



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



ارسلنا  
عليكم يا صابغ  
الرماد

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

مخطوطات  
کتابخانه آیت الله العظمی بروجردی

إرشاد الطالبین

الی

نج المشرکین

الفتیة الکبیرة بحکم الفقیر

جمال الدین محمد بن عبدالقادر سیوطی الحلی

بهنام

السید محمود المرعشی

عزیز

السید محمد علی الزجالی

مطبوعات مکتب آیة الله العظمی المرعشی نجفی

قم - ایران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين

كاتب:

حسن بن يوسف بن مطهر علامه حلي

نشرت في الطباعة:

مكتبه آيه الله المرعشي النجفي العامه - قم

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

٥	الفهرس
١٦	ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين
١٦	اشاره
١٦	اشاره
٢٢	تمهيد
٢٣	اشاره
٢٥	اسمه و نسبه:
٢٧	اطراء العلماء عليه:
٣١	أساتذته و الذين روى عنهم:
٣٣	تلامذته و الراوون عنه:
٣٧	تأليفاته القيمه:
٤٢	ولادته و وفاته:
٤٤	الشروح على كتاب نهج المسترشدين:
٤٧	حول الكتاب
٥٠	مصادر التحقيق و التصحيح:
٥٢	اشاره
٥٤	خطبه الكتاب
٥٦	تحقيق حول البسمله
٦٠	مقدمه مؤلف الكتاب
٦٠	اشاره
٦٦	لطيفه
٦٨	الفصل الاول: فى تقسيم المعلوم
٦٨	اشاره
٦٩	عدم وجود الواسطه بين الموجود و المعدوم

٧١	تقسيم كل من الموجود و المعدوم الى الخارجى
٧١	اشاره
٧٣	(فائده)
٧٣	تقسيم الموجود و المعدوم الخارج الى الواجب و الممكن
٧٤	انحصار ثبوت المعدوم الممكن فى الذهن
٧٦	الفصل الثانى: تقسيم الممكن الى الجوهر و العرض
٧٦	اشاره
٧٩	تعريف الجوهر
٧٩	تتمه
٨٠	كيفية تركيب الاجسام من الجوهر
٨٣	الفصل الثالث: تعريف الوجود و أنه صفة زائده على الماهيه
٨٣	البحث الاول: اختلاف الناس فى الوجود
٨٨	البحث الثانى: اشتراك الوجود و أقسامه
٨٨	اشاره
٩٢	(تحقيق)
٩٢	البحث الثالث: بداهه تصور الوجود و العدم و الوجوب و الامتناع و الامكان
٩٥	البحث الرابع: كون الوجوب و الامتناع و الامكان من الاعتبارات العقليه
٩٨	الفصل الرابع: (فى أحكام الموجودات)
٩٨	البحث الاول: وجود جوهر الفرد و عدمه
١٠٥	البحث الثانى: تماثل الاجسام فى الجسميه
١٠٥	اشاره
١٠٦	توضيح:
١٠٦	بقاء الاجسام و عدم انعدامه
١٠٧	استحاله تداخل الاجسام
١٠٨	جواز خلو الاجسام عن الاعراض
١١٠	كون الاجسام مرثيه

١١٠	تحقيق حول تناهى الاجسام و عدمه
١١٤	جواز الخلاء بين الاجسام
١١٧	تحقيق حول حدوث الاجسام
١٢٠	البحث الثالث: فى أحكام خاصة للاعراض
١٢٠	تعريف الكون و أقسامه
١٢٥	تعريف اللون
١٢٧	تعريف الضوء و الظلمه
١٢٩	تعريف الطعم و أنواعه
١٣١	تعريف الرائحة و أنواعها
١٣٢	تعريف الحرارة و البروده
١٣٤	تعريف الرطوبه و اليبوسه
١٣٦	تعريف الصوت و الحرف
١٣٩	تعريف الاعتماد و أنواعه
١٤١	تعريف التأليف
١٤٢	تعريف الفناء
١٤٣	تعريف الحياه
١٤٥	تعريف القدره و مسائلها
١٤٧	تعريف الاعتقاد
١٤٧	اشاره
١٤٩	أقسام العلم الضرورى
١٥٢	العلم و غناه عن التعريف
١٥٣	نسبه العالم الى المعلوم
١٥٤	صحه اضافه العلم الى المعدوم
١٥٥	تعريف الظن
١٥٥	تعريف النظر
١٥٥	اشاره

- ١٥٧ ----- تقسيم النظر الى الصحيح و الفاسد
- ١٥٨ ----- كيفيه انتاج النتيجه العلميه و الظنيه
- ١٥٨ ----- افاده النظر الصحيح العلم
- ١٦٠ ----- وجوب النظر فى معرفه الله
- ١٦٢ ----- كون وجوب النظر عقلى
- ١٦٤ ----- كون النظر أول الواجبات
- ١٦٤ ----- كيفيه حصول العلم عقيب النظر
- ١٦٦ ----- تعريف الدليل و أقسامه
- ١٦٩ ----- تحقيق حول الإراده و الكراهه
- ١٧١ ----- تعريف الشهوه و النفره
- ١٧١ ----- تعريف الالم و اللذه
- ١٧٣ ----- تعريف الادراك و أنواعه
- ١٨١ ----- البحث الرابع: تحقيق حول مباحث الاعراض
- ١٨٥ ----- البحث الخامس: كون المتغايران اما متماثلان أو متخالفان
- ١٨٥ ----- اشاره
- ١٨٧ ----- تعريف الضدان و أحكامهما
- ١٩٠ ----- تعريف النقيضان
- ١٩٢ ----- تعريف تقابل العدم و الملكه
- ١٩٣ ----- تعريف المتضايقان و أحكامهما
- ١٩٦ ----- انقسام المعقول الى الوحده و الكثره و كيفيتهما
- ١٩٩ ----- كون الوحده و الكثره من الامور الاعتباريه
- ٢٠٠ ----- تقسيم الموجود الى القديم و الحادث
- ٢٠٤ ----- كون الحدوث و القدم من الصفات الاعتباريه
- ٢٠٥ ----- عدم جواز العدم على القديم
- ٢٠٦ ----- افتقار المحدث الى المؤثر
- ٢٠٧ ----- كون الامكان عله الاحتياج الى الفاعل



- ٢٠٨ ..... تقسيم الموجود الى العله و المعلول
- ٢٠٩ ..... بيان العلل الاربع
- ٢١١ ..... بيان العلل الذاتيه و العرضيه
- ٢١١ ..... استحاله اجتماع علتان تامتان فى معلول واحد
- ٢١٢ ..... جواز توارد علتين على المعلول النوعى
- ٢١٢ ..... استحاله تأثير العله المركبه فى المعلول البسيط
- ٢١٤ ..... عدم جواز تأخر المعلول عن العله
- ٢١٥ ..... تبين عله العدم
- ٢١٦ ..... بطلان الدور
- ٢١٧ ..... بطلان التسلسل
- ٢٢٠ ..... تحقيق حول مسأله الواحد لا يصدر منه أكثر من واحد
- ٢٢٢ ..... البسيط يمكن أن يكون قابلا و فاعلا
- ٢٢٣ ..... تقسيم الموجود الى الجزئى و الكلى
- ٢٢٣ ..... تقسيم الكلى الى الذهنى و الخارجى
- ٢٢٤ ..... تقسيم الكلى الى الذاتى و العرضى و الانواع الخمسه
- ٢٢٧ ..... الفصل الخامس: فى مباحث التوحيد
- ٢٢٧ ..... البحث الاول: اثبات واجب الوجود
- ٢٢٧ ..... اشاره
- ٢٣٠ ..... كون وجوده تعالى نفس حقيقته
- ٢٣٢ ..... كونه تعالى أزلى أبدي
- ٢٣٣ ..... البحث الثانى: اثبات القدره للبارى تعالى
- ٢٣٣ ..... اشاره
- ٢٣٥ ..... حجه القائلين بالايجاب و جوابهم
- ٢٣٨ ..... تعلق قدرته تعالى بجميع المقدرات
- ٢٣٩ ..... مذهب النظام على عدم قدرته تعالى على القبيح و جوابه
- ٢٤٠ ..... مذهب العباد فى عدم قدرته تعالى على خلاف معلومه

- ٢٤٢ ----- مذهب الكعبي في عدم قدرته تعالى على
- ٢٤٣ ----- مذهب الجبائيان في عدم قدرته تعالى
- ٢٤٥ ----- البحث الثالث: الدليل على أنه تعالى عالم
- ٢٤٥ ----- اشاره
- ٢٤٨ ----- اثبات عموم العلم له تعالى
- ٢٤٩ ----- دليل اثبات العلم بالجزئيات
- ٢٥٠ ----- علم الله تعالى بذاته
- ٢٥٢ ----- البحث الرابع: اثبات الحي لله تعالى
- ٢٥٤ ----- البحث الخامس: اثبات الإرادة لله تعالى
- ٢٥٦ ----- البحث السادس: اثبات الادراك للبارى تعالى
- ٢٥٩ ----- البحث السابع: تحقيق حول اثبات التكلم للبارى تعالى
- ٢٦٤ ----- الفصل السادس: في أحكام هذه الصفات
- ٢٦٤ ----- البحث الاول: كيفيه بقائه تعالى
- ٢٦٦ ----- البحث الثانى: مسأله نفى المعانى و الاحوال
- ٢٦٩ ----- البحث الثالث: كيفيه اتصافه تعالى بالاراده
- ٢٧٠ ----- البحث الرابع: الدليل على حدوث كلامه تعالى
- ٢٧٢ ----- البحث الخامس: كون خبره تعالى كله صدق
- ٢٧٢ ----- البحث السادس: كون صفاته تعالى أزليه
- ٢٧٢ ----- اشاره
- ٢٧٣ ----- كون صفاته تعالى زائده على ذاته فى التعقل
- ٢٧٤ ----- الفصل السابع: فيما يستحيل عليه تعالى
- ٢٧٤ ----- البحث الاول: كونه تعالى لا مثل له
- ٢٧٥ ----- البحث الثانى: استحاله التركب فى ذاته تعالى
- ٢٧٧ ----- البحث الثالث: استحاله التحيز للبارى تعالى
- ٢٧٨ ----- البحث الرابع: كونه تعالى ليس فى جهه من الجهات
- ٢٧٨ ----- اشاره

٢٧٩	..... كونه تعالى ليس فى مكان
٢٨١	..... رد أدله الكراميه و المشبهه
٢٨٢	..... البحث الخامس استحاله قيام الحوادث بذاته تعالى
٢٨٢	..... اشاره
٢٨٤	..... استحاله قيام اللذه و الالم بذاته تعالى
٢٨٨	..... استحاله اتصافه تعالى بالآلات الجسمانيه
٢٨٨	..... الدليل على نفى الاتحاد
٢٨٩	..... البحث السادس: كونه تعالى غنى
٢٩٠	..... البحث السابع: كون حقيقته تعالى غير معلومه للبشر
٢٩٢	..... البحث الثامن استحاله الرؤيه على البارى تعالى
٢٩٢	..... اشاره
٢٩٥	..... دليل الاشاعره على الرؤيه
٣٠٠	..... البحث التاسع: اثبات وحده واجب الوجود
٣٠٣	..... الفصل الثامن: مباحث العدل
٣٠٣	..... البحث الاول: انقسام الفعل الى الاحكام الخمسه
٣٠٥	..... البحث الثانى: مسأله الحسن و القبح
٣٠٥	..... اشاره
٣٠٧	..... احتجاج الاشاعره على نفى الحسن و القبح العقلى
٣١١	..... البحث الثالث: اثبات أن البارى تعالى لا يفعل القبيح
٣١١	..... اشاره
٣١٣	..... احتجاج الاشاعره على صدور القبيح منه تعالى
٣١٤	..... البحث الرابع: مسأله خلق الاعمال
٣١٤	..... اشاره
٣١٦	..... احتجاج المخالفين فى خلق الاعمال
٣٢٠	..... البحث الخامس: كونه تعالى مريدا للطاعات و مكره للمعاصى
٣٢٠	..... اشاره

٣٢١	احتجاج الاشعريه على عدم ارادته تعالى للطاعه
٣٢٢	الفصل التاسع: فى فروع العدل
٣٢٢	البحث الاول: تعريف التكليف
٣٢٢	اشاره
٣٢٣	كون التكليف حسنا
٣٢٤	كون التكليف واجبا على البارى تعالى
٣٢٥	شرائط التكليف
٣٢٦	انقسام المكلف به الى العلم و الظن و العمل
٣٢٧	البحث الثانى: تحقيق حول قاعده اللطف
٣٣٠	البحث الثالث: تحقيق حول مسأله الآلام
٣٣٢	البحث الرابع: تعريف العوض و أقسامه
٣٣٢	اشاره
٣٣٣	حكم العوض عن الالم الصادر عن غير العاقل
٣٣٦	كون العوض واجب على البارى تعالى
٣٣٦	مسائل فى كيفيه الانتصاف
٣٣٧	البحث الخامس: بحث فى الارزاق
٣٣٧	اشاره
٣٤١	بحث فى الآجال
٣٤١	اشاره
٣٤٢	حكم أجل المقتول لو لم يقتل
٣٤٤	بحث فى الاسعار
٣٤٦	الفصل العاشر: مباحث النبوه
٣٤٦	البحث الاول: من هو النبى؟
٣٤٦	اشاره
٣٤٧	بيان وجوب وجود النبى
٣٥١	البحث الثانى: وجوب عصمه النبى

- ٣٥١ ..... اشاره
- ٣٥٤ ..... وجوب تنزه النبي (صلى الله عليه وآله) عن المعاصي عمدا و سهوا
- ٣٥٥ ..... وجوب تنزه الأنبياء عن كل ما ينفر عنهم
- ٣٥٦ ..... عدم جواز السهو على النبي
- ٣٥٧ ..... البحث الثالث: تعريف المعجز و ما يعتبر فيه
- ٣٥٧ ..... اشاره
- ٣٥٩ ..... جهه اعجاز القرآن
- ٣٦٢ ..... البحث الرابع: اثبات نبوه نبينا محمد صلى الله عليه وآله
- ٣٦٢ ..... اشاره
- ٣٦٨ ..... احتجاج اليهود على عدم نسخ نبوه موسى (عليه السلام)
- ٣٧٢ ..... البحث الخامس: اثبات ان الأنبياء أشرف من الملائكه
- ٣٧٦ ..... الفصل الحادى عشر: مباحث الامامه
- ٣٧٦ ..... البحث الاول: من هو الامام
- ٣٧٦ ..... اشاره
- ٣٧٧ ..... كون الامامه واجبه على البارى تعالى
- ٣٧٩ ..... الجواب عن القائلين بعدم وجوب نصب الامام
- ٣٨٣ ..... البحث الثانى: وجوب عصمه الامام عليه السلام
- ٣٨٣ ..... اشاره
- ٣٨٧ ..... وجوب كونه أفضل من كل واحد من رعيته
- ٣٨٨ ..... وجوب كونه عليه السلام منصوفا عليه
- ٣٨٩ ..... البحث الثالث: اثبات إمامه على بن أبى طالب عليه السلام
- ٣٨٩ ..... اشاره
- ٣٩٢ ..... نزول آيه انما وليكم الله فى على عليه السلام
- ٣٩٧ ..... خبر يوم الغدير
- ٤٠١ ..... قول النبي (صلى الله عليه وآله) لعلى أنت منى بمنزله هارون من موسى
- ٤٠٣ ..... انه عليه السلام أفضل الناس بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله)

- ٤٠٧ ..... كونه (عليه السلام) في غاية الذكاء و الحرص على تحصيل المعارف
- ٤٠٨ ..... قوله «ص» أفضاكم على .....
- ٤٠٩ ..... علمه «ع» بجميع الشرائع .....
- ٤١١ ..... رجوع الصحابه إليه «ع» في أخذ الاحكام .....
- ٤١٣ ..... أنه «ع» قضى بقضايا غريبه .....
- ٤١٥ ..... انتساب تمام العلوم إليه عليه السلام .....
- ٤١٧ ..... كونه عليه السلام أشجع الصحابه .....
- ٤١٨ ..... كونه عليه السلام أزهد الناس .....
- ٤١٩ ..... كونه عليه السلام أعبد الناس .....
- ٤٢٠ ..... كونه عليه السلام أكرم الناس .....
- ٤٢٢ ..... كونه عليه السلام أخبر بالمغيبات .....
- ٤٢٥ ..... قبج تقديم المفضول على الفاضل .....
- ٤٢٥ ..... البحث الرابع: اثبات إمامه باقى الائمه عليهم السلام .....
- ٤٢٥ ..... اشاره .....
- ٤٢٨ ..... بحث فى غيبه الامام المنتظر عجل الله فرجه .....
- ٤٣١ ..... الفصل الثانى عشر: مباحث حول الامر بالمعروف و النهى عن المنكر .....
- ٤٣٦ ..... الفصل الثالث عشر: مباحث المعاد .....
- ٤٣٦ ..... اشاره .....
- ٤٣٧ ..... البحث الاول: تحقيق حول حقيقه الانسان .....
- ٤٤٤ ..... البحث الثانى: تحقيق حول اعاده المعدوم .....
- ٤٤٧ ..... البحث الثالث: صحه عدم العالم .....
- ٤٤٧ ..... اشاره .....
- ٤٤٨ ..... لا يلزم من جواز عدم العالم وقوع عدمه .....
- ٤٥٠ ..... كيفيه اعدام الاجسام .....
- ٤٥٢ ..... جواز انخراق الافلاك و انتشار الكواكب .....
- ٤٥٢ ..... البحث الرابع: امكان خلق عالم آخر .....

- ٤٥٥ ..... البحث الخامس: وجوب انقطاع التكليف
- ٤٥٧ ..... البحث السادس: تحقيق حول اثبات المعاد البدني و نقض أدله المخالف
- ٤٦٢ ..... البحث السابع: مباحث الوعد و الوعيد
- ٤٦٧ ..... البحث الثامن: هل العلم بدوام الثواب و العقاب عقلي أم سمعي
- ٤٦٧ ..... اشاره
- ٤٦٩ ..... جواز توقف الثواب على شرط
- ٤٧٠ ..... كون استحقاق الثواب مشروط بالموافاة
- ٤٧١ ..... مسأله الاحباط و التكفير
- ٤٧٤ ..... حكم وعيد أصحاب الكبائر و الكفار
- ٤٧٦ ..... أحوال يوم القيامة
- ٤٧٨ ..... جواز العفو عن الفاسق و مسأله الشفاعة
- ٤٨١ ..... البحث التاسع: تحقيق حول التوبه و ماهيتها
- ٤٨٧ ..... البحث العاشر: بيان الايمان و الكفر و الفسق و النفاق
- ٤٨٧ ..... اشاره
- ٤٨٩ ..... تعريف الايمان
- ٤٩٣ ..... هل الايمان يقبل الزيادة و النقصان؟
- ٤٩٤ ..... تعريف الكفر و الفسق و النفاق
- ٤٩٧ ..... تعريف مركز

سرشناسه: علامه حلي، حسن بن يوسف، ق ٧٢٦ - ٦٤٨

عنوان قراردادى: [نهج المسترشدين فى اصول الدين. شرح]

عنوان و نام پديد آور: ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين / جمال الدين مقداد بن عبدالله السيورى الحلى؛ تحقيق مهدى الرجالى؛ باهتمام السيد محمود المرعى

مشخصات نشر: قم: مكتبه آيه الله المرعى العامه، ١٤٠٥ ق. = ١٣٦٣.

مشخصات ظاهرى: ص ٤٤٥

فروست: (مخطوطات مكتبه آيه الله المرعى العامه ١٠)

عنوان ديگر: نهج المسترشدين فى اصول الدين

موضوع: كلام شيعه اماميه

شناسه افزوده: فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، - ٨٢٦ ق. شارح

شناسه افزوده: رجالى، مهدى، مصحح

شناسه افزوده: مرعى، محمود، ١٣٢٠ - ، مصحح

رده بندى كنگره: BP٢١٠/ع ٨ ١٣٦٣ ٩٠٢١٧

رده بندى ديويى: ٢٩٧/٤١٧٢

شماره كتابشناسى ملي: م ٦٤-٢٣٥٨

ص: ١





ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين

جمال الدين مقداد بن عبدالله السيوري الحلبي

تحقيق مهدي الرجالي

باهتمام السيد محمود المرعشي

ص: ٣



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطيبين الطاهرين و اللعنه الدائمه على اعدائهم اجمعين.

ص: ٥





قد اتجه علماء الشيعة اتجاها ملحوظا فى جميع الميادين العلميه منذ أقدم عصورهم، وامتد نشاطهم و حركتهم الفكرية الى كل ما كان هناك من علوم معروفه، و شمل نشاطهم الى جانب الفقه و أصوله، و الكلام، و علوم القرآن و اللغه و الادب، سوى ذلك من العلوم الاخرى، و نجد هذا النشاط بارزا على مؤلفاتهم الكثيره، التى تعكس اتجاهاهم العلمى و نشاطهم الفكرى.

و الانصاف يحتم علينا أن لا- ننسى لهم ما قاموا به من الادوار الكبيره فى الحركه الثقافيه فى الاحقاب الاسلاميه الماضيه، و ما ساهم به اتجاهاهم هذا الممعن بحثا، الذى جاب مناطق الانسان و الحياه فى بناء الحضاره الاسلاميه و اقامه دعائمها على أسس قويمه منتجته.

انه لمن المدهش حقا أن نجد كثيرا من مفكرى الشيعة و علمائهم قد سبقوا عصورهم بأجيال بمعلوماتهم و نظرياتهم و آثارهم، و تركوا حقائق علميه مثيره للدهشه.

و من العلوم المنقحه عند الاوائل و الاواخر هو علم الكلام، و هو أجل العلوم قدرا، و أشرفها منزله، و فيه بيان التوحيد و التجريد، و اثبات التنزيه و نفى

التشبيه و التجسيم. و فى هذا العلم الشريف بيان اثبات النبوه العامه و الخاصه، و تثبت الامامه، و تعيين أوصاف الوصايه بعد النبى صلى الله عليه و آله و توضيح الولايه التكوينيّه و التشريعيّه. فهو الاساس لسائر العلوم الاسلاميه من العقليه و الشرعيّه.

و قد ورد فى الآثار الشريفه المرويّه عن العتره الطاهره عليهم السّلام مدح العلماء و المتكلمين الذين يذبون عن الدين انتحال المبطلين، و مكاييد أعداء الدين، و يدحضون شبهات الشياطين.

و ممن شيد أركان هذا العلم الشريف و نقحها تنقيحاً. و بذل اهتمامه فى تهذيبه و تنقيحه كمال الاهتمام، هو الفقيه المتبحر المتكلم الكبير الشيخ جمال الدين مقداد بن عبد الله الاسدى السيورى الحلّى أسكنه الله بحبوحات جناته.



## اسمه و نسبه:

أبو عبد الله المقداد بن عبد الله بن محمد بن الحسين بن محمد السيوري الاسدي الحلبي الغروي المشهور ب«الفاضل المقداد» و«الفاضل السيوري» في كتب الكلام و الفقه.

و السيوري منسوب الى سيوراء، بلد بين الكوفه و الحله قريب من الفرات.

و الاسدي نسبه الى بني أسد، قبيله من قبائل العرب.

و اختلف في لقبه الشريف، فقال في الرياض أن لقبه «شرف الدين» (1) و قال في الروضات أن لقبه «جمال الدين» (2). و الاول هو المشهور في أكثر الكتب.

و قد يظهر من كلمات الشيخ الفاضل المترجم له في هذا الكتاب: أنّ

ص: ٨

---

١- (١) رياض العلماء: ٢١٦/٥.

٢- (٢) روضات الجنات: ١٧٤/٧ نقلا عن بعض الاجازات.

العلامة ركن الدين محمد بن علي الأسترآبادي الجرجاني مترجم «الفصول النصيرية» من الفارسيه إلى العربية كان جده، حيث قال فيه:

و أورد جدى ركن الدين الجرجانى قدس الله نفسه على المعتزله فى هذا البحث الخ (١).

و صرح به أيضا فى خطبه كتابه «الانوار الجلاليه» بقوله «الجد الحميد»، فظاهر هذين العبارتين صريحه فى كون ركن الدين الجرجانى رحمه الله جده، و الظاهر أنه من طرف الام.

فالشيخ الفاضل المترجم له «ره» عربى صميم من جانب الأب و أسدى النسب و ايرانى فارسى من طرف الام.

و جده ركن الدين الجرجانى قدس سره كان قاطنا فى العراق و متوطنا فى النجف الاشرف و الحله و كان من تلامذه العلامة الحللى.

و له مصنفات كثيره، و قد عثر على فهرس تصانيفه السيد الامين العاملى قدس سره فى مجموعته من خطه فى مكتبه الشيخ الحجه الكبير الشهيد فضل الله النورى قدس سره بطهران و هى مفصله فراجع (٢).

و للفاضل المقداد ولد يسمى «عبد الله»، قال فى الرياض: و ابنه عبد الله من العلماء، ثم قال: و رساله أربعين حديثا ألفها لولده عبد الله (٣).

---

١- (١) ارشاد الطالبين ص ٥٧.

٢- (٢) أعيان الشيعة: ٢٩/٤٦-٣٠ و ٩٤/٤٨ يذكر فيها أحوالاته و تصانيفه.

٣- (٣) رياض العلماء: ٢١٦/٥-٢١٧.

## اطراء العلماء عليه:

ان المترجمين للفاضل المقداد و ان لم يفصلوا فى شرح حاله و ترجمه أحواله على نحو يليق بمقامه كما هو دأب أكثر القدماء و السالفين فى أغلب تراجم

ص: ٩

رجال العلم و أصحاب الفضيله من الاقتصار على اسم المترجم و بعض ألقابه.

و لكنهم لم يقصروا من الاطراء عليه و التصريح بجميل فضله و علمه المتدقق و سطوع فضله الغريز و كونه من العلماء المحققين.

و نذكر جملة من كلماتهم و جميل وصفهم و ثنائهم عليه على ما وصل إلينا من كلماتهم فنقول:

قال تلميذه الشيخ حسن بن راشد الحلبي: شيخنا الامام العلامة الاعظم أبو عبد الله-الى أن قال-و كان بيض الله غرته رجلا جميلا من الرجال، جهورى الصوت، ذرب اللسان، مفوها فى المقال، متفننا فى علوم كثيره، فقيها متكلما أصوليا نحويا منطقيا، صنف و أجاد (١).

و قال الشيخ ابن أبى جمهور الاحسائى فى عوالى اللآلى: الشيخ العلامة الفهامه خاتمه المجتهدين شرف المله و الحق و الدين (٢).

و قال الشيخ حر العاملى فى أمل الامل: كان عالما فاضلا متكلما محققا مدققا (٣).

و قال العلامة المجلسى فى البحار: الشيخ الاجل المقداد بن عبد الله من أجله الفقهاء و تصانيفه فى نهايه الاعتبار و الاشتهار (٤).

و قال المحقق التستري فى المقاييس: الشيخ الفاضل الفقيه المتكلم الوجيه المحقق المدقق النبيه جمال الدين و شرف المعتمدين (٥).

و قال السيد الاجل الجابلقى فى الروضه البهيه: الشيخ العالم مقداد-الى أن قال- كان عالما فاضلا متكلما محققا من الفقهاء الذين يعتمد على فتاواهم.

ص: ١٠

١- (١) راجع ذيل روضات الجنات ١٧٥/٧.

٢- (٢) عوالى اللآلى: ٥/٢.

٣- (٣) أمل الامل: ٣٢٥/٢ ط النجف.

٤- (٤) بحار الأنوار: ٤١/١.

٥- (٥) المقاييس: ١٤.

ثم عد كتبه و قال: و الرجل من أعيان العلماء نقى الكلام حسن البيان، كما يظهر بالتأمل فى كلماته (١).

و قال المحدث النورى فى المستدرک: الشيخ الفاضل الفقيه المتكلم المحقق الوجيه (٢).

و قال العلامة المامقانى فى تنقيح المقال: كان عالما جليلا و فاضلا نبيلًا محققًا متكلمًا و فقيها (٣).

و ذكره المحقق الخوانسارى فى الروضات و المحدث البحرانى فى لؤلؤه البحرين و المحدث القمى فى الكنى و الالقاب (٤). و لم يزيدوا فى وصفه على ما ذكره المحدث العاملى فى أمل الأمل.

و غيرهم ممن وصفه جماعه من الخاصه و العامه، مع أنه (رحمه الله) غنى عن اطراء الواصفين و ثناء المادحين. كيف؟ و قد عرفت أن فى تصانيفه من الدلاله على غزاره علمه و جلاله قدره و نباله أصله و سطوع فضله فى مقام الفقاهاه و الاجتهاد و الاستنباط ما لا يمكن انكارها.

و قد وصفه المترجمون له بأوصاف التحقيق و التدقيق، و صرحوا بكونه من العلماء المحققين و من المتكلمين المدققين، و فى اعتناء الفقهاء و المتكلمين على آرائه و نظرياته فى المسائل الفقيهيه و المباحث العلميه الكلاميه دلالة واضحة على اذعانهم بمقامه العلمى الشامخ، و قد نقلنا تصريح بعضهم بكونه من الفقهاء الذين يعتمد على فتاواهم و أقوالهم.

و هذا المحقق الكبير الشيخ أسد الله التستري أذعن بكون الفاضل المترجم

ص: ١١

١- (١) نقلا عن مقدمه اللوامع ص كط.

٢- (٢) مستدرک الوسائل: ٣/٤٣١.

٣- (٣) تنقيح المقال: ٣/٢٤٥.

٤- (٤) الروضات: ٧/١٧١ و لؤلؤه البحرين: ١٧٢ و الكنى و الالقاب ٧/٣.

من العلماء المحققين و الفقهاء المدققين كما مر.

و ليس ذلك كله الا- لشده اهتمام الاكابر و أهل التحقيق بمصنفات الشيخ الفاضل،فانها مشحونه بالتحقيقات العلميه و الفوائد الكثيره،و مؤلفه على ضوء التحقيق و التحير و التهذيب و التنقيح و تحرير المطالب و تجريدها عن الحشو و الزوائد كما يشهد بذلك تأليفه القيمه.

هو من أكابر تلامذه الفقيه الشيخ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن الشيخ جمال الدين مكى ابن الشيخ شمس الدين محمد بن حامد بن أحمد النبطى العاملى الجزينى المشهور ب«الشهيد الاول».

و الفاضل المترجم يروى عن أستاذه الشهيد قدس سره، و حضر عنده و استفاد منه حتى صار من أرشد تلاميذه فى الارض المقدسه النجف الاشرف، و له اختصاص و حظوه عند الاستاذ، و لعل بالبحث و التنقيب عنده.

و من ذلك عمد الى كتاب شيخه «القواعد الفقيهيه» فنضده و رتبه على أحسن ترتيب و سماه «نضد القواعد».

كما أنه سأله أو كاتبه فى مسائل عديده خلافه فأجاب عنها فسميت تلك المسائل مع أجوبتها بكتاب «المسائل المقداديه».

قال فى الروضات: و هو الذى ينقل فى كتبنا الاستدلاليه الفتاوى و الخلافيات و كان نسبه تلك المسائل الى تلميذه الشيخ مقداد السيورى قدس سره النورى (١).

و قد كتب الفاضل المقداد قدس سره تاريخ شهادته و كيفيتها و فتوى علماء المخالفين لهذه الجنايه التاريخيه و الفاجعه الكبيره بخطه الشريف و نقله عن خطه جمع من علمائنا فى كتبهم.

ص: ١٢

و لم يذكر في التراجم المعتبره شيخ له غير الشهيد، نعم ذكر بعض المعاصرين في تراجمهم أن فخر المحققين و السيد ضياء الدين عبد الله الاعرجي و السيد عميد الدين كانوا من مشايخه فراجع (1).

---

١- (١) أعلام العرب ٦٢/٣ قال: ان فخر المحققين «ره» استاذ الفاضل المقداد و كتاب ماضى النجف: ٨٥ ط صيدا قال: ان من أساتذته فخر المحققين و السيد ضياء الدين عبد الله الاعرجي و مقدمه كتاب التنقيح الرائع.



كان-رحمه الله-متوطنا فى الجامعه العلميه النجف الاشرف،و كان وجها من وجوه أصحابنا الاماميه و فقيها شهيرا من فقهاثنا الاثنى عشرية،و كان طلاب العلوم يزدلفون حوله و يستفيدون من علمه و فقهه و من نظرياته و تحقيقاته.

فاليك سرد أسماء من وقفنا على اسمه من تلامذته و من روى عنه:

١- الشيخ قاسم الدين.قال فى الرياض:أخبرنى الشيخ قاسم الدين عن شيخنا أبى عبد الله المقداد بن السيورى المشهدى النجفى«ره»و كتب العبد الحسن بن حمزه بن محسن الحسينى (١).

٢- الشيخ زين الدين على التولينى النحاريرى العاملى.قال فى الرياض:

كان من أمله الفقهاء و العلماء و يروى عن الشيخ مقداد السيورى (٢).

٣- الشيخ ظهير الدين بن على بن زين الدين بن الحسام العاملى العينائى.

قال فى الرياض:كان فاضلا عابدا فقيها،ثم قال:و يروى عن الشيخ مقداد السيورى (٣).

ص:١٣

---

١- (٢) رياض العلماء:١/١٨٣.

٢- (٣) رياض العلماء:٣/٣٨٠.

٣- (٤) رياض العلماء:٣/٥٥.

٤- الشيخ زين الدين علي بن الحسن بن غلاله أو علالا. قال في الرياض:

صالح فاضل عالم فقيه، من تلامذه الشيخ مقداد المشهور، وقد رأيت مجموعه بأردبيل بخط هذا الشيخ وفيها كتاب الأربعين للشيخ مقداد المذكور ورساله آداب الحج له أيضا، وقد قرأهما عليه ونحو ذلك من الرسائل و الفوائد. وقد كتب الشيخ مقداد بخطه على ظهر الكتاب المزبور هكذا:

«أنهى قراءه هذه الاحاديث الشيخ الصالح العالم الفاضل زين الدين علي ابن حسن ابن غلاله، وأجزت له روايتها عنى عن مشايخي قدس الله أرواحهم و كتب المقداد بن عبد الله السيورى تجاوز الله عنه فى خامس و عشرين من جمادى الاولى سنه اثنتين و عشرين و ثمانمائه».

و قد كتب أيضا بخطه «ره» فى آخر رساله آداب الحج له «أنهى قراءه هذه الرساله الشيخ الصالح العالم زين الدين علي بن الحسن بن علالا، فأجزت له روايتها عنى. و كتب المقداد بن عبد الله السيورى تجاوز الله عنه فى ثانى جمادى الاخرى من سنه اثنتين و عشرين و ثمانمائه».

و كتب أيضا بخطه فى آخر الفتاوى المتفرقه المنقوله عن العلامة المكتوبه فى تلك المجموعه هكذا «عرض ذلك على و أجزت له روايته بالطرق التى لى الى الشيخ جمال الدين قدس الله روحه. و كتب المقداد بن عبد الله السيورى تجاوز الله عنه» انتهى (١).

٥- الشيخ شمس الدين محمد بن شجاع القطان الانصارى الحلى المعروف ب«ابن القطان». قال فى أمل الامل: فاضل صالح، يروى عن المقداد بن عبد الله السيورى. انتهى (٢). و هو صاحب كتاب معالم الدين فى

ص: ١٤

١- (١) رياض العلماء: ٣/٤٠٨.

٢- (٢) أمل الامل: ٢/٢٧٥ و رياض العلماء: ٤/٨٢ و ٥/١٠٨ و رجال بحر العلوم ٣/٢٧٨ و كشكول البحرانى ٢/٢٠٥ و البحار للعلامة المجلسى: ١٠٨/١٥٠.

فقه آل ياسين، تنقل آراؤه الفقيهيه فى كتب الفقهاء.

و قال فى أعيان الشيعة: له كتاب نهج العرفان فى أحكام الايمان، فى الاخلاق منه نسخه فى الخزانة الغرويه بخط المؤلف فرغ منها فى تاسع عشر شعبان سنة ٨١٩ و فرغ من تبييضها ثامن عشر رجب سنة ٨٣١، و ذكر فى أولها طريقه فى الحديث هكذا: أبو عبد الله المقداد بن السيورى الاسدى متعنا الله بطول حياته، و لا أعدمنا شمولاً بركاته (١). انتهى موضع الحاجه.

٦- الشيخ العلامة صاحب المقامات العاليه الفقيه الورع ابن فهد الحلبي.

قال فى الرياض فى ترجمه على بن هلال الجزائرى: و يروى بالسند العالى عن الشيخ مقداد السيورى عن الشهيد (٢).

و لعل المراد بالسند العالى هو الشيخ ابن فهد الحلبي، كما صرح بروايته عنه فى الرياض بقوله: و يروى -أى على بن هلال- عن ابن فهد الحلبي أيضا (٣).

و قال فى المستدرک: و هذا الشيخ الجليل -أى ابن فهد الحلبي- يروى عن جماعه من الاساطين من أجلاء تلامذه الشهيد الاول و فخر المحققين.

الاول: الشيخ مقداد السيورى (٤).

٧- المولى رضى الدين عبد الملك بن المولى شمس الدين اسحاق بن رضى الدين عبد الملك بن محمد بن فتحان الواعظ القمى القاشانى مولدا و محتدا. قال فى الرياض: من أجلة العلماء و الفقهاء، ثم قال: و هو يروى عن ابن فهد الحلبي و عن الشيخ مقداد أيضا (٥).

ص: ١٥

١- (١) أعيان الشيعة: ٢١٩/٤٥.

٢- (٢) رياض العلماء: ٢٨١/٤، ذيل رجال بحر العلوم: ١٠٨/٢.

٣- (٣) رياض العلماء: ٢٨١/٤، ذيل رجال بحر العلوم: ١٠٨/٢.

٤- (٤) مستدرک الوسائل: ٤٣٥/٣.

٥- (٥) رياض العلماء: ٢٦٨/٣، روضات الجنات: ١٧٤/٧.

٨- الشيخ سيف الدين الشفرايى. قال فى الرياض: وى روى عنه- أى عن الشيخ المقداد-الشيخ سيف الدين الشفرايى كما يظهر من بعض الاجازات (١).

٩- الشيخ تاج الدين الحسن بن راشد الحلّى. و هو الذى أُوخ وفاه شيخه المقداد لسنه (٨٢٤) و قد مضى اطراؤه عليه و له ارجوزه نظم فيها ألفيه الشهيد قدس سره المسماه ب«الجمانه البهيه فى شرح الالفيه» فرغ من نظمها سنه ٨٢٥ و عدد أبياتها (٦٥٣) و قد قرظ منظومته الجمانه هذه شيخه المقداد تقرىظا لطيفا (٢).

١٠- الشيخ عبد الله ابن المترجم له. ذكره فى الرياض ٢١٧/٥.

١١- الشيخ حسين بن علاء الدين مظفر بن فخر الدين بن نصر الله القمى، ذكره فى «أعلام الشيعة».

١٢- الشيخ شرف الدين المكى، ذكره فى الروضات ٣٣٠/٢.

١٣- الشيخ أبو الحسن على بن هلال الجزائرى، يستفاد من البحار ٩٢/١٠٩.

---

١- (١) رياض العلماء: ٢١٦/٥.

٢- (٢) الذريعه ١/٤٢٩-٤٦٥، الاعلام للزركلّى ٢/٢٠٤.

## تأليفاته القيمه:

كتب المترجم مؤلفات و رسائل فى التفسير و الفقه و الكلام، و من بينها مؤلفات مشهوره قيمه، لا تزال معيناً للعلماء الى اليوم. و حيث كان المترجم فاضلاً محققاً مدققاً أدبياً ذا رأى بديع و ذوق لطيف، فأتقن تأليفه و كتبه أحسن اتقان، و رتبها على أجمل ترتيب و أقوم برهان، و هى:

ص: ١٦

١- آداب الحج. قال فى الرياض رأيتها بأردبيل أيضا، و عليها خطه و اجازته، و تاريخ تأليفها عشر ذى الحجه سنه تسع و سبعين و سبعمائه (١).

٢- الادعيه الثلاثون. من أدعيه النبى و الائمه عليهم السلام (٢).

٣- الاربعون حديثا. قال فى الرياض: ألفها لولده عبد الله، رأيتها ببلده أردبيل و عليها خطه و اجازته، و تاريخ تأليفه يوم الجمعة حادى عشر جمادى الاولى سنه أربع و تسعين و سبعمائه (٣).

٤- ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين. هو هذا الكتاب النفيس الذى بين يدى القارئ الكريم، و سيأتى البحث حول هذا الكتاب إن شاء الله.

٥- الاعتماد فى شرح رساله واجب الاعتقاد. قال الفاضل المترجم «ره» فى ديباجه كتابه هذا: فانى مورد فى هذه الرساله شرح ما تضمنته المقدمه الموسومه بواجب الاعتقاد تصنيف مولانا الشيخ الاعظم-الى أن قال-جمال المله و الحق و الدين أبى منصور الحسن بن المطهر قدس الله روحه و نور ضريحه على سبيل الاختصار دون التطويل و الاكثار تقريبا بها الى أذهان المكلفين و تسهيلا على الطالبين و تقريبا بذلك الى الله تعالى و سميتها بكتاب «الاعتماد فى شرح واجب الاعتقاد» (٤).

و بهذه العبارة قد اندفع ما قيل فى تسميه الكتاب ب«نهج السداد» أو «مهج السداد» كما ذكرهما المترجمون له (٥).

٦- الانوار الجلاليه للفصول النصيريه. و المتن للمحقق الطوسى «ره»

ص: ١٧

١- (١) رياض العلماء: ٢١٧/٥ و ٤٠٨/٣ و الذريعه ١٧١/١ و الروضات ١٧١/٧.

٢- (٢) الذريعه: ٣٩٦/١.

٣- (٣) رياض العلماء: ٢١٧/٥ و ٤٠٨/٣ و الذريعه ٤٢٩/١.

٤- (٤) راجع كلمات المحققين: ٣٨٠.

٥- (٥) روضات الجنات: ١٧٢/٧، ريحانه الادب ٢٨٣/٤.

و كتاب الفصول أصله فارسي و لكن عزّبه جد الفاضل المترجم ركن الدين محمد بن علي الجرجاني كما تقدّم و المصنف شرح النسخة المعزّبه. ألفه لجلال الدين كما في الرياض (١).

٧- تجويد البراعة في شرح تجريد البلاغه في علمي المعاني و البيان.

و التجريد من تصانيف العالم الرباني كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني.

قال في الرياض: و له أيضا كتاب تجويد البراعة في أصول البلاغه نسبه الى نفسه في كنز العرفان و ينفل عنه الكفعمي (٢).

٨- التنقيح الرائع في شرح مختصر الشرائع. هو أمتن كتاب في الفقه، و المتن هو مختصر النافع الذي هو اختصار الشرائع للمحقق الحلبي المتوفى سنة ٦٧٦هـ. و التنقيح شرح و بيان لوجه تردداته في المختصر، و هو شرح تام من الطهاره الى الدييات في مجلدين كما نص عليه في الذريعة (٣).

٩- تفسير مغمضات القرآن (٤).

١٠- جامع الفوائد في تلخيص القواعد (٥).

١١- شرح ألفيه الشهيد قدس سره. قال المحدث البحراني في اللؤلؤه:

و له أيضا شرح على ألفيه الشهيد كما نسبه إليه بعض مشايخنا المعاصرين نور الله مرقدهم (٦).

ص: ١٨

١- (١) رياض العلماء: ٢١٤/٥.

٢- (٢) رياض العلماء: ٢١٧/٥، الروضات: ١٧٢/٧، الذريعة: ٣٥٢/٣.

٣- (٣) الذريعة: ٤٦٣/٤، الرياض: ٢١٦/٥، الروضات: ١٧٣/٧.

٤- (٤) ريحانه الادب: ٢٨٢/٤ على ما في مقدمه اللوامع.

٥- (٥) ريحانه الادب: ٢٨٣/٤ كذلك.

٦- (٦) لؤلؤه البحرين: ١٧٣، الروضات: ١٧٢/٧.

١٢- شرح سى فصل للمحقق الطوسى قدس سره فى النجوم و التقويم الرقمى (١).

١٣- شرح مبادئ الاصول، و سماه فى الذريعه ب«نهايه المأمول» (٢)، و المتن هو مختصر فى أصول الفقه تصنيف آيه الله العلامة جمال الدين الحسن بن يوسف الحلبي المتوفى سنة ٧٢٦.

١٤- الفتاوى المتفرقه (٣).

١٥- كنز العرفان فى فقه القرآن. كتاب قيم فى شرح آيات الاحكام، رتبه على مقدمه و كتب بترتيب كتب الفقه و خاتمه (٤).

١٦- اللوامع الالهيه فى المباحث الكلاميه. قال فى الرياض: حسن جيد كثير الفوائد (٥). و قال فى الروضات: و كتابه اللوامع من أحسن ما كتب فى فن الكلام، على أجمل الوضع و أسد النظام، و هو فى نحو من أربعة آلاف بيت ليس فيه موضوع ليته كان كذا وليت (٦).

اقول: قال السيد بحر العلوم فى رجاله: و حكى عن الشيخ أبى عبد الله المقداد السيورى أنه قال نحو ذلك فى كتابه المسمى ب«الرائع فى الاصول» انتهى (٧). و هذا يتوهم أنه كتاب آخر، مع أنه لم يعده المترجمون له فى

ص: ١٩

١- (١) ريحانه الادب: ٢٨٣/٤.

٢- (٢) الذريعه: ٥٢/١٤-٥٤ الرياض ٢١٦/٥، الروضات ١٧١/٧ كلاهما عن أمل الامل.

٣- (٣) رياض العلماء: ٢١٧/٥.

٤- (٤) رياض العلماء: ٢١٦/٥، الروضات ١٧١/٧ كلاهما عن أمل الامل، الذريعه ١٥٩/١٨.

٥- (٥) رياض العلماء: ٢١٦/٥.

٦- (٦) روضات الجنات ١٧٢/٧.

٧- (٧) رجال سيد بحر العلوم: ١٣٦/٣.



تصانيفه حتى تلميذه الشيخ حسن بن راشد حيث عد كتبه و لم يذكر هذا الكتاب و لعله تصحيف كتابه «اللوامع».

١٧- النافع يوم الحشر فى شرح الباب الحادى عشر- للعلامه قدس الله سره. هو الكتاب الصغير الحجم الكثير المعنى المشهور المتداول عند الطلاب بالبحث و التدريس. المطبوع مرارا (١).

١٨- نضد القواعد الفقيهيه على مذهب الاماميه. قال فى الرياض: و له كتاب نضد القواعد فى ترتيب قواعد الشهيد و أضاف إليه فوائد أخرى جليله.

ثم ذكر أنه رآه فى مشهد الرضا و أردبيل و تبريز و فى طهران بخطه (٢).

و كذا ذكره فى الروضات و قال: كتاب بديع فى وضعه رتب فيه قواعد شيخه الشهيد (٣). طبع أخيرا على أحسن حال.

١٩- وجوب مراعاة العدالة فى من يأخذ حجه النيايه. رساله قال فى الرياض: رأيتها فى قاسان مختصره (٤).

---

١- (١) الرياض ٢١٦/٥، الروضات ١٧١/٧ كلاهما عن أمل الامل، الذريعه: ٧/٣.

٢- (٢) رياض العلماء: ٢١٦/٥.

٣- (٣) روضات الجنات: ١٧٢/٧.

٤- (٤) رياض العلماء: ٢١٦/٥-٢١٧.

## ولادته و وفاته:

ليس فى كلمات المترجمين له تاريخ ولادته، و الظاهر أن مولده كان فى العراق و لعله بالحله أو بالسيور.

و ترفى بالمشهد المقدس الغروى «النجف الاشرف» على مشرفه أفضل الصلوات و أكمل التحيات ضاحى نهار الاحد السادس و العشرين من شهر جمادى الآخرة سنة ٨٢٦.

ص: ٢٠

و دفن بمقابر المشهد المذكور كما صرح بتاريخ وفاته و دفنه فى النجف الاشرف تلميذه الفاضل الشيخ حسن بن راشد الحلبي رحمه الله كما كتبه بخطه (١).

و الذى يظهر لى من سنه الشريف أنه كان حوالى الثمانين، و الذى يدل على ذلك هو أن الفاضل المقداد قد أدرك الشيخ فخر الدين ابن آيه الله العلامة الحلبي قدس الله روحه و هو استاذ شيخه الشهيد، و الشيخ فخر الدين قد توفى سنه ٧٧١، كما صرح بادراكه فى كتابه «الاعتماد فى شرح رساله واجب الاعتقاد» (٢)، و بين وفاه الفخر المحققين و الفاضل المقداد خمس و خمسين سنه و من كان فى الاستعداد و القابليه بدرجه يشرح الرساله المذكوره فى أيام حياه فخر المحققين، فلا بد من أن يكون سنه الشريف حوالى عشرين أو أزيد، و على هذا لا يبعد أن يكون سنه الشريف قريبا من ثمانين سنه.

و أما قبره الشريف فهو فى النجف الاشرف فى مقابر وادى السلام، كما صرح بذلك تلميذه الشيخ حسن بن راشد.

فما احتمله قويا فى الروضات من كون قبره الشريف فى بغداد فهو من الاحتمالات التى لا- ينبغى الاعتماد عليها و الركون إليها. فراجع (٣)

---

١- (١) ذيل روضات الجنات: ١٧٥/٧.

٢- (٢) الاعتماد: ٤٠٦ المطبوع فى مجموعه كلمات المحققين.

٣- (٣) روضات الجنات: ١٧٥/٧.

## الشروح على كتاب نهج المسترشدين:

١- تبصره الطالبين فى شرح نهج المسترشدين، للسيد العلامة عميد المله و الحق و الدين عبد المطلب بن أبى الفوارس الاعرجى ابن اخت العلامة الحلوى.

ذكره فى البحار: ٢١/١ و فى الرياض: ٢٦١/٣ و فى الذريعة ٣/٣١٨ و ١٤/ ١٦٢. و توجد نسخه منه فى مكتبه آستان قدس الرضوى فى المشهد، على ما عثر عليه بعض الافاضل.

ص: ٢١

٢- التحقيق المبين في شرح نهج المسترشدين للشيخ المولى نجم الدين ابن الشيخ شمس الدين محمد بن علي الرازي الجبلودي (١) ذكره في الرياض ٢٣٧/٢ وقال: فرغ من تأليفه في الحله سنه ثمان و عشرين و ثمانمائه بعد ما فارق عن خدمه أستاذة المذكور من شيراز و تشرف بزياره الاثمه عليهم السلام بالعتبات، و رأيت نسخه منه في تبريز و أخرى بأردبيل، و كان تاريخها مقارنا لزمان التأليف، و هو شرح ممزوج مع المتن انتهى. و ذكره في الذريعه ٤٨٤/٣ و ١٦٢/١٤.

٣- تذكره الواصلين في شرح نهج المسترشدين، للسيد نظام الدين عبد الحميد بن أبي الفوارس الاعرجي، فرغ منه سنه ٧٠٣ و قد دخل مرحله العشرين من عمره ذكره في الذريعه ١٥/٤ و ١٦٢/١٤.

٤- شرح نهج المسترشدين، ذكره في الذريعه ١٦١/١٤ و قال: هو شرح مزجي لبعض القدماء، رأيت في مكتبه العلامة الشيخ هادي كاشف الغطاء و لم أعرف المؤلف.

٥- شرح نهج المسترشدين ذكره في الذريعه ١٦١/١٤ و قال: و هو تعليقات على الكتاب بعنوان «قوله - قوله» أيضا لبعض الاصحاب، أوله قوله «الحمد لله المنقذ من الحيره - الخ، اعلم أن الحمد هو الثنا على الجميل الاختياري». رأيت نسخه في المكتبه الرضويه.

ثم قال: و قد أحال فيه الشارح هذا الى كتابه نهايه المرام، و بما أن نهايه المرام في علم الكلام من تصانيف آيه الله علامه الحلبي، كما ذكر ذلك نفسه

ص: ٢٢

١- (١) و في الذريعه: «الجبلودي» قال في الرياض: و الجبلودي بفتح الحاء المهمله و سكون الباء الموحده ثم فتح اللام و بضم الراء المهمله و بعدها واو ساكنه ثم دال مهمله، نسبة الى جبلودي، و هي قرية كبيره معروفه من أعمال الري بين بلاد مازندران و الري فلاحظ.

فى كتابه الخلاصه-الى أن قال-و من الاحاله فى هذه التعليقات الى كتاب نهايه المرام استظهرنا أن هذه التعليقات لآيه الله  
العلامه جمال الدين الحسن بن يوسف نفسه دونها بنفسه أو غيره بعده.

أقول: لا يبعد كونه كتاب تبصره الطالبين كما مر.فلاحظ.

٦- شرح نهج المسترشدين للمولى محمد حسن الخوئينى الزنجانى، ذكره فى الذريعه ١٦٢/١٤ و قال:نسخه منه كانت عند الشيخ  
الاسلام الزنجانى، كما كتبه إلينا و احتمال أن الشارح كان حفيده الشيخ عبد النبى الطسوجى نزيل خوى.

٧- شرح نهج المسترشدين للشيخ فخر الدين بن محمد على الطريحي، ذكره فى الذريعه ١٦٣/١٤ و قال:عده بعض تلاميذ  
العلامه المجلسى فيما كتبه إليه-المذكور فى آخر البحار-أنه مما ينبغى ادراجه فى مجلدات البحار.

٨- كشف أحوال الدين فى شرح نهج المسترشدين للشيخ جواد بن سعيد بن جواد الكاظمى، ذكره فى الرياض ١١٩/١ و قال:و  
هو شرح مبسوط ممزوج بالمتن حسن جيد جدا، رأيتة فى كتب ملا محمد حسين الاردبيلي «قدّس سرّه» ألفه سنه ألف و تسع و  
عشرين فى مشهد الكاظمين صباح يوم الجمعة تاسع ربيع الاول.

٩- معراج اليقين فى شرح نهج المسترشدين، لولد العلامه المصنف الشيخ فخر الدين أبى طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن  
المطهر الحلّى المتوفى سنه ٧٧١. ذكره فى الذريعه:١٦٣/١٤.و غيرها مما لم نعر عليها.

كنت برهه من الزمن أطوف في المكتبات العامه و الخاصه، العامره

ص: ٢٣

و غير العامره، لزياره الكتب الخطيه، اذ عثرت على مكتبه باليه مهجوره فى احدى مدارس شوارع طهران، و هى مكتبه غير عامره و ليس لها اسم و لا رسم، و الكتب الموجوده فيها ممزقه غير مرتبه، و لا مميّزه بين المطبوع و المخطوط.

فبذلت الجهد و تحملت المشقه فى تمييز الكتب المطبوعه عن المخطوطه و أخذت فى تصفّح الكتب المخطوطه، فاذا فىها درّه يتيمه عتيقه بخط ردى.

و بعد التفحص التام عن النسخه، تبين أن الكتاب هو «ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين». و على أول صفحه النسخه المذكوره مرقوم أن الكتاب بخط مؤلفه الفاضل المقداد. و مع أنى غير متيقن بأن النسخه بخط المؤلف، و لكن هناك شواهد تؤيد صحه النسبه، من قدم النسخه و الورق و الخط، و من مشاهده صاحب الرياض بعض مؤلفات المترجم بخطه فى طهران و غيرها من الشواهد الاخرى.

و أما الكتاب فهو شرح على كتاب نهج المسترشدين فى أصول الدين للعلّامه الحلى. و هو من أمتن الشروح التى كتب على الكتاب.

قال الشيخ الطهرانى فى كتاب الذريعه: ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين، شرح لنهج المسترشدين فى أصول الدين تأليف العلّامه الحلى و الشارح هو الشيخ جمال الدين أبو عبد الله المقداد بن عبد الله بن محمد بن حسين بن محمد الاسدى السيورى الحلى، المتوفى سنه ٨٢٦. شرح بعنوان «قال-أقول» أوله: ان أولى ما يصرف-الى أن قال:- فرغ منه آخر نهار الخميس الحادى و العشرين من شعبان سنه ٧٩٢، و طبع ببمبئى سنه ١٣٠٣ توجد عند العلّامه السيد آقا التستري نسخته بخط جدّه السيد نعمه الله



المحدث الجزائري المولود سنة ١٠٥٠، فرغ من الكتابه سنة ١٠٦٧ و كتبه فى آخره هذا البيت:

ان آثارنا تدل علينا فانظروا بعدنا الى الآثار

(١) وكفى فى جلاله الكتاب و اعتباره أن الشيخ المحدث الحر العاملى «ره» عدّه من مأخذ كتابه اثبات الهداه، و استخراج أحاديثه الموجوده فيه فى كتابه

---

١- (١) الذريعه: ٥١٥/١.

قوبل هذا الكتاب على نسختين مخطوطتين:

١- النسخه الاصليه المخطوطه بقلم مؤلفه على الظاهر،المحفوظه فى مكتبه من مدارس طهران، و هى تقع فى (٤٤٦)صحيفه،و السطور مختلفه، طول كتابها(١٩)و عرضها(١٤)سانتيمترا.و فى آخر النسخه علائم تصحيح للكتاب،و هو مكتوب بخط النسخ.

٢- نسخه كامله من أولها الى آخرها بخط النسخ،و الكاتب مقيم بن پير قلى زرقانى، كتبها فى سنه ١٠٨٩،و فيها علائم التصحيح أيضا.

و النسخه محفوظه فى مكتبه آيه الله العظمى السيد شهاب الدين المرعشى النجفى دام ظلّه الوارف،تحت رقم(٣٤٢٧)و جعلت رمز النسخه«ن».

و ربما توجد زيادات فى هذه النسخه على نسخه الاصل جعلناها بين المعقوفتين.

و قد بذلت الوسع فى تصحيح الكتاب،و عرضه على الاصول المنقوله منها و غيرها،و لم آل جهدا فى تنميقة و تحقيقه حق التحقيق.

و بعد،فأرجو من العلماء الافاضل الذين يراجعون الكتاب أن يتفضلوا علينا بما لديهم من النقد و تصحيح ما لعلنا وقعنا فيه من الاخطاء و الاشتباهات و الزلات و بالختام انى أبارك اداره المكتبه العامه التى أسسها سماحه المرجع

الدينى آيه الله العظمى السيد شهاب الدين النجفى المرعى دام ظله الوارف على اهتمامها فى احياء آثار أسلافنا المتقدمين، و أسأل الله تعالى أن يديم ظل سماحته المديد الرعايه هذه الحركه المباركه، و أطلب إليه جل و عز أن يزيد فى توفيق ولده البار العلامه الفاضل السيد محمود المرعى، فانه خير ناصر و معين.

و الحمد لله الذى هدانا لهذا، و ما كنا لنهتدى لو لا أن هدانا الله، و نستغفره مما وقع من خلل و حصل من زلل، و نعوذ من شرور أنفسنا و سيئات أعمالنا، و زلات أقدامنا و عثرات أقلامنا، فهو الهادى الى الرشاد، و الموفق للصواب و السداد، و السلام على من اتبع الهدى.

١٤٠٥/٢/١ قم المشرفه السيد مهدي الرجائي

ص: ٢٦

سرشناسه: علامه حلی، حسن بن یوسف، ق ۷۲۶ - ۶۴۸

عنوان قراردادی: [نهج المسترشدين في اصول الدين. شرح]

عنوان و نام پدیدآور: ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين / جمال الدین مقداد بن عبد الله السیوری الحلّی؛ تحقیق مهدی الرجالی؛ باهتمام السيد محمود المرعشی

مشخصات نشر: قم: مکتبه آیه الله المرعشی العامه، ۱۴۰۵ق. = ۱۳۶۳.

مشخصات ظاهری: ص ۴۴۵

فروست: (مخطوطات مکتبه آیه الله المرعشی العامه ۱۰)

عنوان دیگر: نهج المسترشدين في اصول الدين

موضوع: کلام شیعه امامیه

شناسه افزوده: فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، - ۸۲۶ق. شارح

شناسه افزوده: رجالی، مهدی، مصحح

شناسه افزوده: مرعشی، محمود، ۱۳۲۰ - ، مصحح

رده بندی کنگره: BP۲۱۰/ع ۸ن ۹۰۲۱۷ ۱۳۶۳

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۱۷۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۶۴-۲۳۵۸

ص: ۱

ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين

جمال الدين مقداد بن عبدالله السيوري الحلبي

تحقيق مهدي الرجالي

باهتمام السيد محمود المرعشي

ص: ٢

بسم الله الرحمن الرحيم ان أولى ما صرفت فيه قوه فحول الافكار، لاقحه لخرائد أبكار الازكار، مستخدمه فى اظهار نتائجها فصيح الازكار، حمد موجد (١) تفرد بوجود الوجود و صفات الكمال و نعوت الجلال لذاته، و شكر منعم أفاض سجال جود الوجود على قوابل ماهيات آثاره و مصنوعاته ليظهر سر «كنت كنتا مخفيا فأحببت أن أعرف» فخلق (٢) الخلق على هياكل تعبداته، و جعل مظهر ذلك السر نوع الانسان، و حفه بآلاء و ألطاف معده لحصول مرامه فى مقاصده و مراداته، فالسعيد من وافق أوامره، و الشقى من خالف منهياته.

اختار من بين أفراده أنبياء و أولياء، شرفهم تشريفا، و كرمهم تكريما و جعلهم سفراء بينه و بين عباده، ليظهروا لهم من فضله جسيما، و خص من بينهم بخطاب و عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ (٣) و كان فضل الله عليك عظيما، و شرفه ب«الولاك لما خلقت الافلاك».

و جعله مرشدا لمقربى حضرته من الاملاك، بدليل «فسبحنا فسيحت الملائكه

ص: ٣

١- (١) و فى «ن»: موجود.

٢- (٢) و فى «ن»: فخلق.

٣- (٣) سورة النساء: ١١٣.

بتسييحنا و قدسنا فقدست الملائكه بتقديسنا».

ذلك نبينا محمد صلى الله عليه و آله، أولى الكرامات الباهرات، و المقامات العلويات، صلاه تملأ أقطار الارض و السماوات.

أما بعد: فحرى بمن أكرمه الله من عنده، و أولاه مزيد فضله و جليل رفته أن يتجلى بذلك، و يظهره بحسب طاقته و جهده بدليل «ان الله يحب أن يرى آثار نعمه على عبده» فكان الكتاب الموسوم ب«نهج المسترشدين فى أصول الدين» من تصانيف شيخنا و إمامنا الاعظم، علامه العلماء فى العالم وارث الأنبياء و خليفه الأوصياء، بل آيه الله فى العالمين، جمال المله و الحق و الدين، أبى منصور الحسن بن المطهر (طهر الله رسمه و قدس و كرم، و شرف نفسه و وجل و عظم)، قد احتوى من المباحث الكلاميه على أشرفها و أبهاها، و جمع من الفوائد الحكيمه أحسنها و أسناها، حتى شغف بالاشتغال به معظم الطلاب، و عول على تقرير مباحثه جماعه الاصحاب.

و كنت ممن جد فى تحرير مباحثه بالتحصيل، و ان لم أحصل منه الاعلى القليل، حتى جمعت من مباحث المشايخ -أعزهم الله- و فوائدهم مما يتعلق به نبذه، بحيث صار (1) منها بين الطلبة مما يعد على نعمه.

فحدانى ذلك على جمعها فى كتاب، و تصييرها فى مركز و نصاب، ليحصل تأليف متمزقها و اجتماع متفرقتها، فتعود شرحا يعول فى تقرير مباحثه عليه، و يعرج فى تحرير تقريراته إليه، و أرهف (2) عزمى على اتمام هذا الشأن، التماس ذلك بعض أعزه الاصحاب و أجله الاخوان، وفقنا الله و اياه للعلم و العمل، و جنبنا و اياه الخطأ و الزلل.

و ها أنا أشرع فى ذلك، مستعينا بالله، و متوكلا عليه، و متقربا بوضعه

ص: ٤

١- (١) و فى «ن»: تنبها.

٢- (٢) أى لا أقطع عزمى بشيء قبل أن أكمله، فهو كناية عن الجهد فى اتمام الكتاب.

إليه، بعد استخارتي إياه، واتباعى أوامره فيه ورضاه، وسميته «ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين». و ما توفيقى الا بالله عليه توكلت و إليه أنيب.

## تحقيق حول البسملة

قال قدس الله نفسه: بسم الله الرحمن الرحيم.

أقول: قد جرت عادة المصنفين بالابتداء فى كتبهم بذكر البسملة، و انما فعلوا ذلك لوجوه:

الاول: قوله عليه السلام: كل أمر ذى بال لم يبدأ فيه بذكر الله فهو أبتى (١).

الثانى: اتباعا (٢) لانسق الكتاب العزيز، فانه معنون فى أوله و سائر سوره بذكر البسملة.

الثالث قول الصادق عليه السلام: لا تترك البسملة و لو كتبت شعرا (٣).

الرابع: تيمنا و تبركا بذكر اسمه تعالى.

الخامس: ان الشىء له وجود فى الاعيان، و وجود فى الازهان، و وجود فى اللسان، و وجود فى البنان. و وجود الله تعالى أشرف الموجودات فى الاقسام كلها، و الاشرف مقدم على غير ذى الاشرف، كما سيأتى فى أقسام التقدم.

اذا تقرر هذا فنقول: الجار و المجرور هاهنا يتعلق (٤) بمحذوف، تقديره

ص: ٥

---

١- (١) هذا الحديث مشهور فى كتب الشيعة و السنه و متداول على اللسنه، و لكن مرفوعا لا مسندا، و لم نجد له سندا الى الآن.

٢- (٢) و فى «ن» اتباع.

٣- (٣) نور الثقلين عن اصول الكافى ٦/١.

٤- (٤) و فى «ن»: متعلق.



بسم الله أقرأ أو أكتب، كقولهم للمعرس: باليمن والبركه، أى أعرست.

وقدر المحذوف متأخراً، ليختص اسم الله بالتقديم، ولأن من عاداتهم الابتداء بالاهم، وقال الكوفيون: انه مقدم لكونه عاملاً، ويدل على تأخره قوله بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَ مَرْسَاهَا (١).

والاسم قيل: هو مشتق من السمه، وهى علامه، لدلالته على المسمى، لكن يبطل ذلك تصغيره على سيم (٢)، و[اسم (٣)] جمعه على أسماء، وكان القياس على ذلك ويسم وأوسام، وقد تقرر فى التصريف كون الصغير والجمع يردان الاشياء الى أصولها. والحق اشتقاقه من السمو، وهو العلو، لعلو المسمى به وظهوره، ويدل عليه تصغيره وجمعه المذكوران.

وهل هو نفس المسمى أو غيره؟ الحق الثانى، لكونه دالاً، والدليل مغاير للمدلول، وتحقيقه فى الاصول. وعند النحاه الاسم هو ما دل على معنى فى نفسه، مجرداً عن زمن من [الازمنه (٤)] الثلاثه.

والتحقيق هنا أن نقول: اسم الله تعالى قد يكون دالاً عليه، لا باعتبار أمر آخر، وذلك لفظه «الله» لا غير، وقد يكون باعتبار أمر ما (٥)، اما إضافه (٦) ذهنيه كالقادر والعالم وأمثالهما، أو سلب كالواحد والفرد والقديم والازلئ

ص: ٦

١- (١) سورة هود: ٤١.

٢- (٢) وفى «ن»: اسيم.

٣- (٣) الزيادة من «ن».

٤- (٤) غير موجوده فى الاصل.

٥- (٥) وفى «ن»: أمر آخر.

٦- (٦) وفى «ن»: إضافيه.

و الابدی، أو اضافہ و سلب كالحی و الواسع و العزیز و الرحیم، فجمله أسماء الله تعالى ترجع فی التحقیق الی ذلك.

«الله» قیل: أصله لاه علی وزن فعل، فالحق به الألف و اللام للتفخیم و التعظیم فقط، لا للتعریف، اذ أسماءه تعالى معارف. و قال سیبویه: أصله إله علی وزن فعال، فحذفت الهمزة و عوض عنها حرف التعریف، و لذلك قیل فی النداء «یا الله» بقطع الهمزة، كما یقال «یا إله»، و لو كانت غیر عوض لم تثبت فی الوصل، كما لم تثبت فی غیر هذا الاسم.

و هل هو مشتق أو جامد؟ قال الخلیل: بالثانی، اذ لا یجب فی كل اسم أن یكون مشتقا، و إلا لزم التسلسل. و قال قوم: بالاول فقال بعضهم من الاطويهیة ای العباده، و التأله التبعيد، فعلى هذا هو الذى یحق له العباده، لقدرته علی أصول النعم، فهو اسم یختص به تعالى أزلا و أبدا.

و قیل: مشتق من الوله، و هو التحیر، لتحیر العقول فی كنه عظمته. و قیل من قولهم ألفت الی فلان أى فرغت إلیه، لان الخلق یفزعون إلیه بحوائجهم فقیل للمألوه إلیه كما یقال للمؤتم به امام (١).

و قیل: من لاه أى احتجب، لاحتجابه عن تخیل الاوهام [و ادراك الحواس له (٢)] و قیل: من لاه أى ظهر، لظهوره بآياته و دلالاته.

و فی التحقیق هو اسم غیر صفه، و یدل علی الذات الموصوفه بجميع الكمالات، المنزهه عن النقصان، التی هی مبدأ لجميع الموجودات.

«الرحمن الرحیم» فعلان و فعیل كغضبان و غضیب (٣)، مشتقان من

ص: ٧

١- (١) و فی «ن» إمامه.

٢- (٢) هذه العبارة غیر موجوده فی نسخه الاصل.

٣- (٣) و فی «ن»: و عظیم.

الرحمه، و هي افاضه الخير على المحتاج، و ارادته له عنايه به، و هي قد تكون عامه للمستحق و غيره، و قد تكون خاصه للمستحقين دون غيرهم، و رحمه الله تعالى عامه، لانه أراد الخير لكل موجود، و فعله به أحوال الدنيا و الآخرة.

و في «الرحمن» من المبالغه ما ليست للرحيم، و لذلك قيل: الرحمن لجميع الخلق، و الرحيم بالمؤمنين خاصه. و روى عن الصادق عليه السلام أنه قال:

«الرحمن اسم خاص بصفه عامه، و الرحيم اسم عام بصفه خاصه» (١).

و بيان ذلك: أن الرحمن لا- يسمى به غير الله تعالى، و الرحيم قد يطلق على غيره، فهو في (٢) هذا الوجه مساو لاسم الله تعالى، الذي هو علم على ذاته مختص به، و ان كان مشتقا من الرحمه، لجواز اختصاص الرحمن بنوع من الرحمه، لا- يتصور حصولها لغير الله سبحانه و تعالى، و لذلك جمع الله سبحانه بينه و بين اسمه الخاص في قوله قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ (٣). و أما كونه بصفه عامه، فلما عرفت أنه رحمن (٤) لجميع الخلق.

و أما عموم اسم الرحيم، فلقولهم: أب رحيم و قلب رحيم. و أما خصوص صفته، فلقوله وَ كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا (٥).

قال: الحمد لله المنقذ من الحيره و الضلال، المرشد الى سبيل (٦) الصواب في المعاش و المآل، و الصلاه على سيدنا محمد النبي من الخطأ في المقال و الفعال، و على آله الاطهار خير آل.

ص: ٨

١- (١) التوحيد للصدوق: ٢٣٠.

٢- (٢) و في «ن» من.

٣- (٣) سوره الاسراء: ١١٠.

٤- (٤) و في «ن»: رحمه.

٥- (٥) سوره الاحزاب: ٤٣.

٦- (٦) و في المطبوع من المتن: سبل.

أما بعد: فهذا كتاب (نهج المسترشدين في أصول الدين) لخصت فيه مبادئ القواعد الكلامية، و رءوس المطالب الاصوليه، نفع الله تعالى به طلاب اليقين انه خير موفق و معين.

اجابه لسؤال الولد العزيز (محمد) أيده الله تعالى بعنايته، و وفقه للخير، و ملازمه طاعته، و أيده بالعنايات الربانيه، و أسعده بالالطاف الالهي.

أقول: الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم و التبجيل، فالوصف شامل للحمد (1) و غيره و تقييده بالجميل خرج غير الجميل من الذم و الهجاء، و قولنا على جهة التعظيم و التبجيل خرج به الاستهزاء.

و المراد بالجميل هو أن يكون اختياريا، أي صادرا من الفاعل بقدرته و اختياره، لا أن يكون طبيعيا، و بذلك يقع الفرق بينه و بين المدح، اذ المدح يقال للاختياري و غيره، كما يمدح على حسنه و جوده نسبه.

لا- كما قال الزمخشري: انهما أخوان، و ذلك لان جعلهما أخوين يفيد تأكيدا، و على ما قلناه يكون تأسيسا، و هو أولى من التأكيد، كما قرر في الاصول.

و اللام لا يجوز أن تكون عهديه، لعدم تقدم معهود ذكرى، كقوله تعالى كما أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ (2). و لا يحسن فرض معهود ذهني، لانه يكون منافيا للبلاغه، و عموم اثبات الحمد لله. و لا يجوز أن

١- (١) و في «ن» للجميل.

٢- (٢) سورة المزمل: ١٦.

[تكون] استغراقية، كقوله تعالى إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا ۗ لان الحمد طبيعه واحده ليس (١) فيه تعدد، فبقي أن يكون لام الحقيقه، كقولك:

الرجل خير من المرأه وَ أَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذُّبُّ ٣ .

و معناه حقيقه الحمد و طبيعته ثابتة لله تعالى، دائماً مستقراً، و لذلك أتى بالجمله الاسميه الداله على ذلك، دون الفعلية الداله على التجدد و التصرم، كقوله: حمدت الله، أو أحمد الله.

إذا عرفت ذلك فللحمد خاصتان: الأولى: كونه باللسان [خاصه] (٢)، قال الله تعالى وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ (٣)، و القول لسانی. الثاني: أنه لا يشترط فيه سبق نعمه، لو روده مع النعمه تاره، كقوله تعالى الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ ٦ و مع عدم ذكرها أخرى، كقوله تعالى وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلِداً ٧ الآية.

و خلاف هاتين الخاصتين خاصه (٤) الشكر: فانه يكون باللسان و القلب و الجوارح، كقوله تعالى اِعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا ٩، و يستدعى سبق النعمه

ص: ١٠

---

١- (٢) في «ن»: فليس.

٢- (٤) غير موجوده في نسخه الاصل.

٣- (٥) سورة الاعراف: ٤٣.

٤- (٨) كذا في «ن» و في نسخه الاصل: الخاصيتين خاصيه.

كقوله تعالى وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ ١ فيبينهما العموم من وجه، كالحیوان و الابيض.

«الله» مر معناه، و اللام فيه للملك و الاستحقاق، كالمال لزيد، و يكون مرققا لكسر ما قبله، و يفخم اذا فتح ما قبله أو ضم، و قيل: فخم فرقا بينه و بين الاله (١)، اذ بعضهم يقف عليها بالهاء.

«المنقذ» أى المخلص و المنجى.

و«الحيره» قيل هى: الجهل البسيط، أى عدم العلم: و الضلال هو الجهل المركب و هو عدم العلم مع ادعاء العلم و قيل: الحيره هى التردد بين النقيضين و الضلال الاعتقاد الباطل الحاصل عن شبهه.

و التحقيق هنا أن نقول: اذا كان لنا مطلوب من المطالب، فانه يحصل لنا البتة اذا قام الدليل عليه، و ان لم يحصل، فاما من تعارض الادله فتحصل الحيره، أو من قيام شبهه على نقيضه فيحصل الضلال، و الله تعالى هو المنجى من كليتهما، فحمده على ذلك.

فان قلت: نعم الله تعالى أعم من ذلك، فكان ذكر الاعم أولى.

قلت: لا- شك أن نعم الله تعالى غير متناهيه، لكنها تتفاوت فى الكمال و المقدار فأعظمها هو الهدايه الى الاعتقادات الحقه (٢) اليقينيه فى المعالم الدينيه، اذ باعتبارها يحصل الخلاص من العذاب السرمد، و الحصول على النعيم المؤبد.

و اذا حصلت هذه الهدايه، انتفت الحيره و الضلال، فيكون انتفاؤهما

ص: ١١

---

١- (٢) و فى «ن»: إله.

٢- (٣) و فى «ن» العقائد الحقيه.

و الانقاذ منهما اعظم النعم، فلذلك خصه بالذكر ابتداءً.

ثم أردف (١) بذكر كليات نعمه اجمالاً، وهو أنه أرشد الى سبيل الصواب فى المعاش و هى دار الدنيا، و المآل و هى دار الآخرة.

و«المرشد» هو الذى يحصل منه الرشاد، و هو وجدان ما يوصل الى المطلوب.

و«السبيل» (٢) هى الطرق، و الصواب هو المطابق لما فى نفس الامر، و تلك الطرق اما علميه، محضه، كالاتقادات الحقه (٣) من التوحيد و العدل و النبوه و الامامه، و اما علميه كالعلم بالعبادات الخمس، و العلم بكيفيه المعاملات و الاحكام، و غير ذلك مما يتم به انتظام أحوال النوع الانسانى فى الدنيا و الآخرة كالشرعيات. فالقسم الاول يعلم بعلم الكلام الذى نحن بصدده (٤) و تقرير مباحثه، و القسم الثانى يحصل بعلم الفقه.

و لما كان هذا الارشاد المذكور يحصل بواسطه النبى صلى الله عليه و آله، كان له علينا نعم تستدعى الشكر عليها، فعقب الحمد بذكر الصلاه عليه.

و«الصلاه» هنا من الله تعالى بمعنى الرحمه، و من الملائكه الاستغفار، و من الأدميين الدعاء. و اللام فيه لاستغراق الجنس، اذ لها أفراد متعدده كما ترى. و سمى محمداً، لكثرة خصاله المحموده، و تحليته بالكمالات العلميه و العمليه.

و«المعصوم» المتصف بالعصمه، و هى لغه المنع، و اصطلاحاً هى عباره

ص: ١٢

١- (١) و فى «ن» أردفه.

٢- (٢) كذا فى نسخه الاصل و هو يوافق ما فى المطبوع من المتن، و يغير ما ذكر أولاً، و فى «ن» السبيل.

٣- (٣) و فى «ن»: الحقيه.

٤- (٤) و فى «ن»: بصدد تقرير.

عن لطف يفعلهُ الله تعالى بالمكلف، بحيث يمتنع منه بسببه وقوع المعصية وارتفاع الطاعة، مع قدرته عليهما.

و«الخطأ» ضد الصواب [و قد عرفته] (١).

و اعلم أنه عليه السلام معصوم في أربعة: الأول: في مقاله لا يقول باطلا.

الثاني: في فعاله لا يفعل باطلا. الثالث: في تروكه لا يترك حقا. الرابع: في تقريراته، أي لا يقرب بحضرتة باطل و هو ساكت عنه، اذ لا يجوز له التقيه.

و الثلاثة الاول يشاركه الامام فيها، و أما الرابع فلا، اذ يجوز على الامام التقيه كما سيجيء بيانه إن شاء الله.

و«آل» أقرباؤه، و المراد بآله صلى الله عليه و آله هو: على و فاطمه و الحسنان عليهم السلام، و هم الذين أذهب الله عنهم الرجس، كما جاء به النص (٢). و يمكن أن يدخل فيه باقي الائمة التسعة المشهورين، لمشاركتهم له في العصمة صلوات الله عليهم أجمعين.

و ألف آل منقلبه عن همزه هي بدل من هاء «أهل»، و لا يستعمل هذا اللفظ إلا في الاشراف، فيقال: آل الله و آل محمد، كقول عبد المطلب رحمه الله عليه: نحن آل الله في كعبته، لم يزل ذاك على عهد ابراهيم. و لا- يقال: آل الاسكاف و الزبال. و الاهل يعم الكل، و أما قوله تعالى: أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ ۙ فَلَانَهُ ۙ كَانَ شَرِيفًا فِي قَوْمِهِ ۚ مُعْظَمًا فِيهِمْ.

«أما بعد» كلمة تسمى فصل الخطاب، و معناها: بعد حمد الله و الصلاة

ص: ١٣

١- (١) ليس في نسخه الاصل.

٢- (٢) سورة الاحزاب: ٣٣. و الروايات من الفريقين في ذلك متواتره، و قد أخرجنا أخباره عن العامه في ذيل كتاب الطرائف للسيد ابن طاوس ١٢٢.



على نبيه و آله. و أول من تكلم بها قيل: داود عليه السلام، و إليه الاشارة بقوله تعالى آتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَ فُضِّلَ الْخِطَابِ ۱ و قيل: على عليه السلام، و قيل:

قيس بن ساعده الايادى حكيم العرب.

و«الكتاب» يحتمل معنيين: أحدهما المكتوب، و هو المشهور من معانى اللفظ، و هو مصدر سمي المفعول به، كقولك «رجل رضى» أى مرضى، و «هذا خَلَقُ اللَّهِ» أى مخلوقه، فيكون معناه على هذا [الشيء] فهذا المكتوب فى كذا و الثانى أنه من الكتب بمعنى الشيء الذى يفعل به الجمع، كالنظام لما ينظم به، فيكون معناه على هذا الشيء الذى يجمع به كذا.

و«النهج» الطريق الواضح.

و«المسترشدون» الطالبون للرشاد، اذ السين سين الطلب، و الرشاد قد عرفت معناه.

و«الاصول» جمع أصل، و هو لغه ما يبنى عليه غيره، و عرفا هو الدليل لا ابتناء المدلول عليه.

و«الدين» الطريقه و الشريعة، و يسمى هذا العلم بأصول الدين لان العلوم الدينيه من الفقه و الحديث و التفسير متوقفه على صدق الرسول المبين فى هذا العلم، فيكون هذا العلم أصلا لتلك العلوم.

و سمي [أيضا] بعلم الكلام لوجوه:

الاول: أن المتقدمين كانوا يعنونون فصول مباحثهم بالكلام فيقولون: كلام فى القدره، كلام فى التوحيد، كلام فى العدل-الى غير ذلك- فلما كثر لفظ الكلام فى بحثهم سمي علم الكلام.

الثانى: قيل: ان أول مسأله بحث عنها فى هذا العلم، و اختلف (١) فيها آراء الباحثين فى الاسلام، هى مسأله كونه (٢) تعالى متكلمًا، و معنى الكلام و قدمه أو حدوثة الى غير ذلك، و بعد ذلك انضم إليه باقى مباحث الصفات و الافعال، فحيث كان أول مباحثه مسأله الكلام سمي به.

الثالث: أن الماهر فيه المستحضر لقوانينه يصير له قوه الكلام مع الغير، و المجادله فى الامور العقلية و غيرها. و بالجمله هو علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى و صفاته و أفعاله، و أحوال الممكنات من حيث المبدأ و المعاد.

## لطيفه

تفضيل (٣) علم على علم آخر بأمر:

اولال: بشرف (٤) معلومه، فان علم الدباغه ليس له نسبه فى الشرف الى علم الجوهر، و ذلك ضرورى.

الثانى: كون أحد العلمين أوثق برهانا، بأن يكون يقينيا، فانه أشرف من غيره الذى [تكون] أدلته غير يقينيه.

الثالث: كون العلم محتاجا إليه فى [كل] العلوم الدينيه يستحق التفضيل على غيره.

الرابع: كون العلم غير قابل للنسخ و التغيير، يستحق الاشرفيه على غيره من القابل لذلك.

ص: ١٥

---

١- (١) فى «ن»: و اختلفت.

٢- (٢) فى «ن»: كون الله تعالى.

٣- (٣) فى «ن»: انه انما يفضل.

٤- (٤) فى «ن»: شرف العلم بشرف.

الخامس: كون العلم باقيا ببقاء النفس، و يبقى أثره الى بعد الممات و المفارقة، يستحق الاشرفيه[و الاعظميه]على غيره.

و لا شك أن علم الكلام له هذه الوجود المفيده للشرف و التفضيل، فيكون أشرف العلوم، و هو المطلوب.

قوله «الخصت» التلخيص هو التبين، و قيل: هو حذف الزوائد و الاثيان بالفوائد.

و «المبادئ» هي الامور التي يبنى عليها مسائل العلم، و المسائل هي المطالب المنبثه (1) في العلم و يجهل انتساب محمولاتها الى موضوعاتها.

و «القواعد» جمع قاعده، و هي مرادفه للاصل و القانون، و هو [الامر] الكلى المنطبق على جزئيات كثيره، بحيث تعرف أحكام تلك الجزئيات من ذلك الكلى.

و «الكلاميه» منسوبه الى علم الكلام و قد عرفته، و الاصوليه منسوبه الى علم الاصول و قد عرفتها أيضا.

«نفع» أى ينفع، اذ الفعل الماضى اذا وقع فى معرض الدعاء أفاد الاستقبال و كذلك البواقى.

و «اليقين» هو اعتقاد الشىء بأنه كذا، مع اعتقاد أنه لا يمكن أن يكون الا كذا، اعتقادا مطابقا لما فى نفس الامر، غير ممكن الزوال.

فاعتقاد الشىء جنس، و بالقيد الاول يخرج الظن، و بالثانى الجهل المركب.

و بالثالث اعتقاد المقلد للحق، و أما المقلد للباطل فداخل فى الجهل المركب و التوفيق هو حصول الشرائط و ارتفاع الموانع و

قيل: جعل الاسباب متوافقه فى التسبب، و [قد] عرفه الغزالي بأنه موافقه أفعال العبد لقضاء الله و قدره.

ص: ١٦

١- (١) و فى «ن»: المبنيه، المثبتة.

و«المعين» من حصلت منه الاعانه، و هي الاسعاد على الفعل.

و«السؤال» هو طلب الادنى من الاعلى.

و«العنايه» هي وجود الشىء على أتم ما ينبغى ان يكون.

## الفصل الاول: فى تقسيم المعلوم

### اشاره

قال قدس الله سره: و رتبته (١) على فصول: الاول فى تقسيم المعلومات:

المعلوم أما أن يكون موجودا، و هو الثابت العين، أو معدوما و هو المنفى العين.

أقول: الترتيب فى اللغة هو جعل كل شىء فى مرتبته [و محله] و اصطلاحا جعل الاشياء المتكثره، بحيث يطلق عليها اسم الواحد، و يكون لبعضها الى بعض نسبه بالتقدم و التأخر (٢).

إذا عرفت هذا فنقول: انما قدم هذا البحث هنا فى تقسيم المعلوم على باقى الاقسام، لكونه أعم موضوعا، فان المعلوم - و هو الصوره الحاصله فى الذهن - أعم مفهوما من باقى الاقسام الآتیه.

و حيثئذ نقول: المعلوم الذى هو الصوره الذهنيه، أما أن يكون له تحقق فى الخارج عن الذهن، أو لا يكون. فان كان الاول فهو الموجود [و] الثابت العين أى الثابت الحقيقه. و ان كان الثانى فهو المعدوم و المنفى العين و ليس هناك قسم آخر ليس واحدا بين (٣) هذين القسمين، لان ذلك حصر

ص: ١٧

١- (١) و فى المطبوع من المتن: و بنيته.

٢- (٢) و فى «ن»: بالتقديم و التأخير.

٣- (٣) و فى «ن»: من.

ضرورى لا يحتمل الزيادة و النقصان، فان انحصار الشىء بين أن يكون من أول الاوائل لا ينكره عاقل.

## عدم وجود الواسطه بين الموجود و المعدوم

قال: و لا واسطه بينهما على المذهب الحق، لقضاء الضروره بهذا الحصر.

أقول: هذا اشاره الى خلاف مشايخ المعتزله، غير أبى الحسين البصرى فانهم أثبتوا واسطه بين الموجود و المعدوم، و سموها ب«الحال» و عرفوها بأنها صفة لموجود لا توصف بالوجود و لا بالعدم و لا بغيرهما من المتقابلات.

و معرفه هذا المذهب يتوقف على تقرير مقدمه و هى:

ان المفهوم ينقسم الى قسمين: قسم يعقل لا بالقياس الى غيره كالجوهر مثلا فان معناه الموجود القائم بنفسه [ليس مقيسا الى غيره] (١). و قسم لا يعقل الا مقيسا الى الغير كشرىك البارى، فانا اذا قلنا البارى ليس له شريك، كان معناه ان ليس هناك (٢) ما نسبته الى البارى كنسبه زيد الى عمرو بالمثل، فلا يعلم الا مقيسا الى الغير.

اذا تقررت هذه المقدمه نقول: المفهوم لا يخلو أما أن يكون معقولا (٣) بالقياس الى نفسه أولا، فان كان الاول فهو الثابت، و ان كان الثانى فهو المنفى و الاول أما أن يرد عليه صفة الوجود أو العدم، أو لا يرد عليه شىء منهما، فان كان الاول فهو الموجود، و ان كان الثانى فهو المعدوم، و ان كان الثالث فهو الواسطه و الحال.

ص: ١٨

١- (١) كذا فى هامش نسخه الاصل.

٢- (٢) و فى «ن»: موجود.

٣- (٣) و فى «ن»: مفهوما.

و استدلو على تحقق مثل هذا المعنى بوجهين:

الاول: ان الوجود زائد على الماهيه، فأما أن يكون موجودا أو معدوما أو لا موجودا و لا معدوما، والقسمان الاولان باطلان، فتعين الثالث، فثبتت الواسطه، و ذلك هو المطلوب.

أما بطلان القسم الاول فلانه لو كان موجودا لكان له وجود، و نقل الكلام الى وجوده و نقول فيه كما قلنا فى الاول، و يلزم التسلسل و هو محال.

و أما القسم الثانى فلانه يلزم منه اتصاف الشىء بنقيضه، و اتصاف الشىء بنقيضه أيضا محال، و اذا بطل هذان القسمان تعين الثالث.

الثانى: أن السواد و البياض أمران ثابتان يشتركان فى اللونيه، و المشترك بين (1) الثابت ثابت، فاللونيه ثابتة. ثم [ان] السواد تميز عن البياض بأمر يجب أن يكون مغايرا لما به الاشتراك، و الا لما تحققت الاثنييه، و بذلك المميز تعين كل واحد منهما. و حينئذ نقول: ذلك المشترك - أعنى اللونيه - أما أن يكون موجودا أو معدوما أو ليس واحدا منهما، و الاول باطل و الا لزم قيام العرض بالعرض و هو محال، و الثانى باطل أيضا و الا لكان المعدوم جزءا من الموجود.

أما الاول فلان اللونيه قائمه بالسواد و البياض، و هى عرض و هما عرضان فيلزم ما قلناه.

و أما الثانى فلان المشترك جنس و الجنس جزء، فلو كان معدوما لكان جزء السواد و البياض معدوما، فيكونان معدومين، هذا خلف.

و اذا بطل [هذان] القسمان تعين القسم الثالث، و هو المطلوب.

و الجواب: أما من حيث الاجمال فهو أن هذا ايراد على الضروريات، فلا

ص: ١٩

يكون مسموعا، اذ الضرورى غير قابل للتشكيك.

و أما من حيث التفصيل فنقول: أما الوجه الاول فنجيب عنه بوجهين:

الاول: ان الوجود غير قابل لتلك القسمه المفروضه، فان انقسام الشىء الى نفسه و الى غيره محال، فانه [كما] لا يقال السواد اما سواد و اما بياض، فكذا هنا لا يقال الوجود اما موجود أو معدوم، و اذا بطل التقسيم المذكور بطل ما ذكرتموه.

الثانى: انا نختار أن الوجود موجود، قلتم: فيكون له وجود. قلنا: لا نسلم، بل وجود الوجود عينه، و لا يلزم حينئذ تسلسل. و مثاله فى الحس أن يقال: الضوء أما مظلم أو مضىء، فان كان مظلماً لم يتصاف الشىء بنقيضه، و ان كان مضياً لم يكن للضوء ضوء آخر.

فيقال فى الجواب: ان الضوء مضىء بنفسه، لا باعتبار ضوء آخر.

و أما الوجه الثانى: فيجاب عنه بوجهين:

الاول: انا نختار أن اللونيه موجوده فى الذهن، فانها كليه و الكللى ثابت ذهنا كما يجىء.

الثانى: سلمنا أنها موجوده فى الخارج، و لا يلزم المحال، اذ العرض يقوم بالعرض كالبطء و السرعه القائمين بالحركه، و سيأتى تحقيقه.

## تقسيم كل من الموجود و المعدوم الى الخارجى

### اشاره

و الذهنى و بيانهما

قال: و الموجود أما أن يكون ذهنيا لا- غير كالأشياء المتصوره فى الذهن المنفيه فى الخارج، كما نتصور جبلا- من ياقوت أو (1) بحرا من زبيق، و أما أن

ص: ٢٠

يكون خارجيا.

أقول: لما فرغ من قسمه المعلوم شرع في قسمه أخرى أخص من الأولى بحسب المفهوم، و ان كانت متساويه لها في العموم، و ذلك لان قوله «و الموجود» الى آخره: أما أن يعنى به الخارجى، فلا يصح انقسامه الى الذهنى و الخارجى و الا لزم انقسام الشىء الى نفسه و الى غيره، أو يعنى به المطلق، فيكون مساويا للمعلوم فى الصدق، و هو المطلوب.

لكن يرد على المصنف أنه جعله قسما للمعدوم، مع أن المعدوم قسما منه، فيلزم أن يكون قسيم الشىء قسما له، و هو باطل و انما قلنا انه جعله قسما للمعدوم لانه قسم المعدوم بعد ذلك، كما يجىء.

اذا عرفت هذا فاعلم أن الموجود بالنسبه الى الذهن و الخارج على ثلاثة أقسام:

الاول: أن يكون موجودا فيهما، كالامور الخارجيه اذا تصورناها فى الذهن كما اذا تصورنا صوره السماء و أفلاكها.

الثانى: أن يكون موجودا فى الخارج لا غير، كالأشياء الخارجيه اذا لم نتصورها.

الثالث: أن يكون ذهنيا لا- غير، كالأشياء المتصوره فى الذهن المنفيه فى الخارج، كما اذا تصورنا جبلا من ياقوت أو بحرا من زبيق، فان ذلك موجود فى الذهن، و أما فى الخارج فليس له تحقق.

و كذا نقول فى المعدوم، اما معدوم فيهما كشرىك البارى اذا لم نتصوره، أو معدوم فى الذهن خاصه، كالأشياء الخارجيه اذا لم نتصورها، أو معدوم فى الخارج، كالصور الذهنيه غير الموجوده فى الخارج.

ص: ٢١



أنكر قوم الوجود الذهني. و هو خطأ، فانا نحكم على موضوعات معدومه فى الخارج بأحكام ايجابية، و ثبوت الصفه يستدعى ثبوت الموصوف، فاذن ليس (١) موجودا فى الخارج، فيكون موجودا فى الذهن و هو المطلوب.

احتج المنكرون: بأننا نتصور الحرارة و البروده، فلو كانتا موجودتين فى الذهن، لزم كونه حارا باردا، و هو باطل، لكونه مجردا غير قابل لشيء منهما، و للزم اجتماع الضدين، اذ الفرض حصولهما معا فى الذهن، و هو باطل و بيان الملازمه ظاهر على ذلك التقدير.

أجاب المحققون: بأن الحاصل فى الذهن ليس هو ماهيه الحرارة و البروده بل صورتها و مثالها، و هما مغايران للماهيه، و المقتضى للسخونه هى (٢) الحرارة الخارجيه لا- صورتها و مثالها، و التضاد انما هو بين الماهيات الخارجيه لا بين صورها، فلا يلزم حينئذ اجتماع الضدين.

### تقسيم الموجود و المعدوم الخارج الى الواجب و الممكن

قال: فاما أن يكون واجب الوجود لذاته، و هو الذى يستحيل عليه العدم لذاته، و هو الله تعالى لا- غير، و اما أن يكون ممكن الوجود لذاته و هو الذى يجوز عليه العدم، و هو ما سوى الله تعالى. و المعدوم اما أن يكون ممتنع الوجود لذاته كشريك البارى تعالى، و هو الذى لا يصح وجوده البته، و اما أن يكون ممكن الوجود، كالمتجددات من المعدومات.

ص: ٢٢

١- (١) فى «ن»: و اذ ليس بموجود.

٢- (٢) فى «ن»: هو.

أقول: هذا تقسيم للموجود الخارجى الى الواجب و الممكن، و تقريره أن [نقول:] الموجود الخارجى اما أن يكون وجوده من ذاته أولاً- فالاول هو الواجب الوجود لذاته، و الثانى هو الممكن. و فائده قيد «لذاته» فى الواجب، ليخرج الواجب بغيره، فانه ممكن لذاته، كوجوب وجود المعلول عند وجود علته التامه.

و المعدوم أى الخارجى اما أن يكون عدمه لذاته أولاً، فان كان الاول فهو الممتنع الوجود لذاته، كشريك البارى تعالى، و الثانى هو المعدوم الممكن الوجود، كالمتجددات من الحوادث اليوميه شيئاً فشيئاً. و فائده «لذاته» فى الاول، ليخرج الممتنع لغيره، كعدم المعلول عند عدم علته التامه، فانه ممكن لذاته ممتنع لغيره.

### انحصار ثبوت المعدوم الممكن فى الذهن

قال: و لا ثبوت له إلا فى الذهن، اذ لا فرق بين الثبوت و الوجود عند العقل و من جعلهما أمرين متغايرين فقد كابر مقتضى عقله.

أقول: يشير بذلك الى القسم الثانى من أقسام المعدوم، أعنى الممكن، فانه لا ثبوت له الا فى الذهن لا غير، لما عرفت من الحصر الضرورى، فان الحاصل عن ذلك، أنه لا فرق بين الثبوت و الوجود عند العقل، فلو كان المعدوم ثابتاً فى الخارج لكان موجوداً فيه، هذا خلف.

قوله «و من جعلهما» اشاره الى مذهب المشايخ المعتزله المتقدمين كأبى على و ابنه و اتباعهما، فانهم جعلوا الثبوت أعم من الوجود و العدم، و هما أخصان تحته. فعندهم أن المعدوم ثابت حاله العدم خارج الذهن.

و اتفقوا على أن الذوات المعدومه متباينه بأشخاصها، و أن الثابت من كل

نوع عدد غير متناه، و أن الفاعل ليس له تأثير في جعلها ذواتا (1) ولا في وجوداتها، بل في جعلها موجوده، و ان تلك الذوات في العدم متساويه في الذاتيه، لشمول اسم الذات لها، و انما يتميز بعضها عن بعض بصفات الاجناس، كالجوهريه للجوهر و السواديه للسواد.

الا- أن ابن عياش (2) منهم فانه قال: بأنها عريه عن الصفات، و لهم تفريعات (3) في هذا المقام لا- يليق ذكرها، لطولها و عدم فائدتها. خصوصا مع وهنها (4).

و هؤلاء انما ارتكبوا هذه الجهاله (5) لجهلهم بالوجود الذهني، و نحن لما حققناه و اعترفنا بصحته، سقطت عنا هذه الجهالات.

و ابطال مذهبهم و ان كان ظاهرا من الحصر السابق الضروري، لكن نشير الى بعض حججهم و نجيب عنها زياده في البيان، فنقول:

احتجوا بأن المعدوم متميز، و كل متميز ثابت، ينتج أن المعدوم ثابت، أما الصغرى فلوجه:

الاول: انا نعلم طلوع الشمس غدا من مشرقها، و هو معدوم الآن، و ما هو معلوم متميز عما ليس بمعلوم.

الثاني: انا نميز بين الحركة يمنه و يسره، و بين الحركة الى السماء، و نحكم بقدرتنا على إحدى الحركتين، و هي الاولى دون الثانية، أعنى الحركة الى

ص: ٢٤

---

١- (١) في «ن»: ذوات عدد.

٢- (٢) في «ن»: ابن عباس.

٣- (٣) في «ن»: تعريفات.

٤- (٤) في «ن»: وهمها.

٥- (٥) في «ن»: الجهالات.

السماء، والحكم على إحداهما بأنها (١) مقدوره دون الأخرى من دون تمييزهما محال، فالمعدوم متميز.

الثالث: انا نريد اللذات المعدومه، ونكره الآلام المعدومه، وما هو مراد متميز عما ليس بمراد.

و أما الكبرى: فلان تمييز الشيء عن غيره صفه له، وثبوت الصفه فرع على ثبوت الموصوف.

و الجواب: انا نقض دليلكم اجمالا بالمتنعات، كشريك الباري، فانه معلوم و كل معلوم متميز، فيكون ثابتا، و أنتم لا تقولون به و كذا المركبات الممكنه المعدومه خارجا، كالبحر من الزبيق و الجبل من الياقوت، فان دليلكم منطبق عليها، مع أنكم توافقون على انتقائها خارجا.

و تفصيلا بأنا نقول: أى شيء تعنون بالتمييز الذهني أو الخارجى، فان عنيتم الاول فمسلم، و ان عنيتم الثانى فدليلكم لا يدل على ذلك، فان العلم و القدره و الإراده انما يستلزم التمييز فى الذهن فقط، و التمييز الذهني يستلزم الثبوت الذهني لا الخارجى.

## الفصل الثانى: تقسيم الممكن الى الجوهر و العرض

### اشاره

قال: الفصل الثانى فى أقسام الممكنات الموجود الممكن: أما أن يكون متحيزا، و هو الحاصل فى مكان يشار إليه اشاره حسيه بأنه هنا أو هناك لذاته، و هو الجوهر و ما يتركب منه أو حالا فيه و هو العرض.

أقول: هذه قسمه أخرى أخص مما تقدم، لان موضوعها و هو الممكن أخص من المعلوم و الموجود فلهذا آخرها. فقوله «الموجود» يحترز به عن المعدوم،

ص: ٢٥

١- (١) فى «ن» بكونهما.

و قوله «الممكن» يحتز به عن الواجب، فانه لا يصدق عليه الجوهر و لا العرض، و التقسيم هاهنا على رأى المتكلمين.

إذا تقرر هذا فنقول: القسمه العقليه [هنا] تقتضى أقساما ثلاثة: لان الممكن اما أن يكون متحيزا أو حالا فى المتحيز أو لا متحيزا و لا حالا. فى المتحيز، لكن القسم الثالث نفاه أكثر المتكلمين، و سيأتى حجتهم فى نفيه و جوابها، فانحصرت القسمه فى اثنين، و هما المتحيز و الحال فى المتحيز.

أما المتحيز فهو الجوهر و ما يتركب منه، أعنى الخطوط و السطوح و الاجسام و المراد بالمتحيز هو الحاصل فى مكان يشار إليه اشاره حسيه، بأنه هنا أو هناك لذاته و انما قيدنا بقولنا «لذاته» احترازا عن العرض، فانه أيضا يقبل الاشارة الحسيه لكن لا لذاته بل بواسطه محله.

و أما الحال فى المتحيز فهو العرض و هو الحاصل فى محل [بحيث] يشار إليه اشاره حسيه لا لذاته.

إذا عرفت هذا فها هنا فوائد:

الاول: الاشارة الحسيه هى امتداد موهوم أخذ من المشير منتهى بالمشار إليه، و انما كانت حسيه لقيامها بالوهم الذى هو أحد الحواس الباطنه.

الثانى: انما قيدنا الاشارة (١) بكونها حسيه فى قوله «يشار إليه اشاره حسيه» لان الاشارة العقليه تكون أيضا الى العرض لذاته، بل لا تختص بالجوهر و العرض فانها صادقه على المجرد أيضا، فان كل معقول يشار إليه فى التعقل (٢) اشاره عقليه.

الثالث: اعلم أن الحكماء يسلمون انحصار الممكنات فى الجوهر و العرض

ص: ٢٤

---

١- (١) فى «ن» قيد الاشارة.

٢- (٢) فى «ن»: التعقيل.

لكنهم يقولون: [إن] الجوهر أعم من المتحيز و غير المتحيز، و تقرير القسمة على رأيهم أن الممكن اما أن يكون موجودا فى موضوع، و هو العرض، و المراد بالموضوع هو المحل المقوم لما يحل فيه، أو يكون موجودا لا فى موضوع، و هو الجوهر.

ثم الجوهر اما أن يكون حالا فى محل، أو مركبا من (١) الحال و المحل أولا حالا و لا محلا و لا مركب منهما.

اما الحال فهو الصورة و هو الجوهر المقوم لما يحل فيه. و أما المحل فهو المادة، و هو الجوهر المتقوم بما يحل فيه.

و أما المركب من الحال و المحل فهو الجسم و المركب من المادة و الصورة و أما الذى ليس بحال و لا محل و لا مركب منهما فهو الجوهر المجرد، و هذا ينقسم قسمين: لانه اما أن يكون له تعلق بالاجسام، [أى تعلق تدبير] و هو النفس أولا و هو العقل.

فقد ظهر من هذه القسمة كون الجوهر أعم من المتحيز، و المتكلمون حيث نفوا الجواهر المجردة، لزم الانحصار فيما ذكره.

و استدلوا على نفى المجردات: بأنها لو كانت ثابتة موجوده، لكانت مشاركته لله تعالى فى التجرد الذى هو أخص صفاته، فيحتاج حينئذ الى مميز يميزه عنها و ما به المشاركة غير ما به الممايزه، فيلزم التركيب و هو محال.

أجيب: بأن الاشتراك فى الامور العارضة لا يوجب التركيب، خصوصا اذا كانت أمورا سلبية، و المشترك هنا سلبى، و هو أنه ليس بمتحيز و لا حالا فى المتحيز [و] قال بعض الفضلاء: الاولى الاعتماد فى نفى الجواهر المجردة على النقل، اذ العقل لا يجزم بثبتها و لا انتفاؤها، و صدق الرسول لا يتوقف على انتفائها فجاز نفيا بقوله:

ص: ٢٧

## تعريف الجوهر

قال: أما الجوهر فهو المتحيز الذي لا يقبل القسمة في جهه من الجهات.

أقول: الجوهر في اصطلاح المتكلمين يطلق على معنيين: أحدهما: كل متحيز سواء كان منقسما أو غير منقسم و المراد بالتحيز هو الفراغ الذي يشار إليه اشاره حسيه. و ثانيهما. المتحيز الذي لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه، و هو المراد هنا.

فقوله «المتحيز» شامل للجوهر و الخط و السطح و الجسم. و قولنا «لا يقبل القسمة في جهه من الجهات» يخرج به الثلاثه الباقية:

أما الخط فلقبوله القسمة طولاً و أما السطح فلقبوله القسمة طولاً و عرضاً، و أما الجسم فلقبوله القسمة طولاً و عرضاً و عمقاً.

## تتمه

الطول يطلق على معان ثلاثه:

الاول: البعد المفروض أو لا.

الثانى: أعظم الابعاد.

الثالث: البعد الاخذ من الفوق الى الاسفل.

و العرض يطلق على ثلاثه معان:

الاول: البعد المفروض ثانياً، و يكون قاطعاً للاول.

الثانى: أوسط الابعاد قدراً.

الثالث: البعد الاخذ من اليمين الى الشمال.

و العمق على ثلاثه أيضا (١):

الاول: البعد المفروض ثالثا، و يكون قاطعا للاولين.

الثانى: أقل الابعاد.

الثالث: البعد الاخذ من الخلف الى القدام، و يسمى سمكا اذا أخذ صاعدا.

و المراد بالطول فى البحث السابق هو البعد المفروض أولا، و العرض هو البعد المفروض ثانيا، و العمق هو البعد المفروض ثالثا، و يكون قاطعا للاولين دون معانيها الباقية.

### كيفية تركيب الاجسام من الجوهر

قال: و اذا تألف جوهران فما زاد فى جهه واحده فهو الخط، و هو ينقسم فى الطول خاصه، و ان تألف خطان فما زاد فى جهتين فهو السطح، و هو ينقسم (٢) فى الطول و العرض، و ان تألف سطحان فما زاد فى جهتين، فهو الجسم، و ينقسم فى ثلاث جهات.

و أقل ما يحصل الخط من جوهرين، و السطح من أربعة أو ثلاثه على خلاف، و الجسم من ثمانية أو ستة أو أربعة على خلاف.

و اما العرض: فاما أن يكون مشروطا بالحياه أولا، و الاول عشره: القدره، و الاعتقاد، و الظن و النظر و الإراده، و الكراهه، (٣) و الشهوه و النفره و الالم،

ص: ٢٩

١- (١) فى «ن»: معان.

٢- (٢) فى المطبوع من المتن: منقسم.

٣- (٣) فى المطبوع من المتن: و الكراهيه.



و الإدراك. و الثانى: الحياه، و الا-كوان، و الالوان، و الطعوم، و الروائح، و الحراره، و البروده، و الرطوبه، و اليبوسه، و الصوت، و الاعتماد، و التأليف.

و اثبت قوم الفناء عرضا قائما لا فى محل.

أقول: لما عرف الجوهر شرع يبين كيفيه تركيب (١) الاجسام منه، كما هو رأى المتكلمين و سيجىء تقريره.

و اعلم أنه اذا تألف جوهران فما زاد فى جهه واحده-أى فى جهه الطول مثلا-فذلك خط، و يكون منقسما فى الطول خاصه، اذ ليس له عرض ينقسم فيه. و اذا تألف خطاب فما زاد فى جهتين-بمعنى أن يكون أحدهما فى جهه تألف الخط و هى الطول، و الثانى يكون فى جهه مخالفه لها، بأن يكون ملاصقا له و لا يكون فى جهه تأليفه، و هى جهه العرض-فذلك سطح، و هو ينقسم فى الطول و العرض، لحصول جهتين له.

و اذا تألف سطحان على هذا الوجه يحصل الجسم، بأن يجعل سطح مع سطح آخر فى جهتين، أحدهما يكون فى جهه العرض، و الا-خر فى جهه مخالفه لها، بأن يكون منطبقا عليه، و هى جهه (٢) العمق، و ينقسم فى ثلاث (٣) جهات: جهه الطول و العرض و العمق.

هذا رأى أكثر المحققين من المتكلمين [الا-اشاعره]، فيكون أقل ما يحصل منه الجسم ثمانيه جواهر، اذ من الجوهرين يحصل الخط، و من خطين يحصل السطح، و من سطحين يحصل الجسم.

و قال بعضهم: أقل ما يحصل الجسم من ستة، لانه يحصل من ثلاثه جواهر

ص: ٣٠

١- (١) فى «ن»: تركيب.

٢- (٢) فى «ن»: بجهه.

٣- (٣) فى «ن»: ثلاثه.

على هيئه شكل مثلث سطح، و ثلاثه أخرى كذلك سطح آخر، و من السطحين يحصل انطباق أحدهما على الآخر، فيحصل الجسم.

قوله «على الخلاف» اللام فيه للعهد، أى على الخلاف فى السطح، فان القائل بان السطح من أربعة قائل بأن الجسم من ثمانية، و القائل بأنه من ثلاثه قائل بأنه من ستة.

و قال الكعبى: ان الجسم يحصل من أربعة جواهر، ثلاثه كشكل مثلث فيحصل له طول و عرض، ثم يوضع رابع فوقها على هيئه شكل صنوبرى مخروط فيحصل له العمق.

و قال أبو الحسن (1) الاشعري: ان كل منقسم جسم، و لو كان من جوهرين لانه فسر الجسم بالمؤلف، و أقل ما يحصل التأليف من جوهرين. و الخلاف فى هذا المقام لفظى لا يجدى نفعا فى المباحث العقليه.

و أما العرض: فاما أن يكون مشروطا بالحياه، أى يشترط فى محله أن يكون حيا، و هو عشره: القدره، و الاعتقاد، و الظن، و النظر، و الإراده، و الكراهه و الشهوه، و النفره، و الالم، و الادراك.

و اما أن لا- يكون مشروطا بالحياه، بل يكون عارضا للحى، فقد ذكر منه هاهنا اثنتى عشره غير الفناء، فمنها الحياه، فانها لو كانت مشروطه بالحياه، فاما أن تكون مشروطه بحياه أخرى، فيلزم التسلسل، أو بهذه الحياه، فيلزم اشتراط الشىء بنفسه.

و الباقى من هذا القسم: اما أن يكون مدركا بالبصر و هو الاكوان و الالوان و الاعتماد، أو بالسمع و هو الصوت، أو بالذوق و هو الطعوم، أو بالشم و هو الروائح، أو باللمس و هو الحراره و البروده و الرطوبه و اليبوسه.

ص: ٣١

و أثبت أبو علي الجبائي للجواهر ضدا هو الفناء، و هو عرض لا فى محل و أثبت أيضا الموت عرضا وجوديا هو ضد للحياه.

و أثبت بعض الاشاعره البقاء عرضا وجوديا أيضا. فتكون الاعراض على الرأى الاول أحد و عشرين، و على رأى أبى هاشم اثنين و عشرين، و على رأى أبى على ثلاثه و عشرين، و على رأى الاخير أربعة و عشرين. و سيأتى تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

## الفصل الثالث: تعريف الوجود و أنه صفة زائده على الماهيه

### البحث الاول: اختلاف الناس فى الوجود

قال: الفصل الثالث فى أحكام المعلومات، و فيه مباحث: الاول: اختلاف الناس فى الوجود، فذهب الاكثر (١) الى أنه صفة زائده على الماهيه، و ذهب آخرون الى أنه نفس الماهيه.

و الحق الاول، لأننا نحكم على الماهيه، بأنها موجوده أو معدومه، و نستفيد من الاول زياده على مفهوم الماهيه، و لو قلنا الماهيه ماهيه لم نستفد شيئا، و من الثانى فائده غير المناقضه [بخلاف ما (٢)] لو قلنا الماهيه ليست ماهيه [كانت مناقضه (٣)].

احتجوا: بأن الوجود لو كان زائدا على الماهيه حالا فيها، فاما أن يحل و الماهيه موجوده أو معدومه، و الاول يستلزم التسلسل، و الثانى يلزم قيام الموجود بالمعدوم.

و الجواب: أنه قائم بالمايه من حيث هى هى، لا باعتبار الوجود و لا باعتبار العدم.

ص: ٣٢

١- (١) فى المطبوع من النهج: الاكترون.

٢- (٢) هذه الزيادة موجوده فى المطبوع من المتن فقط.

٣- (٣) كذا فى «ن» و غير موجوده فى نسخه الاصل و فى المطبوع: لكانت عين المناقضه.

أقول: اعلم أن كل كلى اذا نسب الى حقائق الافراد التى تحته: اما أن يكون نفسها، كالانسان بالنسبه الى زيد و عمرو و بكر، فانه نفس ماهيه كل واحد منهما، و انما تزيد عليه بعوارض مشخصه من الالين و الوضع و غيرهما.

أو يكون جزءها، كالحيوان بالنسبه الى الانسان و الفرس و غير هما، فانه جزء من كل واحد منها (١) مشترك بينها. أو يكون خارجا عنها، كالماشى و الضاحك بالنسبه الى الافراد التى تحتها، فانهما خارجان عن حقائقها.

اذا تقرر هذا فنقول: الوجود معنى مشترك بين الماهيات الموجوده، صادق على كلها، فهل هو نفس تلك الماهيات؟ أو جزؤها؟ أو خارجا عنها زائدا عليها؟ فذهب أبو الحسن الاشعري و أبو الحسين البصرى و ابن نوبخت من أصحابنا الى الاول، واجبه كانت أو ممكنه. و ذهب المثبتون من المعتزله (٢) و الاشاعره (٣) الى الثالث، فقالوا: انه زائد على [جميع] الماهيات، واجبه كانت أو ممكنه.

و أما الحكماء فقالوا: انه زائد فى حق الممكنات و نفس ماهيه الواجب.

و أما القسم الثانى فلم يعلم به قائل، و يدل على بطلانه و جهان:

الاول: أنه لو كان الوجود جزءا للماهيات لزم أن يكون الواجب مركبا و اللازم باطل كما سيأتى، فالملزوم مثله. و الملازمه ظاهره، اذ الوجود صادق على ماهيه الواجب قطعا.

ص: ٣٣

١- (١) فى «ن» منهما و بينهما.

٢- (٢) كأبى على و أبى هاشم و العاصى عبد الجبار بن أحمد.

٣- (٣) كالقاضى أبى بكر و امام الحرمين.

الثانى: أنه لو كان جزءا للماهيات، لكان سابقا عليها، اذ الجزء سابق على الكل فى الوجودين و اللازم كالملزوم فى البطلان، و هو بين. اذا عرفت هذا فاعلم:

أن المصنف اختار الزيادة، كما هو مذهب المعتزله و الاشاعره، لكن فى حق الممكنات، لانه سيصرح فيما بعد بأن وجود الواجب عينه، كما هو رأى الحكماء.

و استدل على ذلك بأنه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهيه، للزم انتفاء فائده الحمل، أو خلاف فائدته، و اللازم بقسميه باطل، فالملزوم - و هو كونه ليس زائدا - مثله فى البطلان.

أما بيان الملازمه: فلانا نحكم على الماهيه بأنها موجوده تاره، و بأنها معدومه أخرى، و نستفيد من الحكم الاول اثبات الوجود للماهيه، و ذلك انما يتم على تقدير الزيادة، فانه لو كان نفسها لكان قولنا «الماهيه موجوده» بمنزله قولنا «الماهيه ماهيه»، اذ الفرض أنه نفسها، فلا فرق فى ايراد أيهما كان فى العبارة. لكن قولنا «الماهيه ماهيه غير مفيد» لانه حمل الشئ على نفسه.

كما تقول «الانسان بشر»، فلو لم يكن زائدا لما حصلت الفائده، لكنها تحصل، فيكون زائدا. أو نستفيد من الحكم الثانى - و هو [\(1\)](#) قلنا «الماهيه معدومه» - الحكم على الماهيه بالعدم، و لو كان الوجود نفس الماهيه استفدنا التناقض.

و بيان ذلك: أنه اذا كان الوجود نفسها يكون قولنا «الماهيه معدومه» بمنزله قولنا الماهيه ليست ماهيه، لان اثبات العدم للشئ سلب الوجود عنه.

ص: ٣٤

١- (١) فى «ن»: فى.

فيكون قولنا «الماهيه معدومه» بمنزله قولنا الماهيه ليست موجوده، و الوجود هو الماهيه، فيكون قولنا الماهيه ليست موجوده بمنزله قولنا [الماهيه] ليست ماهيه، اذ التقدير أنهما متحدان، فسلب أحدهما هو سلب الاخر.

فيكون قولنا «الماهيه معدومه» حينئذ بمنزله قولنا الماهيه ليست ماهيه، و هو تناقض، فيكون ذلك -أعنى التناقض- هو المستفاد من هذا التركيب، و هو باطل.

و أما بيان بطلان اللازم فقد ظهر من بطلان (١) الملازمه.

و في هذا الدليل نظر، اذ لا يلزم من انتفاء كونه نفسها ثبوت كونه زائدا، لجواز أن يكون جزءا، فلا بد من بطلانه ليتم.

احتج القائلون بأنه نفس الماهيه: بأنه لو لم يكن نفسها للزم اما التسلسل أو اجتماع الوجود و العدم.

بيان الملازمه: أنه لو كان زائدا على الماهيه، لكان صفه لها، و الصفه قائمه بالموصوف، فالوجود حينئذ قائما بالماهيه، فاما أن يقوم بها و هي موجوده أو و هي معدومه.

فان كان الاول لزم التسلسل، لانه اذا حل فيها و هي موجوده لا جائز أن تكون موجوده بهذا الوجود، و الا لزم لاشتراط الشيء بنفسه، فيتقدم الشيء على نفسه، و هو محال، فبقي أن تكون موجوده بوجود آخر، و نقل الكلام الى الوجود الثاني، و نقول فيه كما قلنا في الاول و هلم جرا، و يلزم التسلسل.

و ان كان الثاني يلزم قيام الموجود بالمعدوم (٢)، فيلزم اجتماع الوجود و العدم، و اللازم بقسميه باطل، و هما لازمان على تقدير كونه زائدا، فلا يكون

ص: ٣٥

---

١- (١) في «ن»: بيان.

٢- (٢) في «ن»: في المعدوم.

زائدا، فيكون نفسها (١)، و هو المطلوب.

و يرد هنا ما قلناه أولا، اذ لا يلزم من نفى كونه زائدا أن يكون نفسا، لجواز أن يكون جزءا، فلا بد من ابطاله.

و الجواب: قولكم «أما أن يقوم بها و هي موجودة أو و هي معدومه» قلنا:

نمنع الحصر، فان هنا قسما ثالثا، و هو أن يقوم بها من حيث هي هي، لا باعتبار أنها موجودة، و لا باعتبار أنها معدومه.

و بيان ذلك: انا اذا قلنا الشيء من حيث هو هو كذا، أردنا [به] أن الشيء مأخوذ لا باعتبار شيء آخر معه من سائر أوصافه، و اذا قلنا الشيء من حيث أنه كذا يكون كذا، أردنا به أن ذلك الشيء مع وصف من الاوصاف (٢) يثبت له كذا.

فالماهيه في قولنا «أما أن يقوم بها و هي موجودة أو و هي معدومه» مأخوذ (٣) مع وصف من أوصافها، و هو الوجود أو العدم، فيكون لها حاله أخرى، و هي أن تؤخذ من حيث هي هي، و بهذا الاعتبار يقوم بها الوجود.

اذا عرفت هذا فاعلم: أن الوجود الذي احتج به المصنف يدل على الزيادة في الذهن، أما في الخارج فلا. و قد صرح المحقق العلامة خواجه نصير الدين الطوسي -قدس الله سره- بذلك في التجريد، فقال: و زيادته في التعقل.

و بيان ذلك: أنه يستحيل تحقق ماهيه ما من الماهيات في الخارج منفردة عن الوجود، فكيف تتحقق الزيادة في الخارج.

ص: ٣٦

١- (١) في «ن»: نفسا.

٢- (٢) في «ن»: أوصافه.

٣- (٣) في «ن»: مأخوذه.

قال: البحث الثاني في أنه مشترك: الحق أنه كذلك، لأننا نقسم الوجود الى الواجب و الممكن، و مورد التقسيم مشترك بين الاقسام، و لان النفي أمر واحد، و هو نقيض الوجود، فيكون الوجود واحداً، لانه لو تعدد لم تنحصر القسمة في قولنا «الشيء اما موجود أو معدوم».

أقول: لو قدم هذا البحث على الذى سبقه كما فعله المحقق فى التجريد، لكان أنسب، اذ يلزم من الاشتراك الزيادة بأدنى سهوله، و إلا لزم اتحاد الماهيات بخصوصياتها، [و هو باطل].

إذا عرفت هذا فلندكر (1) هنا مقدمتين، ثم نشرع فى تقرير البحث:

(المقدمه الاولى) اعلم أن الاشتراك على قسمين: لفظى و معنوى. أما اللفظى: فهو أن يكون لفظ واحد موضوع لمعان مختلفه، كلفظه «العين» فانها موضوعه لعين الباصره، و عين الشمس، و عين الذهب، و عين الماء، و الركبه و عين الشيء أى نفسه، الى غير ذلك من معانيها، و هى معان مختلفه.

و أما المعنوى: فهو أن يكون معنا واحداً مشترك بين أمور كثيره متخالفه كمعنى الحيوان فانه معنى واحد، و هو الجسم الحساس المتحرك بالاراده، موجود فى الانسان و الفرس و البقر و الحمار و غيرها، و هى أمور مختلفه، فان المعنى المذكور للحيوان موجود فى كل واحد منها، فانه يصدق على كل فرد منها أنه جسم حساس متحرك بالاراده، و مع مخصص الى ذلك المعنى المشترك يصير ذلك المجموع قسما من الاقسام المذكوره.

(المقدمه الثانيه) اعلم ان المشترك باشتراك المعنوى قسمين:

أحدهما: يكون صدقه على أفراده بالسويه، كالحيوان فى المثال المذكور



فان صدقه على أنواعه على سبيل السويه، من غير أن يكون في بعضها أشد و في بعضها أضعف، أو في بعضها أقدم و في بعضها أحدث، الى غير ذلك.

فهذا يسمى «متواطئاً» أخذاً من التواطؤ و هو التوافق، لتوافق أفراده في كيفية صدقه عليها.

و ثانيهما: أن يكون في بعضها أشد من بعض، أو أقدم من بعض أو أولى من بعض، كالبياض بالنسبه الى الثلج، فانه أقوى و أشد منه في العاج، و ان اشتركا في معنى البياض، و كالتحيز بالنسبه الى الجوهر، فانه أقدم منه بالنسبه الى العرض. و يسمى هذا القسم «مشككا» لان الناظر فيه ان نظر الى جهه الاختلاف أو همه الاشتراك اللفظي.

و ان نظر الى جهه الصدق أو همه التواطؤ فيشكك، فسمى مشككا. و من لوازم هذا القسم أن لا يكون ذاتيا لما تحته، كما هو مقرر في مظانه.

و اذا تقررت هذه المقدمات (1) فاعلم: أنه قد اختلف في الوجود هل هو مقول بالاشتراك اللفظي أو المعنوي؟ فذهب أبو الحسين البصرى و أبو الحسن الأشعري الى الاول، لان وجود كل ماهيه هو نفسها، فليس هناك زائد حتى يكون مشتركا، فان كان يقع شيء من المشاركه فذلك في اللفظ (2) لا غير، و قد عرفت ضعف حجتهم في ذلك.

و ذهب الحكماء و أبو هاشم و أصحابه من المعتزله و جمهور الاشاعره الى الثانى. ثم هؤلاء اختلفوا: فقال (3) الحكماء هو مقول بالتشكيك على ما تحته من الموجودات، و قال أبو هاشم و أتباعه و أثير الدين الابهرى هو مقول بالتواطؤ

ص: ٣٨

١- (١) في «ن»: المقدمتان.

٢- (٢) في «ن»: اللفظي.

٣- (٣) في «ن»: وقالت.

و اختار المصنف و المحقق الطوسى -رحمه الله-مذهب الحكماء،و الدليل عليه وجهان:

الاول: ان الوجود قابل للقسمه المعنويه،و كلما كان كذلك كان مشتركا فالوجود مشترك أما الصغرى:فلانا نقسمه الى الواجب و الممكن فنقول:وجود واجبى و وجود امكانى،و الى الذهنى و الخارجى،و الى الجوهر و الى العرض و هذه القسمه مقبوله عند العقل،كما يقسم الحيوان الى الانسان و الفرس و غيرهما.

و أما الكبرى: فلان القسمه عباره عن ذكر جزئيات الكلى الصادق عليها بفصول أو ما يشابهها،و تحرير ذلك انا نأخذ المقسم و نضم إليه مخصصا ما من المخصصات فيصير قسما،ثم نأخذ ذلك المقسم بعينه و نضم إليه مخصصا آخر،فيصير قسما آخر و هكذا حتى تنتهى الاقسام،فمورد القسمه حينئذ مشترك،كما قلناه فى الحيوان بالنسبه الى الانسان و غيره من أنواعه،و لهذا لا ينقسم الى الانسان و الحجر،لعدم كونه مشتركا بينهما،و لا شك أن مورد القسمه فى هذه (1)المقاله الاولى هو الوجود فيكون مشتركا.

ان قلت: لم لا يجوز أن يكون المقسم هو لفظ«الوجود»فيكون الاشتراك حينئذ لفظيا،فلا يتم مطلوبكم.

قلنا: ان ما ذكرناه ضرورى،فانا نورد القسمه،مع قطع النظر عن الوضع اللفظى.

الثانى: ان النفى أمر واحد،و كلما كان كذلك كان الوجود مشتركا.

أما المقدمه الاولى: فلان العدم لا تعدد فيه،و الا لتمايزت أفراده،مع

ص: ٣٩

أنه لا- تمايز بين العدميات (١)، لأن التميز عبارته عن ثبوت صفة لشيء ليست ثابتة لشيء آخر، و ثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموصوف، و لا شيء من العدم بثابت كما تقدم، فلا يكون متميزا، فلا يكون متعددا، فيكون واحدا، و هو المطلوب.

و أما المقدمه الثانيه: فلانه اذا كان العدم واحدا، مع أنه نقيض الوجود فيلزم (٢) أن يكون الوجود واحدا أيضا، لانه لو لم يكن واحدا لكان متعددا.

و حينئذ لا- تنحصر القسمه فى قولنا «الشيء أما موجود أو معدوم» لطلب العقل قسما آخر، و هو كونه موجودا بوجود آخر غير ذلك الوجود، لكننا نعلم بالضروره أن العقل يجزم بانحصاره فى أحدهما و لا يطلب قسما آخر، فعدم طلبه قسما آخر يدل على عدمه، فيكون الوجود معنى واحدا و هو صادق على كثيرين، فيكون مشتركا [فى ذلك] و هو المطلوب.

ان قلت: لا- نسلم أن النفي أمر واحد، بل لكل أمر نفى يخصه، كما أن لكل أمر وجود يخصه، و الترديد يقع بينهما هكذا: هذا الشيء اما أن يكون موجودا بوجوده الخاص به، أو يكون ذلك الوجود منتفيا عنه. و ذلك هو سلبه الخاص به، و لا يبطل الحصر حينئذ.

قلنا: سلمنا أن عدم كل ماهيه مقابل لوجودها الخاص بها، لكن العدم المطلق مقول على ذلك الخاص و على غيره، فيكون مشتركا، فلا بد من وجود مشترك يقابله، و يصح أن يحكم به على كل وجود خاص، و هو المراد بقولنا «الوجود عام مشترك» و يكون الترديد المذكور حينئذ هكذا: الشيء اما أن يكون موجودا بالوجود المطلق، أو بالعدم. الى آخر البحث.

ص: ٤٠

١- (١) فى «ن»: المعدمات.

٢- (٢) فى «ن»: فيجب.

قد عرفت أن الوجود طبيعه (١) معقوله واحده ليس فيها تكثر، لكن اذا اعتبر عروضه للماهيات، حصل له التكثر، لاستحاله حلول العرض الواحد فى المحال المتعدده، وحينئذ يكون ذلك الامر الكلى متحققا فى كل واحد من هذه الوجودات العارضه للماهيات [و] صادقا عليها، أى على هذه الوجودات العارضه للماهيات، صدق الامر الكلى على جزئياته. و أما صدقه على تلك الماهيات المعروضه لهذه الوجودات، صدق (٢) العارض على معروضاته، فيكون مقولا- على تلك الوجودات العارضه بالتشكيك، لاختلاف صدقه عليها، فان وجود العله أولى بطبيعه الوجود من وجود المعلول.

و كذا وجود الجوهر أقدم من وجود العرض الى غير ذلك. و هذا هو المراد من قول الحكماء «انه مقول بالتشكيك». فالحاصل من هذه التقرير:

أن لكل ماهيه وجودين: أحدهما خاص بها مخالف لغيره من الوجودات، و الاخر مشترك بين الجميع.

### البحث الثالث: بدهه تصور الوجود و العدم و الوجوب و الامتناع و الامكان

قال: البحث الثالث: الحق أن تصور الوجود و العدم و الوجوب و الامكان و الامتناع ضرورى، لانه لا شىء أظهر عند العاقل من كونه موجودا و أنه ليس بمعدوم.

ص: ٤١

١- (١) فى «ن»: طبيعه.

٢- (٢) فى «ن»: كصدق.

و من عزّف الواجب بأنه «ما ليس بممكن و لا- ممتنع» و عزّف الممكن بأنه «ما ليس بواجب و لا ممتنع» و أن «الممتنع هو الذى لا يمكن وجوده» لزمه الدور. و كذا كلما يقال فى هذا الباب من التعريفات.

أقول: فى هذا البحث مسألتان:

(الاولى) ان تصور الوجود و العدم ضرورى، و قد ذهب قوم غير محققين الى أن تصور الوجود كسبى، و عرفوه بتعريفات رديه، كقولهم أنه المنقسم الى الحادث و القديم، أو المنقسم الى الفاعل و المنفعل، أو الذى يمكن أن يخبر عنه، و هذه تعريفات فاسده:

أما الاول: فلانهم عرفوا الوجود بما يتوقف معرفته على معرفه الوجود، فان القديم هو ما لم يسبق وجوده العدم، و الحادث هو ما سبق (١) وجوده العدم فالوجود جزء مفهوم تعريفهما، فيكون متقدما عليهما، فلو أخذنا فى تعريفه لزم تقديمهما (٢) عليه، و التعريف سابق على المعرف، لانه عله فى تصوره، فيلزم تقدم الشئ على نفسه و هو محال.

و أما الثانى: فكذلك، اذ الفاعل هو المفيد للوجود، و المنفعل هو المستفيد للوجود، فقد توقف معرفتهما على معرفه الوجود.

و أما الثالث: فلان لفظه «الذى» انما يشار بها الى متحقق ثابت، فقد أخذ [الوجود] فى حد نفسه.

و ذهب المحققون الى أن تصور الوجود و العدم بديهي التصور، و لا- حاجه فيه الى التعريف، غير أن بعض هؤلاء زعم [أن] كون الوجود بديهي التصور مكتسب.

ص: ٤٢

---

١- (١) فى «ن»: يسبق.

٢- (٢) فى «ن» تقدمهما.

و استدلل عليه بأن تصور وجودى بديهي، و الوجود المطلق جزءا من وجودى، اذ العام جزء من الخاص، و اذا كان كذلك كان المطلق بديهيا، اذ لو كان كسييا لكان تصور وجودى كسييا، لانه موقوف على جزئه و جزؤه كسبى، و الموقوف على الكسبى كسبى، فيكون تصور وجودى كسييا، و الفرض أنه بديهي هذا خلف.

و فيه نظر: أما أولا: فلانه مبنى على اشتراك الوجود، و هو (١) مسأله نظريه و لهذا اختلف فيها.

و أما ثانيا: فانا (٢) نمنع أن المطلق جزءا من وجودى، بل هو عرض عام له، لانه مقول بالتشكيك كما تقدم، فلا يكون جزءا.

و الحق أن تصور الوجود و العدم بديهي من أول الاوائل، فانا نعلم ضروره أن زيدا الذى لم يكن ثم كان، حصلت له حاله لم تكن حاصله من قبل، و تلك هى الوجود. و كذا العدم فانه لا- شىء أظهر عند العاقل من كونه موجودا، و أنه ليس بمعدوم، فالوجود و العدم أمران بيان، يحكم بهما كل انسان، فلا حاجه بهما الى تعريف.

(المسأله الثانيه) ان تصور الوجوب و الامكان و الامتناع بديهي، و لا يحتاج الى تعريف، فان كل ما يعرف به فهو أوضح منه، فان قيل [فى] شىء فى ذلك فهو تنبيه على معانيها و كشافا لألفاظها، كقولنا: الوجوب كون الماهيه مقتضيه للوجود لذاتها، و الامتناع كونها مقتضيه للعدم لذاتها، و الامكان كونها لا تقتضى وجودا و لا عدما لذاتها.

و ذهب قوم الى أن تصور هذه المفهومات كسبى، فعرفوا الواجب بأنه

ص: ٤٣

١- (١) فى «ن»: و هى.

٢- (٢) فى «ن»: فلانا نمنع كون الخ.

ما ليس بممكن ولا ممتنع، والممكن بما ليس بواجب ولا ممتنع، والممتنع هو الذى لا يمكن وجوده.

و هذه التعريفات فاسده، لانه يلزم منها الدور كما ترى، لتوقف معرفه كل واحد منها على الاخر، لانه أخذ فى تعريفه.

قوله «و كذا كل ما يقال» الى آخره، اشاره الى ما ذكرناه فى تعريف الوجود و زيفناه، و كذا قول بعضهم «الواجب هو المستغنى عن الغير و الممكن هو المفتقر الى الغير» فنقول: ما المستغنى؟ فيقال: غير المفتقر، ثم نقول:

ما المفتقر؟ فيقال: هو الممكن، و كذا الكلام فى الممكن.

### البحث الرابع: كون الوجوب و الامتناع و الامكان من الاعتبارات العقلية

قال: البحث الرابع: الوجوب و الامتناع و الامكان من الاعتبارات العقلية و ليست أموراً وجودية فى الخارج. لان كل موجود فى الخارج فهو اما واجب أو ممكن:

فلو كان الوجوب ثابتاً فى الخارج: فان كان واجبا لزم التسلسل، و ان كان ممكناً جاز زواله، فيزول الوجوب عن الواجب فيكون الواجب ممكناً، هذا خلف.

و لو كان الامكان ثابتاً فى الخارج: فان كان واجبا كان الممكن الذى هو شرط فيه واجبا، لان شرط الواجب واجب، هذا خلف. و ان كان ممكناً لزم التسلسل.

و ان (1) كان الامتناع ثابتاً فى الخارج: كان الموصوف به - و هو الممتنع فى الخارج - ثابتاً فى الخارج، لان ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف و هو محال.

ص: ٤٤

---

١- (١) فى «ن» و المطبوع من النهج: و لو كان.

أقول: لا- شك أن الوجود و الماهيه أمر ان معقولان، يحكم بأحدهما على الآخر، و كل أمرين حكم (1) بأحدهما على الآخر، لا بد للنسبه الواقعه بينهما- ايجاييه كانت أو سلبيه- من كيفيه من الكيفيات الثلاث: اما الوجود أو الامتناع أو الامكان، و هي أمور اعتباريه يعتبرها الذهن عند تصور الماهيه و حمل الوجود عليها، و ليس لها تحقق في الخارج.

و يدل على ذلك وجهان عام و خاص:

أما العام: فقد ذكر المحقق الطوسى أن هذه الثلاثه صادقه على المعدوم، فان الممتنع يصدق عليه أنه مستحيل الوجود و أنه واجب العدم. و الممكن قبل وجوده يصدق عليه أنه ممكن الوجود و هو معدوم، و اذا اتصف المعدوم بها كانت عدميه، لاستحاله اتصاف العدمى بالامر الثبوتى.

و أما الخاص فنقول: أما الوجود فقد قال المصنف- قدس الله سره- فى المناهج: الاولى أنه لاحق بالنسب، فان قلنا بوجودها فهو وجودى، و إلا- فلا. قال شيخنا- دام شرفه-: و ذلك غير لازم، فان القائل بوجود النسب لم يدع موجه كلييه، حتى يلزم من ذلك وجود الوجود، بل قد صرحوا بأن من النسبه ما يمتنع وجوده خارجا، كالوجود و الامتناع.

و استدل المصنف هنا بما تقريره أن نقول: لو كان الوجود موجودا فى الخارج للزم اما التسلسل، او امكان الواجب، و اللازم بقسميه باطل، فالملزوم مثله.

بيان الملازمه: أن كل موجود خارجى: فهو اما واجب أو ممكن لما عرفت، فالواجب حينئذ ان كان واجبا لزم التسلسل، لان الواجب هو الذى

ص: ٤٥

١- (١) فى «ن»: يحكم.



له الوجوب، و نقل الكلام حينئذ الى الثانى و نقول فيه كما قلنا فى الاول، و يلزم التسلسل.

و ان كان ممكنا جاز زواله، اذ الممكن لا يستحيل عليه شىء من العدم و لا الوجود، و اذا جاز زواله فلنفضه واقعا، اذ الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال، و حينئذ يزول الوجوب عن الواجب، فيكون ممكنا، فقد بانت الملازمه و التسلسل، و امكان الواجب محال، و هما لازمان من فرض وجود الوجوب خارجا، فلا يكون موجودا فى الخارج و هو المطلوب.

و فيه نظر: لان قولكم «اما واجب أو ممكن» قلنا: نختار أنه واجب.

قولكم «فيكون له وجوب» قلنا: ممنوع بل وجوب الوجوب عينه، و الفرق بينه و بين الوجوب الاول، أن أحدهما وجوب الماهيه، و الاخر وجوب الوجوب.

و يمكن أن يجاب عنه: بأن الوجوب كيفيه لانتساب أمر الى آخر، و النسبه مغايره للمنتسبين، و كيفيه المغايره مغايره قطعاً، فيكون الوجوب الثانى زائداً، و هو المطلوب.

و أما الامكان: فلانه لو كان موجودا فى الخارج لزم اما وجوب الممكن أو التسلسل.

و بيان الملازمه: ان الامكان صفه للممكن و عارض له، و العوارض يشترط فى تحققها وجود معروضاتها.

فلو كان الامكان واجبا، كان الممكن أولى بأن يكون واجبا- لان شرط الواجب واجب، اذ لو لم يكن واجبا لكان ممكنا، فيجوز زواله حينئذ، فيزول المشروط، و الفرض أنه واجب. هذا خلف.

و لو كان ممكنا لكان له امكان، و نقل الكلام الى الامكان الثانى، و نقول فيه كما قلنا أولا و هلم جرى. و وجوب الممكن محال، و الا لزم انقلاب الحقائق، و التسلسل أيضا محال كما يجىء.

و هما لازمان من فرض كون الامكان موجودا فى الخارج فلا يكون موجودا فيه، و ذلك هو المطلوب.

و أما الامتناع: فلانه لو كان موجودا فى الخارج، لكان الممتنع موجودا فى الخارج، و الثانى باطل، فالمقدم مثله.

بيان الشرطيه: ان الامتناع صفه للممتنع و عارض له، و يستحيل وجود العرض (١) بدون المعروض فلو كان العارض -أعنى الامتناع- موجودا لزم وجود الممتنع، و هو محال لازم من فرض كون الامتناع موجودا فى الخارج، فلا يكون موجودا فيه و هو المطلوب.

## الفصل الرابع: (فى أحكام الموجودات)

### البحث الاول: وجود جوهر الفرد و عدمه

قال: الفصل الرابع: (فى أحكام الموجودات) و فيه مباحث: الاول:

اختلف الناس فى وجود الجوهر الفرد، فأثبتته قوم و نفاه آخرون.

احتج المثبتون: بأنا اذا وضعنا كره حقيقه على سطح حقيقى (٢) لاقته بما لا ينقسم، و الا كانت مضلعه، فاذا دحرجت عليه لاقته فى كل آن يفرض (٣) بنقطه، فيكونان مركبين (٤) من الجواهر.

و احتج النفاه: بأنا اذا وضعنا جوهرين بين جوهرين، فان لاقهما بالاسر (٥) لزم التداخل، و ان كان لا بالاسر لزم الانقسام. و هاهنا حجج كثيره من الطرفين

ص: ٤٧

١- (١) فى «ن» العارض.

٢- (٢) فى المطبوع من المتن و«ن»: الكره الحقيقه على السطح الحقيقى.

٣- (٣) فى المطبوع من المتن: نفرض.

٤- (٤) فى المطبوع من المتن: مركبتين.

٥- (٥) فى «ن»: بالاثنين.

ذكرناها في كتاب «الاسرار» (١).

أقول: لما قرر أن الجسم مركب من الجواهر الافراد، و كان ذلك متوقفا على ثبوت الجواهر، افتقر الى اقاغه البرهان على ذلك و قد اختلف آراء الحكماء و المتكلمين في هذا المقام.

و تحرير القول هنا أن نقول: الجسم مركب، و كل مركب فله أجزاء (٢)، فالجسم له أجزاء. و أجزاءه (٣) اما أن تكون حاصله فيه بالقوه أو بالفعل، و على كلا التقديرين اما أن تكون متناهيه أو غير متناهيه.

فالأقسام أربعة:

الاول: أن يكون مركبا من أجزاء موجوده فيه بالقوه، و هو مذهب الحكماء فهو عندهم واحد في نفسه، كما هو واحد في الحس، الا أنه يقبل انقسامات غير متناهيه.

الثاني: أنه مركب من أجزاء بالقوه، لكنه يقبل القسمة المنتهيه الى حد لا يقبل القسمة، و هو مذهب بعض الحكماء، و به قال الشهرستاني.

الثالث: أنه مركب من أجزاء بالفعل غير متناهيه، و هو مذهب النظام.

الرابع: أنه مركب من أجزاء بالفعل متناهيه العدد كما أن الجسم متناهي المقدار، و كل واحد من هذه الاجزاء غير منقسم لا بحسب الخارج و لا بحسب الذهن، لا فرضا و لا وهما.

و اتفق الحكماء و النظام على عدم انتهاء الجسم في القسمة الى الجزء الذي لا يتجزى، الا أنه عند النظام موجود بالفعل في الجسم، و عند الحكماء

ص: ٤٨

---

١- (١) و هو كتاب «الاسرار الخفيه في العلوم العقليه» كما في الخلاصه.

٢- (٢) في «ن»: جزء.

٣- (٣) في «ن»: أجزاءه.

يستحيل وجوده [بالفعل] (١).

و لكل فريق من هؤلاء حجج كثيره ذكرت فى المطولات، لكن نذكر (٢) هنا تقرير ما ذكره المصنف من حجتى المتكلمين و الحكماء.

أما المتكلمون: فقد استدلوا على وجود الجزء (٣) بالمعنى المذكور، بأنا اذا وضعنا الكره الحقيقه على السطح الحقيقى لاقته بما لا ينقسم، فيكون الجزء موجودا.

و بيان هذه الحجج يتوقف على معرفه الاصطلاحات التى نذكرها [فى الدليل المذكور، و هى الكره و السطح و الخط و الزاويه قائمه و حاده و منفرجه.

فقول: أما الكره الحقيقه: فهى عباره عن جسم مستدير محيط (٤) به سطح مستدير، يمكن فرض نقطه فى وسطه، تسمى مركزا كل خط يخرج من تلك النقطه إليه يكون على التسويه (٥).

و أما السطح الحقيقى: فهو عباره عن سطح كل خط يفرض عليه يكون مستقيما، و الخط المستقيم هو الذى اذا وضع على شعاع البصر لا يمنع طرفه رؤيه وسطه.

و أما الزاويه: فاعلم أنه اذا قام خط على خط، لا يخلو اما أن يكون مائلا الى أحد الجانبين أولا، فان كان الثانى أى لا يكون مائلا حدثت عن جنبه (٦) زاويتان، كل منهما تسمى قائمه، و ان كان الاول، أى يكون مائلا الى أحد

ص: ٤٩

١- (١) كذا فى «ن».

٢- (٢) فى «ن»: ها هنا.

٣- (٣) فى «ن»: الجواهر.

٤- (٤) فى «ن»: يحيط.

٥- (٥) و لو اقتنع باستداره السطح فحسب لكان أخصر، كما فعله المحقق الطوسى.

٦- (٦) فى «ن»: جانبيه.

الجانبين، حدثت عن جنبيه زاويتان أيضا أحدهما أصغر من الأخرى فالصغرى تسمى حاده، والكبرى تسمى منفرجه.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنا إذا وضعنا الكره الحقيقيه على السطح الحقيقي فلا بد أن تلاقيه بجزء، فذلك الجزء يجب أن يكون غير منقسم، لأنه لو لم يكن غير منقسم لكان منقسما، وحينئذ يمكن إخراج خطين من مركز الكره - أعني النقطة المفروضه - إلى طرفي ذلك المنقسم الذي هو موضع الملاقاه.

و يمكن أيضا إقامه عمود بينهما على وسطه، فيحصل من إقامه العمود زاويتان قائمتان، لعدم ميل العمود إلى أحد الجانبين، و يحصل من كل واحد من الخطين المفروضين على طرف المنقسم زاويه حاده، لميل كل منهما إلى الوسط، فيكون العمود حينئذ و ترا للزاويتين الحادتين، و كل واحد من الخطين و ترا لزاويه قائمه.

و قد برهن اقليدس على أن وتر الحاده أقصر من وتر القائمه، فيكون العمود أقصر حينئذ من الخطين الطرفين، فلا تكون الخطوط الخارجه من النقطة إلى المحيط متساويه، و إذا لم تكن متساويه تكون الكره غير حقيقه، بل مزلعه و الفرض أنها حقيقه، هذا خلف أى محال و [هذا] المحال لازم من فرض كون موضع الملاقاه منقسما فلا يكون منقسما فيكون غير منقسم و هو المطلوب.

فاذا دحرجت عليه زال ذلك الجزء و حصل جزء آخر مثله، و الكلام فيه كما فى الاول حتى تتم الدوره، فتكون الكره و السطح معا مركبين من الاجزاء الغير المنقسمه و هو المطلوب.

ان قلت: ان الملاقاه انما حصلت هنا بالنقطه، و النقطة عرض لانها نهايه الخط، و البحث انما هو فى وجود جوهر غير منقسم.

قلنا: موضع الملاقاه ان كان جوهرًا ثبت المطلوب، و ان كان عارضًا فلا- بد له من محل، فمحلّه اما أن يكون منقسمًا أو غير منقسم، فان كان منقسمًا لزم انقسام الحال فيه، لان الحال في المنقسم يجب أن يكون منقسمًا.

لان الجزء الحاصل منه في أحد القسمين غير الحاصل في الآخر، فيكون منقسمًا و قد فرض غير منقسم، هذا خلف. و ان كان غير منقسم ثبت المطلوب، لان محل العرض جوهر، أو منتهى الجوهر، فيحصل لنا جوهر غير منقسم و هو المدعى.

قيل عليه: ان العرض على قسمين: سار و هو أن يلاقى كل جزء من الحال كل جزء من المحل، و هذا يلزم من انقسام محله انقسامه. و غير سار و هو بخلافه، و هذا لا- يلزم من انقسام محله انقسامه. و النقطة من القسم الثانى، لانها نهايه الخط، و النهايه (١) عرض غير سار، فلا يلزم من انقسام محلها (٢) انقسامها، فلا يلزم مطلوبكم.

أجاب بعض الفضلاء: ان هذا ضعيف، لانا لا نريد بالمحل الا موضع الملاقاه، فان انقسم انقسم الحال بالضرورة.

أما الحكماء: فقد استدلوا على نفى الجزء بأنا اذا وضعنا جوهرًا بين جوهرين، فلا يخلو اما أن يكون الوسط مانعًا من تلاقى الطرفين أولاً، فان كان مانعًا فذلك انما يكون بأن يلاقى كل منهما ببعض منه، فيلزم الانقسام حينئذ.

و ان لم يكن مانعًا يلزم التداخل، و هو صيروره جزء الشيء أقل مما ينبغى و التداخل محال، و هو لازم من كونه غير مانع، فيكون مانعًا، فيكون منقسمًا

ص: ٥١

١- (١) فى «ن»: و نهايته.

٢- (٢) فى «ن»: محله.

و هو المطلوب. و اما أن يكون الوسط ملاقيا لكل من الجوهرين بعين ما يلاقى به الآخر أو غيره، فان كان الاول لزم التداخل، و هو اندماج الاجزاء بحيث يصير جزؤها (1) أقل مما ينبغى لها.

و ان كان الثانى فذلك انما يكون بأن يلاقى كليهما ببعض (2) منه، و التداخل محال كما يجىء، فتعين الثانى، فيكون الوسط منقسما، و هو المطلوب.

قال المصنف فى المناهج (3): أجاب المتكلمون عن هذه الحجة، بأن الملاقاه ليست ببعض الاجزاء أو لا بجمعها، بل بأعراض حاله فيه، كما هو عندكم فى الاجسام المتلاقية بالسطوح.

و أجاب كمال الدين -قدس الله نفسه-: بأن الوسط يحجب الطرفين عن الالتماس، و يلاقى كل منهما بنهايته من ذلك الجانب و نهايته عرضان قائمان به، و لا يلزم من تعدد الأعراض تعدد محالها.

سلمنا لكن ما ذكرتموه من قبول الانقسام بسبب الوضع المذكور أمر يقدره الوهم و يحكم به، كما يحكم فى الاجسام المنقسمة، فان العقل اذا حكم بصحة الجوهر الفرد، كانت ملاقاه الجوهرين له بنسب و اضافات لا يوجب تكثرها و تعددها تكثرا فى ذاته و لا قسمه، و لهذا (4) كما يتوهم من محاذاه النقطه المفروضه فى محيط دائره لنقطه مركزها، فان تكثر تلك النسب لا يوجب تكثر تلك النقطه.

و أما النظام: فقد استدل على مذهبه بأدله المتكلمين على وجود الاجزاء

ص: ٥٢

١- (١) فى «ن»: حيزها.

٢- (٢) فى «ن»: كل منهما لبعض.

٣- (٣) و هو كتاب «مناهج الهدايه و معارج الدرايه» فى الكلام كذا فى الخلاصه.

٤- (٤) فى «ن»: و هذا.

الغير المنقسمه بالفعل، و ادعى مع ذلك أن تلك الاجزاء غير متناهيه، فورد عليه أمران:

أحدهما: أنه يلزم منه أن يقطع [المسافر] المسافه المتناهيه فى زمان غير متناه، و هو باطل.

بيان ذلك: ان المتحرك لا يقطع المسافه الا بعد قطع أجزائها، و اذا كانت أجزاءها غير متناهيه، كانت الازمنه التى يقع فيها القطع غير متناهيه.

و ثانيهما: أنه لو كانت الاجزاء غير متناهيه، لكان المقدار غير متناه، و اللازم باطل، فالملزوم مثله. أما بيان بطلان اللازم فظاهر، لتناهى المقدار بالضروره.

و أما الملازمه فلان زياده المقدار و نقصانه (١) تابعان لزياده الاقسام الموجوده فى الجسم، فاذا كانت الاقسام الموجوده فى الجسم بالفعل غير واقفه عند حد فبالضروره تكون المقدار كذلك.

اعتذر النظام عن الوجه الاول بالطرفه، و هو أن المتحرك اذا قطع مسافه غير متناهيه الاجزاء فى زمان متناه، فانه يظفر بعض الاجزاء و يتحرك على البعض الاخر، كما ان النمله مثلا تقطع مسافه ما تظفر بعض أجزائها الى البعض.

و عن الوجه الثانى بالتداخل، و هو أن قال: لا- يلزم من عدم تناهى الاجزاء عدم تناهى المقدار، و ذلك لان الاجزاء تداخل (٢)، فيصير جزءان و أزيد فى جزء واحد و فى قدره، فلا يلزم بقاء النسبه المقداريه.

و هذان العذران باطلان أما التداخل: فيجىء بطلانه فيما بعد إن شاء الله تعالى. و أما الطرفه: فهى مع شناعتها غير مفيده، فانا نعلم بالضروره بطلانها فانه لا يعقل حركه جسم من أول المسافه الى آخرها الا بعد مروره بالوسط،

ص: ٥٣

١- (١) فى «ن»: زياده المقادير و نقصانها.

٢- (٢) بتشديد الدال و فى «ن»: تداخل.



و هاهنا حجج كثيره لارباب هذه المذاهب، ذكر المصنف -رحمه الله- في كتاب الاسرار في العلوم الثلاثه جمله منها.

## البحث الثاني: تماثل الاجسام في الجسميه

### اشاره

قال: البحث الثاني: في أحكام الجواهر (١): الاجسام متماثله خلافا للنظام، لان المعقول من الجسم، هو (٢) الجوهر القابل للابعد الثلاثه المتقاطعه على زوايا قوائم أمر واحد متساو في الجميع فتكون متساويه.

أقول: اتفق العقلاء من الحكماء و المتكلمين على أن الاجسام متماثله في الجسميه، و انما تختلف بفصول تنضم إليها فتصير أنواعها مختلفه، و الدليل على ذلك أن المعقول من الجسم أمر واحد متساو في الجميع، فان المعقول من الجسم عند الحكماء هو الجوهر القابل للابعد الثلاثه المتقاطعه على زوايا قوائم، و عند المتكلمين هو الطويل العريض العميق.

و هذان التعريفان صادقان على كل واحد من الاقسام، فلو لم تكن متماثله لما جمعها حد واحد، اذ المختلفات لا يجمعها حد واحد، بل ان اورد أمر مشترك بينها كان مع التقسيم [مختلفا] كقولنا: الحيوان اما ناطق أو صاهل أو ناهق، و المراد بها الانسان و الفرس و الحمار.

و ذهب النظام الى أن طبيعه كل جسم بخلاف (٣) طبيعه الجسم الاخر، لاختلاف خواصها، كالحراره و البروده و الرطوبه و اليبوسه و اللطافه و الكثافه،

ص: ٥٤

١- (١) في المطبوع من المتن: الجوهر.

٢- (٢) في المطبوع من المتن: و هو.

٣- (٣) في «ن» تخالف.

و غير ذلك من الخواص، و هو ضعيف فان ذلك يدل على اختلاف أنواعها، فأما على اختلاف مفهوم الجسم فلا.

### توضيح:

المراد بالابعاد الثلاثة: هو الطول و العرض و العمق، و المراد بتقاطعها هو أن نفرض كل واحد منها قاطعا للآخر، كما نفرض العرض قاطعا للطول و العمق، و العمق قاطعا للطول و العرض، و قد ظهر لك كيفيه تقاطعها على زوايا قوائم، و قد عرفت معنى الزاويه و القائمه.

### بقاء الاجسام و عدم انعدامه

قال: و هي باقيه، خلافا له أيضا. و الضروره قاضيه بذلك البقاء، فانا نعلم بالضروره أن الجسم الذى شاهدناه فى الزمن الاول هو بعينه فى الزمن الثانى.

أقول: ذهب النظام الى أن الاجسام غير باقيه، بل أنا فأنا ينعدم الجسم و يوجد جسم آخر، و هكذا كالماء الجارى ينقص (1) منه جزء ثم يأتى جزء آخر و هو باطل، فانا نعلم علما ضروريا من غير شك بأن الجسم الذى شاهدناه فى الزمن الاول هو بعينه الذى شاهدناه فى الزمن الثانى، و أعلم ضروره أنى الذى كنت بالامس.

و انما قال النظام ذلك (2)، لانه لما اعتقد أن الاجسام تعدم قبل [يوم] القيامة

ص: ٥٥

١- (١) فى «ن»: ينقضى.

٢- (٢) فى «ن»: بذلك.

و الاعدام عنده ليس بالفاعل و لا بطريان الضد،اذ الاجسام ليس لها ضد،فلا جرم قال بعدم بقائها.

و قال معتزله خوارجهم:ان هذا النقل عن النظام ليس بصحيح،بل انما قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال بقائها،فذهب و هم النقله الى أنه لا يقول ببقائها.و اعتذر له بعضهم بأن الاجسام،خصوصا الناميه تزداد و تنقص بتحلل شىء من أجزائها،مع انجذابها (١)بدل المتحلل و هكذا،فلا جرم لم تكن باقيه على حاله واحده.

و هذا عذر ركيك،فانه فى الحقيقه تغير[فى]الاجزاء الفضليه و الاعراض المقداريه،مع أنه ليس عاما فى كل الاجسام،اذ العلم حاكم فى الجمادات (٢)بالبقاء على حاله واحده.اللهم الا كما قيل فى سبب تكون الجبال و الوهاد من انتقال الاجزاء من محل الى آخر،فيحصل لها استمساك بسبب الرطوبه و اليوسه الحادثين (٣)يحصل ازدياد المنتقل إليه و انتقاص المنتقل عنه،لكن ذلك ليس اعداما.

و يجب أن يقيد قول المصنف فى قوله«هو بعينه»بالجسم الجامد،فان النامى يكذب العقل فيه الحس،اذا حكم أنه هو بعينه،لزاده أقطاره قطعا.

### استحاله تداخل الاجسام

قال: و يستحيل عليها التداخل،خلافه أيضا،فانا نعلم بالضروره أن البعدين اذا اجتمعا زادا على البعد الواحد.

ص: ٥٦

١- (١) فى «ن»:اجتذابها.

٢- (٢) فى «ن»:الجماديات.

٣- (٣) فى «ن»:الحادثين.

أقول: التداخل اندماج (١) الأجزاء بحيث يصير حيزها أقل ما ينبغي لها.

و هو باطل، فانا نعلم ضروره انا اذا ضممتنا ذراعا الى ذراع آخر صارا ذراعين لا ذراعا واحدا، و الا لما تميز الجزء ان عن جزء واحد، و هو باطل قطعاً.

و خالف فيه النظام و جوز التداخل على الأجزاء الجسميه، و قد عرفت السبب الداعي له الى ذلك فلا وجه لاعادته.

### جواز خلو الاجسام عن الاعراض

قال: و يجوز خلوها من جميع الاعراض، الا الكون، لان الهواء كذلك، و خلاف الاشعريه ضعيف.

أقول: ذهب المعتزله و الحكماء و فخر الدين الرازي الى جواز خلو الاجسام عن الاعراض الا الكون، و قيد المحقق الطوسي - قدس الله نفسه - بالمذوقه و المرثيه و المشمومه، و كذا ابن نوبخت قيد باللون و الطعم و الرائحه.

و خالفت الاشاعره في ذلك، و قالوا بامتناع خلوها عن شيء من الاعراض.

و احتج المصنف على القول الاول بأن الهواء جسم، مع أنه لا لون له و لا طعم و لا رائحه و لا غير ذلك الا الكون، فان الجسم لا بد له من الحصول في المكان.

و أورد عليه شيخنا - دام شرفه - بأن الهواء حار رطب، و الحراره و الرطوبه من الاعراض، فجعله الهواء دليلاً على خلوها من جميع الاعراض غير موجه.

و أورد جدى ركن الدين الجرجاني (٢) - قدس الله نفسه - على المعتزله

ص: ٥٧

---

١- (١) في «ن»: ادماج.

٢- (٢) و هو العلامه ركن الدين محمد بن على الأسترآبادى الجرجانى، كان قاطنا في العراق و متوطنا في النجف الأشرف و الحله، و كان من تلامذه العلامه الحلبي قدس سره جد المؤلف من طرف الام ظاهراً.

فى هذا البحث بأن قال: ان ادعيتم جواز الخلو فى كل واحد واحد من الاجسام، فهو ممنوع، و جواز الخلو فى البعض ان صح لا يستلزم الخلو فى الكل، لجواز أن يكون لخصوصيه البعض مدخل فيه.

و ان ادعيتم جواز الخلو فى بعضها كالهواء، فهو ممنوع أيضا، لجواز أن يكون عدم الاحساس فى الهواء بالرائحه لاجل امتناع خلو الحاسه عن الهواء، و يكون ذلك مانعا من الاحساس، فانا نشاهد من دام على مصاحبه ذى الرائحه مده لم يحس بها، فكيف اذا (١) دام على المصاحبه مده العمر.

و السر فى ذلك أن من شرط ادراك الحاسه للمحسوس أن لا تكون الحاسه متكيفه بكيفيه، فيمتنع الادراك لامتناع (٢) شرطه.

قلت: و يرد أيضا أن عدم الاحساس فى الهواء بالاعراض المذكوره لا يقوم حجه على الاشاعره، فانهم جوزوا عدم الادراك و ان حصلت الشرائط، لجواز توقفه عندهم على أمر لم يحصل. فلا بد فى تتميم الحجه من ابطال مذهبهم فى هذا التحرير.

و احتجت الاشاعره على قولهم هنا: بأنه كما امتنع خلوها عن الكون، فكذا يمتنع خلوها عن اللون قياسا عليه، و أيضا يمتنع خلوها عن الاعراض القاره بعد اتصافها بها، فكذا قبل الاتصاف قياسا عليه.

قال المصنف: ان حجتهم ضعيفه و بيانه من وجهين:

أما الاول: فلان القياس مع وجود الجامع غير مفيد لليقين، فكيف مع عدم الجامع، و الجامع هنا معدوم، و أيضا فالفرق حاصل، فالكون (٣) لا يعقل

ص: ٥٨

١- (١) فى «ن»: من.

٢- (٢) فى «ن»: لاجل امتناع.

٣- (٣) فى «ن»: فان الكون.

خلو الجسم عنه بالضروره، بخلاف اللون فانه يمكن أن يتصور جسم خاليا عنه.

و أما الثانى: فلانا نمنع عدم جواز الخلو بعد الاتصاف، سلمنا لكن الفرق حاصل، فان الجسم انما امتنع خلوه عن العرض بعد الاتصاف لعدم طريان الضد، و أما قبل الاتصاف فليس كذلك.

### كون الاجسام مرئيه

قال: و هى مرئيه بواسطه الضوء و اللون.

أقول: ذهبت المتكلمون الى أن الاجسام مرئيه، و استدلوا على ذلك: بأنا نرى شيئا حاصلًا فى الحيز، فاما أن يكون ذلك الشئ جسمًا أو عرضًا، لا جائز أن يكون عرضًا، لامتناع كون العرض حاصلًا فى الحيز، فبقي أن يكون جسمًا، و هو المطلوب.

و أما الحكماء فقالوا: لا- يجوز أن يكون الاجسام مرئيه بالذات، و الا لرئى الهواء، و التالى باطل، بل [هى] مرئيه بالعرض، و المرئى بالذات هو اللون و الضوء.

و المحقق الطوسى و المصنف قالوا: هى مرئيه بواسطه الضوء و اللون، أما اللون: فلانه لو لم يكن لها لون لما أمكن رؤيتها كالهواء. و أما الضوء. فلان الجسم لا يشاهد فى الظلمه، و هذا حكم ضرورى.

### تحقيق حول تناهى الاجسام و عدمه

قال: و هى متناهيه، خلافا للهند. لانه لو ذلك لا لأمكن فرض خطين غير متناهيين خرجا من نقطه واحده كساقى مثلث، فان البعد بينهما يتزايد بتزايدهما فاذا كانا غير متناهيين كان البعد بينهما غير متناه، فيكون ما لا يتناهى محصورا

بين حاصرين، و هو باطل بالضرورة.

أقول: الاجسام هل هي متناهيه (1)؟ بمعنى أنها تنتهي الى حد لا يكون و راه جسم، أو غير متناهيه؟ بمعنى أن [يكون] اكل جسم و راه جسم و هكذا الى غير النهايه. فذهب حكماء الهند و بعض الاوائل الى الثانى، و ذهب المحققون [من الحكماء] و غيرهم الى الاول.

و استدل المصنف عليه ببرهان ذكره الشيخ فى الاشارات و غيره من الحكماء، و هو يقرر بعده أوجه:

أحدها: ما ذكره المصنف و هو: أنه لو لم تكن الاجسام متناهيه لكانت غير متناهيه (2)، و حينئذ يمكننا اخراج خطين من مركز الارض كساقى مثلث مارين الى غير النهايه، فلهما بعدان طولانيان، و بينهما بعد عرضانى حينئذ.

و لا شك أن زياده البعد العرضانى بحسب تزايد البعد الطولانى، و البعد الطولانى غير متناه، فيكون البعد العرضانى غير متناه، و هو محصور بين حاصرين،

ص: ٦٠

١- (١) مسئله تنهى الاجسام راجعه الى تنهى أبعادها، و أدله تلك المسأله ان تمت، كما يجرى فى البعد الملائى الجسم، تجرى أيضا فى البعد الخلائى، الا أنه لما كان البعد المتحقق بلا خلاف هو الجسم دون الخلاء، خصصوا تناهيته بالاثبات، و بما ذكرنا أظهره أن تنهى الابعاد لا يتوقف على امتناع الخلاء.

٢- (٢) هذا البرهان مسمى ب«السلمى»، و حاصله أنه لو كانت الابعاد غير متناهيه لزم امكان انحصار الغير المتناهى بين حاصرين، أى لزم امكان تنهى الغير المتناهى، و هو محال بالبديهه. و أصل هذا الدليل مورد عن القدماء، و الا ان المتأخرين منهم الشيخ فى الاشارات غيرهه بتتميمات و تقريرات، و هذا التقرير الاول الذى ذكره المصنف هاهنا منقول عن الحكماء فى الشفاء لا فى الاشارات، مراد الشيخ بعد ما ذكر التقرير المذكور فى الشفاء و أورد عليه أراد ذكر الدليل فى الاشارات بتقرير آخر مرضى عنده بالتتميمات.

و هما البعدان الطولانيان، فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين، و كل محصور متناه، فيلزم أن يكون متناهما و غير متناه، هذا خلف، و هو لازم على تقدير أن يكون الاجسام غير متناهيه، فتكون متناهيه و هو المطلوب.

و أورد شيخنا- دام شرفه- على هذا الوجه: بأننا لا نسلم أن البعد العرضاني محصور بين حاصرين، لانه غير متناه، اذ كل بعد عرضاني بعده بعد آخر عرضاني الى غير النهايه.

و ثانيها: أن نفرض الخطين الخارجين من النقطة كساقى مثلث بعد انفراجهما عنها، ذهابا الى غير النهايه، فنسبه الانفراج كنسبه الذهاب، و الذهاب غير متناه، فالانفراج غير متناه. و لا- يمكن أن يقال: قد يذهبان و يتناهى الانفراج، و اذا كان الانفراج غير متناه، كان ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين و هو محال.

و هذا فيه نظر أيضا: فان اللازم من ذلك وجود انفراجات غير متناهيه على كل حد انفراج مناسب كساقى ذلك الحد و هلم جرا الى غير النهايه.

و ثالثها: ما قرره المصنف في شرح النظم (1) و هو يفتقر الى تقرير مقدمات:

الاول: أن الابعاد لو كانت غير متناهيه لا لأمكن أن يفرض فيها خطان، كساقى مثلث يمتدان الى غير النهايه.

الثاني: أنه يمكن أن نفرض أبعادا بين الخطين تزايد (2) بقدر واحد من الزيادات الى غير النهايه، و ذلك بأن يكون البعد الاول ذراعاً، و الثاني يزيد عليه بنصف ذراع، و الثالث يزيد على الثاني كذلك و هكذا.

الثالث: أن كل بعد نفرضه فانه موجود فيما فوقه مع زياده عليه.

ص: ٦١

---

١- (١) و هو كتاب «معارج الفهم في شرح النظم» في الكلام كما في الخلاصه.

٢- (٢) بتشديد الزاى و فى «ن»: تتزايد.



إذا تقررت هذه المقدمات فنقول: أما أن يوجد فوق (1) البعدين بعد يشتمل على جميع الزيادات التي لا تتناهى، أو لا يوجد، فإن وجد كان هو آخر الأبعاد، و إلا لكان فوقه آخر، فلا يكون هو مشتملا على جميع الزيادات، هذا خلف.

و ان لم يوجد كان هناك بعدا غير مشتمل عليه، فيكون هو آخر الأبعاد.

قال رحمه الله: و الاخير مشكل، فانه لا يلزم من عدم بعد لا يشتمل على ما لا يتناهى وجود بعد بعد هو آخر الأبعاد. اللهم الا أن يقال: إذا كانت كل واحده من الزيادات فى بعد كان الكل كذلك، و حينئذ يكون المنع أوجه، فان للطالب أن يطالب على ذلك بالدليل.

و رابعها: ما ذكره بعض المهندسين، و هو أن نفرض زاويه الخطين ثلثى قائمه، فان كان الخطان غير متناهيين، كان الواصل بينهما غير متناه، ضروره زاويتين تساوى زاويتي القاعده و مساواتهما لزاويتي الخطين، فان الخطوط متساويه، فيكون الخط الواصل (2) منهما محصور بين حاصرين هذا خلف.

و هذا فيه نظر: لان فيه مصادره على المطلوب.

قال المصنف فى الاسرار: هذه الحججه غير عامه على تقدير تمامها، فانها تدل على التناهى من بعض الجهات.

و احتج حكماء الهند على قولهم: بأن خارج العالم يتميز فيه جانب عن جانب، بأن الذى يلى القطب الشمالى يغير الذى يلى القطب الجنوبى، و العدم المحض لا امتياز فيه، فهو موجود أما جسم أو جسمانى، فثبت أن وراء العالم أجسام الى غير النهايه.

و الجواب: ان التميز مجرد أوهام ليس له حقيقه فى الخارج.

ص: ٦٢

١- (١) فى «ن»: بين.

٢- (٢) فى «ن»: الواحد.

قال: و يجوز الخلاء بينها (١)،لانا اذا وضعنا سطحاً مستويا على مثله،ثم رفعناه رفعا مستويا (٢)ارتفع جميع جوانبه،والا-لزم التفكيك.ففى أول زمان رفعه يخلو الوسط،لان حصول الجسم فيه انما يكون بعد المرور على الطرف، فحال كونه فى الطرف يكون الوسط خاليا.

ولان الملاء لو كان موجودا لكان اذا تحرك الجسم،فان بقى المكان الذى ينتقل إليه مملوا لزم التداخل،و ان تحرك الجسم عنه،فان كان الى مكان الاول (٣)لزم الدور و ان كان الى مكان ثالثا (٤)لزم تحرك العالم بتحريك البقه،و هو معلوم البطلان.

أقول: للخلاء تفسيران:أحدهما:اللاشىء.و ثانيهما:البعد الغير الحال فى (٥)جسم.

فالخلاء بالمعنى الاول ثابت خارج العالم،بلا خلاف بين الحكماء و المتكلمين.

و أما الخلاء بالمعنى الثانى فهل هو متحقق فيما بين الاجسام أولا؟فقال المتكلمون و جمع من الحكماء:نعم هو متحقق.و قال أكثر الحكماء بعدم تحققه،و اختار المصنف الرأى الاول،و استدل عليه بوجهين:

الاول: انا اذا وضعنا سطحاً مستويا على سطح آخر مستوى بحيث يلاقيه بجميع أجزائه ملاقاه تامه حتى لا يبقى بينهما جسم،ثم رفعناه رفعا مستويا

ص: ٦٣

١- (١) فى «ن»:بينهما.

٢- (٢) فى المطبوع من المتن:متساويا.

٣- (٣) فى المطبوع من المتن:أول.

٤- (٤) فى المطبوع من المتن:ثالث.

٥- (٥) فى «ن»:فيه.

ارتفع جميع جوانبه دفعه واحده، و الا لزم التفكيك، و هو أن يرتفع بعض الاجزاء و يبقى الاخر. و هو باطل.

لانا نفرضه فى جسم صلب كالمس مستوى على مثله، و لو ارتفع البعض لزم عدم استواء السطح، بحيث يكون بعض أجزائه أغلظ، فيرتفع أولا، و بعضها أرق فيرتفع أخيرا. و هو باطل، لان فرض سطح مستوى كما تقدم تعريفه فى جسم صلب ممكن.

و فائده اشتراط كونه مستويا أنه لو لم يكن مستويا لكان الهواء محتويا فى تجايفه. و فائده اشتراط استواء الرفع أنه لو لم يكن مستويا لم يلزم المطلوب، لجواز أن يدخل الهواء بين الجسمين على قدر الرفع، هكذا قيل.

و فيه نظر: لان الرفع فى هذه الصوره على أى وجه وقع حصل المطلوب، و حينئذ نقول فى أول زمان رفع السطح فوقانى يخلو الوسط، لان الجسم الهوائى لا يصل الى الوسط الا بعد مروره على الطرف (1)، و حال مروره على الطرف يكون الوسط خاليا قطعا، فثبت الخلاء و هو المطلوب.

الثانى: لو لم يكن الخلاء متحققا لزم اما التداخل أو الدور أو حركه العالم بجملته عند حركه البقه فى الهواء أو السمكه فى أعماق الماء، و اللازم بأقسامه باطل فالملزوم مثله.

أما بطلان اللازم فظاهر. أما التداخل فقد مضى. و أما الدور فلما يأتى.

و أما الثالث فبالحس، فانه يدل على عدمه قطعا.

و أما بيان الملازمه فنقول: اذا تحرك الجسم من مكانه الى مكان آخر، فالجسم الحاصل فى المكان الثانى على ذلك التقدير ان بقى على حاله لزم

ص: ٦٤

١- (١) فى «ن»: الاطراف.

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

قال: و هي حادثه، لانها لو كانت أزليه لكانت اما متحركه أو ساكنه، و القسمان باطلان. أما الملازمه فلانها حينئذ لا بد لها من مكان، فان كانت لا بثه فيه كانت ساكنه، و ان كانت منتقله عنه كانت متحركه، و لا واسطه بينهما.

و أما بطلان الاول فلان الحركه عباره عن حصول الجسم في حيز بعد أن كان في آخر، فماهيتها تستدعي المسبوقيه بالغير، و الازل ينافي المسبوقيه بالغير، فالجمع بينهما محال.

و أما بطلان الثاني فلانها لو كانت ساكنه لامتنعت الحركه عليها، لان السكون الازلي يستحيل زواله، و التالي باطل، لأن الاجسام متحركه بأجمعها: أما الفلكيات فظاهره، و أما العناصر فلانها اما بسائط و اما مركبات.

أما المركبات فحركتها ظاهره، و أما البسائط فلان الجانب الذي يلاقى به بعضها بعضا مساو للجانب الآخر، فيصح على الآخر الملاقاه، و انما يكون ذلك بالحركه، فصحت الحركه.

أقول: هذه المسأله من المسائل الشريفه و عليها يبنى قواعد الاسلام، و هي المعركه العظيمه بين المتكلمين و الحكماء، و قد اختلف آراء الحكماء في هذا المقام:

فذهب أرسطو و ثامسطيوت (1) و أبو نصر الفارابي و أبو علي ابن سينا و أتباعهم الى أن الاجسام السماويه قديمه بذواتها و صفاتها، الا الحركات و الاوضاع، فانها حادثه بأشخاصها، و ان هيولى الاجسام العنصريه قديمه بذواتها، و أما الصوره الجسميه و النوعيه فحادثه، و كذلك الاعراض التابعه لها.

ص: ٦٦

و ذهب انكساغورس و فيثاغورس (١) و سقراط و جميع الثنويه الى أن العالم بأسره قديم الذات محدث الصفات.

و أما أرباب الملل من المسلمين و اليهود و النصارى فذهبوا الى أن العالم بأسره محدث الذات و الصفات، و لما كان العالم منحصرًا عندهم في الاجسام و الاعراض بحثوا عن حدودهما.

و قد استدل المصنف على حدوث الاجسام-بمعنى أن وجودها مسبق بالعدم سبقًا بالزمان-بأنها لو لم يكن حادثه لكانت أزليه، و اللازم باطل فالملزوم مثله. أما الملازمه فظاهره، اذ لا واسطه بين الازلى و المحدث (٢). و أما بطلان اللازم فلانها لو كانت أزليه لكانت اما متحركه أو ساكنه، و اللازم بقسميه باطل، فالملزوم مثله.

أما بيان الملازمه فلان كل جسم لا بد له من مكان، فاما أن يكون لا بثا فيه أو منتقلا عنه، فان كان لا بثا فيه فهو الساكن، و ان كان منتقلا عنه فهو المتحرك.

فقد بانت الملازمه.

و أما بطلان اللازم بقسميه فنقول: أما بطلان كونه متحركا فلان الحركة عباره عن حصول الجسم في حيز بعد أن كان في حيز آخر، فماهيتها تستدعى المسبوقه بالغير، فيصدق قياس هكذا من الشكل الثاني: الحركة مسبوقه بالغير، و لا شيء من الازلى بمسبوق بالغير، ينتج لا شيء من الحركة بأزلى. فلو كان الجسم متحركا في الازل، لزم اجتماع الازليه و الحدوث في شيء واحد، و هو محال.

و أما بطلان كونه ساكنا فلانه لو كان الجسم في الازل ساكنا لامتنعت الحركة

ص: ٦٧

---

١- (١) في «ن»: متشاغورس.

٢- (٢) في «ن»: و الحدوث.

عليه، و اللآزم باطل فالملزوم مثله.

أما الملازمه: فلان السكون الازلى يستحيل زواله، لانه اما واجب الوجود أو ممكن الوجود، فان كان واجبا فاستحاله العدم عليه ظاهره. و ان كان ممكنا فلا بد و أن تكون علته واجبه، دفعا للدور و التسلسل، و تلك العله تجب أن تكون موجبه، لان كل ما هو أثر المختار فهو حادث كما يجيء، و لا- شىء من الازلى بحادث، فلا- شىء من أثر المختار بأزلى. لكن الفرض أن السكون أزلى، فلا يكون أثر المختار، فتكون تلك العله واجبه موجبه، فيلزم من استمرار وجودها استمرار وجوده، فلا يجوز عليه العدم، و هو المطلوب.

لا- يقال: الازلى انما يستحيل عدمه اذا كان وجوديا لا- مطلقا، فان الحوادث أزلى عندكم و قد زال، و حينئذ نقول: السكون عدمى، لانه عدم الحركه، فيجوز حينئذ زواله فلا يلزم المطلوب.

لانا نقول: ان السكون وجودى كما يجيء بيانه فيتم المطلوب. و اما بطلانه (١) فلان الحركه جائزه على جميع الاجسام.

أما الفلكيات: فحركاتها ظاهره، فانا نشاهد حركات (٢) الكواكب و حركات الشمس من المشرق الى المغرب.

و أما العنصريات: فلانها: اما بسائط و هى العناصر الاربعه: الارض و الماء و الهواء و النار. أو مركبات و هى المعدن و النبات و الحيوان، و كل واحد منها يجوز عليه (٣) الحركه.

أما المركبات فظاهره. و أما البسائط فلان كل واحد منها يلاقى ما فوقه

ص: ٦٨

---

١- (١) فى «ن»: بطلان كونه ساكنا.

٢- (٢) فى «ن»: حركه.

٣- (٣) فى «ن»: عليها.

بمحدبه و ما تحته بمقعره،و البسيط هنا هو الذى يكون طبيعه واحده،و كل ما صح على بعض منه صح على البعض الاخر،و قد صح على كل واحده من هذه البسائط ملاقاه (١)للذى فوقه بمحدبه،فيصح أيضا أن يلاقى ما تحته بذلك المحدب و بمقعره ما فوقه،و الا لم يكن بسيطا،و الغرض أنه بسيط.هذا خلف.

و ذلك انما يكون بالحركه و الانقلاب،فقد صحت الحركه على كل واحد من هذه البسائط،و اذا صحت الحركه على جميع الاجسام[صح]عدم السكون فلا يكون أزليا،فيكون حادثا،و هو المطلوب.

فقد بان بطلان اللازم بقسميه،فيبطل الملزوم أعنى كون الاجسام أزليه، فلا تكون أزليه فتكون حادثه و هو المطلوب.و لما لم تكن الاعراض مستغنيه عن الاجسام كانت حادثه أيضا،لان المفتقر الى الحادث أولى بأن يكون حادثا، فثبت حدوث العالم لما عرفت من انحصاره فى الاجسام و الاعراض عند المتكلمين، و قد بان لك حدوثهما.

## البحث الثالث: فى أحكام خاصه للاعراض

### تعريف الكون و أقسامه

قال: البحث الثالث-فى أحكام خاصه للاعراض و هى تسعه عشر،الاول-الكون:و هو حصول الجسم فى الحيز،و المراد بالحيز و المكان شىء واحد، و هو البعد المفطور (٢)الذى تشغله الاجسام بالحصول فيه.

و يندرج تحت الكون أربعة أنواع:الحركه و هى الحصول الاول فى المكان الثانى و السكون و هو الحصول فى مكان واحد أكثر من زمان واحد،و الاجتماع و هو حصول الجوهرين بحيث لا يتخلللهما ثالث،و الافتراق و هو حصولهما بحيث

ص: ٦٩

١- (١) فى «ن»: ملاقاته.

٢- (٢) الخلاء الذى بين الاجسام يسمى بعدا مفطورا.



يتخللهما ثالث.

و هذه الاربعة أمور وجوديه، و منها ما هو متمائل، و ما هو متضاد. و تدرك بالبصر بواسطه اللون و الضوء.

أقول: لما فرغ من أحكام مختصه بالجواهر، شرع فى أحكام مختصه بالاعراض، و ابتداء منها (١) بالكون، لكونه لازما لجميع الاجسام، و لا يتصور جسما خاليا عنه، و فيه مسائل:

الاولى: اعلم أن الكون يسميه الحكيم «أينا» و عرفه المصنف بأنه حصول الجسم فى الحيز.

و فيه نظر: فانه يخرج عنه حصول الخط و السطح فى الحيز. فكان المناسب أن يقال: هو الحصول فى الحيز، و الكون مغاير للجسم، لانه يتبدل و يتغير، و الجسم باق فلا يتغير و ما يتبدل (٢) غير ما لا يتبدل و لا يتغير. فالكون مغاير للجسم.

و هل هذا الحصول معلل بمعنى أم لا؟ ذهب أبو هاشم الى أن حصول الجسم فى المكان معلل [بمعنى]. و ذهب المحققون كأبى الحسين و أتباعه الى نفيه، و هو الحق و تحقيق ذلك فى المطولات.

الثانية: [فى] المكان و الحيز: و هما لفظان مترادفان فى التحقيق لمعنى واحد، و بعضهم فرق بينهما بأن الحيز هو ما أحاط بالجسم من سائر أقطاره.

و المكان ما عليه اعتماده و استقلاله، كالترس الموضوع على رأس السنان، فان الفراغ المحيط به حيزه، و رأس السنان الذى عليه اعتماده مكانه، و التحقيق هو الاول و النزاع لفظى.

و اختلف الحكماء و المتكلمون فى وجود المكان أولا، ثم فى ماهيته ثانيا.

ص: ٧٠

---

١- (١) فى «ن»: فابتداء فيها.

٢- (٢) فى «ن»: و لا يتبدل.

أما الأول: فقد نفاه قوم غير محققين، و هو خطأ، فان بديهه العقل تشهد بأن الجسم ينتقل من مكان الى آخر و من جهه الى أخرى، و الانتقال من العدمى الى العدمى (1) محال. و أيضا فاننا نحكم قطعاً بالنقله مع بقاء الجسم بأعراضه و لوازمه، فلا بد من شىء ينتقل عنه و إليه، و ليس هو الجسم بالضروره، و لا- جزء الجسم، لان الجزء ينتقل بانتقال الكل فيكون خارجاً عنه، فيكون موجوداً و هو المطلوب.

و أما الثانى: فقال المتكلمون: هو الفراغ المتوهم الذى تشغله الاجسام بالحصول فيه. و قال أفلاطون: هو البعد المفطور. و قريب منه تفسير المتكلمين، لكن البعد عند أفلاطون موجود مجرد ينفذ فيه الجسم، و عند المتكلمين مفروض.

و قال أرسطو و اتباعه: انه السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى. و يرد على هذا محدد الجهات، فانه ليس له هناك مكان على هذا التفسير، مع أنه جسم، و كل جسم لا بد له من المكان.

و اختار المحقق الطوسى و أبو البركات مذهب أفلاطون و حققه المصنف، و الذى يدل على ذلك أن المعقول من المكان ليس الا- البعد، فاننا اذا فرضنا أن الكون خالياً من الماء، تصورنا الابعاد التى يحيط بها جرم الكوز، بحيث اذا ملئ شغلها بجملتها، بحيث (2) أن الابعاد توصف بالملاءه و الفراغ الموصوف بهما هو المكان، فيكون المكان هو الابعاد، و أيضا فان الامارات الشهيره فى المكان، من كونه منتقلاً- عنه و إليه، و كونه مساوياً للممكن و مناسباً له فى أقطاره الثلاثه، و كونه يتعاقب عليه و غير ذلك، انما يقال للبعد فيكون هو المكان،

ص: ٧١

---

١- (١) فى «ن»: من العدم الى العدم.

٢- (٢) فى «ن»: ثم.

حتى أن بعض القائلين بذلك حكم بأن هذا حكم فطري مركزز[مبدأ الفطره للانسان].

و يرد على المصنف بأنه يذهب الى ثبوت الخلاء، و اختياره لتعريف المكان بقوله «البعء المفطور» يستلزم القول بالملاء، فانه لا يتصور[الفطر] الا بوجود محقق. (١)

الثالثه: في أقسام الكون: اعلم أنه جنس تحته أنواع أربعة على المشهور بين المتكلمين:

أحدها: الحركه و تحرير الكلام في تعريفها أن نقول: اذ تحرك الجسم من حيز الى آخر، فلا شك أن هناك أمور أربعة: الاول: الحصول في الحيز.

الثاني: الانتقال إليه. الثالث: زواله عن محاذات جسم الى محاذات آخر.

الرابع: محاذات جسم آخر.

فالمتكلمون جعلوا اسم الحركه للاول، و عرفوها بأنها الحصول الاول في المكان الثاني. [قالوا: لان الجسم حال حصوله في المكان الاول غير متحرك، و ليس بين الاول و الثاني مكان، فاذن الحركه هي الحصول في المكان الثاني.

و الحكماء جعلوا اسم الحركه للمعنى الثاني، و هو نفس الانتقال، و عرفوها بأنها كمال أول لما بالقوه من حيث هو بالقوه. و بيانه: أن كل صفة غير ثابتة بالذات (٢)، مع امكان ثبوتها لها، فان تلك الذات يقال انها موصوفة بتلك الصفة بالقوه، و حصول تلك الصفة كمال للذات.

و حينئذ نقول: الجسم اذا كان حاصلًا في المكان الاول، فان حصوله في

ص: ٧٢

١- (١) في «ن»: لموجود متحقق.

٢- (٢) في «ن»: للذات.

المكان الثانى ممكن و غير ثابت له،فهو كمال له حينئذ بالقوه،و حصوله فيه لا- يمكن الا- بانتقاله عن المكان الاول و قطعه المسافه عنه،و ذلك الانتقال معدوم عنه ممكن له،فهو كمال للجسم أيضا،لكن الانتقال الذى هو الحركه أسبق الكمالين،فانه[به]يحصل فى المكان الثانى،فالحركه اذن كمال الاول (١).

و بعض المتأخرين جعل الحركه للمعنى الثالث.و هو ضعيف،لان زواله عن المحاذات ليس مقصود بالذات للمتحرك،بل هو شىء يحصل بالعرض.

و ثانيها: السكون و عرفه المتكلمون بأنه الحصول فى حيز أكثر من زمان واحد.ان قلت:هذا انما يتم أن لو كان الزمان متجزيا و هو ممنوع.قلنا:هذا مبنى على ثبوت الجزء و قد تقدم.

و أما الحكماء فقد جعلوه عدم الحركه لا مطلقا،فان العرض لا يسمى ساكنا، و المجرى أيضا لا يقال له ساكنا،و المحدد لا يقال له ساكن،بل عما من شأنه أن تتحرك،فالتقابل بينه و بين الحركه على الاول تقابل التضاد،و على الثانى العدم و الملكه.

و ثالثها: الاجتماع و هو حصول الجوهرين فى حيزين لا يمكن أن يتخللها ثالث.

و رابعها: الافتراق و هو حصول الجوهرين فى حيزين،بحيث يمكن أن يتخللها ثالث.

سؤال:ان من شرط الانواع الداخلة تحت جنس واحد أن تكون متباينه، بحيث لا- يجتمع بعضها مع بعض،كالانسان و الفرس الداخلين تحت الحيوان، و الانواع هنا للكون ليست كذلك،اذ قد تجتمع بعضها مع بعض،فان الاجتماع يصدق مع الحركه و مع السكون و كذا الافتراق.

ص: ٧٣

جواب: ما ذكرته انما يتأتى فى الانواع الحقيقيه، و الانواع هاهنا اضافيه فجاز اجتماع بعضها مع بعض، كالجسم النامى و الحيوان الداخلىن تحت الجسم.

المسأله الرابعه: فى أحكام هذه الانواع:

الاول: انها أمور وجوديه، أى ليس العدم مفهومها و لا- جزء مفهومها، و هو ظاهر من تعريفاتها المذكوره، فان الحصول [من] المشترك بينها ثبوتى و كذا الفصول المميزه، و هذا ما وعدنا به من بيان كون السكون وجوديا.

الثانى: ان هذه منها ما هو متماثل، كحركتين الى فوق أو تحت، أو سكونين فى التحت، أو فى جهه من الجهات، و كذا الاجتماع و الافتراق، و منها ما هو متضاد، كحركتين احدهما الى فوق و الاخرى الى تحت.

الثالث: انها تدرك بالبصر، و قد اختلف المتكلمون فيها هنا، فمن قال ان الحصول معلل بمعنى قال انها غير مرئيه، و من قال انه نفس الحصول قال انها مرئيه.

و أما الحكماء فقالوا: انها مرئيه بواسطه رؤيه الالوان و الاضواء لا بالذات. و اختاره المصنف. أما اللون فانه لو لم يكن محلها ملونا (١) لما أدرك كالهواء. و أما الضوء فانه لو كان هناك جسما فى الظلمه [و هو] يتحرك لم نشاهده و هو ظاهر.

## تعريف اللون

قال: الثانى- اللون: و هو جنس للسواد و البياض، و أثبت آخرون (٢)

ص: ٧٤

١- (١) فى «ن»: فى الملون.

٢- (٢) فى المطبوع من المتن: الآخرون.

الحمرة و الخضرة و الصفرة بسائط، و نفى قوم البياض، و هو خطأ، فانا نشاهده لا باعتبار ممازجه الهواء للجسام (١) الشفافة، كما فى بياض البيض المسلوق.

أقول: من الاعراض المشتركة اللون، و هو من المدركات بحسب البصر فلا- يفتقر الى تعريف. و قد ذهب قوم من الاوائل غير محققين الى أن الالوان لا حقيقه لها فى الخارج، بل البياض يتخيل من مخالطه الهواء للجسام الشفافة و السواد يتخيل من اكتناز (٢) أجزاء الجسم و عدم غور (٣) الضوء فيه. و أطبق المحققون على بطلان قولهم فانه مكابره فى الضروريات. و أثبت قوم السواد خاصه دون البياض.

و المحققون من الاوائل أثبتوا السواد و البياض أصليين بسيطين، و البواقى من الالوان المركبه منهما بحسب الزيادة و النقصان. و قال آخرون: ان اصول الالوان- أى بسائطها- خمس: السواد و البياض و الحمرة و الصفرة و الخضرة و البواقى مركبه منها. و به قال أبو هاشم. و نفى قوم الصفرة من البين و قال: انها مركبه من الحمرة و البياض.

و قال المصنف- رحمه الله- فى المناهج: ان بساطه هذه الالوان و تركيبها مما لا يمكن الاطلاع عليه، فاذن الاولى الوقف. أما الذين نفوا البياض فبينوا كيفيه تخيله، بأن الهواء تحمل الضوء الى أجزاء شفافة صغار فيقع على سطوحها و يتعكس [من] بعضها الى بعض فيتخيل البياض و ليس به، و مثله فى الزجاج المسحوق فانه قبل سحقه ليس بأبيض فاذا سحق (٤) أبيض، و كذا زبد البحر و البلور.

ص: ٧٥

١- (١) فى المطبوع من المتن: للاجزاء.

٢- (٢) اكتنز: امتلا- اجتمع.

٣- (٣) أى تعمق النظر. يقال: عرفت غور المسأله، أى حقيقتها.

٤- (٤) فى «ن»: انسحق.

و هذا خطأ فانا نحس بالبياض لا باعتبار مخالطه الهواء للجسام الشفافه، فان بياض البيض قبل سلقه شفاف و يخالطه الهواء، مع أنه لا يحس فيه ببياض ثم بعد سلقه يخرج الهواء منه و يكشف و يرى له بياض.

ان قلت: لم لا يجوز أن يكون حال سلقه مختلط به أجزاء هوائه يتخلل من الرطوبات و يخالطه فيحدث البياض.

قلت: لو كان كما زعمت لكان بعد السلق أخف، لتحلل أجزائه منه، و الامر بالعكس فانه بعد سلقه يتقل.

### تعريف الضوء و الظلمه

قال: و الضوء كيفيه يكون الجسم به مستنيرا (1): اما من ذاته كما في الشمس أو من غيره كما في المستضيء بنور غيره.

و الضوء شرط لكون اللون مرئيا لا لوجوده، كما ذهب إليه بعضهم.

و الظلمه عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا.

أقول: ذهب قوم الى أن الضوء جسم ينفصل عن الاجسام و يتحرك، كالضوء المتحدر عن الكواكب. و هو خطأ، فانه لو كان جسما لكان اما محسوسا أو غير محسوس، و الثاني باطل، لان الضوء محسوس قطعاً، و كذا الاول أيضا باطل، لانه كان يجب أن يستر ما تحته، فيكون الاكثر ضوء أكثر خفاء، و الامر عكس ذلك. بل الحق أنه عرض، و هو محسوس بحس البصر، فلا يفتقر الى تعريف.

و قد يقال فيه لا- على أنه تعريف بل شرحا لاسمه: انه كيفيه يكون الجسم بها ظاهرا، فان كان هذا الظهور للشيء من ذاته كالشمس و النار سمي «ضوءا»

ص: ٧٦

و ان كان مستفادا من الغير كالجدار المستنير بضوء الشمس سمي «نورا»، و الترقق الذى للشئ من ذاته يسمى «شعاعا» و الترقوق الذى على الشئ من غيره يسمى «بريقا» كالمراه.

و هل الضوء شرط لوجود اللون أو لرؤيته؟ المحققون على الثانى، و أبو على [ابن سينا] ذهب الى الاول، و احتج عليه: بأننا لا نحس بالالوان فى الظلمه، فعدم الاحساس بها اما لعدمها و هو المطلوب، أو لمفارقة الظلمه عن الاحساس و هو باطل لوجهين:

الاول: ان الظلمه عدم و لا شئ من العدم بمانع.

الثانى: لو كانت الظلمه مانعه من الابصار، لمنعت من هو بعيد عن النار عن مشاهده القريب منها ليلا، و ليس كذلك.

و الجواب أن يقال: لم لا يجوز أن يكون الضوء شرط ابصار الالوان؟ فلا ترى عند عدم الضوء لسبب فقدان الشرط، لا لسبب المعاوقه (١)، و البعيد عن النار الجالس فى الظلمه انما رأى القريب منها لوجود شرط الرؤيه، و هو وقوع الضوء عليه ثم ينعكس (٢) عليه، فانه لو كان توسط الضوء شرطاً لوجود اللون لرأى الجالس عند النار الجالس فى الظلمه لتوسط الضوء، و فى هذا العكس نظر.

و أما الظلمه: فقال جماعه من الاشاعره: أنها صفة وجوديه. و هو خطأ و الا لما رأى الجالس فى الظلمه الجالس فى الضوء، لحصول الظلمه بينهما.

و الحق أنها عدم الضوء لا مطلقاً، بل عما من شأنه أن يكون مضيئاً، فالمجرد ليس بمظلم، اذ ليس من شأنه الاضاءه، فالتقابل بينها و بين الضوء

ص: ٧٧

١- (١) فى «ن»: المعاوق.

٢- (٢) فى «ن»: انعكس.



على الاول تقابل الضدين، و على الثانى تقابل العدم و الملكه فانها عدم وجود الضوء.

## تعريف الطعم و أنواعه

قال: الثالث- الطعوم: و هى تسعه: لان الحار ان فعل فى الكثيف حدثت المراره (١)، و ان فعل فى اللطيف حدثت الحرافه، و ان فعل فى المعتدل حدثت الملوحة.

و البارد ان فعل فى الكثيف حدثت العفوصه (٢)، و ان فعل فى اللطيف حدثت الحموضه، و ان فعل فى المعتدل حدثت القبض.

و المعتدل ان فعل فى اللطيف حدثت الدسومه، و ان فعل فى الكثيف حدثت الحلاوه، و ان فعل فى المعتدل حدثت التفاهه.

و قد يجتمع طعمان فى جسم واحد كالحرافه و القبض فى الباذنجان.

أقول: الطعم كفيه مزاجيه، فلا- بد له من جسم يقبله. و الجسم اما لطيف أو كثيف أو معتدل بينهما، و الفاعل فيه اما الحراره أو البروده أو الكيفيه المتوسطه بينهما، و يحصل من ضرب ثلاثه فى مثلها تسعه أنواع.

فالحراره ثلاثه، و هو الحرافه ان فعلت فى اللطيف، و المراره ان فعلت فى الكثيف، و الملوحة ان فعلت فى المعتدل.

و للبروده ثلاثه أخرى، و هو الحموضه ان فعلت فى اللطيف، و العفوصه ان فعلت فى الكثيف، و القبض ان فعلت فى المعتدل.

ص: ٧٨

---

١- (١) فى المطبوع من المتن: الحراره.

٢- (٢) فى المطبوع من المتن: العفونه. العفوصه: المراره و القبض اللذان يعسر معهما الابتلاع.

و للمتوسط بينهما ثلاثه أخرى، و هو الدسومه ان فعلت فى اللطيف، و الحلاوه ان فعلت فى الكثيف، و التفاهه ان فعلت فى المعتدل.

و النقه يقال بالاشتراك على معنيين متغايرين: أحدهما ما لا- طعم له، و ثانيهما ما له طعم فى الحقيقه لكن لا يحس بطعمه، لانه لشده كثافته لا ينحل من مخالطه اللسان (1)، فلا يحس بطعمه كالنحاس، فانه لا ينحل منه شىء بسهولة بحيث يدركه اللسان، بل اذا احتيل فى أجزائه بتحليلها و تلطيفها أحس منه بطعم.

و هذا الثانى هو المعدود فى الطعوم لا الاول، فانه عدم، و الطعم موجود.

و انحصار الطعوم فى هذه التسعه غير يقينى، فانه لا برهان يدل عليه، فان كثيرا من الطعوم لا تدخل تحت هذه التسعه (2)، مع أن النقص موجود فيما ذكره فى بيان الفعل و القبول، فان الكافور مر مع أنه بارد، و العسل حلو مع أنه حار، و الزيت دسم مع أنه حار، الى غير ذلك من النقوض.

ثم القائلون (3) بانحصارها فى التسعه ذهب بعضهم الى أن خمسه منها بسائط، و هى الحلاوه و الحموضه و المراره و الملوحة و الحرافه، و البواقى مركبه منها. و فيه نظر.

ثم ان الجسم بالنسبه الى الطعم اما أن لا- يكون موصوفا بشىء منه كالهواء، أو يوصف بواحد لا- غير ككثير من الاجسام، أو بطعمين كالمرايه و القبض فى الحضض، و يسمى بشاعه، و الحضض- بضم الضاد الاولى- و هو نوع من الاشنان، و كذا المراره و الملوحة فى السبخه و تسمى زعوقه، أو بثلاثه طعوم كالحرافه و المراره و القبض فى الباذنجان اذا كانت شجرته عتيقه.

ص: ٧٩

١- (١) فى «ن»: لا يتخلل منه شىء يخالطه اللسان.

٢- (٢) فى «ن»: القسمه.

٣- (٣) فى «ن»: القائلين.

قال: الرابع-الروائح:و ليس لانواعها أسماء يازائها،بل اما من جهه الموافقه أو المخالفه،كما تقول«رائحه طيبه أو نتنه»(١)أو من جهه المحل كرائحه المسك.

و هي كفيات تدرك بالشم:اما بتحليل شىء من أجزاء ذى الرائحه و وصوله الى الخيشوم،أو بانفعال الهواء المتوسط بين ذى الرائحه و الخيشوم بكيفيه ذى الرائحه.

أقول: من الاعراض العامه الروائح،و هي كفيات تدرك بالشم،و سيأتى تحقيق ماهيته فيما بعد.و الرائحه جنس لانواع كثيره،لكن ليس لتلك الانواع أسماء يازائها،فانه لا يجب أن يوضع لكل معنى لفظ،و الأ لزم عدم تناهى الالفاظ،اذ المعانى غير متناهيه و تحقيقه فى الاصول،بل لما تشتد الحاجه إليه.و هنا يحصل فهمها من وجوه:

الاول: باعتبار ملائمتها للمزاج و مخالفتها له،فيقال للملائم:رائحه طيبه، و لغيره رائحه خبيثه أو منتنه،و الملائمه و المخالفه أمر إضافى تختلف بحسب اختلاف المنسوب إليه،بحيث يكون الشىء طيبا بالنسبه الى شخص دون آخر.

الثانى: من جهه طعوم تضاف إليها،فان بعض الروائح قد يحصل له طعم حلو فيقال:رائحه حلوه،و طعم حامض فيقال:رائحه حامضه.

الثالث: من جهه اضافتها الى محلها،كما يقال:رائحه المسك و رائحه الكافور،و حينئذ لا يكون ثمه حاجه الى الوضع.

و اختلف فى كيفية وصول هذه الروائح الى القوه الشامه،فقال بعضهم:

يتحلل شىء من أجزاء ذى الرائحه،ثم يخالط الهواء المنتقل الى القوه الشامه كما فى التبخير.

و فيه نظر:اذ لو كان بالتحلل لزم من ذلك عدم الجسم عند تواتر ادراكه لانتقال أجزائه المخالطه للهواء.

و قيل: بانفعال الهواء المتوسط بين ذى الرائحه و الخيشوم بكيفية ذى الرائحه،كما فى المسك و غيره،فان الهواء المحيط به يتكيف برائحته،للطف الهواء و سرعه انفعاله عن الملاقى له،ثم يتكيف به هواء آخر،لمجاورته (١)له و هكذا،و كذا الكلام فى التبخير.لكن تحلل الاجزاء سبب فى هذا التكيف لا أن الاجزاء يتحلل و ينتقل،للزوم ما ذكرناه من الفساد.

### تعريف الحراره و البروده

قال: الخامس-الحراره و البروده:و هما كيفيتان ملموستان متضادتان:

فالحراره كفيه تقتضى جمع المتجانسان و تفريق المختلفات،و هى جنس لانواع كثيره،كحراره النار،و حراره الشمس،و حراره الغريزيه،و حراره الادويه،و الحادثه عن الحمى.

و من جعل البروده عدم الحراره عما من شأنه أن يكون حاراً فقد أخطأ،فانا نحس من الجسم البارد بكيفيه زائده على عدم الحراره.

أقول: هما من أظهر المحسوسات و أبينها،فلا يفترقان الى تعريف لما عرفت،اذ الحاصل بالحس أظهر من الحاصل بالتعريف.

ص: ٨١

قوله «ملموستان» احتراز (١) به عن غير الملموس، كالمبصرات و المسموعات.

قوله «متضادتان» تحترز به عن الحرارتين، فانهما لا- تتضادان، و انما كانت الحراره و البروده متضادتين، لانطباق تعريف التضاد عليهما كما سيأتى.

أما المشهورى فظاهر، اذ لا يجتمعان فى محل واحد. و أما الحقيقى فانهما كذلك مع غايه البعد بينهما، و هذا مذهب المحققين. و بعضهم جعل التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه، و هو رأى من جعل البروده عدم الحراره، كما يجىء بيان غلطه.

و لكل واحد منهما حكم لاحق بها: أما الحراره: فمن حكمها جمع المتشاكلات و تفريق المختلفات، و ذلك لان من شأنها احداث الخفه و الميل الصاعد للالطف فالالطف، فاذا وردت الحراره على الجسم المركب الذى هو غير شديد الالتحام، كبदन الحيوان مثلا- فانها تحلل أجزاءها و تصعدها الالطف فالالطف، بحيث يتصل كل جزء بما يشابهه، فقد حصل تفريق المختلفات و جمع المتشاكلات بما فلنا من الاتصال.

و أما اذا كان شديد الالتحام، فاما أن يكون لطيفه و كثيفه قريبتين من الاعتدال لما بينهما من التجاذب و التلازم، كما فى الذهب، فيفيد سيلانا و دوراننا. أو يكون أحدهما أغلب، فان كان الكثيف أغلب لا فى الغايه أثرت تليينا، كما فى الحديد. و ان كان اللطيف أغلب أثرت تصعيدها بالكلية اذا كانت قويه.

و أما البروده: فحكمها بخلاف ذلك.

ثم الحراره جنس لانواع كثيره: منها الحراره المحسوسه من النار، و منها الحراره الغريزيه التى هى شرط فى الحياه و مناسبه لها، و اختلف فيها فصيل:

ص: ٨٢

هى الحراره المحسوسه، و هى الجزء النارى فى بدن الحيوان، اذا بلغ طبيخه (١) الى الاعتدال. و قيل: [بل] هى غيرها، لان المحسوسه مضاده للحياه، و هو (٢) شرط فيها مناسب لها.

و منها الحراره المنبعثه عن الكواكب، كالحراره الشمسيه.

و منها الحراره التى تكون فى ظهور كفييتها من محلها موقوفا على ملاقاه بدن الحيوان، كحراره الادويه.

و منها الحراره الحادثه عن الحمى.

قوله «و من جعل» الخ أى بعضهم جعل البروده عدم الحراره، و هو غلط، فان البروده محسوسه، و لا شىء من العدم بمحسوس، ينتج من الشكل الثانى:

لا شىء من البروده بعدم. أما الصغرى فلانا نحس بالبارد بكيفيه زائده على عدم الحراره، كما فى بروده الثلج و هو ظاهر. و أما الكبرى فلان الحس انما يدرك ما يلاقيه أو يقابله، أو لا ملاقاه و لا مقابله بين الموجود و العدم (٣).

### تعريف الرطوبه و اليوسه

قال: السادس- الرطوبه و اليوسه: و هما كفييتان محسوستان متضادتان:

فالرطوبه تقتضى سهوله قبول الاشكال لموضوعها، و اليوسه كفييه تقتضى عسر قبول الاشكال لموضوعها، و قد يفسر الرطوبه بالبله.

أقول: هاتان الكييتان أيضا من المحسوسات بحس اللمس (٤)، و أمّا

ص: ٨٣

١- (١) فى «ن»: طبعه.

٢- (٢) فى «ن»: و هذه.

٣- (٣) فى «ن»: و المعدوم.

٤- (٤) المراد باللمس هو ادراك الكيفيات الاربع و توابعها، و هى الحراره و البروده

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

قال: السابع-الصوت: و هو كيفيه مسموعه تحصل من تموج الهوائين -قارع و مقروع-الى أن يصل الى سطح الصماخ، و هو غير باق بالضروره.

و الحرف هيئه عارضه للصوت، يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزا فى المسموع.

أقول: من الاعراض المحسوسه بحس السمع الصوت، و حيث انه محسوس لا يفتقر الى تعريف.

و ذهب النظام الى أنه جوهر ينقطع بالحركه. و هو خطأ، فان الجوهر يدرك باللمس، و لا شىء من الصوت مدرك باللمس، فلا شىء من الجوهر بصوت و ينعكس الى لا شىء من الصوت بجوهر.

و ذهب بعضهم الى أنه عباره عن التموج الحاصل فى الهواء من القلع و القرع. و بعضهم قالوا: (١) انه نفس القرع و القلع. و كلاهما فاسد، لان التموج و القلع و القرع يدرع بالبصر، و لا شىء من الصوت بمدرك بالبصر، فلا شىء من ذلك بصوت، و سبب غلطهم أخذ سبب الشىء مكان ذلك الشىء.

و التحقيق أنه عرض مسموع يحدث من التموج الحاصل فى الهواء الذى سببه القلع أو القرع. و القرع هو اساس عنيف، و القلع تفريق عنيف. و بيانه أنه اذا حصل بين الجسمين المتقاربين (٢) مقارعه انقلب (٣) من بينهما هواء، فيصدم ذلك الهواء هواء آخر، [و هكذا] حتى يصل ذلك التموج الى سطح

ص: ٨٥

١- (١) فى «ن»: قال.

٢- (٢) فى «ن»: المتفارقين.

٣- (٣) فى «ن»: انقلت.



الصماخ (١)، ويدرکه الحس السامع (٢)، و مثال التموج فى المشاهده التموج الذى يحصل فى الماء اذا وقع فى الماء حجرا و شىء له مقاومه، فالسبب القريب هو التموج، و البعيد هو القرع أو القلع، و كذلك الصدى فانه اذا وصل التموج الى جسم صلب أو أملس، رد ذلك الهواء الى خلف (٣) على شكله الذى كان عليه أولا فتدركه السامعه.

و اعلم أن الصوت هل هو موجود فى الخارج قبل وصوله الى القوه السامعه أم هو موجود فى القوه السامعه عند وصول التموج إليها؟ الحق الاول و ذهب قوم الى الثانى و هو خطأ، لانه لو كان كما ذكروا لما أدركنا جهته، لكن تدرك جهته قطعاً. بيان الملازمه: أنه اذا كان ادراكه و وجوده انما هو بملاقاه الحاسه أو يكون للحاسه تعلق بادراك جهته كما فى اللمس، فانه لما كان مدركا حال الملاقاه لم يكن يحصل لنا شعور.

ان قلت: انما أدركنا الجبهه فى الصوت، لان القرع الذى هو سببه حصل فى تلك الجبهه المقابله للحاسه.

قلنا: هذا باطل، فانا لو سدنا الاذن اليسرى مثلا التى هى مقابله للقرع، لادركنا جهه الصوت بالاذن اليمنى و هو قائم بالهواء، لانه لو لم يكن موجودا فى الهواء لما مال بهبوب الرياح، كالمؤذن على المناره فانه يسمع صوته من جهه دون اخرى، لإماله الريح له الى تلك الجبهه التى سمع منها.

اذا عرفت هذا فاعلم أنه غير باق بالضروره، بل يبقى زمان واحد و عدمه، لعدم علته لا لذاته، و الا لكان ممتنعاً.

ص: ٨٤

١- (١) الصماخ ثقب الاذن.

٢- (٢) فى «ن»: و يدرکه به القوه السامعه.

٣- (٣) فى «ن»: خلفه.

قوله «و الحرف» الخ: اختلف المتكلمون و الحكماء فى الحرف:

فالمتكلمون لما منعوا من قيام العرض بالعرض، منعوا من كون الحرف هيئه عارضه للصوت، بل جعلوه من جنس الصوت و قسما منه.

و الحكماء لما جوزوا قيام العرض بعرض آخر - هو الحق - عرفوه بأنه هيئه عارضه للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزا فى المسموع.

فالهيئه شامله له و لغيره، و قولنا «عارضه للصوت» يخرج به هيئه عارضه لغيره من الاعراض، كالسرعه العارضه للحركه، و كالهيئات العارضه للاجسام.

و قولنا «يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزا فى المسموع» يخرج به ما يحصل به التميز من الهيئات العارضه للصوت، لكنه لا فى المسموع، بل اما فى الطبع، ككون الصوت (1) طيبا و الاخر غير طيب، أو فى الكم ككون أحد الصوتين طويلا و الاخر قصيرا، فان ذلك يفيد التميز لكن فى الطبع أو المقدار.

و بيان كون الحرف هيئه: أن الهواء الداخلى الى القلب لترويح القلب قبل وصوله الى القلب يدخل الى الريه ليعتدل فيها، بحيث يكون قريبا من مزاج القلب، ثم يدخل الى القلب بعد ذلك، فيسخن بحراره القلب، فيصير كلا على القلب، فينفذه ليدخل عليه غيره، فيدخل الى الريه كما كان أولا.

ثم ان الريه تدفعه أيضا لحصول غيره، فيخرج فيحصل بينه و بين الحنجره مقارعه و مقاومه لصلابه الحنجره، فيحدث الصوت، ثم انه يصل الى المخارج المعهوده، فيعرض له انقطاع عند كل واحد منها، فيحصل له هيئه حينئذ و تلك الهيئه هى الحرف.

ص: ٨٧

ثم الحرف: اما مصوّت و هو حروف المد و اللين و هى الألف و الواو و الياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسه لها، كالفتح للالف و الضمه للواو و الكسره للياء [كها] و هو و هى، و هذه الثلاثه لا يمكن الابتداء بها فى تلك الحاله، لانها حينئذ ساكنه، و لا يمكن الابتداء بالساكن.

و اما صامت و هو ما عداها من باقى حروف التهجى، كالتاء و الجيم و الدال و الراء، و هذه يمكن الابتداء بها.

### تعريف الاعتماد و أنواعه

قال: الثامن-الاعتماد: و هو كيفيه تقتضى حصول الجسم فى جهه من الجهات. و هو: اما لازم كالثقل و الخفه و اما مجتلب. و أنواعه ستة بحسب تعدد الجهات، و هو غير باق.

أقول: هذا القسم أعنى الاعتماد يسميه الحكيم «ميلا» و ثبوته فى الحس ظاهر، فانا نحس فى الزق المنفوخ تحت الماء مدافعه الى الفوق، و فى الحجر الواقف فى الهواء مدافعه الى التحت، و هو غير الحركه، لانها تعدم و المدافعه باقيه. و هو غير الطبيعه أيضا، فانها تكون موجوده فى غير وقت المدافعه.

و عرفه المصنف: بأنه كيفيه تقتضى حصول الجسم فى جهه من الجهات:

أما بالطبع كالزق المدافع الى الفوق، و الحجر المدافع الى تحت. و أما بالقسر كالحجر المرمى الى جهه الفوق على خلاف طبعه. و اما بالاراده كالحركه الحيوانيه.

و ينقسم الى لازم و هو ما كان طبيعيا، كالثقل و الخفه الذين فى الحجر و الزق الى التحت و الفوق. و الى مجتلب و هو ما كان قسريا أو اراديا الى الجهات الاربع.

قوله «و أنواعه» أى أنواع الاعتماد سته: و ذلك بحسب تعدد الجهات فانها سته: فان الجسم له أبعاد ثلاثه: طول و عرض و عمق، و لكل واحد منها طرفان و اثنان فى ثلاثه سته: و هو فوق و تحت و يمين و شمال و خلف و قدام. فالطبيعى منها هو الفوق و التحت، و الباقي غير طبيعى. فالاعتماد أيضا ينقسم الى سته أقسام كما قلنا، ميل (1) فوقى و تحتى و غير ذلك.

و هو غير باق، لان الجسم اذا حصل فى حيز سكن، و لو كان فيه ميل لم يسكن.

ان قلت: منع ذلك فى الاعتماد اللازم، أى الطبيعى، فان السكون فيه يجوز أن يكون لعارض لا- لعدم الميل، أما فى المجتلب فصحيح، فانه لا- يجب حصول الجسم فى جهه من الاربع و لا- انتقاله عنها، فيكون الضمير حينئذ فى قول المصنف عائد الى المجتلب.

قلت: الجسم اذا حصل (2) الى حيزه الطبيعى، لا- يجوز أن يكون له عنه ميل، و الا- لكان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع و هو محال، أو ميلا إليه، و الا لكان تحصيلا للحاصل.

و فى هذا نظر: فان فقدان الميل و الحال (3) هذه- أعنى كونه فى حيزه الطبيعى- لا يدل على عدمه، اذ هو لازم لطبيعته، و لذلك لو أخرجناه منه لعاد إليه، فيكون باقيا، لكن فى جعل الضمير فى كلام المصنف و هو غير باق عائد الى المجتلب تعسف.

ص: ٨٩

١- (١) فى «ص»: مثل.

٢- (٢) فى «ن»: وصل.

٣- (٣) فى «ن»: و الحال.

قال: التاسع-التأليف: وهو عرض يختص بالمحلين لا أزيد، يقتضى صعوبه تفكيك الأجزاء، وأكثر العقلاء أحوالوا وجود عرض واحد فى محلين.

أقول: التأليف عرض يقتضى صعوبه تفكيك الأجزاء أو سهولتها.

و أثبتة أبو هاشم و شيخنا أبو جعفر الطوسى-رحمه الله-لان بعض الاجسام يصعب تفكيكه كالحديد مثلا، و بعضها يسهل تفكيكه كالماء و الدهن، فلو لا اتصاف ما يصعب تفكيكه بعرض يقتضى الصعوبه لم يكن أولى بها من ضدها، و لا أولى بها من غيره من الاجسام.

و قال: انه يقوم بمحلين لا- غير، لانه اما أن يكون قائما بجزء واحد أو بجزئين أو بأكثر، لا- جائز أن يقوم بجزء واحد، اذ الجزء الواحد لا تأليف فيه، و لا جائز أن يقوم بأكثر من جزءين، و الا لجاز أن يقوم بالجبل العظيم تأليف واحد، لعدم أولويه عدد عن عدد، و اذا كان كذلك لزم اذا أخذنا جزءا واحدا من الجبل العظيم انفكاك الجبل كله، لعدم التأليف بعدم بعض محله، فيسهل تفريق الباقي، و هو معلوم البطلان، فبقى أن يكون قائما بجزءين، و هو المطلوب.

و المحققون من المتكلمين أحوالوا وجود عرض واحد فى محلين، كما استحال (1) وجود جسم واحد فى مكانين.

و الحكماء جوزوا حلول عرض واحد فى محل واحد منقسم، كالوحده القائمه بالعهده، و التريبع القائم بالاضلاع الاربعه المحيطه بالسطح، و الحياه

ص: ٩٠

القائمة بالبنية المنقسمة الى الاعضاء.و فى التحقيق هو قيام عرض واحد بمحل واحد لكنه منقسم.

و اعلم أن قول أبى هاشم ضعيف،لجواز استناد صعوبه التفكيك الى الله الفاعل المختار،أو الى أعراض قائمه بمحال متجاوره.و ما ذكره من الحجج ركيك،فان التأليف القائم بأحد الجزئين هو القائم بالآخر،فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين،و هو باطل لما عرفت.و فيه نظر لجواز قيامه بمجموعهما،لا أن يقوم بكل منهما على حده،فلا يلزم ما ذكرتم.

### تعريف الفناء

قال: العاشر-الفناء:و أثبت بعضهم للجواهر ضدا و هو الفناء،اذا أوجده الله تعالى فنيت جميع الجواهر،و ليس فى محل.و هو خطأ،فان وجود عرض لا فى محل محال.

أقول: ذهب الجبائيان الى أن الجواهر تعدم (1)،فعدمها ليس لذاتها،و الا لكانت ممتنعه فلا توجد،و لا بالفاعل لان الفاعل شأنه التأثير لا عدمه،و لا لعدم المؤثر فيها،لان الباقي مستغن عنده عن الفاعل مع بقاءه،و لا لانتفاء شرطه، لان الشرط ان كان جوهرًا لزم الترجيح بلا مرجح،اذ الجواهر متساويه فى الجوهرية،و ان كان عرضا لزم الدور.

اذ العرض مشروط بوجود الجوهر،فلو كان شرطاً له دار،فبقى أن يكون لطريان الضد،و ذلك الضد عرض هو الفناء،اذا أوجده الله تعالى عدمت الجواهر.

و هو غير باق،و الا لافتقر الى ضد آخر و يتسلسل،و ليس فى محل،اذ

ص: ٩١

١- (١) فى «ن»: باقيه.

الضد لا يجامع ضده.

ثم اختلفا فذهب أبو علي الى أن الفناء يتعدد بتعدد الجواهر [كلها] و ذهب أبو هاشم الى أن فناء واحد يكفي في عدم الجواهر كلها، وهذه المقدمات كلها ممنوعه.

أما أولا فلجواز استناد الاعدام الى الفاعل، كما استند الایجاد إليه.

و أما ثانيا فلاستحاله وجود عرض لا في محل.

و أما ثالثا فلان عدمه في الآن الثاني (١) ان كان لضد آخر تسلسل، و ان كان لذاته كان ممتنعا فيستحيل وجوده.

و أما رابعا فلان عدم أحد الضدين بالآخر ليس أولى من العكس، لانهما متساويان في القوه ممانعان (٢)، و الا لما كانا ضدین.

### تعريف الحياه

قال: الحادى عشر:- الحياه: و هى عرض يحل [فى] الجسم المركب على بينه مخصوصه، يصح على (٣) تلك الذات باعتبارها صحه القدره و العلم.

و الموت عدم الحياه عن محل اتصف بها.

أقول: عرف المصنف الحياه بأنها عرض يحل الجسم المركب على بنيه مخصوصه. فالعرض جنس شامل لجميع (٤) الاعراض.

و قوله «يحل الجسم» يخرج به عرض يحل الخط و السطح.

و قوله «المركب» يخرج به الجسم البسيط.

و قوله «على بنيه مخصوصه» يريد به أن تلك الاجزاء ينبغى أن يكون بينها

ص: ٩٢

١- (١) فى «ن»: الثالث.

٢- (٢) فى «ن»: متمانعان.

٣- (٣) فى المطبوع من المتن: عن.

٤- (٤) فى «ن»: بجميع.

فعل و انفعال، بحيث يحصل بينها مزاج.

وقوله «يصح على تلك الذات باعتبارها صحة قدره و العلم» ليس من تمام التعريف، بل حكم من أحكام الحياه [و] لازم لها. و هنا فوائد:

الاول: ذهب بعض الاوائل الى أن الحياه: هي عبارته عن اعتدال المزاج و بعضهم الى أنها قوه الحس و الحركه.

و قال المحقق الطوسي: ان هذا النقل غير صحيح، بل اعتدال المزاج شرط في الحياه، و شرط الشئ مغاير له، و قوه الحس و الحركه معلوله للحياه و أثر من آثارها، فتكون متأخره عنها، فلا تكون هي.

و عرفها - رحمه الله - في التجريد: بأنها صفة تقتضى الحس و الحركه، مشروطه باعتدال المزاج (١) هذا في حياتنا نحن (٢)، أما في حياته تعالى فليس من هذا القسم، لاستحاله المزاج عليه و الحس و الحركه أيضا. و المراد باعتدال المزاج هو أن يكون الموضوع ما مزاج لائق بنوعه.

الثاني: استدل المتكلمون على وجود الحياه و كونها زائده على صحة قدره و العلم، بأنه لو لا اتصاف الذات بأمر [ممکن] يقتضى هذه الصحه لم تكن الذات أولى بها من الجمادات، لتشارك الاجسام في الجسميه و التركيب.

الثالث: الحياه هل هي مشروطه بالبنية أو لا؟ فذهب المحققون من الحكماء و المعتزله الى ذلك، لما عرفت من اشتراطها باعتدال المزاج، و ذلك انما يتم بوجود الجسم المركب من العناصر الاربعه. و ذهبت الاشاعره الى أن ذلك غير شرط، و جوزوا قيام الحياه بالجواهر الفرد.

ص: ٩٣

١- (١) شرح التجريد ص ١٩٥.

٢- (٢) في «ن»: يحسن.



الرابع: ان الحياه تفتقر الى الروح و هو ظاهر. و فسر الحكماء الروح:

بأنها أجسام لطيفه متكونه من بخاريه (١) الاخلاط، ساريه فى عروق تنبعث عن القلب، و تلك العروق هى المسماه ب«الشرايين». و فسر بعض المعتزله الروح: بأنها هواء رقيق تختص بضرب من البروده يتردد فى مجارى النفس.

و استدل أبو هاشم على افتقار هذه الحياه الى الروح، بأن الممنوع من النفس يموت لفقد هذا الروح و شرط أكثر المعتزله للحياه نوعا من الرطوبه و لهذا اذا خرج الدم من الحيوان يموت و شرط بعض الحكماء نوع من الحراره.

الخامس: المحققون على أن التقابل بين الحياه و الموت تقابل العدم و الملكه، و فسروا الموت بأنه عدم الحياه عن محل اتصف بها. و قيل: عما من شأنه أن يكون حيا، فالنطفه ميتة على الثانى.

و ذهب أبو على الجبائى و أبو القاسم الكعبى (٢) الى أنهما ضدان، و جعلوا الموت صفه وجوديه، و استدلا بقوله تعالى الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيَاةَ (٣) و الخلق يستدعى الایجاد. و هو ضعيف فان الخلق لغه التقدير، و هو كما يكون للوجودى يكون للعدمى.

### تعريف القدره و مسائلها

قال: الثانى عشر- القدره: و هى كيفيه قائمه بالذات، يصح باعتبارها على تلك الذات أن تفعل و أن لا تفعل. و هى مقدمه (٤) على الفعل، لان الكافر مكلف بالايمان حال كفره، فلو لم يكن قادرا عليه حينئذ لزم تكليف ما لا يطاق

ص: ٩٤

١- (١) البخار أجزاء مائه يخالطها أجزاء هوائيه «منه».

٢- (٢) أى البلخى.

٣- (٣) سوره الملك: ٢.

٤- (٤) و فى المطبوع من المتن: متقدمه.

و هي متعلقه بالضدين و العجز عدم القدره عما من شأنه أن يكون قادرا.

اقول: في هذا التقسيم مسائل:

الاولى: القدره: هي الصفه التي باعتبارها يكون الحيوان ان شاء أن يفعل فعل، و اذا شاء أن يترك ترك، تبعا للداعى و عدمه. و الدليل على ثبوتها: هو أن الاجسام متفقه فى الجسميه و مختلفه فى صدور الافعال عنها و عدم صدورها و لا مائز الا هذه [الصفه] و لاين حركه القادر متميزه عن حركه المرتعش، و ذلك [التمييز] عله كون القادر متمكنا من الترك دون المرتعش، و الفرق بينها و بين الطبيعه المؤثره، هو أن القدره لها شعور بأثرها دون الطبيعه. ثم ان القدره ليست موجب للفعال بذاتها، للفرق الضرورى بين فعل القادر و الموجب، من حيث مكنه الاول من الترك دون الثانى.

و هل مع انضمام القدره الى الداعى يصير الفعل واجبا أم لا؟ أبو الحسين البصرى و المحققون على الاول، قالوا: لا ينافى الوجوب الاختيار، لان المراد بالاختيار هو كون الفعل تابعا للداعى، و متساوى الطرفين بالنسبه الى القدره، و هو هنا كذلك.

و أكثر المعتزله قالوا بالثانى. و قال محمود الخوارزمى: يكون الفعل أولى. و سيأتى تحقيقه إن شاء الله.

الثانيه: هل القدره متقدمه على الفعل، بمعنى أن الذات تكون متصفه بها قبل وقوع الفعل منها أم لا؟ ذهب المعتزله و الحكماء و المحققون الى الاول، و هو الحق. و ذهب الاشاعره الى الثانى.

لنا وجهان: الاول: انا نعلم بالضروره انا قادرين على الجلوس حال القيام، و دفعه مكابره.

الثانى: لو لم تكن القدره متقدمه على الفعل، لزم تكليف ما لا يطاق و هو محال كما يجىء. بيان الملازمه: ان الكافر مكلف حال كفره بالايمان، و حال

كفره ليس هو زمان الفعل، بل هو متقدم عليه، فلو لم يكن الكافر في تلك الحال قادرا على الايمان، لكان تكليفه حال عجزه، و هو تكليف ما لا يطاق.

و احتجت الاشاعره: بأنها لو تقدمت على الفعل لكانت باقيه و البقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض و هو محال. و الجواب منع المقدمتين و سيأتي تحقيقه.

الثالثه: هل هي متعلقه بالضدين أم لا؟ قال (١) المعتزله و الحكماء و المحققون بالاول و هو الحق، لانا نعلم ضروره أن القادر على الفعل قادر على الترك، و أيضا الفرق بين القادر و الموجب حاصل، بأن الاول يصح منه الفعل و الترك، و هما ضدان دون الثاني، فتكون قدره متعلقه بهما لكن على سبيل البدل.

و قال (٢) الاشاعره بالثاني، لعدم تقدمها على الفعل، فتكون مقارنه له، فلا تتعلق بغيره، و قد عرفت ما فيه.

الرابعه: اختلفوا في العجز، فقالت الاشاعره: صفه وجوديه، فتقابل قدره تقابل الضدين. و قال المحققون من الحكماء و المعتزله: هو عدم القدره عما من شأنه أن يكون قادرا، فلا يسمى الجماد حينئذ عاجزا و ان لم يكن قادرا اذ ليس من شأنه القدره، فيكون على هذا بينهما تقابل العدم و الملكه.

## تعريف الاعتقاد

### اشاره

قال: الثالث عشر- الاعتقاد: فان كان جازما مطابقا ثابتا فهو العلم، و ان لم يكن ثابتا فهو اعتقاد المقلد، و ان لم يكن مطابقا فهو الجهل المركب.

اقول: الاعتقاد أمر وجداني، فيكون غنيا عن التعريف، و حيث هو تصديق فلا بد فيه من الحكم بمتصور على متصور، فذلك الحكم ان كان جازما

ص: ٩٦

١- (١) في «ن»: و قالت.

٢- (٢) في «ن»: و قالت.

مطابقا ثابتا فهو العلم، و ان كان جازما مطابقا غير ثابت فهو تقليد المحق، و ان كان جازما غير مطابق فهو جهل مركب. و هنا فوائد:

الاول: ان المراد بالجازم هو ما اذا عرض نقيضه على العقل حكم بامتناعه، و بالثابت هو ما يمتنع زواله لوجود علته، و بالمطابق هو ما عليه الامر فى نفسه.

الثانى: أدرج بعض الحكماء الظن فى الاعتقاد، بأن قسمه (١) الى جازم و غير جازم، و الثانى الظن و هو قريب، و بعضهم قسم غير الجازم الى ما يتساوى فيه الامران أى الاحتمالان، فذلك شك، و الى ما يترجح أحدهما فيه على الآخر، فالراجح الظن و المرجوح و هم. و هؤلاء قد أدخلوا على الاعتقاد ما ليس منه، و هو الشك و الوهم، كما أخرج أبو الهذيل العلم منه، و هما فاسدان.

الثالث: العلم أمر مشترك بين أمرين أى معينين: أحدهما المذكور أولا، و ثانيهما حصول صورته الشئ فى العقل، و هذا يدخل فيه الاول و الظن و التقليد و الجهل.

الرابع: الجهل مشترك بين أمرين: أحدهما المذكور أولا، و الثانى (٢) عدم العلم، فالاول قسم من الاعتقاد كما عرفته، و الثانى بينه و بينه (٣) تقابل بالعدم و الملكة، و سمي الاول مركبا لتركبه من عدم العلم و اعتقاد العلم، فهو مركب من جهلين، و الثانى يسمى بسيطا لعدم تركبه.

الخامس: الحق أن السهو عدم ملكه العلم و كذا النسيان. و ذهب أبو على الجبائى الى أن السهو معنى يضاد العلم، فيبينهما تقابل التضاد (٤) حينئذ. و فرق

ص: ٩٧

١- (١) أى الاعتقاد.

٢- (٢) فى «ن»: و ثانيهما.

٣- (٣) فى «ن»: و بين الاعتقاد.

٤- (٤) فى «ن»: بالتضاد.

الحكماء بين السهو و النسيان فقالوا:السهو زوال الصورة عن المدركه و ان كان موجودا فى الحافظه،و النسيان زوالها عنهما معا.

## أقسام العلم الضرورى

قال: و العلم اما أن يكون ضروريا أو كسبيا.

و الضروريات سته:

«الاوليات»-و هى القضايا التى فى الجزم (١)بها تصور طرفيها،كالحكم بأن الكل أعظم من الجزء،و أن الاشياء المساويه لشيء واحد متساويه.

«و المحسوسات»-و هى القضايا (٢)التي يحكم بها العقل بمعاونه الحس الظاهر،كالحكم بأن النار حاره و الشمس مشرقه،أو البطن كالجوع و الشبع.

«و المجربات»-و هى قضايا يحكم بها العقل لتكرار المشاهده،كالحكم بأن شرب السقمونيا مسهل.

«و الحدسيات»-و هى قضايا يحكم بها العقل لحدس قوى من النفس يزول معه الشك،كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس،لاجل اختلاف نوره بسبب تغاير أوضاعه.

«و المتواترات»-و هى قضايا يحكم بها العقل لكثره ورود الاخبار بها، بحيث تأمن النفس المواطنه على (٣)الكذب،كالحكم بوجود النبى صلى الله عليه و آله و وجود مكه.

و ليس لليقين عدد مخصوص.

ص: ٩٨

١- (١) و فى المطبوع من المتن:الحكم.

٢- (٢) محذوف من المتن المطبوع.

٣- (٣) فى المطبوع من المتن:«و»بدل«على».

و القضايا التي قياساتها معها، و هي قضايا يحكم بها العقل لاجل وسط لا- ينفك الذهن عنه، كالحكم بأن الاثنين نصف الاربعه، لانه (1) عدد انقسمت الاربعه إليه و الى ما يساويه، و كل عدد انقسمت الاربعه إليه و الى ما يساويه، فهو نصف ذلك العدد.

أقول: العلم ليس ضروريا مطلقا، لان بعضه كسبيا قطعاً، كتصور النفس، و التصديق بوجود الواجب. و ليس كسبيا مطلقاً، لان بعضه ضروريا قطعاً، كتصور الحرارة و البروده و التصديق بأن الواحد نصف الاثنين، فتعين أن يكون بعضه ضروريا و بعضه كسبياً. و المراد بالضروري في باب التصورات هو ما لا- يتوقف على نظر و كسب، و في باب التصديقات هو ما لا- يفتقر بعد تصور الطرفين الى نظر و كسب، و النظرى فيهما ما يفتقر الى نظر و كسب، كتصور الملك و وحده الصانع.

و الضروري سته أقسام:

الاول: البديهيات: و هي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها، أعني المحكوم عليه و المحكوم به، كقولنا: الكل أعظم من الجزء. فانا اذا تصورنا الكل، و هو المركب من عدة أمور، و الجزء و هو واحد من تلك الأمور، حكمنا بأن الاول أعظم من الثاني. و كالحكم بأن المقادير المتساويه لمقدار واحد، كالذراع مثلا متساويا (2) في أنفسها، بأن يكون كل واحد منها ذراعاً.

الثاني: المحسوسات: و هي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس، أما الحس الظاهر، كالحكم بان النار حاره باللمس لها، و الحكم بان الشمس مضيئه بالرؤيه لها بالبصر. و سمي هذا القسم «مشاهدات» و أما الحس الباطن،

ص: ٩٩

١- (١) في المطبوع من المتن: لانها.

٢- (٢) في «ن»: متساويه.

فكالحكم بأن لنا جوعا و عطشا و شبعاء، و يسمى هذا القسم «وجدانيات» أى يجدها الشخص من نفسه.

الثالث:المجربات: و هى قضايا يحكم بها العقل بواسطه مشاهدات متكرره كالحكم بأن شرب السقمونيا مسهل،فانا لما رأينا الاسهال مترتب عليها مره بعد أخرى حكمنا بذلك.

الرابع:الحدسيات (1):و هى قضايا يحكم بها العقل بواسطه حدس قوى من النفس يزول معه الشك،و الحدس هو سرعه انتقال الذهن من المبادى الى المطالب،كالحكم بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس،لاختلاف نوره بسبب تغاير أوضاعه الى الشمس قريبا و بعدا.

الخامس:المتواترات: و هى قضايا يحكم بها العقل لكثره ورود الاخبار [بها]عن قوم تأمن النفس من مواطأتهم على الكذب،كالحكم بوجود النبى صلى الله عليه و آله و[وجود]مكه و شجاعه على عليه السلام و سخاء حاتم.

و هل لليقين فيها عدد مخصوص أم لا؟ذهب قوم الى الاول،فمنهم من قال اثنى عشر نظرا الى عدد النقباء.و منهم من قال عشرون نظرا الى قوله تعالى إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا (2) و منهم من قال أربعون نظرا الى قوله تعالى لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ (3) و كانوا أربعين (4)،و منهم من قال سبعون لقوله تعالى وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا (5) و منهم من قال ثلاثمائه و ثلاث

ص: ١٠٠

١- (١) لغة الظن «منه».

٢- (٢) سورة الانفال: ٦٥.

٣- (٣) سورة الفتح: ١٨.

٤- (٤) فى «ن»: أربعون.

٥- (٥) سورة الاعراف: ١٥٥.

عشر عدد أهل بدر. و الكل فاسد، اذ ليس له تأثير في افاده اليقين، بل اذا حصل اليقين علم حينئذ العدد الذى يفيد [دون غيره] و رب عدد مفيد للعلم فى صورته دون أخرى.

السادس: قضايا يحكم بها العقل لوسط (1) ملازم لها لا- ينفك عنها، و يسمى قضايا قياساتها معها، أى أدلتها معها، كالحكم بأن الاثنى نصف الاربعه، لانه عدد انقسمت الاربعه إليه و الى ما يساويه، و كل عدد كذلك فهو نصف لذلك العدد، ينتج أن الاثنى نصف الاربعه.

### العلم و غناه عن التعريف

قال: و العلم لا يحد، لانه من الصفات الوجدانية.

أقول: اختلف الناس فى أن العلم هل هو من المعلومات الغنيه عن التعريف أم ليس كذلك؟ فذهب قوم الى أنه لا يستغنى عن التعريف، بل يحد و يرسم كغيره من الحقائق.

فعرفة بعضهم: بأنه معرفه المعلوم على ما هو به. و هو غير مانع لدخول الظن و التقليد المطابقين، و تعريف بالاخص أيضا، فان المعرفه يراد بها التصور و هو أخص من العلم. و ان أريد بها معنى العلم حتى يكون التعريف لفظيا ففاسد أيضا، اذ التعريف اللفظى تعريف بالاشهر، و المعرفه ليست بأشهر من العلم.

و مع ذلك فهو دورى، اذ المعلوم يعرف بأنه شىء يتعلق به العلم، فتعريف العلم به دور.

و قيل: هو ما يقتضى سكون النفس. و ينتقض بالجهل المركب و التقليد الجازم.

ص: ١٠١



و منهم من جمع بينهما فقال: هو معرفه المعلوم على ما هو به [يليق] أو مع اقتضاء سكون النفس، يخرج الجهل المركب بالاول و الظن بالثاني. و فيه نظر لانتقاضه بالتقليد المطابق الجازم، و مع ذلك فهو تعريف بالاختص و دورى.

و الحق أنه غنى عن التعريف لوجهين: الاول: انه لو عرف بشيء فذلك المعرف اما أن يكون علما أولا، فان كان الثاني كان تعريفا بالمباين، و هو فاسد لما بين (1) فى المنطق، و ان كان الاول فذلك العلم اما تصور أو تصديق، و كل منهما أخص من العلم، فيكون تعريفا بالاختص و هو فاسد أيضا.

الثانى: انه من الصفات الوجدانية، فلا يفتقر الى تعريف، أما أولا فلان الانسان الذى لم تكن المسأله ظاهره له ثم تنكشف له، فانه يجد من نفسه حاله لم تكن حاصله له من قبل، و تلك [الحاله] هى العلم بالمسأله، و أما ثانيا فلما عرفت أن الوجدانيات من الضروريات، فلا يفتقر الى نظر و كسب.

قال جدى -رحمه الله عليه-: [ان] الحق عندى أن العلم ضرورى وجوده و امتيازه، و أما ماهيته فلا تعلم بالرسم لاستغناؤه، و لا بالحد لامتناعه.

قلت: اما استغناؤه عن الرسم فلان الرسم يفيد الامتياز، و قد بان لك ان امتياز العلم ضرورى، و أما امتناع تحديده فلبساطته، فلا جزء له يحمل عليه.

### نسبه العالم الى المعلوم

قال: و هل هو صوره مساويه للمعلوم فى العالم، أو اضافه بين العالم و المعلوم؟ فيه خلاف. و الاقرب عندى أنه صفة يلزمها الاضافه الى المعلوم.

أقول: ذهب الحكماء الى أن العلم صوره منتزعه من المعلوم مساويه له، بحيث

ص: ١٠٢

لو خرجت (١) الى الخارج لكانت بعينها هي المعلوم. و احتجوا عليه بأننا نحكم على أشياء لا وجود لها في الخارج، فلو لم تكن قائمه بالذهن لكانت عدما محضا فيستحيل الاضافه إليها.

اعترض عليهم بأنه لو كان العلم حصول صوره المعلوم في العالم لزم أن يكون الجدار الموصوف بالسواد عالما به، لحصول صورته له، و اللازم ظاهر الفساد، فكذا الملزوم، و الملازمه ظاهره. أجاب بعض المحققين بأن ليس كل من قام به الصوره المثاليه يكون عالما بها، بل اذا كان قابلا لصفه العالميه، و الجدار ليس كذلك.

و قال قوم: انه اضافته بين العالم و المعلوم. و اعترض عليهم بعلم العالم بنفسه، و سيأتي الجواب عنه.

و قال المصنف: الاقرب أنه صفة حقيقه يلزمها الاضافه، لا أنه نفس الاضافه لأنها أمر اعتباري، و العلم من الصفات المحققه في الخارج القائمه بالنفس، لكنه لا- يعقل الا- مضافا الى الغير، فان العلم علم بالشئ، لكن لا- يكون نفس مفهومه و لا داخل في مفهومه لما عرفت، بل لازم له. و هنا نظر فان المصنف قرر بأن العلم بديهى التصور فلا يفتقر الى تعريف، فتعريفه له بعد ذلك باطل.

### صححه اضافه العلم الى المعدوم

قال: و كما يصح أضافته الى الموجود كذا يصح الى المعدوم، فانا نعلم طلوع الشمس غدا من المشرق، و هو معدوم الآن.

أقول: لا خلاف في تعلق العلم بالامور الوجوديه. و أما الامور العدميه فاما أن تكون أعدام ملكات، أو أعدام مطلقه، فالاول يجوز تعلق العلم بها أيضا

ص: ١٠٣

بلا خلاف. و أما الثاني فقد اختلف فيه، فذهب قوم الى أنه لا يعلم، لان العلم اما صورته، و ذلك يتوقف على وجود ذى الصورة. أو اضافه فيتوقف على وجود المضافين، و لا شىء من المعدوم بموجود، فلا يتعلق العلم به.

و الجواب أنه موجود فى الذهن، فيصح تعلق الاضافه به، و أيضا فانا نعلم قطعاً طلوع الشمس غدا من مشرقها، و هو معدوم الآن.

### تعريف الظن

قال: الرابع عشر-الظن: و هو ترجيح اعتقاد أحد الطرفين ترجيحاً غير مانع من النقيض، فان كان مطابقاً فهو ظن صادق، و الا فهو كاذب.

أقول: قد عرفت من قبل أن (١)الظن نوعاً من الاعتقاد. و نازع فى ذلك أبو على و أتباعه، و ذهبوا الى أنه جنس مغاير للاعتقاد، و خصوا الاعتقاد بالجازم، و مختار المصنف فى المناهج الاول، و عرفه هنا بأنه ترجيح الى آخره.

و تحريره أنه اعتقاد راجع مع تجويز نقيضه، كما اذا شاهدنا غيماً رطباً، فانا نعتقد وقوع الغيث اعتقاداً راجحاً. و يجوز عدم وقوعه، فان وقع كان ظناً صادقاً، و الا كان ظناً كاذباً.

### تعريف النظر

#### اشاره

قال: الخامس عشر-النظر: و هو ترتيب أمور ذهنيه يتوصل بها الى أمر آخر.

أقول: من الاعراض النفسانيه النظر. و عرفه الرازى بأنه ترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديق أمر آخر. و هو غير جامع اذ الترتيب قد يكون فى

ص: ١٠٤

التصورات أيضا. و عرفه بعضهم بأنه ترتيب علوم يتوصل بها الى علم آخر.

و هو فاسد أيضا، فانه ان عني [به] العلم بمعنى اليقين لم يكن جامعا أيضا، لخروج النظر في المقدمات الظنيه و الجهليه، و ان عني [به] العلم الاعم، كان مستعملا للفظ المشترك أو المجاز، و كلاهما من أغاليط التعريف، هكذا أورد المصنف على التعريف.

فلذلك عرفه بما يشمل الجميع و هو ترتيب أمور ذهنيه يتوصل بها الى أمر آخر، كقولنا العالم متغير، و كل متغير محدث، فالعالم محدث، هذا في اليقين. و أما في الظن فكقولنا هذا غيم رطب و كل غيم رطب ممطر (1) فهذا ممطر. و أما الجهل فكقولنا العالم مستغن عن المؤثر و كل مستغن عن المؤثر قديم، فالعالم قديم.

فالترتيب له معنيان: لغوى و اصطلاحى، أما اللغوى فهو جعل كل شىء فى مرتبه. أما الاصطلاحى فهو جعل الاشياء المتعدده بحيث يطلق عليها اسم الواحد، و يكون لبعضها الى بعض نسبه بالتقدم و التأخر.

و المراد بالامور هنا هو ما فوق الامر الواحد، ليشمل المركب من مقدمتين و من مقدمات و أجزاء التعريف أيضا، كالجنس و الفضل الذى يحصل من تصورهما الانتقال الى تصور الماهيه.

و المراد بالذهنيه أن صورها حاصله فى الذهن قوه قائمه بالنفس معده لاكتساب العلوم.

فالترتيب جنس شامل للنظر و غيره من المركبات، و بقيد «الذهنيه» خرج الترتيب الواقع فى الامور الخارجيه كالاجسام و بقيد «التوصل الى أمر آخر»

ص: ١٠٥

١- (١) فى «ن»: و كل رطب فهو ممطر.

خرج ما لا يحصل معه (١) الانتقال الى آخر ككثير من القضايا.

و كل مركب لا بد فيه من علل أربعة و هي: الماديه و الصوريه و الفاعليه و الغائيه، فالترتيب اشاره الى العله الصوريه للنظر، و مثاله فى الخارج كشكل السرير، و حيث أن كل ترتيب لا بد له من مرتب استلزم الاشاره الى العله الفاعليه كالنجار للسرير، و الامور الذهنيه اشاره الى العله الماديه، كاقطاع الخشب للسرير.

و قوله «يتوصل بها الى أمر آخر» اشاره الى العله الغائيه، فانه الغرض من الترتيب المذكور، و ذلك كالجلوس على السرير، فانه الغرض من صنعه السرير، فثلاثة منها بالمطابقه و واحد بالالتزام.

### تقسيم النظر الى الصحيح و الفاسد

قال: فان صحت المتقدمتان و الترتيب فالنظر صحيح، و إلا ففاسد.

أقول: لما كان ثبوت محمول المطلوب النظرى لموضوعه غير بين بنفسه و الا- لما احتيج فيه الى النظر، افتقرنا الى وجود عله لذلك الثبوت، فيحصل من انضمامها الى موضوع المطلوب مقدمه [صغرى] و من انضمامها الى محمول اخرى [مقدمه كبرى] فلا جرم يترتب (٢) النظر من مقدمتين.

ثم المقدمتان قد يكونان صحيحتين، أى مطابقه لما عليه الامر فى نفسه، كقولنا الانسان حيوان، و قد لا يكونان كقولنا الانسان جماد. و ترتيب المقدمات قد يكون بحيث يودى الى المطلوب، و ذلك بأن يكون على هيئه شكل من الاشكال الاربعه من أحد ضروبها، و قد يكون بحيث لا يودى، كغير ذلك من أنواع التركيب (٣).

ص: ١٠٦

١- (١) فى «ن»: منه.

٢- (٢) فى «ن»: يتركب.

٣- (٣) فى «ن»: التراكيب.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنه إذا كانت المقدمتان و الترتيب صحيحتين بالمعنى المذكور كان النظر صحيحا، كقولنا العالم ممكن، و كل ممكن مفتقر الى المؤثر، فالعالم مفتقر الى المؤثر، و الا- لكان فاسدا، أعم من أن يكون عدم الصحة من جهة المادة، أعنى المقدمات (١)، أو من جهة الصورة أعنى الترتيب، أو من جهتهما معا.

و هل ذلك الفاسد يستلزم الجهل أم لا؟ قيل: لا يستلزمه مطلقا و قيل:

يستلزمه مطلقا. قال المصنف فى المعارج: ان فساد [من جهة] المادة استلزمه و الا فلا. و فيه نظر، فانه جاز أن تكون الصورة صحيحة و المادة فاسده و يكون النظر صحيحا، كقولنا كل انسان حجر و كل حجر حيوان، فانه يلزم أن كل انسان حيوان و ذلك ليس بجهل.

### كيفية انتاج النتيجة العلميه و الظنيه

قال: ثم المقدمتان ان كانتا علميتين فالنتيجه علميه و الا فظنيه.

أقول: المقدمه هى قضيه جعلت جزء قياس. و النتيجه هى القول اللازم عن الدليل، و هى قد تكون علميه أى يقينيه، و قد تكون ظنيه، و ذلك باعتبار المقدمتين، فانهما ان كانتا علميتين فالنتيجه علميه، و الا فظنيه أعم من أن يكونا ظنيين أو إحداهما ظنيه و الاخرى علميه، كقولنا زيد يطوف بالليل، و كل من يطوف بالليل فهو سارق، ينتج أن زيدا سارق، و ذلك مظنون.

### افاده النظر الصحيح العلم

قال: و النظر الصحيح يفيد العلم، لان من علم أن العالم حادث، و أن كل حادث مفتقر الى المؤثر، فانه يعلم بالضروره أن العالم مفتقر الى المؤثر.

ص: ١٠٧

و احتج من أنكر افادته العلم بأن المطلوب ان كان معلوما استحاله طلبه، لاستحاله تحصيله الحاصل، و ان كان مجهولا فكذلك، لان ما لا يعلم لا يطلب.

و الجواب: انه معلوم من وجه دون وجه، و ليس المطلوب هو الوجهان حتى يرد الاشكال، بل الماهيه المتصفه بالوجهين.

اقول: قد عرفت أن صحه النظر انما تكون بصحه المقدمات و الترتيب، فاعلم الآن أن الناس اختلفوا فى أن النظر الصحيح هل يفيد العلم أم لا؟ فذهب السمنيه-و هم حكماء الهند-الى أن النظر لا يفيد العلم أصلا، و ان المفيد ليس الا الحس.

و ذهب قوم من المهندسين الى أنه غير مفيد فى اللاهيات، و زعموا أن الغايه فيها القول بالاولى و الاحسن، لا على الجزم فانه غير ممكن فيها، و قصرُوا افاده العلم فى الرياضيات، كالحساب و الهندسه لا غير.

و أطبق المحققون من الحكماء و غيرهم على بطلان قول الفريقين معا، فانا اذا علمنا أن العالم حادث، و أن كل حادث مفتقر الى المؤثر، فانا نعلم قطعا أن العالم مفتقر الى المؤثر، لان كبرى هذا القياس دلت على أن الافتقار ثابت لكل حادث، و صغراه دلت على أن الحادث ثابت للعالم، فيكون الافتقار ثابتا للعالم، لان الثابت للثابت للشىء ثابت لذلك الشىء قطعا، و هذه مسأله الإلهيه. و قد بان كون النظر فيها مفيدا للعلم، فيبطل بها قول الفريقين معا.

احتجت السمنيه على مذهبهم بأن النظر لو أفاد العلم للزم اما تحصيل الحاصل أو استعلام المجهول المطلق، و هما محالان. بيان الملازمه: أن المطلوب بالنظر اما أن يكون معلوما أو مجهولا، فان كان معلوما [كان تحصيل الحاصل] و الفرض أن الحاصل من النظر هو ذلك المعلوم، فيكون تحصيله للحاصل، و ان كان مجهولا كان طلبا للمجهول المطلق و هو محال، لانه لا يعلم هو

إذا وجد أنه هو الذى كان مطلوباً له.

أجاب المحققون عن ذلك بأنه معلوم من وجه دون وجه، قوله «و ليس المطلوب هو الوجهان» اشارة الى سؤال أورده (1) فخر الدين الرازى على الجواب المذكور و تقريره: أن يقال الوجه المعلوم معلوم فلا يطلب لحصوله و الوجه المجهول لا تتوجه النفس إليه فلا تطلبه أيضاً، فلا يتم المطلوب حينئذ.

و أجاب المحقق العلامة خواجه نصير الدين الطوسى قدس الله روحه:

بان المطلوب الماهية المتصفه بالوجهين، و هى ليست معلومه من جميع الوجوه، و لا- مجهوله من جميع الوجوه، بل معلومه من وجه دون وجه. و بيان ذلك: أن المطلوب ان كان تصورياً يكون معلوماً ببعض اعتباراته، و مجهولاً من حيث عدم كمال تصوره، و ان كان تصديقياً يكون معلوماً من جهه تصوره و مجهولاً من جهه الحكم.

و احتج المهندسون: بأن أهل الكلام قد خطبوا فى مسائله و اضطربوا فيها نحو اختلافهم فى أقرب الاشياء إليهم، و هو النفس كما يجيء بيانه، و لو كان النظر مفيداً فى علومهم لما حصل هذا الاختلاف.

أجيب: بأن ذلك لا يدل على امتناع العلم، بل على الصعوبه و ذلك مسلم، ثم انا نقول للفريقين معاً: الحكم بكون النظر غير مفيد اما أن يكون ضرورياً أو نظرياً، لا سبيل الى الاول لوجود الخلاف فيه، فتعين الثانى و هو أن يكون النظر نظرياً، فيكون اعترافاً بأن بعض النظر مفيد [للعلم] و هو مناقض لقولهم لا شىء من النظر بمفيد.

### وجوب النظر فى معرفه الله

قال: و النظر واجب، لان معرفه الله تعالى واجبه، لكونها دافعه للخوف،

ص: ١٠٩

---

١- (١) و قيل أورده بعض تلامذه سقراط، ذكره فى الاسرار «منه».



و لا- يتم الا- بالنظر، و ما لا- يتم الواجب المطلق الا- به فهو واجب، و الأ- خرج الواجب عن كونه واجبا مطلقا و يلزم تكليف ما لا يطاق، و القسمان باطلان.

أقول: اتفق المحققون على ذلك، خلافا للحشويه، و الدليل على وجوبه هو أن النظر يتوقف عليه الواجب المطلق، و هو مقدور، و كل ما يتوقف عليه الواجب المطلق و كان مقدورا فهو واجب، فالنظر واجب.

بيان الصغرى: أن معرفه الله تعالى واجبه مطلقا، و لا تتم الا بالنظر، أما أنه واجبه فلانها دافعه للخوف، و دفع الخوف واجب. أما أنها دافعه للخوف، فلان المكلف الجاهل بالله تعالى يجوز أن يكون له صانع أراد منه معرفته و كلفه بها، و أنه ان لم يعرفه عاقبه على تركها، سواء كان ذلك التجويز بخاطر خطر له، أو بحسب سماعه اختلاف الناس فى العقائد [الحقيه] الالهيه، و حينئذ يجد من نفسه خوف عقاب مظنون، لعله يلحقه بسبب تركه المعرفة، فلا يزول ذلك الا بالمعرفة، فتكون دافعه للخوف.

و أما أن دفع الخوف عن النفس واجب، فلانها ألم نفسانى، و كل ألم نفسانى يتمكن المكلف من دفعه و لم يفعل فانه يستحق الدم لعدم دفعه، أما انها لا تتم الا بالنظر فلأنها ليست ضروريه، و الا لما وقع فيها خلاف بين العقلاء، لكن الاختلاف واقع و هو ظاهر، فلا تكون ضروريه، فتعين أن تكون نظريه، لانحصار العلم فى الضرورى و النظرى.

و أما بيان الكبرى: فلانها لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب المطلق لزم أما خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا، أو تكليف ما لا يطاق. بيان الملازمه: أن ذلك الواجب المتوقف على هذا التقدير ان بقى وجوبه لزم التكليف بالمشروط مع عدم شرطه، و هو تكليف ما لا يطاق و هو محال كما يأتى و ان لم يبق وجوبه بل يزول لزم الامر الاول، فيصير واجبا مقيدا، و الفرض

أنه مطلق. هذا خلف و فائده قولنا «الواجب المطلق» احتراز عن الواجب المقيد، كالزكاه فان وجوبها مقيد بحصول النصاب، و اذا لم يحصل النصاب لم يجب و قولنا «و كان مقدورا» احتراز عما لا يكون مقدورا للمكلف، فانه لا يجب تحصيله، و ذلك كالقدره و الآلات (١).

### كون وجوب النظر عقلي

قال: و وجوبه عقلي، لانه لو وجب بالسمع لزم افحام الأنبياء.

أقول: اختلف القائلون بوجوب النظر في أن الحاكم بوجوبه ما هو؟ فقال الاشعري: انه السمع، لقوله تعالى اُنظُرُوا مَا ذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ (٢).

و نحوه. و قالت المعتزله و المحققون: انه العقل، و اختاره المصنف.

و استدل عليه: بأنه لو لم يكن عقليا لزم افحام الأنبياء عليهم السلام، أي انقطاعهم عن الجواب، و اللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمه: ان النبي صلى الله عليه و آله اذا قال للمكلف: اتبعني، يقول: لا أتبعك الا بعد أن أعرف صدقك، و لا أعرف صدقك الا بالنظر، لانه ليس ضروريا، و لا- أنظر لاني لم أعرف وجوبه الا بقولك، و قولك ليس بحجه، لان كونه حجه يتوقف على صدقه فيدور، فحينئذ ينقطع النبي صلى الله عليه و آله. و أما اذا قلنا بوجوبه عقلا فلا يلزم ذلك، لان المكلف اذا قال لا يجب علي النظر الا بقولك يقول النبي صلى الله عليه و آله: يجب عليك عقلا، لانه دافع الخوف المظنون، و كلما كان دافعا للخوف فهو واجب.

و أما بطلان اللازم: فلان الأنبياء عليهم السلام انما أرسلوا حججا على

ص: ١١١

١- (١) في «ن»: و الآله.

٢- (٢) سورة يونس: ١٠١.

الخلق، فلا- يجوز أن يمكن الله تعالى المعاند من الزامهم و افحامهم، و اذا بطل اللازم بطل الملزوم و هو كون وجوبه سمعياً، فيكون عقلياً و هو المطلوب.

احتجت الاشاعره: بأن لازم الوجوب العقلي منفي، فيكون الوجوب العقلي منفيًا، أما الاول: فلان لازم الوجوب العقلي هو التعذيب على تركه، و هو منفي بقوله تعالى وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ۗ فنفي التعذيب قبل البعثه، فلا يكون الوجوب حاصلًا قبلها. و أما الثاني: فلان انتفاء اللازم موجب لانتفاء الملزوم، و الا لبطلت الملازمه بينهما.

أجابت المعتزله عن ذلك بوجهين: الاول: ان المراد بالرسول هو العقل أى لا يعذب حتى يكمل عقله.

الثاني: المراد و ما كنا معذبين بالاوامر السمعيه الا بعد البعثه.

و هذان الجوابان ضعيفان، أما الاول فلانه مجاز، و اللفظ اذا أطلق حمل على حقيقته، و أما الثاني فلانه مخصص و الاصل عدمه.

و الاولى فى الجواب أن يقال: نمنع كون اللازم للوجوب التعذيب لجواز العفو، بل لازمه هو استحقاق التعذيب و هو أعم من التعذيب و عدمه (١)، و نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم، سلمنا ذلك لكن المنفى هو التعذيب المقيد بما قبل البعثه، و ذلك لا يستلزم نفي مطلق التعذيب، و اللازم هو المطلق لا المقيد.

و المراد من الآيه انا لا نعذب على ترك الواجبات و فعل المحرمات الا بعد بعثه الرسل، لان العقل لا يستقل بالشرعيات. و أما العقليات [فانه] و ان استقل بها، الا انه يستعين بالرسل، فتفضلنا (٢) عليه بعدم التعذيب.

ص: ١١٢

١- (٢) فى «ن»: و غيره.

٢- (٣) فى «ن»: فتوصلنا.

## كون النظر أول الواجبات

قال: و القصد إليه أول الواجبات أو المعرفة بالله.

اقول: اختلف الناس في أول الواجبات على المكلف، فقال أبو هاشم:

انه الشك، لان النظر عنده يجب أن يكون مسبقا بالشك. و قال معتزله البصره و أبو اسحاق الأسفرائينى و السيد المرتضى و ابن نوبخت أنه النظر. و قالت الاشعريه و معتزله بغداد: أنه المعرفة بالله، و ورد ذلك في كلام أمير المؤمنين في قوله «أول الدين معرفته (١)» و قال امام الحرمين: انه القصد الى النظر.

و الحق أن يقال: ان أريد بالاوليه ما كان أول بالذات و بالقصد الاول، فلا شك أنه هو المعرفة بالله، فان النظر انما يطلب لاجلها، و ان أريد به ما كان أولا كيف كان، فهو القصد الى النظر، لانه شرط، و الشرط مقدم على المشروط.

و قال شيخنا- دام شرفه- ان النظر فعل اختياري للمكلف، و كل فعل اختياري يضطر فيه الى القصد إليه، و الامور الاجباريه (٢) لا يقع بها تكليف، فلا يكون القصد حينئذ مكلفا به، فلا يكون هو أول الواجبات، بل يكون النظر هو أول الواجبات.

## كيفية حصول العلم عقيب النظر

قال: و حصول العلم عقيب النظر على سبيل اللزوم لا العاده، للعلم الضرورى بالوجوب، كما في غيره من الاسباب، خلافا للاشاعره.

ص: ١١٣

---

١- (١) و نظيره ما روى في البحار عن الفقه الرضا: ان أول ما افترض الله على عباده و أوجب على خلقه معرفه الوجدانيه. بحار الانوار: ١٣/٣.

٢- (٢) في «ن»: الاضطراريه.

اقول: اختلف العلماء في كيفية حصول العلم عقيب النظر الصحيح.

فقال الاشاعره: انه من الله تعالى، لانه ممكن، و كل ممكن فهو من فعل الله و أنه بمجرى العاده بمعنى أن الله تعالى أجرى عادته أن يخلق العلم عقيب النظر الصحيح، لانه متكرر و أكثرى الوجود، و كل متكرر و أكثرى الوجود فهو بمجرى العاده. و أما ما لا يتكرر أو يتكرر قليلا- فهو خارق للعاده كالمعجزات و قالوا: أنه ليس بواجب أن يخلقه الله تعالى [لانه فعل الله و لا شىء من الافعال بواجب أن يخلقه الله تعالى]. و هذا مبنى على أصلهم الفاسد، و سيأتيك بيان فساده.

و قالت المعتزله: انه من فعل العبد تولدا (١)، و ذلك لان فعل العبد [عندهم] وجهين: الاول يسمى مباشره، و هو ما كان في محل القدره كالاعتماد الحاصل في البدن. الثاني يسمى توليدا، كالتولد عن الاعتماد الحاصل في محل القدره كحركه المفتاح المتولده عن حركه اليد و حصول العلم عندهم من القبيل الثاني، لانه يتولد عن النظر، و النظر فعله، لان فاعل السبب فاعل للمسبب، و انما قلنا انه فاعل السبب، لان السبب هو النظر، و هو فعل العبد، لانه يحصل بسبب (٢) قصده و داعيه، و أنه واجب الوقوع، كوجوب وقوع المسبب عند وقوع سببه، كما في حراره النار الواجب حصولها عند حصول النار و غير ذلك من المسببات الواجب وقوعها عند (٣) أسبابها.

و اختاره المصنف و قال: انه على سبيل اللزوم، فاننا نعلم ضروره أن من علم أن العالم متغير، و أن كل متغير حادث، فانه يلزم عنهما علم ثالث، و هو

ص: ١١٤

١- (١) في «ن»: توليدا.

٢- (٢) في «ن»: بحسب.

٣- (٣) في «ن»: عن.

أن العالم حادث.

وقالت الحكماء: إن النظر الصحيح يعد ذهن، و النتيجة تفاض عليه من المبادئ العاليه وجوبا، و الفرق بين قولهم و قول الأشاعره أنه عندهم من الله تعالى بواسطة (١)، و عند الأشاعره بلا واسطه، و أنه واجب عند الحكماء، و جائز عند الأشاعره، إلا امام الحرمين منهم و فخر الدين الرازى و القاضى، فانهم أوجبوه.

### تعريف الدليل و أقسامه

قال: و الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بشىء آخر، و هو قد يكون عقليا محضاً، و قد يكون مركبا من العقلى و النقلى، فلا يتركب من النقليات المحضه دليل.

اقول: الدليل لغه هو المرشد، و الدال أعنى الناصب للدليل و الذاكر للدليل. و أما فى اصطلاح العلماء فعرفه المصنف: بأنه الذى يلزم من العلم به العلم بشىء آخر، كما اذا شاهدنا دخانا، فانا نستدل بوجوده على وجود النار و العلم بالدخان هو الدليل، و العلم بوجود النار هو المدلول، و النسبه بينهما هى الدلاله.

و هو قد يكون استدلالا بالوجود على الوجود، كما مثلناه به، و كالأستدلال بالحياه على العلم (٢). و بالعدم على العلم، كالأستدلال بعدم الحياه على عدم العلم. و بالوجود على العلم، كالأستدلال بوجود أحد الضدين على عدم الضد الآخر. و بالعكس، كالأستدلال بعدم النقيضين على وجود النقيض الآخر.

ص: ١١٥

١- (١) فى «ن»: بوسائط.

٢- (٢) فى «ن»: بالعلم على الحياه.

و بتقسيم آخر: قد يكون استدلالا بالعله على المعلول، كما يستدل بوجود النار على الاحراق، و يسمى هذا «برهانا لَميًا» لانه يفيد عليه الحكم فى نفس الامر و عند المستدل و قد يكون استدلالا بالمعلول على العله، كما يستدل بوجود الاحراق فى جسم على ملاقاه النار له. و قد يكون استدلالا بوجود أحد المعلولين على وجود المعلول الاخر (١)، كما يستدل بوجود النهار على اضاءه العالم، و هما معلولا وجود الشمس (٢)، و يسمى هذان القسمان «برهانا إنيا» لانه يفيد انيه الحكم، أى النسبه (٣)، أى وجودها عند المستدل لا فى نفس الامر.

و بتقسيم آخر: قد يكون عقليا محضا، كقولنا العالم ممكن، و كل ممكن مفتقر الى المؤثر، فالعالم مفتقر الى المؤثر. و نقليا محضا، كقولنا شارب الخمر فاعل كبيره، و كل فاعل كبيره مستحق للعقاب، فشارب الخمر مستحق للعقاب. و مركب من العقلى و النقلى، كقولنا الجمع بين الاختين حرمه النبى صلى الله عليه و آله و سلم، و كما حرمه النبى (صلى الله عليه و آله) فهو حرام فى نفس الامر فالجمع بين الاختين حرام فى نفس الامر.

و منع المصنف من تركيب الدليل من النقليات المحضه، لانه ما لم يثبت صدق المنقول عنه لا يكون قوله حجه، و ثبوت صدقه انما هو بالمعجز، و الاستدلال بالمعجز انما هو بالعقل لا بالسمع.

و جَوَزَ بعض الفضلاء ذلك و استدل: بأن وجوب انتهائه الى العقل لا يمنع من كونه دليلا يلزم من العلم به العلم بشىء آخر، كما أن الدليل المركب من

ص: ١١٤

١- (١) و هذا القسم مركب من المعلولين الاولين، لان وجود أحد المعلولين يستلزم وجود علتة، و وجود علتة يستلزم وجود المعلول الاخر.

٢- (٢) فى «ن»: و هما معا معلول عله واحده، و هى وجود الشمس.

٣- (٣) فى «ن»: أى نسبه وجودها.

مقدمتين نظريتين يجب انتهاؤه الى الضروريات، دفعا للدور و التسلسل، و مع ذلك يسمى دليلا نظريا.

و اعلم أنه ذهب فخر الدين الرازى و من تبعه الى أن الدليل النقلى سواء كان محضاً أو مركباً لا يفيد اليقين، لتوقفه على انتفاء أمور عشره: الاول: [انتفاء الغلط فى] نقل مفردات الالفاظ الثانى: الغلط فى إعرابها الثالث: الغلط فى تصريفها. الرابع: الاشتراك. الخامس: المجاز. السادس: التخصيص. السابع:

النسخ. الثامن: الاضمار. التاسع: التقديم و التأخير. العاشر: المعارض العقلى.

و انتفاء هذه الامور مضمون [و المتوقف على المضمون مضمون] و المتوقف على المضمون أولى بأن يكون مضمونا.

و قال بعض المحققون: الحق افادته لليقين، و ليس الشرط فى افادته أن تكون الامور المذكوره حاصله فى ذهن المستفيد و منتفیه عنده، بل كونها حاصله فى نفس الامر، فانا قد نتيقن المراد من [اللفظ] المنقول و لم يسبق الى أذهاننا شىء من هذه الشرائط، كقوله تعالى لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ (١) فانا نعلم منه نفى كونه والدا و مولودا، لكن اذا حصل فى ذهننا هذا اليقين استدللنا به على أن تلك الشرائط كانت حاصله فى نفس الامر.

و اعلم أن كل ما يتوقف عليه صدق الرسول لا- يستدل عليه بقوله، و ما لا- يتوقف يجوز الاستدلال فيه بالعقل خاصه و بالنقل خاصه و بهما معا، كوحده الصانع و استحاله رؤيته و غيرهما (٢).

ص: ١١٧

١- (١) سورة التوحيد: ٣.

٢- (٢) ككونه متكلماً سميعاً بصيراً «منه».



قال: السادس عشر-الإرادة و الكراهه:و هما كيفيتان نفسانيتان ترجحان الفعل أو الترك. و هل هما زائدتان على الداعى أم لا؟خلاف. و الحق الزيادة فى حقنا لا فى حقه تعالى، و إرادته الشىء يستلزم كراهه ضده لا نفسها.

اقول: اعلم ان من الاعراض النفسانيه الإراده و الكراهه، و هما مشروطتان بحياه محلهما ضروره، و هما من الامور الوجدانيه، فلا يفتقران الى تعريف، لكن يرجع حاصل الإراده الى صفة مرجحه لآحد طرفيه (1)، و هو جانب الفعل. و الكراهه صفة مرجحه لآحد طرفيه أيضا، و هو جانب الترك.

ثم ان الداعى هو العلم باشتمال الشىء على المصلحه الباعثه على ايجاده و الصارف هو العلم باشتمال الفعل على المفسده الموجهه لتركه. فهل الإراده و الكراهه نفس الداعى أو الصارف أم مغايران لهما، فقيل: بالزيادة مطلقا، أى فى حقنا و حق الواجب تعالى، و هو قول الاشاعره. و قيل: بعدم الزيادة مطلقا، لا فى حقنا و لا فى حق الله تعالى، بل هما نفس الداعى و الصارف، و هما نوعان من العلم المطلق الشامل لليقين و الظن، و إليه ذهب المحقق الطوسى رحمه الله.

[و مختار المصنف رحمه الله] و مذهب أبى الحسين و جماعه من المحققين هو أنهما زائدان فى حقنا لا فى حق الله تعالى.

أما الاول: فلو جهين: الاول: ما نجد فى أنفسنا ضروره بعد العلم أو الظن بالمصلحه ميلا- و شوقا الى تحصيل ما علم أو ظن مصلحته، و نجد أيضا بعد العلم أو الظن بالمفسده انصرافا و انقباضا عن الفعل المشتمل على المفسده المعلومه أو المظنوننه،

و باعتبار هذين الزائدين يحصل الترجيح للفعل أو الترك، فيكونان هما الإرادة و الكراهه، و هو المطلوب.

الثانى: انهما لو كانا نفس الداعى أو الصارف فى حقنا، لما وجد الداعى أو الصارف بدونهما، و الملازمه ظاهره، و أما بطلان اللازم فلانا نتصور منفعه الخير- و هو الداعى- و لا نفعله، لعدم الإراده، و نتصور القبيح- و هو الصارف- و نفعله، لعدم الكراهه، فلا يكونان نفس الداعى و الصارف، و هو المطلوب.

و أما الثانى: و هو عدم الزيادة فى حق الله تعالى، فلانه لما امتنع عليه الظن و الوهم، لم تكن دواعيه و صوارفه الا علوما، و لما كان الشوق و الميل و النفره من توابع القوى الحيوانيه لم يتحقق [الزائد] فى حقه تعالى.

و فيه نظر: لان التابع للقوى الحيوانيه هو الميل و النفره الطبيعيان، و الميل و الانصراف هنا بحسب العقل، و فرق بينهما، لان أحدنا ينفر عن الدواء بطبعه و يميل إليه بعقله، من حيث أنه علم أنه يزيل مرضه، فلو كان الميل هنا بحسب الطبع، لكان مائلا الى الشىء الواحد [و] انافرا عنه بحسب الطبع فى الوقت الواحد، و هو محال.

و كذلك الصائم الشديد العطش فى الصيف يميل طبعه الى شرب الماء و ينصرف عنه بعقله، لما علم من حصول العقاب عليه، فثبت أن الميل و الانصراف اللذين نجدهما عند العلم باشتمال الفعل على المصلحه و المفسده ليستا بحسب الطبع، و انما هما بحسب العقل، و اذا كان كذلك جاز أن يكون مريدا (1) بهذا المعنى بل الحق انهما انما يكونان زائدين فى حقنا، و أما فى حقه تعالى فلا، لما يجىء من كون صفاته عين ذاته.

و هل إرادته الشىء نفس كراهه ضده أم هى مستلزمه لكراهه ضده؟ المختار

ص: ١١٩

١- (١) فى «ن»: زائدا.

الثانى، لانها لو كنت نفس الكراهه للزم من تصور إرادته الشىء تصور كراهه ضده، لكنه ليس كذلك، لانا نتصور الشىء و نغفل عن ضده فضلا عن كراهته.

### تعريف الشهوه و النفره

قال: السابع عشر- الشهوه و النفره: و هما كيفيتان نفسانيتان مغايرتان للإرادته و الكراهه، فانا نريد شرب الدواء وقت الحاجه و لا نشتهي، و نشتهى الملاذ المحرمه و لا نريدها.

أقول: هما أيضا من الوجدانيات فلا يفتقران الى تعريف، و مشروطتان أيضا بحياه محلهما. و حاصل الشهوه هى الميل الطبيعى مع الشعور، و النفره هى الالباء الطبيعى مع الشعور.

و هما مغايرتان للإرادته و الكراهه، أما مغايره الإراده للشهوه فلانا نريد شرب الدواء وقت الحاجه و لا نشتهي. و أما مغايره الكراهه للنفره، فلانا نشتهى الملاذ المحرمه و لا نريدها بل نكرهها.

### تعريف الالم و اللذه

قال: الثامن عشر- الالم و اللذه: و هما كيفيتان وجدانيتان. فاللذه ادراك الملائم، و الالم ادراك المنافى (1). و سبب الالم تفرق الاتصال، أو سوء المزاج المختلف.

أقول: الالم و اللذه نوعان من الادراك، حصل لهما التخصيص بنوع من الاضافه الى المنافى و الملائم، فيشترط حينئذ فى محلهما الحياه.

و حيث انهما من الامور الوجدانيه لا يفتقران الى التعريف، لكن يقال فيهما

ص: ١٢٠

---

١- (١) و فى المطبوع من المتن: المنافر.

على سبيل الحمل (١) تنبيهها عليهما: بأن اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم، و الألم هو ادراك المنافي من حيث هو منافي.

و شرطنا الحيثيه فى القسمين، و ذلك لان ادراك الصوت الطيب و الصورة الحسنه من حيث أنهما موجودان أو محدثان، أو من حيث العرضيه أو الجسميه لا يوجب لذه. و ادراك الضرب مثلا من حيث أنه موجود أو عرض حادث لا يوجب ألما، بل الموجب للذه و الألم هو ادراك متعلقهما من حيث هو ملائم أو منافي.

ثم ان هذه المنافاه و الملائمه تختلف بالقياس الى الاشخاص، بحيث يكون الشىء الواحد ملائما لشخص و منافيا لآخر. و لذلك عرفهما الشيخ فى الاشارات:

بأن اللذه ادراك و نيل لما هو خير و كمال من حيث هو خير و كمال بالنسبه الى المدرك و النائل، و الألم ادراك و نيل لما هو شر و آفه فى القابل (٢).

ثم ان ذلك الادراك قد يكون حسيا، فيكون الألم و اللذه حسيين، كالادراك بالحواس الظاهره، و قد يكون عقليا، فيكونان عقليين بالنسبه الى المدرك، فان ادراك الكمال يوجب اللذه، و ادراك النقصان يوجب الألم و هو وجدانى، و الكمال و النقصان يتفاوتان بحسب تفاوت مراتب الادراك.

و لئما كان كمال القوه العقليه ادراك المعقولات، و هو أقوى من ادراك المحسوسات، فان غايه الحس ادراك ظواهر الاجسام و السطوح، و هو قابل للتغير و التبديل، بخلاف العقل فإنه يدرك الشىء باطنا و ظاهرا، و يفصله الى أجزاءه و ذاتياته و عوارضه و الى جنسه و فصله، فيكون ادراكه أتم و [فيكون] أقوى فكانت اللذه العقليه أقوى من الحسيه، و المنكر لذلك من المتكلمين مكابر.

ص: ١٢١

١- (١) فى «ن»: الجملة.

٢- (٢) فى «ن»: و آفه بالنسبه الى المدرك و النائل.

قوله «و سبب الالم» الخ، [أقول: ] للألم الحسى سببان بالاستقراء:

أحدهما: تفرق الاتصال، فان مقطوع اليد يحس بالالم بسبب تفرق اتصالها.

و فيه نظر: فان التفرق أمر عدمى و الالم وجودى، فلا يكون معللا به. أجيب عنه بوجهين: الاول أنه ليس عدما محضاً، و حينئذ جاز التعليل به. الثانى أنه عله معده لحصول الالم الوجودى، فيكون التفرق عله بالعرض، و العله بالذات هو [سوء] المزاج.

و ثانيهما: سوء المزاج المختلف، و المزاج هو الكيفيه المتوسطه الحاصله من تفاعل العناصر الاربعه بعضها مع بعض، و سوء المزاج مزاج غير أصلى، و هو قسمان: مختلف و هو ما يحصل لشخص دفعه واحده، كالحمى اليوميه.

و متفق و هو ما يحصل بالتدريج، كالحمى الدقيه، فالاول موجب للألم، و الثانى لا يوجه بالوجدان.

### تعريف الادراك و أنواعه

قال: التاسع عشر- الادراك: و هو زائد على العلم، فانا نجد تفرقه ضروريه بين علمنا بحراره النار و بين اللمس.

و هل الزيادة راجعه الى تأثير (١) الحاسه و عدمها أو الى أمر مغاير؟ خلاف (٢).

و أنواعه خمس:

«الابصار»- قيل: انه يحصل بخروج شعاع من العين نحو المرئى و يتصل به فتحصل الرؤيه. و قيل: بل تنطبع فى العين صور المرئى.

و كلاهما باطل: أما الاول فلان الشعاع ان كان عرضا استحال عليه الحركه

ص: ١٢٢

١- (١) فى المطبوع من المتن: تأثر.

٢- (٢) فى المطبوع من المتن: فيه خلاف.

و الانتقال، و ان كان جسما استحال أن يخرج من العين جسم يتصل بنصف كره العالم مع صغر العين. أما الثاني فلانه يستحيل انطباع العظيم فى الصغير.

و الحق ما اخترناه نحن فى كتاب «نهاية المرام» و هو أن الله تعالى جعل للنفس قوه ادراك المرئى (1) عند مقابله الحدقه السليمه له مع حصول الشرائط العشره، و هى: سلامه الحاسه، و كثافه المبصر، و عدم البعد و القرب المفرطين، و المقابله أو حكمها، و وقوع الضوء على المرئى، و كونه غير مفرط، و عدم الحجاب، و تعمد الابصار (2)، و توسط الشفاف. و عند اجتماع هذه الشرائط تجب الرؤيه.

«و السماع»- و هو يحصل بتموج الهواء الصادر عن قلع أو قرع الى أن يصل ذلك التموج الى سطح الصماخ.

«و الشم»- و هو يحصل بتكيف الهواء برائحته ذى الرائحه و وصوله الى الخيشوم.

«و اللمس»- و هو أنفع الادراكات، اذ باعتبارها يحتفظ الحيوان مزاجه عن المنافى الخارج، فانه لما كان مركبا من العناصر الاربعه كان حفظه ببقائها على الاعتدال و فساده بخروجها عنه، فوهبه الله تعالى قوه ساريه فيه أجمع هى اللمس، يدرك بها ما ينافيه فيبعد عنه.

أما باقى القوى فانها جالبه للنفع، و دفع الضرر أقدم من جلب النفع، و لهذا كان اللمس أنفع الادراكات.

«و الذوق»- و هو يحصل بانفعال الرطوبه اللعابيه المتصله باللسان بطعم ذى الطعم.

أقول: الادراك هو اطلاع الحيوان على الامور الخارجيه بواسطه الحواس

ص: ١٢٣

١- (١) فى المطبوع من المتن: بالمرئى.

٢- (٢) فى المطبوع من المتن: و التعمد للابصار.

[الخمس] أو هل هو زائد على العلم؟ الحق أنه كذلك في حقنا لوجهين:

الأول: أنا نجد تفرقه ضروريه بين علمنا بحراره النار و بين لمسنا لها، فان لمسنا مؤلم و العلم بها من غير اللمس غير مؤلم.

الثانى: لو لم يكن زائدا على العلم مغايرا له لكان كل موصوف به موصوفا بالعلم، و اللازم باطل، فان الحيوانات العجم موصوفه بالادراك و غير موصوفه بالعلم، و الملازمه ظاهره.

ثم تلك الزياده هل هى راجعه الى تأثير الحاسه أو الى أمر آخر؟ ذهب الحكماء و المعتزله الى الاول، لان فى الادراك تأثر الحاسه و تصور ذلك الشىء، فالتصور هو العلم و يبقى التأثير.

و قالت الاشاعره: راجعه الى المعنى الذى يخلقه الله تعالى، و باعتباره يحصل الادراك، و هو باطل كما يجىء. و قيل: غير ذلك و هو ان الادراك مغاير للعلم، لان العلم حصول صورته الشىء فى العقل، فهو لا يكون علما الا اذا كان أمرا كليا، بخلاف الادراك فانه يكون للجزئيات، فيكون مغايرا له حاصلا فى آله النفس.

و التحقيق هنا أن الجزئيات الشخصيه لا تدرك بالحدود و البراهين، لتألف (1) الحدود و البراهين عن التصورات الكليه، و لا يمكن اقتناص الشخصيات من الكليات، لعروض التغير و الفساد لها، و الكليات بعيدة عن ذلك و الحد و المحدود و البرهان، و ما عليه البرهان يجب تطابقهما و تناسبهما، فمتعلقهما ليس هو الشخصيات، بل مدرك الشخصيات الحواس، و مدرك الكليات العقل. و قد وقع الاصطلاح على [وضع] اسم العلم على الصنف الثانى و الادراك على

ص: ١٢٤

١- (١) فى «ن»: لتأليف.

الاول،فهما حينئذ نوعان تحت جنس و هو مطلق الادراك.

قوله«و أنواعه خمس»لان الحواس خمس،لكل حاسه[من الحواس]قوه ادراك ما يناسبها.و أسقط أبو هاشم اللمس من البين فلم يعده حاسه من الحواس،و بعضهم جعل أنواع الادراك ثمانية،بأن قسم اللمس الى أربعة أقسام كما يجيء.

إذا عرفت هذا فنقول:

الاول الابصار:و اختلف في كفيته،فذهب ابن سينا و جماعه ممن تقدمه من الحكماء الى أنه يحصل بانطباع صور المرئي في العين.و ذهب بعض الاوائل و جماعه من المعتزله و المحقق[الطوسي]الى أنه يحصل بخروج الشعاع من العين على شكل مخروط رأسه عند مركز الباصره و قاعدته على سطح المرئي.

قال المصنف:و كل القولين باطل:أما الشعاع فلوجوه:

الاول: ان الشعاع اما أن يكون جسما أو عرضا،فان كان عرضا استحال عليه الحركة و الانتقال،لما سيأتى من أن الانتقال على الاعراض محال،و ان كان جسما استحال أن يخرج من العين جسم بقدر جرم العين يتصل بهذه الاجسام العظيمة.

قال شيخنا:فيه نظر لجواز أن يكون صغيرا ثم يكبر.

الثاني: لو كانت الرؤيه بالشعاع لوجب أن يتشوش بالرياح العاصفه للطافته فكان يقع على غير المقابل،فيرى الانسان ما لا يقابله دون الذي يقابله.

الثالث: انا ننظر الى الارض من تحت الماء الصافي،فيجب أن يكون ثمه خلاء يدخل فيه الشعاع،و الحس يكذبه.

قال المحقق الطوسي:ما ذكرتموه جميعه ينتقض بأشعه الكواكب النيره

ص: ١٢٥



أجاب المصنف فى الاسرار: بأنا لا- نقول أن الشعاع يتحدر من الكواكب حتى يلاقى الاجسام السفليه، بل محاذاه الجسم النير لجسم كثيف سبب معد لحصول الشعاع فى ذلك الجسم الكثيف، لا بانتقال من النير إليه.

و أما الانطباع: فلانه يلزم منه انطباع [الجسم] العظيم فى الصغير، و هو محال.

أجابوا عنه: بأنه قد ينطبع العظيم فى الصغير، كما فى المرآه.

قال المصنف فى الاسرار: هذا ليس بصحيح، لان العظيم لا ينطبع مع عظمه فى الصغير، بل ينطبع صوره مساويه له فى الشكل دون المقدار، و لا يمكنهم القول هنا بمثل ذلك، لان البصر يدرك العظيم على عظمه و الصغير على صغره.

و لما أبطل القولين ذكر ما هو الحق عنده، و هو أن الله تعالى جعل للعين قوه تدرك المرئى عند المقابله و الشرائط، فالمقابله سبب معد لإفاضه الله تعالى تلك القوه، و يقرب من هذا مذهب الشهيد السهروردى.

و تلك الشرائط عشره:

الاول: سلامه الحاسه، فانها لو لم تكن سليمه لم يحصل الادراك.

الثانى: كثافه المبصر، فانه لو كان لطيفا كالهواء لم يدرك.

الثالث: عدم البعد المفرط.

الرابع: عدم القرب المفرط، كالشئ فى الحدقه.

الخامس: المقابله أو فى حكما [كما] فى المرآه.

السادس: وقوع الضوء على المبصر، اما من ذاته أو من غيره.

السابع: كونه غير مفرط، كضوء الشمس.

الثامن: عدم الحجاب.

التاسع: تعمد الابصار، أى توجهه (١) نحو المرئى.

العاشر: توسط الشفاف، على عدم تقدير الخلاء، و أما على تقدير وجوده فلا يتوسط شىء، و المصنف قال بوجود الخلاء، فلا وجه لهذا الشرط عنده.

و عند حصول هذه الشرائط بأجمعها تجب الرؤيه، عند الحكماء و المعتزله و المحققين، و التجثوا فى ذلك الى الضروره، و لانه يلزم من عدم ذلك القدح فى سائر القضايا العقلية.

و خالفت الاشاعره فى ذلك، اذ جوزوا عدم الرؤيه عند حصول هذه الشرائط، محتجين بأنا نرى الكبير صغيرا، و ليس السبب فيه الا رؤيه بعض أجزائه دون بعض، مع تساوى الجميع فى الشرائط، فلو كانت الرؤيه واجبه عند حصول الشرائط لرأينا جميع أجزائه، و كنا نراه على ما هو عليه، فلا نراه صغيرا بل كبيرا، و الواجدان بخلافه.

و الجواب: ان هذا خطأ، فانا لو جوزنا ذلك للزم أن يكون بين أيدينا جبال شاهقه و أنهار ساريه و نحن لا نراها، و هو سفسطه. و أما ما ذكره فليس بدال على مطلوبهم، لوقوع التفاوت فى القرب و البعد بالنسبه الى الاجزاء فلهذا أدر كنا بعض الاجزاء، و هى القريبه دون الباقي و هى البعيده. و يتحقق التفاوت بخروج خطوط ثلاثه من الحدقه الى المرئى: أحدها عمود، و الباقيان ضلعا مثلث قاعدته المرئى، فالعمود أقصر، لانه يؤثر زاويه حاده، و الضلعان أطول، لانهما يؤثران قائمه.

النوع الثانى من أنواع الادراك السماع: و هو يحصل بتموج الهواء الصادر عن قلع أو قرع عنيف، بحيث ينقلب (٢) الهواء، فيدفع بعضه بعضا الى أن

ص: ١٢٧

١- (١) فى «ن»: توجه النفس.

٢- (٢) فى «ن»: ينفلت.

يصل الى القوه السامعه التى فى الصماخ، و هو عصب مفروش داخل الاذن، جعل الله فيه قوه يسمع بها ما يلاقيه من الاصوات. و قد عرفت من قبل كيفيه حصول الصوت و قيامه بالهواء.

و قال بعضهم بنفيه، و أنه لا يفتقر الى الهواء، و الا لما أدركنا الصوت من وراء الجدار على هيئته، فان من المحال أن يبقى التموج على شكل الصوت مع صدمه الجدار و نفوذه فى مسامعه. و هذا مجرد استبعاد من غير دليل.

الثالث-الشم: و هو قوه موجوده (١) فى حلمتين كحلمتى الشدين ناشئتان من الدماغ فى مقدمه، قد فارقتا لين الدماغ قليلا، و لم تلحقهما صلابه العصب، خلق الله فيها تلك القوه الشامه، و خلق فى آخر الانف عظاما مثل المصفاه فيه ثقب ينفذ (٢) الهواء المتكيف من رائحه ذى الرائحه فى تلك الثقوب فيصل الى تلك الزائدتين فيحصل الشم.

الرابع-اللمس: و هو أنفع الادراكات، اذ باعتباره يحفظ الحيوان مزاجه عن المنافى الخارجى، فانه لما كان مركبا من العناصر [الاربعه] و لكل واحد منها مقدار معين لا يزيد عليه، فاعتدال مزاجه هو بقاء تلك المقادير على ما هى عليه من غير زياده و لا نقصان.

فوهبه الله تعالى قوه ساريه فى جميع سطوح بدنه و هى اللمس يدرك بها ما ينافيه فيبعد عنه و ما يلائمه فيقرب منه، بحيث تبقى تلك المقادير المعينه على ما هى عليه، فلهذا كان أنفع الادراكات، لكونه دافعا للضرر.

بخلاف باقى القوى من الشم و الذوق و غيرهما فانها جالبه للنفع، و دفع الضرر أقدم من جلب النفع، لان النفع لا يصل الى البدن الا بعد أن يكون على

ص: ١٢٨

١- (١) فى «ن»: مودعه.

٢- (٢) فى «ن»: ينتقل.

الاعتدال، وبقاؤه على الاعتدال انما هو بدفع الضرر، فيكون أقدم.

و هل هو قوه واحده أو أكثر؟ ذهب الجمهور من الحكماء الى الثانى، و قسموه الى قوا أربع: الاول: الحاكمة بين الحار و البارد  
الثانى: الحاكمة بين الرطب و اليابس الثالث: الحاكمة بين الصلب و اللين.

الرابع: الحاكمة بين الخشن و الاملس، بناء منهم على أن القوه الواحده لا يصدر عنها أكثر من واحد.

و ذهب آخرون الى أنه قوه واحد تدرک جميع کیفیات، قال فى المناهج:

و هو أولى.

الخامس- الذوق: و هو قوه خلقها الله تعالى فى سطح اللسان تحت الجلد، و لا يكفى فيها الملامسه، بل لا بد من توسط الرطوبه  
اللعايبه المنفعله عن طعم ذى الطعم، و تلك الرطوبه منبعثه عن الخرقين (١) اللذين تحت اللسان المولدين للعب، و يجب خلو  
تلك الرطوبه من الطعم، لانها لو كانت ذات طعم فان كان مماثلا- للمدرك لم يتحقق الادراك، لان الادراك انما يكون  
بالانفعال و الشىء لا ينفعل عن مثله، و ان كان مخالفا لم يحصل التأديه، للکيفيه على صرافتها، كما فى حق المرضى، فوجب حينئذ  
كونها عذبه خاليه من الطعوم.

ثم انها هل ادراكها للطعم بانفعالها بکيفيه الجسم ثم تنفذ الى سطح اللسان، فتدرک تلك القوه، أو بانفصال أجزاء من الجسم ثم  
تغوص (٢) فى اللسان و تخالطه؟ المشهور الاول، و الثانى محتمل.

ص: ١٢٩

١- (١) فى «ن»: العرقين.

٢- (٢) فى «ن»: تعرض.

## البحث الرابع: تحقيق حول مباحث الاعراض

قال: البحث الرابع- فى أحكام عامه للاعراض:

الاعراض يستحيل عليها الانتقال، لانه عباره عن الحصول فى حيز بعد الحصول فى حيز آخر، و هو لا يعقل الا (١) فى الاعراض.  
و لا يجوز انتقالها من محل الى محل، لان العرض مفتقر فى تشخصه الى محل شخصى يقوم به (٢)، و الا لما حل فيه، لاستغنائه فى وجوده بفاعله و فى تشخصه بغير المحل، و اذا افتقر فى تشخصه الى محل استحاله انتقاله عنه.  
و لا يستحيل قيام عرض بعرض، كالسرعه القائمه بالحركه، و لا بد من الانتهاء الى محل جوهرى.  
و لا يستحيل عليها البقاء، فان الحس كما يحكم ببقاء الاجسام كذلك يحكم ببقاء الاعراض القاره. و خلاف الاشاعره ضعيف.  
و لا- يمكن حلول عرض واحد فى محلين، كما لا- يعقل حلول جسم فى مكانين. و قول أبى هاشم ب«أن التأليف عرض يقوم بجزءين لا أزيد» و قول بعض الاوائل «ان الاضافات المتفقّه تقوم بالمضافين» ضعيفان.  
و الاعراض كلها حادثه، لان محلها- و هو الجسم- حادث، و قد سبق.  
أقول: لما فرغ من أحكام الخاصه لعرض عرض (٣)، شرع فى أحكام عامه (٤) لكل واحد واحد من الاعراض و هى أقسام:

ص: ١٣٠

١- (١) كلمه الاستثناء غير موجوده فى المطبوع من المتن.

٢- (٢) فى المطبوع من المتن: فيه.

٣- (٣) فى «ن»: للاعراض.

٤- (٤) فى هامش نسخه الاصل: كليات.

الاول: أنه لا يجوز عليها الانتقال،لانه عباره عن الحصول فى حيز بعد الحصول فى حيز آخر،فلذلك لا يعقل الا فيما كان حاصلًا فى الحيز،و هو الجسم.و أما العرض فلا يعقل منه ذلك،لانه ليس حاصلًا فى الحيز.

الثانى: أنه لا-يجوز عليها الانتقال من محل الى آخر،و هو حكم متفق عليه بين العقلاء.فقالت الاشاعره و بعض المعتزله:لاين الانتقال عرض،فلو جاز عليها الانتقال لزم قيام العرض بالعرض،و هو محال،و سيأتيك[بيان] ضعفه،لتحقق قيام العرض بالعرض.

و الاولى فى استدلال بما قاله المصنف و أشار إليه المحقق الطوسى، و تقريره:ان العرض مفتقر فى تشخصه الى محل شخصى يقوم به،و الا لما حل فيه،و ذلك لانه مستغنى عنه فى وجوده بفاعله،فلو لم يكن مفتقر الى المحل لوجد بدونه،و لكنه لا يوجد الا فى المحل،فيكون مفتقر إليه،فالمحل حينئذ عله فى تشخصه،فاذا فارقه زالت عنه علتة المشخصه فيعدم،لانه اذا زالت العله زال المعلول،فاذا حل فى محل آخر حل عرض آخر،و ليس النزاع فى استحاله انعدام عرض عن محل و وجود عرض آخر فى محل آخر،بل فى استحاله أن ينتقل إليه عرض عن محل و يحل هو بعينه فى محل آخر.

ان قلت: لم لا يكفى فى تشخصه افتقاره الى محل مبهم،و حينئذ لا يلزم انعدامه بزواله عن محله الاول.

قلت: المبهم من حيث انه مبهم غير موجود فى الخارج،و العرض الشخصى من حيث هو عرض شخصى يفتقر فى تشخصه الى محل موجود فى الخارج، فلا يكون المبهم مفتقرا إليه،و هو المطلوب.

الثالث: أنه يجوز قيام عرض بعرض،و هو مذهب الحكماء و جمهور من المعتزله،و هو الحق.خلافًا للاشاعره فانهم منعوا من ذلك،و قالوا:كل عرض

فهو قائم بنفسه بمحل جوهرى.

لنا: أن السرعة و البطوء عرضان، و هما قائمان بالحركه، و انما قلنا ذلك، لان مرادنا بالقيام هنا هو اختصاص أحد الامرين بالآخر، بحيث يكون القائم ناعتا و المقوم به منعتا، و هو هنا كذلك، فان الحركه تنعت بكونها سريعه و بطيئه دون الجوهر، فانه لا ينعت بهما، لكن لا- بد من الانتهاء الى محل جوهرى، و الا لزم التسلسل، لان العرض هو الذى لا يقوم الا بالغير، فذلك الغير لا يخلو اما أن يكون جوهرًا أو عرضًا، فان كان جوهرًا ثبت المطلوب، و ان كان عرضًا افتقر الى شىء آخر مقوم به، و نقل الكلام إليه و نقول فيه كما قلنا فى الاول، و حينئذ يلزم اما التسلسل أو الانتهاء الى محل جوهرى، لكن التسلسل محال، فتعين انتهاءه الى محل جوهرى يقوم به، و هو المطلوب.

الرابع: انه يجوز عليها البقاء، خلافا للشاعره، و تحرير البحث هنا أن نقول: العرض على قسمين: قار و غير قار. فالقار هو الذى تجتمع أجزاءه فى الوجود، كالسواد و البياض. و غير القادر ما لا- تجتمع أجزاءه فى الوجود، بل يوجد منه شىء و ينعدم منه شىء، كالحركه فانها لا تجتمع أجزاءها فى الوجود بل تتعاقب ساعه فساعه بحيث ينعدم المتقدم و يوجد المتأخر.

اذا عرفت هذا فنقول: لا- شك فى عدم بقاء الاعراض الغير القاره، أما القاره فهل هى باقيه أم لا؟ فقلت المعتزله و المحققون: نعم هى باقيه، و ادعى أبو الحسين هنا الضروره، و ذلك لان الحس كما يحكم ببقاء الاجسام الذى شاهدناها فى الزمن الاول، كذلك يحكم ببقاء العرض الحال فيه من غير فرق بينهما.

و خالفت الاشاعره فى ذلك و قالوا: لا- اعراض مطلقا غير باقيه، بل توجد أنا فأنا، و هذا يتوجه فى غير القاره، أما القاره فلا كما قلناه. احتجوا: بأن البقاء عرض، فلو بقيت الاعراض لقام العرض بالعرض. أجيب: بأننا نمنع كونه عرضا

ص: ١٣٢

بل هو أمر عقلي، و هو عبارته عن استمرار الوجود من الزمن الاول الى الثاني، سلمنا لكن يجوز قيام العرض بمثله، و قد تقدم [بيانه].

الخامس: أنه لا يمكن حلول عرض واحد في محلين. و الحلول عبارته عن اختصاص أحد الشيئين بالآخر، بحيث تكون الاشاره الى أحدهما عين الاشاره الى الاخر، كالسواد الذي في المحل.

إذا عرفت هذا فنقول: لا يجوز أن يكون عرضا واحدا حالا بمحلين لوجهين:

الاول: أنه كما لا يعقل حصول جسم واحد في مكانين (1)، كذا لا يعقل حلول عرض واحد في محلين. و فيه نظر: فانه قياس للعرض على الجسم، و لو صح ذلك لا يمنع أن يحصل عرضان في محل واحد، كما امتنع الجسمان لكن الاعراض المتعدده تجتمع في محل واحد كالسواد و الحركة و العلم و غيرها.

الثاني: أنه قد تقدم أن المحل عله في تشخص العرض، فلو حل العرض الواحد في محلين لزم توارده على محلين تامتين على معلول واحد شخصي، و هو محال كما يجيء. و خالف أبو هاشم في هذا الحكم حيث جوز قيام عرض بمحلين لا يزيد كالتأليف، و قد تقدم [البحث فيه]، و كذا جماعه من الاوائل ذهبوا الى أن العرض الواحد يقوم بمحلين، لا- بمعنى أن العرض الحال في أحد المحلين حال في الاخر، بل أن العرض الواحد حال في مجموع شيئين صارا باجتماعهما محلا واحدا، كالحياه و القدره و العلم.

قوله «و قول بعض الاوائل» الخ: اعلم أن الاضافه على قسمين: متفقه و هي التي يتحد طرفاها، كالاخوه و الجوار. و مختلفه و هي ما يختلف طرفاها،

ص: ١٣٣

١- (١) في «ن» محلين.



كالابوه و البنوه.فقال بعض الاوائل:ان الاضافه المتفقه عرض واحد قائم بمحلين،و هما المضافان،فان الاخوه التى هى قائمه بهذا الاخ، كذلك هى قائمه بذلك الاخ،و كذا الجوار.و هو باطل،فان اخوه هذا لذاك قائمه به و اخوه ذلك لهذا قائمه به،فليس هناك عرض واحد قائم بمحلين،بل عرضان قائمان بمحلين.غايه ما فى الباب أن الطرفين متحدان.

السادس: أن الاعراض حادثه،و قد تقدم بيانه.

## البحث الخامس: كون المتغايران اما متماثلان أو متخالفان

### اشاره

قال: البحث الخامس فى بقايا أحكام مشتركه بين الجواهر و الاعراض:

و هى خمس:

الاول- كل معقولين ان تساويا فى تمام الماهيه فهما المثلان،و الا فالمختلفان.و المختلفان:اما متقابلان ان لم يمكن اجتماعهما،و اما متلاقيان.

و التقابل على أربعة أصناف:

أقول: هذا البحث فى الامور العامه لكل واحد من الجواهر و الاعراض و ينقسم الى أقسام:

الاول: فى تقسيم المتغايرين،أعنى الذين يمكن أن يفارق أحدهما الاخر الى التماثل و الاختلاف و التقابل،و تقريره أن نقول:المعقول هو الصوره الحاصله فى الذهن،فكل معقولين حصلا فى الذهن:اما أن يكون المفهوم من أحدهما بتمامه هو المفهوم من الاخر بتمامه،بحيث يكون كل منهما سادا مسدا الاخر فى المعقولييه أولا.

فان كان الاول فهما المتماثلان كزيد و عمرو،فان الذى يفهم من زيد هو بعينه المفهوم من عمرو،و هو الحيوان الناطق،و انما يتخالفان بعوارض

ص: ١٣٤

مشخصه، كالاین و الوضع و الكيف و غير ذلك. و المراد بتمام الماهيه فى قول المصنف «ان تساويا فى تمام الماهيه» هو النوع، أى يكون نوعهما واحد.

و ان كان الثانى و هو أن لا يكون المفهوم من أحدهما هو المفهوم من الاخر فهما المختلفان كالسواد و البياض، فان المفهوم من البياض [لون] مفرق للبصر و من السواد [لون] قابض للبصر.

و المختلفان اما أن يمكن اجتماعهما فى محل واحد باعتبار واحد أولاً، فان كان الاول فهما المتلاقيان، لتلاقيهما فى المحل كالسواد و الحركه. و ان كان الثانى فهما المتقابلان كالحركه و السكون.

فالمقابلان: و هما اللذان لا يجتمعان فى ذات واحد من جهه واحده فى وقت واحد. ف«اللذان» يشمل الايجاب و السلب.

و قولنا «لا يجتمعان فى ذات واحد» احتراز من الشئيين اللذين يجتمعان فى الذات الواحده، كالمتلاقيين المجتمعين فى المحل الواحد كالسواد و السكون.

و قولنا «من جهه واحده» ليدخل فيها المتضايقان كالأبوه و البنوّه، فانهما يجتمعان فى ذات واحد من جهتين مختلفتين، كزيد مثلاً فانه قد يكون أباً لعمرو و ابناً لخالد.

و قولنا «فى زمان واحد» تنبيهها على أن المتقابلين قد يتعاقبان على الذات فى زمانين، فان الجسم قد يكون أسود فى زمان ثم يصير أبيض فى زمان آخر.

إذا تقرر هذا: فالتقابل جنس تحته أربعة أنواع و هما: الضدان و المتضايقان و العدم و الملكه و النقيضان. و دليل الحصر مبنى على تقرير مقدمه و هى: أنه

لا تقابل بين العدمين، وذلك لان العدمين اما مطلقين أو مضافين أو مطلق و مضاف.

فالاول ظاهر لما تقدّم من أن العدم المطلق واحد لا تعدد فيه،و التقابل تستدعى التعدد.

و الثانى أيضا كذلك،لان المتقابلين لا- يجتمعان و لا- يصدقان على كل شىء و المضافان يصدقان على كل محل مغاير لمليتهما،لعدم البصر و عدم القدره الصادقين على الجدار.

و الثالث أيضا كذلك،اذ المطلق جزء من المضاف،و تمتنع التقابل بين الشىء و جزئه.

اذا عرفت هذا فنقول حينئذ:المتقابلان:اما أن يكونا وجوديين أو أحدهما وجوديا و الاخر عدميا،لاستحاله كونهما عدميين كما ذكرنا،فان كان الاول:فاما أن يمكن تعقل أحدهما بدون الاخر أولا.فان كان الاول فهما الضدان كالسواد و البياض.

و ان كان الثانى فهما المتضايقان كالأبوه و البنوه.

و ان كان الثانى من القسمه الاولى:فاما أن يكون لها موضوع متحقق فى الخارج من شأنه الاتصاف بالوجودى أو لا،فان كان الاول فهما العدم و الملكه كالعمى و البصر.و ان كان الثانى فهما النقيضان كالانسان و الا انسان.

### تعريف الضدان و أحكامهما

قال: الضدان:و هما الذاتان الوجوديتان اللتان لا تجتمعان،و بينهما غايه التباعد،كالسواد و البياض.

و لا يعرض التضاد للاجناس مطلقا،و لا للانواع الا اذا دخلت تحت جنس أخير.

و الضدان قد يخلو المحل عنهما، اما مع الاتصاف بالوسط كالفاتر، أو بدونه كالهواء، وقد لا يصح كالاكوان.

اقول: لما ذكر أن أقسام التقابل أربعة شرع في تعريف كل واحد منها و ذكر أحكامه، و ابتدأ بالضدين، لأن التقابل مقول بالتشكيك على أنواعه الأربعة و أشدها فيه هو الضدان، كذا ذكره المصنف في شرح التجريد. و ذلك لأن تقابل الضدين أشد من تقابل السلب و الايجاب، لأن ثبوت الضد يستلزم سلب الآخر، و هو أخص منه دون العكس الآخر، فهو أشد في العناد للآخر من سلبه فلذلك ابتدأ بالضدين.

و هما يقالان على معنيين: حقيقي و مشهورى. أما المشهورى: فهما العرضان اللذان من جنس واحد، فلا يجتمعان في محل واحد في وقت واحد و يمكن حصولهما فيه على التعاقب، و قد يخلو المحل منهما.

فقولنا «العرضان» تنبيه على أنه لا- تضاد بين الجواهر، لأن الضدين لا- بد لهما من موضوع يتعاقبان عليه، و الجوهر لا- يحل في الموضوع، هذا على قول من يشترط في التضاد الموضوع، أما اذا لم يشترط فيجوز أن يكون لبعض الجواهر ضد.

و قولنا «من جنس واحد» لأنهما لو كانا من أجناس مختلفه لم تكن متضاده كالكم و الكيف و الاين و غيرها المجتمعه في الجوهر.

و قولنا «لا يجتمعان في محل واحد» لأنهما لو كانا من أجناس مختلفه لم تكن متضاده كالكم و الكيف و الاين و غيرها المجتمعه في الجواهر.

و قولنا «لا يجتمعان في محل واحد» احترازا من عرضين من جنس [واحد] و يجتمعان كالخط و السطح (1) و الجسم العلمى (2) المجتمعه في الجسم الطبيعى.

ص: ١٣٧

١- (١) في «ن»: فى.

٢- (٢) الجسم اما القابل للابعاد أو المشتمل عليها، و الاول طبيعى و الثانى تعليمى «منه».

و قولنا «فى وقت واحد» ليدخل فيه الاشياء المتضاده، لجواز أن تتعاقب فى آنات مختلفه.

و قولنا «و يمكن حلولهما فيه على التعاقب» تأكيداً لذلك.

و قولنا «و قد يخلو المحل عنهما» أما لعدم المحل أو لوجوده و عرائه عنهما، كالهواء الخالى عن جميع الالوان.

و أما الحقيقى: فهو ما ذكرنا مع قيد آخر، و هو و بينهما غايه التباعد، كما قال المصنف: هما الذاتان الوجوديتان اللذان لا يجتمعان فى محل واحد، و بينهما غايه الخلاف كالسواد و البياض.

فان هاهنا أنواع كثيره واقعه فى امتداد واحد كالسواد و الحمره و الخضره و الصفره و البياض مثلاً.

و لهذا الامتداد طرفان هما السواد و البياض بينهما غايه التباعد، فيكونان ضدّين و البواقى ليست كذلك، بل بعضها أقرب من بعض، فلا تدخل تحت التضاد بهذا الاعتبار، بل بالاعتبار الاول، فيكون أعم من الثانى.

فعلى التعريف الاول يجوز أن يكون للواحد أضداد كثيره، كما عرفت من السواد، فان جميع الالوان غير السواد ضداً له لا يجمعه فى موضوعه بذلك الاعتبار.

و على التعريف الثانى لا يكون للواحد إلا ضد واحد، لانا شرطنا فيه غايه التباعد، و غايه التباعد بين العرضين لا يحصل الا اذا كانا طرفين.

قوله «و لا تعرض التضاد للاجناس» ذلك مما علم بالاستقراء، سواء كانت تلك الاجناس عاليه أو سافله أو متوسطه.

ان قلت: الخير و الشر جنسان مع أنهما ضدان.

قلت: نمنع كونهما جنسين، سلمناه لكن نمنع كونهما ضدّين من حيث

ذاتهما، بل [من حيث] تقابلهما من حيث الكماله و النقص، و ذلك لان الخير حصول كمال الشىء و الشر عدم ذلك الكمال عن الشىء المقابل له، فيبينهما تقابل العدم و الملكه.

قوله «و لا للانواع الا اذا دخلت تحت جنس أخير» ذلك أيضا مما علم بالاستقرار.

ان قلت: الشجاعه و التهور نوعان متضادان داخلان تحت جنسين، أما الشجاعه فداخل تحت الفضيله، و أما التهور فداخل تحت الرذيله. و الشجر و الحجر نوعان، و بينهما تضاد و ليسا داخلين تحت جنس أخير.

قلت: أما الجواب عن الاول فهو أن تقابلهما لا من حيث ذاتهما، بل من حيث كون الشجاعه فضيله و التهور رذيله، و هما عارضان لهما. و عن الثانى بأنهما جوهران و البحث فى أنواع الاعراض.

قوله «و الضدان قد يخلو» الخ، و الضدان بالنسبه الى المحل على أقسام:

الاول: ان يخلو المحل عنهما و لا يتصف بالوسط، كالهواء الخالى عن السواد و البياض و عن باقى الالوان.

الثانى: ان يخلو المحل عنهما و يتصف بالوسط، كالفاتر الخالى عن الحراره و البروده.

الثالث: أن يخلو عن أحدهما، بل اما هذا أو ذلك على سبيل الانفصال الحقيقى، كالحركه و السكون، فان الجسم لا بدّ و أن يكون كائنا بأحد الكونين ضروره، لانه اما أن ينتقل أولا، فالاول متحرك و الثانى ساكن.

### تعريف النقيضان

قال: و النقيضان: و هما اللذان لا يجتمعان و لا يرتفعان: اما فى المفردات

كالانسان و لا انسان،أو فى المركبات كالانسان كاتب و ليس الانسان بكاتب، و هو تقابل بحسب القول و العقل.

أقول: القسم الثانى من أقسام التقابل التناقض. و النقيضان: هما اللذان لا يجتمعان و لا يرتفعان أى لا يصدقان و لا يكذبان، و ذلك على قسمين: أحدهما فى المفردات كقولنا الانسان، لا انسان، فانهما لا يصدقان معا على شىء من الاشياء و لا يكذبان عليه.

و ثانيهما: فى المركبات و هو عبارته عن اختلاف قضيتين بالايجاب و السلب، بحيث يقضى لذاته صدق أحدهما و كذب الاخرى، كقولنا الانسان كاتب الانسان ليس بكاتب.

فقيدها بالاختلاف بالقضيتين ليخرج اختلاف المفردات، و بقيد الايجاب و السلب يخرج اختلافهما بالجمله و الشرطيه و غيرهما.

و بقيد لذاته يخرج ما يقتضى ذلك لا لذاته، بل اما لخصوص ماده كقولنا كل انسان حيوان لا شىء من الانسان بحيوان فهذا خاص، أو لايجاب قضيه و سلب لازم محمولها المتساوى، نحو زيد انسان زيد ليس بناطق، فانه اقتضى الاختلاف بواسطه أن سلب الناطق مستلزم لسلب الانسان.

و هذا القسم له شرائط فى جانب الموضوع و شرائط فى جانب المحمول يرجع حاصلها الى وحده النسبه الحمله (1) فى القضيتين، و تفاصيل ذلك كله و أحكامه مذكوره فى المنطق.

ثم ان هذا القسم له خواص يمتاز بها عن باقى أقسام التقابل: احدها أن النقيضان لا يجتمعان و لا يرتفعان، بخلاف البواقي، فان الضدين قد يرتفعان كما عرفت، و كذا المضافان يرتفعان لخلو المحل عنهما، و العدم و الملكه أيضا يرتفعان،

ص: ١٤٠

١- (١) فى «ن»: الحكميه.

لعدم المحل و عدم استعداده على المشهور.

و ثانيهما: أنه تقابل بحسب القول و العقل. بخلاف البواقي فانها متقابله بحسب الوجود الخارجى، و أما التناقض فبحسب القول و الاعتقاد، بمعنى أن القولين متقابلان و اعتقادهما أيضا كذلك.

### تعريف تقابل العدم و الملكة

قال: و العدم و الملكة، و هما نقيضان يخصص موضوعهما كالعمية و البصر، فان العمى عدم البصر، لا مطلقا بل عن محل يمكن اتصافه به.

أقول: هذا هو القسم الثالث و هو تقابل العدم و الملكة، و عرفه بأنهما نقيضان يخصص موضوعهما كالعمية و البصر، فان محلها واحد، فان العمى عدم البصر لا عن أى شىء كان، بل عن محل مخصوص يمكن اتصافه بالبصر.

بخلاف التناقض كإنسان و لا إنسان، فان الا انسان عدم الانسانيه عن أى محل كان.

ثم ان هذا القسم ينقسم أيضا [الى] قسمين: أحدهما مشهورى و ثانيهما تحقيقى.

أما المشهورى: فالملكة كل موجود فى موضوع من شأن ذلك الموضوع أن يتصف به و يمكن أن يعدم عنه، و اما اذا عدم لم يمكن أن يعود.

و العدم هو عدم ذلك الموجود فى وقت امكان وجوده فيه. فالملكة كالبصر و السن و الشعر فى الرأس فى وقتها، و العدم هو العمى و الدرد (١) و الصلع فى وقت البصر و السن و الشعر، فعدم البصر عن الجرو (٢) قبل أن يفتح عينيه، و عدم السن عن الطفل قبل أن ينبت له السن، و عدم اللحية عن الصبى، لا يكون

ص: ١٤١

١- (١) درد دردا و هو درد: ذهب أسنانه.

٢- (٢) الجرو بثليث الجيم: صغير كل شىء و المراد هنا الطفل الصغير.



من عدم الملكة، لا مكان الانتقال الى الوجود. و اما عدم البصر عن الجرو بعد فتح عينيه أو عن الانسان، و عدم السن عن الرجل، و عدم شعر لحيته عنه، فمن عدم الملكة.

و أما التحقيقى: فهو أعم، فالملكة هنا كل موجود فى موضوع أعم من أن يكون الموضوع من شأن شخصه أن يكون له ذلك الموجود (1) فى وقته كما تقدم، أو من شأن شخصه فى غير وقته كعدم اللحية عن الامرد، أو من شأن نوعه كعدم اللحية عن المرأة، أو من شأن جنسه كعدم الذكور عن المرأة، أو كعدم البصر عن شخص (2) من الخلد (3)، فان طبيعته الشخصيه و النوعيه غير قابله للبصر، لكن طبيعته الجنسيه كالحيوان قابله له، فالقسم الاول أخص من الثانى.

### تعريف المتضايان و أحكامهما

قال: و المتضايان و هما اللذان لا يعقل أحدهما الا بالقياس الى الآخر، كالأبوه و البنوه، و الحق أن الاضافات لا وجود لها فى الخارج، و الا لزم التسلسل.

و كما يستحيل الجمع بين المتقابلين يستحيل الجمع بين المثليين، اذ لا مائر حينئذ، لان الذات و لوازمها متفقه، و العوارض متساويه النسبه إليها. و انما يجتمع المختلفان غير المثليين و المتقابلين.

أقول: هذا هو القسم الرابع من أقسام التقابل. و اعلم أن الاشياء باعتبار تعقلها على ضربين: أحدهما: ما لا يتوقف تعقله على تعقل أمر آخر، و هو ما عدا المضاف من الماهيات الاخر. و ثانيهما: ما يتوقف تعقله على تعقل غيره و هو

ص: ١٤٢

١- (١) فى «ن»: الوجود.

٢- (٢) فى «ن»: بالنسبه الى شخص.

٣- (٣) نوع من القواضم يعيش تحت الارض، و هو ليس له عينان و لا أذنان.

المضاف. و لهذا عرف المصنف المتضايين بقوله: و هما اللذان لا يعقل أحدهما الا بالقياس الى الآخر.

ثم ان هذا القسم أيضا ينقسم الى قسمين: أحدهما مشهورى و الآخر حقيقى.

و ذلك لان المضاف: اما أن يكون له وجود غير اعتبار كونه مقيسا الى الآخر، أو لا يكون له وجود غير اعتبار كونه مقيسا الى الآخر.

فالاول هو المشهورى، كالأب و الابن مثلا- من حيث هما أب و ابن، فان كل واحد منهما لا يعقل الا مقيسا الى الآخر، و لهما وجودان آخران و هما ذات كل واحد منهما.

و الثانى هو الحقيقى، كأبوه الأب و بنوه الابن، فانه ليس لهما وجود خارج عن كل منهما مقيسا الى الآخر.

قوله «و الحق ان الاضافات لا وجود لها فى الخارج» الخ.

أقول: اختلف الناس فى وجود الاضافات فى الاعيان. فقال الحكماء:

انها موجوده فى الاعيان. و قال المتكلمون: انها موجوده فى الازهان.

احتجت الحكماء: بأن العقل يحكم بفوقيه السماء [مثلا]- حكما صادقا مطابقا للواقع، فالفوقيه لا يجوز أن يكون أمرا عدميا، لانها نقيض الافوقيه الصادقيه على المعدوم فتكون عدميه، لاستحاله كون صفه المعدوم ثبوتيه، و الا لزم ثبوتيه، و اذا كان الافوقيه عدميه تكون الفوقيه ثبوتيه، و هو المطلوب.

احتجت المتكلمون: بأنها لو كانت موجوده فى الخارج لزم التسلسل، و اللازم باطل فكذا الملزوم، بيان الملازمه: ان الاضافه لو كانت موجوده فى الخارج لكانت صفه قائمه بمحل، فيكون لها اضافه الى ذلك المحل، و تلك الاضافه أيضا تكون موجوده فى الخارج، [فتكون] قائمه بمحل آخر. و نقل الكلام إليه، و يلزم التسلسل و هو محال، و هو لازم على تقدير وجود الاضافات

فى الخارج، فلا تكون موجوده [فى الخارج] او هو المطلوب.

قال شيخنا: فى هذا نظر، لان القائل بعدم الاضافات يدعى سالبه كليه، و هو لا شىء من الاضافات بموجود فى الخارج، و حينئذ لا يتم الدليل.

لانه اذا قال: لو كانت الاضافات موجوده فى الخارج لكانت صفه قائمه بالمحل، فيكون لها اضافه الى ذلك المحل، و تلك الاضافه تكون أيضا موجوده.

قلنا: ممنوع، لان القائل بوجود الاضافات لا يقول بوجود كل اضافه، بل بوجود بعض الاضافات [دون بعض] فجاز حينئذ أن تكون اضافه الاضافه من الاضافات التى لا وجود لها فى الخارج.

قوله «و كما يستحيل الجمع بين المتقابلين» الخ.

أقول: قد عرفت انقسام كل معقولين الى المثليين و المختلفين و المتقابلين، و عرفت أن المتقابلين لا يجتمعان، و المختلفين غير المتقابلين يجتمعان.

بقى البحث فى المثليين فقال رحمه الله تعالى: انهما لا يجتمعان أيضا كالمقابلين، و هو مذهب الاشاعره و الاوائل، خلافا للمعتزله.

احتج الاولون: بانهما لو وجدا فى محل واحد لم يكن بينهما ما يرفع كونهما (١) اثنين و ذلك محال، لان التعدد يقتضى التمييز، و انما قلنا انه لم يكن بينهما مائر حينئذ، لان التمايز انما يكون بأحد أمور ثلاثه: اما بالذات أو اللوازم أو العوارض، و الاقسام الثلاثه هنا منفيه.

أما الذات و اللوازم فانها (٢) حاصله لكل منهما، و الا لما كانا مثليين.

و أما العوارض فلانها انما يكون بحسب المحل، فاذا كانا معافى محل واحد

ص: ١٤٤

١- (١) فى «ن»: لم يكن بينهما مائر مع كونها.

٢- (٢) فى «ن»: فانهما.

فكلما يحصل أى يعرض لاحدهما بحسب ذلك المحل يعرض للآخر أيضا بحسبه فلا تمايز حينئذ.

فقد بان أنه لو اجتمعا لما امتازا، و عدم امتيازهما محال، و الا لما كانا اثنين، و الفرض انهما اثنين، هذا خلف.

### انقسام المعقول الى الواحد و الكثره و كفيتهما

قال: الثانى-المعقول: اما أن يكون واحدا أو كثيرا، و الواحد اما بالذات أو بالعرض، و الاول قد يكون بالشخص كزيد [و قد يكون بالنوع كزيد] (١) و عمرو، و قد يكون بالجنس كالانسان و الفرس.

ثم الاجناس تتصاعد، فيكون الواحد بالجنس واحدا، اما بالجنس القريب كما قلناه، أو بالمتوسط كالانسان و الحجر، أو البعيد كالانسان و العقل.

و الواحد بالنوع كثير بالشخص، و الواحد بالجنس كثير بالنوع. و الواحد بالشخص قد يصح عليه الانقسام لذاته كالمقدار و لغيره (٢) كالجسم الطبيعى (٣)، و قد لا يصح و يكون ذا وضع كالنقطه، و غير ذى وضع كالنفس. و من جمله أقسام الواحد الواحد.

أقول: انقسام المعقول الى الواحد و الكثير من الامور العامه الشامله للجواهر و الاعراض. فالمعقول أما أن يكون منقسما أو لا يكون منقسما، فالاول هو الكثير، و الثانى هو الواحد. و هو اما أن يكون واحدا بالذات أو بالعرض لان عدم قبول القسمه اما أن يكون لغيره و هو الواحد بالعرض كالعرض الحال

ص: ١٤٥

١- (١) ما بين المعوقتين غير موجوده فى المطبوع من المتن.

٢- (٢) فى المطبوع من المتن: و بغيره.

٣- (٣) غير موجوده فى المطبوع من المتن.

فى الجوهر الفرد، أو يكون لذاته و هو الواحد بالذات كالجوهر الفرد.

ثم الواحد بالذات قد يكون واحدا بالشخص، أى يكون مانعا من الشركه كزيد فان شخصه واحد لا اشتراك فيه، و قد يكون واحدا لا بالشخص، فلا جرم يكون له جهتان: احدهما تقتضى الكثره، و الاخرى تقتضى الوحده.

فجهه الكثره ان كانت متفقه، فهو الواحد بالنوع كزيد و عمرو، فان نوعهما واحد و هو الانسان. و ان كانت مختلفه فهو الواحد بالجنس كالانسان و الفرس، فانهما واحد بالحيوان الذى هو جنس لها و هو واحد.

ثم الجنس قد يكون بعيدا و قريبا و متوسطا، و الواحد بالجنس اما بالجنس القريب، كما قلناه فى الانسان و الفرس، فان الحيوان جنس قريب لها. أو بالمتوسط اما بمرتبته واحده كالانسان و الشجر، فانهما واحد (١) بالجنس المتوسط و هو الجسم النامى، أو بمرتبتيه كالانسان و الحجر، فانهما واحد (٢) بالجسم المطلق. أو البعيد كالانسان و العقل، فانهما واحد بالجوهر، و هو جنس بعيد لهما.

فالواحد مقول بالتشكيك على هذه الاقسام بالاولويه و عدمها، فان الواحد بالذات أولى بالوحده من الواحد بالعرض، و الواحد بالشخص أولى من الواحد بالنوع، و الواحد بالنوع أولى من الواحد بالجنس، و هو بالقريب أولى منه بالمتوسط و البعيد.

فالاتحاد فى النوع يسمى «مماثله» و فى الجنس يسمى «مجانسه» و فى العرض ان كان فى الكمسمى «مساواه» و فى الكيفسمى «مشابهه» و فى المضافسمى «مناسبه» و فى الشكلسمى «مشاكله» و فى الوضعسمى «موازه» و فى الاطرافسمى «مطابقه».

ص: ١٤٦

١- (١) فى «ن» و احدان.

٢- (٢) فى «ن» و احدان.

قوله «و الواحد بالنوع كثير بالشخص» الخ، لان النوع لا بد له من أشخاص، لانه المقول على كثيرين متفقين بالحقيقه.

ثم تلك الاشخاص قد تكون ذهنيه لا- غير كالعنقاء (1)، وقد تكون خارجيه و ذهنيه، فالخارجيه قد تكون واحدا لا- غير كالشمس، فان نوعه منحصر فى شخصه خارجا، وقد تكون أكثر كالانسان و غيره من الانواع. و الواحد بالجنس كثير بالنوع، لان الجنس لا بد له من أنواع، لانه المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقه.

قوله «و الواحد بالشخص» الخ اعلم أن الواحد بالشخص اما أن يصح عليه الانقسام أو لا، فان كان الاول فاما أن يصح الانقسام لذاته و هو المقدار، و هو عرض يقبل القسمة لذاته.

و القسمة هى امكان أن نفرض فيه شىء غير شىء آخر كالأبعاد الثلاثة، فانه يمكن أن نفرض مع كل واحد منها طرف غير طرف آخر، و يصح عليه الانقسام لغيره كالجسم الطبيعى، فانه ينقسم لانقسام الأبعاد القائمة به.

فالجسم على قسمين: تعليمى و طبيعى. فالتعليمى هو نفس المقادير الثلاثة أعنى الطول و العرض و العمق، و انما سمي تعليميا لانه انما يبحث عنه أهل التعاليم، أعنى أصحاب العلوم الرياضى. و الطبيعى هو محل هذه المقادير، و سمي طبيعيا لان جسميته بالنظر الى طبيعته.

و ان كان الثانى: فأما أن يكون ذا وضع، أى يمكن أن يشار إليه اشاره حسيه أو لا- يكون. فالاول كالنقطه، فانها طرف الخط الموجود المشار إليه، فتكون موجوده مشار إليها. و الثانى كالنفس الناطقه عند من يثبت تجردها.

و من جمله أقسام الواحد الوحده، فان الواحد هو ما لا ينقسم، فاما أن لا

ص: ١٤٧

---

١- (١) العنقاء: طير عظيم معروف الاسم مجهول الجسم.

يكون له مفهوم غير ذلك فهو الوحده، أو يكون و هو ينقسم الى الاقسام المتقدمه.

## كون الوحده و الكثره من الامور الاعتباريه

قال: و الحق أن الوحده و الكثره من الامور الاعتباريه، فان الوحده لو كانت موجوده لزم التسلسل، و لو كانت الكثره موجوده لكان محلها اما بعض أجزائها أو كل واحد من أجزائها، فيكون الواحد كثيرا باعتبار واحد.

أقول: الوحده و الكثره من المعلومات البديهيه، فلا يفتقر في تصورهما الى اكتساب تعريف، و ما يقال في التعريف: الوحده بأنها عباره عن كون الشئ لا ينقسم، و الكثره بأنها عباره عن كونه منقسما، فهو تعريف لفظي غايته تبديل (١) لفظ خفي بلفظ جلي، و هما من المعقولات الثانيه، أى الحاصله في المرتبه الثانيه من التعقل، و ليس لهما في الخارج تحقق بذاتهما، فاما (٢) أن نعقل الشئ أولًا- ثم نتعقل كونه واحدا أو كثيرا، فالكثره و الوحده عارضتان للمعقول أولًا- و لا- يتصور قيامهما بأنفسهما بل بمعروضهما، فهما أمران اعتباريان، و قد نازع في ذلك قوم من الاوائل و جعلوا هما عرضين موجودين في الخارج.

و الحق خلافه و استدلل المصنف على ذلك بما تقريره أن نقول: لو كانت الوحده موجوده في الخارج لزم التسلسل، و اللازم باطل فالمزوم مثله.

بيان الملازمه: أنها لو كانت موجوده في الخارج لكان لا يخلو: اما أن تكون واحده أو كثيره لا جائز أن تكون كثيره، و الا لزم اتصاف الشئ بمنافيه لاین الكثره منافيه للوحده، فتكون واحده، فتكون لها وحده، و تلك الوحده تكون موجوده في الخارج أيضا، و ننقل الكلام إليها و نقول فيها كما قلنا في

ص: ١٤٨

١- (١) في «ن» تبديل.

٢- (٢) في «ن» فانا نتعقل.

الوحده الاولى، فيلزم التسلسل.

قال شيخنا: فيه نظر فان الوحده هي عباره عن كون الشئ غير منقسم كما قلناه، ولا شك في أن هذا المعنى موجود متحقق في الوحده، سواء اعتبرناه أو لا.

قوله «فيكون لها وحده أخرى» قلنا: ممنوع، فان وحده الوحده عينها، و أما الكثره فانها لو كانت موجوده في الخارج لكانت لا يخلو: اما أن تكون قائمه ببعض أجزاء محلها أو بكل واحد واحد من أجزاءه، لا- جائز أن يقوم ببعض أجزاء محلها، و الا لكان الواحد كثيرا، و لا بكل واحد واحد من أجزاء محلها و الا لزم منه فسادان:

الاول: أن يكون الواحد كثيرا أيضا.

الثاني: أن يكون العرض الواحد قائم بمحال متعدده.

و القسمان باطلان، و هما لازمان من فرض وجود الكثره خارجا، فلا يكون موجوده خارجا، و هو المطلوب. و فيه نظر، لجواز أن تكون قائمه بالمجموع من حيث هو مجموع.

### تقسيم الموجود الى القديم و الحادث

قال: الثالث-الموجود اما أن يكون قديما أو محدثا:

فالقديم ما لا أول لوجوده، أو الذي لا يسبقه العدم، و هو الله تعالى خاصه و المحدث ما لوجوده أول، أو هو مسبوق بالعدم، و هو كل ما عدا الله تعالى.

اقول: قسمه الموجود الى القديم و الحادث أيضا من الامور العامه، و هي قسمه حقيقه لا يجتمعان و لا يرتفعان، فان الموجود: اما أن يكون لوجوده أول أو لا يكون، فالاول المحدث و الثاني القديم.



فالقديم فسره المتكلمون بأمرين متلازمين: أحدهما ما لا أول لوجوده، و ثانيهما ما لا يسبقه العدم، وكذا المحدث أما الذي لوجوده أول أو الذي سبقه العدم.

فالقديم عند أصحابنا و المحققين من المعتزله كأبي الحسين هو الله تعالى لا غير، و خالف في ذلك جماعه، فعند الاشاعره هو الله تعالى و صفاته، و عند مثبتى الاحوال هو الله و أحواله الخمسه كما يقوله أبو هاشم، و عند الفلاسفه هو الله و العالم بجملته.

و عند الحرنايون خمسه: اثنان حيان فاعلان هما الله تعالى و النفس، و واحد منفعل غير حى هو الهولى، و اثنان لا حيان و لا فاعلان و لا منفعلان هما الدهر و الخلاء [يق].

و الحق خلاف هذا كله، لما يأتى من دلائل التوحيد و الدلاله على كون جميع ما عداه محدثا.

و المحدث هو عندنا ما عدا الله سبحانه، و عند الاشاعره و المثبتين ما عدا الله و صفاته، و عند الحرنايون ما عدا الخمسه.

أما الحكماء فيفسرون الحدوث بأعم مما فسره المتكلمون و تقرير كلامهم أن نقول: قالوا: تفسير الحدوث كما ذكرتموه انما يتأتى بالنسبه الى بعض أجزاء العالم، و لا يتأتى بالنسبه الى كل واحد واحد من أجزاءه و لا بالنسبه الى كل العالم، أما الاول فهو أنه لا يتأتى بالنسبه الى كل واحد واحد من أجزاء العالم، فلان سبق الشىء على الشىء يقال على خمسه معان:

الاول: السابق بالعليه كسبق حركه الاصبع على حركه الخاتم، فانا نتصور حركه الاصبع أولا ثم تتبعها حركه الخاتم و ان وجدا فى الزمان معا.

الثانى: السابق بالذات و يقال له السابق بالطبع أيضا، كسبق الشرط على

المشروط، و الواحد على الاثنين، و الفرق بينه و بين الاول أن السابق الاول يلزم من وجوده وجود المتأخر، بخلاف هذا فإنه لا يلزم من وجود الواحد وجود الاثنين.

الثالث: السبق بالرتبه اما بالحس، كسبق الامام على المأموم فى المحراب أو بالعقل كسبق الجنس على النوع.

الرابع: السبق بالشرف كسبق المعلم على متعلمه و النبي على أمته.

الخامس: السبق بالزمان كسبق الأب على ابنه.

و سبق عدم الشئ على وجوده لا يمكن أن يكون بالوجه الاول، لان العدم ليس عله للوجود، و لا بالوجه الثانى لانه يجتمع فيه السابق و المسبوق، و الوجود لا يجمع العدم. و لا بالتالث أى بالرتبه و الوضع و هو ظاهر. و لا بالرابع لعدم كون العدم أشرف من الوجود، فلم يبق الا الخامس. و معناه حينئذ أن زمان عدمه سابق على زمان وجوده، و الزمان يستلزم الحركه لانه مقدارها و الحركه تستلزم الجسم لانه معروضها، و كل حادث يستلزم سبق حادث آخر فان انتهى الى حادث لا يكون مسبوق بالعدم، بالتفسير المذكور ثبت أن التفسير المذكور لا يتأتى بالنسبه الى كل واحد واحد من أجزاء العالم، و ان لم ينته ثبت وجود حوادث لا أول لها و قد احلتموه، فتعين الاول.

فأما الثانى و هو أنه لا- يتأتى بالنسبه الى كل العالم فلان الزمان اما أن يكون جزءا من أجزاء العالم أولا و الثانى محال، و الا لزم أن يكون نفس واجب الوجود، لان العالم عندكم كل موجود سوى الله تعالى، فالمغاير للعالم يكون هو الله تعالى، و الاول أيضا محال لان كون مجموع العالم مسبوqa بالعدم بالزمان يستلزم سبق الزمان على نفسه و هو محال.

و اذا لم يكن التفسير المذكور يتأتى بالنسبه الى كل العالم و لا الى كل

واحد من أجزائه، فلا بد أن يفسر بما هو أعم من ذلك، وهو ما كان مسبوقا بالغير، فإن لم يمكن اجتماع السابق و المسبوق فهو الحادث الذى فسرتموه أعنى الزمان، و ان أمكن فهو الحادث الذاتى.

و معناه: أن الممكن من حيث هو ممكن لا يستحق الوجود لذاته، و ان وجد يكون وجوده من غيره (1)، فلا استحقاق الوجود سابق على الوجود، لأن ما بالذات سابق على ما بالغير، و انما قلنا لا يستحق الوجود لذاته و لم نقل يستحق الوجود، لأنه لو استحق الوجود لكان ممتعا و قد فرضناه ممكنا.

و انما قلنا ان لا- استحقاق الوجود سابق على الوجود و لم نقل على استحقاق الوجود، لئلا يلزم أن يكون الممكن الذى استعد للوجود و لم يوجد بعد حادثا فلأنه مستحق للوجود بالغير، و حينئذ لا يكون ممكن من الممكنات قديمها و حادثها الا و هو موصوف بهذا الحدوث.

و الفرق اذا بين هذا الحدوث و بين الحدوث الزمانى فرق ما بين العام و الخاص، اذ الحادث الزمانى لا يجامع القديم الزمانى، و الحادث الذاتى يجامع القديم الزمانى، و لهذا قالوا: بأن العالم قديم بالزمان و ان كان محدثا بالذات.

و أجاب المتكلمون عن هذا الكلام بأننا لا نسلم حصر السبق فيما ذكرتموه [بل] لا بد له من دليل، و ان تمسكنم بالاستقراء فهو غير مفيد لليقين.

ثم ان هاهنا قسما آخر من السبق ليس من الخمسه، و هو سبق بعض أجزاء الزمان على بعض، كالامس على اليوم فانه ليس بالعليه لوجهين:

الاول: لو كان بالعليه لزم تأثير المعدوم فى الموجود، و هو محال و بيانه ظاهر.

ص: ١٥٢

١- (١) فى «ن» بغيره.

الثانى: ان أجزاء الزمان متساويه فى الماهيه، فيستحيل أن يكون بعضها عله لذاته و بعضها معلولا بالذات، أما أولا فلتساوى الاجزاء كما قلناه، و أما ثانيا فلامتناع اجتماع المضافين هنا فى الوجود و امكانه فى التقدم الذاتى، و لا بالزمان و الا لكان للزمان زمان آخر و يتسلسل و هو محال.

و لا بالشرف لتساوى الاجزاء فى حد ذاتها شرفا.

و لا بالوضع و هو ظاهر، فيكون نوعا آخر من التقدم و هو السبق بتقدير الزمان، و حينئذ يكون سبق العدم على الوجود فى تفسير الحادث بهذا المعنى فيكون عاما بجمله (1) العالم و لا جزائه.

و كذا الكلام فى تقديم البارى تعالى على العالم، و هو أن لو قدرنا وجود أزمنه لا نهايه لها، كان الله تعالى موجودا [معها] و لا يشترط وجود زمان مصاحب له تعالى، و الا لزم القدم و يتسلسل الازمنه. و لما كانت هذه المسأله من المسائل المهمه استوفينا فيها الكلام.

### كون الحدوث و القدم من الصفات الاعتباريه

قال: و الحدوث و القدم من الصفات الاعتباريه، و الا- لزم التسلسل. و خلاف الكراميه فى الاول و بعض الاشعريه فى الثانى ضعيف.

اقول: ذهب المحققون الى أن الحدوث و القدم اعتباران عقليان يحصلان فى الذهن عند اعتبار الماهيه و سبق غيرها، أو سبق عدمها عليها أو عدم سبق غيرها أو عدمها عليها، فالاول حدوث و الثانى قدم. و ليسا من الصفات الحقيقه فى الاعيان.

و خالف فى ذلك الكراميه، حيث زعموا أن الحدوث من الامور الخارجيه

ص: ١٥٣

---

١- (١) فى «ن»: فى جملة.

و بعض الاشاعره و هو عبد الله بن سعيد حيث حكم أن القدم من الصفات الحقيقيه الخارجيه.

و استدل المصنف على مذهب المحققين بما تقريره أن نقول: لو لم يكونا -أعنى القدم و الحدوث- من الامور الاعتباريه للزم اما التسلسل أو اتصاف الشئ بمنافيه (١)، و اللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمه: أنهما لو لم يكونا ذهنيين لكانا خارجين لعدم الواسطه، و كل موجود فى الخارج اما قديم أو حادث، فلهما حينئذ قدم أو حدث، فان كان القدم حادثا لزم اتصاف الشئ بمنافيه، و ان كان قديما كان له قدم و نقلنا الكلام إليه و لزم التسلسل.

و كذا نقول فى الحدوث ان كان قديما لزم اتصافه بمنافيه، و ان كان حادثا كان له حدوث و يلزم التسلسل.

و فيه نظر: لجواز أن يكون قدم القدم عينه، و كذا حدوث الحادث (٢) فلا يلزم حينئذ التسلسل، و أيضا فانهما اذا كانا ذهنيين فهما ثابتان فى الذهن، فأمكن أن يعرض لهما قدم أو حدوث و يعود المحذور.

أجيب عن الثانى بأن ذلك حينئذ تسلسل فى الامور الاعتباريه، و الامور الاعتباريه ينقطع بانقطاع الاعتبار، و ليس كذلك الامور الخارجيه.

### عدم جواز العدم على القديم

قال: و القديم لا يجوز عليه العدم، لانه: اما واجب الوجود لذاته فظاهر أنه لا يجوز عليه العدم، و اما ممكن الوجود فلا بد له من عله واجبه الوجود

ص: ١٥٤

١- (١) فى «ن» بما ينافيه.

٢- (٢) فى «ن»: الحدوث.

و الا لزم التسلسل. و يلزم من امتناع عدم علته امتناع عدمه.

أقول: القديم يمتنع عدمه و تقرير ما ذكره المصنف من الحجه قد ذكرناه فى حدوث الاجسام، فلا وجه لاعادته.

### افتقار المحدث الى المؤثر

قال: و المحدث لا بد له من مؤثر، لان ماهيته لما اتصفت بالعدم تاره و بالوجود أخرى كانت من حيث هى هى قابله لهما، فتكون ممكنه، فلا بد فى اتصافها بأحد الامرين من مرجح، و الا لزم الترجيح من غير مرجح، و الا لزم الترجيح من غير مرجح، و هو باطل بالضرورة.

أقول: ذهب أكثر المتكلمين الى أن الحكم بكون كل محدث مفتقر الى محدث ضرورى مركزى فى جيله كل ذى ادراك، فان الحمار اذا أحس بصوت الخشبه أسرع فى مشيه و ان لم يبصر أحدا و ليس ذلك الا- لانه مركزى فى جبلته أن هذا الصوت الحادث لا يكون إلا من محدث.

و لا- حاجه فى ذلك الى توسط بيان امكانه، بناء منهم على أن الحدوث عله الاحتياج، و المصنف لما كان عنده أن عله الحاجه هى الامكان استدل على كون المحدث مفتقر الى المؤثر بأنه ممكن و كل ممكن مفتقر الى المؤثر.

أما الصغرى: فلان المحدث كما عرفت هو الذى لم يكن ثم كان، فقد اتصف تاره بالعدم و أخرى بالوجود، فيكون قابلا لهما، و الا لاستحال اتصافه بهما و كون الماهيه تتصف بالوجود و العدم لا لذاتها هو معنى امكانها، فقد بان أن كل محدث ممكن.

و أما الكبرى: فلان الممكن لما لم يكن وجوده و عدمه من مقتضيات ذاته كانا متساويين بالنسبه الى ذاته، و كلما كان كذلك افتقرت الذات فى اتصافها

بأحدهما الى مرجح،لاستحاله ترجيح أحد الطرفين المتساويين لا لمرجع ضروره.

## كون الامكان عله الاحتياج الى الفاعل

قال: و من هنا،ظهر أن عله احتياج الاثر الى المؤثر انما هي الامكان لا الحدوث.و أيضا الحدوث كيفيه للوجود،فتكون متأخره عنه،فالوجود متأخر عن الایجاد المتأخر عن الاحتياج المتأخر عن عله الاحتياج،فلو كان الحدوث عله الاحتياج لزم الدور بمراتب،و هو محال.

أقول: اختلف العقلاء في [أن]عله الاحتياج الفاعل ما هي؟فذهب الحكماء الى أن عله الحاجه هي الامكان لا غير،و اختاره بعض المتكلمين و المحقق الطوسي و المصنف.

و ذهب متقدموا المتكلمين الى أن عله الحاجه هي الحدوث لا غير.

و ذهب أبو الحسين البصرى الى أنها الامكان و الحدوث معا و كل منهما جزء عله.

و ذهب الاشعري الى أنها الامكان بشرط الحدوث.

و استدل المصنف على المذهب الاول بوجهين:

الاول: ما ظهر من دليل أن المحدث ممكن و كل ممكن مفتقر الى المؤثر، و أيضا فانا متى تصورنا معنى الامكان و هو تساوى الطرفين بالنسبه الى الذات حكما بحاجه الممكن في اتصافه بأحد الطرفين الى سبب خارجي ضروره، مع ذهولنا عن كونه حادثا أو غير ذلك،فلو كان عله الحاجه هي الحدوث أو جزؤها أو شرطها لما حصل تصورها بدون تصوره.

الثاني: لو كان عله الحاجه هي الحدوث لزم الدور بمراتب،و اللازم باطل

فالملزوم مثله، بيان الملازمه: ان الحدوث كيفيه الوجود، لان الحدوث هو كون الوجود مسبقا بالعدم، و الصفه متأخره بالطبع عن موصوفها، و وجود الموصوف متأخر عن ايجاد الموجد بالذات تأخر المعلول عن علتة، و ايجاد الموجود متأخر عن احتياج الاثر إليه في الوجود تأخرا بالطبع، و احتياج الاثر متأخر عن علتة بالذات، فلو كان الحدوث عله الاحتياج لتأخر عن نفسه بمراتب أربع، اثنان بالذات و اثنان بالطبع، فيكونا متقدما متأخرا معا و هو محال.

أورد جدى-رحمه الله-على هذا الدليل بأن القائل بكون الحدوث عله الاحتياج لم يفسره بما فسروه، بل يفسره بأنه خروج الماهيه من العدم الى الوجود، و هو بهذا التفسير ليس متأخرا عن الوجود، لانه ليس صفه له بل للماهيه، و على تقدير أن يكون مرادهم ما ذكروه لم يضره (1) تأخره عن عله الاحتياج التى هى فاعليه، لانهم يريدون بالعله العله الغائيه.

و فيه نظر: فانه لو كان الحدوث عله غائيه للاحتياج لزم الاستغناء بعد الحدوث، اللهم الا أن يقال: عله الاحتياج هو الحدوث فى حاله العدم لا مطلقا.

و حينئذ جاز أن تكون العله الغائيه فى حال الوجود شىء آخر غير الحدوث هو استمرار الوجود، و لا استبعاد فى تعدد الغايه فى حالتى الوجود و العدم، و الاولى ادعاء الضروره على كون الامكان عله، و ان كان قد يحصل فيه شك فسبب تصور الاطراف.

### تقسيم الموجود الى العله و المعلول

قال: الرابع-الموجود: اما أن يكون مؤثرا فى غيره، اما مع امكان أن لا يؤثر و هو الفاعل المختار، أو مع امتناع أن لا يؤثر و هو العله الموجبه. و اما أن يكون أثرا لغيره و هو المعلول.

ص: ١٥٧

١- (١) فى «ن»: لم يضرهم تأخيره.



أقول: تقسيم الموجود الى العله أعنى المؤثر و الى المعلول أعنى الاثر أيضا من الامور العامه فلهذا ذكره هنا، و لما ذكر أن المحدث مفتقر الى المؤثر أردفه بذكره، و قسمه الى المختار و الموجب و تقريره أن نقول:

الموجود اما أن يكون مؤثرا فى غيره، أى مفيدا لوجود غيره، أو أثرا لغيره أى مستفيدا للوجود من غيره، فان كان الاول فاما أن يكون مع امكان أن لا- يؤثر و لا- يفيد الوجود، أو مع امتناع أن لا يؤثر و لا يفيد الوجود، و الاول هو الفاعل المختار، و الثانى هو العله الموجبه كالنار للاحراق، و ان كان الثانى من القسمه الاولى فهو المعلول. و قد اصطلح المتكلمون على تسميه المؤثر موجدا و أثره موجودا. و الحكماء على تسميتها عله و معلولا.

### بيان العلل الاربع

قال: و لا يمكن أن تكون العله نفس المعلول، لان المؤثر متقدم، و يستحيل أن يتقدم الشىء على نفسه، بل اما جزؤه أو خارج عنه.

أما الجزء فان كان هو الذى باعتباره يحصل الشىء بالقوه- كالخشب للسريير- فهو العله الماديه، و ان كان هو الذى باعتباره يحصل الشىء بالفعل فهو العله الصوريه كالشكل فى السريير.

و أما الخارج فان كان هو المفيد للوجود فهو العله الفاعليه كالنجار للسريير، و ان كان [هو الذى] لاجله الوجود فهو العله الغائيه كالاستقرار على السريير، و كل مركب لا بد له من هذه العلل الاربع.

أقول: العله اما أن تكون نفس المعلول أو جزؤه أو خارجه عنه، و الاول باطل لان العله متقدمه على المعلول و الشىء لا يتقدم على نفسه، فبقى أن تكون اما جزؤه أو خارجه عنه.

فان كانت جزؤه:فاما أن تكون مع وجود المعلول معها بالقوه أو بالفعل، فان كان الاول فهو العله الماديه كقطع الخشب للسريير، و ان كان الثانى فهو العله الصوريه كالشكل للسريير.و ان كانت خارجه عنه فاما أن يكون منها وجوده أولا جلها وجوده،فان كان الاول فهو العله الفاعليه كالنجار للسريير،و ان كان الثانى فهو العله الغائيه كالجلوس مثلا على السريير.اذا تقرر هذا فهنا فوائد:

الاول: أن العله قد تكون تامه (1)و قد تكون ناقصه،فالتامه جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول،و الناقصه بعضه،و يدخل فى التامه حصول الشرائط و ارتفاع الموانع،و هما راجعان الى تميم العله الفاعليه و الماديه.

الثانى: أنه ظهر مما قلناه أن كل واحد من العلل الاربع على حدتها عله ناقصه،لأنها بعض ما يتوقف عليه وجود المعلول.

الثالث: أن العله الغائيه عله بماهيتها للمعلول،لأنها عله لعليه العله الفاعله، من حيث أنها حاصله للفاعل على الفعل،فيكون بهذا الاعتبار متقدمه و معلوله فى وجودها للمعلول،لأنها يحصل بعد حصوله،فتكون بهذا الاعتبار متأخره، فهى متقدمه و متأخره باعتبارين.

الرابع: ان كل مركب لا- بد له من هذه العلل الاربع و هو ظاهر،لان امكانه يستلزم الفاعل و الغايه،و تركيبه يستلزم الماده و هى أجزاءه،و لا بد له من هيئه اجتماعيه و تلك صوريه.

ص: ١٥٩

---

١- (١) العله التامه هى التى يلزم من وجودها الوجود و من عدمها العدم و العله الناقصه ما ليس كذلك. و العله الناقصه فى الوجود عله التامه فى العدم باعتبار عدمها،لأنه لا- يلزم من وجود الجزء وجود المركب و يلزم من عدم الجزء عدم المركب،لاستحاله وجود المركب بدون جزئه فى الوجود«منه».

قال: و العله قد تكون بالذات كالسقمونيا فى ازاله التسخين، و قد تكون بالعرض كالسقمونيا فى التبريد.

أقول: العله اما أن تكون مقتضيه للمعلول لذاتها أولا.

و الاول هو العله بالذات كالسقمونيا، أعنى المحموده لازاله التسخين لذاتها.

و الثانى هو العله بالعرض كالسقمونيا أيضا فى حصول التبريد، فانها لما أزاله التسخين لذاتها لزم عنها حصول التبريد، فهو حاصل بالعرض.

### استحاله اجتماع علتان تامتان فى معلول واحد

قال: و لا- يمكن أن يكون لمعلول شخصى علتان تامتان، لانه يكون واجبا بكل واحده منهما فيستغنى بكل واحده منهما عن الاخرى، فيكون حال الحاجه إليها مستغنيا عنهما، هذا خلف.

أقول: المعلول على قسمين: شخصى و نوعى، فالشخصى لا يجوز أن يجتمع عليه علتان تامتان، لان العله التامه هى جمله ما يتوقف عليه وجود الشىء.

و سيجىء بيان وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامه، و الشىء اذا وجب وجوده كان من تلك الحثيه مستغنيا عن العله.

اذا عرفت هذا فنقول: لو اجتمع على المعلول الشخصى علتان تامتان لزم استغناؤه عنهما حال الحاجه إليهما و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمه: أن ذلك المعلول بالنظر الى كل واحده منهما يكون واجبا

بها مستغنيا عن الاخرى، فلو فرض للاخرى فيه تأثير كان أيضا واجبا بها مستغنيا عن الاولى، فيلزم استغناؤه عنهما حال الحاجه إليهما، فيكون مستغنيا مفتقرا، هذا خلف.

### جواز توارد علتين على المعلول النوعي

قال: و يمكن أن يكون لمعلول نوعي علتان مستقلتان كالحراره الصادره عن علل مختلفه.

أقول: المعلول النوعي يجوز أن يجتمع له علل كثيره، بمعنى أن بعض أفراده يكون واقعا بعلة أخرى و البعض بعلة أخرى و هكذا، كالحراره النوعيه فان بعض أفرادها كحراره النار واقعه بالنار و البعض الاخر كحراره الادويه و العدو و أمثال ذلك، كل واحد واقع بعلة غير عله الاخر.

أما اذا نظر الى كل فرد من أفراده على حدته فانه يمتنع أن يجتمع [له] مع علتة عله أخرى، لما قلناه من لزوم الاستغناء حاله الاحتياج.

### استحاله تأثير العله المركبه في المعلول البسيط

قال: و لا يمكن وحده المعلول من كل وجه مع تركيب علتة، لان كل واحد من أجزاء العله ان كان له تأثير فاما في ذلك الواحد فيجتمع على المعلول الشخصى علل كثيره، و قد بينا استحالته، أو في أبعاضه فيلزم تركيب المعلول مع فرض وحدته، هذا خلف.

و ان لم يكن لشيء من الاجزاء تأثير في المعلول: فاما أن يحصل عند الاجتماع أمر يقتضى ذلك المعلول أولا.

فان كان الثاني لم يكن المعلول معلولا لتلك الماهيه المركبه، و ان حصل

كان هو العله بالحقيقه،اذ بوجوده يوجد المعلول و بعدمه ينتفى.فاما أن يكون بسيطا أو مركبا.

فان كان الاول نقلنا الكلام إليه فى كيفيه صدوره عن الاجزاء،و ان كان مستغنيا عنها لم يكن لتلك الاجزاء تأثير فى المعلول و لا فى علتة البسيطة،فلا يكون لها مدخل فى التأثير البته،و ان كان مركبا نقلنا الكلام فى كيفيه حصوله.

أقول: يريد أن يبين أن المعلول الواحد من جميع الجهات لا يجوز أن يكون له عله مركبه.

و تقريره:أنه لو جاز ذلك لكان لا يخلو اما أن يكون كل واحد واحد من أجزاء تلك العله على حدته له تأثير فى ذلك المعلول أو فى شىء من أبعاضه أولا فى ذلك المعلول و لا فى شىء من أبعاضه.

و الاول باطل و الا لزم أن يجتمع على معلول واحد شخصى علل كثيره و قد تقدم بطلانه.

و كذا الثانى لانه مستلزم لوجود الابعاض لذلك المعلول،فيكون مركبا و قد فرض واحدا من جميع الجهات،هذا خلف.

و أما الثالث و هو أن لا يكون لشىء من تلك الاجزاء تأثير فى المعلول و لا فى أبعاضه:فاما أن يحصل عند اجتماع تلك الاجزاء أمر باعتباره يحصل ذلك المعلول أولا.

فان كان الثانى لم يكن ذلك المعلول معلولا لتلك العله المركبه،لان كل واحد من أجزائها ليس له تأثير فى ذلك المعلول و لا فى شىء من أبعاضه،و الفرض أنه لم يحصل عند الاجتماع أمر يقتضى ذلك المعلول،فلا جرم لم يكن ذلك المعلول معلولا لتلك الماهيه المركبه و قد فرض معلوله،هذا خلف.

و ان كان الاول لا يكون ذلك الحاصل بالحقيقه هو العله فى ذلك المعلول

لانه بوجوده وجد و بعدمه انتفى، و ليس مرادنا بالعله الا ذلك..

و حينئذ ننقل الكلام و نقول: اما أن يكون بسيطاً أو مركباً، فان كان بسيطاً:

فاما أن يكون مستغنيا عن تلك الاجزاء أولاً، فان كان الثاني لم يكن التركيب المفروض أولاً حاصلًا في العله، بل اما في قابل العله ان كان ذلك البسيط ليس حاصلًا من الاجزاء، أو في فاعل العله ان كان حاصلًا من الاجزاء، و الفرض أن التركيب مفروض في العله، هذا خلف.

ثم انا ننقل الكلام الى كيفية وجود ذلك البسيط من ذلك الاجزاء و نقول:

اما أن يكون لكل واحد من تلك الاجزاء تأثير في ذلك البسيط أو في شىء من أبعاضه، أو لا في شىء من أبعاضه الى آخر الكلام حتى يلزم التسلسل.

و ان كان الاول أى يكون مستغنيا عن تلك الاجزاء، لم يكن لتلك الاجزاء تأثير في ذلك المعلول و لا في علته البسيطة، فلا يكون لها مدخل في التأثير.

و ان كان مركباً نقلنا الكلام في كيفية تأثيره في ذلك المعلول البسيط و نقول فيه كما قلنا في الاول الى آخره الكلام.

فالحاصل أنه لو أمكن أن يكون لمعلول بسيط (1) من كل وجه عله مركبه، للزم اما اجتماع علل كثيره على معلول شخصى، أو تركيب ما فرض بساطته، أو فرض ما ليس بمؤثر مؤثر، أو خلاف الفرض، أو التسلسل، و الاقسام كلها باطله، فتأثير العله المركبه في المعلول البسيط باطل و هو المطلوب.

### عدم جواز تأخر المعلول عن العله

قال: و لا- يمكن تأخر المعلول عن علته التامه، و الا لكان وجوده وقت وجوده دون ما قبله و ما بعده، ان لم يكن لمرجع آخر مع تساوى الاوقات لزم

ص: ١٤٣

---

١- (١) أى لا جزء له، و البسيط أيضا الذى ساوى جزؤه كله «منه».

الترجيح من غير مرجح، و ان لم يكن لمرجح غير العله لم يكن ما فرضناه عله تامه عله تامه (١). هذا خلف.

أقول: قد عرفت أن العله التامه ما هي، و حينئذ نقول: يمتنع تخلف معلولها عنها، و الا لزم اما الترجيح بلا مرجح، أو فرض ما ليس بعله تامه عله تامه، و كلا الأمرين محال.

بيان الملازمه أن نقول: لو لم يوجد المعلول عند وجود العله التامه لكان وجوده حين يوجد، دون ما قبله من الاوقات، و ما بعده مع تساوى الاوقات بالنسبه إليه، اما أن يكون متوقفا على مرجح أولا، فمن الثانى يلزم الترجيح بلا مرجح و هو محال، و من الاول يلزم أن يكون ما فرض عله تامه غير عله تامه. هذا خلف.

### تبيين عله العدم

قال: و عله العدم عدم العله.

أقول: لما كان الممكن لا يقتضى لذاته شيئا من الوجود أو العدم، لتساويهما بالنسبه إليه، أفتر في اتصافه بأحدهما الى مرجح خارجي و ذلك ضروري، و لما بين علل الوجود شرع في تبيين عله العدم.

فقال: عله العدم عدم العله أى فى العقل، مثلا- اذا قيل لم كان المعلول الفلانى معدوما؟ أجيب بقولنا العدم علتة، و لا شك أن ارتفاع المعلول عند ارتفاع العله الضرورى، و اما أن ذلك الارتفاع هو معلل بارتفاع العله بالذات أو بأمر آخر ملازم له.

فنقول: استدلال المصنف على كون عدم العله عله لعدم المعلول فى بعض تصانيفه:

بأن عدم المعلول حينئذ لا يجوز أن يستند الى ذاته، و الا لكان ممتنعا، و لا

ص: ١٦٤

١- (١) هذا التكرار صحيح و غير موجود فى المطبوع من المتن.

الى وجود شىء غير عدم علته، لان عند وجود علته يجب وجوده، فتأثير ذلك فى الشىء فى العدم ان كان عند وجود عله الوجود، لزم أن يكون موجودا بالنظر الى عله وجوده، و معدوما بالنظر الى عله عدمه. هذا خلف.

و لا ترجيح لاحدهما، لانا فرضناهما تامتين، و ان كان عند اختلال بعض شرائط العله أو عدم جزء منها أو عدمها، كان المقتضى للعدم هو عدم ذلك الشرط أو الجزء لا- غير، و لا الى عدم شىء غير العله و أجزائها و شرائطها، لان ما عدا العله و أجزائها و شرائطها لا- يحتاج إليه الممكن، و ما لا يحتاج إليه الشىء لا يلزم من عدمه عدم ذلك الشىء بالضرورة، فالممكن محتاج الى العله، فان حضرت أثرت الوجود بوجودها، و ان عدت أثرت العدم بعدمها.

و المحقق الطوسى قال فى قواعده: عدم العله كالعله لعدمه، لانها بعدمها ليست حقيقة، لانها عدم العله، فكيف يكون عله حقيقه.

و اعلم أن العليه و المعلوليه من الصفات الاعتباريه، لاستحاله وجودها فى الخارج، و الا- لزم التسلسل، و حينئذ أمكن إلحاقها بالوجود و بالعدم المشابه للوجود، كاعدام الملكات، لان لها حظا من الوجود، و لهذا افتقرت الى المحال كافتقار الوجود الى المحل.

و حيث كانت تلك الاعدام متمايزه بحسب تمايز ملكاتها، جاز أن يكون بعضها عله و بعضها معلولا، كما قلناه فى كون عدم العله عله لعدم المعلول، و كذا عدم الشرط عله لعدم المشروط و أمثال ذلك.

### بطلان الدور

قال: و لا- يمكن استناد كل واحد من الشئيين الى صاحبه و هو الدور، لان العله متقدمه على المعلول، فلو كان كل واحد من الشئيين عله لصاحبه أو



لعله صاحبه،لزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبته واحده أو بمراتب.

أقول: لما توقف دليل اثبات الصانع تعالى على ابطال الدور و التسلسل قدم البحث في ابطالهما.و الدور (1) هو توقف كل واحد من الشئين على صاحبه فيما هو متوقف عليه فيه.

اما بمرتبته واحده كما يتوقف «أ» على «ب» و «ب» على «أ»، أو بمراتب كما يتوقف «أ» على «ب» و «ب» على «ج» و «ج» على «د» و «د» على «أ» وسمى الاول دورا مصرحا و الثانى دورا مضمرا، و هو محال بقسميه، و الا لزم كون الشيء الواحد موجودا معدوما معا و هو محال.

و ذلك لانه اذا توقف «أ» على «ب» مثلا كان «أ» متوقفا على «ب» و على جميع ما يتوقف عليه «ب» اما بواسطه أو لا بواسطه، و من جمله ما يتوقف عليه «ب» الألف نفسه، فيكون الألف متوقفا على نفسه، و الموقوف عليه من حيث أنه موقوف عليه متقدم، فيكون الألف متقدما، و الموقوف من حيث أنه موقوف يكون متأخرا، فيكون الألف متأخرا، فيلزم أن يكون متقدما متأخرا معا، و المتقدم من حيث أنه متقدم يكون موجودا قبل المتأخر، فيكون المتأخر حينئذ معدوما، فيكون موجودا معدوما معا و هو محال، و هو لازم من الدور، فيكون محالا و هو المطلوب.

### بطلان التسلسل

قال: و لا يمكن تسلسل العلل و المعلولات، لان تلك الجملة ممكنه قطعاً،

ص: ١٦٦

١- (١) الدور قسمان: ظاهر و المصرح و مضمّر و هو الثانى «منه».

فالمؤثر فيها ان كان خارجا عنها كان واجبا و هو المطلوب، و ان كان جزئها لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب لا يتناهى، لان المؤثر فى الجملة مؤثر فى آحادها التى من جملتها المؤثر نفسه، و علله التى لا تتناهى.

اقول: التسلسل هو عبارته عن وجود ما لا- يتناهى من الاعداد. و اتفق الحكماء و المتكلمون على أنه باطل فى الجملة، الا- أن المتكلمين عندهم أن كل عدد فرض غير متناه فانه باطل، لانه قابل للزيادة و النقصان، و كلما كان قابل للزيادة و النقصان فهو متناه.

و أما الحكماء فشرطوا لبطلانه حصول أمرين:

الاول: أن يكون آحاده موجوده معا.

الثانى: الترتيب بين الآحاد: اما الترتيب الوضعى كما فى الاجسام و المقادير، أو الترتيب الطبيعى كما فى العلل و المعلولات. و كلما لا يجتمع فيه هذان الامران لم يحكموا ببطلانه، و جوزوا عدم تناهيه و ان حصل فيه أحدهما دون الاخر.

و كذلك جوزوا فى الحركات الفلكيه عدم التناهى، و ان كانت ذات أجزاء مترتبه، لعدم اجتماع أجزائها فى الوجود. و كذا النفس (١) جوزوا عدم تناهيه لعدم الترتيب لكلا معنييه فيها، لعدم كون بعضها على لبعض، و عدم تحيزها، فليس لها ترتيب طبيعى و لا وضعى و ان كانت اجزاؤها مجتمعه فى الوجود.

اذا تقرر هذا فاعلم أن المصنف استدل على بطلان التسلسل الذى اجتمع هذان الشرطان فيه و لهذا قال: و لا يمكن تسلسل العلل و المعلولات. و لم يتعرض لغيره، لان مقصوده ابطال التسلسل الذى يتوقف عليه اثبات واجب الوجود.

و تقريره ما ذكره: أنه لا يمكن تسلسل العلل و المعلولات، لانه لو أمكن ذلك

ص: ١٤٧

١- (١) فى «ن»: النفوس.

لكان ذلك المجموع الحاصل من تلك العلل و المعلولات ممكنا، لافتقاره الى كل واحد منها و هي ممكنه، و المفتقر الى الممكن ممكن. فالمجموع ممكن، و كل ممكن لا بد له من مؤثر، فالمجموع لا بد له من مؤثر، فالمؤثر فيه: اما نفسه أو جزؤه أو الخارج عنه.

لا- جائز أن يكون المؤثر فيه نفسه، لان المؤثر متقدم و الشيء لا يتقدم على نفسه و الا لكان موجودا قبل نفسه و هو محال. و لا جائز أن يكون المؤثر فيه جزؤه، لان المؤثر في المجموع مؤثر في كل واحد واحد من أجزائه، و من جملة تلك الاجزاء ذلك الجزء، فيكون مؤثرا في نفسه، و هو محال لما قلناه، بل يكون مؤثرا في علله المتقدمه عليه بمراتب [يلزم الدور بمراتب] و قد تقدم بطلانه.

و اذا لم يكن المؤثر نفسه و لا- جزؤه تعين أن يكون المؤثر فيه هو الخارج، و الخارج عن جميع العلل و المعلولات يكون واجبا، فيكون الواجب موجودا، فتقطع السلسله و هو المطلوب.

و هنا نظر: لانا اذا فرضنا المؤثر خارجا لا- يلزم أن يكون واجبا، لجواز أن يكون خارجا عن مجموع السلسله لا- عن جميع الممكنات، فمن الجائز أن يكون هناك [ممكن] خارج عن السلسله المذكوره، و يكون هو العله لجملتها و يكون علتها الواجب، أو ممكن آخر غير الواجب و يلزم سلاسل غير متناهيه، و على كلا- التقديرين لا- يلزم انقطاع السلسله فالاولى أن يقال: لا جائز أن يكون المؤثر في مجموع السلسله خارجا، لانه اذا كان عله للسلسله و جب أن يكون عله لكل واحد واحد منها، لانه لو وقع كل واحد من السلسله بغيرها لوقعت السلسله من غير حاجه إليه هذا خلف.

و اذا كان عله لكل واحد منها لزم توارد علتين على ذلك الواحد،

احدهما ذلك الخارج، والآخرى علته التي تؤخذ في السلسلة، وذلك محال لما تقدم، فلا يكون المؤثر في السلسلة خارجا.

وحيث نقول: لو أمكن تسلسل علل و معلولات لزم: أما تأثير الشيء في نفسه أو في علله، أو اجتماع علتين على معلول [واحد] أو الكل محال لزم من التسلسل، فيكون محالا وهو المطلوب.

### تحقيق حول مسأله الواحد لا يصدر منه أكثر من واحد

قال: و يمكن استناد معلولين الى عله بسيطه. و احتجاج الفلاسفه بأن الصدورين ان دخلا- لزم التركيب و الا- لزم التسلسل، ضعيف. لان الصدور أمر اعتبارى لا تحقق له فى الخارج و الا لزم التسلسل.

أقول: ذهب الحكماء الى أن الفاعل الواحد من جميع الجهات من غير تعدد الآلات و القوابل لا يصدر عنه أكثر من واحد. و خالف فى ذلك أكثر المتكلمين و اختاره المصنف.

احتج الحكماء: بأن الواحد حقا من جميع الوجوه لو صدر عنه أكثر من واحد لزم: اما التركيب فى ذلك الواحد أو التسلسل، و اللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم، بيان الملازمه: أنه اذا صدر عنه اثنان مثلا- كألف و «ب»، كان مفهوم صدور «أ» غير مفهوم صدور «ب»، بدليل أنا نعقل أحدهما و نذهل عن الآخر، و كل أمرين هذا شأنهما فهما متغايران.

و حيث نقول: اذا تغاير الصدوران فاما أن يكونا داخلين فى ماهيته، أو خارجين عن ماهيته، أو يكون أحدهما داخلا و الآخر خارجا. فان كان الاول لزم التركيب فى ذلك الواحد البسيط، و كذا ان كان أحدهما خارجا و الآخر داخلا.

و ان كانا خارجين نقلنا الكلام إليهما و قلنا: ان صدور أحد هذين الصدورين مغايرا لصدور الاخر، فاما أن يكونا داخليين، أو أحدهما داخلا و الاخر خارجا و هكذا و يلزم التسلسل، فقد بانت الملازمه.

و أما بطلان اللازم فظاهر، لان اجتماع البساطه و التركيب فى الماهيه الواحده مستلزم لاجتماع النقيضين، فيكون محالا، و التسلسل محال أيضا كما تقدم، و هما لازمان من جواز صدور أكثر من واحد عن العله البسيطه، فيكون محالا و هو المطلوب.

و الجواب من وجهين: الاول: من حيث النقص و هو أنا نمنع القسمه و حصرها، فان ذلك انما يتم على تقدير كون الصدورين موجودين فى الخارج، فيقال فيهما: اما أن يكونا داخليين أو خارجين الى آخر الكلام، أما اذا كانا مفهومين ذهنيين لا تحقق لهما فى الخارج، فانا نختار حينئذ أنهما خارجان، و لا يلزم التسلسل لعدم احتياجهما الى العله.

ثم ان المصنف استدل على كون الصدور أمرا اعتباريا لا- وجود له فى الخارج بأنه لو كان موجودا فى الخارج لزم التسلسل، و اللازم باطل فكذا الملزوم. بيان الملازمه: أنه لا- جائز أن يكون واجبا، لاستحاله تعدد الواجب و استحاله كونه عرضا، فيكون ممكنا، فيكون له صدور، و نقل الكلام الى صدوره و نقول فيه كما قلنا فى الاول و يلزم التسلسل.

الثانى: من حيث المعارضه و هى هنا نقض اجمالى و ذلك من وجهين:

الاول: أنه يلزم أن لا يصدر عن ذلك البسيط شىء أصلا، و ذلك لانكم تسلمون صدور أمر واحد عن تلك العله البسيطه، و حينئذ نقول: ذلك الواحد له صدور. فيكون مغايرا للعه و لذلك الواحد، لكونه نسبه بينهما، فاما أن يكون داخلا فى العله أو خارجا، فمن الاول يلزم التركيب، و من الثانى يلزم التسلسل.

الثانى: أنه لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يسلب عن الواحد أكثر من واحد، و أن لا يتصف الا بشىء واحد.

أما الاول فلان سلب «أ» عن «ج» مغاير لسلب «ب» عنه، لانا نعقل أحد السلبين و نغفل عن الاخر، فاما أن يكونا داخلين أو خارجين الخ.

و أما الثانى فلان اتصاف «أ» ب«ب» غير اتصافه ب«ج»، و هما أيضا متغايران لما قلنا، فاما أن يكونا داخلين أو خارجين الى آخر الكلام و يلزم ما قلتم.

### البسيط يمكن أن يكون قابلا و فاعلا

قال: و كذا يمكن (١) أن يكون البسيط قابلا و فاعلا. و قولهم «نسبه القبول نسبه الامكان و نسبه العليه نسبه الوجوب» خطأ، لامكان اختلاف النسب عند اختلاف الحثيات. و لا شك فى المغايره بين حثيه القبول و حثيه التأثير.

اقول: اختلفوا فى البسيط من كل وجه هل يمكن أن يكون قابلا و فاعلا بمعنى أنه يفعل فى نفسه شيئا أم لا؟ فمنع منه الحكماء، و جوزه المصنف و جماعه.

حجه الحكماء: أن ذلك البسيط الفاعل من حيث أن الفعل صادرا عنه يكون واجبا عنه، لوجوب وقوع المعلول عن علته التامه، و من حيث أن الفعل مقبول له يكون ممكنا، و الشىء الواحد من جميع الوجوه لا تكون نسبته الى الشىء الواحد نسبتي امكان و وجوب، لاستحاله اجتماع الامكان و الوجوب فى الشىء الواحد، فبقى أن يكون النسبتان لامرين مختلفين، فيكون ذلك الواحد مركبا، و الفرض أنه بسيط. هذا خلف.

ص: ١٧١

١- (١) فى المطبوع من المتن: يجوز.

أجاب المصنف: بأن هذا خطأ، فإنه يمكن اختلاف النسب عند اختلاف الحيثيات، فإن الامكان انما هو للفاعل من حيث أنه قابل، و الوجود له من حيث هو فاعل، و هو من حيث هو واحد، فالحاصل أن تكثر الحيثيات لا يقتضى تكثر الاجزاء.

### تقسيم الموجود الى الجزئى و الكلى

قال: الخامس-الموجود ان منع نفس تصوره من الشركه فيه فهو الجزئى كزيد، و ان لم يمنع فهو الكلى كالانسان.

أقول: تقسيم الموجود الى الجزئى و الكلى أيضا من الامور العامه، و تقرير تقسيمه أن نقول: كل موجود فاما أن يكون نفس تصوره، أى من حيث أنه متصور مانعا من وقوع الشركه، أى من اشتراكه بين كثيرين و حمله عليها أو لا- يكون مانعا بل يقع فيه الشركه و يحمل على كثيرين.

فان كان الاول: فهو الجزئى كزيد المشار إليه، فإنه من حيث تعلق الاشاره به فى قولنا «هذا زيد» يمنع حمله على غيره من الاشخاص.

و ان كان الثانى: فهو الكلى و الكثيرون المشتركون فيه أفراده كالانسان، فإنه صادق على زيد و عمرو و بكر و غيرهم من أفراده التى يمكن حمله عليها.

### تقسيم الكلى الى الذهنى و الخارجى

قال: ثم أفراده قد تكون ذهنيه لا غير كجبل من ياقوت، و قد تكون خارجيه.

أقول: هذا تقسيم الكلى بالنظر الى وجود أفراده فى الخارج و عدم وجودها فيه.

و تقريره أن نقول: أفراد الكلى اما أن لا يكون لها وجود فى الخارج بل

فى الذهن [لا غير]، فاما أن لا يصح وجودها فى الخارج البتة فذلك كشرىك البارى، أو يصح وجودها فذلك كجبل من ياقوت و بحر من زىيق، فانه لىس فى الخارج شىء من أفراد هذا الكلى، أو يكون لها وجود فى الخارج، فاما أن يكون ذلك الموجود فى الخارج واحداً أو كثيراً، فان كان واحداً، فاما مع امتناع عدمه فكالجواب تعالى، أو مع امكانه فكالشمس.

و ان كان كثيراً فاما أن يكون متناهما فى العدد فكالكوكب [السياره، فانه منحصر فى الكواكب] السبعه المشهوره و هى عدد متناه، أو يكون غير متناه فذلك كالنفس الناطقه عند من يقول بحدوث النفس و أبدیه العالم.

### تقسيم الكلى الى الذاتى و العرضى و الانواع الخمسه

قال: و الكلى اما نوع ان كان نفس الحقيقه كالانسان، أو جنس ان كان جزؤها المشترك كالحيوان، أو فصل ان كان جزؤها المميز كالناطق، أو خاصه ان كان خارجا عنها مختصا بها كالضاحك، أو عرض عام ان كان خارجا عنها مشتركاً بينها و بين غيرها كالماشى. و يقال للثلاثه الاول الذاتى، و للاخيرين العرضى.

أقول: هذا تقسيم آخر للكلى بالنظر الى نسبته الى حقيقه أفراد، و تقريره أن نقول: الكلى لا بد له من أفراد و الافراد لا بد لها من حقيقه، فاما أن يكون ذلك الكلى نفس حقيقه أفراد أو جزئها أو خارجا عنها.

فان كان الاول أى يكون نفسها فهو النوع كالانسان، فان نفس ماهيه زيد و عمرو و بكر و غيرها (1)، و هى انما تزيد عليه بالعوارض الشخصيه من الاين و الوضع و الكيف و أمثالها، و يرسم بأنه الكلى المقول على كثيرين متفقين بالحقيقه فى جواب ما هو.

ص: ١٧٣

١- (١) و أمثالها خ ل.



و ان كان الثانى فاما أن يكون تمام الجزء المشترك بين تلك الحقيقه و غيرها أولا، فان كان الاول فهو الجنس كالحیوان، فانه جزء من الانسان و الفرس و غيرهما، و هو كمال الجزء المشترك بينهما و غيرهما، اذ لا مشترك بينهما الا و هو نفس الحيوان أو داخل فيه، و يرسم بأنه الكلى المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقه فى جواب ما هو.

و ان كان الثانى أى لا يكون تمام المشترك بل بعضه المميز لتلك الحقيقه فى الجملة، فهو الفصل كالناطق بالنسبه الى الانسان و الصاهل بالنسبه الى الفرس، فان كل واحد من الناطق و الصاهل مميز لما هو فيه (1) عن غيره، و يرسم بأنه الكلى المقول على الشىء فى جواب أى شىء هو فى جوهره.

و ان كان خارجا فاما أن يكون مختصا بتلك الحقيقه، بحيث لا يوجد فى غيرها، و ذلك هو الخاص كالضاحك، فانه خارج عن حقيقه الانسان، و هو مختص بها، و يرسم بأنه الكلى المقول على حقيقه واحده قولا عرضيا. و ان لم يكن مختصا بها بل يوجد فيها و فى غيرها، و ذلك هو العرض العام كالماشى، فانه مشترك بين الانسان و غيره من الحيوانات و خارج عن حقيقتها و ليس مختصا بواحد من الحيوانات، و يرسم بأنه الكلى المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق قولا عرضيا.

فالكلى اذن خمس: نوع و جنس و فصل و خاصه و عرض عام.

و فى قول المصنف «أو جنس ان كان جزؤها المشترك» نظر، لانتقاضه بالفصل البعيد كالحساس، فانه جزء الماهيه، و هو مشترك بينها و بين غيرها، و ليس جنسا بل فصلا.

أما اذا قيدناه ب«التمام» كما ذكرناه اندفع الايراد.

ص: ١٧٤

١- (١) فى «ن»: منه.

قوله «و يقال للثلاثة الاول الذاتى» أى الثلاثة الاول أعنى النوع و الجنس و الفصل يقال لها الذاتى، أما النوع فلانه نفس الذات، و أما الآخران فلانهما منسوبان الى الذات بكونهما جزءين لها. و المنسوب الى الذاتى ذاتى.

و الاخيران أعنى الخاصه و العرض العام يقال لهما العرضى، لخروجهما عن الذات و عروضهما لها. هذا على مصطلح الشيخ فى الشفاء، و أما على ما نقل عنه فى الاشارات فالذاتى هو الجنس و الفصل، و أما النوع فهو نفس الذات، و الشىء لا ينسب الى نفسه، فعلى الاول القسمه الى الذات و غيره ثنائيه، فان الكلى اما ذاتى أو عرضى، و على الثانى القسمه ثلاثيه، فان الكلى اما ذاتى أو عرضى أو ما ليس أحدهما.

ص: ١٧٥

## الفصل الخامس: فى مباحث التوحيد

### البحث الاول: اثبات واجب الوجود

#### اشاره

قال: الفصل الخامس فى اثبات واجب الوجود تعالى و صفاته-و فيه مباحث:

الاول-فى اثباته تعالى:

هاهنا موجود بالضروره، فان كان واجبا لذاته ثبت المطلوب، و ان كان ممكنا لذاته أفتقر الى مؤثر، فان كان مؤثره واجبا فالمطلوب، و ان كان ممكنا أفتقر الى مؤثر، فان كان هو الاول لزم الدور، و ان كان غيره. فان كان واجبا ثبت المطلوب، و الا لزم التسلسل، و قد تقدم بطلانهما.

أقول: لما فرغ من تقديم المباحث التى هى كالمقدمات الثبات الواجب تعالى، شرع فى بيان اثباته الذى هو المقصود بالذات و العمده فى هذا الفن.

و استدلل المصنف على اثباته بطريقه الحكماء فى هذا الباب، و هو أن ننظر فى الوجود نفسه حتى نشهد بوجود واجب الوجود، و هى طريقه شريفه أشير إليها فى الكتاب العزيز فى قوله أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۝١ .

ص: ١٧٤

و أما المتكلمون فيستدلون: بأن العالم محدث، و كل محدث مفتقر الى المؤثر، فالعالم مفتقر الى المؤثر، و هي طريقه الخليل عليه السلام و إليها أشير في الكتاب العزيز بقوله سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ فَالاول برهان لمى و الثاني انى (١).

و تقرير الاول أن نقول: هاهنا موجود بالضرورة، فان كان واجبا ثبت المطلوب، و ان كان ممكنا أفتقر الى مؤثر، لما تقدم من احتياج الممكن الى المؤثر ضروره فان كان واجبا ثبت المطلوب، و ان كان ممكنا أفتقر الى مؤثر، فان كان [هو] الاول لزم الدور، و ان كان غيره:

فان كان واجبا أو منتهيا إليه ثبت المطلوب، و ان (٢) كان ممكن آخر نقل الكلام إليه و هكذا، حتى يلزم اما الانتهاء الى الواجب أو التسلسل، لكن الدور و التسلسل محالان، فيلزم الانتهاء الى الواجب.

و فى قول المصنف «فان كان واجبا ثبت المطلوب و الا- لزم التسلسل» نظر، لجواز أن يكون المؤثر ممكنا و المؤثر فى ذلك الممكن واجبا، و حينئذ لا يلزم التسلسل فالاولى أن يقال: فان كان واجبا أو منتهيا إليه ثبت المطلوب و الا لزم التسلسل.

و هاهنا برهان بديع غير متوقف على اثبات الدور و التسلسل، سمعناه من شيخنا دام شرفه، و هو من مخترعات العلامة سلطان المحققين وارث الأنبياء و المرسلين نصير المله و الحق و الدين على بن محمد (٣) القاشى قدس الله سره

ص: ١٧٧

١- (٢) الإنى استدلال بالمعلول على العله، و اللم عكسه «منه».

٢- (٣) فى «ن» و الا.

٣- (٤) و هو من أجله متأخرى متكلمى أصحابنا و كبار فقهاءهم، و كان معروفا بدقه الطبع

و بحظيره القدس سره.

و بيانه يتوقف على تقرير مقدمتين: احدهما تصوريه، و الاخرى تصديقيه.

أما التصوريه فهي أن مرادنا بالموجب التام ما يكون كافيا في وجود أثره.

و أما التصديقيه فهي أنها لا شيء من الممكن بموجب تام لشيء من الأشياء، و بيانه أن ايجاد الممكن لغيره متوقف على وجوده و وجوده من غيره فإيجاده لغيره من غيره.

اذ تقرر هذا فنقول: هنا موجود بالضروره، فيفتقر الى موجب تام يوجد، و ليس ذلك ممكنا لما قلنا في المقدمه التصوريه (1)، فيكون واجبا، فيكون الواجب موجودا و هو المطلوب.

و على هذا البرهان نقضان اجماليان: أما الاول: فهو أن يقال: لو كان هذا البرهان حقا لزم قدم الحادث اليومي، و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمه: أن الحادث اليومي ممكن مفتقر الى موجب تام يؤثر فيه و يوجد، و ليس ذلك ممكنا كما قلتموه، فيكون واجبا و هو المدعى، و قدم العله تستلزم قدم المعلول، فتكون الحادث اليومي قديما، و هو باطل.

و الجواب: انا لا نسلم أنه يلزم من قدم الواجب قدم الحادث اليومي، و انما يلزم أن لو كان موجبا، أما اذا كان مختارا فلا، و المؤثر هنا مختار، كما سيجيء في موضعه، فلا يلزم قدم الحادث اليومي.

و أما الثاني فتقريره أن نقول: لو صح دليلكم لزم أن لا يكون في الوجود مؤثر غير الله سبحانه، بيان ذلك: أن الاثر الممكن مفتقر الى مؤثر، و ذلك

ص: ١٧٨

١- (١) كذا في نسخه الاصل و الصحيح كما في «ن»: التصديقيه.

المؤثر ليس بممكن كما قلموه، فيكون واجبا، فيلزم أن يكون الواجب تعالى فاعلا للكل، و هو يناقض مذهبكم في أن العبد فاعل.

و الجواب بالتزامه، فان المراد بالمؤثر في قولنا «لا- شىء من الممكن بموجب لغيره» هو التام كما أشرنا إليه، لا- أنه ليس بمؤثر مطلقا، و حينئذ جاز أن يكون مؤثرا ناقصا، و لا يلزم أن لا يكون العبد فاعلا لفعله و لا مباشرا قريبا بالنسبه إليه، اذ هو مؤثر ناقص لا مؤثر تام لتوقف فعله على وجوده و على الآلات و القدره و غير ذلك، و القائل بكون العبد موجودا لم يرد كونه تاما، أى كافيا باستقلاله لوجوده أثره، بل ارادته مباشر قريب و ان لم يكن تاما.

### كون وجوده تعالى نفس حقيقته

قال: و وجوده نفس حقيقته، لانه لو كان زائدا عليها كان صفه لها، و الصفه مفتقره الى الموصوف، و المفتقر ممكن، فيكون الوجود ممكنا و قد فرض واجبا، هذا خلف. و لانه لو كان ممكنا لافتقر الى مؤثر.

فمؤثره ان كان حقيقه واجب الوجود: فاما أن تؤثر فيه و هى موجوده فيلزم الدور أو التسلسل، و اما أن تؤثر فيه و هى معدومه فيتطرق العدم الى واجب الوجود، و هو محال، لاستحاله تأثير المعدوم فى الموجود.

أقول: اختلف الناس فى وجود واجب الوجود تعالى هل هو نفس حقيقته فى الخارج أو زائد عليها؟ فذهبت الاشاعره الى الزيادة، و الحكماء و المحققون من المتكلمين الى أنه نفسها، و اختاره المصنف و استدل عليه بوجهين:

الاول: أنه لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لزم امكانه، و اللازم باطل فالملزوم مثله، بيان الملازمه: أنه لو لم يكن نفسها لكان زائدا عليها صفه لها لانه يقال ماهيه موجوده، و الصفه مفتقره الى موصوفها خارجا و ذهنا، أما خارجا

فظاهر، و أما ذهنا فلانه لا يمكن تعقلها الا معه، فتكون مفتقره إليه في التعقل، و كل مفتقر الى غيره ممكن، فالصفة ممكنه، فيكون وجود الواجب تعالى ممكنا، فيلزم امكان الواجب، هذا خلف، و أما بطلان اللازم فظاهر.

الثانى: لو لم يكن وجوده نفس ماهيته للزم: اما افتقاره الى غيره، أو تطرق العدم إليه، أو تأثير المعدوم فى الموجود، أو وجود الماهيه مرات متعدده، أو الدور، أو التسلسل، و اللوازم بأسرها باطله، و هى لازمه من كون وجوده زائدا على حقيقته، فيكون باطلا، فيكون نفسها، و هو المطلوب.

بيان الملازمه: أنه لو كان وجوده زائدا على ماهيته لكان صفة لها، و الصفة مفتقره الى الموصوف و الموصوف غيرها، و المفتقر الى غيره ممكن، فيكون الصفة ممكنه، و كل ممكن مفتقر الى المؤثر، فالصفة التى هى الوجود هنا مفتقره الى المؤثر. فالمؤثر فيها: اما ماهيه الواجب أو غيره.

فان كان الثانى لزم افتقار الواجب الى غيره و هو محال، و هو اللازم الاول.

و ان كان الاول فاما أن يؤثر الماهيه فيه و هى موجوده أو و هى معدومه، فان كان الثانى لزم تطرق العدم الى ماهيه الواجب، و هو محال، و هو اللازم الثانى و لزم أيضا تأثير المعدوم فى الموجود، و هو غير معقول، و هو اللازم الثالث.

و ان كان الاول أى يؤثر [فيه] و هى موجوده، فاما أن يكون موجوده بهذا الوجود أو بغيره، فان كان الاول لزم وجود الماهيه مرتين، و هو تحصيل الحاصل و هو اللازم الرابع، و لزم أيضا توقف الشئ على نفسه و تقدمه على نفسه، و هو دور محال، و ذلك هو اللازم الخامس.

و ان كان الثانى أى تكون موجوده بغير هذا الوجود، فننقل الكلام إليه

و نقول فيه كما قلنا فى الوجود الاول، و يلزم وجود الماهيه مرات غير متناهيه متسلسلا، و هو محال.

فقد بان أنه لو كان وجوده زائدا على حقيقته لزم أحد هذه اللوازم الستة أو اثنان منها، و كل واحد واحد منها محال على حدته، فملزومها كذلك، و هو المطلوب.

احتج القائلون بالزيادة على حقيقته: بأن ماهيته غير معلومه و وجوده معلوم فماهيته غير وجوده، لأن المعلوم مغاير لما هو غير معلوم، أما أن ماهيته غير معلومه فلما يأتى، و أما أن وجوده معلوم، فلان وجوده هو الوجود المشترك العام، و هو من المعلومات البديهيه كما تقدم، فيكون زائدا عليها و هو المطلوب.

و الجواب: أن الوجود المعلوم هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك على وجوده الخاص و على وجود الممكنات، و هو خارج عن وجوده الخاص و وجود الممكنات، لأن القول بالتشكيك على الجزئيات يكون خارجا عنها، لعدم كونه نفسها أو جزؤها، لاستحاله التفاوت فى الماهيه و أجزائها، و الوجود المدعى كونه عين حقيقته التى هى غير معلومه هو وجوده الخاص به القائم بذاته الذى يستحيل حمله على غيره.

و لا- يلزم من مغايره الوجود العام الحقيقيه مغايره الوجود الخاص الذى هو معروض له، و الحاصل أن اللواجب تعالى وجودين، كما أشرنا إليه فى أول هذا الشرح: أحدهما شامل له و لغيره من الموجودات، و ذلك هو المعلوم و الثانى مختص به، و ذلك غير معلوم.

### كونه تعالى أزلى أبدي

قال: و هو أزلى أبدي، لاستحاله تطرق العدم إليه، و الا لكان ممكنا.



اقول: الازلى هو الذى لا أول لوجوده، و الابدى هو الذى لا آخر لوجوده.

إذا تقرر هذا فنقول: لو لم يكن البارى أزليا أبديا لتطرق العدم إليه، أما قبل وجوده على تقدير نفي الازليه، أو بعد وجوده على تقرير نفي الابدية، و كلما تطرق العدم إليه يكون ممكنا، فلو لم يكن البارى أزليا و أبديا لكان ممكنا، لكن ثبت أنه واجب الوجود، هذا خلف.

## البحث الثانى: اثبات القدره للبارى تعالى

### اشاره

قال: البحث الثانى- فى أنه تعالى قادر خلافا للفلاسفه:

لنا أنه لو كان موجبا لزم قدم العالم، و التالى باطل فالمقدم مثله. بيان الشرطيه: أنه ان كان موجبا لذاته استحال تأخر معلوله عنه على ما تقدم، و ان كان بشرط فذلك الشرط ان كان قديما لزم قدم العالم، لان عند حصول العله و شرطها يجب المعلول، و ان كان حادثا نقلنا الكلام إليه و يتسلسل، و هو محال.

أقول: لما فرغ من اثبات الذات شرع فى اثبات الصفات، و ابتدأ بالصفات الثبوتيه لكونها وجودات و السلبيه أعدامات، و الوجود أشرف من العدم، و الاشرف مقدم على غيره، و ليس مرادنا بكونها وجودات كونها ثابتة فى الخارج، بل المراد [بها] ما تقابل السلبيه، أعم من أن تكون ثابتة فى الخارج أو فى الذهن.

و ابتدأ بالقدره لتوقف أصل الایجاد عليها، فاما العلم فيتوقف بعد ايجاد الفعل على أحكامه، و لذلك ذكر العلم بعد القدره، و قد عرفت من قبل تعريف القادر المختار و الفاعل الموجب.

و نقول فى بسطه هنا أن الفاعل اذا صدر عنه الفعل: فاما مع جواز أن لا

يصدر عنه ذلك الفعل بعينه و له داع الى الطرفين، أو مع امتناع أن لا- يصدر عنه ذلك الفعل أيضا بعينه و لا- داعى له الى الطرفين. فالاول هو الفاعل المختار كالانسان فى حركاته المنسوبة إليه من قيامه و عوده و أمثالهما.

و الثانى هو الموجب، كالنار فى احراقها و الشمس فى اشراقها. فظهر الفرق بين المختار و الموجب من وجوه:

الاول: ان المختار يمكنه الفعل و الترك بالنسبه الى فعل واحد، و الموجب بالنسبه الى فعلين.

الثانى: ان المختار يجوز تأخر فعله عنه، و الموجب يمتنع تأخر فعله عنه.

الثالث: وجوب كون المختار عالما بفعله، بخلاف الموجب.

و اعلم أنه قد اشتهر بين القوم-أعنى المتكلمين-أن الفلاسفه قائلين بايجاب الله تعالى بالمعنى المذكور، و المحققون ينفون صحه هذا النقل عنهم و يقولون بأنهم يقولون باختياره تعالى.

و قد حقق المحقق الطوسى-قدس الله نفسه-موضع الخلاف بين الفريقين فى تصانيفه و قال: ان الحكماء يقولون كل فاعل فعل بإرادته مختار، سواء قارنه فعله فى زمانه أو تأخر عنه.

و موضع الخلاف بين الحكماء و المتكلمون فى الداعى، و ذلك لان الحكماء يجوّزون تعلق الداعى بالموجود، و مع انضمامه الى القدره يجب وقوع الفعل و حيث القدره و الداعى أزليان فالفعل أزلى، فمن ثم قالوا بقدم العالم.

و المتكلمون يقولون انه لا يدعو الا الى معدوم ليصدر عن الفاعل وجوده بعد الداعى بالزمان أو تقدير الزمان، و يقولون ان هذا الحكم ضرورى، اذ لو دعى الى الموجود لزم تحصيل الحاصل، و هو محال.

اذ تقرر هذا فنقول: استدل المصنف على كونه تعالى مختارا بما تقريره:

انه لو لم يكن البارى تعالى مختارا لكان موجبا، و كلما كان موجبا كان العالم قديما، لكن ثبت أن العالم ليس بقديم، فلا يكون البارى تعالى موجبا فيكون مختارا و هو المطلوب.

أما الصغرى: أعنى الشرطيه الاولى فلعدم الواسطه بين المختار و الموجب لما عرفت.

و أما الكبرى: اعنى الشرطيه الثانيه، أعنى كلما كان موجبا كان العالم قديما، فلانه: اما أن يكون موجبا لذاته أى من غير توقف على شرط، او لا لذاته بل متوقفا على شرط، فان كان الاول لزم قدم أثره و يستحيل تأخره عنه، لما عرفت من وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامه، فيستحيل تأخر العالم عنه، و حيث قد ثبت قدم البارى لزم كون العالم قديما.

و ان كان الثانى: فاما ان يكون ذلك الشرط قديما او حادثا، فان كان قديما لزم القدم أيضا، لان عند وجود العله و شرطها يجب وجود المعلول، و حيث هما قديمان فالمعلول قديم أيضا.

و ان كان حادثا نقلنا الكلام إليه و قلنا حيث هو مستند الى الله تعالى، فاما أن يكون تأثيره فيه لذاته أو بشرط قديم، فيلزم قدم العالم أيضا، أو بشرط حادث و ننقل الكلام و هلم جرا و يلزم التسلسل.

### حجج القائلين بالايجاب و جوابهم

قال: احتجوا: بأن العالم قديم، فالبارى تعالى موجب. و الملازمه ظاهره، و أما بيان المقدم فلان كل ما يتوقف عليه التأثير ان كان قديما لزم القدم و الا لزم الترجيح من غير مرجح، و ان كان حادثا تسلسل.

و الجواب: المنع من صدق المقدم، و قد تقدم. و الملازمه الثانيه ممنوعه

لأنها انما تتم في حق الموجب، أما في حق المختار فلا.

أقول: لما ذكر الدليل على نفى كونه تعالى موجبا أشار الى حجه القائلين بالايجاب، وهم الفلاسفة على ما هو المشهور و الجواب عنها، و تقرير حجتهم:

أنه كلما كان العالم قديما كان المؤثر فيه، و هو الله تعالى موجبا، لكن المقدم حق فالتالي مثله.

أما الملازمه فظاهره. لاستحاله كون القديم أثر المختار، لما قررتموه من أن الداعي لا يتوجه الا الى المعدوم، فيكون المؤثر فيه موجبا، و هو المطلوب، اذ لا واسطه بينهما.

و أما حقيقه المقدم فلان كلما يتوقف عليه التأثير في وجود العالم اما أن يكون قديما أو حادثا، فان كان قديما لزم قدم العالم، لان عند وجود العله التامه يجب وجود المعلول، اذ لو جاز عدمه حينئذ فلنفرض عدمه في ذلك الوقت و وجوه في وقت آخر، فاختصاص أحد الوقتين بالوجود و الآخر بالعدم، اما أن يفتقر الى مرجح غير الاول أو لا، فان أفتقر الى مرجح لم يكن كلما لا بد منه في التأثير حاصلًا أزلًا، و الفرض أنه حاصل، هذا خلف.

و ان كان الثاني أى لا- يفتقر الى مرجح لزم الترجيح بغير مرجح، و هو محال، اذ لو جوزنا ذلك لزم استغناء العالم عن المؤثر لجواز ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا- لمرجح، و لانسد باب اثبات الإراده له تعالى، اذ مبنى دليلكم في اثباتها على امتناع الترجيح بلا مرجح، و ان كان حادثا أفتقر الى مؤثر، فان كان قديما لزم قدم الحادث، و الا لزم الترجيح بلا مرجح كما بيناه، و ان كان حادثا أفتقر الى مؤثر و يلزم التسلسل.

و الجواب: المنع من صدق المقدم أعنى كون العالم قديما، و سند المنع ما تقدم من الدلاله على حدوثه.

قوله «و كلما يتوقف عليه التأثير فى وجود العالم ان كان قديما لزم التقدم» قلنا: ممنوع، و إليه أشار بقوله «و الملازمه الثانيه ممنوعه، لان ذلك انما يتم فى حق الموجب، أما فى حق المختار فلا» اذ لا يلزم من وجود القادر المختار وجود أثره معه، لجواز أن يخصه بوقت دون وقت لا لامر، بخلاف العله الموجبه التى لا يجوز تخلف أثرها عنها.

قوله «يلزم استغناء العالم عن المؤثر الخ» قلنا: ممنوع، فان ترجيح أحد الطرفين المتساويين على الآخر من غير مرجح محال، و ذلك يلزم من تجويزه انسداد باب اثبات الصانع، أما ترجيح الفاعل المختار أحد طرفى فعله على الآخر لا لمرجح فلا نسلم أنه محال، و سنده الامثله التى توردها المشايخ، و هى الجائع الذى يحضره رغيفان متساويان، و العطشان الذى يحضر انا آ ن متساويان، و الهارب الذى يحضره طريقان متساويان، فانه يختار أحدهما على الآخر، مع أنه لا تخصيص (1) هناك، لان المخصص هو العلم بمزيه أحدهما على الآخر، و العلم منتف، فالمخصص منتف، و المزيه فى نفس الامر لا يصلح للمخصصيه، هذا تقرير ما ذكره المصنف من الجواب، و هو جواب البصريين من المعتزله.

و فيه نظر، لان الضروره قاضيه بطلان الترجيح من غير مرجح مطلقا، و الامثله المذكوره لا تنفع هنا، اذ عدم العلم بالمخصص لا ينفى المخصص مطلقا، مع أنا نمنع عدم المخصص فى تلك المواضع، اذ ميل الفاعل فيما ذكره الى أحدهما صالح للتخصيص. و حينئذ نقول فى الجواب عن أصل الشبهه: انا نختار افتقاره الى المخصص و هو العلم الازلى باشتمال الفعل على مصلحه لا تحصل الا فى ذلك الوقت،

ص: ١٨٤

و حينئذ لم يحصل العالم أزلا و ان كانت شرائط المؤثره أزيله، مع أنا نقول:

ان دليلكم هذا معارض بالحادث اليومي.

و تقريره أن نقول:الحادث اليومي موجود محدث، فلا- بد له من مؤثر، فكل ما لا بد له منه في وجوده:اما أن يكون قديما أو حادثا، فان كان قديما لزم قدم الحادث اليومي و هو محال، و ان كان حادثا لزم التسلسل، فما هو جوابكم عن الحادث اليومي فهو جوابنا عن العالم.

### تعلق قدرته تعالى بجميع المقدورات

قال: تنبيه:قدرته تعالى يصح تعلقها بجميع المقدورات، خلافا لاكثر الناس. لان المقتضى لتعلق القدره بالمقدور انما هو الامكان، و هو ثابت في كل ما سوى الله تعالى، فيصح قدرته تعالى بالجميع.

أقول: لما بين وجوب كونه تعالى قادرا، شرع في حكم قدرته، فقال:

قدرته تتعلق بجميع المقدورات، و هو مذهب الاشاعره و جماعه من المعتزله و الاماميه، و خالف كثير من الناس [في ذلك].

فان الحكماء منعوا من قدرته على أكثر من الواحد، و حكموا بأنه لا يصدر عنه بذاته الا شىء واحد، و هو العقل، و قد تقدم حجتهم على ذلك و الجواب عنها.

و جماعه من المتكلمين ذهبوا الى سلب قدرته عن أشياء سيأتى ذكرها و ذكر حججهم و الجواب عنها مفصله.

و الدليل على ما ذكره المصنف من عموم قدرته هو أن نقول:ان ثبت كونه قادرا على بعض المقدورات و جب أن يكون قادرا على كل المقدورات، لكن المقدم ثابت باعتراف الخصم، فالتالي مثله في الثبوت.

بيان الشرطيه: هو أن ما لأجله صح أن يكون ذلك البعض مقدورا هو الامكان، لاستحاله كون الواجب و الممتنع مقدورا عليهما، و الامكان وصف مشترك بين ما عدا ذاته المقدسه لما سيأتى من دليل، و حده الواجب، فيكون الكل مشتركاً في صحه المقدوريه، فلو كان قادراً على البعض دون البعض لكان المخصص:

اما ذات المقدور و هو باطل، لما بينا من أن المقتضى للمقدوريه مشترك، فتكون المقدوريه مشتركه، أو ذات الواجب تعالى و هو باطل أيضاً، لكونها مجردة متساويه [بالنسبه] الى الجميع، فاذا انتفى المخصص بالنسبه الى المقدور و بالنسبه الى ذاته تعالى و جب أن يكون قادراً على الكل، و الا لزم التخصيص من غير مخصص و هو محال.

### مذهب النظام على عدم قدرته تعالى على القبيح و جوابه

قال: و خالف النظام فى ذلك، حيث منع من قدرته تعالى على القبيح، لانه يستلزم الجهل أو الحاجه، و هما منتفیان فى حقه تعالى.

و الجواب: أنهما لازمان للوقوع لا القدره، فالامتناع من حيث الحكمه.

أقول: لما أثبت عموم قدرته شرع فى بيان المذاهب الباطله فى هذا الباب و ذكر حججها و نسخها، فمنها مذهب النظام و هو: أن الله تعالى لا قدره (1) له على القبيح، و استدل عليه بأنه لو كان قادراً على القبيح لزم كونه جاهلاً أو محتاجاً، و اللازم محال بقسميه فكذا الملزوم.

بيان الملازمه: أنه لو صح قدرته عليه لكان ممكناً بالنسبه إليه، و الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال. فلنفرض ذلك القبيح واقعا، فاما أن يكون عالماً بقبحه أو لا.

ص: ١٨٨

---

١- (١) فى «ن»: لا يقدر.

فان كان الثانى يلزم كونه تعالى جاهلا.

و ان كان الاول لزم احتياجه تعالى إليه،اذ لو لم يكن محتاجا إليه لما صدر عنه،لان الغنى عن الشىء العالم بقبحه لا يفعله اذا كان حكيما،و البارى تعالى حكيم فلو وقع منه لما كان ذلك الا لحاجه إليه،فقد بان الملازمه.

و أما بطلان محاليه اللازم فلما يأتى من الدلاله على كونه تعالى عالما بكل المعلومات غنى عما عداه.

و الجواب:لا يلزم من كون الشىء مقدورا أن يكون واقعا،لجواز كون الشىء ممكنا لذاته غير واقع،و الجهل و الحاجه المذكوران لا زمان لوقوع القبيح لا لمقدوريته،فان الواحد منا قادرا على القبيح و لا يقع منه،لعدم الداعى إليه،نعم يمتنع وقوع القبيح منه تعالى،لاستلزامه الجهل أو الحاجه المستحيلان عليه.

قوله«و الامتناع من حيث الحكمة»اشاره الى جواب سؤال مقدر تقريره:

ان صدور القبيح اذا كان ممتنعا منه تعالى كما ذكرتم لا يكون قادرا عليه،اذ لا شىء من الممتنع بمقدور.

أجاب بأن القبيح له اعتباران:أحدهما بالنظر الى ذاته،و ثانيهما بالنظر الى حكمته تعالى،فالاول هو ممكن،و بهذا الاعتبار يكون مقدورا،و بالثانى هو ممتنع و امتناعه من حيث الحكمة لا من حيث كونه ممتنعا فى نفسه.

### مذهب العباد فى عدم قدرته تعالى على خلاف معلومه

قال: و خالف عباد،حيث حكم بأن ما علم الله تعالى بوقوعه فهو واجب، و ما علم بعدمه فهو ممتنع،و لا قدره على الواجب و الممتنع.

و الجواب:أن العلم بالوقوع تابع للوقوع،فلا يؤثر فى امكانه الذاتى.



و قد أوضحنا هذا الكلام فى كتاب «النهايه».

اقول: من المذاهب الباطله مذهب عباد بن سليمان الصيمرى، و هو أن الله تعالى لا يقدر على خلاف معلومه.

و تقرير حجته: أن ما علم الله وقوعه و جب وقوعه، و ما علم عدمه امتنع وقوعه، اذ لو يقع ما علم وقوعه أو وقع ما علم عدمه لزم انقلاب علمه تعالى جهلا، و انقلاب علمه تعالى جهلا- محال، فيكون خلاف ما علم وقوعه ممتنعا، و خلاف ما علم عدمه واجبا، فيصدق قياس هكذا: خلاف معلومه واجب أو ممتنع، و لا شىء من الواجب و الممتنع مقدورا عليهما، فلا شىء من خلاف معلومه مقدورا عليه.

أما الصغرى فلما قررناه، و أما الكبرى فلان متعلق قدره يصح وجوده و يصح عدمه، و الواجب لا يصح عدمه و الممتنع لا يصح وجوده، فلا قدره عليهما.

و الجواب (1) من وجوه: الاول: انه يلزم من دليلكم هذا أن لا- يكون له تعالى مقدورا أصلا فضلا عن غير الله، لان الشىء اما معلوم الوجود أو معلوم العدم، و نقيض الاول ممتنع، فيكون هو واجب، و نقيض الثانى واجب فيكون هو ممتنعا، و الواجب و الممتنع لا يقدر عليهما، فلا قدره حينئذ.

الثانى: ان أوسط القياس غير متحد فى المقدمتين، فان الواجب و الممتنع فى الصغرى هما الحاصلان بالغير، و هو متعلق العلم بنقيضهما و فى الكبرى الذاتيان، فان المنافى للقدره هو الوجوب الذاتى و الامتناع الذاتى، فاذا لم يتحد أوسط القياس لم يحصل الانتاج.

ص: ١٩٠

١- (١) فى تقويم اللسان: الجواب لا يجمع و لا يثنى، فلذلك قال: الجواب من وجوه. كذا فى هامش نسخه الاصل.

الثالث: ان العلم تابع، ولا- شىء من التابع بمؤثر، فلا شىء من العلم بمؤثر، و اذا لم يكن العلم مؤثرا لم يتغير الشىء عن امكانه الذاتى الى الوجود أو الامتناع.

أما الصغرى فلانه مثال للمعلوم و حكاية عنه و مطابق له، و الاصل فى المطابقيه هو المعلوم، فيكون العلم تابعا لوقوعه و وقوعه تابع للقدره عليه.

و أما الكبرى فلان التابع متأخر و لا شىء من المؤثر بمتأخر، فلو فرض مؤثرا لزم كونه متقدما متأخرا معا و هو محال.

و فى صغرى هذا الجواب نظر، فانه انما يتم فى العلم الانفعالى لا فى غيره و علم الله تعالى فعلى.

### مذهب الكعبي فى عدم قدرته تعالى على

مثل مقدور العبد

قال: و خالف الكعبي، حيث زعم (1) أن الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد، لانه اما طاعه أو سفه، و هما مستحيلان عليه تعالى.

و الجواب: أن الطاعه و السفه وصفان عارضان للفعل لا يوجبان له المخالفه الذاتيه.

اقول: من المذاهب الباطله مذهب أبى القاسم الكعبي، و يقال له البلخي أيضا، و هو أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد، و استدل على ذلك: بأن فعل العبد اما طاعه أو سفه أو عبث، لانه اما أن يقع لغرض أولا، و الثانى عبث، و الاول اما أن يقع موافقا للاوامر الشرعيه أولا، و الاول طاعه، و الثانى سفه، ففعل العبد

ص: ١٩١

لا يخلو عن أحد هذه الثلاثه، فلو قدر الله تعالى على مثله لوصف فعله بالطاعه و السفه و العبث.

و الاول يستلزم أن يكون له تعالى أمر و هو محال، و الاخيران قبيحان و القبيح مستحيل عليه، فلا يقدر على مثل مقدور العبد، و هو المطلوب.

و الجواب: ان المثليين كما عرفت من قبل، هما المتحدان في الحقيقه، كحركه الحبل و حركه اليد، فان حقيقه الحركه فيهما واحده، فالفعلان متوافقان في الحقيقه، و لا يلزم من ذلك توافقهما في العوارض، و الطاعه و السفه و العبث أوصاف عارضه للفعل لا توجب له مخالفه ذاته.

و اعترض المحقق العلامة نصير الدين القاشي (قدس الله تعالى روحه) على هذا الجواب، بأنه لو كان مراد المستدل أنه لا يقدر على مثل فعل العبد مع صفاته التي لا يمكن وقوعه منه بدونها لا ينهض الجواب المذكور، بل الجواب أنه ان أراد بالعبث ما ليس بطاعه منعنا عدم جوازه من الله تعالى، فان أفعاله كلها كذلك، و ان أراد الفعل الذي ليس له غايه صحيحه شرعا و عقلا فالحصر ممنوع، فان المباحات كلها ليست طاعه، و لا عبثا و لا سفها بهذا التفسير، سلمنا الحصر لكن لا نسلم أنه لا يقدر على الطاعه و السفه و العبث فانها ممكنه، و كل ممكن مقدور له، لكن الصارف يصرفه عن ذلك، و لا يلزم من ذلك عدم القدره.

### مذهب الجبائيان في عدم قدرته تعالى

على عين مقدور العبد

قال: و خالف الجبائيان، حيث حكما بأن الله تعالى لا يقدر على عين

ص: ١٩٢

مقدور العبد، و الا لزم اجتماع النقيضين اذا اراده الله تعالى و كرهه العبد أو بالعكس.

و الجواب: اذا أضيف الفعل الى أحدهما استحال- من تلك الحثيه- اضافته الى الاخر، و هو قبل اعتبار الاضافه يمكن استناده الى كل منهما على البذل.

اقول: من المذاهب الباطله مذهب الجبائين أبو علي و ابنه أبو هاشم و جماعه من المعتزله، و هو أنه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد و ان قدر على مثله، و تابعهما في ذلك السيد المرتضى و الشيخ أبو جعفر الطوسي.

و استدلو على ذلك: بأنه لو قدر على عين مقدور العبد اجتماع قادران على مقدور واحد، و هو باطل.

أما الشرطيه فظاهره، و أما بطلان التالي فلانه لو اجتمع على مقدور واحد قادران اجتماع النقيضان، و اللازم باطل فكذا الملزوم.

بيان الملازمه: ان المقدور من شأنه الوقوع عند داعي القادر عليه و البقاء على العدم عند وجود صارفه، فلو كان مقدور واحد واقعا من قادرين و فرضنا وجود داعي أحدهما و وجود صارف الاخر في وقت واحد، لزم أن يوجد بالنظر الى الداعي و أن يبقى على عدمه بالنظر الى الصارف، فيكون موجودا غير موجود، و هما متناقضان، هذا خلف.

و الجواب: أن كون المقدور مشتركا انما يمكن اذا أخذ غير مضاف الى أحدهما، أما بعد الاضافه الى أحدهما، فيمتنع فيه الاشتراك من حيث تلك الاضافه، فالمقدور غير المضاف يمكن اضافته الى كل واحد منهما على سبيل البذل، و هو المراد من كون مقدور أحدهما مقدورا للآخر، و حيثئذ لا يلزم اجتماع النقيضين، لان بقاء المقدور على العدم عند وجود صارف قادر معين

ممنوع، بل عند ارتفاع مطلق الداعى و وجوب الصوارف كلها، و ليس الامر كذلك فيما نحن فيه.

و فى هذا نظر: أما أولا فلان الفعل قبل الانضياف الى أحدهما لا يكون عين مقدور أحدهما، بل كما يصح اضافته الى أحدهما يصح اضافته الى الآخر و حيثئذ تتعلق قدره كل واحد منهما بمثل مقدور الآخر لا بعين مقدوره، و ليس هو موضوع المسأله.

و أما ثانيا: فان الصارف ليس هو عدم الداعى، بل كما أن الداعى معنى موجود فى القادر بانضيافه الى القدره، يصير القادر سببا تاما لوجود المراد، و كذلك الصارف معنى موجود فى القادر بانضيافه الى القدره، يصير القادر سببا تاما لانعدام المكروه، و عدم الداعى لازم له. و لما كان الحال كذلك فجعل أحدهما موجبا لما يتعلق به من دون الآخر تحكّم.

بل الجواب: انه يقع فعل أقوى القادرين، كما اذ أراد الله تعالى فعلا و كرهه العبد، و منع قوه القادر القوى القادر الآخر لا يخرجّه عن قدريته، اذ فعل القادر مشروط بعدم المانع.

### البحث الثالث: الدليل على أنه تعالى عالم

#### اشاره

قال: البحث الثالث- فى أنه تعالى عالم: و يدل عليه أنه تعالى فعل الافعال المحكمه المتقنه، و كل من كان كذلك فهو عالم. و المقدمتان ضروريتان.

و لانه تعالى مختار، و كل مختار عالم، اذ المختار انما يفعل بواسطه القصد و الاختيار، و هو مسبوق بالعلم بالضروره.

أقول: لما فرغ من بحث القدره شرع فى بحث العلم، و اتفق العقلاء على كونه تعالى عالما، و خالف فى ذلك جماعه من الفلاسفه سيأتى البحث معهم و قبل الخوض فى الدلاله على هذا المطلوب نبين المراد من كونه عالما.

فنقول: ان الانسان الذى لم يكن عالما بالمسأله ثم ظهرت له، يحصل له حاله لم تكن حاصله من قبل، وهى ظهور المسأله له. فالعلم عبارته عن ظهور الاشياء و انكشافها للنفس، و علم الله تعالى بالاشياء عبارته عن ظهورها له و انكشافها لا بمعنى أنها لم تكن ظاهره ثم ظهرت و انكشفت، بل بمعنى أنها ظاهره لذاته غير غائبه أزلا و أبدا. و لا يتغير ذلك الانكشاف و الظهور، فيعلم الثابت ثابتا و المتغير حاصلًا فى حينه غير حاصل فى غيره من الاحيان، «فلا- يعزب عنه مثقال ذره فى الارض و لا فى السماء» (١)، من غير أن يحصل لذاته المقدسه حلول صفه فيها، أو تغير من حال الى حال.

إذا عرفت هذا فاعلم أن المصنف استدل على كونه عالما بوجهين:

الاول: أنه فعل أفعالا محكمه متقنه، و كل من كان كذلك فهو عالم، فالله تعالى عالم، و المتقدمتان ضروريتان.

أما الصغرى: فالحس يدل عليها، لان المراد بالاحكام هو الترتيب العجيب و التأليف اللطيف المستجمع لخواص كثيره، المشتمل على منافع (٢) عظيمه و ذلك ظاهر فى العالم فانه اما فلكى أو عنصرى، و الاحكام ظاهر فى القسمين.

أما الفلكى فبين لمن تأمل خلق الافلاك و نضدها و ترتيبها، و ما يترتب على حركاتها من وجود الليل و النهار، و ما يحصل فيهما من الافعال العجيبه.

و أما العنصرى فلانه اما بسائط أو مركبات، و الاحكام أيضا ظاهر فى القسمين، خصوصا فى بنيه الانسان، كما قال الله تعالى وَ فى أَنفُسِكُمْ أَ فَلَآ تُبْصِرُونَ (٣) و ذلك بين لمن نظر فى علم التشريح.

ص: ١٩٥

١- (١) اقتباس من سوره يونس: ٦١.

٢- (٢) فى «ن» فوائد.

٣- (٣) سوره الذاريات: ٢١.

و أما الكبرى: فبديهيه، لان بديهه العقل حاكمه بأن أمثال ذلك لم يصدر الا عن له علم، و ان صدر فلا يمكن أن يتكرر منه مره بعد أخرى، فان من يكتب مرارا خطأ حسنا لا- يمكن أن يتصور أنه أمى جاهل بالخط، مع أنه لا- نسبه لما في ذلك الخط من الاحكام و الاتقان الى ما في أقل شيء من أفعال الله تعالى فاذا كان العلم الضروري حاصل هناك فهنا أولى.

ان قلت: الكبرى منقوضه بالنحل فانه يبني بيتا مسدسا تعجز عنه الحذاق في الهندسه، و العنكبوت فانه يبني بيتا في غايه الاحكام، و النمل فانه يصدر عنه أفعال محكمه، و سائر الحيوانات فانه يصدر عنه أفعال عجيبه لطيفه، مع أنه لا شيء منها بعالم. و ينتقض أيضا بالمحتدى (1) لفعل غيره، كمن ينقش نقشا محكما محتديا بنقش النقاش، فانه يفعل فعلا محكما مع أنه غير عالم بالنقش.

قلت: الجواب عن الاول من وجوه الاول: نمنع كون تلك الحيوانات فاعله لما ذكرت، بل الفاعل في الحقيقه هو الله كما يقوله الاشعري، أو أن الفاعل بالطبع ليس فاعلا بالحقيقه، بل هو فعل الله لانه فاعل السبب، فيكون فاعلا للمسبب.

الثاني: سلمنا كونها فاعله، لكن نمنع كونها غير عالمه بما يصدر عنها، بل هي شاعره بأفعالها كلها، لا بد لنفي ذلك من دليل.

الثالث: سلمنا أنها غير عالمه، لكن خلق مثل هذه الحيوانات محكم، و الهامها فعل هذه الأفعال أحكم من ايجادها من غير توسط.

و عن الثاني لا نسلم أن المحتدى فاعل حقيقه، اذ هو ليس مستقلا في فعله المحكم بل بمشاركه المحتدى، و لذلك لو انفرد لم يأت بشيء يعبأ به، فالنقض به غير وارد، سلمنا لكنه صادر منه على وجه الندره، و مرادنا بكون كل من صدر

ص: ١٩٦

١- (١) أى المتابع لفعل غيره.

عنه فعل محكم هو عالم (1) على سبيل الدوام و الاستمرار، و المحتدى ليس كلما رام الاحتذاء أمكنه ذلك، سلمنا لكن المحتدى عالم بفعله حال ايقاعه و ان لم يكن عالما به مطلقا، و حينئذ يصدق كل من فعل محكما فهو عالم به.

الثانى: أنه تعالى مختار، و كل مختار عالم. أما الصغرى فقد تقدمت.

و أما الكبرى فلان المختار انما يفعل بواسطة القصد، و الداعى و القصد الى الشىء مسبوق بتصوره أولا. و الا لكان توجه اختياره إليه دون غيره من الاشياء ترجيحا من غير مرجح، و هو محال بالضروره.

### اثبات عموم العلم له تعالى

قال: و هو عالم بكل المعلومات، لانه ان صح أن يعلم كل المعلومات و جب له ذلك، و المقدم حق، فالتالى مثله.

بيان الشرطيه: أن صفاته تعالى نفسيه يستحيل استنادها الى غيره، و الصفه النفسيه متى صحت و جبت. و لان اختصاص بعض المعلومات بتعلق علمه به دون ما عداه ترجيح من غير مرجح.

و أما صدق المقدم فلانه تعالى حى، و كل حى يصح أن يعلم كل معلوم.

أقول: البارى تعالى عالم بكل ما يصح أن يكون معلوما، واجبا كان أو ممكنا أو ممتنعا، قديما كان أو حادثا، كليا كان أو جزئيا، متناها كان أو غير متناه.

خلافا لجماعه من الفلاسفه ستأتى أقوالهم.

و الدليل على ما ادعينا هو أن نقول: ان صح أن يعلم كل معلوم و جب أن يعلم كل معلوم، لكن المقدم حق فالتالى مثله. أما الملازمه فلو جهين:

الأول: ان صفاته تعالى نفسيه، و الصفه النفسيه كلما صحت و جبت، أما

ص: ١٩٧



أن صفاته نفسيه، فلما يأتي من كونها نفس ذاته و معلوله (١) لذاته، و أما أنها كلما صحت وجبت، فلانها لو لم تكن كذلك لتوقف على الغير، فلا تكون ذاتيه.

الثاني: انه اذا صح أن يعلم كل معلوم لو لم يجب أن يعلم كل معلوم لكان اختصاص علمه بالبعض دون البعض الاخر ترجيحاً من غير مرجح و هو محال. و أما حقيقه المقدم فلانه تعالى حي، و كل حي يصح أن يعلم كل معلوم.

أما الصغرى فستأتى، و أما الكبرى فلان معنى الحى هو الذى لا يستحيل أن يقدر و يعلم، و نسبه هذا الحكم الى كل ما يصح أن يعلم واحده.

### دليل اثبات العلم بالجزئيات

قال: و اعلم أن اضافه العلم الى المعلوم كاضافه القدره الى المقدور، فكما لا تعدم القدره بعدم المقدور المعين كذلك العلم. و انما الذى يعدم الاضافه إليهما، و تلك أمر اعتبارى لا صفه حقيقه.

اقول: هذا اشاره الى جواب حجه من منع من علمه تعالى بالجزئيات، و تحرير البحث هنا أن نقول: العلم بالجزئى يقع على وجهين:

أحدهما أن يعلم أنه وقع أو سيقع أو هو واقع الآن.

الثانى أن يعلم مقرونا بسببه و بالزمان، لا من حيث أنه وقع أو سيقع، مثل العلم بأنه اذا وصلت الشمس الى حد معين يقع التوسط بينها و بين القمر للارض و يحصل العلم بالخشوف، و هذا العلم واقع قبل وجود الخسوف و معه و بعده، و لا- يعلم أنه وقع الخسوف أو سيقع أو هو واقع الآن، و لا خلاف أنه تعالى عالم

ص: ١٩٨

---

١- (١) المعلوليه بالمجاز أى لا يفتقر الى غير الذات و لا يلزم من ذلك افتقارها فى وجودها الى الذات، لامتناع الدور و التسلسل و حلول الحوادث فى الذات و خلوها عن الكمال «منه».

بالجزئيات على الوجه الثانى.

و انما الخلاف حصل بين الحكماء و المتكلمين فى علمه تعالى بالوجه الاول، فذهب الحكماء الى منعه محتجين: بأنه لو علم الجزئى على وجه يتغير لزم تغير علمه تعالى و هو محال. بيان الملازمه: أنه اذا علم الخسوف مثلاً قد وقع ثم ان الخسوف عدم فهل يبقى علمه بوقوع الخسوف أم لا؟ فان كان الاول لزم الجهل و هو عليه تعالى محال.

و ان كان الثانى لزم عدم العلم الاول و وجود غيره، و ذلك تغير فى علمه و هو محال.

و أما بطلان اللازم فلان علمه هو نفس ذاته، فيلزم من تغيره تغير ذاته و هو محال.

أجاب المصنف و جماعه من المحققين بأن العلم من الصفات الحقيقيه التى يلزمها الاضافه الى المعلوم، كالقدره التى يلزمها الاضافه الى المقدور، و اذا عدم المعلوم عدمت اضافته إليه، كما [أنه] اذا عدم المقدور عدمت اضافته (1) إليه، و لا يضر القادر عدم مقدوره، و لا تعدم عنه صفته الحقيقيه بل اضافته إليه، كذلك العلم اذا تغير معلومه عدمت تلك الاضافه المتعلقة به، و هى أمر اعتبارى، و وجدت اضافه أخرى و لا يتغير العلم الذى هو صفه حقيقيه.

و فيه نظر: اذ يلزم أن يكون له تعالى صفه زائده على ذاته و هو باطل، بل الجواب أن جميع الموجودات من الازل الى الابد كل منها على ما هو عليه منكشف له، و قد تقدم بيانه فى أول المسأله.

### علم الله تعالى بذاته

قال: و هو يعلم ذاته، خلافا لبعض الفلاسفه، لان ذاته يصح أن تكون

ص: ١٩٩

---

١- (١) فى «ن»: اضافته القدره، فلا يصير القادر معدوما بعدم مقدوره الخ.

معلومه، و احتجاجهم بأن العلم اما صوره مساويه للمعلوم فى العالم أو اضافه، و هما مستحيلان فى علم [البارى] العالم بنفسه. ضعيف على تقديرى الاضافه و الصوره: أما على تقدير الصوره فلانها انما تعتبر فى عالم بمعلوم مغاير لذاته.

أما العالم بذاته فان الصوره نفس ذاته، فهو يعقل ذاته بذاته لا بصوره حاله فى ذاته. و أما على تقدير الاضافه فقل هنا: ان الذات من حيث أنها عاقله مغايره لها من حيث هى معقوله، فصحت الاضافه، لان المغايره - و لو بوجه ما - كافيه.

قل عليه: انه يلزم الدور، لان العلم مشروط بالمغايره، فان كان شرطا لها دار.

و الجواب أنا نقول: الذات من حيث يصح أن تكون معلومه مغايره لها من حيث يصح أن تكون عالمه، و هذه المغايره كافيه، و لا تتوقف على العلم.

أقول: البارى تعالى يعلم ذاته، لانها مفهوم من المفهومات التى يصح أن يعلم، و كلما يصح أن يعلم يجب أن يكون معلوما له تعالى، فذاته تعالى معلومه و المقدمتان تقدم بيانهما. و خالف بعض الفلاسفه فى ذلك، و منع من علمه تعالى بذاته، و احتج عليه بأن العلم اما صوره أو اضافه، و كلاهما مستحيلان فى حق العالم بنفسه.

أما على تقدير الصوره فلانه يلزم منه اجتماع الامثال، و ذلك لان العلم بالشىء هو حصول صوره مساويه للمعلوم فى ذات العالم، فلو علم ذاته لحل فى ذاته صوره مساويه لذاته فيلزم اجتماع المثليين، و هو محال. و أما على تقدير الاضافه فلانه يلزم [منه] اضافه الشىء الى نفسه، و هو غير معقول، لان الاضافه نسبه تستدعى منتسبين متغايرين، و الشىء لا يغاير نفسه.

و الجواب أن هذا ضعيف، أما على تقدير الصوره فلان حصول الصوره انما يفتقر إليها فى عالم بمعلوم مغاير لذاته، فيحتاج الى تحصيل صوره مساويه

لذلك المعلوم ليشاهدا و يطلع عليها، فتحصل له العلم بذلك المعلوم، أما العالم بذاته فالعالم و المعلوم شىء واحد، فهو يعلم ذاته بذاته لا بصورة مغايره لذاته، فلا يلزم اجتماع الامثال.

و أما على تقدير الاضافه فقد أجاب الرئيس ابن سينا: بأن الاضافه لا تستدعى المغايره الخارجيه بل الذهنيه، و هى هنا حاصله، فان الذات من حيث أنها عالمه مغايره لها من حيث أنها معلومه، فان المغايره و لو بوجه ما كفيه.

و اعترض فخر الدين الرازى: بأنه يلزم منه الدور، فان هذه المغايره تتوقف على قيام العلم بالذات حتى تصير الذات عالمه و معلومه باعتبارين، و الفرض أن العلم اضافه تستدعى المغايره السابقه على قيامه بالذات، فلو كانت المغايره الاولى هى هذه لزم الدور.

أجاب المحققون: بأن مراد الرئيس أن الذات من حيث يمكن أن تكون عالمه مغايره لها من حيث يمكن أن تكون معلومه، و بهذا القيد لا تتوقف المغايره على العلم بالفعل، بل على امكان العلم، فلا يلزم الدور.

و فيه نظر: فانه تعالى ليس له صفه كماليه بالامكان و القوه، بل كمالاته تعالى كلها بالفعل، و كلما صح له شىء و جب له، و حينئذ يعود الجواب (1) من أصله.

### البحث الرابع: اثبات الحى لله تعالى

قال: البحث الرابع - فى أنه تعالى حى: ذهب قوم الى أن معنى كونه تعالى حيا هو أنه لا يستحيل أن يقدر و يعلم. و اثبات هذه الصفه ظاهر، لانا قد بينا كونه قادرا عالما، فلا يستحيلان عليه بالضروره، فيكون حيا بهذا المعنى.

ص: ٢٠١

و ذهب آخرون الى أنه صفه، لان اختصاص ذاته تعالى بصحه القدره و العلم دون غيرها من الذوات لا بد له من مخصص، و هو الحياه.

و قد بينا ضعف هذا القول فى كتاب «نهايه المرام».

أقول: اتفق العقلاء على وصفه تعالى بالحياه، و اختلفوا فى معنى ذلك فذهب الذين يقولون بزياده الصفات على ذاته- و هم جمهور المعتزله و الاشاعره- الى أن له تعالى صفه ثبوتيه زائده على ذاته هى الحياه، لاجلها يصح أن يقدر و يعلم.

و ذهب نفاه زياده الصفات- و هم الحكماء و أبو الحسين البصرى و المحققون- الى أنها صفه سلبيه، و معناها أنه لا يستحيل أن يقدر و يعلم و لا شك أن هذا الوصف ثابت له تعالى ضروره بعد ثبوت كونه تعالى قادرا و عالما. و الحكماء فسروا الحى بأنه الدراك الفعال، و هو قريب مما ذكرناه.

احتج الاولون بأنه لو لا اختصاص ذاته بما لاجله صح أن يقدر و يعلم لزم التخصيص من غير مخصص، و اللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمه:

أن الذوات متساويه فى الذاتيه، فاختصاص بعضها بصحه القدره و العلم دون بعض تستدعى ذلك.

و الجواب من وجوه: الاول: سلمنا أنه لا بد من مخصص، لكن لم قلت أنه زائد، و لم لا يجوز أن يكون لخصوصيه ذاته تعالى.

الثانى: سلمنا ذلك لكن ما ذكرتموه مبنى على تساوى الذوات، و هو ممنوع، بل ذاته تعالى مخالفه لسائر الذوات كما يجىء بيانه.

الثالث: سلمنا تساوى الذوات، لكن اختصاص ذاته تعالى بتلك الصفه دون باقى الذوات (1) ان لم يكن لمخصص لزم التخصيص من غير مخصص و هو

ص: ٢٠٢

محال، و ان كان لمخصص نقلنا الكلام إليه و هلم جرا.

## البحث الخامس: اثبات الإرادة لله تعالى

قال: البحث الخامس في أنه تعالى مرید: و خالف في ذلك جمهور الفلاسفة.

لنا: أن العالم محدث على ما تقدم، فتخصيص ايجاده بوقت وجوده دون ما قبله و ما بعده لا بد له من مرجح، و هو الإرادة، تساوى نسبه قدره الى الطرفين. و العلم تابع، فلا يكون هو المتقدم بالذات.

و هل الإرادة في حقه تعالى نفس العلم بما يشتمل عليه الفعل من المصلحه أو مغايره له؟ أبو الحسين على الاول، و الاشعريه و أبو هاشم على الثاني.

و قد بينا توجيه الكلامين و الاعتراض عليهما في كتاب «النهايه».

أقول: اتفق المتكلمون على وصفه تعالى بالإرادته، و خالف الفلاسفة في ذلك و لم يثبتوا له تعالى هذه الصفه، بناء منهم على أن القاصد الى ايجاد شيء يكون مستكملا بذلك الشيء من حيث أنه اذا فعله حصل ما هو أولى به أن يفعله فان القاصد لا ييجاد شيء لو لم يكن ذلك الشيء أولى به لما توجه القصد نحوه فلو كان تعالى مریدا لكان مستكملا، فيكون ناقصا تعالى الله عنه.

و فيه نظر: فانه يجوز أن يقصد الى ايجاد شيء لكون ذلك الشيء حسنا في نفسه، فانه يقع الغير حسنا في نفسه.

و احتج المتكلمون على ثبوت الإرادة بما ذكره المصنف و تقريره: أن الله تعالى أوجد العالم في وقت وجوده دون ما قبله و ما بعده، مع تساوى الاوقات بالنسبه الى الفاعل و القابل، و أوجده على شكل دون شكل، فانه جاز أن تكون مثليا أو مربعا أو مخمسا، أو غير ذلك من الاشكال الممكنه للجسام، فاختصاص

وجوده بوقته و شكله بما هو عليه يفتقر الى مخصص، لما عرفت من استحاله التخصيص من غير مخصص، فذلك المخصص لا جائز (١) أن يكون هو القدره، لان شأنها اليجاد من غير تخصيص بوقت أو وصف، و الا لما صح الفعل فى غير ذلك الوقت، أو على غير ذلك الوصف. و لا العلم، و الا لما صح الفعل فى غير ذلك الوقت، أو على غير ذلك الوصف. و لا العلم، لان العلم تابع للمعلوم بمعنى أنه يستفاد منه، فان كون الناطق مأخوذ من علمنا بالانسان لاجل أنه فى الواقع كذلك، لا أنه كذلك لاجل علمنا به.

و اذا كان تابعا لا يكون مخصصا، لان المخصص متقدم و التابع متأخر.

و لا باقى الصفات، و ذلك ظاهر فبقى أن يكون المخصص أمر آخر و هو الإراده.

و هنا نظر: فان كون العلم تابع انما يتم فى العلم الانفعالى المستفاد من الاعيان الخارجيه لا العلم الفعلى، و علم الله من القسم الثانى، و حينئذ يكون متقدما، فجاز أن يكون مخصصا، و هو العلم باشمال الفعل على المصلحه.

قوله «و هل الإراده فى حقه تعالى» الخ، قد تقدم فى باب الاعراض تحقيق هذا المقام و نقول هنا: ذهب أبو الحسين [البصرى] الى أن ارادته تعالى هى علمه بالمصلحه، لان هذا المعنى صالح للتخصيص، و كلما صالح للتخصيص فهو إرادته لها.

أما الصغرى فلان العلم بالفعل المشتمل على المصلحه أو المفسده المعينه مخصص و مميز له عن باقى الافعال و ذلك ظاهر.

و أما الكبرى فلاننا انما احتجنا الى اثبات الإراده لاجل تخصيص الافعال و تميزها، بحيث يوقعها الفاعل على حال دون حال، و قد صالح العلم المذكور للتخصيص، فيكون هو الإراده.

ص: ٢٠٤

و الاعتراض عليه من وجوه:الاول:لم لا يجوز أن يكون المخصص هو الميل المترتب على هذا العلم كما تقدم بيانه،و قولهم أنه من توابع القوى الحيوانيه ممنوع،لجواز أن يكون عقليا كما تقدم.

الثانى:أن العلم تابع فلا يصلح للتخصيص،و يرد على هذا ما تقدم من انقسام العلم الى قسمين،و التابع أحدهما لا غير.

الثالث:قوله«انه صالح للتخصيص»قلنا:هذا لا- يمنع من أن يكون هناك مخصصات أخر،فان ذلك جائز،و مع جوازه لا يكفى ذلك فى بيان المدعى.

و ذهب أبو القاسم البلخى الى أن ارادته فى أفعاله علمه بها،و فى أفعال غيره أمره بها.و يرد عليه ما ورد على أبى الحسين فى العلم،و أما الامر فهو معلل بالاراده فهو مغاير لها.

و ذهب النجار الى أن معنى كونه مريدا هو أنه غير مغلوب و لا- مكره،فهى اذن سلبيه.مع أن ما ذكره لازم لافعال المريد،لا أنه نفس الإراده.

و ذهبت الاشاعره و بعض المعتزله الى أن له صفه ثبوتيه زائده على الداعى من شأنها التخصيص،لكن الاشاعره قالوا بقدمها،و المعتزله بحدوثها،و سيأتى تمام كلامهم و احتجاجهم و الجواب عنه.

### البحث السادس: اثبات الادراك للبارى تعالى

قال: البحث السادس-فى أنه تعالى مدرك:أجمع المسلمون على ذلك، و اختلفوا فى معناه:فأبو الحسين ذهب الى أن معناه أنه تعالى عالم بالمدركات (1)و الاشعريه و أكثر المعتزله على أنه زائد على العلم.و يدل على اتصافه تعالى بذلك القرآن،و ما تقدم من أنه تعالى عالم بجميع المعلومات.

ص:٢٠٥

---

١- (١) فى المطبوع من المتن:بالمدرک.



و احتجاج النفاه بافتقار الابصار الى الشعاع و السماع الى وصول التموج.

ضعيف،لما تقدم،و لان ذلك انما يصح فى حقنا،أما فى حقه تعالى فلا.

أقول: اتفق المسلمون على وصفه بالادراك،لورود ذلك فى القرآن العزيز و اختلفوا فى تفسيره:فقال أبو الحسين البصرى و الكعبى:معناه علمه بالمدركات و قالت الاشاعره و أكثر المعتزله:أنه زائد على العلم.

احتج أبو الحسين على مذهبه:بأن الادراك فى حقه تعالى اما أن يكون هو العلم أو الاحساس أو غيرهما،و الاخيران منفيان فتعين الاول،و هو المطلوب أما بطلان الاحساس فظاهر،لاستحاله الحواس عليه تعالى،و أما كونه غير العلم و الاحساس فلا،نه غير معقول،فلا يصح الحكم به،لان الحكم على الشئ أو به لا بد فيه من تصويره أولا،لان اثبات ما ليس بمعقول جهاله.

و فيه نظر:لان قوله ان الثالث غير معقول،اما أن يعنى بعدم المعقوليه استحاله اتصافه تعالى به،كما يقال كون الجسم مجردا غير معقول،فهو نفس المتنازع فيه،فيكون مصادرا به على المطلوب.أو يعنى أنه غير متعقل فنقول:

لا يلزم من عدم تعقل الشئ نفيه،فان عدم العلم بالشئ لا يوجب العلم بعدم ذلك الشئ.

و احتجت الاشاعره و من قال بالزيادة بوجهين:

الاول:أنه زائد على العلم فى الشاهد،فيكون كذلك فى الغائب.

الثانى:أنه لو لم يكن موصوفا بالادراك لا تصف بضده و هو باطل،لان ضده نقص،و الله تعالى منزه عن النقص.و بيان الاول أنه تعالى حى و كل حى يصح أن يدرك،فلو لم يكن البارى تعالى مدركا لزم اتصافه بعدم الادراك.

و الجواب عن الاول أن الزيادة فى الشاهد مسلمه،لكنها راجعه الى تأثير الحاسه،و الحاسه مستحيله عليه تعالى،فيستحيل ذلك الزائد.و عن الثانى بأننا

لا نسلم أنه لو لم يكن موصوفاً به لا تصف بـضده، لجواز خلو المحل عن الضدين كالهواء، فإنه لكونه جسماً يصح اتصافه بالسواد والبياض، ولا يلزم من عدم اتصافه بأحدهما اتصافه بالآخر، نعم يلزم من عدم اتصافه به اتصافه بعدمه، لكن لم قلت [إن] عدم الإدراك نقص في حقه تعالى.

و القياس على الشاهد لم يتم، فإن حسن الصورة في الشاهد من صفات الكمال، وليست في الغائب كذلك، ولا يلزم من عدم اتصافه به نقص.

و أيضاً فإنا نمنع كبرى القياس، أعنى كل حى يصح أن يدرك، فإن كثير من الأحياء قد انتفى عنه الإدراك، فإن السمك و كثير من الهوام لا سمع لها، و العقب و الخلد لا بصر لهما، و الديدان لا سمع لها و لا بصر، فلا يتم المدعى.

و الأولى أن نقول: لماد دل الدليل النقلى على اتصافه بالإدراك آمناً بذلك و رأينا أن حقيقته اللغويه يفتقر الى الآلات الجسمانية، و هى مستحيله عليه تعالى فعلمنا أن المراد ليس حقيقته اللغويه، فتعين حمله على المجاز، و هو العلم.

لأنه أقرب المجازات إليه، لأنه إطلاق اسم السبب على المسبب، فيكون المراد به كونه عالماً بالمدركات، و يدل على ثبوت هذا الوصف له ما تقدم من كونه عالماً بكل المعلومات و من جملتها المدركات.

قوله «و احتجاج النفاه» الخ اشاره الى حجة الفلاسفة المانعين من وصفه تعالى بالإدراك و تقريرها: أنه لو كان البارئ تعالى موصوفاً بالإدراك لزم اتصافه بالآلات الحسية، و اللازم باطل فالمزوم مثله.

بيان الملازمة: أن الإدراك البصرى اما بخروج الشعاع أو الانطباع، و كلاهما مفتقر الى الآله. و كذا الإدراك السمعى يتوقف على حصول التموج الى الصماخ، و كذا باقى الإدراكات و هو ظاهر. فلو كان تعالى موصوفاً بالإدراك لكان له آله حسية، و هو محال.

و الجواب من وجهين:الاول:انا نمنع التوقف على الشعاع و الانطباع و قد تقدم.

الثانى: ان ذلك ان سلمنا توقفه فهو فى الشاهد،أما فى الغائب فلا،فجاز أن يكون فى الغائب بمعنى آخر.

### البحث السابع: تحقيق حول اثبات التكلم للبارى تعالى

قال: البحث السابع فى أنه تعالى متكلم:أجمع المسلمون على و اختلفوا فى معناه:فالمعتزله أنه تعالى أوجد حروفا و أصواتا فى بعض الاجسام تدل على المعانى المطلوبه يعبر الله تعالى عنها.و الاشعريه أثبتوا معنى قائما بذاته تعالى قديما مغايرا للحروف و الاصوات،تدل عليه العبارات.

و هو واحد،ليس بأمر و لا نهى و لا خبر و لا نداء،و يسمى«الكلام النفسانى».

و يدل على ثبوت الكلام بالمعنى الاول ما تقدم من أنه تعالى قادر على كل مقدور،و القرآن و لا دور،و لا مكان الاستدلال على النبوه بغير القرآن من المعجزات،أو به لا من حيث أنه مستند الى الله تعالى.

و المعتزله بالغوا فى انكار ما ذهب إليه الاشاعره و منعوا من تعقله أولا، ثم من وحدته.ثم من مغايرته للامر و النهى و الخبر،و غير ذلك من أساليب الكلام.

أقول: هذه الصفه أيضا ممّا خالف فيها الحكماء،لتوقفها على الآله الجسمانيه،و عدم دليل عقلى يدل على غير ذلك.و اتفق المسلمون على اتصافه تعالى بها،لورود ذلك فى النقل،ثم اختلفوا فى تفسير ذلك:

فقال المعتزله:معنى كونه متكلما أنه أوجد حروفا و أصواتا فى أجسام

مخصوصه، لتدل على المعانى التى يريد الله تعالى التعبير عنها.

وقالت الحنابلة: كلامه عباره عن الحروف و الاصوات المسموعه، لكنه عندهم قديم.

وقالت الاشاعره: ان كلامه تعالى معنى واحد قائم بذاته تعالى قديم، ليس بأمر و لا نهى و لا خبر و لا استفهام و لا غير ذلك من أساليب الكلام (١)، و ليس بحرف و لا صوت، تدل عليه العبارات. و سيأتى تمام كلامهم فى هذا المقام.

و اختار المصنف مذهب المعتزله و هو الحق، و استدل على ثبوت الكلام له تعالى بهذا المعنى بوجهين: عقلى و نقلى.

أما العقلى: فلان ايجاد حروف و أصوات فى جسم من الاجسام أمر ممكن و كل ممكن فهو مقدور لله تعالى، فثبوت الكلام بهذا المعنى مقدور لله. أما الصغرى فظاهره، و أما الكبرى فلما تقدم من كونه قادرا على الممكنات.

و أما النقلى فقولته تعالى: وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا (٢) و لان كلامه مسموع و لا شىء من غير الحروف و الاصوات بمسموع، فلا شىء من غيرهما بكلام الله تعالى، أما الصغرى فلقوله تعالى حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ، (٣)، و أما الكبرى فظاهره.

لا يقال: استدلت على ثبوت الكلام بالكلام فيلزم الدور، بيانه: أن كون القرآن حجه يتوقف على كونه كلام الله، و كونه كلام الله يتوقف على ثبوت كونه تعالى متكلمًا، و قد أثبت كونه تعالى متكلمًا بالقرآن، فيلزم الدور.

ص: ٢٠٩

---

١- (١) كالاستخبار و النداء و القسم و الطلب، و العرض و التمنى و التعجب «منه».

٢- (٢) سورة النساء: ١٦٤.

٣- (٣) سورة التوبه: ٦.

لانا نجيب عنه: بأننا لا نسلم أن كون القرآن حجه يتوقف على كونه تعالى متكلماً، بل يتوقف على صدق الرسول (صلى الله عليه و آله) و صدق الرسول يتوقف على المعجزه، و هو أعم من القرآن، لحصوله في غير القرآن من انشقاق القمر و غيره.

ثم نستدل على كونه تعالى متكلماً بالقرآن، لا من حيث أنه كلام الله تعالى بل من حيث هو اخبار الرسول الصادق في كلما أخبر به. أو يستدل بالقرآن على صدق الرسول، لا من حيث أنه كلام الله تعالى، بل من حيث اعجازه الحاصل في فصاحته و أسلوبه و تركيبه.

قوله «بالغوا» الخ. اعلم أن هذه المسأله من جمله المعارك العظيمه بين المعتزله و الاشاعره، و قد طول الفريقان في تقرير الكلام، و نحن نذكر حاصل ما ذكره الاشاعره و ما أورد عليه المعتزله فنقول:

ذهبت الاشاعره الى أنه تعالى متكلم، لدلاله العقل و النقل عليه، و أن كلامه تعالى قائم بذاته، و أنه واحد ليس بأمر و لا نهى و لا غير ذلك و أنه قديم.

و المعتزله بالغوا في انكار جميع هذه المدعيات. فلنورد كلام الفريقين ملخصين له بأوجز عبارته و ذلك في مسائل:

الاولى - قالت الاشاعره: البارى تعالى حى، و كل حى يصح أن يكون متكلماً، فلو لم يكن تعالى متكلماً لكان موصوفاً بضده، و ضده نقص، تعالى الله عنه.

قالت المعتزله: لا نسلم أن كل حى يصح أن يكون متكلماً، و لا نسلم أنه لو لم يكن موصوفاً به لوصف بضده، و لا نسلم أن ضده نقص، و قد تقدم بيان ذلك كله في مسأله الادراك.

الثانية:قالت الاشاعره: الكلام عندنا مقول على قسمين:الاول الكلام الحسى،و هو ايجاد الحروف و الاصوات الداله على المعانى كما ذكرتم.

و الثانى المعنى التى تعبر عنه بتلك الحروف و الاصوات،و هو الكلام النفسى كما أشار إليه الشاعر:

ان الكلام لفى الفؤاد و انما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

أما القسم الاول فلا نزاع فيه.و أما الثانى فيدل على ثبوته أنه ثبت أن الالفاظ موضوعه بإزاء الصور الذهنيه،فاذا نطق أحدنا بخبر فذلك المدلول عليه ليس هو الاعتقاد،لانه قد يخبر بما لم يعتقد،و ليس هو القدره و لا- العلم و هو ظاهر،و لا الإراده لان الشخص قد يأمر بما لا يريد،كما فى قصه الامر لعبيده اقامه لعذره عند السلطان حين يوعده على ضربه،فانه طالب غير مرید لطاعته،فان طاعته مستلزمه لعقوبه السلطان له،و العاقل لا يريد ضرر نفسه، و ظاهر أن غير ذلك من الصفات ليست مما وضع له اللفظ،فبقى أن يكون لمعنى آخر،و هو«الكلام النفسانى»و يدل على تسميته كلاما البيت المذكور.

و حينئذ نقول:لما دل الدليل على كونه متكلمًا،فلا جائز أن يكون كلامه هو القسم الحسى،لان كلامه صفته،و صفه الشىء تقوم به،لكن الحسى لا يقوم به،فلا يكون صفته،فبقى أن يكون هو القسم النفسى و هو المطلوب، و الله تعالى متكلم بمعنى أنه قائم به ذلك المعنى النفسى.

قالت المعتزله:لا- شك أن المتبادر الى الاذهان من قولنا تكلم فلان ليس الا ايجاد الحروف و الاصوات،و ذلك مما لا شك فيه،و لهذا لو قال شخص عن الاخرس و الساكت أنهما متكلمان كذبه العقلاء فى ذلك،و لو كان الكلام ما ذكروه لما ساغ لهم تكذيبه،لان الساكت و الاخرس لهما ذلك المعنى،و المراد من البيت المذكور تخيل الكلام،و الا لكان الاخرس متكلمًا،مع أنه كلام

شعري غير مفيد في المباحث العلميه.

و قولهم في الاستدلال على القسم الثاني ب«أن اللفظ موضوع للصور الذهنيه» مسلم، لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك المعنى من قبيل العلوم؟ فان صور الذهنيه اما تصورات أو كيفيات تلحقها بحيث تصير تصديقات، و كلاهما من أقسام العلوم. و لا نسلم اطلاق لفظ الكلام عليها الا باصطلاحكم، و هو ممنوع.

سلمنا لكن قولكم «ليس بإرادته لانه قد يأمر بما لا يريد» ممنوع، فانه كما لا يريد العاقل ضرر نفسه كذلك لا يطلبه، بل يوجد صورته الامر و ليس بأمر حقيقه، لان الإراده شرط في الامر عند بعضهم و ليس له إرادته.

ثم انا نقول: ان الحكم بالشئ مسبق بالعلم به، و ما ذكرتموه غير معلوم لا ضروره و لا نظراً، فاثباته جهاله. و حيث قد بان بطلان ما أثبتته الاشاعره.

فلم يكن كلامه تعالى الا الحروف و الاصوات، و ذلك هو المطلوب. و قولهم «أنه صفته و صفه الشئ تقوم به» مبنى على كون المتكلم من قام به الكلام، و هو ممنوع كما يجيء.

الثالثه: قالت الاشاعره ذلك المعنى واحد ليس بأمر و لا- نهى و لا- خبر و لا- استخبار و لا غير ذلك من أساليب الكلام، فان المرجع فيها كلها الى شئ واحد، فان حاصل الامر هو الاخبار عن حصول العقاب على الترك، و النهى عن حصول العقاب على الفعل، و كذا غير ذلك. و الكل ترجع الى الاخبار و هو واحد، فيكون الكلام واحد، و هو المطلوب.

قالت المعتزله: الحكم بكون الامر و النهى و الخبر و الاستفهام و التمنى و الترجى و غير ذلك من الاساليب حقائق مختلفه ضروري، فدعوى اتحادها مكابره صريحه، نعم قد يتصور اشتراك الامر و النهى في استلزام الخبر كما قلتم لكن ذلك لا يوجب الاتحاد، ثم انه كيف يتصور الاتحاد في سائر الإنشاءات

ص: ٢١٢

و الفاظ العقود و أمثال ذلك.

الرابعة: قالت الاشاعره: حيث تقرر أن كلامه تعالى هو المعنى، فاما أن يكون قائما بغيره، و هو محال. لان قيام صفه الشىء بغيره غير معقول، أولا- به و لا- بغيره و هو محال أيضا، لاستحاله حلول عرض لا- فى محل، فبقى أن يكون قائما به تعالى، لا جائز أن يكون حادثا، لاستحاله كونه محلا للحوادث، فيكون قديما، و هو المطلوب.

قالت المعتزله: هذا الكلام ممنوع، أما أولا فلابتناؤه على ثبوت المعنى و قد بان بطلانه. و أما ثانيا فلان قولكم «اما أن يكون قائما بغيره» و هو ممنوع فان المتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام، فان هذا بحث لفظى لغوى و لا شك أن أهل اللغه لا يسمون بالمتكلم الا من فعل الكلام، و لهذا يقولون تكلم الجنى على لسان المصروع، و لا يقولون تكلم المصروع، لاعتقادهم أن الكلام المسموع من المصروع فاعله الجنى، و ان كان الذى قام هو المصروع و كذا الصدى لا يوصف بانه متكلم و ان كان الكلام قائما به، و اذا بطل كون المتكلم من قام به الكلام بطل تقسيمهم الى أنه اما أن يكون حادثا أو قديما الخ.

## الفصل السادس: فى أحكام هذه الصفات

### البحث الاول: كيفية بقائه تعالى

قال: الفصل السادس- فى أحكام هذه الصفات- و فيه مباحث: الاول- فى أنه تعالى باق لذاته: ذهب الاشعري الى أنه تعالى باق ببقاء يقوم به تعالى.

و الحق نفيه، و إلا لزم افتقاره الى غيره، فيكون ممكنا. و لان البقاء لو كان زائدا على الذات لزم التسلسل.

و لان البقاء ان لم يكن باقيا لم يكن الذات الباقيه [به] (1) باقيه، هذا خلف

ص: ٢١٣

١- (١) هذه الزيادة فى المطبوع من المتن.



و ان كان باقيا:فان كان لذاته كان أولى بالذاتيه من الذات،و الذات أولى بكونها صفه منه،لافتقار الذات إليه و استغنائه عنها.و ان كان لبقاء آخر لزم الدور أو التسلسل.

أقول: اتفق العقلاء على أنه تعالى باق،لكن اختلفوا فى كيفية بقاءه،فذهب أبو الحسن الاشعري الى أنه باق ببقاء يقوم بذاته.و ذهب القاضى و امام الحرمين و فخر الدين الرازى و المعتزله و أصحابنا الى نفي ذلك البقاء خارجا،و حكموا بكونه تعالى باقيا لذاته لا لامر يقوم به و هو الحق.

و استدل المصنف عليه بوجه:

الاول: لو كان الله تعالى باقيا ببقاء زائد على ذاته لزم كونه ممكنا،و اللازم باطل فالملزوم مثله.بيان الملازمه:أن ذلك الزائد على الذات مغاير لها، و الفرض افتقارها إليه،و كل مفتقر الى الغير ممكن،فلو كان تعالى باقيا ببقاء لكان ممكنا.

الثانى: لو كان باقيا ببقاء زائد على ذاته لزم التسلسل،و اللازم كالملزوم فى البطلان.بيان الملازمه:أن ذلك الزائد يستحيل أن لا يكون باقيا،و الا لم تكن الذات باقيه،هذا خلف.و اذا كان باقيا كان له بقاء و بقاءه [باق]أيضا له بقاء،و يلزم التسلسل.

الثالث:لو كان الله تعالى باقيا ببقاء لزم:اما عدم بقاء الذات،أو الدور أو التسلسل،أو كون الذات صفه و بالعكس،و اللوازم بأسرها باطله فكذا الملزوم.بيان الشرطيه:ان البقاء اما أن يكون باقيا أولا،فان كان الثانى لزم الامر الاول،لان الذات انما هى باقيه بهذا البقاء و قد فرض غير باق،فتكون هى غير باقيه.

و ان كان الاول فاما أن يكون باقيا ببقاء أو لذاته،فان كان الاول فذلك

البقاء اما أن يكون باقيا بالبقاء الاول أو ببقاء آخر، فان كان الاول لزم الدور و هو محال، و هو اللازم الثانى.

و ان كان باقيا ببقاء آخر نقلنا الكلام إليه و يلزم التسلسل، و هو اللازم الثالث.

و ان كان باقيا لذاته لزم كون البقاء ذاتا، لان ذاته كافيه فى استمرار وجودها و الذات ليست كافيه فى استمرار وجودها، فتكون الذات أولى بالوصفيه، و الوصفيه أولى بالذاتيه، فيلزم انقلاب الحقيقه، و هو اللازم الرابع.

### البحث الثانى: مسأله نفى المعانى و الاحوال

قال: البحث الثانى- فى نفى المعانى و الاحوال: ذهبت الاشعريه الى أنه تعالى عالم بالعلم، قادر بالقدره، حى بالحياه، الى غير ذلك من الصفات.

و المعتزله أنكروا ذلك، و زعموا أنه تعالى عالم لذاته لا بمعنى قائم بذاته و كذا باقى الصفات، و هو الحق.

لنا: أنه لا- قديم سواه تعالى، لان كل موجود فهو مستند إليه تعالى، و قد بينا أنه مختار، و فعل المختار محدث. و لانه لو افتقر فى كونه عالما و غيره الى معان قائمه بذاته، كان مفتقرا الى الغير منفعلا عنه، لان هذه المعانى- و ان قامت بذاته تعالى- فهى مغايره له و الله تعالى لا- ينفعل عن غيره. و لان صدور العلم عنه يستدعى كونه عالما، [لانه مشروط] (١) فيكون الشىء مشروطا بنفسه أو يتسلسل.

و أما الاحوال التى أثبتها أبو هاشم فانها غير معقوله. و قد استقصينا (٢) القول

ص: ٢١٥

---

١- (١) لم تثبت هذه الجملة فى المطبوع من المتن.

٢- (٢) فى المطبوع من المتن: اشبعنا.

فى هذه المسأله فى كتاب «نهايه المرام فى علم الكلام» و كتاب «المناهج».

أقول: المعانى هى مبادئ المحمولات، كالقدره. يتفرع (1) منها قادر و يحمل على الذات و كالعالم ينتزع منه عالم فىحمل على الذات الى غير ذلك فهل هذه المبادئ أمور موجوده قائمه بالذات مغايره لها، أو غير ذلك.

إذا عرفت ذلك فنقول: ذهب الاشاعره الى أن الله تعالى يوصف بأنه قادر عالم حى و غيرها من صفاته، لاجل اختصاص ذاته بالعلم و القدره و الحياه و غيرها، و هى معان قديمه حاله فى ذاته، و القادريه و العالميه أعنى التعلق بالمقدور و المعلوم عند نفاه الاحوال منهم هى نفس القدره و العلم و الحياه، و عند مثبتى الحال منهم هى أحوال معلله بتلك المعانى.

و ذهب أبو هاشم و أتباعه الى أنه تعالى يوصف بأنه قادر عالم حى، لاجل اختصاص ذاته بأحوال هى القادريه و العالميه و الحياه و الموجوديه، و الحال عندهم قد عرفت أنها صفة لموجود لا يوصف بالوجود و لا بالعدم.

و ذهب نفاه الاحوال من المعتزله و الحكماء الى أنه تعالى قادر لذاته عالم لذاته حى لذاته، لا لاجل المعانى و الاحوال. و العلم و القدره و الحياه هى نفس حقيقته المقدسه فى الخارج، و مغايره لها بحسب الاعتبار، و معنى ذلك أن مقتضيات هذه الصفات، أعنى التمكن من الايجاد بالنسبه الى القدره، و الظهور و الكشف بالنسبه الى العلم، صادره عن ذاته لاقتضاء ذاته إياها، لا بواسطه قيام تلك الصفات بذاته، فللذات باعتبار صدور الاشياء عنها قدره، و باعتبار ظهور الاشياء لها علم الى غير ذلك. و ذلك لان الذوات على قسمين: منها ما يقتضى الامور المذكوره لا لقيام أمر آخر، و منها ليس كذلك.

و لنوضح لذلك مثالا محسوسا، و هو أن النور اذا وقع على الجدار مثلا

ص: ٢١٤

١- (١) فى «ن»: ينتزع.

ظهر لنا الجدار و النور معا، لكن ظهور الجدار بواسطة وقوع النور عليه، و ظهور النور لا- بواسطة قيام نور آخر [به] بل بذاته، فكذلك ذات الله تعالى، و ذات غيره بالنسبة الى الصفات، و هذا هو الحق.

و قد استدل المصنف على حقيقته بوجوه: الاول: أنه لو كانت هذه الصفات موجوده فى الخارج لزم اثبات قديم سواه، و اللازم باطل فكذا الملزوم. أما الملازمه فظاهره. و أما بطلان اللازم فلان كل ما عداه ممكن، لما يأتى من دلائل التوحيد، و كل ممكن مستند إليه و هو مختار لما تقدم، و فعل المختار محدث لما تقدم أيضا، فكل ما سواه محدث فلا قديم سواه.

الثانى: لو كان له تعالى صفه زائده على ذاته لزم افتقاره الى الغير، و هو باطل لما يأتى. و بيان الملازمه ظاهره، لان الفرض توقف أفعاله تعالى على تلك الصفات، و هى و ان كانت قائمه به تعالى، لكنها مغايره لذاته، لتعقل كل منهما منفكا عن الآخر، فيلزم افتقاره الى الغير، فيكون منفعا عنه، هذا خلف.

الثالث: لو كان له صفه زائده لزم: اما الدور أو التسلسل، و اللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم. بيان الشرطيه: أن الصفه مفتقره الى الذات، و الذات غيرها، و كل مفتقر الى الغير ممكن مستند إليه كما تقدم، و هو فاعل مختار، ففعله بواسطة القدره و العلم، فتكون تأثيره فى القدره و العلم مشروطا بقدره و علم. فاما أن يكون مشروطا بقدره أخرى و علم آخر أو لا، فان كان الاول لزم التسلسل، لانا ننقل الكلام إليهما و نقول كما قلنا فى الشروط، و ان كان الثانى لزم الدور، لانه اشتراط الشىء بنفسه.

و أما مذهب أبى هاشم فيكفى فى ابطاله عدم تعقله لما تقدم من نفى الاحوال.

## البحث الثالث: كيفية اتصافه تعالى بالإرادة

قال: البحث الثالث-فى أنه تعالى مرید لذاته:ذهب الجبائیان الى أنه تعالى مرید بإرادته محدثه لا فى محل.و ذهب الاشعريه الى أنه مرید بإرادته قديمه قائمه بذاته.

و القولان باطلان:أما الاول فلان قيام إرادته بذاتها غير معقول،و لان حدوثها يستدعى إرادته أخرى و يتسلسل.و أما الثانى فلما تقدم من نفى المعانى،و لا يلزم من كونه تعالى مریدا لذاته كونه مریدا للمتناقضين،لجواز تعلق ارادته ببعض المرادات لذاتها.

أقول: اختلف المتكلمون فى كيفية اتصافه تعالى بالإرادته،فذهب الجبائیان و أتباعهما الى أنه مرید بإرادته محدثه لا فى محل.و ذهب الاشعريه الى أنه مرید بإرادته قديمه قائمه بذاته.

احتج الجبائیان،بانه لا جائز أن يكون مریدا لذاته،و الا لكان مریدا لجميع الاشياء،لان نسبه ذاته الى الجميع بالسويه،فيلزم أن يكون مریدا للمتناقضات و اذا تعلق ارادته تعالى بشيء و جب وقوعه،فيجتمع النقيضان،هذا خلف.

و لا جائز أن يكون مریدا بإرادته قديمه،و الا لزم قدم المراد،و أيضا لا قديم سواه فبقى أن يكون مریدا بإرادته محدثه،فلا جائز أن تكون قائمه بذاته،لاستحاله كونه محلا- للحوادث و لا بغيره،و الا لزم رجوع حكمها الى الغير،لوجوب رجوع حكم العرض الى محله،فبقى أن تكون قائمه بذاتها،و هو المطلوب.

و احتج الاشعريه:بأنه ليس مریدا لذاته لما تقدم،و لا- بإرادته محدثه قائمه به أو بغيره لما تقدم أيضا،و لا فى محل لعدم تعقله،فبقى أن يكون مریدا بإرادته قديمه،و ذلك هو المطلوب.

و ذهب المحققون الى بطلان القولين معا، و استدل على بطلان مذهب الاول بوجهين:

الاول: أن قيام إرادته بذاتها غير معقول، لأنها عرض و لا شيء من العرض يقوم بذاته.

الثاني: أن كل محدث مفتقر الى محدث مختار، و فعل المختار مشروط بالإرادته، فاما أن تكون مشروطه بإرادته أخرى فيلزم التسلسل، أولا بإرادته أخرى فيلزم الدور.

و على بطلان مذهب الآخرين بما تقدم من نفى المعاني. و أما قولهم «لو كان مريدا لذاته لزم اجتماع النقيضين» ممنوع، لجواز تعلق ارادته ببعض المرادات دون بعض لذاتها لا بد لنفيه من دليل.

### البحث الرابع: الدليل على حدوث كلامه تعالى

قال: البحث الرابع- في أن كلامه حادث: الأشاعره منعوا من ذلك.

و الحنابلة أيضا- مع اعترافهم بأن الكلام هو الحروف و الاصوات- ذهبوا الى قدمه.

لنا: أنه مركب من حروف متتالية يعدم السابق منها بوجود اللاحق، و القديم لا يعدم و لا يقع مسبقا بغيره، فالسابق و اللاحق محدثان. و لأن الاخبار بارسال نوح في الازل اخبار عن الماضي، و لا سابق في الازل. و لأن أمر المعدوم عبث. و لقوله تعالى ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ (١).

أقول: قد تقدم البحث في كلامه، و ذكرنا ما أمكن ذكره من جهة الأشاعره و المعتزله. و ذكر المصنف هنا الاستدلال على كونه تعالى حادثا، و هو مذهب

ص: ٢١٩

المعتزله و الكراميه،خلافًا للاشاعره و الحنابله،لكن ما ذكروه لا يدفع به مذهب الاشاعره،لما نقلنا عنهم من أنهم لا ينفون الكلام الحسى،بل المدعى قدمه عندهم هو المعنى،و ذلك لا يبطل بما قاله،بل بما تقدم.بل يبطل به مذهب الحنابله،و هو من وجوه:

الاول: مركب من الحروف المتتاليه التى كل واحد منها يلحقه العدم، و لا شىء من القديم يجوز عليه العدم،و أيضا اللاحق مسبوق بالسابق،و لا شىء من القديم بمسبوق بغيره.

الثانى: لو كان كلامه تعالى قديما لزم كذبه،و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمه: أنه أخبر عن ارسال نوح عليه السلام بقوله تعالى إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا (١)و الاخبار مسبوق بوقوع النسبه فى الخارج فى زمان سابق على زمان الاخبار، فلو كانت هذه الصيغه قديمه لوجب أن يكون ثم زمان سابق على الازل،مع أنه لا سابق على الازل،فيكون كذبا.

الثالث: من جمله كلامه تعالى صيغ الامر و النهى،فتكون أزليه،لكن ذلك محال،لكونه أمرا و نهيا للمعدوم،و هو عبث قبيح مستحيل عليه تعالى،فلو كان كلامه أزليا لكان عابثا،تعالى الله عن ذلك.

الرابع: أنه تعالى وصف كلامه بالحدوث،فيكون حادثا.أما الاول فلقوله تعالى ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ يَلْعَبُونَ (٢)و الذكر هو القرآن لقوله تعالى وَ إِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَ لِقَوْمِكَ (٣)و إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا

ص: ٢٢٠

١- (١) سورة نوح: ١.

٢- (٢) سورة الأنبياء: ٢.

٣- (٣) سورة الزخرف: ٤٤.

الذِّكْر (١) الى غير ذلك، و القرآن كلام الله تعالى بالاجماع، فيكون حادثا.

### البحث الخامس: كون خبره تعالى كله صدق

قال: البحث الخامس - في أن خبر الله تعالى صدق: لان الكذب قبيح و الله تعالى لا يفعل القبيح.

و المقدمه الاولى ضروريه، و الثانيه يأتي بيانها.

و لان تطرق الكذب في خبره تعالى يستلزم ارتفاع الامان (٢) بوعدده و وعيده فتنتفى فائده التكليف و البعثه.

أقول: الصدق هو الخبر المطابق للواقع، و الكذب بخلافه، و خبر الله تعالى كله صدق لوجهين:

الاول: لو لم يكن صدقا لكان كذبا و هو ظاهر، و الكذب قبيح و لا شيء من القبيح يجوز عليه تعالى، و سيأتي بيان المقدمتين معا في باب العدل.

الثاني: لو جاز عليه الكذب في الاخبار، لزم ارتفاع الامان بوعدده و وعيده فتنتفى فائده التكليف و البعثه، لان فايدهتهما التعريض للمنافع العظيمه و الاذعان بوقوعهما، و هو لا يحصل مع هذا التجويز.

### البحث السادس: كون صفاته تعالى أزليه

#### اشاره

قال: البحث السادس - في أن هذه الصفات أزليه: لانها لو تجددت له لزم التسلسل، اذ القدره المتجدده تستلزم تقدم قدره، و [كذا] العلم المتجدد يستدعى مسبقه العلم.

ص: ٢٢١

١- (١) سورة الحجر: ٩.

٢- (٢) في المطبوع من المتن: الايمان عن وعده و وعيده.



اقول: مع تحقق كون صفاته عين ذاته في الخارج لا- يتخيل (1) كونها غير أزليه، لما ثبت من أزليه ذاته، لكن المصنف (رحمه الله) أكد ذلك بما تقريره:

انها لو لم تكن أزليه لكانت متجدده حادثه، و كل حادث لا بد له من محدث مختار فتستدعي ذلك تقدم قدره و علم، و ننقل الكلام و نقول كما قلنا في الاول، و يلزم التسلسل، و هو محال. و ما لزم من فرضه المحال فهو محال، فكونها غير أزليه محال، فتكون أزليه، و هو المطلوب.

### كون صفاته تعالى زائده على ذاته في التعقل

قال: و هي زائده على ذاته في التعقل، لا في الخارج:

أما الاول فالضروره، فانا بعد العلم بذاته تعالى نفتقر الى أدله على ثبوت الصفات له.

و أما الثاني فلانها لو كانت قديمه لزم تعدد القدماء، و هو محال على ما مرّ.

و ان كانت محدثه كان محلا للحوادث، و استلزم التسلسل.

أقول: اعلم أن ذاته تعالى اذا قيست الى الامور الخارجيه، كالمقدور و المعلوم و المراد و أمثال ذلك، فلا شك في حصول أمر زائد على الذات، لكن في الذهن لا في الخارج.

أما الاول فلانه لو لا ذلك لكان كلما حصل العلم بالذات -و لو بوجه ما- يحصل العلم بالصفات، و اللازم باطل فالملزوم مثله. أما الملازمه فظاهره، و أما بطلان اللازم فلاّنا نفتقر بعد حصول العلم بذاته تعالى الى أدله متعدده بحسب صفاته المتعدده.

ص: ٢٢٢

---

١- (١) في «ن»: يستحيل.

و أما الثانى فلانها لو كانت زائده فى الخارج لكانت اما قديمه أو حادثه، و كلاهما محال، أما الاول فلانه يلزم منه تعدد القدماء، و هو باطل لما تقدم، و لان القول بقدم غيره تعالى كفر بالاجماع، و لهذا كفرت النصارى بقولهم بقدم الاقانيم، و الى هذا المعنى أشار ولى الله بقوله: فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثناه و من ثناه فقد جزاه.

و أما الثانى فلانه يلزم منه فسادان: الاول: كونه محلا للحوادث، و هو باطل كما يجىء. الثانى التسلسل كما قررناه.

## الفصل السابع: فيما يستحيل عليه تعالى

### البحث الاول: كونه تعالى لا مثل له

قال: الفصل السابع- فيما يستحيل عليه تعالى: و فيه مباحث: الاول- فى استحاله مماثلته تعالى لغيره: (١)

ذهب أبو هاشم الى أنه تعالى يساوى غيره من الذوات و يخالفها بحاله توجب أحوالا- أربعة: الحيه، و العالميه، و القادريه، و الموجوديه.

و الحق خلافه، فان الذوات المتساويه تتساوى فى اللوازم، فيجب القدم على الحوادث و الحدوث على الله تعالى، و هما باطلان. و لان اختصاصه تعالى بما يوجب المخالفه دون غيره ترجيح من غيره مرجح.

أقول: لما فرغ من الصفات الثبوتيه، أعنى صفات الكمال و أحكامها، شرع فى التنزيهات. فبدأ بكونه تعالى مخالفا لغيره من الذوات لنفس ماهيته، و أنه لا- مثل له، و هو مذهب الفلاسفه و الأشاعره، خلافا لاكثر المعتزله فانهم ذهبوا الى أن ذاته تعالى مماثله لغيرها من الذوات، بناء منهم على أن جميع الذوات متساويه فى الذاتيه، لان المفهوم من الذوات عندهم هو ما صح أن

ص: ٢٢٣

---

١- (١) فى المطبوع من المتن: مماثلته لغيره تعالى.

يعلم و يخبر عنه، و جميع الذوات مشتركة في هذا المعنى، فيكون متساويه.

ثم اختلفوا فيما به تتميز ذاته عن باقى الذوات: فعند بعضهم أنها تمتاز بنفس ماهيتها. و عند بعضهم أنها تمتاز بوجود الوجود و قدره و العلم التام الى غير ذلك.

و تفرد أبو هاشم و من تبعه بأن جعل الله تعالى حالا تسمى «الالهيه» بها تمتاز عن باقى الذوات، و تلك الحاله توجب له أحوالا أربعة: هى الموجوديه و القادريه و العالميه و الحيه.

و الحق خلافه، و استدل المصنف عليه بوجهين: الاول: أن الذوات المتساويه تتساوى فى اللوازم، بمعنى أن كل ما كان لازما لهذه الذات يكون لازما لتلك الذات، و الا لما كانتا متساويتين فى الماهيه، هذا خلف. و حينئذ نقول: لو كان الله تعالى مماثلا لغيره من الذوات لصحّ عليه الحدوث، لانه من جمله لوازم تلك الذوات، و يصح على تلك الذوات القدم، لانه من لوازم ذاته، فيلزم حدوث الله تعالى و قدم الحادث، و هو محال لازم من مساواته لغيره، فلا يكون مساويا، و هو المطلوب.

الثانى: أن اختصاص ذاته تعالى بما يوجب المخالفه كما ذكره، اما أن يكون لامر أولا، فمن الاول يلزم التسلسل، لانا ننقل الكلام الى ذلك الامر، و نقول: اختصاصه به اما أن يكون لامر الخ. و من الثانى يلزم ترجيح أحد الطرفين الجائزين على الاخر لا لسبب، و هو محال.

### البحث الثانى: استحاله التركيب فى ذاته تعالى

قال: البحث الثانى فى أنه تعالى يستحيل أن يكون مركبا: لان كل مركب مفتقر الى جزئه، و الجزء مغاير للكل. فيكون ممكنا، و يستحيل أن يتركب

عنه غيره، لاستحاله انفعاله عن الغير، فلا جزء له، فلا جنس له و لا فصل له، فلا حد له.

و لا يكون واجبا لذاته و لغيره معا، لان وجوبه بذاته يستدعى استغناؤه عن غيره، و وجوبه لغيره يستدعى افتقاره إليه، فيكون واجبا مفتقرا معا و هو محال.

أقول: هذا البحث فيه مسائل:

الأولى: أنه ليس بمركب بوجه ما من الوجوه، سواء كان التركيب خارجيا كالأجسام المركبة من الجواهر الأفراد، أو ذهنيا كتركيب الماهية من الجنس و الفصل، فان الجنس انما يتميز عن الفصل في الذهن، أما في الخارج فهما واحد، اذ ليس في الخارج حيوان مطلق [و]ناطق مطلق، و انضم منهما معنى ثالث هو الانسان، بل وجود الانسان هو وجود الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق.

فكل مركب يلتم من عدده أمور، و يكون وجوده انما يتم بوجود تلك الأمور، فوجود الجزء سابق على وجود الكل خارجا و ذهنا، لمطابقه الذهن الخارج.

إذا تقرر هذا فنقول: لو كان تعالى مركبا لكان مفتقرا الى جزئه و جزؤه غيره، فيكون مفتقرا الى غيره، فيكون ممكنا، هذا خلف.

الثانية: أنه يستحيل أن يتركب عنه غيره، بمعنى أن يكون هو جزء من غيره، و الدليل على ذلك أنه لو كان جزءا من غيره لكان منضمنا الى الغير، قابلا معه للصوره الاجتماعيه الحاصله لهما، فيكون منفعلا، و الانفعال عليه تعالى محال.

الثالثة: انه لا جنس له و لا فصل له، لانه تقرر أنه غير مركب، و اذا لم يكن مركبا لم يكن له جزء، و اذا لم يكن له جزء لم يكن له جنس و لا فصل، لانهما

جزءان، وانتفاء الاعم مستلزم لانتفاء الاخص، و اذا لم يكن جنس و لا فصل لم يكن له حد، لان الحد مركب منهما.

الرابعه: أنه يستحيل أن يكون له تعالى وجوبان: أحدهما بالذات و الاخر بالغير بمعنى أن يكون واجبا بذاته و بغيره، لانه لو كان كذلك لكان مستغنيا مفتقرا معا و هو محال، و ذلك لان وجوب وجوده بذاته يقتضى استغناؤه عن الغير، و وجوبه بغيره يقتضى افتقاره بغيره، فيكون مستغنيا مفتقرا معا، و هو محال.

### البحث الثالث: استحاله التحيز للبارى تعالى

قال: البحث الثالث- فى أنه تعالى يستحيل أن يكون متحيزا: لان كل متحيز لا- يخلو عن الحركة و السكون، و قد بينا حدوثهما، فيكون حادثا، و واجب الوجود لا يكون حادثا، فلا يكون متحيزا. و لانه يستلزم قدم الحيز، و لا قديم سواء تعالى.

و كما يستحيل أن يكون متحيزا فكذا يستحيل أن يكون قائما به، لافتقار القائم بالمتحيز الى غيره، و كل مفتقر ممكن، و واجب الوجود ليس بممكن.

و يستحيل أن يكون حالا فى غيره، لان كل حال فهو مفتقر الى محله و لو فى تعينه، و واجب الوجود ليس بمفتقر.

أقول: فى هذا البحث أيضا مسائل:

الاولى: أنه يستحيل أن يكون متحيزا، خلافا للمشبهه. و المراد بالمتحيز الحاصل فى الحيز و هو الجسم، و الجواهر الافراد عند المتكلمين، و الدليل على ذلك وجهان:

الاول: أن الواجب ليس بمحدث، و كل متحيز محدث ينتج أن الواجب

ليس بمتحيز، و هو المطلوب. أما الصغرى فقد تقدمت، و أما الكبرى فلان كل متحيز اما متحرك أو ساكن، و الحركة و السكون حادثان لما تقدم، و ما لا يخلو من الحادث (1) حادث، و قد تقدم بيانه أيضا، فكل متحيز محدث.

الثانى: أنه لو كان متحيزا لكان الحيز قديم، و هو محال، اذ لا قديم سواه.

بيان الملازمه: أنه لو كان متحيزا لما انفك من الحيز، لان صفاته ذاتيه يستحيل انفكاكها عنه، فيكون حيزه قديما كقدمه.

الثانيه: أنه يستحيل أن يكون قائما بالمتحيز، و القائم بالمتحيز عند المتكلمين هو العرض، و عند الحكماء هو الماده و الصوره و العرض. و الدليل على ما قلناه هو أنه لو كان قائما بالمتحيز لكان مفتقرا إليه، و كل مفتقر الى الغير ممكن، فلو كان قائما بالمتحيز لكان ممكنا، هذا خلف.

الثالثه: أنه تعالى يستحيل أن يكون حالا- فى غيره، و المراد بالحلول هو قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية، بحيث يمتنع قيام الحال بدون المحل، كالسواد القائم بالجسم، فانه يمتنع قيامه بدون الجسم، و لا شك فى استحاله الحلول عليه تعالى بهذا المعنى، و الا لكان مفتقرا الى الغير، و كل مفتقر ممكن، فيكون ممكنا.

و خالف فى ذلك جميع من النصارى حيث قالوا: أنه حل فى المسيح عليه السلام، و جمع من المتصوفه حيث قالوا: انه حل فى قلوب العارفين، فان أرادوا ما ذكرناه فهو باطل، و الا فهو غير معقول.

## البحث الرابع: كونه تعالى ليس فى جهه من الجهات

### اشاره

قال: البحث الرابع- فى أنه تعالى ليس فى جهه خلافا للكراميه: لانه ليس بمتحيز و لا حال فى المتحيز، و كل ما هو فى جهه فهو أحدهما بالضرورة.

ولانه لو كان فى جهه لم ينفك عن الحركة و السكون الحادثين، و كل ما لا

ص: ٢٢٧

ينفك عن (١) الحوادث فهو حادث.

أقول: من صفاته السلبية كونه تعالى ليس في جهه [من الجهات]، خلافا للكراميه، وهم أصحاب [أبي] عبد الله بن الكرام، فانهم ذهبوا الى أن الله تعالى في جهه فوق، فاختلفوا: فقال محمد بن الهيثم: أنه في جهه فوق العرش لا- نهايه لها، والبعد بينه وبين العرش أيضا غير متناه.

وقال بعض أصحابه: أن البعد بينهما متناه. وكلهم نفوا عنه باقى الجهات الخمس، والباقون من أصحاب محمد قالوا انه على العرش، كما قاله سائر المجسمه، وبعضهم زعم أنه تعالى على صورته له مجيء و ذهاب.

و الدليل على بطلان مذهبهم وجهان:

الاول: أن الواجب تعالى ليس متحيزا ولا حالا في المتحيز، وكل ما في الجهه متحيزا أو حال في المتحيز، ينتج أن الواجب تعالى ليس في جهه. أما الصغرى فقد تقدم بيانها، وأما الكبرى فمعلومه بالضروره.

الثانى: ان الواجب تعالى ليس بحادث، وكل ما في الجهه، حادث، ينتج أن الواجب ليس في جهه. أما الصغرى فظاهره، وأما الكبرى فلان كل ما في الجهه اما متحرك أو ساكن، وهو ظاهر، والحركه و السكون حادثان لما تقدم، وكلما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فكل ما في الجهه حادث.

### كونه تعالى ليس فى مكان

قال: و ليس فى مكان، و الا لكان مفتقرا إليه. و لان مكانه ان ساوى سائر الامكنه كان اختصاصه به تعالى مفتقرا الى مخصص، و ان خالفها كان موجودا (٢) لاستحاله الامتياز فى العدمات، فان كان حادثا لزم اما حدوثه تعالى أو حدوث

ص: ٢٢٨

١- (١) فى المطبوع من المتن: الحادث.

٢- (٢) فى المطبوع من المتن: و الا لكان مخالفا لها، فيكون موجودا.

الحاجه الى المكان، و هما باطلان.

أقول: من صفاته السلبيه كونه ليس في مكان، خلافا للمشبهه.

و اعلم أن نفى الجسميه عنه مستلزم لنفى الجبهه و المكان، لانهما لا يعقلان الا للجسام، فلا وجه لاعاده البحث فيهما، لكن ذكر عن بعض المتكلمين تجويز كون المجرد في جبهه و مكان، فاستدعى ذلك ايرادهما.

إذا عرفت هذا فنقول: يدل على نفى المكان عنه تعالى وجهان:

الاول: لو كان تعالى في مكان لكان مفتقرا إليه، و اللازم باطل فالملزوم مثله، بيان الملازمه: أن كل ما هو في المكان فانه لا ينفك عن حجم و شكل و مقدار، و كلما كان كذلك استحال انفكاكه عن المكان، فيكون مفتقرا الى المكان. و أما بطلان اللازم فلان المكان غيره، و كل مفتقر الى الغير ممكن، فلو كان في المكان لكان ممكنا، هذا خلف (1).

الثاني: لو كان تعالى في مكان لكان مكانه: اما مساويا لسائر الامكنه أو مخالفا لها، و القسمان باطلان:

أما الاول فلانه يستدعى مخصصا يخصصه بذلك المكان دون غيره، فيلزم أن يكون محدثا، لان كلما هو فعل المختار فهو محدث، فيكون كونه في المكان محدثا، هذا خلف.

و أما الثاني فلانه اذا كان مخالفا يجب أن يكون موجودا، لاستحاله الامتياز في العدمات، و حينئذ اما أن يكون قديما أو حادثا، فان كان قديما لزم تعدد القدماء، و ان كان حادثا فاما أن يمكن وجود الباري تعالى بدونه أولا، فان أمكن كان احتياجه إليه تعالى حادثا، لان الباري قديم و المكان ليس بقديم، فليس في الازل مكان، فكان مستغنيا، فمع وجود المكان حدثت الحاجه، و الاحتياج صفه له، فيكون محلا للحوادث، و ان لم يمكن يكون تعالى حادثا، هذا خلف.

ص: ٢٢٩

---

١- (١) الخلف لغه: القول الردي، و عند المنطقيين هو اثبات الشيء بابطال نقيضه «منه».



و فى هذا الدليل نظر: أما أولاً فلانا نختار كونه مساوياً، قلتم: يفتقر الى مخصص، قلنا: ممنوع، لجواز أن يكون المقتضى لحصوله فيه ذاته تعالى بالاختيار، و حينئذ لا يفتقر الى مخصص آخر يزيد على ذلك، كما قالوا فى اختيار أحد المتساويين على الآخر.

و أما ثانياً فلانا نمنع عدم الامتياز فى العدمات، فان عدم الشرط و عدم العله يمتاز كل واحد منهما عن غيره من العدمات، لاقتضائهما عدم المشروط و عدم المعلول دون غيرهما. و الاقوى الاعتماد على الاول.

### رد أدله الكراميه و المشبهه

قال: و الظواهر السمعيه الداله على خلاف ذلك متأوله، لان النقل و العقل اذا تقابلا لم يمكن اهمالهما و لا العمل بهما، و لا العمل بالنقل و اهمال العقل، لان ترك الاصل لاجل الفرع يقتضى بطلانها معا، و العقل أصل للنقل، فلم يبق الا العمل بالعقل و تأويل النقل.

أقول: هذه اشاره الى ما يحتج به الكراميه و المشبهه على مدعاهما و تقريره:

أن النقل القرآنى دل على كونه فى المكان و الجهه، فيكون كذلك. أما المقدمه الاولى فلقوله تعالى الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ١ وَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ٢ يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ٣ إِلَيْهِ يَصِيْعُدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ٤ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ ٥ الى غير ذلك

ص: ٢٣٠

من الآيات. و أما المقدمه الثانيه فالاجماع على صدقه و وجوب العمل بمقتضى دلالته.

و الجواب: ان ما ذكرتموه مناف للدلائل العقلية، و كلما كان كذلك يجب تأويله.

أما الاولى فظاهر لما بينا من البراهين الداله على استحاله الجسميه و لواحقها عليه تعالى.

و أما الثانيه فلاين النقلى و العقلى اذا تعارضا اما أن يعمل بهما، و هو جمع بين النقيضين. أولا يعمل بهما، و هو رفع للنقيضين، أو يعمل بأحدهما و يطرح الاخر، فلا جائز أن يعمل بالنقلى و يطرح العقلى، لاستلزامه اطراح النقلى، لان النقلى فرع العقلى، لانه ما لم يثبت صدق المنقول عنه عقلا- لم يكن ثم طريق الى تصديقه، و حيث قد اطرح أصله لزم اطراحه بطريق الاولى، فبقى أن يعمل بالعقلى و يؤول النقلى كما هو رأى أكثر المتكلمين.

أو تفويض علمه الى الله، كما هو رأى أكثر السلف، و حينئذ يجب تأويل الآيات المذكوره على وجه لا ينافى الدلاله العقلية، و بيان ذلك مذكور فى المطولات.

## البحث الخامس استحاله قيام الحوادث بذاته تعالى

### اشاره

قال: البحث الخامس- فى استحاله قيام الحوادث بذاته تعالى: لان الانفعال ممتنع عليه، فيمتنع عليه التغيير، فلا- يمكن اتصافه بالحوادث. و لان عله هذا الحادث ان كان هو الله تعالى على سبيل الايجاب لزم قدمه، و ان كان على سبيل الاختيار لزم وجوده قبل وجوده، لانه لا بد و أن يكون من صفات الكمال و ان كان غير الله تعالى كان واجب الوجود مفتقرا الى الغير هذا خلف.

ص: ٢٣١

أقول: اختلف الناس في هذا المقام، أعنى اتصافه تعالى بالحوادث، فجوّزه الكراميه على الاطلاق، و منع منه الاشاعره و الفلاسفه و الاماميه على الاطلاق، و أما المعترله فقد فصلوا فقالوا: يمتنع قيام الحوادث بذاته اذا كانت ذواتا، و يجوز اذا كانت صفات متجدده، و لا يطلقون عليها اسم الحادث كالمريديه و الكارهيه. و أبو الحسين البصرى جوّز قيام الاحكام المتجدده بذاته تعالى كالامور النسيه.

و استدل المصنف على الامتناع مطلقا بوجهين:

الاول: أنه لو قام بذاته شيء من الحوادث للزم تغييره، و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمه: أن التغيير عباره عن الانتقال من حاله الى أخرى، فعلى تقدير حدوث ذلك الامر القائم بذاته يحصل فى ذاته شيء لم يكن من قبل، فيحصل الانتقال من حاله الى أخرى، فقد بانت الملازمه.

و أما بطلان اللازم: فلان التغيير مستلزم للانفعال أى التأثر، و هو محال، لان المنفعل عن الشيء مستعد لما يحصل له فيه من التأثير، و الا لما حصل له، و الاستعداد يقتضى أن يكون ذلك الشيء له بالقوه، و ذلك من صفات الماديات و الله تعالى ليس ماديا، فلا يكون منفعلا، فلا يكون متغيرا، فلا يكون محلا للحوادث.

الثانى: أن كل حادث لا بد له من علّه، فعله ذلك الحادث القائم بذاته تعالى اما أن يكون هو الله أو غيره، و القسمان محالان، أما الاول فلان تأثيره فيه اما على سبيل الايجاب أو الاختيار، فان كان الاول لزم قدمه، لقدمه و قد فرض حادثا، هذا خلف. و ان كان الثانى لزم وجوده قبل وجوده، لان ذلك الحادث يجب أن يكون من صفات الكمال، لاستحاله اتصافه تعالى بالنقائص و صفات

الكمال ناشئه عن ذاته، فتكون موجوده معها، فيكون ذلك القائم موجودا أزلا لازليه الذات، لكنه فرض حادثا، فلا يكون موجودا أزلا، فيكون موجودا قبل وجوده، هذا خلف. و أما الثاني فلاستلزامه افتقاره تعالى الى الغير، فلا يكون واجبا، هذا خلف.

### استحاله قيام اللذه و الالم بذاته تعالى

قال: و يستحيل قيام اللذه و الالم بذاته تعالى: أما الالم فلانه ادراك المنافى و لا منافى له تعالى. و أما اللذه فلانها لو كانت قديمه لزم وجود الملتذ به قبل وجوده، لقدم القدره و الداعى. و ان كانت حادثه كانت محلا للحوادث، و هو محال، و للاجماع.

أقول: نذكر فى هذا الباب حاصل ما ذكره المتكلمون، ثم ما ذكره الفلاسفه ثم تقرير كلام المصنف.

أما الاول فنقول: ذهب المتكلمون-الأقليل منهم-الى استحاله اتصافه تعالى بهذين الوصفين، أما أولا فلامتناع معناه فى حقه تعالى، و ذلك لانهم فسروا الالم بأنه حاله حاصله عن تغير المزاج الى الفساد، و اللذه بأنها حاله حاصله عن تغير المزاج الى الاعتدال، و تلك الحاله منهم من حكم بأنها غنيه عن التعريف لكونها وجدانيه.

و منهم من فسرها بانها ادراك متعلق الشهوه فى اللذه، و ادراك متعلق النفره فى الالم، و هو قول جمهور المعتزله، و انكروا كونهما غير مزاجيين، و حيث أن البارى تعالى منزه عن المزاج، فهو منزه عن توابعه. و أما ثانيا فلعدم الاذن الشرعى فى ذلك.

و أما الثانى فنقول: البحث هنا يتوقف على مقدمات:

الاولى: فسر الشيخ فى الاشارات اللذه: بأنها ادراك و نيل لما هو خير و كمال من حيث هو خير و كمال بالنسبه الى المدرك و النائل. و الالم: بأنه ادراك و نيل لما هو شر و آفه من حيث هو شر و آفه بالنسبه الى المدرك و النائل فشرط مع الادراك النيل، لان الادراك من دون النيل لا يكون لذه أيضا، كمن أدرك صورته شخصيه (1) و لم ينلها. و النيل وحده لا يكون لذه أيضا، كمن نال محبوبه و لم يشعر به، و قيده بالحيشه لجواز أن يكون للمدرك جهتان: احدهما خير و كمال دون الاخرى، فادراك غير جهه الخير ليس لذه و بالعكس.

الثانيه: كل قوه من القوى الجسمانيه الظاهره و الباطنه لها كمال يخصها و لذه هى ادراكها لذلك الكمال، فان لذه الغضب الظفر، و لذه الوهم الرجاء و لذه الحفظ التذكر للامور الموافقه الماضيه، و لذه الشهوه أن تتأدى إليها الكيفيه المحسوسه الملائمه، و لذه البصر ادراك الصوره المحبوه المستحسنه و لذه السمع ادراكه للصوت الطيب، و لذه الشم ادراك الرائحه الطيبه و الذوق الطعم الملائم.

و حيث أن الحال كذلك، فالقوه العاقله لها كمال و لذه هى ادراكها للمعقولات الكليه، و انكار ذلك مكابره، فان العلماء الراسخين فى لجه التحقيق لهم لذات لا يختارون اللذات الحسيه بأجمعها على أقل مسأله من مسائلها.

الثالثه: أن هذه القوى المذكوره مشتركه فى [أن] ادراكها لملائمها لذه، الا أنها متباينه باعتبار آخر، و هو أن كلما كان كماله أفضل و أتم و أكثر، أو أدوم، أو أوصل إليه و أحصل له، أو أنه فى نفسه أكمل فعلا و أفضل، أو أشد

ص: ٢٣٤

ادراكا فان (١) لذته أبلغ و أوفر، ولا- ريب أن ادراك القوه العقلية للمعقولات أتم من ادراك الحس للمحسوسات، لان القوه العقلية تصل الى كنه المعقول، و تفضله الى أجزائه و ذاتياته، و تتحد به و تصير هي هو على وجه، و الحس انما يدرك ظاهر الاشياء من السطوح و الاعراض، فلا جرم تكون اللذه العقلية أعظم و أبلغ من الحسيه.

الرابعه: أن كمال كل شىء و جماله هو أن يكون على ما يجب له بالنسبه الى ذاته، و أن واجب الوجود لكونه مبدأ لكل كمال، و سبب كل بهاء و جمال له الكمال الاكمل و البهاء الاجمل، و أن كل بهاء و جمال و كمال و خير مدرك، فهو محبوب و معشوق.

و اذا تقررت هذه المقدمات ظهر أن واجب الوجود الذى هو فى غايه الكمال و الجمال و البهاء، الذى يعقل ذاته على تلك الغايه من الكمال بأتم تعقل تكون لذاته أعظم عاشق لمعشوق، و أبلغ لاذ للملتذ، لكونه أعظم مدرك لاجل مدرك بأتم ادراك.

و أما الثالث: فاعلم أن المصنف (رحمه الله تعالى) قال: انه يستحيل عليه الالم و اللذه مطلقا، و استدل على ذلك: أما الالم فلانه ادراك المنافى و لا منافى له تعالى، لان جميع ما عداه لوازم و معلولات له، فتكون واجبه الاجتماع معه، فلا تكون منافيه.

قيل: فيه نظر من وجهين: الاول: ان من جمله ما عداه الممتنعات، و ليس معلوله و لا لازمه له. الثانى: انه مدرك للمعدوم، أى عالم به، و العدم مناف له، فيكون مدركا للمنافى، فيكون متألما.

أجيب عن الاول بأن مرادنا بما عداه الامور الحاصله صورها عنده،

ص: ٢٣٥

١- (١) فى «ن»: كان.

و الممتنعات ليس لها صورته محققه في ذاتها، بل هي معقوله بالقياس الى الغير و عن الثانى بالمنع من ذلك، لانا شرطنا في الالم كما تقدم الادراك و النيل، و هو تعالى و ان كان مدركا للعدم لكنه ليس بنائل له، فلا يكون متألما بادراكه.

و أما اللذه فقد استدل على نفيها بوجهين:

الاول: أنه لو كان ملتذا، فلذته اما أن تكون قديمه أو حادثه، و القسمان باطلان، فكونه ملتذا باطلا. أما الاول فلانها لو كانت قديمه لزم وجود الملتذ به قبل وجوده، و ذلك لان اللذه داعيه الى تحصيل الملتذ به، فانا نعلم ضروره أن كل ذى لذه فان لذته تدعوه الى ايجاد الملتذ به ليحصل استمرارها، فلذته داعيه حينئذ، و هي قديمه لانه التقدير، و قدرته قديمه. و اذا كان الداعى و القدره قد يمين كان الفعل قديما، لان انضمام الداعى الى القدره يوجب وجود الفعل فيكون الملتذ به موجودا أزلا، لكنه فعل الله تعالى بالاختيار، فيكون حادثا، فلا يكون موجودا أزلا، فيلزم وجوده قبل وجوده. و أما الثانى فلاستحاله كونه محلا للحوادث.

الثانى: اجماع المسلمين على ذلك، و هو حججه هنا لعدم توقّفه على نفيها.

و فى الوجه الاول نظر فان الخصم لم يقل أنه ملتذ بشيء مغاير لذاته حتى يلزم وجوده قبل وجوده، بل يقول انه ملتذ بذاته لعلمه بذاته على الوجه الاكمل كما تقررناه، و ذلك لا ينفيه ما ذكرتم.

ثم قال المصنف فى المناهج: يظهر عندى أنه لا- فرق فى المعنى بين قول الاوائل و المتكلمين، و أن دعوى المتكلمين حقه، و دعوى الاوائل حقه، و ما أجمع عليه المسلمون حق غير أن اسم اللذه لا يطلق عليه تعالى، لان أسماؤه توقيفيه و لم ترد هذه اللفظه فى الشرع.

قال: و يستحيل اتصافه تعالى بالآلات (١) الجسمانيه، كالشم و الذوق، و كذا باقى (٢) الاعراض المفتقره الى الاجسام، كالالوان و الاضواء و غيرهما.

أقول: يستحيل اتصافه تعالى بالآلات الجسمانيه، ظاهره كانت كالبصر و السمع و الشم و الذوق و اللمس، أو باطنه كالحس المشترك و الخيال و الحافظه و الوهم و المفكره. و بالجمله يستحيل اتصافه بكل عرض يفتقر الى الجسم كاللون و الضوء و غيرهما، لما تقدم من استحاله كونه متحيزا أو قائما بالمتحيز.

### الدليل على نفى الاتحاد

قال: و لا يمكن اتحاده بغيره، لقضاء الضروره ببطلان الاتحاد، و لانهما بعد الاتحاد ان بقيا فلا اتحاد، و ان عدما أو عدم أحدهما فلا اتحاد، لاستحاله اتحاد المعدوم [و استحاله اتحاد المعدوم] (٣) بالموجود.

أقول: الاتحاد يقال بحسب المجاز على صيروره شيئا واحدا، بأن يعدم عن الاول شىء و يحدث فيه آخر، كما يقال صار الماء هواء، فان الصورة المائيه زالت و اتصفت مادته بالصوره الهوائيه، أو بأن يمتزج شيئا و يحدث صوره ثالثه مغايره للاولى، كما يقال صار الخشب سريرا.

و يقال بحسب الحقيقه على صيروره الشئيين الموجودين شيئا واحدا، لا بأحد المعنيين المذكورين، بل بأن تنتفى الذاتان و تتحد أحدهما بالآخرى.

و القسم الاول و ان كان ممكنا فى حق غيره تعالى، إلا أنه يستحيل عليه،

ص: ٢٣٧

١- (١) فى المطبوع من المتن: و يستحيل اتصافه بما يفتقر الى الآلات الجسمانيه.

٢- (٢) لم تثبت فى المطبوع من المتن.

٣- (٣) هذه الزيادة موجوده فى المطبوع من المتن.



لاستحاله انفعاله و صيرورته جزءا من غيره.

و القسم الثانى قال به فى حقه تعالى طائفه من الحكماء بعد المعلم الاول منهم فرفيوس فانهم قالوا: ان الله تعالى اذا عقل شيئا اتحدت ذاته بذلك الشىء المعقول. و رد عليهم ابن سينا فى أكثر كتبه.

قالت النصارى أيضا به فى حقه تعالى، حيث قالوا: اتحدت الاقانيم الثلاثة: اقنوم الأب و الابن و روح القدس، و اتحد ناسوت المسيح باللاهوت.

و قال جمع من المتصوفه: اذا وصل العارف نهايه مراتبه انتفت (1) هويته و صار الموجود هو الله تعالى وحده، و تسمى هذه المرتبه عندهم بـ«الفناء فى التوحيد».

و هؤلاء الطوائف ان أرادوا بالاتحاد المذكور فى حقه تعالى غير المعنى الذى أشرنا إليه، فلا بد من افادته لننظر فيه، و ان كان المراد ما ذكرناه فهو محال لوجهين:

الاول: أن الضروره قاضيه ببطلان الاتحاد بالمعنى المذكور.

الثانى: أن المتحدين بعد اتحادهما ان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد و ان صارا معدومين و وجد ثالث فلا اتحاد، بل اعدام لشيء و ايجاد لآخر، و ان عدم أحدهما و بقى الآخر فلا اتحاد، لان المعدوم لا يتحد بالموجود، و اذا بان أن الاتحاد محال فى نفسه استحال اثباته له تعالى.

## البحث السادس: كونه تعالى غنى

قال: البحث السادس - فى أنه تعالى غنى: اذ لو احتاج - تعالى عن ذلك - لكانت الحاجه: أما فى ذاته، أو فى صفاته. و القسمان باطلان، لانا

ص: ٢٣٨

١- (١) انتقلت خ ل.

بيننا وجوب وجوده تعالى، فلا يفتقر الى غيره في ذاته و لا في صفاته، لاستحاله انفعاله عن الغير.

أقول: من صفاته تعالى أنه غنى، ومعناه سلب الحاجه عنه، ولهذا ذكرها في التنزيهات، و تقرير دليله: أنه لو احتاج لكانت الحاجه: أما في ذاته، أو في صفاته. و كلاهما باطل.

أما الاول: فلاستلزام كونه ممكنا، و هو محال لما ثبت أنه واجب الوجود.

و أما الثاني: فلاستحاله انفعاله عن الغير كما تقدم.

### البحث السابع: كون حقيقته تعالى غير معلومه للبشر

قال: البحث السابع- في أن حقيقته تعالى غير معلومه للبشر: لان المعقول من واجب الوجود ليس الا الصفات الحقيقيه، مثل الوجود و الوجوب و كونه قادرا و عالما و غير ذلك، أو الاضافيه مثل كونه تعالى خالقا و أولا و آخرا، أو السلبيه مثل أنه تعالى ليس في جهه و ليس بجسم و غيرهما، و أما غير ذلك فهو غير معقول.

و لا شك في أن هذه المتعلقات أمور عارضه لذاته تعالى ليست نفس حقيقته، و المعروض غير معلوم لنا.

أقول: ذهب الفلاسفه و الجوينى و الغزالى من الاشاعره و أبو الحسين البصرى من المعتزله و المحققون الى أن حقيقته تعالى غير معلومه لاحد من البشر لوجهين:

الاول: أنها لو كانت معلومه لكان العلم بها اما ضرورى أو كسبى، و كلاهما ممتنع (1). أما الاول فظاهر، و أما الثانى فلان الكسبى لا بد له من كاسب و الكاسب فى باب التصورات أما حد أو رسم، كما بين فى المنطق، و الحد مركب من

ص: ٢٣٩

الجنس و الفصل، و قد تقدم انه لا جنس له و لا فصل له و لا حد له. و الرسم تعريف بالخارج عن الشيء، و التعريف بالخارج لا يفيد الاطلاع على الحقيقه، فلا يكون معلوما بالحد و لا بالرسم، فلا يكون معلوما بالكسب.

الثانى: قوله عليه السلام: يا من لا يعلم ما هو الا هو (1). و لهذا أن موسى عليه السلام لما سئل بما الدلاله على طلب الحقيقه؟ أجاب بذكر خواصه و صفاته فنسب الى الجنون، فذكر صفات أبين، و قال: ان كنتم تعقلون. تنبيهها لهم على استحاله الاطلاع على حقيقته.

و ذهب جمهور المتكلمين من الاشاعره و المعتزله الى أن حقيقته تعالى معلومه للبشر، محتجين: بأننا نحكم عليه بأحكام ايجابيه و سلبيه، و الحكم على الشيء يستدعى تصوره، و بأن وجوده عين ماهيته و وجوده معلوم، فما هيته معلومه.

و أجيب عن الاول: بأن التصديق لا- يشترط فيه العلم بالمحكوم عليه بحسب حقيقته، بل يكفى العلم به و لو بوجه ما، و هو هنا موجود من حيث العلم بأنه مؤثرا و غيره.

و عن الثانى: ما تقدم من كون الواجب تعالى له وجودان، و المعلوم منهما ليس ما هو نفس حقيقته، بل الشامل له و لغيره.

و أما المصنف فقد استدل فى هذا الباب: بأن المعقول لنا ليس الا الصفات.

أما الحقيقه مثل الوجود و الوجوب، و كونه قادرا و عالما و حيا و غير ذلك. و أما الاضافيه مثل كونه خالقا و رازقا و أولا و آخرا و غير ذلك. و أما السلبيه مثل كونه ليس بجسم و لا عرض و لا فى جهه الى غير ذلك و ما سوى ذلك ليس معقولا لنا.

و لا شك فى أن هذه الصفات أمور عارضه لذاته تعالى، و نفس المعروض أعنى

ص: ٢٤٠

---

١- (١) شطر من دعاء الامام الحسين عليه السلام فى يوم العرفه راجع مفاتيح الجنان ص ٢٦٥.

الذات غير معلوم، و مراده بعروضها للذات انما هو في الذهن لا- في الخارج، لانه قد تقدم أن صفاته تعالى نفس ماهيته في الخارج و بطلان زيادتها فيه.

و في هذا الدليل نظر، فانه لا- يلزم من أنا لا نعقل منه تعالى غير هذه الامور أن لا يعقل غيرنا غيرها، فلا يلزم المدعى الكلى، و حينئذ لم لا يجوز أن يكون لبعض النفوس، أو لبعض المجردات من القوه أن يدرك حقيقته تعالى، اما بالالهام أو تصفيه أو غير ذلك.

## البحث الثامن استحاله الرؤيه على البارى تعالى

### اشاره

قال: البحث الثامن- فى أنه تعالى يستحيل عليه الرؤيه: لان الضروره قاضيه بأن كل مرئى فهو فى جهه، لانه اما مقابل أو فى حكمه. و البارى تعالى ليس فى جهه، فلا يكون مرئيا.

و لانه لو صح أن يكون مرئيا لرأيناه الآن، و التالى باطل، فالمقدم مثله.

و الملازمه ظاهره، اذ شرائط الادراك موجوده فينا. و لقوله تعالى لا- تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ١، تمدح بنفى الرؤيه، فيكون ثبوتها نقصا، و هو على الله محال. و لقوله تعالى لَنْ تَرَانِي ٢، و«لن» لِنَفْسِي الْآبِدِ.

و الاشاعره خالفوا جميع العقلاء فى ذلك، حيث أثبتوا تجرده تعالى و جوزوا رؤيته.

أقول: خالف الاشاعره جميع العقلاء فى القول بصحة رؤيته تعالى، فان الفلاسفه و المعتزله يحيلون ذلك عليه لتجرده عندهم، و المشبهه و ان قالوا بصحة رؤيته، فانهم قالوا به لكونه جسما عندهم، و اعترفوا بأنه لو كان مجردا

لاستحالات الرؤية عليه، و الاشاعره قالوا بتجرده مع كونه يرى (١).

و لخص فخر الدين الرازى فى المحصل مرادهم بالرؤيه بأن قالوا (٢): انا لا نريد بالرؤيه الكشف التام، لانه لا نزاع فى جوازه، لان المعارف تصير يوم القيامه ضروريه، و لارتسام صوره المرئى فى العين، أو اتصال الشعاع الخارج عنها بالمرئى، أو حاله تستلزم أحدهما. فان ذلك كله محال عليه تعالى، بل نريد بالرؤيه الحاله الحاصله له عند رؤيه الشئ بعد العلم به.

و هذا فيه نظر: لانه لم لا يجوز أن تكون تلك الحاله راجعه الى تأثير الحاسه [كما تقدم]. سلمنا لكن لم لا يجوز أن تكون عباره عما حصل للنفس من زياده اليقين على العلم الاول، و ذلك لكون العلم معقولا- بالتشكيك، لكن ذلك مشروط بالانطباع، أو اتصال الشعاع بسطح المرئى، و هما مستحيلان فى حقه تعالى.

سلمنا لكن نفتقر فى اثبات كون تلك الحاله غير الكشف التام الى دليل.

و المصنف (رحمه الله) استدل على استحاله رؤيته تعالى بوجوه أربعه عقليان و نقليان:

الاول: أن البارى تعالى ليس فى جهه، و كل مرئى فى جهه، فالبارى تعالى ليس بمرئى أما الصغرى فقد تقدمت، و أما الكبرى فلان كل مرئى اما مقابل أو فى حكمه كالصوره فى المرآه، و هو ضرورى. و كل مقابل فهو فى جهه، و هو ضرورى أيضا.

الثانى: أنه لو صح أن يرى لرأيناه الآن، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله.

أما بطلان اللازم فظاهر. و أما بيان الملازمه: فلان شرائط الادراك حاصله، و هى

ص: ٢٤٢

١- (١) فى «ن»: مرئى.

٢- (٢) فى «ن»: قال: بأنا.

سلامه الحاسه و كون المرئى يصح أن يرى. لان باقى الشرائط التى تقدمت يستحيل تحققها فى حقه تعالى، كالكشافه و وقوع الضوء و غير ذلك، و كلما حصلت الشرائط وجبت الرؤيه، و بيانه كما تقدم.

و فى هذا الوجه نظر: لجواز أن يكون ادراكه تعالى مشروطا بشرط زائد على شرائط الجواهر و الاعراض، فيتوقف ادراكه على حصوله، و ذلك غير حاصل الآن، فلذلك لم نره.

الثالث: قوله تعالى لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ و المراد بادراك الابصار هو الرؤيه، لاقتران الادراك بالبصر، و الا لجاز اثبات الرؤيه مع عدم الادراك، و هو باطل بالضروره.

و حينئذ نقول: تمدح بنفى الادراك البصرى له، فيكون اثباته له من شخص أو فى وقت من الاوقات محالا.

أما المقدمه الاولى فلانه وقع بين مدحين، لان قبله ذلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ و بعده وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (١) و وقوع ما ليس بمدح بين مدحين ركيك، تمتنع على الحكيم التكلم به، كما يقال: فلان زاهد عابد عالم طويل شجاع كريم جواد.

و أما المقدمه الثانيه فلان التمدح انما يكون بصفات الكمال، فيكون نقيضه نقضا بالنسبه الى كل الاشخاص و فى كل الاوقات، فلو ثبت لشخص أو فى وقت لكان النقص متوجها إليه تعالى، و هو محال. فظهر أن هذه الآيه سالبه كليه دائمه، فلا يصح أن يرى أبدا فى الدنيا و لا فى الآخره.

الرابع: قوله تعالى لَنْ تَرَانِي ٢ و وجه ذلك أن موسى عليه السلام لما سأل

ص: ٢٤٣

الرؤية أجيب ب «لَنْ تَرَانِي» و«لَنْ لِنْفِي التأييد. و اذا استحال أن يراه موسى عليه السلام أبدا، استحال ذلك في حق غيره من متحشفه الاشاعره بطريق الاولى.

و أما قوله تعالى وَ لَنْ يَتَمَوَّهُ أَبَدًا ١ مع قوله لِيَقْضِ عَلَيْنَا رُبُّكَ ٢ فهو مجاز بدليل سبق الذهن الى التأييد حين سماع هذه اللفظه.

### دليل الاشاعره على الرؤيه

قال: و استدلوا بأن الله تعالى موجود، فيصح أن يكون مرثيا، لان عله صحه الرؤيه هو الوجود، لان الجوهر و العرض مرثيان، و الحكم المشترك يستدعي عله مشتركه، و لا- مشترك بينهما سوى الحدوث أو الوجود و الحدوث لا- يصلح للعليه، لانه أمر عدمي، فبقي الوجود.

و هذه حجه ضعيفه جدا، و قد بينا ضعفها في كتاب «النهايه» و السمع متأول.

أقول: استدل الاشاعره على مذهبههم بالعقل و النقل. أمّا العقل فتقرير دليله أن نقول: ان الله تعالى موجود، و كل موجود يصح رؤيته، فالله تعالى يصح رؤيته. أما الصغرى فظاهره.

و أما الكبرى فلاين الجوهر و العرض مرثيان، فيكون حكم الرؤيه مشتركا بينهما، و كل حكم مشترك لا بد له من عله، لاستحاله تعليل الحكم المتماثل بعلة مختلفه.

و لا- مشترك بين الجوهر و العرض الا- الوجود أو الحدوث، و الحدوث لا- يصلح للعليه، لانه أمر عدمي، لانه عباره عن الوجود المسبوق بالعدم، فيكون العدم جزء مفهومه، و ما جزء مفهومه عدم فهو عدمي، فالحدوث عدمي، فلا يصلح

لعليه، فيكون الوجود هو العله، فكل موجود مرئى.

و أما النقلى فمن وجوه: الاول: أن موسى عليه السّلام سأل الرؤيه، فتكون جائزه، أما الاول فلقوله رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ۝ ١ و أما الثانى فلانها لو كانت ممتنعه لما سأله موسى عليه السّلام، و الا لكان بعض حثاله المعتزله أعلم منه بصفات الله تعالى، هذا خلف.

الثانى أنه علق الرؤيه على استقرار الجبل فتكون ممكنه، أما الاول فلقوله تعالى فَإِنْ اسْتَفَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۝ ٢ و أما الثانى فلان استقرار الجبل ممكن و المعلق على الممكن ممكن، فالرؤيه ممكنه.

الثالث: قوله تعالى وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ (١) و وجه الاستدلال أن المراد بالنظر: اما معناه الحقيقى، و هو تقليب الحدقه نحو المرئى طلبا لرؤيته، و هو محال، لانه انما يلزم (٢) لذى الجبهه، و الله تعالى ليس فى جبهه أو الانتظار، و هو باطل، لانه يتعدى بحرف «الى». و النظر بمعنى الانتظار لا يتعدى ب «الى» لقوله تعالى فَنَاطِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ (٣).

و أيضا الآيه فى سياق بيان النعم، فتكون النعم حاصله لا منتظره، مع أن الانتظار تكون نعمه، فبقى أن تكون موجب للغم.

و لهذا قيل: الانتظار موت أحمر، الانتظار تورث الصغار، فلا- يكون نعمه فبقى أن يكون المراد بذلك الرؤيه على سبيل المجاز اطلاقا لاسم السبب على

ص: ٢٤٥

١- (٣) سورة القيامة: ٢٣.

٢- (٤) فى «ن» يكون.

٣- (٥) سورة النمل: ٣٥ و فى القرآن المجيد «بم».



المسبب، و هو أحسن وجوه المجاز.

الرابع: قوله عليه السّلام انكم سترون ربكم يوم القيامة، كما ترون القمر ليله البدر، لا تضامون في رؤيته (١).

و الجواب عن الاول من وجوه:

الاول: المنع من رؤيه الجوهر، بل المرئى اللون و الضوء.

الثانى: يمنع كون مطلق العرض يصح رؤيته، فان القدره و العلوم و الظنون و الطعوم و الروائح و غيرها لا ترى و ان كانت أعراضا موجوده.

الثالث: يمنع اشتراكهما في الرؤيه، فان رؤيه الجوهر مخالفه لرؤيه العرض.

الرابع: لا نسلم أن الصّحه ثبوتيه، بل هي عدميه، لان جنسها الامكان و هو عدمى، فلا يفتقر الى عله.

الخامس: لا- نسلم أن الحكم المشترك يستدعى عله مشتركه، فان الماء الحار بالشمس و الحار بالنار، اشتركا في الحراره مع اختلاف علتها.

السادس: يمنع الحصر في الوجود أو الحدوث، و تكون العله غيرهما كالامكان، و هو و ان كان أمرا اعتباريا الا أن الصّحه أيضا اعتباريه، و يصح تعليل بعض الاعتباريات ببعض.

السابع: لم لا- يجوز أن تكون العله هي الحدوث؟ لانه و ان كان أمرا عدميا لكن الصّحه أيضا عدميه، و يجوز تعليل العدمى بالعدمى.

الثامن: لم لا يجوز أن تكون العله هي الوجود بشرط الحدوث أو بشرط الامكان؟ و الشرط جاز أن يكون عدميا (٢).

التاسع: لم قلتّم أنه اذا كان الوجود عله لصّحه رؤيه الجوهر و العرض،

ص: ٢٤٤

---

١- (١) صحيح مسلم: ١/٤٢٩ باب فضل صلاتى الصبح و العصر و المحافظه عليهما.

٢- (٢) فان عدم الدسومه شرطا فى صبغ الثوب «منه».

وجب أن يكون في الباري تعالى كذلك، وذلك لان وجود الباري تعالى عين ماهيته، ووجود الممكنات زائد عليها، فيكونان مختلفان، فلا يجب اشتراكهما في الحكم.

العاشر: لم لا يجوز أن تكون حقيقه ذاته تعالى مانعه؟ بأن لا تكون صالحه للرؤيه أو خصوصيه الجوهر و العرض شرطاً، فلا يمكن الرؤيه: اما لحصول المانع، أو لعدم الشرط و ان كانت العله موجوده.

الحادى عشر: يلزم من دليلكم صحه رؤيه جميع الموجودات من الصفات و الذوات، و هو محال ضروره.

الثانى عشر: يلزم من دليلكم أن يكون تعالى ملموساً، لان الجوهر و العرض ملموسان، فصحه الملموسيه حكم مشترك، فلا بد له من عله مشتركه هي الوجود فتكون صحه الملموسيه ثابتة في حقه تعالى، و هو عكس.

و عن الثانى من وجهين:

الاول: أن السؤال وقع لقومه لا له. حيث قالوا «أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً» لانهم لما سألوه الرؤيه و أجابهم باستحالتها سألها اقامه لعذره، و انما اضافه الى نفسه لانهم قالوا له لا تسأله لنا بل لنفسك، ليكون أقرب الى الاجابه، فاذا رأيت رأينا أو نقول: انما أضافه الى نفسه لانه اذا منع هو من الاجابه كان أحسم لماده سؤالهم.

الثانى: أنه كان عالماً باستحاله الرؤيه عقلاً، فأراد الاستدلال عليها نقلاً، كما فى سؤال ابراهيم عليه السلام.

و عن الثالث: بالمنع من تعليقها على أمر ممكن. قولكم: استقرار الجبل ممكن، قلنا: متى يكون ممكناً بالنظر الى ذاته، أو بالنظر إليه و الى تجلى الرب له، الاول مسلم أنه ممكن، لكن الرؤيه ليست معلقه عليه بذلك الاعتبار

بل باعتبار تجليه له، لانه كان عالما بتجليه له، و حال تجليه له يمتنع استقراره لانه حال التجلى صار متحركا، و لا استقرار حال الحركة، لامتناع اجتماع الحركة و السكون فى حال واحد، فتكون الرؤيه معلقه على المحال، فتكون محالا.

و عن الرابع: لم لا- يجوز أن يكون المراد بالنظر هو معناه الحقيقى؟ اذ لا- يلزم من طلب الشىء حصوله و لا امكانه، أو يكون فى الكلام اضممار هو ثواب ربها، و يتعين هذا الاضممار، لان النظر المقرون ب«الى» كما مر معناه انما يصح فى المتحيزات. و الاضممار و ان كان خلاف الاصل، لكن المجاز الذى ذكرتموه أيضا خلاف الاصل، و قد ثبت فى الاصول أنهما فى مرتبه واحده سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون بمعنى الانتظار، و لا يكون «الى» حرف جر بل واحد الآلاء، كما حكاها السيد المرتضى (رحمه الله) و حكاها ابن دريد و الازهرى. قال الشاعر:

أبيض لا يرهب الهزال و لا يقطع رحما و لا يخون الى

(١) أراد أن لا يخون نعمه. و حينئذ يكون معناه: منتظره رحمه ربها.

قوله: و الانتظار يوجب الغم، و الآيه سقت لبيان النعم، فتكون حاصله لا منتظره.

قلنا: ممنوع، فان سياق الآيه حكاية أحوال الناس قبل استقرار أهل الجنه فى الجنه و أهل النار فى النار، بدليل قوله تعالى وُجُوهُ يَوْمَئِذٍ بِأَسْرَةٍ تَنْظُرُ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ٢ و من فى النار قد فعل بها الفاقره، فلا تظن أن يفعل بها الفاقره.

و قوله «الانتظار موجب للغم» قلنا: ذلك فى وعد من يجوز منه خلف

ص: ٢٤٨

---

١- (١) جمهره اللغة لابن دريد: ٢٠/١ و الشعر من الاعشى.

الوعد، أما إذا كان وعد من لا يخلف الوعد مع علم الموعود بذلك فإنه لا يوجب الغم، بل هو سبب للفرح و السرور و نضاره الوجه، كمن ينتظر خلع الملك و يعلم وصولها إليه يقينا، فإنه يسر بذلك و ان لم يحضر الوقت، كما أن انتظار العقاب بعد الانذار موجب للغم.

و عن الخامس: بالمنع من صحه النقل، و على تقدير التسليم فالمراد بالرؤية المعرفه الحقيقه التي لا يغادرها شك، فإنه يستحيل حمله على ظاهره، و الآ لكان الله تعالى جسما.

### البحث التاسع: اثبات وحده واجب الوجود

قال: البحث التاسع فى أنه تعالى واحد: لو كان فى الوجود واجبا الوجود لوجب أن يتمايزا بعد اشتراكهما فى مفهوم واجب الوجود (١)، فيكون كل واحد منهما مركبا، فيكون ممكنا.

ولانه لو أراد أحدهما حركة جسم و أراد الآخر تسكينه، ان وقع مرادهما لزم اجتماع النقيضين، و هو باطل، و كذا اذا انتفيا. و ان وقع مراد أحدهما دون الآخر كان من وقع هو الاله. و للسمع.

أقول: ذكر مسأله التوحيد فى التنزيهات، لان معناه سلب الشريك عنه، و قد استدل عليه بوجوه:

الاول: دليل الحكماء و هو يقرر بأربعة أوجه:

أحدها ما ذكره المصنف و تقريره: أنه لو كان فى الوجود واجبا الوجود لاشتركا فى مفهوم واجب الوجود، و امتاز كل [واحد] بأمر مغاير لما فيه اشتراكهما، و الا لما كانا اثنين بل واحدا، و حينئذ يكون كل واحد منهما مركبا

ص: ٢٤٩

١- (١) فى المطبوع من المتن: الواجب.

مما به الاشتراك و مما به الامتياز، و كل مركب ممكن فيكونان ممكنين، و الفرض أنهما واجبان، هذا خلف.

و فيه نظر: فان مفهوم واجب الوجود شيء ماله وجوب الوجود و الوجوب أمر عدمي، و ما جزؤه عدمي فهو عدمي، فلا يوجب الاشتراك فيه التركيب.

و لان سلمنا أن الوجوب ثبوتى، لكن الشئيه و الوجوب من المعقولات الثانيه (1) اللاحقه للمعقولات الاولى، و الاشتراك فيهما لا يوجب الاشتراك فى الذوات، كما أنه لا يلزم من اشتراك ممكنين فى حمل هذا المعنى عليهما تركيبهما من هذا المفهوم و من فصل آخر.

الثانى: دليل المتكلمين، و يسمى «دليل التمانع» و هو لا يثبت الا وحده الصانع القادر المريد، و لهذا أخره عن اثبات الصفات المذكوره و تقريره:

أنه لو كان فى الوجود إلهان قادران عالمان مريدان، فلا يخلو اما أن يمكن أن يريد أحدهما خلاف مراد الآخر أولا، و كلاهما محال:

أما الثانى فلان كل واحد منهما قادر على كل المقدورات، فأحدهما قادر على الفعل لو لا الآخر، و كذلك الآخر قادر، فاذا فرضنا توجه قصد كل واحد منهما الى أحد الضدين دفعه، استحال أن يدفع أحدهما الآخر، لان ليس أحد القصدين أولى بالتقدم من الآخر.

و أما الاول فلانه لو أمكن فلنفرض إرادته أحدهما ايجاد جسم متحركا فى وقت بعينه و مكان بعينه، و إرادته الآخر ايجاد ذلك الجسم بعينه ساكنا فى ذلك الوقت و ذلك المكان، فاما أن يقع مرادهما، أو لا يقع مرادهما، أو يقع مراد أحدهما دون الآخر. ان كان الاول لزم اجتماع النقيضين، و ان كان الثانى قال: يلزم اجتماع النقيضين، لقوله و كذا اذا انتفيا. و الذى ينبغى أن يقال يلزم ارتفاع النقيضين،

ص: ٢٥٠

---

١- (١) المعقولات الثانيه لا توجد الا فى العقل «منه».

و يمكن توجيهه بوجهين:

الاول: أنه يلزم اجتماع النقيضين على تقدير انتفاء كل واحد منهما،لانه اذا انتفى مرادهما أعنى الحركة و السكون،ثبت نقيضاهما أعنى سلب الحركة الذى هو السكون و سلب السكون الذى هو الحركة فالحركة و السكون متناقضان.

الثانى: أنه اذا انتفى مرادهما،و الفرض أن مراديهما متناقضان فقد اجتمع النقيضان فى الانتفاء.و ان كان الثالث لزم منه فسادان:

الاول: الترجيح من غير مرجح،لان كل واحد منهما قادر عالم مريد.

الثانى:يلزم عجز من لم يقع مراده و هو محال،لان كل واحد منهما قادر على ما لا يتناهى،فلا أولويه فى عجز أحدهما دون الآخر و أيضا العاجز لا يصلح للالهيه.

و فى هذا الدليل نظر:لانا لا- نسلم أنه يمكن تعلق إرادته أحدهما بخلاف ما تعلق به إرادته الآخر،لانهما حكيمان فيمتنع عليهما المخالفه.

ان قلت: يجوز أن تكون المصلحه فى الطرفين،فأمكن حينئذ أن يتوجه كل واحد منهما الى طرف.

قلنا: المصلحتان اما أن يترجح أحدهما أولا،فان ترجحت تعين ذلك الطرف للإرادته،فلم لا يجوز أن يكون علم أحدهما بإرادته الآخر اياه يصرفه عن ارادته.و ان لم يترجح فلم قلتهم يتحقق الداعى حتى يتحقق التمانع،لا بد له من دليل.

الثالث: الادله السمعيه،كقوله تعالى قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١)و إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ (٢)الى غير ذلك من الآيات،و هو حجه هنا لعدم توقف السمع على الوحده،و هو أقوى الادله فى هذا الباب.

ص: ٢٥١

---

١- (١) سورة الاخلاص: ١.

٢- (٢) سورة النساء: ١٧١.

### البحث الاول: انقسام الفعل الى الاحكام الخمسه

قال: الفصل الثامن: فى العدل و فيه مباحث: الاول- فى أقسام الفعل:

الفعل: اما أن لا يكون له صفه زائده على حدوثه كحركة الساهى و النائم، و اما أن يكون. و هو اما حسن أو قبيح.

و الاول: اما أن لا يكون له صفه زائده على حسنه، و هو المباح، و رسموه بأنه «ما لا مدح فى فعله و لا تركه و لا ذم فيهما». و اما أن يكون له صفه زائده على حسنه، و هو: اما واجب، و هو ما يستحق المدح بفعله و الذم على تركه مع العلم و التمكّن من التحرز، أو ندب و هو ما يستحق المدح بفعله و لا يستحق الذم بتركه، اذا علم فاعله أو دل عليه.

أقول: لما فرغ المصنف (رحمه الله تعالى) من باب التوحيد الذى هو عبارته عن اثبات الواجب تعالى و صفاته، شرع فى باب العدل الذى هو البحث عن أفعاله، و المراد بالعدل فى أصل الباب هو كونه تعالى حكيمًا لا يفعل قبيحًا و لا يخل بواجب، ثم أطلق فى عرف هذا العلم على ذلك، و على ما يتقدم عليه من تقسيم الفعل و غير ذلك، أو يتفرع عليه من الالم و العوض و التكليف و غيرها

مما يتوقف عليه المطلوب.

هذا البحث الذى نحن بصدد شرحه، و هو تقسيم الفعل:

فقد عرف أبو الحسين البصرى الفعل: بأنه ما حدث عن قادر. و عرف القادر:

بأنه الذى يصح أن يفعل و أن لا يفعل، فلزمه الدور. و مع ذلك فالفعل أعم من الصادر عن قادر و غيره.

و الحق أنه بديهى التصور غنى عن التعريف. اذا تقرر هذا فنقول:

الفعل اما أن يكون للعقل أن يحكم فيه بأن لنا أن نفعله، أو ليس لنا أن نفعله أولاً، و الثانى كحركة النائم و الساهى، و ان كان الاول فان حكم بأن ليس لنا أن نفعله فهو القبيح، و الا فهو الحسن و هو: اما أن لا يكون له صفة تزيد على حسنه، أو يكون.

و الاول المباح و رسموه «بأنه ما لا مدح و لا ذم فى فعله و لا تركه».

و الثانى: اما أن يستحق المدح على فعله و الذم على تركه، و هو الواجب.

أو يستحق المدح على فعله و لا ذم فى تركه، و هو المندوب. أو يستحق المدح على تركه و لا ذم فى فعله، و هو المكروه. و يشترط فى الاستحقاقات المذكوره كلها العلم بوجه الفعل أو التمكن من العلم.

و فى قول المصنف: الفعل اما أن لا- يكون له صفة زائده على حدوثه كحركة النائم و الساهى، نظر: فانه ما من فعل الا و له صفة [زائده] تزيد على حدوثه، من كونه حركة أو سكوناً، و الحركة أما دوريه أو مستقيمه، و المستقيمه إما يمنه أو يسره، الى غير ذلك من الحالات، و كلها زائده على الحدوث، فكان الاولى تقييده بكون ذلك الزائد من الحسن و القبيح.

و أيضاً ينتقض تعريف الواجب بالواجب المخير، فانه لا يستحق الذم بتركه مع أنه واجب، فكان ينبغى زياده قيد، و هو لا الى بدل أو على بعض الوجوه.



قال: البحث الثانى: ذهب أهل العدل الى أن العلم بحسن بعض الاشياء - كالصدق النافع و الانصاف و شكر المنعم و نحوها - ضرورى، و العلم بقبح بعضها - كالظلم و الفساد و تكليف ما لا يطاق - ضرورى.

و ذهبت الاشعريه الى المنع من ذلك.

لنا: أن العلم الضرورى حاصل بما قلناه، فالمنازع مكابر، و لهذا يحكم به من لا يعتقد شرعا. و لان القول بنفى الحسن و القبح العقلين يقتضى رفع الاحكام الشرعيه، لانا لو جوزنا صدور القبيح من الله تعالى لم يبق الوثوق بوعدده و وعيده، و لجاز اظهار المعجزه على يد الكاذب، و لجاز تعذيب المؤمن على ايمانه و اثابه الكافر على كفره. و التوالى باطله بالاجماع.

أقول: قد يراد بالحسن كونه صفة كمال، و القبيح كونه صفة نقص. و قد يراد بالحسن كونه ملائما للطبع، و بالقبيح كونه منافيا للطبع، و قد اتفق أهل العلم على كونهما عقليين بالمعنيين المذكورين. و قد يراد بالحسن ما يستحق عليه المدح فى العاجل و الثواب فى الاجل، و بالقبيح ما يستحق عليه الذم فى العاجل و العقاب فى الاجل.

و قد اختلف فى ذلك: فقالت الفلاسفه: ذلك معلوم بالعقل العملى، لان كمال النوع و انتظام مصالح العالم يتم بذلك، لا بالعقل النظرى، كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء.

و قالت الاشاعره: ذلك معلوم بالشرع لا غير، فما حسنه فهو الحسن، و ما قبحه فهو القبيح، و لا حكم للعقل فيهما بهذا المعنى.

و قال أهل العدل. و هم المعتزله و الاماميه: فان العقل يحكم بذلك، و قسموا الافعال الى ثلاثه أقسام:

الاول: ما لا يستقل العقل بدركه حسنا و لا قبحا،و ذلك كصوم آخر رمضان و أول شوال،فانه لا طريق للعقل الى الحكم بحسن صوم الاول و قبح الثانى بل الشرع.

الثانى: ما يستقل العقل بدركه ضروره،و ذلك كالعلم بحسن الصدق النافع و الانصاف و شكر المنعم،و قبح الظلم و الفساد و تكليف ما لا يطاق.

الثالث: ما يستقل العقل بدركه نظرا،و ذلك كالحكم بحسن الصدق الضار،و قبح الكذب النافع.

و قد احتجوا لذلك بوجوه ذكرها المصنف:

الاول: أن الضروره قاضيه بحسن ما ذكرناه من الامور الحسنه،و بقبح ما ذكرناه من الامور القبيحه،من غير شك فى ذلك.و لهذا اذا قلنا لشخص ان صدقت فللك دينار و ان كذبت فللك دينار و استوى الامران بالنسبه إليه،فانه يختار الصدق لما تقرر عنده من حسنه ببدييه عقله،و أيضا لا شك فى ذكرنا حسنه و قبح ما ذكرنا قبحه.

فالحاكم بذلك اما العقل أو الشرع،اذ لا- ثالث لهما،و الثانى باطل،لانا نفرض أنفسنا خاليه عن مجموع الشرائع و الاديان ثم نعرض عليها هذه الامور فنجدها حاكمه بها،و لم نجدها حاكمه بقبح الصوم أول شوال و حسنه آخر رمضان الا- بسماع الشرع،فظهر الفرق.فلو كان الحاكم هو الشرع لما صح منها الحكم فى الصورتين الا بسماع الشرع.

و أيضا فان من لا يقول بالشرع بل ينكره كالبراهمه و الجاهليه،يحكمون بالحسن و القبح المذكورين،و لو لم يكونا عقليين لما حكموا بذلك،و ليس حكمهم فيها بملائمه الطبع و منافرته،فان الطباع فى الناس مختلفه،فكثير من الامور ينفر منها طبع شخص و يميل إليها طبع آخر،مع اتفاقهم على الحكم

هنا، فتعين أن يكون الحاكم بذلك هو العقل، وليس ذلك حكماً نظرياً، و إلا لما حصل ذلك لمن ليس له أهليه النظر من النساء و العوام، فيكون حكماً ضرورياً، و هو المطلوب.

الثانى: لو لم يكونا عقليين لزم رفع الاحكام الشرعيه، و اللازم باطل بالاجماع فكذا الملزوم. بيان الملازمه: أنه على ذلك التقدير يجوز صدور القبح منه تعالى و من جملته الكذب، فيجوز وقوعه منه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فاذا أخبرنا بحسن شيء أو قبحه، أو وجوب شيء أو ندمه، أو استحقات ثواب أو عقاب، لم نحكم بصحته لتجويز الكذب، فترتفع الاحكام الشرعيه و الوعد و الوعيد و تنتفى فائده التكليف.

الثالث: أنه لو لم يكونا عقليين لجاز اظهار المعجز على يد الكاذب، و اللازم باطل و الا لم يبق لنا طريق الى الفرق بين المحق و المبطل، و بيان الملازمه ظاهر، لعدم قبحه حينئذ.

الرابع: أنه لو لم يكونا عقليين لجاز تعذيب المؤمن و اثابه الكافر، و لم يستحق بالايمان ثواب و لا - بالكفر عقاب، و اللازم كالملزوم فى البطلان، و الملازمه ظاهره. فقول المصنف «و التوالى باطله» اشاره الى ما يلزم فى هذه الوجوه الثلاثه الناشى كل واحد منها من مقدم هو نقيض المطلوب، و من ذلك التالى فهى شريطيات ثلاث.

### احتجاج الاشاعره على نفي الحسن و القبح العقلى

قال: احتجت الاشاعره: بأن الضروريات لا تفاوت بينها، و نحن نجد تفاوتاً بين العلم بحسن الصدق و قبح الكذب، و بين العلم باستحاله اجتماع

النقيضين، و لان الكذب يحسن اذا اشتمل على تخليص النبي، أو على الصدق كمن يقول «أنا أكذب غدا».

و لانه تعالى كلف الكافر بالايمان مع علمه بعدم صدوره عنه، و لانه تعالى كلف أبا لهب بالايمان، و هو تصديق الله تعالى فى جميع ما أخبر به، و من جملته أنه لا يؤمن.

و الجواب بمنع المقدمتين فى الاول، و حسن التخليص لا يقتضى حسن الكذب، فالاخبار المشتمل على الكذب من حيث أنه كذب قبيح، و من حيث اشتماله على التخلص حسن، فما هو قبيح لا ينقلب حسنا، و بالعكس. و كذا الوعد بالكذب حسن من حيث اخراج الوعد عن الكذب، و قبيح من حيث هو كذب. و العلم غير مؤثر فى القدره، و اخباره عن أبى لهب بأنه لا يؤمن وقع بعد موته.

أقول: ذكر الاشاعره على سبيل المعارضه لادله أهل العدل، بأن منعوا المدلول، و استدلوا على نفيه بوجوه:

الاول: لو كان الحاكم بالحسن و القبح هو العقل ضروره، لما حصل التفاوت بين هذه القضايا و غيرها من الضروريات، و اللازم باطل فالملزوم مثله.

أما بيان الملازمه: فلان الضروريات لا تفاوت بينها، بل الجزم فيها واحد و الا لجاز النقيض، فلا تكون ضروريه، هذا خلف.

و أما بطلان اللازم: فلاننا نجد تفاوتنا بين الحكم بحسن الصدق و الحكم بكون الكل أعظم من الجزء، و استحاله اجتماع النقيضين، فانا نتردد فى الاول و نشك فيه دون الثانى. و أيضا لكان يجب على العقلاء الاتفاق فيه، و الخلاف ظاهر.

الثانى: لو كان حسن الحسن و قبح القبيح ذاتيا لهما، لما جاز أن ينقلب

الحسن قبيحا و القبيح حسنا، لكنه ينقلب فلا يكون ذاتيا[لهما]و هو المطلوب.

بيان الملازمه: ان ذاتى الشيء لا يزول عنه، و الا لما كان ذاتيا، و أما أنه ينقلب فلو جهين:

الاول: أن النبى صلى الله عليه و آله اذا هرب من ظالم يريد قتله، فاستتر عند انسان، فجاء الظالم طالبا له و سأل عنه ذلك الانسان، فان أخبر بأنه عنده لزم السعى فى قتل النبى صلى الله عليه و آله، و هو قبيح، و ما لزم منه القبيح فهو قبيح، فيكون صدقه قبيحا، فيجب حينئذ أن يخبر بأنه ليس عنده محافظه على حفظ النبى صلى الله عليه و آله و ذلك كذب، فقد صار كذبه حسنا.

الثانى: من قال «لا كذبن غدا» يجب عليه الكذب غدا، و الا لزم خلف الوعد، و هو قبيح.

الثالث: أنه لو كان القبائح قبيحه لذاتها، لما وقع تكليف ما لا يطاق منه تعالى و اللازم باطل فالملزوم مثله. أما بيان الملازمه: فلان من جمله ما ذكرتم من القبائح تكليف ما لا- يطاق، فيكون قبيحا، و كل قبيح لا يجوز على الله تعالى، و هى مقدمه اتفقيه، فلا يجوز أن يقع[منه]تكليف ما لا يطاق.

و أما بطلان اللازم فلو جهين:

الاول: أنه كلف الكافر الذى مات على كفره بالايمان، و هو غير قادر عليه لانه لو كان قادرا لكان ممكنا بالنسبه إليه، و هو باطل. لانه الله تعالى علم أنه لا- يؤمن، فيكون الايمان منه محالاً، و الا- لزم انقلاب علمه تعالى جهلا، و هو محال، و ما لزم منه المحال فهو محال، فايمانه محال مع أنه كلفه اتفاقا، فقد كلفه بما لا يطاق.

الثانى: أنه كلف أبا لهب بالايمان بالنبى(صلى الله عليه و آله)، و تصديقه فى كل ما أخبر به، و الا لما استحق العقاب بالمخالفه، و من جمله ما أخبر النبى

(صلى الله عليه وآله) به أنه لا- يؤمن، لقوله تعالى سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (١) سَيَصِيلى ناراً ذات لَهَبٍ (٢)، فقد كلفه بأن يؤمن بأن لا يؤمن، وهو جمع بين النقيضين، و الجمع بينهما محال، فقد كلفه بالمحال.

و الجواب أن المعارضات لا تسمع فى المعقولات، اذ الدليل عله للمدلول فتسليمه يستلزم [منه] تسليم المدلول، فممنع المدلول على تقدير تسليم الدليل غير موجه و لا مسموع.

فان قيل: ان المعارضه هنا جائزه، من حيث أنها كالتقص الاجمالى.

أجبتا عنه على سبيل التفصيل: أما الاول فبمنع المقدمتين، أى لا نسلم أن الضروريات لا تفاوت بينها، فانها و ان لم تكن نظريه لكنها متوقفه على تصور الاطراف، و التصورات متفاوتة فى الجلاء و الخفاء (٣).

و أيضا جاز توقفها على حدس أو تجربه أو غير ذلك، فىكون الخلاف أو التفاوت الحاصلين منهما راجعان الى ذلك. و على تقدير التسليم نمنع المقدمه الثانيه، فاننا لا نسلم أن بين العلم بحسن الصدق، و بين اجتماع النقيضين تفاوتاً بل الكل واحد، فان الصبيان و النساء يحكمون بهما على السواء.

و عن الثانى من وجوه:

الاول: ما ذكره المصنف و هو أن الكذب يشتمل على وجهين: أحدهما كونه كذبا، و الاخر كونه يخلص به النبى (صلى الله عليه وآله) من الظالم،

ص: ٢٥٩

١- (١) سوره البقره ٦.

٢- (٢) سوره المسد: ٣.

٣- (٣) كمن يستفهم من نصف ربع العشرين فيقف عن الجواب، بخلاف ما لو استفهم عن نصف نصف الدرهم و هما واحد «منه».

و لا تلازم بين الوجهين فى الوجود، فهو قبيح بالاعتبار الاول، و حسن بالاعتبار الثانى، فما هو حسن لا ينقلب قبيحا، و ما هو قبيح لا ينقلب حسنا، و كذا الكلام عن الوعد بالكذب، فانه من حيث أنه وفاء بالوعد حسن، و من أنه كذب قبيح.

الثانى: أن الكذب و ان كان قبيحا لكن اسلام النبى صلى الله عليه و آله الى القتل أقبح، و اذا اجتمع قبيحان و لا محيص عنهما يرتكب (١) أضعفهما.

الثالث: أن الكذب لا نسلم أنه فى هذه المادة جائز، بل يجب التوريه، و التعريض، فان فى المعاريض لمندوحه عن الكذب.

و عن الثالث أن الايمان بالنظر الى ذاته ممكن، فيتعلق به قدره من هذا الاعتبار. و العلم غير مؤثر فى زوال امكانه، لانه تابع و لا شىء من التابع بمؤثر و الا لزم الدور. و الاخبار عن أبى لهب وقع بعد موته لا قبله، و حينئذ لا يلزم تكليف ما لا يطاق.

### البحث الثالث: اثبات أن البارى تعالى لا يفعل القبيح

#### اشاره

قال: البحث الثالث- فى أنه تعالى لا يفعل القبيح و لا يخل بالواجب:

خلافاً للاشعريه.

لنا: أنه تعالى غنى بذاته عن القبيح و عالم به، و هو حكيم، فيعلم قطعاً انتفاؤه عنه لوجود الصارف، و هو علمه بقبحه، و انتفاء الداعى، و هو داعى الحاجه أو داعى الحكمه.

اقول: لما فرغ من البحثين اللذين هما كالمقدمه للمقصود شرع فى المقصود بالذات، و هو أنه تعالى لا- يفعل قبيحا و لا يخل بواجب، و هو مذهب

ص: ٢٦٠

---

١- (١) و الموجب العقل، و ان أوجبه الله فمع تضمنه المصلحه الزائده «منه».

و تنقيح مناط الخلاف هنا هو: أنه لما كان عند الاشاعره أن الافعال في حدّ أنفسها ليست حسنه و لا قبيحه، بل ذلك متعلق بالشرع، ذهبوا الى جواز صدور الافعال التي هي قبيحه عند المعتزله عنه تعالى، و حيثئذ تكون حسنه، لانه تعالى لا يقبح أفعال نفسه.

قالت المعتزله: ان استدللنا على قبحها في نفسها فلا يجوز صدورها عنه، لما يلزم من المحال.

و استدل المصنف على مذهب المعتزله بما تقريره: ان الصارف عن فعل القبيح موجود، و الداعي مفقود، و كلما وجد الصارف و انتفى الداعي امتنع الفعل.

أما المقدمه الاولى: فلان الصارف عن فعل القبيح هو العلم بقبحه و الغنى عنه، و قد تقدم بيان كونه تعالى عالما بكل المعلومات التي من جملتها القبائح و غنيا في ذاته و صفاته، و المستغنى عن الشيء العالم بقبحه و بغناه عنه لا يفعله اذا كان حكيما. و أما انتفاء الداعي فلانه أما داعي الحاجه-أى داعي الطبع- و هو مستحيل عليه تعالى: لما ثبت من كونه غنيا و ليس له طبع. و أما داعي الحكمة-أى داعي العقل- و هو مفقود، لان القبيح لا حكمه فيه.

و أما المقدمه الثانيه: فلان الفعل في حد ذاته ممكن و واقع بالنظر الى علته و كل ممكن مستند الى قادر، فان عليته انما تتم بواسطه قدره و الداعي، فاذا وجد فقد تمت العليه، و عند تمامها يجب الفعل، و ان لم يوجد بقى الفعل على امكانه فلا يقع. و أما الاخلال بالواجب فلان الاخلال به قبيح، فقد بان امتناع صدوره عنه.



قال: احتجوا بأنه تعالى كلف الكافر، ولا وجه له فى الحسن.

والجواب المنع من انتفاء الحسن، فان تعريض المكلف للمنافع أمر مطلوب حسن، وهو كما يثبت فى حق المسلم يثبت فى حق الكافر.

أقول: احتجت الاشاعره على كونه فاعلا- للقيح بما تقريره: انه تعالى كلف الكافر الذى علم أنه يموت على كفره بالايمان، وتكليفه به قبيح، فيكون الله تعالى فاعلا للقيح، وهو المطلوب. أما الاول فظاهر.

و أما أن تكليفه قبيح فلوجهين:

الاول: أن من جمله القبائح عندكم هو أن يفعل الشخص بآخر ما فيه هلا- كه مع علمه بذلك، وهذا المعنى موجود هنا. فانه بتكليفه له بالايمان مع علمه بعدم صدوره منه موجب له عليه، ومعاقب له على تركه و عقابه فيه هلا- كه، فقد فعل [به] ما فيه هلا- كه، وهو قبيح، فيكون فاعلا للقيح.

الثانى: أن تكليفه اما لفائده أو لا، والثانى عبث مستحيل عليه عندكم، و الاول اما أن يكون الفائده النفع أو الضرر، والثانى قبيح، و الاول اما أن يعود الى الله تعالى، وهو محال، أو الى الكافر وهو باطل، لانه يعلم عدم وصوله إليه، فيكون عبثا و هو قبيح، أو الى غيره و هو قبيح أيضا، لان ايلام زيد لنفع عمرو قبيح، فقد بان أن تكليفه قبيح على كل تقدير.

والجواب: بالمنع من كون تكليفه قبيحا، و ما ألزمتوه غير لازم:

أما الوجه الاول: فهو أن تكليف الكافر تعريضه بما يوجب له الثواب، و ذلك حسن، فمع مخالفته و استحقاقه للعذاب لا يصير ذلك الحسن قبيحا، كما أن الطبيب اذا أشعر الانسان بما هو سم و مفسد لحياته و ما هو ملائم و مبقى

لحياته، وأمره باجتناّب الأول و فعل الثانی، فإنه يكون محسنا في حقه بذلك فاذا خالف المريض و فعل العكس من قوله لا يكون الطيب مهلكا له.

و أما الثانی فنقول: ليس الغرض من التكليف حصول النفع، بل التعريض لا يصل الثواب ليتمكن من استحقاق الثواب بالفعل، و لا يكون له عليه حجه، و أما حصول الثواب بالفعل فهو غرض آخر مشروط باكتساب موجب الاستحقاق الذي هو الايمان و العمل الصالح، و كفره من قبل نفسه لا من قبل الله تعالى.

## البحث الرابع: مسألة خلق الاعمال

### اشاره

قال: البحث الرابع - في خلق الاعمال: ذهب المعتزله الى أن للعبد قدره مؤثره في الفعل الصادر عنه.

و ذهب الاشعريه الى أن المؤثر هو الله تعالى، و أنه تعالى يخلق القدره و الفعل معا، و ليس للعبد فيه أثر البتة، و انما للعبد الكسب لا غير.

لنا: أنا نعلم بالضرورة الفرق بين أفعالنا الاختيارية و الاضطرارية، و لا فارق الا القدره. و لانه يحسن منا مدح المطيع و ذم العاصي، و ذلك يتوقف على استناد الافعال إليهما. و هذا دليل على كون العلم باستناد الفعل إلينا ضروريا لا على العلم بالاستناد.

أقول: اختلف المتكلمون في الافعال التي تحدث عند قصودنا و دواعينا هل هي صادرة عن قدرتنا أو عن قدره الله تعالى؟ فذهب جهم (1) بن صفوان الى أن لا - مؤثر في الوجود الا - الله، و أن العبد ليس له فعل أصلا لا احداثا و لا كسبا و ذهب الاشعريه و النجاريه الى أن الافعال صادرة عنه تعالى، و ليس لاحد احداث فعل سواه، و جعلوا للعبد الكسب، و اختلفوا في الكسب.

ص: ٢٤٣

---

١- (١) الجهم: الكريه الوجه «منه».

فقال أبو الحسن الأشعري: إن معناه أن الله تعالى أجرى العاده أن العبد متى اختار الطاعة أو المعصية فعلها الله تعالى فيه، و فعل فيه قدره عليها، و العبد له الاختيار، و ليس لتلك قدره في ذلك الفعل أثر، بل قدره و المقدور واقعان بقدره الله تعالى (١).

و قال القاضي أبو بكر: ذات الفعل من الله، و كونه طاعه أو معصيه أو عبثا من العبد، و ذلك هو مناط التكليف، و عليه يستحق الثواب أو العقاب، كلطمه اليتيم فانها تقع تاديبا و تقع ظلما، فذات اللطمه من الله، و كونها تاديبا أو ظلما من العبد.

و قال قوم: إن ذلك الكسب غير معلوم.

و قال أبو اسحاق الأسفرائيني: إن الفعل واقع بقدره الله و قدره العبد معا.

و ذهب أهل العدل الى أن العبد فاعل لافعاله الصادره عنه، و أن له قدره مستقلة في ايقاع الفعل، و اختلفوا: فقال أكثرهم: إن العلم بذلك كسبي.

و قال أبو الحسين البصري: أنه ضروري، و اختاره المصنف، و هو الحق، و نبه عليه بوجه:

الاول: أن الضروره قاضيه بالفرق بين حركاتنا الاختياريه، كالقيام و القعود و الاكل و أمثالها. و الاضطراريه كحركه النبض و وقوع الانسان من علو مع القاسر، فانه يتمكن من ترك الاولى دون الثانيه، و لا فارق الا القدره، فيكون لنا قدره، اذ على تقدير عدمهما لم يقع فرق.

قال: أبو الهذيل: حمار بشر أعقل من بشر، لان حمار بشر اذا أتيت به الى جدول صغير و ضربته فانه يطفره، و اذا أتيت به الى جدول كبير و ضربته

ص: ٢٤٤

---

١- (١) فيلزم الدور، فلا يختار حتى يكون قادرا على الاختيار، و لا يكون قادرا على الاختيار حتى يفعل فيه القدره «منه».

بأشد الضرب فانه لا يظفره، فانه فرق بين ما يقدر عليه و بين ما لا يقدر عليه، و بشر لا يفرق.

الثانى: أنه يحسن منا ذم العاصى على عصيانه و مدح المطيع على طاعته، و لا يحسن منا ذمه على سواد لونه أو قصره أو عماه، و لا مدحه على حسن صورته و طوله، و كون الكواكب مشرقه و الفاكهه حلوه و غير ذلك، و انما حصل ذلك للعلم باستناد الفعل الى المطيع و العاصى دون باقى المذكورات.

قوله «و هذا دليل» الى آخره، اشاره الى جواب سؤال مقدر تقريره بوجهين:

الاول: أنك قلت أن العلم باستناد الفعل إلينا ضرورى، و استدلت على ذلك بما ذكرت من الوجهين، فالضروريات لا يستدل عليها.

الثانى: أن يقال الدليل الثانى يلزم منه الدور، فيكون باطلاً، بيان اللزوم ان العقلاء انما يمدحون العبد أو يذمونهم اذا علموا أنه فاعل، فلو استدللنا على العلم بأنه فاعل بذلك، لزم الدور.

و الجواب: أما عن الاول: فهو أن العلم حاصل بالمطلوب ضروره، لكن ضروريته غير ظاهره، و هذا دليل على ضروريته لا عليه، و جاز أن تكون الشئ بديها و العلم بدها كسبى.

و أما عن الثانى: فأنا نستدل على أن علمنا بأنه فاعل ضرورى، لا على ثبوت العلم، فلا دور.

### احتجاج المخالفين فى خلق الاعمال

قال: احتجوا بأن ما علم الله تعالى وقوعه و جب، و ما علم عدمه امتنع، فلا قدره. و لان الفعل حال استواء الداعى محال، و حال الترجيح يجب الراجح و يمتنع المرجوح، فلا قدره. و لان العبد لو كان قادرا لكان ترجيحه لاحد الطرفين:

ان كان لا- لمرجح انسد باب اثبات الصانع تعالى، و ان كان لمرجح فان كان من العبد تسلسل، و ان كان من الله تعالى فعند حصول ذلك المرجح يجب الفعل، و عند عدمه يمتنع، فلا يكون مقدورا.

و الجواب عن الاول: أن الوجوب و الامتناع لاحقان، فلا يؤثران في الامكان الذاتى.

و عن الثانى: أن امكان الفعل من حيث هو هو، لا باعتبار تساوى الطرفين و لا باعتبار الرجحان.

و عن الثالث: أن القادر يرجح أحد مقدوريه لا لمرجح.

و مع ذلك فهذه الوجوه عائده فى حقه تعالى، و وارده على ما يعلم بطلانه بالضروره.

أقول: لما فرغ من التنبيه على المذهب الحق شرع فى ذكر شبهه المخالف و الجواب عنها [و هى] من وجوه:

الاول: أن فعل العبد واجب الوقوع أو ممتنع، و لا- شىء من الواجب و الممتنع بمقدور عليهما، ينتج أن فعل العبد غير مقدور عليه. أما الصغرى فلانه اما معلوم الوقوع لله تعالى فيجب أن يقع، و الا- لا- انقلب علمه تعالى جهلا، أو معلوم الا وقوع فيمتنع أن يقع، و الا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا، فهو اما واجب أو ممتنع. و أما الكبرى فقد تقدمت.

الثانى: أن فعل العبد ممكن، و كل ممكن حال استواء الداعى الى طرفيه يستحيل وقوع أحدهما، فيفتقر الى مرجح، فمع حصوله يجب الرجح، و مع عدمه يمتنع، و لا قدره على الواجب و لا على الممتنع.

الثالث: أن العبد لو كان قادرا لكان ترجيحه لاحد الطرفين- أعنى الايجاد أو الترك- على الاخر: اما أن يكون لمرجح أولا، فان كان الثانى لزم الترجيح

بلا مرجح، و هو باطل كما تقدم.

و أيضا لو جوزناه لزم انسداد باب اثبات الصانع تعالى، اذ يجوز على ذلك التقدير ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح، فلا يفتقر الى فاعل.

و ان كان الاول فذلك المرجح اما من فعل العبد أو من فعل الله، و الاول محال، لانا ننقل الكلام إليه و نقول: اما أن يكون لمرجح أولا، و يلزم التسلسل أو الانتهاء الى مرجح هو فعل الله تعالى، لكن التسلسل محال، فيلزم الانتهاء الى مرجح من فعل الله، و هو القسم الثاني.

و حينئذ نقول: عند حصول ذلك المرجح: اما أن يمكن أن لا يحصل ذلك الفعل أولا، فان كان الاول كان متساوي بالنسبه الى الطرفين، فاختصاص أحد الطرفين بالوقوع في وقت دون آخر اما أن يكون لمرجح آخر أولا، فان كان الاول لم يكن ما فرضناه مرجحا [مرجحا]، و الفرض أنه مرجح هذا خلف، و ان كان الثاني لزم الترجيح بلا مرجح و هو محال. و ان كان الثاني و هو أنه يمتنع أن لا يحصل الفعل فيكون واجبا، و قد تقدم أن لا قدره على الواجب.

و الجواب عن الاول: أن الواجب و الامتناع المذكورين لاحقان لماهية الممكن، من فرض تعلق العلم بأحد طرفيه، و ذلك لا يخرج عن امكان الذاتى الذى هو متعلق القدره. و أيضا العلم تابع للوقوع و عدمه، فلا يكون مؤثرا فيهما وجوبا و امتناعا، و الآ دار.

بيان ذلك: أن الفعل ان وقع يكون الحاصل فى الاول هو العلم بوقوعه، و ان لم يقع كان الحاصل هو العلم بعدم الوقوع، ففرض أحدهما بدلا عن الآخر لا يقتضى تغير العلم، بل يقتضى أن يكون الحاصل فى الاول هو العلم بذلك الطرف.

و عن الثانى: أن امكان الفعل انما هو بالنظر الى ماهيته من غير التفات الى

تساوى الطرفين، أو ترجيح أحدهما على الآخر، وذلك متعلق القدره، و ما ذكرتم من الوجوب لا يخرجُه عن امكانه الذاتى.

و عن الثالث: أن المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح، كالهارب من السبع يعرض له طريقان متساويان، و الجائع يحضره رغيفان متساويان، و لا- ينسد باب اثبات الصانع، فان المرجح موجود، و هو الفاعل و الواقع بلا مرجح هو تعيين أحد المتساويين دون الآخر، و لا يلزم من ذلك ترجيح وجود الممكن على عدمه بلا مرجح.

أو نقول: انه يفتقر الى مرجح هو الداعى الى الفعل، و مع حصوله يجب، كما قرره أبو الحسين البصرى، فانه قال: ان القدره و الإراده من فعل الله تعالى بتوسطهما [يفعل]، فنسبه الفعل الى القدره و حدها نسبه الامكان، و إليها و الى الإراده معا نسبه الوجوب، و لا ينافى ذلك الاختيار، لان مرادنا بالاختيار انما هو بالنسبه الى القدره و حدها.

قوله «و مع ذلك» الى آخره، لما أجب عن كل واحد بجواب يختص به من حيث المنع التفصيلى، شرع يبحث من حيث النقض الاجمالى، و هو من وجهين:

الاول: أن ما ذكرتموه عائد فى حقه تعالى من غير فرق، أما فى الاول فيقال:

فعله اما معلوم الوقوع أولا، و الاول واجب، و الثانى ممتنع، و لا قدره عليهما و أما فى الثانى فهو أن فعله تعالى ممكن، و كل ممكن حال استواء الداعى محال، و مع المرجح فالراجع واجب و المرجوح ممتنع.

و أما فى الثالث فان ترجيح البارى تعالى لاحد الطرفين اما لمرجح أولا الى آخر الكلام، فيلزم أن لا يكون له تعالى قدره و اختيار، و هو باطل بالاجماع، و هذا الزام لا محيص لهم عنه.

الثانى: أنها وارده على ما علم بطلانه بالضرورة، فانا نعلم ضروره أن لنا حركة اختياريه فتكون باطله، اذ لا فائده فيها.

## البحث الخامس: كونه تعالى مريدا للطاعات و مكره للمعاصى

### اشاره

قال: البحث الخامس فى أنه تعالى يريد الطاعات و يكره المعاصى:

خلافًا للاشعريه.

لنا: أن له تعالى داعيا الى الطاعات و صارفا عن المعاصى، لانه تعالى حكيم، و الطاعه حسنه و المعصيه قبيحه، فيكون مريدا للحسن و كارها للقبيح لحكمته. و لانه أمر بالطاعه و نهى عن المعصيه، و الامر يستلزم الإراده و النهى الكراهه.

أقول: ذهبت الاشعريه الى أنه تعالى مريد لجميع الكائنات، حسنه كانت أو قبيحه، طاعه كانت أو معصيه، لانه فاعل لكلها فيكون مريدا لها.

و ذهبت المعتزله و الاماميه الى أنه تعالى يريد أفعال نفسه، ضروره كونه مختارا، فهو انما يفعل بالقدره و الإراده. و أما أفعال العباد فهي تنقسم الى طاعه و معصيه، فالطاعه مراده له تعالى، لا- بمعنى الإراده المخصصه للفعل، فان الفعل انما يقع بإرادته العبد عندهم، بل الله يريد به معنى أنه يطلب منه ايقاعه على وجه الاختيار و المعصيه غير مراده له، أى له صارف عن طلبها.

و استدل المصنف على هذا المطلوب بوجهين:

الاول: أن له تعالى داعيا الى الطاعات و صارفا عن المعاصى، و كلما كان كذلك ثبت المطلوب. أما الصغرى: فلانه عالم بكل المعلومات، و من جملتها الطاعات و ما فيها من الحسن و المصلحه، و المعاصى و ما فيها من القبح و المفسده و مع ذلك هو حكيم، فيكون له داعى الى الطاعه و صارف عن المعصيه.

ص: ٢٤٩



و أما الكبرى: فلما مر من تفسير الإرادة و الكراهه، و اذا كان كارها للمعصيه استحاله أن يكون مريدا لها.

الثانى: أنه تعالى أمر بالطاعه و نهى عن المعصيه، فيكون مريدا للاولى و كارها للثانيه، لاستحاله أن يأمر الحكيم بما لا يريد و ينهى عما لا يكره، و الا لم يكن حكيما، هذا خلف، فلا يكون مريدا للمعاصي، و الا لكان مريدا للنقيضين و كارها للنقيضين، و هو محال.

### احتجاج الأشعريه على عدم ارادته تعالى للطاعه

قال: احتجوا بأنه لو كان مريدا للطاعه من الكافر لكان مغلوبا، اذ الكافر أراد المعصيه، و الله تعالى أراد الطاعه، و الواقع مراد الكافر، فيكون الله تعالى مغلوبا.

و الجواب: أنه تعالى أراد صدور الطاعه من الكافر اختيارا لا قهرا.

أقول: احتجت الأشاعره على مطلوبهم بأنه تعالى لو كان مريدا للطاعه و كارها للمعصيه لكان مغلوبا، و اللازم باطل فالملزوم مثله.

أما الملازمه: فلان الكافر أراد الله تعالى منه الايمان على قولكم و كره كفره، و الكافر أراد كفر نفسه و كره ايمانه، و الواقع مراد الكافر لا مراد الله، فيكون الله تعالى مغلوبا، لانه لم يقع مراده.

و أما بطلان اللازم: فلان قدرته تعالى ذاتيه أو قديمه، و قدره الكافر زائده أو محدثه، فتكون الاولى أقوى، و الاقوى يكون غالبا.

و الجواب: قد تقدم أن ارادته تعالى على قسمين: إرادته جازمه موجه للفعل، و أخرى متعلقه بأن يصدر الفعل من المكلف باختياره و ارادته، و المغلوبيه انما تلزم لو أراد الطاعه من العبد بالوجه الاول و لم يقع مراده، لكنه ممنوع

بل هو مراد منه على وجه الاختيار، و الا- لما استحق به ثوابا، كما قال تعالى وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً (١) أى على وجه الجبر.

## الفصل التاسع: فى فروع العدل

### البحث الاول: تعريف التكليف

#### اشاره

قال: الفصل التاسع- فى فروع العدل: و فيه مباحث: الاول- التكليف إرادته من تجب طاعته ما فيه مشقه ابتداءً بشرط الاعلام.

أقول: من فروع العدل التكليف، و هو لغه مشتق من كلفه أعنى المشقه و اصطلاحاً يطلق على معينين: مجازى و هو الافعال الصادرة عن المكلف.

و حقيقى و هو إرادته من تجب طاعته ما فيه مشقه ابتداءً بشرط الاعلام.

فالإرادته شامله للاحكام الخمسه، عقليه كانت أو نقليه. و قوله «من تجب طاعته» يخرج من لم يجب طاعته، و يدخل فيمن تجب طاعته، الله تعالى و النبى و الامام و الوالد و السيد و المنعم.

و بقيد كونه «ابتداءً» خرج الجميع الا الله تعالى، لان ارادتهم للواجبات و غيرها ليس تكليفاً، لسبق إرادته الله تعالى على ارادتهم.

و بقيد «المشقه» خرج ارادته تعالى منا ما لا مشقه فيه، كالمأكول و المشروب و المنكوح. و «بشرط الاعلام» لان المكلف اذا لم يعلم بما طلب منه لا- يكون مكلفاً، و الاعلام اما بتكميل عقله فيستدل به، أو ارسال الرسل، و العقل غريزه فى القلب يلزمها العلم بالضروريات مع سلامه الآلات.

و هنا نظر من وجوه:

الاول: الإراده سبب التكليف لا نفسه، لانه يقال: أراد الله الطاعه فكلف بها، فجعلها نفسه منظور فيه.

ص: ٢٧١

الثانى: أنه ينقض عكسا بالمنهيات، فانها مكروهه لا مراده، واستعمال الإراده فى الترك خلاف الاصطلاح.

الثالث: أن نكاح الحليله و أكل لحم الهدى و الاضحيه مشتهى طبعاً و ليس فيه مشقه، فيخرج، و كذلك ما لا مشقه فيه أصلاً كتسيحه واحده.

الرابع: أن الاعلام شرط لحسن التكليف لا قيد فى ماهيته، فلا وجه لذكره و اهمال باقى شرائطه.

فالاولى أن يقال: هو بعث واجب الطاعه ابتداءً على من شأنه المشقه جنسا من حيث هو مشقه كذلك، فاعتبرنا المشقه فى جنسه ليدخل التسيحه الواحده و اعتبرنا الحثيه ليدخل الهدى و نكاح الحليله.

### كون التكليف حسنا

قال: و هو حسن، لانه من فعله تعالى. و وجه حسنه ليس نفعا عائداً إليه تعالى و لا الى غيره، لقبح تكليف شخص لنفع غيره، و لا دفع ضرر عن المكلف و لا جلب نفع إليه لتحقيقه فى حق الكافر مع انتفاء الغرض. فتعين أن يكون للتعريض لحصول النفع الذى لا يمكن الابتداء به.

أقول: لما بحث (1) عن ماهيه التكليف شرع فى أحكامه فقال: انه حسن لانه فعل الله تعالى، و كل أفعاله حسنه. أما الصغرى فلانه الفرض، و الكبرى تقدمت و هو مذهب المعتزله خلافاً للبراهمه.

و أما وجه حسنه فنقول: التكليف فعل الله تعالى، و كل أفعاله لا بد لها من غرض، فالتكليف لا بد له من غرض. و الصغرى ظاهره، و أما الكبرى فلانه لو لم يكن فعله تعالى لغرض لكان عبثاً، و العبث قبيح.

ص: ٢٧٢

و حينئذ نقول: الغرض من التكليف اما أن يكون عائدا إليه تعالى أو الى غيره، و الاول محال، لانه اما جلب نفع أو دفع ضرر، و كلاهما مستحيل فى حقه تعالى، و الثانى اما أن يعود الى المكلف أو غيره، و الثانى محال، لان تعذيب شخص لنفع غيره قبيح، و الاول اما أن يكون جلب نفع أو دفع ضرر أو أمر آخر هو التعريض، و الاول و الثانى باطلان، فان الكافر الذى يموت على كفره مكلف، مع أن تكليفه لا يجلب نفعاً و لا يدفع ضرراً، فتعين الثالث و هو التعريض للنفع.

ثم ذلك النفع اما أن يصح الابتداء به أولاً، و الاول محال، و الا- لكان توسط التكليف عبثاً، فتعين الثانى: و ذلك النفع هو الثواب، أعنى النفع المستحق المقارن للتعظيم و التبجيل، و انما قلنا أنه لا يصح الابتداء به، لاشتماله على التعظيم الذى لا يحسن الا لمستحقه، و لهذا يقبح منا تعظيم الاطفال و الارذال كتعظيم العلماء. و انما يستحق التعظيم بواسطه الافعال الحسنه و هى الطاعات و اجتناب المعاصى، و معنى التعريض هو جعل المكلف على الصفات التى يمكنه الوصول الى الثواب [معها] و بعثه على ما به يصل إليه و علم أنه سيوصله اذا ما كلفه به.

### كون التكليف واجبا على البارى تعالى

قال: و هو واجب، خلافا للاشعريه، و الا لكان الله تعالى مغرباً بالقبيح و التالى باطل، لان الاغراء بالقبيح قبيح، و الله لا يفعل القبيح. و بيان الشرطيه: أن المكلف فيه ميل الى فعل القبيح و نفور عن فعل الحسن فلو لم يقرر فى عقله وجوب الواجب و تكليفه به و قبح القبيح و تكليفه بتركه، لزم الاغراء بالقبيح.

أقول: ذهب الاشعريه الى أن التكليف تفضل منه تعالى، ان شاء فعله و ان

شاء لم يفعله. و ذهب المعتزله و الاماميه الى أنه واجب عليه،بمعنى أن الحكمة تقتضى ذلك،لا- أن غيره أوجبه عليه،و كذا الكلام فى باقى الواجبات من اللطف و غيره.

و احتج المصنف على الوجوب:بأنه لو لم يكن التكليف واجبا لزم الاغراء بالقبيح،و اللازم باطل فالملزوم مثله.أما بطلان اللازم:فلان الاغراء بالقبيح قبيح،و قد تقدم كونه تعالى لا يفعل القبيح.

و أما بيان الملازمه:فهو أنه لما خلق الانسان و كمل عقله و ركب فيه شهوه و ميلا الى القبائح و نفره عن الطاعات،فلو لم يقرر عنده وجوب الواجب و تكليفه بفعله،و حرمة الحرام و تكليفه بتركه،و يعده و يتوعده و الا لكان مغريا له بالقبيح.

و العلم بحسن الحسن و قبح القبيح غير كاف،لان كثيرا من العقلاء يعرفون ذلك،و يعلمون حصول المدح على الحسن و الذم على القبيح،و يقضون أوطارهم من اللذات القبيحه استسهالا للذم و عدم الاحتفال بالمدح،فلا بد من مرجح آخر و هو التكليف.

### شروط التكليف

قال: و شرط التكليف:علم المكلف بصفه الفعل،و بقدر المستحق به من الثواب،و قدرته على ايصاله،و استحاله فعل القبيح عليه،و امكان الفعل، و كونه مما يستحق به الثواب كالواجب و المندوب،و ترك القبيح،و قدره المكلف على الفعل.

أقول: شروط التكليف تنقسم الى ثلاثه أقسام:

الاول:العائده الى المكلف و هى أمور:

الاول: أن يكون عالما بصفات الفعل الذى يقع التكليف به،لئلا يأمر بترك الواجب و فعل القبيح.

الثاني: أن يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب، و الا لم يؤمن أن يوصل إليه بعضه، فلا يحسن التكليف.

الثالث: أن يكون قادرا على الايصال، اذ لولاه لما وصل الى المكلف عوضه، فيكون تكليفه قبيحا.

الرابع: أن يكون القبيح ممتنعا عليه، اذ لو جاز عليه القبيح لما آمن منه خلف الوعد.

الثاني: العائده الى الفعل المكلف به، و هو أمران:

الاول: أن يكون ممكنا، لاستحاله التكليف بالمحال.

الثاني: أن يكون مما يستحق به الثواب كالواجب و الندب و ترك القبيح.

الثالث: العائده الى المكلف و هي أمور:

الاول: كونه قادرا على ما كلف به.

الثاني: كونه مميزا بينه و بين غيره مما لم يكلف به.

الثالث: كونه متمكنا من آله الفعل.

[الرابع: كونه متمكنا من العلم بما يحتاج إليه.] فهذه شرائط حسن التكليف و بدونها لا يحسن.

### **انقسام المكلف به الى العلم و الظن و العمل**

قال: و[هو] ينقسم الى علم و ظن و عمل.

أقول: المكلف به اما علم و اما ظن و اما عمل:

أما العلم: فهو اما عقلي كعرفه الله تعالى و صفاته، و عدله، و نبوه الأنبياء و إمامه الأئمة. أو سمعي كالشرعيات من الفقه و الحديث و التفسير.

و أما الظن: فنحو كثير من الشرعيات كالقبلة و غيرها.

و أما العمل: فهو عقلي كردّ الوديعه و شكر المنعم و الصدق و الانصاف

و ترك الظلم و الكذب، و غيرها من فعل الواجبات و التفضل و الاحسان و حسن السيره، و غيرها من المنسوبات. و اما سمعى كايقاع الصلاه و الزكاه و الصوم و الحج و الجهاد، و غيرها من الاعمال الشرعيه الواجبه و المندوبه.

## البحث الثانى: تحقيق حول قاعده اللطف

قال: البحث الثانى- فى اللطف: و هو ما يقرب من فعل الطاعه و يبعد عن المعصيه، و لم يكن له حظ فى التمكين.

و هو واجب، خلافا للاشعريه، و الا لكان نقضا لغرضه تعالى فى التكليف، لانه تعالى أراد الطاعه من العبد، فاذا علم أنه لا يختارها أو لا يكون أقرب إليها الا عند فعل اللطف، فلو لم يفعله تعالى لكان ناقضا لغرضه، و هو نقص، تعالى الله عنه.

و اللطف ان كان من فعل الله تعالى و جب فعله عليه، و ان كان من فعل المكلف و جب عليه تعالى أن يعرفه اياه و أن يوجهه عليه، و ان كان من فعل غيرهما لم يجز أن يكلفه الله تعالى الفعل الملتوف فيه، الا بعد أن يعلم أن ذلك الغير يفعله لا محاله، اذ لا يصح أن يوجه على ذلك الغير لاجل مصلحه تعود الى غيره الا أن يكون له فيه مصلحه، كما أوجب على النبي (صلى الله عليه و آله) أداء الرساله لنفع الغير [و نفعه عليه السلام (1)].

أقول: لما فرغ من التكليف و مباحثه شرع فى اللطف، و هنا مسائل:

الاولى فى تعريفه: و عرفه بأنه ما يقرب المكلف معه من فعل الطاعه و يبعد عن فعل المعصيه، و لم يكن له حظ فى التمكين. فالاول جنس شامل للطف و غيره من القدره و الآلات، فانها بأجمعها يقرب الى فعل الطاعه و يبعد عن المعصيه.

ص: ٢٧٦

١- (١) هذه الزيادة لم تثبت فى المطبوع من المتن.

و بقوله «و لم يكن له حظ في التمكين» خرج القدره و الآلات التي يتمكن بها من ايقاع الفعل، فان هذه كلها لها حظ في التمكين، اذ بدونها لا- يمكن ايقاع الفعل، و أما اللطف فليس كذلك، اذ وقوع الفعل الملطوف فيه بدونه ممكن، لكن معه يكون الفعل [الى] الوقوع أقرب بعد امكانه الصـرف. و زيد في تعريفه «و لا- يبلغ الالـجاء» اذ الالـجاء ينافى التـكليف، فيكون اللطف أيضا منافيا له.

ثم ان اللطف ان كان من فعل الطاعة، يسمى «توفيقا»، و ان كان في ترك المعصيه، يسمى «عصمه».

الثانيه: هل هو واجب أم لا؟ ذهبت الاشاعره الى أنه غير واجب، بناء منهم على قاعدتهم من نفى الحكم العقلي. و ذهبت المعتزله و الاماميه الى أنه واجب، و هو الحق.

و استدل [المصنف] على وجوبه بما تقريره: أنه لو لم يكن واجبا لهم لزم نقض الغرض، و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمه: أنا بينا أنه تعالى مرید للطاعه و كاره للمعصيه، فاذا علم أن المكلف لا يختار الطاعه، أو لا يترك المعصيه، أو لا يكون أقرب الى ذلك، إلا عند فعل يفعله فيه (1)، و ذلك الفعل ليس فيه مشقه و لا غضاضه، فانه يجب في حكمته أن يفعله، اذ لو لم يفعله لكشف ذلك: اما عن عدم ارادته لذلك الفعل، و هو باطل لما تقدم، أو عن نقض غرضه اذا كان مريدا له، لكن ثبت كونه مريدا له، فيكون ناقضا لغرضه.

و يجرى ذلك في الشاهد مجرى من أراد حضور شخص الى وليمه،

ص: ٢٧٧

١- (١) في «ن»: به.



و عرف أو غلب على ظنه أن ذلك الشخص لا يحضر الا مع فعل يفعله، من ارسال رسول أو نوع أدب أو بشاشه أو غير ذلك من الافعال، و لا غضاظه عليه في فعل ذلك، فمتى لم يفعل عدّ ناقضا لغرضه.

و أما بطلان اللازم: فلان نقض الغرض نقض، و النقص عليه تعالى محال، و لان العقلاء يعدونه سفها و هو ينافى الحكمة.

الثالثه: في أقسامه: اللطف اما من فعل الله تعالى، أو من فعل غيره فان كان الاول و جب عليه تعالى فعله، و الا لكان مناقضا لغرضه كما تقدم، و ذلك كنصب الادله و ارسال الرسل و خلق المعجزات و غير ذلك.

و ان كان الثانى: فاما أن يكون ذلك اللطف لفعل نفسه أو لفعل غيره، فان كان الاول و جب عليه تعالى أن يعرفه و جوبه عليه، و الا لكان ناقضا لغرضه كما تقدم فان قام به ذلك الغير ففعله فقد حصل المقصود، و الا- فقد أتى من قبل نفسه و كان بخسه (١) عليه، و ذلك كمتابعه الرسل و الاثمه، و الاقتداء بهم و النظر فى أدلتهم و غير ذلك، و ان كان الثانى أى يكون لطفا لفعل غيره، و حينئذ لا يجوز منه تعالى تكليف الملطوف له (٢) الفعل الملطوف فيه، الا اذا علم أن ذلك الغير يفعل اللطف، اذ لو علم أنه لا يقع منه فعل اللطف ثم كلفه بالفعل الملطوف لكان مناقضا لغرضه.

و يجب هنا أيضا أمران:

الاول: ايجاب ذلك اللطف على ذلك الغير، و الا لجاز له تركه فلا يحصل الغرض، و ذلك كتبليغ الرساله و أداء الشريعه.

الثانى: يجب أن يحصل لذلك الغير بالقيام بهذا اللطف و فائده، اذ تكليف

ص: ٢٧٨

١- (١) فى «ن»: يجب.

٢- (٢) فى «ن»: الملطوف به.

شخص لمصلحه غيره قبيح، تعالى الله عنه.

### البحث الثالث: تحقيق حول مسأله الآلام

قال: البحث الثالث- فى الالم (١): و هو ضربان: قبيح، و حسن.

فالقبيح من فعلنا خاصه، و العوض فيه علينا. و الحسن: اما من فعلنا مع الاباحه كذبح الحيوان، أو [مع] نذبه كالاضحية، أو [مع] وجوبه كالهدى و العوض فى ذلك كله على الله تعالى. و اما من فعله تعالى، أما مع الاستحقاق كالعقاب، أو ابتداءً كالآلام المبتدأه فى الدنيا، اما للمكلف أو لغيره كالاطفال.

و وجه حسنها: العوض الزائد، بحيث يختاره المكلف مع الالم لو عرض عليه، و اللطف معا اما للمتألم أو لغيره، فبالعوض الزائد يخرج عن الظلم، و باللطف يخرج عن العبث.

أقول: لما كانت الآلام قد تكون أظافاً، اتبع بحث اللطف ببحث الالم، و قد اختلف الناس فى ذلك: فقالت الثنويه: جميع الآلام قبيحه، و قالت الاشعريه جميعها حسنه. و قالت البكريه و التناسخيه: ما كان مستحقاً فهو حسن و الا فقبيح و قال أبو على الجبائى: ما كان منها ظلماً فهو قبيح و الباقي حسن.

و المحققون قسموها الى قبيح و حسن فالقبيح ذكر بعض العلماء له وجوها ثلاثه:

الاول: أن يكون عبثاً، كمن يستأجر شخصاً ليستقى من البحر و يصب فيه.

الثانى: أن يكون ظلماً كلطمه اليتيم لغير التأديب.

الثالث: أن يكون فيه مفسده، كايلاام الظالم على ظلمه اذا علم أنه يزداد ظلماً بذلك، فانه قبيح مع أنه ليس بعبث و لا ظلم.

ص: ٢٧٩

١- (١) فى المطبوع من المتن: الآلام.

٢- (٢) لم تثبت كلاهما فى المطبوع من المتن.

و الحسن ذكروا له وجوها:

الاول: كونه مستحقا للعقاب، كضرب السيد عبده على عصيانه.

الثانى: اشتماله على دفع ضرر، كشرب المريض الدواء المرّ.

الثالث: كونه جالبا للنفع، كالعوض عنه مع اللطفية.

الرابع: كونه بمجرى العاده، كاحراق الله تعالى الطفل الملقى فى النار.

الخامس: أن يفعل دفعا عن النفس، كما اذا قتلنا من يقصد قتلنا.

اذا تقرر هذا فالقبيح انما يصدر عنا خاصه، لاستحاله كونه تعالى فاعلا للقبيح، و العوض فيه علينا. و أما الحسن: فقد يصدر عنا] و قد يصدر عنه تعالى أما الذى يصدر عنا] فاما مع اباحتها كذبح الحيوان للاكل، أو مع ندبه كذبح الاضحيه و العقيقه، أو مع وجوبه كذبح النذور و الكفارات و هدى التمتع.

و العوض فى هذه الثلاثه على الله تعالى. أما استحقاقها العوض فلكونها تألمت ألما غير مستحق.

و أما كونه على الله تعالى فلانه مالك لنا و للحيوانات، و قد أمرنا بايلا مها و نحن مأمورون.

و أما الالم الحاصل بمجرى العاده، فالعوض فيه علينا، لأننا قصدنا ايلام الطفل الملقى فى النار، و البارى تعالى لم يقصد ذلك بخلق النار، و ليست النار و شبهها الا آله فى الايلام كالسيف، و كما أنه لا عوض على الحداد فكذا هنا، هذا ان قلنا بالطبيعه، و أما اذا قلنا أن المحرق هو الله تعالى بمجرى العاده، فلان اجراء العاده حكمه لا- يجوز نقضها، و الله تعالى قد نهانا عن هذا الالتقاء، فصار الملقى كأنه المؤلم فى الحقيقه.

و أما الذى يصدر عنه لا- بشركه العبد: فاما على وجه الاستحقاق كالعقاب و ذلك لا- يستحق به عوض، أو لا- على وجه الاستحقاق، فيكون ألما مبتدأ،

و ذلك كالآلام الصادره فى الدنيا، اما للمكلفين أو لغيرهم كالأطفال.

و اختلف فى جهه حسننها: فقال المصنف: لا بد فى حسننها من أمرين:

أحدهما: العوض الزائد الذى يختار معه المكلف الالم لو عرض عليه.

و ثانيهما: اشتماله على اللطف: اما للمتألم كما فى حق المكلفين كما فى حق المكلفين، فان الواجد منا اذا تألم رجع الى الله تعالى، و تلافى ذنوبه بالتوبه، و يخرج الى الناس من حقوقهم، و بالجمله يقرب الى الطاعه و يبعد عن المعصيه. أو لغيره كما فى حق الطفل، فانا اذا شاهدنا الطفل يتألم كان ذلك لطفنا فى اجتناب المعاصى. فبالاول أعنى العوض يخرج عن كونه ظلما.

و بالثانى أعنى اللطف يخرج عن كونه عبثا، فاذن يجب أن يكون فى الالم عوض زائد و غرض، و الا- لكان تعالى ظالما عابثا- تعالى الله عنه- و هما قبيحان و به قال أبو هاشم.

و قال أبو على أبوه: وجود العوض كاف فى حسن الالم، سواء كان لطفًا أو لا.

و قال عباد بن سليمان الصيمرى: كونه لطفًا كاف فى الحسن اذا كان للمتألم. و لهم فى تقرير هذه الاقوال استدلالات لا نطول بذكرها، لكن المحقق ما قاله المصنف.

## البحث الرابع: تعريف العوض و أقسامه

### اشاره

قال: البحث الرابع- فى الاعواض: و هو النفع المستحق الخالى من تعظيم و اجلال. فالواجب علينا يجب مساواته للألم، و الواجب عليه تعالى يجب أن يزيد بحيث يختار المكلف معه العوض.

أقول: لما بحث عن الالم و أقسامه شرع فى العوض، و عرفه: أنه النفع

المستحق الخالى عن تعظيم و اجلال. فالنفع جنس شامل له و لغيره، و بقيد «المستحق» خرج التفضل، و بقيد «الخالى من التعظيم» خرج الثواب.

و هو قسمان: أحدهما: مستحق علينا لا عليه تعالى، و ذلك يجب أن يكون مساويا للألم لا أزيد و لا أنقص، و الا لزم الظلم للمؤلم لو كان زائدا و للمتألم لو كان ناقصا.

و ثانيهما: مستحق عليه تعالى بأحد الاسباب المتعلقة، و ذلك يجب تزايد على الألم الى حد الرضا عند كل شخص بحيث لو عرضنا عليه الألم و العوض الزائد، لاختار الألم رغبة فى ذلك العوض، اذ لو لا الزيادة لقبح فعل الألم، اذ لا فائده فيه.

### حكم العوض عن الألم الصادر عن غير العاقل

قال: و اختلف العدليه فى العوض عن الألم الصادر عن (١) غير العاقل كالسباع:

فبعضهم أوجه على الله تعالى، لانه تعالى مكنه و جعل فيه ميلا الى الايلام، و لم يجعل له عقلا زاجرا عنه، فيجب العوض عليه تعالى.

و ذهب آخرون الى أن العوض على المؤلم لقوله (صلى الله عليه و آله):

«ينتصف للجما من القرناء» (٢) و الانتصاف انما يكون بأخذ العوض من الجانى.

و ذهب آخرون الى سقوط العوض، لقوله (صلى الله عليه و آله): «جرح العجماء جبار» (٣).

و الجواب: هذان خبرا واحد مع قبولهما التأويل، فان الانتصاف أعم

ص: ٢٨٢

١- (١) فى «ن»: على.

٢- (٢) بحار الأنوار: ٢٦٥/٧.

٣- (٣) وسائل الشيعه: ٢٠٢/١٩ و رواه الشيخ و الصدوق فى النهايه و الاستبصار من طرق متعدده.

من أن يكون بأخذ العروض من الجاني أو غيره. وقوله (صلى الله عليه وآله):

«جرح العجماء جبار»، معناه: لا يستحق به قصاص. ونحن نقول بموجبه، فإن العوض غير القصاص.

أقول: الآلام الصادره عن الحيوانات العجم كالسباع وغيرها لا بد فيها من العوض. فذهب المحققون الى أنه واجب على الله تعالى، لأنه خلقها و مكنها و جعل فيها ميلا الى الايلام، مع امكان أن لا يخلقها أو يخلقها و لا يجعل لها ميلا الى الايلام.

و مع ذلك لم يجعل لها عقلا مميزا بين الحسن و القبيح و لا أمرا زاجرا، مع امكان أن يجعل لها ذلك، فكان على هذا كالمغرى لها، فلو لم يكن لا يلامها عوض عليه لقبح منه ذلك.

و قال القاضى: ان كان الحيوان ملجأ الى الايلام- كما لو أجاعه أياما متعددة- فالعوض عليه تعالى، و ان لم يكن ملجأ فالعوض على الحيوان المباشر. و احتج بأن التمكين لا يقتضى انتقال العوض من المباشر الى الممكن و الا- لوجب عوض القتل على حداد السيف، لأنه ممكن للقاتل من القتل، و اللازم باطل فكذا الملزوم، و بطلان اللازم و بيان الملازمه ظاهران.

أما فى صفة الالغاء فانه يقتضى استناد الفعل فى الحقيقة الى الملجئ، و لهذا يحسن ذمه دون الملجأ، و أيضا لو كان العوض عليه تعالى لما حسن منعها و اللازم باطل فكذا الملزوم.

و بيان الملازمه: أن العوض عليه تعالى يجب تزايد، بحيث يختار معه الالم، فكان هناك كذلك، و اذا كان الالم مختارا لم يحسن المنع. و أما بطلان اللازم: فلانه يحسن منا قطع الامتناع من ايلامها و زجرها عنا بأنواع الزواجر.

و الجواب عن الاول: بأن الفرق حاصل بين القاتل و هذا الحيوان، و ذلك

لان القاتل ممنوع من القتل بالزواج الشرعيه، و عنده اعتقاد عقلي يمنع عن الاقدام، و لهذا لم يكن العوض على صانع السيف بل عليه، بخلاف ما نحن فيه.

و عن الثانى: فانه قد يحسن المنع عن الحسن اذا كان لذلك وجه حسن كما يحسن منع المعاقب عن العقاب، و أيضا لو صح دليلكم لزم أن لا يحسن من التداوى من الآلام المبتدأه، و اللازم باطل بالاجماع، فما أجيب فهو جوابنا.

و قال أبو على الجبائى: ان العوض على الحيوان المباشر، لقوله عليه السلام «يوم ينتصف للجماة من القرناء»، و الانتصاف انما يكون بأخذ العوض من الجانى و ايصاله الى المجنى عليه. و قال قوم: انه لا- عوض هنا لا على الله تعالى و لا على الحيوان، لقوله عليه السلام «جرح العجماء جبارا».

و الجواب عن هذين الخبرين بأنهما من الآحاد، فلا يكونان حجة فى المسائل العمليه، و على تقدير [التسليم] لصحتها فهما قابلان للتأويل:

أما الاول فبوجهين: الاول: الانتصاف هو ايصال عوض الالم الى المجنى عليه، أعم من أن يكون من الجانى أو غيره، فان الواحد منا لو قال لمن جنى عليه عبده: لانصفنك من عبدى، ثم أنه عوضه عن ألمه الصادر من عبده يسمى منتصفا له، فكذا هنا جاز أن يكون الانتصاف بإيصال العوض، لكنه من الله تعالى.

الثانى: أنه يحتمل أن يريد بالجماة المظلوم، و بالقرناء الظالم على وجه الاستعاره، و وجه المشابهه مشاركه المظلوم للجماة فى عدم القوه على دفع العدو، و مشاركه الظالم للقرناء فى القوه على الدفع.

و أما الثانى: فيحتمل أن يراد بالجبار أنه لا يستحق به قصاص فى الدنيا، و ذلك لا ينافى استحقاق العوض على الله تعالى، اذ نفى القصاص لا يستلزم نفى العوض.

## كون العوض واجب على الباري تعالى

قال: و هو واجب و الا لزم الظلم.

أقول: العوض اما مستحق عليه تعالى، فيجب عليه ايصاله الى مستحقه و الا لكان ظالما-تعالى الله عنه-، و الظلم بذلك ضرورى. و اما مستحق على العبد، فيجب عليه تعالى الانتصاف للمظلوم من الظالم، لانه لما مكنه من الظلم باعطاء القدره و لم يمنعه بالجبر، و جب عليه الانتصاف، و هو أن يأخذ من منافع الظالم التى استحقها على الله أو على غيره للمظلوم بقدر ما يوازى ظلمه، و الا- لكان تعالى بالتمكين ظالما، و لا يلزم من تمكينه الظالم كون العوض عليه تعالى لانه لم يأمره بالظلم و لم يجبره عليه، بل انما أعطاه القدره و التمكين ليستعمل ذلك فى الطاعة. و مثاله أن من أعطى شخصا سييفا ليقتل به كافرا فقتل به مؤمنا فكما أن العوض هنا على القاتل فكذا هناك.

## مسائل فى كيفية الانتصاف

قال: و هل يجوز أن يمكن الله تعالى من الظلم من لا عوض له فى الحال يوازى فعله؟ جوزه أبو هاشم و البلخى. و اختلفا: فيجوز البلخى خروجه من الدنيا بغير عوض، بل يتفضل الله تعالى على الظالم بالعوض و يدفعه الى المظلوم و منعه أبو هاشم و أوجب التبعيه، لان الانتصاف واجب، فلا تعلق بالتفضل الجائر.

قال السيد المرتضى: الانتصاف واجب، و التفضل و التبعيه جائزان فلا يعلق الواجب بهما.

أقول: قد ذكرنا أن الانتصاف الذى هو نقل المنافع الى المظلوم واجب



عليه تعالى، والآن نقول: هل يجوز في الحكمه أن يمكن الله تعالى من الظلم من لا- عوض له يوازي ما صدر عنه أم لا-؟ جوز ذلك أبو القاسم البلخي و محمود الخوارزمي و أبو هاشم، و منعه السيد المرتضى (رضوان الله تعالى عليه).

حجه الاولين: أنه لو لم يكن جائزا لما وقع، ولكنه واقع، فيكون جائزا و هو المطلوب. أما الملازمه فظاهره، و أما بيان الوقوع: فلانا نرى الملوک و الظلمه يصدر عنهم آلام عظيمه، و من المستبعد أن يكون لذلك الظالم القاهر أعواض توازي ما صدر عنه بالنسبه الى كل واحد واحد من المظلومين.

و الجواب: غير مستبعد أن يكون قد حصل لذلك الظالم الآلام التي يفعلها الله تعالى به أعواضا كثيره بحيث ما يوازي ما عليه، فان العوض عليه تعالى زائد الى حد الرضا و علينا مساوى.

ثم اختلف هؤلاء المجوزون في أنه هل يجوز أن يخرج من الدنيا و لا- عوض له أم لا-؟ فقال أبو القاسم: يجوز ذلك، لجواز أن يضمن الله تعالى عنه، و يتفضل عليه بأعواض يوصلها الى المظلوم.

و قال أبو هاشم: لا- يجوز لان التفضل جائز و الانتصاف واجب، و لا يعلق الواجب على الجائز. و قال: يجب على الله تعالى تبقيته كي يحصل له أعواض ينقلها عنه.

أورد السيد المرتضى بأن الانتصاف واجب و التفضل و التبقيه جائزان، فلا يعلق الانتصاف عليهما.

## البحث الخامس: بحث في الارزاق

### اشاره

قال: البحث الخامس في الارزاق و الآجال و الاسعار: الرزق عند العديله:

ما صلح الانتفاع به، و لم يكن لاحد منع المنتفع منه، لانه تعالى أمر بالانفاق

من الرزق، ولا يأمر بالحرام.

و عند الاشعريه: الرزق ما أكل فالحرام عندهم رزق، و يجوز طلبه، لان به يندفع الضرر، و لقوله تعالى فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ (١) و غير ذلك من الآيات.

أقول: الرزق عند أهل العدل هو ما صح أن ينتفع به و لم يكن لاحد منع المنتفع به منه، و هو أعم من أن يكون مالا أو ولدا أو جاها أو علما أو حياها أو زوجه أو صاحبا، و لهذا أتى في تعريفه بلفظه «ما» و المراد بالصحة نقيض الحظر، و هو ما جاز عقلا و شرعا.

و لا- يشترط فيه أن يكون ملكا، فان البهيمة مرزوقه و ليست مالكة (٢)، و الولد و العلم رزق و لا يقال أنه ملك. و قولنا «و لم يكن لاحد منع المنتفع به منه» ليخرج الطعام الموضوع للضيافه قبل استهلاكه بالمضغ، فان للمالك منعه من قبل استهلاكه، فليس برزق.

و عند الاشاعره: الرزق ما أكل حلا كان أو حراما، و يتفرع على القولين الحرام هل هو رزق أم لا؟ و هل يجوز أن يأكل الانسان رزق غيره؟ فعند الاشاعره: أن الحرام رزق (٣) فلا- يأكل الانسان رزق غيره. و عند أهل العدل أن الحرام ليس برزق، و قد يأكل الانسان رزق غيره.

و استدلو على أن الحرام ليس برزق بقوله تعالى وَ أَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ (٤)

ص: ٢٨٧

١- (١) سورة الجمعه: ١٠.

٢- (٢) لان من شرط المالك أن يكون عاقلا أو في حكمه كالاطفال، و فيه نظر «منه».

٣- (٣) لو كان الحرام رزقا للزم أن يكون أموال الناس رزقا للعاصين، و يلزم فيمن وطر زوجه غيره أن يكون ذلك رزقا له، كما اذا وطى زوجه نفسه.

٤- (٤) سورة المنافقين: ١٠.

أمر بالانفاق من الرزق، والله تعالى لا يأمر بالانفاق من الحرام، اذ التصرف في الحرام منهي عنه فلا يقع مأمورا به (١).

و في هذا الدليل نظر: أما أولا فالمنع من كون «ما» للعموم في الخبر.

و أما ثانيا فلانا نمنع كون «من» في الآية للتبيين، لان شرطها أن تكون بعد اسم مبهم نحو قوله تعالى فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ (٢) و ليس هنا كذلك، بل هي للتبعيض، فيكون قد أمر بانفاق بعض الرزق، فلا يدل على المطلوب، و على تقدير تسليم العموم و كون «من» للتبيين يجوز تخصيص العام بما ذكرتم.

و اعلم أن الرزق يجوز طلبه، بل قد يجب كما اذا لم يكن ثم وجه غيره، و قد يستحب، و قد يباح، و قد يحرم كما اذا اشتمل على وجه نهى الشارع عنه، و قد يكره كما اذا اشتمل على ما ينبغي التنزه عنه.

ثم ان الرزق قد يكون تفضلا منه تعالى، بأن لا يكون للمكلف فيه لطف، و قد يكون فيه لطف و ذلك فيما يجتهد في تحصيله، و وجه لطفيته أن يحصل للطالب عقيبه، بأن المنافع الدنيويه انما يحصل بالتعب، ففي الاخرويه أولى.

و ذهب الصوفيه الى أنه لا يجوز السعى في طلبه.

و الدليل على ما قلناه من وجوه:

الاول: أن طلب الرزق مما يدفع به الضرر عن النفس، و دفع الضرر عن النفس واجب.

الثاني: قوله تعالى فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ (٣) و قوله

ص: ٢٨٨

١- (١) و مدح تعالى بقوله وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ سورة البقره: ٣.

٢- (٢) سورة الحج: ٣٠.

٣- (٣) سورة الجمعه: ١٠.

تعالى لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ (١) قال المفسرون: ان الابتغاء التكسب، و الفضل الرزق، و غير ذلك من الآيات.

الثالث: قوله عليه السلام «سافروا تغنموا» (٢) و قوله «الرزق عشره أجزاء تسعه منها فى التجاره» (٣) و غير ذلك من الاخبار.

احتج الصوفيه بوجوه:

الاول: أن الحلال مختلط بالحرام و لا يتميز، فلا يجوز طلبه.

الثانى: أن فى الطلب مساعده الظالم باعطاء الطمغاوات و غيرها و مساعده الظالم حرام، فكذا ما يؤدى إليها.

الثالث: قوله عليه السلام «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير، تغدوا خماصا و تروح بطانا» (٤) و اذا كان التوكل مأمور به فالطلب منهى عنه.

و الجواب عن الاول ان أردتم أن كل الحلال مختلط فهو ممنوع، و ان أردتم بعضه فمسلم، لكن التكليف مشروط بالعلم، فمع عدم العلم لا حرمه خصوصا، و اليد ظاهره فى الملك.

و أورد عليهم شيخنا سالم بن محفوظ: أنه يلزم من هذا أن لا- يجوز أكله، كما لا- يجوز طلبه، و لهم أن يقولوا انا نأكل قدر الضروره، لكن الواقع منهم بخلافه.

و عن الثانى: ان المساعده ليست مقصوره و لا مراده، بل توجد قهرا.

ص: ٢٨٩

١- (١) سورة البقره: ١٩٨.

٢- (٢) وسائل الشيعه: ٢٥١/١٢ ح ٨.

٣- (٣) وسائل الشيعه: ٥/١٢ ح ١٢.

٤- (٤) بحار الانوار: ١٥١/٧١ و فيه: لو أنكم تتوكلون النخ.

و عن الثالث: أن التوكل لا- ينافى الطلب، و المكتسب في حال طلبه متوكل أيضا، و لهذا أردفه بالغدو، مع أنه ليس في الحديث نهى عن الطلب الذي هو مناط البحث، بل بين فيه أنكم لو اشتغلتم بالطاعة عن الطلب نرزقكم ما يقيم أبدانكم، كما يرزق الطير ما يقيم أبدانها بتهيئه الاسباب، لكن أردفه بالغدو الذي هو الطلب.

## بحث في الآجال

### إشاره

قال: و الاجل هو: الوقت، فأجل الدين هو الوقت الذي يحل فيه و أجل الموت هو الوقت الذي يحصل فيه.

أقول: انما بحث المتكلمون عن الاجل، لانه من قسم اللطاف، فان موت شخص في وقت قد يكون لطفا لغيره من المكلفين، و الاجل هو الوقت، و أجل الدين هو وقت حلوله، و أجل الحيوان هو الوقت الذي يحصل فيه موته.

و عرف المتكلمون الوقت بأنه الحادث، أو ما يقدر تقدير الحادث بحيث يجعل علما لغيره، كما يقال: جاء زيد عند طلوع الشمس، فطلوع الشمس أمر معلوم حادث، فجعل وقتا لغيره، و لو فرض جهاله الطلوع و علم مجيء زيد، صح أن يقال: طلوع الشمس عند مجيء زيد.

و أما المقدر تقدير الحادث فكما في العدم المتجدد، كما يقال، جاء زيد عند انقطاع المطر، فيجعل انقطاع المطر وقتا و ان كان عدما لتجدده.

و في هذا نظر: فان وقت كل شيء يجب وقوع ذلك الشيء فيه، و ليس قدوم زيد واقعا في طلوع الشمس، بل واقع في زمان يدل عليه لفظه «عنده».

و الاجود أن يقال:وقت كل شىء هو المقدار من الزمان الذى يقع فيه ذلك الشىء،و الزمان مقدار حركه السماء.

### حكم أجل المقتول لو لم يقتل

قال: و اختلفوا فى المقتول لو لم يقتل:ف قيل انه كان يعيش قطعاً،لانه لو كان يموت قطعاً لكان الذابح غنم غيره محسناً إليه.و قيل:انه كان يموت قطعاً،لانه لو كان يعيش قطعاً لزم انقلاب علمه تعالى جهلاً.

و الوجهان ضعيفان:أما الاول فلان الاساءه حصلت باعتبار تفويت العوض على الله تعالى.و أما الثانى فلجواز كون علم الحياه مشروطاً بعدم القتل.

اقول: لا خلاف فى أن الحيوان الذى يموت حتف أنفه أنه يموت بأجله و انما الخلاف فىمن يموت بسبب كالمقتول:

فقال البغداديون من المعتزله:انه لم يمت بأجله،و أنه لو لم يقتل لعاش قطعاً،و احتجوا:بأنه لو لم يجب أن يعيش لكان من ذبح غنم غيره محسناً الى صاحبه،و اللازم باطل،فانه يستحق الدم من العقلاء على ذلك و يغرم قيمتها.

و قال أبو الهذيل و الاشاعره:انه مات بأجله،و أنه لو لم يقتل لوجب أن يموت و احتجوا:بأنه لو لم يجب أن يموت لزم انقلاب علمه تعالى جهلاً، و اللازم باطل فكذا الملزوم،بيان الملازمه:أنه لو علم أنه يعيش و بالقتل فانت حياته،فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلاً،و أيضاً يلزم أن يكون القاتل قد قطع أجله،و هو باطل،لان خلاف معلوم الله تعالى محال،و لا قدره على المحال.

و كلاهما ضعيف:أما الاول:فانه أنما يكون (١)محسنا باعتبار تفويته الاعراض الكثيره،فانه لو لا ذبحه لكان موتها من قبل الله تعالى،فتزايد أعواضه على أعواض الذبح.

و فيه نظر:فان العقلاء انما يذمونه على الذبح و تفويت الحياه،ولهذا لو سئل الواحد منهم لقال ذلك.و الاقرب فى الجواب:أنا انما نحكم على ذابح الشاه بالظلم و ندمه لتجوز حياتها،و أيضا باعتبار اقدمه على مال الغير،ولهذا يغرم قيمه.

و اما الثانى:فلان المفهوم جاز أن يكون مشروطا،و حينئذ لا يلزم انقلاب علمه تعالى جهلا.

و أما قوله«يلزم أن يكون قد قطع أجله»ان أراد بالاجل الوقت الذى علم الله تعالى أنه لو لم يقتل لعاش إليه،فلا نسلم أنه يكون قاطعا لاجله،و ان أراد به الوقت الذى بطلت حياته فيه،فالملازمه ممنوعه.

و قال البصريون من المعتزله:أن أجل الحيوان مطلقا سواء كان بسبب أو بغير هو الوقت الذى يعلم الله أنه لو لم يقتل لبطلت حياته فيه،و حينئذ يجوز أن يكون بطلا-ن حياه المقتول أجله أن ذلك الوقت هو الوقت الذى علمه الله تعالى،و يجوز أن لا يكون ان كان غيره،و هو اختيار المحققين،لعدم دليل قاطع بأحد الطرفين،و لقوله تعالى وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ (٢)أى يعيش من يريد القتل و المقتول لو لم يقتل،و التنكير للحياه ينفى الوجوب لكل واحد.

ص:٢٩٢

---

١- (١) فى «ن»:انما لم يكن.

٢- (٢) سورة البقره:١٧٩.

قال: و السعر هو: تقدير البذل فيما يباع به الاشياء. و هو رخص و غلاء، فالرخص هو السعر المنحط عما جرت به العاده مع اتحاد الوقت و المكان، و الغلاء هو ارتفاع السعر عما جرت به العاده فى الوقت و المكان.

و كل واحد منهما: اما من قبل الله تعالى، أو من قبل العبد. فان كان السبب من الله فهما من الله، و ان كان من العبد فهما منه.

اقول: السعر هو تقدير البذل فيما يباع به الاشياء، و ليس هو نفس البذل، لان البذل هو الثمن و المثلث، و لا شىء منهما بسعر. و هو قسمان: رخص و غلاء.

فالرخص: هو السعر المنحط عما جرت به العاده، مع اتحاد الوقت و المكان.

و الغلاء: هو السعر المرتفع عما جرت به العاده، مع اتحاد الوقت و المكان.

و انما اعتبرنا اتحاد الوقت و المكان، لانه لا يقال: ان الثلج قد رخص سعره فى الشتاء عند نزول الثلج، لانه ليس أوان بيعه، و يجوز أن يقال: رخص فى الصيف اذا نقص سعره عما جرت عادته به فى ذلك الوقت، و لا يقال: رخص سعره فى الجبال التى يدوم نزوله عليها، لانها ليس 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 الله تعالى اذا كان السبب منه، كما اذا قلل جنس المتاع المعين و كثر رغبات الناس إليه، فيقع الغلاء لمصلحه المكلفين أجمع، أو بأن يرسل الجراد و يحبس الغيث ابتلاء للخلق. و اذا كثر المتاع المعين و قلل الرغبات، فيقع الرخص تفضلا منه،



وقد يكون من قبلنا، كما اذا حمل السلطان الناس على بيع المتاع [بسعر] غال ظلما منه، أو الاحتكار، أو منع الجلب خوف الظلم، فيقع الغلاء. وقد يحمل السلطان الناس على البيع بسعر منحط، فيحصل الرخص. وبالجملة متى علم فيه وجه قبح فهو منا خاصة.

ص: ٢٩٤

قال: الفصل العاشر- فى النبوه: وفيه مباحث: الاول: النبي هو الانسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطه أحد من البشر.

اقول: لما فرغ من [مباحث] التوحيد و العدل شرع فى [بحث] النبوه و قدم البحث عن تعريف النبي، و هو المسمى بمطلب «ما» أى ما النبي؟ اذا البحث عن الشئ مسبوق بتصوره أولاً، فنقول:

النبي لغه مأخوذ من الانباء و هو الاخبار، أى مخبر عن الله تعالى. و قيل مأخوذ من النبوه و هى الارتفاع، و منه يقال: تنبأ فلان اذا ارتفع و علا. و قيل النبي هو الطريق، و يقال: للرسول أنبياء الله لكونهم طرق الهدايه إليه.

و اصطلاحاً: هو الانسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطه أحد من البشر.

ف«الانسان المخبر» جنس شامل للنبي و غيره، و يخرج به الملك لانه مخبر أيضاً لكنه ليس بإنسان. و قولنا «المخبر عن الله تعالى» يخرج المخبر عن غيره و قولنا «بغير واسطه أحد من البشر» يخرج به الامام و العالم، فانهما يخبران (1) عن الله تعالى بواسطه البشر، أعنى النبي (صلى الله عليه و آله).

ص: ٢٩٥

قال: و الحكمه تدعو الى نصبه (١)، بل هي واجبه، خلافا للاشعريه.

لان الاجتماع مظنه التنازع، و انما يزول مفسدته بشريعه مستفاده من الله تعالى دون غيره، لعدم الاولويه. و تلك الشريعه لا بدلها من رسول متميز عن بنى نوعه بالمعجزه الظاهره على يده.

و لان التكاليف السمعيه واجبه، لكونها أطفافا فى العقليات. فانا نعلم أن المواظبه على فعل التكاليف السمعيه تقرب الى فعل التكاليف العقليه، و اللطف واجب على ما تقدم. و لان العلم بالعقاب و دوامه و دوام الثواب من الامور السمعيه، فهى أطفاف فى التكليف، و اللطف واجب.

أقول: لما فرغ من تعريف النبي شرع فى بيان وجوب جود النبي، المسمى بمطلب «هل» البسيطه، أى هل النبي واجب فى الحكمه؟ و غايه وجوده و هو المسمى بمطلب «لم» أى لم وجد النبي؟ أما المطلب الاول فنقول: ذهب أرباب الملل و أكثر الفلاسفه الى حسن بعثه الأنبياء، خلافا للبراهمه من الهند، فانهم منعوا من حسننها، اذ ما يجيء به الرسول ان خالف العقل فهو مردود، و ان وافق العقل ففى العقل غنيه عنه فلا- وجه لحسنها، و هو باطل. لجواز أن يقرر النبي ما اقتضاه العقل عاضدا له و يفصل ما اقتضاه اجمالا مبينا له، فلا يحصل الغنيه، خصوصا مع اشتمالها على فوائد عظيمه يأتى.

و على تقدير حسننها هل هي واجبه فى الحكمه؟ قالت المعتزله و الاماميه نعم. و منعت الاشاعره من وجوبها بناء على أصلهم الفاسد.

ص: ٢٩٦

و استدلل المصنف على وجوبها بطريقتين:

الاول: طريقه الحكماء و تقريرها أن نقول: كلما كان صلاح النوع مطلوباً لله تعالى كانت الشريعة واجبه، و كلما كانت الشريعة واجبه كانت البعثة واجبه فكلما كان صلاح النوع مطلوباً فالبعثة واجبه. أما بيان حقيقه المقدم من الشرطيه الاولى فظاهره.

و أما بيانها (١): فلان الانسان مدنى بالطبع، بمعنى أنه لا يمكن أن يعيش وحده كغيره من الحيوانات، و ذلك لافتقاره في معاشه الى أمور كثيره لا- يتم نظام حاله الا- بها، كالمأكل و الملبس و المسكن له و لمن يتعلق به، و كان مما يتعذر عليه تحصيلها بجملتها، و الا- لا زحمة على الواحد كثيرا، و كان مما يتعسر ان أمكن، فاقضى ذلك وجود جماعه يفرع كل واحد لصاحبه عن مهمه، كالحداد يصنع للحطاب قدوما (٢) يقطع به الحطب و الحطاب يأتيه بحطب يلين بسببه الحديد و تصنع منه الآلات ليستعملها الزراعون و غيرهم، و كذا في باقى المنافع.

ثم ان الاجتماع مظنه النزاع، لان التغلب موجود فى الطباع، لان كل أحد يرى العمل بمقتضى شهوته و ارادته دون الاخر، و يرى حفظ ماله و استيلاؤه عليه و بطلان حق غيره عليه، و يغضب على من يزاحمه، فتدعونه (٣) شهوته و غضبه الى المنازعه، فيقع الهرج و المرح و هلاك النوع و فساده، و منشأ ذلك كله من خلوصهم من معامله و عدل، و أمور يتفق (٤) عليها بينهم، بحيث يرجعون إليها عند منازعتهم و مجاذبتهم، فيجب وجود تلك المعامله و العدل. ثم ان

ص: ٢٩٧

١- (١) فى «ن»: و أما ثانيها.

٢- (٢) القدوم جمع قدم و قوائم: آله للنحت و النجر.

٣- (٣) فى «ن»: فتدعوه.

٤- (٤) فى «ن»: متفق.

المعامله و العدل لا يتناولان الجزئيات الغير المحصوره،الا اذا كان لها قوانين كليه و هى الشرع.فاذن لا بد من شريعه.

و أما بيان الشرطيه الثانيه،و هى كبرى هذا الدليل فنقول:تلك الشريعه لا يجوز أن يكون تقريرها موكولا الى أفراد النوع،و الا لحصل النزاع أيضا فى كيفيه تقرير تلك القوانين و ضبطها،و أيضا ليس بعض الافراد بكونها موكوله إليه أولى من البعض،فيجب (١)أن تكون متلقاه من القدير الخبير،و لما كان مما يمتنع مشافهته و مخاطبته و جب وجود واسطه بينه و بين خلقه فى تبليغ شرعه و هو النبى،فتجب بعثه النبى،و يجب أن يكون ممتازا باستحقاق الطاعه من باقى أفراد نوعه،و ليكون له طريق الى انقيادهم لامره و نهيه،و ذلك الامتياز يحصل باختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربه،و هى المعجزات.و هى:

اما قوله هى بالخواص أنسب [و هم لها أطوع]،أو فعليه هى للعوام أنفع و هم لها بالانتفاع أبلغ،و ان كان كل من النوعين رحمه لكل فرد من أفراد القسمين بمضمون ما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (٢).

الثانى:طريقه المتكلمين و هى من وجهين:

الاول: ان وجبت التكاليف السمعيه و جبت البعثه،لكن المقدم حق فالتالى مثله،أما حقيقه المقدم:فلان التكاليف السمعيه أطفاف فى التكاليف العقلية،أى مقربه إليها.فانا نعلم ضروره أن الانسان اذا واطب على فعل الصلاه و الصوم مثلا، دعاه ذلك الى العلم بالله تعالى و صفاته،ليعلم (٣)أن العباده هل هى لائقه به أم لا.و كل لطف واجب كما تقدم.

ص: ٢٩٨

١- (١) فى «ن»:فوجب.

٢- (٢) سورة الأنبياء:١٠٧.

٣- (٣) فى «ن»:و يعلم.

و أما الملازمه: أى اذا وجبت التكاليف السمعيه وجبت البعثه، فلانها انما تعلم من جهه الرسول، فيكون العلم بها متوقفا على البعثه، و كل ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب، فالبعثه واجبه.

ان قلت: معرفه الله تعالى متقدمه على ثبوت رساله المتقدمه على التكليف السمعى، فلا يكون التكليف السمعى لطفها فيها، و الا لزم تقدم الشىء على نفسه بمراتب.

قلت: المتقدم فيما ذكرتم هو العلم بوجود الرسل و الملطوف فيه هو العلم بصفاته الكماليه و الجلاليه، و أحدها (١) غير الاخر فلا يلزم الدور، سلمنا لكن المعرفه متقدمه طبعاً، و لا يلزم من وجوبها جواز (٢) أن يكون مقلداً فى المعارف العقليه مواظباً على التكاليف السمعيه، فتؤديه تلك المواظبه الى العلم بالمعارف العقليه.

سلمنا لكن نقول: ان مرادنا بالتكليف السمعى هو ما أمر به النبى (صلى الله عليه و آله)، و بالتكليف العقلى هو ما أمر به العقل. فقولنا «التكليف السمعى لطف» معناه: أن أمر الرسول لطف فى ايقاع ما أمر به العقل، لان الرسول اذا أمر بما أمر به العقل كرد الوديعه و شكر المنعم، يكون ذلك مكلفاً به سمعاً و عقلاً، و أمر الرسول يكون مقرباً الى الطاعه فيكون لطفاً.

سلمنا لكن العلم بالواجبات العقليه و ان كان متقدماً بالطبع على الواجبات السمعيه، لكن تمنع تقدمه عليها فى الوجود الخارجى مطلقاً، و ذلك لان العقل لانغماره فى الملابس البدنيه و الامور الطبيعيه قد لا يتنبه لتلك المعارف و لا يهتدى

ص: ٢٩٩

١- (١) فى «ن»: و أحدهما.

٢- (٢) فى «ن»: و لا يلزم منه وجوبها لجواز الخ.

لوجهها (١)، ومع أمر الرسول له بها و ايجابه اياها عليه ينتبه بها، و يقرب من تحصيل طرقها، فتكون أمر النبي لطفًا في تلك الواجبات، فتكون بعثته واجبه.

الثاني: أن العلم بالثواب و دوامه، و العلم بالعقاب و دوامه لطفان في ايقاع الطاعة و ارتفاع المعصيه، و كل لطف واجب. أما الصغرى فلما يجيء، و أما الكبرى فقد تقدمت، فيكون العلم بالثواب و العقاب و دوامهما واجبان، و انما يحصل ذلك من البعته، فتكون البعته واجبه، لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب.

و في هذا نظر: فان المصنف قد حكم في باب الوعيد بان العلم بدوام الثواب و العقاب عقلي، و حينئذ لا يتم الاستدلال بهذا الوجه.

و أما المطلب الثاني فقد ظهر بيانه في ضمن هذه الادله، من كونه يتم به نظام النوع [المذكور]، أو كونه لطفًا في السمعيات.

## البحث الثاني: وجوب عصمه النبي

### اشاره

قال: البحث الثاني- في وجوب العصمه: لو لم يكن معصوما لزم نقض الغرض، و التالي باطل، فالمقدم مثله.

بيان الشرطيه: أنه اذا فعل المعصيه فاما أن يتبع، و هو قبيح لا يقع التكليف به، و اما أن لا يتبع (٢) فينتفي فائده البعته و هو وجوب اتباعه. و لانه مع وقوع المعصيه منه يجب الانكار عليه و يسقط محله من القلوب، فلا يصار الى ما يأمر به و ينهى عنه. و لجاز أن لا يؤدي بعض ما أمر بأدائه، فيرتفع الوثوق ببقاء الشرع لجواز نسخه.

أقول: لما فرغ من الاستدلال على وجوب البعته، شرع في بيان [اثبات]

ص: ٣٠٠

١- (١) في «ن»: لوجهها.

٢- (٢) لم تثبت في المطبوع من المتن.

صفات النبي، و هو المسمى بمطلب «كيف» أى كيف النبي؟ و هو البحث عن الصفات التى تتم بها النبوه، فقال: البحث الثانى- فى وجوب العصمه.

و قبل الخوض فى الاستدلال نقرر معنى العصمه فنقول: ذهب بعضهم الى أن المعصوم لا- يمكنه الاتيان بالمعاصى، فقيل: سببه اختصاص بدنه أو نفسه بخاصيه تقتضى امتناع المعاصى منه. و قال أبو الحسن: هو مساوى لغيره لكن ليس له قدره على المعاصى. و قال أكثر: الناس بإمكانها منه، فقال بعضهم:

ان سبب العصمه أمور أربعة.

الاول: اختصاص نفسه و بدنه بملكه تمنعه من الاقدام على المعاصى.

الثانى: أن يكون عالما بالمدح على الطاعة و الذم على المعصيه.

الثالث: تأكيد تلك العلوم بتواتر الوحى.

الرابع: أن يكون بحيث اذا ترك ما هو أولى عوتب عليه.

و كلا القولين باطل: أما الاول: فلانه لو كانت المعاصى ممتنعه منه لما استحق ثوابا و لا مدحا، و لا تمتنع تكليفه بتركها، اذ لا قدره له عليها، و اللوازم بأجمعها باطله فكذا الملزوم، و الملازمه ظاهره.

و أما الثانى: فلو جوه: الاول: أن الاول هو نفس العصمه لا سببها.

الثانى: أن الثالث مختص بالانبياء لا- بكل معصوم، و المعصوم أعم من ذلك، فان الائمه الاثنا عشر و الملائكه و فاطمه عليها السلام و مريم معصومون من غير وحى.

الثالث: أن الرابع لازم للعصمه لا سببها.

و الحق أن العصمه عباره عن لطف يفعله الله بالمكلف، بحيث لا- يكون له [مع ذلك] اداع الى ترك الطاعة و لا- الى فعل المعصيه، مع قدرته على



ذلك (١)، و يحصل انتظام ذلك اللطف بأن يحصل له ملكه مانعه من الفجور و الاقدام على المعاصي، مضافا الى العلم بما فى الطاعة من الثواب و المعصيه من العقاب، مع خوف المؤاخذة على ترك الاول و فعل المنسى.

اذا عرفت هذا فاعلم أن المصنف استدل على وجوب عصمه النبي (صلى الله عليه و آله) مطلقا بوجوه:

الاول: لو لم يكن معصوما لزم انتفاء فائده البعته، و اللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمه: أنه اذا لم يكن معصوما كان فعل المعصيه منه جائزا، فلنفضه واقعا، اذا الممكن لا- يلزم من فرض وقوعه محال، و اذا وقعت المعصيه فاما أن يجب اتباعه أولا، و الاول باطل لاستحاله التكليف بالقيح منه تعالى.

و الثانى موجب لانتفاء فائده بعته، اذ الغرض من بعته اتباعه.

و أما بطلان اللازم فظاهر، لاستلزامه الحرص على تحصيل امر و السعى فى ابطاله، و ذلك سفه قبيح يستحيل صدوره منه تعالى.

الثانى: أن مع وقوع المعصيه منه اما أن يجب الانكار عليه أولا، و الثانى باطل، لعموم وجوب النهى عن المنكر، فلو لم ينكر عليه لزم ابطال هذه الوظيفة، و هو باطل اجماعا، فيتعين الاول، لكن ذلك موجب لسقوط محله من القلوب، فلا يصار الى ما يأمر به و ينهى عنه، فتنتفى فائده البعته.

الثالث: لو جاز عليه فعل المعصيه لجاز أن لا يؤدي بعض ما أمر به بأدائه، فيجوز أن يكون قد أمر بصلاه سادسه، أو بصوم شهر آخر، أو أن الشرع سينسخ و لم يؤدي ذلك الى أمته، لكن ذلك يرفع الوثوق باخباراته، و يجوز عدم استمرار حكم الشرع.

و فى الوجهين نظر: اذ المحال فيهما نشأ من فرض وقوع المعصيه عنه،

ص: ٣٠٢

١- (١) فى «ن»: عليهما.

و جاز أن تكون المعصية ممكنة غير واقعه، لأن الممكن لا- يجب وقوعه، لأن استمرار عدم الشيء لا- ينال امكانه. و يمكن أن يجاب عنه بان اعتقاد المكلفين جواز صدور المعصية عنه يخطر لهم المحالات المذكوره، فيحصل التنفير عن متابعتة و الانقياد التام لامثال أوامره و نواهيه.

### وجوب تنزه النبي (صلى الله عليه و آله) عن المعاصي عمدا و سهوا

قال: و من هذا علم أنه لا يجوز ان يقع منه الصغائر و لا الكبائر، عمدا و لا سهوا و لا غلطا في التأويل. و يجب أن يكون منزلها عن ذلك من أول عمره الى آخره.

أقول: اعلم أنه لما استدل على مطلوبه أشار الى خلاف الناس هنا، و محصل الاقوال هنا أن نقول: أفعال الأنبياء لا تخلو من أقسام أربعة:

الاول: الاعتقاد الديني.

الثاني: الفعل الصادر عنهم من الافعال الدينيه.

الثالث: تبليغ الاحكام و نقل الشريعة.

الرابع: الافعال المتعلقة باحوال معاشهم في الدنيا مما ليس بديني.

فالقسم الاول: اتفق اكثر الناس على عصمتهم فيه، خلافا للخوارج حيث جوزوا عليهم الكفر، لاعتقادهم أن كل ذنب صدر عمدا (1) فهو كفر، و جوزّ صدور الذنب عنهم، فقد جوزوا عليهم الكفر. و خلافا لابن فورك حيث جوز بعته من كان كافرا، لكنه قال: هذا الجائر لا يقع (2). و بعض الحشويه قال بوقوعه و بعضهم جوزوا عليهم كلمه الكفر للتقيه. و هذا باطل لانه يفضى الى اخفاء

ص: ٣٠٣

١- (١) في «ن» عنهم:

٢- (٢) في «ن»: لم يقع.

الدين بالكلية، لان أولى الازمان بالتقيه حين اظهار الدعوه، لان الاكثر من الناس يكون منكرا.

و أما القسم الثانى: فقال ما عدا الاماميه: انه يجوز عليهم قبل البعثه فعل جميع المعاصى، كبائر كانت أو صغائر. و اختلفوا فى زمان البعثه: فقالت الاشعريه لا تجوز الكبائر عليهم مطلقا، و أما الصغائر فتجوز سهوا. و قالت المعتزله:

بامتناع الكبائر مطلقا، و أما الصغائر فاختلّفوا فيها: فقال بعضهم: انما تجوز على سبيل السهو لا العمد، و لعلو درجاتهم لا يؤخذون بها.

و قال بعضهم: انها (1) تجوز على سبيل التأويل، كما يقال: ان آدم أوّل النهى عن الشجره بالنهى عن الشخص و كان المراد النوع، فان الاشاره قد تكون الى النوع، كقوله عليه السّلام: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاه الا به». و قال بعضهم على سبيل القصد، لكنها تقع محيطه لكثيره ثوابهم. و الحشويه جوّزوا الاقدام على الكبائر، و منهم من منع تعمدها و جوز تعمد الصغائر.

و أما القسم الثالث: فأجمع الكل على عدم جواز الخطأ فيه.

و أما القسم الرابع: فجوز أكثر الناس السهو. و أصحابنا حكموا بعصمتهم مطلقا قبل النبوه و بعدها عن الصغائر و الكبائر عمدا و سهوا، بل و عن السهو مطلقا و لو فى القسم الرابع، و يدل عليه ما تقدم.

### وجوب تنزه الأنبياء عن كل ما ينفر عنهم

قال: و يجب (2) أن يكون منزلها عن دناءه الالباء و عهر الامهات، لئلا يقع التنفر عنه فيسقط فائده البعثه.

ص: ٣٠٤

١- (١) فى «ن»: انما.

٢- (٢) لم تثبت فى المطبوع من المتن.

أقول: حيث أن المقصود من البعثه انقياد الناس للرسل انقيادا تاما ووجب أن يكونوا منزهين عن كل ما ينفر عنهم ليتم الغرض من بعثتهم، و الا لزم نقض الغرض و هو سفه و ذلك أقسام:

الاول فى نسبه و هو: أن يكون منزها عن دناءه الالباء، أى لا يكون فيهم دنى الحال، بأن يكون كافرا، أو مشتهرا بالفسق، أو زبالا، أو نفاطا و غير ذلك.

و عهر الامهات أى لا يكون فيهن زانيه.

الثانى فى طباعه و هو: أن لا يكون فظا غليظا، و لا مأبونا، (١) و لا أجذم و لا أبرص، أو سلس الريح، أو غير ذلك من المنفرات.

الثالث فى أخلاقه و هو: أن لا يكون حسودا، و لا - حريصا على الدنيا، و لا حقودا، و أن يكون كامل العقل فطنا ذكيا قوى الرأى غير متردد فى الامر (٢).

الرابع فى أحواله و هو: أن لا يكون حائكا، و لا حجاما، و لا زبالا، و لا معاشر للارذال و أرباب الهزال، و لا أكلا على الطريق و غير ذلك مما لا يليق بأفعال العقلاء.

### عدم جواز السهو على النبى

قال: و لا يجوز عليه السهو مطلقا فى الشرع و غيره لذلك.

اقول: لا يجوز على النبى (صلى الله عليه و آله) السهو مطلقا، أى فى الشرع و غيره، اما فى الشرع فلجواز أن لا يؤدى جميع ما أمر به، فلا يحصل المقصود من البعثه، و أما فى غيره فانه ينفر عنه.

ص: ٣٠٥

---

١- (١) المأبون الذى يؤتى فى دبره.

٢- (٢) فى «ن»: الامور.

قال: البحث الثالث- فى طريق معرفته: و هو خلق المعجز على يده عقيب الدعوى.

و المعجز هو: الاتيان بما يخرق العاده مطابقا للدعوى. فالاتيان بما يخرق العاده يتناول الثبوت و العدم:

أما الثبوت: فكقلب العصا حيه، و انشقاق القمر. و اما العدم: فكمنع القادر من حمل الكثير على حمل اليسير، و كمنع العرب عن الاتيان بمثل القرآن العزيز.

و الفعل الخارق للعاده قد يكون متعذرا فى جنسه كخلق الحياه، و قد يكون فى صفته كقلع مدينه، و كلاهما معجز.

أقول: لما فرغ من صفات النبى صلى الله عليه و آله، شرع فى بيان الطريق الى معرفته فقال: هو خلق المعجز، و المعجز هو الاتيان بأمر خارق للعاده مطابق للدعوى مقرون بالتحدى، يتعذر على الخلق الاتيان بمثله فى جنسه أو صفته، فقد اعتبرنا فيه أمورا:

الاول: قولنا «أمر خارق» و لم نقل فعلا، لان الفعل يختص بالاثبات (1) و المعجز أعم، فانه يكون اثباتا، كقلب العصا حيه، و انشقاق القمر، و نبوع الماء و يكون نفيًا كمنع القادر على حمل الكثير عن حمل القليل، و كمنع العرب عن المعارضه، و الشامل لهما و هو الامر.

الثانى: كونه خارقا للعاده، فانه لو لم يكن خارقا للعاده- كطلوع الشمس من المشرق- لم يكن معجزا، لكونه معتادا و ان كان متعذرا على الخلق.

ص: ٣٠٦

الثالث: كونه مطابقا للدعوى،فانه لو لم يكن مطابقا للدعوى لم يكن دليلا مثل أن يدعو غزاره ماء البئر فيغور ماءها،و كلاهما خارق للعادة لكنه غير مطابق كما اتفق لمسيلمه.

الرابع: كونه مقرونا بالتحدى،و التحدى هو المماراه و المنازعه،يقال:

تحديث فلانا اذا ماريتته و نازعته فى الغلبه،و المراد به هنا هو أن يقول لامته:

ان لم تتبعونى فأتوا بمثل ما أتيت به.و ذلك يخرج به الارهاص،و هو الاتيان بخارق العاده انذارا بقرب بعثه نبي تمهيدا لقاعدته،فانه غير مقرون بالتحدى، و كذلك الكرامات فانها غير مقرونة بالتحدى،و كذا من يدعى معجزه غيره كاذبا.

الخامس: كونه يتعذر على الخلق الاتيان بمتله،و ذلك لانه لو لم يتعذر عليهم لم يعلم أنه فعل الله،فلا يكون دالا على التصديق،و ذلك كالشعبذه و السحر.

ثم التعذر:تاره يكون فى جنسه،أى فى كل جزء من جزئياته،اذا أخذ لا يكون مقدورا للبشر،كخلق الحياه فان خلقها لا يمكن الا لله سبحانه،و تاره يكون فى صفته،كقلع مدينه،فان القلع ممكن بحسب جنسه،اذ من جزئياته ما هو مقدور للبشر كقلع شجره و خشبه،و أما القلع بهذه الصفه و هو كونه قلع مدينه لا يمكن الا لله تعالى،و كذلك الحركه الى السماء،فان جنس الحركه مقدور أما كونه الى السماء فغير مقدور.

ثم المعجز له شروط:

الاول-أن يعجز عنه أو عما يقاربه الامه المبعوث إليها.

الثانى-أن يكون من قبل الله تعالى أو بأمره.

الثالث-أن يكون فى زمان التكليف،لان العوائد تنتقض عند اشتراط

الرابع- أن يحدث عقيب دعوى النبوه أو جاريا مجرى ذلك، و نعى بالجارى مجراه ان تظهر دعوى النبوه فى زمانه و أنه لا يدعى النبوه غيره، ثم يظهر المعجز بعد أن ظهر معجز آخر عقيب دعواه، فيكون [ظهور] الثانى كالمتعقب لدعواه، لانه يعلم تعلقه بدعواه فانه لاجله ظهر.

## جهه اعجاز القرآن

قال: و اختلف الناس فى جهه اعجاز القرآن:

فقال السيد المرتضى: انه (الصرفه) بمعنى: أن الله تعالى صرف العرب عن معارضته، بأن سلبهم العلوم التى كانوا يتمكنون بها من معارضه القرآن، لانه لو كان معجزا لا- باعتبار الصرفه لكان اعجازه (1) اما من جهه ألفاظه المفرده، أو التركيب أو هما معا. و الاقسام بأسرها باطله، لانه العرب كانوا قادرين على المفردات و على التركيب، و من قدر على المفرد و التركيب قدر عليهما بالضروره.

و قال الجبائيان: ان جهه الاعجاز (الفصاحه)، اذ لو كان جهه الاعجاز الصرفه لوجدوا ذلك من أنفسهم، و لوجدوه لتحدثوا به مع أصحابهم، لانه لو كان ركيكا فى الغايه لكان الاعجاز أظهر.

أقول: لما اعتنى المتكلمون (2) بنقل القرآن [من] بين سائر المعجزات المحمديه، بحثوا عن كيفية اعجازه، و قد اختلف فى ذلك:

فقال قوم: جهه اعجازه اشتماله على الاخبار بالغيوب.

و قال قوم: هو خلوه عن التناقض.

ص: ٣٠٨

---

١- (١) فى المطبوع من المتن: من حيث.

٢- (٢) فى «ن»: المسلمون.

و قال أبو القاسم البلخي: ان جنس القرآن غير مقدور.

و قال بعضهم: [ان] جهه اعجازه من حيث الاسلوب، و عنوا بالاسلوب الفن و الضرب.

و قال الجويني من الاشاعره: ان معجزته فصاحته و أسلوبه معا، لان كل واحد منهما غير متعذر على العرب، لانه وجد في كلامهم ما هو كفصاحته [و ليس] مثل أسلوبه، و كلام مسيلمه كاسلوبه و ليس كفصاحته، و أما مجموعهما فغير مقدور للخلق، فهو جهه اعجازه.

و به قال كمال الدين ميشم، الا أنه أضاف اشتماله على العلوم الشريفه، فجبهه اعجازه [عنده] ثلاثه: الاسلوب، و الفصاحه، و الاشتمال على العلوم الشريفه، من علم التوحيد، و السلوك الى الله تعالى، و تهذيب الاخلاق. فان الفصاحه خاصه في كلام العرب قد وجدت، و الاسلوب و ان أمكن عند التكلف لكن اجتماعه مع الفصاحه نادر، لان تكلف الاسلوب يذهب بالفصاحه.

و أما العلوم الشريفه فلم يوجد في كلامهم لها عين و لا أثر الا ما يوجد في كلام قيس و أمثاله ممن وقف على الكتب الالهيه نقلا عن غيره، فالحاصل أن كلامهم قد يوجد فيه ما يناسب بعض القرآن في الفصاحه، و هو في مناسبتة له في الاسلوب أبعد، و أما في العلوم المذكوره فأشد بعدا (1).

و قال الجبائيان و فخر الدين الرازي و اختاره المصنف في المناهج: ان جهه اعجازه هو فصاحته البالغه، و لهذا كانت العرب تستعظم فصاحته، و لما أراد النابغه الاسلام لما سمع القرآن و عرف فصاحته، قال له أبو جهل، انه يحرم عليك الاطيين. و أخبر الله تعالى بذلك عن الوليد بن المغيره في قوله فَكَّرَ وَ قَدَّرَ فَقَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ نَظَرَ ثُمَّ عَبَسَ وَ بَسَرَ (2) الآية.

ص: ٣٠٩

١- (١) قواعد المرام: ١٣٢-١٣٣ مع تغييرات في الالفاظ.

٢- (٢) سورة المدثر: ٢٢.



و قال النظام و السيد المرتضى: انه (الصرفه) بمعنى أن الله تعالى صرف العرب عن معارضته، و هذا يحتمل ثلاثه أمور الاول: انه سلبهم القدره. الثاني:

أنه سلبهم الداعيه. الثالث: أنه سلبهم العلوم التي كانوا يتمكنون بها من المعارضه.  
و هذا الاخير اختاره السيد كما نقل عنه، و توقف سديد الدين سالم بن عزيزه في هذا المقام.  
و قال المحقق في تجريده: الكل محتمل.

و اعلم أن المصنف ذكر هنا دليل من قال بالصرفه و من قال بالفصاحه فلنقررهما:

فنقول: احتج السيد و من قال بقوله: بأنه لو لم يكن الاعجاز للصرفه بل للفصاحه، لكان اعجازه اما من حيث ألفاظه المفرده، أو من حيث الهيئه التركيبه أو من حيث ألفاظه و الهيئه التركيبه معا.

و الاقسام الثلاثه بأسرها باطله. فاعجازه بسبب الفصاحه باطل، فيكون للصرفه، اذ ما عداها من الاقوال ضعيف جدا.

و انما قلنا ذلك لاین العرب كانوا قادرين على المفردات و على التركيب، و من كان قادرا على المفردات و على التركيب كان قادرا عليهما معا ضروره، فثبت حينئذ أن العرب كانوا قادرين على المعارضه، و انما منعوا منها، فيكون [المنع] هو المعجز.

و في هذا نظر: لانا نمنع أن من قدر على المفردات على حده، أو على التركيب على حده يكون قادرا على الجمع بينهما، لجواز أن يكون الجمع بينهما مشتلا على حاله ليست للافراد، و ذلك هو محل النزاع.

احتج القائلون بالفصاحه، على فساد القول بالصرفه بوجهين:

الاول: أن الاعجاز لو كان للصرفه لكانوا قادرين على الاتيان بمثله قبل

الصرفه، فإذا وجدت الصرفه و حصل المنع و جب أن يجدوا ذلك من أنفسهم ضروره، و أن يحصل لهم فرق بين حالتى القدره و المنع، لانا نعلم ضروره أن [كل] من كان له علم أو قدره حاصلان فانه يكون عالما بحصولهما، فإذا سلبا عنه وجد ذلك من نفسه، و لو وجدوا ذلك من أنفسهم و جب أن يتحدثوا به (١) فى مجالسهم و مع أصحابهم، و لو تحدثوا به لاشتهد ذلك و ذاع و تواتر لانه من الامور العجيبه التى تتواتر (٢) الدواعى على نقلها، و كل واحده من هذه المقدمات ضروريه لمن عرف العوائد و تجربها، و لما لم يقع شىء من ذلك كان القول بالصرفه باطلا.

الثانى: لو كان الاعجاز من جهه (٣) الصرفه لوجب أن يكون القرآن فى غايه الركاهه، و اللازم باطل فالملزوم مثله، بيان الملازمه: أن منعهم عن معارضته على تقدير ركاكته أبلغ فى الاعجاز مما لو كان بالغاً فى الفصاحه، و هو ضرورى، و أما بطلان اللازم فظاهر، فيبطل الملزوم و هو المطلوب.

## البحث الرابع: اثبات نبوه نبينا محمد صلى الله عليه و آله

### اشاره

قال: البحث الرابع- فى اثبات نبوه نبينا محمد صلى الله عليه و آله:

و يدل عليه أنه ظهر على يده المعجزه عقيب الدعوى، فيكون رسولا حقا.

أما ظهور المعجزه على يده: فلانه ظهر على يده القرآن، و هو معجز لانه تحدى به العرب فعجزوا عن معارضته، و انقاد بعضهم الى تصديقه، و بعضهم الى المحاربه و القتل، مع أن المعارضه- لو أمكنت- أسهل، و لانه ظهر

ص: ٣١١

١- (١) فى «ن»: بذلك.

٢- (٢) فى «ن»: يتوفر.

٣- (٣) فى «ن»: بسبب.

على يده أفعال خارقه للعاده: كانشقاق القمر، ونبوع الماء.

و كل من ظهر على يده المعجزه فهو نبي، لان العلم الضرورى حاصل بأن من ادعى رساله ملك، و طلب من الملك أن يخالف عادته تصديقا له، فخالف الملك عادته مره بعد أخرى عقيب طلب رسوله منه، فانه صادق فى دعواه.

كذلك النبى عليه السلام لما ادعى الرساله و أظهر المعجزات- كالقرآن و انشقاق القمر و غيرهما- فانا نعلم بالضروره صدقه.

أقول: لما فرغ من تعريف النبوه و أحكامها: شرع فى تعيين النبى، و هو المسمى بمطلب «من» أى من النبى؟ فنقول: نبينا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم صلوات الله عليه و آله، لانه ادعى النبوه، و ظهر المعجز على يده، و كل من كان كذلك فهو نبي، ينتج: أن محمدا المذكور نبي.

أما الصغرى: فقد اشتملت على دعويين: الاولى: أنه ادعى النبوه و ذلك أمر ضرورى لا يسع عاقل (1) انكاره. الثانيه: أنه ظهر على يده المعجز و ذلك أيضا من وجهين:

الاول: أنه ظهر على يده القرآن، [و القرآن]، معجز، أما أنه ظهر على يده القرآن فظاهر، خصوصا مع اشتماله على ذكر اسمه فى وقائعه و أحواله و غزواته، و ذلك مما لا يرتاب فى كونه معجزه له. و أما أن القرآن معجز فلانه تحدى به العرب العرباء و مصاقع الخطباء و أهل البلاغه و الفصاحه فعجزوا عن معارضته، فيكون معجزا.

أما أنه تحداهم فلآيات الداله على ذلك، كقوله تعالى فَأَتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ (2) و قوله وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا

ص: ٣١٢

١- (١) فى «ن»: عاقلا.

٢- (٢) سورة الهود: ١٣.

نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتَوْا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ [\(١\)](#) فَلَمَّا لَمْ يَأْتُوا بِشَيْءٍ قَالَ قُلِّ لِيِنَّ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِيُغْضِ بَعْضُهُمْ لَيُفْتِنُوكَ لَئِن لَّمْ يَآتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ [\(٢\)](#).

و أما أنهم عجزوا عن معارضته فلانه سألهم اما الاسلام أو يأتون بمثله، فلم يقبلوا الاسلام فألزمهم الاتيان بمثله لا غير، فعدلوا عن ذلك الى الحرب و المشاققه الذين فيهما ذهاب النفس [\(٣\)](#) و سبى [النساء و] الدرارى و نهب الاموال، و ذلك صعب خطر جدا لا ينكره عاقل، و الاتيان بمثله كان أسهل الاشياء عليهم، فعدولهم عن ذلك الامر الاسهل الى هذا الامر الاصعب مع علمهم بما فى الاصعب من الآلام و المكاره، دليل على عجزهم عن المعارضه، اذ العاقل لا يختار الاصعب الا مع عدم انجاع الاسهل، فان غرضهم كان ابطال مقالته، و كان ذلك يتم بالمعارضه من غير افتقار الى المحاربه التى لا تفيد فى ابطال مقالته شيئا، بل انتجت عليهم ما انتجت.

و أما أنه على ذلك التقدير يكون معجزا، فلانطبق تعريف المعجز عليه، فانه خارق لعوائدهم فى الكلام المغاير أسلوبه لاساليب كلامهم، و قد بينا عجزهم عن معارضته، فيكون معجزا.

الثانى: أنه ظهر عنه أمور خارقه للعاده فمنها: نوع الماء من بين أصابعه حتى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل، و ذلك بعد رجوعه من غزاه تبوك [\(٤\)](#).

و منها: عود ماء بئر الحديبيه لما استقاه أصحابه بالكلية فيبست، فدفعت

ص: ٣١٣

١- (١) سورة البقره: ٢٣.

٢- (٢) سورة الاسراء: ٨٨.

٣- (٣) فى «ن»: الانفس.

٤- (٤) بحار الانوار: ٢٥/١٨.

سهمه الى البراء بن عازب و أمره بالنزول و غرزه فى البئر، فغرزه فكثرت الماء حتى خيف على البراء من الغرق (١).

و منها: أنه تفل فى بئر قوم شكوا إليه ذهاب مائها فى الصيف حتى انفجر الماء الزلال منها، فبلغ أهل اليمامة ذلك فسألوا (٢) مسيلمه لما قل ماء بئرهم مثل ذلك، فتفل فيه فذهب الماء أجمع (٣).

و منها: أنه لما نزل وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ (٤) قال لعلى عليه السلام:

شو فخذ شاه و جىء بعس من لبن، و ادع لى بنى أبيك بنى هاشم، ففعل على عليه السلام ذلك و دهاهم و كانوا أربعين رجلا، فأكلوا حتى شبعوا ما يرى فيه الا أثر أصابعهم، و شربوا من العس حتى اكتفوا و اللبن على حاله.

فلما أراد أن يدعوهم الى الاسلام قال أبو لهب كلاما: سحر كم محمد.

فقام قبل أن يدعوهم الى الله، فقال لعلى عليه السلام: افعل مثل ما فعلت، ففعل مثل ذلك فى اليوم الثانى، فلما أراد أن يدعوهم عاد أبو لهب الى كلامه، فقال لعلى عليه السلام: افعل مثله ففعل فى الثالث، فبايع على عليه السلام على الخلافة بعده و متابعتة (٥).

و منها: كلام الذئب و شهادته له بالرساله، و ذلك أن وهبان بن أنس كان يرعى غنما له فجاء ذئب فأخذ منه شاه، فسعى نحوه فقال له الذئب: أتعجب من أخذى شاه و هذا محمد يدعو الى الحق فلا تجيبوه، فجاء الى النبى صلى

ص: ٣١٤

١- (١) بحار الانوار: ٣٧/١٨.

٢- (٢) فى «ن»: فشكوا.

٣- (٣) بحار الانوار: ٢٨/١٨.

٤- (٤) سوره الشعراء: ٢١٤.

٥- (٥) بحار الانوار: ٤٤/١٨ و الطرائف: ٢٠. و قد أخرجناه عن الطريقتين فى ذيله.

اللّه عليه وآله وأسلم على يده،و كان يدعى مكلم الذئب (١).

و منها: تسبيح الحصى فى يده (٢).

و منها: أنه تفل فى عين على عليه السلام لما رمدت عينه،فلم ترمد بعد ذلك،و دعا له بأن يصرف عنه الحر و البرد،فكان لباسه عليه السلام فى الصيف و الشتاء واحدا (٣).

و منها انشقاق القمر (٤).

و منها: مجىء الشجره لما دعاها فأجابته،و جاءت تحد الارض من غير جاذب لها و لا دافع،ثم رجعت الى مكانها (٥).

و منها: أنه عليه السلام كان يخطب عند جذع فاتخذ له منبر،فانتقل إليه فحن الجذع إليه حين الناقه الى ولدها،فالتزمه فسكن (٦).

و منها: اخباره بالغيب فى مواطن كثيره:كاخباره بقتل الحسين عليه السلام و موضع قتله و اخباره لعلى عليه السلام بقتله،و أنه يضرب على رأسه فتخضب لحيته من دمه،و قوله لعلى عليه السلام:ستقاتل بعدى الناكثين و القاسطين و المارقين.و قوله لعمار:تقتلك الفئة الباغيه،فقتله أصحاب معاويه.و اخباره بأن أصحابه يفتحون مصر و أوصاهم [بالقبط]خيرا،فان لهم ذمه و رحما.

و أخبرهم بادعاء مسيلمه النبوه باليمامة.و ادعاء العبسى النبوه بصنعاء، و انهما سيقتلان،فقتل قيس بن الديلمى العبسى قرب وفاه النبى صلى الله عليه

ص: ٣١٥

١- (١) بحار الانوار: ٣٩٣/١٧ و فيه «اهبان» مكان «وهبان».

٢- (٢) بحار الانوار: ٣٧٧/١٧.

٣- (٣) الطرائف: ٥٥ و بحار الانوار: ٤/١٨ و ١٣.

٤- (٤) بحار الانوار: ٣٤٧/١٧.

٥- (٥) بحار الانوار: ٣٦٧/١٧.

٦- (٦) بحار الانوار: ٣٦٥/١٧.

و آله، و قتل خالد بن الوليد مسيلمه (١).

و منها استجابته دعائه فى مواضع كثيره: منها لما دعا على عتبه بن أبى لهب لما تلا عليه «و النجم اذ هوى» فقال عتبه: كفرت بالرب و النجم (٢)، فقال:

اللهم سلط عليه كلبا من كلابك، فخرج عتبه الى الشام، فخرج عليه الاسد، فارتعدت فرائض عتبه فقال له أصحابه: من أى شىء ترعد؟ فقال: ان محمدا دعا علىّ و الله ما أظلت السماء من ذى لهجه أصدق من محمد، ثم أحاط القوم بأنفسهم و متاعهم عليه، فجاء الاسد يهمش رءوسهم واحدا واحدا حتى ارتقى (٣) إليه فافترسه (٤).

الى غير ذلك من معجزاته عليه السلام على كثرتها، و المشهور منها الذى ضبطه المؤرخون ألف معجزه (٥)، ذكرنا نبذه منها تبركا. و هذه كلها و ان نقلت آحادا لكنها تشترك فى المعنى الواحد المنقول تواترا، و هو ظهور المعجزه على يده، فان جملتها تشترك فى كونها أمورا خارقه للعاده يتعذر على الخلق الاتيان بمثلها.

و أما الكبرى: فلوجهين:

الاول: أن كل من كان كذلك لو لم يكن صادقا فى دعواه لكان كاذبا، فيكون الله تعالى مصدقا للكاذب، لان المعجزه فعله لكن تصديق الكاذب قبيح و الله تعالى منزه عن فعل القبيح، فلا يكون مصدقا للكاذب، فيكون من ظهرت

ص: ٣١٤

١- (١) راجع بحار الانوار: ١٠٥/١٨-١٤٤ و الطرائف: ١٠٤.

٢- (٢) فى «ن»: كفرت برب النجم.

٣- (٣) فى «ن»: انتهى.

٤- (٤) بحار الانوار: ٤١٢/١٧.

٥- (٥) أخرج هذه المعجزات عن هذا الكتاب الحر العاملى فى اثبات الهداه ٤٠٣/١.

عليه صادقا، وهو المطلوب.

الثانى: أنا نعلم ضروره بأنه لو ادعى شخص فى حضره بعض الملوك أنه و كيله أو رسوله، ثم قال: يا أيها الملك أن الدليل على صدقى أن تفعل فعلا معيناً فى هذا الوقت أو فى غيره من الاوقات المعينه مما لم تجر عادتك به بأن تضع عمامتك عن رأسك أو تنزل عن فراشك (١)، ثم ان الملك فعل ذلك الفعل الذى طلبه رسوله أو وكيله، فان الحاضرين يضطرون الى تصديقه فى الذى قال، كذلك النبى صلى الله عليه و آله فى ادعاء الرساله عن الله تعالى، و فعل الله تعالى له ما فعل من المعجزات، فيكون صادقا فى دعواه، فيكون نبيا حقا و هو المطلوب.

### احتجاج اليهود على عدم نسخ نبوه موسى (عليه السلام)

قال: و احتجاج اليهود: بأن النسخ باطل، لان المكلف به ان كان مصلحه استحاله نسخه، و الا استحاله الامر به. و بأن موسى عليه السلام قال: «تمسكوا بالسبت أبدا» (٢). و بأن موسى عليه السلام ان بين دوام شرعه استحاله نسخه، و ان بين انقطاعه و جب نقله، و ان لم يبين شيئا اكتفى من شرعه بالمره.

و هو (٣) باطل، لان الاوقات مختلفه فى المصالح، فجاز النسخ لتغير (٤) المصلحه. و قول موسى عليه السلام غير معلوم، و التواتر قد انقطع، لان بخت نصر قتل اليهود الا من شذ. سلمنا، لكن لفظ «التأييد» لا ينافى فى النسخ،

ص: ٣١٧

١- (١) فى «ن»: فرسك.

٢- (٢) هذا المضمون فى التوراه، سفر الخروج، الاصحاح العشرين ٨-١٢.

٣- (٣) لم تثبت فى المطبوع من المتن.

٤- (٤) فى «ن»: لتغاير.



لوروده فى التوراه فى أحكام منسوخه عندهم. و بيان الانقطاع لم ينقل لانقطاع تواترهم.

أقول: اليهود (لعنهم الله تعالى) لما قالوا باستحاله النسخ لشريعته موسى عليه السلام و لم يحكموا بصحة نبوه عيسى و [نبوه] محمد عليهما السلام، فلذلك ذكر المصنف كلامهم و الجواب عنه، و لا بد من بيان النسخ أولا، و بيان جوازه عقلا و نقلا ثانيا، ثم نذكر ما احتجوا به على ابطاله و الجواب عنه.

فنقول: النسخ لغه النقل و الازاله و اصطلاحا هو رفع حكم شرعى بحكم آخر شرعى متراخ عنه على وجه لو لا- الثانى لبقى الاول. و منع أكثر اليهود من جوازه، فبعضهم منعه عقلا و سمعا، و بعضهم أجازة عقلا و منع منه سمعا.

و الحق خلاف قولهم، و يدل عليه عقلا: هو أن الاحكام [الشرعية] تابعه للمصالح، و المصالح قد تختلف بحسب اختلاف الازمان و الاشخاص، بحيث يصير ما كان مصلحه فى وقت مفسده فى آخر، ففى وقت صيرورته مفسده يجب أن يتغير الحكم المتعلق به حال مصلحته، و الا لزم من التكليف على تقدير صيرورته مفسده فعل القبيح، و هو محال عليه تعالى.

و أما نقلا- فلوجوه: الاول: حيث ثبت نبوه محمد صلى الله عليه و آله بالدليل السالف، لزم القول بجواز النسخ، و الا لزم بطلان نبوته، هذا خلف.

الثانى: أنه ورد فى التوراه أن الله تعالى قال لآدم و لحواء: أحلت لكما كل ما دب على وجه الارض، و كانت له نفس حبه. و جاء فيها أيضا أنه قال لنوح عليه السلام: خذ معك من الحيوان الحلال كذا و من الحرام كذا. فقد حرم الله على نوح ما كان حلالا لآدم و حواء، و هو نسخ صريح، فان كانت التوراه غير محرفه فهذا برهانى. و الا فهذا الزامى.

الثالث: أن الله تعالى أباح نوحا (١) عليه السلام تأخير الختان الى وقت الكبر، و حرمة على غيره من الأنبياء، و أباح لابراهيم تأخير ختان ولده اسماعيل و حرم على موسى عليه السلام تأخير الابناء (٢) عن سبع أيام، و أباح آدم الجمع بين الاختين، و حرمة على موسى عليه السلام. و كل ذلك نسخ صريح.

احتجت اليهود (أخزاهم الله تعالى) بوجوه:

الاول: أن المأمور اما أن يكون مصلحه أو مفسده، ان كان مصلحه استحال نسخه، و الا لكان نسخه مفسده، و هو قبيح. و ان كان مفسده استحال الامر به باتفاقكم لكنه أمر به، فيكون مصلحه، فلا نسخ.

الثاني: أن موسى عليه السلام قال: تمسكوا بالسبت أبدا. و ذلك دليل دوام شرعه، و اذا كان شرعه دائما استحال نسخه، و الا لزم كذبه، و هو محال.

الثالث: أن موسى عليه السلام اما أن يكون قد بين دوام شرعه، أو بين انقطاعه، أو لم يبين شيئا من الامرين. و القسمان الاخيرين باطلان فتعين الاول و هو أنه بين دوام شرعه، فيستحيل نسخه.

و أما بطلان القسم الثاني: فلانه لو بين انقطاع شرعه لوجب نقله، كما نقل باقى جزئيات شرعه خصوصا، و هو مما تتوفر الدواعى على نقله، لكنه لم ينقل فلم يبين انقطاعه و هو المطلوب.

و أما القسم الثالث: فلانه أمر بالتمسك بشرعه أمرا مطلقا، و قد تقرر فى الاصول أن الامر المطلق لا يقتضى التكرار، بل يدل على طبيعه الفعل، فاذا وقع جزئى من جزئياته حصل المطلوب، لوجودها فى ضمن ذلك الجزء، فليكيف فى شرعه المره الواحده، و هو باطل، فاطلاقه الامر باطل.

ص: ٣١٩

١- (١) فى «ن»: لنوح.

٢- (٢) فى «ن»: الأنبياء.

و الجواب عن الاول: بمنع الحصر، فانه جاز أن يكون مصلحه فى وقت و مفسده فى آخر، أو مصلحه بالنسبه الى شخص و مفسده بالنسبه الى آخر، فيأمر به فى وقت كونه مصلحه و ينهى عنه فى وقت كونه مفسده. و ذلك كالمريض فانه يعالج فى وقت بما استحال معالجه به قبله، و حينئذ يكون النسخ جائزا.

و عن الثانى: بالمنع من صحه الخبر، فانه مخلوق اختلقه لهم ابن الراوندى سلمنا لكن نمنع من تواتره، بل هو من الآحاد المفيده للظن، و المسأله علميه و ذلك لانهم كانوا مجتمعين فى الشام الى أن قتل بختنصر البابلى أكثرهم الا أناسا قليلين، لا يفيد قولهم التواتر.

و بعث بختنصر الى اصفهان، و لم يكن وصل منهم أحد الى العجم قبل ذلك، فبنوا بها المدينه المعروفه باليهوديه: و الذى يشهد لنا بعدم تواترهم أن التوراه بعد واقعه بختنصر صارت ثلاث نسخ مختلفه: احداها فى أيدي القرايين و الربانيين. و ثانيها فى أيدي السامره. و ثالثها النسخه المعروفه بتوراه السبعين الذى اتفق عليها سبعين حبرا من أحبارهم، و هى التى فى أيدي النصارى.

و هذه النسخه مختلفه فى التواريخ و الاحكام الشرعيه، و لو كان لهم تواتر لما حصل هذا الاختلاف.

سلمنا لكن لفظ «التأييد» ليس نصا على الدوام، بل هو محتمل له و للامد الطويل، و يدل على ذلك ما ورد فى التوراه من قصه الفضيح فانه جاء فى السفر الثانى من التوراه: قربوا إلى كل يوم خروفين خروفا غدوه و خروفا عشيه بين المغارب قربانا دائما لكم لاحقا لكم.

ثم ان علماءهم حكموا بان هذا الحكم منقطع. و جاء فيها: يستخدم العبد ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان أبى ثقتب أذنه و استخدم أبدا. ثم

نسخ ذلك لانه جاء فيها بعد ذلك: انه يستخدم خمسين سنه ثم ينعق في تلك السنه.

و عن الثالث: أنا نختار أنه بين انقطاع شرعه، لكنه لم ينقل لانقطاع تواترهم بالواقعه المذكوره، سلمنا لكننا نختار أن موسى عليه السلام لم يبين دوام شرعه و لا استمراره الى أمد معين و لا أطلق اطلاقاً، بل قرنه بقرائن محتمله للدوام و الانقطاع الى أمد غير معين، و لم يحتج الى التصريح بتعيين ذلك الامد، استغناء بما يأتي من شرع عيسى عليه السلام، لان ثبوت شرعه يستلزم انقطاع شرع موسى عليه السلام، على أن في التوراه ما فيه تنبيه على شرع عيسى و محمد عليهما السلام، فانه جاء فيها: ان قدره الله أقبلت من طور سيناء و أشرق من طور ساعير و أطلعت من جبل فاران. و طور سيناء هو جبل موسى عليه السلام، و جبل ساعير هو الجبل الذى كان فيه مقام عيسى عليه السلام، و جباران فاران هو جبل مكه، لان فاران هو مكه بدليل أنه جاء في التوراه ان ابراهيم عليه السلام أسكن ولده اسماعيل عليه السلام بقريه فاران.

### البحث الخامس: اثبات ان الأنبياء أشرف من الملائكه

قال: البحث الخامس - فى أن الأنبياء أشرف من الملائكه: لقوله تعالى إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ (١) و لانهم يعبدون الله مع معارضه القوى الشهويه لهم.

احتجت المعتزله بقوله تعالى ما نهاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ (٢) و قوله تعالى لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَ لَا

ص: ٣٢١

١- (١) سورة آل عمران: ٣١.

٢- (٢) سورة الاعراف: ٢١.

و الجواب: المراد الا- أن تكونا ملكين أى لا- تعتديان، و لان تفضيل الملائكة وقت مخاطبه ابليس لا- يقتضى تفضيلهم وقت الاجتباء [و لانه حكاية عن قول ابليس] (٢) و ذكر الملائكة عقيب المسيح لا- يدل على أنهم أفضل، لان بعضهم ذهب الى أن المسيح ابن الله، و بعضهم ذهب الى أن الملائكة بنات الله فنفى الله تعالى عنهم الاستنكاف عن العبودية.

أقول: اختلف الناس فى هذا المقام: فقال أصحابنا الاماميه و الاشاعره:

ان الأنبياء عليهم السلام أشرف من الملائكة.

و قالت المعتزلة و القاضى أبو بكر و الاوائل: ان نوع الملائكة أفضل من نوع البشر، و الملائكة المقربون أفضل من الأنبياء، و ليس كل ملك بالإطلاق أفضل من محمد صلى الله عليه و آله بل بعض المقربين.

احتج المصنف للمذهب الاول بوجهين:

الاول- قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ (٣) و هذا عام فى كل من يطلق عليه اسم العالم، اذ اللام [فيه] للاستغراق، فيشمل عالم الانس و الجن و الملائكة و غيرهم. و الاصطفاء المراد به هاهنا الفضيله، و كل من قال بأفضليه المذكورين فى الآيه قال بأفضليه الكل فالقول بأفضليه المذكورين خاصه خارق للاجماع.

الثانى- ان تكليف الأنبياء عليهم السلام أشق من تكليف الملائكة، و كلما كان كذلك كانوا أفضل من الملائكة، أما الاول: فلانهم يعبدون الله تعالى مع

ص: ٣٢٢

١- (١) سورة النساء: ١٧٢.

٢- (٢) هذه الزيادة لم تثبت فى المطبوع من المتن.

٣- (٣) سورة آل عمران: ٣١.

كثرة الصوارف و الموانع الداخلة و الخارجة، كالشهوة و الغضب و الاشتغال بالاهل و الولد، و أما الملائكة فلانهم مبرءون عن الشهوات و الغضب و غير ذلك من الموانع عما هم بصدده، و لا- شك أن العبادة مع العائق أشق منها مع عدم العائق. و أما الثاني: فلقوله عليه السلام «أفضل العبادة أحزها» أى أشقها فيكون القائم بها أفضل، و هو المطلوب.

احتجت المعتزلة بوجهين: الاول- قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين (١) و وجه الاستدلال أن ابليس رغب آدم عليه السلام من الاكل من الشجرة رجاء حصول الملائكة له بقوله «إلا- أن تكونا ملكين» أو «تكونا من الخالدين» أى لو أكلتما لحصل لكما أحد هاتين المرتبتين فنها كما كراهه حصولها لكما، و هذا يدل على أن الملائكة أعلى مرتبه من الأنبياء.

الثاني- قوله تعالى لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَ لَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ (٢) و وجه الاستدلال أن العرب قد جرت عادتهم بأنهم إذا أرادوا تعظيم شخص بنفى فعل من الغير يقدموا الادنى و يتبعونه بالاعظم، كما يقال فلان لا يرد الوزير، قوله «بل و لا السلطان» و تأخير النفى فى الآية يدل على ما قلناه.

و الجواب عن الاول: أن المراد ما نهاكما الا إرادته أن تتشبهها بالملك فى عدم الاغتذاء، فتكونا مجردين، فتحصل لكما الكمالات النفسانية، و هو كاره أن تكونا من الخالدين، و يحصل لكما الكمالات البدنية، و هو ليس بناصح فيما أراد حصوله لكما و أنا أدلكما على ما يحصل لكما الكمالات النفسية (٣) و البدنية

ص: ٣٢٣

١- (١) سورة الاعراف: ٢١.

٢- (٢) سورة النساء: ١٧٢.

٣- (٣) فى «ن»: النفسانية.

فيبقى بدنكم، فيحصل لكما الكمالات البدنيه، و النفس متعلقه ببدنكما و بواسطتها يحصل لكما الكمالات النفسانيه، و هذا لا يدلّ على أفضلية الملائكه.

هذا ان جعلنا أو فاصله للترديد، مع أنه يحتمل أن تكون واصله (1) بمعنى الواو، فلا يكون فيها حجّه على مطلوبكم حينئذ، لدالاتها على أن هاتين المرتبتين معا أشرف، و أما على أشرفيه كل واحد منهما على الانفراد فلا، سلمنا لكن الآيه تدل على أفضلية الملائكه في وقت خطاب ابليس لآدم، و أما وقت الاجتباء فلا، فلم لا يجوز أن [يكون] الأنبياء قد صاروا أشرف بعد الاصطفاء.

و عن الثاني - انه ليس كلاما واحدا وقع فيه تقديم و تأخير ليدل على أشرفيه أحدهما على الاخر، بل كلامين مستقلين خاطب بأحدهما طائفه من النصرارى ردا عليهم فى قولهم «المسيح ابن الله» و بالآخرى طائفه من مشركى العرب، ردا عليهم فى قولهم «الملائكه بنات الله» و مضمونها «أن المسيح و الملائكه عباد مربوبون».

ص: ٣٢٤

---

١- (١) فى «ن»: فاصله.

## الفصل الحادى عشر: مباحث الامامه

### البحث الاول: من هو الامام

#### اشاره

قال: الفصل الحادى عشر- فى الامامه: و فيه مباحث: الاول. الامامه رئاسه عامه لشخص من الاشخاص فى أمور الدين و الدنيا.

أقول: لما فرغ من النبوه شرع فى الخلافه المعبر عنها بالامامه، و لما كان البحث عن الشىء مسبق بتصوره أولا أفتقر الى تعريف الامامه، فعرّفها بقوله «رئاسه الى آخره».

فالرئاسه جنس قريب لها، [و الجنس] البعيد هو النسبه و الرئاسه تدل عليه بالتضمن. و قوله «عامه» تخرج به الخاصه، كولاية قريه و قضاء بلد.

و قوله «لشخص من الاشخاص» التنوين فيه للوحد، و يحترز به عن وجود امامين فما زاد، اذ لا يجوز أن يكون فى زمان واحد أكثر من امام واحد.

و قوله «فى أمور الدين» يخرج [به] الرئاسه فى أمور الدنيا لا غير، كرئاسه الملوک. و قوله: «و الدنيا» يخرج [به] الرئاسه فى أمور الدين لا غير، كرئاسه القاضى اذا كانت عامه.

و هاهنا ايرادات يجاب عنها:

ص: ٣٢٥



الاول: أن الشخص المذكور فى التعريف أعم من أن يكون ملكا أو جنيا أو انسانا، والمراد هو الثالث، و هو غير مشعر به.

الثانى: أنه ينتقض برئاسه نائب الامام، كما اذا فوض الى نائب عموم الرئاسه، فكان ينبغى أن يزداد فى التعريف كونها بالاصاله.

الثالث: أن التعريف ينطبق على النبوه، فلا يكون مانعا، لدخول ما ليس منه فيه.

و الجواب عن الاول: أن فى العرف خص استعمال الشخص فى الانسان، اذ لا يقال عرفا امام لغير الانسان.

و عن الثانى: أن رئاسه النائب المذكور خرجت بقتيد «عامه» اذ النائب لا رئاسه له على امامه، فلا حاجه الى الزياده كما زاد بعض الفضلاء.

و عن الثالث: بان النبوه إمامه أيضا بقوله تعالى **إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا (١)** فيكون داخله فى التعريف، فيكون جامعا لا مانعا.

و هنا نظر: فان موضوع البحث هنا ليس هو الرئاسه الشامله للنبوه، بل الرئاسه التى هى نيابه عنها و التعريف غير مشعر به، فالاولى أن يزداد فى التعريف نيابه عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم.

### كون الامامه واجبه على البارى تعالى

قال: و هى واجبه على الله تعالى، لانها لطف، و كل لطف واجب، فالامامه واجبه.

أما الصغرى فضروريه، لانا نعلم بالضروره أن الناس متى كان لهم رئيس

ص: ٣٢٦

يردعهم عن المعاصى و يحرضهم على فعل الطاعة، فان الناس يصيرون الى الصلاح أقرب و من الفساد أبعد. و أما الكبرى فقد تقدمت.

أقول: لما فرغ من بيان مفهوم الامامه الذى هو مطلب «ما» شرع فى مطلب «هل» أى هل الامامه واجبه أم لا؟ فنقول: اختلف الناس فى مقامات ثلاثه:

الاول: هل هى واجبه أم لا؟ فذهب الجمهور من الناس الى وجوبها خلافا للنجدات من الخوارج و الاصم و هشام الفوطى من المعتزله، الا- أن النجدات و الاصم قالوا- يجوز نصب الامام حال الاضطراب و عدم التناصف، ليردعهم عن مفسدهم، و هشاما عكس و قال: لا يجوز نصبه حال الاضطراب، لان ذلك قد يؤدى الى زياده الشر و قيام الفتنه.

الثانى: هل هى واجبه عقلا أم سمعا؟ فذهب أصحابنا الاماميه و أبو الحسين البصرى و الجاحظ و معتزله بغداد الى الاول، و ذهب الجبائيان و الاشاعره و أصحاب الحديث و الحشويه الى الثانى.

الثالث: هل هى واجبه على الله أم على الخلق؟ أى يجب عليهم أن ينصبوا لهم رئيسا دفعا للضرر عن أنفسهم؟ فذهب أبو الحسين البصرى و الجاحظ و الكعبى الى الثانى، و ذهب أصحابنا و الاسماعيليه الى الاول.

فقال الاسماعيليه: يجب نصبه على الله ليعلمنا معرفته و يرشدنا الى وجوه الادله و المطالب. و أصحابنا يجب نصبه ليكون لطفنا فى أداء الواجبات العقلية و الشرعيه و اجتناب المقبحات، و يكون مبنيا للشريعه حافظا لها، و هو الحق.

و قد استدل المصنف على ذلك: بأنها لطف و اللطف واجب على الله تعالى.

أما الصغرى فلان العلم الضرورى التجربى حاصل بأن الناس اذا كان لهم رئيس مطاع فيهم يخافون سطوته يمنعهم من المعاصى و يتوعدهم عليها و يحملهم على الطاعات و يعدهم عليها، كانوا الى الطاعات أقرب و من الفساد أبعد، و ذلك معنى اللطف، فتكون الامامه لطفًا. و أما الكبرى فقد تقدمت بيانها.

ان قلت: ان الكبرى هنا ممنوعه، و ذلك لان اللطف على قسمين: من فعل الله تعالى، و من فعل المكلف، فالذى يجب فعله على الله هو الاول لا- الثانى، فلم قلت ان الامامه من القسم الاول؟ و لم لا- يجوز أن تكون من القسم الثانى؟ [بمعنى أن المكلفين يختارون لهم إماما بالمعنى المذكور، فيكون نصبه واجبا عليهم لا عليه تعالى].

قلت: الجواب من وجهين: الاول: انا سنين أن العصمه شرط فى الامام، و هى أمر خفى لا- اطلاع (1) لاحد عليه الا- لعلام الغيوب، فلا يكون نصب الامام الا منه.

الثانى: أن الامامه لو كانت بالاختيار و التفويض الى الامه لزم وقوع الفساد و الهرج و المرج.

### الجواب عن القائلين بعدم وجوب نصب الامام

قال: لا يقال: اللطف انما يجب اذا لم يتم غيره مقامه، أما مع قيام غيره مقامه فلا يجب، فلم قلت أن الامامه من قبيل القسم الاول؟ أو نقول: انما يجب اللطف اذا لم يشتمل على وجه قبح، فلم لا- يجوز استعمال الامامه على وجه قبح لا يعلمونه؟ و لان الامامه انما تكون لطفًا اذا كان الامام ظاهرًا مبسوط اليد

ص: ٣٢٨

---

١- (١) فى «ن»: لا يطلع عليه غير علام الغيوب.

ليحصل منه منفعة الامامه، و هو انزجار المعاصى (١). أما مع غيبه الامام و كف يده فلا يجب، لانتفاء الفائدة.

لانا نقول:التجاء العقلاء فى جميع الاصقاع و الازمه الى نصب الرؤساء فى حفظ نظامهم، يدل على انتفاء طريق آخر سوى الامامه. وجهه (٢) القبح [معلومه] (٣) محصوره، لانا مكلفون باجتناها، فلا بد و أن تكون معلومه و الا لزم تكليف ما لا يطاق. و لا شىء من تلك الوجوه بمتحقق (٤) فى الامامه. و الفائدة موجوده و ان كان الامام غائبا، لان تجويز ظهوره فى كل وقت لطف فى حق المكلف.

أقول: لما قرر الدليل على مطلوبه، شرع فى الاعتراض عليه و الجواب عنه، و أورد منع الكبرى أولا ثم منع (٥) الصغرى، و المناسب للترتيب البحثى هو العكس، و توجيه الاعتراض: هو أن دليلكم ممنوع بكلتا مقدمتيه، فلا تصدق نتيجه التى هى عين مطلوبكم.

أما منع كبراه فلوجهين:

الاول: أن لطفه الامامه انما يتعين للوجوب اذا لم يقم غيرها مقامها، و هو ممنوع لجواز أن يقوم غيرها مقامها، كوعظ الواعظ فانه قد يقوم غيره مقامه مع كونه لطفًا، فلا يكون متعينه للوجوب، كالواحد من خصال الكفار، و هو المطلوب.

ص: ٣٢٩

- ١- (١) فى المطبوع من المتن: العاصى.
- ٢- (٢) فى المطبوع من المتن: و وجوه.
- ٣- (٣) الزيادة من المطبوع من المتن.
- ٤- (٤) فى المطبوع من المتن: متحققا.
- ٥- (٥) فى «ن»: اتبع.

الثانى: أن الواجب لا- يكفى فى وجوبه وجه وجوبه، بل لا- بد مع ذلك من انتفاء سائر وجوه القبيح و المفسد عنه، لاستحاله وجوب ما يشتمل على مفسده و ان اشتمل على مصلحه، و الا لكان الله تعالى فاعلا للمفسده، و هو قبيح.

و حيثئذ نقول: الامامه على تقدير تسليم لطفتها لا يكفى ذلك فى وجوبها، بل لا بد مع ذلك من انتفاء وجوه المفسد منها، فلم قلت بانتفائها؟ و لم لا يجوز اشتمالها على نوع مفسده لا نعلمها؟ و حيثئذ لا يمكن الجزم بوجوبها عليه تعالى.

و أما صغراه: فلانا نمنع كون الامام لطفًا مطلقًا، بل اذا كان ظاهرًا مبسوط اليد جاز الانزجار عن المعاصى، و الانبعاث على الطاعات انما يحصل (1) بظهوره و انبساط يده و انتشار أوامره، لا مع كونه خائفًا مستورا.

و الجواب عن الاول: انا نختار أن الامام لطف لا يقوم غيره مقامه، كالمعرفه بالله تعالى فانها لا يقوم غيرها مقامها، و الدليل على ما قلناه أن العقلاء فى سائر البلدان و الازمان يلتجئون فى دفع المفسد الى نصب الرؤساء دون غيره، و لو كان له بدل لالتجئوا إليه فى وقت من الاوقات أو بلد من البلدان.

و عن الثانى: أن وجوه القبح و المفسد معلومه محصوره لنا، و ذلك لانا مكلفون باجتنبها، و التكليف بالشىء من دون العلم به محال، و الا لزم تكليف ما لا يطاق، و لا شىء من تلك المفسد موجود فى الامامه.

و فى هذا الجواب نظر: فانه انما يصلح جوابا لمن قال بوجوبها على الخلق كأبى الحسين، لا لمن قال بوجوبها على الله تعالى كاصحابنا، فانه انما يجب عليه تعالى أن يعرفنا المفسد اذا كانت من أفعالنا [أو من لوازم أفعالنا]، لثلا- يلزم ما لا- يطاق كما ذكرتم، أما اذا لم تكن من أفعالنا بل من فعله فلا يجب أن يعرفنا المفسده اللازمه لو كانت [ثابته] و حيثئذ يجوز أن لا يكون نصب الامام

ص: ٣٣٠

١- (١) فى «ن»: و هما انما يحصلان.

واجبا عليه تعالى، لاستلزامه مفسده لا نعلمها.

والاجود فى الجواب أن نقول: لو كان هناك مفسده لكانت اما لازمه للامامه، و هو باطل، و الا لما فعلها الله تعالى، لكنه فعلها بقوله تعالى إني جاعلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا، و لاستحالة تكليفنا باتباعه، لكننا مكلفون باتباعه أو مفارقه و حينئذ يجوز انفكاكها عنه، فيكون واجبه على تقدير الانفكاك، و أيضا هذا السؤال وارد على كل ما يوجهه (١) المعتزله على الله تعالى، فكلما أجب به فهو جوابنا.

و عن الثالث: أنا نختار أن الامام لطف مطلقا، أما مع ظهوره و انبساط يده فظاهر، و أما مع غيبته فلان نفس وجوده لطف، لان اعتقاد المكلفين لوجود الامام و تجويز ظهوره و انفاذ أحكامه فى كل وقت سبب لردعهم عن المفسد و لقربهم الى الصلاح، و هو ظاهر.

و تحقيق هذا المقام: هو أن لطفه الامام تتم بأمر ثلاثة:

الاول: ما هو واجب عليه تعالى، و هو خلق الامام و تمكينه بالقدره و العلم، و النص عليه باسمه، و نصبه (٢)، و هذا قد فعله الله تعالى.

الثانى: ما هو واجب على الامام، و هو تحمله الامامه و قبولها، و هذا قد فعله الامام.

الثالث: ما هو واجب على الرعيه، و هو أن ينصروه و يطيعوه، و يذبوا عنه و يقبلوا أو امره، و هذا لم يفعله أكثر الرعيه.

فمجموع هذه الامور هو السبب التام للطفه، و عدم السبب التام ليس من الله و لا من الامام لما قلناه، فيكون من الرعيه.

ان قلت: ان الله تعالى قادر على أن يكثر أوليائه و يحملهم على طاعته، و يقلل

ص: ٣٣١

١- (١) فى «ن»: ما يورده المعتزلى.

٢- (٢) فى «ن»: و نسبه.

أعداءه و يقهرهم على طاعته، فحيث لم يفعل كان مخالفاً بالواجب.

قلت: لما كان [فعل] ذلك مؤدياً إلى الجبر المنافي للتكليف لم يفعله تعالى فقد ظهر أن نفس وجود الامام لطف و تصرفه لطف آخر، و عدم الثاني لا يلزم منه عدم الاول، فتكون الامامه لطفاً مطلقاً. و هو المطلوب.

## البحث الثاني: وجوب عصمه الامام عليه السلام

### اشاره

قال: البحث الثاني - في صفات الامام: يجب أن يكون معصوماً، و الا لزم التسلسل، و التالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطيه: أن العله المقتضيه لوجوب نصب الامام جواز الخطأ على المكلف، فلو جاز عليه الخطأ لوجب افتقاره إلى امام آخر ليكون لطفاً له و للامه أيضاً، و يتسلسل. و لانه الحافظ للشرع، لقصور الكتاب و السنه على تفاصيل الاحكام. و الاجماع لا بد له من دليل، اذ صدوره عن غير دليل و لا أماره يستلزم القول في الدين بمجرد التشهي، و الاماره يمتنع الاشتراك فيها بين العقلاء، و لا نحيط بالاحكام، اذ أكثرها مختلف فيها.

و القياس ليس حجه: أما أولاً: فلانه يفيد الظن الذي قد يخطئ غالباً.

و أما ثانياً: فلان مبني شرعنا على جمع المختلفات و تفریق المتماثلات، و حينئذ لا يتم القياس.

و البراءه الاصليه ترفع جميع الاحكام. فلو جاز عليه الخطأ لم يؤمن حفظه للشرع.

أقول: لما فرغ من بيان وجوب وجود الامام، شرع في بيان صفاته و هو بيان مطلب «كيف» أي كيف يكون الامام؟ و قد ذكر المصنف في هذا البحث أوصافاً ثلاثه:

الاول: كونه معصوما، وقد تقدم بيان العصمه، وهذا لم يقل به أحد في الامام سوى أصحابنا[و الاسماعيليه]، وقد استدل عليه المصنف بوجهين:

الاول: أنه لو لم يكن معصوما للزم وجود ما لا- يتناهى من الائمه و اللازم باطل فالملزوم مثله. أما بيان اللازم فظاهر. و أما بيان الملازمه: فلان العله المحوجه (1) لاحتياج المكلفين الى الامام هو كونهم جائزى الخطأ، اذ على تقدير فرض عصمتهم لا حاجه لهم الى امام، فلو فرض الامام جائز الخطأ مع كونه مكلفا لكان مفتقرا الى امام آخر، و ننقل الكلام على الثانى، و نقول كما قلنا أولا، و يلزم التسلسل.

الثانى: أنه حافظ للشرع، و كل من كان كذلك وجب كونه معصوما.

أما المقدمه الاولى: فلانا مكلفون بالشرع، فلا- بد له من حافظ ينقله إلينا، و ذلك الحافظ اما الكتاب، أو السنه، أو الاجماع، أو القياس، أو البراءه الاصليه، أو الامام، و كل واحد من المذكورات غير الامام لا يصلح حافظا، فيكون هو لامام، و هو المطلوب.

أما الكتاب و السنه فلو جوه:

الاول: الاجماع الدال على ذلك.

الثانى: أنهما غير وافيين بالاحاطه بمجموع الاحكام، مع أن لله فى كل واقعه حكما، فلا يكونا حافظين.

الثالث: أن كل واحد منهما غير مستقل بالدلاله على المراد، لكون أكثر ألفاظها ذا وجهين أو جوه.

و أما الاجماع فلو جوه:

الاول: ان الاجماع اما أن يشتمل على معصوم أولا، فان كان الاول كان الحججه

ص: ٣٣٣

١- (١) فى «ن»: الموجه.



فى قول المعصوم و ما عداه هذر، و ان كان الثانى لم يكن حافظا لجواز الخطأ على كل واحد واحد، فيجوز على المجموع.

الثانى: أنه انما يكون حافظا اذا كان حجه، و العلم بكونه حجه اما عقلى أو نقلى. و كلاهما منفى: أما الاول فلانه يلزم أن يكون كل اجماع حجه حتى اجماع اليهود و النصارى، و هو باطل. و أما الثانى فلانه يلزم منه الدور، و بيانه:

أن الادله النقليه على حجه اجماع كقوله تعالى وَ مَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ١ و كقوله عليه السلام «لا تجتمع أمتى على الخطأ (١)».

و غير ذلك من الادله، انما يكون حجه اذا انتفى عنها احتمال النسخ و الاضمار و التخصيص، و انتفاء ذلك غير معلوم ضروره، بل يقال لو كان ذلك لنقل إلينا، و انما يتم ذلك اذا ثبت أن الامه لا تخل بنقل شىء من الشرائع، و انما يعلم ذلك اذا أعلمنا كون الامه معصومه، فلو استدللنا على كونها معصومه بالنقل لزم الدور.

الثالث: أن اجماع اما أن يكون عن دليل أو أماره أولاً، و الثانى باطل لانه قول فى الدين بمجرد التشهى، و هو باطل. و الاول انما يحصل اذا كان هناك دليل يستدل به أهل الحل و العقد كلهم على ثبوت حكم و يجمعون عليه، أو بعضهم به و بعضهم بمجاز من مجازات القرآن أو السنه، أو يكون هناك أماره لكل حكم، أو أمارات مختلفه تشترك فى افاده الظن بثبوت حكم، و حصول مثل هذا اجماع متعسر بل متعذر، لاستحاله أن يكون فى كل حكم دليل قاطع يستدل به الكل أو بعضهم، و لامتناع اشتراك العقلاء فى الاماره الواحده، بأن

ص: ٣٣٤

يسنح لكل أماره واحده، أو أمارات مختلفه تشترك فى غلبه الظن بأمر واحد، فيكونوا مشتركين فيها، أو فيما يحصل منها، و أيضا الاماره لا تكون دليلا الأعلى حكم لا يكون معارضا و قل ما يتفق مثل ذلك.

الرابع: أن أكثر الاحكام مختلف فيها، فلا يكون الاجماع محيطا بجميع الاحكام، فلا يكون حجه.

و أما القياس فلوجهين:

الاول: أنه يفيد الظن الذى هو فى الاغلب يكون محيطا.

الثانى: القياس انما يتحقق فى صوره يكون فيها أشياء متماثله يجتمع فى حكم صحيح، فيجتمع [بينهما] فى حكم آخر، و شرعنا كثيرا ما يجمع بين المختلفات فى الحكم الواحد، كالبول و الغائط و الريح فى ايجاب الوضوء، فانها مختلفه فى الحقيقه مع اجتماعها فى حكم واحد، و كايجاب الكفار بالقتل و الظهار.

و كثيرا ما يفرق بين المتماثلات فى الحكم، كآخر يوم من رمضان و أول يوم من شوال و ثانيه، فانها متفقه فى حقيقه اليوميه و مختلفه فى الاحكام، فان صوم الاول واجب و الثانى محرم و الثالث مندوب.

و أما البراءه الاصليه بأن يقال: الاصل براءه الذمه من كذا. فانها تقتضى رفع جميع الاحكام، فلا يجب بعثه الأنبياء، و هو باطل بالاجماع، فتعين الامام و هو المطلوب، و الالبقى الشرع ضائعا.

ان قلت: لم لا يجوز أن يكون الحافظ هو المجموع مما ذكرتم بطلانه.

قلت: أن الكتاب و السنه قد وقع التنازع فيهما و فى معناهما، فلا- يجوز أن يكون المجموع حافظا، لانهما من جمله ذلك المجموع، و هما قد اشتملا على بعض الشرع، و اذا كان واحد من المجموع قد اجتمع على بعض الشرع

بطل كونه دليلا على ما تضمنه ذلك الفرد من جملة الشرع، فقد صار بعض الشرع غير محفوظ، فلا يكون المجموع محفوظا، فلم يبق الا الامام.

و أما المقدمه الثانيه فلانه لو لم يكن معصوما لما بقى لنا وثوق بنقله للشرع و لما آمننا[فيه]الزياده و النقصان، و كلاهما مناف للغرض من التكليف.

### وجوب كونه أفضل من كل واحد من رعيته

قال: و يجب أن يكون أفضل من رعيته، لقبح تقديم المفضول على الفاضل و لقوله تعالى أَمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى (١) و يدخل في ذلك كونه: أزهد، و أورع، و أشج، و أعلم، و أكرم.

أقول: هذا هو الوصف الثاني من أوصاف الامام، و هو وجوب كونه أفضل من كل واحد واحد من رعيته، و هو مذهب أصحابنا الاماميه و أكثر المرجئه و قوم من المعتزله منهم الجاحظ و الزيديه، خلافا لباقي الفرق، و الدليل عليه وجهان:

الاول عقلي: و تقريره أنه لو لم يكن أفضل لكان اما مساويا أو مفضولا و كلاهما باطل، أما الاول فلاستلزامه الترجيح بلا مرجح، و هو باطل، اذ ليس أحدهما أولى بأن يكون إماما و الاخر بأن يكون مأموما من العكس، فيلزم حينئذ اما أن يكونا امامين معا، و هو باطل [بالاجماع]، أو لا- يكونا امامين معا، و هو باطل أيضا، لاستحاله خلو الزمان من امام. و أما الثاني فلانه يقبح عقلا تقديم المفضول على الفاضل فيما هو أفضل منه فيه، و انكاره مكابره.

الثاني نقلي: و هو كثير من ذلك قوله تعالى أَمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ

ص: ٣٣٦

أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (١) هذا دليل قاطع على اعتبار الأفضلية في الإمام.

قوله «فیدخل فی ذلك» إلى آخره، يريد أنه حيث بينا وجوب أفضليته (٢) دخل في ذلك وجوب كونه أزهد و أروع و أشجع و أعلم و أكرم، لأنه لو كان أحد أفضل منه في صفة من هذه الصفات للزم تقديم المفضل على الفاضل بالنسبة إليه في تلك الصفة، و هو قبيح لما تقدم.

### وجوب كونه عليه السلام منصوباً عليه

قال: و يجب أن يكون منصوباً عليه، لانا شرطنا فيه العصمة، و هي من الأمور الباطنة التي لا يعلمها (٣) إلا الأعلام الغيوب، فيجب أن يتعين بالنص لا بغيره.

أقول: هذا هو الوصف الثالث، و هو كونه منصوباً عليه، و لا خلاف في كون النص طريقاً إلى تعيين الإمام، و إنما الخلاف في أنه هل يحصل طريق غيره يفيد تعيين الإمام أم لا؟ فقال الزيدية: القيام و الدعوه أيضاً طريق آخر و قال أهل السنة: أن اختيار الأمامه طريق آخر. و قالت الراوندية: الأثر طريق آخر. و قال أصحابنا الإمامية: لا طريق إلا النص، و هو الحق.

و دليله: كلما وجب كون الإمام معصوماً وجب كونه منصوباً عليه، لكن المقدم حق فالتالي مثله. أما حقيقة المقدم فقد تقدم بيانها. و أما بيان الشرطية:

فلان العصمة من الأمور الخفية التي لا اطلاع عليها إلا لعالم (٤) الغيوب، فلو

ص: ٣٣٧

١- (١) سورة يونس: ٣٥.

٢- (٢) في «ن»: كونه أفضل.

٣- (٣) و في المطبوع من المتن: لا يطلع عليها غير الله تعالى.

٤- (٤) في «ن»: عالم.

لم يجب أن ينص عليه مع أنه كلفنا باتباعه لزم تكليف ما لا يطاق.

و أعلم أن النص لغه: الاظهار و الابانه. و اصطلاحا: هو اللفظ الذى لا يحتمل غير ما فهم منه، و حينئذ فى حكم المصنف أن الامام يتعين بالنص لا- بغيره نظر فانه كما يتعين بالنص يتعين بخلق المعجز على يده، كما فى حق قائم زماننا (صلوات الله عليه و سلامه) و كما فى حق من لم يسمع النص و لم ينقل إليه، فان الامام مطلقا لا يتعين عنده الا بخلق المعجز.

### البحث الثالث: اثبات إمامه على بن أبى طالب عليه السلام

#### اشاره

قال: البحث الثالث- فى أن الامام بعد الرسول صلى الله عليه و آله هو على بن أبى طالب عليه السلام: و يدل عليه وجوه:

الاول- أن الامام يجب أن يكون معصوما- على ما بيناه، و لا شىء من الصحابه و الذين ادعى لهم الامامه غيره بمعصوم، فتعين أن يكون هو الامام.

و المقدمه الثانيه اجماعيه.

أقول: لما فرغ من ذكر وجوب الامامه و أوصاف الامام، شرع فى تعيينه و هو مطلب «من» أى من الامام؟ و قد اختلف الناس فى ذلك بعد وفاه رسول الله صلى الله عليه و آله: فقالت العباسيه: هو العباس بن عبد المطلب بالارث و قال أهل السنه: هو أبو بكر بن أبى قحافه بالاختيار. و قالت الشيعه: هو على بن أبى طالب بالنص و هو الحق لوجوه:

الاول- الامام يجب أن يكون معصوما، و لا شىء من غير على عليه السلام ممن ادعى له الامامه بمعصوم، ينتج: أنه لا شىء من غيره بامام، فيكون على عليه السلام هو الامام، و هو المطلوب. أما الصغرى فقد تقدّم بيانها. و أما الكبرى فلوجهين:

الاول: الاجماع على ذلك، فان الناس قائلان: قائل بأن الامام معصوم فهو على عليه السلام، و قائل بأن الامام غير معصوم فهو غير على عليه السلام فالقول بوجود العصمه فى الامام مع كونه غير على عليه السلام خارق للاجماع فقد بان الاجماع على عدم عصمه غيره.

الثانى: الاجماع حاصل أن العباس و أبا بكر كانا كافرين، و لا شىء من الكافر بمعصوم، و اذا لم يكن غيره إماما كان هو الامام، و لما تقدم من وجوب وجود الامام فى كل زمان، فلو لم يكن هو الامام لزم خلو الزمان عن امام، و هو باطل.

قال: الثانى - النقل المتواتر عن الشيعة خلفا عن سلف - و نقله المخالف أيضا - أن النبى صلى الله عليه و آله نص على على عليه السلام بامر المؤمنين و بأنه خليفته من بعده.

أقول: هذا هو الوجه الثانى من دلائل إمامته عليه السلام، و هو أن الشيعة على كثرتهم و انتشارهم فى مشارق الارض و مغاربها نقلوا نقلا متواترا النص الجلى من الرسول صلى الله عليه و آله على على عليه السلام، كقوله: «أنت الخليفة من بعدى سلموا عليه بإمره المؤمنين و اسمعوا له و أطيعوا» (1) فيكون هو إماما، و هو المطلوب.

ان قلت: نمنع صحه هذه الاخبار، فانها لم يعلم الا من جهتكم، سلمنا لكن نمنع من كونها متواتره، و الا لافادتنا العلم كما أفادتكم.

قلت: الجواب عن الاول: أنا قد بينا نقل الشيعة على كثرتهم و انتشارهم،

ص: ٣٣٩

---

١- (١) حديث متواتر بين الفريقين، و نقلوه عن طرق مختلفه، و كتبهم المناقب مشحونه بذلك، و قد صنف فى ذلك السيد ابن طاوس كتابه المعروف ب«اليقين فى أمره أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام».

و عدم نقل غيرنا لها كان لدواع دعتهم الى اخفائها:

منها: المعانده لعلى عليه السلام و البغض له، فانه لنصرته الاسلام كان قد قتل أنساب أكثرهم.

و منها: الحسد له عليه السلام لكثرة فضائله و خصائصه، و لا خير فى من لا يعرف حاسده.

و منها: توهم بعضهم أن عليا عليه السلام لا يضطلع (1) بأعباء الخلافة لصغر سنه و دعابه (2) فيه، و توهم أن الخلافة أمر دنيوى و شىء مصلحى، و مثل ذلك جاز مخالفه الرسول صلى الله عليه و آله فيه.

و منها: غلبه شياطينهم و استحواذه عليهم، و ان كانوا عالمين باضطلاعها بها هذا فى زمن الصحابه، و أما فى التابعين لهم فلتقليدهم لهؤلاء و ميلهم الى الدنيا الحاصله فى يد من تصدى للخلافة، ثم قلدهم الاتباع و اتباع الاتباع حتى صار ذلك شبهه صارفه لطالب الحق عن النظر فى أدلتنا، أعاذنا الله تعالى من الهوى و المعصيه. هذا مع أن المخالف قد نقل ذلك أيضا من طرق متعدده.

منها ما رواه محمد بن جرير الطبرى فى كتاب المستنير (3) عن الحسن بن محمد بن (4) جميل قال: حدثنا جرير عن الاعمش عن أبى الضحى عن مسروق عن عائشه قالت: سألت رسول الله من الخليفه بعدك؟ قال: انظرى فنظرت، فاذا هو على بن أبى طالب (5). و غير ذلك من الاخبار.

ص: ٣٤٠

١- (١) اضطلع: نهض به و قوى عليه.

٢- (٢) المراد منه الرجل الضعيف القصير يهزأ منه.

٣- (٣) فى اثبات الهدى: المستبين.

٤- (٤) فى اثبات الهدى: عن حميد عن جرير.

٥- (٥) أخرجه الحر العاملى عن ارشاد الطالبين [هذا الكتاب]: فى اثبات الهداه

و عن الثانى: أن الخبر المتواتر لا يشترط فيه اتفاق جمهور الناس على نقله، بل يشترط أن ينقله جماعه يحصل العلم بقولهم، و هو حاصل هنا، فان الشيعة الآن كثيرون و ينقلون عن سلفهم أنهم كانوا كذلك و هكذا حتى انتهى الى الطبقة الاولى، فقد حصل الشرط و استوى الطرفان و الواسطه، فتكون هذه الاخبار متواتره، و هو المطلوب.

و أما وجه اختصاصنا بافادتها العلم دونكم فلوجهين:

الاول: يشترط فى افاده الخبر المتواتر العلم أن لا يكون السامع [قد] سبق الى اعتقاده نفى مخبره، لشبهه أو تقليد كاليهود، فانهم انما لم يفدهم تواتر معجزات الرسول صلى الله عليه و آله العلم، لما سبق الى أذهانهم من شبهه «تمسكوا بالنسب أبدا» و تقليد هم لعلمائهم، و كذلك أنتم لم تفدكم هذه الاخبار العلم، لما ذكرنا من الشبهه السابقه فى زمن الصحابه و التابعين.

الثانى: أن الناس قائلان: قائل بأن العلم عقيب الخبر المتواتر نظرى.

و قائل بأنه ضرورى، و لا- ريب فى أن النظريات لا- يجب الاشتراك فيها، لوقوع التفاوت فى الناس بالنسبه إليها، و كذلك الضروريات، خصوصا ان استندت الى سبب كالحساس، و هنا كذلك، فان مستند الخبر السماع.

### نزول آيه انما وليكم الله فى على عليه السلام

قال: الثالث- قوله تعالى إِنَّمَا وَئِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ ٢ و الاستدلال به يتوقف على



احداها: أن لفظه «انما» تفيد الحصر، و هو متفق عليه بين أهل اللغة.

الثانية: أن لفظه «الولى» هنا يراد بها الاولى بالتصرف، و هو مشهور عند أهل اللغة و مستعمل فى العرف، لقوله عليه السلام «أيا امرأه نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل» (١). و قولهم: «السلطان ولى الرعيه، و ولى الدم و ولى الميت» (٢).

الثالثه: أن المراد من «الَّذِينَ آمَنُوا» بعض المؤمنين لا تصافهم بصفه ليست عامه لكل المؤمنين، و لانه لو كان للجميع لكان الولى و المتولى واحدا و هو محال.

الرابعه: أن المراد بذلك البعض هو على عليه السلام، للاجماع على أنه هو الذى تصدق بخاتمته حال ركوعه، فنزلت هذه الآيه.

أقول: هذا هو الوجه الثالث من دلائل إمامته عليه السلام، و وجه الاستدلال بهذه الآيه يتوقف على تقرير مقدمات.

الاولى: أن «انما» للحصر، و يدل عليه المنقول و المعقول، أما الاول فاجماع أهل العربية ظاهر، قال الفرزدق:

أنا الذائد الحامى الذمار و انما يدافع عن أحسابكم أنا أو مثلى

و وجه الاستدلال بهذا من جهة اللفظ و المعنى: أما اللفظ فهو أنه لو لم يرد الحصر، أى ما يدافع الا أنا، لزم أن يكون تقدير الكلام يدافع أنا، و هو غلط، لان العرب لا تبرز ضمير المتكلم فى المضارع الا عند تقدّمه

ص: ٣٤٢

١- (١) المعجم المفهرس لالفاظ الحديث ٥٤٩/٦.

٢- (٢) مجمع البحرين ١/٤٥٥.

عليه، أو فصله بـ«الـ» أو أخواتها. و أما المعنى فلان غرض الشاعر الافتخار و ذلك لا يحصل إلا اذا كان المدافع عن الاحساب هو أو مثله لا غيرهما، و هو معنى الحصر.

و أما المعقول فهو «أن» للاثبات و«ما» للنفي، فاذا ركبت احدهما مع الاخرى يجب أن يبقى على ما كانتا عليه، و الا لزم التغيير و النقل، و هو خلاف الاصل، فاما أن يكونا واردين على موضوع واحد و هو محال، أو يكون الاثبات لغير المذكور و النفي للمذكور و هو باطل بالاجماع، فبقى العكس، و هو أن يكون الاثبات للمذكور و النفي لغيره، و هو المراد بالحصر.

ان قلت: لا نسلم أنها للحصر، و يدل عليه صحه التأكيد، يقال: انما جاءنى زيد وحده، و لو كان للحصر لزم التكرار، و أيضا يقال: انما الناس العلماء. فلا يفيد الاختصاص، و الا لزم المجاز أو الاشتراك، و هما على خلاف الاصل.

قلت: الجواب أما افادتها للحصر فقد دللنا عليه، و أما أنه يؤكد فذلك لا دائما، بل فى موضع الاشتباه، سلمنا لكن التأكيد لا بد أن يفيد فائده الاختصاص، و الا لاستحال تأكيده بما يفيد الاختصاص.

قوله: انها تستعمل حيث الاختصاص، كقوله «انما الناس العلماء».

قلنا ذلك استعمال على سبيل المجاز، لأننا قد بينا كونه حقيقه فى الحصر، فلو جعلناه حقيقه فى عدمه كان مشتركا و الاصل عدمه، و ان كان الاصل [أيضا] عدم المجاز أولى، و المجاز هنا ظاهر، فان غير العالم اذا لم يحصل الصفه التى باعتبارها امتاز عن غيره من الحيوانات صحّ سلب الانسانيه عنه مجازا.

المقدمه الثانيه: أن المراد بـ«الولى» هنا هو الاولى بالتصرف و التدبير، و يدل عليه أن ذلك مستعمل فيه لغه و عرفا و شرعا.

أما لغة فلان أهل اللغة نصوا على ذلك، وقد ذكره المبرد في كتاب له في صفات الله تعالى ان الولي هو الاولي بالتصرف. وقال الكميت يمدح أمير المؤمنين عليه السلام:

فنعم ولي الامر بعد وليه و مستجمع التقوى و نعم المؤدب

و أما عرفا فقولهم لمن ترشح للخلافه «ولي العهد»، و قولهم «السلطان ولي من لا ولي له».

و أما شرعا فقوله عليه السلام: «أيما امرأه نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل» أي من هو أولى بالعقد عليها. و قولهم «ولي الدم»، و الكل من هذه الاستعمالات يفيد الاولي بالتصرف، و اذا كان كذلك و جب أن يكون حقيقه فيه، و الا كان مجازا اذ الاصل عدمه، و اذا كان حقيقه فيه و جب أن لا يكون حقيقه في غيره، و الا لزم الاشتراك، و هو خلاف الاصل.

ان قلت: قد ورد الولي بمعنى الصديق و الناصر، و الاصل في الاستعمال الحقيقه، فيكون مشتركا، و خلاف الاصل يصار إليه للدليل، فلم لا يجوز أن يكون المراد أحد المعنيين المذكورين؟ و حينئذ لا دلالة فيه على مطلوبكم.

قلت: حيث بينا أنه حقيقه في الاولي كان مجازا في غيره، و ان كان مستعملا ثم. و لئن سلمنا ما ذكرتم، لكن لا يجوز أن يكون المراد بالولي هنا الصديق، لانه كلام متهافت لا طائل تحته. و لا الناصر لان نصره المؤمنين عامه بدليل قوله الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ (١).

و نحن نستدل على أن المراد بالذين آمنوا هنا بعض المؤمنين، فيلزم أن يكون للبعض الاخر غير ناصرا، لما ذكرنا من إرادته الحصر، و ذلك مناقض للآيه المذكوره، و التناقض في كلامه تعالى محال.

ص: ٣٤٤

المقدمه الثالثه: أن المراد بـ «الَّذِينَ آمَنُوا» بعض المؤمنين، و يدل عليه وجهان:

الاول: أنه وصفهم بوصف غير حاصل لجميعهم، و هو ايتاء الزكاه حال الركوع، اذ الجملة هنا حاله، و انتفاء هذا الوصف عن كلهم ظاهر، فيكون المراد البعض و هو المطلوب.

الثاني: أن الضمير المذكور-أعنى الكاف و الميم-عائد الى كل المؤمنين لانه قال قبل هذه الآية بلا فصل يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَزْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِيَ اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (١) و اذا كان كذلك لا- يجوز أن يكون المراد بـ «الَّذِينَ آمَنُوا» في هذه الآية الجميع، و الا لزم أن يكون الولي و المولى عليه واحدا، فيكون كل واحد ولي نفسه، و هو محال، فيكون المراد البعض، و هو المطلوب.

المقدمه الرابعه: أن المراد بذلك البعض هو على بن أبي طالب عليه السلام لوجوه:

الاول: اتفاق المفسرين على ذلك، فانه ورد أن عليا عليه السلام كان يصلى فسأله سائل و هو راعع في صلاته، فاومى بخنصره اليمنى إليه، فأخذ السائل الخاتم من خنصره (٢). و رواه الثعلبي و غيره و الحديث طويل، و فيه: أن رسول الله صلى الله عليه و آله قال: اللهم اشرح لي صدري و يسر لي أمري و اجعل لي وزيرا من أهلي عليا أخي أشدد به ظهري. قال أبو ذر: فو الله ما استتم الكلمه حتى

ص: ٣٤٥

١- (١) سورة المائده: ٥٤.

٢- (٢) رواه السيد ابن طاوس عن تفسير الثعلبي في الطرائف: ٤٧، و احقاق الحق عنه: ٢/٤٠٢، و البحار: ٣٥/١٩٥.

نزل جبرئيل فقال: يا محمد اقرأ «إِنَّمَا وَرِثَكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ» الآية (١).

ان قلت: يلزم استعمال لفظ الجمع فى الواحد، و هو خلاف الاصل حقيقه.

قلت: قد اشتهر فى لغة العرب استعمال الجمع للواحد على سبيل التعظيم، و هذا المقام مناسب للتعظيم فجاز ذلك.

الثانى: أنا قد بينا أن المراد ب «الَّذِينَ آمَنُوا» بعض المؤمنين، و كل من قال بذلك قال: ان المراد هو على عليه السلام. فلو حملناها على وجه آخر غيره كان خرقا للاجماع.

الثالث: أن المراد ب «الَّذِينَ آمَنُوا» اما كل المؤمنين أو بعضهم، فان كان الاول فعلى داخل فيهم قطعاً بل هو سيدهم، و ان كان الثانى فقد قلنا أنه المراد، فعلى عليه السلام هو مراد على التقديرين و هو المطلوب.

الرابع: أنا قد بينا أن هذه الآية تدل على كون بعض المؤمنين أولى بالتصرف فى كلهم، و قد أجمع المسلمون أنها لا تقتضى أمه غيره، فتكون مقتضيه لامامته، و الا لزم تعطيلها.

إذا تقررت هذه المقدمات فنقول: على عليه السلام أولى بالمؤمنين، و كل من كان أولى بهم فهو امامهم، ينتج: أن عليا عليه السلام امامهم، أما الصغرى فقد تقدمت فى المقدمات، و أما الكبرى فلانه ليس مرادنا بالامام الا ذلك.

### خبر يوم الغدير

قال: الرابع-الخبر المتواتر يوم الغدير من قوله عليه السلام، أ لست أولى منكم بأنفسكم قالوا: بلى يا رسول الله. فقال: من كنت مولاه فعلى مولاه،

ص: ٣٤٦

١- (١) رواه السيد ابن طاوس عن تفسير الثعلبى فى الطرائف: ٤٨، و كذا احقاق الحق عنه: ٩٥/٤، و البحار: ١٩٤/٣٥، و الكشاف: ١/٦٢٤.

اللهم وال من والاه و عاد من عاداه، وانصر من نصره، و اخذل من خذله، و أدر الحق معه أينما دار. (١)

و لفظه «مولى» يراد بها الاولى بالتصرف: أما أولا فللاستعمال، كما يقال لسيد العبد «مولاه» أى أولى به. و أما ثانيا فلانتفاء معانيها سوى المطلوب و أما ثالثا فلان مقدمه الخبر تدل عليه.

أقول: الرابع من دلائل إمامته عليه السلام خير [يوم] الغدير، و هو أن الرواه نقلوا نقلا متواترا أن النبي صلى الله عليه و آله لما رجع من حجه الوداع وصل الى موضع يقال له غدیر خم، فكان ذلك وقت الظهيره فى حر شديد، فأمر أصحابه بالنزول و أن يضعوا له [الاحمال] شبه المنبر فوضعت، فصعد عليها و خطب الناس خطبه عظيمه قال فيها: أيها الناس أ لست أولى منكم بأنفسكم؟ قالوا بلى يا رسول الله، قال فمن كنت مولاه فعلى مولاه، اللهم وال من والاه، و عاد من عاداه، و انصر من نصره، و اخذل من خذله، و أدر الحق معه كيف ما دار. (٢) و الاستدلال به يتوقف على أمرين:

الاول: بيان صحه الخبر، فهذا مما لا شك فيه بين الرواه و نقله الاحاديث، و هو ما ذكره على عليه السلام يوم الشورى. و أيضا أن الامه اختلفوا فى دلالته:

فقال الشيعه يدل على إمامه على عليه السلام، و قال أهل السنه يدل على أفضليته، و لم يقدم أحد على منعه، فيكون صحيحا اجماعا.

ص: ٣٤٧

١- (١) و هو حديث متواتر بين الفريقين، و قد صنف الفريقان فى ذلك كتبا و رسائل، و رووا عن طرق مختلفه، و روى السيد بن طاوس فى الطرائف الحديث عن طريق العامه، و عد قريب مائه و عشرين طريقا للحديث، و من المتأخرين صنف العلامة الامينى كتابه الشهير فى ذلك، و لقد أحسن و أجاد.

٢- (٢) راجع الطرائف: ١٣٩-١٥٣، و الغدير: ٢٠١/١-١٨١.

ان قلت: ان ابن داود السجستاني منع من صحته، و الجاحظ طعن في رواته، فلا يكون مجمعا على نقله.

قلت: نقل أن ابن داود تنصل من القدح فيه و تبرأ مما قذفه به محمد بن جريد الطبرى حين خرجه للحديث من سبعين طريقا، و الجاحظ انما طعن في بعض رواته لا فيه، مع أن خلاف الواحد لا يقدر.

الثانى: أن المراد هنا ب«المولى» الاولى بالتصرف لوجه:

الاول: أنها مستعمله في ذلك، كما يقال لسيد العبد «مولاه» أى أولى به، و كما في قوله تعالى في حق الكفار مَأْوَاكُمْ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ (١)، قال أبو عبيده: أى أولى بكم، و قال الاخطل في حق عبد الملك يمدحه:

فأصبحت مولاها من الناس كلهم و أخرى قريش ان تهاب و تحمدا

و قال المبرد: الولي و المولى بمعنى واحد، أى الاولى.

و قال الفراء في كتاب معانى القرآن: الولي و المولى بمعنى واحد، و الاصل في الاستعمال الحقيقه.

الثانى: أن لفظه «مولى» وردت لمعان متعدده، كالأولى بالتصرف كما ذكرنا و السيد و ابن العم و الجار و الحليف و العتق و الناصر، و لا شىء من معانيها سوى الاول بمراد، فيكون هو المتعين فهو المطلوب و انما قلنا أن ما عدا الاول غير مراد لان فيها (٢) ما هو كاذب عليه، و منها ما هو معلوم لكل أحد، فلا فائده في أعلامه.

و نصب الرجال شبه المنبر في ذلك الوقت في الحر الشديد و الاخبار بما هو ظاهر كقوله من كنت ابن عمه فعلى ابن عمه، أو من كنت جاره فعلى جاره، هذا مما لا يقوله ذو بصيره.

ان قلت: لم لا يجوز أن يكون المراد غير ما ذكرتم، و هو أن يراد به

ص: ٣٤٨

١- (١) سورة الحديد: ١٥.

٢- (٢) في «ن»: منها.

المشاجره التي جرت بين على عليه السلام و زيد بن حارثه، و ذلك أن عليا عليه السلام قال لزيد اني مولاك كما أن رسول الله صلى الله عليه و آله مولاك، بمعنى ولاء الارث، فأنكر زيد ذلك، فأراد رسول الله صلى الله عليه و آله يصدق عليا عليه السلام بهذا الحديث.

قلت: هذا كلام باطل، و ذلك لان زيدا قتل في سريره مؤته سنه ثمان من الهجره، و هذا الكلام كان في حجه الوداع سنه عشر من الهجره، فأين أحدهما من الآخر.

الثالث: أن مقدمه الخبر و لواحقه و متنه تدل على ما قلناه. أما المقدمه فهو أن رسول الله صلى الله عليه و آله مهد قاعده لهذا المعنى بقوله «أ لست أولى منكم بأنفسكم» ثم عطف عليه بالفاء بقوله «فمن كنت مولاه» الى آخره، فدل على أن المراد بالمولى هو الاولى، و الا- لم يكن لتقديم تلك المقدمه و العطف عليها فائده، لان ايراد اللفظ المشترك لا مع القرينه الغاز، و هو غير لائق بالنبي (صلى الله عليه و آله).

و أما لواحقه فهو أن الصحابه في ذلك المقام هنئوا العلى عليه السلام بذلك و التهنئه بغير هذا المعنى غير مستحسنه، بل و لا شيء من غير هذا يوجب له التهنئه أصلا، هذا مع أن عمر صرح بذلك في تهنته بقوله «بخ بخ لك يا على أصبحت مولاى و مولى كل مؤمن و مؤمنه» (١).

و أما متنه فهو أن عليا عليه السلام احتج به على العموم مرارا متعدده، منها يوم الشورى و لم يرد عليه أحد بأنه لا دليل فيه على مرادك، فدل على أن القوم فهموا معناه (٢)، و هو المطلوب، و اذا ثبت أنه أولى بالتصرف فينا كان هو الامام، اذ لا نعى بالامام الا ذلك.

ص: ٣٤٩

١- (١) راجع الطرائف: ١٤٧.

٢- (٢) في «ن»: فهموا منه ما قلناه.



## قول النبي (صلى الله عليه وآله) لعلى أنت منى بمنزله هارون من موسى

قال: الخامس - قوله عليه السلام المتواتر «أنت منى بمنزله هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي» (١).

و المنزله هنا للعموم، و الا لما صح الاستثناء منها. و من جمله منازل هارون أنه لو عاش بعد موسى لكان خليفه، لانه كان خليفه له حال حياته بقوله أُخْلِفْنِي فِي قَوْمِي (٢) فيكون كذلك بعد وفاته، و الا لكان معزولا عن تلك الولاية، فيكون غضا من منصب النبوه. و لانه كان رسولا مفترض الطاعه، فلو عاش وجب عليهم طاعته.

أقول: هذا هو الوجه الخامس من دلائل إمامته عليه السلام، و مضمونه أن النبي صلى الله عليه وآله قال لعلى عليه السلام لما خرج الى تبوك و خلف عليا في المدينة، فخرج لوداعه و قال: اني لم أتخلف عنك في غزاه قط، فقال له: ألا ترضى أن تكون منى بمنزله هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي (٣).

و قال له ذلك أيضا في غير ذلك من المواطن.

و وجه الاستدلال به على إمامته يتوقف على مقدمات:

الاولى: تصحيح الخبر، و هو أيضا مما لا شك في تواتره عند المخالف و المؤلف، فالمخالف استدل به على فضيلته، و المؤلف على إمامته، و قد خرج

ص: ٣٥٠

١- (١) رواه في الطرائف عن طرق مختلفه: ص ٥١-٥٤، و قد أخرجنا في ذيل تلك الصفحات مصادره عن كتب الفريقين، و كذا مواطن تلك مقاله عن النبي (صلى الله عليه وآله).

٢- (٢) سورة الاعراف: ١٤٢.

٣- (٣) رواه أحمد في مسنده: ٣٢/٣ و ٥٦ و ٧٤ و ٨٨ و ٩٤ و ٣٣٨ و ١٧٠/١ و ١٧٣ و ٢٣٠ و ٤٣٨/٦. و ابن المغازلي في

المناقب: ٣٣ و ٣٤.

هذا الحديث البخارى و مسلم فى صحيحهما (١).

الثانيه: أن المراد بالمنزله هنا جميع المنازل الا- النبوه، و الدليل عليه هو أنه ليس مراده منزله واحده، و كلما كان كذلك كان المراد جميع المنازل، أما الاول فلانه استثنى منه، و لا شىء من الواحد بالشخص بمسثنى منه، لاجماع أهل العربيه على وجوب كون المسثنى منه أمرا متعددا.

أما الثانى فلوجوه:

الاول: أن الناس قائلان: قائل أن المراد منزله واحده، و هو خلافته فى حياته. و قائل أن المراد جميع المنازل، فالقول بأنه ليس المراد منزله واحده و لا جميع المنازل خارق للاجماع.

الثانى: أنه لو لم يكن المراد جميع المنازل لما حسن الاستثناء، لان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل كالعده، و حيث لا اخراج لم يكن استثناء حقيقه، بل مجازا، و الا لزام الاشتراك و هو خلاف الاصل.

الثالث: أنه لو لم يكن المراد الجميع لزم الاجمال و عدم فهم مراد الحكيم من اللفظ، و اللازم باطل فكذا الملزوم، ببيان الملازمه: أنه لما تبين عدم إرادته المنزله الواحده و جب إرادته جميع المنازل، لان حمله على بعض المنازل المعينه دون بعض ممتنع، لعدم اشعار اللفظ بذلك البعض، فبقى أن يحمل على بعض غير معين، و هو اجمال من غير معين، و هو ممتنع على الحكيم.

المقدمه الثالثه: أن هارون لو عاش بعد موسى عليه السلام لكان خليفه له لوجوه:

ص: ٣٥١

---

١- (١) البخارى فى صحيحه: ١٢٩/٥ و ٢٠٨/٤، و مسلم فى صحيحه: ١٨٧٠/٤ و ١٨٧١. و كذا فى ٩١/٢ ط محمد على صبيح بمصر.

الاول: أنه خليفه له حال حياته،لقوله أُخْلِفْنِي فِي قَوْمِي (١)فلو لم يكن خليفه بعده لكان معزولا عن هذه المرتبه،و هو حط من مرتبته.

الثانى: أنه كان شريكا له فى الرساله،فلو عاش بعده لكان مفترض الطاعه على قومه.

الثالث: أنه لمكان نبوته كان معصوما فيجب على موسى عليه السلام أن يقدمه على غير المعصوم،لقبح تقديم غير المعصوم على المعصوم.

الرابع: أن اليهود و غيرهم نقلوا أن موسى عليه السلام نص عليه،و جعله وصيه و خليفه بعده،فلما مات جعل الوصايه فى يوشع بن نون،و أفضى إليه بأسرار التوراه و الالواح،و ذلك على سبيل الوداعه لا على سبيل الاستقرار ليوصلها الى ولدى هارون شبر و شبير،و هو يدل على أن هارون لو عاش بعده لكان خليفه بدل يوشع بن نون.

اذا تقررت هذه المقدمات فنقول:ثبت لعلى عليه السلام منزله من النبى صلى الله عليه و آله كجميع منازل هارون من موسى،و من جملتها كونه خليفه لموسى لو عاش بعده،فيكون على عليه السلام كذلك،لانه عاش بعده،و هو المطلوب.

### انه عليه السلام أفضل الناس بعد رسول الله(صلى الله عليه و آله)

قال: السادس- أنه عليه السلام كان أفضل الصحابه،فيكون هو الامام.

أما المقدمه الصغرى فمن وجوه:

الاول: أنه جمع الفضائل النفسانيه: كالعلم،و الذكاء و الكرم.و الفضائل

ص: ٣٥٢

البدنيه: كالزهد، و العباده، و الشجاعه. و غير ذلك مما لم يحصل لا حد من الصحابه.

أقول: الدليل السادس على إمامته عليه السلام هو أنه أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، و كل من كان كذلك فهو الامام. أما الصغرى:

فلنا فى بيانها طريقان: اجمالى و تفصيلى.

أما الاجمالي فمن وجوه:

الاول: قوله تعالى فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ (١)، و المراد ب«أنفسنا» هو على عليه السلام، لما ثبت بالنقل الصحيح (٢)، و ليس المراد أن نفسه هى نفس النبى صلى الله عليه وآله فى الحقيقه، لبطلان الاتحاد، فوجب حمله على المجاز أى نفسه كنفسه، اذ هو المتعارف بين أهل اللغة فى قولهم «زيد الاسد» أى مثل الاسد فى الشجاعه، و أبو يوسف [هو] أبو حنيفه، أى مثله فى الفقه. و معلوم أن نفس النبى صلى الله عليه وآله أفضل من سائر الصحابه، فنفس على عليه السلام كذلك.

الثانى: خبر الطائر نقلا- متواترا أن النبى صلى الله عليه وآله أتى بطائر مشوى، فقال: اللهم ائتنى بأحب خلقك إليك يأكل معى من هذا الطائر، فجاء على عليه السلام (٣) و المعنى من محبه الله هو إرادته الثواب الزائد، و ذلك لا- يستحق الا- بأكمل الطاعات، فتكون طاعات على عليه السلام أكمل، فيكون أفضل.

ص: ٣٥٣

١- (١) سورة آل عمران: ٦١.

٢- (٢) حديث المباهله مسطور فى كتب الفريقين، و رواه السيد ابن طاوس عن طريق العامه فى كتابه الشريف الطرائف بأسناد مختلفه: ٤٢-٤٧.

٣- (٣) حديث الطائر متفق بين الفريقين و رواه السيد ابن طاوس فى الطرائف: ٧١-٧٣، و ابن المغازلى فى المثاقب: ١٦٣-١٦٤، و البحار: ٣٨/٣٥٥، و الفصول المهمه: ٣٧.

الثالث: أن النبي صلى الله عليه وآله لما آخى بين الصحابه آخى بينه و بين على عليه السلام (١) و المؤاخاه لرسول الله صلى الله عليه وآله داله على أفضليته على باقى الصحابه.

الرابع: روى عن ابن مسعود أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

على خير البشر فمن أبى فقد كفر (٢).

الخامس: روت عائشه أنها قالت: كنت عند رسول الله صلى الله عليه وآله فأقبل على عليه السلام فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: يا رسول الله أ لست سيد العرب؟! قال: أنا سيد العالمين (٣).

السادس: روى البيهقى عن النبي صلى الله عليه وآله قال: من أراد أن ينظر الى آدم فى علمه و الى نوح فى تقواه و الى ابراهيم فى حلمه و الى موسى فى هيبته و الى عيسى فى عبادته، فلينظر الى على بن أبى طالب عليه السلام (٤) و هذا دال على مساواته للانبيا المذكورين، و قد كان هؤلاء أفضل الناس، و المساوى لهم كذلك.

السابع: روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال لفاطمه عليها السلام:

ان الله اطلع على أهل الدنيا، فاختر منها أباك فاتخذه نبيا، ثم اطلع ثانيا فاختر منهم بعلك فاتخذه وصيا (٥).

ص: ٣٥٤

---

١- (١) رواه السيد ابن طاوس عن طريق العامه فى الطرائف: ٦٣-٦٥، و أخرجنا فى ذيل تلك الصفحات مصادره عن كتب العامه فراجع.

٢- (٢) راجع الطرائف: ٨٨ و الخوارزمى فى المناقب: ٦٦.

٣- (٣) راجع احقاق الحق: ٤/٤١ و ٣٤٨ و الطرائف: ٧٩ و مناقب ابن المغازلى: ٢١٤.

٤- (٤) راجع احقاق الحق: ٤/٣٩٤.

٥- (٥) راجع احقاق الحق: ٧/٣٧٥ و ٤/١١١.

الثامن: روى أنس عن النبي صلى الله عليه وآله: إن أخى و وزيرى و وصيى من أتركه بعدى يقضى دينى و ينجز وعدى على بن أبى طالب (١).

و الاخبار فى هذا الباب كثيره لا يمكن حصرها بعدّ و لا ضبطها بحدّ، كما روى أخطب خوارزم عن النبي صلى الله عليه وآله: لو أن الرياض أقلام و البحر مداد و الجن و الانس كتاب و حساب لما أحصوا فضائل على بن أبى طالب (٢).

و أما تفصيلاً: فهو أن الفضائل اما نفسانيه أو بدنيه أو خارجيه، و كان على عليه السلام أفضل فى كل واحده من هذه الفضائل:

أما النفسانيه: فكالعلم و الذكاء و الفطنه و الحلم و حسن الخلق و الحرص على اقامه الدين و غير ذلك. فأما العلم و الذكاء فسيأتى بيانهم. و أما الحلم فقد بلغ فيه الغايه القصوى، و لم يقابل مسيئاً بإساءته، كما صفح عن مروان بن الحكم يوم الجمل و كان من أعدى الناس له، و كان عبد الله بن الزبير يشتم علياً عليه السلام على رؤوس الاشهاد، حتى قال على عليه السلام: لم يزل الزبير رجلاً- منا أهل البيت حتى سب عبد الله و استأسره يوم الجمل و عفى عنه، و عفى عن سعيد بن العاص مع عداوته له، و أكرم عائشه و بعث بها الى المدينه مع عشرين امراه مع حربها له، و عفى عن أهل البصره مع حربهم له و شتمهم له و لاولاده، و أخرج لأصحاب معاويه عن الشريعه حتى شربوا مع أنهم فعلوا مع أصحابه الضد من ذلك. الى غير ذلك من مواضع حلمه.

و أما حسن الخلق فقد كان أشرف الناس خلقاً و أطلقهم، و جهأ، حتى نسبه عمر الى الدعايه، و هذا مع شدة بأسه و هيئته، قال صعصعه: كان فينا كاحدنا لين جانب و شدة تواضع و سهوله قيد، و كنا نهايه مهابه الاسير المربوط للسياف

ص: ٣٥٥

١- (١) راجع الطرائف: ٢٢ و البحار: ١٩/٣٨ و العمده: ٣٧.

٢- (٢) مناقب الخوارزمى: ٢.

الواقف على رأسه و قال معاويه لقيس بن سعد: (رحم الله) أبا حسن فلقد كان هشاشا بشا ذا فكاهه، فقال قيس: أما و الله لقد كان مع تلك الفكاهه و الطلاقه أهيب من ذى لبدتين قد مسه الطوى، تلك هيبه التقوى، لا كما تهابك طغام الشام (١).

و اما الحرص على اقامه الدين فأظهر من الشمس، لم يراقب أخا و لا عما و لا ابن عم و لا صاحباً، و تفصيل ذلك مشهور.

و أما البدنيه: فكالزهد، و العباده، و الشجاعه، و سيأتى بيانها.

و أما الخارجيه: فمنها نسبه الشريف، و قربه من رسول الله صلى الله عليه و آله، و هو أقرب من العباس، لان أبا طالب أخا عبد الله من الابوين، و أما العباس فأخوه من الأب، و منها زواجه لسيدته نساء العالمين، و منها شرف الاولاد بحيث لم يحصل لاحد من المسلمين كأولاده عليه السلام.

### كونه (عليه السلام) فى غايه الذكاء و الحرص على تحصيل المعارف

قال: الثانى: أنه كان فى غايه الذكاء و الفطنه و الحرص على تحصيل المعارف و اقتناء الفضائل و المتابعه للرسول عليه السلام، و النبى صلى الله عليه و آله كان شديد الحرص على التكميل. و الملازمه بينهما شديده بحيث لا ينفك عنه فى أكثر الأوقات. و مع حصول القابل و تحقق المؤثر و انتفاء الموانع يحصل التأثير على أبلغ أحواله.

أقول: استدلل المصنف على كونه أفضل بوجوه:

الاول: أنه أعلم الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه و آله، فيكون أفضل، و الكبرى ظاهره، و أما الصغرى فلوجوه:

الاول: من حيث البرهان اللمى، و هو الاستدلال على الشىء بأسبابه

ص: ٣٥٦

---

١- (١) راجع شرح نهج البلاغه لابن أبى الحديد ٢٥/١ و قد نقل تمام هذه الفضائل

و علله، و تقريره: أن عليا عليه السلام كان في غاية الذكاء و الفطنة و قوه الحدس، و شده الحرص على التعلم و اقتناء الفضائل، و كان النبي صلى الله عليه و آله الذي معلمه و استأذنه أعلم الخلق و أحرصهم على إيصال العلم الى المتعلم، و كان لعلی عليه السلام معه ملازمه شديده من حين الطفوليهِ الى حين مفارقتهِ صلى الله عليه و آله للدنيا، بحيث لا يفارقه وقتاً من الاوقات الا أوقاتا يسيره كان يبعثه فيها للجهاد.

و لا شك و لا ريب في أنه اذا كان المتعلم بهذه الصفه و المعلم بهذه النسبه مع شده الملازمه بينهما، فانه يكون أعلم الخلق بعد ذلك المعلم، لحصول الشرائط بالنسبه الى القابل و الفاعل، فيحصل التأثير التام، و هو ضروري، فيكون على عليه السلام أفضل الخلق، و هو المطلوب.

### قوله «ص» أفضاكم على

قال: الثالث: قوله عليه السلام «أفضاكم على» (١) و القضاء يستلزم العلم و الدين. و قوله عليه السلام «أنا مدينه العلم و على بابها» (٢). و اتفق المفسرون على أن قوله وَ تَعِيَهَا أُذُنٌ وَاَعْيَتْهُ (٣) المراد به على عليه السلام.

أقول: الوجه الثالث (٤) على أنه أعلم، و هو استدلال من حيث النص على ذلك، و هو من وجوه:

ص: ٣٥٧

- ١- (١) أخرجه الخوارزمي في المناقب: ٤٩ و كفايه الطالب. ١٩ و غيرهما مما يطول ذكرها.
- ٢- (٢) أخرجه الحاكم في المستدرک ١٢٦/٣ و ٢٢٦ و ذخائر العقبى ٧٧ و غيرهما مما يطول ذكرها.
- ٣- (٣) سوره الحاقه: ١٢.
- ٤- (٤) و في «ن»: الثاني و كذا بعده. و هو يناسب ما قبله من الشرح.



الاول: قوله صلى الله عليه و آله «أقضاكم على» و القضاء يفتقر الى جميع العلوم، فيكون عليا عليه السّلام عالما به، و لم ينص على أحد من الصحابه بمثل ذلك، بل ان حصل فى علم خاص، كقوله «اقرأكم أبى» أى أعلمكم بايراد القرآن، و قوله «أفرضكم زيد» أى أعلمكم بالفرائض و هو المواريث، و ذلك كله جزء من أجزاء علم القضاء.

الثانى: قوله «أنا مدينه العلم و على بابها فمن أراد الحكمة فليأتها من بابها» و اذا هو الباب، فهو أعلم الاصحاب.

الثالث: قوله تعالى وَ تَعِيَهَا أُنْذُنٌ وَاَعِيَهُ ذِكْرُ الْمَفْسُرُونَ أنها أذن على عليه السلام، و هو مبالغه له فى وصفه له بالوعايه، فيكون أعلم، و هو المطلوب.

### علمه «ع» بجميع الشرائع

قال: الرابع: قوله عليه السلام «لو نشرت لى الوساده لحكمت بين أهل التوراه بتوراتهم، و بين أهل الإنجيل بانجيلهم، و بين أهل الزبور بزبورهم و بين أهل الفرقان بفرقانهم» (١). و ذلك يدل على احاطته بجميع الشرائع، و لم يحصل لغيره من الصحابه ذلك.

أقول: الوجه الرابع على أنه عليه السلام أعلم، و هو استدلال باخباره [عن نفسه] و اخباره حق، لما ثبت من عصمته، و هو من وجوه:

الاول: قال عليه السلام «لو كسرت لى الوساده و جلست عليها لحكمت بين أهل التوراه بتوراتهم و بين أهل الإنجيل بانجيلهم و بين أهل الزبور بزبورهم و بين أهل الفرقان بفرقانهم، و الله ما من آيه نزلت فى بر أو بحر أو سهل أو جبل أو ليل أو نهار الا و أنا أعلم فيمن نزلت و فى أى شىء نزلت» (٢).

ص: ٣٥٨

١- (١) راجع احقاق الحق: ٥٧٩/٧-٥٨١.

٢- (٢) راجع احقاق الحق: ٥٧٩/٧-٥٨١.

و ذلك دليل على معرفته بجميع الشرائع، و لم يحصل لغيره من الصحابه ذلك، بل قال أبو بكر يوم السقيفه: «وليتكم و لست بخيركم و على فيكم، فان أحسنت فاعينوني، و ان أسأت فقوموني، ان لى شيطاننا يعتريني» (١) فاستدل أنت بكلامهما على الفرق بينهما.

اعترض أبو هاشم الجبائي على قوله عليه السلام «فحكمت بين أهل التوراه بتوراتهم» الى آخره: بأن هذه الكتب منسوخه فكيف يجوز الحكم بها؟ و الجواب: المراد أنه متمكن من تفاصيل أحكامها كما أنزلت، و بيانها لمن له العمل بها بعد أداء حق الجزية، أو المراد بيان أحكامها و ما نسخه القرآن منها و ما لم ينسخه، أو المراد استخراج المواضع الداله على نبوه نبينا محمد صلى الله عليه و آله.

الثانى: قوله عليه السلام: «بل اندمجت على مكنون علم لو بحث به لاضطربتم اضطراب الارشيه فى الطوى البعيده» (٢)، و قوله «ألا ان هاهنا- و أشار الى صدره- لعلما جما لو بحث به أصبت له حملة» (٣).

الثالث: قوله عليه السلام: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا» (٤) و قوله:

«سلونى قبل أن تفقدونى، سلونى عن طرق السماء فانى أعلم بها من طرق الارض» (٥) الى غير ذلك من أقواله، و من تتبع كلامه (صلوات الله عليه) وجد أكثر من ذلك.

ص: ٣٥٩

---

١- (١) أخرجه ابن جرير فى تاريخه: ٢/٤٤٠ و ابن سعد فى طبقاته: ٣/١٢٩ و ابن قتيبه فى الامامه و السياسه: ٦. و كنز العمال: ٣/١٣٦.

٢- (٢) نهج البلاغه: ٥٢ الخطبه الخامسه و احقاق الحق: ٧/٦٠٤.

٣- (٣) راجع احقاق الحق: ٧/٦٠٣.

٤- (٤) راجع احقاق الحق: ٧/٦٠٥-٦٠٧.

٥- (٥) نهج البلاغه: ٢٨٠.

قال:الخامس: أن الصحابه كانوا يرجعون إليه في الاحكام و يأخذون عنه الفتاوى،و يقلدونه و يرجعون عن اجتهادهم اذا خالفهم،و أخطأ أكثرهم في الاحكام و دلهم على زللهم (١)فرجعوا إليه.

أقول: الوجه الخامس على أنه عليه السلام أعلم،و هو استدلال ببرهان انى مأخوذ من اختلاف (٢)الصحابه و غلطهم،و أنه عليه السلام بين لهم الصواب فيكون أعلم،و هو المطلوب،و بيان ذلك:أما أبو بكر فمن وجوه:

الاول: أن بعض اليهود سأله أين الله؟فقال:على العرش،فقال اليهودى:

خلت الارض منه حينئذ و اختص ببعض الامكنه،فأمره أبو بكر بالانصراف، فلقية على عليه السلام بعد أنه استهزأ بالاسلام،فقال له على عليه السلام:ان الله أين الاين فلا أين له (٣)،الى آخر الحديث،فأسلم على يده.

الثانى: أنه سئل عن الكلاله و الارث فلم يدر ما هما،فأوضحهما له على عليه السلام (٤).

الثالث: أن شخصا فى زمن أبى بكر شرب الخمر و ادعى أنه جهل تحريمها فلم يدر أبو بكر ما وجه الحكم،فقال على عليه السلام:اختبروا حاله من المهاجرين و الانصار أنه هل سمع منهم آيه التحريم أم لا؟فان لم يسمع فلا

ص: ٣٦٠

١- (١) فى المطبوع من المتن: ذلك.

٢- (٢) فى «ن»: اختلاط.

٣- (٣) التوحيد للصدوق: ١٨٠.

٤- (٤) راجع كنز العمال: ٢٠/٦ و كذا السيوطى فى الدر المنثور ذيل آيه الكلاله رواهما فى عمر.

حد عليه، فوجدوه لم يسمعها فاسقط الحد عنه (١).

الرابع: أن حمارا دخل على بقره فنطحته فمات، فحكم أبو بكر باهدار الحمار، فقال عليه السلام: ان كان دخل عليها في منامها فهو هدر و الا فلا، فصوب النبي صلى الله عليه و آله حكمه في ذلك، و غير ذلك مما يطول تعدادده.

و أما عمر فمن وجوه أيضا:

الاول: ان امرأه زنت على عهده و هى حامل، فأمر برجمها، فقال له عليه السلام: ان كان لك عليها سبيل فليس لك على ما فى بطنها سبيل، فاطلقها و قال:

لو لا على لهلك عمر (٢).

الثانى: أن عمر أتى بامرأه ولدت لسته أشهر فأمر برجمها، فنهاه على عليه السلام و قال: أ لم تسمع قوله تعالى وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا (٣) ثم قال فى موضع آخر وَ فِصَالُهُ فِى عَامَيْنِ (٤)؟ فقال عمر: لو لا على لهلك عمر و خلى لسبيلها (٥).

الثالث: أن قدامه شرب الخمر على عهد عمر، فاسقط عنه الحد لما تلى عليه كَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا (٦) فقال عليه السلام: الذين آمنوا و عملوا الصالحات لا يستحلون محرما، فاردده و استتبه فان تاب فاجلده و الا فاقتله، فتاب و لم يدر عمر ما يجلده، فقال عليه

ص: ٣٤١

١- (١) وسائل الشيعة: ١٨/٤٧٥.

٢- (٢) رواه المحب الطبرى فى رياض النضرة: ١٩٥/٢.

٣- (٣) سورة الاحقاف: ١٥.

٤- (٤) سورة البقرة: ٢٣٣.

٥- (٥) راجع الطرائف: ٤٧٢ و رواه البيهقى فى سننه: ٤/٤٤٢ و محب الطبرى فى الرياض: ١٩٤/٢.

٦- (٦) سورة المائدة: ٩٣.

السلام:اجلده ثمانين،لانه اذا شرب سكر،و اذا سكر هذى،و اذا هذى افترى.

الرابع: أن عمر أتى بامرأه مجنونته شهد عليها بالزنا فأمر برجمها،فنهاه على عليه السلام و روى له قوله صلى الله عليه وآله:رفع القلم عن المجنون حتى يفيق (١).الى غير ذلك من مواضع خطائه مما يطول الباب بذكره.

و أما عثمان فمن وجه اجمالى و فيه كفايه،و هو أن خطأ عثمان و زلله مشهور و كلام على عليه السلام له فى ذلك كثير مأثور،حتى آل حال خطاءه و زلله الى تخاذل أعيان الصحابه عنه،حتى آل الحال الى قتله.

و قد كتب أصحابنا فى بدع هؤلاء الثلاثة و بيان خطائهم فى أحكامهم ما فيه غنيه،فمن أراد وقف عليه (٢).

### أنه «ع» قضى بقضايا غريبه

قال: السادس القضايا الغريبه و الاحكام العجيبه التى حكم بها و لم يسبقه إليها أحد،كحكمه على الحالف بصدقه زنه قيد العبد و هو فى رجله قبل حله، بوضع رجله مع القيد فى قصعه مملوءه ماء،ثم رفع القيد و وضع براده الحديد حتى انتهى صعود الماء الى مكانه أو لا و أمره بصدقه زنه البراده.

و كحكمه بين صاحب الارغفه (٣)الخمسه و صاحب الثلاثه،لما أذنا لثالث فى الاكل فرمى لهما ثمانيه دراهم لما تشاحا،بأن لصاحب الثلاثه درهما واحدا

ص: ٣٤٢

١- (١) رواه أحمد فى مسنده: /ارجم المجنون و البخارى فى صحيحه ٢١/٨ و صحيح أبى داود ١٤٧/٢٨.و رواه السيد عن العامه فى الطرائف: ٤٧٢.

٢- (٢) و من أحسن ما كتب فى ذلك كتاب الطرائف للسيد ابن طاوس،و كتاب السبعه من السلف،و كتاب الاستغاثه للكوفى.

٣- (٣) فى المطبوع من المتن:خمسه الارغفه.

و لصاحب الخمسه الباقي، حيث قسم الارغفه على أربعة و عشرين جزءا.

و غير ذلك من النكت التي لا تعد و لا تحصى.

أقول،الوجه السادس على كونه أعلم أنه قضى بقضايا غريبه[و حكم بأحكام عجيبه]يعجز عنها حذاق العلماء،فمنها أنه أتى بعبد قيده مولاه و حلف أنه لا يطلقه حتى يتصدق بزنه القيد،فقال على بقصعه فيها،فأتى ثم حط رجل العبد و فيها القيد،ثم رفع القيد من الماء و قال:علّي ببراده الحديد و طرحها فى الماء الى أن عاد الى مكانه لما كان القيد فيه،ثم قال لمولاه تصدق بزنه هذه البراده،فانها زنه القيد (١).

و منها أنه أتاه شخصان مختصمان (٢)إليه،فقال لهما:ما خطبكما؟فقال أحدهما:انى اصطحبت أنا و هذا الشخص فى الطريق،و كان معى خمسه أرغفه و معه ثلاثه أرغفه،فجاء رجل فعرضنا عليه الاكل معنا،فلما انصرف رمى لنا ثمانيه دراهم،فقلت له:خذ منها ثلاثه دراهم بعدد رغفاتك (٣)و آخذ أنا خمسه بعدد أرغفى،فقال لا آخذ الا النصف،فقال لهما:هذا مما لا ينبغى أن تتخاصم (٤)فيه الناس،فقال صاحب الثلاثه:لا أريد الا مّر الحق،فقال:اذا كنت لا تريد إلا مّر الحق فلك منها درهم واحد،فقال و كيف ذلك؟فقال:لان الثمانيه الارغفه انقسمت على أربعة و عشرين جزءا لكل واحد منكم ثمانيه أجزاء،فأكلت أنت ثمانيه أجزاء و بقى من خبزك جزءا واحدا،و أكل هذا من خبزه ثمانيه أجزاء،فبقى له سبعة أجزاء،فيكون الضيف قد أكل من خبزك جزءا واحدا و من خبزه

ص: ٣٦٣

١- (١) راجع احقاق الحق: ٩٦/٨.

٢- (٢) فى «ن»: يتحاكمان.

٣- (٣) فى «ن»: أرغفتك.

٤- (٤) فى «ن»: عليه.

سبعة أجزاء، فيكون لك درهم واحد و لصاحبك سبعة دراهم (١) و غير ذلك من القضايا العجيبه التي يطول ذكرها.

### انتساب تمام العلوم إليه عليه السلام

قال: السابع: أن جميع الفضلاء ينتسبون (٢) إليه، فان أهل التفسير يرجعون في علومهم الى (عبد الله بن عباس) و هو تلميذ على عليه السلام، حتى روى أنه شرح الباء من (بسم الله الرحمن الرحيم) من أول الليل الى آخره.

و المعتزله و الاشاعره من المتكلمين يأخذون علمهم عنه عليه السلام.

و كذا النحو هو مستنبطه و الدال عليه و واضعه لابي الاسود الدؤلى.

و علم الاصول مأخوذ (٣) من كلامه دون كلام غيره. و غير ذلك من العلوم.

أقول: الوجه السابع على أنه أعلم من جميع الفضلاء لانهم في العلوم ينتسبون إليه و يأخذون علومهم عنه، و ذلك كثير مشهور، غير انا نذكر من ذلك العلوم المشهوره:

منها علم أصول الدين و وجوده في كلامه، و كونه مستنبطاً من خطبه ظاهر بين، و رؤساء الاصوليين ينتسبون إليه، فانهم: اما اشاعره أو معتزله، فالاشاعره شيخهم أبو الحسن الاشعري، و هو تلميذ أبي على الجبائى و هو من مشايخ المعتزله، و أبى على قرأ على أبى يعقوب الشحام، و أبى يعقوب قرأ على أبى الهذيل، و أبى الهذيل قرأ على عثمان الطويل و عثمان قرأ على واصل بن عطاء، و واصل قرأ على أبى هاشم عبد الله بن محمد الحنفية، و أبو هاشم قرأ على أبيه محمد

ص: ٣٦٤

١- (١) راجع ذخائر العقبى: ٨٤.

٢- (٢) فى المطبوع من المتن: ينسبون.

٣- (٣) فى المطبوع من المتن: موجود.

الحنفيه، و محمد قرأ على أبيه علي بن أبي طالب عليه السلام، و أما الشيعة فأخذ علومهم عنه ظاهر.

و منها: علم الفقه و رجوع رؤساء المجتهدين الى تلامذته و الى أولاده الاخذين علومهم عنه مشهور.

و منها: علم التفسير و المفسرون كلهم يرجعون الى عبد الله بن عباس و هو من أحد تلامذته، حتى روى أنه شرح له في باء (بسم الله الرحمن الرحيم) من أول الليل الى آخره.

و منها: علم النحو و مشهور أنه هو الذي استنبطه لابي الاسود الدؤلى حين دخل إليه، فقال: يا أمير المؤمنين فسدت ألسن الناس فانح لهم نحواً، فكتب له عليه السلام الكلام كله ثلاثه أشياء: اسم و فعل و حرف، فالاسم ما أنبأ المسمى، و الفعل ما أنبأ عن حركه المسمى، و الحرف ما جاء لمعنى فى غيره، و كل فاعل مرفوع، و كل مفعول منصوب، و كل مضاف إليه مجرور فأخذه أبو الاسود و فرع عليه هو و غيره حتى صار علماً مشهوراً.

و منها: علم الخطابه و البلاغه، و إليه فيه تشد الرحال حتى قيل فى كلامه:

انه دون كلام الخالق و فوق كلام المخلوق، منه يعلم الناس أصناف البلاغه، حتى قال معاويه: ما سن الفصاحه لقريش غيره. و قال ابن نباته: حفظت من خطبه مائه خطبه. و قال عبد الحميد بن يحيى: حفظت من خطبه سبعين خطبه. الى غير ذلك من العلوم التى يطول تعدادها (1).

ص: ٣٦٥

---

١- (١) و قد عد انتساب هذه العلوم الى علي عليه السلام محمد بن عمر الرازى فى الكتاب الذى صنّفه و جعله دستوراً لولده و سماه كتاب الاربعين فى الفصل الخامس من المسأله التاسعه و الثلاثين: ٤٦٥-٤٧٦ و أوردّه السيد ابن طاوس فى كتاب الطوائف: ٥١٥، و أورد شطراً من ذلك ابن أبي الحديد فى مقدمه الجزء الاول من شرحه على نهج البلاغه: ١٧-٢٨.



قال: الثامن- أنه عليه السلام كان أشجع الصحابه حتى أن الفتوح بأجمعها كانت على يده، ولم يبادره أحد الأقتله. و وقائعه في الحروب [كثيره] مشهوره لا تحصى كثره. و لم يسبقه أحد تقدمه. و لا لحقه من تأخر عنه.

أقول: لما فرغ من بيان كونه أفضل من حيث العلم، شرع [أن] يبين كونه أفضل من جهه الشجاعه و غيرها من خصائصه، فقال: انه أشجع الصحابه، و هذا باب البحث فيه إيضاح [للواضح]، فان شجاعته عليه السلام مما يضرب بها الامثال، و اعترف له أعداؤه ببلوغ الغايه فيها، حتى أن كل شجاع إليه ينتمى.

فقد روى أن معاويه انتبه يوما، فرأى عبد الله بن الزبير جالسا تحت رجليه فقال له: لو شئت أن أفتك بك لفعت، فقال معاويه: لقد شجعت بعدنا قال:

و ما الذى تنكر من شجاعتى، و قد وقفت بالصف بإزاء على بن أبى طالب، قال:

لا جرم أنه قتلك و أباك يسرى يديه، و بقيت اليمنى فارغه يطلب بها من يقتله بها.

و قال ابن قتيبه: ما صار أحد قط الا صرعه، و هو الذى قلع باب خيبر بيده و جعله جسرا، و اجتمع عليه عصبه من الناس ليقلبوه فلم يقدروا، و كان يفتحه و يرده عشرون رجلا، و قال: ما قلعت باب خيبر بقوه جسمانيه بل بقوه ربانيه و اقتلع هبل من فوق الكعبه و كان عظيما جدا و ألقاه الى الارض و اقتلع الصخره العظيمه أيام خلافته بيده بعد عجز الجيش كله، و أخرج الماء من تحتها.

و بالجمله بلغ من القوه و الشده غايه لم يبلغ إليها أحد، حتى قيل أنه كان يقط إلهام قط الاقلام. و بشجاعته العظيمه نال فضيله أخرى كبرى، و هى الجهاد حتى أن أكثر الفتوح كانت على يده بل كلها، و لو لم يكن الا ضربته لعمر و

بن عبد ود التي قال فيها النبي صلى الله عليه و آله: لضر به من على لعمر و بن عبد ود أفضل من عمل الثقلين (١). و بالجمله هذا باب واسع و مجال شاسع (٢) تغنى عن تحديده، و اذا كان أشجع و أكثر جهادا كان أفضل، و هو المطلوب.

### كونه عليه السلام أزهد الناس

قال: التاسع- أنه كان أزهد الصحابه، و لم يترك الدنيا أحد سواه، حتى أنه طلقها ثلاثا مبالغه في تركها و الرفض لها، و لم يتمكن أحد من مجازاته، و لا لحق أحد درجته في الترك، حتى أنه كان يصوم النهار و يفطر على قليل من جريش الشعير، و كان يختمه عليه السلام، فقليل له في ذلك فقال: «أخاف أن يضع أحد ولدى فيه أداما». و قال «و الله لقد رقت مدرعتى هذه حتى استحييت من راقعها» (٣) و هذا سبيل لم يسلكه (٤) أحد سواه.

أقول: من دلائل أفضليته عليه السلام كونه أزهد الصحابه، و هذا أيضا باب ظاهر حاله شهير، و هو فيه سيد الابدال، و إليه تشد الرحال، أعرض عن الدنيا اعراض من لم ينل منها ذره، مع أنه كان يجيء إليه حاصلها، لم يخلف ديناراً و لا درهما، و طلق الدنيا ثلاثا مبالغه في تركها، فقال: أليك عنى يا دنيا قد طلقتك ثلاثا لا رجعه لى فيها. و لم يشبع من طعام قط، و كان أحسن الناس مأكلا و ملبسا.

قال عبد الله بن أبي رافع: دخلت عليه يوما فقدم جرابا مختوما، فوجدنا

ص: ٣٦٧

١- (١) رواه أخطب خوارزم في المناقب: ٥٨ و السيد في الطرائف: ٦٠.

٢- (٢) في «ن»: شامل شهرته.

٣- (٣) نهج البلاغه: ٦٦/٢ و راجع احقاق الحق: ٢٨٠/٨.

٤- (٤) في المطبوع من المتن: لم يسلك.

فيه خبز شعير يابساً موضوعاً (١) فأكل منه، فقالت: يا أمير المؤمنين كيف تختمه؟ قال: خفت هذين الولدين يلتانه بزيت أو سمن، و كان مع ذلك يصوم النهار و يفطر على الشعير، و كان ثوبه مرقوعاً تاره بجلد و بليف أخرى، و نعلاه من ليف و قال: و الله لقد رقت مدرعتي هذه حتى استحيت من راقعها، و لقد قال لي قائل:

ألا تنبذها يا ابن أبي طالب؟ فقالت: أغرب عنى «عند الصباح يحمد القوم السرى» و كان اذا ائتم فبخل أو ملح، فان ترقى فنبات الأرض، فان ترقى فبلبن، و كان لا يأكل اللحم الا قليلاً، و قال: لا تجعلوا بطنكم مقابر للحيوان (٢). و كان مع ذلك أشد الناس قوه و مواعظه و زواجه، و تهديه فى الدنيا و الترغيب فى تركها مشهوره، و اذا كان أزهد كان أفضل، و هو المطلوب.

### كونه عليه السلام أعبد الناس

قال: العاشر- أنه عليه السلام أعبد الناس، و لم يتمكن أحد من التأسى به، حتى أن زين العابدين عليه السلام- مع كثره عبادته و نسكه و كان يصلى فى كل يوم و ليله ألف ركعه- كان يرمى بصحيفه على عليه السلام كالمتضجر و يقول «أنى لى بعباده على عليه السلام (٣)».

أقول: من دلائل أفضليته كونه عليه السلام أعبد الناس، و هذا أيضاً باب [ظاهر] لم يماثله فيه أحد تقدمه، و لم يلحقه أحد تأخر عنه، حتى أنه كان فى أيام صفين عند الزوال يرمق الشمس محافظه على إيقاع الصلاة فى أول وقتها، فقال له ابن عباس: ليس هذا وقت رمق الشمس: فقال: يا ابن عباس على الصلاة

ص: ٣٤٨

١- (١) فى «ن»: موضوعاً.

٢- (٢) راجع فى ذلك كله احقاق الحق: ٢٤٦/٨-٣١٧.

٣- (٣) راجع احقاق الحق: ٦٠٢/٨.

نقاتلهم، و كان اذا أريد اخراج شيء من نصول الحديد من جسمه ترك حتى يشتغل بالعباده ثم يخرج منه، لعلمهم باستغراق نفسه في تلك الحاله في عالم الجبروت، و غفلتها عن هذا الهيكل.

و كان يحافظ على النافله حتى أنه بسط له نطع (١) بين الصفين ليله الهرير فصلى عليه و رده، و السهام تقع بين يديه و على جوانبه و لا يرتاع لذلك و منه تعلم الناس صلاه الليل، و ملازمه النافله. و كانت جبهته كثفته (٢) بعير من طول سجوده. و اشتملت دعواته و مناجاته من تعظيم الله و اجلاله على ما لم يسبق إليه.

و كان زين العابدين عليه السلام يصلى كل يوم و ليله ألف ركعه و يرمى بصحيفته على شبه المتضجر و يقول: أنى لى بعباده على.

و اذا كان أعبد الناس كان أفضل، و هو المطلوب.

### كونه عليه السلام أكرم الناس

قال: الحادى عشر- أنه عليه السلام كان أكرم الناس بعد رسول الله صلى الله عليه و آله فانه عمل (٣) بيده عليه السلام عده حدائق و تصدق بها، و أثر بقوته و قوت عياله ثلاثة أيام: للمسكين (٤) و اليتيم و الاسير، و صبر على الطوى ثلاثة أيام، و نزل فيه وَ يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَشْكِينًا وَ يَتِيمًا وَ أَسِيرًا (٥) الى آخر الآيات، و تصدق بجميع ما معه عده مرارا، و لم يخلف شيئا من المال أصلا.

ص: ٣٦٩

- ١- (١) النطع جمع انطاع: بساط من الجلد يفرش.
- ٢- (٢) كثف كثافه و تكاثف: غلظ و كثر و التف.
- ٣- (٣) فى المطبوع من المتن: عمر.
- ٤- (٤) فى المطبوع من المتن: المسكين.
- ٥- (٥) سورة الدهر: ٨.

أقول: من دلائل أفضليته كونه أكرم الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، وهو أيضا بين، فإنه نقل أنه عمل بيده عدة حدائق و تصدق بها، و أثر بقوته و قوت عياله ثلاثه أيام: المسكين و اليتيم و الاسير، و أنزل الله فى حقه سوره «هل أتى» دليل على أفضليته و أفضليه زوجته و أولاده و عصمته، و القضيه مشهوره (١).

و كان معه أربعة دراهم فتصدق بدرهم سرا و بدرهم علانيه و بدرهم ليلا و بدرهم نهارا، فأنزل فى حقه الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٢).

و تصدق بجمله ماله مرارا، حتى أنه لم يبق معه شيء، و كان يعمل بالاجر و يتصدق بها، و يشد على بطنه الحجر.

قال الشعبي: كان على عليه السلام أسخى الناس، كان الخلق الذى يحبه الله و رسوله، السخاء و الجود، ما قال لسائل «لا» قط.

و قال معاويه: لو يملكك على بن أبى طالب بيتا من تبن و بيتا من تبر لا نفق تبره قبل تبنه. و كان يكنس بيت المال و يصلى فيه و يقول: يا صفراء و يا بيضاء غرى غيرى. (٣) و لم يخلف ميراثا و كانت الدنيا تحمل إليه.

و اذا كان أكرم الناس كان أفضل، و هو المطلوب.

ص: ٣٧٠

---

١- (١) راجع القصة الطرائف: ١٠٧-١١٠ و أخرجنا فى ذيله مداركه عن طرق العامه.

٢- (٢) سوره البقره: ٢٧٤.

٣- (٣) راجع احقاق الحق: ٢٦٤/٨.

قال: الثاني عشر- اخباره بالمغيبات يدل على كمال أفضليته (١) عليه السلام، وذلك في عده مواطن، كاخباره عن نفسه الشريفه بالقتل، و بقتل ولده الحسين عليه السلام، و اخباراته في واقعه «النهر وان» و غير ذلك. و هو كثير لا يعد و لا يحصى، و قد ذكرنا طرفا من ذلك في كتاب «نهاية المرام».

أقول: من دلائل أفضليته كونه أخبر بالمغيبات، و هذا باب ظاهر في أفضليته على غيره و مساواته للرسول صلى الله عليه و آله، فيكون أفضل الناس بعد الرسول عليه السلام، و هو المطلوب، أما اخباره بالمغيبات فمن وجوه:

الاول: أنه أخبر عن نفسه الشريفه بالقتل في رمضان، فقتل ليله تسع عشره و قبض ليله احدى و عشرين، و لم يزد على ثلاث لقم في افطار ليالى هذا الشهر، فقال له الحسن عليه السلام فيه فقال: ألقى الله تعالى و أنا خميص البطن، فانها ليلتان أو ثلاث (٢).

الثاني: أنه قال للبراء بن عازب: يا براء يقتل ولدى الحسين و أنت حى لا تنصره، فقتل و هو حى لم ينصره، فكان يظهر الحسره على فوات النصره.

و لما رجع عليه السلام الى صفين أخبر بقتل ولده في كربلاء و أراهم أرضها (٣).

الثالث: أنه قال يوما على المنبر «سلونى قبل أن تفقدونى، فوالله لا تسألونى عن فئه تضل مائه و تهدى مائه، ألا أنبأكم بناعقها و سائقها الى يوم القيامة فقام إليه رجل فقال: أخبرنى كم فى لحيتى و رأسى من طاقه شعر؟ فقال أمير المؤمنين

ص: ٣٧١

١- (١) فى «ن»: فضيلته.

٢- (٢) احقاق الحق: ٧٩١/٨ و ١٣٥.

٣- (٣) احقاق الحق: ١٤٣/٨.

عليه السلام لقد حدثني حبيبي بما سألت عنه، و أن علي كل طاقه شعر في رأسك ملكا يلعنك، و علي كل طاقه شعر في لحيتك شيطان يستفزك، و أنه في بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله، و كان ابنه صيبا، فلما كان من أمر الحسين عليه السلام ما كان [هو الذي] تولى قتله (١).

الرابع: أنه كان يوما يخطب فليل له مات خالد بن عرفطه بوادي القرى، فقال: لم يمت و لا يموت حتى يقود جيش ضلاله حامل لوائه حبيب بن حماد، فقام رجل من تحت المنبر و قال: و الله تعالى أنى لك لمح و أنا حبيب، فقال:

اياك أن تحملها و لتحملها فتدخل بها من هذا الباب، و أوما إلى باب الفيل، فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد (لعنه الله تعالى) إلى الحسين، فجعل على مقدمته خالدا و حبيب صاحب رايته، فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل (٢).

الخامس: أنه أخبر بقطع يد حويرث بن مسهر و رجله، و صلبه على جذع، ففعل به ذلك زياد في أيام معاوية.

و اشترى عليه السلام ميثما من امرأه فأخبره عن اسمه، فقال: سالم، فقال عليه السلام: أخبرني النبي صلى الله عليه و آله أن أباك سماك «ميثما» فارجع إليه، فقال: صدقت، و أخبره بصلبه على باب عمرو بن سعد بن حريث عاشر عشره، و أراه النخلة التي صلب على جذعها، فحبسه عبيد الله بن زياد مع المختار ثم صلبه قبل قدوم الحسين عليه السلام بعشره أيام، لشده حبه لعل عليه السلام. (٣)

و قال عليه السلام لرشيد الهجري: انك تقطع يداك و رجلاك و تصلب،

ص: ٣٧٢

١- (١) احقاق الحق: ٦/٦٢٠.

٢- (٢) احقاق الحق: ٨/١٧٠.

٣- (٣) احقاق الحق: ٨/١٥٨ و ١٥٧.

ففاعل به زياد بن نصر الحارثي، وأخبر بصلب مزروع بن عبد الله بين شرفتين من شرف المسجد، فصلب (١).

و أخبر أصحابه بأنه يعرض عليهم سبه، و سوغه دون البراءه.

و أخبر لولايه الحجاج و انتقامه و موته (٢).

السادس: أنه أخبر بقتل ذى الشديه، فلم ينظروه فى القتلى، فقال عليه السلام: ما كذبت و لا كذبت، ثم قال عليه السلام فاعتبرهم حتى وجده، و شق قميصه فوجد على كتفه سلعه كئدى المرأه عليها شعرات يتحدب كتفه مع حدبها و يرجع كتفه مع تركها (٣).

و أخبروه بعبور أهل النهروان الفرات، فقال: لم يعبروا او أن مصارعهم دون النطفه (٤)، ثم أخبر ثانيا فأنكر ذلك. فقال جنذب بن عبد الله الازدى فى نفسه:

ان وجدت القوم عبروا لكنت أول من يقاتله، فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا، فقال: يا أخا الازد أتبين لك الامر (٥).

السابع: أنه كان جالسا بذى قار لآخذ البيعه، فقال: يأتىكم من قبل الكوفه ألف رجلا لا ينقصون رجلا و لا يزيدون رجلا يبايعونى على الموت، فقال ابن عباس: فجزعت و خفت النقصان أو الزياده فيفسد علينا الامر، فأحصيت المقبلين فنقصوا واحدا، فبينما أنا أفكر فى ذلك اذ أقبل أويس و بايع على القتل (٦).

ص: ٣٧٣

١- (١) احقاق الحق ١٥٦/٨.

٢- (٢) احقاق الحق ١٧٧/٨.

٣- (٣) احقاق الحق: ٤٨٣/٨.

٤- (٤) فى «ن»: القنطره.

٥- (٥) احقاق الحق: ١٠٧/٨ و ٨٩.

٦- (٦) احقاق الحق: ٨٧/٨.



الى غير ذلك من اخباراته، و هي أكثر من أن تحصى ذكرنا بعضها.

### قبح تقديم المفضول على الفاضل

قال: و اذا ثبت أنه أفضل كان أولى من غيره لما تقدم.

أقول: لما بين صغرى الدليل بالوجه المتقدمه شرع[فى] تبين كبراه، أعنى كل من كان أفضل كان أولى بالامامه من غيره، و ذلك لقبح تقديم المفضول على الفاضل، كما تقدم.

### البحث الرابع: اثبات إمامه باقى الأئمه عليهم السلام

#### اشاره

قال: البحث الرابع- فى إمامه باقى الأئمه الاثنى عشر عليهم السلام:

لما بينا وجوب العصمه فى الامام و جب اختصاص الامامه بالأئمه (١) الاثنى عشر عليهم السلام، و الا لزم خرق الاجماع، اذ كل من أثبت العصمه قال بامامتهم خاصه دون غيرهم.

و للنقل المتواتر من الشيعة خلفا عن سلف بنص النبى صلى الله عليه و آله على كل واحد واحد منهم، و بنص كل امام على من بعده.

و لاین غيرهم فى زمانهم لم يكن أفضل منهم و لا ساواهم فى الفضل، بل كل واحد منهم فى زمانه كان أفضل من كل موجود فيه من أشخاص البشر، فيكون أولى بالامامه.

أقول: لما فرغ من اثبات إمامه على عليه السلام، شرع فى اثبات إمامه باقى الأئمه، و هم: الحسن، و الحسين، و على بن الحسين زين العابدين، و محمد ابن على الباقر، و جعفر بن محمد الصادق، و موسى بن جعفر الكاظم، و على

ص: ٣٧٤

١- (١) لم تثبت فى المطبوع من المتن.

ابن موسى الرضا، و محمد بن علي الجواد، و علي بن محمد الهادي، و الحسن ابن علي العسكري، و الخلف الحجه صاحب الزمان ابن الحسن (صلوات الله عليهم أجمعين).

و لنا علي ذلك وجوه:

الاول: أنه كلما كانت العصمه شرطا في الامامه وجب أن يكونوا هم الائمة دون غيرهم، لكن المقدم حق فالتالي مثله. أما حقيقه المقدم فقد تقدم بيانها.

و أما بيان الشرطيه: فلان كل من قال بوجوب عصمه الامام قال بامامتهم، و كل من لم يقل بوجوب العصمه لم يقل بامامتهم، و قد دللنا علي وجوب العصمه، فلو أثبتناها لغيرهم لكان خرقا للاجماع، و هو باطل، فيكونوا هم الائمة، و هو المطلوب.

الثاني: نقلت الشيعة نقلا متواترا نص النبي صلى الله عليه و آله علي كل واحد واحد منهم باسمه و نسبه، و ذلك كثير مشهور يملأ الطروس:

من ذلك ما رواه سلمان (رضي الله عنه) قال: كنت عند رسول الله صلى الله عليه و آله في مرضه الذي قبض فيه، فجاءته فاطمه عليها السلام فبكت و قالت: يا رسول الله أخشى الضيعة بعدك، فقال: يا فاطمه أما علمت أن الله تعالى حتم الفناء علي جميع خلقه، و أن الله تعالى اطلع الي الارض [اطلاعه] فاختر [منها] أباك، ثم اطلع ثانيه فاختر منها زوجك، و أمرني أن أتخذه وليا و وزيرا، و أن أجعله خليفتي في أمتي، فأبوك خير أنبياء الله تعالى، و بعلك خير الأوصياء، و أنت أول من يلحق [بى] من أهلي، ثم اطلع ثالثه فاخترك و ولدك، فأنت سيده النساء، و حسن و حسين سيدا شباب أهل الجنة، و ابنا بعلك أوصيائي الي يوم القيامة، و الأوصياء بعدى أخى علي و الحسن و الحسين، ثم

ص: ٣٧٥

تسعه من ولد الحسين (١).

و عنه (صلى الله عليه وآله) أنه قال للحسين عليه السلام: هذا ولدى امام، ابن امام، أخو امام، أبو أئمة تسعه تاسعهم قائمهم أفضلهم (٢).

و عن جابر بن عبد الله قال: لما نزل قوله تعالى يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ قلت: يا رسول الله عرفنا الله تعالى و رسوله، فمن أولى الامر الذين قرن الله تعالى طاعتهم بطاعتك، فقال عليه السلام: هم خلفائى يا جابر و أئمة المسلمين بعدى أولهم على بن أبى طالب، ثم الحسن، ثم الحسين، ثم عدّ تسعه من ولد الحسين (٣).

و أيضا من طرق الخصم ما رواه مسروق قال: بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول له شاب هل عهد إليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفه؟ فقال:

انك لحدث السن و أن هذا شىء ما سألتنى أحد عنه، نعم عهد إلينا نبينا محمد (صلى الله عليه وآله) أنه يكون بعده اثني عشر خليفه عدد نعباء بنى اسرائيل (٤).

و روى البخارى عن جابر بن سمره قال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: يكون بعدى اثني عشر خليفه كلهم من قريش (٥).

و غير ذلك من رواياتهم، فقد بين عليه السلام ان الائمة بعده اثني عشر خليفه.

ص: ٣٧٦

١- (١) احقاق الحق: ٣٥٤/٤ و ١٦٥/١٠.

٢- (٢) رواه الخوارزمى فى مقتل الحسين: ٩٤ و البحار: ٢٧٠/٣٦ و الطرائف: ١٧٤.

٣- (٣) روى نحوه فى الاحقاق: ٤٩/١٣ و الطرائف: ١٧٢.

٤- (٤) احقاق الحق: ٤٥/١٣ و إثبات الهداه: ٧١٧/١.

٥- (٥) البخارى فى صحيحه: ١٢٧/٨ و ١٠٥ و ٨١/٩ و راجع الطرائف: ١٦٨-١٧٢ و هو حديث متفق بين الفريقين.

فنعول: كل من قال بهذه المقالة جعل الامامه فيهم، و الاخبار في هذا الباب كثيره لا تحصى.

الثالث: نقلت الشيعة على كثرتهم في البلاد و انتشارهم خلفا عن سلف نقلا متواترا النص من كل واحد منهم على لاحقه، فيكون كل واحد منهم إماما و هو المطلوب.

الرابع: أن كل واحد منهم كان أفضل من كل واحد واحد من أهل زمانه [من اشخاص البشر، فيجب أن يكون كل واحد امام زمانه]، و الا- لزم خلو الزمان من امام، أو إمامه المفضل، و كلاهما محال، فيكونون أئمه، و هو المطلوب، و أما أنهم أفضل فذلك ظاهر بين لمن وقف على تواريخهم و تواريخ غيرهم.

### بحث في غيبه الامام المنتظر عجل الله فرجه

قال: و أما غيبه الامام عليه السلام: فاما [أن تكون] (١) لخوفه على نفسه من أعدائه، أو على أوليائه، فلا يظهر عاما و لا خاصا. و اما لمصلحه خفيه استأثر الله تعالى بعلمها.

و لا استبعاد في طول عمره عليه السلام، فقد وجد في الازمنه الماضيه و القرون الخاليه من عمر عمرا مديدا أطول من عمره، و اذا ثبت أن الله تعالى قادر على كل مقدور، فلا شك في امكان بقاءه عليه السلام مده طويله، فلا استبعاد.

و وجوب القطع بوجوده عليه السلام هذا العمر الطويل، للنص الدال عليه من النبي صلى الله عليه و آله و من الائمة، المنقول المتواتر بين الاماميه.

و لوجوب نصب الرئيس في كل زمان و وجوب عصمته.

ص: ٣٧٧

---

١- (١) لم تثبت في المطبوع من المتن.

أقول: هنا مسائل:

الأولى- فى سبب غيبه الامام الثانى عشر، فنقول: لما دل الدليل على إمامته و ليس ظاهرا فوجب أن يكون غائبا.

و أما سبب الغيبه فقد ذكر المصنف سببين:

أحدهما: أن يكون سببها الخوف على نفسه، لكثرة عدّوه و قلّه ناصره، أو الخوف على أوليائه لو ظهر لهم، فلذلك لا يظهر عاما لخوفه على نفسه و لا خاصا لخوفه على أوليائه.

و ثانيهما: أن يكون سبب الغيبه مصلحه خفيه استأثر الله تعالى بعلمها و [لا] يجب أن تعلم تلك [المصلحه بالتفصيل، لانا اذا أثبتنا الغيبه و علمنا أن فعل الحكيم لا بد له من عله حلمنا بذلك] [اجمالا و ان لم نعلمه تفصيلا.

الثانيه: فى [بيان] امكان بقاءه هذه المده الطويله، فنقول: لا شك أن هذا أمر ممكن، و الله تعالى قادر على كل الممكنات، فيكون قادرا على ابقاء هذا الشخص هذه المده الطويله، هذا مع أن مثل هذا التعمير و أضعافه قد وقع:

أما فى حق الأنبياء فكما فى نوح و شعيب عليهما السلام، و أما فى حق الاشقياء فكما فى السامرى و الدجال، و اذا جاز ذلك فى حق الطرفين فليجز فى حق الوسط، و هم الاولياء، و حيث الحال كذلك فلا وجه لاستبعاد الخصم طول عمره عليه السلام.

الثالثه: فى بيان وجوب وجوده فى هذه المده الطويله، و ذلك لوجهين:

الأول: النصوص الداله على وجوده، و ولادته، و طول عمره، و غيبته، نقلتها الشيعة خلفا عن سلف نقلات متواترا عن النبى صلى الله عليه و آله و عن الأئمه عليهم السلام.

ص: ٣٧٨

الثانى: الدليل الدال على أن كل زمان لا بد فيه من امام معصوم، و غيره ليس بمعصوم بالاجماع، فيجب أن يكون هو موجودا فى هذه المده الطويله من حين وفاه أبيه الحسن العسكرى عليه السلام الى انقطاع التكليف، و الا لزم خلو الزمان من امام معصوم، و هو باطل بالاجماع، لما تقدم من الدليل.

ص: ٣٧٩

## الفصل الثاني عشر: مباحث حول الامر بالمعروف و النهى عن المنكر

قال: الفصل الثاني عشر- فى الامر بالمعروف و النهى عن المنكر: الامر:

هو طلب الفعل بالقول على جهه الاستعلاء. و المعروف: الفعل الحسن المختص بوصف زائد على حسنه، اذا عرف فاعله ذلك، أو دلّ عليه. و المنكر الفعل القبيح اذا عرف فاعله ذلك، أو دل عليه. و النهى: ضد الامر.

و الامر هنا أعم من أن يكون قولاً- أو فعلاً- و كذا النهى. فالامر بالمعروف هو الحمل على فعل الطاعات، و النهى عن المنكر هو المنع عن فعل المعصيه و هما قد يجبان باليد و اللسان عند شرائط، و بالقلب مطلقاً.

و انما وجبا لكونهما لطفاً، فان المكلف اذا عرف أنه متى ترك المعروف أو فعل المنكر منع من ذلك على بعض الوجوه، كان ذلك صارفاً له عن ترك المعروف و فعل المنكر.

و لما انقسم المعروف الى الواجب و الندب انقسم الامر إليهما. و المنكر لا- ينقسم، فلا- ينقسم النهى عنه. و طريق وجوبهما السمع، خلافاً لبعضهم، و الا لزم ايقاع كل معروف و ارتفاع كل منكر، أو اخلاله تعالى بالواجب و التالى بقسميه باطل.

ص: ٣٨٠

بيان الملازمه: أن الواجبات العقلية عامه على كل من تحقق فيه وجه وجوبها و لما كان الامر بالمعروف هو الحمل عليه و النهى عن المنكر هو المنع منه، فلو وجبا بالعقل لوجبا عليه تعالى، فان فعلهما لزم ارتفاع المنكر و وقوع المعروف، و الوجدان بخلافه. و ان لم يفعلهما كان الله تعالى مخلا بالواجب، و هو باطل بما تقدم.

و انما يجب الامر بالمعروف و النهى عن المنكر بشروط:

الاول: علم الامر و الناهى بكون المعروف معروفا و المنكر منكرا.

الثانى: تجويز تأثير الامر و النهى.

الثالث: انتفاء المفسده عليه و على غيره ممن لا يستحق.

و وجوبه على الكفايه، لان الغرض تحصيل المعروف و ارتفاع المنكر.

أقول: فى هذا الفصل مباحث:

الاول: فى تعريف الامر و النهى و المعروف و المنكر، أما الامر فقد عرفه المصنف بأنه طلب الفعل بالقول على جهه الاستعلاء. فالطلب جنس شامل للامر و النهى.

قوله «طلب الفعل» خرج النهى، فانه طلب الترك، و قيده بالقول احترازا من طلب الفعل، لانه كطلب الفعل بفعل واجب التأسى به، لكن يرجع الى القول أيضا.

و قوله «على جهه الاستعلاء» ليخرج بذلك السؤال و الالتماس، فان الاول على جهه التسفل، و الثانى على جهه التساوى. و اعتبر الاستعلاء كما هو رأى أبى الحسين [البصرى]، و لم يعتبر العلو كما هو رأى أكثر المعتزله، ليدخل قول فرعون فما ذا تأمرون [\(١\)](#) فانه أطلق الامر على طلبهم الفعل منه، مع أنه

ص: ٣٨١



لا علو لهم عليه، و تمام الحد (١) مذکور فی أصول الفقه.

و فی هذا التعريف نظر: فان الطلب مرادف للاراده، كما هو رأى المحققين و الامر لفظ، فاحدهما غير الاخر، فالتعريف به تعريف بالمباين.

فان قلت: الامر فى هذا الباب غير الامر الاصطلاحى، فانه يكون تاره بالقلب و تاره باليد، و تاره باللسان، فلا يكون لفظا مطلقا.

قلت: على تقدير التسليم لا فائده حينئذ فى تقييده بالقول، لانه يخرج به القلبى و الجوارحى، و أيضا الطلب غير شامل للاقسام التى ذكرها، بل هو حقيقه فى [الطلب] القلبى، و استعماله فى غيره مجاز، و التعريف يأباه قوله.

و الامر هنا يريد به فى هذا الباب تاره يكون قولاً، كقولك افعل كذا، و تاره يكون فعلاً: اما قلبياً كالكراهه لتارك المعروف التى يدل عليها الاعراض عنه و التقبض فى وجهه و عدم الانبساط له، أو جوارحياً كما اذا افتقر الى الضرب و الجرح و غير ذلك.

و بالجمله يرجع حاصل الامر بالمعروف الى الحمل عليه، لكن الامر القلبى يجب مطلقاً من غير شرط. و أما اللسانى و الجوارحى فانما يجب عند شرائطه الآتية.

و أما النهى فهو ضد الامر، تعريفه ضد تعريفه فيكون على ما قاله هنا، النهى هو طلب الترك بالقول على جهه الاستعلاء، و بيانه فى الاحتراز و النقص كما مر فى الامر، و هو أيضا ينقسم الى القلبى و اللسانى و الجوارحى، و يرجع حاصله الى المنع من المنكر.

و أما المعروف فهو الفعل الحسن المختص بوصف زائد على حسنه، اذا عرف فاعله ذلك، أو دل عليه، فالفعل جنس و ب«الحسن» خرج القبيح،

ص: ٣٨٢

١- (١) فى «ن»: البحث.

و بقولنا «المختص بوصف زائد على حسنه» خرج المباح، و قولنا «إذا عرف فاعله ذلك» احتراز عن الغافل فانه غير مكلف، و قولنا «أو دل عليه» ليدخل فيه ما [إذا] لم يعرفه [تفصيلا، لكن عرفه] [جمالا و قام الدليل عليه].

و أما المنكر فهو القبيح.

الثانى: فى لميه وجوبهما فنقول: انهما لطفان فى فعل المعروف و ترك المنكر، و كل لطف واجب. أما الكبرى فقد تقدمت. و أما الصغرى فلان المكلف اذا عرف أنه متى فعل المنكر و ترك المعروف، منع منه أو استخف به أو عوقب عليه، كان ذلك صارفا له عن الاقدام. و لا نعى باللطف الا ذلك، فيكونان واجبين لذلك، و هو المطلوب. و لما كان المعروف منقسما الى واجب و ندب كان الامر بالواجب لظفا فيه، فيكون واجبا كوجوبه لما بيناه، و الامر بالندب (1) لظفا فيه، فيكون مندوبا كندبه.

و أما المنكر فلا ينقسم، فالنهي عنه واجب مطلقا.

الثالث: فى طريق وجوبهما هل هو السمع لا غير أو العقل و السمع معا؟ قال شيخنا أبو جعفر الطوسى (رحمه الله) بالثانى، لانهما لطفان كما تقدم و كل لطف واجب.

و قال السيد المرتضى و أبو الصلاح و سالم بن عزيزه بالاول، و اختاره المحقق فى تجريده و المصنف (رحمه الله) فى أكثر كتبه، و استدل عليه بما تقريره أن نقول: لو وجبا عقلا- لزم: اما كون البارى تعالى مخلا- بالواجب، أو وقوع كل معروف و ارتفاع كل منكر، و اللازم باطل بقسميه فالملزوم مثله.

بيان الملازمه: أن الواجب العقلى عام لا- يختلف باختلاف الفاعلين، لانه يجب لوجه وجوبه، و وجه وجوبه عام، فيكونان واجبين عليه تعالى، كوجوبهما

ص: ٣٨٣

١- (١) فى «ن»: بالمندوب.

علينا، فاما أن لا- يفعلهما فيلزم اخلاصه بالواجب، أو يفعلهما فيلزم وقوع كل معروف و ارتفاع كل منكر، لان الامر بالمعروف هو الحمل عليه، و النهى عن المنكر هو المنع منه، لكن الوجدان يكذبه و للشيخ أن يقول: أى شىء نعى بالحمل؟ و المنع ما كان مؤديا الى الالغاء، فهو باطل، لانه مناف للتكليف أو غير المؤدى الى الالغاء، و ذلك لا يلزم منه ما ذكرتم، لانهما حينئذ يكونان مقربين كالحدود و التعزيرات، [فيجوز حينئذ وقوع المنكر و عدم المعروف كما جاز مع الحدود و التعزيرات].

الرابع: فى شرائطهما و قد ذكر المصنف منها ثلاثه:

الاول: علم الامر و الناهى بكون ما يأمر به أو ينهى عنه معروفا أو منكرا.

و الالجاز العكس فيقع المنكر و يرتفع المعروف، و هو باطل.

الثانى: تجويز التأثير و الالزم العبث بالامر و النهى، و هو قبيح.

الثالث: عدم حصول مفسده بالنسبه الى الامر و الناهى، أو غيره ممن لا يستحق ذلك، و الالزم حصول مفسده أعظم من ذلك، أى من ترك المعروف و فعل المنكر.

الخامس: فى محل وجوبهما، و اختلف فى ذلك: فقال شيخنا أبو جعفر (رحمه الله تعالى): أنه على الاعيان. و قال السيد و المصنف: أنه على الكفايه.

و استدل الشيخ بوجوه.

الاول: أن جهه الوجوب عامه بالنسبه الى كل مكلف، فيكونان واجبين على الاعيان.

الثانى: أنهما واجبان عليه (صلى الله عليه و آله) بقوله تعالى خُذِ الْعَفْوَ و أْمُرْ بِالْعُرْفِ ۗ ۱ و دليل التأسى به (صلى الله عليه و آله).

الثالث: ظاهر قوله تعالى كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (١).

الرابع: قوله عليه السلام: «لتأمرن بالمعروف و لتنهين عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم و يدعو خياركم فلا يستجاب لهم» (٢).

و استدل السيد و المصنف: بأن الغرض وقوع المعروف و ارتفاع المنكر فبعد حصولهما من واحد فوجوبهما على غيره عبث. و فيه نظر: فان للشيخ أن يقول: لا نسلم أن الغرض هو ذلك لا غير، لجواز أن يكون الغرض مع ما ذكرتم حصول الثواب للامر و الناهي بالقصد الى وقوعهما، سلمنا لكن ليس الكلام في وجوبهما بعد الوقوع، اذ من شرطهما كونهما مما يتوقعان في المستقبل، لان الامر بالماضي و النهي عنه عبث، بل الكلام فيما قبل الوقوع، و على هذا لا يلزم العبث.

### الفصل الثالث عشر: مباحث المعاد

#### إشارة

قال: الفصل الثالث عشر- في المعاد: و فيه مباحث.

أقول: لما فرغ من المباحث المتعلقة بالاعتقاد، شرع في أحوال المكلفين بعد موتهم، و في حصول أثر ذلك الاعتقاد وجودا و عدما، فان الدنيا دار اكتساب و الآخرة دار الجزاء.

و«المعاد» مفعول من العود، و هو اسم لزمان العود أو مكانه، و المراد [هنا] الوجود الثاني للاشخاص الانسانية بعد موتها لاخذ الحق منها أو ايفائه

ص: ٣٨٥

١- (١) سورة آل عمران: ١١٠.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١١/٣٩٤ ح ٤.

و لما توقف ذلك على معرفه الاشخاص الانسانيه-اذ الحكم على الشئ بدون تصوره محال-قدم البحث عن ماهيه الانسان ما هي؟.

## البحث الاول: تحقيق حول حقيقه الانسان

قال: البحث الاول-في حقيقه الانسان:اختلف الناس في ذلك اختلافا عظيما،و تعددت مذاهبهم و اضطربت آراؤهم في ذلك.و قد بينا أكثر حججهم في كتاب«المناهج»،و استقصينا ما بلغنا من أقاويل العلماء في ذلك في كتاب «النهايه».و لنقتصر في هذا المختصر على المشهور،و هو مذهبان:

الاول: ما ذهب إليه أكثر المتكلمين:من أن الانسان عباره عن أجزاء أصلية في البدن من أول العمر الى آخره،لا- يتطرق إليها الزيادة و النقصان.

و الثاني: مذهب الاوائل:و هو أن الانسان عباره عن جوهر مجرد متعلق بهذا البدن تعلق العاشق بمعشوقه.

و استدل الاولون:بأن كل عاقل يحكم على ذاته بالعقل و الاتصاف بالعوارض النفسانيه من غير أن يشعر بذلك المجرد.

و احتج الآخرون:بأن هاهنا معلومات غير منقسمه،فالعلم بها غير منقسم فمحل العلم غير منقسم،و كل جسم و[كل] (1)جسماني منقسم.ينتج:أن محل العلم ليس جسما و لا جسمانيا.

فهنا أربع مقدمات:

الاولى: ثبوت المعلوم غير منقسم (2)،و هو ظاهر فانا نعلم واجب الوجود تعالى،و هو غير منقسم.و لان المعلوم ان كان بسيطا فهو غير منقسم[فقد ثبت

ص: ٣٨٤

١- (١) لم تثبت في «ن».

٢- (٢) في المطبوع من المتن:المنقسم.

المطلوب] (1) و ان كان مر كبا استحال معرفته الا بعد معرفه البسائط، و لانّ النقطه و الوحده و الآن معلومات و غير منقسمه، فقد ثبت المطلوب.

الثانيه: أن العلم بهذه المعلومات غير منقسم، لانه لو انقسم لكان جزؤه اما أن لا يكون علما، أو يكون علما بذلك المعلوم، أو بجزء ذلك المعلوم، و الاقسام الثلاثه باطله:

أما الاول: فلان عند اجتماع الاجزاء ان لم يحصل أمر زائد لم يكن العلم علما، و ان حصل كان التركيب في قابل العلم أو فاعله لا فيه.

و أما الثاني: فلاستلزامه المساواه بين الجزء و الكل، و هو محال.

و أما الثالث: فلاستلزامه انقسام المعلوم، و قد فرض غير منقسم.

الثالثه: أن محل العلم غير منقسم، لانه لو انقسم فان كان حالا- في جزء منه نقلنا الكلام إليه، و ان حل في كل جزء لزم انقسام العلم، و قد فرض غير منقسم، أو حلول العرض الواحد في محال متعدده، و هو محال.

الرابعه: أن كل جسم و[كل] جسماني منقسم، و هو بناء على نفى الجزء الذي لا يتجزى.

و الاعتراض: أما المقدمه الاولى فمسلمه. و أما الثانيه فممنوعه، لاستلزامه نفى الماهيات المركبه، و نمنع كون التركيب في القابل و الفاعل خاصه على تقدير حصول الزائد، و نمنع المساواه في الحقيقه على تقدير المساواه في التعلق.

و الثالثه أيضا، لانتقاضها بالوحده و الاضافه. و الرابعه أيضا، و قد تقدم بيانها.

أقول: اختلف الناس في ماهيه الانسان اختلافا عظيما، و اضطربت آراؤهم في ذلك اضطرابا جسيما، و يرجع اختلافهم الى أن الانسان اما جسم أو جسماني، أو لا جسم و لا جسماني على سبيل المنع من الخلو.

ص: ٣٨٧

القسم الاول: أن يكون جسماً، و اختلف فى ذلك الجسم ما هو؟:

فقال جماعه من المعتزله كأبى على و ابنه أبى هاشم و غيرهما: انه هذا الهيكل المحسوس المشاهد المشار إليه المخبر عنه و به قال السيد المرتضى.

و قال قوم: انه الجزء النارى.

و قال قوم: انه الجزء الهوائى. و قال قوم: انه الجزء المائى. و قيل: انه الدم. و قيل: انه الاخلاط الاربعه.

و قيل: هو الروح، و هو مركب من بخاريه الاخلاط و لطيفها، مسكنه الاعضاء الرئيسيه التى هى القلب و الدماغ و الكبد، و منها ينفذ فى العروق و الاعصاب الى سائر الاعضاء. و قيل: انه النفس التى فى الانسان.

و قال النظام: هو جسم لطيف فى داخل البدن [سار فى أعضائه، فاذا قطع منه عضو تقلص الى داخل البدن] فان قطع (1) بحيث ينقطع ذلك الجسم اللطيف مات الانسان، و هو قريب من مذهب المتكلمين.

و قال المحققون كأبى الحسين البصرى و غيره: انه عباره عن أجزاء أصلية فى البدن باقيه من أول العمر الى آخره، لا يتطرق إليها الزيادة و النقصان، و اختاره المصنف فى بعض تصانيفه، و الفاضل كمال الدين ميثم البحرانى و غيرهما، و هو أقوى ما قيل فى هذا الباب.

القسم الثانى: أن يكون جسمانياً، و اختلف فيه: فقال ابن الراوندى: انه جزء لا- يتجزى فى القلب. و قيل: هو المزاج المعتدل الانسانى، و هو كفيته متوسطه تحصل من تفاعل الكيفيات البسيطة المتضاده. و قال قوم: انه الحياه.

و قيل: هو تخاطيط الاعضاء و تشكل الانسان الذى لا يقصر (2) من أول عمره.

ص: ٣٨٨

١- (١) فى «ن»: انقطع.

٢- (٢) فى «ن»: لا يتغير.

الى آخره.

القسم الثالث: أن لا- يكون جسما و لا- جسمانيا، بل جوهر مجرد غير متحيز و لا حال فى المتحيز، متعلق بهذا البدن ليس تعلق الحول فيه، بل تعلق التدبير له، كتعلق العاشق بمعشوقه و الملك بمدينته. و هو مذهب جمهور الفلاسفة، و من المتكلمين أبو القاسم الراغب و معمر (1) بن عباد السلمى من المعتزلة و الغزالى من الاشاعره و أبو سهل بن نوبخت و المفيد محمد بن محمد بن النعمان من الاماميه و المحقق الطوسى (رحمهم الله).

و المشهور هو هذا المذهب و مذهب ال-جزاء الاصلية، اذ ما عدا هذين المذهبين منها ما هو غير مشهور و منها ما هو ظاهر البطلان، فلنذكر ما احتج به أهل هذين المذهبين فنقول:

احتج القائلون بالاجزاء: بأنه لو كان الانسان عباره عن المجرد لما أمكن الحكم عليه بدون معرفه المجرد، و اللازم باطل فالملزوم مثله. أما الملازمه:

فلاستحاله الحكم على الشىء مع الجهل به.

و أما بطلان اللازم: فلاننا نحكم على ذواتنا بالافعال، كالمجىء و الذهاب [و التأثير] أو التأثر و غير ذلك، و نحكم عليها بالصفات النفسانيه كالقدره و العلم و الادراك و الذكاء و الشجاعه و السخاء و غير ذلك من الصفات أحكاما صادقه مع عدم شعورنا بالمجرد، فلو كان الانسان عباره عن المجرد لما أمكن حصول تلك الاحكام حال الجهل به و هو ظاهر.

و هذا الدليل على تقدير تمامه يدل على نفى المجرد لا غير، و لا يدل على نفى باقى الاقوال فيفتقر الى تميم.

فنقول: أما ما عدا القول بالهيكل فيدل على بطلانها قياس هكذا من الشكل

ص: ٣٨٩



الثانى: لا شىء مما ذكره يرجع إليه شىء مما ذكرنا من الاحكام، و كل انسان يرجع إليه تلك الاحكام، ينتج: لا شىء مما ذكره بانسان، و هو المطلوب، و المقدمتان ظاهرتان.

و اما الهيكل المحسوس فيدل على بطلانه هو أنه يتغير و يتبدل و يزيد و ينقص، و الانسان فى جميع الاحوال واحد، فلا يكون هذا الهيكل بأجمعه. ثم هذا الهيكل يشتمل على أجزاء تتبدل و تتغير و أجزاء لا- يتبدل و لا- يتغير، فليس الانسان عبارته عن الاول، لما قلناه فى الهيكل، فيكون عبارته عن الثانى، و هو المطلوب.

و احتج الفلاسفة و من قال بمقالتهم: بأن الانسان يعلم معلومات غير منقسمه، فيكون علمه بها غير منقسم، فمحل علمه غير منقسم، و كل جسم و جسمانى منقسم، ينتج: أن محل العلم الذى هو الانسان ليس جسمًا و لا جسمانيًا، و هو المطلوب.

فقد اشتمل هذا الدليل على أربع مقدمات لا بد من بيانها بالبرهان:

المقدمه الاولى: أن هاهنا معلوما غير منقسم و هو ظاهر لوجوه:

الاول: أن واجب الوجود معلوم، و هو غير منقسم.

الثانى: المعلوم اما أن يكون له جزء أولا، فان كان الثانى فهو بسيط، فيكون غير منقسم، و ان كان الاول فيستحيل معرفته الا بعد معرفه أجزاءه، اذ الجزء سابق على الكل فى الوجودين، و ذلك الجزء غير منقسم، فيكون هناك معلوم غير منقسم.

الثالث: أن الخط موجود بالاتفاق، و النقطه طرفه و هى غير منقسمه بالاتفاق، و هى معلومه فيكون هناك معلوم غير منقسم.

الرابع: أن الوحده متصوره، و هى غير منقسمه، فيكون هناك معلوم غير منقسم.

المقدمه الثانيه: أن العلم بغير المنقسم يجب أن يكون غير منقسم، و ذلك

لانه لو انقسم لكان كل جزء من أجزاءه، اما أن يكون علما بذلك المعلوم، أو بشيء من أجزائه، أو لا يكون علما بذلك المعلوم و لا بشيء من أجزائه، و الاقسام الثلاثة [بأسرها] باطله، و هي لازمه على تقدير كونه منقسما، فلا يكون منقسما، و هو المطلوب.

أما بطلان القسم الاول: و هو أن يكون ذلك الجزء علما بذلك المعلوم، فلاّنه يلزم منه مساواه الجزء للكل، و هو محال، اذ الجزء مغاير لكله، و هو ظاهر.

و أما الثاني: فلاستلزامه ثبوت الجزء لذلك المعلوم الذى فرضناه غير منقسم، و هو محال.

و أما الثالث: فلانه اذا لم يكن علما بذلك المعلوم و لا بشيء منه، فعند اجتماع الاجزاء اما أن يحصل أمر باعتباره يحصل العلم بذلك المعلوم أو لا، فان كان الثانى لم يكن ما فرضناه علما بذلك المعلوم علما به، لان أجزاءه ليست علما به و لم يحصل أمر آخر يقتضى العلم به، فلم يكن حينئذ علما به أصلا، و الفرض أنه علم، هذا خلف. و ان كان الاول كان ذلك الحاصل هو العلم بالحقيقه، اذ الوقوف على المعلوم انما يحصل (1) به و التركيب الذى فرض يكون اما من قابل العلم ان كان ذلك الزائد قائما بالاجزاء، أو فاعله ان كان حاصلًا من الاجزاء، و الفرض أن التركيب فى العلم، هذا خلف.

المقدمه الثالثه: أن محل ذلك العلم الغير المنقسم يجب أن يكون غير منقسم، لانه لو انقسم لكان العلم اما أن لا يكون حالا فى شيء من أجزاءه، و هو خلاف الفرض، أو يكون حالا- فى واحد من أجزاءه و ننقل الكلام إليه و نقول كما قلنا فى الاول و يتسلسل، أو يكون حالا بتمامه فى كل واحد واحد من

ص: ٣٩١

١- (١) فى «ن»: حصل.

أجزاءه، فيلزم حلول العرض الواحد في المحال المتعدده، أو يكون بعضه حالاً- في بعض أجزاء محله و البعض الآخر في باقى أجزاء محله، فيلزم انقسام ما فرض غير منقسم، هذا خلف.

و الحاصل أنه لو لم يكن محل العلم غير منقسم، لزم اما خلاف الفرض، أو التسلسل، أو كون العرض الواحد في محال متعدده، أو فرض ما ليس بمنقسم منقسماً، و الاقسام الاربعه باطله، و هى لازمه على تقدير انقسام المحل، فلا- يكون منقسماً، فيكون غير منقسم، و هو المطلوب.

المقدمه الرابعه: أن كل جسم و جسمانى فهو منقسم، و هو بناء على نفي الجزء الذى لا يتجزى، و قد تقدم الاستدلال عليه.

و الاعتراض على هذا الدليل هو أن نقول: أما المقدمه الاولى فمسلّمه.

و أما الثانيه فممنوعه، أما أولاً فلانا نختار أن ذلك الجزء يكون علماً بذلك المعلوم. و قوله «يلزم مساواه الجزء للكل» قلنا: أى شىء يعنى بلزوم المساواه؟ المساواه فى الحقيقه أو فى التعلق؟ ان أردت الاول فممنوع، و ان أردت الثانى فمسلّم، لكن لا- يلزم منه المحال، اذ لا يلزم من المساواه فى التعلق المساواه فى كل وجه لا بد له من دليل.

و أما ثانياً فلانا نختار أن كل واحد من أجزاءه ليس علماً بذلك المعلوم، لكن عند اجتماع الاجزاء يحصل العلم، و ما ذكرتموه من دليل ابطاله باطل بالضروره، اذ يلزم منه نفي الماهيات المركبه بأسرها.

و بيانه أن نقول: لا- شىء من الحيوان بمركب، لانه لو كان مركباً لكان كل واحد من أجزاءه اما أن يكون حيواناً أولاً، فان كان الاول لزم مساواه الجزء للكل، و ان كان الثانى فاما أن يحصل عند الاجتماع أمر باعتباره يكون أولاً، ان كان الاول لزم أن يكون التركيب فى قابل الحيوان أو فاعله لا فيه، و ان كان

الثانى لم يكن ما فرضناه حيوانا حيوانا هذا خلف، فيلزم انتفاء ماهيه الحيوان من البين، و هو باطل ضروره (1)، على أن قوله «يلزم التركيب فى القابل و الفاعل لا غير» ممنوع، بل التركيب فى الماهيه المركبه الحاصله عند اجتماع الاجزاء.

و أما المقدمه الثالثه فلانا نختار أنه قائم بمجموع الاجزاء، و لا يلزم انقسامه الا اذا حل فيه على سبيل السريان، و هو ممنوع فعليكم بيانه، على أنا نقول:

هو قائم به كقيام النقطه و الوحده و الاضافه بمحالتها المركبه عندهم.

و أما المقدمه الرابعه فممنوعه أيضا، لانها مبنيه على نفى الجزء، و قد تقدم دليلنا على اثباته.

### البحث الثانى: تحقيق حول اعاده المعدوم

قال: البحث الثانى- فى اعاده المعدوم: اختلف الناس هنا، فمنعه المحققون، و أثبتته الآخرون:

أما الاولون: فقد احتجوا بأن ما عدم لم يبق له هويه حتى يصح الحكم عليها بالامكان، و لانه لو أعيد لا عيد مع وقته فيكون مبتدأ معادا [معا] (2) و لا انتفاء امتيازته عن مثله لو وجد.

و أما الآخرون: فقد احتجوا بأنه ممكن الوجود و العدم، لا تصاف ماهيته بهما، فيكون قابلا- لهما. و مع عدمه لا- يخرج عن الامكان، لاستحاله انتقال الشىء من الامكان الى الامتناع.

و قد بحثنا عن كلام الفريقين فى كتاب «النهايه». و المعتمد ادعاء الضروره على الحكم الاول.

ص: ٣٩٣

---

١- (١) فى «ن»: بالضروره.

٢- (٢) لم تثبت فى المطبوع من المتن.

أقول: اختلف الناس فى أن الشىء اذا عدم عدما محضا بحيث لم يبق له هويه فى الخارج أصلا هل يمكن اعادته بعينه مع جميع عوارضه و مشخصاته التى كان بها شخصا معينا أم لا؟ فذهب مشايخ المعتزله القائلون بثبوت المعدوم الى أن ذلك ممكن، بناء منهم على أن ماهيته ثابتة حاله العدم، فاذا وجد حصل له صفة الوجود، فاذا عدم مره أخرى لم تبطل ذاته المخصوصه، و انما زالت عنه صفة الوجود لا غير، و ذاته باقيه له فى الحالين.

و قالت الاشاعره: بعدمه، لانه قد بطلت ذاته و صار نفيا محضا، لكنه يمكن اعادته بعينه لما يأتى من دليلهم.

و قالت الحكماء و المحققون من المتكلمين كأبى الحسين البصرى و محمود الخوارزمى و غيرهما: بامتناع اعادته بعينه، و اختاره المحقق الطوسى و المصنف و استدلوا بوجوه:

الاول: أن ما عدم فقد انتفت هويته، بحيث لم يبق له ما [يمكن أن] يشار إليه و يحكم عليه بصحة العود، و تحقق ماهيه الشىء شرط فى امكان الحكم عليه و صحه الاشاره إليه.

و فيه نظر: فان الحكم عليه بامتناع العود حكم عليه، فيلزم التناقض.

الثانى: أنه لو صح اعاده المعدوم لزم اجتماع المتقابلين، و اللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمه: أنه لو أعيد لا عيد مع جميع مشخصاته و عوارضه التى من جملتها زمانه الذى كان عليه قبل العدم، و لو كان كذلك لكان مبتدأ بذلك الاعتبار و معادا باعتبار آخر، و هو وجوده بعد اعادته ثانيا، فيكون مبتدأ معادا [معا] فيلزم الجمع بين المتقابلين، و هو محال بالضروره.

و فيه نظر: فانه انما يكون مبتدأ لو وجد مع الوقت فى ذلك الوقت، و ذلك محال.

الثالث: أنه لو أعيد لما حصل امتيازته عن مثله، و اللازم باطل لان عدم الامتياز بين الاثنين محال، فالملزوم و هو اعادته بعينه محال أيضا و هو المطلوب.

بيان الملازمه: أنا اذا فرضنا سوادين أحدهما معادا و الاخر مبتدأ و وجدا معا، لم يقع بينهما فرق فى الماهيه و لا المحل و لا غير ذلك من المميزات، إلا كون أحدهما كان موجودا ثم عدم و الاخر لم يسبق عدمه وجوده، لكن هذا الفرق باطل، لامتناع تحقق الماهيه فى العدم، فلا يمكن الحكم عليها بانها هى حاله للعدم.

و فيه نظر: فان التمييز فى الخارج لا يستدعى التمييز عندنا، و التميز الخارجى فى نفس الامر حاصل، و هو كاف فى تحقق الاثنينيه.

احتجت الاشاعره على امكان اعادته: بأنه لو لا ذلك لزم انقلاب الحقيقه و هو محال، و بيان اللزوم (1): أن ماهيته قبل العدم قابله للوجود و العدم، لاتصافها بالوجود تاره و بالعدم أخرى، فيجب أن يكون كذلك بعدم العدم، و الا لزم انتقاله (2) من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى، و هو انقلاب الحقيقه.

و فى هذا [أيضا] نظر: و ذلك لان الحكم بامتناع وجوده انما هو حكم بامتناع الوجود المقيّد بكونه بعد العدم، و ليس ذلك الامتناع للذات و لا لامر عارض يفارقها، بل ذلك لامر لازم للذات، و هو كونه بعد العدم، و لا يلزم من ذلك انتقالها من الامكان الى الامتناع.

قال المصنف (رحمه الله): و قد بحثنا عن كلام الفريقين فى كتاب النهايه و نحن لم يتفق لنا الوقوف على ذلك الكتاب، لكننا ذكرنا على أدله الفريقين ما اتفق لنا العثور عليه من فوائده فى غير ذلك الكتاب. ثم انه (رحمه الله و جزاه

ص: ٣٩٥

١- (١) فى «ن»: الملازمه.

٢- (٢) فى «ن»: انقلابه.

عن طلبه العلم خيرا)قال:المعتمد ادعاء الضروره على الحكم الاول،أعنى امتناع اعادته بجميع عوارضه و مشخصاته التى بها صار شخصا بعينه،و هو ظاهر.

## البحث الثالث: صحه عدم العالم

### اشاره

قال: البحث الثالث- فى صحه عدم العالم:خلافًا للفلاسفه و الكراميه، لانه محدث فيكون ماهيته قابله للوجود و العدم بالضروره.و لان استحاله العدم لو كان لذاته كان واجبا لذاته،هذا خلف،و الا ثبت المطلوب.

أقول: اختلف الناس فى صحه عدم العالم:فقال طائفه من الحكماء:انه يمتنع (1)عدمه لذاته،لانه واجب الوجود عندهم.

و قال قوم:انه يصح عدمه بالنظر الى ذاته،لكنه يمتنع نظرا الى غيره، و هو أنه مستند الى عله واجبه قديمه،و دوام العله تستلزم دوام المعلول.

و قد تقدم بيان بطلان هذين القولين.

و قال الكراميه:يمتنع عدمه لما يأتى من دليلهم.

و قال جمهور المسلمين:انه يصح عدمه لذاته،و هو الحق.و استدل المصنف عليه بوجهين.

الاول: ان العالم محدث،و كل محدث يجوز عدمه.أما الصغرى فقد تقدمت و أما الكبرى فلان المحدث هو الموجود المسبوق بالعدم،فتكون ماهيته متصفه بهما،فيصح تواردهما عليها،و هو المطلوب.

الثانى: لو امتنع عدمه لكان ذلك الامتناع اما لذاته،فيكون واجبا لذاته،

ص: ٣٩٦

---

١- (١) فى «ن»:ممتنع لذاته.

فيلزم انقلاب الحقيقه من الامكان الى الوجوب و هو محال، أو لا لذاته فيكون جائز العدم بالنظر الى ذاته و هو المطلوب.

### لا يلزم من جواز عدم العالم وقوع عدمه

قال: و هل يعدم أم لا؟ منع منه أبو الحسين و أتباعه، و الا لم يعد، لاستحاله اعاده المعدوم عنده، بل انما تتفرق أجزاءه. و من جَوَز اعاده المعدوم حكم بعدمه، لقوله تعالى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (١). و تأوله أبو الحسين بالخروج عن الانتفاع.

أقول: لا يلزم من جواز عدم العالم وقوع عدمه، لان جواز عدم الشيء لا ينافي دوام وجوده، و لذلك اختلف القائلون بجواز عدم العالم في أن ذلك الجائز هل يقع أم لا؟ فقال أبو الحسين البصرى و من تابعه فى القول بعدم صحه اعاده المعدوم: ان ذلك الجائز لا يقع. و قال المجوزون: ان ذلك يقع.

احتج أبو الحسين بأنه لو عدم لامتنع اعادته، و اللازم باطل فالملزوم مثله أما الملازمه: فلامتنع اعاده المعدوم، و أما بطلان اللازم: فللاجتماع على وجوب المعاد و لذلك فسّر أبو الحسين الاعدام الوارد بلسان الشرع بتفرق الاجزاء و خروجها عن الانتفاع.

و احتج المجوزون بوجوه:

الاول: قوله تعالى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ و لا يكون هالكا اذا عدم.

الثانى: قوله تعالى هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ (٢) و انما يكون أولا اذا كان

ص: ٣٩٧

١- (١) سورة القصص: ٨٨.

٢- (٢) سورة الحديد: ٣.



موجودا و لا موجود غيره، و انما يكون آخرا اذا كان موجودا و لا موجود معه.

الثالث: قوله تعالى كَلَّمْ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنَّ (١) أى معدوم، و ليس المراد الاخبار عن الماضى، لانه معلوم من دليل حدوثها فيراد المستقبل.

الرابع: قوله تعالى: كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ (٢) و لما كان الابتداء عن عدم محض فكذا الاعاده، و الا لما صح التشبيه.

أجاب أبو الحسين و أتباعه عن الاولى: بأن المراد هالك بالنظر الى ذاته من حيث امكانه الذاتى، و هو لا ينافى استمرار وجوده. أو يكون المراد بالهلاك الخروج عن الانتفاع، و الميت لا ينتفع به [و هو الحق].

و عن الثانيه: أن الآيه ليس فيها شىء من أدوات العموم، فجاز أن يراد بها أول الاحياء و آخرهم. أو نقول: جاز أن يراد هو الاول بحسب الذات و الاستحقاق لا بالزمان، لان أهل الجنة مؤبدون (٣) قطعاً، فلا يكون آخر بالنسبه إليهم. و قد قيل: ان معنى كونه أولاً أى مبدء لكل شىء، و آخرا أى غايه لكل شىء.

و عن الثالثه: أن المراد بالفناء الموت.

و عن الرابعه: أن التشبيه أعم من أن يكون من جميع الوجوه أو من بعضها و العام لا يدل على الخاص.

و اعلم أن الاجماع انما انعقد على وجوب اعاده من له حق أو عليه حق،

ص: ٣٩٨

١- (١) سورة الرحمن: ٢٦.

٢- (٢) سورة الأنبياء: ١٠٤.

٣- (٣) فى «ن» مخلدون.

فجاز أن يقال في حق المكلف بالتفريق و في غيره بالعدم المحض، لعدم محذور يلزم من ذلك، هذا ان قلنا بامتناع اعاده المعدوم.

### كيفية اعدام الاجسام

قال: و الحق جواز استناد الاعدام الى الفاعل لا الى ضد هو الفناء و لا الى نفى فعل البقاء، لما تقدم من بطلانها.

أقول: اختلف القائلون بعدم الاجسام في كيفية اعدامها، و يرجع حاصل الاقوال الى أن الاعدام: اما بالفاعل، أو بطريان الضد، أو بانتفاء الشرط. و وجه الحصر أن المعدوم: اما بذاته، أو بواسطة، و الواسطه اما وجوديه أو عدميه.

فالاول هو الاعدام بالفاعل، و قد قال به القاضى أبو بكر في أحد قولييه، و قريب منه قول أبي الهذيل، فانه قال: ان اعدامه بأن يقول له «افن» فيفنى، كما أن ايجاده بأن قال له «كن» فيكون. و قال النظام: ان الاجسام غير باقيه، فاذا أراد الله عدمها لم يوجد لها بعد عدمها.

و الثانى هو الاعدام بطريان الضد، و قال به أبو على الجبائى و ابنه أبو هاشم، فانهما قالوا: ان كيفية الاعدام هو أن يخلق الله تعالى عرضا يسمى «الفناء» اذا وجد عدمت الجواهر بأجمعها و لا يبقى زمانين، الا أن أبا على قال: ان بإزاء كل جوهر فناء. و أبا هاشم قال: ان فناء واحدا يكفى في عدم الجواهر. ثم ان الاعراض تعدم بانتفاء الجواهر، لانها شرطها، و قد تقدم القول على هذا الكلام.

و الثالث هو الاعدام بانتفاء الشرط، و اختلف القائلون به فيه: فقالت الاشعريه: الاعراض غير باقيه، و أن الله تعالى يجدد خلقها في كل آن، و اذا لم يخلق الاعراض التى هى شرط فى الجواهر تعدم الجواهر. و قال القاضى فى

قوله الثانى أن تلك الاعراض هى الـكوان. وقال محمود الخياط و امام الحرمين: ان الجواهر تحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض، فاذا لم يخلق أى نوع كان عدم الجواهر. وقال الكعبى و بشر: ان العرض الذى هو شرط فى وجود الجوهر هو البقاء، فاذا لم يخلق الله تعالى البقاء عدم الجوهر، الا أن بشرا يقول: ان ذلك البقاء قائم لا فى محل. و الكعبى يقول: قائم فى محل.

و المصنف (رحمه الله) اختار أن الاعدام بالفاعل المختار، و أبطل القولين الاخيرين:

أما الثانى فلما تقدّم فى باب الاعراض من نفي الفناء و ما يردّ على القول به.

و أما الثالث فلوجه:

الاول: ما تقدم من بقاء الاعراض.

الثانى: أن العرض مفتقر الى الجوهر، فلو افتقر الجوهر فى وجوده إليه دار.

الثالث: أن الكلام فى عدم الشرط كالكلام فى عدم المشروط اما بالفاعل و قد أبطلوه، أو بالضد و قد أبطلناه، أو بانتفاء الشرط فيتسلسل، أو يدور و هما باطلان.

الرابع: أن البقاء أمر عقلى لا- عرض وجودى، و على تقدير تسليمه لا- يعقل وجوده عاريا عن المحل، و الـلما كان عرضا بل جوهرًا، فوجوده فى المحل يستلزم الدور المحال كما تقدم.

قالت الكراميه: و الاعدام بالفاعل لا يجوز أيضا، لان العدم لا يفعل، لان المؤثر لا بد أن يكون أثره وجودًا، اذ لو كان عدما لم يكن مؤثرًا، لانه لا فرق

ص: ٤٠٠

بين قولنا فعل العدم، و بين قولنا لم يفعل، و اذا كان وجودا فاما أن يستلزم عدم الجوهر أولا، و الاول هو الاعدام بالضد و قد تقدم بطلانه. و الثانى لم يكن أعداما بل ايجادا و لا نزاع فيه.

قلنا: معنى الاعدام عدم التأثير فى الوجود أو بقاءه، لا التأثير فى العدم، لان انقطاع تأثير الوجود مستلزم للعدم. و قولكم «لا فرق بين فعل العدم و بين لم يفعل» قلنا: ممنوع، بل الفرق حاصل، و ذلك لان مفهوم فعل العدم تجدد العدم بعد الوجود، و مفهوم لم يفعل بقاء العدم على ما كان، فظهر الفرق.

### جواز انخراق الافلاك و انتشار الكواكب

قال: و يجوز انخراق الافلاك و انتشار الكواكب، لانهما ممكنه محدثه، و هو واقع لاخبار الصادق عليه السلام به.

اقول: خرق الافلاك و انتشار الكواكب جائزان واقعان، خلافا للفلاسفه.

لنا على الجواز: أنها ممكنه فيجوز عليها العدم و زوال الصوره التركيبيه و هو المطلوب، و لانها محدثه فيكون تأليفها حاصلًا بعد العدم، فتكون ماهيتها قابله للوجود و العدم، و لا نعى بالانخراق و انتشار إلا زوال التأليف الحاصل بين هذه الاجزاء المركبه. و أما الوقوع فالنقل متواتر به كقوله تعالى إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ (١) إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ وَ إِذَا الْكُوكَبُ انْتَبَرَتْ (٢) و غير ذلك من الآيات، و هو كثير.

ص: ٤٠١

١- (١) سورة الانشقاق: ١.

٢- (٢) سورة الانفطار: ١-٢.

## البحث الرابع: امكان خلق عالم آخر

قال: البحث الرابع- فى امكان خلق عالم آخر: و الخلاف مع الفلاسفه و الدليل (١) عليه انه لو امتنع لما وجد هذا العالم، لو جوب تساوى الامثال فى الاحكام. و للاجماع (٢). و لقوله تعالى أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ (٣) الآية.

و احتجاج الفلاسفه- بامكان الخلاء حيثئذ- ضعيف، لما تقدم من جوازه و تخصيص العناصر بأمكنتها باختياره تعالى.

أقول: يمكن أن يخلق الله تعالى عالما آخر مماثلا لهذا العالم من (٤) فلكياته و عنصرياته، بل عوالم آخر. خلافا للفلاسفه. و يدل على ما قلناه وجوه:

الاول: أنه لو امتنع وجود عالم آخر لامتنع وجود هذا العالم، و اللازم باطل قطعاً فكذا الملزوم. بيان الملازمه: أن ذلك الامتناع اما أن يكون لذاته أو لعارض، ان كان الاول لزم امتناع هذا العالم أيضا، لانه مماثلا له، و حكم المثليين فى الصحه و الامتناع واحد، و ان كان الثانى حصل المطلوب، لانه بتقدير زوال ذلك العارض يزول الامتناع، فيمكن وجود عالم آخر.

الثانى: اجماع المسلمين على ذلك، و هو ظاهر.

الثالث: تواتر النقل به كقوله تعالى أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ

ص: ٤٠٢

١- (١) فى المطبوع من المتن: لانه لو امتنع الخ.

٢- (٢) فى المطبوع من المتن: الاجماع.

٣- (٣) سوره يس: ٨١.

٤- (٤) فى «ن»: فى.

وَالْمَأْرُضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (١) و غير ذلك من الآيات. و جاز الاستدلال في هذه المسأله بالنقل، لعدم توقف صحه (٢) النقل عليها.

احتجت الفلاسفه بوجهين:

الاول: أنه لو أمكن خلق عالم آخر لزم امكان الخلاء، و اللازم باطل فكذا الملزوم. بيان الملازمه: أن العالم كره، لان الكريه هي الشكل الذي تقتضيه الطبيعه البسيطه، و ذلك لان فعل القوه الواحده في ماده الواحده فعل متساوي، و اذا كان كره فاذا وجد مثله يكون كره أيضا، فتتلاقى الكرتان فيحصل بينهما خلاء، و هو محال لما تقدم.

الثاني: لو أمكن خلق عالم آخر لزم أن يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان و هو باطل.

أما الملازمه: فلانا لو فرضنا أرضا أخرى وسط عالم آخر لزم أن تكون مساويه لهذه الارض في الحقيقه، فيكون لها ميل الى مكانها الطبيعي، و الا لما كانت مساويه، و حيث فرضت جزءا من ذلك العالم الاخر تكون خارجه عن هذا العالم و طالبه لذلك العالم طبعاً، فيكون لها مكانان طبيعيان. و أما بطلان اللازم: فلانه اذا حصل (٣) الجسم في أحد المكانين طبعاً يكون تاركا للآخر، فلا يكون المكانان طبيعيان، هذا خلف.

و الجواب عن الاول: بالمنع من الكريه، قوله «لانه الشكل الطبيعي و القوه الواحده فعلها متساوي» قلنا: نمنع الطبيعه على تقدير تسليمه، بل هو

ص: ٤٠٣

١- (١) سورة يس: ٨١.

٢- (٢) في «ن»: حجه.

٣- (٣) في «ن»: حل.

بفعل المختار، سلمنا، لكن جاز تعدد آثار القوه الواحده عند تكثر الآلات و الشروط غير ذلك، سلمنا لكن نمنع استحاله الخلاء، و قد تقدم دليل ثبوته.

و عن الثانى: بالمنع من احتياج الجسم الى طبيعه تقتضى تخصيصه بالمكان، بل بفعل الفاعل المختار، سلمنا لكن لم لا يجوز اختلاف طبيعتى الارضين فى العالمين، فلا تقتضى احدهما الا مكانها الذى فى عالمها. سلمنا تساوى الطبيعتين لكن لم لا يجوز تخصيص بعض طبائع الارض بأحد الامكنه لا- لمخصص، كاختصاص المدره المعينه بمكانها المعين لا لمرجح مع تساوى الامكنه الجزئيه من الارض بالنسبه إليها.

### البحث الخامس: وجوب انقطاع التكليف

قال: البحث الخامس فى وجوب انقطاع التكليف: لانه ان وجب ايصال الثواب الى مستحقه وجب القول بانقطاعه، لكن المقدم حق اجماعا، و لما بينا من حكمته تعالى، فالتالى مثله.

بيان الشرطيه: أنه لو لا انقطاعه لزم الاجراء، و هو ينافى التكليف.

و الحدود ليست ملجئه، لتجويز مستحقها عدم الشعور به. و تخيير النبى الاعرابى بين القتل و الاسلام الجاء، و حسن فى ابتداء التكليف لفائده دخوله فى الاسلام بعد الاستبصار، و امكان سماعه للادله، بخلاف ما لو بقى على كفره فانه يجوز أن لا يسمع أدله الحق فلا يحصل له الاستبصار، و اسلامه حينئذ لا يستحق به ثوابا.

أقول: أجمع المسلمون على وجوب انقطاع التكليف، بمعنى أنه ينتهى الى زمان لا يكون فيه أمر و لا نهى، بل فيه جزاء الطاعه و المعصيه، و هو المعبر عنه ب«يوم القيامه» و«يوم الحشر و الجزاء»، و الدليل على ذلك هو أن نقول:

كلما وجب ايصال الثواب الى مستحقه وجب القول بانقطاع التكليف، لكن المقدم حق فالتالى مثله. بيان حقيه المقدم وجهان:

الاول: الاجماع.

الثانى: ما تقدم من كونه تعالى حكيما لا يفعل قبيحا و لا يخل بواجب.

و أما بيان الشرطيه: أنه لو لا انقطاعه على ذلك التقدير لزم الاجاء و هو باطل لانه مناف للتكليف. بيان لزوم الاجاء: أن المكلف اذا علم حصول جزاء الطاعه لو فعلها فى تلك الحال، و حصول جزاء المعصيه أو ترك الطاعه لو صدر منه ذلك فى تلك الحال يكون مجبرا على ايقاع الطاعه و ترك المعصيه و هو باطل، اذ شرط استحقاق الثواب صدور الفعل عنه مختارا، و الا لا فرق بين صدوره منه و من غيره، فكان يجوز حينئذ ايصال الثواب الى غير المطيع و العقاب الى غير العاصى و هو باطل، فيكون التكليف منقطعا و هو المطلوب.

ان قيل: لا- نسلم أن الاجاء مناف للتكليف، و الا لما وقع فى الشريعه لكنه واقع، فلا يكون منافيا و هو المطلوب. و بيان وقوعه: أن المكلف اذا علم أنه اذا ترك الصلاه قتل، و اذا منع الزكاه قوتل، و اذا شرب جلد، و اذا زنى رجم، كان ذلك حاملا له على ايقاع الطاعه و ترك المعصيه، و هو عين الجاء الذى منعه.

قلنا: ليس حال الحدود و التعزيرات فى هذه الدار كحال الثواب و العقاب فى تلك الدار، و ذلك لان المكلف يجوز عدم شعور النبى و الامام به اذا ترك الطاعه أو فعل المعصيه، بخلاف الحال يوم القيامه، فان هذا التجويز غير حاصل لما تقرر من كونه تعالى عالما بكل المعلومات، و هو المتولى لجزاء المكتسبات.

ان قيل: هذا الجواب باطل بما تقرر من سيرته عليه السلام، و هو أنه كان



يخير الاعرابى بين الاسلام و القتل، و هو محض الالغاء، و لا يمكن أن يقال هنا أنه يجوز عدم الشعور.

قلنا: لا شك أن هذه الصورة الجزئية الجاء و هو حسن لا مطلقا، بل فى ابتداء التكليف، لاشتماله على مصلحه لا تحصل بدونه، و هو وقوف المكلف على أدله الحق و محاسن الاسلام، فيكون ذلك داعيا له الى دخوله فى الايمان مختارا اذ لو لم يدخل فى الاسلام و لم يعاشر المسلمين لا- لأمكن أن لا- يسمع أدله الحق، فيبقى على كفره، فحسن الالغاء حينئذ لاشتماله على هذه المصلحه لا مطلقا، و هو لطف من الشارع فى حق الكافر. و لما كان ذلك الاسلام معه الجاء لم يستحق به ثوابا، و لهذا قال تعالى  
قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قَلَّ لَمَّ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا ۚ اذ الثواب مشروط بالايمان المستند الى العرفان.

### البحث السادس: تحقيق حول اثبات المعاد البدنى و نقض أدله المخالف

قال: البحث السادس- فى اثبات المعاد البدنى: و الخلاف فيه مع الفلاسفه.

اعلم أن صحه المعاد البدنى يتوقف على أمرين: أحدهما: أنه تعالى قادر على كل مقدور. و الثانى: أنه تعالى عالم بكل معلوم، و لهذا كان الكتاب العزيز قد اشتمل على اثبات المعاد البدنى فى عدة مواضع، و كل موضع حكم فيه باثباته قررها بين هاتين المقدمتين.

أما افتقاره الى قدره فظاهر، اذ الفعل الاختيارى انما يصح بها.

و أما افتقاره الى العلم، فلان الابدان اذا تفرقت و أراد الله تعالى جمعها و جب أن يرد كل جزء الى صاحبه، و انما يتم ذلك بعلمه تعالى بالاجزاء و تناسبها بحيث لا يؤلف جزءا من بدن زيد مع جزء من بدن عمرو. و كذا ان جوزنا

اعاده المعدوم و قلنا أنه تعالى يعدم العالم بجملته.

و أما امكان الاعاده بعد هاتين المقدمتين فظاهر، لان جميع الاجزاء بعد تفريقها لا شك في امكانه، كالابتداء، وكذا ان جوزنا اعاده المعدوم.

و أما الوقوع: فيدل عليه السمع، فانا نعلم من دين محمد (صلى الله عليه و آله) وقوع المعاد البدنى و لا ناقد بينا أنه تعالى حكيم يوصل كل مستحق الى مستحقه، و لا بد من الاعاده.

احتجوا: بأن الاعاده ان وقعت في هذا العالم لزم التداخل، و ان وقعت في عالم آخر لزم الخلاء. و لان الانسان لو أكل مثله، فان أعيد المأكل الى بدن الاول ضاع الثانى، و بالعكس.

و الجواب عن الاول: أن التداخل انما يلزم لو بقى هذا العالم و كان ملاء، أما على تقدير عدمه أو ثبوت الخلاء فلا.

و عن الثانى: أن المأكل بالنسبه الى الاكل ليس من أجزائه الاصلية، فيعاد الى الثانى و لا يضيع أحدهما.

إذا ثبت هذا فاعلم أنه يجب عقلا اعاده من يستحق ثوابا عوضا على الله تعالى أو على غيره، لوجوب الانتصاف ممن يستحق عليه العوض. و سمعا اعاده الكفار و أطفال المؤمنين. و من عدا هؤلاء لا يجب اعادته.

أقول: لما فرغ من الامور التى هى كالمقدمات لثبوت المعاد، شرع فى بيانه (1) و اختلف فيه: فانكره الدهريه و الطبيعيون، و أثبتته معظم الحكماء و المليون، لكن اختلفوا فى ماهيته:

فعند الفلاسفه القائلين بتجرد النفس كافلاطون و أرسطو و أتباعهم كأبى نصر الفارابى و ابن سينا أنه نفسانى لا غير، و ان كان ابن سينا فى الشفاء جوز البدنى،

ص: ٤٠٧

و حكم بأن تفاصيله مستفاد من الشرع، لكنه منع منه في غيره من كتبه. و عند المتكلمين أنه البدني.

و جماعه من المحققين راموا الجمع بين الحكمة و الشريعة، و قالوا هو نفساني و بدني معاً، و هو غير بعيد من الصواب. و أما جالينوس فإنه توقف فيه، و ذلك لان الانسان عنده عبارة عن المزاج، و هو مما يعدم بالموت و المعدوم لا يعاد، و على تقدير أن يكون الانسان أمر (1) غير المزاج يجوزاً عادته، فلذلك توقف.

إذا تقرر هذا فاعلم أن المعاد البدني جائز واقع، أما جوازه فمبني على مقدمات:

الاول: ثبوت الجوهر [الفرد]، و قد تقدم برهانه، و ذلك لان الانسان لما كان عبارة عن الاجزاء الاصلية يكون اعادةها تجمعها بعد تفرقتها و تشتتها.

الثانية: ثبوت الخلاء، لان العالم لو كان كله ملاء لما صحت حركه بعض الاجزاء الى بعض عند التأليف و الاعاده، و قد تقدم دليله. و هاتان المقدمتان لم يذكرهما المصنف هنا، لكنه ذكرهما غيره كفخر الدين الرازي و كمال الدين ميشم و غيرهما.

الثالثة: كونه تعالى قادر على كل الممكنات، و قد تقدم دليله. و بيان توقفه على القدره لان الفعل الاختياري انما يقع بالقدره.

الرابعة: كونه عالماً بكل المعلومات الكليه و الجزئية، و قد تقدم أيضاً برهانه، و وجه توقفه عليه أنه لا بد فيه من تمييز أجزاء بدن كل شخص عن أجزاء بدن شخص آخر ليعاد الى كل شخص أجزاءه، فتوقفه عليه بين، و كذا ان جوزنا اعاده المعدوم لا بد أن يكون عالماً بأجزاء بدن كل شخص بما هي عليه

ص: ٤٠٨

١- (١) في «ن»: عبارة عن أجزاء.

حتى يعيدها على ذلك الوجه. و لتوقف المعاد على هاتين المقدمتين توقفا ظاهرا فانه سبحانه حيث ما تقرر المعاد البدني في القرآن بعدها (١) بين المقدمتين كقوله وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (٢) فقوله «الَّذِي أَنشَأَهَا» اشاره الى القدره، لاستلزام الانشاء ذلك، الى غير ذلك من الآيات، و هو معلوم لمن تدبر الكتاب العزيز و استقرأ آياته.

اذا تقرر هذه المقدمات فنقول: اما أن نقول بأن [جميع] الـاجزاء لم تعدم بل تفرقت الاجزاء فامكان اعاتنها بعد ثبوت هذه المقدمات ظاهر، لان جمعها بعد تشتتها و تفرقتها لا شك في امكانه كابتداء خلقها، فيكون تعالى قادرا عليه. و اما أن نقول بعدمها و امكان اعاده المعدوم فظاهر أيضا، فالامكان حاصل على التقديرين.

و أما وقوعه فلوجهين.

الاول: دلالة السمع المتواتر عليه، فانه معلوم بالضرورة من دين محمد (صلى الله عليه و آله).

الثاني: لما تقدم من حكمته تعالى و كونه لا- يخل بواجب، فيجب عليه ايصال كل حق الى مستحقه، و ذلك انما يكون بالمعاد، فالمعاد واجب.

احتجت الفلاسفة المنكرون للمعاد البدني بوجهين:

الاول: أنه لو صح اعاده الاجسام لزم اما التداخل أو الخلاء، و اللازم باطل بقسميه فكذا المقدم (٣). بيان الشرطيه: ان الاعاده اما تحصل في هذا

ص: ٤٠٩

١- (١) في «ن»: بعد هاتين.

٢- (٢) سورة يس: ٧٨.

٣- (٣) في «ن»: الملزوم.

العالم أو غيره، ان كان الاول لزم التداخل لانه ملاء و ان كان فى غيره لزم شكله كره،لما تقدم من أن الشكل الطبيعى هو الكره،فلو وجد كره أخرى،فيكون بينهما خلاء.

الثانى: لو صحت الاعاده لانتفت الاعاده،و اللزوم باطل فكذا الملزوم.

بيان الملازمه:لو أكل انسان انسانا آخر بحيث صارت أجزاء المأكول أجزاء الاخر (١)،فيوم القيامه اما يعاد تلك الأجزاء الى الاكل فيضيع المأكول،أو المأكول فيضيع الاكل،لكن تخصيص أحدهما بالاعاده ترجيح من غير مرجح و هو محال،فيكون المعاد محالا،و هو المطلوب.

و الجواب عن الاول:أنا نختار أنها فى هذا العالم،و التداخل انما يلزم لو بقى هذا العالم على حاله و كان ملاء،أما على تقدير عدمه كقوله تعالى يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتُ (٢)،أو على تقدير وجوده و يكون خلاء،كما قد دللنا عليه،فلا يلزم ذلك.

و عن الثانى:أنا قد بينا أن الانسان عباره عن الأجزاء الاصلية التى هى داخل هذا البدن،فالأجزاء المأكوله فضليه بالنسبه الى الاكل،و أصلية بالنسبه الى المأكول،فتعاد الى المأكول و لا- يلزم ضياع الاكل،لانها فضليه بالنسبه إليه فكلاهما يعاد،و هو المطلوب.

أما تقرير هذا فنقول:الاعاده واجبه اما عقلا و سمعا معا أو سمعا لا غير.

فالاول كل من له ثواب،فانه يجب اعادته لوجوب وصول حقه إليه،أو عوض اما عليه تعالى فلثلا يلزم الظلم المنفى عنه تعالى،أو على غيره فلو جوب الانتصاف.

ص:٤١٠

١- (١) فى «ن» للاكل.

٢- (٢) سورة ابراهيم:٤٨.

و الثاني هم الكفار و أطفال المؤمنين، فان السمع متواتر باعادتهم، و لا خلاف بين المسلمين فيه، و لكن لا دليل عقلى على وجوب اعادتهم. أما الكفار فلان استحقاق العقاب على المعصيه سمعى. و أما الاطفال فلعدم اشتراط الثواب بالنسبه إليه، لكنه تعالى وعد بيعتهم لقوله أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ (١) و كذا من عدا هؤلاء كاطفال الكفار و الوحوش لقوله وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ (٢) لكن أطفال الكفار لا يجوز معاقبتهم، و يجوز الانعام عليهم لعموم وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ (٣).

## البحث السابع: مباحث الوعد و الوعيد

قال: البحث السابع- فى استحقاق المطيع للثواب و المعاصى للعقاب:

و الثواب هو: النفع المستحق المقارن للتعظيم و الاجلال. و قد اختلف فى استحقاقه بالطاعة، فالذى عليه المعتزله ذلك، و نازع فيه الاشاعره و الكعبى و البلخى.

لنا: أن التكليف مشقه، فان لم يستلزم عوضا كان قبيحا، فذلك العوض ان صح الابتداء به كان توسط التكليف عبثا، فتعين الثانى.

احتجت الاشاعره: بأنه تعالى هو الحاكم، فلا يستحق عليه شىء. و بأن المرتد ان وصل إليه الثواب تضاد الاستحقاقان، و إلا خلت طاعته عن عوض.

و احتج البلخى: بأن نعم الله تعالى لا تحصى، فالشكر عليها يكون أبلغ

ص: ٤١١

١- (١) سورة الطور: ٢١.

٢- (٢) سورة الانعام: ٣٨.

٣- (٣) سورة الاعراف: ١٥٦.

ما يمكن، و هو العباده و التذلل، فلا يستعقب ثوابا، فان المؤدى لما وجب عليه لا يستحق به عوضا.

و الجواب: أن الوجوب ليس هو الشرعى، بل هو متعلق المدح. و المرتد لا يستحق ثوابا، لان شرط استحقاق الثواب الموافاه و لم تحصل.

لا يقال: الموافاه لو كانت شرطا لزم أن تكون العله انما تؤثر حال عدمها لا حال وجودها.

لانا نقول: الاستمرار على الطاعه هو الشرط، و هو المراد بالموافاه، لا عدم الحياه.

و قول البلخى ضعيف، فان الشكر هو الاعتراف بنعمه المنعم مع ضرب من التعظيم، و هو ضرورى للعقلاء، اذ يحكم كل عاقل بوجوب شكر المنعم بهذا المعنى أما كيفيه الشرائع فلا.

و أما استحقاق العاصى للعقاب بالمعصيه، فقد اتفق أهل العدل عليه، خلافا للاشاعره. لكنهم اختلفوا: فالمعتزله على أنه عقلى، و المرجئه و الاماميه على أنه سمعى.

احتجت المعتزله: بأن فعل العقاب لطف فيكون واجبا، أما المقدمه الاولى فلان المكلف اذا علم أنه متى عصى عوقب كان ذلك زاجرا له. و أما الثانيه فقد سلفت.

أقول: لما فرغ من بحث المعاد و بيان صحته شرع فى [بيان] الامور المرتبه على العود، و هى مباحث الوعد و الوعيد. و الوعد هو: الاخبار بوصول نفع، أو دفع ضرر الى الغير، أو عنه من جهه المخبر. و الوعيد هو: الاخبار بوصول ضرر، أو فوت نفع الى الغير من جهه المخبر، و ذلك النفع هو الثواب و الضرر هو العقاب.

و الثواب هو: النفع المستحق المقارن للتعظيم و الاجلال. فبقيد «الاستحقاق» خرج التفضل، و بقيد «اقتران التعظيم» خرج العوض.

و العقاب هو: الضرر المستحق المقارن للاستخفاف و الاهان. فبقيد «الاستحقاق» خرج الآلام الغير المستحقه كالمبتدأ بها، و بقيد «مقارنه الاستخفاف» خرج به ضرر مستحق لا يقارنه ذلك كالقصاص.

اذا تقرر هذا فاعلم أن في هذا البحث مسألتين:

الاولى: أن الثواب هل عله استحقاقه صدور الطاعه من العبد أم لا؟ فقالت المعتزله الا البلخي: نعم، و هو مذهب أصحابنا الاماميه. و قالت الاشاعره و البلخي: لا، بل ذلك فضل منه تعالى يتفضل به على عباده، ان شاء فعله و ان شاء تركه.

احتج أصحابنا و المعتزله: بأن التكليف مشقه و كل مشقه لا- عوض في مقابلتها تكون قبيحه غير جائزه من الحكيم، ينتج: أن التكليف من غير عوض قبيح غير جائز من الحكيم، و المقدمتان ضروريتان.

ثم ذلك العوض اما أن يمكن الابتداء به أولاً، فان كان الاول كان توسط التكليف عبثاً، و العبث قبيح غير جائز من الحكيم، و ان كان الثاني فهو المطلوب.

و النفع الذى لا يجوز الابتداء به هو الثواب و الطاعه فى استحقاق الثواب و انما قلنا أن الثواب لا يجوز الابتداء به لاشتماله على التعظيم، و التعظيم لمن لا يستحق قبيح، فان العقلاء يذمون من تعظيم الصبيان كتعظيم المشايخ و يسفهونه و ذلك دليل على قبحه و أيضاً فالنقل دل على ذلك كقوله جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١) و أمثاله.

ص: ٤١٣



الاول: أن الحكم باستحقاق الثواب على الله يستدعى حاكما، ولا حاكم عليه تعالى، بل هو الحاكم على كل من عداه، و اذا كان هو الحاكم فالحكم مستفاد منه فيكون شرعيا، و هو المطلوب.

الثاني: أنه لو كانت الطاعه عله في استحقاق الثواب لزم اجتماع الضدين و اللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمه: أن المرتد يستحق الثواب بايمانه السابق و العقاب بكفره اللاحق، و لا يجوز[خلوه]من عقاب الكفر للاجماع عليه، فان وصل إليه ثواب ايمانه لزم اجتماع الضدين و هو محال، و ان لم يوصل لزم الاحباط و هو باطل كما يجيء، أو خلو الطاعه عن الثواب و هو المطلوب.

احتج البلخي: بأن الطاعه واجبه على العبد و لا شيء من الواجب يستحق عليه ثواب، ينتج: لا شيء من الطاعه يستحق عليه ثواب و هو المطلوب، و أما الكبرى فظاهره، لان المؤدى لما وجب عليه لا يستحق به (1) عوضا، و الا لاستحق المديون باداء دينه عوضا على المدين، و هو باطل، و أما الصغرى فلان الطاعه شكر و كل شكر واجب، أما الكبرى فضروريه.

و أما الصغرى فلان نعم الله تعالى هي أحد النعم ظاهره على العبد من الايجاد و الانذار (2) و الحواس الظاهره و الباطنه و غير ذلك، و هي أكثر من أن تحصي لقوله تعالى وَ إِن تَعْبُدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا (3) فيجب أن يكون الشكر عليها أبلغ الشكر، و أعظم مراتب الشكر هو الخضوع و التذلل للمشكور، و ذلك هو

١- (١) في «ن»: عليه.

٢- (٢) في «ن»: الاقدار.

٣- (٣) سورة ابراهيم: ٣٤.

العباده و الطاعه فتكون الطاعه شكر و هو المطلوب.

و الجواب عن الاول: أن الوجوب ليس شرعيا حتى يستدعى حاكما بل هو عقلى، و هو متعلق المدح و الذم اللازمين للافعال الاختياريه، لكن الاشعري لما نفى الحكم العقلى و الفعل الاختيارى ذكر ذلك بناء على أصله.

و عن الثانى: أنا نختار أنه لا يصل إليه ثواب ايمانه، و لا يلزم من ذلك الاحباط، بل استحقاق الثواب مشروط بالموافاه بالايمان، و ذلك غير حاصل هنا.

لا- يقال: نمنع اشتراطه بالموافاه، و الا- لزم تأثير المعدوم، و اللازم باطل فكذا الملزوم، بيان الملازمه: أن الطاعه حال الوفاه تكون معدومه، فلو أثرت فى استحقاق الثواب لزم ما قلناه، و هو ظاهر.

لانا نقول: الشرط هو الاستمرار على الايمان الى حين (1) الموت، و ذلك موجود فى جميع آنات الاستمرار، لكن علامه ذلك الاستمرار هو الموافاه و لان الموافاه سبب لحصول الاستحقاق.

و عن الثالث: و هو احتجاج البلخى- بأن الشكر ضرورى و لا شىء من كفيات العباده بضرورى، ينتج من الشكل الثانى: لا شىء من كفيات العباده بشكر و هو المطلوب، أما الصغرى فلان الشكر هو الاعتراف بنعمه المنعم بضرب من التعظيم، و ذلك ضرورى [للعقلاء] فان كل عاقل يحكم بوجود الشكر بهذا المعنى، و أما الكبرى فظاهره، و الا لما وقع الاختلاف فيها و لما توقفت على النقل.

و فى هذا نظر: فانه جاز أن يكون أصل الشكر معلوما بالضروره، و كفياته و طرقه معلومه من الشرع، و لهذا ذكر العلماء أن أحد فوائد [بعثه] الأنبياء هو

ص: ٤١٥

١- (١) فى «ن» آخر الوفاه.

أن يعلمونا كيفية شكر المنعم.

المسألة الثانية: أن المعصية هل هي علة في استحقاق العقاب أم لا؟ فقال أهل العدل بالاول، و الاشاعره بالثانى. و اختلف أهل العدل: فقالت المعتزله انه عقلى، و قالت المرجئه و الاماميه: انه سمعى.

احتجت المعتزله: بأن فعل العقاب لطف، و كل لطف واجب، أما الصغرى فلان المكلف اذا علم أنه اذا عصى عوقب كان ذلك داعيا له الى فعل الطاعه و ترك المعصيه، و لا نعى باللطف الا ذلك، و أما الكبرى فقد تقدمت.

قالت المرجئه: وجه الوجوب غير كاف فى الوجوب، بل لا بد مع ذلك من انتفاء المفسده.

قالت المعتزله: ان عدم العلم بالمفسده يدل على عدمها، لانا مكلفون باجتنبها، فوجب عليه اعلامنا بها، و الا لزم التكليف بالمحال.

و نحن قد أسلفنا فى هذا الجواب نظرا ذكرناه فى باب الامامه.

## البحث الثامن: هل العلم بدوام الثواب و العقاب عقلى أم سمعى

### اشاره

قال: البحث الثامن فى بقايا مباحث الثواب و العقاب: و هى سبعة مباحث:

الاول: ذهب المعتزله الى أن العلم بدوام الثواب و العقاب عقلى، لانه أدخل فى باب اللطف، فيكون أدخل فى باب الوجوب. و لان علة الثواب و العقاب الطاعه و المعصيه، و هما علتان للمدح و الذم الدائمين، فيلزم دوام العلتين، فيدوم المعلولان الآخران. و لان الثواب و العقاب يجب خلوصهما عن جميع الشوائب، فلو كانا منقطعين لكان الثواب مشوبا بالالهم، للعلم بانقطاعه و العقاب بالسرور كذلك.

ص: ٤١٤

أقول: اختلفوا فى العلم بدوام الثواب و العقاب:فقالت المرجئه:انه سمعى و به قال ابن نوبخت من أصحابنا.و قالت المعتزله:انه عقلى،و اختاره المحقق الطوسى فى تجريده و المصنف،و استدلوا[عليه]بوجوه:

الاول: أن دوام الثواب و العقاب لطف،فكل لطف واجب.أما الصغرى فلان المكلف اذا علم دوام ثوابه ازدادت داعيته و توفرت على ايقاعها و هو ظاهر،و لا نعى باللطف الا ما حصلت معه زياده الداعيه الى فعل الطاعه.و كذلك اذا علم دوام عقاب معصيته توفرت داعيته الى تركها،فيكون العلم بالدوام فى الصورتين أدخل فى اللطيفه.و أما الكبرى فقد تقدمت.

الثانى: أنه كلما كان المدح على الطاعه و الذم على المعصيه دائمين كان الثواب و العقاب دائمين،لكن المقدم حق فالتالى مثله.أما بيان حقيه المقدم فاجماعيه.و أما بيان الشرطيه:فلان المدح و الذم معلولا الطاعه و المعصيه،و قد بان دوامهما فتكون علتهما-أعنى الطاعه و المعصيه-دائمين،فتكون المعلولان الآخران دائمين،لان دوام أحد المعلولين يستلزم دوام الاخر،فان وجود النهار و اضاءه العالم لما كانا معلولا عله واحده هى طلوع الشمس لزم من وجود أحدهما وجود الاخر.

الثالث: أنه يجب خلوص الثواب و العقاب من شائبه الضد،و كلما كان كذلك وجب دوامها.أما الصغرى فلان التفضل و العوض جاز أن يكونا دائمين و خالصين من الشوائب،اذ لا مانع منه،فلو لم يكن الثواب خاليا عن الشوائب لكان أنقص حالا منهما و هو باطل.أما العقاب فلان خلوصه من الشوائب أدخل فى باب الزجر عن المعصيه فيكون واجبا.و أما الكبرى فلانها لو لم يدوما لحصل انقطاعهما،فيحصل الا لم للمطيع و السرور للعاصى،فلم يكونا خالصين من الشوائب،و هو باطل لما تقدم.

و فى هذه الوجوه نظر: أما الاول فلانه بيان الوجه و هو غير كاف، بل لا بد من بيان انتفاء المفسده، على أنا نقول: على تقدير وجوب اللطف لا نسلم وجوب ما هو أشد لطيفه، و الا لزم التسلسل.

و أما الثانى فلانا لا نسلم أن المدح معلول الطاعه، و الا لما وجد بدونها، لكنه يوجد كما فى حق الواجب تعالى، سلمنا لكن لا نسلم ان استحقاق المدح يوجب دوامه، فعليكم بيانه. سلمنا لكن لا نسلم أن دوام أحد المعلولين يستلزم دوام الاخر، لجواز توقف الاخر على شرط لم يحصل.

و أما الثالث فلانه انما يلزم تجدد الا لم و السرور ان لم يكونا معلولين من قبل و هو ممنوع.

### جواز توقف الثواب على شرط

قال: الثانى: يجوز توقف الثواب على شرط، و الا لاستحق العارف بالله تعالى الجاهل بالنبي صلى الله عليه و آله الثواب، لان معرفه الله تعالى طاعه مستقلة بنفسها.

أقول: اختلفوا فى ذلك: فقال قوم: بعدم التوقف بل الطاعه بنفسها موجه لاستحقاق الثواب. و قال الاكثرون: يجوز توقفه على شرط، و اختاره المحقق الطوسى و المصنف، و استدلوا على ذلك: بأنه لو لم يكن متوقفا على شرط لزم اثابه العارف بالله خاصه مع جهله بالنبي عليه السلام، و اللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمه: أن المعرفه طاعه مستقلة [بذاتها] موجه للثواب على ذلك التقدير، فلو لم يتوقف استحقاق الثواب فيها على شرط لزم جواز اثابه من حصل على المعرفه لا- غير و لو كان مكذبا بالنبي «ص»، و هو باطل بالاجماع.

قالوا: لا نسلم أن المعرفه طاعه مستقلة، بل هى جزء الطاعه، فان الايمان

هو معرفه الله و معرفه رسوله، فالمعرفه أحد أجزاءه، فلا يلزم أن يستحق عليها الثواب، لكونه معلقا على السبب التام. سلمنا لكن لو كان الثواب متوقفا على شرط لكان المدح متوقفا على شرط، و اللازم باطل فان العقلاء يمدحون فاعل الطاعة من غير تأخر. و بيان الملازمه: انهما معلولا عله واحده هي الطاعة كما تقدم، فاذا لم تكف الطاعة في أحدهما لم تكف في الآخر.

قلنا: الجواب عن الاول: أن الثواب كما يستحق على مجموع الايمان فكذا على أجزاءه، لان كل واحد من أجزاءه له مدخل في التأثير، و لهذا كان من عرف الله تعالى ثم مات قبل عرفانه الرسول كان مستحقا للثواب.

و عن الثاني: أنه لا استبعاد في كون أحد المعلولين متوقفا على شرط دون الآخر [و أيضا فانه يجوز أن يحصل أحد المعلولين دون الآخر] فتوقفه على شرط أولى، فانه تعالى يستحق المدح بفعل الواجب و لا يستحق [بفعله] الثواب.

### كون استحقاق الثواب مشروط بالموافاه

قال: الثالث: استحقاق الثواب مشروط بالموافاه، أو ساقط بالعقاب، لقوله تعالى لئن أشركت ليحبطن عملك (1) فنقول: العمل لم يقع باطلا في الاصل على تقدير الشرك [المتجدد]، و الا لما علق بطلانه على الشرك المتجدد.

و اذا ثبت هذا فالاستحقاق ان كان ثابتا كان معنى بطلانه سقوطه بالشرك، و ان لم يكن ثابتا كان معنى بطلانه عدم الاتيان بشرط الاستحقاق الذي هو الموافاه، فلم يستحق الثواب، فيكون العمل باطلا.

أقول: اختلف المعتزله في اشتراط الموافاه في الثواب: فقال بذلك

ص: ٤١٩

البغداديون منهم، وأنكره الباقون. و اختلف الاولون: فقال بعضهم: لا يثبت الاستحقاق الا فى الآخرة، و هو اذا وافى العبد بالطاعة سليمة الى الآخرة. و قال بعضهم: تثبت فى حال الموت، و هو اذا وافى العبد بها الى الموت. و قال بعضهم: بل يستحق الثواب حال الطاعة بشرط الموافاه، و هو أن يعلم الحكيم أنه لا يحبط الطاعة الى حال الموت، و لا يندم (1) على المعصية.

و المصنف (رحمه الله) قال: ان الثواب مشروط بالموافاه، و استدل عليه بقوله تعالى لئن أشركت ليحبطن عملك و وجه الاستدلال أن العمل الذى يتعقبه الشرك لم يقع باطلا فى أصله لوجهين:

الاول: أنه علق بطلانه على الشرك، فلا يكون باطلا قبله.

الثانى: أن الجملة مركبة من الشرط و الجزاء، و انما يقعان فى المستقبل.

و اذا لم يكن باطلا فى أصله كان صحيحا حينئذ، و هو عله فى استحقاق الثواب [مطلقا] على ذلك التقدير، فاما أن يكون سقوطه لذاته، أو للكفر المتعقب، أو لعدم الموافاه، و الاول باطل و الا لما كان معلقا، و كذا الثانى لما يأتى من بطلان التحابط، فتعين الثالث و هو المطلوب، فيكون بطلانه عدم الاتيان بشرط الاستحقاق الذى هو الموافاه.

### مسألة الاحباط و التكفير

قال: الرابع: فى الاحباط و التكفير: أثبتهما جماعه من المعتزله، و نفاهما جماعه من المرجئه و الاماميه و الاشعريه.

لنا: لو ثبتا لزم أن يكون من فعل احسانا و اساءه متساويين بمنزله من لم يفعلهما، و لو زاد أحدهما بمنزله من لم يفعل الاخر. و هو باطل قطعاً، لان الثواب

ص: ٤٢٠

و العقاب ان لم يتنافيا لم ينف أحدهما الاخر، و ان تنافيا اجتمع الوجود و العدم فى كل منهما، لان المنافاه ثابتة من الطرفين، و ليس انتفاء السابق بالطارئ أولى من العكس.

احتجوا: بأنه لو لا الاحباط لحسن ذم من كسر قلم من أنعم عليه بأنواع متعددة لا تحصى.

و الجواب: المنع من قبح الذم على هذا القدر اليسير.

أقول: المؤمن المطيع اذا كفر زال استحقاق ثوابه اجماعا، و الكافر اذا آمن زال استحقاق عقابه اجماعا. و اختلف فى المؤمن اذا فعل ما يستحق به عقابا هل يجتمع له استحقاق ثواب و استحقاق عقاب أم لا؟ فقالت المرجئه و الاماميه و الاشاعره: نعم يمكن ذلك، و قال جمهور المعتزله لا يمكن ذلك لما يأتى من شبهتهم، و لذلك قالوا بالاحباط و التكفير، فالاحباط هو: خروج فاعل الطاعة عن استحقاق المدح و الثواب الى استحقاق الذم و العقاب.

و التكفير هو: خروج فاعل المعصيه عن استحقاق الذم و العقاب الى استحقاق المدح و الثواب.

ثم أن أبا على الجبائى من المعتزله قال: ان المكلف اذا استحق خمسه أجزاء من الثواب، ثم فعل [فعلا استحق به] خمسه أجزاء من العقاب، فان الخمسه الطارويه-أعنى العقابيه-أسقطت الخمسه الاولى و بقيت هى.

و ابنه أبو هاشم يقول: ان الطارويه تسقط الاولى و تعدم هى أيضا، و ان كان السابق أزيد من الطارى أسقط الطارى ما قابله و عدم هو و بقى الزائد ثابتا، كما لو كانت الاولى فى مثالنا سته، يبقى له جزء. و على هذا يسمى هذه «الموازنه» و الحق مذهب الاولين و استدل المصنف على حقيقته بوجهين:

الاول: أن القول بالاحباط و التكفير ملزوم الباطل فيكون باطلا، أما



الصغرى فلانه يلزم أن من فعل احسانا و اساءه متساويين كخمسه أجزاء و خمسه أجزاء مثلا يكون بمنزله من لم يفعل شيئا أصلا و رأسا، و كل ذلك باطل عقلا و هو ضرورى. و نقلا كقوله تعالى فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (١)، مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ ٢ و «من» فى الشرطيه للعموم. و الاول يبطل الاحباط، و الثانى يبطل الموازنه.

الثانى لو صح القول بهما لزم اجتماع الوجود و العدم، و اللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمه: أن الثواب و العقاب اما أن يتنافيان أولًا- ان كان الثانى لم يحصل مطلوبكم و هو انتهاء أحدهما بالآخر، و ان كان الاول كانت المنافاه ثابتة من الطرفين، فيكون كلا- منهما مزيلا- لصاحبه، و الا- لزم الترجيح بلا مرجح و هو محال، و اذا كان كلا منهما مزيلا لصاحبه لزم أن يكون كلا منهما موجودا من حيث أنه مزيل و معدوما من حيث أنه مزال، فيكون موجودا معدوما [معا] و هو محال.

احتجت المعتزله: بأنه لو لم يكن القول بالاحباط حقا لزم حسن ذم من أحسن الى غيره بأنواع الاحسان، كما لو نجى ولده من الغرق، أو عالجه حتى شفى من أنواع المرض، أو سقاه الماء و قد أشرف على التلف من العطش، بأن كسر له قلما أو وتدا، و اللازم باطل للنفره من ذلك، فيكون القول بالاحباط حقا.

و الجواب: المنع من قبح ذمه، بل هو ممدوح على احسانه مذموم على اساءته.

ص: ٤٢٢

قال: الخامس: وعيد أصحاب الكبائر منقطع، خلافا للمعتزله.

لنا: قوله تعالى فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ١ فالمطيع بايمانه اذا عصى استحق ثوابا و عقابا، فان داما لزم المحال، و ان انقطع الثواب لزم تأخير العقاب عن الثواب، و هو باطل بالاجماع، فتعين العكس. و لقوله تعالى إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ٢ .

أما الكفار فان وعيدهم دائم بالاجماع.

أقول: في هذا البحث مسألتان:

المسألة الاولى: في وعيد أصحاب الكبيره، و المراد بالكبيره ما توعد الله عليها بالنار بعينه، كالزنا و الغضب و اللواط و غيرها، و عد منها سبعة، و قيل سبعين.

قال ابن عباس: و هي الى سبعمائه أقرب غير أنه لا كبيره مع استغفار و لا صغيره مع اصرار. و قال بعض الاصحاب الذنوب كلها كبائر، نظرا الى اشتراكها في المخالفه، و انما سمى بعضها صغائر بالنسبه الى ما فوقها. فالقبله المحرمه صغيره بالنسبه الى الزنا، و كبيره بالنسبه الى النظر.

قال الاصوليون: ان الكبيره و الصغيره يقالان اما بالإطلاق، فالذنب الصغير هو ما نقض عقابه عن ثواب فاعله في كل وقت، و الذنب الكبير هو ما يزيد عقابه على ثواب فاعله في كل وقت. أو بالإضافه الى معصيه أو طاعه فالذنب الصغير هو الذى ينقض عقابه عن ثواب تلك الطاعه، أو عقاب تلك المعصيه في كل وقت، و الكبير هو الذى يزيد عقابه عن ثواب تلك الطاعه، أو عقاب

تلك المعصية في كل وقت و قلنا في هذه الصورة في كل وقت،لانه لو اختلف الاوقات لوجب التقيد،فتخلف الاسماء حينئذ.

اذا تقرر هذا فاعلم أن المتكلمين اختلفوا في عقاب صاحب الكبيرة:

فقال الوعيديه و هم المعتزله و من تابعهم:ان عقابه دائم.

و قالت الاشاعره و المرجئه و أصحابنا الاماميه:انه منقطع،و هو الحق، و استدل المصنف(رحمه الله)على حقيقته هنا بوجهين:

الاول: قوله تعالى فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ و تقرير الاستدلال:أن المطيع بايمانه اذا فعل معصيه استحق ثوابا و عقابا،لما تقدم من بطلان التحابط،فاما أن يكونا دائمين أو منقطعين أو أحدهما دائما و الاخر منقطعا،و الاول باطل لاستلزامه اجتماع الضدين،و الثاني يلزم منه المطلوب ضمنا،و الثالث اما أن يكون المنقطع هو الثواب،و هو باطل بالاجماع،فتعين انقطاع العقاب،و هو المطلوب.

الثاني: قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ (١)و الكبيره دون الشرك بلا خلاف،و حينئذ نقول:سلب الغفران عن الشرك و أثبتة لما دونه،فدل على الفرق بينهما،فلو كان عقابه دائما كعقابه لم يبق بينهما فرق و لم يكن لغفرانهما معنى.

احتجت الوعيديه:على قولهم بالآيات الداله على تخليد الفاسق،كقوله تعالى وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا (٢)و قوله وَ مَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا (٣)الى غير ذلك من الآيات.

ص:٤٢٤

١- (١) سورة النساء:٤٨.

٢- (٢) سورة النساء:٩٣.

٣- (٣) سورة النساء:١٤.

قالوا: والمراد من الخلود الدوام.

و الجواب: المراد بالخلود المكث الطويل، وهو أعم من الدوام وغيره، فوجب حمله على المنقطع جمعاً بين الأدله، وهو المطلوب.

المسألة الثانية: في وعيد الكافر، اتفق المسلمون كافة على أن الكافر المعاند مخلد في النار، وأما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد و طلب الحق لم يصل إليه و مات هل يكون مخلداً أم لا؟ فقال الجاحظ و المغيرى (١): انه معذور عند الله بقوله تعالى ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (٢).

و قال البيضاوى في طوابعه: يرجى له عفو الله تعالى.

و قال باقى المسلمين: انه مخلد كالاول، وهو الحق للاجماع و عموم القرآن و الخبر، ولان المبالغ في الاجتهاد، اما أن يصل أو يموت على الطلب، و كلاهما ناج و محال أن يؤدي الاجتهاد الى الكفر، و غير المبالغ في الاجتهاد اما مقلد لكافر أو جاهل جهلاً مركباً، و كلاهما مقصر غير معذور.

### أحوال يوم القيامة

قال: السادس: عذاب القبر و الصراط و الميزان و الحساب و انطاق الجوارح و تطاير الكتب و أحوال الجنة و النار أمور ممكنه، و الله تعالى قادر على جميع الممكنات، و قد أخبر الصادق عليه السلام بشبوتها فتكون واقعه.

أقول: يشير المصنف (رحمه الله) الى اثبات أمور من أحوال القيامة ورد النقل بها:

ص: ٤٢٥

١- (١) في «ن»: العنبرى.

٢- (٢) سورة الحج: ٧٨.

فمنها عذاب القبر: وهو أمر ممكن و لا استبعاد فيه، مع احتمال كونه لطفاً للمكلفين، و قد تواتر النقل بوقوعه، أما الاخبار فمشحونه به. و أما القرآن فيدل عليه آيات:

الاول: قوله تعالى النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ دل ذلك صريحا على حصول عذاب بعد الموت و قبل البعث، و الا لزم التكرار فى قوله تعالى وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ و ذلك هو عذاب القبر، فثبت القول به.

الثانى: قوله تعالى فى حق قوم نوح أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَاراً أتى بفناء التعقيب، فيكون ادخالهم النار عقيب الاغراق، [فيكون هذا الادخال قبل الادخال الذى فى القيامة، لان ذلك ليس عقيب الاغراق]، و ادخال النار قبل يوم القيامة هو عذاب القبر.

الثالث: قوله تعالى رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ دل ذلك على أن فى القبر حياه و موتا آخر، و الا لم يكن الاحياء مرتين و الاماته كذلك.

ان قلت: فعلى هذا يكون الاحياء ثلاثا، فلم ذكر مرتين فقط.

قلت: التخصيص بالعدد لا ينفى الزائد و لا يتعين.

و منها الصراط: و هو جسر بين الجنة و النار، أدق من الشعر و أحد من السيف، يتسع للمطيع و يتضيق للعاصى.

و منها الميزان و الحساب: و هما اشاره الى العدل فى الجزاء.

و منها انطاق الجوارح: و إليه الاشاره بقوله يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١).

و منها تطاير الكتب: و إليه الاشاره بقوله تعالى وَ كُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ

ص: ٤٢٤

فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا (١).

و منها أحوال الجنة و نعيمها و النار و جحيمها و كيفية الجزاء و أنواع اللذات و الآلام، و غير ذلك مما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر.

و كل هذه الامور ممكنه، و الله تعالى قادر على جميع الممكنات، و الصادق عليه السلام أخبر بوقوعها فتكون واقعه و هو المطلوب.

### جواز العفو عن الفاسق و مسأله الشفاعة

قال: السابع: يجوز العفو عن الفاسق، خلافا للوعيديه. و منعت المعتزله كفاه من العفو سمعا، و اختلفوا في منعه عقلا، فذهب إليه البغداديون، و نفاه البصريون.

و الحق جواز العفو عقلا، و وقوعه سمعا.

لنا: أنه احسان، و كل احسان حسن. و المقدمتان ضروريتان. و لان العقاب حقه تعالى، فجاز منه (٢) الاسقاط. و لقوله تعالى وَ إِنَّ رَبَّكَ لَعَدُوٌّ مَّغْفِرٌ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ (٣) و «على» يدل على الحال. و قوله إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ (٤) و ليس المراد مع التوبه لعدم الفرق بينهما و لانه عليه السلام ثبت له الشفاعة، و ليست في زياده المنافع، و الا لكنا شافعين فيه، فثبت في انتفاء المضار.

أقول: لما لم نقل نحن بوجوب عقاب الفاسق كان عقابه عندنا في بقعه

ص: ٤٢٧

١- (١) سورة الاسراء: ١٣.

٢- (٢) لم تثبت في المطبوع من المتن و فيه «اسقاطه» بدل «الاسقاط».

٣- (٣) سورة الرعد: ٤.

٤- (٤) سورة النساء: ٤٨.

الامكان،فتاره نقول بوقوعه و يكون منقطعاً،و تاره نقول بعدم وقوعه،و ذلك اذا حصل أحد أمور ثلاثه:اما التوبه أو العفو أو الشفاعة،أما الاول فسيأتي بيانه،و أما الآخران فهذا البحث معقود لهما،فهنا مقامان:

الاول: في جواز العفو عن الفاسق،و قد اتفق على ذلك أصحابنا الاماميه و المرجئه و الاشاعره[بل]و من الناس من يحكم بوجوب العفو عنه،و قالت الوعديه:بامتناع العفو عنه سمعاً،و اختلفوا في جوازه عقلاً،فمنعه البغداديون و البلخي،و جوزه البصريون.

و الحق جوازه عقلاً و وقوعه سمعاً،أما الاول فلو جهين:

الاول: أن العفو احسان،و كل احسان حسن،و المقدمتان ضروريتان لا يفتقران الى برهان.

الثاني: أن العقاب حقه تعالى،فجاز منه اسقاطه.أما الاول فظاهر،و أما الثاني فلانه لا ضرر عليه تعالى في تركه و لا لوم،مع أنه اضرار بالعبد و تركه احسان إليه،و كل ما كان كذلك كان اسقاطه جائزاً،بل ذلك غايه في الاحسان قطعاً.

ان قلت:هذا معارض بوجهين:

الاول:أن العلم بالعفو اغراء للمكلف بفعل القبيح فيكون قبيحاً.

الثاني:أنه ملزوم القبيح فيكون قبيحاً،أما أنه ملزوم القبيح فلانه يلزم الكذب في الوعيد و الكذب.

قلت:الجواب عن الاول:أنا لم نقل بقطعيته حتى يلزم الاغراء،مع أنه معارض بالتوبه،فان العقاب يسقط بها،مع أنه لا اغراء معها اتفاقاً،لعدم تيقن حصولها.

و عن الثاني:أنه معارض بخلف الوعد،و هو أن تحتم العذاب ملزوم

الكذب فى الوعد، فما أجبتم به فهو جوابنا.

و أما الثانى و هو وقوع العفو سمعا فلو جهين:

الاول: قوله تعالى وَ إِنَّ رَبَّكَ لَدُوٌّ مَّغْفِرٌ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ (١) و وجه الاستدلال أن «على» هنا يفهم منها معينان: أحدهما التعليل كما يقال: ضربته على عصيانه، أى لاجل عصيانه، و ثانيهما الحال كما يقال: زرت زيدا على شربه، أى فى حال شربه، و الاول غير مراد فى الآيه اتفاقا فبقى الثانى، فيكون معناه أنه لدو مغفره للناس حال ظلمهم، خرج من ذلك الكفر بالاجماع فبقى الباقي على عمومه، و هو المطلوب.

الثانى: قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ (٢) و وجه الاستدلال من وجهين:

أحدهما: أنه أخبر أنه يغفر ما دون الشرك، فاما أن يكون مع التوبه أو بدونها، و الاول باطل لعدم الفرق حينئذ بين الشرك و غيره، فان الاجماع منعقد على غفران الشرك مع التوبه فتعين الثانى، و هو أن يكون معفوا بدون التوبه فيكون واقعا لوجوب وقوع ما أخبر الله تعالى بوقوعه، و هو المطلوب، و لا يمكن أن يقال: ان عدم غفران الشرك مع التوبه و غفران ما دونه مع التوبه، لخروج الكلام عن النظم الصحيح.

و ثانيهما: أنه تعالى علق غفران ما دون الشرك بالمشيه، فوجب أن لا يكون مشروطا بالتوبه، لان الغفران مع التوبه واجب عند الخصم، و لا شىء من الواجب معلق بالمشيه.

المقام الثانى: ان الشفاعه من النبى صلى الله عليه و آله ثابتة فى حق

ص: ٤٢٩

١- (١) سوره الرعد: ٦.

٢- (٢) سوره النساء: ٤٨.



الفاسق فيكون عقابه ساقطاً بها، فيكون مغفواً عنه، وهو المطلوب.

أما ثبوت الشفاعة فلوجوه:

الأول: الأجماع.

الثاني: قوله تعالى **وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ (١)**، والفاسق مؤمن لما يجيء، فوجب دخوله فيمن يستغفر له النبي صلى الله عليه وآله، ثم هذا الأمر إما على سبيل الوجوب أو الندب، وعلى التقديرين فالنبي صلى الله عليه وآله يفعله.

الثالث: قوله عليه السلام «ادخرت شفاعتى لاهل الكبائر من أمتى» (٢).

و أما أنها تسقط عقابه فلأنها: أما لاسقاط العقاب أو لزياده الدرجات كما يقوله الوعيديه، أو لهما معا و الثانى باطل، و الا لزم اذا سألنا الله تعالى زياده درجه النبى صلى الله عليه وآله أو اكرامه أن نكون شافعين له صلى الله عليه وآله، و اللازم باطل بالأجماع، فالملزوم مثله، و الاول و الثالث يستلزمان المطلوب.

### البحث التاسع: تحقيق حول التوبه و ماهيتها

قال: البحث التاسع- فى التوبه: و هى الندم على المعصيه و العزم على ترك المعاوذه، اذ لولاه لكشف عن كونه غير نادم.

و هى واجبه، لأنها دافعه للضرر، فان كانت عن ظلم لم تتحقق الا- بالخروج الى المظلوم أو الى ورثته عن حقه، أو الاستيهاب، فان عجز عزم عليه. و ان كانت عن اضلال لم تتحقق الا بعد ارشاد الضال. و ان كانت عن فعل مختص به

ص: ٤٣٠

١- (١) سورة محمد صلى الله عليه وآله: ١٩.

٢- (٢) البحار: ٣٥/٨.

-كشرب الخمر- كفى الندم و العزم المتقدمان. و ان كانت عن ترك واجب كالزكاه لم تتحق الا بفعله. و لو لم يجب القضاء كفى الندم و العزم كالعيدين.

و يصح من قبيح دون قبيح عند أبى على، لان الاتيان بواجب دون واجب ممكن، فكذا التوبه الواجبه عن كل ذنب. و منع أبو هاشم، لان التوبه انما تقبل اذا كانت من القبيح لقبحه، و القبح مشترك فى الجميع، فلو تاب عن قبيح دون غيره كشف ذلك عن كونه تائبا عن القبيح لا لقبحه.

أما الواجب فلانه يجب أن يوقعه لوجوبه، و لا- يجب عموم كل واجب فى الفعل، فان من قال «لا- آكل هذه الرمانه لحموضتها» يجب أن يمتنع عن كل رمانه حامضه، بخلاف من قال «أنا آكل هذه الرمانه لحموضتها».

و هل سقوط العقاب بالتوبه واجب أو تفضل؟ المعتزله على الاول، و المرجئه و جماعه على الثانى، و هو الاقرب.

لنا: أنه لو وجب السقوط لكان اما لوجوب قبولها، أو لزياده ثوابها، و القسمان باطلاق: أما الاول: فلانه يلزم أن من أساء الى غيره بأعظم الاساءات ثم اعتذر إليه وجب قبول عذره، و التالى باطل بالاجماع، فكذا المقدم. و أما الثانى: فلما مر من بطلان التحابط.

احتجوا: بأنه لو لم يجب السقوط لقبح تكليف العاصى بعد عصيانه، و التالى باطل بالاجماع، فالمقدم مثله. بيان الملازمه: أنه لو كلف بعد العصيان لكانت الفائده اما الثواب أو غيره، و الثانى باطل اجماعا، و الاول محال هنا، للتنافى بين استحقاق الثواب و العقاب، و لا مخلص للعاصى من استحقاق العقاب حينئذ، و كان يقبح تكليفه.

و الجواب: المنع من دوام عقاب الفاسق و قد سبق، و المنع من عدم المخلص، لجواز العفو، أو كثره الطاعات و زيادتها على العقاب.

أقول: في هذا البحث مسائل:

الأولى: في بيان حقيقه التوبه، اذ التصديق مسبق بالتصور، فيتوقف البحث فيها على تصور حقيقتها فنقول:

ذهب أبو هاشم الى أن التوبه عباره عن الندم على فعل المعصيه الماضيه (1) والعزم على تركها مستقبلا، فحقيقتها مركبه من ندم خاص وعزم خاص.

وقال قوم: ان حقيقتها هو الندم الخاص، أى على فعل المعصيه الماضيه و أما العزم فغير داخل فى حقيقتها. ثم اختلفوا فى العزم حيث أنه غير داخل هل هو شرط أم لا؟ فقال بعضهم: انه شرط. وقال محمود الخوارزمى: انه غير شرط، ويمكن أن يكون لازما، فتحصل من هذا الكلام أن النادم غير العازم ليس بتائب اتفاقا، واما الخلاف فى أن عدم توبته لزوال جزء التوبه، أو لزوال شرطها، أو لزوال لازمها. وقد عرفت الاقوال كما حكيتها، و لذلك وقع الاجماع على أن العازم غير نادم ليس بتائب، و حينئذ الخلاف لا يجدى نفعا طائلا.

و تحقيق الحال أنه لا بد فى التوبه من ندم فى الحال و ترك فى الحال و عزم على عدم العود فى الاستقبال، و حينئذ يجوز أن يجعل العزم جزءا أو شرطا أو لازما. و لا يضر ذلك من حيث المعنى، و يظهر من كلام المصنف اختيار قول أبى هاشم، و لكل قوم حجه على مدعاهم هى بالمطولات أشبه.

الثانيه: هل التوبه واجبه من جميع الذنوب كبائر أو صغائر أو عن الكبائر لا غير؟ ذهب أصحابنا و أبو على الجبائى الى الاول، و ذهب أبو هاشم الى الثانى.

ص: ٤٣٢

١- (١) فى «ن»: ماضيا.

احتج أصحابنا: بأن التوبه دافعه لضرر معلوم أو مظنون، وكما كان كذلك فهو واجب، ولأنها إما عن فعل محرم أو ترك واجب، وهما قبيحان، وكل قبيح يجب تركه، وعموم قوله تعالى تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحاً (١) والأمر للوجوب، وهو المطلوب.

حجه أبي هاشم: أن التوبه إنما تجب لدفع الضرر، وهو غير حاصل في الصغائر.

والجواب: المنع من عدم حصول الضرر بها.

الثالثه: في أقسام التوبه اعلم أن التوبه إما عن ذنب في حق الله تعالى، أو عن حق آدمي، فإن كان الثاني فإما أن يكون ذلك الذنب ظلماً أو اضلالاً، فإن كان الأول فإما أن يكون حقاً مالياً أو دماً أو عرضاً، فإن كان الأولين لم يتحقق التوبه إلا بالخروج إلى المستحق، أو ورثته من ذلك المال، أو تسليم نفسه للقصاص، أو الاستيهاب والعفو والعزم على ذلك مع تعذره.

وإن كان الثالث فإن كان قد بلغ المغتاب أنه تلب عرضه أولاً، فإن كان الأول فلا بد من العذر إليه والانهاب منه، وإن كان الثاني كفى الندم على ذلك وروى أنه يستغفر له كلما ذكره. وإن كان الثاني وهو أن يكون اضلالاً فلا تصح التوبه إلا بعد أن يبين له أن قوله ذلك باطل.

وإن كان في حق الله تعالى فإما أن يكون عن فعل القبيح كشرب الخمر مثلاً فيكفى فيه الندم والعزم المتقدمان، أو ترك واجب فإما أن يكون وقته باقياً فالتوبه منه فعله كالزكاه والحج، أو خرج وقته فإما أن يجب قضاؤه كالصلاه اليوميه فالتوبه الاشتغال بالقضاء، أو لا يجب كصلاه العيدين فالتوبه الندم المتقدم.

الرابعه: هل يصح التوبه من قبيح دون قبيح أم لا؟ ذهب أبو علي الجبائي

ص: ٤٣٣

١- (١) في «ن»: اشتراك.

الى الاول، و ذهب ابنه أبو هاشم الى الثانى، و نقل هذا القول قاضى القضاة عن أمير المؤمنين عليه السلام و أولاده كعلى بن موسى الرضا عليهم السلام.

احتج أبو على: بأنه لو لم يصح التوبه من قبيح دون قبيح لم يصح الاتيان بواجب دون واجب، و اللازم باطل بالاجماع، فان من صام و لم يصل يصح [صومه] بلا- خلاف. بيان الملازمه: أن القبيح كما يترك لقبحه كذا الواجب يفعل لوجوبه، و اذا لزم من اشتراك القبائح فى العله أن لا يصح التوبه من بعضها دون بعض لزم من استعمال (1) الواجبات ذلك أيضا.

احتج أبو هاشم: بأنه يجب التوبه عن القبيح لقبحه، و كلما كان كذلك لم تصح من البعض، أما الصغرى: فلان جهه القبح هى جهه المنع منه، و الصرف عن فعله، فيكون ذلك هو المقصود بالندم و الترك، و لان من ترك شرب الخمر لاضراره به لا يعد تائبا، و كذلك من تاب عن القبيح خوفا من النار، و لو لا خوفه لم يتب لم يعد تائبا. و أما الكبرى فلان القبيح مشترك فى الجميع، و اذا كانت العله مشتركه، فلو تاب عن البعض خاصه، لكشف ذلك عن كونه تائبا للقبيح لا لقبحه و هو باطل لما تقدم.

و أجاب عن حجه أبيه: بأن الفرق حاصل بين الفعل و الترك، و ذلك لان من أكل الرمانه لحموضتها لا يجب أن يأكل كل رمانه، بخلاف من قال لا آكل الرمانه لحموضتها فإنه يجب عليه ترك جميع الرمانات الحامضه، و الا لكشف عن أنه لم يترك الرمانه لحموضتها.

و اعلم أن التحقيق هنا أن نقول: ان القبائح مقوله بالشده و الضعف، فهى مختلفه لجهات قبحها و ان كانت مشتركه فى مطلق القبح، و حينئذ نقول: اذا تاب العبد عن قبيح له مشاركه فى جهه قبحه و جب توبته عن ذلك القبيح

ص: ٤٣٤

١- (٢) فى «ن»: اشتراك.

الآخر، ولا يلزم توبته عن غيره من القبائح التي ليست مشاركته له في تلك الجبهة لاختلاف الدواعي و الاغراض، و لهذا لو أسلم يهودى مصر على صغيره و ندم على كفره خاصة، فان توبته مقبولة اجماعا، و بهذا يتأول كلام أمير المؤمنين و أولاده عليهم السلام.

الخامسة: لا- خلاف في أن التوبه مقبولة لقوله تعالى وَ هُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ (١) و لا- خلاف أن العقاب يسقط مع قبولها، لقوله تعالى وَ يَعْفُوا عَنِ السَّيِّئَاتِ (٢). و اختلف في أن سقوط العقاب عندها هل هو واجب أو تفضل من الله تعالى؟ قالت المعتزله بالاول، و المرجئه و أصحابنا الاماميه بالثاني، و قال الاوائل: ان التعلق بالجسمانيات مما يوجب التعذيب، لاشتغال النفس بها عن المعقولات الملائمه لها، فالتوبه ندم على ذلك التعلق و اقلاع عنه فهو مسقط للعقاب، لانه لا يدل على التفات النفس الى المعقولات.

احتج المصنف على مذهب الاصحاب: بأنه لو وجب سقوط العقاب [بها] لكان اما لوجوب قبولها أو لكثرة ثوابها، و التالى باطل فالمقدم مثله، أما الشرطيه فظاهره.

و أما بطلان الاول من قسمي التالى فلانه لو وجب قبولها لكان أساء الى غيره بأنواع الاساءات، مثل أن قتل ولده و أذهب أمواله، ثم اعتذر إليه من تلك الاساءات العظيمه، و جب قبول عذره، و لو لم يقبل عذره كان مذموما عند العقلاء و هو باطل، بل يحسن قبول عذره و يحسن الاعراض عنه، فلا يكون قبولها واجبا.

و أما الثانى فلانه لو كان كثره ثوابها مسقطا لعقابها لزم الاحباط، و هو باطل

ص: ٤٣٥

١- (١) سوره الشورى: ٢٥.

٢- (٢) نفس الآيه القبل.

لما تقدم.

احتجت المعتزله: بأنه لو لم يجب سقوط العقاب لم يحسن تكليف العاصي بعد عصيانه، و اللازم باطل بالاجماع فكذا الملزوم. بيان الملازمه: أنه لو كلف لكان تكليفه اما لفائده أولا- لفائده، و الثانى باطل اجماعا، لما تقدم من كونه تعالى يفعل لغرض، و الاول اما أن يكون تلك الفائده حصول الثواب أو غيره، و الثانى باطل اجماعا أيضا، و لما تقدم من كون الغرض من التكليف التعرض للثواب، و الاول باطل، و الا لزم اجتماع المتنافيين، و ذلك لانه على تقدير عدم وجوب سقوط العقاب يكون ممكن الحصول، فلنفرضه واقعا و هو دائم، فلو وصل إليه الثواب الدائم أيضا لزم اجتماع المتنافيين و هو محال.

و الجواب: أنا نختار أن التكليف لفائده، و تلك الفائده هي الثواب، و اجتماع المتنافيين لازم على تقدير دوام عذاب الفاسق و قد أبطلناه. ثم انه يمكن التخلص على تقدير ثبوت العقاب بأمرين:

الاول حصول العفو عن عقابه لما دللنا عليه.

الثانى: أن يفعل العاصي طاعات كثيرة تزيد معاصيه بحيث تكفرها على قول الخصم، و حينئذ يحسن تكليفه، و هو المطلوب.

## البحث العاشر: بيان الايمان و الكفر و الفسق و النفاق

### اشاره

قال: البحث العاشر فى الاسماء و الاحكام:

الايمان: لغه التصديق، و اصطلاحا هو تصديق الرسول عليه السلام فى جميع ما علم بالضروره مجيئه به، مع الاقرار باللسان. و عند المعتزله: أنه فعل الطاعات.

لنا: أنه قيد الايمان بنفى الظلم فى قوله تعالى الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا

ص: ٤٣٦

إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ (١). و عطف عليه فعل الطاعات في قوله تعالى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ (٢) و كل ذلك يدل على المغايره.

احتجوا بأن قاطع الطريق يخزى، و المؤمن لا يخزى، فقاطع الطريق ليس بمؤمن. أما الصغرى: فلانه تعالى يدخلهم النار لقوله تعالى وَ لَهُمْ فِي الْمَآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (٣) و كل من يدخل النار يخزى لقوله تعالى رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تَدْخُلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ (٤). و أما الكبرى: فللقوله تعالى يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ (٥).

و الجواب: منع انحصار العذاب العظيم في دخول النار سلمنا، لكن يحتمل تخصيصها بالكافر، و لان المؤمن لا يحارب الله و رسوله غالبا. سلمنا، لكن نفى الخزى عن المؤمنين المصاحبين للنبي صلى الله عليه و آله، فلا يعم غيرهم.

و الايمان لما كان لغه هو التصديق لم يقبل الزيادة و النقصان، خلافا للمعتزله و لما كان عباره عن التصديق كان صاحب الكبيره مؤمنا، خلافا للمعتزله، فانهم لم يسموا الفاسق مؤمنا و لا كافرا، بل أثبتوا له منزله بين المنزلتين.

و الكفر: هو انكار ما علم بالضروره مجيء الرسول به.

و الفسق لغه: الخروج عن الشىء، و لذلك تسمى الفاره «فويسقه» لخروجها من بيتها. و فى الشرع: الخروج عن طاعه الله تعالى فيما دون الكفر.

ص: ٤٣٧

١- (١) سورة الانعام: ٨٢.

٢- (٢) سورة الرعد: ٢٩.

٣- (٣) سورة المائد: ٣٣.

٤- (٤) سورة آل عمران: ١٩٢.

٥- (٥) سورة التحريم: ٨.



و النفاق: اظهار الايمان و ابطال الكفر.

و ليكن هذا آخر ما قصدته فى هذه المقدمة. و من أراد التطويل فعليه بكتابنا الكبير المسمى ب«نهاية المرام فى علم الكلام». و من أراد التوسط فعليه بكتابنا«منتهى الوصول» و«المناهج» و غيرهما من كتبنا.

و الحمد لله رب العالمين، و صلى الله على خير خلقه محمد و آله الطاهرين.

أقول: لما ذكر الثواب و العقاب و العقاب منه دائم و منه منقطع، شرع فى بيان أسباب هذه الاقسام، و قال: البحث العاشر فى الاسماء و الاحكام و لم يذكر فى هذا البحث سوى الاسماء، لكن الاحكام يمكن معرفتها ضمنا مما سبق، و قد ذكر فى هذا البحث أربعة أسماء: الايمان، و الكفر، و الفسق، و النفاق.

### تعريف الايمان

الاول: الايمان و لا- شك أنه فى اللغة التصديق قال الله تعالى وَ مَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا (١) أى بمصدق. و أما فى الاصطلاح فقد اختلف فى تفسيره على أقوال:

الاول: قالت الكراميه: انه الاقرار بالشهادتين، لقوله عليه السلام «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله الا الله محمد رسول الله» (٢).

و الجواب: أنه هنا هو الاسلام، و هو غير الايمان، اذ هو أعم منه لقوله تعالى قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا (٣) و لذلك أشار عليه السلام فى تمام الحديث المذكور الى أنه الاسلام لقوله «فاذا قالوا ذلك حقنوا منى دماؤهم و أموالهم الا بحقها و حسابهم على الله» (٤).

ص: ٤٣٨

١- (١) سورة يوسف: ١٧.

٢- (٢) صحيح مسلم: ٥٢/١ كتاب الايمان.

٣- (٣) سورة الحجرات: ١٤.

٤- (٤) صحيح مسلم: ٥٣/١.

الثانى: قال جهنم بن صفوان و أبو الحسن الاشعري و بعض الاماميه: انه المعرفه، لما ورد «أن أول الدين معرفته».

و فى هذا نظر: لانه لو كان المعرفه فقط لم يقل سبحانه فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به (1) و كذا قوله و جحدوا بها و استيقنتها أنفُسُهُمْ (2) و كذلك قول موسى لفرعون لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السماوات و الأرض (3) فأثبت فى هذه الآيات [المعرفه] و نفى الايمان، فلا يكون هى الايمان.

الثالث: قال أبو على الجبائى و ابنه: انه فعل الواجبات و ترك المحرمات، لظواهر آيات و أخبار تدل على ذلك.

الرابع: قال قدماء المعتزله: انه عمل الجوارح من أنواع الطاعات و احتجوا على ذلك بأن فاعل المحرم (4) و تارك الواجب يخزى، و لا شىء من المؤمن يخزى، ينتج من الشكل الثانى: لا شىء من فاعل المحرم و تارك الواجب بمؤمن، و هو المطلوب.

و أما الصغرى: فلان أحد أقسام قاطع الطريق هو من يدخل النار لقوله تعالى إنما جزاء الذين يحاربون الله و رسوله و يشعرون فى الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم و أرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم جزى فى الدنيا و لهم فى الآخرة عذاب عظيم (5) و كل من يدخل النار يخزى لقوله تعالى ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيتة (6) و أما الكبرى

ص: ٤٣٩

١- (١) سورة البقره: ٨٣.

٢- (٢) سورة النمل: ١٤.

٣- (٣) سورة الاسراء: ١٠٢.

٤- (٤) فى «ن»: الحرام.

٥- (٥) سورة المائده: ٣٣.

٦- (٦) سورة آل عمران: ١٩٢.

فلقوله تعالى يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ (١).

و الجواب: بالمنع من انحصار العذاب العظيم في دخول النار، لجواز نوع آخر من العذاب. سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك مختصا بالكفار؟ لان الآيه في شأن من يحارب الله و رسوله، و المؤمن لا يحارب الله و رسوله غالبا.

سلمنا لكن لا نسلم أن نفي الخزي عن كل المؤمنين، لانه مقيد في الآيه بالمصاحين للنبي صلى الله عليه و آله، فلا يعم غيرهم.

ثم الذى يدل على أن الايمان ليس عمل الصالحات و اجتناب المقبحات و لا أمر هي داخله فيه و جهان:

الاول: قوله تعالى الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ (٢) قيد الايمان بنفى الظلم، فلا- يكون نفي الظلم نفس الايمان و لا جزءه، لان قيد الشيء غير ذلك الشيء.

الثانى: قوله تعالى الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ (٣) عطف عمل الصالحات على الايمان، فلو كان نفس الايمان، أو جزؤه لزم عطف الشيء على نفسه، أو عطف الجزء على كله، و كلاهما غير معهود في كلامهم.

الخامس: قال أكثر السلف: انه اعتقاد بالجنان و اقرار باللسان و عمل بالاركان، و هو مذهب شيخنا المفيد (رحمه الله). و في هذا نظر يعلم مما تقدم.

السادس: قال صاحب المنهاج شيخنا سالم بن محفوظ، و المحقق الطوسى

ص: ٤٤٠

١- (١) سورة التحريم: ٨.

٢- (٢) سورة الانعام: ٨٢.

٣- (٣) سورة البقره: ٢٥.

نصير الدين في تجريده، والمصنف في المناهج و هنا: انه التصديق بالقلب و اللسان معا، و استدلوا بأنه لغه التصديق، فيجب أن يكون في الشرع كذلك، و الا لزم النقل، و هو خلاف الاصل، و أيضا لو نقل في الشرع الى شىء لكان ذلك معلوما كغيره من المنقولات الشرعية، و ليس [ثم] ذلك التصديق، و لا يجوز أن يكون هو المعرفه القليه فقط لقوله فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ (١) و لقوله تعالى وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ (٢)، و لا التصديق اللسانى فقط لقوله تعالى قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِن قُولُوا أَسَلْنَا (٣) و لا شك أنهم كانوا مصدقين بألسنتهم، فيكون عباره عنهما معا، و هو المطلوب.

و فيه نظر: فان الايمان عرض، و كل عرض لا بد له من محل يقوم به، و لا شك أنه تعالى لما اضافه الى محله أضافه الى القلب لقوله تعالى إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ (٤) و قال أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ (٥) و قوله فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ (٦) و أراد بالصدر القلب، فلو كان التصديق اللسانى جزءا منه لم يصح ذلك، لعدم حصول اللسانى فى القلب اطلاق اسم المحل على الحال (٧)، و لو كان التصديق ذلك اللسانى جزءا منه لم يصح لعدم حلول اللسانى فى القلب.

ص: ٤٤١

- ١- (١) سورة البقره: ٨٩.
- ٢- (٢) سورة النمل: ١٤.
- ٣- (٣) سورة الحجرات: ١٤.
- ٤- (٤) سورة النحل: ١٠٦.
- ٥- (٥) سورة المجادله: ٢٢.
- ٦- (٦) سورة الانعام: ١٢٥.
- ٧- (٧) فى «ن» اسم الحال على المحل.

السابع: قال بعض أصحابنا الاماميه و الاشعريه: انه التصديق القلبي فقط، و اختاره ابن نوبخت و كمال الدين ميثم فى قواعد (١)، و هو الاقرب لما قلناه من أنه لغه التصديق، و لما ورد نسبه الى القلب، عرفنا أن المراد به التصديق القلبي، لا أى تصديق كان، بل يصدق الرسول فى كل ما علم [بالضروره] مجيئه به، و لا يجوز حمله على غيره دفعا للاشتراك و المجاز، و يكون النطق باللسان ميينا لظهوره، و الاعمال الصالحات ثمرات مؤكده له.

إذا تقرر هذا فهنا تذييلان:

### هل الايمان يقبل الزيادة و النقصان؟

الاول: ان الايمان هل يقبل الزيادة و النقصان أم لا؟ فنقول: لما كان عندنا عبارته عن التصديق القلبي أو [القلبي و] اللسانى لكل ما جاء به الرسول عليه السلام كان عبارته عن أمر واحد لا يقبل زياده و لا نقصانا. و أما عند المعتزله لما كان عبارته عن الاعمال الصالحه و ترك الاعمال الطالحه، فلا جرم كان قابلا للزيادة و النقصان بحسب كثرة الاعمال و قلتها.

الثانى: فاعل الكبيره هل هو مؤمن أم لا؟ فنقول: الحق عندنا أنه مؤمن لان الايمان هو التصديق، و لا شك أنه مصدق لانه الغرض (٢)، و هو مذهب الاشعريه و أصحاب الحديث. و قال الحسن البصرى: بأنه منافق. و قالت الزيديه: انه كافر نعمه. و قالت الخوارج: انه كافر. و قالت الازارقه من الخوارج: انه مشرك.

و ذهب المعتزله الى أنه لا مؤمن و لا كافر، أما أنه غير مؤمن فلانه ليس بفاعل للطاعات و لا تارك للمعاصى، و أما أنه غير كافر فلاقراره بالشهادتين و لاقامه الحدود عليه، و دفنه فى مقابر المسلمين، و تغسيله عند موته. قالوا: له منزله

ص: ٤٤٢

١- (١) قواعد المرام: ١٧٠.

٢- (٢) فى «ن»: الفرض.

بين المنزلتين، أى منزله الايمان و الكفر.

الثانى: الكفر و هو لغه الستر، و منه سمي الزراع (1) كافرا لانه يستر الحب تحت الارض، و اصطلاحا هو انكار ما علم ضروره مجيء الرسول صلى الله عليه و آله به. و قال القاضى هو الجحد بالله. و قالت المعتزله: انه فعل القبيح و الاخلال بالواجب.

فعلى هذا هل يكفر أحد من أهل القبلة أم لا؟ فعندنا لا- يكفر أحد منهم، اللهم اذا دافعوا النص على أمير المؤمنين عليه السلام، فانهم كفره عند جمهور أصحابنا، و المعتزله الذين تقدموا على أبى الحسين كفروا الاشاعره، لقولهم بالصفات و نسبه الافعال الى الله تعالى، و أما المشبهه فقد كفرهم الجمهور من الاشاعره و المعتزله، و هو الحق لاعتقادهم أن واجب الوجود جسم و كل جسم محدث.

### تعريف الكفر و الفسق و النفاق

الثالث: الفسق لغه الخروج عن الشىء، و سميت الفاره «فويسقه» لخروجها من بيتها. و اصطلاحا الخروج عن طاعه فيما دون الكفر.

الرابع: النفاق و هو لغه ابطال الشخص خلاف ما يظهر، و منه «النافقا» و هو أحد حجرى اليربوع يكتمها و يظهر غيرها، و هو موضع ترفعه، فاذا أتى من قبل [القاصعات] خربت النافقا برأسها فانفق أى خرج. و اصطلاحا هو اظهار الايمان و ابطان الكفر.

أعاذنا الله و اياكم من الكفر و الفسق و النفاق، و ختم لنا بالايمان اذا أزف لنا الفراق، و صارت الاعمال قلائد فى الاعناق. و الآن نسأله أن يصلى على أطيّب الاعراق، و أشرف الخلق على الاطلاق، محمد و آله الهادى الى مكارم الاخلاق، و أن يجعل ما سطرناه حجه لنا يوم اللقاء، و عده نذخرها لوقت الجزاء

ص: ٤٤٣

و أن يصير ما سودناه من هذه الاوراق نورا يشرق في صحائف الاعمال، و سببا لنجاتنا من سوء النكال و شدائد الاهوال (١).

و المسئول ممن وقف عليه و صوب بنظره إليه أن يصلح ما عسى أن يجده من الطغيان في الكلام، و يعفو عن السهو و النسيان في النظام، فاني بالقصور لمعترف، و للخطايا لمقترف.

و لنختم كتابنا بدعاء شريف ختم به بعض الفضلاء بعض كتبه و نقله عن أكابر أهل البيت عليهم السلام، و نحن نقلنا عن الشيخ السعيد أبي جعفر الصدوق محمد بن بابويه باسناده الى النبي صلى الله عليه و آله و هو: يا من أظهر الجميل، و ستر القبيح، يا من لم يؤاخذ بالجريه، و لم يهتك الستر، يا عظيم العفو، يا حسن التجاوز، يا باسط اليدين بالرحمه، يا واسع المغفره، يا مفرج كل (٢) كربه، يا مقيل العثرات، يا كريم الصفح، يا عظيم المن، يا مبتدأ بالنعيم قبل استحقاقها، يا ربه، يا سيده، يا غايه رغبته، يا الله يا الله يا الله، أسألك أن تصلى على محمد و آل محمد، و أن لا تشوه خلقى بالنار، و أن تفعل بى ما أنت أهله، و لا تفعل بى ما أنا أهله.

و الحمد لله وحده و الصلاه على من لا نبي بعده و آله و سلم.

صوره ما كتب المصنف رحمه الله تعالى، و كتب مصنفه المقداد بن عبد الله بن محمد بن حسين بن محمد السيورى الاسدى عفى الله عنه و غفر له و لوالديه، و لمن (٣) و علمه، و لمن تعلم منه الخير و لكافه المؤمنين، و كان الفراغ من تصنيفه آخر نهار الخميس الحادى و العشرين من شعبان المعظم سنه اثنين

ص: ٤٤٤

١- (١) في «ن»: الاحوال.

٢- (٢) في «ن»: الكربات.

٣- (٣) في «ن»: لمعلميه.

و تسعين و سبعمائه من الهجره النبويه، رب اختم بالخير، و الحمد لله رب العالمين.

قال المصلح للكتاب فى آخر نسخه الاصل: و فرع من تصليح هذا الكتاب المبارك العبد الاقل الخطى محمد بن حسن بن محمد الاشرى عامله الله بلطفه الخفى بمحمد و آله، و رحم الله من نظر الى هذا الخط و دعى لى بالرحمه و بالمغفره فى الدارين بمحمد و آله الطاهرين.

و قال فى آخر نسخه «ن»: قد فرغت من تسويد هذه الرساله الشريفه الموسومه ب«نهج المسترشدين» و أنا العبد الضعيف الاثيم المقر بالاثم ابن حاجى پير قلى مقيم زرقانى سنه ١٠٨٩.

و تم تحقيق الكتاب و تصحيحه و التعليق عليه فى اليوم الثالث و العشرين من المحرم الحرام سنه ألف و أربعمائه و أربع هجرية على يد العبد السيد مهدي الرجائى.

ص: ٤٤٥



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 الإخصائين 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 آواده 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  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩