واحد من اشخاص تلك الماهيه لأن هذه الماهيه النوعيه من حيث هى هى نفس تصوورها غير مانع من صدقها على كثيرين و اما الشخص فنفس تصويره مانع من الشركه ففى الشخص امر زائد على الماهيه و هو التشخص. نعم ان هاهنا دقيقه فى أمر الجزئى الذهنى و هى أن الصوره العلميه و إن كانت مثاليه جزئيه كصوره الشمس مثلا- فهى من تلك الحثيه قابله للصدق على الكثيرين من امثالها اى الصوره العلميه كليه مطلقا و قد تحقق البحث عن ذلك فى الحكمه المتعاليه و إلهيات الشفاء فتدبر.

قوله: من التشخصات فيه، ١٠/٩٧

ضمير فيه راجع الى التشخص و الظرف متعلق بقوله مشاركا.

قوله: لا من العينيه، ١١/٩٧

اى الخارجيه.

قوله: فيحتاج الى تشخص آخر، ١٥/٩٧

و فى (م، ق) الى مخصص آخر.

و قوله: الماهيه المتشخصه، ١٧/٩٧

ففيهما الماهيه المشخصه.

قوله: قابله لا تكثر فيها، ٤/٩٨

كما فى (م) و النسخ الاخرى: قابله للتكثر و تلك ماده الخ.

قوله: و لا يحصل التشخص بانضمام كلى عقلى الى مثله. ٧/٩٨

كلمه الكلى تطلق باشتراك اللفظ على معانى عديده جمعناها فى كتابنا الف نكته و نكته

ص: ٤٩٠

و النكته الرابعه و التسعين و الثلاثمائه منها فى ذلك الاطلاق. و القيد بالعقلى إما للاحتراز على الطبيعى المقابل للطبيعى و المنطقى، أو المراد منه ما يحصل فى العقل و لكل منهما وجه كما فى الشوارق على التفصيل. و قال القوشجى: و لم يظهر لى بعد فائده تقييد الكلى بالعقلى.

قوله: و الشخص قد لا تعتبر مشاركته، فلا تميز. ١٧/٩٨

و الكلى قد يكون اضافيا فيتميز، فلا تشخص. و الشخص المندرج تحت عام متميز، فاجتمع التشخص و التميز.

قوله: لا انه تعريف معنوى. ٥/١٠٠

كما تقدم البحث عنه مفصلا فى المسأله الاولى من صدر الكتاب.

قوله: فان الوحده اعرف. ٩/١٠٠

فى أول الفصل الثالث من اولى إلهيات الشفاء (ص ٤٢٩ ط ١): يشبه أن تكون الكثره اعرف عند تخيلنا و الوحده اعرف عن عقولنا. و يشبه أن تكون الوحده و الكثره من الامور التى نتصورها بديا لكن الكثره نتخيلها أولا و الوحده نعقلها أولا و الوحده نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلى بل ان كان و لا بد فخيالى. و فى الحكمة المنظومه (ص ١٠٣).

و سرّ اعرفيه الأعمّ سنخيه لذاتك الأتمّ

و وحده عند العقول اعرف و كثره عند الخيال اكشف

قوله: فتكون ثبوتيه. ١/١٠١

اى الوحده.

و قوله: و ان كانت وجوديه، ٢/١٠١

اى الكثره فالجمله عطف على قوله ان كانت عدميه لان الوجود مقابل العدم.

و قوله: و ان كانت ثبوتيه، ٢/١٠١

اى الوحده فالجمله عطف على قوله ان كانت سلبيه لان الثبوت مقابل السلب.

ص: ٤٩١

و قوله: كان مجموع العدمات، ٢/١٠١

اي مجموع الوحدات السلبيه لان الكلام فى أن تكون الوحده سلبيا فلا تغفل.

قوله: و تقابلهما لاضافه العليه الخ. ٩/١٠١

اقسام التقابل غير جاريه بين الوحده و الكثره و انما التقابل بينهما بالعرض و الشيخ قد بحث عن تقابل الوحده و الكثره فى سادس ثالثه إلهيات الشفاء (ص ٨٨-٩٢ ط ١) على التفصيل و بعد البيان فى عدم اصناف التقابل فيهما قال: فبالحرى أن تجزم أن لا تقابل بينهما فى ذاتيهما و لكن يلحقهما تقابل و هو أن الوحده من حيث هى مكيال تقابل الكثره من حيث هى مكيال، و ليس كون الشىء وحده و كونه مكيالا شيئا واحدا بل بينهما فرق، و الوحده يعرض لها أن تكون مكيالا كما انها يعرض لها أن تكون عله، الخ. و معنى كون الوحده مكيالا- للكثره انها تفنيها مره بعد اخرى كما ان العادّ فى الكم المنفصل، و المقدّر فى الكم المتصل كذلك إلا أن الواحد لا يكون عادا و ان كان مفنيا كما حقق فى العلوم الرياضيه. و ستعلم اصناف التقابل فى المسأله الحاديه عشره من هذا الفصل.

قوله: فى اقسام الواحد. ٢/١٠٢

باتفاق النسخ كلها.

قوله: و قد يتغاير، ٥/١٠٢

عطف على قوله قد يكون واحدا أى و قد يتغاير معروضهما.

و قوله: وحده بقول مطلق. ٦/١٠٢

و فى بعض النسخ وحده شخصيه بقول مطلق اى وحده هى شخص من اشخاص مفهوم الوحده فان مفهوم الوحده واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير داخل فى المقسم.

و المراد بقول مطلق انها وحده من غير اضافه الى شىء بأن يقال مثلا وحده النقطه او وحده العقل و غير ذلك.

ص: ٤٩٢

و قوله: قد بينا أن الوحده و الكثره من المعقولات الثانيه، ٨/١٠٢

بينه فى المسأله الثامنه قبيل ذلك.

و قوله: جهه وحدته غير جهه كثرته، ١٠/١٠٢

و ذلك كافراد الانسان مثلا فانها كثيره من حيث اشخاصها و واحده من حيث انها انسان.

و قوله: كنسبه الرانس، ١٣/١٠٢

و فى نسخ كنسبه الرّبان، الرّبان بالباء الموحده كرمّيان هو الفلاح و يقال له الملاح أيضا و هو بالفارسىه ناخدا. و فى منتهى الارب: ربان كرمان مهتر كشتيان كه كشتى راند.

و قوله: و كذلك حال النفس الى البدن، ١٣/١٠٢

التحقيق أن حال النفس الى البدن ارفع من نحو هذا القول فان البدن من حيث هو بدن مرتبه نازله للنفس و الانسان الواحد الشخصى له مرتبه طبيعىه و مرتبه مثاليه و مرتبه عقليه و مرتبه لاهوتيه ما لكم لا ترجون لله و قارا و قد خلقكم اطوارا.

ثم مراد الشارح ان التدبير و هو جهه الوحده بين النسبتين ليس مقوما و لا عارضا لانه غير محمول عليهما اذ المدبر هو النفس و الملك لا نسبتاهما.

و قوله: كقولنا القطن هو الثلج، ١٩/١٠٢

فانهما كثير بذاتهما و واحد من حيث انهما ابيض فالايض جهه الوحده و هو عارض ذاتى للقطن و الثلج الذين هما جهتا الكثره.

و قوله: على كثره مختلفه، ٢١/١٠٢

كوحده الانسان و الفرس من حيث انهما حيوان.

و قوله: نوع ان كانت الحقائق متفقه، ٢٢/١٠٢

كوحده زيد و عمرو من حيث انهما انسان.

ص: ٤٩٣

و قوله: و فصل ان كانت مقوله، ٢٢/١٠٢

كوحده زيد و عمرو من حيث انهما ناطق.

و قوله: و هو الوحده نفسها، ٤/١٠٣

كما سيأتى فى آخر هذه المسأله من أن الوحده قد تعرض لذاتها.

قوله: كنسبه الرئس. ١٣/١٠٢

كما فى (م) و الباقية كنسبه الرئان.

و قوله: فالوحده بينهما عرضيه، ١٥/١٠٢

كما فى (م) و النسخ الاخرى: فالوحده فيهما عرضيه.

قوله: و الهو هو على هذا النحو. ١٤/١٠٣

الهو هو لفظ مركب جعل اسما فعرف باللام و المراد به الحمل الايجابى بالمواطاه.

و قوله: فلا يعرض، ١٧/١٠٣

ضمير الفعل راجع الى الهو هو اى لا يعرض الهو هو للشخص الواحد بخلاف الوحده.

قوله: و الوحده فى الوصف. ١٨/١٠٣

المتن و الشرح مطابقان للنسخ كلها، و ما فى المطبوعه قد سقط منها سطر. و المراد من قوله هذا أن الشئيين المتغايرين آن اتحدا فى الوصف العرضى كالثلج و العاج فى البياض، او اتحدا فى الوصف الذاتى كالانسان و الفرس فى الحيوانيه، فان اسماء الوحده تتغاير بتغاير المضاف إليه الوحده لأن الوحده تضاف الى ذلك الوصف كوحده البياض فى الأولين، و وحده الحيوانيه فى الأخيرين، و غيرهما.

قوله: على ما سلف. ٥/١٠٤

سلف في المسأله الثامنه و الثلاثين من الفصل الأول.

قوله: و الوحده مبدأ العدد المتقوم بها لا غير. ١٠/١٠٤

اقول العدد ان عرّف بانه كميّه تطلق على الواحد و ما تألف منه قيل فيدخل الواحد فيه، و ان عرّف بانه نصف مجموع حاشيته - كالاربعه مثلا- حيث ان حاشيتها التحتانيه ثلاثه، و الفوقانيه خمسّه فالمجموع من الحاشيتين ثمانيه فالأربعه نصف مجموع هاتين الحاشيتين منها - قيل فيخرج الواحد منه. و عرّف أيضا بانه كميّه تحصل من الواحد بالتكرير أو بالتجزيه حتى يشمل التعريف الكسور أيضا فهذا التعريف عندهم هو الجامع دون الأولين.

و يرد على الأول بان العدد كم منفصل و الكم يقبل الانقسام، و الوحده لا تقبله. و على الثاني بأن الواحد أيضا نصف مجموع حاشيته لأنّ الحاشيه اعمّ من الصحيح و الكسر و الواحد حاشيته التحتانيه نصف، و الفوقانيه واحد و نصف اذ الحاشيه التحتانيه لكل عدد تنقص عنه بمقدار زياده الفوقانيه و المجموع من النصف و الواحد و النصف اثنان فالواحد نصف مجموع حاشيته فتامل.

فالحق كما قال العلامه البهائي في أوّل خلاصه الحساب: ان الواحد ليس بعدد و ان تألف منه الأعداد كما ان الجوهر الفرد عند مثبته ليس بجسم و ان تألفت منه الأجسام و ذلك لما قلنا ان العدد لكونه كمّا يقبل الانقسام و الوحده لا تقبله. و في الشفاء لم تكن الوحده غير عدد لانها لا انفصال فيها الى وحدات (ج ٢ ط ١ ص ٤٤١).

تبصره: قال مولانا الامام سيد الساجدين عليه السلام في دعائه متفزعا الى الله تعالى من الصحيفه الكامله: لك يا إلهي وحدانيه العدد. و لا يخفى على البصير لطائف كلامه و دقائق اسراره و لعلّ ما في الفص الادريسي من فصوص الحكم، و ما في اوائل المرحله الخامسه من الأسفار في بعض احكام الوحده و الكثره (ص ١٣٤ ج ١ ط ١) و ما في علم اليقين للفيض في الوحده و العدد و خواصه (ص ٢٦٠ من الطبع الرحلى) و كذلك بعض رسائلنا كلقاء الله تعالى و الوحده في نظر العارف و الحكيم يفيدك في ذلك افاده تامّه ان أخذت الفطانه بيدك.

قوله: و الى هذا اشار ارسطو الخ. ١٩/١٠٤

قاله الشيخ في الاول من ثالثه إلهيات الشفاء بعد البحث عن حدّ العدد: و لهذا ما قال

ص: ٤٩٥

الفيلسوف المقدم لا تحسب ان ستة ثلاثه و ثلاثه بل هو ستة مره واحده (ص ٤٤٠ ط ١).

قوله: لأن خواص العدد موجوده فيه. ٤/١٠٥

من خواصه أنه كم منفصل و الاثنان كذلك، و انه نصف مجموع حاشيته و الاثنان كذلك لان حاشيته فوقانيه ثلاث و التحتانيه واحده و مجموعها أربعة و الاثنان نصفهما، و ان الاثنان صحيح و جذر للاربعه، و انه مضعّف واحده، و انه تام، و انه منطوق.

قوله: كالصمم و المنطقيه. ٨/١٠٥

اعلم ان العدد اما مطلق او مضاف و الاول يسمى الصحيح لانه غير مضاف الى غيره؛ و الثاني يقابله لأن الجزء يضاف الى ما فرض واحدا له و لذلك سمى كسرا. و المطلق ان كان له احد الكسور التسعه او جذر فمنطق - بالفتح - و الأفاصم. و الجذر هو العدد المضروب في نفسه كالثلاثه فانها اذا ضربت في نفسه حصلت منه تسعه فيسمى الثلاثه جذرا و التسعه مجذورا. و انما سمى منطوقا لنطقه بكسره أو جذره، و اصم لعدم نطقه باحدهما. و المنطق ان ساوى اجزائه فتام كالمستة فان لها نصفا و ثلثا و سدسا اي الثلاثه و الاثنان و الواحد و مجموعها ستة. و سمي تاما لتماميه عدده بالنسبه الى اجزائه. و إن زاد عليها فناقص كالثمانيه فان لها نصفا و ربعا و ثمنا و مجتمعها سبعة، سمي ناقصا لنقصان اجزائه منه. و إن نقص عنها فزائد كالاثنى عشر فان له نصفا و ربعا و ثلثا و سدسا و مجموعها خمسه عشر، سمي زائدا لزياده اجزائه عنه.

قوله: كافراد الانسان او الفرس الخ. ١٤/١٠٥

تمثيل للحقائق.

قوله: قد بينا. ٣/١٠٦

بينه في ثامنه هذا الفصل.

قوله: الذي يفهم من هذا الكلام. ٧/١٠٦

قال في الشوارق: هذا احسن ما قيل في توجيه المتن. (ص ١٧٨ ط ١ ج ١).

ص: ٤٩٦



قوله: فان عشره الأناسى. ١٥/١٠٦

إنس بالكسر مردم، أنسى بالتحريك و إنسى يكي، اناسى بالتشديد و التخفيف و اناسيه و اناس جمع (متهى الارب).

قوله: و تضاف الى موضوعها. ١/١٠٧

و فى (ت) وحدها: و تضاف الى معروضها و النسخ الاخرى كلها و تضاف الى موضوعها. و قد مضى فى اول هذه المسأله كلام الشارح فى تفسير الموضوع بالمعروض حيث قال: اذا عرفت هذا فموضوعهما اعنى المعروض، بل كان عبارته الماتن هناك المعروض أيضا حيث قال: ثم معروضهما قد يكون واحدا الخ.

قوله: المتنوع الى انواعه الاربعه. ١٣/١٠٧

المتنوع مجرور صفه للتقابل. و كل واحد من السلب و الايجاب و العدم و الملكه و تقابل الضدين و تقابل التضاييف منصوب بقوله: اعنى. ثم الظاهر من شرح الشارح انه جعل القول و العقد مترادفين. و فى مصنفات القوم فسر القول بالوجود اللفظى، و العقد بالوجود الذهنى فالعقد بمعنى المعتقد. و نقل صاحب الشوارق العقل باللام بدل العقد بالبدال ثم فسّر القول بالوجود اللفظى، و العقل بالوجود الذهنى. و فى غوص القضايا من اللثالى المنظومه:

و العقد و القضييه ترادفا اذ ارتباطا و اعتقادا صادفا

و قال فى الشرح: و المقصود ان العقد الذى يطلق على القضييه اما بمعنى الربط او بمعنى الاعتقاد و كل منهما يناسب القضييه. انتهى. ثم اطلاق القول على القضييه سائر فى عبارات القوم و فى هذا الغوص من اللثالى أيضا: ان القضييه لقول محتمل للصدق و الكذب و طار ما اخلّ.

ثم ان النسخ كلها كانت عبارته كما اخترناه إلا- نسخه (ت) ففيها: فى التحقيق و المشهورى، ثم كتبت فوق المشهورى و المشهوريه خ ل.

قوله: لان مقابليهما الخ. ٢٠/١٠٧

اى مقابل السلب الخاص الاصل، و مقابل السلب الخاص المقابل له. توضيح هذا الكلام ان

السلب الخاص لا يقابله سلب خاص. مثلا ان عدم الناطق لا يقابله عدم الانسان، و كذلك عدم الفرس لا يقابله عدم البقر. و ذلك لأن مقابليهما أى مقابل السلب الخاص الاصل، و مقابل السلب الخاص المقابل للأصل ان لم يتقابلا كالمثال الاول حيث ان عدم الانسان سلب خاص مقابل لسلب خاص آخر و هو عدم الناطق و مقابلاهما و هما الانسان و الناطق لم يتقابلا كما لا يخفى فالظاهر انهما اعنى السلب الخاص الاصل و السلب الخاص المقابل له لا يتقابلان كما هو ظاهر لأن نقيض المتساويين متساويان.

و كذلك ان تقابلا - اى تقابل مقابلا السلبين الخاصين الاصل و المقابل - كالمثال الثانى حيث ان الفرس مقابل للبقر و الفرس و البقر مقابلا السلبين الخاصين - لا يتقابلان أيضا لصدق السلب الخاص الاصل و السلب الخاص المقابل له معا على غير المتقابلين، المتقابلان الفرس و البقر مثلا- و غيرهما كـل ما كان غيرهما مثلا يصدق على الابل بانه عدم الفرس كما يصدق عليه بانه عدم البقر الذى كان مقابلا لعدم الفرس.

قوله: لأن الضدين فى المشهور الخ. ١٢/١٠٨

هذا التفسير منه للضدين فى المشهور هاهنا ليس بسديد و الحق ما قاله فى شرحه على منطق التجريد للمصنف الموسوم بالجواهر النضيد من ان تقابل الضدين يطلق فى المشهور على معنى و فى التحقيق على معنى آخر. اما فى المشهور فيطلق الضدان على كل امرين ينسبان الى موضوع واحد و لا- يمكن ان يجتمعا فيه سواء كانا وجوديين أو احدهما، و سواء اندرجا تحت جنس قريب أو لا كما يجعلون المذكوره ضدّ الانوثة، و اما بحسب التحقيق مصطلح الحكماء فيطلق الضدان على كل وجوديين بينهما غايه التباعد بشرط اندراجهما تحت جنس قريب يصحّ منهما أن يتعاقبا على موضوع واحد و ارتفاعهما معا عنه. و كذلك المصنف فى اساس الاقتباس، و المتأله الشيرازى فى الأسفار و غيرهم فى غيرها من الكتب المنطقيه و الحكيمه.

قوله: و يندرج تحته الجنس الخ. ٢١/١٠٨

المراد من الجنس التقابل، و ضمير تحته راجع الى التضاييف. يعنى ان التقابل مع أنه جنس لانواعه الأربعة و منها التضاييف، فهو أحد انواع التضاييف أيضا باعتبار آخر فجنس النوع صار نوعا لنوعه و نوعه صار جنسا له و كم له من نظير باعتبار طرق الحشيات على المعانى.

ثم لا يخفى على البصير المتدرب بأسلوب الكلام ان قول الماتن: التقابل المتنوع الى انواعه الاربعه صريح بأن التقابل جنس او كالجنس لتلك الأربعه و ان الضمير فى أى موطن كان ينظر الى المرجع القريب إلا ان يدل دليل على خلافه. فالمعنى بالجنس التقابل، و المراد بالضمير فى تحته التضاييف كما أن الشارح حمله على هذا النمط و كذلك صاحب الشوارق الا ان القوشجى ارجع الضمير الى التقابل و فسّر الجنس بالتضاييف ثم قال ما قال و بعد ذلك نقل التفسير الذى قاله الشارح ثم اورد عليه، و صاحب الشوارق اجابه و شنع عليه بأنه اخطأ فى الجواب فراجع الكتابين حتى تجد الصواب فى البين.

قوله: حتى صار كالجنس لها. ٢٢/١٠٨

اتى بالكاف تنيها على أن التقابل ليس جنسا على الحقيقه لما تحته بوجه من الوجوه و قد دلّ عليه الشيخ بقوله: و ذلك لان المتضائف ماهيته أنه معقول بالقياس الى غيره ثم يلحق هذه الماهيه ان يكون مقابلا- ليس انها يتقوم بهذا فانه ليس هذا من المعانى التى يجب أن يتقدم فى الذهن أولا حتى يتقرر فى الذهن ان الشىء ماهيته مقوله بالقياس الى غيره بل اذا صار الشىء متضاييفا لزم فى الذهن أن يكون على صفه التقابل فالذاتيه بشرائطها غير موجوده بين التقابل و بين الأشياء التى هى كالانواع للتقابل. انتهى.

ثم ان صاحب الشوارق بعد نقل كلام الشيخ المذكور قال: اتى الشيخ بالتضاييف على سبيل التمثيل لجريانه فى التضاد و غيره و يدل عليه قول المصنف أيضا و مقولته عليها بالتشكيك لما سياتى من نفي التشكيك فى الذاتيات و سواء فى ذلك الاعتباريات و غيرها. انتهى.

و قول الفخر الرازى على ما نقله القوشجى من انا نعقل ماهيه المتضائفين و ان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما و ذلك يعرفنا عدم تقوم المتضائفين، بالتقابل مأخوذ من دليل الشيخ كما لا يخفى.

ثم ان المحقق الماتن قال فى اساس الاقتباس (ص ٥٨ ط ١) بعباره اوضح و اوجز ما هذا لفظه:

و حمل تقابل بر اين اقسام نه چون حمل اجناس بود چه ماهيت بعضى بى تعقل تقابل معقول است بل چون لوازم بود.

قوله: و مقولته عليها بالتشكيك و اشدها فيه الثالث. ٧/١٠٩

قد اصاب العبارة فى سائر النسخ تحريف فاحش حيث حرف فيها الثالث بالسلب او

السالب. الصواب الثالث بدل السلب او السالب بلا دغدغه كما فى (ت)، اى الثالث من انواع التقابل الاربعه فى العبارة المتقدمه و هو تقابل الضدين. على أن السلب لا- يوافق شرح العلامة الحلّي أيضا لانه قال: فان تقابل الضدين اشدّ فى التقابل من تقابل السلب و الايجاب، و بعد ذلك قال:

و قيل ان تقابل السلب و الايجاب اشد من تقابل التضاد.

ثم أن تقابل الضدين اشد لأن محلّهما فى الاتصاف بأحدهما يفتقر الى سلب الآخر و يستلزمه و هو أى ثبوت الضدّ اخص من السلب دون العكس لأن السلب لا يستلزم الضد فهو اى ثبوت الضد اشدّ فى العناد للآخر من سلبه، فالضدان فيهما سلب ضمنى مع كونهما فى غاية الخلاف و لذلك كان اشدّها فى التقابل الثالث.

قوله: فلو قلنا الاسود قابض للبصر. ٧/١١٠

لو ذكر المثل هكذا - كما فى سائر الكتب -: الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض، و ليس بمفرق بشرط كونه اسود، لكان أولى.

قوله: فان الكليه ضدّ. ١١/١١٠

كما فى النسخ كلّها الا نسخه (ت) ففى هامشها: فان الكليه ضدّ الكليه و كأن تعليقه ادرجت فى المتن و ذلك لان الكلام فى تناقض القضايا و صرّح بأن شرطه فى المحصوره الاختلاف و مع الاختلاف لا يصدق الضديّه فهذا قرينه بينه فى ان المراد من قوله الكليه ضدّ هو ان الكليه ضدّ الكليه فلا حاجه الى ذكرها مع بناء رساله على الايجاز.

قوله: و هو الاختلاف فيها. ١/١١١

قد حرفت العبارة فى سائر النسخ بهذه الصوره: و هو الاختلاف أيضا بحيث. و لكن الصواب:

و هو الاختلاف فيها بحيث كما اخترناه فى المتن. موافقا لنسخه (ت) و ضمير فيها راجع الى الجبهه بقرينه الموجّهات، كما فى الشرح و كما ان العبارة السابقه و هو الاختلاف فيه راجع الى الحصر بقرينه المحصوره.

قوله: و هى تقابل الوجوديه. ١١/١١١

اى الموجبه المعدوله تقابل الموجبه المحصله.

قوله: او الاتصاف بالوسط. ٢١/١١١

اى او عند الاتصاف بالوسط.

قوله: كالفاتر. ٣/١١٢

و هو المتوسط بين الحراره و البروده.

قوله: و هو انه لا يعرض الخ. ٥/١١٢

هذا الدليل بأسره خلاصه ما ذكره الشيخ فى إلهيات الشفاء و كذا الحكمان الآتيان (ج ٢ ط ١ ص ٤٢٥ و ص ٥٥١).

قوله: و هو منقى، ٩/١١٢

اى التضاد منقى عنها. و قال الشارحان صاحب الشوارق و القوشجى: ان مستند هذا الحكم و الحكم الآتى و هو قوله و مشروط فى الانواع باتحاد الجنس، هو الاستقراء.

قوله: لانها ليسا جنسين الخ. ١١/١١٢

لأننا قد نعقل الاشياء التى يطلق عليها الخير او الشر مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا و قد تقدم آنفا توضيح ذلك تفصيلا عن الشيخ و الطوسى.

قوله: و لا ينتقض بالشجاعه و التهور. ١٤/١١٢

بأن يقال انهما ضدان مع كونهما تحت جنسين هما الفضيله و الرذيله.

قوله: و جعل الجنس و الفصل واحد. ١٦/١١٢

قد تقدم فى المسأله الرابعه من هذا الفصل أيضا حيث قال: و جعلاهما واحد. ثم ان العبارة فى (م ت ص) منصوبه هكذا: و جعل الجنس و الفصل واحدا بالنصب و الباقيه بالرفع. و الظاهر أن الرفع صواب.

ص: ٥٠١

قوله: كل شيء يصدر عنه امر الخ. ٣/١١٤

أورد عليه المحقق الشريف بأن هذا التعريف بظاهرة لا- يتناول غير الفاعليه اذ لا- صدور من غير الفاعليه فالاولى أن تعرف بالاحتياج فيقال العله ما يحتاج إليه امر. قال صاحب الشوارق انما قال بظاهرة لإمكان تأويل الصدور الى الاحتياج كما يشعر به أيضا قوله فالاولى. ثم حمل الصدور على معنى عام حتى يجرى في العلل كلها. ثم قال لا بأس بالتعريف. لأن قوله بالانضمام يشمل العلل الثلاث أيضا، ثم قال او يكون التعريف للفاعليه و يفهم غيرها منه بالمقاييسه.

اقول الأمر الأهم في المقام هو أن يعلم أن العله و المعلول بمعناهما المتعارف في الأذهان لا يجرى على الاوّل تعالى و آياته التي هي مظاهر اسمائه التي هي شئون ذاته الصمديه التي لا جوف لها، و أنّ التمايز بين الحق سبحانه و بين الخلق ليس تمايزا تقابليا بل التمايز هو تميز المحيط عن المحاط بالتعين الاحاطي و الشمول الاطلاقي الذي هو الواحد بمعناها الحقيقي بل اطلاق الواحد من باب التفخيم و هذا الاطلاق الحقيقي الاحاطي حائز للجميع و لا يشذ عن حيطته شيء فهو الكمال الحقيقي و هو سبحانه محيط بكل شيء لانه الحي القيوم اي القائم لذاته و المقيم لغيره لا انه محيط على كل شيء فقط. فيجب تلطيف السرّ في معنى الصدور و التميز بين الحق و الخلق و كون العله و المعلول على النحو المعهود المتعارف في الأذهان السافله ليس على ما ينبغي بعزّ جلاله و عظموته سبحانه و تعالى.

و بالجمله يجب الوصول الى نيل التوحيد القرآني حتى يعلم ان الينونه بين العله و معلولها في المقام ليست عزليه بل وصفية بمعنى سلب السلوب و الحدود و النواقص عنه تعالى حتى يعلم أن اطلاق العله و المعلول في المقام على ضرب من التوسع في التعبير ارفع و اشمخ من المعنى المعهود.

قوله: كما في العلل التامه. ١١/١١٤

هكذا في النسخ الاصيله المعتبره على صورته الجمع، و في بعض النسخ جاءت الكلمه بالافراد اي العله التامه.

قوله: و الماده و الصوره جزءاه. ٦/١١٥

اي جزء الاثر الذي هو معلول.

ص: ٥٠٢

قوله: بل المؤثر إن كان مختاراً. ١٣/١١٥

و قد تقدم الكلام فيه فى المسأله الرابعه و الاربعين من الفصل الأول.

قوله: و لا يجوز بقاء المعلول بعده. ١٥/١١٥

اى بعد الفاعل فى قوله فالفاعل مبدأ التأثير.

و قوله: ذهب قوم غير محققين الخ. ١٦/١١٥

و اما قول المحققين فقد تقدم فى المسأله التاسعه و العشرين من الفصل الأول من ان عله احتياج الاثر الى مؤثره هو الامكان لا غير.

و قوله: تمثلوا فى ذلك بالبناء الباقي بعد البانى، ١٧/١١٥

و كذا بالابن الباقي بعد الأب و بالسخونه الباقيه بعد النار و قالوا لو جاز على البارى العدم لما اضربَ عدمه بقاء العالم، و شنع عليهم الشيخ فى كتابى الاشارات و الشفاء. اما الاشارات فقد تقدم نقل كلامه منه فى تلك المسأله المذكوره، و اما كلامه فى الشفاء فيطلب فى الثانى من سادسه الالهيات (ص ٥٢٤ ج ٢ ط ١).

قوله: و مع وحدته يتحد المعلول. ٣/١١٦

يعنى مع وحدته الفاعل الذى هو مبدأ التأثير يتحد المعلول و يعبرون عنه بأن الواحد لا- يصدر عنه الآ الواحد. و الشيخ فى الاشارات و سم هذا المطلب بالتنبيه حيث قال فى الفصل الحادى عشر من خامس الاشارات: تنبيه مفهوم ان عله ما يجب عنها - أ - غير مفهوم ان عله ما بحيث يجب عنها - ب - الخ و قال المحقق الماتن فى شرحه عليه: يريد بيان أن الواحد الحقيقى لا يوجب من حيث هو واحد الآ شيئاً واحداً بالعدد و كان هذا الحكم قريب من الوضوح و لذلك وسم الفصل بالتنبيه و انما كثرت مدافعه الناس إياه لإغفالهم معنى الوحده الحقيقيه.

اقول: و للراقم فى هذا المقام من شرحه على الاشارات تعليقه هى العمده و الاصل فى بيان صدور الواحد عن المبدأ الأول الواحد الأحدى الصمدى سبحانه و تعالى فعليك بالغور فيها و هى ما يلى:

ص: ٥٠٣

ان هذه المسأله اى الواحد الأحدى لا يصدر عنه الا واحد من أمهات المسائل الفلسفيه و قد تعاضد العقل و النقل فيها فانه تحقق عن الشرع أول ما خلق الله العقل. ثم ان لهذه المسأله الرصينه شأنأ آخر أجلاً و ادق مما ذكر فى هذا الكتاب و اترابه و قد برهن فى الحكمة المتعاليه و الصحف العرفانيه، و الوصول إلى ادراك حقيقته يحتاج الى تلطيف سرّ و تدقيق فكر و تجريد نظر. و ذلك الشأن هو الفرق بين أول ما صدر و بين أول ما خلق فان أول ما خلق هو العقل و الخلق هو التقدير فالعقل هو تعين تقديرى من التعينات التقديرية و هذا التعين شأن من شؤون الصادر الأول و نقش من نقوشه و كلمه من كلماته العليا و بتعبير آخر على نحو توسع فى التعبير ان هذا التعين عارض على ماده الممكنات و تلك الماده هو الوجود المطلق بمعنى نفس الرحمن لا الوجود المطلق الحق الأحدى المنزه عن هذا الاطلاق. و الصادر الاوّل هو الوجود المنبسط السارى فى الممكنات و منها العقل.

فأول ما خلقه الله تعالى هو العقل، و أما أول ما صدر عنه تعالى فهو الوجود المنبسط الذى هو ماده العقل و ماده جميع الممكنات.

و فى آخر نصوص الصدر القونوى: و الحق سبحانه و تعالى من حيث وحده وجوده لم يصدر عنه الا واحد لاستحاله اظهار الواحد و ايجاده من حيث كونه واحدا ما هو اكثر من واحد لكن ذلك الواحد عندنا هو الوجود العام المفاض على اعيان المكونات و ما وجد منها و ما لم يوجد مما سبق العلم بوجوده، و هذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذى هو أول موجود المسمى أيضا بالعقل الاوّل و بين سائر الوجودات. الخ.

فراجع فى تلك الغايه القصوى الى المرحله السادسه من الحكمة المتعاليه اعنى الأسفار فى العله و المعلول، سيما الفصل المعنون بقوله فى الكشف عمّا هو البغيه القصوى. و قد شرح هذا الفصل الحكيم الالهى آقا على المدرس فى بدائع الحكم (ص ١٨٤)، و هكذا الى الأسفار (ج ١ ص ١٩٣ ط ١) و الى المقام الخامس من مصباح الانس لابن الفنارى فى شرح مفتاح الغيب (ص ٦٩ ط ١) و رسالتنا الفارسيه الموسومه بوحدت از ديدگاه عارف و حكيم تجديدك فى المقام جدّا و الله سبحانه و لىّ التوفيق.

قوله: المؤثر إن كان مختاراً. ٤/١١٦

المؤثر الأوّل سبحانه و تعالى مختار باتفاق المتألهين فى التوحيد، و الفاعل الموجب هو المبدأ الطبيعى اعنى الاصول الازليه الماديه التى هى اجزاء لا تتجزى و جواهر فرده على ما ذهب إليه

ص: ٥٠٤



القائلون بها في تكوّن صورته العالم.

و لم يتفوّه حكيم إلهي بأن الواجب سبحانه فاعل موجب، كما لم يذهب الى جواز صدور الكثرة عن الواحد بالوحده الحقه الحقيقيه لبراءته عن الحثيات الكثيره، و مع ذلك كلّه يقول بسيط الحقيقه كلّ الاشياء فافهم.

قوله: فان كانت النسبتان جزئيه. ٦/١١٦

كلمه جزئيه على التشبيه المضافه الى الضمير.

قوله: و هي عندى ضعيفه الخ. ٧/١١٦

كذا قال - رحمه الله - في كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد للمصنّف قدّس سره حيث قال الخواجه: و يكون مقدوره عند الحكماء بلا توسط شيئا واحدا و الباقي بتوسط، قال الشارح: أقول:

ذهب الاوائل الى أن الله تعالى يفعل بذاته لا بتوسط شيء آخر واحدا لا ازيد و الباقي بتوسط ذلك الصادر عنه لانه تعالى واحد من كلّ جهه و الواحد من كل جهه لا- يصدر عنه شيئا لأن مفهوم صدور الاوّل عنه مغاير لمفهوم صدور الثاني. و هذان المفهومان ان كانا مقومين لزم تركيب واجب الوجود فلا- يكون واجبا، و كذا ان كان احدهما داخلا. و ان كانا خارجين كان مفهوم صدور احدهما عنه غير مفهوم صدور الآخر و يتسلسل.

ثم قال ردا عليهم: و هذا الكلام في غايه السقوط لأن مفهوم الصدور اعتباري لا تحقق له في الخارج و إلا لزم التسلسل و يلزم امتناع اتصاف البسيط باكثر من واحد لان مفهوم اتصافه بأحد الشئيين مغاير لمفهوم اتصافه بالآخر و امتناع سلب شئيين عن واحد (ص ٤٤ ط ١).

و كذا في كتابه المسمى نهج المسترشدين الذي شرحه الفاضل المقداد و سمّى ذلك الشرح ارشاد الطالبين حيث قال في النهج: و يمكن استناد معلولين الى عله بسيطه الى آخر ما قال. و الفاضل المقداد بعد ما نقل مذهب الحكماء قال على مذهب العلامه: و الجواب - يعنى الجواب عن الحكماء - من وجهين: الاوّل من حيث النقض و هو أنّا نمنع القسمه و حصرها فان ذلك انما يتم على تقدير كون الصدورين موجودين في الخارج فيقال فيهما إما أن يكونا داخلين أو خارجين - الى آخر الكلام. و أما إذا كانا مفهومين ذهنيين لا تحقق لهما في الخارج فأنّا نختار حينئذ انهما خارجان و لا يلزم التسلسل لعدم احتياجهما الى العله.

ص: ٥٠٥

ثم قال: ثم المصنّف - يعنى صاحب النهج - استدل على كون الصدور أمرا اعتباريا لا وجود له فى الخارج فانه لو كان موجودا فى الخارج لزم التسلسل و اللازم باطل فكذا الملزوم. بيان الملازمه انه لا جائز أن يكون واجبا لاستحاله تعدد الواجب، و استحاله كونه عرضا فيكون ممكنا فيكون له صدور و ننقل الكلام الى صدوره و نقول فيه كما قلنا فى الأول فيلزم التسلسل.

الثانى من حيث المعارضه و هى هنا نقض اجمالى و ذلك من وجهين: الأول انه يلزم ان لا يصدر عن ذلك البسيط شىء اصلا و ذلك لانكم تسلّمون صدور أمر واحد عن تلك العله البسيطة و حينئذ نقول ذلك الواحد له صدور فيكون مغايرا للعله و لذلك الواحد لكونه نسبه إليهما فاما أن يكون داخلا فى العله او خارجا فمن الأول يلزم التركيب، و من الثانى يلزم التسلسل.

الثانى انه لو صحّ ما ذكرتم لزم ان لا يسلب من الواحد اكثر من واحد، و أن لا يتصف إلا بشىء واحد. اما الأول فلأن سلب - ا - عن - ج - مغاير لسلب - ب - عنه لا نا نعقل احد السليبين و نغفل عن الآخر فاما ان يكونا داخلين او خارجين الى آخره.

و اما الثانى فلأنّ اتّصاف - ا - ب، غير اتصافه بـ ج، و هما أيضا مغايران لما قلنا فإما ان يكونا داخلين او خارجين - الى آخر الكلام - و يلزم ما قلتم، انتهى (ص ٨٦ ط ١).

اقول: ان السنخيه بين الفاعل و فعله مما لا يعتريه ريب و لا يتطرق إليه شائبه دغدغه و يعبرون عنها بالسنخيه بين العله و معلولها و كل فعل يصدر من فاعله على جهه خاصه فيه و الا يلزم صدور كل شىء عن كل شىء و ظهور كل اثر عن كل شىء و هو كما ترى فان صدر عن فاعل اثران فلا شك ان فيه جهتين صدر كل واحد منهما عن كل واحده منهما. و هذه الجهه هى الحيثيه الواقعيه المتحققه فى ذات الفاعل و هو مبدأ صدور الاثر و منشأ ظهوره و الامر الاعتبارى المحض الذى يفرض فى الذهن فرضا بلا- واقع أتى له شأنه الاصدار. فما قالوا فى صدور الكثره عن الواحد محقق فى الفاعل ذى الحيثيات النفس الأمريه لا الفاعل الصمد الذى هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن. و حيث علمنا و ايقنا بأن نضد الكلمات الالهيه على نظم أتم و احسن فلا يصدر من فاعلها القيوم إلا واحد هو نور مرشوش ورق منشور ثم تصور بصور الكثره غير المتناهيه الاشراف فالاشرف نزولا و الاخس فالاخس صعودا على وفق علمه العنائى الذى هو عين ذاته و الكثرات مرايا آياته و مظاهر اسمائه و صفاته. ثم ان كلام الخواجه ليس إلا فى صدور الفعل عن فاعله و اما ان كان الفاعل واجب الوجود لذاته فهو غير مصرّح فى كلامه فتأمل.

قوله: ثم تعرض الكثره. ٩/١١٦

اشاره الى جواب ما قاله المتكلمون من انه لو لم يصدر عن الواحد الآ الواحد لما يصدر عن المعلول الاول الآ واحد هو الثانى، و عنه واحد هو الثالث و هلم جراً فيكون الموجودات سلسله واحده طويله فكيف ظهرت الكثرات العرضيه.

قوله: لأن هذه الجهات لا تصلح للتأثير. ١٧/١١٦

هذا الاعتراض اورده الفخر الرازى أيضا. و الحق ان الفاعل فى الوجود هو الحق سبحانه و تلك الجهات هى شئون ظهور آثاره. و ما قالوه من ان العقل يعقل ذاته لتجرده و يعقل مبدأه فليس عقلا مبائنا و موجودا متميذا عن فاعله سبحانه و إلا كان الواجب واحدا بالعدد و هو سبحانه فى السماء إله و فى الارض إله و قيوم لهما و له ما فى السموات و الأرض بالملكه الحقيقه التى يعبرون عنها بالإضافه النوريه الاشراقيه. نعم لو تفوه بأن الماهيات متأصله فى تحققها، او الموجودات حقائق متميذه متباينه لكان الاعتراض واردا و لكن الأمر ارفع من تأصلها رأسا و اشمخ من تبائنها اصلا.

و الحكم على التوحيد الصمدى محكم غايه الاحكام.

قوله: و هذا الحكم ينعكس على نفسه. ١٩/١١٦

النسخ كلها على نفسه إلا (ت) فهى: الى نفسه. يعنى ان قولنا مع وحدته يتحد المعلول ينعكس على نفسه اى مع وحده المعلول تتحد العله. اى كما انه لا يصدر عن الواحد الآ الواحد كذلك لا يصدر الواحد الآ عن الواحد. و اعلم ان كلا من الأصل و العكس مستدل على حياله فلا اشكال على عكسه الى نفسه فى الظاهر. و هذا مثل أن يقال على مبنى الحكمة المتعاليه أن كل عاقل معقول و أن كل معقول عاقل، فانهما حكمان برهن كل واحد منهما فى محله لا أن الحكم الثانى استفيد من العكس فيقال ان الموجه الكليه لا تنعكس كنفسها.

لا بأس بنقل كلام كامل رصين من الماتن المحقق فى الردّ على زعم الفخر الرازى تأييدا للمرام و تسديدا للحكم المبحوث عنه فى الصدور فى المقام قال فى شرح الفصل الحادى عشر من خامس حكمه الاشارات: ان الفاضل الشارح - يعنى به الفخر الرازى - عارض به دليل الحكماء بأن الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيره كقولنا هذا الشىء ليس بحجر و ليس بشجر، و قد يوصف بأشياء كثيره

ص: ٥٠٧

كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد، وقد يقبل أشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة، ولا شك في أن مفهومات سلب تلك الأشياء عنه واتصافه بتلك الأشياء وقبوله لتلك الأشياء مختلفه ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم أن يكون الواحد لا يسلب عنه الآ واحد ولا يوصف الآ بواحد ولا يقبل الآ واحدا.

واجاب الخواجه عنه بأن سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا تتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانه لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستدعى وجود اشياء فوق واحده تتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفه و صدور الاشياء الكثيره عن الاشياء الكثيره ليس بمحال.

بيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت موصوف وصفه والقابليه الى قابل ومقبول او الى قابل و شيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث يفعل عن غيره و يقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها.

واما صدور الشيء عن الشيء امر يكفى في تحققه فرض شيء واحد هو العله و الآ لامتنع استناد جميع المعلومات الى مبدأ واحد.

لا يقال الصدور أيضا لا يتحقق إلا بعد تحقق شيء يصدر عنه و شيء صادر، لأننا نقول الصدور يطلق على معينين: احدهما امر اضافى يعرض للعله و المعلول من حيث يكونان معا و كلامنا ليس فيه. و الثانى كون العله بحيث يصدر عنه المعلول و هو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافه العارضه لهما و كلامنا فيه و هو امر واحد ان كان المعلول واحدا. و ذلك الأمر قد يكون هو ذات العله بعينها ان كانت العله علّه لذاتها، و قد يكون حاله تعرض لها ان كانت عله لا لذاتها بل بحسب حاله اخرى أما إذا كان المعلول فوق واحد فلا- محاله يكون ذلك الأمر مختلفا و يلزم منه التكثر في ذات العله. انتهى. ثم ان فى المقام مباحثات اخرى رأينا الذبّ عنها أجدر و ان شئت فراجع الى الأسفار (ج ٧ ط ٢ ص ٢١٩).

قوله: و النسبتان من ثوانى المعقولات. ٦/١١٧

اعلم ان صاحب الشوارق جعل قوله و النسبتان الى قوله تتكافى النسبتان مسأله ثالثه فقال:

هذه المسأله فى احوال العلّه مطلقا سواء كانت تامّه او غير تامّه مع معلولها:

فمنها ان العليه و المعلوليه من الامور الغير المتأصله فى الخارج على ما قال و النسبتان الخ.

و منها أن بينهما مقابله التضاييف و منهما أنهما قد يجتمعان الخ.

و منها انهما اى العله و المعلوله لا- يتعاكسان فيهما اى فى العليه و المعلوليه و هذا المعنى يقال له الدور و هذه الاحكام كلها ضروريه.

و منها انه لا يجوز الترتيب بينهما الى غير النهايه و يقال له التسلسل و إليه اشار بقوله و لا يتراقى، الخ.

و قد احتج على بطلانه بوجوه: الأول قوله لان كل واحد، الخ و الثانى برهان التطبيق الخ.

قوله: و لا يتراقى. ٢٠/١١٧

فى نسخ (ص، ق، ش): و لا يترامى، بالميم على وضوح.

قوله: لأن كل واحد منها الخ. ٢٠/١١٧

قال صاحب الشوارق: هذا اشاره منه الى طريقه مخترعه له مشهوره عنه و هى أن الممكن لا يجب لذاته و ما لا يجب لذاته لا يكون له وجود و ما لم يكن له وجود لا يكون لغيره عنه وجود فلو كانت الموجودات بأسرها ممكنه لما كان فى الوجود موجود فلا بد من واجب لذاته فقد ثبت واجب الوجود و انقطع السلسله أيضا.

ثم قال: و هذا الطريقه حسنه حقه مستقيمه خفيفه المثونه و مبناها على مقدمه ظاهره جدا و هى أن الشىء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه لم يجب وجوده. ثم أخذ فى تقرير الطريقه ببيان مبسوط.

و اقول: قوله و هذا الطريقه حسنه حقه مستقيمه الخ تعريضا على ما فى الشرح أعنى كشف المراد من قوله و فى هذا الوجه عندى نظر.

و لعل وجه نظره ما قاله القوشجى فى الشرح من يجوز ذهاب سلسله الممكنات الى غير النهايه يقول كل منها يجب بغيره و يوجد بغيره و لا ينتهى الى ما هو واجب بذاته فدعوى انه لا بد من وجوده و اجبه لذاته مصادره.

ثم يجب أن يعتقد او يلاحظ فى هذه الوجوه من الأدله أن سلسله الممكنات الموجوده بالفعل مع قائمه بذاتها لا بد أن تنتهى الى واجب قائم لذاته مقيم لغيره اى الوجود القيوم و مع التوجه الى هذا الاصل القويم كان النظر فيه غير مستقيم، و تعليقه بالمصادره عليل.

قوله: باعتبار النسبتين. ١٦/١١٨

اى نسبة العليه و نسبة المعلوليه. و اعلم ان طريق هذا البرهان أن تعزل المعلول المحض من

السلسله اذا كان التسلسل فى جانب العلل كما هو ظاهر هذا الشرح و صريح الشوارق و الأسفار، او العله المحضه اذا كان التسلسل فى جانب المعلولات كما ان القوشجى اقام البرهان بهذا الوجه أيضا، ثم تجعل كلا من الآحاد التى فوقه على الاول او تحتها على الثانى متعددا باعتبار وصفى العليه و المعلوليه، فيلزم زياده وصف العليه على الاول و المعلوليه على الثانى فينقطع السلسلتان. فقوله من حيث السبق اى من حيث وجوب سبق العليه على المعلوليه، او بالعكس على الوجهين المذكورين فى طريق العزل و كان الكلام فى تنهى معروضى العليه و المعلوليه فلا تغفل.

و هذا الوجه كما افاده الشارح راجع الى الثانى و قد استخرجه المصنف من برهان التطبيق. ثم الظاهر من قول الشارح و لا يحتاج فى تطابقهما الى توهم تطبيق، انه ناظر الى كون هذا البرهان اقل مئونه من برهان التطبيق كما يستفاد من الشوارق حيث قال: و هذا البرهان اقل مئونه من برهان التطبيق لانه مستغن عن توهم تطبيق كل واحد من آحاد احدى السلسلتين بواحد من آحاد السلسله الاخرى كما احتاج إليه برهان التطبيق و ذلك لكونهما متطابقتين بلا تعمل من الوهم.

و كذلك هو اتم فائده منه لانه يجرى فى المتعاقبات أيضا دون برهان التطبيق.

و اعلم ان العزل ان اختص بالمعلول الاخير فقط كان المراد من احدى النسبتين هى النسبه بالعليه كما فى الأسفار و الشوارق و كان المراد من السبق السابق بالعليه، و ان لم يختص به كان قوله احدى النسبتين جاريا على العله و المعلول كليهما و كذلك السبق.

قوله: فان الواحد من تلك السلسله، ٢١/١١٨

دليل لحصول التعدد.

قوله: هذا وجه رابع. ٩/١١٩

هذا الوجه هو ما ذكره الشيخ فى الفصل الثانى عشر من رابع الاشارات و قد صدّره بالتنبيه.

و كذا ذكره فى الفصل السادس عشر من المبدأ و المعاد، و كلام الشارح هنا قريب مما ذكره الشيخ فيه فلا بأس بما اتى به فى المبدأ و المعاد توضيحا للمراد، قال:

فصل فى انه لا يمكن أن يكون لكل ممكن الوجود عله معه ممكنه الى غير نهايه: و قبل ذلك فانا نقدّم مقدمات. فمن ذلك انه لا يمكن أن يكون فى زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنه الذات بلا نهايه، و ذلك لأن جميعها إما أن يكون موجودا معا و إما ان لا يكون موجودا معا.

فان لم يكن موجودا معا لم يكن الغير المتناهي في زمان واحد و لكن واحد قبل الآخر أو بعد الآخر و هذا لا نمنعه. و اما أن يكون موجودا معا و لا- واجب وجود فيها فلا- يخلو إما أن تكون تلك الجملة بما هي تلك الجملة واجبه الوجود بذاتها، او ممكنه الوجود في ذاتها. فان كانت واجبه الوجود بذاتها و كل واحد منها ممكن الوجود يكون الواجب الوجود يتقوم بممكنات الوجود، هذا محال، و أما إن كانت ممكنه الوجود بذاتها فالجملة محتاجه في الوجود الى مفيد الوجود. فإما أن يكون خارجا منها أو داخلا فيها.

فان كان داخلا فيها فإما أن يكون كل واحد واجب الوجود - و كان كل واحد منها ممكن الوجود - هذا خلف. و اما أن يكون ممكن الوجود فيكون هو علّه للجملة و لوجود نفسه لانه أحد الجملة. و ما ذاته كاف في أن يوجد ذاته، فهو واجب الوجود، و كان ليس واجب الوجود هذا خلف.

فبقي أن يكون خارجا عنها. و لا يجوز ان يكون علّه ممكنه، فانا جمعنا كل علّه ممكنه الوجود في هذه الجملة، فهي اذا خارجه عنها و واجبه الوجود بذاتها. فقد انتهت الممكنات الى علّه واجبه الوجود فليس لكل ممكن علّه ممكنه معه. انتهى ما افاده في المبدأ و المعاد.

قوله: و اما أن يكون موجودا معا الخ

هذا المطلب الجسيم كان مرادنا في قولنا آنفا من انه يجب أن يلاحظ ان سلسله الممكنات الموجوده بالفعل معا الخ.

قوله: نسبة الامكان. ١٨/١٢٠

كما في (صلى الله عليه و آله) و في (م، ق، ش) نسبة امكان. و يأتي قوله في المسأله الاولى من الفصل الرابع من المقصد الثاني في شرح قول الماتن: «و ادلّه وجوده مدخوله» على تعريف الامكان باتفاق النسخ كلها حيث يقول: لأن نسبة القبول نسبة الامكان و نسبة الفاعل نسبة الوجوب.

قوله: و تجب المخالفه بين العله و المعلول الخ. ٣/١٢١

ذكره الشيخ في ثالث من سادسه إلهيات الشفاء (ص ٥٢٧ ج ٢ ط ١) قال في عنوان البحث:

الفصل الثالث في مناسبه ما بين العلل الفاعليه و معلولاتها، فراجع.

ص: ٥١١

قوله: عله لشخصيتها، ٦/١٢١

و فى (ص ق): لتشخصها.

قوله: و يساويها لا مع ذلك. ٨/١٢١

اى يساوى المعلول العله لا- مع فوات شرط او حضور مانع. و قوله: و الاحساس مثال لعدم التساوى عند فوات شرط او حضور مانع.

قوله: يعنى به ان نسبه العليه. ١٣/١٢١

و بعباره اخرى لا يجوز ما مع العله عله و الا لزم اجتماع العلتين فى مرتبه واحده، و لا أن يكون ما مع المعلول معلولا.

قوله: كحمره النار. ١٤/١٢١

بالحاء المهمله و المعجمه كما فى بعض النسخ مهمله.

قوله: قال الشيخ ابو على بن سينا الخ، ١٥/١٢١

راجع فى ذلك الى شرح الماتن على الفصل الحادى و العشرين من النمط الاوّل من كتاب الاشارات قوله: يجب أن يعلم فى الجملة أن الصوره الجرميه و ما يصحبها ليس شىء منهما سببا لقوام الهيولى مطلقا الخ، و كذا الى شرحه على الفصل الحادى و الثلاثين من النمط السادس منه قوله هدايه اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل الخ.

قوله: ثم قال وجود الخلاء. و عدم المحوى متقارنان. ١٧/١٢١

و بالعكس اى وجود المحوى و عدم الخلاء متقارنان.

قوله: اعنى عدم الخلاء فيكون عدم الخلاء، ١٩/١٢١

أقول و هو الصواب و ما فى بعض النسخ اعنى وجود الخلاء فيكون وجود الخلاء، غلط جدًا.

ص: ٥١٢



قوله: فتوهم بعضهم، ٢٠/١٢١

هذا البعض هو الفخر الرازي و تفصيل كلامه في ذلك و جواب المحقق الطوسي آياه يطلبان في الموضوعين المذكورين من الاشارات.

قوله: بخلاف العقل و الفلك، ٤/١٢٢

العقل هو عله المحوى في المقام فلا تغفل.

قوله: و ليس الشخص من العنصریات عله الخ. ٨/١٢٢

و في (ت): لشخص منها، بدون كلمه آخر، و انما خصّ هذا الحكم بالعنصریات لأن الافلاك لا يجوز فيها الكثره الافراديه فان كل نوع منها منحصر في فردة الشخصی بخلاف العنصریات لان كل نوع منها يجوز فيه تكثر الأفراد و تحققه.

قوله: و إلا لم تتناه الأشخاص. ٨/١٢٢

اقول بل لم تتحقق الأشخاص رأساً لأن العله الذاتيه اذا تحققت كان معلولها معها و لا ينفك عنها، و الفرض أن معلولها أيضا من سنخ هذا الشخص فهو أيضا عله ذاتيه فكون الشخص العنصرى عله ينجر حكمه الى كونه مقتضيا للكثره بحسب ذاته و طبيعه التي تقتضى ذاته الكثره محال أن يوجد له فرد في الخارج و كأن مراده من قوله و إلا لم تتناه الأشخاص كان هذا المعنى الذى اشرنا إليه فتدبر. على أن في كون الشخص العنصرى عله ذاتيه لشخص آخر مفسد اخرى.

قوله: و أيضا فان الشخص. ١٣/١٢٢

تقرير القوشجى اوضح و اخصر حيث قال: ان العناصر ليس بعضها اولى بأن يكون عله ذاتيه لبعضها من غيره بل نسبه كلها في ذلك سواء فيستغنى ما فرضناه معلولا عما فرضناه عله بغير ذلك المفروض هذا خلف.

قوله: هذا وجه ثالث. ١٩/١٢٢

و الوجه الثانى هو قوله: و لاستغنائاه عنه بغيره و قد شرحه الشارح العلامه بقوله: و أيضا فان

ص: ٥١٣

الشخص من العناصر الخ.

قوله: لأن التقدم الذاتى ما يبقى، ٢١/١٢٢

كلمه «ما» اما موصوله او موصوفه.

قوله: و لتكافئهما. ٣/١٢٣

قرره صاحب الشوارق هكذا: الرابع أن افراد النوع الواحد متكافئه لتمامثلها فليس بعضها اولى بالعليه من بعض و هذا معنى قوله و لتكافئهما. و كذلك القوشجى فى شرحه. و لكن يرد عليهما على هذا التقرير أن كون هذا الوجه غير السابق فيه تأمل كما اورده بعض الأجله على الشوارق، و أما ما قرره الشارح العلامه فلا غبار عليه و متين غايه المتانه.

قوله: لا يصح، ٥/١٢٣

كما فى (م)، و الباقيه: لا يصلح.

قوله: و بالعكس قد يعدم. ٨/١٢٣

أتى به تحقيقا لقول الماتن: لبقاء أحدهما.

قوله: و يستحيل بقاء العله، ٩/١٢٣

كما تقدم فى المسأله الثالثه من هذا الفصل قوله فى ذلك: و لا يجوز بقاء المعلول بعده و ان جاز فى المعدّ.

قوله: و الفاعل منا يفتقر الى تصور جزئى. ١٣/١٢٣

لأين الرأى الكلى لا- ينبعث منه شىء مخصّص جزئى و راجع فى ذلك الى شرحه على الفصل التاسع و العشرين من ثالث الاشارات.

قوله: ثم إرادته، ١٣/١٢٣

و تسمى الإجماع أيضا و فى (م) وحدها: ثم تشوق، مكان قوله: ثم شوق.

ص: ٥١٤

قوله: ثم حركه العضلات. ١٣/١٢٣

بين قدس سرّه حق المطلب في المقام في شرحه على الفصل الخامس والعشرين من ثالث الاشارات عند قول الشيخ واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانيه و لها مبدأ عازم مجمع، بما هذا لفظه:

اعلم ان لهذه الحركات مبادئ اربعه مترتبه ابعدها عن الحركات هو القوى المدركه و هي الخيال او الوهم في الحيوان، و العقل العملي بتوسطهما في الإنسان.

و تليها قوه الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركه، و تنسحب الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائم في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق و تسمى شهوه؛ و الى شوق نحو دفع و غلبه انما تنبعث عن ادراك منافاه في الشيء المكروه او الضار و تسمى غضبا. و مغايره هذه القوه للقوى المدركه ظاهره و كما ان الرئيس في القوى المدركه الحيوانيه هو الوهم فالرئيس في القوى المحركه هو هذه القوه.

و تليها الاجماع و هو العزم الذي ينجزم بعد التردد في الفعل و الترك و هو المسمى بالاراده و الكراهه. و يدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهي، و كارها لتناول ما يشتهي. و عند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل و الترك اللذين تتساوى نسبتها الى القادر عليهما.

و تليها القوى المنبثه في مبادئ العضل المحركه للاعضاء. و يدل على مغايرتها لسائر المبادئ كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك أعضائه، و كون القادر على ذلك غير مشتاق و لا عازم.

و هي المبادئ القريبه للحركات و فعلها تشيخ العضل و ارسالها و يتساوى الفعل و الترك بالنسبه إليها. انتهى.

بيان: مبادئ العضل هي الأعصاب و القوى المنبثه فيها هي المبادئ القريبه للحركات.

قوله: فحصلت الإراده الخ. ١٩/١٢٣

فان قلت الانسان قد يريد و لا يشتاق كما في إرادته تناول الداء البشع، فالجواب أن المنفى هناك الشهوه لا الشوق مطلقا فان من اعتقد النفع ينبعث من اعتقاده شوق عقلي لا محاله و ان لم يسم شهوه.

ص: ٥١٥

قوله: و الحركة الى مكان الخ. ١/١٢٤

هذا الكلام لدفع ايراد يتوهم فى المقام و هو أن صدور الافعال الجزئيه عن الانسان لا يتوقف على تصورات و ارادات جزئيه. مثلا- من تصور الحركة على مسافه ينشئ إرادته متعلقه بقطع جميع المسافه من غير أن يتصور المتحرك الحدود الجزئيه من المسافه حتى يتعلق بها الارادات الجزئيه.

و اعلم ان هذه المسأله العاشره و شرحها خلاصه ما فى آخر النمط الثالث من الاشارات و شرح الماتن عليه فراجع الى فصلى الخامس و العشرين و التاسع و العشرين منه.

قوله: و يشترط فى صدق التأثير على المقارن الوضع. ١٥/١٢٤

كلمه على الجاره صله للصدق. و المقارن بكسر الراء اى المقارن للماده و ذلك المقارن هو الصور القائمه بالمواد و الأعراض الحاله فى الأجسام و المقارن مقابل المفارق فى اصطلاح اهل المعقول كما سيأتى فى أول المقصد الثانى. و الوضع مرفوع اى يشترط الوضع. و اعلم أن ما يشترط فى تأثيره الوضع، مادى لا- محاله لأن قوامه بمواد الأجسام فيؤثر أولا- لمادته و جرمه ثم للأقرب فالأقرب منه على وسعه، فان النار تسخن و تضىء على سعتها و الشمس كذلك لا يكلف الله نفسا إلا وسعها. و أما ما ليس بمادى فلا- يشترط به و له الاحاطه كالمجردات. ثم ان المفارق اما مجرد بذاته و فعله، او مجرد بذاته فقط الاول العقل و الثانى النفس فالنفس الفلكيه و الانسانيه فى النشأه الاولى ليست بغتية عن الأجرام و الأجسام و ان لم تكن ماديه. و جمله الامر أن القوى المتعلقة بالأجسام اما محتاجه فى ذاتها إليها كالقوه الناريه و المائيه مثلا، او محتاجه إليها لا فى ذاتها بل فى فعلها كالنفس مطلقا و سيأتى البحث عن الجوهر المفارق فى اولى الاول من المقصد الثانى.

ثم كان الصواب أن يجعل المسأله الحاديه عشره و اللتان بعدها مسأله واحده.

قوله: يشترط فى صدق التأثير. ١٦/١٢٤

تقرير الشارح هذه المسأله بأسرها ملخص ما قرره المصنّف فى شرحه على الفصل الخامس عشر من سادس الاشارات.

قوله: التى باعتبارها. ٣/١٢٥

كلمه الموصول صفه للكلمات الثلاث و الضمير راجع إليها.

ص: ٥١٦

قوله: او عدد تلك الاعمال، ١٣/١٢٥

هذا هو الصنف الثالث الآتى ذكره.

و قوله: اما مع وحده العمل و اتصال زمانه، ١٤/١٢٥

هذا هو الصنف الأول.

و قوله: او مع فرض الاتصال، ١٥/١٢٥

هذا هو الصنف الثانى. و المراد من فرض الاتصال فى العمل انه لا تعدد له اى المعتبر فى هذا القسم هو امتداد الزمان فقط.

قوله: و الثانى قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال. ٢١/١٢٥

اى من غير اعتبار وحدته و كثرته كما فى الاول و الثالث حيث اعتبر الاول فى الاول و الثانى فى الثالث.

بقى فى المقام كلام و هو ان الشارح جعل التناهى عطفاً على الوضع و هذا الكلام بظاهره يقتضى توقف التأثير على التناهى و فيه دغدغه كما قال الشريف: الظاهر من هذا العطف توقف تأثير القوه الجسمائيه على التناهى كتوقفه على الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم أن التأثير متوقف على الوضع و مستلزم للتناهى.

و قال المولى اسماعيل فى تعليقه على الشوارق فى بيان كلامهم و مستلزم للتناهى ما هذا لفظه:

اى لا يتوقف التأثير على التناهى و إلا يلزم تحقق تنهى الأثر قبل تحقق التأثير و هو مستلزم لتحقيق التأثير بعد تحقق الأثر و تحقق الأثر قبل تحقق التأثير و هو محال.

لكن صاحب الشوارق سلك سبيل الشارح العلامه فقال ما هذه خلاصه مقاله: كلّ مقارن مؤثر ما لم يعلم تنهى اثره لم يحكم بأنه مؤثر ذلك الأثر و لو كان الأثر غير متناه نجزم بأن المؤثر مجرد متعلق بذلك المقارن ثم شنع على القوم بأنهم لم يتفطنوا ما ذكره فتحيروا فى العطف. و لا يخفى عليك حسن رويته و جوده دفته فى بيان العطف.

قوله: يتفاوت مقابله. ٥/١٢٦

أى مقابل المبدأ و هو الطرف الآخر فى الشرح، فيلزم التناهى بحسب التفاوت.

ص: ٥١٧

قوله: أما الأول، ١٠/١٢٦

أى القسريه.

و قوله: من الحركات. ١٠/١٢٦

بيان لما فى قوله ما لا يتناهى.

و قوله: عن القوتين. ١٠/١٢٦

صله للصدور فى قوله صدور ما لا يتناهى. و القوتان القسريه و الطبيعیه.

ثم ان قوله محال لما مر، ناظر الى قوله: فيكون ما لا يتناهى فى الشده واقعا لا فى زمان الخ، و إلا ما مرّ صريحا فى هذا المعنى شىء غير ذكره الاصناف الثلاثه و قوله: لا يمكن وجود قوه جسمانيه تقوى على ما يتناهى و هو لا يقتضى حجه له فقط دونهما.

نعم ان اللاتناهى فى الشده ظاهر البطلان، و لذلك لم يشتغلوا بالاحتجاج عليه و اقاموا الحجه على اللاتناهى بحسب المده و العده.

و قال صاحب الشوارق: و أما بحسب الشده فليس بمقصود إِمّا لظهور بطلانه و إِمّا لعدم فساده و ذلك اذا كان يجوز انتهاء زمان الحركة فى القله الى حيث لا يمكن بالامكان الوقوعى تنصيفه و تجزيته.

أقول: و الصواب هو ظهور بطلانه، و اما الشق الثانى فمجرد فرض غير معتبر و لا يتوهم احد أن تكون فى الأجسام قوه جسمانيه تقوى على ما لا يتناهى شده و هذا الفرض الموهوم خارج عن البحث العلمى رأسا. و لذلك لم يقم الشيخ فى الاشارات الحجه على التناهى فى الشده و قال الخواجه فى شرحه عليه بعد ذكر الاصناف الثلاثه - كما أتى به الشارح العلامه فى هذا الكتاب -: و كان مراد الشيخ ما يختلف فى النهايه و اللانهايه بحسب المده او العده فقط. انتهى و انما كان مراده ما يختلف فيهما لان اللاتناهى فى الشده ظاهر البطلان.

قوله: حركات لا تتناهى. ١٢/١٢٦

منصوب بقوله يحرك.

ص: ٥١٨

و قوله: ثم حرّك بتلك القوه جسما اصغر الخ. ١٢/١٢٦

جاءت العبارة في غير واحده من النسخ المطبوعه و غيرها هكذا: ثم حركت تلك القوه جسما اصغر، بتأنيث الفعل و حذف الجاره و هي محرفه بلا دغدغه و الصحيحه ما اخترناها. و عبارته الشيخ في الاشارات هكذا: ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك بتلك القوه. و عبارته الخواجه في شرحه عليها هكذا: اذا حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدأ مفروض حركات لا نهايه لها ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعه و اصغر منه بالمقدار بتلك القوه بعينها من ذلك المبدأ المفروض الخ. و نظائر هذا التحريف في الكتاب كثيره جدّا.

قوله: هذا خلف. ١٥/١٢٦

اعلم ان المصنف الماتن سلك في اقامه هذا البرهان مسلك الشيخ في الاشارات و بعد تقرير الحجه في الشرح قال: و اعلم ان هذا البرهان اعمّ مأخذاً ممّا استعمله الشيخ فان الحاصل منه أن القوه الغير المتناهيه لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب أن يكون تحريكها إياهما متفاوتا و يلزم منه كونها متناهيه بالقياس الى احدهما بعد أن فرضت غير متناهيه مطلقا هذا خلف فاذن القوه الغير المتناهيه سواء كانت جسمانيه او غير جسمانيه يمتنع أن تكون مباشره لتحريك الاجسام بالقسر و الشيخ خصّصه بالقوه الجسمانيه لأن غرضه في هذا الموضوع هو نفى اللانهايه عن القوى الجسمانيه. انتهى.

اقول: انما كان البرهان اعمّ مأخذاً لان القوه الغير المتناهيه تعمّ الجسمانيه و غير الجسمانيه، و قوله: سواء كانت جسمانيه او غير جسمانيه بيان لكونه اعم مأخذاً.

قوله: و هاهنا سؤال صعب. ١٦/١٢٦

السائل هو الفخر الرازي في ذلك المقام، هذا السؤال و الجواب و ايراد التلميذ و جواب الشيخ و الايراد عليه كلّها مذكوره في شرح الماتن المحقق الطوسي على الفصل التاسع عشر من النمط السادس من الاشارات. و راجع في ذلك أيضا الى الفصل الأخير من المرحله الثامنه من الأسفار (ج ١ ط ١ ص ٢٥٩). و السؤال كان رائجا قبل الفخر كما هو نصّ كلام الخواجه في المقام حيث قال: و الاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه بتجويز أن يكون التفاوت في التحريكين

ص: ٥١٩

بالسرعه و البطء الخ.

ثم ما قال الشارح بعد نقل كلام الماتن من الاشارات: وفيه نظر لأن اخذ القوه بحسب الاعتبارين لا ينافى وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث، ليس كما ينبغي لان ذلك النظر مجرد فرض غير معتبر في البحث العلمى و كما قلنا آنفا ان اللاتناهى فى الشده ظاهر البطلان و لذلك لم يشتغلوا بالاحتجاج عليه على أن الخواجه قال ان هذا الاعتراض اى السؤال الصعب مندفع لأن المراد بالقوه المذكوره هاهنا هى التى لا نهايه لها باعتبار المده و العده دون الشده على ما مر. و قوله على ما مرّ ناظر الى ما قاله فى الفصل الخامس عشر من النمط المذكور و قال هناك: كان مراد الشيخ فى النهايه و اللانهايه بحسب المده و العده فقط. و قيد فقط لاجراخ ما بحسب الشده و ذلك كما قلنا لشده ظهور بطلانه و لذا لم يبحثوا عنه بنظر علمى.

قوله: ليس لها كل موجود. ٢٣/١٢٦

اى ليس لها مجموع موجود فكلمه كل مرفوعه على أنها اسم ليس بمعنى المجموع، و موجود صفة لها. و عبارته الخواجه فى شرحه على الاشارات فى المقام هكذا: ردّ الشيخ عليهم بأن قال لما لم يكن لها مجموع موجود فى وقت من الاوقات.

قوله: و الطبيعى. ٧/١٢٧

منصوب بقوله لأن، معطوف على القسرى.

و قوله: فإذا تحرّكا. ٧/١٢٧

كما فى النسخ كلّها إلا نسخه (ت) ففيها: و إذا تحرّكا.

و قوله: هذا بيان لاستحاله القسم الثانى. ٩/١٢٧

الخواجه قدس سره قرّر البرهان فى شرحه على الاشارات (من الفصل ٢٠ الى ٢٣ من النمط السادس) بعد بيان تمهيد ثلاث مقدمات اتى بها الشيخ ينبغى التدبّر فيه نيلا الى المراد.

الاولى ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا لتحريك و لا لمنع عنه بل كان ذلك لقوه تحلّه فاذن كبيره و صغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوه كانا متساويين فى قبول التحريك

ص: ٥٢٠



وإلا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه.

الثانيه أن القوه الجسمانيه المسماه بالطبيعيه اذا حرّكت جسمها و لا محاله يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقه و الأ لم تكن الطبيعه طبيعه لذلك الجسم فلا يجوز أن يعرض بسبب كبر الجسم و صغره تفاوت في القبول لما مرّ في المقدمه الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوه فانها تختلف باختلاف محلّها على ما سيأتي في المقدمه الثالثه و هناك يستبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسريّه بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعه بحسب الفواعل لا غير.

الثالثه ان القوى الجسمانيه المتشابهه تختلف باختلاف الأجسام و يتناسب بتناسب محالّها المختلفه بالكبر و الصغر لانها حاله فيها متجزيه بتجزئتها.

فنقول إنه لا- يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوه طبيعيه تحرّك ذلك الجسم حركات بلا- نهايه و ذلك لأن قوه ذلك الجسم اكثر و اقوى من قوه بعضه لو انفرد بالمقدمه الأخيره، و ليس زياده جسمه في القدر تؤثر في منع التحريك حتى تكون نسبه المحرّكين و المتحرّكين واحده بالمقدمه الاولى و في هذا القول اشاره أيضا الى سبب الاحتياج الى هذه المقدمه و ذلك السبب هو ان المعاوقه لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوه في الكبير أيضا أقوى منها في الصغير لكانت نسبه المحرّكين و المتحرّكين واحده لكن ليس كذلك لما مرّ في المقدمه الاولى، بل المتحرّكان في حكم ما لا يختلفان و المحرّكان مختلفان بالمقدمه الثانيه. فان حرّكتا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهايه لزم منه تناهي الاقل.

اقول: لَمّا ثبت أن صدق التأثير على المقارن مشروط بالوضع و التناهي المذكورين، و أن القوى الجسمانيه مطلقا تكون مده آثارها و كذلك عدد آثارها متناهيه كما أنّها بحسب الشده متناهيه فلا بد أن ينتهي الأمر الى المفارق.

قوله: باستعدادات يكتسبها. ٧/١٢٨

هذا الاستعداد ليس ذاتيا بل يحصل من جهه العوارض الطارويه و به يحصل القرب و البعد دون الاستعداد الذاتى الاول كان للماده لذاتها.

قوله: و جزء فاعل لمحلّه. ١٩/١٢٨

كلمه الجزء مضافه الى الفاعل أى جزء عله لمحلّه. و الفاعل هو معطى الوجود و ذلك لأن الصوره

ص: ٥٢١

شريكة للفاعل الذى هو المفارق على ما سلك إليه المشاء و بسط الكلام فيه الشيخ فى النمط الاوّل من الاشارات و تقدم الاشاره إليه.

قال القوشجى: و اعلم ان ما نقلناه عن الحكماء فى هذا المبحث كلّها من فروع الهيولى و الصوره، و المصنّف لما كان منكرا لهما كما سيجىء كان المناسب أن لا يذكر هذه المباحث و يذكرها على سبيل النفي و الانكار لا على طريق الاثبات و الاقرار. و قال صاحب الشوارق تعريضا له: ان هذه الامور المتفرعه على ثبوت الهيولى ذكرها المصنّف هاهنا على سبيل الحكايه، و بمعنى انه على تقدير ثبوتها و عند القائلين بها يكون الحال هكذا فلا منافاه بينها و بين ما سيأتى من نفيه الهيولى فى هذا الكتاب.

قوله: و الغايه عله بماهيتها. ٨/١٢٩

قريب من كلام الشيخ فى الفصل السابع من رابع الاشارات فى تعريف الغايه حيث قال:

و العله الغائيه التى لأجلها الشىء عله بماهيتها و معناها لعليه العله الفاعليه و معلوله لها فى وجودها الخ.

اي الغايه بصورتها الذهنيه و حصولها فى علم الفاعل عله لعليه العله الفاعليه، و هى معلوله فى وجودها الخارجى للمعلول. و أراد و بقولهم أوّل الفكر آخر العمل هذا المعنى. قال الشيخ فى إلهيات الشفاء: و نعى بالغائيه العله التى لا جلهما يحصل وجود شىء مبين لها.

و المبين هو المعلول الخارجى و انما كان مبائنا لها لانه لا يكون حالا فيها و لا محلا لها. و للعارف الرومى فى المثنوى:

ظاهرا آن شاخ اصل ميوه است باطنا بهر ثمر شد شاخ هست

گر نبودى ميل و اميد ثمر كى نشاندى باغبان بيخ شجر

أوّل فكر آخر آمد در عمل خاصه فكرى كو بود وصف ازل

قوله: و هى ثابتة لكل قاصد. ١٥/١٢٩

الضمير راجع الى الغايه و الغايه عرّفت بانها عله لعليه الفاعليه فلا بد أن يكون معنى هذه الجملة أن الغايه بهذا المعنى ثابتة لكل فاعل يفعل بالقصد اعنى الفاعل بالقصد على اصطلاح

ص: ٥٢٢

الحكماء لأن الغنى التام و الجواد و الملك الحق لا- غرض و لا- غايه له مطلقا. و الفاعل الذى يفعل لغايه إما أن يكون وجود تلك الغايه اولى به فيكون الفاعل مستكملا بوجود الغايه، أو أن فاعليته يتم بتلك الغايه فيلزم أن يكون الفاعل ناقصا فى عليته و يستكمل بتلك الغايه فالفاعل لغايه فقير و الله سبحانه هو الغنى فليس بفاعل لغايه و غرض كما أنه ليس بعابث «أَفَحَسِبَ بُنْتُمْ أَنْمَّا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا» (مؤمنون ١٥).

قال الخواجه فى شرحه على الفصل السادس من النمط السادس من الاشارات: الغرض هو غايه فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغايه. و القائلون بان البارى تعالى أنما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته و ذلك لا ينافى كونه غنيا و جوادا، فأشار الشيخ إلى أن من يفعل لغرض فلا بد من أن يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لأن الفعل الحسن فى نفسه ان لم يكن أحسن بالفاعل لم يمكن أن يصير غرضا له ثم انتج من ذلك أن الملك الحق لا غرض له مطلقا.

قوله: اما الحركات الاسطقسيه. ١٧/١٢٩

فى اقرب الموارد: الاسطقس بفتح الألف و سكون السين و فتح الطاء و كسر القاف: اعجميه معناها الاصل و تسمى العناصر الاسطقسات (بكسر الألف) و هى الماء و الارض و الهواء و النار.

و فى المنجد بفتح الألف و كسرها و فى غياث اللغات: بضم الاوّل و الثالث و الرابع و سكون الثانى لفظ يونانى بمعنى العنصر.

اقول: الكلمه اذا كانت عجميه تلعب بها العرب ما شاءت و هذا المثل سائر بينهم: عجمى فالعب به ما شئت. و الغرض العمده ان الشارح أراد منها الحركات الطبيعیه مطلقا فى قبال الاراديه سواء كانت لعناصر بسيطه أو لم تكن كما يستفاد التعميم من تمثيله بالبر و جعله مقابلا للفاعل بالقصد و الإراده، و من قول الماتن بعيد هذا و اثبتوا للطبيعيات غايات، و من قول الشارح هناك اما اثبات الغايات للحركات الطبيعیه فقد تقدم. فقوله فقد تقدم اشاره الى ما قاله فى هذا المقام. و فى الشوارق ان الحكماء اثبتوا لكل تحريك و فعل سواء كان اراديا او طبيعيا غايه و المصنف خصّ هذا الحكم بالاراديات.

قوله: اما القوه الحيوانيه. ١/١٣٠

قيد القوه بالحيوانيه لاجراج الفلكيه و ذلك لان القوه المحركه الفلكيه ليست غايتها الوصول الى

المنتهى بل غايتها الدوام على الحركة كما سيأتي.

قوله: و هو قد يكون، ١/١٣٠

اي الوصول.

و قوله: فهو اما خير او عاده، ٢/١٣٠

اي تلك الحركة و التذكير باعتبار الخبر. و في (ت) وحدها: و هو قد يكون غايه الشرقيه. و النسخ الاخرى: غايه الشوقيه.

و قوله: او عبث او جزاف، ٢/١٣٠

قال - قدس سره - شرحه على الفصل الاخير من خامس الاشارات: الجزاف لفظه معرّبه معناه الأخذ بكثره من غير تقدير و قد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدأه شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضه، او طبيعه كالتنفس، او مزاج كحركات المرضي، او عاده كاللعب باللحيه مثلا و هو باعتبار من الفاعل كما أن العبث يكون باعتبار من الغايه.

و قوله: على ما تقدم. ٤/١٣٠

تقدم في المسأله العاشره من هذا الفصل.

و قوله: و قد تكون هي بعينها. ٦/١٣٠

اي تكون غايه القوه المحركه بعينها.

و قوله: كمن طلب مفارقه مكانه و الحصول في آخر، ٦/١٣٠

فاجتمعت الغايتان اي غايه القوه المحركه و غايه القوه الشوقيه.

و قوله: باطله بالنسبه إليها، ٧/١٣٠

و اما بالنسبه الى القوه المحركه فالغايه حاصله و ليست باطله لأن غايتها هي الوصول الى المنتهى.

ص: ٥٢٤

و قوله: و ان حصلت الغايتان، ٨/١٣٠

اى غايه القوه المحركه و غايه القوه الشوقيه.

قوله: فهو الجزاف و العبث. ٩/١٣٠

الشيخ جعلهما اثنين حيث قال فى الخامس من سادسه إلهيات الشفاء فى اثبات الغايه (ج ٢ ط ١ ص ٥٤١): كل نهايه ينتهى إليها الحركه و تكون هى بعينها الغايه المتشوقه التخيليه و لا- يكون المتشوقه بحسب الفكره، فهى التى تسمى العبث. و كل غايه ليست هى نهايه الحركه و مبدؤها تشوق تخيلى غير فكرى فلا يخلو اما أن يكون التخيل وحده هو المبدأ لحركه الشوق سمي ذلك الفعل جزافا و لم يسم عبثا الخ. و كذلك الخواجه فى شرحه على الفصل الاخير من خامس الاشارات جعلهما اثنين و قد تقدم آنفا.

قوله: و اثبتوا للطبيعيات غايات الخ. ١٢/١٣٠

قال الشيخ فى الفصل التاسع عشر من ثامن الاشارات: إذا نظرت فى الامور و تأملتها وجدت لكل شىء من الاشياء الجسمانيه كمالا يخصه و عشقا اراديا أو طبيعيا لذلك الكمال و شوقا طبيعيا أو اراديا إليه اذا فارقه رحمه من العنايه الاولى على النحو الذى هو به عنايه.

و قال الخواجه فى الشرح: و للشيخ رساله لطيفه فى العشق بين فيها سريانه فى جميع الكائنات.

اقول: هذه الرساله قد طبعت مع عده رسائل اخرى للشيخ مترجمه بالفرنسيه أيضا. و كتبها الشيخ باسم تلميذه ابي عبد الله المعصومى الذى قال ابن سينا فى حقه: ابو عبد الله منى بمنزله أرسطاطاليس من افلاطون.

و كذا قال الخواجه فى شرح الفصل السابع من رابع الاشارات فى البحث عن العله الغائيه ما هذا لفظه: اعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون للأفعال الطبيعيه عللا غائيه و القوى الطبيعيه لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات موجوده فى اذهانها، و لا أن يقال انها موجوده فى الخارج لان وجودها متوقف على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجوده و غير الموجود لا يكون عله للموجود و لا خلاص عنه إلا بان يقال ليس للأفعال الطبيعيه غايات.

ص: ٥٢٥

و الجواب أن الطبيعه ما لم تقتض لذاتها شيئاً كآين ما مثلاً- لا- تحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء فكون ذلك الشيء مقتضاها امر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوه و شعور ما لها به قبل وجوده بالفعل فهو العله الغائيه لفعالها. انتهى.

اقول: الحق ان الطبائع لها غايات و كل طبيعه تحبّ بقائها و تعرج الى كمالها و الكل تسعى الى غايه الغايات و مبدأ المبادئ الله رب العالمين و نعم ما قال صاحب الحكمة المنظومه:

و كل شيء غايه مستتبع حتى فواعل هي الطبائع

و في الاسفار أن الله تعالى قد جعل لواجب حكمته في طبع النفوس محبه الوجود و البقاء و جعل في جبلتها كراهه الفناء و العدم و هذا حق لأن طبيعه الوجود خير محض و نور صرف و بقائه خيره الخير و نوريه النور (ج ٤ ط ١ ص ١٦٣) بل افاد الشيخ المعظم في الاوّل من ثانيه نفس الشفاء أنّ حبّ الدوام امر فائض من الاله على كل شيء (ج ١ ط ١ ص ٢٩٤).

اقول و مما ينادى بأعلى صوتها أن الطبيعيات أيضا لها غايات هي وحده النظام الحاكيه عن وحده الصنع و التدبير الدالّه على أن الحياه و الشعور ساريه في الكلّ و ينتهي الأمر إلى أنّ الوجود المطلق الحق القيوم هو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن و ان الخلق هو الموجود المقدرّ القائم به قيام الفعل بفاعله و الكلام بمتكلّمه و أن ما نزل من الموجودات من الصقع الربوبي ما نزل بكليته بل ملكوته بيده سبحانه و تعالى. و عليك بالتدبر فيما نتلوه عليك من منطق الوحي و بيان السنه تراجمه:

الذي خلق فسوّى و الذي قدّر فهدى (الاعلى ٣ و ٤).

قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى (طه ٥١).

و في الارض قطع متجاورات و جنات من اعناب و زرع و نخيل صنوان و غير صنوان يسقى بماء واحد و نفضّل بعضها على بعض في الاكل ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون (رعد ٥).

الباب السادس و الثلاثون من توحيد الصدوق في الرد على الثنويه و الزنادقه باسناده عن هشام بن الحكم قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما الدليل على أن الله واحد؟ قال: اتصال التدبير و تمام الصنع، كما قال عز و جل: لو كان فيهما آلهة الاّ الله لفسدتا.

و في توحيد المفضل: يا مفضل ان اسم هذا العالم بلسان اليونانيّه الجارى المعروف عندهم قوسموس و تفسيره الزينه. و كذلك سمته الفلاسفه و من ادعى الحكمة فكانوا يسمّونه بهذا الاسم إلاّ لما رأوا فيه من التقدير و النظام فلم يرضوا أن يسموه تقديرا و نظاما حتى سمّوه زينه ليخبروا انه مع ما هو عليه من الصواب و الاتقان على غايه الحسن و البهاء (بحار ج ٢ ط ١ ص ٤٥).

قوله: فقد تقدم البحث فيه، ١٣/١٣٠

فى هذه المسأله حيث قال آنفا: اما الحركات الاسطقسيه فقد اثبت الأوائل لها غايات الخ.

قوله: و اما العلل الاتفاقيه فقد نفاها قوم، ١٤/١٣٠

الحق ان كلّ ممكن فله سبب و الاتفاق فى نظام العالم منفى و كلّ ما يتوهم انه اتفاقى فهو حق و جب وجوده إلا- أن العامه يسمون نادر الوجود او الذى سببه مجهول لهم اتفاقيا و النادر له سبب و الشىء ما لم يجب وجوده لا يتحقق قط و ما لم ينف جميع انحاء العدم عنه لا يوجد. و نعم ما قال المتأله السبزوارى فى الحكمه المنظومه (ص ١٢٢):

و ليس فى الوجود الاتفاقى اذ كل ما يحدث فهو راقى

لعلل بها وجوده و جب يقول الاتفاق جاهل السبب

و قال فى تعليقه عليه: قولنا و ليس فى الوجود الاتفاقى ردّ على القائل بالاتفاق فيزعم لسوء ظنّه أن المطر مثلا لضروره ماده كائن اذا الشمس بخرت من البحار و الاراضى الرطبه فاذا ارتفع البخار و وصل الى الزمهيرير برد و صار ماء و نزل ضروره فاتفق ان يتحقق مصالحي شتى من غير قصد و لم يعلم هذا الجاهل انه لا يقع شىء فى العالم و لو كان احقر ما يتصور بدون علم الله و ارادته و قدرته المحيطه و قد مرّ أن كلّ القوى و المبادئ مجالى مشيته و قدرته، فهب ان الشمس تبخر فمن الذى يسخرها و يديرها و يسيرها و النفس المتعلقه بها التى تجرّها الى الجنوب و الشمال و تفعل الفصول الاربعه من امر من هو و تجلّى من عليه و بنور من يستضىء.

و قوله يقول الاتفاق جاهل السبب، ناظر الى عبارته المحقق الطوسى فى شرحه على منطق الاشارات فى الفصل المبحوث فيه عن العرضى اللازم غير المقوم، حيث قال: لازم الشىء بحسب اللغه هو ما لا ينفك الشىء عنه و هو إما داخل فيه او خارج عنه و الاول هو الذاتى المقوم، و الثانى هو المصاحب الدائم فان المصاحب منه ما يصاحبه دائما، و منه ما يصاحب وقتا ما، و سبب المصاحبه إمّا ان يكون بحيث يمكن ان يعلم او لا- يكون، و الاول ينسب الى اللزوم فى العرف، و الثانى ينسب الى الاتفاق فان الاتفاق لا يخلو عن سبب ما إلا أن الجاهل بسببه ينسبه الى الاتفاق. (ص ١٨ ط ١).

ص: ٥٢٧

و نحوه ما قال فى آخر شرح الفصل التاسع من النمط الثانى من الاشارات فى بيان قول الشيخ و ستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبه: الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذى يستند الى سبب غريب يندر وجوده و لا يتفطن له فينسب الى الاتفاق (ص ٥٣ ط ١).

اقول: تفصيل البحث عن ذلك يطلب فى النمطين الرابع و الخامس من الاشارات. ثم يجب عليك التمييز بين الاتفاق الذى يقول به المنطقى، و بين قول الحكيم من أن ما يوجد فى الخارج ليس باتفاقى. فالمنطقى يبحث عن اللزوم بين القضيتين و عدمها فما لم يكن بينهما لزوم يقول إن القضييه اتفقيه كقولك اذا كانت الشمس طالعه كانت الحمامه طائره و أما الفلسفى فيحكم بأن كل واحد من طرفى القضييه فى النظام الوجودى وجب وجوده فوجد فتبصّر.

و اعلم أن لمولانا مبين الحقائق الامام الصادق صلوات الله عليه فى المقام كلاما فى توحيد المفضل ينبغى أن نتشرف بتبرك نقله، قال عليه السلام (بحار ج ٢ ط ١ ص ٤٦ و ٤٧):

فاما اصحاب الطبائع فقالوا أن الطبيعه لا تفعل شيئا لغير معنى و لا [تتجاوز] عما فيه تمام الشىء فى طبيعته و زعموا أن المحنه تشهد بذلك فقيل لهم فمن أعطى الطبيعه هذه الحكمه و الوقوف على حدود الأشياء بلا مجاوزه لها و هذا قد تعجز عنه العقول بعد طول التجارب؟

فان اوجبوا للطبيعه الحكمه و القدره على مثال هذه الأفعال فقد أقروا بما انكروا لأن هذه هى صفات الخالق، و ان انكروا أن يكون هذا للطبيعه فهذا وجه الخلق يهتف بأن الفعل للخالق الحكيم.

و قد كان من القدماء طائفه انكروا العمد و التدبير فى الأشياء و زعموا أن كونها بالعرض و الاتفاق. و كانوا ممّا احتجوا به هذه الاناث التى تلد غير مجرى العرف و العاده كالانسان يولد ناقصا او زائدا اصبعا و يكون المولود مشوها مبدل الخلق فجعلوا هذا دليلا على ان كون الأشياء ليس بعمد و تقدير بل بالعرض كيف ما اتفق أن يكون.

و قد كان ارسطاطاليس ردّ عليهم فقال: ان الذى يكون بالعرض و الاتفاق انما هو شىء فى الفرط مره مره لأعراض تعرض للطبيعه فتزيلها عن سبيلها و ليس بمنزله الامور الطبيعيه الجاريه على شكل واحد جريا دائما متتابعا.

و انت يا مفضل ترى اصناف الحيوان أن يجرى اكثر ذلك على مثال و منهاج واحد كالانسان يولد و له يدان و رجلان و خمس اصابع كما عليه الجمهور من الناس. فاما ما يولد على خلاف ذلك فانه لعلّه تكون فى الرحم او فى ماده التى ينشأ منها الجنين كما يعرض فى الصناعات حين يتعمد



الصانع الصواب في صنعته فيعوق دون ذلك عائق في الأداة، أو في الآله التي يعمل فيها الشيء فقد يحدث مثل ذلك في اولاد الحيوان للاسباب التي وصفنا فيأتي الولد زائدا أو ناقصا أو مشوهاً و يسلم اكثرها فيأتي سويًا لا عله فيه فكما أن الذي يحدث في بعض الاعمال الاعراض لعله فيه لا- توجب عليها جميعا الاهمال و عدم الصانع، كذلك ما يحدث على بعض الأفعال الطبيعيه لعائق يدخل عليها لا يوجب أن يكون جميعها بالعرض و الاتفاق.

فقول من قال في الأشياء أن كونها بالعرض و الاتفاق من قبل أن شيئا منها يأتي على خلاف الطبيعه يعرض له خطأ و خطل.

فان قالوا و لم صار مثل هذا يحدث في الأشياء؟ قيل لهم: ليعلم انه ليس كون الأشياء باضطرار من الطبيعه و لا يمكن أن يكون سواه كما قال قائلون بل هو تقدير و عمد من خالق حكيم اذ جعل الطبيعه تجري اكثر ذلك على مجرى و منهاج معروف و يزول أحيانا عن ذلك لأعراض تعرض لها فيستدل بذلك على انها مصرفه مدبره فقيره الى ابداء الخالق و قدرته في بلوغ غايتها و اتمام عملها تبارك الله احسن الخالقين.

اقول: تبجيل الامام عليه السلام ارسطاطاليس بما نطق فيه من لسان العصمه حجه على المتقشفين الذين ليس لهم إلا إزراء العلم و ذويه بما أوهم فيهم نفوسهم الأمياره بالسوء و الايذاء فهؤلاء بمعزل عن سبيل الولاية و إلا فهذا وليّ الله الاعظم يبجل العلم و العالم. و كفى بارسطاطاليس فخرا أن حجه الله على خلقه نطق باسمه تبجيلا و ارتضى سيرته السئيه المضيئه بأنه كان يسلك الناس الى بارثهم من طريق وحده الصنع و التدبير و يوقظ عقولهم بأن الاتفاقى لا يكون جاريا دائما متتابعا و ما هو سنّه دائمه لا تبدل و لا تحوّل فهو تحت تدبير الملكوت فكان الأصل ما هو قبل الطبيعه و فوقها و بعدها.

قال العالم الأوحدي محمد الديلمي في محبوب القلوب (ص ١٤ ط ١): يروى ان عمرو بن العاص قدم من الاسكندريه على سيدنا رسول الله صلى الله عليه و آله فسأله عميا رأى؟ فقال: رأيت قوما يتطلّسون و يجتمعون حلقا و يذكرون رجلا يقال له ارسطوطاليس لعنه الله.

فقال صلوات الله و تسليماته عليه و آله: مه يا عمرو! إن ارسطوطاليس كان نبيا فجهله قومه.

قال الديلمي: قال الفاضل الشهرزورى في تاريخ الحكماء: هكذا سمعناه.

ثم قال الديلمي: اقول و يؤيد هذه الروايه ما نقل السيد الطاهر ذو المناقب و المفاخر رضى الدين على بن طاوس قدس الله روحه في كتابه فرج المهموم في معرفه الحلال و الحرام من علم النجوم قولاً

بأن ابرخس و بطليموس كانا من الأنبياء، و أن اكثر الحكماء كانوا كذلك و انما التبس على الناس امرهم لأجل اسمائهم اليونانيه  
اي لما كانت اسمائهم موافقه لاسماء بعض حكماء يونان الذين ينسب إليهم فساد الاعتقاد اشتبه على الناس حالهم و ظنوا ان  
اصحاب تلك الأسامي بأجمعهم على نهج واحد من الاعتقاد.

و اعلم ان الشيخ سلك في الشفاء مسلك وحده الصنع و التدبير على ردّ القائلين بالبخت و الاتفاق أيضا. و قد اشبع البحث عن  
ذلك و أجاد في الفصلين الثالث عشر و الرابع عشر من مقاله الاولى منه في الفرق القائلين بالبخت و الاتفاق و نقض حججهم  
(ج ١ ط ١ ص ٢٥-٣٣) و هذان الفصلان من غرر فصول الشفاء جدّا. و من كلماته الساميه في الثاني منهما:

و لنمعن النظر في مثل تكوّن السنبله عن البرّه باستمداد المادة عن الأرض، و الجنين عن النطفه باستمداد المادة عن الرحم هل  
ذلك بالاتفاق؟ و نجده ليس باتفاقي بل امرا توجهه الطبيعه و تستدعيه قوه.

و كذلك لنساعد أيضا على قولهم ان المادة التي للثنايا لا تقبل الا هذه الصورة لكننا نعلم انها لم يحصل لهذه المادة هذه الصورة  
لانها لا تقبل الا هذه الصورة بل حصّلت هذه المادة لهذه الصورة لانّها لا تقبل الا هذه الصورة فانه ليس البيت انما رسب فيه  
الحجر، و طفى الخشب لأن الحجر اثقل و الخشب أخفّ، بل هناك صنعه صانع لم يصلح لها إلا يكون نسب موادّ ما يفعله هذه  
النسبه فجاء بها على هذه النسبه و التأمل الصادق يظهر صدق ما قلناه و هو أن البقع الواحد اذا سقط فيها حبه برّه انبتت سنبله  
برّه او حبه شعير انبتت سنبله شعير و يستحيل أن يقال إن الأجزاء الارضيّه و المائيه تتحرك بذاتها و تنفذ في جوهر البرّه و تربيه  
فانه سيظهر أن تحركها عن مواضعها ليس لذاتها و الحركات التي لذاتها معلومه فيجب أن يكون تحركها انما هو يجذب قوى  
مستكّنه في الحبات جاذبه باذن الله. و ان كانت الامور تجرى اتفقا فلم لا ينبت البرّه شعيره؟ و لم لا يتولد شجره مركبه من تين  
و زيتون كما يتولد عندهم بالاتفاق عنز أيل؟ «و لم لا يتكرر هذه النوادر بل يبقى الأنواع محفوظه على أكثر؟ الى آخر ما افاد.

و قال العارف الرومي في المثنوى:

هيچ گندم كاری و جو بر دهد دیده ای اسبی كه كره خر دهد

قوله: و لأن الموصوف بالعله. ٦/١٣١

دليل آخر.

ص: ٥٣٠

و قوله: أو بعضها، ٧/١٣١

عطف على كل واحد و كذلك قوله أو المجموع.

و قوله: و هذان الضعيفان، ١٠/١٣١

أى الدليلان.

و قوله: و هو باطل، ١٠/١٣١

أى ذلك الاقتضاء باطل.

قوله: و المادة المركبه الخ. ١١/١٣١

و المادة البسيطة كهيوليات البسائط العنصريه، و الصوره البسيطة كصور هذه البسائط، و الغايه البسيطة كوصول كل منها الى مكانه الطبيعى و لعلها لوضوحها لم يذكرها الشارح. عباره الشيخ فى الثانى من اولى طبيعيات الشفاء (ص ٨ ط ١ ج ١) كقولنا عن الزاج و العفص كان المداد (كان الحبر - خ). و فى الثالث منها: و العفص و الزاج للحبر.

و قوله: كالانسانيه المركبه من اشكال مختلفه. ١١/١٣١

اى من صور اعضائها الآليه و الآ فالصوريه لا تكون مركبه و قد مضى فى آخر المسأله الرابعه عشره من هذا الفصل أن الصوره واحده. قال الشيخ فى الثانى عشر من اولى طبيعيات الشفاء:

الصوره المركبه مثل صوره الانسانيه التى تحصل من عدّه قوى و صور تجتمع. فتدبر.

قوله: هذه العلل الخ. ٢١/١٣١

قد ذكر مثالا للفاعليه الكليه و الجزئيه فقط، و أمثله البواقى غير خفيه.

قوله: على ما مع العله. ٩/١٣٢

اى وصف ملازم للعله كما يأتى فى المسأله الآتیه قوله و من العله العرضيه ما هو معدّ، و جعله ثانى الاعتبارين هناك.

ص: ٥٣١

قوله: و لا يتحقق العموم و الخصوص فى الصور. ١٢/١٣٢

قال الشيخ فى الفصل الثانى عشر من اولى طبيعيات الشفاء: الصوره الخاصه لا تخالف الجزئيه و هو مثل حد الشىء أو فصل الشىء أو خاصه الشىء. و العامه فلا تفارق الكلئيه و هو مثل الجنس للخاصه. انتهى ما اردنا من نقل كلامه.

الظاهر أن مراد الشيخ من قوله الصوره الخاصه لا تفارق الجزئيه و العامه الكلئيه، هو أن الاقسام بأسرها غير جاريه فى الصوره. و عبارته اخرى ان الأقسام المذكوره و هى ان العله مطلقا بسيطه و مركبه، و بالقوه أو بالفعل، و كليه و جزئيه، و ذاتيه و عرضيه، و عامه و خاصه و قريبه و بعيده، و مشتركه او خاصه؛ جاريه بأسرها فى غير الصوره و أما فى الصوره فالكلييه و الجزئيه و العموم و الخصوص فيها واحد. و المراد من التمثيل هو ان حدّ الشىء أو فصل الشىء او خاصه الشىء كما لا يوجد فى غير هذا الشىء المخصوص فكذلك الصوره الجزئيه كصوره هذا الكرسي لا توجد إلا جزئيه. و قوله و هو مثل الجنس للخاصه، و لم يقل للنوع لأن الجنس بالنسبه الى النوع ليس صورته له بل مادته. فنقول: ان قول الشارح العلامه و لا يتحقق العموم و الخصوص فى الصوره يشبه ان يكون مشيرا الى ما قاله الشيخ من انه لما كانت الصوره الخاصه و الجزئيه و كذلك العامه و الكلئيه بمعنى فلا حاجه بعد ذكر احدهما الى ذكر الآخر فتأمل.

و قيل إنه لا- فرق بين الصوره العامه و الصوره الكلئيه كذلك لا فرق بين الماده العامه و الكلئيه، و الفاعل العام و الكلئى، و الغايه العامه و الكلئيه، فلا حاجه الى اعتبار العامه بعد الكلئيه.

و لكن لا يبعد أن يكون مراد الشارح من عدم تحققهما فيها ما قاله بعضهم: من أن الفاعل العام و الغايه و الماده العامتان، يصح وجود فرد مخصص من أحدها يكون فاعلا- او مادته أو غايه لاشياء كثيره بخلاف الصوره فانه لا- يمكن وجود فرد منها مخصص يصلح لكونه صورته لاشياء كثيره و الا لزم اتحاد الاثنين. و يشبه أن يكون حمل كلامه على هذا الوجه أولى و ألزم.

قوله: و العدم للحادث. ١٨/١٣٢

و فى (ت): فالعدم. و الباقيه: و العدم للحادث بالواو.

قوله: على ما بينا الخ. ٤/١٣٣

بين فى المسألتين الثامن عشره و الثالثه و الاربعين من الفصل الأول. و سيذكره فى المسأله

ص: ٥٣٢

الآتيه أيضا.

قوله: ما هو باق الخ. ٥/١٣٤

كما في (م). و النسخ الاخرى كلها. منه ما هو قار و منه ما هو غير قار.

قوله: قد بينا ان العله العرضيه تقال باعتبارين. ١/١٣٥

بين في المسأله السابقه عند قوله و ذاتيه و عرضيه. الاعتبار الاول هو قوله: و هي أن تقتضى العله شيئا، و الثاني في آخر الشرح و هو قوله: و قد تطلق العله العرضيه الخ.

ثم عبارته المتن أعنى قوله: و من العلل العرضيه ما هو معد، موافقه لنسخه (ز) و الباقيه. و من العله العرضيه، بالافراد.

### المقصد الثاني: في الجواهر و الأعراض

قوله: الممكن إما أن يكون الخ. ١/١٣٨

حرف التعريف للعهد. و قد تقدم في المسأله الحاديه و العشرين من الفصل الاول من المقصد الاول قوله: و قسمه كل منهما الى الاحتياج و الغنى حقيقيه. و في مواضع اخرى أيضا.

قوله: او مقارنة فاما ان يكون محلا الخ. ١/١٣٩

اورد القوشجي عليه بأن جعل الماده من اقسام المقارن للماده نوع حرازه، فالاولى أن يقال أو غير مفارق بدل قوله او مقارنة. و كذا في استعمال الماده قبل أن يخرج من التقسيم فالاولى تأخير تقسيم الجواهر الى المفارق و غيره عن تقسيمه الى الماده و الصوره.

و صاحب الشوارق فسره هكذا: اما مفارق عن الوضع أو مقارنة للوضع و لا يخفى أن ايراد القوشجي لا يرد على هذا التفسير.

ثم قال في الشوارق تعريضا عليه: و انت خبير بانه على هذا التقدير أيضا لا يجب أن يكون المراد من الماده هو المحل المتقوم بالحال ليرد ما ذكره فان للماده معنى اعم منه و من الموضوع و من نفس الجسم و من الأجزاء التي لا تتجزى إلا. ترى ان الطوائف كلها يطلقون لفظي الماده و المادى مع أن غير المشائين لا يقولون بالماده بمعنى المحل المتقوم بالحال بل تفسير المفارق بالمفارق عن الماده هنا غير صحيح و إلا لزم كون الجسم على مذهب المصنف غير مادى بل من المجردات اذ يصدق عليه المفارق بهذا المعنى. انتهى.

قوله: على هذا التقدير.

يعنى على تقدير تفسير المفارق بالمفارق عن المادة، و المقارن بالمقارن لها.

و قوله معنى اعم منه،

ذلك المعنى الاعم هو القابل الذى يكون ذا وضع.

و قوله: على مذهب المصنف غير مادى،

و ذلك لأن الجسم على رأيه ليس مركبا من الهولى و الصورة بل الجسم عنده هو نفس الصورة الجسميه كما يأتى.

قوله: و يصدق العرض على المحل و الحال جزئيا، ١٧/١٣٩

اى لا كليا فان الحركة القائمه بالجسم محل السرعة و البطء عند المتكلم كما يأتى فى المسأله الخامسه من هذا الفصل و اما عند الحكيم المشائى ان السرعة مثلا ليست عرضا قائما بالحركة بل هى فصل مقوم لها. و من المحل ما هو جوهر و كذا الحال كالماده و الصورة عند المشاء. فبين المحل و العرض عموم و خصوص من وجه فماده الاجتماع هى الحركة فانها عرض على الجسم و محل للسرعه و البطء.

و مادتا الافتراق الجسم و السرعه فان الاوّل محل ليس بعرض، و الثانيه عرض ليس بمحل. و كذا بين المحل و الحال عموم و خصوص من وجه كما لا يخفى. و الحال يصحّ أن يكون عطفًا على المحل كما يصح ان يكون عطفًا على العرض اى و يصدق الحال أيضا على المحل جزئيا لا كليا. و اختار صاحب الشوارق الثانى لان النسبه بين الحال و العرض قد مرت فيلزم التكرار.

قوله: و قد يكون عرضا. ١٨/١٣٩

كالحركة بالنسبه الى السرعة و البطء. و المحل أعم من الموضوع.

قوله: و الجوهرية و العرضيه من ثوانى المعقولات الخ. ٣/١٤٠

جعل المعلم الأوّل المعقولات منحصره فى العشر: احداها مقوله الجوهر حيث انه جنس لانواعه

الخمسه، و التسع الباقية الأعراض التسعه المشهوره. و لكن بعضهم كابن سهلان الساوجي صاحب البصائر، و الشيخ الاشراقي و غيرهما كل أخذ مذهباً و لا يهمننا نقل تلك المذاهب.

و اما ما ذهب إليه المصنف من نفى جنسيه الجوهر و العرض لما تحتها بادلته الثلاثه فاورد عليها بأسرها بأن ما ذكره في الدليل الأول من احتياج اثبات كثير من الجواهر كالنفوس الناطقه و الصور النوعيه، و كذا في اثبات عرضيه كثير من الأعراض كالمقادير و الألوان و الأضواء مثلا الى وسط اي نظر و استدلال و لو كانا جنسين لما تحتها لما احتجنا إليه لأن ذاتي الشيء يكون بين الثبوت لذلك الشيء؛ فهو يتم لو كان الشيء متصورا بالكنه و لو تصور بالكنه لا يمكن أن لا نحتاج الى وسط اصلا.

و بأن ما اتى به في الدليل الثاني من انها مقولان على ما تحتها من الأنواع بالتشكيك لأن بعض انواع الجوهر كالمجرد أولى بالجوهريه من آخر كالماده مثلا، و كذلك العرض بعضه كغير القار أولى بالعرضيه من البعض كالقار و الذاتى لا يكون مقولا بالتشكيك؛ فهو لا يتم لأن التشكيك ناش من الوجود فان الجوهر من حيث الوجود اقدم و اقوم من آخر. و أما بلحاظ الجوهر فليس فيه تقديم و تأخير لأن معنى الجوهر هو الموجود لا فى موضوع أنه ماهيه يلزمها فى الاعيان إذا وجدت أن يكون وجودها لا فى موضوع، لا انه كان الموجود بالفعل. مثل ما يقال فلان ضاحك أى من شانه عند التعجب أن يضحك فلا ريب أنا اذا قلنا فى شيء موجود أو معدوم نجد أنه ماهيه اذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع، و أنّ هذا المعنى مقوم لذلك الشيء و ذاتى له و الجنس يدل على طبيعه الأشياء و ماهياتها بخلاف العرض و لو عبرنا عنه بانه ماهيه من شأنها الوجود فى الموضوع كان هذا المعنى لا يدل على طبيعه الأعراض و حقيقتها فان معنى العرض سلب القيام بنفسه و نسبته الى شيء آخر و هذا ما يلحق و يعرض ماهيه الأعراض و لا يدل على ماهيتها مثلا ان العرض لا يدل على طبيعه البياض و السواد و غيرها بل على ان له نسبه الى ما هو فيه، و على انه ذاتى يقتضى هذه النسبه كما افاده الشيخ فى منطق الشفاء و النمط الرابع من الاشارات.

و أما ما أتى به فى الثالث من أنّنا لا نعقل من الجوهر سوى المستغنى عن الموضوع، و من العرض المحتاج إليه و هما مفهومان اضافيان و مثل ذلك لا يمكن أن يكون الأعرضيا؛ فهو فى العرض صحيح لا كلام فيه، و أما فى الجوهر فلا. و ذلك لما قلنا من اننا نتصور من الجوهر ماهيه شأنها اذا وجدت فى الخارج لا- يكون فى موضوع و هذا المعنى هو حقيقه الجوهر و كنهه، و الاستغناء عن الموضوع المتصور من الجوهر وجه من وجوهه و عارض من عوارضه. فتبين لك ان نفى الجنسيه فى العرض صحيح إلا ان الدليلين الأولين عليان، و الجوهر جنس و الادله الثلاثه فى نفيه مردوده.

قوله: لتوقف نسبه إحداهما على وسط.

أى على دليل، لأن الوسط ما يقارن قولنا لأنه.

قوله: ولا بينها وبين غيرها. ٧/١٤١

و فى (ت) وحدها: ولا بينها وبين عرضها. و اما النسخ الاخرى كلها فالعباره: ولا بينها وبين غيرها.

قوله: مع كونها فى غاية البعد عنها. ١٠/١٤١

هذا هو تقابل الضدين بحسب التحقيق اى التضاد الحقيقى مقابل المشهورى و قد تقدم الكلام فى ذلك فى الحاديه عشره من ثانى الأول.

قوله: و هو التنافى فى المحل مطلقا. ١٩/١٤١

اى تقابل الضدين بحسب الشهره. و قد تقدم الفرق بين المحل و الموضوع آنفا فى أوّل هذا المقصد.

قوله: و كلام ابى هاشم فى التأليف. ١١/١٤٢

انّ أبا هاشم ذهب الى أن التأليف عرض واحد قائم بجوهريين فردين و ان هذا هو الموجب لصعوبه الانفكاك بين أجزاء الجسم.

قوله: و بعض الأوائى فى الاضافات. ١١/١٤٢

اى فى الاضافات المتشابهه الأطراف كالتقارب و التجاور و الاخوه و نظائرها.

قوله: انقسام المحل لا يستلزم الخ. ١٤/١٤٢

قضيه مهمله فى قوه الجزئيه فلا تنافى قوله الآتى: و اعلم ان الأعراض الساريه الخ.



قوله: و اعلم ان الأعراض الساريه الخ. ٢١/١٤٢

الأعراض الساريه هي التي تقبل القسمة بانقسام محالها كالسواد والبياض، و المنقسمه بالمقدار كالخط. و هذه داخله في الاولى بوجه. و الحقائق الماهيات و لا يخفى عليك ان ماهيات المركبات لا تقبل الانقسام باعتبار محالها فضلا عن البسائط.

قوله: و الموضوع من جمله المشخصات. ٤/١٤٣

اعلم ان هذا الحكم غير مختص بالعرض بل شامل للصورة أيضا بالنسبه الى المادة لكن المصنف لما ذهب الى بساطه الجسم و عدم تركبه من المادة و الصورة كما يأتي عن قريب خصّ هذا الحكم بالعرض كما افاده في الشوارق.

و قول الشارح: و الأ- لكان نوعه في شخصه، اي لكان نوعه منحصرًا في شخصه. و في بعض النسخ: لكان نوعه منحصرًا في شخصه. و المتن مطابق لنسخ (م، ق، ش).

قوله: بموجده و مشخصه: ٧/١٤٣

و في (م) وحدها: بموجده و تشخصه.

قوله: الى محل متوسط، ٩/١٤٣

اي يتوسطه، و في (م، ق): إلى محل يتوسطه. و الباقية الى محل متوسط كالشرح بالاتفاق.

قوله: و لحركه الموضوعين. ١٠/١٤٤

يعنى أنا لو فرضنا خمس جواهر أفراد متساويه، فركب خط من ثلاثه منها، و وضع الآخرا على فوق طرفيه ثم تحرك الموضوعان الى الوسط، الى آخر ما في الشرح.

قوله: فان تحرك القريب من القطب. ٤/١٤٥

انما قال القريب من القطب لأن نقطه القطب من حيث هي قطب ساكنه لا يتصور فيها الحركه

مطلقا لا الاستداريه و لا الاستقاميه. و لو فرضت فيه حركه استداريه لكانت نقطه اخرى هي القطب و تدور هذه حولها، ثم إن العبارة في (م) كانت «من التفكيك» في المتن و الشرح كليهما. و في النسخ الاخرى: التفكك مطلقا.

قوله: لأن الدائره القطبيه ١٥/١٤٥

الدائره القطبيه في المقام ما تلا جانب القطب و ان كانت مجاوره و مماسه للمنطقه فتبصر.

قوله: و لا يلزم نفيها مطلقا. ٥/١٤٦

و في (م) بدون كلمه مطلقا.

قوله: الى بقيه الأجسام. ١/١٤٨

اي بقيه الأجسام التي كان الفرض انها مؤلفه من اجزاء غير متناهيه.

قوله: يساوي طباع كل واحد منهما. ٣/١٤٩

الطباع اعم من الطبيعه فيشمل الفلك أيضا. و ذلك لأن الطباع يقال لمصدر الصفه الذاتيه الأوليه لكل شيء، و الطبيعه قد تختص بما يصدر عنه الحركه و السكون فيما هو فيه أولا و بالذات من غير إرادته، و قوله: في هذا الموضع. باتفاق النسخ كلها.

قوله: لما صحّ عليه. ٨/١٤٩

كما في (م ز ش ق د). و في (صلى الله عليه و آله) وحدها: كما صحّ عليه.

قوله: له ماده واحده. ١١/١٥٠

الماده من حيث هي ليست إلا هي فلا توصف بالوحده و الكثره بذاتها بل بتبع الصورة فلا يرد الايراد.

قوله: و مكان المركب الخ. ٨/١٥١

ناظر الى عبارته الشيخ في الفصل الخامس من النمط الثاني من الاشارات حيث قال: و للبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه و للمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا و اما بحسب مكانه او ما اتفق

ص: ٥٣٨

وجوده فيه اذا تساوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد.

و قوله: ان تركيب من جوهرين، ٩/١٥١

كالبخار فإنه اجزاء صغار مائه كثيره مختلطه بالهواء. و كالدخان فانه اجزاء صغار ارضيه كثيره مختلطه بالهواء، بل و كل واحد منهما مركب من ثلاثه و الجزء الثالث فيهما هي النار. ثم لو فرض تحقق المركب من جوهرين أو من ثلاثه مع التساوى و التمانع وقف المركب حيثما اتفق وجوده فيه. و لعل هذا المعنى هو مراد الشارح من الوسط فتأمل.

و عبارته الماتن في شرحه على الفصل المذكور من الاشارات هكذا:

المركب اما أن يكون أحد أجزائه غالبا على الباقيه بالإطلاق، أو لا يكون، و الثانى لا يخلو إما أن تكون الأجزاء التى أمكنتها فى جهه واحده كالأرض و الماء مثلا غالبه على الأجزاء الباقيه و حينئذ يكون تلك الأجزاء معا غالبه بحسب طلب جهه المكان، أو لا يكون. فالمرکبات بحسب هذه القسمه ثلاثه اقسام: و مكان القسم الأول ما يقتضيه الغالب فى المركب مطلقا، و مكان القسم الثانى ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور، و مكان القسم الثالث و هو الذى لا يغلب فيه جزء لا- على الإطلاق و لا- مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه و يكون ذلك عند تساوى المجاذبات فيه عن المكان الذى اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضى بقاءه ثمه كالحديد الذى تجذبها قطع متساويه من المقناطيس عن جوانبها.

قوله: قيل فى تعريف الشكل ١٥/١٥١

الشكل عند المهندسين هو ما أحاط به حدّ او حدود، كما فى صدر المقاله الاولى من الاصول.

و لكنه عند التحقيق من الكيفيات المختصه بالكم المتّصل و هو هيئه احاطه حدّ او حدود بالشىء.

قوله: فالمقدم مثله. ٢٢/١٥٣

كما فى جميع النسخ الستّ المعتره بلا استثناء. و أما ما فى المطبوعه من قوله: فالملزوم مثله، فكأنه تصحيح قياسى أوجه قوله: لزوم أحد الأمرين.

قوله: و كانت الجهه ملائمه. ١٧/١٥٤

باتفاق النسخ كلّها.

ص: ٥٣٩

قوله: بل متناهيه. ٣/١٥٥

كما فى (م) و هو اسم مكان، و غيرها: بل نهايته.

قوله: و الطبيعى منها فوق و سفلى الخ. ١١/١٥٥

و لم يتعرض بأن محدّد هما ما هو. و اعلم أن كثيرا منهم ذهبوا الى أن محدّد الجهات هو تاسع الافلاك الموسوم بالأطلس و معدل النهار و فلك الافلاك أيضا، و بعضهم كمعاصرنا الى انه الأرض و البحث على المذهب الأول يطلب فى النمط الثانى من الاشارات، و على الثانى فى مؤلفات المعاصرين، و لا يهتّمنا الورود فى البحث عن ذلك.

قوله: و تشتمل على سبعة متحيره الخ. ٦/١٥٦

هكذا فى جميع النسخ التى عندنا و الصواب على سبعة سياره، بدل على سبعة متحيره، إلا ان نسخه واحده كانت خمسة متحيره مكان سبعة متحيره و لكنها صواب بحسب الصورة لأن المتحيره خمسة، و ليست بصواب بحسب المعنى لأن تلك الأفلاك تشتمل على سبعة سياره و الف و نيف و عشرين كوكبا ثوابت، لا على الخمسة المتحيره و تلك الكواكب، و إلا فأين النيران. و تصدى بعض لتصحيح العبارة فقد غفل عن تحريف المعنى. و الخمسة المتحيره هى الخنس الجوار الكنس.

قوله: و استدلو على ذلك بان الافلاك الخ. ٢/١٥٨

هذه العبارة الى قوله: انتفى لازمهما اعنى الثقل و الخفه، لا توجد فى نسخه معتبره من النسخ المخطوطه المعتبره عندنا و هى نسخه (ق) و الظاهر انها تعليقه ادرجت فى الكتاب و نسخه (م) قد أصابتها سوانح من أول هذا الفصل الرابع و كتبت ثانيا من النسخ الراجحه.

و اعلم أن المتفكرين فى خلق السموات و الأرض اثبتوا بأفهامهم الرصينه افلاكا مجسمه لتنظيم حركات الكواكب و لذا قالوا أنا لا- ثبت فضلا فى الفلكيات و عند التحقيق العالم الفلكى لا- يحتاج أولا الى اثبات الفلك المجسم بل الفلك عنده هو مدار الكوكب و فرض الفلك مجسما لسهوله التعليم و التعلّم و البحث عن عدد الافلاك انما هو بحث رياضى هيوى ادرج فى الكلام و الفلسفه و قصارى

ص: ٥٤٠

ما يثبت الطبيعي في المقام هو محدد الجهات الذي يعين الجهتين الطبيعيتين و هما فوق و سفلى اللهم إلا- أن يقال ان فرض الفلك المجسم انتشأ من تعريف الفيلسوف بأنها علم بأحوال الأعيان فان الفيلسوف تفتن باختلاف الافلاك على اختلاف اوضاع الكواكب و حركاتها المختلفه فتدبر. و قد بسطنا الكلام فى الفلك عند الطبيعى و الرياضى فى الدرس الثامن عشر من كتابنا الموسوم بدروس معرفه الوقت و قبله فراجع.

و ما قاله الشارح العلامه من أن كون الثوابت فى فلك واحد غير معلوم، فالصواب أن كونها فى فلك واحد من فرض العالم الهوى لانه لا يحتاج الى اكثر من ذلك و لا يثبت فضلا فى الفلكيات.

و من فرض كونها فى فلك واحد ينتظم به امر حركاتها فانها تتحرك فى كل سبعين سنه درجه واحده فلكيه. نعم ان للحكيم الرياضى الرصدى المولوى ابى القاسم غلام حسين بن المولى فتح محمد الكربلايى الجينورى صاحب الزيج البهادرى بيانا على التفصيل فى حركاتها المختلفه فى ذلك الزيج ينجز نقله و شرحه الى الاطناب و ان شئت فراجع إليه (ص ٥٦٥).

ثم ان الشارح كانما ناظر فى قوله المذكور الى ما قاله الشيخ فى الفصل السادس من الفن الثانى من طبيعيات الشفاء: على انى لم يتبين لى بيانا واضحا ان الكواكب الثابته فى كره واحده، او فى كرات ينطبق بعضها على بعض إلا باقناعات و عسى أن يكون ذلك واضحا لغيرى. (ص ١٧٥ ج ١ ط ١).

قوله: و مركزها مركز العالم. ٥/١٥٩

هاهنا زياده فى النسخ المطبوعه بعد قوله و مركزها مركز العالم تقرب من سته عشر سطرا و لكن النسخ المخطوطه كلها خاليه عنها. و انما هى تعليقه ادرجت فى الكتاب بلا ارتياب. و لا بأس بنقلها هاهنا تكميلا للفائده و هى ما يلى:

و مركزها مركز العالم لا- غير. بيان ذلك أن العنصرىات نجد فيها قوى مهتأه نحو الفعل أى كفيات تجعل موضوعاتها معده للتأثير فى شىء آخر مثل الحراره و البروده و الطعوم و الروائح، و قوى مهتأه نحو الانفعال السريع أو البطيء أى كفيات تجعل موضوعاتها معده للتأثر عن الغير بحسب السرعه او البطء مثل الرطوبه و اليبوسه و اللين و الصلابه و غير ذلك. ثم فتشنا فوجدناها قد تخلو عن جميع الكفيات الفعلية إلا- الحراره و البروده و المتوسطه التى تستبرد بالقياس الى الحار، و تستسخن بالقياس الى البارد. فانا نجد جسما خاليا عن اللون، و جسما خاليا عن الطعم، و لم نجد جسما

ص: ٥٤١

خاليا عن الحرارة أو البرودة أو المتوسطه. و كذلك فتشنا فوجدناها خاليه عن جميع الكيفيات الانفعاليه إلا الرطوبه و اليبوسه و المتوسطه بينهما، فعلم بهذا الاستقراء ان العناصر البسيطه لا تخلو عن احدى الكيفيتين الفعليتين أى الحرارة و البروده، و لا عن احدى الكيفيتين الانفعاليتين اى الرطوبه و اليبوسه. و لما كانت الازدواجات الممكنه الثنائيه غير زائده على أربعة: الحرارة مع اليبوسه، و الحرارة مع الرطوبه، و البروده مع الرطوبه، و البروده مع اليبوسه كانت البسائط الموضوعه لتلك المزدوجات أربعة: الموضوع للحرارة و اليبوسه و هو النار، و الموضوع للحرارة و الرطوبه و هو الهواء، و الموضوع للبروده و الرطوبه و هو الماء، و الموضوع للبروده و اليبوسه و هو الأرض.

و الدليل على انها كرات هو انها بسائط و قد علمت أن الشكل الذى تقتضيه البساطه هو الكرى. انتهت تلك الزيادة.

قوله: و لأن خسوف القمر اذا اعتبر الخ. ٧/١٥٩

و لذلك كانوا بخسوف القمر يحصّون مقادير اطوال البلاد. و هذا الطريق فى تحصيل الطول قد أتى به من المتأخرين صاحب الزيج البهادرى فى الباب الخامس عشر من مقاله الثالثه منه (ص ٨٠) و أما فى ازياج المتقدمين و صحفهم النجوميه الهيويه فكثير ذكره. منها المجسطى الاسلامى قانون ابى ریحان البيرونى تغمده الله برحمته فان الباب الأول من مقاله الخامسه منه فى بيان تصحيح اطوال البلدان بالخسوفات و قد بسط القول فيه و أحسن و أجاد و افاد و هذا الاثر القويم العظيم لم تجد له بديلا بل عديلا فى موضوعه.

و اعلم أن الطريق المذكور فى تحصيل اطوال الآفاق جار فى خسوف القمر فقط، و لا يمكن تحصيلها من كسوف الشمس لأن كسوفها ليس بانمحاء نورها واقعا بل بحيلولة القمر بينها و بين الأرض و لذا يختلف الكسوف باختلاف الآفاق بسبب اختلاف المنظر اختلافا يتفق فى افق أن ينكسف الشمس كليا، و فى افق آخر ان ينكسف جزئيا، أو لم ينكسف اصلا؛ بخلاف القمر فان انخسافه انمحاء نوره واقعا لوقوعه فى ظل الأرض و عدم امكان كسبه النور من الشمس فمتى تحقق خسوف القمر فى افق كانت الآفاق الاخرى على سواء فى رؤيته على التفصيل الذى بين فى محلّه.

ثم ان من ادله ارسطو على كرويه الأرض ما يرى من ظل الأرض على صفحه القمر حين الخسوف فان الظل يرى مدورا و ظل الكره فقط مدورا فالأرض كره.

و فى المقام ادله اخرى ذكرناها مع الإشاره الى مصادرهما و مأخذها فى كتابنا الموسوم بدروس

معرفة الوقت و القبلة فراجع الى الدرس السادس عشر منه بل فى عدة مواضع اخرى من سائر دروسه أيضا.

قوله: و السائر على خط نصف النهار الخ. ٩/١٥٩

اقول و بذلك الارتفاع و الانخفاض حصّي لوما مساحه الأرض على التفصيل الذى ذكرناه فى الدرس المذكور آنفا (ص ١٠١ من دروس معرفة الوقت و القبلة ط ١).

قوله: و الأغوار و الأنجاد الخ. ١١/١٥٩

و ذلك لأن تضاريس الأرض أوهادها و انجادهها لا تخرجها عن الاستداره حسا اذ لا نسبه محسوسه لها الى جملتها كبيضه من حديد الزقت بها حبات شعير فلا تقدح فى كونها كرويه الشكل.

بل قالوا ان نسبه تلك التضاريس الى كره الأرض اصغر بكثير من نسبه الشعير الى البيضه اذ برهنوا ان نسبه ارتفاع اعظم الجبال الى قطر الأرض كنسبه سيع عرض شعيره الى كره قطرها ذراع كما يّين فى محلّه.

و برهن المتأخرون أيضا الى أن ارتفاع اعظم الجبال لا يتجاوز جزء من سبعمائه جزء من نصف قطر الأرض. نعم ان المتأخرين ذهبوا الى ان الأرض ليست بكره تامّه بل شبيهه بالكره شكلها فى الحقيقه شلجميّ بسبب تطامن طرفيها. و المباحث عن ذلك بطولها تطلب فى الدرس المذكور من دروس معرفة الوقت و القبلة.

قوله: كما يعقد اهل الحيل الخ. ٢/١٦٠

اهل الحيل هم ارباب الاكسير اى طلاب الكيمياء و الأجساد هى الاجسام الذائبه بحسب مصطلحات اصحاب الحيل أى الفلزات. و انما يعبرون عنها بالاجساد لا- الأجسام لأنّ الجسد هو برزخ بين الطرفين ليس بغلاظه ما دونه، و لا بلطافه ما فوقه، كما يعبر ارباب المعقول عن التمثلات فى الخيال المتصل و المنفصل بالاجساد، و بعضهم يعبرون عن الأبدان الاخويه مطلقا بالاجساد، و بعضهم قائلون بان معراج الخاتم صلى الله عليه و آله و سلم كان جسديا. و بالجمله لما كانت الفلزات ممّا تكوّنت من العناصر و هى مركبات معدنيه ذوات أمزجه، و لها أيضا استحالات ألطف ممّا هى بالفعل عبروا عنها بالاجساد فهى ذائبه بالنسبه الى بعدها كما هى ذائبه بالنسبه الى قبلها.

و الاكسير هو الكيمياء و اهل العصر يقولون الشيمى. و هى كلمه فرنسيه اصلها **Chimic** و لها فروع لغويه كثيره و حرف **C** يتلفظ كثيرا بالكاف و ان كان مع حرف **h** بعدها يتلفظ بالشين.

و ما تذاب بها تلك الأجساد من الزبيق و الكبريت و النوشادر و غيرها تسمى فى اصطلاح اهل الكيمياء ارواحا. صرّح بذلك ابن الفنارى فى مصباح الانس (ص ٢٠٩ ط ١) و الشارح العلامه ناظر فى اغلب هذه المباحث الى كلمات الماتن فى شرحه على كتاب الاشارات. فراجع الى شرحه على الفصل العشرين من النمط الثانى منه فى المقام.

قوله: هى الفلك الاثير. ١٠/١٦٠.

الاثير هى النار الخالصه الصرفه. و قد يطلق على الفلك أيضا بل اكثر استعماله فى الفلكيات.

و الشارح قد اطلق الفلك على كره الاثير، و قد اطلقه عليها غيره أيضا.

قوله: كما فى اصول الشعل، ١٥/١٦٠.

ناظر الى عبارته الشيخ فى الفصل الخامس و العشرين من النمط الثانى من الاشارات قال: اعلم ان النار الساتره لما وراءها انما يكون ذلك لها اذا علقث شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها و لذلك اصول الشعل و حيث النار قويه هى شفافه لا يقع لها ظل و يقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر.

و قوله: لانهم لما رأوا الشهب الخ. ١٦/١٦٠.

الشهب و النيازك ليستا بمتحركتين بل يظن من نحو حدوثهما أنهما متحركتان و بيان حدوثهما هو كما حرّره الماتن فى شرحه على الفصل المذكور اخيرا من الاشارات أن المتخلّل اليابس المتصعد لاكتساب الحراره اعنى الدخان المرتفع من الأرض انما يعلو البخار لأنّ اليابس اكثر حفظا للكيفيه الفعليه و أشدّ إفراطا فيها لذلك، فاذا بلغ الجوّ الأقصى الحارّ بالفعل لبعده عن مجاوره الماء و الأرض و مخالطه ابخرتهما و قربه من الأثير اشتعل طرفه العالى أولا ثم ذهب الاشتعال فيه إلى آخره فرأى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الآخر و هو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الأجزاء الأرضيه نارا صرفه صارت غير مرئيه لعدم الاستضاءه فظنّ انها طفئت فليس ذلك بطفوء.

نعم ان حدوث النيازك و الشهب عند القطبين يدلّ على أن النار كرويه الشكل صحيحه الاستداره تحديبا و تقعيرا فتأمل.



قوله: بشيء من النار. ١١/١٦١

فى النسخ المطبوعه زياده اسطر هاهنا و هى تعليقه ادرجت فى المتن نأتى بها تميمًا للفائده و هى هذه:

الطبقه الاولى المجاور للارض، المتسخن لمجاوره الأرض، المشعشعه بشعاع النير. و هى بخاريه حاره. و البخار هو المتخلل الرطب و هو اجزاء مائيه اكتسب حراره فتصاعدت لأجلها و خالطت الهواء الملاصق للارض. طبقه الثانيه و هى الهواء المتباعد عن الأرض الذى انقطع عنه تأثير الشعاع لبعده عن الأرض و هى بخاريه بارده، و يقال لها طبقه الزمهيريه و ذلك بسبب ما يخالطها من الابخره. طبقه الثالثه: الهواء الصريف. طبقه الرابعه: طبقه دخانيه فان البخار و إن صعد فى الهواء لكن الدخان يجاوزه و يعلوه لأنه اخف حركه و اقوى نفوذًا لشده الحراره، و الدخان هو المتخلل اليابس. انتهت الزياده.

قوله: لانهم جعلوا العناصر متعاده. ٥/١٦٢

اى متعاده فى الحجم.

قوله: فوق الأرض او تحتها. ٧/١٦٢

المراد من التحت جوفها و باطنها و لذا كان اصغر من الأرض لأن ما فى بطن الجسم أقل منه.

قوله: و لما سقط على الاستقامه الخ. ١٧/١٦٢

بل هو كذلك لا يسقط عليها على الاستقامه على نقطه رمى الحجر منها الى فوق. و قريب من هذا المنهج حركه الفاندول على الوجه الذى انتقل به فوكوله و عمل به فى مرصد باريس و بيان تفصيله يطلب من تحفه الافلاك (ص ٢٧-٣٠ ط ١) و غيره من كتب الفن منها كتاب السماء بالفرنسيه تأليف الفنس برژت (ص ١٣-١٦ ط باريس).

قوله: الخامس فى طبقاتها و هى ثلاث. ٢/١٦٣

عباره الشفاء فى المقام هكذا: فيشبه لذلك أن تكون الأرض ثلاث طبقات: طبقه تميل إلى محوضه الأرضيه، و تغشيها طبقه مختلطه من الأرضيه و المائيه و هو طين، و طبقه منكشفه عن الماء

ص: ٥٤٥

جَفَّف وجهها الشمس و هو البر و الجبل و ما ليس بمنكشف فقد ساح عليه البحر (ج ١ ط ١ ص ٢٢٧).

و عباره الفاضل الرومى فى شرحه على الملخص فى الهيئه للجغمينى هكذا:

انحصار العناصر فى الأربعة مستفاد من ازدواجات الكيفيات الفعلية و الانفعالية على ما ذكر فى الطبيعى لكن التعويل على الاستقراء. و هى تسع طبقات فى المشهور عند الجمهور كالأفلاك: طبقة الأرض الصرفة المحيطة بالمركز، ثم الطبقة الطيبية، ثم طبقة الأرض المخالطة التى تتكوّن فيها المعادن و كثير من النباتات و الحيوانات، ثم طبقة الماء، ثم طبقة الهواء المجاور للأرض و الماء، ثم الطبقة الزمهريريّة الباردة بسبب ما تخالط الهواء من الأبخرة و عدم ارتقاء انعكاس الأشعة إليها و هى منشأ السحب و الرعد و البرق و الصواعق، ثم طبقة الهواء الغالب القريب من الخلوص، ثم الطبقة الدخانية التى يتلاشى فيها الأدخنة المرتفعة من السفلى و يتكوّن فيها ذوات الأذنان و النيازك و ما يشبههما من الأعمدة و نحوها و ربما توجد متحركة بحركة الفلك تشبيعا له، ثم طبقة النار.

و منهم من قسم الهواء باعتبار مخالطه الأبخرة و عدمها بقسمين: أحدهما الهواء اللطيف الصافى من الأبخرة لأنها تنتهى فى ارتفاعها الى حدّ لا يتجاوزه و هو قريب من سبعة عشر فرسخا.

و ثانيهما الهواء الكثيف المخلوّط بالأبخرة و يسمى كره البخار و عالم النسيم و كره الليل و النهار إذ هى مهبّ الرياح و القابله للظلمة و النور. و الزرقة التى يظن انها لون السماء انما يتخيل فيها. و بهذا الاعتبار يمكن ان يؤخذ الطبقات سبعا كالسماوات. (ص ١٨ ط ١).

قوله: و اجزاء هى حنطه. ١٩/١٦٣

و فى غير واحده من النسخ المعتبره أيضا و اجزاء هى شحمه بدل قوله و اجزاء هى حنطه. و قد ذهب اصحاب الخليط الى أن ماده هذه المحسوسات اى اعيان الموجودات هى تلك الأجزاء المختلفه بالنوع كما قاله الخواجه فى شرحه على الثانى عشر من خامس الاشارات. و قال أيضا فى شرحه على الفصل الثالث و العشرين من ثانى الاشارات: إن انكساغورس و اصحابه القائلين بالخليط كانوا ينكرون التغير فى الكيفيه و فى الصوره - اى كانوا ينكرون الاستحاله و الكون - و يزعمون ان الاركان الاربعه لا يوجد شىء منها صرفا بل هى مختلطه من تلك الطبائع و من سائر الطبائع النوعيه. و انما تسمى بالغالب الظاهر منها و يعرض لها عند ملاقاه الغير أن يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب و يظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز و يكمن فيها ما كان

بارزا فيصير مغلوبا و غائبا بعد ما كان غالبا و ظاهرا.

و بإزائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فإنه انما يتسخن بنفوذ اجزاء ناريه فيه من النار المجاوره له.

و المذهبان متقاربان فانهما يشتركان في أن الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار تخالطه و يفترقان بأن أحدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء، و الثاني يرى انها وردت عليه من خارجه.

و انما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء عن لا شيء، و امتناع صيروره الشيء شيئا آخر.

قوله: فتكسر صرافه كيفيتها. ٣/١٦٤

و في (ت): فتكسر ما فيه كيفيتها. و الباقيه كلها: فتكسر صرافه كيفيتها، كما اخترناه.

و الضمير في كيفيتها راجع الى الأسطقسات. و ان كان راجعا الى المادة فبالاضمار اى تكسر هذه الكيفيه صرافه كيفيه الصوره التي حاله في المادة.

قوله: نقل الشيخ الخ. ٢٠/١٦٤

نقله في الفصل السابع من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء (ص ٢٠٥ ج ١ ط ١).

و قد ذهب صاحب الأسفار الى ذلك المذهب الذي استغربه الشيخ فراجع الى الفصل الاول من الباب الثاني من كتاب النفس منه (ص ٦ ج ٤ ط ١). و كذلك الى الفصل التاسع من الفن السادس من الجواهر و الاعراض منه (ج ٢ ط ١ ص ١٩٤) و كذلك الى الفصل الرابع عشر من الفن السادس منه (ج ٢ ص ٢٠٢). و تفصيل ذلك يطلب في الفصل الخامس عشر من ذلك الفن (ج ٢ ص ٢٠٦).

و خلاصه كلام الشيخ في الشفاء و غيره من طائفه المشاء ما ذكره بهمنيار في التحصيل من أن الجواهر العنصريه ثابتة في الممتزج بصورها متغيره في كفيياتها فقط و كيف لا- تكون ثابتة فيه و المركب انما هو مركب عن اجزاء فيه مختلفه و إلا لكان بسيطا لا يقبل الأشدّ و الأضعف. و أما كفيياتها و لواحقها فتكون قد توسّطت و نقصت عن حدّ الصرافه (ص ٦٩٣ ط ١).

و قوله: و ابطله الشيخ بان ذلك يكون كونا و فسادا لا مزاجا. ٤/١٦٥

و في (م ق): لا امتزاجا. و مفادهما في المقام واحد. و عنوان الفصل في الشفاء كان: في ابطال

مذهب محدث فى المزاج. و ما فى الفصل من عبارات الشيخ تاره يناسب المزاج، و اخرى الامتراج.

و تعبير الخواجه فى شرح الاشارات و القوشجى و صاحب الشوارق فى شرح التجريد هو المزاج.

قوله: و كل من كان مزاجه اقرب الخ. ١٦/١٦٥

و اتم منه ما افاد الخواجه فى شرحه على الفصل الأخير من النمط الثانى من الاشارات و نأتى بكلامه السامى تبركا ثم نتبعه بما نشير إليه فى المقام لنفاسه البحث عن ذلك المطلب الأسنى. قال قدس سره:

اعلم أن انكسار تضاد الكيفيات و استقرارها على كفيته متوسطه وحدائيه نسبه ما لها الى مبدئها الواحد. و بسببها تستحق لأن يفيض عليها صورته أو نفسا تحفظها فكلما كان الانكسار اتم كانت النسبه اكمل و النفس الفائضه بمبدئها شبه. انتهى.

اقول: كلامه السامى فى اعتدال المزاج حكم محكم و اصل رصين فى النفس المكتفيه التى هى المركز و القطب و ما سواها من النفوس و غيرها تدور حولها فما كان اقرب منها فهو ذو مزاج اعدل فهكذا الاقرب فالاقرب، و على خلافه الابدع فالأبعد. و بهذا المطلب الأسنى تقدر أن تفهم اسرارها فى علم الإنسان الكامل الامام و ما جاء فى الجوامع الروائيه من أن النفوس المكتفيه إذا شاءوا أن يعلموا علموا فتدبر حق التدبر.

ثم اعلم ان التوحيد أيضا هو ملاك تعقلنا الحقائق لأن التعقل هو التوحيد و التعلق هو التفرق، و التعقل لا يتحقق مع التعلق و لذا قال اصحاب التوحيد أن حقائق الأشياء فى الحضرة العلميه بسيطه فلا ندر كها على نحو تعينها فيها إلا من حيث أحديتنا كما افاده فى مصباح الانس (ص ٩ ط ١).

قوله: ذلك المزاج الخاص، ٢٢/١٦٥

اي ذلك المزاج الخاص النوعى.

قوله: فى تناهى الأجسام. ٨/١٦٧

اقول أما تناهى الابعاد الجزئيه اى الأجسام الجزئيه فهو قريب من الأوليات كتناهى كره الأرض و غيرها من العناصر و الكواكب. و أما تناهى الابعاد بمعنى أن العالم الجسمانى ينتهى فى

جميع الجهات الى محدب محدب الجهات و بعده لا خلاء و لا ملاء فدون اثباته خرط القتاد. و الادله التي ذكرها كلها مدخوله. و تلك الادله هي البرهان السلمى، و الترسي، و برهان التطبيق، و البرهان الذى اقامه السيد السمرقندى، و البرهان اللام الفى، و الذى اقامه صاحب التلويحات، و برهان التخليص، و برهان المسامته. و قد حررتها و بينت وجوه عدم تماميتها فى المدعى فى كتابنا الموسوم بالف نكته و نكته فاطلبها من النكته الثالثه و الثمانين و الستمائمه منه.

قوله: بالتناهى. ٢/١٦٨

صله لقوله اتصاف الخط، و هو بيان به فى قول الماتن.

قوله: و قيل أن النظام الخ. ١٣/١٦٩

اقول ذهب النظام الى أن الأجسام متجدده أنا فأنا كالأعراض كما فى شرح المواقف (ص ٤٤٧ ط قسطنطينيه). فقد تفوه النظام بالقول الحق أعنى القول بحركه الجوهر لأن الأعراض هى المرتبه النازله للجوهر فاذا كانت متجدده أنا فأنا كانت موضوعاتها متجدده أيضا و هذه حججه من حجج اثبات الحركه فى الجوهر كما قال الحكيم السبزواري فى الحكمه المنظومه.

و جوهرية لدينا واقعه إذ كانت الأعراض كلاً تابعه

فالأجسام ليست بباقيه بالبرهان فهى متجدده أنا فأنا فلا بدلها من جامع حافظ يجمع أجزاءها و يحفظ صورها على الاتصال و الدوام كما يقوله القائل بتجدد الأمثال أيضا و ذلك الجامع الحافظ ليس إلا اصلا مفارقا و لولاه لاضمحت الأجسام و تفرقت الصور و الهيئات لاقتضاء الحركه ذلك.

و ادعاء الضروره فى بقائها ليس إلا من شهاده الحس باستمرار الأجسام و لا يصلح الحس و شهادته بالبقاء للتعويل عليه و الوثوق به.

و قال الآمدى كما فى شرح المواقف: نحن نعلم بالضروره العقليه ما ان شاهدناه بالأمس من الجبال الراسيات و الارضين و السماوات هو عين ما نشاهده اليوم، و كذا نعلم بالاضطرار ان من فاتحنه بالكلام هو عين من ختمناه معه، و ان اولادنا و رفقائنا الآن هم الذين كانوا معنا من قبل.

انتهى.

و اقول: التعبير بالضروره العقليه محض ادعاء و الحق أن يقال نحن نعلم بالضروره الحسيه.

ص: ٥٤٩

قوله: و عليها مبنى القواعد الاسلاميه. ١٨/١٧٠

اى و هو مبنى قواعد جميع الأديان الالهيه لان الدين عند الله الاسلام و لا شكّ فى حدوثها آنا فأنا لأنه سبحانه و تعالى دائم الفضل على ما سواه بشئون جميع اسمائه الحسنى و صفاته العليا كما أخبر عن نفسه بانه كل يوم هو فى شأن. فلا تعطيل فى اسم من اسمائه ازلا و ابدا لانه الحق الأحدى الصمدى الغنى المغنى فلا حاله انتظار له فى فعل من افعاله و ايفاء حكم اسم من اسمائه المنتشئه من ذاته بل الاسماء عين المسمّى كما انها غيره و كلّ يوم هو فى شأن و اذا كان هو فى شأن فأسماءه غير المتناهيه ازلا و ابدا فى شئونهم. الحمد لله الذى هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لو لا أن هدانا الله.

قوله: و اما تناهى جزئياتها. ١/١٧٢

كما فى (ت، ق، ز) و الضمير راجع الى الأجسام و ذلك لان المصنف بين حدوث الأجسام من جهة عدم انفكاكها من جزئيات متصفه بوصفين احدهما كونها متناهيه، و ثانيهما كونها حادثه. فما لم يتبين تناهى الجزئيات و حدوثها لم يتبين حدوث الاجسام فأخذ المصنّف فى بيانها فبدأ بحدوث الجزئيات مع ان ترتيب العبارة يوجب تقديم بيان تناهيها لأن الحدوث مأخوذ فى بيان التناهى، فقال: فانها - يعنى الجزئيات - لا- تخلو من الحركة و السكون و كل منهما حادث. ثم تصدّى لبيان تناهى الجزئيات فقال: و اما تناهى جزئياتها الخ. فكان ينبغى فى الشرح أن يقال: لما بين حدوث الجزئيات شرع الآن فى بيان تناهيها. ألا ان الشارح قرأ جزئياتها على التشبيه فارجع الضمير الى الحركة و السكون و النساخ كتبوا المتن على منواله على صورته التشبيه و هو كما ترى.

ثم المراد من قوله: فيجب زياده المتصف بإحدهما، هو الذى اتصف بالإضافتين اى السبوق و اللحق او العليه و المعلوليه كليهما، و الناقص هو الذى اتصف بالسبق مثلا وحده، و الزائد ما اتصف بالسبق و اللحق معا.

قوله: فان الاولى أزيد من الثانيه. ١٠/١٧٢

الحق ان معلوماته تعالى و مقهوراته غير متناهيّتين بالفعل لأنه صمد غير متناه فكذلك معلوماته و مقهوراته فلا تجرى النسبه فيهما فلا تتطرق الزيادة و النقصان فيهما فتبصّر.

ص: ٥٥٠

قوله: الثالث التطبيق و هو الخ. ١١/١٧٢

اقول: الأمر المهمّ في التناهي هو أن جميع اعيان الموجودات المتحققه في الخارج مستنده في وجوداتها الى الغنى الواجب بالذات بالفعل و هذا معنى انتهاؤها. و استنادها الوجودى الى الواجب كان على وزان قوله سبحانه لكليمه: انا بذكّك اللّازم يا موسى. و الحركات الماضيه ليست عللا-فاعليه لوجودها و الأمر ارفع من المباحث العاديه. قالت المتكلمه ان دوام الشىء مع الشىء يقتضى مساواتهما و عدم اولويه احدهما بالعلّيه و هو ممنوع فان الشعاع المحسوس من التّير لا التّير منه و هو معه يدوم بدوامه، و كذا حركه الخاتم مع حركه الاصبع فلأن يدوم أثر اقوى المؤثرات و ما له كل التأثير في الحقيقه كان اولى. و الخلوّ عن التأثير تعطيل. ثم كون الحركات دائمه ازليه لا يلزم منه أن يكون كلّ حادث متوقفا على حصول ما لا يتناهى فيقال ان كل ما كان كذلك فلا- يحصل. و ذلك أعنى عدم اللزوم لأن المتوقف على غير المتناهى وجودا يلزم منه عدم حصوله، لا على غير المتناهى إعدادا له. و الأهم من ذلك الأمر هو النيل بمعنى توحيد سبحانه. و رأينا التعرض بواحد واحد من شبههم و الرد عليها موجبا للاسهاب فالأعراض عنها انسب بالتعليقه على الكتاب.

قوله: احد مقدوريه لا لأمر عند بعضهم ١٤/١٧٣

كما في (ت، ق، ش، ز، د) و ذلك الأمر هو الداعى و المرّجح. و فى بعض النسخ: أحد مقدوريه بلا داع و مرّجح عند بعضهم و المظنون أن تفسير الأمر جعل موضعه فى المتن. و فى (صلى الله عليه و آله): احد مقدوريه لا لمرّجح عند بعضهم، و فى هامشه لا لأمر - خ ل. و قوله: لان عند وجود المؤثر التام يجب وجود الأثر، باتفاق النسخ كلّها.

قوله: اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه. ٣/١٧٦

بل الادله الرصينه العقلية و النقلية قائمه على تحقّقه وجودا.

قوله: ان المعلول الاول هو العقل الاول. ٣/١٧٧

المعلول هو المخلوق و قد اعتبر فى الخلق التقدير فينبغى أن يفرق و يميز فى هذا المقام بين أوّل

ما صدر و بين أوّل ما خلق. اما الصادر الاول فهو نور مرشوش ورق منشور عليها جميع الكلمات النوريه الخلقيه من العقل الأوّل الى آخر الخلق. و البحث عن ذلك بالتفصيل و الاستيفاء موكول الى محلّه. و لعل ما فى رسالتنا الفارسيه الموسومه بالوحده فى نظر الحكيم و العارف يجديك فى المقام.

قوله: مشروطه بأسرها. ٥/١٧٨

كما فى (م، د) و فى (ص، ق، ز، ش): مشروط تأثيرها.

قوله: حركات السماوات اراديه. ٢٠/١٧٨

قال عز من قائل: اذ قال يوسف لأبيه يا ابت انى رأيت أحد عشر كوكبا و الشمس و القمر رأيتهم لى ساجدين (يوسف ٦) و الساجدون صيغه جمع لذوى العقول. و فى الدعاء الثالث و الاربعين من الصحيفه الكامله السجاديه و هو دعائه عليه السلام اذا نظر الى الهلال: ايها الخلق المطيع الدائب السريع المتردد فى منازل التقدير المتصرف فى فلك التدبير الخ.

قوله: الحركات فى الجبهه. ١٣/١٧٩

و فى (م): الحركات و الجبهه و فى غيرها: فى الجبهه. و هذا هو الصواب المختار.

قوله: بل الايون ٥/١٨٠

كما فى غير (م) و أما فى (م) - و هى اقدم النسخ - فالعباره: بل الالوان. و المراد من الايون امكنه الافلاك التى هى غير امكنتها الفعلية. و قال الشيخ فى التعليقات: هذه الاوضاع و الأيون كلها طبيعیه للفلك. و قال فى إلهيات الشفاء (ج ٢ ط ١ ص ٦١٥): فهذه الحركة لا تشبه سائر الحركات الى قوله: لأنها نفس استبقاء الاوضاع و الأيون على التعاقب الخ، و نحوه فى طبيعيات الشفاء (ج ١ ط ١ ص ٤٦) فكلّماته فيهما يؤيد الأيون فى الكشف، بل المحقق هو الأيون لا الالوان.

قوله: كمال مقصود له. ٧/١٨٠

و فى غير واحده من النسخ المعتبره: كمال مفقود له.

ص: ٥٥٢



قوله: قال و قولهم لا عليه بين المتضائفين. ٢١/١٨٠

و فى (م): قال لا عليه بين المتضائفين. و ظاهر الشرح يوافقها.

قوله: و الاول و هو ان يكون الحاوى عله فى المحوى. ٤/١٨١

باتفاق النسخ كلها، و اسلوب الكلام يقتضى أن يقال. عله للمحوى.

قوله: و اما النفس فهى الكمال. ٢١/١٨١

اقول يناسب المقام الرجوع الى رسالتنا الموسومه بعيون مسائل النفس ممّا برز من قلم الراقم.

و هى تنشعب الى سته و ستين عينا فى كل عين تنهمر حقائق نوريّه فى معرفه النفس و نرجو أن تكون تامه الفائده لأهل التحقيق و أن تقع موقع قبول ارباب البحث و التنقيب و الله سبحانه و لى التوفيق.

قوله: الذى يحصل من اجتماعهما. ٣/١٨٢

هكذا بافراد الموصول باطباق النسخ و كأن الصواب الذين على التثنيه اى الجسم و النفس الذين يحصل من اجتماعها الخ (الشفاء ج ١ ط ١ ص ٢٧٨).

قوله: و غير توسطها. ١٠/١٨٢

و ذلك كعلم النفس بنفسها و بآلاتها من القوى و محالّها، و ادراكها الحقائق المرسله و الكليات المطلقة.

قوله: و عليه ثلاثه أوجه. ١٥/١٨٢

باتفاق النسخ كلّها. أى يستدلّ عليه، او يدلّ عليه، أو نحوهما.

قوله: و فى هذا الوجه نظر الخ. ١٩/١٨٢

و الماتن فى شرحه على الفصل الخامس من نفس الاشارات اورد هذا النظر ثم اجابه على

اسلوب الحكمه المشائيه. و الشارح العلامه ناظر الى كلامه هناك فراجع الى العين الخامسه عشر من عيون مسائل النفس.

قوله: فان اللامس اذا ادرك شيئا لا بد و ان ينفعل عن الملموس. ١٠/١٨٣

هكذا جاءت العبارة فى جميع النسخ و كان الصواب: فلا بدّ و أن ينفعل لأن فى إذا معنى الشرط.

قوله: ان الإنسان قد يغفل الخ. ١٩/١٨٣

ان شئت فراجع فى ذلك الى الدرس الرابع و الخمسين من كتابنا الموسوم بدروس معرفه النفس (ص ١٧٢ ط ١) بل يجديك ذلك الكتاب فى مسائل النفس المورده فى هذه المباحث من التجريد و شرحه غايه الجدوى.

قوله: و الحلیمی. ١٨/١٨٤

هذا الرجل يذكر فى البحث عن المعاد الجسمانى من هذا الكتاب أيضا و النسخ المطبوعه عاربه عن اسمه و غير واحده من المخطوطه الموثوق بها واجده اياه و كذلك الراغب فى الموضوعين لكن لم نظفر بالحليمى فى غير واحد من تراجم الرجال.

و لعل الحلیمی هو الحكيمى و فى الفهرست لابن النديم (ص ١٦٨ ط تجدد): ابو عبد الله محمد بن احمد بن ابراهيم بن قريش الحكيمى. و كان أخباريا قد سمع من جماعه. الخ.

قوله: و استدل على تجردها بوجه الخ. ١٩/١٨٤

قد جمعنا ادله تجردها العقليه من مصادرها العلميه تنتهى الى اكثر من سبعين دليلا عده منها ناطقه فى تجردها البرزخى، و طائفه منها فى تجردها العقلى، و بعضها فى فوق طور تجردها. ثم قوله لاستحاله حلول المجرى فى المادى، كان على ممشى المشاء و المتكلمه و الأمر اشمخ من الحلول و ارفع منه كما حقق فى الحكمه المتعالیه. و هكذا كثير من التعبيرات الآتیه من الحال و المحل و العروض و العارض و المعروض أو القبول و القابل و المقبول و نظائرها.

قوله: و فيه نظر للمنع الخ. ١٨/١٨٥

و فى نظره نظر لان الحكم لم يجر على صرف التعلق حتى يرد اعتراضه بل التعلق الذى يكون

ص: ٥٥٤

العلم بالجزء علما بكل ذلك المعلوم فيلزم على هذا ان يكون الجزء مساويا للكل بلا كلام.

قوله: لان التعقل قبول ٢/١٨٦

و فى (م): لأن التعقل قبول الفعل. و النسخ الاخرى: لان التعقل قبول لا فعل. ثم ان نظر الشارح منظور فيه فتدبر.

قوله: متوسطه ٢٠/١٨٦

كما فى (م، ش) و النسخ الاخرى تتوسط و قوله الآتى: التى يعرض لها التعقل، جاءت العبارة فى (م). يحصل، مكان يعرض. و لكن سياق الكلام فى المتن و الشرح بقريته العارض و المعروف يوافق المختار.

قوله: متحدته فى النوع، ١٥/١٨٧

بل التحقيق ان النفس فى النشأ الاولى نوع و تحتها افراد، و فى النشأ الاخرى جنس و تحتها انواع فتبصر.

قوله: يصح جعلها. ٣/١٨٨

كما فى (م). و فى غيرها: يصح جمعها.

قوله: النفوس البشريه حادثه. ٢٠/١٨٨

التحقيق انها حادثه بحدوث الأبدان لا مع حدوثها.

قوله: و قال افلاطون انها قديمه. ٣/١٨٩

و الحق ان مراده من قدمها قدم مبدعها و منشئها الذى ستعود إليه بعد انقطاعها عن الدنيا كما فى الفصل السابع من الطرف الثانى من المرحله العاشره من الأسفار (ط ١ ج ١ ص ٣١٩) و راجع فى ذلك الى الدرس الثالث من كتابنا اتحاد العاقل بالمعقول (ص ٤٢ ط ١).

قوله: فان كل انسان يجد ذاته ذاتا واحده. ٥/١٩٠

كما قال سبحانه و تعالى: ما جعلَ اللهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ (الأحزاب ٥).

ص: ٥٥٥

قوله: النفس لا تفنى بفناء البدن. ١٠/١٩٠

هذا الحكم المحكم نتيجة ادله تجردها مطلقا.

قوله: و الأ بطل. ٨/١٩١

و فى (ت) وحدها: و إلا لبطل. و النسخ الاخرى كما اخترناه.

قوله: الى جواز التناسخ. ٩/١٩١

القول الحق المحقق فى التناسخ هو ما حرّره بعون الفيّاض على الاطلاق فى كتابنا المسمى بالف نكته و نكته فراجع الى النكتتين ٦٣٧ و ٨٤٩ منه.

قوله: فى كيفية تعقل النفس و ادراكها ١٩/١٩١

هذه المسألة من أغمض المسائل الحكمية. و قد حرّره البحث عنها و الفحص عن مبانيها فى الدرس التاسع عشر من كتابنا الموسوم باتحاد العاقل بالمعقول.

قوله: على تناسب فى اقطاره. ٤/١٩٣

اي فى ابعاده الثلاثة من الطول و العرض و العمق على تناسبه الطبيعى.

قوله: و سيأتى بيانه. ١١/١٩٣

و هو قوله الآتى بعيد هذا و المصوره عندى باطله.

قوله: ليتم الاغتذاء، ١٨/١٩٣

كما فى غير (م) من النسخ الخمس، و أما (م) ففيها: ليتم الغذاء.

قوله: مداخله، ٧/١٩٤

جمع المدخل و الضمير راجع الى جسم آخر. و الكلمه حرفت تاره بمدخله، و اخرى بمتداخله.

قوله: و المصوره عندى باطله. ١٠/١٩٤

التحقيق التام فى هذه المسأله مذكور فى العين الثانيه و الثلاثين من عيون مسائل النفس فراجع.

قوله: و فى تعدده نظر. ٥/١٩٥

و فى (ت) كتب فى هامشها على صوره النسخه: و هى متعدده. و فى (د) بالعكس أعنى جعل قوله: و فى تعدده نظر، نسخه، و كأن ما فى الشرح يستشتم منه صحه قوله: و هى متعدده.

قوله: الى وصول الهواء المنفعل، أو ذى الرائحه. ١٥/١٩٥

باتفاق النسخ كلها كما هو صريح الشرح أيضا. و ما فى المطبوعه: «المنفعل من ذى الرائحه» فهو و هم.

قوله: يهيج الرائحه. ٢١/١٩٥

كما فى (م)، و الباقيه: يفتح.

قوله: عند تأدى الهواء. ٥/١٩٦

النسخ كلها إلا (م) ففيها: عند بادی الهواء. و فى النسخ المطبوعه عند تعدى الهواء.

قوله: مع امتناع بقاء الشكل. ٨/١٩٦

ای شكل تموج الهواء و هيئه الصوت. و قوله: لهذا تدرک الجهه و يتأخر السماع عن الابصار، استدلال على أن الصوت له وجود فى الخارج. و فى المباحث المشرقيه للفخر الرازى لمعتقد أن يعتقد أن الصوت لا وجود له فى الخارج بل انما يحدث فى الحس من ملامسه الهواء المتموج؛ و هذا باطل لأننا كما ادركنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته الخ (ج ١ ط ١ ص ٣٠٦).

و اعلم أن صفتى القرب و البعد فى الأصوات امران معنويان فادراك النفس اياهما تدلّ على

ص: ٥٥٧

تجردها عن الاحياز و سائر اوصاف المادة كما حررناه فى رسالتنا المصنوعه فى براهين تجردها، و جملة الأمر فى المقام ما افادها صدر المتألهين فى الفصل الثانى من الباب الرابع من الجواهر و الاعراض من الأسفار (ج ٢ ط ١ ص ٣٢) من أن التحقيق أن يقال أن تعلق النفس بالبدن يوجب تعلقها بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كأنهما شىء تعلقت به النفس تعلقا و لو بالعرض فكلمًا حدث فيه شىء مما يمكن للنفس ادراكه بشىء من الحواس من الهيئات و المقادير و الابعاد بينها و الجبهه التى لها و غيرها فادركت النفس له كما هو عليه.

اقول: هذا التحقيق الانيق هو أحد البراهين على أن النفس الناطقه تصير بعد تكاملها الجوهرى عارىه عن المواد و هو كلام سام سامك يعقله من كان له قلب. و قد حررناه بالتقرير الأبين فى الدرس الثمانين من دروس معرفه النفس و اما نظر الشارح العلامه ففيه أن الصوت المسموع من وراء الجدار يدل على بقاء الشكل على حاله.

قوله: و منه البصر. ٩/١٩٦

فى النسخ المطبوعه زياده كانت تعليقه ادرجت فى المتن على هذه الصوره و منه البصر و هى قوه مودعه فى العصبين المجوفتين اللتين تتلاقيان و تتفارقان الى العينين بعد تلاقيهما بتلك و يتعلق بالذات بالضوء و اللون.

قوله: و هو راجع فينا الى تأثر الحدقه. ١٣/١٩٦

و فى (ت) و هو راجع فيهما الى تأثر الحدقه.

قوله: و لهذا قيده المصنف - رحمه الله - بقوله فينا. ١٥/١٩٦

اقول: بل لا يصح فينا على الاطلاق أيضا لأننا نبصر فى منامنا بل فى يقظتنا فى احوالنا الأخرى ابصارا ارفع و اشد مما فى يقظتنا مع انه لا يتحقق بتأثر الحدقه فعلى هذا اقرأ و ارقه.

قوله: شروط الادراك سبعة. ١٩/١٩٦

اى الادراك البصرى و لكن الابصار فى الرؤيا بل فى كثير من احوالنا حاله اليقظه أيضا لا يشترط فيه واحده من تلك الشرائط.

ص: ٥٥٨

ثم جاءت النسخ كلها هكذا: شرائط الادراك سبعة: الاول... الثاني.. الثالث. و الصواب:

شروط الادراك سبعة: الاول الخ. أو شرائط الادراك سبع: الاولى... الثانية... الثالثة الخ.

قوله: بخروج الشعاع. ١٢/١٩٧

الأمر الأهم فى الابصار ان تعلم ان المقصود من خروج الشعاع عند قائله خروج الشعاع من المرئى الى البصر لا بالعكس كما اشتهر فى صحف المتأخرين و راجع فى ذلك الى العين الثلاثين من عيون مسائل النفس.

قوله: فى الرطوبة الجليديّة. ١٥/١٩٧

الرطوبة الجليديّة هى رطوبة تيره تشبه الجليد، مستديره غير صحيحه الاستداره و بها يكون البصر.

قوله: الشعاع اذا خرج. ٢٣/١٩٧

عبارة القوشجى فى المقام هكذا: الشعاع اذا وقع على صقيل كالمراة مثلا ينعكس منه الى شىء آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فزاويه الانعكاس كزاويه الشعاع على ما ذكر فى المناظر.

قوله: بالمراة. ١/١٩٨

كما فى (ز). و الباقية: فى المراة. و لكن الاولى انسب بكلام اصحاب الشعاع من الثانية.

قوله: بنطاسيا. ٢١/١٩٨

و يقال لها الخيال أيضا. و الاطباء يسمونها المصوّره: تفصيل البحث يطلب فى عيون مسائل النفس.

قوله: لذلك فلا بد، ٩/١٩٩

كما فى (صلى الله عليه و آله). و الباقية: كذلك فلا بد.

ص: ٥٥٩

قوله: متفكره، ٥/١٩٩

كما فى (ش) و فى (ق ص د ز) مفكره. المفكره صفه للقوه الناطقه من حيث انها استعملت القوه المتصرفه، و المتفكره صفه للمتصرفه من تلك الحيشه كالمتخيله.

ثم ان المتذكره فى المقام قد جاءت فى غير واحده من النسخ المذكوره، فراجع الى العين ٢٢ من عيون مسائل النفس.

قوله: و المبرسم ما لا تحقق له. ١٩/١٩٩

المبرسم على هيئه المفعول معرّب من كلمتين فارسيتين إحداهما بر بمعنى الجنب و الاخرى سام بمعنى المرض. و فى البرسام من بحر الجواهر للهروى قال نفيس انه قد خالف جمهور القوم فى تعريف هذا المرض فانهم اتفقوا على انه ورم فى الحجاب الحاجز نفسه و هو الحجاب المعترض الذى بين القلب و المعده. و فى بعض النسخ المخطوطه المسرسم مكان المبرسم و اصله من السرسام كالبرسام.

قوله: و الوهم المدرك للمعانى الجزئيه. ٩/٢٠٠

و الحق أن الأمر فى الادراك تثليث لا- تربيع. و الوهم عقل ساقط. و البحث عن تحقيق هذا المطلب الاسنى يطلب فى كتابنا الألف نكته و نكته فراجع الى النكته ٥١٥ منه.

قوله: و الحس يدرك الصور المحسوسه.

أى الحس المشترك يدركها.

قوله: بعضها مع بعض. ١٩/٢٠٠

و فى بعض النسخ بعضها ببعض، و لكن الصواب هو ما اخترناه لان التركيب ليس بمزجى بل انضمامى فتدبر.

قوله: و امكان وجود العاد. ١٨/٢٠٣

و العاد يطلق على الكمّ المنفصل، و المقدر على المتصل و العدد الاوّل هو الذى لا يعدّه غير الواحد،

ص: ٥٦٠



و المركب هو الذى يعدّه عدد آخر كما فى صدر تاسعه الاصول و الظاهر انه اراد معناه الأعم كما هو المستفاد من كلام الشارح أيضا.

ثم ان اصول النسخ المعتبره التى عندنا مطبقه على لفظه و يشملها، كما فى (ت د ص ق ش ز) و أما (م) فناقضه هنا. فالضمير راجع الى الجسم و السطح و الخط و الزمان و العدد، و فى غيرها جاءت اللفظه و يشملهما، فالضمير راجع الى الكَمين المتّصل و المنفصل.

قوله: او عارضها. ١١/٢٠٤

و فى المطبوعه زياده تقرب من سطر كانت تعليقه ادرجت فى الكتاب و هى هذه: كالجسم الطبيعى الذى هو معروض للكم المتصل، و كالمعدود الذى هو معروض للكم المنفصل، أو عارضها كالسواد.

قوله: فيهما لأولهما. ١٦/٢٠٤

كما فى (ق) و فى (ز ت د ص ش): منهما لأولهما. و لكن الشرح موافق للوجه الاول لان المراد من قوله الثانى من القسمين هو المنفصل و العرضى، و المراد من قوله: فى القسمين معا هو قسما الكم أحدهما إما متصل و منفصل، و ثانيهما: إما ذاتى أو عرضى.

قوله: لأن علم التعاليم. ٥/٢٠٦

اى علم الرياضى سيما الهندسه. فانهم اول ما كانوا يتعلمونه هو علم الهندسه لانه يقوم الفكر و يعدّ له و يقيمه على الوسط و يحفظه من الانحراف و الشطط و هذا العلم نعم العون لتعديل الفكر.

قال ابن خلدون فى مقدمه تاريخه و نعم ما قال: اعلم ان الهندسه تفيد صاحبها اضاءه فى عقله و استقامه فى فكره لأن براهينها كلّها بينه الانتظام، عليه الترتيب لا- يكاد الغلط يدخل اقيستها لترتيبها و انتظامها فيبعد الفكر بممارستها عن الخطاء، و ينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيع. و قد زعموا انه كان مكتوبا على باب افلاطون: من لم يكن مهندسا فلا يدخلن منزلنا. و كان شيوخنا - رحمهم الله - يقولون: ممارسه علم الهندسه للفكر بمثابة الصابون للثوب الذى يغسل منه الاقدار و ينقيّه من الأوضار و الادران و انما ذلك لما اشرنا إليه من ترتيبه و انتظامه. انتهى (ص ٤٨٦ ط مصر).

قوله: و التبديل الخ. ١٦/٢٠٦

الغرض أن الجسم التعليمى و السطح و الخط و الزمان و العدد اعراض فلا يكون واحد منها جزء

ص: ٥٦١

لماهيه الجسم الطبيعي لانه جوهر. و البرهان الاول للاول و هكذا على الترتيب اى التبدل مع بقاء الحقيقه يعطى عرضيه الجسم التعليمى، و افتقار التعليمى الى برهان يعطى عرضيه السطح - الى قوله: - و التقوم به اى التقوم بالعرض يعطى عرضيه العدد. و فى (ت) وحدها: و التقوم به، و النسخ الاخرى كلها: و التقوم به. و وجههما ظاهر. و لكن قول الشارح: و أما العدد فلانه متقوم بالآحاد على اطلاق النسخ - ظاهر فى الاول ان لم يكن نصًا صريحًا عليه.

قوله: و الآ فالانقسام. ١٣/٢٠٧

كما فى النسخ كلها إلا (صلى الله عليه و آله) ففيها: و الآ لزمه الانقسام. و لكنها تصحيح قياسى و تصرف و همى من غير لزوم و ضروره.

قوله: و لا فناء صرفًا. ١٨/٢٠٧

و فى النسخ الستّ الاولى: و لا نفيًا صرفًا.

قوله: و اما الثالث فان الجسمين. ٤/٢٠٨

و فى عده نسخ معتبره: و عن الثالث أن الجسمين، و لكن سياق العبارة يقتضى ما اخترناه من نسخ اخرى.

قوله: باعتبار عدد الآثار. ١١/٢٠٨

و فى (م) باعتبار عدد الآئات، و لا معنى للآئات فى المقام.

قوله: تخصّه جملتها. ١٧/٢٠٨

و فى (م): تحصر جملتها. و فى (ت) تخصّ جملتها.

قوله: فالتى تحيط بها. ١٣/٢١٠

أى الأجزاء التى تحيط بها الخ. و قوله الآتى: و الذى يقطع، و كذا و الذى ينفصل اى الجزء الذى كان كذلك. و عبارته النسخ مضطربه. و عبارته القوشجى فى المقام موافقه للمختار، و صاحب

الشوارق نقل عباره القوشجى أيضا حرفا بحرف. قال: زعم جمع من الأوائل أن هذه الكيفيات نفس الأشكال قالوا: ان الاجسام ينتهى تحليلها إلى اجزاء صلبه قابله للانقسام الوهمى دون الانقسام الفعلى، و زعموا أن تلك الأجزاء متخالفه الأشكال فالأجزاء التى يحيط بها أربع مثلثات تكون متحده الأطراف مفرقه لاتصال العضو فتحسّ منها بالحراره. و الأجزاء التى يحيط بها ست مربعات تكون غليظه الأطراف غير نافذه فى العضو فتحسّ منها بالبروده. و كذا الحال فى الطعوم فان الجزء الذى يقطع العضو الى أجزاء صغار و تكون شديده النفوذ فيه هو الحريف، و الجزء الذى يتلاقى هذا التقطيع هو الحلو. و كذا القول فى الالوان فان الجزء الذى ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الأبيض، و الذى ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الأسود، و يتحصّل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الألوان المتوسطه بين السواد و البياض.

قوله: و تسمى الحراره الغريزيه، ١٣/٢١٢

الغريزيه فى قبال الغريبه. و يقال للغريزيه الروح البخارى.

قوله: فتوجد ميلا مشوبا بآثار الضعف. ١٧/٢١٤

و فى (م ص): فتوجد ميلا- مستويا بإزاء الضعف. و عبارته الآتيه بعد بضع اسطر: فاذا فرضناه ممنوّا بالمعاوقه، حرفت هكذا: محفوفاً، و فى بعضها ممنوعاً و فى بعضها مستويا، و فى بعضها بكلمات اخرى و نظائر هذا التحريف فى الكتاب كثيره جدا. و كذا الاضافات التى هى إلحاقات الحواشى بالكتاب، و كذا الأسقاط الاخرى رأينا عدم التعرض بها أجدر و أولى.

و اعلم ان عباره المحقق الطوسى فى شرحه على الاشارات المطبوعه الراجح موافقه لما اخترناها حيث قال فى شرح الفصل السادس من النمط الثانى: فاذا طرأ على جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى تقاوم السببان اعنى القاسر و الطبيعه فان غلب القاسر و صارت الطبيعه مقهوره حدث ميل قسرى و بطل الطبيعى، ثم تأخذ الموانع الخارجيه و الطبيعىه معا فى إفئائه قليلا قليلا و تقوى الطبيعىه بحسب ذلك، و يأخذ الميل القسرى فى الانتقاص و قوه الطبيعىه فى الازدياد إلى أن تقاوم الطبيعىه الباقي من الميل القسرى فيبقى الجسم عديم الميل، ثم تجدد الطبيعىه ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها و يشتد الميل بزوال الضعف فيكون الأمر بين قوه الطبيعىه و الميل القسرى قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضاده (ص ٤٩ ط شيخ رضا).

ص: ٥٤٣

قوله: هذا اشاره الى الدليل على وجود الميل الطبيعي في كل جسم، ٢١/٢١٤

هذا لو لم يكن القول بقوه جاذبه الأرض حاكما عليه. وقد ذهب ثابت بن قرّه من علماء صدر الاسلام الى القول بتجاذب الأرض كما نصّ به المتأله السبزواري في شرح الاسماء حيث قال في شرح الفصل السادس من الجوشن الكبير عند قوله عليه السلام يا من استقرت الارضون باذنه:

وقال ثابت بن قره: سببه - اى سبب ميل الأجزاء الثقيله من جميع الجوانب الى المركز - طلب كل جزء موضعا يكون فيه قربه من جميع الأجزاء قريبا متساويا اذ عنده ميل المدره الى السفلى ليس لكونها طالبه للمركز بالذات بل لأن الجنسيه منشأ الانضمام. فقال لو فرض ان الأرض تقطعت و تفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت أجزاءها لكان يتوجه بعضها الى بعض و يقف حيث يتهيأ تلاقيها (ص ٥٣ ط ١) فبما قلنا دريت أن مذهب نيوتن في القوه الجاذبه للأرض ليس بمذهب بديع لم يكن قبل و لم يذهب إليه احد و هو ممّن نطق به و ليس إلا. و اكثر الآراء الغربيه الرائجه الدارجه في اصول المسائل العلميه كانت هكذا و ما منها إلا و له اصل رصين في الصحف الاسلاميه إلا ان الناس لغفلتهم عمّا في ايديهم يأكلون نعمهم و يشكرون الأعيار.

قوله: و قال ابو على ان الثقل. ١٤/٢١٥.

هو ابو على الجبائي المعتزلي.

قوله: و هو المختلف. ١٨/٢١٥.

كما في (م ق) و النسخ الاخرى: المجتلب. و قد تقدم ذكر المختلف في هذه المسأله غير مره، و سيأتى أيضا.

قوله: الى محل لا غير. ١/٢١٦.

اي يحتاج الاعتماد الى محل واحد، أما الى محل فلكونه عرضا، و أما الى محل واحد فلامتناع حلول عرض في محلين، و القياس بالتأليف و هم. و مدافعه محله أى حفظه.

قوله: فان المتحرك يوجد. ١٧/٢١٦.

كما في (د، ش) و فى نسخ اخرى المحرك مكان المتحرك و لكن الحق هو الأوّل و الأكوان هي

ص: ٥٦٤

الأكوان الأربعة على اصطلاح المتكلمين و هي الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق. و سيأتي البحث عنها في مقوله الأين.

قوله: انما يتخيل لعدم غور الجسم الضوء. ١٩/٢١٧

هذه هي العبارة الصحيحة. و العدم بضمّ العين و سكون الدال المهملتين. و الغور بفتح الغين المعجمه و الضوء منصوب على المفعوليه. و قد حرّفت العبارة في النسخ المطبوعه بصور مشوّهه.

و عبارة الشيخ في الشفاء هكذا: قالوا فأما السواد فيتخيل لعدم غور الجسم و عمقه الضوء و الإشفاف معا (أول الفصل الرابع من مقاله الثالثه من نفس الشفاء، ص ٣١٣ ج ١ ط ١).

قوله: و اما سبب و هم اولئك ٢١/٢١٩

باتفاق النسخ كلها و هو ناظر الى الى قوله: و سبب غلظه ما يتوهم من كونه متحركا.

قوله: و الظلمه عدم ملكه. ١٠/٢٢٠

و لكن قال الامام سيد الساجدين عليه السلام: سبحانك تسمع انفاس الحيتان في قعور البحار. سبحانك تعلم وزن السماوات. سبحانك تعلم وزن الأرض. (الأرضين - خ ل).

سبحانك تعلم وزن الشمس و القمر. سبحانك تعلم وزن الظلمه و النور. سبحانك تعلم وزن الفء و الهواء. سبحانك تعلم وزن الريح كم هي من مثقال ذره. (الصحيحه الثانيه السجديه مما جمعه المحدّث الثقه الجليل صاحب الوسائل الشيخ الحرّ العاملي رضوان الله تعالى عليه ص ٢٧٧ ط ١ مصر. و كان من دعائه عليه السلام في التسيح).

قوله: لا على انه وجوديه مطلقا. ١٥/٢٢٠

و هي العبارة الصحيحيه اتفقت النسخ الست الاصيله و ما في المطبوعه: «لا على انتفاء كونها وجوديه مطلقا» مصحفه جدّا، و كم لها من نظير في الكتاب اعرضنا عن التعرض بها خوفا للاسهاب.

قوله: الصوت جوهر. ١/٢٢١

باتفاق النسخ الست الاولى: الصوت جواهر. على صيغه الجمع.

قوله: يدل على القرب و البعد. ٢١/٢٢١

تقدّم كلامنا فيهما.

قوله: إذا سمعنا لفظه زيد. ٣/٢٢٢

و فى (م): إذا وضعنا لفظه زيد و التركيبات الخمسه هى غير كلمه زيد من حروف زيد و هى:

يزد، ديز، زدى، دزى، يدز.

قوله: تنقسم الحروف الى قسمين. ١٨/٢٢٢

ينبغى التوجه الى التميز بين الحروف المصوته أو الصامته هاهنا و بين ما فى العلم الارثماطيقى، لأن فى ذلك العلم اصطلاحا آخر فى الصامته ففيه تسمى أربعة عشر حرفا صامته تجمعها هذه الكلمات الاربع: احد، رصص، طعكل، موهلا. و ذكروا لها خواصّ و آثارا معجبه و راجع فى المقام إلى الأسفار أيضا (ج ٢ ط ١ ص ٣٣).

قوله: و لا يعقل غيره. ٩/٢٢٣

ردّ على الأشاعره اعلم أنما الاوائل ذهبوا - من قوله سبحانه: وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا و نحوه - الى القول بان الله متكلم و القرآن كلام الله، ثم الى أن القرآن قديم. إجلالا للقرآن ثم اقتفاهم الأشاعره فانجزّ الأمر إلى أن افتوا بأنّ من قال بخلق القرآن اى حدوته فهو مبدع بل كافر. ثم لما قابلوا الاعتراضات الكثيره من ارباب العقول القائلين بأن القرآن مخلوق اى حادث تمسّكوا لتثبيت اعتقادهم و انفاذه ردا على المعترضين عليهم بالكلام النفسى. و قالوا ان الكلام نفسى و لفظى و القرآن كلام قديم بالمعنى الأول، و الثانى المخلوق الحادث دالّ عليه و هذا متصرّم الحدوث دون الأوّل. ثم لما واجهوا اعتراضات القول فى الكلام النفسى بانه أى نحو من الكلام تمسكوا بانه كلام ليس بخبر و لا أمر و لا نهى و لا يدخل فيه ماض و لا حال و لا استقبال و لا غيرها من احكام الكلام اللفظى و لا احكام الكلام الخيالى. و قد تمسك الفخر الرازى فى المحصّل فى اثبات الكلام النفسى بقول الاخطل (ص ١٢٦ ط الآستانه):

ص: ٥٦٦

ان الكلام لفي الفؤاد و انما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

و قال المصنف اعنى المحقق الطوسى فى نقد المحصّل ردا عليه: الاستدلال بهذا البيت ركيك و هو يقتضى أن يقال للأخرس متكلم لكونه بهذه الصفة. و قال فى النقد أيضا: فقد صارت مسأله قدم الكلام الى أن قام العلماء، و قعدوا و ضرب الخلفاء الاكابر لأجلها بالسوط بل بالسيف مبتنيه على هذا البيت الذى قاله الأخطل و الـعجب تكفيرهم من يأبى القول بهذا الأمر المحال.

و قد أصرّ الفخر فى محصّله بأن كلام الله تعالى قديم و هو امام الاشاعره و مرادهم من الكلام هذا هو النفسى.

و قال شارح المقاصد: و على البحث و المناظره فى ثبوت الكلام النفسى و كونه هو القرآن ينبغى أن يحمل ما نقل من مناظره ابى حنيفه و ابى يوسف سته اشهر ثم استقرّ رأيهما على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر.

و فى شرح القوشجى: الحنابله قالوا كلامه تعالى حروف و اصوات يقومان بذاته و انه قديم و قد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا: الجلد و الغلاف أيضا قديمان فضلا عن المصحف.

و فى الملل و النحل للشهرستانى: قال ابو الحسن الأشعري: البارى تعالى متكلم بكلام و كلامه واحد و العبارات و الالفاظ المنزله على لسان الملائكه الى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الازلى و الدلاله مخلوقه محدثه و المدلول قديم ازلى و الفرق بين القراءه و المقرو و التلاوه و المتلو كالفرق بين الذكر و المذكور فالذكر محدث و المذكور قديم. انتهى ملخصا. (ص ٩٦ ج ١ ط مصر).

فما يعنى بقوله: و كلامه واحد؟ فان اراد علمه البسيط الأحدى القرآنى الجمعى فلم يجعل الكلام قسيم العلم. ثم ما يعنى فى قوله: و العبارات و الالفاظ المنزله على لسان الملائكه. و الأمر ارفع من هذه الأقاويل و بعض اشاراتنا فى رسالتنا الفارسيه المسماه بالقرآن و الانسان يجديك فى المقام.

و بالجمله ان ارادوا بالكلام النفسى علمه الازلى الذاتى البسيط الأحدى القرآنى الجمعى، و باللفظى الفرقان المخلوق الكتبى أو اللفظى و إلا فلا فائده فى قيل و قال.

قوله: سموه الطلب و الكلام. ١١/٢٢٣

كما فى (م)، و النسخ الاخرى خاليه عن الطلب الا الثانى منها بعد كتابته مدّ على وجهه خط البطلان. و لكن ذيل الشرح يؤيد ما فى نسخه (م) حيث يقول: و ليس الطلب مغايرا لها.

قوله: و ليس الطلب مغايرا لها. ١٦/٢٢٣

و هذا البحث عن الطلب و الإراده تطرق فى اصول الفقه أيضا و قد بسطوا الكلام فيهما فى كتبهم غايه البسط بل ألفوا فيه رسائل.

قوله: منها العلم و هو اما تصورا و تصديق. ١٢/٢٢٥

العلم المقسم للتصور و التصديق هو الحصولى الارتسامى لا- مطلق العلم. و البحث عن العلم على شعوبه من أغمض المسائل الحكيمه و لنا رساله فيه لعلها مفيده فى موضوعها.

ثم عدّ العلم من الكيفيات فيه ما فيه لائن الكيف عرض و العرض لا- يكون مؤثرا فى حقيقه الموضوع و جوهره و العلم يخرج النفس من الظلمه الى النور و يصير عينها و أنى للعرض هذه الشأنيه؟! بل العلم من حيث انه يجعل وجود النفس قويا و يخرجها من الضيق الى السعه فهو من حيث الوجود خارج عن المقولات. اللهم إلا ان يقال مفهومه كيف نفسانى، تفصيل البحث يطلب فى رسالتنا فى العلم.

قوله: و لا بد فيه من الانطباع. ١١/٢٢٦

بل الأمر ارفع من الانطباع. و قول الشارح: لا تحقق لها فى الخارج، كثيرا ما يراد من الخارج نفس الأمر فالصور العلميه المحققه لها نفسيه فى متن الحقائق الوجوديه بمراتبها و مدارجها. ثم ان استدلالهم هذا من احدى الدلالات على اثبات الوجود الذهنى على مذاق القوم.

قوله: فى المحل المجرد القابل. ٢٢٦ /

القبول و الانطباع و الارتسام و نظائرها رائجه فى السنه المشاء، و الامر كما قلنا فوق هذه العبارات. ثم ان العلم صوره عاريه عن ماده و احكامها فوعاؤه اعم من الواهب و المتهب يجب أن يكون من سنخه فالنفس و مخرجها من النقص و الكمال ليسا من هذه النشأه الاولى الطبيعیه.

قوله: هو مثال المعقول و صورته. ٦/٢٢٧

الصوره بمعنى ما هو الشىء بالفعل فالعلم هو ادراك النفس صورته الشىء بهذا المعنى و عطف على



المثال الصورة ليفيد أن المثال بمعنى ما هو الشيء بالفعل. و راجع في تفصيل ذلك الى الفصل السابع من نفس الاشارات حيث يقول الشيخ: ادراك الشيء هو أن يكون حقيقته متمثله عند المدرك يشاهدها ما به يدرك. و الى بيان الخواجه في الشرح حيث يقول: يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله. و الى الفصل التاسع من النمط السادس منه حيث يقول: لا تجد إن طلبت مخلصا الا أن تقول ان تمثل النظام الكلى في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على تربيته الخ. و الى الفصل التاسع من النمط الثامن منه حيث يقول: و كمال الجوهر العقل أن تتمثل فيه جليه الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه بهائه الذى يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب الخ.

و مع الغور و الخوض فى تلك الكلمات الكامله تحصل أن ما شنع القوم على المشاء بأنهم ذهبوا الى أن ذات الاوّل تعالى محل الصور و الارتسام ليس على ما ينبغى فان التشيع يرد عليهم لو كان المثال بمعنى الشبح و الشكل و نحو هما فتدبر.

قوله: و لا يمكن الاتحاد. ١٠/٢٢٧

بل الاتحاد محقق و ليس إلا. و كتابنا دروس اتحاد العاقل بالمعقول كافل انحاء المباحث عنه فى المسألتين أى مسأله اتحاد صوره المعقول و العاقل، و مسأله اتحاد العاقل بالعقل الفعال.

قوله: فى هذا الموضوع. ٩/٢٢٨

كما فى (م ش ز د) و فى (صلى الله عليه و آله) و حدها: فى هذا الموضوع.

قوله: حتى أن بعضهم توهم انه نفس الاضافه. ١٣/٢٢٨

و هو الفخر الرازى و اتباعه. قال الفخر: لست أفتى أن العلم من أى مقوله ان لم يكن من مقوله الاضافه. انتهى. اقول: لو سئل الفخر عن علمه بنفسه فيقال له هل العلم حاصل لنفسك بذاتها أم لا؟ فيقر بعدم الاضافه لأن بين الشيء و نفسه لا يتحقق اضاافه. ثم العجب انه كيف ذهب الى أن اشرف البضاعه الانسانيه هو اضعف المقولات الاعتبارى. و انما ذهب فى العلم الى الاضافه ليندفع عنه بعض الشكوك المورده على كون الادراك صوره. و تفصيل ذلك يطلب فى شرح الخواجه على الفصل السابع من نفس الاشارات فى العلم.

ص: ٥٦٩

قال صدر المتألهين فى الفصل الحادى عشر من الطرف الاول من مقاله العاشره من الأسفار (ج ١ ط ١ ص ٢٨٨) و العجب من هذا المسمى بالإمام كيف زلت قدمه فى باب العلم حتى صار الشىء الذى به كمال كلِّ حى و فضيله كل ذى فضل و النور الذى يهتدى به الإنسان الى مبدئه و معاده، عنده من اضعف الأعراض و انقص الموجودات التى لا استقلال لها فى الوجود؟. أ ما تأمل فى قوله تعالى فى حق السعداء: نورهم يسعى بين ايديهم و بأيمانهم؟. أ ما تدبر فى قول الله سبحانه:

وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ؟. و فى قوله: هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ؟. أ لم ينظر فى معنى قول رسوله عليه و آله السلام: الايمان نور يقذفه الله فى قلب المؤمن؟. فهذا و امثاله كيف يكون حقيقتها حقيقه الإضافه التى لا تحصل لها خارجا و ذهنا إلا بحسب تحصيل حقيقه الطرفين!؟.

و قال فى الفصل الرابع من القسم الثانى من الجواهر و الاعراض من الأسفار (ج ٢ ط ١ ص ٣٩): قال فخر المناظرين - الى قوله: - و اما العلم و الادراك مطلقا فليس كما زعمه هذا التحرير - - يعنى به فخر المناظرين - عباره عن اضافه محضه بين العالم و معلومه من غير حاجه الى وجود صورته، و الأ فلم يكن منقسما الى التصوّر و التصديق. و لا أيضا متعلقا بالمعدوم حين عدمه. و لا أيضا حصل علم الشىء بنفسه. اذ لا- اضافه بين الشىء و المعدوم، و لا- بينه و بين نفسه. بل المراد بالعلم هو نفس الصوره الموجوده المجرده الخ.

قوله: و هو عرض. ٥/٢٢٩.

بل هو فوق المقوله وجودا.

قوله: و هو تابع. ١٨/٢٣٠.

و بمعنى آخر العلم تابع حيث يعطى الأعيان الثابته ما يطلبه كل واحد منها باقتضاء عينه الثابت فلا دور. و البحث عنه يطلب فى عده مواضع من شرح القيصرى على فصوص الحكم (ص ١٧، ١٠٤، ١٧٩، ٢٠٠، ٢٧٠ ط ١) و فى مصباح الانس (ص ٨٣ ط ١).

و قوله: موازيه. ١٨/٢٣٠.

كما فى (م ز). و هو الصواب على موازاه قوله الآتى فى المسأله الرابعه عشره من الفصل الثالث

ص: ٥٧٠.

من المقصد الثالث: «فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه».

باتفاق النسخ كلها. ص ٣٥٤. و في (ت): موازنه، بالنون، و في (ش): موازنه. و في (د): موازاته.

و في بعض النسخ: مقارنه.

و يؤيد المختار تعبير الشيخ في إلهيات الشفاء (ج ٢ ط ١ ص ٦٣٦) حيث قال في كمال النفس الناطقه: فتقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله. و كذا قوله في رابع النمط الخامس من الاشارات: مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير.

قوله: هو ما عليه المعلوم و ان ما عليه العلم فرع عليه. ٨/٢٣١

و لكن في (صلى الله عليه و آله): هو فاعليه المعلوم و ان فاعليه العلم فرع عليه. و هي لا تفيد معنى محصّلا و الظاهر انها محرّفه.

قوله: فهي كليات تلك المحسوسات، ١١/٢٣٢

كما في (م). و الباقيه: بين كليات تلك المحسوسات.

قوله: و باصطلاح يفارق. ٤/٢٣٢

كما في (ت) و الباقيه: و في الاصطلاح يفارق.

قوله: ذكر الشيخ ابو علي. ١١/٢٣٣

في الفصل السادس من مقاله الخامس من نفس الشفاء في البحث عن العقل البسيط (ص ٣٥٨ ط ١). حيث قال: فنقول ان تصور المعقولات على وجوه ثلاثه الخ.

قوله: و السهو عدم ملكه العلم. ١٥/٢٣٦

و في (ت): و السهو عدم ملكته. و الباقيه كلها كما اخترناه.

قوله: و آخر قسم لأحدهما، ١٣/٢٣٧

اي بمعنى آخر. و في (م ش ص د): و بآخر. و في (ز): و تأخر.

ص: ٥٧١

قوله: فى كل واحد. ١٨/٢٣٩

اى فى كل واحد من الضروب. و فى (م): فى كل واحده. و لكن الصواب ما اخترناه كما فى النسخ الاخرى كلها.

قوله: و يشترط أيضا حضورها. ١٠/٢٤١

و ذلك لأن طلب المجهول المطلق محال فمن يطلب شيئاً فلا بدّ من أن يدرك منه أولاً شيئاً.

قوله: العقلان. ١٢/٢٤١

و فى (م ز): العقلات بالجمع. و النسخ الاخرى كلّها بالثنيه كما فى الشرح.

قوله: فان تشابهت. ١٤/٢٤٤

أى فإن تشابهت اقسام المحل المستفاده من قوله لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال. و المحل هو القوه العاقله فى المقام.

قوله: ان القدر مختلفه. ٢٢/٢٤٩

كما فى (م ص ز د) و كذا فى العبارة الآتية. و هى جمع القدره كثقبه و ثقب، و غرفه و غرف.

قوله: و تغاير الخلق. ١٠/٢٥٠

و فى (ت) وحدها: و تضاد الخلق. و الشرح يوافق الوجه الأول الموافق لسائر النسخ كلها.

قوله: و ليست اللذه خروجاً عن الحاله الطبيعیه لا غير. ٢/٢٥١

كما فى (م ت د ص ش) و هذه عباره صحيحه اخترناها. و كلمه غير كما فى المطبوعه زائده. و هذا التصحيح قد تطرق فى كتب اخرى كالأسفار حيث قال: و زعم بعض الاطباء كمحمد بن زكريا الرازى ان اللذه عباره عن الخروج عن الحال الغير الطبيعیه الخ. (ج ٢ ط ١ ص ٣٨)، و كالمباحث المشرقيه

ص: ٥٧٢

للفخر الرازى حيث قال: زعم محمد بن زكريا ان اللذه عباره عن الخروج عن الحاله الغير الطبيعى، و الألم عباره عن الخروج عن الحاله الطبيعى و سبب هذا الظن اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات الخ (ج ١ ط ١ ص ٣٨٧) و عباره الأسفار مأخوذه من المباحث. و لكن عباره محرفه و قد تصرف فيها من لا دربه له فى فهم اساليب العبارات العلميه. و عباره فى نسخه مخطوطه من المباحث عندنا هكذا: زعم محمد بن زكريا ان اللذه عباره عن الخروج عن الحاله الطبيعى و سبب هذا الظن أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات. الخ. و عباره الخواجه موافقه لها. و نسخه التجريد المنسوبه الى خطّ الخواجه أيضا موافقه لما اخترناه.

ثم قد نقل الفخر فى المحصل عباره الرازى هكذا: ثم قال محمد بن زكريا اللذه عباره عن الخلاص عن الالم (ص ٧٥ ط مصر).

قوله: سوء المزاج المختلف. ١١/٢٥١

لأن المتفق أى المستوى صارت حراره الحمى متمكّنه فيه كالمزاج له (اسفار ج ٢ ط ١ ص ٣٨).

قوله: لأن اختلاف المتعلقات يقتضى اختلاف المتعلقات. ٦/٢٥٣

الاول بالفتح و الثانى بالكسر.

قوله: و تفتقر الى الروح. ١/٢٥٤

اى الروح البخارى و هى من صفوه الاخلاط الاربعه و لا جسم أطف منه و هى المطيئه الاولى للنفس.

قوله: مقابله لتلك. ١٤/٢٥٤

اى مقابله للصحه. و فى (م) وحدها: مقابله لتلك أى مقابله لتلك الحد. و الوجه الاول مطابق لعباره الشيخ كما فى نسخه عتيقه من الشفاء عندنا حيث قال فى الفصل الثانى من مقاله السابعه من قاطيغورياس منطق الشفاء: الصحه و هى ملكه فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لأجلها افعاله الطبيعى و غيرها على المجرى الطبيعى غير مثوفه، و سواء نسبت الى البدن كله أو إلى عضو

ص: ٥٧٣

واحد، و سواء كانت بالحقيقه أو بحسب الحس فان الذى بحسب الحس رسمه بحسب الحس.

و المرض حاله أو ملكه مقابله لتلك فلا تكون افعاله من كل الوجوه كذلك بل يكون هناك آفه فى الفعل. الخ.

قوله: و الفاعل تخيل الكمال. ٣/٢٥٥

التخيل مصدر مضاف خبر للفاعل.

قوله: غير متناهيه. ١٧/٢٥٦

كما فى (م ص ز د ش) و فى بعض النسخ: غير متشابهه. و الوجهان يفيدان معنى صحيحا إلا ان الأول متعين و لا تكون القسى غير المتناهيه على وتر إلا- غير المتشابهه و اظن ان تعليقه اقيمت مقام غير المتناهيه ثم بدلت الكثره بالكثيره ليستقيم المعنى. و القسى المتشابهه هى التى تقبل الزوايا المتساويه، كما يرشدك بذلك العاشر من ثانيه أكر ثاوذوسيوس بتحرير المحقق الماتن: اذا كانت فى كره دوائر متوازيه و رسمت دوائر عظيمه تمرّ بأقطابها فان القسى من الدوائر المتوازيه التى فيما بين الدوائر العظيمه متشابهه.

قوله: و للمضاف كالأقرب و الأبعد. ٧/٢٥٨

باتفاق النسخ كلها.

قوله: اجاب الشيخ ابو على ابن سينا عن هذا الخ. ١٨/٢٥٨

اجاب عنه الشيخ فى الفصل العاشر من ثالثه إلهيات الشفاء (ج ٢ ط ١ ص ٤٦٢) عباره الشيخ المنقوله فى نسخ كشف المراد تغاير عباره الشفاء فى الجملة. و قول الشارح بعد نقل كلام الشيخ:

«و هذا الكلام على طوله غير مفيد للمطلوب» يعطى انه نقل كلامه من غير تصرف فيه و تحرير آخر، و لكن عرضها على الشفاء يوهم ان ما فى الكشف كأنه تحرير آخر من كلام الشيخ. كيف كان فقد نأتى هنا بعباره الشيخ من نسخه مصححه عندنا صححناها فى اثناء تدريسنا إياها بمقابلتها على عدّه نسخ مخطوطه كريمه موجوده فى مكتبتنا المحقره على غايه الدقه و الاتقان فى العمل فهى ما يلى:

يجب أن نرجع فى حل هذه الشبهه إلى حدّ المضاف المطلق فنقول: ان المضاف هو الذى ماهيته

ص: ٥٧٤

معقوله بالقياس إلى غيره فكل شيء في الأعيان يكون بحيث ماهيته انما يعقل بالقياس إلى غيره فذلك الشيء من المضاف، لكن في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الأعيان موجود فان كان للمضاف ماهية اخرى فينبغي أن يجرى ما له من المعنى المعقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقه المعقول بالقياس إلى غيره، و غيره انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى و هذا المعنى ليس معقولا بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات و شيء هو الاضافه بل هناك مضاف بذاته لا باضافه اخرى فتنتهي من هذا الطريق الاضافات. و اما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع فهو من حيث انه في هذا الموضوع ماهيه معقوله بالقياس الى هذا الموضوع و له وجود آخر، مثلا و هو وجود الابوه و ذلك الوجود أيضا مضاف لكن ليس ذلك هذا فليكن هذا عارضا من المضاف لذى المضاف و كل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا اضافه اخرى فالكون محمولا مضاف لذاته، و الكون ابوه مضاف لذاته. انتهى.

اقول: ان الشارح في البحث عن التقابل و هو المسأله الحاديه عشره من ثانى المقصد الاول قال في تعريف التضاييف ما هذا لفظه: المتقابلان ان كانا وجوديين فان عقل احدهما بالقياس الى الآخر فهو تقابل التضاييف كالأبوه و البنوه... الى قوله: في تعريف الضدين في المشهور: ان الضدين في المشهور يطلقان على كل وجوديين متقابلين لا يعقل احدهما بالقياس الى الآخر. الخ.

و على هذا الوزن ينبغي أن يقال هاهنا في تعريف الاضافه نحو عبارات الشيخ من يعقل، و المعقول و نظائرهما في عباره الشفاء و الشارح عدل عنها الى مقوله و نظائرهما كما في الكتاب.

قوله: يكون بحسب ماهيته. ٢٠/٢٥٨

كما في (م). و في غيرها: يكون بحيث ماهيته.

قوله: فليكن هذا عارضا من المضاف لذى المضاف. ٧/٢٥٩

كما في (م). و في عده نسخ مخطوطه من الشفاء و كشف المراد:

فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف. و ما في (م) امتن و اوفق باسلوب العبارة. بل ينبغي ان يقال هو متعين و لزم محرّف.

ص: ٥٧٥

قوله: فى هذا الموضوع. ٦/٢٥٩

كما فى (م). و فى غيرها فى هذا الموضوع.

قوله: و لتقدم وجودها عليه. ١٦/٢٥٩

برفع الوجود فاعل تقدّم و تقدم فعل ماض.

قوله: و تكثر صفاته. ١٠/٢٦٠

برفع التكثر و اضافته عطفا على عدم التناهى اى لزم تكثر صفاته.

و قوله: و يخص كل مضاف مشهورى مضاف حقيقى ١٥/٢٦٠

باتفاق النسخ كلها. فمضاف حقيقى فاعل.

قوله: كالميامن و المياسر، ٥/٢٦١

على هيئه اسم الفاعل فيهما. و فى نسخ قد حرّفا بالتيامن و التياسر. و لا يخفى عليك وجه التحريف لان الكلام فى المضاف المشهورى و عروض اضافته حقيقيه.

قوله: الرابع الأين و هى النسبه الى المكان. ١٠/٢٦١

باتفاق النسخ كلّها.

قوله: بالتبعيه. ٤/٢٦٣

كما فى نسخه (م) و النسخ الاخرى كلّها بالفيتيه.

قوله: و لهما اعتباران الخ. ١١/٢٦٣

العباره فى الشوارق هكذا: و لهما اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى ما يقالان له، و ثانيهما اعتبار كل منهما بالنظر الى الآخر (ص ٣٧٦ ج ٢ ط ١) و لكن نسخ كشف المراد

ص: ٥٧٦



كلها مطبقه على ما نقلناه. و كأنه لم يأت بالاعتبار الآخر لدلاله اسلوب الكلام عليه.

قوله: او خارجه عنه ٦/٢٦٤

باتفاق النسخ كلها. و فى المطبوعه: او خارجه عنه كالنفس. و الظاهر ان المثل اعنى قوله: كالنفس تعليقه ادرجت فى الكتاب.

قوله: لدخول. ٧/٢٦٦

كما فى (ش د ق) و النسخ الاخرى بالكاف أى كدخول. و قول الشارح: «و استدل على وقوع الحركه بهذا الاعتبار بوجهين» موافق للآم فان اللام للاستدلال و التعليل. و ان قيل ان الكاف تاتى للتعليل أيضا نحو قوله تعالى: وَ اذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ . و قوله: «و تصدّع». مصدر مجرور مضاف إلى الآنيه، عطفا على الدخول.

قوله: مع أن الخلاء أو الملاء فى البابين واحد. ١٥/٢٦٦

كما فى (ش د ق ص). و فى (ز): مع ان الخلاء و الملاء فى البابين واحد. و فى (م) مع أن الخلاء و الملاء فى المائين واحد. و فى نسخه اخرى مع ان الخلاء و الملاء فى التأثير واحد. و فى المطبوعه: مع ان الخلاء و الماء فى البابين واحد. (المباحث المشرقيه للفخر الرازى ج ١ ص ٥٦٩).

قوله: لضروره الخلاء. ١٧/٢٦٦

كما فى النسخ كلها إلا (صلى الله عليه و آله) ففيها: لضروره الخلاء. و ما فى المطبوعه: لضروره امتناع الخلاء و هم، و ان كان عباره القوشجى و نحوها عباره صاحب الشوارق أيضا: ضروره امتناع الخلاء.

و معنى لضروره الخلاء ان الخلاء يوجب ذلك اى يوجب ان يكتسب الباقي مقدارا اكثر غير طبيعى.

و عباره القوشجى فى تقرير الدليل الأول هكذا: ان القاروره الضيقه الرأس يكب على الماء فلا يدخلها اصلا، فاذا مصت مصيا قويا و سد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج ثم تكب عليه دخلها، و بهذا الطريق يملئون الرشاشات الطويله الاعناق الضيقه المنافذ جدا بماء الورد، و ما ذلك الدخول لخلاء حدث فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء و يبقى مكان ذلك

ص: ٥٧٧

البعض الخارج خاليا لامتناعه على رأيهم، بل لأن المصّ اخرج بعض الهواء و احدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشتغل مكان الخارج أيضا، ثم اوجد في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا فصغر حجمه و عاد بطبعه إلى مقداره الذي كان له قبل المصّ فدخل فيها الماء ضروره امتناع الخلاء.

و في المباحث للفخر (ج ١ ص ٥٦٩): ان القاروره تمصّ فتكبّ على الماء فيدخلها الماء فإما أن يكون قد وقع الخلاء و هو محال، و إما أن يكون الجسم الكائن فيها قد تخلخل بالقسر الحامل اياه على تخليه المكان ثم كثفه برد الماء أو تكاثف بطبعه فرجع الى حجمه الطبيعي عند زوال السبب المخلخل اياه خارجا عن طبعه و ذلك هو المطلوب.

و في الدليل بعض شبهات اوردوها في الكتب المطوله اشار الى جوابها صاحب المنظومه في الحكمة في التعليقه بقوله: فيتكاثف هواء القاروره ببرد الماء أو لتنافرهما او شبه ذلك فيرجع الى الخلف و يتبعه الماء او المائع الآخر لمحالیه الخلاء بخلاف ما اذا كانت غير ممصوصه (ص ٢٤٣ ط ١ أعلى).

قوله: في جميع الأقطار. ١/٢٦٧

اي في جميع الابعاد.

قوله: بيطان الكمون و الورود. ١١/٢٦٧

مقابل الكمون هو البروز. و وجه الورود ظاهر أيضا و في الشرح ما يدل عليه. و النسخ كلها بيطان الكمون و الورود مكان الكمون و البروز. و في بعضها كلمه البروز مكتوبه على صورته خ ل.

و النسخه المنسوبه الى خط الخواجه أيضا: بيطان الكمون و الورود. و في المباحث المشرقيه: اصحاب الكمون و الظهور (ج ١ ط ١ ص ٥٧٦). و عبارته الخواجه في شرحه على الفصل الثالث و العشرين من النمط الثاني من الاشارات كانت بلفظه البروز و الورود، و تقدم الكلام فيهما (ص ٥٤٧).

قوله: يقتضى الاختلاف. ٢٠/٢٦٨

كما في (ش ص ز د) و في (م ق ت) و نسخ اخرى: مقتضى للاختلاف. و لكن الصواب هو الاول كما نصّ به الشارح في بيان المتن التالي حيث يقول: أي و تضاد الاولين يقتضى التضاد.

ص: ٥٧٨

قوله: الاجسام الباقية. ٧/٢٧١

كما فى (م) و النسخ الباقية: الاجسام الثابته. و الصواب الاول كما يصرّح به فى شرح المتن التالى.

قوله: و يتضادّ لتضادّ ما فيه. ٢/٢٧٢

كما فى غير (م) و فيها: و يتضادّان لتضادّ ما فيه، على التثنيه. و لعلها باعتبار السكونين أى يتضادّ سكون سكونا لتضادّ ما فيه.

قوله: درجات متفاوتة، ٨/٢٧٣

هكذا فى جميع النسخ إلا (م) ففيها: درجات متقاربه.

قوله: و لا يعلل الجنس، ١٥/٢٧٤

المراد بالجنس فى المقام الكون أى الأين كما تقدم فى كلام الشارح آنفا بيان قوله: «و من الكون طبيعى و قسرى و ارادى» من ان الكون هو الجنس، فان الكون عند المعتزله هو الجنس لانواعه الاربعه: الحركه و السكون و الاجتماع و الافتراق.

قوله: العارضين لها. ٩/٢٧٥

كما فى (ز) و فى عده نسخ مخطوطه مصححه معتبره (م ق ص ش د): العارضان لها، و كذا فى عبارته الشارح. و متن الشوارق و القوشجى و الشرح القديم للاصفهانى و النسخه المنسوبه الى خط الخواجه كلّهما: العارضان لها فالنعت مقطوع تنبيها على أن الزمان يلحقه التقدم و التأخر لذاته.

قوله: كالتسلح، ١٧/٢٧٧

بالحاء المهمله، و المعجمه مهمله.

اما عبارته الشيخ فقال فى الفصل الثالث من ثانيه طبيعيات الشفاء فى بيان المقولات التى تقع الحركه فيها: و أما مقوله الجده فأتى إلى هذه الغايه لم اتحققها. و الذى يقال: إن هذه المقوله تدلّ على

ص: ٥٧٩

نسبه الجسم الى ما يشمله و يلزمه فى الانتقال، فيكون تبدل هذه النسبه على الوجه الأول انما هو فى السطح الحاوى و فى المكان فلا يكون فيها على ما اظن لذاتها و أولا حركه (ج ١ ط ١ ص ٤٧).

قوله: هو ذا يحترق. ٦/٢٧٨

هو ذا كلمه واحده معناها بالفارسيه: اينك، اكنون، آنك.

و فى طبيعيات ارسطو (ص ٤٦٥ ط ١ القاهره): و أما هو ذا فانه الجزء من الزمان المستقبل القريب من الآن الحاضر غير المنقسم، مثال ذلك ان تقول: متى تمضى؟ فيقال لك: هو ذا يمضى، اى الوقت الذى هو مزمرع بالمضى فيه قد أذف.

و من الزمان السالف ما ليس ببعيد من الآن، مثال ذلك أن تقول: متى تمضى؟ فيقال لك:

هو ذا قد مضيت. و لسنا نقول: ان مدينه ايليون هو ذا قد فتحت، لأن فتحها كان بعيدا جدًا من الآن.

اقول: فكلمه هو ذا يونانيه دخيله فى كلمات العرب لا أنها مؤلفه من كلمتين هما هو و ذا ثم استعملت مفرده كما يظن. و نحوها كلمه هب بمعنى سلمنا الرائج فى الصحف العربيه فانها يونانيه أيضا دخلت فى لغه العرب من قلم المترجمين فى اوائل الاسلام، لا انها من وهب كما يظن أيضا.

و قال الشيخ فى آخر مقاله الثانيه من طبيعيات الشفاء (ج ١ ط ١ ص ٨١): و من هذه الالفاظ - يعنى الالفاظ الزمانيه - قولهم هو ذا، و هو ما يدل على أن قريب فى المستقبل من الآن الحاضر لا يشعر بمقدار البعد بينهما قصرا شعورا يعتد به

و الشيخ عقد فى الموضع المذكور من الشفاء فصلا فى بيان الالفاظ الزمانيه نحو بغه و دفعه و قبيل و نحوها. و قال فى منطق الشفاء: شكل الكلمه التى فى المستقبل بعينه شكل الكلمه التى للحاضر فيقال ان زيدا يمشى اى فى الحال، و يمشى اى فى الاستقبال، فاذا حاولوا زياده البيان قالوا إن زيدا هو ذا يمشى فاقضى الحال، او قالوا سوف يمشى فاقضى الاستقبال.

و هذه الكلمه فى الروايات أيضا غير عزيزه ففى كتاب الطب لابي عتاب و أخيه، احمد بن العباس بن المفضل قال: حدثنى اخى المفضل قال: لدغتنى عقرب فكادت شوكته حين ضربتنى تبلغ بطنى من شده ما ضربتنى، و كان ابو الحسن العسكري عليه السلام جارنا، فصرت إليه فقال [ابى]: ان ابنى عبد الله لدغته و هو ذا يتخوف عليه فقال اسقوه من دواء الجامع فانه دواء الرضا عليه السلام الحديث.

ص: ٥٨٠

و فى الباب الحادى و العشرىن من ابواب التيمم من وسائل الشيعه (ج ١ ص ١٨٩ من الطبع البهادرى): عبد الله بن عاصم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يجد الماء فيتميم و يقوم فى الصلاه فجاء الغلام فقال هو ذا الماء، فقال: ان كان لم يركع فلينصرف و ليتوضأ و ان كان قد ركع فليمض فى صلاته.

و قال الشيخ فى الفصل الخامس من النمط الثالث من الاشارات فى اثبات ان نفس الانسان غير الجسميه و المزاج ما هذا لفظه: هوذا يتحرك الحيوان بشىء غير جسميته الخ. و ترجمه عبد السلام الفارسى هكذا: أنك جانور جنبش مى کند به چیزی جز جسم او.

و للسيد الأفخم محمد باقر المعروف بالميرالداماد تعليقه فى ذلك المقام من الاشارات فى بيان كلمه هوذا، قال: هوذا بفتح الهاء و تسكين الواو كلمه مفرده تستعمل للاستمرار و للتأكيد و مرادفها فى لغه الفرس همى، و مقابلتها فى لغه العرب بغيته الخ.

اقول: و الصواب ان مرادفها فى لغه الفرس اينك و اكنون و أنك، كما علمت من كلمات ارسطو و الشيخ و مواضع استعمالها فى الروايه و غيرها. ثم ان قوله: تستعمل للاستمرار و التأكيد ففیه ما فيه أيضا كما دريت، و لما فسرها للاستمرار و التأكيد قال ان مرادفها فى لغه الفرس همى، و قد فهمت معناها الصحيح و مرادفها كذلك.

### المقصد الثالث: فى إثبات الصانع تعالى

قوله: فى انه تعالى قادر. ٤/٢٨١

باتفاق النسخ كلها. بدون كلمه مختار و فى آخر البحث: فظهر أن المؤثر للعالم قادر مختار، أيضا باتفاق النسخ كلها، فأوهم ذيل البحث زياده مختار فى العنوان كما فى المطبوعه.

قوله: و الواسطه غير معقوله. ١١/٢٨١

و فى (م)، وحدها و هى اقدم النسخ: أو بواسطه غير معقوله. و النسخ الاخرى كلها كما فى المتن، و اسلوب كلام الخواجه فى التجريد يعطى الاول.

قوله: موجبا لذاته معلولا يؤثر، ١٤/٢٨١

كما فى (م ص ش د) فقوله: معلولا، مفعول لقوله: موجبا، بالكسر على هيئه الفاعل. و فى (ق ز): موجبا لذاته و له معلول يؤثر. فعلى هذه النسخه كان قوله: موجبا، بالفتح. و لكنها تصرف من

غير لزوم و مفادهما واحد لكن ما فى النسخ الاولى و هى امتنها و اقدمها متعين بلا كلام.

قوله: قادر على شىء واحد. ١٣/٢٨٣

الفيلسوف الالهى لا يقول ان ذلك الشىء واحد عددى فلا ردع و لا بطلان.

قوله: و الثنويه ذهبوا. ٩/٢٨٣

قال الماتن فى نقد المحصل (ص ١٣٠ ط مصر): المجوس من الثنويه يقولون ان فاعل الخير يزدان، و فاعل الشر اهرمن و يعنون بهما ملكا و شيطانا، و الله تعالى منزه عن فعل الخير و الشر. و المانويه يقولون ان فاعلهما النور و الظلمه. و الديصانيه يذهبون الى مثل ذلك الخ فيستفاد من كلامه ان الثنويه فى الشرح محرفه و الصواب المانويه.

قوله: اما طاعه أو سفه. ١٥/٢٨٣

و فى (م) إما طاعه أو سنه. و النسخ الباقيه سفه. و الشارح العلامه قال فى الشرح: ان الطاعه و العبث و صفان الخ و العبث هو السفه.

قوله: و الاحكام و التجرد. ٩/٢٨٤

الاحكام هو اتقان الصنع و وحده التدبير. و الحكم بالاحكام محكم، و اما تجرده تعالى تنزيه فى عين التشبيه تعالى الله عن ذلك بل هو فى السماء إله و فى الارض إله و هو الصمد الحق العالى فى دنوه و الدانى فى علوه.

قوله: و اما وجوب العاقله ١/٢٨٥

كما فى (م ص) و هما اصح النسخ و الاولى اقدمها. و فى (ش ق ز د): و اما ثبوت العاقله. و لا يخفى عليك ان قوله: فانه عاقل لذلك الغير، يناسب الوجوب اشد مناسبه من الثبوت.

قوله: بل بتوسط الامور الحاله فيه. ٦/٢٨٦

و فى (م): بل بتوسط الامور الخارجيه، فالامور الخارجيه هى تلك الصور الحاله فى الذات فهى

ص: ٥٨٢

من حيث انها تغاير الذات خارجيه عنها فتدير. و النسخ الباقيه بعضها: بل يتوسط الامور الحاله فيه، و بعضها: أو بتوسط الأمور الحاله فيه. و ما اخترناه موافق لعباره الخواجه فى الفصل السابع عشر من النمط السابع من شرحه على الاشارات (ص ١٩٢ ط الشيخ رضا) حيث قال: و بأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحاله فيه. و الشارح العلامه ناظر الى عباراته فى ذلك المقام من شرح الاشارات فراجع.

قوله: بوجوب ما علمه تعالى. ١٠/٢٨٧

باتفاق النسخ كلها.

قوله: يعلم المعدومات. ١٢/٢٨٧

اي يعلم المتجددات قبل وجودها.

قوله: يدل على ارادته تعالى. ٤/٢٨٨

التحقيق هو أن العلم و الإراده و الشوق و الميل معنى واحد يوجد فى عوالم أربعة انسانيه، و ان ارادته تعالى للاشياء عين علمه بها و هما عين ذاته. (الاسفار ج ٣ ط ١ ص ٧٦ و ٨٠) و راجع فى ذلك الى رسالتنا فى الجعل.

قوله: و هو عندهم معنى واحد. ١٨/٢٨٩

قد تقدم البحث عن الكلام النفسى. و كونه معنى واحدا بسيطا كأنه ناظر الى علمه الاحدى، إلا انهم جعلوه مقابل العلم، فلا يصح بناء كلام النفسى على العلم و تصحيحه.

قوله: و كل ما لا ينفك عن الحادث. ٦/٢٩٣

بالافراد كما فى (م). و النسخ الاخرى كلها عن الحوادث، بالجمع.

قوله: لكن تعلم الذات عليها. ١٠/٢٩٦

و فى (ش) علّتها؛ أعربها بتشديد اللام و التاء المنقوطين من فوق. و فى (د) بدون تشديد

واعجام، و فى النسخ الاخرى: عليها، على الجار و المجرور بالاعجام. و فى نسخه اخرى عندنا صححت العبارة و اعربت هكذا: «لكن بعلم الذات عللها» باضافه العلم الى الذات المجرور بالباء، و عللها على هيئه الجمع.

و الصواب هو الاوسط المختار أعنى عليها على الجار و المجرور كما فى نسختين من شرح القديم لمؤلفه محمود بن احمد الاصفهاني حيث قال فى المقام: و مذهب ابى هاشم ان لله تعالى احوالا مثل العالميه و القادريه و غيرهما و الحال لا يعلم و لكن يعلم الذات عليها. انتهى. و كلام الفخر الرازى فى المحصل أيضا يفيد هذا المعنى (ص ١٣٦ ط ١ مصر).

قوله: و الرؤيه. ١٩/٢٩٦

الحق ان الرؤيه بمعنى لقائه سبحانه هى غايه آمال العارفين بالله و قد ندب إليه الشرع بانحاء عديده. و اما الرؤيه بمعنى الابصار بالعين فلا تدركه الأبصار و هو يدرك الابصار. و الراقم قد صنف فى كل واحده من المسألتين رساله على حده لعلها وافيه فى شعوب مباحثها العقليه و النقليه.

قال الشيخ الاجل الصدوق فى باب رؤيه كتاب التوحيد ما هذا لفظه: و الأخبار التى رويت فى هذه المعنى - يعنى فى الرؤيه - صحيحه و انما تركت ايرادها فى هذا الباب خشيه أن يقرؤها جاهل بمعانيها فيكذب بها فيكفر بالله عز و جل و هو لا يعلم.

و الاخبار التى ذكرها احمد بن محمد بن عيسى فى نوادره، و التى أوردها محمد بن احمد بن يحيى فى جامعه فى معنى الرؤيه صحيحه لا- يردها الا- مكذب بالحق او جاهل به، و الفاظها الفاظ القرآن، و لكل خبر منها معنى ينفى التشبيه و التعطيل و يثبت التوحيد و قد أمرنا الأئمه صلوات الله عليهم أن لا نكلم الناس إلا على قدر عقولهم.

و معنى الرؤيه الوارده فى الأخبار العلم. و ذلك ان الدنيا دار شكوك و ارتياب و خطرات فاذا كان يوم القيامه كشف للعباد من آيات الله و اموره فى ثوابه و عقابه ما يزول به الشكوك و يعلم حقيقه قدره الله عز و جل. و تصديق ذلك فى كتاب الله عز و جل. لقد كنت فى غفله من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد.

انتهى ما اردنا من نقل كلامه - رضوان الله تعالى عليه - فى التوحيد. و لكن لا يخفى عليك ان الأئمه عليهم السلام امرونا ان نكلم الناس على قدر عقولهم، و ما امرونا ان لا نروى احاديثهم التى حدّثوا بها. و الشيخ الاكرم المفيد - قدس سره - قال فى تصحيح الاعتقادات نقدا عليه: و لو اقتصر



على الاخبار و لم يتعاط ذكر معانيها كان اسلم له من الدخول فى باب يضيق عنه سلوكه.

و المتأله السبزوارى فى شرح الاسماء عند قوله عليه السلام فى الفصل الخمسين من الجوشن الكبير يا من يرى و لا يرى، حرر اقوال القوم فى الرؤيه اتم تحرير فراجع إليه (ص ١٨٥ ط ١).

قوله: و تعليق الرؤيه الخ. ٨/٢٩٨

كما فى (م) و فى (ق، ص، ش، د): و تعليق الرؤيه باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان.

و فى (ز): لاستقرار المتحرك. و فى (ت): و التعليق باستقرار الجبل لا يدل على الامكان.

قوله: و لا يلزم من كون بعض الماهيات. ١٠/٢٩٩

اى بعض الماهيات بوجوده عله لشيء كما هو ظاهر. أو أن الكون فى الموضوعين بمعنى الوجود. و فى المطبوعه: و لا يلزم من كون وجود بعض الماهيات، و لكن النسخ كلها عاربه عن الوجود و الكلمه كانت تعليقه ادرجت فى المتن.

قوله: مع امكان التخلص، ١٠/٣٠٤

كما فى (ش، ت) و فى (م، ص، ز) مع امكان المخلص. و فى (د) مع عدم امكان المخلص. و فى (ق) مع عدم امكان التخلص. يعنى اذا اضطر الى ارتكاب القبيحين و لم يمكنه الخلاص عنهما ارتكب اقل القبيحين كالمثال الثانى فى الكتاب فانه ان يكذب غدا فالكذب قبيح، و ان لم يكذب فخلاف الوعد قبيح لكنه يرتكب اقل القبيحين.

و ظاهر الشرح حيث قال: و أيضا قد يمكن التخلص عن الكذب، يوافق عدم العدم و ان كان للعدم معنى صحيح، و كذا التخلص فى المتن، و لكن قد تكرر ذكر المخلص فى الكتاب و نسخ (م ص متفق فيه و الشرح تعبير بعباره اخرى.

و قوله: و لأن جهه الحسن هى التخلص. ٢١/٣٠٤

دليل للصورتين كليهما و ان كان بظاهره يناسب الثانيه، فما فى (م) من قوله: و لان جهه الحسن هى التخلص، كان مفاده بينا مناسباً للصوره الاولى.

قوله: و للأمر و النهى. ٣/٣٠٧

كما فى (م) و هو الصواب و الشرح يوافقهُ. و النسخ الباقية كلها: و الامر و النهى. و على هذه النسخ كان معنى العبارة هكذا: و كذا ترك إرادته الحسن قبيح، و كذا ترك الامر و النهى قبيح. لانه سبحانه يجب عليه الامر بالحسن و النهى عن القبيح. و لكن شرح العلامة ناص على صحه النسخه الاولى.

قوله: باستناد افعالنا إلينا. ٦/٣٠٨

ينبغى فى المقام الفرق بين اسناد الفعل و ايجاده و الموجد هو الوجود الحق سبحانه و تعالى، و افعالنا مستنده إلينا، بحول الله و قوته اقوم و اقعد. و سلطانه لا- يرفع عن ممكن و لا- معنى للرفع اصلا و ما تشاءون الا أن يشاء الله رب العالمين فتدبر فى قوله سبحانه: وَ أَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَ أَبْكَى وَ أَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَ أَحْيَا وَ أَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَ الْأُنْثَى مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى وَ أَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْآخِرَى وَ أَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وَ أَقْنَى . فالافعال الستة موجدها هو سبحانه و استنادها الى الخلق. و المسائل و البحث عنها حول هذا المطلوب تطلب فى رسالتنا المصنوعه فى رد الجبر و التفويض و اثبات امر بين الأمرين.

قوله: و حفص الفرد. ١١/٣٠٨

فى غير واحد من كتب الملل و النحل: و حفص بن الفرد. و الفرد بالفاء، و بإلقاء تصحيف. قال الاستاذ فى شرحه على التجريد بالفارسيه ما هذا لفظه: و حفص القرد يعنى بوزينه لقب است. اقول الظاهر ان تحريف الفرد بالقرد نشأ من تكفير الشافعى اياه. و فى أوّل مقاله الخامسة من الفن الثالث من الفهرست لابن النديم (ص ٢٢٩ ط رضا تجدد): و كان حفص الفرد من المجبره من اكابرهم نظيرا للنجار. و يكنى أبا عمرو. و كان من اهل مصر، قدم البصره فسمع بابى الهذيل و اجتمع معه و ناظره فقطعه ابو الهذيل. و كان أولا معتزليا ثم قال بخلق الافعال و كان يكنى أبا يحيى.

ثم عدّ كتبه.

و فى لسان الميزان للعسقلانى (ص ٣٣٠ ج ١ ط حيدرآباد، ترجمه رقم ١٣٥٥) حفص القرد (معجمه بالقاف) مبتدع. قال النسائى صاحب كلام لا يكتب حديثه و كفره الشافعى فى مناظرته.

و فى ميزان الاعتدال (١/٥٦٤ ترجمه رقم ٢١٤٣) مثل ما فى اللسان.

ص: ٥٨٦

قوله: و الوجوب للداعى، ١٨/٣٠٨

كما فى (ق ش د ز) و فى (م ت): و الوجوب الداعى. و فى (صلى الله عليه و آله): و الوجوب و الداعى. و الشرح يوافق ما اخترناه و هى النسخ الاربع المذكوره.

قوله: فيكفى الاجمال. ٩/٣٠٩

كما فى (م د). و النسخ الاخرى: فيكفى الاجمالى، مع الياء.

قوله: و تعذر المماثله. ١٤/٣١٠

و الحق ان الجواب الحاسم للشبهه هو التحقيق فى تجدد الأمثال و عدم تكرار التجلى.

قوله: من تعريفنا اياه، ١٦/٣١١

كما فى (صلى الله عليه و آله). و فى (ش ز د): و تعريفنا اياه.

قوله: و قد صنفها. ٢/٣١٢

النسخه الثانيه و قد وضعتها، و الباقيه و قد صنفها.

قوله: و هى معارضه لما ذكره، ١٧/٣١٣

و فى النسخه الثانيه بما ذكره.

قوله: هل يقع بنا، ٤/٣١٤

و فى غير واحده من النسخ هل يقع منّا.

قوله: هو شىء منسب. ٨/٣١٤

و فى (صلى الله عليه و آله) وحدها: هو شىء سار.

ص: ٥٨٧

قوله: والقضاء والقدر. ١٢/٣١٥

القدر هو تفصيل قضائه. قال - قدس سرّه - فى شرح الفصل الواحد والعشرين من سابع الاشارات: ان القضاء عبارته عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعته و مجمله على سبيل الابداع. والقدر عبارته عن وجودها فى موادها الخارجيه بعد حصول شرائطها مفضّله واحدا بعد واحد كما جاء فى التنزيل فى قوله عز من قائل: و ان من شىء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم.

و قال الشيخ - رضوان الله عليه -: و يجب أن يكون عالما بكل شىء لأن كل شىء لازم له بوسط او غير وسط يتأذى إليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الأول تأديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون.

قوله: ان امير المؤمنين على بن ابى طالب. ٩/٣١٦

راجع فى بيان الحديث إلى الوافى للفيض - قدس الله سره - فانه قد أتى ببيان من المحقق الخواجه فى بيانه و فوائد اخرى مطلوبه جدا (ص ١١٧ ج ١ ط ١). و فيه كان المصرع الأخير هكذا: جزاك ربك بالاحسان احسانا. و فى نسخه: جزاك ربك عنا منه احسانا. و للشيخ الكراچكى - رضى الله عنه - فى كتز الفوائد فى القضاء و القدر لطائف عذبه (ص ١٦٨ ط ١) و ان شئت فراجع الى الاحتجاج للطبرسى - رضوان الله عليه - (ص ١٠٩ ط ١). و فى باب الرضاء بالقضاء من الوافى أيضا اشارات لطيفه فى ذلك (ص ٥٥ ج ٣ ط ١).

قوله: و الاضلال الاشاره. ١٥/٣١٧

اسناد الاضلال إليه سبحانه بالعرض و قد قررنا بيانه فى النكته السابعه من الف نكته و نكته.

قوله: و التكليف حسن. ٣/٣١٩

التكليف يتعلق فى العباده الصفاتيه لا الذاتيه و فى مصباح الانس فى المقام فوائد نفيسه. منها قوله: لا تكليف فى العباده الذاتيه و ليست من نتائج الأمر انما متعلقه الصفاتيه رافه من الله و احتياطا من ميله بجاذب إحدى صفاته من الاعتدال الموقوف عليه الاستكمال اذ القلوب و ان

ص: ٥٨٨

كانت مفطورة على معرفته و العباده له و اللجأ إليه فان الشواغل و الغفلات التي هي من خواص هذه النشأه تشغله عن ذكر ما يجب استحضاره فاحتاج الى التذكير لا جرم امره بها و إليه الاشاره بقوله عليه و آله السلام كل مولود يولد على الفطره الحديث. (ص ١٤٩ ط ١)

ثم ان كلامه و التكليف حسن، ردّ على اصحاب المعارف يشابه قولهم قول البراهمه الآتي ردّ عقيدتهم في البحث عن حسن البعته. قال الطبرسي في مجمع البيان في تفسير قوله سبحانه: وَ لَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَمُتُّبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (البقره ١٠٣): و في هذه الآيه دلالة على بطلان قول اصحاب المعارف لانه نفى ذلك العلم عنهم.

و في نسخه مخطوطه مصححه من المجمع عندنا فسّر اصحاب المعارف في هامشها هكذا: الظاهر أن المراد باصحاب المعارف الذين يقولون لا حاجه بنا الى بعته الأنبياء لأن عقولنا مستقله بما يحتاج إليه في المعاش و المعاد.

قوله: ثم داراه طلبا للدواء ٣/٣٢٠

كما في النسخه الثالثه و هي الصحيحه. و الباقيه كلها داواه بالواو و هي عليه.

قوله: ان الله خلق الإنسان مدنيا بطبع الخ ٢١/٣٢٠

ناظر الى كلمات الشيخ في الفصل الرابع من النمط التاسع من الاشارات في اثبات النبوه حيث قال: اشاره لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه الخ، بل الشيخ ناظر في هذا الفصل الى كلام الشيخ اليوناني زينون الكبير تلميذ ارسطاطاليس في الفصل الرابع من رسالته في المبدأ و المعاد و قد حرّرها المعلم الثاني ابو نصر الفارابي اتم تحرير و قد طبعت مع عدده رسائل اخرى للفارابي في حيدرآباد الدكن. قال زينون: النبي يضع السنن و الشرائع و يأخذ الامم بالترغيب و الترهيب يعرفهم ان لهم إليها مجازيا لهم على افعالهم، يثيب الخير و يعاقب على الشر و لا يكلفهم بعلم ما لا يحتملونه فان هذه الرتبه التي هي رتبته العلم اعلى من أن يصل إليها كل أحد. قال معلمي: ارسطاطاليس حكاياه عن معلمه افلاطن ان شاهره المعرفه اشمخ من أن يطير إليه كل طائر و سرادق البصيره احجب من أن يحوم حوله كل سائر.

قوله: الى غير ذلك من المسائل التي. ١/٣٢٣

و في عدده نسخ: الى غير ذلك من الصفات التي.

ص: ٥٨٩

قوله: لتحصيل الغرض به. ١٥/٣٢٤

كما فى (م ص ز ق). و الباقيه: ليحصل الغرض به.

قوله: اخباره تعالى بعاقبته ٢٠/٣٢٦

و فى (ص ش): اخباره تعالى بمعاقبته.

قوله: فاخبر أنهم لو منعهم. ٤/٣٢٧

كما فى (م ص). و الباقيه فاخبر أنه لو منعهم.

قوله: الى الفعل الملطوف فيه. ٤/٣٢٨

كما فى (م) و الباقيه الى فعل الملطوف فيه.

قوله: بشرط حسن البدلين. ١٩/٣٢٨

كما فى جميع النسخ التى عندنا، و كذا فى شرح القوشجى و شرح القديم؛ و لكن فى (ت): بشرط حسن التذكير. و الظاهران التذكير تحريف البدلين فانه لا معنى للتذكير.

قوله: كما اذا آلمنا ٧/٣٣٠

من الايلام.

قوله: بما ذكرناه فى كتاب نهايه المرام ١٨/٣٣٠

كتاب نهايه المرام فى علم الكلام للعلامه، نسخه منه موجوده فى مكتبه المجلس.

قوله: أن تقع الأمراض ٢٠/٣٣٠

كذا فى جميع النسخ التى عندنا إلا فى (م) ففيها: تقع الآلام.

ص: ٥٩٠

قوله: و هذا غير مقدور للعبد. ٥/٣٣١

كذا في (م) و الباقيه بدون للعبد.

قوله: على لطيفته ١٩/٣٣١

كما في (ت، م، ص، ق، ز، د، ش) اى باتفاق النسخ كلها.

قوله: العوض به. ١/٣٣٣

اى العوض بانزال الآلام بالعبد. و فى (م): العوض بها، فالضمير راجع الى الآلام، و لكن الاول انسب باسلوب الكلام.

قوله: و هو قول يحكى عن ابي على أيضا. ٢٣/٣٣٣

كذا فى جميع النسخ و فى (م) يحيى مكان يحكى. و لم نجد يحيى هذا فى تراجم الرجال مع طول فحصنا.

قوله: قد يحسن المنع عن الاكل اذا. ١٩/٣٣٤

كذا فى (م) و الباقيه: قد يحسن المنع مّا عن الحسن اذا.

قوله: بخلاف الاحراق. ٢١/٣٣٤

بخلاف الاحرار (م).

قوله: هذا يوجب العوض. ٤/٣٣٥

كما فى (م) و فى عده نسخ: هلاّ و جب العوض.

قوله: هل يجوز تمكين الله. ٢٢/٣٣٥

كما فى (م). و النسخ الاخرى: هل يجوز أن يمكن الله.

ص: ٥٩١

قوله: فرق الله تعالى. ٧/٣٣٦

كما فى النسخ كلها إلا (ت) ففيها: عرف الله تعالى. و كان الشرح على الاولى أعنى فرق انسب من الثانيه.

قوله: و الوجه عندى الخ. ١٥/٣٣٨

هو كلام الشارح العلامه خالف المصنف و أبا هاشم و قاضى القضاة فى عدم صحه اسقاط العوض علينا و اختار رأى ابى الحسين فى صحه اسقاط العوض علينا. ثم صرح بالفرق بين العوض و الثواب بأن الأول يصح اسقاطه علينا دون الثانى فتبصر.

قوله: من الصبى المميز إذا علم دينه و ان هبته ١٧/٣٣٨

باتفاق النسخ كلها إلا (ز) ففيها: من الصبى المميز اذا علم دينه بأن هبته، الخ. ثم الظاهر أن دينه بفتح الدال.

قوله: و اجل الحيوان الخ ١٢/٣٣٩

و فى (ت): و اجل الحيوان الموقت الذى على الله تعالى بطلان حياته فيه. و الشرح يوافق الأول.

و كلمه على فى (ت) تحريف علم لأن رسم الخط القديم كان علم قريبا من على.

قوله: و يباح و يحرم ١٨/٣٤١

كذا فى النسخ كلها إلا فى (م) ففيها: و يباح و يكره و يحرم. و الشرح على و زان النسخ الاولى.

قوله: و اللازم باطل اتفاقا ٦/٣٤٢

باتفاق النسخ كلها.

قوله: لا تقويه الظلمه. ٧/٣٤٢

و فى (ش): لا معونه الظلمه. و فى (د): لا معونه، نسخه. و النسخ الاخرى هى ما اخترناه فى

ص: ٥٩٢



قوله: ويستند. ١٣/٣٤٢

اي الشعر، وان شئت قلت: كل واحد من الرخص والغلاء. وفي (ش ق د): ويستندان. اي الرخص والغلاء، والمآل واحد. و  
في (م ص ز ت): ويستند. و ظاهر الشرح يوافق الوجهين، والنسخ الثانيه امتن من الاولى غالبا كما اخترناه.

### المقصد الرابع: في النبوه

قوله: و النافع و الضار. ٢/٣٤٦

كما في (ق ش د ز ت) و في (م ص): و المنافع و المضار. و نسخ الشرح القديم موافقه للاولى.

قوله: و تجب في النبي العصمه. ٣/٣٤٩

الحق أن السفير الالهي مؤيد بروح القدس، معصوم في جميع احواله و اطواره و شئونه قبل البعثه او بعدها فالنبي معصوم في تلقى  
الوحي و حفظه و ابلاغه كما انه معصوم في افعاله مطلقا بالأدله العقلية و النقلية فمن اسند إليه الخطأ فهو مخطئ، و من اسند إليه  
السهو فهو أولى به. و نقل الروايات و الاخبار بل الآيات القرآنيه في ذلك يؤدى الى الاسهاب و تنزيه الأنبياء لعلم الهدى السيد  
المرضى أغنانا عن ورود البحث عن هذه المسائل.

قوله: و الانكار عليه. ٤/٣٤٩

و في (ق د): للانكار عليه. و الباقيه كلها: و الانكار عليه.

قوله: و ان يكون منزها عن الأمراض المنفره ٤/٣٥٠

في خصال الصدوق و خامس البحار في كتاب النبوه (ص ٢٠٤ ط ١).

في خبر القطان عن السكري عن الجوهري عن ابن عماره عن ابيه عن جعفر بن محمد عن ابيه عليه السلام قال ان أيوب عليه  
السلام ابتلى سبع سنين من غير ذنب (بغير ذنب - خ ل) و ان الأنبياء عليهم السلام لا يذنبون لانهم معصومون مطهرون لا يذنبون  
و لا يزيغون و لا يرتكبون ذنبا لا صغيرا و لا كبيرا. و قال ان أيوب عليه السلام من جميع ما ابتلى به لم تنتش له رائحه و لا قبحت  
له صورته و لا

خرجت منه مده من دم ولا قيح ولا استقذره احد رآه ولا استوحش منه احد شاهد ولا تدود شيء من جسده، وهكذا يصنع الله عز وجل بجميع من يتليه من انبيائه و اوليائه المكرمين عليه و انما اجتنبه الناس لفقره و ضعفه في ظاهر امره لجهلهم بما له عند ربه تعالى من التأيب و الفرج. و قد قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم: اعظم الناس بلاء الانبياء ثم الامثل فالأمثل و انما ابتلاه الله عز وجل بالبلاء العظيم الذى يهون معه على جميع الناس لئلا يدعوا له الربوبية اذا شاهدوا ما اراد الله أن يوصله إليه من عظام نعمه تعالى متى شاهدوه و ليستدلوا بذلك على ان الثواب من الله تعالى على ضررين استحقاق و اختصاص و لئلا يحتقروا ضعيفا لضعفه و لا فقيرا لفقره و لا مريضا لمرضه و ليعلموا انه يسقم من يشاء و يشفى من يشاء متى شاء كيف شاء بأى سبب شاء و يجعل ذلك عبره لمن شاء و شقاؤه لمن شاء و سعادته لمن شاء و هو عز و جل فى جميع ذلك عدل فى قضائه و حكيم فى افعاله لا يفعل بعباده الا الاصلح لهم و لا قوه لهم الا به. انتهى.

قوله صلى الله عليه و آله: اعظم الناس بلاء الانبياء. و من ذلك العظم الضر بالضم قال عز من قائل: و أيوب اذ نادى ربه انى مسنى الضر و انت ارحم الراحمين. اذ الضر بالفتح الضر فى كل شيء، و بالضم الضر فى النفس. ذكره فى الكشف.

قال علم الهدى فى تنزيه الانبياء: فان قيل أفتصحون ما روى من ان الجذام اصابه حتى تساقطت أعضاؤه؟ قلنا: اما العليل المستقذره التى تنفر من رآها و توحشه كالبرص و الجذام فلا يجوز شيء منها على الانبياء عليهم السلام لأن النفور ليس بواقف على الامور القبيحه بل قد يكون من الحسن و القبح معا و ليس ينكر أن يكون أمراض أيوب عليه السلام و اوجاعه و محنه فى جسمه ثم فى اهله و ماله بلغت مبلغا عظيما تزيد فى الغم و الالم على ما ينال المجذوم و ليس ينكر تزايد الألم فيه عليه السلام و انما ينكر ما اقتضى التنفير.

قال فى مجمع البيان عند قوله سبحانه: «فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِنَّ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» (آل عمران ١٥٩):

فى هذه الآية دلالة على اختصاص نبينا بمكارم الأخلاق و محاسن الأفعال، و من عجب امره صلى الله عليه و آله انه كان اجمع الناس لدواعى الترفع ثم كان ادناهم الى التواضع و ذلك انه كان اوسط الناس نسبا و أوفرهم حسبا و اسخاهم و اشجعهم و ازكاهم و افصحهم و هذه كلها من دواعى الترفع. ثم كان من تواضعه انه كان يرفع الثوب و يخصف النعل و يركب الحمار و يعلف الناضح

و يجيب دعوه المملوك و يجلس فى الأرض و يأكل على الأرض و كان يدعو الى الله من غير زئو و كهر و لا- زجر. و لقد احسن من مدحه فى قوله:

فما حملت من ناقه فوق ظهرها أبرّ و أوفى ذمّه من محمّد

الى أن قال - ره -: و فيها أيضا دلالة على ما نقوله فى اللطف لأنه سبحانه تبه على أنه لو لا رحمته لم يقع اللين و التواضع و لو لم يكن كذلك لما اجابوه فيبين ان الامور المنفره منفيّه عنه و عن سائر الأنبياء و من يجرى مجراهم فى انه حجه على الخلق و هذا يوجب تنزيهم أيضا عن الكبائر لأن التنفير فى ذلك اكثر.

قوله: نحو الاكل على الطريق ٥/٣٥٠

فى الكافى عن الصادق عليه السلام قال خرج رسول الله صلى الله عليه و آله قبل الغداه و معه كسره قد غمسها فى اللبن و هو يأكل و يمشى و بلال يقيم الصلاه. و فيه عن امير المؤمنين عليه السلام لا بأس أن يأكل الرجل و هو يمشى و كان رسول الله صلى الله عليه و آله يفعل ذلك. نقله الشيخ بهاء الدين - ره - فى الكشكول (ص ٥٧١ ط ١). فتدبر فى الروايتين فان فى الاولى ناصا على انه خرج قبل الغداه فهى تقيد الثانية على وجه لا ينافى التنافر العقلى.

قوله: و طريق معرفه صدقه. ٩/٣٥٠

الحق انه نفسه دليل لنفسه كما ان الدليل دليل لنفسه اى دليل كل امر فانما هو دليل لنفسه.

كما أن الوحي اذا انزل إليه و جبرئيل نزل به على قلبه ادرك النبوه بنفسه و صدّقها بذاته ادراكا ما اعتراه و سوسه، و تصديقا ما اعتوره دغدغه بل هو على بينه من ربّه رأى نبوته على بصيره اشدّ من رؤيه الشمس البازغه على بصر.

قوله: و هو ثبوت ما الخ. ٩/٣٥٠

المعجز امر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضه.

قوله: مع عدم براء العمى، ١٦/٣٥٠

كما فى (م) و النسخ الاخرى: مع عدم براء عماه.

ص: ٥٩٥

قوله: وقصه مريم الخ. ٤/٣٥١

حكم حكيم و كلام كامل رصين لأن النفوس الإنسانية مجبولة و مفطوره على الاعتلاء الى مقاماتها الشامخه التى تعطى المفاتيح و تصرف فى ماده الكائنات باذن الله سبحانه. و الأنبياء و الأوصياء دعوا ما سواهم من النفوس الانسانيه الى الارتقاء الى معارجهم كما يناديك بذلك القرآن الفرقان بقوله السلام الصدق تعالوا. فلولا هذه الشأنيه لهم لما وقعوا فى محل الخطاب بذلك الأمر المستطاب. و هم عليهم السلام معصومون فى جميع شئون احوالهم، فحاشاهم أن يدعوا الذين ليسوا بمستحقين لذلك الخطاب و قابلين له فان هذا من اعمال الجهال قال، تعالى شأنه: قالوا أ اتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين (البقره ٦٨) نعم يجب الفرق فى المقام بين النبوه الإنبائيه و النبوه التشريعيه على ما حررناهما فى سائر رسائلنا. و الاشارات القرآنيه و المآثورات المتظافره معاضده على افصح لسان و انطق بيان فى ذلك.

قوله: على الارهاص لعيسى عليه السلام. ٩/٣٥١

الرھص بالكسر العرق الاسفل من الحائط يقال رھصت الحائط بما يقيمه. قاله الجوهري فى الصحاح و فى منتهى الارب: رھص بالكسر چينه بن ديوار. و الارهاص احداث معجزات تدل على بعثته و كأنه تأسيس لقاعده نبوته فكانه العرق الأسفل من الحائط يقال له الرھص بالنسبه إلى ما بينى عليه و يأتى بعده.

قوله: هان موقعه و لهذا لو اكرم، ٢١/٣٥١

اى هان موقع الاعجاز. و النسخ كلها متفقه على ما اخترناه، و ضمير موقعهم كما فى المطبوعه من قبل راجع الى الأنبياء.

قوله: و الجواب لا يلزم الخ. ١٩/٣٥٢

النسخ كلها متفقه على ما اخترناه فى المقام.

قوله: بحيره ساوا. ٣/٣٥٣

البحيره تصغير البحر يعنى بها درياچه ساوه.

ص: ٥٩٦

قوله: قال نمرود عند ذلك. ١٠/٣٥٣

كما فى النسخ كلها إلا (ق) ففيها: قال عمّه عند ذلك. و لكن كلام الخواجه حيث قال:

و فرعون ابراهيم، يعطى الاول. نعم جاءت العبارة فى (ق ت) بالواو بعد فرعون، اى: و فرعون و ابراهيم. فعلى هذا الوجه يمكن أن يقال: و قصه عمّ ابراهيم. فكان فرعون هو فرعون موسى كما يقال فى قصه فرعون موسى انه قال انفلق البحر هيبه منى فأدركه الغرق. و لكن الصواب هو الاضافه اى: فرعون ابراهيم، كما فى (م ص د ش ز) على ان الشارح لم يشر الى فرعون موسى اصلا.

قوله: النظر فى معجزته ١١/٣٥٤

كما فى (صلى الله عليه و آله) و الباقيه: النظر فى معجزتهم.

قوله: و التحدى. ١٧/٣٥٤

قال الجوهري فى الصحاح: تحدّيت فلانا اذا ماريته فى فعل و نازعته الغلبه.

قوله: و سلامه. ٣/٣٥٥

بالإضافه باتفاق النسخ كلها، أى مع سلامته صلى الله عليه و آله و سلم من القتل.

قوله: كنبوع الماء. ٦/٣٥٥

و فى (م): كنبع الماء. و النبوع و النبع بمعنى. و ما فى المطبوعه من قوله. «كينبوع الماء» فهو محرف كنبوع الماء.

قوله: ان القرآن معجز ٢١/٣٥٤

لا يخفى عليك ان معجزات السفراء الالهيه على قسمين قولى و فعلى و القولى اقوى الحجتين على حجيتهم و قد استوفينا البحث عن ذلك فى رسالتنا نهج الولاية (ص ١٩٥-٢٠٢ ط ١ من ١١ رساله فارسى). فان شئت فراجع إليها.

ص: ٥٩٧

ثم ان من معجزاته الفعلية الباقيه الى الآن قبله المدينة الطيبه زادها الله تعالى شرفا بيان ذلك يطلب في الدرس السادس و الخمسين من كتابنا دروس معرفه الوقت و القبلة (ص ٣٦٥ - ٣٨٤ ط ١).

ثم ان معجزته الفعلية الاخرى هي بناء جدار مسجده كان يعلم المسلمون من ظله وقت زوال كل يوم في غايه الاستواء و التعديل على اساس رصين علمي بنى بنور الله صار دليلا لمهره الفنون الرياضيه على استنباط الشكلين الظلي و المغنى منه. كما ان نفس بناء الجدار على ذلك الوجه صار دليلا للمراصد الكبار لاستعلام الظهر الحقيقي معتقدين بانه اوثق الطرق و احسنها و اتقنها لذلك و البحث على الاستقصاء عن ذلك يطلب أيضا من الدرس الثاني و السبعين من كتابنا المذكور.

و قد حررناه بالفارسيه في رسالتنا قرآن و انسان، و في النكته المائه من الف نكته و نكته.

قوله: فلانه تحدى الخ ٢١/٣٥٤

كانه تحدى أولا بمثل القرآن، ثم خفف فتحدى بعشر سور، ثم خفف فتحدى بسوره من مثله و لو كانت مثل الكوثر.

قوله: فبايع عليا عليه السلام، ٢٠/٣٥٥

باتفاق النسخ كلها.

قوله: فان اهبان بن اوس. ٣/٣٥٦

اهبان بضم الاول كعثمان صحابي. في الخصائص الكبرى للسيوطي: اهبان بن اوس (ج ٢ مصر ص ٢٦٨ و ط حيدرآباد الدكن ج ٢ ص ٦١) و في اسد الغابه ج ١ ص ١٦١ ط مصر.

قوله: و ادعاء العنسي. ١٤/٣٥٦

بالعين المهمله و النون الساكنه، الاسود العنسي في الخصائص الكبرى ج ٢ ص ١١٦ ط مصر.

و العنسي من الانساب للسمعاني.

قوله: فاحاط القوم بانفسهم. ١٩/٣٥٦

في الخصائص الكبرى للسيوطي فحاطوا انفسهم بمتاعهم و وسطوه بينهم (ج ١ ط مصر

ص: ٥٩٨

ص ٣٦٩). و الكلب هو الحيوان المفترس فيشمل الاسد و الذئب و نحوها.

و قوله: فلحس. ٢٠/٣٥٦

كما فى (م) و النسخ الاخرى: يهمش مكان فلحس.

قوله: و اخبر بموت النجاشى. ٢١/٣٥٦

ثم جمع المسلمين فى البقيع فصلى على جنازه النجاشى عن بعد. و قد كان النجاشى قد آوى المسلمين فى حبشه و ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا.

قوله: و قال الجوينى هو الفصاحه و الاسلوب معا. ١١/٣٥٧

هكذا نقلت العبارة باطباق جميع النسخ التى عندنا. و ما فى المطبوعه: و قال اهل الحق هو الفصاحه و الاسلوب معا، يعد من تحريفات الكتاب.

قوله: و قيل للصرفه. ٩/٣٥٧

قال فى نقد المحصل: اعجاز القرآن على قول قدماء المتكلمين و بعض المحدثين فى فصاحته.

و على قول بعض المتأخرين فى صرف عقول الفصحاء القادرين على المعارضه عن ايراد المعارضه.

قالوا كل اهل صناعه اختلفوا فى تجويد تلك الصناعه فلا محاله يكون فيهم واحد لا يبلغ غيره شأوه و عجز الباقون عن معارضته و لا يكون ذلك معجزا له لأن ذلك لا يكون خرقا للعادة لكن صرف عقول اقرانه القادرين على معارضته عن معارضته يكون خرقا للعادة فذلك هو المعجز. و الاستدلال بالاخلاق و الافعال أيضا قوى و هو معنى قوله تعالى «وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ» فان ذلك يشهد على صدقه فى دعواه و هو صادر منه. انتهى كلامه.

و قال ياقوت فى معجم الادباء: قرأت بخط عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجى فى كتاب له ألفه فى الصرفه زعم فيه ان القرآن لم يخرق العاده بالفصاحه حتى صار معجزه للنبي (صلى الله عليه و آله) و ان كل فصيح بليغ قادر على الاتيان بمثله إلا انهم صرفوا عن ذلك لا. أن يكون القرآن فى نفسه معجز الفصاحه و هو مذهب لجماعه من المتكلمين و الرافضه منهم بشر المريسى و المرتضى ابو القاسم قال فى تضاعيفه و قد حمل جماعه من الادباء قول اصحاب هذا الرأى على أنه لا يمكن احد

من المعارضه بعد زمان التحدى على أن ينظموا على اسلوب القرآن و اظهر ذلك قوم و اخفاه آخرون.

انتهى.

فزعم اصحاب الصرفه أنّ الله تعالى صرف القوى البشريه عن المعارضه و لذلك عجزوا و لو لا صرفه تعالى لهم لاستطاعوا أن يأتوا بمثله.

و الحق أن القرآن معجز فى بلاغته و اسلوبه و كماله اللفظى و المعنوى فى جميع جهاته و ليس اعجازه منحصر فى البلاغه و الاديب ينظر إليه من حيث صناعته فيقول من هذه الجبهه معجز. و كلّ ذى فن فى الفنون يخبر عنه بحسب فنه و يظهر العجز عن الاتيان بمثله كذلك. و على القول بالصرفه أيضا اعجازه تام بل يمكن التفوّه بالاولويّه و ذلك لانهم عاجزون عن اتيان ما هو كان مقدورا لهم فبصرفه سبحانه اياهم عجزوا عن ذلك فكلّ من اهتم عن الاتيان بمثله يصرفه الله تعالى عن ذلك.

ثم لما كان الشريف المرتضى من اعظم الاماميه قائلًا بالصرفه اسندوا القول بالصرفه إليهم و إلا لم يذهب الاماميه - أنار الله برهانهم - على الاطلاق الى الصرفه.

قوله: فرّده ابو جهل. ١٥/٣٥٧

كما فى (م ص): و النسخ الاخرى فصلّه. و فى صحاح الجوهرى: الأتيان الاكل و الجماع.

قوله: و لأن الصرفه لو كانت ١٧/٣٥٧

هكذا كانت العبارة فى جميع النسخ و سياق العبارة يقتضى أن يقال: و بأن الصرفه لو كانت بالباء الجاره لا اللام. أى و احتج الأولون بأن المنقول عن العرب... و بأن الصرفه لو كانت...

قوله: و غير ذلك من الاحكام. ٧/٣٥٨

هكذا نقلت العبارة باتفاق جميع النسخ.

قوله: أباح نوحا تأخير الختان. ١٢/٣٥٨

باتفاق النسخ كلها.

قوله: مختلق. ١٧/٣٥٨

كما فى (م، ص، ق، ز) و فى (ت): مختل. و فى (د، ش) مختلف. و الشرح يوافق الاول.

ص: ٦٠٠



قوله: ابن الراوندى. ٢١/٣٥٨

فى جميع النسخ المعتبره عندنا ابن الروندى، بلا الف. و لكن الصحيح مع الألف، و لعل رسم الخط كان بدونه نحو إسماعيل و إسحاق. و ابن الراوندى هو احمد بن يحيى المروزى معروف مذكور فى التراجم و الفهارس. ففى تاريخ ابن خلكان: ابو الحسين احمد بن يحيى بن إسحاق الراوندى العالم المشهور له مقام فى علم الكلام و كان من الفضلاء فى عصره و له من الكتب المصنّفه نحو من مائه و أربعة عشر كتابا - الى قوله: و نسبته الى راوند بفتح الراء و الواو و بينهما الف و سكون النون و بعدها دال مهملة و هى قرية من قرى قاسان بنواحي اصفهان و راوند أيضا ناحيه ظاهر نيسابور - توفى سنه خمس و اربعين و مائتين (ج ١ ط ١ ص ٢٨).

قوله: و سوره الجن الخ. ١٢/٣٥٩

بل و سور اخرى أيضا و البحث عن ذلك يطلب فى المجلد الثالث من كتابنا تكمله منهاج البراعه فى شرح نهج البلاغه (ص ٢٨٦-٢٩٥). و الجن من ذوى العقول و لهم استنباط عقلى فى الامور كما ترى انهم قالوا: انا سمعنا قرآنا عجبا يهدى الى الرشده فآمنا به. و الآيه فى سوره الجن.

و الفاء فى فآمنا به للنتيجه اى القرآن يهدى الى الرشده و ما يهدى الى الرشده يجب أن يؤمن به فآمنا به.

على ان وصفهم القرآن بالعجب و الهدايه الى الرشده فرع التمييز العقلانى. و لكنهم فى القوه العاقله دون الانسان و الانسان الكامل الالهى فى كل عصر و زمان اما خائفا مغمورا او ظاهرا مشهورا فكما هو امام الانس و هو امام الجن أيضا بل هو قطب عالم الامكان مطلقا كبقية الله و تتمه النبوه مولانا المنتظر القائم فى هذا العصر المحمدي.

### المقصد الخامس: فى الإمامه

قوله: و التهاوش. ٩/٣٦٢

بالواو كما فى (ق، ص، ش، ز) و التهاوش بالراء كما فى (م، د) و الوجه الاول انسب بل هو المتعين.

قوله: و وجوده لطف و تصرفه آخر و عدمه منّا. ١٣/٣٦٢

هكذا جاءت العبارة فى جميع النسخ اطباقا. قوله: و تصرفه آخر، اى تصرفه لطف آخر. و زياده

ص: ٦٠١

لطف في العبارة ليست بمنقوله في نسخه من تلك النسخ المصححة المعتبره عندنا. و قوله: و عدمه منا، اى و عدم تصرفه منّا و ذلك بأن يكون غائباً و لكن عدمه هذا منياً. و رسائلنا الاربع: الامامه بالعريه و الثلاث الاخرى بالفارسيه: نهج الولايه، انسان كامل از دیدگاه نهج البلاغه، انسان و قرآن؛ لعلّها تجديك في المقام.

قوله: لعدم احاطته. ۱۲/۳۶۴

بل الحق انه نور و تبيان لكل شيء كما نطق به لسانه الصدق، و نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء (النحل ۹۰) و الصواب فيه ما قاله الوصى عليه السلام في الخطبه ۱۲۳ من النهج: و هذا القرآن انما هو خط مسطور بين الدفتين لا ينطق بلسان و لا بدّ له من ترجمان و انما ينطق عنه الرجال.

قوله: أو لا لهما. ۱۵/۳۶۴

باتفاق النسخ كلّها و الضمير راجع الى الدلاله و الأماره.

قوله: الى مراد الله، ۲۰/۳۶۴

كما في (م، ق، ش، د) و في (ص، ز): الى امر الله.

قوله: من اقامته. ۱/۳۶۵

هكذا جاءت العبارة في النسخ الثلاث الاولى اى (م، ص، ق) و هي توافق قوله: و يفوت الغرض من نصبه فان نصبه هو اقامته. و في (ش، د، ز): من إمامته.

قوله: كان الانسان معصوما. ۱۹/۳۶۵

و في نسخه (م) وحدها كان الامام معصوما، و النسخ الاخرى كلها كان الانسان معصوما و الانسان انسب باسلوب الكلام من الامام.

قوله: و لا ترجيح في المساوى. ۳/۳۶۶

كما في (ص، ق، ش، ز، د) و في (ت): و إلا يرجح في التساوى. و في (م) و لا ترجيح

ص: ۶۰۲

المتساوى، و لكل وجهه هو مولياها.

قوله: فى اجل الاشياء، ٢/٣٦٧

و فى (م)، الى اجل الاشياء و النسخ الاخرى كلها هى ما اخترناها.

قوله: و نقلها غيرهم. ١٤/٣٦٧

بل اقول: ان الجوامع الروائيه لأهل السنّه وحدها كافيه فى اثبات المذهب الحقه الاماميه.

قوله: و هما مختصان بعلى عليه السلام. ٧/٣٦٧

قال ابن ابى الحديد شارح نهج البلاغه المتوفى ٦٦٥ فى ضمن شرح الخطبه الخامسه و الثمانين من نهج البلاغه حيث قال الوصى عليه السلام: «بل كيف تعمهون و بينكم عتره نبيكم و هم ازمه الحق و اعلام الدين و ألسنه الصدق فأنزلوهم باحسن منازل القرآن وردوهم وروود الهيم العطاش» ما هذا نصّه: (ج ١ ص ٣٤١ من الطبع الحجرى).

فانزلوهم باحسن منازل القرآن تحته سرّ عظيم و ذلك انه امر المكلفين بان يجروا العتره فى اجلالها و اعظامها و الانقياد لها و الطاعه لا و امرها مجرى القرآن.

ثم قال:

فان قلت: فهذا القول منه يشعر بان العتره معصومه فما قول اصحابكم فى ذلك؟

قلت: نصّ ابو محمد بن متويه - ره - فى كتاب الكفايه على أن عليا معصوم و ادله النصوص قد دلت على عصمته و ان ذلك امر اختصّ هو به دون غيره من الصحابه.

هذا ما حكاه الشارح المذكور فى شرحه على النهج. و اقول: لو تفوّه ابن متويه بخلاف ذلك لكان خلافا. ان الامير عليه السلام بتعبير الشيخ الرئيس فى رسالته المعراجيه: كان بين الخلق مثل المعقول بين المحسوس. و بتعبير الشيخ الاكبر فى الباب السادس من فتوحاته المكيه: امام العالم و سرّ الأنبياء اجمعين (ج ١ ص ١٣٢ ط بولاق).

ثم لنا فى بيان كلام الوصى صلوات الله عليه فى انزال العتره باحسن منازل القرآن تقرير رفيع فى عصمتهم فى رسالتنا نهج الولايه فراجع إليها (ص ٢٠٥-٢٠٨، ١١ رساله ط ١).

ص: ٦٠٣

قوله: بطلان قول الاولين. ٩/٣٦٧

كما فى (م)، و الباقية: بطلان قول الاوائل.

قوله: و النص الجلى. ١١/٣٦٧

كما فى (ش ص ت م ز) و هو الصحيح. و النسخ الاخرى: و للنص الجلى. و كلامه هذا اعنى النص الجلى ذكر مورد لقوله آنفا:  
و العصمه تقتضى النص.

قوله: منها لما نزل. ١٥/٣٦٧

فى مجمع البيان: و قد فعل ذلك صلى الله عليه و آله و اشتهرت القصة بذلك عند الخاص و العام و فى الخبر المأثور عن البراء بن عازب انه قال: لما نزلت هذه الآيه جمع رسول الله - صلى الله عليه و آله - بنى عبد المطلب و هم يومئذ اربعون رجلا، الرجل منهم يأكل المسنه و يشرب العس، فأمر عليا برجل شاه فادمها، ثم قال: ادنوا بسم الله، فدنا القوم عشره عشره فأكلوا حتى صدروا. ثم دعا بقعب من لبن فجرع منه جرعه، ثم قال: هلموا اشربوا بسم الله فشربوا حتى رووا. فبدرهم ابو لهب فقال: هذا ما سحركم به الرجل، فسكت صلى الله عليه و آله يومئذ و لم يتكلم.

ثم دعاهم من الغد على مثل ذلك من الطعام و الشراب، ثم أنذرهم رسول الله صلى الله عليه و آله فقال: يا بنى عبد المطلب انى انا النذير إليكم من الله عز و جل و البشير فأسلموا و اطيعونى تهتدوا. ثم قال: من يواخينى و يوازرنى و يكون ولى و وصى بعدى و خليفتى فى اهلى و يقضى دينى؟ فسكت القوم، و يقول على: أنا، فقال فى المره الثالثه: انت.

فقام القوم و هم يقولون لأبى طالب: أطع ابنك فقد أمر عليك. اورده الثعلبى فى تفسيره.

و روى عن ابى رافع بهذه القصة و انه جمعهم فى الشعب فصنع لهم رجل شاه فأكلوا حتى تضلّعوا، و سقاهاهم عسّا فشربوا كلهم حتى رووا.

ثم قال: ان الله امرنى أن انذر عشيرتك الأقربين، و انتم عشيرتى و رهطى، و ان الله لم يبعث نبيا إلا جعل له من أهله أخا و وزيرا و وارثا و وصيا و خليفه فى أهله، فأيكم يقوم فيبايعنى على انه أخى و وارثى و وزيرى و وصى و يكون منى بمنزله هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى؟ فسكت القوم.

فقال: ليقومن قائمكم أو ليكونن فى غيركم ثم لتندمن ثم أعاد الكلام ثلاث مرّات، فقام على

فبايعه فأجابته. ثم قال: ادن منى فدننى منه ففتح فاه و مَجَّ في فيه من ريقه و تفل بين كتفيه و ثديه.

فقال ابو لهب: بئس ما حبوت به ابن عمك أن أجابك فملأت فاه و وجهه بزاقا. فقال النبي صلى الله عليه و آله: ملأته حكمه و علما. هذا ما اردنا نقله من المجمع.

قوله: و للاجماع على هذه الدلالة ١١/٣٦٨

و فى (ق) وحدها: و للاجماع على بقاء الدلالة.

قوله: اتحاد الولي و المتولي ١٧/٣٦٨

كما فى (م ق ش د) و فى (ص ز) اتحاد الولي و المتولي. و فى المطبوعه: اتحاد الولي و المتولي عليه.

قوله: و لاستخلافه على المدينة. ٢٠/٣٦٩

اقول: و لاستخلافه على مكة المكرمه ليله المييت، و للمواخاه بينهما حيث اخذ رسول الله صلى الله عليه و آله بيده و قال: هذا أخى. حينما قرن كل شبه الى شبهه كما هو مقتضى المواخاه و يوم المواخاه يوم مشهور. و البحث عن ذلك اليوم المشهود يطلب على الاستقصاء فى شرحنا على نهج البلاغه.

قوله: و لقوله عليه السلام انت أخى و وصيى و خليفتى من بعدى. ٩/٣٧٠

اقول: كان عليه السلام فى صدر الاسلام معروفا بالوصي. و غير واحد من سنام الصحابه و كبار التابعين و صفوه فى اشعارهم و مقالاتهم بالوصي. و قد جمعنا اشعار جمع منهم مع ذكر مأخذها فى المجلد الثانى من تكمله المنهاج فى شرح النهج (ص ١٩- ٢٩) و فى عدده مواضع اخرى منها، إلا - كما جرى الحق على لسان الفخر الرازى فى تفسيره الكبير (ج ١ ص ١٦٠ ط استانبول) - انّ الدوله لما وصلت الى بنى أميه بالغوا سعيها فى ابطال آثار على عليه السلام.

قوله: كقلع باب خيبر ١٧/٣٧٠

و السرّ العظيم لأهل السرّ فى هذا القلع ان اعضاءه لم تحس بباب خيبر. هذا هو تعالى النفس الناطقه حيث تتصرف فى ماده الكائنات بلا اعمال آلات و ادوات جسمانيه، و تصير اعيان الاكوان بمنزله اعضاءه و جوارحه يتصرف فيها باذن الله تعالى. روى عماد الدين الطبرى و هو من اعلام القرن السادس الهجرى فى كتابه القيم بشاره المصطفى لشيعه المرتضى مسندا، انه عليه السلام قال: و الله ما قلعت باب خيبر و قذفت به اربعين ذراعا لم تحسّ به اعضاءى بقوه جسديه و لا حركه غذائيه و لكن أيدت بقوه ملكوتيه و نفس بنور ربها مضيئه (مستضيئه - خ ل) (ص ٢٣٥ ط نجف).

و ذلك هو السعاده التى بحثوا عنها فى الصحف العلميه فى بيان ارتقاء النفس الناطقه الانسانيه.

قال الفارابى فى المدينه الفاضله (ص ٦٦ ط مصر): و ذلك هو السعاده و هى أن تصير نفس الانسان من الكمال فى الوجود الى حيث لا- تحتاج فى قوامها إلى ماده و ذلك أن تصير فى جملة الأشياء البريئه عن الاجسام و فى جملة الجواهر المفارقة للمواد الخ.

و نعم ما أفاد العارف الرومى فى أوّل ثالث المثنوى:

این چراغ شمس کو روشن بود ز فتيله پنبه و روغن بود

سقف گردون کو چنین دائم بود ز طناب و استنی قائم بود

قوت جبرئیل از مطبخ نبود بود از دیدار خلاق و دود

همچنین این قوت ابدال حق هم ز حق دان ز طعام و از طبق

جسمشان را هم ز نور اسرشته اند تا ز روح و از ملک بگذشته اند

قوله: و رفع الصخره العظیمه عن القلیب ١٧/٣٧٠

قد ورد هذا الأمر فى موضعین من شرحنا على النهج مع بيانه و اشارات الى لطائف نوريه، الأول فى أوّل التكملة (ص ٣٦٢ ط ١) و الآخر فى الثانى منها (ص ٢٤ ط ١).

قوله: و بغلته و عمامته ٢١/٣٧٢

كما فى (ص ق ز) و النسخ الثلاث سيما الاولين منها مصحّحه بالقراءه و الاجازه. و فى (م ش د): و نعليه و عمامته. و هذه الثلاث عاريه عن علامه التصحيح و القراءه و الاجازه. و قال فى ناسخ التواريخ: چگونه ابو بكر آلات و دابّه و بعضى اشياء را، الخ (ج ٢ ط ١ ص ١٠٠) و الظاهر أنّ الدابّه ترجمه البغله بل صريح البخارى: ما ترك رسول الله (صلى الله عليه و آله)... إلّا بغلته البيضاء التى كان يركبها... الخ (سيره ابن كثير، ج ٤ ص ٥٦٠ ط مصر).

و فى الكافى و التهذيب باسنادهما عن حمزه بن حمران قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: من ورث رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم؟ فقال: فاطمه و ورثته متاع البيت و الخرثى و كل ما كان له.

و فى الفقيه باسناده عن الفضيل بن يسار قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: لا و الله ما ورث رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم العباس و لا على و لا ورثه إلا فاطمه عليها السلام و ما كان اخذ على عليه السلام السلاح و غيره إلا انه قضى عنه دينه. ثم قال و أولو الارحام بعضهم اولى



ببعض في كتاب الله.

الخرثي بالضم اثار البيت و اسقاطه. و الخبر الأخير ردّ لما زعمته العامه ان وارثه صلى الله عليه و آله و سلم كان مع فاطمه عليها السلام عمه العباس بناء على ما يروونه من التعصيب. و عندنا انه لو لا فاطمه عليها السلام لكان وارثه امير المؤمنين صلوات الله عليه لانه كان ابن عمه اخى ابيه لابييه و أمه دون العباس لانه كان اخا ابيه لأبييه دون أمه. هذا ما افاده الفيض في الوافي (ج ١٣ ص ١١٥).

قوله: مع ادعاء النحله لها و شهد على عليه السلام. ٥/٣٧٣

كما في (ص ق ش د) و في غيرها بدون لها.

قوله: فقال رجل مع رجل أو امرأه مع امرأه. ١٠/٣٧٣

النسخ المطبوعه عاريه عنه. و هو مذكور في النسخ التي عندنا كلها متفقه، إلا ان في (م، ص) فقال، بالفاء، و الباقيه: و قال، بالواو.

قوله: لتلا يصلى على القبر ١٨/٣٧٣

و في (م) حتى لا يصلى عليها. و في (صلى الله عليه و آله) و لم يعلم قبرها الى الآن. و النسخ الاخرى موافقه لما نقلناه.

قوله: و هذا الاخبار إن كان الخ. ٢١/٣٧٣

الاخبار بالكسر أى اخبار ابى بكر من نفسه بانه ليس بخير من على عليه السلام ان كان حقا اى صدقا و مطابقا للواقع فلاعترافه بعدم الصلاحيه للامامه لم يصلح لها. و ان لم يكن حقا و صدقا فعدم صلاحيته للامامه حينئذ اظهر لأن اخباره لم يكن حقا و مطابقا للواقع فهو كاذب في اخباره من نفسه و الكاذب لعدم عصمته لا يصلح للامامه على الامه.

هذا هو قول ابى بكر فى اوله، و مثله قول عمر فى آخره كما رواه البخارى فى مقتل عمر بن الخطاب من جامعه انه قال لعبد الله انطلق الى عائشه أم المؤمنين فقل يقرأ عليك عمر السلام و لا تقل امير المؤمنين فانى لست اليوم للمؤمنين اميرا البته.

ص: ٦٠٧



فأقرَّ عمر بانه بعد ضربه ابى لؤلؤه إياه ليس بأمر المؤمنين فيكون كغيره من آحاد الناس. فهذا الاخبار إن كان كذبا فعدم صلاحيته للإمامه اظهر و اهل السنه يدعون اجماعهم على تقدمه و فضله و عدله و علمه و صدقه و اجتهاده و وصوله الى حقائق الاحكام و اتصاله بروح النبي صلى الله عليه و آله و سلم.

و ان كان صدقا فيكف يصح له تأسيس الشورى و تعيين امر الخلافه فى سته نفر و حكمه بقتل جماعه و هو تصرف فى اهم امور المؤمنين و جراه على خراب الدين.

قوله: هذا دليل آخر ٤/٣٧٤

سقطت العبارة فى النسخ المطبوعه من قبل، عبارة الشرح تقرب من أربعه اسطر الكتاب و اكملناها من عبارته النسخه الاولى. و راجع فى بيان تفصيل هذا الدليل الى الشافى لعلم الهدى الشريف المرتضى، أو الى تلخيصه لشيخ الطائفة محمد الطوسى - قدس سرهما القدوسى - (ص ٤١٥ ط ١) فان العلمين المحقق و العلامة فى إمامه التجريد ناظران كثيرا إليهما. و ان كانت تلك المطاعن بلغت الأسماع و ملأت الاصقاع.

و اعلم ان العلامة أبا الريحان البيرونى المتوفى فى سنه اربعين و أربعمائه من الهجره فى البحث عن الفىء و الظل من رسالته الكريمة الموسومه بافراد المقال فى امر الظلال افاد فى معنى ما ورد من الخبر أن السلطان ظل الله فى ارضه بقوله، (ص ٨ ط حيدرآباد الدكن):

... و إليه يرجع ما روى عن ابى الدرداء انه قال (ان شئتم لا قسمن لكم ان احب عباد الله الى الله الذين يرعون الشمس و القمر و النجوم و الأظله لذكر الله) يعنى الفىء فانه بفضل التفكير فى خلق السموات و الأرض و استعماله فى التوحيد و فى اوقات العباده.

و اما ما ورد فى الخبر أن السلطان ظل الله فى ارضه فمعناه متجه على الذى يكون حجه لا على المتسلط بالغلبه. و كيف يتوجه إليه مع ما ورد (أن لا- طاعه للمخلوق فى معصيه الخالق) و انما قصر الخبر على من يتقبل فعله تعالى فى ابقاء العالم على نظام التعادل و حملهم على مناهج المصلحه حتى تشابه بفعله ظل الشخص يتحرك بحركته و يسكن بسكونه إلا أن يسهب بما فى جبلته، كما قال ابو بكر الصديق فى قوته الغضبيّه: (ان لى شيطانا يعترينى فاذا مال بى فقومونى). فاما من يبعث فى الأرض قصدا و يخرب البلاد عمدا و يخالف فعل الله مضرًا فتعالى الله عن أن يكون مثله ظلّه او حجه على خلقه من عنده. انتهى.

ص: ٦٠٨

وقد أفاد و أجاد و يالته كان يورد البحث عن المقوم أيضا بأن مقوم من يعتريه الشيطان هل يعتريه الشيطان أيضا أم يجب أن يكون معصوما من ذلك الاعتراء الخيث. اى يكون ممن ليس للشيطان عليه سبيل.

قوله: على اعتراض الشيطان. ٧/٣٧٤

جاءت العبارة منقوله فى جميع النسخ: على اعتراض الشيطان. و هى عبارة اخرى عن اعتراض الشيطان و فى النسخ المطبوعه هاهنا سقط يقرب من ثلاثه اسطر و ما اخترناه موافق لنسختى (م ص) و راجع فى ذلك الى الشافى لعلم الهدى (ص ٤١٥ و ٤١٦ ط ١).

قوله: وقى الله، ٩/٣٧٤

و فى (ت) وحدها: فوقى الله. و فى قوله الآتى: فى استحقاقه للامامه، و فى (ت) وحدها أيضا: فى استحقاقه الامامه. و قوله الآتى: و خالف الرسول صلى الله عليه و آله و سلم فى الاختلاف عندهم باتفاق النسخ السبع كلها. و فى المطبوعه: و خالف الرسول فى الاختلاف عندهم. و فى قوله الآتى:

مع علمهم بقصد البعد، باتفاق النسخ كلها.

قوله: حيث امره هو و عمر بن الخطاب و عثمان فى تنفيذ جيش اسامه. ١٠/٣٧٥

باتفاق النسخ كلها.

قوله: بحيث لا يتوثبوا على الإمامه. ١٣/٣٧٥

فى (م) بحيث لا يتفشوا على الامامه. و فى (د): بحيث لا يتوثقوا على الامامه. و هذه تحريف لا يتوثبوا.

قوله: و لم يتول الخ ١٨/٣٧٥

عبارة المتن هى ما فى (م، ص) بلا اختلاف إلا ان العبارة فى (م) جاءت: فنزل جبرئيل فامر بردّه. و فى (ق ش ت ز د): الأ هو أو احد من اهله.

قوله: ارجعى حتى أسأل. ١٢/٣٧٦

فى النسخه الاولى اعنى (م) و كذا فى النسخه الرابعه و هى (ق) باضافه الجلاله. اى ارجعى حتى

ص: ٦٠٩

أسأل الله فاخيره المغيره بن شعبه الخ. فهذه الاضافه ناصه على أن كاتب النسختين كان من محييه اضاف الجلاله رفعا لنقص ممدوحه و ترفيعا لمقامه و لم يرزق المحب المسكين فهم عباره الكتاب بأن المغيره بن شعبه و محمد بن مسلمه اخبراه بذلك، على أين هو و التفوه بذلك.

المغيره بن شعبه بن ابى عامر بضم الميم و كسر الغين المعجمه كان موصوفا بالدعاء. مذكور فى رقم ٥٠٦٤ من اسد الغابه فى معرفه الصحابه لابن الأثير (ص ٢٤٧ ج ٥ ط دار الشعب بالقاهره).

و محمد بن مسلمه، هو محمد بن مسلمه بن خالد بفتح الميم و اللام و سكون ما بينهما اخو محمود بن مسلمه الانصارى. و هو مذكور فى رقم ٤٧٦١ من اسد الغابه (ص ١١٢ ج ٥). و فى نسخ كشف المراد قد حرّف محمد بن مسلمه تاره بمحمد بن سلمه و اخرى بمحمد بن مسلم.

قوله: و قتل خالد بن الوليد الخ. ١٥/٣٧٦

فى (م ص): و واقع امرأته. و فى غيرهما: و تزوج امرأته. و فى تلخيص الشافى (ص ٤٢٢ ط ١) ان خالدًا قتل مالك بن نويرة و هو على ظاهر الاسلام، و ضاجع امرأته من ليلته، و ترك اقامه الحدّ عليه و زعم أنه سيف من سيوف الله سلّه الله على أعدائه.

قوله: و أشار عليه عمر، ١٦/٣٧٦

أى أمره و دلّه عليه لأن الاشاره اذا كانت صلتها على تفيد هذا المعنى.

و اعلم أن مطاعن ابى بكر مذكوره أيضا فى شرح ابن ابى الحديد على نهج البلاغه فراجع الى الجزء السابع عشر من ذلك الشرح (ص ٣٣٦-٣٤٩ ج ٢ من الطبع الحجرى سنه ١٣٠٤).

قوله: و دفن فى بيت الخ. ١٨/٣٧٦

المتن و الشرح كلاهما موافقان لنسختى (م، ص) و هما اصح النسخ، و اوليهما اقدمها.

قوله: فكسروا سيفه و اخرجوه من الدار. ٤/٣٧٧

كما فى (م، ص) و فى (ش، ق، د، ز): فكسروا سيفه و اخرجوا من الدار من أخرجوا.

قوله: و هذا يدل على خطائه فى ذلك. ٨/٣٧٧

بل

ص: ٦١٠

قوله: حتى تلا عليه ابو بكر. ١٦/٣٧٧

و فى (ت): حتى علمه ابو بكر. و فى الشرح: فلما تبّهه ابو بكر.

قوله: و قال كل افقه ١/٣٧٨

المتن و الشرح مطابقان للنسخ كلها.

قوله: حتى المخدرات فى البيوت. ٤/٣٧٨

باتفاق النسخ كلها.

قوله: و قضى فى الجّد مائه قضيه. ١٢/٣٧٨

اى قضى فى ميراث الجّد بمائه حكم مختلفه فكان يتلّون و لم يدر الصواب. و العبارة المذكوره قد حرفت فى النسخ المطبوعه بل و فى غير واحده من المخطوطه أيضا تحريفا فاحشا بهذه العبارة: و قضى فى الحدّ بمائه قضيب. ثم على وزانها حرفت عبارات الشرح أيضا. ففى تلخيص الشافى: و ممّا طعنوا عليه انه كان يتلّون فى الاحكام حتى روى انه قضى فى الجّد سبعين قضيه و روى مائه قضيه.

(ص ٤٣٨ ط ١). و كذا فى شرح ابن ابى الحديد على النهج فى مطاعنه قال: الطعن السابع انه كان يتلون فى الاحكام حتى روى انه قضى فى الجّد سبعين قضيه و روى مائه قضيه و مطاعنه المذكوره فى الجزء الثانى عشر من ذلك الشرح (ص ٨٠-٩٩ ج ٢ من الطبع المذكور آنفا).

قوله: و هو ان عمر غير عارف باحكام الشريعة، ١٣/٣٧٨

كما فى النسخ كلها إلا نسخه (صلى الله عليه و آله) ففيها: و هو انه لم يكن عارفا باحكام الشريعة.

قوله: لا يعدل بها عن اخيه عثمان ابن عمه. ٦/٣٧٩

و فى شرح ابن ابى الحديد على النهج: لعلمه بأن عليا و عثمان لا يجتمعان، و أن عبد الرحمن لا يكاد يعدل بالأمر عن ختنه و ابن عمه (الجزء الثانى عشر ص ٩٢ ج ٢ ط ١). و فى الشافى: لعلمه بأن عبد الرحمن لا يعدل بالأمر عن أخيه و ابن عمه (ص ٤٣٩ ط ١). و فى (م): لا يعدل بها عن زوج

ص: ٦١١

اخته عثمان ابن عمه.

و فی اوّل کتاب عثمان من وقائع الاقالیم السبعه من ناسخ التواریخ: ... اهل شوری از نزد عمر بیرون شدند هر کس طریق سرای خویش گرفت. عباس بن عبد المطلب با علی علیه السلام می رفت، پس علی با عباس فرمود سوگند با خدای که این کار از ما بیرون شد، عباس گفت: از کجا گویی؟ فرمود: مگر ندانستی سخن عمر را که گفت از آن سوی روید که عبد الرحمن می رود؟ عبد الرحمن پسر عم عثمان است و با او سمت مصاهرت دارد چه امّ کلثوم دختر عقبه بن ابی معیط که بشرط زنی در سرای عبد الرحمن است با عثمان از جانب مادر خواهر است، و اروی دختر کریز مادر عثمان و مادر امّ کلثوم است، و زیادت رسول خدای میان عثمان و عبد الرحمن عقد مواخات بست لا جرم او هرگز جانب عثمان را فرونگذارد و نگران او باشد (ج ۲ ط ۱ ص ۴۴۴ و ۴۴۵).

و فی اسد الغابه: عثمان بن عفان بن ابی العاص، امّه اروی بنت کریز بن ربیعہ بن حبیب بن عبد شمس، و امّ اروی: البیضاء بنت عبد المطلب عمه رسول الله (صلی الله علیه و آله). فما فی (م) لا یتستقیم لأن عبد الرحمن کان زوج اخت عثمان من قبل امّه لا بالعکس. و اما کون عثمان ختن عبد الرحمن فلأن الختن يطلق علی کل من کان من قبل المرأه كما فی صحاح الجوهری فلا بأس بما فی نسخه شرح النهج لابن ابی الحدید. و اما کونه اخاه فلأن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم آخی بینهما.

قوله: استعمل الولید بن عقبه. ۱۸/۳۷۹

الولید بن عقبه بالقاف ابن ابی معیط بالتصغیر. و عتبه بالتاء محرفه و تقدم بیان التحریف فی المقدمه عند ذکر نماذج التحریف فی رقم ی.

ثم ان مطاعن عثمان مذکوره فی الجزء الثالث من شرح ابن ابی الحدید علی النهج (ص ۱۲۹ - ۱۴۲ ج ۱ من الطبع المذکور). و المجلد الثانی من تکمله منهاج البراعه قد تصدّی لعرض کثیر منها مع ذکر مصادرها و اشارات تاریخیه و دینیّه فی ذلك.

قوله: و دفع الی مروان، ۱/۳۷۹

كما فی (م) و فی النسخ الاخری: دفع الی مروان الف الف لأجل فتح افریقیه.

ص: ۶۱۲

قوله: فليقرأ بقراءه ابن مسعود ١٤/٣٨٠

و فى النسخ الاخرى غير (صلى الله عليه و آله): فليقرأ بقراءه ابن أمّ عبد (صلى الله عليه و آله): فليقرأ بقراءه ابن أمّ عبد يعنى ابن مسعود.

قوله: واسقط القود ١٩/٣٨٠

المتن و الشرح موافقان للنسخ كلها إلا فى (ش ز) ففيهما: لا تبطل حدود الله و انا حاضر.

قوله: بعد ثلاثه ايام ٦/٣٨١

كما فى (صلى الله عليه و آله). و النسخ الاخرى كلها: بعد ثلاث و عابوا. و فى الامامه و السياسه للدينورى: ثم احتملوه على باب ليلا و انطلقوا مسرعين و يسمع من وقع رأسه على اللوح طق طق (ج ١ ص ٤٥ ط مصر).

قوله: و إلا لما ساغ لهم التأخر ٨/٣٨١

باتفاق النسخ كلها. اى فلولا علمهم باستحقاقه لذلك من الخذلان و القتل لما خذلوه حتى قتل، و إلا لما ساغ لهم التأخر عن نصرته.

قوله: و هو اختيار البغداديين كافه ٢٠/٣٨١

كذا فى جميع النسخ إلا نسخه (م) و كذا فى ابتداء شرح ابن ابى الحديد على النهج حيث قال:

و قال البغداديون قاطبه قد ماؤهم و مؤخروهم كأبى سهل بشر بن المعمّر، و ابى موسى عيسى بن صبيح، و ابى عبد الله جعفر بن مبشّر، و أبى جعفر الاسكافى، و ابى الحسين الخياط، و ابى القاسم عبد الله بن محمود البلخى و تلامذته: انّ عليا عليه السلام افضل من أبى بكر. الخ (ص ٣ ط ١ ج ١ الحجرى).

و قال فى انتهاء شرحه عليه عند قوله عليه السلام: يهلك فى رجلاّن محبّ مطر و باهت مفتر، ما هذا لفظه (ص ٤٩١ ج ٢ من الطبع الحجرى): و الحاصل أنّا لم نجعل بينه عليه السلام و بين النبى (صلى الله عليه و آله) إلا رتبه النبوه و اعطيناه كل ما عدا ذلك من الفضل المشترك بينه و بينه - الى أن قال: - و القول بالترفضيل قول قديم قد قال به كثير من الصحابه و التابعين: فمن الصحابه عمار و المقداد و ابو ذر و سلمان و جابر بن عبد الله و ابى بن كعب و حذيفه و بريده و ابو أيوب و سهل بن حنيف

ص: ٦١٣

و عثمان بن حنيف و ابو الهيثم بن التيهان و خزيمه بن ثابت و ابو الطفيل عامر بن وائله و العباس بن عبد المطلب و بنوه و بنو هاشم كافه و بنو المطلب كافه، و كان من بنى اميه قوم يقولون بذلك منهم خالد بن سعيد بن العاص و منهم عمر بن عبد العزيز - الى أن قال: -

فأما من قال بتفضيله على الناس كافه من التابعين فخلق كثير كاويس القرنى و زيد بن صوحان و صعصعه اخيه و جندب الخير و عبيده السلماني و غيرهم ممن لا يحصى كثره و لم تكن (و لم تكن - خ ل) لفظه الشيعه تعرف فى ذلك العصر الا لمن قال بتفضيله و لم تكن مقاله الاماميه و من نحا نحوها من الطاعنين فى إمامه السلف مشهوره حينئذ على هذا النحو من الاشتهار فكان القائلون بالتفضيل هم المسّمون الشيعه و جميع ما ورد من الآثار و الأخبار فى فضل الشيعه و انهم موعودون بالجنّه فهؤلاء هم المعينون به دون غيرهم. قال: و لذلك قال اصحابنا المعتزله فى كتبهم و تصانيفهم نحن الشيعه حقا فهذا القول هو اقرب الى السلامه و اشبه بالحق من القول المقتسمين طرفى الافراط و التفريط ان شاء الله. انتهى كلام ابن ابى الحديد.

و فى نسخه (م) وحدها: و هو اختيار البغداديين من المعتزله كافه.

اقول: و من المعتقدين بأن عليا امير المؤمنين عليه السلام افضل من ابى بكر و غيره، الشيخ العارف مجدود بن آدم السنائى الغزنوى حيث قال فى قصيدته النونيه فى ذلك (ص ١٠٠ من الطبع الحجرى من ديوانه):

كار عاقل نيست در دل مهر دلبر داشتن جان نكين مهر مهر شاخ بى برداشتن

تا دل عيسى مريم باشد اندر بند تو كى روا باشد دل اندر سم هر خر داشتن

يوسف مصرى نشسته با تو در هر انجمن زشت باشد چشم را در نقش آزر داشتن

احمد مرسل نشسه كى روا دارد خرد دل اسير سيرت بوجهل كافر داشتن

بحر پر كشتى است ليكن جمله در گرداب خوف بى سفينه نوح نتوان چشم معبر داشتن

گر نجات دين و دل خواهى همى تا چند از اين خويشتن چون دائره بى پا و بى سر داشتن

من سلامت خانه نوح نبى بنمايمت تا توانى خويشتن را ايمن از شر داشتن

شو مدينه علم را در جوى پس در وى خرام تا كى آخر خويشتن چون حلقه بر در داشتن

چون همى دانى كه شهر علم را حيدر در است خوب نبود جز كه حيدر مير و مهتر داشتن

كى روا باشد به ناموس و حيل در راه دين ديو را بر مسند قاضى اكبر داشتن

من چه گویم تو چه دانی مختصر عقلی بود قدر خاک افزون تر از گوگرد احمر داشتن

از تو خود چون می پسندد عقل نابینای تو پارگین را قابل تسنیم و کوثر داشتن

مر مرا باور نکو ناید ز روی اعتقاد حق زهرا بردن و دین پیمبر داشتن

آنکه او را بر سر حیدر همی خوانی امیر کافر مگر می تواند کفش قنبر داشتن

تا سلیمان وار باشد حیدر اندر صدر ملک زشت باشد دیو را بر تارک افسر داشتن

خضر فرخ پی دلیلی را میان بسته چو کلک جاهلی باشد ستور لنگ رهبر داشتن

چون درخت دین به باغ شرع هم حیدر نشاند باغبانی زشت باشد جز که حیدر داشتن

از گذشت مصطفی مجتبی جز مرتضی عالم دین را نیارد کس معمر داشتن

هشت بستان را کجا هرگز توانی یافتن جز به حبّ حیدر و شبیر و شبّر داشتن

گر همی مؤمن شماری خویشان را بایدت مهر زرّ جعفری بر دین جعفر داشتن

الی آخر ایات القصیده و هی کثیره و فی دیوانه مسطوره. و سبب انشائه هذه القصیده هو أن السلطان سنجر بعد وفاه ابیه  
ملک شاه کتب إليه و طلب منه معرفه الدین الحق الالهی فانشأها و ارسلها إليه و قال فیها مخاطبا له:

از پس سلطان ملک شه چون نمی داری روا تاج و تخت پادشاهی جز که سنجر داشتن

از پس سلطان دین پس چون رواداری همی جز علی و عترتش محراب و منبر داشتن

و راجع فی ذلک الی المجلس السادس من مجالس المؤمنین للقاضی السعید نور اللّٰه الشهید نور اللّٰه نفسه و رسمه (ص ۲۹۴ ط  
الحجری).

ثم أنّ لهذا المتمسک بذیل ولایه الوصی مذهبا آخر تفرّد به و هو انه لا یقول بذلک التفضیل ابدا و لا یتفوّه به قطّ، و ذلک لأن  
التفضیل شرطه مشارکه الطرفين فی صفات الفضیله و تجانسهما فی جمیع المقایسات إلا أنّ احد هما فی تلك الصفات افضل  
من الآخر كما ینبئک عن هذه الدقیقه قوله علت کلمته: تلك الرسل فضلنا بعضهم علی بعض (البقره ۲۵۴) و قوله: و لقد فضلنا  
بعض النبیین علی بعض (الاسراء ۲۲) و نحوهما من آیات اخرى. فحیث ان التشارک و التجانس شرط فی المقایسه فلا یقاس  
الخط بالنقطه، و لا السطح بالخط، و لا الجسم بالسطح، و لا النور بالظلمه، و لا العلم بالجهل، و لا الحق بالباطل، و لا المعصوم  
بغير المعصوم. و لست ادری أیّ مشارکه بین الوصی امیر المؤمنین علی علیه السلام و بین الثلاثه فی العصمه التي اختصّ هو بها  
دون غیره من الصحابه؟!!





و أئى مجانسه بينه و بينها فى الفضائل القرآنيه و الحقائق العقليه الملكوتيه و قد كان عليه السلام بين الصحابه المعقول بين المحسوس، و عدل النبىؐ إلّا- درجه النبوه، و ما سبقه الأولون الّا بفضل النبوه و لا يدركه الآخرون. و اين الذره من المجزه، و الحصاء من الشعرى، و نار الحباحب من نور البيضاء حتى يتفوه بذلك التفضيل؟! أ رأيت هل تجوز التفوه بتفضيل رسول الله - صلى الله عليه و آله - على ابى بكر بأن تقول كان هو افضل من ابى بكر كما تجوز القول بانه عليه السلام افضل الأنبياء و المرسلين.

و أنّما منزله الذى كان عدله الّا بفضل النبوه، هى هكذا بلا دغدغه و لا مرء. فشرط المناسبه فى المقايسه يوجب مقايسته عليه السلام مع سائر الأنبياء و قاطبه الأوصياء و الاولياء الكاملين لا مع آحاد الرعيه و غاغه الناس. ألا ترى ان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لما و اخى بين الصحابه و قرن كل شخص الى مماثله فى الشرف و الفضيله و اخاه عليه السلام من دون الصحابه.

و انه صلى الله عليه و آله و سلم قال: من احب أن ينظر الى آدم فى علمه، و الى نوح فى تقواه، و الى ابراهيم فى حلمه، و الى موسى فى هيئته، و الى عيسى فى عبادته فلينظر الى على بن ابى طالب رواه البيهقى عن النبى صلى الله عليه و آله فالوصى عليه السلام كان مساويا للأنبياء المتقدمين.

قوله: و شبيه بن ربيعه. ٦/٣٨٢

و لكن الروايه جاءت فى السيره لابن كثير هكذا... فحمى عند ذلك عتبه بن ربيعه، و اراد أن يظهر شجاعته، فبرز بين اخيه شبيهه و ابنه الوليد، فلمّا توسطوا بين الصقيين دعوا الى البراز - الى أن قال: - فقال النبى (صلى الله عليه و آله): «قم يا عبيده، بن الحارث، و قم يا حمزه، و قم يا على» - الى قوله: - فبارز عبيده - و كان أسنّ القوم - عتبه، و بارز حمزه شبيهه، و بارز على الوليد بن عتبه، فاما حمزه فلم يمهل شبيهه أن قتله، و أما على فلم يمهل الوليد أن قتله، و اختلف عبيده و عتبه بينهما بضربتين، كلاهما أثبت صاحبه، و كثر حمزه و على بأسيا فهما على عتبه فدقفا عليه، و احتملا- صاحبهما فحازاه الى اصحابهما. (ج ٢ ص ٤١٣ ط مصر).

و الغرض من النقل أن قاتل شبيهه بن ربيعه كان حمزه عليه السلام لا امير المؤمنين على عليه السلام فانه كان قاتل ابن اخيه الوليد بن عتبه.

قوله: حتى قتل نصف المشركين المقتولين. ٨/٣٨٢

كما فى (صلى الله عليه و آله) وحدها و هو الصواب و النسخ الاخرى عاريه عن الوصف اعنى المقتولين.

ص: ٦١٤

قال اليعقوبى فى تاريخه (ص ٣٣ ج ٢ ط النجف) فى نقل وقعه بدر العظمى: و اقبلت قريش مستعدّه لقتال رسول الله - صلى الله عليه و آله و سلم - و عدتهم الف رجل، و قيل تسعمائه و خمسون.

انتهى.

و فى السيره النبويه لابن هشام (ص ٧٠٦ ج ١ ط مصر): جميع من شهد بدرا من المسلمين ثلاث مائه رجل و أربعة عشر رجلا - الى أن قال (ص ٧١٤): - ان قتلى بدر من المشركين كانوا سبعين رجلا، و الأسرى كذلك، و هو قول ابن عباس و سعيد بن المسيب. و فى كتاب الله تبارك و تعالى: «أَوْ لَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَهَا» يقوله لأصحاب أحد - و كان من استشهد منهم سبعين رجلا - يقول: قد أصبتم يوم بدر مثلى من استشهد منكم يوم أحد، سبعين قتيلًا و سبعين أسيرا. و انشدنى ابو زيد الأنصارى لكعب بن مالك.

فأقام بالعطن المعطن منهم سبعون، عتبه منهم و الأسود

يعنى قتلى بدر. انتهى باختصار.

و الغرض من النقل أن الصحيح هو ما اخترناه من (صلى الله عليه و آله)، و عباره النسخ الخاليه عن الوصف المذكور لا توافق الواقع.

قوله: و كانوا يستخرجون النصول الخ. ٢/٣٨٧

قال السيد الجزائرى فى الأنوار النعمانيه (ص ٣٠٠ ط الحاج موسى): نور فى الحب و درجاته - الى قوله: - العشق هو الافراط فى المحبه. و اشتقاقه من العشقه و هى نبت يلتف على الشجره من اصلها الى فرعها فهو محيط بها كما أن العشق محيط بمجامع القلب. و اما اشتغال النفس بهذه المرتبه عن قواها الشهوانيه و عن النوم فانما جاء من فرط نار المحبه الكامنه فى القلب، الشاغله له عما عداه حتى أنه فى هذه الحاله ربما شغل قلبه و حسّه عن آلام البدن و أوجاعها. و هذا الحاله قد كانت فى الحب الحقيقى و ذلك ان أمير المؤمنين عليه السلام لما كانت النصال تلج فى بدنه الشريف من الحروب كان الجراح يخرجها منه اذا اشتغل بالصلاه لعدم إحساسه بها ذلك الوقت لاشتغال قلبه بعالم القدس و ملك الجبروت. انتهى باختصار.

و قد أجاد العارف الجامى فى المقام نظما حيث قال:

شير خدا شاه ولايت على صيقلى شرك خفى و جلى

روز احد چون صف هيجا گرفت تير مخالف به تنش جا گرفت

ص: ٦١٧

غنچه پیکان به گل او نهفت صد گل محنت ز گل او شکفت  
روی عبادت سوی محراب کرد پشت بدرد سر اصحاب کرد  
خنجر الماس چو بنداختند چاک بتن چون گلشن انداختند  
غرقه به خون غنچه زنگارگون آمد از آن گلشن احسان برون  
گل گل خورش بمصلی چکید گشت چو فارغ ز نماز آن بدید  
این همه گل چیست ته پای من ساخته گلزار مصلای من  
صورت حالش چو نمودند باز گفت که سوگند به دانای راز  
کز الم تیغ ندارم خبر گرچه ز من نیست خبردارتر

طایر من سدره نشین شد چه باک گر شوم تن چو قفس چاک چاک  
جامی از آرایش تن پاک شو در قدم پاک روان خاک شو  
شاید از آن خاک به گردی رسی گرد شکافی و بمردی رسی

قوله: فحمل خالد بن الوليد باصحابه، ۱۳/۳۸۲

و فی (م ص): و اصحابه.

قوله: فتفل فی عینه، ۷/۳۸۳.

کما فی (ش م ز د) و فی (ق ص): فی عینه.

قوله: و قال لن نغلب الیوم من قله، ۱۳/۳۸۳

کما فی اوّل باب غزاه حنین من سادس البحار ط ۱: ان بعضهم حین رأى المسلمین لن نغلب الیوم من قله. و کذا فی (م ص ق ز د) و فی (ش) وحدها: لن نغلب القوم من قله.

قوله: و كانت الفضیله فی ذلك باجمعه، ۱۹/۳۸۳

کما فی (م) و النسخ الاخری کلها: و كانت الفضیله باجمعه فی ذلك.

قوله: و لانه أعلم الخ. ٢١/٣٨٣

المتن مطابق للنسخ كلها إلا أن العبارة في (م) جاءت: «و شدّه ملازمته للنبي» مكان «شدّه

ص: ٦١٨

ملازمته للرسول».

قوله: سئل عمر عن احكام كثيره. ١٣/٣٨٤

و فى (م) فقط: عن اشياء كثيره.

قوله: و امره برده و استتابته فان تاب فاجلده و إلا فاقتله فتاب و لم يدر عمر كم يحده ١٧/٣٨٤

كما فى النسخ كلها، و أماما فى المطبوعه من زياده «و قال عليه السلام» بعد «و استتابته» فيشبه أن تكون تعليقه ادرجت فى الكتاب.

قوله: من الوقائع الشهيره. ٢٣/٣٨٤

كما فى (م ص) و فى غيرهما: من الوقائع الكثيره.

قوله: و كذا اصول المعارف الالهيه و علم الاصول، ١/٣٨٥

و فى (صلى الله عليه و آله) وحدها: و كذا اصول الفقه و علم اصول المعارف الالهيه.

قوله: مع بعدهم عنه. ٤/٣٨٥

و فى (م) مع بعد عنهم.

قوله: كقوله سلونى. ٥/٣٨٥

كما فى (ش). و النسخ الاخرى كلها: اسألونى. و فى (ق) كتبت فوق اسألونى، لفظه بخطه.

قوله: إلا المساوى. ١٦/٣٨٥

و فى (م) وحدها: الا التساوى.

قوله: و بات طاويا هو و اياهم ثلاثه ايام، ٢١/٣٨٥

كذا فى جميع النسخ بالاتفاق.

ص: ٦١٩

قوله: كُتِفَنه البعير ٢٢/٣٨٦

فى (صلى الله عليه و آله) وحدها: كركبه البعير، و النسخ الاخرى كلها: كُتِفَنه البعير.

قوله: لما استاسره ٧/٣٨٧

كما فى النسخ كلها إلا نسخه (م) ففيها: لَمَّا استأمره.

قوله: افسحوا بعض الشريعة، ١٣/٣٨٧

كما فى (م) و فى غيرها: افسحوا لهم عن بعض الشريعة.

قوله: اولكم ورود اعلى الحوض اولكم اسلاما على بن ابى طالب عليه السلام ٣/٣٨٨

هكذا روى باتفاق النسخ كلها.

قوله: اقدمهم سلما و اكثرهم علما. ٦/٣٨٨

هكذا روى باتفاق النسخ كلها.

قوله: فلان الصبى قد يكون رشيدا ١٩/٣٨٨

قال عز من قائل: و آتيناها الحكم صبيا كيف نكلم من كان فى المهد صبيا (مريم ١٣، ٣٠)

قوله: و افصحهم و اسدهم رأيا. ٣/٣٨٩

باتفاق النسخ كلها. و ما فى المطبوعه: و افصحهم لسانا، زياده من النسخ، أو هو تصحيح قياسى.

قوله: و قال ابن نباته ٧/٣٨٩

فى وفيات الأعيان لابن خلكان: ابو يحيى عبد الرحيم بن نباته صاحب الخطب المشهوره، كان إماما فى علوم الأدب، قال: حفظت من الخطابه كنزا لا يزيده الإنفاق إلا سعه و كثره، حفظت مائه

ص: ٦٢٠

فصل من مواعظ علي بن ابي طالب عليه السلام.

و فيه أيضا: ابو غالب عبد الحميد الكاتب البليغ المشهور كان كاتب مروان بن حكم الأموي آخر ملوك بني اميه، و به يضرب المثل فى البلاغه حتى قيل: فتحت الرسائل بعبد الحميد و ختمت بابن العميد. و كان فى الكتابه و فى كل فن من العلم و الأدب إماما. قال حفظت سبعين خطبه من خطب الأصلع ففاضت ثم فاضت.

اقول: يعنى بالأصلع امير المؤمنين عليا عليه السلام.

قوله: و اعرفهم بمزايا الامور. ١١/٣٨٩

و فى (ق) وحدها: و اعرفهم تمييزا بالامور. و النسخ الاخرى كلها كما فى الكتاب.

قوله: بل كان شديد السياسه. ١٦/٣٨٩

كما فى النسخ كلها إلا (م) ففيها: بل كان شديد الشوكه.

قوله: شعرات تنحدر. ٩/٣٩٠

هذه العبارة الصحيحه قد حرفت فى النسخ المطبوعه و غيرها بوجوه مشوهه. و راجع فى أمر ذى الشديه الى المجلد الثانى من مروج الذهب للمسعودى (ص ٤١٧ ط مصر).

و قوله: شق قميصه، ٩/٣٩٠

و فى (صلى الله عليه و آله): و فتق قميصه.

قوله: عن فئه تضل، ١/٣٩١

كما فى النسخ كلها إلا نسخه (م) ففيها: عن فتنه تضل.

قوله: بيباض الوضح لا تواريه العمامه ١٦/٣٩١

الوضح بفتحيتين: البرص. اى فاضربه بيباض البرص لا تواريه العمامه.

ص: ٦٢١



قوله: انه قال من أحب أن ينظر الخ ٦/٣٩٣

كما رووا فى جوامعهم الروائيه عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم انه قال: من أراد أن ينظر الى ميت يمشى على وجه الأرض فلينظر الى ابى بكر.

قوله: باحد من النساء ١٠/٣٩٦

يستوى فى الأحد الواحد و الجمع و المؤنث. قال تعالى: لستن كأحد من النساء. و قال تعالى: فما منكم من أحد عنه حاجزين .

قوله: يسقى الماء، ٢٠/٣٩٦

كما فى (م) و النسخ الاخرى: يستقى الماء.

قوله: فى المعاد ٢/٣٩٩

قد ذكرنا فيه اصولا و امهات و اشارات لطيفه فى تعليقاتنا على رسالته الفارسيه الموسومه بتذكره آغاز و انجام فراجع و لا حاجه الى نقلها هاهنا.

### المقصد السادس: فى المعاد

قوله: على امكان المماثل، ١/٤٠٠

و فى (م ت ز): امكان التماثل.

قوله: او احاطه المحيط ١٤/٤٠٠

باتفاق النسخ كلها. و قوله: فى مقتضاها، كما فى (م) و النسخ الاخرى: فى مقتضياتها.

قوله: و يتأول فى المكلف ٧/٤٠٢

فى (ت م): و يتناول فى المكلف. و النسخ الاخرى كلها بالاتفاق: و يتأول فى المكلف بالتفريق.

قوله: و اثبات الفناء ٤/٤٠٣

فى (م) وحدها: و امتياز الفناء. و النسخ الاخرى كلها: و اثبات الفناء كذلك فى متون شرح

القديم للاصفهاني و شروح اخرى: و اثبات الفناء. و كل واحد منهما صواب يفيد معنى فاردا.

قوله: للجواهر ضدا. ٧/٤٠٣

باتفاق النسخ على هيئه الجمع.

و قوله: و لا قائم بالمتحيز ٨/٤٠٣

و فى (م) فقط: و لا حال فى المتحيز. و النسخ الاخرى كلها: و لا قائم بالمتحيز.

قوله: على كل تقدير فرضوه باطل. ١٥/٤٠٣

باتفاق النسخ كلها إلا (ش) ففيها: كان فى ضده، اصلا، و فرضوه نسخه بدل فى ضده.

قوله: و لانتفاء الأولويه ١٩/٤٠٣

و فى (م) وحدها: و انتفاء الاولويه، بدون الجاره، و النسخ الاخرى كلها معها كما فى الكتاب.

قوله: بانه معلوم بالضروره من دين محمد

فى (م) و النسخ الاخرى: بانه امر معلوم بالضروره فى دين النبى.

قوله: و ابن الهيصم. ١٠/٤٠٦

بالصاد المهمله هو محمد بن الهيصم الكرامى. و ما فى المطبوعه من الثاء المثلثه فمحرف.

قوله: لو أكل آخر أو اغتذى. ١٦/٤٠٦

كما فى (م)، و النسخ الاخرى: لو أكل آخر و اغتذى.

قوله: لو اغتذى بها. ٣/٤٠٧

و فى (م) وحدها: و لو اعيد بها. و النسخ الاخرى كلها متفقه على ما فى الكتاب، و لا يفيد ما فى (م) معنى صحيحا.

قوله: و يستحق الثواب الخ. ٢٠/٤٠٧

المتن موافق للنسخ كلها.

قوله: على ما ذهب من يثبت الترك ضدا، ٥/٤٠٨

اي ضدا للفعل. و في النسخ الاخرى على مذهب من يثبت.

الـ ان نسخه (م) متفرده بزياده به بعد الاخلال الاول، و هو الحق المطابق للشرح بل المتن أيضا وقد جاء في هامش (ش) بعد كان كلمه التكليف بدون بيان انه من الاصل او نسخه. و بالجمله عبارته المتن على ما اخترناه لا ريب في صحتها. بيانها: انه ذكر استحقاق الثواب و المدح بإزاء الافعال الاربعه و هي: فعل الواجب، و فعل المندوب، و فعل ضد القبيح، و فعل الاخلال بالقبيح.

ثم قال ان الاستحقاق المذكور بإزاء تلك الافعال مشروط بشرط. و ذكر الشرط في قبال تلك الافعال على الترتيب بقوله: بشرط فعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه. و المندوب كذلك اي بشرط فعل المندوب لندبه أو لوجه ندبه. و الضد لانه ترك القبيح اي بشرط فعل ضد القبيح لانه ترك القبيح. و الاخلال به لانه اخلال به اي بشرط فعل الاخلال بالقبيح لانه اخلال به. ثم علل الاستحقاق بقوله: لان المشقه من غير عوض ظلم. ثم قال ان الابتداء بذلك العوض اي الاستحقاق عبث فيجب ان يكون بإزاء تلك الافعال اي بإزاء التكليف.

قوله: لاشتماله على اللطف و للسمع. ٢٠/٤٠٨

باتفاق النسخ كلها.

قوله: فكذا المعصيه و هي فعل القبيح و ترك الواجب سبب لاستيجاب العقاب، ٢٢/٤٠٨

كما في (م) و في (ص ش ز د): و هي فعل القبيح او الاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب.

قوله: ان مع المعصيه يستحق العقاب. ١/٤٠٩

هكذا كانت عبارته في النسخ كلها إلا (صلى الله عليه و آله) ففيها: ان بالمعصيه، كيف كان اسم ان يجب

ص: ٦٢٤

أن يكون هو الشأن.

قوله: و ايجاب المشقه فى شكر النعمه قبيح. ١٣/٤٠٩

باتفاق النسخ كلها.

قوله: و يشترط فى استحقاق الثواب. ٣/٤١٠

المتن توافقه النسخ كلها و الزيادات فى المطبوعه تعليقات ادرجت فى المتن. قوله: لا- رفع الندم على فعله اى يشترط فى استحقاق الثواب ما قلنا لا رفع الندم و لا انتفاء النفع العاجل اى لا يشترط ذاك و لا ذلك كما فى الشرح.

قوله: ان فاعل الفعل الشاق، ١٧/٤١٠

كما فى (م)، و النسخ الاخرى كلها: ان من فعل الفعل الشاق.

قوله: لاشتماله على اللطفيه، ١٩/٤١٠

باتفاق النسخ كلها.

قوله: لحصل لصاحبه السرور. ٨/٤١١

كما فى النسخ كلها إلا (م) ففيها: لحصل له السرور.

قوله: و اما العقاب فلأنه اعظم فى الزجر. ١٦/٤١١

باتفاق النسخ كلها. و فى المطبوعه فلانه أدخل فى الزجر. و هذا تحريف سنع من ظاهر قول الماتن: «و هو أدخل فى باب الزجر». و الصواب اعظم، و هو تفسير ادخل. يعنى يجب خلوص الثواب من شوائب الألم اى يجب أن لا- يكون مشوبا بألم من مثل الحزن و الغم و الخوف و نحوها، و كذا يجب خلوص العقاب من شوائب اللذه اى يجب أن لا يكون مشوبا باللذه.

ص: ٦٢٥

قوله: و كل ذى مرتبه فى الجنة. ١٧/٤١١

و ذلك لان الدرجات هنالك ليست إلا- مراتب الاعمال الصالحه و الحقائق الايقانيه النوريه المكسوبه هاهنا. و عن مولانا امام الملك و الملكوت الصادق عليه السلام: لا تقولن الجنة واحده ان الله يقول: و من دونهما جنتان، و لا تقولن درجه واحده ان الله يقول: درجات بعضها فوق بعض، انما تفاضل القوم بالاعمال. رواه فى الصافى فى سورة الرحمن فى تفسير قوله سبحانه: وَ مِنْ دُونِهِمَا جَنَّاتٍ .

قوله: و هو مشروط بالموافاه. ١٢/٤١٢

اى الثواب مشروط بأن عامل الخير يوافى ايمانه الموت اى يدوم ايمانه الى حال الموت و يوافى بالطاعه سليمه الى الموت. قال فى تفسير المجمع عند قوله سبحانه: وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (البقره ٣٤): و اما قوله تعالى وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ، قيل معناه كان كافرا فى الاصل و هذا القول يوافق مذهبنا فى الموافاه.

و فى نسخه مخطوطه مصححه من المجمع عندنا مزدانه بتعليقات عتيقه، جاءت عبارته التعليقه فى المقام هكذا: اختلف المعتزله فى اشتراط الموافاه فى الثواب و العقاب فقال بهما مشايخ بغداد و انكره الباكون. و القائلون بالموافاه اختلفوا فمنهم من قال لا يثبت الاستحقاق بهما إلا فى الآخره و هو اذا وافى العبد بالطاعه سليمه الى دار الآخره. و منهم من قال يثبت فى حال الموت و هو اذا وافى العبد بها الى الموت. و منهم من قال بل فى حال الطاعه أو المعصيه بشرط الموافاه و هو اذا كان معلوم الحكم منه انه لا محبط الطاعه الى حاله الموت.

احتج المشترطون بان ثواب الايمان دائم فلو لم يتوقف على الموافاه لكان المرتد اما أن يستحق العقاب الدائم مع استحقاق دوام الثواب، أو يكون أحدهما زائلا- بالآخر و هو المطلوب. و اعلم ان استحقاق الثواب يتوقف على الاستمرار على الايمان و علامه ذلك الموافاه.

قوله: و تقريره أن نقول الخ. ٢١/٤١٢

العباره قد حرّفت فى النسخ المطبوعه و المخطوطه تحريفا فاحشا، و مختارنا مطابق لما فى نسخه (م) و هو الحق محققا. فنقول فى بيانه على وزن كلام الشارح العلامه فى تقرير هذا المطلب القويم الاصيل: ان الثواب مشروط بالموافاه على ما تقدم منا تفسيرها آنفا، و ذلك بالكريمتين اللتين استدل

بهما المحقق الطوسي على الموافاه، فان المراد بالاحباط و الحبط فيهما يتصور على وجوه ثلاثه:

احدها أن يكون العمل باطلا في اصله.

و ثانيها ان الثواب يسقط بعد ثبوته.

و ثالثها أن الكفر اى الشرك و الارتداد ابطله، أى لم يتحقق الموافاه.

و الوجه الاول باطل بدليلين: الاول ان الله سبحانه علق بطلان العمل بالشرك المتجدد حيث قال: لئن اشركت ليحبطن عملك، و قال: و من يرتدد منكم الآيه. الدليل الثانى ان قوله سبحانه فى الآيتين شرط و جزاء و الشرط و الجزاء انما يقعان فى المستقبل فبالاول اى الشرط يبطل الثانى اى الجزاء، يعنى اذا سح الشرك و الارتداد يحبط الاعمال فلا يكون العمل باطلا فى اصله.

و الوجه الثانى باطل لانه احباط كما يأتى فى المسأله الآتیه.

فاذا بطل الوجهان الاولان تعین الوجه الثالث و هو صحه القول بالموافاه.

فبما بينا دريت ان المراد من قوله: و بالاول يبطل الثانى، هو الشرط و الجزاء. و قد توهم بعضهم ان المراد بهما هو الوجه الاول و الثانى. ثم اوجب هذا الوهم السوء تبديل الثانى بالثالث و اسقاط قوله فتعين الثالث.

و الصوره المحرفه هكذا: و الاولان باطلان اما الاول لانه علق بطلانه بالشرك و لانه شرط و جزاءهما انما يقعان فى المستقبل و بالاول يبطل الثانى و اما الثالث فلما يأتى من بطلان التحابط.

قوله: و الاحباط باطل. ٥/٤١٣

و هو فى الحقيقه الكشف عن عدم اليقين فى الايمان، و عدم الاخلاص فى العباده كالمرائى فيرى لا ثواب له لأنه عمل لغير وجه الله واقعا كما قال سبحانه: كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَيِّفٍ مُّوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَيِّلًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا (البقره ٢٦٥). و قال عز من قائل: أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ (الزمر ٣) و الروايات فى بطلان عمل المرائى أيضا داله على ذلك، و ليس هاهنا احباط بمعناه الحقيقى.

قال الطبرسى فى المجمع فى تفسير قوله تعالى: وَ قُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ الْآيَه (البقره ٣٥): و انما قلنا لا يجوز مواقعه الكبائر على الأنبياء عليهم السلام من حيث ان القبيح يستحق فاعله به الذمّ و العقاب لأن المعاصى عندنا كلها كبائر و انما تسمى صغيره باضافتها الى ما هو اكبر عقابا منها لأن الاحباط قد دلّ الدليل عندنا على بطلانه و اذا بطل ذلك فلا معصيه إلا و يستحق

فاعلها الذم و العقاب و اذا كان الذم و العقاب منفيين عن الأنبياء عليهم السلام و جب ان ينتفى عنهم سائر الذنوب. الخ.

و قال فيه عند كلامه سبحانه: «قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَ هُوَ رَبُّنَا وَ رَبُّكُمْ وَ لَنَا أَعْمَالُنَا وَ لَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ» (البقره ١٣٩): فصل في ذكر الاخلاص: روى عن حذيفه بن اليمان قال: سألت النبي صلى الله عليه و آله و سلم عن الاخلاص ما هو؟ قال: سألت جبرئيل عليه السلام عن ذلك قال: سألت رب العزه عن ذلك فقال: هو سر من سرى استودعته قلب من احبته من عبادى.

و روى عن ابن ادريس الخولانى عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم قال: ان لكل حق حقيقه و ما بلغ عبد حقيقه الاخلاص حتى لا يحب أن يحمد على شيء من عمل الله.

و قال سعيد بن جبير: الاخلاص ان يخلص العبد دينه و عمله لله و لا يشرك به فى دينه و لا يرأى بعمله أحدا.

و قيل: الاخلاص أن تستوى أعمال العبد فى الظاهر و الباطن. و قيل: هو ما استتر من الخلائق و استصفى من العلائق. و قيل: هو أن يكتم حسناته كما يكتم سيئاته.

قوله: و لعدم الاولويه اذا كان الآخر ضعفا. ١٦/٤١٣

الضعف بالكسر فالسكون و ما فى بعض النسخ: «ضعيفا» فمحرف بلا حرف. و فى (ت) بعد قوله ضعفا: و حصولها لمتناقضين و النسخ الاخرى كما اخترناه و حصول المتناقضين مجرور معطوف على عدم الاولويه. و نسخه (م) قد نقصت منها عدده صفحات من هذه المسأله الى المسأله الخامسه عشره.

الكلام فى رد قول ابى هاشم بالموازنه و قد دريت انه ذهب الى انه ينتفى الأقل بالاكثر، و ينتفى من الاكثر بالأقل ما ساواه و يبقى الزائد مستحقا. فالمحقق أتى بدليلين فى ابطال قوله احدهما بعدم الاولويه على فرض احد من الثواب و العقاب ضعفا للآخر كما مثل الشارح العلامة بقوله: اذا فرضنا استحق المكلف خمسه اجزاء من الثواب و عشره اجزاء من العقاب. و الثانى حصول المتناقضين اى جمعهما على فرض تساوى الثواب و العقاب كما مثل فى الشرح بقوله: و لو فرضنا انه فعل خمسه اجزاء من الثواب و خمسه اجزاء من العقاب. و تقرير الشارح فى بيان الدليلين خال عن التكلف جار على اسلوبه الطبيعى. و الاستاذ العلامة الشعرانى عدل من الضعف الى الضعيف

ففسّر العبارة بما ليس بمراد وقد تكلف بما استفاد، و اسند بيان الشارح الى التكلف و عدم السداد.

قوله: و الكافر مخلّد. ٥/٤١٤

فانه بابطال نفسه و جعلها ببراء صار من سنخ الجحيم فلا ترد النعيم. كما لو كان في هذه النشأه مخلّدا فزال مرّه بصره بسوء عمله  
آنا ما، فأنّه في هذه النشأه اعمى مخلّدا فلا يسمع منه أن يقول إن سوء عملي كان آنا ما فلما ذا كنت أعمى بالخلود المؤبد.

قوله: الصغير و الكبير من الذنب. ٩/٤١٤

قد تقدم أنفا عن المجمع أن المعاصي عندنا كلّها كبائر و انما تسمّى صغيره باضافتها الى ما هو اكبر عقابا منها. فلا تنظر الى  
الذنب انه محقر بل انظر الى من عصيته.

قوله: بوجوه، ١٧/٤١٥

بوجوه، كما في (صلى الله عليه و آله). و في (ق ش ز د): بوجوه ثلاثه. و عباره المتن أيضا جاءت في غير (ت):

و لانه احسان، بالواو، و اما نسخه (ت) ففيها: فحسن اسقاطه لانه إحسان بدون الواو. و نسخه (م) هاهنا ساقطه و قد كتبت ثانيه و  
كانت هي اقدم النسخ. فالوجوه محموله على اقل الجمع. و لكن الشارح القوشجي في شرحه بعد بيان الوجهين قال: الثالث العفو  
احسان و الاحسان على الله تعالى واجب. و كلامه هذا بيان لقول المحقق الطوسي و لانه احسان كما هو ظاهر. و ظني ان كلام  
الشارح العلامه في الوجه الثالث سقط عن قلم النساخ و قد رأيت نظيره في الكتاب، فيجب أن يضاف إليه نحو قول القوشجي  
بان يقال: الثالث العفو احسان و الاحسان على الله تعالى واجب. بيانا لقوله:

و لانه احسان.

قوله: في الشفاعه. ١٢/٤١٦

المحقق في الشفاعه أن المؤمن يكسبها في هذه النشأه باتباع سيره الشفيح فما حرثه في مزرعه نفسه هاهنا يرى نتيجته في نشأته  
الاخرى التي هي يوم حصاده و النتيجة في طول العمل بل الجزاء نفس العمل.

ص: ٦٢٩



قوله: متأوله في الكفار، ٢٠/٤١٦

كما في (ت)، و النسخ الاخرى: متأوله بالكفار.

قوله: و الفاسق غير مرتضى. ٩/٤١٧

و في نسخه (ق) كتبت فوق غير مرتضى هذه اللفظه: بخطه. يعنى ان غير مرتضى بخط الشارح العلامه.

قوله: و التوبه واجبه. ٢٠/٤١٧

قد بحثنا عن وجوب التوبه على الاستقصاء في ثلاثه عشر مبحثا في المجلد الأول من تكلمه المنهاج (ص ١٧١-٢٠٩ ج ١ ط ١) فراجع.

قوله: و كذا المستحق. ٢١/٤١٩

و في (ت) فقط: و كذا المستخف. و قوله في آخر الشرح: فكذا الندم، كما في (صلى الله عليه و آله) و النسخ الاخرى: و كذا العزم.

قوله: و التحقيق الخ. ٦/٤٢٠

المتن موافق للنسخ كله إلا نسخه (صلى الله عليه و آله) ففيه: و بهذا يتأول، مكان و به يتأول. و ما في المطبوعه حواش إيضاحيه ادرجت في المتن.

قوله: لكن يمنع اطلاق الاسم عليه، ٤/٤٢١

كما في (ص ش) اى يمنع ابو هاشم اطلاق اسم الكافر على الكافر الذى تاب عن كفره و اسلم و هو مقيم على الكذب مثلا. و في (ق) لكن لا-يمنع اطلاق اسم الاسلام عليه. و في (ز د): لكن يمنع اطلاق اسم الاسلام عليه. و الصواب هو الاول. لفظا و معنى. و الثانى معنى فقط. و قد سقطت كلمه لا فى العبارة فى الثالث.

ص: ٦٣٠

قوله: و ليس ذلك أجزاء. ٩/٤٢١

على صيغه الجمع. و فى بعض النسخ: أجراء، و فى بعضها: جزاء. و لكنهما محرّفان. و هذا رد على المعتزله لأنهم ذهبوا الى أن ردّ المظالم شرط فى صحه التوبه فقالوا لا تصحّ التوبه عن مظلّمه دون الخروج عن تلك المظلّمه. و ذهب اصحابنا الإماميه و وافقهم الاشعريه الى أن ذلك واجب برأسه لا مدخل له فى الندم على ذنب آخر. قال الشيخ البهائى فى كتاب الاربعين: اعلم ان الاتيان بما يستتبعه الذنوب من قضاء الفوائت و اداء الحقوق و التمكين من القصاص و الحدّ و نحو ذلك ليس شرطاً فى صحه التوبه بل هذه واجبات برأسها و التوبه صحيحه بدونها و بها تصير اكمل و اتم. انتهى و راجع فى ذلك الى شرح الروضه الحاديه و الثلاثين من رياض السالكين فى شرح صحيفه سيّد الساجدين عليه الصلاه و السلام (ص ٣٢٩ ط ١) و الى شرحنا على النهج المذكور آنفاً.

قوله: و منه ما يسقطان عنه كالعيدين. ١٤/٤٢١

باتفاق النسخ كلّها.

قوله: و رجوعه عما اعتقده، ٢١/٤٢١

باتفاق النسخ كلّها.

قوله: و فى وجوب التجديد اشكال. ١٧/٤٢٢

اقول: لا- كلام فى ان التوبه تكون من الذنب فمتى عمل ذنبا و تاب عنه ثم تذكر ذلك الذنب لا يكون صرف تذكره ذنبا بالاتفاق فلم يفعل قبيحا و لم يترك ذنبا حتى يتوب عنه. فما قال ابو على فهو بمعزل عن التحقيق، على ان نعلم - كما قاله الآمدى - بالضروره ان الصحابه و من اسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه فى الجاهليه من الكفر و لم يجب عليهم تجديد الاسلام و لا أمروا بذلك و كذلك فى كل ذنب وقعت التوبه عنه.

قوله: و بوجود العقاب قطعاً. ١٢/٤٢٣

اتفاق النسخ كلّها على الوجود بالدال.

ص: ٦٣١

قوله: و عذاب القبر واقع. ٢٠/٤٢٤

راجع فى بيانه الى شرح الحديث التاسع و الثلاثين من كتاب الاربعين للعلامه البهائى. و فى بيانه على الاستقصاء فى كتبنا دروس اتحاد العاقل بمعقوله، و شرحنا على فصوص الحكم الموسوم بنصوص الحكم على فصوص الحكم، و تعليقاتنا على رساله آغاز و انجام للمحقق الطوسى.

قوله: و الصراط و الحساب. ١٣/٤٢٥

و فى (ص ت) و الصراط و تطائر الكتب، بدون لفظه الحساب.

قوله: إحداهما الى الجنه. ٢٢/٤٢٥

لان الطريق تذكّر و يؤنث.

قوله: دوام خلق مثله. ١٢/٤٢٦

كما فى النسخ كلها الا نسخه (ش) ففيها: خلف مثله، بالفاء.

قوله: فى الاسماء و الاحكام. ١٦/٤٢٦

باتفاق النسخ كلها الا نسخه (ز) ففيها: فى الايمان و الاحكام. فبدل الاسماء بالايمان. اى فى اسماء المؤمن و المسلم و الكافر و الفاسق و المنافق و احكامها.

قوله: و المندوب، ١٩/٤٢٧

مجرور معطوف على الواجب صفة للمعروف اى الامر بالمعروف المندوب، و فى (ص ز ش د ق): و بالمندوب.

و قوله: و هو القول الدال على الحمل على الطاعة، ١/٤٢٨

و فى (م) وحدها بدون «على الحمل».

ص: ٦٣٢

كما فى (ص م) و فى غيرهما: بيان الملازمه.

و قوله: ذخرنا لنا يوم المعاد، ١٩/٤٢٨

و فى (صلى الله عليه و آله) و حدها: ذخرنا ليوم المعاد، نحو قول الخواجه فى صدر الكتاب.

قال الطبرسى فى مجمع البيان فى تفسير كريمه «وَأَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران ١٠٤): فى هذه الآيه دلالة على وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و عظم موقعهما و محلّهما من الدين لأنه تعالى علق الفلاح بهما و اكثر المتكلمين على انهما من فروض الكفايات. و منهم من قال انهما من فروض الأعيان و اختاره الشيخ ابو جعفر - رحمه الله - و الصحيح أن ذلك انما يجب بالسمع و ليس فى العقل ما يدل على وجوبه إلا إذا كان على سبيل دفع الضرر. و قال ابو على الجبائى: يجب عقلا و السمع يؤكده. الخ.

اقول فليتدبر فى ذلك فى قوله عز من قائل: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالْعَصِيرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ. جعلنا الله و اياكم من العاملين به انه ولى التوفيق.

و الى هنا ختم تعليقاتنا على تجريد الاعتقاد و شرحه كشف المراد بعون الفيّاض على الاطلاق و قد فرغنا من تسويدها صبيحه الأحد ثامن شهر الله المبارك من سنة ١٤٠٦ هـ ق الموافق ١٣٦٥/٢/٢٨ هـ ش فى دار العلم قم. دعواهم فيها سبحانك اللهم و تحيتهم فيها سلام و آخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين. و أنا العبد حسن حسن زاده الآمل.



الموضوع الصفحة

المقدمه على كشف المراد ٣-١٨

مقدمه الشارح ١٩

المقصد الأول فى الامور العامه و فيه فصول:

الفصل الأول فى الوجود و العدم و فيه مسائل:

المسأله الاولى فى أن الوجود و العدم لا يمكن تحديد هما ٢٢

المسأله الثانيه فى أن الوجود مشترك ٢٤

المسأله الثالثه فى أن الوجود زائد على الماهيات ٢٤

المسأله الرابعه فى انقسام الوجود الى الذهنى و الخارجى ٢٨

المسأله الخامسه فى أن الوجود ليس هو معنى زائدا على الحصول العينى ٢٩

المسأله السادسه فى أن الوجود لا تزايد فيه و لا اشتداد ٢٩

المسأله السابعه فى أن الوجود خير و العدم شر ٢٩

المسأله الثامنه فى أن الوجود لا ضد له ٣٠

المسأله التاسعه فى أنه لا مثل للوجود ٣٠

ص: ٦٣٥

المسأله العاشره فى أنه مخالف لغيره من المعقولات و عدم منافاته لها ٣١

المسأله الحاديه عشره فى تلازم الشئيه و الوجود ٣٢

المسأله الثانيه عشره فى نفي الحال ٣٥

المسأله الثالثه عشره فى التفريع على القول بثبوت المعدوم و الأحوال ٣٧

المسأله الرابعه عشره فى الوجود المطلق و الخاص ٣٩

المسأله الخامسه عشره فى أن عدم الملكه يفتقر الى الموضوع ٤٠

المسأله السادسه عشره فى أن الوجود بسيط ٤١

المسأله السابعه عشره فى مقولته على ما تحته من الجزئيات ٤١

المسأله الثامنه عشره فى الشئيه ٤٢

المسأله التاسعه عشره فى تمايز الأعدام ٤٣

المسأله العشرون فى أن عدم الأخص أعم من عدم الأعم ٤٤

المسأله الحاديه و العشرون فى قسمه الوجود و العدم الى المحتاج و الغنى ٤٥

المسأله الثانيه و العشرون فى الوجوب و الإمكان و الامتناع ٤٥

المسأله الثالثه و العشرون فى أن هذه القضايا الثلاث لا يمكن تعريفها ٤٦

المسأله الرابعه و العشرون فى القسمه الى هذه الثلاث ٤٦

المسأله الخامسه و العشرون فى أقسام الضروره و الإمكان ٤٨

المسأله السادسه و العشرون فى أن الوجوب و الإمكان و الامتناع ليست ثابتة فى الأعيان ٤٩

المسأله السابعه و العشرون فى الوجود و الإمكان و الامتناع المطلقه ٥١

المسأله الثامنه و العشرون فى عروض الإمكان و قسيميه للماهيه ٥٢

المسأله التاسعه و العشرون فى عله الاحتياج الى المؤثر ٥٣

المسأله الثالثون فى أن الممكن محتاج الى المؤثر ٥٤

المسأله الحاديه و الثالثون فى وجوب الممكن المستفاد من الفاعل ٥٤

المسأله الثانيه و الثالثون فى الإمكان الاستعدادى ٥٦

المسأله الثالثه و الثالثون فى القدم و الحدوث ٥٧

المسأله الرابعه و الثالثون فى أن التقدم مقول بالتشكيك ٥٨

المسأله الخامسه و الثالثون فى خواصّ الواجب ٦١

ص: ٦٣٦



المسأله السادسه و الثلاثون فى أن وجود واجب الوجود و وجوبه نفس حقيقته ٦٢

المسأله السابعه و الثلاثون فى تصوّر العدم ٦٧

المسأله الثامنه و الثلاثون فى كيفيه حمل الوجود و العدم على الماهيات ٧٠

المسأله التاسعه و الثلاثون فى انقسام الوجود الى ما بالذات و الى ما بالعرض ٧٣

المسأله الأربعون فى أن المعدوم لا يعاد ٧٣

المسأله الحاديه و الأربعون فى قسمه الموجود الى الواجب و الممكن ٧٥

المسأله الثانيه و الأربعون فى البحث عن الامكان ٧٦

المسأله الثالثه و الأربعون فى أن الحكم بحاجه الممكن الى المؤثر ضرورى ٧٨

المسأله الرابعه و الأربعون فى أن الممكن الباقي محتاج الى المؤثر ٨١

المسأله الخامسه و الأربعون فى نفى قديم ثان ٨٢

المسأله السادسه و الأربعون فى عدم وجوب الماده و المده للحادث ٨٣

المسأله السابعه و الأربعون فى أن القديم لا يجوز عليه العدم ٨٤

الفصل الثانى فى الماهيه و لواحقها المسأله الاولى فى الماهيه و الحقيقه و الذات ٨٥

المسأله الثانيه فى أقسام الكلّى ٨٦

المسأله الثالثه فى انقسام الماهيه الى البسيط و المركب ٨٨

المسأله الرابعه فى أحكام الجزء ٩١

المسأله الخامسه فى التشخص ٩٧

المسأله السادسه فى البحث عن الوحده و الكثره ٩٩

المسأله السابعه فى أن الوحده غنيه عن التعريف ١٠٠

المسأله الثامنه فى أن الوحده ليست ثابتة فى الأعيان ١٠٠

المسأله التاسعه فى التقابل بين الوحده و الكثره ١٠١

المسأله العاشره فى أقسام الواحد ١٠٢

المسأله الحاديه عشره فى البحث عن التقابل ١٠٧

الفصل الثالث فى العله و المعلول و فيه مسائل:

المسأله الاولى فى تعريف العله و المعلول ١١٤

ص: ٦٣٧

المسأله الثانيه فى أقسام العله ١١٤

المسأله الثالثه فى أحكام العله الفاعليه ١١٥

المسأله الرابعه فى إبطال التسلسل ١١٧

المسأله الخامسه فى متابعه المعلول للعله فى الوجود و العدم ١١٩

المسأله السادسه فى أن القابل لا يكون فاعلا ١٢٠

المسأله السابعه فى نسبه العله الى المعلول ١٢١

المسأله الثامنه فى أن مصاحب العله ليس بعله و كذا مصاحب المعلول ليس معلولا ١٢١

المسأله التاسعه فى أن العناصر ليست عللا ذاتيه بعضها لبعض ١٢٢

المسأله العاشره فى كيفيه صدور الافعال منّا ١٢٣

المسأله الحاديه عشره فى أن القوى الجسمانيه انما تؤثر بمشاركه الوضع ١٢٤

المسأله الثانيه عشره فى تناهى القوى الجسمانيه ١٢٥

المسأله الثالثه عشره فى العله الماديه ١٢٧

المسأله الرابعه عشره فى العله الصوريه ١٢٨

المسأله الخامسه عشره فى العله الغائيه ١٢٩

المسأله السادسه عشره فى أقسام العله ١٣٠

المسأله السابعه عشره فى أن افتقار المعلول انما هو فى الوجود أو العدم ١٣٣

المقصد الثانى فى الجواهر و الأعراض و فيه فصول:

الأول فى الجواهر و فيه مسائل:

المسأله الاولى فى قسمه الممكنات بقول كلى ١٣٨

المسأله الثانيه فى أن الجواهر و العرض ليسا جنسين لما تحتهما ١٤٠

المسأله الثالثه فى نفى التضاد عن الجواهر ١٤١

المسأله الرابعه فى أن وحده المحل لا تستلزم وحده الحال ١٤٢

المسأله الخامسه فى استحاله انتقال الأعراض ١٤٣

المسأله السادسه فى نفى الجزء الذى لا يتجزى ١٤٣

المسأله السابعه فى نفى الهيولى ١٥٠

ص: ٤٣٨

المسأله الثامنه فى إثبات المكان لكل جسم ١٥٠

المسأله التاسعه فى تحقيق ماهيه المكان ١٥٢

المسأله العاشره فى امتناع الخلاء ١٥٤

المسأله الحاديه عشره فى البحث عن الجهم ١٥٤

الفصل الثانى فى الاجسام و فيه مسائل:

المسأله الاولى فى البحث عن الأجسام الفلكيه ١٥٦

المسأله الثانيه فى البحث عن العناصر البسيطه ١٥٨

المسأله الثالثه فى البحث عن المركبات ١٦٣

الفصل الثالث فى بقيه أحكام الأجسام و يشتمل على مسائل:

المسأله الاولى فى تناهى الأجسام ١٦٧

المسأله الثانيه فى أن الأجسام متماثله ١٦٨

المسأله الثالثه فى أن الأجسام باقيه ١٦٩

المسأله الرابعه فى أن الأجسام يجوز خلوها عن الطعوم و الروائح و الألوان ١٦٩

المسأله الخامسه فى أن الأجسام يجوز رؤيتها ١٧٠

المسأله السادسه فى أن الأجسام حادثه ١٧٠

الفصل الرابع فى الجواهر المجرّده و فيه مسائل:

المسأله الاولى فى العقول المجرّده ١٧٦

المسأله الثانيه فى النفس الناطقه ١٨١

المسأله الثالثه فى أن النفس الناطقه ليست هى المزاج ١٨٢

المسأله الرابعه فى أن النفس ليست هى البدن ١٨٣

المسأله الخامسه فى تجرّد النفس ١٨٤

المسأله السادسه فى أن النفس البشريه متحده بالنوع ١٨٧

المسأله السابعه فى أن النفوس البشريه حادثه ١٨٨

المسأله الثامنه فى أن لكلّ نفس بدنا واحدا و بالعكس ١٩٠

المسأله التاسعه فى أن النفس لا تفنى بفناء البدن ١٩٠

المسأله العاشره فى إبطال التناسخ ١٩١

ص: ٦٣٩

المسأله الحاديه عشره فى كفييه تعقل النفس و إدراكها ١٩١

المسأله الثانيه عشره فى القوى النباتيه ١٩٢

المسأله الثالثه عشره فى أنواع الاحساس ١٩٤

المسأله الرابعه عشره فى أنواع القوى الباطنه المتعلقه بإدراك الجزئيات ١٩٨

الفصل الخامس فى الأعراض و فيه مسائل:

المسأله الاولى فى أن الاعراض منحصره فى تسعه: (الأول الكم) ٢٠٢

المسأله الثانيه فى قسمه الكم ٢٠٣

المسأله الثالثه فى خواصه ٢٠٣

المسأله الرابعه فى أحكامه ٢٠٤

الثانى الكيف و فيه مسائل:

المسأله الاولى فى رسمه ٢٠٨

المسأله الثانيه فى أقسامه ٢٠٩

المسأله الثالثه فى البحث عن المحسوسات ٢١٠

المسأله الرابعه فى مغايره الكيفيات للأشكال و الأمزجه ٢١٠

المسأله الخامسه فى البحث عن الملموسات ٢١١

المسأله السادسه فى البحث عن المبصرات ٢١٧

المسأله السابعه فى البحث عن المسموعات ٢٢٠

المسأله الثامنه فى البحث عن المطعومات ٢٢٣

المسأله التاسعه فى البحث عن المشمومات ٢٢٤

المسأله العاشره فى البحث عن الكيفيات الاستعداديه ٢٢٤

المسأله الحاديه عشره فى البحث عن الكيفيات النفسانيه ٢٢٥

المسأله الثانيه عشره فى البحث عن العلم بقول مطلق ٢٢٥

المسأله الثالثه عشره فى أن العلم يتوقف على الانطباع ٢٢٦

المسأله الرابعه عشره فى أقسام العلم ٢٢٩

المسأله الخامسه عشره فى توقف العلم على الاستعداد ٢٣١

المسأله السادسه عشره فى المناسبه بين العلم و الإدراك ٢٣٢

ص: ٦٤٠



المسأله السابعه عشره فى أن العلم بالعلّه يستلزم العلم بالمعلول ٢٣٢

المسأله الثامنه عشره فى مراتب العلم ٢٣٣

المسأله التاسعه عشره فى كيفيه العلم بذى السبب ٢٣٣

المسأله العشرون فى تفسير العقل ٢٣٤

المسأله الحاديه و العشرون فى الاعتقاد و الظن و غيرهما ٢٣٥

المسأله الثانيه و العشرون فى النظر و أحكامه ٢٣٨

المسأله الثالثه و العشرون فى أحكام القدره ٢٤٧

المسأله الرابعه و العشرون فى الألم و اللذه ٢٥٠

المسأله الخامسه و العشرون فى الإراده و الكراهه ٢٥٢

المسأله السادسه و العشرون فى باقى الكيفيات النفسانيه ٢٥٤

المسأله السابعه و العشرون فى الكيفيات المختصّه بالكمّيات ٢٥٥

الثالث المضاف و فيه مسائل:

المسأله الاولى فى أقسامه ٢٥٧

المسأله الثانيه فى خواصّه ٢٥٧

المسأله الثالثه فى أن الاضافه ليست ثابتة فى الأعيان ٢٥٨

المسأله الرابعه فى باقى مباحث الاضافه ٢٦٠

المسأله الخامسه فى مقوله الأين ٢٦١

المسأله السادسه فى المتي ٢٧٥

المسأله السابعه فى الوضع ٢٧٦

المسأله الثامنه فى الملك ٢٧٧

المسأله التاسعه فى مقولتى الفعل و الانفعال ٢٧٨

المقصد الثالث فى إثبات الصانع تعالى و فيه فصول:

الأولى فى وجوده تعالى

ص: ٦٤١

الفصل الثانی فی صفاته تعالی و فیہ مسائل:

المسأله الاولى فی أنه تعالی قادر ٢٨١

المسأله الثانيه فی أنه تعالی عالم ٢٨٤

المسأله الثالثه فی أنه تعالی حی ٢٨٧

المسأله الرابعه فی أنه تعالی مرید ٢٨٨

المسأله الخامسه فی أنه تعالی سمیع بصیر ٢٨٩

المسأله السادسه فی أنه تعالی متکلم ٢٨٩

المسأله السابعه فی أنه تعالی باق ٢٩٠

المسأله الثامنه فی أنه تعالی واحد ٢٩١

المسأله التاسعه فی أنه تعالی مخالف لغيره من الماهيات ٢٩١

المسأله العاشره فی أنه تعالی غير مرکب ٢٩٢

المسأله الحاديه عشره فی أنه تعالی لا ضد له ٢٩٢

المسأله الثانيه عشره فی أنه تعالی ليس بمتحيز ٢٩٣

المسأله الثالثه عشره فی أنه تعالی ليس بحال في غيره ٢٩٣

المسأله الرابعه عشره فی نفی الاتحاد عنه تعالی ٢٩٣

المسأله الخامسه عشره فی نفی الجهه عنه تعالی ٢٩٤

المسأله السادسه عشره فی أنه تعالی ليس محلا للحوادث ٢٩٤

المسأله السابعه عشره فی أنه تعالی غنی ٢٩٥

المسأله الثامنه عشره فی استحاله الألم و اللذّه عليه تعالی ٢٩٥

المسأله التاسعه عشره فی نفی المعانی و الأحوال و الصفات الزائده فی الأعيان عنه تعالی ٢٩٦

المسأله العشرون فى أنه تعالى ليس بمرئى ٢٩٦

المسأله الحاديه و العشرون فى باقى الصفات ٢٩٩

الفصل الثالث فى أفعاله تعالى و فيه مسائل:

المسأله الاولى فى إثبات الحسن و القبح العقليين ٣٠٢

ص:٦٤٢

المسأله الثانيه فى أنه تعالى لا يفعل القبيح و لا يخلّ بالواجب ٣٠٥

المسأله الثالثه فى أنه تعالى قادر على القبيح ٣٠٦

المسأله الرابعه فى أنه تعالى يفعل لغرض ٣٠٦

المسأله الخامسه فى أنه تعالى يريد الطاعات و يكره المعاصي ٣٠٧

المسأله السادسه فى انا فاعلون ٣٠٨

المسأله السابعه فى المتوكل ٣١٣

المسأله الثامنه فى القضاء و القدر ٣١٥

المسأله التاسعه فى الهدى و الضلاله ٣١٧

المسأله العاشره فى انه تعالى لا يعذب الأطفال ٣١٨

المسأله الحاديه عشره فى حسن التكليف و... ٣١٩

المسأله الثانيه عشره فى اللطف و ماهيته و أحكامه ٣٢٤

المسأله الثالثه عشره فى الألم و وجه حسنه ٣٢٩

المسأله الرابعه عشره فى الأعواض ٣٣٢

المسأله الخامسه عشره فى الآجال ٣٣٩

المسأله السادسه عشره فى الأرزاق ٣٤١

المسأله السابعه عشره فى الأسعار ٣٤٢

المسأله الثامنه عشره فى الأصلاح ٣٤٣

المقصد الرابع فى النبوه و فيه مسائل:

المسأله الاولى فى حسن البعثه ٣٤٦

المسأله الثانيه فى وجوب البعثه ٣٤٨

المسأله الثالثه فى وجوب العصمه ٣٤٩

المسأله الرابعه فى الطريق الى معرفه صدق النبى ٣٥٠

المسأله الخامسه فى الكرامات ٣٥١

المسأله السادسه فى وجوب البعثه فى كل وقت ٣٥٣

المسأله السابعه فى نبوه نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم ٣٥٤

ص: ٤٤٣

المقصد الخامس فى الإمامه و فىه مسائل:

المسأله الاولى فى أن نصب الإمام واجب على الله تعالى ٣٦٢

المسأله الثانيه فى أن الإمام يجب أن يكون معصوما ٣٦٤

المسأله الثالثه فى أن الإمام يجب أن يكون أفضل من غيره ٣٦٦

المسأله الرابعه فى وجوب النصّ على الإمام ٣٦٦

المسأله الخامسه فى أن الإمام بعد النبىّ (صلى الله عليه و آله) بلا فصل على بن أبى طالب (عليه السلام) ٣٦٧

المسأله السادسه فى الأدله الداله على عدم إمامه غير على (عليه السلام) ٣٧٢

المسأله السابعه فى أن عليا عليه السلام أفضل من الصحابه ٣٨١

المسأله الثامنه فى إمامه باقى الاثمه الاثنى عشر عليهم السلام ٣٩٧

المسأله التاسعه فى أحكام المخالفين ٣٩٨

المقصد السادس فى المعاد و فىه مسائل:

المسأله الاولى فى إمكان خلق عالم آخر ٤٠٠

المسأله الثانيه فى صحه العدم على العالم ٤٠١

المسأله الثالثه فى وقوع العدم و كيفيته ٤٠٢

المسأله الرابعه فى وجوب المعاد الجسمانى ٤٠٥

المسأله الخامسه فى الثواب و العقاب ٤٠٧

المسأله السادسه فى صفات الثواب و العقاب ٤١٠

المسأله السابعه فى الاحباط و التكفير ٤١٣

المسأله الثامنه فى انقطاع عذاب أصحاب الكبائر ٤١٤

المسأله التاسعه فى جواز العفو ٤١٥

المسأله العاشره فى الشفاعة ٤١٦

المسأله الحاديه عشره فى وجوب التوبه ٤١٧

المسأله الثانيه عشره فى أقسام التوبه ٤٢١

ص:٦٤٤



المسأله الثالثه عشره فى باقى المباحث المتعلقه بالتوبه ٤٢٤

المسأله الرابعه عشره فى عذاب القبر و الميزان و الصراط ٤٢٤

المسأله الخامسه عشره فى الأسماء و الأحكام ٤٢٦

المسأله السادسه عشره فى الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر ٤٢٧

التعليقات على كشف المراد ٤٢٩-٦٣٣

ص: ٦٤٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
الغمامة  
اصبحان  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

